

میرزا مهدی مدرس اشتیاقی

۱۳۰۶-۱۳۷۲

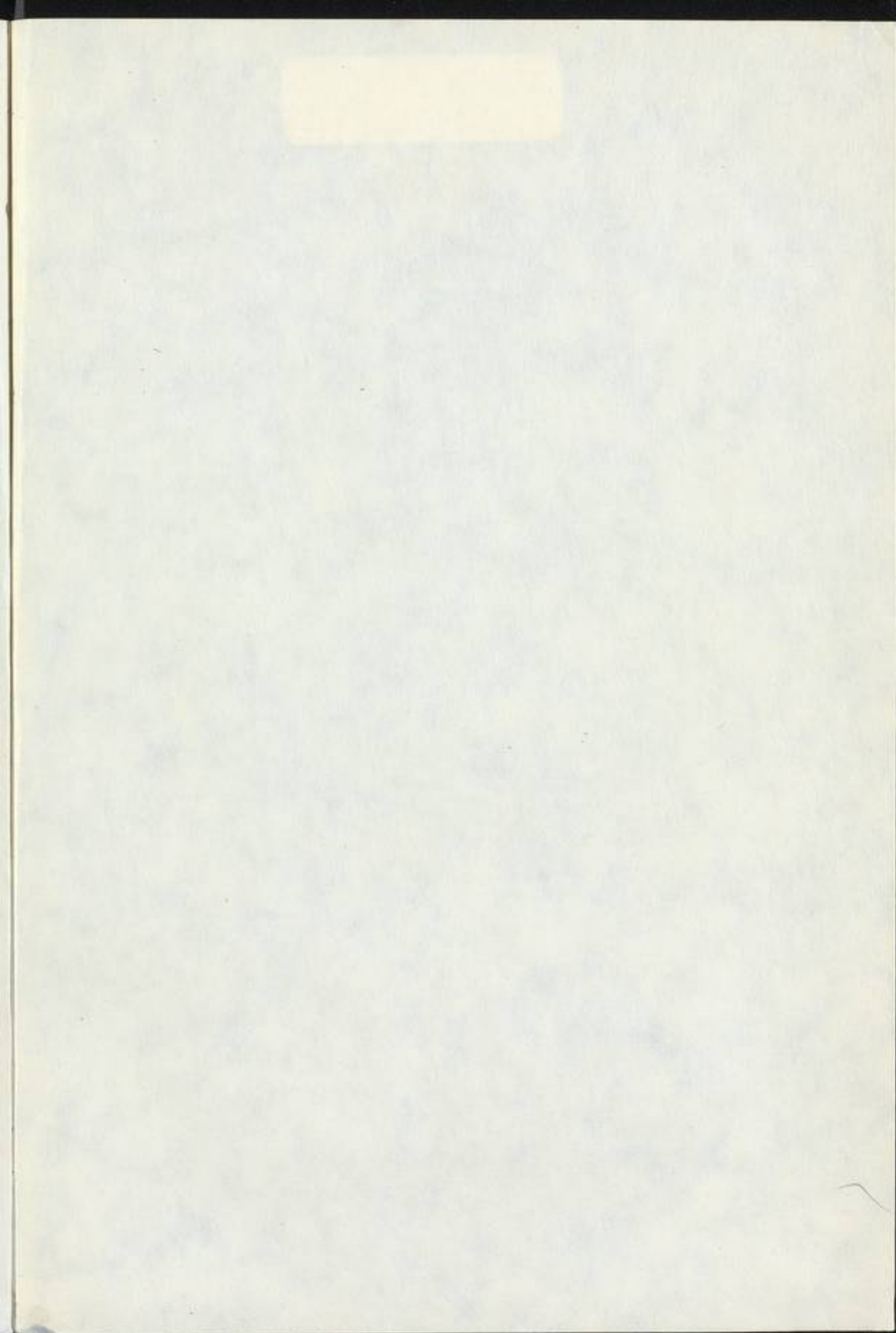
هجری قمری

تعلیق بر شرح منظوم حکمت سیر و...

Princeton University Library



32101 076323888



al-Ashtiyānī, Mahdī



دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران

بাহمکاری دانشگاه تهران

تعلیق بر شرح منظومه حکمت سیر فی

تألیف

میرزا مهدی مدرس آشتیانی

بأهتمام عبد الجواد فلاطوی و مهدی محقق

و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایر و تسو

«تهران - ۱۳۵۲»



2473

879

563

1973

v. 1

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه سازمان چاپ دانشگاه چاپ شد
چاپ مجدد از این کتاب و ترجمه و اقتباس منوط به اجازه ناظران این سلسله است
شماره ثبت در دفتر مخصوص کتابخانه ملی فرهنگ

۱۳۴

۵۲/۲/۸

قیمت ۴۵۰ ریال

آوردن دستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتنی

سلسله دانش اینانی

۲

زیر نظر

8-13-74

1345

پروفسور توهمیکو اینو^۷ شیبو

استاد دانشگاه کاماکیگانادا

استاد افتخاری دانشگاه کی او ژاپن

دکتر مهلای محقق^۷

استاد دانشگاه تهران

وابسته تحقیقاتی دانشگاه مکیل

مكتبة دار الفنون
بمصر
رقم ١٢٣٤

كتاب الفقه

٢

كتاب الفقه

كتاب الفقه

كتاب الفقه

كتاب الفقه

سلسله دانش ایرانی

انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال

شعبه تهران

زیر نظر : مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو

- ۱- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شده ۱۳۴۸)
- ۲- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری (جلد دوم ، زیر چاپ) .
- ۴- مجموعه سخنرانیها و مقاله ها ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندل . (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵- کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی ، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام

- دکتر هرمان لندلت (نزدیک به انتشار)
- ۶- مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی (نزدیک به انتشار)
- ۷- قبسات میرداماد ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو (جلد اول ، متن ، زیر چاپ)
- ۸- مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (زیر چاپ)
- ۹- مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (زیر چاپ)
- ۱۰- ترجمه انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (آماده چاپ)
- ۱۱- طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیق میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲- قبسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

بنام خدا

در سال ۱۳۴۹ مجلد نخستین از سلسله^۱ دانش ایرانی یعنی شرح منظومه^۲ سبزواری (قسمت امور عامه و جوهر و عرض) منتشر گشت و در آن مجلد همه^۳ حواشی سبزواری و برگزیده‌ای از حاشیه^۴ هیدجی^۵ و آملی^۶ آورده شد. پس از آن بسیاری از دانشمندان یادآور شدند که مناسب چنان بود که حواشی مرحوم میرزا مهدی آشتیانی ضمیمه^۷ آن می‌گشت و یاجدا گانه به چاپ می‌رسید. البته چاپ همه^۸ حواشی در آن مجلد حجم کتاب را از میزان معمول افزون می‌ساخت و نیز مایه^۹ تأسف بود که فقط به منتخباتی از آن اکتفا شود. اکنون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه^{۱۰} تهران مفتخر است که توانسته آن حواشی را در جلدی مستقل به چاپ رساند تا مورد استفاده^{۱۱} اهل دانش و بینش قرار گیرد. شکی نیست که آشتیانی در زمان ما از متبحرترین کسانی بود که به حکمت متعالیه و فلسفه^{۱۲} میرداماد و ملاصدرا و سبزواری تسلط داشت و اوسنت فلسفی چند قرن اخیر را توانسته بود در وجود خود محفوظ نگه داشته و یک نظم اساسی عقلی برای آن به وجود بیاورد. هم اکنون افراد انگشت شماری که در ایران به تدریس فلسفه^{۱۳} اسلامی و حکمت متعالیه اشتغال دارند از کسانی هستند که از دریای فضل و دانش او برخوردار گشته‌اند^{۱۴} و مسلماً وجود این تعلیقه به امر تدریس و تحقیق آنان کمک به سزائی

۱- در گذشته در سال ۱۳۳۹ هجری قمری

۲- در گذشته در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی

۳- از میان آنان باید از آقای سید جلال الدین آشتیانی استاد دانشمند دانشکده الهیات

مشهد نام برد که در حال حاضر از بااثرترین و پراثرترین کسانی است که به فلسفه اسلامی خدمت می‌کند - خداوند توفیق ایشان را افزون گرداناد.

خواهد کرد.

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

متأسفانه حجم این کتاب مانع از این شد که بتوان مقدمه‌ای تفصیلی در تحلیل افکار فلسفی آشتیانی و فهرست تفصیلی مطالب و سایر فهارس لازم و همچنین شرح احوال او به آن ضمیمه گردد و مناسب دیده شد که مجلد دیگری اختصاص به این امر داده شود. بنابراین در جلد دوم مقدمه‌ای در شرح احوال آشتیانی که شامل نام استادان و شاگردان و مسافرت‌ها و گفتگوهای علمی او و معرفی و تحلیل آثار اوست خواهد آمد و نیز افکار فلسفی او در مسائل مختلف مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت و نشان داده خواهد شد که او چه سهم بسزائی در تکامل حکمت متعالیه در ایران داشته‌است و گذشته از این فهرستی تفصیلی از مطالب کتاب به آن افزوده خواهد شد تا دوستان فلسفه و دانشجویان به آسانی بتوانند این کتاب را مورد استفاده قرار دهند.

از آنجا که شهرت آشتیانی فقط در ایران و حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی بوده و دانشمندان غرب از وجود چنین فیلسوفی بی‌اطلاع بوده‌اند تحلیل افکار و اندیشه‌های او و مقایسه او با برخی از فیلسوفان ایرانی و غیرایرانی در مجلدی جداگانه به زبان انگلیسی صورت خواهد پذیرفت و مسلماً این خدمت بزرگ موجب آن خواهد شد که برخلاف آنچه که برخی از دانشمندان بی‌اطلاع تصور می‌کنند که فلسفه اسلامی از، کندی فیلسوف عرب آغاز و به ابن رشد فیلسوف اندلسی ختم شده، سرزمین ما همیشه محل اندیشه و تفکر عقلی و فلسفی بوده و نه تنها پس از فارابی و ابن سینا و غزالی دانشمندانی همچون میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و میرفندرسکی و ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری خدمات شایانی به فلسفه کردند بلکه شاگردان نامدار و گمنام آنان نیز توانستند

این سنت را زنده نگه بدارند و وجود شخصیت بزرگ فلسفی همچون میرزا مهدی آشتیانی که فقط بیست سال پیش رخت از این جهان بر بسته است دلیل بزرگی است بر اینکه دانشمندان این کشور در نگه داشت و پیشبرد سنت فلسفی کوشیده و آن را بیش از پیش بارورتر ساخته اند.

چون شرح حال تفصیلی آشتیانی به جلد دوم وعده داده شده در این جا فقط به شرح حالی که سه سال پیش از وفاتش به وسیله میرزا محمد علی مدرس تبریزی تنظیم گشته و در کتاب ریحانة الادب آورده شده است اکتفا می شود و اضافه می نماید که او در اردیبهشت ۱۳۳۲ هجری شمسی این جهان را بدرود گفت در هنگامی که ۶۶ سال قمری از عمر پر برکت او می گذشت و نیز از آثار او فقط کتاب تعلیقه^۱ او بر شرح منظومه^۲ منطق سبزواری در سال ۱۳۷۱ هجری قمری (۱۳۳۱ هجری شمسی) و کتاب اسامی التوحید او به فارسی به وسیله دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۰ شمسی چاپ شده است.

مدرس آشتیانی

حاج میرزا مهدی ابن آمیرزا جعفر آشتیانی الاصل ، طهرانی المولد والمسکن ، از مفاخر علمای عصر حاضر ما و عالمی است عامل ، فقیه کامل ، حکیم متکلم ، ادیب ریاضی مفسر ، عارف متقی ، فقیه الفلاسفة وفلاسوف الفقها ، حاوی فروع و اصول و جامع معقول و منقول و بالخصوص در عرفان و حکمت و فلسفه حایز نصیب اعلی و صاحب قندح معلی . در مضمار مسابقت گوی سبقت از دیگران ربود ، علاوه بر مراتب علمیّه در کمالات نفسانیّه ممتاز ، در محاسن اخلاق طاق ، دارای مراحل تجلیه و تخلیه و تخلیه بود .

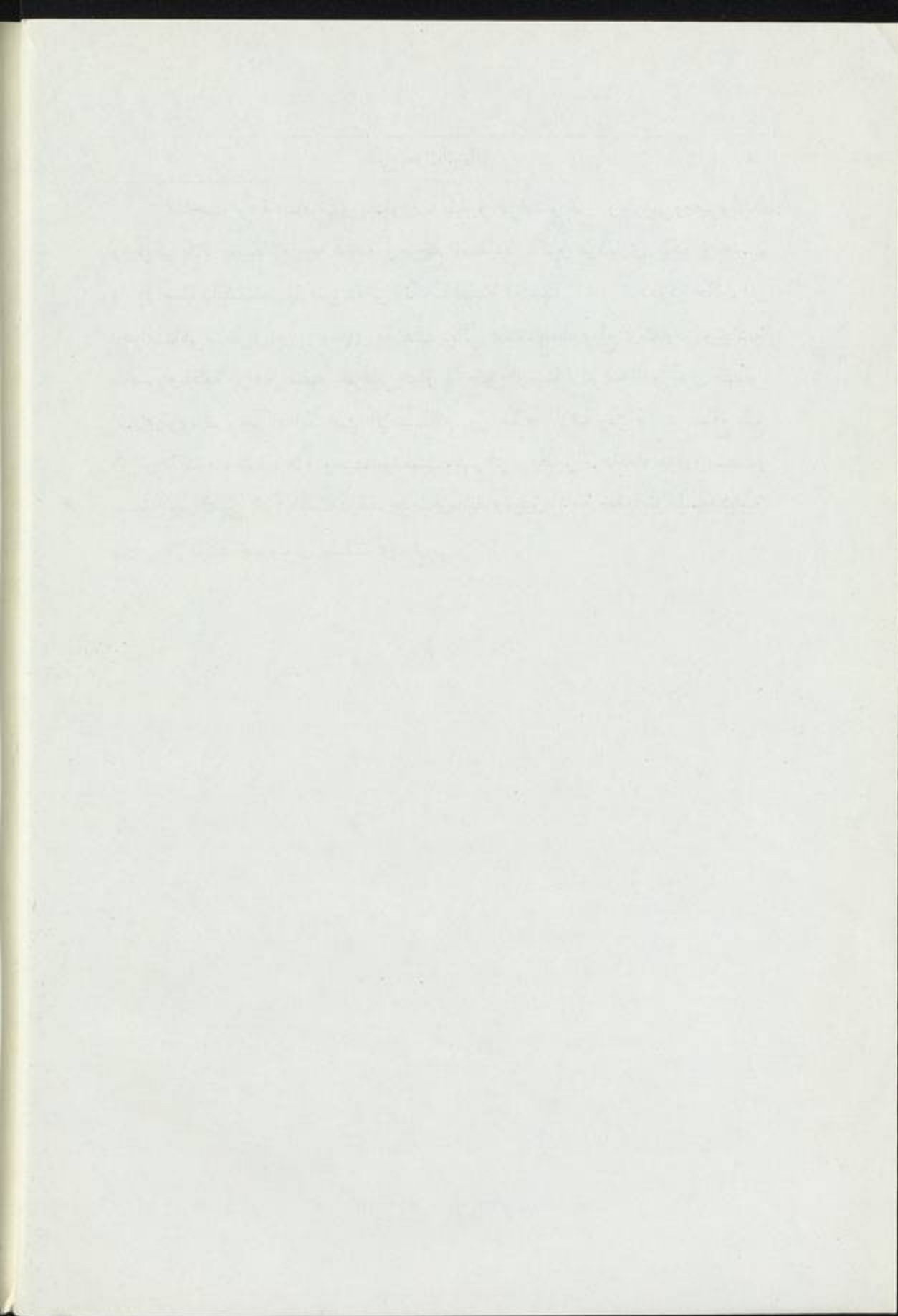
خلاصه^۳ ادوار زندگانی آن علامه^۴ عصر ، علاوه بر اطلاعات متفرقه موافق آنچه به حسب درخواست این نگارنده نگارش داده آنکه در سال هزار و سیصد و ششم هجری قمری در طهران متولد شد ، پس از آنکه ادبیّات و مقدّمات لازمه و درس سطحی فقه

و اصول را در نزد والد معظم خود و آقا شیخ مسیح طالقانی و دیگر اساتید وقت بحد کمال رسانید و فقه و اصول استدلالی و اقسام منقول را نیز در حوزة آقای آشیخ فضل الله مصلوب نوری و آقای سید عبدالکریم مدرّس مدرّسه مروی تهران و دیگر اکابر وقت تکمیل و مبانی ریاضیات را نزد شیخ عبدالحسین سیبویه و میرزا غفارخان نجم الدوله و میرزا جهان بخش منجم و حکمت ملاصدرا را نزد سیدالحکما آقا میر شیرازی و اساس حکمت مشائی را نزد میرزا حسن کرمانشاهی و عرفان را نزد سلطان الفلاسفة میرزا محمد حسین و رئیس الاطباء میرزا ابوالقاسم نایینی طبیب مخصوص ناصرالدین شاه قاجار و طب جدید را نیز نزد میرزا علی اکبرخان ناظم الاطباء و میرزا ابوالحسن خان رئیس الاطباء و غیرهما استوار داشت.

بعد از تکمیل مراتب علمیه عقلیه و نقلیه عزیمت عتبات داد و در حوزة درس یگانه فقیه وقت آقای سید محمد کاظم یزدی آتی الترجمة حاضر شد، علاوه بر التقاط جواهر آبدار آن حوزه، خودش نیز به تدریس استدلالی فقه و اصول و غیره پرداخت و اجتهاد و دارای قوه قدسیه استنباط بودن وی مورد تصدیق استاد معظم خود گردید و اخیراً به ایران مراجعت نمود، مدتی در قم و اصفهان و مشهد مقدّس رضوی اقامت کرد و مرجع استفاده محول آن دیار بود، عاقبت در طهران متوطّن و در هر دو رشته معقولی و منقولی مشغول تدریس و مرجع استفاده اکابر می باشد. «هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيْ النَّوَاحِي أُنَيْتَهُ» تحقیقات متنوعه بسیاری در حل مشکلات فلسفی و عرفانی و تفاسیر آیات قرآنی و کشف معضلات اخبار و احادیث خانواده عصمت (ع) و مانند اینها داشته و از تألیفات منیفه او است:

۱ تا ۶ - حاشیه اسفار ملاصدرا و رسائل شیخ مرتضی انصاری و شرح منظومه سبزواری و شفای ابن سینا و کفایه آخوند ملاکاظم خراسانی و مکاسب شیخ انصاری ۷ تا ۱۱ - رساله ای در جبر و تفویض و علم اجمالی و طلب و اراده و وحدت وجود و قاعده صدور (لا یصدر عن الواحد الا الواحد).

صاحب ترجمه مسافرتهاى بسيارى به بلخ و سمرقند و بخارا و پاریس و مصر و لندن و دیگر بلاد بعیده خارج نموده و مرجع استفاده اکابر هردیاری بوده و بحسب درخواست دانشمندان پاریس دقائق و نکات لطیفه ابن سینا را حل کرده و در خلال این احوال گاهی مناظراتی بین او و علمای مذاهب دیگر عقائد باطله واقع می شد و در اثر مجادله باحسن و اقامه براهین متقنه غیر قابل رد او ، بعضی از ایشان شرف اندوز دین مقدس اسلامى بوده اند . جَزَاهُ اللَّهُ عَنْهُ الْإِسْلَامُ وَ أَهْلِهِ آلَا فِ جَزَاء . در موقع طبع این ترجمه که ماه شوال هزار و سیصد و شصت و نهم قمری مطابق مرداد ماه هزار و سیصد و بیست و نهم شمسی هجری است در قید حیات می باشد و توفیق ادامه خدمات علمیه و دینیّه وی را از درگاه خداوندی مسئلت می نمائیم .



فهرست مطالب*

شماره صفحه	مطالب
۱	مقدمه / ۳۵
۶۲	فی بداهة الوجود / ۴۲
۹۹	فی اصالة الوجود / ۴۳
۱۳۹	فی اشتراك الوجود / ۴۷
۱۵۳	فی زیادة الوجود علی المهیة / ۵۰
۱۶۴	فی ان الحق تعالیٰ انیة صرفة / ۵۳
۱۷۱	فی بیان الاقوال فی وحدة حقیقة الوجود و کثرتها / ۵۴
۱۸۲	فی الوجود التذهنی / ۵۸
۲۴۸	فی تعریف المعقول الثانی و بیان الاصطلاحین فیہ / ۶۷
۲۵۳	فی ان الوجود مطلق و مقید ، و کذا العدم / ۶۹
۲۵۴	فی احکام سلبیة للوجود / ۷۰

* چون شماره صفحات و سطوری که در تعلیقه ارجاع به شرح منظومه داده شده مربوط به چاپ ناصری آن کتاب می باشد لذا لازم دانسته شد شماره صفحات شرح منظومه چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران در برابر عنوانهای مطالب آورده شود تا کسانی که این چاپ را در دست دارند به آسانی بتوانند فصول مختلف شرح منظومه را با فصول تعلیقه منطبق سازند .

مطالب	شمارهٔ صفحه
في انّ تكثّر الوجود بالمهيئات ، وانه مقولٌ بالتشكيك / ٧٢	٢٥٩
في انّ المعدوم ليس بشيء / ٧٤	٢٦٢
في عدم التمايز والعلية في الاعدام / ٧٧	٢٦٧
في انّ المعدوم لا يعاد بعينه / ٧٨	٢٦٩
في دفع شبهة المعدوم المطلق / ٨١	٢٨٤
في بيان مناط الصدق في القضية / ٨٣	٢٨٧
في الجعل / ٨٦	٢٩٢
في الموادّ الثلاث / ٩٤	٢٩٨
في انّ الجهات اعتبارية / ٩٦	٣٠٢
في ابحاث متعلّقة بالامكان / ١٠٠	٣١١
في بعض احكام الوجوب الغيري / ١٠٦	٣٢٨
في الامكان الاستعدادي / ١٠٨	٣٣٤
في القدم والحدوث / ١١١	٣٣٨
في ذكر الاقوال في مرجّح حدوث العالم فيما لا يزال / ١١٧	٣٥٨
في اقسام السبق وهي ثمانية / ١١٨	٣٦٠
في تعيين ما فيه التّقدم / ١٢١	٣٦٢
في الفعل والقوة / ١٢٣	٣٦٥
في المهية و لواحقها / ١٢٧	٣٧١
في اعتبارات المهية / ١٣١	٣٨٠
في بعض احكام اجزاء المهية / ١٣٤	٣٨٨
في انّ حقيقة النّوع فصله الاخير / ١٣٦	٣٩١
في كيفية التّركيب من الاجزاء الحديثة / ١٣٧	٣٩٢

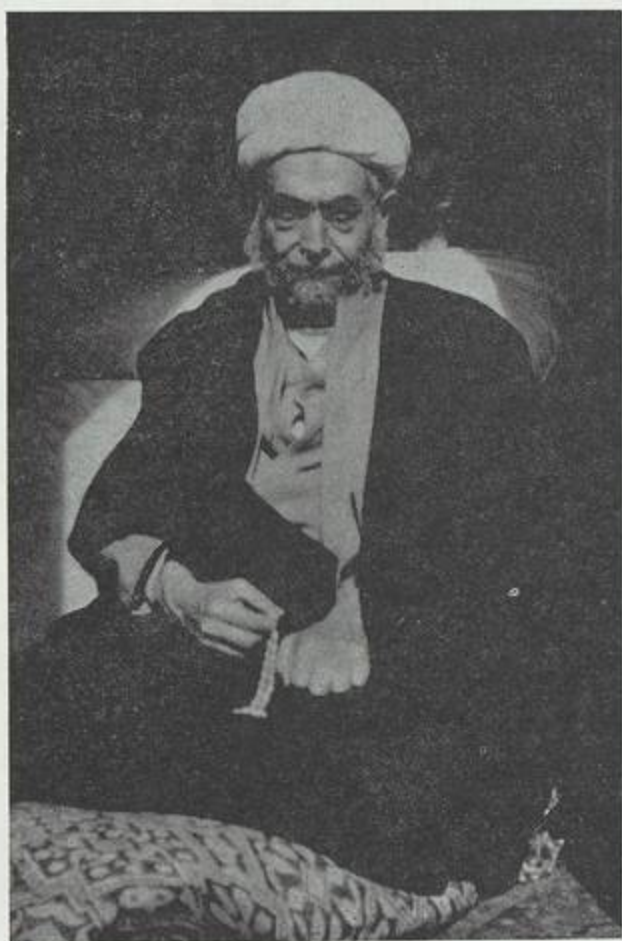
مطالب	شماره صفحه
في خواص اجزاء المهية / ١٣٩	٣٩٤
في انه لابد في اجزاء المركب الحقيقي من الحاجة بينها / ١٤٠	٣٩٦
في ان التركيب بين المادة والصورة اتحادى وانضمامى / ١٤١	٣٩٧
في التشخيص / ١٤٢	٣٩٨
في التميز بين التميز والتشخيص وبعض اللواحق / ١٤٣	٤٠٢
تقسيم للتشخيص / ١٤٣	٤٠٣
في الوحدة والكثرة / ١٤٥	٤٠٦
في تقسيم الوحدة / ١٤٧	٤٠٩
في تقاسيم الحمل / ١٥٠	٤١٤
في التقابل واقسامه / ١٥٣	٤١٩
في العلة والمعلول / ١٥٥	٤٢٠
في ان جميع اصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الانسانية / ١٥٩	٤٢٣
في البحث عن الغاية / ١٦١	٤٢٨
في دفع الشكوك عن الغاية / ١٦٢	٤٣٣
في العلة الصورية / ١٦٦	٤٤٢
في العلة المادية / ١٦٧	٤٤٤
في احكام مشتركة بين العلل الاربع / ١٦٨	٤٤٦
في احكام مشتركة بين العلة والمعلول / ١٧٠	٤٥٠
في رسم الجوهر وذكر اقسامه / ١٧٥	٤٦٣
في رسم العرض وذكر اقسامه / ١٧٧	٤٦٧
في السكم / ١٨٠	٤٦٩
في الكيف / ١٨٢	٤٧٢

مطالب	شماره صفحہ
فی العلم / ١٨٤	٤٧٤
فی العلم الحصولی والحضورى / ١٨٤	٤٧٧
فی الاعراض النسبیة / ١٨٦	٤٨٢
فی الالهیات	٤٨٥
فی توحیده تعالى	٥٠٣
فی بساطته تعالى	٥١٦
فی احکام صفاته تعالى	٥١٨
فی اقوال المتکلمین فی صفاته تعالى	٥٢٥
فی انه تعالى عالم بذاته	٥٣٠
فی علمه تعالى بغيره	٥٣٥
فی ذکر الاقوال فی العلم ووجه الضبط لها	٥٤٠
فی ان علمه تعالى بالاشياء بالعقل البسیط والاضافة الاشرافية	٥٥٥
فی رد الحجة المشائین علی کون علمه تعالى بالارتسام	٥٧٤
فی مراتب علمه تعالى	٥٧٨
فی القدرة	٥٨٢
فی عموم قدرته لكل شئ خلافاً للثنویة والمعتزلة	٥٨٣
فی حیاته	٥٩٤
فی تکلمه تعالى	٥٩٥
فی تقسیم الکلام	٦٠٢
فی الارادة	٦٠٨
فی افعاله تعالى	٦١٢
فی ان ما صدر عنه تعالى انما صدر بالترتيب	٦١٤

مطالب	شماره صفحه
في اثبات ان اول ما صدر هو العقل	٦١٥
في كيفية حصول الكثرة في العالم	٦١٨
في ربط الحادث بالقديم	٦٢١
في كيفية حصول التكثر على طريقة الاشراقيين	٦٢٥
في تمايز الاشعة العقلية	٦٢٦
في كيفية صدور الطبقة العرضية من الطولية	٦٢٧
في ان الافاعيل المتقنة في هذا العالم من رب النوع	٦٢٨
في تحقيق مهية المثل الافلاطونية بعد الفراغ عن انيتها	٦٢٩
في تأويلات القوم للمثل الافلاطونية	٦٣١
في قاعدة امكان الاشرف	٦٣٣
في الطبيعيات	٦٣٥
في حقيقة الجسم الطبيعي	٦٤٨
في اثبات الهبولى	٦٥٢
في تعريف الهبولى	٦٥٥
في اسامي الهبولى	٦٥٧
في ابطال الجزء الذي لا يتجزى	٦٥٨
في اثبات تناهي الابعاد	٦٥٩
في ان الصورة في هذا العالم لا تنفك عن الهبولى	٦٦١
في ان الهبولى لا تتعري عن الصورة	٦٦٣
في الصورة النوعية	٦٦٤
في الحركة	٦٦٥
في ان المحرك غير المتحرك	٦٦٦

مطالب	شماره صفحه
في معنى الحركة في المقولة	٦٦٧
في انّ المقولات التي تقع الحركة فيها ، كم هي ؛	٦٦٩
في تعيين موضوع هذه الحركة ودفع ما قالوا من عدم بقاء الموضوع	٦٧١
في الزمان	٦٧٧
في المكان	٦٧٨
في امتناع الخلأ	٦٧٩
في الشكل	٦٨٠
في الجهة	٦٨٢
في حدوث الاجسام	٦٨٣
في الافلاك الجزئية	٦٨٩
في عدد الثوابت	٦٩١
في عدد البسائط	٦٩٢
في عدد طبقات الارض وغيرها	٦٩٣
في الجسم المركب	٦٩٤
في كائنات الجو	٦٩٥
في تكون المعادن	٦٩٦
في احوال النفس	٦٩٧
في الخواص الباطنة	٦٩٩
في القوى النباتية	٧٠١
في القوى الحيوانية	٧٠٢
في النفس الناطقة	٧٠٣
في ذكر الادلة على تجرد النفس الناطقة	٧٠٥

مطالب	شماره صفحه
في العقل النظري والعقل العملي	٧٠٨
في ان النفس كل القوى	٧١١
في بعض احوال النفس	٧١٢
في ابطال التناسخ	٧١٤
في اقسام التناسخ	٧١٥
في بعض احكام النفوس الفلكية	٧١٦
في النبوات والمنامات	٧١٩
في اصول المعجزات والكرامات	٧٢١
في بيان سبب صدور الافعال الغريبة عن النفس الانسانية	٧٢٣
في المعاد	٧٢٤
في المعاد الجسماني	٧٢٨
في بيان كون البدن المحشور عين البدن الدنيوي	٧٣٦
في دفع شبهات تورّد على القول بالمعاد الجسماني	٧٤٠
في شطير من علم الاخلاق	٧٤٤



میرزا مهدی مدرس اشتیانی

۱۳۰۶-۱۳۷۲

هجری قمری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله : « بسم الله » الخ ص ١٢٣ س ١ .

انما افتتح كتابه باسم الله ، لأن أسمائه تعالى شأنه فاتحة كتاب التكوين ، فيجب ان يفتح كتاب التدوين بها واختار اسم الله لاستجاءه لجميع الأسماء والصفات وكونها جميعاً من سَدَنَتِهِ . ثم اختار الرحمن والرحيم ، لأن بالرحمة الرحمانية ظهور الوجود وتميز العابد عن المعبود ، بمقتضى « كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً » ، وبالرحيمية وصل كل ممكن الى كماله المقصود ، او المفقود .

و ابتداء بالتحميد بعد التسمية لكونه تعالى وليه و مستحقه بالذات ، و لوجوب شكر المنعم . او لكونه نوعاً من العبادة التي هي غاية الابداد ، بحكم « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »^١ ، « وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ »^٢ . ولأن تأليف الكتاب أمر ذو بال و كل أمر ذي بال لم يبدء فيه بهما فهو أبتى .

و انما قدم التسمية على التحميد ، لأن حصول التوفيق للتسمية والتحميد لا يكون الا بالأسماء المناسبة لها ، فيجب ان يقدم التوجه الى أسمائه والاستعانة والتمسك بها على حمده على تلك النعمة واصل نعيمه الحياة ، والتوفيق لصرفها في التسمية والتحميد ذاتاً ووصفاً وفعلاً و قولاً من جلائل نعمائه . وهي^٣ مشتملة على نعيم كثيرة و مواهب غير محصورة ، لا على نعيمين ، كما قال بعض الشعراء :

١- المذاريات (٥١) ، ٥٦ .

٢- الاسراء (١٧) ، ٢٣ .

٣- اى : « الحياة » .

« پس در هر نفسی دو نعمت موجود » الخ .

لانّ نعمة الحياة التي هي مبدء الأنفاس، والتوفيق لصرفها في الحمد والشكر أصل كل نعمة، ومبدء كل منة و منحة و عطية، فيجب على كل أحد أولاً حمده تعالى في قبال تلك العطية الإلهية^١. ولما كانت تلك النعمة تتجدد في كل آن وفي كل نفس، بمقتضى «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^٢، يحتاج العبد الى شكر آخر، وهو الى أنفاس أخرى، وهلم جراً؛ فلا يقدر أحد على أداء حق حمده وشكره، إلا ان يحمد هو، تعالى ذاته المقدسة، كما أشرنا اليه.

قوله : « الحمد لله » ٢/١٢٣

قد ذكرنا في شرح خطبة المنطق : انّ الحمد لإظهار اتّصاف المحمود بأوصاف الكمال ونعوت الجلال والجلال، سواء كان في قبال إفضاله وإنعامه، ولاستحقاقه الذاتى التام الكامل؛ وسواء كان المظهر نفس المحمود، او غيره؛ وسواء كان بلسان الذات والاستعداد، او بلسان الحال، او الفعل، او القول، او بلسان المرتبة والحكم، او الأحديّة الجمع الكمالي « المختصّ بالإنسان الكامل المكمل.

ولفظه « الله »، على ما أفاده بعض العارفين، علّم للذات من حيث هي هي، لا باعتبار اتّصافها بالصفات، ولا باعتبار «لاتصافها» بها.

ولما كان الأنسب بمقام الحمد بسط نور الوجود على هياكل قوابل الممكنات - و طرد ظلمة العدم العيني عن الاعيان الثابتات - الذى^٣ هو اتم افراد الاحسان والافضال، و صفته، تعالى، بـ «المتجلّى بنور جماله»، الذى هو نور «الفيض المقدس»، « والنفس الرحمانى»، والحياة السارى فى الدّارارى والذّارى^٤ وفى كلشئ، بمقتضى قوله، تقدّست

١- بالاصل : «الهيئة».

٢- قى (٥٠)، ١٥٠.

٣- اى : «بسط نور الوجود» الذى...

٤- (الدارارى) جمع ذرة (والذّارى) جمع ذره، ويقال «ذرة بيضاء و ذرة سوداء»، و يراد بهما عالم المجردات (بالاصل : مجردات) والماديات . منه قوله .

اسمائه، : «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»^١.

ولما كان نسبة ذاك الفيض و النور الالهى الى ذاته المقدسة الوجوبية نسبة الفيء من الشىء والعكس من العاكس - وهو مبدء كمال كل الاشياء و أصلها و تمامها، والحمد بأزاء الكمال -، فبتجليه، تعالى، بهذا التجلى الالهى و ظهوره من مشكاة ذاك الفيض الأحدى مستوجب لكون الحمد كله لله و لذلك قال : «الحمد لله» .

قوله : « بنور جماله » الخ ٢/١٢٣.

النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره ، وهذا خاصية الوجود بما هو وجود. و يطلق على الحق ، تعالى، على سبيل الحقيقة، لاعلى سبيل المجاز، كما توهمه بعض المعتندين، لانه، تقدست اسمائه، أصل كل ظهور، و مبدء كل إشراق و نور . بل لانه الواجب الوجود بذاته، الواجب من جميع جهاته و حيثياته، وكل ظاهر قائم بذاته، تعالى، فكيف لا يكون هو ظاهراً بذاته ؟

وايضاً هو، تعالى شأنه، بمقتضى « كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَكُنْ أَعْرِفُ »، و بمقتضى ماورد انه، ص، قال : « خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهَا مِنْ نُورِهِ »، هو فائق ظلمة العدم بنور ذاته وصفاته، و بتجليه الأول الأقدس الأنفس، الذى هو نور مظهر لكل شىء ، و بنور وجهه، الذى هو الفيض المقدس . لذلك قال : « المتجلى بنور جماله » .

قال بعض العارفين : « الجلال » هو تجليه، تعالى، بوجهه لذاته . فلجلاله المطلق « جلال »، هو قهاريته لكل عند تجليه بوجهه. فلم يبق احد حتى يراه، وهو علو الجلال، وله دنو بدنوه منا، وهو ظهوره فى الكل، كما قيل شعر :

جمالكَ فى كل الحقائق سائر وليس له الا جلالكَ سائر
تجليت للأكوان خلف ستورها فتمت بها يخفى عليه الستائر

ولهذا الجلال جلال هو احتجابه بتعيينات الأكوان. فلكل جمال جلال، و وراء

١- الانبياء (٢١)، ٣٠ - بالاصل : «و من الماء كل شىء حى» .

كلّ جلال جمال. ولما كان في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزّة، لزمه العلوّ والقهر من الحضرة الإلهيّة، والخضوع والهبة منّا. ولما كان في الجمال ونعوته معنى الدنوّ والشّعور، لزمه اللّطف والرحمة والعطف من الحضرة الإلهيّة، والانس منّا انتهى.

وقال ايضاً: «الجلال» هو احتجاب الحقّ عنّا بعزّته من ان نعرفه بحقيقته وهويته، كما يعرف هو ذاته. فانّ ذاته، سبحانه، لا يراها أحد، على ما هي عليه، ألا هو انتهى. وله، ايضاً، صفات جامعة بين الأمرين، يعبر عنها بصفات الكمال، او يعبر عن المجموع أي من حيث الاتّصاف بهما، بصفات الكمال.

وصفاته، تعالى، تنقسم بوجه: الى اللّطفيّة والتهريّة، والحقيقيّة المحضّة والحقيقيّة ذات الاضافة والإضافيّة المحضّة. وبوجه: الى الثبوتية والسلبية، وتسمى الثبوتية بصفات الجمال، لتجمل الذات بها، والسلبية بصفات الجلال، لدالتها على ترفع الذات وعصمتها، وتنزّها عن سماء الخلق ونواقصه.

والمراد بـ «عالم الملك» «عالم الشهادة». و «الملكوت» كما في المجمع، كرهبوت، وفي اللّغة بمعنى العزّة والسّلطان والمملكة، والواو والتاء زائدتان. وهو اذا اطلق، فيراد به: مطلق عالم «الغيب»، و اذا ذكر في قبال «عالم الجبروت» و «اللاهوت»، فيراد به: عالم «المثل المتعلقة» المعبر عنه بالدهر الأيسر الأسفل، و «النفوس المجردة» التي يعبر عنها بالدهر الأيسر الأعلى. و الأنسب ان يراد به هنا مطلق عالم الغيب، حتى يشمل عالم الجبروت، أي المجردات المرسلّة المحضّة ايضاً. بل إنّ تحمّل نور الجمال على مطلق الوجود العامّ الشّامل للفيض الأقدس والمقدّس، حتى يشمل عالم اللاهوت ايضاً، كان أولى وأنسب. لانّ أوّل التجليات الإلهيّة، الّذي به يرفع^١ ويكشف الكرب عن الحقائق المستجنة في غيب ذات الحق، إنّما هو ذلك التّجلى العامّ و «النور المنبسط» و الفيض المطلق وهو أوّل النّعَم الإلهيّة والآلاء^٢ الرّبّانية وهو بمقام الحمد أليق وأولى وألصق وأحرى.

١- اي: «عالم الملكوت».

٢- «رفع»، خ ل.

٣- «الافاضات»، خ ل.

ولما كان منشأ جلاله هو شدة ظهوره و نور جماله ، قدّم الجلال على الجلال ، ليُعلم ان منشأ جلاله ليس غطاءً مضرّوباً ، بل هو مستند الى قصورنا عن اكتناه نوره .

وفي قوله : « المتجلى بنور جماله » ، إشارة الى ان الفيض المقدّس نفس الفيض والربط ، لا المفاض و المرتبط به . و انّه مجعول بنفس ذاته و الأشياء مجعولة بجعله ، كما ورد : « خَلَقَ اللهُ الْأَشْيَاءَ بِالْمِشْيَةِ ، وَالْمِشْيَةَ بِنَفْسِهَا » .

و انما قال : « المتجلى بنور جماله » ولم يقل : بنور ذاته ، للإشعار بان ذاته غنيّ عن العالمين ، وانّ ظهوره بذاته بحسب اقتضاء أسمائه و صفاته .

قوله : « المحتجب في عزّ جلاله » الخ ٢/١٢٣
قد مرّ معنى الجلال .

و « اللاهوت » من لاه ، و وزنه فعَلَوْتُ ، مثل رَحِمْتُ ، والواو و التاء فيه و في الجبروت زائدتان . و لاه ، لغةً بمعنى تسترّ ، و المراد منه في عرف العارفين : « مقام الواحدية » . و حضرة الأسماء و الصفات ، و العلم التفصيلي ، و نشأة الأعيان الثابتة . و سمّي بهذا الاسم ، لتسترّه عن العقول و الابصار .

و « الجبروت » ، في الجمع ، هو فعَلَوْتُ ، من الجبر بمعنى القهر . و قيل من الجبر بمعنى إصلاح الحال و جبرها . و في عرف أهل الله يطلق على « عالم الامر » و « العقول الطولية » ، المسمّى بـ « الدهر الايمن الأعلى » ، و « عالم القضاء الجمعي الاحدى القرآني » ، و على « العقول العرضية المتكافئة » ، المسمّاة بـ « عالم القضاء الجمعي التفصيلي الفرقاني » .

و « الشعشعة » ، من الشّاع ، و في الجمع : « شعاع الشمس » ، بالضمّ ، ما يرى من ضوئها عند ذورورها ، أي اضائها كالقضبّان . شَبّه عالم اللاهوت - من جهة اشتاله على اسماء الله ، تعالى ، و صفاته ، التي هي من حيث ذاته ، التي هي شمس شمس عوالم الوجود - بالشمس و اشعتها ، التي تمنع الابصار عن اجتلائها^١ ضوئها و مشاهدة نورها ، لضعفها و قصورها لالحجاب مضرّوب بينها و بين الابصار ؛ بل لقصور البصائر من جهة احتجاب بصائر

١- اي : « اجتلاء الابصار » .

العقول والأفهام عن اكتناها و اجتناء أنوارها وأضوائها ، لفرط نورها و غاية بروزه و ظهوره . فأعياننا و تعيّناتنا و معارفنا ، بل معارف كلّ الممكنات - التي بقدر وسعنا^۱ و من وراء حجاب التعيّنات و الاسماء والصفات ، لا كما يليق به ، تعالى ، و كما هو عليه - حجابٌ مضروب و غطاء مسدول .

ان قلت : قد نطقت السنيّة قاطبة الفلاسفة الشاخصين و الحكماء الراشدين ، بأنّه لاحجاب في المفارقات و لا غطاء فيها ، بل كلّ يشاهد بعضها بعضاً ، و يشاهد نور الانوار ايضاً^۲ « بالعلم الحضورى النورى الاشرافى » ، فكيف حكم المصنّف باحتجابه ، تعالى ، عن « سُكَّانِ »^۳ عالم الجبروت ؟ قلت : ليس مراده ، قدّه ، نقي مطلق علمها و شهودها له ، تعالى ، و احتجابه عنه مطلقاً ، بل المراد احتجابه^۴ عن اكتناها^۵ او عن مشاهدته على سبيل الإحاطة و الكمال و كما ينبغي و بما ينبغي ، فانّ ادراك المفاض للمفيض بقدر الإفاضة ، لا بقدر المفيض ، كما قيل :

ترا چنانکه توئی هر نظر کجا بیند

بقدر بینش خود هر کسی کند ادراك

و من هنا قال أعرف الخلق به ، تعالى : « ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ » ، و ما عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ . مع انّ ذاك الاحتجاب مرجعه الى عين الرّحمة و الإمتنان ، نظراً الى انّ في جلاله جمالاً ، و في جماله جلالاً ، و قهره مستور في لطفه و لطفه مخفى في قهره ، كما ورد : « سُبْحَانَ مَنْ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لَأَوْلِيَائِهِ فِي عَيْنِ نَقْمَتِهِ » . ولأنّه لولا ذلك الاحتجاب ، لآحرقَتْ سُبُحات وجهه ما انتهى اليه بصره ، كما ورد من : « انّ لله ، تعالى ، سبعين ألف حجاب من نور ، و سبعين ألف حجاب من

۱- « وسعهم » ، خ .

۲- بالاصل : « قطان » .

۳- « احتجابه » ، خ .

۴- « اكتناها » ، خ .

ظُلُمَةً، لَوْلَاهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بِصَرُّهُ». وَاِنَّمَا ذَكَرَ هَذَا، لِلإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ فِي كُلِّ جَمَالٍ جَلالاً وَبِالعَكْسِ، وَأَنَّهُ، تَعَالَى، لِفَرْطِ بَسَاطَتِهِ وَكَمَالِهِ جَامِعٌ بَيْنَ الْإِضْدَادِ، كَمَا قَالَ الْجَنِيدُ: «عَرَفْتُ اللَّهَ بِجَمْعِهِ بَيْنَ الْإِضْدَادِ: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» - حَتَّى لَا يَتَوَهَّمَنَّ أَنَّ بَظُهُورَهُ يَرْفَعُ الْحِجَابَ الْمُسْتَنْدَ إِلَى قُصُورِ الْبَصَرِ، فَيَقْدِرُونَ عَلَى اكْتِنَاهِ نُورِهِ - وَأَنَّهُ بَعْدَ الظُّهُورِ أَيْضاً بَاقٍ فِي عِزِّهِ الْأَحْمَى وَغَيْبِهِ الْإِجْلَى؛ وَ لِلإِشَارَةِ إِلَى أَنَّهُ، تَعَالَى، تَسْتَهْلِكُ كَثْرَةُ صِفَاتِهِ فِي وَحْدَةِ ذَاتِهِ، وَلَا يَقْدَحُ فِي أَحَدِيَّتِهِ بِحَيْثُ يَضْمَحِلُّ لِدَاتِهَا كُلُّ عَدَدٍ وَمَعْدُودٍ.

قوله، قدّه: «قُطَّان» الخ ٣/١٢٣

فِي الْمَجْمَعِ: قُطَّنَ بِالْمَكَانِ يَقُطُنُ، مِنْ بَابِ قَعَدَ، أَقَامَ بِهِ وَيَقُطُنُهُ، فَهُوَ قَاطِنٌ وَالْجَمْعُ قُطَّانٌ مِثْلُ كَافِرٍ وَكُفَّارٍ.

وَالنَّاسُوتُ، فِي اللَّغَةِ بِمَعْنَى الطَّبِيعَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَاصِلُهُ النَّاسُ، زَيْدٌ فِي آخِرِهِ الْوَاوُ وَالنَّاءُ. وَفِي الْإِصْطِلَاحِ يُطْلَقُ عَلَى نَشْأَةِ الطَّبِيعَةِ وَعَالَمِ الْخَلْقِ وَالشَّهَادَةِ. وَهُوَ، فِي قِبَالِ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ، بِمَعْنَى عَالَمِ الْغَيْبِ. وَلَمَّا كَانَ مُرْجِعُ الْإِحْتِجَابِ إِلَى قُصُورِ الْإِدْرَاكِ، وَكَانَ قُطَّانُ النَّاسُوتِ أَوْعَفَ وَجُوداً مِنْ قُطَّانِ الْجَبَرُوتِ، فَكَانَ الْإِحْتِجَابُ فِيهَا أَشَدَّ، وَإِلَى ذَلِكَ أَشَارَ بِقَوْلِهِ: «فَضْلاً» الخ.

قوله، قدّه: «انار بشروق وجهه» الخ ٣/١٢٣

الْإِشْرَاقُ الْإِضَائَةُ. يُقَالُ أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ، أَيِ طَلَعَتْ وَأَضَاءَتْ وَجْهَ الْأَرْضِ، وَأَشْرَقَ الْوَجْهَ أَضَاءَ وَتَلَأَّأَ حُسْنًا، وَ الْمُرَادُ مِنَ الْوَجْهِ، هُنَا، الذَّاتُ.

وَأَنْ جَعَلْنَا قَوْلَهُ: «الْمُنْتَجِلُ بِنُورٍ» الخ، إِشَارَةً إِلَى ظُهُورِهِ بِالْفَيْضِ الْمُقَدَّسِ وَإِخْرَاجِهِ، تَعَالَى، الْأَشْيَاءَ مِنَ الْعِلْمِ إِلَى الْعَيْنِ وَمَقَامِ الْاسْتِجْلَاءِ، فَيُمْكِنُ أَنْ تَحْمِلَ هَذِهِ الْفَقْرَةَ عَلَى تَجَلِّيهِ، تَعَالَى، بِالْفَيْضِ الْأَقْدَسِ، لِإِظْهَارِ الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ وَالْحَقَائِقِ الْعِلْمِيَّةِ مِنَ الْخَفَاءِ الْمَطْلُوقِ وَ الْكُنْزِ الْخَفِيِّ إِلَى مَقَامِ التَّقْدِيرِ وَالتَّفْصِيلِ الْعِلْمِيِّ، أَيِ مِنْ حَضْرَةِ الْأَحْدِيَّةِ وَبَطْنِ

الذات الى حضرة الواحدية و مقام الجلاء ؛ وكلا الظهورين ملائمان لمقام الحمد والشكر . وهذا الظهور ، وان كان مقدماً على الأول ذاتاً ، الا انه لما كان الثاني أجلى وأجمل في رفع الغطاء والستر ، قدمه عليه ونسب الأول الى نور الجمال ، ونسب هذا الى شروق الذات وخصّص التجلّي بالملك و الملكوت ، وعمم الانارة الى كل شيء ، نظراً الى اوسعية دائرة الفيض الأقدس من المقدّس ، من حيث ان بعض الاشياء لا يظهر في العين ولا يخرج من العلم أصلاً ، بخلاف الظهور العلمى ، فانه يعتم كل شيء .

ويمكن ان يكون الأول إشارة الى الرحمة الصفاتية . فان له ، تعالى ، رحمتين : إحداهما ذاتية ، والأخرى صفاتية . وكل واحدة منها تنقسم الى العامة والخاصة ، والأولى اى العامة ، تسمى بالرحمة الرحمانية ، والثانية بالرحيمية . والعامة الذاتية تسع كل شيء وتعتم كل ذرة وفيه ، وهى الرحمة الوجودية الشاملة . والخاصة تسمى بالعناية وبـ «القدّم الصدق» ، التى هى من آثار حب الحق ، تعالى ، لبعض العباد ، لا لموجب معلوم : من علم او عمل او غيرهما ، من الأسباب والوسائل ، و اليه الإشارة بقوله ، تعالى ، فى حق الخضر ، ع : « آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً » . وإنما قدّم الصفاتية ، مع ان الذاتية أصلها وتامها وبها تحقّقها وقوامها ، لان الذاتية ، فى عين إنبساطها وشمولها على كل شيء ، تقهر حكم التعيينات وتغلب عايبها وتقهرها ، فتكون أشد نفوذاً وإحاطة ، فناسبت مع الجلال والعظمة والرفعة ، ورفع حكم الإثنيئية والكثرة والقهاريّة . والصفاتية تناسب الجمال واللطف ، وهوانسب بالنسبة الى الحمد ، وأقرب الى الإحسان والإمتنان ، فلذلك وصف الذاتية بقوله : « بحيث افنى » ٤/١٢٣ الخ . والمراد من المستنير الماهيات الممكنة والاعيان القابلة .

قوله : « وأعار » الخ ٤/١٢٣

إشارة الى ان خلعة الوجود أمانة الهيّة ، يجب ان ترد الى اهلها ، وان الصفة الذاتية للممكن هى التلا ضرورة والإمكان ، كما قيل :

سپه روثی زمکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله أعلم
والی مقام الوحده فی الکثرة و رؤیة الحق فی الخلق، كما قال عز اسمه : «سَمَرُیْنِهِمْ
آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ» الآية، والی ان الکل مُسَبَّح بِحَمْدِ بَارِئِهِ وَخَالِقِهِ وَمُشَاهِدِهِ، ولكن
بعین حمده لذاته، فهو الحامد لذاته بذاته فی مقام جمعه و تفصیله.

وقوله : « طرفا منه » ٤/١٢٣. اشارة الى ان ظهوره فی کل شیء بمقدار قابلیته،
لا بما یلیق بکمال جوده و فضله، كما اشرنا الیه آنفاً.

قوله : «وعند کشف سُبُحات جلاله» الخ ٥/١٢٣
قال فی المجمع : سُبُحات النور مظانها، و سُبُحات وجه ربنا جلاله و عظمته،
وقیل نوره والمراد بالوجه «الذات» انتهى. وفی القاموس : سُبُحات وجه الله أنوار وجهه
وفی شرح حکمة الاشراق : المراد بها أنوار الذات الأزلیة الّتی اذارآها الملائکة المقربون،
سَبَّحُوا، لما یروعونهم^٢ من جلال الله و عظمته.

قوله : «فمنه المسمیر و الیه المصیر» الخ ٥/١٢٣ - ٦
الأوّل إشارة الى انه، تعالی، مبدء کل شیء. والثانی الى انه الغایة و المنتهی لكل
دُرّة و ذرّة. او انّ الأوّل إشارة الى «قوس النزول»، و الثانی الى «قوس الصعود». .
فانه فی الأوّل تَنَزَّلَ فی المراتب، و أوجدها بترتیب التّعیّنات، حتّی اختفت الهویة
فی الهذیة البشریة، و فی الثانی رفع حجب التّعیّنات من وجه الذّات الاحدیة السّاریة
فی الکل، بالحو و الفناء فی الوحده، حتّی یشرق سُبُحات وجهه و أنوار جماله، فتحرق
ماسواه، كما کان فی المقام الاحدیة الذاتیة و التّعیّن الأوّل، كما قال علی، علیه السلام :
« الْحَقِیقَةُ كُشِفُ سُبُحاتِ الْجَلالِ مِنْ غَیرِ اِشارِهِ ». فانّ النّهایات هی الرجوع الى
البدایات، اذ لا وجود الا للوجود الحقّ المطلق، و تعینّه بقید الإضافة أمر عقلی، لا عین

١- فصلت (٤١)، ٥٣.

٢- ای : «یعجبهم»، منه قله.

له في الخارج. وبعبارة أخرى لما كان إضافة الوجودات الى المهيئات ربطاً صرفاً^١ لا تحقق له بالحقيقة ، فلا وجود له كذلك^٢.

فالمراد من هذا ظهوره ، تعالى ، في القيامة العظمى بمحو وجود الإنسان الكامل ، وطمس ذاته ومحق هويته . ويمكن ان يكون المراد ظهوره في القيامة الكبرى ، ونفخ الصور بإماتة كل شيء وظهوره بالقهاريّة المطلقة ، قائلاً : «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^٣.

ومرادنا بحجب التعيينات هو الوسائط التي بينه ، تعالى ، وبين خلقه في افاضة الوجود وقد أشار اليها بقوله ، ص ، في الحديث : «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ» . وقال المصنّف ، في بعض مُصَنَّفَاتِهِ في شرح هذا الحديث . والتكثف في هذا العدد ان مراتب الإنسان سبع ، وهي اللطائف السبع ، والافلاك تسعة ، وعالم العناصر واحد ، ولما كانت الوجودات من سنخ واحد والتفاوت فيها من حيث ظهور كثرة الآثار وقلتها ، فكما كان لهذه الآيات أعنى النفس الآدمية سبعة أبطن ، كذلك للنفوس السماوية ، فيتحصل من ضرب السبع في العشرة سبعون تعييناً . كل منها مَجْلِيّ لألف من الأسماء الحسنى لله ، تعالى ، فيحصل سبعون ألفاً من التعيينات والحجب : وجوداتها حجب نورانية ، وماهيّاتها حجب ظلمانية .

والاولى والاطهر ان يعكس الامر ، بان يقال في كل من السبع العشرة ، اذ خُمّر الانسان من التقبضات العشر : قبضة من العناصر ، وتسع قبضات من الافلاك التسع ، مثل ان القهر من الشمس ، والغضب من المريخ ، والحب من الزهرة ، وهكذا في كل واحد من السبع ، هذه العشرة بحسبه ، وكذا الاسماء الالفية الحسنى .

١- اى : «لا شيئاً له الربط» .

٢- «بالحقيقة» خ ل .

٣- غافر (٤٠) ، ١٦ .

٤- «الانسانية» ، خ ل .

و على ما ذكره ، قدّه ، كما في حكمة الاشراق : من انّ المراد بها العقول المدبّرة للأجسام ، كان العدد المزبور بياناً لوفور الكثرة ، لانّ تلك العقول أكثر من هذا ، فانّ كثرة العقول العرضية بحسب كثرة أنواع الارضية البريّة والبحريّة والسماوية والفلكيّة والكوكبيّة الثابتة والسيّارة ، والثوابت أكثر من قطرات الامطار والبحار ، وعدد الرمال .

أونقول ، على قاعدة الكثرة في الوحدة ، بنحو أعلى : انّ عالم العقل بجامع لوجودات العوالم العشرة الجسمانيّة والمراتب السبع لكل واحد منها مع مسجّلويّته للآلاف من الاسماء الإلهيّة ؛ «والعلم عند الله ، تعالى» . انتهى ما أردنا نقله من كلامه ، رفع في الخلد مقامه .

قوله : «والصلوة» الخ ٦/١٢٣

قد أشرنا الى سرّ الصلوة في شرح خطبة المنطق ، وسنذكره في شرح الخطبة الآتية إن شاء الله ، تعالى .

قوله : «عقله الكلّي» الخ ٧/١٢٣

المراد به العقل الأوّل الذّي هو أوّل الصّوادر ، عند الحكماء ، عن الحقّ تعالى . والمراد من الكلّي «الكلّي العرفاني» : بمعنى الاحاطة والسّعة الوجودية . ولما كان هو أوّل ممكن استشرق بنور وجوده ، تعالى ، فيكون واسطة في إيجاد سائر الأشياء واستنارة ماهيات الممكنات ، سيّما سائر العقول : من الطّوليات والعرضيات والباديات والصّاعدات .

ولما كان العقول الكلّيّة أقرب اليه ، تعالى ، من الكلّ وأنتم قابليّة منها ، من أجل انّ إمكانها الذّاتي يكفي لقبول بذر الوجود ، مع انّها بعد نوره ، صلّى الله عليه وآله ، واسطة لإيجاد سائر الأشياء ، خص الاستشراق بنوره ، ص ، بعقول من تأخّر وتقدّم . والمراد ممّن تأخّر «الصّاعدات» ، و ممّن تقدّم «الباديات» . والمراد ممّن تقدّم من تقدّم عليه ، ص ، في الظهور الشّهادي للنّاسوتي : من الانبياء ، والاولياء ، و ممّن تأخّر أولياء أمته ، والطّيّبون المقدّسون ، من آلّه وعترته .

قوله ، قدس سره ، «المتعلم» الخ ٧/١٢٣

اشارة إلى قوله ، تعالى : «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ»^١ . وذلك المعلم^٢ هو مقام الاحديّة ، والتعيّن الاول ، الذي كان ، ص ، فيه « نبيّاً ، و آدمُ بينَ الماءِ والطينِ » .

قوله : «وهو بصورته» الخ ٨/١٢٣

المراد بالصورة ، هنا ، ظاهره ، وصورته البشرية . و ظهوره الناسوتى . وقوله : «بمعناه» . أى بحقيقته وروحه .

قوله : «أعلى القلم» الخ ٨/١٢٣

لما كانت الالفاظ موضوعة عندهم للمعاني العامة ، وكانت العقول الكلية واسطة فى افاضة الاشياء وايجادها فى صفحة الإمكان والأعيان - كما انّ القلم واسطة بين الكاتب والقرطاس فى ترقيم الحروف ، و تسطير الكلمات - و كان روحه الكلى ، ص ، الذى هو العقل الاول أول مفاتيح الغيب و الصّادر الاقدم ، عبّر عن سائر العقول : بالقلم و عنه ، ص ، : «بأعلى القلم» .

قوله ، قدس سره : «بين إصبعي» الخ ٨/١٢٣

المراد منها صفات الجمال و الجلال ، واللطف والقهر ، لانه آدم الاول الذى علّم بجميع الاسماء ، والتعبير بالإصبعين مستند الى الاصل المذكور ، أعنى كون الالفاظ موضوعة للمعاني العامة ، فانّ المراد من يديه علمه وقدرته . ولما كان ظهور قدرته إنّما يكون من حيث اقتضاء أسمائه ، و صفاته الجمالية و الجلالية - لانه ، تعالى ، من حيث ذاته غنى عن العالمين - فلذلك عبّر عنها بالإصبعين .

قوله : «ربه الاكرم» الخ ٩/١٢٣

وهو اسم الله ، الذى هو الاسم العظيم الأعظم ، الذى هو إمام جميع الاسماء الالهية .

١- النساء (٤) ، ١١٣ .

٢- «المدرس» ، خ ل .

قوله : « وهو بنفسه » الخ ٩/١٢٣

« أى هو بذاته وحقيقته ، أو بانفراده ووحدته ، و من حيث هو ، ومع قطع النظر عن جميع الموجودات غير بارئته وخالقه كما ورد : « ان المؤمن وحده جماعة » .

قوله ، قدس سره : « الكتاب الحكيم » الخ ٩/١٢٣

اشارة الى قوله ، تعالى : « وإنه في أم الكتاب لدينا لعليّ حكيم »^١ . وقد مرّ معاني الكتاب ، و سرّ اطلاق أم الكتاب على روحه الكلّي الجمعي الإلهي ، في قسم المنطق ، فراجع .

قوله : « الحكيم المحكم » ٩/١٢٣

اي المشتمل على جميع الحكم والمعارف الإلهية الربّانية ، من جهة أنّه ، ص ، بروحه وعقله ، بسيط الحقيقة ، التي هي كلّ الاشياء وتمامها . أو المشتمل على جميع فعليّات الاشياء وكمالها ، من جهة أنّه واسطة إيجادها ، و معطى الشئ ليس بفاقد له ، و غاية خلقها و منتهى رجعتها بمقتضى ماورد من أنّه : لولاك لما خلقت الافلاك ، و من جهة أنّه ، ص ، الفصل الاخير ، الذي به فعليّة كلّ شئ و تميزه و تحصيله وقوامه .

وأما كونه محكماً ، فلحفظه من التغيّر ، و التبديل ، و النسخ ، و الزوال ، لانه مجرد عن المادّة ، بل من الإمكان حُكماً ، و المجرد لا يقبل الزوال ، ولانه بفنائه المطلق في الحق المتعال باق ببقائه متستر بستر جماله و جلاله ، و لسانه ، ص ، : « تسترّت عن دهرى » الخ .

قوله ، قدس سره : « الذي فيه جوامع الكلم » الخ ٩/١٢٣

جوامع الكلم ما يكون قليلاً من حيث اللفظ كثيراً من حيث المعنى . و قد فسرّ قوله ، ص ، و : « أوتيت جوامع الكلم » بالقرآن الكريم ، و المراد به هنا : جوامع الكلمات الوجودية ، اي كمالات كلّ الاشياء ، أو مظهرية جميع الاسماء و الصفات بالنسبة الّاكمل أو الاسماء الذاتيّة بطريق التوصيف ، التي هي مفاتيح غيب الجمع و الوجود .

قوله : « وفي باطنه » الخ ١٠/١٢٣

المراد بالنقطة هنا ، هو التعيّن الأوّل و الاحدية الذاتيّة ، التي عبّر عنها بها ،

لبساطتها و طردها للكثرة رأساً .

والمراد من الحروف المعجم الاسماء الكلية ، لان المعجم قد يطلق على جميع الحروف الثمانية والعشرين ، من التعجيم ، وهى ازالة العجمة بالنقطة : يقال « أعجمت الحرف » (بالالف) ، اى ازلت عجمته بما يميزه عن غيره بنقط وشكل . وقد يطلق على الحروف المقطعة ، التى تختص بالنقط من بين سائر الحروف ، وهى الانسب ههنا . ولما كانت الاسماء الكلية مبدء سائر الاسماء ، و الاسم الاعظم الذى هى مظهره سيدها و اصلها ، فيكون بمنزلة راسمها ، ويكون مظهره ، الذى هو ذلك الروح الكلى ايضاً ، راسماً لجميع مظاهر تلك الاسماء و لباقي الاشياء بطريق الاولوية .

ويمكن ان يكون المراد بها الفيض المقدس الراسم للوجودات ، أو الذات الإلهية الظاهرة فيه ، لامن حيث هى هى ، بل من حيث اتصافها بجميع الاسماء والصفات .

قوله : « ان هذا القرآن » الخ ١٠/١٢٣

المراد بالقرآن إما القرآن التدوينى ، بناءً على كون المراد من جوامع الكلم القرآن ، أو التكوينى الذى هو خلق الله .

والمراد من الهداية على الاول الهداية التشريعية ، وعلى الثانى الهداية التكوينية ، التى هى أقوم ، أى أتم و أكمل من باقى الهدايات ، لانها أصلها^١ و تمامها ، وهى فروعها ، وبها تدونها و قوامها .

قوله : « وآله » الخ ١١/١٢٣

قد فسّر في الخبر المروى عن الصادق ، عليه السلام آل النبى ، ص ، بذريته ، واهل بيته بالائمة ، عليهم السلام . وقال بعض اهل التحقيق : « آل النبى ، ص ، من يؤول اليه ، وهم قسمان : الاول من يؤول اليه أولاً^٢ جسمانياً صورياً ، كاولاده ومن يخذو حذوهم ، وهم أقاربه ، الذين تحرم عليهم الصدقة فى الشريعة . والثانى من يؤول اليه مآلاً^٣ روحانياً معنوياً

١- أى : لان الهداية التكوينية اصل باقى الهدايات .

٢- « مآلاً » خ ل .

من العلماء الراسخين، والاولياء الكاملين، والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكوته؛ وتحرم عليهم الصدقة المعنوية أيضاً، وهي تقليد الغير في العلوم والمعارف. وأصله أهل، قلبت الهاء همزة، بدليل تصغيره بأهليل انتهى.

وعلماء اللغة ذكروا أن آل الرجل هو أهل بيته. وفي النبي، ص، يجب تخصيصه بالائمة والعصمة الكبرى، فاطمة الزهراء، عليها وعليهم السلام، لوجهين: الأول من جهة أن أوليهم اليه، صلى الله عليه وآله، بكونهم مخلوقين من طينته المقدسة، التي هي من أعلى عليين: عالم الامر وحضرة الجبروت، بحكم كونهم من نور واحد المستلزم لتقدمهم في الخلقة على سائر الموجودات، وكونهم أول الصّوارد الوجودية، ولا شك أن نساء النبي وأقوامه لاحظت لهم من ذلك الامر، بالاتفاق.

والثاني أن بيت الله تعالى، بيتان: صوري، وهو الكعبة. ومعنوي، وهو قلب المؤمن بوجه^١ وحضرة الاحدية الذاتية وبرزخ البرازخ. و مرجع الاول، أعنى قلب المؤمن أيضاً الى ذلك، من جهة أن كونه بيتاً له، تعالى، من جهة مظهريته لهذا البيت، كما هو ظاهر غير محتاج إلى البيان.

والبيت الحقيقي للنبي، ص - بحكم: «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي، يَطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي» هو أيضاً هذا البيت، من جهة مظهريته للأسم الاعظم الإلهي، ول مقام قاب قوسين أو أدنى، كما أشار، ص، إليه بقوله: «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ»؛ وهذا أيضاً مستلزم لما ذكر، ولعلمهم بما كان وما هو كائن وما يكون، ول مظهريتهم الفعلية لجميع صفاته تعالى وأسمائه؛ وأين أقوامه، ص، ونسائه من هذه المنزلة الرفيعة، والمكانة العظمية؟ فهذا الدليل يظهر للعارف الخبير اختصاص آية التطهير بهم، عليهم الصلوة والسلام، أيضاً؛ فافهم وتدبر.

قوله: «كل ريب» الخ ١٢/١٢٣

الريب الشك، والرين الخبث والدنس، والغين لغة في الغيم، ويحيى بمعنى الغطاء

١- كما قال: «لا يسعني ارضى، ولا سماءي، بل يسعني قلب عبدي المؤمن»، منه.

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

قوله : « القديسون » الخ ١٢/١٢٣

في المنجد : « القديس من أسمائه ، تعالى ، أى المنزه عن كل نقص وعيب . والقديس الفاضل الحاصل على تمام الصلاح ، و القبول عند الله . و المؤمن ، الذى يُتوفى طاهراً فاضلاً انتهى » .

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

قوله : « والصدّيقون » الخ ١/١٢٤

قال القاسانى فى الإصطلاحات : « الصديق المبالغ فى الصدق ، و هو الذى كمل فى تصديق كل ما جاءت به الرسل ، عليهم السلام ، قولاً و فعلاً ، لصفاء باطنه و قربه لباطن النبى ، ص ، لشدة مناسبته له . و لهذا لم يتخلل فى كتاب الله مرتبة بينهما فى قوله ، تعالى : « اولئك الذين آتعم الله عليهم من النبیین و الصديقين و الشهادة و الصالحين » . و قال ، ص ، : « آنا و أبوبكر كقرسى رهان ، فلوسبقنى آلمنت به ، و لكن سبقته فسآمن بى » انتهى .

أقول لما كان ذاك الخبر من المجعولات المسلمة للعامة ، نقله فى المقام ليظهر للعارف البصير كذب ما ينسبونه إليه ، ص ، فى سائر ما وضعوه ، من الاحاديث . لانه لو كان ابوبكر مع النبى ، ص ، كقرسى رهان ، فإمّا أن يراد به تساويهما فى المرتبة ، فسبقه ، ص ، عليه فى الدعوة مستلزم لترجيح أحد المتساويين من غير مرجح . مع أنه لسبقه عليه ، ص ، زماناً من جهة سنّه ، كان الواجب عليه سبقه عليه ، ص ، لاسبقه ، ص ، عليه . فسبقه ، ص ، عليه^٢ مكذب لكونهما كقرسى رهان .

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

٢- بالاصل : « عليه ، ص » .

وان كان المراد تلازمها في الوجود مع تأخره عنه، ص، رتبة ومفضوليته بالنسبة إليه، ص، لكان سبقه عليه، ص، في الدعوة مستلزماً لترجيح المرجوح على الرجح فكان الواجب على النبي، ص، عدم الإيمان به، بل تكذيبه، ص، له، فكيف قال، ص، : «لو سبقني لآمنت به». مع أن تجماعه بالنبي، ص، هو أفضليته من جميع الخلائق، وقال الله، تعالى : «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم»^١. فيجب عليه تصديق النبي، ص، في ذلك، فكيف يتصور سبقه عليه، ص، في الدعوة، حتى يكون الواجب على النبي، ص، حينئذ تصديقه. وبالجملة هذا الخبر مما يظهر الجعل، والوضع من ظاهره، لكل صاحب فهم وبصيرة.

والصديق الأكبر من القاب أمير المؤمنين والأئمة المعصومين، عليه وعليهم السلام، الذين هم معه، ص، من نور واحد، بحكم «أولهم محمد وآخرهم محمد». مع أن للتصديق ثلاث مراتب : الأولى التصديق القولي وعلى سبيل التعلق، الثانية التصديق الحالي وعلى سبيل التخلق، والثالثة التصديق الوجودي المقامي على سبيل التحقق. والتحقق بهذه المراتب لا شك في اختصاصه بهم، عليهم السلام، لأنهم كانوا متحققين بمقامه، من جهة خلافتهم عنه، ص، لا أبو بكر مع قوله : «أقبلوني لست بخير منكم، وعلى فيكم» اعترف بأفضليته، عليه السلام، عنه وعدم لياقته لمنصب الخلافة، فضلاً عن النبوة؛ فكيف يتصور أن يقول النبي، ص، مانقل في الخبر المجمعول؟ - «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»^٢.

قوله : «من كل عين» الخ ٢/١٢٤

أقول : للعين معان كثيرة في اللغة : منها خيار المتاع وأشرف الناس وخيارهم، ومنها النقد والمناسب صفو الشيء وخياره، أي مالأ الكف بمواليتهم والتخلق بأخلاقهم، ولسها من خيار كل كمال وصفوته. أو بمعنى النقيض، والعز^٣. أو بمعنى الخالص، أي

١- الأحزاب (٢٣)، ٦.

٢- الشعراء (٢٦)، ٢٢٧.

٣- «الغدير» خ ل. - بالأصل : «الغر» وفسر في الهامش، كذا : «العز» بالعين المعجمة انفس كل شيء يملكه.

المحبة الخالصة لله ، تعالى .

قوله : « وأن له جنتين » الخ ١٢٤/٢-٣

أي عاد في الحشر، والحال أن له جنتين : إحداهما جنة الأفعال ، والثانية جنة الذات والصفات ، اللتان للمقربين . والصفر بمعنى الخالي .

قوله : « وآب بخفي حنين » الخ ١٢٤/٣

قال في المنجد : « مثل يضرب في الرجوع بالحنينة . وأصله أن إسكافاً ، كان يقال له حنين ، أتاه أعرابي ، فسأومه في خوف ، واختلفا ، حتى غضب حنين فأراد كيد الأعرابي . فآخذ الخف وطرح شقاً منه في طريق الأعرابي ، ثم ألقى الآخر على مسافة منه في الطريق ، وكن بينهما بحيث لا يراه . فلما مرّ الأعرابي بأحدهما قال ما أشبه هذا بخف حنين ، ولو كان معه الآخر لأخذه ، ومضى . فلما انتهى إلى الآخر ، ندم على تركه الأول ، فعقل ناقته وأخذه ورجع في طلب الآخر . فخرج حنين من الكمين وأخذ الناقة وما عليها ومضى . فلما عاد الأعرابي إلى قومه سئل بماذا أتيت من سفرك ؟ فقال ، بخفي حنين » انتهى . وقال في المجمع : « وحنين اسم رجل ، قال ابن السكيت عن أبي اليقظان : كان حنين رجلاً شديداً ادعى أني ابن أسد بن هاشم بن عبد مناف ، فأني عبد المطلب وعليه خفتان أحمران ، فقال ياعم أنا ابن أسد بن هاشم ، فقال عبد المطلب : لا وثياب هاشم ، ما أعرف شمائل هاشم فيك ، فارجع ! فقالوا رجع حنين بخفيته ، فصار مثلاً انتهى . ولكل وجه ، ولكن الأول أعرف وأشهر ، وكونه مذكوراً في القاموس أيضاً .

قوله : « محل الحكمة » الخ ١٢٤/٤

المحل انقطاع المطر ، وبيس الارض ، والجوع الشديد ، والخديعة ، والكيد ، والجذب ؛ والكل متقارب معنى .

والمراد « بالتماثيل » (٧/١٢٤) الاصنام في قوله ، تعالى ، « ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون »^١ . لأنها كانت صوراً للأناس ، التي كانوا يعبدونها ، وأراد بها زخارف الدنيا .

١- الانبياء (٢١) ، ٥٢ . بالاصل : « انتم بها عاكفون » .

قوله : «ديار الكلّيات» الخ ٨/١٢٤

أى الموجودات السّلاهوتية والجبروتية ، التى هى العقول الطّولية والعرضية ،
التى هى كلّيات وجودية ، بمعنى المحيط الواسع .

قوله : «المرسلات» الخ ٨/١٢٤ . والمراد من المرسلات ، ايضاً هى العقول الكائنة
البادية والصاعدة . سميت بمرسلات من أجل كليتها وتجردها عن الغواشى المادية ؛ فالمراد
من الإرسال الكلّية والإطلاق الوجودي .

«قوله : «ناب الارقش» الخ ٩/١٢٤

هى حية خبيثة ، لها نقط سود وبيض يقتل من نهشته فى اقلّ من ساعة .

قوله : «وانية» ١١/١٢٤

أى ضعيفة فاترة .

قوله : «ونيفة» ١١/١٢٤

أى فجّة .

قوله : «ان يتركوا سدى» ١٢/١٢٤

سدى الامر أهمله ، أى بلاتكليف ، ضايحاً باطلاً .

قوله : «مع سُودده» ١٤/١٢٤

أى سيادته ، لانّها سيّد العلوم ، ورأسها .

قوله : «قراح سعيى» الخ ١٧/١٢٤

أى منتهى سعي . والقراح القوس البائنة من وتّرها ، والخالص من الماء ، وأوّل

كلّ شيء ، وماء السّحابة حين تنزل ؛ والكلّ مناسب ، والجامع ما ذكرنا .

قوله : «قداح رأبى» الخ ١٧/١٢٤

القِدَح بالكسر السّهم قبل ان ينصل ، ويراش ؛ وسهم الميسر . والقَدَحُ الفرد :

كناية عن الدّعى .

قوله : «بتيجان التّفقية» الخ ٤/١٢٥

التقفية مصدر ، و عند الشعراء توافق الكلام على الحرف الاخير و جعل الكلام مسجعا و مقفى .

«الهامة» ٤/١٢٥

رأس كل شىء .

و «الجرة» ٦/١٢٥

إناء من خزف .

و «الثريا» ٦/١٢٥

مجموع كواكب فى عنق الثور ، و يشبهون به الجموع الخفيفة فى حسن النظام ، و تناسب الافراد ، و تلازم المجتمعين ، حتى كأنهم لايتفارقون .

و «العقب» ٦/١٢٥

مؤخر القدم ؛ والعقبة من الجمال : اثره و هيئته .

و «المُحيّا» ٦/١٢٥

الوجه ، أوجزه .

و «الدأماء» ٧/١٢٥

البحر .

و «المثالب» ٨/١٢٥

المعائب .

و «الرّجَز» ١٠/١٢٥

بحر من البحور الشعرية ، يوازى لمستعلن ، ست مراتب و نوع من أنواع الشعر ، يكون كل مصراع منه مفرداً ، و تسمى قصائده أراجيز .

و «الفذّ» ١١/١٢٥

أول القيداح العشرة ، التى هى سهام الميسر . والفذ الفرد ، أيضاً . و الآية الفاذه ، أى المنفردة فى معناها ، ليس مثلها آية أخرى فى قلّة الألفاظ ، و كثرة المعانى .

قوله : «والقُدَّة بالقُدَّة» الخ ١١/١٢٥

قال في الجمع : الحديث عن النبي، ص، «يكون في هذه الامة كل ما كان في بني اسرائيل، حذو النعل بالنعل، والقُدَّة بالقُدَّة». القُدَّة بالضم والتشديد ريش السهم، والجمع قُدْد. وحذو القُدَّة بالقُدَّة أى كما يقدر كل واحدة منها على قدر صاحبها وتقطع. ضرب مثلاً للشيثيين يستويان ولا يتفاوتان «انتهى.

قوله : «فوق التَّام» الخ ١٢/١٢٥

قد قسموا الوجود : «الى التَّام، والنَّاقص، والمستكنى وفوق التَّام». فالتَّام مالا حالة منتظره له، وبرىء عن ملابسة القوة. وفوق التَّام ما يكون مع ذلك مبدء لكل فضيلة، وكمال، وخير، وترشح منه كماله إلى غيره. والمستكنى ماله حالة منتظرة، لكن يأخذ من باطن ذاته، وعن الطوليَّات، لا من العرضيَّة. والنَّاقص ما يكون بالقوة، ويأخذ الفيض من الطوليَّات والعرضيَّات، أى من كليتا السَّلسلتين. والمراد من التَّام العقول نظراً إلى الوسائط، ومن فوق التَّام الحق الواجب، تعالى، نظراً إلى القامها^١.

قوله : «النَّسر» الخ ١٣/١٢٥

أقول : النَّسران كوكبان، يقال لأحدهما النَّسر الطائر، وللآخر النَّسر الواقع. والنَّسر طائر حاد البصر، من أشد الطيور، وأرفعها طيراناً، وأقواها جناحاً، يخافه كل الجوارح، وهو أعظم من العقاب.

قوله : «والمقام المحمود» الخ ١٤/١٢٥

وهو الذى وعد نبيّنا، ص، ويكون لأمته فى الآخرة، أى لصلحائهم بتبعيته. وهو الظهور بمقام المظهرية الكبرى، التى ليس ماورائها مقام وقرية، بالظهور التَّام، وبصيرورة العبد مثل الحق فى الإيجاد والإعدام والخلع واللبس، كما ورد من انه يخاطب الحق، تعالى، أهل الجنة، بعد ما استقرّوا فى مقامهم : بأننى جعلتكم مثلى، أنا أقول للشئ

كُنْ ، فيكون ^١ ، فجعلتكم بحيث تقولون للشئ « كُنْ ، فيسكون » .

قوله : « وتمموا الكلمة » الخ ١٥/١٢٥

أى كلمة التكوين الوجودية ، والنفس الناطقة ، أو كلمة التوحيد التى شرطها
الولاية .

قوله : « هفواتها » ١٦/١٢٥

الهفوة السقطة .

قوله : « حين توان » ١٧/١٢٥

التوانى التكاسل و الفتور وعدم الجد فى العمل .

قوله : « شديد القوى » الخ ٣/١٢٦

هو العقل الفعال ، أو الحق المتعال ، أو رب النوع الانسانى ، أو العقل الاول ؛ والكل
محتمل له وجه .

قوله : « الغاية القصوى » الخ ٤/١٢٦

أى الفناء فى الله ، والبقاء به ، حتى تأمنوا من الصَّعق - « فَصَّعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
وَمَنْ فِي الْأَرْضِ لِأَمْرِ شَاءَ اللَّهُ » ^٢ - وتكونوا بمن سبقتم منه الحسنى .

قوله : « يا واهب العقل » الخ ٥/١٢٦

إنما أتى بحرف النداء ، مع أنه ، تعالى ، ليس ببعيد ، حتى يناديه و أنه دان فى
علوه ، إشارة الى أنه ، تعالى ، مع كونه أقرب إلى المنادى من حبل الوريد ، و أنه دان فى
علوه ، عال فى دنوه ، أيضاً ، وأنه ، تعالى ، لما كان فى غاية الرفعة والجلال ، لوجوبه و
كمال عظمته ، وكان الممكن فى غاية الخسة والدنائة ونهاية الإنحطاط والتسفل والخشوع
والتدلل بالنسبة الى جنباه وحضرته ، فهو ليس بقابل لذكر جنباه وعدّ نعوته ومحامده ،
إلا بوسيلة حرف النداء ، التى هى وسيلة فلانة المنادى الى المنادى ، وتوجهه اليه ؛ فيكمل

١- الانعام (٦) ، ٧٣ ؛ النحل (١٦) ، ٤٠ .

٢- الزمر (٣٩) ، ٦٨ ؛ بالاصل : «... من فى السموات والارض...»

بسببها لسان القابلية لذكر المعبود وعدّ نعوته ومحامده و صفات كماله و جلاله و جماله . -
 او للإشارة إلى أن المنادى متوجّه إلى حضرة المنادى دائماً و غير غافل عنه ، كما أنّه أقرب
 إليه من كل شيء . - أو إلى أن الإشارة إلى هويّة المحمود ، و شخصه في مقام الحمد أتمّ في
 إفادة الاختصاص ، و رفع الاشتراك ، من أن يسمّيه باسمه أو يعيّنه بصفاته ، و أنّه ،
 تعالى ، لما لم يمكن الإشارة إليه ، لتنزّهه عن الجهات ، أو لأنّ الحقيقة كشف سبحات الجلال
 من غير إشارة ، يكون ندائه و ذكره بأسمائه و صفاته بمنزلة الإشارة إليه في غيره ، في
 نفي الاشتراك و إفادة الاختصاص ، ويكون لذلك أتمّ من ذكر اسمه من دون نداء . -
 أو لأنّ لسان النداء أتمّ في بيان شدة المحبة ، و شوق لقاء المحبوب و جلب توجهه إلى
 المحبّ العاشق من غيره . - أو أنّه ، تعالى ، و ان كان في غاية الدنوّ و القرب من كل شيء ،
 لكن لما كان ذاك القرب الوجودي من وراء حجاب الإنيّة ، و مطلوب السالك القرب
 المطلق بالفناء المحض ، و الهيمان الصّرف ، و الخو السّاذج ، فأتى بحرف النداء ، للإشارة
 إلى أنّ ذاك القرب ليس بمطلوب للمنادى ، بل هو بُعد في نظره ، و أنّه طالب لتوجّه
 المنادى و افئائه لانيّة المحبّ السائل ، و محوه لوجوده و هويّته ^٢ . - أو للإشارة إلى أنّه
 لا اسم ولا رسم لحقيقته المقدّسة الوجوبية ، حتّى يذكرها به ، بل الحرى ان يذكره
 بصورة النداء ، و يعيّنه بأوصافه و نعوته . - أو للإشارة إلى أنّه ، تعالى ، لما كان أعرف
 من كل معروف و أظهر من كل ظاهر ، بل ما غاب ، حتّى يحتاج إلى دليل يدلّ عليه ،
 فيكون لذلك ذكره بوسيلة النداء . كذكره و تعيينه بوسيلة ذكر اسمه القدّوس السّبوح ،
 تعالى شأنه العزيز ، فهو معروف لكلّ أحد بأى نحو يذكر و يشار إليه .

و إنّما اختار كلمة «يا» من بين حروف النداء ، لما روى أنّه للمتوسّط ، وهو ، تعالى ،
 أيضاً بهويّته الغيبية المغربية برزخ البرازخ الوجودية ، و جامع بين الضدّين : القرب المفرط

١- «اظهار» ، خ ل .

٢- كما قال بعض العرفاء :

« بينى و بينك أنى ينازعنى

فارفع بلفظك «انى» من البين» منه قدّه

في عين البعد المفرط ؛ بَعُدْ ، فلا يُرى وَ قَرُبْ ، فشهد النَّجْوَى .
وإنما اختار من بين أوصافه ، تعالى ، صفة الهبة و الجود ، للإشارة إلى أن أفعاله
تعالى ، غير معللة بالاغراض ، كما ظنّه المتكلمون .

وإنما أتى بصيغة اسم الفاعل ، و الجملة الاسمية ، لدلائها على الدوام و الثبات ،
أى دوام فيضه ، تعالى ، و ثباته و تنزّه ساحة العقل الكلّي من التجدد و الدّور .
وإنما لم يأت بصيغة المبالغة ، مع أنها أتمّ و أبلغ في إفادة كماله ، للإشارة إلى أن
أمره ، تعالى ، واحدة و أنّه لا تكرار ولا تعدّد في التّجلى الأوّل و ظهوره في المتجلى الآتمّ
الاكمل ، التّذى هو العقل الأوّل ، بل سائر العقول الطّولية ، بل العرضيّة ، لمكان انحصارها
في شخص واحد واصل^١ فارد ؛ و إن كان لاعدّ لنعمائه و لاحدّ لآلائه - و لذلك يطلق عليه
الوهاب أيضاً ، سيّما في عالم الخلق ، بالنّظر إلى كثرة عطياته ، التي لا تزيدّه إلّا جوداً
و كرمًا - و أنّه لا يتصوّر تكثّر فيضه ، حتّى يمكن المبالغة في إفاضته لعالم العقل و الامر
باعتبار كثرة أفراد الفيض . و كذلك أنّه غير قابل للاشتداد و الحركة ، حتّى تكون
المبالغة باعتبار مراتبه و درجاته .

وعلى تقدير كون المراد من العقل النّفس المستكملة بالحكمتين ، فهي أيضاً كذلك :
باعتبار غاية تحوّنها ، و باعتبار مبدئها و أصلها ، و نهاية صعودها و عروجها . و إشارة
أيضاً إلى أن إفاضته لعالم الامر إنّما هو على سبيل الإبداع المنزّه عن الزّمان و الحركة ،
لا على سبيل التّكوين و الاحداث . و الألف و السّلام في العقل إمّا للعهد الذّهنيّ ، و إمّا
للتّعريف ، للإشارة إلى أن العقل الكلّي ، لمّا كان واسطة لإفاضة الموجودات و نوره
الوجودي ، سار في كلّ شيء ، فهو معروف لكلّ الأشياء و معهود لجميعها ، و شمس
هويّته متجلّية في قاطبة المدارك .

وإنما اختار صفة الفعل ، التي هي الهبة و الإجابة ، لأنها أنسب لمقام الحمد المقتضى
لذكر النّعم الواصلة إلى الحامد .

واختار هبة العقل لانه مظهر اسم الرحمن ، الذي هو بعد اسم الله أكمل الاسماء و
اتمها ؛ ان كان المراد بالعقل العقل الكلّي ، أو لانه مظهر اسم الله الجامع ، ان كان المراد
به النفس المستكملة بالحكمتين . وعلى التقديرين يكون إفاضته إفاضة كل وجود وكمال
كل موجود ، فيكون كدعوى الشّيء بيّنة و برهان ، فكأنه قال : « لك كل المحامد
لانتك مفيض العقل ، الذي هو أصل جميع المحامد » .

وإنما قال : « لك المحامد » ، ولم يقل : « منك المحامد » ، لئلا يتوهم الجبر ،
أو للإشارة إلى أنه ، تعالى ، الغاية للمحامد المستلزم لكونه فاعلاً لها أيضاً ، لوحدة « ما هو »
و « ليم هو » في البسيط .

وإنما أتى بصيغة الجمع للإشارة إلى كثرة محامده . و أتى بصيغة منتهى الجموع
للاشارة إلى عدم تناهيه .

و أمّا توهم بعض المتكايسين من أن قول القائل : « الحمد لله » ، بناءً على جعل
السلام للاستغراق ، مشعر بالجبر ، فهو من بعض الظنّ والحسبان . فأنّ حمد الحامدين
له ، تعالى ، إنّما هو باعتبار كونه واجب الوجود بالذات الذي هو الواجب من جميع الجهات
والحيثيات ومفيضاً ومبدءً لكافة الإنبيات ، وغاية لحقائق الممكنات ، التي هي الممكن
من جميع الجهات والحيثيات ، وكمالاتها . فيكون كل محمّدة وثناء ، بالآخرة وبالْحَقِيقَةِ
له ، تعالى ، كما أن أصل كل كمال وفضيلة منه . وهذا لا ينافي دخل قدرة العبد ، واختياره
الظلي من جهة كونه مظهرًا لاسم المختار ، في وجود الافعال الخيرية المقتضية للثناء
والمحمدة ، وكونها مبدءً قريباً له من أجل كونه بلسان « الامر بين الامرين » ، وكون أفعال
العبد ، كوزان وجوده ، من حيث أن أصل إيجادها من الحق ، لكن حدوده وتعييناته
من ناحية ماهية العبد . و بعبارة أخرى فكما أن وجوده ، في عين انتسابه إلى العبد واتصافه
به ، يضاف الى الحق أيضاً ، فكذلك أفعاله تضاف إليه ، في عين إضافتها إلى بارئه وخالقه ،
بلسان « ما رَمِيتَ إذْ رَمِيتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى »^١ . - وأمّا لو قيل منك المحامد ، فلا

يفهم منه أنه الحمد والحمد والمحمود، بل قد يتوهم منه الجبر، كما توهم .
وحقيقة الحمد إظهار كمال المحمود، وهو ذاتي وحالي وقولي . والحمد المذكور
في الكتاب، بوجه من أكمل مراتب الحمد : من جهة كونه بازاء إفاضة النفس المستكملة
بالحكمتين، التي هي الانسان الكامل الجامع لجميع الفضائل والفواضل والكمالات والمحامد،
او بإزاء العقل الفعال، الذي هو جهة فعلية عالم الخلق .

والمحامد جمع المحمودة بمعنى الثناء، أو بمعنى ما يكون بإزائه الحمد، من الفضائل
والفواضل . والثاني أبلغ في الحصر، من جهة أن كون المحمودة بالمعنى الثاني له، تعالى،
يوجب كون المحامد بالمعنى الاول له، تعالى، بالاولوية، وهذا بخلاف جعل المحامد بالمعنى
الاول له، تعالى، لا مكان خطأ المحامد في جعل المحمود متصفاً بما لا يليق له الحمد . ويمكن
أن يعكس الامر أيضاً، لولا توهم الخطأ؛ ولكن المعنى، الثاني لا يشعر بفعلية الحمد
بخلاف المعنى الاول، فتدبر . ولكن لو حملناه على المعنى الثاني، فالانسب حينئذ كلمة
منك، لالك، فيكون العدول منها إليها، للإشارة إلى سريان نوره، تعالى، الفعلي في
كل شيء، وأن اتصاف كل شيء بشيء فهو في الحقيقة يرجع الى الحق، تعالى، في
مقام ظهوره بمظاهر أسمائه وصفاته . وهذا المعنى أتم دلالة على التوحيد والحصر المطلوب
من هذا الكلام . - وبالجمل : دلالة هذا الكلام على التوحيد أقرب من دلالة على الجبر،
كما توهم . والتوهم ناش من عدم الفرق بين لسان التوحيد والجبر .

ثم إن الفرق بين الهبة والجود هو أن الجود، في اللغة، بمعنى البذل والعطاء،
والجواد الذي لا يبخل بعطاءه، وعرفه الشيخ في الاشارات: «إفادة ما ينبغي، لا لعوض» .
والهبة مطلق العطاء، سواء كان بعوض، أولا؛ ولذلك قسّمها الفقهاء إلى المعوضة و
غيرها . والجود هو الاعطاء على سبيل الاستحقاق، ولذا عرفه الشيخ : بأنه إفادة ما ينبغي .
والهبة، من هذه الجهة، أعم منه، لانها مطلق العطاء، سواء كان على سبيل الاستحقاق
أم لا . ولكن الهبة، عند الاطلاق، تنصرف إلى غير المعوضة؛ وبهذا المعنى يطلق على الله
تعالى، الوهاب . فالجود والهبة فيه، تعالى، بمعنى «إفادة ما ينبغي، كما ينبغي، لا لعوض
ولا غرض» .

وفي اختياره « الهبة » إشارة إلى أن عطائه ، تعالى ، يشمل ما هو على سبيل الاستحقاق أو الفضل ، وما هو على سبيل الاحسان و الفضل المحض ؛ بل عند التحقيق كله على سبيل الفضل لأن العبد لا يملك شيئاً على مولاه ، ولذلك ورد عن سيدنا الحسين ، عليه السلام : « ان الحق ^١ تعالى ، هو الجواد ، إن أعطى ، وهو الجواد ، وإن منع ، لانه ، إن أعطى عبداً ، أعطاه ما ليس له ، وإن منع ، منع ما ليس له » انتهى . وإعطائه تعالى ، لا يتوقف على الاستحقاق - كما قيل :

داد حق را قابليّت شرط نيست

بلکه شرط قابليّت داد اوست

بوجه التجلّي و ان كان الفضل ايضاً يكون عند استحقاقه للفضل .

و هذا لاينا في ما ورث عن أرباب المعرفة : من أن « العطيات على حسب القابليّات » . لأنّ هذا ناظر الى إعطاء الوجود ، بحسب الرّحمة الرّحمانية الامتنانية ، وفي مقام ظهوره ، تعالى ، بالفيض المقدّس ، و بنوره الذي أشرق به سماوات الارواح ، و أراضى الاشباح ، كما قال تَقَدَّسَتْ أَسْمَاءُهُ ، تعالى : « اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » ^٢ . فإن إفاضة ذلك الفيض الالهي النوري على هياكل المهيّات إنّما تكون على حسب قابليّات الاعدان الثابتات . إذ به ^٣ يظهر أحكامها وآثارها وإن لم تكن مهية قبل الافاضة والظهور في الخارج ، لكن باعتبار تقدّم ظهورها ، في موطن العلم الربوبي ، على وجودها الخارجي ، ينزل ماء الحيات السّاري في الذّراري بقدر معلوم ، على حسب اقتضاها بلسان استعداداتها الكائنة في ذلك الموطن . و لكن لما كان ذاك الظهور العلمي النوري ايضاً بالفيض الاقدس ، يصحّ أن يقال أن عطائه ، تعالى ، لا يتوقف على القابليّات ، بل هو الجواد المحض والوهاب المطلق و ذو الفضل والاحسان والكرم والامتنان ، ولذا قيل : « القابل من فيضه الاقدس » .

١- « الخالق » ، خ ل .

٢- النور (٢٤) ، ٣٥ .

٣- اي : « بذلك الفيض » .

وفيه أيضاً إشعار بأن فعله ، تعالى ، غير معلل بالغايات و الاغراض الزائدة ، اى ليس فاعلاً بالقصد باصطلاح المتكلمين - اى الذى يستند فعله إلى القصد و الدواعى الزائدة - بل هو فاعل بالرّضا أو بالعناية أو بالتجلى ، وإن لم يكن فاعلاً موجباً (بفتح الجيم) ، بل هو فاعل موجب (بالكسر) ، و فاعل مختار بالاختيار الذى هو عين ذاته . ولا يوجب كثرة فى ذاته ، و هو الغاية الذاتيّة لفعله ، و لا يفعل لغرض يعود إلى غيره ، كما ورد فى الحديث القدسي : « كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ » الحديث . إذ عرفانه ، تعالى ، و ظهوره أيضاً عين ذاته ، لانه الظاهر بذاته لذاته .

و الهبة لا تحقق إلا بتحقيق الواهب و المُتَهَب و الموهوب . و الواهب هنا هو الحق ، تعالى ، و الموهوب لو كان هو العقل الكلّي المنفصل ، يكون المُتَهَب العالم الطبيعي بوجه ، و النظام الكبير ^١ و العالم الاكبر بوجه آخر . و إن كان ^٢ العقل الكلّي المتصل ، فيكون المُتَهَب النفس او التنوع الانساني ولا ينافي ذلك كون الثاني عين الموهوب ، لانه وإن كان عينه بوجه ، لكنه غيره بوجه آخر ، أى من حيث كونه مرتبة رفيعة منها ، و حسنة كاملة من حسناتها ، أى من النفس الانسانية بالمعنى الاعم ، أى المشتملة على اللطائف السبع . و يمكن أن يكون المُتَهَب على هذا التقدير أيضاً العالم الاتم و النظام الاكبر ، نظراً إلى أن النفس المستكملة بالحكمتين خليفة العقل الكلّي فى العالم الطبيعي ، بل خليفة الله فى العوالم الالهية بحكم : « اِنِّى جَاعِلٌ » الآية ^٣ ، بناءً على كون المراد بالارض العوالم الامكانية بالنظر الى تسفلها من جهة إمكانها .

و فى اختياره هبة العقل من بين هباته ، تعالى ، و عطياته إشارة إلى وجه آخر ، و هو أن هبته هبة كلّ النعم ، بل كلّ الاشياء ، لانه بسيط الحقيقة و هو كلّ الاشياء و تمامها و به تحققها و قوامها ، فانه واسطة فى إعطائه و إفاضته ، فكان ذلك ، كما مرّ

١- بالاصل : « كبير » .

٢- أى : « وان كان الموهوب العقل الكلّي » .

٣- البقرة (٢) ، ٣٠ .

كدعوى الشيء ببيّنة وبرهان ، فكأنّه قال : « لما كان عطاء العقل منك ، و هو مبدء كلّ المحامد ، فلك كلّ المحامد و عواقب الثناء . وفيه أيضاً إشارة بسبقه ، تعالى ، على العالم بالسبق السرمدي ، نظراً إلى سبق الواهب والموهوب على المستهيب ، كما ورد في الحديث . « كان الله ، و لم يكن معه شيء » .

ولما كان الحمد كما هو المروى عن المعصوم (ع) رأس الشكر من جهة أن ذكر النعمة باللسان أدلّ على مكانتها اختاره عليه . وقد أشرنا ، فيما علّقناه على ما صنّفه ، قدّه ، في المنطق إلى أقسام الحمد من الصّادر عن الحقّ ، تعالى ، لنفسه : من الذات ، والصّافي ، والافعال ، والآثاري ، والقول ، وعن الخلق ، كذلك ، بالنسبة إلى الخمسة أو الثمانية . - وقد أشرنا أيضاً إلى أنّ أتمّ مراتب الحمد بعد حمد الحقّ ، تعالى ، لذاته ، هو حمد الصّادر الأوّل والانسان الكامل المكمّل . و قلنا أيضاً : أنّه ، كما أنّ في مراتب الوجودات الاربعة التي لكلّ شيء أكل الوجودات العينية - ما كان أتمّ وجوداً^١ أو أشدّ فعليّة ، فكذلك في الوجودات اللّفظيّة والكتبيّة أتمّها ما كان أتمّ إبانة و أجمع إفادة ، كما في قوله ، تعالى ، « لله ما في السمّوات وما في الارض »^٢ . وتعبير المصنّف أيضاً نظير هذا في الجامعيّة والاتيّة حيث أنّ إفاضة العقل لإفاضة الكلّ ، كما مرّ ، لانه تمام الكلّ . وفيه أيضاً إشعار بتكثّر مراتب الحمد وأنواعه وفنونه و غصونه ؛ وإشارة بأنّ جميع الاشياء ناطقون و مسبّحون بحمد من أنطق كلّ شيء ، حيث انه جعل العقل « كصورة للعالم » ، والتركيب بين المادّة والصّورة إتحاديّ على التحقيق ، وحكم أحد المتحدّين يسرى إلى الآخر . فكلّ الموجودات الامكانيّة عرّفاء بالله ، تعالى ، و مسبّحون بحمده .

والعلّة في اختصاص الصّورية بالعالم الطّبيعيّ هي أنّ العالم العقليّ عارٍ عن القوّة والاستعداد ، برى عمّا بالقوّة ، مع أنّ القوّة من لوازم الهيولى ، التي هي « كشجرة

١- بالاصل : « اتم وجود » .

٢- النساء (٤) ، ١٧٠ .

خَبِيثَةٍ أَجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَالَهَا مِنْ قَرَارٍ^١ . فذلك العالم ليس بمنزلة
المادة للعقل ، بل جملة العقول الكلية كنور واحد ، وبمنزلة الصورة الواحدة ، و الفعلية
الرتقية الكاملة التامة للعالم الطبيعي ، كما قيل :

جان گرگان و سگان از هم جداست

متحد جانهای شیران خداست

و للتعبير بالصورة وجه آخر : وهو أن صورة الشيء قد يطلق على ما به يظهر ،
والعقل الكلي ما به يظهر العالم الطبيعي ، كظهور الرقيقة بالحقيقة .

و تخلل الكاف على هذا من جهة المغايرة بين الظاهر والمظهر بوجه ما . و له ،
أى و لتخلل الكاف أيضاً وجهان آخران : أحدهما أن النفس المستكملة بالحكمتين ،
بعد خلع النعلين من النواصيت والصياصى ، تصير فعلية محضة مستكفية بذاتها و باطن
ذاتها ، بخلاف الصور المادية . و أيضاً العقل الكلى واسطة فى إيجاد العالم الطبيعى عندهم
فهو من هذه الجهة كفاعل له والفاعل يغير الصورة من وجه ، وإن كان يشاركها بوجه
آخر . فإن الفاعل مناط فعلية المعلول ، كالصورة التى يكون بها الشيء بالفعل ، فهو يكون
كالصورة فتبصر .

ولما كان مصنف الكتاب ، قدّه ، رتب كتابه هذا على الاسفار الاربع - التى للسلاك
النظرى ، على طبق أسفار السلاك العملى ، كما رتب صدر المتألهين كتابه الاسفار عليها -
أشار فى الخطبة إلى تلك الاسفار بأحسن تعبير وإشارة ؛ ونحن نشير إلى كيفية تطبيق
الخطبة عليها ، فنقول : « إن السالك فى السفر الاول ، الذى هو من الخلق إلى الحق
تكون الكثرة حاجبة له عن مشاهدة الوحدة ، والخلق عن الحق ، فيهاجر إلى ربه قائلًا
« إِنِّى مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّى »^٢ « سَيِّهْدِينَ »^٣ ، ليرفض غبار الكثرة المانع عن شهود شمس الوجود ،

١- ابراهيم (١٤) ، ٢٦ .

٢- العنكبوت (٢٩) ، ٢٦ : « انى مهاجر الى ربى انه هو العزيز الحكيم » .

٣- الصافات (٣٧) ، ٩٩ : « انى ذاهب الى ربى سيهدين » .

بكشف الحجب الظلمانية والتورانية والاستار الخلقية والامكانية . فهو في بدو سلوكه يرى الكثرة ، من حيث كونها كثرة ويكون الخلق حاجباً له عن الحق . وفي أواسط سلوكه يشاهد الخلق ، بما هو أدلاء على خالقه و اعلام ظهوره ، لكن بما هو غيره وسواه . وفي نهاية السلوك يظهر له شمس الهوية عن مطلع وجوده وسره ، فيرى الخلق مستهلكاً في الحق وأنه ، تعالى ، غاية المقاصد و منتهى المآرب . فينتهي إلى هنا سفره الاول ، وهو السفر من الخلق إلى الحق . وإلى هذا أشار بالمصراع الاول والثاني ، مؤذناً إلى الحالات الثلاث للسالك في هذا السفر : فإنه أثبت أولاً هبة و موهوباً و مُتَهَباً ، و ذلك مؤذن بالكثرة والسوائية التي هي من لوازم العلوية والمعلوية ، وهذه حالة السالك في بدو سلوكه . ثم ظهر له أن عواقب الثناء ومحامد الكل إليه راجعة ، معرضة كانت في زعمها او طاعة ، وأنه المحمود الحقيقي والمفيض والوهاب المطلق ، وأن الجميع مجالي كمالاته ومراتبه وبرنامجاته ؛ وهذا هو حال السالكين في أواسط السلوك . ثم أشار إلى أنه الحامد والمحمود ، والقاصد والمقصود ، والشاهد والمشهود لكل الموجودات ، كما هو حال السالك في نهاية السير الاول .

و إذا بلغ نهاية ذلك السير المعنوي والسفر الروحاني والمعراج الكمال ، وبلغ إلى مقام السر ، شرع في السفر الثاني ، الذي هو السير في الله ، والسفر من الحق إلى الحق بالحق ، إطاعة لقوله ، تقدست أسمائه : «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^١ . فارتفع عن عينه حجاب الكثرة مطلقاً ، ورأى الحق بلاخلق ، وأنه الظاهر المطلق ، - وان كان خفائه لفرط نوره وغاية ظهوره ، - وأنه الاول والآخر والظاهر والباطن في عين ظهوره ، - وان ليس في الدار غيره ديار ، قائلاً بلسان حاله : «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»^٢ ، و مجيباً «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^٣ ، و مترنماً بما قاله سيد العارفين وإمام الكاشفين «متى غيبت ، حتى تحتاج إلى دليل» الخ ، و ما قاله بعض العارفين :

١- العنكبوت (٢٩) ، ٦٩ .

٢- غافر (٤٠) ، ١٦ .

يار نزيكتر از من بمن است وين عجب تركه من از وي دورم
 فيصير وجوده حقاناً . فيسافر في هذا السفر من مقام السر الى الخفاء ، ومنه الى
 الاخفى ، و يصير مظهر صفة بعد صفة ، ومُعلم بالفعل ببعض الاسماء أو بجمعها ، على
 حسب مراتب سيره ، وكمال ولايته .
 ثم يبلغ الى مقام البقاء بعد الفناء ، والتمكين بعد التلويح فيشرع في سير آخر ،
 بعد بلوغه الى مقام المحبى والمحبوبى ، و نيله بقرب النوافل والفرائض ، فيسافر من الحق
 الى الخلق . ولكن يرى الوحدة في عين الكثرة ، بحيث لا يحجبها الكثرة عن الوحدة وبالعكس
 و يراه ظاهراً في كل شيء ، وهو غالب على أمره ، وهو الحق ، وما سواه باطل عاطل
 وأن :

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في مرايا ، أو ظلال
 و الى السفر الثانى أشار بقوله : « يا من هو اختفى » الى آخر المصراع الثانى من
 هذا البيت ، و الى هذا السفر أشار بقوله : « بنور وجهه استنار كل شيء » .
 وبعد انتهاء ذاك السير والمعراج الروحى القرآنى ، يشرع في السفر الرابع ، وهو
 السفر من الخلق الى الخلق بالحق . فيسرى من ظاهر الخلق الى باطنه ، ومن ملكه الى
 ملكوته ، ومن شهادته الى غيبه ، فيرى ملكوت الاشياء كما هي ، و يظهر له كيفية معاد
 الخلائق ، و رجوع الكل الى الله فى القيامة العظمى والكبرى . و يصير قابلاً لحمل
 الامانة الاسماوية و الخلافة الكلية الالهية ، و أن يكون نبياً بنبوّة التعريف و التشريع
 كليهما ، او متصفاً مع ذلك بالرسالة ومبعوثاً بالسيف ، وبالغاً الى مقام «أولى العزمية» -
 و من هنا يبتدى سير احمديتين ، فإنهم يسافرون من ذاك المقام - الذى هو مقام «قَابَ
 قوسين»^١ ، الذى هو نهاية سير الانبياء - الى مقام «أودنى»^٢ و الى ما وراء المطّلع . -
 و أشار الى الثالث بالمصراع الاول من البيت الثالث ، و الى الرابع بالمصراع الثانى منه .
 ويمكن حمل قرائن هذه الخطبة الشريفة على مراتب النفس فى العقل النظرى

والعملي ، و على اللطائف السبع والحضرات الست أو الخمس ، على تقدير كون المراد من العقل النفس المستكملة بالحكمتين : يجعل المصراع الأول والثاني من البيت الأول إشارة إلى العقل بالهوى و بالملكة و التخلي و التجلية من مراتب النظري و العملي ، بأن يكون قوله : « لك المحامد » الى آخر الخطبة إشارة تفصيلية إلى مراتب النفس المستكملة ، حيث أن الحمد يتعلق بالظاهر و النظريات ، التي هي النتائج المنظورة و المقصودة من البديهيّات ، كلها مقدمة لمعرفة الصانع ، تعالى ، وصفاته و أفعاله و آثاره . و المقصود من التخلي و التجلية أيضاً البلوغ إلى مقام التحلية ، و منه إلى مقام الفناء والبقاء ، الذي ماورائه مرمى ليرام ، وما وراء عبّادانه قرية ؛ فإليه ، تعالى ، ينتهي المقاصد ، وهو المقصود لكل قاصد ، كما قيل :

مقصود من از كعبه وبتخانه توئی تو مقصود توئی كعبه وبتخانه بهانه

و إلى هذا أشار بالبيت الأول .

و لما كان العقل بالفعل نوراً يقذفه الله في قلب من يشاء ، و كذلك في مقام التحلية يتحلّى النفس بالصّور القدسيّة ، التي هي أنوار محضة ووجودات صرفة متّحدة مع جوهر النفس و ذاتها - و قد ورد في الحديث : « إنّ الله ، تعالى ، سبعين ألف حجاب من نور » الحديث ، والنور لا يصير حجاباً للنور ، بل يزيد تراكم الأنوار في البروز و الظهور ، و لكن يصير سبباً لشدة النورانيّة ، فتقصر عين الخفافيش عن اجتلائه و اكتناؤه - فأشار إلى مرتبة العقل بالفعل و التحلية بالمصراعين من البيت الثاني .

و لما كان العقل بالمستفاد فصلاً أخيراً للحقيقة الإنسانيّة ، التي هي خليفة الله العظمى في العوالم الامكانية و الأراضي الأعيانية - و هو كلّ الفصول و تمامها ، والذي به كمال الأشياء و قوامها ، وهو وجه الله الأنور البهيّ الابهى ؛ الذي به استنار كلّ شيء ، سيما عقل الإنسان الكامل المكمل المحمديّ ، ص ، الذي هو الغاية من إيجاد الأفلاك والاملاك ، بحكم : « لولاك لما خلقت الأفلاك » ؛ و « أنفُسُكم في النفوس » الخ . و يكون عود الخلائق و رجوعهم إلى الله ، تعالى ، في القيامة العظمى ، و كذلك

في القيامة الكبرى، التي تكون للسالكين إلى الله، تعالى، في السفر الثاني وفي مقام الفناء من مراتب العقل العملي، بتجلى الحق، تعالى، من مِرْآتِيَّةِ الانسان ومظهريته، كما كان ظهوره، تعالى، في مقام: «لِيَكُنْ أَعْرَفَ»، من مرتبته^١ الكاملة الشائخة من أجل كونه واسطة في الصدور والايجاد بحكم: «النتهايات هي الرجوع إلى البدايات»، والعقل بالمستفاد متحد بالعقل الفعال، بل بالعقل الأول، بل بالله المتعال - لذلك قال: «بنور وجهه» الخ مشيراً به إلى مرتبة العقل بالمستفاد من النظري، ومقام الفناء من العملي. وأما كون الخطبة إشارة إلى اللطائف والحضرات: فن جهة أن عالم الناسوت عالم الكثرة والحجاب، والنفس الهابطة إليه من المحل الأرفع الأعلى مردودة إلى أسفل السافلين، محجوبة عن مشاهدة وجه رب العالمين، والبلوغ إلى مقام أعلى عليين مادامت فيه^٢. فلذلك ترى كثرة الحامدين وتعدد المعاليل والعلل، وكذا عند كونها في مقام الطبع والنفس. وإذا خبرقت حجاب الظلمة، بالسلك العلمي والعمل، ورأت ملكوت الأشياء وسافرت بالسير المعنوي إلى حضرة الملكوت وصارت ملكوتي الوجود، وكذلك إذا بلغت إلى مقام القلب ترى الحق في عين شهود الخلق، وظهر لها أنه غاية المقاصد، ومنتهى المطالب والمآرب؛ وإلى هذا أشار بالبيت الأول. وإذا ترققت من هذا المقام، وبلغت إلى مشاهدة القواهر الأعلين، ومقام: «لَمْ أَعْبُدْ رَبّاً لَمْ أَرَهُ»، وإلى مقام العقل والروح والسر والخفي والأخفي، وصارت جبروت الوجود والشهود، وأبانت مع الحى الودود، «يُطْعِمُهَا وَيَسْقِيهَا»^٣، يظهر لها أنه أظهر الظواهر وليس سواه وغيره شيء، وذرة وفيء؛ وإلى هذا أشار بقوله: «يا من هو اخفى لفرط نوره». وإذا تحركت من هذا المقام أيضاً، وبلغت إلى مقام البقاء بعد الفناء، ومشاهدة^٤ الأعيان

١ - أى: «مرتبة الانسان».

٢ - أى: «في عالم الناسوت».

٣ - الشعراء (٢٦)، ٧٩: «والذى هو يطعمنى ويسقنى».

٤ - «شاهدت» ، خ ل.

الثابتة و الموجودات السّلاهوتيّة ، و ترقّت إلى حضرة السّلاهوت و الهاهوت ، اى مظهريّة هاتين الحضرتين ، و إلى مقام التّمكين بعد التّلوين من اللّطائف ، تشاهد الحقّ في عين شهود الخلق و بالعكس ، و ترى السّلاطان في كلّ لباس ؛ و إلى هذا أشار بقوله : «بنور وجهه» الخ .

و بالجملة : الإنسان في مراتب سلوكه و عروجه ، يكون في البداية ناسوتي الوجود والطّبعي و النّفسي المشهد ، ثمّ يصير ملكوتيّ الوجود ، ثمّ جبروتيّ التّحقّق ، ثمّ لاهوتيّ الشّهود و هاهوتيّ الصّعود . و يتّرقّى في كلّ سير من أسرائه من مقام إلى مقام ، و لطيفة إلى لطيفة ، و حضرة إلى حضرة ، و يكون شهوده و عرفانه بحسب مقامه و مرتبته . لأنّ المعروف بقدر المعرفة ، و بالعكس . فأشار ، قدّه ، في كلّ بيت الى ما يناسب معارف النّفس في كلّ مرتبة و لطيفة و كلّ عالم و حضرة ؛ فافهم و تبصر !

قوله ، قدّه : «أمّا العقل الكلّي» ٧/١٢٦ الخ .

أقول : العقل ، كما أفاده صدر المتألّهين وغيره ، يطلق في عرفهم على معانٍ أشرنا إليها في حواشينا على شرحه ، قدّه ، لمنظومته في المنطق و نشير هنا إلى بعض منها احترازاً عن الحوالة : قال صدر المتألّهين ، قدّه ، في خاتمة مبحث العقل والمعقول من كتاب الأسفار : «العقل يقال على أنحاء كثيرة : أحدها الشّيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان : أنّه عاقل ، وهو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها . والثاني العقل الذي يردّه المتكلمون ، فيقول المعتزلة منهم : هذا إمّا يوجب العقل و ينفيه العقل . والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان . والرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمّى بالعقل العملي . والخامس العقل الذي يذكر في كتاب النّفس ، في احوال النّاطقة و درجاتها . والسادس العقل الذي يذكر في العلم الالهى و ما بعد الطّبيعة» انتهى .

و العقل الكلّي أيضاً ، كما افاده المصنّف ، قدّه ، في تعليقاته ، على ما ذكره في

بيان المراد من العقل الكلّي ، من هذا الكتاب ، يطلق على العقل الأوّل ، وعلى العقل العاشر من العقول الطولية ، المسمّى بالعقل الفعّال ، وعلى ربّ النوع الانساني من العقول المتكافئة ، وعلى مطلق العقول الطولية والعرضيّة - والمراد من الكلّي هنا الكلّي باصطلاح العرفاء الذّي أشار إليه في شرح منظومته في المنطق ، أي المحيط الواسع ، وإن لم يكن كليّاً منطقيّاً ، بل جزئياً ، يمتنع صدقه على كثيرين ، حيث أنّها وجودات عينية ، وحقائق خارجيّة ، بل بوجه ، وجودات صرفة وأنوار محضة ؛ والوجود مساوق مع التشخيص بل عينه تحمّلاً . ولكن يمكن أن يكون المراد به ماهو باصطلاح المنطقي ، و لكن من باب تسمية السبب باسم المسبّب ، إشارة الى أنّ الصّور الكلية الحاصلة في صقع النفس ، تحصل بإشراق تلك الأنوار العقلية أو فناء النفس فيها أو باتحادها معها أو على سبيل الإنعكاس أو الرّشح منها و بمشاهدتها عن بعد ، على اختلاف المشارب والمآرب ، أو بحسب اختلاف حالات النفس في ادراكها المعقولات : في البداية ، والوسط ، و النهاية .

وفي المقام وإن أمكن حملها على العقل الأوّل ، الذّي هو الرّوح الحمدي ، والدّرة البيضاء ، و الشّمس المضيئة لأراضي الاشباح و سموات الارواح ، و الرّحمة الرّحمانية ، و الحقّ الخلق به ، و المشيئة ، والحياة السّارية في كلّ الحقائق والوجودات ، و الفيض المنبسط المقدّس ، وكذا على مطلق العقول الطولية والعرضيّة ، بالنظر الى اتّحادها الوجودي النّوري ، كما أشار إليه المولوي المعنوي بقوله : «متحد جانهاى شيران خداست» ومن باب : «لأنفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» ولكنّ الانسب بقوله : «للعالم الطّبيعي» حمله على ربّ النوع الانساني ، الذّي هو خليفة الله في العالم ، او العقل الفعّال ، الذّي فوّض اليه كدخدائيّة عالم العناصر .

قوله : «كصورة» الخ ١٢٦/٧ .

الصّورة ، عند العرفاء ، تطلق على ما به يظهر الشّيء . ومن هذا الباب ماورد في الحديث : «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» ، أي جعله مُعَلِّماً بجميع أسمائه و صفاته ،

١ - «الصادر» ، خل .

٢ - البقرة (٢) ، ٢٨٥ .

بحكم: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^١، ومن حيث أنه مظهر الاسم العظيم الأعظم الاجل الاكرم، المشتمل على جميع الاسماء، والحاصل مظهره للخلافة الكبرى، والامانة العظمى . وعند الحكماء تطلق على معانٍ كثيرة ، ذكرها الشيخ ، قدّه ، في الشفا ، ونقل عنه المصنّف في الفريدة السابعة . وقال : إنّ إطلاق الصّورة على الجواهر المفارقة يكون بهذا المعنى . - ولكن يمكن أن يكون إطلاقها عليها ببعض المعاني الاخرى . من الغاية ، ومما يتقوّم به المادّة بالفعل ، بناءً على تعميم المادّة وإطلاقها على المهيّة وعلى جملة العالم ، من حيث كليّته وجمعه ، وبالمعنى الذي أشرنا إليه ، وبمعنى ما يمكن أن يتعقّل ، بناءً على كون المراد من الامكان بمعنى ما لم يمتنع ، الذي يجتمع مع الوجوب الذّاتي ، حتّى يصحّ إطلاقه عليه ، تعالى ؛ وبمعنى الفصل والنوع ، من جهة أنّه محصّل الفصول وأصل الاصول ، وهو النوع الكامل المشتمل على جميع الانواع ، وكذا بالمعنى السّابع في عبارة الشيخ ، تشبيهاً له بكليّة الكلّ بالنسبة إلى النظام الجملي القرآني . فيظهر وجوه اخرى لتخلّل لفظة الكاف ، التي يمكن هنا أن تكون تشبيهيّة او تمثيلية . فعلى الأخير إشارة إلى أنّه بعض الصّور ، وأنّ الصّورة الحقيقية للعالم الكبير هو الحقّ ، تعالى ، من حيث أنّه ، تعالى شأنه ، أصل العالم وتامه ، وبه تحقّقه وقوامه ، وهو مبدأ الفعليّات ومجمع الكمالات ؛ فافهم .

قوله ، قدّه : «كفصل محصّل له» ٨/١٢٦ الخ .

المراد بالفصل هنا ، كما حقّقه في الحاشية ، هو الفصل الحقيقي المقابل للمنطقي . وهو بهذا المعنى يطلق على معنيين ، والمراد منه هو الثّاني ، المساوق مع الوحدة والوجود والتّشخيص . وهو في المركّبات عين الصّورة العينية ذاتاً ، وغيرها اعتباراً ، فلا تدافع ، وذلك ، لأنّ التّركيب في الحقايق المركّبة العينية إنّما يتحقّق من ضعف الوجود ونقصه وشوبه مع القوّة ونحو من فقدان . ولذلك لا يتحقّق التّركيب في الفعليّات والوجودات ، التي فيما وراء الطّبيعة ، بل مقرّ القوّة ومسكنها نشأة النّاسوت ، ودار الغرور والهبول والمزاج

والامتزاج ، و هو ثمرة الشجرة الخبيثة التي « اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ »^١.

فالمركب العيني ، من هذه الجهة ، مزدوج الذات : من الفعلية ، و من شوبها بالقوة والتّركيب بين الجهتين اتّحادى ، عند أهل التحقيق ، و انضمامى عند الاكثريّن من الفلاسفة كما سيجئ ، ان شاء الله تعالى ، تحقيق ذلك في محله مفصلاً . والمركب منها يكون ذاتيتين وجهتين باحدهما يكون هو بالقوة و بالآخرى بالفعل .

و يمكن ملاحظته ، من حيث جهة قرآنيّته و جمعه و كَلِّه و تمامه ، من غير لحاظ أجزائه ، التي بها تذوّته و قوامه ؛ و ملاحظته ، من جهة قرآنيّته و تفصيله ، و ملاحظة كلّ واحد من أجزائه و أعضائه ، من حيث هو هو و أنّه شيء بجبال الآخر اى ملاحظته من حيث هو فقط و بشرط أن لا يتحد مع الآخر ، أو بشرط عدم لحاظ اتّحاده مع الآخر و جهة جمعه و قرّانه ؛ و ملاحظته لا بشرط أن ينضمّ إلى غيره أو يتحد معه ، و أن لا ينضمّ أو لا يتحد ، أو لحاظه بشرط أن ينضمّ أو يتحد ، و يحصل من اتّحاده مع الجزء الآخر نوع محصّل حقيقي في الواقع و نفس الامر .

فالجزء الذى يلاحظ للمركب من جهة فقدّه و نقصه يكون بالاعتبار الأوّل^٢ مادةً و طينةً ، و لا يكون قابلاً للحمل على المركب و لا على الجزء الآخر ، من حيث فقدّه لجهة الوحدة ، التي هي مناط الحمل ؛ و بالاعتبار الثّاني^٣ جنساً ، و جهة الاشتراك الذّاتيّ لأنواع المندرجة تحته ؛ و بالاعتبار الثّالث^٤ نوعاً حقيقياً محصّلاً مبثّثاً مع سائر الانواع المحصّلة . و هكذا الجزء الآخر ، يمكن لحاظه بهذه الاعتبارات : و هو بالاعتبار الأوّل

١ - ابراهيم (١٤) ، ٢٦ : « و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار » .

٢ - اى : « بشرط لا » .

٣ - اى : « لا بشرط » .

٤ - اى : « بشرط شيء » .

صورة غير قابلة للحمل ؛ و بالتّالي فصل حقيقي ، قابل للحمل على الجزء الآخر و على المركب ، و بالتّالي نوع حقيقي ، يحمل عليه الجزئان ، و يحمل هو أيضاً عليهما : من قبيل حمل الخاص على العام ، بناءً على عدم اشتراط العموم في المحمول بالنسبة إلى الموضوع . وهذه المغايرة ، والجهات المعبرة بهذا التحوّل ليست بمجرد الاعتبار و صرف اللّحاظ بل لها مطابق في الواقع و نفس الامر . و الالفاظ المذكورة ، أعني المادّة والصّورة والجنس و الفصل موضوعة لهذه الامور من حيث هذه الجهات و الحثيّات الخارجيّة الواقعيّة . فلذا لا يمكن حمل المادّة بماهى مادّة ، على الصّورة ، ولا على المركب منها ، ولا حمل الصّورة بماهى صورة على الفصل و النّوع و بالعكس ، بصرف اللّحاظ و الاعتبار .

و هذا في المركّبات و أمّا في البسائط ، فلمّا لم تكن في الخارج مُزدوجة الذات و الحقيقة ، من هاتين الجهتين ، و تكون أجزائها تحليليّة عقلية محضة . فلذلك لا تتحقّق لها المادّة والصّورة الخارجيتان ، و لا الجنس و الفصل المأخوذان منها ، بل تلاحظ هذه الجهات و الاعتبارات في أجزائها التحليليّة فقط . فيؤخذ ما به الاشتراك فيها ، تارة بشرط لا ، فيكون مادّة عقلية ، و أخرى لا بشرط ، فيكون جنساً ، و يؤخذ ما به الامتياز فيها ، بشرط لا ، فيكون صورة كذلك ، أو لا بشرط فيكون فصلاً ، أو يؤخذ كل واحد منهما بشرط شيء ، فيكون نوعاً .

و إذا عرفت هذا ، و علمت أنّ الفصل الحقيقيّ و الجنس المأخوذان عن المادّة و الصّورة الخارجيتين لا يتحقّقان في الحقيقة إلّا في المركّبات الحقيقيّة ، كما في النّوع الحقيقيّ المركّب منها ، فالكاف المتخلّلة في المقام يمكن أن تكون تشبيهيّة و أن تكون تمثليّة . فعلى تقدير تمثليّتها ، فيكون بلحاظ غلبة جهة الجمع على الفرق ، و جهة الوحدة والاتحاد على الكثرة . وعلى تقدير تشبيهيّتها ، كما حملها المصنّف عليها ، فتكون النّكتة والوجه في تحلّلها نظير بعض الجهات ، التي ذكرها في الهامش ، للتعبير بـ «كالصّورة» .

وهنا وجه آخر ، وهو أنّ الفصل المُحصّل لكلّ شيء في الحقيقة ، باعتبار الوجود هو علته الحقيقيّة المقوّمة لوجوده ، بحكم اتحاد المطالب الثلاثة في البسائط . ولما كانت سلسلة العلّة منتهية إليه ، تعالى ، بل هو العلّة بالحقيقة لكلّ شيء ، فيكون باعتبار الوجود

هو الفصل المُحصَّل للكلّ ، كما أنّه ، من حيث أنّه مبدأ جميع الفعليّات صورة الصّور ؛ و باعتبار أنّ فيضه المقدّس والنفس الرّحمانى اصل كلّ الوجودات و مادة لكلّ ولذلك يطلق عليه فى اصطلاح العرفاء مادة الموادّ - و العقل الكلّى مثاله ومظهره ، فيكون كفصل مُحصَّل لجميع العوالم الطّوليّة والعرضيّة التى من جملتها العالم الطّبيعىّ .

وهنا وجه آخر لتخلّل الكاف ، وهو أنّه لما كان الفيض المقدّس والنفس الرّحمانى باصطلاح العرفاء ، جنس الاجناس ، و بمنزلة الجوهر الذى هو جنس الاجناس عند الحكماء وكانت النفس المستكملة بالحكمتين جامعة لجميع الموجودات الرّتقيّة و الفعليّات المتشعّبة الطّارئة على الفيض المقدّس ، فى قوسى النّزول و الصّعود ، فصارت كفصل الفصول للعوالم كلّها سيّما للعالم الطّبيعىّ^١ كما أنّه لوقوعه فى قاعدة مخروط نور فيضه كان أشدّ انغماراً فى الفرق والفتق ، واكثر تشتّباً وإيهاماً واحتياجاً إلى الفصل المُحصَّل .

فوله : « وبالجملة جهة وحدة له » ٨/١٢٦ الخ .

هذا إشارة إلى الملاك المشترك بين الامرين ، أى كونه صورةً وفصلاً و هو كونه أوّل تعيّن ، طرء على الفيض المقدّس ، الذى هو الرّابط بين الكثرات ، والجامع بين الشّتات و رافع البينونة والغيريّة من الماهيّات ، و هو أمر الله الواحدة ، التى أشير إليها فى قوله ، تعالى : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ »^٢ . وفيه أيضاً إشارة إلى أنّ التركيب بين أجزاء العالم الكبير تركيب يقرب من التّركيب الحقيقىّ ؛ وأنّ الحياة العقليّة ، والنطق الذى هو من خواصّ العقل القرآنى سارية فى كلّ شىء بمرئان نوره فيه : والكلّ «أحياء عند ربّهم يُرزقون»^٣ وبجمله يُسبّحون^٤ ؛ وأنّه مع كثرة أشجانه و غصونه و فروعه شخص واحد ، و يرجع إلى أصل فارد ، و هو ظلّ الإله الاحد الفرد الواحد ؛ و

١ - «لأنه» ، خل .

٢ - القمر (٥٤) ، ٥٠ .

٣ - آل عمران (٣) ، ١٦٩ .

٤ - الزمر (٣٩) ، ٧٥ : «يسبحون بحمد ربهم» .

أنه لا تكرر في تجليته ، تعالى^١ ، وأن صدوره صدور كل شئ^٢ ، أى العالم الكبير وأنه لا يؤثر في الوجود إلا الله ، تعالى^٣ ؛ فافهم و تدبر !
قوله ، قدّه : « وقد كانت النفوس » ٨/١٢٦ الخ .

الحقيقة الانسانية - كما ذكرناه في حواشينا على ما ألفه ، قدس سرّه ، في المنطق - تسمى بالاسامى المختلفة ، وتلقب بالالقب المتعددة ؛ ولها مقامات متكررة بالاعتبارات المختلفة ؛ فتسمى بالنفس ، والقلب ، والعقل ، والروح ، والصدر ، والفؤاد ، والرؤع ، والزجاجة ، والمشكوة ، والمصباح ، والخفي ، والاخفي ، باعتبار مقاماتها و درجاتها .
و ينقسم مطلق النفس : إلى الفلكية ، والنباتية ، والحيوانية ، والانسانية ، على مراتبها : من الامارة ، واللّوامة ، والمطمئنة ، والراضية ، والمرضية ، والملهمة ، والقدسية والكلمة الالهية ، وغير ذلك ، مما ذكر في محله (كالمحدثّة) ، التي أشير إلى بعضها في حديث الكميل والاعرابي ، المروى عن قطب الاقطاب وإمام الموحدين ، عليه آلاف تحيات ربّ العالمين . وجميعها واسطة ، بين العقل الكلّي و ابدانها ، في افاضة كمالاتها عليها ، بحول الله ، تعالى ، وقوته . لكن النفوس الكلية الفلكية ، والكليّة الانسانية واسطة في افاضة كمالات جميع الموجودات الطّبيعية : بحكم لزوم وجود المناسبة بين الفاعل والقابل ، وعدمها^١ بين المجرد المحض والمادّي الصرف ؛ ومن جهة أن ربط الحادث بالقديم إنّما يحصل ، عند الفلاسفة ، بتوسط حركات الافلاك و نغاتها و نسكها و صلواتها و عند العرفاء ، الانسان الكامل المكمل هو الرابط بينهما ، و جامع حبلهما .

ولما كان الصّورة والفصل مبدء لفعلية ذى الصّورة والنوع ، و منشأ لتحقيقه و تحصيله ، والعقل الكلّي ، الذى بمنزلتها يحتاج ، في إفادة الكمالات و افاضة الفعليّات على هياكل الماديّات ، إلى الواسطة و الرّابطة - كما أن العالم الكبير لذلك يحتاج إلى جهة وحدة و رابطة بينها و بين الحقّ ، تعالى ، كما مرّ ذكره - و يجب أن تكون الواسطة ذات وجهين و ذات جهتين ؛ أى جهتي التّجرّد والتّعلّق ، حتى تأخذ من العقل بإحدى الجهتين و تفيض على مادونها بالجهة الاخرى ، وكانت النفوس واجدة لهذه الخاصية - فلذلك

تصير واسطة فيما يفيد ، ويعود على العالم من المواهب الالهية و العطيات العقائبة الربانية .
وإنما ذكر المصنّف : كونها واسطة ، ليكون الحمد في قبال النعم الواصلة إلى الحامد
فأشار بقوله هذا ، إلى ما بيناه ، وهذا مبنى على كون المراد من العقل هو العقل الكلّي .
وأمّا بناء على كون المراد منه هي النفس المستكملة ، فلا تحتاج إلى هذه المؤنة ، كما
لا يخفى .

و يمكن أن يكون قوله : « تلك الفائدة والعائدة » ، إشارة إلى التعاكس الإيجابي
و الإعدادي بين النفوس الكلّية و النظام الكبير ، كما بين الصياصى و النفوس الجزئية
في الانسان و النظام الصغير ؛ فافهم و تبصّر !

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

أى الحكمة النظرية والعملية . وهى النفس البالغة إلى أعلى مراتب العقل النظرى :
من العقل بالهوى و بالملكة و بالفعل و بالمستفاد ، و العقل العملى : من التخيلية و التجلية
و التحلية و الفناء فى التوحيد و البقاء بعد الفناء ، التى أشرنا إليها سابقاً ، و ذكرنا فى شرحنا
على المنظومة فى المنطق ، تعاريف الحكمة و أقسامها ؛ فراجع !
قوله ، قده : « والثانى هو الانسب » الخ ١٠/١٢٦

قد ذكرنا أنّ الهبة هنا متعدية إلى مفعولين : أحدهما بلا واسطة ، و هو مذكور
فى الكلام . والثانى بواسطة السلام ، و هو غير مذكور ، يحتمل أمرين : و أنه ، بناءً على
الاول ، الواهب هو الحقّ الاول ، تعالى شأنه ، و الموهوب هو العقل الفعال أو الاول
أو جملة العقول الكلّية : من الطولية و المتكافئة أو ربّ النوع الانسانى ، و الموهوب له
و المتّهّب هو العالم الطبيعى أو العالم الكبير . و على الثانى ، الموهوب القوة العاقلة للنفس
أو الناطقة المستكملة ، و الموهوب له و المتّهّب هو النوع الانسانى .

ولما كان الانسب بمقام الحمد و الشكر ذكر النعم الواصلة من المحمود و المشكور
إلى الحامد و الشاكر ، و النعمة الواصلة منه ، تعالى ، إلينا بخصوصنا هو الثانى ، فلذا جعله
قده ، أنسب بالمقام ، أى بمقام الحمد . و يمكن أن يكون المراد مقام التوحيد و السلوك ،

الَّذِي جعل المصنّف الخطبة إشارة إلى مقاماته ودرجاته . فإن الأنسب بمقام السلوك ، والفناء في التوحيد وحدة الحامد والمحمود ، وما بازائه الحمد من النعم ، كما في حمد ذاته ، تعالى ، ذاته بذاته أو بمظهرية الانسان الكامل المكمل ، كما ورد : « يَقُولُ اللهُ بِلِسَانِ عَبْدِهِ سَمِيعِ اللهِ لِمَنْ حَمِدَهُ » . ولكن لما كان - بعد بلوغ السالك إلى مقام التمكن بعد التلويح ، والبقاء بعد الفناء - رؤية الكثرة لا تحجبه عن الوحدة ، بل تكون بعين الوحدة وكذلك شهود ذاته الفانية في ذاته تعالى لا يحجبه عن شهوده ، لم يصرّح باتّحاد الثلاثة وراع الأدب في عدم إيذانه باتّحاد الحامد مع المحمود ، بل اكتفى بوحدة الحامد والحمد وما بازائه الحمد ، حتّى يكون حمداً بلسان النعمة الواصلة ، الَّذِي هو أبلغ منه بلسان غيرها ؛ فتبصّر !

قوله : « وفي هذا اللفظ براعة » الخ ١١/١٢٦

أي لأجل ذكره ، في الديباجة والخطبة ، ما يناسب الفن الَّذِي هو الحكمة مطلقاً والمطالب المذكورة في الكتاب التي هي المسائل الفلسفية . فإنّ المبحوث عنه في كليتها هو الحق تعالى ، وأسمائه ، وصفاته ، وأفعاله المبتدعة والمخترعة والمنشأة والكائنة . والأمور المذكورة في المقام يبحث عنها في كلّ واحد منهما ، فهو المناسب لهما ، كما لا يخفى ، وإن كان الأنسب بالكتاب بالنظر إلى أن المؤلف هو المتّهب لما بازائه الحمد - هو الثاني ؛ فافهم !

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

قد أشرنا إلى أنّ هبة الله للعقل الكلّي ، ومبدئيته له مستلزمة لمبدئيته لكلّ الموجودات الامكانية ، لأنه ^١ كلّها وتأمّلها ، وبه تذوّتها وقوامها ؛ فيكون في المصراع الأوّل إشارة إلى أنّه مبدء الكلّ .

ولما قال في المصراع الثاني : إنّه ، تعالى ، منتهى كلّ المقاصد ، والنهايات هي الرجوع إلى البدايات ، فيكون فيه إشارة إلى أنّه المنتهى . ومن ضمّه إلى المصراع

١ - أي : « لان العقل الكلّي » .

الأول يظهر أنه لا مؤثر في الوجود إلا هو ، بل لا هو إلا هو ، كما أشير إليه في الكتاب
الالهي^١ بقوله عز اسمه : « أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^٢ »
رَ أَنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ^٣ ، وَأَنْ إِلَهِهِ الْمُنْتَهَى^٤ .

وفي جميع أبيات الخطبة براعة استهلال ، إلا أنه لما كان المصراع الأول مُصَرَّحاً^٥
به ، خصّه به . مع أنه يمكن أن لا يكون الغرض الاختصاص ، بل من باب ذكر الفرد
الجلّي . وفيه أيضاً إشارة إلى أنه ، تعالى ، لا غاية في إيجاده ، إلا ذاته ، تقدّست أسمائه .
لأنّ ما هو ، ولم هو ، و هل هو ، في البسيط واحد ، كما مرّ ذكره .

قوله : « في عين ظهوره » الخ ج ٢ ، ص ١/١

في هذا إشارة إلى جمعه ، تعالى ، بين الأضداد ، كما قال الجنيد : « قَدْ عَرَفْتُ اللَّهَ
بِحَمِّهِ بَيْنَ الْأَضْدَادِ » .

وقد ذكرنا سابقاً أنه ، تعالى ، يحب اتّصافه بجميع الكمالات ، وأنه لا توجب
كثرة أسمائه وصفاته ، ولاتناهي كمالاته كثرة في ذاته وحديثاته ، ولا تعدّداً في جهاته ،
بل في نسبه وإضافاته . فهو باطن في عين ظهوره ، وظاهر في عين بطونه . لأنّ مرجع باطنيته
ليس إلى حجاب يُسدل ، ولا غطاء يُضرب بينه وبين خلقه ، بل إلى فرط نوريته
وقصور البصائر عن اكتناهاه ، لشدّته ، كما أشرنا إليه .

كالشَّمْسِ ، تمنع اجتلائك وجهها

فاذا اكتست برقيق غيم أمكنت

فإنّه ، تعالى ، ظاهر في كلّ شيء وذرة وفي . وهذا بخلاف باطنية الممكنات

١ - بالاصل : «الهي» .

٢ - فصلت (٤١) ، ٥١ .

٣ - الزمر (٣٩) ، ٦٢ : «الله خالق كل شيء» .

٤ - النجم (٥٣) ، ٤٢ : «وان الى ربك المنتهى» .

٥ - بالاصل : «مصرّاحاً» .

و ظاهريّتها ، إذ مرجع بطونها ، إمّا إلى خفائها و محجوبيّتها ، و عدم إحاطتها بجميع الأشياء ^١ تصوّر مرتبة من المراتب يكون وعاء لعدمها . وكذلك ظهورها يكون بالنسبة إلى بعض الأشياء ، وفي بعض المقامات و النشآت ، لا بالنسبة إلى جميعها وفي جميعها .

لا يقال : العقول الكلّية أيضاً كذلك ، لما تقرّر ؛ من أنّه لاحجاب في المفارقات ولأنّها وجودات محضة و أنوار صرفة و حقايقها بسيطة ، و بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و تمامها . لأنّا نقول : أمّا أولاً ليست العقول متّصفة بهذه الصّفة مطلقاً . لأنّها ممكنة ، و كلّ ممكن زوج تركيبي ، له وجود و مهية ، و المهية مانعة عن وحدة الجهات و الحثيّات . و ثانياً : يتصوّر ^٢ مرتبة من الوجود يكون وعاء لعدم ظهورها ، و هي مرتبة الوجود الواجب القيوميّ ، فليست ظاهرة بكلّ وجه وفي كلّ شيء ، لأنّها كلّ الأشياء التي دونها . و ثالثاً : بناء على كونها من مراتب أسمائه و صفاته وفي الصّقع الربوبيّ ، فيكون ظاهريّتها بعين ظاهريّة الحقّ ، تعالى ، لامن حيث نفسها و بذاتها ؛ فافهم و تدبّر ! قوله ، قدّه : « كلمة في السببية » الخ ٢/١ .

قد أفاد في الحاشية ما يغنينا عن شرح كلامه هذا ، و بيان مراده . والفرق بين كون كلمة « في » للظرفية ، او السببية هو أنّه على الأوّل ، تكون إشارة إلى وحدة حثيّاته في اتّصافه بكمالاته ، و على الثّاني إلى علّة جمعه بين الظهور و البطون ، من جهة واحدة و حثيّة فاردة : من أجل أنّ منشاء بطونه فرط ظاهريّته ، و سبب ظهوره شدّة نوربيّته ؛ فهو الظاهر من حيث هو باطن ، و الباطن من حيث هو ظاهر : « هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن ، و هو بكلّ شيء عليم » ^٣ .

وفي المجمع : « الظاهر » من أسمائه ، تعالى . و هو الظاهر بآياته الباهرة الدّالة على وحدانيّته و ربوبيّته . و يحتمل أن يراد منه الظهور ، الّذي هو بمعنى العلوّ . و يدلّ عليه

١ - لعل الانسب : « أو » .

٢ - لعل الانسب : « تصوّر » .

٣ - الحديد (٥٧) ، ٣ .

قوله ، ص : « أنت الظاهر ، فليس فوقك شيء » . و يحتمل أن يكون معنى الظهور و البطون تجليته لبصائر المتفكرين ، و احتجابه عن أبصار الناظرين . و قيل : هو العالم بما ظهر من الأمور المطّلع على ما بطن من العيوب ^١ ، و قال ، أيضا : الباطن من أسمائه تعالى . وهو المحتجب عن أبصار الخلائق و اوهامهم ، فلا يدركه بصر ولا يحيط به وهم ، وهو العالم بما بطن « انتهى » .

أقول : فعلى ما ذكره لا يكون الصراع الثاني عين الأول ، لاحتمال إرادة معنى العلو من الظهور ، والعلم بخفايا الأمور و الغيوب من الباطن . فلا يتحد البطون مع الاختفاء ، ولا الظهور مع فرط النور . لكنّه لم يُردّ منها ذاك المعنى ، على ما صرح به في الحاشية ؛ فتدبر !

قوله ، قدّه : « بنور وجهه » الخ ٣/١

الوجه قد يطلق على ذات الشيء و هويته . وقد فسّر الوجه في الحديث المروى عن الرضا ، عليه السلام : « بأنبيائه و رسله و حُجّجِه » . والعرفاء يريدون به : « ما يظهر به الشيء و يتحقّق . فيكون إطلاقه على الحقّ ، تعالى ، بهذا المعنى ، بناء على أن يكون المراد به المعنى المفسّر به في الحديث ، من جهة أنّهم ، عليهم السلام ، أدلاء على الحقّ تعالى ، و مجالى ظهوره . فتكون الإضافة بمعنى السلام ، أو بالمعنى الأول ، فتكون الإضافة بيانية .

ثم اعلم : إنّ أوّل ظهورات الحقّ ، تعالى ، و أقدم تجلياته هو ظهوره بالرحمة العامة ، والوجود العام المنبسط في حَضْرَتِي العلم والعين . وبالأوّل يظهر الأسماء والصفات و الأعيان الثابتة ، من حضرة الهاهوت و مقام الأحدية و التعيّن الأوّل الذى هو مقام « الكنز الخفى » والاختفاء الكامل ، إلى حضرة السلاهوت والواحدية و الجلاء ، و يسمى بالفيض الأقدس ، بهذا الاعتبار . و بالثاني يظهر الأعيان ، من مكمن الخفاء . والموطن العلمى ، إلى الظهور العينيّ الخارجى و الاستجلاء ، في حضرات الجبروت و الملكوت

و النَّاسُوت و الكون الجامع . و يسمّى بالفيض المقدّس ، لأنّ تنزّه الأوّل من الغيريّة و السّوائيّة أتمّ و أكمل .

وقد اختلف أنظار الحكماء مع العرفاء البارعين : في أنّ الصّادر الأوّل من الحقّ ، تعالى ، هو ذاك الفيض العامّ ، أو العقل الأوّل . فذهب أكثر الحكماء إلى الثاني و قاطبة العرفاء إلى الأوّل . ولكلّ واحد من الفريقين دلائل و منبّهات ، على ما ذهبوا إليه ، نذكرها و نذكر المراتب و المقامات في محله ، إن شاء الله ، تعالى ، و فصلناها في رسالتنا ، التي ألفناها في مسألة « وحدة الوجود » و قاعدة « لا يصدر » ، المسمّاة بـ « أساس التوحيد » . و صدر المتألّهين جمع بين رأى الفريقين . يجعل الفيض المنبسط أوّل الظهورات ، و العقل الأوّل أوّل التعيّنات : و « لكلّ وجهة هُوَ مُوَلِّيها »^١ . و لما كان مختار المصنّف هو الأوّل ، فسّر هنا « نور وجه الحق » ، تعالى ، بذلك الفيض الجمعي الالهي ؛ فافهم و تبصّر !

قوله : « عوالم الارواح » الخ ٦/١

أقول الرّوح قد يطلق و يراد به الرّوح البخار اللطيف ، الذي يتكوّن من لطافة الأخلاط و بخاريّتها . وهو حامل الحسّ و الحركة ، و ينبعث من القلب ، و يتكوّن في بطنه الأيسر ، و ينتشر في جملة البدن بتوسط العروق الضّواري ، المسمّاة بالشرايين . و هذا يشارك فيه الانسان و البهائم ، و ينمحق بالموت ، و يفسد بانقطاع الغذاء ، و يتصرّف في تقويمه و تعديله علم الطّب . وهو مرّكب الحسّ و الحركة ، و مبدء الحيوة الحيواني ، و يسمّى بروح القوّة و الشهوة و الحياة . و لا حظّ له من إدراك الكلّيّات ، و حمل الأمانة الكُبرى الالهية .

و قد يطلق على النّفس الناطقة ، من جهة إدراكها للمعقولات ، بنحو الوحدة و البساطة و القرآنية . و يسمّى بالعقل القرآني ، كما يسمّى بالعقل الفرّقاني ، باعتبار إدراكها لها بنحو التفصيل . و هي مجرّدة عن المادّة ذاتاً ، عند أرباب التحقيق و أعظم الحكماء و المتفلسفين و المحقّقين من علماء الإسلام و المتكلّمين . و لا تنفّي و لا تموت ،

والبدن مَرَكَبَهَا وَاَلْتَهَا وَشَبَكْتَهَا . وهى التى أشار إليها الشيخ ، فى «عينيته» ، بقوله :
«هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ

وَرُقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ»

وتنقسم إلى روح الايمان ، و روح القدس ، والخمسة مجتمعة فى الأنبياء
والأولياء والأربعة فى المؤمنين .

وقد يطلق على العقول الكلية ، بأقسامها : من الطولية والعرضية والنزولية
والصعودية . وتسمى الأولى بالعقول والأرواح الباديات ، والثانية بالصاعدات .
وأشير إلى أكمل أفرادها ، الذى هو العقل الأول ، فى الحديث : «بأنه مَلَكَ عَظِيمٌ ،
أو خلق من خلق الله ، أعظم من الجبرئيل» ، الذى عبر عنه فى لسانهم ، بالعقل الفعال ،
«والميكائيل» ، الذى هو أيضاً من العقول الكلية ، «له ألف وجه ، فى كل وجهٍ لَهُ
ألف لسانٍ يسبح الله ، تعالى ، بسبعين ألف لغة ؛ لو سمعه أهل الأرض ، لخرجت
أرواحهم ، لو سَلَطَ على السموات والأرض ، ابتلعها من أحد شفثيه . وإذا ذكر الله ،
تعالى ، خرج من فيه قطع من النور كالجبال العظام . موضع قدمه مسيرة سبعة آلاف سنة
له ألف جناح . فيقوم وحده يوم القيمة ، والملائكة وحدهم» وهذا الحديث من مشكلات
الأحاديث ، نشرحه فى محله ، ان شاء الله ، تعالى .

وهذا الذى ذكر فى الحديث أشد مطابقة مع العقل الأول ، كما أن جبرئيل ،
المسمى بالروح الأمين ، أشد مطابقة للعقل الفعال . وحمل بعض العارفين الأرواح ،
فى الحديث ، «خلق الله الأرواح قبل الاجساد بألنى عام» ، على النزولية والصعودية ، أى
الأرواح الكلية . وحمل الأحاديث والآيات ، الدالة على خلقها بعد خلق الأجساد ،
كقوله ، تعالى : «فَإِذَا نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^١ الآية ، وقوله : «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ
خَلْقًا آخَرَ»^٢ ، على الأرواح الجزئية ؛ أو الأولى على الكينونة الجمعية التبعية القرآنية

١ - الحجر (١٥) ، ٢٩ : «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» .

٢ - المؤمنون (٢٣) ، ١٤ .

و الثانية على الفرقانية الاستقلالية .

والمراد من الارواح هنا الكلية ، أو مطلقها . و الاشباح جمع الشَّبَح ، بالتحريك والتسكين أيضاً ، بمعنى الشخص . وفي الحديث : «خلق الله محمداً و عترته أشباح نور بين يدي الله . قلت : و ما الاشباح ؟ قال : ظل النور أبدان نورانية ، بل أرواح» . و فسر بالصورة أيضاً ، وهو المراد هنا . أطلق على الموجودات المثالية ، من جهة أنها أمثلة مادونها و برنامجاتها ؛ وهي التي قال بها أفلاطون . وأنكرها المشائون . و يطلق عليها المثل المعلقة أيضاً ، نظراً إلى تجردها عن المادة دون المقدار . ولها عند أفلاطون ثلاث محال^١ : أحدها عالم المثال و البرزخ المنفصل ، مطلقاً ، الذي سيجئ بيانه في محله . وثانيها الخيال المنفصل عن النفوس الانسانية المتصل بانفلكية ، أي خيال الافلاك و نفوسها المنطبعة . و ثالثها الخيال المتصل ، أي خيال الاناسي و النفوس الانسانية . وقد يطلق على مطلق الموجودات المادية أو المقدارية ، أي المجردة عن المادة دون المقدار ، نظراً إلى كونها^٢ بمنزلة الاشباح بالنسبة إلى الارواح الكلية وموجودات عالم الجبروت والملكوت الاعلى ؛ وهذا هو المراد ههنا .

وفي بعض العبار سموات عالم الارواح ، و أراضى الاشباح . و إضافة السموات إلى الارواح ، والاراضى إلى الاشباح إما بمعنى السلام ، أو بيانية بمعنى «من» من جهة علو الأولى ، لترفعها^٢ و شموخها ، كالسموات ، و تسفل الثانية بالنسبة إلى الأولى ، لأجل تسفلها و انخفاضها ، فيشمل مطلق ما في سفل الوجود و عالم الملك أو الملكوت الأسفل ، الذي هو عالم المثال ، والفلك و الفلكيات و العناصر و العنصریات ؛ فتدبر ! قوله : «وعند نور وجهه» الخ ٦/١

قد بينا سابقاً : أنه قد اختلف كلمات أرباب المعرفة وأصحاب الحكمة و أهل الأنظار البحثية ، من المتكلمين في حقيقة الحق ، تعالى ، و أول ما صدر منه ، تعالى : فذهب

١ - أي : «كون المقدارية» .

٢ - «لرفعها» ، خ ل .

أكثر المتكلمين إلى أنه ، تعالى ، مهية بسيطة مجهولة الكنه . وذهب قاطبة الفلاسفة إلى تجرده عن المهية إلا أن بعضهم جعلها حقيقة بسيطة فوق التمام ، ينتزع من ذاته الوجود الذى هو اعتبارى عندهم . وبعضهم إلى أنها فرد من الوجود . وآخر إلى أنها مرتبة شديدة منه ، فوق ما لا يتناهى ، بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة . وبعضهم إلى أنها الوجود المجرد عن المظاهر والمجالى . وآخر إلى أنها الوجود الحق ، السلا بشرط المنزّه عن كل قيد و شرط ، حتى عن التقييد بكونه لا بشرط .

وكذا اختلفوا فى أول ما صدر منه تعالى : فالتكلمون ، المنكرون للعقول المجردة ذهبوا إلى أن الصّادر عنه ، تعالى ، فى ابتداء الخلقة ، عالم الاجسام والجسمانيات ؛ وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنه العقل الأوّل ؛ وذهب العرفاء ، وجمع من محققى الحكماء ، إلى أنه الوجود العامّ والفيض المقدّس ، والنفس الرّحمانى ، والحق المخلوق به ، والمشية السّارية ، والحقيقة المحمّدية ، ونحوها من الالقب . ويعتبرون عنه بالوجود المطلق ، الذى هو ظلّ الله ، ورحمته الواسعة على كلّ الاشياء والمنبسطة على هياكل الماهيات ، الذى يظهر الوجودات الخاصّة بالاشياء ، باعتبار مراتبه ودرجاته ، التى تحصل له ، من جهة انبساطه وسريانه فى الاشياء . وينتزع من كلّ واحدة من تلك المراتب والدرجات المعبر عنها بالوجود المقيّد - إمّا مطلقاً ، كما هو عند الفهلويّين ، وإمّا عند تجلّيه فى قاعدة مخروط نوره وظهوره ، كما هو عند الفهلويّين والإشراقيّين - الماهيات الامكانية والحدود الماهوية .

والفرق بينه وبين وجود الحقّ ، كالفرق بين السلا بشرط المقسمى وبشرط شئ ، أى بشرط العموم الانبساطى ، والسلا بشرط الإطلاق الإحاطى الاستيعابى القيومى ، على مذاق المحققين : من أرباب الكشف والشهود وأصحاب الجنة الموعود . أو بينه وبين الوجود الحقّ ، كالفرق بين بشرط لا ولا بشرط القسمى ، على مذاق آخرين منهم . ومن هنا قيل الوجود الحقّ ذاته ، والمطلق فعله ، والمقيّد أثره . وقد يعتبرون عن الأوّل بالوجود المطلق ، ويريدون به الإطلاق الإحاطى ، دون السّريانى ، الذى هو وصف فعله تعالى . فيظنّ من لا خبرة له أن مرادهم منه الإطلاق بالمعنى الثانى ، فيورد عليهم

بالقول بالحلول والاتحاد ونحوهما من المفاسد . و المصنّف ذهب إلى الثاني في كيلا المقامين والأمرين ، ولذلك قال : « بنور وجهه » الخ .

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

أى عند تجلّيه بنور وجهه . و المناسب هنا أن يراد من الوجه الذات وأن يجعل الاضافة بمعنى « السلام » ، لأن المراد تجلّيه بالقهارية في القيامة الكبرى ، كما صرح به . وفي هذا الموطن يتجلّى الحقّ بالوحدة المطلقة والاحدية الصّرفة ، المذبية ، ليجمّد الماهيات وثلج التعيينات ، قائلاً : « لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ » ، مجيباً : « لِلّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ »^١ فافهم و تدبّر !

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

لما كان نسبة هذا الفيض المطلق إلى الوجود الحقّ ، نسبة العكس من العاكس والفيء من المفيء ، فالتشاكل - الذى هو من لوازم العلوية والمعلولية بمقتضى : « قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ »^٢ - موجود بينهما بوجه أتمّ ، وكذا بين مراتبه وبينه . فالارتباط متحقق بينهما ، من حيث أصل النورية ، وكذا من جهة اندكاكها في الوجود المنبسط ، الذى هو وجه الله المستهلك فيه ، الباقي بإيقائه .

ولكنّ الماهيات ، لما كانت منتزعة من حدود الوجود ومراتبه النّازلة وحاكية من الجمع والفرق والوجدان والفقدان ، يكون الارتباط بينها وبينه من جهة واحدة ، وهى جهة تعلّقها به وتدلّيتها بمراتبه وتبعيتها له في التحقق . وكونها موجودة بالعرض ، أى باعتبار أصل التعلّق بالغير . وبهذا اللّحاظ أطلق على ما سوى الوجود المطلق الفيء مطلقاً ، حتّى الماهيات ، كما أفاده في الحاشية . لكن يمكن أن يلاحظ وجه آخر لنصحیح هذا الاطلاق ، وهو كون الماهيات والاعيان الثّابتة وجودات خاصّة علميّة ، كما صرح به أهل الحقّ ، وذكرناه سابقاً ؛ فافهم !

١ - غافر (٤٠) ، ١٦

٢ - الاسراء (١٧) ، ٨٦ .

قوله : «سواء» الخ ٦/١

إطلاق السوى على الوجود بلحاظ التعيين، وآلا بلحاظ الإطلاق وأصل الوجود لاسوائية أصلاً.

قوله ، قدّه : «على النبى» الخ ٩/١

السلامة الرازى ، فى شرحه على المطالع ، تمسكك بقاعدة : «لزوم المناسبة بين الفاعل والقابل» على «لزوم الصلوة على النبى الختمى» ، صلى الله عليه وآله ، واستدل بها لدوام الحركة الشوقية للأفلاك ، وإفاضة الصور العنصرية والجادية ، والنفوس الحيوانية والانسانية على الممتزجات ، وغير ما ذكر : مما أشير ، فى الشرح والحاشية على شرح المطالع ، إليها .

والعرفاء الشائحون قالوا : أنه ، تعالى ، لما كان من حيث ذاته غنياً عن العالمين - وكان ارتباطه مع العالم وارتباط العالم به ، من حيث الاسماء والصفات - وكون النبى الختمى ، ص ، مظهراً لاسم الاعظم الجامع ، فيجب فى بداية كل أمر التمسك بهذا المظهر التام الاتم وطلب الرحمة له ، لينعكس منه إلى سائر المظاهر و يترشح منه إليها . وتمسكوا أيضاً بقوله ، تعالى : «يَبْعَثُكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً»^١ على أن فائدة الصلوة عليه ، كما تصل إلى الأمة ، تصل إليه وآله ، عليه وعليهم السلام ، أيضاً ، لأن بلوغهم إلى أقصى مراتب الكمال من حيث المراتب الطولية ، لامن حيث العرضية . وأيضاً تمسكوا فى لزومها بقاعدة : «إمكان الاخس» ، وأن البلوغ إلى الغاية إنما يكون بسبب الانسان الكامل المكمل ، و «أن البدايات ترجع إلى النهايات» ، وأنه ، ص ، كما كان ، باعتبار قوس النزول ، واسطة اليجاد ، كذلك يكون فى الصعود ، واسطة لوصول كل ذى كمال إلى كماله المترقب له ؛ «وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا»^٢ .

١ - الاسراء (١٧) ، ٧٩ : «ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً» .

٢ - البقرة (٢) ، ١٤٨ .

ولأنّا قد أشبعنا الكلام في نحو المقام في حاشيتنا على منظومته في المنطق ، تركنا التفصيل و التّطويل ههنا ، إيكالاً إلى ما بيناه سابقاً ، و من شاء التفصيل ، فليرجع إليها !

قوله ، قدّه : «هداية تكوينية» الخ ١٠/١

هذه الهداية في قبال الهداية التشريعية . والمراد بها إفاضة نور الوجود على هياكل الماهيات الإمكانية ، وإبصال كل منها إلى كمالها المترقب منها ، المعبر عنها بالرحمة الرحمانية والرحيمية أيضاً . وقد شرحناهما ، و بينا الفرق بينهما في رسالة «أساس التوحيد» بما لا مزيد عليه . ولما كان نبينا ، ص ، «نبيّاً و آدمُ بين الماء والطّين» ، أى نبياً بالنبوة التعريفية و التشريعية في موطنيّ العلم والعين ، وكانت نفسه المقدّسة وعترته الطاهرة ، وسائط بينه ، تعالى ، وبين خلقه وواسطة في إيجاد الأشياء ، بحكم : «أول ما خلق الله نوري» . قال ، قدّه : «هداية» الخ .

قوله : «وآله الغرة» الخ ١٠/١

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

قوله ، قدّه : «اذ بأنوارهم» الخ ١١/١

هذا دليل لكونهم ، عليهم السّلام ، هداية تكوينية ، من جهة سريان نورهم ، بحكم : «أنفسكم في النفوس» ، في كلّ الأشياء . و المراد من أنوارهم عقولهم وأرواحهم الكلية ، و من السّموات والارضين الموجودات العلوية و السفلية : ماهياتها ووجوداتها و أمّا أنفسهم الشّريفة ، فلا مهية لها على التحقيق ، بل هم أنوار صرفة ووجودات محضة كما سيّجىء ، إن شاء الله ، تعالى ، بيانه ؛ فافهم .

قوله : «كتابهما» الخ ١٤/١

أى بلوغها إلى العقل بالمستفاد ، الذي هو الكتاب القرآنيّ الالهيّ ، الذي «لا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا»^١ . ويمينه هي جنبته الجبروتية

اللاهوتية ، التي هي من يمين عالم العقول الطولية .

قوله ، قدّه : « متبجحاً » ١٥/١

بتقديم الجيم على الحاء المهملة . قال في المجمع : « البَّجَحُ الفرح » ، يقال ، بَجَّحَ بالشَّيء بالكسر ، وبالفتح لغة ضعيفة ، و بَجَّحَتْهُ ، فَتَبَّجَحَ ، أى فرحته ، وفرح . وفي حديث أهل الجنة « في خيراتها يَتَبَّجَّحُونَ » ، وفي بعض النسخ : يَتَبَّجَّحُونَ بِحَائِثَيْنِ مهملتين ، بينهما باءٌ موحدة ، كأنه من التَّبَّحُّح ، وهو التمكن في الحلول والمقام انتهى .

أقول يمكن أن يكون عبارته هنا أيضاً كذلك ، لتكون إشارة إلى تمكنه في الحكمة والمطالب الحقّة ، التي هي الجنة التي وعد بها المتقون . وعبر عنها بالخير الكثير ، فتدبر ! وإن كان الانسب هو الأول ، فتبصر !

قوله : « الا المطالب الحقّة » الخ ١٦/١

أما أولاً ، فلأنه مشتمل على مطالب الحكمة ، التي هي أحقّ العلوم وأشرفها . وثانياً ، من جهة أن كتابه غير مشتمل على مطالب الحكمة المدلّسة السوفسطائية المغالطية .

قوله : « أى علت » الخ ٢/٢

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

قوله : « فى الذّكر » الخ ٢/٢

للقرآن الكريم أسامٍ وألقاب متكررة ، من جهة كونه ذافضائل غير متناهية . فيسمى بالذّكر ، لأنه مذكّر لما قرع سمع الارواح ، فى نشأة الجبروت الاعلى . وفى عالم الذّكر الحكيم إشارة إلى أن علوم الانسان بدوها من ذاك العالم وختامها منه .

قوله : « هى الايمان » الخ ٤/٢

أقول : للإيمان ثلث مراتب : أولها الايمان الاجمالى . وأوسط مراتب الاسلام . وأوسطها الايمان التفصيلى ، الذى هو علم اليقين ، وآخر مراتب الاسلام ، وأول مراتب

الاحسان ، الذي هو : « أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ » . وأخريها عين اليقين ، الذي هو أوسط مراتب الاحسان ، ولسانها : « لَمْ أَعْبُدْ رَبّاً لَمْ أَرَهُ » . وآخر مراتب الاحسان حق اليقين ، ومقام الفناء التام ، والشهود الكامل ، ومقام الفناء عن الفناء ، والفناء عن الفنائين ، ومقام برد اليقين عند الرجوع إلى الكثرة ، الغير الحاجبة في عين الوحدة .

قوله : « بفضيلة موضوعه » الخ ٩/٢

قد قسمنا ، فيما سبق ، مطلق الحكمة إلى النظرية والعملية . والنظرية إلى الالهية بالمعنى الاعم وبالمعنى الاخص ، وإلى العلم التعليمي المسمى بالرياضي والعلم الاوسط ، وقسمنا الرياضي إلى أقسامه الاربعة وإلى الطبيعي المسمى بالعلم الاسفل ، المنقسم إلى الاقسام الثمانية ، التي سنشير إليها في الحاشية الآتية . والعملية إلى علم الاخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة المدنية .

وموضوع الاولى الموجود بما هو موجود ، أي حقيقة الوجود المطلق ، الذي ذاك المفهوم البديهي عنوانه . وموضوع الحساب العدد ، لا مطلقاً ، بل الموجود منه خارجاً في المادة ، القابلة للجمع والتفريق وغيرهما . وموضوع علم النجوم الافلاك والارض . ولعلم الهندسة المقادير والاعداد . وللموسيقى النغم المؤلفة . وللطبيعي الجسم بما هو واقع في التغير ، اعم من أن يكون على سبيل التدرج ، أو في الآن ودفعة ، المسمى بالكون والفساد . وللعلم العملي الموجودات ، التي وجودها بقدرتنا واختيارنا : كالاخلاق ، والافعال ، والملكات النفسانية ، والأمور المتعلقة بتدبير المنزل ، وبسياسة المدنية . وللمنطق المعقولات الثانية . وللصرف والنحو والمعاني والبيان ، الالفاظ ، التي يتكلم بها في لغة العرب ، من حيث الصحة والاعتدال ، أو من حيث الاعراب والبناء ، أو من حيث الفصاحة والبلاغة ، ونحوها . وللفقه أفعال المكلفين .

وهذه الامور إمامان الكميات ، مثل الاولى ، أو من الكميات ، كالثانية . او الجارى مجريها ، وهي إماما المعقولات الثانية ، أو ما يشمل الكون والفساد ، أو موضوعات علم الفقه ، كما ذكره ، قدّه ، في الحاشية .

قوله : « صيرورة الانسان » الخ ٦/٢

قد أشرنا سابقاً إلى تعاريف الحكمة . واختار هنا هذا التعريف ، لوجوه :
أحدها تخصيصها بالانسان ، من جهة أنه المقصود بالذات من الحكمة ، المبحوث
عنها في الكتاب .

ثانيها إشعاره بأن بلوغ الانسان بهذا المقام الشامخ ، إنما يكون بالسلوك وبالحرارة
الجوهرية التحويلية ، وبنحو اتحاد العاقل بالمعقول أو الحس والمحسوس أو الخيال
والتخيّل .

ثالثها أن فيه إشارة إلى سعة المعلومات الحكيمية ، لأنّ العوالم الإلهية كثيرة :
من العقلي ، والحسي والخيالي المثالي ، والانساني ، والوهمي ، إلى غير ذلك : مما هو
موجود في الخارج ، أو مدارك الانسان والحيوان والفلك ؛ ولم يقيدها في الكتاب بواحد
منها خاصة .

رابعها أن المقصود من تعلّم الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً : أمّا من جهة
استلزامه لصيرورته عالماً حسياً وخيالياً وغيره ، بحكم قاعدة : إمكان الاختس . أو
من باب : « چونکه صد آمد نود هم پیش ماست » . أو من جهة كونه المقصود بالذات ،
من أجل أنه بسبب صيرورته عالماً عقلياً يصير كلياً ، مشابهاً بالارواح الكلية العقلية :
في السعة والاحاطة العلمية الوجودية بالاشياء ومركزها ، كما ورد في حديث النفس :
« إنّ العقل وسط الكل » ، دون سائر العوالم ، من أجل جزئيتها وضيقها الوجودي » .

خامسها إشعاره بأنّ الاشياء تحصل بحقايقها في النفس لا بأشباحها .

سادسها إشعاره بالانطباق التام والمضاهاة الكاملة بين ذلك الكتاب والعالم
العقلاني الروحاني ، وبين سائر العوالم العينية الإلهية والامكانية والكونية التكوينية .
سابعها الإشارة إلى أن الانسان ليس له حدّ محدود ولا مقام معلوم ، من أجل
أنّ العالم العقلي كذلك ؛ إلى غير ذلك من النكات ، التي لا تحتاج إلى ذكرها .

قوله ، قدّه : « أفضل علم » الخ ٧/٢

قال المعلم الثاني ، أبو نصر الفارابي ، قدّه ، في بعض رسائله . « فضيلة العلوم والصناعات إنّما تكون بإحدى ثلاث خصال ، إمّا بشرف الموضوع ، وإمّا باستقصاء البراهين ، وإمّا بعظم الجدوى الّذى فيه ، سواء كان منتظراً أو محتضراً .

أمّا ما يفضل على غيره بعظم الجدوى الّذى فيه ، فكالعلوم الشرعيّة ، والزّمانى المحتاج إليها في زمان زمان وعند قوم قوم . وأمّا ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه ، فكالهندسة . وأمّا ما يفضل على غيره لشرف موضوعه ، فكالنجوم . وقد يجتمع الثلاثة ، كلّها ، أو إثنان منها في علم واحد كالعلم الإلهي انتهى .

أقول : لعلّ غرضه ، قدّه ، بيان الجهات ، الّتى هي العمدة في الفضيلة ، وإلّا فجهاتها غير منحصرة . في هذه الثلاثة . فإنّ منها وثاقة مبادئ العلم ، والصناعة ، وشرافها . ومنها غايتها . ومنها منفعتها . ومنها واضعها ، ومبتكرها . ومنها وثاقة براهينها ، ودلائلها . ومنها شرافة مسائلها . وإن امكن ادراج هذه الامور ، الغير المذكورة ، فيما ذكره ، على تكلف .

ولا شكّ أنّ جميع هذه الامور حقّ هذا العلم ، من أجل أنّ واضعه الأصليّ هو الحقّ ، تعالى ، بتوسّط انبيائه وسفرائه . وأمّا شرافة موضوعه ، فلأنّه الوجود المطلق ، الّذى ينال به كلّ ذى حقيقة حقيقته وأمّا شرافة غايته ومساائله ، فلأنّ المعلوم فيه الحقّ ، تعالى ، وأسمائه وصفاته وأفعاله وآثاره . وأمّا منفعته ، فلأنّها صيرورة الانسان به محيطاً بكلّ شىء ، وعلى طبق حضرة السّلاهوت . وأمّا وثاقة دلائله ، فلكونها يقينيّة برهانيّة لازنيّة . وأمّا مبادئه ، فلكونها قريبة من البديهيّة ، غير محتاجة إلى أن تبيّن في علم آخر . وإن أخذ في بعضها منه^١ فهو في قليل من مسائله ، والعلم المأخوذ منه يكون أيضاً من أشجانه و غصونه ، أو من فروع و شجونه ، أو يكون تحته ومحتاجاً إليه في مسائل أخرى ، لايحتاج إليها في الالهى . و لكونها دائمة بدوام الدّهر لا تتغيّر بتغيّر الزّمان والأقوام . وأمّا أشرفيّة غايته ، فلأنّ غايته ومنفعته - لكونه من النظريّة الغير

الآلية - نفسه الذي به يصير الانسان معلماً لجميع الاسماء والصفات عارفاً بجميع الاشياء متشبهاً بالحقّ الاله : في الاحاطة بجميع الاشياء ، وحكيماً إلهياً ، متصفاً بالحكمة ، التي من يؤتي بها : « فقد أوتي خيراً كثيراً »^١ ؛ بل غاية الحقّ الأول ، تعالى ، بحكم : اتّحاد العقل والعقل والمعقول ، والعالم والمعلوم .

قوله ، قدّه : « افعاله المبدعة » الخ ١٢/١١-٢

الابداع قديطلق ويراد به : المعنى العام الشّامل للإبداع بالمعنى الاخصّ والانشاء والاختراع ، وهو^٢ اليجاد الغير المسبوق بالمدة ، أعمّ من أن يكون مسبقاً بالمادة ، كالفلكيات أو لم يكن مسبقاً بها ، كالعقول والنفوس الكلّيات ، وقواطن عالم الجبروت الأعلى والأسفل . وقديطلق ويراد به : اليجاد الغير المسبوق بالمادة والمدة ، فيصير مختصاً بالأولى ؛ ويراد بالمختصّ الموجود المسبوق بالمادة الغير المسبوق بالمدة ، كالفلكيات .

والإنشاء يطلق على : إيجاد النفوس الجزئية ، والموجودات المثالية الموجودة في المثال الأكبر والأصغر المجردة عن المادة والمدة ، دون المقدار . وهو المراد من قوله : « وما يقرب من ذلك » . وإنّا لم بصرّح بها وعبر عنها بما يقرب من ذلك ، إمّا لرعاية الاختصار أو لامكان اندراجها في الإبداع بالمعنى الأعمّ . ولأنّ الانشاء ايضاً قد يطلق على المعنى الأعمّ ، الشّامل للجميع ، بمعنى مطلق الخلق ، كما في قوله ، تعالى ، : « وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ »^٣ الآية .

قوله : « أو المنظومة » الخ ١٤/٢

إشارة إلى اتّحاد العلم والمعلوم ، وسراية حكم أحد المتّحدين إلى الآخر ، أي الفنّ والكتاب ، لانه وجود كتّبي للمعلوم .

١ - البقره (٢) ، ٢٦٩ : « يؤتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيراً

كثيراً » .

٢ - اي « المعنى العام » .

٣ - الانعام (٦) ، ٩٨ .

قوله : « بمداد النور » ١٦/٢

أى يمين عالم العقل الكلّي الذى هو نور محض .

قوله : « فى صفحات » الخ ١٦/٢

أى النفوس الكلية الالهية ، إشارة إلى أن التعقل يحصل باتحاد النفس مع العقل الفعال ، أو باتصالها بالنفوس الكلية والالواح القضائية والقدرية .

قوله : « أبحارها » الخ ١٧/٢

إشارة إلى أن كل واحد من مباحث الحكمة بحر لا ينزف ولا ساحل له . لأنها من أبحر عالم العقل - لامن أبحر هوى عالم الإصرار التى يمدّها الأبحر السبعة للأفلاك السبعة - وأنها^٢ لانفادها « قلّ لو كان البحر مِدَاداً »^٣ الآية . فان مِدَادها هى التى بها يكتب كلمات الله التامّات ، التى لانفاد لها .

قوله : « بستانها » الخ ١٧/٢

لان بستانها مظهر جنّة الذّات والصفّات ، والأسماء الإلهية .

قوله : « رعاية للتّرصيع » الخ ٢/٣

قال فى المجمع : « التّرصيع التّركيب . و تاج مرصّع بالجواهر ، وسيف مرصّع أى محلى بالرّصايع . وهى حلى يحلّى بها . الواحدة رصيعة » انتهى . وهو فى اصطلاح أهل الأدب : « توافق القرينتين^٤ فى الاشتمال على المتماثلين فى الوزن والقافية » . نحو : « فهو يطبع الأنجاء بجواهر لفظه ، و يقرع الاسماع بزواجر وعظه » . وفى هذا إشارة إلى أن مطالب الكتاب تبجان العقول ، المحلىّ بجواهر الحقائق ، والمزيّن بزينة الحلل النورية العقلية الالهية .

قوله : « جمع الأغرّ » الخ ٣/٣

١ - أى : « الضيق » .

٢ - أى : « أبحر عالم العقل » .

٣ - « الكهف (١٨) ، ١٠٩ » .

٤ - « الجملة من الكلام ، نشرّاً كان او نظماً » ؛ خ ل .

قال في المجمع : «الأغرّ الأبيض من كلّ شيء والكريم الافعال . و الجمع غُرر كصُرْد» . و صرّح ، في بعض كتب اللّغة أيضاً بما أفاده ، قدّه .

وإضافة الغُرر إلى الفرائد من قبيل اضافة الصّفة إلى الموصوف ، كما في عذب ماء . والمعنى الفرائد الغرر . و يمكن أن تكون ^١ بمعنى ^٢ في ، و يمكن أن تكون بمعنى السّلام أيضاً . وفيه إشارة إلى أنّ مطالب الكتاب كالسّلالى المنظّمة ، الّتى يستضيء بها جميع القلوب والعلوم ، من حيث إفاضتها عن شمس عالم العقل ، الّتى هى ضياء محض على قلبه الشّريف .

قوله : «لجّين الماء» الخ ٥/٣

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

قوله ، قدّه : «أزمة الامور» الخ ٦/٣-٧

قال فى المجمع : «أزمة جمع زمام ، ككتاب ، للبعير . وزمّمته زمّماً ، من باب قتل ، شددت عليه زمامه . قال بعضهم فى الزّمام : هو الخيط الّذى يشده فى البره وفى الخشاش ، ثمّ يشدّ عليه المقود بنفسه . و هو هنا كناية عمّا يحصل للقلب : من الاعتقاد الّذى يصل إلى الحقّ ، وبه يدوم ثباته عليه . وقوله ، عليه السّلام ، أمكن الكتاب فى زمامه اى أمكن الكتاب فى عقله ، فاستعار لفظ الزّمام له ، فهو قائده وأمامه » انتهى . فالمراد هنا من الزّمام ، إمّا الوجود الخاصّ لكلّ شيء ، الّذى هو متّحد مع فصله و صورته ، الّتى بها فعليّته وذاته الّتى بها تحقّقه . أو كناية عن اعتقاده ، أو عقله بناء على أنّ الكلّ عقلاء مسبّحون بحمده .

قوله : «هذا البيت» الخ ٧/٣

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

١ - أى : «الاضافة» .

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

أو الاسم الذي هو مؤلّيها . ولما كان زمام الاشياء ذواتها ، والتوحيد الذاتي فناء ذوات الأشياء في ذاته ، تعالى ، والافعال في فناء أفعالهم في فعله ، تعالى ، جعل المصراع الأوّل إشارة إلى الأوّل ، والثاني إلى الثاني . ولما كان الفناء الذاتي مستلزماً للفناء الصّفاي ، والافعال للآثاري ، اقتصر عليها . وهذا بمنزلة التفصيل بعد الإجمال ، للإشارة إلى الاسفار الاربعة ، التي أشرنا إليها .

قوله ، قدّه : « ان كتابنا » الخ ٩/٣

قد قسم صدر المتألهين مباحث الإلهي ، بالمعنى الاعم ، إلى مبحث الامور العامة ، والجواهر والاعراض ، والالهى بالمعنى الاخص ، والنبوت ، والمنامات ، والمعاد ، وعلم الاخلاق . وقدم مبحث الامور العامة على سائر المباحث ، لأعمّيتها وأعرفيّة الاعم ، وتوقّف بعض مسائل المباحث الاخرى عليها . وقدم مبحث الوجود على سائر الامور العامة ، لأشرفيّة ، ولأنّ به ينال كلّ ذي حقيقة حقيقته .

والقوم قسموا مباحث الطبيعيات إلى الافسام الثمانية ، التي ذكرها ، قدّه ، في الحاشية . وقد عرفوا الامور العامة بتعاريف كثيرة ، لا يخلو جميعها من الخلل - كما أشار إليه صاحب الاسفار في أوّل الاهيات بالمعنى الاعم - : مثل ما يشمل اكثر الموجودات أو جميعها ؛ أو يشملها مع مقابلها لجميعها ، أو يشملها مع مقابل واحد كذلك ؛ أو مع زيادة تعلق غرض علمي بكل واحد منها ، لرعاية صيانة عكس التعريف وجمعه .

والتعريف الذي اختاره هو قدّه ، هو أنّها نعوت كليّة ، تعرض للموجود بما هو موجود ، ولا يحتاج هو في عروضها له إلى أن يتخصّص بتخصّص طبيعي ، أو تعليمي . وذكر أنّ هذا التعريف أسلم من سائر التعاريف .

و اكثر الباحثين لم يفرقوا بين سمع الكيان ، والسماع الطبيعي . وفسّروها : « بأوّل ما يسمع في الطبيعي » ، كما ذكره قدّس سرّه في الحاشية ، ألا ان سيّد الحكماء وثالث المعلمين ، المحقّق الدّاماد ، قدّس سرّه ، جعل السماع الطبيعي مبحث المبادئ العامة

للطبيعيات ، كالمادة والصورة والفاعل والغاية^١ . ومبحث سمع الكيان الامور العامة للطبيعي ، كالتغير المطلق والمكان والزمان والجهة ونحوها . وهذا هو الحق ، السائق بالقبول .

وقسم مبحث الامور العامة إلى مبحث الوجود، والعدم - الذي يذكر استطراداً ، أولاً لأنه مشمول نور الوجود ذهنياً ، أو لأنّ في معرفة مقابل الشيء نوع معرفة بالشيء - و إلى مبحث الوحدة والكثرة ، والتقابل والهوية ، والعلة والمعلول ، و مبحث الماهية

قوله : « في بداهة الوجود » الخ ١٤/٣

أى بداهة مفهومه . وكونه أظهر الظواهر في المفاهيم الذهنية ، بمعنى أنّه يتصور في الذهن بدوياً ، من دون احتياج إلى سبق تصور مفهوم آخر ، كما أنّ حقيقته أظهر الظواهر خارجياً . فانّ حقيقته - بمعنى المقابل للمفهوم ، الذي ذاك المفهوم البديهي عنوانه وحكايته - هو النور الفعلي للحقّ ، تعالى ، وظله المنبسط ؛ والنور ظاهر بذاته ومُظهر لغيره . وحقيقته ، بمعنى المقابل للظلّ ، صرف النور ، وأصل كلّ جلاء وضياء وظهور وإن اختفى عن أعين خفافيش الاوهام والعقول القاصرة عن مشاهدة نوره واجتلاء شمس هويته ، كما مرّ شرحه .

وفي الوجود اختلافات كثيرة : بعضها من جهة تصوّره ، وبعضها من جهة وجوده ، أو أصالته في التقرّر والوجود ، وبعضها في نحو تركيبه مع الماهية ؛ وبعضها من جهة كونه مجعولاً بالذات ، أو بالتبّع ، وكيفية مجعوليته ، إلى غير ذلك من الاختلافات التي سنشير إليها في محله .

والمختلفون من الجهة الاولى ، أيضاً ، اختلفوا إلى فريق كثيرة فبعضهم ذهب إلى أنّ تصوّره بديهي ، وأنّ الحكم بأنه بديهي ، بديهي ، أيضاً ؛ وبعضهم ذهب إلى بداهته ولكن جعل الحكم ببداهته كسيّياً ، وبعضهم ذهب إلى أنّه يتصور بالاكتساب ؛ وبعض آخر ذهب إلى أنّه لا يتصور أصلاً . والقائلون بكسيّة الحكم ببداهته ، استدّلوا

١ - كذا بالأصل : « والغاية والعدم زمني وقوة ، ومبحث... »

عليها بما لخصه صاحب التجريد ، قدّه ، بقوله : « والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه » الخ .

و المصنّف ، قدّه ، اختار القول الاول ، حيث لم يستدلّ على بداهته بما استدّلوا به عليها ، بل جعل الحكم بها أولياً ، أيضاً ، و نبّه عليه بما نقله عن الشيخ الرئيس : « فإنّ البديهيّ قد يحتاج إلى التنبيه من جهة خفاء تصوّر أطرافه » .

قوله : « وأنته غنيّ عن التعريف الحقيقي » الخ ١٥/٣

لما كان إطلاق البداهة يوهّم البداهة من جميع الجهات ، حتّى من جهة التعريف اللفظيّ أزاح هذا الوهم بتفسير البداهة : بالغناء عن التعريف الحقيقيّ . والمراد بالتعريف الحقيقيّ هنا ، التعريف الذي يكون المقصود منه إبانة ما ليس في الغريزة : إمّا بالرّسم ، أو بالحدّ ناقصاً أو تاماً : سواء كان قبل اثبات الوجود والفراغ من الهليّة البسيطة ، أو بعده . وليس المراد منه ما يكون في قبال التعريف الاسميّ ، الذي يكون قبل إحراز الوجود والفراغ منها ^١ ، سواء كان ^٢ بالحدّ ، أو الرّسم ، أو بالمثل والمشابهة ونحوها . فإنّ التعريف الاسميّ قد يطلق ويراد به ما يكون في قبال التعريف الحقيقيّ ، الذي يتحقّق بعد الفراغ من الهليّة البسيطة ، وإثبات وجود الشّيء خارجاً ؛ وقد يطلق في قبال التعريف اللفظيّ بالمعنى الاخصّ ، الذي الغرض منه تعيين مدلول اللفظ ، ومرجعه الى الكشف بأنّ هذا اللفظ بازاء هذا المعنى ؛ وقد يطلق في قبال مطلق التعريف ، الذي يكون بمقوّمات الشّيء وخواصّه الذي يطلق عليه الرّسم والحدّ في عرف المنطقيّين ، ويعنون بالتعريف أو المعرّف عند إطلاقهما من دون قرينة ، ويشترطون فيه أن يكون أعرف من المعرّف و مساوياً معه ، ونحوه من الشروط . سواء كان قبل إحراز الوجود ، أو بعده . وهو بهذا الإطلاق مساوق مع التعريف اللفظيّ بالمعنى الاعمّ ، و بالاطلاق الاول يكون أخصّ منه أو مبيناً معه . و الاطلاق الثّاني هو المراد هنا . ويمكن ، كما قيل ، أن يكون المراد منه اللفظيّ بالمعنى

١ - اي : « من الهليّة البسيطة » .

٢ - اي : « سواء كان الذي في قبال التعريف الاسمي بالحد او ... »

الاخصّص : بمعنى تبديل لفظ بلفظ ، هو أعرف عند السامع ، بقريته قوله شرح الاسم ، من دون أن يقول تعريف الاسم .

وتحقيق المقام : أن الشيء الذي يكون معلوماً من جميع الجهات لا يصير متعلقاً للطّاب أصلاً ، بل المتعلق له يجب أن يكون مجهولاً من جهة من الجهات . فإن كان معلوماً من جهة التصور والتّصديق ، تركيباً وبسيطاً واقعاً - لكن حصل له الخفاء من جهة عدم المعرفة بوضع اللفظ ، الذي اشتهر التعبير به عنه ، ولم يعلم أن ذلك اللفظ وضع لهذا المعنى المرتسم في النفس بالبداهة : مثل أن يعلم الحيوان الناطق ماهيته تصوّراً ووجوداً ، ولكنه لا يعلم أن لفظ الانسان موضوع لذلك المعنى ، ولكن يعلم أن لفظ البشر موضوع له - فيسئل عن الخير بالأوضاع : أن الانسان ماهو ؟ ويكون مقصوده تبين مدلول تلك اللفظة . فيقول له أنه البشر ، أي مدلوله ماهو مدلول لفظ البشر .

وقد يعلم مدلول ذلك اللفظ ، وأنه موضوع للحيوان المخصوص الذي يمشي على رجليه مثلاً . ولا يعلم بحقيقته ، أو بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، حتّى المشابه معه صورة ، لو أمكن مثلاً ، المبائن معه حقيقة . ولكن لم يعلم وجوده أيضاً ، بل سمع إطلاق لفظ الانسان على حيوان مخصوص ، ولكن لا يعلم أنه موجود أيضاً ، بل يحتمل عنده أن يكون من قبيل أنياب الأغوال ، فيسأل عمن يعلم بمهيته ، قبل السؤال عن وجوده من جهة عدم من يعلم بوجوده فعلاً ، أو عدم حضوره عنده ، بقوله : ما الانسان ؟ ويكون مستعلماً لمهيته إلى أن يتفحص عن وجوده . فيقول له : أنه حيوان ناطق . ويكون هذا التعريف بالمهية ، إلا أنه لما لم يعلم وجوده ، والحقيقة لا تنطق إلا على الموجود خارجاً إلا نادراً ، فلذلك يقال ، أنه تعريف إسمي لا حقيقي بالمعنى الاخصّص . أي بعد إحراز الوجود ، من أجل أنه مبين لتمام مهية المسمى بالانسان .

وقد يعلم مهية الاسمية ، ولكن لا يعلم وجوده ، فيسأل بهل البسيطة عن وجوده . فاذا أحرز وجوده ، يصير ذلك التعريف له بعينه تعريفاً حقيقياً .

وقد يمكن أن لا يعلم ماهيته الاسمية ولا وجوده خارجاً ، ولكن يريد أن يعلم أولاً تحقّق وجوده ، ثم يسأل عن ماهيته ، فيسئل بالهلية البسيطة عن وجوده . ثم إذا تحقّق

عنده أنه موجود في الخارج ، يسئل بما الحقيقية عن ماهيته الحقيقية ، فيجيب عنه :
بانه حيوان ناطق .

ثم إذا فرغ عن تحقيق وجوده و ماهيته ، يسئل بالهلية المركبة عن عوارضه .
فيقول هل هو كاتب أم لا ؟ أو بكمّ أو بكيف أو باين أو متى ونحوها ، عن كمّه وكيفه
ومكانه و زمانه و نحو ذلك . وهذه الأسئلة داخلة في الهلية المركبة ومن أقسامها ، وتكون
في الترتب والتأخر عن سائر المطالب ، أو كونها في مرتبتها أو مقدّمة عليها ، مثلها .
ولكن إذا أريد السؤال عن علّة وجوده ، فيطلب بيلم الثبوتى عن علّة وجوده
في الخارج . ثم بعد ذلك يسئل عن حقيقته ، لانه ، كما أن وجود الشيء مقدّم على ماهيته
بالحقيقة ، فكذلك علته مقدّمة على علتها . فينبغى أن يكون السؤال عنها أيضاً مقدّماً
على السؤال عن حقيقته .

و اذا علم بذلك ، ولكن لم يعلم علّة اتصاف ماهيته بعوارضها ، فيسئل بـ «لم»
عن علّة اتصافها بها . ويكون هذا السؤال بعد السؤال عن «المائية الحقيقية» ، و ما
يتأخر هي^١ عنه : من «الهلية البسيطة» و «السم الثبوتية» ، التي في مرتبته .
و إذا لم يعلم علّة ثبوت الاكبر للأصغر ، وسئل عما يدلّ على ثبوته له ، يكون
السؤال بـ «يلم الإثباتى» . فأن أجيب بعلّة ثبوته له خارجاً أيضاً ، تكون الوسطة الاثباتية
بعينها الوسطة الثبوتية . ولو أجيب بالمعلول ، يفترق الإثبات عن الثبوت .

و إن علم المهية المشتركة للشيء ولم يعلم تمام المميز له ، أو يعلم المهية ولكن لم يعلم
خواصّه أو عوارضه ، سئل بـ «أى» عن المميز الماهوى ، أو الخاصة ، أو عرضه العام .
فإذا عرفت هذا عرفت : أن المائية اللفظية مقدّمة على جميع المطالب ، و أن الاسمية
مقدّمة على الحقيقية ، و الهلية البسيطة . فإنه لو علم وجود الشيء وسئل عن المهية ، لا يطلق
على السؤال «الماء الاسمى» ، بل يطلق عليه «الماء الحقيقى» كما حقّقناه .

و «الهلية البسيطة» مقدّمة على المائية الحقيقية ، وهى على «الهلية المركبة» و ما
في رتبها و ملحقة بها ، إلا على مذهب المحقّق لمقاصد الاشارات ، فإنه ، قدّه ، ذهب

في الجوهر النصيب إلى تقدم الهلية المركبة على المائبة الحقيقية . ومراده التقدم في الأعراض كما يرشد إليه دليله لا مطلقاً . وأما مطلب «أى» فإن كان المسئول بها تمام المميز الماهوى ، كان مقدماً على الهلية المركبة . وكذا إن كان المسئول بها المميز عن جميع ما عداه : من خواص الشيء ورسومه ، كان مقدماً عليها . وإن كان المسئول بها العوارض العامة وأريد القناعة بها في تعريف الماهية - إن قلنا بجوازه - كان مقدماً عليها ايضاً ، والآكان في رتبها كما لا يخفى وكذا لوجوزنا السؤال بها عن تمام الماهية ، كانت مقدمة على المركبة وهذا واضح . وأما اللم الثبوتية ، فإن كان المسئول بها العلة في وجود الشيء ، كانت مقدمة على البسيطة ، أو في مرتبتها - كما قيل - والمائبة الحقيقية وما تتقدمان عليه ، ومتأخرة عن الاسمية واللفظية . وإن كان المسئول والمطلوب بها علة كون الشيء على صفة كذايية ، كانت متأخرة عن الجميع ، إلا الهل المركبة ، فإنها مقدمة عليها أو تكون في رتبها . واللم الإثباتية المساوقة مع الثبوتية ، تكون مثلها في التقدم والتأخر ، والمنفارقة عنها ، متأخرة عن اللفظية . والاسمية مقدمة على البسيطة ، لو كان المطلوب بها السؤال عما يدل على التصديق بإثبات الوجود للمهية ، وكان قبل العلم بالوجود إن أجيب بالعادة وإن أجيب بالآثار كانت متأخرة عن الثبوتية رتبة . وإن كان المطلوب بها علة التصديق بكونه على صفة كذايية ، كانت في رتبة المركبة ، أو مقدمة عليها ، و متأخرة عما يتأخر عنها .

فإذا عرفت هذا ، فنقول الوجود مما هو بيئة الهلية والمائبة . أما كونه بيئة الهلية ، فلأنه - باعتبار حقيقته ، التي هي في قبال مفهومه - به ينال كل ذي حقيقة حقيقته ، و به يتقرر كل شيء ويتذوّت كل ماله ذات وتحقق ، كما سنشير إليه في مقامه ، فكيف يمكن أن لا يكون متحققاً . والذاهبون إلى عدم تحققه التبس عليهم المفهوم بالحقيقة ، وما فرقوا بين العنوان والمعنون ، أو ظنوا انحصار أمر الوجود في المفهوم العام البديهي ، فما قدروه حق قدره . وأما حقيقته ، التي هي في قبال الظل ، فلأنها أظهر الظواهر الوجودية : « أفسي الله شكك فاطر السموات والأرض »^١ و عيون خفافيش العقول ، لضعفهم

عن اكتناه بوارق إنيتته ، مع غاية ظهوره ، و عجزهم عن مشاهدة نوره واجتلاء شمس هويته ، لنفي غطاء عن ملاحظة لمعات نور وجهه و شروق حقيقته . فلذلك ، لما لم يبصروها لغاية ظهورها و فرط نورها ، أنكروها . و عدم الحكم ، لخفاء تصوّر الأطراف غير قادح في بداهة التصديق و أوليته . و أمّا مفهومه فهو أيضاً بيّنة الإنية ذهنًا ، لأنّ ظرف وجوده ليس إلّا الأذهان ، و الحكم بوجوده فيها وجدانيّ أولى ، غير محتاج إلى واسطة أصلاً . و أمّا بينيته باعتبار مفهومه ، فكونها بديهية ، غير محتاجة إلى معرف حقيقيّ ممّا لاخفاء فيه أصلاً .

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

اقول لما اختار ، قدّس سرّه ، بداهة الوجود و بداهة الحكم ببداهته ، كان هنا مظنة سؤال : و هو أنّه لو كان الوجود بديهيّاً لِمَ يُعرّفه ' جمّ غفير من الحكماء والمتكلّمين ؟ لاستبعاد اشتباه هذا الجمع الغفير ، مع كونهم من أساطين الفنّ ؛ ومع أنّ الاشتباه في البديهيّات غير متصوّر ، أو نادر جدّاً ، بحيث لا يلبق بمثل هولاء الأفاضل . أجاب قدّه بأنّ مقصود هولاء ممّا ذكروا له من المعرّفات ، إنّما هو التعريف الاسميّ ، و تبديل لفظ الوجود بلفظ آخر ، يكون أعرف دلالة على المعنى ، الّذى علم بديهيّاً من هذه اللفظة ، كلفظة الكون و الثبوت ، او الهستی و هست ، مثلاً في الفارسيّة ، وأمثالها ، لا التعريف الحقيقيّ ، الّذى المقصود منه إفادة شيء ليس في الغريزة : إمّا بحده ، أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه . والقرينة على ذلك استلزام تلك التعريفات للدور ، أو تعريف الشيء بنفسه ، كما سننبّه عليه . وهذا ممّا لا يمكن من هولاء عدم الالتفات إليه ، كما لا يخفى بل هو أبعد ممّا استبعده السائل بمراحل . فالحكم باستغناء الوجود ، بحسب المفهوم ، عن التعريف الحقيقيّ من غاية الوضوح و الظهور ، بحيث لا يحتاج إلى دليل و برهان أصلاً ، لأنّ الحكم ببداهته أيضاً بديهيّ كما ظهر لك ممّا أفاده ، قدّه ، و أفدناه .

و أمّا بحسب حقيقته الّتي في قبال المفهوم ، فهو ، و إن كان غير معلوم الحقيقة

بالعلم الحصول - بل لا يمكن حصول حقيقته في موطن الأذهان أصلاً ، من جهة استلزامه للانقلاب و محاذير أخرى ، سنشير إليها في محله - إلا أنها معلومة بالعلم الحضورى النورى لكل شئ ، بل ما « مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »^١ . فان كمالات الوجود من العلم و الحياة و القدرة و الإرادة و نحوها - لكون ما بالذات لها حقيقة الوجود لا المهيبة من حيث هي ، التى ليست إلهى ، ولا العدم ، كما هو ظاهر ، وما بالذات لا يزول إلا بزوال الذات - فهى^٢ سارية بسرئانه فى كل شئ ، ظاهرة فى كل ذرة و فيى ، و لكل موجود حظ و نصيب منها و ليس بغافل عنها . و النفس الإنسانية ، التى هى تمام الأشياء التى دونها و أصلها ، مشاهدة لذاتها بالعلم الحضورى النورى ، غير غائبة عنها ، مشيرة إليها بأننا حاضرة لديها ؛ لأن كل مجرد ، قائم بذاته عاقل لذاته . و معلوم أن مشاهدتها لها إنما هى بالعلم الحضورى ، لا بالحصولى الارتسامى .

و أمّا حقيقته التى فى مقابل الظل و الفيى ، التى هى أصل كل شئ و مبدئه و مقومه و تمامه ، فهى باعتبار غيب مغيب هويته و عنقاء مغرب ذاته المقدسة ، و ان كانت مخفية فى ستر الاختفاء ، مستترة بالحجب النورانية و الظلمانية عن عيون خلقه - من جهة قصور إدراكهم عن اعتلاء أنوار ذاته ، و لا يكتنه و لا يعلم بالعلم الحصولى و الحضورى أصلاً : عنقا شكار كس نشود ، دانه بازچين - إلا أنها ، باعتبار ظهوره فى ملابس أسمائه و صفاته و مظاهر أنوار شمس هويته ، أظهر من كل شئ مشهود لكل ذرة و ذرة و فيى : « أَفَبَى اللَّهِ شَكُّكَ فَاطِيرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ »^٣ ؛ و متى غبت حتى تحتناج الى دليل يدلّ عليك الخ .

و بالجملة لو كان المراد بالمائة المئاة المصطلحة ، فلامائة لحقيقته بكلا معنيها أصلاً ، حتى تكون بديهية او نظرية . و لو كانت مشتقة عما به الشئ هو هو ، فهو

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

٢ - اى : « كمالات الوجود » .

٣ - ابراهيم (١٤) ، ١٠ .

باعتبار حقيقته بالمعنى الأول ، المقابل للمفهوم ، معلوم بالعلم الحضورى بذاتها ، و غير معلوم بالعلم الحضورى اصلاً ، إلا باعتبار مفهومه الذهنيّ و عنوانه الاعتبارى ، الذى هو عين المعنون من وجه وغيره من وجوه .

و أمّا باعتبار حقيقته ، بالمعنى الثانى ، فهو باعتبار كنه ذاته ممّا لا اسم له ولا رسم ولا نعت ولا وصف ولا خبر عنه أصلاً ، فلا يكون معلوماً لغيره أبداً ، لا بالعلم الحضورى ولا بالعلم الحضورى ، ولا يمكن أن يعلم ويشاهد أبداً .

و أمّا باعتبار مرتبته الأحديّة والواحدية و حضرة جلّائه و استجلائه ، فهو مرتضى بآياتها فى مرايا الأنفس والآفاق ، مشهودة لكلّ شىء بالاتفاق ، متجلىّة لكلّ موجود من وجوه كثيرة و مجال متعدّدة ، من الوجه الخاصّ و وجوه الاسباب والمسبّبات و الآثار والمؤثرات . - و لو جعلنا كنه الحقيقة بالمعنى الأول عين الحقيقة بالمعنى الثانى ، كعينيّة العاكس مع العكس ، فيكون حكمها من حيث عدم الاكتناه مطلقاً حكمها ، كما قال بعض العارفين :

و لست أدرك من شىء حقيقته و كيف أدركه و أنتم فيه

و كذلك من حيث الظهور باعتبار الملابس و المظاهر و المحال .

فتلخص من هذا أن الوجود باعتبار مفهومه بينة المائيّة و الهليّة الذهنيّة باعتبار ذاته ؛ و بينة الإنسيّة الخارجيّة من جهة منشأ انتزاعه ؛ و باعتبار حقيقته الّتى فى قبال مفهومه ، فهو غير معلوم بالعلم الحضورى ، إلا باعتبار وجهه و عنوانه الّذى هو مفهومه الاعتبارى و حكايته الذهنيّة ؛ و معلوم بالعلم الحضورى الشهودى النورى بالتفصيل الّذى مرّ ذكره : إمّا بالكنه و لو بالنسبة الى مبدئه و اصله ، و أمّا لا بالكنه ، لوجعلنا كنه ذاته الحقيقة الوجوبية الغيبية المغربية .

و باعتبار حقيقته الّتى فى قبال الظلّ ، فكنه غير معلوم لغيره أصلاً .

و باعتبار مراتبه و أسمائه و صفاته ، معلوم بالعلم الحضورى ، غير معلوم بالعلم الحضورى من حيث أنّه وجود و نور . و من حيث أن الماهيات ايضاً من مراتب ظهوره

و أشعة نوره بعرض الوجودات ، و معلوميتها عين معلوميتها ، يكون معلوماً بالعلم الحصولي ايضاً من هذه الجهة ، بل معلومية كل شيء بأى علم كان عين معلوميتها من حيث أسمائه و صفاته و وجوهه ، وهو أقرب من حبل الوريد ومن كل شيء بالنسبة إلى نفسه و ذاته .

و باعتبار الهلية ، ففهوم الوجود بيّنة الهلّية الذّهنية ، لا الخارجية : اذلا وجود له في الخارج بذاته ، بل باعتبار منشأ انتزاعه ، فلا ثبوت له خارجاً من حيث الذات ، حتّى يكون بيّنة الهلّية او غير بيّنتها .

و باعتبار حقيقته الّتي في قبال المفهوم ، فهلّيته الخارجية بيّنة محتاجة الى تنبيه ، و يعلم من طريق آثاره و من طريق علته ايضاً لكنّه لا حدّ له ولا رسم ولا برهان عليه حقيقة .

امّا أنّه لا حدّ له ، فلأن الحدّ انما يكون للمركّب ، و هو من هذه الجهة بسيط غير مركّب . و ايضاً الحدّ انما يتحقّق من الجنس والفصل ، أو من الفصل وحده . وكذا الرّسم يتحقّق من الجنس والخاصّة او من الخاصّة وحدها . والوجود باعتبار حقيقته لا جنس له ولا فصل ولا خاصّة ولا عرض عامّاً وليس بنوع ايضاً . لانّ مقسم جميع هذه الأمور شيئية الماهية ، و هو ليس من سنخ الماهية . وكذا لا يمكن تعريفه بالمثل والمساوى ، اذ لا صورة ذهنية له من هذه الجهة أصلاً .

و امّا أنّه لا برهان عليه ، فلأن البرهان بالمعنى العامّ ، إمّا برهان ليمّ او برهان انّ . والبرهان الإنفيّ انما يكون بالاستدلال من الأثر على المؤثر ، و من المعلول على العلة ، او من احد المعلولين لأمر ثالث على الآخر . و هو اظهر من آثاره : لانّ ظهور آثاره به ، ولانّ كل ما يكون دليلاً على شيء يجب ان يكون موجوداً في ذاته و عند من يكون دليلاً له ، فلو كان غير الوجود دليلاً عليه ، فهو مع أنّه غير الوجود ، هو العدم او المهيّة و هما لا يمكن ان يكونا دليلاً على الوجود ، لانّ الظلمة لا تكون آية للنور ، و الفيء لا يصير مظهرًا للشيء - يجب ان يوجد أوّلاً بالوجود النفسى و الرابطى ، حتّى يمكن

ان يصير دليلاً على الوجود ؛ و يلزم منه ظهور المدلول قبل الدليل . و أيضاً أثر الوجود هو الوجود ، و ظلّه و فيثّه و ليس شيء منها ظاهراً قبل الوجود ، حتّى يكون دليلاً عليه . و أمّا برهان اللّمّ ، فلأنّه لا علة له مبثثة معه ، حتّى يمكن ان يستدلّ بها عليه : لأنّه باعتبار اصل حقيقته السّارية ، مع قطع النّظر عن مراتبها و درجاتها ، لا يبنونة له مع الحقّ أولاً يمكن مشاهدته منفكّة عن مشاهدته ، تعالى ، حتّى يستدلّ به عليه ، لأنّه من هذه الجهة نفس الفبيء و الرّبط ، لاشيئاً في حيال المبدء تعالى شأنه .

و بعبارة أخرى لا بدّ في اقامة الدليل من تحقّق أمور خمسة : المستدلّ ، و الدليل ، و المستدلّ عليه ، و المستدلّ له ، و الاستدلال . و في المقام المدلول نفس الدّالّ ، اى فإن فيه حقيقة بحيث لا يمكن ان يلاحظ دونه ، فلا يمكن ان يكون دليلاً عليه بالمعنى المصطلح المعروف عند الجمهور . و لا شيء ثالث ؛ في مرتبته ، حتّى يمكن أن يستدلّ به عليه . و أمّا باعتبار حقيقته ، التّي هي حقيقة الحقائق و مبدء المبادئ ، ففى الحدّ و البرهان عنه اوضح . لأنّه من جهة كونه أبسط من كلّ بسيط و ابعد عن مخالطة الاسماء و الرّسوم و الأوصاف و النّعوت ، و انّ كمال توحيده و الأخلاص له ، نفى الصّفات عنه لا يتصوّر له حدّ ولا رسم ، بل لا يتصوّر له بيان ولا شرح . و من جهة أنّه لا علة له اصلاً ، و هو علة كلّ شيء و مبدئه و تمامه و أصله ، فلا يتصوّر له برهان ليمّ .

و من جهة أنّه اظهر من كلّ ظاهر ، و انور من كلّ نير ، و انّ ظهور كلّ دليل به ، و هو أصله و به قوامه ، فلا يتصوّر له برهان إنّ ايضاً . لأنّ من شرط الدليل على الشّيء اظهريته من المدلول عليه . و ايضاً قد علمت أنّه من حيث أصل حقيقته غنى عن العالمين غير مرتبط بالعالم و لا العالم به ، فلا يكون العالم دليلاً عليه اصلاً . مع انّ ظلّه الذى يتوهم دليليته عليه فانّ فيه ذائماً مستهلك فيه حقيقة ، فلا يمكن مشاهدته دونه اصلاً ، حتّى يمكن ان يكون دليلاً عليه .

فإن قلت : هذا الكلام آتٍ في كلّ علة و معلول ، لأنّ كلّ معلول نفس الرّبط بالعلة ، فلا يمكن ملاحظته دونها ، فيجب انتفاء مطلق الدليل رأساً و اصلاً .

وايضاً معنى كون المعلول دليلاً على العلة . ان تُشاهد العلة بسبب مشاهدة المعلول وتُعلم من جهة العلم به : وقد يمكن ان تكون العلة ، من جهة غاية الرفع والعظمة أو شدة البهاء والنور والجلاء والظهور ، لا يمكن اجتلائها للغير ، ولكن إذا اكتسبت برقيق غيم المعلول يمكن أن تتجلى وتظهر لعين الناظر . فعنى كون المعلول دليلاً على العلة في مثله اجتلاء وجه العلة من جهة اكتسائها برقيق غيم المعلول .

قلت : فرق بين العلة والمعلول في العلل الظاهرية التي يراها الجمهور علة وسبباً وبينها في العلل الحقيقية التي هي علة ومبدء واقعاً وحقيقة .

وأيضاً فرق بين العلة والمعلول في باب الماهيات ولوازمها ، وبينها في باب الوجودات وآثارها ، من حيث أصل حقيقتها الوجودية ، مع قطع النظر عن تنزلها وانصباعها بصيغ الماهيات . فإن العلل الظاهرية ليست عللاً حقيقة ، بل هي معدّات وشرائط لتأثير ما هي علة حقيقة ، فلاضير في اختفائها واطهار المعاليل الظاهرية لها عند من لم يشاهدها ولم تظهر له . وكذلك المهية بالنسبة إلى لوازمها ، لأنها جميعها أمور اعتبارية - «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ» مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ^١ - يمكن ان يظهر التوازن في بعض الأذهان قبل الملزومات . وهذا بخلاف العلل الحقيقية والمؤثرات الوجودية ، اذ لا يمكن ان يشاهد المعلول فيها من دون شهود العلة فضلاً عن أن يشاهد قبلها .

وايضاً لأنّ المشاهدة نوع من الوجود ، وهو طرّاً من ناحية حقيقة الوجود ومرتبة منها . فلو صار مشاهدة مرتبة الوجود سبباً لمشاهدته ، لزم ان يصير الدليل نفس المدلول ، او حصول المدلول قبل الدليل .

وايضاً مشاهدة المعلول حضوره عند من يستدلّ به على العلة . وهذه المشاهدة والظهور ايضاً معلول للعلة ، فظهوره إمّا بنفس ذاته ، فيلزم ان لا يكون ما فرضناه معلولاً ، هذا خلف . وإمّا يظهر بغيره ، فننقل الكلام إليه ، حتّى ينتهى الى حقيقة الوجود ،

التي هي من وراء كل شيء محيط .

