

رَسَائِلُ فَلَاسِيفِي

بَسِيطِ الْحَقِيفَةِ كَالْأَشْيَاءِ وَوَحْدِهِ وَجُودِهِ

اثر

خادم محكم اخوند ملا علی قزوینی

مُخَفَّفَةٌ

دَرْ فِصْحَانِ عَلَمِ

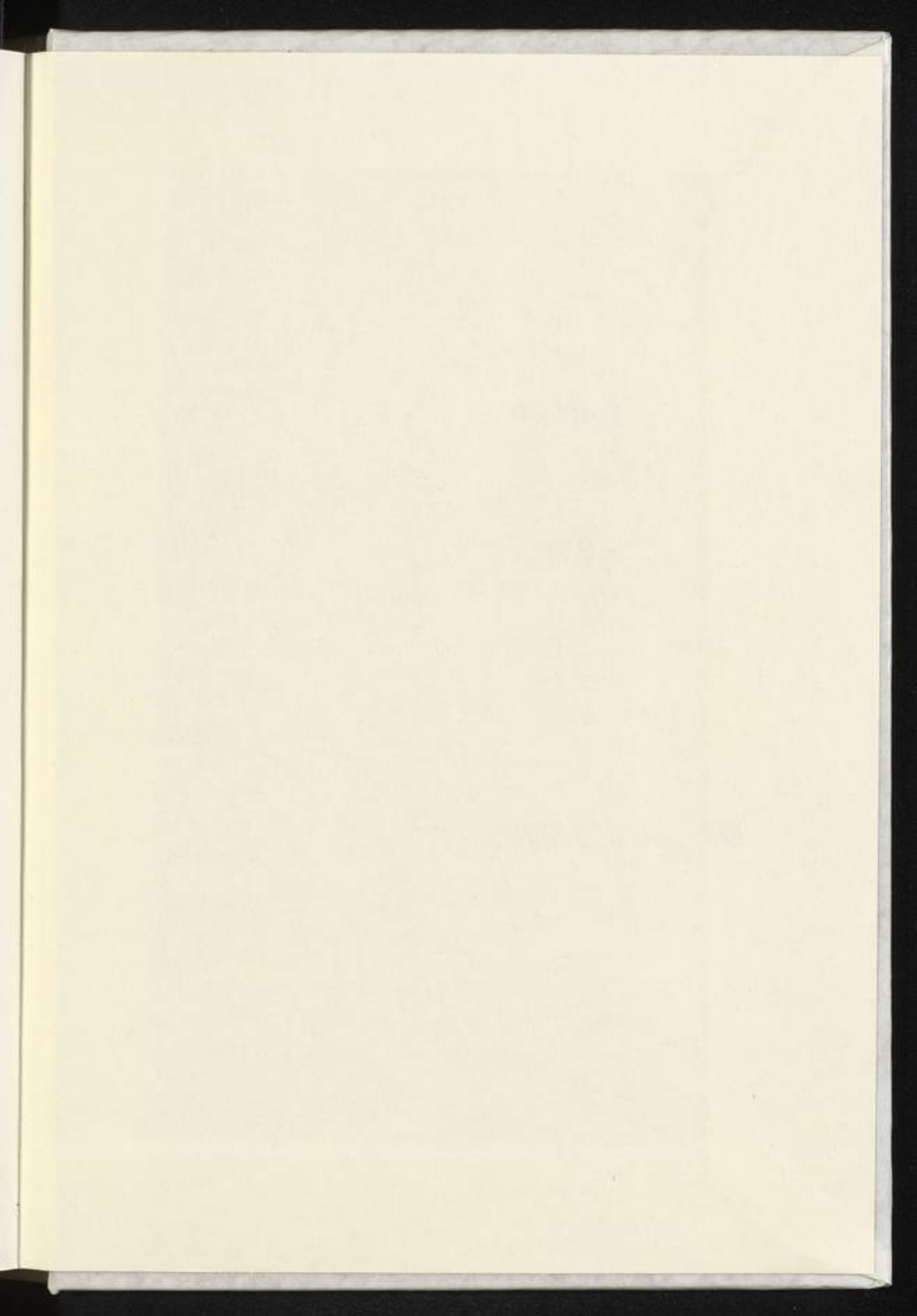
نَالِيفِ

علیم نال مظہر علی قزوینی

بَانِعِلَیْنِ وَبِصَحْحِ وَقَدَمِنَا

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ سَيِّدِنَا

۱۳۵۷ هـ . ش



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

DUPL

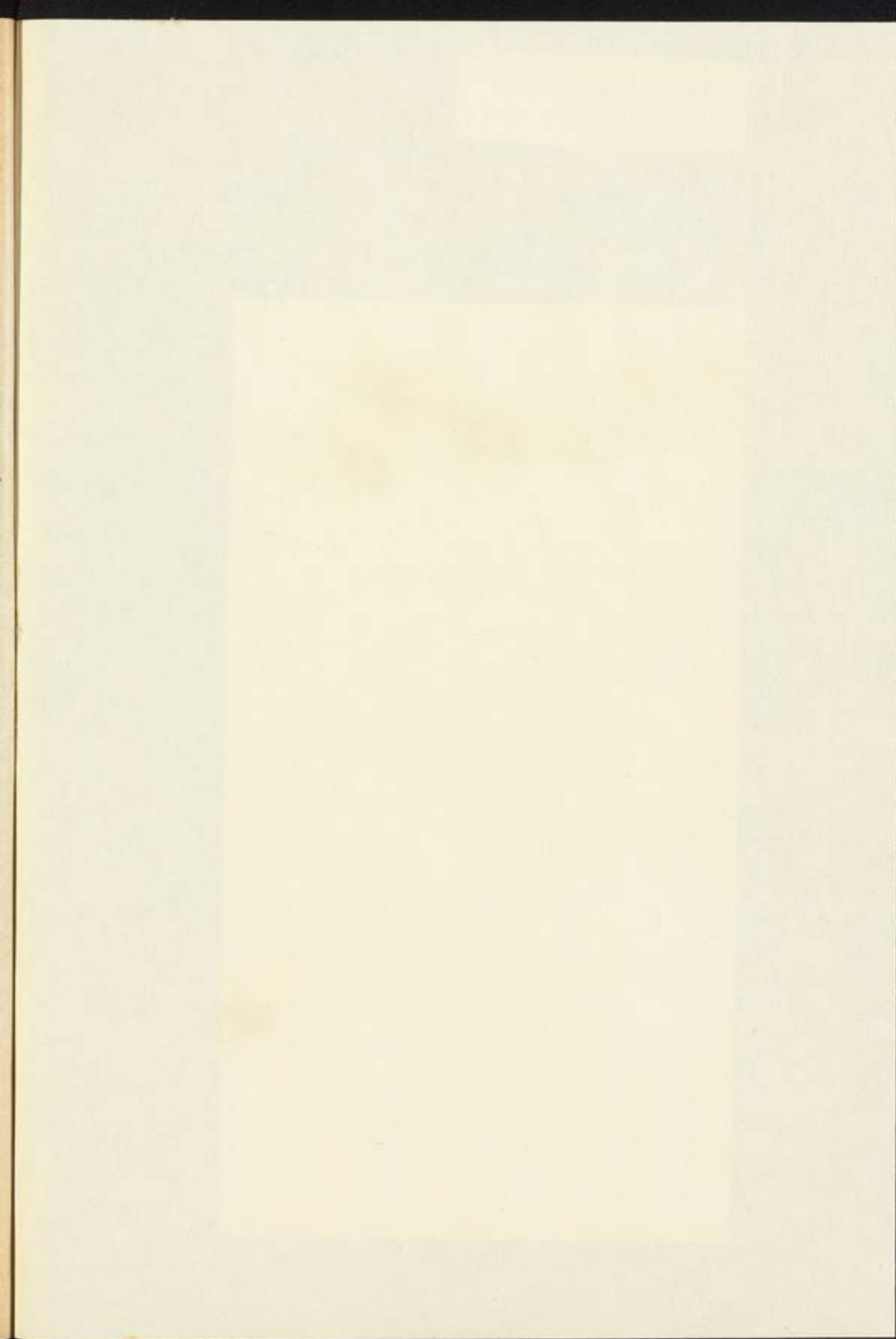


32101 022399362

Princeton University Library

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

--	--





رسالة

بسيط الحقيقة

و وحدت وجود

اثر

خاتم الحكما آخوند ملاعلى نوري

انتشارات  
انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

(Arab)

B5075

.N873B374

1978



-۲۵-

استاد اعظم آخوند نوری

ملاعلی بن جمشید

(۱۲۴۶ ه ق)

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

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



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

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

آخوند نوری «اعلی الله قدره» آنچه نوشته است ، پیرامون آثار آخوند و در تحریر و توضیح مبانی او و دفع اعتراضات بر ملاصدراست از قبیل حواشی بر تفسیر کبیر ملاصدرا و تعلیقات بر اسرار الآیات و حواشی بر رساله عرشیه و شواهد ربوبیه و برخی از مواضع مشکلات اسفار واجوبه برسئالاتی که از شخص او نموده‌اند ، پیرامون مباحث ربوبی و جواب از ایرادات و اعتراضات پادری نصرانی<sup>۱</sup> معروف ، بزبان فارسی و چند رساله مستقل که هر یک از این آثار در باب خود از حیث عمق و در برداشتن تحقیقات نظیر ندارد .

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



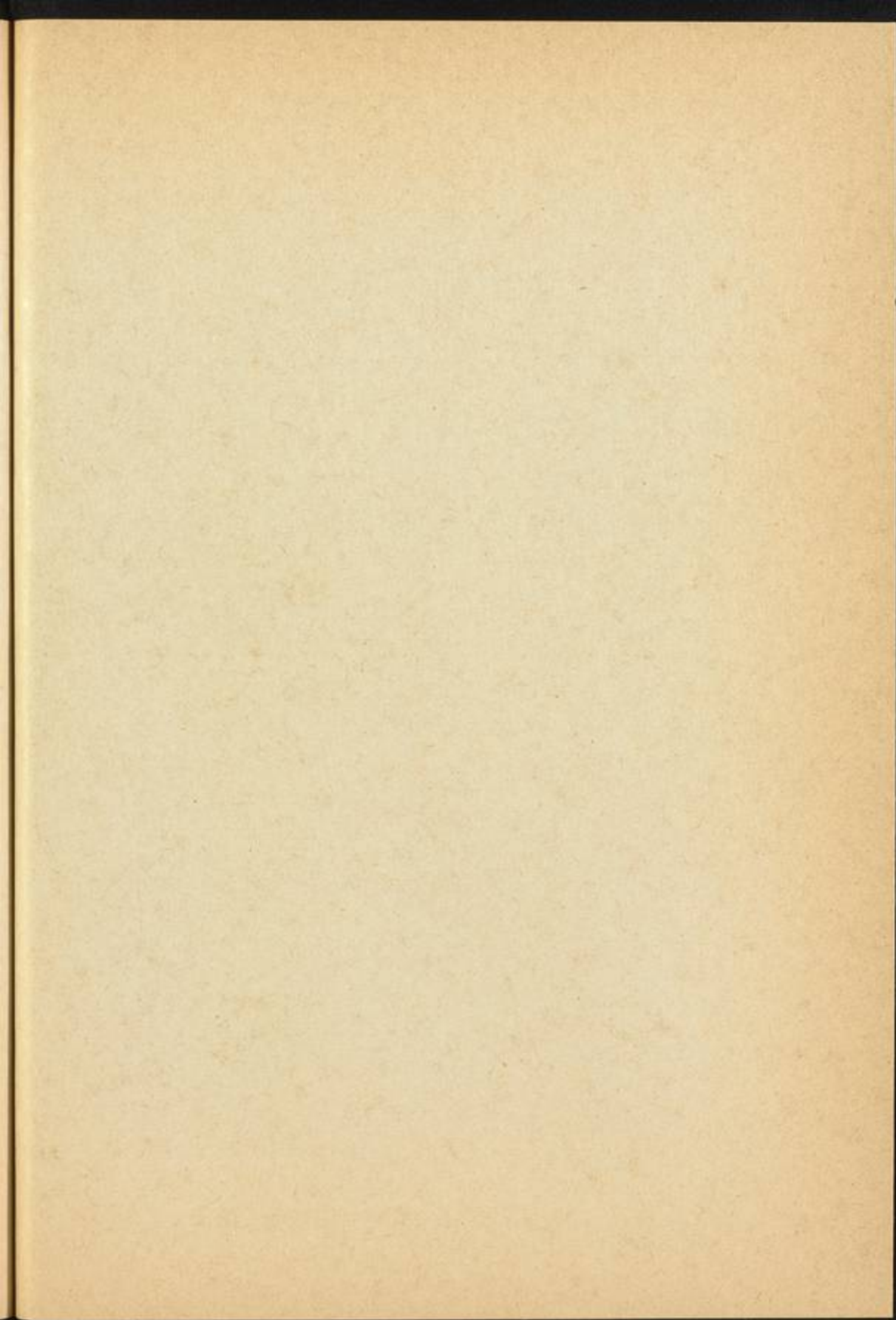
بر فصوص ابن عربی تهیه نموده‌ام که با شرح فصوص چاپ میشود و رسائل متعدد از آقا محمد رضا در دست چاپ و انتشار دارم و حواشی آقا میرزا محمود قمی بر تمهید القواعد را بانضمام کتاب تمهید القواعد با حواشی آقا محمد رضا چاپ و منتشر نمودم حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم گیلانی اشکوری بر نصوص قونوی را بانصوص چاپ و با مقدمه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

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

سید جلال‌الدین آشتیانی

۱۶ محرم الحرام ۱۳۹۸ هجری قمری

۲۷ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی





## تحقيق در قاعدة بسيط الحقيقة

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

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

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



وما يقال : ان الاعدام امور اعتبارية محضة لا وجود لها في الواقع اصلاً ولا في نفس الأمر مطلقاً لا بالذات ولا بالعرض ، انما يجري في الاعدام الصرفة لا في اعدام الملكات و تقصانات الوجودات الناقصة ، كيف والشروط الوجودية راجعة الى الاعدام كما برهن عليه . و هي طبائع عدمية و ماهيات لیسية موجودة بوجود يليق بها و متحقق بتحقيق يناسبها . كيف لا ، والآثار يترتب عليها ، ولا يترتب آثار الشئ الاعلى وجوده ، لا على مجرد مفهومه . اذ مفهوم الشئ ليس حقيقة الشئ التي يترتب عليها آثارها و من هنا قالوا بالوجودين الذهني والخارجي والأول هو تحقق مهية الشئ و معناه بحيث لا يترتب عليه آثاره و احكامه ، كوجود معنى النار في ذهننا ، و الثاني هو وجوده بحيث يترتب عليه آثار الخاصة و احكامه المخصوصة كوجود النار في خارج الذهن والاعتبار و ماهية النار و معناها باقية في كلا الوجودين بحالها و لا يتغير و لا يتبدل هي في انفسها اصلاً . فاتضح غاية الاتضح ان كل بسيط الحقيقة يجب ان تكون تمام كلشي ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه ارفع و اعلى و اشرف و الطف و لا يسلب عنه الا النقص و الامكانيات و الأعدام و الملكات .

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

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

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

بوجه آخر ، فنقول : ان العرفاء قد اصطلحوا فى اطلاق الوجود المطلق و الوجود المقيّد على غير ما اشتهر بين ارباب البحث والنظر. فان الوجود المطلق عبارة عما لا يكون محصوراً فى امر معين محدوداً بحدّ خاص و المراد من الحدّ و التعيين هاهنا هو النقصان و فقدان الكمال ، و الوجود المقيّد بخلافه ، كالانسان و الفلك و غيرها .

وذلك الوجود المطلق الذى هو الوجود البحث و الكمال الصرف



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

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

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



الجهات الكمالية و الشيئات الشرفية التي في مرتبة ذات العكس في مرتبة ذات الأصل بنحو اشرف مجردة عن نقصانها لمكان الطباق الذي يليها كما اوأنا ، و اين مرتبة العكس من مرتبة الاصل وماللتراب ورب الأرباب ولقد اوصواوا امروا بحفظ المرتبة لما فيه من المحافظة والحراسة عن الضلالة والغواية . القصة و هذا هو معنى الكثرة في الوحدة حيث قالوا و هو الكل في وحدته .

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

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

و بحسب ملاحظة وحدتها و اعتبار وحدانيتها قالوا: لافاعل في



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

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

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

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

### تبصرة

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



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

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

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

[ بيان الفرق بين الأعراض الحالة فى الصور والوجود الربطى ]

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



لادخل له فى المقام الذى نحن بصدده الآن ، فان كلامنا الآن انما هو فى الكون الناقص النسبى الذى فى القضايا والنسبة التى كانت بين طرفيها.

### خلاصة تحصيلية

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

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

ضرب منها الاضافة التى توجد فى القضايا و يتحقق بين طرفيها و يتصور

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



كما لا يخفى .

فهى ليست بحسب نفسها ومن حيث هى الالهى ، لاموجودة ولا معدومة ، فمناط الوجودية والوجود فيها امر خارج عنها اى عن انفسها بالضرورة ، وهو يجب ان يكون موجوداً بنفسها والاتسلسل الى التلا نهاية ، والمعانى ومفاهيم الاشياء انما توجد بضرب من الاتحاد ، لأن مصداق معنى ما ومفهوم ما وما يصدق هو عليه يجب ان يتحد معه فى الوجود ، فان مفاد الحصل و الصدق فى القضايا المتعارفة انما هو الاتحاد فى الوجود لا غير بالضرورة . فظهر ان مناط الوجودية والوجود نيس من سنخ المفاهيم والماهيات الكلية الطبيعية التى يقال فى جواب ما هو و من جهة انها يقال فى جواب ما هو ، وليست هى بحسب انفسها مناط الوجودية والوجود و يقال للكليات الطبيعية انها ماهيات الذوات الامكانية وحقائقتها و ذواتها التى توجد فى الذهن بكنهها وانفسها ، و يقال، ان حيثية الوجودية ومناط الوجود زائده عليها ومغايرة لها حيث قالوا: ان وجود الممكن زائد على ذاتها، و وجود الواجب عين ذاته، والا فمفهوم الوجود و الوجودية بل مفهوم الوجود زائد فى الكل كما برهن فى موضعه ، و ظهر من هذا البيان الذى اظهرنا و اظهر مما اظهرنا، ان مناط الوجودية و مصداق مفهوم الوجود مطابقة و ما ينتزع مفهوم الوجود منه ليس نفس المفاهيم و المعانى الكلية بل افرادها الخارجية و ذواتها العينية ، فثبت ان ذواتها العينية و افرادها و حقائنها الخارجية كما يكون افراداً لها يكون افراداً لنفس الوجود ، اذ مفهوم الوجود منتزع منها كما ينتزع سائر المفاهيم و المعانى الكلية . فان زيدا مثلاً كما ينتزع من نفس ذاته العينية بذاتها و بنفسها من دون ضمنية اصلاً مفهوم الانسان و معناه الكلى ، فكذلك مفهوم الوجود، كما اظهرنا و

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

[ اقامة البرهان العرشى على اصالة الوجود و وحدت حقيقته ]

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



## العرفان .

## ننقیح و توضیح

و من الواضحات الیئنات ان مناط رفع العدم عن  
الاشیاء انما هو ینافی عدمها بالذات ، و ما ینافی العدم  
بالذات لیس بالضرورة الا الوجود و ان الوجود انما هو  
بالحقیقة رفع العدم ، كما ان العدم هو رفع الوجود بالحقیقة ، و من  
ثم قالوا : ان تقيض الشی انما هو رفعه ، فموجودية الاشیاء انما یتحقق  
بالحقیقة بما یرفع به عدمها و ما یرفع به عدمها انما هو تقيض عدمها  
لا غیر و تقيض عدمها لیس الا الوجود . فكل شی غیر الوجود انما یوجد  
بالوجود الذی به یرفع عدمه و ما به یرفع عدم الشی و یصير به موجوداً ،  
یجب ان یتكون موجوداً بالحقیقة والالكان لیسا بحتاً و معدوماً صرفاً  
بالضرورة لامتناع ارتفاع التقيضین ، فكيف یتصور و یتحقق ما به یرفع  
العدم ، فان العدم الصرف لا ینافی العدم ولا یرتفع به ، والا یلزم ان  
یتكون العدم نفس ما یرفع به العدم وكون الشی تقيض نفسه و رفع ذاته  
فهذا سفسطة ، بل یلزم ان یتكون عدم الشی وجوده وهذا سفسطة بالضرورة  
فالوجود الذی به یرفع العدم و تصیر الاشیاء به موجوداً لا یتصور ان  
یتكون معدوماً اصلاً ، ، بل هو موجود بالحقیقة و غیره من المعانی  
و الماهیات التي یتكون طائفة منها ماهیات الذوات الامكانية و ذوات  
الموجودات العالمیة التي یرید وجوداتها علیها كما او مانا انما یوجد به  
حتى نفس مفهوم الوجود و الموجود بل مفهوم العدم البحت و المعدوم  
الصرف اللذین لاحظ لهما من الوجود الا فی الذهن مع كونهما مفهومی  
العدم البحت و المعدوم الصرف . و من هنا یظهر ان مفهوم الشی لیس  
حقیقته التي یرتب علیها الآثار ، والا یلزم ان یتكون المعدوم الصرف و

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

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

### وجه آخر

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

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



الشئ بنفس ذاته هو مجرد الارتباط لاغير ، اذ غير الارتباط الى الشئ  
انما يرتبط اليه بالارتباط، والارتباط مرتبطة بذاته لا بارتباط ائد على ذاته كما  
لا يخفى على اولى النهى . و من هنا قالوا : ان المضاف بالحقيقة نفس  
الاضافة . وقالوا ايضاً : الاضافة انما هو المضاف الحقيقى كالأبوة وغيرها  
اى اذا الاضافة كالأب هو المضاف المشهورى ، و حمل مفهوم المضاف  
على المشهورى انما هو بضرب من المجاز و على الحقيقى على الحقيقة،  
و عنوامنه ، ان المشهورى بالعرض ، وان الحقيقى انما هو المضاف  
بالذات و الحقيقة ، و لهذا سميًا بالمشهورى و الحقيقى .

#### تبيه نوري

و اذا تعلمت بهذا و اعلم ان الوجود انما هو الظاهر بالذات و  
غيره من المفاهيم لا يظهر الاب، كما انه الموجود بالذات و غيره من  
المعاني لا يوجد الاب، اذ نفس مفهوم لفظ الظاهر و المعلوم و الظهور  
و الانكشاف و ما يردفها من الالفاظ ليس بظاهر ولا معلوم بالحقيقة ،  
ولا ظهور و انكشاف بالذات ، بل مصداقاتها و حقائقها التى هى وجودات  
و موجودات بالذات، كما ان مفهوم الانسان ليس بانسان بالذات بل  
حقيقة الانسان انما هى وجوده الذى يوجد مفهوم الانسان به فى الخارج،  
و هكذا شأن المفهومات والمعانى .

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

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

### تفريع نوري

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

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



عن ان يكون نسبة .

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

#### تفصيل فيه تحصيل

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

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

### ایماء نوری

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

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست      بر عاشقان جز خدا هیچ نیست  
توان گفت این احرف با حق شناس      ولی خرده گیرند اهل قیاس  
که پس آسمان وزمین چیستند      بنی آدم و دیو و دد کیستند  
بگو، آنچه بینی توزان کمترند<sup>۲</sup>      که با هستیش نام هستی برند  
و بهذا الوجه الوجیه فی وجه یقال : « الاكلشي ماسوی الله باطل »

### تبصرة نورية

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

٢ - همه هر چه هستند از ...

١ - این نکته با حق ...



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

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

غيرتش غير در ميان نگذاشت زين سبب عين جمله اشيا شد

تذكرة فيها تبصرة

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



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

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

سئل عن بعضهم « علیهم السلام » عن الأظلة ، اهی بشیء اولیس بشیء ؟ الم ترالی ظلتک ، انه شیء و لیس بشیء . هكذا خطر الخبر بالبال فی الحال و لعلته هكذا و لعلته لم یکن هكذا . . . فانه علی الاجمال نص<sup>۲</sup> فی المقال علی ما خطر بالبال - تمت - ۱ .

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

وقد فرغت من استنساخ هذه الرسالة و تصحيحها اوآخر ليلة العاشوراء سنة ۱۳۹۸ من الهجرة المحمدية فی المشهد المقدس والحمد لله علی حصول ما اردنا و صلى الله علی محمد و آله صاوة نامیة دائمة وانا العبد الفقير المحتاج الی الله الفنى الدائم سيد جلال الدين الموسوى الأشتياني المرحوم المبرور سيدعلى غفرالله ذنوبهما و حوسبا حساباً يسيراً .

## بِسْمِ اللَّهِ خَيْرِ الْأَسْمَاءِ

لَمَّا كَانَ الْاِفْتِتَاحُ بِمَا لَيْتَمُ الْمَهْمُ الْاِبَهُ مَتَحْتَمًا ، وَ الْاِبْتِدَاءُ بِمَا يَنْتَفَعُ بِهِ فِي اِتْمَامِ الْمَرَامِ مَهْتَمًا ، فَيَعْلَمُ اَنْ هِي هُنَا اُمُورًا وَ اَصُولًا لَا يَدْمُنُ تَمْهِيْدَهَا وَ تَشْيِيْدَهَا :

فَمِنْهَا — اَنْ الشَّيْئَةَ عِنْدَ عَرَفِ الْعُرْفَانِ عَلَى وَجْهَيْنِ : ثُبُوْتِيَّةٌ وَ رَجُوْدِيَّةٌ .

