

حاشى الفقه

فى شرح شرائع الاسلام

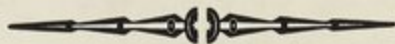
المجلد الثامن و الاربعون

من كتاب القضاء

تصنيف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهرانى دام ظله

ربيع الاول ١٤٠٨ هـ - ق



المطبعة العلمية - قم

Princeton University Library



32101 047105877

Princeton University Library

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

--	--



حائق الفقه

في شرح شرائع الإسلام

المجلد الثامن والأربعون

من كتاب القضاء

تصنيف

حجة الإسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظلته

ربيع الأول ١٤٠٨ هـ - ق



المطبعة العلمية - قم

2271
-3553
-827
mujallad 48

هوية الكتاب

- الكتاب : حقائق الفقه من كتاب القضاء
المؤلف : حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج
الشيخ محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظله
الناشر : المؤلف
المطبعة : العلمية - قم
التعداد : ١٠٠٠
تاريخ الطبع : ١٣٦٦ - ١٤٠٨
السعر : مجان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب القضاء

الحمد لله الذى اعطانا مرتبة انبيائه وخصصنا بشؤون اصفياه حتى نتمكن من ايداع اسراره و أحكامه وتدوينها هدية الى اوصيائه و هو مقام رفيع كما قال عزمن قائل يادود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ قد جعلته عليكم حاكما فله الشكر وله الحمد الى بقاء ذاته والصلاة والسلام على انبيائه ورسله سيما على افضلهم محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخاتم اوصيائه مادامت الدنيا والاخرة باقية ببقائه .

﴿ كتاب القضاء ﴾ وفى المسالك القضاء لغة يطلق على احكام الشىء وامضائه ومنه وقضينا الى بنى اسرائيل وعلى الاتمام ومنه: فاذا قضيتم مناسككم وعلى الفراغ من الامر ومنه فوكزه موسى ففضى عليه اى قتله وفرغ منه ومنه قولهم قضى حاجته اى اتمها وفرغ منه وعلى نفس الحكم ومنه قوله تعالى والله يقضى بالحق وسمى القضاء قضاء لان القاضى يتم الامر بالفصل و يمضيه ويفرغ عنه و يسمى حكما لما فيه من منع الظالم عن ظلمه و عرفوه شرعا بانه ولاية الحكم شرعا لمن له اهلية الفتوى بجزئيات القوانين الشرعية على اشخاص معينة من البرية باثبات الحقوق واستيفائها للمستحق ومبدؤه الرياضة العامة فى امور الدين والدنيا وغايته قطع المنازعة وخواصه انتهى .

و نظيره في الجواهر قال بعد قول المصنف القضاء مالفظه بالمد وقد يقصر الذي هولغة لمعاني كثيرة ربما انهيت الى عشرة : المحكم والعلم و الاعلام - وعبر عنه بعضهم بالانهاء - والقول و المحتم و الأمر و الخلق والفعل و الاتمام و الفراغ . قال الله تعالى : « ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت » . « الاحاجة في نفس يعقوب قضاها » . « وقضينا اليه ذلك الأمر » ، قيل : ومنه أيضاً « والله يقضى بالحق » والأولى جعله من الأول . « فلما قضينا عليه الموت » أى حتمنا « وقضى ربك ألا تعبدوا الاياه » الخ وفي التنقيح امور قال بعد ثانياها مالفظه (الثانية) للقضاء خواص . الأولى : ان حكمه لا ينتقض باجتهاد ويصير أصلاً ينفذه غيره من القضاة وان كان مخالفاً لاجتهاد ذلك الغير ، لأنه دليل قطعى ، فانه اذا كان مخالفاً للدليل القطعى جاز للقاضى الاخر نقضه وعدم انفاذه .

الثانية : ان للقاضى ولاية على كل مولى عليه مع فقد وليه فيما للولى فعله ، و مع وجود وليه فيما ليس للولى فعله في مواضع .

الثالثة : ان القاضى يلزمه حكم البينة ، أعنى اثبات الحق على الذى عليه البينة ، ويلزم الشهود بالشهادة بعد حكمه بشهادتهم ، ولهذا يغرم الشاهد بالرجوع . الرابعة : ان البينة على حكمه كالبينة على الاصل ، بمعنى أنه اذا شهد الشاهدان على القاضى أنه حكم بثبوت المال مثلاً في ذمة زيد لعمر وكان ذلك بمنزلة شهادتهما على ثبوت المال في ذمة زيد ، بل البينة على حكمه أقوى لوجوب انفاذ أثرها وعدم جواز نقضه بخلاف بينة الاصل .

(الثالثة) القضاء مما به يتم نظام النوع الانسانى ، والاصل فيه الكتاب في قوله تعالى « ياداود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » الى غير ذلك من الايات . والسنة فسانه ﷺ بعث علياً عليه السلام قاضياً الى اليمن ، وبعث على عليه السلام عبدالله بن العباس قاضياً الى البصرة والاجماع ، وهو ظاهرهما فانه لم يختلف فيه أحد من العلماء انتهى .

والقضاء كما عن الدروس «ولاية شرعية على الحكم والمصالح العامة من قبل
الامام عليه السلام» و التعريف يحتوى علم القاضى بالادلة تفصيلا و المقلد يحصل له هذه
الولاية فان حصولها فرع اجتهاده و فقاته و الظاهر ان المراد به القاضى المنصوب .
و كيف كان فهو مقام عظيم كيف وهو مقام الانبياء كما فى قوله تعالى : «يادود
انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم» الى آخرها ، بل ومن الحكم فى قوله تعالى :
«وآتيناه الحكم صبياً» وكذلك هو مقام الاوصياء وليس لكل احد ان يجعل نفسه فى
مثل هذا المقام ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح : «قد جلست مجلساً لا يجلسه الا
نبي أو وصى أو شقى» وقال الصادق عليه السلام : «اتقوا الحكومة ، انماهى للامام العالم
بالقضاء العادل بين المسلمين كنبى أو وصى» .

فانظر ايها الحاكم فى امورات الناس و الحكومة فيما بينهم من اموالهم و دمائهم
فى اى قسم كنت من هذه الاقسام الثلاثة فاتقوا ، فاتقوا و قوا انفسكم و اهليكم نار او قودها
الناس و الحجارة فويل لمسلم حكم على خلاف الحق و ويل لمن حكم فى حال عدم
صلاحية للفتوى و الحكومة و لا بد للحاكم من علمه بقوانين القضاء مع مراعاة الاحتياط
وفى الجواهر و بالجملة هى من مناصب محمد صلى الله عليه و آله و أهل بيته (عليهم السلام)
الذين هم ولاة الامر و المستنبطون ، و به يشعر قوله عليه السلام : «فانى قد جعلته قاضياً و
حاكماً» و قاضى التحكيم ليس من المناصب العامة .

﴿و﴾ على كل حال فهـ ﴿النظر فى صفات القاضى ، و آدابه و كيفية الحكم ،
و أحكام الدعاوى و الاول فى الصفات و يشترط فيه ﴾ أى القاضى ﴾ البلوغ و كمال
العقل و الايمان و العدالة و طهارة المولد و العلم و الذكورة ﴾ .

وفى الجواهر بلا خلاف أجده فى شىء منها ، بل فى المسالك «هذه الشرائط
عندنا موضع وفاق» بل حكاها فى الرياض عن غيرها أيضاً ، و عن الأردبيلى دعواه
فيماعدا الثالث و السادس ، و الغنية فى العلم و العدالة ، و نهج الحق فى العلم
و الذكورة .

وحينئذ ﴿فلا ينعقد﴾ منصب ﴿القضاء لصبي ولو مراهق﴾ ولا مجنون ولو
أدواراً حال جنونه ، لسلب أفعالهما وأقوالهما وكونهما مولى عليهما ، فلا يصلحان
لهذا المنصب العظيم ، قال في المسالك هذه الشرايط عندنا موضع وفاق أما
الاولان فلان الصبي والمجنون لا ولاية لهما على انفسهما فانتفاؤها عن غيرهما اولى
ولا ينفذ من قولهما على انفسهما فاولى ان لا ينفذ على غيرهما انتهى .

وبالجملة لا كلام في المجنون مطلقا لسلب الاعتماد عليه ولو في حال الافاقة و
اما الصبي فهو وان كان ليس بمثل المجنون لامكان كونه قابلا للحكومة من حيث سائر
الشرايط وعلو مقام علميته بل يمكن احيانا افضليته بل اعلميته من الاكابر فانه ليس
بمحال كما قيل في حق العلامة وابنه فخر المحققين وغيرهما لكنه مع ذلك لو صح
وصلح لذلك لكان ممنوعا لاداء التكاليف فالصبي لا يليق لهذا المقام الا في زمان تعلق
عليه قلم التكاليف مع ان الصبي لعلمه يرفع القلم عنه قديمك احتمال العصيان و
المخالفة والميل الى حكم على المتخاصمين فهما مطلقا خارجان عن اللياقة لمنصب
القضاة وهذا في غير الانبياء والمعصومين قطعاً لبداهة ان الاحكام الصادرة عنهم
ليس بحيث يشمل الجميع ايضا .

ولا يقاس احد من الناس عليهم صلوات الله عليهم اجمعين و يكون امرهم
خارجاً عن الاحكام البشرية وان كانوا بشرا مثلهم ولكنهم كيف بشر كما في قولهم
أعلى بشر كيف بشر فكما لا يقاس الناس اليهم في طهارة بولهم ودمهم فكذلك من
حيث حكومتهم فاستثناء مثل يحيى وعيسى والصاحب ارواح العالمين له الفداء مضافا
الى الشرع كان بحكم العقل السليم للفرق بين في البين .

وقد ورد ان الصادق عليه السلام كان في المهدي ورد جواب الاسلام ووبخ من سمي
ابنتها المولودة بالحميراء والناس يتركونهم ويذهبون الى معادن الجهالة والضلالة
﴿ولا كافر ، لانه ليس أهلا للأمانة﴾ ولم يجعل الله له سبيلا على المؤمن اذا الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه فلا كلام في عدم صلاحيته للحكم بل لا يتصور ذلك لان مبنى القضاء

على الاحكام الصادرة عن الانبياء والاصبياء وهو منكر لذلك ﴿ وكذا ﴾ لا ينعقد لغير المؤمن كالعمامة وكذا الامامية ﴿ الفاسق ﴾ فلا ينعقد لغير العادل ﴿ ويدخل في ضمن العدالة اشتراط الامانة والمحافظة على فعل الواجبات ﴾ وهو واضح .

﴿ و ﴾ ﴿ وكذا ﴾ لا ينعقد القضاء لولد الزنا مع تحقق حاله ، كما لاتصح امامته ولا شهادته في الاشياء الجليلة ﴿ وفي الجواهر كما هو واضح بناء على كفره ، أما على غيره فالعمدة الاجماع المحكى وفحوى ما دل على المنع من امامته وشهادته ان كان ولنا به ، مؤيداً بنفر طباع الناس منه ، والافمقتضى العمومات دخوله انتهى .

اما كفره فهو كما ترى وان كان عليه ابن ادريس وكذا الاجماع ما لم يكن عليه دليل قطعى مع ان الدليل عموماً واطلاقاً على عدم الفرق بينه وغيره ان تم فيه سائر الشرائط مؤيداً بعدم تقصيره بل لا قصور بالنسبة اليه مع كون عقده قلبه بجميع ما جاء به النبي كاملاً وعمل بما جاء عنه عليه السلام وبالجملة على فرض صيرورته من افضل عباد الله علماً وعملا فاي دليل على طرده والذهاب الى غيره مما هو ادون عنه اما كون المسألة اجماعيامضافاً الى ماورد من ان ولد الزنا ليس له ان يؤم الناس ولاتقبل شهادته

ففيه ان الاجماع حاله معلوم وليس دليلاً لمن لا يكون حجة له خصوصاً بعد امكان الحدس من اخبار عدم قبول الشهادة ، وانه اذا لا يقبل الشهادة لم يصح القضاء بطريق الى مضافاً اولى كونه قياساً اذا لفرق بين مقام القضاء وبين الشهادة كثير خصوصاً فيما فرضنا عليك من صورة دوران الامر بينه وبين ما هو ادون بل الحكم عبارة عن اجراء الاحكام على طبق القواعد ولا يحتمل فيها الكذب بخلاف الشهادة لا مكان احتمالها ولذا لاتقبل الشهادة بخلاف مقام الافتاء والحكم .

هذا مضافاً الى ماورد في قبول شهادته مثل ما رواه عبدالله بن جعفر عن عبدالله بن الحسن عن اخيه قال سأله عن ولد الزنا هل يجوز شهادته قال نعم يجوز شهادته ولا يؤم وحمله على التقية كما ترى بل هو نص في القبول والمنع عن الامامة لاجل عدم رغبة المأمومين في الاقتداء بولد الزنا لا للمنع من ذلك شرعاً .

مضافا الى ان مقتضى القاعدة حمل الظاهر على النص وبالجمله لادليل قاطع على المنع خصوصا في صورة الانحصار فيه او كان هو اولى من غيره من غير جهة طيب الولادة وهذا كله مبنى على عدم كفره لكنه عليه «فمسلم» لكن القول بكفره مما يضحك به الثكلى وان كان قائله جليل القدر وهو ابن ادريس لكن قوله فسى غاية السقوط فان الكافر مكانه النار فلوسيق اليها فقال يارب ما هو تقصيري وانت عادل ما يكون لله جواباً له ولازم ذلك القول ايضا كثرة تحقق الكافر لكثرة وقوع الزنا من الكفار والفساق وكم صرن النساء ذات احوال من الزنا مختارا وقهرا وكم تكون البنات ذاة حمل في كل زمان حتى زمن الائمة .

وقد وقع زنا الخالد لزوجة مالك ابن نويرة وجيش يزيد لعنه الله عند ارادة خراب الكعبة وهجوم اناس اشد من الكفار في مسجد النبي ايضا والظلم والزنا مع بنات المهاجر والانصار كما يدل عليه زيارة الجامعة لائمة المؤمنين حيث قال وسلطت اولاد اللعناء على الفروج والدماء الى ان قال واغارت على دار الهجرة يوم الحرة وبرزت بنات المهاجرين والانصار للنكال والسورة والبستهن ثوب العار والفضيحة صرحت بوقوع الزنا مع البنات الطيبات للمهاجرين والانصار واكثرهن صرن الحوامل وولدن اولاداً زناء فكيف الحكم بكفرهم وليس ذلك اول قارورة كسرت في الاسلام بل هو جار في كل زمان خصوصا في عصرنا الحاضر .

فكم من زنا قد وقع في العراق والايان وفي سجون الفساق والكفار والاكثر قد ولدن اولادا فهذه الاطفال الذين كان عددهم مالا يحصى كلهم كافرون على هذا القول مع ان بناء الدين على قلة الكفر .

فان قلت كلام ابن ادريس في زنا الاختيارى لابلقهر والغلبة قلت الاختيارى ايضا كثير نعوذ بالله من زلة القلم والقدم وكم من مسائل قد زلت فيه اقدام الرجال فيها وخلاصة الكلام عدم صحة العقاب من الحكيم الرؤف من كل من لا يكون الموجب للعقاب باختياره بل العقاب على من كان سببا لفعله فعلى الطفل المتولد من

الزنا لا يكون شيئاً اصلاً بل له الثواب فى اتيان العبادات وكان له الجنة بمقتضى دخوله فى قوله الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات قطعاً والعقاب على والديه العرفى عقاب معصية لعقاب كفر ايضاً .

نعم من ولد على الزنا كان ميله غالباً بالمعاصى واعمال القبيحة لكن لا بحيث يخرج من الاختيار فانه لا ينفك عن الانسان حتى الكفار ومن اغلاط الفلاسفة جف القلم بما هو كائن فالى اواخر عمره ايضاً لا يسلب عنه الاختيار وصح له اختيار الكفر والاسلام والمرجح ذاته لا الدواعى والمرجحات فولد الزنا مختار فى اتيان العبادات والمحرمات والانسان بما هو فاعل مختار دائماً فى حال اختيار الفعل او الترك اى احد المتساويين والمرجح ذاته لاشىء آخر يختار عن ميل ويترك عن ميل .

ولا يصح القول بان المرجح الخارجية للفعل او الترك ان كانت فيجب الصدور او الترك وان لم تكن يستحيل الفعل او الترك لما عرفت من ان المرجح ذات الفاعل فولد الزنا يختار الايمان والاعمال الخيرية عن اختياره فيكون من اهل الجنة كما انه ان اختار الكفر والعصيان يكون من اصحاب النار وكلاهما بحسن اختياره وسوئه ولا يكون يوجب النار من حيث سوء الولادة اصلاً هذا مضافاً الى ان اثباته ايضاً فى غاية الاشكال اذ كثيراً ما يمكن وقوع الوطء بينهما بنحو لا يخرج عن الرضا كما اذا وقع بينهما قرار الاجرة والوقت ولو لم يتوجها بانه معاطاة يمكن كونه متعة صحيحة ولو فعلاً بعنوان الزنا وكان فى الواقع حلالاً فوقوعه فى الغالب فى صورة ذات الزوج .

﴿ وكذا لا ينعقد لغير العالم المستقل بأهلية الفتوى ﴾ اى لغير المجتهد بل لا بد وان يكون مجتهداً مستقلاً بالفتوى بل ﴿ و ﴾ كذا ﴿ لا يكفيه فتوى العلماء ﴾ تقليداً لهم فى قواعد القضاء كما يأتى .

وفى الجواهر بلا خلاف أجده فيه ، بل فى المسالك ﴿ و ﴾ غيرها الاجماع عليه من غير فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار ، بل ﴿ لا بد أنه يكون عالماً بجميع

ماوليه عليه السلام أى مجتهداً مطلقاً كما فى المسالك ، فلا يكفى اجتهاده فى بعض الأحكام دون بعض على القول بتجزئ الاجتهاد ولاتقليده ذلك عن الفقهاء وحكمه بفتاواهم بل اللازم كون القاضى عالماً بجميع قواعد القضاء ولومن جهة الملكة والقوة الحاصلة له الحكم بمجرد الرجوع الى الأدلة وكيف يمكن ذلك للمقلد الغير المطلع على أدلة الأحكام ومن المقطوع انه لم يحكم بما له من العلم فيكون فتواه عن جهل وبغير العلم قطعاً .

قال الباقر عليه السلام «من أفتى الناس بغير علم ولاهدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزرمن عمل بفتياه» وقال الصادق عليه السلام «أنهاك عن خصلتين فيهما هلاك الرجال : أنهاك أن تدين الله بالباطل ، و تفتى الناس بما لاتعلم» ونحوه غيره وفى الخبر «القضاة ثلاثة : واحد فى الجنة و اثنان فى النار ، فالذى فى الجنة رجل عرف الحق ففضى به واللذان فى النار رجل عرف الحق فجارفى الحكم ورجل قضى للناس على جهل» وهل لايعم ذلك الجاهل والمقلدا ويعم والاول كما ترى و الثانى كان العذاب واللعنة شاملة له فضلاً عن الثواب وفضلاً عن وجوب القضاء عليه قال فى الخلاف : لايجوز ان يتولى القضاء الامن كان عارفاً (عالماً) بجميع ماولى ولا يجوز ان يشذعه شىء من ذلك ولايجوز ان يقلد غيره ثم يقضى به وقال الشافعى ينبغي ان يكون من اهل الاجتهاد ولايكون عامياً الى ان قال :

[دليلنا] اجماع الفرقة واخبارهم وايضاً تولية الولاية لمن لايحسنها قيحة فى العقول بادلة ليس هذا موضع ذكرها بينها فى غير موضع وايضاً ما اعتبرناه مجمع على جواز توليته وليس على ما قالوه دليل وايضاً قوله تعالى «وان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والى الرسول» وقال «وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه الى الله» ثبت ان الرجوع الى الحججة لاغير وايضاً قوله «وان احكم بينهم بما انزل الله» ومن حكم بالتقليد فماحكم بما انزل الله انتهى .

وقال صاحب العروة ره فى الجزء الثانى منها ما لفظه العاشر : الاجتهاد فلا

ينفذ قضاء غير المجتهد ، وان بلغ من العلم والفضل ما بلغ ، للاجماع كما عن جماعة ولان نفوذ الحكم وترتيب آثاره على خلاف الأصل والقدر المتيقن هو حكم المجتهد وأيضاً يظهر من الآيات والأخبار أن منصب القضاء مختص بالنبي ﷺ والائمة عليه السلام كقوله تعالى : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم . . . الآية) الخ وفي المستند بعد التكلم كثيراً في الجواز وعدمه واختيار الجواز متردداً في ذلك قال مالفة الا انه يمكن ان يقال ان اكثر تلك الاخبار وان كان مطلقاً شاملاً للمقلد المذكور ايضاً الا ان قوله عليه السلام في المقبولة انظروا الى من كان منكم قدروى حديثنا الخ وفي التوقيع فارجعوا الى رواة احاديثنا مقيد بالمجتهد اذا لظاهر المتبادر منه الراوي للحديث المستنبط المستخرج منه الاحكام على الطريق الذي ارتضاه الشارع و امر به لا مطلقاً .

و يعلم من ذلك احتمال اختصاص مرسله به المتقدمة بالمجتهدين في الاحكام ايضاً بل وكذا الرضوى لعدم معلومية صدق الفقيه على مطلق العالم ولو تقليداً و يدل على التخصيص ايضاً المروى في مصباح الشريعة المنجبر ضعفه بما ذكر انه قال امير المؤمنين عليه السلام لقاضي هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا قال فهل اشرفت على مراد الله عزوجل في امثال القرآن قال لا قال اذ اهلكت و اهلكت والمعنى يحتاج الى معرفة القرآن وحقائق السنن وبواطن الاشارات والآداب والاجماع والاختلاف والاطلاع على اصول ما جمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم ح ان قدر قال لا تحل الفتيا لمن لا يستفتى من الله عزوجل بصفاه سره و اخلاص عمله و علانيته وبرهان من ربه في كل حال لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من الله .

وبتلك الاخبار يجب تقييد اطلاق بعض آخر .

وعلم من ذلك صحة ما هو المشهور من عدم جواز تولي القضاء لغير المجتهد وهل يجوز له التولي من جانب المجتهد وبأذنه الخاص ربما يحكى عن بعض

الفضلاء المعاصرين جوازه ولم اتحققه ولم اره في كتابه ولا ارى له وجهاً اصلاً
ويمكن ان يكون ذلك لفتواه المتقدمة بجواز المرافعة للمقلد العادل العالم
بمسائل الواقعة وتوقيفه على الاذن لمعرفة العادل المطلع .
و توهم ان عموم الولاية فيما للامام فيه الولاية ثابت للمجتهد ومنها الاذن
الخاص في القضاء .

مدفوع بان للامام الاذن للاهل والقابل فالجواز للمجتهد ايضا يكون مقصوراً
على من له الاهلية وهي لغير المجتهد غير ثابتة ومن ثبت له لا يحتاج الى النائب لثبوت
الاذن له عن المنوب عنه انتهى .

وفي مفتاح الكرامة بعد قوله [ولا غير المستقل بشرائط الفتوى] ما افظه اى ولا
المقلد الغير المستقل ولا فرق فيه بين المطلع على فتاوى الفقهاء وغيره في حالة
الاختيار والاضطرار باجماعنا فيهما المعلوم والمنقول حتى في (تبيح) مضافا الى ما
سلف لنا من الاخبار كخبير سليمان بن خالد الناطق بان الحكومة انما هي للعالم العادل
كئيب او وصى نبي ونحوه لانه في الحقيقة جاهل ثم قال :

قوله (ولا يكتفى الى آخره) هذا اشارة الى خلاف بعض العامة ثم قال .
قوله : (ويجب ان يكون عالماً بجميع ما عليه) بالاجتهاد دون التقليد قوة قريبة
او فعلاً فلا يكفي التجزى اجمالاً كما هو ظ (لك) و(الكفاية) مضافا الى قول الصادق
عليه السلام عرف احكامنا بالجمع المضاف الى المعرفة فان قلت ان تجزى التولية
كفى الاجتهاد فيما عليه فحسب فلا يشترط مطلقاً ان يكون مجتهداً مطلقاً قلت لا بد منه
اجماعاً ورواية كما علمت وخبير ابي خديجة قد سلف منا حملة على ان المتجزى
لا يعلم وانما يظن وظنه يرجع الى علم او نعلمه على ان الناس انما يعلمون من قضايا
هم شيئاً او ينزل التنكير على التكثير فبطل ما ذكر الشهيد وجماعة انتهى .

وجميع الادلة ظاهرة في كون القاضى لا بد وان يعلم القواعد الشرعية ولو
بمقدار الحكم عن اجتهاد حتى ما قال الصادق عليه السلام في خبر ابي خديجة : «اياكم أن

يحاكم بعضكم بعضاً الى أهل الجور ، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضاياها فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضياً ، فتحاكموا اليه » فانه ظاهر فى العلم بالقواعد الشرعية فانه مقتضى قوله يعلم شيئاً من قضاياها اى شيئاً ما ولو كان بقدر الاحتياج الى الحكم الذى بيده فالمتيقن هو كونه بالاجتهاد لا التقليد حيث لا يصدق عليه كونه عالماً باحكامهم .

وهذا كله من باب الممشاة والافظاها الجميع كونه عالماً فقيهاً وكان بمثل نبى او وصى لقول الصادق عليه السلام فى خبر سليمان بن خالد : « اتقوا الحكومة ، انما هى للامام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين : نبى او وصى .

وقوله عليه السلام أيضاً فى خبر اسحاق بن عمار: قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح : يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه الا نبى او وصى نبى اوشقى» .

وما عساه يشعر به قوله عليه السلام فى نصف النائب فى زمن الغيبة بقوله « فانى قد جعلته حاكماً » فان ظهور هذه الادلة فى اجتهاد القاضى مما لا ريب فيه .

ومثل قوله تعالى : (فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله و الرسول ... الآية) وقوله تعالى : (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس الاية . . .

وكمقبولة عمر بن حنظلة : « انظروا الى من كان منكم قدروى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكماً . . . الخ » . والتوقيع الرفيع : « واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وأنا حجة الله عليهم » . وخبر تحف العقول : « مجارى الأمور والاحكام على أيدي العلماء بالله الامناء على حاله وحرامه » . و المرسل : « اللهم ارحم . خلفائى قبل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم من خلفائك ؟ قال : الذين يأتون بعدى يروون حديثى وسنتى » . والمروى فى الفقه الرضوى عليه السلام : « منزلة الفقيه فى هذا الوقت كمنزلة الانبياء فى بنى اسرائيل » و غير ذلك .

وهذه الادلة بكيفيك فى المنع اذ جميعها ناظرة الى العلم الناشى عن الاجتهاد

وان العامى لاعتبار به وبفتواه بل فتواه لا يكون مستندا الى حجة وانما يكون الحجة قول من هو فقيه واحتمال اشتباه المقلد بالفتح قوى لكنه لا يضر بحال المستنبط بعد كونه من المخطئة وينفع بحال المقلد فى عمل نفسه من المسائل كالصوم والصلاة لافى الحكم والقضاء بفتوى الغير فانه فيها لا بد من كونه عن اجتهاد لاترى الى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اتقوا الحكومة انما هى للامام العالم بالقضاء الخ وهل هى يشمل مسن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد فضلا عن العامى المحض مع قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ خطاباً لشريح قد جلست مجلسا لا يجلسه الانبى او وصى او شقى او يشمل لمثل المقلد الذى لا يعرف من اواة الاحكام شيئاً بمجرد اذنه من الفقيه وهل يكون مرتبة لولاية عن الله ورسوله قابلة للوكالة بحيث كان الوكيل ذا مرتبة كذلك ان كان ذلك لتوهم الوكالة وكون المقلد وكيلاً عن جانب الفقيه .

والانصاف عدمه لعدم قابلية المحل الا ترى انه اذا قال المجتهد للمقلد انت وكيلى فى الفتوى لا يكون المقلد ذا مرتبة اجتهاد وهو معنى عدم قابلية المحل بخلاف ما اذا قال له انت وكيلى فى معاملاتى عنى فيحصل له سلطنة بيعه واجارته وغيرهما عنه فانه صار بذلك القول له بمنزلة كانه هو فالوكالة تتوقف على قابلية الوكيل لما انتقل من الموكل اليه وهو فى غير الاجتهاد فيكون نظيره وكالته عنه فى الشجاعة فكما لا يصير بذلك شجاعاً فكذلك لا يصير بذلك ففيها فلا ينفذ الوكالة له فالقضاء لا يمكن الا اذا كان نفسه مجتهداً مطلقاً لا متجزياً فضلاً عما اذا قضى من جانب الفقيه فضلاً عما اذا كان مستقلاً ومسألة الامر بالمعروف اجنبية عن القضاة ولا اختصاص بالمجتهد وتوهم كفاية ان اجرى بما اجرى الفقيه فاسد لان الفقيه يجرى عن علمه والمقلد يجرى عن جهله

وبالجمله أن العامى لا يصدق عليه اسم العالم ولا الراوى ولا يصلح أن يكون خليفة لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ولا أن يكون بيده مجارى الامور ، ولا أن يكون بمنزلة الانبياء . فمقتضى هذه الاخبار عدم جواز تصدى غير المجتهد للحكم والمرافعة من

غير فرق بين أن يكون من أهل العلم مع عدم بلوغه حد الاجتهاد و يحكم بمقتضى ظاهر الاخبار وكلمات الفقهاء أو كان مقلداً .

وما قد يتوهم من اذنبهم عليهم السلام في زمانهم ببعض في الحكومة فمضافا الى كونه قياسا فهو باطل اذا لاجتهاد في زمان الحضور لم يكن بمثل زمان الغيبة بل يحصل العلم بالقواعد الشرعية في زمان يسير قليل بل كانوا يتخذون الاحكام والقواعد من نفس الامام وهو بمنزلة سنين عديدة في تحصيل العلم به عن الاجتهاد اذ باب العلم مفتوح لهم وبمجرد اخذ شيء منهم يقطع بانه الواقع فلا يحتاج الى الاجتهاد بل هو حقيقة ثمرة الاجتهاد فيجوز له الحكم بما اخذ من الامام فالحكام الاخذون الاحكام من نفس الامام صح لهم الحكم والفتوى به ولو كان جاهلا فضلا عن كونهم مثل محمد بن مسلم و زرارة وغيرهما فالقاضي التحكيم الذي كانوا في زمن الحضور لا يشترط فيه العلم بخلاف قاضي المنصوب عموما عن الامام فاللازم كونه فقيها عالما بجميع القواعد ولو بالمراجعة اليها ولا يصح في ذلك توكيله في العامى الذى لا يعلم شيئا من الادلة الشرعية او العالم بهامن دون قوة الاستنباط فلا بد من كونه عالما بجميع قواعد الشرع ولو بالرجوع الى الادلة .

ولكن مع ذلك ذهب جمع الى الجواز مثل صاحبى المستند والجواهر وقد مر عبارة الاول آنفا واما صاحب الجواهر فجوز ولو كان بنحو التقليد فقال ما لفظه: قلت قد يقال: ان المستفاد من الكتاب و السنة صحة الحكم بالحق والعدل والقسط من كل مؤمن الى ان قال بعد ذكر بعض الايات والاخبار المتقدمة ما لفظه ايضا الى غير ذلك من النصوص البالغة بالتعاضد أعلى مراتب القطع الدالة على أن المدار الحكم بالحق الذى هو عند محمد وأهل بيته (صلوات الله عليهم) وأنه لا ريب فى اندراج من سمع منهم ﷺ أحكاماً خاصة مثلاً وحكم فيها بين الناس و ان لم يكن له مرتبة الاجتهاد والتصرف .

ثم نقل خبر ابي خديجة ثم قال بل قد يقال باندراج من كان عنده أحكامهم

بالاجتهاد الصحيح أو التقليد الصحيح وحكم بها بين الناس كان حكماً بالحق والقسط والعدل الى ان قال بعد نقل بعض مآثره عدم الاذن من الائمة مثل اتقوا الحكومة وخبر شريح وقوله عليه السلام فاني قد جعلته حاكماً ما لفظه ايضاً وغير ذلك مما يقتضى توقف صحة الحكم وترتب أثره عليه على الاذن وال نصب ، فتقيد تلك الايات والنصوص بذلك أو تحمل على ارادة الأمر بالمعروف ونحوه مما ليس فيه قضاء وفصل .

اللهم الا أن يقال بأن النصوص دالة على الاذن منهم عليهم السلام لشيعتهم المتمسكين بحبلهم المحافظين لاحكامهم فى الحكم بين الناس بأحكامهم الواصلة اليهم بقطع أو اجتهاد صحيح أو تقليد كذلك ، فانهم العلماء وشيعتهم المتعلمون وباقي الناس غناء . وفى خبر عبدالله بن طلحة الوارد فى اللص الداخلى على المرأة وقتل ولدها وأخذ ثيابها عن الصادق عليه السلام أمر السائل بالقضاء بينهم بما ذكره الامام ، ولعل غيره أيضاً كذلك وانما شدة الانكار فى النصوص على المعرضين عنهم المستغنين عنهم بآرائهم وقياسهم واستحسانهم ونحو ذلك من الباطل الذى لفقوه قال الحلبي : « قلت لابي عبدالله عليه السلام : ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة فى الشئ فيتراضيان برجل منا ، فقال : ليس هو ذاك ، انما هو الذى يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط » و لو سلم عدم ما يدل على الاذن فليس فى شئ من النصوص ما يدل على عدم جواز الاذن لهم فى ذلك ، بل عموم ولايتهم تقتضى ذلك .

بل قديعى أن الموجودين فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ممن أمر بالترافع اليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد وانما يقضون بين الناس بما سمعوه من النبى صلى الله عليه وسلم انتهى موضع الحاجة وهو عجيب منه .

وقد عرفت آنفاً عن قوله الاخير فى القاصرين عن مرتبة الاجتهاد من عدم صحة قياس زمان الحضور بالغيبة وان باب العلم مفتوح لهم فمجرد اخذ شئ من الائمة يقطعون بسانه حكم الله الواقعى وهو نتيجة سنين عديدة يصرفون الوقت فى الاجتهاد والاستنباط لفهم الاحكام وجميع المصائب والاحكام الصعبة وارادة علينا

لصيرورتنا يتيماً من فقد امامنا فكيف يصح قياس زمان الحضور بالغيبة التى يحتمل نفس القاضى مخطئاً فى استنباطه فكيف يجوز له جعل منصب الاجتهاد تقليداً فى يد الجاهل الذى لم يعرف شيئاً من الاحكام اولا ترون قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون .

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ مجارى الامور بيد العلماء ومن الغريب جعل باب القضاء من توابع الامر بالمعروف مع ان بينهما بون بعيد موضوعا وحكما شرطا واطلاقا فضلا عما اذا لم يكن باب القضاء بابا مستقلا بل هو من جزئيات باب الامر بالمعروف .

ولعمري انه بعيد فى الغاية اذا الامر بالمعروف و النهى عن المنكر اجنبى عن مقام القضاء اذا الاول منهما هو الامر بالعمل الصالح المعلوم للكل لمن تركه والثانى ارتكاب القبيح الواقع ونهى المرتكب لذلك وتقيحه عن هذا العمل المنكر فامر الشارع لذلك بالاول ونهى عن الثانى والقضاء هو مورد نزاع الخصمين فى اثبات الحق وعدمه مثلا او كون المبيع كذا او كونه كذا و امثال ذلك فيجب على القاضى هو اجراء حكم الله عليهما بالبينه واليمين وغير ذلك و الانصاف انه بعيد عن مثله فان القضاء قريب بمعناه لغة فان معناه المناسب للمقام هو الحكم والفقهاء حكم فى مقام دعوى الخصمين لاثبات حق ايهما مع شرائط لولم يوجد لماوجب الامر والنهى .
ومنه يظهر ما عن الدروس من ان القضاء هو الولاية الشرعية على الحكم فى مصالح المسلمين فان معنى الولاية هو اختيار الامر والترك فيساق صحة الحكم وعدمه وان له الحكم وعدمه كما فى ولاية النبى والائمة عليهم السلام فى اى شىء شاء بخلاف القاضى فى مقام القضاة فانه اذا جاء عنده الحضمان لزم عليه الحكم وبينه وبين الولاية بون بعيد الا ان يكون معنى الولاية ان يكون ذلك للفقهاء لا للمقلد .

وبالجملة جميع الأدلة على خلاف ما افاد واكثرها اجنبية عن الدلالة كخبر اللص الداخلى على المرأة .

وليت شعرى كيف ذهب الى عدم الاذن الخاص وحمل الروايات الصريحة

فى اختصاص ذلك بالعلماء والقضاة وان الامر بيدهم على نحو يعم العوام والمقلدين الذين لا يعرفون شيئاً من الاحكام والدين او يعرفوا ولم يقدرُوا على الحكم بصحة ما علموا وعدمه ومن العجيب قوله قده ان مدار الحكم بالحق هو عند محمد ﷺ فانه مسلم لكنه من اين يعلم العامى ان ذلك هو حكم محمد ﷺ كيف ونفس القاضى لا يقطع بذلك والا فلا يعلم ذلك الاختلافات وكم نقل لنا اخبار نبوى ولم يعمل معه معاملة المقطوع الابنحو التأييد فضلاً عن المقلد وكيف كان فدون اثباته خرط القنار وقال الخاقانى فى قضائه ما لفظه هل يجوز للفقهاء أن ينصب العامى المقلد له او لغيره قاضياً أم لا ؟ فذهب جماعة الى الاول ، فقالوا بجواز النصب ، مستدلين بأنه كما يجوز ذلك للإمام عليه السلام ، وليس لاحد الاعتراض عليه ، كذلك الفقيه يقوم بتلك المرحلة .

واختلفوا ايضاً فى كيفية الجواز ، فقال بعضهم : انه يصح على نحو التفويض ، بأن يفوض الامر الى المقلد . وآخر : انه على نحو التنزيل ، بأن ينزله منزلة نفسه ، كالوكالة .

وكيف كان فاستدلوا على الجواز بانه حكم بالحق ، ولا قصور فى شمول ادلة القضاء له ، ولا سيما على مبنى المحقق النراقى « ره » .

والتحقيق عدم جواز التفويض او التنزيل ، لان التفويض له شرطان .
الاول : أن يكون المحل قابلاً له .

الثانى : أن يكون هناك دليل يدل على التفويض ، و أن الشرطين مفقودان فى المقام .

أما الاول فلان العامى مقلد فى الحكم ، وفى الكبرى الكلية ، ومن كان أمره كذلك ليس له أن يفصل الخصومة .

وأما الثانى فلعدم دليل يدل على تفويض امر القضاء الى العامى ان قيل : ان اطلاق أدلة الوكالة يشمل المقام . قلنا : ان دليل الوكالة لو بنينا على تعميمه

لا يجعل الموضوع موضوعاً ، بل يأتي بالحكم بعد تمامية الموضوع .
 هذا مضافاً الى ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « انظروا الى رجل عرف حلالنا و حرامنا . »
 الى ان قال فلو كان ذلك جائزاً لكل مقلد شيعي ، لكان للامام عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يقول برجوع
 بعض الشيعة الى بعض ، ولم يحتج الى تلك التكاليف والتقييدات بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « انظروا
 الى رجل عرف حلالنا و حرامنا الى آخره ، ولم يحتج الى بعث الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ و كلائه
 الى البلاد ، لان ينبهوا شيعتهم بأن مقام القضاء ليس مقاما يرجع فيه الى كل احد ،
 بل لابد لهم من الرجوع الى المنسوب من قبلهم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - انتهى ولقد اجاد .
 وكيف كان فهذا الامر عجيب في الغاية وهذا كله في حال الاختيار واما حال
 الاضطرار فقد فصل فيه بين الشبهة الموضوعية فيجوز و الشبهة الحكمية فلا يجوز
 وقال ضياء الدين العراقي بعد عبارة التبصرة ما لفظه :

ولا يكفيه أيضاً فتوى العلماء اذ مضافاً الى انصراف عنوان العالم بالاحكام عن
 المقلد يدل عليه صريح اعتبار النظر في المقبولة ، وهو كاف في رفع اليد عن بقية
 المطلقات خصوصاً مثل قوله تعالى (واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) وقوله
 (كونوا قوامين بالقسط) ومفهوم قوله «ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الفاسقون»
 او «الكافرون» ، أذهى «بين» ما لا دلالة لها لاصل منصب القضاء والحكومة «وبين» ما
 كان في مقام بيان لوازم الحكم من دون نظر الى تعيين من له هذه الشأنية كما هو
 الظاهر من الطائفة الاولى كما لا يخفى الى ان قال :

(ثم انه) بعد ما علم ان القضاء من وظائف المجتهد فهل له تفويض امره الى
 المقلد ام لا ، وعلى فرض العدم فهل له توكيله في اصل القضاء بجميع مقدماته ام لا
 وجوه واحتمالات ، امام رحلة اعطاء المنصب فهو فرع تمامية مقدمتين احدهما قابلية
 المقلد للتصدي له بحسب الحكم الجعلي الالهي وثانيتها ولاية المجتهد و سلطنته
 على اعطائه له ، كيف ولولا واحدة من المقدمتين لما كان مجال لاثباته (وعليه فنقول)
 ان المقدمة الاولى فرع اثبات عدم دخل الاجتهاد في اصل موضوع القضاء شرعاً

كيف وعلى فرض دخله فيه لا يبقى مجال تغيير مثل هذا المحكم الالهي حتى من الامام فضلا عن نائبه وهو فرع عموم دليل دال على جوازه من كل شخص .
 غاية الامر بملاحظة جعله من وظائف الامام أولا لابد و أن يكون باذن منه ،
 ولعمري ان اثبات مثل هذا العموم في غاية الاشكال وحينئذ فيكفي لنا احتمال دخل
 قيد خاص في موضوعه شرعا على وجه لا يكون المحل قابلا لتفويض العمل اليه
 حتى من الامام السلطان في أمر المخلوقين لكونهم أولى الامر ولهم الخيرة في أمرهم
 وكونهم أولى بهم من أنفسهم ، اذ من البديهي أن مثل هذه العمومات لاتصلح
 للمشعية ولا يثمر في مورد لم يحرز من الخارج قابلية محله .

نعم بعد الفراغ عن اثبات قابلية المحل يبقى الكلام في صلاحية الفقيه لمثل
 هذا التفويض وعليه فيمكن أيضاً منعه لانه بعد ما لم يكن من الامور الحسبية التي علم
 من الشارع مطلوبة وجوده موقوف على ثبوت الولاية العامة وأن مال الامام لهم وهو
 أيضاً في غاية الاشكال لأن عمدة ما يصلح لاثباته هو عموم (وأما الحوادث الواقعة و
 عموم مجارى الامور بيد العلماء بالله) والافعمومات الوراثة والخلافة وامثال ذلك
 يمكن حملها على مقام تبليغ الاحكام وبيان الحلال والحرام الى ان قال :

(ثم انه) من التأمل فيما ذكرنا ظهر حال التوكيل بنحو الاستقلال في القضاء
 ايضاً اذ ادلة الوكالة ايضاً قاصرة عن اثبات قابلية المحل للتسبب بعد احتمال كون
 العمل بحسب الجعل الالهي ليس بمثابة يصدر من كل أحد .

(هذا) مع انه على فرض قابليته للجعل الالهي نقول ان التوكيل انما يتمشى في
 مورد يكون الشخص قادرا على اقدار غيره على مماثل وظيفته المجعولة له كما هو
 الشأن في التصرفات المالية ، وفي المقام بعد احتمال اختصاص السلطنة في المجتهد
 بخصوص تصديده كيف يحرز سلطنته على اقدار غيره على مثل هذا ، فكان المجتهد
 من تلك الجهة نظير الوكيل في التصرفات المالية فانه لا يقدر على جعل غيره وكيلا
 عنه الا اذا كان وكيلا في التوكيل ايضاً و الا فبدونه لا يقتضى مجرد وكالته صحة
 توكيل غيره انتهى .

وكيف كان فقد ظهر عدم صحة القضاة للمقلد بفتوى مجتهده ولا لمن يبلغ مرتبة الاجتهاد ولا يصح للفقهاء نصب العامى لذلك من غير فرق بين الشبهات الحكمية او الموضوعية وتوهم الجواز فى الشبهات الموضوعية فى غير محله وليت شعرى اذا كان النزاع بين الخصمين فى الملكية دار كيف يقدر العامى بحكم كونها لاحدهما ولو كان نصبه الفقيه لذلك اذا فقيهه على فرض صحة نصبه انما نصبه للحكم فى موارد له لكن لا يلزم من كون حكمه بموضوع عن علمه واجتهاده وهذه الاحكام الكثيرة المتعلقة بخصوص موضوع من البيئة اليمين للمدعى والمنكر وفى صورة نكول المنكر عن اليمين وحكم اليمين المردودة وغير ذلك كيف يمكن صدوره عن العامى فالحق عدم الجواز وعدم الصحة فى الموردین الحكمية والموضوعية والادلة الجارية على عدم العلم يعم كليهما وكيف كان فالمسألة مهمة فى الغاية وقد مر تفصيل ذلك فى ج/٢٠ فراجع ص ٢٤١ .

ثم اعلم انه بناء على اشتراط الاجتهاد والرأى للقاضى لابد وان يكون اللازم فى كل علم بقدر ما يحتاج الى اجراء القواعد مما يحتاج اليه كالصرف والنحو و الاصول فى الجملة لافى مثل ما لا يحتاج اليه الاشاذ مع صحة اخراج حكمه من الروايات لو لم يعلمه ولا مثل الفلسفة والتصوف اللذان يضران قطعاً فضلاً عن كونهما مقدمة لذلك كيف وجميع قواعدهم على خلاف القواعد الشرعية وبناء اكثرها على ما لا طائل تحته لو لم يوجب الكفر .

قال الشهيد فى شرحه على اللمعة فى بيان مقدار الاحتياج ما نصّه و يتحقق بمعرفة المقدمات الست وهى الكلام والاصول والنحو والتصريف ولغة العرب وشرايط الادلة والاصول الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والمعتبر من الكلام ما يعرف به الله تعالى وما يلزمه من صفات الجلال والاکرام وعدله وحكمته ونبوة نبينا ﷺ وعصمته وامامة الائمة عليهم السلام كك ليحصل الوثوق بخبرهم ويتحقق الحججة به والتصديق بما جاء به النبى ﷺ من احوال الدنيا والاخرة كل ذلك بالدليل

التفصيلي ولا يشترط الزيادة على ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون من احكام
احوال الجواهر والاعراض وما اشتملت عليه كتبه من الحكمة والمقدمات والاعتراضات
واجوبة الشبهات وان وجبت معرفته كفاية من جهة اخرى ومن ثم صرح جماعة من
المحققين بان الكلام ليس شرطاً في النفقة فان ما يتوقف عليه منه مشترك بين ساير
المكلفين انتهى .

و لقد اجاد المحققون في بنائهم على عدم احتياج التفقه الى الكلام و ليس
الامر لمجرد عدم الاحتياج بل لكونه مضراً بحال الفقيه و بالاستنباط وبالدين نعوذ
بالله من ذلك ومما لا ينطبق قواعدهم على الشرع كيف ودأبهم حمل الايات والახبار
على قواعدهم لاحمل قواعدهم على الآيات والروايات والنظر فيهما حتى يعلموا هل
هي حق صحيح على طبق الايات والروايات اولا ولو كان دأبهم اراءه ماقالوا على
الكتاب والسنة لما وقعوا فيما يكون انكاراً للقرآن والشريعة .

و كيف كان فانا اذكر في المقام ثلاثة مسائل منها التي اضرت بحال المسلم من
ذنب في طبيعة غنم احداها مسألة وحدة الوجود بل الموجود اعازنا الله منه فانها
اشد شراً من غيرها والثانية مسألة كون الارادة فيه تعالى من صفات الذات والثالثة
مسئلة قياس عليته تعالى بعلم عديم الشعور والصوفية من اولاد الاولى والجبر وكون
افعال العباد من الله الثانية وبقاء الافلاك ابدا وازلا المنافي لصراحة ثلث القرآن
تقريباً من الثالثة .

واما مسألة وحدة الوجود فممنشأها اصلتي الوجود والجعل ولا تزول الا باصالة
الماهية فالاولى التأمل بنحو الاجمال في ان ايها الحق بان يتبع فالقوم زعموا ان كل
شيء مركب من الماهية والوجود ومرادهم من الوجود هو الذي عين العلم والقدرة
وسائر الصفات الكمالية ومرادهم من الماهية امر اعتباري اي الانتزاعي فالانسان في
الخارج وان كان شيئاً واحداً لكن في مقام النصور له ماهية و وجود وعن احدهما
يعبر بالفارسية (بجيسست حقيقت او اوزديگرى به هست ابن حقيقت) فيلحظ بان ايها

يليق بان يكون اصيلا وايهما اعتباريا .

و من المعلوم عند العقل ان الاصالة لما يكون في الخارج كالانسان و الاخر الذي يعبر عنه به (هست) قد انتزع عنه فكما لايقال له بالوجود قبل تحققه فكذلك يقال له بالوجود بعد تحققه فالثبوت وعدمه لذات هذا الشيء .

و ان شئت ان تفهم فقس الموجودات من قبل الرب بالموجودات الحادثة من الناس فصنعة الطيارة و السفينة الهوائية السارية في الكرة قبل احداثها لم يكن شيئاً بل لايتصور وجودها وتحققها بل قد يحكم عليها بالاستحالة وبعدها صنعها وتحققها في الخارج كان في نظرنابزم القوم شيثان الوجود والطيارة والقائل باصالة الماهية يقول لا يكون في البين شيثان بل شيء واحد هي الطيارة والوجود امر اعتباري اي انتزاعي وانما انتزع عن هذا التحقق فليس الابطحقيق الطيارة كما لم يكن قبل صنعها ووجودها وتحققها وكذلك في جميع صنع الله للاشياء فالانسان قبل تقرر من قبل جاعله لم يكن شيئاً مذكورا فاذا تقرر في الخارج انتزع منه الوجود والقائل باصالة الوجود قائل بتركيب كل شيء من الماهية والوجود ووجوده اصيل وماهيته امر انتزاعي من وجودها واذا سئل عن حقيقة الوجود قالوا بان الحق ان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة و الارادة فالطيارة والسفن الهوائية عين العلم والقدرة والارادة وكذا الشجر والحجر عين العلم والقدرة والارادة .

واما ماهية هذه الامور امر اعتباري انتزاعي فان قلت لم يقل القوم بان وجود الطيارة او الحجر والشجر عين العلم والقدرة وغيرهما قلت فهل يكون عندهم وجودا آخر لم يكن كذلك مع التصريح بان كل الوجود عين العلم والقدرة في اى شىء كما هو صريح الشواهد الربوبية .

و جميع ادلة القائلين باصالة الوجود هو الوجود الذي عين العلم والقدرة وغيرهما فاصالة الوجود يعنى هذا الوجود واعتبارية الماهية يعنى اعتباريتها وانتزاعيتها فمن وجود الحجر الذي عين العلم والقدرة والارادة انتزع الحجرية وانت ان كان

لك عقل فاحكم بين القسمين حتى تبين لك الامر فالقائلون باصالة الماهية قالوا بان الوجود الذى عين العلم و القدرة و الارادة منحصر فى الله و غيره ليس وجودا بهذا المعنى وان الجميع ماهيات و الوجود معناه المصدرى هو الكون و الثبوت و تحققة متوقف بتحقق ما فى الخارج و ما لم يتحقق شىء فى الخارج لم يطلق عليه الثبوت . فالتحقق لما فى الخارج و اذا تحقق شىء فى الخارج انتزع منه الوجود فالوجود امر اعتبارى اى انتزاعى و ما لم يكن منشأ للانتزاع لاثبوت و لا كون له اصلا و بعد التحقق ينتزع ثبوته و كما ان الفوقية لم يكن قبل السقف و السماء و لا ينتزع الفوقية اصلا فكذلك تنتزع بعدهما فليس فى الخارج الا الفوق و بالجملة لا واقعية فى غير الله اصلا و هو الذى عين العلم و القدرة و سائر الصفات و غيره كلها ماهيات عارية عن مثل هذا الوجود قطعاً و الوجود المصدرى نفس تحقق الماهيات هذا اجمال الكلام و سيأتى انشاء الله تفصيل ذلك .

واظن انه كذلك عند عرف الناس و عوامهم فضلا عن العالم المدقق و كيف يمكن لهم فى مثال السفينة ان يقولوا بان الاصل وجود السفينة و السفينة انتزعت من وجودها مع انه ليس فى الخارج الا السفينة فلا وجود علاحدة لها اصلا خصوصا اذا قلنا بان وجود السفينة عين العلم و القدرة و سائر الصفات الكمالية كما صرحوا بان كل وجود كذلك .

و كيف كان فان كان المقصود من اصالة الوجود هذا المعنى كما هو صريح اكثر عبارات الاسفار و المنظومة فهو كما ترى حيث يرجع ذلك الى ان غير ذاته تعالى ليس شىء فى دار التحقق بل الجميع من شؤونات وجوده و تجليات ذاته و ان كان غير ذلك هو المقصود فعليهم البيان و اجمال الكلام فى هذه المعركة اما ان يراد بالوجود هو المفهوم المرادف مع الكون و الثبوت و اما ان يراد به مصداقه الذى فى غاية الخفاء و هو الوجود الذى عين العلم و القدرة و الحياة .

و اما ان يراد غيرهما اما الاول فهو امر اعتبارى ليس له وجود عينى خارجى

بل كونه كون الماهيات وثبوته ثبوت مافي الخارج فلامعنى للنزاع فى اصالته .
 واما الثانى فهو عبارة عن الحق تعالى واما غيرهما فلاشئ فى الخارج كان
 وجودا ولم يكن عين العلم والقدرة والحياة فالاصالة لامعنى له للاول و الثالث فلا
 جرم يكون كلامهم فى الوجود هو الذى عين العلم والقدرة وسائر الصفات الوجودية
 فلاشك ان هذا الوجود هو خالق الاشياء ولامعنى لكونه مجعولا للجاعل بل هو جاعل
 الجميع فروع نزاع القائلين باصالة الوجود ان الوجود حقيقة واحدة سارية فى
 جميع الموجودات وهو حقيقة واحدة وفى عين كونه حقيقة واحدة كان كل الوجودات
 هذا بنحو الاجمال فى الدخول فى الكلام لكنه بحيث لو تأملوا فيه يكون كافيا
 للخروج عن الضلالة لكن حيث كان بناء القول على الجدال وعدم الهداية والميل الى
 آرائهم الفاسدة فلا جرم يحتاج الى شرح زايد و نقل اقوال القائلين باصالة الماهية
 واعتبارية الوجود حتى يؤثر فى قلوب من كان بصدد الهداية .

والحاصل ان الموجودات الخارجية ليست عين العلم والقدرة والحياة فالكلب
 والعدرة من الموجودات بالبداهة والازم كونهما من المعدومات وهو فاسد بلا كلام
 فهما و امثالهما من خسيسات الموجودات لسن عين العلم والقدرة و كذا جميع
 الموجودات الطيبة وليس فى دار التحقق شئ فى الخارج وكان عين العلم والقدرة
 سوى الله تعالى وان شئت فانظر الى نفسك وانك اشرف الموجودات ولست عين العلم
 والقدرة بل تألمك البقة ويقتلك القمّة ولست بقادر على دفعه وايضا اذا سئل عنك عن
 الوف من المطالب لست قادراً على الجواب عنه الا قليلا .

فكيف تكون انت عين العلم والقدرة وفى حال النوم لاتعلم ولا تقدر فكيف
 تكون عين العلم والقدرة والحياة كما صرح به فى الشواهد الربوبية وقال الحق ان
 الوجود فى كل شئ عين العلم والقدرة الخ فلا محالة مراده من الموجودات هو
 سنخ البارى تعالى بل هى هو كما هو صريح الكلمات .

وبالجملة ان كان المراد باصالة الوجود وهو ان الكل عين الحق تعالى وهو تعالى عين

الاشياء كما فى قوله سبحانه الذى اظهر الاشياء وهو عينها فهذا القائل يحتاج الى معالجة نفسه حتى يفهم بعد العلاج بان الفرق بين الوجود والموجودات هو فرق الجهل والعجز والفقرا الى العلم والقدرة والغنى ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه. وكيف كان فقد اتفق الكل على ان الوجود هو مشترك معنوى وهو معنى وحدانى بين جميع افراده وهل هذا المعنى الوجدانى عين العلم والقدرة وسائر الكمالات وهل هذا المعنى هو مشترك بين جميع الافراد بان يكون جميع افراد الوجود عين العلم والقدرة فهذا كما ترى او بمعناه المصدرى الذهنى مشترك بين جميع ما تحقق فى الخارج وهو حق لا ريب فيه وهو على الظاهر واضح لكل من تأمل فيه وان الوجود مفهوم عام فى مقابل العدم فيصدق على كل ماهية تتحقق فى الخارج سواء كان خالقها الله او العباد فبمجرد جعلها فى الخارج ينتزع منه الوجود مثلا الانسان الذى له الف رأس غير موجود .

فلا يقال انه موجود واذا خلق انتزع منه الوجود فالوجود امر انتزاعى اعتبارى ليس فى الخارج سوى نفس الماهية المجعولة والتشخيص ايضا بنفس الماهية فاذا لم تتحقق فى الخارج لم تتشخص من حيث اصل عدمها واذا تحقق توجد فى الخارج ماهية متشخصة فالآلات العصرية كالطائرات والسيارات لم يصدق عليها الوجود قبل جعلها وبعده يقال انها موجود فالوجود المشترك المعنوى هو الوجود بمعنى الثبوت لا الوجود الذى عين العلم والقدرة فانه وجود شخصى مختص بالله تعالى .

فان كان مراد القائلين بالاصالة هو هذا المفهوم المشترك العام المصدرى الذى هو مقابل العدم فلم يتكلم به احد لانه ليس عينا خارجيا وان كان مرادهم من هذا الوجود وهو الذى عين العلم والقدرة والحياة كما هو مسلم عندهم فهو ليس قابلا للجعل وبالجملة مسألة اشتراك الوجود بالمعنى الثبوتى والكون مسألة ومسألة وحدة الوجود مسألة اخرى والاولى مسلم عند الجميع وغير مربوط بالوجود الشخصى السارى فى الكل ويكون الوجود بهذا المعنى مشتركاً

فى كل ما خرج من اللىس الى الالىس بخلاف مسألة وحدة الوجود و ان الوجود فى دار التحقق عين العلم والقدرة والارادة وسار فى الكل فالاول غير قابل لجعل ولانزاع فيه والثانى لامعنى لجعله ولالكون الوجود مشتركاً بهذا المعنى فالوجود بمعنى عين العلم والقدرة مختص بالله العظيم .

ولامعنى للنزاع فيه اذ معنى حينئذ هل وجود الحق مجعول او الماهية فلو كان المراد بالوجود ذلك كان معنى النزاع ذلك وان كان غير وجود الحق ولم يكن عين العلم والقدرة والحياة فيبينوه ما اذا اريد منه فجميع ما قال الحكماء والصوفية فى رد القائلين باصالة الماهية اشتباههم فى انهم زعموا ان الوجود الذى محل البحث فى الجميع هو الوجود الذى عين حقيقة الرب وهو اشتباه عظيم سواء قلنا بان الوجود حقيقة واحدة ذو مراتب شدة وضعفا كما هو مذهب الفهلويين او قلنا بالتطور وكونه حقيقة سارية فى الجميع من غير فرق الابالماهيات العدمية وهو مرام الصوفية وجميع الأدلة التى اقام فى اول المنظومة و غيره لاشتراك الوجود يصح للاشتراك بمعنى المصدرى لالوجود الحقيقى .

فلوجعلوا الكلام فى الوجود المصدرى لما يقعون فى هذه الاشكالات العظيمة بل ليس حينئذ فى الخارج شيئان بل شىء واحد وهو اصل تقرر ذى الوجود والوجود انتزاع منه فالثابت ليس هوشيبين بل شىء واحد فى الخارج كما سيأتى وهو الماهية ومنشأ الانتزاع هو هى لاغير والعقل ينتزع من الفوق هو الفوقية و الافلا وجود للفوقية اصلا سلمنا وجود مثل هذا العرض فى الخارج ولكن هو متوقف على وجود المعروف فكيف يكون اصيلا وليكن فى ذكر منك .

وكيف كان فمحل النزاع فى الوجود قد اشتبه على القوم مضافا الى عدم نص او دليل وارد فى الوجود بل ليس فى اسماء تعالى (باوجود) مع كثرة ما يتلفظ عنها فى مثل دعاء الجوشن ونحوه والغرض عن ذلك نقول انه ليس لعامل ان يتوهم ان الوجود الحقيقى كان محل البحث بداهة ان الماهيات الخارجية ليست وجوداً بهذا المعنى بل

لم يوجد موجود كان عين العلم والقدرة والارادة بناء على كون الارادة ايضا من صفات الذات وانه بهذا المعنى منحصر في الله .

ومن ادعى بانه بهذا المعنى كان محل البحث فعليه الالتزام بان محل الكلام في ان وجوده تعالى اصيل اولا وايضاً الالتزام بان وجود الكلب والمخزير والحجر عين العلم والقدرة والحيات لانها موجودات لاعدميات وعلى هذا فكل موجود اما عين هذه الكمالات و اما مرتبة ضعيفة من ذلك بناء على انه كلى مشكك و جميع الادلة المتمسكة بها صريح في هذا المعنى لا الوجود بمعنى المصدرى الا في عبارات بعض الاكابر مثل صاحب القبسات القائل باصالة الماهية فلا يتم قولهم بان كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود بهذا المعنى الذى ارادوا منه فليس الوجود الا بالمفهوم المصدرى في الممكنات وغير ذلك مختص بالله العظيم .

ويمكن ان يقال على بعد هو ان ما ذكرنا هو الذى ذهب ابو الحسين البصرى و ابو الحسن الاشعري من انكار الوجود مشتركاً معنويًا والذهاب الى اشتراك اللفظى بيان ان الوجود عين ماهية الانسان مثلاً فان وجود كل شىء كونه وثبوته لاشىء آخر وراء ثبوته وكذا الغنم والبقر لاشىء آخر ورائهما مثلاً و من المعلوم ان الانسان و البقر مشترك لفظاً فالوجود عندهم عين الماهية ولم يكن زائداً عليها لافى الخارج كما هو الواضح ولا فى الذهن فلا يكون فى البين شيئان فالوجود اى الكون والثبوت عين الماهية ففى الخارج ماهية ثابتة فى مقابل العدم وان كل ماهية عين وجودها فلو لا قولهم بالاشتراك اللفظى لكان فى محله فليس الوجود زائداً على الماهية بل هو عينها بمعنى ان تمام الحقيقة هو الماهية لاشىء آخر هو الوجود .

قال فى الشوارق مالفظه لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى الوجود الا فى المهية المخصوصة فعنده لفظ الوجود فى كل مهية مخصوصة يرادف الاسم الموضوع لتلك المهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلاً به فمذهب الاشعري مركب من جزئين

احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل مهية بمعنى آخر و ثانيهما انه في كل مهية نفس ذاتها لا امرزائد عليها انتهى .

فيقال توجيهها لكلامهم الاول ان مرادهم باشتراك اللفظي هو نفى وجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا البقر والغنم والشجر والحجر والكل ماهيات مشتركة لفظاً والفرض ان وجود كل شيء عين ماهيته الثاني ان الوجود لم يكن شيئاً زائداً على الماهية رد للقول بان كل ممكن زوج تركيبى و انه لاروجية في اليبين لشيء اصلا و انما هو ماهية فقط فاذا تحقق في الخارج من قبل جاعلها يصدق عليه الوجود فالوجود عرض ذهنى انتزاعى تحققه بتحقق الماهية كما سيأتى وليس غيره شيء فالوجود بمعنى الثبوت امر ينتزع عنه بعد تحققه فليس شيء بازاء الوجود الامنشأ انتزاعه و هو تحقق هذه الماهية فكما لا يكون بازاء الفوقية الاسقف الواقع في الفوق و كذا التحتية فكذلك ليس للماهية المتحققة الانفس هذا الموجود الوجدانى فالثبوت و النقرر يطلق عليه بعد تقرر او ان مقصودهم من نفى اشتراك المعنوى عدم لزوم المجانسة و المشابهة بين الخالق و المخلوق و ذلك لان الاشتراك المعنوى لازمه السنخية بين الخالق و المخلوق و لازمه كونه تعالى مجانسا و مماثلا مع المخلوقات و يمكن ان يقال ان ماهو في اذهان الاشعري ان الوجود الذى في الخارج متصفا بصفاته الذاتية منحصر فى الله تعالى و لا وجود لغيره أبداً فلو كان الوجود بهذا المعنى واجداً مشتركاً بين الكل للزم هذه الاوصاف لغير الله فيكون الرب تعالى مشتركاً و مماثلاً و متعدداً و مجانسا فيلزم السنخية بين الله و بين مخلوقاته فلا يكون الوجود مشتركاً معنا .

وقد اجيب بان السنخية بين الخالق و المخلوق اذا كان بنحو السنخية بين الشيء و الفيثى لامحذور فيه بل لازم فالحق بطلان السنخية مطلقاً فانها لازم بين العلة و المعلول عديم الشعور لا العلة القادر المختار كما سيأتى بيانه كما يبطل الاشتراك المعنوى الذى يلزم منه المجانسة و المماثلة بل الاشتراك المعنوى بمعنى الكون و

الثبوت فقط ويطلق الثبوت و الوجود على كل من كان متحققا فى الخارج فالله كان والمخلوقات كان فلا يلزم المشاركة الجنسية ولا المثلية ولا الصنفية اصلا فالكل مشترك فى الثبوت لكنها ثبوتات متباينة ولفظ الوجود بهذا المعنى يطلق على الكل فالوجود مشترك معنوى لاللفظى لكن الفرق بين المعنوى الذى ذهب اليه القوم و المعنوى الذى كنا بصدره بما بين السماء والارض .

والاشعرى حيث كان فى ذهنه الاشتراك المعروف بين القوم و هو كل من سنخ وجود الحق عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية و لازمه اطلاق بهذا المعنى على الله والمخلوقات و لازمه السنخية بين الخالق والمخلوق و المجانسة و المماثلة ردهم بعدم الاشتراك بهذا النحو ولم يفهموا الاشتراك فى المفهوم المصدرى الذى لا يلزم منه السنخية فذهبوا الى عدم الاشتراك المعنوى فالوجود كان مشتركاً معنويًا لكن بمعناه الكون والثبوت ومصاديقه المحققات الخارجة من الليس الى اليبس لا انه مشترك معنوى بمعنى الذى بين الخالق والمخلوق فنفى الاشتراك بالمعنى الثانى صحيح وبمعنى الاول باطل .

والحاصل الوجود بمعنى الكون والثبوت مشتركاً معنويًا وبمعنى عين العلم والقدرة وغيرها لا يكون مشتركاً بل مختصاً بالله ولا يخفى ان جميع ادلة القائلين باصالة الوجود كلها مبنى على الوجود المشترك بين الخالق والمخلوق اى الوجود الذى عين العلم والقدرة أليس مراد السبزواري فى قوله لولم يوصل وحدة ما حصلت فى وحدة مراده أليس الوحدة بين الخالق والمخلوق و ان كل المخلوقات منطوية فى ذاته كما صرح بذلك فى مقام الكثرة فى الوحدة بمعنى ان وجودات المدركات منطوية فى وجود ذلك المدرك وفى مقام الوحدة فى الكثرة بمعنى ان المدرك نوره الفعلى انبسط على كل المدركات بالاتجاف عن مقامه الشامخ بل كل مدرك متحد مع المدرك فى مرتبة والمقصود هو اتحاد المدرك مع المدركات من غير فرق غاية الامر لتلبس الامر على الضعفاء قال بالاتجاف عن مقامه الشامخ .

وهو بعينه قول نصارى القائلين باقائيم الثلاثة فاذا سئلوا عنهم ان الله ثلاثة قالوا واحد فاذا قالوا واحد فقالوا ثلاثة الله وعيسى وروح القدس فهو واحد بمعنى ثلاثة فالله عندهم واحد مع كل المخلوقات ولم تتجاف عن مقامه وذاته وكان ذاته بتمامه وكماله لكن ذات عين الكل وكل عين الواحد و قوله قد ايضا كيف وبالكون عن استواء قد خرجت وحيث كان مع لفظ الوجود لا ينتظم الشعر عبر عنه بالكون ثم فسره فورا بما يرادف بالوجود الذي عين العلم والقدرة و الارادة قد خرج الكل عن حد السواء .

فان قلت فمن اين تقول ان مراده بالوجود هو الذي عين العلم والقدرة قلت من تصريحهم بان الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة فمرادهم بالاصالة اصالة وجود هو عين المخلوقات و فرق بما لافرق بينهم وبين الله وقوله قد وان كلا آية الجليل فان كان المراد بكل الموجودات هو الماهيات فهو اجنبي عما هو بصدده و ان كان مراده كل وجود عين هذه الكمالات فهو ما ذكرنا .

و بالجملة ليس المراد بالاشترك اشتراك لفظي بل المعنوي لكن المعنوي بمعنى المصدرى ومصاديقه كل الخارجيات لا بمعنى الذي عبارة عن الله ففرار الاشاعة من الاشتراك بمعنى الثانى و لم يتوجهوا الى الاشتراك المصدرى كى لا يذهبوا الى اشتراك اللفظى وان كان على قولنا يمكن تصحيحه ايضا كما عرفت .

وهو انه ليس فى الخارج الامثل الانسان والبقر والشجر والحجر ولكل واحد لفظ مختص به و الوجود و الثبوت فهو عين تلك الحقائق اذا تحققت فى الخارج فالحق ان الوجود ليس مشتركاً معنويًا بمعنى القوم فانهم لا يفهموا من الوجود الا هذا المعنى وصرح فى الشواهد الربوبية بان الحق ان الوجود فى كل شيء عين العلم والقدرة وسائر الكمالات فلا وجود بهذا المعنى سوى الله بل هو مشترك معنويًا بمعنى المصدرى فالاشعري مصاب فى نفي اشتراك المعنوي بمعنى عند القوم و مخطيء فى التعبير باشتراك اللفظى وان كان محتمل كلام عندى كما عرفت .

فليس فى الخارج وجود و ماهية فالوجود امر انتزاعى اعتبارى و كان من اوصاف الموصوف الخارجى فالوجود بمعنى الثبوت يطلق على الشئ الثابت فى الخارج و يكون الكل مشتركا معنويا فى معنى الكونية و كليا جامعا بين جميع ماتقرر و ثبت فى الخارج فلا يقال على هذا لا يكون بين الماهيات المختلفة جهة وحدة صح اطلاق الوجود عليه و اللازم فى الحمل جهة وحدة و جهة اختلاف و الماهيات المختلفة ليس بينها جهة اتفاق و بذلك رد فى المنظومة قول المشائين القائلين بتباين الوجودات و انه عليه ليس جهة وحدة بينهما و جامع يجمعها و يقال فى جوابه الجهة الجامعة . و ان كان هو الوجود المطلق بمعنى الثبوت و ما يخرجها عن العدم فكل ماتقرر و ثبت فى الخارج داخل فى عموم الوجود بهذا المعنى لا الوجود الذى هو الله و يمكن ان يكون مراد المشائين ايضا ما قلنا و ان مرادهم من الوجودات المختلفة المتباينة هو الماهيات و لذا قد ذهبوا الى ان الوجود حقائق متباينة ليس بينها جهة اشتراك اصلا فلا تحتاج الى جهة اشتراك حينئذ لان ذوات الماهيات بسيط من هذه الجهة اى من حيث الوجود فلا يكون الوجود جزءا مشتركا بين الحقائق الوجودية و ان كانت مركبة من حيث الجنس و الفصل فالانسان ليس جزؤه وجودا و ان كان حيوانا فالحيوان جنس له لا الوجود بل الوجود المطلق ينتزع من ذوات الاشياء بنحو الخارج المحمول الذى لامدخلية للوجود فى ذواتها اصلا فالوجود عرضى لها لاذاتى كى يلزم التركيب .

فكما لا يضر الصفات الفردية كالطويل و القصير و الابيض و الاسود فى حقيقة الانسان و لم يكن ذلك فى ذاته فالمقام حينئذ نظير ما اذا حمل الاسود على الوف من الانسان فان السواد ينتزع من حاق ذواتهم من غير دخالة فى فيها فكذلك الوجود فالوجود بمعنى الذى عندهم هو جهة الوحدة فيحمل على جميع الوجودات المتباينة الذى هو جامع عرضى بين الجميع و الظاهر على مذهبهم لا اشكال فيه لان الوجود عندهم حقائق متباينة فكل وجود مع الاخر متباين فلا يرد على ذلك شئ بخلاف

الوجود الذي عين العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات البارى تعالى فانه لزم اتحاد الكل والفرض ان جهة الوحدة مشتركة بين الكل انها متباينات فالوجود بمعنى الذى عند المشائين صح ان يقع جهة الوحدة بين المتباينات ولا خصوصية لبعضهم من حيث الوجود العرضى بخلاف جهة الوحدة على مذاق اصالة الوجود فانها عين الرب وان لم يتكلم كلهم على ذلك بل جعل الموجودات من تشانات الوجود الحقيقى ولكن مع ذلك هو غير صحيح بل لا يصح ارادة جهة وحدة بمثل هذا المعنى واما عندنا حيث لانسميها بالموجودات المتباينة بل هي ماهيات متباينة مجمولات من جاعلها وان الوجود الحقيقى هو جاعلها و الوجود المصدرى الذى بمعنى الثبوت هو القدر المشترك بين الكل فالجامع هو الثبوت وما خرج من العدم فالكل مشترك كون فى الخروج عن العدم فلا يلزم تركيب فى الذات ولا فى بعض الذات ولا فى الخاصة بل كل قد خرج من العدم فصح ان يقال الله موجود لانه متقرر ثابت والشجر والحجر موجودان لانهما قد خرجا من العدم .

وبذلك ظهر بطلان قول صاحب المنظومة فى رد المشاء بقوله لان معنى واحدا لا ينتزع ممالها توحد مالم يقع وذلك لان معنى واحد هو الذى يعبر عنه [بهست] و جميع الحقائق المتباينة اذا خرج عن اللبس الى الايس يصدق عليه هذا المعنى مع تباينها مع غيرها والخارج عن العدم هو الجامع بين الامور المتخالفة .

فعند المشائين ان الماهيات متباينات بتمام ذواتها لا بالفصول فقط كى يكون مشتركة فى الجنس فيكون الوجود جنسا ولا فى الصنف فقط كى يكون مشتركة فى النوع ويكون الوجود نوعا لها فلا جهة اشتراك بينها بل كلها بسائط من حيث عدم كون الوجود جزءا لها لانها بسيط من حيث غير الوجود ضرورة انها صاحب اجناس وفصول وان الجنس والفصل للماهيات المركبة فالمقصود ان الوجود ليس مقوما للماهيات بل بمعناه المصدرى بنحو الخارج المجهول انتزع من الذوات و يحمل عليها بلا ضمنية شىء آخر ولذا يقال عليه الخارج المحمول اى المحمول خارج

عن ذات الشيء يعنى ان عروض هذا المحمول لم يكن لامر زائد على المعروف .
ولم يكن لاجل شيء آخر كما يقال الماهية ممكنة فكما ينتزع الامكان من
حاق ذات الماهية ويحمل عليها فكذلك ينتزع من حاق ذواتها الوجود والثبوت من
غير مدخلية الثبوت فى ذواتها فيقال الانسان والبقر والغنم ثابت ويحمل عليها او يقال
الماهية موجودة فهذه هى جهة الوحدة .

والحاصل ليس حمل الوجود على ذوات الحقائق لامر زائد على ذواتها كما
يكون المحمول بالضميمة كذلك اى الحمل لامر زائد على الذوات .

فاذا يقال الانسان او الجسم ابيض او اسود كان حمل الابيض والاسود لاجل زيادة
ذات الانسان او الجسم بشيء آخر وهو البياض والسواد فالذاتى فى باب البرهان
هو الانتزاع عن حاق الذات بدون مدخلية شيء آخر ولذا قال المستدل بنحو الخارج
المحمول اى حمل الوجود على الذوات لاجل ان الوجود خارج عن ذواتهم ولا
يكون لامر داخل فى الذات اذ المفروض ان ذوات الحقائق بسائط غير مركب من
الوجود كى يحتاج الى جهة الوحدة فالوجود المطلق المحمول عليها خارج عن تمام
ذواتها ولا يكون جزء لها .

فالوجود عرضى خارج عن الذوات ولم يكن بنحو المحمول بالضميمة كى
يكون حمل الوجود لاجل مدخلية الوجود فى الذات ويكون جزءا لها ولا يخفى انه
لو لم يكن تعبيرهم عن الذوات بالوجود لكان منطبقا على مذهب الذوق المتأله المرضى
فان مقصودهم تباين الموجودات كلا مع الاخر و الذوق المتأله ايضا يقول بتباين
كل مع الاخر غاية الامران المشاء سميتها بالوجود والذوق المتأله بالماهيات المنتسبة
الى الوجود .

ولا يخفى انه اصح الاقوال فى المقام حتى يظهر من السبزوارى الميل اليه
الان اشكاله عليه من حيث انهم قائلون باصالة الماهية فلزم فى دار التحقق شيان
مستقلان وان فيها سنخين واصليين وهو باطل غفلة عن ان هذا عين مذاق الشرع و

ان فى دار التحقق اصلين احدهما الخالق والثانى المخلوقات غاية الامر ان الاول قائم بذاته والثانى به تعالى خصوصاً على مختارنا من ان الماهيات منشأ للآثار و للافعال ولا يلزم مع ذلك اصلين منشأين للآثار فى دار التحقق اذا حددهما قائم بالغير والاخر قائم بذاته ولا بأس به بل عليه اساس الدين حتى لا يلزم ان افعال العباد فعل الله حقيقة .

والحاصل وغيره تعالى ليس بوجود بل ماهيات متأصلة فى الخارج ومنشأ للآثار غير آثار خالقها كالاكل والنوم والجماع وسائر الافعال وانما ايراد الموحدين على زعمهم على القائلين باصالة الماهية هو لزوم اصلين مستقلين وغفلوا عن انه هو الحق وانه فى الخارج اصلان مستقلان لكن احدهما هو المستقل القائم بذاته وهو اله والاخر هو القائم بغيره اى بالله و غير مستقل بذاته فان ذاته ليس الا ماهية ضعيفة عاجزة متباينة عن الخالق ففى دار التحقق اصلان كلاهما منشأ للآثار وليس يصح استناد اعمالهم وافعالهم الى الله تعالى واصحاب الفلسفة زعموا ان الاصل فى دار التحقق هو الوجود والماهية اعتبارية وهى كسراب بقية وليسا باصلين كى يكون فى دار التحقق شيئان منشأ للآثار وحيث عندهم الوجود الحقيقى سار فى الجميع وجميع الاثاره وجميع الافعال منه كما هو معنى التوحيد الافعالى عندهم ولم يتوجهوا ان ذلك مستلزم لكون الافعال كالصلاة والصوم والزنا والسرقه كلها من الله وهو فاعلها بيد العبد الذى هو آله الله تعالى والعبد بمنزلة المنشار للنجار وهو الكفر بالله وجبر محض وليس منسوبا اليه تعالى .

فالآثار الواقعة من العباد كانت منهم بسوء اختيارهم وحسنه .

وقول الشاعر (آلت حقيّم وفاعل دست حق) من اولاد سوء هذا القول فجميع الماهيات مستقلة فى افعالهم الحسنه والسيئه ومنسوب اليهم لالى الله تعالى وصادرة عنهم عن مجرد اختيارهم ولذا صح عقابهم بخلاف هذا المذهب الفاسد الذى لازمه الله يزنّى ويشرب فجميع الماهيات الخالية عن الوجود الثابتة بجعل جاعلها كانت

لهم نسبة الى الوجود كالتمار والتلابن ولهم اعمال حسنا وسوءاً مستندة اليهم فعليه لايلزم شرك الخفى والجلى كما قال فى حاشية منظومته .

وظاهر الكتاب والسنة كلاً دال على الامر بالعبادة مثل اقيموا الصلاة الخ والله على الناس حج البيت ولا تقربوا مال اليتيم ولا تقربوا الزنا وغير ذلك .

فهل امرهم بفعل نفسه فلو كان صح قوله فالفعل فعل الله فكيف يصح الامر به فالمخلوق الذى خلقه وامره بالعبادة كانت شركا لكن كون جميع الافعال فعله بالحقيقة ومجازا كانت فعل العباد صحيح كلاً تأمل تعرف فلو كان منشأ بطلان اصالة الماهية لزوم اصلين فكيف يكون اصالة الوجود موجبا لكون العجل والصنم ومنصور الحلاج هو الله .

فاحق الاقوال قول ذوق المتأله فاضافة الممكنات اليه تعالى ليست اشراقية والمقصود بالانتساب يعنى ان الاشياء من آثار الوجود للجاعل لها ولها نسبة مالها اليه باعتبار انها مخلوقاته وليس لها من الوجود شىء ونصيب .

وعلى ذلك لا يصل النوبة الى اثبات اصالة الوجود فانه يتوقف على بطلان اصالة الماهية مع انه لا طريق الى بطلانه بوجه الالمن كان خارجا عن الدين والتوحيد كما يظهر بعد ذلك من روايات الباب وان الوجود الحقيقى منحصر فى ذات الله تعالى وغيره ماهيات منتسبة اليه تعالى .

ومقصود الذوق المتأله الذى يقول بعدم الوجود سوى الله بعينه مذهب المتكلمين المنكر للوجود وان معنى الوجود هو مفهوم كلى عقلى فى الذهن لا يتميز الا بالحصص وهو الكلى المضاف الى ماهية، ماهية الوجود الانسان والبقر فى الذهن فقط فالكليات الذهنية كحصص الانسان وحصص البقر والغنم وحصص انسان الضارب كلها ذهنية فالوجود يعنى هذه الكليات الذهنية فقط واما فى الخارج فهو عبارة عن الماهيات فحصص الماهيات الكلية هى المراد بالوجود عند المتكلمين .

ومن المعلوم ان الوجود الذى يعبر عنه (به هستى) ينتزع عن الموجودات الخارجية فليس لنفسه شىء واصل الا الاعتبار، اى الانتزاع من المتحقيقات الخارجية فصح مثل الدوانى الذى زعم ان مذهب المتكلمين والقول بالحصص هو مذهب الذوق المتأله فالوجود عند المتكلمين عبارة عن مفهوم كلى والاحقيقة والواقعية له وكذلك عند المشائين .

ولذا ذهب السيد المحقق الداماد الى عدم تحقق للوجود لاخارجا ولا ذهنا سوى الاعتبارى الانتزاع فلعله عند التحقيق يرجع قول المشائين والذوق المتأله والمتكلمين الى واحد وهو عدم وجود سوى الله .

ولذا قال السبزوارى كان من ذوق التأله اقتنص من قال ما كان له سوى الحصص والمراد بالحصص عين الكليات ونفسها والفرق بالاطلاق والتقيد مثل الانسان وللانسان الآكل فالوجود عبارة عن مفهوم الكلى الاعتبارى الانتزاعى سواء كان مقيدا او مطلقا فالحصصه هى الكلى المقيد ولا فرق بينهما من حيث الاعتبارية والانتزاعية من الموجودات الخارجية والجامع بينها هو الثبوت فالكل مصاديقه ماهيات مختلفة كل مع الاخر والاختلاف فى امور غير ذاتية كما عرفت نظير اختلافات الحاصلة بين افراد الانسان وساير الموجودات فان انسان ابيض وآخر اسود وآخر طويل وآخر صغير والكل عرضى ينتزع عن ذاتها ويحمل عليها .

قال المحقق الاملى فى حاشيته بعد قول المصنف ما كان له اى للوجود افراد حقيقية مألظه وهذا مذهب القائلين باعتبارية الوجود من المتكلمين فهم يزعمون بانه ليس للوجود فرد حقيقى اصلا لافراد متخالفة بالذات كما كان يزعمون المشائون ولا مختلفة بالمراتب كما كان على طريقة الفهلويين بل ليس الامفهوم الوجود الذى هو امر ذهنى وحصصه التى هى عبارة عن اضافة ذلك المفهوم الى مهية بحيث يكون الاضافة كالمعنى الحرفى داخله والمضاف اليه خارجا وهذه الحصص ايضا ليست الا فى الذهن ففى الخارج ليس من الوجود عين ولا اثر بل المتأصل فى الخارج

ليس الا الماهيات التى ينتزع منها مفهوم الوجود انتهى .
والظاهر ان مرادهم ان الوجود ليس فى الخارج ولا الذهن الامجرد انتزاعه
من الماهيات الخارجية وعليه كان عين مراد المشائين كما زعمه الدوانى فانه ايضا قائل
باصالة الماهية .

فان قلت على هذا المبنى يرد اشكال ابن كمونة بالتوحيد وقال انما نفرض
ذاتين واجبى الوجود بسيطين من جميع الجهات من دون جهة اشتراك بينهما حتى
لزم التركيب وينتزع وجوب الوجود من ذاتهما ويحمل عليهما من غير كون وجوب
الوجود داخل فى جزء ذاتهما حتى يحتاج الى الفصل المميز المستلزم للتركيب فان الاشكال
اذا كان الحمل عليهما بنحو المحمول بالضميمة واما ان كان بنحو الخارج المحمول
فلا يلزم شيئا اصلا قال فى منظومته وعبارته هكذا لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان
بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته
ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضياً انتهى .

قلنا الواجبان متصوران لا بد من ان يكونا مشتملين على جميع صفات واجب
الوجود ومن جملتها كون القدرة الغير المتناهية لكل واحد منهما وحينئذ يسئل انه لو
وقع بينهما نزاع فهل يقدر احدهما على دفع الاخر مع كون قدرة كليهما غير متناهية
أولا فعلى الاول كان المغلوب عاجزا فلا يكون واجبا الوجوب ولا قدرته غير متناهية
وينحصر الواجب فى القادر على الدفع وعلى الثانى كان كلاهما عاجزين فاللازم
وحدة الواجب فقط .

ومن جملتها العلم الغير المتناهى فهل يمكن كونهما فى جميع مدة الغير
المتناهية مع العلم الغير المتناهى ان لا يقع بينهما اختلاف فى العلم بان يعلم احدهما
خلاف مافهم الاخر أو يقع وعلى الاول محال عادة اولا ولا يحتاج الى كليهما ثانيا
لان لزوم الواجب لاجل احتياج الممكن اليه فاذا كانا من جميع الجهات متساويتين
لا يحتاج الى كليهما فاحدهما وجوده لغو وبلا فائده .

وعلى الثانى لازمه اصابة احدهما دون كليهما والايلىزم تناقضا فى المعلوم واقما وهو محال .

ثم ان الواجبين اما ان يتفقا فى معلوليهما اما ان يختلفا وعلى الاول اما ان يكون كلاهما علة تامة لمعلول واحد وهو محال واما ناقصين بان يشتر كافي المعلوم فهو للعجز عن الخلق وحدة وهو ايضا محال وان كان يخلق احدهما بعضا ويخلق الاخر بعضا فهو ايضا للعجز كما فى الشريكين عاجزين .

ثم ان اللازم حينئذ ان يكون مخلوق كل منهما معلوما لنا مثلا نعلم نحن ايهما الهنا وجميع الناس يعلمون ايهما خالقهم وهو كما ترى هذا كله فى صورة اتحادهما واما ان كانا مخالفين فى الرأى والخلق فاما ان يحصل مرادهما او يحصل احدهما دون الاخر والاول محال لان احدهما غير قادر على دفع الاخر وللزوم التناقض فى المعلوم ولاجتماع الحرارة والبرودة والحياة والممات وغير ذلك اذا اراد احدهما الحرارة والاخر البرودة ، والثانى كان الله هو الذى وقع منه معلوله ثم ان المخلوقات اما ان تكونا فى جميع المدة الغير المتناهية ازلا وابدأ متفقين او مختلفين وعلى الاول اما ان يكون المخلوق احدهما بمثل مخلوق من احدهما بمثل مخلوق الاخر او لا وعلى الاول لزم ان يكون كل واحد اثنين اذ الفرض ان يكون مخلوق كليهما عين الاخر فيكون الزوجتين اثنين فيشبهه زوجة احدهما بالاخر وزوج احدهما بالاخرى لان فرض عين امرته وعين زوجها موجودان فلا يعلم هذه الامرته او الاخرى اذ الفرض كل واحدة عين الاخرى فى جميع الصفات والصوت ويشبهه المشتري بالبايع والبايع بالمشتري والاب على الولد والولد على الاب والميت على الحى والحى على الميت .

وهكذا من المفاسد التى لاتعد ولا تحصى والبنت والاخت على البنت والاخت من الغير وامهما على ام الاخرى والقاتل على غير القاتل والزانى على غير الزانى وجميع ذلك لان لكل من الالهين عين الاخر من المخلوق وايضا فيلزم ان يكون جميع الانبياء والاوصياء والابرار والاخبار لكل منها اثنان ويكون الادم آدمين

ولمحمد ﷺ ومحمد بن ولكل واحد منهما فاطمة وللحسين وحسين ولكر بلا كربلائين وللشمس في نفس هذا المكان شمسين وللنار نارين وللجنة جنتين احدهما لاحد الالهين وثانيهما للآخر وهو كما ترى وكل ذلك لان لكل منهما مخلوقا عين الآخر وان كان مخلوق كل منهما غير الآخر فيكون الى الابد خلق كل منهما معارضا ومزاحما لخلق الآخر مثلا اراد احدهما في يوم المطر والآخر الثلج واحدهما خلق زيد والآخر خلق عمرو واحدهما ارسال كتاب والآخر عدمه او على خلاف كتاب الآخر وارسال احكام على خلاف احكام الآخر وغير ذلك مما لا تعد ولا تحصى على انه على تعدد الالهة قد ظهر في اول خلق المخلوقات ولم يظهر ذلك من بعد مضي الوفاء من الالهية والعبودية .

وليت شعري كيف يتمسكون اصحاب اصالة الوجود بمثل تعدد الالهة على فرض اصالة الماهية ولم يتمسكوا بطلانه بهذه الادلة الدالة على التوحيد واستلزامه ما ذكر من الاستحالة وهل يكون ذلك الا لميل اصحاب اصالة الماهية الى خلافه ورجوعهم عن مذهبهم ورضوا بان يثبت اصالة الوجود حتى لا يلزم تعدد الالهة مع ان فساد ذلك اظهر من الشمس في رابعة النهار ولو على أصالة الماهية .

هذا كله مع الغمض عن جميع ما ذكرنا والا فامثال هذه الاشكالات لمن لا يكون مؤمنا بالله واليوم الآخر والا كفاه الادلة الدالة على التوحيد من لسان اول نبية الى آخره وانه لو كان على فرض المحال الهة متعددة لا خبرنا بذلك ايضا وجاء من غيره رسول وكتاب ايضا .

هذا مضافا الى ان تقرير كلام المستدل بهذا الامر الفاسد يستدعي الهة كثيرة ولا يختص بالاثنتين والكل واجب الوجود وينزع وجوب الوجود عن حاق ذواتها ويحمل عليها وبطلانه غير خفي على احد الا ترى في قوله عزم من قائل لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله عزم من قائل قل هو الله فقد ظهر عدم ارتباط لاصلتها بتعدد الالهين اصلا .

وكيف كان فمقصود المشائين ان الوجود لم يكن جزء للماهية كما هو معنى جهة الوحدة اللازم كونها جزءاً للذات بل خارجاً عن الذات رأساً اذا الفرض ان الوجود منتزع عن حاق ذواتها لان يكون داخلها فالثبوت والكون للاشياء عرضي خارج المحمول لا المحمول بالضميمة حتى يحتاج الى شيء داخل في الذات بل ينتزع من ذات كل واحد الوجود بمعنى المصدرى ويحمل عليها فاذا قال الانسان موجوداً والبقر موجوداً ثابت لانهما مشتركان في شيء عين العلم والقدرة وسائر الكمالات .

فان قلت فهل الفلاسفة قائلون بان الموجودات جزء حقيقة الله قلت انهم يقولون بانها عين الله وان الفرق بالامور العدمية .

فتلخص ان الماهيات كلها متباينات فلا يكون الوجود جنساً ولا نوعاً لها فلا يحتاج الى جهة اشترك حينئذ على قول المستدل لانه افاد بساطة جميع الاشياء ومع فرض البساطة لا يحتاج الى قدر المشترك اذا الاحتياج اليه في المركبات كما عرفت مثل الانسان والحيوان والفرض دعوى المشاء بساطة الحقايق الوجودية وجهة الاتحاد والقدر المشترك هو الوجود بمعنى المصدر وينتزع عن حاق ذواتها .

وبالجمله الاشكال عليهم هو الاحتياج الى جهة الوحدة والفرض هو موجود ولا يكون في واحد من الافراد المتباينة جهة خاص كى لا يصدق على الاخر بل كل مساو في الخروج عن الليس الى الليس وخصوصيات الاخر كالناطقية والناهقية ونحوهما كلها ملقاة وكذا النباتية والحجرية فلا نظر الى شيء منها بالخصوص الا من جهة الكون والثبوت فينتزع عن ذوات الكل الوجود المصدرى ويحمل عليها والحاصل قوله معنى واحد لا ينتزع ان اريد بمعنى واحد هو الثبوت وما خرج عن العدم فلا كلام كما عرفت وان اريد به الوجود بمعناه الذي عندهم كما هو قطعى على مراد المستدل والفرض انه لا وجود بمعنى عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية سوى الله والمعنى يرجع الى ان جميع الماهيات مشتركة في شيئين احدهما الوجود الذي هو عبارة عن الحق تعالى والثاني الماهيات العدمية الاعتبارية والفرض

ان الماهیات اعتبار محض وتنفی فیبقى اصل جمیع الموجودات وهو الوجود الحق الباقى الذى متصفة بجمیع صفات الكمالیة فهذا البرهان روحه باتحاد الوجود بل الموجود اذ الفرض اعتباریة مميزاتا وما یوجب الفرق بینهما وعبارته الاخصر هی كل ممكن زوج ترکیبی له ماهیة ووجود و ماهیة اعتباریة فكل ممكن هو وجود الخالص الذى عین العلم والقدرة .

فان قلت لیس المراد بالجهة الوحده هو وجود الحق تعالی بل المراد به اضافته الاشراقیة وهو فعله تعالی اشرق على هیا كل الممكنات قلت ما هو المراد بهذه الاضافة فانه كما سیأتى بیانها مفصلا هو لا یخرج عن ارجاءه الى ذاته القدوس .

قال السبزواری قدہ ما لفظه واما نحن فتمتعد ان ذوق التأله یقتضى سنخا واحدا واصلا فاردا اصالة الوجود اعتباریة المهیة اذا الشیثیة منحصرة فیهما والامر یدور علیهما فاذا بطل اصالة الثانى تعین اصالة الاول فالمضاف الیه هو الوجود والاضافة اشراقیة هی الوجود والمضاف ایضا انحاء الوجودات التى هی المتعلقةات بنفسها المتدلیات بذاتها بالمرتبة الغیر المتناهیة فی شدة النوریة بل اصطلاحنا على تسمیتها بالمتعلقات والروابط المحضه لانها اشياء لها التعلق والربط انتهى .

و اما بیان صحة اصالة الماهیة وبطلانها فسیأتى والمقصود هو المراد بالاضافة الاشراقیة وقوله لانها اشياء لها التعلق مقصوده ان كل الاشياء التى كلها وجود لیس بنفسها مستقلة بل محض الربط بالصانع فالكل وجود والكل نفسه القدوس ونتیجة هذا الاشتراك ان بسیط الحقیقة كل الاشياء حتى الرذائل والقاذورات .

فان قلت سوى النقااص والرذائل قلت أهی وجود او عدم لاسبیل الى الثانى وعلى الاول كان عین العلم والقدرة فنتیجة ذلك قول بایزید سببحانی ما اعظم شأنى وعن الحلاج لیس فی جبتى سوى الله وعن آخر ان العجل هو الله وعن اخر ان الصنم هو الله فقال :

و من جميع ذلك ظهر اولوية مذهب المشائين من القائلين باصالة الوجود و من مذهب الصوفية و ان كان مذهبهم ايضا فاسدا من حيث ان غيره تعالى ليست بوجودات متباينة بل هي ماهيات اصلية و الوجود انتزع من تحققها في الخارج فالوجود امر انتزاعي اعتباري ان تحقق شيء في الخارج انتزع عنه الوجود والا فلا ، نعم مذهبهم اقرب الى ذوق المتألهين و هم القائلون بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود و من قولهم المنسوب الى الوجود يظهر انه اقرب الى ما ذكرنا لان المنسوب الى الوجود ليس بوجود حقيقة وان الوجود منحصر في ذات الباري تعالى وغيره تعالى منسوب الى الوجود كالتأمر و اللابن .

ويقال لهما بالفارسية به خرما فروش و شيرفروش و معلوم ان بيع هذين متاعين لا يوجب دخوله في ذات الانسان البايع و لا من اوصافه كالضارب و المجالس و انما نسب الى الوجود بادنى مناسبة فجميع الموجودات الفردية او نوعية كزيد و الانسان او جنسية كالحيوان او نباتية كالاشجار و الرياحين انما هي منسوبات الى الوجود الباري تعالى لا ان نفسها وجود و لا اتصافها بصفة الوجود كالعلم و القدرة فضلا عن ان يكون مثل هذه الاوصاف عين ذاته فالموجودات منسوبات الى وجود الحق تعالى ولها بينونة محضة مع الوجود الحقيقي و القائلين باصالة الوجود حيث كان عندهم اضافة الموجودات و انتسابها الى وجود الحق تعالى اضافة اشراقية و ان موجودية كل شيء انما هو بالوجود و ان الموجودات تشتتات وجود الحقيقي رد و اقول ذوق المتألهين بذلك اى بعدم صحة كون الاضافة اضافة مقولية مثل الابوة و البنوة حيث كان عمدة دليلهم على اصالة الوجود انه لو لم يكن الوجود موجودا لم يكن شيئا من الاشياء موجودا .

فلم يكن الموجودات ماهيات منتسبة الى الوجود باضافة مقولية بل كلها من سنخ الوجود و من اشراق ذاته عليهم بنحو لا يعلمه الا الراسخون في العلم على ما زعموا و كلها عين العلم و القدرة و الارادة و غيرها فقيه بطلان الملازمة بداهة ان

الوجود كان ولم يكن شيئا عين العلم والقدرة وغيرها كوجود الله ولو بمرتبة ضعيفة فالوجود موجود ولم يكن من سنخه شىء سوى الماهيات العارية عن نحو ذلك الوجود سواء كان فى العلويات او السفليات فالوجود الحقيقى الذى عين العلم والقدرة والارادة وجود شخصى خارجى لا يشمل غيره اصلا .

فقد ظهر من جميع ذلك ان الحق هو مذهب ذوق المتأله وانه ليس فى دار التحقق الوجودا حقيقيا واحدا والباقي كلها ماهيات منسوبة اليه تعالى وقول القائلين باصالة الوجود سخيف فى الغاية بل ومنه يتولد قول الصوفية القائلين بوحدة الموجود وصاحبى الاسفار والمنظومة وامتثالهما وان كانوا خارجين عن الصوفية لكن اكثر عبارات كتابهما صريحة فى ذلك نعوذ بالله من مزلات القلم .

ومن العجيب انهم قد تسلموا لهذا الامر مع استلزامه لاشكالات عظيمة التى قد صرح فى الروايات بالكفر ولم يذهبوا الى اصالة الماهية فرارا عن لزوم اصلين ووجودين مع انه هو الحق اذ الاصلين لم يكن متقابلين بل الماهيات قائمات بالغير . وكيف كان فقد اجيب عن لزوم المشاركة والمجانسة اولا بانه لازم فيمن له ماهية اذ ذلك الامر فى الماهيات وليس لذاته تعالى ماهية .

ولا يخفى تدليس الامر على المستشكل بهذا الاشكال حتى يدفع اشكال المجانسة والمماثلة وانت خبير بانه بعد صدقهما لافرق بين احد المجانسين خال عن الماهية اولا اذ الماهية عندهم امر اعتبارى عدمى و ان المناط بوجوده خصوصا على مذهب الاتحاد ولو من غير تلفظ او غير شعور فمن ذهب الى ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة وان الاشياء مندكا ومضمحلة فى ذاته مع المشاركون والمماثلين لاثينية حينئذ بل الاتحاد والمجانسة والمماثلة بحيث صارالشىء المتعدد واحدا فالمجانسين والمماثلين كلها مندكة فى الذات .

و العجيب قد فر من عدم ماهيته للذات وهو عجيب وليس الغرض من هذا الجواب الا اخفاء الامر على الضعفاء والفرار عن القائلين باصالة الماهية وافساد عقائد

العوام بل العلماء وليس فى الدار التحقق عنده غير الله حتى يرتفع الاشكال بعدم كون احدهما ذى ماهية بل وجود واحد وغيره كسراب ببيعة يحسبه الظمان ماء وكم صرحوا بامثال تلك العبارات قال صدر المتألهين فى مظاهر الالهية ما لفظه اعلم ان انيته تعالى مهيته ووجوده تعالى وجود كل شىء ووجوده عين حقيقة الوجود من غير ثبوت عدم وكثرة الى ان قال ولانه لولم يكن وجود كل شىء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود بل يكون وجوداً لبعض الاشياء وعلما للبعض فلزم فيه من تركيب وجود وعدم وخلط بين امكان وجوب وهو محال فوجوده وجود جميع الموجودات لكونه صرف حقيقة الوجود لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الاحصاها فهو الاصل والحقيقة فى الموجودية وما سواه شئونه وحيثياته وهو الذات وما عداه اسمائه وتجلياته ومظاهره وهو النور وما عداه ظلاله ولمعاته انتهى .

وهل يبقى غيره حينئذ فاذا كان وجوده كل الوجود والفرص ان الوجودات مختلفة متغايرة لزم الاتحاد والمجانسة والمماثلة .

وان قال من حيث وجوده واحد ليس اثنين حتى لزم بمثل غيره .

قلت فلاشكال وارد بنحو اشد بل عليه لزم ذاته تعالى حادثا لانه كل الوجود والوجود لغيره حادث زمانا ولو بلحاظ كونها بعدا فبعد وازم جاملا لانه كل الوجود وكم من انسان يكون صرف الجهل ومحض الحماقة ولزم كونه جسما لان الاجسام وجود وغير ذلك الا ان يمنع وجود كل هذه الاشياء وادخالها فى المعدومات .

ثم انه اذا كان وجوده وجود الكل كان لازمه انسداد باب الحمل بالمرء اذ اللازم فيه جهة اتحاد وجهة مخالفة وعلى ذلك كان الكل واحدا فلا يصح الحمل بل صح ان يقال الانسان بقر وبالعكس لان كل واحد نفس الاخر وعينه والفرق بالامور الاعتبارية الانتزاعية العدمية .

وكيف كان فمراد القوم بكون الوجود مشتركا معنويا كونه بمعنى الذى ارادوا اى عين العلم والقدرة والارادة وسائر الكمالات وهذا المعنى مشترك بين

الكل وان كل وجود عين العلم والقدرة وغيرهما من صفات كمالية والاشترك بهذا المعنى مستلزم للاتحاد والحلول والتشبيه والاشترك بهذا المعنى مستلزم لكون القديم حادثا وبالعكس والاشترك بهذا المعنى مستلزم لكون ما لا يرى والاشترك بهذا المعنى مستلزم لكون ذات الحق تعالى متحداً مع الاجسام السخيفة فالحق الموافق للآيات والروايات عدم ثبوت مثل هذا المعنى للوجود فضلاً عن اشتراكه مع عدم الظفر بلفظ الوجود بهذا المعنى .