و أيضاً لو صار مرتبة من الوجود دليلاً عليه . فإما أن تكون سبباً لمشاهدة أصل حقيقته ، فقد دريت أن الوجود من حيث حقيقته وكنهه غير مشهود لأحد أصلاً وإن كان من حيث أسمائه و صفاته و مراتبه ، فلا يكون دليلاً على حقيقته من حيث حقيقته ، فثبت ما قلناه .

و أما ما قيل من حديث الاكتساء ، فهو مؤيد لما قلناه من أن حقيقة العلة ، من حيث كنه مغرب ذاتها ، سبباً حقيقة الوجود مما لا يمكن أن تصير مشهودة بسبب غيرها و معاليها . لأن المشهود في المثال ليس حقيقة العلة بحقيقتها ، بل من جهة ظهورها و من حيث مرتبتها و تجليها الذي هو دون المتجلى ، مع أن التجلي في الأحدية محال ، فلا بد من كثرة لا تكون حاصلة في حاق ذات العلة و أحديتها كما لا يخفى . نعم حقيقة الوجود ، التي لا تقبل العدم بذاتها و لذاتها ، من حيث مرتبة و أحديتها الأسماوية ، يمكن تصوّر الحد^١ و البرهان لها ، بل حدّ كل شيء و برهانه حدّها و برهانها عند من اكتحل بصره بنور التوحيد ، و إن كانت هي أيضاً من جهة أخرى لاحد لها و لا برهان عليها .

فإن قلت : إذا لم يكن ماسواً برهاناً عليه ، فلا يمكن أن يكون ، تعالى شأنه ، برهاناً عليه ، مع أنه قد تطابقت العقول و السنين أهل التميز و المعرفة على أنه البرهان و الدليل على كل شيء . بيان اللزوم : أنه لما كان بحقيقته المقدسة غير ممكنه و لا مشهود لأحد ، فلا يمكن أن يكون شهوده ذهنياً أو خارجاً علة لشهود غيره . و لو كان باعتبار تجلياته و أسمائه و صفاته ، و مرتبة الواحدية و الأحدية الذاتية ، و التبعين الأول والثاني ، فهذا مع أنه مستلزم للمطلوب : من عدم كونه بذاته المقدسة برهاناً على شيء ، ليس بصحيح في نفسه . إذ كما أنه لا يمكن اكتناؤه بحقيقته المقدسة و مشاهدته ذاته الوجوبية ، لا يمكن أيضاً اكتناؤه أسمائه و صفاته و حضرة أحديته و واحديته ، لما قد تقرر في مقارنه

١ - المراد بالحد ؛ الحد الوجودي كما مر في المنطق من أن المعلول حد ناقص للعلة

والعلة حد تام للمعلول ؛ منه ، قده .

من أن الاسم عين المسمى من وجهه وأن كمال الإخلاص له نفي الصفات الزائدة عنه ، تعالى .

قلت : التصديق بوجوده ، تعالى ، غير متوقف على اكتناؤه حقيقته المقدسة ومشاهدة ذاته الوجوبية ، بل هو ، تقدست أسمائه وتعالى شأنه ، لما كان دالاً على ذاته بذاته ، فكفى به دليلاً على ذاته وشهيداً وبرهاناً على كل شيء غير ذاته : « أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ »^١ . وأما غيره فلمّا كان في ظهوره محتاجاً إلى فيضه وسبب جوده ، وهو نفس الفقر والفاقة إليه في وجوده ، فلا يمكن أن يصير مشهوداً بدون شهوده ، حتّى يصير دليلاً يدلّ عليه ، مع أنه ليس لغيره من الظهور ما ليس له ، حتّى يكون هو المظهر له . فصدق فيه : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ^٢ وهو بكلّ شيءٍ مُحِيط ، وما قال به أعرف الخلق به في دعائه : « متى غِبتَ حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك ، ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي الموصل إليك » . فان قلت : فكما أن التصديق بوجوده لا يتوقف على اكتناؤه حقيقته وذاته ، فكذلك التصديق بوجود الآثار لا يتوقف على اكتناؤه حقيقتها التي هي ظلّ حقيقته ، ولا يمكن اكتناؤها من دون مشاهدة ذاته ، بحكم ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها . قلت الأمر في الماهيات ، وإن كان كما بينته وصوّرتة ، إلّا أن في الوجودات ليس الأمر كذلك ، إذ ليس لها حقيقة غير الوجود ، حتّى يمكن التصديق بالوجود من دون مشاهدة الحقيقة وملاحظتها . مع أننا لو سلّمنا ذلك ، فلا شك أن التصديق بوجود الشيء لا ينفك عن شهوده ، ولو لا بالاكتناؤه ؛ وقد دريت أن شهود المعلول من دون شهود العلة ولو بالشيء الناقص مُحال . لأنّه من جميع الجهات والحیثیات ربط صرف وفقر محض إليها ، كما قال قطب الموحدين وخاتم الأولياء أجمعين ، عليه السلام : « ما رايت شيئاً إلّا وقد رأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه » .

١ - فصلت (٤١) ، ٥٣ .

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

فأن قلت : ما ادّعيته مخالف لما قد قضت الضرورة على خلافه . فإننا نرى جمعاً غفيراً من العقلاء قد أنكروا الصّانع مع تصديقهم بوجود المحسوسات ، بل و غيرها . مع أن الشّيء المحسوس الإحساس به كافٍ في التصديق بوجوده ، ولا يتوقف على الإحساس بعلته سيّما فيما هو برىء عن مجانسة الحسّ والحاسّ والمحسوس .

قلت : أولاً ، كلّ من انتحل إلى شريعة العقل والإدراك وكان له أدنى درية شعور معترف بوجود الصّانع الناظم لنظام العالم ، والمفيض لحقائق الممكنات الجائزات والمعطى لهويّات الحوادث الفاقرات من حيث لا يشعر ؛ إلّا أن النزاع والاختلاف إنّما هو في الألقاب والأسماء ، فطائفة عبرت عنه بالدّهر ، و فرقة بالطّبيعة ، وأخرى بالقدماء الخمسة ، وبعض بالأجرام الصّغار الصّلبة ، إلى غير ذلك من الألقاب والأسماء المذكورة في محلّها .

وثانياً . الإدراك البسيط والعلم المفرد السّاذج حاصل لكلّ أحد بالمبدء الأعلى والواجب الوجود الحقّ ، تعالى شأنه . فيكون كلّ ذى إدراك ومعرفة مصدّقاً بوجود العلة قبل المعلول وبعده ومعه وفيه ، بالإدراك البسيط ، وإن لم يكن له علم بذلك الإدراك والمعرفة في بعض الموجودات ، كما أخبر ، تعالى ، به في القرآن المجيد والفرقان الحميد بقوله ، تقدّست أسمائه : «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» الآية . وقيل بالفارسية في هذا المعنى :

دانش حقّ ، ذوات را فطریست

دانش دانش است ، كان فکریست

فجميع الموجودات الآفاقية والأنفسية منطور على معرفته ، تعالى شأنه ، بالفطرة «الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا»^٢ ، مجبول على حمده وتسيّحه والاعتراف به قبل معرفة كلّ شيء ، حتّى ذاته وحقيقته ومهيّته وإنّيّته .

١ - الاسراء (١٧) ، ٤٤ .

٢ - الروم (٣٠) ، ٣٠ : «فطرت الله التي فطر الناس عليها» .

و ثالثاً ، قد عرفت أنّ عرفان البسائط الوجوديّة ، و الإنبيات المحضة الساذجة لا يكون إلاّ بالعلم الحضورىّ الشهودىّ النورىّ ، والمدعى : أنّ مشاهدة المعلول ، من الجهة التى بها معلول ، و الحضور معه ، لا يمكن إلاّ بمشاهدة العلة و الحضور معها ، و العلم بالمحسوسات ، و إن كان من طريق الحسّ ، إلاّ أنّ الحكّم العدل والمصدق بوجود الأشياء و حدوثها هو العقل و هو بالعلم الحضورىّ الصورىّ لا يدرك إلاّ مفاهيم الأشياء و ماهياتها . فلذلك قد يتأخّر تصديقه بوجود العلة عن تصديقه بوجود المعلول ، من جهة أنّه لم يعرف العلة إلاّ من حيث اتصافها بمفهوم الوجود ، و أنّه مصداق الوجود والعلة و الشئ و نحوها ، لا من جهة وجودها الخاصّ بها .

و رابعاً ، مما شهدت به ضرورة العقل ، أنّ عرفان المعلول من أىّ طريق كان : من طرق الحسّ ، و الخيال ، و العقل ، و نحوها لا يمكن إلاّ بعون العلة و حولها و قوتها . فإنّ المعرفة و الإدراك أيضاً معلول محتاج إلى العلة . فكما أنّ ذات المعلول ظلّ ذات العلة ، فكذلك العلم و المعرفة به إنّما يكون بنورها الفعلى و إفاضتها العلميّة . فإذا كان عرفان المعلول بسبب العلة ، ثمّ : صار هو دليلاً عليها فى نظر العقل المشوب و الإدراك الضعيف ، لو سلّم ذلك و لو فى موطن العلم الارتسامى ، لم يكن الدليل على العلة بالحقيقة ، إلاّ ذاتها الحقّة ، لا المعلول الذى هو شأن من شؤونها . و أيضاً المعلول ، لما كان طوراً من اطوار العلة و ظهوراً من ظهوراتها ، فلا يمكن أن يصير دليلاً على العلة من جميع شؤونها و جهاتها . بل لو فرض دلالة عليها ، لكان دليلاً عليها من الجهة التى هى بها علة له ، و هو بها معلول ، و قد تقرّر فى محله أنّها^١ عين ذات العلة و المعلول ، و أنّ ذات المعلول نفس الرّبط بالعلة ، و معلوم أنّ مشاهدة الرّبط و ملاحظة الوجود الحترقى ، لا يمكن إلاّ بمشاهدة ذى الرّبط و ملاحظته ، فكيف يمكن أن يصير المعلول دليلاً على العلة و مثبتاً لها .

و أيضاً دلالة المعلول على علته ، متوقّفة على العلم بالعليّة ، و أنّه كلّما وجدت

١ - اى : «ان الجهة التى هى بها علة» .

العلّة يجب وجود المعلول . فان حصل العلم بوجود المعلول مطلقاً ، فإمّا أن يحصل بسببه العلم بوجود العلّة المعيّنة ، أو يحصل العلم بوجود علّة ما . والأوّل ليس بممكن أصلاً لو كان المشهود المعلول ، لا من الجهة التي هو بها معلول للعلّة المعيّنة . وإن حصل العلم بعلّة ما ، فلم تكن العلّة المعيّنة معلومة بسبب العلم بالمعلول . وإن حصل العلم بالمعلول ، من الجهة التي هو بها معلول للعلّة المعيّنة ، فهذا لا يمكن إلاّ بالعلم بالعلّة المعيّنة ، لا غير : من جهة أنّ مشاهدة الربط قبل ملاحظة ماهو^١ ربط به مُحال في شريعة البرهان .

و أمّا ما ذكر من حديث المشاهدة والوجدان ، ودلالته على صحة ما ادّعى من إمكان دلالة المعلول على علّته حقيقة - كما يترأى من أنّه يحصل الاحساس بالمعلول قبل الإحساس بالعلّة ، ثم يحصل العلم بها بسبب الإحساس بالمعلول ، مثل أنّه يحسّ بحرارة النّار ، ثم يحصل بسببه العلم بوجود النّار - فلا دلالة فيما ذكر أصلاً . فإنّ الإحساس بالحرارة الخاصّة عين الإحساس بالنّار ، لا أنّه حاصل قبله . و أمّا العلم الحسولي الارتسامي بوجودها ، من قبيل العلم بالحرارة - لو فرض تأخّره عن الإحساس بالحرارة - فهذا مما لا دلالة فيه . لأنّ المعلوم في العلم الارتسامي ليس وجود العلّة من حيث وجودها الخاصّ بها ، بل من حيث أنّه مصداق لمفهوم الوجود والشيء مطلقاً ونحوهما .

و بالجملة لو اريد بالدليّة الدلّيلة الحقيقية ، فليس على الحقّ ، تعالى ، من غيره دليل أصلاً : إذ ليس في الدّار غيره ديار . ولو فرض الممكنات غير آله ، فالممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيّات ، التي منها الحيثيّة الدلّيلة والمرآتية فهو محتاج في دليّته إليه ، تعالى ، فهو الدّليل على ذاته ، لا ماهو في ذاته . ولو اريد بها الدلّيلة الاصطلاحيّة والدلالة في العلم الحسولي الارتسامي ، فهذا صحيح من وجه ، وغير صحيح من جهة أخرى ، كما أشرنا إليه ، فتدبّر !

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

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

ما يكون فاعلاً أو منفِعاً ، أو ينقسم إلى الحادث والقديم ، أو ما يمكن أن يخبر عنه ، أو الثابت العين والمنفى العين . ووجه لزوم الدور في هذه التعاريف ، لو اريد بها التعريف الحقيقي ، أو لزوم التعريف بالأخفى ، واضح : من جهة أن الكون والثبوت مراد فان للوجود ، وأن الموجود مأخوذ في التقسيم إلى الفاعل والقابل والقديم والحادث ونحوهما والإمكان سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم . إلا أن الدور في الأخير مضمّر ، وفي غيره مصرّح ، إلا أن يجعل الوجود الرابطي أيضاً من أقسام الوجود ، ويجعل لزوم الدور فيه من جهة أخذ وجود إمكان الخبر له ، فيكون مصرّحاً فيه أيضاً ، إلا أنه لاختصاص له بهذا ، بل يجري في الجميع .

ولكن لودقت النظر ، علمت أن بعض هذه التعاريف مرجعه إلى تعريف الشيء بنفسه ، وتقدمه على نفسه ، لا إلى الدور المستلزم لتوقف الشيء على نفسه ؛ فتدبر ! وإنما لم يذكر التعريف الذي ذكره للعدم ، مع أنه قد جعل أولى الغرر من المقصد الأول : في الوجود والعدم ، إمّا لأنه يعرف بالمقايضة إلى تعريف الوجود ، وإمّا لأنه من حيث أنه عدم ونفي صرف ، مما لا خبر عنه أصلاً ولا صورة له في الأذهان ، حتى يعرف بالتعريف الحقيقي أو الإسمي . فلو عرف بتعريف أو عبّر عنه بتعبير ، فذلك من جهة إضافته إلى الوجود ، واستشمامه من هذه الحيثية رائحة من الوجود . وبعبارة أخرى ، لما كان نور الوجود وسيع كل شيء حتى عدمه ونقيضه ، سرت أحكامه فيه أيضاً ، فعرف نقيضه ومقابله بمقابل تعريفه ، من جهة أن المعرفة من جملة أحكامه وأحواله . فبعد بيان تعريفه لا يحتاج إلى بيان تعريف مقابله ، من جهة أن الأشياء تعرف بمقابلاتها ونقاياها ، ومن جهة أن التعريف بالحقيقة لهما اتسعه نور الوجود . وإمّا لأن المعرفة إنما هو مفهوم العدم ، وهو من الوجودات أو الموجودات الذهنية . وإمّا لأن المبحوث عنه في الفلسفة الأولى الوجود والموجود ، وأمّا العدم والمعدوم ، فالبحث عنه بالعرض : إمّا من جهة أوله إلى البحث عن الوجود ، أو من جهة نفعه في البحث عنه ، فلانظر للفيلسوف إلى العدم بالأصالة ، حتى يحتاج إلى بيان جميع ما أدى إليه نظر الغاية العامة من المسمين

بالمتكلمين في هذا الباب و أمثاله .

وفي التعبير بالثابت العين ، دون ثبوت العين . إيماء إلى بساطة مفهوم المشتق ، واتحاد الوجود مع الوجود حقيقةً و ذاتاً . و أنه ثبوت و ثابت بذاته ، كما أنه وجود و موجود بذاته ، لا من حيث اتصافه بأمر آخر و احتياجه إلى حيثية تقييدية زائدة ، كالمهية . فكان المعبر به^١ من استشتم راحة التحقيق و وصل إلى ما بلغ إليه نظر الفهلويين من الحكماء الشاخين في أمر الوجود .

إن قلت : بناء على جعل نقيض هذه التعاريف تعريفاً للعدم ، يصير تعريف العدم ما لا يمكن أن يخبر عنه ، مع أن هذا الحكم إخبار عن العدم بعدم الإخبار ، و هل هذا إلا التهافت ؟

قلت : هذه و أمثالها من الشبهة نظير شبهة المجهول المطلق ، وقد ذُبت : باختلاف الحمل ، و أنه مجهول مطلقاً بالحمل الأولي الذاتي ، و معلوم بوجه ما بالحمل الشائع الصناعي ، و من شرائط التناقض اتحاد الحمل . و في المقام ما هو عدم بالحمل الأولي ممتنع الخبر عنه ، ولما كان هو بالحمل الشائع من المفاهيم الموجودة في الذهن ، أخبر عنه بامتناع الخبر . فالمراد أن الموجود ممكن الخبر عنه من جميع الجهات و بأي حمل كان ، بخلاف العدم ، فإنه ممتنع الخبر عنه من حيث أنه عدم و نقي صرف ، و إن أمكن الخبر عنه من جهة أنه مفهوم من المفاهيم ، و اتسعه نور الوجود .

و يمكن أن يكون التعبير بالثابت العين للإشارة إلى أن الوجود ليس بقابل لنقيضه و مقابله أصلاً ، بخلاف المهية ، فإنها قابلة للاتصاف بالعدم ، و إذا اتصفت به لا يبقى عنها ذاتها أصلاً . أو للإشارة إلى أن اتصاف الوجود بالتغيير و التبدل و التجدد و الحركة ، عند غاية نزوله و انبساط نوره ، ليس من جهة ذاته و حقيقته ، بل من جهة تشابهه بالعدم و اتحاده مع المهيئات و انصباعه بصيغ زجاجات القوابل الامكانية ، فهو ، من حيث أنه وجود ثابت العين والذات ، لا تبديل لكلماته أصلاً .

أو إشارة إلى ما أدى إليه ذوق الموحدّين ، من أنّ الوجود و الموجود الحقيقيّ منحصر في الواجب ، تعالى ، و الباقي أفياء أسمائه و صفاته و أشعة لمعات ذاته و عكوس سبحات وجهه ، و يعبر عنه بـ «نمود» الوجود . فهو «الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُهُ»^٢ ، و ثابت بذاته و حقيقته في جميع الخالي و الحضرات ، منزّه عن التّغيير و التّبديل و الاتّصاف بصفات الأكوان و المحدثات ، بخلاف الحقائق الإمكانية و المهيّات الجوازية ، فإنّها متجدّدة آنّا فآنّا بمقتضى : «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^٣ و كلّ يوم بل آن هو في شأن من الشؤون ، التي تبدّليها و لا تتبدّليها . أو إشارة إلى أنّه ثابت الذات ، متبدّلة الشؤون : «أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ»^٤ . و بالجملة : إرادة كثير من معان العين مناسب للمقام ، على ما سنشير إليه في مستأنف الكلام .

و المراد من الامكان في التعريف المذكور ، على ما ذهب إليه كثير من المتكلمين ، الامكان الخاصّ ، كما هو المستفاد من تقريرهم في بيان الدّور ، فان وجود الخبر و عدمه بالنسبة إليه على السّواء . ولكن يمكن أن يكون المراد به الإمكان العامّ ، الذي يجتمع مع الوجوب و الامتناع الخاصّ . فانّ الوجود ، باعتبار غيب هويّته الوجوبية الالهية ، ممّا لا خبر له أصلاً ، إذ لا اسم له و لا رسم حتّى يمكن أن يخبر عنه . و باعتبار مرتبته الواحديّة و الالهية و ربوبيّته واجب الخبر عنه «إِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^٥ و يمكن أن يراد بالإمكان ما يعمّ الجهات الثلاث ، إذ باعتبار مراتبه النّازلة و درجاته السّافلة ممكن الخبر عنه بالامكان الخاصّ ، لانه يمكن

١ - بالأصل : «لمعاته» .

٢ - الزخرف (٤٣) ، ٨٤ : «وهو الذي في السماء اله و في الارض اله و هو الحكيم العليم» .

٣ - ق (٥٠) ، ١٥ .

٤ - ابراهيم (١٤) ، ٢٤ .

٥ - الاسراء (١٧) ، ٤٤ .

أن يخبر عنه بأنه شيء وموجود وثابت ونحو ذلك .

فإن قلت : الخبر بالنسبة إلى المراتب السَّافِلة واجب لا ممكن ، إذ كلّ موجود يخبر عنه بأنه موجود وشيء . قلت : كون الشيء في حدّ ذاته قابلاً لأن يخبر عنه ، وله شأنية الخبر عنه غير ملازم لفعالية الخبر ووجوبه . وبعبارة أخرى : شأنية الخبر عنه ثابتة له بالوجوب ، إلّا أن نفس الخبر ثابت له بالامكان الخاصّ ؛ فتأمل !

فإن قلت : العدم أيضاً ممكن أن يخبر عنه باعتبار مفهومه ، بل مطلقاً ، ولو بأنه ممنوع ونحو ذلك . قلت : قد مرّ أنّ إمكان الخبر بالنسبة إليه ليس من حيث أنّه عدم ، بل من جهة مفهومه الذّهنيّ ومشموليّته لنور الوجود في موطن التّصور . وبالجملّة يجب أن يتذكّر ما اسلفناه في ذلك : من اختلاف نحوى الحمل وغيره ، حتّى تدفع الشبهة بحذافيرها .

فإن قلت : ما ذكر من التعاريف إن كان لحقيقة الوجود في قبال المفهوم ، يمكن أن يكون المراد من الثّابت العين ما أفدته من المعاني ، ولكن لو كان لمفهوم الوجود ، كما يرشد إليه قوله : « مفهومه من أعرف الأشياء » الخ ، لم يكن ما أفدته مناسباً للمقام ، كما لا يخفى . وأيضاً ، مفهوم العدم مشارك مع مفهوم الوجود في إمكان الخبر ، فلا يخرج من التعريف مفهوم العدم بل يدخل فيه ، مع أنّ المقصود إخراجه عنه . وأيضاً ، لا يستقيم تعريف العدم بأنه ما لا يمكن الاخبار عنه .

قلت : التعاريف المذكورة في المقام ، بناءً على كونها لفظيّة ، لا يصير في أن تجعل لحقيقة الوجود أو لمفهومه و عنوانه ، إلّا أنه يكون على بعض التّوجيهات من حيث فنائه في المعنون وحكايته عنه أو سرّاية حكمه إليه ، لامن حيث ذاته . والفرق بينه وبين العدم من جهة أنّ مفهوم الوجود ممكن الخبر من جهة نفسه ومن جهة معنونه ، وهذا بخلاف مفهوم العدم ، إذ لا يمكن أن يخبر عن معنونه من حيث هو أصلاً .

قوله : « أي مطلب ما الشّارحة » الخ ١/٤

أقول : أي الشّارحة اللفظيّة ، وكلامه ، قدّه ، في الحاشية ، وإن كان يوهم

اتحاد مطلب الما اللفظية مع الاسمية ، إلا أن مراده ، قدّه ، ما ذكرناه ، لانه ، قدّه ، أجلّ شأناً من أن يخفى عليه الفرق بين الما اللفظية والاسمية . ويكون نظره ، قدّه ، إلى الموارد التي يتحد فيها المطلبان ، مثل ما لو كان اللفظ في عرف اللغة او الاصطلاح موضوعاً لما هو ماهية الشيء و حقيقته واقعاً . فانه في مثله ، قبل العلم بوجود ذلك الأمر ، لا يكون إلا مطلب واحد . وهو مطلب الما اللفظية ، إذ هو بعينه مطلب الاسمية . ولما كان المقام من هذا القبيل ، لم يفرق ، قدّه ، بينهما في المقام . لأن الفرق بين الأمرين ، فيما لو كان الموضوع له اللغوي غير ماهية الشيء و حقيقته ، لا يمكن أن يخفى على ذي مسكة . فإنه لو عرّف بما يرادفه لغة كان التعريف لفظياً وإن عرف بجنسه وفصله قبل التصديق بوجوده ، كان التعريف اسمياً وبصير بعينه بعد إثبات الوجود حقيقياً ، وهذا بخلاف الاول ، فإنه لا يمكن أن يصير حقيقياً أصلاً .

وإنما عبر عنه بـ « پاسخ پرسش نخستین » ، لأن السؤال عن الشيء يكون غالباً بعد العلم بمدلوله اللفظي ، فيكون المسؤول عنه ، قبل العلم بوجود الشيء ماهية مسمّاه ، التي هي مطلب ماء الاسمية . فنظره ، قدّه ، إلى الغالب ، وعبر عنه بهذا التعبير ، ولم يفرق بين المطلبين ، مع أن الماء الاسمي ليس جواباً للسؤال الاول ، كما لا يخفى .

قوله : «لأنه مبدء أول لكل شرح» الخ ٤/٤ .

وذلك ، لأن كل ما هو شارح لشيء يجب أن يكون موجوداً ، ولو في الازهان حتى يمكن أن يصير شارحاً له ، إذ المعدم مطلقاً ليس بشيء ولا خبر عنه ولا صورة له ، من حيث أنه معدم مطلق حتى يمكن أن يشرح شيئاً آخر . فكل شرح إنما يحصل بالوجود ، فهو المبدء الاول لكل شرح . وهذا بخلاف غيره ، لأن غيره إما العدم المحض او المهيّة . والعدم ، كما عرفت ، ليس بشيء ، حتى يمكن أن يصير شارحاً لشيء . والمهيّة مع أنها وجود خاص ذهني ، لو لم تكن موجودة أصلاً تكون كالعدم المحض في عدم إمكان الشارحية . فكل شرح إنما يتحصّل بالوجود ، فهو السبب الاول لكل شرح . فلا يمكن أن يشرح ، لأن شرحه إما بنفسه ، فيلزم توقف الشيء على نفسه ، وإما بغيره ، وقد عرفت أن غيره ، من حيث أنه غيره لا يمكن أن يصير شارحاً له ، بل هو

إن صار شارحاً لشيء أو مشروحاً، فأنما يصير كذلك بالوجود، فلو صار الوجود مشروحاً به لزم الدور؛ ولا يمكن دفع الدور بتعدد الجهة. إذ كلّ جهة تفرض شارحة للوجود، يجب أن تكون من جهة شارحتها موجودة، وإلا لم تصلح للشارحية. فلا يمكن فرض جهة للشارحية، لانتوقف من تلك الجهة على الوجود، حتى يدفع الدور بتعدد الجهة. وأيضاً، لو فرضنا للوجود شارحاً، فيكون مقدماً عليه، فلا يكون الوجود مبدءاً أوّل لكلّ شيء، بل ما هو شرح له يكون هو المبدء الأوّل.

فإن قلت: لما تقرر في محله، أن للوجود أفراداً متخالفة أو مراتب متعددة، فلا محذور في أن يصير الشارح لفرد من الوجود موجوداً بوجود آخر، لا يحتاج في أن يُشرح بما هو شرح له، وهو أيضاً يشرح بفرد آخر وهكذا، ولا ينتهي إلى فرد لا يحتاج إلى شرح. ولو كان هذا تسلسلاً، لكان تسلسلاً في العلال العددية، وقد تقرر في محله عدم امتناع التسلسل فيها.

قلت: أوّلاً: الكلام ليس في مراتب الوجود وأفراده، بل في نفس الوجود وحقيقته، من حيث هي هي، أو في المفهوم، من حيث حكايته عن الحقيقة على مذاق التحقيق. ولا شكك أنها لو احتاجت إلى شرح، لكان شارحها غير نفسها وغير فرد من أفرادها، أو غير مرتبة من مراتبها، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه، من جهة تقدّمها على فردها ومرتبتها.

وقد عرفت أن غيرها لا يمكن أن يصير شارحاً لها. لأنّ شارح الشيء يجب أن لا يكون مبانئاً له، وغير الوجود غير ملائم ولا مسانخ له، فلا يمكن أن يصير شارحاً له. فلو كان غيره شارحاً له، فمع أنه مستلزم للدور وغيره من المحذورات، يلزم انشراح الشيء بنقيضه، أو ما هو في قوة نقيضه، وهذا محال ممتنع.

و ثانياً: لو كان فرد من الوجود محتاجاً إلى الشرح، من حيث أنه وجود، لا يحتاج كلّ وجود إليه. وحينئذ فلو صار فرد منه شارحاً لفرد آخر، فلما أن يكون شارحاً له،

من حیث آنہ موجود ، فیلزم التّرجیح بلا مرجّح ، لانّ نسبة طبیعة الوجود إلى أفرادها و مراتبها واحدة ، بل یلزم شارحیة الشّیء لنفسه . و إمّا أن یكون شرحاً له ، من حیث آنہ موجود مقبّد و متعیّن ، فیلزم انشراح الشّیء بنقیضه أو ما هو فی قوّة نقیضه . لانّ التّعیّن انما یحصل بغير الوجود ، لانّ صرف الوجود لا یثبّت ولا یتکرّر ، و کلّ تعیّن مبائن للتّعیّن الآخر بالذّات . و أيضاً الفرد الشّارح إمّا أن لا یحتاج إلى الشّرح من حیث آنہ موجود فیکون الوجود ، من حیث هو ، غیر محتاج إلى الشّرح . و إمّا أن یحتاج إلیه من حیث هو كذلك ، فیحتاج إلى شارح آخر فلو انتهى إلى موجود ، لا یحتاج إلى الشّرح من حیث هو موجود ، فثبت المطلوب ، ولولم ینته إلیه یلزم التّسلسل .

وقولک هذا تسلسل فی العلل الإعدادیة ، من جهة أنّ الافکار معدّات للنتائج ، مختلق باطل . لانّ الکلام فی العلل القوامیة أو الشّارحة ، و هی یجب أن تكون متصورّة حاصلّة معاً فی الذّهن ، و عند لاتناهیها یلزم التّسلسل الممتنع ، مع امتناع إحاطة النفس بالامور الغير المتناهیة دفعةً ، ولولم یلزم الاحاطة الدّقیقة والاجتماع فی الوجود ، فالاحاطة التّدریجیة أيضاً غیر حاصلّة هیئها ، نظراً إلى حدوث النفس النّاطقة المبرهن علیہ فی محلّه ؛ فتأمل ! !

فان قلت ما المراد من الوجود الذّی لا شرح له ؟ فان کان المراد منه مفهوم الوجود ، فلا نسلم أنّہ مبدء أوّل لكلّ شرح . لانّ المبدء الأوّل لكلّ شرح فی باب التّصورات ما یكون منتهی کلّ حدّ أو رسم وشرح . و مثل هذا الشّیء یجب أن یكون جنس الاجناس أو فصل الفصول أو السّلازم القریب للفصل ، كالحسّاس و المتحرّک بالارادة للنفس الحيوانیة ، لواحد منها ، و مفهوم الوجود لا شکّ أنّہ لیس كذلك باتّفاق جمیع الحكماء ؛

۱- اشاره است باینکه بنا بر قدم نفس ممکن است گفته شود : نفس در زمان غیر متناهی

آنرا دریافته ، یا بنا بر حدوث نفس هم بگوئیم : نفس در اثر کمال تمام مقومات را در عقل فعال رؤیت کند ، و در آنجا هم چون بوجود جمعی بتبع وجود عقل فعال موجودند . پس احاطه بر امور غیر متناهی و تسلسل لازم نمی آید ؛ اللهم مگر بر عقیده آنانکه مدرکات آنرا تفصیلی میدانند . منته .

مع أنه بالمعنى المصدري من الأمور الاعتبارية التي لا يمكن أن تصير جنساً أو فصلاً لشيء أصلاً ، بل هو زائد في الجميع عند الجميع . - وإن كان المراد منه حقيقة الوجود ، فهي مما لا يمكن حصولها في الذهن ، فضلاً عن أن تكون مبدء أول لكل شرح ذهنيّ و تعريف حقيقيّ أو اسمي .

قلت : يمكن إرادة الأمرين جميعاً أمّا الأول فلان مفهوم الوجود مساوق مع مفهوم الشيء ، والذی والأمر ، ونحوها . وما من تعريف ذهنيّ إلا أخذ في معرفته أنه شيء ، أو موجود ، أو أمر كذا . لانه أعمّ المفهومات التصوريّة ، ولو لم يكن بعنوان أنه جنس ، أو فصل لشيء منها ، بل من جهة أنه من لوازم كل شيء ، ومما لا بدّ من تصوّره في كل تصوّر .

فان قلت : فيلزم على ما ذكرت انقلاب جميع الحدود إلى الرسم ، لتركبها من الخارج والداخل ، والمركّب من الخارج والداخل خارج . وايضاً لازم الشيء غير داخل في مقوماته في تصوّره ، وإلا لزم أن لا يكون لازماً بل مقوماً له ، مع أن لكل شيء لازماً من اللوازم ، فلو كان داخلياً في تصوّره مع مقوماته لزم ما قلناه ، ولو لم يكن داخلياً معها فيه لم يلزم احتياجه في تصوّره إليه مطلقاً .

قلنا : أولاً : إنّها يلزم ما ادّعت من الانقلاب ، لو كان المفهوم العام مأخوذاً في الحدود مكان الجنس أو الفصل . أمّا لو كان من المقارنات التصورية مع أحدهما ، فلا يلزم ذلك ، لأنّ التعريف في الحقيقة حينئذ بالجنس والفصل . وثانياً : كلامنا في التعاريف والحدود المنطقية ، وهي ليست بحدود حقيقة ، ولذا قيل أن حقائق الاشياء مجهولة لنا ، لمكان مجهوليّة فصولها الحقيقية . وقد تقرّر في محله : أن أكثر ما عدّ من الحدود في فنّ الميزان ، فهي من الرسوم في الحقيقة ، وأنّ العرض العامّ لو قيّد بالخاصّة لجاز أخذه في التعريف الرسمي . مع أن جنس الأجناس هو مجموع المفهوم العامّ مع القيود المأخوذة فيه ، مثل أن الجوهر معتبر عندهم : بالمهيّة التي شأن وجودها في الخارج أن لا يكون في الموضوع ، مع أن مفهوم المهيّة ، كالوجود والشيئية ، خارج عن ذوات الاشياء . فإذا كان مفهوم

الشيء والوجود وما يساوقها مأخوذاً في كلّ شرح ، فيكون هو المبدء الأول لكلّ شرح .
ويمكن أو يكون المراد منه الثاني ، أعني حقيقة الوجود ، وأن يكون المراد بكونها
مبدء كلّ شرح : إمّا باعتبار أنّ عنوانها وحكايتها ، التي هي بوجه عينها ، مبدء كلّ
شرح في الذّهن بالوجه الذي عرفت ، وكذا هي أيضاً مبدء كلّ شرح وظهور وإظهار
في الخارج ، من جهة أنّها الظاهرة بذاتها والمظهرة لغيرها . وإمّا باعتبار أنّ الوجود
الذّهنيّ ، الذي هو بوجه وجود خارجيّ ، وهو من مراتبها ، مبدء كلّ شرح ذهنيّ ،
والوجود الخارجيّ الذي هو مرتبة أخرى منها مبدء كلّ ظهور خارجيّ . وإمّا أن يكون
المراد أنّ الوجود ، أي حقيقته ، لما كان مبدء كلّ ظهور في الخارج ، يجب أن يكون
عنوانه وحكايته مبدء كلّ شرح في الذّهن ، من جهة أنّ الظاهر عنوان الباطن ، والمجاز
قنطرة الحقيقة ؛ فهي أظهر الظواهر الوجوديّة وحكايتها أوّل الأوائل التّصوريّة .
أو المراد أنّها لما كانت مبدء كلّ ظهور ، فيجب أن تكون ظاهرة بذاتها في كلّ موطن ،
وإن كان ظهورها في الذّهن من جهة حكايتها وعنوانها ، فيصير هذا الكلام من الشيخ
دليلاً على ذهابه إلى أصالة الوجود .

هذا لو أريد بحقيقة الوجود الحقيقة في قبال المفهوم ، التي مرتبة منها ، عند الفهوليين
واجبة ومرتبة منها ممكنة . فإنّه لا شكّ أنّ كلّ ما في الخارج والذّهن ، بل نفس الخارج
والذّهن ، من مراتبها وظهوراتها ، وكلّ شرح ينتهي إليها . ولو أريد بها حقيقة الوجود
في مقابل الظّل ، فكونها مبدء كلّ شرح أيضاً ظاهر ، لأنّ كلّ تحقّق وشرح إنّما
يتحقّق ويتحصّل بالانتساب إليها وبالإضافة الاشرافيّة النوريّة المتحقّقة بينهما ، فهي
الظاهرة في الذّهن والخارج بكلّ شرح . وكلّ شرح من مراتب ظهوراتها وشرحها ،
فإنّ الحيشات التعليليّة والتقييدية لكلّ شرح وإظهار تكون منها وبها ؛ فتدبر !

فان قلت : لِمَ قيّد المبدء بالأوّل ، مع أنّه لو لم يقيّد به وقيل هو مبدء كلّ
شرح ، أفاد ما هو المطلوب من إثبات عدم احتياجه إلى شرح ، لأنّه على ذاك التقدير لم

يكن مبدءاً لذلك الشرح ، مع جعله مبدءاً لكلّ شرح .

قلت : لو قيل هو مبدء لكلّ شرح ، لعمّ ما لو كان مبدءاً أولاً له ١ ، أو مبدءاً بعد المبدء الأول . وعلى الثاني يصير مبدء لكلّ شرح بعد المبدء الأول ، وإن لم يكن مبدء لشرح المبدء الأول الذي هو شرح له مثلاً ، أو هو في عرضه . فيصير قيد المبدئية الثانية قرينة على أن المراد هو المبدء لكلّ شرح بعد المبدء الأول ، أو لكلّ شرح غير المبدء الأول الذي هو شارح له . مع أنه يمكن أن يكون زيادة هذا القيد لبيان ما هو الواقع ، لا لدخله في اثبات ما هو المطلوب . أو يكون فائدة الزيادة أن يصير ما فرعه عليه ، بقوله « فلا شرح له » ، ظاهراً ، غير محتاج إلى البيان ؛ فتدبر !

قوله : « بل صورته » الخ ٤/٤ .

للصورة معان : منها ما به الشيء بالفعل ، ومنها ما به يظهر ، ومنها الصورة العلمية ، ومنها النقش والعكس القائم بالمرآة او المنتقش في الجدار ونحوه . والمراد بها هنا هو المفهوم الذهني والصورة العلمية ، او ما به يظهر ، بناءً على أن يكون المراد من الوجود حقيقته العينية ، فيكون المفهوم صورته . وجعلها بمعنى ما به الشيء بالفعل ، وإن كان ممكناً بأن يراد ما به الشيء بالفعل ذهنياً ، أي يتحصّل به فعليته الذهنية وظهوره الذهني ، وكذا الرسم والنقش او كلّ هيئة وعرض ، نظراً إلى أن المفهوم الذهني عكس الوجود الخارجي وحكاية عنه عند من اكتحل بصيرته بنور العرفان ، وإلى أن الصورة العلمية مطلقاً من مقولة الكيف عند كثير منهم وهي عرض قائم بالنفس - إلا أن الأنسب بالمقام هو المعنى الذي ذكرناه .

وقوله : « تقوم بالنفس » بعمّ القيام الصدوري . وفائدة ذكر هذه الجملة أن كون الوجود مبدء لكلّ شرح ، وكونه لا شرح له غير ملازم لحصول صورته في النفس من غير توسط ، لاحتمال ان لا تحصل أصلاً . ونفي هذا الاحتمال لا يمكن إلا باثبات ان لنا معلومات حاصلة في النفس منسوحة ، حتى يثبت ، بضميمة ان الوجود مبدء كلّ

شرح ، ان صورته حاصلة ايضاً . ولما كان حصول ذلك مما قضت به الضرورة والوجدان ، لم يحتج في بيانه الى تجشم دليل و برهان . فلذلك صرح بقيام صورته في النفس لدفع هذا الاحتمال ، واكتفى به عن ذكر دليل و ترتيب قياس و إقامة برهان .

ويمكن ان يكون ذكره على سبيل التكرار ، لمجرد الايضاح و لبيان بداهته وكيفية حصوله في النفس ؛ هذا المراد بالوجود^١ فإنه على ذاك التقدير يكون المراد بالصورة ما ذكرناه ، اى مفهومه الذهني و صورته العلمية . ولو كان المراد به^٢ مفهومه ، احتمال أن يراد بها^٣ ما ذكرناه ايضاً : بارادة الصورة العلمية ، لا المفهوم إذ ليس للمفهوم مفهوم . ويمكن ان يراد على كمال التقديرين ما به يظهر ، إذ صورة الشيء ما به يظهر في الذهن أو في الخارج ، فيكون المعنى^٤ ، بل ما به يظهر ، هو في الذهن يقوم في النفس الخ .

وكذا يمكن على التقدير الأول ، أى على ان يكون المراد حقيقته ، إرادة ما به الشيء بالفعل من الصورة . وكذا إرادة بعض المعاني ممكنة ، مع تكلف بأن يراد ما تكون به الحقيقة ظاهرة بالفعل في الذهن ، أى : مفهومه الذي هو بمنزلة نقشه و رقشه و رسمه في الذهن ، بان يشبه المفهوم الذهني بالعكس ، سيما بناءً على مذاق القائلين بأصالة الوجود و اعتبارية المهية .

و بالجملة : يمكن أن يكون مراده ، قدّه ، من هذا الكلام إثبات غناء الوجود ، من حيث مفهومه و حقيقته ، عن التعريف الحقيقي . أمّا مفهومه ، فلما تبين من كلامه هذا من انه اعم الأشياء ؛ و هذا مما يعلم من قوله : «لأنه مبدء كل شرح» الخ . و أمّا حقيقته ، فلما ظهر من قوله : «بل صورته تقوم في النفس» الخ . فيكون قوله : «لأنه» إلى قوله : «فلا شرح له» ، لبيان الجملة الأولى ، و قوله : «بل صورته» الخ . لبيان الجملة الثانية . إذ ظهر منه انه بسيط ، لاجزاء له ذهنياً و خارجاً اصلاً . لأنه لو كان له أجزاء ،

١ - الانسب : «هذا اذا كان المراد بالوجود حقيقته العينية» .

٢ - اى : «بالوجود» .

٣ - اى : «بالصورة» .

لكان صورته تقوم في النفس بتوسط أجزائه ، لا من غير توسط شيء . إلا أنه لما كان بساطته مبينة في مقامه ، أشار إليها في هذا المقام إجمالاً ولم يذكرها ، تفصيلاً ؛ فتدبر !
وقوله : « في النفس » من باب المثال ، فان صورة الوجود قائمة في جميع المجالي الادراكية الكلية من غير توسط ، إلا أن النفس لما كانت أقرب الأشياء إلينا بعد المبدء فلذلك خصها بالذكر .

قوله : « حيث أن الوجود » الخ ٦/٤ .

لما كانت الأجزاء الحدية منحصرة عند أرباب التحقيق بالجنس والفصل ، وكان وجود الأجزاء الخارجية ملازماً لإثباتها من جهة كونها مأخذاً لها ، فسّر البساطة بنفي الجنس والفصل . وانما جعلوا^١ الأجزاء الحدية منحصرة فيها سيّما في الوجود ، لو كان بفرض المحال له أجزاء ، لأن وجود الجنس الذي هو ما به الاشتراك الذي لا يمكن بدون الفصل ، فكلّ ماله جنس فله فصل ، ووجود الفصل بناء على نفي الفصل الوجودي مستلزم لوجود الجنس ، فكلّ ما له فصل فله جنس أيضاً . وأمّا بناء على تحقّقه^٢ و ثبوته ، فوجوده وإن لم يكن ملازماً لإثبات الجنس ، لجواز تركيب المهية من أمرين متساويين ، إلا أنه ملازم مع التركيب الذي هو منفي في الوجود ، كما لا يخفى^٣ . وأمّا الأجزاء المقدارية و حصولها بالفعل للشيء فرع التجزئة وهي فرع المادة ؛ فتدبر !

و المراد بالبساطة : إمّا البساطة المطلقة و نفي مطلق التركيب ، حتّى من المهية والوجود ؛ يجعل الجنس و الفصل بمعنى ما به الاشتراك المبهم ، و ما به الامتياز المعين ، حتّى يشمل مثل الوجود والمهية . و إمّا بعدم احتياجه إلى البيان ، من جهة كونه مفروغاً عنه ، اذ الوجود سنخ غير سنخ المهية ، فلا يمكن تركيبه من المهية ونفسه . وإنما قدم الفصل ، للإشارة الى تقدّمه على الجنس طبعاً ؛ فتدبر !

١ - «وانما جعلنا البساطة ملازمة لنفي الجزئين» خ ل .

٢ - اي : «تحقق الفصل» .

قوله ، قدّه : «لأنّ الرسم» الخ ٧/٤.

أى الرّسم الاصطلاحيّ ، وإلا فالمعلول رسم ناقص للعلّة بوجه ، والعلّة حدّ تامّ وجوديّ ، كما فى العلّة الايجابية ، او رسم تامّ وجوديّ ، كما فى الوسائط الوجوديّة بالنسبة إلى مادونها .

فإن قلت : ففى الجنس والفصل غير ملازم لنفى الحدّ ، لإمكان التّحديد بالفاعل والغاية ، سيّما فى البسائط ، لأنّ ماهو وليمّ هو فى البسائط واحد ، سيّما فى الوجود : فإنّ فيه ماهو وليمّ هو وهل هو واحد ؛ ومن هنا قيل ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها .

قلت : الكلام فى نفى الأجزاء الحديّة الذّهنيّة ، وإلا فلاشبهة فى أنّ الوجودات المعلولة تحدّ بعلمها الوجوديّة . ويكفى فى نفىها^١ إثبات البساطة بنفى الجنس والفصل . وإن كان المراد نفى مطلق الأجزاء ومطلق الحدّ ، فيكفى فيه ما ذكره ، قدّه ، أيضاً . لأنّ العلّة الفاعليّة والغائيّة بمنزلة الفصل ، بل هما الفصل الحقيقيّ عند التّحقيق : من أنّ الحدّ والبرهان متشاركان فى حدودهما ، وهما متّحدان فى البسائط ، كما بيّنه المصنّف ، قدّه ، فى المنطق بقوله : «وفى وجوديّ اتّحد المطالب» . وكذا المراد بالرّسم الرّسم الاصطلاحيّ لا بالمعنى الأعمّ حتّى يشمل الرّسوم الوجوديّة ، اذ لا ضير فى اثباتها للوجود ومراتبه ، فتدبّر !

قوله : «التي مقسمها» الخ ٧/٤.

لأنّ مقسمها المقول فى جواب ماهو ، وهو^٢ والمهيّة والكلّيّ الطّبيعيّ بمعنى واحد ذاتاً ، وإن اختلفتا اعتباراً .

فإن قلت : مقسم الجنس والنّوع هو ما ذكرت ، أمّا مقسم الفصل والعرض العامّ والخاصّ أى شيء هو فى ذاته ، أو فى عرضه العامّ أو الخاصّ ؟

١ - أى : «نفى الأجزاء» .

٢ - أى : «المقول فى جواب ماهو» .

قلت: المراد بشيئية المهيئة شيئية الكليات الطبيعية، التي كلها من أقسام المفاهيم المبهمة والكلية المفهومي. فان مقسم الكليات الخمس المقول في الجواب بمعنى المحمول، ولا شكك أن المحمولية من لوازم الماهيات الكلية المبهمة، دون الجزئيات المشخصة. لأن كل تشخص أب عن الحمل الذي حقيقته الاتحاد مع تشخص آخر، من جهة إباء كل فعلية عن الأخرى. وما يرى من حمل الجزئي على الجزئي، ظاهراً في قولهم: «هذا زيد»، مأول إلى إرادة «المسمى^١ زيد» عند أرباب التحقيق، فيصير من قبيل حمل الكلية على الجزئي، إذ ليس في المقام شخصان، حمل أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

وهذا الكلام منه، قدّه، إلى قوله: «ولأنّ المعرف» الخ يمكن أن يجعل دليلاً على عدم إمكان أن يعرف حقيقة الوجود ومفهومه أيضاً بالتعريف الحقيقي: حيث أن مفهوم الوجود أيضاً بسيط، من جهة مطابقة الحكاية مع المحكي و سرية حكم المعنوي إلى العنوان، ومن جهة أنه لا أعم منه حتى يتركّب منه^١ ومن غيره، وإلا لزم وجود الكل بدون أجزائه. وكل ما يفرض مساوياً له في العموم يكون مساوياً له، فلا يمكن أن يصير جزء له. ولمكان أعميته من كل شيء، لا رسم له أيضاً، لأنّ الرسم يميّز الشيء عما عداه، وكل ما يفرض مغايراً له مصداق له، لأنّه إمّا موجود في الخارج أو في الذهن حتى الاعتباريات والمفاهيم العدمية. والشيء العام المطلق، بإطلاقه وعمومه، ممتاز عن المقيّدات والخواص. من دون حاجة إلى مميّز رسمي أصلاً. هذا! لكن ذلك الدليل الذي ذكره المصنف، قدّه، بإفادة بساطة حقيقة الوجود الصق وأليق، لأنّ شيئية مفهوم الوجود ليست من غير سنخ شيئية الماهية بوجه.

وأما التعريف بالمثل والمثابه، فهو أيضاً منفي عن حقيقة الوجود، بل عن مفهومه. إذ ليس له مهية نوعية، حتى يتصور له مثل، يندرج معه فيها، ولا يشابهه شيء، حتى يجعل معرفاً له، بل «ليس كشيء^٢»، وهو بكل شيء محيط. ولأنّه

١ - اي: «من الأعم».

٢ - الشورى (٤٢)، ١١.

داخل بوجه في التعريف الماهويّ ، وقد عرفت أنّها ليست من سنخ المهيّة . فقوله : «و الوجود و عوارضه» الخ ، دليل على أنّ مراده نفي التعريف الحقيقيّ بالنسبة إلى حقيقة الوجود ؛ فتدبّر !

قوله ، قدّه : «ولأنّ المعرف» الخ ٩/٤ .

أى : يجب أن يكون أظهر و أجلى ' من المعرف في المعرفة ، بالنسبة إلى السائل . وإلاّ لزم إمّا التعريف بالأخفى أو الترجيح بلا مرجح ، بل عدم إمكان التعريف . لأنّ المساوى مع الشيء في المعرفة معلوم من الجهة التي يكون ذلك الشيء معلوماً بها ، و مجهول من الجهة التي هو مجهول بها ، فلا يمكن تعريفه به أصلاً .

وهذا الدليل يختصّ بمفهوم الوجود ، لو كان المراد بالأظهرية ، الأظهرية عند الذهن وفي العلم الحصولي . لأنّ حقيقته غير حاصلة في الذهن أصلاً ، إلاّ من جهة حكايتها وعنوانها الذي هو مفهوم الوجود و مساوقاته ؛ اللهم ، إلاّ ان يراد الأظهرية ، من جهة اظهرية حكايتها من كلّ شيء ، فيمكن أن يجعل دليلاً على نفي المعرف عن الحقيقة ، بتقريب ان يقال : لو فرض حقيقة الوجود معرف ذهنى ، لوجب ان يكون بما هو أظهر من حكايتها وعنوانها في الذهن . مع أنّه لا يظهر من حكايتها ذهنياً ، بل لا يمكن ان يحصل بغير حكايتها وعنوانها ، لان غير عنوانها لا يمكن أن يصير مبيّناً و مُظهرّاً لها في الاذهان ، حتّى ' يمكن أن تعرف به . ولو جعل دليلاً على نفي المعرف عن المفهوم ، لكان اطبق على المدعى ولا يحتاج إلى ذلك التقريب .

ولكن يرد عليه انّ هذا مصادرة على المطلوب الأوّل : حيث أنّ النافي لبداهة المفهوم لا يسلم هذه القضية . و الجواب عنه : أنّ المصنّف ، حيث اختار أنّ الحكم ببداهة الوجود بديهيّ أيضاً ، يدعى أنّ هذه القضية بديهية وجدانية ، لاختفاء فيها أصلاً ، و أنّ من أنكرها يكون منكراً لها باللسان ، و قلبه مطمئنّ بالإيمان . و يمكن ان يجعل هذا الكلام دليلاً على نفي المعرف عن مفهوم الوجود ذهنياً ، و عن حقيقته ذهنياً و خارجياً : أمّا ذهنياً ،

فبالتقريب الذي ذكرناه ، ومن جهة أن الوجود الذهني والظهور الادراكي من مراتب تلك الحقيقة ، فهو في الظهور متأخر عنها ، فكيف يمكن ان يكون مظهرًا لها ؟ واما خارجاً ، فلأن ظهور كل شيء بها خارجاً وهي أظهر من كل ظاهر فيه ، فكيف يتصور احتياجها في الظهور إلى شيء غيرها ؟ وبالجمل ، لادليل عليها مطلقاً ، لأن كل دليل يجب ان يكون أظهر من المدلول ، ولا أظهر من الوجود ، حيث أنه الحقيقة التي بها ينال كل ذي حقيقة حقيقته ، فهو أظهر من كل شيء في العلم الحصولي من جهة مفهومه ، وفي العلم الحضورى من جهة حقيقته . وهذا دليل على أصلاته في التقرر والمنشائية للآثار .

قوله ، قدّه : « مفهومه » الخ ١٠/٤ .

أى من أعرف الأشياء في العلم الحصولي الارتسامي . وهذا دليل على ان مراده من الوجود ، في قوله : « ولا أظهر من الوجود » الخ ، مفهوم الوجود ، ومن « الظهور » الظهور في الذهن .

قوله : « وكنهه » الخ ١١/٤ .

إعلم : ان الوجود قد يطلق ويراد به : مفهومه وحكايته الذهني اى ، ما يفهم من لفظه ويحصل منه في النفس عند إطلاقه ، وهو الموجودية المصدرية . وهو امر اعتباري عند الجميع ، بمعنى أنه ليس في الخارج شيء يصدق عليه الموجودية ، بل فيه شيء ينتزع منه العقل الموجودية . وعند أكثر القائلين باعتبارية الوجود أمر الوجود منحصر فيها ، ولكن له فرد ذهني ، يلاحظ العقل انضمامه إلى المهيّة في صدق الموجودية عليها ، وليس له في الخارج فرد أصلاً ، ومنشأ انتزاع هذا المفهوم أيضاً هو المهيّة الممكنة الخارجية المنتسبة إلى الجاعل : بناءً على نفي المهيّة عن الحق ، تعالى ، أو مطلق المهيّة العينية التي تكون منشأة للآثار ، إمّا بذاتها كما هيّة الحق ، تعالى ، عند القائلين بأنه مهيّة مجهولة الكنه ، او بانتسابها إلى الجاعل كما هيّة الممكنات ؛ وبعض القائلين

باعتباريته يجعلون له في الخارج فرداً ، غير أصيل ، بل منهمكاً في المهية ، تابعاً لها في التقرر .

وقد يطلق ويراد به : ما يكون في الخارج منشاءً للآثار وآبياً عن العدم بذاته ، ويكون مطابقاً لذلك المفهوم البدهيّ ، أى مفهوم الوجود ، و مصداقاً له خارجاً حقيقةً من دون حيثية تقييدية : أعم من أن يكون حيثية تعليلية أم لا . ويكون ذلك المفهوم عنوانه وحكايته ، ويعبرون عنه بالحقيقة في قبال المفهوم . وهذا الإطلاق مختص بالقائلين بأصالته : من الذين يجعلون له أفراداً حقيقية ، أصلية في التقرر ومنشائية الآثار . وهذه الحقيقة هي التي اختلفوا فيها : بأنه هل لها أفراد متبائنة أو مراتب متفاوتة . أو ليس لها إلا فرد واحد و مصداق فارد ، وليس في الخارج غيرها ديار ؟ أو هي مع ظهوراتها وأفيائها ؟

وقد يطلق ويراد به : ما يكون مصداقاً للمفهوم ، مع نفي كافة الحيثيات والاعتبارات ، ويكون كل ما في دار التقرر والتحقيق فيئاً وظلاً له ، ويكون اتصافه بالموجودية من جهة انتسابه وإضافته إليه بالاضافة الإشرافية النورية ، ويعبرون عنه ^١ بالحقيقة في قبال الظل . وهذا الإطلاق يكون في ألسنة القائلين بالتوحيد الخاص الخاصي ، وهو الذي يكون مقتضى ذوق التأله ، بعد التوجيه الذي سيشير إليه المصنف في محله .

وقد يطلق ويراد به : ما يكون مصداقاً للمفهوم من دون حيثية أصلاً ، ولكن مع نفي الغير مطلقاً وجعله كثنائية ما يراه الأحوال . وهذا الإطلاق أكثر دورانه في لسان القائلين بالتوحيد الأنحص الخواصي .

وقد يطلق ويراد به : ما يكون كذلك ، ولكن مع إثبات الغير في عين النفي ونفيه في عين الإثبات ، لا بان يجعل ظلاً له فقط - فإن في هذا النظر النفي يتعلق بغير ما

١ - اى : « اتصاف ما في دار التقرر » .

٢ - اى : « عن ما يكون مصداقاً للمفهوم » .

يتعلق به الإثبات ، فإنّ المنفى الشّيئية الاصلية و المثبت الشّيئية الظلية ، وفي ذلك الاطلاق المنفى و المثبت ، كلاهما الشّيئية و الظلية الاصلية - لكن بمعنى التنزّه عن النفي و الاثبات و التشبيه و التنزيه ، و عن التّحديد و الاطلاق المقابل له . و هذا الاطلاق عند صفاء خلاصة خاصّ الخاصّيّ .

و إقحام قوله : «والتي ذلك المفهوم البديهيّ» الخ لإبانة المقصود ، بأنّه الحقيقة في مقابل المفهوم ، و عدم التباسها بالحقيقة في قبال الظلّ ، و سائر إطلاقاتها . أو لدفع توهم أنّ الحقيقة ، التي حيثية ذاتها الإباء ، عن العدم و منشأية الآثار ، عند القائلين باصالة المهية ، هي المهية . إذ القائلون باصالتها لا يجعلونها محكيّاً عنها بهذا المفهوم ، من دون حيثية أصلاً ، بل مع حيثية تقييدية و تعليلية . و المراد ما يكون عنوانه ، من حيث هو هو ، لامع حيثية زائدة ، لأنّه المتبادر من كون الشّيء معنوّناً لشيء آخر ، كما يؤيد ذلك قوله : «التي حيثية ذاتها» الخ . لكن مع هذا القيد يخرج المهية عن كلا التعبيرين ، و تنحصر الفائدة فيما ذكر أولاً . و يمكن أن يكون للتأكيد ، أو للإشارة إلى ما يدلّ على مختاره من أصالة الوجود و اعتبارية المهية . لأن ما ذكره في المقام من خواصّ الحقيقة لا يوجد في المهية عند القائلين بأصالتها .

قوله : «في غاية الخفاء» الخ ١٣/٤ .

أي بحيث لا يمكن أن يتصوّر و يحصل في الذهن أصلاً . اللهم ، لا بتوسط الوجوه و العناوين الحاكية عنها ، المطلقة ، و الوجود العامّ و النورية ، و العلم ، و القدرة ، و الحياة و نحوها : من العوارض الغير المتأخّرة في الوجود عنها ^١ ، كما أشار إليه ، قدّه ، في الحاشية نظراً الى اتّحاد العناوين الذاتيّة مع المعنوّن ، و كون وجه الشّيء هو الشّيء بوجه . ولكن من جهة أنّ الشّيء إذا جاوز حدّه انعكس إلى ضده ، يكون في غاية الظهور و الجلاء في الخارج ، بحيث يمكن أن يشاهده كلّ سليم البصر و البصيرة بالمشاهدة الحضورية . فإنّه قد استوى مع كلّ شيء و هو بكلّ شيء محيط . إذ لو لم يقدر بعض أعين الخفافيش

على النظر إلى وجهه الكريم ، فذلك ليس إلّا من جهة قصور في المُدرَك وإدراكه ، لا في المُدرَك وظهوره وإشراقه . اذ قد دريت أنّ مرجح بطونه إلا قصور الادراك ، ونهاية ظهوره ، وعدم اقتدار العيون الضعيفة عن اجتلاء اعتلاء نور وجهه واكتناه نوره . وبالجملة الحقيقة مقابل المفهوم من جهة العلم الحصولي ممنعة الادراك والتصور والحصول في الذّهن . ومن جهة العلم الحضورى رفيعة الدرجات : فبعض مراتبها - وهى التى فوق مالايتناهى^١ شدة ومدة وعدة ، ويكون التعبير عنها^١ بالمرتبة من جهة التشبيه والمساحة ، اذ هى أصل باقى المراتب وتماها وبها تحصلها وقوامها - والحقيقة بالمعنى الثانى - أى وجود الحقّ وصرف الوجود المنزه عن كافّة الحدود والقيود ، التى ماهى بالمعنى الأوّل ظلّها ورسمها - لا يمكن أن تكنه أصلاً . وهو بكنه حقيقته فى الغيب المتعرب الأخفى لايناله شىء فى الأرض ولا فى السماء ، ومن حيث أسمائه وصفاته ظاهر لكلّ شىء بمقدار قابليته واستعداده ، لا على سبيل الاكتناه ، بل ما « مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »^٢ .

وباقى المراتب : بعضها ، التى هى فى مرتبة الفعل معلوم بالعلم الحضورى لما فوقه ومشهود لما دونه ممن له قابلية شهوده والاستفادة من ترشّحات وجوده . وبعضها ، أى التى فى مرتبة الذات ، باقى خفاء الاستتار وظلمة الاحتجاب من حيث ذاته ، وإن كان حاضراً بتوسط الأنوار العلمية ، والصّور النورية الإشراقية الإدراكية .

قوله : « وبهذا البَيّت جمع بين قول من يقول » الخ ١٤/٤ .

إنّما لم يتعرض لقول من يقول : إنّه كسبىّ ، لظهور بطلانه : مما أفاده بقوله ، « وليس بالحدّ ولا بالرسم » . لانحصار الاكتساب فى الحدّ والرسم بالمعنى الأعمّ بالتفسير الذى مرّ ذكره ، إن كان المراد كسبيّة حقيقته . وكذا من قوله : « وكنهه فى غاية الخفاء » الخ ، ومن قوله : « من أعرف الأشياء » الخ . اذ لا أعمّ ولا أعرف من الوجود .

١ - اى : « عن المرتبة التى هى فوق مالايتناهى » .

٢ - الاسراء (١٧) ، ٤٤ : « وان من شىء... »

قوله : « اذ لو حصلت في الذهن ، فإساً » الخ ١٦/٤ .

أقول : وذلك لانهم عرفوا الوجود الذهني بأنه ما لا يترتب على الموجود به آثاره المطاوعة منه .

فأن قلت : كلامهم هذا ناظر إلى غير الوجود ، من المهيئات التي يزيد وجودها عليها ، إذ الوجود لا يوجد بوجود زائد ، حتى يقال أنه لو وجد بالوجود الذهني ، لكان كذا .

قلت : أولاً ، لا فارق بين الوجود وغيره لو صار موجوداً في الذهن ، من حيث عدم ترتب الآثار عليه ؛ لأن مقتضى الوجود الذهني أن لا يترتب به على الموجود به آثاره ، ومقتضى الذات لا يزول إلا بزوال الذات . وثانياً ، لو لم يمكن أن يوجد الوجود بوجود زائد ، ثبت ما ادّعيناه من عدم إمكان حصوله في الذهن ، لما أفاده بقوله : وأيضاً « كل ما يرتسم بكنهه » الخ .

فأن قلت : الوجود الذهني نوع من الوجود ، ولا ضير في معروضية أحد أفراد الوجود ، أو أنواعه بفرد آخر ، أو نوع آخر منه ، ولا يستلزم أن يكون له مهية غير الوجود .

قلنا : لو سلمنا ذلك في غير الوجود ، فإنما نسلّم فيما لو لم يكن مقتضى أحد النوعين مباحثاً لمقتضى النوع الآخر ، وإلا لزم الجمع بين المتنافيين . وأيضاً ، إنما يتصور ذلك فيما يمكن أن يعرض له الوجود ، لا فيما هو نفس الوجود وحقيقته وهي موجودة بنفس ذاته وهويته ، وعين منشأية الآثار بانيته وخصيسته ، و آية عن العدم بماهيته بمعنى ما به الشيء هو هو .

قوله : « فلم يكن حقيقة الوجود » الخ ١/٥-٢ .

أقول : وذلك ، لأنه لو لم يكن عين منشأية الآثار ، لصار من سنخ المهية التي هي من حيث هي ليست إلهي ، ولم يكن ما بالذات منشأية الآثار . مع انحصار الأمر في ذلك بينه وبين المهية ، التي المفروض فرض اعتباريتها .

قوله : « وأيضاً كلّمّا » الخ ٢/٥ - ٣.

إنّما قيّد الارتسام بكونه بالكنه ، لجواز حصول حقيقة الوجود في الذّهن ، باعتبار حكايتها الذّهنية التي هي مفهوم الوجود ، لا بكنه حقيقته .

قوله : « يجب أن يكون مهيتّه » الخ ٣/٥ .

وذلك ، لما تقرّر : من أنّ حقائق الأشياء و ماهياتها محفوظة في الذّهن و أنّها تحصل بماهياتها فيه .

قوله : « والوجود لامهية له » الخ ٤/٥ .

وذلك لأنّه سنخ غير سنخ المهية ، و مفهوم الوجود ليس مهية له ، بل من عوارضه المنتزعة من مقام ذاته .

قوله : « ومهيتّه التي » ٤/٥ .

اي ما به الشّيء هو هو .

قوله : « ولا وجود زائد عليها » الخ ٥/٥ .

لأنّ الكلام في حقيقة الوجود ، التي هي محيطه بكلّ الوجودات وعين جميعها ، و هي ما بالذات الموجودية . و لا يمكن أن تصير معروضة لنفسها ولا لمرتبة منها ، كما مرّ آنفا . فلا يقال : لِمَ لا يحوز ان تصير مرتبة من الوجود معروضة لمرتبة أخرى منه ، كما لا يخفى ؟

فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ

قوله قدّه : «فِي أَصَالَةِ الْوُجُودِ» ٧/٥ .

لَمَّا كَانَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ بِمَنْزِلَةِ الْبَحْثِ عَنِ الْهَلِيَّاتِ الْبَسِيطَةِ ، وَالْبَحْثِ عَنِ الْعَوَارِضِ بِمَنْزِلَةِ الْهَلِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ لِلْوُجُودِ ، وَكَانَتْ الْبَسِيطَةُ مَقْدَمَةً لَتَحْقِيقِ سَائِرِ الْمَسَائِلِ عَلَى مَذَاقِ الْمُصَنِّفِ ، قَدْ هُ ، قَدْ هُ ، قَدْ هُ ، وَ الْفَرْقُ بَيْنَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَ مَسْأَلَةِ الْأَصَالَةِ فِي الْمَجْعُولِيَّةِ مِنْ وَجْهِ :

مِنْهَا أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ أَعَمَّ مَأْخُذًا وَ أَوْسَعَ شَمُولًا مِنْ تِلْكَ ،
و مِنْهَا تَفَرُّعُ تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ عَلَيْهَا ،
و مِنْهَا اخْتِلَافُ الْمَلَائِكَةِ فِيهَا ،

و مِنْهَا عَدَمُ الْاسْتِغْنَاءِ عَنْ إِحْدِيئِهِمَا بِالْآخَرَى . إِذْ يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَصَالَةِ الْمَهِيَّةِ فِي التَّحْقُرِ مَعَ الْقَوْلِ بِمَجْعُولِيَّةِ الْإِتِّصَافِ ، كَمَا نَقَلَ عَنْ فَرْقَةٍ ، أَوْ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْقَائِلُونَ بِثَبُوتِ الْمَعْدُومَاتِ وَ أَزْلِيَّتِهَا ، مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْمَهِيَّاتِ الْمَعْدُومَةَ أَزْلِيَّةٌ ، وَ الْأَزْلِيَّةُ تَنَافَى الْمَقْدُورِيَّةُ ، فَيَكُونُ الْمَجْعُولُ عِنْدَهُمُ الْإِتِّصَافُ دُونَ الْمَهِيَّةِ ، مَعَ ذَهَابِهِمْ إِلَى اعْتِبَارِيَّةِ الْوُجُودِ . وَ يُمْكِنُ أَيْضًا أَنْ يَذْهَبُوا إِلَى مَجْعُولِيَّةِ الْوُجُودِ ، وَ يَقُولُوا بِأَصَالَتِهَا جَمِيعًا ، كَمَا احْتَمَلَهُ بَعْضُ : أَمَّا الْمَهِيَّةُ فَلَا تَنْتَهِي عِنْدَهُمْ أَزْلِيَّةٌ غَيْرُ مَقْدُورَةٍ ، وَ أَمَّا الْوُجُودُ فَلَا تَنْتَهِي لِلْحَالِ مِنْهُمْ ، إِنْ قَالُوا بِاعْتِبَارِيَّةِ الْإِتِّصَافِ ، فَلَا بَدَلَ لَهُمْ مِنْ أَنْ يَقُولُوا بِمَجْعُولِيَّةِ الْوُجُودِ ، وَ إِنْ كَانَ هَذَا الْقَوْلُ مِنْ سَخَائِفِ الْأَقْوَالِ ، كَذَا قِيلَ ، فَتَدَبَّرْ ! أَوْ بَعَكْسَ هَذَا مِنَ الْقَوْلِ بِأَصَالَةِ الْوُجُودِ فِي التَّحْقُرِ ، مَعَ الْقَوْلِ بِمَجْعُولِيَّةِ الْإِتِّصَافِ ، كَمَا نَقَلَ عَنْ شِرْذِمَةٍ مِنَ الْمُشَائِئِينَ ، أَوِ الْمَهِيَّةِ

بناءً على أن يحمل عبارة صاحب الشّوارق عليه ، وهى ما أفاده لدفع حسابان ازليّة الماهيّات واستغنائها عن الجعل .

و منها أن أصالة الوجود فى التّقرّر تتمشّى فى الواجب والممكن ، بناءً على جعل الواجب ذا مهية ، وإن كان مخالفاً للبرهان ، وكذا أصالة المهية فيه ^١ ، بخلاف الأصالة فى المجعوليّة .

قوله : « كلّ ممكن زوج تركيبى » الخ ٨/٥ .

التقييد بالممكن لإخراج الواجب ، تعالى ، فإنه مهية إنديته . ويمكن أن يخرج منه العقول القادسة ، و النفوس المجردة ، من جهة أمريتها ، لو جعل المراد منه الممكن الذى ظهر فيه حكم الإمكان والفقر والفقدان خارجاً . إذ إمكانها ^٢ ليس بحسب نفس الأمر ، من جهة أنها مندكة الانبيات فى وجود الحقّ ، لانفسية لها خارجاً ، وجهة إمكانها مستورة تحت سطوع نور الوجوب المطلق والقيوم الحقّ ، و نقصاناتها العقلية منجبرة بكمال الله ، تعالى شأنه .

والمزدوجية لما كانت على صنوف مختلفة وأقسام شتى ، قيدها بالتركيبى لإخراج باقى الأقسام ، فإنّ جميعها وإن اختصّ بالممكن ، إلا أن المقصود بالذكّر هنا هذا القسم منها ، مع أنّه مبدء جميع الإزدواجات .

و المهية لها إطلاقات : من المقول فى جواب الماالحقيقيةّة ، ومطلق الكلّى الطّبيعى ومطلق المقول فى جواب السّؤال عن الذّاتيات والعرضيات ؛ ومطلق المفاهيم الذّهنية ؛ وما به الشّئ هو هو ، وما يحكى عن الحدّ العقلى ، دون الخارجىّ النفس الأمريّ ، وهى مشتقة عن المقول فى جواب ما هو بالإطلاق الأوّل ؛ وقد تطلق على ما يعمّ الحقيقة الموجودة والمهيات المعدومة ، وهى بهذا الإطلاق أعمّ من الحقيقة والمقول فى جواب ما الحقيقيةّة ، لاختصاصها بالموجودات الخارجيّة ، لعدم إطلاق الحقيقة والذّات على

١ - أى : « فى التقرّر » .

٢ - أى : « العقول القادسة » .

المعدوم الخارجى ، إلا نادراً ، كما قيل .

والوجود أيضاً له إطلاقات : منها الموجودية المصدرية ؛ ومنها ما يتحقق به الشئ فى نفس الأمر ويتدوّت به ؛ ومنها الحقيقة فى قبال المفهوم ، وهى فى قبال الظل ، أو فى قبال ثانية ما يراه الأحوال ؛ ومنها الوجود الواجبي ؛ ومنها مطلق الوجود الأعم من الذّهنيّ والخارجيّ ؛ ومنها المراتب الخارجيّة ، أو الأفراد النفس الأمريّة للحقيقة بالمعنى الأوّل ؛ ومنها الحصص الذّهنيّة لمفهوم الوجود الحقّ والمطلق والمقيّد إلى غير ذلك مما أشير إلى بعضها سابقاً .

والمراد هنا من المهيّة ، كما صرّح به المقول فى جواب ماهو ، والكلّيّ الطبيعيّ ، ومن الوجود مقابل المفهوم ، والموجوديّة المصدريّة ، لأنها اعتباريّة عند الجميع ولم يقل أحد بأصالتها .

وقد يورد على ما يذكر هنا ، بأنّه مخالف لما قرّر عند الحكماء الإشراقيين ، من أنّ النفس وما فوقها إنّيّات صرفة ووجودات محضة ، واختاره المصنّف وفقاً لصدر المتألّهين ، قدّهما .

ويجاب عنه بوجوه : منها أنّ هذه القاعدة للمشائين ، والقاعدة الثّانية مما استقرّ عليها عقيدة الاشراقيين ، فلا تهافت فى البين .

ومنها أنّّ للنّفوس والعقول القادسة نسبتيّن نسبة إلى ما فوقها ، وهى من هذه النسبة مشوبة بالمهيّة الحاكية عن فقدانها لكمالات ما هو فوقها وأشدّ منها وجوداً بالضرورة ، ونسبة إلى ما هو دونها ، وهى من هذه النسبة عارية عن المهيّة ، إذ ليس لها جهة فقدانيّة بالنسبة إليه أصلاً^١ .

ومنها أنّها من جهة فنائها فى الله ، تعالى ، وبقائها به وهيماتها فى جلاله وجماله ليست مزدوج الذات مع المهيّة ، بل هى بلامهيّة بلا ماهيّة الحقّ . ومن جهة ملاحظتها

١ - وذلك يجرى فى العلل الطولية ، وهى منحصرة فى العقول والنفس الطولية .

اذ فيما دونها انقطع سلسلة العلية والمعلولية الواقعية ، بل هى معدّات . منه قده .

من حيث ذاتها ، مع قطع النظر عن تلك الجهة لها مهية وجود . وإذ ليس ذلك الهيمان والفناء المحض بكماله حاصلًا لسائر الموجودات السافلة ، وإن كانت الوجودات طرأً وكثلاً من صقع الله وربطاً صرفاً به وفقرًا محضاً ساذجاً إليه ، اختص نفي المهية بها ؛ وإلا يمكن أن يقال بسرّيان هذا الحكم في جميع الموجودات من حيث أنها وجودات . ومنها أن المراد بالممكن ما كان جهة السوائية والامكان فيه ظاهرة ، ويكون في الواقع ونفس الأمر . والنفوس والعقول لما كانت من صقع الله وليست ممّا سوى الله ، على ما ذهب إليه صدر المتألهين ، فليس لها إمكان في نفس الأمر ، بل إمكاناتها ذهنيّ عقليّ ، وفقرها ونقصانها منجبر بكمال بارئها ومبدعها على ما ذهب إليه ، قدس سرّه ، بخلاف باقي الموجودات ، فتدبر !

ومنها أن المراد بالمهية ما يحكى عن فقد النفس الأمري ، وقد عرفت أن فقداناتها ذهنية صرفة وعقلية محضة .

ومنها أن المراد بالمهية ما يحكى عن مطلق الحدّ ، وما ذكر في القاعدة ، من أنها إنبيات صرفة ، المراد منه تجرّدها عن المادّة والمدة ، لا المهية بالمعنى الأعم . ومنها أن الصّرف قد يطلق ويراد منه الصّرف المطلق ، بحيث لا يتصور ما هو أتم ولا أشد منه في وجدان كمال الحقيقة ، بحيث يكون كل ما يتصور فرداً للحقيقة الوجودية أو مرتبة لها ، يكون دونه في الشدّة ومنغمراً ومنظماً تحت سطوع نوره ؛ وهذا المعنى منحصر في الواجب ، تعالى ، بالنسبة إلى حقيقة الوجود . وقد يراد منه الصّرف بالاضافة والنسبة ، أى ، لا يكون مشوباً بغير الحقيقة ، وإن كان دون المرتبة التي فوق ما لا يتناهى ، بما لا يتناهى شدة ومدة وعدّة ؛ ولا يفرق عن الصّرف بالمعنى الأول إلا بالشدّة والضعف . والمراد من كون النفوس والعقول إنبيات صرفة هذا المعنى ، لا المعنى الأول .

ومنها أن المراد بهذه القاعدة الممكن في قبال الواجب ، ونفي مطلق المهية عن الواجب ، تعالى ، ومن القاعدة الاشرافية الصّرافة الوجودية في المرتبة الظلية ، والوجود

المطلق ، أو المراد أنها إنسيات صرفة ولو بالعرض أى بعرض الواجب . والمراد من القاعدة المشائية الازدواج الذاتى والتكوين الأولى .

ومنها أن المراد من النفس فى القاعدة الثانية الكلمة القدسية الالهية ، ونفس الانسان الكامل المحمدي ، صلى الله عليه ، والمراد مما فوقها المرتبة الاحدية الذاتية . والمقصود من كونها إنسية صرفة عدم نقصانها فى مقام المظهرية الاسماوية . والخلافة الالهية . بحكم برهان التماثل ، وأنها نفس الفيض المقدس والأمر الواجبي ، لا المأمور بالأمر ولا تعين طار عليه . وكذا فى باقى العقول والنفوس الكلية ، التى هى أرواح الكماليين ، من الأنبياء والأولياء .

ومنها أن المراد من الممكن الممكن بالامكان الذاتى ، وهو وصف المهية الموجودة ، لا الإمكان الفقرى الذى هو وصف الوجودات ، فيصير معنى القاعدة المشائية كل ممكن بالامكان الذاتى ، وهو المهية الموجودة ، مركب من المهية والوجود ، بمعنى أن لها جزئين . وهذا ليس من قبيل توضيح الواضح ، بل من قبيل أن يقال : كل حد تام مركب من الجنس والفصل ، والجنس ما به الاشتراك والفصل ما به الامتياز . فيكون ذكر الجزئين توطئة لبيان أحكام كل واحد منها ، وليس مقصوداً بالأصالة ، حتى يصير من قبيل توضيح الواضح . وبناء على هذا يخرج منها العقول والنفوس ، بناءً على كونها إنسيات صرفة ووجودات محضة . إذ لا يصدق عليها أنها ممكن بالامكان الذاتى ، بل بالامكان الفقرى .

ومنها أن الوجود يتكرر فى مراتبه الغير المشوبة بالأعدام والنقائص الخارجية ، ولا المتأوتة بألوان زجاجات المواد ، الغير المتشابكة بالظلمات بالشدة والضعف والكمال والنقص ، السلازمة للمعلولية وتضاعف جهاتها . وفى مراتبه النازلة يتكرر . نوع تكثر بتكرر القوابل والمواد ، ويتلون بألوان زجاجات الماهيات . والمراد مما فى القاعدة الأولى مطلق الماهية ، وفى الثانية الحاكية^١ عن التكرر المادى المنبعث عن القوابل .

١ - أى : «الماهية الحاكية» .

و منها أن المراد من كونها إنسيات صيرفة أنها أظلال بحتة للحق ، و وجهه الأتم الأكرم ، بمعنى إنها كجهة ماهياتها في الحق ، وخلوصها عن غيره ، تعالى . فلا منافاة بين أن يكون لها المهيّة بالذات ، وزوالها أو زوال حكمها عنها من جهة فناها فيه ، تعالى . ولا منافاة أيضاً ، مع هذا القول و الذّهاب إلى اعتباريّة الوجود ، لأن المراد من المهيّة المنفيّة ما يحكى عن شوبها بغير النور ، بقريّة قوله : « وأنوار محضة » ، لا مطلق المهيّة ، ولو مثل مفهوم الظاهر بذاته و المظهر لغيره ، لو جعل كالمهيّة لمطلق الأنوار أو نحوها ، من المهيّات الحاكّية عن رتبة ذواتها و حقائقها .

و منها أن المراد بالإمكان الامكان الوقوعي ، و العقول ليست كذلك ، لعدم إمكان طريان العدم عليها واقعاً . أي : ما يمكن طريان الوجود والعدم عليه واقعاً ؛ وهي النفوس ليست كذلك .

قوله : « لزوم أن يكون كل شيء » الخ ١٠/٥ .

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

قلت : أولاً يمكن أن يكون المراد تخصيص ما أفاده بالممكن ، أي : كل شيء من الأشياء الممكنة ، بقريّة قوله : « كل ممكن زوج تركيبى » . وثانياً لو جعل كل واحد منهما أصلاً في التقرّر ، مع عدم القول بتركّب الواجب ، تعالى ، من المهيّة و الوجود يلزم إمّا القول بتعدّد الواجب ، تعالى ، و أن يكون أحد الواجبين مهيّة صيرفة ، بلا وجود و مبدء للماهيات ، و الآخر وجوداً صرفاً ، و مبدء للوجودات ، و هذا مع امتناعه و بطلانه مستلزم للقول بالمقالة الفاسدة التي للشّنوية ، من القول باليزدان و الاهرمن والنور و الظلمة ، و القائل بهذا القول يرى عنه جدّاً . وإمّا القول بجعل الوجود أو المهيّة غير مجعول أصلاً و غنياً عن السّبب ، بناءً على جعل الواجب أحدهما غير مركّب عنهما .

و إما يجعل مفيد الشيء و معطيه فاقداً له ، لو جعل الواجب مهية صرفة مفيدة للوجود و المهية . لكن لو جعله وجوداً صرفاً ، مفيداً للمهية و الوجود ، لا يلزم هذه المفسدة ، بأن يتوهم أنه ليست المهية ، بناءً على هذا الاحتمال ، اعتبارية حتى تكون مجعولة بالعرض و يمكن أن يكون جاعلها فاقداً لها ، وذلك من جهة أن إعطاء المهية غير ملازم لوجدانها مطلقاً ، كذا قيل ، فتأمل . بل يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ، مع أن صدور الظلمة البحتة عن النور الصّرف غير معقول ، فيلزم التركيب في الواجب ، تعالى ، المبدء للمهية .

إن قلت : لزوم كون كل شيء من الأشياء الممكنة شيئين لازم على جميع الأقوال لأن كل ممكن زوج تركيبي ، و معلوم أن شيئية المهية غير شيئية الوجود .

قلت : أولاً بناءً على أصالة واحد منها يكون الآخر شيئاً بالنسبة إلى ماهو الأصل لاشيئاً في حiale . وثانياً لو عظمنا الشيئية بالتقييد بالمتبائنين يندفع الإشكال . إذ على تقدير أصالة واحد منها يكون ما ليس بأصيل منها تابعاً للآخر ، حاكياً عنه ، لامبائناً مطلقاً معه و في عرضه ، وإلا لا يمكن أن يتبعه في المجعولية . و بيان اللزوم على هذا واضح ، لانه لو كان كل واحد منها أصلاً في التقرر ، لما كان واحد منها تابعاً للآخر ، شيئاً له ، فيكون مبائناً معه تحقّقاً و شيئية ، و مغايراً معه في الخارج ، فيكونا اثنين في الخارج ، وهذا بخلاف ما لو كان الأصل أحدهما . إذاً الآخر يكون حينئذ تابعاً له ، و متحداً معه في الخارج ، و إن غايره في الذهن ، فتدبر ، تعرف !

قوله : « و لزوم التركيب في الصّادر الأول » الخ ١١/٥ .

بيان اللزوم : أنه على تقدير أصالة كل واحد منها ، يكون الصّادر الأول ، الذي هو العقل الأول عندهم ، مركباً من أمرين متبائنين ، أحدهما وجوده و الآخر مهيته ، و المفروض عدم تبعية أحدهما للآخر في الجعل و الصدور عن الواجب ، تعالى ، و عدم اعتبارية واحد من الأمرين ، حتى يكون التركيب اعتبارياً . و تكون الكثرة حاصلة في ظرف تكثير الواحد ، لا توحيد الكثير و تكون الانثنية عقلية لا خارجية ، بل يكونان

متحدّين في الخارج ، أحدهما فان في الآخر ، و يكون الصّادر من المبدء أحدهما . فلا يلزم صدور الكثير عن الواحد الحقيقي . بل المفروض كون كل واحد منها أصلاً في التّقرّر ، غير تابع للآخر في الجعل ، مبائناً معه في الخارج ، فيلزم : صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ، لو جعل الواجب ، تعالى ، وجوداً صيرفاً ، غير متكثّر أصلاً ، - و انسلاّب السّنخية بين العلة و المعلول ، من جهة صدور المهية ، - و أن لا يصير العقل الأوّل ، ولا غيره من العقول ، متعيّناً ، لأن يكون الصّادر الأوّل ، بل أن لا يتحقّق الصّادر الأوّل أصلاً إذ المفروض صدور كل واحد من المهية و الوجود في مرتبة صدور الآخر و في عرضه ، لا في طوله ، لأنّ المبائنة الصّرفة بينهما ، على هذا التّقدير و عدم تبعية واحد منهما للآخر في الصّدور ، تمنع عن أن يجعل واحد منهما في طول الآخر و صادراً بعده ، إلّا أن يقال أن الوجود لكونه نوراً أولى بالصّدور أولاً من المهية ، و لو لم تصدر هي بسببه . ولكن هذا على تقدير تسلمه ، على ذلك التّقدير ، لا يجعل الوجود الصّادر الأوّل بالمعنى المراد للحكماء ، أعني بمعنى تقدّمه الطّولي ، و وساطته الصّدوريّ بالنسبة إلى سائر الموجودات .

و بالجملة : التّذي دعاء الحكماء و أعظم الفلاسفة إلى القول بصّدور العقل عن الواجب ، تعالى في الرتبة الأولى الصّدورية بساطته و عدم تركّبه الخارجيّ من أمرين ، و عدم ملازمة صدوره لصدور الكثرة عن الواجب ، تعالى . و مع هذه المقالة الفاسدة لا يمكن القول ببساطته بذلك المعنى أصلاً ، لأنّ التّركيب بين المهية و الوجود انضماميّ على ذلك التّقدير ، لا اتّحاديّ ، كما بناءً على القول الآخر ، من أصالة واحد منها . أمّا بناءً على القول باعتبارية واحد من الأمرين يكون التّركيب بينهما اتّحاديّاً ، و يكون المجعول بالذّات و مبدء الأثر واحداً منها ، و يكون الآخر تابعاً له في الصّدور و مجعولاً بعرضه و تبعه .

فان قلت : لم لم يجعل المصنّف المخدور تركّب الواجب ، تعالى ، مع أنّه على تقدير تركّب الصّادر الأوّل يلزم تركّب الواجب أيضاً ، بل أشدّ أنواع التّركيب و

أقسامه و هو التركيب من النور و الظلمة فيه ، تعالى ؟

قلت : لزوم التركيب فيه ، تعالى ، على ذلك التقدير مبنى على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد . و أمّا بناء على جوازه ، و عدم تسليم القاعدة المعروفة : من « أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » ، كما هو مذاق كثير من المتكلمين ، و بعض المحدّثين من الحكماء ، فلا يلزم تركّب الواجب ، تعالى ، بل يلزم تركّب الصّادر الأوّل فقط . و لو لم يلزم على تقدير إنكار القاعدة منه محذور إلا أنّه مستلزم لانسلاّب السنخية بين العلة و المعلول ، من جهة صدور المهية ، و من جهة تركيب المعلول بالتركيب الحقيقي و بساطة العلة من جميع الجهات ، مع أنّه لو جعل للمجموع المركّب من الوجود و المهية وجوداً آخر ، كما في مذاق من يجعل للمجموع وجوداً آخر ، يلزم أن يكون كل شيء حتّى الصّادر الأوّل أموراً غير متناهية و أشياء متباعدة ، فيلزم صدور الكثرات الغير المتناهية في الرتبة الأولى عن الواحد البسيط المبسوط ، بل التسلسل الممتنع . و أيضاً هذا القول مستلزم لتركيب الصّادر الأوّل أولاً ، مع تسليم القاعدة المذكورة ، ثم يتبعه تركّب الواجب ، تعالى ، لأنّ القائل بهذه المقالة الفاسدة يجعل الممكنات مركّبة من أصليّين ، لا الواجب ، تعالى ، فتدبّر !

فالتّركيب في قوله : « التّركيب الحقيقي » ، في قبال الاعتباري بمعنى الذهني ، او الغير الحقيقي كتركيب العسكر ، أو في قبال الاتّحاديّ بمعنى كون كل واحد منهما موجوداً متحصّلاً مبائناً للآخر ، لا التّركيب الاتّحاديّ الواقع بين السّلا متحصّل مع المتحصّل ، فالقصد منه حينئذ الانضمامي .

قوله : « ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقّق المهية » الخ ١١/٥-١٢ .

أي : لا يكون الوجود ما به يتلوّث و يتحقّق المهية ، بفنائها فيه ، بناءً على القول بأصالة الوجود ، لا أمراً منضمّاً إليها في الخارج . أو لا يكون نفس تحقّقها ، الفاني فيها ، و متّحداً معها خارجاً ، كاتّحاد السّلا متحصّل مع المتحصّل . و بالجملة : المراد من هذا أنّ الوجود ، على كيلا القولين ، من أصلاته ، أو أصالة المهية ، ليس أمراً مغايراً معها

في الخارج ، منضمّاً إليها فيه ، لأنّ الوجود على ذلك التقدير كون نفسه لاكون المهيّة ، بل هما متّحدان عيناً و متحقّقان بتحقيق واحد خارجاً ؛ إلّا أنّ الوجود ، بناءً على أصالته ، نفس تحقّق المهيّة ، وكونها ، بمعنى كونه ، نفس الجهة النورانية المذوّنة لها ، والمحقّقة إيّاها . و بناءً على أصالتها هو نفس تحقّقها ، وكونها الاعتباري المتّزع عنها من جهة انتسابها إلى الجاعل . فالمراد من هذا الكلام نفي كون الوجود أمراً مغايراً مع المهيّة و منضمّاً إليها في الخارج ، لا أنّه نفس كونها الاعتباري ، كما يعبّرون عنه أصحاب القول باعتباريّته ، فتدبّر !

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

أفاد في الحاشية : « من عدم تحقّق الحمل » الخ . أقول : مراده من هذا الحمل الحمل الشّايع الصّناعي ، الّذي ملاكه الاتّحاد في الوجود ، مع المغايرة في المفهوم ، لا الحمل الأوّل الّذاتي الّذي ملاكه الاتّحاد في المفهوم ، مع نوع من المغايرة الاعتباريّة : أمّا عدم تحقّق الحمل ، لأنّه على هذا التقدير لا يتحقّق الحمل الشّائع ، لا بين المهيّة مع وجودها - إذ لا يكون الوجود حينئذٍ كون المهيّة ، بل كون نفسه ، لأنّ المفروض تباينها في الخارج و التّركيب الانضمامي بينهما مناط الفرق ، و مؤكّد لعدم الحمل الّذي هو الملاك ، بل كلّ الملاك فيه هو الاتّحاد - ولا بينها وبين سائر الماهيّات ، الّتي ليس الوجود وجوداً لها بالحمل الشّايع ، إذ المفروض عدم اتّحادها مع الوجود خارجاً ، فكيف يتحقّق الحمل الّذي ملاكه الاتّحاد بينهما . بل يمكن أن يقال بعدم تحقّق الحمل مطلقاً ، وذلك لأنّ المهيّة على هذا القول مبائنة مع الوجود خارجاً ، و لا يمكن أن يصير أحد المتبائنين وجوداً للآخر ، ولا ملاكاً لموجوديّته ، فتكون هي من حيث مبائنتها مع الوجود غير موجودة . و إذا لم تكن بموجودة مطلقاً ، لا ذهنياً ولا خارجاً ، لم يجز الحمل حتّى بينها و بين نفسها كما تقرّر في محلّه : من أنّ سلب الشّيء عن نفسه ، في حال عدمه ، جائز من جهة السّالبة بانتفاء الموضوع ، لعدم تحقّق أركان الحمل حينئذٍ .

ومن المخدورات انسلاب السّنخية بين العلة والمعلول ؛ و لزوم التّسلسل ؛ و التّركيب

فى الواجب عن أصلين مستقلين ؛ وعدم تمامية أدلة التوحيد ، لأن مبنى دفع شبهة ابن كمونة على عدم جواز انتزاع المفهوم الواحد عن الأمور المتخالفة بما هى متخالفة ، مع أنه ، على تجويز أصالة الأمرين جميعاً ، ينتزع الشئيتية من الوجود والمهية ، مع عدم وقوع وحدة بينهما ، وكذلك المجعولية والمعلولية والمخلوقية ونحوها ، فتأمل ! مع أنه قد عرفت : أن مما يلزم على هذا التقدير انتفاء الحمل الذى هو مبنى ظهور الكثرة ، وتجويز البينونة العزلية بين كل شئ ، فكيف تجويز انتزاع المفهوم الواحد من المتبائنات بما هى متبائنات ، فتدبر !

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

أقول : الأقوال فى المقام وإن كثرت وتعددت وبلغت إلى الثمانية بل العشرة . فإن القائلين باعتبارية الوجود : منهم من نفى الفرد عنه مطلقاً ، حتى الفرد الذهنى وجعل ملاك الموجودية بالاتحاد مع مفهوم الوجود . ومنهم من أثبت له حصصاً ذهنية اعتبارية منتزعة عن الماهيات ، فى رتبة انتسابها إلى الجاعل ، وقال لا فرد له سوى الحصص ، وليس الخارج لا ظرفاً لوجود مناشئ انتزاعها ، ولا لأنفسها .

و منهم من جعل الوجود واحداً ، والموجود متعددأ . ومنهم من أثبت له أفراداً ذهنية منتزعة عنها كذاك ، بأن يكون الخارج ظرفاً لنفس منشاء انتزاع تلك الأفراد . ومنهم من جعل له أفراداً عينية ، لكن منهمكة فى المهية فى الخارج . والقائلين بأصالته : منهم من جعل له أفراداً متبائنة بالحقيقة فى الخارج . ومنهم من جعل له مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ، والكمال والنقص . ومنهم من لم يثبت له مراتب متفاوتة بما ذكر أصلاً ، بل جعل مرتبة منه أصلاً والباقي ظلاً وعكساً وطوراً له .

و منهم من جعل الكثرة فيه كثانية ما يراه الأحوال ، وجعله منحصرأ فى الواجب . ومنهم من أثبت التشكيك فى ظهوراته ، لا فى ذاته ، إلى غير ذلك من الأقوال .

ولكن جميع هذه الأقوال والاختلافات مرجعها إلى القولين ، اللذين ذكرهما ،
قدّه ، إلا أن القول بوجود الأفراد العينية المنهمكة له في الخارج ، عدّه بعض المحققين
من القول بأصالة الوجود ، واعتباريّة المهيّة ، ولكنّه لا يلائم ما ذكره ، قدّه ، في المقام
كما هو ظاهر .

قوله : « والمهيّة اعتباريّة » الخ ١٣/٥ .

أى : ليس لها أصل ثابت في سماء الأعيان ، وأرض الحقائق ، بل « إن هِيَ
إلا أسماءٌ سَمِيَتْ بِمَوْجُودِهَا أَنْتُمْ » الآية . وليس لها تَحَقُّقٌ مع قطع النظر عن الوجود ،
وإن كانت موجودة بوجودها بالعرض ، لأنها غير موجودة أصلاً ، كما هو أحد الأقوال
في الكلّيّ الطبيعيّ .

قوله : « ومفهوم حاكٍ عنه » الخ ١٤/٥ .

أى : مفهوم ذهنيّ . وفي هذا التعبير إيماء إلى الدليل على اعتباريّةها .
قوله : « حاكٍ عنه » .

أى : حاكٍ عن حدّه الظاهر في مراتبه ، عند بسط نوره ، واتساع ظهوره .
قوله : « متحدّ به » الخ ١٤/٥ .

اعلم : أن الاتحاد في تخوم التصوّر على أقسام :

منها اتحاد الشّيئين المتحصّلين ، والفعليّتين المتباينتين ، الّذى يعبر عنه
باتحاد الاثنين ، وهو ممتنع باتّفاق جميع البارعين في فنّ الحكمة .

ومنها اتحاد السّلا متحصّل مع السّلا متحصّل ، مثل مفهوم مع مفهوم آخر
مباثّن معه ، وهذا أيضاً ممتنع . ومنها اتحاد السّلا متحصّل مع السّلا متحصّل في المتحصّل
مثل اتحاد المفاهيم المتعدّدة في الموجوديّة بوجود واحد .

ومنها اتحاد السّلا متحصّل مع السّلا متحصّل ، بسبب لا متحصّل آخر ، وهو
مُحال أيضاً .

و منها اتحاد السلا متحصّل مع المتحصّل في السلا متحصّل ، وهو أيضاً باطل .
و منها اتحاد المتحصّل مع السلا متحصّل ، أو بالعكس ، بحيث يكون ملاك
الاتحاد السلا متحصّل ، وهذا مُحال ممتنع ، مثل باقي الأقسام .
و منها اتحاد السلا متحصّل مع المتحصّل ، بنفس المتحصّل ، وهذا متصوّر
واقع ، واتحاد المهية مع الوجود من هذا القبيل .

قوله : « المحققين من المشائين » الخ ١٤/٥ .

أقول وجمع من تابعهم . ويظهر من صاحب الأسفار ، قدّه ، أن شيخ اتباع
المشرقيين أيضاً قائل بهذا القول ، إلا أنه ، في مقام المعارضة مع المشائين ، انتصر هذا
المذهب ، لإبانة بطلان مبنئ مذهبهم . ولكن شاع هذا القول بين المتأخرين : من قبيل
المحقق الداماد ، وسيد المدققين ، والمحقق الدواني ، وغياث الحكماء ، وأكثر المتكلمين
بل قاطبتهم ، على ما ادّعاء بعضهم .

قوله : « مثل أن الوجود لو كان حاصلًا » الخ ٢/٦ .

أقول في تقرير الإشكال : إذ لا معنى للحصول في الإعيان ، بأن يكون الخارج
ظرفاً لوجود الشيء ، إلا وجوده بنفسه فيه .

قوله : « فله أيضاً وجود » ٣/٦ .

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

قوله : « ولو وجوده وجود » ٣/٦ .

أى : وجود زائد ، لمكان اشتراك وجود الوجود مع طبيعة الوجود في الحقيقة ،
المقتضية للوجود الأصيل ، على ما هو المفروض من جهة كون الفرد على وزان الطبيعة ،
و أن حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد . وهكذا إلى ما لا نهاية له .

قوله : « إلى غير النهاية » الخ ٤/٦ .

أقول : المحذور فيه من وجوه :

الأول أن يكون كلّ موجود موجوداً بوجودات غير متناهية، على خلاف الضرورة و الوجدان .

والثاني أن هذا تسلسل مشتمل على شرائط البطلان ، من الترتب الطبقي والاجتماع في الوجود . أمّا الترتب فلأنّ وجود الوجود متقدّم على الوجود بالطّبع ، وكذا إلى مالا نهاية له . و أمّا الاجتماع فلأنّ تقدّم وجود الوجود على الوجود بالزمان غير معقول ، وإلا لما وجد الوجود به ، وكان وجوداً لنفسه ، أو لشيء آخر ، دون الوجود ، هذا خلف .

والثالث أن جميع هذه الوجودات الغير المتناهية في حكم الوجود الواحد، في الاحتياج إلى الوجود الزائد ، فيجب أن لا يوجد دونه ، فنقل الكلام إلى وجود المجموع ، حتّى يلزم وجود سلاسل غير متناهية . و مع ذلك ، لو لم ينته إلى وجود ، يكون موجوداً بنفسه ذاته ، لم يوجد أصلاً . و لزوم تلك السلاسل ليس من باب لزوم أن يكون للمجموع الاعتباري وجود غير وجود الآحاد ، حتّى يقال : الوحدة مساوقة للوجود ، وليس للمجموع الاعتباري وجود غير وجود الآحاد ، فلا يحتاج إلى وجود آخر زائداً كان أو عيناً . بل من جهة أن المفروض أن طبيعة الوجود لا توجد ، إلا بوجود زائد ، ومجموع هذه الوجودات في حكم وجود واحد ، في أنّه ما لم يوجد وجود قبله ، أو يفرض له العقل وجوداً آخر لم يصّر موجوداً . و هذا من قبيل ما ذكره في البرهان الأسدّ والأخصر ، من أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد . و ذلك لحصول الملاك ، الذي ذكره في البرهان المذكور في هذا المقام أيضاً . لأنّ المفروض أن جميع هذه الوجودات ليس ما بالذات للموجوديّة ، بل يكون موجوديته بالعرض ، فبدون وضع ما بالذات لا يمكن وضع ما بالعرض ، ولو كان أموراً غير متناهية ، كما لا يخفى . فيكون جميع هذه الأمور الغير المتناهية في حكم ما بالعرض الواحد ، في الاحتياج إلى ما بالذات . ولذلك وضع رئيس اتباع المشرقيين ، في هذا الباب ، قاعدة كليّة إشرقيّة ، وهى : « أن كلّ ما يلزم من وجوده تكرّر نوعه ، فاحكمُ باعتباريته ، مثل الوحدة والكثرة والوجوب ونحوها .

و الرابع أن هذا مستلزم لسلب الشيء عن نفسه ، لانه لو كان الوجود موجوداً بوجود زائد ، لم يكن بدون وضع وجوده بوجود ، فلم يكن نفسه نفسه ؛ وهذا ما قلناه من الملازمة ، فتأمل ! و أيضاً يلزم أن يصير المتناهي غير متناهٍ ، و المخلوط صيرفاً ، او الصِّرف مخلوطاً ، كما قيل ، فتدبر !

و الخامس أنه لو كان للوجود وجود زائد ، فإما أن يكون الثاني عين الأول ، أو غيره . فعلى الأول يلزم تقدّم الشيء على نفسه ، و على الثاني يلزم الترجيح بلامرجح وأن يوجد الشيء مرتين ، من جهة أن وزن الوجود وِزان وجوده ، فيوجد مرة بنفسه ، و مرة بوجوده . و أيضاً الكلام في طبيعة الوجود من حيث هي ، و أنها غير موجودة بوجود زائد ، لأنها لو وجدت بوجود آخر ، للزم تكرّر صرف الشيء ، أو تقدّم الشيء على ما يتقدّم عليه . لأنها إما أن توجد بوجود مطلق ، أو بوجود معين فعلى الأول يلزم الأول ، و على الثاني يلزم الثاني . بل الأمر في الوجود أفحش . لو كان موجوداً بوجود زائد ، من الوحدة و الكثرة و الوجوب و الإمكان و اللزوم و نحوها ، لانه يلزم على تقدير احتياجه إلى وجود زائد أن لا يوجد شيء أصلاً ، كما لا يخفى ، بخلاف غيره من الأمور المذكورة ، فتدبر !

قوله ، قدّه : « و هو مزيف » الخ ٤/٦ .

قد جعل ، قدّه . ما هو مناط الشبهة ، بعينه ، مناط الدّفع ، لأنّ المحال لم يلزم من وجود الوجود مطلقاً ، بل من وجوده بوجود زائد . ولما لم يقدّم دليل على أن كلّ موجود موجود بوجود زائد ، بل قام الدليل على خلافه ، من جهة استلزامه للمحدورات المذكورة ، فيجب أن يجعل الموجود موجوداً بوجود هو نفسه . و أيضاً لما كان هو ما بالذات للموجوديّة ، فيجب أن لا يحتاج في موجوديته إلى وجود زائد ، وإلا لزم خلاف الفرض ، أو ما ذكرنا من المحدورات ، فتدبر !

قوله : « فلا يذهب الامر إلى غير النّهاية » الخ ٥/٦ .

أمّا في الخارج ، فظاهر . لأنّ الوجود يوجد بنفس ذاته ، و قائم بذاته خارجاً ،

لا بالمهيّة، بل هي قائمة به وفانية فيه، فيكون وجوداً وموجوداً، بنفس ذاته، كما ورث عن البارعين في الحكمة اليانبة، من أن اللون لو كان قائماً بذاته، وكذا الطعم والحرارة والبرودة ونحوها قائمة بذواتها، لكانت لوناً وطعماً وحرارةً وبرودةً لذاتها، وهكذا ويؤيد ما أفاده ماورث أيضاً، من بساطة مدلول المشتق، واتحاد العرض والعرضي إلا بالاعتبار.

وأمّا في الذّهن، فلأنّ القوة المدركة وإن كانت تفرض للوجود وجوداً آخر من جهة أن ما يحصل فيها من الوجود ليس حقيقته وذاته، بل مفهوم اعتباري متخذ منه حاكٍ عنه متحد به، إلا أنه ينقطع بانقطاع الاعتبار، من جهة عدم اقتدار الذّهن على اختراع أمور غير متناهية دفعةً، وحصول الكلال له في التصور التدريجي، من جهة احتياجه في الفعل إلى المادّة.

فإن قلت: حصول الكلال مسلّم في القوى الجسمانيّة، إمّا للقوى العاقلة التي هي من عالم الأمر وأمر ربّها، فلا.

قلنا: لما كان أغلب ادراكاتها بتوسط القوى الفرقانيّة، من الوهم وغيره، فيحصل له الكلال والانبثات في الفعل، بعرض كلال تلك الآلات. ومع فرض عدم حصول الكلال، فحيث أن أزمنة ادراكات النفس، في هذه النشأة متناهية، فلا يمكن حصول الادراكات الغير المتناهية لها في الزّمان المتناهي، لأنّ الكلام في ادراكاتها بالنسبة إلى الزّمان الحال والمستقبل، لا في الزّمان الماضي حتّى يتصور عدم تناهيها بناءً على قديمها كما لا يخفى.

قوله: «حتّى قال الحكماء مسألة أن الوجود خير، بديهية» الخ ٦/٧-٨.

أقول: قد نبّهوا عليها بأمر وجدانيّة واستقرارات نفسانيّة، من قبيل رجوع الشرّ، في كلّ ما يعدّ شراً، من قبيل القتل والاحراق وتفرّق الاتصال وإفساد البرودة للثّمار ونحوها، إلى الاعدام، لا إلى الوجودات، من حيث هي وجودات، إلا بعرض الاعدام. ولكنّ الفاضل العلّامة الشّيرازي، كما مرّ في قسم الحكمة قد برهن

عليها ، في شرحه لكتاب حكمة الإشراق ، بقوله : لأنه لو كان الوجود من حيث هو وجود شرّاً ، فإمّا أن يكون شرّاً لنفسه ، أو لغيره . وعلى الثاني فإمّا أن يكون من جهة أنه موجب لوجود غيره ، أو لكماله ، أو لعدم واحد منها ، أو لا يكون موجباً لواحد منها .

و الاول باطل بالضرورة ، لأنه لو كان الشيء شرّاً لنفسه ، لَمَا وجد أصلاً . وعلى الثاني والثالث ، لَمَا اتَّصف بالشرّيّة ، بالنسبة إليه ، أصلاً . وعلى الرابع والخامس ، كان الشرّ بالحقيقة عدم وجود الشيء ، أو عدم كماله ، لا الوجود من حيث هو وجود ، و صار الوجود متصفاً به بالعرض . وعلى السادس والسابع ، لم يكن شرّاً أصلاً ، كما لا يخفى .

فان قلت : لا نسلّم أن لا خير في المفهوم الاعتباري . فإنه لو كان من جهة أن الامر الاعتباري غير مؤثر أصلاً ، لما استحقّ الأمور العدميّة للتأثير أصلاً ، حتّى في الشرّيّة . ولو كان من جهة عدم استحقاقه للتأثير في الخيريّة ، فهو مسلّم في الأمور الاعتباريّة المحضة ، التي لا منشأ انتزاع لها أصلاً . وأمّا ما له منشأ انتزاع ، سيّما في الوجود ، الذي ينتزع من الماهيّات من رتبة انتسابها إلى الجاعل ، فإنّ المؤثر في الحقيقة في الخيريّة هو المهيّة المنتسبة إلى فيض الجاعل الخيّر المطلق ، لا الوجود المنتزع منها من جهة كونه أمراً اعتبارياً محضاً .

قلت : أمّا تأثير الأمور العدميّة في الشرّيّة ، فلا محذور فيه أصلاً ، لأنّ مرجع العلّيّة فيها إلى عدم التأثير ، ولأنّ الشرّ في الحقيقة عدم ، وتأثير الاعتباريات في العدميّات مما لا استبعاد فيه . وأمّا تأثيرها في الخير ، بل كونها خيراً محضاً ، فهذا ممّا لا يرضى به ذو مُسَكّة أصلاً . قولك : أنّ المؤثر هي المهيّة بالحقيقة ، وأنّ المهيّة مؤثّرة في الخيريّة من جهة كونها موجودة ، لا أنّ المؤثر هو الموجوديّة الاعتباريّة ، شطط من الكلام ، لأنّ الآراء قد تطابقت على أنّ المهيّة ، من حيث هي ، ليست إلّاهي . والانتساب إلى الجاعل ، لو كان المراد منه الانتساب الاعتباري المقوليّ ، فعاله معلوم ،

لأنّ ضمّ العدم إلى العدم لا يصير مناط الخيرية . وإن كان المراد به الانتساب الإشراقيّ النورى ، فهو ليس إلّا ما يعنى^١ من لفظ الوجود فى المهيئات الموجودة ، وهو ليس أمراً اعتبارياً . فرجع الامر ، بالأخرة ، إلى أنّ مبدء الخيرات ليس أمراً اعتبارياً ، بل هو من سنخ النور والظهور ، فتدبّر تعرف !

قوله : « والفرق بين نحوى الكون » الخ ٩/٦ .

اقول : أكثر هذه الوجوه مما أفاده صدر المتألهين ، قدّه ، فى رسائله ، سيّما رسالته المسماة « بالمشاعر » . وبيانه ، طبق ما أفاده : أنّه قد تقرّر عندهم ، وتحقّق من أنّ الأدلّة القائمة على إثبات الوجود الذهنى^٢ ، أنّ الأشياء بحقائقها موجودة فى الأذهان ، لا بأشباحها وعكوسها ، كما هو مذهب شيرذمة من الحكماء ، وأنّ حقائقها محفوظة فى كلا الوجودين . وحقيقة الاشياء ، بناءً على مذهب القائلين باعتباريّة الوجود ، ليست إلّا الماهيات الموجودة ، مع أنّ تلك الماهيات ، إذا وجدت بالوجود الخارجى تترتب عليها الآثار المطلوبة منها ، وفى الوجود الذهنى لا تترتب عليها الآثار ، باتّفاق من القائلين بوجود الأشياء فى الأذهان .

وإذا ثبت هذه المقدمات فنقول : لو كان الاصل فى التقرّر والمنشأة للآثار هى المهيّة دون الوجود - والمفروض أنّ المهيّة الموجودة فى الذهن هى عين الموجودة فى الخارج ، من حيث الذات والحقيقة ، وليس المتبدّل إلّا نحو الوجود الاعتبارى^٣ ، الذى هو فى الوحدة والكثرة وجميع الآثار الوجوديّة تابع للمهيّة - فيجب أن لا يتفاوت حال المهيّة فى الوجودين ، فى ترتّب الآثار وعدمه ، لأنّ ما بالذات لا يزول إلّا بزوال الذات . مع أنّه ليس الأمر كذلك ، فيجب أن يكون الوجود هو الأصل . فهذا دليل على أنّ الآثار الخيريّة طرّاً وكسلاً ممّا تترتب على الوجود بذاته ، وأنّه الأصل فى التقرّر ومنشأة الآثار ومركز رحاها وقطب دارتها ، حتى يصير تبدّله - منشأً لتبدّل الآثار واختلافها .

فان قلت : المهيّة ، وإن كانت محفوظة فى كمال الوجودين ، إلّا أنّها فى الخارج

بالجعل البسيط مجعولة ومُفاضة بإفاضة الواجب القيوم، تعالى، فتكون مُنشأةً للآثار بخلافها في الذهن. فإنها، فيه، غير مجعولة بالجعل المستقل، الذي يمر عليها بالذات بل هي مجعولة بعين جعل النفس، وموجودة بعين وجودها. ولو سلم أنها مجعولة بجعل على حدة، فلاشك أن جاعلها القريب هي النفس. وهي ضعيفة في الوجود، فكذا في اليجاد والإفادة. ومن هذه الجهة لا يترتب على مجموعها ما يترتب على المجعول القريب للحق، تعالى، من الآثار المطلوبة المرغوبة. وبعبارة أخرى: ليس الآثار للمهية من حيث هي. حتى يقال: أنها محفوظة في الأذهان، فيجب أن تكون مبدء الآثار فيها، بل الآثار لها من حيث كونها مجعولة بالجعل الخارجى العيني للحق، تعالى.

قلت: مذكروته وأفدته - مع أنه مخالف لما تطابقت عليه ألسنة الحكماء وكلماتهم، من تسميتهم الوجود الخارجى بالوجود الاصيل، والذهنى بالغير الاصيل، وتعبيرهم عن الأول بأنه وجود، يترتب به على الماهيات آثارها، وعن الثانى بأنه وجود، لا يترتب به عليها آثارها - مستلزم لمطلوبنا: لانتك لما اعترفت بأنها، من حيث هي، ليست إلهي، ولا تكون مبدء للآثار، فهي في الرتبة، التي سميتها بالانتساب إما أن ينضاف إليها من الجاعل شيء أو لا ينضاف إليها منه شيء. وعلى الأول، فإما أن يكون المنضاف إليها أمراً اعتبارياً، مثل المهية من حيث هي، أو يكون أمراً متحصلاً ومنشأً للآثار بذاته. فعلى الأول، فعلوم: أنه لا يتفاوت حال المهية بانضافه إليها أصلاً. وعلى الثانى، فينبى مارؤناه وقصدناه. لأن السنخ - المغائر للمهية والعدم - الذى يكون منشاء للآثار بذاته ومُصيراً للمهية كذلك، ليس إلا مانعاً بالوجود، ونقول بأصالة. وما قلت: من حديث اختلاف الجعل والجاعل في الامرين، مما لا تأثير له في منشأة الآثار أصلاً، ولم يتفاوت به حال المجعول، وما ينضاف إلى المهية في الحالين، كما هو واضح، لا يخفى على ذى مُسكة وشعور أصلاً.

فلذا عرفت هذا، فلنرجع إلى الشرح، فنقول: قوله: «في الوجود الخارجى»

إلى قوله « بخلافه » الخ ، إشارة إلى ما بيناه في المقدمة الأولى . والدليل عليه الوجدان و تطابق الانظار ، فإن من المعلوم والمشاهد أن النار محرقة في الخارج ، دون الذهن ، وهكذا ، حتى صار ذلك سبباً لإنكار الوجود الذهني ، أو للحكم بوجود الأشياء بأشباحها في الذهن .

وقوله : « وهي محفوظة » الخ ، إشارة إلى المقدمة الثانية . والدليل عليها أدلة الوجود الذهني ، فإنها على تقدير تماميتها تدل على وجود الأشياء بحقائقها في الذهن ، لا بأشباحها . وقوله : « لم يكن فرق بين الذهني والخارجي » الخ ، إشارة إلى المقدمة الثالثة . والدليل عليها ما أشرنا إليه من عدم جواز تخلف الأثر عن مؤثره التام ، وأن ما بالذات لا يزول إلا بزوال الذات . ولوقيل : أن الآثار ليست للماهيات بالذات ، بل من حيث الوجود الخارجي ، أو من حيث الانتساب ، فهو اعتراف بالمطلوب ، كما بيناه و فصلناه غاية البيان والتفصيل .

وقوله : « لم يكن فرق » الخ إشارة إلى المقدمة الرابعة . والدليل عليها أيضاً الوجدان والاتفاق ، فتدبر !

قوله : « في العلية » الخ ١٤/٦ .

أي : في كون الشيء علّة ، ولما كانت العلية قد تطلق على العلية المفهومية الاعتبارية ، وقد تطلق على العلية الحقيقية أي كون الذات بحيث ينشأ منه المعلول ، وهي بالمعنى الثاني عين ذات العلّة السابقة على ذات المعلول ، وبالمعنى الأول متأخرة عن العلّة والمعلول ، فسرّها ، قدّه ، بما أفاده في الكتاب ، حتى لا يتوهم أن في العلية الإضافية لا يلزم سبق العلّة على المعلول ، بل سبق كل واحد منها على العلية ، مع أن هذا ليس بمراد هنا .

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

أقول : مراده ، قدّه ، من العلّة هنا أعم من العلّة التامة والناقصة ، والعلّة الخارجية والداخلية ، إلا أن في تقدّم العلّة التامة على المعلول ، وكذا الداخلة عليه ، شبهة

ذكروها مع حالتها في محلّتها ، و سذكرها مع حلّتها بوجه أوفى في محلّه ، انشاء الله تعالى .
و مراده من التّقدّم ما هو الأعمّ من التّقدّم بالطّبع ، أو بالعلّيّة ، المعبر عن
المشترك بينهما بالتّقدّم بالذّات . و هو أحد الاقسام الثّمانية للتّقدّم : من التّقدّم الزّمانيّ
و بالطّبع ، و بالعلّيّة ، و بالشّرف ، و بالرتبة ، و بالتّجوهر ، و بالحقيقة ، و بالحقّ
و الملاك في هذا التّقدّم مطلق الوجود ، أو وجوبه .

و في تخصّيصه ، قدّه ، أجزاء البرهان بالسّبق بالذّات ، من جهة أنّ ما سوى
ذاتك التّقدّم - من أقسامه الخمسة المشهورة عندهم لا يقتضى التشكيك في المهيّة ،
المقولة على السّابق و السّلاحق . أمّا في الزّمان و الفضيلة ، فظاهر . فإنّ أفراد الانسان
المقول على أفراد بالتّساوى عندهم ، بعضها مقدّم على بعض بالزّمان و بالشّرف . وكذا
ربّ النوع الانسانيّ ، و الشّمس ، بالنّسبة إلى سائر أرباب الانواع ، مقدّم بالشّرف ،
مع أنّ ذلك لا يقتضى أن يكون حمل ماهيّة العقل عليها بالتشكيك . و أمّا التّقدّم
بالرتبة و التّجوهر ، فهما أيضاً ، من حيث أنّهما كذلك ، لا يقتضيان الحمل التشكيكيّ
عندهم . فإنّ الجسم المطلق مقدّم على الجسم النّامي ، وكذا الجسم النّامي على الحيوان
بالرتبة العقلية ، و الحيوان و النّاطق على الانسان بالتّجوهر ، مع أنّ ذلك لا يقتضى
التشكيك في الجوهر ، المقول عليهما . و بذلك صرح صدر المتألّهين ، في كتابه الكبير
في الفصل الّذى عقده لضابطة الاختلاف التشكيكيّ . و أمّا السّبق بالحقيقة و الحقّ ،
فهما وإن اقتضيا ذلك ، إلّا أنّهما غير معروفين عند القائلين بأصالة المهيّة ، وكثير من
القائلين بأصالة الوجود أيضاً . بل قيل : أنّ ذلك من مصطلحات صدر المتألّهين ، قدّه
و لذلك قيّد السّبق بالعلّيّة ، مع أنّه كان أظهر أفراد ما يقتضى التشكيك ، كما
لا يخفى !

ثمّ أنّ وجوب تقدّم العلة على المعلول - أى التّقدّم بالذّات ، الاعمّ من الطّبع
و العلّيّة ، كما عرفت - ظاهر ، فإنّه لولا ذلك ، وكان العلة مع المعلول بالذّات ،
لزم التّرجيح بلا مرجّح في جعل أحدهما علّة ، دون الآخر ؛ مع أنّه لا يتصور علّة

أحد الشئيين ، اللذين لا تقدم لاحدهما على الآخر ، كما لا يخفى .

قوله : « ولا يجوز التشكيك في المهيّة » الخ ١٦/٦ .

أى : عند المشائين من الحكماء . و بيان ذلك : أن الرواقين من الحكماء اختلفوا مع المشائين في مسائل كثيرة :

منها جواز التشكيك في الذات والذاتى ، بالنسبة إلى مصاديقهما ، فجوزّه الرواقيون ومنعه المشائون .

و منها أن مراتب الشديد والضعيف أنواع متخالفة عند المشائين ومتفقة نوعاً عند الإشراقيين .

واستدلّ المشائون على عدم جواز التشكيك في المهيّة : بأنّ ما به التفاوت بين أفراد المهيّة الذاتية ، إمّا أن يكون معتبراً في صدق المهيّة ، أو لا يكون معتبراً فيه . فعلى الأوّل لا يكون الفرد الفاقد له فرداً لها ، و على الثّاني يكون الاختلاف في الأمر الخارج عن المهيّة ، لافها .

و أجاب عنه الرواقيون : أولاً بالنقض بالعارض . و ثانياً بالحلّ ، بجعل ما به التفاوت معتبراً في كمال الطّبيعة ، لا في صدق أصلها ، و جعل ما به الاتفاق بعين ما به الافتراق . و الاختلاف الثّاني ، في الحقيقة ، مبنى على اختلاف الأوّل . و الاشراقيون وإن ذهبوا إلى أصالة المهيّة ، إلّا أنّهم جوّزوا التشكيك في المهيّة ، فهذا البرهان لا يحدى في إلزامهم بأصالة الوجود ، إلّا أنّ جمّاً غفيراً من القائلين بأصالة المهيّة من المتكلمين ومتاخرى الحكماء ، من تّبعة المشائين منهم ، كالحقّق الدّاماد ، و السيّد الصّدر الشّيرازى ، و معاصره الدّوائى ، و ولده غياث الحكماء ، قدّس أسرارهم ، ذهبوا إلى نفي التشكيك في المهيّة ، مع عدم ذهابهم إلى أصالة الوجود .

قوله : « فإذا كانا من نوع واحد » الخ ١٦/٦-١٧ .

التخصيص بالاتّحاد النوعى و الجنسى من جهة أنّه مع الاختلاف النوعى ، أو الجنسى لا يلزم التشكيك ، لجواز أن يكون ما به الاختلاف فيها الفصول ، لا الطّبيعة

المشتركة بين النوعين ، وعند الاختلاف الجنسي ، مثل عليّة الجوهر للعرض مثلاً
فعدم لزوم التشكيك أظهر .

قوله : «أو جنس واحد» الخ ١٧/٦ .

أى : لو كان الاختلاف بسبب الطّبيعة المشتركة ، لا بسبب الفصول الذاتيّة ،
كما لا يخفى^١ .

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

مثال لعليّة فرد من أفراد النوع الواحد لفرد آخر منه .

قوله : « فى عليّة الهوى والصّورة للجسم » الخ ١٧/٦ .

مثال للوحدة الجنسيّة . وقيل^٢ : وفى هذا المثال نظر . لأنّ عليّة الهوى والصّورة
للجسم ليست فى الوجود ، بل هما من العلل القواميّة للجسم . وقد عرفت أنّ مثل ذلك
لا يقتضى الاختلاف التشكيكي . نعم عليّة الصّورة ، من جهة أنّها شريكة للعلّة الفاعليّة
للهىوى^٣ ، من هذا القبيل ، وكذا الهوى بالنسبة إلى كونها علّة تشخص الصّورة ،
فتأمل ! لكن هذا اليراد غير وارد ، لأنّ الهوى والصّورة من الأجزاء الخارجيّة
للجسم ، عند القائلين بتركيب الجسم من الأجزاء الخارجيّة . والنافون للتشكيك فى
الماهية لا يجوزونه فى تلك الأجزاء أيضاً ، بناءً على التركيب الانضمامى .

وقوله : «العقل الأوّل» الخ ١٧/٦ .

هذا المثال ، بناءً على كون العقول متّحدة بالنوع ، من قبيل الأوّل ، وبناءً
على كونها مختلفة كذلك^٤ وكون الجوهر جنساً لها ، يكون من قبيل الثّانى . وعلى تقدير
خروجها من كافّة المقولات ، وكون الجوهر عرضياً لها ، أو كونها وجودات صرفة و
أنواراً محضة ، فلا يكون ممّا نحن فيه . ويكون ذكره على مذاق القوم ، أى : فلاسفة
المشأ ، القائلين بتركيبها من الماهية والوجود مطلقاً ، لا الإشرائيين ، القائلين بكونها

١- القائِل الاقامير ، منه ره .

٢- أى : «بالنوع» .

أنواراً محضة ، فإنهم يجوزون التشكيك في الذات مطلقاً .

وإنما أتى بهذا المثال ، مع استغنائه عنه بالمثالين الأولين ، للإشارة إلى جريان ما أفاده في العلل الجسمانية والمجردة ، أو الاتيان بمثال يمكن جعله مثلاً لكل واحد من القسمين باعتبارين . ويمكن أن يذب النظر ، الذي ذكرناه^١ بوجه آخر : بأن مراده من عليّة الهيولي والصورة للجسم ، كونها علّة له في وجوده فرضاً ، على مذاق من يقول بجريان الاختلاف التشكيكيّ فيهما أيضاً ، لا بياناً لما هو الواقع .

قوله : « كما في عليّة نارٍ لنار » الخ ١٧/٦ .

في هذا المثال إشارة إلى عليّة الأشعة الكوكبية ، أو عليّة النار الأسطوقسية ، التي في كرة النار ، للنيران الأرضية ، فتأمل . فانّها علل إعدادية .

قوله : « وكان الوجود اعتبارياً » الخ ١٧/٧ .

لأنه لو كان أصيلاً ، يكون ما فيه التقدّم والتأخّر هو الوجود ، فلا يلزم التشكيك في المهيّة ، كما سيذكره ، قدّه .

قوله : « والمهيّة الجنسية الجوهرية » الخ ٢/٧ .

إشارة إلى أنّ في المثال الأوّل التقدّم للأفراد ، وما فيه التقدّم المهيّة النوعية ، وفي المثال الثاني التقدّم للأنواع ، وما فيه التقدّم المهيّة الجنسية .

قوله : « بما هي في العلّة » الخ ٣/٧ .

إنما قيده بذلك ، لأنّ التقدّم ، أولاً وبالذات ، للعلّة ، مع أنّ العلّة للفرد أو النوع ظاهراً ، ولكن لما كانت في الحقيقة مستندة إلى ما به الاشتراك بينها ، وهي حاصلة في العلّة والمعلول ، فيكون التقدّم والتأخّر راجعاً إليها في الحقيقة . وإنما لم يقل : فيلزم الدور ، لأنّ توقّف أحد أفراد الطبيعة على الفرد الآخر غير موجب للدور ، لاختلاف طرفي التوقف ، فتأمل تعرف !

قوله : « وقد جمع جم غفير منهم » الخ ٤/٧ .

جواب لسؤال مقدّر في المقام . وهو أنّ القول بأصالة المهيّة ، واعتباريّة الوجود

نسبه ، قدّه ، إلى شيخ اتباع المشرقيين . وهو ، قدّه ، وأتباعه ، بل جمع من أتباع المشائين ، من المتأخرين ، لا يقولون بنى التشكيك عن المهية ، بل يجوزونه فيها ، بل هذا إحدى المسائل ، التي اختلفوا فيها مع المشائين ، القائلين بأصالة الوجود ، ووقع بينهم فيه التشاجر والتنازع العظيم .

فأجاب ، قدّه : بأنّ هذا البرهان إلزام على الذين جمعوا بين الأمرين : مثل المحقق الداماد ، وسيد المدققين ، ومعاصره ، وعامة المتكلمين ، وأكثر المنطقيين .

قوله : «لكن ما فيه التّقدم والتأخر» الخ ٥/٧ - ٦

قد يعبرون عنه بما به الاختلاف أيضاً ، وقد يفرقون بينهما بما سيجيء ذكره : في مبحث التّقدم والتأخر ، وفي مبحث التشكيك .

قوله : «والرابع قولنا كون المراتب» الخ ٦/٧ .

تحقيق المقام يتوقف على تمهيد مقدمات : الأولى أنّ المقولات ، التي تقع فيها الحركة في المشهور ، أربع مقولات : السّم ، والكيف ، والوضع ، والأيّن . ويسمّون الحركة في الأولى بالنمو والذّبول ، وغيرهما . وفي الثانية بالاشتداد ، وفي الثالثة بالحركة الوضعية ، وفي الرابعة بالنقلة ، وعند صدر المتألهين تقع في الاربعة المذكورة مع مقولة الجوهر أيضاً . والاستحالة أيضاً قد تطلق عندهم على تبدّل الكيفية ، وقد تطلق على تبدّل الصّورة ، و الأولى هو المراد هنا .

و الثانية أنّ الاقوال المشهورة في الجسم الطّبيعي خمسة : أحدها أنّه مركّب من الاجزاء ، التي لا تتجزّى متناهية ، وهو مذهب المتكلمين . والثاني أنّه مركّب من الاجزاء ، التي لا تتجزّى غير متناهية ، وهو مذهب النّظام ، ألزموه به ، ولم يقل به صريحاً . والثالث أنّه مركّب من الاجرام الصّغار الصّلبة ، التي لا تتجزّى خارجاً ، وهو مذهب ذي مقراطيس . والرابع أنّه متّصل واحد ، ولكن قابل للانقسامات المتناهية . والخامس أنّه متّصل واحد ، وقابل للانقسامات الغير المتناهية ، وهذا مذهب الحكماء . والرابع مذهب الشّهريستاني وفي هذا المقام مذاهب أخرى بخيفة ، كتركيب الجسم من الالوان والسّطح ، ونحوها ، لم نتعرض لها ، وسنشير إليها في الطّبيعيّات ، ان شاء الله والمرضى منها قول الحكماء : من أنّه غير مركّب من الاجزاء ، التي لا تتجزّى والجواهر

الفردة ، ولا من الاجرام الصغار الصلبة ، ولا من الالوان و السطوح ، بل هو متصل واقعاً ، كما هو كذلك عند الحس ، لكنّه قابل للانقسامات الغير المتناهية . و عندهم أنّ الكميات المتصلة ، القارّة ، و غير القارّة المنطبقة عليه ، مثله في الاتصال و قبول القسمة إلى ما لا نهاية لها . و الفلاسفة ، القائلون بتركيب الجسم من الاجزاء ، التي لا تنجزى^١ ، اختلفوا أيضاً . فذهب المشائون منهم إلى تركّبه من الهوى^٢ و الصورة ، و ذهب الإشراقيون إلى بساطته .

و الثالثة أنّ مراتب الشّديد و الضّعيف ، في الحركة الاشتدادية مختلفة بالنوع عند المشائين ، كما مرّ ذكره .

و الرابعة أنّها غير موجودة في حال الحركة بالفعل ، بل موجودة بالقوة .

فقوله : « كما دلّ عليه قولنا » الخ تعليل لقوله « الغير المتناهية » . و قوله : « لأنّ الاشتداد حركة » الخ إشارة إلى المقدّمة الأولى ، و هي مسأمة عند الجميع ، بل بديهية . و قوله : « و الحركة متصلة » الخ إشارة إلى الثانية ، و هي كذلك عند الحكماء ، لا عند القائلين بالجواهر الفردة و قوله : « وكلّ متصل » الخ إشارة إلى المقدّمة الثالثة ، و هي أيضاً مبنية على مذهب الحكماء . و قوله : « أنواعاً » الخ إشارة إلى الرابعة ، و هي مبنية على مذهب المشائين ، كما مرّ ذكره . و قوله : « كالاتحالة » الخ ، قد مرّ أنّ مراده من الاتحالة ، هنا الحركة في الكيف ، لأنّ وقوع الحركة في مقولة الكيف متفق عليه بينهم . و يمكن أن يكون المراد منها معناها الأعم : من تبدّل الكيفية ، و تبدّل الصورة ، بناء على ما اختاره ، قدّه ، من الحركة الجوهرية ، و إن لم يتداول إطلاق الحركة الاشتدادية عليها في عرف المشائين . لأنّ ما أفاده في المقام يجري في الاتحالة بالمعنيين ، إلّا أنّه يجب أن يخصّ تبدّل الصورة بالتبدّل التدريجي ، دون الدفعي ،

١ - لأنها ، عند القائلين بها ، عبارة عن كون الاول في المكان الثاني ، وليست بمتصلة ، بل هي أكوان متعددة ، مركبة من أجزاء ، لا يتجزى ، متصلة بحسب الحس الظاهر و غير متصلة في الواقع ، و سيبيء بيان ذلك ، منه قدّه .

وإلا كون وفساد في الثاني .

قوله : «عندهم»

أى : عند المشائين ١٠/٧ .

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

أى بحسب قبول المتصل ، الذى هى الحركة فى المقام .

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

و ذلك لبداية أن الأمر الاعتبارى تابع فى الوحدة و الكثرة للمنتزع عنه ، وإلا لم يكن اعتبارياً . فإن قلت : لانسلم ذلك ، إذ يمكن أن ينتزع من أمر واحد أمور كثيرة باعتبارات مختلفة ، مثل أن زيدا ، الذى هو واحد من أفراد الإنسان ، ينتزع عنه الأبوة والأخوة والبنوة ونحوها ، مع أنه شئ واحد .

قلنا : المنتزع عنه فيه أيضاً أمور مختلفة ، لا أمر واحد ، لأن زيدا ، الذى ينتزع عنه هذه الأمور ، إنما تنتزع عنه من جهة اتصافه بالجهات المختلفة .

قوله : «أعنى الماهيات» الخ ١٢/٧ .

لما كان جمع ، من المنتسبين إلى ذوق التأله ، ذاهبين إلى أن منشاء انتزاع وجود الممكنات إنما هو وجود الحق تعالى ، فسرّ ، قدّه ، المنتزع عنه ، بالمهية ، حتى لا يذهب الوهم إلى هذا القول ، لأنه غير مستلزم لما أفاده من المحال ، كما لا يخفى .

قوله : «وهى هنا» الخ ١٢/٧ .

أما كونها غير متناهية ، فلما مرّ . وأما كونها متأصلة ، فبالفرض .

قوله : «بالفعل» الخ ١٣/٧ .

لأن المفروض أن الأصل فى التقرّر ومنشأية الآثار هى المهية وأن الفعلية ، والتحقق الأصيل ثابتة لها بالذات ، وأغیرها بتبّعها .

فإذا كانت هى المتقرّرة هنا بوصف عدم التناهى ، فيلزم ما أفاده ، قدّه ، من المحذور ، أعنى ، قوله : «محصورة بين حاصرین» الخ ، فيلزم منه اجتماع المتنافيين التناهى وعدمه .

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

لأن وحدة المهيّة وحدة إلهاميّة عديدة ، و من هنا تطابقت الأفكار ، واتفقت الأنظار على أنّ المهيّة ، من حيث هي ، ليست إلهي . بخلاف الوجود ، فإنّ وحدته وحدة سعيّة ، إطلاقية : « وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ »^١ ، ليس له ثانٍ من سنخه ، أي : في كون وحدته وحدة سعيّة .

قوله : « فَإِنَّهُ كَخِيطٍ » الخ ١٤/٧ .

إنما عبّر عنه بالخط ، لأنّ العرفاء يعبرون عن الوجود الصّرف ، الحقّ المطلق القيوميّ ، بالنقطة ، من جهة بساطتها و سداجتها و مبدئيّتها للخطوط وهما . ولما كان الخطّ أوّل ما يظهر من النقطة ، ثم يظهر منه السّطح ، و الأجسام التعليميّة ، سيّما على مذهب النّظام والقائلين بالجواهر الفردة - وكان الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانى أوّل ما ينشأ من الحقّ ، تعالى - عبّر عنه بالخطّ . و التعبير بذلك للإشارة إلى أنّ مدارج الوجود دوريّة ، لأنّ الخطّ المستدير متّصف بذلك الوصف . والمراد من الشّتات هي الماهيّات ، و بالمتفرّقات أحكامها و عوارضها و لوازمها . والمراد بالأولى مراتب الوجود و درجاته و حدوده الوجوديّة ، و بالثانية الماهيّات و لوازمها و عوارضها .

قوله : « فكان هنا أمر واحد » الخ ١٤/٧ - ١٥ .

وبهذا أجاب صدر المتألّهين عن إشكال النّافين للحركة الجوهريّة ، و تشبّثهم في نفيا بعدم بقاء الموضوع ، و عدم وجود الأصل المحفوظ في حال الحركة ، كما سيّجى شرحه ، في محله ان شاء الله .

قوله : « كما في الممتدّات القارّة » الخ ١٥/٧ .

أي الخطّ و السّطح و الجسم التعليمي .

قوله : « و غير القارّة » الخ ١٥/٧ .

أي الزّمان ، الّذي هو مقدار الحركة . و المراد من المتّصل أعمّ من المتّصل

بالذات ، أو بالعرض ، فإنّ الجسم التعليمي والزمان ، على مذهب بعض الحكماء ، متصلان بالعرض ، لا بالذات .

و مراده ، قدّه : أنّه كما أنّ في المتّصلات القارّة ، و الغير القارّة وحدتها بالفعل و كثرتها بالقوّة - ولا يقدح اشتغالها على الأجزاء المقدّرة الغير المتناهية في وحدتها الوجوديّة فكذلك الأمر في الحركات الكيفيّة ، و الجوهريّة . أمّا كون وحدتها بالفعل ، فمن جهة اتّصالها الوجوديّ ، و عدم كونها ذات مفاصل ، و أمّا كون كثرتها بالقوّة ، فمن جهة قابليّتها للانقسام إلى ما لا يتناهى كما مرّ بيانه . و أمّا كون الأمر في الحركات الكيفيّة و الجوهريّة كذلك ، فلأنّها باعتبار الحركة التوسّطية أمر واحد بسيط ، لا كثرة لها . و من حيث الحركة القطعيّة ، فهي وإن اشتملت على كثرة الأجزاء و الحدود ، إلّا أنّ جميعها موجودة بوجود واحد ، و ليست حاصلة بنسبت الكثرة و التفريق ، مادامت الحركة غير منقطعة ، و وحدتها محفوظة من جهة وحدة الفاعل ، الذي هو العقل الكلّي و القابل الذي هو الهبولى ، و من جهة وحدة مافيه الحركة أيضاً . و الكثرة العرضيّة ممّا لا يقاوم الوحدة الذاتيّة ، فضلاً عن الوحدات .

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

وليت شعري ما هذه الحيثيّة الاكتسابيّة ، هل هي حيثيّة عدميّة ، فكيف يحصل بها الوجوديّة ؟ - أو ما هويّة ، فالمفروض أنّها ، من حيث هي ، ليست بموجودة ؟ أو وجوديّة ، فيجب أن تكون موجودة بذاتها ، حتّى تصير سبباً لموجوديّة المهيّة ؟ فتكون عبارة أخرى عن الإضافة الإشرافيّة ، التي هي عبارة عن إشراق نور الأنوار ، جلّت عظمتة بنور وجهه ، و وجوده الصّرف القيوميّ ، على سماوات عالم الأرواح ، و أراضى الأشباح . و بالجملة : فما لم يصدر من المبدء القيوم ، تعالى ، أوّلاً أمرٌ ، هو متقرّر بذاته و موجود بحقيقته ، من دون احتياج إلى حيثيّة تقييدية ، لا يمكن أن يتحقّق شيء في دار التّقرّر أصلاً ، كما صرّح به بعض الحافّين ^١ ، لعرش التّحقيق ، و التّدقيق .

١ - أي : « المحقق الطوسي » ، منه قدّه .

قوله : « لا مقولية » الخ ٨/٨ - ٩.

أى : ما هو مقولة من المقولات التسع العرضية ، التى هى عند المشائين ، مع مقولة الجوهر ، الأجناس القصى للممكنات المركبة من الجنس والفصل . وسميت مقولة لقولها وحملها على ما تحتها فى جواب ما هو .

وعند رَهْط من الحكماء منحصرة فى أربع ، أو خمس ، أو اثنين . وعرف مقولة الإضافة بأنها النسبة المتكررة . واختلفوا فى وجودها : فالحققون ذهبوا إلى اعتباريتها وجعلوها من المعقولات الثانية الفلسفية . وذهب جمع إلى وجودها فى الأعيان . ولما كان هذا القول من سخائف الأقوال ، أعرض ، قدّه ، عنه ، و مراده من تلك الإضافة الإضافة العلية ، والمعلولية .

قوله : « كالوجود الاعتبارى » الخ ٩/٨ .

أى : عند القائلين بأصالة المهية .

قوله : « ما وحد الحق » الخ ١٣/٨ .

أى : ما وحد الحق أصلاً ، لا من جهة ذاته ، بمعنى عدم إمكان إثبات أحديته الذاتية وبساطته الحقيقية . لأن أقل ما يلزم من هذا القول تركّبه من المهية والوجود ، والذات والصفة ، لما تقرّر : من أن من جمع بين القول بأصالة المهية ، ونفى المهية عن الواجب ، تعالى . فهو قائل به ^٢ باللسان ، ولكن قلبه ليس مطمئناً بالإيمان . إذ غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه كلامه ، وتبيين مرامه ، أن الوجود الاعتبارى ، ينتزع عنده عن ذاته ، تعالى ، بذاته ، وفى الممكن ، عنه ، بسبب حيثية تقييدية وتعليلية . ومعلوم أن مجرد هذا لا يمنع عن تحليله ، تعالى ، إلى سنخ الموجودية وسنخ آخر . لأن الوجود سواء كان أصيلاً ، أو اعتبارياً ، سنخ غير سنخ المهية . مع أن انتزاع الوجود عن حاق ذات المهية غير معقول ، لأن المهية ، من حيث هى ، ليست إلا هى ، أى ليست بموجودة

١ - أى : « فى وجود مقولة الاضافة » .

٢ - أى : « بنفى الماهية » .

حتى يمكن أن يُنتزع عنها الموجدية ، بل يحتاج إلى حيضية تقييدية كالانتساب إلى الجاعل ، ونحو ذلك ، حتى يحكم عليه بالموجدية . وانتزاعه عن رتبة متأخرة ، مع امتناعه^١ في نفسه - إذ ليس الوجود من الصفات التي يمكن أن تكون معلولة للمهية أو لازمة لها - من جهة أن علة الوجود يجب تقدمها بالوجود على الوجود ، فيلزم على تقدير عليّة المهية لوجودها ، تقدم الشيء على نفسه ، أو موجديته قبل وجوده^٢ ، مستلزم للتركيب^٣ ، وعدم البساطة المحضة .

ولزوم التركيب من الذات والصفة ، على هذا التقدير ، ظاهر مما أفاده ، قدّه ، في الشرح . وبالجمله : القول بأصالة المهية ، ونفي التركيب والمهية عن الحق من قبيل الجمع بين المتنافيين ، كما لا يخفى^٤ .

وأما عدم ثبوت وحدانية الموجدية ، والموجدية ، فلأنّ الدليل المشهور ، الذي اعتمد عليه الفلاسفة في إثبات توحيد الواجب ، تعالى ، هو أنّه على تقدير تعدّد الواجب يكون وجوب الوجود مشتركاً بينهما ، مع كونه منتزعا عن حاق ذات كل واحد منهما . وما به الاشتراك الذاتي يقتضي ما به الامتياز الذاتي ، فيتركب ذات كل واحد منهما ممّا به الاشتراك ، وما به الامتياز ، والتركيب مستلزم للاحتياج ، المنافي للواجبية .

واعترض عليهم شارح التلويحات ، بما ملخصه : أنّ معنى كون وجوب الوجود ذاتياً للواجب ، كونه ذاتياً له ، تعالى ، في باب البرهان ، لا الايساغوجي ، بمعنى انتزاعه عن ذاته ، تعالى ، من دون حيضية تقييدية ، ولا تعليلية . ولا مانع من أن تكون هناك حقيقتان متباثنتان بتمام ذاتهما ، ويكون وجوب الوجود منتزعا عن كل واحدة منهما ، من دون لزوم التركيب ممّا به الاشتراك ، وما به الاختلاف .

١ - أي : «امتناع انتزاع الوجود» .

٢ - أي : «اي وجود انتزاع الوجود» .

٣ - «از جهت فقدان وجدان» ، منه قدّه .

وذبّ هذه الشبهة منحصر في القول بامتناع انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباعدة بما هي متباعدة . وعلى تقدير الذّهاب إلى أصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود ، لا يمكن الالتزام بامتناع ذلك ، كما بينه ، قدّه ، في الحاشية .
ولكن ما أفاده ، قدّه ، يتوقّف على مقدّمتين : إحداهما انحصار الدليل على التّوحيد بهذا الدليل ، وما هو من قبيله . وثانيتهما انحصار حلّ الشبهة المذكورة ، ودفعها بما ذكر .

والمقدّمة الأولى ، وإن لم يمكن إثباتها ظاهراً - من جهة عدم انحصار الدليل على التّوحيد بما ذكر وما هو من قبيله ، من حيث إثبات التّوحيد من طريق التّركيب : لأنّ الطّرق إلى الله ، وتوحيده بعدد أنفاس الخلائق ، مثل برهان التّمايز وغيره ، حتّى قيل : أن خطيب الرّازي أنهى البرهان على التّوحيد إلى ألف برهان ؛ ولأنّ واجب الوجوب بالذّات ، لما كان واجب الوجوب من جميع الجهات والحشّيات ، وذاته المقدّسة بسيطة الحقيقة ، كلّ شيء وتماه ، لا يمكن أن يتصور مرتبة من الوجود وكمالها ، لا تكون واجدة لها ، بنحو أعلى وأشرف ، أو تكون متّصفة فيها بالفقدان ، فعلى تقدير تعدد الواجب ، تعالى ، لاشكّ أن كلّ واحد منهما غير محيط بالآخر ، وغير واجد له ، فيكون من هذه الجهة فاقداً للآخر ومتّصفاً بالوجدان والفقدان ، ومركباً منهما ، والتّركيب ملازم للفقر والإمكان المنافي للوجوب الذّاتيّ هذا خلف ، وبهذا التّقرير لا يرد الشبهة المشهورة أصلاً ، فتدبّر ! - ولكن غالب تلك البراهين ممّا يتمسك فيها بلزوم التّركيب إمّا من المهيّة والوجود ، أو الذّات والصفة ، أو الغنى والفقر والوجدان ، كما لا يخفى .

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

و أمّا المقدّمة الثّانية، فهي ليست بمسألة عند بعض المتأخّرين^١، حيث تصدّي لدفع الشّبهة، مع تسليم الجواز بما ملخصه: أنّ الاشتراك في جميع الآثار، مع التّبائن في الحقيقة والذّات، مما لا يمكن أصلاً. ومع فرض تعدّد الواجب يجب اشتراكهما في جميع خواصّ وجوب الوجود، وهو منافٍ للتّبائن المطلق والتّناكر المحض. ولكنّه غفل عن أنّ من أتمّ خواصّ الواجبين وأكملها، التّذي هو مبدء جميع الخواصّ، وجوب الوجود. ومع تسليم جواز انتزاعه من حقيقتين بسيطتين متباينتين، كيف يمكن ادّعاء منافاة الاشتراك في الخواصّ، مع التّبائن والتّناكر، وكيف يكون هو أوضح من هذه المقدّمة!

وبالجملة لو لم ينحصر حلّ الشّبهة بتسليم الامتناع المذكور، فلا أقلّ من كونه من أوضح الطّرق، والدلائل، فتأمّل! فإنّ الأوضح من ذلك، مع تسليم جواز الانتزاع، ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّه لو فرض وجود واجبين، للزم فقدان كلّ واحد منهما كمالات الآخر، فلزم فسادهما. مع أنّه، على تقدير كون الواجب، تعالى، من سنخ المهيّة، كما هو لازم أصالتها، يلزم أن يكون مبدء الوجود غير موجود في حدّ ذاته، من جهة أنّ المهيّة، من حيث هي، ليست إلّا هي، فضلاً عن أن يكون^٢ واحداً أو غير كثير. فلو قرّر اللّزوم، بما ذكرناه، ظهرت الملازمة من غير احتياج الى المقدّماتين أصلاً، مع أنّه يلزم أن يكون إله الكلّ ومبدئه الإثنين: سنخ المهيّة، و سنخ الوجود، فتأمّل!

قوله: «من الصّفات الحقيقيّة» الخ ٩/٨-٩.

اي: الحقيقيّة المحضّة، وهي التي لا تكون الإضافة داخلية في وجودها، ولا في مفهومها. ويقابلها الاضافيّة المحضّة، والحقيقيّة الغير المحضّة، الذّات إضافة، وهي^٣

١ - ميرزای جلوه رحمة الله، منه قدّه.

٢ - أي: «من أن يكون مبدء الوجود».

٣ - أي: «الحقيقية الغير المحضّة».

التي الأضافة غير داخلة في مفهومها ، ولكن لها دخل في وجودها وتحققها . فالأول مثل الحياة ونحوها ، والثاني مثل العلم والإرادة .

وإنما لم يذكر الحياة ، لأنّ الحىّ هو الدّراك الفعّال عندهم وهى مندرجة في العلم والقدرة ، وإنما خصّها بالحقيقة ، لأنّ الاضافة المحضة لا شكّت في زيادتها على الذات عندهم . أى : زيادة مفاهيمها ، وإن كانت مبادئها ترجع إلى قيوميّته ، تعالى .

قوله : «واحدة» الخ ٩/٩ .

إنما عدم اتّحاد كلّ واحدة منها مع الأخرى مفهوماً ، فسلم عند الجميع من القائلين بأصالة الوجود والمهيّة . والمقصود لزوم عدم اتّحادها مع الذات المقدّسة الوجوبية ، كما هى غير متّحدة ، كلّ مع الآخر ، مفهوماً . أو يكون المراد عدم اتّحادها مصداقاً ووجوداً ، لا مفهوماً . والدليل على لزوم ذلك الاتّحاد لزوم خلّو الذات ، لولاه في حاقّ حقيقتها ، عن تلك الصّفات الكمالية ، وانبعاثها عن الذات الفارقة للكمال أو صيرورتها قابلة وفاعلة بالنسبة إليها . أمّا لزوم اتّحادها ، كلّ مع الآخر ، فلأنّ تكثّرهما مستلزم لتركّب الذات الواجبة ، وتعدّد جهاتها ، وحيثيّاتها .

قوله : «لأنّها أيضاً» الخ ١١/٩ - ١٢ .

أى : لأنّ الذات ، على تقدير أصالة المهيّة ، مهيّة من المهيّات ، لأنّ المفروض أنّ الوجود اعتباريّ . ولا يمكن أن يكون الواجب ، تعالى ، أمراً اعتباريّاً ، بناء على جعله وجوداً محضاً . وقد عرفت : أنّ الجمع بين أصالة المهيّة ونفى المهيّة عن الواجب معناه جعله ، تعالى ، مهيّة بسيطة ، منتزعة عن ذاتها - من دون حيثيّة زائدة - الموجوديّة فلا يخرج ، على هذا القول ، عن سنخ المهيّة شيء متقرّر بالأصالة أصلاً .

وأمّا إرجاع الضمير في قوله : «لأنّها» إلى الصّفات ، فمما يأباه سياق الكلام ، وإن صحّ التّركيب بتكليف . مع أنّ كون الصّفات ، باعتبار مفاهيمها ، مهيّة من الماهيّات بالمعنى الأعمّ للمهيّة ، لا يختصّ بالقول بأصالة المهيّة . ألّهم إلّا أن يراد لزوم كونها كذلك على ذلك القول ، ولو باعتبار مصاديقها . لأنّ منشأ انتزاعها ، حينئذ ،

المهيّة المتقرّرة في الأعيان ، لاحقيقة الوجود السّاري في الذّاررى ، لعدم جواز انتزاعها من الأمر الاعتباري الصّرف . وهذا بخلاف ما لو كان الأصل في التّقرر ، هو الوجود ، دون المهيّة . لأنّ جميع هذه الصّفات الكمالية من العوارض الذّاتية للوجود المطلق ، على هذا القول . بل هذا أيضاً من أحد الدّلائل على أصالة الوجود . لأنّه ، بعد ما تقرّر من أنّ المهيّة ، من حيث هي ، ليست إلّا هي ، وأنّ العدم نفي الذّات وكمالها ، لا يمكن أن يكون ما بالذّات هذه الصّفات ، غير سنخ الوجود ، لانحصار المفاهيم في المهيّة والوجود والعدم . فكيف يمكن أن يكون أمراً اعتبارياً ، مع أنّه منشأ جميع الصّفات الكمالية .

فبصير معنى الكلام حينئذ : فلا يمكن اتّحاد الصّفات كلّ مع الآخر ، ولا مع الذّات الموصوفة من جهة أنّ الصّفات ، على ذلك القول ، من سنخ المهيّة مفهوماً ، وتقرّراً ، وهي متباعدة بالبينونة العزلية مع كلّ شيء ، حتّى مع الذّات المقدّسة ولو جعلت^١ غير ذى مهيّة ، كما جمع بعضهم بين الأمرين ، كما مرّ ذكره .

ويمكن أن يجعل المرجع للضمير الذّات والصّفات ، باعتبار كلّ واحد منهما ، ولكنّ الأولى والألصق بسياق الكلام ما ذكرناه أولاً ، هذا !

قوله : «ولا توحيد فعل الله وكلمته» الخ ١٣/٩ .

قد مرّ : أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة ؛ وأنّهم قد شبهوا الفيض المقدّس والوجود العامّ بالنّفّس الإنسانيّة ، من جهة دفع كُرب الأعيان الثّابتة ببسطه^٢ وشموله على قوايل الإمكان ، كما يدفع الكُرب عن القلب ببسط النّفّس الإنسانيّة . وشبهوا أيضاً التّعيينات الطّارية عليه^٣ ، في مقام مدّة وبسطه ، بالحروف ، والكلمات ، والكلام ، والآيات ، والسّور : على مراتب بساطتها ، وتركيبها ، وأنحاء تركيباتها . فمن هذا

١ - أي : «جعلت الذّات» .

٢ - أي : «بسط الفيض المقدّس» .

٣ - أي : «على الفيض المقدّس» .

سمی الحکماء : العقول الفعّالة ، و النفوس الكاملة ، بکلمات الله . وقد ورد فی الخبر :
« أعوذ بکلمات الله التّامّات کلّها » .

ولکنّهم قد يطلقون الكلمة علی نفس الفیض المقدّس : إمّا من أجل أنّه أوّل الصّوادر الوجودیّة عن الحقّ ، تعالیٰ ، من مقارعة العلم والقدرة والإرادة ، كما أنّ الكلمة أوّل تعین ، طرء علی النّفّس الأنسانیّ ، من ترکیب الحروف المفردة ؛ أو من جهة اتّحاده مع الذّات المقدّسة ؛ أو قیامه بها ، کقیام الكلمة و الکلام بالمتکلم ، كما ورد من قطب الأقطاب ، و سیّد الموحّدين علیه السّلام : من أنّ کلامه ، تعالیٰ ، فعله فتدبّر !

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

أی : لكلّ واحد منها جواب مخالف للجواب النّذی للآخر ، عندالسّؤال عنه ، بماهو . والقید فی قوله : « المتخالفة » توضیحیّ کاشف . وكذا قوله : « لكلّ منها » الخ توضیحیّ .

ولزوم كون الصّوادر ، علی ذالک القول ، هی الماهیات ظاهر ، بناءً علی الملازمة بین الأصالة فی التّقرّر مع الأصالة فی الجعولیّة . وأما بناء علی عدم الملازمة بینهما ، فلأنّ القائلین بأصالة المهیّة فی التّقرّر قائلون بأصالتها فی الجعولیّة ، إلّا ما شدّ وندر ، ممّن لا یعتنی بقولهم .

قوله : « أين السّماء » الخ ۱۵/۹ .

أئی بثلاثة أمثلة بعدد العوالم الکلیّة عند المشائین . و الأوّل مثال بالبسائط المادّیّة والثّانی بالمركّبات منها . والثّالث بالمجرّدات ، مُقیساً إلی المادّیات ، من جهة ظهور المخالفة منها . كما قیل :

جان گرگان و سگان از هم جداست

متّحد جانهای شیران خداست

وإلا فعلى هذا القول ، المجردات أيضاً متخالفة ، لأنها مهيّئة بسيطة ، على ذلك القول :

قوله : « أَيْنَمَا تَوَلَّوْا »^١ الخ ١٦/٩ :

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

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

أى : لقاعدة : « الواحد لا يصدر عنه ، إلا الواحد » . وإما لأن التكرار في التجلّي مستلزم التكرار في المتجلّي : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ »^٢ ، من جهة لزوم السّنخية بين العلة والمعلول :

فإن قلت : كما أن الصّادر ، على هذا القول ، المهيّات المتخالفة ، فكذلك المبدء والمصدر^٣ . فيحصل السّنخية والمشاكلة ، مع أن صدور الكثرة مع الواسطة لا يقدر في بساطة العلة ، وتلك القاعدة المعروفة :

قلت : أمّا حصول السّنخية ، فكسلاً . إذ قد عرفت أن فيطرة المهيّية ، وذاتها وذاتيتها الاختلاف ، والغيرية مع كل شيء ، حتى مع مهيّية أخرى . وأمّا عدم قدح صدور الكثرة الطولية في بساطة العلة ، ووحدها ، فلأن المعلول الأوّل ، على هذا القول ، هي مهيّية العقل الأوّل ، وهي مخالفة مع مهيّية العقل الثّاني ، بالذّات ، وهما ، من جهة البينونة العزلية مع الحقّ ، على حدّ سواء ، فوساطة أحدهما ، في صدور الآخر دون العكس ، ترجيح من غير مرجّح ، سيما مع نفى التشكيك عن المهيّية وهذا بخلاف ما لو كان الوجود هو الأصيل . لأنّه^٤ ، كلّما كان أقرب إلى المبدء ، يصير تخلّقه بأخلاقه ، وسنخيته الوجودية أتمّ وأكمل . فيكون أولى وأليقّ بأن يصدر أولاً من غيره ، مع أنّه ، قد علّم ممّا قاله ، تقدّست أسمائه ، وصف وجهه

١- فأيتما تولوا فثم وجه الله : البقره (٢) ، ١١٥ .

٢- الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

٣- « فكذلك المبادئ والمصادر » ، خ ل .

٤- أى : « لان الوجود » .

بالوحدة السّارية في كلّ شيء وفيّء . وهذا لا يمكن مع جعل الصّادر والمهيّة . إذ هي مباينة بالبينونة العزليّة مع المبدء ، تعالى ، و مع سائر مجعولاته ، فأين وجه الله الواحد .

قوله : « وأنّى كلمة كن » الخ ١٧/٩ .

المراد بها الفيض المقدّس ، و النّفس الرّحمانى . وقد عرفت وجه تسميته بالكلمة وأما وجه تسميته بكن ، فهي مأخوذة من قوله ، تقدّست أسمائه : « إنمّا أمره » ، إذا أراد شيئاً ، أن يقول له كُنْ فيسكُنْ^١ ، و من قول أمير المؤمنين ، عليه السلام إنما كلامه ، تعالى ، فعله ، الحديث !

قوله : « المدلول عليها » الخ ١٧/٩ .

أى : المدلول على وحدتها . وأنّها سُمّي بالأمر ، تشبيهاً بالأمر الصّادر عن الإنسان من جهة النّفوذ ولزوم الإطاعة ؛ أو من جهة كون الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة ، أو لأنّه نفس الأمر التكوينيّ ، الصّادر منه ، تعالى ، كما أنّ المهيّات ، أو حدود الوجود ، ومراتبه مأمورة بذلك الأمر .

ولما كان أوّل تعيينٍ ، ظهر لهذه الكلمة ، تعيينُ الأرواح المجردة ، وكان حكم التعيين مستهلكاً في وجود المطلق ، سمّي عالم الأرواح أيضاً بعالم الأمر ، و وصفت بالوحدة من جهة وحدتها الوجوديّة ، وإن حصلت لها الكثرة في موطن العقل ، إلّا أنّها غير ظاهر الحكم والأثر فيها .

ويمكن أن يكون المراد بالأمر^٢ هنا الإنسان الكامل . و وصفها^٣ بالوحدة ، إشارة إلى أنّ المظهر الأتمّ الأكمل لا يتكرّر ، من جهة أنّ التكرار في التجلّي مستلزم للتكرار في المتجلّى .

١ - يس (٣٦) ، ٨٢ .

٢ - « بالكلمة » ، خ ل .

٣ - أى : « وصف الكلمة » .

قوله : « بخلاف ما إذا كان الوجود » الخ ١/١٠ .

أشار بقوله : « يدور عليه » إلى أن تشخص كل شيء بوجوده الخاص به وأن الوحدة متصادقة مع الوجود ، كما هو مذهب الحكماء . و بقوله : « بل عينه » إلى ما اختاره صدر المتألهين ، من اتحادهما حقيقة . و سيجيء نقل الأقوال و بسط الكلام فيها في مبحث الوحدة و الكثرة ، إن شاء الله . قوله : أصلاً خبر لقوله : « بخلاف ما » الخ .

قوله : « فإنه يتوافق » الخ ٢/١٠ .

إن قلت : لما كان تشخص كل شيء بنحو وجوده الخاص به ، كما أن به فعليته أيضاً - وكل تشخص آبٍ عن التشخص الآخر ، كما أن كل فعلية آبية عن الأخرى فيلزم على القول بأصالة الوجود ، البينونة العزلية ، كما على مذهب القائلين بأصالة المهيّة . قلت : معنى أن كل تشخص آبٍ عن الآخر أنه آبٍ عن الاتحاد به ، لأنه مبائن معه بالبينونة العزلية ، التي بين المهيّات . و أيضاً : كل تشخص ، وإن كان من حيث التعيين مبائناً مع الآخر ، إلا أنه ، من حيث نفس الوجود الساري في الشخصين لا يباين الآخر ، بل يجانسه و يسانحه . وهذا بخلاف ما إذا كان الأصل في التقرر هي المهيّة إذ لا أصل محفوظ في المراتب ، على هذا القول أصلاً .

قوله : « المتخالفات » الخ ٢/١٠ .

أى : المهيّات المباشنة .

قوله : « ويتشارك فيه المتمائزات » الخ ٢/١٠ .

أى : مراتب الوجود و تعييناته ، الحاصلة له من جهة مراتبه الذاتية ، و درجاته الأولية ، أو المهيّات المتشاركة ، من جهة ، و المتخالفة ، من جهة أخرى .

قوله : « وهو الجهة النورانية » الخ ٢/١٠ .

كما قال تقديست أسمائه : « اَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ »^١ و فسر بأنه وجود السموات و الأرض . و فسر بعض الفلاسفة « الشجرة المباركة » ، « و النور

على النور « بالفيض المقدس ، والرحمة الوجودية السارية ، كما مرّ شرحه . والمراد
بـ«الظلمات» المهيئات . ولو فسّر النور بالحقيقة المحمدية ، فالمراد بها طواغيت أعدائهم :

قوله : «ومشيته» ٣/١٠.

أى : مشيته الفعلية ، او الأعمّ منها والذاتية . لأنّ العلم الذاتى ، الذى هو
مشيته ، تعالى ، أيضاً نور ووجود . لكن بناءً على التعميم يكون التقييد بالفعلية فى
قوله : « من الصفات الفعلية » على سبيل التغليب .

قوله : «ورحمته» ٣/١٠.

أى : الرحمة السارية الرحمانية ، والخاصة الرحيمية :

قوله : «وغيرها من الصفات» الخ ٣/١٠.

مثل القدرة والإرادة الفعليتين ، و الخلق والإيجاد والإنشاء ونحوها ، ممّا أفاده
فى الحاشية .

فى اشتراك الوجود

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

أى : لجميع الموجودات النفس الأمرية ، الآفاقية و الأنفسية ، و الذهنية و الخارجية ، سواء كان من أفراد الوجود أو مراتبه ، أو من المهيئات المنتزعة عن حدوده .
قوله : «ومعلوم أن» الخ ٧/١٠.

إشارة إلى بداهة هذه القضية ، كما ادّعاها صدر المتألهين ، قدّه ، و أنّ ما سيذكره ، من الدليل عليها ، دليل تنبيهى :

قوله : «بما هي متباعدة» الخ ٨/١٠.

أى : لا بماهى مشتركة فى أمر ما ، ولو مثل السلوب و الإضافات ، كما فى انتزاع الإمكان من الممكنات ، و المعلولية من قاطبة الموجودات الإمكانية و نحوها . فإنّ انتزاع المفهوم الواحد من المتبائنات ، لا بماهى متباعدة ، ممّا لاضير فيه ، بل هو واقع كثيراً .

قوله : «بل مراتب حقيقة» الخ ٨/١٠.

إن قلت : لا يلزم من عدم كون الوجودات حقائق متباعدة أن تكون مراتب حقيقة ، مقولة بالتشكيك . لجواز أن يكون له حصص متكررة بتكثّر الإضافات ، أو يكون مقولاً على أفرادها بالتواطى أو لا يكون له أفراد و مراتب أصلاً ، بل يكون له فرد واحد ، و الباقي أطواره و أضوائه ، إلى غير ذلك من الأقوال و الاحتمالات .

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

من نفي الاشتراك اللفظي . مع أنه لو كان مراده ذلك ، لم يكن خارجاً عن ميزان الاستقامة . لأن الاحتمال الأول ، و ما يقرب منه ، مبنى على أصالة المهية ، و قد ثبت بطلانها بما أفاده من الأدلة . والاحتمال الأخير مرجعه إلى ما أفاده ، قدّه . لأن القائل بكثرة المراتب للوجود لا يجعل المراتب في عرض واحد ، بل يجعل مرتبة منه ، هي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدة و مدة و شدة ، أصلاً ، و باقى المراتب أضوائه و أفيائه ، فيرجع التشكيك الخاصى إلى الخاص الخاصى . و أمّا احتمال التواطى ، فهو باطل أيضاً ، لما نشاهد من اختلاف حمل الوجود على الموجودات . فعلى تقدير الاشتراك المعنوى هذا الاحتمال مفروغ عنه . فلذلك جعل لازم القول بالاشتراك المعنوى ، ما أفاده فى الكتاب . والله أعلم بالصواب .

قوله : « والمقسم لابد » الخ ١١/١٠ .

وذلك لأن التقسيم ، على ما بينوه ، ضم القيود المنتخفة إلى مقسم واحد ، ليحصل بانضمام كل قيد قسم ، فلا بد من اشتراك المقسم بين الأقسام ، كما أفاده ، قدّه . فإن قلت : ما ادعيتيه مسلم ، لو كان التقسيم وارداً على معنى واحد ، مشترك بين الأقسام . و أمّا لو كان المقسم « المسمى بلفظ كذا » ، كما يدعيه أصحاب الاشتراك اللفظي ، فليس بمسلم أصلاً .

قلت : فعلى هذا لا يكون التقسيم على حقيقته ، بل يكون فى الحقيقة بيان ما وضع له لفظ كذا . مع أننا نجد ، بداهة ، صحة التقسيم الحقيقى للوجود إلى ما أفاده من الأقسام فتأمل !

قوله : « وإلا ارتفع النقيضان » ١٤/١٠ .

وذلك ، لأنه لو كان للواحد نقيضان ، فإمّا أن تجتمع على الصّدق جميعاً ، وإمّا أن ترتفع كذلك ، وإمّا أن يوجد واحد منها ، و يرتفع الباقيان أو بالعكس . و الأول و الثانى مستلزمان لارتفاع النقيض الثلاثة ، أو اجتماعها . و الثالث مستلزم لارتفاع النقيضين بناءً على أن الأمرين اللذين كل واحد منهما نقيض لشيء واحد ، هما

متناقضان أيضاً . و الرابع مستلزم لاجتماعها بناء على هذا الاحتمال ، كما لا يخفى .
ويمكن أن يبين هذه الملازمة ، من دون التوقف على تسليم هذه المقدمة . وهو
أن يقال لو كان لشيء واحد نقيضان أو أكثر ، فهو نقيض لكل واحد منها بالضرورة .
ولنا مقدمة صادقة ، وهي أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان . فإذا فرضنا صدقه^١
على شيء ، أو تحقق هو^٢ في موطن ، فيجب أن لا يصدق عليه ، أو لا يتحقق فيه . فيلزم
ارتفاع النقيضين لأن كلاهما نقيض له ، وقد ارتفعا جميعاً عما صدق عليه . وكذا
إذا لم يصدق هو على شيء ، أو لم يتحقق فيه ، يجب أن لا يصدق ، أو لا يتحقق واحد
منها أيضاً . لأنه لو تحققا جميعاً ، لزم اجتماع النقيضين . وفيه أي : في عدم تحقق
أحدهما ارتفاع النقيضين .

و بيان آخر : لو كان لشيء واحد نقيضان ، لوجب أن تنعقد منفصلة حقيقية
من ذلك الشيء مع أحدهما ، و منفصلة حقيقية أخرى مع الآخر ، مثل أنه لو فرضنا أن
ب يناقضه ج و د ، فتنعقد هنا قضيتان منفصلتان حقيقتان : إحداهما الشيء إمّا ب
و إمّا ج ، و الأخرى الشيء إمّا ب و إمّا د . ومعنى الأولى أنه لا يجوز أن يكون الشيء
ب و ج ، و أن لا يكون واحداً منهما ، بل يجب أن يكون واحداً منهما دائماً ، و لا يكون
الآخر كذلك . ومعنى الثانية الشيء يجب أن يكون دائماً إمّا ب و إمّا د ، كما فصلناه في
الأولى . فإذا صدق على شيء ب ، فبحكم المنفصلة الأولى ، يجب أن لا يصدق عليه ج
و بحكم الثانية ، يجب أن لا يصدق عليه د ، فيلزم ارتفاع ج و د كليهما عنه ، مع أن من
حكم النقيضين أنه إذا ارتفع أحدهما ، يجب أن يصدق الآخر ، و ههنا ليس الأمر
كذلك ، فيلزم ارتفاع النقيضين . وإن لم يصدق عليه ب ، يجب أن يصدق عليه واحد
منها و يرتفع الآخر . وفيه أيضاً ارتفاع النقيضين .

و بوجه آخر : لو لم يكن نقيض الواحد واحداً ، نفرض أن نقيضه أكثر من واحد .

١ - أي : «صدق ذلك الشيء الواحد».

٢ - أي : «الشيء الواحد المفروض» . - «أو تحققه» ، خ ل .

و من حكم المتناقضين أن لا يجوز ارتفاعها ولا اجتماعها ، و ينعقد منها منفصلة حقيقية من جزئين . وإذا كان نقيض الواحد أكثر من واحد ، ينعقد المنفصلة من ثلاثة أجزاء أو أكثر فيصير القضية مثلاً في المثال المذكور ، الشيء إمّا ب وإمّا ج وإمّا د . و من لوازم هذه المنفصلة أن لا يصدق دائماً على شيء واحد ، إلا أحد الأجزاء . فيجوز أن لا يكون زيد ج ولا ب ، بل يكون د ؛ أو لا يكون ب ولا د ، بل يكون ج ؛ وأن لا يكون ج ولا د ، بل يكون ب . فعلى الأولين يلزم ارتفاع النقيضين : إمّا ب وج وإمّا ب ود . لأنّ المفروض أنّه نقيض لكل واحد منها . و على الأخير لو قلنا أنّ نقيض النقيض نقيض ، يلزم منه أيضاً ارتفاع النقيضين : وإلا تكون المنفصلة المذكورة بالنسبة إلى الرفعين ، وهما ج ود مثلاً ، لمانعة الجمع ولا مانعة الخلو ؛ وبالنسبة إلى أحد الرفعين ، مع المرفوع ، وهو ب ، مانعة الجمع لا الخلو ؛ وبالنسبة إلى الجميع ، مانعة الجمع و الخلو ، لو كان الرفعان غير متضادين . وإلا تكون ، بالنسبة إلى الثلاثة منفصلة حقيقية ، وبالنسبة إلى الإثنين ، مانعة الجمع فقط . أو تكون ، بالنسبة إلى واحد من الرفعين ، مع المرفوع ، مانعة الجمع و الخلو وبالنسبة إلى الرفعين ، لا مانعة الجمع ولا مانعة الخلو وبالنسبة إلى الجميع ، منفصلة حقيقية ، على تقدير عدم التضاد بين الرفعين ، أو إلى الرفعين ، مانعة الجمع لا الخلو ، وبالنسبة إلى الجميع ، منفصلة حقيقية .

و جميع هذه التقادير مخالف لما قرّر في الميزان ، لميزان الانفصال وتركبه من الجزئين ، أو من الأكثر . مع أنّه ، لو فرضنا عدم التناقض بين النقيضين ، لا يكون النقيض إلا واحداً ، لأنّه حينئذ يصير القدر المشترك بين الأمرين نقيضاً له ، كما لا يخفى .

وبالجملة : لا شكك أن كلّ مفهوم ، إذا نسب إلى مفهوم آخر ، تكون بينهما إحدى النسب الأربع ؛ وأن النسبة بين المتناقضين التباين الكلي ، و نقيض أحد المتناقضين لو لم يكن نقيضاً للنقيض ، فيكون النسبة بينه وبين الآخر إحدى من النسب ، فلو كانت

التباين الكلى ، فإمّا أن يكونا متضادين ، أو متناقضين . فإن كانا متناقضين ، ثبت المطلوب . وإن كان متضادين ، فيجوز ارتفاعهما ، إذا كانا ممّا يتصور لهما ثالث ، كما هو المفروض .

قوله : «صاحب حكمة العين» ١٦/١٠ .

أى : الكاتب القزويني .

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

مثل قولنا العالم حادث أو مؤلّف ، وكلّ حادث أو مؤلّف له محدث أو مؤلّف .

قوله : «كسلا من الموجودات» الخ ٦/١١ .

أى : من المجرّدات المرسلّة الجبروتية ، والمنشآت الملكوّية ، والبسائط العنصرية ومركّباتها : من السماويّات والأرضيّات ، والمعدنيّات ، والنباتات ، والحيوانات غير الانسان . والمراد من الآفاق آفاق العوالم الطولية ، والعرضيّة .

قوله : «وعلامة الشئ» الخ ٨/١١ .

بل يماثله من وجه ، ويغايره من وجه . لأنّه لو ماثله من جميع الوجوه ، حصل التّرجيح من غير مرجّح ، أو التّكرار والتّننّي في صيرف الشئ .

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

وذلك لأنّ أمر المفاهيم منحصر في الوجود والعدم والمهيّة ، وإذا لم يكن للوجود معنى مشترك بين الوجودات ، لم يبق إلّا سنخ العدم والمهيّة . وقد دريت أنّ المهيّة ، ذاتيّها ، التّناكر والاختلاف ، كما أشار إليه سابقاً بقوله : «لولا الوجود وحدة ما حصل» الخ ١ . والحال أنّ الموجودات بحكم قوله ، تعالى : «سنُريهم» ٢ الآية آيات

١- كذا بالأصل ولعل المراد : «لو لم يؤصل وحدة ما حصلت»

«اذ غيره مشار كثرة أنت»

٢- «سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق : فصلت (٤١) ،

له ، تعالى . فلو لم يكن الوجود مشتركاً بينها ، لما كانت آيات له ، تعالى ، لأنّ المبائن للشيء لا يمكن أن يكون آية و علامة له .

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

قلنا : أولاً لا شكّ أنّ كلّ ما يظهره الحقّ ، من الآيات ، يكون معلولاً له ، تعالى ، فلو اقتضى المعلوليّة التناكر والاختلاف ، لَمَا جاز كونه آية له . وثانياً ليست الآفاق والأنفس ظرفاً للآيات ، بل هي كالخارج والذهن . فكما أنّ معنى الموجود في الذهن أو الخارج : ليس أنّها شيثان ، والموجود فيهما شيء آخر ، يكون فيهما ، ككون المظروف في الظرف ، - بل معناه أنّ الشيء الموجود فيهما مرتبة من مراتبهما ، فكذلك هنا ، فتدبرّ !

قوله : « موافقة الوجود » الخ ١٢/١١ .

أى : الكتاب التدوينيّ موافقٌ للكتاب التكوينيّ الآفاقى ، موافقة الوجود اللفظيّ والكتبيّ ، للوجود العينيّ ، و موافقٌ للكتاب الأنفسى ، موافقتها ، للوجود الذهنيّ . وإنّما جعل الكتاب التدوينيّ بمنزلة الوجود الكتبيّ واللفظيّ معاً ، لأنّه ، إذا قرء القرآن صار لسان القارى لسان الحقّ ، فصار كالوجود اللفظيّ ، كما ورد : « يقولُ الله ، بلسان عبده : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ » . سيّما إذا كان القارى الإنسان الكامل . أو لأنّه ظهر أولاً بكسوة الألفاظ والعبارات ، في مظهريّة الصوّر المثاليّة للعقل الكلّي المسمّى بجبرائيل ، ثمّ تنزّل بصورة الحروف والأرقام المكتوبة . وجعل الوجود الأنفسى ذهنيّاً من جهة أنّ تعقله بمنزلة الوجود الذهنيّ للحقّ ، تعالى .

قوله : « والخامس أنّ خصمنا » الخ ١٣/١١ .

قد جعل ، قدّه ، ما هو مناط الشبهة ، بعينه مناط الدّفع ، لأنّ الاشعريّ جعل معلوليّة الممكنات سبباً لذهابه إلى الاشتراك اللفظيّ ، بتوهم أنّه على تقدير الاشتراك

المعنوي، يلزم مجانسة المعلول مع العلة . فجعل ، قدّه ، المعلوليّة سبباً لوجوب الاشتراك المعنوي ، من جهة لزوم السنخية بين العلة والمعلول ؛ «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^١.

قوله : «وإن كان بعض مصاديقه» الخ ١/١٢ .

وهو الحق ، تعالى شأنه .

قوله : «فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي» الخ ١/١٢-٢ .

قال المحقق الطّوس في شرح الإشارات :

«النهاية والسّلا نهاية من الأعراض ، التي تلحق الكمّ لذاته ، و تلحق كلّ ما له ، أو لشيء يتعلّق به ، كمية ، بسبب تلك الكميّة : فمنها ما يعرض للكمّ المتّصل ، وهو تناهي المقدار ، ولا تناهيه . ومنها ما يعرض للكمّ المنفصل ، وهو تناهي العدد ، ولا تناهيه .

و المقدار نفسه ، كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد : لانهاية المقادير ، أعني تزايد الاتّصال ، فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص : لانهاية الأعداد ، أعني مراتب الانفصال .

والشيء الذي له مقدار ، كالجسم ، أو عدد ، كالعلل ، ففرض النّهاية والسّلا نهاية فيه ظاهر . وأمّا الشيء ، الذي يتعلّق به شيء ، ذو مقدار ، أو عدد ، كالقوى التي يصدر عنها عمل متّصل في زمان ، أو أعمال متوالية ، لها عدد ، ففرض النّهاية والسّلا نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل ، أو عدد تلك الأعمال . والذي بحسب المقدار يكون إمّا مع فرض وحدة العمل واتّصال زمانه ، أو مع فرض الاتّصال في العمل نفسه ، لامن حيث يعتبر وحدته ، أو كثرته .

فالقوى ؛ بهذه الاعتبارات ، تكون ثلاثة أصناف :

الأوّل قوى يفرض صدور عمل واحد منها ، في أزمنة مختلفة ، كرمّة ، يقطع

سهامهم مسافة محدودة ، في أزمنة مختلفة . ولا محالة ، تكون التي زمانها أقلّ أشدّ قوّة من التي زمانها أكثر . ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، في زمان .
والثاني قووى يفرض صدور عمل ما منها ، على الاتّصال ، في أزمنة مختلفة ، كرمّة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء . ولا محالة ، تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقلّ . ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، في زمان غير متناه .
والثالث قووى يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كرمّة يختلف عدد رميهم . ولا محالة ، تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقلّ . ويجب من ذلك أن يكون لعمل ، غير المتناهية ، عدد غير متناه .
فالاختلاف الأوّل بالشّدّة ؛ والثاني بالمُدّة ، والثالث بالبعْدَة » انتهى كلامه .
إذا عرفت هذا ، فنقول : قد ظهر أن المناط ، في إطلاق السّلا متناهي الشّدّي في القووى ، اللّوائق هي مبادئ الآثار ، أن يقع أعمالها لافي زمان . فإن كان إطلاقه على المبادئ المجرّدة ، بهذا الاعتبار ، لا ينحصر السّلا متناهي الشّدّي في الواجب ، تعالى ، بل يشمل مطلق العقول الطّوليّة والعرضيّة ، بل النفوس الكلّيّة الالهية ، البادية والصّاعدة ، من جهة أمريّتها ، والأفعال الصّادرة عنها ، من هذه الجهة (الجنبية) ، أى : الأفعال الحاصلة منها على سبيل الإبداع والاختراع مباشرة ، أو تسبيهاً . ويرتفع التفاضل بينها من هذه الجهة ، بل يكون التفاضل من جهة كمال الفعل وتماميته ، ولكن بالنسبة إلى الأفعال التكوينيّة . فهي لا تنصف بالشّدّة ، لأنّها صادرة عنها بالتسبيب ، وعن القووى الجسمانيّة بالمباشرة . وهي لا تقدّر على الأفعال الغير المتناهية ، وإلاّ لزم وقوع الحركة لافي زمان .

ولو كان المراد من السّلا متناهي الشّدّي ما لا يتصوّر أشدّ منه ، فإن كان المراد أنّه لا يتصوّر أشدّ منه ، من جهة وقوع فعله ، لافي زمان ، فيكون جميع المبدعات بهذه الصّفة وإن كان المراد لا يتصوّر أشدّ منه من جهة كمال الفعل وتماميته واقدريّته ، فهو ينحصر في الواجب ، تعالى ، وإن كان المراد لا يتناهي نوريّته واشتماله على نوريّة غير متناهية ، فالمبدعات أيضاً كذلك كما نبّه عليه في الحاشية . وإن كان المراد ما لا يتصوّر أشدّ منه وجوداً ، وأتمّ منه نوريّة

و ليس ما وراء وجوده وجود ، فحينئذ ينحصر في الواجب ، تعالى أيضاً . ومن هنا قيل :
أنّ السّلا نهاية الشّدّيّة مستلزّمة للسّلا تنهاى الوجوديّ ، وأن تكون المتّصف بها غير
محدود الوجود ، صرف الإنيّة ومؤيّدات الأيسيات .

وإذا عرفت هذا فنقول : ما أفاده قدّه في الحاشية : من فرض السّلا تنهاى الشّدّيّ
التّحقّق مطلقاً بإطلاقه غير مستقيم . إذ السّلا متنهاى الشّدّيّ ، قد عرفت انحصاره في
الواجب ، تعالى ، فلا يشمل التّحتيّة^١ أصلاً . نعم ، هو ببعض الاطلاقات يعمّ الفوقيّة
والتّحتيّة ، و ببعض الاطلاقات لا يتصوّر فيه الفوقيّة ، بل يكون جميع ما يتّصف به ،
من حيث الاتّصاف به ، على شرع سواء ، وإن كان من جهة أخرى ، كعليّة بعض ما
يتّصف به للآخر ، يتّصف بالفوقيّة ، لكنّه ليس من تلك الجهة .

أللّهم ، إلّا أن يقال : العلة ، لما كانت من جميع الجهات فوق المعلول و محيطه به
و جميع آثاره آثارها ، كان لانهاى المعلول ، في أى شىء كان و بأى معنى أخذ ، ظلّ
لانهاى العلة . فمن هذه الجهة يتصوّر - في السّلا تنهاى - الفوقيّة و التّحتيّة أيضاً .
و على تقدير جعل السّلا متنهاى بالمعنى الأعمّ ، من الفوقيّة و التّحتيّة ، فقد جعل قدّه
الأقسام تسعة : حاصلة من ضرب ثلاثة أقسام الفوقيّة في التّحتيّة .

ولكن يمكن أن يجعل الاقسام أكثر : بضرب كلّ واحد من الثلاثة في الثلاثة ،
ثم ضرب مجموع الاثنين ، من الفوقيّة ، في كلّ واحد منها ، من التّحتيّة ، ثم ضرب مجموع
ثلاثة الفوقيّة في كلّ واحد من التّحتيّة ، وكذا ضرب مجموع الاثنين في مجموع الاثنين
و مجموع الثلاثة في مجموع الثلاثة . لكن لا يوجد في الواقع مثال بجميع هذه الأقسام ، بل
يتداخل بعضها في بعض . فلذلك أخرب عن باقى الأقسام غير التسعة . و نحن قد عملنا
جدولاً لما ذكره و وضعنا أمثلة الأقسام في خلالها .

بل الأقسام تسعة و أربعين : حاصلة من ضرب سبعة أقسام الفوقيّة في السّبعة
التّحتيّة . ولو قيّدنا كلّ واحد من الثلاثة ، بكونه بشرط الانفراد ، أو لا بشرط الانفراد
عن الآخر ، تضاعف الاقسام . ولكن لا يكون لجميعها أمثلة مطابقة للوجود ، ولذلك

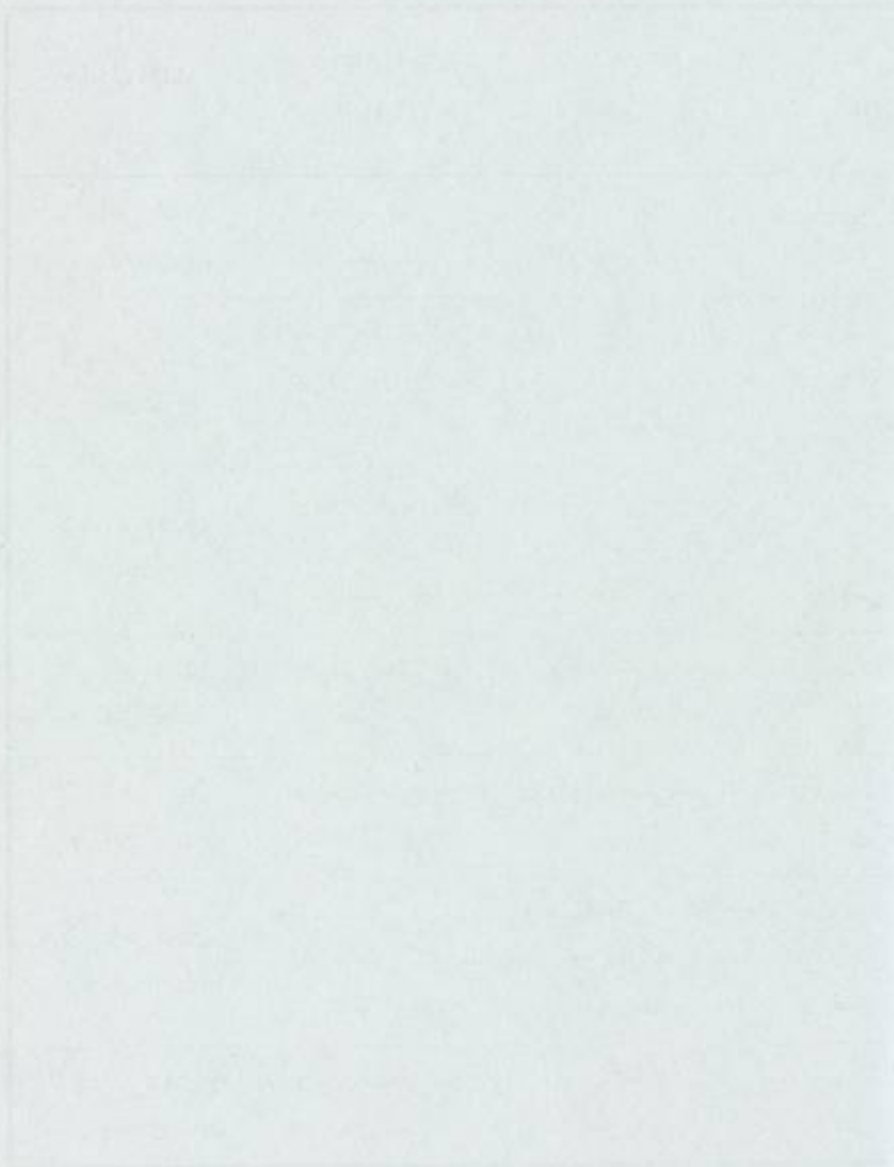
١ - أى : «اللا نهاية التّحتيّة» .

أضربنا عنه في الجدول .

وأما النسبة بين الثلثة ، فباعتبار المفهوم ، لاملازمة بينها أصلاً ، و يجوز انفكاك كل منها عن الآخر . و لكن بحسب التحقق ، كلما تحقق الشدّي تحقق المدّي والعديّ ولاعكس . و بين المدّي والعديّ ، على مذهب الحكماء ، أعنى على أصول المشائين منهم ، تلازم في الوجود ، ولكن ، على مذاق القائلين بحدوث العالم ، لاملازمة بين المدّي والعديّ . بل يجوز تحقق العديّ بدون المدّي ، كما في الافلاك بناء على حدوثها وأبديتها ، وتحقق المدّي بدون العديّ ، كما في العناصر الأربعة ، بناء على أزليّة كليّاتها سيّما المنفعلة منها ، بناء على تخصيص الأثر بالفعل ، لامطلق الأثر ، حتّى مثل القبول والانفعال ، فيشمل الهبولى أيضاً .

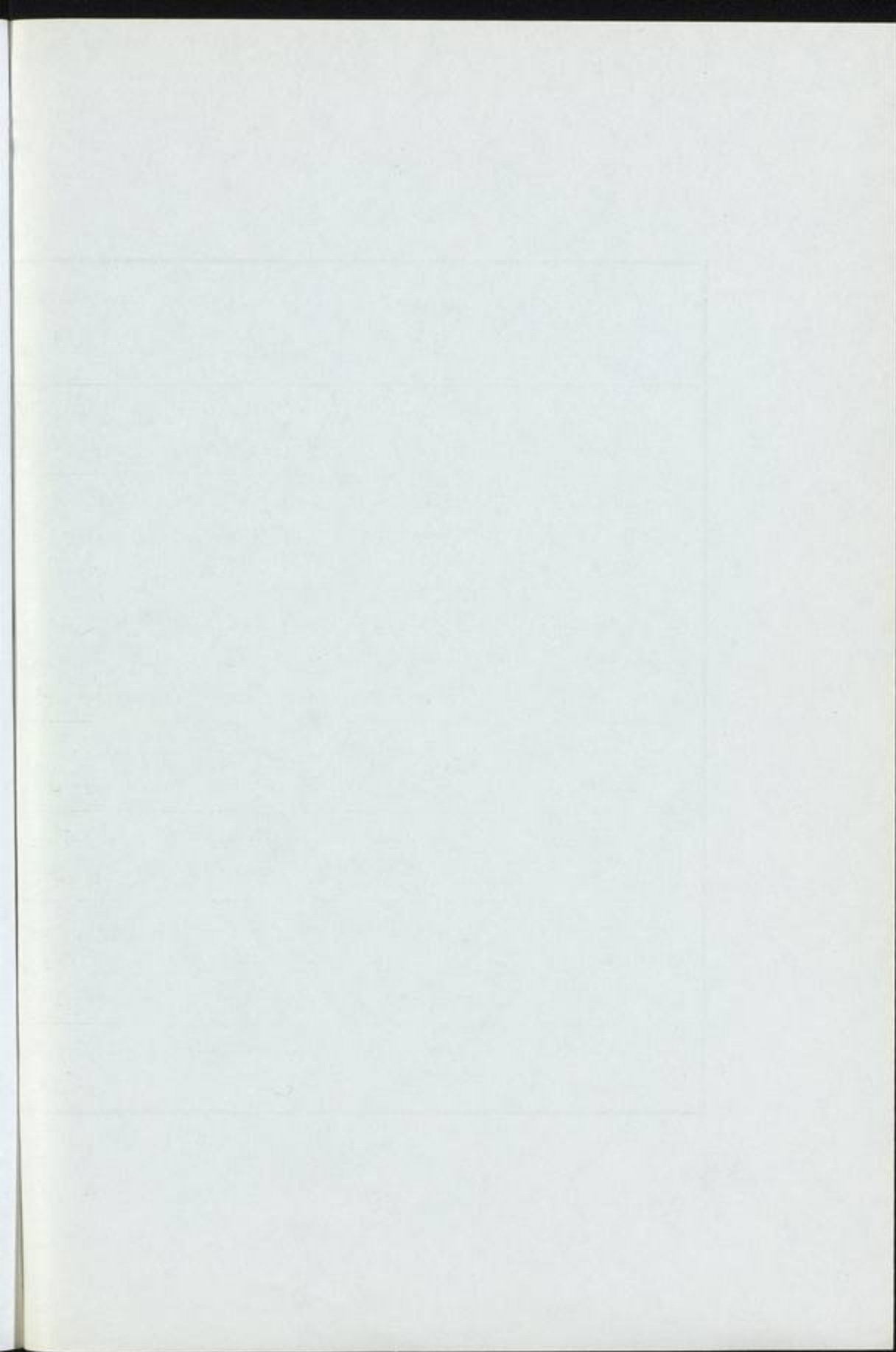
ثمّ أن المدّي والعديّ والشدّي قد تلاحظ بالنسبة إلى الآثار الصادرة عن الشّيء المتصف بهما : فما يكون الأثر الصادر منه ، الذي من شأنه الوقوع في الزّمان ، في التلازمان ، يسمى باللامتناهى الشدّي . وما يكون عدّة آثاره الصادرة منه ، غير متناهية عدّة يسمى باللامتناهى العديّ . وما يكون مدّة إفاضاته ، وتحقق إيجاباته غير متناهية ، يسمى باللامتناهى المدّي . وقد تعتبر بالنسبة إلى ذات الشّيء ، و حال نفسه ، من جهة لاتناهى وجوده ، و عدم محدوديته ، و أزليّة بقائه ، أو أبديته ، و عدم محصورية كمالاته او نعوته ، فيسمّى ما يكون شدّة وجوده غير متناهية باللامتناهى الشدّي وما يكون وجوده أزليّاً وأبديّاً أو أبديّاً فقط ، باللامتناهى المدّي ، من جهة استمرار بقائه ووجوده أزلاً وأبداً أو أبداً فقط ، بالنسبة إلى وجوده في الأبد الآباد ، و ما يكون عدّة صفاته وكمالاته غير متناهية ، باللامتناهى العديّ .

و الواجب ، تعالى ، غير متناهى الشدّي والمدّي والعديّ ، بجميع معانيها ، بل فوق مالا يتناهى بمالا يتناهى كذلك . - و العقول الكلّية متّصفة بجميع تلك المعاني ، إلّا بمعنى واحد للشدّي ، و قد عرفته فيما سبق من الكلام . - و النفوس الكلّية البادية والصّاعدة أيضاً متّصفة بالمدّي والعديّ ، بجميع معانيها ، إلّا بالمعنى الذي ذكر للعديّ



جدول اقسام	لا یتناهی شدی فوق	لا یتناهی مدی فوق	لا یتناهی عدی فوق
لا یتناهی شدی تحت	واجب تعالی و عقل کلی	واجب تعالی و عقل کلی	واجب تعالی و عقل کلی
لا یتناهی مدی تحت	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل و نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل و نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل و نفس کلیة
لا یتناهی عدی تحت	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی مع عقل کلی ، و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل کلی مع نفس کلیة
لا یتناهی شدی و مدی تحت	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی
لا یتناهی شدی و عدی تحت	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی
لا یتناهی مدی و عدی تحت	واجب تعالی مع عقل کلی و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی مع عقل کلی و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی مع عقل کلی و عقل کلی مع نفس کلیة
لا یتناهی شدی و مدی و عدی تحت	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی

لا یتناهی شدی و مدی و عدی فوق	لا یتناهی مدی و عدی فوق	لا یتناهی شدی و عدی فوق	لا یتناهی شدی و مدی فوق
واجب تعالی و عقل کلی	واجب تعالی و عقل کلی	واجب تعالی و عقل کلی	واجب تعالی و عقل کلی
واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل و نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل و نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل و نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل و نفس کلیة
واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی و عقل کلی ، و عقل کلی مع نفس کلیة
واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی
واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی
واجب تعالی مع عقل کلی و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی مع عقل کلی و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی مع عقل کلی و عقل کلی مع نفس کلیة	واجب تعالی مع عقل کلی و عقل کلی مع نفس کلیة
واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی	واجب تعالی مع عقل کلی



أخيراً ، لو كان المراد الاتّصاف بالكمالات الغير المتناهية دفعةً ، لا تدريجاً ، وإلاّ فهي متّصفة بها ، من حيث مظهريّتها للأسماء والصفات الغير المتناهية لله ، تبارك وتعالى ، والهيولى الأولى وسائر الموجودات الأزليّة ، على رأى المشائين ، متّصفة بالمدى والعدىّ ببعض معانيهما ، أى : أزليّة الوجود فى المدى ، والاتّصاف بمطلق الأثر ، حتى مثل القبول والانفعال فى الأزمنة الغير المتناهية فى العدىّ . - ولكن اتّصاف العناصر ، أى : كليّاتهما بهما لا يحتاج إلى ذلك التعميم ، سيّما بالنسبة إلى الفاعلة منها ، وغير متّصفة بالشدىّ بأى معنى كان .

فلو ، لاحظنا ، فى الضرب و تحصيل الأقسام ، معانى الشدىّ والعدىّ والمدىّ ، وأضفناها إلى ما مرّ سابقاً ، تضاعف الأقسام أيضاً ، وزادت على ماسبق بكثير لكننا تركناها للاختصار . وكذلك ، لو أردنا بكلّ واحد من العدىّ والمدىّ والشدىّ السّلا بشرط و بشرط لا ، تضاعف الأقسام بسببها ، إلاّ أن بعض أقسامها غير موجود وبعضها متداخل فلذلك تركناها ، فتدبّر .

والجدول الذى عملناه ، المشتمل على تسعة وأربعين قسماً ، الحاصلة من ضرب سبعة أقسام الفوقيّة فى السّبعة التّحتيّة هكذا : [راجع الجدول المقابل]
قوله : « وفى عَيْن محدوديّته ظلاً و فيئاً » الخ ١٢/٢-٣ .

إشارة إلى إرجاع التشكيك الخاصّ إلى الخاصّ الخاصّ . و بيانه : أن المصنّف ، قدّه ، اختار مذهب الفهلويّين من الحكماء ، الذّاهبين إلى أن الوجود ذو مراتب متفاوتة ، و درجات متفاوتة .

و اعترض عليهم : بأنّه يلزم من هذا القول أن يصير الواجب ، تعالى ، محدوداً ، من جهة أنّه ، كباقي المراتب ، مرتبة من الوجود ، و محاط بالوجود المطلق ، الشّامل له وغيره ، من المراتب . وأن يكون المطلق المحيط به أولى بالواجبيّة منه ، تعالى ، من جهة إحاطته به وبغيره .

فأراد ، قدّه ، دفع هذا الاعتراض : بأننا ، وإن ذهبنا ، وفقاً للفهلويّين من

الفلاسفة ، إلى أن الوجود ذو مراتب متفاوتة ، إلا أننا لما جعلنا بعض مصاديقه ، وهو الواجب ، تعالى ، فوق مالا يتناهى بما لا يتناهى ، وجعلناه أصلاً وشيئاً ، و باقى المراتب ظلاً و شيئاً . فقد رجع الأمر إلى أن المطلق السّلا بشرط ، هو الواجب ، تعالى ، والباقي أفيائه و أضوائه و أظلاله . و عليه فلا يلزم المحذورات المذكورة أصلاً ، كما لا يخفى . و بالجملة هو ، قدّه ، فى بادى الأمر ، وإن وافق المشهور ، إلا أنه ، بعد وضوح الحقّ و سطوع نور البرهان من أفق البيان ، يصرّح بما هو الحقّ الصّراح ، و القول الصّحاح .

قوله : « عن المبدء الموجود » الخ ٦/١٢ .

التقييد بالموجود ، لأنّه السّلازم من فهم أنّه معدوم ، و إلا لما كان العدم عنده مساوياً للنتى ، فالسّلازم نى المبدء مطلقاً .
ويمكن أن يكون التّخصيص لأجل أن القائلين بثبوت المعدومات الأزليّة ، لا يجعلون العدم مساوياً للنتى ، فلا يلزم من نى الوجود ، عندهم ، نى المبدء مطلقاً . ولما لم يبيّن بطلان مذهبهم بعد ، جعل السّلازم منه نى المبدء الموجود ، لا نى المبدء مطلقاً ، فتدبر !

قوله : « تعالى عمّا يقول الظّالمون » الخ ٨/١٢ .

إنّما لم يصرّح بما هو المحذور فى هذا الشّق ، كما صرّح به ، فيما لو فهمنا منه أنّه معدوم ، لأنّ المحذور فيه أشدّ . إذ ، على هذا الفهم الفاسد الكاسد ، يلزم أن يكون المبدء نفياً صرفاً و ليساً محضاً . لأنّ القائلين بثبوت المعدومات ، أيضاً لا ينفون إطلاق الذات و الشّى على المعدومات . فلو جعلنا مبدء الكل لا شيئاً صرفاً ، لزم أن يكون أدنى مرتبة من المعدومات الصّرفة .

قوله : « بعنوان إجراء أسمائه الحسنى فى الأدعية » ١٠/١٢ .

إنّما قيّده بذلك ، حتّى لا يقال : أن أسماء الله توقيفية ، ولعلّه ، لم يجوز

الشَّرْع من إطلاق هذه الأسماء وإرادة المعاني المعهودة . أو لأنّ استعمال تلك الأسماء ، في الأدعية والأوراد ، ممّا لا يمكن إنكاره . وقد يصير واجباً شرعاً - كما في إطلاق الرّب والرحمن والرحيم والمالك ، والأسماء المذكورة في سورة التّوحيد ، وسائر السّور المتلوّة في القراءة ، أو القرآن - بسبب النّذر وشبهه ، بأن يجب قراءة القرآن بسبب النّذر ونحوه ، ولخصوص العالم بمعانيها . أو اختار المصلّي قراءة السّورة ، التي فيها هذا الاسم ، مثل سورة الجمعة وغيرها من السّور . وكذا بعض الأدعية الواجبة ، في بعض المقامات والحالات ، أو الأدعية المستحبة . فإنّ التّوجه إلى معاني تلك الأسماء والالتفات إليها ، لولم يسلم لزومه مطلقاً ، فلا ريب في لزومه في بعض الصّور أو لزوم ترتب الأثر المنظور من الدّعاء عليها . وحينئذ إن فهمنا منها ما أفاده ، قدّه ، فقد جاء الاشتراك ولوازمه ، من السنخية بين العلة والمعلول وغيرها . وإن لم نفهم ذلك ، بل فهمنا نقيضه ، لزم تعطيل العالم من المبدء العالم ، بل مطلقاً . لأنّ الجهل المطلق مساوق مع العدم . لأنّ العلم المطلق من لوازم الوجود المطلق ، وعوارضه الذاتيّة السّارية بسريانه ، فيكون نفى مطلق العلم عن شيء مساوقاً لنفى مطلق الوجود عنه . وإن لم نفهم شيئاً لزم التّعطيل .

قوله : «فعطّلوا العقول» الخ ١١/١٢ .

إن قلت : السّلازم ممّا أفاده تعطيل العالم من المبدء الموجود ، أو تعطيل العقول عن المعارف ، فلم جعل المحذور الأمر الأخير ؟

قلنا : لأنّ القائلين بالاشتراك اللفظي لم يذهبوا إلى باقى الاحتمالات ، بل غاية ما يمكن أن يلزموا به ، هو تعطيل العقول ، كما لا يخفى^١ ، فلذلك خصّه به .

قوله : «كثير من المعاصرين» الخ ١٢/١٢-١٣ .

الظاهر أنّ مراده الشّيخيّة ، وفي كلمات من سبقه أيضاً إيماء إليه ، كما في بعض الشّروح لفصوص الفارابيّ ، وغيره .

قوله : «من باب اشتباه المفهوم» الخ ١٣/١٢.

أى اشتباه وحدة المفهوم والاشتراك ، فى الاندراج تحته ، بالاتحاد فى الأحكام
المصاديق ، والاتصاف بصفاتهما وآثارها ولوازمها .

قوله : «لأنه من باب تجنيس القافية» الخ ١/١٣.

قد ذكرنا شرحه فيما سبق ، فراجع إليه !

فى زيادة الوجود على المهية

قوله : « غرر فى زيادة الوجود » الخ ٢/١٣ .

هذه المسألة ، أيضا ، من مهمات المسائل ، ويتوقف عليها كثير منها ، بل مسألة أصالة الوجود ، وغيرها ، من المسائل أيضا يبتنى تحقيقها على تحقيق هذه المسألة . لأنه لو كان الوجود عين المهيئات المتخالفة بالذات ، لم يتحقق سنخ الوجود ، حتى يكون متأصلا ، أو أمرا اعتباريا ، كما لا يخفى ، فلا تحصل وحدة . ولا يمكن الذهاب إلى مذهب الفهلويين ، ولا غيره ، من المسائل المبتنية على أصالة الوجود ، أو تحقق أمر آخر غير المهية ، يعبر عنه بالوجود .

وإنما لم يذكر ، قدّه ، كونها من المهمات : إما لأجل كونها تفرعاً على المسألة السابقة و من ملحقاتها ، كما يرشد إليه تعبير المحقق الطوسى ، قدّه ، بقوله ، بعد إثبات الاشتراك ، فيغاير المهية : وإما لاستفادته مما أفاده فى السابق ؛ وإما لعدم توقف إثبات سائر المسائل عليها ، بعد إثبات الاشتراك المعنوى ، كما لا يخفى ، فتأمل !

قوله : « بمعنى أن المفهوم من أحدهما » الخ ٣/١٣ .

أى : ليس المراد من الزيادة الزيادة فى الخارج . لأن المحققين من الحكماء ، القائلين بالزيادة ، لم يذهبوا بالزيادة عينا ، وإن نقل عن بعض من لا تحصيل له ، الذهاب إلى ذلك ، كما نسب إلى طائفة من المشائين . بل إنهم ذهبوا إلى الزيادة فى التصور ، بل فى حاق التصور ، بالتعمّل الشديد و التكلّف البالغ . فإنّ الأشعرى ، لو كان قائلا بهذا القول ، فلا يكون عليه غبار أصلا . بل المراد منه الإتحاد ذهنياً وخارجاً ، بمعنى

إتّحاد مفهومها مع الاختلاف بينهما في صرف اللفظ الموضوع ، فهما من قبيل الألفاظ المترادفة .

قوله : « لكنّ العقل من شأنه » الخ ٦/١٣ .

لأنّه من عالم الأمر والقدرة - « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي »^١ - فله اقتدار ، لا يكافيه اقتدار ، إلّا اقتدار بارئته ومبدئه ، فإنّ اقتداره ظلّ اقتدار بارئته .

قوله : « بنحو عدم الاعتبار » الخ ٧/١٣ .

وذلك ، لأنّ الذّهن ، وإن كان له اقتدار اعتبار عدم كلّ شيء ، حتّى عدم نفسه ، إلّا أنّه في المقام ، لو اعتبر عدم المهيّة ، لم يتمكّن من إثبات الوجود والحكم بعروضه لها ، من جهة استلزامه اجتماع النقيضين لحاظاً . وكذا لم تكن المهيّة ، حينئذ ملحوظة ، من حيث هي هي ، كما هو المفروض . بل يلزم دخول العدم في حدّ ذاتها ، أو ملحوظاً معها من حيث هي هي ، فتدبّر !

قوله : « وإن كانت بالحمل الشّائع الصّناعي وجوداً » ٩/١٣ .

أى : بالحمل الذى ملاكه الوحدة في الوجود والاختلاف في المفهوم . ويسمّى بالشّائع الصّناعي لشيوعه في العلوم والصّنائع .
وإنّما قال هو بذلك الحمل : وجود ، مع أنّه به موجود ، لا « وجود » إشارة إلى بساطة مفهوم المشتقّ ، واتّحاد الوجود مع الموجود حقيقة ، أو إلى أنّ الموجود بالحقّ والحقيقة هو الوجود ، دون غيره .

قوله : « يكفيه نفس شبيّهة المهيّة » الخ ١٠/١٣ .

أى : شبيّتها الذّهنية ، الّتي هي وجودها الذّهنى حقيقة ، من جهة مساواة الوجود مع الشّبيّهة . أو كون المهيّات وجودات خاصّة ذهنية . أو نفس شبيّتها الملحوظة في الذّهن ، مع قطع النّظر عن وجودها الذّهنى والخارجى ، وإن كانت في الواقع ونفس الأمر في الذّهن مخلوطة به ، بل هذا اللّحاظ في الحقيقة نحو من الوجود لها .

قوله : «لاخارجياً» الخ ١١/١٣.

لأنه ، لو كان العروض خارجاً يكون التركيب بينهما انضمامياً . ولا شك في اقتضائه وجود العروض ، في ظرف العروض ، كما هو مقتضى قاعدة الفرعية .

قوله : «السلب المعهود بين القوم» الخ ١٢/١٣.

أى : سلب الوجود عن المهية .

قوله : «ولا يصح سلبها» الخ ١٤/١٣.

وذلك ، لأن سلب الشيء عن نفسه محال وثبوته لنفسه واجب ، وإلا لزم اجتماع النقيضين .

قوله : «أى ما يقرن بقولنا لأنه» الخ ١٥-١٦/١٣.

المراد به الواسطة في الإثبات ، التي هي أعم من الواسطة في الثبوت ، ومبأن مع الواسطة في العروض عند أكثرهم .

قوله : «وغير المغفول» الخ ٤/١٤ .

الغير الأوّل مضاف إلى المغفول ، وهو مبتداء ، والثاني خبر عنه ، والمغفول صفته . أى : الأمر الذى ليس بمغفول ، ويكون ملتفتاً إليه ، وهى المهية غير الأمر الذى هو مغفول عنه ، وهو الوجود .

قوله : «حماًلاً أولياً» الخ ٦/١٤ .

وذلك ، لأن المفروض اتحاد جميع المهيئات والمفاهيم مع مفهوم واحد . والمتحد مع المتحد متحد . والحمل الأوّل مناطه الاتحاد في المفهوم ، فيلزم ما أفاده ، قدّه .

قوله : «وعلى هذا التقرير» الخ ٧/١٤.

المراد به ما أفاده ، قدّه : من أن السّلازم على هذا القول الاتحاد بين الاشياء ، في مقام شيئيتها المفهومية ، لا مجرد الاتحاد في الوجود . وأن السّلازم من هذا القول أن يكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض ، أولياً . فإن المحقق السّلاهيجي ،

قدّه ، اعترض على المثبتين للاشتراك المعنويّ ، والزيادة - وإلزامهم^١ على النّافين : بلزوم اتّحاد المهيّات ، على هذا القول ، أو عدم انحصار أجزائها - بعدم الاستبعاد في هذا المخذور ، بناءً على مانسب إلى جماعة من الصّوفيّة من وحدة الوجود .