وَ الْمُرَادُ مِنَ الشَّيْئَةِ الثُّبُوْتِيَّةِ ، وَ الشَّيْءِ الثُّبُوْتِيَّ الْمَفْهُوْمِيَّةَ ، وَ الشَّيْءِ الْمَفْهُوْمِيَّ ، وَ الْوَجُوْدِيَّةَ وَ الْوَجُوْدِيَّ بِخِلَافِهِمَا ، فَانَ الْعَقْلُ وَ الْوَجُوْدَانُ بِشَهْدَانِ وَ يَقُوْلَانِ ، اَنْ فِي الْوَاقِعِ الْمَطْلُوقِ شَيْئًا لَا يَكُوْنُ بِالنَّظَرِ اِلَى نَفْسِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا هُوَ خَارِجٌ عَنْهُ اَيًّا عَنِ الصَّدَقِ عَلَى الْكَثِيْرِيْنَ ، وَ لَيْسَ بِمَجْرَدِ مَلَاْحِظَةِ نَفْسِهِ اِلَّا اَمْرًا مَبْهَمًا مَحْتَمَلًا لِّلْكَثِيْرِيْنَ مُمْكِنِ الصَّدَقِ عَلَيْهَا ، وَ يُوْصَفُ نَفْسَهُ بِالْكَلْتِيَّ ، اَيُّ الْمَوْصُوْفِ بِالْكَلِيَّةِ ، وَ يَعْبُرُ عَنْ وَصْفِهِ الَّذِي هُوَ ذَلِكَ الْاِمْكَانُ بِالْكَلِيَّةِ ، وَ هَذَا النُّحُوْمِنَ الشَّيْءِ وَ الشَّيْئَةِ سَمِّيْنَاهُ بِالْشَّيْءِ الْمَفْهُوْمِيَّ وَ الشَّيْئَةِ الْمَفْهُوْمِيَّةِ ، وَ سَمَّوْهُ بِالْشَّيْءِ الثُّبُوْتِيَّ وَ الشَّيْئَةِ الثُّبُوْتِيَّةِ . وَ مِنْ ثَمَّةِ قَدِيْقَالُ فِي عَرَفِهِمْ : السَّمْعُ الثُّبُوْتِيَّ وَ الْبَصْرُ الثُّبُوْتِيَّ وَ الْاِنْسَانُ الثُّبُوْتِيَّ مَثَلًا ، كَمَا قَالُوْا : سَمِعْتُ الْاَشْيَاءَ قَبْلَ وُجُوْدِهَا بِالْاُذْنِ الثُّبُوْتِيَّةِ وَ اَبْصَرْتُ بِالْاَبْصَارِ الثَّابِتَةِ اَوْ بِالسَّمْعِ الثُّبُوْتِيَّ وَ الْبَصْرِ الثُّبُوْتِيَّ . وَ اِنْ فِي الْوَاقِعِ الْمَطْلُوقِ شَيْئًا بِخِلَافِ ذَلِكَ ، اَيُّ لَا يَكُوْنُ



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

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

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

و مرادهم ، ان مفهوم الشئ انما هو نفس مفهومه لامصداقه و حقيقته و ذاته العينية الشخصية التي تتصف بآثاره واحواله واحكامه و يحمل عليها مفهومه حمل الكلى على شخصه و مصداقه و فرده ، و حمل عنوان الشئ على حقيقته . وانما سموا حمل المفهوم على نفسه حملاً اولياً ، لبداهة هذا الحمل ، واولية هذا الحكم ، و ذاتياً ، لانحصار هذا الحمل في الذاتيات ، ولا يتصور في العرضيات . مثلاً: يقال ، مفهوم الانسان نفس مفهوم الحيوان والناطق ، ولا يمكن ان يقال : مفهوم الانسان نفس مفهوم الكاتب والضاحك ، كما لا يخفى . ومناطق هذا الحمل هو الاتحاد في المفهوم ، و سموا حمل مفهوم الشئ على حقيقته العينية وشخصيته العيني حملاً شائعاً و متعارفاً او صناعياً ، لشياعه و شيوخه ، و وجه الشيوخ و اعتبار اهل العرف له ، اى اهل عرف البرهان والنظر واصحاب صناعة العلم والاعتبار ، مس الحاجة اليه كثيراً وتوفر الدواعى اليه توفراً شديداً . اذ حمل كون نفس مفهوم الشئ نفس مفهوم الشئ ضرورى اولى حملاً [ حملاً لا يفيدظ ] لا يفيد فائدة عند اهل الاعتبار والنظر ، بخلاف خلافه ، كما لا يخفى على اولى النهى ، فان الاحكام النظرية التي مست الحاجة الى التعرض لها منحصرة في الحمل الشائع المتعارف الصناعي .

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

→

وان كان كذلك ولكن عندى نظر دقيق لطيف فى امر هذا الاستثناء . (منه دام ظلّه العالی) چون این رساله را زمان آخوند نوری کاتب استنساخ نموده در حواشی بعد از (منه) دام ظلّه ، آورده است .



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

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

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

#### تنبيه

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



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

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

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

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



يتصور ولا يتعقل تعدد المقولة حينئذ اصلاً، سواء كانت عند التعدد  
عشراً، كما عليه المشهور، أم لا، أقل أو أكثر، كما ذهب إلى كل ذاهب، و  
ذلك بعد ذلك ظاهر جداً.

### تنمة نورية

فبالإضافة الوجودية التي لنوركنه ذاته سبحانه و تعالى إلى الأشياء  
كلها، و هي ليست إلا أول فيض يفيض عنه، تعالى إليها، و هي نسبة  
الاستوائية و رحمته الواسعة و مشية الشاملة، على ما سيظهر سره  
الشريف و وجهه اللطيف، لما كانت لمعة نوركماله، بهربرهانه و عكس  
نور جماله جل جلاله و اشراق شمس حقيقة نور جلاله و جماله عظمت  
شأنه على هياكل الأشياء عرفت بالإضافة الاشراقية و سميت بها، فإن  
حقيقة الوجود الحقيقي الحق الغنى المطلق الواجبي، نور بالحقيقة  
كما ستعلم، و افاضته على الأشياء التي هي نفس اضافته تعالى إليها، ليس  
الاشراق ذلك النور الأول على هياكل الأشياء الفارقة إليها و الذوات  
الممكنة في ذواتها.

### [ في ان الالفاظ موضوعات للمعاني العامة ]

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

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

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



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

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

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

٢ - س ٣ ى ه (فاما الذين الابية) ولا بد ان ينقل الى آخره حين

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

→

الاستنساخ والاستكتاب .

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



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

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

#### تفرع احقاقى و احقاق تصريحي

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



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

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

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

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



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

واما الممكن بالامكان الافتقارى والافتقار الذاتى ، فقد تحققت

انه ليس الا نفس الوجود الامكانى .

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

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



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

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

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



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

#### تتمة كمالية

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

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



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

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

#### تكملة نورية تبصرة كمالية

فليعلم انالما اعتبرنا واستخرجنا ان الواجب ما يكون موجوداً  
 بذاته ولذاته بالمعنى الذى سلف بيانه ، و الممكن ما يكون بخلافه  
 خلافاً لماعليه الجمهور واعتبرواستخرج فى المشهور ، فصار الممكن كما  
 اعتبرنا واستخرجنا على نحوين ، والامكان على وجهين، وبينكما اسلفنا



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

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

[ فى ان وجود الممكن زائد على حلق حقيقته الخارجية ]

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

---

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



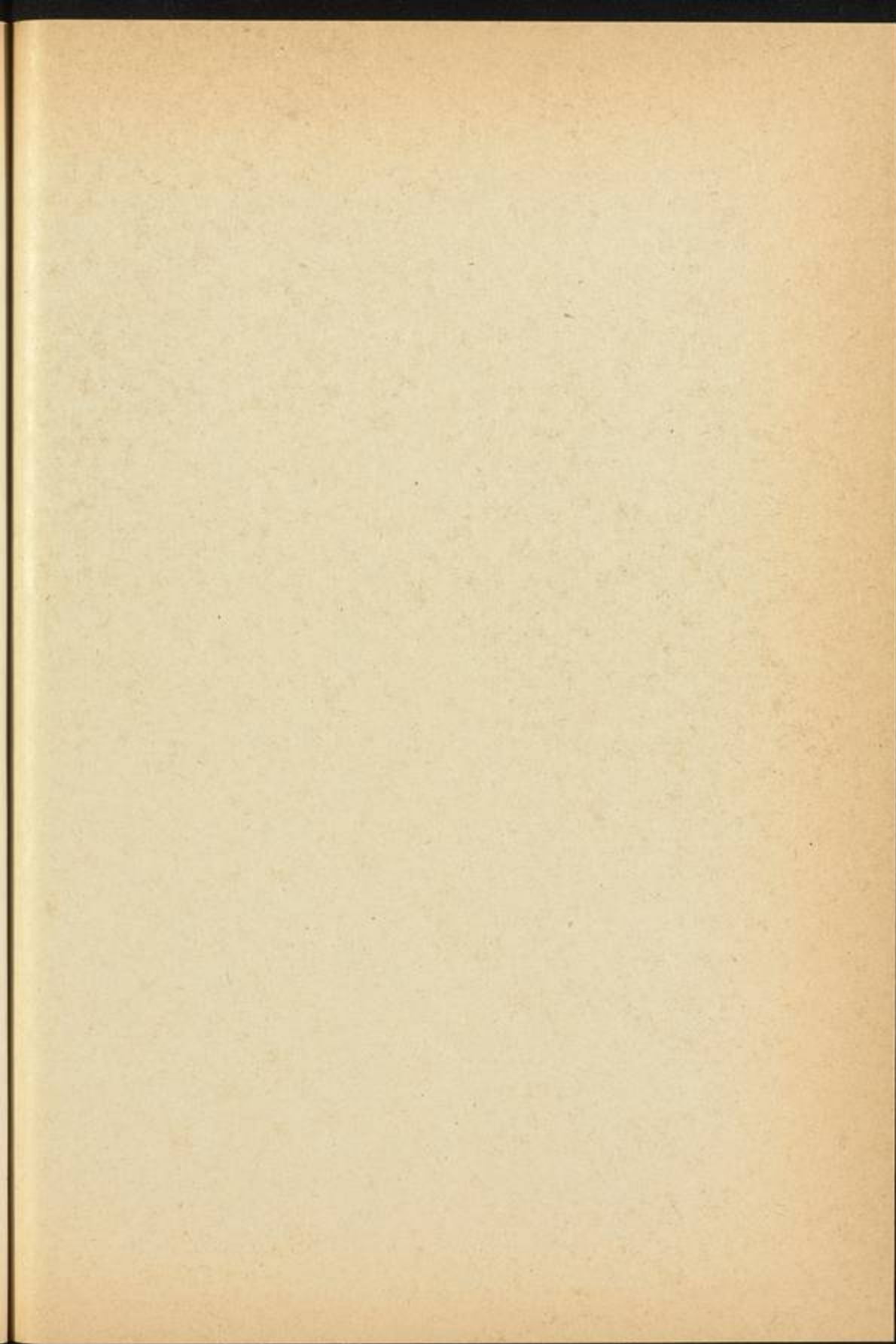
رساله

تحفه

اثر

آخوند ملا نظر علی گیلانی

با مقدمه سید جلال آشتیانی





### آخوند ملا نظر علی گیلانی

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

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

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

---

۱ - استادم سیدالحکماء و الفقهاء المغفور له المبرور آقا میرزا ابوالحسن قزوینی «اعلی الله قدره» در ضمن معرفی آقا محمد از ملا نظر علی و اثر او یاد می‌فرمود.

۲ - دوست عزیز و دانشمند شریف آقا میرزا عبدالحمید مولوی «ادبیت توفیقانه» و البسه الله لباس العافیة و الصحة «این نسخه نفیس را با چندین نسخه کم‌نظیر از جمله رساله معاد تألیف خواجویی بخط مولف علامه و رساله حدوث دهری از خواجویی، بکتابخانه دانشکده الهیات اهدا نموده‌اند.

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

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

آخوند ملانظر علی برخی از آثار ملاصدرا را تدریس می‌نموده از جمله کتاب المبدأ والمعاد که درباب خود نظیر ندارد .

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

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



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

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

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

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

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

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

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

در نقاب خاك پنهان نموده است .

عبارت او آخر رساله از این قرار است «... و كان هذه المعاني من بركات النفس الزكية اعنى الاستاد و من عليه الاستناد فى المبدأ والمعاد، روح الله و روحه و زيد فتوحه...» در چند سطر بعد از عبارت مذکور (یعنی آخر کتاب) گوید: «... و قد تمّ بيد مؤلفه الراجى عفو ربّه الرحمانى نظر على بن محسن الجيلانى... فى سنة ۱۱۹۳ هـ ق، فى بلدة خوى من بلاد آذربايجان صانها الله عن طوارق الحدّثان» .

ملانظرعلى کتاب مبدء و معاد ملاصدرا را تلخیص کرده و آنرا تدریس نموده است این نسخه در کتابخانه مجلس شورایی ملی موجود است .  
در اول کتاب گوید «... فان کتاب المبدأ والمعاد المنسوب الى عارح معارج الرشد والإرشاد صدر الحكماء... كلمات تامات هى شفاء مما فى الصدور، و نجات تام<sup>۳</sup> من عذاب القبور...» .

در آخر گوید: «... فرأيت تلخيصه... بالاكْتفاء باصول المسائل من غير تصّرف فى عباراته...» بر این کتاب ملانظرعلى حواشی نوشته با عناوین «منه» و «لمحرّره ملانظرعلى» یا «نظرعلى بن محسن گیلانی» .

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

۱ - ولی يك مسأله لا ینحل در این مقام بجای خود باقی مینماید چون رحلت آقا محمد در سنه ۱۱۹۸ هـ ق اتفاق افتاده و در همین سال میرزا محمد علی میرزا مظفر که یکی از اکابر حکمای اشراق و اساتید عرفان بود رحلت نموده است و تاریخ ختم این کتاب در سال ۱۱۹۲ هـ ق بخط مبارک مؤلف واقع شده است و آقا محمد بیدآبادی پنج سال بعد از ختم این رساله جان بحق تسلیم نموده است .



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

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

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

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

اشخاصی مثل صاحب ذخیره و آقا حسین خوانساری که مشرب به متفاوت با ملاصدرا داشتند از او متأثرند و حواشی آنها بر شفا تا آنجائی که ملاصدرا حاشیه نوشته رنگ و بونی دارد و بر قسمت‌هایی که ملاصدرا حاشیه ننوشته و آنان حواشی دارند عدم حضور ملاصدرا و واضح و لایح است .

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

مشهد  
اول محرم ۱۲۹۸ هجری  
۱۲ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی

سیدجلال الدین آشتیانی



## هذا كتاب التحفة

لمؤلفه الحكيم المتأله ملا نظر علي گيلاني

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين في التتميم

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

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

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

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

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

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

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



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

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

### التحفة الاولى

فى تحقيق الوجود الذهنى و دفع مشكلانه وردع معضلانه

و اعلم ان للقوم اختلافاً فى تعريف العلم مسبباً على الخلاف فى  
الوجود الذهنى ، وكان المقصد الاقصى فى هذا المقام تحقيق العلم و  
تعريفه ، فرأينا البحث عن الوجود الذهنى أحرى بالتقدم وانسب بباب  
التعليم ، فنقول ان ارتبه على تحف ثمانية و خاتمة .  
ان بين القوم خلافاً فى انه هل يكون الاشياء بما هياتها وجود غير  
وجودها فى الاعيان بحيث لا يترتب عليها فيه ما يترتب عليها فيها ، وهو  
المراد من الوجود الذهنى ، ام لا ، بل الموجود بوجود آخر هو

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

### الوجه الاول :

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

### ايراد دقيق و تحقيق رشيق

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

١ - والقائلون بالاضافة ينكرون الوجود الذهني مطلقا ولو كان بنحو الشبح ، لانهم لم يقدرواعلى حل معضلات الوجود الذهني و اين مسلم استكه فخرالدين و نظرائه كويند هنگام مقابله با اشياء خارجي فقط اضافته في بين ما و خارج حاصل ميشود ، بدون حصول صورت - جلال آشتياني -



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

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

و الفحص يوجب البحث في مقامات ثلاثة :

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

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

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

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

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

سيد المدققين است - جلال -

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

الثاني ، في تحقيق عدم لزوم انحصار الغير المتناهي بين حاصرين

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

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

و حاصله : ان استحالة ذلك مبني على مقدمتين :

احديهما ، ان يكون بين الامور ترتب طبيعي او وضعي .

و ثانيهما : ان يكون نسبة كل من الحاصرين الى تلك الامور



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

الثالث فى حل الاشكال، بيان كيفية اتصاف الماهية بالوجود

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

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

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

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

المشتق المعبر عنه بالفارسية بـ «هست» من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره ، وكذا الحكم في كل مشتق عند هذا القائل حتى جعل الواجب نفس مفهوم القادرية و العالمية و غيرهما .  
ولا يخفى ما فيه من الحزازة، اذ جعل مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود الاعتبارى بعيد عن درجة الاعتبار .

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

١ - بين ما ذكره صدر المحققين وما افاده المحقق الدواني بون بعيد نذكره في المقدمة المفصلة .

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

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

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

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

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

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



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

#### كلام مع بعض الاعلام

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

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

#### ايراد تحقيق حقيق بالتصديق

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

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

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

### الوجه الثانى

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



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

### شبهه علیها نبهة

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

و لغموض هذا الايراد اعرض المحقق الشریف عن تفسیر الكلية بالاشترک لعدم جواز كون الموجود فی الخارج او فی الذهن مشتركاً بین كثيرین لكون كل منهما متشخصاً بالتشخصات الجزئیة، ففسرها بالمطابقة، فقال: الكلی ما یكون مطابقاً للكثيرین و الصورة العقلیة الحاصلة من زید مطابقة لعمر و بكر و خالد مثلاً فیكون کلیاً، فیصح القول بان الكلی موجود فی الذهن.

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

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

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

فأعترف بأن الكلي لا موجود في الخارج ولا في الذهن، بل موجود بوجود  
ظائري مثالي، ستعرف تحقيقه من أن الموجود هو الفرد من الوجود و  
الذاتيات منتزعة منه بالذات و العرضيات بالعرض، و هذا إنما يصح  
على طريقة القائلين بتأصل الوجود.

و التحقيق في حل الاشكال مع محافظة كون الكلية بمعنى الاشتراك،  
ما حققه المحقق الدواني في حواشيه القديمة و غيره، و هو أن الكلي  
الحاصل في الذهن و أن كان متشخصاً في الواقع بالتشخصات الذهنية،  
لكن للذهن أن لا يلاحظ معه شيء من مشخصاته، فهو و أن كان في الواقع  
مشخصاً، لكن في هذه المرتبة من مراتب اللحاظ العقلي عار عن  
التشخصات وكلي، و هذا معنى وجود الكلي الطبيعي في الأذهان بصفة  
الاشتراك بين افراده، بمعنى أنه لو وجد في الخارج في مادة زيد كان  
عينه و في مادة عمرو كان عينه.

#### حل عقد بايراد نقد

قد اورد على اصل الدليل بأن المحققين من الحكماء ذهبوا الى  
أن الكليات المتأصلة دون الاعتبارية، لها وجود في الاعيان، بأن يكون  
إنسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يتقوم بها شخص زيد و  
شخص عمرو، و هي مع كل منها غيرها مع الآخر بالاعتبار، فلاحاجة  
الى القول بوجودها في الذهن.

و الحق في الجواب: أن معنى قولهم بوجود الكلي الطبيعي في  
الخارج ليس أن الكلي بما هو كلي موجود في الخارج، كيف، ولا يتفوه

→

النوع استكما حققناه في تقرير مشرب صدر الحكماء - جلال -



به جاهل فضلاً عن الحكيم الكامل .

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

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

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

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

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

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

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

و على ماقررنا الاستدلال ، ظهر اذلال ماورد عليه بعض ذوى



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

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

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

### فرق فارق و حق شارق

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



### الوجه الثالث

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

دفع مشكلات وردع معضلات

اذ اثبت ان للاشياء بماهياتها نحواً من الوجود الظلتي ، وكان لمخالفين شبهات كثيرة وجب التفصي عنها استحكاماً للاعتقاد و تبيانا لمراد .

### الشبهة الاولى :

[ في ان ماهية الجوهر جوهر في الوجودين ]

ان الحقايق الجوهرية بناءً على ان الجوهر ذاتي لها — و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجود فـالجوهر جوهر ، والعرض عرض في الذهن ايضاً مع ما ثبت عند القوم ان العلم من الكيفيات النفسانية ، فيلزم كون الجوهر عرضاً ، بل كيفاً ، بل اندراج جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف .  
ولاجل صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهني للاشياء و لدفع هذه الشبهة طرق متعددة :

### الطريق الأول :

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

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

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

### الطريق الثانى:

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

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

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

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



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

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

#### [ رد على المدقق الشيرازي ]

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

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

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

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

و ايضا لو كان العلم بالمتنوعات موجوداً فى الخارج و العلم متحد  
 مع المعلوم فى الماهية ، لكانت الماهية المستنعة الوجود فى الخارج  
 موجودة فى الخارج ، هذا خلف .

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



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

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

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

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

### الطريق الثالث :

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

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

وعند هذا اندفع هذا الاشكال مع الشبهات الباقية الآتية ، اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقتها الخارجية .

فان قلت : هذا بعينه هو القول بالشيخ ، و يرد عليه ، انه على هذا لا يكون الأشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مبائن لها بالحقيقة .

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

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



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

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

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

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

و هذا الكلام مع انه لا يصلح توجيهاً لكلام السيد ، حيث صرح بان لا امر مشترك في الوجوديين ، لا يصح ايضاً ، اما اولاً : فلان تلك الحقيقة المائية بعد تحصلها بالوجود الذهني اما ان يصدق عليه انه حقيقة من شأنها ان يكون جسماً سيّلاً رطباً ، او لا يصدق عليها ذلك ، و على الاول عاد المحذور ولم يكن انقلاباً ، و على الثاني ، فلم



يكن للحقيقة المائية وجودين .

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

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

اعجب

#### مقام فيه رد كلام

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

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

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

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

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

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

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

### الطريق الرابع

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

لابأس بان ننقل كلامه تزييناً

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

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



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

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

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

فنقول : قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الأعيان اصلاً.

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

فنقول : اناقد منعنا ان يكون ماهية شئ اوجد فى الاعيان مرة عرضأ و مرة جوهرأ حتى يكون فى الأعيان يحتاج الى موضوع ما ، وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضأ اى يكون موجودأ فى النفس لا كجزء منها...» انتهى كلامه ملخصأ .

و تقرير الشبهة الاولى : ان العلم عرض فكيف يجوز القول بان ماهية الجوهر حاصلة فى الذهن ؟ واجاب بانه وان كان عرضأ لكنه يصدق عليه انه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع و لانعنى من الجوهر الا هذا .

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

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

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



و جوهر ذهنی ، و الماهية المشتركة جوهر لعدم احتياجها في ذاتها الى الموضوع و الاحتياج العارض بحسب خصوص وجوده الذهني لا يضرننا اذ ما يستغنى بحسب ذاته عن شئ ، يجوز كونه بحسب حال من الاحوال محتاجاً اليه لكن ما يفتقر في ذاته الى شئ لا يجوز كونه بحسب حال من الاحوال مستغنياً عنه ، فالعلم عرض والمعلوم اعنى الماهية المشتركة جوهر ، وليس المعلوم هو الفرد الخارجى الا بالعرض وكون الوجود الذهني هو حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يستدعى سوى كون ماهية الاشياء حاصلة في الذهن ، انتهى كلامه رفع مقامه .

ولا يخفى انه حصن حصين في دفع ذلك الايراد المتين ، واورد عليه صدر المحققين في حواشيه على الشفاء بان الذي ذكره وان ازال الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضاً لكن يجب ان يكون العلم بكل مقوله من تلك المقولة ، فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرأ و كينفاً ، فكذلك صورة الكم في العقل كما وكيفا ، و على هذا القياس ، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة ، على ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست الا من جهة العرضية و عدمها ، لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر العرض باعتبار ، صدق عليه حينئذ انه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضى شيئاً منهما ، فيكون لامحالة كينفاً ، انتهى .

وانت ( بعد ما حققنا من ان العرضية عرضت له بحسب وعاء و الماهية ماهية من حقها ان يكون في الخارج لافى موضوع ) خير بإمكان القول بذلك في الكم ايضاً لان ماهية الكم اذا صارت معقولة صارت كينفاً وغير قابلة للقسمة وللنسبة ، لكن تلك الماهية من حقها انها اذا وجدت في الخارج

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

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

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

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

۱ - هيچ مؤلف توجه باصل اشكالات ندارد ، مگر ممكن است با اختلاف اعتبارات بين متقابلان جمع نمود و تغاير اعتباری را رافع جمع بين نقائص قرار داد ؛ شئ اگر بحسب ذات جوهر باشد یا با بالذات از مقوله كم بشمار آید ، امکان ندارد بحسب وجود كيف نفسانی باشد .  
شئى كه بحسب جوهر ذات ، جوهر باشد باید برآن كلیه آثار جوهری مترتب شود ، نه آنكه فقط حافظ جوهریت و كمیت امری این باشد كه اگر در خارج متحقق شود فرد جوهر و یا مصداق كم خواهد بود .  
قائل به شبیح بقول محقق دوانی نیز عاجز نیست از اینکه بگوید ، شبیح ذهنی از انسان اگر در خارج باشد مصداق انسان است و در ذهن یصدق عاينه انه شبیح .



شفاء لاولى الالباب .

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

### الطريق الخامس

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

### الطريق السادس

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

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

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

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

### الطريق السابع

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

عقلاءً و معقولاً، و هذا هو معنى ماذهب اليه فرفوريوس و اتباعه من اتحاد الحاس و المحسوس و العاقل و المعقول ، لاماينهم من ظواهر كلماتهم من سيرورة النفس شجراً خارجياً متحداً معه فى الخارج الذى يحكم بخلافه بداهة العقل الصريح ، ولكن هذا طور وراء طور العقل موقوف على كون النفس امرأ متجدداً سيالاً، و هو مما لايفى البرهاناً على اثباته ، وانما يصح على تقدير كون العلية عبارة عن تطور العلة<sup>٢</sup> بطور المعلول حتى يجوز ان يكون النفس عند ايجاد الصور الخيالية متصوراً بصورها ، و هذا امر ذوقى ، و على كون الحصول للفاعل علماً، و هذا ايضاً عند القوم فى محل المنع و ستسمع تحقيقه .

#### دفع مفسد مع متاع كاسد

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

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

٢ - و لعمرالحبيب ان الازعان بتجدد النفس و تحركها الى المعقولات غير متوقف على تطور العلة فى المراياواتكان هذا ايضاً حقاً مطابقاً للبرهان عند صدرالعرفاء و الحكماء .



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

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

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

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

هذا ما اورده على القائلين باتحاد العاقل والمعقول .

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

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

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

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

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



## كلام نئيس آخر على الرئيس

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## رد برهان بكلام فرقان

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

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

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

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

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

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

و يمكن ان يجاب عنه بان القائلين بالارتسام ذهبوا الى ان النفس فى حد ذاتها معرفة عن الصورة ، فيرتسم فيها الصور من خارج من قبيل حلول الاعراض فى مجالها ، فيدرك الصور لذاتها ، والاشياء الخارجية بتلك الصورة . فللنفس اضافة الى الشئ الخارجى لارتسام صورته فيها و الى الصورة بحصولها فى ذاتها لا باضافة محضة ، فالاضافة التى هى لازمة للعلم لازمة لحصول الصورة فى النفس على



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

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

### الشبهة الثانية

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

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

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

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

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

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



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

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

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

١ - و للمحقق الدواني حواشي متعددة على التجريد و منها الأجد و الجديد مضافاً الى ما كتبه في سالف الزمان و سماه بالقديم .

فنأمل المقام فانه به حقيق .

## الثانى

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

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



### الثالث

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

### الشبهة الثالثة

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

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

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

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

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



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

### الشبهه الرابعه

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

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

لا يتمثل في الازهان .

### الشبهة الخامسة

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

ثلاث فوائد واصداف فرائد :

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

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

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



## [ تعريفات العلم عند القوم ]

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

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

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

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

### في تحقيق وحدة الوجود

[ في مبحث الوجود و المذاهب فيه ]

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

و الثالث - ان يكون الوجود جزئياً والموجود كلياً وهو المشهور

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

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

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

« سيهروئي زممكن در دو عالم جدهرگز نشد والله اعلم »

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



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

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

و اخرى ، بالملكة الواحدة المتصورة بصور حروف وكلمات مختلفة .

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

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

عبارتنا شتى و حسنك واحد وكل الى ذلك الجمال يشير

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

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

«خاك برفرق من و تمثيل من»

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

واورد على هذه المذاهب ، بان حقيقة الواجب كيف يجوز ان يكون  
بعينه نفس حقيقة الممكن وكيف يمكن ان يكون حقيقة ما هو نفس ذاته  
منشأ لاتزاع الوجود ، والموجودية مساوية لحقيقة ما هو مبدء اتزاع  
الوجود لالذاته بل بسبب الارتباط بامر آخر .