وبالجملة ليس لنا مفهوم شخصي في كونه شخصياً كلياً وفي كونه كلياً شخصياً ويكون هو قسماً من الكلي بمعنى سعة الوجودي اى وجوداً شخصياً وسيعاً سارياً في الكل فلفظ الوجود كلفظ الانسان والبقر والغنم والضرب والاكل كل من المعاني الكلية الجامعة بين افرادها سواء كان افرادها عيناً كالبقر والغنم والانسان او حدثاً كالضرب والاكل والثبوت والوجود وبمعنى الكون والتحقق وافراده كل الماهيات المتحققة .

وبالجملة للوجود مصداق ومفهوم وقوله وكنهه في غاية الخفاء مقصوده مصداقه والمراد به حقيقة الوجود وهو خارج عن محل البحث ولا يصح ادخاله في مقام الاشتراك بل معناه جزئي حقيقي يختص بذاته ومفهومه كلي لسائر المعاني الكلية معناه الكون والثبوت يشمل كل ثبوت في الخارج وقوله بعد العبارة المذكورة آنفاً ايضاً .

واعلم ان شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلي للجزئيات بل شموله من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصور المخ فيه من الفساد ما لا يخفى كما سيأتي بل شموله بهذا النحو الذي ذكره مبنياً على ما افاد قبل العبارة من ان وجوده تعالى بوحدته وجود الكل فعلى هذا المعنى لا يحتاج بالسريان بنحو مجهول الكنه بل يعم الوجود كل الوجود بنحو اعلى و اشد من السريان اى سريان الذات الى الذوات فالوجود كسائر الكليات فلامعنى له يسرى بنحو الفردية

كى يكون الواحد كلابل يسرى بنحو سر اية الكلى الى الافراد فكما يعم الانسان كل فرد يتحقق فى الخارج باى صنف كان فكذلك يتحقق معنى الوجود ويعم كل ما يخرج من العدم الى الوجود وكما يكون افراد الانسان مافى الخارج فكذلك يكون افراد الوجود ما يثبت ويتحقق فى الخارج فعدم كون شموله كشمول الكلى للجزئيات مبنى على ان الكل هو الله كما صرح به فى جميع كتبه .

ومنها العبارة الحاضرة ومن ذلك كان جميع ادلتهم فى اثبات اصالة الوجود واشترائه بهذا المعنى و لذا قال السبزوارى قده فى اثبات الاشتراك لو لم يؤصل وحدة ما حصلت فانه بهذا المعنى الذى هو عين الكل فلودققوا النظر من اول الورود فى الاستدلال وعلموا بان حقيقة الوجود خارج عن جعله مشترك فى جميع الممكنات وان المشترك هو الوجود المصدري الانتزاعى لالوجود الحقيقى الذى منحصر فى الله لما وقعوا فى هذه الخطرات وكيف يمكن هذا المعنى متحققا فى غير ذاته تعالى مع صراحة حكم النقل والعقل على خلافه .

وفى الشواهد الربوبى صرح بان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة كل بحسبها وصاحب المنظومة قده جعل من الاقل بناء الاستدلال على حقيقة الوجود حيث قال لو لم يأصل وحدة ما حصلت مثلا حيث انهم جعلوا للوجود معنى واحداً سارياً فى جميع الممكنات اما عينه او مرتبة منه والافلو توجهوا بان هذا المعنى على خلاف معارف الكتاب لما ذهبوا اليه بل لو تدبروا بان الوجود عرض انتزاعى لا يكون خارجياً لما صح لهم القول باصالته و البرهان من القوم على اشتراك بانه يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنويًا بدليل انا نقسم الوجود الى اقسامه المختلفة كتقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن و تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض الخ كلها صحيح بمعنى الذى قلنا به اى الثبوت والكون معنى كلياً و افراد مشترك فالله تعالى ثابت وخارج عن العدم والممكنات والماهيات والجواهر والاعراض كلها موجودات ثابتات فى الخارج بمعنى ان الكل

ذو كون و ثبوت لانها موجودات بمعنى ذواتها عين العلم والقدرة بل موجودات ثابتات وحقائق متباينة وقائمتان بجاعلها بحيث ليس من ذات الجاعل فيها عين ولا اثر فالوجود مشترك معنوى بمعنى الثبوت فى الخارج وهو فرع مابه الثبوت فى الخارج فيقال انه موجود اى له ثبوت فالثبوت لنفس الماهية ولاشئ آخر له الثبوت فالفلك التى تجرى فى البحر له وجود اى ثبوت لا ان الوجود شئ آخر غير الفلك فلا يرى غير الفلك فضلا عما اذا اريد بان الفلك امر اعتبارى عدمى ووجوده عين العلم والقدرة والارادة والحياء .

وبالجملة اصالة الوجود واعتبارية الماهية فرع كونهما شيتين .

وقد عرفت انه فى الخارج شئ واحد فاذا لم يكن الوجود فى الخارج ففى الذهن بطريق اولى فهذا اللحاظ يطلق على الماهيات المتباينة الوجود لان كل واحد مما هو فى الخارج قد خرج عن العدم و اللبسية و لايلزم من ذلك كونها متحدة فى الحقيقة فالوجود مشترك معنوى له الوف من الافراد وكل واحد مخالفة مع الاخر ومتحدة فى الخروج عن اللبسية فمجرد الخروج من اللبس الى الايس صدق عليه مفهوم الوجود الذى يعبر عنه بالفارسية [به هستى وهست] مع ان الكل مخالفة مع الاخر فى الحقيقة والصفات كالانسان والبقر فالكون ثابت للاشياء مع ان كونها عين العلم والقدرة والارادة غير صادق عليها .

والذى عين العلم والقدرة و الحياة هو الله وسنخ الوجود متباين مع جميع

الاشياء فى الصفات .

وبالجملة الوجود هو جزئى حقيقى ولايعم ولايشمل غيره تعالى كما هو تعالى بهذا المعنى كان عند ذوق المتألهين من الحكماء فهو جزئى حقيقى لاتعدد فيه و لايشبهه شئ و ما عداه من الممكنات فهو موجود من حيث انتسابه الى الله تعالى فالوجود واحد والموجود متعدد بمعنى الثباين الكلى من حيث ذات ومن حيث الوحدة مع الله فهو تعالى جزئى حقيقى فكما ان مثل زيد وعمر ولايشمل غيرهما فكذلك الله .

وقال السيد احمد العلوى من تلامذة ميرالمحقق الداماد مالفظة: ثم ان ما عليه ذوق المتألهين من الحكماء هو: ان الوجود جزئى حقيقى لاتعدد فيه، و هو القيوم الواجب الوجود بذاته. و اما ماعده من الممكنات فهو موجود من حيث انتسابه الى حضرته تعالى «هناك الولاية لله الحق» بل مرجع حقيقة استناده اليه فالوجود واحد والموجود متعدد بتعدد الانتسابات اليه. و انما قلنا انه يصدق الموجود حقيقة عليها دون الموجود لان نسبه اليها كنسبة الشمس الى المياه المقابلة للشمس المنتسبة اليها مع انها واحدة لاتعدد فيها «و لله المثل الاعلى» فان الشمس بمنزلة الجزئى الحقيقى الذى هو الوجود، وتلك المياه بمنزلة الموجودات المنتسبة اليه. فقد بان ان جميع الممكنات انما يتحقق عندهم بالارتباط بما هو موجود باعتبار ذاته فليس لها وجود فى نفسه بدون ارتباطها به بل ان وجودها و ثبوتها انما هو نفس ارتباطها بذلك الوجود فلها وجود ثبوت للغير. انتهى

فليس الوجود الاله تعالى و الباقي ماهيات مستندة الى الوجود و معلولات لذاته القدوس المتعال لا كالمعلولات الصادرة عن شىء كصدور الحرارة من النار فلا واقعية للوجود فى الخارج بل عرض انتزاعى من الموجودات لاعراض كسائر الاعراض الموجودة فى الخارج كالبياض فالوجود معناه التحقق ومصاديقه ما يتحقق فى الخارج و هو منشأ انتزاع هذا المفهوم فهو اعتبارى محض و الاصيل هو الماهية ان قلت ان الماهية من حيث هى ليست الالهى فان اوجدها العلة كانت متحققة والا فلا فهو امر اعتبارى فان كان الوجود اعتباريا ايضا فكيف يتحقق الامر الاعتبارى بالامر الاعتبارى فلا بد وان يكون ما به التحقق فى الخارج اصيلا و ايضا الوجود لاجوهر و لاعرض فكيف يعرض على الماهيات المتقررة قلت قد عرفت ان الماهية ليست اعتبارية بل هى الاصل الاصيل فى الخارج فاذا تحقق هذا الاصيل من جانب علمته تحقق الامر الاعتبارى وهو مفهوم الوجود ويعرض عليه فهو عكس ما قالوا .
و كيف كان فالجعل للماهيات و الاصيل ايضا ماهيات فاذا تحقق فى الخارج

انتزع عنها الوجوداى الثبوت والوجود الذى لاجوهر ولاعرض هو الوجود الحقيقى لا الذى بمعنى المصدرى و السنخية غير معتبرة فى العلة القادر المختار حتى يقال على البينونة لايتحقق السنخية وذلك لان السنخية بين العلة الصدورى الذى لاشعور له بمعلوله كالنارالذى يصدر منه الحرارة لاكالفاعل المختاربل فى غيرذى الشعور ايضا لايشترط السنخية كما يكون النار علة للسواد فلا سنخية و لاتشابه بينهما و كالحركة التى توجب السخونة كما نقل عن الشيخ فى الشفا فالكل منسوب الى الله قائم به و حيث ذاتها القوام بالله و هو قائم بذاته من غير سنخية بينهما بل تباين محض و ان الله وجود لايدرك ولايفهم ولايعقل و هو عين العلم والقدرة و الحياة و الشعور وغيره ماهيات محضة لايشم رائحة الوجود منها اصلا الا فى مجرد الانتساب الى الوجود فالذوق المتأله هو يليق بان يستر فانه عليه يكون الاصيل هو الماهيات المنسوبة الى الوجود فالحق هو مذهب الذوق المتأله الذى جعل جميع الماهيات متبايناً له تعالى ولها نسبة الى الوجود من غير ان يكون من سنخه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ويمكن ان يجمع بين القولين بارادة المشائين بالوجودات المتباينة الماهيات المتباينة وان سماهم بالوجود فان اشكال ذوق المتألهين عليهم انها ليست بوجودات فيمكن ارادة الماهيات من الوجودات و اشكال صاحب المنظومة عليهم من حيث عدم جامع بين المتباينات و قد عرفت ان الجامع هو الوجود بمعنى الثبوت فان الكل ثابت فى الخارج لالجامع بمعنى وجود الحق تعالى وعليه كان فى البين قسمان من الوجود احدها ماهوعين العلم والقدرة والارادة والحياة المجرد الازلى الابدى وهو مختص بالله وخارج عن محل البحث ومن اراد هذا المعنى فى جميع الافراد مع وحدة فعلية معالجة مرضه .

وثانيهما ماهيات عاريات عن الوجود ومنسوبات اليه لا بمعنى النسبة الاشراقية ولا المقولية الاصطلاحية فلايرد على ذلك اشكال ولم يكن للقاتلين باصالة الوجود

دليل واحد اذ كلها يدور حول معنى الاول الخارج عن محل النزاع كما سيأتى مفصلا
ان شاء الله فقله : * لولم يؤصل وحدة ما حصلت *

ان اريد به وحدة الكل فى الثبوت المقابل للعدم فكل ماخرج من اللبس الى
الايس داخل فى هذا المفهوم الكلى المشترك بين الجميع وان اريد بالوحدة وحدة
جميع الموجودات فى ان كلها عين العلم والقدرة والحياة كما صرح به القوم كثيرا
كى يكون نتيجته عدم الفرق بين الخالق والمخلوق الا بامور العدمية الزائلة ولا يكون
فى دار التحقق سوى الخالق والموجودات كلها من تجليات ذلك الواحد فهو كما
ترى فالمشترك المعنوى بمعنى الخارج عن العدم متحقق وبمعنى الوجود الحقيقى
خارج عن محل بحث المسلمين .

قال فى الشواهد الربوبية الرابع ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة
وساير الصفات الكمالية للوجود بما هو موجود الخ و عموم ذلك يشمل الكلب و
الخنزير والقاذورات فهى عين العلم والقدرة اولم يكن هذه الامور من الموجودات بل
العدميات فتدبر .

فالقائلون باصالة الوجود ما يريدون بموجودات الخارجية غير الله مع قولهم
بان الحق ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة وسائر الصفات ونتيجة ذلك
فعلا بنحو الاجمال هو كون الموجودات عندهم هو الرب تعالى ولا فرق بينهم وبين
الرب الا بامور عدمية ولذا قالوا المراد بفناء العباد فنائهم فى ذات الله .

وكيف كان فجميع عباراتهم صريحة فى عدم البيئونة بين الموجودات وبين
الرب وما لسنا فعلا فى مقام ذلك بل الغرض ان جهة الوحدة ليس المقصود به الا
الوجود الذى عين الرب تعالى وفساده مما لا يحصى .

و بالجمله الموجودات مركبة حينئذ فما به الاشتراك و هو الله تعالى و ما به
الامتياز و هو الماهيات الاعتبارية فالانسان جزء منه الله و جزء منه اللاماهية فان قلت
ما تقول مع انه مستلزم للتركيب قلت اذا لزم حدوث القديم عند اتحاده مع الغير

يلزم التركيب ايضاً فليس لزوم التركيب عندهم في الله شيء عظيم بعد اتحاده مع المخلوق الحادث الفقير الجاهل العاجز واتصافه بهذه الصفات بالاتحاد .

والحاصل ما به اشتراك وجهة الجامعة انما يصح بين الكليات فيما لم يكن هو الوجود كافراد الانسان والبقر والغنم فان جميعها مندرجة في تحت الانسان والبقر والغنم وكل فرد انسان مع خصوصيات يميزه عن فرد الآخر للاحاط كل الموجودات بالجهة الوحدة التي هو الوجود مع ما عرفت بانها ليس لهم وجود في دار التحقق سوى الله من غير فرق يصح فرقا ولو اريد اثبات ذلك بعبارات الاسفار والمنظومة للزم نقل جميع عبارات الكتابين الاّ ما شذّ بل عباراتهما في وحدة الوجود في دار التحقق ما لا يحصاه عدداً مثل الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة خصوصاً عبارات الفصوص نعوذ بالله منه .

وهذا كله نتيجة كون الوجود بمعناه الواحد الذي عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية كان مشتركاً بين جميع الموجودات حيث ان الكثرات كلها مضمحلة في الذات فالذات الواحد هو الكل ولذا كان هذا المذهب اخس المذاهب وفرار الاشاعرة وكذا المشائين لاجل مجانسة ذاته تعالى ومماثلته مع الموجودات اذ الكل مضمحلة في ذاته فذاته مجانسة ومماثلة للكل وهو واضح وهذا هو روح كلامهم والبرهان المختصر على بطلان اصالة الوجود هو عدم وجود حتى يكون اصيلاً .

وبالجمله على زعم القوم ان للوجود الحقيقي معنى وحدانياً سارياً في جميع الموجودات وجميع ادلة القائمة على اصالة الوجود مبنية على هذا الامر الفاسد بحيث لو توجهوا بفساده لما كان لهم دليل عليه اصلاً كما سيأتى فيما اقاموه عليه بخلاف القائلين باصالة الماهية فان برهانهم اختصاراً ان الوجود العيني غير موجود فلا معنى لاصالته وبرهانهم في القوة بحيث قد اقر صدر المتألهين في جميع كتبه بان رده صعب في الغاية حتى قال ما لفظه :

وانى قد كنت فى سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات و اعتبارية الوجود حتى هدانى ربى وارانى برهانه فانكشف لى غاية الانكشاف ان الامر فيهما على عكس ما تصوروه فالحمد لله الذى اخرجنى عن ظلمات الوهم بنور الفهم الخ .

وكيف كان فاللازم هو الدخول فى هذا المقام و الشروح فى العبارات والادلة من الطرفين بنحو اجمال الذى لم يخرجنا عما كنا بصدد من احكام القضاء وان كان لا يمكن الاجمال فى مثل تلك المسألة التى رسخت فى قلوب المسلمين بل المؤمنين بل اكثر الاكابر من العلماء و كان بذره من اليونان و الشيخ اليونانى و كيف كان فنحن نتكلم مع المسلمين و المعتقدين بالكتاب و السنة الذين هما اساس الدين و هما اللذان اودعهما رسول الله بين الامة فقال انى تارك فيكم الثقيلين كتاب الله و عترتى و المراد بالعترة قول العترة و الاخذ برواياتهم و اخبارهم فلا بد و ان يرجع فى مسألة اصالة الوجود الى الروايات الصادرة عن العترة عليهم سلام الله حتى يظهر منها ان الوجود مع عدم و روده لفظ بخصوص الوجود كيف يكون معناه فهل يستفاد منه معنى واحد سار فى جميع المخلوقات اولا بل هذا المعنى الذى مستجمع لجميع الكمالات منحصر فى ذاته تعالى و لفظه الدال عليه الله و ليس من الوجود عين و لا اثر و لو سلم كان هو الوجود لكن ان الوجود الذى مستجمع لجميع الكمالات منحصر فى الله و يستحيل ان يشترك معه شىء .

و يدل عليه الايات و الاخبار بما لا يحصى فصريح الروايات الذى عين العلم و القدرة و الحياة و الازلى و الابدى و غير ذلك هو الله و لا يشار كه فى شىء من هذه المخلوقات فلو كان كل الوجود عين العلم و القدرة و غيرها كما فى الشواهد الربوبية لزم مشاركة كل شىء معه تعالى .

و يرد جميع الروايات الواردة عن الائمة الكرام و حيث كانت مسألة اصالة الوجود و الماهية مبنية على نقل الروايات و للتأمل فيها حتى ظهر ما يستفاد منها

فلنذكر بعض ماورد ودل في اثبات الحلول والتشبيه الذين نتيجة القول باصالة الوجود ومجموليته .

ونقلها صاحب الوسائل في اثني عشرية وهي امور الاول : مارواه الكليني عن الرضا عليه السلام ان زنديقا سأله عن الله كيف هو وأين هو؟ فقال الرضا عليه السلام : وبيك ان الذي ذهب اليه غلط هو أين الاين بلاين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف بالكيفية ولا بالايونية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء .

الثاني : ما رواه ايضا عن ابي عبدالله عليه السلام في احتجاجه على زنديق سأله عن الله عزوجل ما هو ؟ فقال ابو عبدالله عليه السلام : هو شيء لا كالأشياء لاجسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لاتدر كه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الا زمان الى ان قال : والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب فلم يكن بدمن اثبات الصانع لوجود المصنوعين وان صانعهم غيرهم وليس مثلهم اذ كان مثلهم شبيها في ظاهر التركيب والتأليف وفيما يجرى عليهم من حدوثهم بعد أن لم يكونوا ومن تثقلهم من صغر الى كبر وسواد الى بياض ومن حال الى حال ومن شبهه بغيره فقد اثبت به صفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية .

الثالث : مارواه ايضا عن عبدالرحمن بن ابي نجران انه سأل أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد فقال : أتوهم شيئا فقال: نعم غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من شيء فهو بخلافه لا يشبهه شيء ولا تدركه الاوهام انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود .

ولا يخفى ان الخبر صريح في رد كون الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة والحياة .

الرابع : مارواه ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام انه سئل بم عرفت ربك؟ قال: بما عرفنى نفسه قيل : وكيف عرفك نفسه قال: لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يق شيء فوق أمام كل شيء

ولا يقال له امام داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء وخارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره .

ولا يخفى دلالة الرواية على خلاف القوم اذ الانسان اذا عرف نفسه و فهم انه لا يكون عين العلم والقدرة وانه جسم وانه حادث وانه ينوم ويستيقظ وانه يمرض ويشفي وانه يموت ففهم انه غير الخالق .

الخامس : مارواه ايضا عن ابي جعفر عليه السلام في حديث ان سألته فقال له اخبرني عن ربك متى كان ؟ فقال : وملك انما يق لشيء لم يكن متى كان ان ربي تبارك وتعالى كان ولم يزل حيا بلا كيف ولا كان له أين ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا يشبه شيئاً مذكوراً ولاله حد ولا يعرف بشيء يشبهه أنشأ ماشاء حين شاء بمشيئته لا يحد ولا يبعث ولا يفنى ولا تنغشاها الاوهام ولا تنزل به الشبهات ولا يحار من شيء ولا تنزل به الاحداث ولا تأخذه سنة ولا نوم الحديث .

ولا يخفى انه لا يشترك في هذه احد من المخلوقين فليس لكل وجود هذه الاوصاف .

السادس : مارواه ايضا عن ابي عبدالله عليه السلام انه كتب اليه رجل يسأله عن قول من يصف الله بالصورة وبالتخطيط فكتب اليه تعالى الله الذي ليس كمثل شيء عما يصفه الواصفون المشبهون لله بخلقه الى ان قال فانف عن الله البطلان والتشبيه فلا نفى ولا تشبيه .

ولا يخفى ظهوره في بطلان قوله كل شيء عين العلم والقدرة .

السابع : مارواه ايضاً عنه عليه السلام قال : ان الله عظيم رفيع لا يقدر العباد على صفته ولا يوصف بكيف ولا أين ولا حيث الى ان قال فانه تعالى داخل في كل مكان وخارج من كل شيء لا تدركه الابصار وهو يدركه الابصار .

الثامن : مارواه ايضاً عن ابي جعفر عليه السلام وقد سألته عمرو بن عبيد عن قوله تعالى «ومن يحال عليه غضبي فقد هوى» ماذلك الغضب فقال : هو العقاب يا عمرو

انه من زعم ان الله قد زال من شيء الى شيء فقد وصفه صفة مخلوق وان الله تعالى لا يستغزه شيء فيغيره .

التاسع : مارواه ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال : مسا من شيء الايبيد أو يتغير أو يدخله التغير والزوال وينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن نقصان الى زيادة الارب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة هو الاول قبل كل شيء وهو الآخر على ما لم يزل ولا يتخلف عليه الصفات و الاسماء كما تختلف على غيره مثل الانسان الذي يكون مرة تراباً و مرة لحمياً ودماً و مرة رفاتا ورميما فتتبدل عليه الاسماء والصفات والله تعالى بخلاف ذلك العاشر : مارواه ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث قال : ان الله لا يقع عليه الحدوث ولا يحول من حال الى حال .

الحادي عشر : مارواه عن ابي ابراهيم في حديث قال : واما قول من الواصفين من انه ينزل تبارك وتعالى فانما يقول ذلك من ينسبه الى نقص أو زيادة فاحذروا في صفاته من أن تغفوا له على حد تحدونه به من نقص أو زيادة أو تحريك أو تحرك أو زوال أو استئزال أو نهوض أو وقوع فان الله جل وعز عن صفة الواصفين .

الثاني عشر : مارواه عن الرضا عليه السلام في احتجاجه على ابي قره انه قال يا أباقره كيف تجتري ان تصف ربك بالتغيير من حال الى حال وأنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين فانظر ايها الناظر في روايات اهل البيت فهل يمكن الجمع بين الاخبار وبين هذه الاقوال او يقولون بطرح الاخبار وصحة هذا المرام وقدورد عن اهل العصمة عليهم السلام من الحكم ببطلان اعتقاد الحلول والاتحاد كثيراً .

الثالث عشر : مارواه الكليني عن ابي الحسن عليه السلام في جملة حديث قال : لو كان كما يقوله المشبهة لم يعرف الخالق عن المخلوق ولا المنشئ من المنشأ لكنه المنشئ فرق بين من جسمه وصوره وانشأه اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو

شيئا الى ان قال واما الباطن من اسماء الله فليس على معنى الاستبطان للاشياء بأن يغور فيها و لكن ذلك منه على معنى استبطانه للاشياء علماً و حفظاً و تدبيراً كقول القائل بطنته اى خبرته و علمت مكتوم أمره (سره - خ) و الباطن منا : الغائب فى الشىء المستتر فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى .

الرابع عشر : مارواه ايضاً عن ابى جعفر عليه السلام قال : ان الله خلو من خلقه و خلقه خلومنه و كل ما وقع عليه اسم شىء فهو مخلوق ما خلا الله عزوجل .

الخامس عشر : مارواه ايضاً عنه عليه السلام مثله وزاد فيه والله خالق كل شىء .

السادس عشر : مارواه ايضاً عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن «قل هو الله احد» فقال : نسبة الله الى خلقه احداً صمداً ازلياً ابدياً صمدياً لا ظل له يمسكه وهو يمسك الاشياء بأظلفتها عارف بالمجهول معروف عند كل جاهل فردانيا لا خلقه فيه و لاهو فى خلقه غير محسوس و لامجسوس لا تدركه الابصار ، علا فقرب ودنا فبعد .

السابع عشر : مارواه ايضاً عنه عليه السلام قال : من زعم ان الله من شىء او فى شىء او على شىء فقد كفر قلت فسر له لى قال : اعنى بالحواية من الشىء له أو بامسك له أو من شىء سبقه انظر الى قوله عليه السلام فقد كفر .

وعن العلامة فى كتاب كشف الحق ونهج الصدق حيث قال : البحث الخامس فى انه تعالى لا يتحد بغيره : الضرورة قاضية ببطان الاتحاد ، فانه لا يعقل صيرورة الشيتين شيئاً واحداً و خالف فى ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بأنه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم و قال انه تعالى نفس الوجود و كل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد الحمد لله الذى فضلنا باتباع اهل البيت دون الاهواء المضلة (الباطلة - خ) انتهى .

ولا يخفى ان هذا الدليل الذى هو الضرورة دال على مجموع ما قلناه ونقول . وايضاً عنه فى الكتاب المذكور قال : البحث السادس فى انه تعالى لا يحل فى غيره من المعلوم القطعى ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قاضية بان كل مفتقر الى

الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالاً في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا وهذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فانظر الى هؤلاء المشائخ الذين يتبركون بمشاهدتهم (بمشاهدتهم - خ) كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول وتارة الاتحاد « انتهى » وفيه دلالة على بطلان الاتحاد بطريق الاولوية في خصوص المادة فلنشرع اولاً في عبارات القائلين باصالة الوجود واصالة جملة لعله يظهر منه صحة القول القائلين باصالة الماهية .

واجمال ذلك ان الوجود في غير الله بمعنى الثبوت وهو غير قابل لكونه اصيلاً بل ليس هو الانفس الشيء الخارجى وبمعناه الاصلى الذى هو مصداقه خارج عن محل البحث ولقد اجاد في القيسات في عباراته الكثيرة حيث عبر عنها في الجميع بالوجود بالمعنى المصدرى وجعل النزاع في هذا المفهوم المتوقف على اصل تحقق الشيء في الخارج حتى ينتزع منه والاكثر قد غفلوا عن ذلك كما عرفت وجعلوا البحث والنزاع في جميع فروع المسألة في مصداقه الذى كنهه في غاية الخفاء وليس طريق واحد الى كشفه وهو الذى كان عين العلم والقدرة ونحوهما وهو الذى سار على زعمهم في جميع الموجودات .

وانت اذا تأملت في ان هذا المعنى مختص بالله وفي غيره ليس وجوداً الا بمعنى الثبوت فلا مجال لهذا التوهم ولا يصح الا يجعل ذاته تعالى ايضاً مجعولاً والتنزل عن مقامه بمقام ذات المعلول .

والحاصل ماذا اراد القائلون باصالة الوجود فانه ان ارادوا وجود نفسه تعالى فهو كما ترى وان ارادوا وجود غيره فلا يكون الا بمعنى المصدرى به والحاصل ان القائلين باصالة الوجود لو سئلوا عنهم ماذا يريدون بهذا الوجود الذى اصيلاً عندكم لس لهم جواب صحيح عنه .

وكيف كان فعمدة دليل القائلين باصالة الوجود جعلهم الوجود بمعناه الحقيقى الذى

عين العلم والقدرة وسائر الكمالات وان هذا المعنى هو السارى فى جميع الموجودات ولازمه كون المخلوقات من سنخ البارى تعالى وعدم الفرق بينهما الا بامور عدمية وهى الماهيات عندهم وبنحو الاجمال ان مثل هذا الوجود مختص بالله تعالى وغيره ليس الا الوجود المصدرى كما هو اساس المحقق الداماد فى القبسات وليس لهم قسم ثالث كان وجوداً وكان خارجياً ولم يكن عين العلم والقدرة وسائر الكمالات وهو مسلم عندهم فالاول خارج عن المقام والثانى ليس امراً خارجياً بل ولا ذهنياً فانه عبارة عن الكون والثبوت فيكون عبارة عن ثبوت نفس الماهية .

فعلى هذا الامر ليس الوجود زائداً على الماهيات لاتصورا ولا ذهنياً بل ليس فى الخارج الا الماهيات والوجود المصدرى عبارة عن نفس ثبوت هذه الماهيات الخارجية فالوجود المصدرى اى تحقق الانسان مثلاً فى الخارج ويعبر عنه بالفارسية به انسان [زيد به هست] ومع العدم يقال [زيد وعمر ونيست] .

فالوجود المصدرى المقابل للعدم بجمل على تحقق الشئ فى الخارج و عدمه فليس فى الخارج سوى الماهيات وحينئذ ما معنى لكون الماهية اعتبارية عند الفريقيين .

مع ان الامر بالعكس فان الماهيات جميعها مستقلة و منشأ للآثار كفعل الاكل والشرب والصنائع والصلاة والصوم والزنا والشرب والسرقه وكلها من فعلها لافعل الرب كما هو . فاد توحيدهم الافعالى غاية الامر كلها قائمات بالرب وهو تعالى قيومها فلا شئ فى الخارج سوى الماهيات عكس ما قالوا فى الوجود فان المحققى منه خارج عن محل الكلام عند المتشرعين و المصدرى منه عبارته عن نفس ما فى الخارج فليس كل شئ زوجاً تركيبياً له ماهية وجود فالوجود ليس زائداً على الماهية بل عينها وفى الخارج ليس الا الماهيات .

قولهم الماهية اعتبارية عند الفريقيين كذب محض فان القائلين باصالة الماهية كان عندهم الماهية اصيلة وكانت منشأ للآثار فى حال كون قوامها بالرب تعالى .

فان قلت الماهية من حيث هي ليست الالهى لاموجودة ولامعدومة اى كانت بالنسبة الى الوجود والعدم على السواء لا الوجود داخله فى ذاتها ولا العدم . قلت ماهية الممكنات كلا كذلك اى ليس الوجود او العدم .

فان قلت اذا كان حيث ذاتها آبية عن الوجود والعدم و لم يكن احدهما داخلا فى وجودها لم يصح تقررهما و وجودها فى الخارج لانقلابها عن حد الامكان الى الوجود اذ حيث الذات اذا لم يقبل الوجود او العدم كان وجودها خارجا عن ذاتها فان الفرض ان الماهية لاموجودة ولامعدومة و حينئذ صارت موجودة و هو الانقلاب فلاجرم كان تحققها فى الخارج بالوجود .

قلت اذا تقرر الجاهل فى الخارج لم يدخل الوجود فى ذاته كى يلزم الانقلاب بل التى كانت فى حد السواء قد اخرجها عن ذلك الحد و ادخلها فيما كان متصفا بالوجود وهو معنى ان الماهية من حيث ذاتها ليس ومن جانب علتها الايس .

فان قلت ما يكون اعتباريا غير قابل للوجود الخارجى فالخارجية لاجرم للوجود داخلا فى ذاته كى يكون جزئها الوجود و كذا العدم بل على السواء بالنسبة اليهما ويحتاج فى وجودها الى جعلها وتقررهما فيخرج عن حد السواء و تكون مستحقة لحمل الوجود عليها ويقال الماهية موجودة .

وبالجملة حاصل برهانهم على اصالة الوجود ان الماهية لاموجودة ولامعدومة فذاتها خالية عن الوجود والعدم و ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز فكونها امراً اعتبارياً فلوا اكتسبت من الجاعل الوجود الاعتبارى كان الامر الاعتبارى موجبا لحصول امر اعتبارى فيكون من ضمّ المعدوم الى المعدوم وهو باطل اذ لا يؤثر ضمّ المعدوم الى معدوم شيئاً ولو كان مع ضم الف من المعدومات .

والحاصل لزم كون الماهية مكتسبة من الجاعل امراً متحققاً وجودياً ثابتاً وليس الا الوجود فلوا اكتسبت امراً اعتبارياً لا يحصل من المعدومين و الاعتباريين شيئاً متحققاً فلحيثية المكتسبة من الجاعل لزم كونه وجوداً فالوجود هو المجعل لالماهية .

وليت شعري ان اعتبارية الماهية عند الفريقين من اى دليل يظهر مع ان السيد داماد والاشراقين والسيد الدشتكى والقاضى سعيد والدوانى وصاحب الشوارق وصدر المتألهين قبلا وغير ذلك منهم يذهبون الى اعتبارية الوجود و اصالة الماهية فكيف يثبت ذلك وينسب الاعتبارية الى الفريقين مع ان جميع مقدمات البرهان مبنى على اصالة الوجود الغير القابل للقبول عند هذه الاكابر .

و ثانيا ان الماهية التى لا موجودة و لامعدومة ذاتا لا يوجب ان يكون كذلك بعد ايجاده الجاعل فانه حينئذ موجودة لامعدومة فلا يكون اعتبارية بعد تحقق ايجاده من جاعله .

افلا ترون الى تصريح اصحاب اصالة الوجود بان المساهية معدومة و لذا لا يؤثر من مع ضَمَّ معدوم الى معدوم شيئا فمرادهم ان الاصل الواقع فى الخارج هو الوجود لتصريحهم بان الماهية معدومة اعتبارية ففى الخارج ليس الا وجود الانسان والكلب والشجر والحجر فهى ايضا عين العلم والقدرة والارادة فمع اصالة الوجود والتصريح بعدمية الماهية والتصريح بان الوجود فى كل شىء عين العلم و القدرة وسائر الكمالات ينتج كون مثل الشجر والحجر وجميع الموجودات عين العلم والقدرة وسائر الكمالات فهذا منهم على خلاف العقل والنقل .

و ثالثا ذهابهم الى اعتبارية الماهية من حيث انهم جعلوا اصالة الوجود امر مسلما و الماهية منتزعة من حدود الوجود والامر الانتزاعى ليس الامجرد اعتبار مبنى على كون الوجود واحدا ساريا فى جميع الاشياء بحيث لا يرى غير الله و الوجود بهذا المعنى على خلاف كل الشرايع وغيره تعالى ليس الا الكون والثبوت و الوجود المصدرى ومصاديقه الا كون الخارجية وهى نفس المهيئات والطبايع الكلية الممكنة ايجادها وعدمه و اذا صار مكتسبة من الجاعل التقرر ينتزع عن تحققها الوجود المصدرى المتأخر عنها فيكون الامر بعكس جعل الوجود .

و رابعا ما المراد باننزاع الماهية من حدود الوجود فانه فرع تحقق الوجود

فى الخارج وقد عرفت ان الوجود ليس من الاعيان الخارجية وثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فلا وجود حتى ينتزع من حدوده الماهية مع انه غير متصور فى حد نفسه لعدم امكان وجود الحقيقى فى الخارج و لو وجد على فرض المحال يستحيل انتزاع لماهية اولا وعدمها له ثانيا .

وان كان المراد غير الوجود الحقيقى فليس فى الخارج شىء غيره وان كان المراد وجود من سنخ البارى فى جميع الصفات ولوبنحو اضعف من وجوده تعالى فلازمه الالتزام بوحدة الموجودات فمأين يمكن انتزاع الماهية من الوجود الخارجى نعم هذه المقامات يصح على فرض صحة اصالة الوجود وهم قد اتفقوا على مسلمية هذه المبنى غفلة عن ان كلها عند اصحاب القائل باصالة الماهية كسراب بقية يحسبه الظئان ماء وان كل مانسجوه او هن من بيت العنكبوت وانما يصح على فرض الصحة فزعم انه كل الوجود وتمام الوجود بحيث قال :

مسلمان گر بدانستى كه بت چيست بدانستى كه دين در بت پرستىست
هذا هو معارفكم ويليق على هذا بان يجعلوا الوجود اصلا واصيلا .

و اما ديننا فهو قول الصادق عليه السلام فى حديث لا خلقه فيه ولا هو فى خلقه فلا جرم لازمه وجود فى الخارج على خلاف اوصاف الرب وليس الا الماهيات فان الكل مما يرى والرب تعالى مما لا يرى .

فلو قلنا بلزوم السنخية بين الخالق والمخلوق ايضا ليس بينهما سنخية اصلا اذ لازم السنخية ايضا كون المخلوقات ايضا مما لا يرى وكونها ازليا وابدأيا فلو كان الممكنات ايضا كذلك كانت السنخية بين الخالق والمخلوق حاصلا فالسنخية بينهما اولا محال وثانيا تحققها محال فمثل وجوب الرب تعالى لو وجد فى الخارج وكان له ماهية صح انتزاع الماهية من حدوده فحيث ليس اذ ليس كمثله شىء فليس فكل ما فى الخارج ماهيات .

و فى مقام جعل الجاعل جعل ذاته فسالذات مكتسبة من الجاعل نفسه التى

ليست بوجود وبعد كسب نفسه يقال عليها انها كانت وثبتت فالوجود المصدرى بعد كسب نفسه من الجاعل القديم وبعد الاكتساب يحمل عليها الوجود المصدرى فذاتها التى فى حال الاستواء عن الوجود والعدم قد خرجت عن الاستواء فلا يلزم انقلاب الذات من الامكان الى الوجوب فانه فيما لا يحتاج الى الجعل .

افلا ترى الى عبارة سيد المحققين ايضا لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصادقه فى ظرف فاحدس انهما اذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت عن حدود الامكان وهو محال فهى فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وهى فى ذاتها حينئذ اللبس البسيط ويخرجها مبدعها الى التفرروالايس بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف انتهى .

فالعبارة صريحة فى انها لو لم تكن محتاجة الى جعل الجاعل لمخرجت عن الامكان الذاتى الى الوجوب لافىما كانت محتاجة اليه فى جعلها وتقررذاتها وكونها المتأخر عن اصل تقررها فان اصل تقرر شىء و ثبوته الذى عين نفسه شىء آخر فان اصل التقرر يمكن ان يثبت ويمكن ان لا يثبت فاذا تقرر ينتزع عنه الثبوت فالثبوت والوجوب المصدرى متأخر عن اصل التقرر فالماهية لو كانت محتاجة الى الجاعل فى اصل تقررها كانت ممكنة ذاتاً و ان لم تكن محتاجة فى اصل تقررها كانت واجبة ذاتاً فالماهية اكتسبت من الجاعل نفس تقررها الذى يتأخر عنه الوجود المصدرى لانها اكتسبت الوجود الذى عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية ومن جميع ما ذكرنا و اوضحنا ظهر فساد ما عن السبزوارى زيد عزه حيث قال فى هذا المقام مالفظة وبيان هذا الوجه بحيث يدفع توهم المصادرة انه باتفاق الفريقين المهية من حيث هى ليست الالهى وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتباريا فما المخرج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود فان ضم معدوم الى معدوم لا يصير مناط الموجودية انتهى .

وفيه انه ما اراد بالوجود الاصيل الذى هو فعل الجاعل فى هذا الحال فانه كما

عرفت لا يخلو بحسب التصور من اقسام ثلاثة الاول هو الله الثانى غير الله الثالث بمعنى المصدرى فان اريد بالاصالة الاول فكان وجوده تعالى هو الجاعل لا المجمعول فان اثر الجاعل نفس الماهية لا الوجود الذى ليس قابلا للشدة والضعف اصلا فإى ربط بمجموله و مخلوقه ؟ و ان اريد الثانى اى غير وجود الله فان كان هو عين العلم و القدرة والحياة فهو الاول و ان كان غيره فلم يكن عين العلم والقدرة وغيرهما فلا جرم ينحصر المراد بالوجود المصدرى المتأخر عن نفس الفعل بل هو نفس الفعل .

والحاصل لا يمكن ان يكون اثر فعل الجاعل هو الوجود بل انما هو الماهية وهى القابلة للشدة والضعف لا الوجود فانه منحصر فى الله ولا معنى لايجاد نفسه وجعل ذاته و غير ذاته ليس بوجود بل ماهيات تكون قابلة للشدة و الضعف فلا يقال فعله وجعله وجودا اضعف من وجوده فالوجود الذى عين القدرة والعلم وساير الكمالات الذى هو الرب يخرج الماهيات عن العدم و حد الاستواء فالماهيات بلسان حالها تكويناً طلب منه تعالى ايجادها واكتساب نفسها فالفعل هو الماهيات وبنفس الجعل يخرج عن حد السواء .

نعم حيث كان مراد القوم من الاصالة هو وجود الرب تعالى وعدم الفرق بين وجود المخلوق والمخالق والابامور العدمية الاعتبارية و ان اخراجه عن حد الاستواء عبارة عن اضافة اشراقية و حقيقته الاشراق من وجود الى المعلول و كنهه بتنزل العلة عن مقامه الى وجود المعلول وجعل نفسه نفس المعلول بنحو لا يعرفه الا العرفاء الراسخون على زعمهم كان ما افادوا باصالة الوجود حق مع الالتزام بان الكل اله او يرجع الى الالهوية .

وقوله بعد ذلك الا انها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب ان تفاوت حالها فما به التفاوت هو الوجود .

ففيه انه بعد الاكتساب تفاوت حاله لكن ما به تفاوت ليس هو الوجود ان تأملت فيما ذكر بل ما به التفاوت خروج الماهية عن العدم فلا ربط لفعله تعالى بالوجود

اصلا ففعله الماهيات واخراجها عن العدم والوجود المصدرى يتأخر عن اصل ايجاد الماهية ففعله ليس بوجود الذى من سنخه او عينه .

وانت ان اخرج عن ذهنك بطلان كون المخلوقات من سنخه وبطلان كون الواحد فى الكثير والكثير فيه وانحصرت الوجود الحقيقى فى ذات الله لم تقع فى بحر الاشكالات التى لايسكن الخروج عنها الا بلطف الله و التوحيد عبارة عن ذلك لاجعل الكل هو الوجود فيزعم ان فعله هو الوجود والاكتساب من الجاعل هو الوجود مع ان فعله هو الماهيات القابلة للتشكيك فالمقصود من حيثية مكتسبة هو تقررهما الجاعل و اخراجها عن العدم بحد الثبوت والفرق انه قبل هذا الاكتساب كانت معدومة فجعلها ثابتة و موجبة لحمل الوجود عليه و قبل تقرر له لم يكن متحققا وبعده متحققا يقال عليها انها موجودة اى ثابتة لانها موجودة بمعناها الاشراق من وجوده اليها فصار وجودا عين العلم والقدرة والحياة كنفس العلة .

قوله فما به التفاوت هو الوجود وان تحاشى الخصم عن اسمه الخ فيه ان ما به التفاوت هو تحقق نفس الماهية التى يقال بعد التقرر بانها موجودة بالوجود المتأخر المصدرى ويقال انه بتحقيق نفسها قد حرجت عن حد السواء ويوجد بالوجود المصدرى المرادف مع الكون الذى هو نفس الذات والماهيات ولا معنى للخروج عن حد الاستواء لوجود الغير المصدرى الامع الالتزام بان الكل من سنخ وجود الرب تعالى وعدم الفرق .

ولا يخفى انه مع تكرار امثال هذه الكلمات لايتوجه الخصم الى ما هو الحق فقد ظهر من جميع ذلك ان تقرر الماهية موجبا لحمل الوجود عليها لانفس الماهية كى يلزم الانقلاب الى الوجوب الذاتى واورد عليه السبزواري ايضا بقوله مالفظه وايضا كيف يكون نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود وهى لاموجوده ولا معدومة ولو كانت مصححة لزم الانقلاب عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى كما فى الاسفار انتهى .

تقرير الاشكال ان الماهية امر اعتبارى لا موجودة ولا معدومة لانه معنى الاعتبارى فهى ممكنة ومنتزعة عن حدود الوجود فليست شيئاً مستقرة فلو كان هذا الامر الاعتبارى مصححاً لحمل الوجود لزم ان يصير من الامكان الذاتى الى الوجود الذاتى .

والمحصل ان الامر الاعتبارى العدمى لا يكون منشأ لاثراً اصلاً فلو كان بحال عدم تأثيرها موجبة لحمل الوجود عليها لازمه صيرورتها من الامكان الى الوجود الذاتى و الجواب ان كون الماهية اعتبارية وهى لا موجودة ولا معدومة مسلك نفسه والصدرا واما بنظر السيد وغيره كانت الماهية هى الاصل الاصيل وعدم كونها اعتبارية وليس بصحيح ان ترد شيئاً بمبنى نفسه على ان كونها اعتبارياً وعلى السواء من حيث الوجود والعدم بحسب ذاتها الممكنة واما ان جعلها خالقها موجداً فيخرج عن السواء فهذا الممكن قد جعلها الجاعل متقراً وثابتاً بجعل بسيط اى جعل الشئ بمقادير كاملة .

وبالجملة ما المراد بقوله الماهية من حيث هى هى لا موجودة ولا معدومة فان كان المقصود انها ممكنة والممكن لا يقتضى الوجود او العدم من حيث ذاته الا ان يقره الجاعل فهو كذلك و كان فى ذلك جميع الممكنات متساو وان الممكن من حيث ذاته ليس و من جانب علته ان يكون ايس و الفرض انه فى المقام ان يتقرر الجاعل الماهية واخرجها من الليس الى الابس وان كان المقصود من قولهم الماهية من حيث هى هى لا موجودة ولا معدومة هو انها ليستا داخلين فى ذاتها فلا يقتضى الوجود او العدم فلا يقبل الوجود فانه ان قرره الجاعل واوجد لزم خروجها عن ذاتها فلا يمكن وجودها فالقابل للتكسب هو الوجود وان الجاعل صح له ان يوجد الوجود فهو الاصيل لالماهية التى لو اوجدها خرجت عن ذاتها .

ففيه ما فيه لما عرفت من ان الممكن لا اقتضاء من حيث الوجود والعدم وانه لو تقرره الجاعل كان والا فلا وبعد التقرر انتزع منها الوجود المصدرى الذى عبارة

عن نفس تحقق الماهية فى الخارج لا انه ماهية و وجود فالوجود ليس زائدا على الماهية بل نفسها بعد التقرر و خروجها عن اللىسية المتساوية مع العدم فكسبها عن الجاعل نفسها لا كسب الوجود الذى اما هو الله واما اشراقة الذى يرجع اليه و كانت مستحقة لحمل الوجود عليها .

فجميع العبارات المكررة من السيد كان ظاهرا بل صريحا فى ذلك وانه ليس للوجود معنى خارجيا سوى المعروض و المنتزع عنه الوجود المصدرى فليس شىء الا التقرر الملازم عقلا لصدق الكون عليه فان تقرر كونه فالكون المتأخر عن نفس المعروض لو جعل اصلا لزم تقدم المعروض على العرض .

فالعبارات كلها صريحة فى عدم معنى سار فى الجميع للوجود بل له معنى حقيقى مختص بالله تعالى و الذى محل البحث ليس فى الخارج كالفوقية و التحتية المتوقفة على تحقق فوق و تحت كالسماء و الارض حتى انتزع منهما الفوقية و التحتية فالذى كنهه فى غاية الخفاء خارج عن محل النزاع و الادلة التى استدل بها على اصالة الوجود كلها بمعنى الذى مختص بالمبدء الاعلى فالمتقرر للجاعل القادر المختار هو ايجاد الماهيات كما فى قول الشيخ ما جعل الله الشمس مشمشا بل اوجدها فان المشمشية للمشمش ذاتى كالانسانية للانسان و هو غير قابل للجعل فانها منجعله بجعل الذات فلا يحتاج ازيد الى تقرير الذات و لذا قال بل اوجدها اى لا يحتاج الماهية الى ازيد من جعل نفسها و تقررها فلا وجود عيناً .

وقد عرفت من المشائين و ذوق المتأله و المتكلمين و كل من قال باصالة الماهية بعدم وجود فى العين سوى الله و بعد بطلان كون احد بمثله و بسنخه يرد عليهم بامور كثيرة منها مسألة و رود القاعدة الفرعية على مرامهم فان الوجود اذا كان اصلا و الماهية اعتبارية كان لازمه جعل الوجود اولا كى يتصف به الماهية لان اتصافها بالوجود فرع كون المهية ثابتة للقاعدة فثبوت الاتصاف فرع ثبوت الماهية اولا فاذا ثبت اولا حتى يصح الاتصاف بها لكان موجودا اذ ليس الوجود الا قائما فى ضمن

شئ ثم نقل الكلام الى هذا الموجود وهكذا وكان القوم في جوابه حيارى .
وقد ذهب بعضهم بالتخصيص بالوجود مع ان التخصيص لا طريق له في القواعد
العقلية وبعضهم بالتخصص وان القاعدة في هل المركبة وبعضهم بالاستلزام كالدواني
بمعنى ان ثبوت شئ اشئ مستلزم لثبوت المثبت له وهو لا يفيد في دفع الاشكال
فوقعوا في تعب من الجواب بخلاف انقائل باصالة الماهية فان الجاعل بتقررها
ينتزع منه العقل الوجود بمعنى الثبوت فلا يحتاج تقررها الى وجودها اولا وهو
قول الاشراقيين وفي المنظومة ما لفظه :

وعزى الاول للاشراقي [والاول كون المهية مجعولة] فقالوا اثر الجاعل اولا
وبالذات نفس الماهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودة المهية بلا افاضة من الجاعل
لالوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية كما لا يحتاج بعد
صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتا الى جعل على حدة الى ان قال جعل
الوجود عندنا قد ارتضى مهية مجعولة بالعرضي فهو قدس سره وان كان قائلا
بمجعولية الوجود .

ولكن حيث كان بظنه ان جعل الوجود من ثبوت الشئ فيكون جعله بسيطا
زعم دخوله في قاعدة الفرعية فلا يحتاج الى الجواب ولا يلزم التسلسل المترتب على
اثبات المثبت له فالقاعدة لا تجرى في المقام تخصصا وكانت مختصة بهلية مركبة
ولا تجرى في الهلية البسيطة فانه في الثاني ثبوت الشئ فقط واللوازم التي لا تنفك
عن الشئ مترتبة بنفس جعل الشئ والا يلزم ان لا يكون الشئ المجمعول مجعولا .
ولا يخفى ان مسألة اصالة الوجود داخلة في هل المركب بخلاف مسألة
اصالة الماهية فانه اذا تقررت الجاعل الماهية ينتزع منه العقل الوجود فهي ثبوت الشئ
فلا تجرى القاعدة فيها حتى يتكلف في الجواب بخلاف اصالة الوجود فانه يحتاج
اولا الى جعل الوجوب لتوقف اتصاف الماهية عليه و الا لزم اما الانصاف بالمعدوم
واما كونها قديماً اذلية فثبوت الاتصاف يتوقف على ثبوت الوجوب قبلا فيلزم

التسلسل فعليهم الجواب عنه فلا ينفعه اختصاص القاعدة بهل المركب اذ مسألة اصالة الوجود ليس من ثبوت الشيء بل من ثبوت الشيء للشيء و لا التخصيص القاعدة العقلية و لا بالاستلزام بان يقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له فانه تغيير العبارة فقط فعليهم الجواب فاذا ثبت الوجود قبلا لزم التسلسل اذ الوجود لا يتحقق بنفسه الامع شيء آخر .

و الحاصل اتصاف المهية بالوجود من قبيل ثبوت الشيء بناءً على اصالتها فان جعل الماهية كاف في الاتصاف و اما بناءً على اصالة الوجود كون اتصاف الماهية بالوجود داخلا في ثبوت شيء للشيء فلو سئل استاذ صدر المتألهين عنه بان الوجود الذي جعلته اصيلا لا وجود له اصلا لافى الخارج و لا في الذهن و انما هو انتزاع عقلي يتوقف على تقرر اصل الماهية فهل يصح في جوابه كان اصالة الوجود من ثبوت الشيء والخصم لا يسلم اصل وجوده فضلا عن ان يكون اصيلا فضلا عن ان يكون من ثبوت الشيء فثبوت الشيء يصح للفائلين باصالة الماهية فانه مسلم عقلا اذ بعد تقرر شيء لا يحتاج الى اثبات شيء قال من لوازمه :

قال في افق المبين لعل الحق لا يتعدى مجعولية المهيئات بالجعل البسيط كما في القرآن العزيز من قوله عز من قائل و جعل الظلمات و النور على معنى ان اثر الجاعل و ما يفيضه و يبدهه اولا و بالذات هو نفس المهية ثم يستتبع ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية الخ صريح في ان اولا بالذات هو جعل الماهية و الايات في ذلك كثيرة كما في قوله عز من قائل انا خلقناه من نطفة امشاج نبتليه اي انا خلقنا الانسان وهو ماهية من الماهيات .

وقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض وقوله وخلق منها زوجها و بث منها رجالا كثيرا و نساء و قوله وخلق السماوات و الارض و قوله خلق كل شيء و قوله خلق الانسان من نطفة و قوله و الله خلق الليل و النهار و الشمس و القمر و قوله و الله خلق كل دابة من ماء و قوله هو الذي خلق من الماء بشرا و قوله خلق لكم من انفسكم ازواجا و قوله خلق

الانسان وقوله خلق الجن وقوله خلق الموت والحيات والموت هو عدم الحياة عن من شأنه ان يكون حيا وهل يصح لاحد ان يقول خلق وجود الموت وهو امر عدمي لا وجود له وانت ترى انه في جميع هذه الايات جعل نسبة خلق الماهيات الى نفسه القدوس لا وجودها فهو تعالى خالق لماهيات الاشياء فينتزع منها الوجود المصدري وقوله انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير وهل يكون معناه انى اخلق وجود الطين مع ان وجود الطين لا يحتاج الى خلقه بعد ما خلقه الله وكان الارض كلها طينا لا يحتاج الى خلقها فالمعنى انى اخلق واصنع نفس الطير من الطين فانفخ فيه وهذا فعل جميع الصانعين .

ففى الصنایع المستحدثة اذا تقرر مثل الطيارة والسيارة لا يحتاج الى اتصاف الوجود له بل هو مترتبة عقلا و الانصاف ان اصالة الوجود بحيث لو فهم العرف والعوام ذلك لضحك على القائل به وهو كذلك اذ لو طلب طالب خاتما من صائغ صنع له خاتما فلا وجود غيره الاثبوتة وكذا عند كل صانع واما عند القائلين باصالة الوجود فيرد عليهم بان الوجود ان كان فى ضمن شىء فكان موجودا وله وجود اخر فيسلسل وان لم يكن فى ضمن شىء فلا يتصور وجود محض لم يكن مع شىء فان وجود المحض لا يكون فى غير الله الا اذا ارادوا من الموجودات هو الله بنحو كونه فيهم والا فلا يفرض فى الخارج وجود خاليا عن الموجود وكان وجودا فى الخارج حتى يتصف به الماهية فمرادهم باصالة الوجود اصالة المخلوقات ومرادهم بالوجود هو الموجودات اللاتى تكون ماهياتا عند القائلين باصالتها .

فان قلت الوجود لا يحتاج الى كونه فى ضمن شىء بل يقوم بنفسه .

قلت الوجود القائم بنفسه هل يكون جسما اوليا و على الثانى لا يمكن ان يتحقق مع شىء الا بارادة كون الخارجيات هو الرب وعلى الاول باطل لان الوجود لا يكون جسما فالجسم فى الخارج يكون موجودا فله وجود و هكذا وبالجمله الوجود كما عن الاشراقيين فى الخارج لا يتصور الا فى الماهية فلا يصح تصويره بنفسه

فقد تلخص ان القائلين باصالة الوجود في ضيق من الجواب عن القاعدة الفرعية بعد كونه من مصاديقه ولعله لذلك كانوا في مقام دفعه وجوابه اختار كل مهربا فبعضهم بالتخصيص الغير الصحيح في العليات فلولم يكن اصالة الوجود داخلا في القاعدة لما يحتاجوا الى التخصيص وبعضهم بالالتزام الذي حقيقته تغيير العبارة . نعم صدر المتألهين القائل باصالة الوجود قال بالتخصص وان المقام من ثبوت الشيء فلا يدخل تحت القاعدة الفرعية بخلاف غيره حيث ذهبوا الى دخول اصالة الوجود تحت القاعدة الفرعية فوقعوا في ضيق من الجواب .

ولذا قال السبزواري وهي اى القاعدة لكون الشيء شيئا قد حوت لا يكون الشيء وهذا طريقة صدر المتألهين س في دفع هذا الاشكال واما غيره س فقد ضاق عليهم المجال ولم يجدوا مخلصا انتهى فهو صريح في ان من اجري اصالة الوجود في القاعدة و ثبوت الشيء للشيء كان له محل اشكال بحيث لاجواب له اصلا الاتخصيص قاعدة العقلية بالوجود .

ولذا ذهب بعضهم الى ان الوجود لم يكن خارجيا كما اليه السيد الداماد لافى الخارج ولا في الذهن كما اشار اليه في منظومته وقيل مبدءا ولو ذهنا فقط اى مبدء الموجود وهو الوجود مفقود ولو في الذهن فلا وجود له لافى العين ولا في الخارج و غرضه من قوله القاعدة لكون الشيء شيئا الخ ان مسألة اصالة الوجود من ثبوت الشيء فلا تكون داخلة في هل المركب كى يحتاج الى الجواب و كذا صدر المتألهين .

نعم قد يزعم جريان القاعدة في الهلية البسيطة ايضا وقد اشار اليه في منظومته عند قوله لاتجرين قاعدة الفرعية فبين قول الزاعمين باحتياجه الى القاعدة الفرعية ايضا بقوله بان تقول في البسيطة ايضا بثبوت شيء هو الوجود لشيء هو المهية فهو فرع ثبوت المثبت له اعنى المهية فننقل الكلام الى هذا الثبوت فيكون فرع ثبوت اخر لها وهكذا فيلزم التسلسل هذا بيان لقول المخصم القائل بجريان القاعدة في البسيط

ايضا ثم رده بقوله وهذا ازم من ان يكون مفاد البسيط ثبوت شيء لشيء وايس كذلك انتهى .

وحاصله رده بان مفاد البسيطة ثبوت الشيء لا ثبوت الشيء لشيء حتى تجرى القاعدة فسي المقام الذي هو ثبوت الشيء وانت خبير بان اتصاف الماهية بالوجود فرع الماهية قبلا حتى يتصف بها الوجود فمسألة اصالة الوجود من باب ثبوت شيء لشيء .

والحاصل ان الهل البسيطة وان كان مفاده ثبوت الشيء بخلاف الهل المركبة وان الداخلة فيه ما كان من مفاد كان الناقصة لكن الكلام في ان مسألة اصالة الوجود من ايها و الظاهر القوي من قبيل ثبوت شيء للشيء اذ اتصاف الماهية بالوجود يتوقف على ثبوت الماهية او لا حتى صح الاتصاف وتعلق الماهية به والفرض ان ثبوت الوجود لا بد وان يتحقق بالماهية ولا يتصور الوجود في الخارج بنفسه من غير تعلقه بشيء فلزم تعلقه بالماهية فنقل الكلام اليه ولذا كان في المشاعر بصدد دفع قول من قال ليس للوجود فردا خارجيا سوى الحصص بما هو لفظه .

المشعر الخامس في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

ولعلك تعود وتقول : لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص ، لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعاً على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة . فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر انتهى .

قوله المشهورة وهو القاعدة الفرعية الشاملة لاصالة الوجود قوله فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها وتقرير الاشكال ان اتصاف الوجود بالماهية فرع ثبوت الماهية وهي ايضا لا توجد الامع وجود فنقل الكلام اليه و هكذا فلزم التسلسل وهذا ناش من ان الوجود فردا خارجيا ثم بعد نقضه ذلك باصالة الماهية ايضا وبيانه بنحو لا يرد النقض اصلا .

قال في مقام جواب الحلى ما هو افظه لكن "الحق" الحقيق بالتحقيق ان الوجود - سواء كان عينياً أو عقلياً - نفس ثبوت الماهية ووجودها ، لاثبوت شىء أو وجوده لها و بين المعنيين فرق واضح . و الذى تجرى فيه القاعدة المذكورة ، هو ثبوت شىء لشىء لاثبوت شىء فى نفسه فقط . فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا تجرى فيه القاعدة الفرعية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب وتشعبوا فى الأبواب فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية وتارة انكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهنياً ولا عينياً ، قائلين انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب و اختراعه ، لأن مناط صدق المشتق اتحاده مع الشىء لا قيام مبدء الاشتقاق ، لأن مفهوم المشتق ، كالكاتب والأبيض ، أمر بسيط يعبر عنه بـ « دبير » و « سفيد » فكون الشىء موجوداً عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود، لا قيام الوجود به قياماً حقيقياً أو انتزاعياً ، ولا يحتاج الى وجود أصلاً .

وحاصل ما اجاب ان جعل الوجود شىء واحد لا الشئيين فان جعل الوجود جعل المهية و هما واحد فى الخارج و انما يكون الوجود زائدا على المهية فى الذهن واما فى الخارج شىء واحد فيكون من ثبوت الشىء وبالجملة الوجود طلقاً من ثبوت الشىء و لا يحفى ان هذا منه ظاهر فى انه فى الميس ليس الا جعل الوجود فان الماهية اعتبارية اى عدمية و انما ينتزع من حدود الوجود فالجعل هو جعل الوجود الذى عين العلم و القدرة و ساير الصفات الكمالية فهو اما الرب تعالى و اما جزوة من جزواته فيرجع جعل الوجود الى جعل الرب فتدبر .

والحاصل ما افاد فى الجواب هو ارجاع البحث الى هل البسيط وان الوجود ولو كان عيناً خارجياً لكن بمجرد جعله جعل الماهية لانحو الانضمام بل بنحو اتحاد بمعنى عدم الفرق بينهما وزيادة الماهية عليه انما هو فى الذهن واما فى الخارج كانت الماهية نفس تحقق الوجود فلا يكون الجعل اولا يتعلق بالوجود كى يتصف به

الماهية حتى يكون من ثبوت الشيء للشيء .

تأمل فيما افاد حتى ظهر ذلك فساده وجعل الشيء انما يصح ممن ذهب الى بطلان الوجود رأسا كالمحقق الداماد الذى افاد ان الجعل البسيط هو مجرد جعل الماهية فالوجود المصدري امر انتزاعى واما على قوله قده لو كان جعل الوجود جعل الماهية ليس شيئا سوى الوجود بعد عدمية الماهيات فيرجع اصالة الوجود الى اصالة الرب فلا يصح ما افاد من جهات اما اولاً من جهة عدم صحة جعل الوجود لان الوجود عندهم اما هو الله والفرق بالماهية المصرحة منهم بالعدمية او كان من سنخه وجودا والفرق بالشدة والضعف .

وهو ايضا باطل جداً للدليل العقل والنقل ببطلان كون المخلوق من سنخ الله واستحالة كون الحادث قديماً ولوضعيها فلم يتحقق سنخ الله فى احد .

واما ثانياً فالماهيات امورات مستقلة وكونها اعتبارية بنظر اصحاب اصالة الوجود وهو غير مسلم عند القائلين باصالة الماهية ومع فرض عدم اعتباريتها لامجال لجعل غيرها فيكون الجعل للماهية وينتزع الوجود بعد تقررها .

وثالثاً ان ما افاد مبنى على اثبات وجود بصفات وجود الرب لغير الرب ايضا فيدور الامر بين كون كل الموجودات عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية كما صرح به فى شواهد وكما هو مقتضى كون بسيط الحقيقة كل الاشياء وبين عدم وجود فى الخارج سوى الله وان الوجود فى غيره بمعنى المصدري المرادف مع الكون والثبوت فالوجود حينئذ مجرد اعتبار الوهم كما اشار اليه بقوله .

فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود ، لا عين الوجود وكذا الممكن الموجود . وكذا فى جميع الاتصافات بالمفهومات . والفرق بين الذاتى والعرضى من المشتق عنده ليس بكون الاتحاد فى الوجود الذى هو مناط الحمل عندنا فى الذاتيات بالذات وفى العرضيات بالعرض اذ لا وجود عنده ، بل بأن المفهوم الذاتى هو الذى يقع فى جواب « ما هو ؟ » والعرضى هو الذى لم يقع فيه . وهذا كله من التسعفات انتهى .

و مراده بهذا القائل هو السيد المدققين مير صدر دشتكى و هو قده قائل بان الوجود مطلقا امر اعتبارى محض وليس له فرد اصلا لا فى الذهن و لا فى الخارج و ما افاد قريب بمذهب المحقق الداماد او هو عينه فالوجود عندهما و غيرهما من كثير هو مجرد اعتبار كما يقولون هؤلاء فى الماهيات فليس من الوجود الا المفهوم المصدرى و مصداقه كل ما خرج من العدم .

و الحاصل انهم استدلوا على مقدمات مسلمة عندهم .
ولا يتأملوا فى ان هذه المقدمات غير مسلمة عند القائلين باصالة الماهية و لا بد فى البرهان هو الاستدلال بما هو مسلم عند المتخاصمين فان قلت هذا يرد على القائلين باصالة الماهية ايضا قلت مقدمات اصالة الماهية مسلمة و منها عدم ابتنائها على الوجود الذى عين جميع الاشياء و اذا رد فلا وجود فى الخارج الا بمعناه المصدرى فما هو ارادوا من الوجود الذى لا وجود له حتى يكون اصيلا و ليس فى الخارج وجود سوى الله تعالى .

فان قلت لو كانت الماهية اصيلا و الوجود منتزعة من حاق ذاته و يحمل عليها كما تقدم فى قول المشائين من انه ينتزع الوجود من حاق ذوات الاشياء لزم انقلاب الذوات من الامكان الى الوجوب الذاتى اذ الفرض ان الوجود انتزع من حاق الذات و الذات لا يقتضى الوجود و لا العدم فاذا انتزع من حاق ذات الممكن هذا المعنى معناه ان ذاتها يقتضى الوجود فينقلب من حد الاستواء الى حد الوجود .

قلت المراد من الانتزاع بعد تقرر الجاعل و جعل اصل حقيقة الماهية و مع هذا الفرض كيف يتصور الانقلاب بل تصور ذلك يمكن عمن لادقة له فانه لو كان الكلام فى حمل الوجود على الماهيات قبل التقرر كان لذلك الوهم مجال بل على هذا الفرض ايضا لا يلزم الانقلاب فان لازمه وجوب الوجود حينئذ فلا امكان على هذا الفرض حتى انقلب الى الوجوب .

و بالجملة حمل الوجود على الماهيات ان كان قبل التقرر و جعل لازمه كونها

واجب الوجود وبعد التقرر قد بقي الامكان بحاله فالوجود ينتزع بعد التقرر من الجاعل وبمجرد جعل ذاته يقال له بالوجود الثبوت فلا يلزم انقلاب الذات من الامكان الى الوجوب الذاتى فبعد تقرر الجاعل صارت مستحقة لحمل الوجود وافراده فى الخارج ماله ثبوت فالممكنات نفس الكون لاشىء آخر .

افلا ترون ان السيد الداماد قد جعل انحصار النزاع فى الوجود الذى هو عرض ذهنى مع علمه بان للوجود معنى حقيقى هو عين العلم والقدرة والحياة والكمال والشعور ازلا وابدأ وانى لسائر الموجودات هذا الوجود ومن استدل بمثل هذا المعنى للوجود للاثبات الاصاله لم يجعل فى سبيل المحصلين فمصحيح صدق الوجود هو تحقق الماهية ولولاها لم يكن وجود بالنسبة الى الماهية المعدومة وانه بمجرد الجعل والتحقق الخارج يستحق لحمل موجود عليها فهى فى الحمل تحتاج الى الجاعل وبدونه لا يصدق عليها الموجود .

و كيف كان فاللازم هو التكلم فى الجعل وقد اختلفوا فى جعل الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود والآخر باطل جدا فان معناه تحقق الماهية او الوجود قبل الجعل حتى تحقق اتصاف الماهية بالوجود فان الاتصاف لازمه تحقق احدهما بالجعل حتى صح الاتصاف وبدون الجعل لزم الاتصاف بالمعدوم او كون كلاهما ثابتين بدون الجعل فيلزم تعدد الواجب .

وفى قره العيون فى بيان بطلان مذهب القائل بالاتصاف مالفظه :
واما مذهب المشائين ، فيرد عليه ان المجمعول بالذات ، لو كان هو الاتصاف دون الوجود والماهية ، فاما ان يكون كل من الماهية والوجود واحدهما عيناً محققاً فى الخارج ، او يكون كلاهما من الامور الاعتبارية ، فعلى الاول يلزم تعدد الواجب لانا لانعنى بالواجب الوجود الخارجى الواقع بلا جعل جاعل .

وعلى الثانى: يلزم اعتبارية جميع الموجوات المجمعولة ، لأن الاتصاف امر اعتبارى ، وكذا الماهية والوجود على هذا التقدير .

فان قيل: الاتصاف عين خارجي مجعول بالذات، والوجود والماهية مجعولان بالتبع .

قلنا: فالاتصاف يكون حينئذ ماهية من الماهيات، او وجوداً خاصاً من الوجودات على اختلاف المذهبين ، لأننا نعني بالماهية او الوجود الخاص عيناً خارجياً ، فيلزم مجعولية الماهية او الوجود انتهى فالصحيح المتصور هو جعل الوجود او الماهية لاجل اتصاف الماهية .

ثم اعلم ان الجعل على قسمين جعل المركب و جعل البسيط و الاول جعل الشيء للشيء بمقادير الناقصة والثاني ثبوت الشيء فقط لاثبوت شيء لشيء وجعل المركب لا يصح بين الشيء و لوازمه و انما يصح بجعل بسيط مثل ان الجاعل يجعل الانسان لا الانسان انسانا فانه ذاتي للانسان فلامعنى لجعله والاي لزم ان لا يكون الانسان انسانا فان جعل الماهية بجعل لوازمه والازم سلب الشيء عن نفسه فاذا جعل الانسان جعل بجعل بسيط بالتبع مثل الضاحك عرضا ايضا لعلم الجاعل بان الانسان ضاحك فلو صح جعل الضاحك ايضاً معناه ان الانسان ليس بضاحك و هو باطل فجعل الانسان هو جعل جميع لوازمه فلا يصح جعل اللوازم بجعل مركب .

فاذا جعل الاربعة الزوجية لها بنفس جعل الاربعة فاللوازم الذاتية بجعل ايضا بتبع جعل بسيط بالعرض فجعل الشيء جعل لجميع لوازمه و اما اللوازم العارضية التي يصح انفكاكها عن الملزوم يصح جعلها بجعل المركب و الحاصل اللوازم الذاتية غير قابل للمجعل فاللازم في المقام لحاظ ان مسألة جعل اصالة الوجود داخلية في جعل مركب و قاعدة الفرعية حتى يحتاج الى التخلص عنه بجواب صحيح او كان داخل في جعل بسيط ومجرد ثبوت الشيء حتى لا يحتاج الى الجواب عنه كما عليه صاحبي الاسفار والمنظومة .

و قد عرفت ان اصالة الوجود داخلية في جعل المركب كما قد كانوا يصدون الجواب بخلاف اصالة الماهية فهم في فسحة من ذلك ثم ان جعل الماهية حيث

كان بجعل بسيط قد جعل بعضهم بجعل مركب .

قال في قرّة العيون ما لفظه : ثم لا يخفى ، ان هنا احتمالاً خامساً لم يذهب إليه احد ظاهراً ، وهو الجعل المركب للماهية - كجعل الانسان انساناً مثلاً - لأن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى . فالانسان اذا لم يكن في حد ذاته انساناً - وجعله الجاعل انساناً ، يلزم سلب الشيء عن نفسه بل الجاعل يوجد ، و بمجرد وجوده واجب الانسانية ، ولا يحتاج الى جعله انساناً . و الى هذا اشار الشيخ الرئيس فى جواب بهمنيار: ان العلماء لم يجعل المشمش ممشأ ، بل جعله موجوداً . ولهذا قال الحكماء: الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه . وليس غرضهم من هذا الكلام ، انه لا يحتاج الى الجعل والتأثير مطلقاً ، بل غرضهم ، ان جعله تابع لجعل الماهية ، بمعنى ان الماهية او الوجود معجولة بالذات ، وجعله اياه تابع لهذا الجعل ، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذا الحكم فى الذاتيات و لوازم الماهيات ، فان جعلها تابع لجعل الذات ، فليس جعلها بجعل جديد حتى يصير الجعل مؤلفاً ولا بنفس الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدوانى ومتابعوه ، فجعل الذات ذاتاً عرضى ، وكذا جعل الذاتيات و لوازم الماهيات معجولة بالعرض ، ولا يحتاج الى جعل عليحدة ، انتهى . ولا يخفى ان قوله او الوجود غير تام اذ على اصالة الوجود لا يتم ذلك الا ان يريد على فرض صحته .

وكيف كان فالقدر المسلم ان لوازم الغير المنفكة عن الماهية غير قابل للجعل كالانسانية للانسان لان ثبوت الانسانية للانسان ضرورى ولولاه لم يكن الانسان انساناً ولذا قال الشيخ ما جعل الله المشمش ممشابل اوجدها يعنى انه تعالى لم يجعل المشمشية للمشمش فانها ضرورية للمشمش فالله تعالى اوجد نفسه فيثبت المشمشية له ضرورة بالتبع واما مسألة اصالة الوجود من ذلك اولا وقد عرفت ذلك فيما سبق وقال ملا نعيمان طالقانى فى مقام كيفية الجعل وما يصح وما يبطل وان جميع الاقسام خمسة وبيان ما يبطل ما هو لفظه .

و اما الاحتمالان الباقيان ، فاحدهما - جعل الماهية جعلاً بسيطاً اى جعلها واخراجها من كتم العدم الى حد الوجود ومن اللبس الى الايس ومن اللاتقرر الذى هو السلب المحض الى التقرر ، و حاصله ، ان الجاعل جعل نفس الماهية وسنسخها واخراجها من كتم العدم بحيث يتبعه الوجود ، اى بحيث يصح ان ينتزع العقل منها الوجود ويحكم عليها بانها موجودة وجوداً يترتب عليه الآثار .

وقولنا : جعل الجاعل الماهية موجودة ، لضيق العبارة وتعسر البيان ، ومعناه جعل اصل الماهية ، لاجعل الوجود مرتبطاً بالماهية، حتى يرد عليه ماورد على الاحتمال الثالث وذهب الى هذا الاحتمال طائفة من الحكماء انتهى موضع الحاجة .

والعبارة صريحة فى اصالة الماهية وانها داخله فى جعل بسيط ولا يكون تحت القاعدة الفرعية فالعبارة صريحة فى ان الوجود امر انتزاعى يتوقف ثبوته على تقرر الجاعل الماهية اولاً ثم ينتزع عنه الوجود فلا معنى حينئذ لاصالة الوجود .

و كيف كان فالقائلون باصالة الماهية لا يحتاجون الى دفع اشكال القاعدة الفرعية لانه من باب ثبوت الشيء الذى جعله بسيطاً بخلاف القائلين باصالة الوجود فانه ثبوت الشيء للشيء اى يتوقف على ثبوت الماهية للوجود قبلاً فيكون لوجودها وجوداً فيلزم التسلسل .

ومن الذين ذهبوا الى اصالة الماهية وكون الجعل بسيطاً هو السيد المحقق الداماد فى افق المبين وفى القسبات فاجاب بالجعل البسيط وهو ثبوت الشيء لاثبوت شيء لشيء وحاصله انه ليس فى البين وجود و ماهية بل الماهية فقط فهى المجمولة والوجود امر ذهنى يرجع الى نفس الماهية وقد صرح بذلك فى القسبات بقوله قد سبق الى ظانك ان الوجود حقيقته صيرورة المهية الخ .

وصريح العبارة ان الوجود ليس الانفس المهية فان المعنى المصدرى الانتزاعى لا يطلق الا عند خروج المهية عن اللبس الى الايس كما يطلق عدمها عند عدمها فيقال فى الاول الماء مثلاً كان وفى الثانى الماء ليس فاللفظان حاكيان عن هست يانيس

وذلك مربوط بنفس الماهية لاشيء الاخر فليس ماتقرر في الخارج مر كبا من الماهية والوجود فضلا عن ان يقال بان ماهيته ليست الامتزعة عن حدوده الخاص والاصل هو وجوده المحدود وبهذا الحد فضلا عن ان يقال بان وجوده عين العلم والقدرة والحياة وغيرها .

والحاصل ان الوجود ليس امرا خارجيا وليس في الخارج الا الماهيات ومما يؤيد ان الوجود ليس شيء به يتحقق الماهية بل المقصود من الوجود نفس الماهية مافي الشوارق في معنى قول خاتم المحصلين في التجريد ما هو لفظه :

المسألة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المصنف بقوله [وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين بل الحصول] وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كونه الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية وكون المهية موجودة به فعندهم المجمعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره سخيف جدا وقد ابطله شيخ الاشراف في كتاب الاشراف وغيره بما لا مزيد عليه .

وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون المهية موجود في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجد على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع الابعنى واحد .

ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم وجوابه انكم فرضتم مهية في الخارج يضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان

المهية اذا كانت اولاً فهي موجودة اذ لا يفهم من الوجود الا كون المهية فاي حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت كونها في الخارج بعد الصدور وهو وجودها .

والمصنف ره اشار بهذا الكلام الى انه لاحاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال اننا لانعنى ولا يفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها بالضرورة لا امر ينضم الى المهية فتصير موجودة فلوا نضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجوداً بالمعنى المفهوم للكل انتهى .

ولا يخفى متانة الجواب وان الماهية في الخارج موجودة على فرض الخصم فكيف يحتاج الى الوجود وانما يحتاج الى الوجود شيئاً يراد ان يقع في الخارج لاما كان حاصله فيه فضم الوجود الى الماهية الموجودة كضم الحجر في جنب الانسان والفرض ان الماهية في الخارج فلا يحتاج حينئذ الى الوجود مع انه لا معنى لكون الوجود في الخارج منفرداً فلا يكون قابلاً لتحقق شيء في الخارج بخلاف العكس فان الماهية يتقرر بها الجاعل نفسها من دون الاحتياج بشيء مع ان الوجود لا يمكن ان يتحقق في الخارج مستقلاً وبدون كونه في ضمن شيء لما افاد الشارح من انه ان كان في الخارج بوجود غيره لزم التسلسل وان كان مستقلاً لزم ان لا يكون الوجود بمعنى واحد .

توضيحه انه ان قال الوجود موجود كان معناه ان نفس الوجود موجود بنفسه كما في حمل المؤطرة و ان قال زيد موجود معناه انه موجود بغيره اي موجود بالوجود لا بنفسه فحاصل مذهب الماتن والشارح ان الماهية موجودة بنفسها بعد تقررها من الجاعل لا مع الوجود ولا يكون تحققها بالوجود بل بحصول نفسها في الخارج فالوجود ليس فرداً خارجياً بل امر ينتزع بعد التقرر فلو احتاج الماهية في الخارج الى الوجود لزم تقدم العرض على المعروف .

وقد كثر عبارات الشارح من ان الماهية في الخارج قائم بنفسها بعد التقرر

والوجود عبارة عن نفس الماهية فلامعنى لتحقق الوجود فى الخارج بدون كونه فى ضمن شىء هذا مضافا الى ان مرادهم بالوجود الذى فى كان معنى كان عين العلم والقدرة وسائر الكمالات وهو محال فمعنى قول المصنف بل الحصول اى ليس الوجود شىء يوجب ان يحصل به الماهية فى الخارج فلا يكون الوجود شيئا لموجودية الماهية وليست مثل ساير الاعراض الموجبة لاضافة شىء فى المعروض كعروض اللون فى الجسم فان بعرضه عليه يوجب الجسم ذولون كذا .

بل الحصول اى الوجود ليس الانفس حصول الماهية وليس شيئا سواه فى الخارج وليس فيه شيان كالجسم واللون فليس الوجود من الاعراض الخارجية بل كان مجرد الانتزاع من نفس الماهية فما فى الخارج هو نفس الماهية من دون تركيب من ماهية ووجود فالمتمقرر المجعول هو الماهية فهذه العبارة منه نظير عبارات القيسات الاتية من ان الوجود ليس فى الخارج اصلا بل ليس الانفس تقرر الماهية بل نظيره كثير والمتكلمون منكرون للوجود مطلقا وما يلون بانه ليس للوجود الا المفهوم الكلى و الحصاص المقيدة كحصاة الانسان والبقر او الانسان العالم .

ولعل مرادهم ان يكون فى الخارج ليس من افراد الوجود وانما يكون مصاديق هذا الكلى و هو الماهيات مرجع كلامهم الى كلام المشائين كما حكى ذلك عن الدوانى بل محقق الداماد و سيد المدققين الدشتكى فان الكل قائلون بعدم فرد خارجى للوجود وكذا الاشراقيون و كم صرحوا بعدم كون الوجود فردا فى الخارج بل يمكن كون مراد الاشاعرة من قولهم الوجود فى كل ماهية عين هذه الماهية فان الظاهر من مقصودهم انه ليسا بشيئين بل ليس الوجود هذه الماهية اى وجود المصدرى الذى عبارة عن نفس الماهية وقد مر بيانه .

وكيف كان فمقصود كثير من الحكماء والفلاسفة اشراقا ومشاءً ومتكلما يرجع الى شىء واحد وهو عدم كون الوجود فردا خارجيا ولا ذهنا ولا نسبيا قابلا للاشتداد بل امر عرضى ذهنى .

وفي اصول الدين بعض المحققين رداً على محيي الدين والقيصري عبارات انا ننقل جملة جملة مما اريد مناسبتها للمقام حيث لا اكون في مقام رد الماتن والشارح فعلاً، قال فان وجود الاشياء عين تحققها وانيتها لان التحقق به التحقق بالمبدء الاعلى انتهى ولقد اجاد في مقابل: قال التحقق بالوجود فرداعليه قال التحقق بالمبدء الاعلى لا بغيره تعالى .

و كيف كان فمفاسد اصالة الوجود مما لاتعد ولا تحصى ولا يمكن الالتزام به الامع ترك الروايات و الشرع بل مع ترك العقل بعد ما عرفت من ان الوجود امر اعتباري عبارة عن نفس تحقق الاشياء وعدمها والامر الاعتباري غير قابل للجعل .
وقد نسب عدم صحة جعل الوجود صاحب الشوارق الى المحققين في گوهر مراده حيث قال [كه وجود نيست مگر مفهوم اعتباري عقلي كه در خارج واقع نتواند بود و صادر و مجعول بالذات لامحالة عيني است واقع در خارج پس ماهيت باشد نه وجود بلکه چون ماهيت واقع گردد اگر عقل انتزاع كند از او مفهوم بودن در خارج را كه معنای وجود است] .

[پس قائل بجعل وجود از وجود مذکور مفهوم خواهد بديهي است لامحالة بطلانش و اگر گوید كه مراد از وجود حقيقي است در خارج كه بازای مفهوم مذكوره است گوئيم امري در خارج بازای مفهوم مذکور نخواهد بود مگر چیزی كه منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممكنات نيست مگر ماهيت ممكن صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظه وى با جاعل تا آخر عبارت] .

وانت قد عرفت منا امثال هذه العبارات وقد عرفت كرارا في الصانعين في الصنایع قد صنعوا صنایعهم فيحمل عليها الوجود حتى عند الصبيان و المجسمين فيقولون هذا الشيء الكذائي قد كان و ثبت فاطلاق الوجود و الكون و الثبوت على نفس المصنوع الخارجی لاشيء آخر و رائه يقال له الوجود و من العجيب توهم ان القول باصالة الماهية لاجل ان لا يلزم استغنائها عن الجاعل لاجل انه لو لم نقل

بمجموعيتها لزم قدمها كقدم الباري ومستغنياً عن الجاعل .

وهذا مما يضحك به الثكلى وقد مرفى محله عند كلام سيد المحقق الداماد فمعنى مجموعية الماهية ان الجاعل اذا اراد ان يخلق وتقرر يخلق ويتقرر الماهية بحيث ينتزع منه الوجود المصدري و مما يضحك به الثكلى ايضا ان يتوهم بان انتزاع الوجود لو كان اعتباريا فلا جدوى به مع اعتبارية الماهية ايضا وان كان حقيقية ممن شأنه ان يفيض من الجاعل فيكون ما يتقرر اصيلا وقد عرفت من السبزواري آتفا فانه الانتزاع بعد الجعل .

والتقرر فهذا الانتزاع مرتبته متأخرة عن الجعل وكلام القائل هو قبل الجعل وان جعله الماهية ان كان المعجول اعتباريا فلا جدوى به في جعله لان مرتبة الوجود المصدري متأخرة عقلا عن مرتبة اصل التقرر ومثله توهم ان الماهية امر اعتباري فلو كان الوجود امراً اعتباريا ايضا لا يتحصل من ضم الاعتباري الى الاعتباري شيئا متحقق . وذلك لان اعتبارية الماهية من حيث ان الوجود والعدم كلاهما خارجان عن مرتبة ذات الماهية ولكن اذا وجدت وتحققت زال عنها تلك الاعتبارية فإى اتفاق من الفريقين على اعتبارية الماهية مع انه بعد التقرر والوجود كانت الماهيات منشأ للآثار وكانت اصيلا قائمة بذات الجاعل وآثارها آثار لنفسها والاي لزم الجبر وكون الفعل فعل الله كما سيأتي بيانه مضافا الى مامر .

ثم ان لنا ما نقول كيف حال اكتساب المعجول من الجاعل اضافة اشراقية التي لا يخرج عن وجود الرب وكون العلة في مقام الجعل تنزل الى مرتبة المفعول بنحو لا يعلمه الا الراسخون في العلم مع قولهم بان الواحد لا يصدر منه الا الواحد ولازمه بعد العقل الاول قد فرغ من الامر والخلق فانظر الى محله انشاء الله .

والحاصل ليس للوجود الحقيقي عين ولا اثر غير ذاته القدوس فانه لو كان عرضا لزم تقدمه على المعروض وان كان جوهر ا فيستقل بنفسه فلا يحتاج الى شيء يضم اليه والقرض عدم وجود في الخارج كذلك والوجود لا جوهر ولا عرض

فلا يمكن كونه في الخارج بنحو الاستقلال ولا بنحو كونه تابعا فلا فرد له في الخارج ولا يكون الموجودات بوجودات و انما هي ماهيات ولا يكون شيء منها عين العلم والقدرة .

وسائر الكمالات فانها جميعا في الله فهو الوجود الحقيقي بل اطلاق الوجود عليه لعدم العلاج في التعبير والا فهو ايضا ليس بوجود الذي اصطلح عليه والمقدر المتيقن هو ذات مقدس عن العيوب والرزائل و ذات استجمع فيه جميع الصفات الكمال ولا مشاحة في الاصطلاح سمه وجودا او الها فالوجود معناه الثبوت والكون وهو كلى طبيعي كسائر الكليات وافراده في الخارج كل ما خرج عن الليس الى اليبس فالوجود يطلق عليه باشتراك معنوى وافراده متباينات بجوامع الخروج عن العدم ومن تلك الافراد ذاته القدوس وهو تعالى قد خرج عن العدم ايضا كما هو معنى خروجه عن حد التعطيل و ليس على الناس ان يدخله في التشبيه اذا التوحيد خروجه عن الحدين حد التعطيل وحد التشبيه وهو تعالى مبين مع جميع خلقه و ليس من سنخ ذاته في احد من المخلوقين .

فان قلت قد صرح السيد الداماد بان الوجود لا خارجيا ولا ذهنيا فكيف يكون عرضا وهو في الخارج .

قلت الوجود عرض لكن ليس كسائر الاعراض الخارجية كالبياض والسواد بل عرض انتزاعي ينتزعه العقل من الموجودات الخارجية كما سيأتي فهو وجود متأخر عن المعروض فلا واقعية للوجود رأسا في الخارج الا الماهيات ومعناه الثبوت والكون ومن المعلوم ان الكون و الثبوت لما في الخارج فليس شيء ووجود معا بل شيء يقال له بالفارسية به هست و هو ليس داخلا في هذا الشيء بل عرض انتزاعي عنه فالوجود والعدم كلاهما يحملان على حال تحققه وعدمه فالوجود الحقيقي الثابت مستقلا هو وجود الرب تعالى وهو الغنى والوجودات الخارجية كلها فقير اليه تعالى ولا يكاد ينقضى تعجبي عن الذين قالوا باصالة الوجود واعتبارية الماهية اي

كون الماهية منتزعة عن هذا الوجود الخاص والاعتبار والانتزاع ليس بشيء اصلا والانصاف ان القائلين باصالة الماهية قد خلصوا من اكثر فساد علم الفلسفة وبقى عليهم الخلاص من الباقي ومن ذلك قد انكروا الوجود في العين وليس فيه الا وجود الله تعالى وغيره ليس شاملا للوجود اصلا والثبوت والتقرر عين ماهية كل شيء في الخارج لاله وجود وماهية .

ولذا عبر السيد المحققين بعبارات كثيرة على ردهم بحيث كانت نفس العبارات كافية في فساد مذهبهم مثل ان كنت من اهل الخطابة ومثل وان كنت من المستبصرين وظاهره ان القائل بعينية الوجود في الخارج ليس قابلا للخطاب .

وهذا ممشاة مع القوم والا ففى الحقيقة لاحقيقة للوجود اصلا فلا يكون لافى الخارج ولا ففى الذهن جدا فان الذى فى غاية الخفاء وكان عين العلم والقدرة والحياة ازلا وابدا هو خارج عن معنى الوجود وهو الله تعالى وليس من التعبير بوجوده عين ولا اثر فانه هو الجامع لصفة الكمال وكان عين هذه الصفات واللفظ الحاوى للجميع هو الله .

واما غيره تعالى فالكل عبارة عن الموجودات والممكنات التى ان خرجت عن الايس كان نفسها والا فلا شيء فان اريد بالوجود نفس الخارجيات فهى ليست بوجود اصلا واجنبية عن سنخ الوجود رأساً .

وليت شعرى كيف رضوا القوم بان يجعل وجود الاشياء كوجود الله حتى صرحوا بان بسيط الحقيقة كل الاشياء وعن الشيخ الرئيس فى كتاب اثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء وفسره ملا رجبعلى التبريزى بانه حيث كان هو علة جميع الاشياء فليس بمثل الاشياء فيلزم ان يكون وجوده غير وجود الاشياء والا كان وجوده بمثل وجود الاشياء الى ان قال :

ومعلم الثانى فى فصول مدنية صرح بهذه العبارة فقال وجوده تعالى خارج عن وجود سائر الموجودات ولا يشارك شيئاً منها فى معنى اصلا بل ان كانت مشاركة

ففى الاسم فقط لافى المعنى المفهوم من ذلك الاسم وفسره ايضا بان وجوده خارج عن جميع الاشياء والموجودات وهو غير الجميع ولو كان له مشاركة مع الموجودات انما هو فى مجرد الاسم دون المعنى يعنى ان لفظ الوجود والموجود مشتركة بين الواجب تعالى وبين الممكنات باشتراك اللفظى فقط انتهى يافلان معنى كون وجوده عين الاشياء هو ان وجودها عين العلم وعين القدرة والحياة وكونها ازلا وابدأ و كونها لا يولد وكونها لهم يلد وغير ذلك وانى ذلك لسائر الموجودات وقولهم ان الاصل هو الوجود والماهية منتزعة عن حد الوجود .

قلت اولاً ان ذلك مبنى على هذا المذهب الفاسد والقائلون باصالة الماهية كان الامر عندهم بالعكس .

وقد عرفت انه لا وجود عندهم كى يكون اصيلاً الا اذا ارادوا كون الحق تعالى اصيلاً او اعتبارياً وبه يضحك التكللى وغيره ليس الا الكون المتأخر عن اصل تحقق الماهية ومنتزعا عن نحو ثبوتها فى الخارج فليس الخارج الا الماهيات فلا معنى للاعتبارية ولا اساس لها اصلاً الاعلى فرض كون الممكنات من سنخ وجود الرب وتشأنات وجوده اللازم منه كل شىء هو الرب حتى العجل والصنم ويتولد منه ان بسيط الحقيقة كل الاشياء .

و ثانياً ما معنى كون الماهية منتزعة عن حدود الوجود بداهة ان هذا الكلام فرع تحقق الوجود فى الخارج فاذا لم يكن وجود حقيقى سوى الرب وسوى الوجود المصدرى فمن اى وجود ينتزع الماهية من حدوده فان الثانى نفس الموجود .

والاول هو الله ولا واسطة فى البين الا بنحو الوحدة فى الكثرة فهو بهذا المعنى عبارة عن نفس الجاعل وهو صحيح على مذهبهم حيث ان الجعل عبارة عن تنزل العلة عن مقامه بمنزلة المعلول وبغير هذا المعنى ليس شىء فى الخارج بخلاف اصالة الماهية فان غير الله كلها ماهيات .

و هذا كله مع الغض عن مسألة انه لا يصدر من الواحد الا الواحد و صدر

المتألهين قد افاد بان جعل الوجود جعل الماهية ولا انفكاك بينهما بل هما ايضاً شىء واحد وانما فى الذهن اثنان والقائلون باصالة الماهية ايضاً قائلون بانه شىء واحد وهو نفس الماهيات والعقل السليم يؤيد الثانى والاول مستلزم لكون جميع الاشياء هو الله فمن ذهب الى صحته اذ عن بما افاد فى هذا الجواب .

و كيف كان فاضن لطالب حل مسألة اصالة الماهية او الوجود قبل الشروع فى ادلة الطرفين ان ينظر الى اصل الوجود فان رأى له مفهوم واحد عين العلم والقدرة و ان هذا المعنى الواحد سار فى جميع الموجودات و ان الكل وهو الله والفرق بالعدميات الزائلة فالحق مع القائلين باصالة الوجود ومجعليته وان رآه باطلا وان هذا المعنى منحصر فى الله وليس غيره وجوداً الا بالمفهوم المصدرى الانتزاعى علم ان الحق مع القائلين باصالة الماهية فلا يحتاج الى التأمل والبرهان زائداً عليه اذ يعلم ان الوجود حينئذ ليس هو فى الخارج اصلاً فضلاً عن ان يكون اصلاً ومنشأً للآثار و به يتحقق كل شىء و القائلون باصالة الوجود فى الاستدلال عليه يجعلون صحة ذلك مفرغاً عنه ثم يبنون عليه الاستدلال غفلة عن ان اساسه او هن من بيت العنكبوت .

والعجب اعتراف الصدرى بدقة ادلة القائلين باصالة الماهية وصعوبة الجواب عنها ومع ذلك لم يتأمل فى صحته واجابهم بما لا اساس له اصلاً ويترتب عليه امور كان الالتزام به مستلزماً للخروج عن الدين مثل عدم الفرق بين الخالق والمخلوق وكون كل وجود هو الله حتى الاصنام بل عجل السامرى فضلاً عن الانسان كما قيل سبحانه ما اعظم شأنى وامثال ذلك كثير والكل من ضلالة هذا البناء .

ثم انه ممن ذهب الى اصالة الماهية كما عرفت وستعرف آنفاً فى عبارات كثيرة هو المحقق الداماد فى القبسات فقال ما هو افظه ومضة - اما انت من المتبصرين بما قد تلوناه عليك فى ساير كتبنا ان وجود الشىء فى اى ظرف ووعاء كان، وهو وقوع نفس ذلك الشىء فى ذلك الظرف لالحوق امر « ما » به وانضمامه اليه والالرجع

الهل البسيط الى الهل المركب و كان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء انتهى .

و حاصل العبارة وجود الشيء عبارة عن تحقق نفس ذلك الشيء لالحق الوجود مع التقرر ومنظما اليه بحيث تقرر الجاعل الشيء ووجوده فوجود الشيء نفس ذلك الشيء والعقل ينتزع عنه وجوده ومن المعلوم ان نفس التقرر هو ثبوت شيء فلو كان التقرر منظما مع الوجود بمعنى ان الجاعل تقرر شيئا لا مجرد انتزاع العقل يرجع هل البسيط الى المركب وصار من جعل الشيء شيئا اى جعل الماهية موجودا فكان لوجودها ايضا وجودا وهكذا فجعل الوجود يتوقف على ثبوت الماهية قبلا لان ثبوتها لانصاف الوجود بها لازم و اتصاف الوجود متوقف على الماهية فهذا التقرير رد على اصالة الوجود فانه عليه لزم جعل الماهية اولا لان يتصف الوجود بها وقد عرفت فساد ما اجاب عنه صدر المتألهين بان الوجود قائم بنفسه لاشياء آخر فجميع الاشياء موجود بالوجود والوجود موجود بنفس ذاته فيرد عليه اولا ان الوجود الذى هو قائل به منحصر في ذات الله وليس معنى لجعله واصالته وغيره ليس الا الوجود المصدرى الذى اشار اليه الداماد في عبارته بانه نفس الماهية و متأخرا عن جعلها وانه بانتزاع العقل وليس شيئا غير نفس الماهية فسواء كان التركيب اتحاديا او انضماميا يرجع جعل البسيط الى المركب فيلزم اشكال تقدم الماهية على نفسه .

وقوله لالحق امر (ما) به اى لالحق الوجود به رد على المشاء القائلين بان الوجود من العوارض العينية والاصاف الخارجية ولذا ورد عليهم في عباراته الاتية بلزوم تقدم العرض على المعروض وهنا بصيرورة هل البسيط بهل المركب وذلك لانه يصير جعل الانسان موجودا ففرق واضح بين جعل الشيء و بين جعله موجودا نعم لا يرد عليه بان الوجود لاجوهر ولاعرض فانه بالنسبة الى وجوده تعالى وسيأتى في محله .

ومحصل العبارة ليس في المقام شيثان فجعل شيء عبارة عن نفس هذا الشيء فالصانعون اذا صنعوا صنعة كان صنعهم مجرد هذا المصنوع لاشيء آخر وهو عبارة عن جعل الشيء اى جعل الطائرة لاجعل الطائرة موجودة كى يكون جعل الشيء شيئا ويرجع جعل البسيط الى الجعل التركيبى وهو مفاد كان الناقصة فعلى هذا لا يلزم اشكال ان ثبوت الوجود بمعنى المصدرى للماهية فرع تحقق الماهية فانه بمجرد تحقق الماهية بلا فصل صدق عليها ما يقال بالفارسية به هستى و ان هذا المعنى عين تحقق الماهية لاشيء آخر فايجداد الشيء امر كايجداد الانسان وايجداد شيء لشيء امر آخر كالانسان كاتب والثانى فى جعل مركب والاول جعل بسيط .

فالجعل جعل الماهية فقط بجعل بسيط وهى نفس وجودها لاشيء آخر يكون هو وجودها فوجودها نفس تقررها و الصائغ عند تقرر الخاتم و القرط جعل خاتما لا الخاتم خاتما فانه بمجرد جعل الخاتم صدق عليه تقرره خارجا ولا يحتاج الى جعل الخاتم خاتما فالله تعالى تقرر و جعل المشمش والانسان والبقر اى او جد هذه الاشياء فاذا اوجدها وتقررها انتزع منها الوجود .

وقد يتوهم من عبارة الشيخ جعل الوجود بتقريب ان المقصود ان الله لم يجعل ماهية الشمس بل اوجده بمعنى جعل وجوده فيكون الاصل هو الوجود وهذا التوهم على مبناهم الفاسدة وهو ان الاصل فى التحقق هو الوجود وبه يوجد كل شيء كى يكون المراد بالوجود هو الله بفروق غير فارق فى الحقيقة فلامعنى للافاضة الاشراقية الابلج جعل الوجود الحقيقى .

والسيد المحقق كان متوجها الى القاعدة وجعل البحث بحيث لا يرد القاعدة الفرعية على اصالة الماهية وجعل عباراته فى عدم تركيب الممكن من الوجود و الماهية فيكون ثبوت الشيء فلا يرجع جعل البسيط الى جعل مركب وصار ثبوت شيء لشيء بمفاد كان ناقصة بل شيء واحد وهو نفس التقرر الماهية واخراجها من لباس اللبس الى الايس فاذا تحقق هذا الشيء الواحد فى الخارج انجعل له وصفية الوجودية

المصدرية بنفس الجعل الاول البسيط بلا فصل في البين .

وبالجملة لم يجعل الصانع والخالق الماهية موجودا بل اوجدها فوق شىء في اى ظرف كان نفس ذلك الشىء لاشىء آخر ايضا يلحقه اما ترون الى صانع الطيارة فانه بمجرد جعلها في الخارج كان جعل الطيارة فقط لاشىء آخر وهو وجود يلحقه بل نفس صنعها ولا اثينية في البين ولو في الذهن او الوهم او الخيال فانه شىء واحد الى ان قال ايضا ومن يحسب وجود الماهية وصفتها من الاوصاف العينية او امرأ «ا» من الامور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية فليس من اهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قاله شركاءنا السالفون في الصناعة صريح العبارة ان من زعم وجود الماهية ايضا سوى نفس الماهية من الامور الخارجية ليس من اهل المخاطبة معه حيث ليس فيه الانفس الماهية ووجوده منتزعة عنها عقلا فكيف بان يكون اصيلا فالذى من الاوصاف العينية نفس الماهية لا وجودها .

و الانصاف ان امثال تلك العبارات من هذا السيد الجليل كافية في فساد قول القائلين باصالة الوجود و كون الوجود مضافا الى ان المراد به ما هو عين العلم والقدرة والحياة ازلا وابدأ وما ابعد ما بينه وبين كونه المفهوم المصدرى الانتزاعى الذى لا وجود له لافى الذهن ولا فى الاعيان و كل من رده رده على كون الوجود خارجيا لزعم انه الوجود الحقيقى الذى هو وجود الرب تعالى الى ان قال ولو كان الامر على ما حسبه لكان الوجود نفسه ماهية « ما » من الماهيات و يكون لامحالة وجوده زائداً على ماهيته كما فى ساير الماهيات الممكنة و يكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدرى كما هو الامر فى وجود ساير الأشياء فاذا الوجود فى الاعيان نفس صيرورة الشىء فى الاعيان لاما بالاتصاف به بصير الشىء فى الاعيان ، انتهى .

قوله ولو كان الامر الخ اى لو كان الامر على ما حسب الخصم من كون الوجود عينا خارجيا لكان الوجود حينئذ ايضا من الماهيات لان الوجود فى الخارج لا يقيم

بنفسه بل لا بد مع الماهية الموجودة وحينئذ يكون وجوده ايضا امرأ متأخرا انتزاعيا وكان نفس الماهية الخارجية كساير الماهيات كما عرفت من ان الوجود نفس الماهيات فالعبارة صريحة في ان الوجود في الاعيان والخارج عبارة عن نفس صيرورة ذى الوجود في الاعيان فلا يصنع الخالق شيئا ثم اعطاه الوجود بل يصنع فعلا واحدا و خلقا فاردا بل نفس تقرر الشيء وجودا لهذا الشيء لا ان وجوده بانضمام الوجود في الخارج فالوجود ليس شيئا خارجيا به يكون الماهية موجودة بل الامر بالعكس بمعنى انه بالماهية يكون الوجود وجودا بمعنى ان الوجود نفسها فلو لم تكن لم يكن وجودا اصلا فالوجود الذى به يتحقق الموجودات هو الله وهو خارج عن الكلام و هو لا جوهر ولا عرض وغيره تعالى عرض لكن لا العرض الخارج بل الذهنى الى ان قال :

وكذلك الوجود فى الذهن هو نفس وقوعه فى الذهن ، و وجود كل عرض هو وجوده فى موضوعه ووجود الوجود هو وجود موضوعه . والشيء المعلول نفس ذاته وماهيته مجعولة للجاعل جعلاً بسيطاً ، و الوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل ، فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقل لها : مرتبة التقرر و الفعلية ، و للمطلب الذى بازائها الهل البسيط الحقيقى اعنى : هل الشيء و مرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها تقال لها: مرتبة الوجود . و للمطلب الذى بازائها الهل البسيط المشهورى اعنى : هل الشيء موجود على الاطلاق ؟ وصيـور هذين المطلبين بالأخرة واحد بحسب المحكى عنه .