وأجاب عن هذا الاعتراض : بأنّ مانسب إلى الجماعة طورٌ . ما وراء طور العقل فإنّ المفهوم ممّا أفاده ، قدّه ، أنّ أصحاب القول بوحدة الوجود ذاهبون إلى وحدة الموجودات ، من جهة اتّحادها مع وجود واحد في مقام شيئية ماهياتها ، لا وجوداتها فقط ، حتّى يصير المخذور على مذهبهم ما هو المخذور على مذهب الأشعرى ، من اتّحاد الماهيات . فإنّه ، لو كان لازم القول بوحدة الوجود الاتّحاد في مقام شيئية الوجود ، لاشيئية المفاهيم ، لا يلزم ما ذكره من المخذور على قولهم ، لجواز انتزاع مفاهيم مختلفة عن وجود واحد ، كما هو كذلك ، ولو بناء على نفي اتّحاد الوجود أيضاً .

فردّ عليه ، قدّه : بأنّ المخذور على مذهب القائلين بنفي الاشتراك ، والقول بالعينية ، هو اتّحاد الأشياء في مرتبة شيئية المهية ، والحمل الأوّل . والمخذور على مذهب الصّوفيّة الاتّحاد في رتبة الوجود ، والحمل الشائع الصّناعي ، فلا يكون المخذور على القولين واحداً ، حتّى يحتاج إلى تجشّم الجواب : بأنّ ما ذهب إليه الصّوفيّة طور وراء طور العقل .

وأما بيان أنّ ما ذكره إنّما هو ذلك المقام فقط : فلان^٢ القائلين بوحدة الوجود المحققون منهم ذهبوا إلى أنّ الوجود الحقيقيّ ، وما هو المنشأ لانتزاع الموجوديّة ، من دون حيئية تقيدية ولا تعليلية ، واحد ، والباقي أفيائه وعكوسه وأظلاله . وطائفة منهم جعلوا الكثرة كثنائية ما يراه الأحوال ، بالنسبة إلى الحقّ ، تعالى ، من جهة إندكاك جبال إنيتها بالنسبة إليه ، تعالى . وجعلوا نوره الفعليّ ، مع سريانه في كلّ شيء ، بالنسبة إليه ظلّاً وفيتاً ، بل في الحقيقة محقّوقاً ، ولا شيئاً . وذهبوا

١ - أى : «الزام المثبتين» .

٢ - «فبان» ، خ ل .

إلى أن حقيقة الحق ، تعالى ، الوجود المطلق السلا بشرط ، المنزّه عن الاتحاد والمجانسة مع المقيّدات ، المجتمع مع التعيّنات ، لامن جهة حقيقته ، بل من جهة ظهوره وسريان نوره . فعلى هذا القول لا يلزم محذور أصلاً .

و فرقة أخرى منهم - تشابهت أقوالهم و تشتّت كلماتهم ، من جهة اختلاف حالاتهم في السلوك ، و صدور الكلام منهم ، في حال الجذبة و الفناء - يظهر من ظاهر أقوالهم القول بأن وجود الحق كلّى طبيعيّ سارٍ في جميع الموجودات ، و أن ليس في الدار غيره ديار . و على هذا القول أيضاً لا يلزم اتحاد الأشياء ، لا في مرتبة شيئية المفهوم ، ولا في مرتبة شيئية الوجود . أمّا في مرتبة المهية ، فلأنّهم جعلوا الكلّيّ الطبيعيّ الوجوديّ السارّ في الموجودات ، متحدّاً معها^١ في رتبة وجودها ، لا في رتبة ماهياتها . و أمّا في مرتبة شيئية الوجود ، فلأنّهم لم يذهبوا إلى اتحاد الموجودات مع الواحد بالشخص بل مع الكلّيّ الطبيعيّ . و معلوم أن الاتحاد مع الكلّيّ غير ملازم لاتحاد الأشخاص و التشخصات . أللهم إلا أن يجعل الكلّيّ عين التشخصات أيضاً و يجعل التشخصات غير مختلفة أصلاً .

و فريق آخر يجعلون ، في ظاهر القول ، وجود الحقّ واحداً بالشخص ، و مع ذلك يجعلونه عين كلّ شيء ، و سارياً في كلّ ذرّة و فيء ، تعالى عن ذلك . و على هذا القول ، و إن لزم اتحادها ، في مرتبة الشيئية الوجودية ، إلا أنه ، لا يلزم اتحادها في مرتبة الشيئية الماهوية . فإنّه ، كما أن الوحدة الشخصية للواجب ، تعالى ، لا تنافي انتزاع المفاهيم الكثيرة ، الكمالية ، منه ، تعالى ، كذلك لا ينافي انتزاعها عن الموجودات ولو مع اتحادها مع وجود الحقّ ، تعالى .

و بعض منهم ، لغلبة الوحدة عليهم ، لا يرون غير الحقّ و صفاته و أسمائه شيئاً ، أصلاً ، لا أنّهم يرون الأشياء ، و يقولون باتحادها مع الوجود الواحد . فعلى جميع الأقوال في وحدة الوجود ، لا يلزم ما أفاده صاحب الشوارق قدّه ،

١ - أي : «مع الموجودات» .

نعم إننا يلزم ما ذكره ، لو قيل بوجود المهيّة لله ، تعالى ، واتّحاده ، بوجوده و مهيّته مع وجود الأشياء و ماهيّاتها ، - ولم يقل بذلك ، فيما أعلم ، أحد .
قوله : «لأنّ ما قالوا» الخ ٩/١٤ .

أى : ما قالوا من وحدة الوجود ، فإنّنا هى فى مقام الوجود الحقيقىّ للماهيّات ، بمعنى أنّهم ذهبوا إلى اتّحاد وجودها مع وجود الحقّ ، على ما نسب إلى ظاهر أقوالهم ، لا اتّحاد المفاهيم و الماهيّات . فلا يمكن للصّوفية ، بناءً على القول بوحدة الوجود ، التزام اتّحادها فى مرتبة شئنيّة مفاهيمها و ماهيّاتها .

قوله : «كان لها جزء آخر موجود» الخ ١١/١٤ .

أمّا لزوم أن يكون لها جزء آخر ، فلاقتضاء الكلّيّة ذلك . إذ لا يتحقّق الكلّ إلّا مع وجود جزئين ، أو أكثر ، ولا يتحقّق بدون التركيب من الجزئين ، اذ هو أقلّ مراتب الأجزاء ، و التركيب منها .
و أمّا لزوم كون جزئه موجوداً . فلما أشار إليه ، بقوله : «لامتناع تقوّم الموجود» الخ .

قوله : «فيمتنع تعقّل مهيّة» الخ ١٣/١٤ .

و ذلك ، لأنّ تعقلها متوقّف على تعقّل الأمور الغير المتناهية و مادامت النفس بدنيّة الوجود لا تتمكّن من ذلك .

فإن قلت : بناءً على قدم النفس ، لا مانع من تعقلها للأمور الغير المتناهية ، فى الأزمنة الغير المتناهية . و بناءً على حدوثها ، فهى ، وإن لم تكن قادرة على تعقلها دفعة لكنّها قادرة على تعقلها تدريجاً ، ولو فى المستقبل من الزّمان ، من جهة كونها روحانيّة البقاء ، أبديّة الوجود .

قلت : بناءً على جميع الأقوال لا تتمكّن ، على هذا التقدير ، على تعقّل مهيّة من الماهيّات بالكُنه . لأنّها وإن تمكّنت ، على تقدير قِدَمها ، على تعقّل الأمور

الغير المتناهية في الأزمنة الغير المتناهية ، إلا أنها ، في هذا الفرض ، لا يمكن دخول هذه الامور الغير المتناهية في الوجود مطلقاً ، حتى تقدر النفس على تصوورها . لأن جميع هذه الأمور ، لها وجود غير وجود الأجزاء ، فيكون الوجود جزئه أيضاً ، فحتاج في تصوّر المهيّة إلى تصوّره ، وهكذا . فيحصل مجموع آخر ، ولا ينتهي إلى مجموع ، غير متناه لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر آخر ، فتأمل .

و على تقدير أن لا يكون للمجموع وجود آخر ، فدخول هذه الأمور ، الغير المتناهية ، في الوجود غير ممكن أيضاً . لأنه يلزم من فرض وجودها عدم وجودها ، كما لا يخفى .

و أمّا على تقدير حدوثها وبقائها أبداً ، فعدم اقتدارها على تصوّر الأمور الغير المتناهية دفعةً مورد للتسليم ، و اقتدارها تدريجياً ، في الازمنة المستقبلية ، غير نافع أصلاً : أمّا أولاً فلائته على ذلك التقدير يجب أن لا نقدر على تصوّر شيء بالكنه ، مادامنا متعلقين بالبدن ، مع أنه مخالف للبدنية . و أمّا ثانياً فلائنا اقتدارها على تصوّر الامور الغير المتناهية في الأبد ، بتامها و أجمعها ، مبنيّ على انقطاع الابد و الامور التي توجد فيه تدريجياً . و انقطاعه مستلزم لعدم اقتدارها على ذلك ، مع أن التصوّر الاكتماليّ ، المتبنيّ على التسلسل المحال محال .

قوله : « وكون هذا تسلسلاً » الخ ١٥/١٤ .

اعلم أن التسلسل عبارة عن وجود الأمور الغير المتناهية ، إمّا دفعةً ، أو تدريجياً أو عدم وقوف تقرّرها على حدّ ، و هو على أقسام .

لأن تلك الامور إمّا أن تكون متحقّقة ، متميزة بالفعل : دفعةً أو تدريجياً . أولاً . وعلى الأوّل ، إمّا أن يكون تمايزها في الوجود ، أو في التجوهر . و على التقادير ، إمّا أن تكون مترتبة ، أو غير مترتبة . و الترتب ، إمّا أن يكون وضعياً ، أو عقلياً . و على التقادير ، إمّا أن تكون مجتمعة في الوجود الذهنيّ أو الخارجيّ ، أو غير مجتمعة فيها . و الوجود الذهنيّ ، إمّا أن يكون عالياً أو سافلاً ، وكذا الوجود الخارجيّ .

و على الثّاني، أعنى عدم التحققّ بالفعل، إمّا أن يتوقّف تحقّقها على الاعتبار الغير المتناهية، أولاً. وعلى التقادير، إمّا أن يكون التوقّف في طرف الوجود، أو طرف العدم. والعلل المترتبة، إمّا أن تكون داخلية، أو تكون خارجة عن القوام. والوجود أيضاً، إمّا أن تكون في طرف الأوّل، أو طرف الأبد. وجميع هذه الأقسام باطل، عند المتكلمين، إلّا التسلسل في الأمور الاعتبارية، والتسلسل السّلا يقنى، وعند الحكماء صحيح، إلّا قسم واحد، وهو التسلسل في الامور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة في الوجود النفس الأمري، ذهنياً أو خارجاً.

و إذا عرفت هذا، فنقول: قوله: «وكون هذا التسلسل» الخ: أى: تسلسلا ممتنعاً عند الحكماء. فإنّه، على تقدير وجود تلك الأجزاء خارجيّة، أى: موجودة في الخارج بوجودات متعدّدة، ولو بوجود أمور أخرى، متعدّدة، موجودة بحدّها، مثل الموادّ والصّور، كما سيشير إليه - تكون مترتبة ومجمّعة في الوجود. أمّا اجتماعها في الوجود فلاّن الكلام في أجزاء المهيّات الموجودة بالفعل، ومن المعلوم أنّ جزء الموجود موجود. وأمّا ترتّبها، فلاّن المفروض أنّ تلك الأجزاء خارجيّة، و الاجزاء الخارجيّة منحصرة في الموادّ والصّور، أو ما هو بمنزلتها - وحديث توقّف كلّ واحدة منها على الأخرى، على وجه غير دائر، على ألسنة المشاء منهم دائر - وعلى تقدير عدم الانحصار فيها^١، لزوم الافتقار بين أجزاء المركّبات الحقيقيّة الخارجيّة، ممّا تطابقت عليه الانظار ودلت عليه نتائج الأفكار. مع أنّ المفروض أنّ الجزء وجود، و توقّف الموجود على الوجود، ممّا لا يعتريه شكّ و ريب، هذا!

قوله: «وأمّا إن كانت أجزاء عقلية» الخ ١٦/١٤.

في الاجزاء العقلية وكيفية تركّب المهيّة عنها أقوال، سيجىء تحقيقها في محله. والمرضى منها، عند المصنّف، قدّه، كونها متّحدة في الوجود الخارجى، متعدّدة في الذّهن، ممتازة في نفس الأمر والواقع: في مقام تجوهر ذواتها، وماهيّاتها.

١ - أى: «في المواد والصّور».

ولما كان هنا مظنة اعتراض ، وهو أن يقال : لزوم التسلسل على تقدير كون الأجزاء خارجية مسلّم . لكننا لانسلّم أنّها خارجية ، بل الحق أنّها ذهنية . لأنّ المفروض أنّ الجزء وجود ، وهو أمر اعتباري عند الأشعري ، لا تأصل له أصلاً . وإذا كانت الأجزاء ذهنية ، فلا يلزم التسلسل المحال . لأنّها على هذا التقدير متّحدة في الوجود ، متغايرة بالاعتبار ، والتسلسل في الأمور الاعتبارية جائز ، لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار .

فأجاب : بأنّه ، بناء على أصالة المهيّة واعتباريّة الوجود ، لو كانت تلك الأجزاء عقلية ، فالمختار ، وإن كان أنّها متّحدة في الخارج ، و موجودة بوجود واحد سواء كانت أجزاء الماهيات المركبة ، أو البسيطة . ولكنّها بناءً على هذا القول متميزة في مقام تجوهر ذاتها ، ونحقّق ماهياتها مطلقاً : بسيطة كانت المهيّة المركبة عنها في الخارج ، أم كانت مركبة فيه . لأنّها لو لم تكن متميزة في حدّ تجوهرها ، لما جاز سبقها على الكلّ المركّب عنها ، وعلى وجوده بالتجوهر ، مع أنّهم متطابقون على ذلك . وإذا كانت متميزة في نفس الأمر متقرّرة فيها لا باعتبار المعبر وفرض الفارض ، فيكون التسلسل في الأمور الواقعيّة النفس الأمريّة ، فيكون مُحالاً عند الحكيم ، والمنكلم ، كليهما .

قوله : «سبقها بالتجوهر» الخ ١/١٥ .

قد مرّ أنّ المراد منه ، بناءً على أصالة المهيّة ، السّبق باعتبار تقرّر الماهويّ ، و جوهر ذات الشيء و حقيقته . و سبق الاجزاء على الكلّ ، باعتبار قوام الذات و تجوهر المهيّة ، ممّا لا شبهة فيه . وكذلك سبق المهيّة على الوجود ، بناءً على أصالتها عندهم . فإن قلت : لانسلّم تميّز الأجزاء الذهنيّة في المهيّات البسيطة ، في نفس الأمر و إلّا يلزم خرق وحدتها و بساطتها الخارجية ، سيّما على مذاق القائلين بأصالة المهيّة . لأنّ الوجود تابع لها في الوحدة و الكثرة ، فلو كانت تلك الأجزاء متميزة في نفس الأمر و في حدّ تجوهرها يلزم أن تصير موجودة بوجودات متكسّرة عيناً .

قلت : لاشكك أن أجزاء البسائط الخارجيّة ، المركّبة عقلاً ، ليست اعتباريّة محضة ، وإلا لجاز اعتبارها في البسائط الذّهنيّة أيضاً . وإذا كانت متقرّرة واقعاً يلزم التسلسل المستحيل ، وإن لم نقل بكثرة وجوداتها في الخارج . وأمّا استلزام تميّزها بحسب المهيّة ، لتكثّر وجوداتها الخارجيّة ، فيمكن نفيه ، على القول بأصالة المهيّة ، بمعنى استلزام كثرة المهيّات ، وتعدّدها لتعدّد الوجود مطلقاً ، بل كثرة الوجود تابعة لكثرة المهيّة ، لا أنّه ، كلّما تعدّدت المفاهيم ، لزم تعدّد الوجودات .

فإن قلت : فعلى هذا لا يتمّ قوله ، قدّه ، فيما سبق : «للم يؤصل وحدة ما حصلت » إلى قوله : «ماوحد الحق ولا كلمته ولا صفاته » الخ ، لجواز تعدّد مفاهيم الصفات ، مع وحدة وجودها عينا .

قلت : المخذور ، فيما سبق ، لا يتوقّف على ما ذكر . لجواز أن لا تكون كثرة المهيّة ، مطلقاً ، ملازمة لكثرة الوجود ، إلا أن انتزاع المفاهيم المتعدّدة من الوجود الأحديّ ، المبسوط على تقدير أصالة المهيّة ، ممّا لا يعقل أصلاً . لأنّ الكلام في صفات الواجب بالذات ، الذي هو واجب من جميع الجهات ، وبسيط محض ساذج . فلو لم تكن حقيقته المقدّسة من سنخ الوجود الساذج ، امتنع اتّحاد صفاتها المقدّسة مع ذاته الوجوبيّة ، كما لا يخفى . مع أن هذا الجواب إنّما ذكرناه من قبيل القائلين بأصالة المهيّة ولا نبالي أن يرد عليهم الإشكال مطلقاً ، فتدبّر !

قوله : «وأمّا في ماهيّات المركّبات الخارجيّة فهي عين » الخ ٣/١٥ .

أى : عينها وجوداً ، وإن غيرها اعتباراً .

قوله : «والتفاوت بالاعتبار » ٣/١٥ .

أى : باعتبار بشرط لا ، ولا بشرط . فإنّ الكلّيّ الطّبيعيّ ، الذي هو كالحَيوان - إن اعتبر لا بشرط من الاتّحاد مع مثل النّاطق ، من الفصول ، أى لا بشرط أن يكون وحده أولاً وحده - يكون جنساً ، وإن اعتبر بشرط لا عن ذلك ، يكون مادّة . وكذلك النّاطق ، إن اعتبر لا بشرط ، يكون فصلاً ، وإن اعتبر بشرط لا ، يكون صورة .

وإذا كان التفاوت بالاعتبار ، فتعدّد الأجزاء العقلية المحمولة ، مستلزم لتعدّد الأجزاء الخارجية ، فيلزم التسلسل ، الممتنع عند الحكماء .
قوله ، قدّه : « يكفى فى المحذورية » الخ ٥/١٥ .

يعنى على تقدير كون الوجود جزء للمهية ، وأن يكون ، هو ، الأصيل فى التقرّر ، وإن لم يلزم التسلسل فى الماهيات البسيطة ، إلا أنه يلزم فى المركّبات ، بالبيان الذى مرّ ذكره . وهذا يكفى فى امتناع الجزئية ، لأنّ ما يلزم من فرض وجوده المُحال ، ولو فى موضع ما ، فهو مُحال . لأنّ طبيعة المُحال تتحقّق بتحقيق فرد ما منها ، وإن لم يتحقّق باقى أفرادها .

قلت : المراد من التّحقّق لزوم المُحال ، أو تحقّقه فرضاً ، وعلى تقدير ما ، و هذا لا ينافى الامتناع و المحالية ، فتدبّر !

فِي أَنَّ الْحَقَّ ، تَعَالَى ، إِنِّيَّةٌ صِرْفَةً

قوله : « يقال حقّ للقول المطابق » الخ ٤/١٦ .

أقول : الحقيقة والصدقيتان وصفان للقول والعقود الذّهنية ، إلا أنّهما يوصفان بالحقيّة ، من حيث مطابقتهما (بالفتح) للواقع ، وبالصدقيتان من حيث مطابقتهما (بكسر) له . فإنّ المطابقة من الطرفين .

وزعم بعضهم : أنّ الحقّ وصف للواقع ، والصدق للقول والعقد . وهذا زعم فاسد وحسبان كاسد ، كما أشار إليه صدر المتألهين في الأسفار ، بقوله : وقد أخطأ من توهم أنّ الحقيقة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد ، والصدق نسبتها إلى الأمر في نفسه . فإنّ التفرقة بينهما ، بهذا الوجه ، فيها تعسف .

قوله : « ويقال حقّ للموجود النّدي » الخ ٥/١٦ .

المراد من عدم السبيل للبطلان إليه ، أعمّ من أن يكون بالذات أو بالعرض وكذا أن يكون من حيث الواقع ونفس الأمر وبحسب الوجود في الأعيان فقط ، أو مطلق التقرّر والتحقّق ، ولو بحسب الذّهن وتعمّل العقل .

وبهذا المعنى يشمل العقول والنّفوس الكلّية من جهة أمريتها أيضاً . فإنّها ، وإن لم تتأبّ عن عدم و البطلان . من جهة لحاظ الذّهن وحكم العقل . من حيث النّظر إلى ذواتها ، مع قطع النّظر عن باريّها ومبداّها ، أو من حيث ماهياتها الذّهنية ، بناءً على تركبها من المهيّة والوجود . ولكن لا تقبل عدم و البطلان ، من حيث وجوداتها الخارجية ؛ وفي حاقّ الواقع وكبد الأعيان ، من جهة أنّها من سبحات وجه الحقّ ، تعالى و لمعات نوره ، ولا تكون بينها وبينه ، تعالى ، واسطة خلقية ، فلذلك لا سبيل للبطلان إليها أصلاً . اللهم

إلا أن يعنى عدم السبيل للبطلان إليها مطلقاً ، وفي جميع الأوعية ومن كافة الحثيئات ،
فحينئذ يختص بالواجب ، تعالى .

قوله : « والأول ، تعالى ، حق من جهة الخبر عنه » الخ ٦/١٦ .

أى : الخبر عنه فى لسانه ولسان رسله وأنبيائه ، بل كافة عبادته وخلقه ، كما أخبر
هو ، تعالى ، عن نفسه ، بقوله : « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ »^١ الآية ؛ وقوله : « لَا تُدْرِكُهُ
الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ »^٢ . « وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ »^٣ .
« وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ إِلَهٌ »^٤ الآية . وأخبر عنه أعلم خلقه به ، فى الأدعية المأثورة ،
والأحاديث المروية فى أوصافه ونعوته وأسمائه ؛ وفى لسان الموجودات ، فى مقام تسبيحه
وتمجيده^٥ ، كما أخبر عز شأنه عنه بقوله : « وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ »^٦ ،
بل الخبر عن كل شئ بالأوصاف الكمالية والنعوت الجلالية والجلالية ، إخبار عنه ،
تعالى ، بها ، من جهة أن الكل من رشتات كماله وجماله وجلاله .

قوله : « من جهة الوجود » الخ ٦/١٦-٧ .

أى : من جهة أنه موجود بالفعل .

قوله : « لكننا إذا قلنا » الخ ٧/١٦ .

لما كان المعنى الأخير مقتضى تمامية الحق ، تعالى - وبأحد التفسيرين لِمَا لا سبيل
للبطلان إليه ، كانت العقول المجردة والأرواح المرسلّة مشاركة له ، تعالى ، فى الانصاف
بهذا المعنى - أشار إلى معنى آخر لا يشاركه فيه غيره ، وهو مقتضى فوق التمامية . فإن

١ - الاخلاص (١١٢) ، ١ .

٢ - الانعام (٦) ، ١٠٣ .

٣ - الحديد (٥٧) ، ٣ .

٤ - الزخرف (٤٣) ، ٨٤ .

٥ - « تجميد » ، خ ل .

٦ - الامراء (١٧) ، ٤٤ .

الموجودات على أربعة أقسام : ناقص ، ومستكفٍ ، وتامٌ ، وفوق التّام . والمكوّنات ناقصة ، والنّفوس الكلّيّة المرسلّة مستكفية ، والعقول المجرّدة تامّة : والحقّ ، تعالى ، فوق التّام .

قوله : « وجود كلّ باطل » الخ ٨/١٦ :

أى : المهيّبة . وفي هذا إشارة إلى أنّ الوجود مطلقاً ، وبجميع مراتبه ليس بباطل . لأنّه مطلقاً من صقع الله ، تعالى ، وظلّه ، من حيث أنّه وجود : « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ »^١ ، « وأشرقّت الأرض بنور ربّها »^٢ أى أرض الماهيّات المعبر عنها بالأرضيّة لمكان تسفلها .

قوله : « ألاكل شيء » الخ ٨/١٦ :

أى : كل شيء يوصف بالسّوائيّة للحقّ ، تعالى ، وهذا في عرف المحقّقين من الحكماء مختصّ بغير العقول القادسيّة ، فإنّها لا توصف بالسّوائيّة له ، تعالى . وفي عرف العرفاء مختصّ بالمهيّبة والأعيان الثّابتة ، الّتي ما شمت رائحة الوجود أصلاً .

فالمراد بهذه الشّيئيّة الشّيئيّة الماهويّة ، دون الوجوديّة ، ويمكن أن تعمّ الشّيئيّتين ، ولكن في الوجود ، من حيث انصباعه بصبغ زجاجات الأعيان والقوابل ، أو من حيث لحاظه مجرّداً عن النّسبة والإضافة إليه ، تعالى . فإنّه لا بقاء له من هذه الجهة أصلاً ، لأنّه نفس الرّبط ولا يمكن انسلاخه عنه أصلاً ، وفرض انسلاخه مساوق مع آوّه إلى الهلاك والبطان . قال صدر المتألّهين : لما سمع النّبيّ ، صلّى الله عليه وآله ، قول لبيد :

ألا كل شيء ، ما خلا الله ، باطلٌ
وكلّ نعيم ، لا محالة ، زائلٌ

طرب طرباً قدسيّاً ، وقال : اللهمّ ، لا عيش إلّا عيش الآخرة .

إمّا إشارة إلى ما يدلّ عليه المصراع الآخر ، وهو قوله : « وكلّ نعيم » الخ ، من كون الوجودات أمانات الله ، تعالى ، ولا بدّ أن يرد يوماً إليه ، تعالى ، في الغاية ، كما قال ،

١ - الفرقان (٢٥) ، ٤٥ .

٢ - الزمر (٣٩) ، ٦٩ .

تعالى « وَيَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا »^١. فقال (ص)، ألا أن العيش عيش الآخرة، أي: عيش النعم الأخروية الأبدية، التي لاتزول، وهو البقاء بالله، والفناء فيه: ذاتاً، وصفة، وفعلاً، وأثراً.

أو إشارة إلى أن الوجودات طرأ وكلاً من صقع الله، تعالى، وأنتها، من حيث الإضافة إليه، في النعيم الدائم الأبدى، الذي لازوال له، إذ الوجود، من حيث أنه وجود، لا يقبل العدم أصلاً.

قوله: « الذي هو عين الوحدة » الخ ١٢/١٦.

إشارة إلى مساواة الوحدة والتشخص مع الوجود، كما هو الرأي الجزل، والمذهب الفحل، في باب الوحدة والتشخص:

قوله: « الوحدة الحقيقة » الخ ١٢/١٦.

أي: الصرفة الخالصة. والمراد بها، باصطلاح الحكماء، هي البسيطة التي ليست مركبة من الوحدة وشيء آخر، أي: لا يخلله العقل إلى شيء عرض له الوحدة، كما قال الشيخ، قدّه، في الوجود: أنه، قديعني به أليف واحد، أو موجود أو باء واحد، أو موجود. وقديعني به أنه نفس الموجود، أو الواحد.

وفي اصطلاح العرفاء ما ليس له ثان أصلاً. وليس بمقابل للكثرة، بل هي أصلها ومبدئها. ويعبرون عنه بالأحادية الذاتية السلا بشرطية، فتدبر.

وأشار بقوله: « والهووية الشخصية »، إلى أن تشخصه، تعالى، نفس ذاته المقدسة. وهذا الكلام منه، قدّه، تفريع على قوله: « مهية إنيتته ». أي. إذا ثبت أنه صرف الوجود. والوجود مساوق للوحدة والتشخص - فهو صرف الوجود والتشخص أيضاً.

قوله: « لو كان وجوده عرضياً » الخ ١٢/١٦-١٣.

لما كان العروض مشتركاً بين العارضى، بمعنى المحمول بالضميمة، وبين الخارج

المحمول، فسرّه بمطلق العرضيّ، حتّى لا يثوهم أنّه ليس بعرض خارجيّ، أو أنّه ذاتيّ في باب البرهان، أو الايساغوجيّ للمهيّة فيه، تعالى. فالمعنى أنّه ليس بعرض مطلقاً، أى: ليس بزائد على ذاته أصلاً.

قوله: «لأنّ كلّ عرضيّ معلّل» الخ ١٤/١٦.

فإن قلت: المراد بالعرضيّ، لو كان المحمول بالضميمة، فسلم أنّه معلّل، ولكن عند القائلين بالزيادة يمكن أن لا يكون وجود الواجب، تعالى، محمولاً بالضميمة إلى مهيّته. وإن إريد به العرضيّ بمعنى الخارج المحمول، فلا نسلم أنّه معلّل. فإنّه منقوض بالإمكان الداتيّ للمهيّة، فإنّه عرضيّ بهذا المعنى للمهيّة، مع أنّه ليس بمعلّل أصلاً. لأنّه لو كان معلّلاً بغير المهيّة، فلو كانت المهيّة، مع قطع النظر عن علّة الإمكان، متّصفة بالإمكان، لزم تحصيل الحاصل. ولو لم تكن متّصفة بالإمكان، لكانت متّصفة إمّا بالوجوب أو بالامتناع، لعدم خلوّ شيء عن الموادّ الثلث، فيلزم الانقلاب. وكذا لو كان معلولاً للمهيّة لتقدّمت المهيّة على إمكانها، فيلزم أن تكون في الرتبة السّابقة على إمكانها غير ممكنة، فيلزم ما ذكرنا من الانقلاب. وأيضاً لو كانت المهيّة علّة لإمكانها، لزم أن تكون مع قطع النظر عن معلولها غير ممكنة، فكانت غنيّة عن العلّة بذاتها، فلم تكن ممكنة، هذا خلف.

قلنا: لنا اختيار كيلاً الشّقّيين، من غير لزوم محذور أصلاً: أمّا الشّقّ الأوّل، فلأنّ الوجود، لو لم يكن عين ذات الواجب، لاحتاج في اتّصاف ذاته بالوجود إلى ضميّة، ولو عقلاً، قطعاً، لأنّ المهيّة، من حيث هي، ليست إلّا هي. فلواستحقّت لحمل الوجود، من دون ضميّة، لزم الانقلاب.

وأما الشّقّ الآخر، فلأنّه لو كان الوجود ذاتيّاً، في باب البرهان للمهيّة، لكان معلولاً للمهيّة، فيلزم تقدّم المهيّة بوجودها على وجودها.

قولك: أن الداتيّ بهذا المعنى لا يعلّل غير مسلم. لأنّ ما ذكره الحكماء، من عدم معلليّته، معناه أنّه لا يعلّل بعلة غير المهيّة وعلتها، لأنّه غير معلّل أصلاً. وإلّا لزم

أن يكون واجباً بالذات .

والنقض بالإمكان غير وارد : أمّا أولاً ، فلأنّه أمر اعتباري انتزاعي ليس من الموجودات المحصّلة ، حتّى يحتاج إلى العلة . وهذا بخلاف الوجود ، لأنّه قد ثبت أصالته وعينيّته . وأمّا ثانياً ، فلأنّ الإمكان ، لو فرض أنّه من حيث كونه وصفاً للمهيّة ناشٍ عن ذاتها معلول لها ومتأخّر عنها ، فلا يلزم من ذلك إلّا تأخّره عن حاقّ ذاتها وذاتيّها ، لانقذّم المهيّة بوجودها عليها . وهذا بخلاف الوجود فإنّ علة الوجود يجب تقدّمها بالوجود عليه ، أى : على الوجود ، فتأمّل .

قوله : « عرّف الذاتيّ بما لا يعلّل » الخ ١٦/١٤-١٥ .

أى : لا يعلّل بعلة غير علة المهيّة ، أو لا يمكن أن يجعل بالجعل التركيبى . وأنّ اتّصاف المهيّة به ، فى رتبة هذا الجعل ، غنى عن السبب ، وإن كان فى رتبة الجعل البسيط مجعولاً ، بسبب الجعل الحاصل من علة الماهيّة .

فإن قلت : لو كان الإمكان لازماً للمهيّة ، لكان مجعولاً بجعلها ، فيلزم أن لا يكون قبل الجعل إمكان ، مع أنّ علة الاحتياج إلى العلة يجب سبقها عليه .

قلت : معنى لزوم الإمكان للمهيّة كفاية وضعها لوضعها ، وكونه موضوعاً بوضعها ، لا بعليّة منها . أو من قبيل جاعلها . ولكن لما كانت هى محتاجة إلى العلة صار هو محتاجاً إليها بالعرض ، وعلة الاحتياج يجب سبقها عقلاً ، لا خارجاً .

قوله : « والفرض » الخ ١٧/٢ .

أى : لما كان المفروض أنّ مطلق الوجود عارض على المهيّة فى الواجب ، فالوجود السابق أيضاً يلزم أن يكون عارضاً عليها ، فننقل الكلام إليه ، وهكذا .

قوله : « فيلزم التسلسل » الخ ١٧/٤ .

وهذا هو التسلسل المحال عند الحكماء . لأنّ تلك الإنسيّات مترتبة - من جهة أنّ الوجود السابق منشأ لللاحق حيث أنّ العلة بوجودها مفيضة - ومجموعة^١ فى الوجود

١ - أى : « ولأن تلك الانيات مجموعة » .

أيضاً ، وهو ظاهر .

قوله : « حيث أن عينية الوجود » الخ ٨/١٧ .

أى : الواجب الآخر الذى هو علّة لوجود ذلك الواجب المفروض ، مثل الواجب الأول فى عينيّة وجوده ، أو زيادته على ذاته ، فاذا فرضنا زيادة وجود مطلق الواجب على ذاته ، فيكون وجود الواجب الثانى أيضاً زائداً على ذاته فننقل الكلام إليه .

فى بيان الأقوال فى وحدة حقيقة الوجود وكثرتها

قوله : « غرر فى بيان الأقوال فى وحدة » الخ ٩/١٧ .

أقول : قد ذكرنا سابقاً أقسام التشكيك ، والمعنى المراد من حقيقة الوجود ، والفرق بين التقدّم والتأخّر ، والشدة والضعف ، والكمال والنقص ، والأولوية وعدمها ، وأنّ التشكيك فى المفاهيم مطلقاً مرجعه إلى التشكيك باعتبار وجودها ، فراجع !

قوله : « حيثما تقوى » الخ ١٦/١٧ .

بيان لتشكيك النور ، وكيفيته .

قوله : « من مراتب الأشعة والأظلمة » الخ ٢/١٨ .

مثل ما لو طلعت الشمس على بيت ، وانعكس ضوءها منه إلى بيت آخر ، وهكذا إلى ألف بيت مثلاً . فالنور الطالع على البيت الأول من مراتب الأشعة ، والباقي كلّها عكس ذلك الشعاع ، وظلّه . ولكن جميعها بالنسبة إلى الظلمة البحتة نور ، ومقابلة وطاردة لها ، وليس ضعفها بقادح فى إطلاق النور عليها .

قوله : « إلا للمرتبة الخاصة » الخ ٤/١٨ .

مثل أنّ كون النور ألف درجة - وكون هذه المرتبة فاقدة لمرتبة الألفين مثلاً - ليس بمقوم لأصل النور ، ولكنه مقوم لهذه المرتبة ، لكن لا من حيث أنّه نور مطلقاً ، بل من حيث أنّه نور خاصّ ، وعلى ذلك الحدّ المخصوص .

قوله : « بمعنى ما ليس بخارج » الخ ٤/١٨ .

لما كان المقوم يطلق غالباً على جزء المهية ، والدّاخل فى قوامها - والنور لبساطته ليس له أجزاء ، حتّى يكون له مقوم بهذا المعنى - ففسّر المقوم بما ذكره من المعنى ، دفعاً

لتوهم التركيب فيه . والمراد أن المقوم هنا ليس بمعنى جزء المهيّة ، بل بمعنى ما ليس بخارج عن الشئ : سواء كان عين الشئ ، أو جزؤه ، أو محصل ذاته و محقق وجوده ، كما في العلة الموجبة بالنسبة إلى معلوله ، أو ماله دخل في تقوّم ذاته ، أو حصول كمالاته ، كما في بعض صفات البسائط . وهو هنا بهذا المعنى الأعمّ ، لا بمعنى جزء الشئ .

قوله : « أو قادحة » الخ ٤/١٨ .

عطف على قوله : « شرط او مقومة » .

قوله : « فللتور عرض » الخ ٥/١٨ .

مثلاً أن التور المطلق له مراتب في الحاضر ، مثل نور الشمس والقمر والكواكب والسراج والنيران ، ولكلّ منها أيضاً مراتب بإضافتها إلى القوابل ، مثل الجدران والمرايا ونحوها .

قوله : « وغيرها » الخ ٨/١٨ .

مثل الكمال والنقص ونحوهما .

قوله : « كالحركة البطيئة » الخ ١١/١٨ .

ومثل المقدار الزائد ، والنقص .

قوله : « وجميعها » الخ ١٥/١٨ .

مبتداء ، خبره « كأشعة » الخ . ويمكن أن يكون خبر الجميع قوله : « ترجع إلى أصل واحد » .

وقال في الحاشية « أن هذا الكلام إشارة إلى التوحيد الخاص » ، وقد بيّنا سابقاً أقسام التوحيد ، ويظهر منه كيفية دلالة هذا الكلام عليه ، فراجع !

قوله : « وبما هي شئ » الخ ١٧/١٨ .

إذ الوجود بسيط ، ليس الضعيف منه مركباً من الشئ واللاشئ . ولأنه لو ركب من اللاشئ ، لزم تقوّم الشئ بنقيضه ، كما قد مرّ شرحه . وقد بيّن ، قدّه ، هذا في باب المعاد الجسماني ، بقوله : « قد كان فصل الشئ من شئ بشئ » .

قوله : « وبما أن هذه الكثرة » الخ ١٩/١-٢.

وذلك ، لأن هذه الكثرة نورية ، غير حاصلة من التشابك بالعدم ، كما أشار إليه صدر المتألهين في فصل ، عقده لبيان : أن امتياز الوجود بماذا .

وبالجملة : لَمَّا كان وحدة الوجود وحدة سعيّة إحاطيّة إطلاقيّة ، لاثاني لها من سنها ، ولوازمها الانبساط والظهور : بالمراتب المتفاوتة ، والدرجات الرفيعة ، والتجليّ بالتجليّات المختلفة ، فكثرت هذه ممّا يؤكد وحدتها الذاتية ، بل ممّا كتبها على نفسه وأوجها على ذاته ، بحكم : « كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ »^١.

قوله : « هي حقّ الوحدة » الخ ١٩/٣.

أى : الوحدة الحقّة الحقيقيّة ، التي هي نفس الوحدة ، لاشيء له الوحدة ، ولا واسطة لها في العروض ، ولا ثاني لها في الوجود . وهي كوحداية الواحد . التلا بشرط ، الذي لا يزال مقوماً للأعداد ، ومحصلاً لها.

قوله : « وإن لم تكن الكثرة » الخ ١٩/٣.

وذلك ، لأنها حاصلة من البعد عن مبدء الوحدة ، وأصل الرحمة ، ومنع الأحديّة والبساطة ، ومن التشابك بالأعدام ، والتلطّخ بالمواد ، والاختلاط بالظلمات ، والامتزاج بألوان القوالب ، وهي مناط السوائية والفقدان ، كما أشار إليه المولوى بقوله :
چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد الخ .

قوله : « ترجع إلى أصل » الخ ١٩/٤.

وهي حقيقة الوجود والوحدة ، التي إليها الرّجعى والمُنتهى ، وعلى بابها العُكوف ، وإليها يرجع الأمر كلّهُ .

قوله : « وحدة » الخ ١٩/٤ .

أى : من سنخ الوحدات العدديّة المشهورة ، التي تعرض المهيّات ، ويقابلها الكثرات ، من الجنسيّة والنوعيّة والعدديّة ونحوها ، ممّا هو مذكور في محله .

قوله : « بتمام ذواتها البسيطة » الخ ٦/١٩ .

التمايز بين كل أمرين : إما بتمام الذات ، أو بجزئها ، أو بالعوارض الخارجة عنها ، وإما بالكمال والنقص الحاصلين عن بسط الحقيقة وضيقها^١ ، وإما بالإطلاق والتقييد ، والكلية والجزئية الحاصلة من ظهوراتها .

والتباين بين الوجودات : من القسم الأول ، على مذهب المشائين ، وعلى مذهب الفهلويين من القسم الرابع ، وبالإضافات الخارجة عن الذات ، على مذهب القائلين بالخصص ، وبالتعيينات المتكثرة المتغايرة مع الذات بوجه ، والمتحدة معها بوجه آخر ، عند العرفاء والصوفية .

قوله : « ليلزم التركيب » الخ ٦/١٩ .

لأن الوجود على ما سيجيء بسيط لاجنس له ولا فصل ، بل ليس بجنس ولا فصل ولا معرض عام ولا خاص ولا كلي ولا جزئي ولا نوع ، وبالجملة : كل ما هو من عوارض الهيئات وأحكامها .

قوله : « بمعنى أنه خارج محمول » الخ ٨/١٩ .

الفرق بينهما ، قيل : بالعموم والخصوص : لأن المراد من الخارج المحمول ما ليس داخلاً في المهيمة^٢ - ومحمول عليها^٣ ، سواء احتاج في حمله عليها إلى صميمية ، أو لا ، - ومن المحمول بالضميمة الخارج الذي يحتاج في حمله عليها^٤ إلى صميمية خارجية ، أو ذهنية . فالفرق بينهما كالفرق بين التلا بشرط وبشرط شيء .

وقيل : أنها متباينتان . فإن المحمول بالضميمة ما يكون حمله محتاجاً إلى الضميمة ، والخارج المحمول ما لا يحتاج في حمله إليها .

وقيل : أن المحمول بالضميمة ، يقال على الحاميل ، التي لها ما بازاء خارجاً ،

١ - بالأصل : « سعتها » .

٢ - « في الشيء » ، خ ل .

٣ ، ٤ ، ٥ - « عليه » ، خ ل .

والخارج المحمول على ما ليس له ما بازاء خارجي، من الاعتبارات الذّهنية ونحوها.

قوله : « توحّدهما » الخ ١٩/١٠.

أى : بأى نحو كان ، من أنحاء الوحدة ، ولو بالاشتراك فى أمرسلبى أو إضافى أو اعتبارى ، ونحوها ، فلا ينتقض بالإمكان ، والمهية ، ومقولة الإضافة ، ونحوها ، ولا بالحرارة اللازمة للشمس والنار والحركة ، ونحوها . لاشتراك الممكنات فى أمرسلبى ، وهو التلازمرة والتلاقتضاء ؛ واشتراك الماهيات فى كونها مقولة فى جواب ما هو ، وكونها كليّات طبيعية ونحوها ؛ وكون ما ينتزع عنه فى الممكن والمهية ، هذا ، الأمر السلبى والاعتبارى حقيقة .

وكذا إضافة المعلولية ، المنتزعة عن كافّة الممكنات ، والعليّة ، المنتزعة عن الواجب والممكن ، إذا كانت^١ مقولية ، فمنتزع عنه فيها أيضاً أمر اعتبارى مشترك بين الجميع ، مثل كونها منجعله مفاضة ، أو منكشفة ، ونحوها . ولو كانت^٢ إشراقية ، فهى ليست انتزاعية ، واشتراكها بين المعاليل من جهة أنّها من سنخ الوجود . وكذا إضافة النورية العلمية ، والحرارة اللازمة للأمور المذكورة ، إنّما تلزمها ، من حيث وجودها ، المضاف إلى ماهياتها ، بالإضافة الإشراقية النورية ، والوجود سنخ واحد وأصل فارد .

فإن قلت : ما ذكرته غير رافع للإشكال من وجوه :

أما أولاً ، فلأنّ القائل بجواز انتزاع المفهوم الواحد عن الحقائق المتباعدة ، لا ينكر اشتراكها فى أمر ما ، ولكن يجعلها متباعدة ، من حيث الحقيقة والذات ، من جميع الجهات الحقيقية ، بمعنى أنّه يجعلها غير مشتركة فى ذاتى أصلاً . فإنّ المشافين ، القائلين بتباين حقائق الوجودات ، قائلون باشتراكها فى أمر اعتبارى انتزاعى ، وهو كونها شيئاً ، أو ممكناً : فى الممكنات ، وواجباً بالغير أو بالذات : فى الممكن والواجب ، أو كونها منشأ للآثار وطاردة للعدم ، من دون حيثية تقييدية ، لكنّهم يجعلونها مختلفة من حيث الحقيقة والذات .

وأما ثانياً، فما ذكرته من اشتراك تلك الأمور في الأشياء المذكورة : من السلوب والإضافات^١، مما لا يجدى نفعاً . لأننا ننقل الكلام في سبب الاشتراك في المذكورة ، وما هو منتزع لها . فإن كان أمراً اعتبارياً آخر، فننقل الكلام إليه . فإن لم ينته إلى شيء ، يرجع إلى ذوات تلك الأمور، فيلزم التسلسل المحال . وإن انتهى إلى شيء خارج عنها يشترك الجميع فيه ، مع كونها حقائق متبائنة بالذات، ثبت ما ادّعيناه من جواز انتزاع أمر واحد، من حقائق متبائنة . وإن انتهى^٢ إلى أمر داخل في ذواتها، لزم الخلف ، لأننا فرضناها متخالفة بالحقائق .

وأما ثالثاً، فلأنّ ما ذكرته، من اشتراك الشمس وغيرها في الوجود ، إلى آخر ما ذكرت، مما لا ينفعك أصلاً . لأنّ الوجود المشترك، بينها وبين غيرها ليس مبدء للحرارة، من حيث أنّه وجود، وإلاّ لزم اشتراك جميع الموجودات فيها ، بل من حيث ذواتها المتخالفة ، فيلزم ما ادّعيناه، من جواز انتزاع مفهوم واحد من المتبائنات بما هي متبائنات . قلنا : أمّا ما ذكرته أولاً ، فهو ناشئ عن قصور الفهم عن درك حقيقة المراد . فإنّ مجرد الاشتراك في أمر اعتباري يكفي في انتزاع مثل الإمكان، والمهيّة، والإضافة، ونحوها ، من المذكورات . وهذا بخلاف انتزاع مثل الوجود، والوجوب من الواجبين، والوجودات الخاصّة . فإنّهما ينتزعان من حاقّ ذات تلك الأمور، بخلاف مثل الإضافات، والسلوب ، والأعدام . والاشتراك في الأمر الاعتباري الصّرف ، لا يكفي في انتزاع مفهوم وجودي عن حاقّ ذات الشيء، سيما إذا كان من المفاهيم الحاكية عن كمال الوجود، بما هو وجود . فإنّ المحكي عنه ، يمثل هذا المفهوم، صميم ذات الشيء ، وحاقّ حقيقته، فلو انتزع من المتبائنات ، بما هي متبائنات يلزم أن يكون الواحد عين الكثير .

فإن قلت : لا فرق بين الوجود والوجوب ، وبين الإمكان والعلية والمعلولية ونحوها، من هذه الجهة . فإنّ جميعها من الذاتيات ، في باب البرهان، لمصاديقها ، ومن العرضيات ، في باب إيساغوجي^٣ . فكما لا يقتضى انتزاعها الاشتراك في الحقيقة والذات،

١ - بالأصل : « والإضاف » .

فكذلك لا يقتضى الوجود والوجوب الاشتراك في أمر جوهرى ذاتى .

قلت: الفرق بين الأمرين جلى واضح، حيث أن الوجوب بمنزلة المهيبة للوجودات والواجبين، لو فرض محالا تعدد الواجب . وهذا بخلاف مثل الإمكان والعليّة الاعتباريّة المقوليّة، ونحوها، فإنّها من الاعتبارات الصّرفة، يكفي في انتزاعها الاشتراك في أمراً، مثل الأمر السلبيّ، أو الانتساب إلى الجاعل، ونحوه . وأمّا ما ذكرته ثانياً، من نقل الكلام في تلك السّلوب والأعدام، فهو من سخائف الكلام . لأنّها ليست من المحمول بالضميمة، حتّى تحتاج إلى أمر آخر، يصير سبباً لاتّصاف مصاديقها بها، بل من الخارج المحمول، الّذى يكفيه نفس شيئية المصاديق ومهيّاتها . وما قيل : من أن كلّ عرضيّ معلّل، فالمراد منه العرضيّ، بمعنى المحمول بالضميمة، لا الخارج المحمول .

فان قلت : الوجود والوجوب أيضاً من الخارج المحمول ، لا يحتاج انتزاعها من الوجودات والواجبين إلى غير ذواتها ، فلا يحتاج إلى ما به الاشتراك أصلاً .

قلت : نعم، لكنّ الفرق أن المحكىّ عنه بهما لا يمكن أن يكون الدّوات المتبائنات بما هي متبائنات ، ولا هي من جهة اشتراكها في أمر اعتباريّ انتزاعيّ ، سيّما بناءً على أصالة الوجود ، وكون الوجوب تأكيد الوجود، فتأمّل .

وأما ما ذكر أخيراً، من حديث الشّمس والنّار والحركة، فمختلّ المعنى والأساس أيضاً . لأنّ الحرارة، وإن لم تكن لازمة لوجودها، من حيث أنّه وجود، لكن لا شكّ أنّ المؤثّر فيها وجوداتها الخاصّة . وإذا سلّمت وصدّقت ، باشتراكها في حقيقة الوجود وسريانها فيها، فلعلّ الأثر المشترك للخصوصيّة ، الّتي تعرض لتلك الحقيقة، في ظهورها في هذه الأمور . لا تعرض لها في غيرها، وتبائن ذواتها الماهويّة لا يمنع عن ذلك ، كما أنّ المقولات التّسع العرضيّة متبائنة بتمام ذواتها الماهويّة، عند المشائين ، مع اشتراكها في الحلول في الموضوع، فتأمّل !

قوله : « وبين أن يكون تحته الكثير » الخ ١٩/١٦-١٧ .

فإنّ في الثّاني لم يصّر الواحد، عين الكثير، من حيث هو كثير، بل اتّحد مع الكثير، من حيث اشتراكها في جهة الوحدة، الّتي يحكى هذا المفهوم عنها، كما سيذكره في الجواب

عن إشكال الحمل: مثل أن الناطق، المحمول على زيد وبكر وعمرو، من الذوات المتخالفة، المحكى عنه به فيها كونها ذات نفس ناطقة، لاهوياتها المتخالفة، بما هي متخالفة، فجهة الوحدة والاشتراك فيها، مقدمة على جهة الكثرة والتبائن والاختلاف، كما بيّنه في الحاشية.

قوله: «قلت» الخ ١٧/١٩.

لما منع، قدّه، عن أن يكون الواحد عين الكثير، في حمل المهية على أفرادها، أعترض عليه، بالتمسك بالحمل لإثبات كون الواحد عين الكثير. فأجاب، قدّه، بقوله: «قلت» الخ، والمقصود منه ما ذكرناه، وشرحناه.

قوله: «ومعلوم أن كل شيء» الخ ٣/٢٠.

أى: لما تحقق أن الموضوع في الحقيقة نفس كليّات الطبيعىّة، الموجودة بوجود أفرادها، وجهة الكثرة هي العوارض، ثبت أن الموضوع واحد بالحقيقة. لأنّ العوارض ليس لها دخل في ماهيات الأشياء، وذواتها. لأنّ كل شيء في حدّ ذاته، ليس إلّا نفسه، ولا يعتبر فيه عارض أصلاً، ولا يدخل في هذه المرتبة غيره. نظير ذلك ما قيل: من أنّ المهية، من حيث هي، ليست إلّا هي.

قوله: «ولانقاوت بين المهية» الخ ٩/٢٠.

فإنّ المهية، عند الأكثر، تطلق على الكليّات الطبيعىّة، من حيث كونها معروضة للكليّة في الذهن. فلا تصدق على الموجود الخارجى، إلّا بتجريدّها عن هذا اللّحاظ. وما قبل من اتّحادها مع الكليّ الطبيعىّ المقصود منه اتّحادها مع التجريد عن اللّحاظ المذكور. وبالجملّة: المهية تطلق على ما ينتزع عن حدود الوجودات، ويحكى عنها ذهنياً. فهي عبارة عن الحكايات الذهنية للوجودات الخارجيّة النفس الأمريّة، التي هي حقائق الأشياء عند الحكيم.

فإن قلت: فنامعنى قولهم أنّ المهية أعمّ من الحقيقة، من جهة صدقها على المعدومات، وأنّ المهية هي القول في جواب ما هو، مع أنّ المفهوم من كلامه أنّ المهية هي مطلق

المفاهيم الذهنية، الحاكية عن الوجودات الخارجية؟

قلت: مرادهم الأعمية، من حيث المفهوم، ولكن، من حيث التحقق، المهيمة في الموجودات الخارجية عبارة عما ذكرناه. ولا ينافي هذا أن يكون لها فرد آخر في غيرها. والمقول في جواب ما هو أيضاً تعريف للمهيمة بمعنى الذات، أو الذات للأشياء، لا مطلق المفاهيم الذهنية، مع أنه لو كان تعريفاً لها مطلقاً، لما كان فيه محذور أصلاً، لأن كل مفهوم له أفراد ذاتية، هو بالنسبة إليها، مقول في جواب ما هو.

ويمكن أن يكون المراد بجواب ماهو، الأعم من ماهو في ذاته، أو في عرضه العام، أو الخاص، بل ماهو في جوهره، حتى يشمل الفصول أيضاً، فتدبر!

قوله: «لأن مفهوم الوجود» الخ ١٠/٢٠.

لأنه منتزع عن حاق ذات الوجودات، كما عرفت.

قوله: «وإن كانت الخصوصيات ملغاة» الخ ١١/٢٠.

أقول: إن قلت يبقى هنا شق آخر، وهو أن تكون الخصوصيات معتبرة، لا بشرط الاجتماع، والانفراد، أو تكون ملغاة. ومع ذلك لا يكون القدر المشترك محكياً عنه بهذا المفهوم، بل الحقائق المتباعدة بما هي متباعدة، ولا يبطل ذلك إلا بعدم جواز انتزاع مفهوم واحد من المتباعدات، بما هي متباعدات.

قلنا: يلزم على التقديرين أن يكون الواحد عين الكثير. لأن الأول هو الآحاد بالأسر، كما أفاده في الحاشية، والثاني أيضاً نفس الكثرة، بما هي كثرة، فتدبر!

قوله: قدّه، «والحصص الذهنية» الخ ٢/٢١.

مبتداء، خبره «كيباض» الخ. وكذا قوله: «والأفراد الخارجية» فإنه مبتداء وخبره قوله: «كالأجناس العالية» وقوله: «والمراتب الخارجية» الخ مبتداء، خبره قوله: «كمراتب الأنوار».

قوله: «قد أشرنا في هذا البيت» الخ ٦/٢١.

قد ذكر، قدّه، في حاشيته على الأسفار، أن الأقوال، في وحدة الوجود وكثرته، أربعة:

الأول قول القائلين بكثرة الوجود والوجود، مع القول بوحدة الواجب، وعدم اشتراك شيء معه في صفة وجوب الوجود .
والثاني القول بوحدة الوجود مع القول بكثرة الوجود، بمعنى المنسوب إلى الوجود .

والثالث القول بوحدة الوجود والوجود .
والرابع القول بوحدة الوجود، في عين كثرة الوجود، وبالعكس .
وقد ذكرنا تفصيل ذلك، فيما سبق من الكلام . ومراده، قدّه، بذوق المتألهين، القول الثاني .

قوله : « حقيقة الوجود » الخ ٨/٢١ .
أراد بها الحقيقة في مقابل الظلّ، بقريته قوله : « لا تكثّر فيها » . ويمكن أن يراد بها الحقيقة في قبال المفهوم . ويكون المراد من نفي التكتّث فيها نفيه عنها، من حيث هي، من دون الإضافة إلى الماهيات، ويجعل المراد من الكثرة هي الظلمانية، لا النورانية، كما مرّ تفصيله .

قوله : « فالمضاف إليه هو » الخ ١٧/٢١ .
أى : وجود الواجب، تعالى .
قوله : « والإضافة » الخ ١٧/٢١ .
أى : الفيض المقدّس، والنفس الرّحماني، والمشية السّارية، التي هي نفس الرّبط بالحقّ، ولأجل ذلك عبّر عنها بالإضافة .

قوله : « أنحاء الوجودات » الخ ١/٢٢ .
أى : مراتب المشية، وأفناء الحقيقة .
قوله : « بل اصطلاحنا » الخ ٢/٢٢ .
قد سبقه في تسميتها بالروابط المحضّة صدر المتألهين، قدّه .
قوله : « إلّا في النسب » الخ ٨/٢٢ .

- أى : فى النسب الإشرافية الوجودية، والإضافات الإلهية والنفحات الرحمانية .
 قوله : « لإنها تصير طرفا » الخ ١٠/٢٢ .
- أى : لولوحظت بالاستقلال، بل الحق أنه ، لا يمكن ملاحظتها كذلك أصلاً .
 قوله : « بحيث لا يخلو » الخ ١٢/٢٢ .
- لأن لكل نفس ، بل وجود سرّ مع الحق^١ ، والمقيّد لا يخلو عن المطلق، والمتعيّن
 عن التّامّتين .
- قوله : « بل لا نفسية » الخ ١٦/٢٢ .
- أى : من جهة أنه آلة لحاظ وتقيّد صيرف . لأنه من هذه الجهة ، كالنسبة
 الحكيمية والإضافات المحضة .

١ - أى : « الحق المخلوق به ، والمشية السارية » ، منه ، قده .

غُرِّرَ فِي الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ

قوله : « كون بنفسه و مهيته » الخ ١/٢٣ .

أى : لا يشبهه ، كما ذهب إليه القائل بالشبح .

فإن قلت : على ما أفاده ، قدّه ، يلزم أن يكون للمهيته مهيته ، لأنه فسّر الشئ بالمهيته ، فيكون عطف قوله : « مهيته » على « نفسه » ، وتفسيرها بها - مع إرجاع الضمير في نفسه و مهيته ، إلى الشئ - مستلزماً لما ذكرنا .

قلت : إننا فسّر الشئ بالمهيته ، لأن الوجود العينيّ والتحقق الخارجيّ ممّا لا يمكن حصوله بحقيقته في الذّهن ، كما بيّنا وجهه سابقاً بما لا مزيد عليه . ولكنّ الضمير الرّاجع إليه باعتبار مفهومه العامّ - مع قطع النظر عن كونه في ضمن الموجود أو المَشْيء وجوده ، الذي هو المهيته ، فتدبّر ! - على سبيل الاستخدام . مع أنّه ، يمكن أن يكون ما أفاده لبيان اختصاص الحكم ببعض أفراد الشئ ، لا أنّ المراد منه ، في ظاهر اللفظ والإطلاق ، بعضٌ مصاديقه . أو أن يكون المراد البعض ، مع جعل الإطلاق بحاله ، فتأمل :

قوله : « لم نقل في الأذهان للإشارة » الخ ٣/٢٣ .

أى : قيام صور الأشياء وحقائقها الذهنيّة : إمّا مطلقاً ، بناء على كون إدراك النفس للصور العقليّة ، أيضاً ، بنحو الخلاقيّة والفعاليّة ، كما عند بلوغها إلى مقام الاتّحاد مع العقل الفعّال ، وصيرورتها عقلاً بسيطاً خلاقاً للصور التفصيليّة . أو بالنسبة إلى الصور الحسيّة والخياليّة والمعاني الجزئيّة ، لو لم نجعل الوهم العقل المنزل فقط ، بناءً

على أن إدراكها^١ للعقليّات ، بمشاهدة أرباب الأنواع ، أو بالاتّحاد بالصّور العقليّة كما ذهب إليه صدر متألّهة الإسلام ، واختاره المصنّف ، قدّس سرّهما .
و المراد : أنّ قوله : « لدى الأذهان » ليس ممحّضاً في الدّلالة على القيام الحسوليّ الانطباعيّ ، بل يعمّه ، والقيام الصّدوريّ ، بل والاتّحاد أيضاً . وإن كان دلّالته على الصّدوريّ أظهر من الحلوليّ والاتّحاد . فأنّه لا ضير أن يقال : النّفس حاضرة لذاتها ، أو عند ذاتها ولدى ذاتها . فهذه اللفظة من هذه الجهة ، أولى من قولنا : « في ذاتها » . وإن كان قولنا : « في ذاتها » أيضاً يمكن أن يراد به الأعمّ من الصّدوريّ والحلوليّ ، من جهة إرادة الظرفيّة المجازيّة ومطلق الاستقرار - كما في قوله - على نبينا وآله وعليه السّلام - . « ولا أعلم ما في نفسيك »^٢ الآية - أو لأنّ « فيه » و « عنه » ، في البسيط واحد ، إلّا أن الأوّل أظهر ودلالته أتمّ وأشمل .

قوله : « المبادئ العالية لا سيّما مبدأ المبادئ » الخ ٤/٢٣ .

المراد بالمبادئ العالية العقول الكلّيّة : من الطّوليّة والعرضيّة ، والنّفوس الكلّيّة أيضاً بوجه . ونكته قوله : « لا سيّما » الخ هي أنّ فعاليّة العقول والنّفوس ظليّة عكسيّة ، وليست مؤثّرة في شيء بالاستقلال ، بل هي من جهات فاعليّة الحقّ ، كما قال ، تعالى : « فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي »^٣ . فإنّها تحيي الموتى ، التي هي ماهيات سموات الأرواح ، وأراضى الأشباح بنفخ حيوة الوجود ، بحول الله وقوّته . فالفاعل الحقيقيّ هو الحقّ تعالى . وأيضاً هو ، تقدّست أسمائه ، برىء عن ملابسة ما بالقوّة مطلقاً . وهذا بخلاف العقول والنّفوس ، فإنّها غير بريئة عن ملابسة الإمكان ، ولو ذهنياً . وأيضاً فاعليّته ، تعالى ، أشدّ بما لا يتناهى ، عن فاعليّتها ، فلا يتصوّر في ذاته الحلول والانطباع أصلاً .

١ - أي : « ادراك النفس » .

٢ - المائدة (٥) ، ١١٦ .

٣ - المائدة (٥) ، ١١٠ .

قوله : «على المعدوم» الخ ٦/٢٣ .

إنما فسره بالمعدوم الخارجى ، حتى لا يتوهم ، أن المراد منه المعدوم مطلقاً .
فإنه ، لاصورة له ذهنياً ولا تقرر له خارجاً ، بل هو لفظ ظهر تحته العدم . وهو بالحمل
الأولى معدوم ، ولكن بالشايع موجود .

قوله : «بحر من زيبق» الخ ٦/٢٣ .

إنما أتى بمثالين ، لأن الأول مثال لما يمكن وجوده فى الخارج ذاتاً ، و الآخر
لما يمنع وجوده فيه .

قوله : «وثبوت شىء» الخ ٧/٢٣ .

لا ينتقض بالوجود ، لأنه ثبوت الشىء ، لا ثبوت شىء لشىء .

قوله : «لأن كل ما يوجد فى الخارج» الخ ١١/٢٣ .

لا ينتقض بالكليات الذهنية ، فإنها ، من حيث وجودها فى النفس الخارجية
خارجية . فإن المراد بالخارج خارج الذهن ، و بالوجود فيه الموجود بالأصالة ، مع
أنه سيجىء بيان الجواب عن هذا الإشكال على ما ينبغى ، فتدبر !

قوله : «مما لحقه بالذات» الخ ١٧/٢٣ .

المراد بما لحقها بالذات ما لحقها ، لا تتبع محلها ، من الانقسام ونحوه ، و بما
بالعرض ما لحقها ، كذلك . فقوله ، قدّه : «مما» . بيان لقوله : «وغيرها» أو مطلقاً .
و الزمان والمكان مما يلحقه بالعرض ، بناءً على ثبات بعض الأعراض . و أمّا
بناءً على عدم بقاء الأعراض زمانين ، أو تحرك جميع ما فى عالم الكيان إلى حضرة المالكوت
فالزمانية تلحقها بالذات . و أمّا المكانية ، و كونها فى الجهة ، تلحقه به بالعرض ،
إلا على تقدير أن يراد بالمكان مطلق الموضوع . و يكون الجهة ذاتية للحركات ، و يكون
هو متحركاً بالذات . أى : يكون موضوع الحركة العرضية متحركاً بالحركة الجوهرية
كما هو مختار صدر المتألهين ، فتدبر !

قوله : «فهو بهذا النحو من الوحدة» الخ ١/٢٤ .

إشارة إلى أن صيرف كل شيء واجد لما هو من سنخه ، بنحو البساطة .

و قوله : « بهذا النحو » الخ .

أى : الوحدة السعوية الإطلاعية ، التى لا تانى لها من سنخها .

قوله : « وإذ ليس فى الخارج » ٣/٢٤ .

أى : ليس الصّرف فى الخارج ، لأنه واحد بالوحدة الحقيقة الحقيقية ، و وجوده الخارجى بنحو الكثرة و الاختلاف و التناكر .

فإن قلت : يلزم من ذلك أن يكون الوجود الخارجى أتمّ و أكمل من الذّهنى مع أنه ما به ينظر إلى الخارجى .

قلت : لا يصير فى ذلك ، لأنّ ما ذكر إنّه هو على طريقة القوم . و التحقيق أنّ الصّور الموجودة ، فى الصّقع الشامخ من الذّهن ، فوق الصّور الموجودة ، فى عالم الموادّ الذى هو المراد هنا من الخارج ، فإنه أحد إطلاقات الخارج ، كما صرّح به صدر المتألّهين فى الأسفار . وإلا ، لو كان المراد به مطلق الخارج ، فمن المعلوم أن وجوده العقلى بنحو الوحدة و البساطة ، و أنه أبسط ممّا فى النفس بوجه . مع أنه لا منافاة على مذهب القوم أيضاً ، لأنّ دار النفس دار الكلّيات ، و ظرفها ظرف تكثير الواحد و توحيد الكثير . فعنى كون الصّور الموجودة فيها مرأى للصّور الخارجيّة ، كونها ملحوظة لملاحظة حالها . و لا ينافى ذلك أن تلاحظ بنحو يجمع شتاتها و متفرقاتها ، و أيضاً أن تصير فى عين كونها مرأى للملاحظ ، موجودة بوجود جمعى ، من جهة سعة الدّشأة و تبدّل الوجود . مع أن أقوائيّة الوجود الخارجى فى مذهبهم ، من جهة ترتّب الأثر على الشّء بسببه ^١ ، و عدم ترتّب الآثار المطلوبة منه عليه ، فى الذّهنى ، لا من جهة عدم الاختلاط .

قوله : « لأنه فيه بنعت الكثرة » الخ ٣/٢٤ .

قال ، قدّه : فى الحاشية « دفع لما يتوهم ، من أن صيرف كل حقيقة هو الكلّى

الطبيعى » الخ ، فراجع إليه .

١ - أى : « بسبب الوجود الخارجى » .

إن قلت : جعل صرف كل حقيقة هو الكلّي الطبيعي الماهوي ، مما لا يلائم مذهبه ، الموافق للتحقيق : من ضيق دائرة الماهيات والكليات الطبيعية ، وأنه ، ليست لها الوحدة السعّية الإطلاقيّة - كما قال فيما سيجيء - وأنّي^١ للماهيّة هذا العرض العريض ؟ بل صرف كل حقيقة هو صرف وجوده الساذج ، المحيط الواسع ، إلا أن صرافة كل حقيقة بحسبها . وليس المراد منه صرف الوجود الذي لا يتم منه : مثلاً صرف حقيقة اليباض عبارة عن صرف وجود مطلق اليباض ، وهو مرتبة من مراتب الفيض الإطلاقي الوجودي ، المسمّى بالفيض المقدّس ، المحيطة^١ بجميع مراتب اليباض . ولكن وجودها في الخارج مشوب بحكم القوابل ، ممزوج بمزج المواد ومتلون بلون الأشخاص الجزئية ، بخلاف وجوده في العقل ، فإنّه بنحو الوحدة والبساطة .

قلت : لا غبار على كلامه ، قدّه ، لأن صرف كل وجود مما لا يمكن حصوله في الذهن ، بل الحاصل منه فيه العناوين الحاكية والمفاهيم المنتزعة عن ذاته أو حدوده . فالمراد منه الصّرف العنوّاني ، فإنّ الكليات الطبيعية عناوين لوجودات الأشخاص وحيّاتها ، فهي من جهة لحاظها - محدوفة عنها الأجانب والغرائب - آيات صرف الحقائق وظهوراتها في الأذهان ، فتدبّر . مع أنّ كلامه ليس ناصباً فيما ذكر ، لإمكان أن يكون المراد : أنّ الكلّي الطبيعي بما هو كذلك و موجود في الخارج ، لا يمكن أن يكون صرف الشيء و حقيقة لآفته محدود مضيق ، وذلك بخلاف الصّرف الموجود في الذهن فتدبّر !

قوله : « ففى صقع شامخ » الخ ٣/٢٤ .

أى : الصّقع العقليّ الذي هو صقع عنديتها ، مع ملكك مقتدر ، وكونها تبيت عند ربّها ، يُطعمها ويُستقيها .

وإنما قال في صقع شامخ ، لأنّ أشمخ أصقاعها صقع فناؤها في ذات بارئها وفنائها عن الفنائين وبقائها به ، ويعبر عنه بالخفي والأخفى ، وصقع عقلها البسيط ، الخلاق

١ - أى : « المرتبة المحيطة » .

للصّور التفصيليّة ، فتأمل !

قوله : « كما اشتهر بينهم أنّ الذاتيّ » الخ ١٢/٢٤ .

أقول : الأوّل إشارة إلى عدم قبوله التّشكيك ، كما هو مذهب المشائين ، والثّاني إلى عدم انفكاكه عن ذى الذاتيّ وكونه بدءاً لازماً له .

وعبروا عنها ، بأنّ الطّبيعة الواحدة لا يختلف مقتضاها ، وأنّ حكمها واحد وأنّ أفرادها متساوية الأقدام في إظهار آثارها ، ليس بعضها فاقداً لها ، كما ورد عنهم أيضاً : أنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد ، فتأمل !

قوله : « كما تسوق إليه أدلة الوجود الذّهنيّ » الخ ١٧/٢٤ .

فإنّ الحكم الإيجابيّ إنّما هو على حقائق الأشياء ، لا على أشباحها ، فلو تمت الأدلة لدلت على أنّ الأشياء بماهيّاتها وجوداً في الذّهن .

قوله : « عين المعلوم بالذّات » الخ ٥/٢٥ .

اختلفوا في أنّ المعلوم بالذّات ، هل هو الشّيء الخارجيّ ، أو الصّورة الذّهنيّة . فذهب أكثر أهل التّحقيق إلى أنّه الصّورة الذّهنيّة ، من جهة أنّها معلومة و منكشّفة للنّفس ، أوّلاً وبالذّات ، والموجود الخارجيّ يتبعها ، ثانياً وبالعرض . ولأنّ العلم ، هو نحو من الوجود التّجرّديّ ، والموجود الخارجيّ موجود بالوجود المادّيّ الغير القابل للمعلوميّة بالذّات ، فلذلك قالوا : أنّ العلم هي الصّورة الحاصلة من الشّيء عند العقل ، أو فيه . فالصّورة ، إذن ، علم ومعلوم بالذّات ، والشّيء الخارجيّ ، معلوم بالعرض أي : بعرض صورته الذّهنيّة . ولأنّه ، قد يعلم ما لاوجود له خارجاً أصلاً ، اللهمّ أنّ يخصّص بالعلم بالموجودات الخارجيّة . ولأنّ الموجود الخارجيّ ، لو كان معلوماً بالذّات ، صار العلم به حضورياً ، لا حصولياً ، فتدبّر ! ولأنّهم ذهبوا إلى اتّحاد العلم مع المعلوم بالذّات ، ومعلوم أنّ إدراك النّفس ليس بمتّحد مع الموجود الخارجيّ وأنّه لا واسطة بينه وبين النّفس ، بخلاف الخارجيّ .

و ذهب بعض إلى أنّه الموجود الخارجيّ : نظراً إلى أنّ الصّورة الذّهنيّة ما بها

ينظر إلى الموجود الخارجى ، وليست مستقلة فى اللحاظ ، وما فيها ينظر ، بخلاف الموجود الخارجى . ومن هذه الجهة هى علم بالذات ، والخارجى معلوم بالذات . ولأننا نعلم بالوجدان ، عند الإحساس بالبصر : أن المرئى حقيقة الشئ الخارجى ، عند القائلين بالانطباع ، لا الشئ الذى - فكذا الامر فى سائر الإدراكات ، و فرق بين رؤية الشئ و رؤية شبحه - وأن الصورة الذهنية عرض ذهنى .

قوله : «لأن العرض عرض عام» ٧/٢٥ .

هذا غير مسلم ، عند القائلين بجنسية الجوهر والعرض ، وكونها جنسين عالين ، وانحصار المقولات والاجناس العالية فيها . فإن الاقوال فى المقولات كثيرة : فذهب بعض إلى أنها عشر مقولات : الجوهر ، والمقولات التسع العرضية . وقيل : أنها أربع الجوهر ، والكم ، والكيف ، والنسبة . وقيل : هى مع الحركة .

وقيل : هى منحصرة فى الجوهر والعرض .

وجعل بعضهم الحركة خارجة عن المقولات كلها ، وقيل : أنها من مقولة الكيف ، إلى غير ذلك من الاختلافات ، المذكورة فى الكتاب ، وغيره ، فى محله . والقائل بجنسية العرض ، كالحقق الداماد ، قدّه ، يجعله مهية ، شأن وجودها أن يكون فى الموضوع . فعلى هذا لا يكون نحواً من الوجود ، بل مهية كذائية . ويمكن أن يفرق بين الجوهر والعرض ، بأن الجوهر مهية مستقلة ، يطرد عليها الوجود ، فى المحل أحياناً . وهذا بخلاف العرض . فإن إطلاقه على المهيئات ، من جهة كونها غير مستقلة فى الوجود ، وكون وجودها نفس الحلول والوجود فى الموضوع ، فهو بالحقيقة بيان لنحو وجودها ، والوجود خارج عن المقولات ، كما أفاده فى الحاشية . ولا يفرق الحال بين أن يؤخذ فى رسمه الماهية ، أو يعبر عنه بنفس الحال ، والوجود فى الموضوع كما لا يخفى .

قوله : «بخلاف الكيف» الخ ٩/٢٥ .

فإنه جنس على، عند أكثر العلماء، غير من جعل العرض جنساً لجميع الأعراض.

قوله: «و مجنساً بجنسين في مرتبة واحدة» الخ ١١/٢٥.

فإنه، لو كان أحدهما في طول الآخر، مثل الجوهر والجسم المطلق والناسم، مثلاً للحيوان، أو كان أحدهما بالذات والآخر بالعرض، فلا ضير فيه، كما في النفس. فإنها من مقولة الجوهر بالذات، ومن حيث كونها عالمة ومعلومة لذاتها بذاتها، تحت مقولة الإضافة بالعرض. بل جميع الأشياء غير الحق، تعالى، داخل تحت مقولة الإضافة بالعرض، فتأمل!

قوله: «فأنكر الوجود الذهني» الخ ١٤/٢٥.

إنما أنكره مطلقاً، ولو بنحو الشبح، مع أن أكثر الإشكالات مبنية على القول بوجود الحقائق، لا الأشباح، لأن بعض الإشكالات: من قبيل صيرورة شيء واحد علماً ومعلوماً، أو كلياً وجزئياً، لا يبتنى عليه.

قوله: «ويبطله العلم بالمعدوم» الخ ١٥/٢٥-١٦.

إن قلت: المعدوم لاشبثية له ولا خبر عنه، فكيف يعلم به. حتى يرد النقض به؟ قلت: أولاً ليس المعدوم بمنحصر في المعدوم المطلق، بل الأعدام المضافة قسم منه. والإضافة إلى الملكات لا يكتفي في العلم بها، لأنها مقابلة لها. كيف تكون الإضافة إلى المقابل مناط العلم بالشيء؟ وما قيل: من أن الأشياء تعرف بأضدادها ومقابلاتها، ليس معناه أن الإضافة إلى المقابل، أو صورة المقابل يكفي في العلم بالشيء. بل المراد أن معرفة المقابل، من حيث أنه مقابل، معونة على حصول صورة المقابل الآخر في الذهن، وأنها تنفع في ذلك، كذا قيل، فتأمل! وثانياً المعدوم مطلقاً مما يحصل مفهومه في الذهن، وعلى تقدير نفي الوجود الذهني لا يمكن العلم به أصلاً.

إن قلت: المعدوم، له صورة في المبادئ العالية، فيمكن أن تحصل للنفس الإضافة العلمية إلى ما يوجد فيها، وإن كان معدوماً في الخارج.

قلت : المنكير للوجود الذّهنيّ منكر لمطلق الوجود، في الصّقع الإدراكيّ ، في أيّ مدرك كان : من المبادئ العالية ، أو السّافلة . وعلى فرض تسليمه الوجود، في المبادئ الأمريّة، لا يكفي في حصول الإضافة المقوليّة ، لعدم استشراف النّفس على تلك المبادئ . ولو جعلت عبارة عن الإضافة الإشراقية ، فهي ممّا يؤكّد الوجود الذّهنيّ ، ولا تنفيه أصلاً .

و بالجملة : لو كان المراد من الإضافة العلميّة الإضافة الإشراقية ، كما يقول بها صدر المتألّهين في إدراك العقليّات ، بل المثاليّات ، فهي ممّا لا يلائم مذهب المنكرين . والإضافة المقوليّة ، مع تأخّرها عن الطّرفين ، لاتصلح في دفع المفسدة المذكورة، إذ لا استشراف للنّفس على تلك المبادئ ، حتّى تحصل لها إضافة مقوليّة إلى الصّور الموجودة فيها . مع أنّه ، قد يحصل المفهومات الممتنعة ، مثل اجتماع النقيضين ، لها ، وهذه المفهومات لا صور لها في المبادئ العالية .

قوله : « وعلم النّفس بذاتها » الخ ١٦/٢٥ .

لأنّ الإضافة تستدعي طرفين ، ولا تتصوّر بين الشّيء و ذاته . ومن هنا أنكر بعضهم علم الواجب بذاته المقدّسة الوجوبية .

فإن قلت : قد صرّح صدر المتألّهين ، في علم الواجب ، تعالى ، بذاته : بأنّ بعض الإضافات كعاقليّة والمعقويّة والعاليّة والمعلوميّة ، ممّا لا يقتضي تغاير الطّرفين أصلاً ، ولو اعتباراً . وعلى فرض الاقتضاء ، فالتغاير الإعتباري كافٍ .

قلت : أمّا أولاً مراده ، قدّه ، على ما قيل : الإضافة النّورية . وهي كون الشّيء نوراً في ذاته ولذاته ، لا المقوليّة ، فإنّ اقتضاءها للطّرفين المتغايرين ، ولو بالاعتبار ، بديهى ، لا يمكن إنكاره . وعلى تقدير أن يكون المراد مطلق الإضافة ، فالمراد أنّها لا تقتضي الطّرفين المتقابلين ، لأنّها لا تقتضي طرفين ، ولو متغايرين بالاعتبار . والتغاير الاعتباريّ بين الشّيء ونفسه وذاته ممّا لا يتصور أصلاً ، حتّى يكون طرفاً للعاليّة والمعلوميّة بالاعتبارين . فلا يستقيم علم النّفس ، بل كلّ مجرّد بذاته ، بناءً على الإضافة أصلاً . مع أنّ الإضافة المقوليّة

متأخّرة عن الطّرفين . فلو كانت مناط تحقّقها ، يلزم الدّور فتأمّل !

وإن كان مرادهم من الإضافة الإضافيّة النّوريّة إلى المبادئ العالية ، فهي ، مع أنّها غير موافقة لمشرّبهم ، فقد عرفت أنّها ممّا يؤكّد الوجود الذّهنيّ . فإنّ الإضافة النّوريّة ، بين النّفس ، وبين العقول الكلّيّة ومدرّكاتها النّفس الأمريّة ، لا تكون إلّا بتجلّي صورها النّوريّة في ذاتها وحصول أنوارها فيها . أو باتّحادها باشعّتها وإشراقاتها ، وصيرورتها بسبب تلك الإشراقات مرآة يترأّى فيها حقائق الأشياء .

فعلى ما ذكرنا يكون قوله ، قدّه : وفي علم النّفس بذاتها ، من باب المثال . ويمكن أن تكون التّكتة في الاختصاص بالتذكّر ، أنّه مسأّم ، عند القائلين بالإضافة ، وإن أنكر بعضهم علم الواجب ، تعالى ، والمبادئ العالية بذاتها ، فتأمّل ! أو لعلّ بعض القائلين بهذا القول خصّصه بالعلوم الكونيّة ، ولم يجعل علوم المبادئ الأمريّة من مقولة الإضافة ، من جهة أنّ علمها علم فعليّ ، لا انفعاليّ إضافيّ .

قوله : « إشارة إلى ما اصطلاح عليه » الخ ١٧/٢٥ .

أي اصطلاح عليه بعض . والمراد به الفاضل القوشجيّ في شرحه للتّجريد . والمراد بما اصطلاح عليه الحصول ، لا بنحو القيام بالنّفس ، بل مع القيام بالذّات : مثل حصول الشّيء في المكان والزّمان ، كما سيصّرّح به ، قدّه . وقد أوّل ، في تعاليقه على الأسفار ، مذهب القوشجيّ ، بما يرجع إلى مذهب صدر المتألّهين : من أنّ مناط إدراك النّفس ، للصّور العقليّة ، الإضافة الأشراقية النّوريّة لأرباب الأنواع عليها . بالتّفصيل المذكور في محله ، وسننقله في محله ، إن شاء الله تعالى ، فانتظره !

قوله : « فمع قطع النّظر عن الوجود لا يكون هناك مهية » الخ ١٧/٢٧ .

أقول ما أفاده ، قدّه ، إنّما يصحّ على القول بأصالة الوجود واعتباريّة المهية . فلمنه على هذا القول الصّحيح ، والرّأي الجزل ، ولم يصدر الوجود من المبدء لم تكن هناك مهية أصلاً . وأمّا على القول بأصالة المهية واعتباريّة الوجود ، فتصحيح ما أفاده يحتاج إلى تكلف كثير . وغاية ما يمكن أن يقال في تصحيحه ما أفاده في الحاشية .

ولكنه عندى ليس بوجيه . لأنّ تقدّم المهيّة المفعولة ، من حيث رتبة مجموعيّتها ، على المهيّة ، من حيث هي ، ليس بالوجود . وجعله من التقدّم بالأحقّيّة إنّما يتمشّي : على تقدير أن ينضاف إلى المهيّة ، فى مرتبة الجعل ، أمر يكون من سنخ الوجود والتحصّل ، حتّى يكون هو موجوداً بذاته ، والمهيّة مفعولة و موجودة بقبه بالعرض ، ويكون تقدّمه على المهيّة بالأحقّيّة . وإلاّ فن البديهيّ أنّ ضمّ المعدوم إلى المعدوم ، أو ضمّ العدم إلى العدم ، لا يصير مناط الموجوديّة . ولو لم ينضمّ إليه شئ من هذا السنخ ، فالخلف أفحش .

مع أنّه ، ليس للوجود ، عند هذا القائل ، فرد أصلاً : لا فرد ذهنيّ ولا خارجيّ ، ومناط حمل الموجود على الماهيّات ، عنده ، اتّحادها مع مفهوم الموجود . فكيف يتمشّي منه أن يقول : فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهيّة الخ ؟

اللّهمّ إلاّ أن يقال : لما كان المفعول بالذّات ، عنده ، هي المهيّة ، والوجود تابعاً لها فى الجعل ، ولا يمكن انفكاك الموجود عن المهيّة المفعولة ، فلو قطع النظر عن الوجود ، أى الموجود ، لم يكن مهيّة أصلاً . لأنّ رفعه كاشف عن رفع المهيّة ، من جهة بُدّيّته ولزومه لها . فيصدق أنّه ، مع عدم الوجود بهذا المعنى ، لا تكون مهيّة أصلاً ، فتأمّل !

أو أن يكون المراد من الوجود حقيقة الوجود ، التي هو الحقّ ، تعالى ، شأنه ، أو النسبة الإشرافيّة النّوريّة إليها ، على ذوق المتألّهين . لكنّه ، ليس بذائق من هذا الكأس الآوْفى ، ولاله هذا القدح المعلنّ .

قوله : « والوجود الذّهنيّ والخارجيّ مختلفان بالحقيقة » الخ ٢٧/١-٢ .

أقول : هذا منه ، قدّه ، مع ذهابه إلى أصالة المهيّة عجيب غريب ! إذ ، لو كان مراده ، من الوجود الذّهنيّ والخارجيّ ، الحصص الذّهنيّة ، من الوجود الاعتباريّ ، - فع أنّه ، قدّه ، لا يقول بذلك ، بل ينفي الفرد والمبدء الذّهنيّ عن الوجود مطلقاً - فقد عرفت أنّه فى الوحدة والكثرة تابع للمهيّة . وإذا كانت المهيّة فى الاختلاف بالحقيقة تابعة له - فع أنّه ممّا لا يعقل ، بناء على أصالتها - مستلزم للدّور .

وإن كان المراد منه الوجود، أي: مفهوم الوجود، الذي جعل اتّحاده مع الماهيات مناط صدقه عليها، فعلوم أنّه، ليس على مذاقه، إلا الماهيات الخارجية والذهنية. والمفروض أنّها تابعة في الاختلاف لغيرها، وليس في البين غيرها، إلا المفهوم الاعتباري المحض، الذي لا يمكن أن يصير منشاء للاختلاف أصلاً، كما عرفت. وإن كان أمراً آخر، فليس على اعترافه في البين شيء يصحّ أن يصير منشاءً للاختلاف.

اللتهم، إلا أن يقال: أنّه، قدّه، تبدّل رأيه في المقام، واختار مذهب المشائين، من أصالة الوجود واعتبارية المهية، واختلاف أفراد الوجود بتمام ذواتها. أو اختار مذهب الفهلويين، وأراد بالاختلاف بالحقيقة الاختلاف بالشدة والضعف، والكمال والنقص، والتقدم والتأخر، وغير ذلك، ممّا يختلف به مراتب الوجود ودرجاته، لكن لما كان ما به الاشتراك في الوجود عين ما به الاختلاف، عبّر عنها بالاختلاف بالحقيقة. أو مراده بالذهني والخارجي الوجود التجردّي الجمعي البسيط القرآني، الذي للماهيات، عند فنائها في النفس، واتّحادهما مع وجودها^١، المتّحد مع وجود العقول المرسلّة، الكلية، الجامعة القرآنية، الفاني فيها، والوجود الفرقاني المادّي. فإنّ المطلق بإطلاقه يغائر المقيّد لأجل ضيقه وتقيّده.

قوله: « بل الوجود الخارجي » الخ ٨/٢٧.

أراد بالوجود الخارجي المهية الموجودة في الخارج، فإنّ الوجود الخارجي ممّا يستحيل أن يوجد في الذهن، بالوجود المذكورة سابقاً.

وإنّما عبّر بقوله: بحيث لو وجد، إذ قد عرفت امتناع انسلاخ الماهيات الذهنية عن الذهن ووجودها في الخارج وبالعكس. بل المراد وجود ما هو متّحد مع الخارجي والذهني في المفهوم، كما مرّ شرحه مفصّلاً.

قوله: « وإذا وجدت الكيفية الذهنية » الخ ٩/٢٧.

إنّما قال في الأوّل: انقلب إلى كذا، وفي هذا: بذلك التعبير. مع أنّه لو كان مناط

١ - أي: « مع وجود النفس ».

الانقلاب اختلاف الوجودين بالحقيقة، فهذا المناط مشترك بينهما، فوجب حصول الانقلاب في كلتا الصورتين - لأن حقيقة الأشياء عند الحكماء وجودها الخاص الخارجى. ويطلقون الحقيقة على المهيئات، باعتبار اتحادها معه. فالمهية الذهنية ليست حقيقة الشيء حقيقة، بل حقيقته الموجود الخارجى. فإذا صار الموجود الذهنى عين الخارجى، لم ينقلب حقيقة الشيء، بل رجع إلى أصله و حقيقته، فتأمل!

قوله: «بأنه إنما يتصور هذا الانقلاب» الخ ١٠/٢٧.

أى: الانقلاب بهذا النحو: بحيث يقال للمهية الذهنية أنها عين الموجودة في الخارج، لكنّها انقلبت كيفاً، وللموجود الخارجى، أنه عين الموجود الذهنى. فإنه، لو لم تكن مادة مشتركة، لا يمكن أن يقال: هو هو، صار كذا، أو انقلب كذا. كما أنهم أثبتوا الهوى للاجسام ببرهان الفصل والوصل، من جهة أنه عند زوال الوحدة الاتصالية وحدوث هويتين متصلتين، يقال: أنها كانتا هوية واحدة، فصارتا بالفصل هويتين. ولا يقال: عدم الموجود الأول رأساً، وحدثت هويتان آخرتان عن كتم العدم.

قوله: «لأنه قائل بأصالة المهية» الخ ١٥/٢٧.

ألهمم إلا أن يقال: إنه، حصل له تبدل الرأى، صدر عنه ما صدر، في مقام ردّ القائلين بأصالة الوجود تعجيزاً لهم، وتعنّتاً عليهم، كما قال صدر المتألهين في حق شيخ أتباع الرواقيين.

قوله: «نعم هذا حق طلق للوجود» الخ ١٧/٢٧.

أى: السعة والإحاطة، والظهور بالمراتب المتفاوتة، والأحكام والآثار المختلفة، وتبدل آثارها بتبدل درجاتها ومراتبها ونشأتها، وتبعية المهية له في التبدل والاختلاف والأحكام الوجودية.

وذلك لما نشاهد من الإنسان، فإنه رفيع الدرجات، ذو العرش المجيد بحول الله

وقوته ، وله مراتب متفاوتة ، من مرتبة النّظفيّة إلى آخر درجات الولاية . فإنّه في مرتبة : جماد بالفعل نبات بالقوّة ، وفي مرتبة أخرى : نبات بالفعل حيوان بالقوّة ، وفي ثالثة : حيوان بالفعل إنسان بالقوّة ، وفي موطن آخر : إنسان بالفعل ملك وعقل مرسل بالقوّة ، إلى أن يصير عقلاً بالفعل ، بل عقلاً فعلاً خلاقاً للعقول التفصيليّة وله في كلّ مرتبة مهية أخرى ، ولكن كلّها متّحدة في الوجود الجمعيّ الاستيعابيّ السّعيّ الإنسانيّ ، و مندرجة في حده التّام . فلا ضير على أصالة الوجود : أن ينقلب الموجود الخارجيّ ، من حيث ترتّب الآثار المطلوبة ، وتصير فاقدة للآثار ، عند وجودها في الذّهن ، لأجل أنّه في الوجود الذّهنيّ موجود بالوجود التّبعيّ التّفطليّ للنّفس ، فتأمل !

قوله : « على المسامحة تشبيهاً » الخ ٥-٤/٢٨ .

أى : لما وجدوا حقايق الاشياء ومهيئاتها في موطن الذّهن ، موجودة بوجود واحد مبسوط ، هو إشراق النّفس وظهورها ، غير قابلة للتّجزى والانقسام ، منزّهة عن النّسبة والتّبدل . وكان هذا الظّهور والوجود منغمراً في ذات النّفس وحقيقتها الوجوديّة الإلهيّة الأخفويّة ، كانغمار العرض في الموضوع ، وشأوا تطبيق الكتاب القرآنيّ الانفسيّ مع الكتاب الفرقانيّ الآفاقيّ - شبهوا تلك الماهيات بالكيفيات الخارجيّة ، من حيث انغمارها في الموضوعات ، وعدم قبولها للتّجزى والنّسبة والقسمة ، فعبّروا عنها بالكيفيات الذّهنيّة مسامحة في التعبير والتّفسير .

قوله : « فالعلم لما كان متّحداً » الخ ٦-٥/٢٨ .

إنّما قيّد بقوله بالذّات ، ليخرج اتّحاده مع المعلوم بالعرض ، لأنّه متّحد معه ، لكن بعرض اتّحاده مع المعلوم بالذّات ، الذي هي الصّورة العلميّة .

قوله : « وبين كونه عرضاً خارجيّاً ، لا في مقام ذاته » الخ ١٣-١٢/٢٨ .

أمّا كونه عرضاً ، فلهلولة في النّفس ، كحللول العرض في الموضوع . وأمّا كونه

عرضاً خارجياً ، فلأن المراد بالخارجي ما تترتب الآثار الخارجية عليه . وهو مما تترتب آثار العرضية عليه في الذهن . ولأنه من حيث قيامه بالنفس الخارجية خارجي . وأما كونه عرضاً خارجياً ، لا في مقام ذاته ، فلأن عرضيته باعتبار وجوده لا باعتبار مهيته ، و الوجود خارج عن المهيئات .

فإن قلت : الوجود ما به يتحقق المهية ، وتندوت و يترتب عليها الآثار ، فإذا كانت المهية باعتبار وجودها عرضاً و الوجود ممّا به يظهر آثار الماهيات ، فيجب أن تكون باعتبار ذاتها عرضاً أيضاً ، وإلا لم يكن الوجود تحقق مهية العرض ، بل تحقق مهية أخرى . ومحال أن تتحقق مهية بوجود مهية أخرى .

قلت : نعم هذا إذا كانت موجودة بوجود ذاتها ، ولكن هذا الوجود لها تبعاً تطفلاً ، كما أشرنا إليه ، وسيصرّح به .

قوله : « كما أن الجزئي جزئي » الخ ١٥/٢٨ .

وكما أن المعدوم المطلق معدوم مطلقاً بأحد الحاملين ، و من أقسام الوجود الذهني بالآخر . وكما في شريك الباري والممتنع وأمثالها .

قوله : « الطبائع الكلية العقلية » الخ ١/٢٩ .

قال ، قدّه ، في الحاشية : « المراد بها الكليات الطبيعية » الخ .

أقول التقييد بالطبيعية لبيان ما هو الواقع في المقام ، لا من جهة أن الكليات العقلية ، بمعنى الكلي السعي الاحاطي ، كالعقول الطولية والعرضية ، داخلة تحت مقولة من المقولات . بل على ما هو التحقيق ، من أنها إنبيات صرفة ووجودات محضة ليس لها كليات طبيعية و مهية اصلاً ، فضلاً عن أن تدخل تحت مقولة من المقولات . أو المراد : أن الجهة التي صارت بسببها المهيئات الكلية غير داخلة تحت المقولة غير موجودة في الكليات العقلية بالمعنى المذكور ، وإن اشتركت معها في عدم الدخول . لأن ملاك عدم اندراجها تحت المقولة عراثها عن الوجودات الخاصة بها ، وكونها عارية عنها لا أثر لها أصلاً ، حتى تندرج تحت المقولة . من جهة أن ملاك الاندراج تحتها عنده

قدّه ، ترتّب أثر تلك المقولة . كما سيصرّح به . وهذا بخلاف تلك العقول المرسلة الكلية والكلمات التامة الإلهية ، فإنّها موجودة بالوجود الجمعيّ التامّ الأحدىّ ، فتدبر ! قوله : « ومعقوليتها » ١/٢٩ .

أى من حيث مفاهيمها .

قوله : « أى : وجود حالة أو ملكة » الخ ٢/٢٩ .

أقول بناءً على مذهبه ، قدّه ، من اتّحاد العقل والعقل والمعقول . فالمراد بتلك الحالة و الملكة ليس ما هو المعروف عند القوم ، عند إطلاق هاتين الكلمتين : من الكيفية الراسخة ، و الغير الراسخة . بل المراد ما هو المعروف والمصطلح عند العرفاء . فلمنهم يسمّون الدّرجات الحاصلة للنفس الإنسانية ، فى سلوكها العلمىّ والعملىّ وسفرها بالاسفار الأربع المعروفة ، عند عدم رسوخها بالحال ، وعند رسوخها فى النفس ، و صيرورتها ذاتيّة وجوهرية لها ، بالملكة .

فبناءً على مذاقه ، قدّه ، من الاتّحاد والحركة الجوهرية - لما كان إدراك النفس للعقليات ، فى أول الحال ، عنده قدّه ، بالمسافرة إلى ديار المرسلات و عالم الأمر ومشاهدة الذات النورية ، عن بُعدٍ ، من جهة لمعاتها الاشرافية وإضافاتها النورية ، وعند تأكّد الاتّصال وحصول ملكته تصير مرأتاً يترأى فيها حقايق الاشياء ، وفى آخر السّير والبلوغ إلى المنتهى تتحدّ مع أصلها ، وتصير عقلاً كليّاً مرسلاتاً مضاهياً للعقل الأوّل ، بل مظهراً للمرتبة الاحدية والواحدية ، وخسلاً للعقول الكلية المرسلة وللخياليات بالمسافرة إلى عالم المثال المطلق والبرزخ المنفصل ، ومُنشأة للصور النورية البرزخية عند تأكّد الاتّصال - عبّر عن تلك الإضافات الاشرافية النورية ، فى بدو حدوثها ، بـ «الحال» وعند رسوخها وتأكّدها ، بـ «الملكة» .

ولكن لما كان ذهابه إلى كون الصور الذهنية كميّات ، بالحمل الشائع بالذات ، بناءً على حفظ أصول القوم ، الذى ، لولاه ، لخالفوه أبناء الجدال وأصحاب القبل والقال من أهل الاهواء والآراء الباطلة السّخيفة ، كما صرّح به المصنّف ، قدّه ، فى تعليقاته

على الاسفار ، فيمكن ان يكون المراد بـ «الملكة» و «الحال» معناهما المشهور عند الجمهور .
و يكون المراد من المظهرية و المصدريّة ما يناسب الحال و الملكة بمعناها . فإنّ الملكات
البسيطة خلاقية أيضاً عند القوم للصّور التفصيليّة ، لكن لاختلاقيّة ايجاديّة ، بل إعداديّة ،
أو المنشأية و النشويّة . و الحالات ، لما كانت غير قويّة غير بالغة إلى حدّ الملكات في
الختلاقيّة التفصيليّة بالمعنى المعروف عند القوم ، جعلها مظهراً للصّور ، لأنّ المظهرية
تشبه الفاعليّة أيضاً ، لكن فاعليّة ضعيفة .

أو يكونا بالمعنى المعروف عنده ، الذي بيّنه ، قدّه ، في الحاشية . فيكون غرضه
قدّه ، من هذا الأمرين الجمع بين ما أسّسه ، قدّه ، مع أصول القوم : بأن يجعل المظهرية
باعتبار الصّور العقلية ، و المصدريّة باعتبار الصّور الحسيّة و الخياليّة ، كما هو رأيه و
مذهبه ، قدّه ، مع حفظ ما ذهب إليه القوم ، من كون العلم من مقولة الكيف : يجعل
ما هو من تلك المقولة ، الصّفة النفسانيّة ، المسمّاة بالعلم ، و بالحال أو الملكة عندهم ،
و صيرورتها منشاء لإدراك النفس ، من العقليّات و الحسيّات و الخياليّات ، بالمظهرية
و المصدريّة ، و جعل ما يحصل بهما من المدركات ، من مقولتهما ، التي هي مقولة
الكيف ، من جهة عدم وجودها في صقع النفس ، عندهم ، غير وجود تلك الحالة
و الملكة .

و معنى كونها كيفاً بالذّات ، كونها كذلك ، بحسب هذا الوجود الحالىّ ، أو
المليكيّ . من جهة اتّحادها بهما ذهنياً ، و كون هذا الوجود ، بناءً على مذاق القوم ،
مظهراً لآثار الكيف . و بالجملة : ليس هنا إلّا وجود واحد ، هو وجود تلك الملكة ،
أو الحالة الادراكية ، الموجودة ، بوجودهما ، تلك المدركات النفسية . و هذا الوجود
و إن لم يكن الوجود الخاصّ الخارجيّ ، المتعلّق بتلك الماهيّات ، إلّا أنّها لم يكن لها
في صقع النفس وجود آخر ، غير هذا الوجود ، و في هذا الوجود ، و في هذا الوجود ،
يترتّب عليها آثار الكيف بالذّات . و مناط الاندراج تحت المقولة ترتّب آثارها على
المندرج تحتها فجعلت ، بحسب ذلك الوجود ، من مقولة الكيف .

فإن قلت : الوجود ليس بجوهر ولا عرض ، فكيف تكون الماهيات ، بحسب ذلك الوجود مندرجة تحت مقولة الكيف ؟

قلت : نعم ؛ لكن هو جوهر بعين جوهرية الجوهر وعرض بعين عرضية العرض . فهذا الوجود ، لما كان وجوداً لتلك الحالة ، أو الملكة ، وهما من مقولة الكيف بالذات عندهم ، فصارت تلك الماهيات أيضاً مندرجة تحتها من جهة اتحادها معها .

فإن قلت : فيجب من ذلك أن تكون تلك الماهيات مندرجة تحت مقولة الكيف بالعرض ، لا بالذات . لأنّ المندرج تحتها بالذات هاتان الصفتان ، لا تلك المدركات العقلية والخيالية .

قلت : لما صارت المدركات موجودة بعين وجودهما ، و متحدة معها ، وليس هناك وجود آخر ، فلذلك جعلت من تلك المقولة بالذات . و ذلك في الشاهد ، كما أنّ الصورة الحاصلة في سطح المرآت الظاهرة فيها ، موجودة فيها ، وقائمة بها عند القوم ولكن المظهر لها ليس جوهر المرآت ، من حيث هو ، بل من حيث اتصافها بالصقالة ، التي هي من الكيفيات . فبالحقيقة المظهر لها تلك الكيفية ، ولما كانت هي موجودة بعين وجودها ، صارت من مقولة الكيف ، فتأمل ! وهذا بوجه مثل باقي صفات النفس عندهم ، مثل الارادة والقدرة ونحوهما . فإنّ الارادة متحدة مع المراد بالذات ، مع أنّها من مقولة الكيف عندهم . و المراد ، من حيث ذاته ومفهومه ، من مقولة أخرى ، مع أنّه ، من حيث وجوده النفسى واتحاده مع الارادة ، من مقولة الكيف . و بالجملة ليس في البين إلا وجود واحد ، وهو وجود تلك الحالة أو الملكة ، وهما من مقولة الكيف عندهم بالذات ، و ذلك الوجود بعينه ، وجود للمدركات الذهنية ، فلذا جعلت من حيث الوجود من مقولة الكيف .

فإن قلت : قد اعترفت بعدم إمكان أن توجد مهية من الماهيات ، بوجود مهية أخرى . فكيف تجوّز أن تكون الماهيات الذهنية موجودة ، بعين وجود الكيفية النفسانية .

قلت : ما منعه واستحلته هو أن يكون الوجود الخاص بمهية عينية بعينه وجوداً لمهية أخرى ، كذلك . وفي هنا صار الوجود الخارجى ، الخاص بمهية الحال و الملكة وجوداً ذهنياً لمهية أخرى ، هى مهية المدرك . فإن النفس لاتصير ، من حيث وجودها الشامخ الرفيع ، الذى توجد به ذاتها ، من حيث غيب هويتها المغربية ، مظهراً ، ولا مصدرأ لتلك الصور عندهم - وإلا صارت ^١ مندرجة تحت مقولة الجوهر - بل من حيث ظهورها بتلك الحالة و الملكة ، فلذلك صارت المدركات مندرجة تحت مقولة الكيف فتدبر !

قوله : « فقد حددّا » الخ ٥/٢٩ .

تعلييل للاندراج تحت مقولة الكمّ و الجوهر . لأن كون الأشخاص جواهر ، أو كميات فى الخارج ، من جهة صدق مفهوم الإنسان والسطح عليها . فإذا لم يكن الجوهر و الكم مأخوذین فيها ، لم تكن الأشخاص كذلك ، كما هو واضح .

قوله : « كيف ، ولو لم تؤخذ » الخ ٦/٢٩ .

فإن قلت : ما ذكره مبنى على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج . وإلا ، فيمكن أن تكون غير مأخوذة فى حدّهما . مع أن يكون الأشخاص جواهر ، و كميات ، فى الخارج . قلت : كسلاً . إنها كلمة ، قائلها قوتك الوهمية ، فإن النافين لوجود الكلى الطبيعى فى الخارج ، لا ينكرون صدقه على أشخاصه ، و أفراده .

قوله : « إذ لم يكن أزيد من » الخ ٩/٢٩ .

أى : من صدقه بالحمل الأولى الذاتى على نفسه .

قوله : « وباعتبار اتصاله » الخ ١٢/٢٩ - ١٣ .

المراد بالحدّ المشترك هنا : ما يمكن أن يكون بداية لأحد القسمين ، و نهاية للآخر ، ولا يكون من جنس الأقسام ، ولا يزيد القسم بازدياده عليه ، ولا ينتقص بانتقاصه منه .

١ - أى : « و الاصارت تلك الصور » .

مثل النقطة بالنسبة إلى الخطّ و الخطّ بالنسبة إلى السطح ، و السطح بالنسبة إلى الجسم التعليمي .

قوله : « نعم مفاهيمها لا تنفك » الخ ١٥/٢٩ .

أى : تصدق عليها بالحمل الأوليّ دائماً .

قوله : « لكنّه ما به ظهور الماهيّات و آثارها » الخ ٢/٣٠ .

أى : هو جوهر بعين جوهريّتها ، عرض بعين عرضيّتها ، و متحد معها ؛ و حكم أحد المتحدّين يسرى إلى الآخر :

قوله ، قدّه : « وهذا نظير المهيّات و الأعيان الثّابتة ، فى نشأة العلم الربوبى »

الخ ٦-٥/٣٠ .

أى : كينونة حقائق الأشياء ، فى الصّقع الشّامخ من النّفس ، نظير كينونة حقائقها و مهيّاتها ، فى العلم الربوبى . حيث أنّها ، مع وجودها التّبعى التّطفّلّى . لوجود الأسماء و الصّفات ، معدومات . بمعنى أنّها ليست موجودة بوجودها الخاصّ الخارجى العيّنّى الذى به تظهر آثارها ، و يترتّب عليها ما هو المطلوب منها ، من التّوازم الوجوديّة ، و الآثار الخاصّة الخارجيّة . فليس فى نشأة العلم حيوان و لا إنسان و لا اسماء و لا أرض عيّنّى ، يصدق عليها تلك العناوين و المهيّات بالحمل الشّايع ، بمعنى أنّه يترتّب عليها آثار الحيوانيّة و الإنسانيّة و النّاطقيّة و نحوها . بل يصدق عليها تلك العناوين ، بالحمل الأوليّ الذّاتى فقط . وأمّا بالحمل الشّايع الصّناعى ، فالوجود للحقّ ، و الموجود هو ، تعالى ، ليس غيره .

ثمّ اعلم : أنّ تحقيق المرام من هذا الكلام ، يتوقّف على تمهيد مقدّمة . و هى : أنّه ، قد اختلف أهل النّظر مع أهل الشّهود ، فى أنّ ذات الحقّ ، تعالى ، و حقيقته ، هل هو الوجود المطلق التّلا بشرط ، أو الوجود بشرط لا ، أى : بشرط عدم الاتّصاف بالفقدان و النّقائص و الحدود العدميّة ؟

فذهب الحكماء إلى أنّه الوجود « بشرط لا » ، المعبر عنه بمرتبة الأحديّة عندهم ،

لكن الأحديّة «البشرط السّلائيّة» .

و ذهب العرفاء إلى أنّه الوجود المطلق السّاذج عن كلّ قيد، حتّى قيد «البشرط لائيّة»، أو «السّلا بشرطيّة». ويعبّرون عنه بالوجود المطلق السّاذج، و غيب الغيوب، ولا اسم ولا رسم له، وأمثال ذلك. و يجعلون مرتبة الأحديّة مرتبة ذاته. أعني أولى رتّب الحقيقة الغيبية المغربيّة، لكن الأحديّة «السّلا بشرط»، لا «بشرط لا» و هي مرتبة التّعيّن الأوّل، و حقيقة الحقائق و البرزخيّة الأولى، و مقام أو أدنى، و جمع الجمع و نحو ذلك من الألقاب. و يجعلونها مرتبة العلم الذّاتيّ الجمعيّ الكماليّ، و مرتبة ظهور ذاته لذاته بذاته، و مقام رؤية المفصل مجملًا، بالإجمال الوجوديّ.

و يقولون: أنّ ذاته المقدّسة في هذه المرتبة تظهر بذاته لذاته على ذاته، و يشاهد ذاته بالذّات و الكمالات المستجنّة في غيب ذاته، من الأسماء و الصّفات و لوازمها، من الأعيان الثّابتة و الصّور العلميّة بتبع شهود ذاته. فذاته مشهودة له تفصيلًا، و تلك الأمور بنحو الوحدة و البساطة و الإجمال الوجوديّ. و لكن لما كانت هذه المرتبة مرتبة الوحدة الصّرفة السّاذجة و الأحديّة المخضبة، لا تحقّق لكثرة فيها أصلاً و لا للتّعيّن ظهور مطلقاً، إلّا تعيّن واحد فقط، هو أصل التّعيّنات و محدّد الظّهورات. و هو كونه لذاته، فحسب. ثمّ بعد هذا الشّهود، بعديّة رتبية لحاظيّة شهود ذاته بصور أسمائه و صفاته. و يعبّرون عنه برؤية المفصل مفصلاً، بالتّفصيل العلميّ المفهوميّ، و بمقام الواحديّة و مرتبة الجمع و مقام قاب قوسين و نحو ذلك. و يسمّون التّجلى، الّذى به يظهر تلك الحقائق في ذلك الوطن الشّامخ، بالفيض الأقدس كما مرّ سابقاً. و منشأ ذلك العلم أيضاً علمه بذاته و أسمائه و صفاته، من جهة كونه نوراً لذاته و لغيره، علّة لكلّ شئ. و في هذه المرتبة يظهر الحقّ بتمام أسمائه و صفاته و بلوازمها، و هي المهيّات المعبّر عنها بالأعيان الثّابتة. و يقولون: أنّه يجيء الكثرة في هذا المقام بما شئت.

و إنّما يعبّرون عنه بذلك، لأنّ حقيقة كلّ شئ عندهم نحو تعيّن في علم الله. فهذه الصّور النّورية العلميّة أعيان الأشياء، و حقائقها و ذواتها. و لأنّهم اصطلاحوا

على تسمية الوجود الجمعيّ "الأحديّ" - الذي لا يترتب به على تلك الأعيان و الحقائق آثارها الخارجية الخاصة بها ، التي هي من آثار وجوداتها الفرقية المحدودة - بالثبوت ، فلذلك يسمونها بالأعيان الثابتة . أو لأنها لما كانت في هذه المرتبة موجودة بالوجود الجمعيّ ، الذي لا يتغير ولا يتبدل - لقوله ، تعالى ، لا يتبدل القول لدى^١ الآية - عبروا عنها ، لذلك أو لأزليتها ، بالأعيان الثابتة ، أي الثابتة أزلاً و أبداً . أو عبروا عنها بذلك ، لأنها « لاجعولة » ، بلا مجعوليّة الذات و الأسماء و الصفات . لأنّ زبدة الأعيان المتقرّرة في ذلك الموطن الشريف من الدوازم الغير المتأخّرة لوجود الأسماء و الصفات ، و من مظاهرها الحقيقيّة و مجاليها العلميّة ، باعتبار وجودها في العلم ، و من رعايقها الخارجية ، باعتبار وجود مصاديقها في العين . لكن المتقرّر منها في تلك النشأة نفس مفاهيمها ، لا وجوداتها الخاصة المحدودة ، كما عرفت . و هذا معنى قوله : « فليس في ذلك المقام » الخ .

و لكن الحقّ القراح أنّ في هذا المقام الشامخ الرفيع النحو و الأعلى^١ من كل شيء . ففيه حيوان و إنسان و ملك و ملكك ، لكن على النحو الذي يناسب ظهوراتها فيه . لأنها موجودة بالوجود الجمعيّ "الأحديّ" ، و هذا الوجود ، و إن لم يكن لها بالأصالة ، إلّا أنّها موجودة بوجود باطن ذواتها ، الذي هو أقرب إليها من ذاتها ، و سترجع إليه في مستأنف الكلام ، إن شاء الله ، تعالى^١ .

قوله : « الوجود الذّهنيّ لها تبعاً » الخ ١٠/٣٠ .

أي : تبع الأسماء و الصفات .

قوله : « و المهيّة قد علمت » الخ ١٧/٣٠ .

أي : المهيّات و إن كانت محفوظة في ذلك الموطن ، إلّا أنّها قد عرفت حالها أي : كونها اعتباريّة ، غير منشأة للآثار ، إلّا بتبع وجوداتها الخاصة ، التي عرفت انفكاكها عنها .

١ - ق (٥٠) ، ٢٩ : « ما يبدل القول لدى و ما انا بظلام للعبيد » .

قوله : « صحة هذه السلوب » الخ ١/٣١ .

و ذلك ، لأنها موجودة بالوجود الجمعي البسيط ، الذي للنفس باعتبار مقامها الشامخ الرفيع . وهي مع العقول القادسة ، على ما قرّر عند أرباب التحقيق ، وجودات صرفة وإنسيات محضة ، مجردة عن المهيّة ، فضلاً عن المادة . وإذ ليست لها مهيّة وحدّ ، فلا تكون مندرجة تحت مقولة الجوهر والعرض . لأنها من أحكام المهيّات وأقسامها وهي ^١ المذكورة في حدّها . فهي ، عند وجودها بهذا الوجود ، مستقرّة عند مليك مقتدر ، تبيت عند ربّها يطعمها ويسقيها ، بل هي فوق الكونين وأرفع من الإقليمين والعالمين ، فضلاً عن الجوهرية والعرضية . وأيضاً أنّها ، من حيث وجوداتها في النفس ، لا جوهر ولا عرض . لأنّ الوجود ليس بجوهر ولا عرض ، بل فوق الجوهرية والعرضية ، لأنها من أحكام المهيّة « يدالله فوق أيديهم » ^٢ .

قوله : « مفاهيم المقولات ، إمّا نفسها ، أو جزئها » الخ ٤/٣١ .

إن قلت : لا يلزم ، على ذلك التقدير ، جمع المتقابلين . لأنّ صدق مقولة كيف على ذلك التقدير ، بالحمل الشائع الصنّاعي ، وصدق تلك المقولات ، من جهة كونها إمّا نفسها أو جزئها ، بالحمل الأوّل الذاتيّ ؛ وقد عرفت أنّه لا منافاة بينهما ، وإنّ من شرائط التناقض ، واجتماع المتقابلين ، وحدة الحمل . قلت : مقصوده ، قدّه أنّه ، يلزم اجتماع المتقابلين ، بحسب حمل واحد . لأنّ هذه المفاهيم والصّور العلمية ، لما كانت من مقولة كيف بالذات ، يجب أن تكون مأخوذة في مفهومها ، وإلاّ لم تكن مندرجة تحتها بالذات ، كما هو واضح . فهي ، كما أنّها كيفيات بالحمل الشائع ، كذلك كيفيات بالحمل الأوّل ، من جهة أخذ مفهوم كيف فيها . ولما كانت المقولات الأخر إمّا عينها أو جزئها ، يلزم أن تكون بذلك الحمل أيضاً من المقولات الأخر ، فيلزم منه جمع المتقابلين بحسب حمل واحد .

١ - أي : « و الماهيات » .

٢ - الفتح (٤٨) ، ١٠ .

فإن قلت : كونها فرداً للكيف بالذات لا يقتضى حمل مفهوم الكيف عليها بالحمل الأولي ، لأنها ليست نفس مفهوم الكيف فقط ، حتى يصدق عليها بذلك الحمل . لأن مناط ذاك الحمل الاتحاد في المفهوم ، ومفهومها ، بحسب المهيّة ، الكيف و شيء آخر ، لمكان فرديتها وأخصّيتها عن مطلق الكيف ، وكونها نوعاً منه . كما أنّ الإنسان ، لكونه مركباً من الحيوان و النّاطق ، لا يصدق عليه كلّ واحد منهما ، ولا هو عليهما بالحمل الأولي الذّاتي ، بل بالحمل الشّايع . وكذلك زيد ، الذّي هو فرد الإنسان ، لا يصدق عليه الإنسان بالحمل الأولي ، لأنّه الطّبيعة مع التّشخص و الهديّة ، لا نفس مفهوم الإنسان فقط ، كما في كلّ فرد و مصداق بالنّسبة إلى مهيّة . فتكون كميّات بالحمل الشّايع ، وكلّ من مقولة خاصّة بالحمل الأولي ، ولا ضير فيه ، كما عرفت . قلت : إنّها ، وإن لم تكن كميّات ، بالحمل الأولي ، لكن لا شكّ أنّ مقولة الكيف مأخوذة في حدّها ، لمكان كونها فرداً لها بالذات . وهي باعتبار مفاهيمها : إمّا أن تكون عين المقولات الأخر ، أو تكون هي جزء منها . فيلزم أخذ المقولتين المتبائنتين في حدّ شيء واحد ، فيكون باعتبار الحمل الشّايع مصداقاً لهما ، و يلزم منه جمع المتقابلين بحسب حمل واحد .

فإن قلت : إذا كان مناط الاندراج تحت شيء ، و صدقه عليه بالحمل الشّايع ، ترتّب أثره عليه ، فتلك الصّور لا يترتب عليها آثار المقولات الأخر ، غير الكيف ، فلا يصدق عليها بالحمل الشّايع ، غير مقولة الكيف . وهي أيضاً من مقولات آخر بالحمل الأولي ، لو كانت نفس تلك المقولة ، أو مركبة منها و من غيرها ، لو كانت المقولة جزءها ، و جوّزنا تركّب مهيّة واحدة مندرجة تحت الجوهر و العرض مثلاً ، بأن يكون جنسها من مقولة الجوهر و فصلها من مقولة العرض . و هي على ذاك التّقدير لا يصدق عليها ، باعتبار المهيّة ، إحدى المقولتين : لا بالحمل الأولي ، ولا بالشّايع . أمّا بالشّايع فظاهر ، لأنّ المهيّة من حيث هي ، ليست إلّا هي ، لا أثر لها ، حتّى تندرج تحنها . و أمّا بالحمل الأولي ، فلأنّ مفهوم المقولة جزءها ، لا عينها . و على التّقديرين لا يلزم أخذ مقولة الكيف في حدّها ، من حيث كونها مفاهيم الأشياء و مهيّاتها ، لأنها نفس

حدود الأشياء ، ولاحد للحد أصلاً . مثلاً : مفهوم الجوهر ، لو فرضنا اندراجها تحت مقولة الكيف بالذات ، لا يلزم منه أن تكون ^١ مأخوذة في مفهومه ، من حيث أنه مفهوم الجوهر ، بل من حيث كونه موجوداً بوجود ، يترتب عليه آثار الكيف وهو من هذه الحيشية ليس مفهوم الجوهر فقط ، بل الجوهر الموجود بالوجود ، الذي يترتب عليه آثار الكيف . ومن جهة أنه مفهوم الجوهر لا يحد أصلاً ، لأن الحد للحقائق ، لا للمفاهيم والعنوانات والحدود . فلا يلزم ما أشرت إليه من جمع المتقابلين بحسب حمل واحد .

قلت : مقصوده ، قدّه ، أنه ، لو كانت المفاهيم الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف بالذات ، من حيث كونها مفاهيم الأشياء ، لا من حيث وجودها في النفس ، يلزم ما ذكر من المحذور ، كما يرشد إليه قوله : « ومن حيث وجودها في النفس » الخ . ولزوم المحذور على ذلك التقدير واضح . لأن مقولة الكيف يجب أن تكون مأخوذة فيها ، لمكان فرديتها لها ^٢ بالذات ، مع أن المفاهيم : إما نفس المقولة ، أو تكون المقولة جزء منها ، فتأمل !

فإن قلت : ليس مقصوده ، قدّه ، ما ذكرت ، لمكان قوله : « صدق كل طبيعة على فردها » ؛ ومن المعلوم أن صدق الطبيعة على الفرد من حيث وجود الفرد ، لا من جهة نفس المفهوم . بل مراده : أنها إذا كانت فرداً للكيف بالذات كانت مقولة الكيف مأخوذة فيها وصادقة عليها . مع أنها ، إما المقولة الأخرى جزئياً ، لو كان المتصور نوع المقولة ، أو نفسها ، لو كان نفسها ، ويلزم منه اجتماع المتقابلين في حريم ذاتها : إحداهما مقولة الكيف ، والأخرى مقولة أخرى . ويرد عليه ما أشرنا إليه .

قلت : لو كان مقصوده ما ذكرت ، لا يتوجه عليه إيراد أصلاً أيضاً . لأن السلازم منه جمع المتقابلين في الواقع ، على جميع التقادير . إذ لا يمكن أن يكون مفهوم الجوهر ،

١ - أي : « أن تكون مقولة الكيف » .

٢ - أي : « لمقولة الكيف » .

مثلاً ، مأخوذاً فيه مفهوم الكيف ، وإن كان مصداقه جوهرًا وكيفاً بالذات ، كما لا يخفى فتدبر !

قوله : « فما هذا الكيف بالذات » الخ ٥/٣١ - ٦ .

أى : لما كان كل ما بالعرض يجب أن ينتهى إلى ما بالذات ، فإذا كانت كميّات بالعرض ، فما هذا الكيف بالذات ؟

قوله : « قلنا وجود تلك المهيّات » الخ ٧/٣١ .

أى : الوجود المنسوب إلى كل شيء ، ما به يتحقّق ويتكوّن ذلك الشيء . ووجود هذه المقولات فى النفس ، إن كان الوجود الخاصّ بها ، الذى به تظهر آثارها ، فهو مع أنّه مستلزم للانقلاب و مخالف مع الفرض والوجدان ، من مشاهدة عدم ترتّب آثارها عليها ، ممتنع من وجهين :

أحدهما : أنّه على فرض تسليمه مستلزم لاجتماع المتقابلين . لأنّه لو كانت المقولات ، من حيث وجودها فى النفس ، من مقولة الكيف بالذات ، ومع ذلك ترتّب عليها آثارها الخاصّة بها ، لكانت بحمل واحد ، ومن حيث ذاك الوجود مندرجة تحت مقولة الكيف ، ومقولة أخرى بالذات . وهو ممتنع قطعاً ، مثل أن تكون بحسب وجوداتها الخارجيّة ، كذلك .

و الثانى : أنّ الوجود الخاصّ بهذه الماهيّات ممّا لا يمكن أن يكون سبباً لاندراجها تحت مقولة الكيف . لأنّ وجود كل شيء ما به يتحقّق تلك المهيّة ، وتظهر به آثارها الخاصّة بها ، فكيف يمكن أن يكون سبباً لاندراجها تحت مقولة الكيف مع كون كل منها من مقولة خاصّة مخالفة للكيف ؟ وإن كان ذلك الوجود ظهورها على النفس ووجودها فيها ، أى : وجودها الذهنى ، فمن المعلوم أنّ ذلك كون تلك الماهيّات وتحققها ، لكن بالوجود الذهنى والظهور الظلى . وليس هو كون مهيّة الكيف ووجودها ، حتّى يظهر به آثارها ، ويصير سبباً لاندراج تلك المقولات ،

باعتبار وجودها الذّهنيّ ، تحت مقولة الكيف . وهو ، من حيث أنّه وجود ، ليس بجوهر ولا عرض ، بل جوهر بعين جوهرية الجوهر ، و عرض بعين عرضية العرض .
قوله ، قدّه : «بل لعلّه وجود» الخ ٨/٣١ - ٩ .

أى : لعلّ ذلك الوجود ، الذى يظهر به آثار الكيف بالذّات ، وجود خاصّ تتحقّق به مهية خاصّة ، هى من مقولة الكيف بالذّات . و ذلك الوجود كيف ، بعين كيفيتها ، و تلك المهية هى مهية العلم . و ذلك الوجود وجود تلك المهية الكيفية بالذّات ، و ظهورها للنفس ، و وجود تلك المهيّات المعقولات للنفس بالعرض ، و ظهورها لها عليها ، كذلك . و هذا ، كما أنّ وجود زيد وجود للمهية الإنسانية بالذّات و للمفاهيم العرضية الصادقة عليها ^١ ، مثل الكاتب و الضاحك و نحوهما بالعرض . و ذلك الوجود ، بالنسبة إلى وجود تلك الصّور ، كمال ثانٍ و وجود آخر للمهيّات الموجودة به فى النفس ، غير وجوداتها الخارجية . لأنّ وجودها فى الخارج كان متحقّقاً ، و لم يكن هذا الوجود . فهذا الوجود بالنسبة إليها «نور على نور» ^٢ ، فإنّ وجود النفس نور ، و ظهورها على النفس نور آخر . و قد ظهر من هذا أنّ مراده ، قدّه ، من كون هذا الوجود وجوداً آخر لتلك المهيّات ، أنّه وجود آخر بالنسبة إلى وجوداتها العينية ، لا بمعنى أنّها موجودة بوجودين : وجودها الخارجى ، و وجودها الذّهنى ، بتبع وجود مهية العلم . فإنّ ذلك ممنوع جدّاً ، و ليس مراده أيضاً بل ، بمعنى أنّ لتلك المهيّات كمالين : كمال أولى ، و هو كونها موجودة فى خارج النفس - فإنّ وجود كلّ شيء كمال له - و كمال ثانٍ ، و هو وجودها فى النفس ، و ظهورها عليها ، بتبع وجود مهية العلم . و لما كان ذلك الوجود حاصلاً لها بعد وجودها الخارجى : إمّا زماناً ، كما فى الكليات بعد الكثرة ، و إمّا ذاتاً ، و إن تأخّر عنه زماناً ، كما فى الكليات ، قبل الكثرة

١ - «عليه» ، خ ل .

٢ - النور (٢٤) ، ٣٥ .

الظاهرة^١ على النفس بإشراق الحق ، من جهة تأخر رتبة الوجود الذهني عن الخارجي طبعاً . ولما لم تكن في الخارج متصفة بذلك الوجود العلمي أو المعلوم ، عبر عنه بالكمال الثاني .

هذا على تقدير إرجاع ضمير « ظهورها » إلى تلك المهيئات المقولات . وأما لو كان مرجعه مهية العلم ، فالمعنى أن ذلك الوجود الخاص بمهية العلم ، هو ظهور تلك المهية على النفس بالذات ، ووجود لتلك المهية بالعرض . ولما كان هذا ظاهراً بقرينة المقام أو من قوله : « وهذا كمال ثان » الخ اكتفى به ، قدّه .

و ظهر مما أفدناه لك معنى قوله : « لأن وجودها في الخارج كان » الخ . لأن ما أفاده بظاهره ينطبق على الكلّيات بعد الكثرة ، وعلى ما شرحنا وبيّنا مراده يجري في جميع الكلّيات ، كما عرفت . ويمكن أن يكون المراد من وجودها في الخارج وجودها في العوالم الكلّية الأمرية والإلهية ، سيما بناءً على ما ذهب إليه صدر المتألهين ، قدّه : من أن إدراك الكلّيات باتصال النفس بأرباب الأنواع ، ومشاهدتها عن بعد . فيكون المراد من وجودها في الخارج ، وجود تلك الكلّيات المجردة الأمرية بوجودها النفسى ووجودها الذهني ، الذي عبر عنه بالكمال الثاني ، ووجودها الرابطي العرفاني للنفس فتدبر !

قوله ، قدّه : « لأن وجود تلك الصّور في نفسه ، ووجودها للنفس واحد »

الخ ١٣/٣١ .

أقول : هذا ممّا صدّقه البرهان والوجدان ، و انعقد عليه اتفاق أهل الحكمة والعرفان . فإن كلّ ما كان وجوده حالاً في شيء ، كحلول العرض في الموضوع ، أو الصّورة في الهيولى^١ والمادة ، وقائماً به كذلك ، لا يكون الشيء في المكان والزمان ، يكون وجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشيء . ولا يكون له وجودان : يكون بأحدهما

١ - أي : « الكلّيات الظاهرة » .

٢ - أي : « ارباب الانواع » .

موجوداً في نفسه ، و بالآخر موجوداً لغيره .

أَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الوجود للغير ، و الظهور له و عليه كمالاً ثانياً له ، بعد كماله الأوليَّ الذَّاتِيَّ النَّفْسِيَّ . و لا يكون ظهوره عليه ، و وجوده له بحسب وجوده الذَّاتِيَّ ، و كماله الأوليَّ ، كما في الوجودات الرَّابِطِيَّةُ الإِشْرَاقِيَّةُ ، الَّتِي لِلْمَوْجُودَاتِ الْمَجْرَدَةِ الْمُرْسَلَةِ الْإِلَهِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّفُوسِ الْجَزْئِيَّةِ أَوِ الْكُلِّيَّةِ أَوْ لِمَطْلُوقِ مَادُونَهَا ، بَلِ لِلوَاجِبِ ، تَعَالَى ، لِكُلِّ شَيْءٍ . فَإِنْ كَمَالَ تِلْكَ الْمُرْسَلَاتِ وَ كَمَالَ ، تَقَدَّسَتْ أَسْمَائُهَا ، لَيْسَ بِوُجُودِهَا وَ وُجُودِهَا ، تَعَالَى ، الرَّابِطِيَّ الْعُرْفَانِيَّ لِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ ، بَلِ بِذَاتِهِ الْكَمَالِيَّةِ الْوُجُودِيَّةِ . فَإِنَّهُ ، لَوْ كَانَ وَجُودُهُ فِي نَفْسِهِ غَيْرَ وَجُودِهِ لِمَحَلِّهِ ، لَمْ يَكُنْ حُلُولُهُ فِيهِ مُقْتَضِي مَهِيَّتِهِ وَ حَقِيقَتِهِ ، أَوْ وَجُودُهُ وَ كَوْنُهُ . لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ : أَنَّ الْوُجُودَ الْارْتِبَاطِيَّ الْحُلُولِيَّ ضَمِيمَةٌ عَلَى وَجُودِهِ وَ كَوْنِهِ ، فَلَمْ يَكُنْ بِذَاتِهِ حَالاً فِي مَحَلِّهِ ، كَمَا لَا يَخْفَى . لِأَنَّ الْمَهِيَّةَ الْوَاحِدَةَ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَوْجَدَ بِوُجُودَيْنِ عَرَضِيَّيْنِ ، يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى سَبِيلِ مُقْتَضَى ذَاتِهَا ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ لَا يَخْفَى .

و المقصود من هذه المقدمة ، أنه ، ليس هيهنا وجودان ، تكون تلك المهيمة بأحدهما ظاهرة على النفس ، و بالآخر كيفاً نفسانياً .

قوله : « و ليس ذلك الوجود و الظهور » الخ ١٤/٣١ .

لَمَّا تَقَرَّرَ : مِنْ أَنَّ وَجُودَهَا فِي نَفْسِهَا وَ وُجُودَهَا لِلنَّفْسِ شَيْءٌ وَاحِدٌ .

قوله : « لِأَنَّ وَجُودَهَا الْخَارِجِيَّ » الخ ١٥/٣١ .

و ذلك لما مضى سابقاً ، من امتناع حصول الوجود العينيَّ للأشياء في الذَّهْنِ ، لاسْتِزَامِهِ الْإِنْقِلَابَ ، وَ غَيْرِهِ مِنَ الْمُحَالَاتِ .

قوله : « وَ مَهِيَّتَانِهَا » الخ ١٥/٣١ .

و ذلك ، لِأَنَّهُ هُوَ الْمَفْرُوضُ .

قوله : « وَ بِاعْتِبَارِ وَجُودِهِ الذَّهْنِيَّ » الخ ١٦/٣١ .

و ذلك لما مرَّ ، مِنْ أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقاً لَيْسَ بِجَوْهَرٍ وَ لَا عَرَضٍ . وَ يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّ

وجودها في النفس ، وإن لم يكن من حيث أنه وجود ، بجوهر ولا عرض ، ولكنه جوهر بعين جوهرية الجوهر ، و عرض بعين عرضية العرض . ولما كان وجودها في النفس وجود مهية العلم بالذات ، وهي من مقولة كيف عند القوم ، ووجود تلك المهيئات بالعرض ، فهو عرض بعرضية تلك المهية العلمية ، ومُظهرٌ لآثار مقولة كيف ، من جهة كون تلك المهية مندرجة تحتها^١ على أصولهم ، التي ذلك الجواب الصادر عن صدر متألهة الاسلام ، يكون مبنياً على مذاقهم وحفظاً لأصولهم ، كما اعترف به المصنّف ، قدّه ، في تعليقه على الأسفار . وهذه المهية ، باعتبار وجودها النفسى من المحمولات بالضميمة بالنسبة إلى النفس ، فلا ضير أن تكون كيفاً ، كما هو واضح .

ولكن هذا الكلام من المصنّف ، قدّه ، مبنى على ما هو التحقيق ، من أن إدراك النفس للصور العقلية باتّجاهها بها ، أو بوجودها الاشرافي النورى ، وللصور الحسية ، بالمعنى الأعمّ من الحسّ الظاهر والباطن ، بإنشائها للصور التورية في صقعها فإنه على ذلك التقدير ليس هيئتها ، إلا تلك المهيئات ، وهي كلٌّ من مقولة خاصة ، على ما هو المفروض ، وظهورها على النفس ، وهو وجود النفس ، أو إشراقها ونورها الفعلى ، في صقع ذاتها . والمفروض أنه ، ليس هو من حيث أنه وجود ، بجوهر ولا عرض . والمهيئات ، المقولات الموجودة بها ، كلٌّ من مقولات خاصة . وليس ذلك الوجود الوجود الخاص بها ، حتّى يظهر به آثارها . وحقيقة العلم ليست إلا ذلك الوجود التجردى الإشرافى النورى ، الذى هو ، إمّا عين وجود النفس ، أو إشراقها ونورها الذى هو من صقع ذاتها وهويتها المجردة عن المادة والمدة ، بل عن المهية مطلقاً . ومعلوم أنه ليس من مقولة كيف على ذلك التقدير ، بل خارج عن المقولات كلّها .

قوله : « وإلا لكان ظهور نفسه » الخ ١٧/٣١ - ١٧/٣٢ .

أى : لو كان الظهور والوجود للشيء ضميمة تزيد على وجود الشيء ، لكان ذلك الظهور ظهور نفسه ، لظهور ذلك الشيء . لأنّ المفروض ، أن ذلك الشيء موجود

و ظاهر في نفسه ، و ذلك الظهور ضميمه عليه . فهو مع قطع النظر عنه موجود و ظاهر في نفسه . و ذلك الظهور يجب أن يكون ظهور نفسه ، حتى يمكن أن يصير ضميمه على وجوده . فهو إذن ظهور نفسه ، لا ظهور الشيء .

و يمكن أن يكون مرجع الضمير في قوله : «و إلا لكان» الخ ، هو الشيء ، أى : لكان ذلك الشيء ظهور نفسه ، أى ظاهره ، بنفسه ، لا بذلك الظهور . لأن المفروض أنه موجود بدون ذلك الظهور ، و ذلك الظهور ضميمه ، تزيد على وجوده ، بعد ظهوره و وجوده ، فيكون الظهور بمعنى الظاهر .

قوله : «و ليس هنا أمر آخر» الخ ١/٣٢ .

أى : غير تلك المهيئات ، و ذلك الوجود ، الذى هو ظهورها للنفس .

قوله : «و الكيف من المحمولات بالضميمه» الخ ١/٣٢ .

أى : هو من الأعراض الخارجيه ، التى يحتاج حملها على الموضوعات إلى حيثية تقييدية خارجيه : بمعنى ما يترتب عليها آثارها المطلوبة منها ، لا ما هو المقابل للظهور النفسى ، و لا ذهنيه اعتباريه ، كالإضافات المحضة ، و لا من الخارج المحمول بالمعنى الأخص ، الذى يكتفى فى حمله على نفس شيئية الماهية ، أو حيثية تقييدية اعتباريه ذهنيه ، منضمة إليها فى لحاظ العقل ، و اعتباره . فلا يمكن حملها على النفس ، أو على ظهورها ، من دون ضميمه ، أو مهية أخرى ، تكون موجودة فيها بالوجود الكيفى .

قوله : «كان مهية العلم إضافة» الخ ٢/٣٢ .

و ذلك لما مر ، من أن ظهور شيء لشيء ، و وجود ذلك الشيء ، شيء واحد ، و أن حصول الشيء فى الحل منشأ انتزاع إضافة الحالیه عنه و الحلیة عن محله . فلو لم تكن تلك الإضافة ، التى هى عبارة فى المقام عن الإضافة العلمية ، التى هى مناط تحقق العلم هنا ، خارجة عن المقولات ، بجعلها عبارة عن الإضافة الاشراقية ، بل كانت إضافة مقولية ، كانت لا مُحالة من مقولة الإضافة ، لامن مقولة الكيف . إذ لا يمكن أن يكون ما هو من مقولة الإضافة ، و إضافة مقولية ، من مقولة الكيف . مع أن المقصود تعيين

ما هو الكيف بالذات .

قوله : « وإذا كانت إضافة إشراقية » الخ ٢/٣٢ .

أى : لو لم تكن إضافة مقولية ، بل كانت إضافة إشراقية نورية ، كانت تلك الإضافة وجوداً و نوراً : هو إمتا عين وجود النفس ، بل وجود عين النفس ، أو إشراقها الفعلى المنبعث عن جوهر ذاتها . و على التقديرين خارجة عن المقولات كلها ، كالنفس التى لا مهية لها ، و ليست بجوهر ولا عرض ، فضلاً عن مهية الكيف .

قوله : « وهما وجود » الخ ٣/٣٢ .

لأنّ النور هو الظاهر بذاته و المظهر لغيره ، و هذا خاصية الوجود ، كما مرّ غير مرّة .

قوله : « والوجود ليس مهية » الخ ٣/٣٢ .

أى : إذا كان العلم وجوداً و ظهوراً - أى : نوعاً من الوجود التجردى عن المادة أو مطلق الوجود و النور ، بناء على سريان العلم و الحياة و القدرة و غيرها من العوارض الذاتية للوجود ، فى كل شىء ، كما قال ، تقدست أسمائه : « ومن الماء كل شىء حى »^١ و الوجود ليس من سنخ المهية ، و الكيف من أقسام المهية - فليس هنا أمر يكون كيفاً بالذات ، كما هو المطلوب ، بل ولا بالعرض ، لأنّه إذ ليس مبالذات فليس مبالعرض .

قوله : « فالحق أن كون العلم كيفاً » الخ ٣/٣٢ - ٤ .

الفرق بين العلم و المعلوم ههنا ، كالفرق بين الفيض الأقدس المنبسط على هياكل المهيئات ، و الأعيان الثابتة ، و التعيّنات التى هى من لوازم الأسماء و الصفات فى حضرة الواحدية الأسمائية ، و مقام الجمع ، و التعيّن الثانى ، و بين تلك الأعيان ، و التعيّنات الظاهرة به بالظهور العلمى .

قوله : « إنّما هو على سبيل التشبيه » الخ ٤/٣٢ .

١ - الانبياء (٢١) ، ٣٠ : « وجعلنا من الماء كل شىء حى » .

أى : تشبيه الحقائق الذهنية بالموجودات الخارجية ، على ما مرّ ذكره في بيان مذهب المحقق الدواني . ولكن بين مذهبه ، قدّه ، ومذهب المحقق فرق بين . وذلك لأنّ المحقق يرى أنّ الموجود^١ الخارجى مأخوذ فى رسم المقولات ، وأنّ الموجودات الذهنية ليست من أفرادها حقيقة ، فلا يمكن اندراجها^٢ تحت مقولة الكيف ، كذلك . بل تسميتها باسم الكيف ، أو سائر المقولات مبنية على المسامحة فى التسمية والتوسع فيها وتشبيهاً للحقائق الذهنية بالموجودات العينية ، التى هى من مقولة الكيف ، باعتبار مهياتها^٣ الموجودة بتلك الوجودات العينية ، من جهة اشتراكها معها فى الوجود فى الموضوع ، وعدم قبولها القسمة والنسبة بذاتها . وذلك ، مع ذهابه إلى أنّ العلم من سنخ المهية ، لا الوجود ، وأنّ تلك الأمور ، من حيث أصل مفاهيمها ، كل من مقولة خاصة حقيقة . لأنّ الأصل ، فى التحقّق ومنشأية الآثار عنده ، هى المهية لا الوجود . والمفروض أنّ المهية محفوظة فى كلا الوجودين ، ووجودها فى النفس ، من جهة صدق مهية العلم عليه ، لا يصير سبباً لكونها من مقولة الكيف حقيقة ، لأنّ شرط اندراج الشيء تحت مقولة الكيف كونها موجودة فى خارج النفس ، وإن كان هذا بوجه وجوداً خارجياً لها .

وهذا بخلافه ، قدّه ، فإنه ، حيث يقول بأصالة الوجود واعتبارية المهية ، وبأن إدراك النفس للصور العقلية باتحادها بها ، بالتفصيل الذى مرّ ذكره ، فهذه الأمور عنده بمنزلة الأعيان الثابتة الظاهرة فى حضرة الواحدية ، والوجود المنبسط عليها ، الذى هو إشراق النفس ونورها الفعلى ، أو الذاتى بمنزلة الفيض الأقدس . فكما أنّ ذاك الفيض الإلهى والتجلّى الأسمائى ليس بجوهر ولا عرض ، فضلاً عن مقولة الكيف - وكذا الأسماء والصفات التى هى ملزومات الأعيان ، والأعيان الثابتة التى هى لوازم

١ - «الوجود» ، خ ل .

٢ - أى : «اندراج الموجودات الذهنية» .

٣ - أى : «باعتبار مهيات الموجودات العينية» .

تلك الأسماء والصفات ، خارجة عن الخلق والنسب ، فضلاً عن المهيئات الخارجية وأحكامها - فكذلك هذا الظهور الإشرافي النوري للنفس ، والمهيئات المعقولة الظاهرة بها ، ليست بجوهر ولا عرض ولا كم ولا كيف ولا غيرهما : من المقولات حقيقة . فعدم إطلاق كيف عليها ليس من جهة أن المأخوذ في حد كيف الوجود الخارجي ، بل لأن ذلك الوجود لا مهية له . لأنه وجود النفس ، التي هي ظل الله الأكل الأتم وخليفته في أرضه وسمائه وحضرة تجلياته . والمفهومات الظاهرة به أيضاً فوق الجوهرية والعرضية موجودة بوجود وسيع فسيح ، الذي ليس وراء عباده في حضرة الإمكان قرية .

فجهة التشبيه والمساحة على مذاقه ، قدّه ، تشبيه الكامل بالناقص . أي : تشبيه النحو الأعلى ، من كينونة تلك المهيئات في الدار الآخرة - التي هي دار الحيوان ، « لو كانوا يعلمون » ، أي : دار حضرة الخفي والأخفي والسر الأتم الأسنى من النفس الانسانية والكلمة الالهية والشجرة المقدسة الزيتونية « التي لا شرقية ولا غربية » ، من جهة خلوصها عن عوارض الحدوث ، وعرائها عن غرائب الأكوان ، وتجردها عن أدناس المادة وأرجاس التركيب والازدواج مع غواسق الهوى وظلمة الهاوية ، وبالجملة من جهة بساطتها وسذاجتها وبرائتها عن القسمة والنسبة - بالكيفيات الخارجية والأعراض الغير النسبية ، لكون نسبتها في هذا المقام الرفيع الشامخ فوق الكونين وأعلى العالمين والإقليمين وأرفع الحضرتين . ومن جهة اندكاكها وفنائها في النفس واتحادها معها بوجه ، تشبهت اتحاد الهيات الكيفية الخارجية مع موضوعاتها العينية ، لأجل اتحاد العرض مع الموضوع ، إلا أنها هيات نورية وتعينات ذاتية ، ومن لوازم الذات أو الأسماء والصفات لها ، بخلاف تلك الهيات الخارجية والكيفيات العينية ، فإنها ضمائم الموضوعات وعوارض الموصوفات ، خارجة عن صميم الذات وحق الحقيقة ، وهو أعلم بأسرار الخليفة .

قوله : « وأما المتروك فكونها كيفاً بالشايع » الخ ١١/٣٢ - ١٢ .

إذ قد عرفت أنها على مذاقه، قدّة، متّحدة مع ظهور النفس، الذى هو وجود و نور، و ليس بجوهر ولا عرض، فضلاً عن الكيف و غيره، من الأعراض.

قوله: «وأمّا المتروك فكونها مندرجة تحت المقولات» الخ ١٣/٣٢-١٢.

إذ قد عرفت أنها فوق الجوهرية و العرضية، خارجة عن الخلق و النسب، و باعتبار الحمل الأولي مفاهيم الأشياء و مهيئاتها. و بناءً على أصالة الوجود و سريّة المهية، لا يصدق عليها الجوهر و العرض، و لا أنفسها بالحمل الشائع الذى هو ملاك الفردية و الصدق، كما مرّ تفصيله و وجهه. و باعتبار الحمل الشائع متّحدة مع وجود النفس و ظهورها، الذى هو أيضاً ليس بجوهر ولا عرض، بل خارج عن الحدين بائن عن الأمرين.

قوله: «فجوهاها جوهر حقيقى» الخ ١٣/٣٢.

بيان لاندراجها تحت المقولات، الذى^١ هو مذهب المحقق، المتروك للمصنّف.

قوله: «ولذا سكّت فى المتن» ١٣/٣٢ - ١٤.

أى: لأجل أنّ المأخوذ من مذهب صدر المتألّهين أحد الجزئيين و المتروك الجزء الآخر، أشرنا فى المتن إلى الجزء المأخوذ منه، و سكّتنا عن الجزء المتروك، للإشارة إلى عدم ارتضائنا له.

قوله: «وحدتها مع عاقل مقولة و معتقدة» الخ ١٥/٣٢-١٦.

لما توهم أن تكرار المقولة فى المصرعين مستلزم للابطاء، الذى هو من المعايب للشعر عند علماء العروض، فسرّه بذلك لدفع هذا التوهم: بأنّ المقولة مشتركة بين معانٍ عديدة. فإنّها من القول، الذى قد يستعمل بمعنى الحمل، يقال: «يقال عليه» أى يحمل. و بمعنى ما تلفّظ به يقال: «قال كذا» أى: تلفّظ بكذا. و بمعنى الرأى و العقيدة يقال: «قول الشافعى»، أى رأيه. أو «لا قول للميت»، أى لارأى له. و فى اصطلاح أهل الميزان يطلق على الأجناس القاصية للممكنات، من جهة حملها عليها:

١ - أى: «الاندراج الذى».

فهى فى المصراع الأول بهذا المعنى ، وفى الثانى بمعنى الرأى والعقيدة . فذكرها فى المصراعين ليس من الإيطاء ، بل من باب تجنيس القافية الذى هو من المحسنات البديعية .

ثم إنه ، على هذا القول يندفع جميع الاشكالات : من صيرورة الذهن متصفة باللوازم العينية والصفات الخارجية للأشياء ، و صيرورة شىء واحد جوهرأ و عرضأ أو كيفأ ومقولة أخرى ، أو جزئياً و كلياً ، وغير ذلك مما قيل فى محله . وذلك لأنه سيجىء أن مراد هذا القائل ليس اتحاد الوجودات الخاصة ، العينية للأشياء والحقائق المعقولة ، مع الوجود الخاص بالعقل ، ولامهياتها مع مهيته ، لو كان له مهية . بل المراد انطواء وجوداتها ، من حيث أصلها و تمامها فى ذلك الوجود الشامخ ، وفناء مهيياتها فيه ، واتحادها به كاتحاد السلا متحصل بالمتحصل والنقء بالشىء .

و إن ذلك الاتحاد والانغمار فى مقامين : أحدهما فى مقام الكثرة فى الوحدة ، وفى مقامى السر والخفى والأخفى ، أو التمكن بعد التلون بوجه ، بانطواء الوجود الفرقانى التفصيلى ، الذى للمعقولات ، فى النحو الأعلى ، من الوجود القرآنى النورى الإشرافى العقلى ، الذى هو مطلع شمس هويته ، الحق ، تعالى ، ووجوهه التامة الباقية بعد فناء كل شىء . والثانى فى مقام الوحدة فى الكثرة وطلوع شمس هوية النفس من أفق فيضى الأقدس والمقدس ومطلع غيب الحروف ، كما سيأتى شرحه وتفصيله . وعليه ، فلا يلزم اتصاف العقل بلوازم الوجودات الخاصة ، من حيث أنها وجودات خاصة محدودة ، بل واجديته لما هو من لوازم مطلق الوجود الظاهر فيها ، ولما هو من لوازم الوجودات وخواصها الحاصلة لها ، من إفاضة علها الأمرية ، وبواطنها الإلهية ، على نحو مايناسب تحققها فى تلك العلل والمقومات الوجودية ، لاعلى مايناسب تلك الوجودات المحدودة ، من جهة أنها محدودة . وذلك ، كما أن الحرارة الأسطقسية ، ظهورها فى الموطن العقلى ، عشقه لذاته وباطن ذاته وحبّه المقرط له ، وفى النشأة الربوبية هو الحب الذاتى والآثارى

ونحوها ، وفي حضرة المثال « نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَّةُ ، الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ »^١ ،
وفي النشأة النّاسوتية بهذه الصّورة الوجودية ، المناسبة لهذا الوطن و النشأة .

وكذا لا يلزم صيرورة الشيء الواحد جوهرأ وعرضأ ، ولا كيفأ وغيره من المقولات .
لأنّ وجود العاقل المتّحدة به ، والفانية فيه تلك المهيّات السّرابية خارج عن المقولات
كلّها ، بل مبرّأ عن المهيّة معرّأ عن حدود الهوية . وتلك المهيّات أيضاً ، من حيث
أنّها مفاهيم ومهيّات « وَكَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً »^٢ ، مفاهيم
الأشياء ومائياتها صرفاً . وليس لها الحكم والأثر في هذا الوجود الشّامخ الرّفيع . ووجوداتها
الخاصّة البشرط التّلائية ، التي تحقّقها فيها^٣ ، ملاك منشأيتها للأثر ، لم تتحد مع ذاك
الوجود الثّوريّ ، حتّى تسرى أحكامها إليه . ومن الجهة ، التي اتّحدت به لم يبق أحكام
حدودها وتعيّناتها الخاصّة ، بل تلاشت واصلحت فيه بالكلّية ، فلم يلزم المخدور
المذكور أصلاً .

نعم قد عرفت : أنّ تلك الحقائق ، في ذلك الوطن الأعلى والأفق الرّفيع الأسنى ،
فوق الجوهرية والعرضية ، ومتّصفة بكمالاتها الحقيقية ، وصفاتها الوجودية ، بنحو أعلى
وأشخ من اتّصافها بها عند كونها موجودة بالوجود العينيّ الخارجيّ . وهكذا صيرورة
الواحد كليّاً وجزئياً . لأنّ وجود العاقل كلّيّ سعيّ ، وجزئيّ منطقيّ ، ولا منافاة بينهما
أصلاً . وتلك المهيّات المتّحدة به ، من حيث مفاهيمها ، مع قطع النّظر عن وجود
العاقل ، التّذي فنت واندكتّ جبال إنّيّتها فيه ، وإن كانت مهمة كليّة قابلة للصّدق على
الكثيرين ، لكنّها من حيث فنائها فيه ليس لها خبر ولا أثر ، حتّى تكون جزئية أو كليّة
باعتبار ذاتها . ووجود العاقل ليس وجوداتها^٤ بالذّات ، حتّى تكون بحسبه جزئية

١ - ألهمزة (١٠٤) ، ٧ .

٢ - النور (٢٤) ، ٣٩ .

٣ - « بها » ، خ ل .

٤ - « ليس وجوداً لها » ، خ ل .

متشخصّة ، ومن حيث ذواتها كليّة .

وبالجملة ليس في البين، إلّا وجود العاقل الجامع لجميع وجودات المعقولات، بنحو أعلى وأرفع، المنطوية فيه بساطها الخارجية، و المترائيّة فيه خضرتها ونضارتها العينية، و المترائيّة فيه حقائق الأشياء. وهوليس يجزئي، ولا كليّ، بالمعنى الذي هو من خواصّ المهية وملائم معها، وإن كان كليّاً بمعنى آخر. وتلك المهيّات السرابيّة التي هي متّصفّة بالكليّة والجزئيّة بالمعنى المذكور معاً. بل يمكن أن يقال هي^١ أيضاً غير متّصفّة بالجزئيّة والكليّة بهذا المعنى: أمّا من حيث اتّحادها بوجود العاقل، فظاهر، وأمّا من حيث النّظر إليها مع قطع النّظر عن وجوده، فهي ليست بشيء، والكليّة والجزئيّة من أحكام الشّيء، فتدبّر.

قوله: « أي وحدة الصّور المعقولة بالذّات » الخ ١٥/٣٢-١٦.

قال، قدّه، في الحاشية: « قيّدناها بذلك لأنّه ، لم يذهب أحد إلى اتّحاد العاقل والمعقول بالعرض » الخ، المراد من المعقول بالعرض هي الموجودات الخارجيّة العينية، الموجودة بوجوداتها الخاصّة الفرقانيّة. فإنّ بعضهم، وإن حمل كلام القائلين بالاتّحاد على ذلك، إلّا أنّه، لما كان هذا محالاً لا يتفوّه به جاهل، فضلاً عن عاقل. قال: قدّه، لم يذهب إليه أحد، ليظهر بطلان ذاك الحمل، وأنّ مراد القائلين به ليس ذلك أيضاً.

فإن قلت: قد اشتهر في ألسنة أهل الوحدة والعرفان، القول بفناء السالك في نهاية سيره وسلوكه، وسفره من الخلق إلى الحقّ في الحقّ، بل فناء مطلق العقول، بل كافّة الموجودات في وجوده، تعالى. وكذا اشتهر في ألسنة أهل الإشراق القول بفناء النور الضعيف في النور القويّ، وفناء كلّ معلول في علته الذّاتيّة، بل كلّ عاشق ومحبّ حقيق في معشوقه ومحبوبه، واتّحاد الفاني بالمفنيّ فيه في هذه الأمور. فعلى قولهم، لا ضير في القول باتّحاد العاقل بوجود المعقولات، وفنائها فيه بهذا النّحو من الاتّحاد.

١ - أي: « المهيّات ».

وكذا ذهب جمع من المشائين إلى أن النفس عند تعقلها للمعقولات تتحد مع العقل الفعال . و الظاهر من مذهبهم : اتحادها مع الوجود الخارجى العيى الشخصى ، الذى له . وايضاً قد تظافر منهم القول : بكون « بسيط الحقيقة كل الأشياء » وفسروها^١ بالوجودات . ولاشك ، أن « كلية البسيط بالنسبة إلى كل الوجودات ، لا يمكن إلا باتحاده^٢ بها . وكذا ، إذا اتصل شئ بالبسائط العقلية الأمرية ، وأرباب الأنواع ، والمثل الأفلاطونية - التى هى أيضاً واجدة لوجودات برنامجاتها ، ونموذجاتها بنحو أعلى - واتحد بها ، يتحد مع وجودات جميع الأشياء ، فكيف قلت : لا يقول بذلك جاهل ، فضلاً عن عاقل ؟

قلت : ليس المراد من الاتحاد ، فيما ذكر من الأمثلة ، الاتحاد المحال المصطلح ، بل المراد به فيها : إما الاتحاد مع الوجود الرابطى للحق ، تعالى - الذى هو فيضه المقدس ومشيته السارية - أو للعقل الفعال بالنسبة إلى النفوس الجزئية ، بل الكلية أيضاً بوجه . وإما تبدل الوجود الظلماني بالوجود النوراني الحقائقى ، والتخلق بأخلاق الله ، تعالى ، ومظهرية أسمائه وصفاته ، أو جامعية الوجود بصرافته الحقيقية ، وسداجته النورية للوجودات الفرقانية المتكثرة بنحو الكثرة فى الوحدة ، ووجود تلك الكثرات بنحو الوحدة بالوجود الجمعى الأحدي الكمالى ، أو مقهورية وجود المعلول تحت سطوة شمس ذات العلة ، وانمحائه حكماً وطمسه ومحقه وجوداً ، مع بقاءه مهية وإمكاناً وإنية ، كما قيل :

سبه روى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

وفى جميع هذه الصور لم يتحقق الاتحاد الممتنع المحال : بأن تتحد الفعليتان الخارجيتان ، ويصير الإثنان واحداً حقيقياً ، كما لا يخفى . وبالجمله الاتحاد المصطلح : امّا بتجافى العالى عن مرتبته العالية واسقراره فى الأفق الدانى للسافل ، وإما بإلقاء السافل لتسقله ، واتحاده بحدّه مع العالى . وإما بصيرورة الفعليتين العرضيتين فعلية واحدة .

١ - أى : « وفسرو الأشياء » .

٢ - أى : « واتحد » .

و جميع هذه الفروض ممّا يمتنع تحقّقه برهاناً ، بل وجداناً . والأمثلة المذكورة ليست من هذا القبيل ، كما لا يخفى ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : « والمعتمد في اثبات مطلبه ما نقل عن إسكندر » الخ ١٧/٣٢ .
 أى : إسكندر الأفريدوسى ، الذى هو أيضاً من أعظم تلامذة المعلم الأوّل . وقد بالغ الشيخ ، قدّه ، فى مدحه و تعظيمه ، واعتمد عليه فيما أفاده فى تفسير كلام المعلم وشرح مرامه .

قوله : « من باب اتحاد المادّة » الخ ١٧/٣٢ .

فإنّ تركيب المادّة مع الصّورة اتّحادىّ عنده ، لا انضماميّ ، كما ذهب إليه أكثر المشائين من الحكماء . والاتّحاد المتصوّر بدوّاً : إمّا اتّحاد المتحصّل مع المتحصّل ، أو اتّحاد الّلامتحصّل مع الّلامتحصّل ، أو اتّحاد الّلامتحصّل مع المتحصّل . وعلى التقادير : إمّا أن يكون اتّحاد أحد الأمرين مع الآخر ، أو فى أمر ثالث ، هو المتحصّل أو الّلامتحصّل أيضاً . وجميع هذه الأقسام باطل ، إلّا إثنين منها : وهما اتّحاد الّلامتحصّل مع المتحصّل ، مثل اتّحاد المهيئات مع الوجود وفنائها فيه ، واتّحاد الّلامتحصّل مع الّلامتحصّل فى المتحصّل ، مثل وجود مهيتين بوجود واحد ، كاتّحاد الجنس والفصل والنوع فى وجود واحد : هو وجود الفرد مثلاً . واتّحاد المادّة مع الصّورة من القسم الأوّل من القسمين الصحيحين . فإنّ المادّة ، لما كانت قوّة الوجود ، وقوّة الشّىء ليست شيئاً فى حياله ، فهى فانية فى الصّورة مندكّة فيها ، كاندكالك الّلاشّىء وفنائه فى الشّىء والاتّحاد بهذا المعنى فيها من القضايا التّى قياساتها معها . فإنّ التركيب الانضماميّ بين الشّىء والّلاشّىء ممّا لا يتصوّر أصلاً ، فلا بدّ أن يكون التّركيب بينها اتّحاديّاً ، كاتّحاد النّىء مع الشّىء ، من جهة فنائه فيه .

فإذا عرفت هذا ، فنقول : لما كانت النّفوس فى مرتبة العقل الهيولانىّ بمنزلة الهيولى الأولى بالنسبة إلى الصّور العقليّة والعلوم الحسوليّة ، بل هى مادّتها عندهم ، والتّركيب بين المادّة والصّورة اتّحادىّ ، لا انضماميّ ، فالنّفوس عند تصوّرها بالصّور العقليّة تصير متّحدة بها ، كاتّحاد المادّة بالصّورة العينيّة ، لكن لا بأن يكون لكلّ واحدة منها وجود آخر ،

وتتحدان هوية - فإن ذلك قد عرفت محاليته وامتناعه ، وأنه ليس مراداً للقائلين بالاتحاد - بل كاتحاد قوة الشيء بفعليته . فإن النفس ، من جهة كونها قوة الصور العقلية ومادتها ، تصير متحدة بها وفانية فيها بأن يفيض من الحق بتوسط العقول الفعالة والذوات المرسلة الأمرية عليها ، وجوداً نورانياً ، ظاهراً بذاته ومُظهراً لغيره ، من الصور العقلية ، في ذاتها وحقيقتها ، لا بأن يكون هناك وجودان ، بل وجود واحد ، هو وجود النفس و تلك الحقائق المترتبة فيها .

وبالجملة ، معنى ذلك الاتحاد أن تصير النفس مرآة ، ترائي فيها حقائق الأشياء ، لا مهيةً فقط ، بل مهيةً و وجوداً ، لكن بالنحو الذي مرّ ذكره و بيانه . فكما أن معنى اتحاد المادة بالصورة ، ليس إلا أن يتبدل وجودها الظلّاني المحض الصّرف ، الذي هي قوة الوجود واستعداده وشأنيته إلى وجود فعليّ نورى ، وفعليّة وجوديّة - لكن لافعليّة صرفة ساذجة ، لأن الصور الماديّة مادامت في عالم الفرق و حضرة الناسوت لا يمكن عرائها عن المادة بالكلية ، كما يدلّ عليه برهان التلازم ، بل ارتقاء المادة من حدّ القوة المحضة الساذجة إلى فعليّة مترقّعة عن درجة القوة ترفعاً ما بحسب درجة وجودها إلى أن تصير مترفعاً محضاً وفعليّة خالصة صرفة مطلقة - فذلك ، معنى اتحاد النفس بالصور العقلية ترفعها عن حضيض القوة والعقل الهولاني ، و الظلمة التالزمة لتلك المرتبة من وجودها ، إلى مرتبة أخرى نورية ، ووجدانها لفعليّة حقّة وجوديّة ، مظهره لمهية معقولة أو المهيّات المعقولة ، ولوجوداتها أيضاً بنحو الرّفق والجمع ، لا بنحو الفتح والفرق . لكنّها أيضاً مادامت غير خالعة للنّعين ، غير مترقّعة عن الإقليمين ، غير ناضجة لجلباب البدن ونشأة الطّبيعية ، لا تصير فعليّة صرفة ، وإنّيّة ساذجة محضة . و بعد ما فنت عن ذاتها ، وخلصت عن الغواصق الظلمانية والأرجاس الهولانية . وعرت عن القيود الكونية ، وألقت عصا التسيار ، واتّصلت بجنة الخلد ودار القرار ، ورجعت إلى موطنها الأصلي ومقرّها الأوّل ، واطمئنت بمشاهدة مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر

على قلب بشر، من السّبحات الإلهية والأنوار الجبروتية واللاهوتية، تصير فعلية صرفة وإنسية محضة ساذجة بحول باريها وقوة مبدعها ومبقيها، يترأى فيها حقايق الأشياء كلّها برُمّتها وجملتها.

فإن قلت: قد اختار، قدّه، في الفريدة الخامسة، التي يبحث فيها عن المهية ولواحقها، مذهب المشائين: من أنّ التركيب بين المادّة والصّورة انضمامي، لا اتّحادي، فكيف خالف ما اعتقده هنا؟ إلّا أن يقال بعدوله عن تلك العقيدة فيما بعد، فيلزم أن يعدل عمّا اعتقده: من اتّحاد العاقل بالمعقول أو يبقى عنده بلا دليل. لأنّ مسلك التّضايّف، على ما سيصرّح به، غير تامّ عنده. وإذا لم يكن التركيب الإّتحادي مرضيّا عنده، فبأيّ دليل يثبت ما ادّعى من الاتّحاد؟

قلت: أمّا أولاً، فليس الطّريق عنده، قدّه، لإثبات اتّحاد العاقل بالمعقول منحصراً في مسلكي التّضايّف والتركيّب الاتّحاديّ بين المادّة والصّورة، بل لإثبات هذا المطلب العالّي والدّرّ الغالّي طرق عديدة ومسالك كثيرة، غير المسلكين المذكورين، قد أشار إلى اثنين منها في الشّرح والحاشية، وإلى الباقي في حواشي الأسفار والشّواهد وغيرهما. وأمّا ثانياً، فما اختاره فيما بعد هذا المبحث، من التركيب الإّنضمامي، ليس ممّا بنا في ما ذهب إليه هنا، من الاتّحاد. لأنّ مراده فيما سيأتى عدم ذهاب حكم المادّة مطلقاً، بعد حصول الصّورة فيها. بل تكون مرتبة القوّة ودرجتها وأحكامها، التي هي من لوازمها، محفوظة في عين اكتسائها بالصّورة في الجملة، مع القول بفنائها فيها وانمحائها تحتها وانمحاقها عندها. فإنّ بقاء هيكل القوّة عند طلوع شمس الفعالية - وعدم اندكائها جبلياً انيتها عند تجلّيها وتحقّقها، بجميع آثارها وخواصّها ولوازمها وحدّها - كبقاء الشّيء في جنب الشّيء، ممّا لا يتنفوّ به جاهل فضلاً عن عاقل.

فالذهب الّذي اختاره، قدّه، في باب التركيب، أمر بين الأمرين، ومسلك بين المسلكين، يشبه ما اختاره صدر المتألّهين في مسألة بقاء صور العناصر في المركّبات

والمواليد، أو عدم بقائها فيها، من زوالها بسداجتها وحدّها، وبقائها بذاتها منكسرة الحقيقة، محوقة الوجود، مندكّه الهوية تحت سطوع النور الصوريّ، الذي للصورة الطولية المغاضة عليها. فكذلك يقول، قدّه، بأنّ تركيب المادة مع الصورة، من قبيل تركيب التلا شيء مع الشيء، كما يقوله القائلون بالاتحاد. لكن لا كاتحاد التلا شيء الصّرف والعدم الساذج والسّراب الخفض الخالص، مثل اتحاد المهية مع الوجود، حيث أنّ المادة قوة الوجود، وقوة الوجود، لها حظّ من الوجود. وهذا بخلاف المهية بالنسبة إلى الوجود والجنس إلى الفصل، إذ ليس لهما من كونها، من حيث هي ومن جهة ذاتها، حظّ من الفعلية والوجود أصلاً، بل هي سراب محض، ولا شيء خالص وفيه صرف. فإنّ القول بالاتحاد الخفض وعدم المنافاة والمباينة بين حيثية القوة، بمعنى الشّأنية والإمكان الاستعدادي والفعل، مما لا يوافق العقل الصّريح والوجدان الصّحيح. بل مراد القائلين بالاتحاد، على ما صرح به المصنّف في حواشي الأسفار والكتاب وغيره، أنّ المادة، لما كانت قوة محضة، فهي من هذه الجهة لاتأبى عن الاتحاد مع الصورة، التي هي الفعلية، وإن كانت ذاتها باقية، بعد زوال الصورة والاتحاد، بفعلية أخرى. مع أنّه، يمكن ذهابه إلى عدم الاتحاد في المواد الجسمانية، دون النفس مع الصّور العقلية، من جهة أنّ حديث العلية بين المادة والصورة، وغير ذلك مما التزم به المشائون، منافٍ للقول بالاتحاد الخفض، بخلاف النفس مع الصّور العقلية: حيث أنّ التركيب بينهما، لما كان من قبيل التركيب بين الشيء والفيء، لا يمكن القول بانضمامها إليها، كانضمام الشيء إلى الشيء. وحيث دلّ الدليل، كدليل الفصل والوصل والقوة والفعل، على بقاء المادة عند التركيب مع الصورة في الجملة، ذهب، قدّه، إلى بقائها بعد التركيب، لكن محوّة الوجود، مطموسة الآثار، محوقة الهوية، بوجه يشبه بقاء صور العناصر بعد التركيب في المولدات.

فهو، قدّه، يذهب في العقل الهولانيّ - بالنسبة إلى ارتجالها إلى دار الآخرة، والحيوان، وصيرورتها عقلاً - بالملكة والفعل والمستفاد - إلى هذا التّحوّل من الاتحاد، وهذا القدر مما يكتفيه في إثبات اتحاد العاقل بالمعقول، وأنّه، ليس التركيب بينهما، من التركيب الانضمامي،

بالمعنى المعروف، ومن قبيل التركيب بين الشئ مع الشئ، مع بقاء حكم النفس في الجملة، مادامت غير منسلخة عن قيود البدن وحدوده، غير بالغة، إلى ما قيل: «وكانتهم، وهم في جلايب من أبدانهم، قد نضوها» الخ. فإنه، لو قلنا بالاتحاد الصّرف المحض، يجب تبدل ذات النفس، عند زوال الصّور العقلية عنها، وعند السهو والنسيان، وعند ردّها إلى أرذل العمر، لكيلا يعلم بعد علم شيئاً. فيجب الذّهاب إلى اتّحادها بها، هذا النّحو من الاتّحاد، كذا قيل، فتأمل.

لكن يرد عليه، قدّه، أن إثبات الاتّحاد بما ذهب إليه الإسكندر وجمع من المحقّقين، كسيد المدقّقين وصادر المتألّهين وأتباعها، وكثير من العرفاء الشّاخين، يكون من المصادرة على المطلوب الأوّل. لأنّ المشائين، القائلين بكون النفس في بدو فطرتها بمنزلة الهوى الأولى بالنسبة إلى الصّور العقلية، ليسوا قائلين بأنّها بالنسبة إليها مادة حقيقة. بل قالوا بكونها بمنزلة المادة الأولى بالنسبة إليها، من جهة كونها خالية عن كافّة الصّور العقلية، في مبدء الفطرة، كخلوّ الهوى في حدّ ذاتها عن كافّة الصّور العنصرية والجسميّة وغيرها، وإن كان بين الخلويين فرقاً يبيّن، من جهة أن خلوّ الهوى عن كافّة الصّور في هذه النشأة ممنوع عندهم ببرهان التّلازم، بخلاف النفس بالنسبة إلى العلوم الحسوليّة؛ ولكن مع ذهابهم إلى كون الصّور العقلية أعراضاً قائمة بالنفس، كقيام الكيفيّات الخارجيّة بمحالتها العينية. وعليه، فكيف يمكن التزامهم بكون النفس، في مرتبة العقل بالهوى، مادةً حقيقيةً للمعقولات، وأنّ التركيب بينهما اتّحادى، كاتّحاد المادة بالصّورة، هذا!

قلت: يمكن أن يكون مراده، قدّه، أنه بعد ما ثبت وقوع الحركة في مقولة الجوهر - وأنّ الجسم والجسمانيّ، بل كلّ ما في عالم الطّبيعة ونشأة الجواز، متحرّك ذاتاً وحقيقة إلى دار الآخرة والحيّوان، وأنّ النفس، من جهة نفسيّتها، حكمها حكم الأجسام الطّبيعيّة، فهي متحرّكة ذاتاً وجوهرأ من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل والمستفاد - ومعلوم أنّه، لو تصوّر للنفس حركة جوهرية، لكانت في الصّور

العقلية ، فيجب أن يكون حلولها^١ فيها ، إن كانت حالة ، لا كحلول العرض في الموضوع بل كحلول الصورة في المادة ، و بضميمة ما ثبت من التركيب الاتحادي ثبت الاتحاد .
أو نقول : لما كان السلازم من كون قيام الصور العقلية بالنفس ، كقيام الأعراض بالموضوعات ، أن تكون النفوس الإنسانية في جوهر ذاتها وكمالاتها الذاتية متساوية الأقدام - حتى يكون نفس خاتم النبيين و الرسل مساوية مع أرذل النفوس في جوهر الذات وكمالاتها الذاتية ، و أن لا يتفاوت حال النفوس بحسب جوهر الذات والحقيقة من أول نشوها إلى آخر كمالها ، وهذا مما يكذبه الوجدان و البرهان إلى غير ذلك من المحالات - فيجب أن يكون القيام ، لا كقيام الأعراض ، بضميمة القول بالاتحاد يتم الدليل ، فتكون كل واحدة من المقدمتين برهانية ، لا إلزامية وجدلية محضة ، حتى يلزم المصادرة على المطلوب الأول ، فتدبر !

قوله ، قدّه : « وأما مسلك التضاييف » الخ ١/٣٣ .

أقول : هذا المسلك ، له تقارير ، يتوقف بيانها على تمهيد مقدمات :
منها أن الصور العقلية وجودها في نفسها ، و وجودها للعقل ، شيء واحد ، وإلا لم تكن معقولة بذاتها . لأن المفروض ، أن ذاتها بذاتها معقولة ولا يكون لها شأن غير المعقولة . فلو كان وجودها في نفسها غير وجودها للعقل - والفرض ، أن مناط معقوليتها وجودها للعقل - فلم تكن من حيث وجودها في نفسها معقولة ، بل من حيث وجودها للعقل . فلم تكن معقولة بذاتها ، هذا خلف . مع أنه ، ننقل الكلام إلى الجهة التي هي بها معقولة بالذات . فإنها لو كانت وجودها في نفسها ، و وجودها للعقل شيء واحد ، ثبت المطلوب ، من أن المعقول بالذات وجوده في نفسه ، ووجوده للعقل شيء واحد . وإن لم تكن كذلك يحتاج إلى جهة أخرى . تكون بها معقولة بالذات ، فتدبر !

و منها ما تنبه به المصنّف ، في هذا الكتاب و تعليقاته على كتب صدر المتألهين .

١ - أي : « حلول الصور العقلية » .

قال ، قدّه ، في مبحث علمه ، تعالى ، بذاته ، بعد نقل مسلك التّضاييف : « إلا أن يراد بإضافة المعقوليّة » إلخ . وهو ، أن المعقول بالذّات ليس إلّا نحواً من الوجود التجردّي عن المادّة ، وأن ملاك المعقوليّة تجرّد الشّيء عن المادّة تجرّداً مّا . وهذه المقدّمة ممّا اتّفقت عليه كلمات المحقّقين ، ودلت عليه الأدلّة والبراهين .

و الثّالثة : أن المتضائفيّين متكافئان في الوجود و درجة الوجود ، بمعنى أنّه ، لو كان أحدهما موجوداً في موطن ، يجب أن يكون الآخر موجوداً فيه ، ولو كان أحدهما بالفعل ، فيجب أن يكون الآخر كذلك ، وإن كان بالقوّة ، فيجب أن يكون الآخر كذلك . وهذه المقدّمة ممّا صدّقها البرهان ، بل البدهة والوجدان . لأنّ ذلك من لوازم التّضاييف ، واقتضاء مفهومه .

و الرّابعة : إنّ الصّور المجرّدة العقليّة متّصّفة بالمعقوليّة ، بمعنى الوجود التجردّي النّوريّ ، مع قطع النّظر عن عاقلية النّفس ، بل كلّ شيء غير ذاتها المجرّدة المرسلّة . لأنّ النّفس ، وأفكارها ، وحرّكاتهما علّة إعداديّة - لاعلة إيجاديّة مستقلّة - لحصول الصّور العقليّة . فإذا استعدّت لإفاضة تلك الصّور ، وفاضت عليها من المبدء الفعّال الصّورة النّوريّة المجرّدة ، والوجود النّوريّ التجردّي ، اتّصفت تلك الصّورة ، بحسب هذا الوجود ، بالمعقوليّة ، لحصول ملاكها في ذاتها ، مع قطع النّظر عن عاقلية النّفس ، بل عن ذاتها أيضاً .

فاذا تقرّرت هذه المقدّمات . فنقول : هذه الصّورة المعقولة وجودها في نفسها ، وكونها معقولة شيء واحد ، بحكم المقدّمة الأولى . وهي معقولة في حدّ ذاتها ، مع قطع النّظر عن عاقلية النّفس ، بحكم المقدّمة الرّابعة الثّابتة ، بدلالة المقدّمة الثّانية ، عليه ، من جهة حصول ملاك المعقوليّة لتلك الصّورة في حدّ ذاتها وجوهر حقيقتها . والمتضائفيان متكافئان ذاتاً ، ووجوداً بحكم المقدّمة الثّالثة ، فاذا اتّصفت في حدّ ذاتها بالمعقوليّة ، فيجب أن يتحقّق بإزائها عاقلية ، لمكان التّضائيف . ولا يمكن أن تكون تلك العاقلية عاقلية النّفس ، لفرض حصول هذه المعقوليّة مع قطع النّظر عنها ، ولا يمكن حصول

أحد المتضائفين ، مع قطع النظر عن الآخر ، ولا عاقليّة أخرى ، لعين ما ذكر في عاقليّة النفس ، بل بطريق أولى . فيجب أن يتحقّق تلك العاقليّة ، التي بإزاء هذه المعقوليّة في مرتبة ذات تلك الصّورة ، و يلزم من هذا أن تكون عاقلة و معقولة بذاتها ، وأن لا تكون مباينة مع النفس ، مغايرة معها . لأنّ المفروض أنّ وجودها في ذاتها ، و وجودها للنفس ، واحد ، وأنّه ، ليس هناك إلّا عاقليّة و معقوليّة واحدة . مع أنّه لو كانت النفس غير تلك الصّورة ، و انتصفت بعاقليّة أخرى ، غير العاقليّة الحاصلة لذات تلك الصّورة ، فهو ، مع كونه خلاف الفرض و الوجدان ، مستلزم للمطلوب لأنّا ننقل الكلام إليها ، حتّى ينتهى إلى عاقليّة ، تكون عين معقوليّة تلك الصّورة . فثبت ما ادّعينا ، من الاتحاد ، و هذا أحد التّقريرين .

و التّقرير الآخر : إنّ هذه الصّورة المعقولة . قد ثبت بالمقدمة الثانية ، أنّ وجودها وجود تجرّدى نورى إدراكى ، مستقلّ الوجود ، من جهة كونها معقولة بالذات مع قطع النظر عن النفس ، بحكم المقدمة الرابعة . فلو كانت مباينة مع النفس ، مغايرة لها ، كما ذهب القائلون بحلولها فيها و قيامها بها ، لم يكن وجودها ذلك الوجود الشّديد الإدراكى النورى المستقلّ بذاته ، كما هو واضح ظاهر ، مع أنّه كذلك ، كما ظهر ممّا مهّدناه من المقدّمات . فيجب ، حينئذٍ ، أن لا تغاير النفس ، و تكون متّحدة معها وجوداً و هو المطلوب . وهذا البرهان ، بهذا التّقرير ، لا يتوقّف على المقدمة الثالثة وحديث التّضاييف ، ولكن بالتّقرير الأوّل يحتاج إليه ، كما ظهر ممّا بيّناه و شرحناه . ولما كان المشهور في تقريره ، فى السنة من تأخّر عن صدر المتألّهين ، والمستفاد من كلماته فى ظاهر النظر ، هذا التّقرير ، سمى البرهان ببرهان التّضاييف ، من جهة أنّ إحدى مقدّماته المقدمة الثالثة .

والمصنّف ، قدّه ، قد أورد على هذا البرهان : أولاً بالنقض بالعلّة والمعلول ، والمحرك والمتحرك ونحوهما . فإنّ المعلول بالذات متّصف ، فيحدّ ذاته وحرّيم حقيقته ، بالمعلوليّة . وكذا العلة الذّاتية ، فى جوهر ذاتها و حقيقتها ، متّصفة بالعليّة . وهكذا ، المتحرك بالذات

والمحرك بالذات متصفان ، فيحدّ ذاتهما ، بذَيْنك الوصفين . فلواقضى تحقق أحد المتضايين في مرتبة ، تحقق الآخر في تلك المرتبة ، لزم تحقق العلية في حريم ذات المعلول ، والمحركة فيحدّ ذات المتحرك ، وبالعكس . وهذا مما لا يتفوه به جاهل ، فضلاً عن عاقل ، وإلا لزم صيرورة شيء واحد علة ومعلولاً ، ومحركاً ومحتركاً ، من جهة واحدة ، وهذا ممنوع عقلاً ومحال بديهياً . وثانياً ، بالحل : بأن تحقق أحد المتضايين في مرتبة لا يستلزم تحقق الآخر في هذه المرتبة ، بل تحققة مطلقاً ، سواء كان في هذه المرتبة ، أو في مرتبة أخرى . ففي عاقليّة النفس لذاتها - وكلّ مجرد قائم بذاته لذاته في مرتبة ذات العاقل - تحقق المعقوليّة ، وبالعكس . وفي عاقليّة النفس - وكلّ مجرد كذلك لغيره - العاقليّة متحققة في مرتبة ذات العاقل ، والمعقوليّة في مرتبة ذات المعقول بالذات وحقيقته ، لا في مرتبة ذات العاقل ، بناء على القيام الحلولى الارتسائى ، بل الصدورى أيضاً . وذلك يكفى في صدق التضايف ، وتحققه بين العاقليّة والمعقوليّة ، ولا يحتاج إلى تحققها في مرتبة واحدة ، حتى يثبت الاتحاد ؛ وهذا خلاصة تقرير ما أفاده ، قدّه ، في ردّ هذا المسلك .

ولكن يرد عليه ، أولاً أن تقرير هذا البرهان لا يتوقف مطلقاً على التشبّث بذيل حديث التضايف . بل قد عرفت ، أنه بإحد التقريرين لا يحتاج إليه . وهو ، قدّه ، قد اعترف به في حواشى الأسفار وغيره . وأما ثانياً ، فلا تنكّ قد عرفت ، ممّا ذكرناه في شرح هذا البرهان - بالتقرير ، الذى يتمسك فيه بذيل حديث التضايف - أن صدر المتألهين ، قدّه ، لم يتمسك بمجرّد التضايف بين العاقليّة والمعقوليّة ، ولزوم تحقق أحد المتضايين في المرتبة ، التى تحقق فيها الآخر على اتحاد العاقل بالمعقول ، بل بوجود التضايف بينهما ، واتّصاف الصّورة المعقولة بالمعقوليّة ، مع قطع النظر عن عاقليّة النفس ، - وأنه ، بحكم التضايف بين الأمرين يجب أن يتحقق بإزاء أحدهما المتضائف الآخر ، ولو كان في مرتبة أخرى ، لكن لا بحيث يتحقق أحدهما مع قطع النظر عن الآخر ، فإنه منافع للتضايف بينهما بالبديهية . فإنه لو تحقق بنوّة زيد لعمره ، مع قطع النظر عن أبوة عمرو ، له ، لكان نسبة زيد ، من حيث بنوّة لعمره وغيره ، نسبة واحدة ، كما لا يخفى . بل بحيث كلّما تحقق

أحدهما تحقق الآخر مضائفاً إليه وبالعكس، لا متصفاً بأحد المفهومين، مع قطع النظر عن الآخر. والأمر في العاقليّة والمعقوليّة في النفس، والصّور العقليّة، سبيله على خلاف ذاك السبيل، كما مرّ ذكره وشرحه. فالعاقليّة، التي تجب بحكم التّضاييف بازاء معقوليّة الصّور العقليّة لا يمكن أن تكون عاقليّة النفس، ولا عاقليّة غيرها، لثبوتها^١، مع قطع النظر عنها. فيجب أن تكون عاقليّة تلك الصّور لذاتها، وإلاّ تحقق معقوليّة بلا عاقليّة. وهذا ممتنع بحكم تكافؤ المتضائفتين، وثبت المطلوب بذلك بضميمة ما مرّ من التقرير.

وبهذا الوجه، بعينه، يندفع النّقص بالعلّة والمعلول، والحرّك والمتحرّك، وأمثالهما. وذلك، لعدم إمكان اتّصاف المعلول بالذّات بالمعلوليّة، مع قطع النظر عن علّته الذّاتيّة. لأنّ قطع النظر عنها مستلزم للحكم بانتفائه^٢ وعدمه، فكيف عن معلوليّته، التي هي وصف له، متأخّرة عن ذاته وتأخّر ذاته عقلاً، لما ثبت أن المعلول بالذّات نفس الرّبط بالعلّة، لا شيء له الرّبط وفي حيال العلّة، وإلاّ لكان في ذاته، إمّا مستغنياً عنها، أو ربطاً إلى شيء آخر، فنقل الكلام إلى كيفية إرتباطه به، حتّى ينتهي إلى شيء يكون نفس الرّبط والفينيّة، دفعاً للدّور والتّسلسل. وهكذا الأمر في المتحرّك بالذّات مع الحرّك بالذّات؛ مع أنّه، يمكن أن يقال، كما قال بعض العارفين، أنّ العلّة الذّاتيّة متحقّقة فيحدّ ذات المعلول بالذّات. هذا ممّا له مؤيّدات ممّا ذكر في الحكمة والعرفان في باب آخر، وإن تأبى عنه العقول العاميّة، بل أكثر الأذهان والأفهام، إلاّ أنّ المقصود منه دفع الاستبعاد، وكسر سورة العناد. والعجب منه، قدّه، قد تنبّه بعدم ورود هذا الإيراد على صدر المتألّهين في تعاليقه على الأسفار وغيره. ومع ذلك استمرّ على هذا الإيراد، وثبت عليه في هذا الكتاب، وأحاله على ما ذكره في هذه الحواشي.

فإن قلت: الصّورة المعقولة بالذّات، سبيلها بعينه سبيل المعلول بالذّات. فإنّها،

١ - أى: « لثبوت معقوليّة الصّور العقليّة ».

٢ - أى: « بانتفاء المعلول ».

على القيام الصدوريّ ، معلولة للنفس فيكون سبيلها بعينه سبيله . وأمّا على تقدير القيام الحلوليّ ، فالنفس ، وإن لم تكن علّة ايجاديّة لها ، إلّا أنّها لما كان وجودها في نفسها ، ووجودها للنفس شيء واحد ، فهي مع قطع النظر عن النفس ، وعاقليّتها لا تكون بموجودة ، فضلاً عن أن تكون معقولة ، مع أنّه ، لو فرضنا عدم النفس لزم منه عدم الصّور الحالة فيها والصفّات القائمة بها ، كما هو واضح جداً ، فكيف قلت : أنّها مع قطع النظر عن النفس وعاقليّتها متّصفة بالمعقوليّة ؟

قلت : المطلوب ثابت على كلا التقديرين : أمّا على تقدير القيام الصدوريّ ، فلأنّ النفس ، لو لم تكن واجدة في ذاتها لحقايق تلك الصّور المفاضة عنها ، لا يمكن إفاضتها عنها . لأنّ معطى الشّيء لا يمكن أن يكون فاقداً له ، بل هذا أحد البراهين والدلائل على ثبوت الاتحاد ، حيث أنّ العقل البسيط الإجماليّ خلاق للصّور التفصيليّة عندهم ، وحيث أنّ العلّة واجدة في ذاتها لما تفيضه ، من وجود المعلول ، وكمالاته . فيجب أن تتحد كافة الصّور العقليّة مع ذات النفس ، وحقيقتها في مرتبة العقل البسيط . وأمّا على تقدير القيام الحلوليّ ، فلأنّ مناط المعقوليّة ، لما كان التجرّد عن المادّة - وهذا النّحو من الوجود التجرّديّ قد حصل لهذه الصّور ، ولو بإعداد النفس ، وحركاتها الفكريّة - فبعد حصوله لها تحتاج ، في اتّصافها بهذا الوصف ، إلى ملاحظة النفس . وكون وجودها في نفسها عين وجودها للنفس ، ليس بمناف لذلك ، بل هو ممّا يؤكّده ويقويه . وذلك ، كما أنّ البياض مثلاً هو أبيض وبياض بذاته - والأنوار العرضيّة منوّرة بذاتها ، مع قطع النظر عن محالّها ، متّصفة بهذه الصّفة ، ولا تحتاج في اتّصافها بها إلى ملاحظة محالّها ، ولا ينافي ذلك كون وجوداتها رابطيّة قائمة بغيرها - فكذلك الحال في تلك الصّور العقليّة . فإنّ مناط المعقوليّة كون الشّيء نوراً في ذاته ، والنور ظاهر بذاته ، ومُظهر لغيره بنفس كونه نوراً ، لا من جهة أخرى .

فإن قلت : نعم ، الأنوار العرضيّة القائمة بالمحالّ الجسمانيّة ، سيّما الأجسام المظلمة المنوّرة بسبب قيامها بها ، وإن لم تكن في اتّصافها بالنّوريّة محتاجة إلى محالّها ،

لكنّها في وجودها محتاجة إليها . فإذا قطع النظر عن محالّها ، لم تكن موجودة ، فإذا احتاجت في وجودها إليها ، احتاجت في نوريتها إليها . لأنّ المحتاج إلى الشئ في وجوده محتاج إليه في اتصافه بصفاته الذاتيّة والعرضيّة . فإنه لو لم يكن موجوداً لم يكن شيئاً ، حتّى يتّصف بشيء ، و ثبوت شئ لشيء فرع لثبوت المثبت له .

قلت : أوّلاً عدم الاعتبار ليس باعتبار العدم . و قطع النظر عن المحلّ غير ملازم لعدم المحلّ ، حتّى ينتفى القائم به بانتفائه . مع أنّ انتفاء الحال بانتفاء المحلّ مطلقاً غير مسلم ، وإن قيل بامتناع انتقال العرض ، لجواز تبدّل وجود الحال بوجود ، يستغنى به عن المحلّ ، فتأمّل !

و ثانياً ، لو احتاج الحال في اتصافه بصفاته الذاتيّة إلى المحلّ ، لزم الدور . لأنّ المحلّ محتاج في اتصافه بلوازم الحال إلى حلوله فيه ، كاحتياج محلّ الأنوار العرضيّة في اتصافه بطرد الظلمة إلى قيامها به . فلو احتاجت هي إليه في اتصافها به ، لزم الدور . و ثالثاً ، احتياج الحال إلى المحلّ ليس كاحتياج الشئ إلى علته الفاعليّة ، حتّى يمنع النظر إليه مع قطع النظر عن محله .

و بالجملة : نسبة الصّور العقليّة إلى النّفس ، على تقدير القيام الحلوى ، بوجه ، نسبة الأنوار العرضيّة إلى محالّها الجسميّة . فكما أنّ نوريّة هذه الأنوار ، وكونها ظاهرة بذاتها ومُظهرة لغيرها ، ثابتة لها في حدّ ذاتها ، فكذلك العاقلية والمعقوليّة يجب أن تكون ثابتة لهذه الصّور ، في حريم ذاتها وجوهر حقيقتها . إذ ملاك العاقلية ، والمعقوليّة فيها شيء واحد وأصل فارد . وهو كونها نوراً بذاتها ، لمكان تجرّدها عن المادّة وعوارضها ، التي هي سبب الاغبرار والظلمة ، ومنشاء سواد الوجه في الدّارين . وأيضاً ، كما أنّ القيام بالغير في تلك الأنوار غير مانع عن كونها نوراً ، وظاهرة بذاتها ، ومُظهرة لغيرها ، فكذلك في تلك الصّور النّوريّة .

فإن قلت : نعم تلك الصّور معقولة بذاتها ، من جهة تجرّدها عن الموادّ وغواسقها ولكنها ليست قائمة بذاتها . وقد تقرّر عندهم ، أنّ شرط العاقلية للذات وللغير ،

القيام بالذات ، كما يرشد إليه ماورث عنهم من القاعدة المعروفة ، المبرهن عليها في محله إن كل مجرد قائم بذاته عقل وعقل ومعقول بذاته . فلا يمكن تحقق العاقليّة لها في مرتبة ذاتها ، من جهة فقد شرطها ، فلا بد أن تتحقق في مرتبة ذات النفس ، التي هي محلّها .

قلت : لما تسلمت تحقق المعقوليّة لهذه الصّور ، مع قطع النظر عن النفس ، حقّ القول عليك أن تصدّق بقيامها بذاتها . لأنّها ، لو كانت قائمة بغيرها ، لم تتحقق المعقوليّة لها في مرتبة ذاتها . مع قطع النظر عن كلّ شيء غير ذاتها . لأنّ شرط العاقليّة بناء على ما تصوّرتّه ، القيام بالذات . فهذه الصّور لا يمكن أن تكون عاقلة لذاتها ، فيجب أن يكون عاقلها شيء آخر ، حتّى يمكن أن تتّصف بالمعقوليّة ، لمكان التّضايّف بين العاقليّة والمعقوليّة ، وإذ كانت معقولة لغيرها ، لا لذاتها ، مع أنّها ، لو كانت معقوليّتها في ضمن عقل الغير لها ، لم تكن مع قطع النظر عن الغير متّصفة بها ، هذا خلف .

فإن قلت : لانسلم أنّ هذه الصّور معقولة بذاتها . لأنّ شرط المعقوليّة التجرد عن المادّة ، كما سلّمتم . وهذا التجريد والانسلاخ لا يحصل لهذه الصّور ، إلّا بتجريد مُجرّد ، و تعرية مُعترّ إياها عن أرجاس الموادّ و غواسق الهوى . و ليس المُجرّد هنا إلّا النفس . وهذا التجريد و التعرية منها ، إياها ، ليس إلّا في ضمن معقوليّتها إياها ، بل هو بوجه عين عقلها لها ، فكيف يمكن أن تتّصف بالمعقوليّة مع قطع النظر عن النفس حتّى تثبت العاقليّة لها بذاتها ؟

قلت : أمّا أولاً : إنّنا نتكلّم على الكلّيّات ، قبل الكثرة ، بأحد معانيها المفاضية^١ على النفس من المبدء الفياض ، من دون عمل منها . و ثانياً : قد عرفت أن تجريد النفس إياها علّة إعداديّة لحصول المعقوليّة لها ، لا علّة إيجاديّة ، وأنّها ، بعد ما حصلت ، لا يحتاج في اتّصافها بها إلى عمل من النفس ، و لا إلى ملاحظة عاقليّة النفس أصلاً ، كما ثبت في المقدّمة الثّانيّة . فبضميمة باقى المقدّمات يثبت المطلوب ، فتدبّر !

١ - أى : « الكلّيات المفاضية » .

فإن قلت : الحاصل من الأشياء في النفس ليست إلا المهيئات المحضة ، و المفاهيم الصّرفة السّرايية ، التي ليست هي ، من حيث هي ، إلا هي . و أنتي لها النورية ، التي هي ملاك التعقل ؟ مع أنه قد ثبت أن ملاك التعقل نحو من الوجود . و هذا الملاك ليس متحققاً للمفاهيم السّرايية ، و المهيئات الجوازية ، إلا بوجود النفس ، أو إيجادها . فهي العاقلة لها ، وهي معقولة أيضاً في ضمن عقلها إيّاها .

قلت : ليس مراد القائلين بحصول المهيئات الكلّية في النفس - عند تعقلها لحقايق الأشياء - لا وجوداتها العينية ، أنها منفكة عن كافّة الوجودات ، متحققة في النفس . فإنّ ذلك ممّا لا يعقل أصلاً . بل مراد القائلين بقيام الصّور بالنفس و حلولها فيها ، أن عند إدراك النفس لحقايق الأشياء يحصل في النفس أعراض نفسانية ، قائمة بالنفس بمنزلة الكيفيات الخارجية ، تلك الصّور مظهره لتلك المهيئات ، و وجودها في النفس . و المتصف بالمعقولة ، حقيقة . ذاك الوجود النوريّ التجردى ، لا تلك المهيئات الموجودة بها . و تلك الوجودات النورية لا شكّ في اتصافها بالمعقولة ، في حدّ ذاتها ، و إلا لم تصر سبباً لكون النفس عاقلة إيّاها ، بل ، لو سئلت الحق ، أن هذه الصّور معطية للعاقلة ، كما أنها معقولة بذاتها ، فيجب أن تكون عاقلة بذاتها أيضاً ، حتّى تصير هي بسببها عاقلة ، و بذلك يثبت الاتحاد الذي ادّعيناه بضميمة المقدمات السّالفة ، فتدبّر !

مع أن هذه المفاهيم ، لما كانت فانية في وجود النفس و ظهورها ، و قائمة بفيضها الأقدس - و قد تقرر أن تركيب المهية مع الوجود اتحاديّة - فبذلك يثبت الاتحاد أيضاً .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام . و لكن الحق أن هذه المقدمات ، إنّما تثبت الاتحاد بالمعنى الذي أفاده صدر المتألهين ، لو كان المعقول صورة نورية إدراكية ، قائمة بذاتها مجردة عن الكونين ، مبرأة عن الإقليمين ، معرأة عن الحضرتين ، لا المفاهيم الكلّية السّرايية . و قد حققنا ذلك في تعليقاتنا على الأسفار ، فتأمل في أطراف ما ذكرناه

حتى يتضح لك جليّة الحال !

قوله : « هو أن الموجود في الخارج و الموجود في الذّهن » الخ ٣/٣٣ .
أقول : ناهيك في ذلك قولهم : « أن أنحاء الوجودات أربع ، وجود في الخارج و وجود في الذّهن » الخ ، وأيضاً الوجود الذّهنيّ و الخارجيّ يشتركان في أن كلّ واحد منهما وجود للمهيّة المحفوظة في كليهما الموجودة بهما ، إلا أن أحدهما يترتب به على المهيّة آثارها و الآخر ليس كذلك . فوزانها في كيفية تحقّق المهيّة بهما واحد ، مع أنّه لو كانت الصّور الحاصلة في مرآة النّفس أعراضاً ، قائمة بها ، لم يكن لحقايق الأشياء وجود في صفحة الأنفس ، كوجودها في صفحة الآفاق ، إذ ليس الخارج موضوعاً ، ولا مادة للأشياء الخارجيّة . بل الموادّ ، و الموضوعات ، و الصّور ، و الأعراض القائمة بها ، كلّها حاصلة في الخارج ، بمعنى كونها مرتبة من مراتبه ، لا أشياء في حالها .
فإن قلت : فرق بين وجود الأشياء في الخارج ، و بين وجودها في النّفس . لأنّ وجودها في الخارج ، بكونها مرتبة من مراتبه . لأنّ المراد بالخارج ليس شيئاً يكون كالظرف ، بالنسبة إلى الموجودات فيه . بل المراد به الوجود الذي يترتب به على الأشياء آثارها ، المطلوبة منها : من الوجودات الخارجة عن موطن النّفس الإنسانيّة ، و غيرها وهذا بخلاف الوجود الذّهنيّ ، فإنّ المراد به الوجود في مشاهد النّفس الإنسانيّة ، و مواطنها الإدراكيّة . وهذا لا يمكن ، إلا بالحصول فيها و القيام بها . و بالجملة : كونها موضوعة ، بالنسبة إلى تلك الصّور ، ملحوظة في حصولها فيها و القيام بها ، و ذلك بخلاف وجودها في الخارج .

قلت : ما ذكرته ممّا يؤكد الاستدلال ، و يؤيد ما ادّعينا : من كون معنى وجود الأشياء في حضرة النّفس ، كونها مرتبة من مراتبها ، كما في الخارج . لأنّه ، كما أن الوجود^٢ في خارج النّفس ، كون الموجود فيه مرتبة من مراتبه - من أجل أن المراد

١ - و انما جعل ذلك مؤيداً لما أفاده ؛ لانه ، مقنع للعقل المنور ، و لا يكفي لاقتناع

أبناء الجدال و الجدال و أصحاب الأهواء و الاحوال ، منه ، ره .

٢ - الظاهر : « كما أن معنى الوجود في خارج النّفس ... »

به الوجود ، الذی يترتب به على الشيء آثاره - كذلك يجب أن يكون معنى الوجود في النفس كون الوجود فيها مرتبة من مراتبها : من جهة أن المراد بالوجود الذهني ، و النفس ، وجود لا يترتب به على الوجود به آثاره المطلوبة ، وخواصه المرغوبة منه . وهذا مما لا يمكن ، إلا بأن يكون الوجود للنفس ، لا للشيء المتقرر لديها . لأنه لو كان الوجود وجوداً للمهية الموجودة في النفس بالذات ، لامتنع أن لا يترتب به عليها آثارها سيما على أصالة المهية ، واعتبارية الوجود . لأنه ، على هذا يكون ذلك الوجود وجوداً خارجياً لها . والنحو الواحد لوجود المهية الواحدة ، مما لا يمكن أن يختلف في ترتيب الآثار و عدمه . وهذا بخلاف ما لو كان الوجود للنفس . لأنه يمكن أن لا يترتب على الوجود به بالعرض آثاره المطلوبة . من أجل عدم تحققه بالتحقيق الخاص به ، فتدبر !

قوله : « أن الذهن أي النفس الناطقة » الخ ٦/٣٣ .

أقول : الذهن ، قد يطلق ويراد به : قوة للنفس ، تتحرك^١ بها في مراتب الصّور الحاصلة فيها ، لأجل تحصيل المقدمات المنتجة للمطلوب ، أو للإجزاء المحصلة للحدود . وقد يطلق ويراد به : النفس . ولما كان مشتركاً بين الأمرين ، وكان المراد منه ، هنا ، المعنى الثاني ، فسرّه بها ، لإبانة ما هو المقصود منه .

قوله : « ثم أن مراد القائل باتحاد المدرك » الخ ٧/٣٣ - ٨ .

المراد ، من التجا في عن المقام ، إلقاء النفس لمقامها الشامخ ، الرفيع الأعلى ، الذي هو مقام تجرّدها ، وبساطتها الأمرية ، وسداجتها الوجودية ، وعنديتها عند مليك مقتدر ، ونزولها عنه ذاتاً ، في مرتبة الموجودات الخارجية والمادية ، والذوات المنهمكة في الحركة والزمان ، والتغير والدثور ، والزوال والتجدد : بناءً على ما توهمه بعض ، من أن المراد للقائل بالاتحاد ، اتحاد النفس مع المعلوم بالعرض ، الذي هي الموجودات العينية . أو النزول بذاتها في مرتبة الصّور التفصيلية العقلية ، أو الخيالية

١- أي : « تتحرك النفس بها » .

والحسيّة . لأنّها ، وإن كانت من صقع النّفس ، إلّا أنّها من مراتبها ، التي دون مقام شائخها الأمرى والخفى والأخفى . فالمراد من اتّحاد تلك الصّور بها ، هو ما أفاده ، قدّه ، بقوله : «بل يستعمل ذلك» الخ.

ونظير هذا المقام ، معبر عنه في الواجب ، تعالى ، في عرف العارفين ، بمقام رؤية المفصل مجملًا . ومقام التّعيين الأوّل ، والبرزخيّة الأولى ، و حقيقة الحقائق . ويمكن أن يكون المراد منه مرتبة غيب مغرب النّفس ، و نفس حقيقتها البسيطة الوجوديّة السّاذجة ، من دون ملاحظة شيء أصلاً . فإنّ هذه المرتبة أيضاً ، لكونها مرتبة بساطتها الوجوديّة ، و صرافتها المحضة ، كلّ الوجودات و الحقائق ، التي دونها . إلّا أنّها ليست مقام مشاهدة المدرّكات ، لاجتماع ، ولا تفضيلاً . فلا يمكن عدّها من مراتب الإتحاد أللهم ، إلّا أن يكون المراد منه الانطواء المذكور في كلامه ، أو يكون المراد من الاتّحاد الوحدة الصّرفة ، كما صرّح به في الحاشية ، لا الاتّحاد المصطلح . بل الحقّ أنّه ، في جميع المراتب . وحدة ، لا اتّحاد . كما لا يخفى .

قوله : «كانطواء» الخ ١٠/٣٣ .

ولأجل هذا الانطواء ، قالوا : العقل البسيط الإجماليّ ، خلاق للصّور التفصيليّة . فإنّه ، لولا اشتغالها في حدّ ذاتها على تلك الصّور بنحو أعلى ، أي : بنحو البساطة الصّرفة من غير لزوم كثرة ، و تعدّد نسب هذا الانطواء ، ولالزوم اتّصافها بأحكامها و خواصّها و آثارها ، التي هي من لوازم وجوداتها الخاصّة الفرقانيّة ، كاشتغال الملكة البسيطة ، الحاصلة لها في علم من العلوم ، على المسائل و أجوبتها ، لما صارت خلاقاً لها و موجدة لتفاصيلها في مرتبة ظهورها بالفيض الأقدس النّفسية . و المراد بهذا الانطواء انطواء وجوداتها و فعليّاتها في وجودها البسيط و فعليّتها الصّرفة ، لا ظهور مهياتها فيها . لأنّها مقامٌ لا اسم ، ولا رسم ، ولا تعيين للنّفس فيه . بل ظهورها إنّما هو في مرتبة الواحديّة الاسمائيّة لها ، التي هي مقام ظهورها بصور أسمائها و صفاتها . نعم ، تلك المهيّات أيضاً منطويّ البساط ، و مقبوضة الأيدي في هذه المرتبة ، و متّحدة بها كاتّحاد السّلا شيء مع

الشيء . لأنها ، لما كانت لامتحصّلة صرفة و مهمة محضة ، تتحد مع الوجود ، الذي هو متحصّل خالص ، و فعليّة ساذجة ، و تفنى فيه بحيث يصحّ أن ينزع منها كمالاتها على النحو الذي يليق بهذه المرتبة الشاخنة الرقيقة ، لكن لا بحيث يظهر فيها رسومها ، و أسمائها و تعييناتها و حدودها .

قوله : « و ثانيها في مقام الوحدة في الكثرة » الخ ١١/٣٣ .

أى : مقام ظهور النفس ، بوحدتها الذاتيّة ، و تجليها بالتجلى الجمعيّ ، الوجدانيّ النورى ، المعبر عنه بالفيض الأقدس ، على ذاتها ، بصور أسمائها و صفاتها علماً ، لا وجوداً . فالمراد من الوحدة وحدة النفس ، من جهة أمرها الواحدة ، و تجليها الوجدانيّ . و من الكثرة مراتب ذلك الفعل الوجدانيّ ، و الفيض النورى ، و التجلى الأحدى من العقلية ، و الوهميّة و الخياليّة و الحسيّة .

قوله : « انبسط على كلّ المدركات » الخ ١١/٣٣ - ١٢ .

أى : كانبساط نور الشّمس على مراتب أشعتها ، لا كانبساطه على الأجسام المظلمة الحاصلة قبل انبساطه . و بالجملة : الانبساط الذي يتحصّل المنبسط عليه بنفس ذلك الانبساط ، لا قبله بانبساط آخر منها ، أو من غيرها . اللهم ، إلّا باعتبار تقدّم قوتها على المدركات ، التي هي بعد الكثرة ، فتأمل !

قوله : « بلا تجاف » الخ ١٢/٣٣ .

أى : عن مقام غيبها المغرب ، و مرتبتها التي لا اسم ولا رسم لها بحسبها ، المعبر عنها بمقام السرّ والخنّى والأخفى ، وإلقائها لهذا المقام الشامخ الرّفع . لأنّ تجافها عن تلك المرتبة ، التي هي مرتبة ذاتها لا يمكن ، إلّا بانعدام حقيقتها و صيرورتها ، موجودة بوجود آخر ، دون وجودها الذاتى الأصلى . لما عرفت : من أنّ كلّ مرتبة من مراتب الشدّة والضعف مقومّ لدرجات حقيقة الوجود ، و مراتبها النورية الوجوديّة ، بمعنى ما ليس بخارج عنها . مع أنّه ، لا يتصور هيناً مادة مشتركة ، وعلى فرضها لا يمكن الحركة الانتكاسيّة في مراتب الوجود و درجاته . لأنها متحرّكة بذاتها إلى غاياتها الذاتيّة ، و كمالاتها الطولية .

والحركة التسفلية في المراتب الطولية مستلزمة لاجتماع النقيضين والمتنافين، أو لانعدام المتحرك أصلاً ورأساً. مع أنك قد عرفت: أنه، لايزيدها كثرة العطاء إلا جوداً وكرماً، ولا ينقص منها ولا يزيد عليها من حيث كمالها الذاتي، من جهة تلك الإفاضة والإجادة، شيء أصلاً.

قوله: «بل كل مدرك» الخ ١٢/٣٣.

فإن ذلك الاتحاد، كما عرفت، إنما يكون بالاتحاد مع فيض النفس وظهورها. وهو لكونه رفيع الدرجات، ذا العرش المجيد، له في كل يوم، بل آن من الأيام والآتات الربوبية، والإلهية والذهرية والزمانية، تشآتات وتجليات. وله في كل شأن ظهورات وبروزات، يتحد في كل منها مع مهية من المهيئات، ومفهوم من المفاهيم، ويتعين بتعين من التعينات. فيصير تارة معقولاً، وتارة موهوماً، وتارة متخيلاً، أو محسوساً.

قوله: «حتى المعقول متحد مع» الخ ١٣/٣٣.

لما كانت النفس في الإدراك التعقلي مستكفية بذاتها وباطن ذاتها، والمعقولات المرسله الكلية مشابهة لجوهر ذاتها، ومجانسة لحقيقتها المجردة الأمرية، كان حسابان اتحادهما مع حقيقتها النورية، في مرتبة ذاتها ومقامها السر والخفي والأخفى، أقوى من حسابان الاتحاد، في مرتبة إدراكاتها الوهمية والخيالية والحسية. وكان هذا الظن أيضاً من بعض الظن، حيث أن مرتبة غيب مغرب ذات النفس وحقيقتها المجردة اللاهوتية وحضرة أحديتها الذاتية، مما لا اسم لها، ولا رسم، ولا نعت لها، ولا وصف، ولا خبر لشيء، ولا أثر، ولا ظهور للمفاهيم الكلية والمعقولات المرسله أصلاً. لأنها مقام ظهورها بالصرافة الوجودية، والسذاجة الذاتية، والتلا بشرطية المقسيمية، وانمحاء كافة التعينات وقاطبة الأسماء والرسم.

فإن قلت: لما تقرر في السنة الحكماء - المستشرقين، بأنوار عالم الجبروت، وإشراقات قواهر أعلون الملكوت - أن النفس وما فوقها إنبيات صرفة ووجودات محضة، وتطابقت

السنة جماهير حزب الحكمة وآل المعرفة ، على أن صرف الوجود صرف كمالات الوجود ، وأن بسيط الحقيقة كل الأشياء وتماها ، فيجب بحكم سالف هذه المقدمات ، وقاصف هذه الأصول ، أن تكون النفس في مرتبة ذاتها وجوهر حقيقتها ، واجدة لحقيقة كل معقول ، وجامعة لإنسية كل موجود ، يمكن أن يناله الحس ، أو العقل بكنهه جوهر ذاته ، وتخوم قوام هويته ، بنحو أبسط وأعلى ، أى : بنحو الاتحاد مع ذاتها المرسله ، لابنحو الانضمام إليها ، بعد قوام جوهر ذاتها وحقيقتها ، وإلا لم تكن واجدة لها في قرار مكين الذات ، وغيب غيوب الحقيقة .

قلت : نعم ، لكن ذلك الوجود والوجدان ، إنما هو بانطواء بساط الوجودات ، وانمحاء تشخصات الكثرات في وجودها البسيط الساذج ، واندكاج جبال الإنسيات تحت سطوع نور شمس ذاتها ، التي ليس لها في الخارج والذهن شبيه ولا نظير - كما قال المولوى القيومى :

شمس در خارج اگر چه هست فرد

مى توان هم مثل او تصوير كرد

شمس جان كو خارج آمد از آئير

نبودش در ذهن و در خارج نظير

- لابلهور المفاهيم المرسله ، والكتليات الماهوية ، في هذا الموطن الشامخ والحضرة الرفيعة الإلهية ، بنحو الكثرة والتفصيل ، واتحادها بكثرتها مع الجوهره البسيطة النفسية . وبالجمله : هذا الانطواء باعتبار مقام الكثرة في الوحدة ، ومن جهة العقل البسيط الإجمالى ، وانمحاء وجودات العقول التفصيلية ، وانطواء إنسياتها فيه ؛ - وكما أفاده بقوله «أحدهما» الخ . وما أفاده هنا ، إنما هو ، بحسب مقام الوحدة في الكثرة والظهور ، بكثرة المفاهيم والأسماء والرسوم ، وحضرة الواحدية النفسية ، التي هي مقر مجيء الكثرة ، كم شئت ، وبما شئت ، والتجلى بحقايق المعقولات المرسله ، والمهيئات الكلية ، فتدبر تعرف !