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



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

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

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

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

مراتب باقى و اهل مراتب      بزير امر حق والله غالب

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

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

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



اعیان همه عارضند و معروض وجود

وفى كلام بعض : ان العالم اعراض مجتمعة فى محل واحد او امور  
اعتبارية ولا تعدد اصلاً، كما قال المولى الجامى :

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى مرايا او ظلال

و قد تمسكوا فى هذا بانه لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً وهو  
ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلاً او تقييداً لما فى  
ذلك من الاحتياج والتركيب ، فتعيّن ان يكون وجوداً ، وليس هو  
الوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض  
فمحتاج ضرورة احتياج المقيّد الى المطلق ، فهو الوجود العام .  
وايضاً، فان الوجود يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب  
فيستنع عدمه ، و المستنع عدمه واجب ، فالوجود المطلق واجب . وقد  
رآه فى الاسفار .

اما اصل المذهب : فبان هذا القول منهم يؤدى الى ان الواجب  
غير موجود ، و ان كل موجود واجب ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، لان  
الوجود المطلق ، مفهوم كلّى من المعقولات الثانية التى لا تحقق لها  
فى الخارج ، ولا شك فى تكثر الموجودات التى هى افراده .

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

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

لوازم الواجب مثل الشيئية و العليّة و غيرهما .

فان قيل : بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه .

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

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

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

ان قلنا : ان التعدد بمحض الاعتبار ، او كونه ، تعالى ، محلا لامر آخر و مورد الحوادث غير متناهية ، وهو محال بالبديهية .

ان قلنا : ان الممكنات حالة فى الوجود الواجبى ، و يمكن ان يقال : لا يلزم عليهم تعدد الواجب ايضا ، لانه عند القول بان التعدد المحسوس تعدد و همى وانما هو تعدد اطوار الوجود لاتعدد ذواتها ، فلاتكثر فى الوجود حتى يلزم التكثر فى الواجب .

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



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

واعلم : ان هذا المذهب بلاتأويل ، من اسخف السخايف و زخرف الزخارف ، لا يذهب به من هو عارف بحقيقة المعارف .

### افتتاح مقال

فيه تحقيق حال اقوال الرجال

والآن نحن بامداد الله الملك العلام فى صدد تمام الكلام بحيث لا يبقى مرية فى المرام بقدر ما عندى من البضاعة ، مع قلة الاطلاع و عدم الاستطاعة فان المقام مما زلت فيه اقدام العظام ، الامارحم ربه الرحيم ، فانه يحيى العظام وهى رميم .

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

### الهدية الاولى

فى تحقيق مذهب المشاء فى اعتبارية الوجود

و اعلم ان المذاهب المفضلة المذكورة فى اعتبارية الوجود وتأصله بعروضه للماهيات و حلوله فيها ، اكثرها عارية عن حلية التحقيق وعرية عن البسة التدقيق ، سوى ما هو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة ، وعليه مال الشيخ الرئيس فى كتبه ، والمحقق الطوسى و صاحب الاشراف . اما مذهب من قال بان الوجود زايد فى الواجب والممكن ، و ليس للواجب وجود يكون عين ذاته ، فبدليل لاحلى فعرضت على الاستاد ، مددظله العالى ، واثنى على ، و هو ان الوجود فى الواجب لو كان زائداً

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

#### اعلاء اعلام لكسر اصنام الأوهام

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

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

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

وأصلها .

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

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

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

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



الخارج والذهن ، ممنوع اكما ترى .

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

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

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

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

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

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

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

بيان الملازمة : ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود

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



فہی معدومہ وکذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فہی بذلك الاعتبار لاموجودہ ولا معدومہ، فلولم یکن الوجود موجوداً فی ذاتہ، لم یسکن ثبوت احدہما للآخر، فان ثبوت شیء لشیء او انضمامہ الیہ او اعتباره معہ، متفرع علی وجود المثبت لہ، او مستلزم لوجودہ، فاذا لم یکن الوجود فی ذاتہ موجوداً ولا الماہیة فی حد ذاتہا موجودہ، فکیف یتحقق ہناک موجود، فلا یكون الماہیة موجودہ.

وکل من راجع وجدانہ، یعلم یقیناً انہ اذا لم یکن الماہیة متحدہ بالوجود کما هو عندنا ولا معروضہ لہ، کما اشتہر من المشائین، ولا عارضہ لہ، کما علیہ طائفة من الصوفیة، فلم یصح كونہا موجودہ بوجہ، فان انضمام المعدوم بمعدوم محال، ولا ایضاً انضمام مفہوم بمفہوم من غیر وجود احدہما او عروضہ للآخر او وجودہما او عروضہما لثالث غیر صحیح اصلاً، فان العقل یحکم بامتناع ذلك.

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

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

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

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

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

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

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



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

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

وانما قلنا و هو المطلوب ، اذلما صارت الماهية مبدء للآثار بسبب الوجود لا يجوز ان يكون الوجود امرًا اعتباريا ، لان الامر الاعتباري لا يصير مبدء للآثار الخارجية ، فيجب ان يكون متأصلاً، واذ اثبت تأصله و الضرورة قاضية بان لا تعدد في الوجود ، ثبت ان المتأصل هو الوجود، و الماهية منتزعة منه ، اذلا شق غيره ؛

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

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

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

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

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

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

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



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

فان قيل : ما المشخص لتلك الاعراض؟

یسکن ان یقال : المشخص لهالعله هو الاعراض السابقة علیها المعدة لافاضة هذا التشخص علی هذه الاعراض المشخصة لتلك الماهية ، هذا فی الانواع المتعددة الافراد من المادیات .

و اما فی المجردات، فنقول : ان تشخصاتها مقتضیات ماهیاتها، ولهذا صار انواعها منحصرة فی فرد ، والتفصیل موكول الى ما فيه التطویل<sup>۲</sup> .

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

→

تفهم و من لم يحصل له جلية الامر مع ما قرنا و حققنا الامر فعليه بالمراجعة الى الطبيب .

۱ - وايضاً لعل المشخص هو نسبة الى الفاعل ، فان قيل : نسبة الفاعل الى الكل علی السواء . قلنا : المرجح استعدادات المواد فی المادیات منه .

۲ - نفس ماهيت چه در مجرد و چه مادی نسبت بانواع تشخصات لابشرط است و این وجود غير مادی واسع شديد القواست که از باب سعه درجات شامل فعلیات غير متناهی از افراد وجودست برخلاف مادیات - جل -

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

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

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

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



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

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

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

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

۱ - مؤلف در مغالطه عجيب واقع شده است؛ عوارض ماهيت امور اعتباری ولی وجود مطلقاً از عوارض ماهيت نيست فقط بحسب حمل اولی ماهيت معروض ولاحق برآن، مفهوم وجودست و در حاق واقع ماهيت تحقيق ندارد و تحقيق اختصاص بوجود دارد و جعل از آنجهت بماهيات تعلق نمی گيرد که بالذات داخل در عالم تحقق نمیشوند.

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

### اكمال مقال بتحقيق حال

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

فان قيل : الماهية في الخارج بحيث ينتزع منها الوجود .

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

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

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



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

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

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

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

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



لعدم الحيطه على حقيقة المرام ، فيه كلام :

اما اولاً - فلان قوله : الاتزاع من شئ لايتأتى البتة الا بعد ماهو ثابت متحقق فى نفسه ، فممنوع ، لكن لانسلم ان وجوده اما بنفس هذا الاتزاع او بمثله ليدور او يتسلسل ، بل وجوده امر ينتزع عنه بسبب تأثير الفاعل فيه و ايجاده اياه وجعله له بالجعل البسيط، كما حقق ذلك المحقق الدوانى وغيره من تلامذته و قدسبق مثل ذلك فى مبحث الوجود الذهنى ، فتذكر .

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

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

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

نهضون على ابطال مذهب الحكماء .

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

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

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

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



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

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

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

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

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

١ - س ٣٠ ي ٢٩ .

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

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

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

### الهدية الثانية

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

→

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

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



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

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

۱ - و لعمري ان منشأه عدم التدرج فى كلماته و مشربه الذى هو اوثق المسالك .

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

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

[ فى انه لاحد للوجود ولارسم ]

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

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

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

١- هذا التعيين بمعنى التشخص غير التعيين بمعنى المخالطة مع الفير  
مردم اندر حسرت فهم درست .



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

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

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

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

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

اولان اتحاد حقيقة الواجب و حقيقة الممكن ، وان كان بينهما تغاير بحسب المراتب و التقدم والتأخر و الوجوب والامكان ، مما لا يحسن القول به . لكن عندي فيما قال به الاستاد ، مدظله العالی ، مدالایام واللیالی ، نظرناش عن قصور الفكر عن الترقی الى اوج مقصوده، وهو ان حقيقة الوجود فی الواجبي و الوجود فی الممكن ، اما امر واحد بالذات ، و التغاير انما هو بالوجوب والامكان ، او امرين مختلفين بالذات ، و الاول هو مذهب صدر الحكماء ، و على الثاني ، يلزم ان يكون الوجود مقولاً على الوجودين بالاشترک اللفظي ، و هو مما يتحاشى عنه الاستاد ، بلغه الله ، تعالی ، اعلى معارج المراد ، هذا ما وصل اليه فهسى بعد تسهيل دموعی و هو لا یعنی عن جوع غیري حيث لا یعنی عن جوعی .

#### كلام آخر مع صدر الاعلام

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

→

اصل حقيقت باحافظ اطلاق و ملاحظه آنکه وحدت اطلاقى مساوق وحدت شخصيه است اوسع از واجب و ممكن است وكمال التوحيد نفى الصفات عنه شامل صفت وجوب نیز ميشود واحديت ذاتيه بلحافظ اضافه ببطون غير مقام اضافة آن بظهور است که از آن اسماء و صفات از ناحیه مفاتيح غيب ظاهر ميشوند - جلال -

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

معلولاً. منه .



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

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

۱ - واقعا مؤلف اعجاز فرموده است ، آنچه در مقام دور مستحیل یا غیر مستحیل ورد بر برخی از اعلام از مردم نواحی فارس گفته است مراد اطلاق مفهومی و طبیعت ذهنی است ، نه اطلاق باصطلاح عرفا که متشخص بالذات و جزئی حقیقی و مطلق و کلی انبساطیست - از ابن حسن تا آن حسن ، صدگرسن -

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

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

### الهدية الثامنة

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

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

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

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



لشع غیر ایتہ التی بها یصیر موجوداً ، فان ائیة الشع لایوجبه ولا یوجده ، و هذا یرد علی ماذهب الیه المحقق میرزا حسن ، عامله الله بالوجه الاحسن ، ایضا .

الثانی - ان النسبة فرع تحقق المنتسبین ، فكیف یكون التحقق بالنسبة والارتباط ، الی الواجب الحق ؟  
الثالث - انه لو كان الموجب الموجد هو بعینه ماصار به موجوداً ، لزم ان یكون امرأ واحداً بعینه موجباً و غیر موجب لشع بعینه ، فیختل ما یسئ ان الفاعل لایكون قابلاً لآثره .

واجیب عن هذه الوجوه الثلاثة : بأنه لا بد ان یكون للواجب نسبة واحدة الی جمیع معلولاته ، والاختلافت الجهات و الحیثیات فی ذاته ، تعالی ، و هو ممتنع ممنوع .

قال الشیخ العلامة الشیرازی فی شرح الاشراف : ومما یجب ان تعلمه ، انه لایجوز ان یلحق للواجب اضافات<sup>۱</sup> مختلفة یوجب اختلاف حیثیات فیہ ، بل اضافة واحدة هی المبدئیة تصحیح جمیع الاضافات كالرازقیة و الخالقیة و غیرهما .

→

قول بدو اصل است چون ادله هریک از قائلان باصالت وجود و با اصالت ماهیت قول به تفصیل را رد می نماید و در عقلیات تخصیص جائز نیست و اگر قول باصالت ماهیت در یک جا مستلزم محال شد در همه جا محال است دوانی و امثال او با همه دقت نظر بمتکلم اشیه و الصق اند تا بحکیم علاوه براین ، سنخ ماهیت باعتبار آنکه بالذات نسبت بوجود و عدم متساوی الذات است بدون واسطه در عروض متصف بوجود نمیشود آنها وجود بالعرض وبالمجاز - جلال -

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

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

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

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

### [ الاستدلال على ذوق المتأهين ]

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



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

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

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

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

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



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

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

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

انواجب و الممكن ، قد عرفت جوابه .  
 او يكون الموجودة تنزل العلة الى اطوار الممكنات المختلفة،  
 بدون الحلول و الاتحاد ، لما يقولون انهما فرعان للائينية واذلائينية  
 فلاحلول و لاتحاد .

و اما رابعاً - فلأنه صرح في كلامه هذا بأن حيثة الارتباطحيثة  
 مكتسبة من موجده ، و لا ريب ان هذه الحيثة هي حيثة الإينية و الوجود،  
 فكيف يجوز القول بان للواجب نسبة الانية و الوجود بالممكن و هي  
 بعينها نسبة المبدئية له ، تعالى ، اليه .

فتبين ان حيثة ايجاد الفاعل لشئ غير حيثة وجوده الاستفادة من  
 ايجاده له . نعم لا برد الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المذكورة ، فانه  
 يمكن ان يقال : لانسلم ان النسبة فرع تحقق الطرفين ، بل لم لا يجوز ان  
 يكون تحقق الممكن بعين هذه النسبة و الارتباط، كيف و لولا كذلك لما  
 تحقق ممكن موجود، كيف و وجوده بالايجاد و الايجاد نسبة فرع وجوده.  
 و اما خامساً - فلأنا نقول ، ان الحيثة التي هي منشأ اتزاع الوجود،  
 امر نفس امرى ، و له منشأ عينى غير ذات الممكن ، و اما ان ذلك المبدء،  
 لا بد ان لا يكون مبائناً فى الوجود للممكن الموجود، مقدمة لاينة و لا مبينة.

قوله : لان حيثة اتزاع الوجود عن امر او ما هو مبدء تلك الحيثة  
 لا يمكن ان يباينه فى الوجود الخ .

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

١ - و لا يجوز ان يكون مراده احدى هذين المذهبين لانه صرح  
 بابطالهما ، فعليه ابطالهما. منه .



بينه و بين الواجب الوجود .

وماقال<sup>١</sup> هذا المستدل فى موضع آخر: من ان الفطرة السليمة حاكمة بان نفس ذات الممكن المستقل اذالم يكن موجوداً من حيث هى مبدء لاتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الوجود به ، لا يصير بمجرد حصول نسبة بينها و بين الامر المبين لها بالكلية من غير تغيير فيها مبدء لاتزاعه و مصداقاً لصدقه ، بل لا بد لصدحة اتزاع الوجود عنها من غير تغيير نفس ذاتها بالضرورة<sup>٢</sup> مجرد الادعاء فى محل النزاع الذى لا يفيى به لا البديهية ولا البرهان ، كيف و قدادعا ماثناه ارباب الايقان .

#### ضميمة<sup>٣</sup> فيها تميمه

و اعلم : ان صدر المحققين فى اسفاره حاول ارتداد هذا المذهب من انتالهة الى مذهب المشاء بان وجودات الاشياء على طريقة المتألهة ايضاً متكثرة ، كالموجودات ، الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب و بعضها اتزاعية كوجودات الممكنات ، فلأفرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات اتزاعى و وجود الواجب عينى ، لانه ، تعالى ، بذاته مصداق حمل الوجود ، بخلاف الممكنات ، الا ان الامر الاتزاعى المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه فى هذه الطريقة بالاتساب او التعلق او الربط او غير ذلك ، فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى والموجود كلى متعدد دون الطريقة الاخرى لاوجه له ظاهراً . . . انتهى كلامه .

واقول : قال المستدل السابق الذكر بعد اثبات ان مصصح اتزاع

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

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

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

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

ايراد فيه فساد

وقد اوردنا عليه المدقق الخونساري « عليه رحمة الملك الباري »

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



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

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

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

#### استدلال فيه للبحث مجال

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

و ايضا : لانزاع لأحد فى ان الوجود والماهية متحدان فى الخارج و متغايران فى الذهن . و بعد ذلك ، فذهب بعض الى ان الوجود هو الأصل ، و آخر الى ان الماهية هو الأصل ، ولما ذهب السيد المحقق الى ان الوجود حقيقى ، و ادعى ان الحكم بهذه المقدمة برهانى لزمه الحكم بأن الماهيات انتزاعية اعتبارية و حينئذ يصح التمثيل بالبحر و ظهوره فى صور الأمواج المتكثرة كما يصح التمثيل بالشعلة النيرة الجوالة الراسمة للخط .

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

ومنهم من يقول : بان ماهيات الممكنات امور حقيقية موجودة بوجود انتزاعى و هم المحجوبون<sup>٢</sup> القائلون بان الكل فى العالمين المحسوس و المعقول هو الخلق .

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

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

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

و هذا القوم مشهورون بالتحير ، كما اشتهر القوم الثاني بالمحجوبين . والقوم الرابع المشهور باسم الاقتصاد يقولون بان الوجود حقيقي ، و الماهيات اعتبارية انتزاعية منتزعة من الوجود ، فالماهيات انما ينبعث من الوجود الحقيقي كانبعاث الامواج من البحر . ولاخفاء في ان ما اختاره المحشى المحقق من ان حقيقة الوجود هو ذات الوجود ، و المسكنات لا توجد إلا بالاتساب اليه، لا يوافق المذهب الأول على الوجه المشهور، ولا يوافق ايضاً المذهب الثاني والثالث ، بل لا يوافق الا المذهب الرابع ، ومداره على ان الوجود امر تشخصه عين وجوده . وهذه النكتة قد اعترف المحشى بانها برهانية ، و يلزم من ذلك الاعتراف بان مذهب المقتصددين برهاني ، فلم قال : ان هذا طور وراء طور العقل... انتهى كلامه ملخصاً . واقول : لا يخفى على المتأمل فيما اسلفناه من الكلام ما في كلام هذا الحبر العلام ولا علينا باعادة المرام ، فانه هو المسك ما كررته يتضوع ، و توضيح المقام :

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

→

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



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

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

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

فاجاب : بان هذا طور و راء طور العقل . فماذهب اليه هذا السيد المحقق واستدل عليه ، ليس هو مادعى فيه ، انه طور و راء طور العقل . وعند تحرير كلام هذا الأمير ، ظهر ماورده عليه هذا التحرير بناء على الغفلة عن هذين المذهبين اما اولاً : فلأن مجرد الاعتراف بان الوجود

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

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

و اما ثالثاً ، فلانا اسلفنا ، انهم يقولون : ان المتأصل هو الماهية ، ولكنها موجودة بالاتساب ، و الوجود الحقيقي ، هو الواجب ، فاختيار ان الوجود الحقيقي واحد ، لا يستلزم كون الماهيات انتزاعية .

و من هذا ظهر ، انه لا يسوغ لهم التمثيل بالامواج و البحر وانما هو تمثيل على رأى الصوفية و قد مررنا ايضاً وقد حكم السيد بذلك انه طور آخر .

و اما رابعاً ، فلأنه لم يصادف مذهب المتألهة و حكم بتربيع المذاهب ، مع ان كتب اساتيده من المحقق الدواني و غيره مشحون بذلك .

و اما خامساً ، فلأنه كيف يوافق المذهب الرابع اعنى الصوفية ، وهو نفسه صرح بان الوجود جزئى و الموجود كلي ، و الصوفية يقولون بأنهما جزئيان ، كما مر . هذا ما وفى به لسانى الكاك فى تحقيق اقوال الرجال ،



والتكلان على الله المتعال .

### الهدية الرابعة

[ فى وحدة الوجود ]

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

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

فاقول : قدمنا نقل مذهب الصوفية القائلين بان الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على هياكل الاشياء ، وهذا معنى قوله ، عليه السلام : « وهو الشئ<sup>١</sup> بحقبة الشئية » وقوله ، عليه السلام : « والعبودية جوهره كنهها الربوبية » .

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

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

١- موافقا لكلامهم حيث قالوا ، بسيط الحقيقة كل الاشياء.



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

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

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

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

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

### تحقيق حقيق بالتصديق

واعلم : ان احسن المذاهب المذكورة فى الوجود اربعة

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

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

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

ومذهب الصوفية المثبتين للمراتب .

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

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



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

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

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

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

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

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

١ - يعنى بايد منشأ انتزاع امرى باشدكه بالذات طرد عدم ازماهيمات

نمايد ، نقيض بالذات عدم وجود است نه ماهيت -

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

لا يخفى ولا يتسم المطلوب الا بمعونة الوجدان منه .



ولاذاتى مشترك بينهما الالحىثية الحقيقية المشتركة التى هى علة للوجود المطلق الاعترارى .

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

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

#### اشارة" فيها بشاره"

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

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

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

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

والرابعة : مرتبة الفانين فى صقع ربوبيته والمستغرقين فى بحار  
عظمته ، و عذا معنى ماورد فى الحديث : ان التوحيد اسقاط الاضافات ،  
و ذلك باعتبار الوحدة المطلقة محذوفة عنها كل لاحق ، والاطلاع على  
انه نور الاشياء و به ظهورها ، وهذا ماقال العارف الرومى :

آن زنيخا از سيندان تا به عود نام جمله چيز يوسف کرده بود  
وفى موضع آخر :

چونکه بى رنگى اسير رنگ شد موسى باموسى در جنگ شد  
چون به بيرنگى رسى کوداشتى موسى وفرعون خود بگذاشتى  
و يشيد اركانه ماورد فى الحديث القدسى : « مايتقرب التى عبدى  
بشئى احب التى مما افترضته عليه ، وانه ليتقرب التى بالنوافل حتى  
احببته ، فاذا احببته ، كنت سمعه انذى يسمع به ، و بصره الذى يبصر به ،  
و لسانه الذى ينطق به ، و يده الذى يبطش بها ، ان دعانى احببته وان  
سألنى اعطيته » .

قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات : « العارف اذا انقطع عن  
نفسه واتصل بالحق ، رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بالكل ،  
وكل علم مستغرقة فى علمه الذى لايعزب عنه شىء من الموجودات ،



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

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

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

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

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

٢- و ماخذ تعليمه قده امام اهل الوصال فى عصره مولانا الاقمامحمد البیدآبادى . حرره جلال الاشتياني .

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

### الدرة التاج والسراج الوهاج

وقداستدل القائلون بذلك من الاحاديث والآيات لأباس فى ذكرها.  
اما الآيات فقد مَرَّبعضها ، و منها قوله ، تعالى: «الله نور السموات  
والارض » اذ بعد امكان الأخذ بالظاهر لوجه للعدول عنه الى حمل  
النور على المنتور ، مع مامر من انه المنور ايضا ، اذ هو الظاهر بذاته  
المظهر لغيره ، كما مر ، فلا ينافيه هذا التأويل عند ارباب التحصيل .  
ومنها قوله ، تعالى: «وهو اقرب من <sup>٢</sup> حبل الوريد» ومنها قوله ،  
تعالى : «الان به بكل شئ <sup>٣</sup> محيط» و منها قوله ، تعالى : «ولاحول ولا  
قوة الا بالله» و منها قوله ، تعالى : «وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو  
رابعهم » ومنها قوله ، تعالى : «هو الظاهر و الباطن <sup>٤</sup> والاول والآخر»  
وغيرها من الآيات القرآنية والبيئات الفرقانية .

واما الاحاديث فمنها : حديث كميل المشهورة ، فانه روى انتمأل  
كميل بن زياد امير المؤمنين ، عليه السلام ، فقال : «ما الحقيقة؟» فقال  
عليه السلام : «مالك والحقيقة ؟» فقال كميل : « اولست <sup>٥</sup> صاحب  
سرك ؟ » قال عليه السلام : «بلى و لكن يترشح عليك ما يفتح منى »

١- س ٢٤ ي ٣٥

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

٣- س ٤١ ي ٥٤

٤- س ١٨ ي ٣٧ ماشاء الله لاقوة الا بالله .

٥- س ٥٨ ي ٨ ما يكون من نجوى الاية .

٦- س ٥٧ ي ٢ هو الاول والآخر و الظاهر و الباطن الاية .



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

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

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

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



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

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

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

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

وقوله عليه السلام فى بعض خطبه « هو فى الاشياء على غير ممازجة خارج عنها على غير مباينة ، داخل فى الاشياء لا كشىء فى شىء داخل ، و خارج منها لا كشىء من شىء خارج » .

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

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

وغيرها، من الكلمات في الخطب الشريفة وغيرها ، وجميع هذه الاحاديث واردة في مقام الولاية ، اعني مرتبة جمع الجمع .

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

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

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

#### الهدية الخامسة

في دفع الشبهات الغير الواردة على هذا المذهب :

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



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

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

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

واما الشبهات الغير الواردة فكثيرة :

منها : ما اورده المحقق اللاهيجي ، من انه ممنوع ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة ، ولو جوز ذلك لبطلت الشرايع والاحكام العقلية و النقلية ، وارتفع الامان وانسد باب الايمان .

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

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

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

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



فى عالم الطبيعة .

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

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

و منها : ما اورده خلفه المستحق<sup>١</sup> على ما نقلنا عنه سابقا من ، ان الحقيقة المتأصلة الذات التى هى مذوت الذوات لانكون مشتتة فى هويات اعدام ولامتفتة فى بينات اجسام ولامتقلبة مع اعراض وجواهر ولامتصوبة صوب ماهيات دوائر ، و من اغرب الغرائب انه لوبشراحدهم انه ممسوخ الى صورة حيوان عظيم ، ظل وجهه مسودا وهو كظيم . ولا يخفى ما فيه ، اذ قد ظهر من تقرير كلامهم انهم يقولون : ان الاثنين فى العين ، بل الموجود هو الوجود وهو متجلى فى اطوار مشتتة ومنتزلة فى نشآت متفتنة ، و ليس هناك التشتت فى هويات اعدام ، اذ لاهوية لاعدام حتى ينبسط شئ فيها ، بل انبسط الوجود بحيث ينتزع منها الماهيات ، بحسب اختلاف الاحوال ، لامن قبيل قلب الماهية المحال ، ولاضير فى هذا الانقلاب عند اولى الالباب ، والوجود المتطور بطور الجوهر جوهر و بطور العرض عرض لا وجود واجبى لما اسلفنا من وجوب حفظ المراتب ، ولا مسخ اذا المسخ فرع التعدد ولا تعدد . نعم يمكن

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

لاهيجى قدهما .

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

[ تقرير بعض مناقشات صاحب الاشراق على اصالة الوجود ]

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

فيه هو وجه من وجوهه ، و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة  
الحضورية و بعد مشاهدة حقيقته التى هى عين ائيته ، لامجال لهذا  
الكلام .

الرابعة - ما افاده المدقق الخونسارى ، عليه رحمة الملك البارى ،  
ان من المعلوم بديهية ، ان الوجود صفة للماهية ، فلا يكون متأسلاً .  
والجواب : ان ماهو صفة هو الوجود الاعتبارى و هو ليس بمتأصل  
وأنما المتأصل هو الوجود الحقيقى ، ولانسلم كونه صفة .  
وهي هنا شبهات آخر يعلم الجواب عنها بعد الاستحضار عما سبق ،  
فأينا الاعراض عنها اولى واليق  
وهذا غاية ما تيسر لى من الكلام فى هذا المقام بعون إمامنا الفاضل  
الربانية ، معترفاً بالعجز والقصور ، هيئات من اين مناسبة الظلمة مع  
صرف النور ؟ !