فاما اثبات مفهوم « ما » للذات اى مفهوم كان من جوهريات الماهية او من عرضياتها فمن حيز الهل المركب اعنى: هل الشيء شيء والمحكى عنه ثبوت شيء لشيء و فى السالب سلب شيء عن شيء ، فاذن الوجود ، هو شرح نفس الذات المتقررة ، والعلم هو سلب الوجود وشرح بطلان الذات الموهومة و ليسيتها ، و مفهومه : ليس هناك شيء لان هناك امرأ مفهومه ليس انتهى .

يعنى انه فى هذا الامر لافرق فى الخارج والذهن فكما لم يكن الوجود فى الخارج بل فيه نفس الماهية فكذلك فى الذهن نفس الماهية لوجوده فالوجود فى اى وعاء كان ليس الانفس الماهية والوجود امر ينتزعه العقل فهو عرضى ذهنى يتوقف على اصل تحقق المعروض حتى يعرضه العرض ذهنا ثم ان مرامه قده احسن المرام ومذهبه فى اصالة الماهية اقوى المذاهب وليس شىء اكثر مفاصدا من القول باصالة الوجود ان كنت من التحقيق والتأمل .

فان قلت اذا قيل الانسان موجود معناه ان هذه الماهية كانت فى الخارج موجودة ولولم تكن فى الخارج لم يصح الحمل فالحمل دال على تحقق الخارجى كما اذا قيل الماء موجود او الغنم موجود وهكذا فلما ذا قال قدس سره ليس الوجود امرا خارجيا فلو لم يكن فى الخارج لما صح الحمل مع اعتبارية الماهية فالماهية الاعتبارية باتفاق الفريقين لا يكون منشأ لصحة الحمل لو لم يكن وجود الماهية فى الخارج .

وبالجملة الاصل فى التحقق هو الوجود وموجودية الماهية بالعرض قلت نعم هو كذلك على هذا المذهب الفاسد وهو اصالة الوجود فانه على ذلك كان تحقق الماهية بالوجود ولولاه لم يكن الماهية موجودة لكن اذا عرفت فساد ذلك وانه لامعنى لخارجية الوجود بل الوجود عبارة عن تحقق نفس الماهية فى الخارج .

فاذا يقال الانسان موجود كان فى ذهن العوام فضلا عن اهل الفهم والدقة هو ان نفس الانسان و ماهيته موجوداً فى مقابل العدم يعنى فهم ان هذه الماهية فى الخارج قد خرج عن العدم تأمل تعرف .

وليت شعرى ما يريدون القوم بقولهم الماهية اعتبارية لاموجودة ولامعدومة فانه اولاً هو مبنى على اعتباريتها واصالة الوجود ولايصح على مذهب القائلين باصالة الماهية .

وثانياً معناه ان الموجودية والمعدومية ليست داخلية فى ذات الماهية فماهية

الانسان لاموجودة و لامعدومة فان تقررها الجاعل خالقا او مخلوقا كانت موجودة و بعد التقرر لايقال انها لاموجودة ولامعدومة بل موجودة فى حال كون الوجود و العدم ليس داخلا فى ذاته فاذا صنعها صانعها قد تحقق فى الخارج و ينتزع العقل منه الوجود بمعنى الثبوت و الثبوت ليس شيئا غير نفس الماهية بل هو هى فيقال حينئذ الماهية موجودة اى ثابتة فى مقابل العدم فنقيض العدم و ان كان هو الوجود لكن لا الوجود الذى عين القدرة و العلم و الحياة بل نقيضه هو الوجود بمعنى الثبوت .

و معناه عند الصبيان و المجانين معلوم و هو ما يعبر عنه [به هست يانيست] و الخبز و الماء ان كان ثابتا فى الخارج فيقال له [به هست] و ان لم يكن فيقال له [به نيست] فاذا قيل الخبز موجود فهم منه كونه و ثبوته الذى ينتزع عن تحققه فى الخارج عقلا . و ايضا قال فى القبسات و قد دريت ان الوجود هو نفس الموجودية المصدرية المنتزعة من الذات المتقررة و مطابقة نفس جوهر الذات فاذا كانت الذات متقررة بنفسها كان يصح لامحالة انتزاع الموجودية المصدرية منها و حمل مفهوم الوجود عليها بحسب نفسها .

و قال ايضا فيه ردا على الفخر الرازى يا هذا اما تشعر ان الوجود ليس الا الموجودية المصدرية المنتزعة من الموجودات و لا يتصور له فرد سوى الحصاة و لا يتخصص الا بالاضافة الى الموضوع لا قبل الاضافة و العبارات كما هى صريحة فى اعتبارية الوجود و انتزاعيته و ان الماهية هى الاصل فكذلك صريحة فى ان المجعول الذى صدر من الجاعل هو الماهية انتهى .

و اظن ان المسألة غير قابل للتريد بناء على ما اظهر و بينه المعلم الثالث و التحرير فى هذا الفن و المستشكلون على هذا المبنى ان تأملوا فى وجود الذى محل كلامهم و علموا بان الفرق بين هذا الوجود و الوجود الذى هو الرب اما لافرق اصلا او فرق بالامور العدمية لفرقا من اصالة الوجود فرار الغنم من الاسد لكنه قد ملاء اذ هانهم فى عصر الاخير من الموهومات المزينة الالفاظ و الخرافات المحسنة

فى الانظار كقولهم كان الموجودات من انوار جلال كبرائه واطوار حضرته وتشأانات قدسه .

بل كل نفسه تعالى وكل وجود ومن سنخ وجوده تعالى وكل عين العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وغير ذلك من الالفاظ المبهجة والعبارات المفروحة والجمالات المشوقة مع ان الكل كسراب بقية يحسبه الظمان ماء .

مع انه ليس فى جميع الكتاب والسنة لفظ من الوجود ولم يكن بمعناه سائر المشتقات منه كوجد يجد يوجد واجد وواجد والقدر المتيقن انه تعالى موجود لا كسائر الموجودات عليم سميع قادر خلاق رزاق واللفظ الحاكي عن مثل هذه الاوصاف هو الله فانه عبارة عن ذات مستجمع لجميع الكمالات وهو لفظ قد وضعه نفسه تعالى لذاته ومن اول القرآن الى آخره يعبر عنه ويلفظ بلفظ الله ومنه يقطع بانه كذلك فى سائر الكتب السماوية .

وفى جميع القرآن صرح بلفظ الله ولانضائق فى التعبير عنه بلفظ الوجود لكن لا الوجود الذى يشمل الصنم والبقر بل المراد به ما يرادف لفظ الله اى السميع العليم القادر الخلاق وغير ذلك فيما ورد فى شأنه تعالى وغاية ما يوافق القوم ما يرادف مع لفظ الله اى الذى عين القدرة والعلم والكمال وسائر الصفات الكمالية التى لا يعلم ولا يفهم ولا يظهر لغيره اصلا فالبحث عن كيفية علمه وقدرته بحث عن كيفية ذاته تعالى وقد ورد من تفكر فى ذات الله تزندق بداهة ان علمه ان كان عين ذاته فالبحث عن علمه البحث عن ذاته الممنوع وهكذا قدرته وحياته وليس للانسان هو البحث عن امور لا يقدر على الوصول اليه خصوصا مع النهى عن الورد فيه وخصوصا اذا عمم معناه لجميع الموجودات وسرايته الى الامور الخسيسة والرديئة فضلا عن انفسهم الشريفة على زعمهم حتى قالوا ليس فى جبتى سوى الله او قال سبحانه سبحانى ما اعظم شأنى فهو تعالى خالق السماوات والارض وما فيهما وبعد الخلق والتقرر حصل مرتبة الوجودية المصدرية ويحمل عليها الوجود فيقال السماء موجود و الموجودية

ينتزع من ذاته بعد الخلق والتقرر ويحمل عليها فالوجود المصدري متأخر عن ذات الاشياء وهذا البيان صريح في عدم كون الذوات مستغنيات عن جعلها الجاعل فهي بعد الجعل مستحقة لحمل الوجود عليها اى الوجود منتزع ذواتها المجعولة تأمل تعرف .

فالاصل والاصيل هو الماهيات ولاحض للوجود لها اصلا بل الجميع متباينات مع الوجود المرادف مع لفظ الله فهو تعالى شىء لا كاشياء والماهيات وبينهما تباين كلي وكمال التوحيد اخراجه تعالى عن الحدين حد التعطيل بمعنى عدم انكاره وحد التشبيه بالناس بمعنى عدم تشبيهه بالناس .

فالماهيات اصيل منشأ لانار أنفسهم و فاعل لافعالهم ولا يكون فعلهم فعل الله والمطلب بمثابة من الوضوح حتى ان صدر المتألهين بعد التجليل عن استاذة صاحب هذا المذهب الصحيح قال فى شواهد ما لفظه ثم بعد ان سلمنا بالفرض ان الوجود امر اعتبارى فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية على الماهية انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤها عن الجاعل .

كيف ولو كان الامر كذلك لزم انقلاب الشىء عن الامكان الذاتى الى الوجود الذاتى فان الممكن اذا كان فى ذاته مصداقا لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتيا له فلم يكن ممكنا بل واجبا انتهى موضع الحاجة .

وهو منه قده كأنه عجب فان المقصود من استاذة بل هو الحق الذى لا ريب فيه هو ان استحقاق حمل الموجودية ليس نفس الماهية بما هي هي حتى لزم ما ذكر بل بعد التقرر والخلق من الخالق يطلق عليه بالموجودية والثبوت وما افاد فيما كان نفس الماهيات مستحقة لحمل الموجودية عليها مع قطع النظر عن الجاعل لم يتكلم به ذومسكة .

وقال ايضا فى القيسات ونظير هذا ما قد اوضحه الافق المبين فى مباحث الجعل

ان سبيل الجاعل في افاضة المجمعول ان يبدع نفس المهية فيلزمها بعين ذلك الابداع ان تكون موجودة صالحه لان تنتزع منها الموجودية اذ ليست الموجودية الاحكاية نفس ذاتها المجمعولة المنقررة لان يبدع نفسها ثم هي تقتضى ان تكون موجودة على ان تكون هي واسطة في التأثير انتهى .

ولا يخفى لطفه وصراحته في ان كل صانع في صناعته صنع اولا نفس الماهية وصنعته في الخارج بحيث ينتزع عنه العقل وجوده وتحققه الذي نفس هذه الصنعة قوله سبيل الجاعل الخ في مقام اعطاء الضابط وان كل صانع في مقام صنعة شيئاً صنع هذا الشيء لا الوجود ثم ينتزع منه العقل وجود ما صنع .

ويرشدك الى ذلك ان الصانعين العوالم لا يفهم الوجود ولا الماهية حتى كانوا في مقام صنع الوجود او لا بل لا يتصورون الا هذا الشيء الذي يريدون ايجاده فصاحب صنع السفينة الهوائية لا يتصور وجود ما صنع الانفس هذا الامر المستحدث فالصانع الحقيقي في صنعه كذلك ايضاً .

وقال ايضاً فيه ان مرتبة التقرر و الفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري الذي لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتصور له فرد سوى الحصة لا يتخصص الا بالاضافة لاقبلها .

فالصحيح صار الانسان فوجد لست اقول صار الانسان انساناً فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الا يتلافية المستدعية بمفهومها صائراً ومصيراً اليه بل اقول صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية بحسب المفهوم الاصائراً فقط اي بتجوهر جوهر ذاته وتقرر سنخ حقيقته فوجد اي انتزعت عنه الموجودية المصدرية لانها اول ما ينتزع من الذات المتجوهره و الحقيقة المنقررة من العوارض اللاحقة والمفاهيم التابعة اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرها في ظرف تلك الموجودية .

فمرتبة الموجودية المنتزعة المتأخرة حكاية عن مرتبة العقلية الواقعة المتقدمة

و تابعة لنفس تلك المرتبة المستتعبة اياها و ملاك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرية عارضاً من عوارض المهية لا عين جوهرها ولا جوهرياً من جوهرياتها انتهى قوله لا عين جوهرها صريح في ان الماهية ليست بوجود حقيقة بل الوجود عارض عليها فالمعنى ان الوجود عارض على الماهية لا أنه عين حقيقة الماهية كما توهمه صاحبى الاسفار و المنظومة فزعموا ان الاصل هو الوجود فالماهية امر اعتبارى انتهى .

قوله لست اقول الخ : مقصوده انه لست اقول بجعل الانسانية للانسان كى يكون ثبوت الشيء للشيء و يحتاج الى الجواب بل اقول بالجعل البسيط و هو ثبوت الانسان فاذا تقرر انتزاع منه الوجود عقلا الوجود فالوجود متأخر و لا يكون منظوراً فى مقام الجعل ذاتاً فانه فيما اذا جعل الوجود اولاً و بالذات لا فيما كان المقصود نفس جعل الشيء فالكون المصدرى منتزع عنه بعد تحقيقه فعلى قول القوم ليس فى الخارج شيء سوى الوجود و ما سواه امر اعتبارى بخلاف ما افاد المحقق الداماد فانه عكس ذلك و مقابل له و انه ليس ماسواه فى الخارج الالماهيات و مرتبتها مقدمة على مرتبة الوجود المصدرى الذى يتوقف على اصل تقرر الماهية حتى صح منه انتزاع الوجود .

ولعل الطالب للهداية ان ينظر و يتفكر فى انه هل يكون الموجودات الخارجية من سنخ الرب و من تشانات وجوده بحيث كان الفرق بينهم مجرد الاعتبار اولاً فعلى الاول لامجال لصحة اصالة الوجودات الخارجية اذ لو ارادوا بها عين العلم و القدرة و سائر الكمالات مع فرض انها غير الله فلا يكون الوجودات الخارجية كذلك و ان كانت غير الله و غير متصفة بهذه الصفات فليست الالماهيات المتباينة لا الوجودات و ان سمّتها بالوجودات كذلك كالمشائين فروح نزاع القائلين بالاصالة الى انه ليس فى دار التحقق سوى الله كما عليه ذوق المتأله .

وقال فيه ايضاً و من متعنتة المقلدين من يتحير ولا يستقيم فتارات يحيص عن

السبيل الى سبيل المساوقة بين مرتبة الوجود و مرتبة الفعلية ولا يستبين له فساد ذلك مع شدة ظهوره اى مرتبة الوجود و مرتبة الفعلية ليست بحيث يوجب الشك و التردد لوضوح الامر لكل متأمل ان مرتبة الوجود المصدرى متأخرة عن مرتبة فعلية الماهية وتحققها باخر مرتبة العرض عن المعروف انتهى .

ومن العجيب ان العبارة مع ظهورها وجلالة قدر قائلها فى ان مرتبة الوجود المصدرى متأخرة عن مرتبة اصل تقرر الماهية والفرض عدم وجود سوى الوجود المصدرى الا وجود الرب تعالى الخارج عن البحث ومع ذلك توهم المساوقة بين مرتبة التقرر ومرتبة الوجود وهل لا يكون من المقلدين كما اطلق عليهم ذلك .

وبالجملة من تأمل فى مسألة اصالة الوجود وعلم بانه لا وجود فى الخارج سوى الله يقطع بانه فى غير الله ليس الا انتزاعاً عن نفس الماهيات و ان الوجود المصدرى بمعنى مجرد ثبوت شىء ليس الا الماهيات الخارجية بعد جعلها من جعلها الا ان يكون مراد القائلين بالوجود الاصيل هو الله و انت اذا تأملت فى ان المراد بالاصالة اى وجود كان مع ان الوجود الحقيقى منحصر فى ذات الله و اذا كان المراد به هو الله أو ما قربت منه كقولهم بأن كلها من تشأنات وجود الرب قد تعلم فساده من غير احتياج الى البرهان .

وبالجملة ظهور هذه العبارات فى عدم كون الشيثين فى البين بل مرتبة الوجود المصدرى متأخرة عن اصل تقرر وان الجاعل قرره فقط فليس كونه امر آخر مجعولا بل لازم تقرر نفسه هو انتزاع الوجود منه .

وقال ايضاً فيه ما لفظه و فى المقلدين من ينتكس و يسير على عكس سير المحصلين فيقدم مرتبة الوجود على مرتبة الفعلية ولايبالى بتقديم العارض على المعروف فيقول وجد فصار انساناً ويسنده الى خاتم المحققين فى شرح الاشارات وفى مصارع المصارع انتهى الا ترى الى صراحة انه لو قال وجد فصار انساناً قدم العرض وهو الوجود على المعروف يا فلان فانظر بنظر الدقيق فى جميع عبارات القسبات فهل

ترى كون كل شيء مركباً من الوجود والماهية أو لم ترها ظاهرة في عدم زيادة الوجود على الماهية بل وجود كل شيء عين تحققه خارجاً فان وجوده ثبوته الذي لو لم يكن كان عدماً فاذا قرره جاعلها وخالقها كان ثبوته كون الخارج للماهية .

والحاصل الوجود عرض ومرتبة متأخرة عن مرتبة المعروض فيحتاج الى تقرر المعروض حتى صدق موجود فالموجودية نفس هذا التقرر المتأخرة عن اصل التقرر فاذا كان الوجود اصيلاً لزم تقدم مرتبة العرض على المعروض ومعناه ان العرض وهو الوجود هو المجمعول اصيلاً حتى تقرر المعروض ومن ذهب الى ذلك يسير على عكس سير المحصلين وسلك سلوك المجانين حيث قدم مرتبة العرض و جعله اصلاً على مرتبة المعروض مع ان العاقل يعلم ان مرتبة المعروض مقدم فالكون والثبوت ليس في الخارج الا اذا تحقق ما صدق عليه التقرر .

وقال ايضاً في القبسات « و بمثل ما استبان لك من السبيلين يستبين انه انما تنصحح المرتبة العقلية للذات العينية اذا لم تكن الذات العينية وجودها الاصيل في متن الاعيان هو بعينه جوهر نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هي هي . فاما اذا كانت مرتبة نفس الذات بما «هي هي» هي بعينها الوجود في حاق الاعيان، كانت المرتبة العقلية بحسب نفس ماهية الذات الحققة من حيث نفسها المرسله هي بعينها الوجود في متن الخارج والتقرر في حاق الاعيان . فالمرتبة العقلية و الهوية العينية هناك واحد على خلاف شاكلتهما حيث يكون الوجود زائداً على الماهية . فهذان اصلان من امهات الاصول التي هي اركان علم ما فوق الطبيعة انتهى .

ومحصل ما افاد في هذه العبارات المغلقة المجملة ان ما ذكرناه مكرر آخران مرتبة الوجودية المصدرية متأخرة عن مرتبة اصل الذوات و الماهيات انما يكون و تصحح بالنسبة الى غير الله تعالى و اما بالنسبة اليه تعالى فحيث لامهية له تعالى بل مجرد الوجود المحض فلامعنى لتأخر وجوده عن مرتبة ذاته اذ ذاته تعالى عين مرتبة وجوده الذي هو حقيقة الوجود الذي عين العلم والقدرة وسائر الكمالات فماهيته تعالى عين

وجوده اذ الماهية ما يقال في جواب ما هو و الفرض انه تعالى عين الوجود الذي في غاية الخفاء فكيف يمكن جواب في مقام السؤال عن ذاته .

كما قال والحق ماهيته انيته فلائنيية هناك شيء و وجود بل وجود محض ازلا وابدأ بخلاف الموجودات فان وجودها المصدرى الذى بمعنى الثبوت حاصل من بارئها وجاعلها فيحتاج ذواتها الى جعلها من جاعلها فبعد الجعل البسيط اى جملة انساناً ينتزع العقل منها الوجود المصدرى وبعده الجعل بجعل الوجود على الماهيات . ويقال الانسان موجود فجميع الماهيات فى مقابل جاعلها من جميع الجهات متباينة تباين الظلمة مع النور ولاسنخية بين الوجود المحض والظلمة المحضة فالجاعل وجود محض عين العلم والقدرة وغيره جهل وعجز محض ولايجب معرفة ذاته تعالى كى يلزم السنخية لاستحالة ذلك بل الواجب هو التأمل فى مصنوعاته وآياته الافاقية و الانفسية و المجمعولات هى الذوات المجردة عن الوجود الحقيقى فهى قائمات بالوجود المحض الذى به يكون الاشياء موجودات فهى ذوات محضة فى مقابل الوجود المحض فلاوجود لها الا مجرد الانتزاع المتأخر عن جعل الجاعل .

الا ترى فى عبارة سيد الداماد حيث ذم على من قال وجد فصار انساناً والذم لاجل تقدم وجوداتها و من ذلك ظهر فساد توهم ان مقصوده ان كل ممكن ينحل الى جزئين عارض ومعرض مع كون العرض تحليلى وجه الفساد ان الوجود المصدرى المتأخر عن اصل تحقق الشيء ليس جزء له كى يكون عارضاً عليه ولو فى الذهن بل ليس فى البين الا ذاته ومهيته .

فكما لا يكون الوجود والثبوت عارضاً عليه قبل التحقق و التقرر من الجاعل فكذا يحتمل بل التقرر ماينتزع العقل من الثبوت والوجود عنه فيكون ذاته من جهة الوجود بسيطاً محضاً اى لمدخلية للوجود فى ذاته فلا يكون جزء له اصلاً بل ذاته نفس ما تقرره الجاعل اولاً ثم يعرضه الوجود ثانياً بانتزاع العقل فالوجود غير هذا الخارج .

كما لا يتوهم ان المقصود هو قول الاشاعرة القائلين بان الوجود في كل شيء عين ماهيته فان الوجود على قول السيد المحقق ليس الا الانتزاع بحكم العقل بعد التحقق والتقرر من الجاعل فالوجود نفس الماهيات يعنى انه شيء واحد وهو الماهية فقط فلا وجود حتى يكون عين الماهية فالوجود نفس الماهية لا شيء سواها كما ان الفوقية نفس السماء والسقف لاشيء سواهما فالوجود في العين سوى الله .

ولقد اجاد المحقق الداماد و الحق انه يليق بان يسمى بالمعلم الثالث و لقد افاد في عباراته المكررة بان الوجود هو المتأخر الناشى من اصل ايجاد الشيء و انه لو كان اصيلا لزم تقدم العرض على المعروف فهو بمعناه المصدرى يتوقف على ايجاد الجاعل نفس الماهية فالوجود نفسها .

وقال ملا شمس تلامذة السيد المحقق الداماد ما لفظه لا يجوز ان يكون وجود موجود من الموجودات امراً انضمامياً والا يلزم الدور و التسلسل و اللازم باطل و الملزوم مثله فتعين ان يكون امراً انتزاعياً و الامور الانتزاعية سواء كانت ثبوتية كالوجود والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية أو سلبية كالعدمى والعرج ليست امور موجودة بنفسها فى الخارج بل الموجود الخارجى هو المنتزع منه فقط دون تلك الامور الانتزاعية والا يلزم ان يكون ما فرض كونه انتزاعياً انضمامياً هو .

ولما كان الامر المترتب على الجعل الخارجى و التأثير الخارجى يلزم ان يكون موجوداً خارجياً فلا يجوز ان يكون ما يترتب على الجعل الخارجى و التأثير الخارجى ابتداء هو الامر الانتزاعى المعدوم فى الخارج بل لا بد ان يكون ما يترتب على الجعل الخارجى و التأثير الخارجى ابتداء هو الامر الموجودة فى الخارج الى المستثنى منه و هو الحقيقة الموجودة فى الخارج و بناءً على هذه المقدمات الحققة يلزم ان يكون اثر الجاعل و ما يترتب على جعله الخارجى و تأثيره الخارجى ابتداء هو نفس الحقائق الموجودة فى الخارج كما ذهب اليه اهل التحقيق من الحكماء و المتكلمين لالامور الانتزاعية المعدومة فى الخارج من لواحق المجمعول الخارجى و عوارضها

الانتزاعية و الصفات الانتزاعية بحسب حال الخارج كالوحدة الخارجية و العمى الخارجى انتهى موضع الحاجة .

و لقد اجاد السيد المحققين و تلميذه فى وصولهما الى الواقع و حقيق بان يذكرهما بالجلالة و تاسفا على تلميذه الاهم صدر المتألهين و غيرهم كيف غفلوا عن هذا الامر العظيم و جعل كل الممكنات من سنخ الله مع ان كل من له ادنى تأمل يعلم ان سنخ الواجب تعالى غير سنخ الموجودات و هو مجرد من جميع الجهات و هم وان لم يكونوا مقيداً بظواهر الكتاب و السنة و بأولونها على وفق مقاصدهم و فهمهم لكنهم لم يعلموا بان الواجب تعالى ليس من سنخ الاجسام فهل الوجود المجرد ينكح و ينكح بأكل و يؤكل كل يضرب و يضرب .

و هل يكون قواعد السنخية بين العلة و المعلول مطلقاً أو يختص ذلك بعلة عديم الشعور لالعلة القادر المختار الذى قد نص الكتاب و السنة على خلاف السنخية و الشبهة و الحلول و من عدم التأمل فى بطلان هذا الامر الواضح لكل عاقل .

قد ذهبوا الى بطلان مثل ما افاد السيد المحقق الداماد بمثل ان بالوجود يتقوم كل شىء و به يوجد الاشياء و به تحصل الوحدة بين الجميع و امثال ذلك مع ان كل عاقل يعلم انه ليس للموجود ماهية و وجود فكيف يكون كل ممكن زوج تركيبي مع ان الوجود بمعنى ما ارادوا منحصر فى الله و بمعنى الثبوت كلى كسائر الكليات . و ممن ذهب الى اصالة الماهية هو العلامة فى كشف المراد قال بعد قول المصنف ما لفظه اقول قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضى حصول الماهية فى الاعيان و هذا مذهب سخيض يشهد العقل ببطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية فى الاعيان يستدعى تحقق الماهية فى الخارج فلو كان حصولها فى الخارج مستنداً الى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود نفس تحقق الماهية فى الاعيان و ليس ما به تكون الماهية فى الاعيان انتهى .

الا ترى تصريح مثل العلامة بان الوجود نفس تحقق الماهية اى تحققها فى

خارج وجودها لاشيء آخر وراء الماهية كى يكون فى الخارج شيئان ماهية ووجود كالايض حيث كان فى الخارج جسم وبياض فالانسان المتقرر فى الخارج نفسه لاشيء آخرسمى بالوجود فهى نفسها وجود اى ثابت فى الخارج ويقال له الثبوت فالوجود ليس الامجرد الانتزاع منها عقلا و منشأ الانتزاع نفس الماهية الخارجية فلاشياء ماوراء الماهية وليت شعرى من اين فرضوا للوجود هذه المطالبة الفاسدة التى ملئت كتبهم مع ان اصل معناه فاسد اذ الوجود مع تمام مشتقاته عارية عما يقصد به كما عرفت .

وقال القوشجى ايضاً فى شرح العبارة ما لفظه ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضى حصول المهية فى الاعيان وهذا المذهب سخيّف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود المهية عبارة عن حصولها فى الاعيان لاعما به يحصل انتهى صريح العبارة ان وجود المهية نفس حصولها فى الاعيان اى وجودها كونها وثبوتها ونفسها لا أنه شىء يحصل ويحقق به الماهية .

ثم انه استدل صدر المتألهين على اصالة الوجود بامور الاول ما هو لفظه فليس لكل حقيقة وجودية الانحو واحد من الحصول . فليس للوجود وجود ذهنى و ما ليس له وجود ذهنى ، فليس بكلّى ولاجزئى ولاعام ولاخاص .

فهو فى ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لاجنس له ولا فصل له ، ولا هو ايضاً جنس لشيء ولافصل له ولانوع ولاعرض عام ولاخاصة . وأما الذى يقال له عرضى للموجودات من المعنى الانتزاعى الذهنى ، فليس هو حقيقة الوجود ، بل هو معنى ذهنى من المعقولات الثانية كالشيفية والممكنية والجوهرية والعرضية و الانسانية و السوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التى يقع بها الحكاية عن الاشياء الحقيقية أو غير الحقيقية . وكلامنا ليس فيه بل المحكى عنه ، وهو حقيقة واحدة بسيطة ، لايفتقر أصلا فى تحققة وتحصله الى ضميمه قيد فصلى أو عرضى صنفى أو شخصى انتهى . وحاصل هذه الاوصاف الذى ذكره للوجود كلها مختص بوجود الرب تعالى

الذى ليس الكلام فيه بوجه ولا يكون معلوماً لاحد وكنهه فى غاية الخفاء وكل ما يتصور أو يعقل أو يفهم فهو غير الله فلا ربط لهذا الوجود بوجود الاشياء الخارجية واشتباها القائلين باصالة الوجود هو خلط الوجود الحقيقى بوجود الاشياء الخارجية . حيث توهموا ان الوجود فى كل شىء عين العلم وعين القدرة وسائر الكمالات كما هو صريح عباراتهم وزعموا انه بهذا المعنى سار فى جميع الموجودات فلا مناص منهم الا من القول باصالته لكن لو فهموا ان ذلك يرجع الى اصالة الرب لا الممكنات وهو اصل الاصيل بل اصل كل اصل لانصرفوا عما كانوا بصدره لانه غير قابل للمجعل لكونه لم يولد والذى قابل للمجعل هو الماهيات فتمام الادلة القائمة على اصالة الوجود مردودة بمثل هذا الرد ولا يحتاج الى بيان الازيد لكنه لا بد من بيان رد كل دليل بحسبه فما ذكره فى الوجود هو الاصل لكنه مختص بوجود الرب تعالى ولا يشترك بهذا المعنى غيره ابدأ وبالجملة هذا الذى ذكره معنى للموجود ليس فى الجميع قطعاً .

و الظاهر ان هذا الامر العجيب اذ الكلام ليس فى الله لوضوح انه لو كان الكلام فى اصالة وجوده ليرجع نزاعهم مع القائلين باصالة الماهية الى ان وجود الرب تعالى هل هو اصيل أو اعتبارى و انتم لا يتأملون فيما يقولون نعم لا يبعد من مذهب جعل كل الوجود عين العين والقدرة والارادة فانه على ذلك لافرق بين الخالق والمخلوق الا بمثل القطرة والبحر الذى بمجرد دخول القطرات فيه صار بحراً .

وهذا مذهب برىء منه جميع الشرايع والكلام فى انه فى المخلوقات هل وجودهم اصيلا او الماهية فإى ربط باثبات ان الوجود الحقيقى هو المؤثر وبوجودية كل شىء به وهو كذا وكذا وكل ادلتهم على اصالة الوجود يرجع الى ما ذكرنا الى يؤل الكلام الى اصالة الرب الاترى الى قوله لو لم بأصل وحدة ما حصلت ومراده بالوحدة هى وحدة كل الموجودات فى حقيقة الوجود .

وقد عرفت منا مكرراً ان الوجود الحقيقى مختص بالله ولا يكون احد بهذا

الوجود ولا معنى لاصالته واشترآكه مع المخلوقات وغيره ليس بوجود كما اعترف به بل منسوبات الى الوجود فالاصل هو الماهيات بل هو اقوى الدليل على بطلان كون الوجود بمعناه الحقيقي ساريا في الموجودات للعلم بعدم تحقق مثل هذا الوجود في الاشياء ولا يمكن ان يسرى في جميع الممكنات ولعمرى ان في مسألة اصالة الوجود حتى النسوان والصبيان انصرف اذهانهم عن الله ولا يتوهموا دخول الرب المتعال في كلامهم .

تفكر في جميع ذلك حتى لا يصدق عليك قوله في القبسات لست من اهل المخاطبة حيث ان جميع عباراته ظاهرة بل صريحة في عدم كون كل شىء زوجاتر كيبيبا له ماهية ووجود بل الوجود في كل شىء ليس شيئا آخر بل هو نفسه وتقرره والا كان معدوما فوجود كل شىء في اى ظرف ووعاء كان نفس هذا الشىء وليس معه شىء آخر حتى يكون زائداً على اصل وجوده بحيث صار الجعل البسيط جعلاً تر كيبيبا .
والحاصل المجعول بالذات اولاً هو الماهية وهى الاصل لا الوجود فانه امر اعتبارى انتزاعى عقلى غير قابل للجعل بدون ذى الوجود فالقابل للجعل هو نفس الماهية وتقررها في الخارج وترتب عقلا عليه الوجود اى الكون والثبوت فليس في الخارج وجود او ماهية حتى يقال الاصل هو الوجود بل شىء واحد في اى وعاء كان ويتحقق بنفسه تقرره من جاعله .

وبالجمله القائلون باصالة الماهية كثير من المحققين الاعلام ومنهم صاحب الشواهد في گوهر مراده وشوارقه وقد مر عباراته في الشوارق وگوهر المراد آنفاً وفي ج ٢١ ص ١٥٥ الى ص ١٧٠ فراجع .

الدليل الثانى ما افاد في المشعر الثانى بقوله شمول حقيقة الوجود للاشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلى للجزئيات، وصدقه عليها - كما نهنك عليه - من أن حقيقة الوجود ليست جنساً ولا نوعاً ولا عرضاً اذ ليست كلياً طبيعياً ، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العرفاء « الراسخون في العلم » . وقد عبروا عنه تارة بـ

«النفس الرحمانى» وتارة بالرحمة التى «وسعت كل شىء»، أو بـ «الحق المخلوق به» عند طائفة من العرفاء، وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله فى منازل الهويات انتهى .

قد فهمت سابقاً ما فى هذا الدليل ولا يخفى انه على فرض صحة تصويره وامكانه للراسخين فى العلم مثل محبى الدين دون جميع الناس انه ظاهر فى ان نفس الوجود الحقيقى سارفى كل الممكنات فلا فرق بعد انبساط الوجود واشراق نور الوجود بينهم وبين ربهم الا بامور زائلة وينتهى الجميع الى ذات الرب وهو المراد بفناء الدنيا فافهم وتأمل فى عرفان الناس ونظير هذه الكلمات فى شواهد الربوبية .

وفيه اولا ان هذه المعرفة عندكم عمدة المعارف الالهية .

ومن المعلوم ان المعرفة بالله وسائر العقائد الشرعية مما احب عند الشارع باحب ما يحبه ولم يرض بتركها اصلا وقد امر الناس بكسب المعارف وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون وقال وخلقنا الخلق لكى اعرف .

ولازم هذه المعرفة التى لا يعرفها الا العرفاء والراسخون فى العلم انه لا يقدر على مثل هذه المعرفة جميع الانام والفرض ان المعرفة مما امروا بها الجميع فيلزم منه التعليق على المحال وان الشارع قد امر بالمعرفة مع انه لا يقدر على دركها الا الخواص فالباقي ان كانوا مأمورين بالمعرفة لزم التكليف بالمحال وان لم يكن مأمورين بها لزم خلاف ادلة المعرفة فالمعرفة المأمورة بها لزم ان تكون بحيث تعلم . وتظهر لجميع الناس وهو غير هذه المعرفة قطعا بخلاف ما اذا كان المراد من الوجود هو الوجود الحقيقى المختص بالرب وغيره ماهيات قائمة بذاته تعالى فان المعرفة حينئذ من جانب المعلومات والايات الظاهرة ومنصرفه عن ذاته لعدم امكان معرفة الذات لاحدهم فتكون المعرفة حينئذ ميسورة للكل واما بناء على ما ذهبوا اليه من ان للوجود معنى واحد كان عين العلم والحياة وسائر الكمالات .

وان هذا المعنى الواحد سارفى الواجب والممكن فهل يسرى من الخالق هذا

الوجود الى المحلوق و اضافته اليه باضافة اشراقية كما هو ظاهر الكمالات فما المراد بهذه الاصطلاحات التي لا يعرفها الا من كان من العرفاء بزعمهم وما المراد بالنفس الرحمانى فهل ينفخ فيه من وجوده او يشرق عليه نظير اشراق الشمس على الممكنات او ينزل العلة عن مقامه الشامخ الى مرتبة المعلول والكل غير متصور باى عبارة عبر عنها سواء كان بالنفس الرحمانى او بالرحمة الواسعة .

بل لا يعلم على هذا كيفية صدور المعلول عن العلة فهل من وجوده اعطاء فوجوده فى كل زمان يبدل ينقص او يزيد واذا صدر عنه المعلول اومات كيف حال الوجود فهل ينقص فى الاول ويزيد فى الثانى فهل يتصل بالوجود الكلى الحقيقى فى دار الدنيا دائما قبل فناء الكلى فيه فمثل وجود الحق حينئذ كبحر يزيد عليه او ينقص او لا يكون كذلك او كان مثل النار والشمس التي اشرقت و اوجدت الحرارة والنور فى المعلول .
والحاصل ان انبساط نور الوجود باى نحو كان على الممكنات حتى يعلم بذلك من كان بصدد معرفة ربه اذ كونه على التردد لا يكون بمعرفة جدا والمعرفة المأمور بها هي ما يحصل اليقين بها للعارف وكثيراً ما مثلوا القوم نور الوجود بالنور الظاهرى الحسى و لم يعرفوا بان اشراق نور الشمس على الممكنات عرض يعرضها فيكون كاللون العارض على الجسم لا يزيد فى الجسم شيئاً ولا ينقص فيكون بمنزلة جدار يتلون بلون البياض ثم يتلون بلون السواد ومن اول الطلوع كانت الممكنات بياضاً ومنوراً ومن اول الغروب كانت ظلماتاً واسوداً وليس نور الوجود كذلك قطعاً .
فباى نحو يكون يشرق على الممكنات حتى صار الواحد كلها او كان الكلى هو هو وكيف يصدق قوله سبحانه الذى خلق الاشياء وهو عينها والواحد كيف يكون ألواناً والالوف كيف يكون واحداً ألا يكون حينئذ كل الناس شريكاً الله تعالى وهل يكون انت هو و هو انت وانت امرتك و هي انت او انت تنكح امرتك او امرئة ابيك و بنيك او امك واخنتك فلعل نصارى كان من القائلين باصالة الوجود و يرى الكلى واحداً حتى يكونوا قائلين بان الرب هو الله والمسيح وروح القدس .

وإذا سئلهم عن لزوم التوحيد قالوا بالتوحيد وهو هذه الثلاثة وإذا سئلهم سائل الثلاثة لا يكون بواحدة سهل لهم الجواب فقالوا بان الله فيهما فهم اعلا مذهباً من القائلين باصالة الوجود فانهم انحصروا التوحيد في الثلاثة وهم حصروه في جميع الناس والا لا يحصل التوحيد فالكل هو الله فهل يتأملون ارباب هذه المقالات في ان الهكم ما هو أهو او غيره فلو قال سبحانه سبحاني ما اعظم شأنى كان لصاحبه ما كان ذلك ايضاً .

وقال لا يكون ذلك مختصاً بك وانا مثلك في الالهية فهو من المشكلات الذى لا يكون قليلاً للحل اذ كما ان الكل هو الله بعد كون الفرق بالامور الاعتبارية كان الكل الهأ واحداً و على الكل ان يقولوا سبحانه ما اعظم شأنى فلا يظهر لنا هذا النفس الرحمانى واشراق الوجود على هياكل الممكنات وانه لو كان وجودهم من وجود العلة لزم كون الكل عين العلم والقدرة والحياة كما صرحوا به .

ومن ذلك قال الصنم هو الله والعجل هو الله وعبادتها عبادة الله ولا مشرك حينئذ في العالم و ابراهيم لا يفهم ان الاصنام اله و الا لا يكسرها يا هذا القائل بان العجل اله فهل لك جواب لو قال عز من قائل افلا رأيت قولى ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم و ذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين كلا ولا يمكن لك الجواب . الدليل الثالث الذى فى المشعر الثالث ما هو لفظه الشاهد الاول ان حقيقة كل شىء هو وجوده الذى يترتب به عليه آثاره و أحكامه . فالوجود اذن أحق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة، اذ غيره به يصير ذا حقيقة ، فهو حقيقة كل ذى حقيقة ولا يحتاج هو فى أن يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى ، فهو بنفسه فى الاعيان ، وغيره - أعنى الماهيات به فى الاعيان لانفسها انتهى و هو ايضاً كالدليل الاول والثانى فى المضمون .

وحاصله يرجع الى ان المراد بالوجود هو وجود الحقيقى الذى هو الرب ويكون عيناً خارجياً ويكون عين العلم والقدرة وسائر الكمالات وقوله فى شواهد

والحق ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة الخ فان كان هو غير وجود الرب
لزم شريك للرب وان كان نفسه لزم كون مراده فى كل مقام باصالة الوجود هو وجود
الرب تعالى هذا مضافاً الى صراحة كلمات العرفاء فى اشعارهم ولذلك كان جميع
ادلهم على اصالة الوجود يرجع الى ذات الرب تعالى .

وبالجملة حاصل دليلهم ان الوجود هو الذى يترتب عليه الاثار بخلاف الماهية
وحقيقة كل شىء بالوجود فهو الاصل الاصيل دون الماهية وحاصل الرد ان اريد
بالوجود هو الوجود الحقيقى الذى هو الرب فلا كلام فيه ولا يتصور ذلك اصلاً وان
اريد به غيره فليس الا الماهيات الموجودة التى هى عين الوجود لاشىء سواها فالاثار.
وان كان للوجود لكن المراد بالوجود هو الموجودات اى الماهيات فجميع الاثار
للماهيات التى هى منشأ الاثار حقيقة فكل ما يقال اصحاب اصالة الوجود من حيث
الاثار نقول فى الماهيات فالماهيات هى منشأ الاثار وبها يتحقق كل شىء وهى
موجودة فى الخارج بوحدها فليس الوجود شىء سوى الانتزاع منها فلعمري ان
القائلين باصالة الوجود فى ضلالة و جهالة اذ يتكلمون لاثبات مرامهم بما هو ثابت
لديهم مع ان اصحاب اصالة الماهية لا يقبلون احد مقدمات دليلهم .

الرابع من الادلة التى فى مشعر الثالث ايضاً قوله الثانى ان من البين الواضح
ان المراد بالخارج والذهن فى قولنا «هذا موجود فى الخارج» و «ذاك موجود فى
الذهن» ليسا من قبيل الظروف والامكنة ولا المحال ، بل المعنى بكون الشىء فى
الخارج ان له وجوداً يترتب عليه آثاره و أحكامه ، و بكونه فى الذهن انه بخلاف
ذلك . فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصل الماهية ، لم يكن حينئذ فرق بين
الخارج والذهن ، وهو محال ، اذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنياً وليست بموجودة
فى الخارج .

وتقرير الدليل كما بيناه وحاصله ان المراد بالوجود الخارجى هو الذى يترتب
عليه الاثار بخلاف وجود الذى لا يترتب عليه الاثار وهو الوجود الذهنى فما يترتب

عليه الاثار هو الاصيل دون الماهية الاعتبارية فلو كان الوجود اعتبارياً لما يترتب الاثار على شيء .

وفيه ان الاثار للماهيات المتقررة المنتسبة الى الوجود الحقيقي وليس للوجود الحقيقي فرد غير الرب تعالى فالاثار الماهيات التي زعم انها وجودات لا لوجود الرب وهو منزه عن ترتب آثار عليه والالزم صدور كل شيء من العبد عنه كما هو مفاد توحيدهم الافعالى وان الفعل فعل الله كما يقول به الاشاعرة بل قيل * فالفعل فعل الله فهو فعلنا . وبالجملة ما افاد قده في هذه الادلة الثلاثة على اصالة الوجود الا ان الوجود الحقيقي هو الرب تعالى وانه منشأ للآثار وانه به يظهر الاشياء و لا كلام فيها اصلا ولكن نقول كلامنا في الموجود في الخارج فان كان المراد من الحقيقي هو كل الاشياء فهو كما ترى والا فليس غيره سوى الماهيات .

الدليل الخامس قوله في الشاهد الثالث ايضاً انه لو كانت موجودة الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر ، لامتنع حمل بعضها على بعض ، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد حيوان والانسان ماش ، لأن مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود ، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهية ، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد . والى هذا يرجع ما قيل ان الحمل يقتضى الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن . فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية ، لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة .

و اللازم باطل كما مر ، فالملزوم مثله . بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة مآ وتغاير مآ ، اذ لو كان هناك وحدة محضة ، لم يكن حمل ، ولو كان كثرة محضة ، لم يكن حمل . فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً ، يكون وحدته وتعددته تابعين لوحدة ما اضيف اليه وتعددته من المعانى والماهيات . واذا كان كذلك ، لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الاولى الذاتى ، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتى الذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى انتهى .

والجواب نقضاً و حلاً : اما الاول فان الوجود لو كان ثابتاً في الاعيان سوى الماهيات و لم يكن بنفس الماهيات لكان بمعناه الحقيقي على فرضكم اى الوجود الذى عين العلم والقدرة وسائر الكمالات وبهذا المعنى كان الجميع مشتركاً والامتياز بالماهيات العدمية الاعتبارية فجميع الموجودات عين هذه الكمالات فلا فرق بينها اصلاً لان الامور العدمية لا يكون فارقاً فيكون الوجود خارجياً اصيلاً سارياً فى الكل وحينئذ يصدق بعضها على بعض كقوله الحيوان انسان و الحيوان حجر و الحجر بحر اذ كلها وجود وكلها عين العلم و القدرة و غيرهما من صفات الكمالية فكما يكون حمل حيوان الناطق على الانسان حملاً ذاتياً لاتحادهما مفهوماً فكذلك الحجر على الانسان لاتحادهما وكونهما عين الاخر والفرض عدم الفرق بين الموجودات الا بامور العدمية .

فان قلت اختلاف مفهومهما اظهر من الشمس فكيف يكونان متحدين .

قلت المراد بالاتحاد اتحاد الحقيقة ولو كانا مختلفين فى الاسم ولذا كان الانسان و البشر مترادفين مع اختلاف الاسم فالمقصود بالاتحاد هو الاتحاد فى الحقيقة كان بحسب الاسم كذلك أو كانا مختلفين فالانسان والشجر والحجر كلها عين العلم والقدرة وسائر الكمالات ولو بنحو اضعف لو صح ذلك بتصريح شواهد و غيره من كتبه فحمل كل واحد على الاخر صح و كان حملاً اولياً .

وبالجملة مناط الاتحاد هو الوجود والمراد بالوجود مثل ما ذكرنا عند القائلين باصالة الوجود ولذا قالوا للوجود معنى واحداً سار فى الجميع ولذا قيل باتحاد معنى العجل والصنم مع الوجود وان عبادتهما عبادة الله وليس الاتحاد مفهوم العجل والصنم وجوداً فجميع الموجودات متحدة وجوداً و صح حمل بعضها على البعض وان كانت مختلفة فى الاسم فلا يكون فى البين حمل شائع صناعى حينئذ ابدأ .

و من أعجب العجائب انهم استشكلوا فى انه لو لم يكن وجود لما كان فى البين جهة اتحاد لكن لم يقولوا بانه ماذا اريد بالوجود المنفى بداهة انه نفس الوجود

الحقيقى اذ ليس غيره وجود فيرجع كلامهم الى انه لو لم يكن وجود الذى عين العلم والقدرة لما حصل الاتحاد بين المفهومين المتغايرين وفساده اظهر من ان يخفى .
واما الحل فلان جهة الاتحاد كون الجميع ما يخرج عن العدم فالاشياء ماهيات مختلفة ذاتا وكلها متحدة فى انها قد خرجت من اللبس الى الايس فيقال على الكل انها موجود فهى متحدة ومختلفة من حيث خروجها عن العدم وصارت كونا وثبوتا ومن حيث اختلافها وتباينها مختلفة فالكل متحدة فى امر عرضى ذهنى عقلى وهو اولى من كون الوجود بمعناه الذى عين العلم والقدرة .

فجهة الاتحاد على قولنا لم يلزم عليه اشكال سد الحمل بخلاف جهة الاتحاد على قول الخصم فانه الوجود الذى عين العلم والحياة والقدرة وجهة الاختلاف ماهيات عدمية ولازمه صدق الكل على الكل فاذا صرح فى گلشن راز بان الصنم وجود فصح حمل الصنم على الله ويقال الله صنم .

والحاصل لو قلنا باعتبارية الوجود وعدم كونه فى الخارج مقصودنا انه ليس الوجود الحقيقى جزء الاشياء وليس هو فى الجميع كى يكون احد جزئى زيد هو الوجود الحقيقى وداخلا فى قوامه بل نقول ان مثل هذا الوجود وجود الرب ولا يشترك فيه احد ومع ذلك لا ينثلم بالحمل الشايح اذ مناط الاتحاد بين الجميع هو الوجود المصدرى الذى عبارة عن الكون فى الخارج فهو جهة الاتحاد بين الاشياء فملاك الحمل حينئذ نفس الذات الموجود وانما ينثلم بالحمل الشايح على فرض الوجود الحقيقى فانه باطل بالضرورة فلا يبقى الا الوجود بمعنى الكون وهو مع عدم لزوم اشكال اصح بالمقصود والمرام .

وبالجملة مقصود القائلين باصالة الوجود انه لو لم يكن الوجود اصيلا لما كان جهة الوحدة موجودة بين المتغايرين .

فنقول لو كان المراد بالجهة الوحدة هو الوجود الحقيقى الذى به يتعين كل شىء فبطلانه اظهر من الشمس وان كان غيره فانتم بيتنوالنا وجود لم يكن من سنخ البارى

تعالى اى وجود خارجى لم يكن عين العلم والقدرة وسائر الكمالات كى يكون وجودا فى مقابل وجود الرب حتى نلتزم بذلك الذى قلت .

والفرض انكم قائلون بوحدة الوجود وانه لا وجود لغيره تعالى اصلا فاذا لم يكن كونه جهة الوحدة والفرض عدم وجود آخر فى مقابل الرب فلا جرم اما يبطل ما قلتم من حيث جهة الوحدة واما ملتزمون بان جهة الوحدة هو الوجود الحقيقى فلزم ما ذكرنا .

فان قلت متى كررت امثال هذه الكلمات وقد مضى الوقت والعمر ولم يزل ولا يزال قد كررت كون الوجود فى الكل عين العلم والقدرة والارادة وغيرها قلت مع هذه التكرار بهذا البين الصريح الواضح لم اقدر على ان اخرج عن اذهان القائلين بذلك هذه الموهومات ومع ذلك ليس تكرارى بمثل تكرار اصحاب هذا القول .

وانت ان كنت خبيراً ومطلعا بمذاهبهم لدريت بان كتبهم من اوله الى آخره مشحونة بمثل هذه الالفاظ الدالة على وحدته ووحدة الكل معه والكل غير خارج عن سنخه والكل عين العلم والقدرة والكل من تشانات جلاله والكل مستشرقة ومكتسبة من انوار قدسه واضافته الاشراقية التى اشرقت على جميع الممكنات وهياكل الموجودات فليس لهؤلاء القوم مناص الا عن القول بان جهة الوحدة هو الرب او وجود من سنخه ولو لم يكن عينه لكن الفرق بينهما ايضاً بالامور العدمية الراجعة الى عدم الفرق فى الحقيقة او تعيين وجود فى مقابل وجود الحقيقى والثانى ليس والاول مستلزم لكون الموضوع والمحمول كل واحد عين الاخر والفرق بينهما ايضاً بالامور العدمية فلا يكون جهة الوحدة اصلا فهو كره على ما فرغنا مفر من اختيار كون جهة الوحدة هو الثبوت والكون لهما .

ومن جميع ذلك ظهر فساد الماتن والشارح له .

ومن العجيب ان جميع ادلة القائلين باصالة الوجود صريحة فى وجود الحقيقى

الذى لولم يكن ، لم يكن شىء موجودا كما رأيت فى اكثر الادلة مع ان ذلك منهم انما يصح لو كان خصمهم من الطبيعيين الماديين المنكرين للصانع العالم رأسا فانه فى مقابلهم صح القول بانه لولم يكن وجود لم يكن شىء ولم يتعين احد .

وامثال هذه الكلمات لاعلى الذين كانوا موحدين مؤمنين وكان نزاعهم معهم فى المخلوقات مع القطع بوجود الصانع ويقولون بان الصانع الجاعل الخالق اذا تقرر المخلوق كان المخلوق متحققا فى الخارج فلا وجود سوى نفس المخلوق الذى عبارة عن الماهية فلا يصح المخصم القائل بالوجود الحقيقى ويعلم بانه لولاه لم يكن شىء فى دار التحقق ان يقول له لولم يكن وجود لم يكن شىء ولم يتعين ذى وجود . وبالجملة ما صح للقائل باصالة الوجود ان يورد بادعاء ان الجاعل اذا تقرر المجعول لم يكن شىء الانفسه بقوله المجعول قبل جعله وفى حال عدمه اكتسب من الجاعل الوجود .

وقد دريت فساد ذلك وعدم صحة ما نسجوا من اشراق الذات عليه باضافة اشراقية فراجع فالوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة وسائر الكمالات مختص بذات الله لو سلم اطلاق الوجود بهذا المعنى عليه والا فمثل هذا الذات مستفاد من جميع الادلة وجامع الجميع لفظ وصفه نفسه لذاته وهو الله وهو الذى كنهه فى غاية الخفاء وآثاره ودلائله فى غاية الظهور وهو الذى جامع لجميع الجهات الكمالية وهو الذى يكون مسلما عند الكل وهو الذى خالق الوجود وان الوجود ايضا مخلوق له .

بداية ان كل الوجود والموجودات مخلوق له ولا وجود الا هو خالقه فلفظ الوجود بمعناه المصدرى يطلق عليه فان معناه الثبوت وهو تعالى ثابت ومستجمع للكمالات ولا نزاع فى مجرد الاصطلاح فالوجود بمعنى الثبوت لا كثبوت الاشياء نعم لفظ الوجود ايضا يطلق عليه كما فى نهج البلاغة على الذات حيث قال فى خطبة ٨٢ وبعده خلقه على وجوده وباشتباهم (باشباههم-ظ) ظاهر على ان لاشبهه الخ اى

حدوث مخلوقاته يدل على وجوده وانه تعالى وجود قديم غير حادث فالوجود لانضائق لاطلاقه عليه تعالى بضميمة الايات والروايات الدالة على انه سميع عليم قادر خلاق فاطر السموات والارضين فيكون المراد من الجميع كون ذاته العلم والقدرة والقدم والحياة .

واما كيف يكون ذلك فلا طريق للبشر اليه اصلا حتى للانبياء فانه لو فهموا ذاته لاحاطوا عليه فصار محاطا مع انه محيط على كل شيء فالوجود لفظ كلي طبيعي كساير الكليات فكما ان الضرب كلي افراده في الخارج كل من صدر عنه الضرب فكذلك الوجود افراده في الخارج كل من خرج عن العدم ويكون جميع افراده متباينة مع الاخر ومن جملة افراده هو الله سمه باسم الله او الوجود والكل خارج عن العدم وهو تعالى ايضا خارج عن العدم لا كخروج غيره من العدم بل خروج عين القدم فهو تعالى شيء لا كالايشاء فالوجود وجميع مشتقاته بمعنى يعبر عنه بالفارسية به بود وهست ويبدا كردم ويافتم اورا .

فقوله وجدت مساوق لقوله رأيت وهو قريب بالكون والثبوت فليس للوجود معنى مطلقا اصطلاحا بل ليس له الا معنى لغوي مصدرى في جميع مشتقاته وانما يستفاد من الايات الكثيرة والروايات المتواترة بل العقل ان الله تعالى عين العلم والقدرة والحياة والتجرد والقدم لا ان هذه المعانى جميعا في لفظ الوجود .

نعم هذه المعانى كلها داخلية في لفظ الله الذى يكون نفسه تعالى واضعاً لنفسه وغاية الممشاة ان نقبل ذلك الصفات فى الوجود الذى بمعنى العلم والقدرة وغيرهما مع انحصاره فى ذاته تعالى فلم جعلتم الحجر والمدر والشجر والصنم عين العلم والقدرة والحياة بزعم ان الوجود فى كل شيء عينها، يارجل هل يكون الحجر من سنخ العلم والقدرة او الكلب والخنزير من سنخ هذه الصفات او الصنم والعجل اله او كانت هذه معدومات لا تدخل فى الموجودات اما تستحيون من ادخال هذه المطالب فى كتبكم .

افلا رأيتم قوله الْبَلَا في نهج البلاغة واشهد ان من شبهك بتباين اعضاء خلقك وتلاحم حقايق مفاصلهم المحتجة لتدبير حكمتك لم يعقد غيب ضميره على معرفتك ولم يباشر قبله اليقين بانه لاند لك وكانه لم يسمع تبرأ التابعين من المتبوعين اذ يقولون تالله ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين كذب العادلون بك اذ شبهوك باصنامهم ونحلوك حلية المخلوقين باوهامهم وجزؤك تجزئة المجسمات بخواطرهم وقد روك على الخلقة المختلفة القوى بقرائح عقولهم واشهد ان من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك والعاذل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك الخ خطبة ٩١ يافلان اليس ذلك نص على عدم اصالة الوجود بمعنى الذي عندكم وان الاصنام لم يكن وجوداً فضلاً عن ان يكون من منسوخ وجود الله .

وكيف كان فمناط الحمل نفس ذات الماهية الموجودة لاشيء آخر والعقل بضرب من التحليل ينتزع عن الماهية الموجودة هو الوجود المصدرى الذى بمعنى الكون والثبوت ويحمله على الماهية ويقال انها موجودة فمضافاً الى عدم الاحتياج الى جهة الاتحاد الذى عند القوم كان هذه الجهة مضراً وباطلاً اذ المراد بجهة الاتحاد هو الوجود وهو الوجود الحقيقى وحينئذ كان مناط صدق الانسان ضارب كون كلاهما عين العلم والقدرة وغير ذلك من الكمالات .

وقد عرفت أنه مع بطلانه لازم اتحاد كليهما صحة كون حمل الجميع على الجميع وصح حينئذ ان يحمل المرأة على الرجل ويقال الرجل مرأة اذ كل واحد منهما عين الاخر بل وجهة الاتحاد تكون شديدة لكونهما عين الاخر وانهما عين العلم والقدرة فصح ان يقال ايضاً المرأة هى الرجل اذ معيار الصحة هو الاتحاد فى الوجود الحقيقى واختلافهما مفهوماً وهو حاصل .

وصح ان يحمل الرجل على الكلب ويقال الرجل كلب فهما بمنزلة ان يقال الحجر صلب او صعب فكما صح ذلك الاخير صح الاولان فان مناط الحمل هو الاختلاف والاتحاد تأمل حتى تفهم فمناط الحمل نفس موجودة الماهية فاذا تقررها

الجاعل انتزع منه العقل الوجود المصدري ويحمل عليها ويقال الماهية موجودة
وإذا صنع الصانع صنعة الطيارة انتزع العقل بعد تقررها منها الوجود اى الكون
ويحمل عليها ومناطق الاتحاد نفس الخروج من العدم وقال الطيارة موجودة .

ونعم ما أفاد المحقق الداماد فى هذا المقام وقال فى افق المبين ما هذا لفظه
تلويح استنارى عسيت ان اثبتك على التفظن لان ليس الوجود حقيقية الا نفس
الموجودية بالمعنى المصدري اى صيرورة نفس المهية فى ظرف ما لا معنى ما
ينضم (١) الى المهية او ينتزع منهما فيجعل مناطقاً لصحة انتزاع الموجودية وحمل
مفهوم الموجود لعل المتحقق انه ليس فى ظرف الوجود الانفس المهية ثم العقل يضرب
من التحليل (٢) ينتزع معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحملة
عليها على أن مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف
لا امر زائد يقوم بها فيصحح (٣) الحمل فان اوهم ان الامر اذناً قد اشبه حمل
الذاتيات حيث ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك ليس الا نفس ذات الموضوع
و الوجود من العرضيات اللاحقة قبل انفصل عن ذلك بان ذات الموضوع هناك
بنفسها تستقل بمصدقية الحمل مع عزل النظر عن اية حيثية كانت غيرها .

واما الحمل الموجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هى
بل باعتبار جاعلية العلة لها فاذا تعرفت بضرورة او برهان صح حمل الوجود قطعاً
وربما يقود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهية عليها فيتعرف ان ما هو مصداق

(١) مثل السواد والبياض كما ذهب اليه بعضهم .

(٢) قوله بضرب من التحليل لان التحليل يطلق على الذات والذاتى كتحليل

الانسان بالحيوان والناطق والوجود ليس شيئاً وراء المهية حتى يصح التحليل .

(٣) قوله فيصح الحمل اه كان صحيح الفطرة يحكم بان ما يحوج اليه صدق

حمل الوجود هو مجرد وقوع الشيء فى الاعيان لا قيام شيء به او اضافته الى شيء

او سلب شيء عنه - منه .

الحمل متحقق فيحكم بصفه الحمل لان ترتب الاثار مصداق الحمل ايضا كما ظن
فقد فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة .

نعم قد خولفت فيه سنة الحمل في ساير العرضيات اذ ليس في العوارض ماهذه
شاكلته الا الوجود وايضا الوجود يباين ساير الاعراض بان كل عرض فان وجوده
في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه واما العرض الذي هو الوجود فحقيقته هي نفس
ان كذا في الاعيان او في الذهن او معنى به كذا في الاعيان او في الذهن فوجوده بعينه
هو وجود موضوعه ولا يستصح العقل ان يقال وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه
بمعنى ان له وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس
وجود موضوعه على خلاف سنة كل عرض غيره فان وجود العرض في موضوعه نفس
وجود ذلك العرض ومن هناك يستقيم قول السلف ان الوجود مخالف لساير الاعراض
لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء (١) الوجود عن الوجود حتى يكون
موجوداً والوجود الوجود هو موجودة الماهية وان الفاعل اذا اوجب شيئاً افاد وجوده لا
حقيقته واذا اوجب الوجود افاد حقيقته لا وجوده اذ حقيقته هي ان موضوعه في الاعيان (٢)

(١) واستغناء الوجود عن الوجود الخ فان مفاد كون الوجود موجوداً على
ذلك التحقيق هو تحقق المهية المنتزعة منها فلا يحتاج تحقق هذا المفاد الى أن يصير
الوجود بحيث ينزع منه الوجود بخلاف كون البياض موجوداً فان مفاده تحقق
البياض لان تحقق الجسم فيحتاج الى ان يكون البياض بحيث ينتزع منه الوجود منه .
(٢) في الاعيان او في الذهن الخ : فيكون معنى قولهم افاد وجوده لاحقيقته
انه اوقع نفسه في الاعيان او في الذهن ولم يفيض عليه حقيقته حتى يكون اثر الفاعل
كون الحقيقة حقيقة بل اثره الصادر نفس الحقيقة فيكون الضمير المضاف اليه في
الحقيقة بمنزلة الحقيقة في حيز الموضوع والمضاف بمنزلتها في حيز المحمول
فيؤول الى نفي جعل المركب في نفس الحقيقة لا نفي جعلييتها بالجعل البسيط
كما يوهم ظاهر اللفظ منه .

او فى الذهن اى صيرورة المهية لكن هذه المعانى فى طبيعة الموجود المشترك البديهى فقط ولم يتبين من ذلك ان الكون فى الاعيان هو البتة كون شىء .

ثم الفحص والبرهان اوجبا ان بعض الكون فى الاعيان هو يقترن بشىء ما وبعضه لا يقترن (١) بشىء لان الكون فى الاعيان الذى لاسبب له لو كان متعلقا بشىء لكان ذلك الشىء سبباً لذلك الكون وقد فرض انه لاسبب له فاذا قلنا كذا موجود فلسنا نعى ان الوجود معنى خارج فان كون الوجود معنى خارجا عن الماهيات انما يعرف ببرهان حيث يكون مهيته ووجوده كالانسان الموجود ولكننا نعى به مجرد ان كذا فى الاعيان او فى الذهن وهذا على ضربين منه ما يكون فى الاعيان او فى النفس بوجود ينتزع منه ومنه مالا يكون كذلك بل انما يكون فى الاعيان بنفس ذاته فالوجود الذى هو الكون فى الاعيان وبصدق انه فى الاعيان ليس يحتاج فى ان يكون فى الاعيان الى كونه فى الاعيان يقرب به او ينتزع منه فان ما به صيرورة كل شىء فى الاعيان هو اولى بان يكون بذاته فى الاعيان و فرق بين لذاته فى الاعيان وبين بذاته فى الاعيان فان ما يكون لذاته فى الاعيان يصح ان يكون له سبب وما يكون بذاته لا يكون له سبب .

وبالجملة (٢) الوجود المطلق معنى مصدرى لا يؤخذ من مبدأ المحمول قائم

(١) كما فى القيوم تعالى .

(٢) قوله (وبالجملة) الخ وبما تحقق انكشف ان مصداق حمل الوجود المطلق

على الواجب الاول تعالى ومطابق الحكم به عليه هو نفس ذاته بذاته من غير ملاحظة حيثية غير ذاته اصلاً كما ان مصداق الحمل ومطابقة الحكم فى الممكنات هو نفس الذات من حيث تصدر عن الجاعل لحيثية تقوم بالذات او ينتزع منها فتصح انتزاع هذه الموجودية المصدرية فانحل ما يستصعب من الاشكال وهو ان الوجود المطلق لما كان زائداً على حقيقة الوجود الخاص القائم بذاته كان عرضياً له فكان مستنداً اليه من قبل لوازم المهية بالنظر اليها فيكون مصداق حمله على الوجود الواجب بذاته تعالى شأنه هو ذاته تعالى من حيث اقتضائه صدق الموجود المطلق عليه فيختل *

بالموضوع انضماماً او انتزاعاً بل من نفس ذات الموضوع المجمعولة يجعل الجاعل اياها ولا يتصور لذلك المعنى تحصل وتقوم الا بنفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة .

واذ دريت ان حقيقته ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلم ان مرتبة ذات الموضوع في العين او في الذهن اصطلاح على التعبير عنها بفعلية الماهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع يسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية فان تقرر الماهية وفعاليتها وان لم تنسلخ عن اقتران الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستتعبة للموجودية والموجودية مسبوقة بها وفعلية تقرر الماهية يجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل .

ومناط صدق حمل الوجود فليتيقن القول على هذا القسط فانه متى تعوهد رعاية الاعتبارات وتأدية حقوقها فقد اصيب نصاب الامن من مخاطر الشكوك والاهام وان اهمال جهة الاعتبارات واضاعة حقوق الحيثيات افق اختلال الحكمة واذ قد بلغ الامر الى الانساق الى ذروة هذا المقام فليتحقق القول في الجعل والحمل بفضل من الله وعصمته انتهى .

وانما نقلناها بتمامها لاشتمالها على عمدة مطالب الحكمة .

ومن جميع ما افاد المحقق الداماد ظهر بطلان ما افاد القوم قال في الاسفار ان جهة الاتحاد في كل متحدتين هو الوجود سواء كان الاتحاد اى الهووية بالذات كاتحاد الانسان بالوجود او الاتحاد الحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالبيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو عن نفس الوجود المنسوب الى الانسان بالذات

* ماحققه الحكماء الراسخون من أن مصداق الحمل ومطابق الحكم هناك هو نفس ذاته تعالى بذاته ويلزم ان يكون الوجود المطلق من العوارض المسلوقة عنه تعالى في مرتبة الذات ومن البين أن ما يسلب عنه الموجودية في مرتبة لا يكون واجب الوجود بذاته قطعاً الخ .

والى الابيض بالعرض الخ .

وجه البطلان هو صحة هذا الحمل لو بدل الابيض بالحجر فان الاتحاد بينهما بالوجود فصح ان يقال الانسان حجر لان جهة الاتحاد كونهما وجوداً وجهة الاختلاف كونهما مفهومين مختلفين وكذا بالنسبة الى الجميع فيصح ان يقال الانسان حيوان صامت بدل حيوان الناطق لان الناطق والصامت بلا فرق من حيث الوجود فان كليهما عين العلم والقدرة والارادة ويكونان مختلفين مفهومهما كما هو واضح .
فلو ادعى المحامل بانى اردت من قولى الانسان حيوان صامت ليس عليه الاعتراض بانه لم قلت حيوان الناطق .

فانه يقال فى الجواب كلاهما واحد وجودا اوليس تصريحه قد ه فى شواهد بان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة وسائر الكمالات وحينئذ صح اطلاق الكل على الكل اذا كان كل واحد منهما مختلفين مفهومهما فصح قولنا الانسان قرد او شجرا وحجر بل والله لان الكل واحد منها عين الاخر بل هو ثمرة وحدة الموجودات والفرق بالامور العدمية الاعتبارية .

الدليل الخامس قوله فى المشعر الثالث ايضا لولم يكن الوجود موجوداً ، لم يوجد شىء من الاشياء ، وبطلان التالى يوجب بطلان المقدم . بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود والعدم ، فهى معدومة وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم ، فهى بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة . فلولم يكن الوجود . موجوداً فى ذاته ، لم يمكن ثبوت أحدهما للآخر . فان ثبوت شىء لشىء أو انضمامه اليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده . فاذا لم يكن الوجود فى ذاته موجوداً ولا الماهية فى ذاتها موجودة فكيف يتحقق هيهنا موجود ؟ فلا تكون الماهية موجودة انتهى .

وقد عرفت آنفاً ان كلامه قد ه فى اصل وجود المبدء تعالى وعلى ذلك هو حق فانه لولا وجود الصانع للعالم لما كان شيئاً موجوداً فمراده من الوجود هو الصانع

فهو تعالى علة لايجاد الممكنات فان احتياج المعلول الى العلة من بديهية العقل فهو تعالى علة لخلق السموات والارض وما فيها ولا كلام لاحد فيها الا المعاندين الماديين المنكرين لوجود الصانع واما النزاع بين القائلين باصالة الوجود او الماهية فهو بين المسلمين المعتقدين لوجود الصانع للعالم ولا نزاع لاحد منهم في ذلك الا نادرا فهم ينزعون في اصالة احدهما بعد الفراغ عن ثبوت اصل الصانع العالم فلا يتوهم العاقل في انه لو قال باصالة الماهية يتوهم انها مستغنية عن الجاعل وكانت قديمة وثابتة منفكة عن كافة الوجودات كما عن المعزلة ولو فرض ان ذهب مثل صاحب الشوارق الى اصالة الماهية لتوهم ذلك وانه لولا هذا التوهم فلا مضايقة عن القول باصالة الوجود بحيث كان قوله باصالة الماهية لثلايؤدى الى استغناء الماهيات عن الجاعل لكنه فاسد جدا .

اما اصل المذهب فلبداهة عدم تحقق شيء بدون العلة فكيف يمكن ثبوت للماهيات الممكنة بدون العلة والجاعل واما فساد اصالة الماهية لذلك فلان العاقل لا يختار شيئا حتى لا يلزم شيئا آخر بل اختاره ذاتا وكيف كان فلا اشكال في ان نزاع الطائفتين بعد الفراغ عن مبدء العالم واصل وجوده وتحققه فبعد الفراغ عن ذلك يقول ان الجاعل الخالق للموجودات هل يفيض عند جعل المعلول وتقرره هو الوجود او اصل تقرر الماهية لاشيء آخر لعدم وجود شيء آخر حتى يقال له الوجود بغير تحقق نفس ذلك الشيء .

و القائل باصالة الماهية كمحقق الداماد يدعى بان الجاعل انما يتقرر ذات المعلول و الوجود بعد تقرره منتزع عن تقرره الخارجى فيكون متأخرا عن اصل تحققه وهو امر واضح لنا ولا يفهم ما قال الذاهبون الى اصالة الوجود من ان الجاعل يفيض الوجود للمعلول وينتزع الماهية من وجوده وحدوده بداهة ان ذلك معلوم العدم وقد عرفت منسأ مرارا شرح ذلك وان اعطاء الوجود والاضافة الاشراقية غير متصور فراجع .

والحاصل لا كلام لما في المبدء الاعلى وان اصل وجوده من بداهة العقل وانه فطرى لجميع المخلوقات حتى الدهريون بل كل منهم يلتجئون الى خالق وصانع عند الاضطرار كما في حال الغرق والحرق والهدم فاذا كان الكلام مع الطائفتين بعد الفراغ عن المبدء الاعلى فلامعنى فى كل دليل يخلط النزاع بالمبدء الاعلى فى النزاع حتى يظهر لمن لا تأمل له فى أن الكلام فى الوجود الصانع لاشتباهه الخالق بالمخلوق وفعله بنفسه ولا يفهم ان اصالة وجوده غير اصالة خلقته والكلام فى الثانى .
وحينئذ لوقلنا باصالة الماهية معناه ان الجاعل فى مقام الجعل والخلق خلق وجعل الماهية لا الوجود .

وبالجمله الاستدلال باصالة وجود الحق تعالى فى مقام اصالة ما صدر عنه لعله لا يخلو عن شبهة تدليس اذ كل ما قيل فيه حق وصحيح ويدخل فى ذهن السامع فتوهم ان مخلوقاته وما صدر عنه كذلك وهو غير صحيح فى مقام الاستدلال فى مقابل القائل باصالة الماهية فانه فى النزاع والمخاصمة يشترط كون الدليل والكلام فيما كان خصمه مخالفاً له .

فاذا كان القائلون باصالة الماهية هم المنكرون لله صح لهم الاستدلال بالوجود وكل شىء منه لا لمن كان مسلماً بداهة أن معنى اصالة الرب لازمه استدلال الخصم على عدم اصالة الرب فان النفى والاثبات لزم ان يتعلق على شىء واحد فلو قال احدهما ان الرب اصل اصيل .

وقال الآخرون الاصل والاصالة لافعاله ومخلوقاته وما تقرر عنه لم يتعلق النفى والاثبات على شىء واحد ولم يثمر اصلا وانت ترى أن كل دليلهم على اصالة الوجود مشتمل على اصالة الرب تعالى تأمل لعلك تفهم فلو جعلوا الكلام فى الاستدلال فى فعل الجاعل وما صدر عنه لظهر الصحة والقسم لاحد الطرفين وعلموا كون الاستدلال راجعاً الى الفعل الصادر عنه كما قالوا عند اكتساب الماهية من جاعلها .

وكيف كان فاصالة الماهية مذهب كثير من الاعلام قال فى منظومته ما لفظه فقالوا

[اي الاشراقيون] اثر الجاعل أولاً بالذات نفس المهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية المهية بلافاضة من الجاعل للوجود وللالاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية كما لا يحتاج بعد صدور الذات عن الجاعل كون الذات ذاتاً الى جعل علاحدة اقول اكثر شيوع هذا المذهب كان من زمان شيخ الاشراق واتباعه وكان القول بتقرر المهيئات منفكة عن الوجود كان في عصره س شايحاً فحسبوا ان لوقالوا بمجعولية الوجود ذهب الوهم الى غناء المهية في تقررها عن الجاعل لمغايرة المهية للوجود فيلزم الثابتات الازلية .

فدفع هذا الوهم حداهم على القول بان المهية في قوام ذاتها مجعولة مفتقرة الى الجاعل كما قال المحقق اللاهيجي عليه الرحمة في المسئلة السابعة والعشرين من الشوارق مع تصلبه في اصالة المهية جعلاً وتحققاً .

المراد من كون المجعول هو المهية هو نفى توهم ان يكون المهيئات ثابتات في العدم بلاجعل ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلماضايقة في الذهاب الى جعل الوجود والاتصاف بعد ان تيقن ان لامهية قبل الجعل انتهى .

والانصاف انه بعيد عن مثل هذا المحقق الدقيق فان الظاهر منه ان كونه قائلاً باصالة الماهية خوفاً من أنه لو لم يذهب اليه لتوهم كونها ثابتات في العدم بلاجعل بحيث لولا هذا الخوف لكان متردداً في امر اصالة ايهما .

وبالجملة لو تأمل بعين الانصاف والاحتراز عن الالفاظ الدالة على مبدء الاعلى وانحصر الوجود في غير الله ويعلم بانه لا وجود سوى الباري تعالى واشتباه الكل في الوجود من حيث تبدل ذى الوجود بالوجود ولم يفهم بأن الله انما تقرر نفس الوجود والوجود انتزع عنه بعد تقرر فلا يكون داخلاً في جعل الجاعل .

وحيث ذهب السبزواري الى اصالة الوجود اراد من نقل العبارة من الاشراقيين والمحقق اللاهيجي هو تضعيف ذهابهما الى اصالة الماهية وانه لعدم توهم كونها من الثابتات والا لذهبا الى اصالة الوجود غفلة عن أن مسألة اصالة الماهية كأنه فطري

لمن كان له تأمل صحيح لعدم تصور جعل الوجود من الجاعل اصلا كما عرفت منا مراراً ولا يتصور فهمه لجميع الناس الا اذا كانوا من مثل محيي الدين العربي حتى عرف كونه بنحو النفس الرحمانى مثلاً ولو كان غيره محروماً عن درك المعارف المحققة نعم من جعل الوجود من كل شيء عين العلم والقدرة مثل نفس الجاعل حيث كان مذهبهم كل الناس من سنخ الخائق بل هم هو فلا باس بالتزامهم ذلك .

ثم نقل عبارة المحقق الداماد المتقدمة بقوله وكما قال السيد المحقق الداماد من انه لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الموجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الامكان وهو باطل انتهى .

ولا يخفى لطافة عبارة السيد فانه قد عرفت حيث كان مذهبه اصالة الماهية اصلاً وذاتاً قال لان مصحح حمل الوجود عليها نفس قوامها وتقررها وانه اذا تقرر الجاعل يقال عليها موجودة وبدون التقرر لا يطلق عليها موجود .

وقد يتوهم ان ذلك لثلاً يلزم ثابتات ازلية ومستغنية عن الجاعل وصيرورتها واجبة الوجود كما اظن ان يكون مراد المحقق اللاهيجى ذلك اذ كثيراً ما صرح باصالتها لكن قد دفع عن نفسه احتمال كون مذهبه اصالة الماهية لاجل دفع توهم كون الماهيات ثابتات في العدم لا لاجل كون اصالة الماهية مطلوبة له ذاتاً كما في عبارته اللاهيجى وافهم القوم بان اصالة الماهية لدفع الشبهة عن الثابتات فانه لو لم تكن مجعولة لكان في الذهن انها غير محتاجة الى جعل الجاعل بل كونها مستقلة بدون الجعل وثابتات في حال العدم حيث صرح ضمناً بذلك وان ذلك لاجل هذه الشبهة لكنه بلا اصل لعدم توهم عاقل كون الماهيات مستغنية عن الجاعل في اصل قوامها ووجودها بل هذه الشبهة في غاية السخافة وكيف يتصور في الممكنات عدم احتياجها الى جاعل يوجد لها ولا اظن كونه قال ذلك لاجل عدم توهم استغناء الماهيات حيث قال في الشوارق ايضاً ما لفظه :

ثم ان الحق ان الدعوى اعنى امتناع كون الماهية متقررة فى الخارج منفكة عن الوجود بديهية غير محتاج الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عنى من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق المهية وكونها لا امر زايد على ذلك لامجال لتجويز ان يكون المهية فى الخارج بلا كون فيه ولو جوزه بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله انتهى .

فالحق اصالة الماهية من حيث عدم صحة جعل الجاعل الوجود رأسا فالمراد من الوجود هو وجود المجمعول لا الجاعل والكلام والنزاع مع الموحدين فلامعنى لسوق الدليل بنحو يجرى فى الجاعل فانه حيث كان جميع ما قبل فى حقه من كونه احق الاشياء بالوجود وان كل شىء تحققه بالوجود وغير ذلك انه حق فقد توهم ان هذه الحقيقة فى المجمعول فلو كان البحث فى الجاعل على حده كما عن الدوانى حيث قال الوجود بالنسبة الى البارى فالحق اصالة الوجود وبالنسبة الى الممكنات اصالة الماهية قديحسن من ان الناظر فيه لا يتوهم عموم ادلتهم جارية فى الجاعل المخالق للجميع فعليه كان اللازم فى عنوان البحث هو ان الكلام فى اصالة الوجود وعدمها اما بالنسبة الى الواجب تعالى فلا كلام فيه واما بالنسبة الى الممكنات ففيه وجهان كما عن الدوانى بداهة ان الاول مقتضى العقل السليم مضافا الى الكتاب الذى اقوى دليل على وجود متكلمه تعالى وقوله سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم واما بالنسبة الى الممكنات الصادرة عنه تعالى فيجربى فيه الوجهان فالكلام فى الثانى بعد الفراغ عن اصل وجوده .

ولا يصح الاستدلال لاصالة الوجود بان بالوجود يتحقق كل شىء وبالوجود يظهر الاشياء ونحو ذلك لخلط اصل وجوده حينئذ بافعاله فتدبر حتى لا يختلط عليك هذه الامور ثم ان قوله بيان الملازمة الخ والماهية ولو كانت معدومة أو لا يقتضى الوجود والعدم لكن كل ذلك مع قطع النظر عن تقرر الجاعل واما مع تقررها واخراجها عن العدم الى الايس فيكون موجودا بوجود نفسها لاشىء اخر فالماهية بعد

ذلك كانت ثابتة لامعدومة واما شىء آخر غيرها يقال له الوجود والماهية متحدة معه فلا يفهم العقلاء من ذلك عين ولا اثر وقد مر ذلك مفصلاً فلا نعيده .
فكون الماهية مجردة عن الوجود خارجاً عن الفرض والكلام فى الماهية الموجودة قوله وكذا الخ ففيه خروجها ايضا عن المقام اذ كون الماهية بحسب ذاتها لاموجودة ولا معدومة معناه ان ذاتها لا يقتضى الوجود او العدم اى ليس الوجود او العدم داخلاً فى ذاتها فان اوجدها الجاعل كانت والا فلا وكلامنا فى الماهية الموجودة وانه اذا قررها الجاعل كانت والا فلا .

وبالجملة ان كان المراد بالوجود الذى لو لم يكن لما كان شيئاً ، هو وجود الرب تعالى فهو حق كما عرفت وان كان المقصود ان نفس الوجود الذى غير الله لو لم يكن لم يكن شيئاً وانه بالوجود خرجت الاشياء عن حد السواء فمعناه لو لم يتضرر الماهيات فى الخارج ولم يكن لها ثبوت وقرار لم يكن شيئاً فهو حق ايضا وحينئذ فالوجود نفسها لاشيئاً آخر وراء الماهيات فبتقرر الجاعل كانت الاشياء موجودة والا فلا .
وقوله وكل من راجع وجدانه يعلم يقيناً انه اذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا - ولا معروضة له - كما اشتهر بين المشائين - ولا عارضة له - كما عليه طائفة من الصوفية ، - فلم يصح كونها موجودة بوجه ، فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول ، وايضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما ، أو عروضة للآخر ، أو وجودهما ، أو عروضة لثالث ، غير صحيح أصلاً ، فان العقل يحكم بامتناع ذلك الخ .

وفيه ان من راجع وجدانه فقد ظهر له بطلان الجميع وليس انضمام معدوم بمعدوم بعد تقرر الماهية وليس وجود مجعول حتى يضم الى الماهية على قول المشائين وانما الوجود حينئذ وجود انتزاعى عقلى يتنزع عن تقرر اصل الماهية .
واما توضيح التركيب الاتحادى الذى ذهب اليه المصنف هو ان الصادر عن الجاعل هو الوجود وهو شىء واحد فى الخارج وانما يكون مركباً منه ومن الماهية

فى الذهن فالتركيب اتحدى يكون بتحليل العقلى فى الذهن وتصوره فيه وجوداً وماهية وانت اذا أحطت خبراً قد علمت مما ذكرناه مراراً بطلانه. وان الصادر من الجاعل مضافاً بانه الماهية لا يمكن الصدور عنه الوجود بوجه راجع ما تقدم .
واما التركيب الانضمامى المنسوب الى المشائين فهو عبارة عن كون الوجود وان كان اصيلاً لكنه عارض على الماهية فى الخارج وانه فى الخارج شيئان ماهية ووجوداً فاذا جعل الوجود فى الخارج عارض على الماهية فالوجود والماهية فى الخارج منضمين احدهما الى الاخر اى الماهية بالوجود وفساده اظهر فانه مضافاً الى عدم كون الوجود فى الخارج ان لازمه ان الماهية قبل الوجود موجوداً كيف وهو قضية تقدم المعروض على العرض فيلزم تقدم الماهية على نفسها اى قبل وجودها كانت وغير ذلك من المفاسد .

واما قوله و ما قبل من ان موجودية الأشياء بانتسابها الى واجب الوجود ، فكلام لا تحصيل فيه ، لأن الوجود للماهية ليس كالبنوة للاولاد حيث يتصفوا بها لأجل انتسابهم الى شخص واحد . وذلك لأن حصول النسبة بعد وجود المنتسبين ، واتصافها بالوجود ليس الا نفس وجودها انتهى وقد عرفت فساده .

وحاصله انه ليس المقصود مجرد الاضافة المقولية حتى يشكل عليه بان الاضافة اشراقية لا المقولية بل المقصود الاصلى هو ان نسبة هذه الماهيات ومعلوليتها الى الله لا الى غيره فهو الوجود الحقيقى وعلته لايجاد الطبائع فنسبة الوجود اليها لو اطلق كان مجازاً وكان من قبيل نسبة شخص الى بلده كما يقال ان هذا طهرانى اى منسوب الى بلدة الطهران وان الوجود الحقيقى ذاته تعالى وغيره ليس بوجود اصلا وماهيات له آثار كالعبادة والمعصية وافعال المباحة كالاكل والشرب والجماع والضرب والتفريح وغير ذلك كيف وبناء الشرع والكتاب والسنة على ذلك ومن ليس له من الكتاب والسنة نصيب زعم انه لو قلنا بذلك لزم اصليين و هو مناف للتوحيد .

نعم توحيد هؤلاء عبارة عن كون جميع الموجودات موجوداً واحداً بحيث لو لم نقل بذلك لزم الشرك وهو على خلاف الكتاب والسنة الدالين على كون الاشياء موجودات متباينة ولها اعمال المستقلة وكم ورد في الكتاب والسنة من الاوامر الدالة على العبادة والنواهي الناهية عن المعاصي والاعمال القبيحة .

و هذه الاعمال أليس فعل العباد ام تقولون كالاشارة بانها فعل الله حقيقة و مجازاً كان منتسبة اليها و الفرق بين مذاق الشرع و مذاق القائلين باصالة الوجود بمايين السماء والارض وبناء الشرع على الاصلين اصل قائم بذاته واصل قائم بغيره فلو كان هذه الافعال حقيقة فعل الله لا يصح عقابه العباد اصلاً فارسال الرسل و انزال الكتب لغو محض و لا يستقيم الا بصدورها منا مختاراً كما سيأتى و انت قد حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء و زعمت ان الكل هو الله و كل فعل فعل الله و انه حينئذ يتم التوحيد و لم تعلم انه شرك و حلول و جبر و كم تقولون من امثال تلك العبارات الفاسدة على هذا الاصل الفاسد .

افلا يرون ان الجميع من نتيجة القول بوحدة الموجودات افيكون اصالة الوجود معناه اصالة الرب و عدمه او يكون اصالة الوجود معناه اصالة جميع الموجودات و اتحاد جميع المخلوقات و كونهم باجمعهم هو الله و لو لم يصرحوا بمثل ذلك بل صرحوا بان الفرق بالماهيات العدمية و هو عبارة اخرى عن ان الجميع هو الله حتى الصنم و العجل .

فلا يصح من بين هذه الاقوال سوى قول ذوق المتأله و ان الوجود الحقيقي بمعنى الذات الثابت الذي مستجمع لجميع الكمالات هو الله تعالى و اخس المذاهب هو مذهب الصوفية و قد عرفت ان الاقرب بمذهب الذوق المتأله ايضاً مذهب المتكلمين حيث لم يجعلوا حظاً من الوجود اصلاً سوى مفهوم من الحصص المضافة الى الماهيات مثل وجود الانسان و البقر و غيرها فيقال وجود الانسان و وجود البقر فالوجود اضاف الى الانسان و البقر فالوجود الكلي صار حصّة حصّة باعتبار

اضافته الى الماهيات فالوجود الكلى صار وجود الانسان ووجود البقر وبياض الثلج وبياض العاج .

فلولا الاضافة الى الماهيات كان كلى الوجود بحاله وبلاضافة صار قطعة قطعة وحينئذ اطلاق الوجود عليه من ضيق العبارة حيث لا وجود سوى افراده وهى الماهيات وحصصها فقول القائل وجود الانسان ووجود البقر بمنزلة نفس الانسان والبقر فبدل لفظ نفس الانسان بوجود الانسان فالوجود فى صورة الاضافة اريد به نفس المضاف اليه ويكون من باب اطلاق المضاف واردة المضاف اليه فالانسان اى نفس الانسان وليس سواه الانسان وهو قول المحقق الداماد ولذا قال فان كنت من اهل المخاطبة فليس للوجود الا الحصص .

وانت ان كنت من اهل المخاطبة فانظر الى كلام هذا المحقق وما فى الفصوص الا ترى فاصل مقصودهم انها مخلوقات خالية عن الوجود و ان الوجود الحقيقى هو ذاته القدوس المتعال كما ورد ان الله خلق من خلقه و خلقه خلق منه يعنى ان بينهما لامشابهة اصلا وان كونها مخلوقات وهو خالقها ولا يكون المقصود ان النسبة من مقولة الاضافة حتى يرد عليهم .

وليس المقصود ان الوجود كالابوة للاولاد حتى يرد عليهم بان فى الاضافة يحتاج النسبة الى الطرفين كالاب والابن وليس فى المقام الا الوجود الواحد فمذهب الذوق المتأله هو مذهب التحقيق بل عين الحق والواقع وروحه الى ان الماهيات مجعولات و منشأ للانوار و قائمات بالجاعل و ابن للمخلوقات بالوجود الذى عين العلم و القدرة فان كنت عين العلم كان حقيقتك الانكشاف فلم كنت لا يفهم شيئاً فى حال النوم فلو كنت عين القدرة فلم تألمك البقرة وبل كم كيف تحكمون . وقد اشرت مكرراً بان جميع ادلتهم مبنية على اتحاد معنى الوجود و كونه سارياً فى جميع الممكنات فان ثبت بطلانه فلا دليل لهم اصلا وحق الرد ما يقال بكلمة واحدة والطول والتكرار لاجل ما طال فى اثبات الباطل .

ولعمري ان المقام مقام التأسف الشديد على هذه المطالب بنحو قد غرّب ذلك الفحول من الفقهاء كالنراقى صاحب المستند كيف وقد تأثر من كلمات صدر المتألهين فيما اذا عظم قده مقام الصوفية فقال فى علو شأنهم ما لفظه وذلك القول ، كفر فضيح وزندقة صرفة ، لانتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ، ونسبة هذا الامر الشنيع الى اكابر الصوفية ورؤسائهم ، افتراء محض وافك عظيم ، يتحاشى عنه اسرارهم و ضمائرهم . انتهى كلام الصدر .

فقال النراقى بعد نقله فى قرّة العيون ما لفظه اقول : والدليل على كون ذلك افتراء على اكابر الصوفية ، انهم ذكروا لبيان المراتب الكلية للموجودات ، ان حقيقة الوجود ، اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شىء ولا يتقيد بقيد من القيود ولا يتعيّن بتعيّن من التعيّنات ، بل كانت مجردة عن كل شىء حتى عن الاطلاق ، فهى المرتبة المسمّاة بالذات الاحدية والغيب المطلق وغيب الغيوب وغيب الهوية وحقيقة الحقائق وجمع الجمع والهوية العينية والعماء . وقد يسمى باعتبار اضافته الى الاسماء فى العقل والى الاشياء فى الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية .

وفى هذه المرتبة استهلكت جميع الاسماء والصفات ، وليس لها اسم ولارسم ولانعت ، ولا يتعلق بها ادراك ومعرفة ، لانها الموجود الصرف الذى لا يتعلق له بغيره اصلا ولا ارتباط له بما سواه ، وادراك الشىء فرع تحقق ارتباط بين المدرك والمدرك ، وليس لما سواه ارتباط به ، لانه قبل جميع الاشياء ، وانما يعرف من آثاره ولوازمه ، وهنا ليس آثار ولوازم ، فهو المجهول من جميع الوجوه والمطلق من كل القيود حتى عن الاطلاق المقابل للتقييد انتهى .

يا فلان هذا كلام اكابر الصوفية فانظر حتى ظهر افتراء اهل الحق عليه فقال فى الفص النوحى فى ما فى الكون ماشئت ان شئت قلت هو الخلق وان شئت قلت هو الحق وان شئت قلت هو الحق والخلق وقال فيه فالعالم يعلم من عبد وفى اى صورة ظهر حتى عبد . وقال القيصرى فالعالم بالله ومظاهره يعلم أن المعبود هو الحق فى اى صورة

كانت سواء كانت حسية كالاصنام او خيالية كالجن او عقلية فانظر في قول شارحه وتأمل فيه حتى تعرف الاكابر.

وقال محمود شبستري من رؤساء الصوفية :

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است
وقال محیی الدین سبحان الذی ظهر الاشياء وهو عینها وهذه الجملات مفاد
جميع الاسفار ومن تأخر عنه .

ثم قال ايضاً وان اخذت حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لاشيء ، فهو الوجود المنبسط المطلق الذي يسمى عندهم بالهوية السارية وعرش الرحمان ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة الاحدية الجمع وحضرة الواحدية وفلك الحية والحق المخلوق به، واصل العالم . وهذا الوجود المطلق ليس اطلاقه بمعنى الكلية، لانه محض التحصل والفعلية ، والكلية من حيث انه كلي مبهم لا يوجد في الخارج وهو واحد ، ولكن ليس وحدته عددية، وهو في حد ذاته لا ينحصر في صفة من الصفات ونعت من النعوت من الجوهرية والعرضية والقدم والحدوث والتقدم والتأخر والتجرد والتجسم والعلية والمعلولية والكمال والنقص ، بل هو متعين بجميع التعينات ومتحصل بجميع التحصلات، فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً وهكذا . وحقيقة هذه المرتبة من الوجود ايضاً مجهولة كالاولى ، الى آخر كلامه .

ولولا علم مقامه في الفقهة لينبغي عليه ما ينزل عن مقامه فيرد عليه اولاً انت من الفقهاء العظام فهل رأيت لفظ الوجود في جميع الكتب الشرعية بهذا المعنى ام تقوله من عند نفسك تقليداً وتأثراً من العارف الشيرازي وثانياً ان كنه الذات التي في غاية الخفاء كيف انت يعلم حتى يعين درجاته بقوله بشرط لا اولاً بشرط أفلاترى كلمات محبي الدين الذي حاصله وحاصل شارحه القصيري كان عتاب موسى لاجل نهى هارون اياهم عن عبادة العجل فغضب عليه موسى لاجل انه لم نهيتهم عن عبادة العجل اوليس محبي الدين من اكابر الصوفية او يقدم كلامه على نهج البلاغة حيث قال عليه السلام

كذب العادلون بك اذ شبهوك باصنامهم ونحلوك حلية المخلوقين باوهمهم وجزءوك تجزئة المجسمات بخواطرهم الى أن قال واشهد ان من ساواك بشيء من خلقك فقد عدل بك والعادل بك كافر الخ .

فانه عليه السلام ذمهم وحددهم وحكم بالكفر لمن شبه الله بالاصنام فمع هذا النحو من التوجيه لمرام الصوفية لم يكن معنى لنسبة تشبيهه الله بالاصنام فيدور الامر بين عدم صحة هذا البيان لاجل صحة مرام الصوفية ومرام العارف الشيرازي وان لازمه تشبيه الاصنام بالله وبين صحة ما وجه الوجود الحقيقي وصحة مرام الصوفية وعدم صحة اعتراض الامير عليه السلام وانت الحكم في ذلك .

وبالجملة اما ان ما يقال في حق الصوفية افتراء عليهم ولا يكونون لان يشبه الله بالاصنام واما عدم افتراء عليهم بل واقع في محله وانهم اهل الافتراء وعلى الاول لزم كذب قول على عليه السلام وعلى الثاني انهم اهل الافتراء ثم يقال عليه ايضاً ان امر الوجود الذي لا طريق للبشر الى فهمه هل يكون بيد البشر حتى يفرضه تعالى بشرط لا اولاً بشرط وهل يتغير وجوده بفرض الفارض كى يكون بهذا الفرض حينئذ مسماة بمرتبة الاحدية والغيب المطلق واذا يفرض لا بشرط كان مصححة لجميع الوحدات والعينات و يكون على ذلك ذاته متغيراً بفرض الفارضين ولزم ان يكون امر تعيينه وعدم تعيينه بيد من فرضه كذلك .

ثم قال النراقي ايضاً وكذا لا يمكن بيان كيفية انبساطه على هياكل الماهيات وسريانه في الواح الممكنات ، الا انه يمكن التشبيه والتمثيل هنا ، بخلاف المرتبة الاولى ، ولذا مثلوه تارة بالمادة الاولى بالنسبة الى الصورة وتارة بالجنس العالى بالنسبة الى ماتحته ، وقالوا لهذا الوجود المنبسط وحدة مصححة لجميع الوحدات والتعينات، فليست وحدته عددية ولا نوعية ولا جنسية، وقالوا: الوجود الحق الواجب الذي هو اول المراتب من حيث الاسم الله المتضمن لسائر الاسماء ، من هذه الحيثية يندمج فيه جميع النعوت والصفات، منشأ لهذا الوجود المنبسط باعتبار ذاته الجمعية

ومن حيث خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة فى الاسم الله المسمى عندهم بامام الائمة والمقدم الجامع منشأ للوجودات الخاصة التى لايزيد على الوجود المطلق المنبسط ، وبهذا الاعتبار يتحقق المناسبة بين العلة والمعلول انتهى .

قد عرفت منا عدم تصور كيفية انبساط فعله على هياكل الماهيات وان اخبار تحصيل المعرفة لزم ان يكون يفهم جميع الناس لا بحيث لم يفهم الا من مثل محى الدين و لازمه ان غيره لم يكن مأموراً بالمعرفة او كان بالنسبة الى غيره من الامر المحال ولم يكن الناس مأموراً بها فراجع اليه حتى ظهر لك انه كيف قد زلت اقدام الرجال فى هذا المقام حتى قال النراقى قده ايضاً و بهذا الاعتبار يتحقق المناسبة بين العلة و المعلول .

فزعم ان العلية الفاعل المختار كعلية النار للاحراق والماء للبرودة حتى لزم المناسبة والسنخية عقلا مع ان الاخبار ينفى المناسبة بين الله والمخلوقات بأشد النفى ولازم جميع ما قال قده كون العلة يتنزل عن مقامه الى مقام المعلول ولازمه كونه مخلوقاً او ليس ما ذكره عين ما قال فى شواهد الربوبية وجميع كتبه ان الحق ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة وساير الكمالات تأمل فيما ذكره .

ثم قال اى النراقى البحث الحاديعشر فى الاشارة الى بطلان مذهب المتكلمين والمذهب السادس ، ودفع ما اورد على مذهب الحكماء .

اما بطلان مذهب المتكلمين ، فقد ظهر مما ذكرنا ، من ان للوجود حقيقة متأصلة فى الاعيان ، خارجة عن الأذهان ، ولا يمكن ان يكون موجودية الأشياء بهذا المفهوم العام البديهي الانتزاعى الخ قد عرفت صحة مذهبهم من حيث عدم فرد للوجود فى الاعيان سوى وجود الحق المتعال وليس سواه فرد اصلا و كلفاهى الخارج ماهيات .

وكذا قول ذوق المتألهين بل المشائين بناء على ارادة الماهيات من الوجودات المتباينة فالكل حق وليس للوجود الحقيقى الا فرد حقيقى والباقي ماهيات متعددة

فالحق وحدة الوجود لا بمعنى الذى عليه الصوفية و تعدد الماهيات فالوحدة عندنا بمعنى عدم وجود سوى الله و عند الصوفية بمعنى ان الكل شىء واحد و جميع الممكنات هو وجود واحد للحق تعالى فهو كل الاشياء وعينها .

ثم قال ايضاً مافظه المبحث الثانى عشر فى الاشارة الى بطلان ذوق المتألهين قد عرفت أن المقصود منه انه ليس للاشياء وجود حقيقة ، بل الوجود الحقيقى واحد وموجودية ساير الاشياء لانتسابها اليه ، فاطلاق الوجود على وجودات الاشياء ، اطلاق مجازى . وهذا المذهب ليس بشىء ، لانه لاشك لاحد ، ان الاشياء جميعاً موجودة بالوجود المطلق ، وانكار ذلك مكابرة صريحة ، كيف ولانعى بالوجود المطلق الا هذا الكون البديهى الذى ينتزع من جميع الاشياء ، وهو متحقق فى كل موجود خارجى حقيقة انتهى قوله .

وهذا المذهب ليس بشىء فيه انه حقيقة المذهب وانه لازم عند جميع الموحدين وانه ليس عندهم سوى الله وانه معنى لا اله الا الله وانه معنى قل هو الله احد وانه مقتضى جميع الروايات وانه لاملل الله ولاند فلاوجود الحقيقى الذى عين العلم والقدرة والحياة والقدم الا لله وغيرها منسوبات الى الله لا كما هو زعم من نسبة المقولية التى يحتاج الى لزوم تبادل احد المنتسبين الى الذهن عند ذكر احدهما بل يكفى فى النسبة انى مناسبة كقوله زيد طهرانى اى له نسبة الى الطهران وهل يراد حينئذ هو النسبة المقولية حتى يراد من النسبة نسبة اشراقية التى هى افسد شىء فى الشرع واطن من ذهب الى فساد مذهب ذوق المتألهين لم يفهم مذاق الشرع بل كان فى ذهنه ما نسج من القوم من وحدة الوجود والموجود وحينئذ لزم كون الاضافة اشراقية وجعل العلة نفسه بمنزلة المعلول وصار من سنخ المعلول ولا فرق بينه وبينه .

ولعمري أن المسألة عجيب واعجب منه ميل بعض المشرعين من الفقهاء اليه وقد عرفت مراراً انه ليس للوجود الحقيقى الا فرد واحد جزئى حقيقة لا يشمل غيره

ولا سار في الجميع فلا وجود لغيره ابدأ الا الوجود المصدرى في الخارج وان الصادر من الجاعل هو الماهيات وينتزع الوجودية بعد تقررها وثبوتها في الخارج فيطلق عليها الموجود بمعنى أن الماهية نفس الموجودة لاشيء آخر يقول له الوجود. وقد افاد ذلك المحقق الداماد وغيره ممن قائلون بعدم فرد للوجود العيني الخارجى اصلا بل القائلون باصالة الماهية كلهم قائلون بعدم الوجود الخارجى ويظل قول من زعم ان كل الوجودات هو شؤون الوجود الحقيقى ومرجع ذلك حقيقة الى ان الكل من وجود الرب ومرتبة النازلة منه ويتنزل وجوده الى وجود المعلولات وقد مرجع ذلك مفصلا والله يهدينا الى الحق .

الدليل السادس قوله فى الشاهد الخامس ما لفظه انه لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان ، لم يتحقق فى الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع . وذلك لان نفس الماهية لاتأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن ، وان تخصصت بألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية اليها . فاذا لا بد وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة . ولانعنى بالوجود الا ذلك الامر: فلولم يكن متحققاً فى افراد النوع لم يكن شىء منها متحققاً فى الخارج . هذا خلف انتهى .