قوله : « لامعه في مرتبة السر والخنّي » الخ ١٤/٣٣ .

أقول السرّ في اصطلاحهم، قد يطلق: على فناء ذات النّفس في ذات الحقّ تعالى، والخفيّ: على فناء صفاتها، والأخفيّ: فنائها عن الفنائين، وقد يطلق على مقام قرب الفرائض والنّوافل، والفناء عن القُربين، وبالجملة، مقام «أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني». وقد يطلق السرّ: على الوجود المُفَاض على كلّ شيء، أو الحصّة، التي للنّفس، من الفيض الإطلاقيّ المنبسط على هياكل الأشياء، المسمّى عندهم بالفيض المقدّس. وقد يطلق على معانٍ أخرى، مذكورة في مقارّة.

والمراد منها^١ هنا: حاقّ ذات النّفس، ومرتبة غيب غيوبها، وحضرة أحديتها الذاتيّة، وظهورها بالوحدة الصّرفيّة، والأحديّة المحضة، والبساطة السّاذجة، ومقام مغرب ذاتها وصفاتها الذاتيّة الإطلاقيّة، من جهة كونها عين الواحد، لا من جهة كونها نعت الواحد. فالأخفيّ حاقّ ذاتها. ومرتبتها التي: لا اسم لها ولا رسم. والخفيّ مقام أحديتها الذاتيّة، التّلا بشرطيّة. والسرّ أحديتها، البشرط التّلايّة.

وبعبارة أخرى: الأخفيّ نفس ذاتها الصّرفيّة، وحقيقتها السّاذجة، من دون لحاظ شيء أصلاً، والخفيّ لحاظ ذاتها من حيث كونها لذاتها، فحسب، وظاهرة بذاتها لذاتها، من دون ظهور آخر أصلاً. والسرّ مقام عقلها البسيط الإجماليّ، ومرتبة أحديتها السّاذجة، البشرط التّلايّة، وظهورها بصفة الوحدة الصّرفيّة، والتّجرّد المحض، وسلب المادّة والنّمائض المادّيّة. أو السرّ مقام أحديتها. والخفيّ مقام ذاتها مع أسمائها، الذاتيّة، من جهة كونها عين الواحد. والأخفيّ مقام غيب مغرب ذاتها، وكنه حقيقتها. وقيل أنّ المراد من الجميع شيء واحد، هي مرتبة غيب ذاتها وهويّتها المغربيّة الإلهيّة، وحاقّ حقيقتها الأمريّة.

وقيل: الأخفيّ مقام إلهيّتها وربوبيّتها، والخفيّ جهة لاهوتيّتها، والسرّ جهة جبروتيّتها، والمعقولات المرسلّة متّحدة بها في مرتبة ظهورها، بالدّهريّة الأيمن، الأعلى، والملكوّيّة الرّقيّة العليا.

وقيل : الأخفى حاقّ ذاتها ، والخفىّ مقام غنائها عن العالمين . والسرّ مقام فيضها الأقدس الأنفسى . والمعقولات المرسلّة متّحدة بها في مرتبة فيضها المقدّس .
وقيل : الأخفى مقام طرح الكونيين ، والفناء عن الحضرتين ، والخفىّ انمحاء الصّفات ، والسرّ انمحاق مطلق التّعينات ، وانطاس رسوم الخلقية .
وقيل : السرّ مقام الجمع ، والخفىّ حضرة جمع الجمع ، والأخفى غيب مغرب ذاتها ، الصّرفة .

وقيل أقوال أخرى ؛ « وليكلّ وجهه » ، هو مؤلّها ١ .

قوله : « وسنخ باق كالنفس » الخ ١٧/٣٣ .

أقول : إنما قال ، « كالنفس » ، لأنّ الكلام في اتّحاد المدرك بالمدرّك ليس مخصوصاً بالنفس وحدها ، بل يجرى في كلّ مدرّك بالنسبة إلى كلّ إدراك ، حتّى أن القائلين باتّحاد العاقل بالمعقول ذهبوا إليه في علم الحقّ ، تعالى ، بالأشياء ، قبل إيجادها في صفحة الأنفس والآفاق . والمراد ، من الاتّحاد في الجميع ، واحد ، هو ما أشار إليه ، قدّه ، من انطواء الكثرة في الوحدة ، وظهور الوحدة في الكثرة ، واتّحاد المدرّكات مع التّور الفعليّ للمدرّك في المقام الثّاني ، فالأصل المحفوظ في كلّ إدراك ، عند الظهور بالتّور الإدراكيّ ، ذات المدرّك ، بوحلتها السّعيّة الإطلاقيّة ، فيكون الكاف تمثليّة .

ويمكن أن يكون الإتيان بها للإشارة إلى عدم انحصار الأصل المحفوظ في النفس ، بل مشيئتها السّارية ، ونورها الفعليّ ، من حيث أصل حقيقتها الظّاهرة في جميع المراتب ، أصل محفوظ وسنخ باق بالنسبة إليها . وكذلك باطن ذات النفس ، الذّي هو العقل الكلّيّ ، وباطن باطن ذاتها ، الذّي هو من ورائهم محيط ، هو « خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ » ٢ . وجعل كلمة الكاف للتّشبيه ، أيضاً ، ممكن ، بأن يكون المراد من السّنخ الباقي ، التّجلّي الذّاتيّ والصّفاتيّ للنفس ، الذّي هو روح التّجلّي الفعليّ وأصله ، وهو

١ - البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٢ - يوسف (١٢) ، ٦٤ .

كالنفس من جهة اتّحاده التّام معها .

قوله : « وأمّا المفاهيم ، فهي مثار الكثرة » الخ ١/٣٤ .

إن قلت : قد تقرّر في مقارّه ، أنّ الاتّحاد المتصور ، الذي يصدّقه العقل المضاعف ، ولا يكذّبه الوجدان الصّحيح الصّريح ، من الأقسام الأربعة ، أو السّنة للاتّحاد ، هو اتّحاد التّلامتخصّل مع المتخصّل . ومعلوم أنّ التّلامتخصّل ، بناء على المذهب الفحل والرأى الجزل ، منحصر في المفاهيم والمهيّات الكلّية الإبهامية المنطقية . ففي كلّ موطن وموقف ، قيل باتّحاد المدرّك مع المدرّك ، يجب أن يكون بلحاظ المفاهيم والمهيّات ، لا بلحاظ الوجودات والفعليّات ، فكيف التّوفيق بينه ، وما أفاده هو ، قدّه ، هنا ، مخالفاً لما أفاده في سائر المقامات ؟

قلت : لا منافاة بينهما أصلاً . لأنّ مراد القائل بالاتّحاد ليس اتّحاد المفهوم والمهيّة مع الوجود ، بأن يصير المفهوم والمهيّة وجوداً إذ ذلك ، ممّا يمتنع عقلاً ، ولا يتفوّه به جاهل ، فضلاً عن العاقل . لأنّ سنخ المهيّات ، والمفاهيم مبين مع سنخ الوجود ، فكيف يمكن القول بصيرورة أحدهما عين الآخر . بل المراد منه ، أن يصير المفهوم فانياً في الوجود ، وتابعاً له في الموجوديّة والتقرّر ، ومنتزِعاً عنه ومنجَعلاً بجعله ، وظاهراً بتبع ظهوره على تقدير مجموعيّته ، مع بقاء البيّنونة العزليّة بينها . فإنّها^١ مثار الكثرة والبيّنونة بذاتها وحقيقتها . فهي في عين موجوديّتها بنور الوجود ، وفنائها في حقيقته النوريّة البسيطة ، وجمع شتاتها ، وربط متفرّقاتها ، وانجبار كثرتها ونقصانها ، بوحدة الوجود ، باقية ، من حيث ذاتها وحقيقتها ، على ظلمتها الأصليّة وكثرتها بينونتها الإني^٢ كما قيل : سیه روئی ز ممکن در دو عالم الخ . وبالجمله المراد من ذلك الاتّحاد اتّحاد المهيّات في الوجود ، لا في المفهوم ، ولا انقلابها إلى الوجود ، كما لا يخفى . قال ، قدّه ، في الحاشية : « ولكّ أن تجعل العقول التفصيليّة » الخ . أي : تجعل المراد من قوله : « كانطواء العقول التفصيليّة » الخ ، النفوس البالغة إلى

١ - أي : « المهيّات » .

٢ - « الذاتيّة » ، خ ل .

حدّ العقل بالفعل، وبالعقل البسيط الإجمالي، العقل الفعّال، المفيض لمرتبة العقل بالمستفاد على النفوس الإنسانية، فإنّه أصل النفوس الإنسانية والعقول البالغة إلى المرتبة المذكورة، ومبدئها ومقومها. وهى منظوية فيها، كانطواء الفرع فى الأصل، والمعلول فى العلة. أو تحمل العقول التفصيليّة على العقول المفارقة، أى: أرباب الأنواع، والعقول العرضيّة والتفصيليّة: على العقل الكلّي، أى: العقل الأوّل، أو مطلق الكلّيّة الطوليّة، فإنّها أيضاً أصل العقول العرضيّة، ومبدئها. فإنّها صادرة عنها بجهاتها المشاهدية والحبيّة والفهرية والذليّة والإشراقية، ونحوها، وإنّما حمله على ذلك، لأنّ من القائلين بالاتحاد من ذهب إلى أنّ النفس فى إدراكها للصّور العقلية تتحد مع العقل الفعّال، ومراده من الاتحاد أيضاً، هو الاتحاد مع الوجود الرابطيّ والإضافة الإشراقية النورية للعقل الفعّال. أو انطواء وجودها فى وجوده الجمعيّ البسيط، ونقطة رأس مخروطه الرقيق الأعلى، بنحو الوحدة والبساطة، كانطواء الصّور العقلية التفصيليّة فى العقل البسيط الإجماليّ فى كتاب النفس. فأراد أن يشير إلى أنّ مأخذ القولين واحد، ومآلها إلى أصل فارد.

وقال أيضاً فى الحاشية: «ومما يؤيد ذلك التبدلات» الخ. إنّما جعلها مؤيدة، لأنّ الدليل الثقل، القابل للتأويل، لا يصير دليلاً فى العقليّات ما لم يعاضده الدليل العقليّ، أو لا ينافيه.

إن قلت: تصحيح ماورد فى هذا الباب ليس، ينحصر فى الذّهاب إلى اتحاد العاقل بالمعقول، بل يمكن تصحيحه مع القول بالعلم الارتسامي. وذلك، بأن يجعل ملكة اتصال النفس بالعقل الفعّال، المفيض لهذه الصّور، بعون الله وحوله وقوّته، باقية عند ارتحال النفس إلى عالم الملكوت ودار القرار. فيفيض عليها صور تلك المعقولات، أو تنحفظ فيها صورها، من جهة بقاء ذلك الاتصال والارتباط الوجوديّ، فتصير جهاتاً لخلّاقية النفس لما يناسب تلك الصّور، من النعيم السّرمدى، أو العذاب الأبدى.

قلت: أولاً، الصّور المفاضة، من العقل الفعّال على النفوس الإنسانية، بعد

ارتحالتها إلى عالم الملكوت ، ليست ممّا يناسب نشأة الحركة والزّمان ، و الموجودات الغير القارّة ، حتّى تصير منشاء لاختلاقيّة النّفس ، بالنّسبة إلى الصّور المذكورة ، بل المفاض منه ما يناسب جوهر ذاتها ، من الكلّيّات الثّابتة^١ . وثانياً ، لو لم تصر تلك الملكات ذاتيّة للنّفس ، وجوهريّة لها ، ولم تتحد بما ذكر من الصّور ، لم تكن ملائمة لجوهر ذاتها وسنخ حقيقتها ، بحيث تنعم أو تعذب بها ، ذاتاً وحقيقة وأيضاً ، لم يتحقّق سبب خلود لها في العذاب الأبديّ والعقوبة السّرمديّة . لأنّها ، إذا كانت تلك الملكات عرّضيّة ، وكلّ عرضيّ يزول ، والقسر الدّائم غير جائز في العناية الرّبانيّة ، فيجب زوال موجب العذاب ، والأوّل إلى الرّحمة الأزليّة الإلهيّة . بل يمكن أن يجعل هذا الأمر دليلاً آخر على إثبات الحركة الجوهريّة ، واتّحاد العقل بالمعقول ، فافهم ، « وَلَا تَكُنْ مِنْ الْغَافِلِينَ »^٢ . ولنا حاشية مبسّطة في هذا الباب ، ذكرناها في تعليقاتنا على الأسفار ، فليراجع إليها .

فإن قلت : قد أفاد صدر متألّفة الإسلام في الأسفار ، في الفصل التّذي عقده لبیان كيفية ربط الحادث بالقديم ، ما ملخصه : أن كثيراً من الأشياء ليس معقوله مشاكلاً مع محسوسه ومتخيّله . وذلك ، مثل الزّمان ، والحركة ، والمقدار ، وأمثالها . حيث أنّ المعقول منها كلّيّ باتّ ثابت ، ليس مصداقاً لعدم القرار ، والتّجزّي ، والتّجدّد ، والتّصرّم ، بالحمل الشّائع ، بل لو سألت الحقّ : جميع الوجودات الشّخصيّة والهويّات الوجوديّة ، حكاياتها الذّهنيّة وصورها الإدراكيّة ، لاتطابق مع المحكيّ عنها في الآثار والأنوار ، حيث أنّ الوجود العينيّ ، والتّقرّر الخارجيّ ، ممّا لا يمكن حصولها - بهويّاتها العينيّة ، وحقايقها الخارجيّة ، المتقرّرة في صفحة الآفاق - في صفحة النّفس . فكلّ ما يحصل منها ، في مدارك النّفس ومجالها الإدراكيّة . لا يشاكلها في الاثر ، ولا يوافق الخبر الخبر ، وإنّ طابقها في المهيّة . وعلى ماحقّقه ، قدّه ، لانتكون الصّور الإدراكيّة ، الحاصلة من تلك الأمور ، متّصّفة بالتّجدّد والدّثور واللاقرار ، حتّى يصحّ ما أفاده ، قدّه ، من

١ - « من الصور الكلية الثابتة القارة » ، خ ل .

٢ - الاعراف (٧) ، ٢٠٥ .

صيرورة التبدل والتجدد ، ذاتياً للنفوس المدركة لتلك الصّور ، بالبيان الذي أفاده في الحاشية .

قلت : أولاً ، ما أفاده صاحب الأسفار ، قدّه ، إنّما هو في المدركات العقلية ، لا الحسية والخيالية ، كما صرح به في ذلك الفصل . والقائل بالاتحاد ، إنّما يقول به في جميع الإدراكات النفسانية ، إلا أنه ، لما كانت نشأة النفس الناطقة ، والكلمة الإلهية ، والروح الأمري ، من حيث أمريتها وتجردّها التام الكامل ، غير ملائمة للخياليات والحسيّات ، وهى بالنسبة إليها بالمنظر الأعلى والأفق الأرفع ، جعلت خلاقه فعالة بالنسبة إليها . وذلك بخلاف العقليّات ، التي هى في أفق النفس ومشاكله مع ذاتها المرسله الكلية . فلذلك ذهبوا إلى اتحادها معها ، من جهة المجالسة الذاتيّة ، والمشاكله الوجودية . وإلا ، فالخلاقية الإبداعية لا تتحقق بدون تقرر أصل هذه الصّور المجعولة للنفس في المجال الإدراكية الخيالية والحسية في حاقّ ذات النفس وقرارمكن الروح : بحكم أن معطى الشئ ليس فاقداً له . وإذا حصل لك التصديق والاعتراف بأنّ الصّور الخيالية والحسية ، التي تحصل في مشاهد النفس ، من الحركة والزمان وأمثالها ، تصير متحدة مع النفس بالتفصيل الذي مرّ ذكره ، يظهر لك صحّة ما أفاده المصنّف ، قدّه ، كما لا يخفى .

وأما ثانياً ، ما أفاده صاحب الأسفار ، قدّه ، لا ينافي ما حققه المصنّف . لأنّ صيرورة تلك الصّور العقلية ، والمهيّات الكلية ، منسلخة عن آثارها المادية وحدودها الوجودية ، إنّما هى في مقام انطواء كثرتها في أحدية النفس ، ووحدتها ، وبحسب وجودها في الصّقع الشامخ العقليّ . فإنّ وجودها في هذا الموطن الرفيع الشامخ ، على ما يناسب هذا المشهد الشّريف . وأما في مقام الوحدة في الكثرة ، وبرزها عن باطن ذات النفس في يوم تبلى السّرائر ، فيظهر آثارها وخواصّها في نشأة الملوكوت الأسفل ، وعالم المثال الصّعودي ، بالصّور المناسبة لها ، والملائمة إيّاها . ذلك ، كما أنّ انطواء بساط وجودات الأشياء في الوجود الأحديّ القيوميّ ، وظهورها في الحضرة الأحدية ، والواحدية الأسماوية ،

ليس بحيث يترتب عليها آثارها الخارجية الفرقانية . بل ظهورها فيها ، على حسب ما يناسب ذلك المقام الشامخ ، ولكن عند بروزها في حضرة الفيض المقدس ، والنفس الرحمانى ، تصير بحيث تترتب عليها آثارها المطلوبة ، وخواصها المرغوبة ، ويبرز ما كمن فيها من اللوازم الوجودية والخواص النفس الامرية ، على حسب ما يناسب نشأة الأعيان وعالم الخارج ، فافهم ، إن كنت من أهله !

فى تعريف المعقول الثانى و بيان الاصطلاحين فيه

قوله ، قدّه : « غرر فى تعريف المعقول » الخ ٢/٣٤ .

أقول : البحث عن المعقولات الثانية - التى لا يحاذيها شىء فى الخارج ، سبباً
المعقولات الثانية المنطقية . فى الفلسفة الأولى ، التى موضوعها الموجود المطلق ، بما هو
موجود - إما من جهة أنّ لها حظاً من الوجود العينيّ ، على ما حققه صدر المتألهين ؛
قدّه ، وإما من جهة أنّ المراد من الموجود مطلق الموجود ، الأعمّ من الذّهنيّ والخارجيّ .
و ذلك ، كما أنّ البحث عن العدم والمعدوم ، إنّما هو من جهة وجود مفهومهما فى الأذهان .
مع أنّ حظّ تلك المعقولات من التقرّر والوجود ، أوفى وأكمل من المفهومات العدمية .
لأنّها أحكام الموجودات ، وأحوالها النفس الأمرية ، بخلاف العدم والمعدوم ، كما هو
واضح لا يخفى .

قوله : « أى فى عقلنا » الخ ١٠/٣٤ .

إشارة إلى أنّ كلمة « با » ههنا بمعنى « فى » . فإنّه أحد معانيها ، كما أشار إليه ابن
مالك بقوله :

بالبا استعن ، وعدّ ، عوّض ، ألصق

ومثل مع ، وعن ، وفى ، بها انطق

قوله : « وسائر موضوعات المنطق » الخ ١٣/٣٤ .

أقول : و ذلك مثل الجزئية والقياسية ، والافتراضية والاستقرائية والتمثيلية
ونحوها .

فإن قلت : الجزئية المنطقية وصف الأشياء الخارجية ، و الموجودات العينية ، التي هي عين التشخيص و الهذية ، بمقتضى أن الشيء ما لم يتشخص ، لم يوجد . و هي^١ بوصف الجزئية ، مما لا يمكن أن يوجد في الذهن ، حتى تعرضها الجزئية فيه ، فكيف جعلت الجزئية من المعقولات الثانية المنطقية ؟

قلت : كون المفهوم ، بحيث يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، أو لا يمتنع ، من خواص الموجودات الذهنية . إذا المفهوم بما هو مفهوم لا يمكن أن يوجد في الخارج . فعروض الجزئية و اتصاف المفهوم بها إنما هو في الذهن . و أمّا عدم إمكان حصول الجزئيات ، بما هي جزئ في النفس ، فلا يناقض ذلك . لأن امتناع حصولها فيها إنما هو بحسب هوياتها الخارجية ، لا بما هي مدلوله للألفاظ ، و ما يفهم منها عند إطلاقها ، بالنسبة إلى العالم بوضعها لها - و بعبارة أخرى . الحكم بامتناع فرض الصدق على الكثرة إنما هو على الموضوعات الحاصلة في النفس . فإن وجود الموضوع ، بما هو موضوع ، وكذا المحمول ، بما هو محمول ، وكذا الحمل و الصدق ، إنما هو في موطن الأذهان ، فكذا الجزئية ، التي هي عبارة عن امتناع فرض الصدق على الكثرة ، من عوارضها الذهنية ، كما لا يخفى^٢ . و لذا اتصافها بها إنما يكون عند حصولها في الأذهان ، لافي الأعيان فعنى كون الزيد جزئياً : أنه ، إذا لاحظ النفس و ادركت مفهومه ، حكمت بأن مفهومه مما يمتنع فرض صدقه على الكثرة ، لأنه ، مع قطع النظر عن حصول مفهومه في النفس ، يكون كذلك خارجاً ، كما لا يخفى^٣ .

فإن قلت : قوله : « في عقلنا » الخ يدل على أن قيام الأشياء بالنفس حلولاً عنده مع أنه صرح بخلاف ذلك في مبحث الوجود الذهني .

قلت : أولاً ، ما أفاده هنا إنما هو على مذاق القوم ، و ذاك التعريف أيضاً منقول عنهم . و ثانياً ، المراد أن موطن العروض ، بالنسبة إلى موضوعاتها المتصفة بها ، إنما هو في العقل ، و ذلك لا يناقض أن يكون حصولها في النفس بطريق الخلاقية و الفعلية ،

١ - أي : « الأشياء الخارجية » .

كما لا يخفى^١، فتدبر!

قوله: «والجزئى ليس معرفاً» الخ ١٥/٣٤.

أقول: وذلك، لأنّ التعريف بالمهيّة، وللمهيّة. والمهيّة إنّما تطلق على الصّور الكلّيّة، دون المفاهيم الجزئيّة. ولأنّ التعريف إنّما يكون بالحدود والرسوم، ومقسمها: المقول فى جواب «ما هو»، الذى هو كلّى. والجزئى بما هو جزئى، غير ممكن الحصول فى العقل. وأيضاً، هو لدثوره وتبدّله، لا يمكن أن يصير مقصوداً فى باب المعارف والتعريفات. وأيضاً، تعريف الكلّيات ممّا يغنى النفس، عن تعريف الجزئيات. ولكونها غالباً مرهونة بالعوارض المادّية، الغير الملائمة لذاتك الأتمّ، لا يفيدك معرفتها كمالاً فلسفياً.

فإن قلت: إن كان الأمر، كما قلت، بأن كان السّؤال بما هو عن الكلّيات، فكيف جعل الحكماء النّوع مقولاً على الكثرة المتّفقة بالحقيقة، التى هى الأشخاص الجزئيّة غالباً.

قلت: المسّؤل عنه، بما هو فيها، إنّما هى مهيّاتها الكلّيّة، وحقيقتها النفس الأمريّة، لا هويّاتها الشخصيّة، كما هو واضح جدّاً.

قوله: «لأنّه إذا عقل عارضاً» الخ ٦/٣٥.

إنّما قيّده بذلك، لأنّه قد يعقل، من حيث هو هو، لامن حيث كونه عارضاً لشيء، كما أنّه قد يعقل مفهوم الكلّيّة المنطقيّة، لامن حيث عروضها للمفاهيم والكلّيات العقلية، مثل الحيوان والإنسان مثلاً. ولكنّها إذا عقلت، من حيث كونها عارضة لاتعقل إلّا عارضة لمعقول آخر، فتدبر!

قوله: «وأن لا تكون من الأمور العامّة» الخ ١٣/٣٥.

قال قدّه فى وجه ذلك فى الحاشية: «لأنّه إذا لم يكن عروضها» الخ. أقول توضيح ذلك أنّه، لو كان العروض فى الخارج، يجب أن يكون المعارض، فى حدّ ذاته، خيولاً عن المعارض. وإلّا يلزم من عروضه له، تحصيل الحاصل بغير ذلك الحاصل،

أو الدور والتسلسل . مع أنه ، لو لم يكن في ذاته خلواً عنه ، لم يكن عارضاً عليه ، هذا خلاف . ويلزم عليه ، أن لا يكون الشيء الخارجيّ ، في حد ذاته ، شيئاً ، وأن لا تكون الشئيّة من الأمور العامة .

وأما قوله (في الحاشية) «وليس المراد» الخ (ص ٣٥) ، فدفع لتوهم أن لزوم نفي العموم من طرف الضميمة ، لامن طرف المنضم إليه : بأن يقال ، الشئيّة المنضمة إلى مثل الإنسان والفرس والبقر ، وأمثالها في الخارج ، يكون - لمكان وجودها الخارجيّ - ومساوقة الوجود مع التشخيص خارجاً - خاصاً جزئياً ، فلا يكون من الأمور العامة . فدفع هذا الحسبان والتوهم ، بأن نفي العموم على تقدير الانضمام والعروض الخارجيّ ، لا يمكن من طرف الضميمة . لأنّ عموم الشئيّة إنّما هو بحسب مفهومها ، لا من حيث وجود مفهومها في ضمن أفرادها . وهي إذا كانت ضميمة خارجيّة ، كانت خصوصها من جهة أفرادها ، وعمومها من جهة مفهومها الصادق على أفرادها ، ولا منافاة بينهما أصلاً بل كلّ عامّ يجب أن يكون كذلك . ومثال ذلك ، كما في البياض ، فإنّ عروضه على الجسم في الخارج ، وهو باعتبار أفرادها خاصّ ، وباعتبار نفس مفهومه من الكليّات والمفاهيم العامة .

ألّهم ، إلّا أن يكون المراد أنه حينئذ لا يكون صادقاً لأفرادها الخارجيّة ، التي هي عبارة عن تلك الضمائم . لأنّها لو كانت مصداقاً للشئيّة في الخارج - والمفروض أن كلّ ما هو مصداق لها عيناً ، يكون عارضاً لها عيناً - فيجب أن يكون عارضاً لتلك الضميمة ، المتأصلة أيضاً . والسلازم منه أن لا تكون تلك الضميمة من دون عروضها شيئاً ، مع أنه ننقل الكلام إليه ، فيدور أو يتسلسل . ولكن ذلك الحسبان والتوهم فاسد جدّاً ، حيث أنه يمكن أن يقال ، من قبل الذهاب إلى العروض الخارجيّ ، بأن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى غير أفرادها الذاتية . وأمّا بالنسبة إليها ، فهي أشياء بذاتها لامن جهة عروض الشئيّة عليها ، فتدبر !

قوله (في الحاشية) : و إن لم يكن شيئاً منها ، لزم الثالث ؛ وهذا هو الخلو في الواقع الخ (ص ٣٥) أى ليس هذا الخلو باعتبار مرتبة المهيمة من حيث هي ، حتى يقال بجوازه . من جهة أنّ عدم جواز خلو الشيء عن النقيضين ، أو ما في حكمهما ، إنّما هو بحسب الواقع ، لا بحسب مرتبة من مراتبه ، بل هذا الخلو باعتبار نفس الأمر و باعتبار التّحقق الواقعيّ للنفس الأمرى ، التّذى لا يمكن الخلو عنهما فيه ، أصلاً .

فِي أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ ، وَكَذَا الْعَدَمُ

قوله : «فِي أَنَّ الْوُجُودَ مُطْلَقٌ» الخ ١٧/٣٥ .

المراد من الإطلاق والتقييد : أعمّ من الإطلاق والتقييد ، بحسب المفهوم والوجود . ولكنّ الإطلاق السّميّ الإحاطي لا يجري في العدم ، كما هو واضح ظاهر . ولذلك خصّ القسمة إلى الإطلاق والتقييد ، في العدم ، بالمفهوم . إذ لا حقيقة عينيّة له ، حتّى يتّصف بالإطلاق والتقييد المفهوميّ والوجوديّ ، باعتبار حقيقته بالمعنى المقابل للمفهوم ، أو المقابل للظّل . لكن هي بالمعنى المقابل للظّل لا يتّصف بالتقييد ، إلّا بلسان : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ »^١ ، فتدبّر !

قوله : «الجامع لكلّ الوجودات بنحو أعلى» الخ ٧/٣٦ .

أقول : المراد هنا بحقيقة الوجود ، الحقيقة في قبال الظّل ، بقرينة قوله : «الجامع لكلّ الوجودات» . لأنّه ، لو كان المراد بها الفيض المقدّس ، أو الأعمّ منه ، ومن الفيض الأقدس ، المعبر عن المعنى العامّ بالرحمة الرّحمانيّة ، والوجود العامّ ، لما كان قوله هذا في محله . إذ ليس الوجود ، بهذا المعنى ، جامعاً لكلّ وجود ، إلّا أن يكون المراد الجامعيّة النسبيّة أو جامعيتّه لكلّ وجود ، دونه ، أي لغير وجود الواجب ، تعالى شأنه . أو يكون المراد جامعيتّه . بالمعنى الأعمّ من الاحاطة والحكاية ، أو الأعمّ من الجامعيّة بالأصالة أو بعين^٢ جامعيتّه الحقّ من أجل فنائه التّامّ فيه ، تقدّست أسمائه ، وفي كلّ تكلف . ثمّ أنّ المراد من جامعيتّه وجود الحقّ ، لكلّ وجود بنحو أعلى ، ما مرّ شرحه كراراً ، فراجع إلى ما مرّ ذكره سابقاً !

١ - الانتقال (٨) ، ١٧ .

٢ - «بتبع» ، خ ل .

فى أحكام سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُودِ

قوله : « فى أحكام سَلْبِيَّةٍ لِلْوُجُودِ » الخ ٨/٣٦ .

هذه الأحكام السَلْبِيَّةِ بالنسبة إلى الوجود بمنزلة الصفات الجلالية بالنسبة إلى حقيقته . وهذه الأحكام ، بعضها راجع إلى مفهومه ، وبعضها إلى حقيقته ، بـكِيلًا معنيها .

قوله : « نعم مفهومه عرض ، أى عرضى » الخ ١١/٣٦ .

أى عارض فى التصور ، بالنسبة إلى المهيّة ، فى ظرف التخلية و التعمّل الشديد ، بالتفصيل الذى مرّ ذكره . وقد مرّ أيضاً الفرق بين الخارج المحمول ، و المحمول بالضميمة ، و دليل كونه غير محمول بالضميمة ، كما فى الشبيبة و أمثالها .

قوله : « والوجود ليس وجوديًا » الخ ١٧/٣٦ .

أى : ماله وجود زائد عليه . لأنه على ما مرّ موجود بنفس ذاته ، لا بوجود زائد عليه .

قوله : « ولا غاية البعد والخلاف » الخ ١٧/٣٦ - ١/٣٧ .

أقول : و ذلك ، لأنّ نوره وسع كلّ شيء ، حتّى نقيضه و مقابله ، كما مرّ شرحه سابقاً . ولأنّه ، لو تصوّر غاية الخلاف بينه و بين مفهوم ، فلما أن تكون بينه و بين المهيّة ، أو بينه و بين العدم . و المهيّة ، و إن كانت غير مجانسة معه بوجه ، إلّا أنّها فانية فيه ، متّحدة معه وجوداً ، فلا يمكن أن تكون بينه و بينها غاية الخلاف . و العدم قد عرفت أنّه مشمول نوره ، فى الوجود الذّهنى باعتبار مفهومه . فقوله : « و لذا تخلية

المهيّة» الخ إشارة إلى عدم حصول غاية الخلاف بينه وبين المهيّة ، وأنّ نوره الفعليّ نافذ في أعماق الأشياء : « وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ » الآية^١ .

قوله : « والوجود لا مهيّة نوعيّة » الخ ٢/٣٧ .

أقول : لأنّ الوجود ليس من سنخ المهيّة ، فلا مهيّة له أصلاً ، نوعيّة كانت ، أو غيرها . وقد مرّ أنّه ، ليس بنوع ولا جنس ، ولا عرض عام ولا خاص ، ولا كلي ولا جزئي ، وليس له جنس ولا نوع ، وبالجملة : كلّ ما هو من عوارض المهيّة وأحكامها وما مقسمها شيئية المهيّة ، كما مرّ تفصيله .

قوله : « بل لا ثاني له » الخ ٣/٣٧ .

لما كان هذه الأحكام ثابتة للوجود ، من حيث حقيقته بالمعنى الأعم ، فيصدق فيها أنّها لا ثاني لها .

أمّا الحقيقة في قبال الظلّ ، فكونها لا ثاني لها ظاهر ، لأنّها واجب الوجود بالذات ، الواجب من جميع الجهات والحیثیّات ، المحيط بكلّ شيء ، وليس وراثها شيء ، حتّى يتصوّر لها ثانٍ في دار التحقّق . لأنّه ، ليس في الدار غيرها ، وغير ظهوراتها وأفعالها ، شيء . وأمّا الحقيقة في قبال المفهوم ، التي أتمّ مصاديقها ، بعد الحقيقة بالمعنى الأوّل ، الفيض المقدّس والنفس الرحمانیّ ، فلأنّ الحقيقة بالمعنى الأوّل أصلها وتامها ، فهي ليست بثانية لها . والمهيّة والعدم ليسا شيئاً ، حتّى يكونا ثانياً لها . أمّا العدم ، فواضح ، وأمّا المهيّة ، فهي فانية فيها ، فناء السّلا متحصّل في المتحصّل ، ولا شيئية لها ، في قبالها . والمراتب الوجوديّة ، والدرجات النوريّة ، التي ظهرت من انبساطها وسعتها ، فهي لا يمكن أن تكون ثانية لها ، إذ لا قوام لها دونها .

وبالجملة ، كما أنّه لا يتصوّر التكرّر ، والثاني لحقيقة الوجود في قبال الظلّ ، لا يتصوّر التكرّر والثاني لظللها التام . بعين الدليل ، الذي يدلّ على عدم تصوّر الثاني والتكرّر ، لأصلها وتامها . وكما أنّ الحقيقة ، بالمعنى الأوّل ، صرف الوجود وتامه

فكذلك ، ذاك الظهور الظليّ الوجوديّ لها ، بحكم : « ألم تَرَ إِلَى رَبِّكَ »^١ الآية .
 صرف النور والوجود ، من جهة كونه فانياً في الحقيقة ، بالمعنى الأول و تبعها . بل هو
 صرف ، بعين صرافتها و سداجتها ، كما لا يخفى .

قوله : « ثمّ لما كان وجه السلوب الآخر » الخ ٩/٣٧ .

أقول : وجه ظاهرية السلوب الآخر ، أنّ مرجعها إلى سلب المهية ، أو الإمكان
 عن حقيقة الوجود ، بأى معنى كان . و عدم اتصافها^٢ بهما واضح جداً . وهذا بخلاف
 نفى الأجزاء عنه : حيث أنّ كثيراً من أرباب البحث والنظر ، زعموا ، أنّ إثبات الأجزاء
 غير ملازم لثبوت المهية ، أو الإمكان لها ، من جهة حساب أنّ الاحتياج إلى الأجزاء ،
 غير مستلزم للإمكان مع أنّ نفى الإمكان للحقيقة ، بالمعنى الشامل للفيض المقدس و
 الأقدس ، لم يكن بيناً عندهم ، بل كان^٣ بأحد معاني الإمكان غير جائز عنه .

وكان المقصود ، هنا ، إثبات بساطة حقيقة الوجود مطلقاً ، بل مراتبها و درجاتها
 من حيث كونها موجودة و مرتبة منها ، كما أنّ صدر متألهة الإسلام عمم البحث بقوله :
 « فصل في أنّ الوجودات حقايق بسيطة » الخ . ولم يكن إثبات البساطة ، بالمعنى المنظور
 ظاهراً من نفى المهية عن حقيقة الوجود ، بل كان محتاجاً معه إلى بيان زائد ، فلذلك جعل
 هذا البحث غير ظاهر و استدللّ عليه ، بقوله : « وكذا لاجزاء له » الخ .

قوله : « اذ النسبة بين المشخص و الطبيعة النوعية » الخ ٢/٣٨ .

أى : كانت النسبة بين المشخص و الطبيعة النوعية ، النسبة بين الفصل والطبيعة
 الجنسية ، من حيث أنّ احتياج النوع إلى المشخص له - سواء كان^٤ أنحاء الوجودات ،
 أو العوارض المسمّاة عندهم بالمشخصات ، أو شيئاً آخر ، ممّا جعلوه من المشخصات -

١ - الفرقان (١٥) ، ٤٥ .

٢ - أى : « اتصاف حقيقة الوجود » .

٣ - أى : « كان نفى الإمكان » .

٤ - أى : « سواء كان المشخص » .

ليس في قوام ذاته وتجوهر حقيقته ، بل في وجوده ، وتحصله الشخصى ، في موطن الأعيان ، لا في الإشارة العقلية ، إلا أن الفرق بينه وبين الجنس هو أن إبهام الجنس ، في الإشارة العقلية ، وفي الوجود العيني ، أيضاً ، ولكن إبهام النوع ، إنما هو ، بحسب الوجود الشخصى ، في ضمن الأفراد في الأنواع الغير المنحصرة الأفراد . فلو كان حقيقة الوجود نوعاً ، لاحتاجت إلى مشخص غير ذاتها . لأنها تصير حينئذ مهية كلية ، وكل مهية كلية لا يمكن أن تتشخص بذاتها ، وإلا لم تكن مهية كلية . وفرض كونها منحصرة في فرد واحد ، مع أنه غير مطابق للمقام ، من جهة ذهاب بعضهم إلى تكثير أفرادها ، لا يفي احتياجها إلى مشخص غير ذاتها . غاية الأمر ، يكون الم مشخص لازماً لمهيتها ، كما لا يخفى ، ويكون احتياجها إلى الم مشخص ، من جهة كونها نوعاً في مهيتها ، لا في وجودها . ومن حيث أن مهيتها عين الوجود والإنسية ، يصير مقوم وجودها بعينه مقوم ذاتها وحقيقتها ، فيلزم ما قيل من انقلاب المقسم إلى المقوم ، هذا خلف .

فإن قلت : ما أفدته ، إنما يصح ويتم ، لو لم نجعل حقيقة الوجود نوعاً ، لأنها لو فرضت كذلك ، كانت مهية كلية ، كما اعترفت به . وكل مهية كلية ، مقوم ذاتها ، غير مقوم وجودها ، فلا يتم ما ادّعت : من أنه يلزم أن يكون على ذلك التقدير مقوم وجودها ، بعينه ، مقوم مهيتها .

قلت : إن ما ادّعيناه كان على فرض تسليم وتجوز أن تكون حقيقة الوجود متصفة بالتنوع ، مع قطع النظر عن أن ذلك من خواص المهيئات الكلية المقابلة للوجود . ولكن كون حقيقة الوجود ، على جميع التقادير ، غير محتاجة إلى وجود زائد ، وكونها موجودة بنفس ذاتها ، مما لا يمكن إنكاره وصرف النظر عنه ، أو تسلّم خلافه ، كما لا يخفى . فلذا ما تحاشينا عن إلزام المحدث المذكور ، على تقدير تسليم جواز اتصافها بالتنوع .

فإن قلت : على تقدير كونها موجودة بذاتها تكون مشخصة بذاتها أيضاً . مع أنه على هذا التقدير ، يكون مقوم وجودها بعينه مقوم ذاتها وحقيقتها ، فلا يتم ما ذكر من

لزوم قلب المقسم إلى المقوم .

قلت : المقصود أنه ، يلزم على تقدير اتصافها بالتنوعية الجمع بين المتنافيين ،
ولزوم القلب على تقدير الجمع ، فتأمل ! على أن الحق الاقتصار على عدم إمكان اتصاف
الوجود بلوازم المهيئات ، وأحكامها وخواصها : من التنوعية والجنسية ونحوهما ،
فتدبر ! وهذا الإشكال مع جوابه يجرى في فرض جنسيته أيضاً ، فتأمل تعرف !

فى أنّ تكثّر الوجود بالمهيّات ، وأنّه مقولٌ بالتشكيك

قوله : «غرر فى أنّ تكثّر الوجود» الخ ٤/٣٨.

أقول : إنّ لحقيقة الوجود كثرتين : إحداهما الكثرة النورية ، الحاصلة لها من بسطها و ظهورها بالمراتب المختلفة ، و الدّرجات المتفاوتة ، من كونها رفيع الدّرجات ، ذا العرض المجيد . و هذه الكثرة من لوازم تشكيكها الخاصّ ، و الأخصّ الخاصّ و ثانيتهما الكثرة الظلمانية ، الحاصلة من تشابكها مع الأعدام ، و امتزاجها مع المهيّات و تلوّنها بلون زجاجات القابليّات . و الكثرة الأولى ، لما كانت نورية ، حاصلة عند ظهورها بالمراتب الطّوليّة - و هى متّحدة ، ذاتاً و حقيقةً ، مختلفة ، ظهوراً ، كما قيل :

جان گرگان و سگان از هم جداست

متّحد جانهای شیران خداست

فهى غير قادحة فى وحدتها الذّاتيّة الحقّة الحقيقية ، بل مؤكّدة لتلك الوحدة النّورية ، الوجوديّة . كما أنّ كثرة النّفس ، باعتبار ظهورها بالقوى الإدراكيّة ، و شؤونها الذّاتيّة ، من العمّالة و العمّالة ، لا تقدح فى وحدتها الكماليّة التّماميّة . و ذلك بخلاف كثرتها ، من جهة اتّحادها مع البدن الظلمانيّ الجرمانى . فإنّها مانعة عن نيلها بكمالها العقليّ ، و تجرّدها التّامّ الوجوديّ ، بخلاف الكثرة الثّانية ، فإنّها موجبة لتشتّت نورها ، و تكثّر ظهورها ، و تفنّن بروزها ، و تكدر شروقها . فهى الكثرة بالحقيقة و التعدّد فى الواقع ، لا بالمجاز و التشبيه . فلذلك لم يعدّ ، قدّه ، الكثرة الأولى من أقسام تكثّرها ، و خصّص الكثرة بالحاصلة من « كثرة الموضوع » .

ولما كان للموضوع إطلاقات عديدة - منها ، موضوع الأعراض ، أى : المحلّ المستغنى عن الحال ، و منها ، مقابل المحمول . و منها ، غير ذلك من المعانى التى تذكر فى محلّها - و ذهب بعضهم إلى أنّ نسبة الوجود إلى المهيّة ، نسبة العرض إلى موضوعه ، و ظنّ أنّ ذلك مستفاد من كلام الشيخ ، و تلميذه : فى كتاب التّحصيل ، حيث أطلق على الوجود لفظ العرض ، تشبيهاً و مسامحة ، فسرّ ، قدّه ، الموضوع بما يقابل المحمول ، حتّى لا يذهب و هم السّامع إلى أنّ المراد به هنا : المعنى الأوّل .

و كون المهيّة موضوعاً ، و الوجود محمولاً عليها ، إنّما هو باعتبار مفهوم الوجود ، و ما يحصل منه فى الذّهن ، عند تصوّره له . لأنّه ، قد مرّ غير مرّة ، أنّ حقيقة الوجود و أصله ممّا لا يمكن حصولها فى النّفس ، و أنّ ما يحصل منه فيها هى حكاية المنزعة عن مراتبه و درجاته . و هى ، لكونها أمراً اعتبارياً انتزاعياً ، تكون فى الذّهن وصفاً للمهيّة تابعاً لها ، محمولاً عليها . و إلّا ، لو نظرنا إلى الواقع و حقيقة الوجود ، و ما هو مصداق له حقيقةً و فى نفس الأمر ، لكان الأمر بالعكس . و لذلك قال صدر المتألّهين : إنّ معنى الإنسان موجود ، الوجود قد عرض له تعيّن الانسانيّة . فرجعه إلى ثبوت المهيّة و حملها على الوجود ، لا ثبوت الوجود لها ؛ و قال بعض العارفين : من و تو عارض ذات وجوديم .

قوله : «الميز إمّا بتمام الذات» الخ ١١/٣٨ .

قد مرّ أنّ هنا قسمين آخرين : أحدهما ، الميز بالإطلاق و التّقييد ، و التّعيّن و الّلا تعيّن . و الثّانى ، الميز بالأصليّة والعكسيّة ، و الشّيئيّة والفَيْثِيّة . و قد ذكرنا شرح ذلك فيما سبق ، فراجع !

قوله ، قدّه : «فاعلم أنّ كلّ المفاهيم ... على السّواء» الخ ٦٠٥/٣٩ .

أقول : إنّ صدر متألّهة الاسلام - بعد ما ذكر الاختلافات ، الحاصلة بين أتباع الرّواقيين و المشائين ، فى باب عقده لبيان مشككيّة الوجود ، و أنحاء الاختلافات المتصوّرة له ، و كان منها اختلافهم فى جواز التشكيك فى المهيّة و الذّات - أفاد فى هذا

الباب ، أن مراد المجوزين للتشكيك في الذات ، لو كان تجويزه في المهيئات والمفاهيم ، من حيث هي هي ، فهو ممّا لا طائل تحته ، لأن التشكيك فرع الوحدة الحقّة الحقيقية والسعة الذاتيّة ، والعرض العريض للحقيقة المشكّكة . وأنّي ذلك للمهيّة السّرابيّة ، والمفاهيم المبهمة الجوازيّة . وإن كان المراد تجويزه فيها ، باعتبار فناؤها في الوجودات وحكايتها عنها ، وسراية حكمها إليها ، فهو حق لا محيص عنه ، لأن السعة النورية ، والانبساط الظّهوري ، حق طلق للوجود ، ورفيق شفيق له ، كما مرّ شرحه ، غير مرّة . فأراد مصنّف الكتاب متابعتة ، قدّه ، في هذه الحكومة بين الفريقين ورفع الخصومة عن القبيلتين ، فقال : « كل المفاهيم والمهيئات الخ » .

فإن قلت : قد ذكرت آنفاً ، أن التشكيك على أنحاء مختلفة ، وأقسام متفاوتة عاميّة وخاصيّة ، وأخصّ خواصّي ، وخلاصة خاصّة الخاصّي ، وصفاء خلاصة خاصّة الخاصّي . وأن التشكيك العامّي ، إنّما هو باعتبار تفاوت صدق المفاهيم المشكّكة على أفرادها ومصاديقها ، بالأوليّة والأوليّة ، والأشدّيّة والأضعفيّة ، ونحوها . وتحصل ، ممّا ذكر فيما سبق ، أن التشكيك العامّي من خواصّ المفاهيم ، وأنّها ممّا يتّصف به حقيقة ، فكيف نقي عنها التشكيك ههنا ، حتّى عن مفهوم الوجود ، مع أن ذلك التشكيك به حقيق ، وهو به يليق ؟

قلت : لا منافاة بين ما ذكر في المقامين ، لأن المقصود ممّا سبق بيان أقسام التشكيك وأنحاءه ، مع قطع النظر عن أنّ أيّها بالذات ، أو بالعرض . والمقصود هنا بيان أنّ التشكيك العامّي أيضاً يتّصف به المفاهيم ، من جهة الحكاية عن الوجودات وسراية السعة الوجوديّة ، من الحقيقة إلى المفهوم ، الحاكّي عنها ، المتحد بها ، من جهة حكايته عنها ، وكونه ما به ينظر إليها ، لا ما فيه ينظر . وذلك ، لأنّه ، بعد ما ثبت سراية المهيئات والمفاهيم ، وكونها مثار الكثرة والاختلاف ، لا الوحدة والائتلاف ، فلا يتصور^٢

١ - بالأصل : « خلاصة خاصي الخاصي » .

٢ - أي : « فلا يتصور التشكيك فيها » .

فيها ، مع قطع النظر عن الحقايق الوجودية ، حتى في مفهوم^١ الوجود ، من حيث هو هو . فإنه ، من هذه الحيثية ، حكمه حكم ساير المفاهيم والمهيئات ، من عدم الوحدة السعية واختلاف الظهورات ، وتفنن البروزات ، كما لا يخفى^١ .

١ - بالاصل : «حتى مفهوم الوجود» .

فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَيْسَ بِشَيْءٍ

قوله : « قد ساوق الشيء » الخ ١٢/٣٩ .

المساوقة ، قد تطلق على الترادف في المفهوم ، والاتحاد في المصداق . وقد تطلق على الاتحاد في المصداق ، مع الاختلاف في المفهوم . و الشيئية أيضاً ، قد تطلق على شيئية المهية ، وقد تطلق على الشيئية الوجودية وقد تطلق على الأعمّ منهما : و الشيئية ، بالمعنى الأول ، مساوقة مع الأيس ، بالمعنى الأول ، و بالمعنى الثاني والثالث ، مساوقة معه^١ بالمعنى الثاني ، لا بالمعنى الأول ، كما قال في الشوارق : « ولم تردّد في ترادف الشيء مع الوجود ، و ذلك لإفادة حمل الوجود » الخ .

و مراده ، قدّه ، من الشيء ههنا ، الشيئية بالمعنى الأول ، كما صرح به . فيكون المراد من المساوقة المعنى الثاني ، أيضاً ، بمعنى أن كلّ موجود شيء ، وكلّ شيء موجود ولو بالوجود الذهني . لأنّ القائلين بثبوت المعدومات لم يذهبوا إلى عدم مساوقة الشيئية الوجودية مع الوجود ، فإنّه ، ممّا لم يتفوّه به جاهل ، فضلاً عن عاقل . لأنّ نفيها ملازم لتجويز نفي الشيء عن نفسه .

قوله : « لدينا » ١٢/٣٩ .

أى : معاشر الحكماء وكثير من المتكلمين . قال في الحاشية : « والدّاعى لهم^٢ الخ .

١ - أى : « مع الايس » .

٢ - و المحقق الطوس ، قدّه ، فى شرحه للإشارات ، جعل الداعى لهم الى القول به ،

لزوم المحذورات التى ذكرها على مذهب المشائين ، بقوله والقول بتقرر لوازم ، الخ منه ،

قدّه .

وقيل : إنهم وقعوا في القول بثبوت المعدومات ، من جهة نفهم للوجود الذّهنيّ ، وقيل بعكس ذلك .

و صاحب الأسفار ، قدّه ، جعل العرفاء مشاركين معهم في القول بثبوت المعدومات وجعل المخالفة بينهم في أمر ، لادخل له في أصل مذهبهم ، وهو ذهاب القائلين بثبوت المعدومات إلى ثبوتها ، خارجاً ، و ذهاب العرفاء إلى ثبوتها ، ذهنياً . ولكنّ الحقّ ، كما صرّح هو به أيضاً في مبحث العلم الربوبيّ ، من أنّ بين مشربهم و مشرب القائلين بثبوت المعدومات بوناً بعيداً ، و سنيئته ، إن شاء الله تعالى ، في مبحث العلم ، فانتظر !

قوله : «المعنى الانتزاعي . . . لا المعنى القائم بالغير مطلقاً» الخ ٦٠/٥-٦ .
أى سواء كان انتزاعياً ، مثل الزوجيّة ، و نحوها ، أو كان له ما يلزأ في الخارج ، مثل البياض و السّود ، و نحوهما .

قوله : «فالذات المقابلة للمعنيين» الخ ٧/٤٠ .
أى : قد تطلق في قبال الصّفة ، بمعنى الأمر القائم بالغير ، التّذى ليس له ما يلزأ في الأعيان ، فيكون المراد منها ^١ المعنى الغير الانتزاعيّ . و قد تطلق في قبال الصّفة بمعنى الأمر القائم بالغير مطلقاً ، فيكون المراد منها الأمر الغير القائم بالغير .
قوله : «فإنّها صفات للثّابت» الخ ٨/٤٠ .

أى : بناءً على مذهب القائلين بثبوت المعدومات ، و اتّصافها بالأحوال .
قوله : «هذا على مذهب» الخ ١٤/٤٠ .

إعلم أنّ القائلين بثبوت المعدومات اختلفوا في إثبات الأحوال ، فبعضهم قال بالأمريّن جميعاً ، و بعضهم لم يقل بثبوت الأحوال . و القائلون منهم بالأمريّن جميعاً ، بعضهم ذهب إلى القول باتّصاف المعدومات الثّابتة ، بالأحوال : مثل الجوهريّة و نحوها ، و بعضهم أنكر اتّصافها بها . و مراده ، قدّه ، أنّ هذا الإشكال يرد بناءً على مذهب

الفريق الأول ، لا الفريق الثاني والثالث .

قوله : « والثالث النقض بوجود الواجب » الخ ١٣/٤١ .

فإن وجوده ، تعالى شأنه ، عين ذاته بناءً على مذهب الحكماء ، وجمع من المتكلمين . فلو كان حالاً ، يلزم أن لا يكون مبدء الموجودات بوجود وهو مُحال . و على مذهب من ذهب إلى زيادته عليها ، فهو أيضاً لا يقول بكونه من الأحوال ، من جهة لزوم أن يكون المبدء الفياض لكل وجود فاقداً للموجودية الحقيقية ، فتأمل ! مع جريان الدليل المذكور فيه .

قوله : « لزوم أن يكون المهيّة قبل الوجود » الخ ١٤/٤١-١٥ .

و ذلك ، لأنّ الحالّ صفة لما يكون موجوداً قبل اتصافه بها . فيلزم عليه أن تكون المهيّة قبل اتصافها بها موجودة ، وهو مُحال : من جهة لزوم تقدّم الشئ على نفسه بالزمان ، والتسلسل في الوجودات أو الدور . لأننا ننقل الكلام إلى وجودها قبل وجودها .

قوله : « ومنها أنّ الكلّيّ الّذي » الخ ١٧/٤١ .

إنما قيّده بكونه له أفراد في الخارج . لأنّ الكلّيات الفرضيّة لا يجري فيها الدليل المذكور ، كما لا يخفى ، فتدبّر !

قوله : « الطّبيعي لا يأبى عن الشّخصيّة » الخ ٣/٤٢ .

أى : عن الوجود في ضمن الأشخاص .

قوله : « وأيضاً قيام العرض بالعرض » ٨/٤٢ .

إعلم أنّ المتكلمين ذهبوا إلى عدم جواز قيام العرض بالعرض ، من جهة أنّ قيام الشئ بالشئ فرع استقلال المحلّ بذاته ، حتّى يتقوم به شئ آخر . والعرض غير قائم بذاته ، فلا يمكن أن يصير محلاً لشئ آخر . وذهب الحكماء إلى جوازه ، لا بأن يقوم المحلّ بذاته ، ثمّ يقوم به الحالّ ، بل بأن يقوم بشئ آخر مستقلّ في

الوجود، أعنى الجوهر ، ثم بتوسطه يقوم العرض الآخر بالمحلّ المذكور . فيصير العرض
 حينئذ واسطة في العروض لعرض آخر ، وذهب بعضهم إلى جواز أن يصير العرض
 واسطة في الثبوت ، بالنسبة إلى اتصاف الموضوع بعرض آخر ، لا واسطة في العروض .
 و مراده ، قدّه ، هيئتنا مذهب الحكماء ، أو الأعمّ منه ، و من المذهب المنقول أخيراً ،
 فأفهم !

فِي عَدَمِ التَّمَايُزِ وَالْعِلِّيَّةِ فِي الْأَعْدَامِ

قوله : « في عدم التمايز والعليّة » الخ ١١/٤٢ .

إعلم أن الحكماء وكثيراً من المتكلمين ذهبوا إلى تمايز الأعدام ، و انتصافها بالعلية والمعلولية . و ذهب جمع من أهل علم الكلام إلى نفي العلية والتمايز عنها . و استدلّ كيلاً الفريقين بما هو مذكور في المطولات . و المصنّف ، قدّه ، أراد التصالح بينهما : بأن يرجع قول الفريق الأوّل إلى تمايزها بالعرض ، و قول الفريق الثّاني إلى نفي تمايزها بالذّات .

قوله : « إذاً بوهم ترتسم » الخ ١٢/٤٢ - ١٣ .

في تخصيص التمايز بالارتسام في الوهم إشارة إلى أن إدراك العقل - الذي هو من عالم الوجودات الصّرفة و الأنوار البحتة ، الغير المشوبة بالعدم و الظلمة - للأعدام و الأباطيل ، من جهة الإضافة إلى الوهم و شوبه بشوائب القوى الشيطانية و المدارك الحيوانية ، لا بالذّات و من جهة كونه عقلاً منوراً بنور الله ، تعالى . و بالجملة المدرك لها العقل المتوهم ، لا العقل المنور . للزوم السنخية و المجانسة بين المدرك و المدرك .

قوله : « و إن بها فاهوا » الخ ١٧/٤٢ .

قال في التجريد : « و عدم العلة علة لعدم المعلول » الخ . و قد ظهر من كلامه قدّه ، العلية الحقيقية بين الأعدام ، مع أنّه ، مناف للقول بعدم تميزها بالذّات . فأشار ، قدّه ، إلى أن مراد القائل بالعية ليست العلية الحقيقية ، بل التقريبية . لأنّ العلة تطلق حقيقة على جاعل الشئ و مفيدة التقرّر ، و الأيسية . و العدم ، من حيث أنّه عدم ، ليس بشيء مطلقاً ، حتّى يحتاج إلى علة عدم ، أصلاً . كما قال أفلاطون

الشريف الإلهي «الشّر أعدام» الخ . ومن حيث الإضافة إلى الملكات ليس بشيء حقيقة حتى يكون متصفاً بالعلية حقيقة . و أيضاً عدم تحقق علة الوجود يكفي لتحقيق العدم ولا يحتاج إلى علة وعلية أخرى . فلو جعل عدم العلة علة لعدم المعلول ، يلزم استغناء المعلول عن العلة ، وهو محال ، فتأمل !

قوله : « فيقال سالبة حملية » الخ ٥/٤٣ .

فإن المراد منها سلب الحمل والملازمة ، والاتصال والانفصال ، لا قضية سالبة متصفة بكذا ، كما لا يخفى . فلذلك ، فيما إذا فاهوا بالعلية مرادهم ما أفاده ، قدّه ، وقد أفاد صاحب الأسفار ، قدّه ، في المقام ما به تنحلّ شبهات أهل الكلام ، فراجع ! حتى يظهر لك ما هو الحق في المقام .

فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ

قوله ، قدّه : «فِي أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُعَادُ بِعَيْنِهِ» الخ ٧/٤٣.

التقييد بقوله بعينه ، من جهة أنّ ما امتنع وأقيم الدليل على امتناعه ، ويكون مورداً للنقض والإبرام ، إنتهاه إعادة المعدوم بعينه ، وإلا ، فالحقّ أنّ الموجود لا يصير معدوماً ، حتّى مثل الحركة والزّمان ، من الأمور الغير القارّة . وعلى تقدير عدمه لا يعاد ، لا بعينه ، ولا لا بعينه . لمنافاته لسعة جود الحقّ ، وكون ذاته المقدّسة غير متناهية في الشدّة الوجوديّة ، وفي كلّ كمال من كمالات الوجود والوجوب ، التي من جملتها الخالقيّة والمفيضيّة . وأيضاً كلّ شيء ، من الأشياء الوجوديّة ، تحقّق ووجد في أيّ موطن من المواطن ونشأة من النشآت ، فهو على ما ثبت في علم العرفان مظهر من مظاهر أسمائه الحسنی^١ وصفاته العليّيا . ولما كانت أسمائه وصفاته ، علت آياته ، فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ، فكذلك مظاهرها أيضاً غير متكرّرة ، ولا معادة بعد العدم لو فرض جواز طريان العدم عليها . وإلا لزم تناهى أسمائه وصفاته ، المستلزم لمحدوديّة ذاته . وكذا ، كون كلّ شيء مظهر «ليس كمثله شيء»^١ ، يقتضى عدم جواز التكرّر والإعادة بعينه ، أولاً بعينه ، كما لا يخفى^١.

ثمّ إنّ محلّ النزاع ، في جواز إعادة المعدوم ، مطلقاً ومن جميع الجهات . وإلا لو كان معدوماً من حيث الصّورة باقياً من جهة المادّة ، فيعاد ثانياً بإفاضة الصّورة الجديدة على المادّة الباقية ، فهو ممّا لم يقدّم دليل على امتناعه ، بل قام على جوازه ، بل وقوعه ، كما لا يخفى^١.

قوله : «ولا تكرار في تجليّه ، تعالى» الخ ١١/٤٣.

و ذلك ، لما قيل ، أن التكرار في التجلي مستلزم للتكرار في المتجلي . و بيان الاستلزام : هو أن التجلي صورة المتجلي و ظهوره . فإذا كان المتجلي متجلياً بذاته و بجميع جهات ذاته ، و التجلي واجداً لكل ما هو من لوازم كمال التجلي و جامعته فلو تكرر ثانياً ، فيلزم أن يتكرر المتجلي أيضاً ، وإلا لزم صيرورة الواحد إثنين ، لأن صورة الواحد واحد .

و بعبارة أخرى ، قد تقرر في مقارنه ، أن العلة الذاتية يجب أن تكون حيثية العلية الوجودية الذاتية ، المعبر عنها بكون العلة بحيث يفيض عنها المعلول و يصدر عنها ، عين ذاتها القيومية الوجودية ، ففرض تكرر تجلي تلك العلة الذاتية ملازم لتكرر تلك الخصوصية الذاتية ، التي هي عين ذاتها . إذ بدون فرض تكرر تلك الخصوصية لا يمكن تكرر التجلي ، لأن الواحد بما هو واحد لا يصير إثنين .

و ببيان آخر ، لو فرضنا تكرر التجلي ، بدون تكرر المتجلي ، فإما أن يكون مع بقاء الأول ، أو بدون بقائه ، فإن كان مع بقائه ، فإما أن يمتاز المتكرر عن الأول ، أو لا يمتاز عنه ، فأن امتاز عنه ، فلا تكرر ، وإن لم يمتاز عنه ، فلا إثنائية . و على فرض الامتياز ، فإن كان علة الامتياز نفس الحيثية الصدورية ، فالمفروض أنها واحدة ، و الواحد ، بما هو واحد ، لا يصير سبباً للإثنين ، و لا سبباً لحصول الإثنائية و الامتياز . فلو لم تبق على وحدتها ، ثبت ما قلنا : من استلزام تكرر التجلي لتكرر المتجلي . وإن لم يبق التجلي الأول ، مع تكرره ثانياً ، فإما مع بقاء الخصوصية على ما كانت عليها ، فيلزم زوال المعلول مع بقاء علته التامة . وإما بدون بقائها ، فيلزم عودها ، حتى يعود التجلي و يتكرر . فثبت أيضاً ما قلنا من الملازمة . و إن كان انعدام التجلي الأول لانعدام شرطه مع بقاء الخصوصية ، فهذا مع أنه ، مستلزم لخلاف الفرض ، من كون الخصوصية علة تامة له ، مستلزم لما ادعينا . لأننا ننقل الكلام إلى تكرر ذلك الشرط و حدوثه ، حتى ينتهي إلى تكرر الخصوصية الذاتية ، التي هي عين ذات المعلول ، فتدبر !

ثمّ إنّه ، لو قطع النظر عمّا قيل من التكرار ، فقد دريت أنّ مقتضى عدم تناهى أسماء الحقّ وصفاته ، تقدّست آياته ، وسعة جوده وفيض وجوده ، عدم جواز التكرار في تجليّه ، تعالى . مع أنّه ، لو جاز التكرّر في التجلّي ، لم تقف سلسلة التجليات المتكرّرة إلى حدّ . لأنّه لو جاز انعدام الشئ بعد الوجود ، و جاز أن يعود بعد العدم مكرّراً ، لوجب في سنة جود الحقّ إيجاد كلّ معدوم بعد عدمه ، بنحو التكرّر ، وهكذا إلى ما لا نهاية له ، و هو ممتنع محال جدّاً ، فتدبّر !

قوله : « وفي كلّ آن له شأن جديد » الخ ١١/٤٣ .

استشهاد بقوله ، تعالى « كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ »^١ . والمراد من هذه الشؤون هي الشؤون التي يبديها الحقّ ، لا ما يبتدئها ، إذ جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيمة . والمراد من اليوم في كلامه ، تقدّست أسمائه ، الأيام الربوبية ، التي هي « كآلِفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ »^٢ و هي مدارج نزول الفيض المقدّس ، و النفس الرّحمانى ، و مجالى بروز نور شمس ذات الحقّ من أفق حضرة الأحديّة و الواحدية الأسماوية ، أعنى حضرة اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت ، و الكون الجامع الذى من مدارج صعوده . و لكن يكون عروجه في اليوم الإلهي ، الذى تعرج إليه الملائكة و الروح و مقداره كخمسين ألف سنة مما تعدّون^٣ . و إنّما بدّله بالآن ، للإشارة إلى أنّ الآن السيّال الذى هو الفيض الإلهي ، و الحقيقة المحمدية ، روح هذه الأيام الربوبية و الإلهية ، و راسمها و مقومها و باطنها ، و أنّها ، باعتبار مراتبها و مواطن ظهوراتها و حدود تجلياتها ، التي تحصل لها في امتداد نوره و بسط سببه و ظهوره ، تنقسم إلى آئات غير متناهية : بحكم «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا»^٤ ، و «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا

١ - الرحمن (٥٥) ، ٢٩ .

٢ - الحج (٢٢) ، ٤٧ .

٣ - المعارج (٧٠) ، ٤٤ : « تعرج الملكة و الروح اليه في يوم كان مقداره خمسين

ألف سنة » .

٤ - النحل (١٦) ، ١٨ .

لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَتَنفِذَ الْبَحْرَ قَبْلَ أَنْ تَنفِذَ كَلِمَاتِ رَبِّي ١ الآية . و الشؤون الربوبية و الإلهية ، التي تظهر في تلك الآفات ، إنما هي آثار الأسماء الإلهية ، و الصفات المقدسة الوجوبية ، و أحكامها و خواصها و مظاهرها . و كونه ، تقدست أسمائه ، في كل آن من تلك الآفات ، في شأن جديد ، من جهة عدم جواز التكرار في تجلياته ، و عدم تناهي جهات ذاته ، و كمالات وجوده .

و الفرق بين مفاد هذه الآية الشريفة ، و ماورث عن العرفاء الشائخين ، أن مفاد الآية الشريفة عدم تناهي تجلياته و ظهوراته من جهة عدم تناهي تفاصيل الأيام والآفات لما تقرّر في محله : من استمرار دولة اسم الدهر ، الذي هو من أسمائه ، تعالى ، و هو روح الزمان و باطنه و أصله ، و أن الزمان ، الذي هو قاعدة القوس النزولي ، صورة الحركة الوجودية الأزلية ، التي بها يمتاز العابد عن المعبود ، لا بداية له و لا نهاية ؛ و أنه قابل للانقسامات الغير المتناهية ، حسب انقسام المتصل إليها ؛ و أن المخرج لتلك الانقسامات إلى الفعل ، أو المصحح لاعتبارها . هذه الشؤون الإلهية ، و الظهورات الربوبية السرمديّة و الدهريّة ، التي تنتهي إلى حضرة الناسوت و إقليم الطبيعة و المادّة . و القاعدة الموروثة عنهم ، تدلّ على عدم جواز التكرار في شؤونه ، تقدست أسمائه . و لازمه عدم تناهي تلك الشؤون و الظهورات و التجليات . فالآية الشريفة مؤيدة و مؤكدة لمفاد القاعدة الموروثة ، و مفيدة لأمر آخر ، هو عدم تناهي تلك الشؤون ، فتدبر !

قوله : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ١١/٤٣٢ .

لو كانت الكاف زائدة ، تصير الآية الشريفة دليلاً على ما قلنا ، من أن التكرار في التجلّي مستلزم للتكرار في المتجلّي ، لأنه لو تصوّر مثله شيء ، لجاز التكرار في تجلياته ، تعالى ، و تكون دليلاً على توحيده و فردانيته . و لو كانت غير زائدة ، بمعنى

١ - الكهف (١٨) ، ١٠٩ .

٢ - الشورى (٤٢) ، ١١ .

المثل : من قبيل « مثلك لا يبخل » فيكون المراد بالمثل المثل ، وهو الإنسان الكامل المحمديّ (ص) . وتكون مؤكدة لما ورث عنهم من عدم جواز التكرار في التجلّي ، سيما في التجلّي التامّ الكامل ، الذي هو أصل التجليات وتمامها ، وبه كمالها وقوامها . فإن أكثر البراهين الناهضة على توحيده ، تعالى ، من برهان التنازع وغيره ، يدلّ على توحيده (ص) ، في المظهرية الأسماوية . ولما كانت الحقايق الوجودية ، كلّها من أشعة هذا النور الأحديّ الساري في الذراري ، بحكم « نفوسكم في النفوس » ، وأرواحكم في الأرواح » ، فيكون كلّها مظهر « ليس كمثله شيء » ، كما بيّنه ، قدّه ، في الحاشية . وبالجملّة : لو فرض إعادة المعدوم بعينه ، والتكرار في تجليّه ، تعالى ، لزم أن لا يكون الموجودات مظهر هذا الإسم الالهيّ . مع أنه قد ثبت أن كلّ شيء مظهر له ، فتدبّر !

قوله : « وفي كلّ شيء له آية » الخ ١١/٤٣ .

المراد بالشيء هنا أعمّ من الشئيّة الوجوديّة ، والمفهوميّة . لأنّ كلّ مفهوم يباين المفهوم الآخر ، بالبينونة العزليّة ، وكلّ فعلية وجوديّة آية عن الفعلية الأخرى . وإطلاق الشئ عليها ، إنّما هو بقياس بعضها إلى بعض . وإلا فن حيث نسبتها إلى الحقّ تعالى ، وقياس المهبة إلى الوجود ، فالمهبة لاشيء والوجودات أفياء له ، تعالى . والمراد من الآيات الإلهيّة القائمة في الأشياء على توحيده ، ظهوره ، تعالى ، في كلّ شيء ، بمقتضى اسم من أسمائه ، يباين الاسم الآخر ، من حيث التّعيين ، وإن كان عينه من حيث الذات . فكلّ شيء مظهر ليس كمثله شيء ، ومظهر فردانيّة و وحدانيّة . وبالجملّة كلّ شيء مظهر اسم الأحد ، فتدبّر ! وأيضاً ذاته المقدّسة ، بوحدته الوجوديّة الوجوبية ظاهرة في كلّ شيء ، كما قيل :

ولست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وأنتم فيه

ولما كان التكرّر في ذاته محالاً ، فيكون التكرّر في الأشياء وتجلياته ، أيضاً

ممتنعاً محالاً ، فافهم !

قوله : «تجويز تخلّل العدم» ١٦/٤٣.

بناء على الإعادة ، تخلّل العدم حتم ، لا مفرّ منه ، إلا أنّه ، لما فرعه على تجويز إعادة المعدوم ، لاعلى وقوعها ، جعل التّلازم منه تجويز تخلّل العدم .

قوله : « كيف وهو تقدّم الشّيء على نفسه بالزّمان » الخ ١٦/٤٣ .

بيان التّزوم : أنّ إعادة المعدوم ، بعينه ، فرع طريان العدم على الشّيء الموجود بعد وجوده ، وإعادته ، بعد العدم بعينه ، ومع جميع مشخصاته ، ولوازمه وأحكامه وخصوصيّاته . ويلزم منه تخلّل زمان بين عدمه ، وإيجاده ثانياً . وهذا الزّمان ظرف لعدمه على ما هو المفروض . فيجب أن يتحقّق ههنا بالنّظر إلى مفهوم الإعادة أزمنة ثلاثة : الزّمان ، الّذى هو زمان الوجود ، والزّمان ، الّذى هو زمان العدم ، والزّمان ، الّذى هو زمان الإعادة . والمفروض ، أنّ الوجود فى الزّمان الثّالث ، عين الموجود فى الزّمان الأوّل ، لأمثله . مع أنّ الموجود فى الزّمان الأوّل ، الّذى هو عين الموجود فى الزّمان الثّالث ، مقدّم عليه ، فيصير الشّيء مقدّمًا على نفسه بالزّمان ، هذا خلف .

فإن قلت : إعادة المعدوم بعينه مستلزم لإعادة الزّمان الأوّل ، أيضاً . فلاذن يصير زمان الإعادة عين زمان الوجود ، فلا يبقى زمان يتقدّم هو فيه على نفسه .

قلت : مع أنّه ، ملازم لخلاف فرض الإعادة ، ولأنّ يكون للزمان زمان ، يلزم منه ماقلناه من تأخّر الشّيء عن نفسه ، وتقدّمه على نفسه . وذلك ، لأنّ المفروض أنّ الموجود فى الزّمان الأوّل ، وجد قبل الموجود فى زمان الإعادة وإلا لم يكن الموجود فى زمان الإعادة لإعادة للموجود الأوّل ، كما هو واضح ، فيتأخّر هو عن نفسه ، ويتقدّم عليها . والحقّ ، أنّ فرض إعادة الشّيء بجميع خصوصيّاته ، حتّى الزّمان الأوّل ، مستلزم لعدم الإعادة ، كما لا يخفى .

قوله : « وهو بحزاء » الخ ١٧/٤٣ .

أى : مثله فى البطلان والمحالّة . لأنّ تقدّم الشّيء على نفسه ، الّذى هو مفسدة

الدّور ، إنّما المراد به ، تقدّم الشّيء على نفسه بالذّات . لأنّ فرض الدّور المصطلح ، إنّما يكون بعليّة الشّيء لما هي علّة له ، وهي غالباً مفروضة في العلّة التّامة ، وتقدّم العلّة التّامة للشّيء ، إنّما يكون بالذّات ، لا بالزمان . فلازمه ، الّذي هو تقدّم الشّيء على نفسه ، تقدّمه عليها بالذّات ، أيضاً ، لا بالزمان ، لكنّه ، مثل تقدّم الشّيء على نفسه بالزمان ، في المحاليّة والامتناع . بل الثّاني أوضح فساداً ، عند عقول العامّة ، و إن كان الأوّل ، أكثر وضوحاً ، من جهة المحاليّة والفساد ، حيث أنّ مرجع الأمرين إلى اجتماع النقيضين : وهو أنّ يكون الشّيء في عين كونه مقدّماً ، مؤخّراً ، وبالعكس . لكن اجتماع الأمرين المتناقضين في الثّاني من جهتين : الأولى ، كون الشّيء الواحد ، من جهة واحدة ، مقدّماً ومؤخّراً . والثّانية ، كونه واجداً وفاقداً ، ومعطياً وآخذاً ، وغنياً وفقيراً ، بل ممكناً واجباً ، فتدبّر !

قوله : « جاز أن يوجد ... ما يماثل المعاد » الخ ١/٤٤ .

أقول : وذلك ، لأنّ المفروض كون المعاد ماثلاً للمبتدئ ، من جميع الوجوه . وإيجاد شيء ابتداء يماثل المعاد ، كذلك ، مثل إيجاد معاداً ، في الحكم ، من جهة اتّحاد حكم الأمثال . مع أنّ ذلك مستلزم لاجتماع النقيضين الاثنيّين وعدمها^١ : حيث أنّ المفروض أنّها شيان ، مع وحدتهما واتّحادهما من جميع الوجوه .

و الغرض من هذا الوجه إيضاح بطلان المدعى^١ و امتناعه ، أعني إعادة المعدوم ، من جميع الجهات . فإنّ سلب الميز في الوجود ابتداء ، ماثلاً للمعاد من جميع الجهات ، أوضح في النّظر الظّاهر . وإلا ، فعند التّحقيق والتّعمّق ، لا فرق بين الأمرين في لزوم ذلك أصلاً ، إلا على تقدير كون تقرّر المهية ، منفكة عن الوجود ، بجائزاً ، وكون الوجود كأمر طارٍ عليها ، كما سنشير إليه ، عند شرح قوله : « نعم لو كان تقرّر المهية » ، الخ .

١ - أي : « عدم الاثنيّة » .

قوله : «نعم لو كان» الخ ٦/٤٤.

أى : كان التركيب بين الوجود والمهية انضمامياً ، مع كون المهية مما يجوز أن يتقرر بدون الوجود ، في حال العدم ، كما يقول به القائلون بثبوت المعدومات . ولا يكفى في ذلك القول بأصالة المهية ، فقط . فإن القائلين بأصالتها لا يجوزون تقرررها ، منفكة عن الوجود ، بل صرح بعضهم أن ذهابه إلى هذا القول ، لدفع استغناها عن الجاعل ، وجواز تقرررها في العدم ، بدون الوجود . ويصرّحون قاطبتهم ، أيضاً ، بأن المهية بدون جعل الحق ، تعالى ، لا شيء صرف و عدم محض ، لا خبر ولا أثر عنها ، أصلاً .

و بالجملة لوجاز تقررر المهية منفكة عن الوجود ، وكان الوجود كأمر طار عليها ، لحصل الامتياز بين المعاد ، والموجود ابتداء : بأن المعاد تحقق أولاً ، ثم زال عنه الوجود ، وبقي في حال العدم متقررراً ، من دون الوجود ، ثم طرء عليه الوجود ثانياً . وهذا بخلاف الموجود ابتداء ، فإنه لم يطرء عليه العدم بعد الوجود ، ولم يبق في حال العدم متقررراً ، دون الوجود ، ثم طرء عليه الوجود ثانياً . فلذلك لا يكون ماثلاً للمعاد من جميع الوجوه حتى يكون جواز إعادة المعدوم مستلزماً لتجويزه أيضاً ، من جهة وحدة حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز .

فإن قلت : المهية ، وإن كان تقرررها منفكة عن كافة الوجودات ممتنعاً في شريعة العقل المضاعف ، و مستحيلاً في سنة البرهان القويم الأركان ، إلا أنها ، بعد طريان العدم عليها ، محفوظة في الألواح العالية و الكتب الإلهية ، و مشار إليها بالإشارة العقلية : بأنها التي كانت موجودة ، ثم طرء عليها العدم . و بناءً عليه ، يحصل الامتياز بين المبتدئ و المعاد أيضاً في الإشارة العقلية ، ولو في العقول الكلية و الأقلام الإلهية . و أيضاً ، قد ثبت في مقارنه ، أن كل شيء طرء عليه العدم في النشأة السافلة ، فلا ينعدم أصلاً . و رأساً ، بل يسير و ينقلب إلى عالم الدهر و حضرة المثال المطلق ، أو يرجع إلى حضرة الجبروت ، و الدهر الأيمن الأعلى ، أو السرمد الأسفل . و معه أيضاً يحصل الامتياز

بين المعاد والمبتدئ .

قلت : أمّا الجواب عن الايراد الأول ، ففي غاية الوضوح ، سيّما على القول بأصالة الوجود ، واعتباريّة المهيّة . إذ ليس معنى سبق وجود المهيّات ، في الحضرات الطوّليّة السّابقة على وجودها في الحضرة النّاسوتيّة ، أنّ مهيّة واحدة توجد ، تارة بالوجود العلميّ الرّبوبيّ ، ثمّ تتجافى عن ذلك الوجود الشّامخ ، وتنزّل عن تلك الحضرة إلى العالم الأعلى العقليّ ، وتخلو النّشأة العلميّة عنها . وهكذا ، تنزّل عن كلّ عالم و حضرة ، إلى أن توجد بالوجود الكونيّ النّاسوتيّ ، ثمّ عند طريان العدم عليها تتحرّك و تصعد إلى ما تنزّلت منه ، و تسافر إلى ما ابتدأت منه ، فإنّ ذلك ممّا لا يقول به جاهل فضلاّ عن عاقل . وإلاّ ، لزم خلوّ نشأة العلم الرّبوبيّ عن الصّور العلميّة . بل معنى ظهورها في تلك الحضرات ، و بروزها في المواطن و المقامات ، تعدّد ظهورها ، وتكثّر وجودها في الحضرات الالهية و النّشآت الرّبويّة ، مع ثبوت أصلها و بقاء ذاتها في تلك العوالم و النّشآت . ثمّ بعد طريان العدم عليها ، في النّشأة السّافلة ، لا يبقى عنها فيها عين ولا أثر ، ولا اسم ولا رسم ، لو كان طريان العدم عليها أصلاّ و رأساّ ، و وجودها السّابق في العالم الأعلى باقٍ على ما كانت عليه ، قبل أن توجد في العالم الأسفل . والمعاد و المبتدئ سيّان في الوجود العلميّ ، في النّشآت السّابقة ، و العوالم العالية ، فلا يحصل من هذه الجهة فرق و امتياز بينهما .

و أمّا الايراد الثّاني ، فهو في الحقيقة تسليم مادّ عيناه ، من امتناع الاعادة . لأنّه لو كان معنى الاعادة ، على التقدير المذكور ، الحركة التّحوّليّة الذّاتيّة ، و رجوع الشّيء إلى أصله و ما يبدء منه ، فهذا ليس إعادة للمعدوم ، وإن كان بمعنى عود الصّورة الدّهريّة إلى حضرة النّاسوت ثانياً . فهو مع أنّه ، ليس إعادة للمعدوم ، مستلزم للحركة الانتكاسيّة ، و عود الفعلية إلى القوّة ، و هو ممّا قام الدّليل على امتناعه ، فتدبّر !

قوله : « لكنّه محال » ٧/٤٤.

لأنّه ، مستلزم لثبوت مفسد القول بالمعدومات الأزليّة ، و التركيب الانضماميّ بين الوجود و المهيّة .

قوله : « ليس عدد نفس العود » الخ ١٢/٤٤-١٣.

الفرق بينه ، و بين عدم انتهاء المعاد ، واضح : حيث ، أنّ الأوّل مستلزم للثاني بوجه ، مع احتمال ، عدم استلزامه له في بعض الفروض ، بخلاف الثاني ، فإنّه يمكن أن يتصور ، بحيث لا يستلزم عدم انتهاء العود ، كما سيثير ، قدّه ، إليه . فلذلك فصله منه ، وجعله وجهاً آخر للامتناع .

قوله : « أحدهما أنّه حين إعادة » الخ ١٦/٤٤.

قيل عليه : إنّ هذا مبنىّ على أزليّة الأفلاك و حرّكاتها ، و الهيولى الأولى ، و الصّور الكلّيّة ، و الأنواع الكيانيّة ، و نحوها ، ممّا ذكر في محله . أمّا بناءً على حدوثها بالحدوث الدّهريّ ، فلا يلزم عدم تنهى تلك الأمور ، حتّى يلزم من إعادتها إعادة الأمور الغير المتناهية .

ولكن ذلك باطل من وجهين : أحدهما ، أنّ الحدوث الدّهريّ لا ينافى التّاتناهى الزّمانيّ ، على ما حقّقه المصنّف ، قدّه ، في هذا الكتاب و غيره ، و سيجىء في محله أيضاً . و الثّاني ، أنّه على فرض التّنافى ، فإعادة هذه الأمور ، الّتي من جملتها الحركات الفلكيّة في الدّورات الكثيرة ، في التّلازمان ، مستلزّمة لوقوع التّدرّيجيّ في الدّفعيّ ، و في الزّمان القليل مستلزم لانقلاب الكثير إلى الواحد . لأنّ الدّورة الواحدة لا يمكن فرض وجودها في الزّمان ، الّذى هو مقدار جزء من تلك الحركة ، فضلاً عن دورات كثيرة . و يمكن أن يجعل ذلك دليلاً آخر على عدم جواز الإعادة : بأن يقال ، إعادة المعدوم مستلزّمة لصيرورة الكثير واحداً ، و بالعكس و ذلك ممّتنع جدّاً ، فتدبّر !

قوله ، قدّه : «فإن قلت سَابِقِيَّة الزَّمان» الخ ٦/٤٥.

إن قلت : إعادة المعدوم ، بعينه ، لا يمكن إلا بأن يكون زمان الإعادة عين زمان المبتدئ . وهذا لا يتحقق إلا بإعادة الزَّمان الأوَّل ، بعينه ، لا في زمان آخر . فإنه ، كما أنّه كان في الأوَّل بلا زمان ، كذلك يجب أن يعاد من غير زمان ، فكيف يلزم أن يكون للزَّمان زمان ؟

قلت : عوده ، إمّا أن يكون مع صيرورته لاحقاً ومعاداً ، أو يكون بدون ذلك . فعلى الأوَّل ، لا يمكن إلا بزوال ذاته ، وإعادته في زمان لاحق . وعلى الثَّاني ، يلزم خلاف الفرض ، إذ لا يكون هناك إعادة أصلاً .

فإن قلت : المقصود من إعادة المعدوم ، بعينه ، إعادته مع جميع مشخصاته ، إلا ما يتعلق بوصف كونه معاداً . فإذن إعادة الزَّمان لا تستلزم انقلاب السَّابِقِيَّة لاحقيّة .

قلت : المقصود ، أن الإعادة لا يمكن إلا بصيرورة السَّابِقِيَّة لاحقيّة . لأنّه لو لم يكن السَّابِق لاحقاً لم يكن معاداً ، كما لا يخفى ؛ وإن صار كذلك ، لزم ما قيل : من أن يكون للزَّمان زمان ، فتدبّر !

قوله : «ما ضرَّ أن الجسم» الخ ١٣/٤٥ .

أقول : تفصيل القول في ذلك سيجيء ، ان شاء الله تعالى ، في باب المعاد ، و يجب أن يطلب من ذلك المحلّ . إلا أنّه يليق علينا أن نذكر ما ينفع في فهم ما أفاده في المقام . فإنّ ما أفاده في الحاشية غير وافٍ به ، كما هو واضح جداً .

فنقول ، مستعيناً بالملك العَلَّام : الأقوال في المعاد كثيرة جداً :

فإنّ من الفلاسفة من أنكر المعادين جميعاً .

ومنهم من حصّره في الرّوحانيّ .

و فريق من المتكلّمين حصّروه في الجسمانيّ .

و طائفة أخرى منهم قالوا بكيلا المعادين .

و القائلون بالجسماني ، فقط : منهم ، من جعله بطريق إعادة المعدوم . و هم الذين ذهبوا إلى عينية المعاد ، من جميع الجهات مع المبتدئ .

و منهم ، من ذهب إلى أنه بطريق جميع المتفرقات .

و القائلون منهم بثبوت الهيولى ، و تركيب الجسم ، من المادّة و الصّورة ، جعلوه بإفاضة الصّورة الجديدة على الهيولى ، بعد ما طرء عليه العدم .

و القائلون ببساطة الجسم ، و عدم تركيبه من المادّة و الصّورة ، و لا من الأجزاء التي لا تتجزئ ، قالوا ببقاء الأجزاء الاصلية ، و أنّ عود الأبدان يجمع تلك الأجزاء و شتاتها ، و إفاضة مثل ما انعدم منها من الأجزاء و الصّور و التشاكيل و التّخاطيط و نحوها .

و القائلون بتركيب الجسم من الأجزاء الفردة ، ذهبوا إلى أنه بطريق جمع تلك الأجزاء ، و إفاضة مثل ما انمحق عنها ، من الصّور عليها ثانياً .

و القائلون بالتّناسخ ، جعلوه عبارة عن عود الرّوح إلى بدن آخر ، مماثلاً للأوّل أو مبيّناً له في هذه النّشأة .

و القائلون بثبوت عالم المثال و الأبدان المثالية : منهم ، من جعله عبارة عن تعلق النفس بتلك الأبدان الثّابتة ، في عالم البرزخ و المثال الصّعودي .

و منهم ، من جعله ، عبارة عن عود النّفس مع تلك الأبدان إلى الأبدان العنصرية .

و القائلون بالحركة الجوهرية ، و التّحوّل الذّاتي : منهم من جعله عبارة عن حركة البدن بعد قطع علاقة النّفس عنه ، بالحركة الجوهرية الذّاتية ، إلى حيّز النّفس و اتّصاله بها في عالم الملكوت .

و منهم ، من ذهب إلى حصول البدن البرزخي ، و القالب المثالي في هذا العالم في

باطن البدن العنصريّ ، بالحركة الجوهرية الذاتية للنفس ، و البدن في هذا العالم ؛ و أنّ النفس بعد رفضها لهذا البدن ، واستغنائها عنه ، تتحرّك مع هذا البدن إلى تلك الحضرة الإلهية .

و منهم ، من ذهب إلى كمن البدن البرزخيّ في ذرّات هذا البدن ، و بروزه عنها في يوم تبلى السرائر .

و منهم ، من جعل المثالية والعنصرية ، من الاختلاف في الأعراض والصّور ، و جواز ترتّب أحكام المثال على العنصر و بالعكس ؛ و أنّ البدن العنصريّ يظهر بأحكام المثالية في يوم المعاد ، مع كونه عنصرياً .

و القائلون ، بتوقّف تصحيح المعاد على إعادة المعلوم : منهم ، من وقع في هذه المضيق ، من جهة ذهابه إلى تجسّم النفس و بطلانها ، بفساد البدن و دثوره ، مع ذهابه إلى لزوم العينية بين المعاد و المبتدئ .

و منهم ، من ذهب إليه ، من جهة قوله بلزوم العينية بين المعاد و المبتدئ ، بدنّاً و نفساً ، مع ذهابه إلى بقاء النفس و دثور البدن ، وإنكاره للبدن البرزخيّ ، و أنّه المحشور يوم النّشور ، و عدم إذعانه بأنّ شيئية الشيء بصورته لا بمادته ، و أنّ بقاء النفس مصحّح للقول بالعينية ، و لو مع تبدّل البدن أو تجدّد صورته البدنية .

و إذا عرفت هذا ، فنقول : انحصار الطّريق لتصحيح المعاد الجسمانيّ ، بالقول بجواز إعادة المعلوم ، إنّما هو على تقدير الذّهاب إلى عدم تجرّد النفس مطلقاً ، و أنّها تنعدم بانعدام البدن ، و لزوم أن يكون البدن المحشور ، يوم النّشور ، عين البدن الدنيويّ من جميع الجهات .

فإنّه ، على ذلك القول لا محيص عن تجويز إعادة المعلوم لتصحيح حشر الأجساد ، وكذا على تقدير الذّهاب إلى بقاء النفس ، و جعل المحشور البدن الدنيويّ ، مع الذّهاب إلى لزوم العينية بين البدنين ، من دون أن يجعل بقا النفس مناط العينية و الاتحاد بينهما . و أمّا على باقي الأقوال ، فلا حاجة إلى القول به ، بل لا مورد لذلك القول ، أصلاً .

كما لا يخفى^١. ولما كان القول بمادّية النفس، ولزوم العينية من جميع الجهات، من
 تخيف القول وردى الرأى، فالذّهاب إلى تجويز إعادة المعدوم، لأجل تصحيح حشر
 الأجساد، أنحف في الغاية وأردأ في النّهاية، فتدبّر!
 قوله: «على أن البدن المحشور» الخ ١٦/٤٥.

عينية البدنين، على تقدير كون المحشور، البدن البرزخى الذى هو باطن هذا
 البدن، وأنته جناح طيران النفس و براق عروجها و رفرق صعودها إلى حضرة القدس،
 وإقليم التجرد، ممّا لاختفاء فيه، أصلاً. وأمّا على تقدير القول، بأنّ المحشور البدن
 البرزخى، أو العنصرى، المائل للبدن الدنيوى، فالعينية من جهة بقاء النفس، وكونها
 الأصل المحفوظ بين البدنين، وكفاية بقائها في القول بالعينية، كما في حال كونه في النشأة
 الدنيوية: فإنّ البدن يتبدّل آنأ فآنأ، مع عدم الشكّ في العينية في جميع الأحوال، كما
 أفاد في الحاشية، فتدبّر!

قوله: «إنّ التمسك بالأصل» الخ ٩/٤٦.

وذلك، لأنّ الأصل دليل، حيث لا دليل. وذلك التمسك مثل التمسك
 باستصحاب نبوة عيسى، لإبطال نبوة محمد، (ص)، مع قيام الدليل القطعى على
 نبوته، (ص). مع أنّ التمسك بالأصل، الذى شرع لجعل وظيفة المتحيّر في مقام
 العمل، في الأمور العقلية والأصول العقلية، ممّا لا وجه له، أصلاً.

ثمّ إنّ المراد بالأصل، إن كان الاستصحاب، فلا حالة سابقة له أصلاً، إذ
 المفروض مشكوكية الامكان أزلاً وفي جميع الحالات. وإن كان المراد القاعدة المستفادة
 من الكتاب والسنة، فهى، مع كونها على فرض ثبوتها غير مجدّية في المقام، غير ثابتة
 بل خلافها مما ثبت بالكتاب والسنة، كما قل، تعالى: «وَمِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا
 نُعِيدُكُمْ. وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»^١ فإنّ ما خلق من الارض، ويعيد فيها
 بعد الموت، ويخرج منها يوم المعاد، هو البدن لا الروح. وإن كان المراد به الظاهر،

فظاهر أن إمكان مشكوك الإمكانية ليس بظاهر . وإن كان المراد به عدم الدليل ، فمعلوم أن عدم الدليل لا يصير بدليل ، بل يكون على العدم دليلاً . وإن كان المراد به بناء العقلاء على الحكم بالإمكان فيما لم يقدّم دليل على امتناعه ، فلم يثبت منهم ذلك البناء . ولم يقدّم دليل على اتّباعه على فرض تحقّق بنائهم . وبالجملّة : فهذا القول ، كما قيل ، فيه ما فيه .

فى دفع شبهة المعدوم المطلق

قوله ، قدّه : «لما كان النفس الناطقة» الخ ١٣/٤٦ .
أقول : وكيف لا ، وهى من عالم الأمر ، والقضاء الكلّى الحتمىّ الالهىّ ،
السابق على كلّ شىء ، و النافذ حكمه على كلّ ذرّة وفيه .
قوله : «أن تصوّرا ... عدم نفسه» الخ ١٣/٤٦-١٤ .
أقول : بل أن يعدم نفسه ، و أنا نيّته بالفناء فى الله ، و البقاء به .
قوله : «فيلزم اتّصاف العقل» الخ ١٤/٤٦ .
أمّا بالوجود ، فواقعاً ، و أمّا بالعدم ، ففرضاً .
فإن قلت : العدم الفرضىّ ليس بعدم حقيقة ، فكيف يلزم الاتّصاف بالوجود
و العدم ؟

قلت : كما أنّ الوجود فى الذّهن نوع من الوجود ، كذلك العدم المفروض أيضاً
نوع من العدم . مع أنّ إنشاءات النفس و اختراعاتها ، عين إنشاء الحقّ ، تعالى ، و
اختراعه ، بحكم مظهريّتها الأسماوية الالهية ، ففرضها عدم شىء لإعدام الحقّ ، تعالى ،
لذلك الشىء فى موطن فرض النفس و تقديرها ، فتأمل !

قوله : «مع استدعاء ذلك» الخ ٦/٤٧ .
و التصوّر هو الوجود الذّهنىّ ، فيلزم ثبوت الشىء فى الذّهن ، و لا ثبوته فيه .
قوله : «فما بحمل الأوّلى» الخ ٩/٤٧ .
شروع فى بيان جواب الشبهة . و قد أجيب عنها بأجوبة أخرى ، مذكورة فى

المطالع و شرحه .

قوله : «يقول شريك الباري لا يتصور» الخ ١٣/٤٧ .

لعلّ مقصود القائل ما أفاده قطب المكاشفين محيي الدين الأعرابي في الباب (٩) من الفتوحات بقوله (٩) .

قوله : «كل مفهوم» الخ ١٤/٤٧ .

مقصوده ، قدّه ، أن تصوّر مفاهيم هذه الأمور معلوم وجداناً ، وإنكاره إنكار للبدهيّات ، و انسلاخ المفهوم عن نفسه محال . فراد القائل من نفى تصوّر هذه الأمور ؛ إن كان نفى أن تكون لها حقايق ، حتّى تتصور ، فهو ليس بمورد للانكار ، لكن تصوّر المفهوم غير ملازم لأن يكون للمتصور واقعيّة و حقيقة . وإن كان المراد نفى تصوّر مفاهيمها ، أو أنّها تنسلخ عن نفسها ، و تصير مفهوماً آخر عند تصوّرها ، فهذا أيضاً باطل جدّاً ، لمحالّيّة انسلاخ الشئ عن نفسه ، مفهوماً كان ، أو غيره ، سواء وجد بالوجود الذّهنيّ ، أو الخارجيّ . لأنّ الوجود ما به يتحقّق الشئ ، لا ما به ينسلخ الشئ عن نفسه ، وإلاّ لكان عدماً له ، لا وجوداً .

قوله : «في الذّهن عالياً كان ، أو سافلاً» الخ ١٧/٤٧ .

المراد بالذّهن الوجود الذي لا يترتب به على الشئ آثاره ، سواء كان في موطن النفس ، أو غيرها من الكتب التفصيليّة الالهية . و قيل : إنّ التعبير عن الوجود الالهيّ والعقليّ ، بالذّهن ، إنّما هو على تقدير القول بالعلم الارتسائيّ ، وإلاّ ، فعلى القول بالخلقيّة ، أو الاتحاد ، فذاك الوجود وجود خارجيّ للمعلومات ، وإلاّ أنّه بنحو الجمع والوحدة ، لابنحو الفرق والكثرة ، كما في وجود الأشياء بالوجود الخاصّ بها . وإلاّ أنّ في وجود المفاهيم ، المستحيلة في المعالم الالهية شبهة عويصة ، سببها عند بيان معاني نفس الأمر ، و محض القول في الجواب أنّ ظهور هذه المفاهيم في تلك الكتب الالهية السرمديّة ، إنّما هو بعرض ظهور صور النفوس الوهميّة فيها ، وليس لها أصل ثابت فيها بالذّات .

قوله : «وعدماً قس» الخ ٤/٤٨ .

أى : عند تصوّره ، فإنّه عدم ، بالحمل الأوّل ، ثبوت ، ووجود بالحمل
الشّايع .

قوله : «ثبوت» الخ ٦/٤٨ .

إنّما عبّر بالثبوت ، للإشارة إلى اتّحاده مع الثّابت ، وعدم اعتبار الذات في
المشتقّ ، لبساطة مدلوله .

فِي بَيَانِ مَنَاطِ الصِّدْقِ فِي الْقَضِيَّةِ

قوله : « وحققة » الخ ٨/٤٨ .

عطف على مقدر ، أي : تلك النسبة ، المطابقة لما في الخارج ، صادقة وحققة ، لكن باعتبارين : فإنها ، من حيث مطابقتها (بالكسر) مع ما في الخارج ، تسمى بالصدق ، ومن حيث مطابقتها (بالفتح) ، تسمى بالحق . وقد ظهر من هذا أن الصدق والحق صفتان للنسبة الذاتية ، والقولية . لكن من جهتين ، كافصلناهما ، لا أن الصدق وصف النسبة ، والحق وصف الواقع .

قوله : « وفي الحقيقة » الخ ٣/٤٩ .

هذا بناء على أن يكون الحكم في الحقيقة مقصوراً على الأفراد الموجوده ، تحقيقاً ، أو تقديرًا . وأما بناء على عدم قصره على تلك الأفراد ، وشموله لكل ما يكون فرداً له بالإمكان ، ولو فرضاً ، أو ذهنياً ، كما عليه بعض ، فيكون أعم منها بالمعنى الأول ، ويختلف مناط الصدق والكذب فيها . وقد بينا ذلك في المنطق مشروحاً ، فراجع !

قوله : « ويشتمل مرتبة المهيمة » الخ ٨/٤٩ .

إن قلت : قد تقرر أن تحقق المهيمة ، منفكة عن الوجودين : الذهني والخارجي ، ممتنع جداً . فمرتبة المهيمة ظرف تقررهما في الأذهان ، فلا تكون قسيماً للذهني .

قلت : لا منافاة بين الأمرين . لأن المقصود منها مرتبة لحاظ المهيمة مع ذاتها وذاتيتها ، من دون لحاظ شيء آخر أصلاً ، حتى وجودها في الذهن ، أو في الخارج . وهذا لا يناقض وجودها الذهني ، وتقررهما العقلي . لأن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم . والوجود في الذهن غير ملازم لاعتبار الوجود الذهني في المرتبة .

قوله : « كالإنسان جماد » الخ ١٠/٤٩ .

فإنه بمجرد الفرض الكاذب .

قوله : « إن نفس الأمر هو العقل الفعال » الخ ١٣/٤٩ .

قيل في معنى نفس الأمر أقوال أخر :

منها ، أنها تخوم الضرورة والبرهان .

ومنها ، أنها العلم الالهي .

ومنها ، أنها قلب الإنسان الكامل .

ومنها ، أنها النفس الكلية واللوح المحفوظ .

ومنها ، أنها عالم المثال .

ولكل من هذه الأقوال « وجهته هو موليها » . والمراد بالعقل الفعال ، إما

العقل العاشر ، أو رب النوع الإنساني ، أو العقل الأول ، أو مطلق العقول .

قوله : « وذا عقل كلّي يعدّ » الخ ١٤/٤٩ .

المراد بالعقل الكلّي أيضاً ، إما العقل الأول ، أو مطلق العقول ، أو العقل الفعال ،

ولكل وجه .

قوله : « وذلك العالم عقل » الخ ١٥/٤٩ .

أقول : استطار كل صغير وكبير في ذلك العالم ، إما لكون العقل بسيط الحقيقة ،

فيه كل الأشياء ، وإما لكون عالم العقل عالم القضاء الختمى الإلهي ، والعلم الجمعي

الكمالي الربوبي ، المحيط بتعليم الله ، وإفاضته بكل صغير وكبير . وبالجملة : لكونه صورة

حضرة الأحديّة ، والواحدية ، وإما لكونه واسطة في الإيجاد ، التلازم في تخوم البرهان

وجدانها ، لماهي واسطة في إفاضته : بحكم أن معطى الشيء ليس بفاقد له .

قوله : « أَلَا لَيْتَ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ » الخ ١٧/٤٩ - ١/٥٠ .

الخلق ، إما بمعنى المخلوق ، والأمر بمعنى المأمور ، فيكون إشارة إلى الإمكان

الفقرى ، وأنّ الجميع فقراء إليه ، تعالى ، و مملوك له ، جلّ شأنه ، مثل قوله ، تعالى :
 « وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ »^١ . وإمّا بمعنى نفس الخلق و الإيجاد المسبوق
 بالمادّة . فيكون الأمر كناية عن الإبداع والاختراع ، ففيه إشارة إلى أنّ عالم الأمر مبدع
 لا مكوّن ، أو محدث . ولا منافاة بين ما في الآية الشريفة ، مع ، قوله ، تعالى : « وَكَانَ
 أَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُولًا »^٢ ، من جهة حصر المفعوليّة في عالم الأمر . لأنّ ذلك من أجل كون
 المراد بالمفعوليّة المفعوليّة بالذات ، ولأينا في ذلك كون عالم الخلق معلوماً ، و مجموعاً
 بالعرض ، كما ذهب إليه بعضهم .

قوله : « وهذا التعبير أنسب » الخ ١/٥٠ .

سيما التعبير بنفس الأمر ، فإنّ عالم العقل نفس أمر الله الوجودي والإيجادي .

قوله : « وإنّما عبّر عنه بالأمر بوجهين » الخ ١/٥٠ .

أقول : وهيهنا وجه آخر . وهو نفوذ حكمها في أقطار السموات والأرض ، وأنّها
 القضاء الحتمي الإلهي ، فهي أمر الله ، النافذ الحكم في كلّ شيء .

قوله : « أو عقليّة » الخ ٤/٥٠ .

المراد بها المهيّة .

قوله : « فهي مجرد الوجود » ٥/٥٠ .

أي الفيض المقدّس والنفس الرّحمانى .

قوله : « فيكفيّه مجرد إمكانه الذاتى » الخ ٧/٥٠ .

أي الإمكان الذاتى العقلى الصّرف ، لا الخارجى . فإنّها في الخارج واجب
 بوجود الحقّ ، لا بإيجابه ، موجود بوجوده ، لا بإيجاده .

قوله : « ويعبّرون » الخ ٨/٥٠ .

قد ذكرنا في شرح الخطبة إطلاقات العقل ، فراجع إليه !

(١) البقرة (٢) ، ٢٨٤ .

(٢) الاحزاب (٣٣) ، ١٣٧ .

قوله: «ويمكن أن يعدّ من العدّة بمعنى الحسابان» الخ ٩/٥٠ .

فإن قلت : ظهور الشئ في الألواح النورية ، و الأقلام القضائية ، والكتب الإلهية ، كينونة الشئ وظهوره مع باطن ذاته ونفسه ، الذي هو أكمل من كينونته وظهوره مع نفسه ، كما صرح به صدر المتألهين ، فكيف جعلها خارجاً عن نفسه؟

قلت : نعم ، هذه الكينونة ، وإن كانت أتمّ وأكمل ، إلا أنه بنحو الجمع والوحدة والاندماج ، فهو في الحقيقة ظهور للعالي ، ووجود له ، لا للسافل ، ولذلك لا يظهر به آثار الشئ ، من حيث نفسه . فالمراد أن الأنسب ، بمعنى نفس الأمر وتحقق الشئ فيها ، التقرّر الذي يكون وصفاً بحال الشئ ، ويكون الشئ مستقلاً فيه بالتحاط ، وملحوظاً ، من حيث هو هو .

فإن قلت : يستفاد مما ذكرت أن المراد بنفس الأمر حدّ ذات الشئ ، من حيث هو هو ، أي : مرتبة لحاظه ، من حيث نفسه وما هو داخل في قوام ذاته ، من غير ملاحظة أمر آخر أصلاً ، المعبر عنها بمرتبة المهية ، من حيث هي هي ، حتّى الوجود والعدم . مع أن مرادهم ليس ذلك ، لأنّ المهية الملحوظة ، من هذه الحيثية اعتبارية . وقد صرحوا : بأنّ المراد بنفس الأمر ما لا يكون باعتبار المعبر ، وفرض الفارض .

قلت : أولاً ، قد علمت أن المطابقة مع نفس الأمر ، إنّما هو في القضايا الذهنية ، دون الحقيقية والخارجية ، والنسب الموجودة فيها اعتبارية ، مع أن النسبة مطلقاً اعتبارية . فالمراد من كونها ، لا باعتبار المعبر ، كون نفسها ، لا وجودها ، فتأمل ! وثانياً ، مرادنا من هذا التعبير لحاظ الشئ من دون لحاظ الفارض وفرضه ، لا مطلقاً ، حتّى يكون المراد به المهية ، من حيث هي هي .

ثمّ إنّ في جعل نفس الأمر عالم العقل ، إشكالين : أحدهما ، لزوم عدم اتصاف النسب الموجودة فيه بالحقيقة والصدق . والثاني ، لزوم ارتسام الكواذب فيها ، من جهة السهو والنسيان .

وأجيب عن الأوّل : بأنّ اتصاف النسب الموجودة فيها بالصدق ، غير مسلم ، وحقيقتها : بكونها نفس الواقع ونفس الأمر . وعن الثاني ، بأنّ النسب الموجودة فيها على

قسمين : منها ، ما هي موجودة فيه مع التصديق بها ، وهي النسب الواقعية . ومنها ، ما هي محفوظة من غير تصديق بها ، وهي النسب الكاذبة .

و بأنّ التصديق بالكواذب محفوظ فيه ، من دون تصديق بها ، وفي الصّوادق التصديق بتلك التصديقات محفوظ فيه .

و بأنّ صور الكواذب محفوظة في نفس شيطانيّ ، والصّوادق في نفس رحمانيّ .

و بأنّ الكواذب تحصل في تلك العوالم من جهة وجهها الظلمانيّ ، لا النورانيّ .

و بأنّ معنى كون الكواذب محفوظة في تلك العوالم الإلهيّة ، حفظ الجهة التي بالاتّصال بها يفاض على النفس من هذه العوالم الصّور الكاذبة .

قوله : « لا يحيط به عقل ولا وهم » الخ ٢/٥١ .

ذكر الوهم عقيب العقل ، من جهة أنّ الوهم يقدر على اختلاق الكواذب ، دون العقل ،

وللإشارة إلى قوله ، (ص) : « كلّما ميّزتموه بأوهامكم » الخ ، أو إلى العقول التي هي أوهام ، عند التحقيق .

فى الجعل

قوله : « غرر فى الجعل » الخ ٤/٥١ .

ذكر مبحث الجعل عقيب مباحث الوجود والعدم ، من جهة عمومها للوجود و العدم ، حيث أنّ الأعدام المضافة إلى الملكات لها حظّ من الوجود ، و يتعلّق بها الجعل أيضاً ، عند بعضهم بالعرض . أو لأنّ المجعول بالذات فإنّ في الجاعل ، و عدمه بالنسبة إليه ، أو لأنّ ذكر مباحث العدم و تخلّلها في البين استطرادى . أو لأنّه مبنيّ على مباحث الوجود . أو لأنّ العدم موجود في الذّهن فبالحقيقة هو بعض لمبحث الوجود . أو لأنّ الجعل في الحقيقة يتعلّق بإيجاد المعدوم ، لا الموجود ، و إلّا لزم تحصيل الحاصل .

قوله : « أىّ الوجود الرّابط » الخ ٥/٥١ .

فسره بذلك ، لئلا يتوهّم أنّ المراد به الوجود الرّابطىّ ، الذّى هو من أقسام الوجود النفسىّ و المحموليّ ، كما سيّجىء تفصيله .

قوله : « فالجعل البسيط ما كان » الخ ٨/٥١ .

إن قلت : هذا التفسير للجعل ، إنّما يستقيم على أصالة الوجود . و أمّا بناء على أصالة المهية ، فتعلّق الجعل البسيط إنّما هو ذات المهية و حقيقتها ، لا وجودها ، و متعلّق الجعل التركيبىّ عوارضها المفارقة ، و صيرورتها متصفة بها . فليس قول المصنّف هذا بمستقيم على إطلاقه ، وكذا ما قاله « من أنّ اللّيب يحدس » الخ .

قلت : لما تقرّر عند الجميع من القائلين بأصالة المهية و أصالة الوجود أنّ المهية من حيث هى ، ليست إلّاهى ، فجعلها من هذه الحيثية غير معقول ، بأن تجعل بمبحث

تصير من حيث هي هي . بل معنى تعلق الجعل بها عندهم جعلها بحيث تصير أيس ، و
تنتزع عنها الموجودية . فتعلق الجعل بالحقيقة عندهم أيضاً الوجود ، كما لا يخفى .

و بعبارة أخرى للمهية مرتبتان : مرتبة من حيث هي ، وهي من هذه الحيشية
لا بمجولة ولا لا مجولة بالاتفاق ، و مرتبة الموجودية التي تصير ذات تلك المرتبة
بالجعل . فالجعل بالحقيقة متعلق بها من هذه الجهة . وهذا غير مناف لأصالة المهية
عندهم ، فإن مرتبة الموجودية منتزعة عن المهية بسبب الجعل ، و لكن نافعة لنا و مثبتة
لمقصودنا ، كما سنبينه عند بيان ما أقامه على القول المنصور ، من حيث أنهم لا يشعرون به .

قوله : «واللبيب يحس من ذلك» الخ ١١/٥١ .

الحس هو إفاضة المبادئ و المقدمات ، الموصلة إلى المطلوب مع نتائجها ، دفعة
من المبدء الفياض على النفس الناطقة القدسية . و مراده من هذا الكلام الاشارة إلى
الدليل الذي أقامه صدر المتألهين ، قدّه ، على مجعولية الوجود ، دون المهية ، والاتصاف .
و هو مبنى على مقدمة ، مبينة ، مسلمة عند الجميع ، وهي لزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى
ما بالذات . فإن من دوران تقسيم الجعل مدار تقسيم الوجود ، يعلم أنه المجعول بالذات
الذي ينتهي إليه سلسلة العرضيات ، فتدبر !

قوله : «لأنهما عقليّان» الخ ٨/٥٢ .

أى عند القائلين بأصالة المهية .

قوله : «المراد من كون المجعول هو المهية» الخ ١٦/٥٢ .

أى : قولنا بمجعولية المهية - وإن كان في ظاهر الأمر و بادی النظر ، يوهم أن
ذهابنا إليه ، من جهة قولنا بكونها الأصل الأصيل ، في باب منشأية الآثار ، و طاردية
الأعدام - و لكن بعد إبانة مقصودنا و مرادنا من هذا القول ، و أنه لدفع توهم القول
بثبوت المعدومات و الثابتات الأزلية ، يظهر أن مرادنا من مجعوليّتها أعم من المجعولية
بالذات أو بالعرض ، من دون عكوف منا على باب أصالتها و شيثيتها و تقررّها بالذات .
و أننا لانضايق بعد وضح المقصود إلى الذهاب إلى اعتباريتها و مجعوليّتها بالعرض .

هذا ! لكن لا يخفى 'أن' ما أفاده المحقق السلاهي في المقام ، على ما أفاده بعض الأعلام ، غير مطابق لما ذهب إليه أستاذه الحكيم ، المحقق الالهي ، قدّه ، حيث أنّ الحاصل من تحقيقاته في المقام ، ذهابه إلى تحقيق أفراد عينية للوجود ، لكن منهمكة في المهية ، غير متأصلة في منشأية الآثار ، وطارديّة الأعدام . وهذا لا يلائم مجموعيّة تلك الأفراد بالذات . وهذا بخلاف ما ذهب إليه الحكيم المحقق ، قدّه ، فتبصر !

قوله : «لما كان نفس قوام المهية» الخ ٥/٥٣ .

أى : قوام المهية المجعولة ، لا المهية ، من حيث هي هي ، والمراد أنّه لو كان نفس المهية ، من حيث هي هي ، من دون تعلّق جعل بها ، منشأة لانتزاع الموجوديّة لزّم الانقلاب من الامكان إلى الوجوب . وهذا التقرير لا يرد عليه ما أفاده المصنّف .

الآ ، أن يقال : لما لم يتغيّر حال المهية ، بعد الجعل عند هؤلاء القوم ، الذين لا يكاد يفقهون حديثاً ، ولا يفاض من الفاعل عليها ما يكون بذاته منشأً للآثار ، فيؤول القول بكونها منشأً لانتزاع الموجوديّة في رتبة الجعل الى ما أفاده المصنّف قدّه ، كما مرّ شرحه في أوّل الكتاب في مسألة أصالة الوجود ، فراجع !

قوله : «يرد عليه أن استغناء» الخ ٧/٥٣ - ٨ .

التعبير بالاستغناء ، لمتابعة السيّد ، قدّه ، وإلا ، فالتحقيق عدم قابليتها للجعل ، لاستغنائها عنه ، كما يرشد إليه قوله : «لكونها سراياً» .

قوله : «ولو كانت مصححة» الخ ١١/٥٣ .

بيان اللزوم ما أشرنا إليه ، فلا يرد أنّ المراد مصحّحية قوام المهية المجعولة ، كما مرّ ذكره ، وهذا غير ملازم للانقلاب ، فتدبّر !

قوله : «ولعل هؤلاء أرادوا» الخ ١٤/٥٣ .

أقول : ولعلّ مرادهم أنّ المجعول بالذات ، لما كان هو الفيض المقدّس ، والنفس الرّحمانيّ والوجود العامّ ، وهو فيء محض و ظلّ صرف بالنسبة إلى الحقّ ، تعالى ، والقيوم المطلق ، وبينوته عنه ، بينونة صفةٍ ، لا عزلةٍ ، فيكون هو كأنّه نفس

الاتّصاف ، الّذى هو ربط صرف ونسبة محضة ، و « صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً »^١ . فعبّروا عن الصّفة بالاتّصاف إشارة إلى انمحاء حقيقتها في الموصوف و انمحاء ذاتها فيه ، و انطلاس نورها في نوره ، فتدبّر تعرف !

قوله : « فيصير اثني عشر » الخ ١٢/٥٤ .

و التحقيق أنّه يصير ستّة و ثلثين ، الحاصلة من ضرب الأقوال الثلثة في الاثني - عشر . فإنّ الأقسام على كلّ قول إثني عشر ، الصّحيح منها ما وضع في الجدول في الصّصف الّذى يتعلّق بصاحب هذا القول . و لكنّ الصّحيح و الفاسد يختلفان بحسب الأقوال ، كما يظهر من ملاحظة الجدول .

و يمكن تكثير الأقسام ، بأن يجعل على كلّ قول المهيّة مع الوجود ، أو مع الاتّصاف أو الوجود مع الاتّصاف ، كلاهما مجعولاً بالذات ، و كلاهما مجعولاً بالعرض . و الأوّل بالذات و الثّاني بالعرض ، و بالعكس . و كذا الثلثة بالذات ، أو بالعرض ، أو بالتلفيق بين الأقسام ، أو بين الأقوال . و على التقادير يؤخذ كلّ واحد منها تارة بشرط لا و تارة لابشرط . فتكثر الأقسام مع ملاحظة الجعل التركيبى و البسيط .

قوله : « أن لازم المهيّة » الخ ٧/٥٥ .

إن قلت : الّذى قيل باعتباريّته ، هو لازم المهيّة ، من حيث هي هي ، لا من حيث كونها مجعولة و مرتبطة بالجاعل . و ماسوى المعلول الأوّل لازم مهيّة العقل الأوّل لكن من كونها مرتبطة و مجعولة .

قلت : لما سلمت أنّ المهيّة ، من حيث هي ، اعتباريّة ، و المفروض عند القائلين بأصالتها ، أنّ الموجوديّة أيضاً أمر اعتبارى ، و معلوم أنّ ضمّ الاعتبارى إلى الاعتبارى لا يصيرها متأصّلة ، ثبت ما أفاده ، قدّه .

قوله : « واستثناء » الخ ١٧/٥٥ .

لما كان البرهان مبنيّاً على مقدّمة مسلّمة عندهم ، و هي كون المعلول النّام من

لوازم ذات العلة التامة ، وأن ما سوى المعلول الأول على أصالة المهية ، من لوازم مهية الصادر الأول ، استثنى الواجب ، تعالى ، لأنه ، عند القائلين بأصالة المهية ، لاهية له ، تعالى . وإن كان هذا القول منهم لا يتمشى على مذهبهم ، كما مرّ شرحه في بابه ، إلا أنهم لا يسلمون هذه المقدمة . والمقصود إلزامهم بما هم ملتزمون به ، وإلا ، فعلى التحقيق الحقيق بالتصديق جريان هذا البرهان في الصادر الأول أيضاً ، بناء على أصالة المهية . لأن القول بكون الواجب ، تعالى ، إنية صرفة على هذا المسلك صرف لقلقة اللسان ، كما بيّن فيما سبق من البيان ، فتدبر !

قوله : « لا كالتندى للبحر » الخ ٢/٥٦ .

كما يقول به بعض المتصوفين ، ولكن مقصودهم بيان سراية المعلول بالنسبة إلى العلة ، لأن التندى سراب الماء ، و ثانية ما يراد منه . فإنه ليس شيئاً في حيال الماء ، بل يتخيل من مداخلة الهواء بين الأجزاء الرشيّة المائية ، كتخيّل الألوان من اختلاف مراتب انعكاس الأصول ، ومداخلة الهواء بينها على ما قيل . وبالجملة : الغرض من التشبيه جهة السراية لاجهة التوليد ، إلا أن رعاية الأدب مطلقاً أنسب وأوجب ، فتدبر ! وفي هذا الدليل إيماء إلى قوله ، تعالى : « قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ »^١ .

قوله : « ومثل انسلاب » الخ ٦/٥٦ .

أقول : لزوم كون المفعول بالذات نفس الرّبط بالفاعل ، ونفس المعلولية ، لا شيء له المعلولية ، وكذا العلة بالذات نفس العلية والجاعلية ، من المسلمات عندهم . والدليل عليه أن المفعول بالذات ، لو لم يكن نفس المفعولية الحقيقية ، لا المصدرية الاعتبارية ، بل كان شيئاً له المفعولية ، لكانت المفعولية في مرتبة متأخرة عن ذاته . فهو ، في حدة ذاته : إما أن يكون مستغنياً عن الجاعل ، فصيرورته في مرتبة متأخرة محتاجاً إليه ، مستلزم للانقلاب ، وإما أن يكون مرتبطاً إلى شيء آخر^٢ ، فننقل الكلام

١ - الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

٢ - « إليه بشيء » ، خ ل .

إلى ارتباطه به ، حتى ينتهي إلى شيء يكون نفس الربط بالعلّة .
وهكذا الكلام في العلّة بالذات ، فإنّها لو لم تكن في حدّ ذاتها علّة ومفيضة
للمعلول ، بل كانت متّصفة بالعلّيّة الحقيقيّة في مرتبة متأخّرة . فاتّصافها بها في تلك
المرتبة : إمّا ناشٍ عن ذاتها ، فيلزم أن يكون المعطى للشيء فاقداً له ؛ مع أنّه ، ننقل
الكلام إلى مفيضها للإفاضة . وإن صارت بسبب شيء آخر متّصفة بها ، فهو مع أنّه ،
مستلزم لعدم كونها علّة ذاتيّة ، مستلزم للمطلوب . لأنّا ننقل الكلام إلى كيفيّة إفاضة
تلك العلّة لصفة الإفاضة على العلّة الثّانية ، حتى تنتهي دفعاً للدور والتسلسل إلى
علّة يكون الافاضة والجعل عين ذاتها ، فتدبّر تعرف !
قوله : « والحال أنّ المجعول بالذات » الخ ٨/٥٦ .
قد مرّ برهانه ، فتذكّر !

الفريضة الثانية في الوجوب والإمكان : في المواد الثلاث

قوله ، قدّه : « الفريضة الثالثة : في الوجوب والإمكان » الخ ٩/٥٦ .
إنّما عقبَ مباحث الجعل ، وتقسيم الوجود إلى الرّابط و الرّابطى والنفسى ،
بمباحث الموادّ الثلاث ، لأنّها من الكيفيّات العارضة على الوجود الرّابط ، الذى هو متعلّق
الجعل التركيبىّ ، بناء على عدم تحقّق الوجود الرّابط فى الهليّة البسيطة . وذلك ، لأنّهم
اختلفوا فى كونه من أقسام الوجود و مراتبه ، أو من أقسام المهية ، وفى كونه متحقّقاً فى
الهليّات البسيطة ، أو غير متحقّق فيها . وقد عرفت شرح القول فى ذلك ، وسيأتى ، إن شاء الله ،
فى مقارّنه ومقامه . ولأنّ بعض هذه الكيفيّات ، وهو الوجوب ، من عوارض الوجود ،
الذى هو عين الإيجاد ، بل عين الوجود . والإمكان أيضاً ، بوجه ، من عوارض الوجود ،
كما سيأتى شرحه .

قوله : « وقول المحقّق اللاهيجىّ وجود الأعراض » الخ ٣/٥٧ .
أقول ، قال بعض المحقّقين : وجود الأعراض ، إن نسب إلى موضوعاتها ، كان من
أقسام الوجود الرّابطىّ ، ويقع رابطاً فى الهليّات المركّبة ، وإن نسب إلى ذواتها وأنفسها ،
كان من أقسام الوجود المحمولىّ ، ويقع محمولاً فى الهليّات البسيطة . فلعلّ مراد المحقّق
وجودات الأعراض ، من حيث نسبتها إلى الموضوعات ، لامن حيث نسبتها إلى أنفسها ،
فتأمّل !

قوله : « فى الحاشية : بل يستعمل الرّابطىّ فى وجود العقل الفعّال » الخ ٥٧ .
أقول : بل فى وجود الحقّ المتعال . وذلك فى موارد عديدة :

منها في تحقيق ماورث عن بعض الحكماء السابقين ، من اتحاد النفس مع العقل
الفعال ، عند ادراكها للصّور العقلية . فإنّهم وجهوا قول ذاك القائل - عند ورود الإشكال
عليه ، من لزوم تجزية العقل الفعال ، وأن يدرك كل نفس عند الاتحاد به ما يدركه النفس
الأخرى - بأنّ مراده اتحاد النفس مع الوجود الرّابطي للعقل الفعال . وكذلك وجهوا
ماورث عنهم ، من أنّ النفوس الكاملة في نهاية سيرها ، وعروجها العقليّ ، وغاية نحوها
في بلوغ أشدها^١ الإمكانى ، تتحد مع العقل الفعال . وفسّروا ذلك أيضاً باتحادها
مع وجوده الرّابطيّ : إلى غير ذلك من الموارد المختلفة ، التي سيجيئ ذكرها في موقع
يليق به .

وذكروا أيضاً : أنّ مراد القائلين باتحاد المعقولات والتمثيلات والمحسوسات
مع النفس عند ادراكاتها العقلية والخيالية والحسية اتحادها مع وجودها الرّابطيّ .
ووجهوا قول من قال من العارفين : بأنّ النفس عند نهاية سيرها العروجيّ إلى الله ، وغاية
سفرها من الخلق إلى الحقّ تتحد مع الحقّ ، وتنفى فيه ، تعالى ، بأنّ مرادهم اتحادها مع
الوجود الرّابطيّ للحقّ ، تعالى ، بل كلّ الموجودات ، أو جلّها متحدة مع وجوده الرّابطيّ ،
تقدّست أسمائه ، وتعالى شأنه ، بل هي من مراتب وجوده الرّابطيّ . والمراد بالوجود
الرّابطيّ في الموارد المذكورة الإضافة الإشرافية الوجودية ، والأشعة النورية الإلهية ،
المستشرقة من شمس هويّة الحقّ ومطالع أقمار ذاته الوجوبية ، من جهة كونه ، تعالى ،
« نور السموات والأرض »^٢ ، وقيوم كلّ وجود وبارء كلّ شيء وموجود .

قوله : « إن هي ألا تمويهات وتمائيل » الح ٢/٥٨ .

المراد من كونها أباطيل ، كونها كذلك من جهة مهيّاتها ، أو من جهة لحاظها غيراً
وسوى ، كما قيل : « ألا كل شيء ما خلا الله باطل » ، ومن كونها تمائيل الأسماء والصفات

١ - إشارة إلى : « وصينا الانسان بوالديه احساناً... حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين

سنة... » الاحقاف (٤٦) ، ١٥٠ .

٢ - النور (٢٤) ، ٣٥ .

وعكوس سُبُحات وجهه الكريم، كما قال، تعالى: «وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُومٌ مَوْلَاهَا» الآية^١.
قوله: «هذا إشارة إلى أنها في الخارج مواد» الخ ٤/٥٨.

ليس المراد أنها بعينها تحصل في الأذهان و تنسلخ عنها، فتوجد في الأعيان. بل المراد أنها، باعتبار تكييف العقود والنسب بها في الذهن، تسمى بالجهات، وباعتبار تكييفها بها في الأعيان، تسمى بالمواد.

فإن قلت: قد تقرر أنها من عوارض النسب، والنسبة معدومة في الخارج، فكيف يمكن تحقق هذه النسب في الخارج، حتى تسمى باعتبار تحققها فيها بالمواد.

قلت: النسبة متحققة في الخارج، بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها، وإن لم يكن ظرفاً لوجودها. وهذا المقدار يكفي في تحقق تلك الأمور في الخارج، وتسميتها، باعتبار تحققها فيه، بالمواد، فتدبر!

قوله: «مثل أن الواجب ما يلزم» الخ ٩/٥٨.

الدور في هذه التعريفات، من جهة أخذ المحال، الذي هو مرادف للممتنع في تعريف الواجب والممكن، وأخذ الممكن، أو الواجب في تعريف الممتنع.

قوله: «وغير ذلك» ١٠/٥٨.

مثل ما قيل: الواجب ما ليس بممكن ولا ممتنع، أو لا يمكن عدمه. والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه. والممتنع ما يجب عدمه، أو لا يمكن وجوده، إلى غير ذلك.

قوله: «فهى ذات تأس» الخ ١١/٥٨.

إنما كانت تلك الأمور ذات تأس بالوجود، لأن الوجوب، الذي هو تأكد الوجود من عوارضه الذاتية، وكذلك الإمكان والامتناع أيضاً بوجه: لأن كل واجب الوجود ممتنع عدم، وكل ممكن الوجود واجب بالغير، أو ممتنع به. وبالجملة: لا يحتاج الوجود، في عروض هذه الأمور له، إلى أن يتخصص قبل عروضها، بتخصص طبيعي أو تعليمي. فهى من عوارض العامة ونعوتها الشاملة، وذات تأس بالوجود في البدهة،

من حيث المفهوم، بل في بداهة الحكم ببداهتها أيضاً، كما أشار إليه في الحاشية. وفي كون حقايقها، سوى الامتناع، غير متصورة بالعلم الحصولي أصلاً. أمّا الوجوب، فلأنّه تأكّد الوجود، وهو عين الوجود حقيقةً، والوجود لا يتصور حقيقته أصلاً. وأمّا الإمكان، فلأنّ حقيقته الإمكان الفكري، وهو عين الوجودات الإمكانية، فهي أيضاً لا تتصور أصلاً، من حيث الحقيقة. وأمّا الامتناع، فلو فسر بامتناع العدم، فهو يصير عين الوجود، وإن فسر بامتناع الوجود، فهو لا حقيقة له أصلاً، حتى يمكن تصوّره أو لا يمكن. والكلام فيما له حقيقة عينية، فتدبر!

فإن قلت: لا شكّ أنّ تلك الأمور كميّات النسب، وهي اعتباريّة، فكيفيّةها أولى بالاعتباريّة. فإذا كانت اعتباريّة، فكيف يمكن أن تكون من عوارض الحقيقة الحقيقية الوجود، حتى تكون ذات تأسّس بها فيما ذكر؟ وأيضاً إذا كانت من كميّات النسب، وهي من سنخ المهيّة، لامن سنخ الوجود، فكيف يمكن أن تعدّ من عوارضها؟ قلت: مفاهيمها وإن كانت، من حيث هي اعتباريّة لكنّها من حيث المحكيّ عنه بها، الّذي هي الحقايق الوجوديّة أمور متأصّلة. وأيضاً عدّها من عوارض الوجود، من حيث حقايقها أو من جهة أنّ المهيّة، الّتي هي معروضة لها من عوارض الوجود أيضاً. كما قيل: من وتوعارض ذات وجوديم.

فِي أَنَّ الْجِهَاتَ اعْتِبَارِيَّةً

قوله : « للصدق في المعدوم » الخ ١٤/٥٨ .

إن قلت : كما أنها تصدق على المعدوم تصدق على الموجود أيضاً . فإن كان صدقها على المعدوم يوجب عدمها ، فليكن صدقها على الموجود موجباً لوجودها .

قلت : أولاً ، الصدق على الموجود لا يوجب الوجود ، لجواز صدق المفاهيم العدمية على الموجودات ، كالعدمي ، الصادق على زيد مثلاً . فلذا قيل : ثبوت شيء لشيء لا يتفرع على ثبوت الثابت ، بل على ثبوت المثبت له . وأما ثانياً ، فالصدق على المعدوم يوجب العدمية مطلقاً ، بخلاف الصدق على الموجود ، فإنه لا يوجب الموجودية مطلقاً . لأنها لو كانت وجودية بالمعنى المقابل للاعتبارية ، لامتنع صدقها على المعدوم ، بخلاف ما لو كانت عدمية ، فإنها لا يمتنع صدقها على الموجود ، فتأمل !

فإن قلت : الوجوب لو كان عدمياً ، لامتنع أن يصير عيناً للوجود في الواجب ، تعالى ، ولا يلزم أن يكون الواجب اعتبارية عدمية .

قلت : ما هو عين وجود الواجب هو الوجوب الحقيقي ، الذي هو تأكيد الوجود . والذي قيل باعتباريته ، هو مفهوم الوجوب ، وهو ليس عين وجود الواجب .

قوله : « الوجودية العينية محال » الخ ١٦/٥٨ .

تعقيب الوجودية بالعينية ، للإشارة إلى أن المراد بالوجودية هنا العينية ، لا ما لا يكون العدم جزء مفهومه ، ولو كان اعتبارياً ، كالامكان بمعنى تساوي النسبة إلى طرفي النسبة . فإن اتصاف المعدوم بها غير ممتنع ، كما لا يخفى .

قوله : « فوجودها غير مهماتها » الخ ١/٥٩ .

أقول : أى تكون مفاهيمها مشاركة مع غيرها فى مطلق الوجود ، وممتازة عنها وجوداً بالخصوصيات ، أى المشخصات الوجودية ، سواء كانت أنحاء الوجودات أو العوارض المشخصة . وكل ما كان كذلك فهو مغاير المهية مع وجوده .
فإن قلت : فالواجب أيضاً كذلك .

قلت : الواجب ، تعالى ، لا يشاركه غيره فى الوجود ، بل هو صرف الوجود ، والباقي أفيائه وعكوسه . وكذا الوجودات الخاصة لامتياز بالخصوصيات الزائدة على ذاتها بل بنفس ذاتها أو بنفس ما به اشتراكها ، فتدبر تعرف !
قوله : « فاتتصاف مهياتها » الخ ٢/٥٩ .

وذلك ، لأن القضية القائلة بأن الشئ ، إما واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، منفصلة حقيقية ، لا يخلو عنه شئ . ولكن اتتصاف مهيات موصوفات تلك الأمور بها ، فى الذاتى منها ، يجب أن يكون بالوجوب ، لا بالامكان ، ولا بالامتناع ، وإلا يلزم الانقلاب . وأما فى الغيرى منها ، فهو بالامكان بوجه ، وبالضرورة بوجه آخر واتتصاف مهياتها بالوجود ، فى الوجوب ، يجب أن يكون بالوجوب وبالامكان ، فى الامكان ، وبالامتناع ، فى الامتناع . فى الذاتى منها . وفى الغيرى ، فكل منها بالامكان ، مع إشكال فى الامتناع الغيرى ، فإنه يمكن أن يقال : إنه بالامتناع ، فتأمل !

قوله : « إذلم يذهب أحد إلى ثبوتيته » الخ ٤/٥٩ .

وذلك ، لأنه يلزم من ثبوتيته ، تحقق الممتنعات فى الخارج ، لأن المراد بالثبوتى الثابت فى الخارج ، واتتصاف الممتنع أو المعدوم العينى ، بالصفة الموجودة فى الخارج ، محال .

فإن قلت : هذا فى امتناع الوجود مسلم ، وأما فى امتناع العدم ، فلا ، لأنه يرجع إلى وجوب الوجود .

قلت : فالثبوتى ، إنما هو الوجوب ، لا الامتناع ، من حيث أنه امتناع ، فتدبر !

قوله : « وجه البطلان أن الإمكان » الخ ٨/٥٩ .

أى معنى قولنا «إمكانه لا»، أن الامكان الثابت لمهية من المهيئات، مثل زيد الموجود فى الخارج، مثلاً، ليس نفس الامكان بموجود فيه، لكونه عدمياً؛ وإن كان الاتصاف بالامكان ثابتاً فيه، بكون الخارج ظرفاً لنفس النسبة، لا لوجودها.

وقولنا: لا إمكان لزيد الخارجى فى الخارج، معناه أنه ليس بممكن فى الخارج، بمنى أن الامكان، الذى قلنا أنه ثابت له خارجاً ليس بثابت له خارجاً. وهذا هو الحكم باجتماع التقيضين، فإن ثبوت الامكان لشيء، ورفع ذلك الثبوت، متناقضان، فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر.

وبعبارة أخرى، قولنا «إمكانه لا» متضمن لاثبات الامكان لزيد، مع القول بكون ذات الامكان ونفسها غير موجودة لنفسها^١، لا أنها غير موجودة لزيد. وقولنا: «لا إمكان له»، أن ذاك الامكان العدمى، ليس بثابت له والقول بكون الامكان العدمى ثابتاً لزيد، وليس بثابت له، متناقضان. فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر. وببيان آخر، قولنا: «إمكانه لا»، أن الامكان أمر عدمى، وقولنا: «لا إمكان له»، أن الامكان العدمى مرفوع، فالثانى رفع لذلك الامكان العدمى. والشيء لا يمكن أن يكون عين رفعه ونقيضه.

قوله: «والشيء مطلقاً» الخ ٩/٥٩.

أى: أى شيء كان، سواء كان وجودياً، أو عدمياً، أو شبه الوجود، أو المهيئة، أو العدم، فإن الجميع رفعه مناقض له.

قوله: «والأعدام» الخ ١٠/٥٩.

إشارة إلى دفع قول القائل: إذ لا ميز فى الأعدام. وحاصل الجواب: أن الأعدام لاتمايز من حيث أنها أعدام، لامن جهة الاضافة إلى الملكات، فإنها من هذه الحيثية متميزة، وفى المقام أيضاً، متميزة من جهة أنها مضافة، فتدبر!

قوله: «فى المفردات عدم صدقهما» الخ ١٤/٥٩.

أقول: أمّا فى القضايا، فبعدم صدقهما فى نفسها، وعدم تحقق نسبها فى الخارج

١ - « ونفسه غير موجودة لنفسه » ، خ ل .

أوالذّهن أو نفس الأمر، بالمعنى الذّي ذكر لتحقّق النسبة، وعدم مطابقتها للنسب النفس الأمريّة، لامن جهة صدقهما على شيء لأنّ الحمل والصدق، الذّي بمعناه، إنّما هو في المفاهيم، لا القضايا، كما صرّح به في الحاشية. وبالجملة: ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما، بمعنى الحمل على شيء، وفي القضايا عدم صدقهما في مقابل الكذب، في حدّ نفسيهما، فتدبّر!

قوله: «الواجب عنه الوجوب ينحسم» الخ ١٦/٥٩.

إن قلت: التعبير بفعليّة الانحسام غير صحيح، لجواز دوام اعتبار المعبر فلا ينحسم عن الموضوع لدوام العلة، فيجب أن يعبر بإمكان الانحسام. قلت: دوام الاعتبار متوقف على عدم تنامي القوى الانتسابيّة^١ وتوجهها إلى الاعتبار، وأن لا يشغلها شأن عن شأن. وهذا ممّا قام الدليل على امتناعه في أكثر النفوس، فتأمّل!

قوله: «وجه البطلان النقص بالامتناع» الخ ١/٦٠.

بيان النقص: أنّ الامتناع اعتباريّ بالاتفاق. فإذا كان اعتباريّة الشّيء تقتضي أن ينقطع، ويزول عن موصوفه، من جهة توقّفه على اعتبار المعبر، لزم انقطاع الممتنع عن امتناعه وكذا الشّيئيّة اعتباريّة بالاتفاق، فلو كانت الاعتباريّة ملازمة للانقطاع بالوجه، الذّي ذكره المستدلّ، لزم انقطاع الشّيئيّة عن الأشياء، وأن ينقلب الشّيء إلى التلاشي، والممتنع إلى الممكن أو الواجب. لعدم جواز خروج الشّيء عن المنفصلة الحقيقيّة، القائلة: بأنّ الشّيء، إمّا واجب، أو ممكن، أو ممتنع. وكذا عدم جواز رفع الشّيئيّة ونقيضها عن الموضوع، فتدبّر!

قوله: «مع أنّ الكلام إنّما هو في الوجوب الذّي» الخ ٣/٦٠.

أي: الذّي قيل باعتباريّة، هو الوجوب الذّي من كميّات النسب، لا الوجوب الحقيقيّ الذّي هو تأكّد الوجود، الذّي بانحسامه ينحسم وجوب الواجب، ولم نقل

١ - «القوى الانسانية»، خ ل.

باعتباريته ، حتى ينحسم وجوب الواجب ، فتدبر !

قوله : « في بيان أقسام » الخ ٤/٦٠ .

ليس المراد بيان جميع أقسام كل واحد من هذه الأمور فإن جميع أقسام الامكان ، بل الامتناع والوجوب - لو فسرا بمطلق الضرورة - غير مذكور هناك ، بل المراد الأقسام المقصودة بالذكر في الفلسفة ، التي تترتب على ذكرها فوائد فلسفية ، وإن كان بعضها مذكوراً في الفصل الآخر ، لمناسبة مقامية ، فتدبر !

قوله : « إلا في الإمكان » الخ ٨/٦٠ .

إن قلت : الإمكان الذاتي من لوازم المهيبة والمهيبة مجعولة ، فلازمها أيضاً مجعول بتبعها ، فيلزم تحقق الامكان الغيري ، فكيف قال : إنه غير متصور ؟

قلت : المراد من الامكان الغيري الامكان الذي يعطيه العلة للشيء الذي هو في ذاته غير ممكن ، وهذا الذي منعنا تحققه ، وأما الامكان الذاتي ، الذي يتحقق بعين تحقق المهيبة ، لا يجعل منفصل غير جعل المهيبة ، فهو ليس بغيري بهذا المعنى ، كما لا يخفى .

و بعبارة أخرى ، المراد بالامكان الغيري الامكان الذي يجعل للمهيبة بالجعل التركيبي ، بالذات ، لا بالجعل البسيط ، بالعرض . مع أن لازم المهيبة غير مجعولة حقيقة ، كما تقرر في مبحث الجعل ، فتدبر !

قوله : « وعلى الأخير يلزم أن يكون » الخ ١٥/٦٠ .

فإنه ملازم لتحصيل الحاصل .

إن قلت : لم لا يجوز اجتماع إمكانين في الذات الواحدة أحدهما بالذات ، والآخر بالغير ، ويكون الثاني مؤكداً للأول ؟

قلت : المراد بالامكان الغيري ما لا يكون حاصلاً مع قطع النظر عن الغير . وفي هذا الفرض قد حصل بدون الغير فضلاً عن قطع النظر عنه .

فإن قلت : الحاصل هنا كذلك هو الامكان الذاتي ، لا ما هو حاصل بالغير ، مؤكداً للأول .

قلت : أولاً ، إذا كان الامكان ذاتياً ، يصير مستغنياً عن الغير ، كما في الوجوب والامتناع . لأنه ، يصير ضروري الوجود للموضوع ، والضرورة مناط الغناء ، فيكون فرض الغير لغواً ، كما لا يخفى .

وثانياً ، حصول الامكان بالغير مما لا يتصور أصلاً ، لأن إعطاء الغير للإمكان على الشيء فرع إمكانه ، لأن الواجب والممتنع يمتنع احتياجهما إلى الغير . فيلزم تقدّم الشيء على ما يتقدّم عليه . وثالثاً ، تأكيد الشيء بتضاعف الاعتباريات غير متصور ، كما لا يخفى ، فتدبر !

قوله : « فلأول باعتبار وجودهما » الخ ١/٦١ .

إنما خصّ بوجودهما ، مع أنها باعتبار عدمها أيضاً مثال للواجب بالقياس ، لأن الوجوب بالقياس ، على ما فسره ، لا يلائم الأعدام . لما مرّ سابقاً : أن عليّة الأعدام تقريريّة .

قوله : « وبالجمله المتضايفان » الخ ٢/٦١ .

أى : المتضايفان ، وضعاً ، بأن يوضعاً معاً ، ورفعاً ، بأن يرفعاً معاً . موضوع المثال للواجب بالقياس ، فإنّ وضع أحدهما واجب بالقياس إلى وضع الآخر ، وكذا رفعه واجب بالقياس إلى رفعه . وجمعاً ، أى جمعاً بين الوضع والرفع : بأن يوضع أحدهما ، ويرفع الآخر . موضوع المثال للممتنع بالقياس إلى الغير .

ويمكن أن يكون المراد من الأول ، أى : وضعاً ورفعاً ، وضع أحدهما ورفع الآخر ، وهو موضوع المثال للممتنع بالقياس إلى الغير ، ومن الثاني الجمع بينهما في الوضع أو في الرفع ، فيكون مثلاً للواجب بالقياس إلى الغير .

ويمكن أن يكون المراد من الثاني ، بقرينة قوله « فلأول باعتبار وجودهما » ، الجمع بينهما في الوضع فقط .

قوله : « ضرورة تحقق الشيء » الخ ٤/٦١ .

أى سواء كان بالغير ، كما في المعلول بالقياس إلى العلّة ، أو بالذات ، كما في العلّة

الوجوبية بالنسبة إلى المعلول ، أولاً بالذات ، ولا بالغير ، كما في كل واحد من المتضائفين بالنسبة إلى الآخر .

قوله : « على سبيل الاستدعاء »^١ الخ ٤/٦١ .

أى : أعم من الاقتضاء الإيجابي ، كما في المعلول بالنسبة إلى العلة الوجوبية . أو الاستدعاء بمعنى المنبعث عن الافتقار الوجودي ، أو الذاتي ، كما في العلة بالنسبة إلى المعلول . أو الاستدعاء بمعنى مطلق الطلب المنبعث عن التضاييف بين الطرفين ، كما في المتضايفين .

قوله : « إذ لعلية بين المتضايفين » الخ ١٠/٦١ .

مع وجوب كونها معلولى الشيء الثالث ، الموقع للإضافة للزومية بينهما ، بناءً على ما تقرر بين الحكماء ، من أن العلاقة للزومية بين الشئيين تتوقف على عليّة أحدهما ، أو كل واحد منهما للآخر على وجه غير دائر ، أو معلولية كليهما للشيء الثالث ، خلافاً للمتكلمين . والمراد من عدم العلية بينهما عدمها ، من حيث كونها متضايفين ، وإلا ، فالعلة والمعلول بينهما التضاييف ، مع كون أحدهما علة للآخر .

قوله : « فالوجوب بالقياس يجتمع » الخ ١٠/٦١ .

أقول : أمّا مع الوجوب الذاتي ، فكما في الوجوب بالقياس المتحقق في الممكنات ، بالنسبة إلى الحق ، تعالى ، وفي الحق تعالى بالنسبة إلى الممكنات . أمّا مع الوجوب الغيرى ، كعكس هذا المثال .

قوله : « وينفرد عنهما » الخ ١١/٦١ .

أى : في المتضايفين ، كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر . فإنه واجب بالقياس إليه ، وليس واجباً به ، لا بالقياس إلى العلة الثالثة ، كما عرفت . فإنها بالنسبة إليها واجب بالغير أيضاً ، لو كانت علة لوجودهما أيضاً .

١ - بناء على مذاق الجمهور ؛ وأما على رأى ارباب البصيرة من معلولية التضاييف

للعلة الموقعة بينهما تلك (!) التضاييف ، فيدخلان في القسمين الاولين ، فتدبر ! منه .

قوله: « بحسب الاستدعاء المطلق » الخ ١٢/٦١.

أى : الأعمّ من الاقتضاء، والافتقار ، و مطلق الطلب . الأول ، كما فى الامتناع بالقياس الحاصل لعدم المعلول بالنسبة إلى وجود العلة ، و بالعكس ، أو لوجود العلة بالنسبة إلى عدم المعلول ، أو عدمها بالنسبة إلى وجوده . و كما فى عدم أحد المتضايقيّن بالنسبة إلى وجود الآخر ، أو وجوده بالنسبة إليه .

قوله: « وهو أيضاً كسابقه فى العموم » الخ ١٥/٦١.

أى الامتناع بالقياس ، كالوجوب بالقياس فى كونه أعمّ من الامتناع الذاتى والغيرى ، وفى الانفراد عنهما . أمّا اجتماعه مع الامتناع الذاتى ، كما فى الامتناع بالقياس الحاصل للممكن وجوداً بالنسبة إلى عدم علته الوجوبية . ومع الغيرى ، كما فى عكس ذلك . والانفراد عنهما ، كما فى عدم كل واحد من المتضايقيّن ، أو وجوده بالنسبة إلى وجود الآخر ، أو عدمه .

قوله: « أو الاتفاق فى علة واحدة » الخ ١/٦٢.

أقول : أمّا مثال الأول ، فكما سيذكره ، قدّه ، بقوله : كالمفروض واجبين ، و كالمفروض ممكنين ، كل واحد منهما معلول لواجب آخر ، من جهة قياس كل واحد من الممكنين إلى الآخر ، أو أحدهما معلول ممكن ، والآخر معلول واجب ، لا يستند إليه الممكن الأول . وإن كان هذا الفرض يرجع إلى الثانى بالآخرة . ومثال الثانى ، كما فى العقل الثانى والفلك ، من جهة كونهما معلولتى العقل الأول ، أو معلولتى الحق ، تعالى شأنه ، بتوسطه . فإن قلت : المتضايقان بينهما الوجوب بالقياس ، أو الامتناع بالقياس وجوداً وعدمًا ، مع أنه صرح بنفى العلية بينهما .

قلت : قد مرّ أنّهما معلولان لشيء ثالث ، موقع للإضافة بينهما ، فهما قد خرجا بقوله : « أو الاتفاق » الخ . فعليه يمكن أن يجعلاً مثلاً لهذا القسم ، كما لا يخفى .

قوله : « وهذا الفرض » الخ ٤/٦٢ .

أى : ما ذكره بقوله : « كالمفروض واجبين » ، مع أنه مثال لما نحن فيه ، له فوائد

علمية، كما في مسألة « نفى الأجزاء عن الواجب » وغيرها، كما فيما أشار إليه في الحاشية، وهي نفى المهية عن الحق، تعالى. وأيضاً، « في نفى الكثرة عن الواجب »، أى في إثبات توحيده، تعالى، بالوجه الذى أشار إليه صدر متألهة الاسلام، قدّه، كما سيجيء بيانه منّا في مسألة التوحيد.

وفى قوله: « كالمفروض » إشارة وإيماء إلى امتناع المفروض. وقال بعض العارفين: أن نفس فرض الكثرة فى الواجب بالذات ممتنع. وله وجه قد سبق بيانه، عند قول المصنّف، « ورأيت بعض من له حظّ من الذّوقيات » الخ، فراجع!

فِي أَبْحَاثٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْإِمْكَانِ

قوله : « غور في أبحاث » الخ ٦/٦٢ .

البحث عن الإمكان، مع أنه سلب محض و بطلان صرف، من جهة كونه سراب الوجوب وقنطرة الحقيقة، كما ورد : أن العبودية جوهرة كنهها الربوبية . أو من جهة أنه من عوارض الوجود، من جهة اتحاده مع المهيّة، التي هي الموضوع بالحقيقة للإمكان، من جهة سراية حكم أحد المتحدين إلى الآخر، أو من جهة أن المهيّة عارض الوجود، كما قيل : من وتو عارض ذات وجوديم الخ، وعارض العارض عارض . أو من جهة أن المهيّات وجودات خاصّة، علميّة . أو من جهة أن بعض معانيه، من الفقرى والاستعدادى، من عوارض الوجود، أو نحو من الوجود . أو من جهة أن النسبة، التي هو من كفيّاتها، لها حظّ من الوجود . أو من جهة أن الجهات الثلث من عوارض الوجود، الرابطة الذي هو نحو من الوجود على رأى . و بالجملة : البحث عنه بالأخرة بحث عن الوجود، أو عوارضه، التي لا يحتاج في عروضها إلى التخصّص الطبيعيّ والتعليميّ .

قوله : « وأما عند اعتبارهما » الخ ١٠/٦٢ .

إشارة إلى أن العالم دار الوجوب والضرورة، وأن الإمكان، لا أصل ثابت له في عالم الأعيان، وأن تحقّقه في موطن الأذهان وظرف التحليل . فليس في الدار غيره ديار، لأنّ الشئ لا يخلو عن وجود علته، وعدمها .

قوله، قدّه : « بخلاف الذاتيّ منهما » الخ ١٢/٦٢ .

فإنّ الواجب بالذات لا يمكن أن يصير واجباً بالغير، وكذا الممتنع بالذات لا يمكن أن يصير ممتنعاً بالغير، وإلاّ لزم الانقلاب، أو تحصيل الحاصل، أو خلاف الفرض،

أو أن يكون وجود الغير ، لغواً صرفاً وباطلاً محضاً .

و ببيان آخر : الغير - الذى يكون علة للوجوب ، بالنسبة إلى الواجب بالذات ، أو علة للامتناع ، بالنسبة إلى الممتنع بالذات - إما أن يكون واجباً ، أو ممكناً أو ممتنعاً ، فلو كان ممكناً يلزم الدور . لأن الممكن ما لم يجب لم يوجد . ووجوبه يجب أن يكون بالواجب ، أو ينتهى إليه . فلو صار سبباً لوجوب الواجب بالذات ، ولو وجوباً آخر غير الوجوب ، الذى حصل بذاته ، يلزم الدور . وكذا لو كان واجباً بالذات . لأن المفروض ، أن كل واجب بالذات له وجوب بالغير أيضاً ، مع أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد . فيكون الوجوب الغيرى فى كل واحد منها مستنداً إلى الآخر ، وهذا دور . ولا يمكن أن يكون ممتنعاً بالذات ، إذ ما لا وجوب له لا يمكن أن يصير علة للوجوب ، مع أنه لا شئ محض ، فكيف يمكن فرض عليته لوجوب الواجب ؟

وأيضاً ، إما أن يكون الوجوب الواحد معلولاً لعليتين ، فيلزم توارد العليتين المستقلتين على المعلول الواحد ، وإما أن يكون الوجوب الغيرى غير الوجوب الذاتى : فإما أن يكون ، مع فرض عدم الغير ، يتصف الواجب بالوجوب ، أو لا يتصف . فإن لا يتصف ، فيلزم أن لا يكون واجباً بالذات ، هذا خلف . وإن اتصف بالوجوب ، مع فرض عدم الغير ، فيكون وجود الغير لغواً .

فإن قلت : لم لا يجوز أن يتصف بمرتبة من الوجوب ، وهى التى ذاتة علة لها ، ولا يتصف بمرتبة أخرى ، وهى التى تكون معلولة للغير ؟

قلت : الوجوب بالذات يجب أن يكون فى أعلى مراتب التأكد ، بحيث لا يفرض أشد وأتم منه . فكيف يمكن فرض معلولية مرتبة من وجوبه . لغيره ؟ وبالجمله : الوجوب بالذات صرف حقيقة الوجوب ، والوجود الذى لا أتم منه . ولا يمكن تكرره وتعدده ، حتى يمكن فرض معلوليته لغيره ، وقس عليه الأمر فى الامتناع .

قوله : « فكانوا يقولون » الخ ١/٦٣ .

أقول : الظاهر من هذا الكلام . أنهم يريدون بالإمكان سلب الضرورة عن طرف

العدم، حيث يخصّونه بما ليس بممتنع، وهذا قسم من أقسام الممكن العام، لأنه قد يكون مقيداً بطرف العدم، فيصير مفاده سلب الامتناع، وقد يقيد بطرف الوجود، فيصير مفاده سلب الوجوب، وعلى التقديرين: إمّا أن يكون الطرف الموافق ضرورياً، فيفترق عن الإمكان الخاص، ويشمل الواجب أو الممتنع. وإمّا أن لا يكون ضرورياً، أيضاً، فيصير ممكناً خاصاً. فالإمكان العام إذن، أعمّ من الثلاثة. فما هو المتداول في لسان العامة أحد أقسام الممكن العام، على ما قرره، قدّه، لاما هو المتداول في عرف الحكمة. ولكن، ليس مرادهم التقييد بـ «سلب الامتناع» فإنّ المراد في استعمال لفظ الإمكان، عند العامة، هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف. إلّا أنه، لما كانت القضية الموجّهة، التي استعملوا فيها الإمكان، قضية إيجابية، وكان مخالفها السلب والعدم، صار مفاد الإمكان في هذه القضية المستعملة، سلب الامتناع. فالتقييد، إنّما حصل من خصوصيّة المادة، لا من تقييد مفهوم الإمكان عندهم.

وبالجملة: المراد استكشاف استعمال الإمكان في هذا المعنى، من هذا المثال وأمثاله. إذ ليس للإمكان معنى آخر في عرفهم غير هذه المعاني. ومن المعلوم، أنّهم لم يستعملوا هذه اللفظة في سلب الامتناع فقط، حتّى يكون أحد معانيها عندهم، فتدبر!

قوله: «خاصّ وخاصّي» الخ ٢/٦٣.

أمّا كونه خاصاً، فلأنّه أخصّ من الإمكان العام. أمّا كونه خاصياً فلما ذكره بقوله «حيث تفتن» الخ.

قوله: «إذ جعلناه أصلاً» ٣/٦٣.

إنّما جعله أصلاً، لغاية اشتهاره في عرف الفلاسفة، وكونه أقرب إلى حاقّ السلب من الإمكان العام، ولكون سائر المعاني غير الإمكان العام أخصّ، أو كالأخصّ بالنسبة إليه، ولكونه المقصود بالأصالة في مبحث الجهات الثلاث.

قوله: «فكأنّه أخصّ» الخ ٥/٦٣.

إنّما قال: «كأنّه أخصّ»، لأنّ استعمال لفظة الإمكان في هذا المعنى إنّما كان

بوضع جديد ، لا من قبيل استعمال العام في الخاص ، كما صرح به صاحب المحاكمات.

قوله : « لكونه معتبراً في الأوصاف » الخ ١٣/٦٣ .

تعليل لقوله « حتى الضرورة بشرط المحمول » أي ليس هو معتبراً في الأوصاف الماضية أو الحالية ، حتى لا يمكن خلوّه عن الضرورة بشرط المحمول . فإن الضرورة بشرط المحمول فرع وجود المحمول ، وليس الشيء موضوعاً ، بالنسبة إلى الأوصاف المستقبلية في الحال ، حتى يتصف بالضرورة بشرط المحمول .

قوله : « إنهما اعتبره » الخ ١٤/٦٣ .

مقول لقول المحقق ، الطوسي ، قدّه .

قوله : « ضرورة ما » الخ .

فاعل ساقها . و المراد أن ما ينسب إلى الماضي والحال ، إما أن يكون موجوداً ، فيكون ضروري الوجود ، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد . وإما أن يكون معدوماً ، فيكون ضروري العدم ، لأنه ما لم يمتنع لم يعدم . وكذا يكون محفوفاً بضرورتين ، أو امتناعين ، فلا يخلو عن ضرورة ما ، أي إما ضرورة الوجود ، أو العدم ، أو الضرورة بشرط المحمول .

قوله : « والباقي على الإمكان الصّرف » الخ ١٧/٦٣ .

أي : بالنظر إلينا ، كما سيصرّح به ، لا بالنظر إلى الواقع ونفس الأمر .

قوله : « لأن الأولين » الخ ٢/٦٤ - ٣ .

أي : العام و الخاص ، وهذا تعليل لجعل هذا الممكن الأخصّ ، مع تقييده بالاستقبالي ، فإن المقصود من هذا تحصيل ما يكون أقرب إلى حاق الإمكان ، ويخلو عن كافة الضرورات بالنسبة إلى علمنا .

قوله ، قدّه : « كالسوف » الخ ٣/٦٤ .

المراد منه المعنى ، الأعمّ من كسوف الشّمس و خسوف القمر : فإنه قد يطلق عليهما تلياً ، كما أنّه قد يعكس أيضاً . والأوّل حاصل من حيلولة القمر بينها وبين الأرض ، والثاني من حيلولة الأرض بينها وبين القمر . وكل واحد منهما متّصف بالضرورة

الوقتية، فليس بخالٍ عن كافة الضرورات .

قوله: « كما في مادتي الوجوب » الخ ٨-٧/٦٤ .

أما الأول ، فكقولنا واجب الوجود عالم ، أوحى ، أو موجود ونحو ذلك .
والثاني ، كقولنا شريك الباري موجود ، أو اجتماع الضدين ثابت ، ونحو ذلك . وذلك
في الوجوب الذاتي ، والامتناع الذاتي . وأما في الغيري ، مثل قولنا في الأول الشمس
تطلع غداً ، وفي الثاني ، نقيض ذلك مثلاً . وهكذا قوله : كما في مادة الامكان مثل زيد
كاتب غداً .

قوله : « في عدم التعيين في نظرنا » الخ ١٧/٦٤ .

أى لا في نظر المبادئ العالية ، والنفوس الكلية ، الالهية المتصلة بها ، مثل نفوس
الكملين من الأنبياء والأولياء : الذين ، روح القدس في جنان الصاغورة ، ذاق من حدائقهم
الباكورة .

قوله : « وفي الضرورة » الخ ١/٦٥ .

الأولى حذف كلمة « في » ، فتأمل !

قوله : « بل إلى شيء آخر » الخ ١٠/٦٥ .

الأولى ، قد يطلق على معنى أخص من الضرورة . فإن الضروري « ما لا يحتاج إلى
الدليل » سواء احتاج إلى شيء آخر ، مثل الحدس والتجربة ، والتواتر ونحوها ، أولاً ،
والأولى ، ما لا يحتاج بعد تصور أطرافه إلى شيء آخر أصلاً . وقد يطلق على ما يكون
تصور أطرافه بديهياً ، أيضاً ، مثل الشيء ، إما موجود أو معدوم . وقد يطلق على ما يرادف
الضروري .

والعبارة قابلة للحمل على كلا المعنيين : أما المعنى الأول ، فبأن يجعل قوله :
« بل إلى شيء » الخ إضراباً عن قوله « غير مفتقرة » الخ . أى : غير مفتقرة إلى شيء آخر ،
من الحدس والتجربة ، والوجدان ، ونحوها ، مما يفتقر إليه الأقسام الأخر للأولى ، بمعنى
مطلق الضروري . وأما المعنى الثاني ، فبأن يجعل المعنى : بل مفتقرة إلى شيء آخر ، مما

يفتقر إليه سائر الأقسام . وهو هنا تصوّر الأطراف ، الذى يشترك سائر الأقسام فى الاحتياج إليه ، فتدبّر ! .

قوله : « واعلم أنّ القائلين بالبخت والاتفاق » الخ ١٢/٦٥ .

القائلون بالاتفاق ، منهم من ينكر العلة الغائية لإيجاد الموجودات ، ومنهم من ينكر العلة الفاعلية . ولما كان إنكار العلة الغائية ، فى معنى إنكار العلة الفاعلية ومساوقا معه ، جعل القائلين بالاتفاق ، مطلقاً ، منكرين لهذه القاعدة . وإلا ، فالفرقة الثانية غير منكرين لها ظاهراً ، فتدبّر !

قوله : « مساوق » الخ ١٣/٦٥ .

إنما عبر بالمساوقة ، بمعنى التساوى والتلازم فى القول ، لأنهم لم يصرّحوا بإنكارها ، بل أنكروا احتياج الممكن إلى العلة . وهذا الأمر ملازم مع إنكار هذه القاعدة .

قوله : « الذى لا يقول به الأشعرى » الخ ١٣/٦٥ - ١٤ .

وذلك ، لأنّ الأشعرى قائل بجواز الترجيح بلا مرجح ، ولا يقول بجواز الترجيح بلا مرجح . لكن ، لما كان الأوّل مستلزماً للثانى ، جعلوه قائلاً بهذا القول ، من حيث لا يشعر . فالمراد أنّه ، ليس بقائل به ظاهراً ، وإن كان قائلاً به ، من حيث لا يشعر .

قوله : « وهما يستلزمان سلب الشئ عن نفسه » الخ ١٦/٦٥ .

أقول : وذلك ، لأنّ احتياج كون الإنسان إنساناً ، مثلاً ، إلى الجعل فرع جواز أن لا يكون الإنسان إنساناً ، حتى يحتاج ثبوته له إلى الجعل . إذ لا معنى لجعل ما هو ضرورى الثبوت للشئ بالجعل التركيبى ، الثابت للشئ مع قطع النظر عن الجعل وبدونه ، وفيه سلب الشئ عن نفسه . وأيضاً ، لا بدّ من وضع الموضوع فى كلّ قضية ، حتى يحمل عليه المحمول ، أو يرفع عنه . فلو كان مفاد المحمول سلب الموضوع عن نفسه ، يلزم وضع الشئ فى عين رفعه ، وهذا تناقض صريح . وقس عليه الأمر فى الوجود .

قوله : « والجواب أنّ أثر الجعل » الخ ١٧/٦٥ .

١ - أى : فى جواز أن لا يكون الإنسان إنساناً .

هذا على مذهب التحقيق ، من أصالة الوجود . وأمّا على مذاق القائلين بأصالة المهية ، فأثر الجعل نفس المهية بالجعل البسيط ، كما مرّ تفصيله .

قوله : « أوفى طرفه » الخ ١٠/٦٦ .

أى : فى الآن .

قوله : « وبوجه بعيد » الخ ١٢/٦٦ .

وجه كون هذا وجهاً بعيداً ، أنّ بينونة أجزاء المهية ، كل واحد منها مع الآخر ومع المهية ، بينونة عزلية ، واحتياجها^١ إليها ليس كاحتياج العكس إلى العاكس ، والظل إلى ذى الظل ، بل كاحتياج الشئ إلى الشئ ، بخلاف احتياج المعلول إلى العلة الوجودية ، فتدبر !

قوله : « لكنّه استمرار الوجود الأوّل » الخ ٢/٦٧ .

استمرار الوجود الأوّل ، بناء على مذاق المشائين وكثير من الحكماء والمتكلمين ، إبقاء الوجود الأوّل للمهية . لأنها فى ذاتها تكون « ليس » ، ومن علّتها تصير « أيس » . فلولا إبقاء العلة لوجودها بعد إيجادها ، لرجعت إلى العدم والدثور ، من جهة عود كل شئ إلى أصله ، ولأنّ ما بالعرض يزول . أو بقاء الوجود بحدّه ومرتبتّه ، أو أفراد المتباينة وعدم قبضها إلى ذاته . وأمّا على مذاق القائلين بالحركة الجوهرية ، كصدر المتألهين والمصنّف وأمثالها ، قدّم ، وقاطبة العرفاء الشّاخين من أنّ العالم لا يبقى زمانين ، كما أشار إليه الشّستري بقوله : « كه عالم » الخ .

قوله : « قد كان الافتقار للإمكان » الخ ٩/٦٧ .

أى : الإمكان الذاتى فى المهيّات ، والفقرى فى الوجودات ،

قوله : « وفى زمانه » الخ ١٥/٦٧ .

أى : فى زمان المحمول . وفيه إشارة إلى أعميّة الضرورة بشرط المحمول . عمّا يكون المحمول ظرفاً أوقيداً .

قوله : « عن ترتب هاتين الحالتين » الخ ١٥/٦٧ .

فإن الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم ، و الأول ضرورة الوجود ، والثاني ضرورة العدم ، ولكن بشرط المحمول .

فإن قلت : هذه ، وإن كانت ضرورة بشرط المحمول ، إلا أنها ضرورة حاصلة بجعل العلة ، إلا أنها بالعرض . فإنه ، لو لم يجعل العلة الوجود ، أو العدم المضاف إلى إلى المعلول ، بناءً على احتياجه^١ إلى الجعل ، لا يمكن تحقق الضرورة بشرط المحمول . فهذا مما يؤكد الاحتياج إلى الجعل ، لا أنه يصير مناط الاستغناء .

قلت : الكلام في علة الحاجة إلى الجعل . وهاتان الحالتان متفرعتان على الجعل ، كما اعترفت به فلا يمكن أن تصيرا سبباً للاحتياج إليه ، كما لا يخفى . لأن علة الاحتياج يجب تقدمها على الاحتياج . وأيضاً ، الحدوث إنما نشأ من الاحتياج ، فلا يمكن أن يصير علة للاحتياج . وبالجمله : مراده ، قدّه ، أن علة الاحتياج ، لما كانت مقدمة عليه^٢ ، فالحدوث قبل تحققه^٣ لا يمكن أن يصير علة للاحتياج ، و بعد تحققه يحصل الاستغناء . فلا يمكن أن يصير مناطاً للحاجة ، فتدبر !

قوله : « ومنها لوازم الأول والمهية » إلى قوله « الصفات الإضافية » الخ ٢/٦٨-٣ .

المراد بالصفات الإضافية ، الإضافية المحضة . فإنهم قسموا صفات المبدء ، تعالى : إلى حقيقية محضة ، وهي التي لا يعتبر الإضافة ، لا في مفهومها . ولا في حقيقتها ووجودها ، ومصداقها وبعبارة أخرى : لا يكون الإضافة نفس مفهومها ، ولا لازمة له ، مثل الحيوية والوجوب الذاتي ونحوهما . وإلى حقيقية ذات إضافة ، وهي التي يعتبر الإضافة في تحققها ووجودها ، لا في مفهومها ومعناها . وبعبارة أخرى : لا يعتبر الإضافة في مفهومها ، ولكن تكون لازمة له ، مثل العلم والقدرة ونحوهما . وإلى إضافية محضة ، وهي التي يعتبر الإضافة

١ - أي : « احتياج العدم » .

٢ - أي : « على الاحتياج » .

٣ - أي : « قبل تحقق الحدوث » .

في مفهومها ووجودها، بأن تكون نفس الإضافة، لا ما يعرضه الإضافة. وذلك، مثل العالمية والقادرية والخالقية ونحوها. واتفقوا: على عينية القسمين الأولين بالنسبة إلى ذاته، تعالى، وعلى زيادة الثالث عليها. لاستلزام زيادة الأولين، لتركيب الذات، وحصول جهة فقدانية أو «معانية» لذاته القيومة، تعالى شأنه. وأن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة فاعلاً وقابلاً لأمر فارد. واستلزام عينية الأخيرة أن يكون ذاته، تعالى، نسبة اعتبارية.

ولكن، مبادئ تلك الإضافات راجعة عند المحققين منهم إلى قيوميته، تعالى، التي هي أيضاً، عين ذاته القيومة، كما أن صفاته السلبية راجعة إلى سلب الإمكان، الرجوع إلى وجوب الوجود، من جهة أن سلب السلب موجب للإثبات. وهذه الصفات، التي هي، من حيث مفاهيمها نفس الإضافة، لا شك في أنها لازمة لذاته القيومية، قديمة بقدمها. لأن في عروضها عليها وحدوثها لها وعدم لزومها لها، قدح القاعدة، القائلة: «أن الواجب الوجوب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات». وبالجملية: عدم لزومها لها مستلزم لحصول جهة إمكانية لذاته، تعالى.

قوله: «وعند الإشرافيين» الخ ٤/٦٨.

المراد من الأنوار القاهرة العقول العرضية، المسمّاة بأرباب الأنواع عندهم، والمثل المتعلقة، التي هي من الموجودات المثالية. فإنّ العقول الطولية، كلا الفريقين قائلون بها. والذي اختصّ الحكماء الإشرافيون، بالقول به، هي الطبقة المتكافئة، من العقول الصادرة من الطبقة العالية، من العقول المعبر عنها بالعقول العشرة، بالجهات المشاهدة والإشرافية والحيية ونحوها. وتلك الأنوار المجردة، مع الطولية منها، من لوازم وجود الحق، تعالى، وهي باقية ببقائه، لا يابقائه، موجودة بوجوده، لا بإيجاده، قديمة بعين قدمه، عندهم: وسيأتي شرح ذلك في مبحث فعل الله، تعالى.

قوله: «وعند المشائين منهم» الخ ٤/٦٨.

المراد بالصّور المرتسمة الصّور القائمة بذاته المقدسة الوجوبية، تعالى شأنه العزيز،

التي قيامها بها مناط علمه ، التفصيلي الكمال بالموجودات الخارجية ، كلها قبل الإيجاد المعبر عنه^١ بالعلم العناني . وقيامها بذاته الحقّة إنّما هو بالقيام عنه ، لافيه . وهي من اللّوازم الوجوديّة له ، تعالى ، عند المحقّقين منهم ، حاصلة بالفَيْض الأقدس . لكنّ المتأخّرين منهم ، لعدم بلوغهم إلى مقاصد هؤلاء الكُبراء ، جعلوها أعراضاً خياليّة ، مرتسمة في ذاته المقدّسة ، ومن الموجودات الذّهنيّة ، لا العينيّة . وقد أفصح صدر المتألّهين عن مرامهم غاية الإفصاح ، وأوضحه نهاية الإيضاح ، وسرّجعه إليه في مبحث العلم ، إن شاء الله تعالى .

قوله : « وعند الأشاعرة » الخ ٥/٦٨ .

فإنّهم ذهبوا إلى زيادة الصّفات الحقيقيّة ، بكيلاً قسميها : من الحقيقيّة الخضبة ، والحقيقيّة ذات الإضافة ، على ذاته الحقّة الوجوبيّة ، ووافقوا الحكماء في زيادة الإضافيّة الخضبة ، واختصّوا بالقول بزيادة القسمين الأوّلين . ثمّ إنّ عدّ الأنوار القاهرة من لوازم ذات الأوّل ، تعالى ، إنّما يصحّ على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ، قدّه ، في إثبات هذه القواهر . وأمّا على ما يظهر من ظاهر مذهب الإشراق ، فهي موجودات منفصلة عن وجود الحقّ ، تعالى ، مباينة معه ، كما صرّحوا به في زبرهم الفلسفيّة . وعلى هذا ، فلا يلائم ظاهر مذهبهم عدّ هذه من اللّوازم لوجود الحقّ ، تعالى . ولو كان المراد من اللّوازم مطلق ما يتبع وجود الشّيء ، ولا ينفكّ عنه ، ولو من جهة كون الشّيء علّة تامّة له ، فيكون عدّ العقول الطوليّة ، التي يقول بها المشائون ، ويثبتها الإشراقيّة أيضاً ، من اللّوازم لذاته الحقّة الوجوبيّة أولى .

ولكن يمكن أن يكون جهة التخصيص : عدّهم هذه الأنوار القاهرة من مراتب علمه التفصيلي السّابق على الإيجاد ، بل حصر بعضهم العلم التفصيلي له ، تعالى ، السّابق على إيجاد العالم ، بهذه الصّور النّوريّة المجردة ، كما أنّ المشائين حصّروه في الصّور المرتسمة الإلهيّة ، وكلماتهم قابلة للتّوجيه ، بحيث يصحّ أن يعدّ هذه من اللّوازم الوجوديّة لله ، تعالى .

أو أن تكون النكتة، في عدم عدّ العقول الطولية من اللوازم عند المشائين، كون الصور المرتسمة المتصلة بذاته، المقدسة الوجوبية عندهم، أولى، بأن تعدّ من اللوازم من هذه الأنوار المرسلّة، من جهة اتصال وجودها بوجوده، تعالى، بل كونها من مراتب وجوده، ودرجات أسمائه وصفاته، ومن الصّقع الربوبي والحضرة الإلهية. كما أنّ الإشراقيين، الذين عدّوا القواهر من مراتب علمه، تعالى، يجب عليهم أن يجعلوها من مراتب وجوده، تعالى، ومتصلة بذاته، تعالى، لامتفصلة عنه، تعالى. وإن كان ظاهر كلماتهم، كما صرح به صدر متأهله الإسلام لا يلائم ذلك.

وتعميم الأنوار القاهرة، بحيث تشمل العقول الطولية أيضاً، ممكن. ولكن، بناءً عليه، يجب أن تجعل النكتة في تخصيص ذلك بالإشراقيين، عدّهم هذه الأنوار الكلّية، المجردة من مراتب علم الحق، تعالى، وحصرهم العلم التفصيلي في هذه الصور التورية، التلازم عليهم، بحسب ما التزموا به، أن يجعلوها من اللوازم المتصلة به، تعالى، دون المشائين لأنهم جعلوا الصور المرتسمة مناط علمه التفصيلي، أو تكون النكتة، أن، مع عدّ الطبقة المتكافئة من العقول من اللوازم، يكون عدّ الطبقة الطولية، التي هي أنور وأقهر وأقرب منها إلى المبدء، تعالى، من لوازمه، تعالى، أولى وأحرى وأليق، فتدبر!

قوله: «وعند المعتزلة الأحوال» الخ ٥/٦٨.

وهي الصفات الإضافية، مثل العالمية والقادرية ونحوهما، التي جعلوها من الأحوال، أي: واسطة بين الوجود والمعدوم. وعرفوا الحال: بأنها صفة للموجود، لا لموجودة، ولا معدومة. وهذا مذهب فرقة من معتزلة المتكلمين، الذين ذهبوا إلى ثبوت الواسطة بين الوجود والمعدوم، وجعلوا مثل العالمية والقادرية والخالقية ونحوها، من الصفات الإضافية لله، تعالى، حالاً، وزائدة على ذاته المقدسة، ومن لوازمه القديمة؛ وليس مذهباً لجميعهم.

قوله: «وعند الصوفية الأعيان الثابتة» الخ ٦/٦٨.

المراد بالأعيان الثابتة الصّور العلميّة، الحاصلة في مقام الواحدية، ورؤية المفصل مفصلاً، وهي لوازم الأسماء والصفات الإلهية عندهم. وهذه هي التي يعبر عنها بالمهيئات عند الحكماء.

وإنما سمّوها بالأعيان الثابتة، من جهة كونها ذوات الموجودات، وحقايقها وأعيانها، وكونها غير موجودة بالوجود الخارجيّ، أو ثابتة بثبوت ذاته، تعالى، غير متبدّلة، ولا متغيّرة أصلاً. والفرق بين قولهم، وبين مذهب القائلين بالصّور المرتسمة، أن القائلين بالصّور يجعلونها أعراضاً، وموجودة بالوجود الذّهنيّ، وهؤلاء يجعلونها ثابتة، منفكّة عن الوجود مطلقاً، نظير الثّابتات الأزليّة عند القائلين بثبوت المعدومات. إلّا أن القائلين بثبوت المعدومات يجعلونها ثابتة في الخارج، وهؤلاء يجعلونها كذلك في الذّهن. ولكن هذا إنّما هو على ظاهر مذهبهم، وإلاّ فهم أجلّ شأنًا من القول بذلك، وأمثاله من التّرهات والأباطيل. وبالجملة: هؤلاء أيضاً، يجعلون تلك الأعيان من لوازمه، تعالى، كباقي الفرق القائلين بثبوت لوازم لذاته الحقّة الوجوبية، فتدبر!

قوله: «للدلائل التّوحيد» الخ ٧/٦٨.

وأيضاً، أنّها من توابع الذّات الوجوبية وصفاتها. وواجب الوجود بالذّات لا يمكن أن يكون من الصفات التابعة، واللّوازم القائمة بالغير.

ثمّ إنّ ههنا إشكالين: أحدهما أن هذه الأمور، التي هي من لوازم ذاته الحقّة الوجوبية عند كلّ فرقة لا مجعولة، بلا مجعوليّة ذاته، تعالى، كما هو شأن كلّ لازم بالنّسبة إلى ملزومه. فإنّ الملزوم لو كان مجعولاً ومعلولاً للغير يكون لازمه أيضاً، كذلك لكن بالتّبع وبالعرض. ولو كان غير مجعول كان لازمه لا مجعولاً، بلا مجعوليّة الملزوم. فإذن لما كان ذاته، تعالى، واجبة غير مجعولة، تكون لوازمها أيضاً غير مجعولة، بلا مجعوليّتها فلا يمكن جعلها نقضاً لما ذهبوا إليه، من أن علّة حاجة المعاليل هو الحدوث، دون الإمكان لأنّ كلامهم في المعاليل المجعولة، دون اللّوازم الغير المجعولة.

والثاني، أن القائلين بثبوت هذه اللّوازم لذاته الحقّة الوجوبية، أكثرهم قائلون

بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة إنّما هو الإمكان ، دون الحدوث ، فلعلّ ذهابهم إلى إثباتها^١ مبنى على هذا الأصل . فلا يكون ذهابهم إلى إثباتها دليلاً على بطلان مذهب الخصم ، كما لا يخفى . وأيضاً ، هذه الأمور ، من الصفات عند القائلين بها ، لا من الأفعال . وأيضاً ، لازم المهية ، كما صرح به سابقاً اعتباري . والكلام في الأمور المتأصلة الخارجية . فتأمل !

والجواب ، عن الإشكال الأوّل والأخير ، ما أفاده ، قدّه ، من أنّ المقصود من هذا الكلام : أنّ عدم سبق عدم لا يمنع الاستناد . وبالجملّة : هذا الكلام للتأنيس ورفع الاستبعاد ، وتدليس لو فرض أنّه دليل على إبطال مذهبهم ، وبرهان على إثبات مذهب إليه . وعن الإشكال الثّاني ، أنّ بعض القائلين بإثبات اللّوازم ، من الذّاهبين^٢ إلى أنّ علّة الحاجة هو الحدوث ، دون الإمكان . وهذا المقدار يكفينا في إزالة الاستبعاد ، وتأنيس الأذهان الآبية عن قبول الحقّ الصّريح ، والمذهب الصّحيح ، والرأي الفحل الجزل الكامل .

قوله : « ومقصودنا » الخ ٩/٦٨ .

إن قلت : استناد التّلازم إلى الملزوم ليس بأن يتخلّل جعل بينهما ، لمنافاته للملازمة بينهما ، بل مرجعه إلى مجرد التّبعيّة في الوجود . ومراد القائلين بكون علّة الحاجة هو الحدوث ، كونه علّة أو شرطاً ، لكون الشّيء موجوداً وجمعولاً يجعل العلّة وإيجادها ، لا في مجرد التّبعيّة في الوجود ، فكيف يكون هذا دليلاً على بطلان ما ذهبوا إليه ؟ .

قلت : لاشكّ ، أنّ لوازم وجود الواجب ليست قديمة بالذّات ، لقيام الدّليل على التّوحيد ، ولأنّه ممّا يسلمه الخصم أيضاً . وإذا لم تكن واجبة الوجود ، فتكون محتاجة في وجودها إلى الملزوم ، ومُستندة إليه . وهذا المقدار يكفينا في إبطال مذهب الخصم ، وإثبات أنّ الاستناد إلى العلّة ليس مشروطاً بسبق عدم . وليس الكلام في كميّة الاستناد ،

١ - أي : « اثبات هذه اللوازم » .

٢ - أي : « هم من الذاهبين ... » .

وأنه بتخلل الجعل، أو من دون تخلله . فإنّ علّة ذهاب الخصم إلى جعل الحدوث علّة^١ أو شرطاً ، توهم امتناع استناد الشئ إلى العلّة من دون سبق العدم . وهذا المقدار ممّا يكفي في رفع هذا التّوهم ، فتدبّر!

قوله: « ومنها امتناع الشرط » الخ ١١/٦٨ .

أقول : هذا دليل على عدم شرطية الحدوث . ويستفاد منه عدم كونه^١ علّة مستقلة ، أو جزء منها بطريق الأولوية . حيث أنّ أثر الشئ لا يمكن أن يكون مبايناً له ومعانداً لشيء إذا لم يحز أن يكون شرطاً له ، فكيف يمكن أن يكون علّة أو جزء علّة له؟ مع أنّ وجوب وجود الملائمة بين العلّة وجزئها ، مع المعلول ، أكّد من الشرط مع المشروط .

فإن قلت : لعلّ مراد القائلين بالاشتراط ، أنّ الشئ إن لم يكن مسبوقاً بالعدم الزماني ، أو الدهريّ يكون موجوداً . والوجود ملاك الضّرورة ومناط الغناء عن العلّة ، فلا يمكن أن يكون مستنداً إلى العلّة . بخلاف ما إذا كان معدوماً ، فإنّه لفقده الوجود محتاج إلى علّة موجودة له . فالمقصود بالاشتراط اشتراط فقد الضّرورة الحاصلة بالوجود ، لا اشتراط نفس العدم ، من حيث هو عدم .

قلت : الآن حصّص الحقّ وذهب الباطل ، « إنّ الباطل كان زهوقاً »^٢ ، وجفاء . حيث أذعنت بأنّ مناط الحاجة هو الفقر والإمكان ، كما أنّ مناط الغناء هو الضّرورة والوجوب . والشئ إذا كان بحسب ذاته ممكناً محتاجاً إلى العلّة ، فالوجود الحاصل له ، من إيجاد العلّة وإفاضتها ، لا يكون منافياً للضّرورة الحاصلة له من العلّة . ولذا قالوا : أنّ نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال . وأيضاً ، كما أنّ الشئ عند الوجود متّصف بضرورة الوجود ، كذلك عند العدم متّصف بضرورة العدم . فلو كان الأوّل مانعاً عن الاحتياج إلى العلّة ، فكذلك الثّاني يكون مانعاً عنه

١ - أي: « عدم كون الحدوث » .

٢ - الاسراء (١٧) ، ٨١٠ .

أيضاً ، فرجع الأمر بالآخرة إلى أن ما هو سبب للاحتياج كون الشيء ربطى التجوهر ،
فاقرة المهيّة والذات ، المعبر عنه بالإمكان ، فتدبر !
قوله : « لأنّ المعاند » الخ ١٤/٦٨ .

أى : الوجود يجب أن يكون مقارناً لتأثير الفاعل ، مقارنة الأثر للتأثير :
و أيضاً الإيجاد عين الوجود ذاتاً ، وغيره اعتباراً . والعدم معاند للوجود لا يجتمع
معه ، فيكون معانداً لتأثير الفاعل ، الذى يجب أن يكون الوجود مقارناً له ،
و مجتمعا معه .

قوله : « بيانه أنّ الحوادث » الخ ١٦/٦٨ .

إن قلت : هذا مصادرة مع المطلوب الأول ، حيث أنّ احتياج الشيء ، حال
البقاء ، إلى العلة مبنى على كون علة الحاجة هو الإمكان ، دون الحدوث . والقائلون
بأن علة الحاجة هو الحدوث لا يقولون باحتياج الحوادث ، حال البقاء ، إلى العلة ، حتى
يكون هذا ردّاً عليهم .

قلت : القائلون بشرطيّة الحدوث ليسوا بمتفقين على عدم احتياج الشيء ، حال
البقاء ، إلى العلة ، بل بعضهم قائل باحتياجه ، حالة البقاء ، أيضاً إلى العلة ، سيما القائلين
بمدخليّة الإمكان في الحاجة إلى العلة أيضاً . فهذا يكفي في إلزامهم بكون العلة هو الإمكان ،
دون الحدوث . لأنّ البقاء ، كما أفاده ، قدّه ، مقابل الحدوث . فهو لا يمكن أن يكون
دخيلاً في الاحتياج إلى العلة ، حال البقاء أصلاً . وأيضاً . احتياج الشيء إلى العلة حال
البقاء ضرورى لا ريب فيه أصلاً . والمقصود من هذا الدليل إثبات الحقّ القراح ، لا صرف
إسكات الخصم ، حتى يقدح هذا في أرغامهم . فإنّ فيما أقيم من الأدلة ، ممّا مرّ أو سيجيء
الإشارة إليها ، غنى وكفاية لإرغام أنوفهم ، فتدبر !

قوله : « ليس الحدوث علة » الخ ٢/٦٩ .

لما ثبت من الأدلة الماضية عدم استقلال الحدوث في العليّة ، أراد إثبات عدم
دخالته في الاحتياج أصلاً ورأساً ، فقال : « ليس ... » . وهذه الأقوال الثلاثة للمتكلّمين ،

وقد ذكروا في الكتب المبسطة نكتة دقيقة لاختلافهم في القول ، وتغايرهم في المذهب والمسلك ، تركناها للاختصار .

قوله : « يق الشئ قرّر » الخ ١٠/٦٩ .

أى : قرّر بحسب التقرّر الماهوى ، في نظر العقل ، وفي الوجود الذّهنى ، حيث أنّ العقل يتصور مهية الممكن ، ويضعها أولاً ، ثم يضع إمكانها و يصدق بثبوته لها . فيحكم باحتياجها إلى العلة من جهة إمكانها . ثم يطلب لها علة ، تكون علة لوجودها . فيحكم بإيجاب العلة لها من جهة القاعدة المقررة ، أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد ، ثم يحكم بوجوبها بسبب الإيجاب . وبعد ذلك يحكم بإيجاد العلة لها ، و بوجودها عقيب ذلك الإيجاب .

قوله : « مع أنّه لم يقصده الخصم » الخ ٣/٧٠ .

وذلك ، لأنّه ، اشترط سبق العدم على وجود الحادث . والعدم البدلى ليس بسابق على ذلك الوجود ، لأنّه العدم الذى يكون فى مرتبة ذلك الوجود ، و بديلاً و نقيضاً له ، لا العدم السابق عليه ، كما سيصرّح به . وبعبارة أخرى العدم البدلى عبارة عن العدم ، الذى يكون الشئ باعتبار مهيته ، من حيث هى ، قابلاً للاتّصاف به و بالوجود ، و باتّصافه بكل واحد منهما يرتفع الآخر . وهذا بخلاف العدم السابق ، فإنّه ليس باعتبار لحاظ مهية الشئ ، بل باعتبار حاله فى نفس الأمر والواقع .

قوله : « مع قطع النظر عن كونها مظهراً » الخ ٤/٧٠ .

أى : مع قطع النظر عن كون المهية مظهراً للفيض المقدّس ، والنفس الرّحمانى ، وتنوّرها بنور الوجود ، أو مع قطع النظر عن كونها مظهراً للتجلى الأسمائى ، و مجلاة لاسم من الأسماء الالهية القيومية . إذ هى بهذا النظر متنوّرة بنور الله ، النافذ فى أقطار السموات والأرضين ، مستظلة بظله الممدود ، الظليل القامع لظلمة ليل العدم الأليل .

قوله : « ولو فى زمان تنوّرها بالوجود » الخ ٥/٧٠ .

أى : هذا عدم الشئ فى الحقيقة ، لكن مع قطع النظر عن مظهريته للتجلى

الاهي، ولو كان قطع النظر عن ذلك في زمان تنوره بنور الوجود، بمعنى أنه، لامنافاة بين تنوره بنور الوجود، وقطع النظر عن تنوره ووجوده، والحكم بقابليته للاتصاف بالعدم مع قطع النظر عن ذلك التنور. إذ مرجعه إلى عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم.

قوله: «ونقيض الواحد واحد» الخ ٨/٧٠.

أقول: لما مرّ سابقاً من أنه، على تقدير التعدد يلزم ارتفاع النقيضين، فراجع.

فِي بَعْضِ أَحْكَامِ الْوُجُوبِ الْغَيْرِيِّ

قوله : « لا يوجد الشيء بأولوية » الخ ١٠/٧٠ .

أقسام الأولوية ، بحسب الاحتمال العقلي ، أربعة : لأنها إما ذاتية ، أو غيرية ، وكل واحدة منهما ، إما كافية في الوجود ، أو غير كافية فيه . وإما احتمال اجتماع الذاتية مع الغيرية ، والكافية مع غير الكافية ، وإن كان معه تصير ثمانية ، فهو احتمال بدوي ، يرتفع بأدنى التفات فلا يقدح في الحصر ، كما في جميع التقسيمات ، وذلك ، لأن اجتماع الذات مع الغيري مثل اجتماع الإمكان الذات مع الغيري ، الذي قد مرّ عدم إمكانه . وأيضاً أنه ، إن كانت أولوية واحدة ، يلزم من ذلك الفرض اجتماع علتين على معلول واحد ، وإن كانت غير واحدة ، فهو مع كونه غير متصور خلاف الفرض ، سيما في الكافية منها ، فإنه مثل اجتماع الوجوب الذات مع الغيري . وإما الغير الكافية منها أو الكافية من إحداهما ، وغير الكافية من الأخرى ، فهو أيضاً غير متصور ، إن كانت واحدة ، وإن كانت متعددة ، لم يكن من مورد الفرض ، الذي هو اجتماع الذات مع الغيري ، مع أن وجه الاستحالة في الجميع واحد ، كما سنشير إليه .

قوله : « وما لم تدخل في دار الوجود بالعرض » الخ ١٧/٧٠ .

أقول : هذا ، على مذاق القائلين بأصالة الوجود ، ظاهر . وإما على مذاق القائلين بأصالة المهيّة ، فهي وإن كانت متقدمة على وجودها بالتجوهر ، ولكنها أيضاً ، في حال الوجود الذهني ، لا من حيث كونها في حال عدم . فإنها في هذه الحالة ، على غير مذهب القائلين بثبوت المعدومات ، لا تكون شيئاً مذكوراً . وأيضاً ، القائلون بأصالتها ، إنما يقولون بأصالة المهيّة المنتسبة إلى الجاعل ، لا المهيّة من حيث هي ، التي هي من هذه الحيثية ليست إلا هي . إذ قد مرّ أنها اعتبارية عند الجميع . فهي مع قطع النظر

عن الانتساب ليست بشيء، حتى يمكن أن تقتضى الأولوية، كافية كانت أو غير كافية، مع أن اقتضاها الأولوية الوجود فرع مجانستها مع الوجود. إذ الشيء لا يقتضى ما لا يجانسها ويباينه: « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ »^١، فتأمل !

قوله: « حتى أنه لم تصدق » الخ ١/٧١.

لأنها، قبل الوجود مطلقاً، ليست بشيء، حتى تصدق على نفسها. لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. وإذ لا ثبوت لها. فكيف تصدق على نفسها؟

قوله: « وذاتها وذاتيتها » الخ ١/٧١.

جواب لسؤال مقدّر، وهو أنكم اعترفتم فيما سبق، سيما في مقام عدّ المراتب، بأن تقرر مهية الشيء، وإمكانها وحاجتها متقدمة على وجودها، وقلتم: الشيء قرر، فأمكن الخ، فكيف تقولون هنا، أنها قبل وجودها لم تكن شيئاً من الأشياء؟ فإن هذا في حكم نفي تقدمها على وجودها، وهذا تناقض في القول وتمجيج في الكلام.

والجواب: أن ما قلنا: من تقدم هذه الأمور على الوجود، لم يكن باعتبار وجودها الخارجى. ولم يكن مقصودنا من هذا التقدم بالتقدم بالعلية، والذات، والزمان، والشرف، والرتبة، حتى يتصور لها ذات بدون الوجود، ويتصور تقدمها على الوجود، بل كان باعتبار وجودها في الذهن: حيث أن الذهن دار المهيئات، ومن جهة عدم إمكان حصول الحقايق الوجودية في الذهن، بحقايقها، بخلاف المهيئات. وتقدمها أيضاً على رتبة وجودها، بالمعنى والمفهوم، أى: من حيث لحاظ الذهن عند جعله المهية موصوفة والوجود صفة لها، لا بالوجود والحقيقة.

فإن قلت: ما أفاده المصنّف في المقام مخالف لما بيّنه في مبحث التقدم، حيث صرح بأن تقدم المهية على الوجود بالتجوهر، إنما هو على مذاق القائلين بأصلاتها، وأما على مذهب القائلين بأصالة الوجود، فهو مقدّم عليها بالحقيقة، كما هو مذهب صدر المتألهين، قدّه. مع إنه لم يذكر التقدم بالمعنى في هذا المبحث، في قبال سائر أقسام

التقدم ، ولم يعدّه قسماً آخر ، حتى يرفع الخلاف من بين .

قلت : الظاهر أن مراده من هذا التقدم هنا ، هو التقدم بالتجوه . لكن الفرق بين القولين هو أن القائلين بأصالة المهية يقولون بتقدمها على الوجود في نفس الأمر . وهو ، قدّه ، قال بهذا ، من حيث لحاظ الذهن ومن حيث نظره . من جهة جعله المهية موصوفة بالوجود ، وهو صفة لها . وكونها من هذا الحيث - مع لوازمها التي تلزمها ، مع قطع النظر عن الوجود - مقدمة عليه ، لا في الواقع ونفس الأمر .

ويمكن أن يكون مراده من هذا التقدم ، لا ما هو من أقسام التقدّمات المعروفة ، بل التقدم بلحاظ صرف المفهوم ، أي : من حيث النسبة الحاصلة من قياس مفهوم كل واحد ، من المهية والإمكان والاحتياج ، إلى مفهوم الوجود . فإن في هذه النسبة - حيث يجد الذهن الاحتياج فرع الإمكان ، ويجد الإمكان التساوي أو اللا اقتضاء - النسبة إلى الوجود والعدم ، فيحكم بتقدمها على الوجود والعدم ، ذهنياً ولحظاً ، لاملحوظاً وواقعاً .

فإن قلت : إذا لم يكن هذا التقدم ، بحسب الواقع ونفس الأمر ، فكيف حكم سابقاً ، من جهته ، بامتناع عليّة الحدوث للحاجة ؟ فإن امتناع ذلك ، واقعاً وفي نفس الأمر ، مبني على التقدم النفس الأمري ، لا الحاصل بصرف الاعتبار واللاحظ ، كما لا يخفى .

قلت : ليس المراد ، أن هذا التقدم بصرف الاعتبار واللاحظ الغير المطابق للواقع ، لأن هذا اللاحظ أيضاً مرتبة من مراتب الواقع ، بل المراد ، أنه ليس في حاقّ الواقع ، مع قطع النظر عن المعنى والمفهوم ، بلحاظ الوجود والحقيقة . فإن هذا الاعتبار أيضاً من مراتب نفس الأمر ، كما سيشير إليه ، فيما سيأتي بقوله : « قلت هذا السبق واللاحق » الخ .

قوله : « كذا تنفى . . . الأولوية » الخ ٤/٧١ .

أقول : وهذا وجه آخر ، وهو ، أن إعطاء الأولوية ، إن كان من قبل العلة الواجبة ،

يلزم انقلاب وجوبه^١ إلى الأولوية ، التي هي في معنى الإمكان . لأنّ الشيء لا يمكن أن يقتضى ما لا يشاكله ولا يجانس . وأيضاً ، الأولوية ، لما كانت في معنى الإمكان ، من جهة بقاء التسوية معها . لأجل عدم كفايتها لطرد العدم ، فيجب أن تكون موجودة في العلة الواجبة ، حتى تتمكن من إعطائها . وأيضاً ، لما كان المفروض أن الممكن من ذاته يتساوى نسبته إلى الطرفين . فإيجاد أحدهما بدون جعل الآخر ممنوعاً ، غير موافق لسنة الحكمة التامة القائمة . مع أنّ حيثية الوجود ، والإيجاد عين حيثية الوجوب والضرورة ، فكيف يمكن أن يكون بالغاً إلى حدّ الأولوية ، الغير الوجوبية؟

وأما ما أفاده ، قدّه ، في الحاشية من لزوم أن لا يكون الصّادر الأوّل العقل الأوّل ، بل أولويته ، الصّادرة من المبدء ، على تقدير الأولوية الغيرية ، فغير تامّ عند أهل التحقيق ، لأنّه^٢ مثل الوجوب بالغير تابع^٣ لجعل وجود العقل . وقوله : « أنّ الوجوب بالغير راجع إلى عين ذات الفاعل » ، غير مسلم ، من حيث نسبة الوجوب إلى المعلول . فإنّ للوجوب نسبتين : إحداهما ، من حيث إضافته إلى العلة الموجبة ، وهو من هذه الجهة عين ذات الفاعل ، والأخرى من جهة صيرورة الشيء بالعلّة ممتنع العدم ، لازم التحقيق ، وهو من هذه الجهة عين وجود المعلول ، وصفة له . فلا يمكن أن يكون عين العلة ، وذلك ، كما في الإيجاب بعينه ، كما تحقّق في محله ، فتدبّر !
قوله : « كلاهما متساويان » الخ ٧/٧١ .

أى : متساويان ، من حيث جواز وقوع الطّرف الآخر معها ، وبقاء التسوية وإمكان السّؤال بـ « لِمَ » بحاله .
فإن قلت : لما كان علّة السّؤال بـ « لِمَ » بطلان التّرجيح بلا مرجّح ، وهذا ممّا يقطع مع التّرجيح و الأولوية ، ولو غير بالغة إلى حدّ الوجوب ، فلا يبقى السّؤال بـ « لِمَ » معها بحاله .

١ - « وجوبها » ، خ ل .

٢ - « لانها » ، خ ل .

٣ - « تابعة » ، خ ل .

قلت: لما كان مع تحقق هذا الترجيح، الطرف الآخر جاز الوقوع، الملازم لجواز ترجيحه، فكان وجوده كعدمه، فلا يقطع به السؤال ويبقى معه التساوى، كما لا يخفى. مع أن فيه جواز ترجيح المرجوح على الرّاجح، الذى هو فى البطلان مثل الأوّل، بل أولى منه بالبطلان والفساد.

قوله: «ثمّ هذا وجوب» الخ ١٠/٧١.

المقصود من هذا الكلام، وذكر الوجوب التّلاحق فى المقام، تفريع قوله: «فبالضرورة» الخ عليه، أو ما أشرنا إليه، من أن حيث الوجود عين حيثية الوجوب، فكيف يمكن أن يتحقق بالأولوية الغير الكافية؟ مع أنه، أيضاً من أقسام الضرورة والوجوب، يجب أن يذكر فى مبحث الجهات الثّلاث، لم يذكره سابقاً وأخّر ذكره هنا، للنّكتة التى أشير إليها.

قوله: «ونسبة الوجوب» الخ ١/٧٢.

لو كان المراد بالإمكان الامكان الذاتى فالمقصود من هذا الكلام ما أفاده، قدّه. ويمكن أن يكون المراد عدم توهم بينونة العزلية بين الممكن الذاتى والواجب، وعدم جواز استناده إليه، تعالى، من جهة عدم المشاكلة بين الواجب والممكن - مع لزوم المناسبة بين العلّة والمعلول، «قلّ كلّ يعمل على شأّ كيلته»^١ - وإثبات التّوحيد الخاصّى بل أخصّ الخواصّى، لو كان المراد من الامكان الامكان الفقرى: «يا أيّها النّاس أنتم الفقراء»^٢ الآية، فتدبر!

قوله: «كالمادة» الخ ٧/٧٢.

لأنّ الامكان الذاتى صرف التّلاقتضاء، الذى لا يباين ولا يناكر الاقتضاء، ونسبته إليه نسبة المادة والقوة إلى الصّورة، والفعلية. حيث أنّ كلّ ممكن قابل للتّصاف بالوجوب، كقابلية اتّصاف المادة بالصّورة، من جهة إمكانه. والقابلية شأن المادة،

١ - الاسراء (١٧)، ٨٤.

٢ - فاطر (٣٥)، ١٥.

كما أن طرد القوة والفقدان شأن الصورة ، لكن ، لما كانت المادة والصورة من أجزاء الجسم ، ومن الموجودات العينية ، والامكان والوجوب ، باعتبار مفهومهما ، من الأمور الاعتبارية ، جعلهما كالمادة والصورة . وكذا الامكان الفكري بالنسبة إلى الوجوب الذاتي ، كالمادة بالنسبة إلى الصورة ، حيث أنه فان في الوجوب ، ومتحد معه ، كاتحاد اللا متحصل مع المتحصل ، واللاشيء مع الشيء ، والعكس مع العاكس : « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ »^١ . ولكن ، لما كانت المادة القوة المتوفرة ، التي هي أصل القوى ، والصورة الفعليات الفتقية ، الصورة المصطلحة الفعلية الفتقية ، المتصلة بالشيء ، والوجوب الذاتي الفعلية الرتقية ، التي هي أصل الفعليات وتماها ، والامكانات الفخرية الأشعة الظلية ، المنعكسة من الهباء المنثور والفيض المقدس ، الذي هو بمنزلة المادة بالنسبة إليها ، وبالنسبة إلى الوجوب المطلق باعتبارين مختلفين ، فلذلك جعلهما كالصورة والمادة .

فِي الإِمْكَانِ الاسْتِعْدَادِيّ

قوله: « غير الإمكان الوقوعي » الخ ١٥/٧٢.

أقول: قد مرّ أنّ للإمكان معانٍ سبعة: الخاصّ، والأخصّ، والعامّ، والاستقباليّ، والوقوعيّ بالمعنى الأعمّ، والأخصّ، والفقريّ. والامكان الذاتيّ المصطلح هو الإمكان الخاصّ. وقد مرّ تعريف الأربعة الأولى. وتفسير الخامس ما أفاده بقوله: « المفسّر » الخ، وهو أخصّ من الإمكان الذاتيّ. لأنّ عدم العقل الأوّل ممكن، بالامكان الذاتيّ، غير ممكن، بالامكانيّ الوقوعيّ. إذ يلزم من فرض وقوعه^١ محال وهو عدم الواجب، تعالى. ولكن في استلزام الممكن بالذات للممتنع بالذات إشكال، ذكر في محله. ولكن وجوده^٢، ووجود ساير المجردات، ممكن بالامكان الوقوعيّ، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال. وكونها لازم الوقوع، بالنظر إلى كون علّتها الواجب بالذات، لا يناقإ إمكانها بهذا المعنى، إذ الامكان لا يناقإ الوقوع. والسادس، هو الامكان^٣ الاستعداديّ المختصّ بالمادّيات، بالمعنى الأعمّ من الموجود في الموضوع والمادّة - بالمعنى الخاصّ، المقابل للموضوع - ومن المتعلّق للنفوس المجردة. وذلك لبرائة المجردات المرسلّة الكلّيّة عن القوّة والامكان استعداديّ.

قوله: « للمادّة » الخ ٣/٧٣.

١ - أي: « وقوع عدم العقل ».

٢ - أي: « لكن وجود العقل ».

٣ - « الاستفادة من كلام المحقق الطوسي، قدّه، اتحاد للاستعدادي مع الذاتيّ »،

المراد بها المادة بالمعنى الأعمّ من مقابل الموضوع ، أى : محلّ الصّور النوعيّة ، وموضوع العرض ، ومتعلّق النّفس .

قوله : « فلعلّ المراد به التّنظير » الخ ١٠/٧٣ .

أقول : ما أفاده صدر المتألّهين ، قدّه ، مبنىّ على اتّحاد العرض مع الموضوع ، وأنّ مادة الشّيء من جهة كونها مادة بالذّات ، نفس القوّة والاستعداد ، لا شىء له القوّة والاستعداد^١ . وكونه شيئاً من جهة أخرى ، لا يكون هو بها قوّة وشأنيّة ، سيّما على التّركيب الاتّحاديّ بين المادة والصّورة . فموضوع الاستعداد ، من جهة كونه مادة ، نفس القوّة والاستعداد ، لا شىء له القوّة والاستعداد ، وإلاّ لكانت آية^٢ عن القوّة والاستعداد . إذ لم يكن مادة بالذّات للشّيء المستعدّ له ، فتدبّر !

قوله : « لأنّ الهيولى التّي هي » الخ ١٧/٧٣ .

أقول : هذا على مذاق المشائين ، القائلين بالجهات الستّ للعقول ، التّي بها^٣ تصير واسطة في إفادة مادونها وصدوره عن المبدء . فإنّهم ، لما اتّفقوا على أنّ الواحد الحقّ لا يصدر عنه إلاّ الواحد^٤ بسبب هذه القاعدة المسلّمة الصّادر من المبدء أولاً هو وجود العقل الأوّل ، أو مهيّته على الخلاف ، ولكن وضعوا له جهات ستّ هي : جهة الوجود ، والوجوب ، والامكان ، والمهيّة ، وتعقلّ المبدء ، تعالى ، وتعقلّ الذّات ، وذهبوا إلى أنّه ، بسبب الجهة الأشرف يصير واسطة لصدور عقل آخر ، وبالجهة الأخسّ ، واسطة لإفادة الفلكك بنفسه وبدنه ، حتّى تنتهى إلى الفلكك التّاسع ، الذّي هو فلكك القمر ، والعقل العاشر الذّي هو واسطة في إفاضة الصّور ، والنّفوس على المادة

١ - بالأصل : « . . . مادة بالذّات له نفس القوّة والاستعداد له لا شىء له القوّة والاستعداد » .

٢ - « لكان آيياً » ، خ ل .

٣ - أى : « بالجهات الست » .

٤ - بالأصل : « . . . الا الواحد وجعلوا . . . » .

و الأبدان . وجعلوه ، بجهاته الست ، واسطة لافاضة هيولى عالم العناصر ، وصورته الجسميّة ، و الصّور النّوعيّة للعناصر الأربعة ، ولما لم تكن هذه الجهات وافية لصدور كثرة النفوس والصّور ، جعلوا وساطتها في إفاضتها ، بسبب الجهات الاستعداديّة ، الحاصلة للهيولى بسبب الحركات الفلكيّة ، والصّور السابقة . ولكن ذهبوا إلى أن صدور الهيولى بسببه ، إنّما هو من الجهة الأخسّ ، وهو إمكانه ومهيّته . وهذا هو مراده ، قدّه ، بقوله : « إنّما نشأت » الخ .

ولكن على طريق الاشرافيين منهم ، لا اعتبار بهذه الجهات الاعتباريّة في الوساطة الایجاديّة . بل الدّخيل فيها عندهم الجهات الاشرافيّة ، والشّهوديّة ، والحيّة ، والقهريّة ، والدّلّيّة ، ونحوها ، للعقول الطّوليّة ، والعرضيّة ، على ما سيّجىء شرحها ، وكيفيّة انبعاث الكثرة عنها في محلّه . ولكنهم . أيضاً يجعلون صدور المادّة مستنداً إلى الجهات الخسيّة للعقول ، التي ^١ مبدؤها وأصلها ، هو إمكانيّاتها الدّاتيّة . فيصحّ أيضاً أن يقال أن صدور الهيولى ونشوها على مذاقهم أيضاً بسبب الامكان . إلّا أنّه ، يجب أن يفسّر العقل الفعّال حينئذ ، بما يعمّ العقل العاشر الطّولى ، والعقل العرضيّ الذى يدبّر عالم العناصر ومفوّضٌ إليه ، كدخائيّة حضرة النّاسوت .

قوله : « والتّعين ناشٍ » الخ ٤/٧٤ .

إن قلت : هذا يخالف ما ورث عنهم ، من أنّ العطيّات على حسب القابليّات ، وماورد من استواء الحقّ بالنّسبة إلى كلّ شىء . فإنّه ، عليه كيف يمكن استناد التّعين إلى الفاعل ، مع أنّه مستوى النّسبة إلى طرفي المعلول ؟

قلت : قد مرّ منا أنّ القابل أيضاً من فيضه الأقدس ، وأنّ استواء نسبته ، من حيث القدرة إلى الطّرفين . لا يناقٍ اقتضاء جوده التّام ، ورحمته الواسعة لفلق ظلمة العدم بنور الوجود ، وتعيّنه لطرف الوجود والنّور ، من جهة مشاكلته لذاته المقدّسة ، فتأمّل !

١ - أى ، « الجهات الخسيّة التي » .

قوله : « سوغ أن يزول » الخ ٥/٧٤ .

إنما عبّر بالسوغ ، الذى هو بمعنى الجواز . مع وجوب طرد القوة بطريان الفعلية
لجواز أن لا يجعل المستعد له لعارض و مانع ، فتدبّر !

قوله : « والسادس أن فيه » الخ ١١/٧٤ .

أقول : بل على الحركة الجوهرية فيه الاشتداد ، دون الذآتى ، فتدبّر ،

فِي الْقِدَمِ وَالْحُدُوثِ

قوله : « في القدم والحدوث » الخ ١٦/٧٤ .

أقول : هذه الفريدة بمنزلة الاحوال ، في السلوك العلمي . وهي من مهمات مسائل الحكمة النظرية ، إذ بها يعرف كيفية تقدم الحق على العالم ، و سريان الحدوث والزوال في شراشر العالم ، و ذراتها ، كما سنبيته .

قوله ، قدّه : « ترديد في العبارة » الخ ١٧/٧٤ - ١/٧٥ .

أقول : المستفاد من كلام المحقق السلاهيّ ، أن المسبوقية بالغير أعم من المسبوقية بالعدم ، من جهة أن المتبادر من العدم الغير المجامع .

قوله : « فيه إشارة إلى أن التعريف » الخ ٣/٧٥ .