### التحفة الثالثة

فى كيفية علمه بذاته :

والبرهان الحق الدال على هذا المقال ، هو ان الله ، تعالى ، مجرد  
وكل مجرد عاقل لذاته .  
و تقريره اما على طريقة المشاء ، فهو ، ان التجرد عبارة عن مفارقة  
المادة و علايقها ، سواء كان فى ذاته و فعله ، اوفى ذاته فقط . و كونه ،  
تعالى ، مجرداً بهذا المعنى مما يحكم به البديهية والبرهان ، كما حقق  
فى موضعه .  
واما ان كل مجرد عن المادة فهو يعقل ذاته ، فيحتاج الى نظر دقيق ،  
بان يقال : ان مناط العاقلية هو كون الشئ قائماً بذاته غير موجود  
بغيره اى غير حال فيه ، سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعاً ، ومناط



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

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

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

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

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

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

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



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

فان قلت : يرد عليه حينئذ أيضاً ، انه على هذا يجوز ان يكون شئ قائماً بغيره ، ومع هذا يكون مدركاً لذاته .  
قلت : لما ثبت ان معنى المعقولة هي الوجود للمدرك والارتباط ، فلو كان مدركاً لذاته ، لكان مدركيته لذاته هو ارتباطه بذاته ، مع ان القائم بالغير مرتبطة بذلك الغير لا بذاته ، فلا يكون القائم بالغير عاقلاً لذاته ، والا لكان مرتبطاً بذاته ، هذا خلف .

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

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

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

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

#### فساد ايراد بايراد فساد

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

#### افاضة ربانية

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



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

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

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

عدم وجودها فی حد ذاتها اصلاً، لا وجوداً قویاً ولا ضعیفاً، کیف والقائلون بها یقولون باحتیاجها فی الوجود الی الصورة، فان اراد بالوجود الضعیف ان لها وجوداً ضعیفاً فی حد ذاتها فممنوع کما مر من کلام رئیس، وان اراد بعد وجود الصورة فمسلم، لکن قدمر ان هذا النحو من الوجود لا یصیر منشأ للعاقلیة، فلا یتحتاج الی القول بالعشق الذی ینکرونه الحکماء فی توجیه کلامهم<sup>۱</sup>.

وقد اورد علیه بعض المدققین زید جماله : بان کون وجود الهیولی وجوداً ضعیفاً بعد وجود الصورة، ممنوع اذ لیس وجودها حینئذ وجوداً ضعیفاً بل کسائر الموجودات .

وفیه ما حقق صدر الحکماء فی جواب ما اورده الشیخ الاشراف، من انه لاشیء اتم بساطة من الهیولی، فلم لا یدرک ذاتها مع ما فیها من البساطة والتجرد، حیث قال: ان بساطتها عبارة عن بساطة معنی جنسی کالجوهریة، ومناط العاقلیة هو بساطة الوجود لابساطة المعنی، ومعنی بساطة الهیولی انها اذ لوحظت بحسب نفس الامر ذاتها وقطع النظر عن الصور التی تحصلت وتقومت هی بها فی الواقع، کان حالها فی اعتبار نفسها، هی انه

۱- ایها الفاضل عشق و شوق مترتب برشعور و ادراک در مادیات حتی صور حال در ماده که بواسطه فقدان صراحت ذات مدرك نمیباشند، عشق و شوق مترتب برشعور بسیط است که از سنخ علم حصولی و صور عقلی نمیباشد و درهان آن از این قرار است که حق به صریح ذات علت اشیاست و معلول از صریح ذات منبعث میشود و صریح ذات عین علم و قدرت و اراده است، لذا هر موجودی از این کمالات نصیب دارد والا باید صریح ذات حق علت اشیا نباشد و یا آنکه صریح ذات عین کلیه صفات نبوده باشد - جلال -



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

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

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

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

### توحيد ذوقى<sup>٢</sup>

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

### التحفة الرابعة

فى علمه ، تعالى ، بالاشياء .

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

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

٢ - س ٦٧ ي ١٣٠



شامل على الكل ، و يمكن تطبيق الآية عليه .

ولانه خالق العلوم برمتها كما قيل .

ولائه مختار والفعل الاختيارى مسبوق بالعلم .

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

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

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

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

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

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

تذكار ابواب تحير فيه عقول اولي الالباب

[ تفصيل المذاهب في العلم ]

نريد ان نفتحها بمفتاح فيه مصباح لذوى الفطنة والفلاح ، فاستمع  
ان كنت من اهل الصلاح ، متوكلاً على توفيق الملك الفتح ،

فاقول : القائل بكونه عالمًا بالموجودات قبل كونها ، اما ان يلتزم  
ثبوت المعدومات في علمه ، تعالى ، او يقول بامتناعه ، وعلى الثاني فاما  
ان يقول علم الواجب بتلك الموجودات معاير لذات الواجب ، او يقول  
انه عينها ، وعلى الاول اعنى ان علمه ، تعالى ، بها غير ذاتها ، فاما  
ان يقول انه قائمة بذاته حالة فيه ، او يقول انه منفصله عنه مباينة له بالكلية ،  
وان قال انه عين ذاته ، فاما ان يقول ان ذاته علم اجمالى بجميع ما عداه ،  
او يقول انها علم تفصيلي ببعض و اجمالى بالبعض الآخر ، والقائل بانها  
علم اجمالى بها ، اما ان يقول ان ذاته علم اجمالى بجميع الموجودات  
بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الموجودات على وجه يتيسر  
بعضها عن بعض في علمه ، تعالى ، او يقول بمعنى انه علم بالفعل



بخصوصياتها لاعلى الوجه التميز فان العلم شئ، والتميز شئ آخر ، والأول يوجب الثانى كماحقق .

اويقول ان علمه الاجمالى عبارة عن كونه فى حد ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف الاشياء ،

هذا غاية ضبط الأقوال والشقوق ، فنقول : قد توهم المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات ، الى ان ماهيات الأشياء لها ثبوت فى الأزل وحاضرة لديه ، تعالى ، و نسب الى العارف محبى الدين العربى و صدرالدين القونىوى ، على ما نقل العلامة الدوانى فى شرح رباعياته، فانه نقل عن القونىوى انه قال : ان الشيئية على قسمين، شيئية ثبوتية، و شيئية وجودية هو ظهور الشئ بالوجود العينى فى مرتبة من المراتب وعالم من العوالم .

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

وذهب المشاؤون وتبعهم الشيخان ابونصر وابوعلى وبهمنيار وغيرهم الى ان علمه ، تعالى ، بارتسام صور الاشياء فى ذاته وتقرر رسوم الممكنات فى نفسه، وهذا هو العلم الحصونى المنسوب الى انكسيمايس الملطى .

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

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

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

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



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

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

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

هي نفس حضورها بذواتها من الازل الى الابد في الازل ، لكن كل في وقته .

ونسب الى المحقق الطوسي - رحمه الله - في العلم التفصيلي ، ان علمه ، تعالى بالمعلولات القريبة بحضور ذواتها، واما المعلولات البعيدة، فبارتسام صورها في القريبة .

ويفهم من المحقق الخفري في حاشيته المشهورة، من ان ذاته، تعالى، علم اجمالي بالكل بمعنى ان ذاته مبدء لانكشاف الجميع .

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

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

ونقل عن بعض انه ذهب الى انه يعلم الخصوصيات بلا تمييز في العلم الاجمالي .

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



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

### الهدية الاولى

#### في تقرير العلم الحسولي المشهور<sup>١</sup>

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

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

١ - العلم الحسولي بالشئ عبارة عن قيام صورته بذات العالم كما في علم النفس الناطقة بالموجودات الخارجية، كالارض والسماء وغيرهما ، فيكون العلم بها عبارة عن حضور صورها عندها فيكون المعلوم والحاضر بالذات عند النفس تلك الصور و ذواتها انما تكون معلومة بالعرض وبالتبع، اي بتبعية الصور .

٢ - وهو مستلزم للتركيب .

اضافية ولاسلبية اى حقيقية على . اذكره الفاضل الشارح اعنى الامام ،  
وقول ، بكونه محلاً للمعلولات الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك ،  
وقول ، بان معلوله الاول غير مبائن لذاته<sup>٢</sup> وبانه ، تعالى لا يوجد شيئاً  
مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالة فيها . الى غير ذلك مما  
يخالف الظاهر من اقاويل الحكماء .

وهذه خمسة من الابحاث ، اجاب عن ثلاثة منها اكثر النحقيقين  
بما يستفاد من كلام الشيخ .

اما عن الأول : فلان الشيخ قال فى التعليقات ما حاصله : انه فرق  
بين ان يوصف جسم بانه ابيض ، لان البياض يوجد فيه من خارج ، وبين  
ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة  
الاول ، تعالى ، على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة ، استمر هذا  
المعنى فيه ، وهو انه لاكثره فيه ، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث  
هو قابل فاعل . وهذا الحكم يطرد فى جميع البسائط ، فان حقايقها هى  
انها يلزم عنها اللوازم ، على انها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان فى  
البيسط عنه و فيه شئ واحد . انتهى كلامه ملخصاً .

والحاصل : ان حيثية قبوله ، هو استلزامه لللوازم ، وهذا هو بعينه  
حيثية فعله ، فحيثية القبول والفعل ههنا واحدة ، ولا يضر فى الوحدة  
الحقة ، والتغاير اعتبارى ، فلا يلزم ان يكون فاعلاً وقابلاً معاً بالحقيقة ،  
فهو ، تعالى ، موصوف بتلك اللوازم لا متصفة بها ، والاتصاف لا يتحقق  
الا بعد الاتفعال المنافى للفعل ، بخلاف الموصوفية مطلقاً ، فانه لا يستلزم

١- وزيادة الصفات الحقيقية على ذاته ، تعالى ، قد ثبت بطلانه .

٢- بل قائم بذاته ، اذ المعلوم الاول على ذلك التقدير يكون الصورة  
العلمية لا العين الخارجى .



الانفعال ، فلا ينافي الفعل ، فالتقبول المنافي للفعل هو الاتصاف  
 لا الموصوفية مطلقاً ، فاللازم غير مناف ، والمنافي غير لازم .  
 واما عن الثاني ، فلان اتصاف شئ بشئ ، هو ان يكون ذلك الشئ  
 محمولاً عليه او مبدء محمول عليه ، وهذه اللوازم ليست محمولة  
 عليه ، تعالى ، ولا مبدء محمول عليه ، لان العالم المحمول عليه ،  
 تعالى ، انما مبدءه هو ذاته من حيث كونه علة لانكشاف الاشياء ، كما  
 صرح به بهمنيار في التحصيل وغيره في غيره ، واما كونها مبدء للعالمية  
 الاضافية الاعتبارية ، فلا يصير منشأ ، لاتصافه ، تعالى ، بها ، اذ المراد  
 بالاتصاف بصفة حقيقية ، ولا مانع من احتياجه ، تعالى ، في الاضافات ،  
 الى غيره .

وليت شعري ما معنى اتصاف العلة بالمعلول ، ومعلوم ان اللوازم  
 من معلولات ذاته ، تعالى ، كما اعترف به الشيخ وغيره .

واما عن الثالث : فلما مرر سابقاً من ان هذه الكثرة كثرة لا يزول  
 بها وحدته الذاتية ، وبينه في التعليقات بما حاصله : ان هذه الكثرة انما  
 هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي و مسببي ، لازماني ، فلا ينشأ بها  
 وحدة الذات ، الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه ، تعالى ،  
 لا يقدح في بساطته الحققة ، لكونها صادرة عنها بالترتيب العلي والمعلولي ،  
 فكذلك معلوماته المنفصلة الكثيرة ، انما تترتب عنه على وجه لا يشتم  
 به الوحدة الصرفة ، فتلك الكثرة يرتقى اليه و يجتمع في واحد محض ،  
 فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذ الترتيب يجتمع الكثرة  
 في واحد .

وهذا احدى معنيي كلام الفارابي ، فهو الكل في وحدة كما قيل .  
 وهذه اجوبة مذكورة في زبر القوم ، ولم اظفر على الجواب عن الاخيرين ،

وخطر بالبال ما يصلح جواباً عنهما .

فاقول : اما الجواب عن الرابع : فلأنه ان اراد من المعلول الاول ذات العقل الاول الموجود في الخارج ، فقوله غير مبائن لذاته ، تعالى ، ممنوع ، اذ لا يلزم من ارتسام صورته في ذاته ، تعالى ، ان لا يكون ذات المعلول الاول غير مبائن لذاته ، وذلك ظاهر ، على انه حينئذ لم يكن له اختصاص بذلك ، بل كان جميع المعلولات غير مبائنة لذاته ، وكانت المفسدة اظهر .

وان اراد منه صورة العقل الاول ، فانه المعلول الاول كما يفهم من صاحب المحاكمات في تقرير كلامه ، فان اراد عدم المبائنة بحسب الذات فممنوع بالبدئية .

وان اراد المقارنة ، فمسلم لكن لا مفسدة فيه ، وكونه مخالفاً لظاهر اقاويل الحكماء ، لا يصير منشأ للاعراض عنه ، كيف والحكماء ليسوا بانبياء مصونون عن الخطاء .

واما عن الخامس : فلانه لا مفسدة فيه ، ان اراد بالايجاد افادة الوجود الخارجي كما هو الظاهر منه ، اذ ايجاد الواجب العقل بواسطة صورته لا محذور فيه .

وان اراد مطلق العلية ، فغير مسلم ، كيف وذاته علة لتلك الصور ، واللوازم بلا توسط صور عليحدة ، هذا .

تتميم " فيه نفع " عميم

واعلم ان صاحب الملل والنحل نقل عن تاليس الملطي كلاماً في نقض مذهب المشاء وهوانه قال : ان القول الذي لامردله هو ، ان المبدع ولاشئ مبدع ، فابدع الذي ابدع ولاصورة له عنده في الذات ،



لان قبل الابداع انما هو فقط ، وان كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهه حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذاصورة ، والوحدة الخالصة ينافى هذين الوجهين ، هو يؤيس مالميس بايس . واذ كان هو يؤيس الايسات ، والتأيس لاعن شى متقادم ، فمؤيس الاشياء لايحتاج ان يكون عنده صور .

ثم قال : وايضاً ، فلوكانت الصورة عنده ، لكانت مطابقة للوجود فى الخارج ام غير مطابقة ، فان كانت مطابقة فليتعدد الصورة تعدد الموجودات ، وليكن كليتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات وليتغير بتغيرها كما يتكرر بتكررها ، وكل ذلك محال ، لانه ينافى الوحدة الخالصة وان لم يطابق الوجود الخارج فليست ذاصورة انما هو شى آخر . انتهى .

وبما قررنا كلام الشيخ ظهراً فى هذين الكلامين لما مر ان الكثرة المذكورة مما لا ينافى الوحدة الخالصة ، والجهات الاعتبارية ايضاً لا ينافيها والجهات الحاصلة من تقررها فيه ، تعالى ، جهات اعتبارية ، وسنحقق ايضاً كيفية قوام بالجزئيات على وجه كلي لا يتغير حسب تغير الجزئيات .

ولولم يصرتوجيهاً بما لا يرضى ، لكان لنا تسليم التغير و منع ان التغير فيها مما يستلزم التغير فى الذات الاحدية ، اذ تغير اللوازم بنسبة بعضها الى بعض ، لا يستلزم التغير فى الملزومات ، اذ لا حلول ولا انفعال ليلزم ذلك ولا تغير بالنسبة الى الواجب بل لها تغير بنسبة بعضها الى بعض ولا محذور ، واذ ا عرفت هذا .

فاعلم : ان حاصل ما حصل من تقرير مذهب الشيخ بحيث اندفع الاشكالات المذكورة ، ان الصورة حاصلة له ، تعالى ، بمعنى حصول

العلول للعة ، فانها معلولات له ، تعالى ، وللمعلول نوع حصول للعة ، لانها حالة فيه ، تعالى ، فيرجع الى القول بالمثل الافلاطونية على ما قيل ، مع ان الشيخ و شيعته لا يقولون بها كذا قيل . ولا يخفى ان المثل الافلاطونية ليست صوراً تابعة لذات الواجب ، بل انها امور موجودة عليحدة كما سيجي من معانيها ، فانتظر واستمع ما يتلى عليك ، واعرض عن المفسدين .

نعم غاية ما يرد على هذا المذهب ، هو انه لاشك ان العلم بالاشياء بحضور ذاتها تم انكشافاً من العلم بها بحصول صورها ، والواجب ، تعالى ، لكونه تام التمام لانهم منه ، يجب ان يكون علمه ، تعالى ، اكمل انحاء العلوم واتمها ، اعني الحضوري الانكشافي ، كما لا يخفى .

١ - العلم الحضوري عبارة عن حضور الشئ بذاتها عند العالم و انكشافه له سواء كان سبب الحضور اتحاد العالم والمعلوم بالذات كما في علم النفس الناطقة بذاتها و علم واجب الوجود بذاته وعلوم ساير المجردات بذواتها ، او قيام المعلوم بالعالم كما في علم النفس بالصور العلمية الحاصلة فيها ، فان علم النفس بالسماء مثلاً بسبب الصورة الحاصلة من السماء في النفس و علمها بتلك الصورة الحاصلة بمجرد حضور تلك الصورة بذاتها عند النفس لا بسبب صورة اخرى حاصلة من تلك الصورة عند النفس و الا يلزم اجتماع صور غير متناهية في النفس ، فاذا ن يكون علم النفس بالصورة العلمية للسماء الحاصلة عند النفس بسبب قيامها بها الموجب لحضورها و انكشافها عنده او امر اخرى سوى الاتحاد والقيام ، كما في علم النفس بقواها فان النفس عالمة بانها بصير و سميع مثلاً و علمها بالقوة السامعة و الباصرة ليس باعتبار قيامها بالنفس لانهما قائمتان بالعضو المخصوص لا بالنفس باعتبار رابطة حاصلة كالرابعة الحاصلة للمعلول مع اللة ، فعلم النفس بقواها ليس الا بوجودان تلك القوى حاضرة عندها ←



وهي هنا شبهة قويّة سنذكرها في اواخر الكلام .

### الهدية الثانية :

في تقرير العلم الحضوري المشهور المعروف بين الجمهور بالتمرية عن النقص والقصور .

قال تاليس الملطي بعد ما نقلنا عنه ، لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول ، فمحل الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر ، و ما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له . قال : ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر ، فمما يتصوره العامة في ذاته ، تعالى ، ان فيها الصور ، اعني صور المعلومات ، فهو في مبدعه ، ويتعالى بوحدانيته وهويته من ان يوصف بما يوصف مبدعه . انتهى .

واليه مال المحقق في شرح الاشارات ، وقال : «العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير ذاته التي هي بها هو ، لا يحتاج ايضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي بها هو هو . واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئاً بصورة تتصورها ، او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك ، ومع ذلك فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشئ بها ، كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف فيك الصور ، بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وتلك الصور فقط او على سبيل التركيب .

→  
بذاتها بسبب انها معلولة لها فايضة منها لمحالها . فتدبر لعله تنتفع به ،  
انشاء الله تعالى .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه . ولا تظن ان كونك محلاً لتلك الصور شرط لتعقلك ايها ، فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها ، بل انما يكون كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك ايها ، فان حصلت تلك الصور لك بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم ان حصول الشع لفاعله في كونه لغيره ليس دون حصول الشع لقابله ، فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الاول الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه ، فهو عاقل ايها من غير ان يكون هي حالة فيه . واذ قد تقدم هذا فاقول :

قد علمت : ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعبرين على ما علمت ، و حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول ، فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبائناً للاول والثاني متقررأ فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين ايضاً كذلك . فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الأول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة على ذات الاول ، تعالى . ثم لما كانت الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وهو تعقل الاول الواجب ولا موجود الا و هو معلول للاول الواجب ، كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه



الوجود حاصلة فيها . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه ، فاذن «لا يغرب عنه مثقال ذرة»<sup>١</sup> من غير لزوم مفسدة.

فهذا اصل ان حَقَّقْتَه وبسطته انكشف لك كيفية علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية «ذلك فضل الله يؤتيه<sup>٢</sup> من يشاء» انتهى كلامه، زيد اكرامه. ويفهم من ذلك ما نسب اليه - قدس ستره - كما نقلناه من انه ، تعالى ، يعلم المعلولات القريبة بذواتها والبعيدة بارتسام صورها فيها. وليس هذا بعينه المذهب المذكور، كما لا يخفى ، لكنه مؤيد له ايضاً. وقد اورد على كلامه (رحمه الله) وجوها من الايراد لا بأس بذكر شذمة منها :

الاول - ما افاده بعض وهو ان استلزام اتحاد العلة اتحاد المعلول مطلقاً ممنوع ، فلم يكن حصول المعلول نفس تعقله اياه . وفيه نظر ، اذ بعد تحقق ان العلتين متحدان بالذات، فيكون امر<sup>١</sup> واحداً بالذات بسيطاً من جميع الجهات ، فلا يصدر عنه الا واحد ، فيلزم اتحاد المعلولين بالذات بالبديهة، بناءً على المقدمة القائلة، ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد .

الثاني - ما افاده المحقق الدواني من ان استلزام كون الحصول للقابل علماً كون الحصول للفاعل علماً ممنوع ، لان كون الشئ عالماً بالشئ يقتضى وجود ذلك الشئ للعالم في الشهود العلمي ، و وجود المعلول في الخارج وان كان لازماً لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ، ولانسلم ان هذا النحو من الارتباط

مصحح للعلم ، اذ العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة ، فلا يقتضى تحقق نسبة اخرى وان كانت او كدمن تلك النسبة . بل لقائل ان يقول: ان هذا كما يقال ، ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب ، والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد ؛ فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق اولى ، ولا يقول به عاقل .

واجيب عنه اولاً : انه خارج عن قانون المناظرة ، اذ المحقق فى صدد دفع لزوم المحذورات التى فى العلم وابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ، ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه ، فمنعه غير موجه .

وثانياً : بان شرط الادراك انما هو الحصول للمجرد على اى نحو كان سواء كان الحصول فيه او منه او الحضور عنده ، لا حصوله فيه بالارتسام فقط، الا ترى ان النفس يعلم الصور الخيالية والحسية بالحضور عندها لا بحصول صورها فيها ، والالتسلسل ، وكعلم النفس بذاتها ، ولا شك ان اقتضاء الفاعلية للحصول اقوى واتم من اقتضاء القابلية له .

واعترض عليه المدقق الشيروانى بان الحصول يتصور على انحاء شتى ، والذي ثبت هو كون بعض افراده مناط العلم ، واما ان الخصوصيات مطلقاً ملقاة ، فلا دليل عليه .

والحاصل ان مناط العلم و مداره ، لعله هو الحصول الذى يكون بالنسبة الى ما يحصل فيه اوفى آله او يكون عينه وما عدا هذه الخصوصيات فلا . انتهى .

واقول : لا شك ان كل موجود حاصل منكشف ظاهر متميز ، فان اعتبر بما هو ظاهر منكشف بالنسبة الى امر صالح لا يكون هذا الشئ ظاهراً له منكشفاً لديه متميزاً عنده ، كان بهذا الاعتبار معلوماً ، و



ذلك الشئ عالمياً ، وان اعتبر نسبة الى امر غير صالح لذلك ، كان موجوداً ، فالوجود والعلم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ، فان العلم هو الحصول بوجه التميز .

ثم لا يخفى ان كل واحد من الموجودات لا يسكن نسبتة الى كل واحد منها والا لكان كل من له صلوح العلم عالمياً بالكل وليس كذلك ، بل يجب ان يكون بينهما علاقة بحسب الوجود والحصول و تلك علاقة بين العلة والمعلول ، فحصول العلة للمعلول يكون علماً لامحالة ، لكن تلك العلاقة قديكون بين نفس ذات المعلول بحسب الوجود العيني كما في الحضورى و بين علته ، وقديكون بين صورته و بينهما ، كما فى الحصولى ، فيكون الصورة على الاخير معلومة بالذات و ذى الصورة معلومة بالعرض ، اذ علاقة عليّة للنفس مثلاً مع ذى الصورة ، فاتم انحاء العلم هو الحضور بذات المعلوم ، اذ لا يخفى ان الحضور بنفس ذات المعلوم اتم فى الانكشاف من الحضور بصورته ، فلو كان الثانى منشأ للانكشاف و الظهور يكون الاول اولى بحكم بديهة العقل ، والمنع خروج عن الانصاف ، هذا .

واما النقض بالسواد ، فمندفع بأنا لم نقل ، ان مطلق الحصول يستلزم الاتصاف ، بل المستلزم للاتصاف بامثال السواد ، فانما هو القيام بالموصوف ، وغاية ما قلنا ، ان منشأ العالسية هو الحصول مطلقاً ، فلا نقض ، فتأمل فى المقام فانه مقام يزل فيه الاقدام .

الثالث : ان الحكم باتحاد المعلولين عند اتحاد العلتين تحكّم بحت ، اذا المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التى لا يزيد عليها فى الوجود الخارجى علة للمعلولات الثلاث المتبائنة فى الوجود اعنى العقل الثانى و النفس و الفلك ، كما تقرر فى موضعه ، فالعلل متحدة

في الوجود والمعلومات متباعدة .

واجاب عنه المدقق الشيرواني -رحمه الله- بان هذا الاصل باطل عنده، و لذا عدل عن الطريقة المشهورة في صدور الكثرة عن الواحد، الى طريق آخر ذكره في شرح الاشارات . نعم يبقى المنع المجرد عليه الى ان يتبين امتناع صدور الكثرة عن الواحد بجهات و اعتبارات دون اعيان تنضاف اليها . . . انتهى .

ولا يخفى ان بعد التأمل في اشارات الاشارات التي فيه شفاء لعليل، لا يتصور له نجات ، من ان انضمام الامور الاعتبارية لا يصير منشأ للتكسر في الذات البسيطة الحققة، ولا يصير علة للامور المتكثرة بالبديهة، لامجال لهذا المنع البات الخالي عن السند والاثبات .  
وهناك ابحاث اخرى رأيت الاغماض عنها اخرى .

#### تكميل فيه تفصيل

و اعلم انه يرد على هذا المذهب ايرادان ، وهما من امتن الابحاث ولا مفر عنهما للقائلين بهذه المقالة لا بالمنع ولا بالنقض ولا على نحو آخر من الدلالة .

الأول - ان الاشياء لما كانت معلومة له ، تعالى ، في مرتبة العقل الاول فلا علم له ، تعالى ، على خصوصية العقل الاول في مرتبة ذاته ، تعالى ، فيلزم ان يكون العقل الاول غير مسبوق بالعلم بخصوصية، فيلزم الايجاب المنافي للاختيار المستلزم للعلم بالخصوص، لان الاختيار هو كون الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل .

الثاني : ان الله ، تعالى ، لما كانت عالماً بالاشياء بعد ارتسامها في العقل الاول و قبل العقل الاول ، فلا يعلمها الا اجمالاً حذراً من عدم



كونه ، تعالى ، غير عالم بشئ في مرتبة ذاته ، تعالى ، والعلم الاجمالي  
نسبته الى الكل نسبة واحدة ، فلا يصح ان يكون منشأ لخصوص الصادر  
الاول .

ويمكن ارجاعهما الى ايراد واحد ، وهذا المذكور حصن حصين  
لا يمكن الظفر على قلعه .