ولا يخفى ان اللازم قبل الشروع لابد من بيان امور الاول ان ما فى تكرر هذا اللفظ من اصحاب هذا الفن غير صحيح وكم يقولون لو لم يكن وجود لم يتحقق أليق مثل هذا الاشتباه من مثل هذه الاعلام بل اشتباه الصدر قد وقع اشتباه مثل فقهاء الاعلام ايضاً فى ذلك حيث ان علو مقامه اوجب ان يتوهوا صدق مذهبه فان المراد به هو الوجود الحقيقى الذى لا كلام فى ثبوته لاحد من الا من قليل من السفهاء مع أنه يراد به اصالة كل من الخالق والمصنوع وضرر ذلك ان ثبوت المبدء الاعلى وظهوره اوجب وهم الناظر فى الجميع مع أن الكلام ليس فى اصل المبدء كما ورد يا من دل على ذاته بذاته و تنزهه عن مجانسة مخلوقاته فيوهم ذلك اويظن اويعلم أن

الكلام فيما صدر عنه وفي كل الاشياء فلو جعل النزاع بحيث لا يعم الصانع العالم لخرج عن هذا الوهم فمع هذا النحو من البيان والاستدلال كان تدليساً وظلماً على الناظرين في الكتاب المدونة لذلك ولزوم عنوان البحث بنحو انه لا كلام في اصالة المبدء الاعلى وانما الكلام في ان الصادر عنه هو الوجود او الماهية تدبر وحتى تفهم لزوم تكرار ذلك منى بقدر تكراره هؤلاء ذلك .

الامر الثاني انه قد عرفت أن الوجود الذي موضوع علم الفلسفة ليس بمعنى الذي اشتهر عند القوم في آية اوراوية وانما يستفاد من الايات والروايات ان ذاته تعالى مستجمع لجميع صفات الكمال كالعلم والقدرة والحياة وكونه ازلياً وابدياً وغير ذلك فليس لفظ الوجود موضوعاً لمعنى واحد بسيط بنحو السريان في الجميع ولا بنحو شمول الكلى لافراده فحينئذ لم يكن الوجود الا كسائر الكليات ويكون معناه لغة وعراً هو الكون والثبوت وهو كلى يعم كل ما خرج من العدم الى التحقق فمأثبات في الخارج كان من افراد الثبوت والكون وما لم يخرج لم يصدق عليه التحقق فكل ذا تحقق موجود فالكل يشتركون في التحقق .

وقد عرفت ان الكون جامع بين جميع الافراد وجهة الاتحاد بين المتغيرات الامر الثالث ان المراد من الكلية والعجزئية ليس كما هو المعروف من مذهب القوم بمعنى أن الانسان يفهم من الكلى فرد غير الافراد الخارجية كالفرد النورى الذى هو مرب لهذه الافراد كالمثل الافلاطونية وارباب الانواع بحيث اذا سمع لفظ الانسان يرى هذا الفرد النورى الذى مرب الانواع .

وهذه الافراد معلوم بالعرض وسيأتى شرحه فى محله بل الاساس عرفاً ولغة على الاطلاق والتقييد ما فى الخارج فان الواضع اذا اراد ان يوضع لفظ للمعنى تارة يوضع للشخص المعين الخارجى كلفظ زيد للرجل المتشخص بالمعلوم واخرى يوضع للانسان الخارجى من دون تعرض للخصوصيات بمعنى المجرد عن جميع العوارض بحيث اذا سمع لفظ الانسان علم منه ما هو المعروف بالمعلوم فى ذهنه

من الافراد الخارجية ومن غير المشخصات فالانسان معناه المتبادر في الذهن ما هو المعروف عنده في الخارج بحيث اذا اطلق الانسان فهم معناه حتى الصبيان الغير المميزة نفهم هذه الافراد الخارجية لا الفرد النورى الذى مرب لهذه الافراد الخارجية ثم بالعرض يعلم هذه الافراد .

و بالجمله موطن الجزئى والكلى هو الخارج فتارة يرى الجزئيات المعيّنة واخرى المجرد عن التشخصات بمعنى علمه بحقيقة الانسان اذا سمع لفظه ويعلم ما اريد من اللفظ فان الانسان اذا كان عالماً بشيء ينكشف ذلك الشيء عنده لا بمعنى ان وجوده كان في الذهن كى يكون من الكلليات ومكانها في الذهن وانت اذا عرفت عدم وجود عينى خارجى راساً بل ليس الوجود الامجرد انتزاع من الامور الخارجية فلاشياء اصلا حتى يكون في الذهن فالوجود الذهني موهوم كالوجود العيني و هنا كلام كثير ليس هذا موضع ذكره و التحقق و الثبوت ليس موطنه الذهن والادلة القائمة عليه كلها غليل .

ولذا قد وقع فيه نزاع واشكال عظيم حتى قال وجوه مع عرض كيف اجتمع فجعل القوم في جعله وحلته حيارى والكلى الذى توهموا انه ليس في الخارج ففى الذهن توهم فاسد فان الواضع قد يضع اللفظ للجزئى الخارجى اى الذى محفوظ بالعوارض واخرى للخارجيات مع قطع النظر عن عوارضها وفى الاول يوضع لفظة زيد وفى الثانى يوضع لفظة الانسان فالانسان موضوع للجزئيات الخارجية اى زيد وعمرو وبكر وخالد من دون اعتبار عوارضها و خصوصياتها فيقال له الكلى فالفرق بين الجزئى و الكلى مع ان موطن كليهما هو الخارج ان زيدا لم يحظ فى الخارج مع الخصوصية والكلى يلاحظ فى الخارج بدون الخصوصية .

بحيث اذا قال المولى لعبده جثنى بانسان لحضر عنده فرد من الافراد الخارجية اذا عرفت ذلك الامور فحاصل دليله انه لو لم يكن الوجود فى الخارج لما وجد فرد من الانواع لان الكلى موطنه الذهن و الفرد تحققه بالوجود الخارجى و اذا كان

الوجود اعتبارياً غير عيني لم يتحقق فرد من الأنواع فلا يتحقق التشخيص .

وفيه ما عرفت في الأمر الأول من أن الوجود منحصر في الله وغيره تعالى ليس إلا نفس الماهيات وينتزع عنها بعد تقررها في الخارج وجود بمعنى الكون والثبوت فتحقق أفراد الأنواع غير متوقف على الوجود الحقيقي بل هو محال لعدم تحققه وبطلان القول بأن الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة كالشمس في رابعة النهار عند من كان له السمع والبصرة فحينئذ كان أفراد الأنواع في الخارج متحقق بتحقق الماهيات في الخارج والوجود الحقيقي بغير الله محال والانتزاع فرع تحقق الماهيات وتقررهما من الجاعل وإذا لم يكن الوجود في الخارج لم يكن في الذهن بطريق أولى فالكليات مجرداً عن العوارض يعلمه الإنسان لعلمه بها .

فإذا قبل إنسان يعلمه الكل بنحو ما يعلم من الأفراد الخارجية من دون شخص معين فلا يرى من لفظ الإنسان إنسان كلي نوري مربى للأفراد الخارجية بل يرى نفس الأفراد الخارجية بدون قيد بحيث يجتمع مع فرد أسود و أبيض وطويل وقصير وصغير وكبير وذكور وإناث وعالم وجاهل وصحيح ومريض وعلى أي حال لا يكون ولا يرى سوى ما في الخارج بحيث إذا رأى في الخارج فرداً يعلم بأنه هو الإنسان فلفظ الإنسان موضوع لهذه الطبيعة الكلية و لفظ زيد للمتخصصة بأفرادها الخارجية فتحققها بتحقق فرد من هذا الكلي وهو ماهية موجودة بإيجادها الجاعل فالوجود الحقيقي هو الله ولا يصبح ادخاله في النزاع مع الموحدين وغيره تعالى لا وجود له أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج ففي الخارج جميعه الماهيات فالفرد من الماهية غير متوقف على تحقق فرد من الوجود فانكار الوجود الخارجي لا ينشلم بتحقق الفرد في الخارج فالوجود الحقيقي جزئي خارجي لا كخروج الخارجيات ولا كالجزمي الخارجي الذي إذا كان في مكان لا يمكنه في غير هذا المكان فهو تعالى جزئي بمعنى أنه لا يكون له معنى سار في الممكنات ولا قابلاً للشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بل كله فيه تعالى قدرة وقوة وتقدم وعلّة لأن ذلك في ذات الواحد

الاحد غير متصور ومحال .

وفى غيره كانت سالبة بانتهاء الموضوع لعدم وجود لغيره كى يكون قابلا للشدة والضعف فيفسد فول الفحلويين بكون الوجود ذات تشكك تعم وابداد الفرد دائر مدار ارادة جاعله فاذا اراد تقررته تحقق فى الخارج وينتزع منه الوجود المصدرى وبنفس تقررته فى الخارج كانت مستحقة لحمل الوجود عليهما وغيرهما هو الوجود المصدرى المتأخر عن تقرر الماهية راجع ج ٨ ص ٢١٤ و ٢١٧ .

الدليل السابع قوله فى الشاهد السادس اعلم ان العارض على ضربين : عارض الوجود ، وعارض الماهية . والاول كعروض البياض للجسم أو الفوقية للسماء فى الخارج ، وكعروض الكلية والنوعية للانسان والجنسية للحيوان . والثانى كعروض الفصل للجنس و التشخص للنوع . الى ان قال فاذا تقرر هذا الكلام : فنقول : لو لم يكن للوجود صورة فى الأعيان ، لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذى ذكرناه بل كان كسابر الانتزاعات التى تلحق الماهية بعد ثبوتها و تقررها . فاذن يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به المهية ويتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى و هو فى ظرف التحليل تأمل فيه انتهى .

ولا يخفى فساد ما ذكر وحاصله اولا ان مغايرة الوجود مع الماهية ليست الا فى ظرف التحليل العقلى وان العقل يتصور وجود او ماهية فى الذهن واما مع قطع النظر عن هذا التحليل العقلى ليس فى الخارج شىء سوى الوجود على زعم القوم وتركيب كل شىء من الوجود الماهية وزيادة الوجود عليها فقط كان فى العقل وليس متعدداً وزيادة فى الخارج بل فى الخارج ليس الا الوجود و الكل وجود واحد . ولذا لا يلزم الحلول على مبناهم فى مورد الوحدة فى الكثرة اذ الحلول فى صورة التعدد فاذا كان الكل واحداً فلا حلول ولا اتحاد ولا تجانساً وقد صرح قده كثيراً بكون المغايرة فى التحليل العقلى وانه فى الخارج شىء واحد وهو الوجود و سيأتى ذهاب الجلباب عن وجه مقصوده فى المشعر الثامن بيانه فكل ممكن زوج

تركيبى له ماهية ووجود انما يكون فى الذهن و التحليل العقلى الذى لو لم يعتبره
ليس تركيب ولا زيادة الوجود على الماهية بل وجود محض فى الخارج .

وحينئذ فالعارض الذى يلحظ ويعتنى به هو عارض الوجود فلا اثر لمعروض
لا يكون الا فى الذهن وثانياً ان عارض الوجود مبنى على ثبوت الوجود اولاً بحيث
كان ثابتاً عند القائلين باصالة الماهية .

وقد اشترت اليه مراراً ان اللازم فى مقدمات الاستدلال ما هو مسلم عند الخصمين
لا ما هو المسلم عند المستدل والقائلون باصالة الماهية منكر للوجود وليس الكلام
فيه رأساً وليس وجود الا المصدرى المتأخر عن اصل تقرر الماهية .

فالذى هو مسلم حينئذ هو فرد المهية بعد تقرر عن الجاعل فهو الموجود
الذى اشتبه بالوجود عند الخصم فالعارض اما للفرد من الطبيعة واما لنفس الطبيعة
و ثالثاً قولك كون اتصاف الماهية بالوجود و عروض الوجود عليها لم يكن اتصافاً
خارجياً مبنى ايضاً على اصالة الوجود و الخصم لا يكون عنده وجود سوى البارى
تعالى فالانصاف بمعنى الذى عند القائل باصالة الوجود لا يكون صحيحاً عند القائل
باصالة الماهية فانه قائل بتقرر اصل الماهية و انه لا وجود فى البين عند الجمل الا
نفس الماهية فليس للوجود واتصاف الماهية به عين ولا اثر .

و الحاصل كون الامر فى الخارج ليس الا واحداً صحيح لكن هذا الواحد
هو الوجود غير مسلم بل هو الماهية الا ترى الى قوله فى افق المبين قال ليس الوجود
حقيقته الا نفس الموجودية بالمعنى المصدرى اى صيرورة نفس المهية فى ظرف ما
لا معنى ما ينضم الى الماهية الى ان قال فلعل المتحقق انه ليس فى ظرف الوجود
الا نفس المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع معنى الموجودية و الصيرورة
المصدرية و يصفها به و يحمل عليها .

وقال فى هامش الكتاب فى وجه ضرب من التحليل و الوجود ليس شيئاً وراء

المهية حتى يصح التحليل انتهى .

ورابعاً ان جعل الوجود غلط وفساد وكان معنى الخلقة هو ايجاد وابداع من لاشيء وسيأتى فانتظروه وصريح عبارات المحقق الداماد ان الوجود امر موهوم كما هو صريح الايات والاخبار و لم يكن فى رواية وآية اثبات الوجود للاشياء بنحو ما ذكره العارفون فليس وجود حقيقى الا للحق تعالى اى الوجود بمعنى الثبوت و الا فليس ذاته الوجود فان الوجود من سنخ العقل و هو مخلوق له تعالى فالوجود مخلوق له و كنهه فى غاية الخفاء وغير ظاهر لاحد اصلا وانما الظاهر آياته وبراهينه وبغير ذاته تعالى ليس الا الماهيات فضلا عن ان يكون الموجودات كلها وجوداً و كلها من مجال الوجود وترشحاته .

مضافاً الى ان استدلال المخالف موافق للعقل السليم و انه ليس الوجود الا بمعنى الكون والثبوت متأخر عن اصل الماهية بضرب من التحليل العقلى وان وجوده بمعنى الكون الذى هو نفسه فليس الا نفس الماهية فلا وجود حتى يكون له عارض فالعارض هو عارض الطبيعة او عارض فردها والاول مثل الانسان نوع والثانى مثل الجسم ابيض فالابيض عرض على نفس الجسم لاعلى وجود الجسم حيث لا وجود سوى الجسم .

فالجعل حينئذ جعل بسيط يقرر الجاعل خالقاً كان او مخلوقاً فى صنابيرهم اصل الشئ لا وجوده اذ لا وجود له الا نفسه ونفس التقرر مصحح حمل الوجود المصدرى عليه واتصافه بضرب من التحليل العقلى بعد التقرر والثبوت فى الخارج وانت اذا تأملت عليه لا يبرد عليك اشكال المستشكلين فى هذا المقام .

ولقد اجاد القائلون باصالة الماهية وفرّوا من الاشكالات المخرجة عن الدين بداهة ان الجاعل يدع الموجودات من عدم شئ فلا وجود فى البين صادر عن الجاعل وانما يتقرر الماهيات من العدم .

و توهم ان تقرر الماهية كما افاده المحقق الداماد عبارة اخرى عن الوجود بتغيير لفظه و الا لزم الوسطة بين الوجود والعدم لان التقرر لو لم يكن وجوداً مع

انه لم يكن عدماً لزم واسطة بين الوجود والعدم فاسد فان التقرر وجود مصدرى وهو ثبوت نفس الماهية ونقيضه عدم هذه الماهية فالوجود بمعنى المصدرى نقيضه العدم والفرض وجود الماهية فى مقابل العدم لا الوجود بمعنى عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية فالجاعل قد يقرر الماهية واثبتها وينتزع عنها الوجود بمعنى الكون والى الثبوت .

ثم ان هذا كله مماشاة مع القوم و الافمسألة الجعل باطل بل كان ايجاداً و ابداعاً من العدم وبلامادة للاشياء بمجرد رأيه كايجادنا الاشياء بمجرد الرأى والارادة بداهة ان الجعل اما بالتنزل كما يقوله العرفاء واما بالصدور و خروج شىء من شىء و كلاهما باطلان اما التنزل الى المعلول فلازمه عند خلق الاشياء هو تنزل ذاته تعالى بها مثلاً اذا جعل خلقه الانسان او البحار والشجر وغيرها لزم ان يصير وجوده تعالى وجود الانسان والبحار والشجر .

و اما الصدور فلازمه هو صدور الوجود منه تعالى و هو غلط قطعاً لظهور كثرة الروايات والخطب فى ان افعاله بالابداع والاخراج من العدم فلا يحتاج الى مادة اولاً ولا الى صدور من ذاته ثانياً فجعل الوجود والصدور منه و تنزل ذاته بلا موضوع وبلا مورد وانتم اذا تأملتم فى نفس هذه الكلمة و علمتم بان فعله بالابداع لعلمتم ببطلان جميع ما ذكرتم وما اوردتم فى هذه الكتب فلا يصل النوبة الى جعل الوجود واصالة الوجود و صدور الوجود هذا مع لزوم المتباينة وعدم السنخية بين ذاته ومعلولاته فليس حقيقة الاشياء الا الحقيقة المتباينة معه تعالى بلا جعل ومجموع ويتحقق فى الخارج بمجرد امره و ارادته وقوله كن فيكون فلا جعل ولا تنزل من العلة الى المعلول فى البين فتأمل جيداً .

الدليل الثامن قوله فى الشاهد السابع ما لفظه من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا : ان وجود الأعراض فى أنفسها وجوداتها لموضوعاتها ، اى وجود العرض بعينه حلولة فى موضوعه . و لا شك ان حلول العرض فى موضوعه

أمر خارجي زائد على ماهيته . وكذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض وحدها، وهو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع الى ان قال: فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً ، بل كان أمراً انتزاعياً ، اعنى الكون المصدري، لكان وجود السواد نفس سواديته لاحتلوه في الجسم . واذا كان وجود الاعراض، وهو عرضيتها وحلولها في الموضوعات ، أمراً زائداً على ماهياتها الكلية، فكذلك حكم الجواهر . ولهذا لا قائل بالفرق انتهى ولا يخفى ان قوله فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقياً الخ محصل مراده قده ان الوجود لو لم يكن عيناً خارجياً بل كان وجوداً مصدرياً انتزاعياً وكان المراد من الوجود نفس الماهية لا وجود الماهية فيكون المراد بالبياض مثلاً نفس البياض لا البياض ووجوده وهو غير صحيح لانه حينئذ لا يكون وجود البياض حالاً في الجسم اذ الفرض البياض نفسه حالاً في الجسم لا وجوده فلا يصح قولهم وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها وانما يصح ذلك اذا كان للبياض وجود خارجي سوى نفس ماهية البياض فيكون وجود العرض حينئذ وجوده في موضوعه الذي هو الجسم ولا يخفى اما اولاً فلان وجود الاعراض عند القائلين باصالة الماهية هو نفس الاعراض وماهيتها كما هو كذلك في جميع الاشياء وان المراد بوجوداتها نفسها وكونها في موضوعها لا الوجود الحقيقي الذي عين حقيقة الرب .

والانصاف ان امثال هذه الادلة في مقابل ما ورد من الشرع مما يضحك به الثكلي فانه مضافاً الى ان الوجود مخلوق لله تعالى وهو خالق الوجود وسنخه سنخ العقل وهما مخلوقان ان الكلام في وجود غير سنخه تعالى لو كان هذا الوجود لا وجود من سنخه بل عينه كما يقولون به في كل ما استدلوا به فالوجود بمعنى الثبوت للاشياء فوجود الاعراض في موضوعاتها اي كونها وثبوتها في موضوعاتها وهو نفس الاعراض فتدبر حتى يعلم ان هذه الادلة لا يسمن ولا يغنى من جوع .

الدليل التاسع قوله في الشاهد الثامن ما لفظه ان ما يكشف عن وجه هذا

المطلب وينوّظ طريقه، ان مراتب الشديد والضعيف - فى ما يقبل الاشد والاضعف - أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم . ففى الاشتداد الكيفى - مثلاً فى السواد - وهو حركة كيفية ، يلزم عليهم ، لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً ، أن يتحقق أنواع بلانهاية محصورة بين حاصرين .

وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبرواستبصرأن بازاء كل حد من حدود الاشد والاضعف ، اذا كان ماهية نوعية ، كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية . فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً ، كان تعدده بتعدد المعانى المتميزة المتخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه .

نعم ، اذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية ، كما هو شأن المتصلات الكمية القارة أو غير القارة ، وكانت الحدود فيها بالقوة ، لم يلزم محذور أصلاً ، اذ وجود تلك الانواع التى هى بازاء الحدود أو الاقسام ، وجود بالقوة لا بالفعل ، اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالى وحدته بالفعل وكثرته بالقوة . فاذا لم يكن للوجود صورة عينية ، كان الخلف لازماً والاشكال قائماً انتهى .

توضيح الدليل بنحو الاجمال ان التشكيك لايجوز فى الماهيات ففى الاشتداد ومراتب الكيف كان كل مرتبة ماهية مستقلة وهذه المراتب الغير المتناهية حسب قبول المتصل انقسامات غير متناهية فيلزم ماهيات غير متناهية محصورة بين الحاصرين وهو محال واما اذا كانت الماهية اعتبارية والوجود اصيلاً كان الوجود واحداً وجامعاً بين جميع مراتب غير المتناهية فلا يلزم اشكال وفيه اولاً ان مراتب الشديدة والضعيفة .

مضافاً الى فساد برهانه لم يجمع فى الله تعالى رأساً ومنه يعلم فساد القول بالتشكيك فى الوجود كما هو مذهب الفهلويين اذ مضافاً الى انه مستلزم للسخرية بين الخالق والمخلوق الجسمية والحلول لزم خلو الذات عن المرتبة الضعيفة لعدم وجود مرتبة الضعيفة فى القوية بالبداهة والقول بأن تلك المرتبة مشتملة على جميع المراتب كما ترى فعلى القول بكون الوجود ذا مراتب لم يصح كونه جامعاً بين جميع

الافراد اولا ولم يكن ذاته تعالى ذو مراتب ثانياً ولم يكن مرتبة الضعيفة في الشديدة ثالثاً هذا مع عدم تمامية برهانهم من جهات تأتي الان أدونها أن التفاوت بين افراد طبيعة واحدة غير موجب للفرق الذاتي كى يكون طبيعة اخرى فلا يتم هذا البرهان على نفى التشكيك من اربابه مثل الميرفندرسكى والشيخ وسائر المشائين .

قال المحقق الاملى فى حاشيته على المنظومة ما لفظه واماكون كل مرتبة من تلك الانواع نوعاً مغايراً للمراتب الاخر منها ففيه نوع غموض انتهى .

أقول مسألة التشكيك فى الذاتيات وعدمه محل خلاف بين المشائين وبين الاشراقيين وعند الثانى التشكيك بين الذاتيات واجب لانهم قائلون باصالة الماهية وعلى مذهبهم فلا وجود فى البين باختلافات بين الذاتيات فقط وعند المشائين ليس التشكيك فى الماهيات فهو مسألة محل الخلاف فنقول اولا مسألة اصالة الوجود مبنى على تصويره ثم الكلام فى اصلته .

وقد عرفت منا مراراً انه لا واقعية له سوى الماهيات فوجود كل ماهية عين نفس الماهية لابعنى الذى ذهب اليه الاشاعرة حيث قالوا الوجود فى كل شىء عين الماهية فانه على هذا كانوا قائلين بالوجود غاية الامر يجعلونه عين الماهية بل بمعنى عدم وجود فى دار التحقق سوى الحق وسوى المفهوم المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية «بود» .

ومن المعلوم انه منتزع عن نفس الحقائق الخارجية فليس شيئاً كى يحفظ الزيادة والنقص والتقدم والتأخر فلا جرم كان التقدم والتأخر والشدة والضعف وغيرها فى الماهيات ولا يعقل جريان النزاع فى الوجود فالتشكيك فى الماهيات واجب على القول باصالة الماهية .

قال فى افق المبين ما لفظه استضاءة هل انت متذكر ما سقنا فطانتك اليه فى امر الوجود ما حقيقته وكيف نسبتته بالقياس الى المهية وهل هو الا معنى واحد لا يتكرر الا بتكرر موضوعاته فاحكم انه لا يتصور فيه اشتداد ولا تضعف ولا تزيد ولا تنقص

أست حصلت ان نسبته الى الماهية تشبه نسبة الانسانية الى الانسان من جهة ان ليس هناك مبدء الاشتقاق المحمول سوى نفس ذات المهية انتهى .

وحاصله ان الوجود ليس شيئاً قابلاً للاشتداد والتضعف فانه معنى مصدرى انتزاعى نسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى الانسان فكما لا يكون الانسانية شيئاً غير الانسان بل هى عبارة عن نفس الانسان فكذلك الوجود عبارة عن نفس الماهية ومرتبة متأخرة عن الماهية فالشدة والقوة ليست الاللاماهية دون الوجود الموهوم المصدرى اذ لاشيء حتى يكون قابلاً للشدة والتضعف .

هذا مضافاً الى ان هذا البرهان جدل محض على من ذهب الى اصالة الماهية ونفى التشكيك عن الماهية فلا يضر بحال من اثبت التشكيك مع قوله باصالة الماهية وعمدة الكلام فى فساد برهانهم على نفى التشكيك فى الماهية حيث له مقدمات كلها مخدوشة .

منها كون زيادة درجة فى السواد والبياض نوعاً غير نوع السابق غير تام جداً ومنها كون الامتداد الواحد كالخط قابلاً للانقسام الى اجزاء غير متناهية فلو كان كل درجة نوعاً على حدة للزم كون اجزاء غير متناهية محصورة بين الحاصرين لان الحركة فى كل آن يتشكل نوعاً غير نوع قبله فالانواع الغير المتناهية بين الحاصرين وهو محال فلا يكون الماهية اصيلاً بل اعتبارياً واذا كانت اصالة الماهية مستحيلة فى مورد واحد كان باطلاً فى كل الموارد لعدم صحة التخصيص فى احكام العقلية وهو باطل ومنشأ اصالة الماهية فلا بد من القول باعتباريتها فانها بمنزلة العدم فلا اشكال فى اجتماع الامور الغير المتناهية من الاعداد .

وفيه انه اذا صح كون ماهية ذا درجات من حيث الزيادة والنقصان يدخل كل ذى درجة فى زيادة او نقصان فى تحت نوع واحد فلا يلزم انواع كثيرة غير متناهية فلا يتم البرهان وفى الاسفار فى مقام اثبات الدليل قال ما لفظه كل من الاشتداد والتضعف حركة فى الكيف كما أن كلا من التزايد والتناقص حركة فى الكم ومعنى وقوع

الحركة فى مقولة هوان يكون للموضوع فى كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذى يكون له فى آن آخر يخالفه نوعية او صنفية او نحو آخر .

وربما يعتقد انها عبارة عن تغيير حال تلك المقولة فى نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سواداً واحداً يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقى للحركة فى السواد نفس السواد كيف وذات الاول فى نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة الى ان قال فقد علم ان اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه فى ذلك الموضوع مع بقاءه فى الحالين وعليه القياس فى التضعيف انتهى .

قوله وربما يعتقد الخ حاصل الاعتقاد ان الزيادة والنقصان مجرد تغيير حالة الماهية وكونها من حالها الى حالة اخرى فلا يوجب ذلك اصبرورتها نوعاً آخر مخالفاً للنوع السابق او اللاحق فرده بعدم كون ذلك صحيحاً بل يوجب لانقلاب حقيقة الاولى الى الثانية .

وذلك لان زياد اللاحق فى اللون يوجب لعدم بقاء اللون الاول لكون الاول ناقصة عن الطبيعة السوادية بالنسبة الى الثانى وذلك يوجب نقص الثانى عن اصل طبيعة السواد فيكون نوعاً غير الاخر وحاصل مراده من استدلاله على اصالة الوجود على هؤلاء انه على قولكم بنفى التشكيك فى الذاتيات والماهيات كان كل واحد من الافراد نوعاً غير الاخر فيلزم انواعاً غير متناهية محصورة بين الحاصرين حسب قبول كم المتصل لانقسامات غير متناهية وهو مستحيل مع اصالة الماهية واما مع اصالة الوجود فيكون الوجود واحداً يرتبط هذه الامورات الكثيرة الاعتبارية كخيوط واحد يجمع جميع متفرقات الدر الكثيرة .

وقد عرفت انه لا يضر بمن كان مذهبه اعتبارية الوجود مع جواز التشكيك كالاشرافيين فلا يكون دليلاً على اصالة الوجود عليهم هذا مع عدم تمامية الاستدلال

مطلقاً لعدم تمامية دليبه على نفى التشكيك فلا يلزم انواع غير متناهية محصورة بين الحاصرين .

وجه الجواز عدم كون مجرد تغيير في اللون زيادة او نقيصة او في الصغر والكبر موجباً لتغيير الماهية والا لزم كون الانسان في آخر عمره غير الانسان الذي في حال طفولته الا بناءً على القول بحركة جوهرية غير تام وان اللازم في كل آن غير الانسان الاول وهو كأنه بديهى البطلان كما اعتقد في قوله انها مجرد تغيير حالة في تلك المقولة كيف والتفاوت بين افراد الانسان مثلاً لكثير ومع ذلك لا يوجب الفرق حتى موجباً للانواع الكثيرة .

ولو سلم المراتب الاشتدادية وان كل درجة نوع وانه قابل للانقسام لكن لانسلم قولكم لزوم امور غير متناهية محصورة بين الحاصرين اذ اولاً لانسلم التقسيم الى امور غير متناهية بداهة لان الجسم ينقسم الى حد يصل اجزائه الى الفناء والعدد فلا يكون قابلاً بعد ذلك للانقسام فان المقصود من الانقسام انقسام الواقعي لا الوهمي ولذلك ذهبنا الى عدم صحة تجزئة جزء لا يتجزى وان الجزء اذا بلغ من الصغر الى حد يدخل في الفناء ليس قابلاً للتقسيم بداهة لعدم شئ حتى يقسم .

والقول بأن الجزء ولو كان في الوهم يمكن ان يتصور له جهات ستة غير قابل للاصغاء اليه فلا يتم قولهم حسب قبول المتصل انقسامات غير متناهية .

وايضاً ان التقسيم الغير المتناهي لا بد من حصوله من المقدار الغير المتناهي لا من المتناهي بداهة ان مقدار التقسيم تابع لمقدار ما ينقسم منه فلو كان خط بمقدار ذراع قابلاً للقسمة الغير المتناهية وبمقدار مائة اذرع ايضاً كان كذلك لزم مساوات الجزء للكل ولم يحكم به ذو مسكة فاذا كان جسم صغير قابلاً للانقسام الى اجزاء غير متناهية والجبال العظيم كذلك لزم كون الجبال وجزء صغير منه متساويين وكون الخط الذي مقدار مائة اذرع مع خط مقداره شبر متساويين اذ كلاهما قابلان للانقسام الى غير المتناهي .

فان قلت هذا الاشكال انما يرد لو كان تساوى القليل والكثير بالفعل لبالقوة والفرض ان المراد انهما قابلان للقسمه الى غير النهاية بالقوة وهى ليس شىء حتى يرد هذا الاشكال .

قلت اذا كان الشىء باطلا يكون تصويره ايضاً باطلا و هذا القول فى قوة ان يقال جزء صغير من الذرع ومن الجبل مساو مع جزء كبير من الذراع ومع الجبل فى الوهم ويردّه العقل السليم .

فان قلت تصور المحال ليس بمحال .

قلت ذلك غير صحيح مع ان هذا غير المقام فان الاول مجرد الفرض والثانى مقام العمل و ترتيب الاثر و الحكم على صحة هذا الفرض .

سلمنا قبول هذا المطلب السفهى لكن نقول هذه الانقسامات و تلك الاجزاء المقسومة فى الذهن حيث كان بالقوة لا بالفعل لا يستلزم المحذور المحصور بين الحاصرين اذ كلامنا فى كون الانقسامات بالفعل والفرض عدمه فالحصريين الحاصرين فيما كان الافراد الغير المتناهية بالفعل موجوداً فلا يرد اشكال لو كانت الماهية قابلة للانقسام فانها محدودة لاغير متناهية فالذى هو بالفعل لا يرد عليه الاشكال والذى هو مستلزم للمحال لو صححت كانت بالقوة فالاشكال مندفع رأساً و الاشكال فيما كان الماهيات مستلزمة للانقسامات غير متناهية بالفعل مع حصرها بين الحاصرين لا فيما لا واقعية له اصلا .

ودليله واضح فان غير المتناهى لايجا مع المتناهى ومع جميع هذه الاشكالات ان القائلين باصالة الماهية كالاشرقيين قائلون بالتشكيك فى الماهية فلا يتم هذا البرهان نافعاً لهم و لا جواب لهم عليهم لعدم وجود عندهم كما يكون اكثر اولتهم عليهم كذلك بداهة ان القائلين باصالة الماهية منكرون للوجود فى الخارج فلا معنى للتشكيك فيه فلاجرم يكون فى الماهيات ولايلزم محذور فيه عند القائلين بالتشكيك فى الماهية ولاينفع ايضاً بحال من لم يجعل كل درجة نوعاً غير درجة قبلها ولو كان

الفرق في غاية القلة ولا ينفع ايضاً بحاله لو سلم كونها انواعاً ولم يسلم كون المتصل قابلاً للانقسامات غير متناهية ولم ينفع ايضاً بحاله لو سلم ذلك ولكن يقول لا يكون ذلك بمحال لكون الانقسامات بالقوة تدبّر وتفهم .

ويمكن ان يقال ان التشكيك في الماهية على القول ببطلانه انما يكون في الكليات الماهيات لا افرادها لبداهة اختلاف الافراد شدة و ضعفاً و تقدماً و تأخراً فابو على سينا فرد والبليد الذي لا يعرف شيئاً ايضاً فرد .

فمراتب الاشتداد كدرجات الحرارة والالوان في الحركة الكيفية وكانت الشدة والضعف بالعوارض فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل والكمال فهذا كلي وافراد تلك المراتب هي التي بين المبدء والمنتهى وكل حركة من القوة الى الفعل وبعضها ضعيف من حيث عدم وصوله الى حد الاشدية وبعضها قوية من حيث بلوغه الى حد الاشدية فكما يصدق على جميع افراد الانسان حيوان الناطق والكل داخلة في تحت كلي الانسان ومع ذلك لها اختلاف لا تمد ولا تحصى لونا وطولا وقوة وضعفاً وسميناً وهزالا فكذلك كلي الخروج من القوة الى الفعل فالكل حقيقة واحدة ومع ذلك لبعضها تقدماً وتأخراً وشدة وضعفاً .

وهكذا فكذلك في المقام وانه يصدق على الكل خروج عن القوة الى الكمال فليس كل فرد نوعاً على حده الا اذا بلغ من البياض الى الحمرة مثلاً فيكون نوعاً آخر فجميع مراتب الاستحالة اي الحركة الكيفية ليست انواعاً على حدة بل هو مما يؤيده العقل اذ من المعلوم انه بمجرد قليل من الفرق لا يصير من نوع الى نوع آخر يخالفه .

ويدل عليه آيات كقوله عز من قائل وقد خلقكم اطواراً وقوله ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات وقوله ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة وقوله ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة وقوله وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما آتاكم وقوله ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون

مختلفين الا من رحم ربك بل يكون جميع افراد الانسان من اول خلقهم في النّمو فهم ذوات متحركة دائماً حتى يصير القامة بمقدار ستة ذراع او الوف ذراع كما في العوج .

فان قلت هذه كله في الافراد قلنا فدرجات البياض والحرارة الى درجة الكمال ايضاً في الافراد فللّون و الحرارة افراد في غاية الاختلاف لاكل فرد نوع على الحدة فكما ان للانسان افراد مع التفاوت فكذلك للبياض و الحرارة لاكل مرتبة نوعاً مخالفاً لما قبله و لو بحيث لم يظهر الفرق لاحد اصلا .

وكيف كان فهذا ادلة اصالة الوجود و الكل اوهن من بيت العنكبوت حيث قد عرفت عدم وجود في العين حتى نتكلم فيه واما بطلان اعتبارية الماهية فانها مبنية على اصالة الوجود و انه لاشيء سواه في الخارج و ان الكل وجود كما عرفت من العبارات و الاقوال خصوصاً في يقظة النائمين صدر المتألهين و على هذا فليس شيء يقال له الماهية في قبال الوجود بل هي منتزعة عن حدود الوجود فتكون حينئذ امرأ عدمياً و بطلانه يظهر من بطلان كون الوجود معنى سارياً في الكل بل كان الكل ماهيات .

وقد اشتبه على القوم تحقق نفس الماهيات و الموجودات بالوجود و اخذوا المشتق من الوجود بدل مبدئه و ظنوا ان الموجودات وجودات عين العلم و القدرة و ساير الكمالات فاذا بطل وجود عين العلم و القدرة و الحياة سوى الله علم منه صحة تحقق الماهيات و عدم اعتباريتها .

وانت اذا كنت من المؤمنين بالكتاب و السنة و كان وظيفتك الرجوع بهما في جميع ما قلت فهل هذا الامر المخالف للعقل السليم مطابقاً و موافقاً لهما كلا و مع مخالفته كيف يكون جرءة على التكلم بمثل ذلك حتى يكون نتيجته ان الكل اله واحد فلاماهية حينئذ اصلا و بطلان هذا الامر اظهر من الشمس في رابعة النهار و هل يصح تنزيل العلة في مقام الجعل بمنزلة المعلول كالمخزير و الكلب او يقال ان امثالهما من

المعدومات فهذا التطويل منّا من حيث ملاء الكتب من هذه الموهومات فنحتاج الى تكرارها بمثل تكرار هذه الامور الفاسدة وصدور الفعل منّا آية وعلامة لصدور الفعل من ربنا لان الصدور من الفاعل المختار الذى يقع الفعل بارادته و اختياره غير الصدور من العلة العديم الشعور و الاختيار فلا يصح قياسه بمثل ما يترشح عند الفعل بلا اختيار و ارادة .

ومن المعلوم ان صدور الشيء من يدنا خارج عن حقيقتنا فكذلك فعل ربنا فانه يخلق و يوجد المعلول بيد القدرة والمشية فليس ذاته ذاته ولا وجوده صادراً من وجوده بل ماهية متباينة فالماهية اعتبارية ليست الا هي لاموجودة ولامعدومة ولاجزئية ولاكلية غلط فانها لاموجودة ولامعدومة من حيث ذواتها فانه مقتضى حقيقة الممكن فانه فى حدّ سواء ان اراد الخالق او جده بالارادة فيكون حياً و خارجاً عن حدّ السواء ويكون اصلا واصيلا .

فقد ظهر عدم تمامية قولهم الماهية من حيث هي ليست الا هي وانها امور اعتبارية لان ذلك فى مقام انها ليست الانفسها وخرج غيرها عنها وهي اجنبية عن الاعتبارية فالاعتبارية ناشئة عن كون الوجود سارياً فى جميع الكائنات ولم يكن الا وجود واحد فلا جرم كانت الماهية حينئذ اعتبارية منتزعة عن حد الوجود فاذا بطل ذلك فليس الا الماهيات عكس ذلك التوهم وانه ليس فى البين وجود اصلا فالشهرة الواقعة فى اعتبارية الماهية بلا اصل .

نعم هي قبل الجعل لا يكون موجودة ولامعدومة والا لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب الذاتى ففى تحققها فى الخارج تحتاج الى جاعل يجعلها ويتقررها وبعد التقرر كان اصلاذ لم يصدر من الجاعل الا الماهية ولم يقل احد بأن نفس الماهية من حيث هي اصيلا فانها قبل الجعل لا وجود لها كى تكون اصلا .

والاصالة فرع الثبوت لقاعدة الفرعية واذا تقرر وابدعها الجاعل كان اصلا فالنزاع فى الاصالة وعدمها بعد الجعل والتقرر يعنى حين الابداع والابداع والخلق

يخلق شيئاً اصيلاً من لاشيء ومنشأً للآثار فقبل خلق آدم ابي البشر ليس ماهيته اصلاً الا في صقع الربوبى فيوجد ويودع الانسان اصيلاً وهكذا فالقائلون باصالة الماهية لا يقولون باصالة الكللى منها فانها ليست الاهى اى حقيقتها ليست الانفس هذه الحقيقة دون الموجدية والمعدومية .

بل القائلون باصالتها انما يقولون بالفرد الخارجى الصادر عن الجاعل فقررها بعد الجعل ليست باعتبارية لانه خلاف الوجدان بل ان القول بانها اعتبارية فاسد ولو قبل الجعل لما عرفت فبعد تفرده وابداعه من الجاعل صار موجوداً متحققاً اصيلاً منشأً للآثار المتعلقة بذاته كالاكل والشرب والصلاة والزنا وغير ذلك من العبادات والمعاصى فلامعنى للاعتبارية ولا كونه منتزعاً عن حد الوجود ولا جعل الكللى بل الكلام عند اراد الجاعل جعل الماهية وخلقتها وهذا الكللى على مبنى القوم والا فعلى القول الحق ليس الامر على الكلية والجزئية كما سيأتى .

وبناء وضع الالفاظ على الاطلاق والتقييد وكلاهما للافراد الخارجية فتارة يوضع اللفظ شىء معين واخرى للافراد مع قطع النظر عن عوارضها فلا يلاحظ الا الافراد ولا يعلم من سماع اللفظ الا الافراد الخارجية لا المثل الافلاطونية او بالذات ثم الافراد الخارجية بالعرض .

وكيف كان فلان فهم المراد باعتبارية الماهية مثلاً ان اريد طبيعة الانسان اعتبارية فطبيعة الانسان عبارة عن الافراد الخارجية فجميع الآثار بهذه الافراد اذا تعلق حكم بفرد منها وان اريد بفرد معين خارجى فهو كما ترى وان اريد ان الانسان حقيقته بوجوده فليست ماهيته الا الاعتبارى فهو كما عرفت .

فكل جاعل من اول الامر اوجد فرداً من شىء ثم يوجد طبيعتها الكلية مثلاً قبل خلق آدم ابي البشر لم يكن طبيعة الانسان بموجود فوجد فرد منها ثم حصل فى الخارج ففى الدنيا يوجد فرد من الطبيعة وبعد الابداع والابداع كانت حقيقة لا اعتبارية فقولهم باعتبارية الماهية وانه لو اكتسبت من الجاعل وجوداً وكان اعتبارياً لم يتحقق

من ضم المعدوم الى المعدوم شيئاً وجودياً فلزم اصاله الوجود واعتبارية الماهية ساقط
عن الاعتبار وفساد في الغاية فان الجاعل اذا جعل وتقرر الماهية خرجت عن الاعتبارية
لانه مالم يشخص لم يوجد فتشخصها في الخارج ووجودها قد اخرجها عن الاعتبارية
بل الاعتبارية على قول القائلين باصاله الوجود فانه على قولهم ان يكون الماهية
منتزعة عن حدود الوجود .

وقد عرفت خلاف ذلك بل الماهيات من حيث ذاتها ان تكون ليس ومن حيث
علتها ان تكون ايس فجميع الممكنات من حيث ذاتها على السواء من حيث الوجود
والعدم وبعد ابداعها كانت متحققة راجع الى ص ٦٥ فلا وجود في البين كى ينتزع
عن حده الماهية فلو كان حيث ذات الرب هو الوجود فلا معنى لافاضلته من ذاته
الى المخلوقات كى يكون المخلوقات سنخاً معه في الوجود والحقيقة و يكون بينه
و بين الحجر مجرد الشدة والضعف .

[فان قلت] ما هو بداته آب عن العدم هو الوجود بخلاف الماهية فان ذاتها
بالنسبة الى الوجود والعدم على السواء فلا يكون آبية عن العدم لاستوائه بالنسبة الى
ذاته فالذى هو آب عن العدم هو الوجود هو الاصل .

[قلت] قد عرفت اولا ليس الكلام فمن بداته آب عن العدم و ثانياً ذلك قبل
الجعل مساوية و غير آب عن العدم واما مع جعل الجاعل و ابداعها من عدم الشيء
وعدم المادة يكون طارداً للعدم اذ المراد بجعلها تحققها فيكون التحقق آبياً عن العدم
افلا يرون الى الدليل على اصاله الوجود و التدليس فيه او اشتباههم في ذلك فانهم
جعلوا اصاله وجود الحقيقي الذى لا كلام لاحد فيه سوى الماديين و جعلوا هذا
المتيقن الثابت منشأً للاولوية بالوجود دون الماهية و لعلمهم يزعمون ان المسلمين
يشكون في وجود الرب في مقابل الماديين القائلين باعتبارية المبدء فقالوا بان وجود
الوجوب للمبدء ذاتي و مقدم على الوجود العرضي و يؤيد هذا الزعم منهم ان القائل
باصاله الماهية في مقابل المبدء الاعلى قائلون باستغناء الماهيات عن الجاعل فنزاع

هؤلاء مع الماديين والطبيعيين والافمع المسلمين .

ومثل محقق الداماد هل يصح صورة مقدمات الاستدلال بنحو ذلك فانه فاسد وباطل بلباس الحق حيث ان كل من سمع الدوران بين الذاتى والعرضى يعلم ويصدق ان الذاتى اولى بالوجود دون العرضى الذى هو الماهيات غفلة عن ان المراد بهذا الذاتى هو الله وهذا التدليس او الاشتباه وعدم خروج المبدء المتعال عن محل الكلام فالنزاع بين المسلمين فى افعاله تعالى و انه هل يكون وجوداً صادراً من وجود كى ينتج ان الجميع من وجوده و شئونه و ضلاله و جزواته او لا بل ايجاداً و ابداعاً للممكنات من لاشىء واجنبياً عن جعل الوجود* بين تفاوته از كجاست تابكجا- .
والانسان يدعى ان الاصل وجود و افعاله و صادراته وجود والكل وجود والكلب والخنزير والقاذورات وجود ولا فرق بينها وبين وجود جاعلها الا بامور عدمية ومع ذلك يدعى بان الله هداه الى الصواب وانجاه عن القول باصالة الماهية .

و فى الشواهد الربوبية صرح بان الوجود فى كل شىء عين العلم و القدرة والارادة وغيرها فلو لم يكن المتابعة عن محبى الدين بان العجل اله لما ذهب الى ان كل شىء عين العلم وغيرها .

و الانصاف ان مسلك اصالة الوجود عن اعتراف بان حجج الخصم قوية و صعب الدفع بعيد فى الغاية ولقد امر عليك انشاء الله ادلتهم - و لكن حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء - فان بناء ذاته القدوس فى الخلق على الابداع و الايجاد من العدم فلا يحتاج الى الافاضة من وجوده و ذاته و انما يتقرر المجمعول من العدم فلا افاضة وجود ولا صدور ولا تنزيل ذاته بذات المجمعول ولا سنخية بين ذاته و الاشياء وليت شعرى من اين زعموا كون جميع الممكنات من سنخ الله بل هو هو اليس يقول رئيسهم سبحان الذى اظهر الاشياء و هو عينها أنتم على هذا المبنى قد اجابوا عن ادلتهم .

و من جميع ما ذكرنا يظهر فساد الاستدلال لاصالة الوجود بالوجود بمعنى

العلم والقدرة والحياة فيبطل قوله: لولم يؤصل وحدة ما حصلت * اذ غيره مثار كثرة انتـفانه صريح في ان المقصود من اثبات الاصاله تحقق وحدة بين جميع الموجودات وان الوجود بمعنى يسرى في الكل فلو كان الماهيات اصلا لزم كثرة الموجودات وانت لاحظ في ذلك ويحكم بان الاول صحيحاً شرعاً وعقلاً او الثانى فانه في مقام اثبات معنى واحد للوجود وانه حقيقة واحدة وهو عين العلم والقدرة والحياة حتى يكون جميع الموجودات واحدة و فرقتها بالمهيات العدمية الاعتبارية مع ان الامر بالعكس وان الوجود الحقيقي لله تعالى وغيره متباينات .

قال في المنظومة فالوجود الصرف يجمع كل وجود بنحو اعلى بحيث لا يشذ عنه شيء منها والنحو الاعلى من كل شيء هو تمامه و كماله و شئيه الشيء بتمامه و كماله وفيضه يسع كل شيء فهو يحكى كل وجود لا يقصر عنه رداء كبريائه الى ان قال اعلم ان ها هنا مقامين مقام الكثرة في الوحدة يعنى ان المرتبة الاعلى من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكل الوجودات و يترتب عليها بفرادانيتها من الكمال ما يترتب على الجميع الى ان قال و مقام الوحدة في الكثرة الخ و في كتبهم من امثال تلك العبارات لاتعد ولا تحصى نعم قد يقيد من غير التجافى عن مقامه الشامخ و سيأتى بيانه و هل يكون بناء الشرع على ذلك المعارف راجع الى الروايات ص ٥٣ .

وقد سمعت مكرراً عن المحقق الداماد انه ليس الوجود الا مفهوم المصدرى ينتزع عن اصل تحقق الماهية وكيف كان فالقول بان الوجودات من سنخ وجود البارى بل هو هو و الماهية اعتبارية ناش عن عدم التأمل او عدم الاعتناء بمعارف الكتاب والسنة .

[فان قلت] الماهية من حيث ذاته لا موجودة ولا معدومة فيكون في الوجود محتاجة الى الجاعل الذى وجوده بالذات فيكون وجوده بالعرض و ما بالذات هو وجود الجاعل لها بداهة ان وجود الماهيات لو كان ذاتياً لما يحتاج الى جاعل في وجودها فيلزم انقلاب الامكان الى الذاتى وهو باطل فالوجود الذاتى للجاعل وهو

الاصل دون ما هو وجوده بالعرض .

[قلت] هذا القول من السفاهة كما عرفت آنفاً لا يحتاج الى البيان فان الظاهر منه ان الكلام في اصالة وجود الجاعل او الماهيات حيث قابل البحث بين واجب الوجود ووجود الماهيات ولم يفهم كغيره ان الكلام ليس في الجاعل كما عرفت منا مكرراً كى يلزم على قول الخصم المنكر لاصالة الوجود اعتبارية وجود الجاعل نعوذ بالله من هذه التوهيمات بل الكلام في ان الجاعل الذي وجوده ذاتي واصل عند الكل اذا جعل وخلق وابدع هل يخلق ويبدع الوجود كنفسه او الماهية فاذا ظهر بطلان جعل الوجود بالصدور و التنزل فيكون فعله مبدعاً اصيلاً تحقق في دار الوجود من العدم الى الوجود و الا يلزم ان يتحقق من العدم امر عدمي تأمل فالماهيات محتاجة في وجودها الى جاعلها حتى لا يلزم الانقلاب ولا ملازمة بين الاحتياج الى الجاعل وبين كونها اعتبارياً بل اصيلاً مع الاحتياج راجع ص ٦٠ .

و الماهيات بعد الجعل و افاضة التقرر من الجاعل صارت موجودة بالذات بمعنى ان وجودها من الجاعل لا يكون لاجل شيء آخر حتى تكون واجبة بالغير و بالعرض نعم وجود الممكنات كلها واجبات غيرية بالنسبة الى محمد صلى الله عليه وآله المعصومين كما ورد انه لولاك لما خلقت الافلاك فلو لا محبوبة وجودهم و خلقهم ذاتاً لم يخلق الناس بمقتضى الروايات فتحقق الماهيات بهذا اللحاظ كلها عرضية وكذلك بالنسبة الى المعرفة .

[فان قلت] اليس ما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات و الماهية ذاته لا يقتضى الوجود و لا العدم فوجوده كان بالعرض و ما بالذات هو الوجود فما بالعرض لا بد وان ينتهي في الاصالة الى ما بالذات [قلت] قد عرفت اولاً ان وجود الماهيات ليس بالعرض حتى ينتهي الى الوجود الذاتي و ثانياً لو كان المراد بالوجود الذاتي هو الله فهو غلط في غلط فانه ليس كلام لنا فيه و ثالثاً وجود الاصل بهذا المعنى بحيث كان مجعولاته اصيلاً و من نفسه و من سنخه هو غلط آخر و مع ذلك قد عرفت مراراً

منى ان عدم ذوات الماهيات بحيث لا يقتضى لا الوجود ولا العدم لا يقتضى ان يكون وجوده بالعرض حتى ينتهى الى ما بالذات الاصيل وقد عرفت ان الموجود بالعرض ما يكون وجوده للغير وجعل الماهيات وتقررهما ليس بالغير بل بالذات نعم بالغيرية لاجل المعرفة بالله وبالرسول كما فى قوله فخلقت الخلق لكى اعرف فلو كان ذلك مراد المستشكل فلا ينافى كونه بالذات ايضاً فان الوجود بمجرد عدم ضميمه شىء ولاجل عدم شىء يكون ذاتياً وقد عرفت ايضاً ان ذاتية وجود مبدء الاعلى غير مناف مع ذاتية الماهيات بعد كون قيام الاول بذاته وقيام غيره به تعالى فالكل هويات ذاتية لها آثار حقيقية مستند الى انفسهم لا الى خالقهم كى يلزم الجبر.

[فان قلت] الموجود الخارجى لا بد وان يكون فرداً حتى يكون وجوداً والكلى لا يكون فى الخارج فليس الا الوجود فانه خارجى بخلاف الماهية فانها كلية لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة فليست قابلة للوجود الخارجى .

[قلت] هذه الكلية قبل جعلها الجاعل وبعد الجعل يصير جزئية والا لم يتحقق ماهية فى الخارج اذ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد فمع وصف الكلية ليست فى الخارج ففى الخارج يكون موجوداً اى نفسها .

فان قلت اذا كانت الماهية اصلاً واصيلاً فالوجود الحقيقى الذى به يتحقق كل شىء اما ان يكون اعتبارياً او يكون هو الاصل ايضاً والاى كذا ترى والثانى مستلزم للقول باصليين ولم يقل به احد الا الاحسائى .

قلت اما الاول وهو كون الوجود الحقيقى اعتبارياً فهو ساقط عن الاعتبار واما الثانى فهو وان كان مستلزماً لاصليين فانه مما ابدعه الله اصلاً ولكن الالتزام بالاصلية مقتضى التوحيد فان الاول تعالى جاعلها والباقي قائم بذاته وجعل الكل الهأ واحداً شرك والقول بانه التزم باصليين ناش من الجهل وعدم الفهم وعدم الشعور بأن القول باصالة الوجود الحقيقى واعتبارية الماهيات وكون افعال العباد منسوبة الى الله جبر وكفر وشرك وزندقة كما مر مكرراً فهو تعالى اصل وقائم بنفسه والماهيات اصل من

حيث ان حيث ذواتها حيث القيام بالمبدء المتعال فالموجودات في عين كونها اصلا وافعالها افعال لهم لامن الله كانت كلها قائمة بالله فهو عين ما امر به الكتاب والسنة . ولا يخفى ان هذه الكلمات صريحة في كون النزاع في اصالة المبدء و عدمه وهو الذي قد اشرت اليه مكرراً بانه تدليس او مغالطة و اشتباه و حينئذ نقول تارة يجعل البحث مع الماديين المنكرين للصانع العالم و اخرى مع الموحدين فهنا مقامان : الاول في كون البحث مع الصانع والمنكرين له فالحق الذي لاريب فيه هو اصالة الوجود لانه بالوجود الصانع يتحقق كل شيء وبه يكون العالم وبه يترتب الاشياء وبه يتغير اوضاع الافلاك والكواكب وبه يحصل الليل والنهار فالقول باعتباريته مستلزم للقول بان هذه الحوادث قد حصلت بلاعلة توجده و من المعلوم ان القائل باعتباريته يحتاج الى المعالجة حتى يحصل له العقل .

و المقام الثانى بعد الفراغ عن اصالة المبدء يقع الكلام في مجموعاته و معلولاته و ان ما يصدر عنه هل هو وجود من سنخه او لا فيقع النزاع حينئذ مع الموحدين كالمحقق الداماد وامثاله وحينئذ نقول ان الوجود امر موهوم ذهنى فقط و ذلك لان الكلام صريح في غير المبدء فيدور النقض و الابرام حينئذ مدار افعال الصانع العالم و انتم اذا انصفتهم و جعلتم البحث كذلك فهل يحصل حينئذ ضال و يذهب الى اصالة الوجود اشتهاً مبدأه الاعلى بافعاله .

بل حينئذ مضافاً الى عدم الاشتباه والخلط يعلم كل من له عقل سليم ان افعال الحق المتعال ليس من سنخه و مثله بل لا تعقل الصدور من نفسه و ذاته و كونه علة لاكئلة عديم الشعور والفهم والارادة وهذا الذى ذكرت اشتباه او تدليس ومغالطة لا يغفر لان الصوفية و اصحاب الخانقاه و اصحاب حلقة الذكر كلها ناش من هذا التدليس و لبس الباطل لباس الحق و جعل ما ليس كلام في اصالته بصورة النزاع حتى يذهب الذهن الى اصالة الوجود ولا تلبس الحق بالباطل .

فهل يكون المحقق الداماد القائل باصالة الماهية قائل باعتبارية المبدء او لا و

على الثانى لم جعل الكلام معه فى وجود المبدء الاعلى فانه و امثاله قائل باصالة ما يصدر عن الجاعل والمبدء الاعلى وفى مقابلة ارادة اعتبارية ماصدر عنه لانفسه تعالى والقول بان بالوجود يتحقق الاشياء و لو لا الوجود لم يكن شيئاً مغالطة و تدليس و تبليس البازل لباس الحق حيث انه اراد باصالة الوجود نفس الجاعل تأمل فيما ذكرنا لعل الله يهديك الى صراط مستقيم .

و عمدة المغالطة فى بحث اصالة الوجود هو جعل وجود الحق المتعال فى النزاع ولايصح الاستدلال بان بالوجود يتحقق الاشياء لمن كان خصمه من الموحدين لعدم النزاع لهم فى ذلك و غاية الحمل بالصحة من حيث ورود الاتقياء فى البحث كون امر الموجود اشتبه عليهم بالوجود فظنوا ان وجود الماهيات هو الوجود الذى عين العلم والقدرة الحياة والماهية هى حدود هذه الوجودات فيقعوا فى الضلالة حيث ان لازمه كون الجميع هو الله او مرتبة من مراتب وجوده و لم يفهموا عدم صحة المراتب للوجود الذى ارادوا به هو الله وان النظر اليه بنظر بشرط لا وهى المرتبة الاحدية التى لاسم لها ولارسم والنظر اليه بنظر لابشرط فهذه المرتبة مرتبة الواحدية فهو اله وانسان وبقر وحجر وشجر وغيرها وكلها ذات واحد والاختلاف كلها مراتب و ذرات ذاتية وصفات ذاتية كلها حاك عن ذات واحد ولازمه انه لو نظر الى الرب بنحو فيكون بنحو و بنحو آخر كان بنحو آخر فجعلوا ما صدرت عنه هو الوجود وهو نفسه او مرتبة منه مع انه لو صدر منه الوجود لزم كونه من سنخه اى مجرداً ازلياً وقديماً بل علة اذ هو هو فلا يحتاج الى الجاعل .

والحاصل الوجود عبارة عن نفس الموجودات الذى سميت بالماهية وليست عين العلم والقدرة لان الوجود ليس كذلك و ليس لنا دليل يدل على ان الوجود عين العلم والقدرة فالوجود بمعناه الثبوت والكون عبارة عن الموجودات بل الله تعالى منها اى كون و ثبوت وحصول و متحقق لا كثبوت الاشياء وهو تعالى ثبوت ووجود بمعنى خروجه عن حد التعطيل وهو تعالى كون و ثبوت به جميع الموجودات

وكون علة لحصول لا ان نفسه وجود حقيقي فالوجود مخلوق ايضاً له و سنخه
سنخ العلم فمع انه ظاهر بذاته كان في غاية الخفاء فاذا كان المخلوق كذلك فالجاءل
للوجود بطريق اولى .

ولقد كرت العبارة بان الوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة منحصر في
الله لكن ذلك مما شاة و عدم مخالفة مع القوم في مسلماتهم في زعمهم و الافليس
لفظ الوجود بمعنى العلم والقدرة وغيرها في آية او رواية او خطبة والكتاب والسنة
مملو ان بلفظ الله مثل الله خالق كل شىء وأفى الله شك وان الله سميع عليم وكذلك
الروايات و لم يعبر في واحد منهما الوجود فاطر السموات و الوجود قادر على كل
شىء بل الوجود عند القوم ان كان عين العلم والقدرة والحياة فهو معلوم لديهم وهو
خلف لعدم معلومية ذاته تعالى لاحد بل لزم كون المحيط محاطاً .

نعم لا بأس بارادة الوجود من ذاته تعالى بمعنى الثبوت و خروجه عن حد
التعطيل كما في الروايات بل ورد في بعض الادعية والمناجات مثل اناجيك يا موجوداً
في كل مكان لعلك نسمع ندائى والظاهر منه بمعنى الكون والثبوت اى ثابتاً وكائناً
في كل مكان وقوله عَلَيْهِ في خطبة الاولى كائن لا عن حدث موجود لاعن عدم والمعنى
ثابت و كائن لا عن عدم كما هو كذلك في المخلوقات فعليه لفظ الوجود بمعنى الكون
والثبوت كلى له افراد خارجية وهو كل ما لبس لباس الايس ومنه الله فهو تعالى كائن
و ثابت لا بمثل ثبوت الموجودات فانه ثابت لا عن عدم وايضاً هو ثابت عين العلم
والقدرة والحياة الى غير ذلك من اوصاف ذاته فلا بعد في ارادة الرب المتعال من
لفظ الوجود و لو من باب المسامحة و جعله عند الطائفة بمنزلة لفظ الله بل في
الروايات قد اطلق النور عليه تعالى .

ففي رواية الجائليق عن على عَلَيْهِ فبعظمته و نوره ابصر قلوب المؤمنين و
بعظمته و نوره عاذاه الجاهلون و بعظمته و نوره ابتغى من في السماء والارض من
جميع خلائقه اليه الوسيلة الى ان قال وهو حياة كل شىء ونور كل شىء الخ والمعنى

ونور كل شيء لعله خالق كل شيء فاراد من النور نفسه تعالى .
 وفي خبر آخر عن النبي ﷺ خلق الله الخلق في ظلمه ثم رش عليه من نوره
 اى من وجوده .

و فى دعاء الكميل يا نور يا قدوس و النور قريب من الوجود .
 و فى دعاء العرفة فاستئلك يا رب بنور وجهك الذى اشرقت اى بوجودك
 الذى له الارض والسموات .
 و فى دعاء السحر اللهم انى استئلك من نورك بانوره و كل نورك نير اللهم
 انى استئلك بنورك كله فاطلاق النور عليه كثير .

ومثل الله نور السموات والارض اى خالقهما و هل يكون المراد بهذا النور
 هو الوجود من حيث انه من سنخ النور تقريباً اولاً و كيف كان فالظاهر لا يكون كثير
 اشكال فى تسميته تعالى و جوداً عين العلم و القدرة و الحياة فانه حينئذ بمنزلة لفظ
 الله الذى وضعه تعالى لنفسه بلا كلام فان لفظ الله مستجمع لجميع الكمالات ونظيره
 لفظ الوجود الحقيقى باصطلاح القوم اذ كليهما مجهول الكنه فاذاً لا بأس بذكر
 الوجود و ارادة ذاته تعالى منه فان الوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة وغيرها
 ايضاً معنى حاك عن ثبوت ذات كذاى والفرق ان اصل الثبوت يعلم من لفظ الوجود
 وصفات الكمال من ادلة آخر فيكون المراد بالوجود ذات مستجمع لجميع الكمالات
 فلفظ الوجود حينئذ فى افادة المعنى كلفظ الله فانه عند الله موضوع لذاته القدوس
 المتعال مستجمعاً لجميع الكمالات و لفظ الوجود عند الفلاسفة والصوفية ايضاً كذلك
 بمعنى ارادة معنى واحد مجهول الكنه بجميع الجهات فلا يرد عليه بانه تعالى ليس
 بوجود فانه من اسمائه عند هذه الطائفة و ذلك لان المعلوم لنا من لفظ الله و لفظ
 الوجود هو ذات عين العلم والقدرة والحياة والقدم وسائر الكمالات و اما باى نحو
 كان الذات عين العلم والقدرة فغير معلوم فلانزاع فى الاصطلاح .

فاشكال بعض فى انه تعالى ليس بوجود بل هو خالق الوجود غير ضائر حينئذ

اذ المقصود هو الاشارة اليه بوجه يعلم انه مراده سواء اشار اليه بلفظ الله فى اصطلاح المتشرعة او بلفظ الوجود فى اصطلاح الفلاسفة و كل منهما يريدون به ذاته القدوس و عند كليهما مجهول و الا فلو كان وجه عدم جواز استعمال لفظ الوجود فيه تعالى بلحاظ انه مجهول الكنه فلفظ الله كذلك اذ المسلم انه حاك عن ذاته القدوس و اما الذات ما هو فلا يعلم كنهه اصلا فالوجود ايضا اصطلاح من الفلاسفة و جعلوه موضوعاً لعلمهم و بحثهم بحيث كلما تلفظوا به فهم منه الذات القدوس المتعال الذى كان فى غاية الخفاء .

فكلا المستعملين لا يعلمان كنهه فلا ينبغي لنا فى البحث معهم رد كونه ليس بوجود فان لهم الجواب بانه لو لم يكن وجوداً فما هو فلا جواب لنا الا بالجهل فيعارضه بلفظ الله فانه لذات المتعال مع عدم العلم بكيفية ذاته و حقيقته فلا اشكال فى ارادة الذات من لفظ الوجود كما يراد من لفظ الله فلا يراد من اطلاق عليه الوجود كنهه و ذاته كى يرد بانه ليس بوجود و بضميمة الايات و الروايات يعلم ان ذاته القدوس عالم و قادر و غيرهما و حيث لم يكن العلم والقدرة و غيرهما من صفات الكمالية عارضة على الذات و الا لزم جهله و عجزه فى زمان فلا محالة .

قلنا بان الصفات عين ذاته القدوس فالذى حصل لنا من لفظ الله و لفظ الوجود ذات عين العلم والقدرة ونحوهما و اما باى نحو كان و كيف يكون ذات عين العلم والقدرة فهو غير معلوم لاحد فمن هذه الجهة ليس كثر اشكال مع ما عرفت من امكان استفادة الوجود ايضا من الفاظ النور بل نفس الوجود فالاشكال ليس فى ارادة الذات القدوس من الوجود فانه و لفظ الله و لفظ خدا بالفارسية و سائر الالفاظ اريد بها الذات المتعال كما قيل عباراتنا شتى و حسنك واحد و كل الى ذلك الجمال يشير وعمدة الاشكال فى ان الوجود مشترك لفظى او المعنوى و على الثانى ما اريد من الافراد المشتركة فى الوجود فان اريد به الوجود الحقيقى الذى عين العلم والقدرة ونحوهما كى يكون هذا المعنى جامعاً بين جميع الموجودات حتى الامورات الخسيسة كما

قال الصدر .

والحق ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة و ساير الصفات فبطلانه
 اظهر من الشمس فى رابعة النهار كما عرفت غير مرة .
 فالنزاع فى زيادة الوجود خارجاً ان كان فى هذا الوجود فهو فاسد وان كان
 فى معنى مصدرى مرادف للكون و الثبوت فهو امر عقلى محض متأخر عن اصل
 تحقق الاشياء و بعد التحقق ينتزع العقل عنها الوجود و يحمل عليها فهذا النزاع
 العظيم فى اصالة الوجود ان كان بمعنى الاول فلا وجود الحقيقى بهذا المعنى الا
 لذاته القدوس المتعال و ليس فى دار التحقق سواه مطلقاً و كل من كان غيره خال
 عن صفاته و اظهر الصفات الفارقة بينه تعالى و بين غيره هو عدم الجسمية فهو تعالى
 مجرد شدة و مدة .

بخلاف غيره حتى الملائكة و الارواح فالملائكة ذواجنحة مختلفة و الارواح
 جسم لطيف و اسكنهم قبل خلقهم ابدانهم فى الهواء و المجرى لامكان له و لا يحتاج اليه
 فهو تعالى خارج لا كخروج الممكنات مجرد لا يرى بوجه اصلا لا فى الدنيا و لا فى
 الآخرة فغيره مثل الانسان و البقر و الغنم و الشجر و الحجر ليس الا ماهيات مستقلة
 و اجسام غير مجردة و مراثيات ملموسات ما كولات موطوءات زائلات جاهلات
 عاجزات .

و بالجملة الوجود الحقيقى غير قابل للاشتراك المعنوى و بمعناى المصدرى
 امر مرهوم عقلى لا يصح وقوعه فى الخارج الا بوقوع ذى الوجود اى ماهية و اكثر
 القائلين بزيادة الوجود و كونها عيناً خارجياً و كذا الادلة القائمة عليه كلها من اشتباه
 المصداق بالمفهوم فزعموا بان هذه الخارجيات هو الوجودات الاصلية الحقيقية .
 [فان قلت] فاذا كانت ماهيات اصيلا فابن الوحدة بينها المستلزمة لصحة
 الحمل الشايع الصناعى بل لزم الاشتراك اللفظى كما عن الشاعرة حيث قالوا الوجود
 فى كل شىء عين ماهيته .

[قلت] فان اردتم بالاشترك المعنوى ان الكل من سنخ الوجود الحقيقى فهو كما ترى و الاشاعرة التزامها بمثل هذا القول مراراً عن اشترك المعنوى بهذا المعنى المستلزم للمجانسة والسنخية والحلول فالاشترك بمثل ما اريد من القوم على خلاف العقل والنقل والعرف حتى عند النسوان و الصبيان و المجانين و الاشترك اللفظى ايضاً كما تراه مع امكان كون مراد الاشاعرة بان الوجود فى كل شىء عين ماهيته ما هو الحق وهو ان مقصودهم ان الوجود نفس الماهية كما هو ظاهر عبارات كثير وان الوجود بمعنى الكون الاثباتى الذى صرح به الشيخ امر متأخر عن اصل وجودها فالوجود نفس هذا الشىء .

ومن المعلوم انه يرجع قهراً الى الاشترك اللفظى مثلاً وجود الانسان عين ماهيته ووجود البقر عين ماهيته فمرجع ذلك حينئذ الى البقر والانسان ومن المعلوم انهما مشتركان لفظاً ولفظ وضع للانسان غير لفظ وضع للبقر فالمعنى ان كل ماهية نفسها لا غيرها فوجود الحجر عين ماهية الحجر و ليسا شيئين بل ماهية واحدة فى مقابل ماهية الشجر فالوجود نفس الموجود فكل شىء غير الاخر وله لفظ غير الاخر فالوجود للانسان من حيث انه عين الانسان فلا جرم مشترك لفظى اذ وجود الانسان غير وجود البقر والغنم وهكذا فظاهرهم نفي الاشترك المعنوى الذى كان لازمه كون الانسان و البقر و الغنم عين وجود الحق المتعال و كل واحد عين الاخر و على كل حال يرجع كلام الاشاعرة والبصرى الى تحقق شىء واحد فى الخارج و هو نفس الماهية كما هو صريح المحقق الداماد وان الجاعل اوجد نفس الماهية المتأصلة وبعد تقررها يكون ثابتاً و متحققاً و موجوداً و كونا فهذه الالفاظ المترادفة كلها مرتبة على نفس التقرر والايجاد فيحمل الوجود المصدرى عليه .

[فان قلت] فعلى هذا لم يكن مشترك معنوى وهو خلاف الوجدان .

[قلت] المشترك المعنوى بمعنى ان الكل عين العلم والقدرة والحياة لا يكون

قطعاً اما مشترك معنوى بمعنى الثبوت والكون فمحقق قطعاً .

وقد عرفت في السابق ارجاع القول بتباين الموجودات كما عن المشائين الى الماهيات و قول ذوق المتألهين بانتساب غيره تعالى اليه بانه ليس المراد هو نسبة المقولية كى يشكل عليه بعدم التصور من احدهم الخالق بل يمكن الالتزام به ايضاً فان الماهيات المنتسبة اليه تعالى مجعولات ومعلولات من العلة وتصور المعلول لا ينفك عن تصور العلة .

وقد مر في ص ٢٦ الى ٥٠ فينطبق قول الاشاعرة والبصرى على هؤلاء ايضاً .
فمقصود الاشعري و البصرى على الظاهر نفى الوجود الزائدة على الماهية وانه ليس في الخارج سوى الماهية لانه في الخارج شيئين الوجود والماهية وهو قريب الاق مع الشيخ الاشراق حيث نفى كون الوجود امرأ في الخارج فلا وجود في العين فلا يكون زائداً على الماهية بحيث كانا شيئين وعليه ايضاً المحقق الداماد والكل قائلون بعدم زيادة الوجود على الماهية بل ليس في الخارج الا نفس الماهية .
و الاشعري و البصرى عبران بمثل ان الوجود في كل شيء عين ماهيته اى ليس الوجود امرأ زائداً عليها بل نفس الماهية بل لعل الكل قائلون بان الوجود ليس زائداً على الماهية في الخارج وانما يكون زائداً في الذهن واما في الخارج فليس زائداً بل شيء واحد وهو عند القائلين باصالة الوجود هو الوجود وعند آخرين هو الماهية .

لكن الاشاعرة قائلون بعدم الزيادة مطلقاً في الذهن والمخارج وانه ليس وجود الا نفس الماهية .

وقد عرفت ان قولهما يرجع الى قول الشيخ الاشراق والمحقق الداماد بل و ذوق المتألهين الذين لا يلتزمون الا بوجود الرب المتعال و الباقي في الخارج ليس الا الماهيات وكلهم قائلون باصالة الماهية بل ظاهر الشوارق ان مسألة اصالة الماهية محل اتفاق والمصيبة العظمى في انه مع الاتفاق ذهب المتأخرون الى اصالة الوجود فقال ما لفظه :

ولعمري أن ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق المهية لا ما به يتحقق المهية وسيأتى عن قريب فسى كلام المصنف (ره) .

ومذهب قاطبتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهى التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضاً نفس تحقق المهية وكل ما يفرض تحققاً لا يمكن أن يكون له خصوصية فى نفس التحقق فان معنى التحقق واحد فى جميع النحقات ولا يمكن ان يخصص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصاة فليس للوجود الا حصص متكررة بالاضافة الى المهيئات المتكررة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الى المهية .

ومفهوم التحقق الذى هو مفهوم الوجود ليس له قيام حقيقة بالمهية بحسب نفس الامر لا فى الخارج ولا فى الذهن لانه اعتبارى محض وانتزاعى صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائماً بشىء اذ ليس بشىء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهيات اما من حيث ذاتها كما فى الواجب او باعتبار امرزايد عليها كما فى الممكن يعتبره قائماً بالمهية والمهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالمهية فى التصور لا ان هناك قياماً حقيقياً بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك فى حق الوجود الذى ليس معناه الا التحقق كما عرفت وهذا هو تقربر الاشكال الوارد على الحكماء انتهى .

ولقد اجاد ولعمري أن المسألة بحسب التأمل التام من اوضح الواضحات وانما اشكله الصدر الدين ولولا اسفاره لم ينصرف الذهن الى ما نسجوا وقوله وقد صرح كافتهم الخ صريح فى أن كون الوجود نفس تحقق المهية وليس شيئاً آخر وراء نفس الماهية محل اتفاق لهم كيف والا لم يصدق عليه الاتفاق كيف وخلاف ذلك مستلزم لكون كل موجود هو الله بعد اثبات اعتبارية الماهيات وهو على خلاف

بدهاة العقل فالوجود الخارجى نفس الماهيات الخارجية وليس مفهوم الوجود الا الحصص المضافة الى المهية كما يقال وجود الانسان ووجود البقر فالوجود باعتبار الاضافة الى الانسان والبقر صرحصة حصصه فليس المراد من وجود الانسان الا حصص الانسان الموجود فى الخارج فلا واقعية للوجود الا الحصص الاعتبارية التى ليس مصداقه الا الماهيات الخارجية وهذا الوجود الاعتبارى الانتزاعى ينتزع عن حاق ذات الموجود ويحمل عليه فاذا تحقق وتقرر الماهية فى الخارج ينتزع عنها الوجود ويقال زيد او الانسان موجود وليس يحل الانسان بغير نفسه بوجود كان هو عين العلم والقدرة والحياة .

فيا للمعجب فعلى قول القائلين باصالة الوجود كان حقيقة الجبل عين العلم والقدرة والحياة واما نفس الجبلية فليست شىء وانما هو امر اعتبارى انتزاعى وهذا مما يضحك عليه الثكلى .

وكيف كان يكون زيادة الوجود خارجاً وعيناً واعتبارية الماهية على خلاف العقل والنقل ونعم ما افاد الاشعري والبصرى من أن الوجود فى كل شىء نفس هذا الشىء وهذه الماهية كما عرفت بل قد عرفت مراراً ان الوجود لا يكون فى الخارج اصلاً وعلى المدعى بكون الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات اتيان واحد من الوجود بهذه الاوصاف وانى لهم بذلك مع ان كل ما فى الخارج اجسام محفوفة بصفات العجز والفقر والنواقص فلم يكن فرد خارجى خال منها فضلاً عن ان يكون مجرداً .

وقد ذهب الى ذلك كثير من الاعلام كما عرفت آنفاً وعرفت أن اطلاق الوجود احياناً عليه من باب الاشارة الى ذاته القدوس الذى فى غاية الخفاء وفى اشد الاظهيرية من حيث دلالة الدالة عليه والا فقد اعترف الكل بانه لا طريق للعقل الى كنهه وحقيقته فكيف يحكم بانه وجود مع أن الحكم عليه فرع المعرفة عليه فيكون اطلاق الوجود من باب اطلاق الشارع لفظ الله عليه ويكون فى كليهما للاشارة الى ذاته القدوس

وعند الكل في غاية الخفاء حتى الانبياء والاولياء فلا يكون فرد من الوجود في الخارج الا بمعناه المصدرى المرادف للكون والثبوت فلا يكون وجود غير المعنى المصدرى خصوصاً على مذهب القائلين باصالة الوجود فان الوجود عندهم وجود البارى تعالى وخصوصاً ايضاً اذا كان عندهم كل الوجودات كذلك فصدر الوجود المحض من الوجود المحض .

ومما يؤيد فساد مذهبهم ما افاد المحقق الداود كما عرفت وستعرف حيث جعل الوجود ذهنياً لا يمكن تحققه في الخارج رأساً وانه ليس الا بمعنى المصدرى المساوق مع الثبوت وان كل ما يزعم انه وجود في الخارج ماهية وهو عمدة اشتباه القوم او المغالطة فالوجود على مذهبه محال تحققه خارجاً .

وكذا الشيخ الاشراف حيث ذهب الى ان الوجود ليس امراً عينياً خارجياً بل امر موهوم ذهنى و ان كل ما يكون في الخارج هو الماهيات .

وكيف كان فلا كلام فى فساد كون افعاله تعالى وجوداً ولا سانخاله تعالى وما ورد فى الابداع وكيفية خلقة الموجودات وانشائه لكفى فى بطلان جميع ما فى الكتب المدونة فى هذا الامر اذ الايات والاخبار وخطب على "عَلَيْهِ السَّلَامُ" كلها صريحة الدلالة فى انه تعالى قد ابدع الاشياء من لاشيء .

فالاولى نقل ما ورد فى هذا الباب فمنها ما عن الكافى عن الصدوق عن الصادق عن الباقر عن ابيه "عَلَيْهِ السَّلَامُ" الى ان قال بعد السؤال عن الصمد و بعد التكلم فيه كثيراً الى ان قال مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ الاشياء بقدرته الخ .

وعن الكافى ايضاً عن على "عَلَيْهِ السَّلَامُ" فى خطبة الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذى لا من شىء كان ولا من شىء خلق الى ان قال انما قال لما شاء كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب وكل صانع شىء فمن شىء صنع والله لا من شىء صنع ما خلق .

وفى خطبة ٢٣٠ له "عَلَيْهِ السَّلَامُ" مبتدع المخلاتق بعلمه ومنشئهم بحكمه الا ترى الى

قوله وكل صانع شيء فمن شيء صنع الخ صريح في ان الصانعين صنعوا من شيء الا الله فلا يكون صنعه وخلقته من شيء وانتم ان كنتم آمنين بالله وبالرسول لم قلتم هذه المزخرفات في مقام الجعل .

وانت اذا تفكرت بان الخالق لا يمكن ان يكون من سنخ المخلوقات و الحيوانات يعلم بانه في مقام الجعل لا يصدر الوجود عنه فيعلم ان الوجود بمعنى كونه عين العلم والقدرة منحصر في الله فلا وجود في دار التحقق سواه .

وفي خطبة الحمد لله الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قدرة بان بها من الاشياء و بانث الاشياء منه ظهوره في ان ايجاده تعالى لا من شيء كان غير خفي بل جعل الشيء ظاهر في جعله من غير سنخ ذاته بل هو ظاهر كل صانع غايه الامر ان الصانعين صنعوا من شيء والله صنع من غير شيء كما صرح به آنفاً .

وعن الكافي عن علي عليه السلام في خطبة الى ان قال ولا يتكاده صنع شيء كان انما قال لما شاء كن فكان ابداع ما خلق بلامثال سبق ولا تعب ولا نصب وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق .

و يدل عليه قوله عز من قائل بديع السموات و الارض في الصافي اى هو مبدعهما و منشئهما بعلمه ابتداء لا من شيء و لا على مثال سبق كذا في الجمع عن الباقر عليه السلام وفي البرهان مسنداً عن حمران بن اعين يسئل ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل بديع السموات و الارض فقال ابو جعفر عليه السلام ان الله عز وجل ابداع الاشياء كلها بعلمه على غير مثال كان قبله فابتدع السموات و الارضين ولم يكن قبلهن سموات ولا ارضون اما تسمع لقوله تعالى وكان عرشه على الماء .

و لا يخفى ان الفلاسفة التي كانت على خلاف الشريعة كانت كفرأ و ضلالة الا ما كانت مطابقة مع صريح الكتاب و السنة .

و الروايات نص في ان الابداع خلقه تعالى من عدم شيء فلا يكون لما خلقه مادة و شيء يخلق منه فقول الفلاسفة و الصوفية بالصدور و التنزل منزلة المعلول باطل

فان كلامنا مع المؤمن بالله واليوم الآخر وبمن نزل الايات والروايات في بيته فمضافاً الى حكم العقل على طبق الشرع و بطلان خلافه لم يكن كلامنا مع الخصم الغير المعترف بالكتاب و السنة او كان معترفاً بهما لكن اول الكتاب و الروايات على ما فهم فكيف يصح ان يقال ان السموات و الارض من صدور الوجود من الوجود بحيث لا فرق بينهما اصلاً او الفرق بما يرجع الى ذات الجاعل ايضاً فانه حينئذ يخلق السموات من شيء و هو وجود الجاعل و هو على خلاف الايات والروايات فانهما صريح في الخلق من دون شيء و صدور وتنزيل و اشراق .

فصريح الجميع ان فعله تعالى ليس كما يقولون الفلاسفة من انه يكون فاعلته بالرضا او بالعناية او بالتجلى او بالفيضان والصدور والرشح والتنزيل بمنزلة المعلول ولا يكون واحد منها بل فاعليته بنحو الابداع والايجاد لا من شيء ومادة فخلق مثل السموات والكرات لا من مادة و شيء فلا يحتاج الى مادة ولا الى صدور من ذاته و لا الى فيضان وجود و اشراق من وجوده فلقول بجعل الوجود و فيضان الوجود غلط و ناش من عدم التأمل في كلمات الواردة من الشارع المقدس .

وبالجملة ما في هذه الاوراق على طبق زعم القوم و ابطال ما قالوا ايضاً على زعمهم و الا فكما عرفت كان بناء اصالة الوجود و اعتبارية الماهية كمن بنى على ارض رخوة او نقش على الماء و كبيت العنكبوت التي ليست بيت او هن من بيته كما قال وان او هن البيوت لبيت العنكبوت فلا يكون بناء الشرع على هذه المزخرفات و لبس الباطل لباس الحق و الاتيان بالالفاظ المحسنة الغارة كاضافته الاشراقية على هياكل الممكنات فهو تعالى قادر مختار و فعله عن اختيار ورأى ولا يحتاج الى ترجيح وداع من الخارج حيث ان كله في افعال العباد كما سيأتي في مسألة الثانية مما اردت ايراده في مبحث القضاء .

فالله تعالى يتقرر الماهيات بالابداع و هو الايجاد من العدم و بارادته و مشيئته و اختياره اوجد الاشياء من العدم و بلا مادة عكس ما في افعالنا فان الفعل الصادر

عنتا يحتاج الى مادة كالسرير يحتاج الى الخشب والدار يحتاج الى الآجر و اللبنة والتراب والجص بخلاف فعله تعالى فلا يحتاج الى شىء اصلا .

فصريح هذه الايات و الاخبار و الخطب كون جعله و ايجاده ليس بصدور الوجود كما زعم السبزواری راجع ص ٦٥ وهو صريح جميع كتب صدر المتألهين فاذا لم يصدر عنه وجود فكان ما اوجده ماهيات اصيلة فيرتفع بحث اصالة الوجود فى الاشياء فانحصر الاصالة لنفسه القدوس المتعال من غير لزوم اشكال وغيره ماهيات اصيلة .

و مما يضحك به الثكلى انه لو قلنا بكون الماهيات اصيلا لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب الذاتى لاستغنائها حينئذ عن الجاعل مع ان الكلام فى انه اذا جعلها الجاعل جعل الماهية اصيلا لا الوجود فالكلام فى الاصالة بعد جعل الماهيات فلا جرم تكون اصلا بعد استغنائها عن الجاعل .

وليت شعرى كيف وقعوا بعض الفقهاء فى هذه الموهومات مع اخبار الابداع وليس ذلك الا لعدم التفحص فيها و معه لعلموا انه ليس فى الدنيا الا الماهيات و الممكنات التى خرجت من اللبس الى الايس ففى الموجودات الخارجية ليس من الوجود بمعنى الذى قالوه عين ولا اثر الا بالتزام بان كل وجود هو عين الحق المتعال او لمحة من لمحات الحق وهذه من تحف يونان .

و انتقلها المأمون بلغة العربية حتى سلط على حجة الله العظمى عليه السلام بنفسه و باعوانه الذين كل من اعوان الشياطين و اعداء الله .

و قد غلب عليه السلام عليهم بحيث يضحك المأمون على بعض الباحثين معه عليه السلام فالوجود امر موهوم لا وجود له الا مجرد الانتزاع من الوجود .

ومع ذلك ان قائلين باصالته قد اقاموا عليه دلائل كثيرة و كلها خالية عن الظن بالصحة فضلا عن العلم بها بل اكثره على خلاف العقل السليم وقد اشار الى بعضها فى التجريد و الى جميع ما يمكن دليلا فى المشاعر بل فيه ايضاً قد رد اشكالات

الشيخ الاشراقي على عدم تحقق الوجود و سيمّر عليك حتى يعلم صدق ما ادعيناه قال في الشوارق ما هو لفظه واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله (فيغاير المهية) انتهى .
فهذا اول دليل على زيادة الوجود على الماهية وكان عيناً خارجياً في مقابل من ذهب الى كونه عقلياً و قال الشارح بمعنى انه ليس نفس شيء منها ولا جزءاً لها انتهى اى لا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءاً لها بل هو عيناً خارجياً مستقلاً والا فلو لم يكن خارجياً فلا جرم اما ان يكون عيناً للماهية او جزءاً منها وكلاهما باطلان بيانه ان الوجود معنى واحد مشترك فاذا لم يكن زائداً فلامحالة يكون اما عين الماهية واما جزئها وان كان عينها فكان عين الماهية الاخرى ايضاً وهكذا فاذا كان عين الانسان فكان عين البقر و الانسان والبقر ايضاً عين الوجود فلزم اتحاد جميع الماهيات فلزم ان الانسان عين البقر والشجر والحجر وهكذا هذا .

و اما كونه جزءاً لها فيكون لها جزء الاخر فهذا الجزء الاخر ان كان معدوماً فلا يكون جزءاً فلا جرم ان الجزء الاخر ايضاً موجوداً فاذا كان موجوداً له وجود ايضاً وهكذا وبمثل ذلك استدل السبزواري في منظومته فقال غرر في زيادة الوجود على المهية خلافاً للاشعري الى ان قال :

ان الوجود عارض المهية تصوراً و اتحدا هوية

الى ان قال ولا اتحاد الكل اى للزوم اتحاد كل الماهيات لو كان الوجود عيناً لها لانه معنى واحد فيكون حمل الوجود عليها و حمل بعضها على بعض حملا اولياً لان الكلام في العينية والمغايرة بحسب المفهوم واللازم باطل بالضرورة .
و على هذا التقرير لا يمكن التزام هذا اللازم بناء على ما نسب الى جماعة من الصوفية من وحدة الوجود كما في الشوارق لان ما قالوا في مقام وجودها الحقيقي واما في مقام شيثيات المهيئات والمفاهيم فلا يمكنهم التزام الاتحاد انتهى .
قوله زيادة الوجود اى زيادته في الخارج يعنى ان التعدد و العروض في

الذهن و اما فى الخارج فليس متعدداً بل هو الوجود فقط و الماهية امر اعتبارى
 عدمى و هو صريح اكثر عبارات كتابه فيكون المراد ان الوجود زائداً و عينى والا
 لكان عين الماهية و يرد عليه ان الوجود حينئذ لم يكن الا ذهنياً انتزاعياً فلا يكون شيئاً
 حتى يكون عين الماهية و انما يكون بمعنى المصدرى ينتزع عن تحقق الماهية فليس
 الوجود شيئاً حتى لو لم يكن زائداً لكان عين الماهية او جزءاً منها .

وذلك لانه فيما كان زائداً وله تحقق فى الخارج فلا محالة حينئذ يدور امره
 بين القسمين بخلاف ما اذا قلنا انه امر اعتبارى انتزاعى انتزع من المحققات الخارجية
 وهو الذى اشتبه على الناس بكونها وجودات اصلية فالاتحاد الكل يتفرع على كون
 الوجود عيماً و اما لو لم يكن فكانت السالبة بانتفاء الموضوع فلا وجود حتى يكون
 عيناً للماهية فاتحاد الكل متفرع على وجوده لاعلى عدمه فاذا كان له تحقق فى الخارج
 و مع ذلك لم يكن فيه فكان عين الماهية .

والمحصل اتحاد الجميع لازم زيادة الوجود لانه لازم عدم زيادته فلا يصح
 قول المستدل بانه لو لم يكن زائداً لكان عين الماهيات .

وقد مر " منا مكرراً ان اللازم على المستدل ان يستدل بمقدمات مسلمة عند
 الطرفين لا عند نفسه فالقائل بعدم زيادة الوجود مذهبه عدم وجود فى البين الا ما
 هو مرادف مع الكون والثبوت فلا يصح حينئذ فى جوابه انه لو لم يكن زائداً لكان
 عين الماهية و انما يصح ذلك لمن كان قائلاً باصالته فعلى مذهبه لو لم يكن زائداً
 و خارجاً عيناً للزم كونه عيماً للماهية ولعمري ان اكثر ادلة القائلين باصالة الوجود
 من هذا القبيل .

وقد رتبوا مقدمات غير قابلة للخصم وقد عرفت من محقق الداماد انه قال ان
 الوجود امر ذهنى انتزاعى لا يصح انتزاعه الا بعد تحقق اصل الماهية افلا ترى الى
 عباراته بمثل فان كنت من اهل المخاطبة يعنى ان الوجود لو كان عندك غير ذلك
 لم تكن قابلاً للمخاطبة .

[ولانفكاكهما تعقلا] دليل آخر على زيادة الوجود على الماهية قد اشار اليه في التجريد و حاصله انا قد تعقلنا الماهية و نشك في وجوده كالعقلاء مثلا فهو دليل على ان الوجود غير الماهية و فيه ان الشك في ان مثل العقلاء هل يكون ثابتاً في الخارج اولا فالوجود المشكوك و جود مصدرى بمعنى الكون و الثبوت و لا كلام فيه و الشاك فيه يرجع شكه الى ان العقلاء خرج عن الليس الى الایس اولا فلا كلام فيه .

ومنه يظهر ما اورده في منظومته بقوله ولانفكاك منه في التعقل اى انفكاك الماهية عن الوجود في التعقل حيث يتعقل الماهية المثلث و يشك في انه هل وجد اولا وليت شعري انهم لا يفهمون وهو بعيد او يفهمون و يخفوه عن الناظرين المتأملين فيه فان الشك في وجود شىء انما يكون في تحققه و ثبوته و كونه وما ابعده ما بين الوجود المصدرى و الوجود الحقيقى الذى عين العلم و القدرة الحية تأمل فيه .

دليل آخر قوله [ولتحقق الامكان] بيانه ان الوجود غير الماهية و زائد عليها و الا فلو كان عين الماهية لم يتحقق ممكن في العالم اذ الفرض كون الوجود الحقيقى هو وجود الواجب فلو كان عين الماهية كان الماهيات واجب الوجود فلا يوجد ممكن حينئذ و الفرض تحققه .

وفيه ان المقصود بزيادة الوجود ان كان وجود الحق تعالى فهو منحصر بذاته فلا يسرى بالموجودات و لا يكون الوجود بمعناه الحقيقى الذى عين العلم و القدرة و الحياة ساريا في الجميع حتى صارت نتيجته كون الصنم و العجل الها و الكلام في بطلان فالوجود بهذا المعنى لم يكن عين الماهيات بل يكون امراً خارجيا للخروج الموجودات فمثل هذا الوجود خارج عن محل الكلام فلم يكن غيره وجودا الا بمعناه المصدرى فلم يكن هو عين الماهيات بل متأخر عنها .

و دليل آخر على زيادة الوجود قد اشار اليه في التجريد بفائدة الحمل تقريره انه لو كان الوجود زائداً لكان في الحمل فائدة كان يقول الانسان موجود بخلاف ما

اذا قلنا بعدم الزيادة فانه حينئذ يقال فى الحمل الانسان انسان فالحمل الشايح الصناعى
يبدل بالذاتى ولا فائدة فيه الا التأكيد .

و فيه ان الفائدة فى قوله الانسان موجود هو الوجود المصدرى الذى لا كلام
فيه و هو اجنبى عن الوجود الذى اريد به الرب المتعال .

و دليل آخر قد اشار اليه بقوله وانتفاء التناقض تقريره لو كان الوجود زائداً
وخارجياً لوقلنا ، مثلاً العنقاء ليست بموجودة لم يكن تناقضاً لأن الوجود الذى غير
الماهية قد نفى عن الماهية واما لو كان الوجود عين ماهية العنقاء فاذا قلنا العنقاء ليست
بموجودة معناه الوجود ليس بموجود .

ولا يخفى ما فيه اذ معنى النفى هو معناه المصدرى و عدمه فاذا قلنا العنقاء
ليست بموجودة قد نفى عن نفسها ثبوتها فى الخارج كما انه لو قلنا بانها موجودة
اثبتنا الثبوت والكون لماهيتها فاذن ان اراد بالوجود وجود المصدرى صح ولا يكون
فى الخارج نفس المهية المحمولة و ان اراد غير هذا المعنى فلا وجود حتى يصح
الاثبات والنفى بالحمل .

و استدل عليه السبزوارى ايضا بادلة فمضافا الى ما تقدم قوله لصحة السلب
على الكون فقط اى يصح سلب الوجود عن المهية ولا يصح سلبها عن نفسها انتهى
تقريره ان الوجود زائد على الماهية لصحة سلب الكون اى الوجود عن الماهية بان
يقال الماهية الكذائى مثلاً ليست بموجود فسلب الوجود عنه دليل على زيادة الوجود
و انه غير الماهية لكن لا يصح سلب الماهية عن نفسها بان يقال مثلاً ليست البقر بيقر
فسلب الماهية عن نفسها غير صحيح و عن وجودها يصح فيقال ماهية البقر ليست
بموجودة هذا .

ولا يخفى عليك انه قد يتمسك لذلك بزيادة الوجود المصدرى الذى مرادف
مع الكون والثبوت والحصول وقد يتمسك بوجود حقيقى يكون عين الرب المتعال
وكلاهما خارجان عن محل نزاع المتشعبة اما الوجود بمعنى المصدرى فلا كلام

لاحد كونه مشتركا معنويا و مصاديقه كل ما خرج عن العدم والليسية وكذا الوجود الحقيقي الذي بمعنى الرب المتعال ولذا قلنا بان اللازم اخراجه عن بحث الموحدين و جعل النزاع فى افعال الرب المتعال و انه وجود او ماهية .

و نظيره دليله الاخر و هو قوله لافتقار حملة الى الوسط اى الى الدليل مثل قولنا العقل موجود مفتقر الى الدليل و اما قولنا العقل عقل غير محتاج الى الدليل فيدل على ان الوجود زائد على الماهية و فيه انه وجود المصدرى و لا يقول احد بزيادته عيناً .

و دليل آخر على زيادة الوجود وهو تركب الواجب بيانه لولم يكن الوجود زائداً بل عين الماهيات لكان فى الواجب تعالى ايضا عين ماهيته فالقدر المشترك جزء الواجب و يحتاج الى فصل يميزه عن الغير فلزم تركب الواجب .

وفيه ما عرفت من ان الوجود لم يكن زائداً على الماهية و مع ذلك لم يكن عين الماهية حتى يلزم عين ماهية الواجب ايضا فمضافا الى ان الوجود فى الواجب خال عن الماهية بل وجود محض ان الوجود ليس فى الخارج اصلا فالثابت فى الخارج هو الوجود المصدرى المتأخر عن اصل تحقق الماهية فالماهيات خاليات عن الوجود والموجود نفسها كما مر عن محقق الداماد و بعد تقررها ينتزع عنها وجود مصدرى .

وهذه نهاية ادلتهم على عينية الوجود و زيادته خارجا مع كثرة الاشكالات التى اوردها على العينية الخارجية الشيخ الاشراقى فى حكمة الاشراق و كان صدر المتألهين بصدد جوابه فى مشاعره و لم يأت بشئ يفيد الظن فضلا عن القطع مع اعترافه بصعوبة الجواب عنها و لم يتأمل فى ان الصعوبة لاجل صحتها فان الامر الصحيح واضح لاصعوبة فيه فكيف يمكن كون الوجود خارجا مع ان كونه عيناً و خارجا مبنيا على صيرورته جسما فخرج عن حقيقته فان الوجود لو عرفه وتأمل فيه لعلم بانه لا يصح كونه خارجيا فضلا عن اوصاف اخر كلها مانعة عن العينية من لزوم الاتحاد والمجانسة .

والحاصل هذه الأدلة التي أقاموها على إثبات زيادة الوجود على الماهية لا يستقيم واحدة منها فضلا عن الجميع فلا يكون في الخارج الانفس الماهيات كما مر .
وسياتى أيضا عن المحقق الداماد وكلمات الأشاعرة والبصرى في غاية المتانة من ان الوجود في كل شيء عين تلك الماهية ولولا قولهم بالاشتراك اللفظي للوجود لما يرد عليهم شيء مع انه أيضا غير مضر فان مرادهم ان الوجود بمعناه الحقيقي ليس مشتركا معنويا وقد عرفت ان ذلك القول منهم أيضا في غاية المتانة حتى لا يلزم اشتراك البارى تعالى مع الممكنات في المجانسة والحلول فهم قد نفى الاشتراك المعنوى بهذا المعنى .

و اما الاشتراك المعنوى بمعنى المصدرى المرادف للكون والثبوت فليس قابلا للنفي والانكار حتى يكون نظرها اليه فهو ثابت لا محالة فالوجود بمعنى المصدرى مشترك معنوى يعم جميع الممكنات والواجب تعالى أيضا بمعنى انه ثابت لا كثبوت الاشياء .

و استدل على زيادة الوجود و اصلته أيضا صدر المتألهين الذى هو العمدة فى ذلك فقال فى الاسفار ما لفظه ومنها ان الوجود لو كان فى الاعيان لكان قائما بالماهية فقيامه اما بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين انتهى .

و حاصله لو كان الوجود زائداً وفى الاعيان لا يصح بدون تعلقه بشيء و مع التعلق ان كان متعلقا بماهية موجودة فهذه الماهية قبل وجودها كانت موجودة فيلزم ان يكون الانسان قبل وجوده موجودا وان تعلق بالماهية معدومة يلزم اجتماع الوجود والعدم و ان تعلق بماهية كانت او لم يكن لزم ارتفاع النقيضين حيث تعلق الوجود بماهية لا مع وجود و لا مع عدم وجود و حينئذ يكون ارتفاع النقيضين .

و حيث ان القسمين الاولين باطلان ردّه القسم الاخير بقوله قدّه واجيب بانه

ان اريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالماهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لوجود سابق عليه كما ان البياض قائم بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره الخ .

اقول اللازم بيان المراد من شق الثالث من الاشكال ثم التكلم فيما اراد قده فنقول ظاهر اشكال الثالث ان الوجود قد تعلق بماهية مجردة عن الوجود والعدم اى تعلق عليها بهذا القيد اى بقيد انها مجردة عن الوجود والعدم فالمعنى حينئذ قد وجد وتحقق شىء مقيد بالتجرد من الوجود والعدم اى شىء لاموجود و لا معدوم وجد وهذا عين ارتفاع النقيضين ثم اللازم شرح جملة العبارة والتأمل فيها حتى يظهر ما مراده منها الاول ان قوله بحسب نفس الامر ما المراد به فهل يكون المراد فى الواقع قبل ايجاد الجاهل هذه الماهية المعينة بالكلام فى نفس هذه الماهية التى اريد تقررها فعلا فلا ربط لها بالواقع قبل الخلقة .

و بالجملة ان اريد بحسب نفس الامر هو الواقع قبل الوجود الخارجى فالماهيات كلها معدومة لا وجود لها الا فى علم الرب تعالى و هو لا يعد وجود الها والالزم وجود كل ما كان فى لايزال فى الازل لانه تعالى عالم فى الازل بجميع ما قرره فى لايزال بالعلم بالما معلوم فالمناط ما تحقق منها فى الخارج و فى هذه المرتبة لم تكن معدومة ففى الواقع و نفس الامر لا وجود لها و فى الخارج لا يصدق عليها العدم فدائما يكون امرها دائراً بين النفى والاثبات .

و بالجملة وجود الماهية فى نفس الامر والواقع لا يكون موجودا ولا معدوما و ليس الكلام فيه اولا فان الكلام فى الماهية الموجودة بجعل الجاعل و ابداعها وجوداً او ماهية قبل الجعل على السواء وبعد الجعل موجودة فنفس الامر والواقع ان كان المقصود به قبل جعله الجاعل فلا كلام فيه اذ قبل الجعل لاما هية ولا وجودها .

ثم سلمنا المراد هو نفس الامر وقبل الجعل قوله ان اريد بالموجودة والمعدومة اى المجرد عن الموجودية والمعدومية لانه هو فرض المورد لانفس الموجودة

والمعدومية اى الماهية المجردة عن الوجودية والمعدومية فى الواقع قد تعلق عليها الوجود بهذا القيد فهو ارتفاع النقيضين سواء اريد به فى نفس الامر اولا فلاتحقق لها بقيد عدمهما فقوله فنختار ان الوجود قائم بالماهية الموجودة كالحجر فى جنب الانسان لاربط له باشكال المستشكل اصلا اذ فرضه فى نفس الامر ماهية مجردة عن الوجود والعدم قائم بها الوجود بهذا القيد فلامجال حينئذ لاختيار الوجود فانه خارج عن فرض لمورد هذا اولا .

و ثانيا قوله ولكن بنفس ذلك الوجود لوجود سابق فاسد ايضا اذ اولا لما عرفت من ان فرضه شىء مقيد بعدم الموجودة والمعدومة ففرض الوجود خارج عن فرضه و ثانيا ما معنى للوجود السابق او نفس هذا الوجود فانه ليس كلام المورد فى قيام الوجود بالماهية الموجودة لوجود السابق ولا بوجود اللاحق .