أقول : مراده ، قدّه ، أن مفاهيم هذه الامور بديهية غير محتاجة إلى التعريف الحقيقي ، من جهة أنها كميّات طارية على الوجود ، و ذات تأسّ به في البداهة . أو من جهة أن مداليلها أمور اصطلاحية ، لاحقايق عينية لها ، حتى تكون لها تعاريف حقيقية غير ما يذكر لها في عرف أهل النظر ، فتأمل ! و المقصود من هذا الكلام دفع ما يقال : أن المسبوقية المأخوذة في تعريف الحدوث ، و عدمها في تعريف القدم : إما أخفى منهما و إما يؤخذان في تعريفهما ، و هذا مما يخلّ بالتعريف . فأجاب بأنّ التعريف المذكور اسمي ، لا حقيقي ، حتى يضرّه ما ذكر من المخذور ، فتدبّر !

قوله : « كما قال الشيخ الممكن » الخ ١٢/٧٥ - ١٣ .

أقول : ليس مراد رئيس الحكماء ، قدّه ، من هذا الكلام ، أن الممكن يقتضى

من ذاته الّيسية والعدم ، حتّى يقال : أنّ هذا شأن الممتنع ، على مذاق المشهور . فإنّه لو اقتضى ذات الممكن العدم ، وقد تقرّر ، أنّ ما بالذات لا يزول إلّا بزوال الذات ، فلا يمكن أن يتنوّر بنور الوجود بسبب العلة . بل المراد من هذا الكلام : أنّ الممكن لما كان بحسب ذاته غير مقتضى للوجود ، فلم يكن في حريم حقيقته ، من حيث هو هو ، بموجود ، وعدم الوجود هو الّيسية والعدم ، فهو بحسب ذاته مقتضى للاقضاء ، الّذى لازمه الّيسية والعدم ، كما صرّح به المحقّق الطوسي ، و صدر المتألّهين ، قدّهما .

قوله : « كالطّبع » الخ ١٥/٧٥ .

الحدوث المسمّى بالحدوث الجوهرى والذاتى ، ممّا أبداه صدر المتألّهين ، قدّه . فإنّ الحدوث الزمانيّ ، قد كان في عرف الحكماء^١ يطلق على حدوث الزمانيات ، والذاتى ، على حدوث الزمان . وقد أطلق الحكماء على كليهما الزمانيّ ، وجعلوا الزمانيّ أعمّ من أن يكون زمانياً بذاته ، أو بسبب كونه في الزمان أو طرفه^٢ على وجه الانطباق أو لا على وجه الانطباق .

ولكن ، كيلا الفريقين ، لما كانا من المنكرين للحركة الجوهرية ، جعلوا الحدوث الزمانيّ للزمان ، بالذات ، وليما يقع فيه أو في طرفه ، بالعرض . وزعموا ، أنّ جواهر الأجسام العنصرية ثابتة ، و صفاتها متجدّدة ، وأنّها بسبب سبق وجودها بالعدم « الغير المجامع » ، ومن جهة تجدّد صفاتها وتغيّر عوارضها ، متّصفة بالحدوث الزمانيّ بالعرض وإن كانت ، من حيث ثبات ذواتها غير متّصفة به . وأمّا الأفلاك ، فزعموا أنّها لتقدّمها على الزمان ، من جهة حدوثه من حركتها عندهم ، غير مسبوقة بالزمان والمدة أصلاً .

وصدر متألّهة الحكماء ، قدّه ، حيث أثبت بالبرهان النير العرشى تحقّق الحركة

١ - « المتكلمين » ، خ ل .

٢ - اى : « طرف الزمان »

و السَّيْلان في ذوات الاجسام مطلقاً ، من الفلكيات والعنصريّات بأجمعها ، جعل كليهما
حادثة بالحدوث الزمانيّ بالذّات ، لا بالعرض . و مصنّف الكتاب ، قدّه ، حيث اختار
مذهبه ، قدّه ، واقتدى بهداه ، أشار بقوله ، هذا إلى هذا القسم من الحدوث الزمانيّ ،
الذى لم ينفطن به الجمهور ، فتأمل !

ولا يتوهّم أن مرجع هذا الحدوث إلى الحدوث الذّاتيّ ، كما توهّمه بعض . لأنّه
سبق عدم المجامع ، وهذا غير مجامع . ولا يلزم منه الفصل الغير المتناهي بين الممكن والواجب
لأنّ المراد بالغير المتناهي ، إن كان المقداريّ منه . فلا مقدار هنا ، حتّى يوصف الفصل
بين الحقّ والخلق ، بالسّلا تناهى المقداريّ . وإن كان المراد به السّلا تناهى الشدّيّ ،
فهو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ، شدة ومدة سواء قلنا بهذا التقدّم ، أم لا . وليس
هذا أيضاً السّبق بالعلّيّة ، فقط ، بل هى مع الفكك الوجوديّ في موطن الأعيان ، وباعتبار
وجوديّ العلّة والمعلول ، فتدبّر ! ولصاحب الشّوارق هنا كلام ، يجب أن يراجع
إليه ، فراجع ، حتّى يظهر مما حقّقناه رفع شبهته ، فتدبّر !
قوله : « إن لكلّ موجود فلو جوده » الخ ٦٧٦ .

أقول : لما كان العدم لا ذات له ، حتّى يصير محكوماً بحكم أصلاً . وأنّه من
جهة الاضافة إلى الوجود تصير قابلاً للاتّصاف ببعض الأحكام ، ويسرى بعض أحكام
الملكات والوجودات إليه ، بالعرض والتّبع ، فلذلك جعل موضوع هذا الحكم الموجود ،
مع عدم اختصاصه به ، لأجل عروضه له بالذّات ، وللأعدام المضافة إلى الوجود و
المعدومات ، كما صرّح به فيما سبق ، بالعرض . وإنّا لم يقل : إن لكلّ موجود وعاء ،
بل قال : « فلو جوده » الخ ، للإشارة إلى أن هذا الحكم ممّا يعرض للموجود ، ولكن من
حيث الوجود . إذ الاستقرار والحصول في الوعاء يكون للموجود بحسب الوجود . فإنّه
يقال : وجد الشّيء الفلانيّ في وعاء كذا أو استقرّ فيه . ولا يقال وجوده وجد في كذا .
وهذا بحسب الفهم العامّيّ ، وأمّا بحسب النّظر الشامخ الحكيميّ ، فالوجود والموجود

في هذا الحكم واحد ، فلذلك يعمّ ما يكون وجوده عين ذاته .
ثمّ إنّ ما أفاده ، قدّه ، مبنىّ على ما تقرّر في محلّه ، من أنّ الألفاظ موضوعة
للمعاني العامّة . فالوعاء موضوع لكلّ ما يستقر ، أو يتحقّق فيه الشّيء ، سواء كان المستقرّ
من المجرّدات أو المادّيّات ، و المجرّد من المجرّدات المرسلّة المحضّة ، أو المجرّدات
البرزخيّة . وسواء كان المستقرّ فيه عالم الطّبيعة و نشأة المادّة ، المسمّى بحضرة النّاسوت ،
أو عالم الملكوت ، أو حضرة الجبروت ، أو السّلاهوت ، أو حضرة الوجود الصّرف
و الغيب المطلق . و لكن لما كان وجود هذه الحقايق عين مهيّاتها على مذاق التحقيق ،
وهي قائمة بذاتها ، أو باطن ذواتها ، فوعاء هذه الأمور نفسها من جهة استقرارها بذاتها ،
و ظهورها في موطن حقيقتها . و المغايرة بين الظّرف و المظروف هنا بالاعتبار ، فالسرمد
المطلق الّذي جعل جارّى مجرى الوعاء للحقّ ، تعالى . عبارة عن صرف وجوده ، من
حيث قيامه و ظهوره بذاته و أسمائه و صفاته ، و استقراره في مقرّ الوجوب الصّرف ،
و الوحدة الصّرفة الحقّة ، و لما كان وجوده ، تعالى شأنه ، قائماً بنفسه و ذاته ، و مستقرّاً
في عرش حقيقته ، و كلّ شيء ، غيره ، قائماً به ، فيصحّ أن يجعل وعاء لكلّ شيء .
و لذلك جعلوا السرمد محيطاً بجميع الظّروف ، و ظرفاً لتمامها برمتها و أجمعها ، فتدبّر
تعرف . و بالجملة : لما كان الزّمان مقدار تجدد المتجدّدات ، و هو بوجه آخر عين
تجدّدّها ، كذلك الدّهر مقدار ثبات الثّابتات و دوام الأزليّات ، و السرمد كينونة وجود
الحقّ تعالى ، أزلاً و أبداً ، و إحاطته بدو الوجود ، و ختمه بالإحاطة القيوميّة ، فتأمّل !
قوله : « كالحركات » الخ ٧/٧٦ .

مثال للسّيّالات .

قوله : « على وجه الانطباق » الخ ٩/٧٦ .

بناءً على وجود الحركة القطعيّة ، الانطباق في الخارج ، و على القول بعدم وجودها
فالانطباق في الدّهن .

قوله : « أو ، لا على وجه الانطباق » الخ ٩/٧٦ - ١٠ .

بل على وجه الترسيم ، بالنسبة إلى الحركة التوسّطية ، والحصول في جميع حدوده و أطرافه بالنسبة إلى الزّمان .

قوله : « كنفسها » الخ ١١/٧٦ .

أى : كنفس المفارقات .

قوله : « بالإجمال سلسلتين » الخ ١٣/٧٦ .

و أمّا بحسب التفصيل ، فلا سلسلة غير متناهية ، من جهة اشتمال كل سلسلة على سلاسل غير متناهية ، بل اشتمال كل موجود على ذلك ، من حيث أن كل شيء ، فيه كل شيء . وسير كل موجود إليه ، تعالى ، من طرق مختلفة ، كما قيل : « إن الطّرق إلى الله بعدد نفوس الخلائق » .

قوله : « الجبروت » الخ ١٥/٧٦ .

هى فعلوت ، إمّا من الجبر ، من جهة انجبار نقصان الناقصات بكمال الجبروتيات في مرتبة تحوّّلها إليها ، لكونه غاية تحوّلها ، أو من الجبار من جهة قاهريتها لكل موجود دونها . وهى تنقسم الى الجبروت الأيمن الأعلى ، والأيمن الأسفل ، والأيسر الأعلى ، والأسفل . والملكوت أيضاً ، إلى الأيمن ، والأيسر ، وكل منهما إلى الأعلى ، والأسفل كما بيّنا شرحه فيما سبق ، فراجع !

والحق أن مرجع قوله إلى سبق العدم الغير المجامع ، الدّهري ، المنزّه عن التّمادى والتّكتم ، والتّناهى والسّلاتناهى ، على الأشياء بمعنى السّبق الفكّى الواقعى لا الفكّى التّذى فى رتبة العلّة و مرتبة وجودها للمعلول ، بل فى جميع مراتب الواقع ، لا فى مرتبة منه ، كما فى الزّمانيات ، فتدبّر تعرف . ثمّ إن تسمية السّلسلة الأولى بالطّولية والأخرى بالعرضيّة ، من جهة كون بدء السّلسلة الأولى علّة العلال ، وما هو أقرب إليه علّة لما دونها ، وهكذا بخلاف الثّانية .

قوله : « فقد كل مرتبة وجوديّة » الخ ١/٧٧ .

الفرق بين الفقدين أن فى السّلسلة العرضيّة كل مرتبة فاقدة لمرتبة أخرى فى عرضها

في امتداد الزمان و بالعكس ، وفي الطولية كلّ دانٍ فاقد لكمال العالي و مرتبة وجوده ، بخلاف العالي بالنسبة إلى الدانيّ ، فإنّه أصله و تمامه و به تدوينه و وجوده و قوامه . و إنّما خصّ راسمة العدم بالأذهان ، لأنّ تحقّق المرسوم هنا في الذّهن دون الخارج ، لأنّ أعدام الملكات أمور انتزاعية اعتبارية ، لا تحقّق لها دون الملكات .

قوله : «عدم أو راسم عدم» الخ ٥/٧٧ .

كون كلّ مرتبة عدماً لأخرى ، من جهة أنّ كلّ فعلية آية عن الأخرى ، و كلّ واحدة منها بحدّها غير متقرّرة في المرتبة الأخرى . و الرأسمية باعتبار وجودها في الأذهان ، أو الرأسمية باعتبار الحركة التوسّطية ، و الآن السيّال . و كونه عدماً باعتبار القطعية .

قوله : «بل كلّ عدم للآخر» الخ ٨/٧٧ .

أى : من حيث أنّ حدّ كلّ مرتبة مقوم لها ، كما مرّ في بيان مذهب الفهلويّين ، و تباين كلّ و تناكره بذاته مع الحدّ الآخر .

فإن قلت : الموجودات في السلسلة الطولية كلّ عال منها علّة للدانيّ ، و كلّ دان ظهور للعاليّ ، و العلّة كما مرّ تمام المعلول و حدّ تامّ له ، و ظهور الشيء لا يباينه ، فكيف يمكن أن يجعل كلّ عدماً للآخر ؟

قلت : كون العلّة حدّاً تامّاً و واجداً للمعلول إنّما هو باعتبار أصل الوجود ، الجامع بينهما . و كذا كون المعلول ظهوراً للعلّة . و أمّا بالنظر إلى حدّ كلّ واحد منهما و مرتبته الوجودية ، فكلّ واحد منهما طارد لحدّ الآخر ، و مرتبته الوجودية . و بالجملة المعلول ليس مع وجود العلّة و للمطلق شؤون ليست للمقيّد معها شأن ، و كذلك قيل : «كان الله ، و لم يكن معه شيء» .

قوله : «نير النور الحقيقي» الخ ١٠/٧٧ .

أى الفيض المقدّس و الوجود العامّ و الرّحمة الرّحمانية ، أو نور ذات الحقّ ، من جهة تجلّيه في النور الثّاني السّارى في أعماق الوجودات .

قوله : « من مدار فللك » الخ ١٠/٧٧ .

أقول : لما كانت الألفاظ موضوعة للمعاني العامة ، فكما أن مدار سير الشمس والأنجم الظاهرة يسمّى بالفلك ، فكذلك ، مدار شمس الحقيقة والأنجم السماوية والصفائية في مدار تلك العوالم الإلهية ، يسمّى بالأفلاك . وإنما سميت تلك الأيام بالربوبية ، والأيام العروجية ، في قوله تعالى : « تَعْرُجُ إِلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِي يَوْمٍ كَانَ مِيقَادُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ »^١ ، لأن الأيام الأولى مدار تجليات اسم الرب وظهوراته ، و الأيام الثانية مدار تجليات اسم الله وظهوراته . و الأولى يوم خلق السموات والأرض ، من جهة أن خلقها وبعثها واحد ، بمقتضى الحركة الجوهرية . و الثانية يوم الجمع ، و يوم طيها « كَطَيَّ السَّجِّلَ لِلْكِتَابِ »^٢ ، و يوم عروج ملكوتها الأصلي ، و باطنها الحقيقي - التي هي القواهر الجبروتية ، و الروح الأعظم إمامها وسيدها - إلى أصلها و حقيقتها ، التي هي المرتبة الأحدية الذاتية ، و مقام التعيين الأول والبرزخية الأولى ، و حضرة القهارية الكبرى الإلهي من باطن اسم الدهر والديهور .

إن قلت : يلزم على ما أفاده سبق العدم الواقعي لكل عقل من العقول بالنسبة إلى الآخر ، وهو كما ترى .

قلت : مراده العلل الحقيقية و هي وسائط وجودية ، فتأمل !

قوله : « وذكّره » الخ ١١/٧٧ .

المراد بالتذكير في المقام ظهوره (ص) في عالم الجمع والفرق ، برقيقته و حقيقته بالاسم الجامع الأعظم الإلهي ، الذي هو أصل الأسماء و سيدها ، و هو باطن اسم الرب و تمامه و به تحقّقه و قوامه ، و بخواصّ جميع الأسماء و مظاهرها ، التي هي تلك العوالم

١ - المعارج (٧٠) ، ٤ .

٢ - « ما خلقكم ولا بعثكم الاكنفس واحدة » . لقمان (٣١) ، ٢٨ .

٣ - الانبياء (٢١) ، ١٠٤ .

الربوبية ، بحيث من رآه ، فقد رأى جميعها ، كما قال (ص) : « من رأى فقد رأى الحق » ، تعالى ، وقال :

وإني وإن كنت ابن آدم صورةً ولي فيه معنىً شاهدٌ بأبوتي .

أو بيان العهود الالهية ، و الموائيق الربانية ، التي أخذت من الموجودات في تلك العوالم ، المسماة بعالم الذر و الميثاق عندهم . و تذكيرهم بما أخذ منهم من الميثاق بالإيمان بالنسبة الختمية ، و الولاية الولوية و المودة في القربى ، التي هي أصل الإيمان و حقيقته و روحه . و الأيتام المذكورة ، في هذه الآية الشريفة ، وإن كانت إضافتها إلى اسم الله مشعرة بأن المراد بها الأيتام الالهية ، وأن المراد بتذكيرها حشر جميع الموجودات ، بتوسط حقيقته - الكاملة ، المكتملة للإنسان الختمى المحمّد ، (ص) - إلى الله و الاسم الأعظم الجامع الالهي في القوس الصعودي ، و القيامة العظمى ، و لكن الظاهر كونها أعم من القسمين ، من جهة أن اسم الله شامل لاسم الرب ، و يمكن أن يكون المراد بها بقرينة التذكير الظاهر في المعنى الأول ، الأيتام الربوبي ، كما حملها قدّه ، عليها .

قوله : « كما ينسب إلى » الخ ١٣/٧٧ .

أى : إلى أرسنظو و أتباعه . وإنما قال ينسب إليه ، لأن الظاهر ، كما ذكره المعلم الثاني ، في كتاب الجمع بين الرأيين ، عدم المخالفة بينه و بين أستاذه القائل بحدوث العالم و مسبوقيته بالعدم الواقعي .

قوله : « ممّا اصطلحت » الخ ١٤/٧٧ .

أى : اصطلحت على التسمية ، لا على المسمى فإنه مذكور في كلام العرفاء الشائخين و الحكماء البارعين .

قوله : « فحدث » الخ ١٦/٧٧ .

أى : حدث و جدّد من المرتبة الأحديّة في حضرة الواحدية . و بيان مقصوده ، قدّه ، من هذا الكلام يتوقّف على تمهيد مقدمات :

الأولى ، أن حقيقة الحق ، تعالى ، عند الحكماء ، عبارة عن الوجود بشرط لا ،

أى بشرط طرد كافة الأعداد والنقائص ، المعبر عنه عندهم بمرتبة الأحديّة الذاتيّة ، والوجود البحت الصّرف السّاذج الخالص الحقّ . وعند العرفاء ، عبارة عن الوجود التّلا بشرط المقسميّ ، المعبر عنه ، عندهم ، بمقام غيب الغيوب ، والهويّة المغربيّة التي لا اسم لها ولا رسم ، ولا نعت لها ولا وصف . ويعبر عنه ، عندهم أيضاً ، بحقّ الوجود ، و صرف الوجود ، كما قيل : الوجود ، الحقّ ذاته ، والمطلق فعله ، والمقيّد أثره .

والثّانية أنّ كلّ واحدة من الوحدة والكثرة تنقسم الى حقيقيّة و غير حقيقيّة المعبر عنها عندهم بالاضافيّة . والمراد بالأولى ، الوحدة التّلا بشرطيّة ، التي لا يعتبر فيها المقابلة للكثرة أيضاً . ومن الثّانية ، ما يعتبر ذلك فيها . وبعبارة أخرى : الأولى ، ما يكون عين الواحد ، والثّانية ، ما يكون نعت الواحد .

والثالثة : أنّ أولى المراتب العرفانيّة لحقيقة الوجود مرتبة غيب الغيوب والوجود الحقّ ، التي هي حقيقة الحقّ عند العارفين . ولا يعتبر فيها اسم ولا رسم ، ولا نعت ولا صفة ، أصلاً ، حتّى الصفات الذاتيّة . وهذه المرتبة غير معدودة من المراتب ، عند كثير منهم ، من جهة أنّ إطلاق المرتبة فرع التّعيين ، ولا تعيّن في هذه المرتبة ، أصلاً . بل المرتبة التّالية لها أيضاً ، لم يعدّها بعضهم من المراتب . وعبر عنها بالاعتبارات العرفانيّة ، من جهة أنّه ليس فيها إلّا تعيّن واحد ، هو مستهلك الحكم والأثر .

وثاني المراتب مرتبة كون ذاته لذاته ، فحسب . أى ظهوره بالأحديّة الذاتيّة ، من حيث كونها عين الواحد . و ظهوره بذاته لذاته ، من جهة كونه نوراً لذاته وبذاته ، وشاهداً وعالمًا لذاته بذاته ، وفي هذه المرتبة اعتبر تعيّن واحد ، هو أصل التّعيّنات ومحتداها ، المعبر عنه بالتّعيين الأوّل . وهو ما ذكر ، من كونه لذاته ، فحسب ، وكونه شاهداً لنفسه . ولما كان ذاته المقدّسة صرف الوجود ، و صرف الوجود صرف كلّ الوجود

١ - أى : «فى مرتبة غيب الغيوب» .

٢ - أى : «عن مرتبة غيب الغيوب» .

وكمالاته الوجودية ، واعتبر في هذه المرتبة علمه بذاته وشهوده لذاته ، فهو يشهد فيها ذاته ، ويشهد جميع الحقايق والوجودات بعين شهوده ذاته ، ويتبعه . ويكون شهود الذات مقصوداً بذاته ، وشهود كمالاتها ، من الأسماء والصفات ، مقصوداً بالتبع ، ويعبر عنها : بشهود المفصل مجملًا - كشهود المكاشف جميع الأغصان والأوراق والأثمار ، في مرتبة شهود النوات - وبمقام جمع الجمع ، والتعيين الأول ، والبرزخية الأولى ، وحقيقة الحقايق ، ومقام أو أدنى ، وغيرها من الألقاب والأسماء . ولكن ، لما كانت الذات في هذه المرتبة ، مرآت شهود الكمالات ، ومظاهرها المستجنة في غيب الذات - وهي أمر واحد بسيط ، مجمل بالاجمال الوجودي ، بمعنى البساطة والشدة الوجودية - لا يظهر ، في هذه المرتبة ، مفاهيم الأسماء والصفات ومظاهرها ، التي هي الأعيان الثابتة . بل الظاهر فيها هو الأسماء الذاتية فقط ، التي هي المفاتيح الأولى لغيب الوجود وهي ، كالوجود المطلق ، مطلقة وعامة الحكم ، وهي عين الواحد ، لانعت الواحد . وثالثتها مرتبة ظهوره بذاته ، وبأسمائه وصفاته ، وصورها ومظاهرها ، المعبر عنها بالأعيان الثابتة . وجاءت الكثرة ، في هذه المرتبة ، كم شئت وبما شئت . ويعبر عنها بمقام الواحدية ، والتعيين الثاني ، والبرزخية الثانية ، ومقام الجمع وقاب قوسين ، ونحوها من الألقاب . وفي هذه المرتبة ، يظهر مفاهيم الأسماء والصفات ، ومظاهرها ، التي هي الأعيان ، أي : الحقايق المكنونة^١ في المرتبة الأولى والثانية ، والمستجنة فيها ، والمسترة تحت شعاع شمس الأحدية ، التامة والمقهورة بقهاريّة اسم القهار ، تعالى شأنه العزيز .

وإذ لم تكن هذه الحقايق ، بمفاهيمها وتعييناتها ، ظاهرة في المرتبتين الأوليتين ، ولا متحققه في الحضرتين ، ثم ظهرت في هذه المرتبة الثالثة ، فصّح أن يقال : أنها حادثة جديدة ، لا بالحدوث الزماني ، لعدم تأخيرها عن الحق زماناً ، وإذ ليس هناك صباح

ولامساء ، ولأنه^١ في السلسلة العرضية ، وهذه في الطولية . ولا بالحدوث الذاتي فقط ، لأنه بلحاظ العقل صرفاً . ولا بالحدوث الدهري ، لأنها خارجة عن الخلق والنسب ، وهي أول رتب الذات بوجه . وأيضاً ، ملاك الحدوث الدهري تأخر المعلول عن علته ، بالتأخر الواقع في السلسلة الطولية ، وحديث العلية والمعلولة منمحي في هذه الحقائق . لأنها لا معلولة بلا معلولة الذات الأحدية ومن مراتبها ، وباقية ببقائها وموجودة بوجودها ، لا بإبقائها وإيجادها ، بل هي من مراتب وجوده ، تعالى ، بل بالنسبة إليه ، كالمهية لوجوده المقدس ، لو فرض أن تكون له مهية .

فهى حادثة بالحدوث الاسمي : بمعنى أنها ، بمفاهيمها ، لم تكن مع مقام غيب الغيوب والهوية المغربية الالهية ، لأجل كونها ، لا اسم لها ولا رسم ، ولا نعت لها ولا وصف ، ولا في مرتبة الأحدية ، ثم جاءت في مرتبة الواحدية وظهرت فيها . وأيضاً ، هذا الحدوث ، باعتبار حدوث مفاهيم الأسماء والصفات ، ومظاهرها الاعيانية ، وباقي الحدودات باعتبار وجودات الاشياء . وهو عام لجميع الاشياء بنهج واحد ، من الزمانيات والدهريات ، والسرمديات الواقعة في السرمد الايمن الاسفل ، لأن مفاهيم جميعها حديثة بخلاف باقي الحدودات . فلا يقال أنه راجع إلى الحدوث الدهري ، أو الذاتي ، فتأمل !

قوله : «الأسماء والرّسوم» الخ ١٧/٧٧ .

المراد بالأسماء مثل مفاهيم العالم والقادر والحي ونحوها . وبالرّسوم مظاهرها مثل الانسان والحيوان ونحوهما . ويكون وجه تسميتها بالرّسوم ، من جهة أنها مظاهر الاسماء ونقوشها ، بمنزلة رسم الدّار . ويمكن أن يكون المراد من كلّها^٢ المهيئات والاعيان الثابتة ، كما يظهر مما أفاده ، قدّه ، في الحاشية .

قوله : «وكما أن كلّما جاء» الخ ١٧/٧٧ .

١ - أي : «لأن الحدود الزماني» .

٢ - «كليهما» ، خ ل .

هذا ممّا لا دخل له بالتسميّة ، بل المراد منه بيان الواقع ، أو تأييد ما أفاده ، من حديث حدوث الأسماء والرّسوم ، من جهة ما قرّر ، من أنّ النّهائيات هي الرجوع إلى البدايات . وهذا ممّا يدلّ على أنّ المراد من الأسماء المهيّات ، فإنّها التي تصير ممحوة ومطموسة عند رجوع الكلّ إليه ، تعالى^١ ، و تذاب زجاجات تعيّناتها ، عند طلوع شمس الحقيقة بالقهاريّة الوجوديّة . ولكن ، وجه دقيق عرفانيّ يمكن الحكم بمصير الكلّ إلى الوحدة الصّرفيّة ، حتّى الأسماء والصفّات ، من جهة أنّها أيضاً محشورة إلى غيب وجود الذات ، كمحشوريّة مظاهرها إلى الوجود المطلق ، من جهة أنّ الظّاهر عنوان الباطن ، والمجاز قنطرة الحقيقة . ويؤيّدّه أيضاً استشهاده بقوله ، ع : « كمال الإخلاص » الخ .

قوله : « عند مصير الكلّ » الخ ١/٧٨ .

أى : في القيمة الكبرى^١ ونفخ الصّور ، و صعق من في السموات و الارض^١ ، إلّا من سبقت له الحسنى : من الذين قامت قيامتهم العظمى^١ ، في هذه النشأة ، بالفناء في الله ، و البقاء به .

قوله : « كما قال سيّد » الخ ١/٧٨ .

المراد بالصفّات التّعيّنات ، كما قيل : أنّ الصّفة هو التّعين ، و الاسم هو الذات مع التّعين ، و المسمّى الذات ، من حيث هي هي . فالمراد أنّ كمال الاخلاص لله تعالى^١ ، بالخلاص عن الشّرك مطلقاً ، نفى كلّ ما يؤذّن بالكثرة عنه ، تعالى^١ ، حتّى كثرة الأسماء والرّسوم والصفّات والتّعيّنات . فإنّ كمال توحيد الحقّ - بالتّوحيد العامّيّ ، و الخاصّيّ ، و أخصّ الخاصّيّ ، و أخصّ خواصّ الخاصّيّ و بالتّوحيد الأفعاليّ و الصّفاقيّ - الاخلاص له ، بمعنى قصر النّظر عليه ، و رؤية كلّ وجود ، و ذات و صفة و فعل مستغرقة و مستهلكة في ذاته و صفاته و أفعاله . لكن ، في هذه النّظر

١ - « و نفخ في الصور فصعق من في السموات و من في الارض الا من شاء الله » . الزمر

يشاهد الكثرة مستهلكة في الوحدة ، وفيه نوع من الشُّرك . وكمال الاخلاص هو الاخلاص
عن الشُّرك مطلقاً ، بنفي كثرة الاسماء والصفات مطلقاً . ورؤية الذات ، من حيث
مقام الأحديّة الذاتيّة القاهرة لكلّ شيء ، الماحية لكلّ اسم و تعيين ، كما كان في بدو
الظهور .

فكلام سيّد الموحّدين ، (ع) ، دليل على الحدوث الاسميّ ، وأول الاشياء إلى
الفناء المطلق . من جهة أنّه عليه الصلوة والسلام ، جعل نهاية الترقّي الكمالّيّ والسلوك
الحاليّ للموحّدين ، نفي الاسماء والرّسوم ، والصفات والتعيّنات . ولولا ، أنّ
هذه حادثة ، ليست مأخوذة في مرتبة الأحديّة ، لم يكن مقتضى كمال المعرفة نفيها ، بل
كان مقتضاها إثباتها ، كما لا يخفى^١ . وأيضاً ، بحكم أنّ النهايات هو الرجوع إلى البدايات
يظهر أنّ البداية أيضاً ، كانت على صورة النهاية ، فتدبّر !

قوله : « من الكلام الإلهي » الخ ٢/٧٨ ،

معنى الآية الشريفة ، على ما أفاده ، قدّه ، أنّ أسماء الوجودات ، التي هي عبارة
عن المهيّات والأعيان الثابتة ، إنّ هي إلّا أسماء ، صارت تعيّناتكم ، وحدودكم الفرقية
سبباً لظهورها وبروزها . وتسمية الوجودات ، التي هي أشعة وجودنا ومن مراتب
نورنا ، السّاري في أقطار الهويّات وأصقاع العوالم والحضرات ، تكون ، من حيث
انتسابها إلينا ، منزّهة عن الحدود والتعيّنات ، التي هي منبع الشُّرور والنقصانات .
وما أنزل الله ، عز وجلّ ، بهذه الأسماء والتعيّنات ، من سلطان ، أي : ما جعلها بالفيض
المقدّس بالذّات . فإنّ السلطان النّازل ، من عنده بالذّات ، هو الوجود السّاري والنّور
التّافذ الجارى في أودية أقدار القابليّات ، وأوعية الممكنات . لأنّه مبدا الأثر ، وأثر
المبدا ، والظلّ الممدود ، والماء المسكوب ، والرّحمة الواسعة الإلهيّة ، والمشية الفعلية
الوجوديّة السّارية ، والحقّ المخلوق به ، والحياة المطلقة ، التي بها كلّ شيء حيّ .

قوله : ع ، « توحيدّه تميّزه عن خلقه » الخ ٤/٧٨ .

١ - أي : « أسماء التي ... » .

إشارة إلى بطلان الحلول والاتحاد ، وما ورد من أن الحقّ بلا خلق تعطيل و أن الخلق بلاحقّ زندقة وإلحاد . و التّمييز من الخلق ، إمّا بفنائه و اندكاكه فيه ، في مقام الكثرة ، في الوحدة ، و إمّا برؤية الخلق أظلال وجوده ، و مظاهر أسمائه وصفاته في مقام الوحدة في الكثرة . و بالجملة : مقتضى التّوحيد الذّاتيّ و الصّفايّ و الافعالّيّ و الآثاريّ الذي لسانه : يا من هو ولا هو ، إلّا هو ، « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ »^١ - نفى الكثرة في عين الوحدة و إثبات الوحدة في عين الكثرة . و ذلك يجعل بينونة الخلق عن الحقّ بينونة النفي مع الشّيء و العكس مع العاكس ، و الصّفة مع الموصوف ، التي هي عين الرّبط بالموصوف ، لاشتباه في حياله ، و متحقّقاً في قبالة . و إليه أشار بعض العارفين بقوله : من وتو عارض ذات وجوديم .

فالتّعيينات المعبر عنها بالخلق ، كلّها عوارض نور الوجود المطلق ، و الفيض المقدّس السّاذج الحقّ المعبر عنه بالأمر في قوله ، تعالى شأنه : « أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ »^٢ و استفادة ما اصطلاح عليه من هذا الكلام الرّبانيّ ، الصّادر عن معدن العصمة ، و أصل الجود و الرّحمة ، أن المراد بالخلق في كلامه ، ع ، المهيّات المعبر عنها ، في الآية الشريفة ، بالاسماء ، التي جعل توحيد الحقّ ، تعالى ، أي ظهوره بالاحدية الصّرفة ، أو مقام غيب الهوية ، و عنقاء مغرب الوجود ، و مقام لاسم و لارسم ، ولا تعيّن ولا وصف ، و تميزّه عنها^٣ ، بتأخّرها عن ذلك المقام الشّامخ الخار المهيّب ، الملازم^٤ لحدوثها الاسميّ و تجدّدها الماهويّ ، بعد ما لم تكن شيئاً مذكوراً ، و لا في أم الكتاب الأكبر مرقوماً مسطوراً .

١ - الاخلاص (١١٢) ، ٢ .

٢ - الاعراف (٧) ، ٥٤ .

٣ - أي : « عن الاسماء » .

٤ - أي : « بتأخّرها الملازم » .

وقد أفاد في الحاشية ما يستفاد منه ممّا ذكرناه و شرحناه ، فراجع إليها ، حتّى يظهر لك جليّة الحال ، و يتّضح صحّة هذا المقال .

قوله : « لا التّبّايّن العزليّ » الخ ٥/٧٨ - ٦ .

لأنّه ، لو كان التّبّايّن عزليّاً ، لما أمكن توحيد الحقّ ، بالتّوحيد الحقيقيّ ، لأنّه تكون الموجودات حينئذ أشياء في حيال الله ، و مستقلّة باللمّاحظ ، و تكون أشياء لها الرّبط لانفس الفقر و الرّبط ، فلا يظهر حقّيّة قوله ، تقدّست أسمائه : « يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ »^١ الآية ، ولما كان حدوؤها حدوثاً اسميّاً .

و بالجملة : لو كانت المهيّات ، الّتي هي وجه الخلق و الامكان متأصّلة ، و كان الوجود ، الّذي هو وجه الله البارء الرّحمان ، اعتباريّاً غير متأصل ، تصير بينونة الحقّ عن الخلق عزليّة ، لعدم السّنخبة الفيثيّة بين العلة و المعلول . و يتحقّق في دار الوجود ، و التّحقّق سنخان ، و تظهر الكثرة الحقيقيّة في البين ، فلا يحصل التّوحيد الحقيقيّ ، ولا يظهر سلطان الأحديّة الوجوبيّة الالهية ، و تصير تلك الكثرات ، إمّا أزليّة قديمة ، غير مجعولة ، كما هو مذهب غاغة المتكلّمين ، أو حادثة بالحدوث الغير الحقيقيّ ، من جهة أنّها أشياء لها الحدوث ، لانفس الرّبط و الحدوث ، فتدبّر !

قوله : « ممّن عقله في التّأصل » الخ ٦/٧٨ .

أى : بالنسبة إلى جميع العقول ، الكلّيّة و الجزئيّة ، الطّوليّة و العرضيّة ، البادية و الصّاعدة ، غير العقل المحمّديّ ، ص ، و الرّوح الكماليّ الختميّ ، الّذي ، هو بالحقيقة لا يباين تلك الحقيقة الكلّيّة الالهية ، بل هي عين نفسه الشّريفة بحكم آية : « وَ أَنْفُسُنَا »^٢ لأنّه ، ع ، مظهر الاحديّة الذاتيّة ، و ساير العقول و الارواح ، مظهر الواحديّة . و الواحديّة فرع الاحديّة و ظاهرها ، وهي أصلها و باطنها . و الظاهر عنوان الباطن و المجاز قنطرة الحقيقة ، تأمل ، تعرف أسرار الطّريقة !

١ - فاطر (٣٥) ، ١٥٠ .

٢ - آل عمران (٣) ، ٦١ .

قوله : « فلي فيه معنى » الخ ٩/٧٨ .

و هذا المعنى كون روحه ، ع ، من رقايق روحه الكلّيّ الجمعيّ الالهى ، بحكم : « نفوسكم فى النفوس ، و أرواحكم فى الارواح ، و بكم بدء الله و بكم يختم » ، و « لولاك لما خلقت الأنجم و الافلاك » ، و « الروح القدس ، فى الجنان الصّاغورة ، ذاق من حدائقنا الباكورة » .

قوله ، « تقرير و تثبيت » الخ ١١/٧٨ .

أى : هذا البيت تقرير و تثبيت لما قرّر فى البيت السابق ، و تفريع عليه ، و ليس بمطلب جديد آخر .

قوله : « إشارة » الخ ١١/٧٨ .

كما قال تعالى ، بدوه و « خِتَامُهُ مِسْكٌ وَ فِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ »^١ . و النهايات هو الرجوع إلى البدايات . و بالجملة : كما أنّ التّعيينات كانت ، فى بداية الأمر غير ظاهرة ، بل مسبقة بمقام السّلا تعين ، ثمّ ظهرت و جدّدت من المرتبة الاحدية ، كذلك تطوى بالاسم القاهر ، بعد نشرها من الاسماء المناسبة للنشر من المبدء و المنشئ و المكوّن ، عند ظهور الحقّ بالاحدية ، و القهارية ، المغنية للتّعيينات ، و الماحية لآثار الحدود و الكثرات ، فى القيّمة و الطّامة الكبرى ، بالنسبة إلى العموم ، و فى القيّمة العظمى و الحق المطلق و الحق و الطّمس القصوى ، بالنسبة إلى الخصوص ، برّد الامانات إلى أهلها ، امتثالاً لقوله ، تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتُودُوا »^٢ الآية .

قوله « كالمبدء » الخ ١٢/٧٨ .

أقول : الابداء ، بالنسبة إلى الكلّ ، و الابداع ، بالمعنى الاعمّ ، بالنسبة إلى العقول و النفوس الكلّية ، و الافلاك ، و الانشاء بالنسبة إلى عالم المثال ، و التكوين

١ - المطففين (٨٣) ، ٢٦ .

٢ - النساء (٤) ، ٥٨ .

بالنسبة إلى عالم المواليد والعناصر . ويمكن أن يكون المبدى ، بالنسبة إلى العقول محضاً
و المبدع بالنسبة إلى النفوس ، والانشاء ، بالنسبة إلى عالم المثال والافلاك ، و التكوين
بالنسبة إلى العناصر و المولدات .

قوله : « كما هو طريقة العرفاء » الخ ١٣/٧٨ .

فإنهم ذهبوا إلى أن كل موجود من الموجودات مظهر اسم من أسماء الله ، تعالى ،
و أنه ، من حيث ذاته المقدسة ، غنى عن العالمين ، و أن ربطه بالعالم ، و تأثيره فيه ،
من حيث أسمائه وصفاته ، و حضرة الواحدية ، و التعيين الثاني ، و مقام الجمع ، و أنه
يؤثر في كل موجود بالاسم المناسب له ، فتدبر !

قوله : « لهما سوى » الخ ١٤/٧٨ .

التعبير بالسوى عن الكل ، حتى عالم الأمر ، الذي لا سوائية له بالنسبة إليه
تعالى ، إما بلحاظ مسلك عامة الحكماء ، أو من جهة أن المراد بما سوى ماسوى الذات
من حيث مقام لاسم له ولا رسم ، أو الاعم من السوائية الاسمية و الوصفية و السوائية
الوجودية ، ولو بالوجود الربطى الحرفى .

قوله : « أى عالم المجردات » الخ ١٤/٧٨ .

قد مروجته تسميتها بالأمر .

قوله : « والخلق » ١٤/٧٨ .

وجه تسميتها بالخلق كونها متخلقة آناً فاناً بمقتضى الحركة الجوهرية و التجدد
الذاتى .

قوله : « و أعراضه تابعة » الخ ٢/٧٩ .

أقول : بل هى عينه فى الوجود ، و تجددها عين تجدده . ولكن التعبير بالتبعية
لمكان حفظ المراتب ، و لحاظ الاصلية و الفرعية . لأن العرض متحد مع الموضوع ،
الذى هو الصورة الجوهرية عند أرباب التحقيق . و برهانه : أنه لو لم يكن متحداً
معه ، كاتحاد الاصل مع فروعه و أغصانه و شجونه ، فلا يخلو :

إما أن يكون فاعلاً مفيداً له ، وهو يناقض ما ثبت في محله ، من أن توسيط^١ الجسم والجسماني بتوسط الوضع ، ولا وضع له بالنسبة إلى موضوعه ، ويخالف ما تقرّر أيضاً ، من أن الموضوع من جملة مشخصات العرض ، وأن العلة المفيدة يجب أن تكون أقوى من المعلول المستفيد ، والجوهر الصوري ، لاشكك أنه أقوى من العرض .
وإما أن تكون الصورة مفيدة له ، وهو أيضاً يخالف القاعدة الأولى ، من جهة فقد الوضع والمخازات بينهما .

وإما أن يكون واسطة في ثبوت الصورة للجسم ، أو هي واسطة في ثبوته له .
والأول أيضاً ، يناقض القاعدة الثانية والثالثة . والثاني مستلزم لاتصاف الصورة به في ذاتها ، حتى يمكن أن تصير سبباً لاتصاف الجسم به ، فننقل الكلام في كيفية اتصافها^٢ به ، حتى ينتهي إلى ما يتصاف به بذاته ، من دون حيثية تقييدية زائدة ، وتكون ملزومة له كذلك . فتكون حينئذ مجعولة بعين جعله ، لأن تخلّل الجعل بين اللازم والملازم ينافي للزوم بينهما . وأيضاً ، لو لم يكن منبعثاً عن ذاتها ، لكان في عرض ذاتها ، مع أن كل فعلية آبية عن الفعلية الأخرى ، ولو كان شرطاً أو معدّلاً لها ، فأما أن يكون في عرض الصورة ، فيلزم انقلاب العرض صورة ، وتصوّر المادة بصورتين مختلفتين ، مباينتين عرضيتين ، في زمان واحد ، بل في آن واحد . وهو في حكم وجود شيء واحد بوجودين ، وذلك محال ضرورة .

وإما أن يكون في طول الصورة وأتم منها ، فيلزم ما ذكر من انقلاب العرض صورة وجوهر ، فبقى من الأقسام أن تكون الصورة في طوله ، ويكون هو منبعثاً عنها ومتحدّاً معها وموجوداً ومجمعولاً بعين وجودها ، وجعلها .

قوله : « وقابلها متحدة » الخ ٢/٧٩ .

إشارة إلى اتحاد المادة مع الصورة ، لأن نسبة المادة مع الصورة نسبة السلا متحصّل

١ - « تأثير » ، خ ل .

٢ - أي : « اتصاف الصورة » .

مع المتحصل ، والتركيب بينهما اتحادى عند أهل الحقّ والحقيقة ، لا انضمامى ارتباطى . ويؤيده :

قوله : «اتحاد الجنس مع الفصل» ٣/٧٩.

فإنه أيضاً اتحاد السلا متحصل مع المتحصل ، والمبهم مع المتعين ، ولاننا فى ذلك ما سيجي منه ، قدّه ، من اختيار التركيب الانضمامى ، لما ذكرنا فى مبحث الوجود ، الذهنى ، وسنذكره أيضاً فى بابه ، إن شاء الله ، تعالى .

قوله : «لا وعائهما وعاء» الخ ٥/٧٩.

أى : وعاء العدمين وعاء الوجودين . بمعنى أنه ، كما أنّ وعاء الوجودين زمان لكونها زمانين تدرجى الحصول ، فكذلك وعاء العدمين . او بمعنى أنّ وعاء العدمين بعينه ، وعاء الوجودين . وذلك ، لانّ كلّ حادثة من ذلك الشئ السبب مسبق بالعدم فى مرتبة ، الحدّ السابق والسلاحق ، وهما وجودان كلّ واحد منهما عدم ، أو راسم عدم . لذلك الحدّ ، فوعائهما بعينه وعاء الوجودين : الوجود السابق ، وعائه ، أى : زمان تحقّقه السبب ، وعاء العدم السابق ، والوجود السلاحق ، وعائه بعينه وعاء للعدم السلاحق .

قوله : «المكتنفين به» الخ ٦/٧٩.

الضمير فى قوله المكتنفين به راجع إلى السبب ، أو إلى كلّ حدّ منه .

قوله : «وهكذا فيما يلى» الخ ٨/٧٩.

أى : الحدود الفرضية ، التى تتحقّق فيه بالموافاة للإنيّات ، أو الاعراض ، أو الوهم والفرض ، حسب قبول المتصلّ للانقسامات الغير المنتهية ،

قوله : «ولا سيّما» الخ ١٠/٧٩.

وجه الاستثناء كونها متوافقة الاجزاء ، و الموافقة للكلّ فى الحدّ والرسم .

قوله : «ويمكن أن يقرء» الخ ١٣/٧٩.

أى : يمكن أن يقرء جزئية وكلّية بالنصب ، بجعلها حالاً عمّا سوى ، باعتبار

تأويلها بالمجردات و الجسمانيات ، و أن يقرء مضافة إلى ضمير ، يرجع إلى ماسوى ، باعتبار لفظه .

قوله : « كما أن حفظ كل » الخ ١٧/٧٩ .

أى بمقتضى الحركة الجوهرية ، أو لما هو المشاهد المحسوس من تبدله و تحليله ، من جهة فعل الكيفيات الفاعلة و الحرارة الغريزية ، و السنة الضرورية ، و كون القوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثر .

قوله : « صاحبه ... البسيط » الخ ٢/٨٠ .

أى رب النوع ، والتعبير عنه بالصاحب ، إما من جهة اتصال وجوده الرابطة و مصاحبة فيضه الوجودى و عنايته الذاتية به ، أو من جهة كينونته فى حضرته كينونة الفرع فى الاصل ، و كينونته فيه كينونة الاصل فى الفرع .

قوله : « الذى هو كروح » الخ ٢/٨٠ .

التعبير بالجسد و الروح ، من حيث لحاظ التجرد و التجسم ، و بالمعنى 'و الصورة ، من جهة لحاظ الظهور و البطون ، و بالاصل و الفرع من جهة لحاظ الاجمال و التفصيل و الجمع و الفرق .

قوله : « من ورائهم محيط » الخ ٤/٨٠ .

إشارة إلى أن لا مؤثر فى الوجود ، إلا الله تعالى ، و أن هذه العقول الكلية جهات فاعلية الله ، و أنها تفعل بحول الله و قوته و بالجملة إشارة إلى التوحيد الفعلى ، فتدبر !

فى ذِكرِ الأقوالِ فى مُرجِّحِ حُدُوثِ العالمِ فىمّا لا يزَالُ

قوله : « غرر فى ذكر الأقوال » الخ ٥/٨٠ .

مناسبة هذا المبحث للمبحث السابق معلومة ، وإن كان قد يذكر فى مبحث فعل الله تعالى ، أيضاً ؛ و « لكل وجهه هو مؤلتها »^١ .

قوله : « مُرجِّحِ الحدوث » الخ ٦/٨٠ .

قيل عليه : أولاً ، أن نفس الزمان والوقت من جملة العالم ، فلامعنى لتخصيصه^٢ بوقت مخصوص ، وإلا يلزم أن يكون للزمان زمان . وثانياً ، الأفلاك ، سبباً الفلك الاطلس ، الذى بحركته حامل الزمان ومُحصِّله أيضاً . من جملة العالم ، وهى^٣ ليست مخصصة للحدوث بوقت مخصوص ، وإلا يلزم تأخيرها عن الزمان ، مع تقدّمها عليه ، هذا خلف .

ويمكن أن يجاب عن اليرادين : بأن المراد من العالم هنا الزمانيات الواقعة فى الزمان المحاطة به ، لانفس الزمان والأفلاك الحاملة بحركاتها إياه . أو أن الزمان زمانى بذاته ، لا زمان آخر ، فهو لا يحتاج إلى وقت آخر يخصص حدوثه به ، بل هو مخصص الحدوث بنفس ذاته . وكذلك الأفلاك غير محتاجة إلى زمان يخصص حدوثها به ، لأنها حادثة مع الزمان ، لا فى الزمان ، فهى مخصص الحدوث بنفس الزمان الذى يحدث معه ، أى بمعيتها مع ذلك الزمان . أو أن هذه الأقوال للمتكلمين ، وهم قائلون بالزمان الموهوم

١ - البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٢ - أى : « لتخصيص العالم » .

٣ - أى : « والأفلاك » .

الذى يتخصّص الزّمان الموجود والأفلاك الحاملة له بالحدوث فيه ، وهو لكونه موهوماً أزليّاً ، لا يحتاج إلى زمان آخر ، ولا تضّرّ أزليّته بحدوث العالم الموجود ، فيكون المراد من قوله : «إذ لا وقت قبله» ، أى لا وقت موجود ، قبله .

قوله : «وعلته فيما لم يزل» الخ ٨/٨٠ .

وذلك ، لأنّ علته التّامة ، على ما هو المفروض ، هى ذات الحقّ ، تعالى شأنه ، وحقيقته المقدّسة ، التى هى عين الحياة والعلم والقدرة والإرادة والتكلم والسمع والبصر وغيرها ، من الصفات الكمالية . وعلى تقدير زيادتها على ذاته المقدّسة كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، فهى أيضاً أزليّة . فعلى تقدير كون ذاته ، تعالى ، علة للعالم مع هذه الصفات الكمالية ، تكون علته التّامة أزليّة مع كونه فيما لا يزال ، فيلزم تخلف المعلول عن علته التّامة .

قوله : «وفيه أنّه آية مصلحة» الخ ١٠/٨٠ .

أقول : لو جعل سبق العدم على وجود العالم سبقاً دهرياً - لازمانياً بالزّمان الموهوم بل سبقاً فكريّاً غير متكتمٍ منزّها عن التقدير والاتّصاف بالتّناهي والتّلا تهاى المقدارىّ وجعل علة سبق العدم عدم إمكان وجود المعلول ، المتحقّق فى وعاء الخارج ، مع علته القيّومة الواجبة ، التى هى صرف الوجود والوجوب وجوداً ، المساوق لمعيّته معها ذاتاً كما يقول به المحقّق الدّاماد - فلا يرد هذا الاشكال الذى ذكره أصلاً ، إلّا أنّ هذه الغاغة ، وأولياء شيطان الوهم ، بمعزل عن فهم هذه الحقائق ، ونبيل بتلك الدّقائق .

قوله : «إذ قد عرفت» الخ ١٤/٨٠ .

المراد بالحدوث ، هو الدّهريّ ، وبالتّجدّد ، الحدوث والتّجدّد الجوهرىّ ، كما أشار إليه فى الحاشية .

فِي أَقْسَامِ السَّبْقِ وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ

قوله : «غرر في أقسام السبق» الخ ١٦/٨٠ .

إنّما لم يذكر تعريفه ، كما ذكر تعريف القدم والحدوث ، لبداهة مفهومه وعدم الخفاء فيه عند العامة والخاصة أصلاً ، والمراد بمقابلتيه ، التأخّر والمعيّة .

و قوله : «ينقسم» الخ ١٧/٨٠ .

منقوض بالسبق الدهريّ والسرمدى ، فإنّ المعيّة الدهريّة والسرمدية ، لا تتصوّر ، كما صرح به في حواشي الأسفار ، ومرّ في حواشي الكتاب . أللهم ، إلّا على مذهب الإشراقيين والروافيين ، القائلين بالعقول المتكافئة ، إذ لا سبق طولاً بينها ، فتدبّر . أو يلاحظ ذلك بالنسبة إلى موجودات كلّ عالم من العوالم الطولية ، كلّ واحد بالنسبة إلى ما وقع معه في ذاك العالم ، فتدبّر !

قوله : «السبق منه ما زمنيّاً» الخ ٢/٨١ .

هذا على مذهب الحكماء القائلين^١ بالسبق الزمانيّ ، أعمّ من سبق الزمانيّات ، وسبق أجزاء الزمان .

قوله : «أى بالترتيب» الخ ٥/٨١ .

فسره بذلك ، لأنّه ، قد يتبادر منه ما هو مساوق للتقدّم بالشرف ، أو للإشارة إلى ملاك السبق في هذا القسم :

قوله : «وهي لا تنفكّ» الخ ٧/٨١ .

١ - أى : «المانعين عن السبق» ، خ ل .

أقول : هذا على مذاق القوم ، وأما على مذاق المحقق الدّاماد ، فهي تنفكّث عن المعلول بالفكّث الطّويل الدّهريّ ، لا الزّمانى العرضيّ .

قوله : «عند بعض» الخ ١٢/٨١ .

أى : القائلين بأصالة المهيّة ، وقد صرّح به فى الشّوارق .

قوله : «والسّبق بالذّات» الخ ١٢/٨١ .

هذا على مذاق الحكماء ، وأما المتكلّمون ، فقد جعلوا السّبق بالذّات ، عبارة

عن سبق أجزاء الزّمان بعضها على بعض .

قوله : «وسرمديّاً»^١ الخ ٧/٨٢ .

الظّاهر من هذا الكلام ، اتّحاد السّبق الدّهريّ مع السّرمديّ ، ولكن جمع

من المحقّقين قد جعلوا السّبق السّرمديّ حقيقةً به ، تعالى^١ . وبعضهم شارك العقول معه

تقدّست أسمائه ، فى الاتّصاف بهذا السّبق ؛ و «لِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيْهَا»^٢ .

وقد مرّ شرحه سابقاً ، فراجع !

قوله : «وفيه إشارة» الخ ٢/٨٣ .

اجتماع بعض أقسام السّبق فى الشّئ الواحد ، غير هذّين القسميّين ، محتمل .

وكذا اجتماع الجميع ببعض الوجوه ، وقد مرّ ذلك ، فراجع !

١ - و هنا تحقيق نذكره فى بيان مذهب المحقق الداماد ، قده ، فانتظر ، منه ره .

٢ - البقرة (٢) ، ١٤٨ .

فِي تَعْيِينِ مَا فِيهِ التَّقَدُّمُ

قوله : « وهو المسمّى بالملاك » الخ ٧/٨٣ .

قد يسمّى ما به تقدّم ، أيضاً ، كما ذكره صاحب الأسفار ، قدّه .

قوله : « ويكون منه شيء للمتأخّر » الخ ٧/٨٣ .

قد مثل ذلك في الحاشية بقسمين من أقسام السبق ، ونحن نمثّل للجميع ، حتّى يتّضح مراده ، قدّه .

فنقول : أمّا السبق بالطّبع - على ما ذكره مطابقاً ، لما أفاده الحكماء - فلاكه الوجود وهو حاصل للعلّة الناقصة ، مثلاً . مثل الواحد المنفصل عن الواحد الآخر ، أى : قبل انضمامه إليه ، حتّى يحصل الاثنان ^١ ، ولكن إذا حصل للاثنين يجب أن يحصل للواحد ، أولاً . وكذا في السبق الزمانيّ الانتساب إلى الزمان - سواء كان بذاته وإلى ذاته ، أى إلى كلّ الزمان - حاصل للجزء المتقدّم من الزمان والزمانيّ ، قبل حصوله للجزء المتأخّر وإذا حصل للجزء المتأخّر ، يجب أن يحصل أولاً للجزء المتقدّم .

فإن قلت : الجزء المتقدّم لسيلان الزمان لا يمكن أن يجتمع مع المتأخّر ، فكيف يحصل له الانتساب إلى الزمان عند انتساب المتأخّر ؟

قلت الحصول للمتقدّم أعمّ من أن يكون مع حصول الملاك للمتأخّر ، أو قبل حصوله له ، مع أنّ المتأخّرات في وعاء الزمان كلّ مجتمعة مع المتقدّمات في وعاء الدهر بل بالنسبة إلى امتداد الزمان أيضاً ، فتدبّر ، وكذا الانتساب إلى المبدء المحدود بالنسبة إلى السبق الرتبيّ ، فإنّه حاصل للسابق إلى المحراب ، أو إلى الجنس العالی مثلاً في

تصاعد الأجناس ، قبل حصوله للمتأخر ، وليس بحاصل للمتأخر ، إلا وقد حصل للمتقدم . وفي السبق بالتجوهر ، التفرر الماهوي والقوام التجوهرى قد حصل أولاً للمتقدم الذى هو أجزاء المهيّة ، قبل حصوله للمتأخر الذى هو المهيّة المركبة ، وعند حصوله للمتأخر قد حصل أولاً للمتقدم . وفي السبق بالحقيقة ، قد حصل مطلق الكون للمتقدم أولاً ، ثم للمتأخر ثانياً . وفي السبق الدهرى ، الكون فى وعاء الدهر ثبت للمتقدم كذلك .

وهنا قسم آخر من أقسام السبق ، اصطلاح عليه صدر المتألهين ، بل قاطبة أهل الله من العرفاء الشاخصين ، وهو السبق بالحق . وهو أن لا يكون للمتأخر وجود و للمتقدم وجود آخر ، ولو فى طوله ، بل يكون المتأخر من أطوار المتقدم ، وبالجملة : لا يكون هناك إلا شئ واحد وأطواره . والملاك فى هذا القسم الانتساب إلى ذى الطور أو مطلق الكون ، الأعم من الأصلّى والعكسى والظلى والطورى وكيفية حصوله للمتقدم ، قبل المتأخر ، من قبيل ما ذكرنا سابقا .

قوله : « فإنه يشمل السرمدى » الخ ٤/٨٤ .

إشارة إلى اتحاد التقدم الدهرى والسرمدى ، وأنها يفترقان بالاعتبار أو بالإضافة ، فتدبر !

قوله : « أن الوجود الأصيل » الخ ٥/٨٤ .

إن قلت : السيد قائل بأصالة المهيّة واعتباريّة الوجود ، فما مراده من الوجود الأصيل ؟

قلت : قد مرّ شرح مرامه فى مسألة أصالة الوجود ، فراجع !

قوله : « عين مهيّة البارى » الخ ٥/٨٤ .

أى ذاته وحقيقته ، وما هو به هو .

قوله : « من كل جهة » الخ ٨/٨٤ .

متعلّق بقوله : الحقّة .

قوله : « فإذن تأخّر العالم » الخ ١٠/٨٤ .

فإن قلت : معنى ما أفاده الحكماء ، كما صرح به في الشّوارق ، أن الحاكم بذلك التّقدّم ، العقل ، لا أن ظرف التّقدّم و موطنه القوّة العاقلة .

قلت : مراده ، قدّه ، أن حكم العقل بالتّقدّم ، إنّما هو باعتبار الوجود ، إذ لا مهية هناك . و التّقدّم و التأخّر الوجودي لا يتحقّق بدون السّبق الإنفكاكيّ ، فتدبّر تعرف مراده ! قدّه ؛ و قد ذكرناه فيما سبق ، فراجع !

قوله : « تمور » ١٤/٨٤ .

أى : تموج .

قوله : « تفور » الخ ١٤/٨٤ .

من فار يفور ، بمعنى الفوران .

قوله : « أن المرتبة العقلية لذات الشّمس » الخ ١٥/٨٤ .

و ذلك ، لتركيبتها من المهية و الوجود ، و لكن هذا في شمس فلک الأجسام . و أمّا شمس فلک العقول و الأرواح ، و هى ربّ نوع تلك الشّمس ، فهى على التّحقيق لامهية لها ، بعين عدم المهية للحقّ ، تعالى . و المرتبة العقلية لها بعينها الوجود فى الأعيان فكيف فى بارء الكلّ ، و مؤيسّها ؟ فتدبّر !

قوله : « كما هو سبيل الأمر » الخ ١٦/٨٤ .

مثال للمنىّ . و المراد بالعالم الرّبوبيّ حضرة الأحديّة والواحدية . و يمكن أن يكون المراد منه ما يشمل الفيض الأقدس و المقدّس ، و حضرة الجبروت و الملكوت الأعلى ، من جهة تدليها بعرش الرّحمن و اندكالك إنشأتها فى الحقّ .

قوله : « وكذلك الأمر » الخ ١٦/٨٤ .

عطف على قوله : « و ليس يصحّ أن يقاس » ، الخ .

فِي الْفِعْلِ وَالْقُوَّةِ

قوله : «الفريدة الرابعة» الخ ١/٨٥ .

هذه من مهمّات هذا العلم ، وهي بمنزلة الحقايق في علم السلوك ، والفعل راجع إلى الوجود ، والقوّة إلى العدم والمهيّة . ولما لم يكن بين معاني لفظة القوّة معنىً مشترك يكون جامعاً بينها ، بدءاً أولاً ببيان أقسام ما يطلق تلك اللفظة عليها ، إشارة إلى اشتراكها اللفظي ، وليصحّ حدّ كلّ صنف عند ذكره .

قوله : «الذي هو أكثر» الخ ٢/٨٥ .

قد ذكر باقي معانيها في الكتب المبسوطة مثل الشفا والأسفار ، ونحن نذكرها فيما سيأتي ، إن شاء الله .

قوله : «وبهذا المعنى تطلق» الخ ٥/٨٥ .

أى : بمعنى الشدّة ، فإنّه يطلق على المصحاحيّة لفظة القوّة ، من جهة أنّها الاستعداد الشديّد إلى جانب الانفعال .

قوله : «من حيث هو آخر» الخ ٧/٨٥ .

و فائدة هذا القيد إدخال الطيّب إذا عالج نفسه .

قوله : «كالقوّة الفاعلة في الفلك» الخ ١١/٨٥ .

إن قلت : قد عدّوا الفلك بما تعلّق به ، من النفوس الكلّية والجزئية ، من أقسام الغير المتناهي العدّي والمدّي ، مع أنّه ، قدّه ، عدّه من المتناهي العدّي . قلت : وجهه ما أفاده في الحاشية ، من أنّ الفلك بالنظر إلى وحدة فعله ، الذي

هى الحركة الدائمة الأزليّة السّرمدية عندهم ، يعدّ من المتناهى ، و بالنظر إلى عدم تناهى ذلك الفعل و الآثار المترتبة عليه فى عالم الطبيعة ، التى هى مظهر نعم الله ، التى إن تعدّوها لا تحصوها ^١ ، يعدّ من الغير المتناهى العدّى .

إن قلت : ذلك ، بالنسبة إلى وحدة الحركة الأزليّة ، لا غبار عليه ، أمّا بالنسبة إلى نفوسها الكلّية و المنطبعة ، فهى دائمة الإشراقات و الإفاضات فى عالم العناصر ، فلا يمكن عدّها من المتناهى العدّى ، لمكان أزليّتها و أبديتها عندهم .

قلت : لما كان العالى لا يلتفت إلى السافل ، فتلك الآثار و الأنوار إنّما ترتب على فعلها الوحيدانى بالعرض ، و الكلام فى آثارها الذّاتية ، التى صورتها هى الحركة الوحيدانية الوجودية . و أيضاً ، لو سلّم لاتناهيها العدّى أو الشّدّى بوجه ، فذلك إنّما هو بالعرض و من جهة طلبها للحقّ ، تعالى ، الذى هو المتّصف بالسّلاتناهى ، مطلقاً بالحقيقة و الأصالة - و بحوله و قوّته يتّصف به بعض الأظلة و الأشباح - ، و الكلام فيما كان مبدء للآثار الغير المتناهية بالذّات ، فتأمّل !

قوله : « أو غير متناهية » ١١/٨٥ .

أى الغير المتناهى السّلايقى أو العقلى ^٢ ، لوجوّزنا عدم التّناهى فى طرف المعاليل و الآثار ، فتدبّر . و توصيف القوّة بالفاعلة من جهة الكشف و الايضاح ، و إلّا فالمراد بها هنا مفيد الأثر ، و الفاعلية مأخوذة فيه .

قوله : « خلافاً للمتكلّمين » الخ ٣/٨٦ .

أى الذين قالوا بوجوب سبق العدم ، الغير المجامع على الفعل ، أو مقارنة القدرة معه .

قوله : « كليّة » الخ ١١/٨٦ .

بيان للمفارق ؛ أى : مفارق للموادّ بالكلّية ، بحيث لا تعلق له بها ذاتاً ولا فعلاً .

١ - ابراهيم (١٤) ، ٣٤ : « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » .

٢ - أى : « العقلى » .

قوله : « القادر هو الذي » الخ ١٦/٨٦ .

فتعلق القدرة على هذا المعنى بالإيجاد تارة ، وبالإعدام أخرى ، غير معتبرة فيها أيضاً ، بل يمكن أن يكون اختيار العدم ممتنعاً بالنظر إلى وجود الحقّ القدير ، الذي هو وجود وخير محض ووجود صرف ، ولا يشاكلة العدم والاعدام ، كما قال تعالى : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ »^١ . لأنّ صدق الشرطيّة لا ينافي كذب المقدّمتين ، كما في قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا » . وسنرجع إلى هذا في مبحث صفات الواجب إن شاء الله ، تعالى .

قوله : « لتكليف الكافر » الخ ٢/٨٧ .

أى : لأنّ الكفّار مكلفون عندهم بالأصول اتفاقاً ، وبالفروع عند كثير منهم . فلو كانت القدرة يجب مقارنتها مع الفعل ، والكفّار غير فاعلين لما هم مكلفون به ، فيلزم من هذا أن يكونوا مكلفين بما هم غير قادرين عليه ، وهو ممتنع عند العقلاء منهم . قوله : « ولزوم أحد المُحالين » الخ ٣/٨٧ .

ولزومه واضح على تقدير لزوم المقارنة . لأنّ العالم عندهم حادث بالحدوث الزمانيّ ، بالزمان الموهوم . ولا شكّ عندهم وعند الكلّ ، أنّ المبدء القادر الفاعل للجميع هو الله ، تعالى . فلو لزم مقارنة القدرة للفعل ، يجب إمّا القول بحدوث قدرته ، تعالى ، مقارنة مع حدوث العالم ، وإمّا القول بأزليّة العالم ، لتكون قدرته الوجوبيّة مقارنة لفعله الذي هو إيجاد العالم ، فتدبر !

قوله : « وبالْحَقِيقَةُ هَذَا السَّبْقُ لِفَرْدٍ مِنْهَا » الخ ٤/٨٧ - ٥ .

المقصود من هذا الكلام دفع توهم المنافاة بين هذا مع قوله ، بتقدّم الفعل على القوّة مطلقاً ، حتّى الزمانيّ .

وبيان الدّفع ، أنّ هذا التّقدّم للقوّة على الفعل ، ليس لحقيقة القوّة وطبيعتها على حقيقة الفعل وطبيعته ، ولا لجميع أفرادها على جميع أفراد الفعل . بل هذا السّبْق

للأفراد الزمانية للقوة ، على الأفراد الزمانية المتعاقبة للفعليّة - أى كل فرد من أفرادها المتعاقبة سابق على فرد من أفرادها وهكذا إلى الأبد بناءً على أزليّة الأفلاك وكلّيات العناصر، وأنواع المولّدات المكوّنات لاجمعيّتها، إذ لا مجموع لها من جهة عدم قرارها وعدم اجتماعها في الوجود الزمانيّ، ولا حقيقة القوة بالنسبة إلى حقيقة الفعل وطبيعته، حيث أن كل فرد من أفراد القوة في عين كونه مقدّمًا على فرد من أفراد الفعليّة ، مسبوق بفرد آخر من أفراد الفعليّة . فكما أن طبيعة القوة ، من حيث بعض أفرادها ، مقدّم^١ على بعض أفراد الفعليّة ، فطبيعة الفعليّة أيضاً ، من حيث بعض أفرادها مقدّم^٢ على بعض أفرادها ، فلا يمكن الحكم بتقدّم القوة مطلقاً ، من هذه الجهة أيضاً ، على الفعليّة ، بل هذا الفرد المقدّم ، لو لم يصر بالفعل ، لا يمكن تقدّمه على الفرد الآخر من الفعليّة ، فتدبّر !

قوله : « من الذاتيّ والزمانيّ » الخ ٧/٨٧ .

أقول : لما عرفت أن الفعليّة مرجعها إلى الوجود ، بل هي عين الوجود ، كما أن مرجع مقابلها إلى العدم والمهيّة ، تبين لك تقدّم الفعليّة على القوة بجميع أنحاء التقدّم .

أمّا تقدّمها الذاتيّ ، فمن وجوه : منها ، ما أشار إليه ، قدّه ، في الحاشية . ومنها ، من جهة أن القوة ما لم تصر بالفعل ، ولم تتحقّق ، لم تكن منشأة لآثارها ، ففعليّة القوة مقدّمة عليها .

ومنها ، أن منشاء القوة الأعدام المضافة ، والمهيّات ، وهي متأخّرة عن الإنسيّات والملكات . وبعبارة أخرى وبيان آخر ، أن منشاء القوة في عالم الطّبيعة الهويلى ، و في عالم ماورائها المهيّة ، وهما متأخّرتان عن الوجود والصّورة ، في التّحقّق ، وتابعتان لهما في الجعل .

ومنها ، أن القوة ، لو كانت بمعنى العدم الصّرف البحت و الفعليّة بمعنى الوجود فالعدم مطرود بنور الوجود ولا شئنيّة له ، حتّى يمكن أن يتقدّم على الوجود ، ولا سبق

له عليه أصلاً . وإن كانت بمعنى العدم المضاف والشأنية والاستعداد ، فهي صادرة عن الوجود بالعرض ، إذ لها حظ من الوجود كذلك ^١ ، لأن الشرور الطفيفة مجعولة يجعل الفعليات بالعرض . وأيضاً القوة راجعة إلى غضب الرحمن ، والفعلية إلى رحمته ، وقد سبقت رحمته غضبه .

و أمّا سبقها بالشرف والرتبة فواضح لا يحتاج إلى البيان ، مثل تقدم الوجود على العدم والمهية بذلك ، لأن الوجود خير محض ، ومنبع كل شرف وفضيلة ، وتقدمها الرتبة أيضاً معلوم على أصالة الوجود ، بل أصالة المهية ، أيضاً ، من جهة تقدم رتبة الانتساب إلى الجاعل ، الذي هو ^٢ رتبة الفعلية ، على رتبة المهية ، من حيث هي التي هي اعتبارية عند الجميع . وأيضاً ، الفعلية مقدمة ، في الانتساب إلى صرف الوجود ، من القوة ، بل هي عين الوجود ، كما أن القوة عين المكان ومحتده .

و أمّا تقدمها الزماني ، فلنقدم الموجودات الدهرية والسرمدية ، التي هي غير مشوبة بالقوة ، على القوة ومنابعها بالزمان . لا بمعنى كونها في الزمان وتقدمها بتوسط كونها فيه ، بل بمعنى أنه لا زمان من أزمنة وجود القوى ، إلا وهي موجودة معها ، بالمعية القيومية الإحاطية ؛ وتقدم مجموع أفراد الفعلية على مجموع أفراد القوة ، لو فرض لها مجموع ، وتقدم نفس الحركة والزمان وعللها ، من جهة دهريتها ، على منابع القوى ومبادئها ، من جهة زمانيتها ، وكذا من بعض الجهات التي ذكرت لبيان تقدمها عليها بالذات .

و أمّا تقدمها السرمدى والدهرى ، فظاهر من جهة اتحاد الفعلية مع الموجودات الدهرية والسرمدية ، من حيث وجهها الثابت عند الله .

و أمّا تقدمها بالعلية وبالطبع ، فيعلم مما ذكرنا لبيان تقدمها الذاتي .

و أمّا تقدمها بالحقيقة والحق ، فيظهر من جهة اتحاد الفعلية مع الوجود و

١ - أى : « بالعرض » .

٢ - « رتبة الانتساب ... التي هي رتبة الفعلية » ، خ ل .

الوجوب ، والقوة مع المهيبة والعدم والإمكان والاستعداد .
و أمّا تقدّمها السرمدى ، فمن جهة تقدّم مرتبة غيب الغيوب والأحادية الصرفة
التي هي فعلية محضة ، على الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية ، التي مرجعها من جهة
مفاهيمها وتعييناتها إلى القوة . وبالجملة بعد الإحاطة بالأصول السالفة ، وأنّ مرجع
الفعلية إلى الوجود والقوة إلى مقابله ، لا تبقى شبهة فيما أفاده ، قدّه ، فتدبّر !

فِي الْمَهِيَّةِ وَلَوْ أَحَقَّهَا

قوله : «الفريدة الخامسة» الخ ٨/٨٧ .

أقول : هذه الفريدة بمنزلة مقام الأحوال في السلوك العملي ، من جهة أن المهية من عوارض الوجود ، كما قيل : من و تو عارض ذات وجوديم . وبهذه الجهة جعل من مباحث الفلسفة الباحثة عن العوارض الذاتية لحقيقة الوجود . و أما على مذاق القائلين بأصالة المهية ، فهي من عوارض الوجود ، الذي هو موضوع العلم عندهم .
فإن قلت : قد تقرر عندهم أن عروض المهية على الوجود ، إنما يكون من جهة تشابكه^١ بالعدم ، لا من جهة أصل حقيقته الوجودية التورية ، فيجب أن تعد من عوارضه الغريبة ، لا الذاتية .

قلت : الموجب لغرابة العارض ، بالنسبة إلى حقيقة الوجود ، الاحتياج في عروضه لها إلى التخصص الطبيعي أو التعليمي ، لا مطلق التخصص ، و عروض المهية للوجود ليس من هذا القبيل . و بعبارة أخرى ، التشابك بالعدم والليسية ، الموجب لعروض المهية ، هو مطلق العدم والليسية ، أعم من أن يكون في لحاظ العقل ، أو في الخارج . و كونه في الخارج أعم من أن يكون ظاهر الحكم ، أو مخفيه تحت حكم الوجود و نوره . و التشابك الموجب لغرابة العارض ، هو التشابك الذي يكون في آخر درجات نزول الوجود ، بحيث يصير ، لكثرة النزول والتسفل ، حكم العدم والليسية ظاهراً . و هذا إنما يكون عند نزول الحقيقة في دار الطبيعة و مخفويتها بعوارض الأجسام الطبيعية و

١ - أي : «تشابك الوجود» .

التعليمية والحركات والمتحركات، فيكون الموجب لغرابة العارض حقيقة، هو التخصص الطبيعي أو التعليمي.

قوله: «من سياق المقام» الخ ٩/٨٧.

لأن الحمل لا يتحقق بدون الموضوع. فإذا لم يقيّد الحمل، بأن يكون على شيء خاص، يظهر منه أن الموضوع مطلق الشيء. وأيضاً، يعلم بقريته قوله، «في جواب ما الحقيقة»، أن الموضوع مطلق الشيء، حيث أن «ما الحقيقة»، يسئل بها عن حقيقة الشيء. ولكن الشيء هنا، يجب أن يحمل على الشيئية المفهومية، دون الوجودية أو على الأعم منها، ولكن باعتبار وجودها في القسم الأول. وذلك، لأن الوجود لا «ماء حقيقة» له. لأن المسؤل عنه بها حقيقة الشيء، التي يمكن أن يحصل في الذهن وفي العلم الحصولي، والوجود ليس كذلك، كما أشار إلى ذلك بقوله، في منظومة المنطق: «وفي وجودي اتحد المطالب». إلا أن يراد بالشيء مطلق الموجود، بمعنى ماله الوجود، أعم من الخارجى والذهنى.

قوله: «بل هو شرح الاسم» الخ ١١/٨٧.

قد ذكرنا في المبحث الأول من مباحث الكتاب، عند شرح قوله «معرف الوجود شرح الاسم»، ما يتعلق بشرح المقام، فراجع! قوله: «وبعضهم وإن زاد» الخ ١٣/٨٧.

أقول: فإن بعضهم زاد مطلب أى، وزاد آخر مطلب كيف. ولیم وأين ونحو ذلك. ولكن الأول راجع إلى مطلب ما، أو هل المركبة، إن كانت «أى» عرضية، والثاني إلى مطلب هل المركبة، كما يشير إليه، بقوله: «إليه آلت ما فريق اثبتا».

قوله: «ومطلباً لم الثبوت والإثبات» الخ ١٤/٨٧.

الأول، يسئل به عن علة وجود الشيء خارجاً، أعم من علته الفاعلية والغائية والثاني، عما يصير سبباً لإدعان النفس بثبوت الأكبر للأصغر، سواء كان علة لاتصافه

به خارجاً ، أم لا ، بل كان معلولاً له فيه . و الأول يسمى ببرهان اللّم ، و الثّاني بالإّن ، و قد يخصّص^١ باسم الدّليل ، و الانّ بمطلق الاستدلال ، الغير اللّمّي ، سواء كان بالمعلول على العلة ، أو بأحد المعلولين لعلّة ثالثة على الآخر . و قد يخصّص بما كان من قبيل الثّاني ، أي الاستدلال من أحد المعلولين .

و هنا قسم آخر من الوساطة ، يعبر عنها بالواسطة في العروض ، و قد مرّ شرحها سابقاً . و هي داخلة في الوساطة الاثباتية بوجه ، دون الثبوتية ، بناء على تفسير الثبوتية بما يكون أعمّ من أن يتّصف بما هي واسطة في ثبوته ، أم لا . و النسبة بين الأولين بالعموم و الخصوص ، و بين الأول و الثّالث بالتّباين على تفسير ، و بالعموم و الخصوص «المطلق» ، أو من وجه ، بتفسير آخر ، و بين الثّاني و الثّالث ، بالعموم و الخصوص المطلق ، أو من وجه ، فتدبّر !

ثمّ أنّ هنا نكتة ، يجب أن تتذكّر ، و هي أنّ الوساطة في العروض هل يمكن أن تكون مبيّنة أم يجب أن تكون محمولة ؟ و قد مرّ بيان ذلك سابقاً ، فراجع !
قوله : و «ذو اشتباك» الخ ١٧/٨٧ .

قال في الحاشية : «إنّ ما لا إنيّة له لا مهية له» الخ .

إن قلت : هذا صحيح على مذاق القائلين بأصالة الوجود ، حيث أنّ المهية حدّ الوجود عندهم ، و أمّا عند القائلين بأصالة المهية ، فليس هذا بمسأل ، بل ولا بصحيح عندهم ، بل ولا عند غيرهم . لأنّهم صرّحوا بأنّ الفرق بين المهية و الحقيقة ، بالعموم و الخصوص ، و أنّ المهية تطلق على المعدوم الخارجيّ أيضاً ، مع أنّ بعضهم ذهب إلى ثبوت المعدومات الأزليّة ، فكيف يمكن أن يقال بأنّ ما لا إنيّة له لا مهية له ؟

قلت : المراد بالإنيّة أعمّ من الوجود الخارجيّ و الدّهنيّ . و ما أفاده ، قدّه ، مبنىّ على مساواة الوجود مع الشّيثيّة و نفي الثّابتات الأزليّة . فعلى مذهب كلتا القيلتين يصحّ ما أفاده ، قدّه ، و أمّا عكس ما ذكره ، أي كلّ ما لا مهية له لا إنيّة له ، فإنّما

يصح على مذهب القائلين بثبوت المعدومات . و القائلين بثبوت المهية للواجب فقط ،
و على سائر الأقوال ليس بصحيح قطعاً ، فتدبر تعرف !

قوله : «والمهية مشتقة» الخ ٣/٨٨ .

قد مرّ سابقاً ما يتعلق بالمقام ، فراجع !

قوله : «وارتفاع النقيضين» الخ ١٣/٨٨ .

أقول : معنى ارتفاع النقيضين ، في المفردات ، أن لا يصدق الشيء و لا نقيضه
على شيء . مثل أن لا يصدق على زيد ، أنه موجود أو لا موجود ، و في القضايا أن
لا يصدق القضية ، و لا نقيضها في نفس الأمر ، مثل أن لا يصدق : زيد كاتب ، و لا
ليس بكاتب ، مثلاً . و هو بهذا المعنى لا يصدق في المرتبة ، أى لا يصدق : إن الإنسان
من حيث هو إنسان ، لا موجود ، و لا لا موجود واقعاً . و لا أنه يكذب قولنا :
الانسان ، من حيث هو إنسان ، موجود مطلقاً ، أو خارجاً أذهناً . و كذا يكذب نقيضه :
و هو أن الانسان ، من حيث هو كذلك ، ليس بموجود مطلقاً ، أى لا ذهنياً ولا خارجاً
أو خارجاً أو ذهنياً .

بل معنى ارتفاع النقيضين عن المرتبة عدم عينية النقيضين ، أو جزئيتها لها .
و هذا ليس في الحقيقة ارتفاع النقيضين ، كما لا يخفى . بل يجري في كل مفهوم بالنسبة
إلى مفهوم آخر : لا يكون أحدهما عين الآخر ، ولا جزئه .

و بعبارة أخرى : ارتفاع النقيضين ، إما أن يكون بحسب الحمل و الصّدق المرادف
له ، و إما أن يكون بحسب الصّدق النفس الأمريّ ، بمعنى المقابل للكذب . و ارتفاعها
بحسب الحمل ، إما أن يكون بحسب الحمل الأوليّ ، أو بحسب الحمل الشائع الصنّاعيّ
و الأول ، ليس ارتفاع النقيضين بالمعنى المصطلح المُحال ، بل يجري في كل مفهوم
بالنسبة إلى ما يغيّره . فإنه يصدق على كل مفهوم ، أن المفهوم الآخر الذي يغيّره ،
هو و نقيضه ، ليسا عين ذلك المفهوم ، حتّى بالنسبة إلى أجزاء الشيء ، منفرداً كل
منها عن الجزء الآخر .

و أمّا بالنسبة إلى الحمل الشّايع ، فهو أيضاً على قسمين : لأنّه ، إمّا أن يكون في الذات بمعنى جزء الذات ، أو في العرضيّ ، الخارج عن الذات . و الأوّل ، أيضاً يصحّ في كلّ مفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر ، أنّه ، ليس هو ولا نقيضه ، عينه . فإنّه يصدق على الإنسان ، أنّه ليس بموجود ولا لا موجود ، بمعنى أنّه لا الموجود جزؤه ، ولا السّلا موجود . وهذا أيضاً ليس ارتفاع النقيضين بالمعنى المصطلح ، ولكنّه لا يصدق بالنسبة إلى أجزاء المهيّة .

و بالمعنى الثّاني ، لا يصدق بالنسبة إلى النقيضين ، لأنّ كلّ مفهوم ، إمّا أن يصدق عليه مفهوم آخر ، أو نقيضه بهذا الحمل . لأنّ مورد هذا الحمل الشّيء ومقابله بالتقابل السّلب والإيجاب ، لا العدم والملّكة ، والعرضيّ ، بمعنى مطلق الخارج المحمول ، الأعمّ من المحمول بالضّميّة . و عدم صدق النقيضين بهذا المعنى موجب لارتفاع النقيضين .

و لو أريد من سلب النقيضين ، باعتبار الحمل ، نفيها عن المهيّة ، باعتبار الحمل الأوّل ، والشّايع بالمعنى الأوّل ، فهو أيضاً ليس ارتفاع النقيضين ، بل يجري في كلّ مفهوم بالنسبة إلى مفهوم آخر ، ليس هو ولا نقيضه ، عينه ولا جزؤه . فعن قولهم ليس الإنسان ، من حيث هو بموجود ولا لا موجود ، أنّه ليس الوجود ولا نقيضه عينه ولا جزؤه . وهذا ليس حكماً بارتفاع النقيضين ، لأنّ نقيض « ليس الإنسان ، من حيث هو بموجود ، ولا لا موجود » ، باعتبار الصّدق والكذب ، رفع هذه القضية . و من المعلوم ، أنّه ، إذا صدق القضية الأولى لا يمكن كذب الأخرى و بالعكس ، و أنّه لا يمكن كذب كلّ واحدة منهما ولا صدقهما . و أمّا نقيضه باعتبار الحمل ، فهو ممّا لا يتحقّق أصلاً ، لأنّ الحمل إنّما يجري في المفردات ، لا في القضايا ، حتّى يتحقّق ارتفاع النقيضين .

و أمّا ارتفاع النقيضين ، باعتبار الصّدق والكذب ، الجارى في القضايا ، فهو لا يمكن في المرتبة ولا غيرها . لأنّك قد عرفت أنّ نقيض « ليس الإنسان ، من حيث

هو ، بوجود ولا بعدموم ، بمعنى أنه ، ليس الوجود ولا العدم عينه ولا جزئه ، « الإنسان من حيث هو انسان ، إما موجود أو معدوم » بمعنى أن أحد المفهومين عينه أو جزئه . ومن البديهي أنه ، لا يمكن توافق القضيتين في الصدق والكذب . وهذا معنى قوله : « على أن نقيض الكتابة في المرتبة » الخ ، تدبر تعرف !

قوله : « التي في تلك المرتبة » الخ ١/٨٩-٢ .
صفة للصفة .

قوله : « الذي في تلك المرتبة » الخ ٢/٨٩ .
صفة للسلب .

قوله : « وقد من سلبا » الخ ٤/٨٩ .

أقول : فائدة تقديم السلب بيان منشاء سلب النقيضين ، وأن المراد منه السلب عن مرتبة من مراتب الواقع ، أي مرتبة المهية ، من حيث هي هي ، بمعنى أنه ليس ما هما في طرفي النقيض عينها ، ولا جزئها ، لا عن الواقع مطلقاً ، بمعنى أنها خالية في الواقع عن النقيضين وغير متصفة بهما ، ولا بواحد منها . والسلب بهذا المعنى لا يختلف بالنسبة إلى عارض الوجود ، أو عارض المهية ، لاشتراك الجميع في عدم كونها ولا نقايضها ، بجزء للمهية ولا بعين لها . إلا أن الفارق بين القيلتين هو أن المهية لا تخلو عن طرفي عارضها التلازم لها في الواقع ، بمعنى أنها في الواقع ، إما متصفة بالعارض ، أو بمقابله ، بخلافها بالنسبة إلى عارض الوجود . فإنها من حيث هي هي ، تخلو عن الطرفين في المرتبة وفي الواقع . إذ لم تكن مأخوذة مع الوجود ، حتى يعرضها العارض المشروط بالوجود . وكذا في حين كونها موجودة في الذهن ، ينسلخ عنها الأحكام الخارجية ، المشروط عروضها بالوجود الخارجي في الواقع ، وليست متصفة بها ولا بمقابلاتها . فيصح حينئذ أن يقال : المهية ، من حيث هي ، ليست في المرتبة وفي الواقع متصفة بهذه العوارض والأحكام ، ولا بمقابلاتها ، بمعنى أنها ليست عيناً ولا جزءاً

لها ، و أنّها في الواقع ليست متحرّكة ولا ساكنة ، ولا متحرّكة ولا كاتبة مثلاً . وذلك لأنّها من عوارضها المشروط عروضا لها بالوجود ، والمفروض أنّها غير ملحوظة ، من جهة كونها موجودة ؛ وهكذا بالنسبة إلى عوارضها المشروطة بوجودها في الذّهن . فإنّها تخلو عن الطّرفين في الواقع ، عند وجودها في الخارج ، وعند لحاظها من حيث هي هي .

وهذا بخلاف عوارض المهيّة ، مثل الوحدة والإمكان ونحوهما ، ومثل الزّوجيّة بالنسبة إلى الأربعة مثلاً . فإنّه ، يصحّ سلب العينيّة والجزئيّة عن هذه العوارض و أطرافها ، بالقياس إلى المهيّة ، ولكن لا يجوز سلب اتّصافها بها واقعاً . فلو قدّمنا السّلب على الحيثيّة ، يصير مفاد القضية سلب العينيّة والجزئيّة فقط ، لاهو و سلب الاتّصاف فيصحّ حينئذ بالنسبة إلى كلّتا القبيلتين ، لاشتراكها ، في عدم كونها ^١ عيناً ولا جزءاً للمهيّة . وهذا بخلاف ما لو أخرنا السّلب عنها ، فإنّه حينئذ تصير الحيثيّة جزءاً للموضوع لا تتمّة للمحمول ، حتّى يتوجّه السّلب إلى العينيّة والجزئيّة . بل يتوجّه إلى نفي الوجود مطلقاً ، أي نفي الاتّصاف والجزئيّة والعينيّة بطريق الأوليّة . فيصحّ حينئذ بالنسبة إلى عارض الوجود ، حيث أنّه يجوز خلّوها عنها وعن أطرافها ^٢ واقعاً . ولا يصحّ بالنسبة إلى عوارض المهيّة . فإنّها بالنسبة إليها لا يجوز خلّوها عنها وعن أطرافها ، واقعاً .

و بالجملة : لما كان المقصود من قولهم : «ليست المهيّة ، من حيث هي إلّا هي» ، نفي العينيّة والجزئيّة بالنسبة إلى الخوارج عن ذاتها ، فهذا ممّا يصحّ بالنسبة إلى جميع العوارض . إلّا أنّ في صورة تقديم السّلب يظهر المقصود ، وفي صورة عدم تقديمه لا يظهر ، بل يوهّم خلافه ، وأنّ المقصود سلب الاتّصاف واقعاً ، فلا يصحّ

١ - «لاشتراكهما في عدم كونهما» ، خ ل .

٢ - «... يجوز خلّوه عنه وعن أطرافه» ، خ ل .

على هذا الإيهام والحسبان بالنسبة إلى عوارض المهيّة ، فثمره التقديم إبانة المقصود وإيضاحه .

إن قلت : كما أنّ خلوّ المهيّة عن عوارضها وأطرافها ، من حيث هي ، لا يجوز في الواقع ، كذلك لا يجوز خلوّها عن عوارضها بشرط الوجود ، أي لا يجوز خلوّها عنها وعن نقايضها واقعاً . لأنّ الخلوّ عن النقيضين واقعاً محال ، سواء فيه عوارض الوجود وعوارض المهيّة . مثلاً لا يمكن أن يخلو الإنسان عن الحرارة ونقيضها واقعاً ، وإن جاز خلّوه عنها في المرتبة ، كما أنّه يجوز خلّوه عن الوحدة ونقيضها في المرتبة ، ولا يجوز خلّوه عنها في الواقع . فما الفرق بين القسمين ، حتّى نحتاج إلى تقديم السلب ، لأنّ يعمّ القيلتين ؟ إلّا أن يكون المراد بالنقيض هنا أعمّ من النقيض المصطلح ، ومطلق التقابل للشيء أعمّ من تقابل العدم والملكة وتقابل السلب والإيجاب . فإنّ عدم جواز الخلوّ عن النقيضين بالمعنى الأوّل يعمّ القيلتين بخلافه بالمعنى الثاني . وبعبارة أخرى لا يصدق : الإنسان ، من حيث هو إنسان ، ليس بحارّ ولا لا بحارّ ، بمعنى السلب المطلق في الواقع . لأنّ صدق السالبة لا يتوقّف على وجود الموضوع واقعاً ، بمعنى أنّه لا يصدق أنّه لا يتّصف في الواقع لا بالحرارة ، ولا بنقيضها بمعنى السلب المطلق . نعم ! يصدق بمعنى عدم الملكة .

قلت : فرق بين الاتّصاف بالنقيضين وحملهما على شيء ، وبين توافق القضيتين المتناقضتين على الصدق أو الكذب . فإنّ ما لا يجوز خلّو الشيء عنه في الواقع ، هو صدق إحدى القضيتين المتناقضتين مع كذب الأخرى ، لا اتّصاف شيء بأحدهما ، أو الآخر فتأمّل !

قوله : «إلى الوجود مطلقاً» الخ ١/٩٠ .

أي : لا مقيّداً بنحو خاصّ ، وهو وجود يكون عيناً أو جزءاً ، بل مطلق الوجود سواء كان عيناً أو جزءاً ، أو وصفاً و عارضاً .

قوله : « و نفسه نفسه » الخ ٢/٩٠.

أى : و الحال أنه ، وضع أن نفسه نفسه ، وكون نفسه نفسه إما يكون بالوجود لأنّ المهية المدومة ليست نفسها نفسها ، إذ لا تحقق لنفسها ، حتّى يكون نفسها نفسها .
و يمكن أن يكون المعنى : فيلزم أن يكون معنى القضية ، أن الإنسان نفسه نفسه ، وهو خالٍ عن الوجود مطلقاً ، فتدبر !

فى اعتباراتِ المَهِيَّةِ

قوله : «بل يعجرى فى الوجود» الخ ١٣/٩٠ .

قد ذكر فى الحاشية ، جريان بعض هذه الاعتبارات فى الوجود ، وترك البعض ، ونحن نذكر الجميع لزيادة التوضيح . فنقول :

حقيقة الوجود قد يؤخذ «لا بشرط شئ» ، حتى قيد «الآلا بشرطية» فيكون حقيقة الحق ، عند أهل الله ، ويعبرون عنها بالغيب المغيب ، وغيب الغيوب ، وعنقاء المغرب ، ومقام لا اسم له ولا رسم . وقد تؤخذ «بشرط لاشئ» ، وتكون عبارة عن مقام الأحديّة الذاتيّة عندهم . وقد تؤخذ «لا بشرط شئ» مع تقيدها «بالآلا بشرطية السريانية» ، فتكون فعل الله السارى ، فى الذرارى . وقد تؤخذ «بشرط شئ» وهو على قسمين : إمّا يؤخذ «بشرط جميع الأسماء والصفات ، ومظاهرها ، كليها وجزئيتها» ، ويعبر عنها بمرتبة الواحدية ، وإمّا أن يؤخذ «بشرط بعضها» وهو على أقسام كثيرة ، ذكروها فى كتبهم العرفانية ، ونحن نذكرها فى موقع يليق بها . والمأخوذ «بشرط لا» إمّا أن يؤخذ «بشرط لآعن جميع التعينات» ، أو عن بعضها ، والأولى ، هى مرتبة الأحديّة ، التى مرّ حديثها . والثانية سيجىء ذكرها ، فيما سيأتى إن شاء الله .

قوله : «أن تؤخذ المهيّة وحدها» الخ ٦/٩١ .

أى : بشرط تماميّة مفهومها ، وانفراده عن مفهوم آخر ، بحيث لا يكون هو جزء منها ، ولاهى جزء منه ولكن مع تجويز أن يقارنها أمر خارج عن مفهومها ، بحيث لا يكون هو جزء منها ، ولاهى جزء منه ، وإن صارت بعد انضمامه إليها جزء من المجموع . وقيل : المراد بشرط عدم الاتحاد مع غيره . ويرد عليه أن هذا لا يلائم .

قوله : «بحيث لو قارناها» الخ ٦/٩١ .

فإنه ، لو كان المراد من المعنى الثاني أخذها بشرط عدم الاتحاد مع مفهوم آخر فذلك لا ينافي أن يكون هذا المفهوم جزء لها ، لأن الكل ليس متحداً مع جزء ، فتدبر تعرف !

قوله : «متقدماً عليه في الوجودين» الخ ١١/٩١ .

أى : التقدم بالتجوهر والمهية ، وبالطبع ، كما مر شرحه ، فتذكر !

قوله : «فهو كمطلق الوجود» الخ ٤/٩٢ .

قد مر شرحه ، فتذكر !

قوله : «وهو بكلّي طبيعي وصف» الخ ٥/٩٢ .

المراد بالكلّي الطبيعي نفس المهية ، من حيث هي هي . وقيل : إنه المهية ، من حيث كونها معروضة للكلية في الذهن ، أو من حيث هي قابلة لذلك . وتفصيل الكلام في ذلك المذكور في شرح المطالع ، فراجع !

و اعترض على ما أفاده المصنف ، قدّه ، بعض من ليس له قدم راسخ في الحكمة بأن جعل الكلّي الطبيعي السّلا بشرط المقسمي غير معقول ، وإلا يلزم أن يكون قسم الشيء قسماً له ، من جهة أن المنطقي والعقلي قسيان له . وقد غفل عن أن مقسم الانقسام إلى الكلّيات هي المهية ، من حيث هي هي . وظنّ هذا الرجل أن الكلّي الطبيعي ، هو السّلا بشرط القسمي ، مع أنك قد عرفت أنه بالتفسير الذي أفاده ، قدّه ، من الكلّي العقلي .

و اعترض أيضاً بأن المهية ، من حيث هي هي ، ليست إلا هي . والجواب أنه لا ينافي الكلية بهذا المعنى إلا على ما أفاده صاحب شرح المطالع ، فراجع !

قوله : «لأنه أمر عقلي» الخ ٦/٩٢ .

قيل عليه : إن قيد السّلا بشرطية لا ينافي الوجود الخارجي ، بل هو ممّا يؤكّده ، حيث أن السّلا بشرط مجتمع مع ألف شرط . وهذا الإيراد قد نشأ عن سوء الفهم ،

و قلة التدبّر . و ذلك ، لأنّ هذا القيد أنّما يكون من تعمّلات العقل ، فالمقيّد به لا يكون إلّا موجوداً فيه ، لا في الخارج ، لأنّ الموجود في الخارج ذات المهيّة ، من حيث ذاتها ، لا من حيث كونها مقيّدة بكذا . أللّهم ، إلّا أن يكون عنواناً للمهيّة ، لا قيداً لها ، فيرجع حينئذ إلى المقسم ، لا القسم . و بعضهم جعل المقسم المهيّة المأخوذة لا بشرط ، وهو لا يصحّ أن جعل قيداً و يصحّ أن جعل عنواناً ، فتدبّر !
قوله : « و خصوصاً الثّانية » الخ ٨/٩٢ .

أى : المادّة الثّانية ، بمعنى ما ليست الأولى . و يخرج منها الهوى الأولى ، و تعمّ جميع الهوىات و الموادّ ، من الثّانية و الثّالثة و غيرهما ، مثل الجسم المطلق للعناصر ، و العناصر للمواليد و نحوها .

و وجه التّخصيص بالثّانية كون وجود الأولى مورداً للإنكار للإشراقين دون الثّانية . و أيضاً الثّانية من الأنواع المتحصّلة الموجودة في نفسها ، بخلاف الأولى ، فإنّها غير محسوسة ، و لا متحقّقة الوجود ، بدون الصّور ، فتدبّر !
قوله : « و هو الاتّحاد » الخ ١٠/٩٢ .

أى الحمل المواطانيّ .

فإن قلت : الحمل بالمواطات هو مقابل الحمل بالاشتقاق . و يعمّ الحمل الأوّل و الشّابّع الصّناعيّ ، كما أنّ الاشتقاقيّ يخصّ بالثّاني . و من المعلوم ، أنّ الحمل الأوّل هو الاتّحاد في المفهوم لا الوجود ، فكيف خصّه مطلقاً بالاتّحاد في الوجود ؟

قلت : الاتّحاد في المفهوم ملازم مع الاتّحاد في الوجود ، أيضاً . مع أنّه ، على أصالة الوجود لا يتحقّق حمل ، إلّا بوضع الوجود الأعمّ من الخارجيّ و الذّهنيّ . و لكنّ الفرق أنّ في الحمل الشّابّع ، ما به الاتّحاد هو الوجود صرفاً ، و في الحمل الأوّل ، لا نظر إلى الوجود ، و إن كان لا يتحقّق إلّا بالوجود ، فتأمّل ! مع أنّه ، يمكن أن يكون المراد أنّه الاتّحاد في الوجود في المقام ، أو أنّه ، لم يعبأ بالأوّل لقلته ، فتدبّر !

قوله : « لا واسطة في الثبوت » الخ ١٤/٩٢ .

يظهر مما أفاده ، قدّه ، في الحاشية أعميّة الواسطة في الثبوت عن الواسطة في العروض . من جهة أنّ الواسطة في الثبوت قد لا يتّصف بما فيه الوساطة ، بخلاف الواسطة في العروض . ولكن ، لو قيّدنا الواسطة في العروض بصحّة السلب عن ذى الواسطة ، دون الواسطة في الثبوت ، بأن قيّدناها بعدمها ، كان بينهما التّباين ، والنسبة بين الواسطة في الإثبات والثبوت العموم والخصوص المطلق ، لو لم يجعل الواسطة في العروض من أقسام الواسطة في الإثبات ، ويجعل النسبة بين الواسطة في الثبوت والعروض التّباين . وإلا تكون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه ، والنسبة بين الواسطة في الإثبات والعروض عموم وخصوص مطلق بوجه ، لو جعلنا الواسطة في الإثبات ما يكون علّة لإذعان النفس بثبوت المحمول للموضوع بالذّات ، أو بالعرض . فيصدق حينئذ على الجلوس في السفينة المتحرّكة ، مثلاً ، أنّه واسطة في الإثبات والعروض لحركة جالسها . فإنّه يصحّ حينئذ أن يقال : زيد جالس في السفينة المتحرّكة ، وكلّ ما كان كذا ، فهو متحرّك ، فزيد متحرّك . ولكن ، لو قيّدناها بكونها علّة لإذعان النفس بثبوته له بالذّات تكون النسبة بينهما التّباين ، أيضاً .

ثمّ إنّ بعضهم ظنّ ، أنّ من جعل الواسطة في العروض مثل السفينة المتحرّكة لحركة جالسها ، فقد أخطأ خطأ فاحشاً ، من جهة أنّ الواسطة في العروض يجب أن تكون محمولة ، والسفينة غير محمولة على الجالس . ولكن ، هذا الظنّ من بعض الظنّ . فإنّ الواسطة في العروض ، في الحقيقة في المثال المذكور ، هو الجلوس في السفينة المتحرّكة ، وهو محمول بالاشتقاق على ذى الواسطة ، وهو الجالس في السفينة المذكورة ، من حيث متحرّكيّتها . والحمل المعبر في الوسائط الثلث مطلقاً ، على تقدير تسليم اعتباره ، أعمّ من الحمل بالمواطاة ، المعبر عنه بحمل هو هو ، والاشتقاق ، المعبر عنه بحمل ذو هو . وإلا ، فالواسطة في الإثبات لا شكّ في لزوم كونها محمولة وغير مباينة ، لشهادة تعريفها بأنّها ما يكون تاليه للإنّ حين يقال : « لأنّه كذا » ، و معلوم أنّ القول هو الحمل . وأمّا

الواسطة في الثبوت و العروض ، فلو جعلنا النسبة بينهما و بين الواسطة في الإثبات العموم و الخصوص المطلق أو من وجه ، فهذا أيضاً يجب أن تكونا قابلتين للحمل ، وإلا لهما أمكن اجتماعهما مع الواسطة في الإثبات ، كما لا يخفى . و لو جعلناهما مباينتين معها ، فلا شك أيضاً أنه لا يجب تقيدهما بعدم الحمل ، كما أنه لم يقيدهما بذلك أحد . و ذلك لجواز أن يؤخذ منهما مفاهيم محمولة . و ناهيك في ذلك تجويزهم التحديد بالعلل الأربع ، مع تباينها وجوداً مع المعلول .

و ما قيل : من أن الواسطة في الثبوت يمكن أن تؤخذ غير محمولة ، من جهة كونها واسطة في الثبوت ، حيث أنها علة لثبوت شيء لشيء - و العلة ، بما هي علة مباينة مع المعلول ، و إن أمكن أن يؤخذ عنها مفهوم قابل للحمل على المعلول ، مثل مصنوع لكذا مثلاً ، و هذا بخلاف الواسطة في العروض ، فإنها سبب لعروض شيء لشيء ، و المعارض مما لا يمكن مباينته للمعروض ، فالواسطة بطريق الأولوية يجب أن تكون محمولة قول زور مخلق ، حيث أن العروض الخارجى غير ملازم للحمل و عدم المباينة . بل الأعراض الخارجيّة ، التي تكون محمولة بالضميمة على الموضوعات ، بناء على التركيب الانضمامي بينهما و بين موضوعاتها ، تكون من هذه الجهة مباينة معها ، كما لا يخفى . و ذلك لا ينافي جواز أخذ المفاهيم المحمولة عنها ، سيما ، لو عممنا الحمل إلى المواطات والاشتقاق فتدبر !

ثم إن كون الوجود واسطة في العروض ، بالنسبة إلى المهيّة ، إنما هو على القول الصحيح و المذهب الجزل و الرأي القويم . و أمّا على مذهب القائلين بأصالة المهيّة ، و اعتباريّة الوجود ، فالقائلون منهم ، بأن مناط الموجوديّة ، و صدق الوجود على الشيء باتّحاده مع مفهوم الموجود ، دون الوجود ، و أنه لا مبدء له أصلاً فليست المهيّة على قولهم واسطة لموجوديّة الوجود ، أصلاً . و الذاهبون إلى تحقيقه في الخارج ، و لكن بعين تحقيق المهيّة جعلوها واسطة في العروض للوجود ، لا واسطة في الثبوت ، لأنّ الواسطة في الثبوت شأن الجاعل . و المهيّة ليست بجاعلة لوجودها ، وكذا الوجود بالنسبة

إلى المهية، بناءً على أصلته . ولكن ، لو كنت صحيح النظر ، غير عيباء العين ، لأذعنت بعدم إمكان وساطة المهية لعروض الوجود للوجود أصلاً . لأنها في حد ذاتها عارية عنه فكيف تصير واسطة لثبوته ، سيالشي لا يمكن أن ينسلخ عنه ، مع أن الواسطة في العروض يجب اتصافها بما هي واسطة فيه ، فتدبر !

ثم إن الواسطة في الثبوت يجب أن تكون علة لثبوت الأكبر للأصغر خارجاً ، أو في نفس الأمر ، لا لثبوته في حد ذاته ، وبينهما فرق بين . فيجوز أن تكون معلولة له بحسب وجودها ، في حد نفسها ، كما حقق في محله ، فعلى هذا ، تنقسم الواسطة في الإثبات إلى أقسام ثلاثة ، و الواسطة في الثبوت إلى قسمين ، ويحصل في النسبة بين الثلاثة اختلاف ، كما لا يخفى مع ماسبق . ثم ، إن الواسطة في الثبوت قد تطلق في قبال الواسطة في الإثبات ، فيراد بها ما يكون واسطة للثبوت النفس الأمري ، وقد تطلق في قبال الواسطة في العروض ، فيراد بها ما يكون سبباً لاتصاف الذات ، أي : لاتصاف ذي الواسطة ، سواء اتصفت هي بما هي واسطة فيه ، كالنار لحرارة الماء ، أم لا ، كالشمس للاسوداد فتدبر !

قوله : « فإن التشخص هو الوجود ، في الحقيقة » الخ ١٥/٩٢ - ١٦ .

سيجيء في محله ، أن التشخص مساوق مع الوجود ، بمعنى المغايرة بينهما مفهوماً مع الاتحاد مصداقاً ، وأن تشخص كل شيء بوجوده ، وأنه عين وجوده ، لا أنه بالفاعل أو القابل ، أو بالعوارض المادية ، أو بغيرها ، مما ذكر في محلها . فإداه ، قد هبنا الإشارة إلى ذلك ، أي الاتحاد بينهما في الحقيقة والمصداق ، و لذلك قال « في الحقيقة » ، حتى لا يتوهم الترادف ، فتدبر !

قوله : « بالعرض » الخ ١٧/٩٢ .

قال في الحاشية ، « أي علاقة » الخ ، العلاقة ، بين مثل الجالس والسفينة ، هي المجاورة ، و بين المهية والوجود ، المجاورة أيضاً . في ظرف التحليل ، أو العكسية و العاكسية ، و الحدية و المحدودية ، ونحوها . و ما أفاده هنا ، مما يؤيد بطلان ما ظن

مما سبق نقله ، من لزوم حمل الوساطة في العروض ، و أنها ما يكون سبباً لعروض شيء
 لشيء بالذات ، فإنه ، بناءً على ما أفاده هنا ، لاضير في المبينة أصلاً ، فتدبر !
 قوله : « بالنظر الدقيق البرهاني » الخ ٩/٩٣ .

اي بتخلية المهية عن كافة الوجودات بتعمل شديد و وجدانها ، أنها في حد
 نفسها ما شئت رائحة الوجود أصلاً . وكذا بمادل على أنها دون الوجود والمجولية .
 قوله : « بل بإعانة من الذوق العرفاني » الخ ٩/٩٣ .

أقول : و ذلك ، لأن الأدلة ، الدالة على أصالة الوجود ، لا تنفي تحققها مطلقاً
 بل تنفي أصالتها فيه ^١ ، وأما الحكم بأنها ما شئت رائحة الوجود ، أصلاً ، فيحتاج إلى
 ذوق عرفاني و تأييد سبحانه رباني ، حتى يظهر للسالك النظري حقيقة ما قيل : « ألا
 كل شيء ما خلا الله باطل » الخ ، و يبدو له معنى ما قاله ، تقدست أسمائه و تعالى كبريائه :
 « إن هي إلا أسماء » ^٢ الآية . حتى يدعن بأن المهية ، مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي ،
 لا شيء محض ، و معدوم صرف ، و باطل ساذج ^٣ . و يظهر له ، أن الموجود بالذات
 هو الوجود ، و أن لا ذات للمهية في الوجود أصلاً ، فتدبر ! و ربما يعكس و يقال :
 إن القول بوجود المهية ، بناءً على النظر العرفاني . و المراد حينئذ أن العارف ، الذي
 يكون ذا العينين ، يرى المهيات موجودة أيضاً بتبع الوجود ، و يجعلها جنة و وقاية
 عن انتساب النقائص إلى الوجود او يرى أنها وجودات خاصة علمية ، أو أنها مظاهر
 الأسماء و الصفات و لوازمها . أو أن الوجود الصّرف الساذج لا يتحقق فيه الأثر ، إلا

١ - أي : « في تحققها » .

٢ - النجم (٥٣) ، ٢٣ .

٣ - و هذا المجاز ليس مجازاً لفظياً . إذ ليس استعمال الموجود في المهية استعمالاً
 للشيء في غير ما وضع له ، بل مجازيته في النظر العرفاني . لان العارف لا يرى لما بالعرض
 وجوداً أصلاً . و من هذا ينفي الكثرة عن الوجود مطلقاً . و يقول : ليس في الدار غيره ديار .
 نعم من كان ذا يقينين يقول بوجود المهية بالعرض . فالنظر العرفاني مختلف : فبنظر ينفي
 عنها الوجود ، و بنظر يثبت لها الوجود ، فتدبر ، منه ره .

باعتبار انصباعه بصبغ ألوان المهيئات وجوداً وخارجاً، وأنّ وجودها بعين وجود الوجود، فتدبر !

قوله : « ومعلوم أنّ الكلّيّ الطّبيعيّ » الخ ١٤/٩٣ .

قد مرّ ما يتعلّق بالمقام ، فتذكّر !

قوله : « بل مثله كمثّل الآباء » الخ ٦/٩٤ .

حيث أنّ اتّحادها مع الوجود، كاتّحاد التّلا متحصّل مع المتحصّل . ومعلوم أنّ لكلّ فرد تحصّلاً وفعليّةً ، هي غير فعليّة الفرد الآخر ، وتحصّله ، فيكون تحصّل المهية والكلّيّ الطّبيعيّ ، المتّحد معه ^١ الموجود بوجوده بالعرض ، فعليّة أخرى ، وتحصّلاً آخر ، وإلا ، فيلزم أن يكون فعليّة كلّ فرد وتحصّله عين فعليّة الفرد الآخر وتحصّله .

و بوجه آخر ، الموجود في ضمن كلّ فرد حصّة أخرى ، غير الحصّة الموجودة في ضمن الآخر . وإلا يلزم اتّصاف الشّيء الواحد بصفات متضادّة ، هي صفات الأفراد . وبعبارة أخرى ، وحدتها إيهاميّة لانتحصليّة ، و بوجه بعيد ، مثل وحدة الهيولى ، فتصير متعدّدة بتعدّد الأفراد ، و واحدة بوحدتها ، فتأمّل ، تعرف ! وهذه الوحدة ، مع وحدة حقيقة الوجود ، في طرفي النقيض ، حيث أنّها ^٢ وحدة سعيّة إحاطيّة إطلاقيّة .

١ - أي : « مع كل فرد » .

٢ - أي : « أن وحدة حقيقة الوجود » .

في بعض أحكام أجزاء المهيّة

قوله : « وليس فصلان في مرتبة » الخ ١/٩٥ .

أقول : قد استدللّ عليه في المشهور بلزوم توارد العلتين المستقلّتين على معلول واحد . وأورد عليه ، بعدم تصوّر العليّة الحقيقيّة بين المفاهيم ، مع أنّ حديث العليّة متساوية بالنسبة إلى الجنس والفصل ، كما قرّر في محله . وأزج ، بأنّ عليّة الفصل باعتبار أنّه عين الوجود الحقيقيّ للشيء ، أو أنّه عين الصّورة التي هي شريكة العلة للهيولى ، التي هي عين الجنس حقيقة . وقيل : إنّ بطلان ذلك من أجل لزوم تحقّق الحاجة بين أجزاء المركّب الحقيقيّ ، وعدم تصوّره^١ بين الفصلين اللّذين هما في مرتبة واحدة ، ولكلّ وجه ، قد ذكرناه فيما سبق .

قوله : « كان كيفاً » الخ ٩/٩٥ .

أى : على مذهب القائلين بالارتسام . وأمّا على مذهب القائلين بخلاقيّة النفس أو اتّحادها مع الصّور الإدراكيّة ، فهو من مقولة الفعل ، لو عمّمناها ، بحيث تشمل مثلاً خلاقيّة النفس ، وإلا ، فهو خارج عن المقولات كلّها . إذ العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة مهيّة ، وخارج عنها وجوداً ، فتأمل .

والترديد بين كيف وشقيقه باعتبار اختلاف الأقوال في مهيّة العلم ، كما سيّجىء في محله ، فجعلها بعضهم من مقولة الإضافة ، وردّ بانتقاضها بعلم النفس بالمعدومات ،

١ - « وعدم تصوورها » ، خ ل .

و بذاتها . و قيل : إنَّها من مقولة الانفعال . و قيل : إنَّها من مقولة الكيف ، و هو المشهور بينهم . و قد جمع بعضهم بين الأقوال : بأنَّه ، لا شكَّ في أنَّه ، عند إدراك النَّفس لحقايق الأشياء ، في حصول صورة إدراكية للنَّفس ، و في تأثُّر النَّفس عنها و عن المبادئ المفيضه إليها ، و حصول إضافة و نسبة بين النَّفس و بين المدرك ، يعبر عنها بالعالمية . فن جعله من مقولة الكيف ، نظر إلى الصُّورة ، و من جعله من مقولة الانفعال نظر إلى تأثُّر النَّفس ، و من جعله من مقولة الإضافة ، نظر إلى النسبة الحاصلة و الإضافة المتحققة .

قوله : « لا تقوِّم الجوهر النوعي » الخ ١٠/٩٥ .

برهانه ظاهر ، و لا لزوم اجتماع الاستغناء عن الموضوع و الافتقار إليه ، في شيء واحد ، او اندراج شيء واحد تحت مقولتين متضادتين ، بناء على جنسية العرض أيضاً . و هذا على مذاق الحكماء ، و أمّا على مذاق العرفاء ، فجواهر العالم ، كلّها متحصّلة بالأعراض ، و حاصلة من اجتماعها ، كما سيّجى شرحه .

قوله : « اشتقاقى » الخ ١٣/٩٥ .

هذا الاصطلاح أيضاً غير ما هو المذكور في المنطق . فإنَّ المراد به فيه المشتقّ من المبادئ ، التي مأخذ الفصول الطبيعية ، مثل النّاطق ، و نحوه .

قوله : « و ذا يقال له فصل حقيقى » الخ ١٧/٩٥ .

لأنَّ الفصل الحقيقى ما يكون رافعاً للإيهام عن الجنس ، و يكون مفيداً للتّحصّل له . و هذا ممّا لا يمكن حصوله من مفهوم الفصل ، أى : من الفصل المنطقية بالمعنى الذى أشير إليه آنفاً . لأنَّ المفاهيم كلّها مبهمات ، غير متحصّلات ، فلا يمكن أن تكون مفيدة للتّحصّل لغيرها .

فالفصول الحقيقية هي مأخذ الاشتقاق للفصول المنطقية ، التي هي أنحاء الوجودات ، الخاصة ، والصُّور المنوَّعة للحقايق المتحصّلة . بل ، لو سئلت الحقّ :

الفصل الحقيقي لكل شيء ، الذى هو فصل الفصول وأصل الأصول ، هى النفس
 الناطقة الإلهية ، التى هى الإنيئة المحضة ، و ظل الله السارى ، نوره^١ فى كل شيء :
 بحكم : « نفوسكم فى النفوس و أرواحكم فى الأرواح » .

فِي أَنَّ حَقِيقَةَ النَّوْعِ فَصْلُهُ الْأَخِيرِ

قوله : « معتبر فيه على وجه الإبهام » الخ ٢/٩٦ .

أى : على عرض عريض ، كعرض الأمزجة ، أو لا بنحو التّعيين والخصوص ، كما سيجىء شرحه .

قوله : « ولهذا قالوا » الخ ٤/٩٦ - ٥ .

أى : لأنّ الفصل عين الصّورة ذاتاً ، وغيرها اعتباراً ، و الفصل حقيقة الشّىء وذاته . ولذا قالوا : شيئية الشّىء بصورته ، وقال الشيخ الخ .

قوله : « والبسيط الجامع لجميع الكمالات » الخ ٨/٩٦ - ٩ .

أقول : سيجىء بيان ذلك مِنّا . فى موضع يليق به ، فانتظر !

قوله : « وقس عليه الباقي » الخ .

أقول : أفاد فى الحاشية قياس الحسّ والحركة الإرادية ، ولم يذكر النامى لاندراجه فى الجسم ، وهو أيضاً أعمّ من النّموا الظّاهرى الصّورى ، و الباطنى المعنوى ولو جعلنا المائت أيضاً جزء حدّ الانسان ، فهو أيضاً أعمّ من الموت الاختيارى و الإضطرارى .

قوله : « وقد صرّحوا أنّه » الخ ١٧/٩٦ .

أى : أخذ الدّائرة فى تعريف القوس :

فِي كَيْفِيَّةِ التَّرَكِيبِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْحَدِيَّةِ

قوله : «من الأجزاء الحديّة» الخ ٤/٩٧ .

تسمية هذه بالأجزاء الحديّة ، من جهة أنّها أجزاء للحدّ ذهنياً ، لا للمحدود خارجاً . فإنّ المحدود مقام توحيد الكثير ، والكثرة في الوحدة ، ومقام الجمع والإجمال والرتق والبساطة بالنسبة إلى تلك الأجزاء الحديّة ، وهي ^١ مقام الوحدة في الكثرة ، ومقام تكثير الواحد ، ومقام التفصيل والفتق بالنسبة إليه ، وسيّما على القول الحقّ والمذهب الصحيح ، من أصالة الوجود واعتباريّة المهيّة ، وكونها في الخارج ونفس الأمر فانية في الوجود ومتّحدة به ، كاتحاد السّلا متحصّل مع المنحصّل والسّلا شيء مع الشيء .

قوله : «قد وصفه المحقّق الشّريف» الخ ٥/٩٧ .

وجه تبلّد الأذهان ، وتخيّر الأفهام في هذه المسألة ، هو أنّ تلك الأجزاء كونها متعاندة ذهنياً محلّ الاتّفاق ، بل لا يمكن اتّحادها فيه أصلاً . لأنّ البيّنونة بين المفاهيم عزليّة ، ولا يتصوّر حمل مفهوم على مفهوم آخر ، يغيّره بالحمل الأوّل الذّاتيّ ، ولأنّه مستلزم لارتفاع جميع الأحكام الذّهنيّة ، وأنّ تصوير الفصل جنساً والجنس فصلاً ، والنوع جنساً وفصلاً وهكذا ، وهذا محال بالضرورة . وإذا كانت متعاندة متكتّرة ذهنياً ، فلو قيل بتغيّرها خارجاً ذاتاً ووجوداً ، فيلزم أن يصير الواحد كثيراً ، وأن لا يتحقّق الحمل بينها أصلاً ، لا الأوّل ، ولا الشّابّع الصّناعيّ . ولو قيل باتّحادها

١ - أي : «الأجزاء الحديّة» .

ذاتاً ووجوداً ، فيلزم أن يصير جميع المهيئات المركبة بسيطة خارجاً وفي نفس الأمر ، وأن تكون تلك الأجزاء ذهنية محضة ، اختراعية و انتزاعية صرفة ، مع أنها مأخوذة من المركبات من المواد والصّور ، وهي متعدّدة وجوداً أو ذاتاً عندهم ، ووجود التركيب الخارجي في المركبات الخارجية ظاهر عند كلّ سليم البصيرة . ولوقيل بكثرتها وجوداً مع وحدتها ذاتاً ، فهو أيضاً مخالف للضرورة ، لأن الأشياء المتّحدة بالذات ، كيف يمكن أن تكون موجودة بوجودات متعدّدة متكرّرة ؟ فإنّ هذا لا يتمشّي على أصالة الوجود فضلاً عن أصالة المهيّة . ولو قلنا باتّحادها وجوداً مع اختلافها ذاتاً ، فهو لا يتمشّي أيضاً على أصالة المهيّة أصلاً . فلذلك تحيّرت الأفكار واختلّفت الأنظار في كيفية التركيب من هذه الأجزاء .

والقول الصّحيح من هذه الأقوال ، بناءً على المذهب الحقّ من أصالة الوجود ، ما أشار إليه ، قدّه ، بقوله : « والثاني لدى معتبر الخ . وبهذا القول يجمع بين القول بوحدة الوجود ، وكثرة الموجود ؛ وبين نفي الشّرور بالذات عن دارالكون والتّحقق وإثباتها بالعرض ؛ وبين إسناد الأفعال كلاً وطّراً إلى الحقّ ، مع تبرّثه ، تقدّست أسمائه ، عن الشّرور والنقائص ، كما مرّ شرحه سابقاً .

وأما ما أفاده بقوله : « باعتبارات له تلك الصّور » ، فهو نظير ما قاله العرفاء الشّاخون ، من أنّ الحقّ المنزّه هو الحقّ المشبّه ، وأنّ الكثرة في الوجود اعتباريّة ، والوحدة حقيقيّة ، وأنّ كلّ تعين مسبوق بالسّلا تعين .

قوله : « إلّا أنّ ما ينتزع » الخ ٨/٩٨ .

وهذا أيضاً نظير الأسماء الإلهيّة ، مثل العلم المطلق والحياة والقدرة المطلقتين ونحوها . فإنّها ، من جهة حكايتها عن الكمال الدّاق للوجود ، وانتزاعها عن حاقّ ذاته ، تسمّى بأسماء الذّات . وما يحكى عن مقام ظهوره والتّعيّنات الطّارية عليه ، في هذا المقام ، يسمّى بأسماء الفعل ونحوه . مع أنّ كلّها ، من حيث مفاهيمها ، خارجة عن حاقّ الوجود ، فتدبّر !

فِي خَوَاصِّ أَجْزَاءِ الْمَهِيَةِ

قوله : « غرر في خواصّ الأجزاء » الخ ١٠/٩٨ .

أقول : هذه الأحكام من أحكام مطلق الجزء ، سواء كان ذهنياً أو خارجياً .
و ذكرها في المقام من جهة شمولها للأجزاء الحديّة ، بناءً على تعددها في الخارج ذاتاً ،
أو ذاتاً و وجوداً . و أمّا بناءً على اتّحادها خارجاً ، فلا يشملها لزوم السّبق في الخارج ،
إلا أن يجعل التّقدم بالاعتبار ، فتدبّر ! و أمّا الأجزاء الخارجيّة ، فشمول هذه الأحكام
لها ظاهر .

قوله في الحاشية : « و هيهنا وجه آخر » الخ ص ٩٩ .

إن قالت : على هذا الوجه يلزم أن يكون المعلول عين العلة ، حيث أن الصّورة
عين المعلول ، على ما حقّقه ، و هي مأخوذة في ناحية العلة ، أيضاً . و يمكن أن يجاب
عنه ، بما يستفاد ممّا أفاده بقوله : « بما هما شيئان » . و ذلك ، بأن يقال : إن اعتبار
المادّة و الصّورة في ناحية العلة ، بما هما شيئان ، و كون الصّورة عين المعلول ، من جهة
الوجود الّذي هو بسيط ، لا تركيب فيه أصلاً . و بعبارة أخرى ، الأوّل ، من حيث
تكثر الواحد ، و الثّاني ، من حيث توحيد الكثير . و بوجه آخر ، الصّورة المأخوذة ،
في ناحية العلة ، رتق الصّورة المأخوذة ، في ناحية المعلول ، و هي فتقها ، فتدبّر !

قوله : « فالسّبق للأجزاء » الخ ٩/٩٩ .

وقد يجاب عنه ، بأنّه لا ضير في أن تكون العلة التّامة ، بمعنى جميع ما يتوقّف عليه
المعلول ، عينه ^١ ؛ و بطلان هذا مستغن عن البيان . و الفرق بين هذه الاعتبارات بجلّي

حيث أن حكم كل واحد منها يخالف لحكم الآخر . فإن الكل المجموعى بشرط الاجتماع^١ غير موجود في الخارج ، بخلافه بشرط الاجتماع . وأيضاً ، الأول ، لمكان عدم وجوده ، لا يمكن أن يكون معلولاً ، بخلاف الثاني . والفرق بينه^٢ وبين الآحاد بالأسر معلوم ، أيضاً ، حيث أنه^٣ مقيد بالاجتماع ، دونها ، وأنه^٤ مسبوق والثاني سابق . والفرق بين الآحاد بالأسر ، وبين كل واحد بشرط الانفراد واضح أيضاً ، كما قيل : إن كل إنسان يشبعه هذا الرغيف ، ولا يشبع الآحاد بالأسر . وأيضاً ، الأول « لا بشرط » ؛ والثاني « بشرط شيء » أو « بشرط لا » ، فتدبر ، تعرف ! وهذه الاعتبارات ، في الأجزاء ، بمنزلة اعتبار الكثرة النسبية والحقيقية ، والوحدة الحقيقية والنسبية في الوجود ، عند أهل العرفان ، فتدبر !

١ - كما في شطرية الهيئة الاجتماعية بنحوه ، مخصوص في أجزاء محصله لشكل الدائرة .

٢ ، ٣ و ٤ - أي : « الثاني » .

فِي أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي أَجْزَاءِ الْمُرَكَّبِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ الْحَاجَةِ بَيْنَهَا

قوله : « وهذه إحدى المسائل » الخ ١٦/٩٩ .

أقول : ومنها ، مسألة « الوجود خير محض » .

ومنها ، مسألة « أن التلازم العقلي بين الشئيين فرع كون أحدهما علّة و الآخر معلولاً » أو « كونها معلولى علّة واحدة » .

ومنها ، « بطلان الترجيح بلا مرجح » و « احتياج الممكن إلى العلّة » .

ومنها ، « عدم اجتماع الضدين والنقيضين والمثلين » و « عدم ارتفاع الوسطين »^١ .

ومنها ، « أن المهيّة ، من حيث هي ليست إلهي » .

ومنها ، « بطلان الدور » و « توقف الشئ على نفسه » ، إلى غير ذلك ، من المسائل النافعة كثيراً ، حيث يثبت بها نفى التركيب عن الواجب ، من الأجزاء الواجبة ، و نفى كون الواجب جزء من غيره ، و عدم جواز توارد الفصيلين على جنس واحد ، و عدم تركيب المهيّة من أمرين متباينين ، إلى غير ذلك ، من المسائل .

قوله : « فقلنا لو حدة » الخ ١/١٠٠ .

و قيل في المعيار أمور أخرى : منها ، أن يكون حدّ المجموع غير حدّ كل واحد ، و أن يحصل من انضمامها مهيّة متحصّلة ، و أن تحصل بها بعد التركيب صورة وحدانيّة هي في طول الأجزاء ، لا في عرضها إلى غير ذلك ، ممّا ذكروه في كتبهم . و لكن الجامع بين الجميع ما أفاده ، قدّه ، لأنّ مع حصولها يحصل ما أفاده ، قدّه ، بخلاف العكس ، فإنّه غير ملازم معه في النّظر الظاهرى البدوى ، فتأمّل !

١ - أى : « الوسطين النقيضين » .

فِي أَنَّ التَّرَكِيبَ بَيْنَ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ اتِّحَادِيٌّ أَوْ انْضِمَامِيٌّ

قوله : « ينظر في الحكم » الخ ١٠/١٠٠ .

قد عرفت ، أَنَّ التَّرَكِيبَ الاتِّحَادِيَّ لَا يُمْكِنُ حَصُولُهُ ، إِلَّا بَيْنَ اللَّامَتَحَصَّلِ
وَالْمَتَحَصَّلِ ، وَأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ بَيْنَ الْمَوْجُودَيْنِ ، مِنْ جِهَةٍ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَتَحَصَّلٌ .
وَالْهَيْوَلِيُّ وَالصُّورَةُ عِنْدَهُمْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ ، حَيْثُ أَنَّهُمْ جَعَلُوهُمَا أَجْزَاءً خَارِجِيَّةً لِلْجِسْمِ .
وَأَيْضًا ، جَعَلُوا الصُّورَةَ شَرِيكَةً الْعِلَّةِ لِلْهَيْوَلِيِّ ، وَهِيَ ^١ عِلَّةٌ لِتَشَخُّصِ الصُّورَةِ . فَحَفِظَ
أَصُولُ الْقَوْمِ مَبْنًى عَلَى الْقَوْلِ بِالتَّرَكِيبِ الْانْضِمَامِيِّ . فَلِذَاكَ ، قَالَ الْمَصْنَفُ « وَهُوَ
الْمُنَاسِبُ » الخ . لِأَنَّ مَقَامَ التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ هُوَ مَقَامُ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ ، لَا مَقَامَ الْكَشْفِ
وَالْمَشَاهِدَةِ . فَإِنَّ الْعَقْلَ الْمُنَوَّرَ فِي مَقَامِ غَلْبَةِ الْوَحْدَةِ عَلَى نَظَرِهِ ، لَا يَرَى لِمَبْدَأِ الْقُوَى وَالْأَعْدَامِ
وَجُودًا أَصْلًا ، وَيَنْبَغِي الْكَثْرَةُ مَطْلَقًا ، بِخِلَافِ نَظَرِ الْعَقْلِ الْمُقَيَّدِ الْمَحْجُوبِ بِالْفِكْرِ وَلِوَازِمِهِ .
وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَى الْمَصْنَفِ ، قَدَّهُ ، أَنَّ مَا أَفَادَهُ فِي الْمَقَامِ مُنَافٍ لِمَا اخْتَارَهُ فِي الْوُجُودِ
الذَّاهِي ، مِنْ ابْتِنَاءِ الْقَوْلِ بِالِاتِّحَادِ عَلَى التَّرَكِيبِ الْاتِّحَادِيِّ ، وَانْحِصَارِ الطَّرِيقِ عَلَى
إِثْبَاتِ الْقَوْلِ بِاتِّحَادِ الْعَاقِلِ مَعَ الْمَعْقُولِ ، الَّذِي هُوَ الْمَرْضِيُّ عِنْدَهُ ، عَلَى التَّرَكِيبِ الْانْضِمَامِيِّ .
وَقَدْ ذَكَرْنَا ، فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ، مَا يَنْفَعُكَ فِي الْمَقَامِ ، فَرَاجِعْ ! وَقَدْ سَدَّ ثَغُورَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ
صَلَرُ مَنَآلِئِهِ الْإِسْلَامِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ مِنَ الْأَسْفَارِ . وَلَمَّا كَانَ بِنَاءُ هَذَا الشَّرْحِ عَلَى
الِاخْتِصَارِ أَعْرَضْنَا عَنْهُ ، فَرَاجِعْ إِلَيْهِ ، إِنْ كُنْتَ مَايَلًا لِتَفْصِيلِ الْكَلَامِ وَتَحْقِيقِ الْمَقَامِ !

فى التَّشَخُّصِ

قوله ، قدّه : « غرر فى التَّشَخُّصِ » الخ ١٧/١٠٠ .

إنّما أردف مبحث التَّشَخُّصِ بمبحث المهية . مع أنّ الأنسب به ^١ ، أن يذكر فى مباحث الوجود ، حيث أنّه من العوارض الذاتيّة للوجود ، بل هو عين الوجود عند أهل الحقيقة ، من جهة أنّ المحتاج إلى التَّشَخُّصِ إنّما هى المهيّات الكلّية والمفاهيم المبهمة الذّهنية ، دون الوجود الذى هو نفس التَّشَخُّصِ ، أورقيقه الدّأثر معه ، حيثما دار ، مع أنّ بعضهم جعل المشخص من سنخ المهية ، فلذلك ذكره فى هذا المبحث ، فتدبّر تعرف !

قوله : « وهذا أعنى كون التَّشَخُّصِ بنحو الوجود » الخ ٣/١٠١ .

أقول : قد اختلفوا فى أنّ تشخص الأشياء بماذا ؟

فذهب قوم إلى أنّ تشخص الماديّات ، بالمادّة ، وتشخص الحقّ ، بذاته ، والمجرّدات ، بباطن ذواتها .

وقيل : أنّ تشخص الأشياء غير الحقّ ، تعالى ، بالفاعل ، وتشخص الحقّ ، بنفس ذاته المقدّسة .

وقيل : أنّ تشخص الأنواع المنتشرة الأفراد ، بالعوارض المشخصّة ، و تشخص الأنواع المنحصرة فى فرد واحد ، بباطن ذواتها ، وتشخص الحقّ عين ذاته المقدّسة .

و قيل : إنَّ تشخيص كلِّ شيء غير الحقِّ ، تعالى ، بالعوارض المشخصة ، إلّا أنَّها في العقول لازمة لمهيئاتها ، وتشخيص الحقِّ ، تعالى ، بنفس ذاته .
و قيل : أنَّ تشخيص كلِّ شيء بنحو وجوده الخاصِّ ، فلو كان وجوده زائداً على ذاته ، يكون تشخيصه زائداً عليها ، وإن كان عين ذاته ، كالحقِّ ، تعالى ، يكون التشخيص أيضاً عين ذاته .

وهذا القول مرضيٌّ للمحققين ، وهو الحقُّ المطابق للبرهان . لأنَّ كون التشخيص بالفاعل ، إن كان المراد به ، أنَّ الفاعل معطٍ للوجود الذي هو سبب التشخيص ، أو لغيره ممَّا هو سبب له ، فهذا ليس محتملاً للنزاع . وإن كان المراد به أن يكون الفاعل ملاك التشخيص وما به يحصل التشخيص ، الذي هو في مرتبة تحقق الشيء ، فهذا مخالف للبرهان والوجدان ، لأنَّ الفاعل المؤيِّس لوجود الشيء مقدَّم عليه ، وليس في رتبة وجوده حتَّى يكون سبباً لتشخيصه بهذا المعنى .

و أيضاً ، الموجودات الغير المستكفية بالفاعل ، فقط ، لا يمكن أن تشخيص به محضاً ، لاحتياجها في تشخيصاتها ، كوجوداتها إلى أشياء أخرى ، كما لا يخفى . و أيضاً الفاعل الأوَّل الحقِّ ، تعالى شأنه ، وما هو من صقعه ، ووجهه الباقي ، بعد فناء كلِّ شيء ، مستوى النسبة مع كلِّ شيء ، فلا يمكن أن يكون ما به التشخيص للمتخصِّصات المختلفة .

و أيضاً ، الفاعل مقدَّم على الإيجاب ، وهو على الوجوب ، وهو على الإيجاد . وهو على الوجود ، الذي هو في مرتبة التشخيص عندهم . فلو كان تشخيص الشيء بالفاعل ، يلزم تأخُّر الشيء عن نفسه ، وتقدُّمه على نفسه .
و أيضاً ، التشخيص صفة للمتخصِّص وهو قائم بالمهيئة ذهنياً بخلاف الفاعل .

و أيضاً ، التشخيص جزء للفرد عندهم ، بخلاف الفاعل ، ولو جعل التشخيص النسبة إلى الفاعل ، فإن كانت إشراقية ، فهي عين الوجود ، وإن كانت مقولية ، فهي

متاخرة عن الطرفين .

وكون التشخيص بالمادة أيضاً ، باطل ، لأن المادة قابلية محضة و مبهم ذاتاً و وجوداً ، فلا يمكن أن تصير موجبة للتشخيص .

و أيضاً ، الهوى الأولى مشتركة عندهم للعناصر ، فكيف يصير المشترك علّة للتشخيص المختص بالشيء المتشخص ؟ و أيضاً ، المادة حاملة لقوة الشيء ، والتشخيص موجب لفعليته ، فكيف يمكن أن تكون معطية له .

و أيضاً ، التشخيص جزء الفرد و المادة منشاء انتزاع الجنس ، الذى هو جزء المهيبة .

و أيضاً ، هى مقدمة على الوجود الشخصى للأشخاص ، و التشخيص ليس كذلك .

و جعل عوارض المادة مشخصة ، يبطله كونها فى حد ذاتها ، من دون وجوداتها كلبية مبهم ، و المبهم غير صالح لإعطاء التشخيص منفرداً ، أو مجتمعاً مع غيره . و لو جعلت من حيث وجوداتها ، فيرجع الأمر إلى مشخصة الوجود . و وجود الفرد أولى بأن يكون سبباً لتشخصه من وجودات هذه الأمور ، التى هى مباينة مع الشخص وجوداً عندهم .

و أيضاً ، هذه الأمور أعراض ، فكيف يمكن أن تجعل علّة لتشخيص وجود الجوهر ، مع أن الموضوع من جملة مشخصات العرض . فنبت أن المشخص هو الوجود وأنحائه .

قوله : « مع عرض عريض » الخ ٧/١٠١ .

و ذلك ، لأنها لو كانت بحد خاص منها أمانة للتشخيص ، يجب أن لا يبقى التشخيص بتغيرها ، لأن زوالها كاشف عن زوال ما هى أمانة عليه ، و بزواله يزوال التشخيص قطعاً . و أيضاً ، هى أمارات للتشخيص ، الذى هو عين الوجود ، و تابعه ١

في العرض و المراتب، لعرضه^١ وسعته ودرجاته و مراتبه . وهو^٢ في الأشخاص الجوهريّة، المتحرّكة بالحركة الجوهريّة ، ذو عرض عريض ، وسعة غير محدودة بين طرفي صعودها و نزولها .

١ - أي : «لعرض الوجود» .

٢ - أي : «التشخص» .

فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَ التَّمْيِيزِ وَالتَّشْخِصِ وَبَعْضِ اللَّوَاحِقِ

قوله : «و بعض اللّواحق» الخ ١٥/١٠١.

أى : لواحق التّشخيص مثل تقسيمه . ثم اعلم ، أنّ ما يفتّرع على كون التّشخيص بالوجود ، كون العالم كشخص واحد حقيقة ، لأنّه ، مع كثرة أطواره ، من مراتب وجود واحد هو ظلّ الله المنبسط على كلّ شيء . و بالجملة : تحقيق التّوحيد الخاصّيّ ، بل أخصّ الخواصّيّ يتوقّف على هذا الأمر ، كما لا يخفى .

قوله : «فى أمر عامّ» الخ ٣/١٠٢.

ولو مثل الشّيئيّة و الوجود والوحدة ونحوها ، من الأمور العامّة ، فيشمل الحقّ تعالى ، أيضاً ، وإن كان صدق هذه المفاهيم عليه ، تعالى ، و ظهورها فيه ليس كظهورها فى الممكنات . فلو نظر إلى نفس المفهوم قيل : إنّ الحقّ متميّز عمّا عداه . ولو نظر إلى الحقيقة ، وأنّه لا اشتراك فيها أصلاً ، قيل : إنّّه ، تعالى ، لا يحتاج إلى مميّز أصلاً ، ولكنّه تعالى مشخّص بنفس ذاته المقدّسة .

تَقْسِيمٌ لِلتَّشْخِصِ

قوله : «تشخيص عيناً بدا» الخ ١٠٢/٦.

قيل : إن هذا التقسيم مبنيّ على مذهب المشائين القائلين بوجود المهيّة للعقول وأما على مذهب شيخ الإشراقيين ، القائل بأنّ النفس وما فوقها إنبيات صرفة ووجودات محضة . فالعقول أيضاً متشخصة بنفس ذاتها ، لكن ، لو كان المراد من هذا نفي الحيثية التعليلية ، فهو باطل جزمًا . ولو كان المراد نفي الحيثية التقييدية ، كما هو الظاهر ، فله وجه . إلا أنّ الأحسن أن يقال : إنّها متشخصات بباطن ذواتها ، كما أنّ وجوداتها أيضاً متقومة به . و لكن عبارته ، قدّه ، في الحاشية حاكية عن وجود المهيّة لها أيضاً ، وقد حققنا ، فيما سبق ، معاني المهيّة ومرادهم من نفي المهيّة عنها ، وأنّ نفيها هل يستلزم أن يكون تشخصاتها بذاتها ، أم لا ، فراجع !

قوله : «إلى قابل هو الهيولي» الخ ١٠٢/١٤-١٥ .
أي المادّة المختصة بكلّ فلك .

قوله : «لكونه إبداعياً» الخ ١٠٢/١٥ .

أي إبداعياً بالمعنى الأعمّ الشامل للمخترع ، أيضاً .

قوله : «حتّى يتقرّب القابلان» الخ ١٠٢/١٧ .

المراد بالأوّل الهيولي الأوّل^١ والثاني المخصّصات ، أو الهيولي الثانية . وإنّا جعل المخصّصات مأخوذة في ناحية قابلية القابل ، لأنّها علل إعداديّة لا إبداعيّة ، ولأنّها ، من جهة كونها مخصّصة للقبول ، تكون من ناحية القابل ، لأنّ الشئ لا يفعل ما لا يناسبه . ولأنّها ، مهيّسة للوجود ، وهو لا يتقوم إلا بالفاعل فقط . فالعلة

المهيَّئَة له معتبرة في ناحية القابل ، لا الفاعل ، فتدبّر !

قوله : «حتّى يتقرّب القابلان بنسكهما» الخ ١٧/١٠٢ .

إشارة إلى أن تلك الحركات ، للمتحرّكات الوجوديّة ، عبادات ذاتيّة ، ونسك قريبة ، وتسبيجات و تحميدات وجوديّة ، كما قال ، تقدّست أسمائه : «إن من شيء إلا يسبح بحمده»^١ الآية . وقال بعضهم صلّت السماء بدورانها .

قوله : «و موهبة بعد موهبة» الخ ١/١٠٣ .

إشارة إلى أن أفعال الله ، تعالى ، غير معلّلة بالأغراض ، وإفادته للوجود جود محض وهبة صرفة ، ولا يستحقّ شيء عليه ، تعالى ، أمراً بالاستحقاق الحقيقى .

قوله : «وإن تعدّوا نعمة الله لا تُحصوها»^٢ الخ ١/١٠٣ .

إشارة إلى عدم تناهى حدود الحركات و المتحرّكات ، وكذا مراتب الصّور و الفعليّات المفاضة عليها ، فتدبّر !

قوله : «فكالموالي» الخ ١/١٠٣ :

من باب المثال ، إذ حكم كلّ ما كان مثلها مثله :

قوله : «فالنوع لا محة منتشر» ٢/١٠٣ .

لأنّ مراتب التّشخيص الواحد غير مكثّرة للفرد و التّشخيصات المنشرة موجبة لتكثّر الأفراد أيضاً .

قوله : «وليس كلّى مع الجزئى» الخ ٢/١٠٣ .

وذلك لأنّ الإدراك لو كان من مقولة الإضافة ، فهى تختلف باختلاف الطّرفين ولا تختلف بذاتها . وإن كان من مقولة الكيف ، فلزوم الاختلاف باختلاف المدرك ضرورى .

١ - الاسراء (١٧) ، ٤٤ .

٢ - ابراهيم (١٤) ، ٣٤ .

وكذا إن كان من مقولة الانفعال ، كما لا يخفى^١ ولو جعل خارجاً عن المقولات ، فالوجود
يتكثر نوع تكثر بتكثر المهيئات .

قوله : « وأنت لا تحتاج » الخ ٤/١٠٣ .

قد ذكرنا في الوجود الذهني ما يتعلق بالمقام ، فراجع !

فِي الْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ

قوله : « في الوحدة والكثرة » الخ ٥/١٠٣ .

أقول : هذا المبحث أيضاً من أهمّ مباحث الفلسفة الأولى : وهي بمنزلة مبحث الولايات في باب السلوك العملي . والمراد من المساوغة هنا ما قيل في التشخيص ، والمخالف في ذلك رئيس الحكماء على ما يترأى من ظاهر كلامه . وقد أورد عليه صدر المتألهين بما لا مزيد عليه .

قوله : « وسرّ أعرفيّة الأعم » الخ ٨/١٠٣ .

أقول : والسّر الآخر هو أنّ قيود الأعمّ أقلّ ، وكلّما كان القيود أكثر صار الإدراك أصعب .

وإن قلت أعميّة الأعمّ بحسب المفهوم^١ ، وأعميّة النفس بحسب الوجود : قلت : المفهوم آية الوجود ، والمجاز قنطرة الحقيقة ، والظّاهر عنوان الباطن . وبالجملة : لما كانت المفاهيم مأخوذة عن الوجود ، وأنّ كلّ هويّة وجوديّة مصداق للمعاني الكلّية ، المسمّاة باصطلاح الحكماء بالمهيّة ، و يعرف العرفاء بالعين الثّابت ، وتلك المفاهيم حكايات وما بها ينظر إليها ، ومتّحدة معها^٢ اتّحاد التّلا متحصّل مع المتحصّل ، وفانية فيها ، وحكم أحد المتّحدّين يسرى إلى الآخر ، والفاني أيضاً محكوم بحكم المفنيّ فيه ، فلذلك يسرى أحكام الوجودات السّعيّة ، من الوحدة والسّعة و

١ - ولذا كانت الموجودات العامة أقدم على الخاصه في القوس النزولي وكان شرط

جريان اسكان الاشرف كون الممكن من الموجودات النورانية بخلاف الاخس ، منه ره .

٢ - أي : « وما بها ينظر الى كل هوية ، ومتّحدة مع كل هوية » .

الإحاطة ، إلى حكاياتها وآياتها .

فإن قلت : العموم المفهومي مرجعه إلى إيهام المهيّة ، و عدم تحصيلها و عرائها عن الفعلية في حدّ ذاتها ، وعموم الوجود مرجعه إلى فرط الفعلية و التحصيل ، فكيف يحصل التجانس و السّخية بينهما ، حتى يصير العموم المفهومي سبباً لسهولة الإدراك و الأعرافية من جهة السّخية مع المدرك .

قلت : قد تقرّر في مقارّه أنّ إدراك الكلّيات المفهومية ، إنّما يتحقّق بعروج النفس إلى عالم الأرباب و الأنواع ، و مشاهدتها ذواتاً نورية مجردة مرسلّة ، عن بُعد المدرك بالحقيقة هذه الصّور الوجودية ، التي هي فعليات صرفة و وجودات محضة^١ بل المدرك بالحقيقة ، بناء على اتّحاد العاقل بالمعقول ، ذات المدرك و حقيقته الإطلاعية الواسعة ، من جهة إحاطتها بالوجودات المقيّدة ، و من حيث جامعيتها في ذاتها لنظام الوجود و صور ما في الكون . وعلى تقدير أن يكون المشهود و المدرك نفس المفاهيم المبهمة الكلّية ، كما يقوله أكثر حكماء المشاء ، و العموم المفهومي أيضاً موجب لحصول السّخية لما أشرنا إليه من أنّ العموم مرجعه مطلقاً إلى الإحاطة و الاستيعاب ، لكن الاستيعاب إذا تحقّق في المفهوم ، يصير مرجعه إلى الإيهام لخصوصية الوطن و المجلى ، لاختلاف في الحقيقة . و ببيان آخر الكلّية المفهومية ، و إن كانت مرجعها إلى الإيهام ، إلّا أنّها آية السّعة و الإحاطة في المحكيّ بها عنه ، فيحصل السّخية بينها و بين المدرك المحيط الواسع من هذه الجهة ، فتدبّر !

و السرّ الآخر لأعرافية الأعم تقدّمه في الوجود الخارجيّ و الذهنيّ على الأخصّ إذا كان جزء له ، و بالجملة تقدّمه بالتجوهر و المهيّة على الأخصّ . و السرّ الآخر أقرية الأعم بالنسبة إلى الموجودات المرسلّة الكلّية ، التي هي باطن ذات المدرك . و السرّ الآخر لأعرافية الأعم ، مسبوقية الأخصّ به من جهة أنّ كلّ تعيّن مسبوق بالملّا تعيّن ، و

١ - ولذا قالت العرفاء : ان الافراد تابعة للكلّيات ، لا أن الكلي تابع لها . فان مرادهم

من الكلي فيما قالوا ، هذه الحقايق المرسلّة ، منه ره .

بالجملة من جهة تقدمه بالطبع على الأخص .

قوله ، « وكثرة عند الخيال » الخ ١٢/١٠٣ .

أقول وجه ذلك أيضاً : من جهة سنجية الكثرة مع نشأة الخيال ، الذي موطنه موطن التفصيل والتفريق ، ومن ثمّ عدّ من عالم الذرّ عند أهل العرفان :
و من جهة أنّ مدركاته الصّور المقدّرة المشكّلة ، أو المعاني المضافة إليها عند تسخير الوهم إليها :

و من جهة أنّه أوّل منازل نزول المفاهيم العامّة عن سماء الإطلاق والوحدة إلى أرض التقييد والكثرة ، و أنّه موطن تكثر الواحد ، كما أنّ العقل موطن توحيد الكثير فتدبّر !

فِي تَقْسِيمِ الْوَحْدَةِ

قوله : « وبعبارة أخرى » الخ ١٧/١٠٣ .

الفرق بين التعبيرين : ظهور الثاني فيما كان صحّة السلب فيه ظاهرة من أقسام
الواسطة في العروض والأول أعمّ منه ؛ وأنه تصوير النسبة بينها وبين الواسطة في الثبوت
التباین ، بخلاف الأول كما قد مرّ شرحه .

قوله : « هي حقّ الوحدة » الخ ٣/١٠٤ .

قد مرّ أنّ المصداق الحقيقيّ لكلّ مفهوم ، ما لا يحتاج في اتصافه به إلى حيثيّة
تقييدية ولا تعليلية ، بل لا يحتاج إلى حيثيّة أصلاً ومثل هذا المصداق هو أحقّ مصاديقه
في صدقه عليها . ولما كانت الوحدة الصّرفة غير محتاجة في انتزاع مفهوم الوحدة عنها
إلى حيثيّة أصلاً كانت حقّ الوحدة ، وأيضاً قد مرّ سابقاً أنّ حقّ كلّ شيء ما لا يدخله
غير ما كان من سنخ حقيقة ذلك الشيء ، ويكون واجداً لجميع كمالاته و مراتبه وشؤونه
وأغصانه وفنونه ، ومن المعلوم أنّ الوحدة الصّرفة الوجوديّة ، بالنسبة إلى الباقي من
أقسام الوحدة ، كذلك ، وبالجملة ، لما كانت ممّا لا سبيل للبطلان والكثرة إليه ، وأنّها
متّصفة بها دائماً وبها نبيل كلّ ذی وحدة وحدته سمى بحقّ الوحدة .

قوله : « كالحقّ الواحد » الخ ٣/١٠٤ .

في الإتيان بالكاف التمثيلية ، إشارة إلى أنّ الوحدة الحقّة تصدق على غير الحقّ ،
تعالى أيضاً لكن بالظليّة والفيثيّة له ، تقدّست أسمائه . وذلك ، مثل العقول والنفوس
التي لا مهية لها عند الإشرافية « بلا مهية » الحقّ تعالى ، ومن جهة كونها أضلال بحثة

و أفياء صرفة لوجوده ، تعالى .

قوله : « إمتاً واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية » الخ ١٠٤/٤-٥ .

إن قلت : الواحد بالعموم بهذا المعنى يشمل الوحدة الحقّة أيضاً ، فكيف خصّه بالقسم الأول أى الوحدة الغير الحقّة ، وأيضاً عدّ نفس مفهوم الوحدة ، من أقسام الوحدة الغير الحقّة والواحد بالخصوص غير صحيح ، إذ ليس مفهومه^١ غير نفس الوحدة ، وليست الذات مأخوذة فيه ، وهو مفهوم كلّي عامّ من قبيل الواحد بالعموم ، لا الواحد بالخصوص . قلت : مراده بالواحد بالعموم ما كان منحلّاً إلى الذات والصفة عقلاً مع سعة وإحاطته وانبساط نوره وجوداً . وهو بهذا المعنى لا يشمل الوحدة الحقّة الأصلية ، بل الظليّة أيضاً ، فكيف بالأصلية ؟ فإنّ تلك الوحدة الحقّة التامة ، وإن كانت أصل الوحدات^٢ ومبدء الوجودات ، إلّا أنّها لا يمكن أن تنحلّ إلى الذات والصفة ، وسعتها وإحاطتها بالكثرات ليست من سنخ إحاطة سائر أقسام الواحد بالعموم ، مع أنّه يمكن أن يكون هذا التقسيم على مذاق القائلين بأنّ حقيقة الحقّ ، تعالى ، هو الوجود بشرط لا ، وأنّ الإحاطة والسعة صفة نوره الفعلي ، وانحصار نقي الهيّة بوجوده ، تعالى شأنه .

وجعل نفس المفهوم من أقسام الواحد بالخصوص ، والوحدة الغير الحقّة ، من جهة أنّ المراد من الوحدة الحقّة ، ما تكون نفس الوحدة العينية ، ومفهوم الواحد ليس كذلك ، لأنّ كلّ مفهوم ، من حيث هو ليس إلّا هو . وكذا المراد من الواحد بالعموم ، ما يكون موضوع الوحدة فيه ، المعنى العامّ الشامل ، ومعلوم أنّ الوحدة ، التي هي مبدء الأعداد ، من جهة ما هو مبدء لها ، ومن حيث ذاتها ، ليست كذلك ، وإن كان نفس مفهوم الوحدة والواحد ، بما هو كذلك ، من أقسام الواحد بالعموم . وبعبارة أخرى : المعدود من أقسام الواحد بالخصوص مفهوم الواحد ، لا مفهوم الوحدة ، من حيث تقابلها مع الكثرة ، أولاً من حيث تقابلها المذكور ، وأيضاً المراد من الواحد بالعموم ، ما كان

١- « مفهومها » ، خ ل .

٢- وهى وحدة محيطّة بكلّ شيء ، منبسطة النور فى كل ذرة وفيه ، منه ره .

موضوع الوحدة و معروضها فيه ، أمراً عاماً ، وهذا لا يصدق على مبدء الأعداد ، كما لا يخفى ، فتدبر !

قوله : « فالذات » الخ ١٥/١٠٤ .

إن قلت : قد ثبت في مقرّ الحكمة : أن مداليل المشتقات أمور بسيطة ، وأن الذات غير مأخوذة فيها ، فكيف ذهب المصنّف هنا إلى أخذ الذات في مفهوم الواحد ؟ قلت : لامنافاة بين الأمرين ، لأنّ المراد من الأوّل أن مدلول المشتق مفهوم يمكن أن يصدق على البسيط والمركّب . وأنّه ليس بشرط شيء ، وغير مأخوذ ، بحيث لا يمكن أن يصدق على البسائط . وهذا مما لا ينافي أن يكون بعض مصاديقه ممّا يكون منحلّاً إلى الذات والصفة ، وإلى شيء يتّصف بمبدء الاشتقاق ، كما لا يخفى .

قوله : « كحقيقة الوجود لا بشرط » الخ ٣/١٠٥ .

يمكن أن يكون المراد منها النّفَس الرّحمانى ، و الفيض المنبسط ، أى الّا بشرط القسمى ، والموجود المطلق ، المقيّد بالعموم والإطلاق الانبساطى ، بقرينة جعلها من أقسام الوحدة الغير الحقّة . فيكون المراد من الحقّة الحقّة الأصليّة ، ويكون قوله : « والوجود المنبسط » عطف تفسير لقوله : « وحقيقة الوجود » الخ .

ويمكن أن يكون التمثيل أعمّ من الممثل ، ويكون المراد من الّا بشرط القسمى ، والمقسمى ، أعمّ من الاحاطى السّريانى الانبساطى ، ومن الإحاطى المحض . أو يكون التمثيل على مذاق المشهور ، فتدبر !

قوله : « للإشارة إلى عدم الفرق » الخ ٦/١٠٥ .

أقول : أيضاً مبنى على بساطة مفهوم المشتقات ، كما لا يخفى .

قوله : « لا يقبل القسمة » الخ ١٤/١٠٥ .

أى القسمة الوهميّة والفكيّة ، وبالجملة القسمة المقداريّة . أمّا القسمة إلى الأجزاء العقليّة ، من الأجناس والفصول ، أو المهيّة والوجود ، فليس بمسلّم عدمها فيها عند الجميع .

قوله : « يقبل أن يقسما » الخ ١٦/١٠٥ .

أى قبولاً ، مجتمع القابل مع المقبول .

قوله : « وليست هي مرادة » الخ ٥/١٠٦ ،

أى ، القسمة الفكيّة .

قوله : « واسطة في العروض » الخ ٦/١٠٦ .

أى ، لعروض الواحد بالتنوع ، لا الوحدة النوعيّة ، وقس عليه . قوله : « وكذا

الحيوان » الخ .

قوله : « فالوحدة للإنسان » الخ ٩/١٠٦-١٠ .

أى ، الوحدة النوعيّة .

قوله : « والواحد بالعرض » الخ ١٦/١٠٦ .

فإن المراد بالأوّل ما يكون عرضيّاً في باب البرهان ، ومن الثّاني ما يكون عرضيّاً

في باب إيساغوجي .

قوله : « تجانس » الخ ١١/١٠٦ .

مثال التجانس : الفرس والبقر والإنسان ، من كونها واحدة في الحيوانيّة . ومثال

التّمائل : زيد وعمرو وبكر ، من جهة كونهم واحداً في الإنسانيّة . ومثال التّساوي :

الخطوط والسّطوح المتساوية في المقدار . ومثال التّشابه : الأمور المتشابهة في اللون ، السّواد

والبياض ، أو الحرارة والبرودة ونحوها . ومثال التّناسب : الأمور الواحدة في الإضافة ،

والنسبة ، مثل زيد وعمرو ، الواحدَيْن في الأخوة لبكر مثلاً . ومثال التّوازي : الخطوط

المتساوية في الموازات ، أو المسامطة مع خطّ واحد .

قوله : « التي هي من العوارض الدّاتيّة » الخ ١٧/١٠٦-١/١٠٧ .

أقول : ومن هنا رجع الخيريّة والاتّحاد والتّسائخ إلى الوجود ، الّذى هو عين

الوحدة ، والشّرّ والتّناكر والتّباين إلى المهيّة ، التي هي منبع البينونة العزليّة ، ومبدء

الشّرور والأعدام والنّقائص . وصار وجود الواجب ، الّذى هو عين الوحدة الحقّة الحقيقيّة

الصّرفة ، بنوره السّاري ، وفيضه الجارى في الدّرارى ، عين كلّ وجود ومبدء كلّ

خیر وجود . و قيل : عرفت الله بجمعه بين الأضداد ، و بالفارسیّة :

غیرتش غیر در جهان نگذاشت زین سبب عین جمله اشیا شد
ولکن لما سبقت رحمته غضبه ، کان مآل الكلّ إلى الوحدة والرحمة ، و اصمحلّ
حکم المهیّات ، و تلاشت قوالب الأعدام والأباطیل ، و صارت ذاهبة زاهقة .
قوله : « قلت أولاً » الخ ۶/۱۰۷ .

أقول : القول الفاصل ، والجواب القاطع القامع لعرق الشبهة وسلطان الوهم : أن
مرجع جميع أنحاء الوحدة هو الاتحاد في الوجود ، حتّى الحمل الأولى الذّاتی ، لأنّ المهیّات
والمفاهیم ، وجودات خاصّة علمیّة ، كما مرّ وجهه تفصیلاً ، فراجع .

فى تقاسيم الحمل

قوله : « لا وجوداً فقط » الخ ١٢/١٠٧ .

إشارة إلى أن الإتحاد فى المفهوم ملازم للاتحاد فى الوجود ، بخلاف العكس .
فإن الشئين اللذين يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الأولي ، متحدان وجوداً
أيضاً ، بخلاف المحمولين بالحمل الشائع الصناعى . وهذا مع ما سبقه^١ ، من رجوع جهة
الوحدة إلى الوجود ، من أدل الدلائل على أصالته واعتبارية مقابله .

قوله : « كمغايرة الإجمال والتفضيل » الخ ١٣/١٠٧ .

أقول : الإجمال والتفضيل المفهومي آية الرق والفتق الوجودي ، والجمع والفرق
الصعودي والنزولي .

قوله : « كملاحظة » الخ ١٤/١٠٧ .

أقول : و بالحقيقة مرجع الحمل إلى قضية سلبية ، بأن الشئ ليس بفاقد لنفسه ،
أو إلى محمول مغاير للموضوع ، مثل قولك الإنسان غير مباين لذاته . والفرق بين الأمرين ،
أن الأول يمكن أن يكون فى قبال القول بتجويز اتحاد المتباينين ، أو القول بأن المهية ،
من حيث هى ، متصفة بالموجودية ، كما هو لازم القول بغناء المهيآت عن الجاعل ، فتدبر !
والثانى فى قبال القائلين بكونها مجعولة بالجعل التركيبى بالذات . وهذا المطلب من المطالب
الكثيرة النفع ، من جهة ابتناء نفي استناد الشرور والأعدام إلى الحق ، تعالى ، بالذات ،
عليه ، على مسلك المشائين ، فتأمل .

١- أى : « مع ما سبق هذا » .

قوله : « وإن ليس وجد » الخ ١/١٠٨

أى ، خارجاً وفي نفس الأمر .

قوله : « لكونه أولى الصدق » الخ ٣/١٠٨ .

و ذلك ، لجريانه بين الشيء ونفسه وذاته وذاتياته ، وكون وجدان الشيء لنفسه وحده بديهياً ، و سلب غيره عن ذاته أولى الصدق ، وإثباته لها أولى الكذب ، لبدهاة أن الشيء ليس غيره ، وأنه هو .

قوله : « فأين أحدهما من الآخر » الخ ٦/١٠٨ .

أى : أما بحسب المفهوم ، فلا يصدق عليها أنهما متحدان ، بل يصدق في حقها أين أحدهما من الآخر ، أو لسانهما أين أحدهما من الآخر ، لا الهوية ، أو المعنى . وأما مفهوماً وذاتاً ، فهما متباينان ، ولا يمكن اتحاد أحدهما مع الآخر .

قوله : « و وجه التسمية ظاهر » الخ ٦/١٠٨ .

و ذلك ، لأنه الشائع في العلوم والصناعات ، من جهة أن بحثها عن العوارض الذاتية لموضوعاتها . و معلوم أن حمل العارض على المعروض من هذا القبيل ، و ظهر من هذا ، و قوله : « لا وجوداً فقط » ، أن النسبة بين الحملين التباين .

قوله : « و ذلك أى حمل المواطة » الخ ٨-٩/١٠٨ :

أقول : حمل المواطة مأخوذة من واطأه ، أى وافقه . و يقال ، فى الاصطلاح ، على المحمول الذى لا يحتاج فى حمله على الموضوع إلى اشتقاق مفهوم منه ؛ أو وساطة كلمة « ذو » . أو ما هو بمعناها ، و يحمل عليه من غير احتياج إلى ذلك . و هذا تحمّل المفاهيم الجامدة ، أو المشتقة بعد اشتقاقها من المبادئ ، أو المفاهيم التلا بشرطية ، أو المأخوذة مع ما يصحّح حملها على الموضوعات ، مثل الحيوان والجسم والجوهر والناطق ، أو « ذونطق » على الإنسان . و من الثانى ما يحتاج فى حمله إلى ذلك ، مثل حمل مبادئ المشتقات المحمولة ، مثل النطق والنمو والتجبر ونحوها عليه ، و على الماء مثلاً .

و ظهر من هذا أن حمل المشتقات ، وما يتلو كلمة ذو و ما فى معناها ، على الموضوعات ،

من قبيل حمل المواطة . وذلك ، لعدم احتياجها في حملها إلى الاشتقاق ووساطة ذو وما في معناها ، وحمل المبادئ عليها^١ من قبيل الحمل بالاشتقاق .

وإنما سُمي الأول بالمواطة ، لتوافق المحمول بتمامه مع الموضوع ، من دون احتياجه إلى شيء في حمله أصلاً . وسُمي الآخر بالاشتقاق ، لاحتياجه غالباً إلى اشتقاق مفهوم آخر منه وعدم جواز حمله بدون ذلك . ويسمى أيضاً « ذو هو » ، نظراً إلى وساطة كلمة ذو في حمله أحياناً . وبالجملة : سُمي بالاسمين ، لأن مصحح حمله أحد الأمرين . وفيه إشارة إلى أن المحمول بالحقيقة ، هو المبدء ، وأن وساطة الاشتقاق ، أو كلمة ذو . لتصحيح الحمل ، وتحقيق الالابشرطية ، التي هي معيار الحمل . وأن الفرق بين المبدء والمشتق والعرض والعرضي ، بالالابشرطية وبشرط الالائية . وأن النسبة بين الحملين بالتباين أيضاً ، وأن النسبة بين الحمل بالمواطة ، والأولى الذاتي ، بالعموم والخصوص المطلق ، وبينه وبين الشايع الصناعي ، بالعموم والخصوص من وجه ، وبين الحمل بالاشتقاق ، و« ذو هو » مع الأولى ، التباين ، وبينه وبين الشايع ، العموم والخصوص المطلق . قوله : « تقسيم آخر » الخ ١٠٨/١٠ .

وجه عدّه هذا تقسيماً آخر للحمل ظاهر . فإن مرجعه إلى صدق المحمول على الأفراد المحققة ، أو المقدرة للموضوع . وكذا التقسيم إلى البسيطة والمركبة ، من جهة أن مرجع الأولى إلى حمل المحمول الخاص ، الذي هو الوجود على الموضوع ، و مرجع الثانية أيضاً إلى حمل محمول ليس بوجود الشيء عليه . ووجه عدّه من أقسام الهيئته ، من جهة أنه يستل عن كل واحد من القسمين بهل ، مثل أنه يقال هل الإنسان موجود ، وهل هو ضاحك ، أو هل شريك الباري ممتنع إلى غير ذلك .

قوله : « كل ما لو تقرر صدق عليه » الخ ١٠٩/٣ .

إن قلت : معنى تقرر الشيء تحقّقه عيناً . فلو تحقّق شيء فكيف يمكن أن يصدق عليه المعدم مطلقاً ، أو شريك الباري . فإن الأول بل الثاني أيضاً في حكم اجتماع

١- أي : « على الموضوعات » .

التقيضين ، إذ مع فرض تحققه يكون من أفراد الموجود و مخلوق الباري ، لا من أفراد المعدوم المطلق ، و شريك الباري . فلا يكون محموله حينئذ ، إلا أنه يجبر عنه ، أو أنه ممكن و نحو ذلك .

قلت : معنى ما أفاده ليس أنه ، لو قدر تحقق شيء في الخارج ، و يكون مصداقاً لواحد من المفهومين في نفس الأمر مع تحققه الخارجى ، فهو كذا . بل المراد أنه لو قدر لذين المفهومين أفراد محققة في موطن التقدير والفرض . فهي محكومة بكذا ، فتأمل ! أو المعنى : كما تقرر و صدق عليه كذا ، بالفرض الممتنع المحال ، فهو كذا ، ولا ضير في ذلك . لأن اجتماع الوجود مع العدم ، بحسب الفرض ، ممكن ، ولو كان المفروض محالاً واقعاً . ولو جعل الفرض محالاً أيضاً ، فلا ضير فيه أصلاً . لأن المقصود عليه ، أنه لو قدرنا أنه ، يمكن هذا الفرض و تحقق بحسبه الأفراد والمصاديق لكذا ، كان كذا . و يمكن أن يجاب عنه بمثل ما أجيب عن شبهة المجهول المطلق ، و يقال : إن الحمل والإثبات ، المتفرع على الثبوت ، من جهة تقدير الوجود ، و كون الثابت الامتناع من جهة أن المفروض فرد المعدوم .

إن قلت : قد أجيب بأن الموضوع ما هو ، بالحمل الأولى ، معدوم مطلقاً ، أو شريك الباري ، و كونه كذلك ، إنما هو بحسب الواقع ونفس الأمر ، فأى حاجة إلى الفرض والتقدير ؟

قلت : الاحتياج إليه من جهة أن المعتبر في جانب الموضوع هو الأفراد والمصاديق ، وهى غير متحققة لهذه المفاهيم ، واقعاً ، فيحتاج إلى تقديرها فرضاً ، ليصدق الحكم و القضية واقعاً ، من جهة أن صدق الشرطية غير متوقف على صدق الطرفين ، فتدبر ! قوله : « و هذا طريقة صدر المتألهين » الخ ١٣/١٠٩ .

قد سبقه في ذلك بعض آخر ، لكن لما كان من القائلين بأصالة المهيبة ، ولا يتمشى هذا الجواب على أصالتها ، خصه ، قدّه ، بذلك .

قوله : « وربما بدّل » الخ ١٤/١٠٩-١٥ .

هذا الجواب ليس بجواب حقيقة عن الإشكال ، بل إنكار للقاعدة و تبديل لها بقاعدة أخرى ، مع قضاء ضرورة العقل بالأولى ، حيث أنه لو ثبت المثبت له بالثابت لم يكن المثبت له بالحقيقة ، فتبصر !

قوله : « مع أن الأحكام العقلية » الخ ٢/١١٠ .

إشارة إلى بطلان هذا القول .

قوله : « بل مناط » الخ ٦/١١٠ .

إن قلت : الحكم باتحاد مفهوم الموجود مع المهيّة ، أيضاً ، حكم بثبوت شيء لشيء .

قلت : ليس الأمر عنده كذلك ، بل حكم بفناء شيء واندكاكه في شيء آخر .

و معلوم أن مثل ذلك الشيء ، بالنسبة إلى الآخر ، ليس بشيء .

قوله : « ولكن أين البَيضاء » الخ ١٤/١١٠ .

إشارة إلى بطلان هذه الطريقة ، ووجهه ما أشار إليه في الحاشية . مع أن الأدلة ،

الدالة على أصالة الوجود واعتبارية المهيّة ، كافية في إبطالها ، فتبصر !

فِي التَّقَابُلِ وَأَقْسَامِهِ

قوله : « قد كان من غيرية تقابل » الخ ١٦/١١٠ :

عدّ التقابل من أقسام الغيرية واضح الوجه، حيث أنّ التقابل لا يجتمع مع الاتحاد والهوية . و هي هنا نكتة يجب أن ينبّه عليها وهو^١ أنّ التقابل والتناكر بين المتقابلات والمتناكرات ، إنّما هو بحسب الوجود الخارجيّ دون الوجود الذهنيّ ، حيث أنّه^٢ مجمع الأضداد ، و موطن المتقابلات والأنداد ، كما مرّ شرحه في الوجود الذهنيّ ، فراجع !

١- « وهى » ، خ ل .

٢- اى : « حيث أنّ الوجود الذهنيّ » .

فِي الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

قوله : « الفريدة السابعة » الخ ١٥/١١٢ .

هذه الفريدة بمنزلة باب النهايات في السفر الأول ، من الأسفار الأربعة للسالكين إلى الله ، تعالى . وهو من أهم مباحث هذا الفن ، من جهة ابتناء غالب مباحث الفن الربوبي عليه .

قوله : « في التعريف » الخ ١٥/١١٢ .

مراده من التعريف التعريف الاسمي ، حيث أن مفهوم العلة والمعلول من المفاهيم ، التي ترسم في النفس ارتساماً أولياً ، ولا تحتاج إلى التعريف الحقيقي . فهاورد على تعريف مطلق العلة والمعلول وأقسامهما في كتب القوم ليس في محله .

قوله : « صدوراً » الخ ١٦/١١٢ .

إشارة إلى العلة الفاعلية والغائية ، وقوله : « قواماً » إشارة إلى المادية والصورية .

قوله : « الضمير » الخ ١٧/١١٢ .

أي : تذكير الضمير باعتبار أن المرجع ليس لفظة العلة ، بل كلمة الموصول الذي يجوز تذكير الضمير ، الرجوع إليه باعتبار لفظه .

قوله : « التمامي » الخ ٤/١١٣ .

أي : علة الوجود اثنتان : إحداهما العلة الفاعلية ، والأخرى الغائية ، التي تسمى بالتمامية من جهة أن تمام الفعل وكما له بها .

قوله : « للتنوع » ٦/١١٣ .

أى : لا للتريد والإيهام .

قوله : « والثانى إمّا أن يلائم » الخ ٩/١١٣ .

فالفاعل بالطّبع ، له قيدان : أحدهما عدم العلم ، والثانى ملائمة الفعل لذات الفاعل .
والأمر الثانى حاصل لكلّ فاعل ، سوى الفاعل بالقسر مطلقاً ، والفاعل بالجبر غالباً : « قل
كلّ يعمل على شأكلته » .

قوله : « إجمالاً لا غير » الخ ١٢/١١٣ .

هذا العلم الإجمالى غير الإجمالى فى عين الكشف التفصيلى ، وإن اشتركا فى أن
الإجمال المذكور فيهما بمعنى البساطة الوجودية ، لا الإيهام والاندماج المفهومى .

قوله : « فامّا يقرن علمه بالدّاعى الزائد » الخ ١٣/١١٣ .

سواء رجع إلى الفاعل أو إلى غيره ، كما زعمه المتكلمون ، من أن الحقّ فاعل بالقصد ،
وله داعٍ زائد فى فعله ، لكنّه لا يرجع إلى ذاته ، بل إلى غيره من معاليله . والمراد من
الدّاعى الزائد فى مقابل الدّاعى ، الذى يكون عين ذات الفاعل ، كما سيجىء شرحه .
وقيل : إنّ الدّاعى لا يكون إلّا زائداً ، وفيه تأمل :

قوله : « بل يكون نفس العلم » الخ ١٤/١١٣ .

وهذا بخلاف الفاعل بالقصد ، فإنّه بدون الدّاعى لا يصير فاعلاً للفعل . فالفاعل
فيه بالحقيقة ، الدّاعى لانفس الفاعل .

قوله : « بالفعل زائداً » الخ ١٥/١١٣ .

قيده به ، لأنّ علم الحقّ بالصّور الحاصلة فى ذاته ، تعالى ، عندهم حاصل من
العلم بذاته ، الذى هو عين ذاته .

قوله : « مصاحب إرادة » الخ ٩/١١٤ .

أى : أعمّ من أن تكون الإرادة عين الذات ، أو زائدة عليها ، ولكن مع زيادة

الدّاعى .

قوله : « بالرضا قصد » الخ ١١٤/٤ .

التسمية بالرضا ، من جهة أن العلم عين الفعل ، الذي هو عين رضا ، الفاعل به ، من باب « من أحب شيئاً فقد أحب آثاره » ، وكون « أثر الشيء مرضى ذاته » .

قوله : « منشاء » الخ ١١٤/١٢ .

أى : لا تبعاً له في الظهور ، وإن كان تابعاً له في الأحكام ، كما سيبيح شرحه .
و بالجملة : ليس كعلومنا المنتزعة عن الأشياء المتأخرة عنها .

قوله : « عناية قمن » الخ ١١٤/١٢ .

إنما سمي ذلك العلم بالعناية ، لأنها بمعنى الرحمة والتوجه . ولما كان الفاعل بهذا النحو من الفاعلية ، لا داعي زائداً له في فعله ، بل نفس علمه بصلاح الفعل منشاء لإيجاد المعلول ، فكان إيجاداً بمحض العناية والشفقة بالمعاليل .

قوله : « قسم تجلياً » الخ ١١٤/١٣ .

وجه التسمية بذلك ، أن منشاء صدور الفعل عن ذاك الفاعل ، كونه متجلياً في ذاته على ذاته ، وظاهراً بذاته على ذاته . وبالجملة : ظهوره بذاته على ذاته ، مبدء ظهوره بصور أسمائه وصفاته علماً وعيناً ، فهو متجلّ في كل شيء بصريح تجليته في ذاته .

قوله : « إلا أنه زائد » الخ ١١٥/٣ .

أى : بما هو معلوم ، لا بما هو علم ، فإنه من هذه الجهة عين الذات ، فلا يرد أن هذا قول « بزيادة صفاته ، تعالى ، على ذاته ، ومؤيد لما ذهب إليه الأشاعرة ، من القول بالقدماء الثمانية ، ودافع للتشنيع عليهم » .

قوله : « إرادة طبع » الخ ١١٥/٤ .

لا اختصاص لهذا بالنفس ، بل يجري في العقول الكلية ، والنفوس المرسلة الفلكية ، بل كل لا يكون إلا بالآلات .

فِي أَنَّ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْفَاعِلِ الثَّمَانِيَةِ مُتَحَقِّقَةٌ فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ

قوله : « وهي فعلتها » الخ ١١٦/١٢ .

الواو حالية ، يعني والحال أن النفس فعلت تلك القوى ، واستعملتها ، من حيث وجوداتها الجزئية ، فيجب أن تعلمها جزئية .

فإن قلت : أي محذور في أن يكون العلم بالصّور الكلية والاستعمال والإيجاد جزئياً ، كما في علم الحقّ بالأشياء عند النّافين لعلمه ، تعالى ، بالجزئيات .

قلت : القائلون بهذا القول لا ينفون علم الحقّ بالجزئيات ، بل يقولون : أن علمه بها على نحو الكلى ، أي : بنحو لا يتغيّر ولا يتبدّل . مع أن القياس مع الفارق ، حيث أن إيجاده ، تعالى ، للموجودات المادية بالواسطة ، واستعمال النفس لها من دون واسطة ، كما هو الظاهر الواضح .

قوله : « وأما في ذواتها » الخ ١١٦/١٢-١٣ .

أي : انتقاش صور تلك القوى في ذاتها ، إنما هو باستعمال النفس إيّاها . فلا بدّ من علم آخر بهذا الفعل ، والاستعمال ، وما به الاستعمال . وهو أيضاً يحتاج إلى صورة أخرى ، لأنّ المفروض احتياج الإدراك مطلقاً إلى الصّورة ، فيتضاعف الصّور . وأيضاً ، إن كانت الاستعمالات المذكورة صادرة عنها بذاتها ، فيلزم استقلالها بذاتها ، وإن كانت باستعمال النفس إيّاها ، فيلزم ما ذكرناه .

قوله : « وأيضاً كيف تكون » الخ ١١٦/١٤ .

وذلك ، لأنّ حصول صور تلك القوى في ذاتها مستلزم بعلمها بذاتها ، إذ ليس

الإدراك ، إلا حصول نوع من الوجود الإدراكي التوري للمدرك .

قوله : « وهي جسمانية » الخ ١١٦/١٤ .

إشارة إلى حصول موانع من الإدراك فيها : أحدها كونها جسمية ، بناء على ما حققه صدر المتألهين ، من أن الموجودات الجسمانية ، بما هي جسمانية ، غير معلومة بالذات للمبادئ المجردة . والآخر كونها قائمة بغيرها ، لأن كل مدرك لذاته يجب أن يكون قائماً بذاته ، كما سيجيء برهانه .

قوله : « مع أنه ينقل الكلام إليها » الخ ١١٦/١٥ .

أى : إن استعمال تلك القوى الثانية ، في إدراك القوى الأولى ، نوع من الاستعمال ، محتاج إلى علم النفس بها ، وهكذا ، فيتضاءل الآلات إلى ما لانهاية له .

قوله : « فلانها » الخ ١١٦/١٦ .

أى : لما كانت هي بسيطة الحقيقة ، وكل ما كانت كذلك ، فهي كل الأشياء وتماها ، فهي جامعة الخ .

قوله : « فتعلم من ذاتها » الخ ١١٦/١٧ .

أى : من جهة قيامها بذاتها ، و علمها بها بالعلم البسيط الجمعي الكمال .

قوله : « وإن لم يكن لها العلم » الخ ١١٧/١ .

دفع لما يتوهم ، من أنها ، إن كانت عالمة بتلك الأشياء من عين علمها بذاتها ، فيجب أن تكون عالمة بهذا العلم ، وأن لا يخفى ، عنها تفاصيلها ، مع أنها تحتاج في ذلك إلى تعلم علوم كثيرة من علم التشریح وغيره ، مع خفاء أكثر ما ودع فيها من الأسرار ، عنها ، مع تحصيل تلك العلوم . فأجاب بأن شرط الإدراك التركيبي الحضور التام الكامل ، فإن العلم الحسولي ، كالخسوري ، رفيع الدرجات ، ذو مراتب متفاوتة ، وحضور النفس مع ذاتها ، مادام يشغلها شأن عن شأن ، وفي هذه « القرية الظالمة أهلها »^١ ، ليس بحضور تام كامل . فلذلك ليس لها علم بذلك الإدراك والحضور ، إلا بعد نيلها بمقام

العقل بالمستفاد ، ومقام « لا يشغلها شأنٌ عن شأنٍ » ، ويحصل لها التشبيه بالمبدء الأعلى ، في الحضور الجمعي الكمال ، والعلم التام ، الذي « لا يُغادرُ صغيرةً ولا كبيرةً ، إلا أحصاها »^١.

قوله : « كالصَّحَّة » الخ ١١٧/٦ .

أختيار هذا الفعل من أفعال النفس ، من جهة أنه سبب كمال جميع الأفعال ، وظنّ أن المبادئ الأمرية فاعلة لها من دون وساطة النفس . فأراد ذبّ هذا الحسبان بهذا المثال .

قوله : « كإفادة الحرارة » الخ ١١٧/١٠ .

قيل : إنها هي الحرارة الأسطقسية . وقيل : إنها نار الإلهية مفاضة مع إفاضة النفس . وقيل : إنها من جوهر السماويات ومفاضة منها . وقيل : إنها مفاضة من النفس ، واختاره ، قدّه ، كما سيأتي في محله . وهذا لا ينا في صدور الكل من الله ، كما قال ، عزّ من قائل : « اللَّهُ يُتَوَفَّى الْأَنْفُسَ »^٢ مع قوله ، تعالى : « قُلْ يُتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ »^٣ .

قوله : « حيث أنها » الخ ١١٧/١٣ .

تعليل لقوله : « مع علوّها لما دنت » . أي : لجمعها بين العلوّ والدنو ، وظهورها بالتّزني والتّشبيه . وبالجملة . جمعها بين الأضداد كبارها وخالقها .

قوله : « من الأسماء » الخ ١١٧/١٤ .

أي : من الأسماء الإلهية ، لقوله ، تقدّست أسمائه ، « وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ »^٤ .

قوله : « فهي عالية » الخ ١١٧/١٤ .

١- الكهف (١٨) ، ٤٩ .

٢- الزمر (٣٩) ، ٤٢ .

٣- السجدة (٣٢) ، ١١ .

٤- البقرة (٢) ، ٣١ .

أى : فى عين كونها عالية دانية ، أيضاً ، لكونها آية التوحيد الإلهى فى مقامى الجمع والفرق ، والوحدة فى الكثرة ، والكثرة فى الوحدة .

قوله : « نسبتها » الخ ١٥/١١٧ .

أى : كما أنّ الحركة التوسّطية راسمة للحركة القطعية ، وأنها باطنها وأصلها ، كذلك النفس بالنسبة إلى ما ذكر .

قوله : « قد سخرت » الخ ١٦/١١٧ .

إشارة إلى الفاعل بالتسخير .

قوله : « بماهم إلهيون » الخ ١/١١٨ .

احتراز عن الحكيم الإلهى ، يتكلّم فى الطبيعى ، فإنّه يوافق الطبيعيين فى إطلاق الفاعل على معطى التحرك .

قوله : « مهية » الخ ٣/١١٨ .

إشارة إلى مجمولية جميع هذه الأمور ، ومسبوقيتها بالليس البحث ، إلّا أنّ بعضها مجعول بالذات ، وبعضها بالعرض . فثبت أنّ لا مؤثر فى الوجود ، إلّا الله . إذ ليس لما بالقوة ، أى الممكن مدخلية فى إفادة الوجود ، أصلاً ، فبيده مقاليد الأمور ، وإليه يرجع الأمر كله . لأنّ الصّورة والفصل والغاية متحدثان ، كما أنّ المادّة والجنس متحدثان أيضاً . فإفاضة الصّورة عين إفاضة الغاية والفصل ، وإفاضة المادّة عين إفاضة الجنس .

قوله : « بل إنّما حرك » الخ ٥/١١٨ .

إشارة إلى أنّ المحرك الجوهرى ، أيضاً ، هو الفاعل ، أى الحقّ ، تعالى شأنه . فإنّه محرك المادّة من فعلية إلى أخرى . ولكنّ الفاعل الطبيعى ، الذى هو العلة الإعدادية ، يحركها من حال إلى حال ، وهو من الشّأنية البعيدة إلى القريبة .

قوله : « النجار فاعل للسّرير » الخ ٦/١١٨ .

مع أنّه بالنحت وغيره يحرك الأخشاب ويهيئها لقبول صورة السّرير ، وإفاضتها

عليها . والمفيض للصورة ليس ، إلا الحق ، وما من صقعه ووجهه .

قوله : « أفرايتم » الخ ٨/١١٨ .

فإن في التعبير بقوله ، تقدست أسمائه : « ما تُمْنُون »^١ أي تحركون المنى من

أوعية إلى أخرى . إشعار بما ذكر من أن الفاعل الطبيعي هو المحرك للمادة ، فتدبر !

فِي الْبَحْثِ عَنِ الْغَايَةِ

قوله : في الحاشية : « وهذا أيضاً من أفضل أجزاء الحكمة » الخ ١١٨ .

وجهه واضح ، حيث أن إبطال الغايات في الحقيقة تعطيل للعالم عن المبدء الإلهي ، بل الطبيعي ، كما لا يخفى .

و أما قوله : « سيما إن حَقَّقْتَ » الخ ١١٨ .

فوجهه أن الوصول إلى الغايات ، لو كان بنحو التحوّل ، يصير مآل الكل إلى الله و ملكوته الأسنى ، كما هو المحقق لمن أتقن الأصول السالفة .

قوله : « وكل شيء » الخ ١١٨/١٠ .

إلا أن الغاية أعمّ من أن تكون عين ذات الفاعل ، أو زائدة عليه .

والفرق بين الغاية والغرض ، والعلة الغائية والفائدة والمنفعة ، ذكرناه في المباحث السالفة مفصلاً . وكان من الفروق الفرق الذي أشير إليه من أن ما يصير باعثاً لفاعلية الفاعل يسمى ، باعتبار وجوده في علم الفاعل ، وصيروريته سبباً لإيجاده الفعل ، علة غائية ؛ ومن هنا قيل : أوّل البغية آخر الدرك . وباعتبار أنه ينتهي إليه الفعل ، ويتحوّل إليه العمل ، طولاً له وعرضاً ، يسمى غاية ونهاية . وباعتبار أنه يفعل الفاعل لأجله ، يسمى بالغرض . ومن حيث ترتبه على الفعل ، يسمى بالفائدة . ومن حيث أنه يعود إلى العامل ، أو إلى غيره ، يسمى بالمنفعة والعائدة . وقد يجعل المنفعة ، والفائدة ، والعائدة أعمّ من الغاية ، والغرض ، والعلة الغائية ، يجعلها كلّ ما يترتب على الفعل والعمل ، ويعودان إليه ، سواء كان لأجله الفعل ، وباعثاً على الفاعلية ، أم لا . وقد ذكرنا تفصيل ذلك ،

و فروقاُ أخرى ، فراجع .

قوله : « والشّعور » الخ ١٢/١١٨ .

الواو حالية ، والشّعور يطلق غالباً على الإدراك ، الذي يمكن سبقه بالعدم ، وبعبارة أخرى ، على الالتفات والتوجه لمن يمكن في حقه ، ولو بالإمكان الذاتي ، عدم الالتفات والتوجه ؛ وبهذا المعنى لا يطلق على الحق . وقد يطلق على الإدراك بالمشاعر ، وبهذا المعنى غير مطلق عليه^١ أيضاً ، وقد يطلق على مطلق الإدراك ، و عليه يطلق عليه ، تعالى ، أيضاً . فعلى الأولين ، لإطلاقه على الحق بالتغليب .

قوله : « والقسر » الخ ١٢/١١٨ .

كأنه دفع لسؤال . مقدّر ، وهو : أن ما أفدتم ، من أن لكل شيء غاية ، وأنه مستتبع لغايته واصل إليها ؛ مخالف لما نشاهد من مقسورية بعض الأشياء ، وحرمانه عن النبل إلى غايته . فأجاب بأن القسر لا يكون دائماً .

قوله : « إذ مقتضى » الخ ١٣/١١٨ .

لأن العلم العنائي بالنظام الأحسن متعلّق بصلاح النظام ، على أكمل ما ينبغي و يكون . و معلوم أن صلاح كل شيء ، بحسب هذا النظام ، وصوله بغايته وتحوّله إليها . فيجب ، بحسب مقتضى العناية ، إيصاله إليها . وإلا فعدم الإيصال : إمّا لكونه على خلاف المصلحة ، وقد فرض أنه على طبقها ، وإمّا لعدم قدرة المبدء أو نقصانها^٢ ، أو بخله و إمساكه عن الإفاضة والوجود ، والكل محال .

ثم إن هنا نكتة يجب أن يتفطن بها ، وهي : أن إيصال كل شيء إلى غايته ، هل هو بحسب الغاية المطلوبة ، والمصلحة المنظورة ، من حيث نظام الكل ، أو بعينه و نظام الجزء ؟ والمستفاد ، ممّا أفادوه في زبُرهم ، أن ذلك إنّما هو بحسب نظام الكل لا بحسب نظام الجزء . فإن الواجب في العناية رعاية هذا النظام العجيب والترتيب الغريب ، لانظام

١- أي : « على الحق » .

٢- أي : « نقصان قدرة المبدء » .

الأسباب والمسببات الجزئية ، لعدم إمكان رعايتها دائماً . إذ قد تكون المصلحة ، بحسب نظام الكل على خلاف مقتضى نظام الجزء :

مثلاً : كمال الشجر المثمر ، القابل لأن يثمر ، بالأثمار بحسب نظام الجزء ، يقتضى النيل إلى كماله المترقب وهو الأثمار ، وعدم مصادفة البرد الشديد ، المفسد لهيئته وكماله له . ولكن النظام الأكمل الأتقن الأحسن يقتضى وجود ذاك البرد ومصادفته معه . فلذلك يراعى فى مقتضى العناية ذاك النظام ، لا النظام الجزئى ، لعدم إمكان رعاية النظامين والمصلحتين . ولكن النظر الدقيق العرفانى يعطى تطابق النظامين والصلاحيين دائماً ، من جهة أن كل شىء مظهر لاسم خاص من أسماء الحق ، وأنه مرببى ذاك الشىء والمؤثر فيه حقيقة . وأن غايته ، بحسب نظام الجزء والكل ، إبعاده إلى كمال مظهرية ذاك الاسم ، وما يقتضى فيه ، من التأثيرات والتحويلات . ومن هنا ورد من الصادق للشرع الإلهى : «إعموا كل ميسر لما خلق لأجاء» . فأيرى من مقسورية بعض الأشياء ، فهمى المراتب فى النظر الظاهر ، وإلا فهمى فى الحقيقة نيل بكماله المترقب ، فى عين ما يرى مقسوراً ظاهراً ، فهذا النظر لا قسر أصلاً ، لادائماً ، ولا بحسب الأكثر والأقل . ولكن فهم هذا بعيد عن مذاق المحبوبين ، فتدبر !

ثم إن قوله : ولا بأكثرى ، يمكن أن يراد به بحسب الأفراد الأكثرى ، بحسب الأزمان . وما ورد من خلود أهل النار ليس نقضاً لهذا ، لما قلنا من طريق العرفاء ، ولما تحقق فى محله ، من الحركة الجوهرية واتحاد العاقل بالمعقول ، فتدبر !

قوله : « من أعلى مراتب العلم » الخ ١٧/١١٨ .

بناءً على كون العلم العنائى فى مقام رؤية المفصل مجملًا . وإلا ، فلو جعل فى مقام رؤية المفصل مفصلاً ، فأعلى مراتب العلم الأول . ويمكن أن يكون الإتيان بكلمة من للإشارة إلى هذه النكتة . أو أن يكون المراد العلو النسبى بالنسبة إلى العلوم الإمكانية ، أو يراد أنه أعلى مراتب العلم التفصيلى ، أى رؤية المفصل مفصلاً ، فتدبر . وبالجملة : هذا العلم هو أتم أنحاء العلوم ، من جهة إحاطته بكل صغير وكبير ، وكونه واجباً ، وفى

عين ذلك محتوي لحقايق الممكنات وذوارف الآيات .

قوله : « و ذانك » الخ ١/١١٩ .

أى : لا القسر الأفلئ المنقطع الغير الدائم . فإن ترك الخير الكثير ، لأجل شر قليل ، شر كثير . من جهة أن رعاية مصلحة النظام الأحسن الآنقن الكلتى مقتضية لوجود تلك الشرور الطفيفة . والقسر الأفلئ ، المنحسم المنقطع العروق والأغصان ، بالعرض ، من جهة توقف إيصال الخيرات الكثيرة عليها ، كذلك ، فتدبر !

قوله : « علة فاعل » الخ ٢/١١٩ .

بطريق الإضافة . أى : الغاية علة فاعلية الفاعل بما هيته ، ومعلولة له بإنيتها . وإنما جعلها علة لنفس الفاعل ، مع أنها علة لصفته التى هى الفاعلية : إما من جهة أن المراد عليتها له ، من حيث كونه فاعلاً ، لا من حيث الذات ، وإما من جهة أن فاعلية الفاعل الحقيقى ، الذى هو المستحق لإطلاق اسم الفاعل عليه ، عين ذاته ، وإلا لزم الخلف ، أو الدور والتسلسل .

والمقصود من هذا الكلام دفع الدور المتوهم فى المقام ، من جهة أن الفاعل ، من حيث أنه فاعل ، علة للفعل ، والغاية علة لصيرورته فاعلاً . فهى علة للفعل ، والفعل أيضاً علة للغاية ، فى وجودها ، إذ لو لم يتحقق الفعل ، لم تتحقق الغاية .

ويمكن أن يجعل الدور والتوقف من طرفى الفاعل والغاية ، من جهة أن الفاعل ، من جهة فاعليته ، معلول للغاية ، وحديث العلية والمعلولية فيه من قبيل أنياب الأغوال . والمعلول المنحرك بالذات ، والذى له حالة مترتبة ، يكون بوجوده النازل علة إعدادية لها ، لا إيجادية ، فتدبر ! وهى بوجودها الشامخ كمال له . ولو سئلت الحق ، فالغاية فى الجميع عين ذات الفاعل . فإن الريان ذهنياً يصير رياناً خارجياً ، سيما على اتحاد العاقل بالمعقول . وهى بحسب وجودها النفسى ، علة للفعل ومتقدمة عليه ، وبوجودها الرباطى وظهورها الخارجى الانبساطى متأخره عن الفعل ، ومتفرعة عليه ، كما قيل : « أنت مرآت

أحوالك». وقيل أيضاً: الظهور والإيجاد للوجوب والوجود، والحكم والأثر للمهيئات في كل ما له وجود عيني. ويعلم من هذا أجوبة أخرى عن الإشكال، فنبصر، وهذا بوجه، معنى ما أفاده في الحاشية، من أن الترقّيات والمعارج دورية، والطالب والمطلوب لها وحدة ما.

فِي رَفْعِ شُكُوكٍ عَنِ الْغَايَةِ

قوله : « والطَّبَّاعِ » الخ ٥/١١٩ .

قيل : أى الفعل ، الذى يكون مبدئه القريب ، التَّخِيلَ مع طبع مثل حركة النفس^١ ، لا مطلق الطَّبَّاعِ . فإنَّ لها غايات على قولهم فى أفعالها ، بمعنى ما ينتهى إليه حركاتها . ولو جعلنا المراد من الغاية ما يتوخَّاه و يقصده الفاعل فى فعله^٢ ، فيصحَّ التعميم بالنسبة إلى الطَّبَّاعِ مطلقاً .

قوله : « العاملة » الخ ١٠/١١٩ .

سيمجىء بيان مراتب الفواعل ، والمبادئ القريبة والبعيدة والأبعد ، الأفعال الحيوانية ، وبعض الأفعال الإنسانية ، التى هى الجنود المجتدة ، والقوى العمالة والعلامة لها ، فانتظر .

قوله : « كما من خَيْرٍ » الخ ١١/١١٩ .

والسِّرُّ فى هذا الانضجار عدم التكرار فى التَّجَلَّى ، ومظهرية الإنسان للتَّشَّانِ الإلهيِّ ، فى كلِّ يومٍ أو آنٍ ، بشأنٍ جديدٍ ، وعدم ظهور آثار المؤثرات عند دوامها على حال واحد ، وشأنٍ فاردٍ .

قوله : « أيضاً » الخ ١٣/١١٩ .

أى ، كما أنَّه غاية للمباشرة .

١- « التنفس » ، خ ل .

٢- أى : « ما لاجله الحركة » ، كما هو الظاهر « سنه ره .

قوله: «فغاية لقوة» الخ ١٥/١١٩-١٤.

إن قلت: جعل غايات الطبائع دائمية الحصول، مخالف لما ساق إليه البرهان، بل وللضرورة والعيان، لما نرى من عدم وصول بعض الطبائع إلى غاياتها، بهذا المعنى أيضاً. فإن الحجر المتحرك إلى المركز قد لا يصل إليه، لقسر القاسر، وهكذا في غيره. قلت: نفى الغاية عن الفعل شيء، وعدم وصوله إلى غايته شيء آخر، كما سنشير إليه. مع أنه، قد بين: أن القسر أيضاً ليس بأكثرى، ولا دائماً، وأنه ينحسم وينقطع. قوله: «والطبيعة، كأنها قوة» الخ ١٦/١١٩.

فيكون حكمها حكم الحيوانية، في أن غايتها التحول إلى الغاية القصوى، والذروة العليا، ورد الأمانات إلى أهلها.

قوله: «سمي فعله باطلاً» الخ ٥/١٢٠.

بل، ولا بالنسبة إلى نظام الكل، كما عرفت، بل، ولا بالدقيق العرفاني.

قوله: «إذ فرق» الخ ٧/١٢٠.

فإن في الأول إبطال للقول بوجود المبدء الفاعلي أيضاً. وقول بالتراجع بلا مرجح، إما مطلقاً، أو من جهة استلزام التراجع بلا مرجح له. وفي الثاني قول بوجود الشرور الطفيفة بالعرض في دار الطبيعة، فتدبر!

قوله: «دار القسر» الخ ١٠/١٢٠.

كما قال، تعالى: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَهْوَ وَلَعِبٌ»^١. وبالنظر الآخر دار الكمال والاستكمال، كما قال عز من قائل: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى»^٢.

قوله: «من لوازمه» الخ ١٠/١٢٠.

إشارة إلى أنها غير مجعولة أصلاً، أو أنها مجعولة بعين. جعل الملزومات وبتبعه. فهي غير مستندة إلى فاعلها بالذات، وفي تركها ترك الخيرات الكثيرة. والقمة في لوازمه

١- محمد (٤٧)، ٣٦.

٢- الواقعة (٥٦)، ٦٢.

عائد إلى عالم الكون والفساد، والمقصود منه عالم العناصر والمواليد، إذ لا قسر في الفالكيّات، وليس فيها كون ولا فساد.

قوله: «لا بأن يكون» الخ ١٢/١٢٠.

لما جعل الباطل من أقسام ذى الغايّتين للعاملة والشوقيّة، ويكون غاية الشوقيّة باطلاً بالنسبة إليها، توهم منه أن المراد من قوله: «ذو الغايّتين» هنا أيضاً هذا القسم، فدفع أن السلازم منه أن يكون العبث من أقسام الباطل، وليس الأمر كذلك وذبّ هذا التوهم، بأن المراد من ذى الغايّتين أن يكون له غايتان بالنسبة إلى مبدئيّه القريب والأقرب، فقط، لا أن يكون له غايتان، ويصير أحدهما غير موصول إليها، ويمكن أن يكون المعنى: أن المراد من ذى الغايّتين إخراج الباطل، من جهة أنّه وإن كان ذا غايّتين، إلّا أنّه، لما صارت إحدى الغايّتين غير موصول إليها، فصار المعنى. كأنّه ذو غاية واحدة، لا ذو غايّتين، فتدبّر!

قوله: «وإلا كان» الخ ١٤/١٢٠.

قيل: هذا إحكام الفعل على تقدير صحة الفكر، وإلا، فالأفكار الباطلة لا تصير سبباً لإتقان الفعل، وأجيب: بأنّ الأفكار الباطلة في حكم العدم، ولمحققة للفعل بالعبث. فالمراد من الفكر هو الفكر الصحيح، أو أن المراد منه ما لا يكون بشركة التخيل والتوهم. فإنّه، لو كان بشركتهما، تصير الغاية تخيليّة أيضاً، وبأنّ إتقان الفعل على تقدير الاستناد إلى الأفكار الكاذبة حاصل أيضاً، إلّا أن غاياتها تكون زائلة، فهي متقنة بالنسبة إلى الغايات التخيليّة، فتأمل! وأيضاً، الإحكام المذكور هنا أعم من الإحكام الحقيقي والنسبي، أي المضاف إلى التخيّل.

قوله: «و للشوقيّة شيء آخر» الخ ٨/١٢١.

أي، ممّا ذكره الشيخ في كلامه المنقول منه، في الصّفحة الآتية، بقوله: «إمّا إعادة أو ضمير» الخ.

قوله: «و حركة النفس» الخ ٩/١٢١.

والمراد بها، الحركة الانبساطية الانقباضية للشرائين، لترويح القلب ونفض البخار الدخاني. فإن مبدئها على بعض الأقوال طبع الشرائين، أو طبع الروح، أى القوة الطبيعية، التى فيه. فيصدق حينئذ أنها بشركة الطبع. أما الفاعل لحركة القلب، فهو على المشهور القوة الحيوانية. وليس للطبع دخل فيه، إلا أن يجعل الطبع عبارة عن اللطيفة الإلهية، التى هى اللطيفة الأولى: من اللطائف السبع الإنسافى، فى قبال لطيفة النفس. ويجعل القوة الحيوانية من رقايق هذه اللطيفة، فيعم حركة القلب أيضاً، بل حركته وحركة الشرائين على سائر الأقوال.

وقيل عليه: كون تلك الحركة بشركة التخيل غير معلوم، من جهة تحقق الحركة التنفسية للحيوانات والنباتات التى لا تخيل لها. ودفع، بعدم المنافاة من جهة اختلاف أنحاء التنفس، وانطواء القوى النباتية فى القوى الحيوانية، بل النفس الحيوانية فى الحيوانات، و صدور جميع الأفعال بشركتها وبحولها وقوتها المستند إلى حول براء الكل وقوته. وكون المبدء فيها التخيل بشركة الطبع، من جهة أن الأفعال الصادرة عن القوى الحيوانية، كلها بشركة النفس الحيوانية التى عرشها الوهم، وكرسيها الخيال. ويمكن أن يعم^١ التخيل، بحيث يشمل التوهم أيضاً ومبدئية التخيل والشوق التخيلي غير ملازم للشعور بالتخيل، كما سيصرح، قده، به. وفى حركة النفس أقوال كثيرة، وكذا فى القوة الحيوانية، وسيجىء ذكرها فى موقعها، إن شاء الله.

قوله: «ربما كان غير ثابت» الخ ١٢/١٢١.

كما فى الأفعال النفسانية الغير الثابتة زماناً من جهة عدم ثبات مبدئها التخيلي.

قوله: «فاعلم: أن كل المبادئ» الخ ١٠-٩/١٢١.

قال فى الحاشية: «وهذا أيضاً باطل للزوم الاستكمال» الخ.

إن قلت: لزوم الاستكمال إنما يكون، لو كانت الغاية عائدة إلى ذاته، تعالى،

لا إلى غيره.

قلت : إيصال الغاية والفائدة إلى غيره ، إن لم يكن أولى بجانبه ، فلا يمكن أن يكون موجباً لفاعليته ، وإن كان أولى به ، فهو مستكمل بغيره ؛ و سنوضح ذلك في مبحث الإلهيات إن شاء الله .

قوله : « فإنّ كلّ فعل نفساني » الخ ١٢/١٢١ .

أى ، المستند إلى النفس الحيوانية ، وما فوقها ، ولو عمّمناها بحيث تشمل النباتات والنفس النباتية ، فيكون مبدئه التخيّل منها ، من جهة مسخريتها تحت النفوس الفلكية ، وقويها الأمرية والخلقية ، المنظّمة لنظام العالم العنصري ، بإذن الله وقوّته ، وما هو من صقع وجوده ، من أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية .

قوله : « لانبعاث هذا الشّوق » الخ ١/١٢٢ :

أى : علّة ما باعثة ، غير نفس القوّة الفاعلة .

قوله : « وأمّا حرص » الخ ٢/١٢٢ .

من جهة مظهريته للشّأن الإلهي ، في كلّ يوم وآن ، بشأن جديد .

قوله : « واللذة » الخ ٥/١٢٢ .

أى ، اللذة الحسّية هي خير حسّيّ وحيوانيّ وتخيّلّيّ ، حقيقة ، وليست بخير حقيقيّ ، بحسب الخير الإنسانيّ ، بل مظنونة خيراً . وأمّا اللذائذ العقلية ، فهي الخير الحقيقيّ ، واللذة الحقيقية بالنسبة إلى الكلّ .

قوله : « إذ كلّما يحدث » الخ ٩/١٢٢ .

أى ، مرتقٍ نزولاً وصعوداً . أمّا نزولاً ، فلما أفاده في الحاشية ، وأمّا صعوداً فبمقتضى تطابق القوسين . والحركة الجوهرية التحويلية في كلّ الحوادث الوجودية . فللكلّ مبادئ وغايات إلهية تنبّخ راحلتها عندها ، فتبصر !

قوله : « فإنّ الشّيء » الخ ١٣/١٢٢ .

« يوجد » الأوّل والثاني ، بفتح الجيم ، والثالث ، بكسرها . والمراد ، أنّ القائل بالاتّفاق ، إنّما يتفوّه بهذا القول الفاسد الكاسد ، بالنظر إلى نوع ما يؤدّي إلى ذلك

الأمر المسمى بالاتفاق ، من جهة عدم تأديبه إلى العنور نوعاً . و أمّا بالنسبة إلى شخص هذا الحفر في المكان ، الذي اختفى فيه الكنز ، فلا يمكن أن يقول بالاتفاق . لأن شخص هذا الحفر ليس باتفاق ، لا بالنسبة إلى العلة الفاعلية ، ولا بالنسبة إلى الغائية :

أمّا بالنسبة إلى الفاعلية ، فوجود العلة الكونية ، المنتهية إلى العلل الماورائية ، فظاهر ، لبطلان الترجّح بلا مرجّح ، مع شهادة الحسن عليه . ولأن ذلك المعلول الخاص مستند إلى علة مشخصة ، موجودة ، واجبة : إمّا بالذات ، أو بالغير ، وموجبة لوجود معلوله ، لما تقرر ، من أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في حد ذاته ، وما لم يوجد ، لم يصير موجداً لغيره .

و أمّا بالنظر إلى العلة الغائية ، فلمّا كان الفاعل بالحقيقة للأفعال الكونية المبادئ الأمرية ، والمبادئ الخلقية مسخرات بأمر إله الأمر والخلق ، فالغاية الكلية والجزئية الذاتية . موجودة في موطن علوم تلك المبادئ ، التي هي جنود الله العلامة والعمالة ، وإن لم يشعر به تلك المبادئ الخلقية ، المسخرة تحتها . ولها أيضاً غايات ذاتية بالنظر إليها مشعور بها ، و غايات عرَضية ، لا يجب أن يشعر بها . وهي قد لا تصل إلى غاياتها الأولية . لأن الأصلح بها ، أو بنظام الكل ، نيلها بالغايات العرضية ، التي هي الغايات الحقيقية ، بالنظر إلى علم المبادئ الإلهية ، التي هي الفاعل بالحقيقة . فيعدها الجاهل اتفاقاً من جهة عدم نيلها بغاياتها المظنون وصولها إليها ، مع نيلها بغاياتها العرضية والحقيقية واقعاً ، فتدبر !

قوله : « موتاً » الخ ١٢٢ / ١٦ .

أي ، الموت الاختراعى ، الذي يعدّ اختراعياً ظاهراً ، وبحسب نظام الجزء . إذا قيس إلى نظام الكل ، عدّ طبيعياً . فإن موجبات الاختراعية قد يكون حدوث الأمراض والعلل . في الرحم ومزاجه ، أو بعد التولّد ، بحسب مزاج النطفة ، أو المولود ، أو من جهة المصادفات الكونية . فهذه كلّها غير اختراعية ، بالنظر إلى المادة الخاصة بهذا

الشخص واستعدادها^١ الشخصي. وقد تكون مستندة إلى القتل والغرق والإحراق والهدم ونحوها، من الأمور الغير المترقبة، الواردة على الشخص من خارج.

فهذه الأمور، لما كانت لازمة التحقق بالنسبة إلى نظام الكل وإلى العلل المؤدية إلى وجودها، وكذا تأديها إلى إذهاق روح هذا الشخص، فالموت المستند إليها واجب الحصول والتحقق، بل دائم الوجود، بالنظر إلى تلك الأسباب، فليس باتفاق أصلاً، والشخص نائل بغايته المنظورة منه، من جهة نظامه الشخصي، والأسباب المؤدية إلى موته. ولكن بالنسبة إلى الغاية المنظورة من خلقه نوعه، وهي صيرورته معلماً لكل الأسماء والصفات الإلهية، ومظهراً لجميعها، فبعد احترامياً بالنظر إليه. مع أن تلك الغاية لم تكن منظورة في نظام الكل، من هذا الشخص الخاص، الغير المستعد، بحسب نظامه الشخصي، للوصول إلى هذه الغاية الإلهية، مع نياله إلى غايته المطلوبة من نظامه الشخصي.

وبالجملة، لما كان كل ما يقع في الوجود مستنداً إلى الحكمة البالغة الإلهية والقدرة التامة الوجوبية، التي هي عين العلم بالصالح التام الكامل والمصلحة الكاملة، التي لا يتصور أكمل منها للنظام الجمعي الجسملي الآفاق والأنفسى. وعين المشيئة والإرادة والاختيار والحياة الذاتية السرمديّة، وللجميع غايات وجودية إلهية، فلا يمكن أن يقع في تلك الدّار، التي وسعت رحمة، وعلماً وجوداً وكرماً، الشيء الإتفاق والأمر الباطل، بل كل بقضائه وقدره. وإنما يقول باتفاق من لم يكن عالماً بسرّ القدر، وكان غافلاً عن هذا الأصل البرهاني، كما ورد: «ولو علم ما في سرّ القدر، لم يلم أحدٌ أحداً»، فتبصر تعرف.

قوله: «الإنسان الكامل» الخ ١٢٣/٢-٣.

أي، الإنسان الكامل المكمل الجامع لكمالات الأكوان وحقايق العالم الربوبي الذي

١- أي «استعداد المادة».