والعجب من بعض المحققين مع كونه علماً في التحقيق ، انه حاول  
الوصول الى رده وحام حول سده ، بان الايراد الاول لا يرد على المحقق  
الطوسي (قدس سره) لانه لا يقول بكون العلم سبباً للمعلوم ، والصدور  
بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقاً بالعلم عنده . قال في رسالة  
العلم في مسألة - ان العلم هل يصح ان يكون مؤثراً كالقدرة ام لا؟ -  
« اليجاد هو اصدار وجود الشئ عن علته ، والعلم كما سبق بيانه ، هو  
حضوره عنده ، واذ كان الشئ قد صدر وجوده عن الشئ ، فقد حضر  
عنده ، فيكون باعتبار الصدور عنه مقدوراً له ، وباعتبار الحضور عنده  
معلومآله ، والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة ، والتي باعتبارها  
حضر يسمى بالعلم ، والاعتباران عقليان مضافان الى شئ واحد من  
جهتين .

ثم قال : « وفرق بين القدرة واليجاد والتأثير ، فان القدرة لا يقال  
الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير واليجاد ، والتأثير يعتم  
ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه اليجاد او التأثير ،  
واذا الحظ اليجاد من غير اعتبار العلم والارادة ، فالأولى ان يوصف  
بالقدرة ، فان اليجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب »  
اتهي .

فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقاً

على اليجاد . انتهى .

ولا يخفى ما فيه ، اذ هذا المحقق الذي نقلنا كلامه في مبحث القدرة جعل العلم والارادة من مبادئ الافعال الاختيارية ، والمحقق نفسه في شرح الاشارات اعترف بذلك ، والبديهة يشهد به ، كيف والبرهان دل على اختياره ، ولا معنى للاختيار الا انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، فالفعل مسبوق بالمشيئة والارادة التي هي نوع من العلم او مستلزم له . ولست افهم معنى ان المختار يفعل فعلاً بغير قصد ويكون مع ذلك مختاراً وما اشبه بذلك المثل السائر ، وغاية ما يمكن ان يقال ، ان العلم السابق لعله هو العلم الاجمالي كما افاده المحقق الخفري .

ويرد عليه حينئذ انه لا شك ان في الاختيار لابد من العلم بخصوصية المعلول ، والا لم يتحقق الاختيار على ما قلنا كما لا يخفى . واجاب المحقق الخفري عن الايراد الاول بما ذكر ، ولما كان يرد حينئذ الايراد المذكور ، من ان نسبة العلم الاجمالي الى الكل على السوية ، فلا يكون علماً لخصوص الصادر الاول .

قال : والتحقيق ان يقال ، ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول ، واجمالي بالنسبة الى الجميع . اما الاول ، فلان نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية شئ الى الشئ الذي يتميز به كنسبة الصور الادراكية للشئ الذي يتميز بها واما الثاني ، فلما مر .

والعجب انه استشهد على هذا بكلام صاحب الشفا ، وليس فيه منه عين ولا اثر كما لا يخفى على من له بصيرة و بصر ، وجعل هذا التحقيق جواباً عن كلا الايرادين .

ولا يخفى ما فيه كما حققه بعض المحققين من ، ان كون ذاته ، تعالى :



علماً تفصيلاً بالصادر الاول غير معقول اصلاً ، لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات ، والحاضر بالذات اما ذات الشئ الخارج ، ان كان العلم حضورياً ، او صورة مطابقة له ، ان كان حصولياً ، وانه ، تعالى ، لا يمكن ان يكون عين الصادر الاول ولا صورة مطابقة له ، فكيف يكون علماً تفصيلاً . نعم ذاته علم اجمالي له ، ولا اختصاص له بالصادر الاول ، وقياس ذاته ، تعالى ، المقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميّزة للشئ المعلوم بها ، باطل ، لأن ما به التميز غير مفيد التميز ، ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه صحيح ، لأمكن اجراء مثله في جميع الموجودات ، بان يقال ذاته ، تعالى ، مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني ، لما ذكره بعينه ، وهو ، تعالى معها علم تفصيلي بالعقل الثالث ، وهكذا في جميع الموجودات . انتهى .

والحق ان التزام الايراد اولى كثيراً من ارتكاب امثال هذه التكلفات الظاهرة الفساد ، ولا محيص لهم عن لزوم الايجاب بوجه صواب ولا عن لزوم الترجيح بلامرجح بما يقبله اولو الالباب .

واورد المدقق الخونساري ، عليه رحمة الملك الباري ، على هذا الكلام من المحقق الخفري في تعليقاته على شرح الاشارات ، بقوله : واعلم ، ان هذا التحقيق من المحقق الخفري مع انه خلاف ما صرح به نفسه غير مرّة من ان عقله ، تعالى ، للمعلول الاول ، عين ذات المعلول الاول ، خلاف ما يقرّر عندهم ، ان حضور العلة غير حضور المعلول .

ثم قال : وايضاً اذا جاز هذا بالنسبة الى الصادر الاول ، فلم لا يجوز بالنسبة الى ماعده ايضاً فلا يحتاج اذن الى هذا التحقيق ، بل يكفي ان يقال علمه بذاته علم بجميع الموجودات ، و يلزم ايضاً احتياج الواجب

فى علمه الكمالى الذى هو صفة كمالية الى الصادر الاول . انتهى .  
 ولا يخفى ما فى ايراداته الاخيرة ، اما فى الاول ، فلانه لم لا يجوز  
 ان يكون للواجب ، تعالى ، خصوصية بالنسبة الى الصادر الاول ، فانه  
 علة تامّة له ، وليست تلك النسبة له بالنسبة الى غيره ، فلا يكون علماً  
 بجميع الموجودات ، الا ان يؤل بما نقلناه عن بعض المحققين .  
 واما فى الثانى ، فلان العلم الكمالى هو الاجمالى ، وهو ، تعالى ،  
 لا يحتاج فيه الى غيره ، لانه عين ذاته ، وما هو المحتاج الى الغير فيه  
 هو التفصيلى ، وهو ليس بكمالى .  
 واما فى الثالث ، فلان هذا لخصوصية له بالنسبة الى هذا المذهب ،  
 بل وروده على العلم الحصى اظهر ، و سنذكر انشاء الله جوابها .

### الهدية الثالثة

#### فى تحقيق المثل الافلاطونية

وهى مذهب اليه الحكيم الالهى العظيم ، افلاطون الصورى ،  
 و تحريره على ما نقل عنه موافقاً لشيخه سقراط ، ان للموجودات الطبيعية  
 صوراً مجردة فى عالم الاله ، وهو الملقب بالمثل الالهية ، وانها لا تدثر  
 ولا تفسد ولكنها باقية ، وان الذى يدثر ويفسد انما هى الموجودات  
 التى هى كائنة .

قال الشيخ فى الهيئات الشفا : ظن قوم ان القسمة يوجب وجود  
 شيئين فى كل شئ كانسائين فى انسانية انسان فاسد محسوس وانسان  
 معقول مفارق ابدى لا يتغير ، وجعلوا لكل منهما وجوداً فسموا الوجود  
 المفارق وجوداً مثالياً وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة  
 مفارقة وايها يتلقى العقل اذا كان المعقول شيئاً لا يفسد ، وكل محسوس



من هذه فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين ينحو نحو هذه واياها يتناول، وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا القول ، و يقولون ان للانسانية معنى واحدا موجوداً يشترك فيه الاشخاص و يبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد ، فهذا اذن المعنى المعقول المفارق . انتهى .

وهذا معنى ما نقل عنهم : ان لكل نوع جسماني فرداً قائماً بذاته . ونقل عن افلاطون انه قال : اننى رأيت عند التجرد افلاك انورية . وعن هرمس انه قال : ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت من انت ؟ فقال انا طباعك التام .

وهذا معنى ما يقولون ، ان لكل نوع رب ، وهذه الانواع اصنامها ، وهذا مرادهم من ارباب الانواع وارباب الاصنام .

والحاصل ، ان عندهم لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً في عالم الإبداع ، وانه هو الأصل والمبدء لسائر الافراد للنوع ، وهى فروعها و معاليه وآثاره ، وذلك الفرد لتمامه وكماله لا يفترق الى محل ، بخلاف هذه الشخصيات فانها لضعفها فى الوجود او نقصها فى انتجوهر مفتقر الى مادة وعوارضها ، و هذا مبنئ على جواز التشكيك فى الذاتيات وجواز اختلاف نوع واحد كمالاً ونقصاً وغناً و فقراً : بناءً على ان المتأصل هو الوجود المتطور بالاطوار المتفاوتة ضعفاً وقوة المقول بالتشكيك على افراده ، فلما منع عندهم فى ان يستغنى فرد من نوع عن مادة مع احتياج فرده الآخر اليها ، لكمال الوجود ونقصها ، كما قال المعلم الاول فى اثولوجيا : ان كل صورة طبيعية فى هذا العالم ، فهى فى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها هيئنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلاهيولى ، وكل صورة طبيعية هيئنا فهى

صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء وارض و حيوان وهواء وماء ونار .

فليرد على هذا المقال ان يقال : ان الحقيقة الواحدة اما ان تقتضى انقيام بالذات فيقتضيه فى جميع افرادها والا فكذلك فى الجميع فلنكل نوع فرد مجرد نورى قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له معين له وكلى ذلك النوع بمعنى تساوى نسبه الى جميع اشخاص النوع فى دوام فيضه عليها ، فكانه هو بالحقيقة هو الكل والاصل وهى الفروع .

وقال فى الميمر الرابع من اثولوجيا : فمن انكر قولنا ، وقال : من اين يكون فى العالم الاعلى حيواناً وسماءاً وسائر الاشياء التى ذكرناها؟ قلنا : ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانه ابدع من المبدع الاول التام ، ففيه كل نفس وكل عقل ، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة . لان الاشياء التى هناك كلها مملوءة غناً وحياتاً كأنها حياة تغلى وتفور ، وجرى حياة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة ، لا كأنها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط ، بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم .

وتقول : انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروايح وجميع الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها ، وهذه كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ، ولا يضيق عن شئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها فى بعض ، بل كلها فيها محفوظة ، كان كلاماً منها قائم عليها . انتهى كلامه ،



واهل البيت اعلم بذا فيه .

تفصيل كلام قيل فى هذا المقام

واعلم ان للقوم فى تأويل المثل النورية كلمات لا بأس بذكرها فى المقام للأحاطة باطراف الكلام ، ولما كان المجموع على ما يظهر من النصيح خمسة اوردتها فى خمسة انوار .

النور الاول :

فيما ذكره المعلم الثانى فى رسالته الموسومة بالجمع بين الرايين من ان مراده من المثل ، هى الصور العلمية القائمة بذاته علماً حصولياً ، لانها باقية غير دائرة ولا متغيرة ، وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية والسكانية ، حذراً من لزوم النزاع بين افلاطون وتلميذه المعلم الاول . ولا يخفى ما فيه اما اولاً ، فلما فاته مع تصريحات الافلاطون على ما نقلنا .

واما ثانياً ، فلانه لانزاع بينهم فى ذلك الما نقلنا من كلام اثولوجيا من تصريحات متعددة على هذا المذهب ، فلا يحتاج فى رفع النزاع بينهما على ما افاده كما لا يخفى على من له ادنى اطلاع حتى يكون توجيهها بما لا يرضى .

النور الثانى :

فيما افاده الشيخ الرئيس فى الشفاء

وهو ان مرادهم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج اعنى الماهية

١ - بل هما موافقان فى ذلك المذهب .

لابشرط شئى بناء على عدم التفرقة منهم بين الماهية لابشرط شئى وبينها بشرط لاشئى ، اوعدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية، اوعدم التفرقة بين تجرد الشئى بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لايدخل فيها العوارض و بين تجرده فى الوجود الخارجى عن العوارض، فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض بناء على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها ولو احقها المادية وجوداً متكرراً فى العين متوحداً فى الحد والنوع ، انتهى .

ولا يخفى ان افلاطون مع عظم شأنه وجلالة مكانه مرتبة بريئة عن امثال هذه الجزافات فى شأنه حيث لم يفرق بين تلك الاعتبارات العقلية البديهية ، نعم قدقرر بان المراد من الطبيع المرسله الموجودة فى عين الدهر وحق الاعيان بلاشروطيتها من حيث هى متمايزة فى عالم الامر من الافراد وراء مالها من الوجود فى عالم الخلق يعنى وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها ، ولا يخفى ان بعدالعلم بحقيقة الوجود الدهرى لامكن القول بهذه المقالة ، غاية الامر عدم جواز كونها صوراً علمية.

### النور الثالث

فى ما قيل من انها عبارة عن الاشباح المثالية المقدارية الموجودة فى عالم المثال الذى هو برزخ بين المادى والمفارق .

واحسن تقريراته ماقرره العارف ابن جمهور اللحساوى فى مجلى الأنوار وهو ، انه قداتفق متألهوا الحكماء كهزمس وانباز قلس و فيثاغورس وافلاطون وغيرهم من الأفاضل ، ان فى الوجود عوالم



ذوات مقادير غير هذا العالم الذي نحن فيه<sup>١</sup> وغير عالم النفس وعالم العقل ، فيه العجائب و الغرائب والبلاد والعباد والبحار والانهار و الاشجار والصور المليحة والقيحة مالايتناهى ، ويقع هذا العالم فى الاقليم الثامن الذى فيه جابلقا وجابلسا وهورقليبا ذات العجائب، وهى وسط ترتيب العالم . و لهذا العالم افقان ، الادنى اللطيف وهو الطف من الفلك الاقصى الذى نحن فيه و هو مرتفع من ادراك الحواس ، والافق الاعلى يلى النفس الناطقة وهواكف منها، والطبقات المختلفة الانواع من اللطيفة والكثيفة المتلذذة والمبتهجة والمولمة و السزعة لايتناهى بينهما ، ولا بد للسالك من المرور عليه ، والفاضل منهم من خرج عنه الى فضاء الانوار المشرقة وقد يشاهد هذا العالم بعض الكهنة و السحرة بقوة النفس الحاصلة بالرياضات لآلات السحر ، واهل العلوم الروحانية ، فعليك بالايمان بهاواياك والانكار لها، فان فى الآثار النبوية و الاخبار الامامية والكتب السماوية ، من الاشارة الى ذلك شئ كثير لعلك تقف عليه بالتفتيش عنها والمطالعة لها ، وما يرد عليهم فانما يرد على فذاهراقاويلهم لاعلى مقاصدهم . انتهى.

١ - فيه مدن لاتحصى من جملة ذلك ماسماه الشارع جابلقاوجابلسا و هما مدينتان من مدن عالم المثال لكل واحد منهما الف بساب لا يحصى ما فيها من الخلايق الاله ، تعالى ، لا يدرون ان الله خلق آدم و ذريته وهور قليا ذات العجائب من جملة مدائنه الا ان جابلقا وجابلسا مدينتان من مدن عالم عناصر المثل وهورقليبا من عالم افلاك المثل . ابن جمهور للحساوى .

٢ - فان العالم المقدارى منقسم بثمانية سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية وهى عالم المثل المعلقة . ابن جمهور .

واعلم ان هذا العالم عند القائلين به ليس له مكان معين وحد معين، بل هو مقدار غير ذى مادة ولا صورة محيط بالعالم الجسماني لا كحاطة جسم على جسم بل على نحو روحاني لا يعلمه الا الراسخون الواصلون الى ما هم يقولون، وهذا هو المراد من روضات الجنان التي يقولون ارباب الايمان من ان النفس بعد مفارقتها من الابدان تتعلق بقول السب مثالية موجودة بلا مكان وفيها جنات وحيات واقارب وعقارب ونار وانهار.

والعجب من العارف المذكور حيث قال: ان السطح الاعلى من الفلك الاعلى، لا يجوز ان يكون مماساً للعدم، كما يقال: ان وراء العالم لا غلاء ولا ملائيل من ذلك ان وراءه عدم محض، فان الامر الوجودي لا يجاور العدم ولا يماسه، بل وراء فلك روحاني مثالي قائمة بذاته لا في مكان ولا في زمان وهو وان كان محيطاً به احاطة روحانية، فهو نافذ في جميع المجردات والاجسام وسار فيها على ما هو الحال في الامور الروحانية، ثم يحيط بذلك الفلك الروحاني افلاك اخر روحانية وهي طبقات كثيرة يتناهى الى العلة الاولى، لانه كلما علا لطف وصف حتى ينتهى الامر الى جسم فلكي مثالي يقرب مرتبته من النفس الفلكية، ثم يذهب الترتيب فصاعداً الى ان ينتهى الى العقل، ثم ان الفلك الروحاني المحيط بالفلك الاعلى وما فوقه من افلاك عالم المشال هي المثل المعلقة في الهواء الروحانية القائمة بذاتها النافذة في الاجسام السارية فيها. انتهى كلامه.

ولا يخفى ما فيه اما اولاً: فلان معنى ان وراء العالم عدم، ليس ان العالم مماس للعدم، كيف والمماس مشاركة بين اثنين ونسبة بين امرين، وليس العدم امراً ثابتاً حتى يقال: ان وراء العالم عدم،



بل المراد ان ليس شئ وراء العالم اصلاً .

واما ثانياً : فلأنه لاعمى لكون الفلك الروحاني مماساً للفلك الجسماني فان المماسة متوقفة على الوضع والمحاذاة وهما من صفات الماديات .

وثالثاً : فلأنه لايجوز ان لاينتهي تلك الافلاك المتماسّة لترتيبها و اجتماعها ولا تنهى الامور المجتمعة المرتبة ، باطل اتفاقاً ، فيجب ان ينتهي الى الواجب كما اعترف به ، ولا معنى لكونه ، تعالى ، مماساً لها ، فيجب ان يماس العدم ، وهل هو الا كرملي ماقر .

وعليك بالتأمل التام ليظهر لك خبايا في زوايا المقام ، وقد مررنا في مبحث الوجود الذهني ماذهب اليه صاحب الاشراق ، من ان عالم المثال ذوات مقدارية برزخ بين العالمين ، وهي الصور الخيالية والصور التي في المرآة والسياء وغيرها من الامور الصقيلة وهذه الامور مظاهرها .

وقال صدر الحكماء في كتبه اننا نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذي ذكر ، لكن بيننا وبين صاحب الاشراق فرق من وجوه ، منها : ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا وفي عالمنا الخاص لا في عالم المثال الاعظم ، البراءة ذلك العالم عن الصور الجرافية الباطلة واضغات الاحلام ونحوها .

ومنها : ان هذه الصور الخيالية من افعال نفوسنا ، لانها ثابتة من غير تأثير النفس فيها ، اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما ذكرنا برهانه .

ومنها : ان القوى الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن جوهرأ عقلياً وهي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل

صيرورتها عقلاً بالفعل والصورة الخيالية باقية ببقاء توجه النفس و التفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها فاذا عرض عنها النفس وانعدمت وزالت ، لانها مستمرة الوجود باقية لابقاء النفس و حفظها ايها، كما زعمه ، والفرق بين الذهول والنسيان ، ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني ، فان فيه يحتاج الى ذلك او ما هو بمنزلة كالعلاقات الدالة انتهى .

وهذا غاية تحرير المقام ، والحق ان هذا العالم موجود منفصل عن هذا العالم المحسوس، قد اخبر بذلك المخبر الصادق وغيره من العارف الوائق ، ولا برهان على بطلانه، لكن لا يصلح تأويل المثل الافلاطونية في تصحيح العلم بذلك ، اذ هي في مكان وهو في مكان «بينهما برزخ لا يبغيان» .

#### بيان مراد لدفع افساد

واورد على هذا العالم ايرادات كثيرة مشحونة بها كتب المشاء ، ولا بأس في نقل بعض منها :

قال الشيخ الرئيس في فصل معقود لا بطلال التعليميات : فنقول ، انه ان كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس ، فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون، فان لم يكن في التعليمي المحسوس تعليمي ، وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا محدد معدود محسوس ، واذ لم يكن شئ من هذا محسوساً فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدء تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها فحكمتنا انه لا يتخيل بل لا يعقل



شيئاً على انا اثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس ، وان كانت طبيعة التعليميات قديوجد ايضاً فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مبائة له، فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة اموراً غير التى تخيلها ونعقلها ونحتاج فى اثباتها الى دليل مستأنف ، ثم لننقل بالنظر فى حال مفارقتها ولا يكون ماعملوا عليه من الاخلاذ الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملاً يستتام اليه وان كانت مطابقة مشاركة له فى الحد، فلا يخلو اما ان يكون هذه التى فى المحسوسات انما صارت فيها بطبيعتها وحدها فكيف يفارق ماله حدّها؟ واما ان يكون ذلك امراً يعرض لها بسبب من الاسباب و يكون هى معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها، فيكون من شأن تلك المفارقات ان يصير مادية و من شأن هذه المادية ان يفارق ، و هذا هو خلاف ماعقدوه و بنوا عليه اصل رأيهم . انتهى .

ثم قال : وايضاً ، فان هذه المادية التى مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها بطبيعتها فيحتاج المفارقات ايضاً الى اخرى، وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لمعارض لها حتى لو لذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة ، فيكون العارض للشئ يوجب وجود امر اقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود ، فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض فى غيرها ولا يوجب فى نفسها ، والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة، فان هذا المفارق

يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للسفارق ، وكم الفرق بين شكل انساني ساذج و شكل انساني حى فاعل ؟ ! . انتهى .  
 و خلاصة الحجة الاولى : ان الطبيعة الواحدة المقدرية لا يجوز اختلافها فى الاحتياج الى المادة وعدمه .

و مجمل الحجة الثانية ان افراد طبيعة واحدة لا يجوز كون بعضها علة و بعضها معلولاً لذاتهما ، وان المعلول اذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الآخر ايضاً معلولاً لفرد آخر و هكذا و يعود انكلام الى ان يعود الى الدور و التسلسل المستحيلين .

و مبنى هاتين الحجتين على عدم جواز التشكيك فى الذاتيات بالنسبة الى افرادها بالاولوية والاولية والغناء والافتقار ، و قدم ان كلام هؤلاء الاعلام فى هذا المقام مبني على جواز التشكيك فى الذاتيات ، ولا برهان يدل على عدم جواز ذلك ، وهم يقولون : ان المادة التى اثبتوها بحسب تجدد الصوره و الطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد ، و اصلها و منبعها الامكان الذاتى و منشأ الامكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود و فقرها ، فسادام نقص للشئ فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص و الفعلية بعد القوة ، و مهما اكمل وجود شئ بحيث لا يتطرق اليه ما يفتقر بسببه الى المادة لا يحتاج اليها اثبتة .

و بعد ما تفتنت بهذا الجواب بالهام ملهم الصواب ، رأيت فى الاسفار من صدر الاخبار فحمدت الله اداء لشكره واحسانه و وفاء لنبذة من حقوق امتنائه .



## النور الرابع

فيما افاده ترجمة الاشراق من انها عبارة عن سلسلة الانوار العقلية الغير المرتبة في العلية النازلة في آخر مراتب العقول فيصدر عنها الاجسام البسيطة فلكية كانت او عنصرية ، والمركبة حيوانية او نباتية او جمادية .

و فيه انه وان ذهب ذهابهم لكن لم يصل الى اياهم اما اولاً: فلان النازل في آخر مراتب العقول لا يصح لان يصير من الصور العلمية المقدمة على الجميع .

و ثانياً فلما ذكره صدر الحكماء من انه لم يبين ان هذه العقول اهي من نوع الطبايع الجسمانية كما ذكرنا منهم ام هي مثال لها لما في الفرق المحصل بين المثال و الممثل .

## النور الخامس

فيما ذهب بعض ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده ، سبحانه ، فانها من هذه الحيثية العلمية الاتسائية كان لها ثبوت على وجه كلي لانها غير محتجة بحسب هذا الثبوت بالاعشية المادية المكانية ولا بالملابس التجديدية الزمانية .

و اورد عليه صدر الحكماء : ان هذه الماديات متعينة محدودة متعددة والمنقول عنهم ان لكل نوع فرداً مجرداً ابدىً ، والتجرد مستلزم للوحدة .

اقول : و مع هذا هو مخالف لتصريحاتهم كما نقلنا ، فتأمل فيه . هذا هي التوجيهات الخمسة التي ارتكبوها القوم في تأويل المثال

الافلاطونية ولا يصلح شئ منها لتصحيح العلم سوى ارباب الانواع ، لعدم صحة بعضها و عدم جواز بعض آخر للعلم ومخالفة بعض لكلامهم .

و اقول : اما ارباب الانواع من العقول القائمة بذواتها ، فعندى فيه نظر ، و هو ان هذه موجودات عينية لاذهنية فيمكن ان يقال : ان علمه بتلك العقول قبل كونها كان على اى كيفية ، هل بصور مرتسمة فى ذاته ، تعالى ، او بعقول مباينة ، او بامر آخر ، فيعود الكلام جذعاً ، فيلزم التسلسل او القول بأنه لا علم له ، تعالى ، ببعض الموجودات قبل كونها . و القائل بالمثُل هرب من ذلك الى ذلك ، فقد وقع فيما هرب عنه .

وايضاً هذه العقول اما موجودة مترتبة او غير مترتبة بل مجتمعة فى صقع العقل الاول ، اى فى وجوده الجمعى او مع العقل الاول فى مرتبة واحدة ، اذ لا معنى لوجودها قبله لانه المعلول الاول ولا موجود قبله الا البارى ، عز شأنه ، فعلى الاول لا يكون صوراً علمية للبارى ، تعالى ، اذ يجب ان لا يكون البارى ، تعانى ، عالمًا بكل منهما فى مرتبة الآخر ، وعلى الثانى يؤل الى مذهب العلم الحضورى الذى كان يقول به ثاليس الملطى ، و قد مر بطلانه ، ولا يكون الصور العلمية ذوات مجردة نورية عليحدة ، و هذا خلاف ما صرحوا به . وعلى الثالث ، يلزم صدور الكثرة عن الواحد ، ولا علم شقاً آخر اولى بالاسكات الا لسكوت ، فانا لا انكر كونهم قائلين بهذه العقول ، لكن كونهم صوراً علمية مما ينقبض عنه العقول .

١ - قائل بمثل جهت تصحيح علم مبدا قائل بمثل نورى نشده است  
و اين از امور مسلم نزد ارباب حكمت است .



## تحقيق دقيق وتدقيق رشيق

واعلم : انه قد خطر في توجيه كلام افلاطون توجيه مصون عن الخطاء بحسب الظاهر والكمون، و هو ان افلاطون ومن تبع طريقته من العرفاء الواصلين ذهبوا الى ان العالم خمسة :

الاول - عالم الذات المحض والوجود الصرف الغير المشوب بالغير صفة وذاتا ، وهذا حضرة الغيب المطلق و غيب الغيوب<sup>١</sup> .

والثاني - عالم الربوبية واللاهوت ، وهو عالم الاسماء والصفات و عالم الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية اعنى تجليه ، تعالى ، بصفاته واسمائها ، وهو المسمى بعالم الواحدية، كما ان الاول بالعالم الاحدية .

و الثالث - عالم العقول المجردة النورية المصطلح عندهم بعالم الجبروت و هناك عالم النفوس المجردة المتعلقة بالافلاك واشباهها .

والرابع - عالم امثال وهو البرزخ بين العالمين و يسمى بعالم السلكوت و امثال المطلق والخيال المطلق و امثال المعلقة .