و ثالثا قيام الوجود ان كان بالوجود السابق فهى ماهية موجودة فيرد عليه شق الاول من الاشكال و رابعا ان كان موجود بوجود سابق لامحل ليقام الوجود عليه ثانيا اذ للشىء قابلية وجود واحد لا الوجودين السابق واللاحق اذ مع الوجود السابق كان اللاحق تحصيليا للحاصل وان ذهب السابق باللاحق فلادليل عليه وقياسه بالجسم الابيض مع الفارق اذا لجسم قابل لوقوع بياضين بل اكثر على محل واحد وحينئذ ان البياض قائم بالابيض بنفس هذا البياض الواقع عليه فعلا لو لم يتعلق به بياض آخر قبلا والا كان ابيض بياض السابق وامر البياض اللاحق هو التاكيد لالتاميس .
ولعمري ان الاعراض عن امثال هذه الموهومات وادخالها فى الكتب العلمية اولى واجدر والمورد مذهبه عدم عينية الوجود رأسا وانه لو كان للزم احد هذه الشقوق الثلاثة ومقصوده انه عند جعل الجاعل الماهية لاوجود لها الا الكون المصدرى بعد التحقق والحصول والافلو قيل انه وجود فى الخارج و هو الاصل لزم اما تعلقه بالماهية الموجودة او المعدومة او المقيدة بعدمهما فلا يناسب فى جوابه نفس الامر ولا الماهية الموجودة الخارج عن محل كلامه و لا الوجود السابق واللاحق الذين

لا معنى لهما اصلا اذ لا وجود لها سابقا مع لزوم تقدم الماهية على وجودها لو كان والا فلا الا في علم الله فما في علمه تعالى ما لم يتقرر له لم يكن شيئا في الخارج بل ذات ممكن بوجود علمي في ذات الله تعالى و لم يكن شيئا كما في قوله هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا .

فقبل وجوده لا يكون شيئا و بعد وجوده اى تقرر له لاوجود زائد عليه فلو كانت الماهية متقررة فعلا عن الجاعل لزم كون اتصاف الماهية بهذا التقرر لا بوجود سابق اذ لم يكن وجود سابق جدا مثلا اذا كان الجاعل بصدد تقرر انسان في يوم الجمعة كان اتصاف ماهية الانسان بهذا الوجود في يوم الجمعة .

واما يوم الخميس الذى هو سابق فلم يكن فيه وجود للماهية بل الماهية كانت في علم الجاعل عارية عن الوجود السابق واللاحق فالوجود السابق للماهية لم يكن ولو كان حتى تتصف الوجود بالماهية الموجودة السابقة للزم تقدم الماهية على وجودها و هو الشق الاول من الاشكال .

فان قلت اذا تعلق بها الوجود خرجت عن لا موجودة ولا معدومة و صارت موجودة قلت اولا الفرض قيام الوجود بالماهية المقيدة بالتجرد عن الوجود والعدم دائما سلمنا لكنه لا جرم لزم التعلق والقيام بهذا القيد كى يخرج بعد ذلك عن الاستحالة و صار موجودة فصيرورتها موجودة يتوقف على المرور بامر محال والالتزام بارتكاب امر محال حتى يصير جائزا كما ترى فان ارتكاب المحال محال ولو فى آن ما فلا يتحقق امر ممكن الا بتحقيق محال والفرض عدم امكان حصول المحال اصلا والا لم يتصف بالاستحالة و فى المثال لو امكن الطيران الى السماء بدون الاسباب ولو لحظة لبلغ الى وسائل الصعود بعده والفرض عدم امكان الطيران ولو فى لحظة و آن . فان قلت الماهية فى نفس الامر لا موجودة ولا معدومة فالوجود اذا تعلق بها صارت موجودة .

قلت هو خارج عن فرض المورد فانه فرضه تعلق الوجود بماهية مقيدة بعدم

الموجودية و عدم المعدومية والحاصل ان فرض المستدل تعلق الوجود بما هو في نفس الامر لاموجودة و لا معدومة بحيث يوجد في نفس الامر شيء لاموجودة و لا معدومة و هو بهذا الوصف ارتفاع النقيضين كما ذكره .

ثم اعلم ان جميع ما ذكرنا في هذه الامور مما شاة مع القوم والا فليس البناء على الكلى الطبيعى ولا الكلى فى الذهن حيث انك قد عرفت كون الوجود ليس امر عنياً خارجياً فاذا لم يكن فى الخارج فلا يكون فى الذهن بطريق اولى بل لا يكون للوجود نشأتين نشأة الذهن والخارج بل لا يصح المفهومات الذهنية وتصوراتها فاذا لم يكن الاساس على التركيب بطل تعدد النشأة للوجود لان تعدد النشأة فرع ثبوت التركيب للماهيات مع الوجود اذهم قائلون بان التركيب فى الذهن واما فى الخارج فليس الا وجودا وحده كما قال و اتحدنا هوية .

والحاصل اذا كان الاساس على التركيب من الماهية والوجود لا مناص عن ثبوت النشأتين للوجود بخلاف ما اذا لم يكن تركيباً فليست الماهيات مركبة مع الوجود حتى يحتاج الى نشأة الذهن والخارج فاذا لم يكن تعدد النشأة للماهيات بطل المفهوم الاصطلاحى وهو ما حصل عند العقل اى صورة الشيء وتصوره الذى يكون منقسماً الى الكلى والجزئى فلا يكون مفهوماً كى ينقسم الى الكلى والجزئى فانه لو لم يكن للماهية وجود ذهنى فكيف يكون مفهوماً فى الذهن حتى يكون جزئياً تارة و كلياً اخرى مع انه على فرض المحال لو فرض المفهوم الاصطلاحى لم يكن منقسماً الى الكلى والجزئى فانه لا يتصور من لفظ الانسان مفهوماً كلياً يكون جامعاً بين الافراد و يصدق على الافراد بل لا يتصور فى لفظ الانسان الا الافراد الموجودة فى الخارج فلا يكون الاساس على المفهوم الاصطلاحى المنقسم الى الكلى والجزئى .

توضيح ذلك انه فى مقام وضع الالفاظ بازاء المعانى تارة يوضع اللفظ بازاء المصداق الخارجى مقيداً بقيد انه واحد كما لو وضع لفظ زيد للشخص الخارجى المعين واخرى ينظر الى شيء معين فى الخارج و يوضع اللفظ لكل فرد

يوجد فى الخارج بمثله فانه للعلم بلا معلوم يعلم عدم الوجود من الافراد بمثله فيوضع لفظ الانسان مثلا لكل ما يوجد فى الخارج بمثله هذا .

و بالجمله تارة يوضع اللفظ للفرد الخارجى و اخرى للخارجيات المعينة و يكون بمثله و لو لم يكن موجودة فعلا فلا يكون و لا يفهم من لفظ الانسان الا الخارجيات اما خارجى معين كزيد مثلا واما الافراد الكثيرة الغير المتعينة المجردة من الخصوصات فالذى يرى الانسان و يفهم من الكلى هو الافراد الخارجية لا المثل الافلاطونية والفرد الكلى النورى اولا وبالذات ثم بالعرض يعلم الافراد الخارجية بل اولا وبالذات لا يعلم الا الخارجيات فهى المعلوم بالذات لا المعلومات بالعرض بان يكون العلم الذاتى بالفرد النورى المجرى واسطة للعلم بالافراد الخارجية .

فعلى هذا لا معنى للمفهومات الذهنية ولا نشآت للوجود فى الذهن و فى الخارج ولا العلم بالمثل الافلاطونية والفرد المجرى النورى ولا الكلى الطبيعى وانما يتمشى فى الجواب على طريقة القوم حتى يظهر فساد قولهم حتى على مذهبهم فالماهية من حيث هى هى ليست الا هى فان كان المقصود به ان كل ممكن حقيقته ليست الا نفس هذا الممكن فهو صحيح فحقيقة الانسان ليست بقرص وكذا العكس فلانشاء للوجود نشأة الخارج و نشأة الذهن بل لا يكون ما يعلم الانسان و يتصوره الا احاطة النفس بما علمه قبلا او فى الحال فاذا رأى الانسان بلدة او داراً او ارض علمه فعلمه بهذه الاشياء موجب لاحاطة النفس عليها و يدل عليه عدم تصويره ما لا يراه قط و لم يكن فى ذهنه بلدة لم يدخله اياها فلو كان للنفس صفة خلاقية للزم ان يخلق صورة لم يره اصلا بخلاف البلاد التى يأتياها فيكون عالما بها فليس من ذلك الانقش يعلمه منها لا ان البلد تأتى فى ذهنه خصوصا لو قيل بكون ما فى الذهن بحقائقها فعلم الانسان بشيء موجب لاحاطة النفس عليه لا ان صورة هذا الشيء فى ذهنه .

قال بعض المحققين فى محجة علمائه بعد مذمة كثيرة على صاحبى مذاهب

الفلسفة و انكارهم لاكثر مسلمات الشرع و اعراضهم عن المعصومين الذين نصبهم الله اعلاما للهداية ما لفظه و مما اطبقوا عليه من السفسة ان الاشياء موجودة فى الذهن بحقائقها او باشباحها بل توهم بعضهم ان الجميع على الاول وان النزاع لفظى فزعموا ان لكل امر وجودين احدهما الاصلى الذى يترتب عليه الاثار والاخر هو الظلى الضعيف و ابطال هذه الشبهة ليس وظيفة هذا الكتاب .

وانما نشير اليه اشارة لزيادة البصيرة فنقول ان اطلاع النفس على امر المعبر عنه بالعلم هو خطوره فيها بمعنى التوجه والاتفات اليه و ان عبر عنه اهل الصناعة بالوجود الذهنى ولكنه كالوجود الكتبى ليس المراد به ان العلم والخطور وجود لمتعلقه انتهى موضع الحاجة .

و كيف كان فليس الوجود الا امر ذهنى انتزاعى فليس له الا منشأ الانتزاع و هو تقرر الماهية اى ثبوتها و مما يضحك به التكللى توهم انه التقرر ايضا وجود والا لزم الواسطة ولم يعلم ان مرادهم بالوجود عين العلم والقدرة وغيرها وهو خارج عن البحث والماهيات ذو ثبوت وتحقق فى مقابل عدم تحققها فالواسطة متحققة وقبل التقرر عدم و بعدها ثبوت و هى الاصل و قد عرفت عدم تمامية ادلة الداهبين الى زيادة الوجود و انه فى الخارج ليس الانفس الماهيات مضافا عن شيخ الاشراق من الايرادات الكثيرة على عينية الوجود و خارجيته .

وقد ذكرها صدر المتألهين فى مشاعره بنحو السئوال و اجاب عنها بنحو لا يتم واحدة منها اصلا و من هذه الاسئلة ان الوجود ليس زائدا على الماهية ولم يكن للوجود وجود عينى خارجى والا لزم التسلسل فقال فيه ما لفظه .

سؤال : ان الوجود لو كان حاصل فى الاعيان ، لكان موجوداً ، فله أيضاً وجوده ، ولوجوده وجود آخر الى غير النهاية .

جواب : انه ان اريد بالموجود ما يقوم به الوجود ، فهو ممتنع ، اذ لاشىء فى العالم موجود بهذا المعنى ، لا الماهية و لا الوجود . أما الماهية ، فلما اشترنا

اليه من أنه لا قيام للوجود بها . و أما الوجود ، فلا متناع أن يقوم الشيء بنفسه .
واللازم باطل ، فكذا الملزوم . الى ان قال و ان اريد به المعنى البسيط المعبر عنه
بالفارسية بـ «هست» و مرادفاته ، فهو موجود ، و موجوديته هو كونه في الاعيان
بنفسه ، و كونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً ، لا أن له أمراً رائداً على ذاته .
والذى يكون لغيره منه ، يكون له في ذاته الخ .

اقول هذه شروع في ادلة التي زعم و اعترف بصعوبة الجواب عنها و ظاهر
السؤال كما اعترف به في غاية المتانة و حاصله ان الوجود ليس شيئاً خارجياً بل
امراً انتزاعياً فانه ان كان خارجياً لا يمكن وجوده وحده بدون شيء يتعلق به فلا جرم
لزم كونه في الخارج في ضمن شيء آخر فيكون حينئذ موجوداً فينقل الكلام اليه .
والحاصل ان الوجود لم يكن قائماً بذاته فيحتاج الى شيء يتعلق به و هكذا
فيتسلسل فاجابه بما ذهب اليه من الوجود الحقيقي وان مثل هذا الوجود قائم بنفسه
ولا يصح ان يكون قيامه بالغير والحاصل حيث كان مقصودهم من اصالة الوجود هو
الوجود الحقيقي فلا جرم يكون كل الموجودات قيامها بالوجود الحقيقي لكنه قد
عرفت مرارا انه خارج عن كلام الموحدين ولسنا فعلاً في مقام المجادلة مع المنكرين
للصانع العالم كى يكون به وجود جميع الاشياء وقيامه بنفسه لاشيء آخر فالكلام
فعلاً ليس في نفس وجود الصانع .

بل قد عرفت ان تعميم الكلام له تعالى تدليس و تلبيس الامر على الناظرين
في البحث بل الكلام في فعل الصانع وما صدر عنه فهو قد جعل وجود البارى في
البحث فزعم ان القائل باصالة الماهية هو كلامه في البارى تعالى كما هو سوق
استدلاله فلو كان الكلام في اصالة وجود البارى لازمه ان المنكر باصالة الوجود قال
باعتبارية وجود البارى و اصالة الماهيات اذ النفي والاثبات متعلق بشيء واحد
وكان الكلام في اصالة وجود الحقيقي و اعتباريته وهو مما يضحك به الثكلى وهو
دأبه في جميع ادلته على اصالة الوجود و جعل الكلام في الوجود الذي به يتحقق

جميع الاشياء والماهيات فالكلام فى فعل البارى تعالى وانه ايضا وجود اول و روح
جوابه قده ان الوجود ليس مما يتحقق بالغير بل الغير يتحقق به و قوله اذ لا شىء
فى العالم موجود بهذا المعنى .

و فيه ان مثل ذلك صحيح فى وجود الحقيقى الذى هو وجود البارى تعالى
ولا كلام فيه ولا يصح سريانه فى الموجودات و قوله فهو موجود و موجودته هو
كونه فى الاعيان بنفسه قد عرفت ان الوجود الذى يعبر عنه بالفارسية به (هست)
هو الوجود المصدرى و هو متأخر عن اصل تحقق الشىء و ينتزع عنه بعد تحققه
و ليس موجودا فى الاعيان بل الموجود فى الاعيان هو الماهية التى ينتزع عنها هذا
الوجود المصدرى قوله لا ان له امرأ زائداً الى نفسه قد عرفت مضافا الى انه زائد على
نفسه متأخر ايضا عن ذاته كما قد افاد المحقق الداماد كرارا .

ثم انه حيث قال فلا متناع ان يقوم الشىء بنفسه و قوله و كونه موجودا هو
بعينه كونه وجودا لا ان له امرأ زائداً على ذاته الخ ظاهر فى انه واجب الوجود
والفرض انه سار فى جميع الموجودات فيتفرع عليه سئوال آخر فقال ايضا .

سؤال : فيكون كل وجود واجبا بالذات ، اذ لا معنى لواجب الوجود الا
ما يكون وجوده ضرورياً ، و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى . انتهى والسؤال عن
جانب الخصم .

و قد دريت مما شرحنا انه لا اشكال فى ان الوجود لو صح كونه قائما بذاته
لكان واجبا الوجود ولذا قلنا لا كلام فى وجود الحقيقى لرب المتعال والكلام فى غير
وجوده تعالى .

و من المعلوم ان غيره ليس من سنخ الوجود الحقيقى فالوجود الذى قائم
بذاته ليس محل النزاع و غيره ليس بوجود فاشكال الخصم المنكر للوجود العينى
وارد جدا فلو اجاب الخصم بان كلامنا ليس فى وجود الحقيقى الذى هو اله العالم
وليس المراد من اصالة الوجود وجود الحق تعالى لكن قوله حقا وانه لو كان النزاع

فيه لازم انكار اصالة الوجود هو اعتبارية البارى تعالى .

وكيف كان فحيث كان عمدة كلامه فى اصالة الرب تعالى و وجوده سار فى جميع الموجودات بزعمه كان بصدد دفع الاشكال عن نفسه فقال فى الجواب ايضا .
جواب : هذا مندفع بثلاثة امور : التناخر ، والتمام والنقص ، والغنى والحاجة . وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الازلية . فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء ، وتاماً لا أشد منه فى قوة الوجود ، ولانقضاء فيه بوجه من الوجود ، وغنياً لاتعلق له بشيء من الموجودات ، اذ وجوده واجب بالضرورة الازلية من غير تقييده بمادام الذات ، ولا اشتراطه بمادام الوصف .
والوجودات الامكانية مفترقات الذوات متعلقات الهويات ، اذ قطع النظر عن جعلها ، فهى بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة ، اذ الفعل يتقوم بالفاعل ، كما ان ماهية النوع المركب يتقوم بفصله . فمعنى كون الوجود واجباً ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى جعل يجعله ، ولا قابل يقبله . ومعنى كون الوجود موجوداً ، انه اذا حصل اما بذاته أو بفاعل ، لم يفتقر فى كونه متحققاً الى وجود آخر يحصل له ، بخلاف غير الوجود لافتقاره فى كونه موجوداً الى اعتبار الوجود و انضمامه انتهى .

ولا يخفى ان العبارات مضافا الى صراحتها فى تحقق السنخية بين الخالق وجميع الموجودات و عدم الفرق بينها وبينه الا فيما ذكره قد يناهى قوله بعدم الفرق حتى فى الامور الثلاثة فيما كان بصدد حصول العينية للجميع مع الخالق ولذا لا يلزم الحلول والاتحاد فانه فيما كانا اثنين لا الواحد .

و كيف كان فحاصل الفرق بمقتضى صدر العبارة هو الغناء والفقر والتقدم والتاخر والتمام والنقص و اما فى السنخية والصفات فكل واحد سواء غايته ان العلة وجود التمام وغيره وجود غير التمام فيرجع بالاخرة الى الشدة والضعف و درجات ذاته القدوس و سائر الصفات فكل حجر و مدرعين العلم والقدرة والارادة والحياة ويكون الكل و هو الرب المتعال لكن بنحو ضعف بالنسبة الى الدرجة الكاملة هذا

ولكن اكثر عباراته عدم الفرق اصلا و كذا عبارات محيي الدين و لذا يقول سبحانه
الذى اظهر الاشياء و هو عينها .

قال في الشاعر اشراق حكيمى . وجود كل ممكن عين ماهيته خارجاً و متحد
بها نحواً من الاتحاد . و ذلك لانه اما ثبت و تحقق مما بينا أن الوجود الحقيقى ،
الذى هو مبدأ الاثار و منشأ الأحكام ، و به تكون الماهية موجودة ، و به يطرد عدم
عنها ، أمر عينى . فلو لم يكن وجود كل ماهية عينها و متحداً بها ، فلا يخلو : أما
أن يكون جزءاً منها او زائداً عليها عارضاً لها . و كلاهما باطلان ، انتهى .

ولا يخفى انه قد هه كلما زاد فى العبارة لدفع الاشكال زاد فى الاشكال و محصل
ما افاد ان الوجود الذى هو منشأ للاثار عين كل الماهيات فماهية الانسان و البقر
و الغنم و الحجر و الشجر عين وجود الرب المتعال فهو صريح فى ان وجود الحقيقى
عين الماهيات فماهية الانسان و وجوده عين وجود الرب و لذا صرح ايضا بان
الوجود فى كل شىء عين العلم و القدرة و غيرها و ذلك لانه لولا الوجود الحقيقى
عين الماهيات للرم اما كونه جزءاً لها او زائداً عليها و كلاهما باطلان فقال لان وجود
الجزء قبل وجود الكل ، و وجود الصفة بعد وجود الموصوف . فتكون الماهية
حاصلة الوجود قبل نفسها و يكون الوجود متقدماً على نفسه و كلاهما ممتنعان انتهى .
و لا يخفى ان حاصل البرهان ان الوجود الحقيقى عين وجود الرب المتعال
و هذا البرهان على خلاف ما تقدم فى بحث زيادة الوجود على الماهية حيث استدل
على ان الوجود زائد على الماهية اى غير الماهية و الا فلولا لم يكن زائداً عليها لكان
عين الماهية او جزئها و كلاهما باطلان لانه لو كان الوجود عين الماهية لاتحدت
كل الماهيات .

كما قال السبزوارى و لاتحاد الكل فراجع حتى ترى ان دليلهم انه لو لم يكن
الوجود زائداً للزم ان يكون عين الماهية فيلزم اتحاد كل الماهيات فيجعل هناك
كون الوجود عين الماهية من التوال الفاسدة و هنا كونه عيناً لها مقتضى التحقيق

وانه لو لم يكن الوجود عين الماهية للزم اما ان يكون جزءاً لها او زائدا عليها والزيادة جعل فى المقام باطلة .

و هناك صحيحة و كيف كان فقد مر ما يتعلق بما هناك و ان اتحاد الكل هو قول الصوفية بل قولهم فهناك التزموا بزيادة الوجود حتى لا يكون عين الماهية وفى المقام جعلوه عينها والا لزم جزئها او زيادتها فراجع ما مر عن قريب .
و كيف كان فيمكن توجيه المقامين بنحو يرجع كلاهما الى امر واحد لكن حيث كان اصل المذهب فاسد لدى الشارع لا داعى لنا فى تصحيح المقامين ثم قال بعد الاتيان بامور واهية ما لفظه .

فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته فى العين ، فلا يخلو : اما ان يكون بينهما مغايرة فى المعنى والمفهوم ، أو لا يكون . والثانى باطل ، والا لكان الانسان مثلا والوجود لفظين مترادفين ، ولم يكن لقولنا « الانسان موجود » فائدة ، و لكان مفاد قولنا « الانسان موجود » وقولنا « الانسان انسان » واحداً ، ولما أمكن تصور أحدهما مع الغفلة عن الآخر ، الى غير ذلك من اللوازم المذكورة فى المتداولات من التوالى الباطلة . و بطلان كل من هذه التوالى مستلزم لبطلان المقدم . فتعين الشق الاول ، و هو كون كل منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهنى مع اتحادهما ذاتاً و هوية فى نفس الأمر انتهى .

و هذا مبناه قد هه فهل يصح ذلك أولاً و حاصله ان الوجود عين الماهية فى العين و لا تعدد و لا الاثنية فى الخارج بل الوجود فقط و هو مع الكل واحداً بلافراق اصلا بين جميع الوجودات و فى المشاعر ايضا ما لفظه فكل وجود سوى الواحد الحق تعالى لمعة من لمعات ذاته ، و وجه من وجوهه . و ان لجميع الموجودات اصلا واحداً هو محقق الحقائق ومشبىء الأشياء ، و مذوت الذوات . فهو الحقيقة ، و الباقي شتونه . و هو النور ، و الباقي سطوعه . و هو الأصل ، و ماعدها ظهوراته و تجلياته . و هو الاول و الآخر ، و الظاهر و الباطن . و فى الادعية المأثورة

« يا هو ، يا من هو ، يا من ليس هو الا هو ، يا من لا يعلم أين هو الا هو ! » .
 ثم قال تنبيهه : اياك أن تزل قدمك من استماع هذه العبارات ، و تتوهم أن
 نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما ! هيهات أن هذا يقتضى
 الاثنية في أصل الوجود ! و عند ما طلعت شمس الحقيقة و سطع نورها المافذ في
 أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات ، ظهر و انكشف أن كلما يقع عليه
 اسم الوجود ، ليس الاشأن من شئون الواحد القيوم ، ولمعة من لمعات نور الأنوار .
 انتهى و سيأتى تمام العبارة منه .

فى المشعر الثامن فان فيه صرح بان الكل اله واحد و لذا لا يلزم الحلول
 والاتحاد لان الحلول والاتحاد فيما كان متعددا و اذا كان الكل هو الله فلا يكون حلولا
 فان كونه فى غيره كونه فى نفسه والله كون هذه الكلمات اضرر بالدين من ذئب
 فى قطعة غنم و سيأتى انشاء الله بيانه .

و عليه لزم القاء جميع الروايات الدالة على المجانسة و الحلول اذ بناء على
 قول صدر الذى هو عين قول محى الدين لاموضوع اصلا للحلول اذ كل شىء هو الله
 او جزوة من جزواته فليس شىء فى البين سوى الله و الماهيات امور عدمية
 و تحليلات عقلية فى الذهن و فى الخارج واتحدا هوية فزيادة الوجود على الماهية
 فقط فى الذهن و تجريد العقل ماهية و وجودا و الا فليس فى الخارج سوى الوجود
 و الامر العدمى .

فعلى ذلك لافرق بين الخالق و المخلوق فلا الفرق اصلا بل الكل هو الواحد
 حتى لا يتحقق الحلول الا ترى انه لو فرق بينهما ولو بادننى فرق من جهة الامور
 الثلاثة يصدق الاثنية فيصدق الحلول بناء على هذا المذهب الفاسد فلا فرق اصلا
 حتى لا يلزم يا فلان اهذا ايمان بالله العظيم و بكتابه و انا اسئل منك ان تقول اخبار
 الحلول و الاتحاد و الاجسام فيما كانت و فى اى مورد تكون حتى تكون الحلول
 فيما تعينت و ان لم تفعل ذلك فيدور الامر بين كذبك فى جميع ما قلت او كذب

الروايات الصادرة عن حجج الله المتعال و ايضا لسائل ان يسئل هل يحصل بالامور الثلاثة المتقدمة الفرق بين الخالق وبين المخلوق اولا وعلى الاول يتحصل الاثنينية فيحقق مورد الحلول وعلى الثانى لاحلول كما ذكرت فعلى زعمك ان الامور الثلاثة المتقدمة ايضا لا يوجب الفرق بين الخالق والمخلوق فلا يكون حلولا لعدم التعدد بل الوجود الفقير والمتأخر والنقص ايضا درجة ناقصة من ذات الحق وبدون الثلاثة درجة كاملة من ذاته فداته ذودرجات وله درجة كاملة ودرجة الناقصة .

فتلخص ان الامور الثلاثة ايضا لا يخرج الخالق عن الخالقية ولا ينتم بالوحدة والا يلزم الحلول فكل شىء حينئذ هو الخالق والفرض عين العلم والقدرة والارادة فلا يحتاج فيما يحتاج اليه الى التوسل و التوكل الى الخالق لان نفسه خالق وعين القدرة فيحصل لنفسه بمجرد الارادة و يتحقق بقدرته كل ما شاء غايته بنحو اضعف بالنسبة الى الدرجة الاكمل .

فقد ظهر من هذا التحقيق امور: الاول كون ذاته ذادرجات . الثانى كون ذاته ذاحدود ويحدبحدالنقص تارة وبحدالكمال اخرى الثالث عدم احتياج الموجودات بعضها الى بعض لان نفسها هو الخالق كما مر قول من قال سبحانه سبحاني ما اعظم شأنى تأمل فيما تقول لعلك تفهم بطلان التأويل فيما صادر عن الله ورسله و خلفائه وليس اتصال بين الشريعة وهذه الموهومات فى مقابلها .

ولا يمكن الجمع بين الفلسفة وبين القرآن الناطق بقوله هل من خالق الا الله وقوله قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار اوليس صريح الاية هو الخالق فقط ولا خالق له سواه يافلان هذا الكلام انما يقال فيما كان غير الخالق كثير فيدعى انحصار الخلقة بالذات الواحد لافىما كان الكل هو الواحد فينفى صفة الخالقية عن غير ذاته وليس يصح الكلام الا فيما كان غيره موجوداً .

وايضا صريح الاية هو الخالق لاشىء آخر وما ابعده ما بين مفاد الاية وبين قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد المناقض ايضا هذا القول منهم مع صدور كل شىء منه

او تنزيل وجوده عند كل معلول بوجوده فيدور الامر بين الايمان بالكتاب والسنة والعقل السليم حتى يقول على مذهبك لافرق بينك وبين ما يخرج منك فان كليهما وجود وانت وما في بطنك وجود فلو علموا ان الموجودات خارجة عن سنخ الله وليست بوجود لما وقعوا فيما وقعوا .

وقد عرفت منا مكررا ان جميع ادلة القائلين باصالة الوجود مبنية على الاشتباه في مفهوم الوجود وانه بمعنى حقيقة الوجود مختص بالبارى تعالى وبمعنى مفهومه المصدرى يصدق على كل متحقق في الخارج فما في الخارج مصداق للماهية لا الوجود فالدليل بالوجود بهذا المعنى لا يكون دليلا على اصلته ومجعوليته اصلا . ومن اسخف الكلام هو القول بان الماهية اعتبارية منتزعة عن حدود الوجود فان كان الوجود هو الوجود للحق فلاحد له حتى انتزعت منه فان وجوده غير متناه قطعاً علماً وقدرة فان كان المقصود جعل الوجود مرتبة مرتبة وقطعة قطعة وعبر عنه بالوجودات المقيدة فسي مقابل الوجود المطلق ومع ذلك كان عين العلم والقدرة وسائر الكمالات فيعود الاشكال وليس شئ سوى ذاته القدوس عين العلم والقدرة ولو بمقدار متناه وان كان المراد وجودات لابشرط الاجتماع مع الغير في مقابل مرتبة بشرط لافهو كما ترى وقد مرت ما يتعلق بذلك .

وقد تكرر من حيث تكرر هذه المطالب الفاسدة واي ربط بين الخالق والمخلوق والوجود مشترك معنوي في معناه المصدرى وافراده ما يخرج من العدم فالواجب والممكن خرجا من العدم لكن خروج المخلوق غير خروج المخلوقات خروجه من العدم بنفسه وذاته وكونه وثبوته ازلا وابدا بذاته وغيرها خارج عن العدم بخالقها . وقد عرفت مكررا ان اطلاق الوجود عليه من حيث المماشة مع القوم ومن حيث انه من حيث ارادة ذات البارى كلفظ الله وكما يريد بتلفظ الله ذاته القدوس المتعال فكذلك بلفظ الوجود والا فلا يعرف حقيقة ذاته القدوس لابلغظ الله ولا بلفظ الوجود وكنه الذات في غاية الخفاء واطلاقها الوجود عليه فرع العلم بحقيقته وهو

خلف ولا يصح القول بانه وجود والقدر المتيقن هو الايمان بذاته القدوس وبالادلة القطعية والعقل السليم علمنا بانه عالم وقادر وحي وسائر صفات الكمال لابنحوثبوت الصفات له .

و لذا قال عَلَيْهِ السَّلَام و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه وهو ايضا مجهول لنا وغاية ما يمكن ان يقال نفى الصفات الزائدة على ذاته كى لا يقتضى التعدد او الحدوث بل الصفات عين ذاته واما باى نحو كان ذات عين العلم والقدرة وغير ذلك فهو خارج عن فهم غيره تعالى .

وقيل معنى الصفات فى اللغة التعريف اى كمال الاخلاص نفى التعريف عنه وهو فى غاية المناسبة والصحة لعدم امكان تعريفه تعالى من حيث ذاته لابلكنه ولا بالوجه لكن لا يناسب جمالاته الاخر فهو تعالى ذات محيط بجميع العوالم الامكاني وعلم بالكل وغير متناه شدة ومدة فكيف يكون معلوما فكيف يحكم عليه بالوجود ، و منه يعلم عدم محدوديته وان ذاته القدوس كان غير المتناهى شدة ومدة فكيف يكون محدودا فكيف يصح القول بان الماهيات منتزعة عن حدود الوجود وهو متوقف على تناهى الوجود والمفروض ان جميع الوجودات عندهم واحد ولا يمكن ان يكون بعض مراتب الوجود محدود او بعضه غير محدود لما عرفت من عدم صحة المراتب للوجود فاذا لم تكن منتزعة عن حدود الشئ فلا يكون امراً اعتبارياً بل امر اصيل بمعنى انه المنظور فى الخلقة اصلاً مستقلاً ومنشأً للانوار والافعال المنتسبة اليه لالى ذاته القدوس كى يلزم الجبر فهو مستقل واصيل وذاته القدوس مستقل واصيل ولا يلزم الاصلان فان الماهيات قائمات بذاته القدوس كالفيثى بالنسبة الى الشاخص وذاته القدوس مستقل بذاته وبنفسه كيف وهو خلق خلقاً يعبدونه ويعرفونه اختياراً بحيث يعد الفعل فعلهم و يعصونه اختياراً بحيث يصح عقابهم فانه واحد ولا يجوز الاشتراك فيه اصلاً .

و الذين يرى الكمال لها و جعلوه توحيداً زعموا ان الخالق و المخلوقات

والموجودات كلها اله واحد ولا فرق بين الخالق والمخلوقات وان من زعم الغيرية لم يكن موحداً الا ان هؤلاء لا يؤمنون بالآخرة اصلاً فان على هذا المذهب ان الجنة والنار ايضاً وجود وبعد فناء الدنيا يرجعون الى ذاته فلا عذاب ولا بعث ولا نشور .

سؤال: ان كان الوجود في الاعدان صفة موجودة للماهية ، فهي قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول ، فيتقدم الوجود على الوجود انتهى وحاصله انه ان كان الوجود صفة خارجياً للماهية فلا جرم يكون الماهية قابلة لعروضه عليها وهو يتوقف على وجود الماهية وتحققها في الخارج حتى يعرض عليها الوجود فيلزم كون الماهية متقدمة على وجودها اذ الفرض لزوم وجودها حتى يعرض عليها الوجود فيلزم قبل وجودها هذا حاصل الايراد واجاب عنه بقوله :

جواب : كون الوجود متحققاً في الاعدان فيما له ماهية ، لا يقتضى قابلية الماهية له ، اذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية . واتصاف الماهية بالوجود انما يكون في ظرف التحليل ، اذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية ، كما سبق وسيجيء زيادة ايضاح انتهى مقصود ان الاثنية مجرد فرض العقل في الذهن ولا واقعية لها في الخارج فانه ليس فيها الا الوجود فلما ماهية معه كى تكون قبل الوجود .

وحاصل ما افاد ان اتصاف الوجود بالماهية في الذهن بتحليل العقل وتصوره شيئاً والافى الخارج ليس الاشياء واحداً وهو الوجود فقط فالاثنية موطنه الذهن بالتحليل العقلي فلولم يحلله ولم يفرض ماهية ووجوداً لم يكن شيئاً الا الوجود فكل الموجودات الخارجية واحدة ذاتا ولا يكون في الخارج شيئان لان الماهية امر انتزاعي اعتباري فليس شيئاً مستقلاً يعد في الخارج ماهية ووجوداً فلا يتصور على ذلك تقدم الماهية على الوجود او تأخرها عنه اذ التقدم والتأخر قوامه بالتعدد ولا بالنسبة الى شىء واحد .

ولا يخفى صحة الجواب على هذا المبنى وهو صحة تحقق الوجود عيناً لانه قائم بنفسه وكل شىء قائم به فلا يحتاج الى تحقق الماهية قبلاً لان النسبة اتحادية

وانهما في الخارج شىء واحد لا ارتباطية كى يتوقف على تحقق الماهية قبلا
كتوقف البياض على تحقق الجسم قبلا .

وانت قد عرفت فساد ذلك المبنى فى الغاية وان الوجود ليس له قابلية القيام
بنفسه بعد فرض عدم كون المراد به البارى تعالى وان القيام بنفسه مختص بذاته لا بغيره
فلا وجود اصلا الا الوجود بمعنى المصدرى وهو ايضا ليس فى الخارج وانما يكون
فى الخارج منشأ انتزاع هذا الوجود و هو نفس الماهيات فاذا تحققت الجاعل فى
الخارج ينتزع عنها الوجود بمعنى الكون فقبل التقرر وابداع نفس الماهية لم يكن
ماهية اصلا وبعد ابداعها من لاشىء ينتزع عنه الوجود .

ويحمل عليه فالذى فى الخارج نفس الماهية التى اشتبه على القوم بالوجود
وهى التى قد اخرجها وقررها الجاعل من عدم المادة فجميع ما افاد مبنى على مذهبه
الفاسد تأمل فيما ذكرنا وذكر تفهم ما افاد استاذك الداماد .

سؤال : ان كان الوجود موجوداً ، فاما أن يتقدم على الماهية ، أو يتأخر ، أو
يكونا معاً . فعلى الاول ، يلزم حصوله مستقلا دون الماهية فيلزم تقدم الصفة على
موصوفها وتحققه بدونها . وعلى الثانى ، يلزم أن تكون الماهية موجودة قبله ، ويلزم
التسلسل . وعلى الثالث ، يلزم أن تكون الماهية موجودة معه لابه . فلها وجود آخر
فيلزم مامر . فبطلان التوالى باسرها مستلزم لبطلان المقدم .

جواب : قد مر أن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلى ، ليس كاتصاف الشىء
بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض ، حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر ، لينتصور
بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية . فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما
على الاخر ، ولا معية أيضاً ، اذ الشىء لا يتقدم على نفسه ، ولا يتأخر ، ولا يكون أيضاً معه .
وعارضية الوجود للماهية ان للعقل أن يلاحظ الماهية من حيث هى هى مجردة
عن الوجود . فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه . فلواعيد السؤال فى النسبة بينهما عند
التجريد بحسب الذهن ، يقال : هما بحسب التحليل معان فى الوجود ، بمعنى ان

الوجود بنفسه أوبجاعله موجود ، والماهية بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجودات ، لها نحو من الثبوت كما سيحىء بيانه انتهى .

وحاصل جوابه بمثل ما تقدم وهو ان الانصاف فى الذهن بتحليل العقل والا لم يكن فى البين شيان كى يلزم احد الامور الثلاثة بل لا يكون الاشئى واحد وهو الوجود وانما يحلله العقل فى الذهن بوجود وماهية والافى الخارج شئى واحدا فلا يجرى التقدم والتأخر بالنسبة الى نفس الشئىء والتركيب من الماهية والوجود وزيادة الوجود على الماهية انما هو فى العقل .

واما فى الخارج فلا يكون غير الوجود شئىء اصلا فلا يلزم المحذورات فلا يكون فى الخارج الا الوجود .

ولا يخفى على ما فى جوابه فانه مبنى على مذهبه الذى اصالة الوجود الذى عبارة عن الكل وجودا واحدا و انه فى الخارج ليس الا الوجود و الماهيات مجرد اعتبار وانتزاع وليست بشئىء فليس فى الخارج اثنان وشيئان كى يكون الانصاف خارجيا كاتصاف البياض بالجسم فى الخارج و انما العقل يتصور ويتخيل فى الذهن ماهية و وجوداً واتصافا للوجود بالماهية والتركيب منهما ايضا فى الذهن وفساد هذا المبنى فى الشرع لا يحتاج الى بيان اصلا فانه قد و ان اجاب عن المحذورات الواردة على عينية الوجود لكنه اجاب بما هو افسد شئىء فى الشرع بل العقل وهو التزام بانه ليس فى دار الامكان سوى الله وان الكل وجود واحد .

وكيف كان فيرد عليه اولا ان التحليل العقلى فى الذهن وان الماهية والوجود انما هو بتحليل العقل وفى الخارج ليس الا الوجود صحيح اولا .

وعلى الثانى فواضح وعلى الاول فيرد عليه ان حكم العقل بالتعدد عند التحليل كاشف عن صحة ذلك الامر فى الخارج انه فى الخارج ماهية ووجود وهو يكون منشأ الانتزاع العقل و تحليله و انه لولا فى الخارج كذلك لما يحلله العقل بشيئىء فلاجرم يكون كذلك فى الخارج وان الوجود مع الماهية عيناً فيلزم على العينية احد المحذورات الثلاثة .

واما ان لم يصح ذلك في العقل فلامعنى للتحليل في العقل و صحته ناش من صحة الوجود في الخارج ومع عدمه لامعنى لحكم العقل بل لا يصح تحليله في العقل رأسا فاذا صح وجوده خارجا وعينا كان للاقسام الثلاثة مجال واسع .

غاية الامر ان القائلين باصالة الوجود يدعون ان الوجود اصل واصيل وليس غيره شئى والماهية امر اعتبارى انتزاعى والقائلين باصالة الماهية يدعون ان الاصل هو الماهيات والوجود امر انتزاعى متأخر عن اصل تحقق الماهيات بتقررهما من جعلها فالوجود لا يكون امرا عينياً بل العينية للماهيات وبرهان الاولين ان الوجود الحقيقى واحد سار فى جميع الموجودات و انه ليس فى دارالتحقق سوى الوجود الحقيقى الذى عين العلم والقدرة فالكل سنخ واحد وطور من اطوار الوجود الحقيقى ونور من انواره ولا فرق بين الوجود الحقيقى وبينها الا بامور عدمية و ينتهى الكل اليه . صرح بذلك فى المشعر الثامن وبرهان الباقي ان الوجود الحقيقى واحد وهو الله تعالى والباقي ماهيات مجعولات من لاشيء لالوجود ولابتنزىل نفسه بمنزلة المعلوم ولايحل فى احد من المخلوقات وانت الحاكم فى ذلك ولك العقل راجع اليه حتى يحكم لك بصحة احدهما فاذا حكم بطلان ادلة الداهبين الى اصالة الوجود فاذن لاجرم يكون الوجود امراً ذهنيا فلو كان خارجيا لزم احدا الامورات الثلاثة .

فان قلت من اين يعلم صحة حكم العقل ببطلان اصالة الوجود قلت معنى اصالة الوجود عندهم هو ان الكل وجود واحد للرب تعالى من غير فرق او فرق بامور عدمية فان صح تجويز العقل اتحاد البارى تعالى مع الانسان والبقروالخنزيروالكلب والشجر والمدر صح قولهم والا فلا فالى ان دفع به الاشكال انكار اصل الوجود الخارجى وعدم وجود سوى الله بداهة انه لو قلنا بان الوجود امر ذهنى مصدرى متأخر عن جعل اصل الماهية .

والحاصل بعد تقررهما لم يلزم اشكال كما عليه المحقق الداماد وتوهم ان التقرر عبارة عن الوجود وليس الاتغيير عبارة و الا لزم الواسطة بين الوجود والعدم فان التقرر ليس بعدم فلو لم يكن وجود لزم كونه واسطة بين الوجود والعدم فاسد جدا .

فان التقرر وجود لكن لا الوجود المصطلح الذى عين العلم والقدرة والحياة بل الوجود بمعنى الكون والثبوت الذى عبارة عن نفس الماهية لاشيء آخر يقال له وجود الماهية ونقيضه عدم تقررره وايجاده فدائما اما يختار الفاعل القادر المختار تقرر الماهية او عدمها فالوجود نقيضه العدم لكن الوجود بمعنى الكون والثبوت لا معنى رب العالمين .

وليس لنا فى الكتاب والسنة لفظ الوجود بهذا المعنى فى الله ولو اطلق عليه تعالى لفظ الوجود احيانا كان بمعنى الثبوت بمعنى الخروج عن التعطيل وهو تعالى مباينة مع جميع الممكنات والاسنخية والامشابهة لشيء معه تعالى .

ولذا قد فر الاشاعرة عن الاشتراك المعنوى حتى لا يطلق الوجود عليه تعالى وعلى اشياء اخر بمعنى واحد كى يلزم السنخية والامشابهة كما مرفى صفحة ٣٠ وكل واحد من ذلك مما يمنع اصالة الوجود بمعنى الذى عند القوم ولم يتكلم فى مقابله احد باصالة الماهية واعتبارية مثل وجود المبدء الالدهربين المنكرين للمصانع العالم ولذا قلنا الاصالة بهذا المعنى خارج عن محل البحث .

وان الكلام فى الاصالة من القوم لو كان فى اصالة المبدء الاعلى و عدمها ليس على ما ينبغى تعالى و انه وجود بمعنى والكلام فى اصالة وجود افعاله اشراق ذاته على الموجودات او ايجاده نفس الماهية ابداعاً من لاشيء لا الوجود وبهذا المعنى السنخية محال بين المخلوق والمخلوق والامشابهة معها كفر والتوحيد خروجه عن الحدين حد التعطيل وحد التشبيه لاجعل الكل الها .

وبالجملة انه قده وان اجاب بمثل انه ليس غير الوجود شيئاً بدهاة ان الاشكالات كلها يدور حول الاثنين لكن اصل جوابه افسد شيء عقلا وشرعا فلا يتم جوابه بمثل مامر فالاشكالات من الاشراقيين كلها واردة على عينية الوجود فاذا كان الوجود امرأ ذهنيا مصدريا فليس فى البين سوى الماهيات فان دفع جميع الاشكالات وهو (قده) قد اصر بذلك اى بكون الانصاف فى الذهن بتحليل العقل فى اسفاره ومشاعره وسائر كتبه .

وسياتى شرح الاتصاف منه فى المشعر الثامن وبيان حقيقة مذهبه فانتظره .
ثم انه ذكر هذا الوجه ايضا فى الاسفار فقال ما لفظه انه قد بقى بعد عدة شبهات
فى كون الوجود ذا حقائق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود
فى الاعيان صفة للماهية فهى قابلة اما ان تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا
دونها فلا قابلية ولا وصفية او قبله فهى قبل الوجود موجودة او معه فالماهية موجودة مع
الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام التالى باطلة كلها فالمقدم كذلك .
فاجاب بقوله والجواب عنه باختيار ان الماهية مع الوجود فى الاعيان وما به
المعية نفس الوجود الذى هى به موجودة بدون الاحتياج الى وجود آخر كما ان
المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة و الزمان الذى حصلت فيه بنفس ذلك الزمان
بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية انتهى .
وحاصله لنا اختيار الثالث ان كون الوجود والماهية مجيئين معا لكن لاسئل
مجيبىء زيد وعمرو بل بنحو العلة والمعلولية وكون الماهية مندكا فى وجود العلة
وان بالوجود يتحقق المعية فليس مجيئهما معاً بنحو الاستقلال كى يفرض للوجود تعلق
بشئ آخر هو موجود فينقل الكلام اليه بل بمثل معية الزمان والحركة حيث ان المعية
الحاصلة بين الزمان والحركة كانت بنفس هذا الزمان لا بزمان آخر حتى ينجر الى
التسلسل فالماهية متحققة بالوجود وحاصل جوابه ذلك ويضعف بان مثل هذا الوجود
فى الخارج مصادرة واضحة فانه مبنى او لاعلى ان المراد بالوجود فعل البارى لانفسه
والذى به يتحقق الماهية هو نفس البارى تعالى لافعله فالقول بانه ما به المعية نفس
الوجود غلط جدا فان القائل باصالة الماهية لا يسلم وجود الخارجى ثم لا يسلم كون
الوجود وجود البارى تعالى كى يكون تحقق كل شئ به وانما كلامه فى ان الصادر
عن المبدء هو الوجود كما هو دعوى القائل باصالته او الماهية ابداعاً ومن لاشئ
فلا استدلال عليه بالوجود الحقيقى الذى يكون تحقق كل شئ به غلط جداً .
وقد عرفت منّا مراراً انه تدليس وتلبيس الباطل لباس الحق حيث لم يكن

بحثنا مع المنكر للاله وحيث كان كلام المستشكل فى غير وجود الحق تعالى قال فى شق الثالث هما معا فلا بد لك من جواب على طبق مذهبه لا بمثل الذى كان منكروه وثانيا قياسه بالزمان والحركة مع الفارق اذ فى المقام شيان ولو كان فى الذهن على ما هو مسلم عنده بخلاف الزمان والحركة فان الزمان عند بعضهم موهوم وعند بعضهم نفس الحركة وعند آخر بل عنده مقدار الحركة وايهما كان يكون شىء واحد وعلى الاول واضح .

وعلى الثانى لافرق بين مطلق الزمان ومقداره فان كليهما زمان واحد فان اصل الزمان حاصل بحركة الفلك او خصوص الشمس او الارض فيحصل به الليل والنهار ومقدار الزمان من ايهما يحصل كان مقدار الحركة فمن حركة الشمس من نقطة من الفلك الى نقطة اخرى منا يحصل مقدار من الزمان مثلا من طلوعه الى الظهر وهكذا وهذا المقدار نفس الزمان فلا يكون شيان يقوم احدهما بالآخر وثالثا الممثل غير منطبق مع المثال فان كلامنا مع الغمض عن صحته وبطلانه فى الوجود والماهية وان الماهية قائمة بالوجود والوجود محققها فلا يحتاج الى وجود الاخر حتى لزم التسلسل . واما المثال ولو فرض كونه شيئين لا يتصور الا بان الزمان حاصل بالحركة وان الحركة محققة فلا يحتاج الى حركة اخرى حتى يتسلسل وحينئذ ينطبق ولو كان باطلا من جهات وبالجملة كما ان الوجود والماهية معاً لكن معية الماهية بالوجود فكذلك معية الزمان والحركة ولكن معية الزمان بنفس هذه الحركة لا معية الحركة بالزمان فان الحركة لا يحصل بالزمان بل الزمان يحصل بالحركة .

وبالجملة لو فرض كون الحركة ومقدارها شيئين كانت الحركة علة للزمان ومحققة له فالزمان حاصل بنفس تلك الحركة لا بحركة آخر لان الحركة حاصلة بالزمان . فان قلت ما الفرق بينهما سواء كان الزمان محقق الحركة كما هو ظاهر العبارة او الحركة محققة للزمان .

قلت الفرق صحة ان يقال الزمان حاصل بنفس هذه الحركة لا بحركة اخرى

ولا يصح ان يقال الحركة حاصلة بالزمان فاذا لم يتم الجواب فالشق الثالث باق بحاله من الاشكال فكون الوجود مستقلا مع الماهية ولا يكون شبيثتها بالوجود فيكون الوجود موجوداً فله وجود وهكذا فلزم التسلسل .

وهذا الاشكال من حيث كونه خارجياً فلا بد من الالتزام بكونه ذهنياً وان الثابت في الخارج هو الماهيات الممكنة والهويات القائمة بايجاد جاعلها كيف فلولم تكن الماهيات مجعولة لزم كونها ثابتات في الازل وعدم احتياجها الى جاعل يوجد فلزم انقلابها من الامكان الى الوجود كما مرّ مكرراً .

هذا مع انه قد عرفت غير مرة ان معنى جعل الوجود هو صدور الوجود من ذاته تعالى وجعل نفسه نفس المعلول كيف وهو معنى اتحاد الجميع وهو باطل قطعاً فليس الوجود الا مفهوماً ذهنياً فلا يصح ان يكون الوجود مجعولاً بعد القطع بان الموجودات كلها بالابداع ولا بصدور الوجود حتى يلزم منه اتحاد كل الوجود وهو تعالى بوحدته جميع الاشياء .

وان شئت ان يظهر لك الحق تأمل في قول القائل باصالة الوجود ففي جعل الجاعل الخنزيري قول قوام ماهية الخنزير بوجود الذي عين وجوب الباري تعالى فان هذا الوجود اما عين وجود الرب بلا فرق او لمعة من لمعات وجود الرب فيكون قوام ماهية الخنزير بوجود الرب ولذلك يحكم القائل باعتبارية الوجود بفساد ذلك ويقول ان الصادر من الجاعل ليس هو الوجود وان الكلام في فعل الجاعل لانفسه فلا يصدر منه وجود اولاً ولا يكون الوجود نفسه ثانياً ولا يكون الوجود من سنخه ثالثاً فالوجود عند القائل باعتباريته :

اولاً : لا يكون عيناً خارجياً

وثانياً لا يكون الوجود وجود الرب السارى في جميع الموجودات .

وثالثاً لو فرض بوجود مباين مع الوجود الحقيقي كان تركيبه مع الماهية

انضمامياً لاتحادها فيمكن فرض التقارن والتفارق فاذا جاء معاً جاء الوجود موجوداً

فلوجوده وجود وهكذا ويلزم التسلسل وهذه الادلة فى غاية الدقة .

ولذا صدق الصدر بصعوبة رد ما اورد عليه واعترف بدقة ما اورد عليه الشيخ الاشراق ونحن فى هذه المطالب لانظر فى التجليل والتحجير الى جلال الشخص وحقارته من حيث الدين والتقوى بل معيار الجلالة هو صحة مقالته ومذهبه صادف مع دينه وتقواه وعدمه فالشيخ الاشراق عظيم الشأن من حيث هذا الرأى والمذهب . وكيف كان فاصحاب اصالة الماهية ادق نظرا من القائلين بخلافه فانه مطابق مع العقل السليم المنكر لكون كل الوجودات هو الحق وخطأ من قال سبحانه الذى اظهر الاشياء وهو عينها بدهاة ان جميع الاشكات والكلمات المخالفة للعقل من اولاد هذه العقيدة .

وقد ظهر عدم صحة القول بان تعين الكل بالوجود وانه منشأ لاييجاد الممكنات فانه مختص بوجود البارى تعالى ولا يكون ساريا فى الكل وان الكل واحد حقيقة هو قول العرفاء حيث انهم قائلون بان الوجود واحد فى الجميع فيكون جميع الموجودات واحدا بخلاف الفهلويين فانهم قائلون بمراتب للوجود شدة و ضعفا غفلة عن بطلان كون الذات ذات درجات بل لافرق بينهم فى الحقيقة فان القائلين بنى الدرجات ايضا يجعله فى الكل والكل فيه تدبر تعرف .

وقد تعرض بهذا الابراد والجواب ايضا فى رسالة المسائل القدسية ما لفظه . الثالث: ان كان الوجود فى الاعيان صفة للماهية فهى [صفة -خل] قابلية اما ان يكون موجودة بعده محصل الوجود مستقلا دونها، فلا قابلية ولاوصفية ، اوقبله فهى قبل الوجود موجودة .

فالماهية موجودة مع الوجود لابل الوجود فلها وجود آخر واقسام تالى باسرها باطلة كذلك .

والجواب : عنه اما اولاً : فباختيار ان الماهية مع الوجود فى الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذى هى به موجودة لاوجود آخر غير وجود الماهية كما ان

المعية الزمانى هى الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التسلسل فى وجود الازمنة .

واما ثانياً : فبأن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الموضوع بالعرض القايم به حتى يكون للماهية وجود ولو وجودها وجود ثم يتصف احدهما بالآخر ويكونان معاً او يتقدم احدهما على الآخر بل هما فى الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل ، امر واحد ، بلاتقدم بينهما و لاتأخر و لامعية بالمعنى المذكور ، وانما اتصاف الماهية بالوجود امر عقلى فقط انتهى .

والجواب عن الجميع قد ظهر واما عن كون الاتصاف امر عقلى قد اوضحه

فى مشاعره فقال ما لفظه :

بقى الكلام فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتصافية فى ظرف التحليل العقلى ، الذى هو أيضاً نحو من أنحاء وجود الشئ فى نفس الامر بلا تعمل واختراع . وذلك لان كل موصوف بصفة أو معروض لعارض ، فلا بد له من مرتبة من الوجود يكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له . فعروض الوجود اما للماهية الموجودة ، او غير الموجودة ، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً : فالاول يستلزم الدور أو التسلسل ، والثانى يوجب التناقض ، والثالث يقتضى ارتفاع النقيضين الى هنسا بيان اشكال القائل بعدم كون الوجود خارجياً وانه يلزم بناءً على العينية ولو كان فى الذهن .

ثم قال : ان للعقل أن يحلل الموجود الى ماهية وجود ، وفى هذا التحليل يجرد كلا منهما عن صاحبه ، ويحكم بتقدم أحدهما على الآخر واتصافه به : اما بحسب الخارج ، فالاصل والموجود هو الوجود ، لانه الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة به محمولة عليه ، لا كحمل العرضيات اللاحقة ، بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته واما بحسب الذهن ، فالمتقدم هى الماهية انتهى . و العبارات صريحة فى انه بحسب الخارج فالاصل والموجود هو الوجود

والماهية متحدة به بحيث لا يعد شيئاً فالكل وجود واحد واما بحسب الذهن فالاصل والمقدم هو الماهية ولا يخفى ان هذا المقدار من اعترافه يكفيه الخصم بتصوير الشقوق الثلاثة وان الماهية التي كانت مقدمة في الذهن اما مقدمة على الوجود واما مؤخره واما كانا معا فكونها في الذهن اثنين كافية للزوم الاشكالات واما بحسب الخارج كون الجميع وجوداً واحداً فالالتزام به مستلزم فلمخروج عن الدين فانه التزام بان كل شيء طيب او خبيث هو الله ولذا صرح بعدم لزوم الحلول فان الحلول فيما كان متعدداً وهو خلاف فان الجميع واحد .

وسياتى منه دفع اشكاله الحلول من حيث ان موضوعه صيرورة الاثنين لا الواحد واذا قلنا بكون جميع الموجودات واحد فكونه تعالى في ضمنها ليس حلولا ولا يخفى ما فيه وفساده يظهر مما مر ومما سياتى ثم قال قده .

سؤال : اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود ، وكون غيره من الاشياء موجوداً انه شيء له الوجود ، فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد . وقد ثبت ان اطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك فلا بد من أخذ الوجود موجوداً بالمعنى الذى اخذ في غيره من الموجودات ، وهو أنه شيء له الوجود . فلم يكن الوجود موجوداً لاستلزامه التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود جذعاً الخ .

وكرره قده ايضا في مسائله القدسية فقال ما لفظه الثانى انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الموجود وغيره بمعنا واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ، ونحن لانطلق على الجميع الا بمعنا واحد ، فلا بد من اخذ الوجود موجوداً كما في سائر الاشياء وهو : انه شيء له الوجود يلزم منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً انتهى وهو واضح اذا الوجود مشترك معنوى واجاب بما اجاب .

وقد عرفت ان جميع هذه الاشكالات من الشيخ الاشراف على عينية الوجود توضيح الاشكال انه لو كان الوجود خارجيا اما ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا و الاول خلاف والثاني لازمه اتحاد المعنى بنحو واحد في الجميع مع انه ليس كذلك فانه لو قيل الوجود موجود كان معناه نفس الوجود موجود وان قيل غيره موجود كان معناه شيء له الوجود موجود فاريده من الوجود في عبارة نفس الوجود وفي عبارة اخرى غيره اى شيء له الوجود موجود ففرق بين قولنا الوجود موجود وبين قولنا الانسان موجود ففي الاول اريد نفس الوجود وفي الثاني شيء له الوجود وحيث ان الوجود مشترك معنوي لزم كونهما بمعنى واحد فاريده من قولنا الوجود موجود ايضا شيئا له الوجود والفرص ان الوجود لا يقوم بنفسه في الخارج فالشيء الذي له الوجود ايضا يحتاج الى وجود يقوم به وهكذا فلزم التسلسل ومنشأ الخارجية الوجود . وقد عرفت ان هذه الاشكالات كلها من شيخ الاشراف .

سؤال : لو كان الوجود في الاعيان وليس بجوهر ، فيكون كيفاً لصدق تعريف الكيف عليه . فيلزم مع ما مر من تقدم الموضوع عليه المستلزم للدور أو التسلسل كون الكيف أعم الاشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات وكذا الكم وغيرها انتهى .

ولقد اجاد المورد في الابرادات على العينية وحاصله مع زيادة منان الوجود لا يكون عينا خارجيا لان الوجود لا جوهر ولا عرض فلا يمكن كونه في الخارج ولذا لا فرد خارجي له سوى البارى تعالى وكونه في الخارج غير كوننا فيه بل الحق ان يقال بناءً عليه لا يمكن تحقق الوجود في الخارج لامع الجوهر ولا مع العرض والقول بانه مع الجوهر جوهر ومع العرض عرض ناشى من جعل الوجود الحقيقي ساريا في الكل وان الكل في الخارج وجود واحد والافصح قطع النظر عن هذا المذهب الفاسد لا يكون الوجود عينا خارجيا اصلا .

فان الامر الخارجى يدور امره بين الجوهر والعرض ولا يصح ان يكون جوهرًا

اذكون الوجود لا يكون الاصفة للماهية ولا يصح ان يكون الجوهر كذلك لان الجوهر لا يحتاج في تحققه الى موضوع يتقرر فيه والوجود يحتاج الى تحقق شيء يتقرر فيه والخارجيات مثل الانسان والبقر والغنم والشجر والحجر كلها من الجواهر لعدم احتياجها الى محل وليست بوجود بل موجودات قائمات بالوجود الحقيقي وهو جعلها ولا يكون احدها عين العلم والقدرة والحياة والقدم بل كلها حادثات جاهلات عاجزات حيث ذاتها بالوجود الحقيقي على اصطلاح القوم وبالذات القدوس المتعال الذي هو الله على مذهب الصحيح الشرعى .

وكيف كان فقد عرفت مكررا انه لامشاحة فى الاصطلاح فالماهيات كلها خالية من الوجود بل موجودات متحققات بالوجود والكل قائمات به تعالى لا بمعنى الذى هو تعالى جزء مقوم لها بحيث يكون جزء ذاتها الوجود الحقيقي كما سيأتى من الصدر بل بمعنى انه تعالى خالقها وجاعلها من العدم ومن لاشيء فكما يكون قوام الظل بالشاخص من دون ان يكون الشاخص جزء ذات الظل فكذلك جميع الجوهريات ثابتات به تعالى .

وبالجملة الوجود لا يكون جوهرأ لانه صفة للماهيات والصفة يحتاج الى موضوع يتقوم به وحينئذ يلزم ان يكون الموضوع والمحل ثابتا قبل وجودها وايضا يدور اذا الوجود يتوقف على تحقق الماهيات توقف الصفة على الموصوف والموصوف توقف على الوجود توقف المعدوم على الوجود فاذا لم يمكن كونه جوهرأ فلا جرم يكون عرضا اى كيفا يكون فى الشيء لان الممكنات اما جوهر او عرض فاذا لم يكن جوهر ا فلا محالة يكون عرضا وهو ايضاً محال لان حصوله فى الخارج لا يخلوا من ان يكون اما قبل المحل او بعده او معه اما الاول بان يوجد مستقلا بدون المحل ثم يوجد المحل فيلزم ان يوجد قبل محله والعرض لا بد وان يوجد بعد محله فانه عرض يتوقف على تحقق الموضوع قبل فلو توقف تحقق المحل على ثبوت العرض قبل لدار .
ومن المعلوم استحالة وجود العرض دون المحل وان وجد العرض اى الوجود

بعد محله وهو ايضا محال لاستلزامه تحقق الماهية قبل وجودها وان حصل الوجود مع الماهية مقارنا كتقارن زيد وعمرو في المجيء لزم ان لا يوجد الماهية بالوجود لان الفرض مجيئهما معا فلا يكون الماهية متحققة بالوجود بل مع الوجود .
والحاصل الوجود لا يكون عينيا خارجيا لان الخارجيات اما جوهر واما عرض والوجود لا يكون منهما لانه لو كان في الخارج كان صفة للماهية فيحتاج الى محل والجوهر لا يحتاج الى محل فلا يكون جوهرأ ولا عرضا لانه اما مع المحل او بعده او معه والكل فاسد .

فان قلت القائلون بان الوجود لا جوهر ولا عرض متفقون ايضا على ان الوجود مع الجوهر جوهر في الخارج ومع العرض عرض قلت ذلك مذهب اصالة الوجود القائل بان الوجود واحد سار في جميع الممكنات وان كل الوجودات عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية .

و بالجمله الوجود الحقيقي ليس غير الخارجيات الممكنات وهي دائر بين الجوهر والعرض فلا محالة لا بد لهم من ان يقولوا ان الوجود جوهر مع الجوهر وعرض مع العرض واما على القول الحق المستفاد من القرآن الكريم والسنة المتواترة ان الذي عين العلم والقدرة والحياة والقدم وغيرها منحصر في الله وهو تعالى لا جوهر ولا عرض فلا يكون في الخارج كخروجنا فكل ما في الخارج ليس بوجود بل ذي وجود واشتباه القوم من هذه الجهة فتوهموا كون الممكنات وجوداً عين العلم والقدرة والحياة كما صرح الصدرنا بذلك مكررا في جميع كتبه وما ابعده ما بينه وبين ما ذكرنا وهو يقول ان كل الموجودات وجود واحد ولذا لا يلزم الحلول لان موضوع الحلول اثنان ولا يكون لان الجميع واحد فعلى هذا المذهب الذي اسوء حالا من الكفر الوجود ليس الا في الخارج فمع الجوهر جوهر ومع العرض عرض فلو قلنا بان الوجود ليس خارجيا فلا كلام بعد ما عرفت .
ولقد اجاد شيخ الاشراق في ايراداته على خارجية الوجود فقال فيما يتعلق

بالمقام من شرحه من قطب الدين ما هو لفظه :

[وجه آخر هو ان الوجود اذا كان حاصلًا في الاعيان و ليس بجوهر]
اذا الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولاشئ من الجوهر كذلك فلاشئ من الوجود
بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والابا جماع المنازعين .

[فتعين ان يكون هيئة في الشئ] اى عرضا فيه لان الممكن الموجود اما
جوهر او عرض فاذا لم يكن جوهرًا تعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يخلو
حصوله من ان يكون قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلاثة باطلة فكذا
كون الوجود زائدا واليه اشار بقوله [فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل
محله] والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض كذلك هذا
خلف [ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لبالوجود] اذ على هذا التقدير
يوجد اى المحل مع الوجود لابه [وهو محال] .

لان المحل يوجد بالوجود لامعه والالزم ان يكون للمهية ، وجود آخر غير
الذى كلامنا فيه وهو محال [ولا ان يحصل بعد محله] وهو ظاهر لاستلزام كون المهية
موجودة قبل وجودها فيقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر فيعود
الكلام الى وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية وهما باطلان فكذا مادى اليهما
انتهى .

ولقد اجاد واتى بما فوق المراد ونظيره ما فى درة التاج بالفارسية مع عبارات
قديمة وقد اعرضت عن نقلها لكونه تكراراً لما فى شرحه لحكمة الاشراف .

وجميع عباراته ظاهرة فى ان الوجود الذى هو محل نزاعهم واصالته هو
الوجود الحقيقى الذى لا فرق بينه وبين غيره الا بالماهيات الاعتبارية الزائلة وان الوجود
الذى لا يمكن تعريفه لعدم جنس له ولا فصل وكنهه فى غاية الخفاء هو الوجودات
الشخصية الخارجية التى كلها عين العلم والقدرة والحياة وغير ذلك حسب الكمالات الاخر
وانه لا جنس له ولا فصل له ولا نفسه جوهر ولا عرض وهو شخص واحد سار حقيقته فى

الجميع وهو لا يكون الا الله تعالى وهو المقصود بالاصالة وبطلانه عند المتشرعة بل عند العقل اظهر من الشمس فى رابعة النهار .

وكيف كان فعلى هذا الايراد لم يكن الوجود فى الخارج فلو كان فلا بد وان يكون كيفا والكيف يحتاج الى موضوع يستقر فيه فلزم تقدم محله على الوجود فيدور او يتسلسل وبالجملة المقصود من الايراد انه لو كان الوجود خارجيا فلانما يصح له الابدانه كيفا وهو ايضا محال فليس الالعدم كون الوجود الحقيقى خارجيا مضافا الى ان مراد القوم بالوجود هو الله فاجاب قده بقوله .

جواب : الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من اقسام الماهية ، وهى معان كلية تكون جنساً ونوعاً وذاتية وعرضية . والحقائق الوجودية هويات عينية وذوات الشخصية غير مندرجة تحت كلى ذاتى او عرضى ، فالجوهر مثلا ماهية كلية حقها فى الوجود الخارجى أن لا تكون فى موضوع . والكيف ماهية كلية حقها فى الوجود الخارجى أن لا تقبل القسمة والالنسبة . وهكذا فى ساير المقولات فسقط كون الوجود جوهرأ او كيفأ أو كمأ أو عرضأ آخر من الاعراض انتهى . أفلا رأيت ما فى قوله قده فسقط كون الوجود جوهرأ او كيفا الخ .

وقول الاشراق فيما مر " حيث قال ان الوجود اذا كان حاصلًا فى الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة فى الشئ الخ فانه صريح فى امتناع كون الوجود خارجياً وانه لا يمكن لانه لو كان على فرض المحال فليس بجوهر قطعاً لان الجوهر ماهية اذا وجدت وجدت لافى الموضوع والوجود لو كان فى الخارج كان صفة للماهية فلا يكون جوهرأ فيكون جوهرية الوجود فى الخارج محالاً فينحصر الامر لو كان فى الخارج كان عرضاً وهو ايضا محال لانه ان كان فى الخارج قبل الماهية فكان موجود قبل الموصوف وهو محال لتوقف الوصف على تحقق الموصوف وان كان بعد الماهية لزم كون الماهية متقدمة على نفسها وتقدمها على وجودها .

وكيف كان فصريح العبارة استحالة كون الوجود خارجياً لان كونه فى

الخارج منحصرأ في الجوهر والعرض وكلاهما محال وينتج بان الوجود لا يكون عينا اصلا فاي تربط لذلك مع هذه الصراحة بان كون الوجود من الجوهر او العرض ساقط فان هذا الجواب انما يرتبط بجواب من قال ان الوجود اما جوهر او عرض فيصح حينئذ ان يقول في جوابه كون الوجود جوهرأ او عرضأ ساقط لعدم كونه منهما لكن الشيخ في مقام ان الوجود لا يصح ان يكون في الخارج وانه لو كان في الخارج للزم منه المحال فذلك نظير قوله عز من قائل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وحيث لزم الفساد من التعدد فلا يكون فبالصراحة يقول لو كان الوجود في الخارج اما ان يكون جوهر او عرضا وكلاهما باطل فلا يكون خارجيا فتأمل تعرف .

وايضا انه منكر لاصل كونه خارجيا فلا يصح في جوابه والحقائق الوجودية هويات عينية لان الشيخ الاشراق استدلل على استحالة كونه عينيا وانت في جوابه يقول هو من هويات عينية وايضا لو سئل سائلا منك ما مرادك من كونه هويات عينية لقلت في جوابه لان الوجود وجود الرب المتعال اولمعة من لمعاته تعالى وان الكل وجود واحد لافرق بينها وبين الرب ولذا لاحلول والاتحاد ولا تشبيه فاللازم حينئذ في جوابك ليس على المريض حرج فان الآية صرحت بانه ليس لمثله شيء وانت جعلت كل شيء بمثله بل عينه واتحاده مع الجميع يافلان .

من جملة الموجودات الكلب والبول فهل هما نجسان او طاهران .

فعلى الاول لزم كون الوجود الحقيقي عين الكلب والبول النجسين .

فانهما من جملة الموجودات لا المعدومات

فان قلت هما وامثالهما ليسا من الوجود كي يكون داخلين في ذاته فلا يعم بسيط

الحقيقة كل الاشياء لهما .

قلت فيلزم تركيب الواجب من الوجود وعدم امثالهما وايضا لزم كون ذاته محدودا بعدم اشياء خسيصة ثم قال ايضا ما لفظه وقد مر أيضاً أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهية له ، ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عام او خاص ،

لان هذه الامور من اقسام الكلبيات وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجدية المصدرية ، لاحقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض ، أراد به المفهوم العام العقلي وكونه عرضاً انه الخارج المحمول على الماهيات انتهى .

اقول قد صرح قده بان الجوهر والعرض من اقسام الماهيات فليسا بوجودين وغير خفي ان الوجود لم يكن بجوهر وعرض فلا يصح كونه في الخارج بل عرفهما ايضا بان الجوهر لا يحتاج كونه في الموضوع في الخارج والعرض يحتاج اليه فلا يصدق التعريفان على الوجود اصلاً حيث كانت في غاية الخفاء فلا جنس له ولا فصل له ولا يمكن تعريفه لابلوجه ولا بالكنه فقله فسقط كون الوجود جوهرأ او كيفاً هو تأييد لقول المورد فانه عين مدعاه بان الوجود لا يكون امراً خارجياً اصلاً وانه لاجوهر ولا عرض وانما يكون العرض وجود مصدرى بمعنى الكون فهو عرض متوقف على اصل تحقق الشيء .

فجواب المورد ان كان لاجل تصريحه بالكيف فمن المعلوم ان مقصوده ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فلا كيف فكونه كيفاً على فرض المحال وجعله خارجياً فمرجع كلامه الى ان الوجود محال كونه في الخارج فلو كان خارجياً فلا بد وان يكون كيفاً وهو مستلزم لمحدورات ايضا :

احدها تقدم محله قبل الوجود .

والثانى كون الوجود كيفاً على الفرض وهو اعم الاشياء فيعم الجواهر والاعراض فيكون الجوهر وسائر المقولات داخلاً فى الكيف وهذه الاستحالة ناش من كون الوجود امراً خارجياً وان ارى يدفع العرضية عن الوجود ومع ذلك صح كونه فى الخارج وان الوجود لو اتحد مع الجوهر جوهر ومع العرض عرض فهو امر غير صحيح كما هو المدعى من اول اقامة تلك الامور على احالة كونه خارجياً ومن ذلك ظهر فساد ما توهم شارح اللاهيجى للمشاعر حيث زعم ان مقصود المورد اثبات الكيفية فكان بصدد نفي الكيفية عن الوجود وقد عرفت ان الكيفية ليست مقصود المورد بل

غرضه اثبات احوالة كون الوجود خارجيا فقال على فرض المحال لو كان فى الخارج لكان كيفاً وهو ايضا محال فالنتيجة ان الوجود ليس خارجيا .

ويؤيد ماقلنا من ان غرض المورد من الكيفية هو البطلان وانه لو لم يكن الوجود فى الخارج جوهرأ كان عرضا اى كيفا وهو ايضا محال ما قال فى مسائله القدسية بما لفظه . الخامس : ان الوجود لو كان فى الأعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة فى الشئ ، واذ كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين . لانه هيئة قارة لا يحتاج فى تصورهما الى اعتبار تجزى واطافة الى امر خارج كما ذكروا فى حد الكيفية .

وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض فيتقدم الوجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه .

وايضا اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، ومعناه انه قائم بالمحل انه موجود به مفتقر فى تحققه اليه ولاشك ان المحل موجود به ، فدار القيام وهو محال انتهى . ولقد اجاب عنه بمثل ما اجاب فى المقام فلانعيده .

ثم قال وايضاً الوجود مخالف للاعراض ، لان وجودها فى نفسها وجودها لموضوعها . وأما الوجود ، فهو بعينه وجود الموضوع ، لاوجود عرض فى الموضوع والاعراض مفتقرة فى تحققها الى الموضوع ، والوجود لايفتقر فى تحققه الى موضوع ، بل الموضوع يفتقر فى تحققه الى وجوده . والحق أن وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ، لا بجوهرية اخرى . ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض ، لا بعرضية اخرى ، كما علمت الحال بين الماهية والوجود انتهى .

ثم صرح قده بان الوجود مخالف للاعراض لان وجودها وجودها فى موضوعها فالوجود لايمكن عرضا وهذا يصح و مؤيد للمورد ايضا ولكن قوله بل الموضوع

يفتقر فى تحققه الى وجوده فيه ان مقصوده من هذا الوجود هو الوجود الحقيقى الذى عين العلم والقدرة والحياة وهو مستحيل كونه مقوماً للموضوع بحيث كان الموضوع محتاجاً اليه .

والحاصل عدم احتياج الوجود الى الموضوع مسلم لكن وجود الذى نفس الماهيات لا الوجود الخارج عن بحث الموحدين وعمدة اشتباه القائلين باصالة الوجود هو زعم ان الماهيات الموجودة بالوجود هو الوجود الحقيقى فالعرض الذى يحتاج الى موضوع هو الجسم كى يكون وجوده فى موضوعه اى فى جسم يحل فيه والجوهر لا يكون تحققه فى جسم يحل فيه بل قائم على نفسه .

فالجسم وهو الماهية الخارجية اشبه بالوجود الحقيقى المتصف بالصفات الربوبى فالبياض مثلاً يحتاج فى قوامه الى جدار او حديد او قرطاس يقوم به والجدار والقرطاس لا يحتاج فى قوامهما وتحقيقهما الى شىء آخر يقوم به .

فالجسم وهو الماهيات الخارجية بدل بالوجود الحقيقى وعوض ودلّس به فالوجود الحقيقى يخرج عن البحث ولا يكون فى الخارج بنحو كوننا فيه ويستحيل ان يكون مقوماً لشىء وانما يتقرر ويخلق الاشياء من غير صدور عنه او بتزله بمنزلة المعلول وصيرورة نفسه نفس المعلول فهو الخلاق المتعال يخلق الاشياء بنفس القدرة والاختيار بالابداع وكونها من لاشىء ولا يكون شيئاً فى الخارج متصفاً بصفاته بل كلها متباينة معه تعالى ولاسخرية ولامشابهة بين القديم والحادث والغنى والفقر ولا المعجود والجسم فالفرق بين وجود اله الموحدين ووجود اله يونانيين بما بين السماء والارض .

* بين تفاوت ره از كجاست تا بكجا *

وكم ذكروا ان بالوجود يتحقق كل شىء والوجود خير محض وبه يحصل الوحدة وبه يترتب الاثار وكل ذلك عند العقل السليم فيما خرج عن العدم فان الاثار يترتب بتحقيق الانسان لابعدمه واشتبه امر الموجود عليهم بالوجود الحقيقى والاثار

المرتبة على الموجودات زعموا ترتبها على حقيقة الوجود .

فقولهم بالوجود يترتب الاثار بالوجود لا الوجود الذي عين العلم والقدرة فالوجود الخارجى الذى يترتب به الاثار ولا يحتاج فى قوامه الى شىء هو الماهيات المتأصلة الموجودة لا وجود المخلوق المتعال فالمنكرون لاصالة الوجود ليس كلامهم فى وجود البارى كى يكون مرجع نزاعهم الى انكار اصالة البارى بل منكرون لاصالة وجود يوجده لانه بالابداع وعدم مادة يصدر عنه الماهيات المنتزعة بعد تقررها عنها الوجود المصدري بمعنى الكون والثبوت .

وكيف كان فالحق عدم وجود فى العين سوى البارى تعالى فهو الذى عين العلم والقدرة والحياة ازلا وابدأ سواء سمّاه بالوجود او الله ولم يكن فى الروايات من الوجود فى حق البارى الاقليل .

وكيف كان فلانزاع فى خصوص اللفظ والعمدة هو المستفاد من الشرع ولايستفاد من جميع الكتاب والسنة الا الوجود الحقيقى الذى هو الواحد القهار فلاوجود لغيره بل غيره كلها ماهيات خالية عن الوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة بل غيره تعالى ماهيات منتسبة الى الوجود فالوجود لاجوهر لانه خارجى ولا عرض الا الوجود الذى بمعنى المصدري وهو منتزع عن اصل تحقق الماهيات فالوجود المصدري عرض منتزعة عن اصل تحقق الماهيات كما عرفت مكرراً .

وصرح به المحقق الداماد ره فليس الوجود البارى تعالى محل كلام لعدم النزاع فيه من احد بل نفس هذا الدليل الواحد يكفى الخصم وتكرار الكلام والطول من قبيل تكرار ذكر الجنة والنار فى القرآن كى يسمع ويرى من لاحظته وقرأ فى كل صفحة فى كل يوم .

وحاصل هذا الدليل لو كان الوجود عيناً خارجياً لكان كيفاً وهو أيضاً محال فلا يكون الوجود فى الخارج بعد خروج البارى تعالى عن النزاع والله يهدى الى الصواب من يشاء فليس فى الخارج الا الماهيات وعلى قول الخصم وتشنات الوجود وتطوراته فعلى الاخبار الابداع لا يبقى مع الايمان بها ريب فى ان فعله تعالى ليس

الا ماهيات وليس الوجود شيئاً الا بمعناه المرادف مع الثبوت والحصول والكون فهي الفاظ مترادفة مصاديقها ما يصدر عن قدرة الرب المتعال بالابداع فاذن اندفع نزاع القوم باصالة الوجود واعتبارية الماهية لما عرفت وستعرف كون الامر بالعكس لكن المسألة بحيث يوجب التكرار .

وقد عرفت ان البناء على اعتبارية الماهية على خلاف العقل والنقل والعرف لانه منه يتولد كون العلة عند ايجاد المعلول بتنزل ذاته عليه وكيف كان فاذا ابدع من غير شىء فلامورد للقول بجعل الوجود وافاضة الوجود او بتنزيل نفسه المعلول بل هو ابداع الاشياء من العدم وعدم المادة فجميع ما يقال في امر جعل الوجود والاضافة الاشرافية والرحمة الواسعة وكل ما نسجوا على ذلك ورتبوه عليه من الموهومات فالوجود نفس الماهيات وباعتبار ثبوتها يقال عليها الوجود اى الثبوت فلا واسطة بين وجود الحقيقي وبين الوجود الانتزاعي وان الكل يكون داخلاً في عموم الكون والثبوت وهذا الكون هو الجامع بين الحقائق المتباينة .

وكيف كان فقد ظهر بحمد الله فساد ما يكون منشأ لانحساد الجميع مع الله وحلول الكل فيه وحلوله في الكل ولو كان هذا الامر مما هداه الله الصدر على ما اعترف عليه واصرح به في جميع كتبه .

قال في الشواهد الربوبية ما لفظه ان للقائلين باعتبارية الوجود وكونه من المعقولات والاعتبارات الذهنية حججاً قويا سيما ما ذكره الاشرافى في حكمة الاشراف والتلويحات والمطارحات فانها عسير الدفع دقيق المسالك .

وقد هدانا الله سبحانه الى كنه الامر ونور قلوبنا بشهود الحق في هذا المقام ويسر لنا بالهامه وتشديده دفع هذه الشكوك كلها وقمع ظلمات هذه الوسوس والاهام برمتها فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اوائل سفرنا الاول من الاسفار الاربعة وفيه كفاية لطالب الهداية والحق ان الجهل بمسألة الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان الخ .

ونتيجة هذه الهداية كون الجميع الهأ و كون العجل و الصنم الهأ و كون الله تعالى حل في حسان الوجوه فلو كان على مذهب استاذه المحقق الداماد كما كان قبلا عليه لما وقع في مثل هذه المحذورات .

وليت شعري كيف لم يتوجه صدر المتألهين بفساد ذلك مع كثرة الايات والروايات ومع ذلك قد اصر بتكرار هذه المطالب الفاسدة وقال ايضا مسانصه في المشاعر انا نقول : ليس المجمعول بالذات هو المسمى بالماهية ، كما ذهب اتباع الروايقين كالشيخ المقتول ومن تبعه ، ومنهم العلامة الدواني ومن يحذو حذوه ، ولاصيرورة الماهية موجودة ، كما اشتهر من المشائين ، ولا مفهوم الموجود بما هو موجود ، كما يراه السيد المدقق ، بل المصادر بالذات والمجمعول بنفسه في كل ما له جاعل ، هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً مقدساً عن كثرة تستدعي مجعولا ومجعولا اليه ، اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل ، لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعناها، بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونها . وليس كذلك .

فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات بحدودها ، ولم نعلم أنها هل هي حاصلة بعد أم لا ، فضلا عن حصول جاعلها ، اذ لا دلالة لها على غيرها . ومن الماهيات الموجودة ما نتصورها ونأخذها من حيث هي مع قطع النظر عن ما سواها ، اذ هي بهذا الاعتبار ليست الا نفسها . فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة مفتقرة اليها افتقاراً قوامياً ، لم يكن بحيث يمكن أخذها مجردة عن ما سواها ، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي ، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الامع أجزائه ومقوماته فاذا أثر الجاعل وما يترتب عليه ، ليس هو هي ، بل غيرها فاذا المجمعول ليس الا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون ماهيته الا بالعرض انتهى قوله هو نحو وجوده العيني الخ . ولا يخفى ان جعل الجاعل المتعال على الابداع والايجاد من عدم شيء ومادة له وليس حينئذ الا الماهيات ولا ربط له بصدور الوجود عنه ولا تنزل وجوده منزلة وجود

المعلول فالمجعل الذاتى الماهيات وقولهم هى اعتبارية لاموجودة ولا معدومة هو قبل الجعل فانها لاموجودة وبعد الجعل يكون امراً واقعياً اصيلاً بلا كلام هذا اجمال الكلام واما تفصيله فلنقدم جملات العبارة الاولى قوله كما ذهب الخ .

قد عرفت ان الراقين وغيرهم قولهم هو الذى يليق بان يعتمد اليه فلانعيد وقوله المجعل بالذات هذا بيان للمنفى لالنفى يعنى ان الراقين ذهبوا الى ان المجعل هو الماهية وهو صحيح جداً قوله نحو وجوده العينى جعلاً بسيطاً الخ يعنى بنحو جعل الشئ لاجعل الشئ شيئاً قد عرفت سابقاً ومكرراً ان عرضه من الجعل البسيط هو جعل الوجود ذاتاً ثم يجعل الماهية بالعرض كى لا يدخل فى تحت القاعدة الفرعية حتى يحتاج الى تحقق الماهية قبلاً لتوقف اتصاف الماهية بالوجود على تحققها قبلاً فيلزم اما تقدم وجودها على نفسها واما التسلسل ومقصوده ان جعله بسيط و هو جعل الوجود والماهية منتزعة من حدود الوجود .

ولا يخفى انه يصح على مذهبه من انه فى الخارج ليس غير الوجود شيئاً اصلاً وزيادة الوجود على الماهية انما هى فى الذهن لافى الخارج وقد مر جميع ذلك سابقاً ومقصود الصدرا من هذا الجعل البسيط هو الوجود فقط لالماهية وفى الحقيقة ليس فى الخارج سوى الوجود لالشئان فلا يجرى قاعدة الفرعية بان يكون اتصاف الوجود بالماهية متوقفاً على تحقق الماهية قبلاً فيدور او يتسلسل وكونهما شيئين فى الذهن بتحليل العقل ولكن الامر كذلك عند القائلين باصالة الماهية وان المجعل لشيء واحد وهو الماهية فعلى هذا كلا الطائفتين يقولون بان المجعل لشيء واحد .

فلا يجرى قاعدة الفرعية الا ان كون المجعل لشيء واحد وهو الوجود عند القائلين باصالة الماهية غير تام بل هو الماهية وهو واضح اذ ليس معنى للوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة سوى الرب ولا معنى لكون الوجود مجعولاً من الجاعل اذ كونه منه اما بالصدور عنه واما بتنزل العلة مقام المعلول .

و كيف كان فاللازم شرح مراده حتى يظهر فساده مع فساد اصالة الوجود واصالة مجموعيته واماتوضيح دليله انه لو كانت الماهية مجعولة ازم ان يكون الجاعل من مقومات ذاته اى من اجزاء ذاته فكما ان الانسان مثلا من مقومات ذاته الحيوان والناطق كان من جملتها الجاعل لها بحيث لايتصور ذاتها الامع تصور جاعلها كما لايتصور الانسان الامع تصور الحيوان و الناطق فكما لايمكن تصور الانسان خاليا من جزئية الحيوان والناطق فكذلك لايمكن تصوره الامع جاعله فان الجاعل ايضا من اجزاء ذاته .

وبالجمله لو كانت الماهية مجعولة للجاعل كان اجزاء ذاته ثلاثة احدها الحيوان والثانى الناطق والثالث الجاعل لها وليس كذلك لانا نتصور الانسان ونتصور الحيوان والناطق دون تصور جاعله بخلاف ما اذا كان المجعول وجودها فان الوجود ايضا من اجزائها العقلية فاذا نتصور الانسان نتصور الوجود الحقيقى حيث نتصور اجزائه من انه حيوان وناطق ووجود الذى عين العلم والقدرة والحياة فالانسان مثلا حيث ذاته ومن اجزاء عقليته كونه وجودا اى كونه عين علم وقدرة و حياة وحينئذ صح كون الانسان والبقر والغنم والكلب والشجر والحجر هو الله بل ذاتها ذات الله فان ذات الله اى الوجود بهذا المعنى جزء ذوات الموجودات بل عينها و ماهياتها من الاعتباريات والعدميات .

ولا يخفى ما فى هذه الموهومات البشرية وهل يمكن ان يكون ذات الصانع داخله فى قوام ذات المصنوع و انما يتصور من كل مصنوع ذات صانعه مع ان الاشياء خارجة عن اجزاء العلة ربا كان او مخلوقا فهل يكون اذا صنع الصائغ قرطا او خاتما كان ذاته داخله فى قوام ذات القرط والخاتم الله اذا خلق السموات والارض كان حيث ذاته داخله فيهما من حيث انهما متقومان به تعالى كلا والانصاف ان ذلك عجيب ولايستفاد من ذوات المعلولات الا ان لها علة توجد لها سواء قلنا باصالة الوجود او الماهية واما كون ذات العلة من مقومات ذات المعلول فهو من المنكرات خصوصا

في الفاعل المختار واهل الفلسفة يزعمون ان فاعلية الخالق العالم كعلية ذات عديم الشعور المجبور في التأثير فيزعم ان ذات العلة من مقومات المعلول و اجزاء ذاتها بحيث اذا تصور المعلول تصور ذات الفاعل .

ايضا فيهما وقبل الشروع في بيان فساده تنظر الى حال الخالقين غير الله والصانعين للصنایع النفسية سوى الرب ومن جعلتها صنایع الطيارات السارعة الدائرة ككرة الارض بساعة مثلا هل يجعل عاقل حيث ذاتهم داخله في حيث ذات الطيارات بحيث اذا سئل عنهم ما الطائرة يقال في مقام الجواب هي الحديدية السائرة السارعة الذي حيث ذاتها حيث ذات جاعلها وصانعتها تأمل تعرف .

ثم قال فان قلت : فعلى هذا ، يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوما للوجود المجعول غير خارج عنه ، مثل ما يلزم من جعل الماهية ومجعوليتها ، قلت : نعم ، لا محذور فيه . فان وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام ، والضعف بالقوة والامكان بالوجوب انتهى .

حاصل هذا الاشكال ما الفرق بين الوجود والماهية وانه كما انه لو كانت الماهية مجعولة لزم كون الجاعل مقوما لذاتها وغير خارج ذاته عنها فلا يتصور الا مع جاعلها فكذلك لو كان المجعول بالذات هو الوجود فانه لزم على كونه مجعولا بالذات ان يكون الجاعل مقوما لذاته و كان الجاعل جزء الذات المجعول فلا فرق بينهما من هذه الجهة فيصح كون الجاعل في قوام ذات المجعول بناءً على جعل الوجود وعدم انفكاك تصور المجعول عن تصور الجاعل في جعل الوجود دون جعل الماهية لانفكاك تصورهما عن تصور الجاعل واجاب عن ذلك بعدم بأس في كون الجاعل مقوما لذات المجعول في جعل الوجود دون الماهية مع ان لازمه كون المجعول عين ذات الجاعل وذات الجاعل عين ذوات الاشياء فيرد عليه اولا انه كان عليك الفرق بين تصور الماهية منفكا عن الوجود والوجود منفكا عن الماهية كما اذا كانا شيئين يمكن تصور احدهما دون الاخر حتى يعلم ايهما تصوره لا ينفك عن تصور الجاعل .

والفرض عدم امكانه على مذهبه اذ في الخارج ليس الالوجود و الماهية امر اعتبارى عدمى لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كما انه عند القائلين باصالة الماهية ايضا ليس في الخارج الالماهية فعلى المذهبين كان في الخارج شئى واحدا ما الوجود او الماهية ولازم هذا الكلام امكان تصور كل واحد منهما على حدة كى يتصور الماهية بدون تصور جاعلها وعدم امكان تصور الوجود بدون جاعلها .

مثلا كان في الخارج هو الانسان فان كان المراد ان الانسان يتصور باعتبار جعل وجوده ذات الجاعل في ذاته ولا يتصور باعتبار جعل ماهيته ذلك فهو كما ترى فانه يستحيل تصور شىء واحد تارة بنحو باعتبار واخرى بنحو آخر باعتبار آخر فقوله قد وه من الماهيات الموجودة ما نتصورها ونأخذها من حيث هى هى الخ .

فاذا نظر الى الانسان الموجود في الخارج فهل ماهية خارجه عن وجوده بل ولو متحدين بنحو الانضمام لا الاتحاد الذى لا ينفك الماهية عن الوجود الا فى الذهن و اما فى الخارج فهو الانسان فقط فهذا الشىء الواحد اذا تصور اما مقوما بالعلة تصور أولا و على القسمين كان الوجود مع الماهية وتصور المقوم وعدمه بالنسبة اليهما فاللازم اولا كون المتصور بالفتح فى شيئين وثانيا هو العلم بان احدهما مقوما بذات الجاعل دون الاخر حتى صح الحكم بانه كذا ومع الشك ايضا لا يمكن الحكم . فلا يتصور الا فى شيئين مستقلين اريد العلم بحالهما وان الجاعل داخل فى قوام ذاته اولا فمن ايهما يتصور من ذاته ذات الجاعل حتى يعلم بانه داخل فى ذاته وكيف يكون ذلك معياراً لصحة ذلك فان القائل باصالة الوجود يقول من تصور كل شىء ورؤية كل شىء يتصور ويرى الجاعل فانه وجود تنزىلى للجاعل الحق والقائل باصالة الماهية يقول لا يرى من الاشياء الانفسها لاجعلها فضلا عن ان يتصور الجاعل فى ذاته بل اشياء مستقلة مخلوقات من عدم الشىء خالية من الوجود و من المسانحة .

وثانيا لو كان الجاعل فى قوام ذات المجمعول بحيث اضاف على جزئيه جزءاً آخر وهو الجاعل كان معناه ان كل شىء عين الرب اذ الفرض ان احد جزئى الانسان

ربه فالانسان بتمام كماله هو الرب و جزء آن الاخران كالحيوانية و الناطقية اعتبارى عدمى فتمام ذات الانسان و البقر و الغنم و الخنزير و الكلب و الشجر و الحجر هو الجاعل المتعال فبناءً عليه لافرق بينه و بينهم اصلاحتى بالفارق الذى ذكره قبلا بامور ثلاثة كالغناء و الفقر و القدرة و العجز و التقدم و التأخر و هذه الفروق الثلاثة لتلييس الباطل لباس الحق لان الفرض جزء ذات المجمعول هو ذات الجاعل و ذاته تعالى غنى قادر مقدم .

ومع هذه الاوصاف الثلاثة صار جزء لذات المجمعول وحينئذ يكون الانسان هو الجاعل غنيا وقادراً ومقدماً الا ان يريد ان الجاعل تنزل من الغناء الى الفقر ومن التقدم الى التأخر ومن القدرة الى العجز. وصار مع التنزل ومتصفا بهذه الاوصاف جزءاً للمجمعول وهو كما ترى حيث لا يكون حينئذ ذات الجاعل فى ذات المجمعول وهو خلف وايضا لزم حينئذ ذات البارى قديش و قديضعف و قد صار غنيا و قد صار فقيراً . فاعتبروا يا اولى الابصار كيف جعل هذا الامر الفاسد المخالف للكتاب والسنة والعقل والعرف صحيحاً ودليل على مذهبهم الفاسدة وعليه كان معنى اصالة الوجود ان الوجود الحقيقى داخل فى ذوات الاشياء وكان جزءاً لذواتهم ولذا قال والحق ان الوجود فى كل شىء عين العلم والقدرة وغيرهما من صفات الذات فهو امر غير معقول فضلاً عن ان يكون كذلك واقعا واما حيث كان هذا الامر الفاسد صحيحاً عنده . وزعمه انه مما هداه الله اليه فلا جرم يلتزم به وبلوازمه وليس ببعيد منه حينئذ ان يقول بان الجاعل مقوم لذات المجمعول وليتكم علمتم مراده وانه اذا كان الجاعل مقوماً لذات المجمعول معناه كون المقوم الجاعل نفس المجمعول المقوم بالفتح وليس ذلك الا بتنزل العلة وجعل نفسه نفس المعلول وهو معنى قوله لامحذور فيه الخ . وان وجود العلة اذا كان من اجزاء وجود المعلول يكون حقيقة المجمعول هو الجاعل فالحمار والكلب جزء مقومهما الوجود الحقيقى ولا يحتاج الى توضيح اكثر من ذلك وانما اتذكر بهذا المقدار لثلا يقولون بعض الناس ان المستشكلين لم يفهم مراد

القائلين باصالة الوجود يارجل تأمل حتى تفهم بانك لانفهم مراد الموردین عليهم ومعنى المثالین ان الوجود الحمار والكلب هو وجود الحقيقي الذى جامع لجميع الصفات الكمالية اف لكم ولما تفهمون وصرح بمثل ذلك وقال اياك ان تزل قدمك مما قلت كما سيأتى فالانسان اذا قلنا به مجعول للرب تعالى هل يكون معناه ان الرب من اجزاء ذاته فيكون الرب من اجزاء ذوات الوف الوف من معلولاته وهذا ليس ببعيد منهم . ومما يضحك به الثكلى قوله قده فى المشعر السابع دليلا على اصالة الوجود قال ما لفظه لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات ، وكان الوجود أمراً اعتبارياً عقلياً ، يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل . ولوازم الماهيات امور اعتبارية ، فيلزم ان يكون جواهر العالم وأعراضه كلها اموراً اعتبارية ، الا المجعول الاول عند من اعترف بأن الواجب - جل اسمه - عين الموجودية ، انتهى وحاصله انه لو كانت الماهية مجعولة دون الوجود لزم كون جميع الموجودات اعتبارية . وبالجملة المعلول لازم للعلة واذا كانت العلة ماهية كانت المجعولات والمعلولات لوازم الماهية ولوازم الماهية اعتبارية فلزم كون جميع الموجودات اعتبارية سوى المعلول الاول قوله الا المجعول الاول المراد به العقل الاول فان جاعله هو حقيقة الوجود والرب المتعال فالعقل الاول لازم لذاته وحيث ان الرب المتعال وجود محض دون الماهية فلا يكون لازمه اى المعلول الاول اعتباريا وانما الاعتبارية لمعلول الماهية واما غير المجعول الاول اى العقل الثانى الى آخره حيث كان ذو وجود وماهية كان مجعوله ومعلوله اعتبارية فيلزم غير مجعول الاول كلها اعتباريا فهذا دليل على اصالة الوجود ولكن هذا الاستدلال يحتاج الى مقدمات كلها فاسدة .

الاولى بطلان قاعدة الواحد لا يصدر منه الا الواحد فانها بين العلة والمعلول بلا شعور ولا اختيار لابين الفاعل القادر المختار كما سيأتى .

الثانية بطلان العقول الطولية او العرضية وان الظاهر من الاخبار ان الاول ما يصدر هو النبى ﷺ واهليته عليهم السلام كما سيأتى .

الثالثة قد عرفت ان ايجاده تعالى كلها بالابداع ومن لاشيء فلا يكون الوجود صادراً من الوجود رأساً كما مر .

الرابعة ان قاعدة عدم الصدور من الواحد الى الواحد مضافا الى بطلانها مناف مع صدور كل الوجودات عن الوجود الحقيقي وانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وانه تعالى هو العلة لايجاد وجود الجميع كما عليه اساسهم .
الخامسة قد عرفت بما لا مزيد عليه اعتبارية الوجود وكونه مجرد وهم واعتبار ذهنى ولا وجود فى البين سوى المفهوم الكونى المصدري فبحث اصالة الوجود بالمرساة قاطف فالموجودات كلها ماهيات اصلية لا اعتبارية وموجودها نفس الخلاق المتعال لا العقل الاول او الثانى الخ ولا الصادر من الجاعل الوجود فلا يلزم اعتبارية الموجودات بل كلها اصل واصيل وذو آثار مستندة الى انفسهم لا الى خالقهم حتى لزم الجبر .

ثم قال ايضا على ان القائلين بأن الواجب عين الوجود ، لو علموا حقيقة الوجود وانها عين ذاته تعالى المنزهة عن الماهية ، لعلموا أن كل موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته ، وان كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته ، فما كانت طبيعته بسيطة ، ففعله بسيط . وكذا فعل فعله . ففعل الله فى كل شيء افاضة الخير ونفخ روح الوجود والحياة انتهى .

قد عرفت عدم السنخية عقلا بين الخالق والمخلوقات وعدم صحته اصلا ولادليل عليه بوجه ولادليل على ان فعل شخص مثل طبيعته كى يكون الموجودات بمثله وسنخه فهل يكون الجاعل قديم فعله مثله والجاعل لا يرى ففعله مثله والجاعل المجرى ففعله مثله وسيأتى ما فى الاستدلال عليه مثل قوله كل يعمل على شاكلته .

فعلى هذا المبنى صح كون ذاته مقوما اى داخلا فى ذات المعلولات اذا المعلولات نفسه والكل قد كان مثل ذاته تعالى فكيف لم يكن العلة داخلة فى قوام ذات المعلول وكيف لم بين على هذا البناء الفاسد كون المجهول هو الوجود اذا

الوجود ان يكون داخلاً في المعلول يا فلان اليس هذا كفوياً وشركاً اليس هذا على خلاف قول الصادق من شبه الله بخلقه فهو مشرك ان الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه بشيء وكما وقع في الوهم فهو بخلافه فكلما توهم ان كل شيء عين العلم والقدرة وغيرهما فهو باطل اذ ذلك منحصر في ذات الله فليس كل شيء كذلك فسرخ كل شيء غير سرخ الله وهذا ايضاً قول رسول الله ما عرف الله من شبهته بخلقه فهو صريح في ان من شبهته بكل شيء .

وقال لافرق بين الله وبين مخلوقاته ما عرف الله اصلاً يا فلان الهنا غير الهكم حيث قال ايضاً على عليه السلام في دعاء صباحه وتنزهه عن مجانسة مخلوقاته وبينه وبين قوله سبحانه الذي اظهر الاشياء وهو عينها بون بعيد وما ابعدها بينهما .

وايضا عن على عليه السلام توحيد تمييزه من خلقه ومعناه لا يجعله كمثل احد كما في قوله تعالى ليس كمثل شيء وهو خارج حقيقة وسرخا عن جميع الممكنات وليس غيره عين العلم والقدرة فضلاً عن ان العلة بهذا المعنى متقوما لوجود الماهيات كما هو برهان فساد كون المجعولية الوجود لالماهيات .

وقوله عليه السلام في نهج البلاغة كذب العادلون بك اذ شبهوك باصنامهم ومحلوك حلية المخلوقين باوهامهم فظاهر الروايات ينفي التشبيه والسنخية بين الخالق والمخلوق وكيف يكون المشابهة والسنخية بين القديم والحادث وبين ما لا يرى وما يرى وبين الباقي والفاني وانها في العلل والمعلول عديم الشعور لا الفاعل المختار .

وعن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال الى ان قال ولاديانة الابد المعركة ولا معرفة الا بالاخلاص ولا اخلاص مع التشبيه ولا نفى مع اثبات الصفات للتشبيه فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه وكل ما يمكن يتمتع من صانعه .

وفي الروايات والخطب قد ورد ما لا يحصى في ذلك كما عرفت بل ورد ان كل المعرفة اخراج الله عن الحديد حد التشبيه وحد التعطيل بمعنى انه لا ينكره حتى لزم تعطيل وجوده بل يقبله فاذا ذهب الذهن الى شيء فلا يشبهه اصلاً بشيء فلا يعرف اصلاً

ولا طريق اليه ابدأ وهو الوجود الذي كنهه في غاية الخفاء وهو الذي ينحصر في الله وغيره كلاً اجنبي عن حقيقة ذاته وما بعد ما بينه وبين قوله في الاسفار ص ٢٠٣ : اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شىء من الاشياء نعوذ بالله من ذلك وقال ايضا ما لفظه الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجودة مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها فالمعلول لاجل نقصه وامكانه غير موجودة مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة فوجود المعلول من غير مزيلة عن وجودها الكمال انتهى. وقال ايضا في المجلد الاول من اسفاره انظريها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الخلق وحدة لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحدة وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسينين ولا يخفى ان في الاسفار والمنظومة من هذه العبارات لاتعد ولا تحصي وان شئت ان تصدق بما ذكرنا فاصغ الى عبارته ايضا في المشعر الثامن وانا انقل جميع عبارته في هذا المقام قال ما لفظه :

المشعر الثامن في أن الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى وكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم لما علمت أن الماهيات لاتأصل لها في الكون ، وأن الجاعل التام بنفس وجوده جاعل ، وأن المجمعول ليس الا نحواً من الوجود ، وأنه بنفسه مجمعول لابصفة زائدة ، والالكان المجمعول بتلك الصفة ، فالمجمعول مجمعول بالذات ، بمعنى أن ذاته وكونه مجمعولا شىء واحد من غير تغائر حيثية ، كما ان الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور . فاذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور ، بعد ما تقرر أن الجاعلية والمجمعولية انما يكونان بين الوجودات ، لابين الماهيات ، لأنها امور ذهنية تنتزع بنحو من أنحاء الوجودات انتهى .