به بدء دائرة الإيجاد والوجود و به ختم^١ . وهو خاتم الأنبياء وسيد المرسلين ، صلى الله عليه وآله أجمعين ، وهو غاية الخلق وإيجاد الكل ، كما ورد : « لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْأَفْلَاكَ » . ولكن لما كان نوع هذا الشخص منحصرًا في فردة وهو مظهر ، « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ »^٢ لا يمكن تثنيه ولا تكرره ، بل واحدٌ أحدٌ في مظهريته التامة ، بحكم برهان التمانع وغيره من البراهين الدالة على توحيد المظهر التام ، الكامل كتوحيد أصله وسيده . فالغاية المنظورة من خلقه وإيجاده وإبداعه ، ليست منظورة من سائر أفراد الإنسان ، حتى يعدّ باطلاً بالنسبة إليه . وكذا الغاية المنظورة من إيجاد سائر الأناسي الكملين ، فقبصر ولا تكن من الجاهلين .

قوله : « وإلى المواد » الخ ٥/١٢٣ .

قد أفاد شرحه في الحاشية . والمراد ، أن هذا الترقب^٣ ليس من هذا الشخص بالنظر إلى مادته البدنية وصورته الشخصية ، بل ، إنما هو بالنظر إلى النوعية ، ومادته الجسمية ، الجنسية .

ولما كان في هذا مظنة اعتراض ، وهو أن الترقب من مادة الشيء ، التي هي مأخذ جنسه ، ليس ترقباً منه ، لأن شيئية الشيء بصورته ، لا بمادته ، دفع هذا التوهم بقوله : « لإتحادها بالصورة » . وأوضحه في الحاشية بقوله : « والترقب من مادة الشيء » الخ . قوله : « وأنت إن كنت » الخ ٦/١٢٣ .

المراد بالقلب المتوقّد ، المتوقّد بنور الله ، البالغ إلى مقام العقل بالمستفاد ، في السلوك النظري ، وإلى مقام الفناء والبقاء بعده ، والجمع بين القربين والفوز بالحسنين ، في السلوك العملي . أي ، لو كنت صاحب العقل المنور ، والقلب الذي صار متسع الرحمان ، بحكم : « مَا وَسَعَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي » الخ ، ونظرت بنور الله ، لدريت . وهذا إلى قوله ، قدّه ، « ودريت » ، إشارة إلى مقام الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة ، والتوحيد

١- « ختمت » ، خ ل .

٢- الشورى (٤٢) ، ١١٠ .

٣- أي ، « الغاية الثانية » .

الأفعالي والصفات والذاتي . و بالجملة ، مع هذه الدراية ، لا يبقى للاتفاق خبر ولا حكاية ، فتدبر !

قوله : « ما ليس موزوناً » الخ ٨/١٢٣ .

لما كان أكمل الأغذية الروحانية والذائد الحقيقة ، النعم الموزونة ، فكان الغير الموزونة منها ، من أتم أفراد ما ينكره القائل بالاتفاق ، ويسند إليه ، فلذلك خصه بالذكر مع الموت الاختراعى ، القاطع لحياة النفس الإنسانية ظاهراً ، من جهة كونه أيضاً ، من أقوى شبه القائل بهذا القول .

قوله : « إشارة » الخ ١٠/١٢٣ .

أى ، انتظام الكل فى نظام الكل ، إشارة إلى وصوله بالغاية المطلوبة ، من هذا النظام التى هى الغاية الأولى ، وإن لم تكن واصلة بالغاية الثانية . مع أنك عرفت وصول الكل بغاياته الثانية أيضاً ، بالنظر الدقيق العرفانى .

فِي الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ

قوله : « وهكذا في المادة » الخ ١٥/١٢٣ ،
أى ، أنها علة مادية للمركّب ، بالنظر إلى جزئيتها له ، و باعتبار أنها محلّ
للصورة و متقوّم بها ، أو علة لتشخصها ، مادةً للحالّ ، أو علةً فاعليّة لتشخصها
التكشّرى .

قوله : « يصلح أن يعقل » الخ ١/١٢٤ .
الصلوح هنا ، بمعنى الإمكان العامّ ، المجامع مع الوجوب ، لصدق هذا المعنى .
على الحقّ ، الواجب بالذات ، الواجب من جميع الجهات والحديثات ، كما صرّح به في
الحاشية . وفي المفارقات القادسة ، أيضاً ، الإمكان بحسب العقل ، لا بحسب الخارج .
قوله : « و فعل » الخ ٢/١٢٤ .

بمعنى العمل في قبال الذات ، والصفة ، ليشمل مثل الحركات ، وجعله بمعنى الفعل
في قبال القوة ، وإن كان ممكناً ، لأنّ الأفعال والهيئات ، باعتبار وجوداتها فاعليات ، من
جهة أنّ الوجود عين الفعلية ، ومحتدها ، لكنّ الأولى هو الأول .

قوله : « و ما يتحرّك إليها بالطّبع » الخ ٥/١٢٤ .
أى ، مثل الصّحة بالنسبة إلى ما يتحرّك بالطّبع إليها ، وهو البدن الحيوانيّ أو
الإنسانيّ ، فانتها يكمل بها البدن ، ولكن ليست مقوّمه له . والمراد من التّحرّك بالطّبع ،
إمّا الحركة الجوهرية ، وهو غير ملائم لمذاق الشّيخ ، قدّه . وإمّا مطلق الحركة ، أى
يتوجّه وينحو نحوها .

قوله : « ولجميع ذلك » الخ ٧/١٢٤ .

أى ، لمجموع الجنس والفصل والنوع بالنسبة إلى الشخص ، بمعنى أنّ الجميع بما هو جميع صورة له ، لا كلّ واحد منها . وقيل : أو لجميع هذه الأمور ، بمعنى أنّها تطلق على معنى واحد مشترك بين الجميع ، أو المجموع ، من حيث المجموع ، وفيه تأمل .
قوله : « ويكون الكليّة الكل » الخ ٧/١٢٤ .

الفرق بينه وبين قوله : « وقديق لكلّ هيئة » الخ بالعموم والخصوص . إذ المراد أنّها وضعت لذلك المعنى بخصوصه ، فهي من الألفاظ المشتركة بين العام والخاص ، مثل لفظ الإمكان مثلاً ، أو المراد كليّة الكل ، من حيث أنّها كليّة ، لا من حيث أنّها هيئة من الهيئات ، فتدبّر !

فِي الْعِلَّةِ الْمَادِّيَّةِ

قوله : « بأقسامه » الخ ١٣/١٢٤ .

أى ، لا مع التغير ، بأقسام التغير ، من الزيادة والنقصان ، وغيرها مما يشير إليه ، بمعنى أن جميع أقسام التغير منتفية عنها ، وهى مادة مع عدم جميعها ، فتدبر !
أو بأقسام ، لا مع التغير ، مثل الخشب والأعداد ، والمقدمات .

قوله : « كالمنى » الخ ١٤/١٢٤ .

بناء على الحركة الجوهرية . وليس المراد من الانسلاخات الصورية ، الخلع واللبس ، والكون والفساد ، بل اللبس بعد اللبس ، مع انسلاخ حدود الصور السابقة ، ونقصاناتها .

قوله : « أو غير ذلك » الخ ١/١٢٥ .

مثل الهيئة والشكل ، بناءً على كونه من مقولة الكيف ، وفى اللون ، الذى هو من مقولة الكيف ، وفى الوضع والإضافات ، ونحوها .

قوله : « كذا فى الشفاء » ٤/١٢٥ .

أى ، جميع المذكورات ، أو ذاك الأخير . والمراد من الاستحالة أعم من تغير الكيفية أو الصورة . وقيل : إن ذلك للإشارة إلى تمرىض ما فى الشفاء ، بإمكان حصول المعجون من تركيب الأدوية صرفاً ، من غير استحالة ، وفيه تأمل !

قوله : « بناء على اختلافها » الخ ٦/١٢٥ .

أى ، اختلاف هبولى ، الأفلاك بالنوع ، كما هو عند المشائين وكثير من غيرهم .

و أمّا عند القائلين بأنّها عنصريّة ، فهي واحدة بالنوع ، متكرّرة بالشخص بتكثّر صورها .

قوله : « أي ، لا مع المنتهى » الخ ٨/١٢٥ .

أي ، الّا تنهاى الّا يقف ، لا الوجودى الفعلى . فإنّ الصّور ، المفاضة عليها ، نعم الله ، الّتى إن تعدّوها لا تحصوها .

فِي أَحْكَامٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ

قوله : « كصورة البستان » الخ ١٢/١٢٥ .

فإنَّها حاصلة من عدَّة صور قائمة بالأشجار ، والبقولات والأثمار ، التي لجملة منها هيئة وصورة خاصَّة . أو كصورة بيت^١ ، مركَّبة من عدَّة بيوت ، أو منازل و مساكن .

قوله : « والأمثلة واضحة » الخ ١٤/١٢٥ .

فالفاعل القريب ، مثل القوَّة العاملة للحركات الإرادية ، و البعيد ، مثل الشَّوقِية وماورائها : « وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ »^٢ . والمادَّة البعيدة ، كالهَيُولَى الأولى ، والجسميَّة للعناصر ، و القربية كالجسميَّة و العنصريَّة لها ، وهكذا . و الصَّورة القريبة مثل الصَّورة التَّرياقية للتَّرياق ، و البعيدة ، مثل الصَّور القائمة بالأدوية له . أو الصَّورة الياقوتية مع صور العناصر . والغاية القريبة ، مثل الشَّبع للأكل ، و البعيدة مثل القوَّة على العبادة و سائر الأفعال له .

قوله : « و قس عليه البواقى » الخ ٣-٢/١٢٦ .

فالصَّورة الكلِّيَّة ، كالهَيْئَةِ السَّريريَّة لهذا السَّرير ، و الجزئيَّة ، مثل هذه الهيئة الخاصَّة له . و المادَّة الكلِّيَّة ، مثل الهَيُولَى الأولى للنَّار ، و الجزئيَّة ، مثل الجسميَّة و المادَّة الخاصَّة بها لها . أو الخشب لهذا السَّرير ، و هذه الأخشاب له . و الغاية الكلِّيَّة مثل الشَّبع المطلق لهذا الأكل ، و الجزئيَّة مثل الشَّبع الخاصَّ لهذا الأكل .

١- « دار » ، خ ل .

٢- البروج (٨٥) ، ٢٠ .

قوله : « وذكروا » الخ ١٢٦/٥ .

وقد ذكرناه سابقاً ، فراجع !

قوله : « والأمثلة واضحة » الخ ١٢٦/١١ ،

الفاعل بالقوة مثل التجار للسريير قبل إرادته وتجمع أسبابه ، والفاعل بالفعل مثل التجار له بعده ، وقس عليه البواقي .

قوله : « قد انتهى » الخ ١٢٦/١٣ .

قد ذكرنا سابقاً الفرق بين التلا متناهي ، الشدي ، والعددي ، والمددي ، فراجع !

قوله : « وليست أيضاً » الخ ١٢٦/١٥ .

أقول : إن لم هيئنا قاعدتين : إحداهما : أن العلة الجسمانية ، والقوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر في المدة والعدة والشدة . والثانية . أن تأثيرها منوط بالوضع والمحاذات . فأشار إلى الأولى منها بقوله : « قد انتهى » ، وإلى الثانية بقوله : « وليست أيضاً » الخ :

قوله : « أو ما في حكمها » الخ ١٢٧/١ .

فإنها مادام كونها فوق الأفق ، مقابلة مع بقاع خاصة ، وفي حكم المقابلة بالنسبة إلى الأخرى .

قوله : « ولم نشر » الخ ١٢٧/١ :

أقول ، استدلل على القاعدتين في المشهور : أما على الأولى منها فبأن القوى الجسمانية تنقسم بانقسام محالها . فلو فرضنا تأثيرها تأثيرات غير متناهية ، مدية أو عدية ، فجزئها ، إما أن يؤثر أثراً مثل أثرها ، فيلزم تساوي الجزء والكل في مقدار التأثير وهذا مُحال ، وإما أن يؤثر أثراً أقل منه . فلو فرضنا أنها شرعاً في التأثير من نقطة وحد معين . فإما أن ينتهي تأثير الجزء قبل انتهاء تأثير الكل ، أو لا ينتهي ، بل يذهب معه إلى غير النهاية . فعلى الثاني يلزم التساوي ، وقد بينا بطلانه . وعلى الأول ، فينتهي الجزء ، والكل زائد عليه بمقدار متناه . وهو مقدار زيادة مقداره على مقداره . والزائد على المتناهي بالقدر

المتناهي متناه . و على تقدير التلا تناهى الشدى ، إما يقع فعل الكل فى التلا زمان ، فهذا مضافاً بأن الحركة والفعل الزمانى لا يمكن وقوعه فى التلا زمان - غير ممكن من جهة أخرى ، وهى أن تأثير الجزء ، إما أن يكون كذلك ، فيلزم التساوى بين الجزء والكل فى التأثير ، هذا خلف . وإما أن لا يكون كذلك ، فيلزم تناهى فعل الكل أيضاً فى الشدة ، لفرض زيادته عليه بمقدار متناه ، مع أن الشيء المدى لا يمكن أن يكون فعله غير مدى . وأيضاً القوى الجسمانية متناهية الوجود ، فهى متناهية الأيجاد بطريق أولى ، من جهة أن الإيجاد فرع الوجود ، هذا .

و اعترض على هذا الدليل ودلائل أخرى ، أقاموها على هذه القاعدة ، بما هو فى الكتب مسطور و فى أفواه أهل العلم مشهور . ولما كانت الدلائل و الاعتراضات عليها طويلة ، أعرض عنها ، واستدل على القاعدة الثانية ، بالمشاهدة ؛ و بأن كون الشيء محتاجاً فى ذاته إلى المادّة ملازم لاحتياجه فى فعله إليها . وهذا معنى احتياجه إليها فى الوضع المادى ؛ و بأنها لو لم تحتج إلى الوضع والمحاذاة فى التأثير ، يلزم أن يكون تأثيرها فى كل شيء مثل تأثيرها فى جزئه ، و تأثيرها فى القريب ، مثل تأثيرها فى البعيد ، و أن يرى البصر نفسه . وكل ذلك مخالف للضرورة والوجدان ، و بغير ذلك مما هو مشهور عندهم .

قوله : « إذ بمقتضى الحركة الجوهرية » الخ ٢/١٢٧ .

إن قلت : لما كانت الحركة الجوهرية بطريق اللبس بعد اللبس ، لا بطريق الخلع واللبس ، و بين المراتب أصل محفوظ ، من طرف المادّة والصورة ، و من طريق الصور الملكوتية ، والمثل الأفلاطونية ، فتبدل حدود وجودى القوى ، و نقصاناتها ، لا ينافى بقاء ذاتها و تأثيراتها ، التى هى ظل ذاتها ، وعدم تناهيها . مع أن شيئية الشيء بصورته ، لا بمادته و نقصه . فكما أن الحركة التحويلية الجوهرية للنفس الإنسانية ، لا تنافى بقاءها و ثباتها و دوام تأثيراتها ، كذلك ثبوت الحركة الجوهرية فى القوى الجسمانية لا تنافى بقاءها و دوام آثارها .

قلت : أولاً ، وجود الأصل المحفوظ للمراتب لا ينافى محو فيتها بالعدم ، كما أنه

لا ينافي حدوثها الجوهرى الذاتى . و ثانياً المقصود تنهى آثار القوى الجسمانية ، من حيث كونها جسمانية . وأما من حيث اتصال وجوداتها بالمثل المجردة النورية ، و كونها من جهات فاعليتها ، و دوام تأثيراتها من جهة إفاضاتها المستمرة ، و كونها الفاعل فى الحقيقة ، من حيث مظهريتها ، لا يخالف المقصود ، بل يؤكد . لأن عدم تنهى الآثار ، حينئذ ، مستند إلى تلك المثل ، لا إلى الجسمانيات ، بما هى جسمانيات ، فتدبر !

قوله : « و لتفرع الإيجاد » الخ ٥/١٢٧ .

الظاهر زيادة الواو ، و التفريع ظاهر ، لأن الشئ ما لم يوجد ، لم يوجد .

قوله : « ليحصل بها للقوة » الخ ٦/١٢٧ .

أقول : و ذلك ، لأن احتمال احتياجها إليها ، فى أن يكون لها دخل فى أصل الإيجاد ، باطل ، من جهة أن المادة ممحضة فى القبول ، و لا دخل لها فى الفعل و التأثير . فلو لم يحتج إليها فى الوضع ، لم يحتج إليها أصلاً ، فتدبر !

قوله : « فنفس تصور » الخ ٨/١٢٧ .

أى ، فى كلتا المسألتين . فإن الحركة الجوهرية مختصة بالماديات بالمعنى الأعم ، مادام كونها كذلك ^١ .

فِي أَحْكَامِ مُشْتَرَكَةِ بَيْنِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ

قوله : « منها ، أن شرايط التأثير » الخ ١٢٧/١١ .

المخالف ، في هذه المسألة ، بعض من لا يعابهم من المتكلمين ، المجوز لتخلف الأثر عن مؤثره ، التام . ثم إن المراد من اجتماع شرائط التأثير ، أعم من شرائط فاعلية الفاعل ، وقابلية القابل ، من إرادة العلة ، وقدرتها ، وعلمها ، وحيوتها ، ووجود كافة الشرائط لتأثيرها ، وارتفاع الموانع منها . وكون معلولها تام القابلية ، غير متبينة عن قبول الوجود ، وبالجملة : جميع ما يفرض ، له دخل في الإفاضة والتأثير .

و بعد تصوّر العلة التامة ، والمعلول التام القابلية ، بهذا المعنى لا تبقى شبهة فيما أفاده أصلاً ، وإلا يلزم اجتماع النقيضين ، كما لا يخفى ، أو خلاف الفرض .

إن قلت : ما الباعث للقائلين بحدوث العالم ، حتى المفارقات والجواهر العقلية ، بالحدوث الدهري ، وتأخرها الوجودي عن الحق ، تعالى . مع ذهابهم إلى كونه ، تعالى ، بالنسبة إليها ، ومجموع نظام العالم ، علة تامة وجوبية ، لا يتصور ما هو أتم منه .

قلت : إنهم يجعلون النقصان في قابلية القابل ، من جهة عدم قبول الممكن للوجود السرمدى ، وعدم إمكان أن يوجد مع وجود علته التامة ، الوجوبية ، السرمدية . وأما غيرهم ، من القائلين بتخلف وجود العالم عن الحق ، تعالى ، فهم لا يجعلون ذات الحق بذاته ، علة تامة لوجود العالم ، بل يقولون بدخالة الصفات ، الزائدة ، أو التعلقات الحادثة ، أو القديمة للإرادة الأزلية ، ونحوها مما ذكر في محلها ، وسنوضح ذلك في

موضع يليق به ، إن شاء الله تعالى .

قوله : «ومنها ، إن الواحد لا يصدر عنه» الخ ١٤/١٢٧ .

أقول : هذه المسألة ، أيضاً ، من مهمّات مسائل علم الفلسفة ، إذ يتفرّع عليها عندهم كثير من المسائل ، مثل إثبات العقول ، وإن كان له طرق أخرى ، عندهم أيضاً ، ومثل إثبات تعدّد القوى ، وقاعدة إمكان الأشرف ، وماورث عنهم أيضاً ، من أن الفاعل الواحد لا يفعل في القابل الواحد ، إلّا فعلاً واحداً ، وغير ذلك ، ممّا سيّجى في موقعه ومحله . والمراد من الواحد هنا الواحد ، من جميع الجهات والحيثيات ، المنزّه عن تكثّر الإضافات ، الموجب لتكثّر المضاف ، وعن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعده . وبالجملة عن جميع أنحاء الكثرة القادحة في البساطة الحقّة الحقيقية . والمراد من الواحد ، في طرف المعلول ، ما يكون واحداً من الجهة ، التي تصدر عن العلة ، وتفاض منها ، وإن تكثّر من جهات أخرى . وبعبارة أخرى ما كان واحداً في الوجود والحقيقة وإن كان كثيراً ، بحسب المعنى والاعتبار . والمراد من الصّدور الصّدور بلا واسطة ، لامع الواسطة . فإنّ صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ، مع الواسطة ، ممّا لاخلاف في جوازه . وليس المراد أنّه ، لا يصدر عن الواحد ، في الزّمان الواحد ، إلّا الواحد ، بل مطلقاً ، أزلاً وأبداً وسرمداً .

قوله : «فإن كلّ علة» الخ ١٥/١٢٧ .

أقول : هذه الدّعوى ممّا صدّقه البرهان والوجدان والوحى الربّاني ، الإلهي . أمّا البرهان ، فلأنّه ، لولا لزوم وجود الخصوصية ، المذكورة ، لزم جواز صدور كلّ شيء عن كلّ شيء ، وجواز صدور ضدّ الشيء ، ونقيضه عنه . مع أنّ العلة يجب أن تكون واجدة ، لما تفيدّه وتفيّضه . فلو لم يلزم وجود الخصوصية يلزم جواز أن تكون مفیضة ، لما ليست بواجدة له . أو أن يكون الشيء الواحد ، بوحده ، مؤلّف الذات والحقيقة ، من المتضادات والمتخالفات ، وأن يجوز سلبه عن نفسه ، إلى غير ذلك من التّوالى الفاسدة .

وأما الوجدان ، فهو ظاهر من الأمثلة ، التي ذكرها ، قدّه ، و غير ذلك من الأمثلة الواضحة ، الظاهرة .

وأما الوحي الإلهي ، فلقوله تقدّست أسمائه : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَأْنِهِ »^١.

قوله : « أعني مصدر ذاك » الخ ٢/١٢٨.

المراد منه الحيثية الصدورية ، التي هي عين ذات العلة ، ومقدمة على المعلول ، أي كون العلة ، بحيث يصدر عنها المعلول المعين ، و مرجعها إلى الخصوصية المذكورة لا الحيثية الإضافية المقولية ، المتأخّرة عن الطرفين . و فذلكة الكلام : أن العلة البسيطة ، التي هي بذاتها علة لشيء ، يجب أن تكون هذه الحيثية الصدورية عين ذاتها وإلا ، فإمّا أن تكون جزء ذاتها ، فيلزم التركيب ، و أن لا تكون بتمام ذاتها علة . مع أنّها بالحققة عين ذات ذلك الجزء ، الذي هو بالحققة علة ؛ و هو المطلوب . وإن كانت متأخّرة عن ذاتها . فلم تكن علة بذاتها ، بل بسبب هذا السّلازم . مع أنّنا ننقل الكلام إليه ، حتّى ينتهي إلى ما يكون عين ذاتها ، أو يكون مافرضناه علة لم يكن بعلة هذا خلف ، فتدبّر تعرف !

قوله : « فكل اقتضى » الخ ٢/١٢٨.

بيان ذلك . إن الواحد البسيط ، لو صار علة لأمرين ، وكان له بازاء كل واحد منهما ، خصوصية خاصة مباينة لأخرى ، فلا يخلو ، إمّا أن تكون كل واحدة منهما عينه^٢ فيلزم أن يكون الواحد عين الكثير ، وإمّا أن تكونا جزئه ، فيلزم التركيب مع فرض البساطة الحقّة . و إمّا أن تكونا زائدتين ، فهما لقيامهما به ، لا يمكن أن تكونا واجبتين بل تكونان ممكنتين ، فننقل الكلام إلى كيفية صدورهما عنه . لأنّ صدورهما عن غيره مناف لعليته ، فهما ، إمّا أن تصدرا منه لخصوصيتين زائدتين ، و هكذا ، فيلزم الدور

١ - الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

٢ - أي : « من الخصوصية عين الواحد البسيط » .

أو التسلسل ، أو لخصوصيتين ، تكونان جزء له ، فيلزم التركيب . أو تكون إحديهما زائدة ، و الأخرى جزء ، فيلزم التركيب أيضاً ، من جهة أن وجود الجزء لا يمكن إلا مع وجود جزء آخر . وإن كانت إحديهما عيناً ، و الأخرى زائدة ، فصدور الزائدة إما أن يكون مستنداً إلى ما تكون عيناً له ، فصدور كل واحد من المعلولين ، إما أن يكون مستنداً إلى الخصوصية الزائدة ، فهذا مناف لما قرّر من لزوم الخصوصيةين وإما أن يكون أحدهما مستنداً إلى الزائدة ، و الآخر إلى ماهي عين له ، و المفروض أن الزائدة أيضاً مستندة إليها ، فيلزم : إما اتحاد الزائدة مع هذا المعلول ، هذا خلف ، وإما تحقق خصوصية أخرى ، وهكذا ، فيلزم الانتهاء إلى خصوصيتين ، تكونان جزء له ، فيلزم التركيب .

قوله : «تقدير أن تدفع» الخ ٤/١٢٨ .

أقول : من شبهاتها : أن العلة الأولى ، أولاً ، ليست بواحد حقيقياً ، لاتصافها بسلوب و إضافات كثيرة . و كون هذه اعتبارية لا يضر بكونها مصححة لصدور الكثرة العرضية عنه ، تعالى ، كما أنهم مع القول بهذه القاعدة ، أصلاً و عكساً ، جعلوا الجهات الاعتبارية ، التي في العقل الأول ، منشاء لصدور الكثرة منه . و ثانياً لانسلّم عدم جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ، لما ذكره في كتبه من سند المنع .

وجواب هذه الشبهة ظاهر ، بعد الإحاطة بما حققه ، قدّه . لأنّ هذه السلوب - مع أنها متأخرة عن المسلوب ، و المسلوب عنه ، و مع رجوعها إلى سلب واحد ، هو سلب الإمكان ، الرجوع إلى وجوب الوجود ، وكذا رجوع الإضافات إلى إضافة واحدة هي القيومية ، التي هي أيضاً راجعة إلى وجوب الوجود ، و على فرض تكثرها لا يمكن أن تكون مبدء لصدور الحقايق الوجودية عن الحق ، تقدّست أسمائه - إن كانت جزء ذات الواحد البسيط ، فيلزم التركيب ، أو عين ذاته ، فهذا أفحش ، أو زائدة عليه : فإن كانت غير واجبة ، فتحتاج إلى علة أخرى ، و إن كانت واجبة ، فيلزم تعدّد الواجب و أن لا يكون ما فرضناه علة ، بعلة ، و إن كانت تابعة في الوجود ، لجهة واجبة ، هي عين ذات الواجب ، و الباقي تابعة لها في الوجود ، ولا يجعله بعين لا يجعلها - كما يقولون

في العقل الأول من أن الجهات الست واحدة، منها مجعولة متأصلة، هي المهية أو الوجود على الخلاف بين القائلين بأصالتها أو أصالة الوجود، و الباقي^١ تابعة لها، ومجعولة بعرض جعلها - فلا شكك أن هذه الجهات الكثيرة، ولو كانت اعتبارية، لا يمكن أن يكون منشاء انتزاعها الذات الواحدة من كل جهة، بل لابد من أن تنتهي إلى جهات متكثرة ومكثرة للذات، فيلزم بالأخرة التركيب في الذات أو الصفات الذاتية، هذا خلف والقياس بالعقل الأول قياس مع الفارق، حيث أنه ليس عندهم الواحد^٢ من جميع الجهات والحيثيات.

فإن قلت: انتهاء العرضي في باب البرهان إلى الذاتي، وكذا كونه معللاً، مما لا ريب فيه ولا شكك يعتريه. ولكن انتهاء العرضي في باب إيساغوجي إلى الذاتي، وكونه معللاً أيضاً، مما لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، كما أن كل مهية موجودة بسيطة متصفة بالشيئية والإمكان، والوجود والوجوب بالغير. ولم يقل أحد بازوم انتهائهما إلى الذاتي، في باب إيساغوجي حتى يلزم التركيب في البسيط الحقيقي، فلم لا يجوز أن تكون العلة الأولى متصفة بهذه الأمور مع عدم لزوم التركيب من اتصافها بها.

قلت الشيء، الذي له مهية، سواء كانت بسيطة، أو مركبة، مزدوج الذات وأجوف الحقيقة، فهو، من جهة مهيته، متصفة بالشيئية المفهومية، والإمكان الذاتي، ومن جهة وجوده، بالوجوب الغيري. وهذه الأمور، وإن لم تكن بذاتية له، في باب إيساغوجي، إلا أنها ذاتيات له في باب البرهان، أو منتهية بالأخرة إليها. فهو، من جهة ازدواج ذاته، منشاء للاتصاف بها. وهذا بخلاف الواحد الحقيقي، الذي لا كثرة فيه أصلاً، وليس بمزدوج الذات من المهية والوجود، مع أنك، قد عرفت لزوم تحقق خصوصية وجودية بين العلة والمعلول، تكون بها مصدراً للمعلول

١ - «البقية»، خ ل.

٢ - «واحد»، خ ل.

المخاصّ . و هذه الخصوصية لا يمكن أن تكون زائدة على ذات العلة ، ولا جزء لها ، إلا في العلة المركبة . فهذه السّلوب و الإضافات ، لو كانت عين ذات العلة ، مع كونها متكررة ، فيلزم أن يكون الواحد عين الكثير ، بل عين السّلوب و الإضافات الاعتبارية ، وإن كانت جزئها ، فيلزم التركيب من السّلوب والاعتبارات ، وإن كانت زائدة عليها ، فلا يمكن أن تكون عين الخصوصية ، التي يجب أن تكون عين ذات العلة ، مع أنها ، إن رجعت إلى سلب واحد ، وإضافة واحدة ، هي عين ذات العلة ، ثبت ما هو المطلوب من أن العلة الواحدة ، من جميع الجهات لا يمكن أن تكون مصدراً للكثير ، وإن كانت غيرها ، فلا يمكن أن تكون الخصوصية التي يجب أن تكون عين ذات العلة .

قوله : « لو تفتّظن به الجمهور » الخ ١٢٨/٦ .

أى : جمهور المتكلمين ، و غاغة أهل النظر ، الذين « فى كلّ وادٍ يهيمون »^١ و من كلّ حذب ينسلون .

قوله : « وهذا الأمر هو الوجود المنبسط » الخ ١٢٨/١٠ .

أى : إنهم قائلون بأنّ الصّادر الأوّل من الحقّ ، تعالى ، هو الوجود المنبسط ، و النفس الرّحمانى ، الذى هو محيط بكلّ الحقايق الوجودية ، و « وسيع كرُسيّه السّموات و الأرض »^٢ . وليست وحدته وحدة إبهامية ، تكون تابعة للكثرات ، و ينصوّر الثّانى لها من نسخها أو من غير نسخها . بل وحدته وحدة سعيّة وجوديّة ، منبسطة على كلّ القوابل و هياكل الماهيّات ، و إفاضته إفاضة كلّ الحقايق و المعاليل . فأين التفويض مع هذا العرض العريض لهذا الفيض الرّحمانى ، و الرّحمة العامّة الشّاملة ؟ و فذلّة الكلام : ما أشرنا إليه سابقاً : من اختلافهم . فى أنّ أوّل الصّوارد الوجوديّة من الحقّ الأوّل ، تعالى شأنه ، ما هو ؟

فذهب أكثر الفلاسفة إلى أنّه : العقل الأوّل . و كثير منهم مع قاطبة العرفاء إلى

١ - الشعراء (٢٦) ، ٢٢٥ .

٢ - البقرة (٢) ، ٢٥٥ .

أنّه : الفيض المقدّس والنفس الرّحمانى . و لكلّ فرقة منهم متمسكات و دلائل على إثبات ما ذهبوا إليه ، ذكرناها سابقاً . و صدر المتألّهين قد جمع بين القولين : بأن جعل أوّل الصّوادر هو الفيض المقدّس ، و النفس الرّحمانى ، و أوّل التّعيينات الطّارية عليه العقل الأوّل . و بعبارة أخرى ، جعل الفيض المقدّس و نفس التّجائى و الصّدور و جعل العقل الصّادر المتعيّن ، فى أوّل مراتب ذاك الصّدور .

فعلى القول بصّدور ذاك الفيض فى أولى مراتب الإفاضة و الإجادة ، فعدم التّفويض ، و كون المؤثر فى الكلّ هو الحقّ ، تعالى ، إلّا أنّه بتأثير واحد ، و إفاضة واحدة ، ممّا لا شبهة فيه . و لو جعلنا الصّادر الأوّل هو العقل الأوّل ، كما ذهب إلى طائفة أخرى ، فعدم لزوم هذا السّلازم ، و حقيّة ما تطابقت عليه ألسنة الفلاسفة ، و صدقه البرهان القويم الأركان . من أن لا مؤثر فى الوجود ، إلّا الله ، و أنّه لا حوّل و لا قوّة إلّا بالله العلىّ العظيم ، و أنّه الفيّاض المطلق لكلّ وجود و موجود ، أيضاً ثابت محقق . حيث أنّ وحدة العقل الأوّل - لمكان كونه بسيط الحقيقة ، و كلّ ما كان كذلك كلّ الأشياء - وحدة سعيّة كليّة ، وجوديّة ، ظليّة ، لوحدة الحقّ و القيوم المطلق ، إفاضته^١ إفاضة كلّ وجود ، و تأثيره ، و تأثير مادونه ، عين تأثيره ، تقدّست أسمائه . بل ظهوره فى كلّ شىء ، بحكم نفوسكم فى النفوس ، و أرواحكم فى الأرواح ، عين ظهور الحقّ فيه ، من جهة كونه وجهه الباقى ، بعد فناء كلّ شىء ، و نوره السّارى فى كلّ ذرّة و فيء ، و أنّه سرّ الله الأقوم ، و ظلّه القائم بذاته الأتمّ ، الأعزّ الأجلّ الأكرم .

قوله : « إذ من جزئياته » الخ ٧/١٢٨ .

قد ذكرنا ، أنّ له ثمرات أخرى ، فتذكر !

قوله : « إلّا بتكثّر الموضوعات » الخ ١٠/١٢٨ .

أى : المهيّات ، و تسميتها بالموضوعات : إمّا من جهة كونها موضوعة لحمل

مفهوم الوجود عليها، أو بالتشبيه والمساخة بموضوع الأعراض. و مفهوم الوجود بالعرض الخارجي، من جهة كونه عرضاً ذهنياً.

قوله: «إنه كلمة» الخ ١٠/١٢٨.

قد مرّ وجه تسمية الوجود بالكلمة فتبصّر!

قوله: «لكن ظليّة» الخ ١٥/١٢٨،

أي كونه ظلّ الله، تعالى شأنه، ومثاله في السّعة والانبساط وعدم المحدودية. وأيضاً، مرادهم من عدم استناد الكثير إلى الواحد، عدم استناده إليه من دون واسطة وإلا فالكلّ عندهم مستند إلى الواحد الحقّ، بعضه من دون واسطة، والبعض الآخر مع الواسطة. فكلّ ما يجعل علّة عند غيرهم، يكون عندهم من المعدّات والوسائط. وذلك كما في النّفس الإنسانية، من كونها في وحدتها كلّ القوى، مع عدم ظهورها^١ بآثارها وأفعالها، من دون وساطتها^٢ في إيصال آثار قدرتها الفعلية، ونورها النّافذ.

قوله: «بل تعاقباً» الخ ١/١٢٩.

جعل هذا من الأفراد الخفية، من جهة حسابان بعض العامّة الغاية: أن بقاء وجود الشّيء، وتقرّره غير وجوده حقيقة، ومن أجل ذلك ظنّ أن العلّة المبقية غير الموجودة. ولما كان هذا الظنّ، من بعض الظنّ، من جهة استلزامه مباينة الشّيء، مع نفسه وحقيقته وذاته، مع أن بقاء الشّيء ليس إلا استمرار وجوده، الذي هو نفس وجوده، فلذلك جعله من الأفراد الخفية.

قوله: «فلا حاجة إلى البرهان» الخ ٤/١٢٩.

وذلك لمكان استلزامه، لتوقّف الشّيء على نفسه، الذي قضت الضّرورة ببطلانه، واستحالته سواء كان دوراً مصرّحاً، أو مُضمّراً. والمراد منه غير الدور المعنى. فإنّه ليس بدور حقيقة، وليس بباطل، بل هو واقع كثيراً مثل اللَّبَنَتَيْنِ، ونحوهما.

١ - أي: «ظهور النفس الانسانية».

٢ - أي: «القوى».

قوله : «نقص من طرفها» الخ ١٢٩/٦ .

وذلك ، فيما لو كانت متناهية من الطرف الذى يلينا ، ولو كانت غير متناهية من الطرفين ، نفرض فيها حداً معيناً . ثم نقص من ذلك الحد مقداراً ونتم البرهان . ثم إن المراد من التسلسل الباطل عندهم : هو التسلسل فى العلل الإيجابية ، المترتبة المجتمعة فى الوجود ، لا فى العلل الإعدادية ، ولا فى الأمور الغير المترتبة المجتمعة فى الوجود ، ولا فى الأمور الاعتبارية ، ولا التسلسل ، بمعنى لا يقف . ولما كان وجود هذه الشرائط فى مفروض كلامه ظاهراً ، لم يصرح به . وبعد اجتماع الشرطين المذكورين لا يرد على البرهان إيرادات المتأخرين ، سيما سيد الحكماء ، المحقق الدآماد ، قدّه ، بقوله : و «أما البرهان التطبيقي» الخ . وذلك ، لأنه ، إذا ترتبت أجزاء السلسلتين واجتمعت فى الوجود . إذا طبقت بين طرفيهما من الطرف المتناهي ، ينطبق جميع آحاد السلسلة قهراً ، من دون حاجة إلى أعمال الوهم وتعمّله . فالتقصان المفروض : إما أن يكون فى الطرف المتناهي ، والمفروض انطباق الطرفين فى ذاك الطرف ، وإما أن يكون فى الأوساط ، وهذا منافٍ للترتيب بين الأجزاء ، وكون كل واحد من أجزاء إحدى السلسلتين بإزاء جزء من أجزاء الأخرى . وإما أن يقع فى الطرف الغير المتناهي فهو المطلوب .

قوله : « فيلزم تساوى الكلّ والجزء » الخ ١٢٩/٨ - ٩ .

لأنّ المفروض كون الناقصة جزءاً للتامة .

قوله : « وأية حيثية » الخ ١٢٩/١٣ .

التعميم بالنسبة إلى الجزء الأخير ، ووجهه ما أفاده فى الحاشية . وأما وجه التعميم بالنسبة إلى حيثيات ، فهو ، أن إطلاق الجزء والكل مختصّ بما يصير معروضاً للكم المتصل ، أو المنفصل . ولولا لحاظ هذا العروض ، لما اتصف بالجزء والكل . وأما حيثيات ، فهي أعمّ منها ، فإنّ هذا البرهان يجرى فى جميع مصاديق التسلسل ، الباطل .

قوله : « بل من قبيل أن يقال » الخ ١٢٩/١٦ .

إن قلت : هذا على تقدير تنهاى السلسلة ظاهر ، لأنّ بين نقطتي الطرفين أيضاً

داخل في الحكم الاستيعابي ، وأما لو كانت السلسلة غير متناهية ، فلا يصدق هذا الحكم الاستيعابي أصلاً . لأن صدق هذا الحكم الاستيعابي لا يمكن ، إلا بان يلاحظ الحكم العدل ، الذي هو العقل ، جميع التقادير التي يمكن أن تتصور في البين ، ولو بعنوان عام شامل لها ، حتى يقدر على الحكم الاستيعابي . وهذا التصور على تقدير لاتناهي السلسلة غير متصور . إذ جميع التقادير المفروضة ، إنما يكون بين الطرفين ، ولا طرف أخير للسلسلة الغير المتناهية ، حتى يجعل أحد التقادير تقدير ما يقع من السلسلة بين الطرفين المذكورين ، فيصدق الحكم الاستيعابي .

قلت : هذا الحكم الاستيعابي غير متوقف على تصور العقل جميع التقادير المتصورة في البين بالتفصيل ، حتى يقال : إنه في الخطأ الغير المتناهي غير متصور . بل متوقف على التصور الإجمالي ، بأن يتصور ما يقع بين الطرف الذي يلينا ، وبين أية نقطة على الاستيعاب الشمولي . ومعلوم أن هذا التصور ممكن على كل من تقديري التناهي والتلا تهاهي . فيحقق الاستيعاب الشمولي أيضاً ، فتدبر !

قوله : « فالظاهر أنه سهو » الخ ٢/١٣٠ .

يمكن أن يكون المشار إليه في قوله : « فهذا المقدار المفروض » الخ ، ما فرض دون الذراع ، لا ما فرض أولاً ، دون الذراع ، فتدبر !

قوله : « والسيد الداماد » الخ ٢/١٣٠ .

النكتة في جعل القوم الحكم حدسياً ، لأن يشمل الغير المتناهي أيضاً . لأن في تصور جميع التقادير ، المتصورة فيه بالتفصيل ، غير ممكن ، حتى يتحقق الحكم الاستيعابي . وبعبارة أخرى ، لاجتماع للسلسلة الغير المتناهية تصوراً ، حتى يتحقق الحكم الضروري بالانسحاب ، ولكن لا مانع من الحكم الحدسي ، كما لا يخفى . ولكن ، لو اكتفينا بالتصور الإجمالي في الحكم ، أمكن تحقق الحكم الضروري ، الغير الحدسي أيضاً . فلكل من القولين وجه فتبصر !

قوله : « كالحكم بالإمكان » الخ ٧/١٣٠ .

فأنه ، يصدق الحكم بالإمكان على كل واحد من الممكنات ، وعلى المجموع أيضاً .

قوله : « فتكون السلسلة الغير المتناهية » الخ ١٣/١٣٠ .

إن قلت : معلولية السلسلة ، إن اقتضت علّة خارجية عنها ، تكون علّة لها ، فلا تكون السلسلة حينئذ وسطاً بلا طرف ، وإن لم تقتض ذلك ، كان الطرف الآخر بمجموع السلسلة ، فهي ، كما أنها علّة ، تكون طرفاً أيضاً .

قلت : كل واحد من القسمين مستلزم للمطلوب . فإنه ، لو تحقق العلّة الخارجية ثبت التناهي . وإن لم يتحقق ، فعلية السلسلة لنفسها ، غير متصورة ، وعلى فرض تصوّر ها يجعل العلّة الآحاد بالأسر والمعلول المجموع ، بشرط الاجتماع ، لم يتصور طرفي السلسلة هنا ، لأن أحد الطرفين المعلول الأخير ، وهو جزء السلسلة ، فكيف يمكن أن يصير طرفاً ، ووسطاً بالنسبة إلى نفسه ، فتدبر !

قوله : « والمعلولية مستوعبة » الخ ١٧/١٣٠ .

قيل عليه : أن المفروض أن السلسلة لا نهاية لها ، وإن استوعبتها المعلولية . و لزوم وجود علّة في مثل هذه السلسلة ممنوع ، بل يجب أن يكون فيها ، باعتبار كل قطعة متناهية فرض مفصولاً عنها هذا الحكم ، لا في المجموع الغير المتناهي . وأيضاً هذه السلسلة معلولة لنفسها ، فهي من حيث كونها علّة ، إذا فرض عدمها ، لانتفت جميع السلسلة . ولا يخفى عدم وقع لهذا الإراد ، فتأمل !

قوله : « أنه إذا كان ما من واحد » الخ ٥/١٣١ .

قيل عليه : إن هذا من باب تسرية حكم كل واحد إلى المجموع ، ولو جعل الحكم بنحو الاستيعاب الشمولي لجميع آحاد السلسلة مطلقاً ، مجتمعة كانت أو منفردة ، منعنا الحكم في المجموع الغير المتناهي . لأنها إن لم تكن موجودة بوجود على واحدة ، فلا تقتضي علّة على واحدة غير علّة الأجزاء ، حتّى تكون سابقة عليها ، وضعاً ورفعاً ، وإن كانت موجودة كذلك ، لم تكن علتها ، إلا الآحاد بالأسر . وهي ، من جهة كونها علّة سابقة

على المجموع بشرط الاجتماع ، ولا ضير فيه ، كما بيّن في محله .

والجواب : إنّ المراد الشقّ الثّاني ، و منعها في المجموع الغير ، المتناهي واضح
البطلان ، حيث أنّ استيعاب الفقر و المعلوليّة ، و الإمكان لآحاد السّلسلة ، التّلازم منه
أن يكون الجميع كذلك ، من جهة أنّ المزدوج من الممكنات ممكنات فاقرات ، موجب
لاحتياجها إلى علّة خارجة عنها ، لأنّ ما بالقوّة و الإمكان لامدخليّة له في إفادة الوجود
أصلاً . و جعل مجموع السّلسلة علّة لنفسها ، مع أنّه بديهيّ البطلان ليس بنافع في المقام
حيث أنّ الآحاد على فرض استيعاب الإمكان و الفقر التّذي هو من لوازم المعلوليّة ،
لكلّ واحد من الآحاد ، مستلزم لأن لا تدخل في حيّز الوجود أصلاً ، بل يكون فرض
وجودها من قبيل الفرض الممتنع بطريق التّوصيف لا بطريق الإضافة ، فكيف يمكن أن
تصير علّة لنفسها مع عدم دخولها في الوجود ، فتنبّصر !

المَقْصِدُ الثَّانِي فِي الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ الْفَرِيدَةُ الْأُولَى فِي رَسْمِ الْجَوْهَرِ وَذِكْرِ أَقْسَامِهَا

قوله : «المقصد الثاني» الخ ١٠/١٣١ .

قد مرّ تقسيم الإلهي بالمعنى الأعمّ إلى ثلاثة أقسام : مبحث الأمور العامة ، ومبحث العلل القصوى ، ومبحث الجواهر والأعراض . وقلنا إنّ هذا المبحث من أقسام السّفر الأوّل ، وإنّ بعضهم عدّه من أقسام السّفر الثّالث ، وهو متكفّل لبيان موضوعات سائر العلوم . وهو أيضاً من المباحث المهمّة ، حتّى أنّ أرباب علم الكلام جعلوه ممّا يتوقّف مباحثه^١ عليه . وهو بمنزلة مقامات الحقايق من علم السّلك ، وأرباب العرفان جعلوا الجوهر الحقيقي عبارة عن الوجود الحقّ ، والأعراض عبارة عن تجلياته في مرايا أسمائه وصفاته .

قوله : «الفريدة الأولى» الخ ١١/١٣١ .

إنّما قدّم مباحث الجواهر ، لكون الجوهر أشرف ذاتاً ، وأتمّ وجوداً وأكمل مهية من العرض ، ولأنّه من مشخصّات العرض ومقوماته ، فهو مقدّم عليه طبعاً ، فقدّم عليه وضعاً . وقد يعكس ، نظراً إلى توقّف بعض مباحثه على مباحث الأعراض ، ولكلّ وجه .

قوله : «في رسم الجوهر» ١١/١٣١ .

إنّما عبّر بالرّسم إذ لاحد للأجناس العالية ، لأنّه^٢ مركّب من الجنس والفصل

١ - أي : «مباحث علم الكلام» .

٢ - أي : «لان الحد» .

على المشهور ، ولاجنس للجنس العالى ولافصل ، لأنّ كلّ ما لاجنس له لافصل له . و تجويز تركّبه ^١ من أمرين مقاومين ^٢ غير مسلم عند محققهم . مع أنّ الحدّ المذكور ليس كذلك ، و غير مشتمل على الفصل الحقيقي ، و لو جوزنا التركيب المذكور : حيث أنّ كون المهيّة موجودة في الموضوع ، أو ، لا في الموضوع ، ليس من مقومات ذاتها ، بل من مقومات وجودها ، فتأمل .

و التعبير بأنّه مهيّة كذا ، لدفع إيراد المانعين لجنسيّة الجوهر ، بأنّه ^٣ عبارة عن الموجود لا في موضوع ، والوجود خارج عن المقولات و المهيّات ، و «اللا في موضوع» أمر سلبيّ .

و بيان الدّفع أنّ الجوهر ليس عبارة عن « نفس الموجود لا في موضوع » ، بل «مهيّة شأن وجودها في الخارج ، أن لا تكون في الموضوع» فما هو بمنزلة الجنس «المهيّة الكذائيّة» و ما هو بمنزلة الفصل «شأن وجودها أن لا تكون كذا» ، فتبصّر !
قوله : «وهذا كقولهم» الخ ١٣١/١٣ .

أى : عبارة أخرى عن قولهم . و لكن له مزيّة على التعريف المشهور ، من جهة التصريح فيه بأنّه مهيّة محصّلة ، والمراد منها ^٤ إخراج الاعتباريات . فإنّها خارجة عن تحت الجوهر ، بل عن ساير المقولات ، أيضاً ، كما صرّح به الشيخ في مواضع من الشفا و مراد القوم أيضاً ذلك ، إلّا أنّهم تركوها لاعتمادهم على ما بينوه ، في موضع آخر .
قوله : «فجواهر» الخ ١٣١/١٣ .

إنّما بدء بعد الترسيم بالتقسيم ، لما أفاده في الحاشية ، ولأنّ التقسيم من الرؤس الثمانية ، بل جعله بعضهم من المبادئ التّصوريّة ، و آخر من التّصديقيّة ، بالنسبة إلى

١ - أى : «تركب الحد» .

٢ - «متفاوتين» ، خ ل .

٣ - أى : «بأن الجوهر»

٤ - أى : «من مهيّة محصّلة» .

المسألة . ولأنه لابد منه في بيان أحكام الأقسام . لكنه لما لم يبين أحكام الأقسام المذكورة هنا ، جعل النكتة في بيانها ^١ ما أفاده في الحاشية ،

ثم المراد من الموضوع ما ذكره في الحاشية ، بقوله : « وهو المحل المستغنى » الخ . وهذا أحد معاني الموضوع ، فإنه قد يطلق على ما يقابل المحمول ، وعلى موضوع العلم ، بناء على كونه بمعنى آخر ، غير ما يقابل المحمول ، وعلى المادة والهيولى ، وعلى مثل النفس أيضاً ، والنسبة بينه وبين المحل ، بالعموم والخصوص المطلق . لأن المحل له فردان : المحل المستغنى ويعبر عنه بالموضوع ، والمحل المحتاج إلى الحال ، ويعبر عنه بالمادة والهيولى . وإلى هذا أشار المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد ، بقوله : « والموضوع والمحل يتعاكسان وجوداً وعدماً » الخ .

و المراد من الاستغناء هنا الاستغناء في الوجود والتشخيص المساوق له ، وإن احتاج إلى الحال في التشخيص التكررى ، في بعض الأحيان . ومن هنا جعلوا الموضوع من جملة مشخصات العرض ، مع جعل كثير منهم الوضع ، والكَم ، والكيف ، والأيْن ، ونحوها ، من العوارض المشخصة .

قوله : « فجوهر حل به » ١٤/١٣١ .

هذا التقسيم على مذاق المشائين ، القائلين بتركيب الجسم من الهيولى والصورة . وأما على مذاق المنكرين للهيولى والصورة النوعية ، فلا يتمشى هذا التقسيم عندهم ، اللهم إلا أن تجعل المادة بالمعنى الأعم من محل الأعراض والصورة ، فيشمل الجسم المطلق ولو كان بسيطاً عندهم ، من جهة محليته للأعراض ، ولكن لا يشمل الصورة التعريف ، الذى ذكر لها هنا ، إلا أن تجعل ^٢ أيضاً أعم من الأعراض ، فيختل التعريف والتقسيم أو أن يجعل التعريف والتقسيم باعتبار الفرض والتصور ، لا من حيث الوجود والتحقق قوله : « نفس إذا تعلق » الخ ١/١٣٢ .

١ - أى : « بيان الاقسام » .

٢ - أى : « تجعل الصورة » .

هذا الرّسم للنفس أيضاً على مذاق القوم . وأمّا على مذاق التحقيق ، فالنفس مفتاقة في بدو وجودها إلى المادّة والمحلّ ، من جهة كونها جرمانيّة الحدوث ، روحانيّة البقاء . والإضافة إلى البدن مقومة لها ، إلّا أن يجعل التقسيم باعتبار طورها القلبيّ ، لا النفسيّ ، فتدبّر ، وكذا مفارقة العقل لعالم الخلق بالكلية إنّما هي على مذاقهم . وإلّا فعلى ما هو الحقّ الحقيقي بالتّصديق ، له نوع اتّحاد بعالم الخليفة وهي ^١ ظلّه وعكسه ، وهو أصلها وروحها ، فتدبّر ، تعرف !

قوله : «و للباقي» الخ ٤/١٣٢ .

أى : المادّة ، والصّورة ، والجسم ، والنفس . وذكر النفس في كتب القوم في الإلهيات ، أيضاً لاينا في ذلك . لأنّها باعتبار ذاتها من المجرّدات . فلذا تذكر في العلم الأعلى ، وباعتبار الفعل من المادّيات ، فتذكر في كلا العلمين ، من أجل كونها مرآة الحضرتين ومجمع الإقليمين . ولكنّه ، قدّه ، ذكرها في العلم الطّبيعيّ لاحتياج بعض مباحثها إلى مباحثه ، ولأنّه ذهب إلى كونها في بدو الحدوث جرمانيّة ، فكانت من هذه الجهة مناسبتها مع العلم الطّبيعيّ أكثر وأتمّ !

فِي رَسْمِ الْعَرَضِ وَ ذِكْرِ أَقْسَامِهِ

قوله : « في رسم العرض » الخ ٥/١٣٢ .

النكتة في التعبير بالرسم ، بناءً على مذاق من جعل العرض من الأجناس القاصية هي النكتة في التعبير به في تعريف الجوهر . وأما على مذاق من لم يجعله جنساً عالياً ، فلعدم اندراجهِ تحت جنس عندهم ، وإن لم يكن من الأجناس العالية ، من جهة أنه من العروض الذي هو الوجود في الموضوع . و بعبارة أخرى ، هو من حالات الوجود ، الذي هو خارج عن المقولات ، و سنخ غير سنخ المهيئات .

قوله : « و ذكر أقسامه » الخ ٥/١٣٢ .

النكتة في ذكر أقسام العرض ما ذكر في أقسام الجوهر ، فتذكر !

قوله : « العرض ما ، أى ممكن » الخ ٦/١٣٢ .

إنما عبر عنه بمطلق الممكن دون المهيئة : إما للإشارة إلى مساواة الإمكان مع المهيئة ، كمساواة الوجود مع الوجوب ، وإما للإشارة إلى أن العرض ليس مثل الجوهر ، أى من المهيئات المحصلة ، بل هو من حالات وجود المهيئة وأطوارها ، لا من مقومات ذاتها .

قوله : « هو الكون » الخ ٦/١٣٢ .

أى : عين كونه في موضوعه ، بمعنى أنه ليس له كونان ، بل له كون واحد في نفسه ، هو عين كونه في موضوعه .

قوله : « أما كونه في نفسه » الخ ٦-٧/١٣٢ .

المراد أنه من القسم الثالث من الأقسام المذكورة في مبحث الوجود ، أى : وجوده

في نفسه ، لا لنفسه ، ولا بنفسه . فهو ليس مثل النسب و الإضافات ، التي لا استقلال لها ، لا خارجاً ، ولا عقلاً ، و ليس لها كون لنفسها ، ولا بنفسها ، ولا في نفسها .

قوله : «عين وجوده» الخ ٩/١٣٢ .

إذ قد مرّ أنّ المعلول بالذات ، تكون المعلولية و الافتقار إلى العلة ، عين ذاته المتفقة ، و وجوده الفقير المحتاج ، وإن لم يكن عين مفهومه . وهذا معنى الإمكان الفقريّ الذي أشير إليه بقوله ، تعالى ، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» الآية . وقد مرّ في مبحث الإمكان فتذكّر !

قوله : «إلا في مقولة الإضافة» الخ ١٠/١٣٢ .

فإن الإضافة فيها عين مهيتها ، كما هي عين وجودها ، ولكن ، لا من حيث كونها عرضاً مطلقاً ، بل من حيث كونها عرضاً خاصاً .

قوله : «إذ ليس كل» الخ ١٠/١٣٢-١١ .

بل التعلّق الماهويّ ، و الإضافة الداخلة في مهية الشيء ، يُصَيِّرُ الشيءَ داخلاً في المقولة .

قوله : «إضافة إشراقية» الخ ١٢/١٣٢ .

بل الإضافة الوجوبية المبدئية ، أيضاً ، عين ذاته الحقّة الوجوبية . وهي ^٢ أصل الإضافة الإشراقية ، و روحها ، وكلتا الإضافتين وجودية نورية ، لا مفهومية مقولية حتّى يستلزم اندراج المبدء القيوم ، وإضافته القيومية ، تحت مقولة الإضافة ، فتبصّر !

قوله : «لمدى المعلم» الخ ١٤/١٣٢ .

أقول : ماذهب اليه المعلم مبني على مقدمات ، ذكرها صاحب الأسفار ، قدّه في مبحث الجواهر والأعراض ، لوّحنا إلى بعضها سابقاً . وترك هنا ذكر قول سيّد الحكماء المحقّق الدّاماد ، قدّه ، من جعل المقولات منحصرة في الجوهر والعرض ، للإشارة إلى

١ - فاطر (٣٥) ، ١٥٠ .

٢ - أي : «الإضافة الوجوبية» .

فساد مبناه ، لما أشار إليه ، من أنه ^١ نفس الكون الرابطي ، الذي لا يليق أن يجعل جنساً للمهيئات ، المحصلة العرضية .

قوله : « وبالثلث » الخ ١٥/١٣٢ .

فتكون مع مقولة الجوهر أربع .

قوله : « أو بالأربع » الخ ١٦/١٣٢ .

فتكون مع مقولة الجوهر خمساً .

قوله : « صاحب البصائر » الخ ١٧/١٣٢ .

هو السهلان السأوجي .

فِي الْكَمِّ

قوله : « فخرج ما يقبل القسمة » الخ ١/١٣٣ .

مثل الهيولى ، والصورة الجسميّة ، والأعراض الحالّة في الجسم ، غير الكمّ :

قوله : « بمعنى أنّها إن عتبرت » الخ ٥/١٣٣ .

أقول : يجب أن يكون الحدّ المشترك واجداً لخواصّ ثلث :

إحديها ، أن لا يكون من سنخ ما هو حدّ مشترك له .

والثانية ، ما أفاده قدّه .

والثالثة ، أن لا يصير ازدياده على الأقسام موجباً للازدياد ، ولا انتقاصه موجباً للانتقاص . ولما كانت هاتان الخاصيتان مستفادتَيْن ممّا ذكره ، قدّه ، لم يتعرض لذكرهما . وذلك ، لأنّه ، لو كان من سنخ الأقسام ، أو كان ازدياده موجباً للازدياد ، وانتقاصه موجباً للانتقاص ، لما أمكن اعتباره بدايةً لأحد القسمين ، ونهايةً للآخر . لأنّ من خواصّ ما هو بداية ، أو نهاية لشيء ذى مقدار ، أن لا يكون قابلاً للانتقسام في جهة ما هو بداية ، أو نهاية فيها . وإلا ، لكان التثنوية تثليثاً ، والتثليث تربيعةً ، وهكذا . و^١ مع فرض كونه من سنخ الأقسام ، وكون ازدياده موجباً للازدياد ، وانتقاصه موجباً للانتقاص ، يكون قابلاً للانتقسام ، كقابليّة الأقسام ، التي اعتبر بداية ، أو نهاية لها ، فلا يمكن أن يجعل بداية أو نهاية .

فإن قلت : كلّ واحدة من هذه الخواصّ^٢ مستلزّمة لِلاُخْرَيَيْنِ ، فلم خصّص

١ - «اذ» ، خ ل .

٢ - «أى» : «من هذه الخواص الثلاث» .

هذه الخاصية بالذِّكر ، دون الباقيتين ؟

قلت : لأنّ هذه من أظهر الخواصّ للحدود المشتركة ، وبها يتميز المتصل من الكمّ عن المنفصل . والخاصيتان الأخريتان من لوازم هذه ، فلذلك خصّها بالذِّكر .

قوله : «جسم تعليمي» الخ ١٣٣/٩ - ١٠ .

سمي بذلك ، لأنّه مع شقيقه موضوع علم الهندسة ، الذي هو من العلوم التعليمية أى : التي كانوا يبتدئون بها في المدارس اليونانية في بدو تعليمهم ، كما يشير إليه .

قوله ، قدّه : «كمّ متصل غير قارّ الذات» الخ ١٣٣/١٤ .

وهو كمية الحركة ، الغير القارّة بالذات ، على ما حقق في العلم الطبيعيّ ، فلذلك صار متجدّد الذات ، غير قارّ الهوية .

قوله : «و أيضاً الاتحاد» الخ ١٣٣/١٧ .

و ذلك ، لأنّ موضوع العدد المحدود ، والمحدود الواحد لا يتوارد عليه الأعداد . وكذلك الخطّ عارض للسطح ، وهو ^١ غير عارض لنفسه ، بل للجسم التعليميّ ، وهو ^٢ أيضاً لا يعرض لنفسه ، بل للجسم الطبيعيّ . فلا اتحاد في الموضوع في أقسام الكمّ ، أصلاً .

قوله : «ولشهرة» الخ ١٣٤/١ .

هذا دفع لإيراد مقدّر . وهو ، أنّ الضمير في أنواعه ، على ما بيّنتم ، راجع إلى مطلق الكمّ ، مع انحصار أخذه تعليمياً ، عند وجوده في بعض أنواعه ^٣ لاجمعها ، كما هو مقتضى عموم الجمع المضاف .

فأجاب : بأنّه ، لما كان معلوماً عندهم اختصاص الأخذ تعليمياً ببعض الأنواع ،

١ - أى : «السطح» .

٢ - أى : «الجسم التعليمي» .

٣ - أى : «أنواع الكم» .

وكان ذاك البعض أيضاً مشهوراً عندهم ، غير محتاج إلى الذكر ، فلذلك لم نبال بإرجاع الضمير إلى المطلق ، مع اختصاص الحكم ببعض الأنواع .

قوله : «مع أنه قد يعدّ» الخ ٦/١٣٤ .

مثل الثلاثة العادّ للتسعة ، و الإثنین العادّ للأربعة ، والستة ، والثمانية ، ونحوها .
و مثل هذه الأعداد ، التي لها عادّ مشترك غير الواحد ، تسمّى بالمتشاركة ، والمتوافقة .
وما ليس لها ذلك تسمّى بالمتباينة .

قوله : «و المتصل» الخ ٧/١٣٤ .

أى : الكمّ المنفصل يتّصف بهذه الخاصيّة بالذات ، من دون حاجة إلى التقسيم و المتصل يتّصف بها بعد الانقسام . ولكن ، لما كانت قابليته للتجزية بالذات ، وبعد التجزئة يصير معروفاً لها ، من دون حاجته إلى شئ آخر ، عدّ هذه أيضاً من ذاتياته و خواصه بالنسبة إلى غير الكمّ ، من الأعراض .

قوله : «كذا في بعض» الخ ١٠/١٣٤ .

مثل علم الاصول ، إذ أرباب هذا العلم يسمّون التّرك ضدّاً للفعل ، مع أنه عدى .
والمراد من العلوم الحقيقيّة ما لا يتغيّر موضوعه و مسائله بتغيّر الدّهور ، ومضى الأزمان واللغات ، مثل علم الفلسفة ، بخلاف مثل علم النّحو والصّرف و الأصول ، ونحوها ، حيث أنّها تنقرض بانقراض اللّغة ، أو بطلوع شمس الحقيقة ، وظهور الأحكام ، بحيث لا تحتاج إلى تدوين علم للبحث عن دلائلها مثلاً . وهذا لا ينافي أن يكون علم الأصول من العلوم الحقيقيّة ، من جهة أخرى ، كما لا يخفى .

قوله « فإنّه ليس من خواصّه » الخ ١٢/١٣٤ .

و ذلك ، لعروضه بهذا المعنى للمفارقات ، أيضاً .

في الكيف

قوله : « عطف » الخ ١٥/١٣٤ .

فيدخله لم ، و يصير المعنى : الكيف هيئة قارّة لا تقتضى النسبة ، و لا القسمة بالذات .

قوله : « ويقال له » الخ ١٦/١٣٤ .

قال في الحاشية : « لوجودها في الواجب » الخ .

إن قلت : ما يوجد في الواجب ، من هذه الصفات ، ليست كصفات قائمة بذاته المقدسة . لأنّ كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ، كما سيصرّح به ، بل هي في التحقيق عين ذاته و حقيقته الوجوبية ، تقدّست أسمائه ، و تعالى كبريائه :

قلت : المقصود من هذا الكلام نفي الاختصاص المطلق بالنفوس ، و وجودها في الواجب ، ولو لم يكن نحو وجودها فيه ، مثل وجودها في النفس . مع أنّ هذه التفاوت ليس باعتبار المفهوم ، بل من حيث المصاديق . فلا ينافي العموم ، و تشكيك هذه المفاهيم بالخاص ، أو خاص الخاص ، أو أخصّ الخواص .

قوله : « ما هو القوة » الخ ٣/١٣٥ .

القوة هنا ليست في مقابل الفعل ، بل هي أحد معاني تلك اللفظة ، و هي هنا بمعنى الشدّة في الانفعال ، أو عدمه ،

ثم إنّه أفاد في الحاشية : « إنّ المتوسطات من الكيفيات الاستعدادية » الخ . ولكن الحق أنّ نفس الاستعداد من الكيفيات ، و المتوسطات أيضاً ، مثل نفس الاستعداد و ليست من أقسام الاستعدادية ، فتأمل !

قوله : و «نحوهما» الخ ٤/١٣٥.

مثل الخجالة .

قوله : «أوائل الملموسات» الخ ٧/١٣٥ .

سميت بذلك ، لأنها مدركة للآلام أولاً وبالذات ، و ثواني الملموسات مدركة

لها بعرضها :

في العلم

قوله : « فإنّ الكلّيات الجواهر » الخ ٨/١٣٦ :

و ذلك ، لوجود الأشياء بمهيّاتها وحقايقها في الذّهن . و كونها جواهر ذهنيّة بمعنى شأن وجودها في الخارج أن لا تكون في الموضوع ، وإن كانت بالحمل الشّائع من مقولة الكيف ، بناء على القيام الارتسامي الحسوليّ ، كما مرّ شرحه في محله .

قوله : « كعلم العقل » الخ ٩/١٣٥ :

فإنّه أيضاً عين حقيقته ووجوداً و إن لم يكن كذلك مهية ، بناءً على تركّبه من المهية و الوجود بخلاف الواجب ، تعالى ، كما مرّ شرحه .

قوله : « لما كان أجلّ الكيفيات » الخ ٧/١٣٦ :

و ذلك ، لأنّه مبدء جميعها في التّخليق^١ ، لأنّ القدرة و الإرادة و نحوهما متفاوتة إليه في التّحقّق .

قوله : « بل بعضه الأدنى » الخ ١٢/١٣٦ :

و ذلك ، مثل العالميّة .

قوله : « هل هو كيف » الخ ١٤/١٣٦ :

و من جملة الاحتمالات كونه من مقولة الفعل ، بناءً على كون الإدراك مطلقاً بنحو الخلّاقية ، إلّا أنّه ، لما كانت هذه الخلّاقية بنحو يشبه الإبداع و الاختراع ، لا التأثير التّدرجيّ الذي هو مقولة الفعل ، لم يذكره هنا .

قوله : « بعد ما تشكك » الخ ١٥/١٣٦ .

قد مرّ أنّ التشكيكات المتصورة في الوجود جارية في عوارضه العامة ، و نعوته الكلية الشاملة ، و ذكرنا تفصيله في محله ، فراجع !

قوله : « نقشا » الخ ١٦/١٣٦ .

أى أثر أو صورة ، و سمي بالنقش تشبيهاً بالنقوش الخارجية ، من جهة عدم وجود تلك الصور بالوجود الخاص بها ، و ليس المراد من النقش ما هو بمعنى الشبح حتّى يعترض عليه بأنّه مخالف لما هو الحقّ الحقيق بالتصديق و مختاره أيضاً ، من حصول الأشياء بحقايقها في النفس ، لا بأشباحها . إلا أن تكون التسمية و التعبير على سبيل المسامحة ، كما قلنا .

قوله : « فحصول أثر » الخ ١٦/١٣٦ .

إما من المبادئ الفعالة و بتأثيرها ، و إفاضتها للصور العلمية على مرآت النفس أو بخلاقيتها بحول الله ، و قوته .

قوله : « لخروجنا به » الخ ١٧/١٣٦ .

إشارة إلى أنّ ذاك الانفعال بنحو التحوّل و الحركة الذاتية ، الجوهرية .

قوله : « أى المعلوم بالذات » الخ ١/١٣٧ .

قد مرّ اختلافهم في أنّ المعلوم بالذات ماهو ، و أنّ القول الأقرب إلى التحقيق أنّه هي الصورة النفسية ، لا الموجود الخارجى في العلوم الحصولية ، و أنّها المراد هنا بقرينة قوله : « الذى » الخ . و ذكر هذه الجملة ، إمّا لإخراج المعلوم بالعرض ، و بيان المراد من هذه اللفظة ، و إمّا للإشارة إلى ما هو التحقيق ، من اتحاد النفس بالمدرك بالذات .

قوله : « إضافة » الخ ٢/١٣٧ .

أى : إضافة العالمية المقولية ، أو النورية الوجودية .

قوله : «من باب اشتباه» الخ ٤/١٣٧ .

أى : اشتبه عليهم ما بالعرض ، الذى هو الانفعال ، و الإضافة ، اللتان تعرضان للنفس ، بسبب حصول المرسوم بالتبعية و بالعرض ، بما بالذات الذى هو المرسوم .

فِي الْعِلْمِ الْحُصُولِيِّ وَالْحُضُورِيِّ

قوله : « في الذات » الخ ١٣٧/٦ .

هذا ليس مذهب جميع المشائين ، بل صرح رئيسهم في كتاب الشفا وتعليقاته ، والمعلم الثاني في تعليقاته وغيرها ، بكون علم النفس والواجب ، تعالى ، والعقول المجردة بالصّور الحاصلة فيها حضورياً ، لا حصولياً ، بل لا يتصور من هؤلاء الأفاضل أن يجعلوا هذا العلم حصولياً ، مع استلزامه لتضاعف الصّور ومخالفته للوجدان ، إلا أن يكون الحصر إضافياً ، فتدبر !

قوله : « كان المراد من الصّور » الخ ١٣٧/٩ - ١٠ .

إنما قال كاليخالات ، لعدم انحصار الخلاقية عند أهل التحقيق بها ، بل تجرى في الصّور الحسية ، والمعاني الوهمية ، بل العقلية أيضاً بوجه ، مرّ تفصيله ، فتذكر !

قوله : « بناء » الخ ١٣٧/١٠ .

إذ بناء على كون قيامها بالنفس حلولياً ، لا صدورياً ، لا يكون مناسباً للتّمثيل .

قوله : « وهي مقبولة » الخ ١٣٧/١٢ .

أى : هذه الصّور .

قوله : « وتلك » الخ ١٣٧/١٢ .

أى النفس .

قوله : « حضورياً » الخ ١٣٧/١٢ .

خبر « كان » . وإنما لم يذكر الدليل على كون علم النفس بها حضورياً ، لبدايته وكونه معلوماً بالوجدان ، لأنّ على تقدير الحصولية يلزم مامرّ ، من تضاعف الصّور ،

المعلوم انتفائه بالضرورة في العلم الحسولي . ولأنه مورد اعترافهم كما مر ذكره .

قوله : « ونسبة المقبول إلى القابل » الخ ١٢/١٣٧ .

لأن القابل حامل إمكان المقبول ، كما مر في مبحث الإمكان الاستعدادي . ولأنه يجب أن يكون في ذاته فاقداً للمقبول ، وإلا يلزم تحصيل الحاصل ، والفقدان ملازم للإمكان .

قوله : « لأن نسبة المعلول » الخ ١٣/١٣٧ .

وذلك ، لأن العلة حامل وجوب المعلول ، وسبب انتصافه به ، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد . ولأنه ، يجب أن تكون في ذاتها واجدة لما تعطيه ، من وجود المعلول وكمالاته ، والوجدان والوجود مساوق مع الضرورة والوجوب ، فتبصر !

قال ، تقدست أسمائه : « وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ »^١ الآية ، وقال : « النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ »^٢ .

قوله : « ومعطى الكمال » الخ ١٤/١٣٧ .

إشارة إلى أنه ، تقدست أسمائه ، لأجل كونه مبدء لكل شيء - و المبدء المعطى للشيء يجب أن يكون واجداً لما يعطيه ، وكذا لكونه بسيط الحقيقة ، وهو كل الأشياء ، وكونه وجوداً صرفاً ، هو صرف كل وجود ، لا يشذ عن حيطة وجوده وسعة نوره شيء - يكون ذاته المقدسة الوجوبية أم الكتاب الأكبر ، الجامع لجميع نقوش الحقائق الوجودية ، والأرقام الماهوية ، والحروف الآفاقية والأنفسية ، والكلمات الطيبية الإلهية ، والأسماء والصفات التامة الوجوبية . وهو ، تعالى شأنه و تقدست أسمائه ، نور بذاته وشاهد لذاته و ظاهر بهويته . فهو في عين شهود ذاته ، و بعين شهودها ، شاهد لكل شيء ، من دون حاجة إلى صور زائدة على ذاته ، أو خارجه عن صقع وجوده تكون ذريعة لانكشاف حقائق الأشياء عليه .

١ - ق (٥٠) ، ١٦ .

٢ - الاحزاب (٣٣) ، ٦٠ .

و بالجملة : سيجيء في مبحث علمه ، تعالى ، أن موجب علمه بكل شيء وذرة وفيه ، علمه بذاته المقدسة في مقام رؤية المفصل مجملًا ، المعبر عنه بمقام الأحديّة الذاتيّة ، والتعيّن الأوّل ، وأو أدنى ، وبرزخ البرازخ الكُبرى ، ومقام جمع الجمع . قوله : « حضور الشّيء » الخ ١٣٧/١٧ .

أقول : مناط كون العلم حضورياً ، وملاكه ، عدّة أمور . منها ، عدم احتياجه إلى الصّور الإدراكيّة الحاصلة في ذات المدرك ، أوقواه الإدراكيّة .

والثاني ، أن يكون الوجود الخارجيّ ، والكون النفس الأمريّ ، عين الوجود الإدراكيّ .

والثالث ، أن لا يتحقق هنا أمران : أحدهما معلوم بالذات والآخر معلوم بالعرض بل يكون عين وجوده النفسيّ العينيّ معلوماً بالذات .

والرابع ، أن لا يحتاج المدرك إلى تجريد المدرك عن الغواشي الماديّة ، بل ولا يحتاج إلى عمل ، و نزع صورة ، و تجريد مدرك أصلاً .

والخامس ، أن يتحد المدرك مع المدرك ، اتحاد الأصل مع الفرع أو بالعكس ، أو اتحاد الشّيء مع نفسه .

السادس ، أن لا يمكن أن يغيب المدرك عن المدرك .

السابع ، عدم إمكان اتّصافه بالتصوّر والتصديق .

والثامن ، عدم اتّصافه بالحدّ والرّسم .

والتاسع ، قبوله الشدّة والضعف .

والعاشر ، عدم اتّصافه بالإجمال بمعنى الإبهام إلى غير ذلك ، ممّا ذكر في محله .

وإنما سمّي حضورياً ، لأن ملاكه حضور المدرك للمدرك وعدم غيبته عنه . و

سمّي الحصوليّ بذلك لأن ملاكه حصول صورة المدرك للمدرك . وقد مرّ سابقاً ، أن

مورد العلم الحضوريّ علم كلّ مجرد بذاته وبمعاليه وشؤون وفنونه وأطواره ، وعلم كلّ

معلول بعلمته ، عند فنائه فيها وبقائه ببقائها ، بل كلّ فإن بالمتفنيّ فيه ، مثل العاشق

بالمعشوق، ونحو ذلك، وأنه قابل للنقص والكمال والشدة والضعف، وأنّ المعلوم به غالباً وجودات الأشياء، دون مهيئاتها، إلّا في علم النفس ونحوها بالمهيئات الحاضرة في ذاتها عند إدراكها للحقايق الخارجة عنها، أللهم إلّا أن يجعل المعلوم في هذا العلم وجوداتها الذّهنية، فيرجع العلم بها أيضاً إلى العلم بالوجود، تدبّر تعرف!

قوله: «تفصيلي أو إجمالي» الخ ١/١٣٨.

الإجمال والتفصيل هنا، قد يعنى بهما الإبهام والكلية وعدمها، ومرجه إلى عدم تميز المعلوم بكماله وتماه عند العالم. وهذا ممّا يتحقق غالباً في العلم بالمفاهيم والمهيئات الكلية وفي العلم بالموجودات الخارجية، بعناوينها الكلية. وقد يعنى بهما الإجمال، بمعنى الشدة والقوة الوجودية^١. وكلامه، قدّه، في المقام قابل للحمل على كلا المعنيين: فإنّ قوله: «بصورة واحدة»، وقوله: «بصور متمايزة» الخ إن حمل على التفصيل الفرقاني، في مرتبة انصبغ الوجود العام بأصباغ المهيئات، والحدود الوجودية، في قبيل الجمع القرآني والوجود البسيط التامّ الشديد العقلاني أو الرباني، ويراد بالصورة الواحدة، الصورة الواحدة البسيطة، والوجود الجمعيّ القرآني المذكور، كان المقصود منه الإجمال والتفصيل بالمعنى الثاني، وإن حمل على التفصيل التمييزي، ويراد بصورة واحدة صورة واحدة مبهمّة، غير مميّزة بالتمييز التام، كان شاملاً للعلم الإجمالي والتفصيلي بالمعنى الأول. وإن حمل على الأعمّ منها كان شاملاً للقسمين. وقوله، «لكنّه حالة بسيطة» الخ يؤيد إرادة المعنى الثاني.

قوله: «هي خلاقة للتفاصيل» الخ ٤/١٣٨.

قد ذكرنا مراتب علم النفس، وما ذكره الفلاسفة في أقسام الملكات الثلاث في باب علم النفس، فراجع!

قوله: «ثمّ إنّ فعلية» الخ ٧/١٣٨.

١ - والعلم الاجمالي بالمعنى الاول أدون من التفصيلي، بالمعنى الثاني بالعكس،

لما كان المتظاهر من العلم الفعليّ ، ما هو في قبال الشأنيّ أو الانفعاليّ - بمعنى ورود الصّور على النّفس من خارج و ارتسامها في ذاتها و انفعالها منها من جهة قيامها الحصوليّ بها ، فيكون مقابل العلم بهذا المعنى ما هو بمعنى الخلاقية و الإنشاء للصّور الإدراكية ، و قيامها الصّدوريّ بالمدرّك ، و ليس المراد من الفعلّيّ هذا المعنى ، و إن كان التّحقيق أنّ العلم الفعلّيّ بالمعنى المراد منه هنا ، لا ينفكّ عن الفعلّيّ بالمعنى المذكور - فسرّه بما أفاده ، قدّه ، حتّى يتّضح المراد . فإنّ المشأنيّ ، القائلين بالقيام الحلوليّ للصّور العلميّة الإلهيّة في ذاته ، المقدّسة الوجوبيّة ، على ما فهمه أكثر المتأخّرين من عبائرهم المأثورة في هذا الباب ، قائلون بأنّ علمه ، تعالى ، بالأشياء فعليّ بالمعنى الّذي أفاده ، قدّه ، ولا يجعلونه فعليّاً بالمعنى المذكور . و سيّجى في باب العلم ، أنّ الهندسة السّلاهوتيّة الإلهيّة و العلم العنائيّ الجمعيّ الأحديّ ، سبب لتحقّق الأشياء ، و وجودها في عالم الأعيان و للهندسة الإيجاديّة ، التّي للنّظام ، الجَمَلِيّ الكلّيّ الّذي للعالم الكبير .

فِي الْأَعْرَاضِ النَّسَبِيَّةِ

قوله : « وهو الآن » الخ ١٤/١٣٨ .

وجود الآن في الزّمان ، إمّا بالفرض ، وإمّا بسبب الموفّات مع الحوادث الآنيّة إذ لا يمكن حدوثه بالقطع ، كما في الكمّيّات المتّصلة القارّة ، لعدم إمكان إنقطاع الزّمان الدّائم الأزلّي عندهم ، من جهات عديدة ، أشرنا إليها من قبل .

قوله : « كما في الحركة التّوسّطيّة » الخ ١٦/١٣٨ .

فإنّها في الزّمان ، لا بمعنى الانطباق ، حيث أنّها بسيطة ، لا جزء لها ، حتّى يتصوّر إنطباقها على الحركة القطعيّة ، التي يمكن انقسامها بالأجزاء والحدود ، بل بمعنى أنّه لا حدّ في الزّمان الذي للحركة ، إلّا وهى حاصلة فيها . و الشّيء المتحرّك يتّصف بها ، أى بكونه بين المبدء والمنتهى بالفعل . نعم ، هى في الآن السيّال على الوجه المذكور^١ .

قوله : « بحسب نسبة بين أجزائه » الخ ٧/١٣٩ .

و ذلك ، بأن يكون بعضها أقرب من الآخر من بعض آخر ، أو كونه أبعد منه أو كونه في يمينه أو يساره ، أو قدّامه أو خلفه . وأمّا كون رأسه من فوق ورجله من تحت فهو من جهة نسبة المجموع ، لا كلّ واحد ، فتدبّر !

قوله : « ثم الوضع » الخ ٨/١٣٩ .

قد ذكر له معان أخرى ليس هنا حاجة إلى بيانها .

قوله : « خرج التأثير » الخ ١١/١٣٩ .

بل التأثيرات الاختراعية والإنشائية والإبداعية للنفس ، بالنسبة إلى الصور الحسية والخيالية والعقلية ، خارجة عنه بوجه . ومن هنا لم يجعلوا العلم من مقولة الفعل ، مع ذهاب بعض أهل التحقيق منهم إلى أن الإدراك مطلقاً بالخشاقية والإيجادية ، وإن جعله بعضهم منها ^١ ، بوجه آخر ، ذكرناه في مبحث الوجود الذهني . بل خرج مطلق التأثيرات الإبداعية للعقول وغيرها . وإنها خصّ الأول ، أي تأثيره ، تعالى ، بالذكور ، حيث أن تأثير غيره من أطلال تأثيره و مراتب فيضه وجوده ، ولا مؤثر في الوجود إلا الله ^٢ .

قوله : « تكافؤ » الخ ٥/١٤٠ .

ولذا لو تحقق أحدهما في شيء ، أو مرتبة مع قطع النظر عن كل شيء ، يجب تحقيق الآخر في تلك المرتبة ، كذلك . وهذه المقدمة تمسك صدر المتألهين في إثبات اتحاد العاقل بالمعقول ، كما مرّ شرحه في بابه .

ثم ، إن المفاهيم المتضايقة على قسمين : الأول ما لا يمكن اتصاف الذات الواحدة بها ^٣ ، من جهة واحدة ، ولا من حيثيتين تعليليتين . وذلك ، مثل العلية والمعلولية والمحركة والكيفية ، ونحوها . وأمثال هذه المفاهيم بينها التقابل ، المسمى بتقابل التضايف . والثاني ما لا يكون كذلك ، كالعاقلية والمعقولية ، والعالمية والمعلومية ، ونحوها . وهذا القسم في الحقيقة غير معدود في المتقابلين بالمعنى المذكور ، كما لا يخفى ^١ .

قوله : « أي ، هذه المفاهيم العنوانية » الخ ١١/١٤٠ .

١ - أي : « من مقولة الفعل » .

٢ - « ... الا هو » ، خ ل .

٣ - « ... بهما » ، خ ل .

أى جعل الأول ، تعالى ، معروضاً للإضافة المقولية ، وجعل مبدئيته و رازقيته
الإضافة المذكورة ، بالنظر إلى مفاهيم تلك الأمور . لا بالنظر إلى حقايقها و مصاديقها
فإنّ من هذه الجهة جميع إضافاته ، تعالى ، راجعة إلى إضافة واحدة إشرافية نورية ،
هى إضافته القيومية ، كما سيبنى شرحه .

المَقْصِدُ الثَّالِثُ فِي الْإِلَهِيَّاتِ

قوله : « المَقْصِدُ الثَّالِثُ فِي الْإِلَهِيَّاتِ » الخ ١٢/١٤٠ .

هذا المقصد من أهم مقاصد علم الحكمة ، وهو بمنزلة السَّفَرِ الثَّانِي من الأسفار الأربعة ، التي للسَّلاكَ الْعَمَلِيَّة . وهو السَّفَرُ من الحقِّ إلى الحقِّ بِالْحَقِّ . و المبحوث عنه فيه الموجودات المجردة عن المادَّة و المدَّة مطلقاً . وقد ذكر في الحاشية وجه تسميته بالإلهيات بالمعنى الأخص .

فإن قلت : لا وجه لتسمية الفلسفة الأولى بالعلم الإلهي بالمعنى الأعم ، حيث أن المبحوث عنه فيها هو المفاهيم العامة ، والجواهر والأعراض ، التي هي من الموجودات الإمكانية ، ولا مساس لها بالبحث عن الإلهيات أصلاً .

قلت : المبحوث عنه فيها ^١ الموجود المطلق ، بما هو وجود وموجود مطلق ، ونعوته الذاتية و لواحقه الوجودية . والوجود بما هو وجود ، هو الحقُّ وظهوراته تقدست أسمائه ، وأيضاً ، لما كان المقصد الأسنى والمطلب الأعلى فيها ؟ هو البحث عن خواصِّ واجب الوجود وأحكامه ، مع أن المبحوث عنه فيها ؟ الأمور الغير المحتاجة إلى المادَّة و المدَّة ذهناً وخارجاً . وأمثال هذه الأمور ، لمشابقتها بالأمور المفارقة المحضة في البرائة عن الجسمانيات و التنزه عن الماديَّات ، تسمى بالإلهية .

قوله : « فِي أَحْكَامِ ذَاتِ الْوَاجِبِ » الخ ١٣/١٤٠ .

التخصيص بالأحكام ، للإشارة إلى عدم إمكان البحث عن حقيقة و ذاته ، تعالى شأنه .

١ - أي : « في الفلسفة الاولى » .

فإن قلت : لما ثبت أن مهية الحق ، تعالى ، إنيتته ، وأنه وجود صرف ،
فإثبات وجوده في الحقيقة راجع إلى البحث عن ذاته . فكيف خصّ الفريدة بالبحث
عن أحكامه ، مع أن وجود الشيء مطلقاً ليس من عوارض ذاته وحقيقته ؟ و لذلك
جعلوا البحث عن الهلية البسيطة الموضوعية خارجاً عن مباحث العلم ، و جعلوه من
مباحث العلم الأعلى ، أو من مقدمات العلم ومبادئ التصديقية .

قلت : أولاً البحث عن إثبات الواجب في الحقيقة راجع إلى البحث عن أحكام
وجوده ، حيث أن المطلوب منه ليس إثبات وجوده النفسى ، بل الربطى العرفانى . لأنه
القيوم المثبت لكل شيء ، فكيف يمكن أن يثبت شيء ؟ كما قال أعرف الخلق به : « متى
غيبت حتى تحتاج إلى دليل » . وقال تقدست أسمائه : « أفي الله شكك فاطر
السموات والأرض »^١ . مع أنه بالنسبة إلى الوجود المطلق من الأحكام بوجهه ،
فتدبر !

قوله : « و أمّا إثبات صفاته » الخ ١٤/١٤٠ .

أى ، هذا البحث منعقد بالأصالة لإثباته ، والبحث عن صفاته في الفريدة الأخرى ،
إلا أنه ، لما أذى البحث عن ذاته إلى إثبات صفاته إجمالاً ، ذكر فيه استطراداً .
قوله : « و لما كان مطلب ما الشارحة » الخ ١٤/١٤٠ .

في هذا أيضاً إشارة إلى أن البحث عن حقيقته ، تعالى ، غير ممكن . والشرح
اللفظي أيضاً إنما هو بالنسبة إلى ألقابه ونعوته ، لا بالنسبة إلى اسمه الحقيقي . إذ لا اسم
له ولا رسم ولا نعت ، حتى يحتاج إلى ما ، اسمي أو شرح لفظي ، فتدبر .
ثم ، إننا ذكرنا في أول الكتاب أن الموجودات بالنسبة إلى تحقق المطالب الثلاثة
لها ، كلها أو بعضها ، على أقسام :

منها ، ما يتحقق له جميع المطالب ، وهذا مثل الموجودات المركبة الخارجية ،
المجهولة الأسمى والحقايق ، والمهيات غير بيّنة الهليات .

و منها ، ما يتحقق فيه مطلب ما ، الحقيقية و الشارحة ، دون الهلية البسيطة ، و
و يتحقق فيه الهلية المركبة ، و اللّم الثبوتى و الإثباتى .

و منها ، ما يستغنى عن الجميع .

و منها ، عن الجميع غير الشارحة .

و منها ، ما يتحقق فيه الهلية المركبة ، و اللّم الإثباتى ، و الما الشارحة فقط .

و منها ، ما لا يتحقق له الما الحقيقية ، و يتحقق فيه باقى المطالب .

و منها ، ما يتّحد فيه الجميع ، إلا الشارحة اللفظية .

و منها ، ما يتّحد فيه مطلباً لم و ما الحقيقية .

و أنّ الحقّ ، تعالى ، باعتبار مقام غيب هويته المغربية مستغنٍ عن الجميع ،

بل لا يتصور فى حقه مطلب أصلاً . و باعتبار مقام الإلهية والواحدية ، يتصور له مطلب

ما الشارحة و الهلية البسيطة و المركبة ، و اللّم الإثباتى ، دون الثبوتى . و لكن من

جهة وجوده العرفانى الرابطى ، دون النفسى الثبوتى .

قوله : « كالظرف » الخ ١٥/١٤٠ .

أى ، إذا افترقا يستعمل كلّ بمعنى الآخر ، و إذا اجتمعا يستعمل كلّ واحد فى

معنى آخر ؛ مثل أن كلّ واحد منهما ، عند الافتراق ، يستعمل فى نفي الحيثية التعليلية

أو التقييدية ، و عند الاجتماع ، يكون المراد من الأوّل نفي الأوّل ، و من الثانى

نفي الثانى .

قوله : « أو المراد بأحدهما » الخ ١٧/١٤٠ .

الفرق بين الأمرين ، أنّ نفي الواسطة فى العروض بمعناها المشهور المعروف لا يلزم

نفي الحيثية التعليلية ، بخلاف نفي الحيثية التقييدية ، فإنه ملازم مع نفي الواسطة فى

العروض . وكذا نفي الواسطة فى الثبوت ، فى قبال الواسطة فى العروض ، غير ملازم مع

نفى الحيثية التعليلية مطلقاً ، بخلاف العكس ، فتأمل ! وقد ذكرنا الفرق بين أقسام الوسائط و تعاريفها في محله ، فراجع !

قوله : « كما في وساطة وجود الحق » الخ ٢/١٤١ .

التخصيص بالوجود الإمكانى ، للإشارة إلى عدم مجموعيّة المهيّات بالذات .

قوله : « الحق » الخ ٢/١٤١ .

إنما اختار من بين صفاته ، تعالى ، الحقيقة ، لأنها عبارة أخرى عن وجوب الوجود المناسب ذكره للمقام ، إذ من معاني الحق ، الواجب الوجود ، الذى لا سبيل للبطلان إليه . ولأنه كدعوى الشيء بيّنة و برهان . إذ حيث أنه بذاته ولذاته اقتضى الوجود ، فطريان العدم عليه ممتنع ومُحال ، لأنه في حكم سلب الشيء عن نفسه ، فيكون لا سبيل للبطلان و العدم إليه ، فهو الحق الواجب . و بالجملة ، قد مرّ سابقاً ، أن أحقّ مصاديق كلّ مفهوم ما لا يحتاج في حمله عليه إلى حيثيّة تقييدية ، ولا تعليلية . وهذا بالنسبة إلى مفهوم الوجود لا يتصور ، إلّا في الواجب ، تعالى شأنه .

قوله : « إذا الوجود » الخ ٨/١٤١ .

أقول : هذا هو البرهان المسمى بالبرهان الصدّيق . وهو برهان الذين يستشهدون به عليه ، وعلى كلّ شيء ، المشار إليه بقوله ، تعالى : « أَوَلَمْ يَكُنْفِ بِرَبِّكَ كَذِبًا » الآية ، وقوله (ع) : « يَا مَنْ ذَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ » . و سائر البراهين استشهدا بغيره ، تعالى ، عليه ، وهى براهين إنسية ، بخلاف هذا البرهان ، فإنه برهان شبيه اللّم . إذ البرهان اللّمىّ الحقيقىّ محال في حقه ، تعالى : وإنما سمى هذا البرهان ببرهان شبيه اللّم ، من جهة شباهته معه في إفادة اليقين و الجزم التّامّ الكامل ، وفي أنه ليس استدلالاً ، من غير الشيء ، عليه ، حيث أنّ المعلول ، وإن كان بوجه غير مبين للعلة ، بل مشاكل لها بحكم : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ »^٢ ، إلّا أنه بوجه آخر مبين مع العلة ،

١ - فصلت (٤١) ، ٥٣ .

٢ - الاسراء (١٧) ، ٨٤٤ .

أى من جهة محدوديته وشوبه بالعدم . وهذا بخلاف العلة ، فإنّها أصل المعلول وتمامه وبها تحقّقه وقوامه ، و باطن الشئ لا يباينه وتمام الشئ لا يخالفه ولا يناكره . فلا استدلال منها^١ عليه أتمّ من الاستدلال من نفس المعلول عليه . لأنّه مع نفسه بالإمكان ، ومع علته بالوجوب ، فليس استدلالاً من مغايره ، عليه . وبعد هذا البرهان . الاستدلال من طريق الإنسان الكامل ، أو النفس الإنسانية ، أو الفصول^٢ الأقصى ، إذ السالك والمسلك فيه واحد . وفي هذا البرهان ، الجميع متحد . وهذا البرهان أيضاً ، لما كان من نفس حقيقة الوجود عليها ، فشابه البرهان اللمسى أيضاً من هذه الجهة ، ومن جهات أخرى ، غير خفية على العارف بقواعد الحكمة والعرفان .

ثمّ ، إنّ لهذا البرهان تقارير عديدة : منها ، ما ذكره الشيخ الرئيس ، قدّه ، في الإشارات ، ومحصّله أنّه لا شكّ في وجود موجود مّا . فهو إن كان واجباً فهو المطلوب ، وإلا استلزمه ، دفعاً للدور والتسلسل . وهذا البرهان ، بهذا التقرير ، بعيد عن البرهان الصّديقيّ بمراحل :

منها^٣ أنّه ، استدلال بوجود موجود مّا ، أو بمفهوم الوجود ، وهو خارج عن ذات الواجب وحقيقته ، ومباين معها أيضاً . ومنها ، أنّه محتاج في تنميته إلى التّشبيّه بنذيل الإمكان ، والدور والتسلسل فلا يكون استدلالاً من الواجب تعالى عليه .

ومنها ، أنّ تماميته موقوفة على إبطال الدور والتسلسل . وقد ظنّ أنّه ما أقيم برهان قطعيّ عليه ، وإن كان هذا ظناً فاسداً وحساباً كاسداً ، إلا أنّ المقصود أنّه غير مفيد لليقين عند أمثال هذا الظّان .

ومنها ، أنّه غير مثبت لتوحيده ، بخلاف البرهان الصّديقيّ إلى غير ذلك من النقائص .

١ - أى : « من العلة » .

٢ - « والعقول » ، خ ل .

٣ - أى : « من المراحل » .

ومنها ^١ ، التقرير المعروف في السنة العرفاء . وهو مبنى على مقدمات :
 منها ^٢ ، أنه لا شك في وجود حقيقة الوجود ، بمعنى صرف الوجود الجامع
 لجميع ما هو من سنخ الوجود وكمالاته ، والطارد لجميع ما هو من أجنابه وغرائبه . إذ
 بعد ما ثبت أصالة الوجود ، واعتبارية المهيّة ، وأن الوجود ما ، بالذات ، الفعلية
 والتحقق ومنشائية الآثار ، فالوجود الأصل المنشاء للآثار ، إما الوجود المشوب ،
 أو الوجود الصّرف ، أو كل واحد منهما . وعلى التقادير يثبت المطلوب . أما على التقديرين
 الأخيرين ، فواضح . وأما على الأول ، فلأنه ، لولا الصّرف لم يتحقق المشوب ، بل
 ولا يتصور تحققه . لأن كل مقيّد مسبوق بالطلق ، وكل مشوب مسبوق بالصّرف ،
 وكل متعين مسبوق باللاتعيين . إذ ليس المطلق في باب الوجود ، مثل المطلق المفهومي
 والكماليات الطبيعية ، التي لا يمكن تحققها ، إلا في ضمن الأفراد والمراتب . لأنها
 مبهمات بالذات ، ليس لها في حد ذاتها ونفسها حظ من التحصيل والتعيين والفعلية أصلاً ،
 بخلاف المطلق الوجودي ، فإنه ما ، بالذات ، الفعلية والتحصيل والتحقق ، فكيف
 يمكن أن يكون تابعا لشيء : فالوجود الصّرف محقق ثابت ، بلا شك ولا شبهة أصلاً .
 ومنها ، أن حقيقة الوجود بهذا المعنى لا تقبل العدم بذاتها ولذاتها . أما أنها
 لا تحتاج في طرد العدم إلى حيثيّة تقييدية ، فظاهر ، مما مر . وأما أنها لا تحتاج في طرده
 إلى حيثيّة تعليلية ، فلأن علتها إن كانت مثلها ، فصرف الشيء لا يثنى ولا يتكرر ، و
 إن كانت نفسها ، فهو أفحش ، وإن كانت الوجود المشوب ، فقد مرّ أنه مسبوق
 بالصّرف والمطلق ، وأنه أنقص من المطلق أيضاً بمراحل ، فكيف يمكن أن يصير
 علّة له .

ومنها أن كل ما لا يقبل العدم بذاته ولذاته ، فهو واجب الوجود بالذات ،
 فثبت إذن وجود الواجب بالذات .

١ - أي : « ومن التقريرات للبرهان المذكور » .

٢ - أي : « من هذه المقدمات » .

و الثالث^١ ما أشار إليه في الكتاب ، و هو الاستدلال من حقيقة الوجود ، أيضاً ، لكن من حقيقة الوجود ، بمعنى المقابل للمفهوم . و تقريره أيضاً محتاج إلى مقدمات : منها^٢ ، أنه بعد ما ثبت من أصالة الوجود ، و أن له حقيقة^٣ ، ينال بها كل ذي حقيقة حقيقته ، و أن تلك الحقيقة ليس لها أفراد متباينة بالذات ، بل بالمراتب والظهورات والأطوار و الدرجات ، فنقول : إن تلك الحقيقة لا تخلو : إما أن تكون لها مرتبة ، تكون واجبة بذاتها ، و يكون ماسوى تلك المرتبة من أفيائها و أظلالها و عكوسها ، أولاً . فعلى الأول ثبت المطلوب . و على الثاني ، فنضم إليه مقدمة أخرى ، و هي أن هذه الحقيقة لا يمكن أن تتصف بالإمكان ، بمعنى تساوى النسبة إلى الوجود و العدم ، و لا سلب كيلنا الضرورتين . و ذلك ، لبداية عدم تساوى نسبة الشيء إلى نفسه و نقيضه ، و أن حيثية الوجود حيثية الضرورة و الفعلية ، لحيثية عدم الضرورة ، سيما حيثية عدم ضرورة الوجود الذي هو نفسها^٤ . بل تتصف بالإمكان بمعنى الفقر و الربط ، لا بمعنى شيء له الربط و الفقر ، بل نفس الربط و الفقر . إذ ليس الوجود شيئاً له الوجود ، حتى يتصور في حقه كونه شيئاً يتصف بكذا . فإنه ، لو كان فقيراً يجب لمكان بساطته أن يكون نفس الربط و الفقر . و أيضاً لو كان شيئاً له الربط ، فيقع الربط في مرتبة متأخرة عنه ، فهو في حده ذاته ، إما ليس له الربط ، بل غنى بذاته ، فلا يمكن أن يصير ربطاً في مرتبة متأخرة ، و إن كان^٥ نفس الربط ، فثبت المطلوب . و إذا كان نفس الربط ، فلا يمكن أن يكون نفس الربط و الفقر إلى العدم ، و لا إلى المهيمة ، و لا إلى ما هو مثله ، في كونه نفس الربط . لا لأجل استلزامه للدور و التسلسل ، بل لأن الشيء لا يمكن تعلقه بنفسه

١ - أى : « الثالث من التقارير » .

٢ - أى : « من هذه المقدمات » .

٣ - أى : « نفس الحقيقة » .

٤ - الظاهر : « أو كان نفس الربط ، فثبت المطلوب ، لانه اذا كان نفس الربط

وأن الربط والنسبة لا يمكن أن يكون ربطاً إلى الربط والنسبة ، فإنّ ضمّ السّلا شيء إلى السّلا شيء لا يفيد القوام والشّيثية والاستقرار والاستغناء - فيجب أن يكون ربطاً إلى ما هو نفس الغناء والقيومية والسّبوحية والقدوسية ، وهي المرتبة الأصلية الغنية من تلك الحقيقة ، التي هي الأصل وباقي المراتب أضوائه وأفياؤه . فثبت وجود الواجب بالذات ، لأنّ هذه المرتبة ممّا لا يقبل العدم لذاتها وبذاتها ، وكلّ ما كان كذلك فهو واجب ، فتلك الحقيقة واجبة بذاتها .

والتقرير الرابع هذا التقرير بعينه ، ولا يخالفه ، إلّا في حذف بعض المقدمات وتقريره أن يقال : إنّ حقيقة الوجود - في قبال المفهوم - التي قد ثبت تحقّقها وأصالتها في التّحقّق ، إمّا أن تكون من حيث نفسها ، من حيث هي هي - مع قطع النّظر عن نزولها ، وتطوّرها بشؤونها ، وتفنّنها بفنونها ، وشوبها بالعدم والمهية لأجل المعلولية والتّنزل - موجودة ، أو لا ، لا يمكن أن لا تكون موجودة ، إذ قد ثبت أن بها ينال كلّ ذى حقيقة بحقيقته ، وبصير كلّ شيء موجوداً بها فكيف يمكن أن لا تكون موجودة ؟ فإذا كانت موجودة ، فلا تخلو ، إمّا أن تكون واجبة ، أولاً . فعلى الأوّل يثبت المطلوب وعلى الثّاني ، فقد تحقّق ، ممّا أصلناها من المقدّمة الثّانية أن إمكانها لا يمكن أن يكون إلّا بمعنى الفقر والربط بالغير ، وهذا غير متصوّر في حقيقة الوجود بهذا المعنى . إذ كونها ربطاً بنفسها ولنفسها وإلى نفسها غير معقول ، فيجب أن تكون ربطاً بغيرها . وبغيرها إمّا العدم ، أو المهية . إذ لا يتصوّر الثّاني لها^١ من نسخها ، حيث أنّ المرتبة غير متصوّرة في الحقيقة ، من حيث هي هي ، التي ليست إلّا هي ، لا بالمعنى المقول في المهية ، كما هو ظاهر واضح ، بل بمعنى أنّها غير مشوبة بما هو من غير نسخها وأجانبها وغرائبها ، حتّى يتصوّر الثّاني لها . والعدم نقي صرف وباطل محض ، والمهية من حيث هي هي أيضاً ، ليست إلّا هي ، بل هي مثل العدم الصّرف ، كما لا يخفى . فثبت أنّها لا يمكن أن تكون ربطاً بغيرها . وإذا لم تكن ربطاً وفيّاً ، فتكون أصلاً وشيئاً بحقيقة الشّيثية

وكلّ ما كان كذلك ، فهو واجب ، فحقيقة الوجود بهذا المعنى واجبة .
والتقرير الخامس مثل ذاك التقرير بوجه ، إلّا أنّه استدلال بالمرتبة . و تقريره
على محاذات ما في الكتاب ، أن يقال : إذا ثبت وجود الوجود وأصالته ، وأنّه ذو مراتب
أو الأفراد ، فإمّا أن يكون في تلك الأفراد والمراتب ، ما يكون ذاته بذاته و لذاته
موجوداً ، أو لا يكون . فعلى الأوّل ثبت المطلوب . وعلى الثاني استلزمه ، دفعاً للدور
والتسلسل . لأنّ هذه المرتبة أو الفرد لمكان إمكانه محتاج إلى غيره ، فننقل الكلام إليه
حتّى ينتهى إلى الواجب . لكن هذا التقرير بهذا النحو على محاذات ما في الكتاب . ولو
شئنا إلقاء المقدمة القائلة بلزوم الدور والتسلسل ، من دون متابعة التقرير المذكور ،
لقلنا لو فرض إمكان تلك المرتبة ، أو ذاك الفرد ، لكان معنى الإمكان فيها ما ذكرناه
من الإمكان الفكريّ . وقد عرفت أنّ الربط الصّرف والفقر المحض لا يمكن تحقّقه بدون
الأصل ، و ذى الربط ، وأنّه لا يتصوّر فيه الدور والتسلسل أصلاً ، كما بيّناه . فثبت
وجود الواجب بالتقرير التّدى مرّة ذكره .

والتقرير السادس من طريق قاعدة النور والظلمة . و تلخيصه ، أنّه لاشكّ
أنّ الأشياء تنقسم إلى النور والظلمة ، لأنّها إن كانت ظاهرة بذاتها ومظهرة ، لغيرها ،
فهو النور ، وإلّا فهي الظلمة . ولا شكّ في أنّ الظلمة ليست منشأة للآثار ولا طاردة
للأعدام ، وأنّ ضمّ مثلها إلى نفسها لا تنفيذ ذلك . فبقى أن يكون ذلك لأجل النور ،
وهو إن كان واجباً بذاته ثبت المطلوب ، وإلّا استلزمه ، إمّا بطريق الخلف ، أو بطريق
الاستقامة . وهذا البرهان مرجعه إلى الطّريق الصّديقيّ ، من جهة أنّ النور متحد
مع الوجود حقيقةً ومصادقاً ، وأنّ الاستدلال في الحقيقة من الوجود على نفسه ،
فتدبّر !

والتقرير السابع ، من طريق الاستدلال بالحقيقة في قبال الظلّ . وهى ، وإن
كانت عين صرف الوجود ، ويكون استدلال بها هو الاستدلال من طريق الصّرف ،
إلّا أنّه يغيّره بوجه ما يعلم من تقرير البرهان ، وهو أنّه ، لا شكّ بعد ما ثبت أصالة
الوجود في التّحقّق و منشأة الآثار و أنّها حقيقة مشكّكة ، أنّ تشكيك هذه الحقيقة

لا يمكن أن يكون خاصيّاً فقط ، حيث أن التشكيك الخاصّ ملاكه على ما عرفت أن يكون الشئ ذا مراتب متفاوتة . و حقيقة الوجود - إذ قد ثبت أنها ليست مثل المفاهيم الكلية التي تكون موجودة بتبع وجود الأفراد و المراتب ، بل تكون الأفراد و المراتب لو فرض لها ذلك ، تابعة لها في التحقق و منشأية الآثار ، فهي مع قطع النظر عن الأفراد و المراتب تكون موجودة في مرتبة سابقة عليها محيطتها بها ، و كل ما يكون كذلك يكون أصلاً للمراتب و هي أفيائه و أظلاله - فيكون إذن تشكيكها التشكيك الخاصّ الخاصّ بمعنى أنها الأصل و لها أطوار ، هي أفيائه و أظلاله ، و كل ما يكون أصلاً بالنسبة إلى جميع مراتب الوجود ، لا يمكن أن يكون ممكناً ، بل يكون واجباً ، وهو المطاوب .

التقرير الثامن من طريق الاستدلال بالحقيقة في مقابل ثمانية ما يراه الأحول . و تقريره أن يقال ، بعد ما ثبت أصالة الوجود ، و أن له حقيقة و أن تكثر الشئ بذاته محال : إنه لا يمكن تكثر تلك الحقيقة أصلاً ، إلا من قبيل ثمانية ما يراه الأحول ، لأنه إذا ثبت امتناع تكثرها بذاتها فيجب أن تتكثر ، لو فرض تكثرها بمدخلتها غيرها . و غيرها ، إمّا العدم ، أو المهيّة . و العدم لا يمكن أن يدخل في تلك الحقيقة ، و إلا يلزم زوالها بذاتها ، و لأنها بذاتها طاردة للعدم ، فكيف يمكن أن يداخلها العدم ؟ و إذا لم يمكن مداخلتها للعدم ، فلا يمكن مداخلتها للمهيّة . لأنها أيضاً تظهر من المحدودية و القصور المنبعثين عن العدم . و إذا لا يمكن تكثرها بذاتها ، ولا غيرها ، لأجل عدم إمكان تداخل العدم فيها ، فتكون واجبة بذاتها . لأن كل ممكن يكون العدم داخلاً في ذاته ، فتدبر !

و التقرير التاسع ، من طريق أصالة المهيّة . و هو أن يقال ، بعد ما ثبت أصالة المهيّة في التقرير على مذاق القائلين بها : إمّا أن تتحقق مهيّة بسيطة ، أو لا . و الثاني محال لأن كل مركّب البسيط موجود فيه . و على الأول ، إمّا أن يتحقق فيها ما ينزع عن ذاتها الموجوديّة المصدريّة من دون حيثيّة زائدة ، أو لا . و الثاني مُحال ، إمّا لاستلزامه الدّور أو التسلسل ، و إمّا لأن احتياجها في انتزاعها إلى حيثيّة زائدة مستلزم

لتركبها مع فرض بساطتها هذا خلف ، و الأول مستلزم للمطلوب .
والتقرير العاشر من طريق صرف المهية ، و المهية من حيث هي . و هو أن يقال
بعد ما ثبت أصالة المهية ، و أنها من حيث هي ، ليست إلّا هي ، لا موجودة ولا
معدومة : فلو لم يتحقق فيها ما تكون بذاتها منشاء لانتزاع الموجودية ، فإما أن تكون
منشاء له ، لا من حيث هي ، فقد فرضناها من حيث هي ، هذا خلف . وإما أن تكون
منشاء بضمّ ما هو مثلها إليها ، و هو أيضاً محال . لأنّ ضمّ ما « ليس إلّا هي » إلى مثلها
لا يُصيرُها « بحيث لا تكون إلّا هي » . وإما أن تكون بضمّ « غيرها » ، ولا غير ، إلّا
العدم و حاله معلوم . فيجب أن يكون فيها ما بذاتها تصير موجودة و نفس الموجودية ،
حتى يصير غيرها بسببها خارجة عن كونها ، من حيث هي . أي تصير بسبب انتسابها
إليها ، و من حيثية مكتسبة منها كذلك . فثبت وجود الواجب بالذات ، فتأمل ! وبعبارة
أخرى : لو لم يتحقق في المهيئات ما بذاتها تكون منشأة لانتزاع الموجودية ، لم يتحقق
الموجودية أصلاً ، لما مرّ من أن حصولها ، إما بضمّ مثلها إليها ، أو بضمّ غيرها ، أو
بنفسها من غير ضمّ شيء إليها . و الأول والثاني مُحالان ، لما أشرنا إليه . والثالث لا يمكن
لو لم تكن بنفسها منشأة لها ، كما هو واضح . فثبت وجود ما بنفسها تكون منشأة لانتزاع
الموجودية ، و هو الواجب ، تعالى شأنه . - و هذا التقرير صديق ، لأنّه استدلال فيه
بالمهية الواجبة على نفسها ، حيث لزم من نفيها إثباتها ، فتدبر !

و الأحد عشر من طريق الناقص و الكامل . و تقريره أنّه ، لا شكّ في وجود
الموجود الناقص ، و هو مستلزم للكامل : إما دفعاً للدور والتسلسل ، وإما لعدم إمكان
وجوده بدون الكامل بالمقدمات السالفة ، و الكامل المطلق ليس إلّا الواجب ، فتدبر !
و الثاني عشر من طريق تقسيم الوجود إلى التام و فوق التام و الناقص و المستكن ،
و أن وجود الأخيرين مستلزم للأولين ، إما دفعاً للدور والتسلسل ، وإما لعدم إمكان
وجودهما بدونهما ، لما مرّ ذكره ، فتدبر !

و الثالث عشر من طريق القوة و الفعل . و تقريره أن الوجود ، إما بالفعل من

جميع الوجوه ، وإما بالقوة كذلك ، وإما بالفعل من بعض الوجوه ، و بالقوة من وجه آخر . و وجود الأخيرين مستلزم للأول ، إما دفعاً للدور و التسلسل ، وإما لأن كون الموجود بالقوة من جميع الوجوه ممتنع التحقق ، وإلا يلزم اجتماع النقيضين . لأن حيثية الوجود حيثية الفعلية و طرد العدم و القوة ، و الهوى الأولى ، كونها بالقوة ، بالنسبة إلى الصور ، لا مطلقاً ، حتى بالنسبة إلى مطلق الوجود أى حتى وجود نفسها كما لا يخفى ، و وجود الثانى من دون الأول مُحال ، لما ذكرنا من مسبوقة كل مشوب بالصرف ، و كل مقيّد بالمطلق . ولأنه من حيث كونه بالقوة غير موجود ، و من الوجه الذى هو بالفعل ، إن لم تكن فعليته صرفة بل مشوبة ، لم تتحقق بدون الصرفة ، وإن كانت كذلك^١ ثبت المطلوب .

والرابع عشر من طريق الظهور و البطون . و تقريره أن الموجود ، إما ظاهر من جميع الوجوه ، أو باطن كذلك ، أو ظاهر من وجه و باطن من آخر . و البطون المحض مستلزم للعدم المحض ، و الأخير مستلزم للأول ، كما بيناه سابقاً . و الأول مستلزم للمطلوب .

فإن قلت : لو كان الواجب ، تعالى ، ظاهراً من كل وجه ، فليكون وجوده مورداً للإنكار و لما صارت حقيقته^٢ مخفية عن الأفكار ، و وجهه الكريم مستوراً عن الأنظار ؟

قلت : قد مر سابقاً أن اختفائه ، تعالى ، مرجعه إلى قصور الإدراك ، وإلا فهو أظهر الظواهر الوجودية ، و صار لغاية ظهوره مورداً للإنكار ، و سبباً للبطون و الاستتار .

و التقرير الخامس عشر من التقريرات للبرهان المذكور ، بحيث لا يحتاج إلى معونة الدور و التسلسل ، هو أن يقال الموجود لا يخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً ، إذ

١ - أى : « و ان كانت فعلية صرفة » .

٢ - أى : « حقيقة الواجب » .

الامتناع لا يتصور مع فرض الوجود . فإن كان واجباً ، فهو المطلوب ، ومع الإمكان لا يتصور الوجود ، لعدم تصور الاقتضاء ، الذي هو لازم الوجود ، من اللا اقتضاء الذي هو الإمكان . ففرض الوجود مع الإمكان محال . ووضع الإمكان ، بلا وجوب ، كوضع اللا شيء بلا شيء ، الذي لا يجتمع مع الشئبة .

التقرير السادس عشر من طريق مساواة الوجود مع الوجوب ، وأنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد ، وما لم يوجد لم يوجد ؛ و تقريره قريب المأخذ من سابقه . والسابع عشر من طريق ملازمة الوحدة في العلة معها^١ في المعلول ، وبالعكس . وأنّ الممكن مزدوج الذات ، وأنه ، لو لا صدور الواحد وتحققه ، لم يتحقق الكثير ، فتأمل !

والثامن عشر من طريق لزوم المشاكلة بين العلة والمعلول ، والأثر والمؤثر ، وأنّ البينونة بين الممكن ومثله عزليّة ، وأنه ، لو لا الوجوب ما تحقق العلوية ، وعلى فرض عدم تحققها ثبت الوجوب ، لبطلان الترجيح بلا مرجح .

و الطريق التاسع عشر من طريق الشئ ما لم يتشخص لم يوجد ، وأنّ الشئ الممكن منحلّ إلى مهية ووجود ، وأنّ المهية ، من حيث هي غير متشخصة ، وكذلك مع ضمّ غيرها إليها ووجودها أيضاً ، من دون وضع علة أولى ، غير متشخص ، بناء على اعتبارية المهية فلا يتحقق تشخص أصلاً . وإذا لم يتحقق التشخص ، فلا يتحقق الوجود أيضاً ، ولا المهية . وبعبارة أخرى ، المهية إذا كانت ، من حيث هي غير متشخصة وكذا من حيث ضمّ غيرها إليها ، فحصول تشخصها ، إمّا بالوجود الذي يقتضيه ذاتها ، فهو مع محاليتها مستلزم لوجود الواجب ، وإمّا بالوجود الذي يقتضيه غيرها ، وغيرها ليس إلّا العدم ، واقتضائه للوجود غير معقول ، أو يكون الاقتضاء من قبل الوجود الإمكانى ، فهو مع محاليتها مستلزم للمطلوب .

قوله : « وقس عليه » الخ ١٦/١٤١ .

قد ذكرنا فيما سبق من الكلام : أنّ العوارض الذاتيّة للوجود ، مثل الوحدة و الحيوة والنورية والعلم ونحوها ، كالوجود في جميع الأحكام ، وأنّ الأقسام الأربعة للتشكيك جارية فيها من دون فرق . فكما أنّ صرف الوجود ، وحقيقته المقابلة للظّل ، لا يقبل العدم لذاته و بذاته ، وهو عين ذات الواجب ، تعالى شأنه ، فكذلك صرف العلم والحيوة و النورية ونحوها ، وكذا البراهين ، التي أقيمت على أنّ في الوجود ما هو الأصل بالنسبة إلى جميع الوجودات ، وكلّ ما سواه أفيائه و أظلاله وعكوسه ، وهو بذاته النورية غنيّ عن كلّ شيء ، وأصل كلّ شيء و مبدئه وغايته ، فكذلك في هذه الأمور .

و يرشدك إلى ذلك العبارة التي نقلها في الكتاب عن المعلم الثاني ، قدّه ، التي ملخصها أنّه يجب أن يكون في العلم والإرادة والقدرة والحيوة ونحوها شيء بالذات ، حتّى تكون هي في غيرها ، لا بالذات الخ . إذ كما أنّ صرف الوجود صرف كلّ وجود ، فكذلك صرف العلم صرف كلّ علم ، و ما سواه من المقيّدات أفيائه و أظلاله ، وهكذا في باقي الصفات . و لكن لما كانت هذه الصفات بحسب مفاهيمها من العوارض الذاتيّة للوجود ، و بحسب المصادق عين حقيقته النورية الوجوبية ، فكون جميعها بحسب أصل حقيقتها واجبة بالذات ، لا يوجب التعدّد ، ولا التكثر في الواجب ، تعالى ، كما سيشير إليه بقوله : « ثم ارجعن » الخ .

و إنّما فسّر الإمكان بالإمكان العامّ ، حتّى لا ينافي الواجب ، حيث أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات . فاتصافه ، تعالى ، شأنه بهذه الصفات إنّما يكون بطريق الواجب ، لا بنحو الإمكان الخاصّ .

قوله : « بل المتألهين » الخ ٩/١٤٢ .

أى : المتوغلين في التألّه ، وهم العرفاء بالله ، تعالى ، من الصّوفية ، أو الذين جمعوا بين طريق النّظر والمجاهدة ، والكشف والشّهود في إدراك حقايق الأشياء . و المقصود أنّ هذه الطريقة مرضيّة للجميع فتدبّر !

قوله : « بأنّ الحركة لا بدّ لها من محرّك » الخ ١٢/١٤٢ .

وذلك ، لأنّ الشيء الواحد من جهة واحدة لا يمكن أن يكون محرّكاً ومتحرّكاً ، وإلاّ لزم اجتماع المتناقضين في شيء واحد ، كما أنّه لا يمكن أن يكون علّة ومعلولاً لشئ واحد وممكناً وواجباً ، مع أنّ هذا الحكم ضروريّ ، وما ذكر من البيان تنبيه له . قوله : « بأنّها ليست طبيعيّة » الخ ١٤٢/١٤ .

قال في الحاشية : « الأوّل » الخ .

إن قلت : منّ أنكر أن تكون للأفلاك نفس ناطقة قدسيّة بل النفس الحيوانيّة لا يُصدّق بفيضان الحياة من الأفلاك على المركّبات العنصريّة ، حتّى يستدلّ بإفاضتها ، على كونها غير فاقدة لها ، من جهة أنّ معطى الشئ ليس بفاقد له . فيكون هذا الدليل متوقفاً على ثبوت النفس لها . فلو أثبت وجود النفس لها بذلك الدليل ، لزم الدور ، أو المصادرة على المطلوب الأوّل .

قلت : كون الأفلاك والطّبايع السماويّة منشاء ومبدء لحياة المركّبات ولو بالمبدئيّة الإعداديّة مسلّم عندهم . وهذا المقدار يكفي في إثبات كونها غير فاقدة للحياة ، لأنّ العالى . لا يفعل لأجل السّافل . مع أنّه ، على تقدير كونها فاقدة للنفس الحيّة بالذات ، يجب أن تكون الوساطة الإيجاديّة لحياة المركّبات ، العقول العشرة ، بل العقل العاشر عند المشائين منهم ، الذّاهب بعضهم إلى هذه المقالة الفاسدة . ومعلوم أنّ الجهات المتصورة فيه لا تفي بإفاضتها ، مع لزوم الطّفرة المستحيلة ، لو فرض إفاضتها على المركّبات العنصريّة ، كما لا يخفى ، فتدبّر !

قوله : « وإلاّ لم ينته » الخ ١٤٢/١٥ .

إذ فرض التّعاكس ، في كون الغاية بعضها لبعض ، مستحيل بالضرورة . وقال في الحاشية ، وأيضاً « كانت حركاتها » الخ .

لأنّ الغاية حينئذ تكون حاصلة ، فيلزم وقوف الحركة ، فتكون مستقيمة ، كما لا يخفى .

قوله : « وربّما يسلك طريق حركة النفس » الخ ١٤٢/١٧ .

أى ، طريق النفوس السفلية ، سيما النفس الإنسانية . فإن النفوس النباتية والحيوانية ، لمكان انطباعها وحلولها في المادة عندهم ، تكون فعليتها غير ساذجة ، بل مشوبة بالقوة . وكذا في خروجها من القوة إلى الفعل ، ليس بحيث يظهر في بادى النظر احتياجها إلى 'مُخرج إلهي أمرى' ، وإن كان على طريقة صدر المتألهين ، وقاطبة العرفاء الشائخين والحكماء الإشرافيين ، مبنية مسلمة ، لكن ليس في الظهور مثل النفوس الانسانية . ولذلك خصّ بعضهم ذاك الطريق بالنفس الإنسانية .

وأما النفوس الفلكية ، فهي ، وإن كانت خارجةً آنأً ، فآنأً من القوة إلى الفعل ، أى من فعلية ناقصة إلى 'ما هي أتم' وأكمل منها ، إلّا أنّها بناءً على أزليتها ، لابتداء زمانية لوجودها ، حتّى يقال أنّها في أوّل الأمر كانت بالقوة . وإن كان جريان البرهان غير متوقف على ذلك ، إلّا أنّه بالطريق ، الذى أفاده ، قدّه ، يحتاج إجرائه فيها إلى تمحلّ ، كما لا يخفى : بأن يجعل المراد من بداية الأمر فيها كلّ آن من آنات وجودها ، وكلّ قطعة من قطعات زمان تحصيلها ، التى تتحرك بالحركة الجوهرية ، وتحوّل بالتحوّل الذاقى فيها إلى عالم الأمر الإلهي ، و حضرة الجبروت ، والدهر الأيمن الأعلى بالنسبة إلى ما فوقها من الآنات والأزمنة ، أو كلّ آن من الآنات ، التى يخرج فيها من فعلية ناقصة ، إلى ما هي أتمّ منها ، بالنسبة إلى آن آخر ، هو ظرف فعليتها الإضافية الوجودية ، بناء على نفي الحركة الجوهرية . وبالجملة هذه الطريقة أخصّ بالنفس الإنسانية من غيرها ، وإن أمكن إجرائها في كلّ واحدة من النفوس السفلية والعلوية ببيان يختصّ بها ، إلّا أنّ إجرائها فيها لا يحتاج إلى تمهيد مقدمات ، وتأسيس أصول غير ما أشار إليها في الكتاب . وذلك ، بخلاف النفوس الأخرى ، فإنّ ثبوت النفس الناطقة القدسية ، بل الحيوانية المملكوّية للأفلاك ليس مسلماً عند الجميع ، وكذلك الحركة التحوّلية الجوهرية فيها وفي غيرها ، بل وكذا مطلق الخروج من القوة إلى الفعل ، لا بالحركة التحوّلية الذاتية ، بناء على عدم الحركة الجوهرية الذاتية فيها ، بحيث يحتاج إلى مُخرج إلهي ، ولكن وجود

النفس الإنسانية وتجردّها ، أو بلوغها إلى التجردّ وخروجها من القوة إلى الفعل ، محقق عند الحكماء المحققين البارعين في الحكمة الإيمانية ، مع أنّ الوفود على الله وملكوته الأسنى^١ ليس غاية لجميع النفوس . فلذلك كان إجراء هذا المسلك في النفس الإنسانية أنسب وأليق .

قوله : « وكذا لا بدّ لها » الخ ١/١٤٣ .

إلا أنّ مخرجها الغائي بعينه مخرجها الفاعليّ ، لأنّ ما هو ؟ وهل هو ؟ ولِمَ هو ؟ فيها واحد ، والنهايات هو الرجوع إلى البدايات ، ومن الطرق التي ترجع إلى طريق الحركة ، الحركة الجوهرية لعالم الطبيعة ، وقد أشرنا إلى تقريره في الحدوث الجوهريّ . فراجع ! ثم . اعلم : إنّ أكمل الطرق وأسدّ المسالك وأتقنها بعد الطريق الصدّيقيّ لإثبات الواجب هذا الطريق . لأنّ في الطريق الصدّيقيّ الدليل والمدلول متحدان . وفي تلك الطريقة السالك متّحد مع المسلك فيه ، بل بوجه آخر بلسان « مَارَمِيَّتْ إِذْ رَمِيَّتْ »^٢ ، اتّحاد الدليل مع المدلول في هذه الطريقة ثابت أيضاً : آفتاب آمد دليل آفتاب . ولكن اتّقيّة هذه الطريقة بعدها إنّما تتحقّق ، لو استدلّ من طريق نفس الإنسان الكامل الجمعيّ المحمّديّ ، الذي هو المظهر الأتمّ والمجلى الأكمل للاسم الأعظم الجامع الإلهيّ والمطالب الثلاثة متّحدة فيها حقيقة وبدوها مسكّ وختامها مسكّ . ولذا ورد في الحديث : « أنتم أدلاء على الله ، تعالى » ، وورد في الجامعة : « أنتم السبيل الأعظم والصراط الأقوم » ، وهي التي تنوخ^٣ راحتها على باب الله ، وتصير عاكفة على جنبه حقيقة ، تدبّر تعرف ! قوله : « فإنّ الحركة طلب » الخ ٢/١٤٣ .

وذلك ، لأنّها معرفة بالخروج من القوة إلى الفعل ، أو كمال أوّل لما بالقوة من حيث ما هو بالقوة ، فهي طلب للفعل أو للكمال الثّاني ، فلا بدّ لها من مطلوب .

قوله : « وكلّ مطلوب تناله » الخ ٢/١٤٣ .

١- الانفال (٨) ، ١٧ .

٢- الظاهر « تنيخ » .

أقول : و ذلك ، لأذنه ليس لها مقام معلوم و حدّ معيّن ، بخلاف باقى المجالى و المظاهر ، و لذلك قالت الملائكة « وما منّا إلّا له مقام معلوم »^١ ، فتدبّر !
قوله : « دونه » الخ ٢/١٤٣ .

الأوّل إشارة إلى مقام الفناء ، والثانى إلى البقاء بعد الفناء : « ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب »^٢.

قوله : « عن منهج الصّدق » الخ ٥/١٤٣ .
قال فى الحاشية : « إلّا أن يراد بالحدوث » الخ .
أقول : و كذا لو أريد بالحدوث الحدوث الذاتى ، فإنه يؤول إلى الاستدلال بالإمكان الذاتى ، فلا يصير خروجاً عن منهج الصّدق ، إلّا أذنه لا يصير طريقاً على حدة ، بل يمكن الاستدلال من طريق سائر أقسام الحدوث ، إلّا أنه كثير المؤونة .

قوله : « لأنّ مناط الحاجة » الخ ٥/١٤٣ .
فلا يتمّ الدليل ، ولو استدلّ بحدوث بعض العالم ، بخلاف الوجه الذى ذكره فى الحاشية ، فتبصّر !

قوله : « ولا الإمكان مع الحدوث » ٦/١٤٣ .
أى : شطراً .

١ - الصافات (٣٧) ، ١٦٤ .

٢ - الرعد (١٣) ، ٢٨ .

فِي تَوْحِيدِهِ ، تَعَالَى

قوله : « غرر في توحيده » ٦/١٤٣ .

هذا المبحث أيضاً من أمّهات مباحث الحكمة ، بل أهمّ مباحثها بعد البحث الأول . وفيه أيضاً طرق عديدة ، وعليه دلائل كثيرة ، حتّى قيل : إنّ الرّأى أنّها إلى ألف برهان . ولكن أسد البراهين في هذا الباب أيضاً طريق الصّديقين ، الذين يستشهدون به عليه ، وعلى أوصافه ونعوته ، وأفعاله ، ولذا بدء به . ويمكن تقريره بوجوه عديدة : منها ، أنّه لما بينّا أنّ الواجب ، تعالى ، صرف الوجود ، الّذى لا أتمّ منه ، وأنّ صرف الشئ لا يتشنى ولا يتكرّر ، ثبت أنّه واحد ، بل أحد ، لا يتعدّد ، ولا يتشنى ، ولا يتجزّى ، ولا ثاني له أصلاً .

ومنها ، ما في الكتاب ، وتقريره : أنّ حقيقة الواجب ، تعالى ، قد ثبت أنّها صرف الوجود ، وصرف الوجود لا يمكن أن يصير معروضاً للكثرة ، وكلّ ما كان كذلك ، فلا يمكن أن يتعدّد . فالواجب ، تعالى ، أيضاً لا يمكن أن يتعدّد ، بل هو واحد أحد . أمّا المقدّمة الثّانية ، فهي واضحة . و أمّا الأولى ، فلأنّ صرف الوجود ، إمّا أنّه يقتضى الوحدة والتّوحد ، أو لا يقتضى الوحدة والتّوحد ، فعلى الأوّل ، ثبت المطلوب . وعلى الثّاني ، فإمّا أن يقتضى الكثرة ، أو لا يقتضى شيئاً منهما . فعلى الأوّل من الثّاني ، فلا يحصل الواحد أصلاً ، لما أشار إليه ، بقوله « إذ ذاك الواحد » الخ ، فلا تحصل الكثرة أيضاً ، لأنّ الكثرة متألّفة من الوحدات . وعلى الثّاني منه ، تكون كلّ واحدة من الوحدة والكثرة عرضيّة ، بالنسبة إليه ، وباقتضاء الغير لواحدة منهما له ، ضرورة بطلان التّرجّح بلا مرجّح . فيصير الواجب في وحدته معلّلاً بالغير ، بل في وجوده ووجوبه أيضاً ، لأنّ

الوحدة عين الوجود والوجود ، هذا خلف . ولكن لا يخفى^١ ، أن ذكر المقدمات الأخيرة غير محتاج إليه ، حيث أن عدم تكرر صرف الوجود ، بل صرف كل شيء ، بديهي غير محتاج إلى البيان بعد تصوّر معناه . و اكنّه ، قدّه ، ذكرها للتنبية^٢ والتوضيح .

ثمّ إنّنا ذكرنا في شرح الإلهيات بالمعنى الأعمّ ، عند الإشارة إلى شبهة ابن كونه ، أن الطرق إلى الله وأسمائه وصفاته كثيرة ، بل بعدد أنفاس الخلائق ، كما ورد في الحديث . و ذكرنا أيضاً أن التوحيد على أربعة أقسام : توحيد العوام ، والخواص ، وأخصّ الخواص ، وصفاء خلاصة الخاصة . و ذكرنا أن بعضهم أنها إلى إثني عشر قسمًا ، و أومأنا إلى كل واحد منها بما اقتضاه طبع المقام^٣ ، ففي هذا المقام لا يحتاج إلى تكراره .

قوله : « الوجود بشرط لا » الخ ٧/١٤٣ .

أقول : بل المراد به ، على ما هو المتداول في السنة العارفين ، الوجود لا بشرط ، أى الغير المقيّد بقيد ولا نعت ولا وصف ولا اسم ولا رسم . ويعبرون عنه بالوجود الحقّ ، أى الساذج الخالص عن كل قيد ، كما قيل : الوجود الحقّ ذاته الخ . ولكن هذا اللا بشرط غير اللا بشرط القسمى ، أى المقيّد بالعموم والإطلاق ، والسّعة الوجوديّة . فإنّه الفیض المقدّس ، والنفس الرّحمانی ، وفعل الله السّاریّ في الدّارای . وإنّما جعله الوجود بشرط لا ، حتّى لا يتوهّم المحجوب سريان ذاته تعالى في الأشياء واتّحاده بكلّ شيء ، كما توهّمه من لم يكن عارفاً بمراداتهم من كلماتهم ، وإلا ، فالوجود الحقّ بذاته طارد للعدم والنقصان . فالتقييد بهذا الغو ولا طائل تحته ، أصلاً . لأنّ هذا الشرط ، إن كان معتبراً في صدق الواجبيّة ، يلزم اعتبار العدم في صدقها ، وإن لم يكن معتبراً فيه يكون التقييد به لغوًا ، بل مضرًا ، كما لا يخفى^١ . وإن جعل مرجع هذا القيد إلى وجوب الوجود ، حيث أن عدم الإمكان والنقصان هو الوجوب من جهة أن سلب السلب إثبات ،

١- « للتبيين » ، خ ل .

٢- « طبع ذلك المقام » ، خ ل .

٣- أى : « فان اللا بشرط القسمى » .

فيؤول المعنى حينئذٍ إلى 'أن' الواجب، تعالى، هو الوجود الواجب، أو الغير المتّصف بالإمكان،
و من المعلوم أنه لا طائل تحت هذا الكلام .
وبالجملة . فيما ذكرنا في أول الكتاب غنى وكفاية ، فليراجع إليه طالب الفهم
والدراية .

قوله : « ذلك الكثير » الخ ١١/١٤٣ .

أقول : قوله بذاته ، يمكن أن يجعل وصفاً للكثير ، والضّمير راجع إليه أيضاً ،
لا إلى الواحد . ويمكن أن يجعل متعلّقاً بالواحد ، أي ذاك الواحد فرد ذاتي لذلك الكثير ،
المقتضى بحسب سنخه الكثرة . وعلى الأول يكون قوله : « والمفروض » توضيحاً لذلك ،
فتدبر !

قوله : « فإذا كثّرناه » الخ ١٢/١٤٣ .

إشارة إلى 'قاعدة كليّة' ، وهي أن حكمنا باقتضاء شيء للكثرة بذاته ، بإبطال لذلك
الشيء بذاته ، إذا اقتضاء المنا في الشيء مناف له .

قوله : « تركّب أيضاً » الخ ١٤/١٤٣ .

هذا البرهان من البراهين المشهورة ، المعروفة عندهم ، وهو الاستدلال من طريق
لزوم التركيب على فرض التعدّد ، وله أيضاً تقارير عديدة ، و مرجع أكثر البراهين
إليه . وتقريره على محاذاة الكتاب ، أن صيرف الوجود ، لو فرضنا عدم اقتضائه للوحدة ،
و فرضنا إمكان تعدّده ، فلا شكّ أنه ، على تقدير التعدّد ، هذه الأفراد تكون مشتركة
في وجوب الوجود ، الذي يجب أن يكون ذاتياً مشتركاً بينها . لأنه ، لو كان عرضياً ،
لكان معلّلاً ، لأن كلّ عرضيّ معلّل . وما به الاشتراك الذاتيّ يستلزم ما به الامتياز
الذاتيّ . فيلزم تركيب ذات كل واحد من الواجبين من جزئين : أحدهما ما به الاشتراك ،
والثاني ما به الامتياز : والتركيب مستلزم للاحتياج إلى الأجزاء ، التي هي غير الكل .
والاحتياج إلى الغير ممكن . وأيضاً هذه الأجزاء لا يمكن أن تكون واجبة ، بل يجب أن تكون

١- وهذا مع قطع النظر عن الايراد الاتي في تقرير الشبهة ، منه ره .

ممكنة لعدم إمكان تحقق التركيب الحقيقي في الواجبات . والمحتاج إلى الممكن ممكن ، مع أنه ، لواححتاج الأجزاء إلى الكل ، والكل إليها ، فهو مستلزم للدور . لوجعلت معلولة لغيره ، لكان أفحش ، مع أنه ننقل الكلام إليه ، حتى ينتهي إلى الواجب البسيط ، الذي لا يمكن فرض تركيبه أصلاً ، وهو المطلوب .

ثم إنّه ، قدّه ، أفاد في الحاشية بقوله : « وهذا هو التركيب » الخ . أقول : إنّما ألزم التركيب من شيء . كالجنس والفصل والنوع الخ ، لأنّ وجوب الوجود هو تأكيد الوجود الذي هو عين الوجود ، والوجود ليس بجنس ، ولا فصل ، ولا نوع ، ولا عرض عام ، ولا خاص ، وليس له أيضاً جنس وفصل ونوع . وهذا أيضاً أحد الدلائل على عدم جواز التركيب فيه ، وهو أخفّ مؤونة من البرهان الذي ذكره ، قدّه .

ولا يرد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كؤونة . و تقريره ، أنّ الواجب ، تعالى ، صرف الوجود الذي لا أتمّ منه ، والوجود بسيط ، لا جنس له ولا فصل ، مع أنّه ، على فرض تعدّده يلزم أن يكون له جنس وفصل ، هذا خلف . وأيضاً ، أجزائه ، إن كانت غير الوجود ، فلا يكون ما فرضناه صرف الوجود صرفاً ، وإن كانت صرف الوجود ، فهو لا يتكرّر ولا يتشنى أصلاً . وإن كانت الوجود المقيد ، فيلزم أيضاً أن لا يكون ما فرضناه صرفاً ، بصرف ، فتدبّر !

و لكن لما كان هذا البرهان مع قطع النظر عن هذه المقدمات ، فلذلك ورد عليه الشبهة المذكورة ، فأشار إلى دفعها قوله : « لا عرضياً » الخ . قال ، قدّه ، في الحاشية : « إنّما قال ذلك » الخ .

أقول : الظاهر أنّ نظراً بن كؤونة في ذلك ليس إلى ما أفاده ، قدّه ، لأنّ كون وجوب الوجود معنى واحداً لا يقتضي عدم التعدّد ، مع أنّ التعدّد الأفرادي حاصل على كلّ تقدير ، إلّا أن يكون المراد منه صرف الوجود ، والمستشكل ليس بقائل بأن حقيقة الواجب هو صرف الوجود ، وإلا لم يذهب إلى تباين الذاتين بتمام المهيّة والذات ، فتدبّر ! بل

نظره إلى أنه ، لو كان القول ذاتياً يلزم التركيب ، فجعل قوله عرضياً ، حتى لا يلزم التركيب .

قوله : « ومن عوارض الوجود » الخ ٨/١٤٤ .

بيان آخر للمحمول بالضميمة . فإنه على تقدير أن يكون المراد من الضميمة ، الضميمة الوجودية ، تكون النسبة بينهما التساوي . ولوجعل الضميمة أعم من الضميمة الخارجية والذهنية ، فيصير الأول أعم من الثاني ، بل يشمل الأول الخارج المحمول أيضاً . وقد ذكرنا ما يتعلق بتحقيق الأمر في المقام فيما سبق من الكلام ، فراجع !

قوله : « فهي مستحقة لحملها » الخ ١٠/١٤٤ .

مراده أن الوجوب الحقيقي لما كان عين الوجود الحقيقي وتأكده ، فحمل مفهوم الوجوب على الواجبين يكون بعينه ، كحمل مفهوم الوجود عليهما . فكما أن تعدد أفراد مفهوم الوجود لا يستلزم أن يكون عرضياً لأفراده ، بمعنى المحمول بالضميمة ، فكذلك تعدد أفراد الوجوب أو الواجب . وكما أن كون الوجود ، أي مفهومه عرضياً للواجب ، بمعنى ماهو المصطلح في إيساغوجي ، لا يستلزم لمكان كونه زائداً في الجميع عند الجميع ، فكذلك في الوجوب .

ولكن يمكن أن يقال : فرق بين الذات ، التي لا يحتاج في حملها على الشيء إلى الحيثية التقييدية ، كما في حمل الوجود على الوجودات الإمكانية ، وما لا يحتاج في حملها عليه إلى حيثية أصلاً ، لا تقييدية ولا تعليلية ، كما في حملها على الواجب ، تعالى . فإن في الأول يمكن أن يكون منشاء انتزاع المفهوم الرتبة المتأخرة عن رتبة أجزاء الشيء ، فإنه منجعل يجعل الشيء بالعرض . وهذا بخلاف الثاني ، فإنه يجب أن يكون « لا بمجوعلاً » بلا مجعولية الذات ، وأن يكون منتزاعاً عن حريم ذاتيات منشاء انتزاعه ، لو كان له ذاتيات ، مثل الانسانية والحيوانية مثلاً بالنسبة إلى الانسان ، و انتزاع مثل هذا المفهوم عن حريم ذات الشئيين ، و حاق حقيقة الهويتين ، مستلزم للتركيب مما به الاشتراك والامتنياز جزماً ، كما لا يخفى .

قوله : « و هو أن الكثرة » الخ ١٠/١٤٥ .

أقول : هذا البرهان يشبه البرهان الإنشائي ، من جهة الاستدلال من انتفاء موجبات الكثرة على ثبوت الوحدة .

قوله : « وإن كانت عددية » الخ ١٠/١٤٥ .

إنما خصص الكثرة العددية ، التي في الجواهر بالمادة . مع أن من الجواهر العقول المجردة عن المادة والمدة ، لأن كثرتها بالتنوع . لا بالعدد والشخص . والمراد من المادة هنا المادة بالمعنى الأعم من البدن الذي هو متعلق النفس ، بناءً على اتحاد النفوس الإنسانية بالتنوع .

قوله : « بل في الوجود الحقيقي » الخ ١٤/١٤٥ .

لا يخفى على من تنور قلبه بنور العرفان ، أن اللازم من انحصار الوجود الحقيقي فيه ، تعالى ، انحصار طرّ الوجود والإيجاد والتأثير فيه ، تقدّست أسمائه . لأن حيثيّة الجوب والإيجاب عين حيثيّة الوجود والإيجاد ، كما بيّناه سابقاً .

قوله : « بالمعنى المصطلح للإلهيين » الخ ١٥/١٤٥ .

أي ، معطى الوجود لا معطى الحركة .

قوله : « فمهدنا أولاً » الخ ١٥/١٤٥ .

هذا البرهان أيضاً إنشائي على وحدة الإله ، جلّ جلاله . والمقصود من هذا البرهان إثبات ما تطابقت عليه ألسنة الفلاسفة ، من أن لا مؤثر في الوجود ، إلا الله .

قوله : « والكرتان » الخ ١/١٤٦ .

إنما قيّد بعدم الإحاطة ، لأنّ العوالم المفروضة ، لو فرض بعضها محيطاً ببعض ، لم يلزم كثرة العوالم ، بل كان كلّها ككرة واحدة ، وحصل من مجموعها عالم واحد .

قوله : « لأن تماسّ الكرتين » الخ ٢/١٤٦ .

أي إذا كانتا كرة حقيقية ، غير مضرّسة ، يكون تماسّهما تماهاً في حكم النقطة .

و إذا كان كذلك يلزم من تماسهما الخلأ فيما بين أطراف النقطتين .

قوله : « ففى الأسفار » الخ ٤/١٤٦ .

ملخص هذا البرهان عدم إمكان وجود ما يخالف كليات هذا العالم بالنوع ، من جهة انحصار المقولات فى الجوهر والعرض ، وما ألحق بهما ، وانحصار العرض فى المقولات التسع العرضية ، والجوهر فى الجواهر الخمسة ، والمولدات بالثلث ، والكيفيات بالأربع ، بمؤونة قاعدة إمكان الأخصّ الخ .

قوله : « باعتبار النفس » الخ ٦/١٤٦ .

بل باعتبار وجهه الملكوتى أيضاً، قال تقدّست أسمائه « ببيده ملكوت كل شيء »^١ ، فتدبر!

قوله : « و باعتبار أن الوجود » الخ ٧/١٤٦ .

أى ، بحكم مساوقة الوجود والوحدة ، كما مرّ سابقاً .

قوله : « لاسيّما بالنظر » الخ ٧/١٤٦ .

أى بالنظر إلى رأس مخروط الفيض المقدّس ، والنفس الرّحمانى . والمراد بوجهه إلى الله ، هو وجه مظهرية روحه وأصله ، الذى هى الحقيقة المحمدية (ص) .

قوله : « التذى » الخ ٨/١٤٦ .

الضمير راجع إلى الحقّ ، المتعال .

قوله : « لايسأمون » ١٠/١٤٦ .

إذ لا قسّر فى الفلكيات وقواها الجسمانية ، وإن كانت من حيث هى جسمانية متناهية التأثير والتأثير ، إلاّ أنّها بسبب الإشراقات العقلية ، والأنوار النفسية الدائمة بدوام الله ، تعالى^١ ، غير متناهية البقاء والتأثير .

قوله : « لايفترون » الخ ١٠/١٤٦ .

لأنّ حركاتهم ليست طبيعية ، حتّى يتصوّر فى حقّها الفتور ، بل للتشبه بالعلل

١- « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء » واليه ترجعون . يس (٣٦) ، ٨٣ .

الأمريّة، والتعشّق بها، والشّوق إلى لقاءها، والفناء فيها. فالذلك تدوم حركاتها وتستمرّ عبادتها وتسبيحها وتحميدها لبارئها.

قوله: « المتعلّقة بها » الخ ١٠/١٤٦.

أى، بتلك الأفلاك والكواكب.

قوله: « المشبّه بها » الخ ١١/١٤٦.

أى، التى يتشبّه بها الأفلاك فى حركاتها.

قوله: « وفى بعض الآثار النبويّة » الخ ١١/١٤٦.

قد مرّ ذكرها وشرحها. والمراد من هذه الأفلاك نفوسها وقواها، السّارية فى جميع ذرارى أجسامها، بل وجوداتها، أو الملائكة التى هى أوّلات أجنحة: مشى' و ثلث و رباع، وهى الملائكة المثاليّة، التى مظاهر العقول والنفوس الكلّيّة.

قوله: « والشمس قلب » الخ ١٢/١٤٦.

إن قلت: هذا مخالف لما تطابقت عليه السنة الهَيَوِيّين فى العصر الحاضر، من وجود شمس كثيرة فى هذا العالم.

قلت: لامنافة أصلاً، لأنّ تلك الشّمس رفيع الدّرجات، والقلب منها واحد والباقي بمنزلة الأعضاء لها، فتدبّر.

قوله: « باعتبار سبعة » الخ ١٥/١٤٦.

بل باعتبار تسعة عدد السيّارات، المكشوفة فى هذه الأعصار، فتدبّر! فإنّ كُليّتين يمكن أن تعدّا من الرّئيسة، الإضافيّة مستقلاً، كما لا يخفى. وكذا البرهين والمثانة، دون الأنشيين، فتأمل!

قوله: « كحجر المثانة » الخ ٣/١٤٧.

المتكوّن من فضولات البدن، كتكوّن عالم الطّبيعة من فواضل وجود العلوات و الجهات الظّلمانيّة للقاهرات. وإنّما شبّه به، لما يشير إليه، بقوله: « ثمّ إذا فعل حيوان » الخ.

قوله : « واعلم أن اسم السماء » الخ ٤/١٤٧ .
و من هنا عبّر عن البحث عن الأجرام العلوية في العلم الطبيعيّ بالسّماء و العالم ،
فتدبّر !

قوله : « وربّما قالوا كلّ للسماء الأولى » الخ ٩/١٤٧ .
و ذلك ، لأنّها لاحظتها بالكلّ و أشرفيتها و أتميتها منه ، و كون حركتها حاملة
للزّمان و موجبة لربط الحادث بالقديم ، كأنّها الكلّ في الكلّ ، فلذلك عبّروا عنها
بسماء الكلّ و جرم الكلّ ، و عن حركتها بحركة الكلّ .

قوله : « و يعنون به » الخ ١١/١٤٧ .
أي العقل الأوّل ، الّذي هو أوّل ما صدر عن المبدء الأعلى الأوّل ، و هو مشوّق
الفلك الأوّل عند المشائين منهم ، من جهة أنّه أشرف العقول و أتمّها و أصلها و محتدها
و سيّدها ، كأصالة نبينا ، (ص) ، الّذي هو روحه الشّريف و سيادته على كافّة الأنبياء
و الرسل .

قوله : « النفس المختصّة » الخ ١٤/١٤٧ .
و ذلك ، أيضاً لأشرفيتها و أتميتها بالنسبة إلى الكلّ ، من حيث أنّها مستوى
الرحمن ، كما أنّ النفس الوكّوية و العلوية العلّياء و الزّهرة الزّهراء ، سلام الله عليهما ، أشرف
من نفوس الأولياء ، بل الأنبياء أيضاً ، سوى خاتمهم و سيّدهم ، على نبينا و عليهم آلاف
التّحيّة و الثّناء .

قوله : « خليفة الله في الأرض » الخ ١٦/١٤٧ .
بل في جميع العوالم الوجوديّة . فإنّه ، باعتبار عينه الثّابتة ، خليفة الله في حضرة اللاهوت ،
و باعتبار روحه الشّريف ، خليفته في عالم الجبروت ، و باعتبار نفسه الشّريف ؛ في عالم
الملكوّات ، و باعتبار جنانه الصّاغورة ، خليفة الله في حضرة النّاسوت ، و عالم الطّبيعة .
و كيف لا ؟ و هو كتاب الله الأكبر و سرّه المستودع المضمّن .

قوله : « و مخلوقاً » الخ ١٦/١٤٧ .

كما ورد: « خلقت الأشياء لأجلك ، و خقتك لأجلي » ، أى لأجل مظهرية أسمائى و صفائى ، فكما أنه ، (ص) ، مظهر الله الأتم ، فكذلك كل شىء مظهر أسمائه وصفاته ، بحكم « نفوسكم فى النفوس » الخ .

قوله : « باعتبار عقله المستفاد » الخ ١٧/١٤٧ .

بل باعتبار روحه الكلّى وعينه الثابتة فى حضرة الواحدية .

قوله : « ولا سيما أكمل » الخ ١٧/١٤٧ .

أى ، خاتم الأنبياء وعترته المعصومون القديسون .

قوله : « بل لأرأس » الخ ٣/١٤٨ .

لكن قيل : إن رأسه عالم العقل و ذنبه نشأة الناسوت .

قوله : « على المعلول المشخص » الخ ٦/١٤٨ .

إنما وصفه بذلك ، لأن توارد العائتين على معلول واحد فعلى ، قبل^١ باعتبار ماهية الوجود من العلة و تأثيراً منها ، مُحال ، لا بالنسبة إلى معلول شائى ، كما لا يخفى .

قوله : « فى دفع شبهة الثنوية » الخ ٨/١٤٨ .

يمكن دفع شبهة القدرية ، الذين هم مجوس هذه الأمة ، بما يذكر فى هذا المبحث . فإن محض ما أوقعهم فى الشبهة ، فى باب نسبة خلق الأفعال بالاستقلال إلى العباد ، ما أوقع الثنوية فى الاشتباه ، من عدم إمكان استناد الشرور والقبائح إلى فاعل الخيرات . والدفع هو الدفع ، بأن يقال فاعل وجودات العباد فاعل أفعالهم الخيرية ، والشرية لكن بالعرض . أو أنها أعدام ، والأعدام غير معولة ، فلا يلزم التفويض والاستقلال . ويقال فى ذب شبهة الجبرية بما يشاكله ، فتدبر !

و هذا ، بناء على كون المراد بهم المعتزلة . وعلى تقدير أن يكون المراد منهم الجبرية ، النافين لقدرة العباد رأساً وأصلاً ، فيمكن أن يجعل مناط شبهتهم ودفعها ، هو شبهة المجوس و ذبها ، حيث أنهم لما أسندوا الشرور والقبائح والخيرات ، بالاستقلال ، إلى

١- أى : « قبل المعلول باعتبار ماهية ، الوجود » .

المبدء الأعلى'. و ذهبوا إلى وجود الدواعى والصفات الزائدة له ، تعالى ، يكون بحسبها مبدء لها ، من جهة عدم إمكان صدور هذه الأمور من ذات واحدة ، من دون إرادات ودواع زائدة عندهم فقالوا فى الحقيقة بوجود أصليين ومبدئين فى دار التحقق والوجود. فهم ، من حيث أنهم لا يشعرون ، أثبتوا لإفاضة الأشياء وإجادتها مبدئين ، إلا أنهم لم يسمّوا مبدء الشرور بالظلمة ، كما أن المعتزلة أيضاً لم يسمّوه بها ، مع أنه بمقتضى : « قل كلُّ يَعْمَلُ عَمَلَهُ شَأْنٌ كِلْتَهُ »^١ ، يصحّ أن يسمّى بها ، فتدبر !

قوله : « خير بذاته » الخ ١٠/١٤٨ .

أى ، من دون حيثية تقييدية . فإنه ، كما أن وجوده مجعول بالجعل البسيط ، كذلك خيريته ، التى هى عين وجوده . فهى محتاجة إلى حيثية تعليلية ، لكن بالعرض ، فتدبر !

قوله : « وفى هذه المقايسة » الخ ١٢/١٤٨ .

أى ، بالنسبة إلى ما فى عرضه ممّا لا ينتفع به ، أو يكون استضراره به أكثر من انتفاعه به .

قوله : « يقتحم شرّ ما » الخ ١٣/١٤٨ .

فى التعبير بالاقتحام ، إشارة إلى سبق الرحمة على الغضب ، وأن الشرّ عرضى و كلّ عرضى يزول ، فينتهى الأمر بالأخيرة إلى الخيرية المطابقة .

قوله : « إذا المساوى » الخ ١٧/١٤٨ .

حيث أن التساوى من الطرفين ، والشرية المساوية للخيرية ، تلازمها الخيرية المساوية لها ، وبالعكس .

قوله : « وجعل المقسم » الخ ٣/١٤٩ .

لعله جعل المقسم الموجود ، لذهابه ، قدّه ، إلى اعتبارية الوجود . وكذا النكتة فى جماعه القسمة ، بحسب الخير الإضافى ، حساب أن الخيرية والشرية من الأمور الإضافية ، أو للإشارة إلى التلازم بينهما وقوعاً ، وإن لم يتحقق التلازم مفهوماً .

قوله : « في ترك إيجاده » الخ ٩/١٢٩ .

إن قلت : هذا غير وافي بدفع عرق الشبهة ، حيث أن المشاكلة بين الفيض والمفيض مما قضت به ضرورة العقل والنقل ، فكيف يمكن تصوير صدور الشر ؟ ولو كان أقل ما كان ويتصور عن الخير المحض . وبالجمله : الكلام في عدم إمكان الصدور ، لا في ليميته ، حتى يذب بما ذكر وأفاد .

قلت : كانتك قد نسيت ما أصل لك سابقاً ، من الأصول المحكمة المتقنة البرهانية ، التي كان منها ، أن الأعدام والشرور مرجعها إلى الحدود والمهيئات ، التي هي مجموعات بالعرض ، وليست صادرة عن المبدء القيوم بالذات ، حتى يستشكل بما ذكر ، فتدبر ! قوله : « نقلناه » الخ ١٧/١٤٩ .

قد نقلناه عنه سابقاً فتذكر !

قوله : « وأما على مشرب أرسطو » الخ ١/١٥٠ .

قال في الحاشية : ومع ذلك مشرب أفلاطون الخ .

أقول : لكل من المذهبين وجه عذوبة ، ووجه ملوحة . أما وجه عذوبة مذهب أرسطو ، فليستبيته ما اتفقت عليه ألسنة الفلاسفة ، من أنه ، لا مؤثر في الوجود إلا الله ، وللتوحيد الخاصي ، بل أخص الخواصي . وأما وجه ملوحته ، فلا يذانه بصدور الشرور والظلمات والأعدام ، ولو بالعرض ، عن المبدء الخير المحض ، المنافي لساحة قدسه ونوريته الساذجة . وأما وجه عذوبة مذهب أفلاطون ، فلا يذانه بأنه ، تعالى ، وسع كل شيء رحمة وعلماً ، وأنه ليس في دار التحقق شر أصلاً ، بل ليس في الدار غيره ديار ، إذ الخير كله من صقعه ، كما أن الوجود كانه كذلك ، وأن فيضه شاكنه ، وفيه أيضاً تحقيق التوحيد الخاصي ، وأخص الخواصي بوجه . وأما وجه ملوحته ، فقوله بوجود الأعدام والتناقض في دار التحقق والكون ، واستقلالها في التقرر من دون الاستناد إلى شيء أصلاً . ولكن لما كان العدم ليس بشيء ، فكونه غير محتاج إلى العلة ،

من جهة كونه « لاشيئاً » صرفاً، وكونه لحقارته دون الجعل والإفاضة والإفادة والإجادة، فيكون مرجع استقلاله إلى 'عدم استقلاله المطلق'، وغير منافع لسعة الرحمة والنورية الإلهية لكل شيء. فهذا المشرب، مع إثباته للتوحيد بمراتبه، محتمق لما تطابقت عليه ألسنة الحكماء، من عدم إمكان نظام أحسن وأتقن من هذا النظام، وأنه صورة علم الله، الذي لا شريعة فيه أصلاً، فلذلك يكون أعذب وأحلى.

وبالجملة، في مذهب أرسطو تسليم باحتياج تلك الشرور إلى العلل، إلا أنه، جعلت 'علتها' ما هو جاعل الخيرات، كما ورد في الكتاب الإلهي: 'جاعل الظلمات والنور'. ولكن في مشرب أفلاطون منع من احتياجها إلى 'علّة مطلقاً'، مع القول بلاشيئتها، الملائم لنفها تحقيقاً، حيث أن الأعدام المحضة ليست لها شيئية أصلاً، حتى 'يتصور تقررهما وتكشّرها، فتدبّر!

١- « جعل »، خ ل .

٢- « الحمد لله الذي ... جعل الظلمات والنور »، الانعام (٦)، ١ .

فِي بَسَاطَتِهِ تَعَالَى

قوله : « غرر في بساطته ، تعالى » الخ ١١/١٥٠ .

البحث السابق كان في توحيده و وحدته ، تعالى ، وهذا البحث في أحديته و بساطته المطلقة . وقد أشرنا سابقاً إلى معنى الأحديّة ، والمقصود من البساطة المطلقة في حقّه . وهذا المبحث أيضاً من أمّهات المباحث ، حيث أنّ عينيّة الصّفات ، وتحقيق أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات مبنيّ على هذا المبحث .

قوله : « أي لا شريك له مطلقاً » الخ ١١/١٥٠ .

أي ، لا في وجوب الوجود ، بل ولا في الوجود الحقيقيّ ولا في الإلهيّة .

قوله : « ولا فرد لطبيعة الوجود » الخ ١٢/١٥٠ .

بل ولا لطبيعة الوجود سواء ، إذ الباقي ليس فرداً للوجود ، بل أطواراً لحقيقته وأصله .

قوله : « فعنوان الجزئية » الخ ١/١٥١ .

إلا أن يجعل الحمل ، لا باعتبار الجزئية ، بل باعتبار الاتحاد ، فيرجع إلى الثّاني .

قوله : « لو وجبت » الخ ٤/١٥١ .

تقريره أنّ أجزاء الواجب ، تعالى ، على فرض تركّبه ، إن كانت واجبات ، فيكون بينها من الأقسام الثمانية ، المذكورة في مبحث الجهات الثلث ، الإمكان بالقياس ، لأنّ التّلازم بينها مستلزم لمعلوليّة كلّ واحد منها ، أو واحد منها وذلك لما تقرّر في هذا

الباب ، من أن الملازمة الوجودية بين أمرين لا يكون أحدهما علّة والآخر معلولاً له ، أو كلاهما معلول لشيء علّة ثالثة ، ممّا لا يمكن تحقّقه أصلاً . وإذا كانت بينها الإمكان بالقياس ، والصّحابة الاتّفاقيّة ، لا يمكن أن يحصل منها تركيب حقيقيّ مؤدّ إلى الوحدة ، فيكون ما فرضناه مركّباً غير مركّب . ولو جعل التركيب اعتباريّاً غير حقيقيّ ، فهو فرع الاعتبار والانضمام ، وكلّ منهما في الواجب الوجود من جميع الجهات غير متصوّر ، مع أن فرض التركيب مع جعل الأجزاء واجبات ، مخالف لتوحيد الواجب ، تعالىّ الذي قد ثبت في الفصل الماضي . ولكن لما كان المقصود في هذا البحث إقامة البرهان المختصّ ، خصّص المحذور بما ذكر .

قوله : « وكون كل واحد بسيطاً » ٦/١٥١ .

و ذلك ، لوجوب انتهاء المركّب والكثرة إلى البسيط والواحد ، فثبت بساطة الواجب بالأخيرة .

قوله : « واحتاج الواجب » الخ ٩/١٥١ - ١٠ .

والاحتياج مطلقاً ، سواء كان إلى الأجزاء ، أو إلى غيرها ، واجبات كانت على الأوّل ، أو غير واجبات ، مناف للواجبيّة ومستلزم للإمكان ، إلّا أن الاحتياج في الواجب إلى الممكن مستلزم لمحدور أشدّ ، فلذلك جعل هذا المحذور ممّا يلزم كالتقديرين .

قوله : « لكن لزوم الخلف » الخ ١٤/١٥١ .

وأيضاً يلزم الدّور ، من جهة احتياج الممكن في وجوده إلى الواجب ، تعالىّ .

فِي أَحْكَامِ صِفَاتِهِ تَعَالَى

قوله : « كما قال مولانا الرضا، صلوات الله عليه : قد علم اولو الالباب » الخ

١/١٥٢ .

أى ، ما فى عالم الغيب ، إلّا بما فى عالم الشهادة . ولكن هذا التوقف بالنظر إلى علم المحجوبين ، فلذلك عبّر ، ع ، بقوله : « لا يعلم » أى ، لأهل الحجاب والعلم الإمكانى ، وإلّا ، فبالنظر إلى علم من أخبر عن نفسه ، المحيطة الواسعة الإلهية ، بقوله : « مارأيت شيئاً إلّا وقد رآيت الله قبّله » الخ ، فهو وأمثاله لا يعلمون ما هيئتها ، إلّا بما هنا لك . أو يكون الأول بالنظر إلى صفات التشبيه ، و مقام الوحدة فى الكثرة ، والثانى بالنظر إلى مقام الكثرة فى الوحدة . أو هو إشارة إلى قاعدة « لا يعرفُ شىءٌ شيئاً إلّا بما هو فيه ، منه » ، فتدبّر !

قوله : « فإذا نظرنا » الخ ٢/١٥٢ .

لكن ظهور هذه الصفات والكمالات فى كلّ موطن بما يليق به ، كما مرّ ذكره .

قوله : « لعلمه بما سواه » الخ ٤/١٥٢ .

أمّا علمه بذاته ، فهو عين ذاته ، وليس من صفات ذاته . ولو نظر إلى مفهومه وجعل من صفاته ، فهو من هذه الجهة من الحقيقية المحضة . إذ لا يتصور الإضافة بين الشئ و نفسه ، أللّهم ، إلّا بمحض الاعتبار ، فتأمل !

قوله : « ذى إضافة لازمة » الخ ٨/١٥٢ .

أى ، لازمة بحسب المفهوم ، والوجود كليّتهما .

قوله : « الأول » الخ ٨/١٥٢ .

مبتداء ، وقوله : « كالحى » خبره . أى ، الحقيقة المحضة كالحى . و أتى بكاف التشبيه ، لعدم الانحصار فيه .

قوله : « ولا سيما ما يطلق عليه ، تعالى » الخ ٩/١٥٢ .

فإن القائلين باعتبار الذات فى المشتق قالوا بتجرده عنها عند إطلاقه عليه ، تعالى ، لأنه محض الوجود وصرف الإنسية .

قوله : « نفس النسبة » الخ ١٢/١٥٢ .

أى العالمية المفهومية ، أمّا الوجودية ، فهى نفس النورية الحقيقية ، التى هى عين الوجود والظهور .

قوله : « وعلم ذاته بذاته » الخ ١٠/١٥٢ .

قدمرّ وجهه ، فتذكر !

قوله : فالصفة السلبية » الخ ١٤/١٥٢ .

و ذلك ، فى الواجب ، تعالى ، مثل السبوحية والقدوسية ، فإنها نظير الأُمّية ، فتدبر !

قوله : وتسميته » الخ ٣/١٥٣ .

أى ، تسمية إشراق الحق ، وفيضه المقدّس ، ومشيته السارية بالإضافة ، مع أنه الخ .

قوله : « أصل كل وجود » الخ ٤/١٥٣ .

أى ، الوجود الإمكانى .

قوله : « باعتبار كونه برزخ » الخ ٤/١٥٣ .

هذه اللفظة تكون عند العرفاء من ألقاب حضرة الأحديّة ، والتعيين الأول ، و مقام أو أدنى ، و حقيقة الحقائق . وقد يعبرون بها عن الانسان الكامل ، وهذه الرحمة

الوجودية الإشرافية ، من جهة أنها نوره الساري في الدارارى والذّرارى .

قوله : « بين مرتبة خفاء المطلق » الخ ١٥٣/٤ - ٥ .

لا يخفى أن هذا الفيض والإشراق الإلهي واقع بين مرتبة الواحدية والوجودات المقيّدة ، لا بينها وبين الخفاء المطلق . لأنّ المراد به^١ حضرة الأحدية ، أو مقام غيب الغيوب ، وهو فوق الأحدية . فالأحدية بينها^٢ وبين هذا الفيض . إلّا أن يجعل مرتبة الأحدية والواحدية مرتبة واحدة ، أو ذاك الفيض ، من جهة كونه وجوداً حرفياً بالنسبة إليهما ، عين الحضرتين ورقيقة المرتبتين ، فتدبر !

قوله : « منبسّطاً » الخ ١٥٣/٦ .

أى ، الانبساط الذى هو مبدء المنبسط عليه ، وأصله .

قوله : « وغيرهما من النقائص » الخ ١٥٣/٩ .

مثل كونه ، باعتبار كونه جوهرأً ، كلياً ومبهماً ومندرجاً تحت المقولة ، ومحتاجاً فى بعض أفرادها إلى المحلّ ، وكونه ممكناً ، ونحو ذلك .

قوله : « هو سلب الاحتياج » ١١١/١٥٣ .

وسلب السلب إثبات ، فالجميع راجع إلى وجوب الوجود .

قوله : « فالإمكان الذى » الخ ١٥٤/٢ .

ولكن هذا الإمكان ملازم للتركيب عن المهية والوجود ، كما لا يخفى^١ .

قوله : « وجهة القبول » الخ ١٥٤/٥ .

إن قلت : جهة القبول ، إن كان مرجعها إلى مطلق الاتّصاف ، لا يستلزم التركيب ، كما مرّ سابقاً . ومعلوم أن القائلين بالزيادة قائلون بأنّ اتّصاف الذات بها ، وقيامها بذاته المقدسة ، قيام اللوازم بملزوماتها ، أى من قبيل قيام العنه^٣ لافيه .

١- أى : « بالخفا المطلق » .

٢- الظاهر : « بينه » .

٣- أى : « القيام الذى عنده ، وهو القيام الصدورى ، لا القيام فيه وهو القيام الحلولى » .

قلت : إذا كانت مرتبة الذّات مرتبة الخلوّ عن هذه الصّفات ، ومقابلاتها ، يكون القيام من قبيل قيام الأعراض بموضوعاتها ، حيث أنّ فاقد الشّيء لا يمكن أن يكون معطياً له . مع أنّه ، قدّه ، خاف صدر المتألّهين ، قدّه ، فيما أفاده في المقام ، كما أوّمانا إليه سابقاً ، فتأمّل !

قوله : « تنظير » الخ ١٠/١٥٤ .

لما مرّ أنّه ، لا يعلم ما هنا لك ، إلّا بما هيئنا .

قوله : « كما كانت » الخ ٩/١٥٤ .

إشارة إلى أنّ إثبات اتّحادها مع الذّات يكفي مؤونة إثبات هذا المطلب ، وإلّا يلزم تعدّد ذاته ، تعالى ، وتكثّرهما ، على حسب تعدّدّها وتكثّرهما ، فتأمّل !

قوله : « ومُظْهَرٌ لِلْغَيْرِ » الخ ٦/١٥٥ .

تخصيص المظهرية بالمهيّات ، من جهة أنّ الوجود لا يغيّره ، حتّى يجعل هو من جهة كونه مُظْهَرًا لغيره مُظْهَرًا له . بل هو نفس ظهوره ، الذي به يظهر المهيّات ، المسمّاة بالغير . وأيضاً الوجود ، المفاض منه ، لا يحتاج في اتّصافه بكونه ظاهراً إلى حيثيّة تقييدية ، وإن احتاج إلى حيثيّة تعليلية . والمنصرف من المظهرية للغير المظهرية لما يحتاج في ظهوره إلى كلتا الحيثيتين ، فتدبّر !

قوله : « الأنوار القاهرة » الخ ٩/١٥٥ .

أي ، العقول الطّولية والعرضيّة .

قوله : « والاسفهبديّة » الخ ١٠/١٥٥ .

أي ، النفوس الكلّيّة والجزئيّة .

قوله : « وعلى تعريف شيخ الإشراق » الخ ١٤-١٥ .

الفرق بين التعريفين ، أنّ الأوّل ظاهر في العلم بالغير ، بخلاف الثّاني ، وأنّ الثّاني مبنيّ على قاعدة الإشراقية في النور والظلمة ، وأنّ في الثّاني إشعاراً بأنّ ملاك

العالمية هو التجرد والنورية ، وأن كل ما يكون نوراً لنفسه وغيره ، يكون من الجهة الأولى عالماً بذاته ، ومن الثانية عالماً بغيره ، وأن حيثية العالمية بعينها حيثية النورية ، إلى غير ذلك من الفروق .

قوله : « والوجود الصّرف » الخ ١٧/١٥٥ .

لأنّ صرف الوجود صرف كمالات الوجود ، التي منها الرضا ، والابتهاج ، والعشق ، والمحبة ، وغيرها من الكمالات . وأيضاً قد اثبتنا فيما سبق ، أن ما بالذات جميع الكمالات الوجودية ، هو الوجود ، ليس إلّا من جهة أنّ عدم طرد الكمال ، وكون المهية ، من حيث هي هي ، ليست إلّا هي ، خالية في حد ذاتها عن كافة الكمالات ، ومن البديهي أنّ ما بالذات لا يزول ، إلّا بزوال الذات . فإذا كان الشيء صرف الوجود ، فبالضرورة يكون واجداً لجميع الكمالات الوجودية ، بنحو الوحدة والبساطة والسّداجة والصّرافة .

قوله : « والوجود الذي » الخ ١/١٥٦ .

المراد به الوجود العام ، والرحمة العامة لإمتنانية ، المعبر عنها عندهم بالفيض الأقدس والمقدس ، لا الوجود المطلق التلا بشرط ، ولا التعيّن الأول . لأنّه عين الحجة الذاتية ، والصفاتية ، لا الأفعالية ، إلّا أن يجعل عين الحجة الأفعالية ، من جهة مرتبته ، التي هو التعيّن الثاني ، وحضرة الواحدية .

قوله : « إعراب عن المكنون الغيبي » الخ ١/١٥٦ .

أى ، إعراب عن الحقائق الإلهية ، والأسماء والصفات الربّانية — المخفية تحت أشعة ذاته ، المقدسة الوجودية ، في مقام لا اسم له ، ولا رسم — في مقامى الجمع والفرق والإجمال والتفصيل علماً وعيناً . أمّا علماً ، ففي حضرة الأحدية والواحدية ، و مقام رؤية المفصل مجملًا ، والمفصل مفصلاً . وأمّا عيناً ، ففي الفيض المقدس و تعيّناته من حضرتى القضاء والقدر ، وعالمى الغيب والشهادة ، والملوك والملكوت .

قوله : « وهو التّكلم الذاتى » الخ ٢/١٥٦ .

المراد به ، إمّا في قبال التّكلم الفعلى ، الذى في مرتبة النفس الرّحماني ، كما ورد أن كلامه ، تقدست أسمائه ، فعله . وإمّا بمعنى الذى يكون مظهره نفس ذاته بذاته ،

من دون حاجة إلى الآلة والمعدّات ، فتدبّر !

قوله : « ولذلك » الخ ٣/١٥٦ .

أى ، ولأنّ حيثيّة الوجود والنوريّة حيثيّة جميع الكمالات الوجوديّة — وأنّ جميع المفاهيم الكماليّة ، مع ما يلزمها ، بل ممّا ينتزع عنه ، من جهة واحدة وحيثيّة فاردة ، وأنّ الاسم ما يكون مُنسباً عن المسمّى ، وصرف الوجود ، من جهة أنّه عين كلّ كمال ، يكون مُنسباً عن ذاته بذاته — ترى العرفاء يطلقون الاسم على نفس الوجود ، لكن ، لا مطلقاً ، بل من حيث كونه ملحوظاً بتعيّن من التّعيّنات الكماليّة ، لأنّه من هذه الجهة يكون مُنسباً عن ذاته وكمالاته بذاته ، لا من حيث هو هو ، فحسب ، إذ هو من هذه الحيثيّة لا اسم له . ولا رسم ، ويطلقون المسمّى على الوجود الصّرف ملحوظاً بلا تعيّن . لأنّه من هذه الجهة مستور تحت أنوار ذاته ، مخّفى عن غيره من جهة فرط نوريّته ، فيكون غيره محتاجاً في مشاهدة أنوار وجهه ، وملاحظة سعة هويّته ، إلى ملاحظته بتلك التّعيّنات التي تكون مُنسبة عن غيبه المكنون وستره المصون .

فإن قلت : إذا كانت الحقيقة المغربيّة الإلهيّة ، من حيث مقام غيب الغيب ، وغيب الغيوب والهويّة الصّرفة المغربيّة ، لا اسم لها ولا رسم ، فكيف تجعل هي المسمّى من هذه الحيثيّة ؟ وهل هذا إلّا تناقض ؟ لأنّ المقيّد بعدم الاسم والرسم كيف يكون له اسم ورسم ؟

قلت : أمّا أولاً ، هذا الذي أفاده ، قدّه ، في المقام مبنى على جعل المسمّى الوجود ، المقيّد بنفي التّعيّنات . ولكنّه مخالف لذوق أرباب العرفان ، لأنّهم يجعلون المسمّى التّعيّن الأوّل ، أو الوجود ملحوظاً ، « لا بشرط » ، « لا بشرط عدم التّعيّن » .
وأمّا ثانياً ، ليس المراد من الوجود الصّرف ، المقيّد بلا تعيّن ، بل السّاذج الخالص ، الغير المقيّد بالتّعيّن .

وأمّا ثالثاً ، لا منافات بين أن يكون هو ، من حيث هو ، ملحوظاً بلا تعيّن ، ومن حيث لحاظه ، من جهة كونه ظاهراً وظهوراً ونوراً ، له أسماء وصفات وبرناجات وآيات ،

كما أنبأ ، تقدست أسمائه ، عن ذلك ، بقوله ، تعالى شأنه ، وقوله الحق : « فإن الله غني عن العالمين »^١ ، مع قوله ، تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً »^٢ . فإنه تارة أخبر عن ذاته بالغناء المطلق ، والقُدوسية المطلقة ، وتارة طلب القرض من مخلوقاته في مقام ظهوره في مجالي كمالاته ، بلسان « ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى »^٣ . مع أنه ، لو جعل ، من حيث كونه مسمى متعيناً ، لم يحصل الفرق والامتنياز بين الاسم والمسمى^١ ، فتدبر !

١- آل عمران (٣) ، ٩٧ .

٢- البقرة (٦) ٢٤٥ .

٣- الانفال (٨) . ١٧٠ .

فِي أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي صِفَاتِهِ تَعَالَى

قوله : « وإلزامهم بالقدماء الثمانية » الخ ٦/١٥٦ .

الماد بها الذات مع الأسماء السبعة ، المسمّاة بالسبع المثاني ، التي هي أئمة الأسماء عند العرفاء ، وهي العلم ، والإرادة ، والحيوة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . فإنّهم لما قالوا بزيادة صفاته ، تعالى ، على ذاته ، وذهبوا إلى عدم جواز حدوثها ، كما يقول به الكرامية ، ولم يكن بين القديم والحادث واسطة أصلاً ، كان لازم مذهبهم هذا أن تكون تلك الصفات قديمة ، كقدم ذاته الواجبة من جميع الجهات ، ولزم منه أيضاً وجود الشركاء السبعة له ، تعالى ، وأن لا يكون واحداً في وجوب الوجود والإلهية ، بل ولا أحداً في ذاته الوجوبية ، لما أشرنا إليه سابقاً ، من أن زيادة الصفات مستلزمة للتركيب ، ونفي البساطة . وإنّما ألزموهم بالقدماء الثمانية ، مع ذهابهم إلى زيادة مطلق صفاته ، تعالى ، على ذاته ، لأنّهم جعلوا باقي صفاته راجعاً إلى تلك الصفات ، كما بيّنا وجهه سابقاً .

قوله : « بمعنى » الخ ٧/١٥٦ .

و مجمل القول ومحض الكلام ، أنّهم ذهبوا إلى أن أثر جميع الصفات ، وخاصيتها ، ممّا يترتب على الذات ، الساذجة العارية عن الصفة . فهي ، مع عرائنها عنها عندهم ، يترتب عليها جميع آثارها وخواصها . وهذا معنى نيابتها عنها ، أي نيابتها عنها في ترتب آثارها وخواصها عليها ، كما ظهر ممّا ذكره من المثال ، وكذا في سائر صفاته . فإنّ أثر

الإرادة ترجيح أحد طرفي الفعل على الطرف الآخر . وهذا الأمر مما يترتب على ذاته من غير قيام صفة الإرادة بها ، ومن دون أن يكون مفهوم الإرادة منتزعا عن ذاته ، حتى تكون هي عين ذاته . ولعلّ ذهابهم إلى هذا القول ، من جهة أنهم زعموا أنّ القول بعينية صفاته ، تعالى ، لذاته ، كما ذهب إليه الحكماء والعرفاء ، مستلزم لصيرورة الأمور المتخالفة أمراً واحداً وأصلاً فardاً ، أو أن يتكثّر ذاته ، تعالى ، على حسب تكثّر ها من جهة اختلاف مفاهيم الصفات وتكثّر ها ، مع أن هذا غير ممكن في شريعة العقل وتحوم البرهان ، من جهة حسابهم أنّ الاختلاف في المفاهيم والعنوانات مستلزم للاختلاف في المصاديق والمعنونات ، لما رأوا أنّ بعض المفاهيم مما يقتضى اختلافها ، وتعدّدها ، تعدّد مصاديقها ومعنوناتها ، من قبيل العلوية والمعلوية ، والحرّكية والمتحرّكية ، والممكنية والوجوبية ، ونحوها . ففاسدوا عليها جميع المفاهيم ، المتخالفة والعنوانات المتغيرة ، مع غفلتهم عن أنّ هذا الاقتضاء ، من جهة خصوص اقتضاء تلك المفاهيم ، من جهة استلزام اتّحادها في المصاديق ، اجتماع المتناقضات والمتضادات ، والمتناكرات بالذات ، في شيء واحد ، من جهة واحدة وحيثية فاردة ، لا من جهة اقتضاء مطلق الاختلاف المفهومي ، والتّغير العنواني ، مع كون جميعها حاكية عن شيء واحد ، وحسن فارد . وكلّ إلى ذلك الجمال يُشير . وغفلوا أيضاً عن أنّ القياس من عمل شيطان الوهم ، ودعابة التّخيل ، وأنّه لا مساس له بالعقليّات أصلاً . وكذلك رأوا أنّ القول بالزيادة أيضاً مستلزم للشّتاعات الكثيرة ، التي مرّ ذكرها ، وكان القول بفقد ذاته ، تعالى ، وتقّس ، للكلمات والأسماء والصفات ، مخالفاً لبدهة العقل وضرورة النّقل . فلذلك ذهبوا إلى تلك المقالة الفاسدة ، التي تشهد ببطانها فطرة العقل والغريزة الإنسانية .

قوله : « ولم يتفطّنوا » الخ ١٠/١٥٦ .

قد مرّ وجهه مراراً ، فتذكّر !

قوله : « والوجود مقول » الخ ١٠/١٥٦ .

قد مرّ ذلك أيضاً مفصّلاً ، فراجع !

قوله : « ما واجب وجوده » الخ ١٦/١٥٦ .

هذه إشارة إلى قاعدة مسلمة ، وأصل برهاني ، وهو أن الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، والحيثيات ، ليس له جهة إمكانية أصلاً ، كما أن الممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيات ، ليس له جهة وجوبية بالذات أصلاً . وهذه القاعدة غير ما تقرّر في مقارّه ، من أنّه لاحالة منتظرة للواجب بالذات أصلاً . لأنّ القول بالمفارقة مطلقاً مشاركة مع الواجب ، تعالى ، في هذه الخاصية ، دونها . ولأنّ مرجع الثاني إلى نفي المادّة والمدة ، و مرجع الأولى إلى نفي الإمكان واقتضاء طبع الوجوب الذاتى لها . وهى من القضايا ، التى قياساتها معها . لأنّ الواجب بالذات ، لو اتّصف من جهة من جهات ذاته ، وحيثية من حيثيات هويته بالإمكان اقتضى ذلك اتّصافه ، من جهة ذاته بالإمكان والافتقار ، لأنّ هذه الجهة إن كانت مستندة إلى ذاته بالذات ، فالملازمة بيّنة ، وإن استندت إليها مع الواسطة ، فننقل الكلام إليها ، حتّى ينتهى إلى ما هو مستند بذاته إلى ذاته ، مع كونه ممكناً بذاته ، وبعبارة أخرى هذه الجهة ، لو كان منشاء انتزاعها ، أو الاتّصاف بها نفس ذاته بذاته ، فيلزم أن يكون في حريم ذاته متّصفاً بجهة إمكانية ، وفي تخوم حقيقته واجداً لجهة افتقارية ، فلم يكن واجباً بذاته ، هذا خلف . وإن كانت منتزعة من جهة أخرى ، فننقل الكلام إليها ، حتّى ينتهى إلى جهة ذاتية ، فإن كانت واجبة ، فثبت المطلوب ، وإن كانت ممكنة ، فيلزم ما ذكرناه .

ولما كانت الحيوة والقدرة والعلم ، وبالجملة ، جميع صفاته الكمالية ، من جهات ذاته بذاته ، كما ظهر من الأصول السالفة ، فيجب أن يكون ذاته ، تقدّست أسمائه ، كما هو واجب الوجود بالذات ، واجب العلم والحيوة والقدرة وغيرها . فالقول بخدوئها ، كما ذهب إليه الكرامية ، عاطل باطل .

قوله : « وليس هذا تزيفاً » ١/١٥٧ .

مقصوده أن ذكر هذا الأصل الأصيل ، والقاعدة المحكمة بتصديق العقل المضاعف ،

و حكومة البرهان القويم الأركان، لردّ قول الكرامية فقط - لالردّ الأشاعرة والمعتزلة. لأنّ ردّ مقالتهم^١ الفاسدة، قد ظهر ممّا بيّناه في مبحث عينية صفاته لذاته، تعالى - وإن كان ما سلف من الكلام والأصول كافياً في إبطال هذا القول الردي، والمذهب الفاسد، إلّا أنّه، لما كان لإبطاله طريق خاصّ و دليل مخصوص، و كان هو من متفرّعات قاعدة كثيرة الجدوى، عامّة النفع، غير مذكورة فيما سلف وسبق، فلذلك أوردناه في المقام.

و أمّا وجه كون هذه القاعدة غير وافية لردّ المذهبين، فلانّ المعتزلة لم يشترطوا، تعالى، صفات أصلاً، لا ممكنة، ولا واجبة، ولا قديمة، ولا حادثة، حتّى يبطل ما ذهبوا إليه بهذه القاعدة، و كان لا يلزم من قولهم بالنيابة خرق هذه القاعدة أصلاً. و أمّا الأشاعرة، فهم لم يجعلوا الواجب، تعالى، في اتصافه بتلك الصفات ممكن الانتصاف بها، حتّى يهدم بناءهم و يبطل مقالتهم بمنافاتها لهذه القاعدة، بل جعلوها واجبة لذاته، تعالى، من جهة ذهابهم إلى قدم تلك الصفات، و كونها واجبة بوجوب الذات. و هذا بخلاف الكرامية، فإنّهم لما جعلوها حادثة متجدّدة، و كان التجدد و الحدثان رفيق الإمكان، و شفيق الافتقار و الاحتياج، فلذلك كان مذهبهم هذا منافياً لها و مخالفاً لأساسها.

فإن قلت: قد مرّ في مبحث عينية صفاته، تعالى، أنّ زيادتها مستلزمة لخلّوه في حريم ذاته، و تخوم حقيقته عن الكمال، المساوق ذلك مع الإمكان الاستعدادي، الذي هو أخصّ و أحسن من الذات براتب، و كذا حقّق ممّا سلف أنّ نيابة الذات عن الصفات، مع خلّوها في حدّ جوهر حقيقتها عنها، غير متصورة، من جهة أنّ معطى الكمال يجب أن يكون بذاته واجداً له، و أنّ هذا القول بالحقيقة نفي للصفات و إثبات للفقد و النقصان في حريم ذات الواجب، الذي به يتقوم كلّ من تشبّث بالفقر و الإمكان، فكيف جعل، قدّه، أقوالهم غير منافية مع هذه القاعدة؟

قلت : لعلّ نظره ، قدّه ، أنّ ذينك القولين غير متناكيرين لظاهر هذه القاعدة
و مفهومها الأولى ، من جهة عدم ذهابهم إلى إمكان اتّصافه ، تعالى ، بتلك الصفات
في ظاهر أقوالهم ، وإن كان النظر الدقيق يعطى مخالفتها لهذه القاعدة ، ومنافاتها لهذا
الأصل ، فتدبر !

فِي أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِذَاتِهِ

قوله : «أى بذاته» الخ ١٥٧/٤ .

لَمَّا كَانَ الْمَتَظَاهِرُ مِنْ قَوْلِهِ «بِالذَّاتِ» أَنَّ عِلْمَهُ لَيْسَ مُسْتَنَدًا إِلَّا إِلَى ذَاتِهِ ، لَا إِلَى غَيْرِهِ ، فَسَرَّهُ بِذَلِكَ ، لِرَفْعِ الْاشْتِبَاهِ .

قوله : «لأمن باب» الخ ١٥٧/٦ .

حَتَّى يُقَالَ : «إِنَّ الْمَوْجِبَةَ الْكَلِيَّةَ لَا تَنْعَكُسُ كَنْفَسَهَا» الخ :

قوله : «لأن كل موجود يمكن» الخ ١٥٧/١٠ .

إِنْ قُلْتُ : الْمَقُولُ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ هَذَا الْعَنْوَانُ ، لَا الشَّيْءَ الْمَجْرَدَ الْمَفْرُوضَ :

قُلْتُ : لَمَّا كَانَ الْعَنْوَانُ مَا بِهِ يَنْظُرُ إِلَى الْمُعْتَنُونَ ، كَانَ إِدْرَاكَهُ إِدْرَاكًا لِلْمُعْتَنُونَ

بِوَجْهِهِ :

إِنْ قُلْتُ : لَوَاسْتِقَامَ هَذَا الْبَرْهَانِ وَصَحَّتْ هَذِهِ الْمَقْدَمَةُ ، لَجَرَى فِي الْمَادِّيَّاتِ أَيْضًا

لَأَنَّ كُلَّ مَادِّيٍّ يُمْكِنُ أَنْ يَعْقَلَ بِالْوَجْهِ الْعَامَّةِ .

قُلْتُ : نَعَمْ ؛ لَكِنْ بَعْدَ تَقْشِيرِ الْمُتَقَشِّرِ وَتَعْرِيةِ الْمُعَرَّى ، لَا بِذَاتِهِ ، وَهَذَا بِخِلَافِ

الْمَفْرُوضِ تَجَرُّدِهِ عَنِ الْمَوَادِّ وَخُلُوصِهِ عَنِ الْإِسْتِعْدَادَاتِ . فَإِنَّهُ ، لَمَّا كَانَ شَرْطُ الْمَعْقُولِيَّةِ

الَّتِي هُوَ التَّجَرُّدُ عَنِ الْمَادَّةِ ، مَوْجُودًا لِذَلِكَ الشَّيْءِ ، كَانَ نِسْبَةُ الْمَعْقُولِيَّةِ إِلَى ذَلِكَ الْعَنْوَانِ

الْعَامِّ ، وَهَذَا الْمَفْرُوضُ مَجْرَدًا ، عَلَى حَدِّ سِوَاءٍ . فَالْحُكْمُ بِإُمْكَانِ تَعَقُّلِهِ ، دُونَهُ تَرْجِيحٌ

بِلا مَرَجِّحٍ وَتَخْصِصٍ بِلا مَخْصَصٍ ، بَلْ مَجْرَدٌ وَجُودِ شَرْطِ الْمَعْقُولِيَّةِ لِذَلِكَ الشَّيْءِ كَافٍ

فِي الْحُكْمِ بِفَعْلِيَّةِ الْمَعْقُولِيَّةِ ، مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى مَقْدَمَةٍ أُخْرَى .

فالمقصود من ضمّ هذه المقدمة مجرد التّأنيس ، لامن جهة توقّف البرهان عليه .
و ذلك ، لأنّه بعد وجود ملاك المعقوليّة لذاك ، فهو إمّا أن يصحّح أن يتعقّل ، أم لا .
و الثّاني باطل جدّاً ، لأنّ عدم جواز معقوليّته ، إمّا لعدم وجود المقتضى ، وإمّا لأجل
وجود المانع . و المقتضى من قبيله موجود فرضاً ، وكذا من قبيل غيره ، لأنّ غيره
الذى يمكن أن يصير عاقلاً له هو الموجودات المرسلّة العقليّة التي هي كلمات تامّة و
موجودات كاملة ، كلّ ما يكون ممكناً لها بالإمكان العامّ يكون موجوداً لها بالفعل . وللمانع
أيضاً مفقود مطلقاً ، إمّا من قبل نفسه فلأنّ الشّيء لا يمكن أن يقتضى شيئاً ، و يقتضى
أيضاً ما يعوقه عنه و إمّا من قبيل غيره ، فلعدم تصوّر العائق عن الفعل الغريزيّ في ديار
المرسلات و عالم المجرّدات . فإذا حصل المقتضى و وجد ، بأنّ ما يكون ، و فقد المانع
يجب وجود المقتضى بالضرورة ، فيكون إذن ذاك الشّيء معقولاً بلا شكّ و ارتياب .
و يكون معقوليّته ، إمّا في ضمن معقوليّته لنفسه ، أو لغيره ، والأوّل مستلزم للمطلوب
و الثّاني باطل بالوجه ، الذى أشير إليه في المتن .

قوله : « كما هو شرط » الخ ١/١٥٨ .

و ذلك ، لأنّهم جعلوا العلم الحضورىّ منحصراً في علم المجرّد بذاته و شؤونه و
لوازمه الذاتيّة ، و زعموا أنّ العلم بالغير لا يمكن ، إلّا بحصول صورته في العالم و قيامها به .
و أمّا الإشراقيّون ، فجعلوا الإضافة الاشراقيّة النوريّة و حضور المعلوم بين يديّ
العالم كافياً في علمه به ، من دون احتياج إلى حصول صورته فيه ، كما مرّ شرحه سابقاً .
فهذه المقدّمة لا تتمّ ، إلّا على مذهب المشائين ، فلذلك قال : « كما هو شرط المعقوليّة
للغير عند المشائين » الخ .

ولكن يمكن تميمه^١ على مذهب الإشراقيّين أيضاً ، بأن يقال : شرط المعقوليّة
إن كان الحصول للغير ، فهذا غير معقول في المقام لما أشير إليه في المتن ، وإن لم يكن
ذلك شرط المعقوليّة ، بل كفى فيها مجرّد الحضور و الوجود النورىّ ، فهذا في المقام
موجود بنحو أعلى و أكمل : لأنّ الشّيء المجرّد ، الذى هو نور بذاته ، حاضر لذاته ،

وإلا لم يكن نوراً لذاته ، وأيضاً لكان حاضراً لغيره ، فكان نوراً لغيره ، لا لذاته .
وأيضاً لو لم يكن حاضراً لذاته ، فإمّا أن يكون حاضراً لغيره ، أم لا . فإن كان حاضراً
لغيره مع عدم حضوره لذاته ، فإمّا أن يكون ذلك الغير مادة له بالمعنى الأعم ، فلم يكن
مجرداً في ذاته هذا خلف ، وإمّا أن لا يكون مادة له كذلك ، فإمّا أن يكون حضوره
لغيره من جهة أنه مجرد ونور ، وإمّا لأجل أمر آخر . والأول حاصل له في ذاته ،
فيجب أن يكون حاضراً لذاته . وإن كان لأجل أمر آخر ، فيجب أن يكون له دخل
في المعقوليّة ، مع أنه لا مدخل لشيء فيه غير الثوريّة والحضور . كلّ هذا ما أفاده بعض
الأجلة ، وفيه تأمل !

قوله : « لا الاتحاد » الخ ٩/١٥٨ .

أقول : قد ذكرنا في مسألة الوجود الذّهنيّ أنّ من تمسّك بهذا المسلك لإثبات
هذا المرام لا يدعى اقتضاء التكافؤ الاتحاد ، كيف ؟ وهو مخالف للبرهان والوجدان ،
بل الضرورة والبداهة ، بل يدعى اقتضائه له في خصوص المقام وأمثاله . وذلك ،
بضميمة المقدّمة المنقولة في الكتاب . بقوله : « فما ذكر » الخ :

وما أفاده في منعها بقوله : « ممّا إن سلكت » الخ ، غير موجّه عند أرباب التحقيق
والتدقيق ، وبالتصديق والقبول غير حرّيّ وغير يليق . أمّا أولاً ، فلعدم ابتنائها على
جهة التضايف ، بل لأنّ شرط المعقوليّة عندهم وملاكها التجرّد عن المادّة ، وهذا
المناطق والملاك موجود في المعقول المجرّد قطعاً ، في حدّ ذاته مع قطع النظر عن كلّ شيء
فيجب أن يتحقّق العاقليّة في هذه الرتبة أيضاً كذلك . وأمّا ثانياً ، فلأنّه لو سلكتنا
مسلك التضايف ، ثبت المطلوب واستقام الأمر وصحّ الاستدلال أيضاً . إذ ليس المراد
أنّ التضايف بين العاقليّة والمعقوليّة يقتضي حصول إحديهما ، مع قطع النظر عن كلّ
شيء حتّى الأخرى ، بل المقصود أنّ التضايف بينهما يقتضي حصول كلّ واحدة منهما
بنحو حصول الأخرى ، بمعنى أنّه ، لو حصل إحديهما في موطن مع قطع النظر عن كلّ
شيء وجوداً ، يجب حصول الأخرى في ذلك الموطن والمرتبة كذلك . وهذا ، لما فرض

حصول المعقوليّة في رتبة ذات الشيء المجرد بالذات مع قطع النظر عن كل شيء غيره فيجب حصول العاقلية له في هذه المرتبة كذلك :

مع أن ما أفاده ، من أن مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول الخ ، مسلم ، لكن ليس الكلام في مفهوم المعقول ، وأن مفهوم المعقول يقتضى حصوله مع قطع النظر عن مفهوم العاقل ، كيف ؟ وهو مناف للتضايّف بينهما ، بل المراد أن تحقق المعقوليّة وجودها في شيء يقتضى تحقق العاقلية ، وأنه إذا حصلت المعقوليّة له من دون مدخليّة شيء آخر ، يجب حصول العاقلية أيضاً من دون مدخليته . ولازم ذلك تحقق العاقلية بذات المعقول وفي مرتبة ذاته ، لا بمدخليّة شيء آخر . وبالجملة : المقصود أن ما هو واجد لمبدء المعقوليّة الحقيقية ، التي هي النورية والوجود التجردى بذاته وفي ذاته ، يجب أن يكون واجداً لما هو مبدء للعاقلية كذلك .

فإن قلت : هذا في علم المجرد بذاته ظاهر ، وأما في علمه بغيره سيما الماديّات ، فغير مسلم . لأن ذلك الغير إنما يصير واجداً للنورية والوجود التجردى بسبب العاقل وبتجريده ، فكيف يمكن أن يقال إنه معقول مع قطع النظر عن العاقل ؟

قلت : قد حققنا فيما سبق من الكلام أن العاقل علّة إعدادية لتجريد المعقول ، وأنه إذا حصل الوجود التجردى العقليّ بإفاضة المبدء ، تعالى ، للصّور النورية العقلية تنصّف تلك الصّورة بالمعقوليّة مع قطع النظر عن كل شيء ، حتّى العاقل الذي كان علّة إعدادية لإيجادها ووجودها ، فيتّم المطلوب بمؤونة باقي المقدمات . وأما النقض بالعلية والمعلوليّة والمحركة والمتحركة ونحوهما ، فقد استشعر بدفعه ، كما ذكره في الحاشية ، وبيّناه في مبحث الوجود الذهنيّ بما لا مزيد عليه . ولعله ، قدّه ، لمكان تنبيهه بعدم موجهيّة ما أفاده في المقام وغيره ، لما أشرنا إليه ، وأشار هو أيضاً في أكثر مؤلفاته ، أمر بالتأمل .

قوله : « ما غير معقوليّة » الخ ١٥/١٥٨ .

إشارة إلى بيان المطلوب ، من سبيل مسلك التضايّف ، بالبيان الذي أشار إليه

في الحاشية ، بحيث يسلم عن النقوض و الاعتراضات التي ذكرها ، ويتم البرهان لإثبات الاتحاد حتى في العلم بالغير أيضاً ، لا بالبيان الذي فهمه من كلام صدر المتألهين ، قدّه ، مع أن مراده ^١ ليس إلا هذا الذي أفاده ^٢ في المقام في حاشية الكتاب ، كما ينادى بذلك كلماته ^٣ ، قدّه ، في كتبه . وحاصله الاستدلال من طريق وجود المعقول بالذات ، المجرد عن المادة و لوازمها بالذات ، أو بإفاضة الغير و تجريده ، و كونه متصفاً بالوجود النورى التجردى ، مع قطع النظر عن كافة الأغيار ، حتى عاقلية الغير ، و اقتضاء ذلك تحقق العاقلية في مرتبة ذاته كذلك ، من غير فرق بين علم المجرد بذاته ، أو بغيره كما بيناه مشروحاً .

و العجب أنه قدّه ، اعترض على صدر المتألهين في موضعين من هذا الكتاب ، بل في غيره من مصنفاته مع ترعد و تبرق ، ثم إنه اعترف نفسه بعدم ورود الاعتراض وأنه منهدم الأساس ، مختل البنيان ، مبنى على التوهم و الالتباس .

١ - أى : «مراد صدر المتألهين» .

٢ - أى : «أفاد المصنف» .

٣ - أى : «كلمات صدر المتألهين في كتبه» .

فِي عِلْمِهِ تَعَالَى بِغَيْرِهِ

قوله : «وَعَالَمٌ بِغَيْرِهِ» الخ ١/١٥٩ .

أقول : استدللّ عليه في المشهور من طرق عديدة :

منها ، استناد العلم بالغير مطلقاً إليه ، حيث أنّ كلّ عالم بنفسه و بغيره يكون وجوده و جميع كمالاته الأوليّة والثّانويّة ، التي من جملتها العلم بالغير ، مستنداً إليه . و أنّ مُعْطِ الشّيء ليس بفاقدٍ له :

والثّاني ، من طريق إنقائِ فعله و لإحكامه ، الدّالّ على أنّ فاعله حكيمٌ عليمٌ لطيفٌ خبيرٌ و بما يفعله مبتهجٌ و بصيرٌ .

و الثّالث ، من طريق كونه صرف الوجود ، و أنّ صرف الوجود صرف كلّ كمال الوجود ، الّذي من جملته العلم بالغير :

و الرّابع ، من طريق كونه بسيط الحقيقة ، و كلّ حقيقة بسيطة هي كلّ الأشياء و تمامها ، و أنّه ، تعالى ، قد ثبت علمه بذاته البسيطة ، فيجب أن يكون عالماً بغيره من عين علمه بذاته :

و الخامس ، من طريق كونه واجب الوجود بالذّات ، و أنّه يجب أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات . و بعبارة أخرى ، لما كان اتّصافه بالعلم ممكناً بالضرّورة بالإمكان العامّ ، لوجود مناط العلم بالغير له - و إنّ كلّ ما هو ممكن في حقّه بالإمكان العام يجب اتّصافه به بموجب هذه القاعدة - فيجب إذن اتّصافه بالعلم بالغير بالضرّورة .

و السادس ، من طريق كونه نوراً لذاته و لغيره ، و أن مناط العلم بالغير كون الشيء نوراً بذاته و لغيره ، كما هو طريقة الإشرافيين .

و السابع ، من طريق إحاطته القيومية بكل شيء ، و أن مناط العلم بالشيء إحاطة العالم بالمعلوم ، و حضور المعلوم عند العالم .

و الثامن ، من الطريق المأخوذ من قاعدة إمكان الأشرف^١ ، وهو أن كل كمال وجد في الموجود الأخس يجب أن يكون موجوداً في الموجود الأشرف بطريق أولى .

و التاسع ، من طريق حدوث العلم بالغير في الممكنات ، ولزوم استناده إلى الواجب دفعاً للدور و التسلسل ، بناءً على مذاق المتكلمين من أن مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث ، دون الإمكان . بضميمة أن معط الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له .

و العاشر ، من طريق النفس و أنها في علمها بالغير في مرتبة العقل الهولاني بالقوة ، فتحتاج إلى ما يخرجها إلى الفعل :

و الطريق الحادي عشر ، من جهة التشكيك الخاصي ، و أخصّ الخواصي ، و ما بعدهما في الوجود ، و أن كل مرتبة ضعيفة في الوجود . بل في كل حقيقة تكون رفيع الدرجات ، تكون من تنزلات المرتبة الشديدة ، وكذا كمالاتها بطريق أولى .

و الثاني عشر ، من طريق لزوم الطفرة في الطوليات النزوليات ، ولم يتصف العالي بكمال الداني .

و الثالث عشر ، من طريق البرهان الشبيه باللم ، و هو أن يقال حقيقة الوجود لا تقبل الجهل مطلقاً بذاتها ، لأن مرجع الجهل إلى العدم ، وكل ما لا يقبل شيئاً بذاتها يجب اتصافه بنقيضه بذاته ، فحقيقة الوجود يجب اتصافها بالعلم بذاتها . وهذا غير طريق

١ - وليس مراده اجراء نفس القاعدة في الواجب والممكن . لان سوردها ، كما صرحوا به ، الممكن الاشراف والاحس ، بل المراد اجراء ما يستفاد من تلك القاعدة لاتحاد المنط ، و أن كان سوردها و اصلها مختص بالممكنات ، منه .

صرف الوجود ، لأنه ^١ مبنيّ على أنّ كلّ شيء طارد لنقيضه ، أو لازم نقيضه ، وأنّ الوجود بذاته يناقض العدم ، وأنّ مرجع الجهل إلى العدم أو يلزمه .
والرابع عشر ، من طريق حركة الفلك ، وأنّ حركاته نفسانية لا طبيعية ، و أنّها يجب أن تكون للتشوّق والتشبه بالكمال ، وأنّ مشوّقاته يجب أن تكون عالمة بذواتها و بلوازم ذواتها ، التي من جملتها هذه النفوس مع حركاتها ، و أنّها تنتهي بالأخرة إلى الواجب .

والخامس عشر ، من الطريق الذي أشار إليه في الكتاب ، و هو من طريق كونه تعالى ، علّة لكلّ شيء و كونه عالماً بذاته ، وأنّ العلم بالعلّة التامة ، من الجهة التي هي بها علّة ، مستلزم للعلم بالمعاليل . أمّا إنّه تعالى ، علّة لكلّ شيء ، فلما ثبت في مبحث إثبات الواجب ، تعالى . و أمّا إنّه عالم بذاته ، فلما مرّ ، في المبحث السابق ، و أمّا إنّ العلم بالعلّة التامة ، من الجهة التي هي بها علّة و سبب ، مستلزم للعلم بالمعاليل ، فلما يشهد به بديهية العقل و تخوم الضرورة - لانحصار الواسطة في الإثبات ، و العلم بالشيء ، في العلم بأسبابه و علله ، أو العلم بلوازمه و آثاره ، بل عند أرباب التحقيق و البصيرة ينحصر العلم بذوات الأسباب بطريق العلم بأسبابها ، كما في القاعدة الموروثة عنهم : ذوات الأسباب لا تعرف ، إلّا بأسبابها - ولما أشار إليه ، قدّه ، في المتن بقوله : « ولا شكّ أنّها عين » الخ ، و قوله : « فكلّما حصل في ذهن أو خارج » الخ . و ملخصه أنّ السبب التامّ لوجود الشيء كلّما حصل ، و جب أن يحصل معلوله التامّ ، سواء كان في الذهن أو الخارج ، و إلّا لزم انفكاك السبب عن المسبّب .

فإن قلت : إذا كان الموجود في الذهن له وجود آخر ، غير الوجود في الخارج ، وقد ثبت أنّ المجعول بالذات هو وجود الشيء ، دون مهيتّه ، فلم ، لا يجوز أن تكون علّة وجوده في النفس غير علّة وجوده في الخارج ، وقد ثبت أنّ الوجود الخارجي للشيء لا يحصل في الذهن . و بعبارة أخرى : يكون الشيء بوجوده الخارجي علّة للشيء

لا بوجوده الذّهني ، فحينئذ لا يتمّ ما أفاده ، قدّه .

قلت : أمّا أولاً ، إذا ثبت العلّية الخارجيّة ، ثبت المطلوب . لأنّه إذا حصلت العلّة الخارجيّة في الذّهن ، ولو بمهيّتها الحاكية عن حقيقتها الخارجيّة المتّصّفة بالعلّية يحصل العلم بوجود معلولها في الخارج ، الملازم لعلم الذّهن بالمعلول وحصول صورته فيه ، لعدم إمكان حصول التصديق ، من دون تحقّق تصوّر . وهذا في العلم التصديقيّ و أمّا في العلم التصوريّ ، فالسبب لحصول حقيقة الخدود في الذّهن ليس إلّا حصول أجزاء الحدّ ، ولا تصوّر الانفكاك بينها أصلاً .

و أمّا ثانياً ، إذا فرضنا كون الشّيء علّة تامّة بذاته و حقيقته لشّيء ، و معلوم أنّ الشّيء الذي يكون علّة لشّيء بحقيقته ، فهو من الجهة التي بها علّة ، إذا حصل في الذّهن ، لا يمكن أن لا يحصل معلوله معه فيه : لأنّ الأشياء بحقايقها تحصل في الأذهان ، والصّورة الذهنيّة ما بها ينظر إلى الحقايق الخارجيّة ، و التّركيب بين المهيّة و الوجود اتّحاديّ لا انضماميّ ، و الشّيء الواحد لا يتصوّر له حقيقتان ، حتّى يكون بإحديهما معلولا لشّيء ، و بالأخرى معلولا لشّيء آخر . و الوجود الذّهنيّ لا يغيّر حقيقة الشّيء و ذاته حتّى يتصوّر أن يتحقّق له علّة أخرى في الذّهن ، غير وجود علّته فيه ، مثلاً النّار ، من الجهة التي هي بها علّة للاحراق ، لو حصلت في الذّهن و لم يحصل صورة الإحراق في الذّهن ، يلزم انفكاك العلّة عن المعلول ، كما هو واضح ظاهر . مع أنّه ، إذا كان لشّيء بوجوده معلولاً لشّيء ، يكون بمهيّته أيضاً معلولاً له . فإذا حصلت مهيّة العلّة في الذّهن ، تحصل مهيّة المعلول فيه بالضرورة . وهذا في العلّة التي يزيد وجودها على مهيّتها ، و أمّا في العلّة التي هي صرف الموجوديّة ، فلا يأتي فيها الإشكال أصلاً ، كما لا يخفى ، لأنّها بذاتها ظاهرة لذاتها ، و بوجودها ، الذي هو عين حقيقته ، علّة لكلّ شّيء ، فتدبّر !

قوله : « وفي عدم تخلّل » الخ ١٥٩/١٠ .

و أيضاً ، العلّة هو النّحو الأعلى من وجود المعلول ، و هذا النّحو من الوجود

متّحد مع وجود العلّة ، لا أنّه صميّة عليها . فالعلم بالعلّة بما هي علّة عين العلم بالمعلول لا أنّه مستلزم له . وبالجملّة : ما أفاده ، قدّه ، بالنّظر إلى الوجود الفرقانيّ للمعاليل ، وأنّه من شؤن وجود العلل ، و بلسان : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى^١ ، و «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ^٢ . و ما ذكرناه بالنّظر إلى وجودها^٣ الجمعيّ القرآنيّ الواجب بعين وجوب العلّة ، بل هو عين وجود العلّة ، و وجوبه بعينه وجوبه . و هو بلسان « أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ^٤ » سيّما الجملّة الاخيرة من الآية الشريفة ، أو بلسان « وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ^٥ » الآية . و التقييد بقوله : بما هو السّبب ، لإدخال ما يزيد وجوده على ذاته ، و تكون له مهية غير الوجود و الموجودية الحقيقية ، كما مرّ وجهه .

١ - الانفال (٨) ، ١٧ .

٢ - الفتح (٤٨) ، ١٠ .

٣ - أي : «وجود المعاليل»

٤ - الملك (٦٧) ، ١٤ .

٥ - الانعام (٦) ، ٥٩ .

فِي ذِكْرِ الْأَقْوَالِ فِي الْعِلْمِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ لَهَا

قوله : « قد قيل » الخ ١٣/١٥٩ :

لعلّ نظر هذا القائل نفي العلم الحصوليّ لذاته بذاته ، وأنّه ليس كيفيّة علمه بذاته كعلمه ، تعالى ، بماسوى ذاته ، أو بالعلم الّذى يزيد على ذاته . فإنّ المتظاهر من جملة قولنا : علم شيء شيئاً ، كونه بصورة زائدة ، أو بالعلم الّذى هو غير ذات المعلوم ، فنقوا هذا العلم منه ، تعالى ، بالنسبة إلى ذاته ، نظراً إلى أنّه نفس العلم بذاته ، لا عالم بذاته ، سيما بناء على تركيب مدلول المشتقّ ، كما هو في عرف العامة . أو إنهم أرادوا نفي الحيثيّة التعليلية و التقييدية عن علمه بذاته ، فقصدوا بقولهم : إنّهُ لا يعلم ذاته بعلم ، يكون مستنداً إلى شيء ، حتّى نفس ذاته ، فإنّه عين ذاته ، فكيف يمكن استناده إلى ذاته ؟ أو إنّهُ لا يعلم ذاته بعلم حادث ، يكون مسبوقاً بالجهل ، أو إنّهُ لا يعلم ذاته بعلم ، يكون مغايراً لعلمه بمعلولاته ، بل يعلم معلولاته بعين علمه بذاته .