والخامس - عالم الطبيعة والاجسام .

وقديضاف الى هذه العوالم عالم الانسان الكامل الجامع للاربعة في السلسلة الصعودية ، فعالم السلك اعنى الاجسام عندهم مظهر عالم

١ - مرحوم آخوند ملا نظر على مؤلف نامدار توجه نموده است كه تفرقه بين مقام ذات و احديت و اسماء و صفات يعنى و احديت از مختصات عرفاست نه حكما ، اعم از حكماى اشراق و فلاسفه مشاء يا رواق و انسان كامل راهم حكما جامع كليهم حضرات به نحوى كه عرفا قائلند نميدانند چه آنكه آنها نهايت كمال آدمى را اتصال به رب النوع خود ميدانند ايمن كجا و مشرب عرفا كجا؟ - درن درن درندى، اناعلى بن الحسين المغربى -

السلكوت و هو مظهر عالم الجبروت و هو مظهر عالم الاعيان و هو مظهر الذات الحققة الصرفة ، فالكل مظاهر ذاته و تجليات وجوده و شئونات. وهذا معنى ما قيل : ان العالم هو الظل الثانى اى فى الوجود . والعالم ليس الا وجود الحق الظاهر فى المظاهر ، فلا وجود الا للحق ، والحق هوية العالم و روحه . ولهذا قالوا : العالم غيب لم يظهر قَطُّ والحق هو الظاهر ما غاب قَطُّ ، واهل الظاهر على عكس ذلك ، فيقولون : العالم ظاهر ما غاب قَطُّ والحق غيب فيهم . وكل هؤلاء عبيد السوى و قد عافى الله عبيده عن هذا الداء ، هذا كلام ابن الجمهور المشهور .

و اذا علمت ذلك فاعلم انه ليس ببعيد ان يكون مراده من المثل هو عالم الاعيان الثابتة ، فانه لما ثبت ان الكل مظاهر اسمائه وصفاته فاذا علم صفاته علم جميع معلولاته كما كان اذا علم الذات فقط قد علم جميعها ، ولما كانت تلك الصفات مع كونها متحدة مع ذاته بحسب الوجود والهوية موجودة بوجود ذاته متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار صار هذا التغير سبباً لتضاد الموجودات وتعاند المكونات ، فالعلم بها علم بها على نحو اكمل وطريق اتم علماً بسيطاً بحسب الخارج مفضلاً بحسب الاعتبار من غير ان يقتضى هذا الاعتبار وجود ذوات المعلومات الخارجية بالفعل ، وهذا هو العلم الاجمالي الذى هو عين التفصيل ، و سنذكره .

فلا يكون للاسماء والصفات وجوداً عليحدة الوجود سمياتها ، لكن للمعتبر ان يعتبر ذات المسمى اولاً بدونها ثم معها . ولا يخفى ان الاسماء والصفات صوراً مجردة نورية ، وهذا مصرح به فى كتبهم و يمكن تأويل المثل على ذلك ولا مفسدة اصلاً . ولا يمنعه

١ - والحق ان الحق هو الظاهر الباطن و هو الغيب المحض والظاهر



ان يكون افلاطون قائلاً<sup>١</sup> بالعقول النورية ايضاً كما هو ظاهر لمن تأمل المقام . وعلى ماقررنا من المراد اندفع شبهة اورده على الاستاد (مدظله) وهي : ان عالم الاسماء والصفات امور متكررة بل غير متناهية وكيف يجوز صدورها عن الواحد الحق في مرتبة واحدة؟.

وقال (مدظله) في الجواب: انها ليست بمجعولة ، بل تحققها بلا جعل الواجب ، تعالى شأنه ، و تحقيقه ما ذكرناه و ليس عندي ما يدفع هذا السذهب ، والله اعلم بحقيقة المطلب ، الا ماورد عليه انه حينئذ يكون علمه و سائر صفاته علة للموجودات .

و فيه ان القائل بعليته لايقول بان العلم من حيث هو علة بل من حيث هو عين ذاته و ذاته علة يكون علة ، فمرجع العلية حينئذ هو الذات لاسائر الصفات . ولايصح قول المحقق الدواني المفتخر بالصدىقي : لما كان علمه ، تعالى . مبدء للممكنات و مخصصاً لوجودها كان قدرة . لأن امثال ذلك انما نشأ من الغفلة عن الحيثيات والاعتباران ، وحبان ان ليس لهما مدخل في الاحكام الحكمية ، وهم يقولون : لولا الحيثيات لبطلت الحكمة .

### الهدية الخامسة

في مذهب المتأخرين من العلم الاجمالي

واعلم : ان المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه ، تعالى ، بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لما فيه مأمراً ، وزعموا ، ان

١ - والمشهور ان نسبة علمه الى الموجودات ، نسبة واحدة وان المخصص للايجاد و وقوع شئ في مرتبة او مقام اوزمان مستند الى ارادته الازلية . . .

حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لاقبلها، ولا بد من القول بعلمه، تعالى، قبل اليجاد حتى يتحقق الاختيار، ولما سبق من الادلة، فاضطروا انى علم اجمالى هو عين ذاته مقدم على جميع اليجادات، وذكروا فى اثباته و بيان معانيه وجوهاً ثلاثة :

احدها: مامر فى تقرير المذاهب، وهوالذى ذكرناه فى تقرير المثل آنفاً، وذكره سيدالاعظم المحقق الداماد «رحمه الله» وغيره، وتحقيقه قائم،

و يعضده ماقال بعض المحققين : ان وجود المعلول لما كان رشح وجود العلة وفيضاً منه، فكان الوجود قدزاد عليه و فاض على غيره، فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة فى وجود ما هو علة لها حقيقة، وهذا هوالمسمى عندهم بالوجود الجمعى، فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بالجميع على الاجمال، فوجود العلة هو صورة الجميع، لكن بلاكثرة فى ذاته، تعالى.

وهذا احدى معانى كلام المعلم الثانى «فهوالكل فى وحدة» فهو، تعالى، يعلم من ذاته جميع مصنوعاته متميزاً، وهو الوحدة فى الكثرة، وهذا طور وراء طورالعقل.

و ثانيها : مامر من انه، تعالى، عالم من ذاته، تعالى، بالكل، لكن لابل بالتمييز.

وثالثها : ما افاده المحقق الخضرى، ان علمه، تعالى، اجمالى عبارة عن كونه مبدءاً لانكشاف الاشياء، فكونه، تعالى، عالماً عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف.

ولعل مآل الاخيرين واحد، اذكون ذاته علماً بالكل بلا تمييز لامعنى



له الاكون ذاته مبدء الانكشاف ، ولا تفهم له معنى عليحدة .  
وقداورد المتأخرون من المتكلمين ايراداً مشكلاً ، حرره المدقق  
(زيدجماله) بان العلم الاجمالى مطلقاً ليس بشئ ، اذلاشك ان العلم  
العلم التفصيلى وهو الاستحضار بالفعل ، مرتبة فوق تلك المرتبة ، و  
كمال اتم ، فلولم يكن ثابتاً للواجب ، تعالى ، فى مرتبة ذاته ، وانما يثبت  
له بعد ذلك بعدان يوجد غيره ، فيلزم اتصافه ، تعالى ، فى مرتبة ذاته  
بالنقص و الخلو عن ذلك الكمال ، تعالى عن ذلك . انتهى .

ولا يخفى ان هذا التقرير لا يرد على التوجيه الاول ، اذ فيه على  
التوجيه الاول استحضر بالفعل على وجه اتم ، فكيف يقال ، انه  
لا استحضر هناك بالفعل ، فيجب ان يدعى فى رده ، انلاشك ان هذا  
النحو من الادراك ناقص فى الكمالية على النحو التفصيلى من الادراك .  
ولاريب فى انه لا يسوغ ادعاء البديهة فى ذلك ، و لعل ذلك الادعاء  
مبنى على الالفة بالمحسوس ، فلما كان يرى ان العلم بعشرة رجال على  
التفصيل اكمل من العلم بها على الاجمال ، ادعى ذلك فى الواجب ، تعالى ،  
ايضاً ، ولم يعلم ان العلم التفصيلى انما يكون على نحو يتطرق فيه التغيير  
وذهاب بعض عند وصول بعض مأخوذ فى حقيقته ، بخلاف الاجمالى  
المذكور ، فانه على نحو لا يتغير فيه اصلاً ، مع ان هذا الاجمال تفصيل  
بلا يتغير ، فهو اكمل انحاء العلوم ، و هذه الطائفة بمعزل عن فهم ذلك  
المراد . هذا ما افاده الاستاد واجاد ، جعله الله من الاخير العباد .

نعم يرد هذا على الوجهين الاخيرين مع ما فيها من السخافة ، فان  
ابديهة حاكمة على ان التمكن ليس بعلم والقوة ليس بفعل ، فيكون  
تسميته علمه ، تعالى ، بذاته علماً بالاشياء اجمالاً ، مجازاً لانه كما ان العلم  
الاجمالى علة للتفصيلى ، كذلك ذاته ، تعالى ، علة للمعلومات المفصلة ،

كما صرح به بعض المحققين ، ولم يكن عالماً بالاشياء حقيقة ، وعلى ما حققنا من وجوه العلم الاجمالي ، وان الوجه الاول حق حقيق بالتصديق من انه هو الكل في وحدة ولا ينثلم وحدة الذات بكثرة الشئون الذاتية ، فلا يرد ما اورد عليه من انه كيف يتميز بصورة واحدة مبائة في الحقيقة لحقائق مختلفة تلك الحقائق المختلفة في نظر العالم بدون صور تلك الحقائق المتبائة وليس هذا الانمايز المعدومات ، فانه اين تلك المعلومات وكيف يتخالف و يتميز المعدومات الصرفة ؛ لئلا من تحقيق كيفية ذلك ، وهذا ما قيل : ان الواجب كل الاشياء ، وهكذا كل بسيط الحقيقة ، فتأمل ، لكن لا يمكن القول بذلك لمن قال ان حضور العلة غير حضور المعلول ، بل مستلزم له ، كما لا يخفى .

#### تفصيل لدفع ما قيل

واعلم : ان صدر الحكماء حاول اثبات كون البسيط الحقيقة كل الاشياء وكل الوجود ، كما قال به ارسطو في اثولوجيا بالبرهان ، فقال في كنهه : كل ماهو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعوزه شئ منها الا ماهو من باب النقايس والاعدام والامكانات ، فانك اذا قلت : ج ليس ب ، فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب ، حتى ان يكون ج بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته ، فكانت ذاته امراً عديماً ، ولكن كل من عقل ج ، عقل ليس ب ، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك . فثبت ان موضوع الجيمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودى به يكون ج ، و من معنى عدمى به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه ، فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودى فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً ، فبعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقاً فغير مسلوب عنه



اموجودى ، فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام  
لامن حيث النقايس و الاعدام ، و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً  
بسيطاً و حضورها عنده على وجه اعلى و اتم . انتهى .

و عندى فيه ابحاث عرضتها على الاستاد ، رفع شأنه ، ولم يأت بشئ  
بسمن او يغنى عن جوع اما اولاً: فلان غاية ما اورده صدر الافاضل من  
الدليل ان لج حيثتان ، واما ان نك الحثيتين ذاتيتان ، فلا يثبت  
بمجرد تعدد الحثيات تعدد الذات . لم لا يجوز ان يكونا اعتباريين ،  
او احدهما حقيقية والآخر اعتبارية .

فان قلت : الحثية الاعتبارية الواقعة موضوعاً ، لا يجوز ان يكون  
اعتبارية محضة ، فيكون نفس امرية ، والحثية النفس الامرية تنافى  
انبساطه ، اذ البسيط مالا يتعدد حثياته اصلاً . الا ترى ان الممكن زوج  
تركيبى من الامكان والوجوب ، مع انها اعتباريان ، لكن لما كان هذين  
نفس امرين اوجب التركيب فى الذات ، والبارى ، تعالى ، برى عن امثال  
هذه التركيبات . فالمراد من الذاتى ان يكون ثابتاً لشئ من حيث ذاته ،  
مع قطع النظر عن شئ آخر ، ولا شك ان امثال هذه الحثيات لا يكون  
ثابتاً له فى حد ذاته البسيطة الحققة ، فالمراد من التركيب فى الذات هو  
امثال هذه التركيبات ، ولا ريب انه لازم من الدليل .

قلت : لاشك ان فى قولنا : ج ليس ب ، حيثتان ، حثية انه ج ،  
و حثية انه ليس ب ، والحثية الأولى ذاته بذاته ، والحثية الثانية  
منتزعة عنه بالاضافة الى ب . وليت شعرى من اين يلزم التعدد فى الذات  
ولو بالحثيات ، بخلاف الممكن ، فان وجوده وماهيته حيثتان داخلتان  
فى الذات .

واما ثانياً : فلأن قوله : فكانت ذاته امرأ عديمياً ممنوع ، كبف ،

والبارى، تعالى، من حيث ذاته و وجوده مصداق لسلب عمرو مثلاً مع انه في ذاته وجود صرف .

و ثالثاً : ان قوله . لكان كل من عقل ج عقل ليس ب . ممنوع ، اذ ليس ذات ج بعينه حقيقة ليس ب ، ليلزم المذكور ، بل ذاته مصداق و منشأ لاتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته ، ولا يلزم من تصور المنتزع عنه تصور المنتزع عنه .

ورابعاً : ان الدليل لو تم لدل على عدم جواز سلب العدمت عنه ، تعالى ، ايضاً ، والفرق بان سلب الأمر الوجودى يستدعى حيثية موجودة ، بخلاف سلب الأمر العدمى ، تحكّم بحت . اذ غاية ما ثبت بالدليل ، ان الموجبة يستدعى وجود الموضوع ، ولم يقل بذلك احد فى السالبة المحصلة ، وان قالوا ذلك فى السالبة المحمول ، والسالبة هي هنا محصلة ، فلا يستدعى ثبوت الموضوع سواء كان المحمول امر أو موجوداً ، او معدوماً ، والفرق خروج عن مقتضى البرهان فيما لا بدية يقتضيه ، فلو استدعى سلب الوجودات الحيثية الموجودة ، استدعاه سلب العدمت ، بلا فرق . وخامساً : انك تعلم بدية انه يمكن سلب جميع الاشياء عنه ، تعالى ، فعلى هذا الدليل يلزم تعدد الجهات الحقيقية فيه ، تعالى .

فان قيل : المسلوب عنه النقيصة والاعدام لا الوجودات .

قلنا : ذلك ممنوع ، وهل انت الابصدد اثباته . وغاية ما يمكن ان يقال : ان فى صورة سلب العدمت يكفى فيه نفس الوجود ، بخلاف صورة سلب الامور الوجودية ، فانه لا يكفى فيه صرف الوجود ، والا لم يكن سلبها عنه ، والالزم سلب افراد الشئ عن ذلك الشئ ، فيحتاج الى حيثية عدمية .

ولا يخفى انه حينئذ يكون دليلاً عليه لاجل الدليل المذكور فى كلامه ،



قد ذكره بعض المحققين في توضيح مراده حيث قال : وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان صرف الوجود وكل وجود مترشح منه ، فكل وجود او كمال وجود انبسط على هياكل الموجودات مشوباً بالعدمات والنقائص مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام غير مشوب بالنقيصة ، فاذا سلب عنه شئ فانه ' يسلب عنه باعتبار نقصه لا باعتبار وجوده . فاذا قبل : الواجب ليس بجسم مثلاً ، فالمسلوب عنه ليس الانقاص الجسمية لا وجوده ، فان ذاته لو كانت بذاته مصداقاً لوجوده ، لزم ان لا يكون ذاته عين حقيقة الوجود ، لان عين حقيقة الشئ لا يكون مصداقاً لسلب شئ من افراد ذلك الشئ ، والالم يكن طبيعة ذلك الشئ وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرعة عين المعرفة و نور حدقة البصيرة ، فاعرفه ان كنت اهلاً لذلك . انتهى كلامه .

والظاهر ان عوده عن تفصيل دليل استاده الى ما افاده متضمن لعدم اعتماده على مفاده .

### لوح عقلي<sup>٢</sup> وقلم عرشي<sup>٣</sup>

واعلم : ان المحقق الخفري و من تبعه ومن استتبعه ، ذهبوا في علمه ، تعالى ، التفصيلي الذي هو عين وجودات الاشياء الى مراتب اربع :

الاول : ما عبر عنه بالقلم والنور والعقل ، وهذا وجه الجمع بين الاحاديث الواردة في الشريعة من ان اول ما خلق الله العقل ، وتارة انه القلم واخرى انه نوري ، فان هذه الامور حقيقة امر واحد ، فان الصادر الاول باعتبارانه مجرد عاقل عبر عنه بالعقل و باعتبار انه واسطاً في افاضة نقوش

١ - في الشرع وعبر عنه بالعقل الكل عند الصوفية و بالعقول عند الحكماء. خفري ره.

ما سيوجد الى يوم القيام فى الواح النفوس المجردة الفلكية ، عبّر عنه بانقلم ، وباعتبار ان تلقى الوحي من حضرة الرب ، تعالى ، انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية الى ذلك الجوهر المجرد الذى هو ظاهر فى نفسه و سبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة، كما ان النور ظاهر بذاته مظهر لغيره عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة وعلى سائر الذوات المطهرة المنشعبة عنها. كذا ذكره بعض المحققين .  
 واورد عليه المدقق زيد جماله : انه لا يخفى ان العقل على ما اثبتته العقلاء مخالف للشرع ، لأنهم زعموا قدمه ، وقد علم من الشرع حدوث العالم . انتهى .

واقول : كلام ذلك المحقق مبنى على ما ذهب اليه بعض من ان النفس المحمدية ، صلى الله عليه وآله مغابرة لذلك الجوهر المجرد الذى هو الصادر الاول و نفسه صلى الله عليه وآله فى السلسلة الصعودية يصل اليه فى السلسلة النزولية .

واما ما افاده بعض الواصلين كالسيد الداماد و صدر الحكماء وتلميذه انفيض الكاشى من انه عينه ، فهو حق ظاهر مستفاد من احاديث الاوتاد ، فلا اشكال حينئذ فى قوله : «نورى» ولا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف فى تصحيح الاضافة وليس كون النفس المحمدية صلى الله عليه وآله صادراً اولاً مخالفاً للشرع ، و بعد تسليم ان حدوث العالم قد ثبت من الشرع لا يلزم الاعتراف بقدم النفس المحمدية صلى الله عليه وآله ، اذ كون المجرد قديماً موقوف على ثبوت ان الحادث<sup>٢</sup> مسبق بمادة، ومدة، ولم يثبت ذلك ،

١- والحاصل ان العقل على ما اثبتته المتشعبة لا ينافى الشرع الدال على الحدوث وكون ما قال به الحكماء منافياً له لا يستلزم انكاره بالمرّة ، مع ان الاحاديث على اثبات العقل متظاهرة . منه

٢- فمالم يكن مسبقاً بهما كالمجرد لا يكون حادثاً . م ق



عند المتأخرين، كما حقق في مظانه ، وليس المقام مما يسع تحقيق الكلام والباطن في طي الحاضر الشاهد .

واعلم : ان ادلة اثبات العقل مما لا يفيد تعدده في السلسلة الطولية، بل غاية ما يفيد الادلة على تقدير تمامه اثبات العقل الكل الذي هو المصادر الاول ، وهو مشتمل عرضاً على شعب غير متناهية ، ويؤيده احاديث كثيرة .

والثاني : مرتبة النفس الكل في اصطلاح الصوفية وذلك هو النفس العلية العلوية في اصطلاح الشرع ، و يندرج فيه النفوس الانسانية المنشعبة منه، كما ان عقولهم منشعبة من العقل الكل .

الثالث: كتاب المحو والاثبات<sup>٢</sup> سميت به لان الصور المرشمة فيها لما كانت صوراً للجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى و تثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها .

والرابع : عالم الطبايع والاجسام<sup>٣</sup>. وقال بعض المحققين : وانما احتيج في علمه ، تعالى بالاشياء الى هذه المراتب ، لانه ، تعالى ، يجب

١ - والوحد المحفوظ في اصطلاح الشرع والنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء خفري .

٢ - و هو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية و هي النقوش المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية ، فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود، تعالى؛ خفري .

٣ - اي الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها، فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة اليجاد . خفري .

ان لا ينفك عن العلم بالاشياء فى شئ من المراتب فى نفس الامر، فكمانه، تعالى، يعلم الاشياء فى مرتبة ايجادها العيني بعين نلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الاشياء فى جميع المراتب السابقة على ايجادها وهى مراتب وجودات علها، فاوليها : مرتبة وجوده، تعالى، وهو علة العلل، وثانيها: مرتبة وجودات العقول، فوجودات تلك العقول، علوم تفصيلية له، تعالى، بذواتها وعلم اجمالى بمعلولاتها، وكذلك الحال فى مرتبة النفوس، فما يكمُن فى العقول يصير تفصيلياً فى النفوس وهناك يمتاز الماهيات، ولهذا المعنى عبّروا عن هذه المرتبة باللوح كما عن السابق بالقلم، وهذه هى مراتب العلم الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى اعنى علمه، تعالى، بذاته من العقول والنفوس وكذلك كتاب المحو والاثبات والطبايع هى مراتب علمه التفصيلي، لكن علمه بذاته اجمالى بحت وكل من الاخيرتين تفصيلي بحت والمتوسطان متوسطان اعنى تفصيلية باعتبار واجمالي باعتبار. انتهى كلامه ماخصاً.

واورد عليه المدقق، زيد جماله، بقوله: وفيه نظر اما اولاً: فلانه،

١- اى علمه بالاشياء بذاته المقدس والافان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته كما صرح به نفس ذلك المحقق اعنى مولانا عبدالرزاق اللاهيجي فى ضمن بيان الاحتياج الى المراتب الاربع. ق ر ه  
١ - و فيه انا نمنع كون العلم التفصيلي كماله تعالى. خ ل ما كان هذا موجوداً فى هذه النسخة و انما كتبتّه من عند نفسى لاستبعادى ان يكون قوله: بل علمه الى آخره من تنمة كلام المعترض، بل الظاهر انه من كلام المجيب اعنى صاحب الرسالة كما يشعر به جوابه عن الاعتراض الثانى بقوله قدمران غرضه (الى آخره) و الظاهر ضبطه فى النسخة الا ان يقال ان قوله: بل علمه الكمالى من تنمة كلام المعترض اعنى المدقق آقا جمال، رحمه الله، ايضاً وهو بعيد، والله يعلم. م ق



لا حاجة في علمه ، تعالى ، الى هذه المراتب ، والالزم احتياجه ، تعالى ، في صفة الكمال الى غيره واتصافه بالكمال بعدما لم يكن ابل عنمه الكمالى بزعمهم ليس الا علمه الاجمالى ، ولا حاجة الى اثبات مراتب العلم التفصيلى ، لكن الامر كذلك فى نفس الامر اى ان كل موجود فهو مع ما فيه من الصور حاضر عنده ، تعالى ، و ظاهر لديه ، ومنه يظهر علمه التفصيلى على التفصيل المذكور ، لانه يجب البتة اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه ، تعالى ،

ولا يخفى ان غاية ما ادعاه بعض المحققين : ان الله ، تعالى ، يجب ان يعلم الاشياء فى مرتبة العقل مثلاً ، لانه لو لا ذلك لما كان له علم والعلم بالكل فى مرتبته بالارتسام فيه لا يسمى احتياجاله ، تعالى ، الى العقل فى علمه ، كما حققه سلطان العلماء ، ولو سلم فلما منع منه ، اذ قد حقق ان الكمالى هو الاجمالى كما اعترف به هذا المدقق .

فليت شعرى انه بعد الاعتراف بذلك هنالك ما معنى قوله : والالزم احتياجه ، تعالى ، فى صفة كمال الى غير .

وقال : اما ثانياً ، فلان وجوب عدم انفكاكه ، تعالى ، عن العلم بالاشياء فى جميع المراتب مسلم ، لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب ،

١ - اقول : مراد المدقق ، زيد جماله ، بعدم الضير من قوله فى احتياج الواجب ، تعالى ، فيه اى فى العلم التفصيلى الى غير ذاته المقدسة اعنى المراتب الاربع التى ذكرها المحقق الخفرى وغيره انما هو عدم الفير عند المثبتين لتلك المراتب الاربع بناء على زعمهم ان الكمال منحصر فى العلم الاجمالى و ليس التفصيلى كما سألته تعالى ، فلا يضر الاحتياج فيه ، فلا يلزم منه الاعتراف الذى ادعاه المصنف اعنى مولانا الجيلانى فلا يرد التشنيع والاعتراض المذكور . فلا يففل . م ق عفى عنه

بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب ، فهو يكتفى بزعمهم .

وفيه بحث عندي ، اذ بناء هذا البحث ايضاً على انه فهم من كلام بعض المحققين ان غرضه انه لولا تلك المراتب ، لما صح علمه ، تعالى ، بالاشياء ، فاورد انه لاحاجة اليها ، لان علمه الاجمالي كاف بالعلم بالاشياء ، وقد مر ان غرضه ليس انه يجب ذلك لذلك ، بل انه لما كان كذلك في نفس الامر يكون مراتب علمه التفصيلي كذلك ، ولا ينافي ثبوت العلم الاجمالي في مرتبة العقل ، علمه ، تعالى ، بالكل في مرتبته ايضاً .

وقال : واما ثالثاً ، فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه للتخصيص بالاربع ، اذ الحوادث غير متناهية ، ويجب علمه ، تعالى ، بكل منها في مرتبة وجود علته ، فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه ، تعالى ، انتهى .

ولا يخفى : ان مراتب الوجود في السلسلة النزولية عندهم اربعة : العقل ، والنفس المجرد ، والنفوس المتطبعة ، والاجسام ، وكل من الثلاثة الاول علة لما تحته ، وليس شئ من الاجسام علة لما بعده بل الافراد الستوائية معدات لتاليها ، وقد ثبت ان الله ، تعالى ، عالم بالمعلولات في سلسلة عللها التي هي ثلاثة بعد ذات الواجب ، فيكون الله ، تعالى ، مراتب اربع في علمه التفصيلي ، وما ادري ما العلل الغير المتناهية حتى يلزم منها علوم غير متناهية .

و اذا علمت هذا فلك ان تعتبر تلك المراتب في العلم التفصيلي باللزوم محذورا كما لا يخفى .



## الهدية السادسة

في تقرير مذهب صدر الحكما . :

واعلم : انه لما قال بالعلم الاجمالي على الوجه الاول المذكور سابقاً ، قال : ان علمه ، تعالى ، بوجود الاشياء مع اليجاد ، هو عين وجودها ، وقد برهن عليه ببرهان عرشى ، هو ان اللوازم ثلاثة اقسام ، لوازم الماهية ، ولوازم الوجود الذهني ، و لوازم الوجود الخارجي ، والاولى : اعتبارية محضة لانها تابعة للماهية من حيث هي هي ، والثانية : ذهنية محضة ، لانها تابعة للماهية الذهنية ، فتكون من المعقولات الثانية كالكلية مثلاً ، والثالثة : امور عينية ، لانها تابعة للوجود العيني كالحرارة للنار .