اقول أليس قوله ان الماهيات لا تأصل لها الخ صريحا في الماهيات الخارجية غير متأصلة وغير ماثرة وان الجاعل بنفسه مجعول لابصغه زائدة يفرق بينهما .
 وقوله فالمجعول الى قوله من غير تغاير هل يكون ظاهراً في تغاير العلة والمعلول كلا وقوله ان الجاعلية الخ اليس صريح في ان الماهيات امور ذهنية اعتبارية وان الاصل وجود وانه واحد من غير فرق الابهذه الامور العدمية .
 وقال ايضا ما لفظه فثبت وتحقق أن المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علة الموجدة اياه ، ولا يمكن للعقل أن يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية عن هوية موجده ، حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية احديهما مفيضة والاخرى مستفيضة .

اقول الى هنا كلماته صريحة في وحدة العلة والمعلول وان الفرق مجرد الاعتبار وان المسمى بالمجعول وليس هوية متباينة لهوية علة وليستا باثنين كى يجب الاشارة الى كل واحد على حدة بل شىء واحد والاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر يافلان أليس قوله ولا يمكن للعقل ان يشير الخ صريحة في الوحدة الحقيقية ولا الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر بل يلا يكونان هو يتبين مستقلتين علة ومفيضة والاخر معلولا مستفيضة الى ان قال نعم ، له أن يتصور ماهية المعلول شيئاً غير العلة ، وقد علمت أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول ، بل وجوده .

فظهر أن وجود المعلول في حد نفسه ناقص الهوية ، مرتبط بالذات بموجده تعلقى الكون به . فكل وجود سوى الواحد الحق تعالى لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه . وان لجميع الموجودات أصلا واحداً هو محقق الحقائق ومشيء الاشياء ومذوت الذوات . فهو الحقيقية ، والباقي شئونه . وهو النور ، والباقي سطوعه وهو الاصل ، وما عداه ظهوراته وتجلياته . وهو الاول والاخر ، والظاهر والباطن .

ايها الناظر الدقيق فانظر في هذه العبارات فهل ترى غيره تعالى اليس صريحا في ان ماعداه ظهوراته وانواره وتجلياته التي في كل لحظة يتجلى بصورة غير صورة اولي

ثم قال وفي الادعية المأثورة «يا هو ، يا من هو ، يا من ليس هو الالهو ، يا من لا يعلم أين هو الالهو!» ايها العاقل انظر الى هذه الادعية فهل يكون معنى يا من ليس هو الالهو هو ان كل الممكنات هي هو وانه بوحدته الكل كما هو مقصوده من الدعاء او كان معناه ان الخالق القادر المتعال الباقي في الدنيا والاخرة هو الله والباقي مخلوقات مفتقرة الى ذاته تعالى وقائمة بذاته واجنبية عن سنخ ذاته .

ثم انه قد علم لما رأى ظاهر كلماته بل صريحها هو ما ذكرنا من وحدة الخالق والمخلوق والعلة والمعلول وهو عين حلوله تعالى في غيره قال دفعاً عن نفسه هذا المعنى الذي صريح في الحلول ماهو لفظه :

تنبيه : اياك أن تزل قدمك من استماع هذه العبارات ، وتتوهم أن نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما ! هيئات أن هذا يقتضى الاثنيانية في أصل الوجود ! وعند ما طلعت شمس الحقيقة وسطح نورها النافذ في أقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات ، ظهر وانكشف أن كلما يقع عليه اسم الوجود ، ليس الاشأن من شئون الواحد القيوم ، ولمعة من لمعات نور الانوار فما وضعناه اولاً بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة ومعلولا ، أدنى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي والنسك العقلي ، الى أن المسمى بالعلة هو الاصل ، والمعلول شأن من شئونه ، وطور من أطواره . ورجعت العلية والافاضة الى تطور المبدء الاول بأطواره وتجليه بأنحاء ظهوراته انتهى .

ولا يخفى على المتأمل انه دفع الفاسد بالافسد وصريح الكلمات بمثابة من الفساد بحيث كلما اراد توجيهه كان افسد فانه قد جعل الكل فيه من تجلياته واطواره وان الكل داخل في وجوده بنحو الكثرة في الوحدة ومع ذلك اراد دفع الحلول والشرك بأنه ليس الفرق ايضاً بين الخالق والمخلوق وانهما لا يقتضى الاثنيانية في اصل الوجود اذا الباقي من انوار هذا الواحد .

ولا يخفى ان حاصل دفع الاشكال ان الحلول فيما كان الموجود اثنين وفي

المقام لا يكون غير الواحد لان جميع الموجودات واحد فلا يتحقق موضوع للحلول والمجانسة مع المخلوقين .

اقول قد عرفت اخبار الحلول والاتحاد والمجانسة مع المخلوق مثل قول الصادق عليه السلام لا خلقه فيه ولا هو في خلقه ومثل قوله عليه السلام ان الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وغير ذلك من الخطبات والروايات الصريحة في البينونة بين الخالق والمخلوق فح يدور الامر بين ان يكون هذه التوجيه صحيحا ولا يكون الخطب والروايات شاملة لهذا المقام ومحلها اثنان وبين ان يكون التوجيه فاسدا وعلى الثانى فواضح .

وعلى الاول نسئل ان تهدينا الى مورد يصح ويصدق الحلول اذ في دار التحقق على هذه التوجيه لا مورد لها ولازمه عدم صحة الكثيرة الواردة في الحلول مع انه كفر وموجب للخلود كما ورد وكم ورد في نفى التشبيه والحلول والجسم فاعتبروا يا اولى الالباب الى ما ذكره قده .

وقوله عليه السلام لا خلقه فيه ولا هو في خلقه وهو صريح في عدم جواز الحلول ولا يكاد ينقضى تعجبي من ارباب هذا القول وحملهم قول المنكرين عليهم على عدم فهم كلماتهم وليت ان يوضحوا لنا مرادهم فان المحكم هو ظواهر الالفاظ وليس كلام اصرح في جواز الحلول معللا بان موضوعه اثنان وليس في دار التحقق غيره تعالى شىء كيف وهو معنى قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء يا ايها الرجال فان لم يكن لكم دين فكونوا احرارا في دنياكم ايليق هذا المعنى في الحكم مع كثرة ما ورد في تنزيهه . وفي التوحيد عن ابي الحسن عليه السلام الى ان قال : فقال ان الله عز وجل لا يشبهه شىء . وفيه ايضا غير واحد من الاخبار فمن حمزة بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام استئله عن الجسم والصورة فكتب سبحانه من ليس كمثل شىء لاجسم ولا صورة وفيه عن على بن ابي حمزة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروى عنكم ان الله جل وعز جسم صمدى نورى معرفته ضرورة يمن بها على من يشاء من

خلقه فقال عليه السلام سبحانه من لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كمثل شئىء وهو السميع البصير لا يحد ولا يحس ولا يجس ولا يمس ولا تدر كه الحواس ولا تحيط به شئىء لاجسم ولا صورة ولا تخطيط ولا تحديد .

وفيه عن محمد بن زيد قال جئت الى الرضا عليه السلام اسئله عن التوحيد فاملى على الحمد لله فاطر الاشياء انشاء ومبتدعها ابتداء بقدرته وحكمته لامن شئىء فيبطل الاختراع ولا لعله فلا يصح الابتداع خلق ماشاء كيف شاء متوحداً بذلك لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته لاتضبطه العقول ولا تبلغه الاوهام ولا تدر كه الابصار ولا يحيط به مقدار عجزت دونه العبادة وكلت دونه الابصار وضل فيه تصاريف الصفات احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور عرف بغير رؤية ووصف بغير صورة ونعت بغير جسم لاله الا الله الكبير المتعال .

وفيه عن محمد بن حكيم قال وصفت لابي ابراهيم عليه السلام قول هشام الجواليقي وحكيته له قول هشام بن الحكم انه جسم فقال ان الله لا يشبهه شئىء اى فحش او اى خناء اعظم ممن يصف خالق الاشياء بجسم او صورة او بخلقه او بتحديد او اعضاء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وفيه عن الصادق عليه السلام فى وصف الله قال لا جسم ولا صورة وهو مجسم الاجسام ومصور الصور لم يتجزى ولم يتناهى ولم يتزايد ولم يتناقص لو كان كما يقول لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق ولا بين المنشئ والمنشأ لكن هو المنشئ فرق بين من جسمه وضوره وانشاءه اذ كان لا يشبهه شئىء ولا يشبهه هوشيتا افلاترون الى قوله لم يتجزى ولم يتناهى ولم يتزايد ولم يتناقص واذا كانت الاشياء فى كل آن يزيد ويتناقص كيف يكون المجموع واحد وهل الفروق التى يقولون به فارق حقيقة كلا .

وفيه عن موسى بن جعفر عليه السلام فى حق من وصفه بالجسم فقال قاتله الله اما علم ان الجسم محدود والكلام غير المتكلم معاذ الله وابراً الى الله من هذا القول لاجسم ولا صورة ولا تحديد وكل شئىء سواه مخلوق وانما يكون الاشياء بارادته ومشيته من

غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان .

وفيه عن ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى الرجل يعنى ابا الحسن عليه السلام ان من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد فمنهم من يقول جسم ومنهم من يقول صورة فكتب عليه السلام بخطه سبحانه من لا يحد ولا يوصف ليس كمثل شئء وهو السميع العليم او قال البصير .

وفيه عن هشام بن ابراهيم قال قال العباسي قلت له يعنى ابا الحسن عليه السلام جعلت فداك امرنى بعض مواليك ان اسئلك عن مسئلة قال ومن هو قلت الحسن بن سهل قال فى اى شئء المسئلة قال قلت فى التوحيد قال واى شئء من التوحيد قال يسئلك عن الله جسم او لا جسم قال فقال لى ان للناس فى التوحيد ثلثة مذاهب ائبات بتشبيهه ومذهب النفى ومذهب اثبات بلا تشبيه فمذهب الاثبات بتشبيهه لا يجوز ومذهب النفى لا يجوز والطريق فى المذهب الثالث اثبات بلا تشبيه وفيه عن بعض اصحابنا عن الطيب يعنى على بن محمد وعن ابى جعفر عليه السلام انهما قالا من قال بالجسم ولا تعطوه من الزكوة ولا تصلوا وراءه . وفيه عن بشر بن بشار النيشابورى قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام ان من قبلنا قد اختلفوا فى التوحيد منهم من يقول هو جسم ومنهم من يقول صورة فكتب عليه السلام سبحانه الله من لا يحد ولا يوصف ولا يشبه شئء وليس كمثل شئء وهو السميع البصير وفيه عن سهل بن زياد قال كتبت الى ابى محمد عليه السلام سنة خمس وخمسين ومأتين قد اختلف يا سيدى اصحابنا فى التوحيد منهم من يقول هو جسم ومنهم من يقول هو صورة فان رايت يا سيدى ان تعلمنى من ذلك ما اقف عليه ولا اجوزه فعلت متطولا على عبدك فوقع بخطه عليه السلام سئلت عن التوحيد وهذا عنكم معزول ، الله واحد احد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد خالق وليس بمخلوق يخلق تبارك وتعالى ما يشاء من الاجسام وغير ذلك ومصور ما يشاء وليس بمصور جل ثناؤه وتقدست اسماؤه وتعالى عن ان يكون له شبهة هو لا غيره ليس كمثل شئء وهو السميع البصير . وفيه عن عبدالرحيم القصير قال كتبت على يدى عبدالملك بن اعين الى ابى

عبدالله (ع) بمسائل فيها اخبرني عن الله عزوجل هل يوصف بالصورة بالتخطيط فان رأيت جعلني الله فداك ان تكتب الي بالمذهب الصحيح من التوحيد فكتب عليه السلام بيدي عبدالمملك بن اعين سئلت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك فتعالى الله الذى ليس كمثل شىء وهو السميع البصير تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك وتعالى بخلقه المفكرون على الله واعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح فى التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عز وجل فانف عن الله البطلان والتشبيه فلا نفى ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ولا تعد القرآن فضل بعد البيان .

وفيه عن سهل بن زياد عن بعض اصحابنا قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام اسئله عن الجسم والصورة فكتب سبحان من ليس كمثل شىء ولا جسم ولا صورة .
وعن حمزة بن محمد قال كتبت الى ابى الحسن (ع) اسئله عن الجسم والصورة فكتب سبحان من ليس كمثل شىء .

وفيه عن يعقوب السراج قال قلت لابي عبدالله عليه السلام ان بعض اصحابنا يزعم ان الله صورة مثل صورة الانسان وقال آخر انه فى صورة امرد جعد قشط فخر ابو عبدالله ساجداً ثم رفع رأسه فقال سبحان الله الذى ليس كمثل شىء ولا يدركه الابصار لا يحيط به علم لم يلد لان الولد يشبه اباه ولم يولد فيشبه من كان قبله ولم يكن له من خلقه كفوا احد تعالى عن صفة من سواه علواً كبيراً .

وعن على بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الصقر بن داف قال سئلت ابا الحسن على بن محمد بن على بن موسى الرضا عليه السلام عن التوحيد وقلت له انى اقول بقول هشام بن الحكم فنضب عليه السلام ثم قال مالكم ولقول هشام انه ليس منا من زعم ان الله عزوجل جسم ونحن منه براء فى الدنيا والاخرة يا بن داف ان الجسم محدث والله محدث ومجسمة وفيه عن محمد بن عيسى عن ذكره قال سئل ابو جعفر عليه السلام ايجوز ان يقال ان الله عزوجل شىء قال نعم يخرج عن الحدين حد التعطيل وحد التشبيه .

وفيه عن هشام بن الحكم عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال للزنديق حين سئله ما هو

قال هو شىء بخلاف الاشياء ارجع بقولى شىء الى اثبات معنى انه شىء بحقيقة المشيئة غير انه لاجسم ولا صورة .

وفيه عن زرارة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله عزوجل تبارك وتعالى خلوه من خلقه وخلقته خلومنه وكلما وقع عليه اسم شىء ما خلا الله عزوجل فهو مخلوق والله خالق كل شىء تبارك الذى ليس كمثله شىء .

وفيه عن خيشمة عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى خلوه من خلقه وخلقته خلومنه وكل ما وقع عليه اسم شىء ما خلا الله عزوجل فهو مخلوق والله تعالى خالق كل شىء .

وعن ابي المعز ارفعه عن ابي جعفر عليه السلام قال قال ان الله تبارك وتعالى خلوه من خلقه وخلقته خلومنه وكلما وقع عليه اسم شىء فهو مخلوق ما خلا الله عزوجل وظاهر هذه الاخبار ان الوجود ايضا مخلوق له تعالى .

وفيه عن عبد الرحمن ابن ابي نجران قال سئلت ابا جعفر الثانى عليه السلام عن التوحيد فقلت اتوهم شيئا فقال نعم غير معقول ولا محدود فما وقع وهمك عليه من شىء فهو خلافه لا يشبهه شىء ولا يدرکه الاوهام كيف يدرکه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور فى الاوهام انما يتوهم شىء غير معقول ولا محدود .

وفيه عن الحسين بن سعيد قال سئل ابو جعفر الثانى عليه السلام يجوز ان يقال لله انه شىء فقال نعم يخرج من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه .

وفيه عن محمد بن عيسى بن عبيد قال قال لى ابو الحسن عليه السلام ما تقول اذا قيل لك اخبرنى عن الله عزوجل شىء هو ام لا؟ قال فقلت له قد اثبت الله عزوجل نفسه شيئا حيث يقول قل اى شىء اكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم فاقول انه شىء لا كالاى شىء اذفى نفى الشيثية عنه ابطاله ونفيه قال لى صدقت واصبت ثم قال لى الرضا عليه السلام للناس فى التوحيد ثلثة مذاهب نفى وتشبيه واثبات بغير تشبيه فمذهب النفى لا يجوز ومذهب التشبيه لا يجوز لان الله تبارك وتعالى لا يشبهه شىء والسبيل فى الطريقة الثالثة اثبات بلا تشبيه .

وفيه عن السكوني عن ابي عبدالله عن آباءه عليهم السلام قال مر النبي ﷺ على رجل وهو رافع بصره الى السماء يدعو فقال له رسول الله غض بصرك فانك لن تراه وقال ومر النبي ﷺ على رجل رافع يديه الى السماء وهو يدعو فقال رسول الله ﷺ اقصر من يدك فانك لن تناله .

وعن يعقوب بن اسحق قال كتب الى ابي محمد ﷺ استئله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه فوقع ﷺ يا ابا يوسف جل سيدى ومولاي والمنعم على وعلى آباي ان يرى قال وسئلته هل راى رسول الله ﷺ ربه فوقع ﷺ ان الله تبارك وتعالى ارى رسوله بقلبه من نور عظمته ما احب .

وفيه عن عاصم بن حميد قال ذكرت ابا عبدالله ﷺ فيما يروون من الرؤية فقال الشمس جزء من سبعين جزء من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزء من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزء من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزء من نور السترة فان كانوا صادقين فليملؤا اعينهم من الشمس ليس دونها سحاب وفيه عن عبدالله بن سنان عن ابيه قال حضرت ابا جعفر ﷺ فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له يا ابا جعفر اى شىء تعبد قال الله قال رأيتك قال لم تره العيون بمشاهدة العيان ولكن رآه القلوب بحقايق الايمان لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس موصوف بالايات معروف بالعلامات لا يجور فى حكمه ذلك الله لا اله الا هو قال فخرج الرجل وهو يقول الله اعلم حيث يجعل رسالته .

وفيه عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الموصلى عن ابي عبدالله ﷺ قال جاء رجل الى امير المؤمنين ﷺ فقال يا امير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته فقال وبلك ما كنت اعبد ربالم اره قال وكيف رأيتك قال وبلك لا تدركه العيون فى مشاهدة الابصار ولكن رآته القلوب بحقايق الايمان ظاهره ان كل ما يرى فليس باله . وفيه عن صفوان بن يحيى قال سئلنى ابو قرة المحدث ان ادخله الى ابي الحسن الرضا عليه السلام فاستاذنته فى ذلك فاذن لى فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام

والاحكام حتى باخ سؤاله التوحيد فقال ابوقرة انا روينا ان الله عز وجل قسم الرؤية والكلام بين اثنين فقسم لموسى عليه السلام الكلام ولمحمد عليه السلام الرؤية فقال ابو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن الله عز وجل الى الثقلين الجن والانس لا تدرکه الابصار وهو يدرك الابصار ولا يحيطون به علما وليس كمثل شىء اليس محمد عليه السلام قال بلى قال فكيف يجئى رجل الى الخلق جميعاً فيخبرهم انه جاء من عند الله المبلغ وانه يدعوهم الى الله بامر الله ويقول لا تدرکه الابصار وهو يدرك الابصار لا يحيطون به علما وليس كمثل شىء ثم يقول انا رأيت بعينى واحطت به علماً وهو على صورة البشر اما تستحيون ما قدرت الزنادقة ان ترميه بهذا ان يكون يأتى عن الله بشىء ثم يأتى بخلافه من وجه آخر قال ابوقرة فانه يقول ولقد رآه نزلة اخرى .

فقال ابو الحسن عليه السلام ان بعد هذه الاية ما يدل على ما رأى حيث قال ما كذب الفؤاد ما رأى يقول ما كذب فؤاد محمد عليه السلام ما رأيت عيناه ثم اخبر بما رأى فقال لقد رأى من آيات ربه الكبرى آيات الله عز وجل غير الله وقد قال ولا يحيطون به علما فاذا رأته الابصار فقد احاطت به العلم ووقعت المعرفة فقال ابوقرة فتكذب بالروايات فقال ابو الحسن عليه السلام اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها وما اجتمع المسلمون عليه انه لا تحاط به علم ولا تدرکه الابصار وليس كمثل شىء الى غير ذلك مما رواه الصدوق ره فى توحيده .

وصريح الذيل كلما كان على مخالفة القرآن تكذب وان كان رواية فهل جميع ما فى دار التحقق شىء واحد ويكلم ماتجرؤكم على التكلم على خلاف ما قال الله تعالى اوليس اللازم اخذ المعارف من صاحب الدين ومن اى شىء ظهر لكم ان الخالق المتعال كل الاشياء .

وقدم عليكم آتفا قول على ابن ابي طالب كذب العادلون بك اذ شبهوك باصنامهم ومحلوك حلية المخلوقين باوهمهم فالث الذى عرفه ائمة الهدى هل يصح توصيفه بصفات المخلوقين او يكون قابلا للرؤية او جسما من الاجسام او داخلا فى الاجسام

او كان الحكم غير الهنا .

والنصارى قائلون بحلول الله فى خصوص عيسى فهم احسن من الذين قالوا بحلوله فى كل شىء خصوصا حلوله فى الحسناء الصور أو ليس يوم يسئل عن ان علومكم عن تأخذونه فان قلت من الائمة الهداة المعصومين فقد كذبتم وان قلت من علماء يونان فعذبتم ولا ينفج الندامة فى هذا اليوم تفكروا فيما يقولون وخافوا عن اضلال الناس فان كلكم مسئولون كما قال عزم من قائل وقفوهم انهم مسئولون ويلكم اما تقرؤن كتاب الله حيث حكى عن اهل النار بقوله فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل .

قال تعالى فى الجواب ذلكم بانه اذا دعى الله وحده كفرتم به وان يشرك به تؤمنوا الاية صريحة فى ان ايمانكم فيما اذا كان الله شريكا مع الغير وكان الجميع واحد او كان الجميع متحدا وكان الواحد جميعا وكان الجميع واحدا ونعوذ بالله ان كان ارباب هذه المقالات من مصاديق هذه الاية .

ومما يدل على فساد الحلول بل وكفره بحث الرضا عليه السلام فى مجلس مأمون مع عمران الصابى قال عمران يا سيدى هو فى الخلق او الخلق فيه قال الرضا عليه السلام جل يا عمران عن ذلك ليس هو فى الخلق ولا الخلق فيه تعالى عن ذلك وسأعلمك ما تعرفه به ولا حول ولا قوة الا بالله اخبرنى عن المرأة انت فيها ام هى فيك فان كان ليس كل واحد منكما فى صاحبه فباى شىء استدلت بها على نفسك قال عمران بضوء بينى وبينها .

فقال الرضا عليه السلام هل ترى من ذلك الضوء فى المرأة اكثر مما تراه فى عينك قال نعم قال الرضا عليه السلام فارناه فلم يحر جواباً قال الرضا عليه السلام فلا ارى النور الا وقد ذلك ودل المرآت على انفسكما من غير ان يكون فى واحد منكما ولهذا امثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالا والله المثل الاعلى ثم التفت عليه السلام الى المأمون فقال الصلوة قد حضرت قال عمران يا سيدى لاتقطع على مسئلتى فقد رق قلبى قال الرضا

عَلَيْهِ السَّلَامُ نصلى ونعود انتهى موضع الحاجة .

صرح عَلَيْهِ السَّلَامُ بعدم الحلول وانه كما لم يكن احدكم فى المرأة لم يكن الله فيها وكما لم تكن المرأة فيكم لم يكن الله فيكم فكون الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة غلط وكفر وكون بسيط الحقيقة كل الاشياء على خلاف الدين .

ومن ذلك ظهر الفساد جميع ادلتهم لانه على هذا المبنى وانهم ادخلوا صحة ما فى حق الله مثل قولهم كل شىء بالوجود وكل شىء يتحقق به ولولاه لما يتحقق شىء مريداً بذلك هو الله واجرائه فى جميع الاشياء فالجاهل او غير المتأمل زعم ان المراد به غير الله ومثل قوله لانه منبع كل شرف التبس الامر المختص بالله على المخلوقات مع ان ذلك صح فيما خرج عن العدم اذ بوجود ما خرج عن اللبس الى الایس يحصل الشرف ويتحقق به الاثر .

فصح ذلك فى الماهيات الموجودة فلا ربط له بالجاعل الخالق المتعال فكل ادلتهم الجارية للاستدلال باصالة الوجود جارية فى الله تعالى ولبس الامر على الضعفاء فى الفهم والدقة بل هو اعظم فسق ان يراد بالبحث هو الله فان معنى اصالة الوجود حينئذ فى مقابل خصمه هو ان يقول باعتبارية المبدء فلا يصح البحث بهذا النحو الا فيما كان الخصم من الماديين والطبيعيين المنكرين للصانع .

فعلى القائلين باصالة الوجود هو التفكيك بين الخالق والمخلوق وجعل البحث بالنظر الى الاول مع المنكرين وقالوا باصالة الوجود المبدء الاعلى وفى الثانى مع الموحدين وجعل الاصالة والاعتبارية فى مصنوعات الخالق فقال القائلون باصالة الوجود ما صدر عن الجاعل وجود .

وقال المنكرون كالمحقق الداماد ماهية ومن العجب ممن زعم انه هداه الله بمثل ان يقول ان الكل هو الله وكيف كان فمثل هذه الكلمات منه مع نهاية زهده وقدسه فى غاية الغرابة لان هذه الكلمات مربوطة بالطائفة الصوفية ولعل ميله الى هذه الكلمات غفلة عن حقيقة الحال .

وقال ملانعما طالقانى فى هذا المقام بما هو لفظه فان قيل : ما ذكرتم من جعل الوجود وتعالى الوجود الحق الحقيقى الى شئونه ووجوهه وتبعية الماهيات لتلك لوجوه والشئون شىء لانفهمه وياباه العقل القويم والطبع المستقيم بل هو محض عبارة ومجرد تمويه وتلبيس كسائر تمويهات المتصوفة وتلبيساتهم وتخليطاتهم ، فعليكم بكشف الحجاب ورفع النقاب واقامة البرهان وتقرير البيان .

فاقول : وبالله التوفيق ، ان الحق معكم والامر كما ذكرتم ، فان للمتصوفة كلمات ومقالات ادعوا فيها الكشف والوجدان وذكروا فيها المشاهدة بعين العيان ونبذوا فيها قواطع البراهين العقلية وسواطع الادلة النقلية وراء ظهورهم ، ولو اقيمت تلك العبادات والمقالات على ظهورها ، لكانت منشأ لمفاسد كثيرة ومهالك عظيمة كل واحد منها سبب للهلاك الابدى والشقاء السرمدى كما وقع لبعض متابعيهم ، فانهم قد اضلوا كثيراً ، وضلوا عن سواء السبيل نعوذ بالله تعالى من شرور انفسنا وشنائع عقائدنا وقبايح اعمالنا .

ونحن نذكر لكم بعض تلك العبارات ونذكر وجوه الخلل فيها ومفاسدها العقلية والنقلية ثم نحل لكم عقدة الاشكال ونصرح بالمراد من ذلك المقال ونشير الى ما هو الحق الحقيقى بالتحقيق ونرشدكم بعون الله تعالى وحسن توفيقه الى سواء الطريق .

[نقل كلام وتحقيق مرام] قال شيخهم ورئيسهم محبى الدين العربى : ان الله

تعالى هو الوجود المطلق وانه تعالى اظهر الاشياء وهو عينها .

وقال بعض من متابعيه : ان حقيقة الوجود عند ارباب الكشف والشهود شىء واحد وهو عينه تعالى ، ثم ظهرت بتلبسها بملابس الاكوان وتعينها بماهيات الاعراض والاعيان فى الصور الكثيرة ومجالها ، وكل من تلك الملابس شئون طارية عليها واعتبارات عارضة لها ، وذكروا لايضاح ذلك امثلة كثيرة :

ومنهما ، الموج والبحر ومنها ، الشمس والنور ومنها ، النور والظلال ومنها

الواحد والاعداد ومنها الحروف والمداد ومنها، الشجرة والنواة . ومنها ، الشمعة والمرايا .

وامثال تلك المقالات فى عباراتهم نثراً ونظماً كثير غير نزرة ولايسيرة .

واما بيان وجوه الخلل والفساد فيها ، فمنها ، الوقوع فى ورطة التمثيل والتشبيه اعادنا الله واياكم وسائر المؤمنين منها كما وقع لبعضهم ، وهى ان من شاهد الوجود كله وجوداً واحداً ، وما عرف كيفيته وكيفية معيته مع كل واحد من مظاهره ، فشبّهه بشيء ومثله بموجود ممكن حتى قال : انه تعالى تصور بصور الاشياء بل هو هى وهى هو صار بذلك مشبها بها نجانا الله عما يقول الظالمون .

ومنها ، الحلول ومنها ، الاتحاد كما وقع لبعضهم ايضا وهوانه من شاهد الوجود الحق ظاهراً فى مظاهره وما عرف كيفية ظهوره وما حصل له الفرق بين الظاهر والمظهر حكم اما بحلوله تعالى فى المظاهر او باتحاده معها وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله تعالى بل هذا اشنع بكثير من مذهب النصارى لان النصارى ذهبوا الى ان الحق تعالى حل فى بدن عيسى عليه السلام ، او اتحد معه وهؤلاء قالوا بان الله تعالى حل فى قلوب جميع عباده او اتحد مع جميع ماسواه من الموجودات الشريفة والخسيسة وان النصارى اثبتوا الهى اثنين او آلهة ثلاثة وهؤلاء اثبتوا آلهة غير متناهية نعوذ بالله منهم ومن مقالاتهم .

ومنها ، الاباحة ، كما هى مذهب بعضهم ايضا فان من شاهد وجوداً واحداً فى مظاهر كثيرة ، وما حصل له الفرق بين الظاهر والمظهر ، وقع فى مهلكة الاباحة ، ويرى كل شىء حسناً ، ويكون الكحل عنده جائزاً مباحاً ، ولا يلتفت الى الحلال والحرام والمخبيث والطيب والظاهر والنجس والضار والنافع ، ولا يبالي بالفسق والفساد ، وامثال ذلك نعوذ بالله تعالى من هذا المذهب ومن القائل به . فمن قال به فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين انتهى .

تامل فى عبارته قده حتى تعلم بان مذهب نصارى احسن ام مذهب الصوفية

وتأمل فى ان الوحدة فى الكثرة ما معناه فانه على الظاهر بل الواقع كان الله مع الكل وحالافهم واتحاده تعالى مع الغير من الامور الباطلة بحكم العقل والضرورة واذقال رجل الله متحد مع الصنم والعجل يقبحه كل من سمع ذلك ولو كان من الجهال فضلاء عما اذا ادعى كونه رئيس العارفين وعمدتهم وقال صاحب الوسائل فى اثنى عشرته ما لفظه الرابع : انه تعالى انما يحل فى ابدان العارفين او يتحد بها على زعمهم بعد وجودهم لاقبله ضرورة ، بل بعد المعرفة لاقبلها قطعاً فلو حصل الحلول أو الاتحاد لزم تغير واجب الوجود وانتقاله عن حاله وهو باطل بالضرورة لمنافاتها القدم ووجوب الوجود فان كل متغير حادث والملازمة واضحة وكذا بطلان اللازم .

الخامس : انه يلزم منه جواز الرؤية على الله تعالى فى الدنيا والاخرة برؤية ما حل فيه او اتحد به وذلك باطل قطعاً اجماعاً وادلته محررة فى أما كتبها لمن احتاج فيه الى دليل .

السادس : ان بطلان هذا الاعتقاد من ضروريات مذهب الشيعة الامامية لم يذهب اليه أحد منهم بل صرحوا بانكاره واجمعوا على فساده وشنعوا على من قال به، فكل من قال به خرج عن مذهب الشيعة فلا تصح دعوى التشيع من القائل به وهو كاف لنا فى هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الافهام .

السابع : انه اعتقاد مخالف لما ثبت وتواتر من اعتقادات اهل العصمة عليهم السلام فلا بد من أن يكون احدهما فاسداً ولا سبيل الى الحكم ببطلان الثانى فتعين الاول ومعلوم انه بعد ثبوت امامتهم وعصمتهم يفيد قولهم اليقين مطلقاً .

الثامن : أن هذا الحلول من الله على تقدير وقوعه يستلزم اجتماع القدم والحدوث والوجوب والامكان فى ابدان العارفين والاتحاد منه تعالى بهم على تقدير صحته يستلزم انقلاب القديم حادثاً والواجب ممكناً او بالعكس فيهما او اجتماع تلك الاوصاف المتناقضة فى ذات واحدة والملازمتان واضحتان لاحتجاجان الى بيان وبطلان اللوازم بل الملزومات أوضح .

التاسع : ان ذلك على تقديره اما ان يكون كمال الله أو نقصاً أو لا يكون احدهما و على التقديرين الاولين يلزم نسبة النقص الى الله تعالى عن ذلك ، أما على الاول فبعدم كماله قبل وجود العارفين أو كل واحد منهم وبعد موتهم أو موته وعلى الثانى يلزم النقص فى زمان وجود كل عارف وعلى الثالث يكون عبثاً فيستحيل عليه تعالى كما تقرر و ثبت و انما اتجه هذا الدليل ، لان هذا مما يتعلق بالذات فلا ترد الافعال الخارجة نقضا .

العاشر : ان العارفين متعددون بالضرورة فيلزم من ذلك تعدد الواجب تعالى على تقدير اتحاده بكل عارف او بجماعة أو بأثنين ويلزم انقسامه على تقدير الحلول فيهم وكل الحال فى كل واحد بعض الذات الالهية و تعدده على تقدير كون الحال الجميع واللوازم كلها باطلة بالضرورة فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة .

الحاديعشر : انه يلزم منه كون واجب الوجود مركبا او جزء مركب بل أجزاء من مركبات فيكون مركباً ومنقسما وهو باطل قطعالان كل مركب محتاج الى اجزائه بالضرورة فيتوقف عليها فيكون حادثا لا قديما وهو ينافى وجوب الوجود .

الثانية عشر : انه حال الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد ، و ان صار معدومين فلم يتحدا بل وجد ثالث و ان عدم احدهما وبقى الاخر فلم يتحدا لان الموجود لا يتحد بالمعدوم ولو حل فى شىء لكان الحلول اما واجبا او جازيا والاول باطل لوجهين .

احدهما : احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون واجب الوجود ممكنا لذاته هذا خلف .

الثانى : ان غير الله تعالى اما جسم او عرض فيلزم من الحلول الحدوث فى الواجب او القدم فى الجسم والعرض وهما محالان والثانى باطل لانه ان لم يجب الحلول كان الله غنيا عنه ويستحيل عن الواجب التعبير عن حاله ثم انه يستلزم جواز الحصول فى الحيز وهو فى حق الله تعالى محال فالحلول محال ذكر هذا الاستدلال

بعض علماء المتكلمين و هو قريب من بعض ما تقدم ولقد اجاد ثم قال بعده ايضا .
الفصل الثانى فيما يدل على بطلان الحلول و الانحداد و وحدة الوجود من

الايات الشريفة القرآنية وهى كثيرة جداً الاانا نقتصر على اثنى عشر قسماً .

الاول : سورة التوحيد فانها دالة على الوجدانية والاحدية وعدم قبول القسمة والحلول والاتحاد كما عرفت يستلزمان التعدد والتركيب والانقسام ووحدة الوجود راجعة الى الاتحاد .

الثانى : قوله تعالى « ليس كمنله شىء » وعلى تقدير الحلول و الاتحاد يلزم مساواته للاشياء ومماثلته للاعراض والاجسام .

الثالث : قوله تعالى : « ولا يحيطون به علماً » وعلى ذلك التقدير يمكن احاطة العلم به البتة .

الرابع : قوله تعالى « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » ولاريب انه على ذلك التقدير يصير مدركا بالبصر .

الخامس : قوله تعالى لموسى « لن ترانى » ومعلوم ان موسى قد رأى بدنه وابدان العارفين فى زمانه من الانبياء وغيرهم فاما ان لا يكون احد منهم قابلاً لذلك ولا عارفاً بالله أو يكون الحلول والاتحاد باطلين والاول محال قطعاً وذلك ظاهر فلزم بطلان الاعتقاد وهو المطلوب .

السادس : قوله تعالى : « فاعلم انه لا اله الا الله » وقوله تعالى « الله لا اله الا هو » وغير ذلك مما يدل على الوجدانية والحصر والتقريب كما مر خصوصاً مع الوصف بالوحدة فى مثل قوله تعالى « وما امروا الا ليعبدوا الها واحداً لا اله الا هو » « فالهكم اله واحد » ونحو ذلك .

السابع : الايات الدالة على الرد على المشركين ومن قال بالهين او ثلثة وهى كثيرة ففهم منها وحدة الواجب ووجدانيته ونفى الحلول والاتحاد الذى ادعاه اليهود والنصارى .

الثامن : الايات الدالة على ان الله خلق الخلق وهي كثيرة صريحة فى استحالة اتحاد الخالق والمخلوق .

التاسع : الايات الدالة على الانكار على من اثبت لله شريكا او ادعى الها غيره كقوله تعالى «ءاله مع الله» «هل من خالق غير الله» «أنتم تخلقونه ام نحن الخالقون» الى غير ذلك والاستدلال ظاهر للمتأمل .

العاشر : الايات الدالة على ذم الناس ونسبة النقص والضعف اليهم كقوله تعالى «خلق الانسان ضعيفاً» «ان الانسان لفى خسر» وغير ذلك والتقريب كما مر .

الحادي عشر : الايات الدالة على عموم قدرة الله وعلمه كقوله تعالى «ان الله على كل شىء قدير» «ان الله بكل شىء عليم» «ان الله علام الغيوب» انتهى كلامه وانت اذا تأملت فى جميع ما ورد فى ذمهم وما صدر عنهم تعلم ان الجميع من نتائج وحدة الوجود والوجود ولذا عن الفتوحات قال سبحانه الذى اظهر الاشياء وهو عينها ومن ذلك حكى عن ابى يزيد البسطامى انه قال سبحانه سبحانى ما اعظم شأنى ومن ذلك ادعى اللالوهية منصور الحلاج .

وكيف كان فامر الوجود فى غاية الوضوح ومع ذلك كيف زلت اقدام الرجال فيها وأنه لا وجود الا وجود الحق تعالى مع ان الوجود بمعنى الكون عام يشمل ما خرج عن عدم الى الثبوت .

وكيف كان فقد قال المحقق النراقى فى قره عيونيه فى مقام مذهب الصوفية ما هو لفظه .

الخامس - مذهب الصوفية ، وهو ان الوجود واحد سار فى هياكل الماهيات ، متطور باطوارها ، متشأن بشؤونها . ومن تنزله حصل التكثر والتعدد ، وهذا التكثر مجرد اعتبار ، فالوجود فى مرتبة الذات التى هى المرتبة الاحدية الصرفة التى هى احد الحضرات الخمسة عندهم ، مقدسة عن الطور والتعيين ، وبعد التنزل والتجلى على الماهيات ، يصير الماهيات تعييناته ومظاهره ، وبهذا يظهر الكثرة ، ولا كثرة

حقيقة فى الماهيات، لانها امورا اعتبارية ، وعلى هذا المذهب يكون الوجود واحداً، ولذا يعبر عنه كثيراً بوحدة الوجود ، وعن ذوق المتألهين بوحدة الوجود . وربما قيل : ان مراد الصوفية ايضاً ان الوجود الحقيقى واحد .

ثم ان المتأخرين لما رأوا مذهب الصوفية غير مطابق لطريق النظر، فتوجهوا لتصحیحه بطرق متعددة وستطلع عليها ، وتعلم حقيقة الحال انتهى .

وذلك ان وجود كل شىء هو وجود الحق فعلى هذا يصدق قوله ليس فى جبتى سوى الله وقول آخر ان الصنم هو الله وعبادته عبادة الله وقال ابن الجوزى فى تلبیس ابليس ما لفظه .

واعلم ان المتصوفة فى صحبة الاحداث على سبعة اقسام : القسم الاول اخبث القوم وهم ناس تشبهوا بالصوفية ويقولون بالحلول .

اخبرنا محمد بن عبد الباقي بن احمد بن سليمان اخبرنا ابو على الحسين بن محمد بن الفضل الكرمانى اخبرنا سهل بن على الخشاب اخبرنا ابو نصر عبد الله بن على السراج قال بلغنى ان جماعة من الحلولية زعموا ان الحق تعالى اصطفى اجساماً حل فيها بمعانى الربوبية ومنهم من قال هو حال فى المستحسنات و ذكر ابو عبد الله ابن حامد من اصحابنا ان طائفة من الصوفية قالوا انهم يرون الله عز وجل فى الدنيا و اجازوا ان يكون فى صفة الادمى و لم يابوا كونه حالاً فى الصورة الحسنة حتى استشهدوه فى رؤيتهم الغلام الاسود الى ان قال القسم الثالث قوم يستيبحون النظر الى المستحسن .

وقد صنف ابو عبد الرحمن السلمى كتاباً سماه سنن الصوفية فقال فى او اخر الكتاب باب فى جوامع رخصهم فذكر فيه الرقص والغناء والنظر الى وجه حسن . و ذكر فيه ما روى عن النبى ﷺ انه قال اطلبوا الخير عند حسان الوجوه انتهى ما اريد من نقل العبارة وهو الحلول والشبيه والا فقد اطال فى اعمالهم القبيحة مثل النظر الى الغلمان الوجيية بما يقبح نقله و ليس المقصود ذكر اعمالهم بسل

عقائدهم التي منها الحلول .

واما اعمالهم فمنها الرقص والتغنى مع حسان الوجوه والصحبة مع الاحداث
اي الامراد فلا كلام لنا فيه فعلا و المراد بالاحداث هو قليل السن الذين يتلذذون
بالتكلم معهم ولمسهم وتقيلهم .

وكيف كان فالامر واضح لمن تدبر وهداه الله حتى يعلم ان سنخ الوجود غير
سنخ سائر الاشياء فان الوجود الذي اراد به الله كما كان نفسه المقدس خارجاً عن
الاشياء كان صفاته ايضاً خارجاً عن الاشياء وانى للوجود مع حلوله في الموجودات
الضعيفة الحادثة المفتقرة و هو لا يكون في الخارج بمثل كوننا فيه ولا يعرض عليه
العوارض والوجود لا يكون معطراً ولا متعفنأ ولا مفسداً ولا يموت ولا ينوم و هكذا و
انتم تجرون جميع هذه الاوصاف الرذيلة لذاة السبحان المنزه من جميع ذلك فلو
كان له معنى واحد متصف بهذه الامور لزم اتصافه بجميع ما ذكرنا .

وبهذا المعنى يكون الهكم عجلا و صنما وجسماً وكان جميع عبدة الاصنام
يعبدون الله ويعلم منه كذب الكتاب الذي يطلق عليهم المشرك من اوله الى آخره حيث
قال و ويل للمشركين .

وقال ولكم الويل مما تصفون وانتم في حال النوم عين القدرة وبألمكم البقة
ولا يقدرن على دفعها حتى يسلب عنكم النوم وانتم عين العلم ولا تعلمون كل ما يقع
عند رأسكم وانتم عين الحياصة وكثيراً ما تموتون في حال النوم على ان هذا كيف
يزيد على وجود الرب وينقص .

فاذا ترشح منه وجود ينقص او يموت شيء فيزيد عليه واذا فنى الجميع في
الذات عند القيامة يزيد حيث صار الكل واحد أو المتفرقات متحدات لقوله انا اليه
راجعون فالكل يرجعون في الكل كالقطرات الداخلة في البحر أيصح هذا المعنى ان
ينسب الى وجوده تعالى وهل يكون وجوده كالبحر يزيد عليه تارة وينقص عنه اخرى
كان ما يزيد وما ينقص كلها من سنخ البحر ويلكم مما تصفون نعم ذلك لازم كون

الوجود حقيقة واحدة سارية فى جميع الاشياء و فى مطلق الموجودات الطيبة و الخمسة هذا .

وقال صاحب الوسائل فى اثنى عشرته ما لفظه اذا عرفت ذلك فاعلم ان من نظر فى كتب الصوفية أو عاشرهم معاشره تامه يعلم ان كلامهم دال على اعتقاد الحلول والاتحاد و وحدة الوجود و بعضهم الان يتعجبون من علماء الشرع حيث يأولون الحديث و لا يأولون كلام الصوفية وهذا ونحوه ناش من عدم الاطلاع على قوانين الشرع فان التأويل انما يكون فيما علم وتقرر من الشرع خلافه واستحالة ارادة ظاهره لقوة معارضه و كلام الصوفية ليس بمنزلة كلام المعصوم فباعتبار قواعد الشريعة يجب حمله على ظاهره و المحكم على قائله بما يقتضيه من فسق و كفر كما فى كل كلام ، و اقرار بايمان أو كفر و ارتداد و لا يلتفت الى ما يدعونه من تأويله :

وقد عرفت فى الحديث الرابع من الباب الثانى ما يدل على عدم جواز تأويل كلام الصوفية و قد نقل عن جمع منهم انهم اذا قرأوا « اياك نعبد و اياك نستعين » يحضرون پيرهم و استاذهم الذى يأخذون عنه و كيف يمكن تأويل مثله و مثل قول محبى الدين بن عربى انه رأى ابا بكر على العرش فوق الانبياء كلهم .

وعن خطبة الفتوحات المكية . ولما شهدته عليه السلام فى ذلك العالم سيداً معصوم المقاصد محفوظ المشاهد منصوراً مؤيداً و جميع الرسل بين يديه مصطفون وامته التى هى خير امة عليه الملتفون و ملائكة التنسخير من حول عرش مقامه حافون و الملائكة المولدة من الاعمال بين يديه صافون والصدىق على يمينه الانفس والفاروق على يساره الاقدس الخ .

وكيف كان فاللازم الاجتناب عن تلك المجالس والمعاشره معهم لان فى ذلك ضرر عظيم على اهل الاسلام وقال ايضاً فى اثنى عشرته ايضاً ما لفظه .

الفصل الثامن فى وجوب اجتناب معاشره اهل البدع والمعاصى وترك مخالطتهم رأساً قد تقدم ما يدل على ذلك ومعلوم ترتب المفاسد العظيمة على معاشرتهم والمصالح

المهمة الدينية على اجتنابها و يدل على المقصود مضافاً الى ذلك و الى الاجماع و الضرورة و غيرها احاديث كثيرة نقتصر منها على اثني عشر .

الاول : ما رواه الكليني عن رسول الله ﷺ قال : اذارأيتم أهل البدع فآظهوروا البراءة منهم و اكثروا من سبهم و الوقيعة فيهم و باهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلمون من بدعهم يكتب الله تعالى لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات في الآخرة .

الثاني : ما رواه باسناده الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال : لا تصحبوا اهل البدع و لا تجالسوهم فتصيروا عند الناس كواحد منهم قال رسول الله ﷺ : المرء على دين خليله و قرينه .

الثالث : ما رواه عن رسول الله ﷺ قال : من اتى ذا بدعة فعظمه فانما سعى في هدم الاسلام .

الرابع : ما رواه عن ابي الحسن عليه السلام قال : قال عيسى بن مسريم عليه السلام ان صاحب الشرير عدى و قرين السوء يردى فانظر من تقارن . انتهى محل الحاجة .

وقال ملا نعيم طالقاني ما لفظه الاحتمال الثالث ان يحمل والعباذ بالله الوجود المطلق على الوجود الذي له تعيين في نفسه ووحدة مبهمة في حد ذاته لا يضر احديته كثرة الشئون و لا ينافي فردانيته تعدد الصور و الفنون ، و شاكلته في ذلك شاكلته الهيولى بالنسبة الى الصور كما شاع عن بعض منهم انه تعالى هيولى الهيولى ، و كما ان هيولى العناصر لها في حد ذاتها و سنخ جوهرها وحدة تلك الوحدة لا تزول بطريان كثرة الصور الحالة فيها و توارد الاتصال و الانفصال عليها و الوحدة و الكثرة اللتان هما حالتان فيها باعتبار هذا الطريان ليستا من قبل ذاتها بل من قبل الصور الحالة فيها ، و هى بهذا الاعتبار لا واحدة و لا كثيرة ، هذا النحو من الوحدة و الكثرة ليس الا بالعرض لا في حد الذات ، فكذلك الوجود المطلق الذي هو الواجب تعالى . و يرد عليه انه على هذا التقدير يكون الواجب تعالى مادة خارجية للممكنات ،

وان يكون ما سميتومه واجب الوجود غير واجب الوجود ، بل اضعف وجوداً من الممكن الموجود وادنى رتبة واخس مرتبة منه ، اذ الهيولى كما حقق فى محله مفتقرة فى وجودها الى الصور وادنى مرتبة واخس درجة من الصور، وهى فى نفسها قوة صرفة وقابلية محضة تصير بالفعل بالصور، وشأنها الانفعال والقبول للافعل والتأثير، وحالها وصفتها الابهام لا التعيين، والواجب تعالى يجب ان يكون منزهاً عن جميع ذلك وعن سائر المفاسد التى ترد على هذا القول ، ومن اقدم على القول بشيء من ذلك فى شأنه تعالى فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين .

الاحتمال الرابع ان يحمل الوجود المطلق الذى هو عينه تعالى وعين مخلوقاته ومجموعاته على الوجود المحض البحت الذى هو واحد فى حد ذاته متعين من جميع جهاته واعتباراته، لاتعدد فيه ولا كثرة تعتريه ، ومع ذلك يتلبس بكل صورة ويتشكل بكل شكل ، و يظهر فى كل مظهر ومجلى ، ويرى فى كل طور ومرآى . كما ان صورة الشخصية الخارجية مع وحدتها و تشخصها تتراى فى مرايا شتى و تتمثل فى اذهان لا تحصى .

[كلام مع اكابر الصوفية]

وقد رووا عن بعض مشايخهم انه ظهر فى آن واحد فى امكنة متعددة وحضر فى مجالس مختلفة . وكما ان الواحد مع وحدته يسرى فى الاعداد ويظهر بصورها و هو فى نفسه والاعداد شئونه واعتباراته ، وكما ان النواة تتصور بصورة الشجرة واغصانها واوراقها والنواة نواة والشجرة شجرة ، الا ان احديهما اصل للآخرى ، والآخرى فرع لها ، وكما ان المداد فى نفسه واحد فى حد ذاته ، تتصور بصور الحروف والكلمات، وهى نفسه باعتبار وغيره باعتبار آخر. وكما ان الشمس واحدة فى حد ذاتها وباعتبار ذاتها نور ومنير والاشياء باعتبار اشراقها وفيضا تستنير وبحسب تجليها فى شئون الاشياء تتعدد اشراقاتها و افاضاتها وهى فى حد ذاتها لاتعدد فيها ،

وكما ان البحر بحر في ذاته واحد باعتبار نفسه ويتصور بصور الامواج والانهار وهى شئون عارضة لها وفنون طارية عليها من انثلام وحدته بكثرتها .

البحر بحر على ما كان من قدم ان الحوادث امواج وانهار
لا يحجبك اشكال تشاهدها عن تشكل فيها فهى استار

ويرد على هذا الاحتمال ان تلك الامثال وردت بطريق الرمز، وهى بظاهاها تزيد فى الاعضال والاشكال ، ليس فيها دواء عليل ولا شفاء غليل ، والله يهدى من يشاء الى سواء السبيل ، لان سريان الواحد فى الاعداد ليس الا أن بملاحظة تكرره وانضمامه الى مثله ، يحصل الاعداد والله تعالى منزه عن التكرار وعن ان يحصل من تكرره الاشياء ، وهم انفسهم معترفون بذلك حيث قالوا : ان وحدته سبحانه وتعالى ليست وحدة عددية ، وكذا ظهور النواة بصورة الشجرة واوراقها واغصانها و ظهور المداد بصور الحروف وكلماتها وظهور البحر بصور الامواج ليس الا بسبب تزايد فى حجمها او اختلاف فى وضعها او نحو ذلك ، والله سبحانه متعال عن امثال ذلك علواً كبيراً .

و ظهور الشخص الواحد فى آن واحد فى امكنة متعددة ان كان بمعنى ان ذلك الشخص ببدنه العنصرى وبجسميته يظهر فى آن واحد فى تلك الامكنة ، فبطلانه واضح واى عاقل يجترى على القول به انتهى كلامه بطوله .

وانما نقلت بتمامه من حيث اشتماله على جميع ما يخالف الدين فانظر ايها الناظر فى هذه الكلمات و ما تقدم و تأمل فيها اعازنا الله من الخروج عن المعارف الحققة الشرعية .

ومن العجيب ان موضوع بحثهم هو الذى لا وجود له اصلا ولم يرد فى القرآن والახبار لفظ يوجد بمعنى الذى قصدهم بل الوجود كما فى حكمة الاشراف يستعمل فى موارد نسبة شىء الى شىء كما اذا سئل عن ان زيدا فى الدار أو لا يقال : زيد موجود فى الدار أو لا كما يقال زيد فى الدار أو لا فلفظ الوجود مساوق لفظه فى

ان الغرض منه هو السؤال عن تحقق شيء و عدمه و ليس للوجود وجود خارجي بدون مايتعلق ويعرض عليه فهل يعقل وجود في الخارج سوى الله من دون شيء آخر فالخارجيات كلها ماهيات متحققة والوجود عبارة عن نفسها لا انه شيء زائد عليها فجعلوا الفلاسفة والصوفية تمام مسائل الحكمة والفلسة على هذا الامر الذي لاتحقق له اصلا فاشبهوا الموجودات بالوجود وجعلوا كلهم وجود الحقيقي الذي عين العلم والقدرة وجعلوا الكل هو الله وجعلوا مايراه هو الله مع انه تعالى لاجسم ولا يرى .

ألا ترى عند سؤال موسى لربه رؤيته قال رب ارني انظر اليك قال لى ترانى و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين فذاته المتعال غير مرئى فى جميع الاوقات لا الدنيا ولا الاخرة خلافاً لطائفة عمياء حيث زعموا انه مرئى فى الاخرة وقوله عزّ من قائل فان استقر مكانه يعنى لم يستقر الجبل من الخوف فى مكانه وصار خراباً و مساوياً مع الارض من شدة ذلك و عظمة هذا السؤال فحيث تجلّى الرب تعالى للجبل جعله دكاً مدكو كاً و ارضاً مستوية .

و فى توحيد الصدوق فيقطع الجبل فصار رميماً وخرّ موسى صعقاً و سؤال موسى ذلك عن الله ايضاً لكثرة سؤال بنى اسرائيل وايدائهم وسؤالهم عن موسى رؤية الرب حتى آمنوا والا فعلم موسى انه لم يره احد فيا فلان انظر اليه وتأمل حتى ترى عظمة سؤال الرؤية و اثمها فكيف تحكمون بان الرب جميع الخلق مع انه حينئذ رآه كل الخلق فليس ذاته تعالى جسماً وشبيهاً بالاجسام فاذا قلت الله فى الاجسام فهو تشبيه بالاجسام فهو ليس توحيداً كما زعم بل هو شرك محض و التوحيد هو انحصار الوجود الحقيقي فى الله و كل شيء غيره جسم حتى الملائكة والارواح كما سيأتى لانه سكنهم فى السماء و الملائكة ذوا جنحة .

ففى التوحيد للصدوق قدس سره باب انه عزوجل ليس بجسم مسنداً عن هشام

ابن ابراهيم قل قال العباسى قلت له يعنى ابي الحسن الرضا عليه السلام جعلت فداك امرنى

بعض مواليك ان اسئلك عن مسئلة قال ومن هو قلت الحسن ابن سهل قال فى اى شىء المسئلة قال قلت فى التوحيد قال واى شىء من التوحيد قال يسئلك عن الله جسم او لاجسم قال فقال عليه السلام لى ان للناس فى التوحيد ثلاثة مذاهب مذهب اثبات بتشبيهه ومذهب النفى ومذهب اثبات بلا تشبيهه فمذهب الاثبات بتشبيهه لا يجوز ومذهب النفى لا يجوز والطريق فى المذهب الثالث اثبات بلا تشبيهه .

مقصوده عليه السلام ان الناس فى التوحيد على ثلاثة اصناف : مذهب اثبات بتشبيهه وهو مذهب اصالة الوجود الذى لازمه تشبيهه الحق المتعال بكل شىء عيناً او مرتبة من مراتبه ومذهب النفى وعدم الاله رأساً وهو مذهب الماديين ومذهب الاثبات بلا تشبيهه بالاجسام اى ليس جسماً ولا شبيهاً بالاجسام الخلائق اصلاً ورأساً ولازمه اخراج الكل عن ذات الله فله وجود بمعنى الكون والثبوت اى ليس بعدم ولا يكون تكليفنا اكثر من ذلك وهو منزّه عن جميع عيوبات الموجودات وما بعد ما بينه وبين القول بان الكل الاله وغاية السعى والجد فى تصحيح ما نسجوا هو توجيه قولهم بان مرادهم هو انه تعالى غير الاشياء بمعنى انه غنى محض عن الجميع وجامع لجميع الكمالات بخلاف الممكنات فانها روابط محض فالحق فى مقام الذات منعزل عن الخلق وفى مقام التجلى وفعل عين الخلق او بعض عبائهم فى مقام كونه علة تنزل عن مقامه الى وجود المعلول من غير التجافى عن مقامه الشامخ فاذا صار وجوده من وجود المخلوق صار مخلوقاً فكيف لم يتجاف عن مقامه الشامخ وغايته ان مثله مثل البحر والقطرات الخارجة عن البحر فاذا وقعت فى البحر دخل فى الكسل من غير تجاف البحر عن البحرية فيا ليت انكم قد تأملوا فيما قالوا .

والقائل باصالة الماهية ليقول بان الصادر عن الجاعل الوجود حتى يقع الكلام فى تصويره وانه باى نحو كان وبتنزل العلة بمنزلة المعلول وبان ذلك لا يعرفه الا العرفاء الشامخون وبالاخرة ينتج بان الكل الاله وينتهى القول بذلك بان الصنم الاله .

بين تفاوت ره از كجا تا بكجاست

فالتوحيد عند القوم اسقاط الاضافات بحيث لا يرى الموحد في جميع المخلوقين الا الرب فان التوحيد الخاص عندهم جعل جميع المخلوقات والموجودات واحداً بحيث لو قال قائل بخروج مثل يزيد وشمر و كلب والعدرة عن ذلك لما كان موحداً والموحد من جعل الكل الهأ واحداً وقد مر ما يدل على ذلك من عباراتهم .

ولو لم يكن دليل على بطلان ذلك الا ورود امثال ذلك على القائلين باصالة الوجود لكفى فضلاً عن قيام العقل السليم على خلافه فهل يكون عندكم خالق الكلب كالكلب من غير فرق الا في الشدة والضعف وان المعلول ضعيف والعلة قوى شديد او لستم ترون اخبار الانشاء والايجاد والابداع او ليس صريحاً في ان خلقه تعالى من لاشيء فمن اين قلمت خلقه وجعله وجود وافاضة وجود على الممكنات ومن اين يكون الموجودات والماهيات اموراً اعتبارية ومما يضحك به الثكلى ما قيل لو قلنا باصالة الماهية لزم استغنائها عن الجاعل وكانت ثابتات ازلية والعجب تأثير هذه المزخرفات في بعض الفحول حتى صرح بذلك في حاشيته على كفاية الاصول و لم يفهم ان معنى اصالة الماهية ان الجاعل ابدعها وتحققها من لاشيء بحيث كان اصلاً واصيلاً فكيف يصح ان يصدر منه وجوداً وفساده لا يخفى على المجانين فليس حقيقة الاشياء الا الحقيقة التي هي ممتازة عن حقيقة الجاعل .

وكيف يكون ذاته بناءً على هذا المبنى الفاسد يزيد عليه وينقص وكيف يعود جميع الاشياء في قيامة الكبرى الى ذاته كما زعم ان هذا معنى انا اليه راجعون وكيف يكون فناء العبيد في ذاته تعالى فيصير ذاته كنزول القطرات النازلة من السماء في البحر فمسألة الجعل غلط و فاسد فضلاً عن جعل الوجود فلا يكون المعجولات من سنخ ذاته تعالى .

ياحسرتا على العباد وقد تركوا ما وجب التعلق به حتى وقعوا في جهول بدل العلوم حتى قال رئيسهم عند الجعل نزل الجاعل نفسه منزلة المعلول وصار في خلق الخنزير خنزيراً مع ان فاعلية بنفس ذاته القدوس وذاته المرجح و بمجرد الارادة

ولفظ كـ فيكون من عدم وكما لا يعلم ذاته القدوس لا يعلم أفعاله وكون ذاته القدرة الغير المتناهية التي لا يعلم لاحد اصلا ولا شبيهاً بشيء اصلا فيخرج الماهيات الاصلية من العدم ومن عدم شيء ومادة ولا افاضة وجود ولا صدور ولا تنزل .

ومن العجيب كثرة القول باصالة الماهية من مثل الاكابر والنوابغ مع الاعتراف باستحكام ادلتهم ومع ذلك ذهب الى شيء على خلاف العقل المستلزم لمفاسد لا تعد ولا تحصى ومن الاعلام المحقق الطوسى قدس الله اسراره فى التجريد حيث قال ما لفظه وليس الوجود معنى يحصل به الماهية بل الحصول اى ليس الوجود معنى الذى يحصل ويتحقق به الماهية بمعنى ان يكون تحقق الماهية بالوجود ولو لا الوجود لم يكن الماهية بل الحصول اى بل الوجود نفس حصول الماهية فى الخارج وان الوجود الخارجى هو الماهية وان وجوده عبارة عن نفس تقرر الماهية لاشيء آخر ولا وجود زائداً على الماهية فى الخارج والوجود بمعنى الثبوت انتزع عن الماهية بعد تقرر عن الجاعل وهذه العبارة المختصرة حاوية لهذا الشرح المفصل .

وقال ايضا وتأثيره فى الماهية اى تأثير الجاعل واعطائه التقرر انما هو فى الماهية لا فى الوجود ولا فى الاتصاف ولازم ذلك ان الاشياء قبل التقرر لا يكون شيئاً وبعد تقررها منه تعالى صارت موجودة فالوجود نفس تقرر الماهية فيقال عليها بان لها الثبوت وقبل التقرر لا يقال عليها الثبوت .

فاللازم على المؤمن بالقرآن والسنة ان يفرق بين مفهوم البديهي بمعنى الثبوت وبين ما هو عين العلم والقدرة حتى يعلم بان الثانى مختص بالله تعالى ولا يخصه فى هذا الوجود احد او هذا الوجود غير قابل للرؤية ولا الزوال ولا النكاح ولا الفناء ولا يطرق ويعرض عليه الطوارى والعوارض والوجود بهذا المعنى لا يكون قابلاً للاكل والنوم والفساد والنتن والحرارة والبرودة فلا يكون الكل لها ولو بالمآل فلا يكون قوله ان الله وانا اليه راجعون راجعا الى الفناء فى الرب بمعنى اتصال وجود العباد بوجوده وانت اشرف الموجودات كنت فى عالم الرؤيا والنوم بمنزلة جماد

لا يعرف ولا يحس ولا ينظر فكيف تكون عين العلم والقدرة وانت لا يقدر على دفع بقة فكيف كنت عين القدرة فليزِم عليك ان لا تغترب عبارات القوم .

وقد عرفت ان استدلالاتهم على اصالة الوجود ووحدة المعنى كلها في الوجود الذي ينحصر في الله تعالى ولا يربط له بالممكنات وهو الله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وهو الذي لا يفنى وهو الذي يخلق وهو الذي قادر على ما يشاء لا غير فغيره ليس من سنخ الوجود فعليك ان يخرج الوجود الحقيقي عن محل البحث وجعل محل النزاع في الوجود المرادف للثبوت في مقابل العدم كما فعله في القبسات و حكمة الاشراف كما سيأتي .

ثم انه الى هنا قد عرفت ما استدلووا على اصالة الوجود ولم يأت بشيء من ذلك احسن من صدر المتألهين في مشاعره كما انه احسن كتبه في امر الوجود ومع ذلك لم يأت بشيء يوجب الظن الضعيف بذلك فضلا عن الظن القوي فضلا عن العلم وكلها مبنية على مقدمات مخدوشة ضعيفة والكل مبنية على تحقق وحدة بين الموجودات والسنخية مع الله وصيرورة الكل الها واحدا بخلاف اصالة الماهية .

و لنشرع من هنا الى بيان مرامهم و ادلتهم مضافا الى ما عرفت من السيد المحقق الداماد وامثاله في هذا المقام من قبساته وافق المبين ومحصل ما في كتابه هو ان الجاعل في مقام الجعل جعل الماهية وينتزع عنه الوجود المصدرى بعد اصل تقررره وهو مطلب واضح عند كل ارباب الصنابع و اوضح منه مسألة الجعل ايضا في افق مبينه وهو مشتمل على مسائل مهمة من الفلسفة وسيأتي انشاء الله بيانه .

وكيف كان فالادلة القائمة على اصالة الوجود مما تزيد في التعجب والفضاحة مع انه ام الفساد وموجب لكون الله عاجلا وصنماً وهو على خلاف الكتاب والسنة فلو كان الصنم الها لما معنى لقوله تعالى و يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا ابن شركاؤكم الذين كنتم تزعمون افلاترد الاية اصالة الوجود مع انك قد عرفت ولاجل ذلك ذهب رجال العلم الى اصالة الماهية وان الوجود ليس المفهوم

مصدرى اعتبارى مثل المشائين وابى على سينا وخواجه نصير الدين والمحقق الداماد والمحقق الشوارق والشيخ الاشراقى والمحقق السمنانى والمحقق الميرزا مهدى الاصفهانى وغير ذلك مما لم اكن فعلا بصدد تكميل هذا البحث الابنحو الاجمال الذى اقتضت الضرورة فرأيته لازما على خلاص الدين والقرآن والسنة من ايدى النساجين على خلافهما كما ظهر لك من عبارة محيى الدين .

وكيف كان فتارة ان الانسان لا يكون مائلا الى الحق حتى يتفكر فى عقيدته انها صحيحة اولاً بل بنائه على ما اعتقد عليه الى الابد ولومع احتمال خلافه .

واخرى كان بصدد البحث والتفكر فيه حتى يزولها ان كانت فاسدة فخطابى بالقسم الثانى ان كانوا بصدد الهداية والافكفرهم وايمانهم لاينفع بحالنا وكيف كان فالظاهر لاشكال فى تحقق الماهيات فى الخارج والبحث عن الوجود الذى عين وجود البارى وكونه ساريا فى الجميع ليس مما يصغى اليه وانما الوجود هو الوجود المصدرى الذى يطلق على الماهيات بعد تحققها فليس فى الخارج سوى الماهيات .

وممن ذهب الى اصالة الماهية هو قاضى سعيد القمى ره قال فى كتابه الفارسية المسمى بكليد بهشت ما حاصله بالعربية انه لا كلام فى ان لنا لفظين وهو الشىء والوجود ويعبر عن الاول بالفارسية بچيز وعن الثانى به هست والاول هو الماهية والثانى هو الوجود بمعنى المصدرى والكون والثبوت وانما يكون الاول ماهية فانه الذى معناه الفارسى بچيز ويطلق بوجود خرج عن العدم مثل الانسان ويكون الوجود هو الوجود المصدرى لان الانسان اوزيداً اذا كان فى الدار يقال الانسان اوزيد موجود يعنى چيز وانسان كه عبارت از ماهيت است هست فيفهم الكل حتى النسوان والصبيان من الوجود معنى هست ومن الانسان معنى چيزاى الماهية فالماهيات اشياء خارجية يعبر عنها بچيزها وعن الوجود به هستيها فيلاحظ بان ايها يقدم على الاخر كى يكون هو الاصل .

ومن المعلوم انه ما لم يكن شيئاً في الخارج لما يطلق عليه بالوجود بالمعنى المصدري مثلاً العنقاء لا يطلق عليه موجود بل يطلق عليه العدم وايضا ما لم يروا اسداً لم يقولوا بان الاسد موجود بل يقولون بان الاسد ليس بموجود واذا رأوا يقولون بان الاسد موجود فهو امرأيداه عقل سليم بل المجانين فالوجود والموجود يستعمل عندهم بمجرد تحقق شيء في الخارج وهو المراد بالوجود بمعنى المصدري ومن المعلوم عند الاطلاق يتوقف استعمال لفظ الوجود على ما اذا كان شيئاً في الخارج فعلى هذا تقدم والماهية والوجود وعدمه يدور مدار وجود الماهية وعدمها .

ويقولون بالفارسية فلان چیز مثل زيد یا فرش یا کاسه است یا نیست فالوجود يطلق على تحقق شيء والعدم يطلق على عدم تحقق شيء وهو واضح انتهى محصل مراد قاضى سعيد ولا اشكال فيه .

ومنه يعلم ان المقصود من الوجود هو نفس تحقق الشيء الذى هو الماهية حيث عليه يقال انه موجود وانه لولاه لما اطلق عليه الوجود وانه اذا كان يترتب عليه الاثار فجميع الاثار من الاشياء الموجودة لالاشياء المعدومة فالاثار آثار للوجود الماهية .

ومنه يعلم ان القائلين باصالة الوجود يستدلون بانه بالوجود يترتب الاثار وبه يتحقق الاشياء ونحو ذلك فان ارادوا بالوجود هذا المعنى المصدري فنعم الوفاق وان اريدوا به الوجود الحقيقي فهو خارج عن الكلام بل يظهر منه ان الوجود بهذا المعنى لا يكون قابلاً لاصالة جعله بل لاعمى لجعله لان الوجود مصدري بمعنى الكون والثبوت ومتفرع على تحقق اصل الشيء والماهية حتى ينتزع عنه الوجود ويحمل عليه فالصانع للعالم او الصانع من المخلوقين اذا تقرر وخلق الانسان او الطيارة ينتزع عنهما الوجود فالوجود فرع تحقق الماهية في الخارج فالوجود معناه الثبوت والحصول والكون الذى يعبر عن الجميع بالفارسية به بودن وهست فالنزاع فى ان الوجود مشترك لفظى او معنوى الذى جعله السبزوارى من اهم مسائل الحكمة

فان كان المراد هذا المفهوم المصدري المرادف مع الحصول والثبوت والكون فلا كلام فانه معنى عام يعم جميع الاشياء الموجودة المتحققة فى الخارج .
وقد عرفت آنفا انه مالم يتحقق شىء وماهية فى الخارج لم يطلق عليه الوجود والثبوت وحينئذ ان مصاديق هذا المفهوم هو الماهيات وانها هو الاصل وما لم يتحقق ماهية لم يطلق عليه الوجود فالوجود متأخر عن تحقق الماهية وان كان بمعنى الذى عين العلم والقدرة والحياة وما هو السارى فى جميع الموجودات حتى ينتج ان كل الممكنات اله فعهدهته على مدعيه فلا يتحقق له فرد فى الخارج سوى الله فضلا عن ان يكون مشتركا بين الكل .

وبالجملة مصاديق هذا المفهوم العام البديهي المرادف مع الثبوت والحصول والكون ليس فى الخارج سوى الماهيات الخارجية والجزئيات الشخصية التى لم يصدق واحد منها على الاخر لانها كليات اذ الكلى بوصف الكلية لا يكون فى الخارج فان الشىء ما لم يتشخص لم يوجد وهذه الكثرات جامعها الخروج عن العدم وينتزع من ذات كل واحد ويحمل على الكلى وليس جامعها الوجود الحقيقى الذى عين العلم والقدرة فلا يصح قوله :

لولم ياصل وحدة ما حصلت فان مراده بهذه الوحدة وحدة كل الاشياء وعدم الفرق بينها وبين خالقها الا بامور عدمية زائلة فانية فالقول بان الوجود مشترك معنى بهذا المعنى يتبرء عنه الكتاب والسنة راجع الى الروايات فالوجود بمعناه المصدري مشترك بين جميع الاشياء المحققة فى الخارج وهو المحكى عن الشيخ فى الشفاء وسيأتى عبارته ويعبر عنه بالوجود الاثباتى فالاصل هو الماهيات وهى منشأ للاثار اذ رفع الجوع بثبوت الخبز ورفع العطش بثبوت الماء لابعدها وهكذا فى جميع الاثار وانما يترتب على تحقق الشىء لاعلى عدمه .

وقولهم بالوجود يتحقق الاشياء صحح لكن اشتباههم الاشياء والموجودات بالوجود الحقيقى فالماهيات حقائق متأصلة وعن المحاكمات والمحق تعدد الموجودات

لا الوجودات فانه صريح فى انه فى الخارج موجودات متحققة لا الوجودات فان الوجود ليس خارجيا بل الخارجى هى اشياء وماهيات تطلق عليها بالوجود الثابتى وقد عرفته من المحقق الداماد فراجع وقد عرفت ما عن القائل باصالة الماهية واعتبارية الوجود وعدم كونه عينا خارجيا كما عن شيخ الاشراق .

وقد مر عبارة المحقق الطوسى وليس الوجود معنى به يحصل الماهية فى العين بل الحصول اى ليس الوجود شيئا يحصل به الماهية بل الوجود نفس حصول الماهية .

وفى الشوارق بعد العبارة ما لفظه وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة فى الخارج منضمة الى المهية وكون المهية موجودة بها فعندهم المجمعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هى غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره سخيف جدا وقد ابطله شيخ الاشراق فى كتاب الاشراق وغيره بما لامزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف فيلزم كون المهية موجودة فى الخارج قبل وجودها فى الخارج الى ان قال والمصنف اشار بهذا الكلام الى انه لاحاجة فى ابطال ذلك المذهب الى هذه المثونة بل يكفى ان يقال انا لانعنى ولا يفهم من الوجود الاكون المهية وحصولها بالضرورة لامراً ينضم الى المهية فيصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجوداً بالمعنى المفهوم للكل انتهى .

ولا يخفى انه قد مر مع انه من اعظم تلامذة صدر المتألهين كيف صرح باصالة الماهية على خلاف استاذه وصرح ايضا الى استدالات الشيخ الاشراق بما لامزيد عليه وهو فى الجملة بديهى لان الوجود لو كان خارجيا لكان صفة فيلزم تقدم الصفة على وجود الموصوف مع ان الامر بالعكس فيدور ويرد هذا على اتباع المشائين واستحالة موجودية الوجود فى الخارج من بديهة العقل فكيف الوجود موجود فى

الخارج منضمة الى الماهية مع ان الانضمام ايضا فرق تحقق الماهية .
والحاصل المحمولات قسمان قسم كان فى الخارج وقسم لا يكون الاوول غير
الوجود مثل الانسان ضارب اوقائم اى فى الخارج. الثانى الحيوان جنس او الانسان
موجود فانه فى الخارج ليس الا الانسان والموجودة والحيوانية ليس شيئا يكون فى
الخارج بل انما هو امر عقلى بخلاف مثل الضرب والقيام والاكل ونحوها فانه فى
الخارج وفى كليهما يتوقف الحمل على تحقق الموضوع والموصوف فى الخارج
حتى يحمل عليه الوصف سواء كان الوصف والحمل وجودا او غيره فلو كان الوجود
امرا متحققا فى الخارج لزم كون الوصف موجودا قبل الموصوف فيلزم تعلق الموجود
بالمعدوم وهو فاسد بل لزم الدوران الوصف متوقف على وجود الموصوف فلو كان
الموصوف متوقفا على الوصف لدار ومنه يظهر فساد كون الوجود صفة موجودة فى الخارج
وكيف كان لا يصح كون الوجود من المحمولات العينية فان قلت فعلى ذلك
الامر فكيف اجاب صدر المتألهين عن جميع هذه الاشكالات الواردة على العينية بان
الوجود قائم بنفسه لا بوجود آخر وانه فى الخارج وان كل شىء بالوجود والوجود قائم
بنفسه قلت الوجود الذى مراد عند صدر المتألهين وغيره من القائلين باصالة الوجود
هو الوجود الحقيقى الذى عين الرب السارى فى الجميع وان الجميع عين العلم
والقدرة والحياة وغيرها وان الكل لمعات من الوجود والكل اله واحد وبهذا المعنى
وان كان كذلك اى قوامه وقيامه بنفس ذاته وبه يتحقق كل شىء لكن قد عرفت مكررا
خروجه عن محل البحث والنزاع وهو وجود فى غاية المخفاء فلا يظهر لاحد اصلا
لاللعوام والامثل ابنى على سينا والامثل الانبياء والامثل رسول الله لانه بشر مثلنا يوحى
اليه واما ذات عين العلم وعين القدرة بنحو غير متناهى بحيث لو وقع شىء فى جميع
العوالم كان عالما به وكان عين ذاته فهو غير مكشوف للبشر ولا طريق له حتى قد ورد
فى مثل ان الله على كل شىء قدير او ان الله على كل شىء عليم ان المراد نفى العجز
والجهل والا لزم تحديد الذات .

فمثل هذا الذات كيف يظهر للبشر لانه لزم حينئذ كونه محاطاً للبشر وهو خلف فانه محيط ومثل هذا الذات كيف يصح القول بانه وجود بل هو خالق الوجود والحكم بانه وجود حقيقى فرع العلم بذلك حتى يحكم بانه كذا فاذا لم يظهر لاحد كيف يجعل الكل من سنخه ولمعة من لمعاته وشأناً من شئوناته وطوراً من اطواره فالوجود الذى كان موضوع علم الفلسفة خارجاً عن محل نظر الموحدين ولا يكون فى الخارج و لا فى شىء اصلاً ولا مجرد سواه وغيره لا وجود له اصلاً الا الوجود المصدرى كما عليه المحقق الداماد - ره - الذى هو من اعظم الفلاسفة حتى قيل فى حقه المعلم الثالث وهذا الوجود ليس الا عرضاً ذهنياً فقط .

و عليه ايضاً الشيخ الاشراق وكثير من الاعظم كالسيد المدققين و صاحب الشوارق والمحقق الدوانى ففى الخارج ليس الانفس الماهيات والوجود الكونى ينتزع عن تحققها فى الخارج و يحمل عليها فان قلت لو كان الوجود فى الخارج نفس الماهية بان يكون مثلاً وجود السواد نفس السواد فلا يصدق على البياض .

وهكذا مع انه معنى عام مشترك قلت نعم لا يصدق السواد على البياض ولا على غيره لانه نفس الماهية لا الوجود والوجود المصدرى يطلق على السواد وغيره فالذى هو مشترك بمعناه المصدرى وهو فرع تحقق السواد والبياض .

واما الوجود الحقيقى بمعنى كونه عين العلم والقدرة والحياة فلا يكون مشتركاً اصلاً بل لا فرد له الا الرب المتعال وغيره مجعولات متباينة مع جعلها فلا يصدق الوجود بهذا المعنى الا عليه .

و بالجملة الوجود الحقيقى الذى عبارة عن وجود الرب المتعال خارج عن البحث ولا يكون عينه فى الخارج كعيننا فيه والوجود المصدرى لم يكن عين الماهية بل متأخر عنها و وجود الاشياء اى تحققها كلها خارجة عن مشاركة الرب المتعال كما قال ^{عليه السلام} وتنزهه عن مجانسة مخلوقاته فالموجودات ثلاثة لارابع لها اولها خالقها و صانعها و ثانيها مخلوقاته و مصنوعات التى ابدعها من العدم و من لاشىء و ثالثها

الوجود المصدرى المتأخر عن اصل تحقق الاشياء فالسواد سواد و البياض بياض و الانسان انسان ولا يطلق بعضها على البعض ولا يصدق السواد على البياض والانسان على البقر و الكل خارج عن حريم الوجود الحقيقى و بينها و بين الوجود الحقيقى بينونة محضة لا وجه اشتراك ولا مجانسة و الصانع المتعال يوجد من عدم المادة فيقال عليها بالوجود اى بالثبوت وذلك حكم العقل السليم لويوجد لا انه حكم العرف كى يكون التمسك بالاحكام الفلسفية بحكم العرف كما زعمه بعض من لا تأمل له بل كل من كان مذهبه وحدة جميع الموجودات لزم عليه معالجة نفسه فلا يصدق هذه الماهية على غيرها وقد عرفت مكرراً ان الجاعل بعد ايجاده و ابداعه الماهية انتزع عنها الكون و الثبوت فى الذهن و الاشياء سوى الماهية الخارجية كالسواد و البياض و الانسان .

فالمقصود بالوجود نفسها فقوله السواد موجود لا يكون المحمول الا عرضاً عقلياً و فى الخارج ليس الا موضوع هذا الحمل اى نفس السواد و الانسان و البقر فانها ليست بوجود بل موجود فما فى الخارج ليس بوجود اصلاً بل كلها موجودات متفرقة من الجاعل كما عرفت من المحقق الداماد و ان لم تقبل ذلك منه - فده - فاسمع الى مفهوم قوله و ان كنت من اهل المخاطبة فانه صريح فى ان من ذهب الى عينية الوجود فى الخارج وجعلوه اما عين الوجود الحقيقى الذى عين العلم و القدرة و الحياة و غيرها او لمعة من لمعانه لم يكن قابلاً للمخاطبة و لم يكن من المستبصرين تأمل فيه فان جميع ما كرر فى هذه الاوراق حاصل ذلك و انما كرر لتكرار خلافه الناشئ لعدم التدبر فى كلمات المحقق الداماد راجع الى عبارته فى افق المبين ص ١١٨ و الى عباراته فى القبسات من ص ٨٨ الى ١٠٠ يكفيك قطعاً .

و كيف كان فالوجود غير قابل لكونه فى الخارج و انما يكون امراً متفرعاً على ثبوت الماهية حتى ينتزع منه و اما غير هذا الوجود الثبوتى الانتزاعى وهو الوجود الحقيقى فليس بجوهر و لا عرض فلو كان فى الخارج فلا جرم اما حالاً فى الجوهر

او كان مستقلا لان كلما فى الخارج يدور امره بين الجوهر والعرض ولا يتصور شيئاً عينياً ولم يكن جوهرأ او عرضاً والجوهر مستقل فى الخارج والعرض حال فى غيره وحينئذ فان كان مستقلا فلا يكون وصفاً لجوهر اذ يلزم قيام الجوهر بالجوهر ولا يكون وصفاً لعرض لبطان قيام الجوهر بالعرض هذا فيما كان مستقلا وان كان حالاً فى جوهر فيكون حاصل فيه والحصول هو الوجود فيكون موجوداً فله وجود لان كل موجود له وجود وهكذا فيسلسل وهذه المحذور من كون الوجود امر عينياً خارجياً فلو كان ذهنياً متأخراً عن اصل تقرر الماهية وينتزع عنها ويحمل عليها ماورد اشكال خصوصاً مع اخبار الابداع وان الجاعل يبدع الموجودات لاعن شىء فضلاً عن كونهما عن وجود فضلاً عن كون العلة صارت بمنزلة المعلول فيبدع الملك القدوس امرأ اصيلاً فى الخارج وبعض من لادقته يزعم ان النزاع فى اصالة الماهية من حيث هى هى مع انها ليست شيئاً حتى تكون اصيلاً بل الكلام فى تقررهما فى الخارج فيكون اصلاً واصيلاً ويصدق ويحمل عليه الوجود المصدرى .

وبالجملة مالم يتحقق شىء فى الخارج لم يطلق عليه الوجود والكون كما انه فى سنة السابقة لم يكن هذه المستحدثات العصرية مثل السيارة والسفينة وما يقال له بالموشك المخرب للدور ويقتل النفوس والاطفال الصغيرة فى حالة النوم فلا يطلق عليها الوجود الا بعد التحقيق الخارجى فهذا الامر مما هو مسلم للصبيان والمجانين فضلاً عن ذوى الشعور والعقول فضلاً عن العلماء فلا يطلق على الشىء الغير المتحقق بالوجود فممنه يعلم ان التقدم للشىء الذى الماهية والوجود متأخر عنه وينتزع عن تحققه وكم من تصريح من المحقق الداماد على ان الجاعل اذا تقرر الماهية انتزع عن تحققها الوجود المصدرى افلا ترون من كثرة عباراته وخطاباته بمثل انك ان كنت من اهل الخطابة او ان كنت من المستبصرين .

وتصريحه بتقرر الجاعل الماهية حيث ان الظاهر كون الكلام فى فرد الموجود من الماهية وهو امر متحقق خارجى حينئذ كما سيأتى لا ان كلامه فى تقرر الماهية

الكلية كى يقال انها اعتبارى فانه مالم يتحقق لم يكن بموجود ولكن ليس الكلام فى مثل وجوده تعالى بل الكلام فى مطلق الوجودات التى غير ذاته وانه هل يكون غيره وجوداً اولاً وقد عرفت ان غيره كله ماهيات متقررة فى الخارج متصلة قائمات بذاته تعالى وهو القيوم القائم بذاته وغيره خارج عن سنخ الوجود بل موجودات متأخرة عن الوجود المصدرى كما عرفت وستعرف من المحققين كالدماى وسيد المدققين المير صدر الدشتكى والاشراقين والدوامى .

فان الوجود عندهم لا يكون له فرد فى الخارج والذهن وليس فى الخارج سوى الماهيات وانت ان فهمت ان الكلام فى وجود الاشياء غير وجود الحق تعالى لفهمت صدق ما يقولون هؤلاء المحققون وانه لا وجود فى الخارج سواه وغيره لا يمكن تحققه فى الخارج لانه لو كان فى الخارج فان كان بنحو العرضية فيكون مقدماً على المعروف .

وان كان بنحو المعروضية كان مستقلاً لا يحتاج الى شىء يضمه فالاصالة دائرة مدار تقرر الماهية فى الخارج وحينئذ تكون خارجة عن الكلية ومتأخرة عن الوجود فانه مالم يتحقق فى الخارج لما يصدق عليها بالوجود فهو غرض متأخر عن الوجود نعم تقرر فرد من الماهية بقيت فى الازهان بنحو الكلية .
وفى المشاعر ما لفظه :

وقبل تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه والى سببه لا ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود عرض وكل عرض متقوم بوجوده فى موضوعه وهذا الكلام صريح فى ان الوجود عرض وحيث ان العرض قائم فى غيره بتمام ذاته ولو بنحو الانضمام بحيث لو لم يضم الى الماهية لما كان قائماً بنفسه ويكون لامحالة محتاجاً الى المحل كلا او بعضاً فلا يكون الوجود وجود الذى به يتحقق كل شىء وكونه اصلاً واصيلاً .

وبالجمله وظاهر هذا القائل كون الوجود عرضاً لكن لا بمثل ساير الاعراض

التي صارت اضافته من الخارج الى الموضوع كاتصافه بمكان لحقه من الخارج بنفس الموضوع كالزمان او المكان له ويكون ثبوت الشيء للشيء واما الوجود عرض و اضافته الى موضوعه جاءت من قبل نفس الموضوع بمعنى انه لو لم يكن موضوعه متقررا من قبل الجاعل لما اتصف بعرض الوجودى وحيث كان ذلك من هذا القائل على خلاف مذهب الصدرا قال فى رد الشيخ وهذا كلام لا يخلو عن مساهلة اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر ان لاقوام للماهية مجردة عن الوجود وان الوجود ليس الا كون الشيء لا كون الشيء لشيء كالعرض لموضوعه انتهى .

والقائل بهمن يار وهو عمدة تلامذة الشيخ بل هذان المذهبان مدرك اصالة الماهية او الوجود وكلام بهمن يار راجع الى ان الوجود عرض وموضوعه نفس الماهية وكلام المصنف الى اصلته فرد هذا القائل على مذهبه وهو على الظاهر غير صحيح كما عرفت مفصلا لعدم صحة رده على مذهبه الا ان يبطل مذهب الخصم اولا .

والظاهر من هذا القائل ان الوجود عرض لكن بعض الاعراض يحتاج الى وجود موضوع قبلا حتى يتعلق به العرض كما فى مثل الالوان المتوقف عروضها على تحقق الجسم قبلا وبعضها ليس كذلك بل يحتاج الى ضم الموضوع اى الماهية ولذا كان تركيب الوجود والماهية انضماميا عند المشائين وكيف كان فصريح العبارة كون الوجود عرضا ومحتاجا كما عرفت من عبارات القيسات واما صدر المتألهين حيث كان الوجود بنظره عين العلم والقدرة والحياة وسائر الكمالات وكونه عرضا على خلاف مذهبه قال وهذا كلام لا يخلو عن مساهلة وهذا الكلام يتم منه على ما زعم للوجود من المعنى فانه على هذا كان قوام جميع الاشياء بالوجود كما قال بعد العبارة ايضا وان الوجود ليس الا كون الشيء لا كون الشيء للشيء كالعرض لموضوعه الخ .

فانه زعم ان الوجود هو كون الشيء بنفسه بل جميع الماهيات قوامها بالوجود
 لا العرض القائم بالغير وليس ذلك الاعلى زعمه الفاسد وان الوجود عنده عين العلم
 والقدرة والحياة كما هو صريح اكثر الاسفار والشواهد والمشاعر وغيرهما من كتبه
 وهذا الوجود مختص بالله تعالى وليس لغيره مثله اصلا الى ان قال بخلاف الوجود
 فانه نفس وجود الماهية فيماله ماهية الخ فانه صح على ما زعم من المعنى للوجود فلو
 انحصر هذا المعنى للوجود لله تعالى وعلم بان غيره ليس وجوداً بالنسبة اليه الامعنى
 الكون والثبوت لعلم بان الوجود فى الماهيات نفس تقررها وثبوتها كما عرفت من
 القبسات فصريح بهممن يار كون الوجود عرض وبينه وبين الاصاله بون بعيد وهو قوى النظر
 وقال ايضا ما لفظه اذا قلنا وجود كذا فانما نعنى به موجوديته ولو كان الوجود
 ما به يصير الشيء موجودا فى الاعيان لكان يحتاج الى وجود آخر ويتسلسل فاذن
 الوجود نفس صيرورة الشيء فى الاعيان انتهى .

ولا يخفى صراحته فى ان المراد بالوجود موجوديته وثبوته وكونه فى الخارج
 اى ثبوت نفس الماهية لان الماهية شىء والوجود لها شىء بل الوجود نفس تحقق
 الماهية فى الخارج وبهممن يار على الظاهر لسان ابي على سينا ومظاهر علومه وكاشف
 مراداته ومنه يعلم ان مذهب الشيخ هو ذلك وسيأتى انشاء الله تصريح الشيخ بذلك
 وكيف كان فقوله لو كان الوجود ما به يصير الشيء موجودا الخ صريح فى
 عدم كون الوجود خارجيا وعينيا والائتسلسل ومع هذا الكلام لا يمكن اسناد اعتبارية
 الماهية واصالة الوجود به فالوجود عنده ليس امرا عينيا بل عرض ذهنى والصدرا
 رده بما هو فساد ظاهر لمن له ادنى تأمل وهو اصالة وجودى الرب بنحو سار فى
 جميع الموجودات على خلاف العقل والنقل فكل من صرح بعرضية الوجود ظاهره
 اصالة الماهية فنسبة اصالة الوجود الى الشيخ ناش من عدم التأمل .

فعلى قول بهممن يار الوجود عرض لكن لا بمثل العرض الخارجى كالاوان
 بل امر انتزاعى محض وفى الحقيقة عين المنتزع عنه لالشيء آخر زائد عليه ومن

العجيب ان الصدرا منكر لكون الوجود عرضا فى هذا الكلام ثم جعل الشواهد على العرضية ووجوده فى الخارج فقال فى مشاعره ما لفظه السابع من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها اى وجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه ولاشك ان حلول العرض فى موضوعه امر خارجى زائد على الماهية انتهى مقصوده اثبات العينية .

وفيه مضافا الى ما عرفت آنفا من بهمن يار من قوله اذا قلنا وجود كذا المخ ان مقصوده من قوله وجوداتها لموضوعاتها ان وجود الاعراض عين وجود الموضوعات لاشيء آخر بل ليس فى الخارج الانفس الماهية وان الوجود عرض محض على منتزع عن نفس الموضوع لاما فهمه من ان مقصوده وجود الاعراض مع وجود الماهية وحالا فيه حتى يدل على خارجية فلو كان مراده اثبات العينية فما حال تصريحهم بالعرضية فان الوجود ولو كان خارجيا لكنه ينافيه كونه عرضيا اذا الامر العرضى محتاج ولا يكون المحتاج اصيلا وقال بهمن يار فى التحصيل ايضا ما لفظه المحكى . وبالجملة فالوجود حقيقته انه فى الاعيان لاغير وكيف لا يكون فى الاعيان بما هذه حقيقته انتهى وهذا الكلام ايضا نظير ما تقدم منه بدهاة ان ما فى الخارج كلها وجود اى ثبوت لالعدم لكن لا الوجود الذى قد يوهم كون مراد القائل باصالة الوجود ذلك غفلة عن مقصوده بل وجود الذى قد عرفت .

والتحقيق ولوبقرينة ما تقدم منه ان المراد من قوله حقيقته انه فى الاعيان هو كون الاشياء الخارجية والماهيات فان الذى يكون فيها مستقلا هى ماهيات التى كانت فى الخارج وتكون منشأ للآثار فمقصوده من الوجود فى الاعيان هو الذى يطلق عليه الثبوت والكون فى الاعيان لا الوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة فانه ليس فى الخارج بنحو كون الاشياء فيه وليس بحيث يتحصل لنا منه الآثار بل الآثار للماهية الموجودة .

ومثل هذه الحقيقة ليست الا فى الخارج دون الذهن وهو عين كلام الشيخ

الاشراق والمحقق الداماد وغيرهم المصرحون بان حقيقة الوجود الخارجى هي الماهيات المتقررة من الجاعل والوجود فى الخارج امر موهوم لا واقعية له سوى البارى تعالى فالمقصود من كونه ذا حقيقة عينية ومن ان حقيقته انه فى الاعيان ان الخارج ظرف لنفسه وقراره وآثاره دون الوجود الحقيقى الذى لا طريق للوصول اليه فان القائل باصالة الوجود مراده من الوجود الوجود الحقيقى الذى يتصف بجميع صفات الكمالية وان هذا المعنى واحد وسار فى جميع الموجودات وان كل واحد عين حقيقة الوجود .

وقال ايضا ما لفظه قال الشيخ الرئيس فى التعليقات «وجود الاعراض فى نفسها وجوداتها لموضوعاتها ، سوى أن العرض الذى هو الوجود ، لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجوداً، واستغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصح أن يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه، بمعنى أن للوجود وجوداً ، كما يكون للبياض وجود ، بل بمعنى أن وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير» انتهى .

اقول توضيح العبارة ان الوجود عرض لكن فرقه مع سائر الاعراض ان سائر الاعراض محتاج الى وجود الموضوع كاحتياج البياض الى الجسم بخلاف عرض الوجود فانه لا يحتاج فى تحققه الى وجود الجسم حتى لزم احتياج الوجود الى الوجود بل وجوده عين وجود موضوعه ووجوده فى الماهية عين الماهية فالماهية الموجودة معناها انها نفس الوجود لاشياء آخر حتى يكون فى البين اثنان بخلاف الجسم ابيض فان البياض ليس عين الجسم بل الجسم شىء والبياض شىء آخر ففى قوله الجسم ابيض ثبوت الشىء للشىء بخلاف الماهية موجودة فانه نفس تقرر الماهية .

فالحاصل الوجود من الاعراض والفرق احتياج ساير الاعراض الى الموضوع دون عرض الوجود فانه منتزع عن نفس الموضوع . ولا يخفى انه مع هذه الصراحة

من مثل الشيخ واعترافه بعرضية الوجود لامعنى لكونه اصيلا .
وبالجملة مع تصريحه بان الوجود عرض لايمكن ارادة اصلته فلا بد وان
يكون مراده ماذكرنا من ان الوجود هو المعنى الالئائى الذى ينتزع عن اصل تحقق
الماهية فلا يكون مثل سائر الاعراض بل اضعف منها فان لها نحو وجود كالبياض
والسواد بخلاف الوجود المصدرى فانه فرع تحقق ذى الوجود وما لم يكن فى
الخارج شىء متحقق لا يصدق عليه الثبوت والكون والوجود كما عرفت مرة بعد
مرة ودفعة بعد دفعة من المحقق الداماد وكررناه عبارته مع توضيح منا .

وحاصل كلام الشيخ هو الفرق بين عرض الوجود وبين سائر الاعراض بما
عرفت بعد الفراق عن كون الوجود عنده عرضا وهو على فرض صحة العرض بهذا
المعنى فى محله اذ عرض البياض وجوده فى نفسه وجوده فى موضوعه وهو الجسم
بخلاف عرض الوجود فان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه ولولاه لم يكن
موضوعه موضوعا .

ثم قال ايضا ما لفظه وقال ايضا فى التعليقات «فالوجود الذى فى الجسم هو
موجودية الجسم ، لا كحال البياض والجسم فى كونه أبيض ، اذ لا يكفى فيه البياض
والجسم» انتهى .

وقد كرره الشيخ وذكره بعد القول الاول وصرح فى كليهما بان الوجود عرض
ولازمه عدم اصلته وحيث كان على خلاف مذهب المصنف رده بما لفظه :

اقول ان اكثر المتأخرين لم يقدرنا على تحصيل المراد من هذه العبارة وامثالها
حيث حملوها على اعتبارية الوجود وانه ليس امرا عينيا وحر فوا الكلم عن مواضعها
الى آخر عبارته فالظاهر عدم تأمل فى عبارة الشيخ اذ هو كما كانت فى يدك وفى
نظرك ظاهر فى ان عرضه اثبات كون الوجود امرا اعتباريا غير موجود بنفسه فى
الخارج الا ترى الى قوله سوى ان العرض الذى هو الوجود الخ فسان التصريح

بالعرض غير ظاهر في الاصلالة بل صريح في الاعتبارية لان الغناء المحض مناقض مع الفقر والوجود الاصيل خصوصا بمعنى الذى اريد منه لايقع فى شىء آخر .
ولو بنحو الانضمام فمراد الصدر من هذا الوجود هو الذى يكون جميع الحقائق موجودة به فكيف يكون نفسه موجودة بالماهية ولو منضمما اليها بخلاف الشيخ ولذا صرح كثيراً بالوجود الاثباتى فاكثر المتأخرين قد روا على تحصيل مراد الشيخ فحملوها على اعتبارية الوجود وهو خلاف .

وقد كررناه فى مقابل تكرارات القوم وقد عرفت ان الوجود امر عقلى محض ليس له الامنشأ الانتزاع وهو امر يتحقق قبل ان يتم انتزاعه التحقق والثبوت والحصول والكون فلا وجود فى الخارج لغير الله لا العقول الطولية ولا الارضية ولا ارباب الطلسمات والمثل الافلاطونية والانيات المحضة فالذات القدوس المتمال المجرد منحصر فى الله ولا مجرد سواه حتى الملائكة والارواح فكلها من الاجسام لكون الاولى من ذوى الاجنحة .

والثانى مما يحتاج الى المكان كما ورد ان الارواح خلقت قبل الاجسام بالقىء عام وقد اسكنهم فى الهواء وهو تعالى ليس بوجود بل هو خالق الوجود والموجود والاصناف التى ذكر للوجود كلها فى لفظ الله ومنحصرا فيه فلا يكون ذلك بهم سوا اطلق عليه الوجود ام الله او بالفارسية [به بخدا]

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذلك الجمال يشير

فالله الذى عرفه ائمة الدين والكتاب المبين كان منحصرأ لانه كان كل الممكنات ولا وجود لغيره فضلا عن ان يكون كل اله كما هو لازم العينية الخارجية وهو باطل جدا بل ليس الوجود الاعرضا عقلا لانه لو كان فى الخارج ان كان عبارة عن مجرد السواد مثلا فلا يصدق على البياض وهو بديهي .

وان كان عاما فلا جرم اما يكون فى الخارج عرض او جوهر مستقل وعلى الثانى لا يمكن كونه وصفا للجوهر لان نفسه جوهر ولا يصح قيام الجوهر بالجوهر

ولا بالعرض لعدم صحة قيام الجوهر بالعرض .

وان كان فى الخارج عرض فيكون حالا فى جوهر لعدم صحة قيام العرض بنفسه فلا بد وان الجوهر موجود لعدم صحة قيام الوجود بالمعدوم فلزم قيامه بالجوهر الموجود فان كان موجودا بهذا الوجود لزم تقدم هذا الجوهر على الوجود بل لزم الدور وان كان بوجود آخر لزم قيامه ايضا بالجوهر الموجود فوجوه ايضا لزم قيامه بالجوهر الموجود والحاصل ان كان الوجود خارجيا لزم ان يقوم بالجوهر الموجود وهو لا يحصل الاعلى سبيل التسلسل المحال ففى كل موجود لا بد وان يكون وجوده قائما بالجوهر الموجود فلزم تسلسل الوجودات وهذا التسلسل فى الوجود العيني وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا فى جميع هذه الاوراق ان الوجود ليس الاموهوما انتزاعيا لا وجود له اصلا فى الخارج وانما موطنه العقل فليس امرزائد على الماهية عينا ومنه ظهر ايضا فساد استظهار الصدرا فى المشاعر حقيقة الوجود من قول الشيخ فقال ما لفظه وقال ايضا فى التعليقات « اذا سئل : هل الوجود موجود؟ فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود . فان الوجود هو الموجودية » انتهى اقول وسيأتى عبارة الشيخ فى الشفاء صريحة الدالة فى اصالة الماهية واما العبارة الموجودة فقوله ان الوجود حقيقته انه موجود الخ معناه الظاهر منه بل الصريح ان المراد بالوجود هو الموجودية بل لا يحتمل غيره اذ حكم بانه حقيقته اى ليس له حقيقة سوى الموجودية وحينئذ فاذا قيل الانسان موجود او عمرو موجود فما يفهم العقل منه وما هو المعلوم ان نفس الانسان موجود او عمرو موجود فاذا كان الوجود هو الانسان فمعنى وجوده ثبوته وكونه وحصوله .

ولا يحتمل غير ذلك الا لمن جمده عقله وقلد الصدرا ومحى الدين وغيرهما فيما فهموا وقال بعض المحققين فى اصول دينه بعد العبارة ما لفظه هذا الكلام صريح فى اعتبارية الوجود حيث قال اخيرا فان الوجود هو الموجودية ومحصل هذا الكلام ان ضيق التعبير يدعونا الى ان نقول ان الوجود هو موجود بمعنى انه ليس معدوما

والافهو صفة المهية فان الوجودية صفة كالمعدومية انتهى .

والحاصل ان الصالح للموجودية ليس الالماهية وليس الوجود قابلا للوقوع الخارجى اصلا كما مر من الداماد والشيخ الاشراق وغيرهما كثيرا .
وليس فى الخارج الا الله لكن لا كخروجنا فى الخارج وهو مجهول الكنه لا يمكن ولا يصح القول بانه وجود بل هو خالق الوجود فكيف يصح الحكم بما هو مجهول الكنه والتعبير عنه بالوجود ليس الالبعنى كونه نقيض العدم فهو تعالى وجود معناه انه ثابت وليس بعدم كما هو مفاد الروايات بان التوحيد خروجه عن الحدين حد التعطيل وحد التشبيه يعنى ان الاقرار بالله تعالى حده حد الخروج عن التعطيل والعدم بحيث لا يقول بانه ليس بل الايس المجهول الكنه واخراجه عن حد التشبيه بان لا يشبهه بالموجودات وجعله تعالى عينها من غير فرق الالامور عدمية وجعله ذاته ذا مراتب مرتبة بشرط لاو مرتبة لابشرط ضرورة ان الذات المقدس الغير المحدود اذا صارت ذو مراتب صارت محدودة .

وكيف كان فالوجود فى الخارج ليس الا الماهيات فهى المراد بالوجود وعرض عليها الوجود بمعنى الكون المصدرى فالوجود كما هو صريح الشيخ تارة يراد به الوجود بمعنى الاثباتى واخرى نفس الخارجى فمعنى الاول عرض عقلى وبمعنى الثانى معروض له فليس فى اطلاق الوجود على الخارجيات المتباينات كثير اشكال فهى وجودات متباينات مع الحق المتعال لا كونها مسانحة معه كما صرح به السبزوارى وقد عرفت منى مرارا امكان مرادهم بالوجودات المتباينة هو الماهيات وحينئذ لم ينفع الذاهين الى اصالة الوجود .