قوله : « بناء على » الخ ١٣/١٥٩ :

أى : على القول بكون العلم من مقولة الإضافة الخ .

قوله : « أو صورة » الخ ١٤/١٥٩ :

بناء على كونه من مقولة الكيف ، أو انحصاره في العلم الحصوليّ ، و لو كان العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة ، و يكون التسمية بالكيف بالتشبيه و المسامحة :

قوله : « فيلزم تعدّد الواجب » الخ ١٤/١٥٩ :

لأن وجود الواجب عين ذاته ، و الصّورة المساوية لوجوده واجبة بالضرورة ،

لمكان كونها مساوية له في الحقيقة وفي جميع الدوازم . وعلى تقدير كونه ذاتية ، فصورته العلمية ، التي هي مهيتة و حقيقته النفس الامرية ، لما كانت عين حقيقته الخارجية من حيث المهية والحقيقة ، يجب أن تكون مساوية معها في الانتصاف بوجوب الوجود لمكان فرض معلوية وجوده ووجوبه لمهيتة وعلى تقدير عدم معلوليتها لها ، يلزم المطلوب أيضاً ، من جهة أن حكم المتساويين ولوازمهما واحد ، كما لا يخفى ، فتدبر !

قوله : «و أنت تعلم» ١٤/١٥٩ .

ليس المقصود حصر العلم الحضورى بذلك ، بل المراد أن هذا الفرد من العلم كونه حضورياً مسلّم عند جميع فلاسفة الإشراق ، والمشاء ، وغيرهم .

قوله : «و مراد القائل» الخ ١٥/١٥٩ .

أى ، مرادهم أنه ، تعالى ، لا يعلمها فيما لا يزال ، وإن كان عالماً بها بعد وجودها و عند وجودها .

ويمكن أن يكون مراد هؤلاء القوم ، إن كانوا يفقهون حديثاً^١ : أنه لا يعلم معلولاته بالعلم الانفعالى الذى يكون مستفاداً من المعلول ، من جهة عدم^٢ المعلول فى الأزل ، حتى يستفيد ذاته المقدسة العلم به منه ، و من جهة برائته ، تعالى ، عن الانفعال و القبول من الغير ، أو أنه لا يعلم معلولاته بصور زائدة على ذاته ، كما ذهب إليه المشائون أو أنه ، تعالى ، لا يعلم ماسوى ذاته ، إذ ليس فى الدار غيره ديار ، إذ الكل شؤونه و أطواره ، أو أنه لا يعلم معلولاته الغير الأزلية ، التى تستحق إطلاق اسم العالم والمعلوم عليها ، بوجوداتها الفرقانية ، بل يعلمها بالوجود القرآنى الجمعى ، الذى هو عين وجود ذاته ، تعالى ، أو بصورها الفكرية^٣ الحاصلة فى الألواح القضائية و القدريّة . و بالجملة لا يعلمها بالذات بل بالعرض ، كما يقول به صدر المتألهين فى بعض مسفوراته ، أو لا يعلم

١ - النساء (٤) ، ٧٨ : «فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً» .

٢ - «عدم وجود المعلول» ، خ ل .

٣ - «بصورها الكلية» ، خ ل .

الكلّ حتى المفارقات بوجوداتها المنفصلة عن وجوده، تعالى، بل يعلمها بوجودها القرآنيّ الذي مرّ ذكره .

قوله : «و هو باطل» الخ ١٧/١٥٩ .

محصله أنّ علمه ، تعالى ، بمعلولاته ليس مستفاداً منها ، حتّى يكون عدم كونها في الأزل سبباً لانتفاء علمه بها ، بل إنّها يكون علمه ، تعالى ، بها من جهة علمه بذاته المقدّسة الوجوبية ، التي هي علّة لها ، كما مرّ ذكره بقوله : «وعالم بغيره» الخ وهي ' محققة في الأزل ، بل مبدء كلّ تحقّق أزليّ ، فبتحقّق سبب العلم بغيره ، الذي هو ذاته الوجوبية ، تحقّق العلم بمعلولاته ، الذي هو معلول علمه بذاته ، وإن لم يتحقّق وجود معلولاته في الأزل .

و يمكن أن يستفاد منها جواب آخر : وهو ، أنّا لانستلّم عدم معلولاته في الأزل ، لأنّه إن أريد عدم وجودها بوجوداتها الخاصّة الفرقانية في الأزل ، فهو مسلم في بعض منها أو جميعها ، بناء على انحصار إطلاق المعلول على الماديّات ، ولكن لا يلزم منه انتفاء علمه بها ، لأنّ مناط علمه بها علمه بوجوداتها القرآنية الجمعيّة ، وإن أريد به عدم وجودها في الأزل مطلقاً ، فهو غير مسلم ، بل من المحقّق وجودها بعين وجود ذاته المقدّسة الوجوبية ، بالوجود القرآنيّ الجمعيّ الإلهيّ ، وكيف لا ، وهو الوجود الصّرف الذي هو صرف كلّ وجود ، وإنّه علّة كلّ شيء التي لا يمكن أن تكون فاقدة له ، مع أنّ صورها النورية حاصلة في الألواح القضائية والقدرية والكتب الإلهية والدفاتر العلمية الربوبية ، من الجبروت والملكوت وغيرها .

قوله : «عنه انفصل» الخ ٣/١٦٠ .

أى ، ليس حالاً في ذاته قائماً بها ، لا أنّه منفصل عنه ، تعالى ، مطلقاً ، إذ لا يمكن انفصال الرّبط والعكس ، والظّل والفيء ، عن ذى الرّبط والعاكس ، والمضيء و ذى الظلّ ، كما قيل : اگر نازی کند ، از هم فرو ریزند قالبها .

قوله : «عن كافة الوجودات» الخ ٥/١٦٠.

أى ، حتى الوجود الذهنى ، وبالجملة ؛ عن كافة الوجودات العينية والذهنية .

قوله : «وأنت تعلم» الخ ٦/١٦٠.

إشارة إلى بطلان مذهبهم ، ويمكن توجيه مذهبهم ، وإن لا يرضى صاحبه به من جهة عدم بلوغ ذهنه إلى دركه ، بما يرجع إلى مذهب الصوفية : بأن يكون المراد بثبوت المعدومات المعدوم بمعنى الغير ، الموجود بوجوده الخاص به ، بل بالوجود التبعية الإلهي ، وعدم إطلاق الوجود الذهنى على هذا الوجود التبعية القرآنى . إذ هو النحو الأعلى من كل وجود ، فكيف يمكن أن يجعل من الوجود الذهنى ، الذى هو أضعف مراتب الوجود عندهم ؛ مع أن صفحة الأعيان بالنسبة إلى الحق تعالى ، مثل صفحة الأذهان بالنسبة إلينا . وليس وجوداً خارجياً بناء على اصطلاحهم بتخصيصه بالوجود الخاص لكل شئ ، أى الوجود الفرقانى الذى هو ملاك فصله عن علته .

أو بأن يكون مرادهم بذلك أنه فى الأزل معدومات ، أى منكمات تحت سطوع أشعة ذات الحق وقهاريته الإلهية ، وثابتات بعين ثبوته ووجوده ، تعالى . ومحض المرام أنها بالنظر إلى اندكائك ذواتها وحقايقها تحت أشعة شمس ذاته ، ومحوها ومحققها وطمسها فيها ، أطلق عليها المعدومات ، ومن جهة جامعية وجود الحق لحقايقها ، وكونه أصل وجودها وحقيقتها ، جعلت ثابتات ، لاموجودة لأجل أن المتفاهم من وجود الشئ ، هو الوجود الذى يكون وصفاً بحال نفسه ، فتدبر !

قوله : «تقرر المهية منفكاً عن الوجود» الخ ٦/١٦٠.

أمّا بناء على أصالة الوجود ، فظاهر . وأمّا على أصالة المهية ، فلأن التركيب بين المهية والوجود اتحادي عند القائلين بها ، أيضاً ، وتقدم المهية على وجودها بالتجوهر لا بالوجود الخارجى ، كما مر ذكره فى مبحث إبطال ثبوت المعدومات .

قوله : «واسنادهم» الخ ٩/١٦٠.

أى ، ولو ذهنًا . فإنّ تقرر المهية ، منفكة عن الوجود ، ولو ذهنًا ، غير معقول إذ تحقّقها في الذهن وثبوتها فيه ليس إلّا وجودها فيه ، ولكن مرادهم ما أفاده ، قدّه ، في المتن والحاشية وبيّناه أيضاً بما لا مزيد عليه في الوجود الذهنيّ ، فراجع !

قوله : «مع أنك قد عرفت» الخ ١٦٠/٩-١٠ .

إشارة إلى ردّ هذا القول بما أشرنا إليه .

قوله : «على مرتبة من الوجود» الخ ١٦٠/١٠-١١ .

أى ، مرتبة ظهوره بصور أسمائه وصفاته علماً ، المعبر عنه بقوله : فآحَبَبْتُ أَنْ أُعَرِّفَ ، أوجوداتها الذهنية مطلقاً ، كما قال بعض العارفين : إنّ المهيّات والأعيان الثابتة وجودات خاصّة ذهنية .

قوله : «وكانّهم وضعوا» الخ ١٦٠/١١ .

أى ، نظروا في حقيقة العالم وأخذوها مجردة عن الصّفة الوجودية وأطلقوا عليها اسم السّوى والعالم . وقابلوها بحقيقة الوجود ، من جهة قابليّتها لإظهار أسمائها وصفاتها من جهة لزوم المغايرة بين الظاهر والمظهر بوجه ، مع أنّها غير خارجة عن حقيقة الوجود بل داخلية في محيطتها ودائرة تحقّقها ، لأجل حفظ المراتب والإشعار بهذه النّكته .

قوله : «فمثل» الخ ١٦٠/١٢ .

أى ، مثل أسماء الله وصفاته ، أو أمثلة ما في الكون ، كتماليّة العلّة للمعلول ، أو العاكس للعكس ، كما سيّجئ تفصيله عن قريب .

قوله : «قائمة بالذّات» الخ ١٦٠/١٣ .

أى ، باطن ذواتها ، التّذى هو الحقّ .

قوله : «سابقاً على» الخ ١٦٠/١٤ .

أى ، الموجودات الطّبيعة الحرّية باطلاق العالم ومجار الشّيشيّة ، بالسّبق الدهرى أو السّرمدى أو الزّمانيّ ، بالمعنى التّذى مرّ سابقاً ، أى يليق إطلاقه فيها .

قوله : « لكونها متأخرة » الخ ١٦/١٦٠ :

أى ، بالتأخر الذآتى ، ولكن جعلها صدر المتألهين فى كتبه من مراتب أسمائه وصفاته . فعلى هذا لا يكون مناط علمه التفصيلى الذى يتحقق فى تخوم ذاته ، وإن كان مناط علمه كذلك^١ فى مرتبة من مراتب ذاته ، فتدبر !

قوله : « يعنى ذو وجود » الخ ١٦/١٦٠ .

أى ، لاذوثوت فقط .

قوله : « ولكن لا يكون سابقاً فى الكل » الخ ١٧/١٦٠ .

أى ، بل سابقاً فى البعض و هو الموجودات الأزليّة .

قوله : « وإن يكن فى البعض » الخ ٣/١٦١ - ٤ .

الحضور المستفاد ممّا سبق أى وإن يكن ذلك الحضور وكون العلم نفس الحقيقة العينية ، وكون الوجود العلمى الإدراكى عين الوجود العينى الخارجى ، لا فى الكل ، بل فى البعض الذى هو العقل الأول ، حال كونه ارتسم صور الأشياء فيه ، فذا القول الخ .

قوله : « ولكن زيادة متصلة » الخ ٨/١٦١ .

أى ، غير منفصلة تلك الصور عن ذاته ، موجودة بوجوداتها الخاصة الفرقانية بل موضوعة فى الصّقع الربوبى موجودة بالوجود القرآنى الإلهى ، و بالجملة : قائمة بذاته ، تعالى ، بالقيام حلولى الارتسامى أو الصدورى .

قوله : « إن المعنى المعقول » الخ ١١/١٦١ .

و ذلك ، فى الكلّيات بعد الكثرة ، ومعنى أخذه عن الشئ الموجود الجزئى ، تجريده عن الغواشى والعوارض المحفوفة به .

قوله : « وقد يكون الصورة » الخ ١٢/١٦١ .

و ذلك فيما كان الكلّى قبل الكثرة .

١ - أى : « مناط علمه التفصيلى » .

قوله : « فلا تكون » الخ ١٤/١٦١ .

حتى يكون العلم انفعاليًا .

قوله : « ولكن » الخ ١٤/١٦١ .

فيكون العلم إذن فعليًا بهذا المعنى .

قوله : « ونسبة الكل » الخ ١٥/١٦١ .

أى يكون تعقل المبدء الأول الواجب الوجود ، تعالى ، شأنه بالنسبة إلى كل الموجودات هذه النسبة ، بمعنى أنه يكون عقلت ، فوجدت ، كما صوره بقوله : فإنه يعقل ذاته الخ .

قوله : « وما يوجبه ذاته » الخ ١٥/١٦١ .

إشارة إلى أن نسبته ، تعالى ، إلى الكل نسبة وجوبية ، بمقتضى مساواة الوجود مع الشخص ، وأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد .

قوله : « ويعلم من ذاته » الخ ١٦/١١٦ .

إشارة إلى أن علمه بغيره غير مستفاد عن غيره ، بل يعلم غيره بعين علمه بذاته ، من جهة كون ذاته علّة لغيره ، والعلم بالسبب مستازم للعلم بالمسبب ، كما مرّ سابقاً .

قوله : « فيتبع » الخ ١٦/١٦١ .

إشارة إلى أن هذه الصور من لوازم ذاته ، لأنها من التوابع الغير المتأخرة في الوجود لعلمه بذاته ، الذى هو عين ذاته ، وأنه لا يحتاج فى علمه بها إلى صورة أخرى بل هى معلومة بعين علم الذات ، أو بعين حضور هوياتها عنده ، وأن قيامها بذاتها قيام صدورى للاحول ، كما زعمه المتأخرون .

قوله : « كيفية كون الخير » الخ ١٦/١٦١ .

إشارة إلى أن نظام الكل خير محض ، لاشريّة فيه أصلاً ، لأنه صورة ذاته و تبع أسمائه وصفاته ، التى لا يتصور فيها شريّة أصلاً ، وأنه لا يتصور أحسن وأتقن من هذا النظام ، وإلا لزم تصور ما هو أتقن وأكمل وأبهى من ذاته ، وأن ارادته

عين علمه بالخيرية و المصلحة في إيجاد هذا النظام ، العجيب الغريب الأتقن الأحسن :

قوله : « فيتبع صورته المعقولة صُور الموجودات » الخ ١٦/١٦١ :

إشارة إلى أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله ، و أن الكل معلول له ، تعالى ، إمّا مع الواسطة ، أو بلا واسطة ، بل من حيث أن النظام الجملي الكلي ، الذي هو تابع لذاته ، أمر واحد وسنخ فارد وصادر بصدور واحد ، و متجلي به بتجل واحد ، هو التجلي النوري ، الأحدي المعبر عنه بالفيض المقدس و النفس الرحاني ، يكون استناد الكل إليه بلا واسطة أصلاً ، كما قال عزّ من قائل : « وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ »^١ . و بالجملة : في هذا الكلام جمع بين قاعدة ، « الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » ، و « أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله » .

قوله : « على النظام » الخ ١٧/١٦١ :

أي ، على ترتيب الأشرف ، فالأشرف :

قوله : « لا على أنها تابعة » الخ ١٧/١٦١ :

إشارة إلى أن تأدي النظام الوجودي إلى الوجوب المحض الخالص ، و كون الإمكان و السلا ضرورة ، مقطوع الخبر و الأثر في دار الوجود ، و كونه « كشجرة خبيثة ، اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ^٢ أرض الوهم و عالم الخيال و الذّهن ، « ما لها من قرار »^٣ في تخوم عالم التّحقّق و التّقرّر ، و « أن الشّيء ما لم يجب لم يوجد » ، لا يلزم اضطرارية المبدء و سلب الاختيار عنه ، تعالى ، في إفاضته النظام الجملي الكلي الإلهي ، كما توهّمه الغاغة من أسلاّ الجهل و أبناء اللّجاج و العناد ، بل لما كان صدور هذا النظام على طبق العلم الذّاتي ، الذي هو عين الإرادة و المشيئة و الاختيار ، و الإيجاب بالاختيار ، غير مناف للاختيار بل يؤكّد الاختيار ، لم يكن ما توهّمه هؤلاء القوم « الذّين لا يكادون

١ - القمر (٥٤) ، ٥٠ .

٢ - إبراهيم (١٤) ، ٢٦ : « كشجرة خبيثة اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الارض ما لها من قرار » .

يَفْقَهُونَ حَدِيثًا^١ ، موافقاً لطريقة البرهان و شريعة العقل المضاعف :

قوله : « وَأَنَّهُ عَنْهُ » الخ ١/١٦٢ .

أى علمه علم تركيبى ، لا علم بسيط ، و أنه يعلم كونه مبدء لإيجاد الكل ، و أن علمه فعلى ، مبدء لفيضان الوجود عنه على الترتيب الذى يتبع الخير المطلق لذاته وأسمائه و صفاته ، و بالجملة : المقصود من هذه الجُمَلَات تأكيد ما أصلناه ، من عدم منافاة الإيجاب المذكور للإختيار و كونه مؤكداً له .

قوله : « وَأَنَّهُ عَنْهُ » الخ ١/١٦٢ .

أى ، لافيه .

قوله : « وَعَالَمٌ بِأَنَّ هَذِهِ الْعَالَمِيَّةَ » الخ ١/١٦٢ .

إشارة إلى أنه ، تعالى ، تامّ الفاعلية ، بل فوق التّام ، كما أنه تامّ الوجود ، بل فوق التّام .

قوله : « عَلَى التَّوَرِيبِ » الخ ٢/١٦٢ .

إشارة إلى أنه الغاية ، كما أنه المبدء و أن الأمر يبتدى من الوحدة و ينتهى إليها ، بدوّه مِسْكُكْ و « خِتَامُهُ مِسْكُكْ »^٢ - « كَمَا بَدَأَ كُمْ تَعُودُونَ »^٣ .

قوله : « أَوْ غَيْرَ » الخ ٢/١٦٢ .

الظاهر أن العبارة ، « أَوْ عَيْنَ » ، لكن قد رأيتُ فى بعض النسخ المصحّحة ، كما فى هذه النسخة ، فيكون بتقدير ليس ، أو يكون مدخول غير محذوفاً للضرورة ، أى : أو يكون أمر العلم على غير هذا ، مشيراً بهذا إلى ماسبق من الغيرية ، فيستقيم المطلب من جهة أن النقي فى النقي إثبات .

١ - النساء (٤) ، ٧٨ : « فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا » .

٢ - المطففين (٨٣) ، ٢٦ .

٣ - الاعراف (٧) ، ٢٩ .

قوله : «على ما نسب» الخ ٤/١٦٢ :

متعلق بأصل المطلب ، أى القول بالاتحاد منسوب إلى المشائين ، كما قال المحقق الطوسي والحكيم القدوسي ، قدّه ، و المشائون ، القائلون باتحاد العاقل بالمعقول . وقال الشيخ في الإشارات : وكان رجل منهم يسمى بفرفوريوس^١ الخ ولكن لما كان هذا المسلك قد شاع في زمانه ، وإن كان من سبقه أبان عنه على سبيل الإيماء والإشارة ، نسبه إليه^٢ . ويمكن بعيداً أن يتعلق بقوله : «والعلم الإحساسى» الخ . ويكون المراد من العلم الإحساسى العلم الحضورى ، بناءً على مذهب إليه شيخ أتباع المشرقيين والرواقيين لا الإحساسى الذى يكون بارتسام صور المحسوسات في القوى الحسية ، فإنه منتفٍ عنه تعالى ، على مذهب جميع الحكماء البارعين .

قوله : «وقد تكلّمنا على مذهبه» الخ ٥/١٦٢ .

أى في مبحث الوجود الذّهنى ، و تكلّمنا أيضاً عليه بقدر اقتضاء المقام :

قوله : «فالذات» الخ ٧/١٦٢ .

لولا تصرّحاتهم بنفى العلم التفصيلى عنه ، تعالى ، في مرتبة ذاته المقدسة الوجوبية بالممكنات ، لأمكن توجيه مذهبهم بمذهب إليه العرفاء والبارعون ، من أصحاب الحكمة وآل المعرفة ، من العلم الإجمالى في عين الكشف التفصيلى ، بحمل الإجمال في كلامهم على الإجمال الوجودى ، بمعنى الشدة والبساطة الوجودية ، وحمل ذهابهم إلى امتناع أن يكون الخ ، على امتناع حكاية الواحد البسيط المبسوط ، المنزه عن الحدّ والفقدان ، عن حدود الحدّثان ونقاىص الإمكان :

قوله : «وثالثها كونه» الخ ١٤/١٦٢ :

أى بعد تحصيل الملكة البسيطة .

١ - Porphyrios (٢٣٢ - ٣٠٤ بعد الميلاد) هو من اعظم تلاميذ فلوطين (Plotinos)

٢٠٤ - ٢٧٠ بعد الميلاد) ومن شراح فلسفة أرسطو (Aristoteles ٣٨٤ - ٣٢٢ قبل الميلاد) .

٢ - أى : «الى فرفوريوس» .

قوله : « هذا المنهاج » الخ ١٧/١٦٢ .

أى من قبيل الثالث ، فإن علمه بذاته البسيطة الوجودية ، المنطوية فيها وجود الأشياء وكمالاتها ، خلاق لها وفعال لتفاصيلها علماً وعيناً ، ذهنياً وخارجاً .

قوله : « والفرق » الخ ١٧/١٦٢ .

أى ، زائدة على ماهية النفس بناء على كونها ذات مهيبة ، أو بالنظر إلى مسلك القائلين بالعلم الارتسائى الحصى ، والمنكرين للحركة التحويلية الذاتية الجوهرية ، أو بالنظر إلى بدو حدوث الصور ، المعدة لحصول هذه الملكة النورية .

قوله : « فذاته علم تفصيلي » الخ ٣/١٦٣ .

فيكون علمه بالكل تفصيلياً ، لكن لا من عين علمه بذاته ، تعالى ، بل لما كان علمه بذاته علماً تفصيلياً بالمعلول الأول ، وهو علم تفصيلي له بالمعلول الثانى وهكذا ، فيكون يعلم كل شئ بالعلم التفصيلي ، إلا أنه بالنسبة إلى البعض من دون واسطة ، و بالنسبة إلى الآخر مع الواسطة . والداعى لهم على هذا القول هو ما صار سبباً لذهاب المتأخرين إلى العلم الإجمالى ، من امتناع أن يكون ذاته ، تعالى ، مع بساطته ، صورة علمية تفصيلية لكل شئ . فهؤلاء القوم لما رأوا هذا ممتنعاً ، ورأوا أن نفي العلم التفصيلي عنه ، تعالى ، بالموجودات حق و ضلالة وسفاهة وجهالة ، فلذلك جمعوا بين نفي كون ذاته صورة علمية لكل شئ ، وإثبات العلم التفصيلي له ، تعالى ، بالجميع .

قوله : « وبيان ما لها عليها » الخ ٦/١٦٣ .

أقول : ونحن نذكر ما يرد على كل واحد من هذه الأقوال ، وما يمكن أن يوجه به مذهبهم بما يناسبه المقام ، فنقول مستمداً من الملك العلام :

أما ما يرد على المذاهب الباطلة عند جميع أهل الحل والعقد من الحكماء البارعين والفلاسفة الشاخصين والعرفاء الراشخين ، من نفي العلم عنه ، تعالى ، بذاته وعدم العلم بمعلولاته في الأزل ، والقول بثبوت المعدومات ، فهو مع أنه ، كان مستغنياً عنه لغاية

سخافتها و ردائها ، بحيث يشهد ببطلانها ضرورة العقل و بداهة النظر ، و يَمُجَّ عنها جميع الطَّبَاع و العقول الصحيحة المستقيمة ، قد ذكرنا سابقاً ما يرد عليها و أشير إليه في الكتاب ، و أشرنا إلى ما يمكن أن يوجه به مذهبهم .

و أمّا مذهب الصّوفيّة ، فهو مذهب صحيح و رأى جزل ، صدر عن معدن الشّهود و المكاشفة ، و منبع العلم و الحكمة ، و صدقته الأخبار و الآثار المروية عن حمّلة الوحي و خزنة العلم الإلهي ، و لا يرد عليه غير ما توهم من ظاهر عباراتهم ، من ذهابهم إلى انفكّك شيئية المهية عن شيئية الوجود ، وقد بينّا مرادهم بما لمزيد عليه في مبحث الوجود الذّهنى و ذكرنا أنّ مرادهم ليس ماتوهموه من ظاهر كلماتهم و مسفوراتهم .

و أمّا القول بالمثُل الإلهية ، وجعل تدليها بعرش وجود الحق ، تعالى ، و قيامها بذاته المقدسة الوجوبية و مثولها بين يديه ، مناط علمه التفصيليّ بكلّ شيء ، السّابق^١ على إفاضته و إيجاده ، فقد علمت أنّ هذه الصّور الإلهية ، إن جعلت من مراتب أفعاله و تجلياته ، التي بعد ذاته و علمه بذاته و لوازم ذاته ، كما يترأى من ظاهر كلمات القائلين بهذا القول ، فإبطال مسلّكهم في العلم الربوبيّ ممّا لا يحتاج إلى مؤونة أصلاً ، لأنّها إذا جعلت من مراتب فعله و متأخرة عن ذاته و علمه بذاته ، الذي هو عين علمه بما سوى ذاته ، بمراحل ، لا يتصوّر أن تجعل مناط علمه الكمالىّ التفصيليّ الجمعيّ الإلهيّ ، السّابق على إيجاد الكلّ . و إن جعلت من مراتب أسمائه و صفاته و موضوعه في الصّقع الشّامخ الربوبيّ ، فلجعلها مناط علمه التفصيليّ السّابق على كلّ شيء ، في مرتبة الواحدية الأسمائية و رؤية المفصل مفصلاً ، يكون له وجه ، كما يترأى من بعض كلمات صدر المتألّهين و إن لم يمكن أن تجعل ملاك علمه ، تعالى ، بما سواه في مقام الأحدية الذّاتية و حضرة التّعين الأوّل ، و مقام جمع الجمع و ظهوره بذاته لذاته و رؤية المفصل مجملًا ، كما لا يخفى .

وأما قول شيخ الطائفة الإشراقية ورئيسهم ، فقد أورد عليه صدر متألهة - الإسلام في الأسفار وغيره إرادات كثيرة ، قد بينّا في حواشينا على هذا الكتاب ، عدم موجهية أكثر هذه الإرادات ، ولكن وافقنا معه ، قدّه ، في عدم موجهية جعل مناط علمه التفصيليّ الذّاقيّ الكماليّ ، ذاك الشهود النوريّ الإشراقيّ ، المتأخّر عن تخوم ذاته الحقّة الوجوديّة ، وحرّيم حقيقة المقدّسة البسيطة الساذجة . وبالجملة : سخافة هذا القول من هذه الجهة ، مسلّمة عند أهل التحقيق وأرباب الدّراية والتّدقيق ، إلّا أنّه يمكن أن يوجّه بإرجاعه إلى مذهب البارعين في الحكمة اليانّية الحقّة ، من العقل البسيط ، المحيط بكلّ معقول ، الحاضر عنده كلّ المعقولات ، بأن يكون مرادهم من حصر العلم بالعلم المذكور ، الحصر الإضافيّ بالنسبة إلى مذهب القائلين بارتسام الصّور ، وتأكيد نفي الاحتياج عنه ، تعالى ، في علمه بالأشياء إلى الصّور الزائدة على ذاته ، ويكون المراد بحضور الأشياء ، حضور النّحو الأعلى من وجودها في موطن هذا العقل البسيط الجمعيّ الأحديّ الإلهيّ ، وعدم انفصال ذاك الحضور الجمعيّ القرآنيّ ، عن الحضور التفصيليّ النّوريّ في الحقائق الخارجيّة والآيات الآفاقية والأنفسية لذاته الحقّة الإلهيّة :

وأما مذهب ثالث المِلطى^١ ، فيرد عليه مثل ما يرد على مذهب القائلين بالمُثُل ، من عدم إمكان جعل مناط علمه الكماليّ ، السّابق على إيجاد كلّ شيء ، علمه ببعض مجعولاته ومعلولاته ، مع ما يرد عليه بخصوصه ، من عدم الاحتياج إلى ارتسام الصّور في علمه بالأشياء أصلاً ، لا في ذاته ولا في غيره . ويمكن توجيه هذا المذهب بإرجاعه إلى مذهب العرفاء ، بأن يكون مراده من العقل الأوّل ، الرّوح المحمّديّ والحقيقة الإنسانيّة الكمالية ، لا من حيث رقيقتها الخارجيّة ، بل من حيث حقيقتها الإلهيّة التي هي مرتبة أحديّة الجمع ، أو حضرة التّعيّن الثّاني ، ويكون الارتسام كناية عن انطواء وجودات

١ - تالس (Thales ، حوالي ٦٠٠ قبل الميلاد) من بلدة ميلتس (Miletos)

الأشياء وانطاسها في تلك الحقيقة الشاخنة الإلهية ، و ظهور مهيئاتها تبع ظهور النحور الأعلى من وجوداتها ، في هذا المقام ، فتدبر !

و أمّا مذهب القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته ، تعالى ، وكون مناط علمه الكمالي التفصيلي ، السابق على إيجادها ، ارتسام هذه الصور في ذاته وقيامها بها ، فقد شنع عليه المتأخرون سيما المحقق الطوسي ، و شيخ أتباع الرواقيين و الإشراقيين ، بتشنيعات كثيرة ، و من أراد الإطلاع عليها ، فليراجع إلى شرح الاشارات .

ولكن صدر المتألهين ، قدّه ، قد ذبّ عن مذهبهم تشنيعات المتأخرين و إراداتهم و أورد عليهم بعد مدافع عنهم تلك الإيرادات و التشنيعات ، بما هو غير قابل للذب عنهم عنده ، قدّه . و مرجعه^١ إلى إيرادين :

الأول لزوم كون الصور العلمية له ، تعالى - التي هي أصل كل وجود و تحقق ، و أتمّ من كل حقيقة وجودية و أكمل منها - من أضعف مراتب الوجودات ، من جهة تصريحاتهم بكونها أعراضاً و حقايق ناعية .

و الثاني جعلهم هذه الصور الكمالية موجودات ذهنية ، غير متأصلة في التحقق مطلقاً ، مع أنها من لوازم وجوده ، تعالى ، الذي هو عين الخارج ، و كبد الأعيان و حاقّ الواقع و أصل نفس الأمر . و لكننا ذببنا كيلا الإيرادين عنهم و وجهنا مذهبهم بإرجاعه إلى مذهب الصوفية ، و بينا أن مرادهم من عرضية تلك الصور ، العرضي اصطلاح العارفين . فإنهم يطلقون الجوهر على الوجود المطلق ، و العرض على تعييناته الوجودية ، و أطواره و شؤونه الذاتية . فهو لاء أيضاً أرادوا من عرضية تلك الصور الإلهية ، كونها من الشؤون الذاتية المنذكة في حقيقة الحقايق الوجودية ، كاند كالك العرض في الموضوع على اصطلاح الحكماء ، و الفانية فيها ، و كونها ليس شيئاً في حياها ، و أنّ مرادهم من كون وجوداتها ذهنية عدم ترتب الآثار الفرقانية على تحققها بهذا النحو الأعلى من الوجود الجمعي القرآني ، كعدم ترتب الآثار العينية على الموجودات الذهنية

١ - أي : « و مرجع ما أورد عليهم صدر المتألهين » .

و الصّور النفسية، لكن لالضعف الوجود و نقص التّحقّق ، بل لبساطة المرآت وأحدية الوجود وسداجة المجلي .

و أمّا قول القائلين بالعلم الإجماليّ ، فقد ذكر ، قدّه ، ماله و عليه في الكتاب و حواشيه ، و فيما أفاده غنيّ و كفاية . وكذا بيان ما يرد على مذهب بعض الحكماء المذكور أخيراً ، و بيان ما له ، يستفاد ممّا أفاده ، فلا حاجة لنا بذكره .

فِي أَنَّ عِلْمَهُ تَعَالَى^١ بِالأَشْيَاءِ بِالْعَقْلِ البَسِيطِ وَالْإِضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ

قوله : «غرر في أن علمه ، تعالى» الخ ٨/١٦٣ .

المقصود في هذه الغرر بيان أمرين :

أحدهما بيان كيفية علمه ، تعالى ، بالأشياء قبل الإيجاد ، بحيث يسلم عن الاعتراضات الواردة على سائر الطرق المنقولة ، ويكون علماً تفصيلياً كمالياً جمعياً في مرتبة غيب ذاته وأحديته ، وبعبارة أخرى ، بيان العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي .
والآخر بيان كيفية علمه ، تعالى ، بالأشياء في مرتبة وجودها ، أى في مرتبة فعله لا في حاق ذاته وهويته ، بالعلم الحضورى الإشرافى ، وبالإضافة النورية الإشرافية كما هو عند شيخ الإشراقين وأتباعه .

فأشار إلى الأول بقوله : «الذات علة لذات ماعدا» الخ ، وبقوله : «والعلم الإجمالي الكمالى» الخ . وكذا قوله : في عنوان الغرر «بالعقل البسيط» ، إشارة إلى الأول ، وقوله : «بالإضافة الإشرافية» ، إشارة إلى الثانى .

قوله : «وهو كل الوجودات» الخ ٩/١٦٣ .

لفظة «ماعدا» و«ماسوى» تطلق في عرفهم على كل مباين له ، تعالى ، ولو بالبينونة الوصفية لا العزلية ، كبينونة الظل مع ذى ظل ، أو بينونة العكس مع العاكس . ولكن صدر المتألهين ، قدّه ، قد اصطلاح على إطلاقها^١ على عالم الطبيعة وما يتعلق بها ، و

١ - أى : «إطلاق لفظة ماعدا و ماسوى» .

أخرج المجردات المرسلّة والحقايق الملكوّية عن العالم و ماسوى ، نظراً إلى غلبة حكم الوحدة والاتّحاد عليها ، وكونها من مراتب أشعّة وجود الحقّ ، تعالى ، ومصنّف الكتاب قد وافقه في هذا الاصطلاح . ولما كان المراد هنا من هذه اللَّفظة ، المعنى المتداول في اصطلاح القوم ، فسرّه بذلك^١ حتّى لا يذهب الذّهن إلى التّخصيص بالمادّيّات وكونه تعالى ، علّة للبعض مع الواسطة^٢ لا ينافي عليّته بالمعنى الأعمّ لكلّ شيء^٣ مع أنّه على القاعدة المقرّرة بينهم : من أن لا مؤثّر في الوجود ، إلّا الله ، تعالى ، يكون الكلّ من مراتب إشراقات نوره و درجات ظهوره . وكذا على ماهو المقرّر عند أهل الله ، من أن ما صدر عنه ، تعالى ، في أوّل رتبة الإيجاد ، هو الفيض المقدّس والنفس الرّحمانيّ ، المحيط بكلّ الوجودات وجميع الحقايق والإنيّات والمهيّات ، وأنّه ، لا واسطة بين الحقّ وبين الأشياء من الوجه الخاصّ ، يصحّ أن يقال : إنّه ، تعالى شأنه وكبريائه ، علّة الكلّ من دون واسطة أصلاً .

قوله : «وحيث اتّحدا» الخ ١١/١٦٣ .

إن قلت : هذه المقدّمات لا تثبت المطلوب ، وهو كون ذات ماعدا معلولاً ومعلوماً له ، تعالى ، من جهة واحدة . و ذلك ، لأنّ ذاته ، تعالى ، علّة لوجود الأشياء في مرتبة خارّجة عن مرتبة ذاته ، وعلمه ، تعالى ، بذاته المقدّسة علّة لعلمه بالأشياء في مرتبة ذاته . فاتّحاد العلتين ذاتاً لا يوجب أن يكون ماعدا ذاته معلولاً ومعلوماً له في مرتبة ذاته لبطلانه بالضرورة ، وإلّا لزم أن يكون ذاته محلاً للكثرة ، وأن يكون معلولاته في مرتبة ذاته . وبعبارة أخرى ، كون علمه بذاته ، التّدى هو علّة لعلمه بماعدا ذاته ، متّحداً مع ذاته التي هي علّة لماعدا ذاته ، يقتضى أن لا يكون علمه بماعداه من جهة مباينة لذاته بل بعين ذاته ، بأن تكون ذاته علّة وعلماً بكلّ شيء ، لا أن يكون ماعدا

١ - أي : «بكل الوجودات» .

٢ - كما في العاديّات .

٣ - حتى المجردات .

ذاته علماً له به .

قلت : لا نسلّم أنّ علمه بذاته علّة لعلمه بماعداه في مرتبة متقدّمة على وجود ماعداه ، مباينة له ، لأنّه ، كما أنّ مرتبة ذاته بعينها مرتبة عليّته لما عداه ، وإيجاده إيّاه^١ في مرتبته ، أى في مرتبة ماعداه ، لا في مرتبة ذاته - بمعنى أنّ حيثيّة الإيجاد وكونه بذاته بحيث يصدر عنه المعلول ، وإن كانت في مرتبة ذاته ، إلّا أنّها من حيث إضاقها إلى ماعداه في مرتبة ماعداه لا في مرتبة ذاته - فكذلك علمه بذاته يكون علّة لعلمه بماعداه في مرتبة ماعداه . بمعنى أنّ له نسبتين : نسبة إلى ذاته من جهة كونه عالماً ، ونسبة إلى ماعداه من جهة كونه معلوماً ، وهو من الأولى وإن كان مقدّماً على ماعداه ، ولكن من الحيثيّة الثّانية يكون في مرتبة ماعداه . وكيف ؟ والعلم متّحد مع المعلوم بالذّات ، وهيئها ليس معلومان : أحدهما بالعرض والآخر بالذّات ، بل ليس إلّا أمر واحد ، هو المعلوم بالذّات وهو ذات ماعداه .

قوله : « وإلّا لزّم صدور الكثير عن الواحد » ١٤/١٦٣ .

إن قلت : هذا منقوض بعليّة الحقّ بالنسبة إلى العقل الأوّل ، فإنّ الصّادر الأوّل بالاتّفاق مشتمل على كثرة اعتباريّة وجهات متكثّرة ، من الوجود والوجوب بالغير والمهيّة والإمكان وعلمه بذاته وعلّته ، والحقّ ، تعالى ، كما أنّه علّة لوجوده علّة لوجوبه ومهيّته وسائر جهاته عندهم ، لكن بالعرض . ولكن كونه علّة لوجوبه من الجهة التي هو بعينها علّة لوجوده ، وهكذا بالنسبة إلى سائر الجهات . فإن اقتضى اتّحاد العلل مطلقاً اتّحاد المعاليل ، يجب أن يحكم هنا باتّحاد هذه الجهات ، بأن يكون جهة وجوده بعينها جهة مهيّته وجهة مهيّته بعينها جهة وجوبه وهكذا ، مع أنّه لا يتعقّل أصلاً حيث أنّ جهة المهيّة والإمكان كيف يمكن أن تكون بعينها جهة الوجوب والضرّورة ، مع أنّه ملازم للقول بامتناع صدور الكثرة وتحقّقها مطلقاً .

قلت : مع أنّ القياس مع الفارق - إذ ليس هنا سوى جهة واحدة معلولة لذاته ،

١ - أى : « لما عداه » .

تعالى ، بالذات ، و مابقي من الجهات ليست معلولة حقيقة ، بل و لا موجودة كذلك^١ من جهة كونها اعتبارية ، ليس لها ما بازاء في الخارج ، بخلاف عليّة ذاته ، تعالى ، لما عدها و عليّة علمه بذاته لعلمه به ، فإنّهما ليستا أموراً اعتبارية وكذا معلولاهما ، كما لا يخفى - المدعى^٢ هو أنّ اتّحاد العلل مستلزم لاتّحاد المعاليل وجوداً ، لامهيّة و مفهومأ ، و في مورد النقص ، على فرض صحّة القياس ، المعاليل المذكورة متّحدة وجوداً و مصداقاً و إن تغيرت مفهوماً ، لأنّها حيثيات تقييدية لاتعليلية ، فتأمل .

فإن قلت : سلّمنا أنّ اتّحاد العلل مستلزم لاتّحاد المعاليل ذاتاً ، لكنّه لا يستلزم اتّحادها مفهوماً و حقيقة ، و حينئذ نقول لِمَ لا يجوز أن يكون ماعدا ذاته ، تعالى ، من حيث الوجود معلولاً له ، و من حيث مهيتّه معلوماً له ، و يكون مناط علمه ، تعالى ، بالأشياء مثول مهياتها بين يديه تعالى ، لا حضور وجوداتها .

قلت : مع أنّ هذا مثبت للمطلوب ، من جهة اتّحاد المهية مع الوجود ، مخالف للفرض . لأنّ المدعى^٣ أنّ وجود ماعدها بعينه معلوم و معلول لذاته المقدّسة الوجوبية ، تعالى شأنه .

فإن قلت : إنّ التمسك بقاعدة الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد في المقام لا وجه له أصلاً . لأنّ ذاته علّة للعقل الأوّل عندهم و لغيره بتوسطه ، فكما أنّ ذاته علّة لما عدها بنحو الترتّب ، فكذلك علمه بذاته علّة لعلمه بماعدها كذلك^٤ . فهذه المقدّمات لاتثبت إلّا علمه بماعدها بنحو الترتّب ، والقاعدة المذكورة تدلّ على عدم جواز صدور الكثرة عن الواحد عرضاً لا طولاً ، و المقصود من هذه المقدّمات إثبات علمه ، تعالى ، بماعدها في مرتبة واحدة .

قلت : أوّلاً ، ليس المقصود منها ما ذكر ، بل المطلوب إثبات اتّحاد علمه بماعدها

١ - أى : « حقيقة » .

٢ - أى : « بنحو الترتّب » .

مع وجوده^١ بالنحو الذي هو عليه في الخارج . و ثانياً ، قد ذكرنا أنّ إيجاده لما عدها ليس إلّا بظهوره في الفيض الأقدس^٢ و الرحمة الرحمانية التي هي أمره الواحدة الوجوبية فإيجاده للأشياء من الدّرة إلى الدّرة في مرتبة واحدة ، فتدبّر !

قوله : «الممكنة للثاني» ١٧/١٦٣ .

أى من جهة كون وحدتها عددية من سنخ الوحدات المشهورة .

قوله : «المستمرة» الخ ١/١٦٤ .

مثل المدارك العالية العقلية و النفسية للأفلاك .

قوله : «و غير المستمرة» الخ ١/١٦٤ .

مثل المدارك الحيوانية و الإنسانية ، غير الإنسان الكامل .

قوله : «ولا ثاني لها» الخ ٢/١٦٤ .

لأنّ وحدتها ظلّ وحدة الذات الالهية ، التي هي حقّ الوحدة و أصلها ، التي ليست هي من سنخ الوحدات المشهورة ، ولا يتصوّر لها ثانٍ أصلاً .

قوله : «ولا أمثال» الخ ٢/١٦٤ .

جمع المثل . و ذلك ، لما عرفت أنّ البرهان الذي يدلّ على عدم جواز تكرّر صرف الوجود ، يدلّ على عدم جواز تكرّر ظلّه التّامّ و مظهره الأتمّ ، سيّما برهان الصّدق و برهان التّنازع و غيرهما . فلو جعل جمع المثل ، فالمراد سلب المثل الذي يكون خارجاً عن حيطة وجوده ، أو بالنظر إلى فناء كلّ شيء تحت سطوع نوره وسعة ظهوره بحيث أفنى المُشار و المُشير و الإشارة ، و مع عدم الإشارة كيف يتصوّر المثل الذي مشاهدته^٣ تقتضى تعدّد الدّعاظ و الإشارة ؟

قوله : «ولو صارت» الخ ٤/١٦٤ .

و ذلك ، كما في عالم البرزخ ، سيّما في النفوس القويّة الكاملة . ولذلك ورد أن

١ - أى : «مع وجود ماعده» .

٢ - «المقدس» ، خ ل .

٣ - أى : «مشاهدة المثل» .

أدنى درجات الجنة ، التي تعطى لأقل المؤمنين حظاً وأضعفهم إيماناً ومرتبة ، أوسع من الدنيا وما فيها . وذلك ، لأن كل ما في موطن نفسه من الصور تصير موجودة متحققة في خارج نفسه . ولما كانت نفسه الواسعة محيطية بالدنيا وما فيها ، يرى جميع صورها وفعالياتها في لوح نفسه المحيط ، لأجل فنائه الايماني في الحق ، تعالى المحيط بكل شيء . فإذا انسلخت عن غشاوات البدن وظلمات الطبيعة ودركات المادة ، تمثل جميع تلك الصور النورية الكمالية بين يديها تمثلاً وجودياً عينياً خارجياً ، ويشير إليه ما قاله بعض العارفين من أن العارف يخاق بوجهه^١ ما يشاء وكيف يشاء ؟

قوله : « والموجود المطلق » الخ ٨/١٦٤ .

قد مر أن المراد به في عرف الحكماء الوجود « بشرط لا » ، أي بشرط لامن الأعدام والتقابض ، والوجود « السلا بشرط » نظير السلا بشرط المقسمي في المهيئات ، أي غير المقيّد بقيد أصلاً والساذج عن جميع القيود ، حتى التقيّد بالسلا بشرطية . والمراد من الوجود المطلق هو الوجود السلا بشرط نظير « السلا بشرط القسمي » ، أو « بشرط شيء » أي بشرط الاطلاق والسعة والانبساط والسريان . وهذا إشارة إلى ما قاله بعض العارفين : الوجود الحق : ذاته ، والوجود المطلق : فعله ، والوجود المقيّد : أثره . وقد وجهنا سابقاً كلام الفريقين ، بحيث يرتفع النزاع من البين :

قوله : « إذ صرف الوجود » الخ ١٠/١٦٤ .

قد يطلق صرف الوجود على مطلق الوجود الغير المشوب بالمهيّة مطلقاً ، بحيث يعم النفس وما فوقها من المجردات ، كما قيل : إن النفس وما فوقها إننيات صرفة ووجودات محضة . وفي هذه الأمور يتحقق طرف النسبة بوجهه ، وقد يطلق ويراد به المنزّه عن جميع القيود والتعيينات ، المعبر عنه بالوجود بشرط لا ، أو لا بشرط ، من حيث أنه لا اسم له ولا رسم ، على اختلاف الاصطلاحين اللذين قد مرت الإشارة إليهما وهو بهذا المعنى لا طرف له أصلاً ، حتى يتصور له نسبة ذهنية التي لا تتحقق بدون الطرف ، وهو المراد هنا .

وإنما قيده بقوله: «المأخوذ» الخ، ليصح نفي الطرف المتحصل بما أشار إليه بقوله: «فإنه إذا أخذ» الخ. لأنه إذا لم يؤخذ الفيض من صقعه، بل لوحظ من حيث الذات البعثة الساذجة الواحدة بالوحدة الحقيقة الحقيقية فقط، يتوهم النسبة حينئذٍ إذ يتوهم لها طرف هو الفيض. وهذا بخلاف المأخوذ، كما ذكره. ويمكن أن يكون التقييد توضيحياً، حيث أن صرف الوجود بالمعنى الثاني لا يكون إلا كذلك. إذ لا يمكن أخذ الفيض، الذي هو وجود ربطى محض، غير داخل في صقع المفيض، ولا ملاحظته غير مرتبط به، حتى يتصور كونه طرفاً للنسبة. ولا ينافي ذلك ما ورد من العرفاء، من أن التجلّي في الأحديّة مُحال. لأن المراد منه التجلّي بحيث يكون غير مأخوذ في صقع المتجلّي، بحيث يستدعى طرفاً، وينا في الوحدة الصّرفة المحضة.

قوله: «كالعنوان الفاني» الخ ١٠/١٦٤.

إشارة إلى أن نسبة الفيض إلى المفيض نسبة الفيء إلى الشيء، والعنوان إلى المعنوّ، والعكس إلى العاكس، لانسبة الشيء إلى الشيء، حتى لا يتوهم أن ذلك بمجرد اللّحاظ والاعتبار والأخذ، وليس هو مع قطع النظر عنه فائياً فيه.

قوله: «طرفاً متحصلاً» الخ ١٢/١٦٤.

أي طرفاً حقيقياً، غير اعتباري. وإلا ففرض الطرف الاعتباري ممّا لا مدفع له ولا مانع منه، ولكنه لا يُصحّح تحقق النسبة حقيقة.

قوله: «أي الصفات المأخوذة» الخ ١٣/١٦٤.

جمع بين نفي الصفات عنه، تعالى، وبين كونه في حريم ذاته صرف الوجود الذي هو صرف كلّ وجود وكمال وجود، بحمل الصفات على الصفات المأخوذة الخ، أي الصفات الزائدة أو المأخوذة باعتبار مفاهيمها التي يعتبر النسبة في مفاهيمها، كالإضافيّة المحضة، أو في تحقّقها كما في الحقيقة ذات الإضافة، كما أشار إليه في الحاشية بقوله: «فإن مفهوم الخالق مثلاً يقتضى مخلوقاً» الخ. وأمّا لو أخذت باعتبار حقايقها ووجوداتها التي هي عين وجود محض الذات المرسلّة المحيطة، فثبوتها، بل ثبوت الفيض المأخوذ من صقع المفيض،

مما يؤكد الوحدة التامة الحقّة الحقيقية الوجوديّة . بل يجب تحقّقها واقعاً ، وإلاّ لزم خلوّ الحقيقة عن الكمال في مرتبة ذاتها الحقّة . ولذلك قال قطب الموحّدين وخاتم الأولياء ، عليه وآله الآف التّحية و الثّناء : « الحقيقة كُشِفُ سُبُحات الجلال من غير إشارة ، وصحّو المعلوم ومحو الموهوم » . فجعل المنفى الإشارة ، التي تقتضى الطّرف والتّعدّد ، مع إثبات سبّحات الجلال ، و ألزم نفي الموهوم ، الذي هي مفاهيم الأسماء والصفات ولوازمها التي هي الأعيان الثّابتة ، كما قال تقدّست أسمائه : « إنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ » الآية .

قوله : « وعند ظهوره » الخ ١٥/١٦٤ .

عطف على قوله : « ولذلك » الخ ، أى ، ولأنّ صرف الوجود نسبة ذهنيّة ، ينشأ عند ظهوره بالوحدة التامة في القليمة الكبرى والعظمى ، يفنى الخ .

قوله : « يفنى كلّ مستشرق » الخ ١٥/١٦٤ .

أى المهيئات والوجودات بما هي محدودات ، لانفس الفيض والإشراق المأخوذة من صقع المفيض . ويمكن أن يكون إشارة إلى أنّ أخذ الفيض من صقع المفيض . وعدم منافاته للوحدة الساذجة والأحدية الوجوديّة ، إنّما هو إذا اعتبر الوجود الصّرف من حيث ظهوره بذاته وتجليه بالرّحمة العامّة الوجوديّة ، وأمّا لو اعتبر ظهوره بالوحدة التامة والقهاريّة المطلقة ، فلا يبقى للفيض رسم واسم ، بل يحصل الطّمس الكلّي والمحق المطلق والمحو الصّرف لكلّ شئ ، ولا يبقى لشئ حتّى الفيض المقدّس خبر ولا أثر ، فتدبّر !

قوله : « أمّا عندي موافقاً » الخ ٣/١٦٥ .

المراد به صدر المتألّهين ، قدّه .

قوله : « ومع الوجود مطلقاً » الخ ٧/١٦٥ .

أى : مع الوجود بنحو الإطلاق ، أى : أى وجود كان من الخارجىّ والذهنىّ ، بما هو خارجىّ وأفرادهما ، أو مع الوجود المطلق ، لا المقيّدات بما هي مقيّدات ، فإنّها

بوجه تجانس المهية . ويمكن أن يكون بياناً للمغايرة الخ . أى : مغايرة المهية مع المهية ليست مطلقاً ، بل لولوحظت من حيث هي ومن حيث الذات ، تغايرها من جهة أنها ليست إلهي . وأما مع الوجود ، فهي تغايره^١ مطلقاً ، سواء لوحظت من حيث الذات ، أو من حيث الصفات ، أو من جهة أخرى^٢ ، لأنها مبائنة معه سنخاً .

قوله : « والوجود المضاف » الخ ٨/١٦٥ .

مراده أن صورة الشمس لا يمكن أن تكون حكاية عن الأشياء الكثيرة ، من جهة إلهام ذاتها ، ولا شيئية مهيتها ، ومن جهة ضيق وجودها من حيث اضافته إلى مهيتها ، لأنها ليست مجردة عن المهية ، والتركيب بين المهية والوجود ، اتحادي ، وحكم أحد المتحدّين ، يسرى إلى الآخر .

قوله : « وأما الوجود » الخ ٨/١٦٥ .

أى : الوجود الصّرف المطلق عن القيود والحدود وكافة التعيينات والنقايس والأعدام .

قوله : « وفيضه يسع كل شيء » الخ ١٠/١٦٥ .

أى : لما كان كل الأشياء من مراتب فيضه وهو يسعه بوحده ، وفيضه أيضاً من صقعه وهو محيط به ، فذاته الحقّة الوجوبية - التي هي أصل فيضه وتماه الذى هو جامع لحقيقة كل وجود ، وهي لصرافتها صرف كل وجود والنحو الأعلى^١ له - حاكية عن كل وجود ، بحيث لا يشذّ عن حيطه رداء كبريائه وقيوميته شيء .

قوله : « لم تك » الخ ١٣/١٦٥ .

فإنّه ، لو عبّر عن سلب الكون في الأزل بالسالبة المركبة ، يرجع السلب إلى كونها في الأزل مع وضع ذاتها ، لأنّ السلب التركيبى سلب محمول عن موضوع محقق متقرّر . فيصير المعنى : ذوات الأشياء المتحقّق^٢ في الخارج ، ما اتّصفت في الأزل بوصف

١ - أى : « تغاير الوجود » .

٢ - « المتحققة » ، خ ل .

كونها في الأزل ، وإن كانت حقايقها وذواتها متقرّرة ومتحقّقة في الخارج ، ومعلوم أنّ هذا باطل . وبالجملّة : المقصود أنّ هذا القيد لبيان الواقع ، وهو أنّ السّالبة في المقام من قبيل السّالبة بانتفاء الموضوع .

قوله : « كما في المعلوم فيما لا يزال » الخ ١٧/١٦٥ .
مثال للتّركيب والكثرة أى المنفى .

قوله : « وكذا » الخ ١/١٦٦ .

لما سلبت التّعيينات والأسماء والرّسوم من صرف الوجود ، ظنّ أنّ جامعيّة الوجود الإجماليّ الأحديّ البسيط المبسوط إنّما هي للوجودات فقط ، لا للماهيّات التي هي أسماء وتعيّنات « سَمِيَتْ مُوْهَمًا أَنْتُمْ وَآبَائُكُمْ مَا نَزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ »^١ ، فدفع هذا التّوهم بقوله هذا . ومراده أنّ ما ورثت من أئمة الحكمة وأولياء العرفان ، من عدم إمكان وجود المهيّات في هذا الموطن الشّامخ والمقام الرّفيع ، إنّما هو بالنّظر إلى النّحو الأسفل الأبطن الأخفى^٢ من وجودها وتحقّقها ، وهو وجودها في قاعدة مخروط فيض الوجود والنّفس الرّحمانى ، بالوجودات المشتّتة الفرقانيّة ، المرهونة بالأعدام والنّقايص ، لا وجودها في رأس ذلك المخروط وأصلها ، بالنّحو الأظهر السّابق الأعلى^٣ منها . أعنى وجودها في عالم الواحديّة بصورة الأعيان الثّابتة التّلازمة لأسمائه وصفاته ، تعالى .

قوله : « كيف وإذا » الخ ٢/١٦٦ .

أى : كيف لا يتحقّق الماهيّات في هذا المقام الرّفيع الشّامخ ، مع وجودها في عالم الإمكان و حضرة التجلّيات الأكوانيّة ، تبع الوجودات الخاصّة الخارجيّة ، مع تشتّت تلك الوجودات ، وكون حظّها من النّوريّة والتّحقّق أضعف بمراتب غير متناهية من النّحو الأعلى^٤ من الوجود الجمعيّ الأحديّ ، مع كونه ، في غاية النّوريّة والوجود ، فوق ما لا يتناهى^٥ بما لا يتناهى^٦ شِدَّةً ومُدَّةً وعِدَّةً ؟ وبالجملّة : لما كان مناط فناء المهية

١- الاعراف (٧) ، ٧١ .

٢- أى : « النّحو الأسفل » .

في الوجودات الفرقانية « لا متحصليتها » و « لاشيئيتها » ، وتحصل الوجودات وشيئيتها ، و ذلك المناط أتمّ تحققاً في هذا الوجود الجمعي ، فيكون وجودها فيه بطريق أولى .

قوله : « فإن يدالله مع الجماعة » الخ ٣/١٦٦ .

إمّا بيان لكون ذلك النحو من الوجود غير متناه في الشدة الوجودية ، أو لقوله : « فما ظنك ذا كان الوجود جميعاً » الخ . والمراد باليد القدرة التامة الواسعة الوجودية ، وفيه إيماء إلى أن علمه ، تعالى فعلى ، وأنه عين قدرته النافذة الوجودية .

قوله : « ولا يمكن فيها » الخ ٧/١٦٦ .

أى في المنكشافات .

قوله : « فالعلم » الخ ٤/١٦٦ .

أى : المعلوم باعتبار المهية مغاير مع الذات ، وإن كان باعتبار الوجود الجمعي ، التذى له في هذا الوطن الأعلى والموقع الرفيع ، عين الذات . إذ ليس للمعلومات في هذا المقام الشامخ وجودات متكثرة متعددة ، بل كلها موجودة بوجود واحد جمعي أحدى إلهي .

ويمكن أن يكون المراد بالعلم جهة وجود الأشياء في هذا الوطن ، ومن المعلوم جهة ماهياتها ومفاهيمها ، فتدبر ! أو^٢ يكون الوجود من حيث الإضافة إلى الله تعالى علماً ، ومن حيث الإضافة إليها معلوماً .

قوله : « وهذا كما » الخ ٥/١٦٦ .

وكذا شعاع شمس الناطقة القدسية ، وهو شعاع بصرها ، بناءً على كون الإبصار بخروج الشعاع ، أو إضافتها الإشرافية التورية ، بناءً على مذهب شيخ أتباع الرواقيين ، واحدة ، ولكن المنكشافات بها كثيرة . وكذا شعاع شمس الحقيقة الإنسانية المحمدية (ص)

١- أى الوجودات التى هى مسانخ ذلك الوجود الجمعي الاحدى الالهى بلاتجانف عن

مقامه الشامخ الرفيع كما يشير اليه فى الحاشية منه ره .

٢- « اذ يكون » ، خ ل .

الكمالية ، المستشرق به وبأنوار عترته الطاهرة القدسيين كل^١ ما في الآفاق و الأنفس ،
بحكم نفوسكم في النفوس و أرواحكم في الأرواح .

قوله : « وينبغي أن يعلم » الخ ٧/١٦٦ .

لما توهم من قوله : « لم يك » الخ أن الأزل يكون وقتاً موقوتاً وطرفاً محدوداً
مما مضى من الزمان الماضي ، دفع هذا التوهم ببيان مرادهم من الأزل ، وأنه تارة يطلق
على امتداد وجود الباري الحق المنزه عن التكمم والتكيف ، المحيط بالحدث والقديم
والمجرد والمادى ، الواسع الكرسى لسموات عالم الأرواح وأراضى الأشباح ، بحكم
« وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ »^١ ، و « وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضَ »^٢ ، وإحاطة وجوده الغير المتناهي ، شدة ومدة وعدة ، بكل شيء وذرة
وفيء ، المتساوى النسبة - بحكم ، استوى مع كل شيء وهو « بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ »^٣
إلى الماضي والغابر والحال ، وبحكم « ليس عند ربك صباح ولا مساء » وقد يطلق على
المبدء الطولى لما هو نازل منزل الوعاء للسلسلة الطولية النزولية ، وهو السرمد المطلق
المحيط بالدهر والزمان ، أى المبدء الوجودى من حيث الإضافة إلى مجتمعات الدهر ومتفرقات
الزمان ، وإن كان من حيث الذات والأحادية المحضة لا مبدء له ، ولا هو مبدء لشيء من
جهة غنائه عن العالمين ، وهو بكلا الإطلاقين منزّه عن التكمم والتجدد ، وله الإحاطة
المطلقة السرمدية بكل شيء ؛ إلا أن الأنسب هنا إرادة المعنى الأول .

قوله : « فيحيط بالحدث » الخ ١١/١٦٦ :

لما كانت إحاطته بالحدث إحاطة قيمومية ، لا إحاطة الظرف بالمظروف ، فلا
متافاة بين إحاطته به وعدم كونه فيه ، ككون الشيء في الظرف والحال في المجل ، وإن كان
قائماً به قيام الشيء بباطن ذاته ، فتدبر !

١- الزخرف (٤٣) ، ٨٤ .

٢- البقرة (٢) ، ٢٥٥ .

٣- فصلت (٤١) ، ٥٤ : « ... ألا أنه بكل شيء محيط » .

قوله : « المرتبة الأعلى » الخ ١٤/١٦٦ .

أى ، مرتبة صرف الوجود المطلق الذى هو وجود الحق ، تعالى شأنه و تقدست أسمائه .

قوله : « مثاله » الخ ١٥/١٦٦ .

لما كان الحق تعالى منزها عن المثل ، لا عن المثل - والله « المثل الأعلى »^١ ، وكان الإنسان الكامل الجمعى الإلهى المحمدى ، المثل الأعلى ، الغير المتناهى ، لوجوده ، تعالى شأنه ، وكان الله ، تعالى ، بحكم : « وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ »^٢ ، ضربه مثلاً لنوره وجعله مرآة لظهوره فى قوله تعالى ، « اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ »^٣ الآية ، ولقد علم أولو الألباب أنه لا يعلم ما هنا لك إلا بما هيلها - ضرب به مثلاً للجامعة وجود الحق ، تعالى ، لكل الوجودات واحاطته بجميع الهويات والإنبيات والمهيئات ، فقال : « مثاله الإنسان الكامل » الخ .

وقوله : « من الصّور » الخ ١٦/١٦٦ .

مراده من الصّور الوجودات الخارجيّة ، من جهة أنها فعليات الأشياء ، كما أن الصّورة ما به الشئ بالفعل ، وبالمعاني الأسماء الإلهيّة ومظاهرها التى هى الأعيان الثابتة والصّور العلميّة ، التى هى بمنزلة المعانى ، والموجودات بمنزلة النقوش والألفاظ . ويمكن أن يكون المراد من الصّور عالم الأشباح الحسيّة والمثاليّة ، ومن المعانى عالم الأرواح المرسلة والمقيّدة ، فيكون قوله : « والأشباح والأرواح » عطف تفسير له .

قوله : « أن يجمع العالم » الخ ١٦/١٦٦ .

المراد من العالم هنا مطلق التجليات الإلهيّة ، لا عالم الفرق فقط ، كما هو اصطلاح بعض أهل الله :

١- الروم (٣٠) ، ٢٧ : « وله المثل الأعلى فى السموات والارض .. »

٢- إبراهيم (١٤) ، ٢٥ .

٣- النور (٢٤) ، ٣٥ .

قوله : « أحاط بكلّ شيء » الخ ١/١٦٧ .

الجملة خبر أنّ ، وإحاطته بكلّ شيء عين إحاطة الحقّ ، تعالى شأنه ، من جهة كونه ربطاً صرفاً وظلاً محضاً وعكساً ساذجاً لوجوده ، تقدّست أسمائه .

قوله : « رحمة وعلماً » الخ ١/١٦٧ .

أى يكون هو عين رحمته الواسعة وعلمه المحيط بكلّ شيء .

قوله : « أى مقام الفعل » الخ ٢/١٦٧ :

قد مرّ أنّ للعلم الفعلىّ إطلاقات عديدة :

منها أن لا يكون متّخذاً عن المعلوم ، كما فى العلم قبل اليجاد .

والثانى أن يكون سبباً لوجود المعلوم فى الخارج ، كما فى توهّم السقطة و حصول

صورتها فى الذّهن ، فإنّه يصير سبباً لوجودها فى الخارج .

والثالث أن لا يكون مشوباً بالقوة أصلاً ولو فى عالم الإمكان .

والرابع أن لا يكون مسبوقاً بها أصلاً .

والخامس أن لا يتصور أتمّ منه فى الفعلية والتّمائية ، بأن يكون فوق التّمات .

والسادس فى قبال الشّأنىّ ، وهو الذى فى مرتبة العقل بالهوى .

والسابع العلم بالفعل ، أى بالأفعال فى قبال العلم بالذّات والصفّات .

و الثامن العلم الذى يعدّ من مراتب الفعل ، كما فى علم الحقّ بالأشياء فى عالمى

القضاء والقدر الوجوديين .

والتّاسع العلم الخارج من القوة إلى الفعل .

والعاشر العلم الذى فى مرتبة الفعل ، لا فى مرتبة الذّات ، ولما كان هذا المعنى العاشر

هو المقصود فى المقام ، فسره بقوله . « فلا تتوهّم » الخ ، أى فلا تتوهّم أنّ الفيض المقدّس

الإلهي لا يمكن أن يعدّ من مراتب علمه الفعليّ، تعالى^١، لأنّ علمه^١، تعالى^١، في آية مرتبة كان يجب سبقه على المعلوم، وتأكد الرّحمة الواسعة الممدودة لا يمكن سبقها عليه^٢. لأنّ الصّورة العلميّة حينئذ عين الصّورة الخارجيّة، فكيف يمكن سبق العلم على المعلوم؟ فإنّه يلزم على تقدير السّبق سبقها على نفسها.

قوله: «كما يقدر» الخ ٦/١٦٧.

أى لا يثوّه هذا التّوّهّم، كما توّهّم ما ذكر في قدح مذهب الإشراقيّين القائلين بأنّ علمه، تعالى^١، التفصيليّ بالأشياء في مرتبة الأشياء بالإضافة الإشرقيّة الوجوديّة.

قوله: «لأنّ وجودها» الخ ٦/١٦٧.

بيان لعدم التّوّهّم وكذلك قوله: «وكذلك لا يتغيّر» بيان لدفع توّهّم آخر في المقام، وفي قدح طريقة الإشراقيّين. وبيان التّوّهّم أنّ علمه، تعالى^١، لا يمكن أن يتغيّر ويتبدّل، وإلاّ يلزم تغيّر ذاته المقدّسة وتبدّلها، مع أنّه لو كان علمه الفعليّ عبارة عن ذلك الفيض الجمعيّ الأحديّ، لزم أن يتغيّر ويتبدّل علمه، تعالى^١. لأنّ هذا الوجود العامّ، والرّحمة الرّحيمة الواسعة المحيطة، عين الوجودات المتبدّلة المتفرّقة في الخارج، فيلزم من تبدّلها تبدّلها، وقوله هذا بيان لدفع هذا التّوّهّم، ومرامه منه ما بيّناه وشرّحناه فيما سبق: من أنّ المتفرّقات في وعاء الزّمان مجتمعات في وعاء الدّهر، وحاضرات لدى المبادئ العالية، ليس عند ربّك صباح ولا مساء، وضرّبتنا لتأنيس أذهان المحجوبين بدرك هذا المطلب العالي الرّفيع مثلاً، تأسيساً ببعض العارفين، من حديث النّملة ورويتها الخط^٣ الملّون بألوان كثيرة بالنّسبة إلى رؤية الإنسان ذلك الخط^٤ الملّون، فراجع إلى ما سبق من الكلام لينكشف لك الظّلام بتأييد الله الملك العلّام!

قوله: «وأين هذا من ذلك» الخ ١٠/١٦٧.

أى: أين ما ذكرنا، من التحقيق للعلم الإجماليّ السّابق على الأشياء في عين الكشف

٢- أى: «على المعلوم»

١- بيان لقوله: «لا يمكن...»

٣ و٤- «الخط»، خ ل.

التفصيلي، مما ذكره الشيخ الإشراقي و تابعوه ، من العلم الأجمالي و الاكتفاء به في العلم السابق على الكل ، أو أين ما ذكر من العلم الإجمالي السابق على الإيجاد، من هذا العلم الذي في مرتبة الإيجاد . فإن نسبته^١ في الإحاطة والتمامية والجمعية إليه^٢ نسبة ذات الحق فيها^٣ إلى الفيض المقدس و أشعته و أطواره . و يمكن أن يكون قوله : « والتحقق ماسبق » الخ إشارة إلى إمكان إرجاع مذهب الشيخ في العلم الإجمالي إلى ما افاده ، قدّه ، موافقاً لمن سبقه في الخوض في لجنة الوصول والبلوغ إلى غاية المأمول :

قوله : « وليس مجد » الخ ١٠/١٦٧ :

يمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكره في الحاشية وإلى دفع توهم في المقام ، وهو أن التلازم مما ذكر في تقرير العلم التفصيلي في مرتبة الأفعال و كيفية سبقه على المعلوم أن لا يكون وجودات الأشياء ، بما هي متجددات و متغيرات و متبدلات ، معلومة له ؛ تعالى ، فدفع التوهم بقوله : « وليس مجد » الخ ، فتدبر !
قوله : « وهذا ما يعبر » الخ ١٣/١٦٧ .

أى في عرف الحكماء والعرفاء . فالحكيم يعبر بذلك ، والعارف بهذا نظراً إلى اختلاف المشرب . أو أنهم يعبرون بالإنطواء بالنظر إلى المعلوم ، وبالاستتباع بالنظر إلى العلم :

قوله : « بنحو أعلى » الخ ١٥/١٦٧ .

أى بالنحو الأحديّة و البساطة و السداجة والخلوص عن الحدود و التعيينات مطلقاً :

قوله : « وبرهن عليه » الخ ١٦/١٦٧ .

١- أى : « فإن نسبة العلم الاجمالى السابق على الایجاد . »

٢- أى : « الى العلم الذى فى مرتبة الایجاد » .

٣- أى : « فى الاحاطة والتمامية » .

٤- أى : « التوهم » .

قد أشرنا إلى برهانه سابقاً ، وذكر أن تصوّر معنى البسيط الحقيقيّ الوجوديّ ،
وأنّه الذي لا يتصوّر ازدواج ذاته مع الفقدان والقصور ولا تتحقّق شائبة الفقر والعدم
والليسيّة في ساحة وجوده وحقيقته ، يكنى في الإذعان بهذا المطلب الرفيع العالي والدرّ
الثمين العالي .

قوله : « وهو كلّ الوجود » الخ ١٧/١٦٧ .

إشارة إلى الكثرة في الوحدة ، وقوله : « وكلّه الوجود » إلى الوحدة في الكثرة . او
الأوّل إشارة إلى واحدّيته ، والثاني إلى أحديّته وسلب المهية والتعيّن عنه مطلقاً . و
مجموع الفيقرتين إشارة إلى الفناء الذّاتيّ للوجودات الآفاقيّة والأنفسية فيه .

وقوله : « كلّ البهاء » الخ ١٧/١٦٧ .

إشارة إلى التّوحيد الصّفاقي ، وكذا قوله : وكلّه البهاء .

وقوله « وما سواه على الاطلاق » الخ ١/١٦٨ .

إشارة إلى التّوحيد الأفعاليّ والإمكان الفقريّ للموجودات إليه ، تعالى .

وقوله « وإذ كلّ هويّة من نور هويّته » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى أنّ مسير الكلّ إليه كما أنّ بدءه منه .

قوله « فهو الهو الحقّ » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى صمديّته ، أي هو صرف الوجود المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه . وهذا إشارة إلى أنّ حقيقته هو الوجود التّلا بشرط ، كما هو مذهب
العرفاء .

وقوله : « ولا هو على الاطلاق » الخ ٢/١٦٨ .

إشارة إلى باطليّة ما سواه واجوفيّته .

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

لأنّ التّوحيد الحقيقيّ بين النّفى والإثبات :

قوله : « و إلى أنّ » الخ ٢/١٦٨ .

عطف على قوله : « ومسألة الكثرة في الوحدة » ، الخ :

قوله : « التّذي » الخ ٣/١٦٨ :

أقول : تحاشى العقول الضّعيفة الوهميّة عن تصديق هذه القاعدة المعروفة ، من جهة حسابهم أنّ جامعيّة البسيط الحقيقيّ والمبسوط الوجوديّ للحقايق الوجوديّة و كمالاتها ، كاشتغال الظّرف على المظروف ، أو الكلّ على الأجزاء ، وأنّ معنى ذلك كون جميع الأشياء بمحدودها وتعيّنتها ونقصاناتها موجودة في هذا الموطن الأعلى والمقام الرّفيع الأسنى^١ ، وأنّه يلزم من اشتغاله عليها اتّصافه بأوصافها وتحديدده بمحدودها وتلبّسه بنقصاناتها وأعدامها . هيئات هيئات لما يظنون ! وتبّاً ليما يتوهمون ! بل معنى ذلك ما أشير إليه في الكتاب الإلهيّ بقوله : تعالى : وهو « بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ »^١ وقد بيّنا ذاك فيما سبق من الكلام بما لا مزيد عليه ، فراجع !

قوله : « يرجع إلى مسألة » الخ ٣/١٦٨-٤ :

أى ، بضميمة أنّ علمه بذاته عين ذاته التي هي النّحو الأعلى من وجود معلولاته :

قوله : « ومعنى تبعيّة الأمر » الخ ٧/١٦٨ :

قد مرّ وجه إطلاق الأمر على النّفس الرّحمانيّ والفيض المقدّس . فلا نحتاج إلى التّكرار :

قوله : « هي أولى » الخ ٨/١٦٨ :

وهي كلمة كن التّكوينيّة ، المعبر عنها بقوله تقدّست أسمائه : « إنّما أمره^٢ إذا

١- فصلت (٤١) ، ٥٤ : « ... ألا انه بكل شيء محيط » .

أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^١ .

قوله : « أردنا بموضوع » الخ ١٦/١٦٨ .

إن قلت : إرادة الوجود الصّرف المجرد عن المجالي والمظاهر لا تلائم جعل الفيض الأقدس و المقدّس من صقععه ، لأنّ مرتبة الوجود الصّرف و مرتبة الأحديّة البحتة والغناء المطلق عن العالمين مرتبة لحاظ الذات مجردة عن جميع المجالي والمظاهر والتعيينات ، فكيف يمكن أخذ الفيض الذي هو أتمّ المظاهر والمجالي من صقععه ؟

قلت : مرادهم من التجرد عن المجالي والمظاهر تجرّده عن حدودها ونقايتها ، و تجرّده عنها من حيث كونها متعيّنة بالتعيينات المبينة إياه ، لا من حيث كونها فانية فيه وربطاً محضاً وفيثاً صرفاً ، فلا منافاة بين الأمرين .

قوله : « ومن هذا يعلم » الخ ٦/١٦٩ .

أى بعين الدليل ، الذي ذكر على لزوم كون فيضه ، تعالى^١ ، من صقععه ، يعلم أن لا وجود خارجاً عن حيطة وجوده . و ذلك ، بأن يقال الوجود المأخوذ ، بحيث يكون كلُّ وجود من صقععه ولا يكون وجود خارجاً عن حيطة وجوده ، أكمل من الوجود المأخوذ محدوداً .

فإن قلت : الأكليّة إنّما تتصوّر لو أمكن أخذ وجود من صقععه ، ولم يؤخذ كذلك ، لكن لو كان^٢ ذلك مستحيلاً عقلاً . ممتنعاً خارجاً ، فلا يلزم ما ذكرت أصلاً .

قلت : بعد ما سلّم أنّ كلّ وجود رشح^٣ من رشحات جماله وجلاله ، و إليه ينتهى الأمر كله ، وأنّ بدو كل شيء منه و ختمه إليه ، يظهر إمكان ذلك بل وجوبه و لزومه ، فتدبّر ! وأنت تعلم أن ما أفاده في المقام يدلّ دلالة واضحة على أنّ حقيقته ،

١- يس (٣٦) ، ٨٢ .

٢- أى : « لو كان اخذ وجود ... »

تقدّست أسمائه ، هو الوجود « الّا بشرط » بالّا بشرط المقسمي الإطلاق: لا « البشرط
لا » المعبر عنه بمرتبة الأحديّة . وذلك ، لأنّ الوجود المحيط بجميع الوجودات ، والجامع
للمظاهر و المجالي والآيات ، هو هذا الوجود ، لا الوجود بشرط لا ، وهذا البرهان بعينه
يدلّ عليه ، كما لا يخفى !

فِي رَدِّ حُجَّةِ الْمَشَائِينَ عَلَى كَوْنِ عِلْمِهِ، تَعَالَى، بِالْإِزْهَامِ

قوله : « علمه بالأشياء » الخ ٨/١٦٩ .

قيل : إن الظاهر أن مراده من الأشياء الأشياء المادية ، لاختصاص بعض المحذورات
اللازم من الشقوق المذكورة بها . ويمكن أن يجعل المراد : ما هو الأعم منها ومن الماديات
على سبيل التنويع .

قوله : « وإلى السادس » الخ ١٢/١٦٩ .

أي كون الأشياء موجودة في الأزل بالوجود المادي . واللازم منه كون الخلق ،
مع وصف كونه خلقاً وحادثاً ومادياً ، موجوداً بالوجود الدائم الأزلي ، الغير الممتزج
مع الحدوث العيني ، بناءً على نفى الحدوث الدهري ، وكونه منافياً للأزلية .

قوله : « وإلى الأول » الخ ١٣/١٦٩ .

أي ، بأن لا يكون لها شيئية الوجود ، ولا شيئية المهيبة .

قوله : « وإلى الثاني » الخ ١٤/١٦٩ .

و هو أن يكون لها شيئية المهيبة ، دون شيئية الوجود .

قوله : « بمثل » الخ ١٦/١٦٩ .

أقول سيما بناءً على ما هو التحقيق في صفات الواجب ، تعالى ، من اتحادها
وجوداً ومصداقاً ، وإن تغيرت مفهوماً . ونخص الجواب عن هذه الشبهة هو : باختيار
وجودها بالوجود الجمعي الأحدي ، والقرآني العيني الإلهي ، وبعبارة أخرى : اختيار
تحققها مهيبةً ووجوداً ، لكن لا بوجوداتها الخلقية الفرقانية ، ولا بوجودات أرباب

أنواعها وحقايقها العقلية ، بل بوجودها بعين وجود الحق ، الذي هو أصلها وتماها ،
و به تحققها وقوامها ، كما مرّ بيانه في تحقيق العلم الإجمالي الكمالى الأحدى في عين الكشف
التفصيلي .

قوله : « والصورة هنا لا تكفى » الخ ١/١٧٠ .

دفع دخل مقدّر ، و هو أن يقال : النقض غير وارد ، لأن الأشياء موجودة في
الأزل بوجود صورها العلمية على مذهب المشائين ، فلا يرد النقض عليهم أصلاً . فأجاب :
بأن وجود الصورة هنا لا يكفى الخ .

قوله : « والحل » الخ ٢/١٧٠ .

أى ، الجواب الحلى عن هذا الإشكال ، بحيث يندفع عن موارد النقوض المذكورة ،
هو بأن لا يعنى ' ولا يقصد بمعانى هذه الصفات الكمالية الأحدى معانيها الإضافية العرضية
إذ لا شكك أنها بهذا الاعتبار متأخرة عن وجود متعلقاتها ، وليست صفات كمالية له ،
تعالى ، حتى ' يحتاج إثباتها له ، تعالى ، اختيار واحد من الشقوق المذكورة . بل يقصد
بمعانيها مبادئ تلك الإضافات والمعاني العرضية ، و هو النحو الأعلى ' من وجود كل
شئ ، وهو الوجود الصّرف المحض الخالص الحق ، المنزّه عن الحدّ والقيد و النقص و
الشين ، من حيث ظهوره بذاته ، ومن حيث قيوميته الكبرى ' وأحدىته المطلقة الجامعة
لكل الكثرات ، المحيطة بجميع الواحدات و الحقايق ، بحيث لا يشذّ عن حيطه إحاطته
شئ ، ولا ذرة وفيه . فإنه إذا أريد بها هذا المعنى ' تحقق المقدور ، والمعلوم ، والمراد ،
و غيرها في الأزل ، لا في ضمن الشقوق المذكورة ، بالنحو الذى قرّر ، بل بالنحو الذى
أشير إليه . فإن النحو الأعلى ' من وجود المعلومات والمقدورات والمرادات وغيرها بأجمعها
و برمتها ، موجود فى حاقّ الأزل و أصل السّرمد و كبد الدّهر المطلق ، لكن لا بنحو
التفرق والتعدّد ، بل بنحو الجمع والوحدة والبساطة ، بالشرح الذى ذكر فى تحقيق العلم
الإجمالى البسيط ، من غير لزوم المحذورات المذكورة ،

فإن قلت : كما أن الوجودات القرآنية للأشياء معلومات و مقدورات و مرادات

للحقّ، تعالى، فكذلك وجوداتها الفرقانيّة، من حيث كونها كذلك معلومات ومقدورات و مرادات له، تعالى شأنه، فإن اكتفى في تعلّق تلك الصفات بها في ضمن أحد الشقوق المذكورة، ثبت المطلوب، وإن لم يكن كذلك، لزم خلّو ذاته المقدّسة من الكمال. قلت: يكفي وجود الأشياء بهذا السحر من الوجود الجمعيّ القرآنيّ، لتعلّق تلك الصفات الأزليّة بوجوداتها الفرقانيّة، ولا يحتاج إلى وجوداتها بنحو الكثرة والتفرّق والتشتّت في موطن الأزل وحضرة السرمذ. لأنّ هذه الإضافة النوريّة والتعلّق الأحديّ مبدء لوجوداتها الفرقانيّة، ولا تتوقف على تفرّراتها الأزليّة بنحو الكثرة، كما لا يخفى.

فِي مَرَاتِبِ عِلْمِهِ، تَعَالَى^١

قوله : « إذ يكشف الأشياء » الخ ١٧٠/١٠ .

لا تعدّد في الكشف ، بل التّكثّر في مجلّي^١ الإنكشاف و موطن الظّهور ، وإلاّ فنسبة وجود الباري الحقّ الجمعيّ الأحديّ الوجوديّ إلى الدّرة والذّرة والأمر والخلق ، نسبة واحدة ، استوى^١ مع كلّ شيء ، وهو بكلّ شيء^١ محيط .

و مثال ذلك أن تنظر في مرآئي متعدّدة متكتّرة انطبع صورتك ، أو صورة غيرك فيها . فلمنّك ترى وجهك فيها ، دفعة واحدة ، مرّات كثيرة ، ولكن بشهود واحد ، وإن كان المشهود متعدّداً متكتّراً . و موطن الظّهور والشّهود أيضاً متعدّد متكتّث ، ولكن لا بحيث يسرى إلى الظّاهر و المشهود والرؤية والشّهود .

قوله : « فيه إشارة » الخ ١٧٠/١٦ .

و ذلك البعض هو صدر متألّه الإسلام في أكثر كتبه و مسفوراته . وإن ارتضى^١ كونه من مراتب العلم في البعض^٢ الآخر .

قوله : « ما من بداية » الخ ١٧٠/١٧ .

أقول : المراد من العلم العنانيّ هو العلم التفصيليّ^١ بنظام الوجود على أحسن ما يكون ، و أتقن ما يتصوّر و أجمل ما يفرض ، السّابق على وجوداتها الخارجيّة التفصيليّة : و هو عند المشائين ، الذين جعلوا مناط علمه التفصيليّ^١ ارتسام صورها في ذاته

١- « ألا انه بكل شيء محيط » ، فصلت (٤١) ، ٥٤ .

٢- أي : « في البعض الآخر من كتبه » .

المقدسة الوجودية ، عبارة عن تمثّل تلك الصّور في ذاته ، تعالى ، بنحو أشرف وأعلى وأكمل بمراتب غير متناهية . من تمثّلها في النّظام الإمكانى الكيانى .

وعند المصنّف وأترابه ، المنكرين لارتسام الصّور ، الجاعلين مناط علمه التّفصيلى ، السابق على الكلّ ، انطواء وجوداتها في الوجود الجمعىّ الأحدىّ الإلهىّ بنحو الوحدة والبساطة ، وفناء ماهياتها في هذا النّحو الأعلى^١ من الوجود الشّامخ الرّفيع ، المعبر عنه بالعلم الإجمالىّ في عين الكشف التّفصيلىّ كما مرّ شرحه وتفصيله ، فهو عبارة عن هذا الوجود القرآنىّ الكمالىّ ، الجامع لجميع الحقايق والوجودات ، بحيث « لا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا »^١.

ولكن الإشراقيين الحاصرين للعلم التّفصيلىّ بالعلم الإشرافىّ الحضورىّ ، الذى في مرتبة الإيجاد والظهور بالفيض المقدّس والرحمة الرّحمانية الامتنانية ، أنكروا العلم العنائىّ التّفصيلىّ السابق على كلّ شىء . فلذلك قال ، قدّه : « وهى عند المشائين » الخ .

قوله : « وفي قولنا هذا » الخ ٦/١٧١ .

أى في قولنا : « فالكلّ » الخ إشارة ، حيث أنّا جعلنا نظام الكلّ مُنشأً من النّظام الربانىّ بلا واسطة أصلاً ، وحيث أنّه لا يتصوّر أجهل وأحسن من النّظام الربوبىّ . فلا يتصوّر نظام أشرف من هذا النّظام الذى هو مُنشأً منه^٢ من دون واسطة ورابطة . وهو^٣ صورة هذا النّظام الكامل ، الأكمل ، وحكاية هذا البهاء الأعظم الأجل . وإنّما سمى هذا العلم عناية ، لأنّه مبدء لا فاضة حقايق الأشياء ، عنايةً ورحمةً عليها ، من دون غرض و عوض .

قوله : « وهذه قلم أعلى » الخ ٨/١٧١ .

١- الكهف (١٨) ، ٤٩ .

٢- أى : « من النّظام الربوبى » .

٣- أى : « نظام الكل » .

٤- أى : « من هذا النّظام الربوبى » .

أى العقل الأول .

قوله : « لكونها » الخ ٨/١٧١ .

و نقل بعض العارفين عن نفسه الزكية ، أنها اتصلت بهذه الأقلام ، بحيث سمعت صريفها^١ فى الألواح النورية الإلهية . و بوجه آخر كلتها قلم أعلى^٢ من جهة كونها نوراً واحداً ، كما ورد من أهل بيت العصمة (ع) : « أولئنا محمد و آخرنا محمد و أوسطنا محمد (ص) » .

قوله : « وصور قامت به » الخ ١٠/١٧١ .

أى : المثل التورية القائمة بهذا القلم ، الذى هو الممكن الأشرف . أو تلك الأقلام ، التى هى العقول الطولية ، قضاء تفصيل حتمى إلهى ، كما أنها قضاء إجمالى أحدى جمعى ، بمعنى البساطة والشدة والتامة^٣ .

قوله : « كما يقول به المشائون » الخ ١٢/١٧١ .

أى : يقولون بأن القضاء عبارة عن تلك الصور المرتسمة فى ذات العقل .

قوله : « لكونها » الخ ١٦/١٧١ .

بيان لكونها قضاء تفصيلياً ، لا إجمالياً بالمعنى المذكور .

قوله : « حيث أنه بسيط الحقيقة » الخ ١٧/١٧١ .

هذه الصور القضائية والعقول المرسلّة المجردة الكلية ، وإن كانت كلّها بسيط الحقيقة ، لكن لما كانت البساطة والوحدة فى القلم الأعلى^٤ أظهر و أتمّ - لكونه ظلاً للحق ، تعالى^١ ، من دون واسطة ، الذى^٢ هو أصل كل بسيط ومبدء كل بساطة وسداجة وكانت بساطته^٣ بالنسبة إلى جميع مادونه ، من القضاء التفصيلى وغيره ، خصّ البساطة الحقيقية به .

١- أى : « صوتها » .

٢- « التامة » ، خ ل .

٣- أى : « الحق الذى » .

٤- أى : « بساطة القلم الأعلى » .

قوله : « وتلك الصور عند المشائين » الخ ٦/١٧٢ :

أى ليست عندهم قائمة بذاتها ، بل قائمة بالنفس الخيالية الفلكية ، بنحو الحلول والارتسام . وأمّا عند الاشرائيين ، فهى قائمة بذاتها ومعلقة من دون مادة ، وهى عبارة عن موجودات عالم المثال والخيال المنفصل ، أى المنفصل عنا وعن النفوس الفلكية ، وهذا بخلاف الخيال المنفصل عند المشائين ، فإنه منفصل عنا ، لا عن خيال الفلك و نفسه فتدبر !

فِي الْقُدْرَةِ

قوله : « الشئ مالم » الخ ٣/١٧٣ .

قد عبّر عن موجبيّة الحقّ تعالى ، بلازمه . فإنّ الشئ إذا احتاج في الاتّصاف بالموجوديّة إلى الاتّصاف بالوجوب أولاً ، فالعلّة الموجدة له لا تتمكّن من إيجاد ، إلا بأنّ تسدّ جميع أنحاء عَدَمه أولاً ، حتّى تفيض عليه الوجود ثانياً ، فيصحّ 'إذن أن يقال : الواجب الوجود بالذات ، لما كان مبدء كلّ وجود ، فهو موجب (بالكسر) له أيضاً .

و يعبّر عن هذا الأصل عندهم بعبارات مختلفة :

منها ، أنّ الشئ مالم يوجب لم يوجّد (بالكسر فيهما) .

و منها ، ما لم يوجب لم يوجّد (بالفتح فيهما) .

ومنها ما ذكره في الكتاب .

قوله : « إلى من نسب إلى » الخ ٥/١٧٣ .

كما نقله صاحب الشفا ، قدّه ، عن بعضهم ، وكما ظنّه الشيخ الاحسائيّ في بعض

تصانيفه .

ففي عموم قدرته لكل شيء خلافاً للثنوية والمعتزلة

قوله : « خلافاً » الخ ٨/١٧٣ :

فإنّ الثنوية قائلون باستناد الشرور إلى الأهرمن ، أو الظلمة ، و قصر فاعليته تعالى ، مطلقاً بالخيرات ، والمعتزلة قائلون باستناد أفعال العباد إليهم بالاستقلال وتفويضها إلى مشيئتهم ، وأنّ يديه ، تعالى مغلولتان ، كما « قالت اليهود يد الله مغلولة »^١ ، وكلا القولين حق وسفاهة و جهالة وضلالة . و قول الامة الوسط ، التي « أخرجت للناس »^٢ : أنّه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين .

قوله : « لأنّ غيره » الخ ١١/١٧٣ .

لأنّ الممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحيثيات ، كما أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات .

قوله : « سواء كانت » الخ ١١/١٧٣-١٢ .

الأول في المفارقات ، والثاني في الماديات ، بمعنى أنّ الإمكان الاستعدادي لا يوجد إلا فيها^٣ ، وإن استلزم تحققه لتحقيقه . فإنّ الأول عام للأول والثاني ، والثاني مختصّ بالثاني .

قوله : « ثبت » الخ ١٣/١٧٣ .

جواب لقوله : « وإذا كان الكل » الخ :

١- المائدة (٥) ، ٦٤ .

٢- « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف » : آل عمران (٣) ، ١١٠ .

٣- أي : « في الماديات » .

قوله : « أن علم الأول ، تعالى » الخ ١٧٣/١٣ .

مراده أن وزن علمه ، تعالى بعينه وزان قدرته ، بل هو عين قدرته مصداقاً و وجوداً . فكما أنه بكل شيء قدير . فهو أيضاً بكل شيء عليم . ومن جملة الأشياء أفعال العباد . فهو قادر عليها ، بالقدرة الفعلية النافذة الوجوبية ، لا بالقدرة الشأنية الجوازية ، كما في الحيوان ، المعبر عنها بصحة الصدور والآلا صدور . و عالم بها ، بعلمه النافذ الأنفذ ، كما في الأثر : « اللهم ! إني أسئلك من علمك بأنفذه و كل علمك نافذ » .

فإن قلت : إنا ، وإن سلمنا أن قدرته الوجوبية غير مشوبة بالنقص والإمكان ، إلا أنها معبرة عنها عندهم : « إن شاء فعل ، وإن شاء ترك » . ومن المقرر في مقاراة ، أن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الطرفين ، فلم لا يجوز أن يكون هو ، تعالى ، ترك بمشيئته إيجاد أفعال العباد ، وفوض أمر إيجادها إليهم ، ليميز الخبيث من الطيب ، والمطيع من العاصي ، و « ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حي عن بينة » ٢ .

قلت : ترك الإيجاد والإفادة والإعطاء عدم و نقص و بطلان ، لا يليق بجنابه ، تعالى ، لأن منشأه إما نقصان الفاعلية ، أو القابلية ، أو وجود البخل في المبدء الفياض ، و بطلان الكل مفروغ عنه . وكما أن صدق الشرطية ، لا ينافي كذب الطرفين ، لا ينافي محالية أحد الطرفين ، و هو ٣ هنا عدم الإفاضة والإعطاء ، مع تكميل لسان القابلية والاستعداد . لأنه إن جاز عليه الإمساك عن الفيض ، مع تمامية القابلية في مورد ، فيجوز عليه ذلك في إعطاء نظام الكل وفي إيجاد كل شيء ، و بطلانه ضروري ، كما لا يخفى . مع أن تفويض الأمر إلى الممكن الوجود بالذات مستحيل بالذات ، وإلا لدخل عدم

١- أي : « عن القدرة الشأنية » .

٢- الانفال (٨) ، ٤٢ .

٣- أي : « أحد الطرفين » .

في إفادة الوجود، وبسط بساط الإفاضة والوجود، مع أن كلاً «يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^١. وما قيل : من أن التفويض لمصلحة تمييز الخبيث من الطيب ، قول زور ورأى مختلف ، حيث أن حصول تلك المصلحة ، كما يمكن بالفرض والتقدير بتصوير أمر محال ، يمكن بطريق حسن صحيح ، صدقه العقل المضاعف والإدراك المنور ، وهو طريق الأمة الوسط الذي أشير إليه ، وهو أنه : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين » ، فتدبر !

قوله : « فلزمت المبادئ » الخ ١/١٧٤ .

التي من جملتها الإرادة والاختيار .

قوله : « الشيء لم يوجد متى لم يوجد » الخ ٣/١٧٤ .

وذلك لبطلان الأولوية الذاتية والغيرية ، كما مر سابقاً ، وكون حيثية الإيجاد والوجود مساوقة مع حيثية الإيجاب والوجوب ، بل عينا ، كما مر وجهه سابقاً .

قوله : « فلا إيجاد حقيقي لها » الخ ٥/١٧٤ .

أي : كما أنه لا وجود حقيقي لها ، كذلك لا إيجاد حقيقي لها . إذ :

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المراتب أو ظلال .

قوله : « فإذا كن كما لا وجود » الخ ٥/١٧٤ .

هذا إشارة إلى التوحيد الذاتي ، والفناء الوجودي ، وقوله : « كذلك » الخ ، إشارة إلى التوحيد والفناء الأفعالي . والجامع بين الأمرين قوله ، تقدست أسمائه : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ »^٢ .

قوله : « كذلك » الخ ٥/١٧٤ .

الحول إشارة إلى التحولات الذاتية ، والحركات الجوهرية الطولية ، أو الأكوان العرضية ، بناء على مذهب المشائين ، القائلين بالكون والفساد ، النافين للحركة الجوهرية . والقوة إشارة إلى الصفات ، التي هي مبادئ الآثار ، والقوى^١ ، التي هي مبادئ الأفعال ،

١- « قل كل يعمل على شاكلته » : الاسراء (١٧) ، ٨٤ .

٢- فاطر (٣٥) ، ١٥ .

أو مطلق الفعلية والوجود . لأنّ كلّ وجود مبدء للآثار والأفعال :

فهذا الذكر الشريف إشارة إلى الأقسام الأربعة للتوحيد : من الذّاتيّ ، والصّفاقيّ ، والأفعاليّ ، والآثاريّ ، التي أشار إليها بعض أبناء المعرفة بقوله بالفارسية :

من همان دم كه وضو ساختم از چشمه عشق

چار تكبير زدم يكسره بر هر چه كه هست

ولكن لما كان بحسب المفهوم الظاهر الصّق بالتوحيد الأفعاليّ ، جعله في الكتاب تعبيراً عنه وإشارة إليه ، كما أنّ الأسماء الثلاثة الإلهية المذكورة فيه ، أي : الله ، والعلّيّ ، والعظيم ، كلّ واحد منها مناسب مع أحد أقسام الفناء :

فإنّ لاسم الله علّم عند الحكماء للذّات ، المستجمعة لجميع الصّفات الكمالية و النّعوت الجمالية والجلالية ، التي منها قهره للذّوات ، وإفنائها للتّعينات ، وظهوره بالوحدة التامة والقهارية المطلقة المفنية لكافة الذّوات . وعند العارفين علّم : للوجود الصّرف ، المجرد عن المظاهر والمجاليّ ، وللظّاهر بالواحدية الأسمائية ، وحضرة التّعين الثّاني ، ومقام الجمع وجمع الجمع . ويعبرون عن الأوّل بالإلهية الذّاتيّ ، وعن الثّانيّ بالإلهية الصّفاقيّ . وعلى جميع التقادير ، فهو علّم لمذوّت الذّوات ، ومنشاء الهويّات ، وأصل الحقايق والإنبيّات ، المحيط بجميعها إحاطة سرمدية إطلاقيّة ، الظّاهر بالوحدة التامة الصّرفة الحقّة ، المقتضية لفناء الذّوات ، وإندكاك الهويّات والأسماء والصّفات تحت سطوع شمس هويّته الإطلاقيّة المغربيّة ، ووحدتها المحيطة القاهرة للكثرات والتّعينات ، والمفنية للأسماء والرّسوم . ففي ذكر هذا الاسم الشريف ، وإن كان إشعار بجميع أقسام الفناء ، إلّا أنّه أنسب بالفناء الذّاتيّ .

واسم العلّيّ ، بالنّظر إلى حكايته عن العلوّ الذّاتيّ ، مناسب مع الفناء الذّاتيّ ، وبالنّظر إلى حكايته عن العلوّ الصّفاقيّ والأفعاليّ والآثاريّ ، مناسب مع هذه الثلاثة من أقسام الفناء . لكنّ الأنسب بقرينة ذكره مع اسم الله ، الّذي هو اسم الذّات ، تخصيصه

بالعلو الصِّفَاتِيّ ، فيكون إشارة إلى الفناء الصِّفَاتِيّ .

و اسم العظيم من جهة حكايته عن الجبروت والكبرياء والعظمة المطلقة ، المناسبة مع القهاريّة الأفعاليّة والآثاريّة . أنسب بمقام الفناء الأفعاليّ والصِّفَاتِيّ ، كما ذكره بعض العارفين ، فتدبّر !

ويمكن أن يكون الحول إشارة إلى القوس الصّعوديّ والحركة الصّعوديّة ، والقوّة إلى القوس النّزوليّ والحركة النّزوليّة ، وتقديم الأوّل على الثّاني إشارة إلى أنّ بدو هذه الدّائرة وتمامها واحد ، وأن لا أبعاد بين مركزها ومحيطها حقيقة . فهذا التّذكر الشّريف قد جمع بين لسان نفي الجبر والتّفويض ، وبين إثبات الأمر بين الأمرين ، حيث أنّ الفقرة الأولى منه نافية للحول والقوّة ، والثّانية مثبتة لها بالله . ففيه إشعار إلى أنّ الأمر دائر بين النّفي والإثبات ، وأنّه في عين النّفي إثبات ، وفي عين الإثبات نفي .

قوله : « واختيار باختيار » الخ ٨/١٧٤ .

ولكن سيّد الحكماء البارعين ظنّ أنّ الاختيار اختياريّ بنفس ذاته ، لا باختيار زائد ، حتّى يلزم التسلسل ، نظراً إلى أنّ ما بالذّات لاختياريّة الأفعال ، هو نفس الاختيار ، فيجب أن يكون هو اختياريّاً بذاته ، وإلاّ لما أمكن أن يكون ما بالذّات للاختيار . لكن بعض من لحقه من الحكماء قدح في هذا القول : بأنّ معنى كون الشّيء الحادث اختياريّاً أن يكون مسبوقاً وجوداً بالقدرة والعلم والإرادة والاختيار . وهذا لا يمكن تحقّقه في الاختيار الحادث ، إلاّ أن يكون مسبوقاً في الوجود باختيار آخر في الوجود ، يكون هو فرداً آخر من الاختيار ، ويكون الإضافة إليه حيثيّة تعليليّة لوجود الاختيار ، لا لاتصافه بالاختيار . وهذا كما أنّ الوجود ، مع أنّه ما بالذّات للموجوديّة ، يحتاج في تحقّق افراده الإمكانية إلى سبق فرد آخر عليها بالوجود ، حتّى يجعلها بالجعل البسيط . وكون الاختيار متصفاً بالذّات بكونه اختياريّاً ينفي الحيثيّة التقيديّة ، لا التعليليّة التي الكلام فيه ؛ وما ذكره ، قدّه ، لا ينفع في هذا الباب . مع أنّ الاختيار من الصّفات ، لا من الأفعال الإنسانيّة ،

فكيف يمكن أن يكون من مراتب الأفعال، ويكون محدثاً عن النفس الإنسانية بالاختيار؟ بل إن كان ولا بدّ من حدوثها كذلك^١، فيجب أن يستند إلى اختيار غير النفس، مثل باقي صفاته الحادثة.

قوله: «فإن ظنّ ظانّ» الخ ٩/١٧٤.

أى ظنّ أنّه مستقلّ في إرادته و اختياره مطلقاً كما يقول به المعتزلة.

قوله: «أو غير حادث» الخ ١١/١٧٤.

أى بأن يكون قديماً أزليّاً، أو يكون حادثاً بحدوث النفس، لا بعد حدوثها بإحداثها.

قوله: «فإن كان غير حادث» الخ ١١/١٧٤.

أى: سواء كان أزليّاً، أو مجعولاً بعين جعل النفس في بدو حدوثها. و التّلازم في هذا الشّقّ على التّقدير الأوّل أمور:

أحدها: قدم الصّفة مع حدوث الموصوف.

وثانيها: كون النفس مجبولة على فعلها، حيث أنّ اختيار الفعل ذاتيّ لها، حادث مع حدوثها، بل بعين حدوثها.

وثالثها: ما ذكره بقوله: «لزمه» الخ. و لكنّ المحذور الثّاني يلازمه الثّالث وجوداً، فالذلك ذكرهما بعبارة واحدة. و لكنّ الظّاهر أنّ مقصوده^٢ الشّقّ الأوّل، بقرينة قوله: «وإن كان حادثاً»، إلّا أن يقال، إنّ مراده: «وإن كان حادثاً بعد حدوث النفس»، فتأمّل!

قوله: «فيتسلسل» الخ ١٣/١٧٤.

إن قلت: ليمّ لا يجوز أن يكون إيجاد الاختيار بالاختيار، ولا يتسلسل، بل

١- أى: محدثاً عن النفس الإنسانية.

٢- «أنه مقصود الثّاني»، خ ل.

ينتهي إلى اختيار لا يسبقه إختيار آخر ؟

قلت : لما كان المفروض أن إيجاد طبيعة الاختيار بالاختيار ، والفرد على وزن الطبيعة ، والطبيعة الواحدة لا يختلف مقتضاها ولا يتخلف عندهم ، فهذا الاختيار الذي فرض عدم سبقه باختيار آخر ، إن كان أزلياً ، فيخرج عن هذا الشق ويدخل في الشق الأول ، وإن كان حادثاً ، والمفروض أن إيجاده للاختيار بالاختيار مطلقاً ، فيجب أن يكون إيجاده لهذا الاختيار أيضاً بالاختيار ، فننقل الكلام إليه ، وهكذا فيتسلسل . مع أنه ، لو فرض انتهائه إلى اختيار يكون وجوده فيه ، لا باختيار ، يكون داخلاً في الشق الأخير ، ويكون حكمه ما ذكره بقوله : « فيكون مجبولاً » الخ .

قوله : « وكيف » الخ ١٦/١٧٤ .

و أيضاً قد تطابقت السنية الفلاسفة البارعين والحكماء الشايعين : على أن الغناء في مقام الفعل عن شيء مستازم للغناء عنه في مرتبة الذات ، ولا عكس كلياً كما في النفس الناطقة عند القائلين بكونها روحانية الحدوث والبقاء ، وكونها غنية عن المادة في ذاتها و محتاجة إليها في فعلها . والسر فيه ، أن فعل الشيء صورة ذاته و ظل حقيقته ، والغناء فيه عن الاستعانة بالغير حكاية عن الاستغناء الذاتي عنه و دليل إنني عليه ، بخلاف العكس ، لأن غناء الشيء في ذاته ليس تابعاً لغنائه في فعله ، بخلاف الغناء عنه في الفعل ، فإنه تابع محض للغناء في مرتبة الذات . فلا يمكن الاستغناء في مرتبة الفعل ، الذي هو تابع محض وعكس صرف و ظل صريح و شاكلة خالصة الذات مع الفاقة والاحتياج في مرتبة الذات . فالتفويض في مرتبة الأفعال والاستقلال فيها ملازم للاستغناء في مرتبة الذات . فصح ما أفاده بهذا البيان الشامخ الرفيع السمك من أن يناله أيدي الشبه والشكوك . و أمّا ما أفاده ، قدّه ، فيمكن أن يورد عليه : بأن حصول الملكات ، التي هي خميرة ذواتنا و شاكلة حقيقتنا ، بالأفعال والحركات التي فرض ، محالاً ، استقلالنا فيها وتفويض الأمر فيها إلينا لا يقتضي استقلال ذواتنا و حقايقنا . لأن ذلك الاستقلال والتفويض إنما يلزم ، لو كانت تلك الحركات والأفعال عاللاً إيجادية ، مستقلة لإفادة تلك الملكات

والهيئات . ولكن ، لو كانت علّة إعداديّة ويكون المفيض هو الحقّ ، تعالى شأنه ، أو وجهاً من وجوهه التامة الإلهيّة ، فلا يلزم ذلك أصلاً .

فإن قلت : إذا كنّا مستقلّين في الأفعال والحركات ، والمفروض أنّ تلك الملكات والهيئات الظلمانيّة ، أو النورانيّة آثار تلك الأفعال والحركات ، واثراً للشيء تابع له في الوجود ، فيكون الاستقلال فيها مستلزماً للاستقلال في آثارها .

قلت : مع أنّ ما ذكر بإطلاقه غير مسلم إنمّا يلزم^١ ما أفيد من التأمّل للشرطيّة ، لو كانت تلك الملكات والهيئات آثاراً إيجاديّة لها ، لا آثاراً إعداديّة ، لأنّ الاستقلال في إيجاد العلل الإعداديّة للشيء غير ملازم للاستقلال في المعدّل له ، كما لا يخفى ، فتدبّر ! قوله : « نفسانيّة كانت » الخ ٤/١٧٥ .

والأول ، مثل الملكات والصنایع النظريّة العلميّة . والثاني ، مثل الملكات الحاصلة في الصنایع العمليّة ، مثل الكتابة والخياطة والحياكة ونحوها . قوله : « وحقايق ذواتنا » الخ ٥/١٧٥ .

أى ، فيلزم استقلال ذواتنا وحقايقنا . وفيه ما عرفت آنفاً .

قوله : « سيّما بناء على اتّحاد » الخ ٦/١٧٥ .

وجه الاستثناء أنّ كون الملكات العلميّة والعَمَليّة عين حقايق ذواتنا وهويّاتنا - لو لم نقل بالاتّحاد - مبنى على ثبوت الحركة الجوهريّة الذاتيّة لحقايق عالم الخلق ، و أصول نظام نشأة الطّبيعة ، وليس بمسلم عند النّافين لها والاتّحاد المادّة بالصّور . ولكن ، لو قلنا باتّحاد العاقل بالمعقول ، ولو لم نقل بالحركة الجوهريّة ، أو التّركيب الاتّحاديّ بين المادّة والصّورة مطلقاً ، يمكّننا إثبات هذا المطلب العالی والدّر الثمين الغالی . لأنّ الملكات العلميّة تصير ، بناءً على هذا القول ، خميرة ذواتنا وحقايقنا قطعاً ، فثبت مادّاه ، قدّه ، لو سلّم ما أفاده ومهّدّه من المقدّمات ، فتدبّر !

قوله : « حيوان ناطق » الخ ٧/١٧٥ .

قد فسّر الموت في الحاشية بالموت الاضطراري ، ولكن الحق أنه أعم منه ومن الاختياري . لأن تخمير الملكات والهيآت وتعجينها يحصل بكل واحد منهما ، وإن لم يتم ولم يكمل ، إلا بالاضطراري . إلا أنه بالنسبة إلى الاختياري يوم حصاد^٢ ، ويوم الزرع والغرس بالحقيقة إنما هو الموت الاختياري ، كما لا يخفى . وهو ، قدّه ، قدفسره في مسفوراته الأخرى بالأعم منها . ومقصوده من هذا الكلام هو أنه ، مما يدل على ما ادعينا من تعجن ذواتنا وتخمّر حقايقنا بالملكات : ما قيل فيحدّ الإنسان من أنه حيوان ناطق مائت ، بأخذ المائت في حدّه . لأنه بالموت يحصل التخمير التام والتجرد الكامل ، على حسب مراتب النفوس في الكمال والترفع عن إقليم المادة و شهود يحور المزاج وعالم الطبيعة . قوله : « ولم نذكر الحالات » الخ ٧/١٧٥ .

أى ، لم نذكر الحالات في المتن ، مع أنها أيضاً خميرة النفوس ، سيما بناء على الاتحاد . لأنها ، لكونها في معرض الزوال ، لم يعبأ بها .

قوله : « ولهذا قال تعالى » الخ ٨/١٧٥ .

أى : ولأن حصول الملكات الذاتية والهيآت الجوهرية الراسخة غاية تحولاتنا المكونية ونتيجة تبدلاتنا الوجودية الطولية ، أمر الله ، تعالى ، نبيه الختمى (ص) بالاستقامة في المقامات الإلهية ، والدرجات الأكملية ، و مراتب الفناء في التوحيد ، والبقاء به ذاتاً ووجوداً ، أو التمكين التام بعد التلويين ، التي هي عبارة عندهم عن الرّسوخ التام في المقامات والدرجات ، والخلوص المطلق من التلويين ، بالتخلّق بأخلاق الله ذاتاً وحالاً ومرتبة ومقاماً ، والظهور بمقام : « لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ » و إعطاء حق هذا المقام لا يخلو عن صعوبة ، فذلك قال (ص) : « شيتنى سورة هود » الخ .

١- أى : « ان الاضطرارى » .

٢- «كلوا من ثمره اذا اثمر و آتوا حقه يوم حصاده » : الانعام (٦) ، ١٤١ .

٣- « الذى هو » ، خ ل .

قوله : « ثم هذه التخميرات » الخ ٩/١٧٥ .

لما كان حصول هذه التخميرات والتعجينات في ذاتنا بالتدرج ، وكان اللازم من عدم استقلالنا فيها استنادها إلى المنادى الأمرية والصّور الإلهية ، مع تنزّها عن مباشرة الأفعال الزمانية والتحرّيكات الأكوانية ، كان هنا مظنة اعتراض وتوهم سؤال : وهو أنه ، كيف يمكن استناد هذه التخميرات إلى ' عالم القدس ونشأة التجرد ، مع تقدّسها وبرائتها عن ملابسة ما بالقوة ؟ فدفع هذا الحسبان بقوله : « ثم هذه التخميرات » الخ .

قوله : « فقد فرغوا » الخ ١٠/١٧٥ .

فراغهم عن التخمير بالنسبة إلى الوجود القضائي الجمعي ، والتشأن الكلي الإلهي ، وكونهم ، كل يوم بل كل آن من الأيتام والآفات الربوبية والملكية والملكوئية ، في شأن : باعتبار التشأن القدرى التفصيلي ، والتعرض للتفجحات الإلهية والنفثات^١ الأحديّة « وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا »^٢ ، فتدبر !

قوله : « لكن كما الوجود » الخ ١٤/١٧٥ .

أى ، كما أن الوجود المستعار الإمكانى منتسب إلى مهيأتنا . نسبة الشيء إلى القابل ، وفي عين انتسابه إلينا كذلك^٣ منتسب إليه ، تعالى^١ ، نسبة الشيء إلى الفاعل الموجب ، كذلك فعلنا ، في عين كونه فعلنا ومنسوباً إلينا ، فعل الله ، تعالى شأنه ، ومنسوب إليه بلسان : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى »^٤ ، و« إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ »^٥ . فليس الأمر تفويضاً محضاً ، بحيث يكون أفعالنا منساختة عن

١- « التسميات » ، خ ل .

٢- البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٣- أى : « نسبة الشيء إلى القابل » .

٤- الانعزال (٨) ، ١٧ .

٥- الفتح (٤٨) ، ١٠ .

النسبة الثانية ، ولا جبراً محضاً بحيث تكون منسلخة عن النسبة الأولى ، بل الأمر بين الأمرين ، لا بمعنى أنه ممتزج منهما و مركّب عنهما ، بل بمعنى أنه مرتبة براسها و واقعة في حياها ، و برزخ بين الأمرين وحاجز بين الطرفين ، منزّه عن نقايصهما ، وما في كلّ واحد منهما من الفساد والاختلال .

قوله : « وأنّ في مقام التوحيد » الخ ١٧/١٧٥ .

إشارة إلى قولهم التوحيد إسقاط الإضافات .

قوله : « وخلاصة الأمر » الخ ٢/١٧٦ .

قد بيّنا حقّ هذا المطلب ، وفصلناه في رسالة على حدة ، من شاء ، فليرجع إليها !

فِي حَيَوَتِهِ

قوله : « إنَّ بيان » الخ ١٧٦/١٠ .

أى ، بيان ثبوت هذه الصِّفة لذاته المقدَّسة الوجوبية ، و بيان ما يراد من إطلاقها عليها : وقد ذكرنا سابقاً أنَّ البرهان الصِّديقيَّ ، الذى استدلَّ فيه بذاته على ذاته وافٍ باثبات اتِّصافه بأسمائه وصفاته ، بل نفس كونه صرف الوجود والنور دالٌّ على ذلك ، من دون الاحتياج الى مؤونة برهان وتكلف بيان.

قوله : « بل قال الشيخ » الخ ١٧٦/١٣ .

ما ذكره شيخ أتباع المشرقيين مبنىً على ما ذهب إليه فى باب العلم التفصيليَّ للواجب ، تعالى شأنه ، بالأشياء . من نفى الصُّور المرتسمة ، وجعله عبارة عن حضور وجوداتها العينية ، وهوياتها الخارجيّة له ، تعالى ، بحيث « لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا »^١ . وكذا ما اختاره فى باب الإبصار ، من أنَّه بالإضافة الإشراقية الحضورية للنفس بالنسبة إلى المبصرات الخارجة ، لا بانطباع صورها فى الجليدية أو بخروج الشعاع من البصر إليها . فإنَّه على هذا المشرب يصير مرجع علمه الإشراقى الحضورى إلى بصره النورى المحيط بكافة المبصرات وعامة الموجودات .

فِي تَكَلُّمِهِ تَعَالَى^١

قوله : « وَأَنَّ الْوُجُودَاتِ » الخ ١٥/١٧٦ .

إشارة إلى^١ ما حققناه سابقاً ، من أَنَّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامة عندهم ، وَأَنَّ الكلام ليس عبارة عن الألفاظ المركبة والكلمات المؤلفة من الحروف المقطعة فقط ، بل عبارة عن كل^٢ ما يكون مُعرباً عن الغيب المكنون والسرّ المصون ، سواء كان^٣ من المعاني الغيبية الذهنية ، أو الحروف العالية الإلهية ، أو النقوش الوجودية والصّور الكونية والآيات الآفاقية والأنفسية ، التي كلّها مُعربة عن المكنون الغيبيّ الإلهي^٤ ، والأسرار المصونة الوجودية ، كما قيل بالفارسية :

بنزد آنکه جانش در تجلی است	همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروفست	مراتب جمله آیات و وقوفست
زوی هر عالمی چون سوره خاص	یکی چون فاتحه وان دیگر خلاص

قوله : « الَّتِي هِيَ » الخ ١٦/١٧٦ .

منازل القمر هي الشّرطین والبطنّین الخ . و انّما جعل مراتب تقاطع النّفس الإنسانيّ في المقاطع الوجودية بعدد منازل القمر ، لأنّه آخر الكواكب ، وفلكه آخر الأفلak عند الأقدمين من الفلاسفة . فهو مَحَطُّ أنوار جميع الكواكب ومَعكس إشرافها ومَجَلّ^١ أشعتها . كما أَنَّ الإنسان ، النّدى هو الكون الجامع عندهم ، آخر الحضرات الإلهية ومنتهى^٢ العوالم الطوليةّ الربوبية ، وهو مجمع جميع حقایق العالم و متحد تصافق کمالاتها . وفيه انطوى^٣ العالم الأكبر ، و هو الكتاب المبين ، النّدى بأحرفه يظهر المضمّر .

١- « سواء كان من الالفاظ والكلمات المعربه » ، خ ل .

و أيضاً ، هو من الكواكب التي تظهر بالليل والنهار ، وتجلّى فيها ، كما أن الإنسان يظهر من حيث جسده و ظهر قرآنه التكويني في عالم المواد والظلمات ، ومن حيث روحه و بطن قرآنه الجمعي الأحدى الإلهي في عالم المجردات والأنوار البارقات . ولذلك جعل من معجزات نبينا الختمى المحمدي (ص) التصرف في هذا الكواكب بانشقاق وجوده وفتق هويته .

و أيضاً ، كما أن القمر لا نور له في حد ذاته و يكتسب النور من الشمس ، ويحصل له جميع الرباطات معها ، وهو تابع صرف و فان محض فيها ، فكذلك قر النفس الإنسانية ، بالنسبة إلى شمس عقل الكل ، بل بالنسبة إلى شمس الهوية المغربية الإلهية ، تعالى شأنه العزيز القدوس .

و بلسان هيئة الإفرنج ، لما كان هذا الكوكب من أقمار كرة الأرض ، التي هي مستقر خلافة الحضرة الإنسانية والنشأة الآدمية ، كما كانت النفس الإنسانية من أقمار شمس اللاهوت وعالم القدس والجبروت ، جعلت منازل سير نفسها في مقاطع الحروف والكلمات ، بعدد منازل هذا الكوكب الرفيع الساطع والنجم اللائح .

قوله : « وهى العقل » الخ ١/١٧٧ .

إنما جعل العقول مع كثرة عددها ، سبباً على مذهب الإشراقيين ، بمنزلة منزل واحد ، نظراً إلى اكمال وحدتها واتحادها الوجودي من جهة فرط التورانية والخلوص عن موجبات الكثرة والبينونة . فهي مع كثرتها في حكم موجود واحد و مرجعها إلى أصل فارد . كما قال العارف القيومي ، والمولى الرومي .

جان خوكان و سگان از هم جداست

متحد جانهای شیران خداست

و هذا هو السر بعينه في عدّ النفوس مع كثرتها منزلاً واحداً .

ويمكن أن يجعل عدد منازل سير شمس الوجود ، و مدار فلك تجلياتها وظهوراتها

في قوسى الصعود والنزول ، الجبروت الأعلى^١ والأسفل ، والأفلاك السبعة ، والأركان الأربعة ، والمواليد الثلاثة ، والمقولات التسع العرضية ، و الكون الجامع ، يجعل الفلك التاسع والثامن ، اللذين هما العرش والكرسى بلسان الشرع ، داخلين في الملكوت الأسفل ، كما هو مذهب بعض العرفاء ، لا من مراتب موجودات عالم الناسوت . ولو قلنا في باب المقولات بمقولة من حصّر أجناس الأعراض في أربعة ، يمكن أن يجعل عدد المنازل هكذا : الجبروت الأيمن الأعلى^١ ، والأيسر الأعلى^١ ، والجبروت الأيمن الأسفل ، والأيسر الأسفل ، والملكوت الأعلى^١ والأسفل ، والأفلاك التسعة ، والمادة الأولى^١ ، والصورة الجسميّة ، والأركان الأربعة ، والمواليد الثلاثة ، والمقولات الأربع العرضيّة ، و الكون الجامع .

وإنما لم يعد المصنّف ، قدّه ، المادة الأولى^١ ، والصورة الجسميّة من عداد المنازل ، لمكان التركيب الاتحادى بينهما ، و عدم وجود الثانية بدون الصور النوعيّة .
قوله : « ممّا هو المعروف » الخ ٣/١٧٧ .

إشارة إلى أنّ هذا التعرف إنّما هو تعرف مشهورى ، غير معتنى^١ به عند أرباب الذوق والوجدان و أصحاب الحكمة والعرفان ، وأنّ الكلام أعمّ عندهم ممّا هو المعروف عند الجمهور ، كما يظهر وجهه ممّا يشير إليه .
قوله : « بجعلنا » الخ ٤/١٧٧ .

إشارة إلى أنّ دلالة الالفاظ ليست بالطّبع وبالإرادة ، بل إنّهاى بالمواضعة والجعل . اللهم ، إلّا أن يكون مراد من جعل دلالتها بالإرادة والطّبع إرجاع الوضع إلى الإرادة الوضعيّة ، والطّبع إلى الوضع الإلهى التكوينيّ ، أو الإرادة التكوينية ، كما سيشير إليه .
قوله : « كما في الكلمات الوجوديّة » الخ ٥/١٧٧ .

إنّما أتى ، قدّه ، بمثلين ، لأنّ الأوّل : من قبيل دلالة الفرع على الأصل ، والمعلول على العلة ، وللعكس على العاكس ، والثانى : من قبيل دلالة الأصل على الفرع ، بناء على كون التعقل بالاتحاد . و ذلك ، لأنّ الحقائق العقلية بالنسبة إلى الأفراد الخارجيّة ،

بمنزلة الأصول إلى الفروع عند أرباب المعرفة والدراية .

و أيضاً ، الأول من قبيل دلالة ما في الخارج على ما في الذهن ، أى الأذهان العالية بناءً على العلم الحسولى ، أو جعل المراد من الذهن مطلق الوجود القرآنى الجمعى العلمى ، والثانى دلالة ما في الذهن على ما في الخارج .

و أيضاً ، الأول بالطبع ، محضاً ، والثانى بمدخلية الذوق ، أو الجعل ، أى جعله في مرتبة اللحاظ ، بأنه ينظر إلى الخارجيات .

و أيضاً ، دلالة الأول دائمية ، ودلالة الثانى أكثرية : إذ قد تتخلف كما في الجهل المركب و تصور الكواذب .

و أيضاً ، الثانى قد يكون بمدخلية الوضع ، كما في حديث النفس وغيره ، كما قال بعض البارعين : « وكان المفكر يناجى نفسه بألفاظ ذهنية متخيّلة » الخ .

قوله : « كأحداث » الخ ٨/١٧٧ .

مثل العقود والنصب ونحوهما .

قوله : « أى حال اللفظ » الخ ١١/١٧٧ .

بناءً على انحصار الوضع فى الفرض المذكور بغير اللفظ .

قوله : « جمالك » الخ ١٧/١٧٧ .

يمكن أن يراد بالجمال الأسماء الجمالية ، و بالجلال الأسماء الجلالية ، كما ذكره ، قدّه فى الحاشية . و يمكن أن يراد به ذاته المقدسة ، و وجوده الجمعى الأحدى . لكن لا من حيث الذات ، بل باعتبار سريان وجهه الذى هو الفيض الأقدس و المقدس ، و الحقيقة المحمدية البيضاء ، و العلوية العليا ، و الفاطمية الزهراء^١ ، فى الأعيان الثابتة ، و الحقائق العلمية ، و مظاهرها الخارجية ، التى هى الأعيان الإمكانية و الحقائق العينية : أو يكون المراد من السريان سريان العاكس فى العكس و الشاخص فى الظل ، و من الجلال أحديته الذاتية و قهره الوجودى الفنى لكل رقيقة و حقيقة و لكل تعين و هذية ، كما قيل :

غيرتش غير در جهان نگذاشت زين سبب عين جمله اشيا شد
أو المقصود أن حقيقتك المقدسة ، ووجودك الأحدى ، وإن تجلّت في جميع
الحقايق العلمية والعينية ، والجميع من ظهورات ذاتك و مرأى أسمائك و صفاتك ،
إلا أنه ، لما كان ظهورك فيها بمقدار سعة قابلية الأقدار الإمكانية ، والأوعية الأكوانية
الجوازية ، لا كما يقتضيه إطلاق ذاتك و سعة وجودك - إذ لا يسعه الأقدار ولا يتمكن
من ملاحظته الأنظار ، كما قيل :

ترا چنانکه توئی هر نظر کجا بیند بقدرینش خود هر کسی کند ادراک
فليس لوجهك الكريم سائر، إلا كمال أحديتك^١ وسعة وجودك وقصور الحقايق
عن مظهرية كمال هويتك .

قوله : « وضع وضعاً » ٢/١٧٨ .

في هذا إشارة إلى أن ما أفاده في المقام لا ينا في ما هو مستأنس الأذهان العامية
والأفهام الجمهوريّة . لأن من المسلّمات المشهورة عندهم : أن تسمية الألفاظ الموضوعه ،
الدالة على المعاني كلاماً ، إنما هي من جهة دلالتها على المعاني بالمواضعه . وإذا عمّمنا نحن
الوضع ، بحيث يشمل الوضع الإلهي في مجرى الإرادة التكوينية ، فهم أيضاً ، لا يضابقون
عن إطلاق الكلام عليه ، بل يساعدوننا في ذلك الإطلاق .

قوله : « باعتبار وضع موجود عرضي » الخ ٤/١٧٨ .

إن قلت : الموضوع الذي هو اللفظ عندهم ، وإن كان من الموجودات العرضية
الزمانية ، و لكن الموضوع له هو الحقايق النفس الأمرية غالباً ، الواقعة في طول ما في
العالم المادّي ، و دار الحركة والتجدد ، فكيف جعل الموضوع له أيضاً من الموجودات
العرضية ؟

قلت : الموضوع له ، لما كانت المعاني الذهنية ، المتمثلة في الازدهان الجزئية المتعلقة بالمواد الشخصية المتجددة ، فتكون بهذا الاعتبار من الموجودات العرضية الزمانية ، وإن كانت ، باعتبار أصلها الثابت في سماء العقل ، من الموجودات الطولية الثابتة ، فتدبر ! وبعبارة أخرى : الموضوع له للألفاظ المعاني النفس الأمرية ، باعتبار وجوداتها الرباطية العرفانية ، لا باعتبار وجوداتها النفسية . ومن هنا ذهب بعضهم إلى أن الألفاظ موضوعة للمعاني الذهنية ، فتأمل !

قوله : « لأن ما بالذات » الخ ٦/١٧٨ .

إن قلت : هذا مبنى على مذهب المشائين من عدم جواز التشكيك في المهيمة . وأما على ما اختاره وفاقاً لأرباب الذوق وأصحاب الإشراق والأشواق ، فهي مما تقبل التشكيك جزماً ، وكذا بناءً على الحركة الجوهرية يمكن أن يتخلف ما بالذات عنها بتحول وجودها وتكامل جوهر ذاتها ، كما أن ذاتي النفس - بناءً على كونها جرمانية الحدوث روحانية البقاء في بدو وجودها - التجسم والتبدل ، ولكن في ختم وجودها ، وكمال ذاتها ، تكون برينة عن ملاسة التجسم ، بل المهيمة والإمكان . فنفى الاختلاف الذي هو مساوق مع نفى التشكيك عن الذاتي ، ونفى التخلف الذي هو في حكم نفى الحركة الجوهرية الاستكمالية ، والتجهر والتحول الوجودي عنه ، غير مطابق لما ذهب إليه و اختاره . مع أنه ، قدّه ، أرسله في المقام لإرسال المسلمات .

قلت : أما عدم جواز الاختلاف ، فالمراد به هنا الاختلاف من حيث المهيمة . وهو ، قدّه ، لم يذهب إلى جواز التشكيك في المهيمة ، من حيث ذاتها ، بل باعتبار الوجود . فما أفاده في المقام لا ينافي ما اختاره سابقاً . وأما التخلف ، فليس هو من مقتضيات الحركة الجوهرية : أما أولاً ، فلأن الذات لا يزول فيها ، بل يستكمل في الوجود و يترقى فيه ، وهذا غير زوال الذات . وأما ثانياً ، فالمراد أن ما بالذات لا يزول ما دامت الذات باقية وغير زائلة . فلو فرضنا ، محالاً ، زوال الذات في الحركة

الاستكمالية ، فزوال ما بالذات حينئذ لا يخالف هذه القاعدة ، ولا ينا فيها ، فتدبر !
 و أيضا ، فرق بين قولهم الذات لا يختلف ولا يتخلف ، وبين ما أفاده هنا . إذ يمكن أن
 يراد بما ذكر في المقام أن ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف بالذات ، وإن جاز اختلافه
 وتخلفه باختلاف الذات ، أو نحوها ، فافهم !

فِي تَقْسِيمِ الْكَلَامِ

قوله : « فمنه ما قد كان عين الذات » الخ ٧/١٧٨ .

أقول : هذا مبنى على ما اختاره في باب العلم التفصيلي ، السابق على الإيجاد ، من حصره في العلم الجمعيّ الأحديّ الذاتيّ المعبر عنه برؤية المفصل مجملًا .
وأما على مذاق العرفاء الشائخين - القائلين بتعدد هذا العلم ، وانقسامه إلى العلم المذكور وما هو في مرتبة الواحدية الاسمائية ، المعبر عنه برؤية المفصل مفصلاً بالتفصيل العلميّ - فالكلام الذاتيّ عبارة عن إعرابه عن غيب مكنون الذات ، ومير مصونها بالظهور العلميّ ، النوريّ في مرتبتي الإجمال والتفصيل ، والأحدية والواحدية ، بالإعراب الذاتيّ الأحديّ الجمعيّ الكماليّ ، الذي هو أصل أصول الإعرابات ومبدء المبادئ لكلّ التكلّمات والظهورات .

وكذا على مذاق المشائين - الجاعلين العلم التفصيليّ ، السابق على الإيجاد ، ارتسام صور الأشياء في ذاته ، المقدسة الإلهية - يكون الكلام الذاتيّ عبارة عن هذا الظهور العلميّ الارتساميّ ، ولكن يكون زائداً على الذات عندهم ، على ما فهمه المتأخرون . ويكون الكلام الذاتيّ ، الذي هو عين الذات ، هو العلم الإجماليّ الذي هو عين الذات ، أو ما أفاده ، قدّه : يكون الذات ، بحيث ينشاء الآيات . فإن مراده من هذا ما أفاده سابقاً في ردّ حجة المشائين ، بقوله ، « والحلّ إن لم يعن معناها العرض » الخ . أي مبادئ صفاته الكمالية ، وهو كونه ، تعالى في مرتبة ذاته المقدسة ، عليمًا ، إذ لا معلوم ، وقديرًا ، إذ لا مقدور ، متكلمًا ، إذ لا متكلم معه ، كما مرّ شرحه سابقاً ؛ فتذكر !

قوله : « وهو الوجود » الخ ٨/١٧٨ .

قد مرّ عدم الحصر فيه ، وأنّ منها : مرتبة الأحديّة والواحدية ، وكون الذات بحيث يظهر بأسمائه وصفاته ، ومظاهرها ، التي هي الأعيان الثابتة والصّور العلميّة . قوله : « كلمات تمّة » الخ ٩/١٧٨ .

قد مرّ معنى التّمام ، والتّامّ ، والنّاقص والمستكفي ، فتذكّر !

قوله : « أوتيت جوامع الكلم » الخ ١٣/١٧٨ .

يمكن أن يراد بها جوامع كلم الأسماء والصفات الإلهيّة ، من جهة اختصاصه ، ص ، بالمظهريّة التّامة الكاملة .

و يمكن أن يراد بها جوامع كلم الأنبياء والرّسل ، من جهة كونه ، ص ، مركز دائرة الرّسالة ، وقطب رُحى النّبوة .

وارادة جوامع الكلم الوجوديّة ، والحضرات الخمس الإلهيّة ، أيضاً ممكن ، من جهة أنّه ، ص ، الكون الجامع ، الذي هو الحضرة السّادسة أو الخامسة ، الجامعة لجميع الحضرات ، وكافة المراتب والدرجات ؛ « وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مَوْلِيهَا » .

قوله : « كما قال تعالى » الخ ١٤/١٧٨ .

المراد بالبحر: إمّا أن يكون بحر المادّة والهيولى ، فعليه نفادها قبل نفاد الكلمات الإلهيّة ، وعدم اتّساعها لها ، واضح ظاهر ، من جهة عدم انحصار فيض وجوده ، تعالى ، وسيبّب وجوده بالموجودات المادّيّة .

و إمّا أن يكون المراد بها بحر الفيض المقدّس ، والنّفس الرّحمانيّ ، وعدم اتّساعه حينئذ من جهة عدم انحصار كلماته ، تعالى ، بالموجودات الخارجيّة ، ووجود ظهورات أخرى ، غير متناهية له ، تعالى ، في موطن العلم الربوبيّ ، التي لا يمكن أن تظهر في الخارج ، ولا تظهر أبداً . فلو فرض ، مُحالاً ، تكرّر ذاك التّجاليّ الإلهيّ في الخارج ، فع ذلك تلك التّجليّات الإلهيّة باقية في خفاء العلم ، وستر الغيب .

١- البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٢- « خباء » ، خ ل .

وقيل المراد به^١ العلم الأسْمَائِيّ والصِّمَاقِيّ من جهة عدم اتساعه للكلمات الإلهيّة ،
التي هي الأسماء المستأثرة ، التي سلطانها في مرتبة الأحديّة الذّاتيّة .
فعلى الأوّل ، فالإتيان بالجملة الشرطيّة ، من جهة أنّ بحر المادّة مبدء قابليّ للصّور
الوجوديّة ، لا مبدء فاعليّ لها . وعلى الثّاني ، من جهة أنّ الفيض المقدّس ليس مداداً لكلّ
الكلمات الإلهيّة ، حتّى الكلمات الظّاهرة بالفيض الأقدس ؛ فتدبّر .
قوله : « وإنّما كلامه سبحانه » الخ ٤/١٧٩ .

أى ، كلامه الوجوديّ في مرتبة ظهوره بالفيض الأقدس ، لا مطلق كلامه ، حتّى
الكلام الذّاتيّ الأحديّ الغيبيّ الإلهيّ .
قوله : « حمد الأشياء » الخ ٥/١٧٩ .

قد ذكرنا في أوّل الكتاب : أنّ الحمد الحقيقيّ هو إظهار كمال المحمود ونعوت
جماله وجلاله ، سواء كان المحمود نفس الحامد أو غيره ، وأنّه ينقسم إلى ذاتيّ وصفائيّ
وأفعاليّ وآثاريّ .

وبيّنا : أنّ الحمد الذّاتيّ في الحقّ ، تعالى ، ظهور ذاته بذاته ودلالته بذاته على
ذاته ، من جهة كونه بسيط الحقيقة ، وواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات ،
وواجداً للنّحو الأعلى^١ من كلّ وجود وكمال وجود ، وكون ذاته بذاته مظهرّاً في غيب
ذاته ، ظاهرّاً ومُظهرّاً بذاته للنّحو الأرفع الّآتمّ الأعلى^١ من كلّ كمال وفضيلة .
وأنّ حمده هذا ، هو حمد الحمد ، وحقّ الحمد ، وآتمّ أنحائه ، وأكمل أقسامه .
وأنّ حمده الصّفائيّ هو ظهوره بصور أسمائه وصفاته ، في مرتبتيّ الأحديّة والواحديّة
الأسْمَائِيّة ، وتجليّه ، بالتّجلىّ العلميّ الجمعيّ التفصيليّ ، بحقايق الأسماء والصّفات ،
ومظاهرها التي هي حقايق الأشياء وأعيانها .
وأنّ حمده الفعليّ لذاته ، ظهوره تعالى ، بالنّفس الرّحمانيّ والفيض المقدّس في
مرايا الآفاق والأنفس وعوالم الغيب والشّهادة .

و أنّ حمده الآثاريّ ظهوره من مشكوة الرّحمة الرّحيميّة بصور الكمالات الخاصّة للأشياء ، على حسب قابليّاتها المخصوصة بالتّفصيل الّذي مرّ شرحه .
 وذكرنا : أنّ الحمد الفعليّ والآثاريّ للحقّ ، تعالى ، لذاته المقدّسة الوجوبيّة ، بعينه حمداً لأشياء له ، تعالى ، في مرتبتيّ الجمع والتّفصيل ، وأن لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار والإضافة . فإنّه ، كما أنّ وجودات الأشياء و صفاتها وكمالاتها وآثارها من الحقّ ، تعالى ، شأنه - بل عين الرّبط به ، تقدّست أسمائه ، من قبيل ربط الشّيء بأصله وتماه ، وما به تحقّقه وقوامه ، و بعلمته الموجبة المذوّة له ، وفي عين كونها مرتبطة به ، تعالى ، مضافة إليه ، تعالى ، منتسبة إلى ذاتها^١ ، ومضافة إليها ، من قبيل نسبة الشّيء إلى المحلّ القابل له - فكذلك حامديّة الحقّ ، تعالى ، أي ، بالحمد الفعليّ والآثاريّ لذاته المقدّسة ، هي من الجهة الأولى ، أي من حيث إضافتها إلى الحقّ ، تعالى ، عين حامديّة الأشياء له ، تعالى ، من الجهة الثّانية ، أي من حيث إضافتها إلى أنفسها^٢ ، والفرق إنّما هو بالاعتبار والإضافة .
 إلّا أنّ هذا الحمد ، بالنسبة إلى الحقّ ، تعالى ، أفعاليّ وآثاريّ بوجه ، وإن كان من وجه آخر ذاتيّاً أو صفاتيّاً أيضاً ، وبالنسبة إلى الأشياء جامع للحمد الذّاتيّ والصفاتيّ والأفعاليّ والآثاريّ . فإنّها بذواتها و صفاتها و أفعالها و آثارها مُظْهَرة لذاته و أوصافه و أفعاله و آثاره ، بالإظهار الحقيقيّ الذّاتيّ ، الّذي هو حقّ الحمد وحقيقته ، من جهة كونها بذواتها و صفاتها و أفعالها و آثارها كلماته التّكوينيّة الوجوديّة ، المعرّبة عن غيب مكنون ذاته ، و سرّ مصون أسمائه و صفاته ، وإذا حقّقت ما ذكرناه لك فيما مضى^١ من الكلام ، الّذي كان خلاصته ما ذكر في المقام ، ظهر لك محصل كلامه ، وحقّ مقصوده ومرامه .
 قوله : « والحمد المتعارف » الخ ١٧٩/٨ .

إشارة إلى أنّ ما ذكره طبق أرباب الذّوق ، ليس اصطلاحاً خاصّاً ، مخالفاً لما اصطُِّلح عليه في عرف غيرهم ، بل هو موافق لما تعارف عندهم ، من جهة أنّ الحمد

١- أي : « منتسبة الى نفس ذات الاشياء » .

٢- أي : « الى أنفس الاشياء » .

الحقيقيّ عندهم أيضاً عبارة عن إظهار كمال المحمود ، و شرح فضائله و فواضله .
قوله : « محمولان » الخ ١٧٩/١٠ .

و هو ما ذكرنا شرحه : و هو كون الموجودات بذواتها وصفاتها وأفعالها وآثارها ،
و بالجملة من جميع الجهات والحسيّات ، ربطت بالتعلّق وظلّت التجوهر به ، تعالى ، و
مُظهرة لذاته و نعوته وكمالاته ، لا من حيث مجرد دلالتها ، من حيث بعض صفاتها من
قبيل الإمكان والحدوث ، على أنّ لها مؤثراً ، كما لهج به بعض الغاغة من المسمّين بالمتكلمين .
و أيضاً أنّ هذا الحمد ، الذي أثبتناه حمد حقيقيّ ، حاصل عن خبرة و معرفة ، و علم تفصيليّ
حاصل لكلّ شيء ، من جهة سريان الوجود بكمالاته ، التي من جملتها العلم و المعرفة و
الشهود ، في الأشياء ، و كون الجميع عارفة بباريها و مُبديها و أصلها و مقومها و مذوّتها ،
بالعرفان البسيط عند بعضهم ، و بالمركّب عند آخرين ، كما قال العارف القيوميّ :

جملة ذرات عالم در جهان باتومی گویند روزان و شبان
ما سمیع و بصیریم و خوشیم باشما ناهرمان ما ناخوشیم
و قال آخر :

خود نه زبان در دهان عارف مدهوش حمد و ثنا می کند که موی بر اعضا
بل تسیحها و تحمیدها للحقّ تعالى ، بالسنة مختلفة ولغات شتى كلّها لسان العلم
والمعرفة .

منها ، من جهة ألسنها اللاهوتية ، و هي لسان الأعيان الثابتة والصّور العلمية .
ومنهما من جهة ألسنها الجبروتية ، التي مستقرّة عند عرش الذّات عند مليك مقتدر ،
أى السنة أرباب أنواعها و أصحاب طلسماتها . ومنها ، من جهة ألسنها الملكوتية ، التي اشير
إليها في الكتاب المجيد الإلهيّ بقوله ، تعالى شأنه : « بيده مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ » ،
و هي أمثلتها ، المعلقة في عالم الملكوت ، و حضرت المثال المنفصل المطلق ، التي هي دار
الحيوان ، والعلم ، و المعرفة ، و الإرادة .

و منها ، لسانها الجامع لجميع الأسنة واللغات ، وهو لسان الإنسان الكامل الجمعي
المحمدي ، ص .

و منها ، ألسنة وجوداتها الفرقانية ، التي هي أيضاً لسان العلم والمعرفة الذاتية ،
بمقتضى سريان كمالات الوجود بسرياته ، كما قال عز من قائل : « وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا
يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ »^١ ، على قراءة « تَفْقَهُونَ » ، كما
أشرنا إليه ، فافهم !

فِي الإرادة

قوله : « شوق مؤكّد عقيب داع » الخ ١٢/١٧٩ .

أى عقيب داع يكون باعثاً على الفعل . فلا يرد أنّه قد يوجد الشّوق المؤكّد مع فقد الإرادة - كما في النفس الزكيّة الشائقة ، من جهة قوتها الشّهويّة - إلى ارتكاب الزّنا ، مثلاً . و ذلك ، لأنّ ذلك الشّوق غير حاصل عقيب الدّاعى الباعث على إيجاد الفعل ، كما لا يخفى .

قوله : « يحصل عقيب داع » الخ ١٤/١٧٩ .

إشارة إلى أنّه ليس نفس الدّاعى ، كما زعمه بعضهم ، لأنّه قد يوجد ، ولا توجد الإرادة لوجود المانع مثلاً .

قوله : « موجباً لتحريك الأعضاء » الخ ١٥/١٧٩ .

إشارة إلى اتّحاد الإرادة مع الاختيار ، لأنّه أمر يغيّرها ويحدث عقيبها ، فتدبّر !

قوله : « أجلّ مدرك » الخ ٢/١٨٠ .

لما كان كمال الإدراك وتماميّته ، إمّا بسبب كمال المدرك (بالكسر) ، أو من جهة كمال المدرك (بalfتح) ، أو من جهة أتمّيّة نفس الإدراك ، أراد أن يشير إلى حصول الأمور الثلثة ، الموجبة لكمال الإدراك في المقام :

أما كمال المدرك ، وكونه فوق الكمال والتّمّام ، فظاهر . لأنّه الوجود الشّديد الصّرف ، الّذى لا يتصوّر ما هو أتمّ وأكمل منه ، وهو فوق ما لا يتناهى ، بما لا يتناهى ،

شدة وعدة ومدة ، ومن جهة أنه مُدْرِك بنفس ذاته لذاته ، و مُدْرِكِيَّتُهُ أصل المُدْرِكِيَّات و تمامها ، و هو جامع لها بنحو الوحدة والبساطة والأحدية والسداجة .
و أمّا كونه أتم إدراك ، فلكونه إدراكاً حضورياً ، بالحضور التّامّ الأحديّ الجمعيّ الإلهيّ ، تفصيليّاً في عين كونه أحدياً قرآنيّاً .

و أمّا كونه أتمّ مدرّك (بالفتح) ، فلأنّ مُدْرَكه ذاته المقدّسة الوجوديّة ، التي هي أتمّ الأشياء وأكملها ، وهي غير متناهٍ البهاء والجمال ، و فوق مالايتناهى^١ ، في الكمال والرفعة والجلال ، فنبت تماميّته في الأمور الثلاثة .

قوله : « وعاشق » الخ ٦/١٨٠ .

لأنّ العشق هي المحبّة المفرطة . ولما كانت صفاته ، تقدّست أسمائه ، فوق مالايتناهى^١ ، بمالايتناهى^١ ، و من جملتها حبه لذاته ، فهو أيضاً فوق مالايتناهى^١ ، وفي أعلى درجة الكمال والإفراط والشدة .

وأيضاً لما كان مرجع عشقه إلى حبه لذاته ، الذي هو عين كونه نوراً بذاته ولذاته ، وعالمًا بذاته من جهة أنّ كمالاتها ترجع إلى أصل واحد و سنخ فارد - وقد مرّ أنّ تماميّة الإدراك تدور على تماميّة الأمور الثلاثة - فنبت أنّه أجلّ عاشق لذاته بالذات ، و لِمَا يتبع ذاته . بالتبع والعرض .

قوله : « فكان رضاؤه » الخ ١١/١٨٠ .

لما كان فعله ربطاً محضاً لذاته ، و فانياً صرفاً ، و ممحوّاً و مطموساً و ممحوقاً فيها ، فرضاؤه بفعله مطوًى في رضائه بذاته ، لا يمكن أن ينفك عنه أصلاً^١ . كما قال تقدّست أسمائه : « يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ »^١ لكنّه ، كما أنّ أصل فعله تابع صرف لذاته ، كذلك رضاؤه به تبع محض لرضائه بها ؛ فتدبّر ! تعرف !

قوله : « عرف الكمال الذي » الخ ٢/١٨١ .

إنّما عبّر بذلك ، من جهة أنّ مقصوده ، قدّه ، إثبات أنّ الغاية الذّاتية لنظام الكلّ هي ذات الواجب ، تعالى ، والغاية يجب أن تكون كمالاً وتماماً للشيء . فالمعنى : أنّه ، لو عرف حقيقة واجب الوجود ، الّذى هو أصل كلّ كمال و مبدئه وتمامه .

قوله : « على مثاله » الخ ٣/١٨١ .

لما كان الواجب ، تعالى ، كما مرّ : صرف الوجود ، الّذى هو صرف كلّ كمال الوجود ، فذاته الأقدس الأرفع الأعلى ، هو مثال كلّ شيء ، بنحو أتمّ وأكمل ، وهو في غاية النّظام والكمال والرّفعة . فاذا أراد أن ينظم الإنسان العالم على كمال النّظام ، يجب عليه أن ينظمه على مثال ذات الواجب ، تعالى .

قوله : « على غاية النّظام » الخ ٤-٣/١٨١ .

لأنّه ظلّ نظام ذات الواجب ، الّذى هو غاية كلّ نظام وواجد لأتمّ انتظام .

قوله : « فإن كان الواجب » الخ ٤/١٨١ .

تفريع على ما أفاده بقوله : « ولو أنّ إنساناً » الخ . يعنى إذا كان غير الواجب فاعلاً لنظام الوجود ، وهو ينظم الأمور على غاية انتظام ، يجب أن يكون غاية فعله هو الواجب ، تعالى . فإذا كان الواجب ، تعالى ، هو الفاعل لهذا النّظام ، العجيب الأنيق الغريب ، يجب أن يكون هو الغاية أيضاً .

قوله : « فى كلّ موضع » الخ ١٠/١٨١ .

أى : سواء كان فى المعاليل البسيطة ، الّتى هى فوق نظام الكون والطّبيعة ، أو فى المعاليل المركّبة الّتى تحته .

والبيان فى القسم الأوّل ظاهر : حيث أنّها لاحالة منتظرة لها وجوداً ، حتّى تكون لها غايات متأخّرة عن وجودها ، وجاعل وجودها ، ولا أيضاً عللها لها غايات زائدة على ذواتها ، حتّى تفرض لها غايات متباينة مع عللها ، فلذلك ، عللها الفاعليّة عين عللها الغائيّة .

و أمّا فی القسم الثّانی ، فبناءً علی اتّحاد العاقل بالمعقول ، فالاتّحاد فیها أيضاً ظاهر واضح .
و أمّا بناءً علی مذاق القوم ، فالبيان فيه ما أشار إليه بقوله : « إذ علّة غائیة »
الخ .

فِي أَفْعَالِهِ، تَعَالَى :

فِي أَنْحَاءِ تَقْسِمَاتِ لِفِعْلِ اللَّهِ، تَعَالَى

قوله : « إِمَّا أَنْ لَا يَكُونُ مَسْبُوقاً » الخ ١٦/١٨١ .

هذا هو المَبْدَعُ بالمعنى الأخصّ ، والمَبْدَعُ بالمعنى الأعمّ ما لا يكون مسبوqاً بالمدة ، سواء كان مسبوqاً بالمادة ، أم لم يكن . فهو بهذا المعنى يشمل المَبْدَعُ بالمعنى الأول ، و المخترع بالمعنى التّذى ذكر في الكتاب .

وإنّما لم يذكر المنشأ ، وهو التّذى لا يكون مسبوqاً بالمادة والمدة ، مع عدم تجرّده عن المقدار ، لما أشار إليه في الحاشية ، مع أنّ إرجاعه إلى المبدع أيضاً ممكن ، بأن يقال المبدع ما لا يكون مسبوqاً بالمادة والمدة ، سواء كان مسبوqاً بالمقدار ، أم لا .

قوله : « فَرَبَّمَا صَارُوا » الخ ٨/١٨٢ .

بل ربّما صار مظهر فوق التّمام ، كما في الإنسان الكامل المحمّدى ، ص ، وعترته القديسين ، ع .

قوله : « وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ » الخ ١٦/١٨٢ .

بل هذا متعيّن في المقام ، وآلا لدخل العقول « في الشّيء من شيء » . لأنّها أشياء صادرة من شيء ، هو بحقيقته الشّيئية . فلا يوجد مصداق للقسم الأخير ، إلا أن يخصّص القسم الثّاني بالممكنات ، نظراً إلى أنّها بالنسبة إلى الواجب ، تعالى ، أفياء محضة . فتكون شيئاً من شيء ، لا شيئاً من شيء . فيصدق في حقّ العقول أنّها لا من شيء ، بالمعنى المذكور . أى ، لا تكون شيئاً من شيء ، بل هي أفياء محضة للشّيء ، لا هي أشياء منه ؛ فتدبّر !

قوله : « وجبروت » الخ ٣/١٨٣ .

هي ' منقسم إلى : الأعلى ، وهي العقول الطولية ، والأسفل ، وهي العقول العرضية . وكذا الملوكوت ينقسم إلى : الأعلى ، وهي النفوس الكائنة ، والأسفل ، وهو عالم المثال ، المنفصل عند الإشرافيين ، والصّور الخيالية الفلكية عند المشائين .

قوله : « الكل عبارة » الخ ١٣/١٨٣ .

إشارة إلى أن جميع الموجودات كلمات لله ، تعالى ، وكلامه الفعلي ، الذي هو مُعَرَّب عن غيب مكنون هويته ، و سرّ مصون ذاته وحقيقته ، كما أشار إليه بعض العارفين بقوله :

بنزد آنکه جانش در تجلّی است همه عالم کتاب حقّ تعالی است

قوله : « يا من هول للقلوب » الخ ١٣/١٨٣ .

إشارة إلى ثبوت القاب لكل موجود من جهة . شبه المعنى بالمغناطيس و العبارة بالحديد ، فجعله ، تعالى ، معنى المعاني وحقيقة الحقايق ، الجاذب لقلوب حقايق الأشياء وذواتها . و يؤيد هذا ما ورد في الكتاب المبين ، من قوله ، تقدّست أسمائه : « إنّ من شئٍ إلّا يُسَبَّحُ بِحَمْدِهِ »^٢ الآية ، بناءً على قراءة تفقهون ؛ فتدبّر !

١- « هو » ، خ ل .

٢- الاسراء (١٧) ، ٤٤ .

في أَنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ ، تَعَالَى ، إِنَّمَا صَدَرَ بِالتَّرْتِيبِ

قوله : « إِذْ الْعَيْنَةُ » الخ ١٥/١٨٣ .

لَمَّا كَانَتِ الْعَيْنَةُ الَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ عِلْمِهِ ، تَعَالَى ، بِالنِّظَامِ الْأَحْسَنِ الْأَتَقَنَ ، الَّذِي هُوَ ظِلُّ نِظَامِ ذَاتِهِ الْمُقَدَّسَةِ ، فَهِيَ تَقْتَضِي إِفَاضَتَهُ نِظَامَ الْوُجُودِ عَلَى شَاكِلَةِ ذَاتِهِ ، تَعَالَى . بِمَقْتَضَى : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ »^١ . وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْأَشْرَفَ أَمَّ شَاكِلَةٍ لِدَاتِهِ . فَهُوَ أَقْرَبُ صَدُورًا عَنْهُ ، تَعَالَى .

مَعَ أَنَّ حَسْنَ النِّظَامِ وَأَنْبِقِيَّةَ التَّرْتِيبِ ، يَقْتَضِي إِفَاضَةَ الْأَشْرَفِ قَبْلَ إِفَاضَةِ الْأَخْسَرِ . وَكَذَا أَمْتِيَّةُ لِسَانِ الْقَابِلِيَّةِ . فِي الْأَشْرَفِ ، وَأَقْرَبِيَّتُهُ فِي أَخْذِ الْفَيْضِ ، تَقْتَضِي التَّقَدُّمَ فِي الصَّدُورِ .

قوله : « أَعْنَى الْقَوَاهِرِ الْأَدْنِيِّينَ » الخ ١/١٨٤ .

تَسْمِيَّتُهَا بِالْأَدْنِيِّينَ : لِأَمَّا مِنْ جِهَةٍ تَسْفُلُهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقَوَاهِرِ الطَّوَلِيَّةِ الْمُسَمَّاةِ عَنْدهُمْ بِالْقَوَاهِرِ الْأَعْلِيِّينَ ، أَوْ مِنْ جِهَةٍ دَنَوَهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَصْنَامِ وَالْبَرَنَامَجَاتِ .

قوله : « بِمَقْتَضَى » الخ ٧/١٨٤ .

قَاعِدَةٌ إِمَّاكَانِ الْأَشْرَفِ فِي النَّزُولِيَّاتِ ، وَإِمَّاكَانِ الْأَخْسَرِ فِي الصُّعُودِيَّاتِ ، وَسَيَجِيءُ شَرْحُهُمَا عَنْ قَرِيبٍ .

فِي إِثْبَاتِ أَنَّ أَوَّلَ مَا صَدَرَ هُوَ الْعَقْلُ

قوله : « لَأَنَّ اسْمَ النَّفْسِ » الخ ١٤/١٨٤ .

أى ، يشمل اسم النفس العرض النفسانى . لأنَّ اسم النفس وضع لما يتعلّق بالجسم
تعلّقاً تدبيرياً : إمّا بالذات ، أو بالعرض ، والقسم الثانى شامل للعرض النفسانى .

قوله : « مع أَنَّهَا فِي تَشْخِصِهَا » الخ ٢/١٨٥ .

إن قلت : فيلزم احتياجها في وجودها إليها ، مع أَنَّ الهوى أيضاً تحتاج في وجودها
إلى الصّورة ، فيلزم الدّور .

قلت : الهوى تحتاج في أصل وجودها إلى الصّورة ، وهى في وجودها بنحو الفرق
والتّكثّر ، فلا يلزم الدّور .

قوله : « حَيْثُ أَنَّهُ » الخ ٤/١٨٥ .

إن قلت هذا على مذاق المشائين ، وأمّا على مذاق الإشراقيين ، فهو بسيط لا يجرى
فيه ما ذكر في المقام .

قلت : ما ذكره إنّما هو على طريقة المشائين ، وأمّا على مذاق الإشراقيين ، فلهم
طريقة أخرى ، سيشير إليها ، في مستأنف الكلام . مع أَنَّهُ ، يمكن تنميته بما تقرّر عندهم ،
من أن تأثير الجسم والجسمانى إنّما هو بمشاركة الوضع . والجسم لا يمكن أن يكون واسطة
في الإيجاد ، مع أَنَّهُ لا يتقوم بدون الصّور النوعيّة . واحتياجه في التّشخيص إلى الأعراض
أيضاً ظاهر ، فتدبّر !

قوله : « و باقى الوحدات العددية » الخ ٥/١٨٥ .

عطف على قوله : « ربط المركب . » و الدليل عليه لزوم مشاكلة الفيض مع المفيض .

قوله : « صور عارية » الخ ٧/١٨٥ .

المراد بالصورة هنا الفعلية : أى ، فعليات محضة ، لامادة لها أصلاً ، لا بمعنى محلّ الصّور والأعراض ، ولا بمعنى متعلّق النفس .

قوله ، ع : « خالية عن القوة » الخ ٧/١٨٥ .

إشارة إلى خلوها عن الإمكان الواقعي ، النفس الأمرى مطلقاً ، وأن إمكاناتها عقلية محضة . أو إشارة إلى أنها ليست مثل النفوس الكلية - أى تكون مزدوجة الذات من جهتي الخلقية و الأمرية - تكون من الجهة الشّائية رهينة للقوة والاستعداد . ويمكن أن تكون القوة والاستعداد فيها كناية عن المهيّة ، فإنها حاملة قوة الوجود واستعداده ، فتكون إشارة إلى القاعدة الموروثة عن شيخ الإشراقيين ، من أن النفس وما فوقها لنيّات صرفة ، ووجودات محضة ، ولكلّ وجه .

قوله : « تجلّي لها » الخ ٨/١٨٥ .

أى تجلّي الحقّ ، تعالى ، فيها من دون واسطة ، أى في أعيانها وصورها العلمية ، فأبرزها من حد العلم إلى العين بحكم النكاح الثاني ، ومن مكنم البطون إلى حضرة الظهور . فصارت مشرقة بنوره الفعليّ ، الذي هو الفيض المقدّس . وفي هذا إيماء إلى أنها نفس إشرافات الله وسبحات وجهه ، وأنوار ذاته المستشرقة بها ، لا كما في سائر الموجودات ذوى المهيّات ، وإلى أنها وسائط إيجاد سائر الموجودات ، أى فاشرقت بإيجاد الحقائق عن كتم العدم إلى عرصة الوجود .

قوله : « وطلعتها فتلاّت » الخ ٨/١٨٥ .

أى طلع فيها بشمس ذاته المقدّسة .

١- « الاقدس » ، خ ل .

٢- « ذوات المهيّات » ، خ ل .

قوله ، ع : « وطالعتها » الخ ٨/١٨٥ .

أى ، صيّرَها مطلع شمس هويّته ، أو صيّرَها طالعة بنور شمس وجهه ، وفيه إشارة إلى جعلها كذاته الحقّة الوجوديّة في الصفّات النوريّة ، وكونها أمثلة شمس هويّته التّامة . أو طالعتها و صيّرَها نفس النّور والضياء ، ففيه إيحاء ، حينئذٍ ، إلى 'مشاكلتها الفيّيّة مع ذاته وصفاته ، من جميع الجهات ، التي يمكن أن يصير الممكن مظهرًا للواجب فيها ، وبالجملة إلى محوها وطمسها ومحققها ، ذاتًا وصفاتًا فيه ، تعالى ' ، أو إلى 'ما ركن إليه صدر متألّهة الإسلام ، من كونها من صقع الرّبوبيّ ، لا من العالم ، أو إشارة إلى أنّه تعالى ' صيّرَها واسطة لإيجاد صور أخرى ، نوريّة مثلها ، لا في إفاضة مادونها فقط .

قوله ، ع : « فتلاّات » الخ ٨/١٨٥ .

أى بإفاضة الأنوار العقليّة والنفسيّة .

قوله : « ألقي في هويّتها » الخ ٨/١٨٥ .

أى ، في وجوداتها : أى جعلها مظاهر صفاته ومعلّمة بأسمائه ، تعالى ' ، وآياته كلّها ، فصيّرَها خليفته في العوالم والحضرات الخمس أو الست ، بأجمعها . وفي ذكر هذه الفقرة بعد الأوّلين إشارة إلى أنّ فاعليّتها وإيجادها ، بحول الله ، تعالى ' ، وقوّته ، بل أنّها عين فاعليّته الحقّة الوجوديّة ، حتّى 'لا يتوهم كونها شركاء له ، تعالى ' ، في الإلهيّة ، وبالجملة إلى 'اللسان' : « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ' » ١ ، و « إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ » الآية ٢ .

قوله : « وفي حديث الأعرابيّ » الخ ٩/١٨٥ .

قد ذكرناهما فيما سبق من الكلام وشرحناهما بقدر ما وسعه المقام ، فراجع !

١- الانفال (٨) ، ١٧ .

٢- الفتح (٤٨) ، ١٠ .

فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ الْكَثْرَةِ فِي الْعَالَمِ

قوله : « وبهذا الاعتبار » الخ ١٣/١٨٥ .

أى باعتبار الكثرة الاعتبارية، المتحققة فيه - لامن حيث الإضافة إلى المبدء فقط، فإن هذه الجهة جهة الوجوب والضرورة، لاجهة الإمكان واستواء النسبة إلى الطرفين، إلا أن يكون المراد أنه من حيث لحاظ النسبة فيه، المقتضية لمغايرتها مع الطرفين، ومغايرة كل واحد منهما مع الآخر، والمغايرة سبب الاتصاف بالإمكان - يتصف به . وإلا، فمن حيث لسان الاتحاد والفناء لا يتصور إثنيّة، حتى يتصور الإمكان والمغايرة، بل من هذه الجهة يكون العقل من صقع الحق، تعالى، وواجباً بوجوبه، لا بإيجابه، وموجوداً بوجوده، لا بإيجاده .

ثم إن المراد من الكثرة الاعتبارية ما ليس لها ما بازاء في الخارج، منحازاً عن الوجود الواحد العقلي، وإن كان لها منشاء انتزاع عيني، لا كآنياب أغوال والأمور الاعتبارية المحضّة . فلا يقال إن الأمور الاعتبارية كيف يمكن أن تكون مؤثرة في الأمور العينية . وذلك، لأن من جملة تلك الأمور، الموجبة للكثرة، المهية . وهى عند القائلين باعتباريتها، أى المحققين منهم، موجودة، بعين موجودية الوجود بالعرض . فهى من الأمور العينية بهذا الاعتبار، ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني، كما أشار إليه العارف المحقق فيما نقل عنه من العبارة المذكورة في فصوص الحكم . مع أن المؤثر في الحقيقة هو الحق، تعالى، بواسطة وجود العقل الذى، بسبب نزوله عن مرتبة صرف الوجود الحق، تكون فيه شائبة كثرة، ويصير منشاء لانتزاع هذه الأمور . ومع جعلها واسطة في التأثير،

فالتوسط خفيفة المؤونة.

قوله : « و بوجه آخر » الخ ١٤/١٨٥ .

أقول: الجهات التي تصوّروها في الصّادر الأوّل ستة: الوجود ، والمهيّة، والإمكان، والوجوب بالغير ، و تعقل الذات ، و تعقل المبدء ، تعالى^١ ، والأمور الصّادرة من الحقّ بتوسطه ثلاثة : العقل الثّاني ، ونفس الفلك الأقصى^٢ ، وجرمه.

هذا بالنّظر إلى^٣ توحيد الكثير في جرم الفلك . وأمّا بالنّظر إلى تكثير الواحد ، فالفلك ينحلّ إلى نفسه المجردة الكلّيّة ، و صورته النّوعيّة ، أي طبيعته السّارية في جسده ، و صورته الجسمية ، ومادته الحاملة لصورته ، ونفسه الخياليّة ، بناءً على مغايرتها لنفسه الكلّيّة ، وطبيعته السّارية ، وجوداً ، كما ذهب إليه بعضهم .

وقد يجعل الصّادر بتوسطه إثنين : العقل الثّاني ، والفلك الأقصى^٤ . فبناءً على تسديس الجهة بعدد الحضرات الست ، والأسماء الإلهيّة المؤثّرة في الخلق ، والنّسب والأمور الصّادرة منه، فإسناد كلّ واحد منها إلى إحدى تلك الجهات ، وإن كان ممكناً، إلّا أنّ المشهورين بالفضل والتّحقيق من المشائين لم يذهبوا إلى ذلك . وعلى تسديس الجهة ، وجعل الأمور الصّادرة منه في الرّتبة الأولى^٥ ثلاثة ، فقد يجعل كلّ واحد من تلك الأمور مستنداً إلى إثنين من تلك الجهات : الأشرف إلى الأشرف ، والأخس إلى الأخس . وقد يعدّون إثنين منها واحدة . وقد يثنّون الجهة والأمور الصّادرة ، و يرجعون باقي الجهات إليهما . و لكلّ وجه ، ذكرناه في حواشي الأسفار مفصّلاً ، و من شاء فليرجع إليها .

ومجمل هذا المفصّل يستفاد ممّا أشار، قدّه ، إليه . حيث أنّ إرجاع تعقل الذات إلى جهة المهيّة أو الوجود ، من جهة أنّ تعقل المجرد لذاته عين ذاته . وكذا إرجاع تعقل المبدء إلى جهة الوجوب بالغير ، من جهة أنّ ما ينال الممكن الوجود بالذات من تعقل العلّة الواجبة ، بقدر ما يتجلّى به في مظهريّته ، ممّا لاضير فيه . وكذا إرجاع الإمكان إلى المهيّة والوجوب إلى الوجود موافق للنّظر والاعتبار :

قوله : « وإن لم يكن عين مهيّته » الخ ١/١٨٦ .
 بناءً على تركيبه من المهيّة والوجود ، كما هو مذهب المشائين .
 قوله : « فللهيولي^١ » الخ ١٣/١٨٦ .

لما كانت الجهات الست ، المتصورة في العقل الفعّال ، غير وافية بإفاضة النفوس والصّور في عالم الطّبيعة ، أسندوا الكثرة فيها إلى الجهات القابليّة . فإنّ العطيّات على حسب القابليّات ، كما أشار إلى وجهه بقوله : « فتلحقّ لقابل » الخ . وسنبيّن تفصيله في الفصل الآتي .

قوله : « بحركات السبعة الشّداد » الخ ١٤/١٨٦ .

إنّما نسب الأعداد وحصول القابليّات إلى^١ حركات السّبع الشّداد ، لأنّ بعضهم حصر عدد الكلّيّات من الأفلاك فيها ، وبعضهم جعل التّاسع والثّامن من موجودات عالم المثال . ويمكن أن يكون^١ من باب المثال ، أو من جهة كونها محالّ الكواكب السّبعة ، التي هي أقطاب عالم الطّبيعة . وإنّما سميت بالسّبع الشّداد ، نظراً إلى عدم قبولها للتخلخل والتّكاثف ، والفصل والوصل ، والخرق والالتيام . و بالجملة ، ما هو من خواصّ الأجسام العنصريّة عند أكثر الحكماء .

١- أي : « يمكن أن يكون هذه النسبة » .

فى ربط الحادث بالقديم

قوله : « لكنّه مع لاتناهى السلسلة » الخ ٣/١٨٧ .

إذا المفروض أنّ السبب الأصل السرمدى - الذى هو الواجب ، تعالى - أزلّ ،
وتلك الأسباب كانتا حادثة غير أزليّة . فيلزم التخلّف المذكور ، كما أشار إليه قوله ،
قدّه ، « والحال أنّه لا بدّ » الخ . إذا الكلام فى ربط الحوادث بالعلّة الأزليّة الواجبة التى
هى مبدء كلّ وجود ووجود . وبالجمله وجود الواجب ، تعالى ، ولزوم انتهاء سلسلة
الموجودات طرّاً وكلاًّ إليه ، مفروغ عنه فى هذا الفرض والتقدير .

قوله : « فالحكماء قائلّة » الخ ٥/١٨٧ .

ملخص ما أفاده الحكماء فى المقام هو أنّ العلّة التامة لوجود الحوادث مركبة من
العلل الأزليّة الموجبة ، والعلل الإعداديّة الحادثة بالحدوث التجددىّ الذاتى ، الغير المعلّل
بعلة أخرى ، غير علّة وجودها . فيكون وجود الحوادث إذاً : بين علّة أزليّة قديمة ،
و شرط حادث ، كما سيشير إليه .

قوله : « كالعقل الفعّال » الخ ١٢/١٨٧ .

الكاف تمثيلية . وفيه إشارة إلى عدم حصر واسطة إيصال فيض حضرة الإلهيّة
الوجوبية فى العقل الفعّال . بل جملة العقول العرضيّة على مذهب الإشراقيين واسطة فى
إيصال فيضه ، تعالى ، إلى عالم الطّبيعة و نشأة الجواز ، وكذا جملة العقول الطولية ،
نظراً إلى كونها متحدة فى الوجود العقلىّ التورىّ الأمريّ ، أو كونها واقعة فى طول العقل

الفعال ، ومن مراتب علله الطولية .

قوله : « بحول الله وقوته » الخ ١٢/١٨٧ .

إشارة إلى أن لا مؤثر في الوجود إلا الله ، وأن المبادئ الأمرية من جنوده العمالة وجهات فاعليته الوجوبية ، وأياديه الباسطة في خلقه ، وأنه من ورائهم محيط ، و بكل شيء حفيظ .

قوله : « وهو علمه الأزلي » الخ ٦-٥/١٨٨ .

أى ، صورته العلمية وعينه الثابتة في حضرة العلم الربوبى ، أوصورته العلمية في عالم الدهر الأيمن الأعلى ' وحضرة الجبروت المطلق ، الذى هو عالم القضاء الإجمالى ، أو التفصيلى . أو العقل الكللى ، الذى هو ربّ نوعه ومقوم وجوده وتمام حقيقته وذاته ، وهو من مراتب العلم القضائى الإلهى ، وهو وجه عنديته « عِنْدَ مَلِكِكَ مُقْتَدِرٌ » .

قوله : « وليس من العالم » الخ ٦/١٨٨ .

أى ، ليس ذاك الوجه العقلى من العالم أى مما سوى الله ، تعالى . بل هو من مراتب أسمائه وصفاته ، وموضوع فى صقع شامخ ربوبى نظراً إلى غلبة جهة الوجوب والسرمدية و انحاء وجه الإمكان والمهية ، و صيرورته محوّاً ساذجاً ، و طمساً صرفاً ، و محقاً محضاً فى وجوده ، تعالى .

قوله : « ومنها جعل المقربات » الخ ٨/١٨٨ .

هذا الوجه بالآخرة يرجع إلى الوجه الأول . لأنه ، لونقل الكلام فى العلة الموجبة لوجود تلك الحوادث ، المسماة بالمعدات والشرائط ، وعلّة كونها فيما لايزال ، مع أن عللها أزلية ، و بعبارة أخرى ، لوسئل عن علة حدوثها ، مع أن عللها سرمدية أزلية ، يجب القول بانتهاها إلى علة معدة ، هى متجددة بالذات ، لا يحتاج فى حدوثها وتجدها

إلى علة أخرى، غير جاعل وجودها . وإلا يلزم المحذور المذكور في استناد أصل الحوادث إلى العلة الأزلية كما لا يخفى^١ ، مع أنه ، لو كفى هذا القدر لَمَا احتيج إلى إثبات رابط آخر أصلاً ، بل يجعل كل سابق من الحوادث علة إعدادية لما يلحقه من حادث آخر .

والفرق بين هذا المسلك والتذي قبله: أن في الطريق السابق المنسوب إلى القدماء ، جعل الشرط الحادث والعلّة الإعدادية القريبة ، نفس الحركة الفلكية وفي ذاك الطريق جعلت الحركة علة بعيدة ، كما لا يخفى^٢ ؛ فتأمل !
قوله : « وبغير ذلك » الخ ١١/١٨٨ .

مثل ما يقوله المتكلمون من استناد الحوادث إلى الإرادة الأزلية وتعلقاتها الأزلية ، المتعلقة بإيجاد الحوادث فيما لا يزال ، أو إلى الإرادات ، أو تعلقاتها الحادثة .
ومثل ما يقوله بعض العرفاء : من جعل الرابط الإرادات الحادثة للقلب الإنساني ، الجامع الكمالي ، بناء على قدم النفوس الكلية ، البادية ، أو الصاعدة من جهة ذاتها ، و حدوث تعلقها بآبادانها الفرقية ، أو حدوث تعلقات تلك الإرادة الشائعة الإلهية .

ومثل ما قال به بعض من جعل الرابط الصّور الحادثة في النفس الخيالية الفلكية ، المسماة بلوح المحو والإثبات ، أو الإرادات أو تعلقاتها الحادثة في نفوسها الشريفة .

ومثل ما قال به آخر : أنه من مقتضيات الأسماء الإلهية ، الخارجة عن الخلق والنسب ، أو الداخلة فيه ، المقتضية للابداء والإحداث ونحو ذلك من الأقوال المذكورة في محلّها ، قد ذكرناها مع بيان وجه الصّحة والسّقم فيها في حواشينا على الأسفار^١ .

١- وذكرنا أن بعضها خارج عن مورد البحث و محل الكلام ، أي حفظ ما حكمت به البراهين و نطقت به الايات و الاخبار من عدم نفاد كلمات الله و عدم جواز انبئات فيضه و انقطاع جوده و سببه ، منه ره .

قوله : « وَلِكُلٍّ وَجْهَةٌ » الخ ١١/١٨٨ .

أى ، لكل واحد من تلك الأقوال ، والقائلين بها ، وجهة ، الحق موليها ، من جهة أنه ، تعالى ، ملهم الخطرات ومفيض البركات ، أو من جهة كون كل واحد منها تحت تربية امم من أسماء الله ، هو المفيض لذاته وصفاته وأحواله ، التى منها الصور الحاصلة فى لوح نفسه من العقائد والعوايد .

فِي كَيْفِيَّةِ حُصُولِ التَّكْثُرِ عَلَى طَرِيقَةِ الْإِشْرَاقِيِّينَ

قوله : « لوجود نوع طبيعي » الخ ١١/١٨٩ .

أى ، من أنواع الجواهر . فإنهم لا يقولون بوجود ربّ النوع للأعراض مستقلاً ، بل ربّ النوع للجواهر ربّ للأعراض القائمة بها .

قوله : « لها مشاهد » الخ ١١/١٨٩-١٢ .

أقول : لإدلاجاب في عالم المفارقات سيّما بالنسبة إلى الواجب ، تعالى شأنه ، وبهَر برهانه ، كما سيشير إليه .

قوله : « يعجز القوى البشريّة » الخ ١٢/١٩٠ .

قد ذكر المحقق الطوسي ، قدّه ، في المقام تحقيقاً أنيقاً ، نقلناه فيما سبق ذكره ، ومن أراد ، فليراجع إليه .

قوله : « كلّها في كلّها » الخ ٨/١٩٠ .

الكلّ في الأوّل ، والثاني يمكن أن يكون بمعنى الكلّ الأفرادى ، أو المجموعى . أو الأوّل بالمعنى الأوّل ، والثاني بالمعنى الثاني ، أو بالعكس . ووجه الكلّ واضح ظاهر ، إلا أنّه على بعض الشقوق يكون ما ذكر بعد هذه الجملة تأكيداً لها .

قوله : « والنور الذى يسبح » الخ ٩/١٩١ .

أى ، لانهاية لها عدّة ومدة ، بل شدة أيضاً . كما ذكرنا وجهه في شرح ما أفاده في بيان مذهب الفهاويّين .

فِي تَمَايُزِ الْأَشْعَةِ الْعَقْلِيَّةِ

قوله : « لكن ليس كذلك » الخ ١٢/١٩١ .

أى ، هو لا يشعر بالزيادة . ولكن ليس الأمر كذلك ، بأن لا يكون الزيادة في الواقع ، بل الزيادة حاصل واقعا ، وعدم كون كل واحد منها عين الآخر ، بحيث لا يحصل الزيادة أصلا . و ذلك ، لمكان وقوع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض .

فِي كَيْفِيَّةِ صُدُورِ الطَّبَقَةِ الْعَرْضِيَّةِ مِنَ الطُّوْلِيَّةِ

قوله : « فلا بد أن يكون بين أجسام الأفلاك » الخ ١/١٩٣ .
إن قلت هذه المقدمة غير مسلمة عند المشائين ، لأنّ ما مع المقدّم لا يلزم أن يكون مقدّمًا .

قلت : الدليل عليه ليس وجوب تقدّم ما مع المتقدّم بالعليّة ، بل ما أشار إليه بقوله : « لوجوب التطابق » ، فإنّ المعلول شاكلة العلة بمقتضى « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ »^١ . فالترتّب بين العلل مقتض للترتّب بين المعاليل ، فتأمّل !
قوله : « بل بالشّدّة » الخ ٨/١٩٣ .

هذا مبنى على الهيئة العتيقة . وإلا فعلى ما تحقّق عند أرباب الهيئة الجديدة في الكواكب المريئة ، ما هو أشدّ نوراً من الشّمس بما لا يتقايَس ، ولكن لا يحسّ بوصول أثر أنواره إلى الأرض ، لغاية بعده و فرط علّوه بالنسبة إليها .

فِي أَنَّ الْأَفَاعِيلَ الْمُتَّقِنَةَ فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ رَبِّ النَّوْعِ

قوله : «وقد زيف» الخ ٦/١٩٤ .

قد أشرنا سابقاً إلى ما أفاده صاحب الأسفار ، قدّه ، فراجع !

فِي تَحْقِيقِ مَهِيَّةِ الْمُثَلِّ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ إِنِّيَّتِهَا

قوله : « لكونها أمثالا » الخ ١٠/١٩٤ .

و لكونها مثالا للحق ، تعالى ، ومن رآهم أو اتّصل بهم اتّصل بالحق ، تعالى ،
و أنّهم مصابيح الدّجى ، المستشرقة بنور الله ، الموقدة « مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ » زيتونية
الفيض الأقدس والمقدس ، كما أنّ النفوس الصّاعداة ، البالغة إلى مرتبة النبوة والرّسالة
والولاية ، أمثال لله ، تعالى ، وصفاته في عوالم الملك والملكوت ، متخلّقة بأخلاقه ، متّصفة
بصفاته ، وأنّهم الصّراط الأقوم ، والمثال الأعظم من رآهم ، فقد رأى الحقّ الأعزّ الأجل الأكرم .
قوله : « كما أنّ إشراق العقل » الخ ١٢/١٩٤ .

أى ، وجوده الرابطة العرفانيّ للنفس يجعلها في السّير التحوّليّ مثله ، أى عقلا
فعلا ، جامعا لجميع الكمالات ، الموزّعة في الكتاب الكبير ، والنّمودج الأكبر بنحو الجمع
والوحدة والبساطة . ويصير يومها يوم الجمعة ، الّذى هو يوم « الله ذى المعارج »^٢ ،
الّذى تعرّجُ الملائكةُ والرّوحُ إليه في يومٍ كان مقدارهُ خمسَين ألفَ
سنةٍ^٣ مِمّا تعدّون^٤ .

١- النور (٢٤) ، ٣٥ : « الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح
في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد
زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس
والله بكل شئ عليم » .

٢- المعارج (٧٠) ، ٣ - ٤ : « من الله ذى المعارج . تعرج الملائكة والروح اليه
فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة » .

٤- السجدة (٣٢) ، ٥ : « ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون » .

قوله : « وتضرب تلك المائة » الخ ١٠/١٩٥ .

و باعتبار كونها مظهر الائمة السبعة السماوية تصير سبعة ألف .

قوله : « كانتها فعالة » الخ ٣/١٩٦ .

إنما قال : « كانتها فعالة » ، لبطلان الجزء الذي لا يتجزى والنقطة الجوهرية .

قوله : « وجواز الحركة الجوهرية » الخ ١١/١٩٦ .

الاحتياج إلى إثبات الحركة الجوهرية وجوازها ، إنما هو في الصعوديات لا في

النزوليات .

قوله : « حيث يستدل » الخ ١/١٩٧ .

إنما لأجل أن الأصل في التحقق هو الوجود دون المهيبة ، وهي كسر اب بقية يحسبها

الظمان ماءً ، والوجود حقيقة واحدة ، ذو مراتب متفاوتة ، رفيع الدرجات ذو العرش

المجيد .

وإنما لأن إمكان الأخس في النزوليات ممتنع بدون إمكان الأشرف ، ولو كانا

تحت ماهيتين .

تأويلات القوم لِلْمُثُلِ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ

قوله : « وبعضهم » الخ ٤/١٩٧ .

المأولون هم الذين توهّموا : امتناع اختلاف أفراد حقيقة واحدة في التجرد والتعلق أو التجسّم ، و منعوا من الحركة التحوّليّة الجوهريّة . فاذلك ارتكبوا هذه التأويلات في تصحيح ما نسب إلى الطائفة الإشراقية .

و بعض العارفين أوّلها بالأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة ، التي قد مرّ الفرق بينها وبين الصّور المرتسمة ، التي يقول بها المشاءون .

و بعضهم جعلها عبارة عن الأسماء والصفات الإلهيّة ، التي هي أرباب مظاهرها من الموجودات الآفاقيّة والأنفسيّة ، من جهة أنّ ربط الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة إنّما هو بسبب الأسماء والصفات ومقام الواحدية ، لامقام الذات الأحديّة ، التي هي غنيّة عن العالمين .

و بعضهم جعلها عبارة عن روحانيّة الأعداد والحروف ، التي هي المؤثرات عندهم في عالمي الخلق والأمر .

و بعضهم أوّلها بالنفوس الصّاعداة المقدّسات ، التي للأنبياء والرّسل ، إلى غير ذلك من التأويلات المذكورة في محلّها .

قوله : « فلان إرجاع الصّور المرتسمة » الخ ٦/١٩٨ .

و ذلك لأنّ تلك المُثُلُ الإلهيّة من مراتب علومه القضائيّة عندهم . والقول بالصّور المرتسمة مستلزم لمحاذير كثيرة ، مع أنّ صفحات الأعيان بالنسبة إليه ، تعالى ، كصفحات الأذهان بالنسبة إلى نفوسنا ولا يتصوّر له ، تعالى ، وجود ذهنيّ . فتأويل

الصّور المرتسمة بتلك المثل ، التي هي علوم قضائية تفصيليّة له ، تعالى' - ولا يرد على القول بها ما يرد على القول بالصّور المرتسمة - أولى' وأليق من العكس ، كما هو واضح ظاهر .

قوله : « وأما الثالث فهو ظاهر البطلان » الخ ١٠/١٩٨ .
وذلك لما أشار إليه آنفاً بقوله : « مع أن الأفلاطونيين » الخ .

فِي قَاعِدَةِ إِمْكَانِ الْأَشْرَفِ

قوله : « والتعبير بالإمكان الأشرف » الخ ١٣/١٩٨ .

قيل : إن الظاهر أن الأشرف ليس وصفاً للإمكان حتى ' يرد عليه ما أفاده ،
قدّه ، بل هو مضاف إليه للإمكان : أي إمكان الشيء الأشرف ، الذي هو من مقدمات
هذا البرهان . يعنى الشيء الأشرف إذا كان ممكناً يجب أن يسبق في الوجود على الممكن
الأخسر ، فتدبر !

قوله : « من فوائدها » الخ ١٥/١٩٨ .

ومن فوائدها أيضاً إثبات مطلق العقول .
ومنها : إثبات النفوس الفلكية .

ومنها : إثبات عالم المثال ونحو ذلك .
وقد أشار ، قدّه ، إلى شرط جريانها سابقاً ، وفي الحاشية .

قوله : « فواحد جاء » الخ ٨-٧/١٩٩ .

أقول : فهذه القاعدة على هذا التقرير مبنية على قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا
الواحد .

وقيل : يمكن أن تقرر بوجه آخر لا يبتنى على تلك القاعدة ، وهو بأن يقال لو كان
الأخسر والأشرف معاً في الرتبة الصدورية ، لزم ارتفاع الخساسة عن الأخسر . لأن
الكلام في الأشرفية والأخسرية الذاتية ، وهما لا يجتمعان مع المعية الصدورية . وقد
فصلنا ذلك في الحواشي على الأسفار ، وبيننا وجه الصحة والسقم في هذا ؛ ومن شاء ،

فليراجع إليها !

قوله : « وأيضاً كلّمَا صحَّ » الخ ١٥/١٩٩ .

مراده من ذكر هذه الجملة إثبات إمكان الطّبيعة الجنسيّة في إجراء هذه القاعدة،
من دون الحاجة إلى إثبات الإمكان من جهة المهيّة النوعيّة .

فی الطبیعیات

John

فِي حَقِيقَةِ الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ

قوله : « إعلم إن موضوع كل علم » الخ ٢/٢٠٠ .

أقول : هذا عل مذاق أهل النظر^١ . وأمّا أرباب الذّوق ، فقد ذكرنا في مفتتح الكتاب أن موضوع كل علم عندهم ما يبحث فيه . عن ذاته وحقيقته و أحواله الذّاتية ، و نعوته الوجودية . وقد ذكرنا سابقاً دليلهم ، و بيّنا وجه الصّحة و السّقم في الأقوال . فعلى ما ذهب إليه أرباب المكاشفة لا ضير في البحث عن هليّة الموضوع و مائيّته في العلم أصلاً .

قوله : « أو مُبَيَّنّاً » الخ ٣/٢٠٠ .

أى ، إن لم يكن بيّنة الهليّة والمهيّة .

قوله : « وعلل قوامه » الخ ٥/٢٠٠ - ٦ .

إن قلت : هذا على أصالة المهيّة و اعتباريّة الوجود ممّا لا غبار عليه ، و أمّا على أصالة الوجود و اعتباريّة . المهيّة ، فيصحّ البحث عن مائيّة الموضوع في العلم ، لأنّها من عوارض وجوده ، كما أشار إليه بعض العارفين بقوله : من وتوعارض ذات وجوديم .

قلت : موضوع العلم ليس وجود موضوعه من حيث هو هو ، حتّى يكون البحث عن ماهيّته بحثاً عن عوارضه ، بل الموضوع المهيّة الموجودة ، أو المركّب من المهيّة والوجود بالتركيب الاتّحاديّ . أى ، الموجود المعيّن : مثل الجسم من حيث هو واقع في التغيّر ، و نحو ذلك في غيره .

و على تقدير كون الموضوع نفس وجود الموضوع ، فليست المهيّة من العوارض

المقصودة بالبحث عنها في العلوم . بل المراد منها^١ ما ينتزع عن رتبة^٢ خارجة عن ذات الموضوع وحقيقته : أى خاصّة الشئ في قبال جنسه و فصله ونوعه ، لأنّ المهية ليست بعارضة بهذا المعنى^١ لحقيقة الوجود ، كما لا يخفى . نعم ، على ما اختاره صدر المتألهين وغيره من جعلها ، من العوارض لحقيقة الوجود طبعاً لأرباب الذوق ، يمكن البحث عن مطلق المهية من أجل كونها من الأمور العامة . والبحث عن الماهيات الخاصة في مبحث الجواهر والأعراض ، من أجل كونها من عوارضها ونعوتها . ولكنّ البحث عن ماهية الموضوع ، فالأليق بها البحث عنها في مبادئ العلم . لامباحثيه ، حتّى لا يلزم الخلط والالتباس ، كما أشرنا إليه ، فتأمل !

وليس المراد منها أيضاً مطلق ما يطلق عليه العارض ، ولو باصطلاح اهل المكاشفة وأرباب الذوق ، أى مطلق التعيّن والأحوال والتطور .

قوله : « لزوم توقّف الشئ على نفسه » الخ ٩/٢٠٠ .

أى ، على مذاق أهل النّظر ، وما يلزم على هذا التقدير أولاً وبالذات هو الدور . إلّا أنّ الدور لما كان مستلزماً له ، ولازم التلازم ، لازم جعله لازماً لذلك .

قوله : « حيث أنّه علم ما قبل الطّبيعة » الخ ١٢/٢٠٠ .

أقول : إنّ للفلسفة الأولى^١ والعلم الإلهي^٢ ألقاباً كثيرة وأسماى عديدة .

منها علم ما قبل الطّبيعة ، نظراً إلى تقدّم موضوعها ذاتاً وتحققاً على الطّبيعة ، وما يقارنها .

و منها علم ما بعد الطّبيعة نظراً إلى تأخّره ، من جهة وجوده الرّابطيّ إلينا عنها .

و منها ، العلم الأعلى^١ نظراً إلى علو موضوعه على موضوعات سائر العلوم - والإطلاق الأكثرى ما ذكره ، قدّه .

١- أى « من العوارض » .

٢- قد ذكرنا تقسيم الفلسفة بنحو كلي وكذا تقسيم العلم الطبيعي الى أقسام ثمانية في مفتاح الكتاب فراجع . منه ره .

قوله : « ولا سيما » الخ ٩/٢٠١ .

إن قلت : على أصالة المهية واعتبارية الوجود ، المتعين جعل المسألة « الجسم موجود » ، لأن الوجود أمر اعتباري على هذا المذاق فلا يمكن أن يجعل ' موضوعاً للمسألة . قلت : فوق بين الموجود والوجود عند القائلين باعتبارية الوجود . فإن الموجود عندهم عبارة عن المهية الموجودة في غير الواجب تعالى ، فلا يصير في جعله موضوعاً للمسألة قوله : « والحق أنها من الطبيعي » الخ ١١/٢٠١-١٢ .

لأن البحث فيها عن ما هو من عوارض الجسم ، وهو قبوله للانقسامات الغير المتناهية . وقيل : إنها من مسائل العلم الإلهي نظراً إلى ' أن البحث فيها عن مبادئ الجسم الطبيعي ، مثل مبحث التركيب عن الهيولى والصورة . والحق أن عنوان المسألة في كلامهم ، لو كان : « أن الجسم هل هو قابل للانقسامات الغير المتناهية أو المتناهية ، أو ليس بقابل لها أصلاً ؟ » كان من مسائل العلم الطبيعي ، وإن كان : أن حقيقة الجسم هل هي مركبة من المادة والصورة ، أو من الاجزاء ، التي لا تنجزى ' ، كان من مسائل العلم الإلهي ومن المبادئ بالنسبة إلى العلم الطبيعي ، فتدبر !

قوله : « لكن ليست المسألة » الخ ١٢/٢٠١ .

إن قلت : يمكن اختيار كلا الشقين المذكورين في كلامه : أمّا الأول فلأن السلب وإن لم يقتض وجود الموضوع ، من حيث هو سلب ، إلا أنه لا ينافي وجود الموضوع أيضاً . وبعبارة أخرى السلب كما يمكن أن يصدق مع عدم الموضوع ، كذلك يمكن أن يصدق مع وجود الموضوع . وههنا الموضوع : الجسم الموجود ليس بمركب من كذا ، لا الجسم مطلقاً . وبوجه آخر المسألة نفى التركيب عن الموجود ، الذي من شأنه الاتصاف بالتركيب والبساطة مطلقاً ، ولو لم يكن من شأنه الاتصاف بالتركيب من الأجزاء التي لا تنجزى . وأمّا الشق الثاني ، فلأن المراد من شأنية الاتصاف عدم امتناعه بالنظر إلى ذات الموضوع ، من حيث هو ، لا بالنظر إلى ' أمر خارج عنه . وامتناع التركيب هنا

إنّما هو بالنظر إلى امتناع الجزء ، الذي لا يتجزّى ، لا بالنظر إلى طبيعة الجسم . مع أنّ هذا منقوض بالصفات السلبية للواجب ، تعالى ، فإنّها تكون في الواجب ، تعالى ، بمعنى السلب المطلق ، لا بمعنى العدم والملكية . مع أنّها ممّا يبحث عنها في العلم الالهيّ .

قلت : مراده ، قدّه ، أنّه بمعنى السلب المطابق ليس من العوارض الذاتيّة للوجود المطلق ، لعروضه للعدم المطلق أيضاً . وبمعنى العدم والملكية ليس ممّا يتّصف به الجسم . والتفصّل بالصفات السلبية للواجب غير وارد ، لأنّ مرجع الصفات السلبية فيه ، تعالى ، إلى سلب الإمكان الرّاجع إلى وجوب الوجود ، فتدبّر !

قوله : « لأنّ هذا في قوّة ذاك » الخ ١٧/٢٠١ .

أى ، قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية في قوّة عدم تركيبه من الأجزاء التي لا تتجزّى أى : لازم قبوله للانقسامات الغير المتناهية عدم تركيبه منها . لأنّ المراد من القبول الشّائيّة ، الغير المجامعة مع فعليّة جميع الانقسامات . فلا يقال : إنّ قبول الانقسامات بالمعنى الأعمّ يجتمع مع فعليّة جميع الانقسامات ، التي هي مختار النّظام ومذهبه ، وهي غير ملازمة مع عدم تركيب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزّى ، بل مستلزّمة لتركيبه منها ، كما قرّر في محلّه ويشير إليه المصنّف ، قدّه ، أيضاً .

وأما عكس ذلك ، أى استلزام عدم التركيب منها لقبول الانقسامات الغير المتناهية ، فهو بظاهره غير مسلم . لأنّ عدم التركيب من الأجزاء المذكورة غير ملازم لمذهب الحكماء . بل يجتمع مع مذهب الشّهريّ ، بل مع مذهب ذيمنقراطيس أيضاً . ولكنّ لما كان لازم مذهب الشّهريّ ثبوت التركيب من الأجزاء التي لا تتجزّى ، كما سنشير إليه ، ومذهب ذيمنقراطيس أيضاً قريب المأخذ مع ما ذهب إليه المتكلّمون ، فلذلك يمكن أن يقال بثبوت الملازمة من الطرفين ، كما لا يخفى .

قوله : « ولم يقولوا يوجد » الخ ١/٢٠٢ .

أى : لم يقولوا يوجد فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم . وليس المراد أنّه لم يقولوا يمكن أن يوجد فيه أىّ أبعاد ثلاثة متقاطعة ، لأنّه يلزم منه إخراج الكرة ، سيّما

الكرات الفلكية من التعريف ، كما لا يخفى^١.

قوله : « في ثخن الجسم الخ » ٢٠٢/٤-٥ .

أى ، عمقه وحشوه بين سطحيه . والمراد من كونها متقاطعة تقاطعها على زوايا قوائم ، كما صرح به قبلاً .

قوله : « لأننا نقول فعلى هذا يكفى » الخ ٢٠٢/٧ .

أى ، فعلى تقدير الاكتفاء بإخراج مثل ذلك عن التعريف : بالجواهر الذى هو جنسه ، يكفى أن يؤخذ فيه « بعد ما » و يقال : جواهر يمكن أن يفرض فيه « بعد ما » . و ذلك ، لأن التقيد بالخطوط والأبعاد الثلاثة ، إنما كان لإخراج السطح و الجسم التعليمى . وإذا التزمنا بإخراجها من قيد الجواهر ، فلاحاجة إلى زيادة هذا القيد أصلاً . بل يكفى ذكر بعد ما لتحقيق مهية الجسم ، وإخراج ساير المهيئات الجوهرية .

قال المصنّف قدّه فى الحاشية . « وأيضاً لم يتعارف » الخ .

إن قلت : أولاً مراد المورد أنه لاحتاجة إلى إخراجها ، من جهة أنه غير داخل فى المدخل ، الذى هو الجنس ، حتى يحتاج إلى الإخراج . لا أنه يحتاج إليه ، ومُخرجه هو الجنس .

وثانياً ، قد تقرر فى مقارّة : أنه إذا كانت النسبة بين الجنس و الفصل العموم والخصوص من وجه ، لاضير فى الإخراج بالجنس ، و هنا كذلك لأن الجواهر يصدق على الجسم والجواهر المجردة . و ما يمكن فرض الأبعاد فيه يصدق على الجسم التعليمى ، والجواهر الجسمى .

قلت : لما عبر المورد بأنه يخرج مثلها عن التعريف ، فكان الظاهر من عبارته ما فهمه المصنّف ، ولذلك قال : « وأيضاً » الخ . و أمّا كون النسبة بينهما العموم و الخصوص من وجه ، فيمكن منعه . لأنّ المعبر فى الجسم التعليمى ليس إمكان فرض الأبعاد المذكورة فى حد ذاته ، بل قبول القسمة الفعلية ، و وجود الأبعاد الحديثة^١ ،

١- أى : « الطرفية » .

لا الجوهرية الثخينة كما أشار إليه صدر المتألهين ، قدّه ، فتأمل !
ثم اعلم : إن التعبير بالخطوط من باب الاكتفاء باقل ما يلزم في تحقق مهية
الجسم ، وإلا ، فقبول مطلق الأبعاد وإمكانه على سبيل الفرض والتقدير ، سواء كانت
الأبعاد الخطيّة أو السطحيّة ونحوها متحقّق في الأجسام . وليس الإمكان والقابليّة
مقصوراً على الأبعاد الخطيّة . فالتعبير بالأبعاد ، كما وقع في تعريف القوم أولى من التعبير
بالخطوط ، كما لا يخفى ، فتدبر !

قوله : « لا الشكل » الخ ٨/٢٠٢ .

أى ، لعلّه أراد الشكل بسطحى المكعب ، لكن لا الشكل بمعنى « هيئة إحاطة »
الخ ؛ كما هو مصطلح الحكماء . لأنّه من مقولة الكيف ، غير قابل للقسمة والامتداد بالذات
فلا يصدق عليه التعريف أصلاً ، حتّى يقال : إنّه لو كان المراد من الأبعاد الأبعاد الطّرفيّة
يصدق التعريف الخ .

بل أراد منها الشكل باصطلاح المهندسين ، أى المقدار المحدود . لأنّه من حيث
هو كذلك مهية واحدة ، لها وجود على حدة ، فيصبح على مذاقه ، أى مذاق صدر المتألهين ،
عدّه قسماً على حدة ، محتاجاً إلى إخراجها عن التعريف . وأمّا لو حمل على السّطحين ،
لا من حيث هما كذاك ، بل من حيث أخذهما بماههما إثنان ، لم يكن محتاجاً إلى إخراجها
عن التعريف ، على مذاقه ، أصلاً ، إلا أن يكون مراده التّكلم على مذاق القوم ، وهو
غير لابق بمثله .

و لكن يمكن أن يقال إن مراده ، قدّه ، المشكل لا الشكل ، لكن لا بما هو مأخوذ
من السّطحين ، و مركّب منهما إعتباراً ، بل بماههما متلاقيان على خطّ واحد من سطوح
المكعب . فإنّهما بهذا اللّحاظ قابلان لفرض الأبعاد ، و في حكم موجود واحد له مهية
واحدة ، كما لا يخفى . وإلا فالشكل صادق على المكعب لا على السّطحين ، فتأمل !
قوله : « لان السّطحين ليسا » الخ ٩/٢٠٢ .

أقول : أى ، ليس تركيبهما حقيقةً بحيث يعدّ سطوحاً واحداً ، مع أنّه المعتبر في

التقسيمات ، سيّما على ما هو المختار عند المعلم الثاني ، وصدر المتألهين ، وغيرهما من المحققين : من مساوقة الوجود مع الوحدة والتشخص ، واتحاده معهما . فإن جعلنا القسم الداخل في التعريف والمقسّم السطحين بمأهما سطحان ، لم يدخل في تعريف الجسم الطبيعيّ ، بما ذكر ، لاعتبار الوحدة في المدخل والمخرج (بالفتح) - ومجموع السطحين ليس بواحد - بل هما أمران وشيئان ، لا أمر واحد وشيء فارد . إلا أنه يجب حمل الشكل على كل تقدير على ما هو المصطلح عند المهندسين ، ولكن مع ارادة المقدار المحدود ، أي يراد بما ذكره صدر المتألهين : السطحان لا بمأهما سطحان ، بل بمأهما مقدار محدود ، فتدبر!

قوله : « أقول صريح عبارات المتأخرين » الخ ١١/٢٠٢ .

إن قلت : لا يمكن حمل عبارات المتأخرين على المعنى الأعم ، لأن قابلية الخطّ للأبعاد الطرفية بالذات ، لا بالعرض .

قلت : بلى ! ولكن المذكور في كلامهم الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم . والخط ليس بقابل للبعد العمق في الفرض المذكور بالذات ، كما أشار إليه في المتن ، وأوضحه في الحاشية .

و لكن يرد عليه أن بيان المراد لا يدفع الإيراد . وليس مما ذكر في بيان مراد القوم في التعريف منه عين ولا أثر . وأمّا ما أفاده صدر المتألهين ، ففي كلماتهم تاويحات إليه ، كما أشار إليه صاحب المحاكمات .

نعم في العبارة المذكورة في الحكمة العلائية : « جسم في حد ذاته بيوسته است ، كه اگر گسسته بودی قابل أبعاد نبودی » إيماء وإشارة إليه . ولكنّه لا يمكن الاكتفاء بأمثال تلك القرائن في الحدود ، مع أنّه لو كان مرادهم ذلك ، لما صرح بعضهم بأنّ التقيد بالخطوط الثلاثة المتقاطعة لإخراج السطح والجسم التعليمي ، لما أشرنا إليه من الوجه . مع أن عدم العمق للسطح لا يوجب عدم قبوله للأبعاد الثلاثة في الفرض المذكور بالذات ،

لعدم التقييد في كلامهم بكون البعد الثالث بُعداً عميقاً ، حتى يقال بعدم قبوله له ، فتأمل !

قوله : « فلا عمق للسطح » الخ ١٢/٢٠٢ .

أقول : وذلك ، لأنهم ذكروا في تعريف الخط : إنه امتداد أو مقدار واحد ، له طول بلاعرض ، وفي تعريف السطح : أنه امتداد أو مقدار واحد ، له طول وعرض ، ولا عمق له ، وعرفوا الجسم التعليمي : بأنه امتداد أو مقدار واحد ، له طول وعرض وعمق ، وظهر ممّا ذكرنا أنه لا عمق للسطح ، وإلا لكان جسماً تعليمياً ، لاسطحاً .

قوله : « لا يمكن فرضها فيها » الخ ١٣/٢٠٢ .

أقول : الظاهر أن العبارة لا يمكن فرضها فيهما ، وإن أمكن تصحيح هذه العبارة بتقدير و تكلف ، كما لا يخفى ، فتدبر !

ثم ، إن ما قال من أن قبولهما لها مشروط بالوضع المخصوص الخ لا ينافي ذلك ، لما أشرنا إليه : من أن قبولهما للأبعاد الطرفية بالذات ، ولو سلمنا أن قبوله للبعد الثالث في الوضع المفروض ، لكن بعد وجود الوضع المفروض يكون قبولهما بالذات ، فتأمل !

وأما ما أفاده في الحاشية في وجهه بقوله : « فلم يكن موجوداً واحداً » الخ . فهو ، مع أنه ممّا لا حاجة إليه . لأنهما على ما ظنه ، قدّه ، ولو كانا موجوداً واحداً ، ولكن لما لم يكن قبولهما لها بالذات ، يكونان خارجين عن الحد . فجوابه ما أشرنا إليه ، من أنهما بعد ما فرضا معروضين للوضع المذكور يصيران موجوداً واحداً ، كما في كل مورد يصير المقدار معروضاً للهيئة الشكلية ، وإلا لما كان لحمل عبارة صدر المتألهين على ما حملها عليه مورد أصلاً .

وأما قوله : « وعدم الاكتفاء » الخ قد عرفت أنه مخالف لتصریح بعضهم ،

فتدبر!

قوله: «ثم المراد» الخ ١٦/٢٠٢ .

مطلب آخر لاربط له برد صاحب الأسفار .

قوله: «وإنما لم يكتفوا بالفرض» الخ ١٦/٢٠٢ .

بأن يقال جوهر يفرض فيه كذا .

قوله «وإنما لم يكتفوا بالإمكان» الخ ١٧/٢٠٢ .

أى: بأن يقال جوهر يمكن أن يكون له أبعاد كذا .

قوله: «قيل» الخ ١٧/٢٠٢ .

إنما عبر بالقول لعدم استقامته عنده . لأن المراد بالفرض على ما هو المصرح به في كلامهم هو التجويز العقلي ، لا مطلق التقدير . فإذا ضم إليه الإمكان ، يصير المعنى: جوهر يمكن أن يجوز العقل فيه وقوع الأبعاد . وهذا مما لا يصدق على الأفلاك ، بناءً على امتناع قبولها للخرق والالتيام . إذ لا يمكن بناء عليه أن يجوز العقل فيها قبول ما يستلزم الخرق والالتيام ، الممتنعين في حقها . ولو حمل الإمكان على الذات ، الأعم من الوقوع ، فلا يصدق على الأفلاك . وعلى فرض الصدق لاجابة إلى زيادة قيد الفرض ، مع أن المصحح للفرض ، كما أشار إليه في الحاشية ، هو الصورة الجسميّة . والفلك باعتبار جسميته ، من حيث هو ، لا باعتبار هيولاه ، قابل للخرق والالتيام ، وإن لم يقبلهما باعتبار الصورة النوعيّة الفلكيّة ، فتأمل !

وقوله: «لكن لما أريد بالإمكان» الخ ٢/٢٠٣ .

فيه ما أشرنا إليه آنفاً ، من أن الفرض على ما أفاده هنا بمعنى ' تجويز العقل ، ولا يمكن بالإمكان الوقوع أن يجوز العقل وقوع الخرق والالتيام في الأفلاك ، بناءً على امتناعه ، إلا أن يقال : إن المراد بإمكان الفرض إمكانه بحسب الصورة الجسميّة ، أو هيولى

الفلك ، بناء على أن الامتناع من قبول الخرق والالتيام و سائر الخواصّ العنصريّة ، مستند إلى الطّبيعة الخامسة الفلكيّة ، لا إلى هيولاها . لكنّ على هذا ، فالاحتفاء بالإمكان يخلو عن المحذور المذكور . نعم ، يمكن أن يتكلّف و يقال فرق بين امتناع المجردّ عن قبول ما ذكر ، و بين امتناع الجسم الفلكيّ عنه . فإنّ المجردّ إذا تصوّر بما هو مجردّ ، يحكم العقل بمجرّد تصوّره على امتناع اتّصافه بها . و هذا بخلاف الأفلاك ، فإنّها مع قطع النظر عن البرهان ، لا يحكم بامتناعه . وهذا هو المراد من إمكان فرض الأبعاد فيها ، أى مع قطع النظر عن البرهان ، فتأمّل !

قوله : « للاحتراز عن السطح الجوهرى » الخ ٦/٢٠٣ - ٧ .

أى ، التقييد بالأبعاد الثلاثة للاحتراز عنه ، لأنّه يقبل بُعْدَيْن ، لا الأبعاد الثلاثة على الوجه المذكور .

قوله : « عند أهله » الخ ٦/٢٠٣ .

أى ، عند القائلين بهذا القول ، و هو منسوب إلى بعض المتكلمين ، لكن الفرق بين هذا القول ، و الاحتمالات الستة - التى سيذكرها المصنّف ، قدّه ، فى حقيقة الجسم الطّبيعى ، و يقول : إنّها بمجرّد الاحتمال و صرف التّوهم والخيال ، ولم يذهب إليها أحد من أرباب اللّبّ واللّباب - ، هو أنّ مرجع هذا القول إلى القول بالجزء الذى لا يتجزّى ، و عدم اتّصال الجسم ، بخلاف الاحتمالات المزبورة . لأنّ القائل بالسطح الجوهرى على ما نقل يذهب إلى تركّب الخطّ من النقاط الجوهرية ، الغير المتجزية مطلقاً و تركّب السطح من هذه الخطوط الجوهرية . فالجسم المركّب من السطح المزبور مركّب فى الحقيقة من الأجزاء التى لا تتجزّى ، غير متّصلة . و فى الاحتمالات التى سيذكرها المصنّف ، قدّه ، الخطّ والسطح متّصل فى حدّ ذاته ، ليس بمركّب من النقاط الجوهرية ،

كما نشر إليه .

قوله : « لانه كالجسم التعليمي » الخ ٧/٢٠٣ .

فيه أنه مخالف لما أفاده في الحاشية السابقة ، كما نقلناه عنه وأشرنا إليه ،

فتدبر !

فِي حَقِيقَةِ الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ

قوله : « وعند ذلك لا يبقى الاتصال » الخ ١٢/٢٠٣ .

يمكن أن يقال : إنَّ في هذا الفرض ، وإن لم يبق اتصال جميع الأجزاء ، ولكن اتصال البعض باقٍ . وذلك يكفي في جريان النزاع ، وإجراء البراهين ، كما يدلُّ عليه ما أفاده الشيخ في الإشارات بقوله : « ولم يعاموا أنَّ كلَّ كثرة سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية ، فإنَّ الواحد والمتناهي موجودان فيها » الخ ، فتأمل !

قوله : « وهذه ستة احتمالات » الخ ٧/٢٠٤ .

أقول : ما نقل عن بعض المتكلمين من ذهابه إلى تألف الأجسام من السطوح ، وهي من الخطوط ، وهي من النقاط ، خارج عن هذه الاحتمالات . لأنَّ مرجع هذا القول إلى الجزء الذي لا يتجزئ ، والسطح الجوهرى ، الغير المتصل ، بل المتألف من الأجزاء والجواهر الفردة ، فتبصّر !

قوله : « يطلق على معانٍ » الخ ٩-٨/٢٠٤ .

وقد ذكر له معانٍ أخرى : مرجعها إلى المعاني المذكورة .

قوله : « والمراد هنا » الخ ١١/٢٠٤ .

أقول : وذلك ، لأنَّه بالمعنى الثَّانِي والثَّالِث لا يشمل النقطة والجواهر الفردة .

قوله : « ولا وهماً » الخ ١٢/٢٠٤ .

أقول : قد يجعل التقسيم الوهميَّ والفرضيَّ قسماً واحداً ، كما أنَّه قد يجعل ما باختلاف

العرضيين من القسمة الوهمية .

قوله : « لكن ليعلم » الخ ٤/٢٠٥ .