وبعد هذا فنقول : علمه ، تعالى ، بالاشياء اذا كان بصور مفصلة ، يجب ان يكون من لوازم ذاته ، كما اعترف ، به القائلون بالصور الزائدة ، والالكان لغيره في ذاته ، تعالى ، تأثير ، فلا يكون واجباً من كل جهة ، وهذه اللوازم ، لاتكون لوازم ذهنية له ، تعالى ، لاستحالة تصوره ، تعالى ، في عقل او نفس كما مر ، وليس له ماهية ، حتى يكون من لوازم ماهيته فيكون من لوازم وجوده ، تعالى ، لزوماً عينياً ، فيكون موجودات عينية كل منها متحققاً بنحو وجوده الاصيل ، فلاتكون صوراً كلية ، بل شخصية خارجية . انتهى .

وقال في موضع آخر : علمه بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها ، فان جهة اليجاد للاشياء والعالمية بها ، فيه واحدة ، كما برهن عليه ، فوجود الاشياء له ، عين علمه بها ، انتهى كلامه .

واقول : يترأى من ظاهر كلامه ، ان الله ، تعالى ، يعلم زيداً مثلاً

قبل ايجاده بالعلم الاجمالي ، و اما مع الایجاد فبعين وجوده ، وهذا انما يتصور اذا كان الله ، تعالى ، بالنسبة الى الاشياء قبل و بعد ، وليس كذلك كما سيحقق انشاء الله ، فما افاد في كون العلم التفصيلي عين الاشياء حق تحقيق بالتصديق ، لكن كونه ، تعالى ، عالماً بزيد بعينه بعد وجوده مخالف للتحقيق فتأمل فان المقام دقيق .

### الهدية السابعة

في تحقيق العلم الانكشافى المنسوب الى شيخ الاشراف

فاعلم ان بعض المحققين افاد ، ان التعلق بالزمان يكون على وجوه :  
 احدها - ان يكون تجدد اوضاع الفلك الراسم بحركته للزمان واقعاً بالنسبة الى ذاته ، سواء كان حدوثه و وجوده مشروطاً بقطعة معينة من الزمان ام لا . و بهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ماعدا الفلك الراسم زمانية .

و ثانيها - ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعاً في اوضاعه ، و بهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانياً .

و ثالثها - ان يكون حدوثه و وجوده متعلقاً بجزء معين من الزمان ، سواء كان تجدد الاوضاع بالقياس الى ذاته ام لا ، و بهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية .

والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعاً بالنسبة الى ذاته ، وبان وجوده لا بد في مكان ولا يتصور ان يكون وجود شئ مشروطاً بمكان ، فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان ، فانه معدت لوجود الحوادث ، فالاجسام بجمعها



مكانية بالمعنيين بخلاف كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع، فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة و اوضاعها بالنسبة اليها ، فهو مكانى بالمعنى الاخير فقط وليس شيئاً من المجردات حادثة و قديمة مكانياً بشئ من المعنيين .

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان المدرك الزمانى و المكانى انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية ، لأنه من حيث هو زمانى و مكانى لا يمكن ان يكون الا جسماً ، والجسم من حيث هو جسم ، ليس من شأنه الادراك ، والا لكان كل جسم مدركاً ، بل لا بد ان يكون له قوة من شأنها الإدراك ، ويكون تلك القوة لامحالة قائمة به او بجزء منه ، وهى الآلة الجسمانية .

و المدرك بالآلة الجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر فى زمانه او مكانه ، لان المدرك بما كان ذا وضع و مكان و جهة ، وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك ، و الزمانيات و المكانية مختلفة فى الامكنة و الجهات بحسب القرب و البعد ، و الادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك ، فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام فى اى مكان و اى جهة و على اى وضع و فى اى زمان حاضراً لجسم آخر كذلك ، بل لا بد هناك من مناسبة خاصة و قرب مخصوص و وضع معين ليتحقق الحضور الذى به يتحقق الادراك و ذلك ظاهر .

واما المدرك اذالم يكن زمانياً و لامكانياً بل متعالياً عن الزمان و المكان ، لا يكون اختلاف الاوضاع و الازمنة الواقعة فى الزمانيات و السكانيات كائناً بالنسبة اليه ، بل يكون كائناً فيما بينها و بينه بعضها الى بعض ، فلا يتصور لشئ منها قرب و بعد بالنسبة اليه ، فكل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ، ولذلك كان مدركاً لها دفعة واحدة و مرة غير مستمرة ، بل بتقديم و تأخير ، و يكون قرب بعضها الى بعض و

بعده عنه ، وكذا تقدمه عليه وتأخيره عنه ايضاً مدركاً له البتة. انتهى.  
 واورد بعض : ان كون الشئ زمانياً لا يتوقف على الانطباق عليه والا  
 لما كان الجسم زمانياً . بل يجوز ان يكون بسبب كونه معه في الوجود ،  
 ولاشك ان المجرد مع الزمان في الوجود فيكون زمانياً فلم يكن نسبه  
 الى جميع الازمنة على السوية .

واجاب هذا المحقق عنه : انه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه  
 موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفاً ليصدق ، لا للمجرد ، اذ تعلق  
 للمجرد بهذا اليوم مثلاً سوى كونه معه في اصل الوجود ، و ذلك لعدم  
 اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم ، بخلاف الحوادث الزمانية . فكما  
 ان المجرد يكون اليوم في اليوم بمعنى معية معه في اصل الوجود يكون  
 اليوم في الغد ايضاً بهذا المعنى ، اي معية في اصل الوجود ، والغد انما  
 هو مفقود في اليوم بالنسبة الى اليوم بخصوصه لاجب النسبة في اصل  
 الوجود . انتهى .

و الحاصل انه ، تعالى ، في الأزل يرى الاشياء  
 في الأبد بانكشاف ذواتها لديه والتجدد و التصرم ، انما هو بين تلك  
 الاشياء اي في بعضها بالنسبة الى بعض وليس في علمه ، تعالى ، ماض وحال  
 و مستقبل ، بان لا يعلم شئ ثم علم ، بل انما هذه الاحوال الثلاثة في  
 المعلومات بنسبة بعضها الى بعض ، وليس علمه ، تعالى ، بشئ من الاشياء  
 بانصور المتقررة لافى ذاته ولا في غيره ، بل جميع الاشياء حاضرة بذواتها  
 مع مافيه من الصور في المدرك العالية او السافلة صادقة ام كاذبة تصويرية  
 ام تصديقية و همية ام خيالية ، بل كل مدرك مع مدركها و مدركها  
 منكشفة لديه ، تعالى ، و تلك الصور ليس علماً بذى الصور ، بل ذى  
 الصور ايضاً منكشفة لديه عليحدة ، و هذا المذهب حق واقع ليس لها



من دافع .

وبهذا يندفع الشبهة المشهورة: من ان المعدومات رأساً والممتنعات لا تحقق لها فكيف يتعلق علمه ، تعالى ، بها ، والحوادث كيف يمكن حضورها قبل ازمنة وجوداتها ؟ .

اما الحوادث فلما مر من ان نسبة الباري ، تعالى ، الى الزمانيات على السوية فللمعدوم عنده .

واما عن المعدوم رأساً والممتنع : فلانها في حد ذاتها لا تحقق لهما في الخارج ، والله بكل شئ عليم ، واذا ارتسما في شئ من المدارك يكونان متحققين و حاضرين بواسطة المدارك عند المدرك الاول ، تعالى شأنه . ولا يرد ما افاده جمال المدققين من جواز كونه ، تعالى ، زمانياً اماماً من التحقيق .

### حق مفاض بعون الفيض

وانت بعدما تأملت فيما قرأناه عليك من ان الحضور اتم انحاء العلم ، وان الله فاعل مختار وليس بزمانى ، وانه قبل الاشياء عالم بها ، وان اتحاد العاقل و المعقول ، لا يفي عليه البديهة والبرهان ، وان ارباب الانواع لا يصح ان تكون صوراً علمية ، وان كون العلم بالاشياء بالانطباع فى المبادئ العالية او بالاجمال قبل اليجاد وبالحضور بعد اليجاد ، بعيد عن صوب الرشاد ، لما فيه من الفساد ، للزوم تحقق المضى والحال و الاستقبال فى علم من هو برىء عن امثال هذه الاحوال .  
وان القول بثبوت المعدومات مما ينقبض عنه العقل .  
والقول بالاجمالى المنسوب الى الخفى ، سخيف .  
وبالاجمالى المذكور المنسوب الى السيد السند الامير الداماد و

تلميذه الارشد، يحتاج الى تصفية في الباطن بالرياضات الشاقة ولايساعده البرهان الابعث لتلطيف لطيف ، خير"على بطلان تلك المذاهب، وحقية ان الله يعلم الاشياء عند تعقل ذاته اجمالاً ومن الازل الى الابد، في الازل تفصيلاً، والعلم الكمالى هو الاجمالى ، و التفصيلى هو عين الذوات الخارجية ، ولاقبلية او بعدية بالنسبة الى ذاته ، تعالى .

والعجب من المدقق الفخرى حيث اورد على هذا المذهب بانه يلزم منه قدم كل حادث، ولم يعلم ان القائلين به لا يقولون ان الحوادث موجودة في الازل بل حاضرة في الازل كل في وقته لافى الازل، فليس الازل عندهم ظرفاً لوجودها بل لحضورها .

وهذا تحقيق حق حقيقة العلم قبل اليجاد ، فعليك برفض العناد لعلك تطلع بالمراد و تخلص نفسك عن الفساد ، فانه ولى الارشاد الى الطريق السداد .

#### دفع شبهة مشهورة على طريقة مذكورة

ومما ذكرنا من طريق علمه ، تعالى ، بالاشياء ، يندفع شبهة مشهورة يرد على العلم بالاشياء .

حاصلها : ان معلوماته ، تعالى ، غير متناهية بالفعل ، فاذا كانت موجودة بالفعل ، يلزم وجود امور غير متناهية بالفعل . ويظهر برهان التسلسل .

و طريق الاندفاع بعد الاطلاع على ما مر ظاهر ، لان برهان التسلسل لايجرى في الامور الموجودة المترتبة ، وهنالك كذلك ، كما لا يخفى ، وذلك لان الاجتماع شرط في جريان البرهان ، كما حقق في موضعه ، وهذه الشبهة يرد ظاهراً على اكثر المذاهب سيما على الحصولى الارتسامى، و هو ظاهر .



وقال بعض المحققين في شرحه على التجريد : ان الصور المتقررة في ذاته ، تعالى ، عند الشيخ القائل بالعلم الحصولي متناهية مع كون معلوماته غير متناهية و عدم غروب شئ عنه ، تعالى .  
وقال : ان للشيخ طريق في بيان ذلك في التعليقات غامض تحصيلها . انتهى .

و نحن بعون الله ، تعالى ، مستغنون عما يقولون ، ولاعضال هذا الاشكال ذهب بعضهم الى انه ، تعالى ، عالم في الازل بالقوة بمعنى انه اذا كان شئ يعلمه .

وادعى بعض انه يوافق اخبار الاخيار .

ولا يخفى ما فيه لبراءة الواجب عن القوة وجوباً بالبديهة والبرهان ، ولتواتر الاحاديث على ان علمه ، تعالى ، بالاشياء ، قبل خلقها كعلمها بعد خلقها .

وذهب بعض من اشتهر بالاخبارية من المتأخرين في رسالته الموسومة : (بدان شنامه) مدعياً انه اصبح ملكهما في سحر الى ان معلوماته لاشئ محض ليس لها حصولاً في نفسها ولا حصولاً في غيرها . وقال : لم لا يجوز ان يكون الامور الغير المتناهية في نفس ملاحظة الباري ، تعالى ، بحيث تتعلق بها الملاحظة بلائبوت حصول لها قائم بها ، ويكون تلك الملاحظة عين ذات الباري ، ولم لا يجوز ان لا يكون تلك الامور في حصولها في تلك الملاحظة قائمة بالغير ، ولا يكون لها شخص جوهرى ، وما هو مسلم ان كل موجود في نفسه له شخص موجود قائم بنفسه او بغيره ، و ذلك لا يستلزم كون الامر الحاصل بمجرد الملاحظة ايضاً كذلك ، بل الملاحظة انما تعلقت بها . انتهى ملخصاً .

و ليت شعري ما مراده من هذا الكلام ، نعم كيف يعلم المخلوط بالالهام ماهو المنفاض بالالهام ، واما ظاهر المرام فلا يخفى ما فيه ، لان معلوماته ، تعالى ، شئ البتة اذا لمعدوم المطلق لا يعلم بالبدئية ، والشئ اما موجود او معدوم والمعدوم اما معدوم في الخارج او معدوم مطلقاً ، والمعدوم المطلق ليس بشئ فيكون معدوماً خارجياً وموجوداً بنحو آخر من الوجود ، فالشئ اما موجود في الخارج او في نحو آخر ، و على التقديرين تقول تلك المعلومات غير متناهية و تجري فيه براهين ابطال النسلس .

وايضاً فيكون اما قائمة بذات الواجب او بغيره اذلا واسطة فيلزم للمذهب المذكورة ، فلا يكون مذهباً عليحدة .

والعجب انه قال : ان الملاحظة عين ذاته ، تعالى ، والاشياء حاصلة في تلك الملاحظة ، فانه قول حقيقة بقيام المعلومات الى ذاته ، تعالى . والقول بان ذلك قيام مجازي يقتضى القول بقيامها بذاتها حقيقة ، اذلا سبيل الى عدمها الصرف . وهل هو الاكثر على ما عنه قَر ، الا ان يقول بثبوت المعدومات في المرتبة وقدمر ما فيه .

والفرق بين الحصول في نفسه والحصول في غيره ، في استدعائهما انقيام اما بذاته او بغيره ، مخالفة لمقتضى البدئية ، ولهذا ادعى انه معلوم الهامى ، فتأمل ، في المقام . ولا يندفع الشبهة بما قيل : من ان معلوماته ، تعالى ، مترتبة في العلم بها بالبدئية ، فان علمه ، تعالى ، بها على اكمل طرق العلم ، وهو اللسمى ، اعنى العلم بالمعلول من العلة ، فعلمه ، تعالى ، بها على الترتيب السببي والمسببي ، كما لا يخفى ، وقدمر ذلك ، فيجربى فيه البرهان .



## ابداء مقال لدفع مايقال

ولا يخفى على من نه تأمّثل صادق ، ان مقال المحقق البهائي وتبعه المدقق الخونساري ، عليهما الرحمة والغفران ، من : ان علمه ، تعالى ، عين ذاته ، تعالى ، والذات مجهولة الكنه ، فكذلك العلم ، فلا يمكن ان يعلم كيفية العلم من لا يعلم مَنْ له العلم ، ولسنا مكلفين باستعلام كفيته ، بل غاية ما امرنا به الاعتراف بانه ، تعالى ، عالم ، واما انه كيف علمه ، تعالى ، فلا .

وعندى فيه نظر لعدم البضاعة ، وهو انه لاشك ان العلم هو الانكشاف ، وانكشاف امور عند المدرك اما ان يكون دفعة وبصور وحدانية او تفصيلاً واحداً بعد واحد ، والعقل يحكم بهاتين المقدمتين في بادي النظر وبالحصص العقلية في الاخيرة .

فنقول ، قوله : ان العلم عين ذات الواجب ، اما ان يريد بذلك العلم التفصيلي او الاجمالي ، وعلى الاول يلزم تكثر الذات ، فلا نسلم ان العلم التفصيلي عين الذات . وعلى الثاني ، فسلم انه عين ذاته ، تعالى ، لكن حينئذ غاية ما دل عليه الدليل ، ان لا يكون حقيقة علمه الاجمالي معلوماً لأحد ، وذلك مسلم وليس النزاع فيه بل انما النزاع في كيفية علمه ، تعالى ، بالاشياء تفصيلاً .

هذا ما خطر بالبال ، والله ، تعالى ، ولتى الافضال ، مع كثرة الاشغال .

## التحفة الخامسة ،

في كيفية علمه ، تعالى ، بالجزئيات المادية المتغيرة

واعلم : ان ههنا شبهة ، وهو انه اذا لم يحضر عندنا جزئى ككون «زيد» خارج الدار فى آن حضر عندنا كونه فى الدار ، ثم حضر عندنا كونه

«زيد» خارج الدار ، يلزم التغيير فى علمنا ، والواجب منزه عن التغيير .  
قال الشيخ فى الشفا : لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته عقلاً  
للمتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلاً زمانياً محضاً ، بل على  
نحو آخر نبيته . فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً انها  
معدومة ، وتارة انها موجودة غير معدومة ، فيكون لكل واحد من الأمرين  
صورة عقلية عليحدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون  
واجب الوجود متغير الذات ، هذا خلف .

ثم الفاسدات ان عقلت بانها هية المجردة وما يتبعها مما لم يتشخص ،  
لم يعقل بماهى فاسدة . وادركت بماهى مقارنة للمادة و عوارض مادة  
و وقت و تشخص ، لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة .

و نحن قد بينا فى كتب اخرى ان كل صورة محسوسة و كل صورة  
خيالية فانها مدرك من حيث هى محسوسة او متخيلة بألة متجزية ، و  
كما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له ، كذلك كثير من  
التعقلات . بل الواجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلى ، ومع  
ذلك فلا يعزب عنه شئ و شخص «ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض»  
ولافى السماء » وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة .  
اتهى .

و تحقيق الشيخ ان علمه ، تعالى ، ليس علماً زمانياً يكون فيه المضى  
واخويه ، كلام لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، كما مر ، ولولم يعلم  
من خارج ، ذهابه الى العلم الحصولى الارتسامى ، لا يمكن حمل كلامه  
الى ما هو حق التحقيق ، وقدمر بيانه ، واذا عرفت اصل الشبهة ومجمل  
جواب الشيخ ؛



فاقول : انت خبير بعدم ورودها على ما اخترناه، لان الحوادث ازلًا وابدًا حاضرة مع تغيراتها عنده ، تعالى ، من دون حاجة الى آلة متجزية ومن دون ان يتطرق اليه تغير وتبدل باعتبار وجوداتها العينية. وقد اورد استأخرون على جواب الشيخ من ان كلامه المذكور من انه ، تعالى ، يعلم الجزئيات على وجه كلي ، يدل على ان الموجودات الفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ، ولا ينكشف عنده ، تعالى ، باعتبار وجودها العيني الذي هو متغير باعتباره ، ونفى هذا الانكشاف كفر صريح ، ولهذا حكم الغزالي وغيرهم بكفرهم ، لان الواجب مبدء لتلك الجزئيات ، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، فيجب ان يكونوا اما معترفين على علمه ، تعالى ، بالجزئيات على الوجه الجزئي ، واما منكرين للمقدمة المذكورة .

و تحقيق كلام الشيخ في هذا المقام يحتاج الى بسط بساط التطويل ، والاجمال اولى من التفصيل .

#### [ بيان المذاهب في التشخص ]

فقول : ان المشهور في التشخص ثلاثة مذاهب :

الاول - ان التشخص امر موجود في الخارج غير الماهية ، وليس له ماهية كلية ، والا لكان له ايضاً تشخصاً عليحدة ، بل متشخص بنفس ذاته ، فيكون في الماديات مادياً ، وفي المجرد مجرداً بالبدئية .

والثاني - ان التشخص امر اعتباري لا وجود له في الخارج ، وانما هو نحو الوجود الخاص ، كما هو رأي الفارابي اعتباري مثله ، فالموجود في الخارج ماهية نوعية مكتنفة بعوارض مشخصة ، اذا دركت بالحواس تصير جزئية ، وبالعقل كلية .

و هذا ما يقولون : ان التفاوت بين الكلية والجزئية انما هو في نحوى

الادراك ، لافى ذات المدرك .

والثالث - ان التشخص امر منتزع من الماهية بحسب ارتباطها الخاص بالفاعل ، فاذا ادرك هذا الارتباط الخاص الخارجى صار جزئياً والا فكلياً ، سواء كان الادراك بالاحساس او بالتعقل او بغيرهما. واذا عرفت هذا فنقول ، غرض الشيخ ، ان العلم بالجزئيات ليس على نحو الجزئية اننى يدركها الإحساس او التخيل ، بل انما هو على طريقة التعقل . فهو فى صدد رفع التشنيع ، اعنى الاحساس والتخيل عنه ، تعالى ، لما ثبت عنده من عدم جوازهما عليه ، تعالى ، وصريح كلامه ينادى باعلى صوت على ذلك. وهذا ما ارتكبه السيد السند، اسكنه الله صدر الجنان ومعاصره الجليل .

قال سيد المدققين : ليس الشخص الجوهرى الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع ، ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ، ولذلك اذا سئل عنه بما هو، يقع النوع فى الجواب ، فان ادرك الشخص المذكور بالحس، كان تصويره مانعاً عن فرض اشتراكه، وان ادرك لا بالحس، كان غير مانع وان كان المدرك واحداً فى الصورتين . مثلاً: اذا علمت مخاطبك ما علمته بالحس ، وقلت : فطرة ماء متقدر بالمقدار الكذائى فى الأين الكذائى و غير ذلك ، حتى يتصور المخاطب قطرة ماء متصف بجميع الصفات التى ادركت القطرة متصفة بها فى الحس، فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة ، وتصثور مخاطبك لا يمنع منها ، مع ان المتصور واحد . فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسى لا امر فى المتصور يخصه بحيث يصير جزئياً ، وكيف لا ، وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعاً عن الشركة، وان كان اكثر صفاته بل ماهيته مجهولة حينئذ .

و اذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعاً عن الشركة ، وقد



لا يكون بحسب نحوى الادراك ، فاعلم : ان ماذهب اليه الحكماء من ان علمه ، تعالى ، بالجزئى على الوجه الكلى ، اشارة الى ان علمه الشامل ، ليس على وجه الاحساس والتخيل المانعين عن الشركة ولا محذور فيه ، ولا يلزم من ذلك ان يخرج من علمه جزئى اصلاً . انتهى .

والحاصل : انه ، تعالى ، يعلم زيداً ، مثلاً ، بعنوان كونه ماهية كلية محفوفة بعوارض كلية ، وانضمام الكلى الى الكلى وان كان لا يمنع عن الشركة ، لكن من انضمام الكليات المذكورة بعضها الى بعض يحصل صورة كلية منحصرة فى الخارج فى شخص هوزيد ، وكذلك عمرو وأبكرأ وغيرهما . فهو تعالى ، يعلم الجزئيات على وجه كلى ، ولا يلزم عزوب شئ عن علمه ، تعالى ، حتى يلزم الكفر والزندقة . نعم لو كان الشخص امراً موجوداً فى الخارج ولا يكون ذى ماهية كلية معلومة له ، لكان كفوراً ، واذا ليس فليس .

ومامر من انه نفى لانكشاف الجزئى بحسب الوجود العينى وذلك كفر ، لا يخفى سخافته ، اذ غاية ما ثبت من الشرع انه عالم بالاشياء ولا ينكره الشيخ . واما كفية علمه ، تعالى ، بهافلم يثبت من الشرع حتى يكون منكراً كافراً . فظهر ان التكفير ليس واقعاً موقعه . وغاية ما يرد على هذا المقام ما اورده المحقق اللاهجى ، من ان الشخص انما هو بنحو من الارتباط بالجاعل لانبحو من الادراك . وحاصله ان التفاوت فى المدرك بحسب الواقع لانبحو من الادراك ، واما العوارض المكتنفة بالشخص ، فهى امارات للشخص ، والمادة ولو احقها معدات للماهية لقبولها الارتباط الخاص ، فمناط الجزئية التى هى من عوارض المفهوم ، انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعى اعنى ادراك المرتبط بهذا النحو من الارتباط ، ومناط الكلية التى هى أيضاً من عوارض المفهوم انما هو بالادراك ، لا بهذا النحو . فالاشياء الموجودة فى الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص ، فان ادركت بالعلم الحضورى او

بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجى كما فى الصور الخيالية كانت جزئيات ، وان ادركت بالصورة الغير الحاكية لنحو الارتباط كان يكون تصورهما حاكية عن نفس الماهية لاعتن نحو وقوعها وارتباطها بالجاعل ، كانت كليات ، فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط الخاص ، سواء كان بالعلم او بغيره ، و مناط الكلية ادراك غير هذا النحو من الارتباط . انتهى .

واقول : لا يخفى ان الشيخ بعد ما ذهب الى العلم الحصولى وارتسام صورة الماديات فى المجرى ، ولا يجوز ان يكون ذلك الا بعد تجريده عن الماديات للزوم التجزئة فى المدرك ، ولا شك ان الماهية المجردة عن العوارض المشخصة كلية ، فالجزئيات يكون البتة معلومة له ، تعالى ، على وجه كلى وصورة كلية كما مر ، فيكون الصورة المذكورة حاكية عن نفس الماهية ، ولو كانت حاكية عن نحو الارتباط أيضاً لكان ذلك الارتباط أيضاً على وجه كلى ، ولو كان منحصراً فى فرد ، فلما كان قائلاً بالعلم الحصولى ، لكان الأشياء الجزئية معلومة له ، تعالى ، على وجه كلى منحصراً فى الفرد ، فلا عزوب لشيء عن علمه ولا تكفير عليه ، سواء كان مناط الجزئية هو نحو الادراك او الارتباط الخاص ، بعد ما ثبت ان المرسم فى المجرى هو الماهية الكلية ، لكن لما كان مذهب الشيخ ان الماهية متأصلة ومحفوظة بالعوارض<sup>١</sup> و التشخص امر اعتبارى والشخص هو المادة والوضع والكم والكيف فيكون التفاوت بين الجزئية والكلية بنحو من الادراك كما مر .

١ - رئيس ، رضوان الله عليه ، تشخص را بوجود ميداند و مجعول نزد او انحاء وجود است نه ماهيات و اين منافات با اختيار او در علم حق و اعتقاد به صور مرتسمه در علم حق باشياء قبل از ايجاد ندارد ←



وجه المدقق السند ومن تابعه كلامه الى ما يوافق مرامه ، ولا يلزم منه تكفير على اى التقديرين ، نعم غاية ما يمكن ان يقال : انه لا شك ان زيد فى الخارج بحيشية لو اعتبر فى العقل لكان نفس تصويره مانعاً عن الشركة كما هو شأن ما هو منشأ انتزاع لشيء كما مر فى الوجود ، والالكان انتزاع كل شيء عن كل شيء جائزاً ، و تلك الحيشية الثابتة لزيد فى الخارج انما هو ارتباطها الخاص بالجاعل فمناطق التشخص لا يكون بمجرد الادراك ، هذا مع ان البديهة حاكمة بان زيدا فى الخارج شخص ، سواء ادركناه بالحس ام لا ، فمناطق الجزئية هو ادراك هذا النحو من الارتباط ، سواء كان بالحضور او بالاحساس ، والكلية هو عدمها . وهذا هو الحق الحقيق بالتصديق .

وهي هنا اباحت اخر وكلمات اخرى ، رأينا الاعراض عنه اليق واخرى . ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام السيد السند من الخلل وفى ساير توجيهات المتأخرين لكلام الشيخ من الزلل ، و منه التوفيق على اصابة التحقيق .