ثم العجب من صدر المتألهين كيف قنع نفسه الشريف بالعبارة عن الشيخ مع انه لاحجية لنا غير عبارة الواردة عن المعصومين فلو فرض انه صحيح عند الشيخ لكن اذا كان غير متصور عند غيره فهل ينفع التمسك به او لا تأمل حتى تفهم بانه لا موجود فى الخارج بسىطا سوى الله ولا اصالة الالماهيات كما هو الظاهر من عبارته هنا

وذلك ايضا هو صريح المحقق الداماد فظاهر الشيخ وصريح الداماد عدم وجود عينى وانه فى العين ليس الا الماهيات المتباينة مع الرب الخالية عن المسانحة مع الرب تعالى فجميع معلولاته تعالى ماهيات اصلية وحيث ذاتها القيام بالغير فلا يلزم الاصلان فلا سنخية اصلا بل يستحيل والاشاعرة فراراً عن المشابهة والسنخية قائلون بالاشتراك اللفظى حتى لا يلزم كون الجاعل والمجموع من سنخ واحد وقد عرفت امكان ان مرادهم من عينية كل وجود مع ماهيته هو كون الخارج نفس الماهية لاشىء آخر زائداً عليها وهو الوجود .

وكيف كان فلامعنى للسنخية اصلا ولا يكون البناء على الصدور والتنزل فى الخلق اذ الصدور والتنزل انما هو بصدور الوجود من الوجود الحقيقى والتنزل بجعل الوجود الحقيقى نفسه نفس الانسان والبقر والسباع والخنزير والشجر والحجر وغير ذلك وبطلان ذلك لا يحتاج الى البيان فالجاعل يوجد الماهية الخالية عن الوجود كما عرفت وانت اذا تأملت فى جميع ما قلنا تعرف ان مثل هذا الدليل على اصالة الوجود واعتبارية الماهية مما يضحك به التكللى .

واما على القول الحق فلا معنى للاعتبارية اصلا نعم من حيث كونها من الممكنات لا يقتضى نفسها الموجودية بل على السواء بالنسبة الى الوجود والعدم فان اوجدها العلة القادر المختار تقررت وخرجت عن الاعتبارية فغير الله تعالى من الممكنات والممكن لا يقتضى ذاته الوجود او العدم وليس ذلك معنى الاعتبارية فاذا جعل الوجود واحداً سارياً فى الجميع بحيث لا يكون غير الوجود شيئاً فلامناص لهم من جعل الماهيات والطبايع الكلية هى الاعتبارية اى العدمية .

ومنه يعلم فساد قولهم بالسنخية لعدم دليل ولاقاعدة فى كون فعل شخص مثل طبيعته بل لا بسيط من جميع الجهات سوى الله وليس فعله كنفسه بسيطاً واقعاً حتى العقول على القول به فهى اجسام لطيفة والارواح ايضاً اجسام لطيفة ولذا خلقوا قبل الاجساد بالفى عام واسكنهم فى الهواء والمجرد لامكان له اصلا فالمجرد البسيط

هو الله فقط وافعاله مركبات غير مشابهة معه بوجه اوجدها باختياره وارادته وميله والمرجح والدواعى ذاته فقط لالامور الخارجة عن ذاته والسنخية المتوهمة باطله جداً بل محال وكفر فلاشبيهه ولا نظير له تعالى ولادلل على السنخية لاشرعاً ولا عقلاً كما مر فى ص ٢٣٠ .

وقد عرفت كراراً هى منشأ كل فساد فى باب الفلسفة الاسلامية ومنها ينشأ كون جميع الاشياء وجوداً واحداً كالجاعل لها وقد استدلوا بأية قل كل يعمل على شاكلته والاية اجنبية عن السنخية واللازم ذكرها بتمامها قال عز من قائل واذا انعمنا على الانسان اعرض وثنا بجانبه واذا مسه الشركان يؤساً قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلاً ومحصل معناها انه اذا وقع على الانسان مناً نعمة اعرض عتاً ولم يشكر واذا وقع عليه الشر وشىء على خلاف ميله كان مأبوساً عن الفرج والعافية .

وهذا حال الكفار بخلاف المؤمنين فانهم عند وصول الخير كانوا لنا شاكرين وعابدين وعند الانقطاع عنهم يرجون الفرج والعافية من الله ولم يكونوا فى مقام الكفران والمخالفة لرسول الله فكل من المؤمن والكافر يعمل مايشاكل ميله وطبعه فان ميل المؤمن وطبعه الاطاعة والهداية وميل الكافر ومشاكلته هو العصيان والمخالفة وربكم اعلم بحال من هو فى طريق الهداية وعدمها فالاية لاربط لها بمسألة السنخية بين الجاعل ومجعولاته بل فى مقام ان الكفار يميلون الى المعاصى والمؤمنون الى الاطاعة فلو كانت فى مقام السنخية لما صح التفصيل بين الاعراض واليأس .

واما بلحاظ العقل فهو حاكم بفساد مشابهة القديم مع الحادث والغنى بالذات مع الفقير بالذات والعالم والقادر بالذات مع الجاهل والعاجز بالذات فلاحظ للممكنات للوجود اصلاً فالجاعل جعل الماهيات واخراجها عن العدم وليس بوجود كما زعم انه وجود فانها وجود بمعنى الكون لا الوجود بمعنى الرب فى الصفات .

فالسرخية واعتبارية الماهية انما يكون على هذا البناء الفاسد الذى هو حقيقة

مذهب الصوفية الذى جعلوا الكل هو الله وزعموا ان التوحيد عبارة عن جعل كل موجود هو الله بحيث لو قال قائل بالعدم لم يكن موحداً فالتوحيد الخاصى عندهم ان يجعلوا جميع ما فى الكون فى ذات الله وان الكل وجود فلا جرم يكون الماهية عندهم امراً اعتبارياً ولا يكون شىء غير الله ولا فعل الا فعل الله فالصلوة والزنا وشرب الخمر كلها من فعل الله يجرى بيد العبد على الجبر .

وكم تصريح من الاعاظم بكون الماهيات حقائق متأصلة فى الخارج فمنها ما هو ايضاً عن الشيخ فيما حكى عن الشفا قال ما هو نصه المحكى ان معنى الموجود ومعنى الشىء متصوران فى النفس وهما معنيان فالوجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على واحد ولان الشك فى ان معناها قد حصل فى نفس من يقرء هذا الكتاب والشىء وما يقوم مقامه قديداً على معنى آخر فى اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بهما ما هو فللمثلت حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذى ربما سميناها الوجود الخاص للشىء ولم نرد به الوجود الاثباتى فان لفظ الوجود يدل به ايضاً على معانى كثيرة منها الحقيقة التى عليها الشىء و كانه لما عليه يكون الوجود الخاص للشىء ونرجع فنقول انه من البيّن ان لكل شىء حقيقة خاصة هى مهيته ومعلوم ان حقيقة كل شىء الخاصة به غير الوجود الذى يرادف الاثبات انتهى ما هو المحكى عنه .

قوله والشىء وما يقوم مقامه الخ يمكن ان يكون مراده بمن يقوم مقامه هو الوجود وكان المقصود ان الشىء والوجود كما هما اعم الاشياء .

فكذلك قد يدلان على معنى آخر وهو نفس الشىء ونفس الموجود ونفس حقيقة الماهية فالوجود كما هو الثبوت ويطلق على ما هو الثابت فى الخارج فكذلك يطلق على نفس الماهية فالوجود والثبوت والحصول والكون كلها مترادفات ومصداقه حقيقة التى تكون الشىء على هذه الحقيقة فان لكل امر وشىء حقيقة كان هذا الشىء بهذه الحقيقة وهو معنى الماهية فان للمثلت حقيقة وهى انه مثلث وللبياض وهى انه بياض وللحيوان الناطق حقيقة هى انه حيوان الناطق .

فلوسئل على الانسان ما حقيقته

قيل فى الجواب حقيقته هو حيوان ناطق لا غير وحقيقة الحجر هى نفس الحجرية لاشيء آخر فان الحقيقة ما هو الشىء عليها وقوله وذلك هو الذى ربما سميناه الوجود الخاص اى كثيراً ما سميناه هذه الحقيقة التى هى الماهية بالوجود الخاص الذى هو نفسه لا الوجود الاثباتى الذى انتزع منه ويحمل عليه كما هو اشتباه ارباب اصالة الوجود فاشتبه عليهم امر الماهية والاشياء الخارجية بالوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة بتوهم الاضافة الاشرافية التى يرجع الى وصول اجراء الوجود الحقيقى الى الموجودات .

وقوله ولم نرد به الوجود الاثباتى اى لم نرد بهذا الوجود والحقيقة الخارجية وجود الاثباتى فانه نفس الوجود فحقيقة المثلث او البياض حقيقة خارجية وماهية ثابتة واقعة بحاله فالوجود تارة يراد به نفس هذا الموجود واخرى ما يحمل على هذا الموجود الخارجى وهو وجود اثباتى كونى منتزعة عن نفس الوجود الخارجى فالعبارة صريحة فى ان مثل المثلث والبياض والانسان والحجر والشجر ونحوها كلها حقائق وماهيات واشياء خارجية خالية عن العلم والقدرة والحياة والازلية والابدية وانه كما يقال عليها الوجود والثبوت والحصول والكون فانها مفاهيم العامة يطلق على كل شىء قد يطلق على نفس الماهيات لا بمعنى الاثبات بل بمعنى نفس حقيقة هذا الشىء الخاص .

والحاصل قوله فان لكل امر حقيقة هويتها هى نص على ان اشياء الخارجية كلها ماهيات اصلية فالمثلث اى المثلث الخارجى لا الذهنى فان المثلث فى الذهن ليس بمثلث قطعاً ولا متشكلاً بشكل كذاثى فى مقابل المربع والمدور فالشكل المشتمل على ثلاثة زوايا انما هو فى الخارج وكذا المشتمل على اربعة زوايا فالاصالة والاعتبار للفرد الخارجى لا الذهنى وكذا البياض الخارجى لا الذهنى وسائر الموجودات الخارجية كلها حقائق وماهيات متأصلة وكلها خالية عن الوجود الذى عين العلم والقدرة .

ومما يضحك به الثكلى ان يقال المثلث هو ماهية اعتبارية ووجوده عين العلم والقدرة والحياة .

ويمكن ان يقال ان عدم تصريح الشيخ باصالة الماهية واعتبارية الوجود من حيث انه بهذا العنوان لم يكن معروفا في السنة القوم قبلوانما حدث بين المتأخرين والافجميع عبارات الشيخ ظاهرة في كون الاشياء الخارجية ماهيات متصلة ووجودات ويحتمل عليها الوجود الاثباتى فتارة يراد بها الخارجيات فانها وجودات عند المشاء وكانت متبينة مع الوجود الحقيقى واخرى يراد بها وجود اثباتى فى عبارة الشيخ وهو وجود عرضى منتزعى عن نفس تحقق الماهية فى خارج وتقررهما بتقرر الجاعل كما فى عبارة المحقق الداماد .

وبالجملة يراد بالوجود نفس الماهية الخارجية التى يكون موضوعا فى القضية فيقال الانسان موجود اى نفس هذه الحقيقة التى هو بهذه الحقيقة موجود فلو كان للوجود حقيقة فى الاعيان سوى حقيقة ذات الشئ لم يقل الشيخ قد سمينا الشئ بالوجود الخاص لانه على اصالة الوجود كان حقيقة الشئ نفس وجوده الخاص دائما لافى وقت دون وقت فتسمية الوجود دائما كانت عليها لافى بعض الاوقات . ولا يصح ان سماه شيئا آخر فلم يكن الوجودات الخارجية هى الوجودات الخاصة التى هى حقيقة الوجود بل ماهيات خارجية فسامها بالوجود تارة لان المراد بالوجود هى هذه الموجودات وايضا سماها بالوجود الاثباتى فانه اعتبارى انتزاعى يحمل عليها .

فليس هذا الوجود بوجود اثباتى الانتزاعى يحمل على الموجود بل وجود حقيقة كان بهذه الحقيقة لان لكل امر وشيىء حقيقة ذاتيه تكون هذا الامر بهذه الحقيقة اى ذاتى له مثلا اذا قال الانسان ليس بوجود اى ليس بوجود محمولى يحمل على الانسان المساوق للكون والثبوت فانه امر اعتبارى بل هو وجود وحقيقة تكون هذه الحقيقة ذاتى له مثل حيوان الناطق .

وبالجملة لكل شيء حقيقة وذاتيات يكون هذا الشيء بهذا الذاتيات شيئا وهويته وحقيقته نفس هذه الذاتيات فهو صريح في نفى الوجود بمعنى العلم والقدرة ومثال الشيخ بالمثلث والبياض لعله لا يَحتمل ما يَحتمل في مثل الانسان كى يقال انه عين العلم والقدرة وهو عين الوجود .

والحاصل صريح كلام الشيخ اطلاق الوجود على الخارجيات وهو غير الوجود الذى محل كلام شيخ الاشراق فان مراده من الوجود الذى عين العلم والقدرة ونحوهما وانه هو لا يكون فى العين وانه فى العين هو الماهيات التى قد يعبر عنها بالوجودات فيعلم من عبارة الشيخ ان الكلام ليس فى الوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة بل المراد من الوجود هو الماهيات الخارجية فلوقبل باصالة الوجود كان المراد بالوجود واصالتها هو الماهيات .

ومن المعلوم ان الخارجيات ليس بوجود الذى محل بحث الصدر وانه لا يمكن كونه فى الخارج والفرض ان غيره ايضا من سنخه على مذهبه فالوجود الحقيقى المتصف بصفات الكمال لا يصح كونه خارجيا فانه غير الجسم وغير المرئى وغير ذلك من صفات الموجودات وانه على فرض المحال لو كان فى الخارج .

اما نقول يكون الوجود عينيا اولا وعلى الاول كما عليه الصدر فالمراد بالوجود حينئذ هو المبدء المتعال الذى به يتحصل كل شيء وهذا الوجود الحقيقى الذى يسرى الى كل شيء متحقق فى الخارج فقد عرفت من اول الكتاب الى هنا بطلانه بحيث لا يصلح الامع الاعراض عن الكتاب والسنة وعلى الثانى لا بد وان يكون عرضا عقليا متوقفا على ثبوت الشيء فى الخارج من قبل جاعلها حتى يطلق عليه الوجود بمعنى المصدرى .

وقد عرفت من اطلاق الوجود على الموجودات الخارجية من غير تسانخ مع الرب المتعال ولا مناص عن الالتزام بهذا المعنى للوجود فان العينية تدور بين المحذورين اما الالتزام بوجود الرب فى الجميع بنحو الوحدة فى الكثرة والكثرة

في الوحدة والالتزام بدرجات الذات مرتبة الشديدة التي هي بشرط لا والخفيفة التي وجودات لا بشرط .

وقد عرفت فساد الجميع واما الالتزام بصحة الدور او التسلسل حتى صح كونه عينيا وذلك لانه في الخارج اما بنحو الاستقلال . فلا يصح حمله على الجواهر والاعراض واما بنحو الحلول في الغير فيكون حصولا في الغير والحصول هو الوجود فيكون موجوداً فلو وجوده ايضا وجود فيكون موجوداً فيتسلسل ولك ان تقول ذلك فيما يحل فيه فانه ايضا وجود فيكون موجود او لوجوده ايضا وجود وهكذا فيلزم التسلسل في المحل الذي يحمل فيه الوجود .

وبالجملة فلا بد من كون المحل موجود فان كان بهذا الوجود لزم الدور وان كان بغير هذا الوجود لزم التسلسل فانه يتوقف على كون المحل موجوداً في الخارج فوجوده ايضا يتوقف على كون المحل موجوداً في الخارج فوجوده ايضا يتوقف على محل الموجود الى غير النهاية فلا ينتهي الى محل موجود في الخارج حتى يقوم الوجود الاول المفروض به فالوجود على فرض عينيته يتوقف على محل يقوم به ولا طريق الى محل الموجود حتى يقوم الوجود به .

وبهذا البيان والتقدير ايضا اندفع جواب القيصري عما فرضه شيخ الاشراف من التسلسل من ان كون الوجود على فرض حلولة في الجوهر هو الحصول فهو موجود فلو وجوده وجود اذ كل موجود له الوجود فلو وجوده ايضا وجود ويتسلسل فاجاب بان الموجود وان كان له الوجود لكن الوجود حاصل له على الفرض فلا يحتاج الى وجود اذ الفرض ان الوجود يحتاج الى محل يقوم به فاذا استقر فيه كان موجوداً في المحل ويكون في الخارج وجود ومحل يقوم به فلا يصل النوبة الى القول بان لوجوده ايضا وجود وفيه ما لا يخفى .

واما جواب الصدر في جميع اشكالات شيخ الاشراف لاثبات عينية الوجود بان كون الوجود في الخارج لا يحتاج الى محل يقوم به اذ كل شيء يقوم بالوجود

فكيف يقوم الوجود بشيء فهو على مبنى الفاسد منه كما عرفت .

وقد تلخص من جميع عبارات القوم ان الوجود على ثلاثة اقسام الاول الوجود الحقيقي الذى عين العلم والقدرة والحياة والقدم وغيرها من صفات الكمال وقد عرفت مراراً انه خارج عن محل النزاع مع الموحدين والكلام فى ما صدر عن الحق تعالى لافى نفسه تعالى الثانى الموجودات الخارجية التى عبارة عن الماهيات كما عرفت عن الشيخ من اطلاق الوجود وهو رئيس المشائين كما عرفت ان غيره وجودات متباينة مع الله تعالى .

وقد عرفت منا امكان ارادتهم من الوجودات المتباينة الماهيات وكيف كان لو سميتها بالوجود بمعنى نفس التحقق الخارجى لابس به وعمدة مخالفتنا مع القوم فى ان الموجودات ليست عين العلم والقدرة والقدم فانها فى حق تعالى الثالث الوجود الذى لامصداق له الا المعنى المصدرى الذى بمعنى الثبوت والكون كما عرفت من المحقق الداماد وهذا الوجود هو مراد شيخ الاشراف الذى ذهب الى استحالة كونه فى الخارج كما هو الحق فتلخص ان الوجود لو كان فى الاعيان فحيث لا يكون قائماً بنفسه بل يحتاج الى وجود يكون قائماً به فأدى الى التسلسل فالوجود الحقيقى هو الله سواء سمي به او بالله او بغيره فى اى لسان وغيره ليس وجوداً الا بمعناه المصدرى كما عليه المحقق الداماد راجع الروايات والاشياء الخارجية ماهيات خالية عن الوجود .

وقد يعبر عنها بالوجود كما عرفت من عبارة الشيخ ولا يضرنا اصلاً فان الوجود بهذا المعنى الذى عار عن السنخية مع الله كما عن المشاء غير مضر بشيء فالوجود بمعنى الذى صرح به الصدرا مختص بالله وليس يشترك معه احد حتى الملائكة والارواح ولا العالم العقول الموهوم فالوجود لا واقعية له الا بمعنى الكون المتأخر عن الاشياء .

وقد صرح بذلك فى حكمة الاشراف وان تريد ان تطلع على كلامه فانظر الى

عبارته الواردة فى ان الوجود ليس الالمفهوما عقليا مع شرحها مزجا لقطب الدين قال ما لفظه (حكومة) فى نزاع بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها فى الازهان والاعيان وبين مخالفهم الصائرين الى انه يزيد عليها فى الازهان لافى الاعيان، الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد .

وكذا مفهوم الماهية مطلقا والشئىة والحقيقة والذات على الاطلاق اى وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالمهية من حيث هى لامقيدا كماهية فلان اوبهمان وقس عليها اطلاق الثلاثة الباقية على كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول اعم من كل من المذكورات .

(فيدعى ان هذه المحمولات عقلية صرفة) اى لا وجود لها لافى الازهان بمعنى انها يكون زائدة على الماهيات التى تحمل عليها فى الازهان لافى الاعيان فانها لو لم يكن كذلك فاما ان تكون زائدة عليها فى الازهان والاعيان معا وغير زائدة عليها اصلا حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد والثانى باطل لقوله :

(فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر) .

وبطلان التالى يدل على بطلان المقدم الى ان قال :

واما بطلان الاول فلقوله (فاذا اخذ) اى الوجود معنى (اعم من الجوهرية) مثلا وزائدا عليها فى الاعيان (فاما ان يكون حالا فى الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه) لان كل موجود فى الاعيان اما جوهر او عرض .

(فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبته) اى نسبة الوجود على تقدير كونه جوهر (اليه) اى الى الجوهر الذى وصف به (والى غيره سواء) لتساوى نسبة الوجود الى الجوهر والعرض فلو ووصف به الجوهر يوصف به العرض ولو وصف به العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة

وهي الوجود جوهرًا بالعرض هذا على تقدير كون الوجود قائمًا بنفسه .
 (وان كان في الجوهر فلاشك انه يكون حاصلًا له والحصول هو الوجود
 فالوجود كان حاصلًا فهو موجود) لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود
 فلوجود وجود الى غير النهاية انتهى .

وحاصل الجميع ان الوجود لو كان عينًا خارجيًا لكان اما مستقلا او هيئة في
 جوهر مستقل وعلى الثاني لكان حاصلًا في هذا الجوهر المستقل والحصول هو
 الوجود وكلما وجد الوجود كان موجودًا والموجود شيء له الوجود فوجوده ايضا
 كان هيئة في جوهر فكان حاصلًا فيه فكان موجودًا فوجوده ايضا وجود وهكذا .
 وبالجمله الوجود لو كان في الخارج يكون موجوداً اي شيئاً له الوجود
 فوجوده ايضا لو كان في الخارج يكون موجوداً فوجوده وجود وهكذا .

والحاصل ان كان الوجود في الخارج في ضمن جوهر كان حاصلًا فيه اي
 موجودًا فيه والموجود له الوجود فينقل الكلام في وجود الوجود ايضا وهو ايضا
 لو كان يكون مع الجوهر ويكون حاصلًا فيه اي موجودًا ولوجوده وجود وهكذا
 وايضا الوجود لو كان في الاعيان ليحتاج الى جوهر يحل فيه وهذا الجوهر ان كان
 معدومًا ازم تعلق الوجود بالمعدوم وهو خلف فلما محالة لا بد وان يكون المحل موجودًا
 فيحتاج وجوده الى وجود وان كان الوجود المحتاج اليه نفس هذا الوجود ازم
 احتياج المعروض الى العرض وتحققه الى تحقق العرض وهو مع انه خلف دور
 واضح وان كان غير هذا الوجود ازم التسلسل وبتقرير آخر الوجود لو كان في الخارج
 يحتاج الى جوهر وهو ايضا يحتاج الى وجود والوجود ايضا يحتاج الى وجود ويتسلسل
 فان قلت الوجود ليس بموجود كي يكون في البين اثنان لان الوجود قائم
 بنفسه وكل شيء قائم به فكيف يكون هو قائمًا بالغير فلا يحتاج الى الغير فيكون
 نفسه لا غير فلا يلزم الدور .

قلت هذا مبنى على كون المراد بالوجود هو الرب المتعال لاشياء اخر فانه

تعالى قائم بنفسه فقط وغيره كله قائم به تعالى فلاجرم كان المراد بالوجود غيره وهذا الغير ان كان هيئة في شيء يكون موجوداً بهذا الغير ويتسلسل فلا يرد عليه جواب صدر المتألهين عن اشكال التسلسل بعدم تعدد الوجود والوجود وانهما واحد وهو الوجود فان شيئية الوجود بنفس ذاته وان كل شيء يحتاج في وجوده الى الوجود والوجود قائم بنفسه فلا يكون وقوعه في الخارج محتاجا الى جوهر ومحل بل الوجود قائم بنفسه .

ولا يخفى على المتأمل الخبير بان ذلك من باب اشتباه الموجودات بالوجود فان شيئية جميع الاشياء وترتب جميع الاثار والاحكام بوجود الاشياء الخارجية لا بالعدم فالسير الى كرة القمر بوجود السفينة لا بعدمها وحصول الشبح بوجود الخبز لا بعدمه وحصول كل شيء بوجود اسبابه لا بعدمه فجميع الاشياء قائم بالوجود لا بالعدم فلو لم يكن شيء في الخارج لم يتحقق شيء فلو لم يكن وجود الانسان وحقيقته المتقررة عن الجاعل لم يتحقق علم ولاصنائع ولا معرفة ولا تناكح ولا تناسل . فالكل يتحقق الانسان فصح ان يقال ان جميع الاشياء بالوجود لكن وجود الخارجيات لا الوجود بمعنى عين العلم والقدرة والحياة بل المراد اثر يترتب على الاشياء من جانبنا فالمراد بترتب الاثار على الاشياء ترتب آثار الصادرة منا فان جميع الاشياء وان كان متحققة به تعالى ولولاه لم يكن شيء الا ان هذا الوجود لم يكن داخلا في نزاع الموحدين ولم يكن نزاعهم في اصالة الماهية واعتبارية وجوده تعالى نعوذ بالله من هذا التوهم فكل شيء بالوجود ووجوده بنفس ذاته لكن الكلام ليس فيه تعالى بل في غيره فالوجود الذي غيره تعالى محتاج في تحققه في الخارج فسائر الموجودات اى الماهيات كلها مع انها محتاجة الى الرب محتاجة بعضها الى بعض ولا يصح ان يقال كل وجود قائم بنفسه والصدرا في جميع اشكالات شيخ الاشراق كان جوابه هذا الجواب وان الوجود قائم بذاته وانه منشأ للآثار فيقطع سلسلة التسلسل وهو يتم في وجود الرب تعالى فقط .

ومراد الشيخ الاشراق وجود غيره تعالى فلا يصح دخول ما هو مسلم فيما هو المشكوك والاستدلال بما هو مسلم للمشكوك فقال في جميع امثال هذه الاشكالات بان الوجود قائم بنفسه ولا يحتاج الى موجود قائم به فالوجود والموجود شيء واحد ولا تعدد في البين وان غير الوجود ماهيات اعتبارية عدمية والشيخ الاشراق في مقام دفع الوحدة وانه على فرض عينية الوجود كانا شيئين لاشي الواحد .

قال بعد عبارته المتقدمة مزجا لشارحه قطب الدين مالفضه :

فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الوجود وكونه موجودا واحدا واليه اشار بقوله (فان اخذ كونه) اى كون الوجود (موجودا انه عبارة عن نفس الوجود) قلنا ان كان كما اخذتم (فلا يكون الوجود) اى صدقه وحمله (على الوجود وغيره بمعنى واحد) اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لانطلق على الجميع الابعنى واحد واذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا انتهى .

وحاصل الاشكال ان التسلسل يلزم لو كان الوجود والموجود شيئين وليس كذلك بل كان الوجود والموجود واحدا وحاصل الجواب لو كان واحدا لزم حمل الوجود على الوجود والموجود بمعنى واحد فيكون معنى الوجود موجودا والانسان موجودا واحدا ليس كذلك لان المعنى في الاول الوجود موجود وفي الثانى شيء له الوجود موجود وحيث لانطلق في الجميع الا بالمعنى الواحد فلا بد وان يكون معنى كون الوجود موجودا ايضا شيء من الوجود موجود ففي جميع الاشياء كان المعنى شيئا له الوجود موجودا فلا يكون من نفس الوجود في الخارج عين ولا اثر فقد ظهر ان الاشياء الخارجية كلها موجودات وماهيات لها الوجود لانها نفس الوجود لانها نفس الوجود فضلا عن كون الجميع وجودا واحدا .

وبعض المحققين في اصول دينه رد اعلى القيصري شارح الفصوص واستنصاراً

للشيخ الاشراف فيما افاد من نفى الوجود عينا قال ما لفظه ثم قال :
 (اى القيصرى) : بحث وملخص واما ما تمسك به شيخ الاشراف فى نفى تحقق
 الوجود من ان الوجود لو كان حاصلًا فى الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود
 وكل موجود له وجود فلو جوده وجود آخر الى غير النهاية ، ولقائل ان يقول : فى
 دفعة ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشىء بنفسه ، كما لا يقال : فى العرف
 ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى
 بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشىء بنقيضه عند صدقه عليه لان
 نقيض الوجود هو العدم والا وجود ، لا المعدوم واللاموجود ، او يقول : الوجود
 موجود وكونه موجودا هو بعينه كونه موجوداً وهو موجودية الشىء فى الاعيان ،
 لان له وجودا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود ، والذي يكون لغيره منه
 وهوان يوصف بانه موجود يكون له فى ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتأخر
 لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار
 الى زمان آخر انتهى .

ولقد اجاد فى رد القيصرى عند قوله فانه لا يوصف الشىء بنفسه بدهامة ان
 الصوفى اجاب عن اشكال الشيخ الاشراف على مذهبه الذى ليس فى البين الوجود
 الواحد والباقي ماهيات عدمية فعلى مذهبه ليس الوجود والموجود شيئين بل شىء
 واحد ولذا قال لا يوصف شىء بنفسه فاجابه على مذهبه الفاسد الذى لا يلتزم به ذو
 مسكة .

فتوهم ان نقيض الوجود عدم الوجود او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود
 فعليه لو قيل الوجود ليس بذى وجود ليس تناقضا بل التناقض ان يقال الوجود عدم
 لا الوجود لاوجود .

ولا يخفى ان صحة ذلك مبنى على مبناه الفاسد وهو عدم كون الوجود
 بموجود فانه ح ليس فى البين الوجود محض فنقيضه ح عدم الوجود لاذوالوجود

وهو الماهية فاذا قيل الوجود ليس بوجود ليس تناقضا لكنك بعد ما عرفت عدم صحة قيام الوجود بنفسه وان المراد به ليس هو الله فلاجرم لايمكن تحققه فى الخارج الا ان يفرض محالا اما مستقلا او هيئة فى جوهر وقد عرفت فسادهما فاذن نقيض الوجود الذى عبارة عن الموجود اى ذى وجوده ولا موجود او المعدوم .

فقوله الوجود ليس بوجود كان تناقضا فالقيصرى شارح الفصوص حيث كان مذهبه مذهب محى الدين القائل بان كل موجود هو الله وليس شىء فى دار التحقق سوى الله قال ان الوجود ليس بوجود فارتكب هذا الامر الذى يضحك به الثكلى .

بداهة ان كل عاقل يعلم بان القول بان الوجود ليس بذو وجود تناقضا وان القول بوحدة الموجودات وليس شىء غيرها والكل واحد هو قول الملحدين والمشركين القائلين بان الاصنام كلها الهأ واحدا فالوجود اذا كان فى الخارج كان موجودا قهرا ولايصح القول بان الوجود ليس بوجود الاعلى سبيل التناقض .

وبالجملة فقوله ان الوجود ليس بوجود اى ليسا شيئين وجود وذات بل شىء واحد وهو الوجود ولذا لا يوصف الشىء بنفس ذاته فلايصح ان يقال الوجود متصف بالموجودية فلو كانا شيئين لصح ذلك وغاية الامر ان الوجود ليس بذى وجود وهو لا يوجب ارتفاع النقيضين فان قوامه بكونهما شيئين ولا يكون الا الوجود وهو قائم بنفسه .

وليت شعرى كيف ليس الوجود بوجود فان كان المراد انهما واحدا فقد عرفت انهما شيئان حال ومحل وان تريد ان نفى الموجودية عن الوجود ليس ارتفاع النقيضين لان نقيضين الوجود هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود ففيه ان ارتفاع النقيضين كما عن بعض المحققين هو بالنسبة الى موضوع الوجود والعدم وهو نفس الماهيات لانفس الوجود والعدم وحينئذ اذا لم يكن الوجود بوجود لم يكن ايضا بمعدوم فهو ارتفاع النقيضين قطعاً ثم ما معنى قوله وغايته ان الوجود ليس بذى

وجود فانه عبارة اخرى عن كونه ليس بموجود بل عينه فكلا العبارتين صريحة فى ان الوجود ليس بموجود فلامعنى لقوله غاية ليس بذى وجود فان معناه قيام الوجود بدون المحل وقد فرضه الشيخ الاشراق محالا فنفى الوجودية عن الوجود عبارة عن نفى كونه ذى وجود فيرجع الى جواز قيامه فى الخارج بنفسه وحينئذ كان مبتلى بالتسلسل .

وقوله وكونه معدوما الخ وحيث قال ان الوجود ليس بموجود معناه كان الوجود ليس بوجود وهو تناقض اراد رفع التناقض بما حاصله ان نقيض الوجود وهو العدم لا المعدوم فاذا قيل الوجود معدوم لا يكون تناقضا بل التناقض هو ان يقال الوجود عدم او يقال الوجود هو لا وجود فيكون تناقضا وقد عرفت فساده واما على مذهب الشيخ الاشراق الذى ليس الوجود الامعنى الكون فى العقل ولا يكون فى العين سوى الماهيات فلامحالة لو كان الوجود فى العين كان حاصل فى شىء فكان موجوداً فيتسلسل ولا يندفع الا بامرفاسد وهو عدم شىء سوى الوجود وهو واحد فى الجميع وحيث رأى القيصرى مسلمية ذلك اجاب بعدم التعدد وان الوجود ليس بموجود اى شىء له الوجود فلاشبهة فى البين سوى الوجود ولذا لا يوصف الشىء بنفسه ولا يقال الوجود موجود كما لا يقال البياض ابيض .

ولا يخفى ما فى هذا الكلام وليس ذلك من مثله الاحب ما ذهب اليه فيقدم على اثباته باى طريق كان كالغريق الذى يتمسك بكل حشيش فهمه اثبات وحدة الوجود وانه ليس فى العين سواه مع انه لا وجود له فى العين اصلا فضلا عن وحدته وليس فى الخارج الا الماهيات ومن العجيب قياسه بالبياض والابيض مع ان البياض هو العرض والابيض هو المحل فهما شيان بلا كلام والابيض عبارة عن الذى وقع فيه البياض كالجدار والقرطاس والثلج والبياض هو اللون الذى وقع عليه .

الآتى انه قد يزول العرض اى البياض وبقي محله بحاله فيقال قد زال بياض الجدار فكيف يجعلهما شيئا واحداً وقاسه بما ليس بواحد فانه على فرض كون

الوجود عينا كان عرض ويحتاج الى محل كالبياض والجدار وافسد من نفى الموجود عن الوجود ما اقر بان الوجود معدوم بهذا المعنى يعنى ان الوجود وذا الوجود شىء واحد وليس شيئين .

غاية الامر ان الوجود ليس بذى الوجود بل نفسه وهذا عين كونه معدوما اذ تحقق الوجود على فرض خارجيته بذى الوجود ولولا ذو الوجود لم يكن وجود اصلا وهذا العدم اى نفى الموجودية عن الوجود ليس مشكلا عنده من حيث توهم ان المنفى ذو الوجود وهو المعدوم فالمعدوم قد ينفى لالعدم ونقيض الوجود هو العدم وهو غير منفى ولا يقال الوجود عدم حتى لزم اجتماع النقيضين بل يقال الوجود ليس بذى الوجود اى الوجود ثابت وذوا الوجود معدوم ولا اظن ان لا يفهم ولكن حب مذهبه يوجب ذلك منه .

ولقد اجاد فى رده بعض المحققين حيث قال ان موضوع ارتفاع النقيضين هو الماهية لالعدم .

فاذا قيل ان ذا الوجود ليس بوجود بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة ليست بموجودة فالوجود والعدم يتوجهان الى نفس الماهيات التى هى ذوا الوجود والنفى فالماهيات قد تنصف بالوجود وقد تنصف بالعدم لان الوجود متصف بالعدم فان الوجود وجود والعدم عدم فصح ان يقال اجتمع الوجود والمعدوم او ارتفع الوجود وحيث قال وكونه معدوما بهذا المعنى رده بقوله وانما الذى هو من منكرات التى لا يخطر ببال ذممسكة ، هو ان الوجود عدمى ومن المعلوم من عنوان البحث ودليله انه لا يروم هذا المعنى .

ومن العجائب قوله : وكونه معدوما بهذا المعنى - الخ - فان عدم اتصاف الوجود بنفسه لا يستلزم الاتصاف بالعدم كى يلتجىء الى ذلك الاعتذار الشنيع ، ضرورة ان استحالة ارتفاع النقيضين انما هى بالنسبة الى موضوعها وموضوع الوجود والعدم هو الماهية ، اما نفس العدم فلا موجود ولا معدوم وعلى منواله

الوجود كما ان العلم لاعالم ولا جاهل ، والحركة لامتحركة ولا ساكنة ولا ينافى هذا كونهما ضدتين لاثالث لهما انتهى .

وكيف كان فقد تلخص ان الوجود غير موجود لو كان فى الخارج بل كانا اثنين ووجهه بنحو اخصر ان الشاة مثلا لم يكن بموجود فوجوده ايضا لم يكن فاذا وجدت فلاجرم وجدت وجودها واذا فقدت فقدت وجودها ايضا فالوجود غير الموجود فقال الشيخ .

(ثم نقول) اى فى بيان ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود (ان كان السواد معدوما فوجوده ليس بحاصل فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود .

ثم اذا قلنا وجد السواد الذى قد وجدناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود غيره اى غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود (فللو وجود وجود ويعود الكلام الى وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال) انتهى .

ولا يخفى ان تعدد الوجود والموجود بديهى اذا الوجود بمنزلة العرض والوصف للموجود فيما كان عينيا والاشكالات فيما كان الوجود فى الخارج وبرهان التعدد مع ح اذا الموجود شىء خارجى ووجوده شىء آخر ويقال مثلا ان زيدا موجود واذا ذهب قيل انه غير موجود والماء مثلا موجود واذا فقد يقال غير موجود فالماء شىء ووجوده شىء آخر فقول المصنف ان كان السواد معدوما فوجوده ليس بحاصل ملحق بالبدييات اذا الشىء لولم يكن لا يكون وجوده حاصل فليس وجوده بموجود وهذا حكم العقل السليم وحينئذ ان كان الوجود ايضا خارجيا كالموجود بحيث كان فى الخارج وجود وموجود فكان لوجوده وجود ببيان السابق وحيث ظهر الى هنا بطلان عينية الوجود ظهر بطلان اصالته .

فظهر منه اصالة الماهية وعدم كون الوجود داخلا فى قوام الاشياء فضلا عما

إذا كانت كلها وجودات محضة وحيث ظهر فساد عينية الوجود ظهر بطلان كون الشدة والضعف في الوجود كما هو قول الفهلويين فانهم ذهبوا الى التشكيك في الوجود وعدمه في الماهيات والذاتيات وجعلوا وجود الخالق المرتبة الشديدة منه ووجود الموجودات المرتبة الضعيفة منه فهو اشد فساداً لان لازمه كون ذات البارى ذا مراتب ومن مفاسده تركيبه من مرتبة الشديدة وعدم المراتب الضعيفة بما هو ضعيفة ولا يتم القول بانه كان بنحو الاشد والاكمل فان الاضعف بما هو اضعف ليس فيه كما لم يكن مرتبة الضعيفة من الحرارة في المرتبة الشديدة فيلزم كونه تعالى مركبة من المرتبة الشديدة والضعيفة بالضرورة والماء الذي ابتداء في الحرارة ليس في مرتبة نهاية شدة الحرارة بالوجدان بل كل مرتبة يشرع في الكمال يفقد مرتبة ما فيها ويعدمها حتى يحصل له مرتبة اعلى منها وذاته غير متناه .

ولا يصح فيه عدم مرتبة فيه اصلاً فالمراتب الضعيفة قاذحة في ذاته وجوداً وعندما وفي الاول مركبة من المرتبة الشديدة والضعيفة وفي الثاني من وجود الشديدة وعدم الضعيفة .

فلا يتم الاستدلال على بطلان اصالة الماهية باستلزامه التشكيك في الذاتيات فقال في مشاعره بما هو لفظه

الشاهد السابع: انه يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتى كالجوهر مشككاً متفاوتاً بالاقدمية ، والتالى باطل عندنا وعندهم جميعاً ، فكذا الملازم لان بعض أفراد الجوهر علة لبعض آخر، كما في علية الجواهر المفارقة بعضها لبعض ، وعية الجواهر المفارقة للجسام ، وعية المادة والصورة للجسم المركب منهما . والعلة في ذاتها أقدم من المعلول ، بل لامعنى لهذا النحو من التقدم والتأخر الا العلية والمعلولية . فاذا كانت العلة ماهية ، وكان المعلول ماهية ، كانت ماهية العلة بما هي هي متقدمة على ماهية المعلول ، وهي في ذاتها متأخرة عن ماهية علتها .

وإذا كانتا جوهرين ، كانت جوهرية احديهما - بما هي جوهرية - اسبق من

جوهرية الاخرى كذلك ، فيلزم التشكيك فى معنى الذاتى . وهذا باطل عند محصلى الحكماء ، فانهم قالوا : لأولية ولا اولوية لماهية جوهر على ماهية جوهر آخر فى تجوهره ، ولا فى كونه جوهرأ ، اى محمولا عليه معنى الجوهر الجنسى ، بل يتقدم عليه اما فى وجوده ، كتقدم العقل على النفس ، أو فى زمانه ، كتقدم الاب على الابن انتهى .

ولا يخفى ان التشكيك فى الذاتيات قد ثبت سابقا وبرهانهم على عدمه غير تام مثل لزوم ماهيات غير متناهية محصورة بين الحاصرين فراجع . فلا اشكال فى تقدم ذات العلة على ذات المعلول وتأخره عنها وقد افيد فى وجه عدم التشكيك فى الماهية بمثل ان العقل الاول علة بالنسبة الى العقل الثانى وهكذا وذات العلة مقدمة على ذات المعلول فاذا كان المجعول هو الماهيات لزم تقدم العقل الاول على العقل الثانى وهكذا وهو باطل فلا بد وان يكون المجعول هو الوجود حتى لا يلزم التشكيك فى الماهية .

وفيه انك قد عرفت صحة التشكيك حتى على القول باصالة الماهية وقد عرفت من الاشرافيين اصالة الماهية مع جواز التشكيك فى الماهية فاصل الاستدلال غلط من حيث ما عرفت من عدم صحة الاستدلال على عدم التشكيك فى الذاتيات كوقوع الماهيات الغير المتناهية محصورة بين الحاصرين فراجع هذا بالنسبة الى اصل التشكيل فى الذاتيات وعدمه واما بالنسبة الى العقل الاول والثانى وكون كل متقدم علة لما بعده الى ان ينتهى الى العقل العاشر وهكذا بعده فسيأتى الكلام بعد تلك المسألة انشاء الله واجماله ما قال شيخنا البهائى فى الشعر .

رسوا كردت بميان بشر برهان ثبوت عقول عشر

فاذا لم يقم برهان صحيح على عدم التشكيك فلانواع من لزوم تقدم العلة الجوهر على الجوهر المعلول فانظر الى ما سيأتى مضافا الى ما مر فلا يصح الاستدلال لاصالة الوجود بلزوم التشكيك فى الذاتيات وصحة كونه فى الوجود كما

لا يصح استدلاله الاخر على اصالة الوجود بقوله في مشاعره بما هو لفظه .
انه لو تحققت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات ، لزم أن تكون ماهية كل
مممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه .
واللازم باطل بالضرورة ، فكذا الملزوم . أما بيان الملازمة ، فلما سبقت
الاشارة اليه من لزوم التعلق الذاتى والارتباط المعنوى بين ما هو المجعول بالذات
وما هو الجاعل بالذات انتهى .
محصل الدليل انه لو كانت الماهية مجعولة لكان الجاعل من مقومات الماهية
فحيث زلت الجاعل صار حيث ذات المجعول مثلا اذا كان الانسان مركبا من الحيوان
والناطق يضاف عليه جزء آخر وهو ذات الجاعل فاذا كان جزء ذات المجعول ذات
الجاعل لا ينفك تصور المجعول عن ذات الجاعل لانه جزء ذاته على الفرض فلا يمكن
تصور المجعول بدون تصور الجاعل فيكون المجعول داخلا فى مفهوم المضاف
وهو عدم تصور احد الشئيين بدون تصور الاخر كتصور الابوة فانه لا ينفك عن
تصور البنوة وهكذا فكما لا يتصور الابوة بدون البنوة فكذلك لا يتصور المجعول
بدون تصور الجاعل مع انه ليس كذلك لان كثيراً ما يتصور الانسان بدون تصور
خالقه فيعلم منه ان المجعول ليس هو الماهيات .
ولا يخفى ان العلة ليست مقوما لذات المجعول لما عرفت آنفا من الاشارات
وشارحها المحقق الطوسى والالزم فى صورة فوت المعلول ذهاب الجزء المقوم منه
وهو كما ترى فالعلة اوجد المعلول بقدرته واختياره من غير صدور منه او بتنزله
بمنزلة المعلول فلا يربط بمسألة المقوم والمقوم وعدم تصور الجاعل عند تصور
المجعول لذلك لالعدم المجعولية الماهية تدبر حتى تفهم وقدم نظيره منه قبل ذلك
وحيث ان الاشكال وارد على اصالة الوجود ايضا لصدور الوجود من الجاعل بل
هو ايضا عين المجعول فبطريق اولى يلزم من تصور المجعول تصور الجاعل فلزم
على اصالة الوجود ايضا كون المجعولات من مقولة المضاف دفعه بقوله .
لا يقال : هذا مشترك الوجود على المذهبين ، لان المجعول اذا كان نفس

وجود المعلول لاصفة زائدة عليه ، فكان في ذاته مرتبطاً بغيره ، فيلزم من تعقله تعقل غيره ، أعنى فاعله . وكلما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره ، فهو من مقولة المضاف - لاننا نقول : مقولة المضاف - وكذا غيره من المقولات التسع - انما هي من أقسام الماهيات دون الوجودات فالاجناس العالية هي المسماة بالمقولات ، وكلما له حد نوعي ، فله جنس وفصل ، وهو لا محالة يجب أن يكون واقعة تحت احدي المقولات العشرة المشهورة .

وأما الوجود ، فقد ثبت أنه لا جنس له ولا فصل له ، وليس هو بكله ولا جزئياً متخصص بخصوصية زائدة على ذاته . فاذن لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات ، الا من جهة الماهية فيما له ماهية . ومن ههنا تحقق أن الباري - جل ذكره - وان كان مبدأ كل شيء واهيه نسبة كل أمر ، ليس من مقولة المضاف ، تعالى عن أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو مناسب ، علواً كبيراً انتهى .

ومحصله ورفع الحجاب عن وجه المقصود ان جعل الوجود عبارة عن صدور الوجود عن الجاعل او تنزله بمنزلة المعلول ففي الحقيقة كان في البين شيء واحد لالشيئان حتى يلزم من تصور احدهما تصور الاخر كما دفع اشكال الحلول بقوله ليس في البين شيئان كى يلزم الحلول فالكل شيء واحد فتصور احد المخلوقين هو تصور الخالق لانه عينه بخلاف جعل الماهيات فان الماهية غير الجاعل فلا يلزم من تصوره تصور الجاعل لو كان هي معجولا كى يلزم الاشكال غير خفى على المتأمل في هذه العبارات الناشئة عن السفاهة وعدم الفرق بين الماهية والوجود و زعم انه في الخارج ليس غير الوجود الحقيقي والماهية ليست بشيء بل هو امر عدى ذهنى تحليلي وكم من فرق بين القول بانه في الخارج ليس الا الماهيات والوجود امر موهوم ذهنى لا واقعية له الا بالمعنى المصدرى وبين كونه حقيقة الوجود وعين العلم والقدرة مع انه خارج عن المقام .

وفي الاشارات في مقام نفى التركيب عن ذات الباري تعالى قال ما لفظه: كل

ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان وقال الشارح الطوسى قده في شرحه وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له انتهى .

صريح عبارة الشيخ ان كلما لم يكن الوجود داخلا في مفهوم ذاته فلا جرم لم يكن الوجود مقوما له ومركبا منه ومن الماهية واللازما لذاته اى صح ذاته بدون وجوده اى الوجود بمعنى الذى جعلوه محل البحث لاثبوت وكذا عبارة الشارح الطوسى .

وحاصله ان كل ما لم يكن الوجود الحقيقى داخلا في مفهوم ذاته لا يطلق عليه الوجود مثل ما سوى البارى تعالى فلا يكون الوجود مقوما لذاته .
فان قلت هذا مؤيد لنا فان الماهيات كلها ليست الوجود داخلا في مفهومها فليس الوجود مقوما لها بل هى حدود للوجود بخلاف غير الماهيات فليست الا ان الوجود داخل في ذاتها وان الوجود مقوم لذاتها وهو الذى ادعيت بان كلها وجود واحد لوحدة الموجودات .

قلت ظاهر العبارة ان الذى كان الوجود داخلا في ذاتها هو خصوص البارى تعالى وغيرها كالا كان الوجود خارجا عن دوائها فكلها اجنبية عن الوجود وخالية عنه والالزم كون غير البارى تعالى قسمين قسم كان الوجود داخلا فيها وقسم غير داخل فيها والفرض ان الموجودات كلها سواء فالتفصيل بين وجود الحق وغيره والا فلو كان تفصيل فيما سوى البارى للزم كون الموجودات قسمين قسم كان الوجود داخلا في مفهوم ذاته وقسم لا يكون داخلا فيه وهو باطل لكون ما سواه فى حد سواء ثم اقام دليل اخر على بطلان اصالة الماهية فقال : الشاهد الثامن .
انه قد تقرر عندهم ان مطلب « ماء الشارحة » غير مطلب « ماء الحقيقية » ، وليست

الغيرية في مفهوم الجواب عنهما ، لانه الحد عند المحققين لاغيره، الا عند الاضطراب فهذه المغايرة بين المطلبين ليست الا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الاول ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرداً هو انتزاعى عقلى ، بل يكون امراً حقيقياً وهو المطلوب انتهى .

محصل الكلام انه في مقام فهم المطالب والاستفهام عن حقائق الاشياء سئوالان الاول كان عن اصل مفهوم اللفظ وسؤال الثاني عن حقيقته ووجوده فلا بد وان يكون وجوده امراً متحققاً ثابتاً وكان غير الماهية فانه امر اعتبارى والسؤال والاستفهام كان في الحقيقة عن الامر الحقيقى وهو الوجود لا الامر الاعتبارى العدمى وهو الماهية فبطل اصالتها .

ولا يخفى ان الوجود عند هؤلاء كان في غاية الخفاء بحيث لا طريق للبشر الى فهمه اصلاً سواء كان عند هؤلاء هو الحق المتعال بلا فرق او بفرق كان فى الحقيقة بلا فرق كقولهم لمحة من لمحاته او جزوة من جزواته او نور من انوار جلال كبرائه او كان الفرق بينهما بالشدة والضعف .

وكيف كان فيرجع الجميع الى ذاته القدوس وليس فى دار التحقق شئى سواه ولذا قال فى جميع كتبه الحق ان الوجود فى كل شئ عين العلم والقدرة والحياة وحينئذ نقول السؤال عن فهم الحقيقة ان كان عن هذا المعنى .

فلا محصل له لانه يرجع الى كونه طالباً للمجهول المطلق الذى لا طريق لفهمه اصلاً وغير صحيح للعاقل ان يسئل عن شئ علم بعدم فهمه لاحد اصلاً اذ يعلم ان كل ما اجيب فى مقام الجواب غير معلوم للمجيب اذا لفرض ان الاحاطة بكنه حقيقته ووجوده لا يمكن لاحد فيعلم بان الجواب غير صحيح فيكون السؤال حينئذ عبثاً فان السؤال يصح بجواب صحيح ولا يمكن فى المقام فالسائل انما يسئل عن امر مجهول يشرح ويعلم بالشرح وليس الا الماهية فاذا سئل الانسان ما هو كان مقصوده ما هو حقيقته لا ما هو عين العلم والقدرة والحياة والارادة .

والحاصل على هذا المبنى ما هو جواب ما الحقيقة فاذا سئل عن حقيقة الانسان بماء الحقيقة اى شىء يصح فى جوابه فان كان هو الحيوان الناطق فلا كلام فانه جواب بالماهية ويسكت السائل لانه جواب مفيد وان كان المقصود حقيقته التى فى غاية الخفاء فهو غير معلوم والفرض انه عندهم بالوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة فلم يكن الجواب جوابا له فانه مضافا الى انه غير معلوم وكان فى غاية الخفاء كان جوابا عن الاعم اذ لك ان تقول غير الانسان ايضا عين العلم والقدرة بل جميع الاشياء كذلك وسؤالى عن خصوص الانسان فعليكم بالجواب الصحيح او الالتزام بوجود غير الحق ومن غير نسخه والفرض عدمه غاية الامر جعل غيره بمرتبة ضعيفة من غير فرق فى الحقيقة .

وحاصله التزام فى كون الوجود مشككا ومرتبة القوية هو الله ومرتبته الضعيفة هو المخلوقات واشكاله جعل الرب المتعال مجانسا وشبيها له تعالى ولو بمرتبة ضعيفة وهو غير صحيح والحاصل السائل سؤاله ما حقيقة الانسان ومقصوده المعرفة بحقيقة هذا الموجود وجوابه بامر عدمى كما فى الماهيات على مذهب القوم غير صحيح بل اللازم جواب مختص به غير مربوط بالوجود ومن ذلك يظهر ايضا فساد الاستدلال لاصالة الوجود بقوله فى مشاعره :

ان الماهية الموجودة ان كانت نوعاً منحصرأ فى شخص كالشمس مثلا ، فكونها هذا الموجود الشخصى مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين ، ان كان من قبل الجاعل ، فيكون المجمعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية وهو المطلوب وان كان من قبل الماهية ، فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبة الماهية الى اشخاصها المفروضة ، يلزم أن تكون قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصة . فيلزم تقدم الشىء على نفسه ، وهو ممتنع ومع ذلك نقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه ، فيلزم الدور أو التسلسل انتهى .

محصله انه لو كان المجمعول هو الوجود فلا كلام وان كان هو الماهية فان

كانت نوعاً منحصراً في الفرد فحيث يمكن كونها ذا افراد كثيرة كانت تخصصها بهذا الفرد الموجود ترجيحاً بلا مرجح لتساوى جميع افرادها حينئذ وايضا ان كان المجموع وجودها فلا كلام وان كان ماهيتها فيلزم تحقق ماهية الشمس قبل وجودها فالماهية ان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم وجود الشمس على نفسها وبالجملة على هذا الفرض كانت حين الجعل معدوما .

فان كانت بهذا الوجود الذي بعده موجودة لزم تقدم الوجود على نفسها وان كانت بوجود اخر موجودة نقل الكلام اليه .

وفيه ان كان المقصود من جعل وجود الشمس هو تنزيل الجاعل نفسه بمنزلة الشمس فيصير شمسا في تلك الحالة او صدور الشمس منه فهو كما ترى وقد ظهر فساد الصدور والتنزيل وان الصدور من العلة في علة عديم الشعور لا الفاعل القادر المختار فان فعله ايجاد الشيء بمجرد الارادة والابداع ويتحقق في الخارج ويكون موجوداً بوجود مصدرى متأخر عن الجعل وهو متشخص من اول ابداعها فلا يلزم المحذور لانه قبل التحقق لاشيء اصلا وبعده يكون شيئاً شخصياً جزئياً موجوداً فالوجود بمعنى الموجود نفس الشمس والوجود المصدرى انتزاع منه العقل بعد تحققها فخلق وجود الشمس نفسها ولا يتصور المخلق الكلى اولا وهكذا في صنع الصانعين فصانع الطيارة صنع شخصاً معيناً سماه بالطيارة ثم يطلق عليها بعده الطيارة الشاملة لمطلق الطيارة فجميع الماهيات والكليات الطبايع كانت من اول الامر جزئياً حقيقياً ك مخلقة آدم (ع) وحواء وهى اسم لام البشر سميت به لانها خلقت من الحى ولا يمكن خلق شيء كلى غير موجود ومن جزئيته يتحصل الكلية ثم ان خلق الجزئى من شيء اما ان يكون منحصراً في نفس الشخص الجزئى بحيث يستحيل ان يوجد اكثر منه ك مخلقة نفسه القدوس المتعال لاعن عدم فانه متشخص بنفس ذاته اولا يستحيل لكن لا يوجد غير واحد منه كالشمس فانها منحصرة في الفرد ولكن لا يستحيل ان يخلق منها كثيراً كما ورد ان من وراء شمسكم اربعون شمسا .

وكذلك ورد في القمر وانحصارهما في المنظومة الشمسية لهذا العالم .
وكيف كان فكل موجود خلق فرداً جزئياً من اول الامر فلا يكون كلياً حتى
يكون اختصاصها بالفرد المعين ترجيحاً بلا مرجح وان اراد بوجودها وجوداً غير
الصادر منه وغير تنزيل نفسه بمنزلتها اى وجوداً غير سنخ الجاعل وغير العلم والقدرة
والحياة فليس الا نفس ماهية الشمس سمها بالوجود او الماهية و النزاع لفظي
والخصم يقول المراد بوجودها نفسها والقائل يجعل الوجود يقول بوجود عين العلم
والقدرة والحياة وغيرها وينتزع عنه امر عدمي يقال له الماهية وبذلك يندفع اشكال
الترجيح بلا مرجح اذ المفروض انه تعالى تقرر واوجد نفس الشمس الواحد
المنحصرة في الفرد .

وليت شعري كيف لم يصل فهم ذوى الافكار الى امور واضحة عرفية ويدعى
مع ذلك عدم وجوده في الدهر بداهة انه بعد تقرر الجاعل قد يتحقق ماهية شخصية
وينتزع منها الوجود فلا يكون وجود عيني في الخارج كى يقال بتقدمها على نفسها
وامثال هذه الاشكالات منشأة كونه عينا خارجيا وقد ظهر بما مزيد عليه انه لا وجود
في الخارج رأسا سوى الموجودية المصدرية تدبر حتى نفهم .

ثم انه الى هنا قد تم ما استدل صدر المتألهين على اصالة الوجود وبطلان
اصالة الماهية وقد عرفت عدم دلالة شىء على الاول ولا على بطلان الثانى وروح
الجميع الى ان الاصل في الخارج هو وجود واحد وهو الله والكل هو الله وهو
التوحيد الخاص الخالص والماهية امر عدمي اعتباري ولذا يترتب على ذلك المبنى
عدم شىء سوى الله والفرق بين حقيقة الوجود الذى هو وجود الحق تعالى وغيره
بالامور العدمي .

وقد عرفت فساد الجميع بما لا مزيد عليه وعدم وجود في الخارج الاعلى
مذهب كون جميع الموجودات هو الله ثم انه الى هنا قد تم مقصودنا من اصالة
الوجود او الماهية وقد انجر الكلام الى الطول وخرجنا عما كنا بصده من كتاب

القضاء ومع ذلك قد بقى منها كثيراً وكان فى قصدى اختصارها لكن اهميتها قد ادينا الى الطول .

ثم انه قد بلغ اوان الشروع فى المسألة الثانية التى وعدت بيانها حيث كونها موجبة للاشكالات الكثيرة وهى ان الارادة من صفات الفعل او من صفات الذات وانها عبارة عن علمه تعالى بالصالح فالارادة هى علم الله بصالح العبد والعلم ذاته فيلزم عليه اشكالات سيأتى قال السبزوارى ان الارادة فىنا شوق مؤكد يحصل عقيب داع هو ادراك الشئ الملائم ادراكا يقينيا او ظنيا او تخيليا موجبا لتحريك الاعضاء لاجل تحصيل ذلك الشئ ثم قال :

وفيه عين الداع عين علمه نظام خير هو عين ذاته

وقال الطباطبائى فى بدايته ما لفظه قالوا ارادته تعالى علمه بالنظام الاصلح

وبعبارة اخرى علمه بكون الفعل خيراً فهى وجه من وجوه علمه تعالى انتهى .

وليت شعرى كيف يجتمع دعوى الاسلام والاقرار بالقرآن مع هذه الكلمات مع كثرة ما ورد فى ان الارادة من صفات الفعل خصوصا مع بحث الرضا (ع) مع سليمان المروزى الا ترى فانه بكونها من صفات الفعل يندفع جميع الاشكالات الجبرية فلا يكون الارادة ذاتية اصلا بل تكون من صفات الفعل فيقع الفعل بالارادة والاختيار فلا يكون ذاتية كى يلزم اشكالات كثيرة كوقوع الفعل من العبد جبراً وبلا اختيار منه .

منها لزوم قدم العالم لان ذاته تعالى ازلى فذاته الارادة وهى لا ينفك عن المراد فالمعلومات لا ينفك عنه فى الازل ولذا يحتاجون الى تأويلات حتى يرجع المعلومات الى الحدوث كى يكون مطابقا للشرع واجماع المسلمين بالحدوث فيقولون بالحدوث الدهرى والذاتى وغير ذلك .

ومنها عدم الانفكاك ايضا ابدأ اذ لا يصح انفكاك المعلول عن العلة التامة فهذه الافلاك والسموات والارضين والليل والنهار وغير ذلك من الاوضاع لا يتصور

فنائها فيبقى هذا النظام ابداً ايضاً ولذا قائلون ببقاء هذا العالم وعدم زوالها وهو مبطل للكتاب والسنة والمعاد والمحشر وغير ذلك مما لا تعد ولا تحصى مثل عدم امكان العود لان النفوس عندهم غير متناه فلو كان اللازم عودها في الاجسام لزم اجسام غير متناهية في المحشر وهو محال فاللازم ذكر ما ورد في كون الارادة من صفات الفعل وانه فعله تعالى وانه اذا اراد ان يقول لشيء كن فيكون فهو صريح في ان الارادة لم تكن دائمة وانما هي باختياره وميله كما هو الظاهر من لفظه اذاً .

وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون .

وقوله تعالى اذا قضى امرأ انما يقول له كن فيكون .

وقوله قل فمن يملك ان اراد الله ان يهلك مسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعاً وقوله تعالى قل من ذا الذي يعصمكم من الله ان اراد بكم سوءاً او اراد بكم رحمة وغير ذلك الا ترى ظهور اذا وان الشرطية في ان الفعل ليس في كل زمان بل عند الميل والقصد والارادة فهو اقوى شاهد في انه يريد كارادتنا في انه متى شئنا نفعل اختياراً والفرق ان ارادتنا في الضمير منبعثة عن التصور والتصديق وعدمه والتردد في اتيانه وعدمه وفيه تعالى ارادته نفس الفعل .

ولذا في الاخبار الاتية الارادة في الناس الضمير وفي الله فعله ولا اظن ان المتأمل المنصف في آيات القرآن بمقتضى ظهور الالفاظ يفهم غير ذلك الا اذا كان بنائه على ترك العمل بظواهر القرآن وعدم الاعتماد بصحة كلامه وكم له من نظير فيترك ظواهر الايات مع الصراحة كما في مثل قولهم عدم جواز اللعن على مسلم وكافر مع اى معصية وظلم وكفر حتى يقال لا يجوز لعن يزيد بل لا يجوز عن الشيطان وعن الغزالي التصريح في احيائه بعدم جواز لعن قاتل الحسين مع صراحة الكتاب باللعن فقال عزّ من قائل فلعنة الله على الكافرين وقال اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون .

وقوله والخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين .

وقوله وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وقوله ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين وقوله اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وقوله لعنهم الله بكفرهم الى غير ذلك مما هو كثير ايضا فمع هذه الايات كان القول بعدم جواز اللعن كفرا وانكاراً للقرآن والغرض هو عدم الايمان بالكتاب سواء كان في الارادة او اللعن او غير ذلك فالايات المتقدمة صريح في ان الارادة فعله تعالى وان له متى شاء واراد ومع ذلك تركوا هذه النصوص وذهبوا الى حكمة يونان فيلزم منه عدم فناء هذه النظام من حيث انها معلولات غير منفكة عن العلة ولا يتصور الحشر والنشر والجنة والنار وذهاب الشمس والقمر والخلود في الجنة والنار ما لكم كيف تحكمون فلولاخر وجناعنا كنا بصدده لاملت كتابي من كلماتهم من بقاء العالم ازلا وابدأ على خلاف القرآن الكريم والسنة المتواترة واما الروايات فمن التوحيد عن الصادق عليه السلام في جواب سؤال طيب جديد الاسلام عن الارادة «قال عليه السلام ان الارادة من العباد الضمير وما يبدو بعد ذلك من الفعل واما من الله عزوجل فالارادة للفعل احدائه انما يقول له كن فيكون بلا تعب ولا كيف» ولا يخفى ان الاحداث ناش عن العلم لانه عين العلم فان الاحداث فعلا فعل للعاقل المختار وعن الصادق عليه السلام انه قال لما صعد موسى الى الطور فنادى ربه عزوجل قال يارب ارني خزائنك قال يا موسى انما خزائني اذا اردت شيئا ان اقول له كن فيكون وعن توحيد المفضل بعد سؤال طيب جديد الاسلام عن معنى ارادة الله قال عليه السلام ان الارادة من العباد الضمير وما يبدو بعد ذلك من الفعل واما من الله عزوجل فالارادة للفعل احدائه انما يقول له كن فيكون بلا تعب ولا كيف .

وعن التوحيد في باب المشية والارادة سندا عن سليمان ابن جعفر الجعفرى قال قال الرضا صلوات الله عليه المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله عزوجل لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد) .

وعن التوحيد في باب المشية والارادة عن بكير ابن اعين قال قلت لابي عبدالله

صلوات الله عليه علم الله ومشيئته هما مختلفان ام متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا انشاء الله ولا تقول سافعل ان علم الله فقولك انشاء الله دليل على انه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق للمشيية» صريح الرواية ان الارادة والمشية غير العلم وعلم الله تعالى سابق على المشية لان العلم حيث ذاته بخلاف المشية فالذات مقدم على غير الذات وان العلم اى الذات كان فى الازل دون المشية والارادة التى ليست عينها فانها فى الازل لا الازل .

وعن التوحيد ايضا مسندا عن موسى بن جعفر عليه السلام مخاطبا لصفوان بن يحيى الارادة من المخلوق الضمير وما يدوله ذلك من الفعل واما من الله عز وجل فارادته احدائه لا غير ذلك لانه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهى من صفات الخلق فارادة الله هى الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق ولا همة ولا تفكير» .

وعن التوحيد ايضا مسندا عن ابن حميد قال قلت له لم يزل الله مريدا فقال عليه السلام ان المرید لا يكون الا المراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد ظاهر السؤال ان الله مرید فى الازل ومعناه كون الارادة من صفات الذات وظاهر الجواب انه لو كان مريدا فى الازل لزم كون المرادات فى الازل اذ الارادة لا ينفك عن المراد والفرض ان الارادة ذاتية له تعالى فذاته فى الازل فالمراد والمعلولات ايضا فى الازل فلزم قدم الاشياء وتعدد القدماء فى الازل كان عالما قادرا ثم اراد فهو صريح فى ان الارادة لم تكن فى الازل فلم تكن ذاتية له تعالى بخلاف العلم والقدرة .

وعن التوحيد ايضا مسندا عن محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام المشية محدثة وعنه ايضا عن الرضا عليه السلام المشية من صفات الافعال فمن زعم ان الله عز وجل لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد .

وعن البحار عن المحاسن مسندا عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر صلوات الله عليه يقول العلم علمان علم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه وعلم علمه ملائكته ورسله فاما ما علمت ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته

ولارسله وعلم عنده مخزون يقدم فيه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويثبت ما يشاء .
 وظاهره تقدم العلم على المشية واختيار ما هو مقدم او مؤخر وفى التوحيد فى
 باب المشية مسندا عن ابي سعيد القمات قال قال ابو عبد الله صلوات الله عليه خلق الله
 المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية) فالقول بالمشية والارادة الذاتية باطل
 جداً لان الرواية صريحة فى ان الله خلق المشية فلو كانت ذاتية له تعالى لامعنى بخلقها
 فكانت مخلوقة له تعالى فلا تكون ذاتية له وكون خلقها قبل الاشياء معناه قبل الاشياء
 هو المشية اى ليس خلق الاشياء عن جبر بل عن مشية فلو كانت ذاتية كانت الاشياء
 بالاجبار لا بالمشية فقبل خلقها كانت المشية والارادة فيخلق الاشياء بالارادة والمشية
 بخلاف نفسها فانها ليست بسبب اخر بل لنفسها فالكل ينتهى الى المشية وهى لا ينتهى
 الى شىء بل مخلوقة وموجودة لنفسه وميله تعالى والمخلقة يراد بها المعنى المجازى
 الذى عبارة عن جعلها مجعولة لنفسه تعالى فان المختار لازمه المشية والارادة وليس
 معنى الخلقة داخله فى ذاته تعالى .

ومنه يعلم انها ليست ذاتية له تعالى فانه لو كانت معناها الخلقة الحقيقية فعلى مذاق
 الفلاسفة من انها من صفات الذات اى هو كالعلم والقدرة والحياة ذاتى له لزم كونه
 تعالى معدوما فخلق نفسه وهو كماترى فالخبر اقوى دليل على بطلان كونها من صفات
 الذات وان شئت فانظر الى نفسك التى هى مثل للرب تعالى وانها له تعالى آية فترى
 ان المشية والارادة ليست جبراً ذاتية لك بالبداهة عند كل ذى شعور ومع ذلك لا ينفك
 عن ذاتك وانك دائماً فى مشية واختيار اما للفعل واما للترك فالمشية للفعل او للترك
 غير منفك وبها تختار الاشياء فعلا او تركا ويرد على الذاتية انه تعالى لا يقدر على
 ترك معلولاته عن نفسه اذ هو حينئذ تمام ذاته فلزم دوامها معه فيلزم قدم الاشياء اذ لا
 وابدأ ولازمه بطلان القيامة وعدم خراب السماوات والارض والجبال والبحار بل لزم
 عدم وجود الجنة والنار اذ لا مكان لهما فعلا .

ولا يمكن خلقهما بعداً لعدم تغيير اوضاع الفلكية بل بقائهما بنحو الكيفية

الموجودة ازلاو ابدأ ومكان الجنة والنار في اذهان الناس بمعنى ان النفس يوجد في ذهنه الجنة لا الجنة الخارجية راجع ج / ١٢ ولذا قد افاد بعض اساتيدنا قده في ابواب هذه المخطوطة .

فقال ما لفظه واما على العلوم البشرية فعالم المخلوقات عبارة عن عالم العقول الطولية والعرضية وارباب الانواع والمثل الافلاطونية وعالم النفوس الفلكية واجرامها والانوار الاسفهدية ثم عالم الاجسام المركبة من الهيولى والصورة وكلها حسب السلسلة العلية والمعلولية ازلية وابدية والاجرام الفلكية غير قابلة للفناء والزوال والخرق والالتيام والجنة والنار والعوالم الاخروية مؤولة عندهم بالتأويلات التى ينافى ظاهر الشرائع بل صريحها وفي العلوم الالهية الارواح مطلقا كما اشرنا اليه في محله غير مجردة بل كلها اظلة واشباح والعلم والحيوة والقدرة ليست عين ذاتها بل هى خارجية وتعرض للملائكة والروحانيون الموت والنوم والسنة والافعال الصادرة من الارواح بانفسها وكذا الافعال الصادرة منها باجسادها او من الاجساد بارواحها كلها بالحيوة بالقدرة والمشية التى يملكها البشر بربه تعالى فلا ينسب تلك الافعال اليه عز وجل فيثاب ويعاقب العبد ويمدح ويذم عليها لكونها حقيقة افعاله .

واما في العلوم البشرية فكل افعال العبد منتهية الى المشية والارادة الذاتية الازلية بالوجوب فلامعنى للثواب والعقاب والبعث ولارسال الرسل والوعدو الوعيد على ما هى عليه انتهى .

وبالجملة المسألة فى الوضوح كالشمس فى رابعة النهار واطهر من الجميع الرضا عليه السلام روحى وارواح العالمين له الفداء مع سليمان فى مجلس المأمون الممهّد لوهن الامام عليه السلام على زعمه الفاسد وعدم معرفته بمقام الولاية وتوهمه عدم تسلطه عليه السلام على العلوم اليونانية والفلسفة الشيطانية فجمع افاضل المتكلمين للبحث مع ثامن الحجج فجعل عليه السلام كلهم مغلوبا بحيث ضحك المأمون على سليمان المروزى وانا انقل لفظ الحديث .

وفيه الى ان قال : قال المأمون يا سليمان سل ابا الحسن عما بدالك وعليك
بحسن الاستماع والانصاف قال سليمان ياسيدي اسئلك؟ قال الرضا عليه السلام سل عما بدالك
قال ما تقول فيمن جعل الارادة اسماً وصفة مثل حى وسميع وبصير وقدير قال
الرضا عليه السلام انما قلتهم حدثت الاشياء واختلفت لانه شاء واراد ولم تقولوا حدثت
واختلفت لانه سميع بصير فهذا دليل على انها ليس بمثل سميع ولا بصير ولا قدير .
قال سليمان فانه لم يزل مريداً قال ياسليمن فارادته غيره قال نعم قال فقد اثبت
معه شيئاً غيره لم يزل ، قال سليمان ما اثبت قال الرضا عليه السلام اهي محدثة قال سليمان
لا ماهى محدثة فصاح به المأمون قال يا سليمان مثله يعاها اويكابر عليك بالانصاف
اما ترى من حولك من اهل النظر ثم قال يا ابا الحسن فانه متكلم خراسان فاعاد
عليه المسئلة فقال هي محدثة ياسليمن فان الشبىء اذا لم يكن ازلياً كان محدثاً واذا
لم يكن محدثاً كان ازلياً قال سليمان ارادته منه كما ان سمعه منه وبصره منه وعلمه منه .
قال الرضا عليه السلام فارادته نفسه قال لا قال فليس المريد مثل السميع والبصير قال
سليمن انما اراد نفسه كما سمع نفسه وابصر نفسه وعلم نفسه قال الرضا عليه السلام ما معنى
اراد نفسه اراد ان يكون شيئاً او اراد ان يكون حياً او سمياً او بصيراً او قديراً
قال نعم قال الرضا عليه السلام اقب ارادته كان ذلك؟ قال سليمان لا . قال الرضا عليه السلام فليس
لقولك اراد ان يكون حياً سمياً بصيراً معنى اذا لم يكن ذلك بارادته قال سليمان بلى
قد كان ذلك بارادته فضحك المأمون ومن حوله وضحك الرضا عليه السلام قال لهم ارفعوا
بمتكلم خراسان ياسليمان فقد حال عندكم عن حالة وتغير عنها .
وهذا مما لا يوصف الله عز وجل به فانقطع ثم قال الرضا عليه السلام ياسليمان اسئلك
مسئلة قال سل جعلت فداك قال اخبرنى عنك وعن اصحابك تكلمون الناس بما
يفقهون ويعرفون او بما لا يفقهون ولا يعرفون قال بل بما نفقه ونعلم .
قال الرضا عليه السلام فالذى يعلم الناس ان المريد غير الارادة وان المريد قبل
الارادة وان الفاعل قبل المفعول وهذا يبطل قولكم ان الارادة والمريد شىء واحد

قال جعلت فداك ليس ذكمنه على ما يعرف الناس ولا على ما يفقهون قال عليه السلام فاراكم ادعيتم علم ذلك بلا معرفة وقلتم الارادة كالسميع والبصير اذا كان ذلك عندكم على ما يعرف ولا يعقل فلم يحر جوابا .

ثم ينبغي اولاشرح مختصر من الفاظ كلامه عليه السلام فان كلامهم ماء معين ويقدم على جميع كلمات غيرهم فانهم الاصل وغيرهم فروع وهم الذين اوجب الله الرجوع عليهم لاغيرهم لعدم حجية قول وبرهان على خلاف قول الله واوصيائه فلو علم الناس ذلك لما وقعوا في موهومات يوجب لذهاب دينهم .

وكيف كان فقوله عليه السلام لانه شاء واراد صريح في كون ارادته تعالى من صفات الفعل ولا يكون كالسميع والعليم والتقدير وذلك لان حدوث الاشياء واختلافها معللة بالمشية والارادة وانه تعالى شاء ، واراد مختلفا ولا يكون الاختلاف معللة بانه سميع عليم تقدير فالرجوع عن التعليل بالصفات الذاتية بصفة الفعل اقوى دليل على كون الارادة من صفات الفعل لا الذات .

ثم قال سليمان لم يزل مريداً اي ارادته اذلية فقال عليه السلام فارادته غيره او نفسه قال سليمان نعم اي غيره فقال عليه السلام فقد اثبت معه غيره لم يزل وهو واضح اذ الارادة لو كانت اذلية دائمية فلاجرم اما نفسه او غيره وعلى الاول كانت من صفات الذات وعلى الثاني كان معه غيره في الازل .

فلما رأى سليمان ذلك قال ما اثبت فانكره مع وضوح الانكار فقال عليه السلام اهي محدثة قال سليمان لاوحيث كان قوله لافى نهاية الفضاحة فصاح المامون عليه وقال اما ترى من حولك من اهل النظر يعنى كلامك في غاية الفساد ويضحكون عليك اهل المجلس وذلك لان الارادة ان كانت اذلية فلامحالة اما نفسه واما غيره والاول قد ظهر فساده والثاني لازمه غيره معه في الازل وسليمان انكر ايضا كون الغير معه تعالى . فقال عليه السلام اهي محدثة .

قال سليمان لاما هي محدثة وظاهر انه لو لم تكن محدثة اما ذاتية او كان غيره

معه فصار سليمان في ضيق مناقضته حتى صاح عليه المأمون وحينئذ نقول لو كانت الارادة هي العلم بصلاح العبد تكون ذاتية او كان معه غيره والذاتية قد اثبت خلافها وكذا الغيرية معه فلا جرم يكون محدثة فالكلام في ذاتية الارادة في غاية الفساد ثم قال المأمون في مقام المعذرة وانه متكلم خراسان باعادة البحث .

فقال عليه السلام يا سليمان الارادة محدثة لان الشىء اذا لم يكن محدثة فلا جرم كان ازليا وهو محال لان امره يدور بين الذاتية او كون الغير معه تعالى فينحصر العلاج في جعلها محدثة ثم ان سليمان شرع ثانيا في انكاره .

وقال ارادته منه تعالى كما ان سمعه منه وبصره وعلمه منه وحيث لم يفهم كون الارادة منه يدور بين كونها نفسه تعالى وبين كونه فعله . سئله عليه السلام بقوله فارادبه نفسه قال لا فقال عليه السلام فليس مثل السميع والبصير وهذا بعينه تكرار الاول ولذا اجابه عليه السلام بمثل الاول ثم شرع سليمان ثالثا باثبات مقصوده وقال انما اراد نفسه كما سمع نفسه فقال عليه السلام مامعنى اراد نفسه اراد ان يكون شيئا غيره مثلا او اراده ان يكون حيا او سميعا . قال سليمان نعم اى اراد ان يكون حيا الخ اى اراد نفسه قال عليه السلام أبارادته ذلك اى كونه سميعا او حيا بارادته قال سليمان لا فقال عليه السلام فلامعنى لقولك بارادته كان سميعا عليما بادهة ان كونه سميعا وعليما لو لم يكن بارادته لامعنى لقول سليمان انما اراد نفسه . ولما رأى سليمان فساد قوله قال بلى وعند ذلك ضحك المأمون والناظرين من اهل المجلس وضحك نفسه عليه السلام لانه قد اقر سليمان في آن واحد بكلامين متناقضين النفي والاثبات وحيث لامعنى لكون بارادته كان حيا لان الارادة قد حصلت من الحى فلو صح ذلك لازمه كون الارادة قبل الحياة .

قال فوراً بلى اى لم يكن حيا وسميعا بارادته ولازمه كون الارادة غير ذاته تعالى ثم قال عليه السلام بما حاصله يستلزم عن ان اصحابك تكلمون بما يفهمون او لا قال سليمان بل بما يفهمون فقال عليه السلام فالذى يعلم الناس ان المرید غير الارادة وان المرید قبل الارادة الخ يبطل قولكم ان الارادة والمرید شىء واحد .

فقال سليمان ليس ذلك منه .

فقال عليه السلام بما حاصله فانتم لا تكلمون بما يفهمون فلم يكن لسليمان جواب وحاصل ذلك ان المرید غير الارادة كما ان الفاعل غير المفعول فاذا ادعى انهما شيء واحد فلا يفهم ما يقول الى ان قال الرضا يا سليمان الاتخبرنى عن الارادة فعل هى ام غير فعل ؟ قال بل هى فعل قال فهى محدثة لان الفعل كله محدث قال ليست بفعل قال فمعنى غيره لم يزل قال سليمان الارادة هى الانشاء قال يا سليمان هذا الذى ادعيتموه على ضرار واصحابه من قولهم ان كل ما خلق الله عزوجل فى سماء ام فى ارض او بحر او بر من كلب او خنزير او قرد او انسان او دابة ارادة الله عزوجل وان ارادة الله عزوجل تحيى وتموت وتذهب وتاكل وتشرب وتنكح وتلد وتظلم وتفعل الفواحش وتكفر وتشرك فتبرء منها وتفارقها وهذا حدها .

قوله عليه السلام على ضرار واصحابه الخ الضرار واصحابه طائفة من الجبرية وحيث قال سليمان الارادة انشاء اى كل الموجودات انما تكون بانشاء الارادة وهى عين الذات فهو جبر محض اخذه عليه السلام بانه لو كان الابداع بالارادة الذاتية لزم الجبر وهو قول القائلين بالجبر كالضرار واصحابه فقوله عليه السلام من قوله الخ بيان للزوم الجبر الذى هو ادعاء الجبرية وان جميع افعال العباد من الاكل والشرب والظلم والزنا والشرك كلها بارادة الله وانشائها فلو كانت الارادة ذاتية له تعالى لامناص عن الجبر ولغوية ارسال الرسل وانزال الكتب .

قال سليمان انها كالسمع والبصر والعلم قال الرضا عليه السلام قد رجعت الى هذا ثانية فاخبرنى عن السمع والبصر والعلم ام صنوع قال سليمان لا قال الرضا عليه السلام فكيف نفيتموه فمرة قلت لم يرد ومرة قلت لم يرد وليس بمفعول له قال سليمان انما ذلك قولنا مرة علم ومرة لم يعلم .

قال الرضا عليه السلام ليس ذلك سوء لان نفى المعلوم ليس كنفى العلم ونفى المراد نفى الارادة ان يكون لان الشيء اذا لم يرد لم تكن ارادة وقد يكون العلم

ثابتا وان لم يكن المعلوم بمنزلة المبصر فقد يكون الانسان بصيراً وان لم يكن المبصر ويكون العلم ثابتا وان لم يكن المعلوم .

قال سليمان انها مصنوعة قال عليه السلام فهي محدثة ليست كالسمع والبصر لان السمع والبصر ليسا بمصنوعين وهذه مصنوعة .

قال سليمان انها صفة من صفاته لم يزل قال فينبغي ان يكون الانسان لم يزل لان صفته لم يزل قال سليمان لانه لم يفعلها قال الرضا عليه السلام يا خراساني ما اكثر غلطك افليس بارادته وقوله تكون الاشياء قال سليمان لاقال فاذا لم يكن بارادته ولا مشيته ولا امره ولا بالمباشرة فكيف تكون ذلك تعالى الله عن ذلك فلم يخرج جوابا .

قال الرضا الانخيرني عن قول الله عز وجل واذا أردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها يعنى بذلك انه يحدث ارادة قال له نعم قال فاذا احدث ارادة كان قولك ان الارادة هي هوام شبيء منه لانه باطل لا يكون ان يحدث نفسه ولا يتغير عن حاله تعالى الله عن ذلك .

قال سليمان انه لم يكن عنى بذلك ان يحدث ارادة قال فما عنى به قال عنى فعل الشىء قال الرضا عليه السلام ويلك كم تردد هذه المسئلة وقد اخبرتك ان الارادة محدثة لان فعل الشىء محدث قال فليس معنى لها .

قال الرضا عليه السلام قد ووصف نفسه عندكم حتى وصفها بالارادة بما لا معنى له فاذا لم يكن لها معنى قديم ولا حديث بطلا قولكم ان الله لم يزل مریداً قال سليمان انما عنيت انها فعل من الله لم يزل قال الا تعلم ان ما لم يزل لا يكون مفعولا وحديثا وقديماً في حالة واحدة فلم يخرج جوابا .

قال الرضا عليه السلام لا بأس اتمم مسئلتك .

قال سليمان قلت ان الارادة صفة من صفاته .

قال الرضا عليه السلام كم تردد على انها صفة من صفاته وصفته محدثة او لم يزل

قال سليمان محدثة .

قال الرضا عليه السلام الله اكبر فالارادة محدثة وان كانت صفة من صفاته لم يزل فلم يرد شيئاً . قال الرضا عليه السلام انما لم يزل لا يكون مفعولاً .

قال سليمان ليس الاشياء ارادة ولم يرد شيئاً .

قال الرضا عليه السلام وسوست يا سليمان فقد فعل وخلق ما لم يرد خلقه ولا فعله وهذه صفة من لا يدري ما فعل تعالى الله عن ذلك .

قال سليمان يا سيدى قد اخبرتك انها كالسمع والبصر والعلم .

قال المأمون ويحك يا سليمان كم هذا الغلط والتردد اقطع هذا وخذ فى غيره اذلت تقوى على هذا الرد .

قال الرضا عليه السلام دعه يا امير المؤمنين لا تقطع عليه مسألة فيجعلها حجة تكلم يا سليمان قال قد اخبرتك انها كالسمع والبصر والعلم .

قال الرضا عليه السلام لا بأس اخبرنى عن معنى هذه المعنى واحد ام معان مختلفة قال سليمان بل معنى واحد .

قال الرضا عليه السلام فمعنى الارادات كلها معنى واحد قال سليمان نعم .

قال الرضا عليه السلام فان كان معناها معنى واحداً كانت ارادة القيام و ارادة القعود و ارادة الحيوة و ارادة الموت اذا كانت ارادة واحدة لم يتقدم بعضها بعضاً ولم يخالف بعضها بعضاً وكانت شيئاً واحداً .

قال سليمان ان معناها مختلف قال فاخبرنى عن المريد هو الارادة او غيرها قال سليمان بل هو الارادة قال الرضا عليه السلام فالمريد عندكم مختلف ان كان هو الارادة قال ياسيدى ليس الارادة المريد قال فالارادة محدثة والافعه غيره افهم وزد فى مسئلتك .

قال سليمان فانها اسم من اسمائه .

قال الرضا عليه السلام هل سُمى نفسه بذلك . قال سليمان لالم يسم نفسه بذلك .

قال الرضا عليه السلام فليس لك ان تسميه بما لم يسم به نفسه قال قد ووصف نفسه بأنه مرید .

قال الرضا عليه السلام ليس صفته نفسه انه مرید اخبار عن انه ارادة والاخبار عن

الارادة اسم من اسمائه . قال سليمان لان ارادته علمه .

قال الرضا عليه السلام يا جاهل فاذا علم الشىء فقد اراده قال سليمان اجل قال فاذا لم يرده لم يعلمه . قال سليمان اجل قال من اين قلت ذلك وما الدليل على ان ارادته علمه وقد يعلم ما لا يرده ابدا وذلك قوله عز وجل ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك فهو يعلم كيف يذهب به وهو لا يذهب به ابداً قال سليمان لانه قد فرغ من الامر فليس يريد منه شيئا . قال الرضا عليه السلام هذا قول اليهود فكيف قال عز وجل ادعوني استجب لكم قال سليمان انما عنى بذلك انه قادر عليه .

قال افيعد ما لا يفى به فكيف قال عز وجل يزيد فى الخلق ما يشاء وقال عز وجل يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقد فرغ من الامر فلم يحر جوابا قال الرضا عليه السلام يا سليمان هل تعلم ان انسانا يكون ولا يريد ان يخلق انساناً ابدا وان انساناً يموت اليوم ولا يريد ان يموت اليوم قال سليمان نعم قال الرضا عليه السلام فيعلم انه يكون ما يريد ان يكون او يعلم انه يكون ما لا يريد ان يكون قال يعلم انهما يكونان جميعاً

قال الرضا عليه السلام اذن يعلم ان انسانا حى ميت قايم قاعد اعمى بصير فى حال واحد وهذا هو المحال قال جعلت فداك فانه يعلم انه ان يكون احدهما دون الاخر قال لابس فايهما يكون الذى اراد ان يكون او الذى لم يرد ان يكون قال سليمان الذى اراد ان يكون فضحك الرضا عليه السلام والمأمون واصحاب المقالات

قال الرضا عليه السلام غلظت وتركت قولك انه يعلم ان انسانا يموت اليوم وهو لا يريد ان يموت وانه يخلق خلقاً وانه لا يريد ان يخلقهم واذا لم يجز العلم عندكم لما لم يرد ان يكون فانما يعلم انه يكون ما اراد ان يكون قال سليمان فانما قولى ان الارادة ليست هو ولا غيره .

قال الرضا عليه السلام يا جاهل اذا قلت ليست هو فقد جعلتها غيره واذا قلت ليست هى غيره فقد جعلتها هو

قال سليمان فهو يعلم كيف يصنع الشيء قال نعم قال سليمان فان ذلك اثبات
للشيء قال الرضا عليه السلام احلت لان الرجل قد يحسن البناء وان لم يكن ويحسن الخياطة
وان لم يخط ويحسن صنعة الشيء وان لم يصنعه ابدأ ثم قال له يا سليمان هل تعلم
انه واحد لاشيء معه قال نعم قال اف يكون ذلك اثباتا للشيء

قال سليمان ليس يعلم انه واحد لاشيء معه

قال الرضا عليه السلام افتعلم انت ذلك قال نعم قال فانت يا سليمان اعلم منه اذا قال
سليمان المسئلة محال قال محال عندك انه واحد لاشيء معه وانه سميع بصير حكيم
عليم قادر قال فمم قال فكيف اخبر الله عز وجل انه واحد حتى سميع بصير عليم خبير
وهو لا يعلم ذلك وهذا رد ما قال وتكذيبه تعالى الله عن ذلك

ثم قال الرضا عليه السلام فكيف يريد صنع ما لا يدري صنعه ولا ما هو واذا كان الصانع
لا يدري كيف يصنع الشيء قبل ان يصنعه فانما هو متحير تعالى عن ذلك قال سليمان
فان الارادة القدرة

قال الرضا عليه السلام وهو عز وجل يقدر على ما لا يريد ابدأ ولا بد من ذلك لانه
قال الله تبارك وتعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك فلو كانت الارادة هي
القدرة كان قد اراد ان يذهب به لقدرة فانقطع سليمان

قال المأمون عند ذلك يا سليمان هذا اعلم هاشمي ثم تفرق القوم

وانت اذا تأملت في كلمات الرضا عليه السلام واجوبته لسليمان ولم يترجح قول
الفلاسفة على قول الرضا عليه السلام يندفع عنك اشكالات لا تعد ولا تحصى والفلاسفة والصوفية
قد كانت يدهم قوية في نسج الموهومات التي او هن من بيت العنكبوت وفي عدم
الاعتناء بما ورد عن الشرع

وبالجملة ظاهر الروايات وبحث الامام مع سليمان هو القطع بكون الارادة
من صفات الفعل لا الذات الا اذا قدم قول علماء يونان كالسقراط وارسطو وافلاطون
على الكتاب والسنة

وليت شعرى ان من ادعى الاسلام كيف قطع النظر عن الكتاب والسنة المتواترة وقال الشيخ المفيد قدس الله روحه ان الإرادة من الله جل أسمه نفس الفعل ومن الخلق الضمير وأشباهه مما لا يجوز الاعلى ذوى الحاجة والنقص وذلك لان العقول شاهدة بأن القصد لا يكون الا بقلب كما لا تكون الشهوة والمحبة الا لذي قلب ولا تصح النية والضمير والعزم الاعلى ذى خاطر يضطر معها فى الفعل الذى يغلب عليه الى الإرادة له والنية فيه والعزم .

ولما كان الله تعالى يجعل عن الحاجات ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والادوات ولا يجوز عليه الدواعى والمخدرات بطل أن يكون محتاجاً فى الافعال الى القصور والعزمات وثبت أن وصفه بالإرادة مخالف فى معناه لوصف العباد وانما نفس فعله الاشياء وبذلك جاء الخبر عن أئمة الهدى .

ثم أورد هذه الرواية ثم قال هذا نص على اختيارى فى الإرادة وفيه نص على مذهب لى آخر وهو أن ارادة العبد تكون قبل فعله والى هذا ذهب البلخى والقول فى تقدم الإرادة للمراد كالقول فى تقدم القدرة للفعل .

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ان الإرادة من الخلق الضمير وما يبدولهم بعد الفعل صريح فى وجوب تقدمها للفعل اذ كان الفعل يبدو من العبد بعدها ولو كان الامر فيها على مذهب الجبائى لكان الفعل بادئاً فى حالها ولم يتأخر بدوه الى الحال التى هى بعدها انتهى . ومن الاشكالات على كون الإرادة من صفات الذات عدم قدرته تعالى على دفع معلولاته عنه اذ القدرة كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى كيف يجمع مع كون الإرادة حيث ذاته وهى جزء الاخير من العلة التامة ولا ينفك فعله عنها افلا ترون الى مناقضات كلماتهم حيث قال السبزوارى فالحق تعالى موجب بكسر الجيم اى فاعل يجب فعله بقدرته واختياره وهذا على مذهب الحكيم حيث يقول الشىء ما لم يجب لم يوجد [وليس موجبا] . فتح الجيم اى فاعلا يجب فعله لا بقدرته واختياره كالمضطر .

ثم قال تعريض الى من نسب الى الحكماء اطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بانه حرف الكلمة عن موضعها فانهم اطلقوا الموجب بالكسر وقد حرف الى الفتح كيف وهو تعالى عندهم عين العلم والارادة والاختيار فكيف يعتقدون ان فاعليته كفاعلية الشمس للاشراق والنار للاحراق انتهى .

ولا يخفى ما فى كلامه فان لازم من قال الشيء ما لم يجب لم يوجد هو القول بكونه تعالى موجبا بالفتح اذ ح لا يقدر على ترك فعله اذ ما لم يصل الشيء بحد الوجوب لم يوجد ويمتنع وجوده واذا وصل بحد الوجوب لا يقدر على تركه فح كان موجبا بالفتح وحيث ان الحكيم قائل بهذه القاعدة فلا بد له من القول بانه فاعل موجب بالفتح اى بالاضطرار وهذه القاعدة لا يجتمع مع القدرة اصلا فالامر لا يدخلو اما ان يكون عندهم هو تعالى قادر مختار على الفعل والترك فلا جرم عنده لا تجرى قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد واما ان يكون فى فعله مضطراً كاشراق الشمس فلا يكون الا للقاعدة فان الشيء اذا لم يجب لعدم وقوع مرجحات فعله لم يوجد واذا وقع مرجحات فعله يوجد بلا اختيار له اذ بعد وقوع مرجحات فعله يمتنع عدمه فاذا كان فى فعله مجبوراً فاذا كان يجب فعله كيف يكون اختياريا اذ معنى الوجوب مستحيل الترك ومعنى الاختيار جواز الترك .

وحيث يقولون الشيء اذا لم يجب بان لم يكن له مرجحات الفعل لم يوجد اى يستحيل واذا وجد يجب وجوده فاين الاختيار فالمرجحات و الدواعى للفاعل اذا وجد لم يمكن له تركه واذا لم يجد يستحيل فعله فهو عين وقوع الفعل بالجبر ولا يرده الا القول بان العلة الفاعلية ليست هى المرجحات للفعل او الترك لبقاء قدرته فى الفعل والترك بعد اجتماع جميع المرجحات للفعل او الترك .

وحيث زعم صحة كونه موجبا بالكسر اى فاعلا يجب فعله بقدرته وليس موجبا بالفتح كى يجب فعله بالاضطرار كاشراق الشمس كان بصدد التعريض لمن صرح بالموجب بالكسر واراد منه الموجب بالفتح اى لا يصح قول من حرف كلمة

الموجب بالكسر الى الموجب بالفتح فان لازمه كون فعله تعالى واقعا عن جبر وقهر كاشراق الشمس واحراق النار وهو غير صحيح غفلة عن ان ما افاده عين ذلك فجعله الموجب بالكسر مع ان الارادة اذا كانت حيث ذاته كان موجبا بالفتح فمن حرف الموجب بالكسر الى الموجب بالفتح كان نظره الى كون عليه وفاعليته بالاضطرار والقهر مع كون الارادة حيث ذاته وكون المرجحات علة فاعلية لاعلة غائية .

وبالجملة جميع افعال الله و افعال العباد عند الفلاسفة ليست الا بالاجبر . وذلك لان الارادة عندهم عين ذاته وعلمه بالصلاح فاذا تحقق مرجحات الفعل عنده لزم وجوده فالارادة جزء الاخير من الفاعل وهنا عين ذات الفاعل فمع وجودها لا ينفك عنه المراد والمعلول واذا لم يكن المرجحات للفعل متحققة يستحيل صدوره فما صدر منه صدر عنه قهراً وبلاختيار كما يجاد الحرارة من النار فليس الحق تعالى عندهم فاعلام مختاراً الا بالقول بعدم كون الارادة ذاتية ازلية وانها حادث فيه لا يحدث يوجب تغييراً فى ذاته فانها فعله والمرجح ذاته لا الدواع الخارجية فمع جميع المرجحات للفعل امكن له الفعل او الترك .

نعم الحكيم على الاطلاق لا يفعل الذى لا غاية ولا مرجح له بل يختار الذى له فوائد ومرجح ومصالح لكن هذه المرجحات لا توجب سلب قدرته تعالى بحيث لو كانت لزم وجوده ولولم يكن مستحيلاً ووجوده بل مع جميع المرجحات كانت قدرته بحاله .

وبالجملة مع كون الارادة غير اختيارية ففاعليته تعالى عند الجميع ليس الا كفاعلية الشمس للاشراق والنار للاحراق وهو كما ترى هذا كله فى افعاله تعالى واما فى افعال العباد وان اطلقوا عليه الفعل الاختيارى وان الفعل الاختيارى ما يكون بالارادة لكن حيث كانت الارادة عندهم بلاختيار وقع الفعل بلاختيار منه .

وبالجملة اذا كان بعد الارادة يقع المراد بلاختيار والفرض انه ايضا غير اختياري فاين الاختيار فالارادة المنتهية الى الارادة الازلية من غير اختياريها للعبد

وبعدها يقع المراد كذلك هذا حال فعل الاختيارى لجميع الفلاسفة أفلا ترون الى توحيد هم الافعالى عندهم وانك ان فهمت كان المعنى ان جميع افعال العباد للرب تعالى بواسطة العبد فالعبد بمنزلة المنشار للنجار حيث ان الفعل للنجار بواسطة المنشار فافهم ان كنت من اهل الفهم .

وقال ايضا فى منظومته وان علم الاول تعالى شأنه فعلى وكيف لا يكون فعليا وعلمه ذاتى اى عين ذاته التى هى عن حيثيته العلية لكل شىء انتهى فافهم مايقول ان كنت من اهل الفهم فان علمه عين ذاته وذاته عين العلة لكل شىء بل اضيف اليه عين الارادة وحيث كان ذلك عين الجبر حقيقة دفع عنه بقوله ولا تتوهمن الجبر من ذلك لان علمه الفعلى كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمباديه القريبة والبعيدة والمتوسطة من قدرتك واختيارك الحسن او السيىء وتصورك اياه وتصديقك بغايته العقلية الدائمة او الوهمية الدائرة .

وبالجملة تعلق علمه بفعلك مسبقا بمباديه فلزمت المبادى فاختيارك ايضا حتم فالوجوب بالاختيار ووجوب الاختيار لا ينافى الاختيار فاين المفر من الاختيار انتهى . وحاصل دفعه الجبر انه تعالى كما يعلم فعلك ولا مناص منك منه فكذلك يعلم ارادتك والفعل الاختيارى ما يصدر عن ارادة فعلمه الذاتى الذى عين ارادته لا يكون علة لصدوره منك مجبورا من حيث ان الصدور واقع بالارادة فيعلم فعلك وارادتك والفعل مع الارادة اختيارى ولقائل ان يكون فاذا كان علمه بفعلك غير اختيارى فعلمه بالارادة منك ايضا غير اختيارى وانه كل ما تعلق به علمه وارادته كان غير اختيارى للعبد فاذا كانت الارادة غير اختيارى وهى جزء الاخير من العلة معه يقع المراد بلاختيار فاين الفعل الاختيارى يصبح جعل امثال ذلك فى اذهان الناس من باب المعارف الالهية .

ولعمري ان القائل بذلك يعلم بعدم تمامية مقال وان الفعل مع الارادة الغير الاختيار غير اختيارى فهل لصاحب تلك المقالات جواب عند الله فى يوم القيامة فلو

قال العبد عند المؤاخذة من الزنا لم يكن الزنا باختيارى بل هو فعلك بيدى ما هو جوابه عند عبده فذاته علة لفعل الزنا وبارادته له ايضا .

وبالجملة حاصل فرارهم عن الجبران علمه الفعلى من الحق كما تعلق بفعلك فكذلك تعلق بارادتك فيصدر عنك الفعل مع الارادة وهو اختيارى فان الفعل الاختيارى ما يصدر عن اختيار ثم جعل مباد الارادة والاختيار تصورك وتصديقك بغاية الفعل والتصوير والتصديق كلاهما غير اختيارى بقول الجميع اذ الانسان لا يكون مالكا للتصورات الواقعة فى قلبه بلاختيار فاذا صدق بغايته كان ذلك هو المرجح عندهم للفعل وبعده يحصل له الشوق الاكيد المستتب لتحرك العضلات نحو الفعل فالارادة غير اختيارى وهى جزء الاخير للعلة التامة فاين الفعل الاختيارى .

وبالجملة انهم اصطلاحوا على اطلاق الفعل الاختيارى بما يصدر عن الارادة وان كانت الارادة منتهية الى ارادة ازلية للرب تعالى ومع ذلك قال لا توهم الجبر وقد غرق العبد فى بحر الجبر ومع ذلك قال لا توهم الجبر مع ان هذا مناف مع انزال الكتب وارسال الرسل وكان للعباد اقامة الحججة على الله بعدم تقصيرهم فى فعل الزنا ويقولون انا تصورنا وصدقنا لذته وحصل لنا الشوق الاكيد المستتب لتحرك العضلات نحو الزنا فلا يكون باختيارنا لشيء وفى ارادتنا لم يكن اختيار ثم قال فلايجاد حقيقى لها فاذن كما لاوجود الا هو ترشح من لديك كذلك لاحول ولا قوة الا بالله العظيم لكن ليس هذا قولاً بالجبر انتهى .

وحيث قد وقع فى اصل حقيقة الجبر اراد دفعه بما هو واقع فيه ثم قال وباختيار اختيار ما بدأ ثم شرحه بقوله اذ لو كان الاختيار بالاختيار تسلسل وحاصله كفاية فعل الاختيارى بكونه عن ارادة واختيار ولو كانت الارادة والاختيار غير اختيارى والا لزم تسلسل اذ مباديه هو التصور فلو كان اختياريا لزم له تصور آخر وهكذا ويتسلسل وكذا فى تصديقه منافعه فهم يطلقون الفعل الاختيارى بما يكون عن اختيار و ارادة ولو كان

ارادته واختياره غير اختياري لانتهائهما الى الارادة الازلية .

وحيث كان بناء هذا العلم على اساس فاسد فكل من كان من اهله لا يتصور غير ذلك ولو علم فساده ولذا في حاشيته عليه قال عند قوله فاين المفر من الاختيار ما لفظه وانا اقول فاين المفر من الاضطرار نعم الانسان كما قيل مضطر في صورة مختار والمحق تعالى مختار في صورة مضطر انتهى .

ونعوذ بالله العظيم من امثال هذه الكلمات ثم نقل عن الصدر اكل مختار غير الاول تعالى مضطر في اختياره مجبور في افعاله انتهى .