أقول : بل القوة الوهمية ، التي هي من القوى العمالة للنفس بوجه ، ومن قواها العلامة بوجه آخر ، عند بعض أبناء التحقيق ، هي العقل المنزل ، كما أن القوة العقلية عنده هي الوهم المصعد المرتقى إلى درجة إدراك الكلّيات ، والاتصال بديار المرسلات .

قوله : « وردّ عليه الفاضل الباغنوي » الخ ١٦/٢٠٦ ،

أقول : مراد الفاضل أن حكم العقل على أقسام :

أحدها ، حكمه بنحو الاستيعاب الشمولي ، بأن كل جزء من الأجزاء التحليلية للجسم قابل للانقسام إلى ما لانهاية له ، أو أنه يتجزئ كذلك .

والثاني ، أن يحكم بوجود تلك التقسيمات في الجسم بالفعل .

والثالث ، أن يقسم بمعونة الوهم كل جزء إلى الأجزاء إلى ما لا يتناهي .

والأول غير متوقف على ملاحظة الأقسام والتقسيمات تفصيلاً . وذلك بخلاف

الثاني والثالث ، فإنتهما متوقفان عليها . إلا أن في الثاني لا يحتاج العقل إلى أعمال غير

متناهية ، بخلافه في الثالث ، فإنه محتاج إليها جزماً . والمراد من الفرض العقلي هنا هو أحد

القسمين الأخيرين . وعليه ، فلا بد من الذهاب إلى ما ذهب إليه صاحب المحاكمات .

وإلا لزم اشتغال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية . وبعبارة أخرى فرق بين أن يحكم

العقل بقابليته التقسيم أو بفعليته ، وبين أن يقسم الشيء فعلاً بنحو الكلّية إلى أقسام . و

مورد الكلام في المقام هو الأخير ، لا الأول والثاني . وعلى هذا ، فلا يرد عليه ما أورده

المصنّف ، قدّه ، فتدبّر !

قوله : « لأنّ تلك الأجزاء » الخ ١١/٢٠٧ .

أقول : لو كان التقسيم بنحو القسم الثالث ممّا ذكرناه ، فيجب وجود الأجزاء

بوجودات مفصلة .

قوله : « كما إذا قيل » الخ ١٢/٢٠٧ .

أى ، إن الكثرة فيها اعتبارية صرفة .

قوله : « وأما الحكماء فيقولون » الخ ١٦/٢٠٧ .

قيل إن الفرق بما أفاده المحقق الدوّاني غير مُجْدٍ . لأنّ النظام يقول بتحقيق التركيب ممّا إليه التحليل ، و الحكماء يقولون بتحليل الجسم إلى ما لا يتناهى أيضاً ، و يجوزون وجودها في الفرض العقليّ . ولما كان الفرض هنا ليس بمعنى مطلق التقدير ، بل الفرض العقليّ ، المطابق للواقع على ما صوّره المحقق ، فهم أيضاً يجوزون وجودها فعلاً ، و إلاّ لكان الفرض صرف التقدير الكاذب ، و الاختلاق الزور الغير التلاذب . و لازم هذا التجويز و الترخيص صحة ما صوّره النظام ، و أن يكون التركيب ، ممّا إليه التحليل .

و أيضاً هذه الأجزاء المتناقضة الغير المتناهية : إمّا يجوز وجودها فعلاً ، أو لا يجوز ، بل يكون التلازماً فيها بمعنى لا يقف . فعلى الأول ، ثبت ما قاله صاحب المحاكمات . و على الثاني ، فلا يلزم من فرض وقوعه مُحال . فإذا فرضنا وقوعه خارجاً ، ينتهى القسم إلى الأجزاء الغير المتناهية المتساوية . إذا التناقض و عدم التساوى ، إنّما يكون على تقدير عدم تحقق تلك الأجزاء بتمامها فعلاً ، مع أنّه على تقدير عدم تساويها لا يضرّ بما هو المقصود ، من تحقيق الحجم الغير المتناهى من تركيبها . و إذا انتهت القسمة إلى ما لا نهاية له ، فلو فرضنا تركيبها ثانياً . فإمّا أن يحصل من تركيبها حجم غير متناهٍ أم لا . فإن لم يحصل منها حجم غير متناهٍ ، فإمّا أن يحصل من تركيبها حجم أم لا ، و الثاني ممتنع بداهة . و على الأول ثبت مذهب النظام . و إن حصل منها حجم غير متناهٍ ، فهو مع بطلانه - بالدليل الذى ذكر لا بطلان مذهب النظام . و بطلان عدم تنهى الأبعاد - مستلزم لصحة مذهبه ، هذا خلف .

و جواب هذا مستفاد ممّا أفاده ، قدّه . حيث أنّ ما جوزّه العقل وجود تلك الأجزاء بالوجود القرآنيّ العقليّ ، لا بالوجود الفرقانيّ الخارجيّ . والمستلزم للمُحالّات المذكورة وجودها بالنحو الثّاني ، دون الأوّل ، فتدبّر !

قوله : « ونسب الى النظام » الخ ٤/٢٠٩ .

قد مرّ أنّ النظام قائل بجوهرية الخطوط والسّطوح .

فِي إِثْبَاتِ الْهَيُولَى

قوله : « ولهم مسالكك » الخ ١٦/٢٠٩ .

قد ذكر تمام تلك المسالك في الكتب المبسطة ، و مرجع بعضها إلى ما ذكر في الكتاب ، و سنشير إليها فيما سيأتي إن شاء الله ، تعالى .

قوله : « لم نصرّح به » الخ ٧/٢٠٩ .

أى ، بالقول الأحقّ ، وهو التركّب من الهيولى ، لا أنّه مذهب المشائين ، لأنّه لا يعلم من دليله .

قوله : « فصل مقسّم للكمّ » الخ ١٧/٢٠٩ - ١/٢١٠ .

أى ، يقسّمه إلى المتّصل القارّ ، التّذى هو المقادير الثّائمة ، وغير القارّ التّذى هو الزّمان ، وإلى الكمّ المنفصل ، التّذى هو العدد .

قوله : « ويلزمه أن لا يكون » الخ ١/٢١٠ .

و ذلك ، لأنّه لو كان ذا مفاصل ، لكان في حكم الكمّ المنفصل في عدم قبوله الانقسام إلى أجزاء ذات الحدود المشتركة ، بل ينقسم على المفاصل ، كما ذهب إليه القائلون بالجواهر الفردة ، ومن هنالما أثبت الحكماء اتّصال الأجسام ، وعدم تركّبها من الأجزاء والجواهر الفردة ، فرّعوا عليه اتّصال المقادير .

قوله : « فصل مقسّم للجوهر » الخ ٤/٢١٠ .

أى ، يقسّمه إلى متّصل بذاته ، وهى الصّورة الجسميّة ، وإلى ما ليس كذلك ، وهو الهيولى . وقيل : يقسّمه إلى الجوهر المجرد والمادّي ، وفيه نظر !

قوله : « وهذا فاسد » الخ ١٠/٢١٠ .

إن قلت : هذه المفسدة إنَّما تلزم على تقدير أن يكون الجسم التعليمي واسطة في العروض ، لا واسطة في الثبوت .

قلت : جعل الجسم التعليمي واسطة في الثبوت ، دون العروض ، لا يدفع إيراد المصنّف ، قده . لأنّ المفروض أن اتّصاف الصّورة الجسميّة بالاتّصال من جهة استلزامها للجسم التعليمي ، وأنّه ليس هنا متّصلان بالذّات . فإذا جعلنا المتّصل بالذّات الجسم التعليمي يصير الصّورة الجسميّة متّصلة بالعرض . وتسميته الجسم التعليمي واسطة في الثبوت دون العروض لا يصير سبباً لتحقيق المتّصلين بالذّات . وإذا لم يكن الجسم متّصلاً بالذّات ، فيجب أن يكون مع قطع النّظر عن الجسم التعليمي ، إمّا من المفارقات ، وإمّا من الوضعيّات ، الغير المنقسمة ، كما أن كلّ ما يحتاج في اتّصافه بوصف إلى الواسطة في الثبوت ، يكون مع قطع النّظر عنها غير متّصف بذاك الوصف ، ضرورة .

قوله : « ولو لا اتّصال الجوهرى » الخ ١/٢١١ .

و ذلك ، لأنّ الأعراض تابعة ، وكلّ ما بالعرض يجب أن ينتهى إلى ما بالذّات ، وأنّه ، لو لا ما بالذّات لَمّا تحقّق ما بالعرض ، كما هو ظاهر ، لا يخفى .

قوله : « قد ساوق اتّصال » الخ ١٣/٢١١ .

أقول : الإشراقيّون خالفوا مع المشائين في هذه المقدّمات ، غير المقدّمة الأولى . فإنّ النّافين للتركيب من الجواهر الفردة ، والأجرام الصّغار الصّلبة ، وبالجمله : القائلون باتّصال الجسم ، قائلون بعدم وجود تمام الأجزاء الفرضيّة في الجسم بالفعل ، وأنّه متّصل واحد ، وإن خالفوا فيما ليس إنكاره مخالفاً لهذا ، أى في مساوقة الوجود مع التشخيص . وأمّا سائر المقدّمات ، فهم أنكروها ، ولم يعترفوا بها . وسنشير إلى ما ذكروها في المقام ، بعد الفراغ من تقرير مذهب المشائين ودليلهم .

قوله : « واستعمال المساوقة » الخ ٦/٢١٢ .

لما كان أكثر استعمالات المساواة ، إنما يكون فيما إذا تخالف المتساويان مفهوماً ، فكان هنا مظنة أن يتوهم أنها متخالفان وجوداً أيضاً ، فدفع هذا التوهم بقوله : « استعمال » الخ ، فنامل !

قوله : « أن يكون له حصص » الخ ١٥/٢١٢ .

أقول : و سرّ ذلك أن وحدتها وحدة إبهامية ، في عين كونها شخصية . لوقوعها في صفّ نعال الوجود ، و الإفاضة و تشابك وجودها بالعدم . و الفرق بين درجاتها ، و درجات الوجودات الطولية ، أن مقاماتها و درجاتها تبع درجات الفعليات ، والصّور الحالة فيها . بخلاف درجات الفعليات والصّور ، فتدبر !

قوله : « وتلخيصه على نمط الشكل الثاني » الخ ١٢/٢١٣ .

أقول : يمكن إقامة الدليل عليه من طريق عامة الأشكال . و عليك بإمعان النظر ، حتى يظهر لك صحة ما ادّعيته .

وقوله « الشئ الواحد » الخ ٣/٢١٤ .

إن قلت : هذه القاعدة إنما تجرى في الواحد الحقيقي البسيط و ليست الصّورة الاتصالية كذلك . لأنها مركبة من المهيّة و الوجود و الإمكان و الوجوب الغيري ، والجنس والفصل ، ونحوها من منافيات الوحدة والبساطة الصّرفة .

قلت : ما أشار إليه ، قدّه ، بقوله : « من جهة واحدة » بفتح الواو ، هذا الإشكال . لأنّ مطلق التركيب ليس بمصحّح لقبول المتقابلات . والجهات المصحّحة له ، إنما تكفي في قبولها ، لو كانت كلّ واحدة منها مستندة إلى جهة غير ما تستند إليها الأخرى ، وليس الأمر في المقام كذلك .

فِي تَعْرِيفِ الْهَيُولَى

قوله « فخرج النفس » الخ ٩/٢١٤ .

إن قلت : الظاهر أنها خرجت بقيد « ذا محض قوة الصور » ، لأنها في مرتبة العقل بالهيولى ، وإن كانت خالية عن كافة العلوم الحصولية ، لكنها حاضرة بذاتها ، شاهدة لها وقواها ، كما صرح به أعظم الحكماء ؛ فهي ليست في هذه المرتبة خالية عن كافة الفعليات ، حتى فعليتها الذاتية المرسلة الوجودية .

قلت : أمّا أولاً ، فهذا مبنى على كون النفس جرمانية الحدوث وروحانية البقاء . وعليه ، فقبل أن تبلغ النفس إلى مقام تعقل الكلّيات ، ويتحلّى جوهر ذاتها بالصّور القدسيّة ، لاتصير مجردة قائمة بذاتها بالفعل ، حتى تكون شاهدة لذاتها وقواها . وأمّا ثانياً ، فالمراد بالصّور العلوم الحصولية ، والنفس في هذه المرتبة خالية عن كافتها . وبعبارة أخرى ، المراد بالصّور على مذاق المشائين الصّور الحالّة في المحلّ ، المبائن معها وجوداً ، و علم النفس بذاتها وقواها على تقدير حصوله في تلك المرتبة ليس كذلك ، كما لا يخفى !

قوله : « فكانت بسيطة » الخ ١١/٢١٤ .

أى غير مركبة من الهيولى والصّورة ، ولا من الصّور المختلفة .

قوله : « والظّلّ إن لم يكن نوراً » الخ ١٥/٢١٤ .

التشبيه بالظّلّ والنور للإشارة إلى أن وجود الممكنات بمنزلة الهيولى بالنسبة

إلى وجود الحقّ، تعالى، ووجوده تعالى صورة لها و فعلية محصلة إياها، بل هو صورة
الصّور و فعلية الفعليات، كما قال بعض العرفاء :

ما عدمهائيم وهستيانما تو وجود مطلق وهستیّ ما

وكذا التنظير بالعلم، للإشارة إلى أنّه عين الوجود، و مراتبه كمراتبه.

فِي أَسَامِي الْهَيُولَى

- قوله : « فِي أَوَائِلِ السَّمَاعِ الطَّبِيعِيِّ » الخ ١١/٢١٦ .
المراد به هنا ما يرادف سمع الكيان ، أى أول ما يسمع في العلم الطبيعي من العوارض العامة للجسم الطبيعي .
- قوله : « أَوْ لَصُورٍ » الخ ١١/٢١٦ .
أى ، تسميتها بالهيولى من جهة قبولها لمطلق الصّور ، سواء كانت بالقياس إلى صورة ، أو صُور ، وليست « القابليّة لكافة الصّور » بمعتبرة فيها .
- قوله : « وَمِنْهُمْ قَوْلُهُمْ » الخ ٥/٢١٧ .
فإنّ المراد بالحادث فيه أعمّ من النّفس والأجسام والأعراض . فالمادّة الواقعة فيه يجب أن تكون بالمعنى الأعمّ .

فِي إِبْطَالِ الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى^١

- قوله في الحاشية : « هذا برهاني لا الزامي » الخ ٢١٧ .
- أمّا استلزامه للمخرق في الفلك ، فظاهر أنّه وجدانيّ ، بناءً على القول بالتركّب .
- وأمّا امتناع المخرق والالتيام في الفلك ، فهو أيضاً مبنيّ على المقدمات البرهانية .
- قوله : « إذا وضع » الخ ٢١٨/٢-٣ .
- و ذلك لاختلاف حجم أجزاء الإنسان وحركتها أيضاً .
- قوله : « لأنّ غير الملاقى » الخ ٢١٨/١٧ .
- الملاقى الأوّل مضاف إليه والثاني صفة .
- قوله : « وهذا مستلزم للطّفرة » الخ ٢١٩/٥ .
- أي الطّفرة من حركة الخطّ بالنّحو المذكور .
- قوله : « عن شعور » الخ ٢٢١/٦ .
- أي شعور وإرادة .
- قوله : « وأنّه يمتنع ... عليه » الخ ٢٢١/١٥ .
- بيان لخصوصيّة الذات ، أي هذه الخصوصية الذاتيّة كونه بذاته مبيّناً عن العدم
- اللاحق .

فِي إِثْبَاتِ تَنَاهِي الْأَبْعَادِ

قوله : « هذا من اللّواحق » الخ ٢٢٢/٤ .

أقول : و ذلك ، لأنّ مرجعه إلى البحث عن الهليّة المركّبة للجسم .

قوله : « لكن ليس » الخ ٢٢٢/١٠ .

إن قلت : إنّما لا يلزم ذلك ، لو كان التّلتناهي بمعنى ' لا يقف ' . و أمّا لو كان التّلتناهي بالفعل ، فوجود بُعدٍ مشتمل على الزّیادات ، الغير المتناهية بالفعل ظاهر . قلت : ليس في البرهان المذكور على تقرير السّلف إشعار بوجود الزّیادات الغير المتناهية بالفعل ، ولا على كونها متزايدة ، لامتناقصة . ولكنّ الشّیخ ، قدّه ، أخذ في البرهان كيلتا المقدّمتين .

قوله : « وليفرض » الخ ٢٢٢/١٧ .

أقول ثبوت المطلوب متوقّف على فرض الزّیادات ، لابنحو التّناقص ، سواء كان بنحو التّساوی أو التّزايد . ولكنّ لما كان التّساوی أقلّ ما يلزم ، و كان الثّبوت على تقدير التّزايد مع تحقّقه على تقدير التّساوی بطريق الأولویّة ، اقتصر عليه و سیشير إليه ، قدّه .

قوله : « فلمّا كان كلّ زیادة توجد في بُعد » الخ ٢٢٢/١٦ .

أی ، كلّ زیادة سواء كان بنحو الافتراق أو الاجتماع ، و بعبارة أخرى ، كلّ واحد من الزّیادات و مجموعها . فلا يقال : إنّ حکم كلّ واحد لا یجب سرائته على الكلّ المجموعی ، و إنّّه لا یلزم من وجود كلّ واحد من الزّیادات في بُعدٍ ، وجود مجموعها و جميعها فيه . مع أنّه ، قدّه ، سینقل عن صاحب المحاکمات ما بظاھرہ يرفع الإشکال

بجذافيره من دون الاحتياج إلى هذا التفسير .

قوله : « لا على التناقص » الخ ٥/٢٢٤ .

إن قلت : التلازم في تنميم البرهان حفظ النسبة بين الكم المتصل والمنفصل ، أى بين مقدار الزيادات وعددها في التناهي واللاتناهي ، لافى كيفية الزايد . وذلك ، لأن ملاك حصول البعد الغير المتناهي وجود الزيادات الغير المتناهية ، سواء كانت متزايدة أو غير متناقصة ، كما اعترف به المحاكم سابقاً ، في حمل اللاتناهي على التلايفى ، وفى هذا المقام أيضاً ، حيث قال : « ضرورة أن المقدار » إلى آخره .

قلت : إذا فرض تحقق الزيادات على التناقص إلى ما لانهاية لها . وحصول جميعها بالفعل لا يستلزم لانهاية الخط المتشتمل عليها - كما أشار ، قدّه ، إليه فى المثال الذى ذكره بقوله « لأننا إذا فرضنا » الخ ، والسرّ فيه أنه ينتهى أمر التقسيم والزيادة فيه إلى ما لاخط له فى الحجم ، ومعلوم أن ما لاخط له منه لا يصير زيادته ، ولو إلى ما لانهاية له ، سبباً لزيادة الحجم - فلذلك فرض الزيادات على النحو المذكور ، ليازم وجود الخط الغير المتناهي بحسب المقدار بين الخطّين ، فتأمل !

قوله : « وبه أجاب » الخ ٥/٢٢٤ .

أى ، بحفظ النسبة بين مقدار الزيادات وعددها . فإن به يدفع المنع ويخرج الجواب المذكور . لأنه إذا كانت النسبة محفوظة ، وفرض تحقق عدد مشتمل على جميع الأعداد الغير المتناهية بالفعل ، فبالضرورة يجب وجود بعد خطّى ، مشتمل على جميع الزيادات الخطيّة بالفعل ، ومن غير أن يتوقف الدليل على إثبات اتحاد حكم الكلّ الأفرادى والمجموعى ، حتّى يرد عليه الإشكال المذكور . وبعبارة أخرى ، يتحد حكم الكلّين فى المقام مع حفظ النسبة ، لا لاتحاد حكمهما مطلقاً ، بل لخصوصيّة المقام واستلزام حفظ النسبة المذكورة لذلك الاتحاد ، فتدبّر !

في أن الصُّورة في هذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى

قوله : « في أن الصُّورة في هذا العالم » الخ ٣/٢٢٦ .

التقييد بهذا العالم ، للإشارة إلى جواز عرائها عنها في عالم المثال المنفصل ، وحضرة الخيال المطلق ، الذي قال به الإشراقيون من الحكماء ، كما هو التحقيق ، سيما على الأصول الحقّة : من جواز الحركة الجوهرية ، وأصالة الوجود ، وكونه رفيع الدرجات ، ذامراتب متفاوتة ، و درجات متفاضلة في النقص والكمال ، والشدة والضعف ، ونحوها . وإن لم يقل بجواز العراء الطائفة المشائية ، من جهة إنكارهم هذه الأصول والقواعد .

قوله : « لما فرغنا » الخ ٣/٢٢٦ .

قد أشار إلى أن مسألة التلازم مبتنية على مسألة تناهي الأبعاد ، وأنه لأجل ذلك قدّمها عليها . فأشار في المقام إلى وجوب الابتداء بمسألة إثبات التلازم بعد مسألة تناهي الأبعاد ، وعدم جواز الفصل بينهما بمسألة أخرى^١ ، من مباحث العلم الطبيعي : من جهة أن هذه المسألة وما تقدّمها غير مسألة التناهي بالنسبة إلى العلم الطبيعي من المبادئ . وهي متقدمة طبعاً على سائر المسائل ، التي تكون من مباحثه ومسائله . ولزوم مطابقة الوضع للطبع يقتضي تقديمها على تلك المسائل . وتقديم مبحث التناهي عليها كان^١ لمكان الضرورة ، والضرورات تتقدّر بقدرها .

قوله : « والمراد بالجسم » الخ ٨/٢٢٦ .

لما أثبت سابقاً بالبرهان تركيب الجسم من المادّة والصُّورة ، فكان هنا مظنة سؤال ، وهو أن يقال : قولكم الجسم مُشكّل ، وكلّ مشكّل متناهٍ ، بمنزلة أن يقال : كلّ

- أى : « كان تقديم مبحث التناهي » .

مركّب من المادّة والصّورة كذا . فإذا أخذ في موضوع الدّليل التّركّب من الهيولى والصّورة ، ومع هذا كيف يتصوّر التّفكيك ، حتّى تكون النّتيجة إثبات عدم العراء . فأجاب ، قدّه : « بأنّ المراد بالجسم ... »

قوله : « والمراد بالجزء والكلّ » الخ ٢/٢٢٧ . دفع لسؤال مقدّر : بيانه ، أنّ مع تحقّق الجزء والكلّ كيف يمكن تساويهما في المقدار ، لأنّه من قبيل الجمع بين المتنافيين في الدّليل ؟ فأجاب : بأنّ المراد وجودهما فرضاً وتقديراً ، لا واقعاً وفي نفس الأمر ، حتّى يستشكل بما ذكر .

قوله : « والمطلوب » الخ ٤/٢٢٧ .

هذا جواب آخر عن الإشكال ، وهو أنّ المقصود من هذا أنّه يلزم من وجود الجزئية والكلية عدمهما ، وما يستلزم من فرض وجوده مُحال فهو مُحال . فحينئذ لا يصير الدّليل جامعاً بين المتنافيين . والدّليل على أنّ المراد ما ذكرناه هو أنّه على تقدير أن يكون فاعل « وحّد » الجسم ، كما جعل أحد الاحتمالين ، يكون المحذور اتّحاد الأجسام ، فيجب أن يحمل قولنا والجزء استوى مع كلّ ، على لزوم نفي الجزئية والكلية ، وحتّى يصير ذلك محذوراً آخر . لأنّه لو حمل على ظاهره ، كان من لوازم اتّحاد الأجسام في المقدار ولا يصير محذوراً آخر . ومعلوم أنّ التّأسيس خير من التّأكيد .

فِي أَنَّ الْهَيُولَى لَا تَتَعَرَّى عَنْ الصُّورَةِ

قوله : « غُرَّرَ فِي أَنَّ الْهَيُولَى لَا تَتَجَرَّد » الخ ١٥/٢٢٧ .

إنما لم يقيّد هذه المسألة بما قيّد به التي قبلها ، لأنّ الهَيُولَى لا يمكن أن تتجرّد عن الصُّورَةِ ، في أَيْة نشأة كانت ، بالاتّفاق ، مع اختصاص وجودها بهذا العالم الطّبيعيّ عندهم .

فِي الصُّورَةِ النَّوعِيَّةِ

قوله : « فعلى قول الاشراقيين وهو الحق » الخ ٣/٢٣١ .

قيل : إن سبب هذه الاختلافات أنها ظلال للنسب الشريفة الفاضلة ، التي للإنسان الكامل . لأنه لما كان وجوده متحققاً بمظهرية جميع الأسماء والصفات ، وجامعاً لجميع كمالات مظاهرها ، وهو بحسب الصورة والظهور الكياني متأخر عن المثل النورية والعقول الكلية ، فهو بوحده جامع لجميع نسبها الشريفة وكمالاتها الفاضلة . وهو مع ذلك متجلّ في جميع الحضرات والعوالم ، لا يخلو عنه موطن من المواطن . وله التقدّم الدهريّ والسرمدى ، والقدم الزمانيّ باعتبار روحانيته . وهو الواسطة الحقيقية ، والرابطة الأصلية بين جميع الموجودات ، وبين الحق ، تعالى ، وأسمائه وصفاته . فبسبب اختلاف نسبه الفاضلة اختلفت الموجودات والصّور التي هي ظلال تلك النسب الشريفة الفاضلة .

قوله : « أو لاختلاف مفاهيم الاسماء » ٦/٢٣١ .

قيل : إن هذا ممّا يؤيد ما ذهب إليه بعض العرفاء من استناد جميع الموجودات إلى أسمائه وصفاته ، جلّ شأنه وتقدّست أسمائه ، مع أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وقد مرّ سابقاً ما يتعلّق بذلك ، فتذكّر !

قوله : « لأن الأنواع » ١١/٢٣١ .

قيل : هذا ليس بمسلّم عند الجميع ، بل ذهب جمع إلى حدوثها . قلت : نظره إلى المشائين ، والقائل أيضاً ماشٍ على طريقتهم ، وهم قائلون بأجمعهم بذلك إلا بعض من لا اعتداد بقوله .

في الحركة

قوله : « كما في المحاكمات » الخ ٧/٢٣٢ .
فإنه ذهب إلى أن المأخوذ في الموضوع حيثية استعداد الحركة والسكون .
قوله : « بل الكوكب على قول » الخ ١٠/٢٣٧ .
أي ، قول من قال لساكن في الفلكيات ، وأن الكواكب أيضاً تدور على نفسها .
وليس نظره ، قدّه ، إلى قول من يقول بحركته في الفلك كحركة الحيطان في الماء . فإنه
مع بطلانه في نفسه ليس قولاً بحركة الكوكب على مركزه .

فِي أَنَّ الْمُحَرَّكَ غَيْرُ الْمُتَحَرِّكَ

قوله : « وأما الجسم ، كالبواقى » ١١/٢٣٨ .
أى ، باقى الحركات من الكيفية والإينية والوضعية . وإنما جعل الموضوع فى الكمية الهيولى^١ وفى الباقى الجسم ، لأنّ الحركة فى المقدار مستلزمة لزوال الهيئة الإتصالية للجسم ، التى هى مساوقة لوجوده . فلو جعل الموضوع^٢ ، فيها كباقى الحركات ، الجسم ، لم يتحقق الموضوع للحركة ، بخلاف ما لو جعل الموضوع الهيولى^١ . فإنّها لا تزول بزوال المقدار^٢ والصّور ، فتدبّر !

قوله : « وأيضاً فاعل » الخ ١٥/٢٣٨ .
والقبول هنا بمعنى الانفعال التجددى ، وعدم اجتماعه مع الفعل اتّفق^٢ عندهم .
قوله : « لزوم ذلك » الخ ١/٢٣٩ .
أى ، اتّحاد المفيد والمستفيد ، الملازم لأن يكون الشئ^٢ الواجد واجداً وفاقداً من جهة واحدة .

١- أى : « فى الكمية » .

٢- « المقادير » ، خ ل .

فِي مَعْنَى الْحَرَكَةِ فِي الْمَقُولَةِ

قوله : « أقول : لو كان هذا القائل » الخ ١٧/٢٣٩ .

إن قلت : ما قاله الأفلاطونيون لا يصحح مذهب هذا القائل ، لأنّ على مشربهم يثبت بالتأويل الذي أفاده ، قدّه ، للأعراض فردٌ إبداعى ، وفرد غير إبداعى . ولا يثبت كون ذلك الفرد الغير الإبداعى نفس التجدد والحركة . بل تصحيحه لا يمكن إلاّ بما أفاده صدر المتألهين ، قدّه . مع أنّ ما أفاده ، قدّه ، لا يجرى في قاطبة الأعراض ، مثل الحركة والزمان . إذ لا يمكن تحقيقهما في عالم الإبداع أصلاً .

قلت : مراده ، قدّه ، حمل كلام هذا القائل على ثبوت فردين لطبايع الأعراض ، التى تقع فيها الحركة . وأمّا أنّ الفرد الغير الإبداعى نفس التجدد و« التلاقرار » ، أى سيّال بالذات ، فهو مبنى على انسحاب حكم التجدد و« الدثور الذاتى » على شراشر عالم الطبيعة : جواهرها وأعراضها ، بناء على القول بالتجدد الذاتى والحركة الجوهرية .

فقصود هذا القائل من الفرد الغير السيّال ، بناءً على هذا الحمل : الفرد الإبداعى ، ومن السيّال : الفرد الغير الإبداعى ، الذى هو بناءً على ما ذهب إليه صدر المتألهة نفس التجدد و« التلاقرار » وجوداً . والتعبير عنه بأنّه نفس الحركة ، إمّا مبنى على القول بهذا ، أو على المبالغة في تجدده ودثوره ، حتّى كأنّه نفس الحركة . وليس مراده جريان هذا القول في جميع الأعراض ، بل الأعراض التى تقع فيها الحركة ، فلا يرد عليه عدم جريانه في الحركة والزمان ونحوهما ، مع أنّ ثبوت كلّ شئ في عالم الإبداع بحسبه ، وعدم تحقيقهما

١- أى : « تصحيح مذهب هذا القائل » .

في هذا العالم بوجه يناسبه غير مسلم . والفرق بين ما أفاده صدر المتألهين ، و ما أفاده ،
 قدّه ، أن ما أفاده صدر المتألهين يصحّح ما أفاده بالنسبة إلى قاعدة مخروط فيض الوجود ،
 والثاني بالنسبة إلى القاعدة والتُرُسُّ كُليهما ؛ فتدبّر! تعرف !
 قوله : « ولزم تركّب العرض » الخ ١٧/٢٤٠ .

إن قلت : ضمّ العرض إلى مثله لا يوجب التركيب الحقيقي . لأنه كضمّ فرد من
 أفراد الأنواع الخارجية إلى مثله ، حيث أنه لا يوجب التركيب الحقيقي . فإنه كضمّ
 الحجر إلى جنب الإنسان ، والتركيب المنفيّ في الأعراض هو التركيب الحقيقي ، لا مثل
 هذا التركيب .

قلت : لما كان وجود هذه الأفراد بنحو الحركة والاتصال ، وهو مساوق للوحدة
 الشخصية الوجودية ، فعلى تقدير التركيب يلزم التركيب الحقيقي ، لا الاعتباري .
 قوله : « بأنّ المقولة إذا لم تكن » الخ ٥/٢٤١ .

و ذلك ، لأنّ الوساطة في موضوعية الموضوع فرع اتصافه بما هو مناط الموضوعية ،
 حتّى يمكن أن يصير سبباً لاتصافه به . لأنّ معطى الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له .

فِي أَنَّ الْمَقُولَاتِ الَّتِي تَقَعُ الْحَرَكَةُ فِيهَا ، كَمْ هِيَ ؟

قوله : « ومُحالِيَّة القولين » الخ ٨/٢٤٣ .

أقول : قد أقام الشيخ : قده ، في الشفاء أدلة قطعية على بطلان المذهبين . والحق أن بطلانهما قريب من الضروري ، لا يحتاج إلى إتعاب النفس .

قوله : « وغير ذلك » الخ ٩/٢٤٤ .

مما يبتنى عليه إثبات المثال الصعودي والتحول الملوكوتي .

و منها ظهور الإنسان بالمظهرية التامة الكاملة الإلهية بالنسبة إلى جميع الأسماء والصفات ، وإثبات الحشر الجسماني ، وما ورد في الآثار النبوية والأديان الإلهية ، ونحو ذلك من المسائل .

قوله : « إذ كانت الأعراض » الخ ٩/٢٤٤-١٠ .

تابعة للجواهر في الوجود وخواصه وآثاره وعوارضه ولوازمه ، من التجدد والقرار ونحوهما . لأن الجواهر بالنسبة إليها هو الفاعل « المابه » ، أي الواسطة في مرور فيض الوجود من المبدء الفياض منه إليها . وهي متحدة في الجعل معه ، سيما إذا كانت لازمة له .

قوله : « لملائكة مقربيه » الخ ١٤/٢٤٤ .

أي ، العقول الكلية الأمرية .

قوله : « والثاني قولنا وفي استحالة العلوم » الخ ١١/٢٤٥ .

أقول : تكميل هذا البرهان وتتميمه مبنى على اتحاد العاقل بالمعقول والخيال بالمتخيل والحس بالمحسوس ، بحيث يلزم من تبدل أحدهما تبدل الآخر ، فافهم ، وتبصر !

قوله : « إذ الكلّيات » الخ ١٦/٢٤٥ .

أقول : مراده أن الكلّيات ثابتة بذاتها . أي ، الثبوت والقرار مقتضى ذاتها ،
وأنها لا يمكن تبدّلها أصلاً .

وقيل مراده أن عدم التغيّر لا يعرض على الكلّيات بذاتها ، من حيث أنها
كلّيات . ولكن يعرض لها التبدّل بعرض محالها في الكلّيات الحادثة في المحلّ لمجرّد الذي
يكون قابلاً للتبدّل ، مثل النفس الناطقة ونحوها مثلاً ، أو بعرض تبدّل أفرادها .
ومن هنا قيل : الطّبيعة تنعدم بانعدام جميع الأفراد ، فتأمّل .

فِي تَعْيِينِ مَوْضُوعِ هَذِهِ الْحَرَكَةِ وَدَفْعِ مَا قَالُوا :
مِنْ عَدَمِ بَقَاءِ الْمَوْضُوعِ

قوله : « صورة ما » الخ ١٤/٢٤٦ .

ليس مراده ، قدّه ، من صورة ما وكميّة ما . الواحد بالعموم الإبهامى المفهوى ، بل الواحد بالعموم بمعنى السّعة الوجوديّة والسّريان الوجودى . لأنّ الحركة الجوهريّة والتحوّلات الذاتيّة فى القوس الصّعودى ، والسّير الكمالى إلى الله ، وملكوته الأسمى ، إنّما تكون على سبيل اللّبس بعد اللّبس ، لا بطريق الخلع واللّبس . فالصورة الواقعة فى صفّ نعال ذاك السّير هى ، بحسب أصل الحقيقة السّارية فى المراتب ، عين المرتبة الواقعة فى قُصوى مراتبه الرّفيعة ، وأعلى درجاته الشّائخة ، فهذه الحقيقة ، بوحدتها الحقيقة الحقيقيّة الظّليّة ، محفوظة فى جميع المراتب والدّرجات ، باقية مع جميع الحالات والتّطوّرات ، وسارية فى تمام الحصص الوجوديّة ، وظاهرة بكلّ المقامات والشّؤونات الذاتيّة ، لا يشذّ عن حيطة إحاطتها شيء ، ولا يخرج عن دائرة سلطانها ذرة وفيء . وسيصرّح ، قدّه ، بما ذكرناه فى الحاشية الآتية .

قوله قدّه : « أمّا الواحد بالعموم » الخ ١١/٢٤٧ .

أقول : هذا الجواب وذاك التعبير ، كما أشار إليه فى الحاشية ، من باب إرخاء العنان ، والمساعدة مع المشائين ، فى حفظ أصولهم وقواعدهم . فإنّهم جعلوا صورة ما بمعنى الواحد بالعموم المفهوى شريكة لعلّة الهيولى . وإلا ، فقد عرفت أنّ الفاعل ، بمعنى ما به الوجود للهيولى ، إنّما هو الصورة الواحدة ، بالوحدة السّعيّة الوجوديّة الإحاطيّة ، السّارية فى

جميع المراتب والدرجات . وهى المراد بالصورة الدهرية فى كلامهم ، كما ظنّه البعض . ولو جعل المراد بها الصورة الملكوّية المثالية ، أو هذه الصورة باعتبار وجودها الدهرى ، أى من جهة نسبتها إلى الحقّ ، تعالى ، وجهات فاعليّته الدهرية ، أو من جهة أصلها الثابتة فى علم الله ، أو الاسم الذى هى مظهره ومثاله ، كما قال عزّ اسمه : « وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْجِهَةٌ »^١ ، فتحقّق الأصل المحفوظ ووجه الله الباقى ، بعد فناء كلّ شىء ، أظهر والجواب للخضم أقهر وأبهر .

قوله : « لكنّه نوع بالنسبة » الخ ١٤/٢٤٧ .

أقول : كون الهيولى فوقاً بالنسبة إلى الجسم ليس باعتبار الوجود والتحقّق ، بل من جهة تركّب الجسم منها ومن الصورة ، وكونها علّة تقوّم الجسم مفهوماً وقواماً ، وإن كان الجسم أتمّ وأكمل منها وجوداً ، فتدبّر !

قوله : « وليس مرادنا بالمفارق » الخ ١٦/٢٤٨ .

أقول ما افاده ، قدّه : فى وجه ذلك فى الحاشية ممّا لا ينى به أصلاً . حيث أنّ ثبوت الحركة الجوهرية فى طبائع الأفلاك والفلكيات لا يقتضى أن لا تكون العلّة المبقية بالنسبة إلى العنصريّات العقل الفعّال ، مع أنّ إسناد الإبقاء فى كلّ فلك إلى عقله المشوّق ، من العقول الطولية ، أولى من إسناده إلى أرباب الأنواع ، كما لا يخفى . بل الوجه الوافى بما ذكر هو أنّ العقل الفعّال ، وسائر العقول الطولية ، إنّما يصل فيضها إلى مادونها بتوسط العقول العرضية . لأنّ فيض العالى لا يصل إلى الدّانى قبل الوصول إلى المراتب المتوسطة . لأنّه مستلزم للطّفرة فى المراتب النزولية ، التّى دلّ الدّليل على امتناعها . فالحافظ المبقى بإذن الله ، بالنسبة إلى عالم الأجسام مطلقاً ، هو العقول العرضية ، المسماة بأرباب الأنواع ، ولكنها تنصرف فى الأفلاك بتوسط نفوسها ، إلّا أنّ نفوسها^٢ لما كانت متعلّقة

١- البقرة (٢) ، ١٤٨ .

٢- أى : « نفوس الافلاك » .

بالأبدان الفلكية، وكانت أبدانها سيالة متحركة فهي^١ لمكان اتحادها بها أيضاً متحركة سيالة محتاجة إلى حافظ آخر يكون منزهاً عن التبدل والتغير مصوناً عن الزوال والتجدد مطلقاً وليس^٢ إلا الحق، تعالى، وما هو من صقعه. فتنوخ الرّواحل عند بابه. وينتهي الأمر بالآخرة إلى جنابه، وإليه يرجع الأمر كله.

قوله: «فيما به البقاء» الخ ٦/٢٤٨.

أقول: هذا أيضاً من باب إرخاء العنان، لو كان المراد «الواحد بالعموم» العموم الإبهامي، كما هو الظاهر. لأن الصورة السيالة باقية في مراتبها ودرجاتها، بوجودها السعّي الجمعي، ومحفوظة في عين الحركة والتجدد، كما مرّ بيانها مفصلاً. مع أن الأصل المحفوظ ليس منحصراً في طرف الصور الزمانية، بل قد أثبتنا وجوده من طرف الصورة والهيولى^١ والحركة، ومن جهة العلل الطولية والموجودات الدهرية والسرمدية. قوله: «غير مستقر» الخ ٢/٢٤٩.

أقول: بل مستقر من جهة وجوده الدهري، وكونه عند مليك مقتدر. فإن تلك الحركات إنبئات إلهية عن حقايق الهيّة، ولكل بناء مستقر، فافهم وتدبر! قوله: «في الحاشية:» «والحق أن هيولى الفلك والفلكي» الخ ٢٤٩. أقول: هذا ممّا لا يلائم أصول المشائين، وقد أشرنا إليه سابقاً، فتذكر! قوله: «فائضة» الخ ١٢/٢٤٩.

فيه إشارة إلى كون الإفاضة بنحو الوحدة والبساطة، ووجود الأصل المحفوظ من جهة المفيض لأن الكل «يعمّل على شاكلته»^٣. وليست لما بالقوة مدخلية في إفادة الوجود أصلاً. فالمفيض هو الحق تعالى^١، ووجهه الثابت الباقي، بعد فناء كل شيء،

١- أي: «نفوسها».

٢- أي: «ليس حافظ».

٣- الاسراء (١٧)، ٨٤.

فلا يمكن عدم استقرار فيضه من كل وجه .

قوله : « كون لآخر » الخ ١٢/٢٤٩ .

أى ، بطريق اللبس بعد اللبس ، الخ .

قوله : « حتى لا يكون » الخ ١٣/٢٤٩ .

أى ، على تقدير تخلل العدم .

قوله : « بل يكون بينهما » الخ ١٣/٢٤٩ .

إضراب عن قوله : « حتى لا يكون التصرم » .

قوله : « نعم هو بالفرض » الخ ١٤/٢٤٩ .

أى ، الحد المشترك .

قوله : « لئلا يلزم » ١٤/٢٤٩ .

الأول بالتخفيف ، والثانى بالتشديد ، أو بالعكس . والمراد بالأول الأشياء

الواقعة فى الآن ، ومن الثانى نفس الآن .

قوله : « إلى أجزاء غير متناهية » الخ ١٥/٢٤٩ .

أقول : من جهة اتصال الحركة ، والأجسام ، والمقادير ، وقبول المتصل انقسامات

غير متناهية .

قوله : « وتر الجبال » ٤/٢٥٠ .

يمكن أن يكون إشارة إلى حركة الأرض ، كما ذهب إليه علماء الإفرنج . أو يكون

المراد بالجبال الأقطاب والأوتاد ، الذين هم أوتاد عوالم الإمكان ، كما أن الجبال أوتاد

الأرض . والمراد بحركتها سيرها إلى الله ، وملكوتها الأسنى . وعلّة تخصيص الحركة

بها ، مع أن جميع موجودات حضرة الناسوت ، بل جميع عوالم الكون ، متحركة إلى الله ،

كون حركتها بتبع حركتها ، وكونها محشورة إليه ، تعالى ، بعرض حشرها . ولما كانت

حركتها متضمنة مستتبعة لحركة جميع المتحركات ، قال عزّمين قائل : « وَهِيَ تَمُورُ »

١- أى : « حركة الموجودات » .

مَرَّ السَّحَابِ^١. و جهة التشبيه بالسحاب كونها واسطة بين الحق والخلق ، كوساطة السحاب بين الشمس والإبصار ، وصيرورة الحق ، تعالى^١ ، مرثية من ورائها ، كما قيل :

كالشمس يمنع اجتلائك وجهنا
فاذا اكتسى برقيق غيم أمكنا .
ويمكن أن يكون المراد من السحاب الأسماء والصفات ، من جهة وساطتها بين المرتبة الاحدية والواحدية ، ويكون المراد من مرورها كونها « كل يوم في شأن »^٢ ، باعتبار تجليها في مظاهرها ورقائقها .

قوله : « إنه في أول تكوُّنه » الخ ٩/٢٥٠ .

يمكن أن يكون المراد بأول التكوُّن كينونته العلمية في عالم الأعيان الثابتة ، فيكون المراد من عدم كونه شيئاً مذكوراً ، عدم كونه شيئاً مذكوراً بالذكر الوجودي ، أى ، عدم تقريره بالتقرير الخارجى العينى ، أو يكون المراد به كونه في مرتبة الهيولى^١ ، أو الصورة الجسمية . و على هذا المعنى^١ ، فالمراد من عدم كونه شيئاً مذكوراً عدم كونه بالفعل ، أى : كونه غير مذكور بالفعلية والتحصيل .

قوله : « وفي المراتب التالية » الخ ١٠/٢٥٠ .

أشارة إلى قوله تعالى : « خُلِقَ الإنسان هلوفاً »^٣ ، وفي آية أخرى^١ : « خُلِقَ الإنسانُ

ضعيفاً »^٤ . والمراد من المرتبة التالية بعثه إلى مقام النباتية والحيوانية .

قوله : « يملك الشرق » الخ ١١/٢٥٠ .

أى : شرق عالم الأرواح والأسماء وغرب عالم الأجسام والأشباح .

قوله : « ومع أنه » الخ ١١/٢٥٠ .

١- النمل (٢٧) ، ٨٨ .

٢- الرحمن (٥٥) ، ٢٩ : « كل يوم هو في شأن » .

٣- المعارج (٧٠) ، ١٩ : « أن الانسان خلق هلوفاً » .

٤- النساء (٤) ، ٢٨ .

المراد من البيضاء النفس ، ومن الحرّ باء الهيكل المحسوس .

وقيل : المراد بالأول الحقّ ، أو الرّوح الأعظم . ومن الثّاني الإنسان باعتبار

ظليّته للحقّ ، تعالى ، فتأمل !

قوله : « لعلّه يستأهل » ١٢/٢٥٠ .

إشارة إلى ما قاله الرّئيس : « كاديوشك أن تحلّ عبادته ، بعد الله ، تعالى » .

فِي الزَّمَانِ

قوله : « وهلهنا إشكال » ١٢/٢٥٢ .

أقول : اللازم ممّا أجاب به عن هذا الإشكال في الحاشية أن يكون الزّمان أيضاً موجوداً ، لا بذاته ، بل بوجود منشاء انتزاعه ، الّذى هو الآن السيّال . وهذا الجواب إنّما هو من قبيل القوم ، ولأجل حفظ أصولهم ، وإلا ، فالجواب التحقيقيّ هو ما ذكره صدر المتألّهين ، قدّه .

قوله : « وقال صاحب المباحث » الخ ١٥/٢٥٢ .

أى ، الإمام الرّازى . والمراد من ذكر كلامه الاستشهاد به لإثبات أنّ القطعيّة لا وجود لها في الخارج ، عندهم .

قوله : « كما هو رأى جمهور الحكماء » الخ ٦/٢٥٣ .

أقول : على رأى الشيخ الاشرافى ، أيضاً لا يتكرّر الوسط . والقول بكونها منجدّة بالذّات غير معروف ، مع أنّ الكبرى ، على تقدير القائل به وصحّة مذهبه ، غير مسلمة .

فِي الْمَكَانِ

قوله : « كلزوم حركة السّاكن » الخ ٨/٢٥٤ .

أقول : أمّا الاول ، فكما في الطير الواقف في الهواء المتموّج . و أمّا الثاني ، فكما في الجالس في الصندوق المتحرّك .

قوله : « وعدم عموم المكان » الخ ١٣/٢٥٤ .

لأنّه ، بناء على كون المكان هو السطح ، يلزم أن لا يكون فلك الأفلاك في المكان . إذ ليس ورائه شيء ولا يحيط به جسم ، أصلاً .

قوله : « لاستواء نسبتها » الخ ١٥/٢٥٤ .

الضمير راجع إلى الثلاثة : من الجسميّة المشتركة ، والهيولى ، والفاعل المفارق .

في امتناع الخلاء

قوله : « تقريره على ما في كتب المتأخرين » الخ ٥/٢٥٥ .

قبل عليه : إن الحركة ، بنفسها ، تستدعي زماناً ، ومن جهة المعاوقة ، زماناً آخر . فالحركة الواقعة في الثلاثة تقتضي زماناً ، من جهة أصل الحركة ، وهو مشترك بينها ومتساوٍ فيها . والواقعة في الملائين تقتضي زمانين : الزمان المشترك ، والذي بازاء المعاوقة . ففي الفرض المذكور ، الحركة الواقعة في الملاء الغليظ تقتضي زماناً بإزاء نفس الحركة ، ولنفرضه نصف ساعة ، و زماناً آخر بإزاء المعاوقة ، ولنفرضه عشر ساعات ، كما في المتن . والواقعة في الملاء الرقيق ، الذي تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الملاء الغليظ ، كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الغليظ ، تقتضي أيضاً زمانين : أحدهما بازاء المعاوقة ، وهو عشر الزمان الذي بازاء الملاء الغليظ ، أي : ساعة واحدة ، والزمان الآخر بازاء نفس الحركة . وأمّا الحركة في الخلاء ، فلا تقتضي : إلا الزمان الذي هو بإزاء نفس الحركة ، فلا يلزم تساوي زمان الحركتين .

و أجاب عنه المحقق الطوسي والحكيم القدوسي ، بما حاصله : أن الحركة تتشخص بالسرعة والبطوء ، وهما يتقومان بالزمان وينتفيان بانتفائه . فالحركة بنفسها لا تقتضي زماناً ، بل باعتبار السرعة والبطوء ، المقومين لوجودها ، وهما ينتفيان بالمعاوقة . فبانتفائهما ينتفي الزمان الذي بازاء نفس الحركة ، بل ، لودقق النظر ، يلزم من الخلاء وقوع الحركة في اللازمان .

في الشكل

قوله : «لأن نوع القسر» الخ ٣/٢٥٦ .

الضمير في قوله «وهو» راجع الى نوع القسر ، أى : نوع القسر دائم . وهو بما هو نوع ليس موجوداً في الخارج ، بل في العقل ، وباعتبار أشخاصه لادوام له ، حتى يلزم القسر الدائم .

وهذا الجواب ، إنما ذكره من قبيل المشائين ، النافين للحركة الجوهرية ، القائلين بأزلية العالم الطبيعي وكلّيات العناصر ، وأبديتها . ولكن ، لو استند المعارض عليهم بالنتقرات ، الواقعة في الأفلاك ، المخرجة لها عن الكروية الحسية^١ ، لم يتم هذا الجواب . إذ لا تبدل لأشخاص القواسر فيها ، مع منافاتها لقولهم لا قسر في الفلكيات .

والجواب التحقيق في الأفلاك سيجيء في محله . وأما في الأرض ، فبناء على الحركة الجوهرية ، وتبدل الأرض غير الأرض ، فلا دوام لنوع القسر فيها ، ولا لأشخاصه أصلاً ، حتى يستشكل بما ذكر .

وأما بناءً على قول المشائين ، الذي ذكر آنفاً ، فيشكل هذا الجواب : بأن دوام نوع القسر مع زوال أشخاصه لا يضر بوجود الحق ، ورحمته الواسعة ، وحكمته ، وعدله المقتضى لإعطاء كل ذي حق حقه ، لو كان دوام القسر في نوع المقسورات ، لا في أشخاصها ، كما في وجود القواسر ودوامها نوعاً في عالم الطبيعة ، بالنسبة إلى نوع ما في هذا العالم ، لا بالنسبة إلى شخص واحد . وفي الأرض نوع القسر ثابت باقي بالنسبة إلى شخص الأرض ،

١- كذا زوال كروية النار وكونها اهليلجية على مذهب جمع مع كونها بسيطة ودوام هذا

لا بالنسبة إلى النوع .

فالجواب القاطع لعرق الشبهة : إمّا بالتزام الحركة الجوهرية و « تبدّل الأرض غير الأرض »^١ ، كما وردت به الآيات القرآنية ، والآثار النبوية ، ودلّ عليه البرهان الصريح ، والوجدان الصحيح ، ووافقه العقل المضاعف .

و إمّا بالتزام زوال هذا القسر عن الأرض في الأحقاب الكثيرة ، وعود كرويتها الحقيقية بعد شهور وأعوام إلهية .

أو بالتزام عدم امتناع دوام مثل هذا القسر ، الذي هو موافق للمصلحة المنظورة بحسب نظام الكلّ ، وإن لم يكن ملائماً لنظام الجزء .

أو بعدم كونه قسراً بعد حفظ الكروية الحقيقية ، واستناده إلى مقتضيات العلل الطولية ، وأرباب الأنواع ، كما قيل : إنّ هذه التضاريس صورة تفاوت الإشراقات ، الواردة على الأرض المثالي والعقليّ ، من ساير الأرباب والأنواع ، وصورة قهرها له ، المستلزمة لتفاوت جهاتها وحيثياتها ، التي^٢ إذا ظهرت في هذا العالم في الأرض العنصرية ، تظهر بإعداد الجبال والوهاد ، والأودية والشطوط بصورة التضاريس .

أو بالتزام كونها ابداعية ، لا مكوّنة حادثة وأنّه لا قسر في الإبداعات . وعليك بامعان النظر في هذه الوجوه وتمييز الصحيح من السقيم .

١- ابراهيم (١٤) ، ٤٨ : « يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ... »

٢- « بعدم » ، خ ل .

٣- أي : « الصورة التي » .

فِي السَّجَّةِ

قوله : « وهو المحاذات » الخ ٩/٢٥٧ .

فما يلي رأس الإنسان فوق ، وما يلي قدمه تحت ، وما يلي جنبه الأقوى غالباً يمين ،
وما يلي الأضعف غالباً يسار ، وما يلي ظهره خلف ، وما يلي بطنه أو وجهه قدام .

فِي حَدُوثِ الْأَجْسَامِ

قوله : « قديمة بهما » الخ ٤/٢٥٨ .

أى : بالنوع والشخص .

قوله : « وقد وجه قولهم » الخ ٦/٢٥٨ .

قد ذكر ، قدّه ، ما أفاده صدر المتألهين ، قدّه ، فى الحاشية . ويمكن أن يوجه قولهم : بأن مرادهم من قديم العالم بأجزائه الكلية قديم أصولها التى هى أرباب الأنواع ، وصورها المثالية ، أو العقول الطولية عند المنكرين للعرضية ، وعالم المثال وأقدمها باعتبار وجودها القرآنى الجمعى فى علم الله ، وعالم قضائه وقدره . أو باعتبار قدم ظواهر الأسماء والصفات ووجهها الإلهية ، التى « هو مؤلّيتها »^٢ .

قوله : « فلا يبعد أن يكون المراد بالماء » الخ ٣/٢٥٩ .

أقول : فى هذا التأويل لم يبين المراد بالجواهر ، الذى صار بالذوبان ماء ، إلا أن يقال : إن المراد بالجواهر جواهر الفيض والرحمة الواسعة الرحمانية ، ويكون المراد بذوبها : بسطها ، وسريانها فى المهيئات ، وصيرورتها ماء : ظهورها بصورة الوجودات الخاصة ، التى بها تحيى المهيئات والقوابل .

ويمكن أن يكون المراد به الفيض الأقدس ، والتجلى العلمى ، الذى به تظهر الأعيان الثابتة ، والمظاهر الأسمائية والصفاتية ؛ ومن الخلق : التقدير ، كما ورد : « إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رشح عليه من نوره » ، ومن ذوبه وصيرورته ماء ، ظهوره بصورة الفيض المقدس ، والتنفس الرحمانى الذى به « كل شئ حى »^٣ .

١- « أو قدسها » ، خ ل .

٢- البقرة (٢) ١٤٨ ،

٣- « وجعلنا من الماء كل شئ حى » ، الانبياء (٢١) ، ٣٠ .

ويمكن أن يكون المراد به العقل الأول ، ومن ذوب أجزائه : تحقق الجهات الست فيه : من الوجود، والمهيّة ، والوجوب بالغير ، والإمكان ، وتعقل الذات ، والمبدء الأول ، تعالى ، ومن صيرورته ماء : ظهوره بالوجود العقليّ والنفسيّ والمثاليّ : أى ، العقول العرضيّة ، و باقى العقول الطوليّة ، والنفوس الكلّيّة ، وعالم المثال ، من جهة أنّها أصول عالم التجلّيات وصورة ماء الحياة ، الذى به « كل شئٌ حىٌّ »^١ . فمن جهاته^٢ الشريفة : عالم العقل ، والنفس ، والمثال ، على طريق الأشرف فالأشرف ، أى : جهة الوجوب بالغير ، وتعقل المبدء ، والوجود . والمراد بارتفاع الدّخان منه : خلق الافلاك، من بعض جهاته الخسيّة ، من الإمكان ، وتعقل وجه الذات الأخسّ فالأخسّ ، أى صورها الجسميّة والنوعيّة وموادّها ، ومن الزّبد : المهيّة ، فإنّها زبد الوجود ، كما أشار إليه المحقّق الطّوسى وقال بعض العارفين : من وتوعارض ذات ومجوديم ، ومن الأرض : باقى أجزاء عالم الطّبيعة ، الواقعة فى آخر درجات الوجود المنبسط ، كالأرض التى هى آخر الأسطقتسات ، والعناصر التى هى أصول عالم الكون والفساد، ومن الجبال : الأنبياء والأولياء والأقطاب والأبدال وغيرها ، من النفوس الصّاعداً ، الكلّيّات .

قوله : « فحصل من تصادمها » الخ ١٤/٢٥٩ .

أى : غير الحيوانات والأناسى .

قوله : « وذكر فى شرح المواقف » الخ ٩/٢٦٠ .

ذكرناها فيما سبق ، فليراجع !

قوله : « إذ يبقى حينئذٍ مادّته » الخ ٦/٢٦٣ .

أى الفناء البحت أشدّ من الفساد إلى شئ . إذ يبقى عند الفساد إلى شئ مادّة الفاسد ،

١- « وجعلنا من الماء كل شئ حى » ، الانبياء (٢١) ، ٣٠ .

٢- « من جهات العقل الاول » .

بخلافه في الفناء البحت . فإنّ الفاني يفنى بمادّته وصورته ، ولا يبقى منه خبر ولا أثر :

آنرا كه خبر شد خبری باز نیامد

قوله : « إذلولاطلق كان أزيد » الخ ١٣/٢٦٣ .

أى ، لو لم يقيّد الفلك بالكلّيّ ، فهو حينئذ يشمل الجزئىّ أيضاً والأفلاك الكلّيّة والجزئيّة ليست تسعة ، بل تكون أزيد منها . فإنها على ما قيل ، إثنان وعشرون ، وعلى ما أدّى إليه نظر بعض المتأخّرين قريب من سبعين ، نظراً إلى الأفلاك ، التي أثبت حلّ مالاينحلّ من الأصل المحيطة والمديرة والأصل الكر ونحوها .

قوله : « من مسافة سطح » الخ ٢/٢٦٤ .

هذا ممّا ثبت في الأجرام والأبعاد ، وصرّح به سيّد الحكماء في القيسات .

قوله : « وهو ألف » الخ ٣/٢٦٤ .

مبنىّ على أن يكون كلّ فرسخ ثلاثة أميال .

قوله : « بنهج مشهورة » الخ ٦/٢٦٤ .

أى ، كون زحل فوق الكلّ ، والمشتري بعده ، وبعده المريخ ، وبعده الشمس ، وبعدها الزهرة ، وبعدها العطار ، وبعده القمر . الثابت ذاك الترتيب في غير الشمس مع السفلية ، بقاعدة الكسف واختلاف المنظر ، وفي الشمس معها بقاعدة استحسانيّة ، أو بما روى من رؤية العطار والزهرة كشامتّين في وجهها .

قوله : « وهى الخمسة المتحيّرة » الخ ٨/٢٦٤ .

أى : الزحلّ ، والمشتري ، والمريخ ، والزهرة ، والعطار . وإنّما سمّيت متحيّرة لمكان تحيّرهما في السّير من جهة أنّها تصير مستقيمة مقيمة راجعة .

قوله : « وكلّما هناك » الخ ١٢/٢٦٤ .

أى ، حتّى الكواكب بل الأجساد الفلكيّة ، التي هي بمنزلة الأرواح البخاريّة

للإنسان ، و موادّها و صورها ، لمكان اتّحادها مع نفوسها الحيوانيّة ، بل النّاطقة الإلهيّة ، كلّها أحياء ناطقة ، بحول الله ، وقوّته .

قوله : « وقبلة الكلّ واحد » الخ ١٥/٢٦٤ .

وهو الحقّ الأوّل ، تعالى شأنه .

مقصود من ازكعبه و بتخانه توئی تو

مقصود توئی كعبه و بتخانه بهانه

« فَأَيِّنَّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ »^١ .

قوله : « وفيه إشارة » الخ ١٧/٢٦٤ .

أى : فيما ذكر هنا من قوله . « من فلك » ، إلى آخر الأبيات المذكورة هنا ، إشارة إلى ما ذكره الحكماء : من تقسيم الأفلاك إلى المُمَثَّلَات ، والحوامل ، والتداوير ، والجوزهر ، والمدير ، ونحوها . فإن جميع ما ذكروها لا يخرج عن هذا التقسيم .

قوله : « منهم الشيخ الرئيس » الخ ٢/٢٦٥ .

ما أفاده ، قدّه ، إلى مذهب علماء الإفرنج أقرب .

قوله : « ومنهم المحقق الطوسي » الخ ٢/٢٦٥ .

ومنهم العلامة الشيرازي ، حيث جوّز أن تكون الأفلاك الكلّيّة سبعة . ومنهم

المحقّق الدواني ، حيث جوّز كونها أربعة ، وحصرها بعضهم في اثنتين .

قوله : « لإحاطة بعضها ببعض » الخ ٧/٢٦٥ .

أقول : وإلا يلزم الخلاء .

قوله : « لبطوء حركتها » الخ ٩/٢٦٥ .

ولأنّ القدماء لم يحسّوا بحركتها .

قوله : « وعند هذا كيف يتحقّق » الخ ١٢/٢٦٥ .

أقول : الجواب عنه إن المساواة في الحركة يمكن أن تكون لأجل اتحاد المشوّقات . لأن إثبات اختلاف المشوّقات إنّما كان لأجل اختلاف الحركات ، لا بالعكس . وإذا تساوت الحركات قدرّاً وجهةً ، فلا دليل على لزوم اختلاف المشوّقات . و أمّا اختلاف المقدار ، فلا يدلّ على ما ادّعى ، لانتقاضه بالمثلّات .

وما أجاب به عنه في الحاشية غير تامّ ، لأنّه مع مخالفته لما اتّفقوا عليه : من مساواتها في الحركة لا يدفع النقض . لأنّ نسبة الحركة إلى الحركة يجب أن تكون مناسبة لنسبة الحجم والمقدار ، لو فرض دخل عظم المقدار في سرعة الحركة . والاختلاف والتفاوت في الحركة بما لا يتبيّن لا يكفي في حصول التناسب . مع أنّه يمكن ادّعاء هذا الأمر في الثوابت . ولو تمسّك بتسليم الخصم ، يصير الدليل جدليّاً ، لا برهانيّاً ، فتأمّل !

قوله : « والحال أنّه لا نظام » الخ ١٤/٢٦٥ .

قد عرفت أنّه ليس الاتّفاق مستنداً إلى الاتّفاق ، بل إلى وحدة المشوّق .

قوله : « فنقول كيف يكون » الخ ١٥/٢٦٥ .

أقول : هذا منقوض بنفس الثوابت . فإنّها مع اختلافها قدرّاً تتحرّك في مكانها بالحركة الوضعية عند كثير منهم ، بناءً على أن لساكن في الفلكيّات . فلم لا يجوز أن تكون تلك الأفلاك متحرّكة في محلّها بالحركة الوضعية المتشابهة . و متحرّكة أيضاً بحركة الفلك المحيطة بها ، فتأمّل ! ولو كان المقصود من هذا الاستدلال بماورث عن بطليموس من عدم الفضل في الفلكيّات ، فهو ليس بمسلم عند الجميع .

قوله : « فمجموع الثمانيّة » الخ ٤/٢٦٦ .

أقول : الجواب من هذا هو أنّ القائل بذلك القول يجعل الأفلاك السبعة بمنزلة الآلات ، والفاكث الثامن بمنزلة البدن ، من جهة كليّته وإحاطته بها ، فتحصل لها وحدة وجوديّة تصحّح تعلّق نفس واحدة بها . وبهذا يحصل الجواب عن الإشكال الثانی أيضاً ، فتدبّر !

قوله : « للتسع من كليها » الخ ٣/٢٦٧ .

أقول : هذا على مذاق المشائين . وأما على مذاق حكماء الإشراق فالمشوق هو أرباب الأنواع . وعند العرفاء مشوقات الكلّ الإنسان الكامل ، وقطب الوقت من جهة جمعه لجهات كثيرة ، ونعوت وفضائل غير متناهية .

فِي الْأَفْلاكِ الْجُزْئِيَّةِ

- قوله : « وإِنَّمَا الْجُزْئِيَّة » الخ ٩/٢٦٧ .
- قيل : الْفَلَكَ الْجُزْئِيَّة مَا كَانَ جُزْءً مِنْ فَلَكَ آخَرَ ، وَالْكَلِّيَّة مَا لَيْسَ كَذَلِكَ .
- قوله : « إِثْنَانِ وَعِشْرَتَان » الخ ٩/٢٦٧ .
- وقيل : إِنَّهَا تَنْتَهِي إِلَى سَبْعِينَ وَنِيف .
- قوله : « شَهِير » الخ ١٢/٢٦٧ .
- لكن لما كَانَ الْخَارِجُ أَبْسَطَ ، اخْتَارَهُ بَطْلَمَيْوسُ ، كَمَا فَصَّلَ فِي مَحَلِّهِ .
- قوله : « أَيْ لَفْظُ الْمُمَثَّل » الخ ٦/٢٦٨ .
- فَإِنَّ وَجْهَ تَسْمِيَّتِهَا بِالْمُمَثَّلِ كَوْنُ حَرَكَاتِ تِلْكَ الْأَفْلاكِ ، كَفَلَكَ الْبُرُوجِ قَدْرًا وَجْهَةً ، وَكَوْنُ مَنَاطِقِهَا تَحْتَ مَنَاطِقَتِهِ .
- قوله : « الْوَمِيض » الخ ٨/٢٦٨ .
- أَيْ ، الْمَشْرِقَةُ .
- قوله : « أَوْ رَجْعَةٌ » الخ ١/٢٦٩ .
- قَدْبِيَّتُنَا مَعْنَاهَا ، فَرَاغُهَا !
- قوله : « وَنَحْوُهُ » الخ ٧/٢٦٩ .
- أَيْ : الْخَرَقُ ، وَالْكَوْنُ وَالْفَسَادُ ، وَنَحْوُهَا .
- قوله : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ » الخ ١٥/٢٦٩ .

إن كان المراد بالهلاكة هلاكة الإمكان والإزدواج مع القوة والفقدان ، فالآن كما كان . وإن كان المراد بها هلاكة العدم والفناء بعد الوجود والبقاء ، فهو عام لكل شيء غير وجهه الباقي بعد فناء كل شيء . والمراد بالوجه ذاته أو مظهر تمام أسمائه وصفاته ، وقد مرّ ذلك مفصلاً ، فراجع !

فِي عَدَدِ الثَّوَابِتِ

قوله : « ألف وإثنان » الخ ١٦/٢٦٩ .

وقيل : ألف وخمسة وعشرون .

قوله : « كما أن زبرها » الخ ٣/٢٧٠ .

أقول : وذلك لأن زُبْرَ الحاء ، وبَيَّسَتْهَا تسعة ، وللميم تسعون ، والمجموع

تسعة وتسعون .

قوله : « كما ورد » الخ ٣/٢٧٠ .

ماورد في الأثر ليس حصراً في أسمائه ، تعالى ، في هذا العدد . إذ لانهاية لفضائل

الحقّ ، تعالى ، وكمالاته ، تقدّست أسمائه . بل هي إمّا لبيان أصول الأسماء وكتيّاتها ،

أو لبيان الأسماء الحسنى ، وقد ذكرنا شرحه سابقاً .

قوله : « وأحرف الهجاء » الخ ٤/٢٧٠ .

دلالة اندراج أحرف الهجاء على تعظيم قدر السماء ، من جهة أنّها مبادئ حصول

الكلمات التدوينيّة ، وحقايقها مبادئ الكلمات التكوينيّة .

قوله : « وكلمة التوحيد » الخ ٥/٢٧٠ .

و حقيقتها العقول و النفوس الكلّيّة المرسلّة ، التي اشراط التوحيد ، ومظهره

و مظهره ، فتدبّر !

فِي عَدَدِ الْبَسَائِطِ

قوله : « والمراد الرطب » الخ ١٠/٢٧٠ .

لما كان الظاهر من الرطب الشيء الذي له الرطب ، وهذا المعنى غير ملائم لقوله :
« لكنّ ذارطبا وذى يسأحوى » . لأنه يصير المعنى : حوى الماء الذات التي له لها الرطب ،
مع أنّ الذات لا تحوى الذات . وإذا كان بمعنى الرطوبة ، يصحّ المعنى من دون تكلف .
قوله : « قد يتقلب » الخ ١٥/٢٧٠ .

و ذلك ، يدلّ على وحدة الهيولى فيها ، دون الأفلاك .

فِي عَدَدِ طَبَقَاتِ الْأَرْضِ وَغَيْرِهَا

قوله : « أولاً نجذب » الخ ٧/٢٧١ .

وقيل : الماء بالنسبة إلى الأرض ، كالمِنْطَقَة . وقيل : إنّه في أعماق الأرض .

قوله : « والهواء » الخ ١٠/٢٧١ .

في طبقات الهواء اختلاف ، والمشهور ما ذكره ، وقيل : خمسة ، وقيل : طبقات

العناصر سبعة . وقيل : تسعة ، وقيل غير ذلك .

قوله : « وأما إذ الوحظ » ٢/٢٧٢ .

أى إذ الوحظ التذكر اللفظي ، فالمراد واضح من غير الاحتياج إلى التبديل بما

بعده ، لأنّ المراد منه السابق في التذكر ، ولو كان لاحقاً باعتبار الوجود .

فِي الْجِسْمِ الْمُركَّبِ

قوله : « وهي بوحدها كلّ الصّور الأربع » الخ ١٥/٢٧٣ .

الملاك فيما أفاده ، قدّه ، أصالة الوجود وقبوله للتشكيك بأنحائه . وتحقيق الحركة الجوهرية في الطبائع العنصرية والفلكية . وقد أشرنا في مبحث « بيان نحو التركيب بين المادّة والصّورة » ، إلى ذلك بنحو مستوفٍ ، فليرجع إليه !

فِي كَائِنَاتِ الْجَوِّ

قوله : « بل بناء كثير » الخ ١٥/٢٧٤ .

إلا في النّبات والأفلاك ، إلا أن يعمّم الرّوح البخاريّ ، بحيث يشمل جسد الفلك .

قوله : « فهو صقيع » الخ ٩/٢٧٥ .

أقول : ضبط هذه الكلمة بالنحو الذي ذكر في الكتاب على خلاف ما صرح

به أهل اللّغة . ولعلّه ضبطه كذلك لضرورة الشّعـر .

قوله : « لدفع مجاور للفلك » الخ ١٠/٢٧٧ .

يمكن أن يكون المراد به كرة النّار ، لكنّ الشّيخ ليس بقائل بأنّها كرة برأسها .

فالمراد منه على مذاقه : الهواء الحارّ ، المجاور للفلك .

قوله : « بموافقته » الخ ١٠/٢٧٧ .

أى ، بموافقة الفلك .

قوله : « وتحامل » الخ ١٠/٢٧٧ .

أى ، تحامل المجاور .

قوله : « وأكثر ما هيّج » الخ ١١/٢٧٧ .

أى ، أكثر ما هيّج الرّيح .

فِي تَكُونِ الْمَعَادِنِ

قوله : « فحضره النَّبِيُّ ص » الخ ١٤/٢٧٩ .

أقول : هذا باعتبار مرتبته النَّازِلَة ، وإِلَّا ، فالنَّبِيُّ الخَتْمِيُّ ، ص ، باعتبار مقامه الشَّامِخ الرَّفِيع ، المَبْعَرَعنه بقوله ، ص ، : « لِي مَعَ اللَّهِ حَالَاتٌ » الخ ، نفس القضاء الإلهي ، المحيطة بكل شيء .

قوله : « فليس إِلَّا الله نصب العين » ١٦/٢٧٩ .

أقول : هو باعتبار جنبه فَنَائِهِ المطلق ، ومحوه الصَّرف : « مَنْ رَأَاهُ فَقَدَرَأَى الْحَقَّ » .

قوله : « أَيْ بِاللَّهِ ، تَعَالَى » الخ ٤/٢٨٠ .

بل به و بالنَّبِيِّ الخَتْمِيِّ وآله ، ص ، من جهة أَنَّهُمْ وَجْهه الباقى بعد فناء كل شيء .

قوله : « عِنْدَهُ تَبَدَّلَتْ » الخ ٤/٢٨٠ .

لأنَّ حَشَرَ كُلِّ مَوْجُود إِلَى اللَّهِ ، تَعَالَى ، بتوسطه و بشفاعته الكبرى ينال كلَّ

ذِي حَقِّهِ .

قوله : « وَاشْرَقَتْ الْأَرْضُ » الخ ٥/٢٨٠ .

أَيْ ، أَرْضِ التَّعَيِّنَاتِ والقَوَابِلِ الْأَسْمَائِيَّةِ ، بنور ربِّهَا ، الَّذِي هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ ،

و رَّبِّهِ الَّذِي هُوَ الْإِسْمُ الْأَعْظَمُ الْإِلَهِيُّ .

قوله : « وَعَمِنَتْ الْوُجُوهُ » الخ ٥/٢٨٠ .

أَيْ خَضَعَتْ .

١- أَيْ : « رَبِّ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ » .

٢- طه (٢٠) ، ١١١ .

فِي أَحْوَالِ النَّفْسِ

قوله : « أَى تعريفها » الخ ٨/٢٨٠ .

إنّما قدّم تعريف النفس ومطلب ماؤها على مطلب هلها البسيطة ، مع تأخّر الأوّل عن الثّاني رتبةً . لأنّ مرجع تعريف النفس إلى بيان ماؤها الشّارحة ، دون الحقيقة . إذ لا يمكن معرفة حقيقتها بالعلم الحسولى . لأنّها^١ بسيط الحقيقة ، وفيها اتّحد المطالب .

قوله : « لأنّ الكمال » الخ ١٠/٢٨٠ .

ولأنّها ما به يكمل ويتنوّت ويتقوّم نوع الإنسان .

قوله : « المراد بالكمال الأوّل » الخ ١١/٢٨٠ .

قد يطلق الكمال الأوّل ، ويراد به الكمال الأوّل بالإضافة إلى كمال ثانٍ آخر ، كالكمال المذكور في حدّ الحركة ، حيث عُرِفَتْ بأنّها كمال أوّل لِمَا بالقوّة ، من حيث ما هو بالقوّة . فإنّها كمال أوّل بالنسبة إلى السّكون في نهاية المسافة ، الّذى هو الكمال الثّاني . وقد يطلق ويراد به الكمال الأوّل بالإطلاق ، وهو المراد هنا .

قوله : « الصّناعى » ١٣/٢٨٠ .

قد يزاد في التعريف قيد « ذى حيوة بالقوّة » ، فيخرج^٢ به أيضاً الجسم الصّناعى .

قوله : « وعلى هذا فرفع الآلى » الخ ٨/٢٨١ .

أى ، على كون المراد بالآلة ما هى كالقوى^١ . فرفع الآلى هو الأصح . ليكون صفة للكمال ، لا بالجرّ ، ليكون صفة للجسم . لأنّ القوى^١ إنّما تكون للنفس ، الّتى هى

١- أى : « لان النفس » .

٢- « ليخرج » ، خ ل .

الكمال ، لا للجسم .

قوله : « وعند أبناء التحقيق » الخ ١٧/٢٨١ .

أى النامى والنماء واحد ، لعدم اعتبار الذات فى المشتق .

قوله ، : « وقد وجهت » الخ ١٣/٢٨٤ .

ذكرنا ما يتعلق بهذا فيما سبق من الكلام فراجع .

فِي الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ

قوله : « سبر » الخ ١٧/٢٨٥ .

أى ، انقسم .

قوله : « اتصالاً مستمراً » الخ ١٠/٢٨٦ .

إنّما قيّد الاتصال بالاستمرار، حتّى لا يتخلّل العدم بينها ، ويقدح في بقاء الوحدة المساوقة مع الوجود الشخصىّ الواحدانىّ .

قوله : « إذا هجمت بالمحلات » الخ ١٠/٢٨٦ .

من الحرارة الغريبة ، والحركات الطبيعية والنفسانية ، والاستفراعات ، والنوم ، واليقظة ، والغريزية ، وغيرها ، ممّا فصل في محله .

قوله : « تزيد غير جوهرى » الخ ١١/٢٨٦ .

إنّما قيّده بذلك ، لأنّه لو كان التّزيد جوهرىّ ، لزم عدم حفظ الأصول و وحدة المتزايد . لأنّ مراده بالتّزايد الجوهرىّ ليس التّزايد بنحو الحركة الجوهرية . بل التّزايد في ذات الشّى و جوهره ، في مقابل التّزايد في الخارج عن الذات ، ولو كان التّزايد الجوهرىّ بنحو الكون والفساد .

قوله : « وكون النفس » الخ ٦/٢٨٧ .

دفع هذا الإشكال مبنىّ على إثبات الوحدة الجمعية السّعية للنفس ، وظهورها بالتّشبيه والتّنزیه مع تنزّه عن الأمرين جميعاً . والحركة الجوهرية وكون النفس جرمانيّة الحدوث ، يدلّان على ثبوت هذه الوحدة الكمالية لها . ثمّ إنّ الإشكال الذى ذكره الشيخ ، قدّه ، يجرى في جميع القوى - الحسّاسة ، ولا اختصاص له بالخيال . لأنّ الجميع ،

لو كانت جسمانية ، لكانت متبدلة بسبب التغذية ، فيلزم تبدل الصور الحالتة فيها ، مع أنّ لها نوع ثبات ووحدة ، فيجب القول بتجردها أيضاً تجرداً برزخياً ، أو عدم حلول الصور فيها ، فتبصر !

قوله : « وثانيهما » الخ ٨/٢٨٧ .

هذا الإشكال أيضاً مشترك الورود على الإبصار ، بناءً على القول بالانطباع فيه .

قوله : « والوهم للجزئي » الخ ١/٢٨٨ .

هذا مبني على مذهب القوم ، من أنّ الوهم قوة على حدة . وأما بناءً على كونه العقل المنزّل ، فلا يكون قوة على حدة .

قوله : « دلّ أي على وجود خازن قدسي » الخ ٦/٢٨٨ .

في كون العقل الكائي خازناً للنفس إشكال عويص ، نقل بعض تلامذة المحقق الطوسي والحكيم القدوسي ، العجز عن دفعه . وهو لزوم ارتسام صور الكواذب فيه ، من جهة تحقق الحالتين ، أي السهو والنسيان بالنسبة إليها . واجيب عنه بأجوبة عديدة . أوثقها ما أجاب به صدر المتألهين : من أنّ تحقق كل شيء في كل موطن بحسبه ، إلى آخر ما أفاده ونقلناه سابقاً بالتفصيل .

فِي الْقُوَى النَّبَاتِيَّةِ

قوله : « فوصف » الخ ١٤/٢٨٩ .

أقول : وفيه أيضاً إشارة إلى أنّ النّماء . الواقع في الجسد ، يتبع النّماء الواقع للنفس بالحركة الجوهرية ، والتّحوّل الذّاتي ، وأنّه ظلّ هذا النّماء وصورته . كما أنّ ذبوله صورة تنقّص جهة ناسوتيّتها وتكميل جهة ملكوتيّتها .

قوله : « ففيه أيضاً » الخ ١٦/٢٨٩ .

بل ، إشارة إلى سعة وجودها ، وكونها بوحدها كلّ القوى ، بل الأعضاء وغيرها من أطوارها وشؤونها .

قوله : « من قبيل » الخ ٣/٢٩٠ .

فلايحتاج إلى الرّابط .

قوله : « كما في أطروقيا » الخ ١٣/٢٩٢ .

أي ، عدم الدّم .

قوله : « الاستسقاء » الخ ١٣/٢٩٢ .

أي ، الرّقيّ ، والطّيليّ ، والرّيحىّ .

قوله : « والبرص » الخ ١٣/٢٩٢ .

أي الأسود والأبيض .

فِي الْقُوَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ

قوله : « بل عرشه » الخ ١/٢٩٥ .

إنّما جعل عرشه القالب المثاليّ ، لأنّه من موجودات عالم الملكوت ، فهو إلى ذات النفس ، التي هي من عالم الجبروت أقرب ، ومع حقيقتها المرسلة الكلبيّة أنسب . والروح البخاريّ من موجودات عالم الطّبيعة ، ومراتبها العالية ، ودرجاتها الرّفيعة .

قوله : « وتزييفاتها » ١٢/٢٩٧ .

قد ذكرنا ما أفاده الفاضل العلامة فيما سبق ، فراجع !

قوله : « مثل قيان » الخ ١/٢٩٨ .

إنّما شبهها بالقيان ، لأنّها فرحانة بنوره و عاشقة له ، فهي في التّغني دائماً بما تشاهد من تجلّيات أنواره ومعالي آثاره ، وفيه أيضاً إشارة إلى سريان نور الحياة في كلّ شيء : « ألا إلى الله تصير الأمور »^١ .

فِي النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

قوله : « بل المجردة التي » ١٠/٢٩٨ .

أى : لا كذوات المجردة ، التي يطرد عليها الإضافة من خارج . فهذا لإضراب عن الذوات المستقلة ، لا عن النفى . وإنما ذكر هذا ، لأنّ مذهب القائلين بكون النفس روحانية الحدوث ، هو أنّ الإضافة المذكورة تطرد على النفس من خارج ، ففيها إيماء إلى ذلك .

قوله : « والعبارة الأولى » الخ ١٤/٢٩٨ .

وجه الأولوية أنّ في هذه العبارة جمع بين لسانى التشبيه والتنزيه ، وأنّ النفس حين كونها في المنظر الأعلى والأفق المبين . فبنورها الفعلى مشرقة لأرض البدن و موطن القابليات .

قوله : « تارة مع الله » ١١/٢٩٩ .

بل ، تارة بحيث لا يشغلها شأن عن شأن ، جامعة بين الأمرين ، متصلة بالحضرتين و مجمع للبحرين .

قوله : « وفي مراتبها التي يجوز عليها الحركة » الخ ١٤-١٥/٢٩٩ .

إنّما قيد بذلك ، لأنّها من جهة أمريتها و مرتبة روحيتها بحكم العقول الكلية المرسلة ، لا يجوز عليها الحركة والتجدد ، و لكن باعتبار مراتبها الخلقية ، و درجاتها النازلة يجوز عليها الحركة بالمعنى الأعمّ من الوجوب .

قوله: «كأنها صور» الخ ١٧/٢٩٩ .

الأول ، باعتبار مظهريتها للعالم الأسماء والصفات وخلافتها عن الله ، تعالى ! . والثاني ، باعتبار جهة أمريتها واتحادها بالعقل الفعال .

فِي ذِكْرِ الْأَدِلَّةِ عَلَى تَجَرُّدِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

قوله : « وأيضاً في العلم الصّوري » الخ ٧/٣٠٠ .

إشارة إلى ما أفاده شيخ الإشرافيّين ، من الدليل الذي استفاده من معالِم المشائين ، أرسطاطاليس في الرؤيا التي رآه ، وقد أشرنا إليه سابقاً .

قوله : « من أن إدراك الكليّات مشاهدة النفس » الخ ١٥/٣٠٠ .

و دلالة هذه المشاهدة و شهادتها على تجرّد النفس ، مع عدم حلولها بها ، من جهة عدم إمكان مشاهدة القوى المادّية للصّور الكليّة المرسلة الأمريّة . لأنّها مدركة للصّور الجزئيّة المقيّدة ، كما قيل :

رو مجرّد شو مجرّد را بين ديدن هر چیز را شرط است این

كما أنّه لا يمكن مشاهدة وجه كريم الحقّ ، إلّا للمجرّدين عن جلاباب البشريّة والحدّثان ، بل عن ظلمات المهيّة ، وسواد وجه الفقر والإمكان .

قوله : « وجعلوا العلوم والبراهين » الخ ١/٣٠١ .

هذا مورد الاستشهاد بكلامه رفع في جنّة الخلد مقامه .

قوله : « وكون التعقّل » الخ ١٠/٣٠١ .

دفع لإيراد متوهم : وهو أنّ الدليل غير مطابق مع المدعى ، حيث أنّ التعقّل انفعال ، لا فعل . ولذلك شبّهت الفلاسفة النفس ، من حيث أصل ذاتها وجوهر حقيقتها بالهيولى الأولى ، الخالية عن كافّة الصّور ، القابلة للاتّحاد بجميعها ، أو حلولها فيها .

فأجاب عنه بقوله : « وكون التعقل ... » . وهذا إشارة إلى^١ ما ذكرنا في مسألة الوجود الذّهنيّ : من أنّ للنفس بالنسبة إلى الصّور العقليّة ثلاث حالات ، باعتبار درجاتها ومقاماتها في السّير إلى الله ، وأنّها تكون مشاهدة لها عن بُعد في أوّل مراتب التعقل ، وتتحد بها^٢ في وسط السّير العقليّ الرّوحيّ ، وتصير خلاقة لها^٣ في قصوى درجاتها و مراتبها .

قوله « فلا تعباً » الخ ١٢/٣٠١ .

قد أشرنا إليه سابقاً ، فتذكّر !

قوله : « بل غير متناهية الانقسام » الخ ١/٣٠٢ .

وذلك لانقسام الحال بانقسام المحلّ هنا . والمحلّ ، الذي هو الجسم ، أو الجسمانيّ ، قابل للانقسامات الغير المتناهية ، نظراً إلى قبول المتصل ، لها على مذهب الحكماء ، فيكون الحال فيه أيضاً كذلك .

قوله : « حال من أحوالها » الخ ٥/٣٠٢ .

أي ، من أحوال الصّور المعقولة .

قوله : « ببعض المعقولات » الخ ٦/٣٠٢ .

أي ، المعقولات البسيطة . وهذا بخلاف باقي المسالك ، فإنّها عامّة لجميعها .

قوله : « وهذا القدر كاف » الخ ١٣/٣٠٢ .

وأيضاً ظهور النفس بصفة الإدراك مطلقاً ، من حيث مقام كونها لذاتها ، فحسب . مع أنّها ، من حيث محض ذاتها ، ومقام لا اسم لها ولا رسم ، مقدّمة عليه . وهذا الدليل ذكره كثير من الفلاسفة العظام ، عليهم شأيب رحمة الله الملك العلام .

قوله : « لأنّ تعقل النفس » الخ ٢/٣٠٣ .

وهذا بخلاف ما اذا كانت مجردة . لأنّ شرط إدراكها لها بالعلم الحصوليّ توجّهها

١- أي : « بالصّور العقليّة » .

٢- أي : « للصّور العقليّة » .

إليها عند عدم بلوغها إلى 'أشدّها'، ومقام «لا يَشْغُلُهَا شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» .

قوله : « والنفس استرجعتها » الخ ٨/٣٠٣ .

إن قلت : هذا منقوض ، أولاً : بالقوى الجسمانية ، مثل الواهمة والحس المشترك ، وبالجملة بالنفوس الحيوانية ، فإنّها أيضاً مسترجعة للصّور الحسية عند عدم انمحاءها عن الخزانة ، وإن زالت عن المدركة ، من دون الاستعانة بشيء خارج عنها ، وثانياً : لِمَ لا يجوز أن تكون النفس مادية وتكون لها ، كالقوى الجسمانية ، خزانة حافظة للمدركاتها ، ويكون الاسترجاع من جهة عدم انمحاء الصّورة عن الخزانة .

قلت : أمّا النقص بالقوى الجسمانية ، فغير وارد . لأنّ المدرك والمسترجع فيها هي النفس ، والقوى آلات وأدوات لها . مع أنّ كون تلك القوى 'جسمانية محضة ليس بمسلّم عندنا ، بل لها تجرّد برزخي مثاليّ ، كما دلّ عليه البرهان . وأمّا النفوس الحيوانية ، فحصول الاسترجاع فيها من دون الاستعانة بأمر خارج غير مسلّم . وعلى تقدير التسلّم ، فلها أيضاً تجرّد برزخيّ صوريّ . ولذلك ذهب جمع من الأعلام إلى 'حشرها استقلالاً' ، ودلّت عليه الآيات والخبار .

قوله : « ظلّ حقّ » الخ ١٢/٣٠٣ .

إشارة إلى 'أنّها لاهية بلامهية الحقّ' ، تعالى شأنه ، وأنّ بساطها كوجودها ظليّة . ثمّ إنّنا قد ذكرنا وجوهاً عديدة لبيان نفي المهية عن النفس ، مع كونها ممكنة وكون كلّ ممكن زوجاً تركيبياً فراجع !

قوله : « بها يحوز » الخ ٥/٣٠٥ .

من الحيازة بمعنى الجمع ، أي يجمع ، أو بمعنى النيل ، أي ينيل بها .

فِي الْعَقْلِ النَّظَرِيِّ وَالْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ

قوله : « إن يعمل به إنسان » الخ ٦/٣٠٥ .

أى ، وإن كان من شأنه أن يعمل به ويخلقه غير إنسان ، وذلك ، مثل الفلك و
العناصر ونحوها . فإنها مخلوقة لله ، تعالى ، ولوجوه العقلية ، دون الإنسان بما هو إنسان ،
وإن كان له^١ أيضاً ، أن يعمل بها بما هو ظل الله ، تعالى ، ومن عالم أمره ، كما ورد : « أن^٢
أول ما خلق الله نوري » ، مع ما ورد وتقرر : من أن أول ما خلق هو العقل الأول ، التذي
هو واسطة لايجاد ما دونه . وفي قوله ، « إنسان » بنحو التذكير إشارة إلى ذلك ، أيضاً .

قوله : « الإنسان بإرادته » الخ ٦/٣٠٥ .

احتراز عن الأمور التي يفعلها بقواها الطبيعية والنباتية والحيوانية . فإنها يفعلها
الإنسان إمّا ، لا بإرادته ، وإمّا يفعلها ، لا من حيث أنه إنسان ، بل من حيث ظهوره
في مرتبة النفس الحيوانية .

قوله : « جزئية » الخ ٨/٣٠٥ .

احتراز عن النظري .

قوله : « ليتوصل » الخ ٨/٣٠٥ .

احتراز عن الإدراكات الجزئية للحواس الباطنة ، من حيث أنها من شؤون النفس
الإنسانية .

قوله : « من مقدمات أولية » الخ ٨/٣٠٥ .

١- أى : « للإنسان » .

احتراز عن العقل النظريّ، أو إشارة إلى أنّه ليس من شأن العمل إدراك النظريات،
إلا بالاستعانة بالنظريّ.

قوله: «والعقل حيث انعدم استعداد» الخ ١/٣٠٧.
فيه إشارة إلى ردّ القائلين بتأخّر العقل بالفعل عن العقل بالمستفاد، ومن جمع بين
القولين: بالذهاب إلى تقدّم الثاني على الأوّل، وجوداً وتأخّره عنه بقاءً.
قوله: «بأن يصير» الخ ٤/٣٠٧.

قد وقع الخلاف بين أرباب الحكمة في إمكان حصول هذا المقام الشامخ الرفيع
للنفس، في هذه النشأة، قبل خلعها لجلباب البدن وبلوغها إلى المقام المحمود، الموعود
للمحمّدين، ص، أو عدم إمكانه قبله. واختار، قدّه، الإمكان، كما دلّ عليه ما ذكره
من البيان.

قوله: «نور اليقين» الخ ١٦/٣٠٧.
إشارة إلى المراتب الثلث للإدراك: من علم اليقين، وعينه، وحقّه.
قوله: «يُعزّي نار» الخ ١٧/٣٠٧.
المراد بالنار هنا: نار الفناء، من المحو، والطمس، والحق.
ومن النور: البقاء بعد الفناء.
و من «نور عليّ نور»^١، التمكن في البقاء، أو الفناء عن الفنائين.
قوله: «مرتبة السر» الخ ٢/٣٠٨.

وهذه المرتبة غير المرتبة التي هي فوق مقام الروح والقلب. فإنّ هذه المرتبة دون
مقام الروح، وفوق مقام العقل، كما صرح به القاساني في شرحه للمنازل.
قوله: «التي هي البرزخيّة الكبرى»^١ ٨/٣٠٨.
البرزخيّة الكبرى تطلق غالباً على حضرة الأحديّة، ومقام التعيّن الأوّل، كما
تطلق عليها البرزخيّة الأولى أيضاً.

قوله : «إشارة إلى أنها» الخ ٩/٣٠٨ .

بل على الثاني إشارة إلى أنها ليست من عالم الخليقة والإمكان ، وتعيينات الفيض المقدس ، والنفس الرحمانى .

قوله : «لاوحدة صرفة» الخ ١١/٣٠٨ .

أما نفي الوحدة المحضة ، فلظهور التعيينات الأسماوية في هذا المقام . وأما نفي الكثرة المحضة ، فمن جهة أنها كثرة مفهومية ، لا وجودية .

قوله : «أو إلى أنه» الخ ١٢/٣٠٨ .

أى : هذه التعيينات الظاهرة في هذا المقام ، من حيث أنها تعيينات ، لا عين الوجود الحق . إذ هو من حيث حقيقته لا إسم له ، ولا رسم ، ولا غيره . لأنها من حيث الوجود والمصادق ، متحدة به ، بل من حيث إلهيته ، معتبرة فيها جزءاً . ولذلك قيل : إن الألوهية سرّاً ، لو ظهر لبطلت الألوهية . ولهذا الآية الشريفة تأويلات أخرى ، قد ذكرها صدر المتألهين ، قدّه . في تفسير هذه الآية ، وذكرنا أيضاً في حاشيته وجوهاً غير ما ذكره ، قدّه .

قوله : «كاستهلاك» الخ ٥/٣٠٩ .

فيه إشارة إلى أن مرجع ذاك الفناء ليس إلى العدم المحض والبطلان المحض والزوال الخالص ، ولا إلى اتحاد الإثنين ، بل إلى الفناء الحُكْمى والاستهلاك الوجودى . وإنما لم يذكر الفناء الآثرى ، كما أشار إليه بعض الشعراء بقوله :

من همان دم که وضوساختم از چشمه عشق

چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست

لأنّه أدرجه في الأفعالى ، من جهة أن الأثر هو التعيين الطارى على الفعل . وقد

شرحنا مراتب التوحيد في أول الكتاب ، فراجع !

فِي أَنَّ النَّفْسَ كُلَّ الْقُوى

قوله : « غور في أَنَّ النفس » الخ ١٠/٣٠٩ .
هذه المسألة أيضاً من أمتهات مسائل الفلسفة . و المراد بالكل . إماماً معنى التمام ،
أو معنى الجميع . والأول بمقام الكثرة في الوحدة أنسب ، والثاني بمقام الوحدة في الكثرة .
و المراد من الأول هنا : انطواء وجودها في وجودها البسيط ، الواحد المبسوط ، وشهودها
في ذاته الحقّة النورية ، ومن الثاني : ظهورها في وجوداتها القرآنية التفصيلية ، وشهودها
إيّاها في مقام نورها الفعليّ ، وتجليها بفيضها الأقدس والمقدس .

قوله : « والمرتبة التي يتخيّل » الخ ١٧/٣١٠ .
أى : لكلّ واحدة من القوى العمّالة ، والعلامة . وجنودها المجنّدة ، شأن
خاصّ ومقام معلوم وطور معيّن ، لا يتعدّاها . ولكنّها ليس لها مقام معلوم وحدّ خاصّ ،
بل هي الظّاهرة في جميع المراتب والمقامات والمتعيّنة بكلّ التّعيّنات ، مع كونها في ذاتها
غير متعيّنة ، ولا مقيدة أصلاً .

و المراد بالأطوار على ما فسّره ، قدّه ، الأطوار الحاصلة للنفس ، من حيث شؤونها
الذّاتية والصفّاتية والفعليّة . وظهورها بأطوار القوى وأفعالها : من الطّبيعية والحيوانية
والنفسانية ونحوها . ويمكن أن يكون المراد بها الأطوار الحاصلة لها من جهة تعجّبها
بعبجين العوالم الطولية والعرضيّة ، وظهورها بصورة الأسماء والصفّات ومظاهرها
الوجوديّة ، وتحمّر طينتها أربعين صباحاً بخميرة الملكات والفعليّات . وقد ذكرنا فيما سبق
من الكلام تفسير هذه الآية الشريفة ، فراجع و تذكر !

فِي بَعْضِ أَحْوَالِ النَّفْسِ

قوله : « حادث عند حدوث » الخ ٥/٣١١ .

قيل هذا مختصّ بأرواح غير الكُمل ، فإنّها ١ باقية ببقاء الله ، لا بإبقائه ، موجودة بوجوده ، لا بإيجاده .

قوله : « لكان حامل قوّة الفساد » الخ ١٠/٣١١ .

من الإشكالات الصّعبة ، التي عجزت أفهام كثير من الأفاضل عن حلّها ، الإشكال الذي تعرّض المحقّق الطّوسيّ له في هذا المقام ، و طلب وجه الحلّ عنه مع سئالات أخرى ١ ، عن معاصره الفاضل الحكيم الخسر وشاهي ولم يقدر هو على حلّها .

و ملخصه : أنّه ما بال القائلين بحدوث النفس مع حدوث البدن ، حيث جعلوا البدن حامل استعداد حدوث النفس ، ولم يجعلوه حامل استعداد فناها وعدمها ، مع كونهما متساوي الأقدام بالنسبة إليه وإليها . وأجيب عن هذا الإشكال باجوبة ، لا يخلو أكثر منها عن النّظر .

والجواب الحقّ ما أفاده صدر متألّهة الإسلام ، مبنياً على أصوله العرشيّة : منها ٢ كون النفس جرمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء . فإنّه ، على هذا التقدير ، الجواب عن الإشكال في غاية الوضوح ، حيث أنّ النفس تكون في بدو حدوثها جرمانيّة ، مسبوقة بالمادّة والمادّة ، ولكن بعد بلوغها إلى ٣ أشدّها العقليّ ، وخروجها عن القوّة إلى الفعلية ، وعن النقص إلى التّمام وحصل لها ٤ الوجود التجردى الأمرى ٥ ، تصير مترفعة الذات

١- أى : « فان ارواح الكمل » .

٢- أى : « من اصوله العرشيّة » .

٣- والصحيح : « وحصول الوجود التجردى الامرى لها » .

والحقيقة عن أفق البدن ودار المادّة والاستعداد ، وتصير بالمنظر الأعلى الإلهي وتحوّل إلى ديار الكلّيات والجبروتيات . فلا يمكن أن تصير المادّة البدنيّة حاملة لفسادها وعدمها أصلاً . بل لا يمكن طريان العدم والفناء عليها . لأنّها مستقرّة عند مليك مقتدر ، فرحانة بنور الله ، ومشاهدة جماله وجلاله ، وجلالاً ملكوته وجبروته .

قوله : « قدم ما هو باطن ذات النفس » الخ ٣١١/٦-٧ .

ويمكن أن يكون نظر هؤلاء إلى قديم عينها الثابتة في علم الله ، تعالى ، وأصلها المتقرّرة في حضرة اللاهوت ، وقرار مكين الهاهوت ، كما قال :
كنّا حروفاً عاليات ، لم نقل متعلّقات في ذرى أعلى القلّل

فِي إِبْطَالِ التَّنَاسُخِ

قوله : « تعلق ذاتي » الخ ١٧/٣١١ .

خلافاً للقائلين بكونها روحانية الحدوث. فإنّهم جعلوا نسبتها إلى البدن نسبة الرّبان إلى السفينة ، والملك إلى المدينة . وعنده ، قدّه ، هي في بدوّ وجودها صورة متّصلة له^١ وكلّ صورة متّحدة مع مادّتها عنده وعند أهل التحقيق . ولكلّ منها حركة جوهرية ذاتية ، لانسحاب حكم الحركة والتّجدّد على جميع موجودات عالم المادّة ونشأة الطّبيعة.

١- أي : « للبدن » .

فِي أَقْسَامِ التَّنَاسُخِ

قوله : « وقد جَوَّزَ بعضُ العرفاء » الخ ٦/٣١٤ .

قد صرَّحَ بذلكُ العارفُ الكاملُ محيي الدين الأعرابي في الفتوحات المكيَّة ؛ وفي كلمات كثير من العرفاء إيماء إليه . والبروز على النحو الذي يقول به أهل العرفان ليس مخالفاً للبرهان ، كما أشرنا إليه فيما سبق من البيان .

قوله : « هو تمثِّلُ الرُّوحِ » الخ ٧/٣١٤ .

قيل : مرجع التمثِّل إلى الإنشاء والخلَاقِيَّة للبدن ، المناسب للمتمثِّل . و مرجع البروز إلى الخلع واللبس ، وفيه نظر .

قوله : « وتمثِّلُه بشراً » الخ ٨/٣١٤ .

المراد بالسَّوَى التَّامَّ الكامل في الصُّورة والسَّيرة . أي : الإنسان الكامل في الصِّفات البشريَّة ، التَّامَّ في الجهات الكمالِيَّة الإنسانيَّة ليس له انحراف عن سنَّة الكمال وشرِعة العقل والاتِّصال بالمبدء الفعَّال ، أصلاً .

قوله : « وفي هذه التَّقْسيمات » الخ ١١/٣١٤ .

مثل تدَاخُلِ النُّقُل في الفصل .

فِي بَعْضِ أَحْكَامِ النَّفُوسِ الْفَلَائِكِيَّةِ

قوله: «وَتِلْكَ النَّقُوشُ» الخ ٩/٣١٥.

قيل ، لأنها جسمانية ولا تقدر على أفعال غير متناهية ، وفيه نظر واضح. والحق أنها متناهية بالمعنى المقابل لللاتناهي ، المستحيل المحتنع ، وغير متناهية بالمعنى التلايقف. والوجه في امتناع كونها غير متناهية ما ذكره بقوله : «فإنه إن كان» الخ .

قوله : «مجتمعة مترتبة» الخ ١٤/٣١٥ .

أى : مترتبة بالترتيب الوضعي والطبيعي ، الذي بين أجزاء الزمان ، وبالترتيب العليّ ، من جهة أن كلّ سابق علّة لللاحق ، بنحو الإعداد ، أو الإيجاب .

قوله : «إلى أوائل تلك السنين» الخ ١/٣١٧ .

فإنّ المراد من طيّ السماء ، بناءً على هذا القول : طيّ نقوش نفوسها بعد مضيّ العامّ الإلهيّ ، وتكرّرها مرّة أخرى ، بل مرّات غير متناهية عند رأس كلّ سنة و عامّ ، من تلك الأعوام الإلهيّة . فابتداء تلك السنين عند انقضاء السنّة ، التي قبلها ، وختم دورها ، وبدوكورها . وهو يوم طيّ تلك النقوش ، وانتهاء سير فلک وجودها و ظهورها .

وفي قوله ، تقدّست أسمائه . «كَطَيّ السَّجِّلِ لِلْكِتُوبِ» إيماء إليه أيضاً . لأنّ الحقائق الوجوديّة ، والآيات الآفاقيّة والآنفسيّة ، أرقام إلهيّة ، ونقوش ربّانيّة ، كتبها أيدي الرّحمان بالقلم الأعلى ، الجمعيّ الأحديّ الكماليّ ، والروح الأعظم المحمّديّ ، ص ، في العوالم الطّوليّة والعرضيّة ، التي هي كتب إلهيّة ، وصحف تامّة ربّانيّة .

و طبقات تلك العوالم ، التي منها الأفلاك والسموات ، باعتبار ، سجلات تلك النقوش والأرقام . لأنها جامعة لشتاتها ، وحافطة لمتفرقاتها بإذن الله وقوته ، كحفظ السجل للكتب عن الانداس والتفرق .

ويمكن أن يكون المراد بالسماء : القلب التقى النقى ، ومن الطي : فثائه في الله . قوله : « وأشير إلى أيام تلك السنين » الخ ٢/٣١٧ .

أى ، بقوله تعالى ' « فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ » ١ . فإن قوله ، تعالى : « يدبر الأمر من السماء » ، الآية إشارة إلى قوس النزول ، وقوله ، تعالى : « ثُمَّ يَعْرِجُ » الخ إشارة إلى قوس الصعود والعروج .

ويمكن أن يكون السماء إشارة إلى عالم الأسماء وحضرة الجمع ، والأرض إشارة إلى ' حضرة الكون الجامع . والمراد بغروجها رد الأمانة الإلهية إلى أهلها . قوله : « من دون أنثى » الخ ١٦/٣١٧ .

يمكن أن يكون المراد من الأنثى : المواد القابلة ، ومن الفحل القوى ' الحالة في المواد أو المتعلقة بها . ففيها إشارة إلى أن ظهور الحق بعد ختم كل سنة ، بإبداء سنة أخرى ، إنما هو على سبيل الإبداع ، لا التكوين والاختراع .

ويمكن أن يكون مراد بعض الحكماء من الشمس : شمس العقل الكلية ، أو حضرة المثال الصعودي ، وصيرورتها ، ما به الوجود لناسوت أخرى ، من غير دخالة العلل الإعدادية .

ثم أعلم : أن القول بالحو والإثبات أصبح : من وجوه ، أشار إلى بعضها في الحاشية وفي المتن . ومآلم يشير إليه ، قدّه ، هو أن على ' هذا القول لا يلزم تطابق نقوش كل عام من الأعوام الربوبية مع الآخر ، بل هي صور الإشراقات الإلهية والأنوار العقلية ، التي تفاض من عالم الجبروت الأعلى على النفوس الكلية . ولما كانت العطيات على

١- السجدة (٣٢) ، ٥ : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان

مقداره ألف سنة مما تعدون » .

حسب القابليات ، و تلك النفوس تتكامل يوماً فيوماً بمقتضى الحركة الجوهرية ، فتكون الإشرافات التي تشرق عليها في كل آن أتمّ و أكمل ، فكذلك ما يتبعها من الآثار والوجودات السفلية ، فلا استبعاد أن ينتهي الأمر إلى طي بساط القابليات ، و أن يظهر الخلق من دون أنثى و فحل ، و أن يصير كل يوم من أيام الشمس ، كألف سنة مما تعدّون ، كما ورد ما يؤيد هذا في الرجعة . ولا شكك أن هذا أليق بعظمة الحق ، و جوده ، تعالى !

فِي النُّبُوتِ وَالْمَنَامَاتِ

قوله : « إلى المبدء » الخ ٧/٣١٨ .

قد فسّره في الحاشية بالذماغ . وقيل : إنّ المبدء للجميع هو القلب ، بناءً على رأى أرسطاليس . ولا منافاة بينهما ، لأنّه مبدء أوّلٍ للجميع ، و لكن ظهور أفعالها و آثارها إنّما هو في الذماغ والكبد ، فتدبّر !

قوله : « ومنه قد ظهر صفاتها » الخ ١١/٣١٩ .

أى ، ومنه أن يظهر صفاتها . أو من ذلك الأسباب : ما قد ظهر من بياناتنا السابقة ، من كون بعض النفوس بحسب الفطرة الأوّليّة صافية الجوهر ، نقيّة الطيّنة ، بل جميعها^١ : من جهة فطرتها « التي فطرَ النَّاسُ عَلَيْهَا »^٢ ، وهى فطرة التجرد والامرّيّة « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي »^٣ كذلك^٤ .

قوله : « كتبديل العلم » الخ ٨/٣٢١ .

ومنّه ، ما ورد من حديث النّبى ، ص ، من شربه اللبن ، و تأويله ، ص ، له بالعلم ، كما فى فصوص الحكمة .

قوله : « أنّهم فى النوم » الخ ٣/٣٢٢ .

كما ورد : « أنّ النَّاسَ نيام ، إذا ماتوا انتبهوا » .

١- أى : « جميع النفوس » .

٢- الروم (٣٠) ، ٣٠ ، « فطرة الله التى ... » .

٣- الاسراء (١٧) ، ٨٥ .

٤- أى : « صافية » .

قوله : « أضغاث أحلام قرن » الخ ١٦/٣٢٣ .

مفعول قرن ، قدم عليه .

قوله : « من اتحاد المذكر والمذكر » الخ ١٢/٣٢٤ .

وذلك ، لأنه على التقدير الأول الضمير في علق راجع إلى المرتى ، فيحتاج إلى الرابطة ، وتقدير كلمة فيه . وعلى الثاني يكون فاعله الضمير ، الراجع إلى كلمة « من » ، فلا يحتاج إلى الرابطة . فيصير المعنى : « علق من يغلبه مرّ صفراء ، أو سوداء مع أن من يغلبه راء ، لا مرتى . والمرتى معلّين بذاك ، لا الرأى . ولكن ، لما كان الرأى ، والمرتى متحدان ، فلا فارق بين الأمرين . »

فِي أَصُولِ الْمُعْجَزَاتِ وَالْكَرَامَاتِ

قوله : « بلا لوح » الخ ٤/٣٢٦ .

أى ، قرى القلم الأعلى^١ من دون قراءة لوح . أو المعنى^٢ ذلك الرجل العقلى صاحب قوة الحدس والذكاء ، بلالوح قرء ذلك اللوح قرى أعلى القلم .

قوله : « بل العقل الأول فى الحضرة الختمية » الخ ٦/٣٢٦ .

أقول مراده أن الحضرة الختمية ، أى الإنسان الكامل المحمدى ، ص ، الذى هو ختم الأنبياء وسيد الرسل ، بل ختم قوسى الصعود والنزول ، يتحد بالعقل الأول ويتجاوز عن العقول الطولية . لأنه روحه الجمعى الكمالى ، الذى هو أبوا الأرواح والعقول .

وهذا الذى أفاده ، قدّه ، على مذاق الحكماء ، وأما على مذاق العرفاء الشائخين ، فالحضرة الختمية تتصل بالتعيين الأول ، وتصل فى سيرها الصعودى ، وسفرها إلى البرزخية الأولى^١ ، وحضرة الأحديّة الذاتية ، المعبر عنها عندهم بمقام « قَاب قَوْسَيْنِ »^٢ ، الذى هو نهاية سير أولى العزم من الرسل ، غير المحمديّين . ويؤيد ذلك ما ورد عنهم ، ص ، أن روح القدس فى الجنان الصاغورة ذاق من حداثتنا الباكورة .

قوله : « بل هو أمّى ؟ » الخ ٧/٣٢٦ .

الأم فى اللغة بمعنى أصل النشئ ، أو ما يقصد ويتوجه إليه . ولما كان وجود الحضرة الختمية الإنسانية أصل كل شئ ، من الأشياء الجوازية ، ومقصود الجميع سمي بالأمى .

١- « أب الارواح » ، خ د .

٢- النجم (٥٣) ، ٩ : « ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » .

قوله : « ولا بالحقّ عن الخلق » الخ ٨/٣٢٦ ،

كما في الناظرين بالعين اليمنى^١ ، والتذين لم يحصل لهم البقاء بعد الفناء ، وبقوا في المحو ، ولم يحصل لهم الصّحو بعد المحو .

قوله : « وله الفناء » الخ ٨/٣٢٦ .

أقول : المراد بالفناء بعد البقاء ، هو الفناء في عين البقاء ، والجمع بين الأمرين بنحو الوحدة والسّداجة .

قوله : « والبقاء بعد الفناء » الخ ٨-٩/٣٢٦ .

أى ، التمكنين بعد التلوين ، والجمع بعد الفرق ، أو الجمع في عين الفرق .

قوله : « و يشاهد نوره » الخ ٩/٣٢٦ .

أى يشاهد نور الحقّ ، أو نور نفسه ، من جهة سريان نوره الفعلىّ في كلّ شيء : بحكم « نفوسكم في النفوس ، و أرواحكم في الأرواح ، و أجسادكم في الأجساد ، و قبوركم في القبور » .

قوله : « فصاحب النفس القدسيّة » الخ ١٦/٣٢٦ .

أقول : النفس القدسيّة ، والكلمة الإلهيّة ، إذا اتّصلت بعالم الأنوار الجبروتيّة ، والمعاني المرسلّة الكلّيّة الإلهيّة ، تنزل تلك المعاني من عالم الجمع إلى فؤاده . و صدره ، ثمّ إلى خياله و حسّه بصور تناسبها و رقيقة تجانسها ، فترى مالا عين رأت ، و تسمع مالا أذن سمعت ، و يخطر ببالها ما لم يخطر على قلب بشر .

قوله : « أوتيت جوامع الكلم » الخ ٥/٣٢٨ .

أى ، جوامع الكلم الإلهيّة : من أسمائه ، وصفاته الجباليّة و الجلاليّة ، و مظاهر تلك الأسماء : من الآيات الآفاقيّة ، والأنفسيّة ، والكلم الوجوديّة الجبروتيّة ، والمملوكيّة ، والناسوتيّة .

فِي بَيَانِ سَبَبِ صُدُورِ الْأَفْعَالِ الْغَرِيبَةِ عَنِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ

قوله « وله نقل مشهور » الخ ١٢/٣٢٨ .

والظاهر أن مراده حديث المعلم مع الأطفال .

في المعاد

قوله : « وعشق ينبوع النور والحياة » الخ ١٠/٣٣١ .

المراد به نور الأنوار ، جلّت عظّمته وكبريائه ، وسبحات أنوار جماله وجلاله :
من حضرتي الجبروت والملكوت . وكذا المراد بعالم النور المحض .

قوله : « فقد آنست » الخ ١٥/٣٣١ .

أى ، آنست من وادى أيمن عالم الأنوار المحضة في هذه النشأة ، قبل رفض غواسق
الأبدان ، نار العشق والحبّ بهم ، المحرقة لأنانيّتها والمُصنّفة لجوهر ذواتها . لكن لا يظهر
أثر تلك النار الموقدة الإلهيّة في أبدانهم و صياصيمهم لفرط برودة الخ .

قوله : « وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ^١ » الخ ١٦/٣٣١ .

أى ، « لَقَدْ عَلِمْتُمْ » نشأة الصّور والمعاني الجزئيّة ، الحاصلة في المثال الأصغر ،
وحضرة المعاني ، و موطن ملكوت النفس ، التي هي أمثلة وبرامجات للصّور الكلّيّة
العقليّة ، وأرباب الأنواع والعقول العرضيّة ، « فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ » لماورائهما من تلك
العقول والأرواح المجردة الأمريّة .

قوله : « وعندنا » الخ ١٧/٣٣١ .

الفرق بين ما أفاده صدر المتألّهين وما أشار اليه ، قدّه ، أنّ المشاهد والمرئي على
ما أفاده ، قدّه ، أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونيّة . وعلى ما أشار اليه ، قدّه ، عناوين
هذه العقول ، وحكاياتها لأنفسها ،

قوله : « كلّ البهاء » الخ ١٠/٣٣٢ .

الكلّ هنا بمعنى التّمام ، كما في قولهم : « بسيط الحقيقة كلّ الأشياء » . وإنّما خصّصه بمرتبة الواحدية ، لأنّ مرتبة الأحادية مقام الفناء و ظهور الحقّ بالقهارية المطلقة التّامة ، والوحدة الصّرفة السّاذجة ، ولأنّه جعلها محيطة بكلّ البهاء ، ومرتبة غيب الغيوب ، وإن كانت محيطة بالجميع ، إلّا أنّها ماعدت من المراتب .

قوله : « فالعقول المرتبة » الخ ١٤/٣٣٢ .

أى ، الطّولية : إمّا محسوبة من صقع الربوبية على ما ذهب إليه صدر المتألّهين ، من جهة أنّ ترتبها فى الصّدور يؤدّى إلى عدّها من صقع الرّبوبيّ ، نظراً إلى الوحدة الوجودية الظليّة ، التى تحصل لها ، لأجل ترتبها فى الوجود . وإمّا معدودة من أعلى ناحية العقول المتكافئة ، لكون تلك العقول المرتبة باطن ذوات تلك المتكافئة .

وإنّما ذكر هذه الجملة فى المقام من جهة أنّه ، قدّه ، جعل مشهود النّفس المثل النّورية ، وبعدها كلّ البهاء ، الذى فسّره بحضرة الواحدية ، فاعتذر عن ذلك بقوله : « فالعقول المرتبة » الخ .

قوله : « إذ للصّياصى » الخ ٢/٣٣٣ .

أى ، دليل أنّ حاله عند الاتّصال بعالم النّور ، من حيث نسيان دار الغرور - كحالته عند كونه من قطّان دار الغرور ، من جهة نسيانه لعالم الأنوار والسّرور - أنّه عند كونه متوطناً فى هذا العالم ، قاطناً فى هذه النّشأة ، متعلّقاً بالصّيصيّة الظلمانية ، يؤمى ويشير إليها بالإشارة التى تختصّ بالنّفس : أى ، « بأنا الأبهى » .

قوله : « فتوهّم أنّه » الخ ٦/٣٣٣ .

إشارة إلى ما ذكره ، قدّه ، بقوله : « إذ للصّياصى » الخ .

قوله : « فالأنوار المدبّرة » الخ ٧/٣٣٣ .

إشارة إلى قوله : « ينسبه نفسه » الخ .

قوله : « سرّ شطحيّات » الخ ٩/٣٣٣ .

مثل قول سلطان العارفين : « سبحانه ما أعظم شأنه » !

قوله : « يعلم بالحضور » الخ ٩/٣٣٣ .

أى : يعلم بالعلم الحضورى الشهودى الأشياء التى هى الشئ بحقيقة الشئية : من الحق ، وأسمائه ، وصفاته ، وأفعاله المبدعة ، وأفعالها : من الأفعال المخترعة والمكوّنة .

قوله : « لكلمة هو » الخ ١٠/٣٣٣ .

أى ، الواقعة فى قوله فهو لعالم العقول مرتقى^١ .

قوله : « باعتبار بعض المراتب » الخ ١٠/٣٣٣ .

أى ، باعتبار مرتبة « فبى يسمع » و « بى يبصر » ، ومرتبة « ما رميت إذ رميت »^٢ الآية .

قوله : « ثم شرعنا فى تعليل » الخ ١٠/٣٣٣ .

وجه التعليل ، أن الشاهد والمشهود فى ذلك المشهد الرفيع ، والمنظر الأعلى والأفق الأرفع ، وجود صرف ونور ساذج محض ، حيث أن الشاهد قاب التلقى ، الذى هو متسع الرحمان ، والمشهود عند الخلاص عن دار الغرور ونشأة الهاوية والظلمات ، هى^٢ الأنوار اللاهوتية ، والجبروتية ، والملكوّية ، التى هى أيضاً مبرات عن المهية ، والحدود الحاكية عن ضيق الوجود ، وقصوره . بل لودقت النظر ، وعمقت الفكر ، لصدقت أن الشاهد والمشهود كلياتهما ، هو الحق والنور المطلق .

قوله : « اللدّين » الخ ١/٣٣٤ .

الظاهر الذى ، ليكون صفة للشئ ، المراد به شئية حقيقة الوجود . ولو كانت النسخة هكذا ، يكون مرجع ضمير « هو » كل واحد : من الشئ والوجود .

قوله : « مهية يصحب » الخ ٥/٣٣٤ .

إشارة إلى ما ذكر فى مبحث التشكيك : من جوازه فى الذاتيات والمهيات .

١- الانفال (٨) ، ١٧٠ .

٢- أى : « المشهود » .

ولكن من حيث الاتحاد مع الوجودات وبلحاظها .

قوله : « فجنة اللقا » الخ ٦/٣٣٤ .

أى جنة الذّات ، وهى عندهم عبارة عن الفناء فى الله والبقاء به . وهى نتيجة قرب الفرائض ، كما أن الثانى^١ نتيجة قرب النوافل .

قوله : « و أصل الإطلاق » الخ ٨/٣٣٤ .

أى : إطلاق الجنة على الجنّتين من باب المشاكلة بينهما .

١- « كما أن الثانية » ، خ ل .

فِي الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيَّ

قوله : « فيكون المعاد » الخ ١٦/٣٣٤ .

أى ، معاد الأرواح الكلّية ، البالغة إلى حدّ العقل بالفعل . والمستفاد .

قوله : « بل تبقى دهرأ » الخ ١٧/٣٣٤ .

أى ، ببقاء أصولها وحقايقها البرزخية ، أو بتحوّل تلك الصّور إليها .

قوله : « والقائلون » الخ ٤/٣٣٥ .

أقول : أى ، القائلون به مع القول بالحركة الجوهرية . وإلا فمع إنكاره لا يدفع القول به الشبهة والإشكالات ، إلا بالقول بتجرّد الخيال ، والقوى الحسية ، أو الخيال و ماورائه ، كما لا يخفى . نعم ، على ما صوّره فى ردّ صدر المتألّهين يمكن أن يكفى القول بعالم المثال فيه ، ولكن سنبيّن عدم تماميته .

قوله : « فلقوله تعالى » الخ ١٢/٣٣٥ .

فيه شهادة من وجوه :

منها ، إضافة الرّضوان إلى الاسم الجامع الإلهى .

و منها ، وصفه بكونه أكبر .

و منها . تنكيره ، الدّال هنا على تفخيمه .

قوله : « وقول أمير المؤمنين » الخ ١٢/٣٣٥ .

والشّهادة فيه فى قوله ، ع ، « بل وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ ، فَعَبَدْتُكَ » .

فإنّ فيه إيماءً إلى أنّ جنة المقربين ، وهى لقاء الله ، جلّ جلاله ، والاتّصال بجنابه ،

وحضرة جبروته وملكوته ، وأنها فوق جنة الفعل والأعمال ، كما أن فيه أيضاً إيماء إلى تحقيق نار أخرى^١ ، وهي نار الفراق والبعد عن دار التلاق .

قوله ، ع : « فَهَبْنِي » الخ ١٣/٣٣٥ .

قال ، قدّه ، في الحاشية : « أَيْ سَلِّمْتَ أَنْتَى صَبَرْتَ ، وَإِنَّمَا فَسَرْتَ » الخ .
أقول : يمكن أن يكون إسناد الظن إليه ، تقدّست اسمائه ، باسان « مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ »^١ ، و « مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا »^٢ الآية .

قوله : « وَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ التَّعَلُّقُ » الخ ٤/٣٣٦ .

أقول : الظاهر منه ، أن ذاك الحزب ، الذين هم حزب الله ، ينخرطون في سلك العقول الكلية ، والمثل النورية الإلهية ، ويرفضون عالم الغرور ، ونشأة الهاوية بالكلية . ولكن مختار أصحاب الحق ، و أرباب الحقيقة أن لهم الظهور بجميع العوالم والنشآت ، والجمع بين الجنّات الثلاث ، والقربّات الأربع ، وأن مصيرهم إلى الله ، ورضوانه ، « فَطُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ »^٣ .

قوله : « فَيُشْغَلُهُمْ » الخ ٦/٣٣٧ .

تفريع على قوله : « وَلَيْسَ لَهُمْ » الخ .

قوله : « أَمْكَنَ » ٧/٣٣٧ .

خبر « أَنْ » .

قوله : « لِأَنَّهَا » الخ ٧/٣٣٧ .

أى ، الأبدان الحيوانية والإنسانية .

قوله : « أَقُولُ : كَوْنُ جِسْمٍ » الخ ٦/٣٣٨ .

لا يخفى عليك ، أن مع القول بوجود عالم المثال الأكبر :

١- الانفال (٨) ، ١٧ .

٢- البقرة (٢) ، ٢٤٥ .

٣- الرعد (١٣) ، ٢٩ .

إمّا أن نقول بتجرّد الخيال ، والقوى الباطنة ، أم لا . فإن قلنا بتجرّدها ، فأى حاجة إلى الالتزام بتعلّق النفس بالأجرام المذكورة ، أو صيرورتها^١ مظهراً لها ولتخيّلاتها؟ فإنّ النفس حينئذ مستكفية بذاتها ، وشؤونها الدّآتية في ادراك الصّور البرزخيّة ، لاسيّما ، لو قلنا بتعلّقها بأبدان مثاليّة ، شبيهة بتلك الأبدان النّاسوتيّة : في الصّورة المقداريّة .

وإن لم نقل بتجرّد تلك القوى^١ ، وقلنا بفنائها بفناء البدن ، فجرّد القول بوجود عالم المثال ، من دون الدّهاب إلى الأبدان المثاليّة ، وتعلّق النفس بها بعد المفارقة ، ممّا لا يكتفى في تخيّل النفس لتلك الصّور ، كما لا يخفى^١ . وعلى القول بها ، فلا حاجة إلى الالتزام بالتعلّق ، الّذى ذكره ذانك العلّمان أصلاً . لأنّ التعلّق بتلك الأبدان يكتفى في تخيّل تلك الصّور ، من دون حاجة إلى التعلّق بجسم آخر ، كما هو من الشّمس أبين وأظهر . ثمّ ، إنّ انتقاش صور ما دون الأفلاك في جسم الفلك ، لاشهادة فيه على إمكان تلك المظهريّة . لأنّ تلك الصّور من معاليل وجوداتها ونتاج حركاتها ، بخلاف تلك الصّور المتخيّلة ، سيّما الكاذبة منها ، الّتي هي كلفظ ، ظهر تحته العدم . فإنّه ، كيف يمكن أن تصير تلك النفوس الشّريفة الفاضلة مظهرّاً لها وشرعية ، لكلّ وارد منها ، وذلك ، مثل تجويز أن تصير النفوس الكلّيّة الفاضلة الإلهيّة مظهرّاً للصّور المتخيّلة لنفوس الفجّار والكفّار؟ فهل يرضى به عاقل لبيب ، أو فاضل أريب « كلاً إنّهّا كليمّة^٢ هو قائلها^٣ » و « قلبه مطمئنّ^٤ بإلّيمان^٥ »^٣ بعدم إمكانها .

ومن هنا اضطربت كلماتهم في جواب ما أورد على كون العقل الفعّال خزّانة للصّور العقليّة : من لزوم ارتسام صور الكواذب فيه ، حتّى نقل عن بعض تلامذة المحقّق الطّوسيّ : عجزه ، قدّه ، عن الإتيان بالجواب المُشبع . فلو لم يكن مظهريّة الموجودات العالية

١- أى : « صيرورة الاجرام » .

٢- المؤمنون (٢٣) ، ١٠٠ .

٣- النحل (١٦) ، ١٠٦ : « الامن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » .

لِلصُّورِ الكاذبة ، و دعايات الوهم الكاذب ، مُنْكَرَةً عندهم ، لما تشوّشت كلماتهم في حلّ هذا الإشكال . مع أنّ ظهور هذه الصُّور بعد ارتحال النفس من دار الغرور ، وقطع تعلّقها عن البدن النَّاسُوتِيّ ، في مجالي إدراكاتها و تصوّراتها ، ليس كظهورها عند بقاء علاقتها به . فإنّ ظهورها عند بقاء العلاقة ظهور ضعيف ، منفكّة^١ عن الآثار الخارجية . بخلاف ظهورها بعد رفض العلاقة البدنيّة ، فإنّها مقارنة مع الآثار العينيّة ، بل ، وجودها خارجيّ محض ، وعينيّ صرف . فيلزم من ظهور هذه الصُّور فيها اتّصافها بآثارها و لوازمها وأحكامها ، ولا يجوزّه أحد من أهل المعرفة و ارباب الدّراية .

ثمّ لو سلّمنا عدم لزوم مُحالٍ : من مظهريّة تلك المجالي لإدراكات النفس بعد رفض العلاقة البدنيّة ، فليس مراد هؤلاء الرُّؤساء تلك المظهريّة . لأنّ تلك الأنفس عندهم ، بعد مفارقة الأبدان الطّبيعيّة ، غير بالغة إلى مقام الاستكفاء بذاتها و باطن ذواتها في إدراك الصُّور ، بل محتاجة في إدراكها إلى الآلات والقوى^١ . و مادام لم تحصل العلاقة الاتّحاديّة معها و مع تلك الآلات ، لم يمكن أن تصير واسطة لها في إدراك الصُّور و نيل الحقائق . ولذلك قالوا : إنّ النفس تتعلّق بتلك الأجساد بعد الارتحال و رفض عالم الجهات و الأبعاد . و بالجملة : تلك المظهريّة ، على تقدير صحّتها ، لا ربط لها بما يقولونه أصلاً .

قوله ، قدّه : « ولا منافاة » الخ ١٤/٣٣٨ .

أقول : كون هذه الصُّور قائمة بذواتها غير ملائم لمذهب المشائين ، ولا للمذهب شيخ الإشراقيين ، لأنّهم ليسوا قائلين بتجرّد الخيال . و قول الشيخ ، ره ، بوجود عالم المثال غير ملازم لتجرّده ، كما يظهر من كتبه و مؤلفاته . مع أنّه ، لو تحقّق قيام تلك الصُّور بذاتها ، و ارتحال النفس من هذه النّشأة إلى عالم المنشآت و حضرة الملكوت ، فأى حاجة لها إلى هذه الأجساد و صيورتها مظهرّاً و معجلى^١ لها ، لأنّها قائمة بذات النفس بالقيام

الصدوريّ ، و ظاهرة في عالم الملكوت بالوجود الملكوتيّ ، من دون التجافي ، ولا النزول عن تلك النشأة إلى ذاك العالم ، حتّى 'تحتاج إلى مظهر ناسوتيّ .

قوله ، قدّه : « أى المجرد » الخ ١٧/٣٣٨ .

أقول : عمدة ما يتمسك به صدر المتألهين ، قدّه ، في ردّه هؤلاء أن سرّ الموت الطبيعيّ عنده ، قدّه ، خروج النفس من القوّة إلى الفعل ، وارتحالها من الدنيا إلى الآخرة . فكما أن عودها إلى البدن الناسوتيّ مستلزم للمُحالات ، التلازمة للقول بالتناسخ : من الحركة القهقرائيّة ، وعود « ما بالفعل » إلى « ما بالقوّة » ، فكذلك عودها ثانياً إلى 'تلك الدّار وتعلّقها بالأجساد الطّبيعيّة ، عنصريّة كانت ، أو فلكيّة ، ولو بنحو المظهريّة ، مستلزم لتلك المُحالات أيضاً ، كما لا يخفى 'على العارف الخبير ، والنّاقد البصير .

قوله : « وعلاقة نفس » الخ ٣/٣٣٩ .

أقول : لعلاقة للنفس بتلك المراتي ، ولا بالصّور الحاصلة فيها أصلاً . ولذلك لا تتمكّن من التصرف فيها ، ولا ما بإنشائها ، أو إظهارها ، أو محوها ، وبالجملّة : التصرفات التي لها بالنسبة إلى 'مدركاتهما أصلاً .

ومع تسليمه ، فالقياس مع الفارق : حيث أنّ النفس مادام لم ترفض عالم الطّبيعة بدنيّ الوجود ، وتلك الصّور المراتيّة من موجودات ذاك العالم عنده ، قدّه . وهذه بخلاف تلك الصّور الإدراكيّة ، الحاصلة للنفس ، بعد ارتحالها عن هذا العالم ، واتّصالها بعالم الثّبات والجمعيّة ، ونشأت الكبرياء والعظمة ، والجبروت .

قوله : « وهذا الظّهور من باب الضّرورة واللّزوم » الخ ٦/٣٣٩ .

أقول : مظهريّة الأفلاك للصّور التي للعالم المثال الأكبر ، وإن كان على سبيل اللّزوم ، من جهة كونه في طول وجود الأفلاك ، بل سبب وجوداتها الزمانيّة ، ولكن عالم المثال الأصغر ليس بالنسبة إليها كذلك . بل ، هو بمنظر أدنى وأقرب أسفل منها كما هو ظاهر لا يخفى . كيف لا ؟ وهي متحدة بنفوسها الكلّيّة الفاضلة الشريفة ، التي هي من أسباب وجود النفوس الجزئيّة ، ووسائل تحقّقها ، مع قوتها الأمريّة والخلقيّة . فكيف يمكن

أن يقال : بأنّ انفعالها عن تلك الصّور من الضّرورة واللّزوم ، مع أنّه فرق بين ظهور الصّور في المرآت ، وبين ظهور المدركات في الأفلاك ؟ إذ ليس من شأن المرآت إدراك ما يظهر فيها ، إلّا أن تكون مجردة ، قائمة بالذّات ، بخلاف الأفلاك ، كما هو مسام عند الجميع . فيلزم من ظهور الصّور فيها إدراكها لتلك الصّور وانفعالها عنها . لأنّ الإدراك نوع انفعال عندهم . ولو جعلت خلاقه لها ، لكان المحذور أشدّ ، لاستلزامها أن تصير مُنشئة للصّور الغير الملائمة لذاتها في أبدانها ، على سبيل الضّرورة .

قوله : « مدفوع » الخ ١٢/٣٣٩ .

أقول : لانسبة بين مظهرية الرّوح البخاريّ ، والقوى الدماغيّة ، لأفعال النّفس و إدراكاتها ، في هذه النّشأة قبل ارتحالها عن البدن ، وبين مظهرية الأفلاك لها . لأنّ الأرواح البخاريّة والقوى الدماغيّة كلّها من شؤون النّفس ، وهي فاعلة لها وللصّور الظّاهرة فيها . وهذا بخلاف الصّور الظّاهرة في الأجساد الفلكيّة . إذ ليس للنّفس بالنسبة إليها : لانسبة وضعيّة ، حتّى تُعدّ لإنشائها ، ولا نسبة إشرافيّة وجوديّة ، حتّى تصير مظهرًا للصّور القائمة بها ، على سبيل الضّرورة واللّزوم .

قوله : « أثبت مظاهر في هذا العالم » الخ ٩/٣٣٩-١٠ ،

أقول : المظاهر التي اثبتها ، قدّه ، للصّور المعلقة للمثال الأكبر ، وحضرة الملكوت في هذا العالم ، لاربط لها بتلك الصّور الإدراكيّة . لأنّ تلك الصّور لها أصل ثابت في العالم الأعلى ، ويظهر في العالم الأدنى على سبيل العكس والرّشح ، وتكون مناسبة لهذا العالم الأسفل . وهذا بخلاف تلك الصّور الإدراكيّة : لأنّها ، لو كانت أصولها الثابتة في حضرة المثال الأكبر ، فالنّفس بعد رفض هذا العالم ، واتصالها بعالم الملكوت ، مستغنية عن أن تكرر مرّة أخرى إلى هذا العالم ، وتُنشئ مُدرّكاتها في المجالي ، التي هي من موجوداته و مجانسة معه .

وإن كانت أصولها قائمة بذات النّفس ، فهي تدركها بذاتها ، من غير حاجة إلى أمر آخر .

و إن لم يكن لها أصل ثابت أصلاً . فلا يمكن ظهورها في مجلى " من المجالى أصلاً ،
إلا بإنشاء النفس و إيجادها . و إذ ذاك ، فهي تقوم بذاتها ، من غير حاجة إلى تلك المظاهر
و المجالى .

قوله « قد تتخلّصون » الخ ١٣/٣٣٩ .

أقول : الظاهر من كلام الشيخ أن تلك النفوس تتخلّصون عن عالم الدنيا إلى
دار الآخرة . ومع هذا فكيف يمكن رجوعها إلى تلك الدار الدنيا ، و إنشاء الصّور في
الأجساد الفلكيّة . وهل هذا إلا مفسدة التناسخ ؟ ثم ، كيف يمكن تخلّصها إلى عالم الآخرة ،
مع خلودها في العلاقة بتلك الأبدان النّاسوتيّة ؟ نعم ، لو قيل بكون أجساد عالم الأفلاك
العلويّة من موجودات عالم المثال ، يمكن أن يكون لذلك القول وجه .

قوله : « ومعنى ما نقل شارحها » الخ ٣/٣٤٠ .

أقول : لا ريب في عدم انطباق هذا الكلام على ما أفاده أصلاً ، بل على تعلّق هذه
النفوس بتلك الأبدان ، كما لا يخفى . وعلى تقدير كون المراد منه ما أفاده ، قدّه ، فقد
علمت عدم استقامته ، أيضاً .

قوله : « إنّ الأشياء الطّبيعيّة » الخ ٥/٣٤٠ .

لا يخفى ظهور كلامه في القول بالحركة الجوهرية ، كما أشار إليه صدر المتألّهين ، لا فيما
أفاده ، قدّه ، كما يرشد إليه : قوله : « ثمّ النفس ، ثمّ العقل » ، وقوله : « أنّ الأشياء
الطّبيعيّة » ، وقوله : « إذا فسد » ، الخ .

قوله : « ومعنى ما ورد في أخبار » الخ ٧-٦/٣٤٠ .

أقول : ما ورد في الأخبار ، إمّا منزل على مثاليّة العرش والكرسيّ ، كما ذهب إليه
كثير من العارفين ، أو على أنّ المراد من السّماء فيها العالم العلوىّ المثالىّ ، عبّر عنه بها ،
تقريباً إلى الأفهام .

قوله : « وبالجمله » الخ ٨/٣٤٠ .

أقول : قد عرفت ورود اعتراضاته على شيخ أتباع المشرقيّين ، أيضاً .

قوله « وفيه ما لا يخفى » الخ ٣/٣٤١ .

قد أفاد في الحاشية الإشكالات الواردة على هذا القول . و ما أفاده مبنى على قطع النظر عن بطلان الجواهر الفردة . وإلا ، فيكفي في بطلانه الأدلة القائمة على بطلانها . وأما ما ذهب إليه بعض البارعين في الحكمة اليانية : من بقاء علاقة النفس بمادة البدن ، وإن زالت علاقتها عن صورتها ، وكذا ما ذهب إليه بعض آخر : من وجود الودائع النفسانية في البدن ، وتحريكها له إلى حيّز النفس ، على ما بيّنه في رسالة مستقلة في هذا الباب ، فهذا وأمثاله ، مع عدم استقامته في نفسه ، لا ربط له بهذا القول أصلاً ، كما بيّناه في رسالة مفردة .

قوله : « لأن النفس باقية » الخ ١٠/٣٤١ .

لم يعبأ بقول أصحاب الانطباع ، كما أشار إليه في الحاشية ، لفرط رداثته وسخافته .

فِي بَيَانِ كَوْنِ الْبَدَنِ الْمَحْشُورِ عَيْنَ الْبَدَنِ الدُّنْيَوِيِّ

قوله : « و لوازم الهيولى » الخ ٣/٣٤٢ .

مبتداء ، خبره قوله : « مثل قبول التركيب » الخ .

قوله : « بل بعد كونها » الخ ٩/٣٤٢ .

أى ، عند كون النفس فى مرتبة الطبيعة ، أى الصورة النطقية والمراتب النازلة عنها ، المشار إليها بقوله ، تقدست أسمائه : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا »^١ .

قوله ، قدّه : « وفيها سرّ الهبوط والعروج » الخ ١/٣٤٣ .

أى ، سرّ هبوط الأرواح المرسلّة الكلّية ، مثل روح القدس ، إلى هذا العالم ، ثمّ عروجها إلى حظيرة القدس وعالم الأمر ، بعد هبوطها منها .

أو عروج النفوس الكلّية الإنسانية إلى تلك العوالم الكلّية الإلهية ، مع كونها متعلّقة بتلك الأبدان الناسوتية ، كما ورد فى إدريس ، وعيسى ، ع ، وفى حقّ نبينا وسيدنا ، سيد الأنبياء والمرسلين ، وخاتم الرسل والنبیین ، ص ؛ وما ورد من سبق الأرواح على الأجساد ، وكونها مخلوقة قبلها بالنفى عام ؛ وما ورد من أخذ الميثاق عن الأرواح والنفوس ، فى عالم الذرّ والنشآت السابقة على الكون الفرقانى الناسوتى لها .

أو سرّ هبوط النفس من المحلّ الأرفع الأعلى إلى هذا العالم ، ثمّ عروجها منه إلى نشأة الآخرة ، ودار الحيوان والقرار . كما قال رئيس الحكماء فى عينيته :

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَفَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعٍ .

مع أن النفس عندهم حادثة بحدوث البدن ، أو عند حدوثها ، لا قديمة أزلية ،
و سابقة الكينونة على كينونة البدن ، حتى تهبط إليه من محلها الأرفع الأعلى ، كما أشار إليه
في الحاشية .

فإن جميع ذلك مبنى عنده ، قدّه ، على هذا الأصل و تلك القاعدة ، أي كون
الكينونة السابقة . حقيقة ، هي بعينها لريققتها اللاحقة و بالعكس ، المتفرعة ^١ ، هذه ،
و أمثالها على ما أسسها صدر المتألهين ، من الأصول الحقّة البرهانية : من « أصالة الوجود
و مشككيته » ، و « كونه حقيقة واحدة ، رفيع الدرجات » ، و « جواز الحركة في الجوهر » ، وغير
ذلك من القواعد الحقّة ، المشار إليها سابقاً و لاحقاً : فإن الهبوط بكلاماً معنويته مبنى
على سراية حكم الرقيقة إلى الحقيقة . فإن الهابط من عالم الجمع و حضرة القدس ، رقيقة
العقل الفعال و العقول الطولية و العرضية و النفوس الكلية . و كذا النفس الجزئية
الحادثة رقيقة النفوس الكلية و العقول المرسلّة الإلهية . ولكن من جهة سراية حكم الرقيقة
إلى الحقيقة نسب الهبوط ، الذي هو وصف الرقيقة ، إلى الحقيقة .

والأولى أن يجعل نسبة الهبوط إلى النفس من فروعات عكس القاعدة . فإن الهبوط
فرع كونها في العالم الأعلى الإلهي ، حتى تهبط منه إلى المحل الأدنى الناسوتي ، مع أنها حادثة
بالتفصيل الذي مرّ ذكره . ولكن ، لما كانت حقيقتها و أصلها ثابتة في هذا العالم ، فيحكم
الاتحاد و السراية ، جعلت كينونتها عين كينونة الرقيقة ، و نسب الهبوط إليها . و كذا
سبق الأرواح و تحقّقها في عالم الذر و نشأة أخذ الميثاق مبنى على العكس .

و العروج بالمعنى الذي ذكرناه مبنى عليه أيضاً ، لو قلنا بمقالة من ذهب إلى أن
المعراج ، كان روحانياً فقط ، أو بالأبدان المثالية البرزخية . و لو قلنا : إنّه كان بهذا
البدن الفرقاني المادّي الناسوتي ، فهو مبنى على انغمار البدن تحت سطوع نور الروح الكلية ،
و مقهوريته ذاتاً و حكماً ، تحت إشرافاته النازلة من حيزها إلى أسفل السافلين ، الأجساد

١- أي : « القاعدة المتفرعة » .

٢- « في ذاك » ، خ ل .

الذنبوية، وموطن الأبدان الناسوتية، ونحو ذلك من الوجوه المذكورة في محلّها ومقامها، فتدبر!

قوله: «وهو أن الوحدة» الخ ٤/٣٤٣.

أقول: تتميم هذا الوجه يتوقف على الوجه الأول، وجواز الحركة الجوهرية الاشتدادية، كما لا يخفى!

قوله: «ومدة» الخ ٩/٣٤٣.

أى، المادة بالمعنى الأعم من الأولى والثانية. لأنها بمعنى المادة الأولى واحدة بالشخص عندهم، إلا أن شخصيتها تبع شخصية الصور، وفي حد ذاتها مبهم.

قوله، قدّه: «مادام ضعفها» الخ ١٠/٣٤٣.

بل المادة، عند القائلين بالتركيب الاتحادى، جهة نقص الصورة وتشبيكها^١ بالعدم، لا أمر غيرها يحتاج إليها.

قوله: «فالنفس» الخ ١٦/٣٤٣.

هذا بالنسبة إلى النفوس الغير البالغة إلى حدّ العقل بالمستفاد، التى لم ينسلخ عنها اسم النفس. فإن أمثالها محتاجة إلى بدن مّا، سواء كان مادّياً ناسوتياً، أو مجرداً برزخياً. وأما نفوس الكمل البالغة إلى مقام: «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»،^٢ و«مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»، و«إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ»^٣ الخ فهى بعد رفض الأبدان وهجر الغواسق تنخرط فى سلك العقول، وتتصل بعالم النور، كما مرّ تفصيله، سابقاً.

ثمّ، لا يخفى أن ذكر المقدمة الأولى، وهى كون المادة معتبرة بنحو الإبهام، لبيان الواقع وتقريب فهم المقدمة الثانية إلى الذهن. إذ لا حاجة إليها فى المقام، من جهة أن البدن الأخرى عنده، قدّه، مجرد عن المادة، وإن لم يكن مجرداً عن المقدار. او لبيان علّة

١- أى، «تشبك الصورة».

٢- الانفال (٨)، ١٧.

٣- الفتح (٤٨)، ١٠.

استغناء النفس عن البدن المادّي ، عند ارتحالها إلى دار القرار .

قوله : « ثم صورة طير » الخ ٤/٣٤٤ .

إشارة إلى قوله ، تقدّست أسمائه : « وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ »^١ .

قوله : « بعد اتحاد النفس » الخ ٤/٣٤٤ .

أى ، الأبدان مع تفاوتها تتحد بعد اتحاد النفس شخصاً ، و باتحادها .

قوله : « مقيداً » الخ ٩/٣٤٤ .

إشارة إلى أنّ بدنه العنصرى ، الغير المقيد بكونه بمرتبة ، الخاصة ، أى المرتبة

المخصوصة بظهوره الخاصّ فى بلد كذا ، مع تشخصات تابعة للنحو الخاصّ ، من ظهوره

وتجليه ، ليس بمدفون فى المدينة ، بل سار فى جميع أبدان الطيّبين والأراضى الطيبة النقية ،

كما ورد . « انّ فى قلوب من والاّه قبره » .

قوله : « كتحسينات » الخ ١١/٣٤٤ .

مثل ما ورد ، من « أنّ صورة المؤمن يوم القيمة ، كالبدن فى ليلة تمامه » ، و « أنّ

أهل الجنة جرد مرد » . و « أنّ ضرر الكافر كجبل أّحد » ، أو « أنّه يحشر عل صورة ،

يحسن عندها القردة والخنازير » .

فِي دَفْعِ شُبُهَاتِ تُورْدُ عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَعَادِ الْجِسْمَانِيَّ

قوله : « إِمَّا أَنْ يَعَادَ » الخ ١٦/٣٤٤ .

أى ، لا يمكن فى البدنَيْن ، وإلا يلزم أن يصير الواحد إثنين .

قوله : « لِأَنَّهُ انْقِلَابٌ » الخ ٨/٣٤٥ .

وذلك ، لأنّ تصوّرَها بالصّورة الهوائيّة ، مع بقاء الصّورة المائيّة ، وبقاء آثار كلّ واحدة منهما ، ممّا لا يمكن أصلاً .

و بعبارة أخرى ، ذلك التّصوّر : إمّا أن يكون بقيام كلّتا الصّورتَيْن بالمادّة واجتماعهما فيها ، بنحو الصّرافة والسّداجة ، فيلزم صيرورة الواحد إثنين ، وإمّا أن يكون بتصوّر إحديهما بالأخرى ، وهو مع مُحاليتّه ، من جهة أنّ كلّ فعليّة آتية عن الأخرى ، لا يمكن ، إلا باتّحاد إحديهما بالأخرى ، أو بانقلابها إليها . والأوّل أيضاً مستلزم للانقلاب .

قوله : « بل هِيَ مَوَانِعُ » الخ ١٢/٣٤٥ .

أى ، موانع من أن تصير المادّة متلبّسة بصورة أخرى ، فى عرض الأوّل ، وتصير مادّة لها : من جهة أنّ كلّ فعليّة آتية عن الأخرى .

قوله : « الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ » ١٦/٣٤٥ .

كما فى دلالة « اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِيَتَقَوَّى »^١ على العدل ،

قوله : « لِكُونِهِ مَعِينًا » الخ ١٧/٣٤٥ .

أى ، لا يحتاج إلى التعيين في الذكر ، من جهة أنه معين لأن يكون واقياً . إذ غيره فاقرب بالذات ، ممكن بحسب الحقيقة . وليس لما بالقوة مدخلة في إفادة الوجود وبقائه أصلاً .

قوله : « بأن لا يكون » الخ ١٧/٣٤٥ .

أى ، بأن لا يكون هو ضميراً ، بل يكون عبارة عن الهوية المغربية ، الغيبية ، الإلهية .

قوله : « قال صدر المتألهين » الخ ١/٣٤٦ .

الفرق بين ما أفاده صدر المتألهين قدّه ، وما أفاده رحمة الله عليه : أن المحشور ، على ما أفاده صدر المتألهين ، البدن المثالي الماكوتي على ما فهمه ، قدّه ، من كلامه . وعلى ما أفاده ، هذا البدن الملكي ، ولكن لا بمادته ، بل بصورته الدهرية . وبعبارة أخرى ، المحشور ، عند الصدر : البدن المثالي ، الذي كان باطن ذاك البدن ، وكان التعلق الأولي للنفس به عند كونها متعلقة به ، وعندّه ، قدّه : الصور المتتالية ، التي تنسلخ عن مادة البدن ، وتجتمع في الدهر الأسفل ، ويتعلق به النفس بعد مفارقة البدن الناسوتي .

قوله : « بل كليهما يتعلق » الخ ٤/٣٤٦ .

فالبدن المثالي الذي يتعلق به النفس بعد مفارقة هذا البدن ، فهو بعينه بدنها . ويمكن أن يكون مراده ، قدّه ، من الصور الدهرية ، هو البدن المثالي ، الذي هو باطن تلك الصور المتفرقة ، وجهة جمعها و وحدتها . فيكون ما أفاده أيضاً راجعاً إلى ما ذكره صدر المتألهين ، قدّه .

قوله : « ويمكن أن يكون المراد » الخ ٩/٣٤٦ .

أى ، يكون المراد من قوله : « مراتب السّيال » : الكتاب الآفاقي ، ومن قوله : « فذلك الكتاب » الكتاب الانفسي .

أو يكون المراد منهما جميعاً : الكتاب الانفسي ، ذكر في المقام ، لمناسبة ما قبله ،

وهو قوله : « ففى وعاء الدهر » الخ . لأنه إشارة إلى الكتاب الآفاقى ، الذى يكون الكتاب النفسى باطنه وصورته ، وجهة وحدته وجمعه ، وتماحه وكما له ، كما ورد عنه ، ع : « أنزع منك جبرم صغير » الخ . ووجه المناسبة ظاهر . لأن أحد الكتابين تفصيل الآخر ، والآخر جهة جمعه وإجماله .

أومن جهة أن أحدهما غاية تحولية للآخر .

قوله : « فيكون المراد بالسيال » الخ ١٠/٣٤٦ .

أقول : لما كان السيالان بنحو اللبس بعد اللبس ، لا بنحو الخلع واللبس ، وله أصل محفوظ . فهو مبتدى من الوحدة وينتهى إليها ، ويجتمع فى الوجود الدهرى الآفاقى والأنفسى بصورة واحدة بسيطة ساذجة ، ويشاهدان الروح الإنسانى بعد مفارقة النشأة الناسوتية دفعة واحدة دهرية ، وينظر آياتهما نظرة واحدة ، كما كان ذلك وصف الكمل من المحمديين فى هذا العالم . فإن هذا الشهود الدهرى ، لإحاطتهم بالعوالم الملكية والملكوتية إحاطة تامة كاملة ، كان مقاماً لهم ، بخلاف ساير الأنبياء والأولياء . فإنهم عند كونهم فى هذا العالم ، كان ظهور هذه الحالة لهم كالبرق الخاطف لا ثبات له غالباً ، كما أشار إليه الشيخ مصلح الدين بقوله :

بگفتا حال ما برق جهان است گهی پیدا و دیگر گه نهان است

ولكن ورد فى شأن سيد الأولياء ، ع : « أنه كان إذا ركب يتلو جميع القرآن ، يشرع إذا وضع أحد رجليه فى ركاب ، ويختم إذا وصل إلى آخره » ، على ما نقله ، قدّه ، فى الحاشية .

قوله : « يتلى الكتابان » الخ ١١/٣٤٦ .

أقول : أى ، التكوينية ، والأنفسى ، بل والتدوينى أيضاً ، بالنسبة إلى نفوس الكمل الذين صار خلقهم القرآن . فإنهم بشهود ذاتهم ، وتلاوة كتاب انفسهم ، يتلون جميع الكتب الإلهية وغيرها دفعة واحدة ، آناء ليل الليل فناهم فى ذات الله ، وأطراف

نهاراً بقائهم به، تعالى^١.

قوله: « فأعرف نفسك » الخ ١٤/٣٤٦.

تفريع على مجموع قوله: « لكن من كان ذانفس مجردة »، إلى قوله: « فهو في الآخرة أعمى^١ » إن شاء الله. فإن من كان عارفاً بنفسه في هذه النشأة، و ناظراً بعين الله إليها، و رائيها بالتورانية، و شاهداً لتجردها الذآتى و بساطتها الوجودية، التى بها صارت كل الأشياء و تمامها، يكون في الآخرة عارفاً بربها، مشاهداً لوجهه الكريم: « و مجرد شو مجرد را بين ». و من لم يعرفها بهذه الصفة يكون في هذه أعمى^١، فهو إذن يكون « في الآخرة أعمى^١ و أضل سبيلاً^٢ ».

قوله: « فباعتبار خلقه » الخ ٢/٣٤٧.

أقول: و من هنا فسر بعضهم قوله، تعالى: « و إذا الوُحُوشُ حُشِرَتْ »، بالأناسى، الذين كانت أخلاقهم و ملكاتهم، مناسبةً لصفات الحيوانات و الوحوش في هذه النشأة.

قوله: « و الحمل فى هذه » الخ ١٠/٣٤٧.

أى، حمل الملكية و السبعية و الشيطانية و غيرها على الإنسان.

قوله: « و إن ليس فى هذه كثير إعضال » ٨/٣٤٨.

أقول: كلمة إن نافية، و وجه نفي الكثرة عن الإعضال، سهولة ذب الإعضال بما أشار إليه في الحاشية: من أن تلك التحويلات ذاتية، فطرية بالفطرة، التى فطر الله الناس عليها^٣، فكذلك غاياتها و ملياتها. و مطالبة اللمة، و الغاية الزائدة للذآتى، غير صحيح.

١- طه (٢٠)، ١٣٠: « و من آناه الليل فسيح و أطراف النهار لعلك ترضى ».

٢- الاسراء (١٧)، ٧٢.

٣- الروم (٣٠)، ٣٠: « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ».

فِي شَطْرِ مَنْ عِلْمِ الْأَخْلَاقِ

قوله : « ومعظمه علم التوحيد » الخ ١٢/٣٤٨ .

أقول ، بل تمامه علم التوحيد : حيث أن الوحدة إذا كانت تامة ، بل فوق التمام ، تقتضى الكثرة بحكم « إذا جاوز الشيء حدّه ، انعكس ضده » . فالوحدة الذاتيّة والصفاتيّة والأفعاليّة والآثاريّة لله ، تعالى ، التي هي من متممات علم التوحيد ، لا يتحقق التصديق بها ، إلا بالتصديق بالملائكة والكتب والرسل . وكذا لزوم انتهاء الأمر إليها بحكم النهايات ، هي الرجوع إلى البدايات .

قوله : « من أقسام الكفر » الخ ٣/٣٤٩ .

المعنى الآخر هو ما أشار إليه ، قدّه ، في الحاشية .

قوله : « ليغان على قلبي » الخ ١٧/٣٤٩ .

قد ذكرنا شرح هذا الحديث الشريف فيما مرّ سابقاً فراجع !

قوله : « ولا تنفسخ عزيمة » الخ ٦/٣٥٠ .

أقول : هذا هو مقام الاستقامة ، الذي أشير إليه في قوله تقدّست أسماؤه . « فاستقيم »

كَمَا أَمِرْتَ ^١ ،

قوله : « كالوفاء بالعهود » الخ ٦/٣٥٠ .

أى ، العهود والمواثيق التي أخذها الله ، تعالى ، من الناس في النشآت العالية ^٢ . وقد

١- هود (١١) ، ١١٢ .

٢- « السابقة » ، خ ل .

مرّ شرحها مفصلاً في بيان عالم الذّر والميثاق ، فراجع !

قوله : « أوقري سورة الفاتحة » الخ ٨/٣٥٠ .

أى : قرئ سورة فاتحة كتاب الوجود والإيجاد ، واتّصل نفسه وروحه بالعقل الأول والحقيقة المحمدية ، في كلّ صلوة من صلواته الذاتية ، و حركاته التحولية و أسفاره الإلهية : مرتين ، لأنّه في كلّ آن عيدين و اتصّالين ، كما قيل : « عارفان هردمى دو عيد كنند » ، أو مرّة في نهاية سفره الأول من الخلق الى الحقّ ، و مرّة في نهاية سفره الرابع .

قوله : « فواظب » الخ ١٤/٣٥٠ .

أى ، تكون إنايتك الأركانية بمواظبة الأعمال « فَإِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ »^١ .

قوله : « بل هي أى الطاعة » الخ ٥/٣٥١ .

أقول : قد ذكرنا في بيان معنى « الأمر بين الأمرين » وجه كون الطاعة من نعمة و أنّها بحوله وقوته ، « لاحْوُلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ »^٢ كما قال الشيخ مصلح الدين بالفارسية : « هرنفسى كه فرو مى رود » الخ .

قوله : « عشر و يعثر كبا » الخ ١٠/٣٥١ .

أى كبّ على وجهه .

قوله : « وفي الوصف إشعار » الخ ١٧/٣٥١ .

أى توصيف مُقدّر الأمور بقوله ، جلّ و علا .

لأنّ علّوه ، وجلالة قدره من أن لا يؤم في كلّ ذى حقّ حقّه ، بحث على التكلان عليه في كلّ الأمور .

قوله : « سرّ القدر » الخ ١/٣٥٢ .

١- العنكبوت (٢٩) ، ٤٥ .

٢- الكهف (١٨) ، ٣٩ : « ما شاء الله لا قوة الا بالله » .

هو عندهم عبارة عن ظهور الأشياء في العلم الربوبي ، ونشأة الأعيان الثابتة ، واحتواء أم الكتاب الأكبر الإلهي عليها ، مع لوازمها وخواصها وآثارها ، وما يظهر منها ويؤول إليها عند وجودها في كتاب الآفاق و دار القصر والاتفاق .

قوله : « بل مخصّصات » الخ ٤/٣٥٢ .

أقول : قد ذكرنا مشارب أهل التوحيد في وساطة الأسباب الظاهرية ، فيما سبق من الكلام ، فلانحتاج إلى الإعادة .

قوله : « كما قال » الخ ١١/٣٥٢ .

أى لمن الملك ، في يوم طلوع شمس الحقيقة عن أفق الفيض المقدس و النفس الرحمانى ، نزولاً ، و عن أفق وجود السالك ، عند فناءه في الله و بقائه به ؟ لله ، المتجلى بصفة الوحدة والقهارية .

قوله : « وههنا مقامات آخر » الخ ٥/٣٥٤ .

أقول : قد ذكر أصول هذه المقامات في كتب السلوك فمن أراد الاطلاع عليها ، فليراجع إليها ! ونحن نذكر شطراً منها ، مراعيّاً فيه مناسبة المقام ، فنقول مستعيناً بالله الملك العلام .

إنّ السالك إلى الله ، تعالى ، على قسمين و فرقتين : الفرقة الأولى ، من يسمّى في عرفهم بـ «المجنوب السالك» ، لتأخّر سلوكه عن انجذابه .

و هو من انجذب سرّه الوجودي ، المفاض على حقيقته كبعض القلوب ، الذى صفت ورقّت زجاجة وجوده ، وكمّلت قابليته ، ورقّت خمرهوبته كما قيل : « رقّ الزجاج ورقّت الخمر » الخ ، وحصّته من الفيض الوجودي والنفس الرحمانى ، المفاض على حقيقته ، واستتبع الأثر الروحاني بحكم ظهور أثر « قبيل من قبيل : لا لعلّة ، وردّ من ردّ لا لعلّة » . و بموجب جذبة من جذبات الحق الموازى لعمل الثقلين .

وكان من الأولياء ، الذين أخرجهم الله « من الظلمات إلى النور » ، بلا سعى

و تعمل منهم ، فانجذب بحكم هذه الجذبة إلى حضرة الأحديّة ، وعالم الأعبان ، وفني عن هويته ، و وصل إلى أصله و مابده منه ، و زال عنه حكم الكثرة و أثر الخفاء و الظلمة ، و وحشة البعد و الحرمان ، و صار لسان حاله و مقاله : « أبيتُ عند ربّي يطعمني وَيَسْقِينِي »^١ ، و استقرّ عند عرش الذات و الصفات ، « عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِرٍ »^٢ .

و شاهد « مالا عين رأت ، و لا أذن سمعت ، و لا خطر على قلب بشر » ناسوتي . و ظهر ، بحكم الوحدة و غلبة الفناء المطلق ، و المحو الساذج ، و الطمس الصّرف ، و بحكم كلّ واحد من كليات الأسماء الإلهيّة و سدّتها ، بقدر سعة دائرة وجوده ، و عرصة قابليته ، إلى أنّ صار وليّاً مطلقاً ربّانياً ، و عارفاً كاملاً بالله .

ثمّ ، إنّ تداركته العناية الأزليّة الإلهيّة بوصوله إلى مقام التّمكن بعد التّلوين ، و البقاء بعد الفناء ، و صل له الفرق بعد الجمع ، في عين أحديّة الجمع ، رجع من الحقّ إلى الخلق ، و سافر بنور الحقّ في المراتب الإلهيّة و الحضرات الخلقيّة و الحقيّة : بطيّ المراحل « و المقامات » ، و البلوغ إلى ماهيّة له من « درجات الكمال » و « الاستكمال » ، و استشرف على جميع « المنازل » و « الدّرجات » ، و صار وليّاً ربّانياً ، و حصل له السّلوک « الخالي » و « المقامي » في عوالم الفرق و « فرّق الفرق » ، بعين الجمع .

و لكون سلوکه بعد الجذبة ، يكون جميع أسفاره بالحقّ .

الفرقة الثّانية ، من يسمّى في عرفهم « السّالك المجذوب » ، لتأخّر انجذابه عن سلوکه .

وهو من لم تكن زجاجة وجوده بتلك اللّطافة و الصّفاء : بحيث لا يحتاج في البلوغ إلى مراتب الكمال و درجاته ، و الرّجوع إلى أصله و مابده منه ، إلى السّعي و العمل . بل اقتضى سعة دائرة وجوده ، المرور بجميع المقامات و الدّرجات ، بطريق السّلوک و الحركة

١- الشعراء (٢٦) ، ٧٩ : « والذى هو يطعمني ويسقين » .

٢- القمر (٥٤) ، ٥٥ : « في مقعد صدق عند مليك مقتدر » .

العُروجية ، والسفر من الكون إلى باريه و مبدئه .

وكان ممن سبق له الحسنى^١، وشمله التوفيق الرباني والرحمة إلهية . ووفق للسلوك والسير عن مقار أحكام عاداته و لذاته الطبيعية ، ورفض مأنوساته الشهوية و مألوفاته العادية ، و تصفية مرآة حقيقته وزجاجة وجوده : عن الريون المادية ، والأوساخ الهولوية ، والأدناس الناسوتية ، والأرجاس الحيوانية ، وظهر له النور الإيماني من باطنه .

ثم ، رأى عينه ومظهره : الروحاني والنفساني ، مسجونين في سجن التلبس بأحكام الطبيعة ، وآثار الحجب . فقال ، منبهاً لمظهره ، عن نومة الأعراض ، عن الحقيقة : « يَا صَاحِبِي السَّجْنِ ۚ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ ^١ الْآيَةِ .

فتنبهت النفس الإنسانية بباطنها ، و باطن باطنها عن نومها ، وأحست بنقصاتها وتضييع زمانها ، فقالت : « يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ ^٢ الْآيَةِ .

فأحست بحكم هذا التنبيه ، أنه يجب عليه ثلاثة أمور مهمة :

أولاً : الأخذ في السير عن مقار أحكام عاداتها ، و لذاته الثابتة الطبيعية : بملازمة الأمر والنهي في جميع حركاتها ، قولاً و فعلاً . ويسمى هذا المقام الإسلامي في عرفهم بـ «التجلية» أيضاً .

وثانيها ، دخول النفس من حيث باطنها في الغربة : بالانفصال عن ذاك المحل والمقر ، والاتصال بأحكام وحدة باطنية : من الأخلاق الملكية الروحانية . ويسمى هذا بـ «مقام الإيمان» . وله أيضاً ، بداية ، ووسط ، ونهاية : فبدايته : «التصديق التفصيلي» . المذكور ، الذي هو نهاية مقام الإسلام . ووسطه ، «حصول اليقين والاطمينان» الكامل ، والجزم الراسخ للنفس ، ولسانه : « أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ » . ونهايته «البلوغ إلى مقام المشاهدة» ، وحصول عين اليقين ، برفع حجاب «كَأَنَّ» ، ولسانه : «لَمْ

١- يوسف (١٢) ، ٣٩ : « ... أم الله الواحد القهار » .

٢- الزمر (٣٩) ، ٥٦ : « ... في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين » .

أَعْبُدُ رَبَّاً ، لَمْ أَرَهُ . وَيُسَمَّى 'هذا المقام في عرفهم' «التَّخْلِيَّة» .
 وثالثها ، حصول النَّفْس ، من حيث سَرَّهَا على المشاهدة الجاذبة ، إلى عين التَّوْحِيد :
 بطريق الفناء عن أحكام الحجب والقيود ، الطَّارِيَةِ بالتَّلبَس بأحكام المراتب ، حين التَّنَزُّل .
 ويسمى ذلك بـ «مقام الإحسان» و «عين اليقين» . وله أيضاً ، بداية ، ووسط ، ونهاية .
 فبدايته ، المشاهدة المذكورة ، التي هي آخر مراتب الإيمان المسمَّى 'بـ «مقام قرب النِّوَافِل» .
 ووسطه ، «مقام قرب الفرائض» . ونهايته ، وآخر درجاته «الولاية» .
 وتسمى الثلاثة ، باعتبار أولها ، بـ «مقام التَّخْلِيَّة» ، وباعتبار وسطها وآخرها ،
 بـ «مقام الفناء» .

وقد يجعل أول مراتب الإحسان . بالمعنى العام أى ، «فعل ما ينبغي كما ينبغي» ،
 المستفاد من قوله ، تعالى : «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»^١ - متابعة الأوامر
 والنَّوَاهِي الشرعية : قولاً وفعلًا . وأوسطها ، «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ ، كَمَا نَكَتَ تَرَاهُ» ،
 الذي أجاب به النبي ، ص ، عن السؤال عن الإحسان . وثالثها ، مقام المشاهدة من دون
 «كَانَ» ، ولسانه : «لَمْ أَعْبُدُ رَبَّاً ، لَمْ أَرَهُ» .

وقد يجعل أولى مراتبه ، «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَمَا نَكَتَ تَرَاهُ» ، وأوسطها ، مقام
 قرب النِّوَافِل ، ومنتهاها «مقام قرب الفرائض» .

فعلى هذا يتداخل الثلاثة في بعض الأقسام . وعلى الأوّل ، تكون نهاية كل قسم
 بداية الآخر ، فيشارك أيضاً بهذا الاعتبار . وقد يجعل أوسط كل مرتبة بداية الأخرى ،
 التي فوقها ، فيصير الاشتراك أكثر .

ولكن ، لو شئت عدم التداخل ، فاجعل : أولى مراتب الإسلام «قولوا لا إله
 إلا الله تفلحوا !» وأوسطها ، «قُولُوا أَسْلَمْنَا»^٢ الآية ، وآخرها ، ملازمة الأمر
 والنَّهْي في جميع الأقوال والأفعال ، مع التَّصديق القلبي الجزمي ، ولكن من دون تفصيل

١- الرحمن (٥٥) ، ٦٠ .

٢- الحجرات (٤٩) ، ١٤ .

للبرايين والدلائل ، المستفاد^١ من قوله تعالى : « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ »^٢ .
 وأولى مراتب الإيمان التصديق التفصيلي ، مع القدرة على إقامة الدليل التفصيلي ،
 لكن من دون حصول الاطمينان والجزم الراسخ ، المعبر عنه بقوله ، تعالى : « وَلَمَّا
 يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ »^٣ ، وأوسطها التصديق التفصيلي ، مع حصول
 الاطمينان والجزم ، ولكن لا بحيث يبلغ مرتبة « أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ » ؛
 وآخرها هذه المرتبة . والفرق بينهما : هو أن في الأوسط « الجزم » إجمالي ، مع كون
 التصديق « تفصيلياً » ، وفي تلك المرتبة الأخيرة كلاهما تفصيليان ، ويكون التفصيل
 البياني كالعياشي ، والخبر كالعين ويحصل للسالك الفناء العلمي . لسان الأول « وَلَمَّا
 يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ »^٤ ، والثاني : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا »^٥ ،
 والثالث : « اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ »^٦ .

وفي المقامات الإسلامية يكون مسير السالك : من لطيفة الطبع ، في لطيفة النفس ،
 إلى لطيفة القلب ، ويسرى في الروح . بمعنى أنه تحصل تلك اللطائف وتظهر للنفس ،
 بالحركة ، و انتهائها يكون إلى لطيفة السر ، أو الروح . وفي المقامات الإحسانية : تبتدى
 من السر ، وتنهى إلى الأخفى ، في غير المحمدين ، وفيهم من الأخفى ، وتنتهى إلى
 آخر مراتب الاستكمال .

والأخذ في السير بوجه آخر ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، كل قسم يتضمن أموراً
 كلية ، مسمّاة بـ « المقامات » ، من جهة رسوخها في النفس في مقام الأحوال ، أو لأن

١- أي : « التصديق المستفاد » .

٢- آل عمران (٣) ، ١٩٠ .

٣- الحجرات (٤٩) ، ١٤٠ .

٤- الحجرات (٤٩) ، ١٤٠ .

٥- النساء (٤) ، ١٣٦ .

٦- البقرة (٢) ، ٢٥٧ .

النفس تقيم في كل منها ، لتحقيق ما تحت حيطتها المسماة «أحوالاً» لتحوّلها . وذلك ، لأنّ للنفس ثلاثة وجوه .

الأول ، وجه توجيهها بقواها إلى تدبير البدن ، و توطينه إلى ما فيه نفعه عاجلاً و آجلاً ، على وفق الشريعة . فتسمّى «مقامات» السير و بداياته . لأنّه بداية الأخذ في استعداد السير . وله عشرة مقامات : اليقظة ، والتوبة ، والمحاسبة ، والإنابة ، والتفكير ، والتدكير ، والاعتصام ، والفرار ، والرياضة ، والسماع .

والوجه الثاني ، توجيهها إلى عينها وذاتها ، بتعديل صفاتها وتسكين حدّتها وثباتها . وهذا من جهة أنّه باب دخولها من الظاهر في الباطن ، يسمّى ' قسم الأبواب . وهي أيضاً عشرة مقامات : الحزن ، والخوف . والإشفاق ، والخشوع ، والإخبات ، والزهد ، والورع ، والتبّتل ، والرجاء ، والرغبة .

والثالث ، وجه توجيهها إلى باطنها ، أغنى الروح والسرّ الربّاني ، و استمدادها منهما ، في إزالة الحجب و صّولة المبدء ، و يسمّى لذلك بقسم المعاملات . ولها أيضاً عشرة مقامات : الرّعاية ، والمراقبة ، والحرمة ، والإخلاص ، والتهذيب ، والاستقامة ، والتوكّل ، والتقويض ، والثقة ، والتسليم .

وأما الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المهمة ، وهو دخول النفس ، من حيث باطنها في الغربة . فيقسم إلى ثلاثة أقسام كليّة ، تسمّى ' : «المقامات» أيضاً :

أحدها قسم الأخلاق ، التي هي بمثابة الشّروط في الصّلوة . وله عشرة مقامات : الصّبر ، والرّضا ، والشّكر ، والحياء ، والصّدق ، والإيثار ، والخُلُق ، والتّواضع ، والفتوة ، والانبساط .

وثانيها ، قسم أصول الطّلب ، المترتّب عليها الوجدان ، وهي بمنزلة الأركان في الصّلوة . ولها عشرة مقامات : القصد ، والعزم ، والإرادة ، والأدب ، واليقين ، والأنس ، والذكر ، والفقر ، والغنى ، والمراد .

و ثالثها ، قسم الأودية ، ومقاماته عشرة أيضاً : الإحسان ، والعلم ، والحكمة ، والبصيرة ، والفراسة ، والتعظيم ، والإلهام ، والسكينة ، والطمأنينة ، والهمة .
و أمّا الأمر الثالث من تلك المهمات ، فله أربعة أقسام ، لكل قسم منها عشرة مقامات :

أولها^١ ، قسم الأحوال بأقسامها : من المحبة ، والغيرة ، والشوق ، والقلق ، والعطش ، والوجد ، والدّهش ، والهيان ، والبرق ، والدوق .
وثانيها ، قسم الولايات : من اللحظ ، والوقت ، والصفاء ، والسرور ، والسر ، والنفس ، والغربة ، والغرق ، والغيبة ، والتمكّن .
وثالثها ، قسم الحقائق : من المكاشفة ، والمشاهدة ، والمعانية ، والحياة ، والقبض ، والبسط ، والسكر ، والصحو ، والاتصال ، والانفصال .
رابعها ، قسم النهايات : من المعرفة ، والفناء ، والبقاء ، والتحقيق ، والتلبّيس ، والوجود ، والتجريد ، والتفريد ، والجمع ، والتوحيد .
و بوجه آخر ، ينقسم الأسفار الوجودية ، والسير المعنويّ للسائر إلى الله تعالى .
إلى أربعة أسفار :

الأول ، « السفر من الخلق إلى الحق » وهو من لطيفة الطبع ، ومنازل النفس و مقامات الإسلام والإيمان ، إلى أولى مراتب الإحسان ، بالمعنى الأخصّ ، وأخرى^١ مراتب الإيمان ، وقصوى^١ منازل القلب والروح ، وآخر درجات التحلية .
والثاني « السفر من الحق إلى الحق بالحق » . وهو من لطيفة السرّ ، إلى لطيفة الأخفوية ، وآخر مراتب الإحسان ، وقصوى^١ منازل الأخفى^١ ، و آخر درجات الفناء والبقاء بعد الفناء ، و نهاية أقسام النهايات ، ومقام « قَابَ قَوْسَيْنِ »^٢ .
والثالث ، « السفر من الحق إلى الخلق » .

والرابع ، « السفر من الخلق إلى الخلق بالحق » : وهما يُبتدیان بعد انتهاء السفر

١- أى : « أول الاقسام » .

٢- النجم (٥٣) ، ٩ .

الثاني ، و تتميم دائرة الولاية وتكميلها .

والسلاك النظري أيضاً يسافرون من الخلق إلى الحق ، بالنظر إلى حال المهيئات ،
والجهات الثلاث ، وما يلزمها : من الافتقار إلى العلة ، فينتهي نظرهم إلى إثبات الحق .
ثم ، بعد ذلك يسافرون « من الحق إلى الحق بالحق » ، بالنظر إلى صرف الوجود ،
و دلالة ذاته على ذاته ، وعلى صفاته وأفعاله و يُتَبَيَّنُ أنَّهَا واحد ، بعد واحد .
ثم ، يسافرون « من الحق إلى الخلق » ، بإثبات أفعاله المبدعة ، والمخترة ، والكائنة .
و بعد ذلك يسافرون « من الخلق إلى الخلق » ، بإثبات معادهم وحشرهم الجسماني
والروحاني ونحو ذلك من أحوال المعاد .

هذا آخر ما علّقناه على شرح المنظومة التي صنفه العلامة السبزواري ، قدّه ،
في فنّ الحكمة .

والحمد لله ، أولاً ، و آخراً ، و ظاهراً ، و باطناً . والصلوة والسلام على نبيه
محمد ، وآله الطاهرين ، دائماً سرمداً .
و أنا العبد الفانسي : مهدي المدرّس الآشتياني ، عفي عنه .

10. - *Amphispiza bilineata*.

Common in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

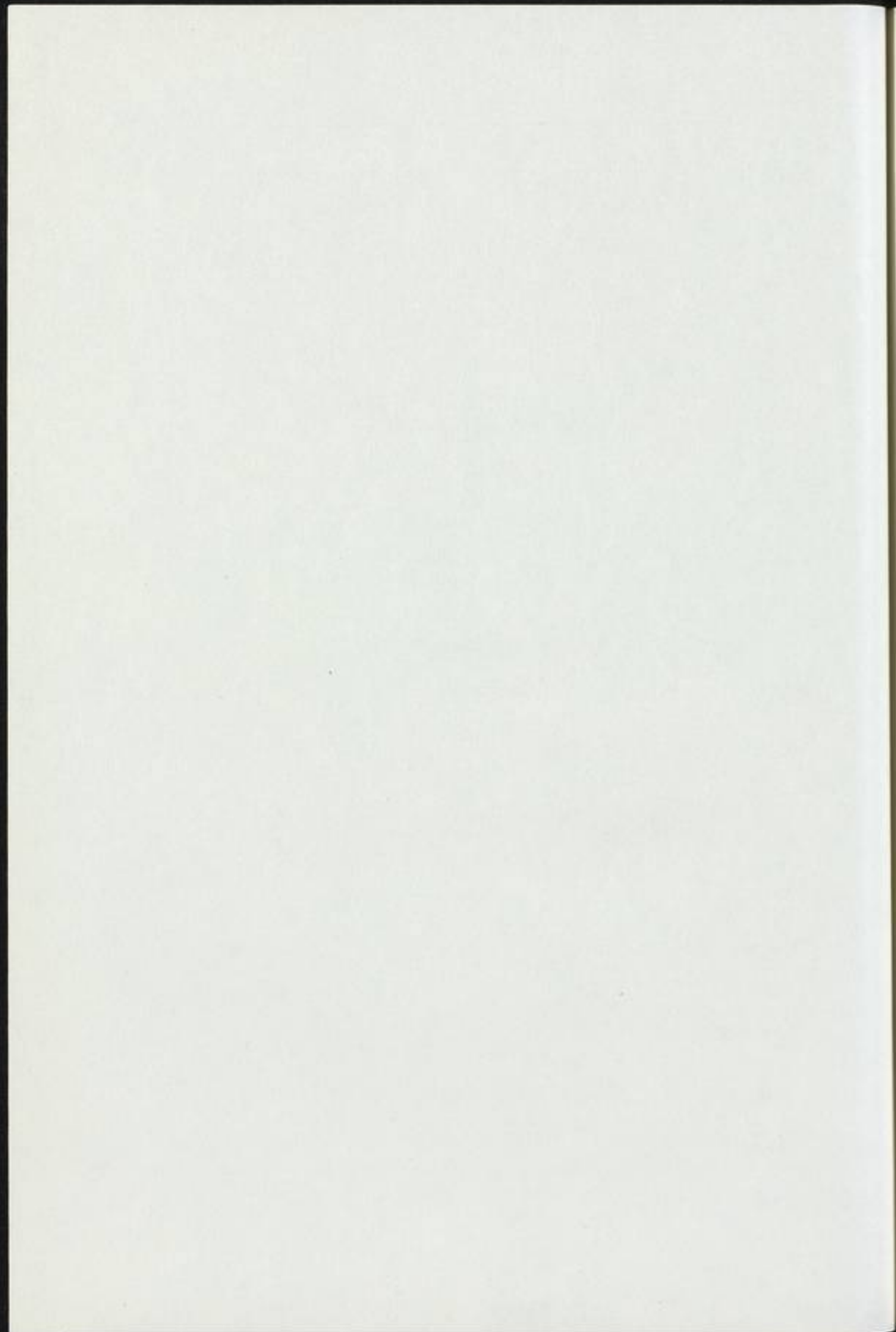
It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

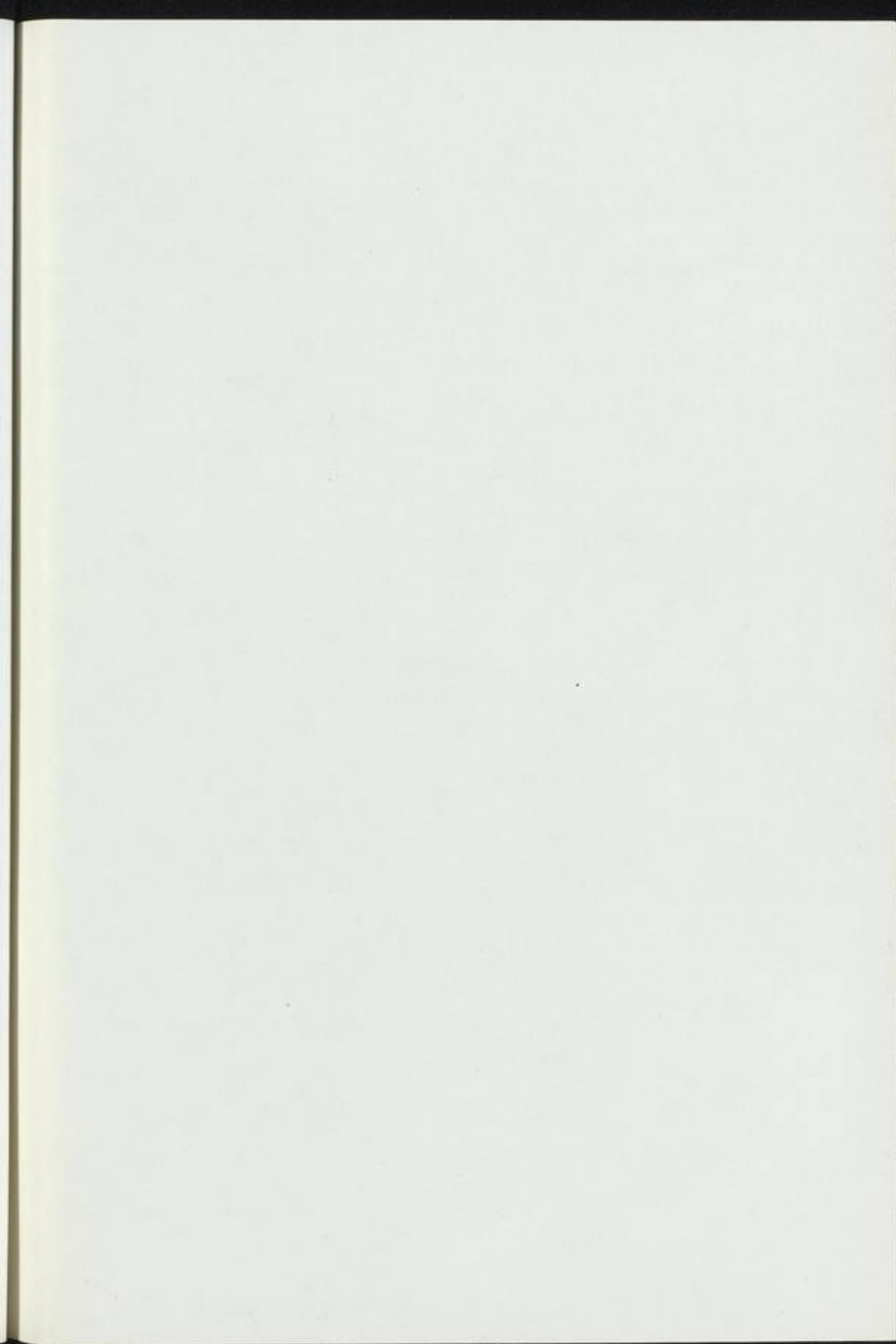
It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

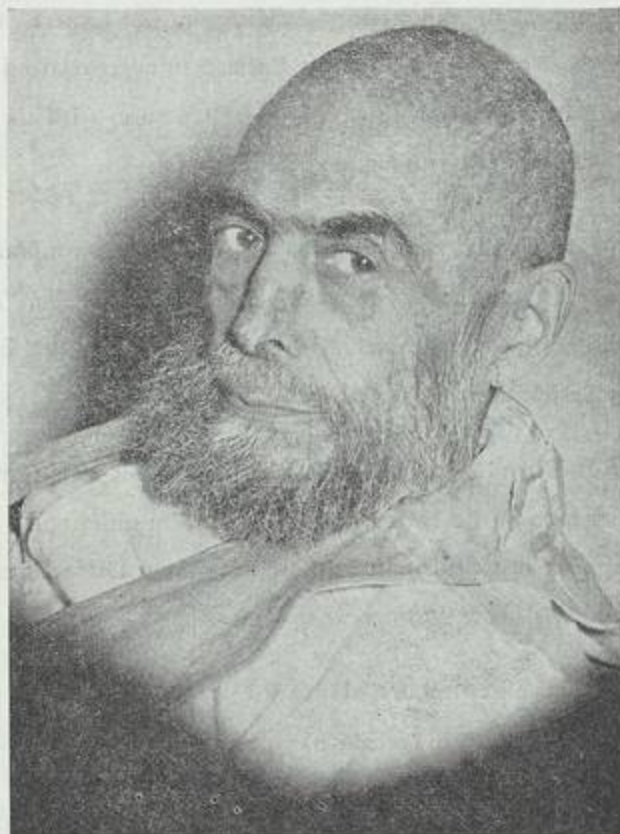
It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.

It is found in the mountains of the Sierra Nevada.







M.M. Āshtiyānī a month before his death
(1888-1952)

Confucianism. Examples abound in all areas of Oriental thought.

Thus it will be clear that such has been the typical pattern of the historical development of philosophic thinking in the Eastern world, and that the concept of "commentary" in the Eastern intellectual tradition should not be confused, in both its significance and structure, with the concept of "commentary" as ordinarily understood in the West.

2) *Sharḥ-i Manzûmah* literally means a "Commentary upon a (Philosophic) Poem". The real title of the work is *Ghurar al-Farâ'id*. The part of the book dealing with metaphysics has been published as the first volume of the present Series: *Dânish-i Irânî*, 1969, Tehran.

3) Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (d. 1273 A.D.), the most important of all the followers of Avicenna in the earlier periods of Muslim philosophy. He defended Avicenna against criticisms and misunderstandings and reformulated the whole of his master's ideas into a new system.

4) As we shall observe later, Âshtiyânî wrote a commentary on Mollâ Şadrâ's *Asfâr* together with a Persian paraphrase of it.

5) This section dealing with the life and works of Mehdi Âshtiyânî is based on materials obtained from the following two books: (1) Moḥammad Mo'in, *Farhang-i Fârsî*, Vol. V, 1365 A.H., Tehran, p. 38, under "Âshtiyânî", (2) Moḥammad Râzî, *Athâr al-Ḥujjah*, Part One, Qum, 1953.

Footnotes

1) This is by no means peculiar to Muslim philosophy. Quite the contrary: it is a feature characteristically shared by almost all the major philosophical traditions in the East. Thus to give a well-known example from Indian philosophy, the founder of the Advaita Vedanta philosophy, Shankara, presented his philosophy in his voluminous commentaries upon the Vedanta Sûtra, the eleven principal Upanishads, etc., with an incomparable richness and depth, rather than in his own original work like *Vivekacûdamani*, which though very important and interesting in itself, is but a booklet.

In Buddhism, to give another example from the field of Indian thought, the *Trimshikavijnapti* of Vasubandhu (4-5 cent. A.D.), which became the most important source book of the so-called Ideation-Only-School, was commented upon by many distinguished philosophers of the later ages, and precisely through the two conspicuous tendencies taken by the commentators, the school of thought originated by Vasubandhu came to be historically divided into two schools standing sharply opposed to each other with regard to a number of basic problems.

In China, the earliest extant commentary by Kuo Hsiang (d. circa 312) on the Taoist *Chuang Tzu* is a "commentary" only in its outward form. If taken seriously as a real commentary, it could be quite misleading, for Kuo Hsiang—who was indeed a philosopher endowed with a remarkable capability of creative thinking—did in this book nothing but present his own very original thought which, in its spirit, was totally different from the thought of Chung Tzu himself. It is also a very well-known fact in the history of Chinese philosophy that Chu Hsi (1130-1200 A.D.), the greatest representative of Neo-Confucian philosophy, established his position by writing his own "new commentaries" on the Canonical Books of

The last-mentioned commentary is said to be concerned purely and entirely with *'irfân*.

III

It is our great pleasure to be able to present now to all those who are interested in the latest phase of the history of Islamic thought in Iran one of the major works of the late Mirzâ Mehdî Âshtiyânî.

It is to be hoped that the publication of this book will attract more serious attention, primarily of specialists in Muslim philosophy, to later Muslim philosophy, and that in future a wider circle of philosophers may become aware of important contributions that could be made by the Oriental traditions of philosophy toward the birth of what may be termed a "world philosophy" based on a high level of international understanding of the intellectual heritages of the East and the West.

We should like to take this occasion to express our deep gratitude to Professor Falâṭūrî of Köln University for his painstaking editorial work, and to the Âshtiyânî family without whose full financial support the present work could not have been published.

Our gratitude is also due to Professor Charles J. Adams, Director of the Institute of Islamic Studies, McGill University in Montreal, Canada, under whose constant encouragement the present work has been carried out.

It is also my pleasant duty to acknowledge gratefully a special research grant which has been awarded to me by the Canada Council and which has enabled me to travel from Montreal to Tehran this time in order to finish all preparations with Professor Mehdî Mohaghegh of Tehran University for the publication of this work as a volume of our *Dânish-i Irânî* Series.

5 June 1972, Tehran

medical treatment for his illness — to Germany, France, Italy, Belgium, and India. His life on this earth ended in 1952.

Mehdî Âshtiyânî, with his unsurpassed erudition in all branches of the Islamic sciences, was not a systematic worker in writing books. He left behind him a huge amount of notes and writings, all of which need to be carefully arranged and put in order.

Up till now only two works have seen the day. One of them is: *Asās al-Tawḥīd*, whose principal subject is the celebrated problem of the "unity of existence" (*waḥdah al-wujūd*). The book is written in Persian and was published in 1912 as one of the publications of Tehran University.

The second one is his commentary (*ta'liqah*) on the *Logica* of Sabzawârî's *Sharḥ-i Manẓûmah*. This treatise of Sabzawârî on logic was originally intended by its author to be an independent text-book of the Islamic elaboration of the Aristotelian system of logic. But it is now generally considered a part of the famous *Sharḥ-i Manẓûmah*. Âshtiyânî's commentary is very interesting in that even in explaining logical concepts everywhere he makes digressions into problems of mysticism and *'irfân* — a fact which shows how deeply involved he was in *'irfân* in his general philosophic attitude. The book was published in Tehran in 1952.

Our present edition of his commentary on *Sharḥ-i Manẓûmah* will count as the third one of his works to be published.

There still remain at least three important books to be edited:

- (1) Commentary in Arabic on the *Asfâr* of Mollâ Şadrâ,
- (2) Persian paraphrase of the *Asfâr*, and,
- (3) Commentary on *Miftâḥ al-Ghayb* of Şadr al-Dîn al-Qûnawî.

who later were to become leading figures in the domain of the traditional Islamic sciences.

Besides Ḥasan Āshtiyānī, Mehdī had many good teachers like Ākhūnd Mollā 'Abd al-Rasūl, Āqā Seyyed 'Abd al-Karīm, Mīr Najm al-Dawlah, Mīrzā Jahānbakhsh, Āqā Sheykh Moḥammad Ḥosein Riyāḍī, etc., and already at the age of 15 he had obtained the *ijāzah* (written authorization) from most of these teachers.

Being still not fully satisfied with the knowledge he had obtained from these teachers, he put himself under the guidance of Mīrzā Abū al-Ḥasan Jelvāh in order to advance further in the study of philosophy. Then, after the death of this teacher, he continued his studies with Mīrzā Ḥasan Kermānshāhī and Mīrzā Hāshim Jilānī.

In 1909 he travelled to the Sacred Places of Shi'ism in Iraq, and studied for a short time with Āyatallāh Khorāsānī. But he had to come back to Iran owing to failing health. After recovery he travelled again to Iraq and this time studied with Āyatallāh Yazdī Ṭabāṭabā'ī from whom he finally obtained a formal authorization for exercising *ijtihād*, and came back to Iran.

After a while, however, his ardent and insatiable desire for knowledge made him travel for the third time to Iraq. This time he tried to complete his knowledge under the guidance of the celebrated authorities like Fīrūzābādī, Nā'inī, Ḍiyā 'Irāqī, and Āyatallāh Iṣfahānī. After the completion of learning with these Masters, he himself taught in Najaf for about one year, and then came back to Tehran.

He travelled widely in the Islamic world. He visited Bukhārā, for instance, and taught there for one year. He visited also Cairo and Alexandria. Outside of the Islamic world, he went — mainly for the purpose of obtaining

part of the work. But in the main parts of the book, too, he never fails to seize the opportunity of leaving Sabzawârî behind at any moment and going into long and fully-developed '*irfânî*' discussions of the philosophical concepts in question. From the point of view of those who want to study the philosophy of Sabzawârî in its real spiritual depth, this feature of Âshtiyânî's commentary has precisely the merit of bringing to light the '*irfânî*' background of Sabzawârî, which usually lies hidden under the strictly disciplined and rational structure of the *Sharḥ-i Manzûmah*. But quite apart from this merit, the same feature of Âshtiyânî's general attitude in writing his commentary is remarkable in that it turns the book into an original work of his own.

II

A member of the illustrious Âshtiyânî family that has sent out to the world a number of famous men, the author of the present work, Mirzâ Mehdi Âshtiyânî, was one of the thinkers occupying the highest position in the intellectual world of Iran in the first half of the 20th century⁵.

He was born in Tehran in 1888. He had the good fortune of having as his father Mirzâ Ja'far Âshtiyânî, who counted as one of the top Mollâs (philosophers of the traditional type) of that age and under whose personal direction Mehdi started his learning at a very early age. Still more fortunate for Mehdi was the fact that he could continue his studies as a disciple of the famous Mirzâ Moḥammad Ḥasan Âshtiyânî whose tremendous erudition in all fields of religious sciences was considered a "rare phenomenon" (*nâdirah*) of that time. This Ḥasan Âshtiyânî was a maternal uncle of Mehdi's father. Moḥammad Ḥasan was considered the Master of the age in the learned circles of Tehran. He was surrounded by a number of scholars

ordinary reader, it is of such a nature that it renders the superficial understanding of the book utterly impossible, for Āshtiyānī stops at every step to delve deeply into the intellectual or spiritual contents of all major ideas of Sabzawārī, and constantly tries to develop them to the limit of theoretical possibility. Thus the result is that we have here a presentation of Mehdī Āshtiyānī's own philosophic world-view, which turns out to be considerably different from Sabzawārī's. Hence, also, the significance and the peculiar charm of this work.

Since I have decided to present the metaphysical ideas of Āshtiyānī in a systematic way in the form of an independent book which will be entitled *AN OUTLINE OF ISLAMIC METAPHYSICS* (— *Based on Mehdī Āshtiyānī's Commentary on Sabzawārī*—), I shall refrain in this place from going into the problem of the nature and structure of Āshtiyānī's metaphysics as a system. Suffice it here to point out that one of the most conspicuous differences between Āshtiyānī and Sabzawārī concerning Islamic metaphysics is in terms of their attitude toward 'irfān or theosophy.

Both Āshtiyānī and Sabzawārī remain fundamentally 'irfānī even when they are dealing with the most intellectual or rational problems of traditional scholasticism. But Sabzawārī, despite the fact that his entire philosophizing is at bottom based on his personal mystical vision of existence, does not disclose this aspect of his philosophy on the surface. A reader who has little experience might naturally get the impression that the *Sharḥ-i Manẓūmah* is quite an ordinary text-book of scholastic philosophy with, here and there, a little bit of verbal or stylistic ornaments deriving from Islamic mysticism.

Āshtiyānī, on the contrary, is quite openly 'irfānī throughout the whole commentary. This fact comes out most clearly in the introductory

Ibn 'Arabî (1165-1240) is one of the highest masters of mystical or gnostic philosophy in Islam, and the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* is a most systematic and comprehensive presentation of his mystical world-view, a work which the Master composed in the years of his spiritual maturity. As one may expect, the book is extremely difficult to understand and very obscure in many places. More than one hundred different commentaries have been written upon it in the course of history. And in this case, too, many of these commentaries are of epoch-making importance. Qâshânî's commentary is one of them.

The *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, in addition to its being very difficult to understand in general, contains many expressions and many passages which allow of being understood and interpreted in widely divergent ways. Qâshânî's commentary soon came to be regarded as being of such authoritative importance that it established one of the dominant schools among the later followers of Ibn 'Arabî regarding how his ideas should be understood, so much so that the majority of the commentators who came after Qâshânî had to make the decision, and even to declare, as to whether they were for or against his interpretation regarding a number of key passages of the *Fuṣūṣ*.

Examples can be given almost indefinitely. But this much, I imagine, is sufficient to show that in Muslim philosophy the so-called commentaries must not be taken as "commentaries" in the ordinary sense. The point I want to make by all this is simply that the author of the present work, Mirzâ Mehdi Âshtiyânî, occupies a place in the midst of this philosophic tradition. Formally he is also a "commentator".⁴ The present work, to take the example which happens to be closest to us now, is a commentary upon Sabzawârî's above-mentioned "commentary upon the *Manẓûmah*". It is in this sense a supercommentary. Far from being, however, a "commentary" which would make the perusal of *Sharḥ-i Manẓûmah* easy and smooth for an

the sense that they have established new schools of philosophical thinking or have so profoundly influenced other thinkers that they have actually determined certain courses which Muslim philosophy took in subsequent ages.

As one of the earliest examples of this sort we may mention the commentary by Ṭūsī³ upon the *Kitāb al-Ishārāt wa-al-Tanbihāt* of Ibn Sinā (Avicenna). This commentary can by no means be considered a simple "commentary" in the ordinary sense, if only for the fact that in the majority of places it is far more complicated and far more difficult to understand than the Avicennian text itself. It will be evident for all those who have ever studied this "commentary" that it is in reality an original exposition of Ṭūsī's own philosophical ideas based on the general scheme devised by Avicenna regarding the major concepts to be discussed and the order in which they are to be presented. Otherwise, it is fully entitled to be regarded as a *Summa Philosophica* of Ṭūsī himself.

It is to be remarked that Ṭūsī wrote also a number of original works both in Arabic and Persian, one of which in particular, the *Tajrīd al-'Aqā'id*, a very brief and concise exposition of his own theologico-metaphysical system, became later a source book in philosophy, and that a long series of commentaries upon it has been produced, the majority of which are so important that this series constitutes in itself an important phase of the very history of Muslim philosophy.

The commentary by 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī (or Kāshānī, d. 1335 A.D.) on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* of Ibn 'Arabī may be given as another example to show the importance of "commentaries" in Islam — an example of a somewhat different nature from Ṭūsī's commentary which we have just discussed.

Mollâ Şadrâ, for example, whose significance is only understandable in terms of his grand system and his all-comprehensive synthesis based on an original interpretation of all the major philosophic ideas that had gradually accumulated in the course of history. Likewise, if it were not for such a gradual accumulation of ideas, Sabzawârî would not have appeared in the 19th century. The appearance of Sabzawârî in the last century is understandable only as an intellectual peak of Muslim philosophy reached after it had passed through all the stages of its historical development over a period of hundreds of years.

It will be interesting to observe that Mollâ Şadrâ, besides his own major works like the *Asfâr, al-Shawâhid al-Rubûbiyyah*, etc., wrote a number of important commentaries, e.g. a commentary upon Ibn Sinâ's *Metaphysica* and *Physica*, a commentary upon Suhrawardî's *Hikmah al-Ishrâq*, etc. More significant still in the present context is the fact that Sabzawârî's *opus magnum*, i.e. *Sharh-i manzûmah* — as this popular title² of the work indicates — is a "commentary" upon his own philosophic work which he originally composed as a long poem, a fact which shows how firmly rooted is the tradition for outstanding thinkers to present their views under the form of "commentaries". It is to be remembered that many other thinkers before him wrote commentaries upon their own works.

Thus in the course of the history of Muslim philosophy, a great number of famous "commentaries" and "supercommentaries" have been produced, each of which well deserves to be regarded in its own right as an original philosophic work rather than as a simple explanation of some of the obscure expressions and ideas of the book which the author has chosen as the basic text to comment upon.

Some of the so-called "commentaries" are indeed epoch-making in

I

An especially important aspect of the traditional form of Oriental philosophy in general, an aspect which should never be lost sight of, is the fact that outstanding thinkers have always and everywhere shown a conspicuous tendency to express their own ideas—which are in many cases the result of original and creative thinking—in the form of a commentary upon some basic text or a commentary upon an older commentary, and not infrequently even in the form of a commentary upon a commentary upon a commentary¹.

This is remarkably true of Islamic philosophy, whose history, especially after the 14th century and up to the present time, turns out in fact to be a long series of commentaries, supercommentaries and super-supercommentaries, interspersed only sporadically with a few fundamental works that happen to have been taken as basic texts, together with a number of small independent articles known as "treatises" (*rasâ'il*) with or without commentaries.

This external trend must not mislead one—as it has done very often in the past—into thinking that after the Mongol invasion there was in the Islamic world no creative philosophic spirit left and that the long history of Muslim philosophy after the 14th century is nothing but a series of lifeless repetitions of what the first-rate philosophers of the earlier periods had already said and written to satiety. Quite the contrary: philosophical thinking has never stopped its steady growth, and new ideas have constantly been produced in the form of the seemingly mechanical, dried-up work of the "commentators" explicating the thought of the earlier masters. Otherwise, the 17th century would not have witnessed the appearance of

CONTENTS

Introduction	1
Chapter I. The History of the	10
Chapter II. The History of the	20
Chapter III. The History of the	30
Chapter IV. The History of the	40
Chapter V. The History of the	50
Chapter VI. The History of the	60
Chapter VII. The History of the	70
Chapter VIII. The History of the	80
Chapter IX. The History of the	90
Chapter X. The History of the	100

INTRODUCTION

By

Toshihiko Izutsu

Professor at McGill University

Institute of Islamic Studies

Introduction, by H. Landolt (Ready to appear).

VI N. Râzî (fl. 13th century):

Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâûdî

Persian text edited with Persian Introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî
(Ready to appear).

VII Mir Dâmâd (ob. 1631):

al-Gabasât

Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî
T. Izutsu and I. Dibâjî (under print).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (under print).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by seyyed Hossein Nasr (Under print).

X H.M.H. Sabzawârî :

sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (Part one "Metaphysics") Translated into
English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (In preparation.)

XI T. Izutsu:

An Outline of Islamic Metaphysics -- On the Basis of M. Âshtiyânî's Com-
mentary on Sabzawârî's *Ghurar al-Farâ'id*. (In preparation).

XII Mir Dâmâd :

al-Gabasât

Vol II: Persian and English Introductions, Indices and Commentary
and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh and A. Mûsavî Behbahânî,
and I. Dibâjî (In preparation).

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies McGill University,
Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu.

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878):

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or *sharḥ-i Manẓûmah* Part One: "Metaphysics",
Arabic text and Commentaries, Edited, with English and Persian In-
troductions and Arabic-English Glossary, by M. Mohaghegh and
T. Izutsu.

II M.M. Âshtiyânî (ob. 1952):

Ta'liqah bar sharḥ-i Manẓûmah ("Commentary on Sabzawârî's *sharḥ-i*
Manẓûmah").

Vol I: Arabic text edited by A. Falâṭûrî and M. Mohaghegh, with
an English Introduction by T. Izutsu.

III M.M. Âshtiyânî:

Ta'liqah bar sharḥ-i Manẓûmah

Vol. II: Persian and German Introductions, Indices and Commentary,
by A. Falâṭûrî (Under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt.

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):

Kâhif al-Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian

WISDOM OF PERSIA

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

II

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.
Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan





McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration
with
TEHRAN UNIVERSITY

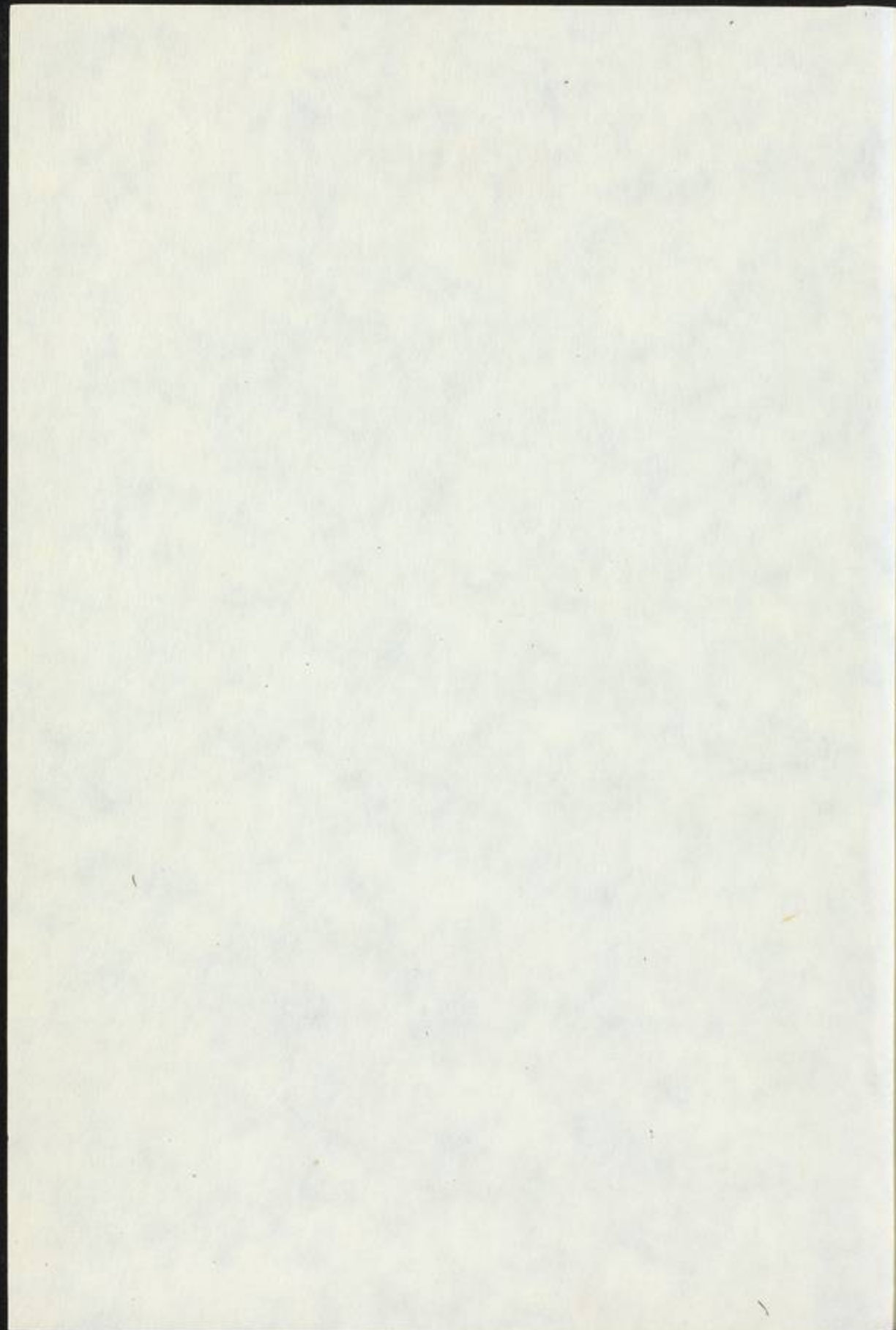
COMMENTARY ON SABZAWÂRÎ'S
SHARH - I MANZÛMAH

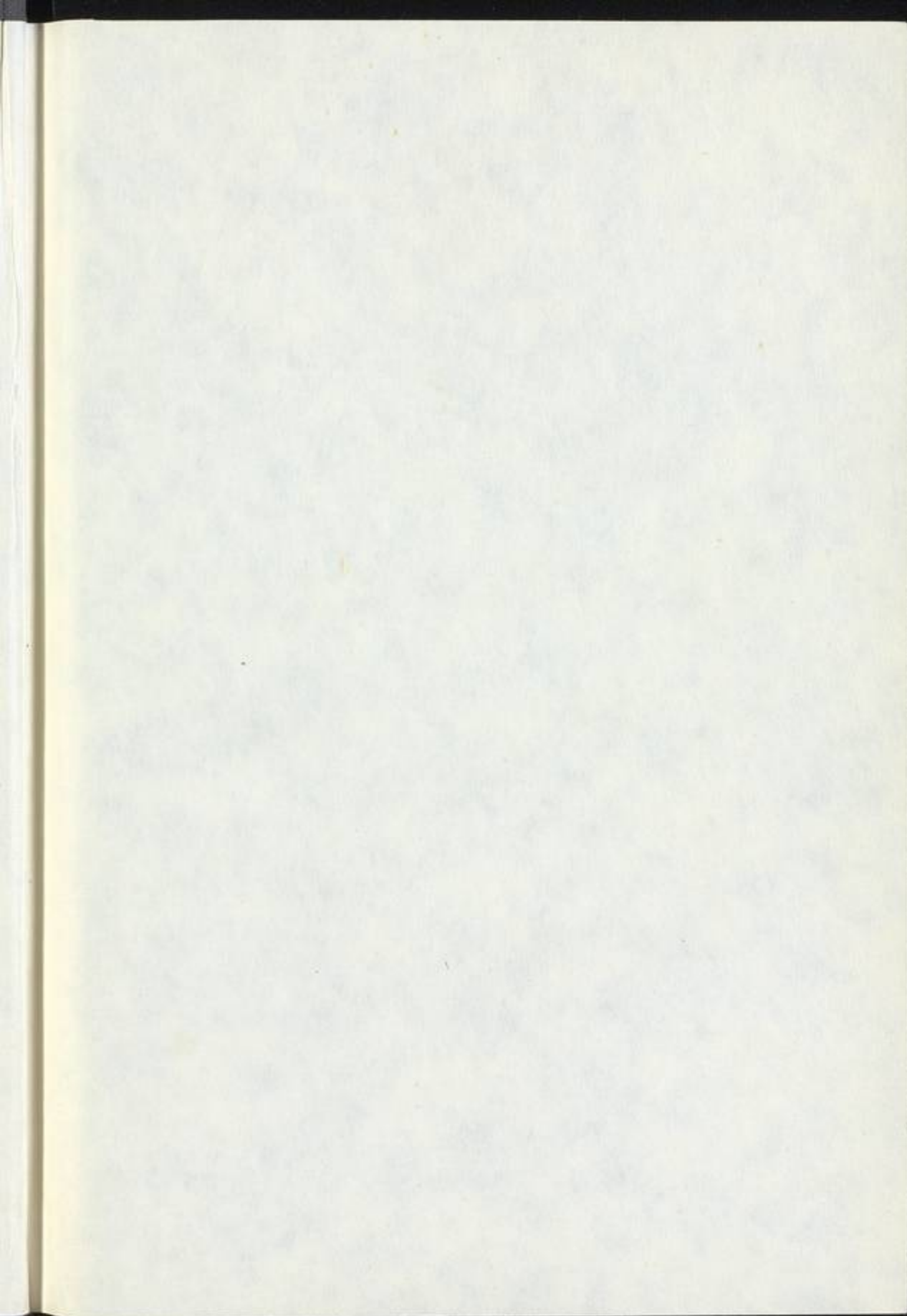
By
MÎRZA MEHDÎ MODARRIS ÂSHTIYÂNÎ

Edited by
A. Falâfûrî and M. Mohagheghi
With an English Introduction by

T. Izutsu

TEHRAN 1973







Princeton University Library



32101 076323888

M. M. ASHTIYANĪ
(1888-1952)

COMMENTARY ON SABZAWARĪ'S
SHARH-I MANZUMAH