ونستجير بالله من ذلك حيث انجر هذا المذهب المفسد حتى جعللا كلاهما الله مضطرا ولم يفهما كغيرهما كونه تعالى فاعلا مختارا وان ذاته تعالى هو المرجح للفعل او الترك لا المرجحات والدواعى فانها علة غائية لا الفاعلية فاذا كانت المرجحات علة غائية يمكن تخلفها ووقوع الفعل ولو بدون مرجح .

نعم كما عرفت لا يصدر الفعل من العاقل بدون المرجح لكن لا بحيث يخرج المرجحات الفاعل عن الاختيار كما هو كذلك فينا فاننا ايضا لانفعل الفعل ولا نتركه الامع المرجحات لكنه ليست المرجحات يخرجنا عن الاختيار بل يمكن لنا الفعل مع كون جميع المرجحات في تركه وبالعكس وسره بطلان قياس الفاعل المختار والذي كان حيث ذاته المختارية بالعلة عديم الشعور فهم توهموا كون عليته تعالى مثل علة النار للاحراق والماء للبرودة حيث لا يصدر الاحراق والبرودة منهما الا جبراً واضطراباً بحيث لا يمكن عدم الصدور منهما وهذه الاحكام كغيرها مثل عدم انفكاك العقل وعدم صدور الاكثر من الواحد وكون المعلول مسانخا مع العلة كلها في العلة التي يصدر عنها الفعل لا الفاعل المختار الذي يبدع الاشياء عن الارادة والاختيار .

وليت شعري كيف يصح ذلك منهم في مقابل قول الله في كتابه ورسله ثم قال بعد انتهاء ذلك الى الاختيار الازلي ما لفظه لكن هذا لا ينافي كون فعل العبد

باختياره اذا الفعل الاختيارى ما يكون ذلك الفعل بالاختيار لاما يكون اختيار الفعل بالاختيار انتهى فالفعل الاختيارى عنده ما يكون بالارادة وان كان فى الارادة مجبوراً . وليت شعرى ان الارادة اذا كانت جزءاً اخيراً من العلة وهى بلا اختيار وبعده تحقق الفعل بلا اختيار فإى فائدة فى تسمية فعل الاختيارى بما كان عن ارادة .

وقال ايضاً شعراً :- اذخمرت طينتنا بالملكة - وحاصل شرحه ان طينتنا خمرت بالملكة الحسنة او السيئة وتلك الملكات صارت حقائق ذواتنا وهى وان كانت فى لايزال والاستقبال بالقياس الينا لكن بالنظر الى المقدمات الغير الاختيارية فضلاً عن ذاته المقدس الذى عين الارادة كانت لاختيار فجف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة فقد فرغوا عن التخمير والتعجين بوجهه الى ان قال ولما توهم من الوجوه المذكورة فى النظم الجبر .

نعوذ بالله منه اردنا ان نبين ان المقصود ابطال التفويض الى ان قال فى مقام الاصلاح وعدم الجبر بل امرين الامرين فالفعل فعل الله وهو فى عين كونه فعل الله فعلنا انتهى .

ولعمري انه لولم يكن بصدد الاصلاح واثبات انه امرين الامرين بمثل ذلك كان اولى اذ حاصله جميع افعالنا من الصلاة والصيام والسرقه والزنا وغيرها فعل الله بتوسط العبد الذى كان آلة لفعله كالمشار الذى آلة لفعل النجار وهو على مرامهم صحيح اذ كنا فى الفعل مجبورون وارادتنا منتهية الى ارادة ازلية فالفعل حقيقة فعله وبالعرض والمجاز كان فعلنا وهذا هو معارف البشر التى على خلاف العقل والعدل ولولا مضى العمر وحدوث الحوادث وتتمام الوقت لاشرنا الى مفاسدهم حتى يظهر ان مرادهم ومذاقهم دين علائده فى مقابل الكتاب والسنة .

ومن جميع ذلك يظهر انه عندهم كون العبد مجبوراً فى افعاله لجبر ارادته وذلك من نتائج كون الارادة من صفات الذات فان لازمه الجبر فى افعال العباد لانه اذا اراد الله من عباده الايمان والصلاة والزكاة لا ينفك الارادة عن المراد فيجب ان يقع

الايمان والاعمال عن العباد قهراً و بلااختيار منهم ولذا كان فاعلية الرب المتعال عندهم بالرضا والعناية لبالقصد بان يكون بميله و ارادته واختياره والفاعل بالرضا والعناية عبارة عن كون علمه الذاتى هو الفاعل وهو ايضا عين الارادة عندهم فيكون فعل العبد قهراً وجبراً .

وكيف كان فالصفات الذاتية هى التى لايمكن تخصيصه بحال او زمان كالعلم والقدرة والحياة فان معنى تخصيصه بزمان عدمه قبل هذا الزمان مثلاً اذا قال انه عالم او قادر بعد الخلقة لزم عدمهما قبله فلزم كونه تعالى فى زمان جاهلاً او عاجزاً بخلاف صفات الفعل وهى ماصح منها فى زمان دون زمان مثل الخالقية والرازقية ومنها الارادة فانها بمعنى القصد وان اراده اى قصده و شاء وهى المشية بمعنى وهى مساوية مع الاختيار فانه لولاه لما صح له المشية والارادة .

وكيف كان فهو تعالى فاعل مختار ومثل هذه العلة خارج عن علل عديم الشعور وله تعالى ارادة فى كل زمان شاء و اراد وهى تكوينية و تشريعية والاول مختص بالله وبرسله واوصيائه فانه بالارادة شاء وتحقق كما فى قوله وما امرنا الا واحدة اى بمجرد الارادة تحقق كما فى قوله كن فيكون والثانية بمعنى طلب الشئ اختياراً كما فى او امر المولى بالعباد فى طلب الصلاة والصوم اطاعة العباد او عصاه ففى ذلك كان ارادته مجرد الطلب من العبد .

ومنه يعلم الفرق بين الطلب والارادة فان معنى الطلب مجرد الامر وطلب ما هو مفاده فى الخارج وقع من العبد بان اطاعه اولاً بان عصاه بخلاف ارادة فانه شاء منه تحققه فى الخارج ويشكل ذلك فى الموالى الحقيقية كالله ورسوله واوصيائه الطاهرين فانهم اذا طلب من العبيد شيئاً بصورة الامر وغيره ليس غرضهم مجرد الامر كما فى اوامر الامتحان بل المقصود اتيانه فى الخارج ولذا لو عصا مولا هم كان له عقابهم فامرهم المولى بالاتيان ارادته منهم فيوجب لهم الثواب او تركه منهم فيوجب

عليهم العقاب فلا بأس ايضا بالقول باتحاد الطلب والارادة سواء قال المولى اقم الصلاة او قال اريد منك الصلاة فكلاهما بمعنى فلا يلزم اشكال بوجه فى طلب المولى و ارادته .

اما بالنسبة الى المولى فانه طلب منهم الاطاعة اختياراً فلو فعلوا يثابوا وان عصوا يعاقبوا لان فى الصورتين كان الفعل والترك بالاختيار فاراد من الكافر الايمان حقيقة لا يلزم وقوعه منه قهراً لعدم كون ارادته من صفات ذاته كى يكون الارادة حينئذ جزءاً اخيراً للعلة فيلزم وقوع المعلول قهراً فالارادة من صفات الفعل منهم ايضاً ففي العباد طلب الفعل فيعلم المولى بانه فعله اختياراً او تركه اختياراً .

وبالجملة اذا لم يكن الارادة ذاتيا كالسميع والبصير لا يلزم الاشكال اصلا فى ارادته فانه امرهم بالفعل الاختيارى ويعلم بانه صح له الاطاعة والمخالفة اختياراً لان العبيد آية الجليل فكلما لم تكن الارادة ذاتيا له فكذلك لعبيده فالطلب والارادة بمعنى مفهومهما ومصداقا ولا يلزم الاشكال اصلا فطلب من الكافر والعصاة الايمان وعدم المعصية وعلم بانهم مختارون ويطيعون الله ويعصونه عن مجرد الاختيار والحرية وان ارادته عين طلبه منهم وان الارادة وهى الشوق الأكيد الحاصل بعد المرجحات لا يوجب تحريك العضلات نحو الفعل قهراً بل للانسان هو الترك مع المرجحات لان الفاعل والعلة نفسه وهو مختار وصح له الترك مع جميع المرجحات للفعل وصح له الفعل مع عدم مرجح اصلا فيثابوا ويعاقبوا بالفعل والترك اختيار .

وتمام الأشكال فيما كانت الارادة من صفات الذات فاراد الايمان من الكفار فتنتهى ارادتهم الى الارادة الازلية فلا جرم كان الايمان وعدمه كلاهما قهراً وجبراً بسوء سريرته وحسنها فلا يكون الايمان والكفر اختيارياً لهما فان حسن السريرة وخبثها يرجعان الى الذاتية التى لاتعلل فلا يقال لم صار الحمارناهما اصلا .

وعلى هذا المذهب لهم ان يقولوا «قلم اينجار سيد و سريشكست» كما فى الكفاية

فان كسر رأس القلم ناش عن كون الارادة ذاتية لله ولعباده حتى أدت الى القهر

والجبر بخلاف ما اذا كانت فعل الله وعباده غاية الأمر ان الله يفعل بدون التأمل والعباد مع تأمل في الدواعي والمرجحات مع امكان تركها الفعل او الترك ففي الكفاية .

قال مضافا الى ما قال في اتحاد الطلب والارادة في المجلد الثاني من كفايته ما لفظه يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجربه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لاغروفي انه يوجب حسن العقوبة فانه وان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا واذا انتهى الامر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السئوال بلم فان الذاتيات ضرورية الثبوت للذات .
وبذلك ايضا ينقطع السئوال عن انه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان فانه يساوق السئوال عن ان الحمار لم يكن ناهقا والانسان لم يكن ناطقا الى ان قال :

ان قلت على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار قلت ذلك لينتفع به من حسنت سريرته الخ هذا كلام من انتهت اليه رياسة العامة في الاصول وانت اذا تأملت فيه تجده انه ليس الا العجبر وحاصله ان السعادة والشقاوة ذاتية للانسان الذاتي لايعمل كسائر ذاتيات الانسان والسعيد لا بد له من الثواب والشقي لا بد له من العقاب فلا نتيجة له الوعظ والانذار الا في انه ثبت له خبث ذاته .

فعلى هذا نتيجة للقرآن والرسول هو انه علم السعيد حسن سريرته وعلم الشقي خبث سريرته ولا فائدة للانزال والارسال غير ذلك ولا يوجب وعظ الرسول هدايته وصيرورته من اهل الجنة ان كان شقيا وكذا العكس كما قيل جف القلم وكسر رأسه في التدوين ولا يقدر على فهم الواقع .

وان السعادة والشقاوة ذاتيان فلايعمل بلم فالسعيد ولا بد له من صدور الخير

عنه ذاتا وبلا اختيار والشقى لابد له من صدور الشرور عنه بلا اختيار فانه ذاتى له
فلامذمة لقاتل الحسين عليه السلام ولامدح للحسين عليه السلام ويمكن له الاحتجاج على الله بانه
لم عذبتنى للقتل مع انه ذاتى لى فواعجبا وواسفان هذه المباينة الظاهرة فساده لكل
من له ادنى شعور فضلا عن الافاضل .

وليت شعرى كيف لايتوجه الى فساد ذلك مع هذه المرتبة له من العلم والدقة
مع وضوح القرآن واهل بيت رسول الله على خلافه تأمل فى هذه الكلمات واعرض
عنها وغوص فى بحار معارف القرآن تجدان كون السعادة والشقاوة ذاتين مسن
الموهومات اليونانية وان للسعيد ان يختار الشقاوة وللشقى ان يختار السعادة
بالاختيار فلا يسلب الاختيار عن الانسان ما دام الروح فى بدنه كما ان الاول هو
اساس الجبر وان الانسان مجبور فى الفعل مثل الصلاة والصوم والزنا وقتل النفس
لان بعد التصور والتصديق وحصول الشوق الأکید المستتبغ لتحريك العضلات نحو
الاتيان يفعل الفعل بلا اختيار .

وعلى هذا الاساس فاللازم جف القلم بما هو كائن وعلى هذا الاساس كانت
الارادة حيث ذاته تعالى وعلى هذا الاساس قالوا الشقى شقى فى بطن امه اى عالم
الذر والسعيد سعيد فى بطن امه اى لايمكن الخروج من السعادة والشقاوة .

وعلى هذا الاساس قال المحقق الخراسانى فى كفايته «قلم ابن جارسيد و سر يشكست»
وهل يكون مثل ذلك العلم يحتاج اليه القاضى فالناس فى عالم الذر ايضا مع البدن
الذرى يختارون السعادة بالطاعة ودخولهم فى النار عند الامر به وصاروا من اصحاب
اليمن ويختارون الشقاوة بالعصيان ومخالفتهم عند الامر بالقاء انفسهم فى النار
ومخالفتهم فصاروا من اصحاب الشمال فى هذا العالم .

اذا ورد الخطاب من جانب الرب تعالى الست بربكم فالاول من قال بلى
محمد صلى الله عليه وآله فصار محمد باختياره وسبقه على جميع الانبياء فلم يكن مقامه وافضليته من
جميعهم جزافا وبلا سبب حتى صح ان يقال انه تعالى جعله بهذه الرتبة ولو جعلنا

كذلك كنا مثله فالسعيد صار سعيدا باختياره والشقى شقيا باختياره لكن لا بحيث كان السعادة والشقاوة لازمتان معه حتى يأتيه الموت سعيدا او شقيا كى يلزم محذور المتقدم بل صح للسعيد اختيار الشقاوة فى هذا العالم باختياره على خلاف ما التزم به فى عالم الذر .

وهكذا صح للشقى رجوعه عن الشقاوة باختياره ومات سعيدا حتى عند موته وهذا هو اختيار الكتاب والسنة للاختيارى اللفظى الذى عين الجبر لان الارادة غير اختيارى وهى جزء الاخير من العلة التامة فالفعل اختيارى بالاسم وجبرى بالحقيقة لحصول المراد بلا اختياره .

فالحق ان المرجحات ليست علة فاعلية بل علة غائية يختار الفاعل لهذه الغاية الفعل او الترك عن محض الاختيار وحرية بل العلة هو ذات الفاعل وله تركه واختيار ما هو الخالى عن المرجحات فهم وان قالوا به وانسه لاجبر ولا تفويض بل امرين الامرين لكن روح كلامهم الى ان الارادة هى الشوق الاكيد الحاصل بعد الدواعى والمرجحات المستتبع لتحريك العضلات نحو الفعل فلا اختيار حينئذ .

وتوضيحه اذا لم يكن للفعل مرجحات كان صدوره محالا واذا كانت للفاعل شوق مؤكد محرك للعضلات نحو الفعل يعنى يصدر عنه الفعل بلا اختيار وبلا امكان للترك فالفعل يصدر عنه قهراً والدواعى هى مرجحات صدور الفعل فاذا تصور فعل شىء وكان ملائماً لطبعه حصل له التصديق بمنافعه فحصل بعدهما شوق اكيد لا يمكن له الترك بل يصدر عنه قهراً وملجئاً فالارادة لم تكن اختيارية لانه حاصل بعد التصور والتصديق الغير الاختياريين .

كما قيل وفى اختيار اختيار ما بدا فلو كان التصور التصديق اختياريا لزم له تصورا وتصديقا آخرو وهكذا هلم جرا فهما مباد الفعل الاختيارى مع ان نفس المبادى غير اختيارى فانهم قالوا الفعل الاختيارى يتوقف على مباد الاربع التصور والتصديق والعزم والجزم فيقع بعده الشوق الاكيد المستتبع لتحريك العضلات فالارادة لم يكن

حينئذ اختياريا وان سمعوا الفعل بالاختيارى وهى جزء الاخير من العلة فاذا حصل حصل المعلول بلا اختيار فاذا لم يكن الارادة اختياريا فكيف يكون الفعل اختياريا وهذا روح اوراق من الارادة والاختيار الثابت فى الاسفار وغيره .

ومخلص رده ان المرجح للفعل ليس المرجحات والدواعى الخارجية بل المرجح نفس ذات الفاعل وهو مختار ذاتا وهو يفعل مايشاء ولو لم يكن للفعل مرجح اصلا ويتركه اختيارا ولو كان له مرجحات الفعل فالمرجحات والدواعى بالنسبة الى ذات الفاعل على السواء وكان نظره فى الاتيان والترك هو احد المتساويين الذين صح له الاتيان بالفعل باحدهما وعدمه من دون لحاظ المرجحات .
فان قيل له لم فعلت الذى لا مرجح له قال لميلى واختيارى وحرىتى وان ذاتى مرجح لما لا مرجح له اصلا .

نعم العاقل غالبا يختار ما يكون فى الخارج احسن واولى وانتمتع من غيره ومع هذه المرجحات لا يترك ويفعل ما كان اخس وادون لكن الكلام فى ان هذه الدواعى وهذه المرجحات لا يخرج الانسان عن الاختيار بل له الترك مع جميع المرجحات فى اتيان الفعل عدم مرجح للترك اصلا ولذا امكن ترك العطشان ماء فى حال كان من شدة العطش مشرفا الى الموت وعلم بان حياته فى شرب الماء كما صدر نظيره عن عباس بن على عليه السلام عند شريعة الفرات وتركه الماء مع جميع مرجحات الشرب .

وعلى هذا الاساس بطل قولهم الشبىء ما لم يجب لم يوجد فانه مبنى على كون الدواعى علة فاعلية فاذا تحققت يجب ان يوجد الشبىء من اختيار فانه حينئذ قد صار واجبا واذا لم يتحقق المرجحات لم يجب حتى يوجد بل هو محال فبدون المرجحات امتنع صدور الشبىء ومعها قد يجب وقد عرفت ان المرجحات لا يسلب قدرة الفاعل المختار فالاختيار ذاتى للفاعل ولا ينفك عنه ودائما يختار الفعل او الترك فاتيان احد المتساويين الفعل او الترك غير منفك عن الفاعل من دون نظر الى

الخصوصيات والمرجحات وان كان ما اختاره لا يخلو عن خصوصية الا انه لانظر اليها للمختار فالخصوصيات خارجة عن متعلق الاختيار فلذلك لا يكون ما اختاره ترجيحاً بلامرجح لان الترجيح متقوم بالامتياز .

وقد عرفت ان ما به الامتياز خارجة عن متعلق الاختيار فلانظر للفاعل الى احد المتساويين بخصوصه بل نظره الى اصل الفعل او العدم ولو كان لما فعله من المرجح ما لا يحصى ونظر الفاعل الى اصل الاتيان ولو كان المرجح لما يقابله . وقد عرفت ان المرجحات علة غائية لا الفاعلية وان الفاعل العاقل اذا فعل شيئاً فعل لغاية وفائدة لكن لا يكون الفوائد والغايات موجبة للصدور عنه قهراً بل له اختيار ما لا غاية له اصلاً .

فان قلت احد المتساويين كلى فلم يختار احدهما دون الاخر فانه ترجيح بلا مرجح قلت قد عرفت ان المختار لانظر له الى المرجحات فلو كان له مرجحات كثيرة صح له تركها فحيث ذاته الاختيار وهو غير منفك عنه اما الفعل واما الترك بل يمكن ان يقال ان الفاعل يختار عنوان التساوى وهو ليس بمتعدد كى يقال لم يختار هذا ولا يختار هذا .

فان قلت اذا كانت العلة نفس الفاعل لزم انفكاك المعلول عن العلة التامة فيما لا يختار احد المتساويين .

قلت الاختيار غير منفك عن الفاعل غاية الامر ما لم يختار الفعل اختار الترك اذا الشئ دائر بين ايجاده وتركه فدائماً اما كان الفاعل فى ايجاد واما فى ترك فان قلت حاصل ما قلت فى امر الفاعل المختار هو الترجيح بلامرجح بل هو ترجيح المرجوع على الراجع حيث قلتم مع جميع مرجحات الفعل يصح تركه وبالعكس وهذا عين ما قاله بعض المتكلمين

قلت ليس المقصود هو ترجيح المرجوح على الراجع بل المقصود ان هذه المرجحات لا يوجب سلب مختارية الفاعل بل مع جميع المرجحات يمكن له تركها

ويختار ما لم يكن له مرجح .

والفرض بينهما كثير جدا بل قلنا مكررا ان المرجحات غايات عند الفاعل ويفعل الفاعل لهذه الغايات الموجودة فى احد الطرفين لكن ليست بحيث اخرجت الفاعل عن الاختيار وتحركت اعضائه نحو الاتيان لهذه المرجحات وان اريد ان الفاعل له امكان ترجيح المرجوح على الراجح فهو صحيح يعنى مع جميع المرجحات اختيار غيره بحاله ولا يسلب اختياره فهو صحيح قطعاً فالمرجحات لا توجب سلب قدرة الفاعل فلا يتم قاعدة الشئ ما لم يجب لم يوجد بل يمكن مع وجود جميع المرجحات تركها فهذا اجنبى عن مسألة ترجيح المرجوح على الراجح كى يكون امراً قبيحاً ومنشأ جميع هذه الخرافات البشرية انتهاء ارادة العبيد الى ارادة الله فلانما من عن صدورهم عن العبد .

وعن الاسفار ما لفظه لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود كذاته لانها عين ذاته الاحدية وقدمران الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول لا قرب المجعولات اليه .

واشرف الكوائن منه الى ان قال بل الحق فى معنى كونه مريدا انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته وانه كيف يكون وذلك النظام يكون لامحالة كائنا ومستفيضا وهو غير مناف لذات المبدء الاول جل اسمه لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مراراً ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية الى آخره وليس المقصود رد الجميع والافى قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ما لا يخفى والمقصود ان ظاهرهم انه تعالى فى الازل كان ذاته مع ارادة المخلوقات وعدم الانفكاك عنه تعالى وفى الازل كان ارادته تعالى قاهرة على ارادتنا فلا اختيار لنا حينئذ اصلا ولا يصلحه مجرد كون الفعل عن الارادة اذا لم تكن الارادة اختيارية وبطلانه اظهر من الشمس فالارادة اذا تحققت لا ينفك عن المراد فالفعل الاختيارى

إذا كانت بارادة غير اختيارية اى فائدة فيه سوى الاصطلاح بان هذا الفعل اختيارى ولذا قيل : «قلم اينجا رسيد و سر بشكست» .

فمسألة الجبر والاختيار عين الجبر وان قالوا لا جبر ولا تفويض بل امرين الامرين لكنهم باجمعهم قائلون بالجبر وليس هذا الكلام منهم الامجرد لقلقة اللسان فان الفعل الاختيارى عندهم ما يكون صادرا بالارادة واما نفس الارادة التى هى الجزء الاخير من العلة غير اختيارى عند الجميع فاذا كان الارادة جزء الاخير من العلة واذا تحققت ، تحققت العلة بلاحالة منتظرة فاين الفعل الاختيارى اذا كانت الارادة غير الاختيارى .

وبالجملة كلهم قائلون بان الارادة هى الشوق الاكيد الحاصل بعد التصور والتصديق اللذان هما مرجحا الفعل وبعد حصول هذا الشوق لا يمكن عدم صدوره فانه هو المستتبع لتحريك العضلات نحو الفعل فلا يمكن التخلف حينئذ لتحقق العلة التامة فلامحالة يتحقق المعلول .

وقال الشاعر الحكيم :

عقيب داع دركنا الملائما شوقا مؤكدا ارادة سما

فالارادة هى الشوق المؤكد وانه اذا حصل ، حصل العلة بلا تأمل والارادة غير اختيارى فالفعل غير اختيارى فهم يقنعون بان يسمون الفعل اختياريا بما هو صادر عن الارادة الغير الاختيارى فهل هو كذلك وان التصور والتصديق هل يخرج الانسان عن الاختيار كلاً ؟ فلا المرجحات والدواعى مثل التصور والتصديق بفوائد هذا الفعل وموافقتهما بطبعنا وميلنا يخرجنا عن الاختيار ولا الشوق المؤكد الحاصل بعدها فالارادة هو العزم الفاعل المختار الصادر عن مجرد اختياره ولو كان جميع المرجحات والدواعى على فعله او تركه فيصدر الفعل او الترك عنه على خلاف جميع المرجحات .

فالفاعل وان كان يختار ما يكون له مرجح لكن ليس المرجح بحيث يخرج

عن الاختيار فعلى هذا المبني ليس لاحد مذمة على ارتكاب المعاصى حيث تصور الزانى الزنا وحكم بانه مطابقا لميله وشهوته وحصل له الشوق المستبوع لتحريك العضلات الى الزنا بحيث لايمكنه الترك فاين الاختيار ولا وجه للعقاب حينئذ فلانماص الاعن الالتزام بما ورد عن الشرع من خروج المرجحات عن التأثير اللزومى وعدم مدخليتها فى علية الفاعل وان العلة ذاته بما هو مختار فى الارادة والفعل والمرجحات بمنزلة الفوائد الغير المأثرة فى الفاعلية ولايخرج الفاعل عن الاختيار ومحصل الكلام ان العلة التى قادر مختار خارج عن ساير العلل المضطرة التى لاشعورلها ولاقدرة فان المختارية حينئذ حيث ذاته فاعلة ذات المختار ولايرد عليه ان لازمه عدم انفكالك المعلول عنه مادام الذات باقية فانه يقال انما لاينفك عنه اذا اراد المعلول لامطلقا فالبناء ذاته علة للبناء لالمرجحات ولا يلزم تحقق البناء مع ذات البناء بدون الارادة فالذات متحققة فى الخارج مع عدم تحقق البناء لعدم تحقق الارادة بل مستحيل تحقق المعلول بدون الارادة ولو مع بقاء العلة فاذا اراد تحقق المعلول اى البناء فى الخارج فالله تعالى كان فى الارل مع العلم بجميع ما يصدر ويتحقق عنه فى لايزال و لم يكن فعلا قبل الارادة شىء معه فى الازل فالذات علة بماهى مختار ومع الارادة التى من فعله اذا اراد شيئا فيكون ، فالضارب مثلا علة للضرب ولكن ما لم يكن اراد الضرب لم يكن موجودا فاذا اراد الضرب فيحقق المعلول بلافصل معه .

فللمختار ان يختار كل واحد من الفعل و الترك لمختارته الذاتية و يمنع المختارية الذاتية لزوم الخصوصيات فانه مناف مع المختارية ولازمه كون العلة المرجحات لالذات المختار فاختيار الفعل ليس من حيث امتياز احد الطرفين عن الاخر بل من الجهة التى يشترك مع الاخر كما اذا اختار انسانا من حيث الانسانية لامن حيث انه اسود او ابيض فلا يكون حينئذ ترجيحا بلا مرجح لان الترجيح متقوم بالامتياز والفرض عدم النظر اليه فالترجيح لايعلل البالامختارية ولولم يكن له

مرجح اصلا فحيث ذاته المختارية المطلقة العامة ومخصص لاختيار احد المشتركين المساويين فله اختيار الفعل دائما او الترك دائما او الفعل مرة والترك اخرى من حيث ان الكل اختيار امر واحد من حيثية واحدة فيكون اختيار المختار علة فاعلية والمعلول ما صدر عن المختارية ولا يكون في نظر الفاعل خصوصية احد الطرفين اصلا مع ان الخصوصيات ملازمة مع الفعل ولا يمكن صدور فعل بدون الخصوصية لى لاتكون الخصوصيات ملحوظة للفاعل اصلا .

والحاصل في مثل العطاء على زيد هل يكون العطاء عليه بما انه القدر المشترك بين زيد وعمره وبما انه مطلق وعامله فردين بلافق في اختيار احدهما الى خصوصية الزيدية والعمرية مع ان الخصوصية لا ينفك عن اختيار المختار او ان النظر في الاعطاء الى خصوص ان زيد ومقيد وخاص .

والكلام في انه على النحو الاول بحيث لو كان النظر احيانا الى الخصوصية كما اذا كان احد المشتركين عالما زاهدا دون الاخر كانت الخصوصية علة غائية لا الفاعلية بمعنى ان العاقل يختار الفعل مع المزايا وخصوصياته الحسنة لكن لا بحيث يخرج منه عن اختيار الاخر ولا يتمكن من اختيار الاخر بل له اختيار الاخر مع عدم مزية له اصلا كما هو مقتضى التكاليف والامر والنهي و تعلق الاحكام بالطبايع وكان موضوعه اعطاء الخمس والزكاة هو الفقير المطلق من دون خصوصية اصلا فاعطاء الخمس بالفقير السيد المتقى احسن واختاره المعطى قطعاً لكن لا بحيث ان يكون السيادة والتقوى موجبة للزوم الاعطاء عليه دون الاخر بل له اختيار الاعطاء بالمخالي عنهما .

ولذلك يمدح على اختيار الخصوصية الحسنة او يذم لوقوع احدهما عن مجرد اختياره وامكان تبديله بالآخر ولا يكاد يتقضى تعجبي من انه مع وضوح ذلك الامر اتفاق الفلاسفة على كون المرجحات علة فاعلية لا الغائية وانه بدون المرجحات محال صدور الفعل ومعها واجب لا يمكن الترك تدبر حتى تفهم الفرق بين المعارف

الشرعية وبين المعارف البشرية .

وهذا من بركات الثامن الحجج وروحي وارواح العالمين له الفداء فعليه وعلى آبائه وابنائيه التحية والسلام .

وقد تلخص ان اختيار الفعل او الترك ليس الامن حيث واحد لعدم النظر الى الخصوصية فان قلت ان اختيار الفعل من حيث انه وجود قدر المشترك غير اختيار الترك من حيث انه وجود القدر المشترك فأى ترجيح لاختيار احدهما دون الاخر . وبالجملة القدر المشترك والمطلق والعام قوامه بالتعدد فان كان اختيار احد الفردين بدون المرجح فهو محال وان كان معه فثبت ان العلة للفعل هو المرجح وللترك هو عدمه .

قلت قد عرفت ان نظر الفاعل الى اصل عنوان التساوى والمرجحات لاحدهما غير منظور له فمعيار اختياره التساوى بلا نظر الى الخصوصية فالخصوصيات توجب الشوق الى اختياره لابيحث يخرجه عن الاختيار فالاختيار ذاتي للمختار ولا ينقطع عنه فدائما يختار الفعل او الترك بعنوان التساوى بالقاء الخصوصية . فقد تلخص ان الاعطاء الواقع على زيد حيث انه من حيث القدر المشترك والمطلق والعام ولا نظر الى الخصوصية فلاجرم لامجال للقول بانه لم وقع العطاء على زيد ولم يقع على عمرو لان ذلك مبنى على العناية باعطاء زيد ومع الغمض عن ذلك لامجال للقول بانه لم لايقع الاعطاء على عمرو حيث انه ترجيح بلامرجح بخلاف ما اذا كان العطاء بلانظر ولايلحظ الا انه نفس قدر المشترك فلا تعدد .

والحاصل اذا القى الخصوصية لا يكون الاشياء واحد والنظر الى الخصوصية متقوم على التعدد فان قلت كيف لا يكون متعددا بعد وضوح ان الاعطاء على زيد غير الاعطاء على عمرو قلت متى اقول ان النظر ليس الى الزيدية والعمرية بل بنفس الاعطاء والخصوصيات ملقاة بنظر الفاعل فمقتضى المختارية اختياريهما من دون نظر الى ايهما كان لان مقتضى المختارية اختيار قدر المشترك حتى يقال هو ترجيح

بلامر جح فالامر بطبيعة الاعطاء والامثال بمصاديقه اى بالفقير المطلق فلانظر الى خصوصيته وان كان لا يخلو الاعطاء من الخصوصية فاذا القى النظر الى الخصوصيات فلا تعدد ولا بينونة ولا امتياز فى البين فلاموضع لترجيح فلا يعلل فعله الا بالمختارية وبالجملة المرجحات ليست علة فاعلية بل علة غائية اى لهذه المرجحات يختار العاقل الفعل ولكن تركة واختيار ما هو الخالى عنها والعلة الفاعلية ذات المختار فالاختيار ذاتى له وبالوجوب و دائما يختار الفاعل احد المستويين من حيث انه احد المستويين من دون نظر الى خصوصية احدهما وان كان لا يخلو ما اختاره عن الخصوصية الا انه لانظر اليها للمختار فالخصوصيات خارجة عن متعلق الاختيار فلذلك لا يكون ما اختاره ترجيحها بلامر جح لان الترجيح منقوض بالامتياز .

وقد عرفت ان ما به الامتياز خارجة عن متعلق الاختيار وايضا انه متوقف على التعدد وعنوان التساوى لا تعدد فيه .

ان قلت فالذات لو كانت علة تامة فلا ينفك عن المعلول مع ان الانفكاك متحقق قلت هذا فى العلة الصدورى الذى يصدر عند المعلول كالنار ولا يصح فى العلة القادر المختار الذى يفعل الفعل عن اختياره وارادته فالعلة ذات التى مختار لالذات المجردة عن الاختيار فالاختيار لا ينفك عن الذات فدائما يختار المختار احد المتساويين والمشتركين اما الفعل واما التركة ان قلت لآى شىء يكون الاختيار ذاتيا وبالوجوب قلت الذاتى لا يعلل ان قلت هل يختار العاقل المرجوح على الراجح قلت لا لكن الراجح غاية افعله لانه علة فاعلية فالعلة ذات المختار فهو علة تامة لانها ناقص وتمايمته بالمرجحات فالفعل مستند الى ذات الفاعل فقط ولامدخلة لشىء من المرجحات فى صدور الفعل عنه فلا يصح قولهم الشىء ما لم يجب لم يوجد فما لم يوجد المرجحات لم يوجد المعلول وبعد وجوبها يوجد قهرا غلط وفساد

ان قلت ان اختيار الفعل والتركة ان كان بدون المرجح فعبث ولغو ولا يمكن صدوره من الفاعل وان كان معه فلا بد وان يصدر قهرا . قلت العاقل لا يصدر عنه الفعل العبث

وان امكن له فيختار ما له المرجح مع امكان تركه فالمرجحات لامدخلية لها في فاعلية الفاعل لاتماما ولانقصاناً فالفاعل نفسه وذاته واختيار احدهما عنده بماهما متساويان وان كان لاينفك عن المرجحات .

والحاصل المراد بتعلق الاختيار بالقدر المشترك هو مصداقه لانفسه ولاعنوان احدهما اذ لاوجود للقدر المشترك والمستأويين الا بوجود مصداقهما ضرورة ان نفس القدر المشترك اواحدهما عنوان عرضي لايصح ان يتعلق به الاختيار فالاختيار يتعلق دائماً امابالفعل اوالترك بماانهما مصداق للقدر المشترك والمتساويين فالاختيار يتعلق بواحد منهما من حيث انه احد المتساويين في نظره .

ولو كان كل ما اختاره لاينفك عن الخصوصيات الا انه لانظر للمختار الى الخصوصيات والامتيازات كل واحد صدر فيه بما انه احد المتساويين في نظره . فان قيل الارادة ان كانت واجبة فليست وجوبه الاستنادها الى الواجب الوجود بالذات وان كانت ممكنة بمعنى ان ارادة الفعل او الترك كلاهما في حد سواء فلا بد من ترجيح احدهما الى مرجح والمرجح ان كان واجبا فثبت المطلوب والافلابد وان ينتهي الى الواجب بالذات .

وبعبارة اخرى الارادة اما ذاتية فليست بيد العبدوان كانت عرضية فلا بد وان ينتهي الى ما بالذات قلنا ان اريد بالارادة الشوق الاكيد فهي ليس بارادة قطعاً فانه مضافا الى وجود الشوق مع عدم الارادة بالعكس لا يكون وجوده مستتبعا لتحريك العضلات نحو الفعل والمنكر فيه مكابر للوجدان فالارادة هي فعل القادر المختار وعزمه وقصده .

وهي مستندة الى ذاته بقدرته واختياره متى شاء احد من الفعل والترك وعليه كان المرجح من الكمالات هو ذات الحق جل وعلى اى كما يكون حيث ذاته جل ذكره علة وحيث الجاعلية لكل شىء يكون ايضاً حيث المرجحية لكل طرف فالمرجح هو ذاته لالدواعى الخارجية بحيث يمتنع الترك بعد تحقق المرجحات بل الفعل

باق بحاله بل له الترك كماله الفعل بدون مرجح بمعنى ان المرجحات وعدمها لا يوجب الصدور وعدمها وان كان لا يفعل بدون المرجح ابدا فلا بد وان يكون ذاته بذاته مرجحا في كل طرف فيرجح بذاته كلا من الطرفين من حيث تساويه مع الطرف الاخر . وبالجمله انا نقول بترجيح الفعل او الترك من حيث تساويهما فحيث ان الاحتياج الى المرجح في اختيار الفعل او الترك علة غائية لا الفاعلية فلا جرم كان الاختيار باقيا على الفعل او الترك فظهر مما ذكرنا ان موضوع ذات الفاعل لا القدر المشترك ولا القدر المشترك مقيداً بالفعل او الترك لان قدر المشترك بين الفعل والترك مثلا عنوان عرضي مثل التساوي والمقدور وامثال ذلك .

ومعلوم ان ذاته تعالى ليس مرجحا لهذا العنوان بل مرجحا لنفس الفعل او الترك لكن معنونا بعنوان التساوي فانقدح انه تعالى بمقتضى مرجحيته الذاتية في كل طرف يرجح مصداق المساوي على المساوي لانه ظهر مما ذكرنا ان مقتضى مرجحية الذاتية ذلك وحيث المرجحية تام اعنى مطلق وغير محدود باحد الطرفين .

وبعبارة اخرى حيث المرجحية عموم استغراقى من حيث نفسه وبدلى من حيث موضوعه ومرجهه الى ان حيث ذاته المرجحية غير خاصة بالفعل او الترك بل مرجح لمصداق المتساويين وذلك لا يوجب المناقصة في الذات من حيث الاقتضاء فلامعنى للمقدرة الا اذا كان فاعلية القادر المختار بذاته لا بغيره فيمتنع انفكك القدرة والاختيار عن هذا الكمال الوجودى اى فاعليته الذاتية لكل من كان قادرا مختارا انما يكون بالذات .

ومحال ان يكون للغير مدخلية في فاعليته لانه مناقص لقدرته واختياره فليس للمرجحات والخصوصيات والحكم والمصالح فى كل واحد من طرفى المقدور تأثير فى فاعلية القادر المختار والا يلزم ان لا يكون بنفسه قادرا مختارا على الطرفين وهذا خلف فظهر ان قوام القدرة والاختيار بان يكون الطرفان فى نظر القادر المختار وبالنسبة اليه سياناً .

ولو كان فى الواقع لاحد الطرفين من الخصوصيات بمقدار بلغ ما بلغ يعنى لا بد ان يجد القادر المختار بعد ملاحظة كل المرجحات فى احد الطرفين نفسه قادرا مختارا وان يكون الطرفان بعد بالنسبة اليه على حد سواء وحيث ان المختار يكون شاعرا وكل شاعر حتى الحيوان لا يفعل احد الطرفين ولا يختاره الا بمرجح لا انه لا يمكنه الاختيار الا بمرجح فلا جرم يكون المرجح نفس ذاته ولا يمكن ان يكون غيرها ابدأ . فظهر ان ذات المختار يرجح كل من الطرفين بما انه مساومع الاخر فيكون حيث ذاته حيث المرجحية للمساوى على المساوى وهذا كمال وجودى آخر وماورد فى البداء ناظر الى هذا الكمال بل عليه حل المعارف لان بهذا الكمال يتم القدرة والاختيار فى الخالق والمخلوق ويبطل القول بالفاعلية بالوجوب فى الله والقول بالقدم فى الخلق والقول بالجبر فى افعال المخلوقين والقول بلزوم الاستعدادات والقابليات للمفاض فى الافاضة فاذا يتم بهذا الكمال القدرة والاختيار فى المخلوق تصح التكاليف الشرعية فيصح الثواب والعقاب .

وبهذا الكمال يتم المعاد الجسمانى فانه تعالى قادر مختار فيقدر على اعادة الاجسام بموادته الاصلية كما اشار اليه قوله عز من قائل قل يحييها الذى انشأها اول مرة فانه الحى القيوم القادر على احياء الاموات ولا يصح القول بان المادة اخذت على سبيل الابهام بداهة ان الكرسى الذى مادته من الفضة اذا بدلت بالذهب او الحديد ليس الكرسى الاول .

ومنه يظهر بطلان ما افادوا فى المعاد الجسمانى بهذا المعنى بتوهم عدم المنافاة بل الواجب هو الاعتقاد بالمعاد الجسمانى بنحو ما قال فى الكتاب الكريم وبناء الفلسفة اليونانى من اول الامر على الوجود السارى فى الكل وان كل شىء عين العلم والقدرة وغيرهما من الكمالات .

وهو فى غاية الفساد كما عرفت من المحقق الداماد والمحقق الاشراقى والدشكى واللاهجى والدوانى وساير الاعلام فكيف لا يتوجه اليه من بعدهم مع

صراحتهم بان الوجود غير قابل لكونه فى الخارج وان الامر الخارجى ماله الوجود والوجود المصدري امر عرضى يحمل عليه بعد تقررہ مع الجاعل .

والمحقق الاشراقى قد صرح بانه لو كان فى الخارج كان موجوداً فكان لوجوده وجود وهكذا وقد مر مفصلاً عبارات حكمة الاشراق وقال ايضا مالفظه ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشئ من علية الفيضة هويته (اى ماهيته) لا وجوده صريحها ان الوجود اعتبار عقلى ليس بخارجى وحيث لا يكون خارجياً فليس من جانب علته الا افاضة ماهيته وبعد الافاضة يتحقق وجود عقلى عرضى .

وفى شرح الانوارية ما حاصله ان الوجود عبارة عن انتساب الماهية بالخارج وهذا الانتساب امر اعتبارى ثبت ان الصادر من المبدء الفياض هو ذات الشئ وماهية لا وجوده وذلك لان الفيضان بالامر الاعتبارى غير معقول حيث ان اللازم فى فيضان العلية هو التعلق بالامر الثابت الغير الاعتبارى .

وحيث ظهر ان الماهية امر متحققة فى الخارج وهى الفائضة من المبدء الاعلى وانها محكية فتكون محتاجة بالعلة فى جميع حالاتها سواء كانت فى حال الحدوث او فى حال البقاء لان الممكن فى حال حدوثه لو كان مستغنيا عن العلة لزم كونه واجبا الوجود لذاته و لو كان فى الحال مستغنيا عن العلة كان عدمه ممتنعاً لذاته .

قال فى محكى التلويحات ما هو لفظه لا يجوز ان يقال الوجود فى الاعيان زائد على الماهية لانا عقلناه دونه فان الوجود ايضا كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم انه موجود فى الاعيان فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً الى غير النهاية وعرفت استحالته انتهى .

ثم انه ظهر من جميع ما ذكرنا عدم الاحتياج الى ربط الحادث بالقديم فانه اذا عرفت ان المرجح لجعل شئ ليس الاذاته تعالى المرجحات الخارجية فذات الفاعل اختار بميله وارادته ايجاد العالم فى لا يزال والنفوس بالتدرج كل فى وقت

وزمان ولوسئل عن ذلك يقال في جوابه لميلى واختيارى والمرجح ذاتى الامور الخارجية فذات الفاعل يرجح ويختار بالمشية والارادة .

واما على ما افاد القوم من الارادة الازلية فلاجرم لزم عدم انفكك المعلول عنه فى الازل لانه علة تامة من جميع الجهات والارادة التى جزء الاخير من العلة ذاته فلاحالة منتظرة لوقوع المعلول معه فلاجرم يحتاج الى ربط الحادث بالقديم وبناء على ما قلناه ليس بعلة عديم الشعور بحيث يصدر عنه الفعل بلااختياره فصح كون ذاته فى الازل ومعلولاته فى لايزال .

ويدل عليه قوله تعالى يزيد فى الخلق ما يشاء ان الله على كل شىء قدير دل على انفصال المعلول عن العلة التامة قوله يزيد فى الخلق والزيادة صريح فى العدم قبلا مثلا لو كان الموجود الف فيزيد عليه خمسون لم يكن الخمسون فى زمان تحقق الالف فهو تعالى يزيد فى الخلق ما يشاء حتى بلغ ما لا يحصاه عدداً والكل معدوم فى حال وجود العلة والسرّانه تعالى لا يقاس بالعلة التى يخرج ويصدر منه الشىء فى حال عدم الشعور فيقع فعله مضطراً ولكن كل ذات مختار فاعل مختار غير ذوات عديم الشعور .

وبالجملة هو تعالى بالعلم بالامعلوم يعلم جميع الاشياء فى الازل ويوجد ما فى لايزال كل بارادته وميله ومختارته وحرية من دون نظره الى المرجحات الخارجية بمعنى ان المرجحات لا يخرج عن وقوع الفعل اجباراً والتفصيل فى كتاب موضوع للمعارف انشاء الله .

هذا تمام الكلام فى مسألة الارادة وعدم كونها ذاتياً لله وللعباد وعلى القاضى هو العلم بذلك من الاخبار واما المسألة الثالثة وهى جعل عليه تعالى كساير العلل التى لا شعور لها على فعلها ومعلولها وهو الموجب لاشكالات لا يقدر البشر على حلها لولا تمسكهم بمعارف الكتاب والسنة فاجرى احكام العلل لذاته القدوس كعدم انفكك المعلول عن العلة وكون السنخية بينهما وعدم الصدور من الواحد الا الواحد غفلة عن

ان جميع ذلك من مختصات العلة المضطرة في الفعل لا الفاعل المختار ومنه يعلم ان انكار بعض المتكلمين العلة والمعلولية راجع الى ما ذكرنا لانه تعالى لا يكون علة ولا العباد معلولان بل مرادهم ان الاحكام الجارية لهما ليست لذاته القدوس بل للعلل التي يكون بلا شعور كاشراق الشمس واحراق النار اى العلة التي يصدر عنه الفعل بلا اختيار كالنار التي لا ينفك عنها الاحراق والماء الذي يصدر عنه البرودة .

وفى مثل هذه العلة والمعلول لزم السنخية بينهما وفى مثل ذلك العلة لا يصح صدور الكثير عن العلة وصح ما يقال الواحد لا يصدر منه الا الواحد وفى مثل هذه العلة لزم عدم انفكاك المعلول عن العلة التامة فلزم على مرام الفلاسفة قدم العالم وعدم صحة انفكاك المعلولات عنه تعالى قال السبزواري قد ه ما لفظه :

ومنها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواحد لا يصدر الا عن الواحد الى ان قال فان كل علة لا بد ان يكون لها خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين كما ان للنار خصوصية بالنسبة الى الحرارة وهى الصورة النوعية النارية وللماء خصوصية بالنسبة الى البرودة الى ان قال بما حاصله لو فهموا ذلك لما يعترضوا عليه باشكالات منها انه يلزم من هذه القاعدة التفويض اذ من جزئياته ان الواحد الحقيقى اوجد العقل فحسب وفوض امر الابدان اليه ثم وجهه بما كان تركه اولى من بيانه .

ومن العجيب انه قد ه كغيره استند لما افاد بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح البصر وانت اذا تأملت فيه تجدان يكون ذلك اما عن عمد واما عن جهل لوضوح المراد لكل احد وان الاية صريحة فى ان المراد كون امره تعالى قد حصل بمجرد ارادته من دون حالة منتظرة كما فى قوله اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون بمثل لمح البصر فالمقصود ان ارادته ولو كانت فى الوف من المراد لاحالة منتظرة لها وليس مثل ارادتنا قد حصل لها موانع من حصول المراد واما ابعده بين هذا المعنى وبين ان معلوله وهو العقل الاول واحد مضافاً الى عدم مناسبة الواحدة مؤنثاً لان الامر مذكر واللازم على ما زعموا هو الواحد فهى صفة لموصوف هو كلمة وهى لفظة كن اى

ليس امرنا الابلكلمة واحدة وعن ابن عباس ان الاية راجعة بامر القيامة اى بمجردكن قدتحققت القيامة تدبرفجميع هذه الاشكالات ناشئة من جعله تعالى كعلة عديم الشعور لازوى الشعور المختار الذى يفعل بفعله ما يشاء فالله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيلى .

ولا يخفى ان قوله الله خالق كل شىء صريح فى انه هو الخلاق حقيقة فلو كان المخلوق من المفاعيل العشرة كانت النسبة مجازا قال العلامة الطباطبائى فى بدايته مالفظه الواحد لا يصدر عنه الا الواحد .

وذلك ان من الواجب ان يكون بين العلة ومعلولها سنجية ذاتية ليست بين الواحد منهما وغير الاخر والاجاز كون كل شى علة لكل شىء وكل شىء معلولا لكل شى ففى العلة جهة مسانخة لمعلولها هى المخصصة لصدوره عنها فلو صدرت عن العلة الواحدة وهى التى ليست لها فى ذاتها الاجهة واحدة معاليل كثيرة بماهى كثيرة متباينة غير راجعة الى جهة واحدة بوجه من الوجوه لزمه تفرججات كثيرة فى ذاتها وهى ذات جهة واحدة وهذا محال انتهى .

وقال ايضا لما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من جميع الجهات امتنع ان يصدر منه الكثير سواء كان الصادر مجرداً كالعقول العرضية او مادياً كالانواع المادية ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاول صادر منه تعالى عقل واحد يحاكي بوجوده الواحد الظلى وجود الواجب تعالى فى وحدته .

ولا يخفى فساد هذه المطالب من الاعلام المتخصص بالقواعد الشرعية ولو سئل عنهم من اى دليل يظهر السنجية بين الخالق والمخلوق مع المتواترة الواردة عن اهل بيت العصمة كما مر فى ص ٢٣٠ وسيأتى ما فى قوله كل يعمل على مشاكلته استدلال على لزوم السنجية وقد عرفت مراراً ان السنجية بين العلة والمعلول التى يصدر عنها الشىء بلا شعور وادراك يفعله لبالفاعل القادر المختار الذى حيث ذاته المختارية .

والحاصل هذه المباني مع ان مدار كلها ليست الا الحدس وكان باطلا عند هيئة الجديدة العصرية وان هيئة المبنية لسعة افلاك متلاصقة بنحو البصل كان على خلاف العقل والنقل الدالة على كل في فلك يسبحون والمراد من الفلك هو مدار حركة الكوكب لاجسم غير قابل للخرق والالتيام وكان مخالفاً لاخبار ما خلق اولاً وكان مخالفاً للآيات القرآنية حيث ان لازم هذه الابنية هو بقاء هذه الهيئات ازلاً وابدأً فلا طريق اليها للفساد .

فلامعنى للقيامه وذهاب الشمس والقمر والبحار والجبال فان الافلاك التسعة متفرع على صحة عقول العشرة حتى يخلق العقل الاول فلك الاعظم وهكذا كل عقل متأخر يخلق فلكا الى العقل العاشر الذى هو حقيقة الجبرئيلية على زعمهم وهو خزينة خيال المعقولات النفوس الناطقة بدليل ذهول بعض من المعقولات عن الانسان وتذكره فى وقت آخر كما فى گوهر مراد فهذا الافلاك التسعة متولدات عقول العشرة وكلها على مذاق القوم باقيات ازلاً وابدأً .

وقد ظهر فساد هذه الامور مما مر ومما سيأتى وكلها على الخلاف القرآن والسنة وقد انتقلت من لسان اليونانية الى لغة العربية فى زمان المأمون بصرفه الدنانير الكثيرة للانتقال بالعربية كى يعرفون الناس ويبحثون عن هذه العلوم كى يغلبوا على ثامن الائمة ارواح العالمين له الفداء واصل غرضه من ذلك النقل هو تخفيف مقام الولاية ولذاتها مجلساً وجعل فيه جميع اكابر الفن من اليهود والنصارى للبحث وجعل الامام عليه السلام كلهم مغلوباً فراجع الى شرح ذلك فى محله .

فالموجودات كلها حوادث زمانى والفاعل للجميع هو الله تعالى وصح صدور الكثير عن الفاعل القادر المختار ونحن آية الرب وافاض من فاعليته لعباده وجعلهم كذاته القدوس فاعلاً مختاراً فصدور الفعل عنا بمجرد اختيارنا فاندفع جميع الاشكالات الواردة فى كتب القوم فالموجودات كلها حادثة بحدوث زمانى حيث ورد ان الله كان ولم يكن معه شىء فاندفع ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد لتوهم ان الله

تعالى حيث هو بسيط من جميع الجهات فلو صدر منه اكثر من واحد لزم كونه مركبا وان له حيثية صدر منه بهذه حيثية هذا المعلول وحيثية اخرى صدر به معلول آخر وهكذا كما عرفت آنفا .

وحيث هو بسيط من جميع الجهات فلا يمكن منه الصدور كثيرا فيخلق اول العقل الاول الى آخر ما قالوا فى العقل الفعال الذى هو المراد بجبرئيل وهو العقل العاشر الذى قال شيخنا البهائى فى رده .

رسوا كردت بميان بشر برهان ثبوت عقول عشر
تاكى زشفا شفا طلبى از كاسه زهر دوا طلبى

وظهر ان جميع هذه الاحكام فى العلة الذى يصدر عنه الفعل بلا ارادة الفاعل واذا تأملت فى جميع ما ذكرنا علمت بطلان الحكمة اليونانية وفى قضاء الشبير الخاقانى فى مقام معان الولاية والاقوال فيها والاول منها قول الحكماء وان كان ما ذكره دليلا غير مربوط بالولاية كى يكون دليلا له لكن حيث ناسب المقام نذكره فقال ما لفظه :

اما القول الاول ، فقد استدل له ، بعض الحكماء : بان الواحد الحقيقى من جميع الجهات ، لا يمكن ، ان يصدر عنه ، الا الواحد ، وذلك الواحد ، هو العقل الاول فى اصطلاح الحكماء اليونانيين والنبي صلى الله عليه وآله الطاهرين فى اصطلاح الحكماء الالهيين .

وربما قالوا ، باتحاد النبي ﷺ ، مع العقل الاول ، من بعض الجهات وفيه ان هذا كلام ، نشأ من علماء اليونان ، واما الشرع الاسلامى ، فلم يقربه ، بل نهانا عنه وقد ناقشنا هذا القول ، فى كتابنا (المثل الاعلى) وقلنا هناك ، انه لامانع ، من كون الله تعالى ، خالفاً ، لموجودات ، متعددة ، متباينة . وهو قادر ، على كل شىء وذلك من كمال العلة ولا يترتب ، عليه اى محذور عقلى . وليس هنا محل هذا البحث باكثر من ذلك وقد حققناه فى محله انتهى .

ومن العجيب عدم دليل لاصريحا ولا اشارة ولا كناية على ان العقل الاول فقط

مخلوق له تعالى وهو على خلاف القرآن المصرح بقوله ان الله على كل شىء قدير وقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة وعلى قول الفلاسفة لا ينشئ العظام ذاته تعالى بل هو ينشئ العقل الاول فقط .

وليت شعري كيف توهموا كونه تعالى كلمة عديم الشعور كالنار فى الاحراق كى يكون معلولها واحدا فقط وكان جميع الاوضاع والموجودات كلا الى يوم القيامة راجعة الى العقل العاشر الذى هو جبرئيل جداً .

وعن شيخ الرئيس ان الفلك مطلقا لا يقبل خرقا ولا التياما ولا كونا ولا فسادا ولا زوالا عن حيزه ابدا ولا تغييرا فى صفة وكذلك الاجرام المركوزة فيه الشمس والقمر والنجوم اجسام كروية من حبس جوهر الفلك الذى لا يتكون ولا يفسد الخ وعنه ايضا فى الفصل الرابع من كتاب الشفاء واتفقوا يعنى الحكماء على انه ليس عنصر الفلك عنصراً للجسام الكائنة الفاسدة انتهى .

ولا يكاد ينقضى تعجبى من هؤلاء المسلمين بل عد بعضهم من الاخبار الابرار فكيف يدخل فى بحوث على خلاف القرآن الكريم فانه تعالى ملاء كتابه من يوم القيامة وخراب السماء والارض والسور التى فى اواخر القرآن كلها صرحت بالفناء مثل اذا السماء انفطرت الخ او اذا الشمس كورت او انشقت وغير ذلك ومثل يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب ومثل كلما نضجت جلودهم وغير ذلك .

ومع ذلك قالوا بعدم فناء اوضاع الفلكية ازلا وابدأ او ما قال الصوفية من ان المراد بالفناء فنائها فى ذات الله اى صار كلها وجودا واحداً كوصل القطرات بالبحر فصار كلها بحرا و صار الجميع الهاً واحداً وكيف كان فعلى هذا لامعنى للجنة والنار لعدم مكان لهما فصاروا بصدر جعل مكان لهما فى اذهان النفوس وانها تنشأ جنة و حورا وقصورا لهم راجع ج ١٢ .

ومع هذه الروايات قال سيد المحققين فى الجزوات ص ٢٥ ان المشهور عند حكماء الاسلام هو كون روح القدس اى جبرئيل الذى كان اقرب واقدس واعظم

واشرف طبقات ملائكة المقربين عندهم هو العقل الفعال اعنى عقل قاهر الفلك كلى القمر وبعض من اسلاميين الحكماء قائلون بان جبرئيل عقل قاهر فلك كلى الشمس وماورد من الاحاديث الشريفة الدالة على كون مكان جبرئيل هو السماء الرابع مؤيد لهذا القول والله سبحانه اعلم انتهى .

وانت اذا تأملت فى الروايات متقدمة علمت فساد ما افاد مع علو مقامه علما وعملا حتى عد مثل افلاطون وسقراط وارسطاطليس وشيخ الرئيس كلهم من شركائه ورأى نفسه اعلم وافضل منهم وليس ذلك الاللاطمينان بحكمة يونان حتى لم يرض نفسه بتقدم الروايات والاقرار بفساد هذه الحكمة المبتنية على الحدس من دون دليل من العقل عليه ولومع قطع النظر الى الاخبار الأتري كل ما افاد هؤلاء فى الهيئة المتلاصقة الكرات الى الفلك التاسع كلهم فاسدة عند علوم العصر والهيئة الجديدة فانكروا المعراج لعدم الخرق والالتيام للافلاك .

وما ورد فى جبرئيل وماصرح بصراحة القرآن فى امر القيامة فهل يكون جرءة للمسلم ان يجعل الجبرئيل من العقل العاشر المعجرد الغير المرئى وغير قابل للجلوس مع النبى والتكلم معه وايتيان الوحى من جانب الرب المتعال حتى قالوا بان المراد من مجيئ جبرئيل بالوحى هو اتصال عقل النبى ﷺ وقلبه بالعقل الفعال .

ثم جعل امورات جميع العوالم الماديات الى الجبرئيل لعدم امكان غير العقل الاول معلولاله تعالى فيكون المتكفل لامورات الخلائق جبرئيل الذى هو العقل العاشر فعال واظن ان صاحب تلك المقالات لوبقوا الى عصرنا الحاضر لما رفعوارؤسهم من خجلة ما افادوا فراجع الجزوات ص ٢٤ .

فقد رأيت اكثر من هذه المفاسد وسائر كتبه قد فتراها انه قد ملاء اوراقها بالدهر والسرمد والحادثات الدهرية لاثبات كونها قديمة لالحادث الزمانى وان المراد بالحدوث هو الحدوث الدهرى الغير مناف مع القدم وعدم الانفكاك عن الرب الجليل بل بناء كل القبسات على ذلك والناس فى عصرنا الحاضر يردون

الى كرة المريخ ويسبرون فى اراضيها وجبالها ويأخذون من ترابها ونزلونه الى ارضنا حتى علموا ماهو وهؤلاء الفلاسفة قائلون باستحالة الورود فى الافلاك لاستحالة الخرق والالتيام فليضحكوا قليلا .

ومن ذلك قد انكروا المعراج لانه موجبة للخرق والالتيام فى الافلاك وهو محال وليبكو كثيرا على هذه العقائد التى حرمتها اعظم من حرمة المعاصى العظيمة فانها للشخص وبينه وبين الرب الرؤف بخلاف مثل هذه العقائد الموجبة لانكار القرآن الدالة على خرابها يوم القيامة وهو تعالى فاعل للخلق والموت حيث قال خلق الموت والحياة للعقل الفعال المجرد الذى سموه بجبرئيل وجعلوا الملائكة الكثيرة المجسمة المرئية هو العقول الطولية والعرضية المجردة الباقية ببقاء الله والروايات صريحة فى موت كل شىء حتى جبرئيل وعزرائيل .

وفى الخبر بما حاصله خطاباً بالعزرائيل من بقى قال بقى عبدك الضعيف عزرائيل فقال مت باذننى فيصبح عند خروج روحه صيحة لو كان اهل الارض حيا لماتوا من صيحة عزرائيل أفعزرائيل من العقول المجردة ولعمري ان امثال ذلك عجيب واعجب منه ارادتهم تطبيق العقل الاول الذى هو الصادر الاول على زعمهم بالنبي الاكرم ﷺ كما اشار الخاقانى اليه فى عبارته ولم يفهموا ان العقل الاول على ما قالوا مجرد وباق الى الابد ولا يأكل ولا ينكح ولا ينوم وهو الخلاق لما سواه وغير ذلك من مختصات المجردات فكيف بالرسول الذى هو جسم وله مكان واكل وشرب ونوم وجماع واولاد .

نعم العقل الاول الذى خلقه قبل خلقه السماء والارض هو نور محمد ﷺ ومرادهم من العقل الاول الحقيقة المحمدية غلط فاول ما خلق هو نور محمد ﷺ واسكنهم فى ساق العرش وكانوا معلما للملائكة فى التسبيح والتهليل والتكبير ورائت ان كنت تريد ان تفهم اول مخلوق فاعلم انهم اربعة عشر من الاجسام والماديات التى تحتاج الى ما يحتاج اليه البشر فبطل ما اوسجوا من بقاء الافلاك ازلا وابدأ ببقاء عليه

التامة ولايتصور فيها الفناء فارجع الى هذه الروايات ودقق فيها بنظر دقيق كى يعرف اول مخلوق وبطلان ما او سجوا من بقاء اوضاع الفلكية ازلا وابدأ وبطلان جعل الملائكة عبارة عن عالم العقول .

ولولم يكن من ضيق الوقت لاملت الكتاب من عباراتهم فى ذلك وانهم منكرون للملائكة بغير صفات العقول فراجع الى القبسات وحكمة الاشراق والاسفار والمنظومة وكتاب اللاهيجى فى گوهره وغيره حيث قالوا والمراد بالملائكة فى لسان الشرع هذه العقول .

قال فى ص ١٢٣ وتسمية هذه الذوات المجردة بالعقول وتسمية المحركات الفلكية بالنفوس اصطلاح الحكمة وبلسان الشرع ملائكة مقربين واحيانا لو وجد فى الاحاديث لفظ العقل كان المراد به العقول المجردة وكان للافلاك قوى أخرى بها تدرك اوضاع جزئية انتهى بعد انتقال الفارسى بالعربى .

وان اردت ان تعلم خطائهم وعدم اعتنائهم بالروايات فانظر الى ماورد فى الملائكة حتى تعرف عدم انطباقها على العقول الطولية والعرضية وعدم ذكر منهما فى الكتاب والسنة اصلا وان كلها اجسام على اختلاف الاجسام فجميع الملائكة اجسام لطيف لهم صعود ونزول وطيران وذو اجنحة اثنان وثلاث بل ازيد بما يزيد عن الالف وكذا الارواح كلها جسم رقيق خلقهم الله قبل الابدان بالفى عام واسكنهم فى الهواء والمجرد ليس له مكان ولايحتاج اليه فاساس الدين على تجسم الملائكة والارواح وليس فى الكتاب اسم من عالم العقول وارباب الطلسمات والمخلوق الاول بمعنى العقل الاول حتى ينتهى الى العاشر كى يكون امر نظام العالم اليه من دون الله حيث لايصدر منه الا المعلول الواحد وهو العقل الاول فعلى الاعلام الذاهبين الى هذه المطالب ان يتأملوا فى كلماتهم ولم يقلدوهم فى المطالب التى ارسلت اليهم من يونان بتوسط المامون فعالم العقول الطولية والعرضية وارباب الطلسمات والانبات المحضة وغير ذلك كلها من اولاد الواحد لايصدر منه الا الواحد بل على مذاقهم

لا يقدر الله على الزيادة عن الواحد لفرض ان معلوله هو الواحد فقط وهو ينفي القدرة عنه تعالى وعلى خلاف الكتاب والسنة وان الله يخلق ما يشاء وان الله على كل شيء قدير ومقتضى جميع الايات ان الله يخلق الخلائق وانه يصور ما في الارحام وانه يرزق من يشاء وانه يميت وانه يحيى الموتى وغير ذلك فكيف يقال بانه لا يصدر عنه الا الواحد ومن هذا الواحد الى الثانى حتى ينتهى الى العاشر وهو العقل الفعال الذى خزانة خيال الانسان ومرادهم من الملائكة هو العقول المجردة .

وانت اذا تأملت فى الكتاب والسنة تجد خلاف ذلك قال الله تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائكة اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع وعن الكافى عن النبى صلى الله عليه وآله الملائكة على ثلاثة اجزاء جزء له جناحان وجزء له ثلاثة اجنحة وجزء له اربعة اجنحة و روى عنه عليه السلام انه رأى جبرئيل ليلة المعراج وله ستمائة الف جناح .

وعن الاكمال عنه عليه السلام ان لله تبارك وتعالى ملكا يقال له دردايل كان له ستة عشر الف جناح ما بين الجناح والجناح هواء والهواء كما بين السماء والارض والقمى عن الصادق عليه السلام قال خلق الله الملائكة مختلفة وقد رأى رسول الله صلى الله عليه وآله جبرئيل وله ستمائة جناح على ساقه الدر مثل القطر على البقل قد ملاء ما بين السماء والارض . وقال اذا امر الله عز وجل ميكائيل بالهبوط الى الدنيا صارت رجله اليمنى فى السماء السابعة والاخرى فى الارض السابعة وان لله ملكة انصافهم من برد وانصافهم من نار يقولون يا مؤلفا بين البرد والنار ثبت قلوبنا على طاعتك .

وقال ان لله ملكا بعد ما بين شحمة اذنه الى عينه مسيرة خمسمائة عام بخفقان الطير وقال ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ولا ينحكون وانما يعيشون بنسيم العرش وان لله عز وجل ملكة ركعاً الى يوم القيمة وان لله عز وجل ملكة سجدا الى يوم القيمة ثم قال ابو عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من شىء مما خلق الله عز وجل اكثر من الملائكة وانه هبط فى كل يوم او فى كل ليلة سبعون الف ملك فياتون

البيت الحرام فيطوفون به ثم يأتون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم يأتون أمير المؤمنين عليه السلام فيسلمون عليه ثم يأتون الحسين عليه السلام فيقيمون عنده فإذا كان عند السحر وضع لهم معراج الى السماء ثم لا يعودون ابداً هذه ملائكة الشرع وبينهم وبين العقول الطولية والعرضية بون بعيد والعقل الاول ايضا مجرد وبسيط من جهة وفي الاخبار اول ما خلق هو نور محمد وقد ارادوا بانطباقه على العقل الاول وانه حقيقة محمدية والذي في الاخبار هو روحه الذي مخلوق قبل خلقه السماء والارض لابدنه المتأخر عنه بالوف وورد عنهم كنا في ساق العرش سببنا فسبحت الملائكة الخ فعلى الاخبار هو عليه السلام روح وهو جسم لطيف اسكنه وغيره في ساق العرش والعقل الاول لابدن له ولا جسم له وهو مجرد محض ثم ارواح الائمة الاثنى عشر وبينهم القائم كالكوكب الدرى وجعل ضياء السموات من نور فاطمة فهذه اربعة عشر مخلوق اول بارواحهم فهل هم العقول العشرة او غيرهم فانظر ماذا ترى أوهم الملائكة كما قالوا والمراد بالملائكة هو العقول الطولية والعرضية .

فعن الكافي عن محمد ابن سنان قال كنت عند ابي جعفر عليه السلام فاجريت اختلاف الشيعة فقال يا محمد ان الله تبارك وتعالى لم يزل منفرداً بوحده انيته ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة صلوات الله عليهم فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فاشهدهم خلقها واجرى طاعتهم عليها وفوض امورها اليهم وهم يحلون ما يشاؤون ويحرمون ما يشاؤون ولن يشاؤوا الا ان يشاء الله تبارك وتعالى ثم قال يا محمد هذه الديانة التي من تقدمها مرق ومن تخلف عنها محق خذها اليك يا محمد

وعن اكمال الدين مسندا عن ثامن الائمة عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما خلق الله خلقا افضل منى ولا اكرم عليه منى قال على فقلت يا رسول الله أفأنت افضل او جبرئيل فقال يا على ان الله تبارك وتعالى فضل انبيائه المرسلين على الملائكة المقربين وفضلنى على جميع النبيين والمرسلين والفضل

بعدى لك يا على وللأئمة من بعدك وان الملائكة لخدامنا وخدام محبيننا يا على الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون للذين آمنوا بولايتنا .
يا على لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حوا ولا الجنة ولا النار ولا السماء ولا الارض فكيف لانكون افضل من الملائكة وقد سبقنا هم الى معرفة ربنا وتسيبحة وتهليله وتقديسه لان اول ما خلق الله عزوجل خلق ارواحنا فانطقنا بتوحيده وتحميده ثم خلق الملائكة فلما شاهد ارواحنا نورا واحدا استعظموا امرنا .

فسبحنا لتعلم الملائكة انا خلق مخلوقون وانه منزله عن صفاتنا فسبحت الملائكة بتسيبنا ونزته عن صفاتنا فلما شاهدوا عظم شأننا هللنا لتعلم الملائكة ان لاله الا الله وانا عبيد ولسنا بالهة يجب ان نعبد معه اودونه فقالوا لا اله الا الله فلما شاهدوا كبر محلنا كبرنا لتعلم الملائكة ان الله اكبر من ان ينال عظم المحل الابيه .

فلما شاهدوا ما جعله الله لنا من العزة والقوة قلنا لاحول ولا قوة الا بالله لتعلم الملائكة ان لاحول ولا قوة الا بالله فلما شاهدوا ما انعم الله علينا واوجبه لنا من فرض الطاعة قلنا الحمد لله لتعلم الملائكة ما يحق لله تعالى علينا من الحمد على نعمه فقالت الملائكة الحمد لله فبنا اهدوا الى معرفة توحيد الله وتسيبحة وتهليله وتحميده وتمجيده ثم أن الله تبارك وتعالى خلق آدم فاودعنا صلبه و امر الملائكة بالسجود له تعظيما لنا و اكراما وكان سجودهم لله عزوجل عبودية و لادم اكراما وطاعة لكوننا فى صلبه وكيف لا يكون افضل من الملائكة وقد سجدوا لادم كلهم اجمعون .
وانه لما عرج بى الى السماء اذن جبرئيل مثنى مثنى واقام مثنى مثنى ثم قال لى تقدم يا محمد فقلت يا جبرئيل اتقدم عليك فقال نعم لان الله تبارك وتعالى فضل انبيائه على ملائكته اجمعين وفضلك خاصة فتقدمت وصليت بهم ولا فخر .

فلما انتهيت الى حجب النور قال لى جبرئيل تقدم يا محمد وتخلف عنى فقلت يا جبرئيل فى مثل هذا الموضع تفارقنى فقال يا محمد ان انتهاء حدى الذى وضعنى الله عزوجل فيه الى هذا المكان فان تجاوزته احترقت اجنحتى بتعدى

حدود ربى جل جلاله فزخ بى فى النور زخة حتى انتهيت الى ماشاء الله من علو ملكه فنوديت بامحمد انت عبدى وانا ربك فاىاى فاعبد وعلى فتوكل فانك نورى فى عبادى ورسولى الى خلقى وحجتى على برىتى لك ولمن اتبعك خلقت جنتى ولمن خالفك خلقت نارى ولاوصيائك اوجبت كرامتى ولشيعتهم اوجبت ثوابى . فقلت يارب ومن اوصيائى فنوديت بامحمد اوصيائك المكتوبون على ساق العرش فنظرت وانا بين يدى ربى الى ساق العرش فرأيت اثنى عشر نوراً فى كل نورسطر أخضر عليه اسم وصى من اوصيائى اولهم على بن ابيطالب وآخرهم مهدى امتى فقلت يارب هؤلاء اوصيائى بعدى ؟

فنوديت يا محمد هؤلاء اوليائى واصفيائى وحججى بعدك على برىتى وهم اوصيائك وخلفائك وخير خلقى بعدك وعزتى وجلالى لاطهرن بهم دينى ولاعين بهم كلمتى ولاطهرن الارض بآخرهم من اعدائى ولامكنه مشارق الارض ومغاربها ولاسخرن له الرياح ولاذللن له السحاب الصعاب ولا رقيهن فى الاسباب فلانصرنه بجندى ولامدنه بملائكتى حتى تعلو دعوتى وتجمع الخلائق على توحيدى ثم لاديمن ملكه ولاداولن الايام بين اوليائى الى يوم القيامة .

وعن البحار عن كنزجامع الفوائد مسنداً عن الثمالى عن ابيجعفر صلوات الله عليه قال قال امير المؤمنين عليه السلام ان الله تبارك وتعالى تفرد فى وحدانيته ثم تكلم بكلمة فصارت نوراً ثم خلق من ذلك النور محمداً عليه السلام وخلقنى وذريتى ثم تكلم بكلمة فصارت روحا فاسكنه الله تعالى فى ذلك النور واسكنه فى ابداننا فنحن روح الله وكلماته الخير .

وعن البحار فى باب ان دعاء الانبياء استجيب بالتوسل بهم عن الامام . صلوات الله عليه قال على بن الحسين صلوات الله عليهما حدثنى ابنى عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال يا عباد الله ان آدم لما رأى النور ساطعا من صلبه اذ كان الله قد نقل اشباهنا (اى ارواحنا) من ذروة العرش الى ظهره رأى النور ولم يتبين الاشباح فقال

يا رب ما هذه الانوار قال الله جل جلاله انوار اشباح نقلتهم من اشرف بقاع عرشى الى ظهرك ولذلك امرت الملائكة بالسجود لك اذ كنت وعائاً لتلك الاشباح .

فقال آدم يا رب لو بينتها لى فقال الله تعالى انظريا آدم الى ذروة العرش فنظر آدم عليه السلام ووقع اشباحنا من ظهر آدم على ذروة العرش فانطبع فيه صور اشباحنا كما ينطبع وجه الانسان فى المرآة الصافية فرأى اشباحنا فقال ما هذه الاشباح يا رب . فقال الله يا آدم هذه الاشباح افضل خلایقى وبرياتى هذا محمد وانا الحميد المحمود فى افعالى شققت له اسماً من اسمى وهذا على وانا العلى العظيم شققت له اسماً من اسمى وهذه فاطمة وانا فاطر السماوات والارضين فاطم اعدائى عن رحمتى يوم فصل قضائى وفاطم اوليائى عما يعتزلهم ويشينهم فشققت له اسماً من اسمى وهذا الحسن وهذا الحسين وانا المحسن المجمل شققت لهما اسماً من اسمى هؤلاء خيار خلقى وكرام برىتى بهم آخذ وبهم اعطى وبهم اعاقب وبهم اثيب فتوسل الى بهم يا آدم واذا دهنك داهية فاجعلهم الى شفعاك فانى آليت على نفسى قسماً حقاً لاخييب بهم آملاً ولا ارد بهم سائلاً الى آخره

وعن الكافى مسندا عن جابر ابن يزيد قال قال ابو جعفر صلوات الله عليه يا جابر ان الله اول ما خلق محمدا وعترته الهداة المهتدين فكانوا اشباح نوربين يدى الله قلت وما الاشباح قال ظل النور ابدان نوريه بلا ارواح وكان مؤيداً بروح واحد وهى روح القدس فيه كان يعبد الله وعترته ولذلك خلقهم حلماء علماء برة اصفياء الى آخره .

وعن البحار عن رياض الجنان باسناده عن جابر الجعفى عن ابي جعفر صلوات الله عليه قال يا جابر كان الله ولاشئ غيره لاملوم ولا مجهول فاول ما ابتدع من خلق خلقه ان خلق محمداً عليه السلام وخلقنا اهل البيت معه من نور عظمته فواقفنا اظلة خضراء بين يديه حيث لاسماء والارض ولا مكان ولا ليل ولا نهار ولا شمس ولا قمر يفصل نورنا من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس نسبح الله تعالى ونقدسده ونحمده

ونعبده حق عبادته ثم بدالله ان يخلق المكان فخلقه الى آخر .

وفى ابواب الهدى للاستاذ بعد الرواية مالفظة : ولايتوهم من هذه العبارة يفصل نورنا من نور ربنا ان نورهم من جنس نور ذات الله وسنخه لان هذا المعنى مفروغ عنه فى المعارف الالهية ان الله لا يشبهه شىء ويقول امير المؤمنين عليه السلام فى دعاء الصباح وتنزه عن مجانسة مخلوقاته واساس الدين على ان المخلوق مبين بخالقه مباينة الصفة لامباينة العزلة وعن سيد الساجدين عليه السلام فى دعائه فى يوم العرفة ، لا اله الا انت الذى انشأت الاشياء من غير سنخ وصورت ماصورت من غير مثال الخ . وليت شعرى ان الفلاسفة ماتقول فى مثل قوله عليه السلام من غير سنخ ولذا قد عرفت مناكراراً بطلان السنخية عقلا والالزم كون جميع الاشياء ازليا غير جسم وغير مرئى والالم يكن مسانخا ومع الاسف من الذين يدعى عدم امثالهم فى الدهر ومع ذلك يجعلون الصانع للعالم مسانخاً مع الانسان والكلب والشجر والحجر مع ان العقل يجعلهم فى رديف السفهاء بهذا القول فصراحة العبارة فى كون الموجودات من غير سنخ الله فيبطل اساس اصالة الوجود وسنخية الاشياء مع الرب فى الوجود فلا يكون معنى ساريا فى الجميع كما عرفت مفصلا .

ومن هذه الاخبار الكثيرة يعرف بطلان عالم العقول وبطلان كون العقول هو الملائكة وبطلان كون العقول اول مخلوق كما فى عقل الاول وبطلان قولهم لا يصدر عن الواحد الا الواحد فصدور كل شىء من الله لا ينهجو صدور الاحراق من النار ولا البرودة من الماء ولم يكن شىء مع الله ثم خلق نور محمد صلى الله عليه وسلم واهل بيته ثم خلق الملائكة باصنافها .

والحاصل ان العالم حادث زمانى ويزول ويفنى يوم القيامة ومقتضى هذه الاخبار بطلان عالم العقول الطولية والعرضية وان اول مخلوق الله هو محمد صلى الله عليه وسلم وآله المعصومين وانهم اجسام وبشر مثلنا ولا ينطبق عالم العقول على الملائكة التى هى اجسام وترون ولا مجرد سوى الله .

وقد عرفت موضوع علمهم و انه معدن كل فساد وهو كون الجميع وجود او احد وقد طالت مسألة اصالة الوجود او الماهية وكان الطول في محله فان اصالة الماهية هي اساس الدين والتوحيد وموافق للعقل السليم فان اصالة الوجود مبنى على امر موهوم زعم ان كل موجود في الخارج هو الله وانه عين العلم والقدرة مع انه ليس مصداق لهذا الامر الا الله وغيره ليس في الخارج الا على سبيل التسلسل كما عرفت مكررا عن حكمة الاشراف والتلويحات وان الوجود لو كان في الخارج لكان موجودا بالبدهة اى شىء له الوجود فوجوده ايضا لو كان في الخارج شىء له الوجود فيسلسل ففي الخارج لا يكون الا الانسان الذى له وجود مصدرى يحمل عليه بعد تحققه وتقرره من الجاعل لابعنى صدور شىء منه او تنزيل نفسه نفس المعلول ولا يتقرر من الجاعل وجود من سنخه ونفسه ولقد اجاد السيد المحقق الداماد فيما مر من قبسات .

وقال ايضا فى الجزوات ص ۷۲ بما هو لفظه بالفارسية ومشرى صوفيه كه نسبت هويات باطله الدوات عالم امكان بهويت حقيقى ذات حق نسبت امواج است بذات بحر وتعينات بطبيعت مرسله از جاده مستوى عقل صريح وصراط مستقيم ومسلك برهان خارج است وسبيل افاضه وايجاد آن نيست كه از ذات مفيض موجد چيزى منفصل شود يا امرى بذات مجعول فايض متصل گردد بلكه آنست تا آخر عبارات .

وهذا المقدار من العبارة كاف فى رد جميع من اثبت صدور الوجود من الوجود الحقيقى او تنزيل الجاعل نفسه بمنزلة المجعول لانه كان مقام الجعل مقام ابداع الاشياء من كتم العدم بمجرد الارادة ولفظة كن فيكون و يتحقق موجودات غير مسانخة مع الرب المتعال تأمل لعلك تعرف فالفلاسفة دأبهم الذهاب على خلاف الكتاب والسنة غاية الامر يتمسكون حسب الظاهر بهما ويؤلون الكتاب والاخبار كما عرفت مرارا ويحملون اخبار الحلول والتجسم والمثل بان الحلول فيما تعدد ولا تعدد بل الكل هو الواحد فلا حلول ولا المثل ولا المباينة بل الكل

هو الواحد المسانخ مع الله بل عين الله مع ان زين العابدين عليه السلام في دعائه في يوم العرفة قال لا اله الا انت الذي انشأت الاشياء من غير سنخ و صورت ما صورت من غير مثال ويا فلان أو ليس قوله من غير سنخ صريحا في عدم مسانخته مع الاشياء فلم جعلت المسانخة من شرائط العلة والمعلول قياسا له تعالى بالعلة عديم الشعور وجعله تعالى مسانخا للاشياء المخسيسة الرذيلة وای دليل دل على عالم العقول وای دليل دل على عدم صدور الكثير من الواحد وای دليل دل على كون جبرئيل هو العقل الفعّال وعدم نزوله على رسول الله بنحو المتعارف وانكاره انكار القرآن حيث قال عز من قائل (ان هو الاوحى يوحى علمه شديد القوى) اى علم رسول الله شديد القوى اى جبرئيل فانه شديد القوى فاعل علم (ذومرة) اى جبرئيل ذو قوة (فاستوى) اى استقام جبرئيل على صورته الاصلية (وهو) اى جبرئيل (بالافق الاعلى ثم دنى) اى جبرئيل الى النبي ﷺ (فتدلى فكان) اى فكان جبرئيل تدليته ونزوله الى النبي (قاب قوسين او ادنى) اى بمثابة من القرب كقاب قوسين او اقل بحيث لورآهما شخص لزم كون الفصل بينهما كذراعين بل هو اقل (اوحى) جبرئيل من جانب الله (الى عبده) محمد ﷺ (ما اوحى) وهو خلفه على بن ابي طالب بعد النبي ﷺ ونصبه مكانه كما في الخبر الى ان قال (ولقد رآه نزلة اخرى) اى رأى النبي ﷺ جبرئيل مرة آخر (عند سدره المنتهى) الخ .

فهذه الرؤية من النبي ﷺ لجبرئيل مرة بعد مرة ومكانا الى مكان هل يكون من المجرد فهل يكون المجرد قابلا للرؤية وقابلا للمكان فلو قلت نعم لكان لله ايضا المكان والرؤية فالمكان للاجسام والملائكة جسم قابل للرؤية والحيز والتكلم والمجرد ليس مسانخا مع المجسم بل بينهما مباينة محضة كما عرفت في دعاء زين العابدين ﷺ انت الذي انشأت الاشياء من غير سنخ .

ومن العجيب استدلال الفلاسفة للسنيخية بقوله كل يعمل على شاكلته وقد مر فراجع فجبرئيل ليس بالعقل الفعّال فلا يكون عالم العقول بموجود ولا كون قديم سوى الله المتعال ولا كون الافلاك بدوم بل يزول عند القيامة الكبرى فكل مانسجوا

فى الافلاك فى الهيئة القديمة كنسج العنكبوت راجع الى العلوم العصرية حتى تعلم صحة قوله والسماوات مطويات بيمينه .

وقوله ايضا يوم نظوى السماء كطى "السجل للكتب وصريح الايتين زوال السماء ولفتها وكسرها وطبها كطى" القرطاس فلا يبقى اسمان ولا شمس ولا قمر هذا بالنسبة الى آخر الافلاك وكذا اول خلقها ولم يكن شىء سوى الله كما فى قوله كان الله ولم يكن معه شىء فقبل خلقها خلق نور النبى الاكرم عليه السلام واهل بيته ثم خلق السماء والشمس والقمر فلا كونها ازليا ولا ابديا والباقى هو الله وهو الحى الذى لا يموت ولا يزول وغيره يزول ويفنى فلا عالم عقول كى يبقى ولا نفوس قابلا للبقاء .

والجمع بين الرايين قدم العالم وحدوثه للافلاطون وارسطاطا ليس من ابي نصر الفارابى انما يصح القدم بنحو ان يقال انها اول مخلوق له تعالى واول تحققها واخراجها من اللبس الى الايس وباقية الى يوم ارادة الله فنائها فبهذا المعنى جيد جدا فيكون حادثاً لحدوثه وقديماً لبقائه الى يوم القيامة .

والقول بالقدم ازلا وابدأ انما يتصور ممن لا يكون مناطه الشرايع وهو محكى عن افلاطون وجماعة من بعده كما اشار اليه السبزوارى فقال حاكيا عنه ما لفظه فيقولون الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل انتهى وهو على خلاف قريب من ثلث القرآن .

وقريب منه ما عن الشيخ الاشراق حيث قال والعالم الذى عبارة عن ما سوى الله منقسم بقديم وحادث اما القديم عقول ونفوس افلاك واجرامها وعناصر بسيطة والزمان وحركات الافلاك واما الحادث فجميع المركبات العنصرية الخ فصريحه قدم الافلاك والعقول والزمان حركات الافلاك ولكنه ليس ببعيد من هؤلاء فان بحث الفلاسفة مع قطع النظر عن الشرع والدين وجعلوا نفوسهم ذا الفطنة والعقل والفهم ولذا كانوا مستقلا فى مقابل الانبياء بل زعموا فهم الانبياء من جانبهم لامن جانب الله والايدور الامر بين ان ينكروا الله رأسا او يعتقدون به لباحيث ان يكون فوقهم فى الفهم تامل فى ذلك حتى تعلم ان كل ما كان فى مقابل القرآن كان من الخرافات

والموهومات وان رسله افضل الخلائق وعقولهم اكمل العقول وافضلهم رسول الله
واهل بيته عليهم السلام وكل ما لا ينطبق الى علومهم فهو ضلالة لاعلم .

وقد عرفت ان نتيجة علومهم كون مثل الشجر والمدر عين العلم والقدرة
وسائر الكمالات مع ان الوجود بهذا المعنى لا تحقق له فى الخارج سوى الله فضلا
عن ان يكون الكل كذلك وقدم فراجع وصريح الروايات موت الجميع وفناء الكل
فان علومهم ماء معين وتضعيف الروايات باصطلاح جديد اضرب بالدين ومستلزم لالخارج
ما صدر عن اهل بيت العصمة مع ان الكل بمعنى وبمضمون واحد والصحيح الاصطلاحى
مؤيد للضعيف الاصطلاحى ومعيار صحة الروايات عمل القدماء .

والروايات صريحة فى موت الجميع حتى عزرائيل حيث قال له تعالى مت
باذننى فيموت مع صيحة عظيمة فخلقة الملائكة اجنبية عن خلقة العقول الطولية
والعرضية فهى موهومات حدسية فجب ربيل ملك مقرب كان واسطة فى الوحي وكان موجبا
لانسى النبى صلى الله عليه وآله بل قدورد انه نزل اليه بصورة الدحية الكلبى وهذه عقيدتنا لاما
يقال الفلاسفة من ان المراد بجبرئيل هو العقل الفعال اى العقل العاشر من العقول
العشرة وانهم لا يقولون بالملائكة بنحو ما قلنا ولو قالوا خوفا من المسلمين قالوا
بان المراد بالملائكة هو العقول المجردة الطولية والعرضية .

وانت اذا تأملت فى ذلك تجد ان المجرد كيف نزل على رسول الله وياتيه
بالوحي ويتكلم معه فان جميع ذلك من آثار الجسم وخصوصياته لا المجرد الغير
القابل للرؤية والتكلم والجلوس والاياب والذهاب والطيران ولذا جعلوا الوحي
عبارة عن اتصال قلب النبى وعقله بالعقل العاشر الذى هو جبرئيل لا وروده ونزوله على
رسول الله صلى الله عليه وآله فى منزله او مسجده او غير ذلك وتكلمه معه .

فان جميع ذلك من مختصات الجسم لا الانوار الطولية والعرضية التى هى
عندهم مجردات كذات البارى فهذا كله على خلاف الكتاب والسنة من قوله عزم
قائل نزل به الروح الامين على قلبك وغير ذلك وقوله تعالى نزل صريح فى نزول
جبرئيل لا اتصال قبله به من دون نزول ورؤية فان المجردات غير مرئيات وغير متكلمات

فظهر من هذه البيانات بطلان اكثر علوم اليونان بل كلها ولا مطابقة لها مع الشرع واللازم على المؤمن بكتاب الله هو العمل بما فيه وبما شرحه مبين كلامه الذي نزول الكتاب في بيته وتفصيل كل ذلك في محل آخر .

ثم انكم لاتعجبون من صدور هذا الكتاب من يدملى الذليل الحقير لانه .

بذرةً گر نظر لطف بو تراب کند بأسمان رود و کار آفتاب کند

وكيف كان فاما لزوم مسألة علم الرجال فلا يحتاج اليه الا قليل منه لا صرف جميع العمر في حال الاشخاص بحيث لم يبق له وقت للصرف في اصل مضامين الروايات والاحكام مع ان هذا الاصطلاح الحادث موجب لطرح اكثر الروايات بزعم ان الراوى منها ضعيف او كذاب او غال او واقفى او فطحى او نحو ذلك مع ان اكثر مما يطرحون موافق لما يقبلون في المضمون ولذا قال بعض اساتيدنا الشاه آبادى في اوان الشباب ان علم الرجال قصة باحثة عن التجسس عن حال الاشخاص فمعيار الصحة والقسم هو عمل السابقين الموجودين في زمن الحضور والاستناد اليه وكم من روايتنا المروية عن الحجج الطاهرة عليهم السلام وضعفها القوم بمثل هذه الايرادات مع ان اهل هذه الاصطلاح الحديث لم يعملوا بما قالوا وافادوا فكم من روايات صحيحة على هذه الاصطلاح وقد اعترضوا عنها كالصحاح الدالة على عدم بطلان الصوم بالبقاء على الجنابة عمدا وان رسول الله صلى الله عليه وآله قد نام على الجنابة وقد عملوا على روايات ضعاف على اصطلاحهم فح كان معيار الصحة والسقم هو عمل المتقدمين الواقعيين في عصر المعصومين فالعمدة هو النظر في الكتاب والسنة والتأمل في فهم الروايات التي عمل عليها المتقدمون راجع ج / ٣٦ ص ١٧٥ .

واما علم الاصول فهو وان كان مهما قطعا ولا يمكن الدخول في الاجتهاد الابهذا العلم حيث يحتاج اليه في اكثر المسائل لكن ما يحتاج اليه في فهم الاحكام الابدق الحاجة قال الشهيد بعد عبارته المتقدمة ومن الاصول ما يعرف به ادلته الاحكام من الامروالنهى والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت عليه مقاصده انتهى .

ولا يخفى ان ما ذكره مما لا بد منه للفقير لكن لا بمثل هذا العصر الذى كان هم العلماء واشغالهم جميعا فى الاصول خصوصا فى المسائل التى لم يكن الاحتياج اليها الا نادرا بحيث يوجب المحرومية عن اصل الفقه الذى هو المقصد الاصلى وهو الحكمة التى قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا كما هو مضمون الروايات فمقدار الذى ذكره قده من الاصول لولاه لم يقدر على استنباط الحكم من الكتاب والسنة واما قواعد الحساب والهيئة فهما ايضا لازمان اجمالا فيما يتعلق ببحث القبلة والارث وغيرهما مما قد يحتاج اليهما .

﴿و﴾ كيف كان ف ﴿يدخل فيه أن يكون ضابطاً﴾ اى يدخل فى الشرائط او يدخل فى العدالة كما لعله ظاهر عبارة الجواهر وعلى كليهما لزم كون الضمير مؤثراً اولاً وثانياً ان الضبط غير مربوط بالعدالة بل اجنبى عنها نعم صح دخوله فى الشرائط فيقال هل يشترط الضبط اولا فيقال والاظهر عدم اشتراطه فانه فى صورة الاحتياج ان كان فى ذهنه والافيرجع الى مكانه وهذا الفرق غير فارق فى المقام نعم مع عدم الضبط لو حكم بدون المراجعة يضر بالعدالة ولا يصح الحكم . وفى مفتاح الكرامة قوله ﴿ضابطاً﴾ قال ما لفظه كما فى (د) و(التبصرة)؛ (يع) و(فع) و(س) و(ضه) و(تعليق فع) للمحقق الثانى وقد سرفى (س) و(فع) و(التعليق) المذكور بان لا يقلب عليه النسيان وعليه فيجوز تولية المساوى فى (س) و(ضه) بغلبة الحفظ كالمصنفه هنا فيخرج المساوى ولعل المراد من التفسيرين معنى واحد وهو قوة الحفظ كما صرحوا به فى الراوى وقضية هذا الشرط ان ذلك لو طرء عليه بعد التولية انزل .

وقد خلا من هذا الشرط كثير من كتب الاصحاب (كالتحريير) وظاهر غيره لكنه يفهم من مطاوى كلامهم ولا سيما عند التعرض للكتابة وقد اجمعوا على اعتباره فى الراوى وربما اشار اليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اصدقهما اذ الصدق مطابقة الخبر للواقع فتأمل وربما قيل لاجابة الى هذا الشرط لان عدالته تمنعه من الحكم الا بعد تذكر المنسى وفيه نظر ظاهر قرر فى الاصول وقضيته عدم اعتبار ذلك فى الراوى وهو خلاف الاجماع

وقال المقدس الاردبيلي مانجد مانعا لحكم من لضبط له كثيراً وضبط حكم هذه الواقعة قلت المانع عدم الوثوق ولاوثوق بمن يتساوى سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وهل المانع من الفاسق الاعدم الوثوق والى هذا المعنى الذى ذكره الاردبيلي هنا اشار المصنف فى الراوى فى اصوله قال انما يفتقر الى الضبط فى قصار الاحاديث دون طولها وهو كما ترى فتأمل انتهى .

قول قياس غير الضابط بالفاسق كما ترى لبداهة ان الفاسق فى الحكم لارادع له عن الحكم على غير القواعد بل يجرى الدعوى الى نفع له او لاحدهما اوامكان اخذ الرشوة لاحدهما والحكم له وعلى الاخر بخلاف غير الضابط ولو شك فى كونه لعله غير ضابط كان اصالة الصحة واصالة عدم السهو جارية .

الى هنا قدتم ما قصدت ايراده فى هذا المجلد ثم اعلم ان بنائى فى اول مسألة ما يلزم على القاضى هو الاتيان بثلاث مسائل الاولى مسألة اصالة الوجود او الماهية والثانية مسألة كون الارادة من صفات الفعل دون الذات والثالثة مسألة عدم صدور الواحد الا من الواحد والمسألة الاولى قدطالت الى ان يمسننا الموشك حتى يسلب الاطمينان عن عدم خراب الدور وبقاء الساكنين وصارت بلدة الطهران بل الايران حاوية للهموم والغموم والخوف فكان ذلك سببا للاقتصارعلى هذا المقدار بل الاقتصار فى المسألتين الاخرين وارجاع الطول والتفصيل الى محل آخر انشاءالله وكيف كان فقد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق فى المجلد الثامن والاربعين

بيد الحقيق العاصى محمد رضا بن الحسين المشتهر بالمحقق الطهرانى

فى سنة ١٣٠٨ الهجرى المطابق لسنة ١٣٤٧ ويليها انشاءالله

علمه رحمته بالكتابة فى المجلد التاسع والاربعين

بعون الملك الحق المبين

ولله التوفيق ونستله للاتمام ودفع شرور الخصم المسبب

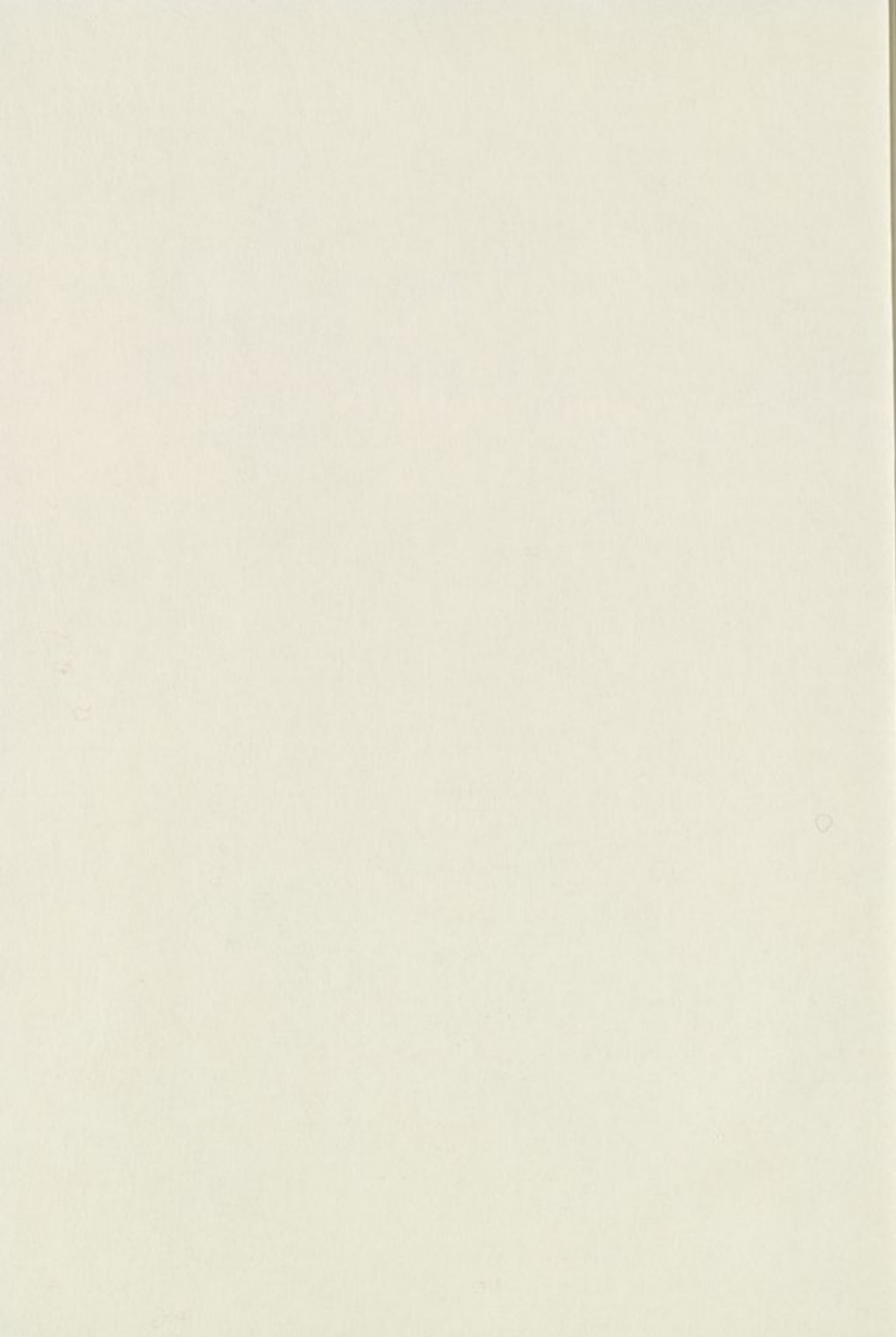
لوحدة الناس وخوفهم فى هذا العصر ونستله عن ان تدفع

شرورهم اليهم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

فهرس كتاب حقائق الفقه

الصفحة	العنوان
٥	في صفات القاضي
٧	فيما يتعلق بصحة قضاء والد الزنا
٩	في عدم صحة قضاء المقلد بامر الفقيه
١١	في صفات القاضي
٢١	فيما يحتاج اليه القاضي وما لا يحتاج اليه
٢٣	فيما يتعلق باصالة الوجود او الماهية
١٨٧	في اشكال آخر على عينية الوجود
٢٠٧	اشكال آخر من القائلين بعدم كون الوجود خارجياً
٢١١	في نقل عبارة حكمة الاشراق وما يتعلق بها
٢٢٥	دليل آخر على اصالة الوجود
٢٢٧	فيما ورد على خلاف الفلاسفة
٢٣١	الروايات الصريحة في البيئونة بين المخلوق والمخلوق
٢٣٥	في نقل الروايات
٢٣٧	مما يدل على فساد الحلول بحث الرضا

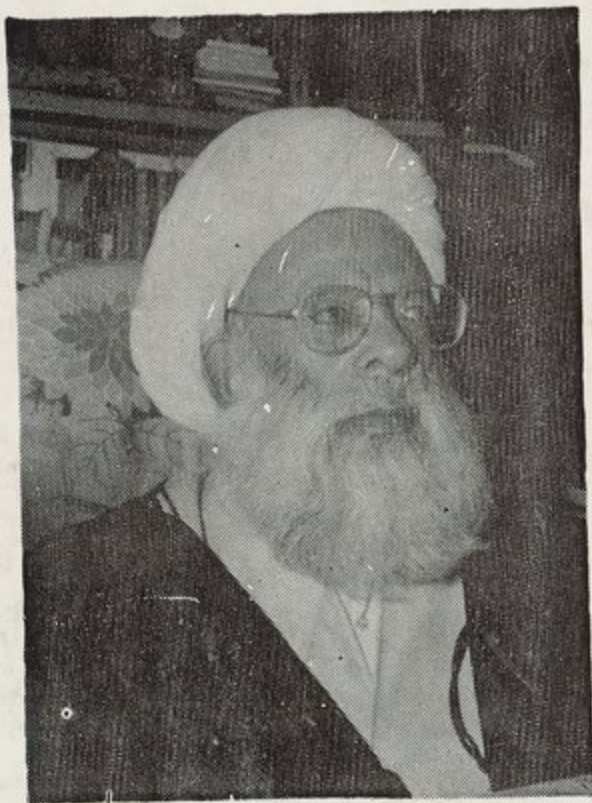
الصفحة	العنوان
٢٣٩	فى نقل عبارة ملانعما
٢٢٣	فى نقل عبارة اثنى عشرية
٢٢٥	فى نقل عبارة صاحب اثنى عشرية
٢٢٩	كلام مع اكابر الصوفية
٢٥٥	فىما استدلووا على اصالة الوجود
٢٥٩	فى استحالة عينية الوجود
٢٧٥	فى ظهور عبارة الشفاء فى اصالة الماهية
٢٧٩	جواب الصدرا فى جميع الاشكالات
٢٨١	فى اقسام الوجود
٢٨٣	فى اصالة الوجود
٢٨٥	فى نقل كلام القيصرى
٢٨٩	فى بطلان اصالة الوجود
٢٩١	دليل آخر على بطلان اصالة الماهية
٢٩٩	فى ان الارادة من صفات الفعل
٣٠٥	بحث الرضا <small>عليه السلام</small> مع سليمان
٣١٣	قول الشيخ المفيد فى الارادة
٣١٥	فى افعال الله وافعال العباد عند الفلاسفة
٣١٧	فى الفرق بين الطلب والارادة
٣٢٢	فى الشقى شقى فى بطن امه و...
٣٢٥	فى ان الله وعباده مختارون فى افعالهم
٣٢٩	فى ان المرجحات علة غائية لالفاعلية
٣٥٧	فى مقدار ازوم علمى الرجال والاصول على القاضى فى اشتراط الضبط وعدمه







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



تمثال مبارک حضرت آیۃ اللہ العظمیٰ جناب قاضی حاج شیخ محمد رضا محقق تهرانی
مؤلف کتاب حقائق الفقہ