#### اجتنال فيه اكمال

ولا يخفى انه ورد فى الشريعة انه ، تعالى ، سميع بصير ، واوله القائلون بالعلم الحصولى وامثاله ، الى العلم بالمسموعات والمبصرات وجعلوهما نوعين من العلم . والحق أنهما مشاهدة المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئى بالحضور عنده ، تعالى ، بنفس ذاتهما ، وهذا هو الحق المطابق لما حققناه من العلم الحضورى . وعلى اى

→

چه آنکه هر علم حصولی در مدرك مجرد تام ماهیت کلیست و اشکال اساسی بشیخ و اتباع او آنستکه ملاک علم را در ماهیات نه در انحاء وجودات دانسته که فصله صدر الحکماء ،

التقدير لا يتعلق على من قال بالعلم الحصولى تكفير حيث لم ينف السمع والبصر ولا العلم بالجزئيات ولا امر آخر مخالف لما هو ضرورى الدين ، اذ العلم بالجزئيات على وجه كلى جزئى ، ومشاهدة نفس ذوات الاشياء المسموعة والمبصرة ، ليس مما ثبت ببداهة ولا هو من ضروريات الدين ، فمن كفرهم ، لهذين الامرين افقد خطأ خطأ عظيماً

#### التحفة السادسة

فى مسألة القضاء والقدر

واعلم : ان هذين المعنيين اما ان يلاحظ بالنسبة الى العلم او بالنسبة الى الوجود . وعلى الاول ، يكون القضاء عبارة عن العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته او الصور الحاصلة فيه . والمراد من القدر هو المعلومات التفصيلية ، وهذا ما قال بعض المحققين : من ان القضاء عبارة عن الحكم الالهى فى اعيان الموجودات على ما هى عليه من الاحوال الجارية من الازل الى الابد ، والقدر هو تفصيل ذلك الحكم بايجادها فى اوقاتها وازمانها التى هى يقتضى وقوع الاشياء فيها باستعداداتها الجزئية . فتعلق كل حال من احوال الاعيان بزمان معين وسبب معين ، عبارة عن القدر ، و سر القدر ، انه لا يمكن لعين من الاعيان الخلقية ان يظهر ذاتاً وصفة وفعلاً الا بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتى الغير المتغير ، وذلك لان الله ، تعالى ، يعلم الخلق على ما هم عليه فى انفسهم ولا يحدث العلم فى المعلوم شيئاً الا حسب ما يقتضيه لسان استعداده كلياً و جزئياً .  
و على الثانى : يكون المراد منها ، ما قاله المحقق فى شرح الاشارات بقوله : فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم

١- يعلم الخلق على ما هم عليهم (كذا فى الأصل وانت خير بما فيه .



العقلى مجملة و مجتمعة على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها  
فى موادها الخارجية ، بعد حصول شرائطها مفصلة ، واحداً بعدواحد،  
كما جاء فى التنزيل فى قوله ، عز من قائل : «وان من شئ الا عندنا خزائنه<sup>٢</sup>  
وما ننزله الا بقدر معلوم » انتهى .

وقديراد من القضاء على هذا التقدير : المرسم فى المبادئ العالية ،  
ومن القدر : ارتسامها فى النفوس الفلكية .

وقد افاد سيد الأعظم وسند الأفاخم ثالث المعلمين آية الله فى العالمين  
فى بعض كتبه : ان القضاء على ضريين مختلفين علمى وعينى ، وكما يصح  
ان يعنى به ظهور فى العلم وتمثل فى العالم العقلى ، فكذلك يصح ان يعنى  
به وجود فى الاعيان .

ثم قال ما حاصله : ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت فى انفسها  
وبقياس بعضها الى بعض ، مقترة الى الازمنة والامكنة الموجبة لحجاب  
بعضها عن بعض ، لكنها بالقياس الى احاطة علم الله ، تعالى ، اليها علماً  
اشراقياً وشهوداً تاماً وجودياً فى درجة واحدة من الشهود والوجود ،  
لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية ، فلا تجدد فيها عند حضورها  
لدى الحق الاول ، ولا افتقار لها فى هذا الشهود الى استعدادات هيولانية  
واوضاع جسمانية ، فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة.  
وقال : هذا هو المراد من المثل الافلاطونية . وقد مر الكلام فى  
تأويل المثل الى هذا المعنى .

فيكون القضاء عنده عبارة عن هذا الانكشاف الدفعى ، والقدر عن تفاصيل  
هذا الانكشاف .

ولا يخفى ان القضاء على كل من هذه المعانى لا يقبل التغير والتجدد.

وللقضاء معان يرتقى الى عشرة ذكرها بعض المحدثين :  
 منها ، الخلق والايجاد .  
 و منها ، الايجاب والالزام .

ومنها ، الإعلام والتبيين ، وعلى هذا المعنى الاخير ورد حديث  
 اصبح بن نباتة حيث قال امير البررة وقاصم اعناق الكفرة في جواب ما قال  
 الشيخ : وما القضاء وانقدر اللذان ماسرنا الابهما ؟ فقال : هو الامر  
 من الله ، تعالى ، ثم تلا قوله ، تعالى ، وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه .  
 والعجب من الفاصل القوشجي حيث قال : ليس لهذا الحديث تأييد  
 لهذا المعنى .

ولا يخفى ما فيه ، واولى هذه المعانى الثلاثة اوليها ، لأنه يرجع الى  
 القضاء بالنسبة الى الوجود حقيقة ، واما الاخيرين ، فالاول منهما لا يتعلق  
 الا بالواجبات ، وعلى الثاني لا يتعلق الا بما امر عليه واجبا كان  
 و مستحبا ، او نهى عنه مكروها كان او حراما .

واعلم ان بعضاً من المحققين قال في كتبه بعد ذكر المعنيين الاولين :  
 ان جميع الموجودات كلية وجزئية واقعة بقضاء الله وقدره ، اما في غير  
 افعال العباد ، فعلى سبيل الحتم والجزم ، واما في افعال العباد ، فعلى  
 سبيل التعليق على ارادتهم ، والمراد مما وقع في حديث اصبح المشهور ،  
 هو القضاء والقدر في افعال العباد . ولا يفهم معناه ، اذا يفهم من ظاهر  
 ان القضاء في افعال العباد معلقة على ارادتهم ، انه ، تعالى ، يقضى بانه  
 ان اراد زيد المجيء مثلاً فنقدره ، والا فلا . وهذا مما يقتضى التشكيك  
 في العلم الواجبي ، وهو كما ترى مما يتحاشى عنه العقل السليم .  
 وما ورد في حديث اصبح انما هو مبنى على كون القضاء بمعنى الامر ،



وهو احدى معانى القضاء ، و تفسيره ، عليه السلام ، بذلك مبنى على عدم استعداد الاصبع لفهم المعنى الدقيق ، كما هو مقتضى الدلالة -الولاية-خ- والارشاد، كما هو ظاهر لمن تأمل سلوكهم فى طريق الارشاد .

فالحق ان القضاء اما عبارة عن العلم الازلى الاجمالي او عن الصور العلمية او عن المرتسم فى العقل او عن الانكشاف الحضورى فى الازل .  
والتقدر اما عبارة عن وجودات الموجودات الخارجية فى اوقاتها الخاصة او عن النفوس الفلكية، وسيظهر لك ان شاء الله سر هذا التحقيق، فالتقدر امر تابع للقضاء واقع على وفقه .

وعن على بن الحسين ، عليهما السلام . قال : حدثنا ابي الحسين بن على عليهما السلام ، عن على بن ابي طالب عليه السلام ، يقول : الاعمال على ثلاثة احوال : فرائض ، وفضائل ، ومعاصى . فاما الفرائض فبأمر الله ، عز وجل ، وبرضاء الله وقضاء الله و تقديره ومشيته و علمه ، واما الفضائل فليست بامر الله ولكن برضاء الله و بقضاء الله و بقدر الله، تعالى، وبمشية الله و بعلم الله . واما المعاصى فليست بامر الله ، تعالى ، ولكن بقضاء الله و بقدر الله ، تعالى ، و بمشيته و علمه ، تعالى ، ثم يعاقب عليها .

وعن رسول الله ، صلى الله عليه وآله : من لم يرض بقضائى ولم يؤمن بقدرى فليتمس الهاغبرى .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : فى كل قضاء الله خيرة .  
و عنه ، صلى الله عليه وآله ، يقول : قدر الله ، تعالى ، المقادير قبل ان يخلق السماوات والارض بخمسين الف سنة .

وفى حديث آخر عن اهل بيت النبوة، بألفى عام قبل ان يخلق آدم .  
وقال رجل لعلى بن الحسين ، عليهما السلام، جعلنى الله فداك، ابقدر يصيب الناس ما اصابهم ام يعمل ؟ فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح

وانجسد ، فالروح بغير جسد لا يحسن ، والجسد بغير روح صورة  
 لآحرك بها ، فاذا اجتمعا قويا وصلحا ، كذاك العمل والقدر ، فلولم يكن  
 القدر واقعا على العمل ، لم يعرف الخالق من المخلوق ، وكان القدر  
 شيئا لا يحسن ، ولولم يكن العمل بموافقة من القدر ، لم يمض ولم يتم ،  
 ولكنهما باجتماعهما قويا ، والله العون لعباده الصالحين .  
 وهذه الاحاديث كما ترى تؤيد اركان ما قلنا من المعاني للقدر و  
 القضاء .

ولا يخفى انه قد يستعمل كل منهما على معنى الآخر ، فتأمل في المقام .  
 مقام تحيّر فيه الاعلام وزلّ لديه اقدام العظام  
 واعلم انه ورد في الاحاديث النبوية والإمامية، نهى عن الغوص في بحار  
 القضاء والقدر ، حيث قال اميرارباب العرفان في جواب من سأل عنه  
 من القدر : بحر عميق فلاتلجه ، طريق مظلم فلاتسلكه ، سرّ الله فلاتكلفه .  
 ثم قال له بعد كلام : وانك لبعيد في المشية ، اما اني سائلك عن ثلاث  
 لا يجعل الله لك في شئ منها مخرجا ، اخلق الله العباد كما شاء او كما شاؤا ؟  
 فقال : كما شاء ، قال : فخلق الله العباد لما شاء او لما شاؤا ؟ فقال : لما شاء ،  
 قال يؤتونه يوم القيامة كما شاء او كما شاؤا ؟ قال : يؤتونه كما شاء . قال : قم  
 فليس اليك من المشية شئ .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، و من زعم ان الخير والشربعير  
 مشية الله ، فقد اخرج الله من سلطانه .

وقال ابو عبدالله ، عليه السلام : ما من قبض ولا بسط الا فلتله فيه مشية  
 وقضاً وابتلاء .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : ان الله ، عز وجل ، عندلسان  
 كل قائل ويدكل باسط : فهذا القائل لا يستطيع ان يقول الا ما شاء الله ،  
 وهذا الباسط لا يستطيع ان يبسط يده الا بما شاء الله .



وعن امير المؤمنين ، عليه السلام : اوحى الله ، عز وجل ، الى داود عليه السلام ، يا داود تريد واريد ، ولا يكون الا ما اريد ، فان اسلمت له اريد ، اعطيتك ما تريد ، وان لم تسلم لما اريد ، اتعبتك فيما تريد ، ثم لا يكون الا ما اريد .

وسنذكر لك طرفاً من الأحاديث الدالة على هذا المعنى .

واذا علمت هذا فاعلم : انه وان ورد النهى عن التفكير فى القدر ، لكن لعله بالنسبة الى من لم يكن عالماً بأسراره ، ولم يسع له الاقتباس من انواره ، والالماجاز بيانهم حقيقته فى مقام آخر ، كما مر من الاحاديث وغيرها . فالحرى ان تتكلم فيه بقدر ما وسع لى من الخوض فى بحاره و الغوص فى اقطاره ، متوكلاً على توفيق الملك الشفيق موافقاً لما ورد من الأخبار و متشبهاً باذيال الطاف الأخيـار ، مع ان الاشياء كلها صادر عن مشيئته ، تعالى ، بلا واسطة او معها ، لانه قد ثبت ان الشئ ما لم يجب له وجود ، والالزم الترجيح بلامرجح كما حقق فى موضعه ، من ان الاولوية الخارجية لا يصير منشأ لوجود الممكن ، و معلوم ان الممكن لا يصير منشأ لوجود شئ ، اذ الوجوب عبارة عن طرد جميع انحاء العدم ، وطرد جميع انحاء عدم المعلول لا يمكن من الممكن ، اذ من جملة تلك الانحاء ، عدم المعلول مع عدم علته ، والممكن ليس له ان يطرد عدم معلوله مع عدم نفسه ، والا لكان واجباً بالذات ، هذا خلف ، فموجب الشئ يجب ان يكون واجباً بالذات .

و ايضاً : كل شئ ممكن سواء كان من افعال العباد او غيرها ، واجب بالغير ، وما بالغير يجب ان ينتهى الى ما بالذات ، دفعاً للتسلسل .  
وايضاً : كل ممكن له علة لوجوده وبقائه ، كما حقق فى موضعه ، وعلة الوجود يجب ان يكون معه فى الزمان ، و تلك العلة ان كان واجباً بالذات ، فهو المطلوب ، والا فيجب ان ينتهى الى الواجب الوجود الذى هو علة

العلل بالفعل ، اذ المعدوم لا يؤثر في الوجود ، والصادر عن الواجب صادر عنه بمشيئته ، لانه مختار . فثبت بالبرهان ان الكل صادر عنه ، تعالى ، بمشيئته ، ونحن المباشرون لافعالنا وسايط في تلك الافعال وهذا معنى قوله ، تعالى : « وما تشاؤون الا ان يشاء الله » و مفاد<sup>٢</sup> ماورد في الحديث القدسي : يا بن آدم بمشيئتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ماتشاء وبارادتي كنت انت الذي تريد لنفسك ما تريد . وغيره من الاحاديث .

وانبعث من هذا التحقيق اشكال تحيّر فيه العقول وزل لديه اقدام الفحول ، واحسن تقريراته ما افاده سيد المحققين هو الأمير الداماد ، في قبساته حيث قال :

« و ميض - وان هناك شكاً من معضلات الشكوك، وهو انه اذا كانت ارادتنا وارادة علينا من خارج وكانت الارادة الجائزة الانسانية واجبة الانتهاء الى الارادة الحققة الواجبة الالهية، كان الانسان لامحالة مضطراً في ارادته لفعله ، و ما يضطره اليها أهوال المشية الوجوية الربوية » وما تشاؤون الا ان يشاء الله « فيكون الانسان وان كان فعلة بارادته واختياره، الا ان ارادته لفعله ليس بارادته واختياره ، والا لكان له في كل فعل ارادة مترتبة غير متناهية ، هي ارادة الفعل و ارادة ارادته و ارادة ارادة

١ - س ٥٧٤، ٢٩٠.

٢ - اقول : الظاهر ان الآيه واردة في مقام الرضا، حاصله ان عباد الله المخلصين لا يريدون غير قرب جنباه، تعالى، وليس منظورهم غير تحصيل رضاه ، و هم في اراداتهم تابعون لارادة الله ، تعالى ، فكل ما اراد الله لهم فهو مرادهم فليس لهم مراد غير ما اراد الله لهم و اليه اشير في الحديث: من جلس على بساط الرضا نم ينله مكروه لانه ليس له مراد حتى يكون وقوع خلافه مكروهاً في نفسه و طبعه ، بل كل ما يقع فهو مطلوبه و مقصوده . م ق ره



ارادته ، وهكذا الى مالا نهاية له ، وذلك باطل ، فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختيارياً وارادته لفعله غير اختباره ، فهذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شئ في دفاعه « انتهى .

وهذا الشك غير ما يقال ، من انه لو كان القدر على وفق ما في القضاء ، لكان كفر الكافر ايضاً بقضائه ، ولما ورد في الاحاديث ان الرضا بالقضاء واجب ، فيجب الرضا بالكفر كفر ، والرضا بالكفر كفر . و سيجى جوابه ، انشاء الله .

ولا يمكن ان يقال في جواب الشك المذكور : ان المشية نوع من العلم و علم الله ليس علة لشيء ، بل العلم مطلقا تابع للمعلوم ، فتعلق القضاء في الازل والمشية فيه الى ما يختار العبد فيما لا يزال بارادة احد من الطرفين المقدورين له ، مثلاً يعلم في الازل ان الكافر يختار فيما لا يزال بارادته الكفر ، فهو لما كان فيما لا يزال كذلك ، علمه ، تعالى ، في الازل كذلك ، لانه لما علم هكذا صار كذلك ، وذلك لما ثبت من وجوب انتهاء سلسلة العلية في الكفر مثلاً الى مشيئته ، تعالى وارادته ، فعاية ما يجب بهذا الجواب ، انما هو ما يمكن ان يقال : لو كان الكل بقضاء الله ، تعالى ، فيسقط العقاب عن الكافرا ، فيقال : ان العلم ليس بعلة ، والقضاء هو العلم كما عرفت ، لكن شبهة المشية مما لا يتدفع بهذا الكلام . فقل في الجواب عنه وجوه :

الوجه الاول : ما افاده المحقق الخونسارى ، احسن الله جزاه لاسعاف مأمول ولده الاعز ، زيد جماله ، اجابة لمسئوله بقوله : ان الاضطرار على اقسام ثلاثة :

الاول - ان يصدر الفعل عن الفاعل بلا شعور كالايجاب الطبيعى .

و الثاني - ان يصدر عنه مع شعور ، لكن بقسر قاسر ، مثل ان يأخذ احد "يد احد و يضرب بها رجلاً".

و الثالث - ان يصدر فعل عن فاعل يكون عالماً بمصلحته فيكون علمه بمصلحته باعثاً له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم ، بل لو كان له العلم بمصلحة تركه لما فعله بل تركه.

والاولان اضطرار ان يسقط معهما التكليف ، واما الثالث ، فليس باضطرار وان كان صدور الفعل بعد حصول هذا العلم بطريق الوجوب و اللزوم، سواء كان حصول العلم من نفسه اولاً، لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يحققه ، فالباطل غير لازم و اللازم غير باطل .

ثم قال : فان قلت : لافرق في الحقيقة بين الاقسام ، اذ لو كان بعد حصول العلم بمصلحة محرّم مثلاً، يجب ان يصدر عنه ذلك المحرّم ، فاي ذنب للفاعل في ذلك، اذ ليس له ذنب في حصول العلم اصلاً، ضرورة و اتفاقاً . سواء قيل : ان حصوله منه بالايجاب ام لا، و بعد حصول العلم لا يمكنه ان يمنع صدور الفعل، بل يصدر البتة، فاي ذنب له اذ ذلك بمجرد ان العلم و الارادة من جملة اسباب الفعل ؟ كلا.

قلت : لو كان مجرد العلم سبباً موجباً للارادة او للفعل ، لكان الأمر كما ذكرته، لكنه ليس كذلك بل ان العلم بالمصلحة مثلاً يصير في بعض الموارد سبباً للفعل دون مورد آخر ، كما ان الصالح و الطالح مشتركان في العلم بمنفعة الخمر ، و ذلك العلم في الطالح مثلاً يكون سبباً لشربه او سبباً لارادة شربه دون الصالح ، و هذا الامر هو الباعث لدم الطالح دونه.

فان قلت : حاصل ما ذكرته يرجع الى ان لمادة الطالح دخل في شرب الخمر فيكون الذنب و التوبيخ لاجله ، و هذا ليس بصحيح ، لان ذات الطالح اذا كانت موجبة للفعل المحرم ، فاي ذنب له في فعله ؟

قلت : اي فساد في ان يكون كون ذات الطالح موجبة لفعل محرم



بشرط حصول العلم له بمنفعته سبباً لاستحقاق اللوم والعقاب ، كما ان العرف اذا حاو لو المبالغة في ذم احد او مدحه ، يقولون : ان ذاته كذا وكذا .

فان قلت : اذا قال الشخص الذي فرض ان ذاته موجبة للشرب: اني ما فعل وكيف الحيلة لي ، وكلما اريد ان اترك الشرب لما يمكن لي و يعثوقني عنه ذاتي الى فعله ، فكيف يجوز لومه لانه عاجز مضطرب بنفسه . قلت : انه قول منه باللسان ، اذ هوليس اذا خلى وطبعه يميل ميلاً جازماً الى جانب ترك القبيح ، كيف ولو كان كذلك لما كان ذاته موجبة لصدور الفعل .

فان قلت : اذا جعل الله ، تعالى ، ذاته كذلك فما العقاب واللوم عليه؟ قلت : ان كونه كذلك من لوازم ذاته و ماهيته ، والماهية ليست مجعولة بجعل جاعل بالجعل المركب ، فلم يجعل الله الماهية كذلك ، بل جعلها موجوداً .

فان قلت : لم اوجد الله ، تعالى ، مثل هذا الذات ؟ قلت : لاقبح في ايجاده ، اذا كان لمصلحة ، وكيفية المصلحة من اسرار القضاء والقدر التي نهى عن الخوض فيها .

فان قلت : لو قال هذه الذات الموجودة لمصلحة التي ضرور وجودها اكثر لاستحقاقها العقاب الدائم ، لموجده حين العقاب : لم اوجدتني وابتليتني بمثل هذا البلاء العظيم ، مع علمك بان ذاتي كذلك ، وانا ما كنت راضياً بالوجود ، بل كل العقلاء يؤثرون مثل هذا الوجود على العدم ، لكون تمتعه يسيراً وبلاؤه كثيراً .

فذكر في الجواب عنه طرقاً اربعة :

الاول - ما ذهب اليه بعض من ان الكفار لا يعذبون ابدًا ، بل يخلصون منه آخرًا وان لم يخرجوا من النار ، لكن يحصل لهم حالة يلتذون

بسببها من النار كما السمندر لانه حينئذ يمكن ان يؤثر الوجود على العدم .  
ورده بان هذا مخالف للاجماع من المسلمين و مناف لضرورة الدين .  
الثانى - انه بعد ما ثبت ان الكافر يصح استحقاقه للعذاب وان كان  
لذاته مدخل فى حصول الكفر، العقل يحكم بان ايجاده لافساده اصلاً ،  
بعد ان لم يجعل ذاته كذلك ، وان علم موجداه انه يصدر عنه لذاته امور  
يستحق بها العقاب الدائى ، لان صدور هذه الامور ، قد فرض انه  
باختياره .

الثالث - ان يقال : الوجود نعمة لا يوازنها نقمة ، فمن كان مبتلى  
بالعذاب الدائى ، فنعمة وجوده راجحة عليه و مؤثرة عند العقلاء .  
الرابع - مانسب الى الحكماء من ان مثل هذه الشرور قليلة بالنسبة  
الى الخيرات الكثيرة التى فى العالم و لازمة فى وجود العالم لا بد منها ،  
وترك الخير الكثير لاجل الشرانقليل ، شر كثير . فلا جرم يلزم وجودها  
فى الحكمة بالعرض ، و ذات البارى ، تعالى ، مع كونه محض الوجود  
والخير ، يصح ان يستلزم شراً قليلاً لازماً للخير كثير بالعرض ، ويمثلون  
لذلك مثلاً هو : ان من اراد بناء بيت ، فلا بد ان يعين موضعاً للمخرج .  
ولا يصح الاعتراض عليه ، بانه لم عينت هذا الموضع للمخرج ؟ و هذا  
فلم عليه .

الخامس - مقاله الصوفية من : ان لكل اسم من اسماء الله الحسنى  
مقتضى و مظهراً ، فتلك النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر ، مظاهر اسمه  
التقهار و نحوه كما قال العارف الشيرازى اما على طريقة الحكمة او التصوف :  
دركارخانه عشق از كهر ناگزير است

آتش كرا بسوزد گر بولهب نباشد

اتهى ما اردنا ايراده من كلماته المفيدة لما فيها من الاشتمال على  
فوايد عديدة .



واما الاجوبة المذكورة غير الاول افلا يخلو جميعها عن القصور، كما اعترف به هذا المدقق المذكور . اما الأول - فلأنه لاشك لاحد ان العالم القادر الخبير بعاقبة الامور ، حيث يعلم ان ذات زيد مما يقتضى الشرّ و يعاقب بسببه ابدالآباد ، وحكمه حكم من يعلم ان عبده اذا ارسله الى موضع فلان ، يقتل فلاناً و يوجب بذلك العقاب والقصاص ، فانه حينئذ لو ارسله لاستحق التذم ، فكذلك العالم الخبير ، لو اوجد من يقتضى ذاته الشرور، فللكافر ان يقول: لم اوجدتني وابتليتني بهذا البلاء؟ كما لا يخفى .

و اما الثاني - فلبديهة العقل الحاكمة بان لا تقمة في وجود مبتلى بسببه بالعذاب الدائم ابدالآباد ، و لا يؤثر عاقل ذلك الوجود على العدم، الا ترى ما حكى الباري ، تعالى ، من الكافر حين العذاب بقوله : «ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً» و غيرد الآيات .

واما الثالث - فالحق ان في هذا المقام كلامين :

الاول - ان في العالم خير و شرّ بالذات ، لكن الخيرات التي في العالم غالبه على الشرور والشرور قليلة ، و ترك الشرور القليلة اللازمة للخير الكثيرة شرّ كثير ، فيجب ان لا يترك .

والحاصل : ان الاشياء على خمسة احتمالات :

احدها ، الشئ الذي لاخير له اصلاً .

والثاني ، الذي لاشر فيه اصلاً .

و الثالث ، الشئ الذي يتساوى فيه الخير والشرّ .

والرابع ، ما يكون خيرته غالباً .

والخامس ، ما يكون شرّيته غالباً . والواجب ، تعالى ، وجود محض

و خير محض ، فلا يمكن ان يصدر عنه القسم الاول ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة ، والقسم الثانى ، هو ذات الواجب الوجود ، فانه وجود محض لاجهة شر فيه اصلاً ، اذ الشر هو العدم ولا عدم فيه اصلاً ، والواقع هو القسم الرابع الذى خيرته غالباً ، لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ، شر كثير .

وهذا ما افاده المحقق الخفى ، وقال : انه بهذا تفاخر المعلم الاول فى دفع شبهة الثنوية من ان للشر مبدءاً غير ماه ومبدء للخير ، والتشليل بالبيت والمخرج يناسب هذا الكلام ، اذ المخرج معلول لصاحب البيت و موجود ، لكثته بتبعيئة بناء البيت الذى هو مقصوده بالذات . و فى هذا الكلام قد سلّم ان الشرور موجودة فى العالم و معلولة للواجب ، لكنها بتبعيئة الخيرات الكثيرة .

و يرد على هذا ما اورده المدقق المذكور باباء العقل من ان يحسن ايلام شخص لان يكون غيره فى راحة و سرور ، وكيف يجوز ان يكون ذات الواجب ، تعالى ، مع كونه محض الوجود عندهم و بحت الخير مستلزماً لمثل هذا الامر ، ولو جّوز مثل هذا لجّوز ان يكون ذاته ، تعالى ، مستلزماً لشرور كثيرة اما مساوية للخيرات او ازيد منها ولا تفرقة اصلاً .

نعم اوردت شبهة اخرى هى ، انه كان ينبغى ان لا يكون شرفى العالم اصلاً ، لان ذاته ، تعالى ، عين الوجود ومحض الخير والوجود ، ومستلزم لوجود جميع ما فى العالم اما بلا واسطة او بواسطة ، واستلزام مثل هذا الذات للشر غير معقول ، فحينئذ كلام الحكماء فى دفعه مقبول ، ولعلمهم أيضاً اوردوه فى هذا المقام والفرق بين المقامين واضح . انتهى كلامه حسن مقامه .

وفى قوله : ولوجوز مثل هذا الخ نظر ، لما ظهر من تحرير الكلام



من ان هذين القسمين منافيان للحكمة .

وايضاً في كون جواب الحكماء صحيحاً في دفع الشبهة التي نقلها ، تأمل ، لان استلزام الذات التي هي خير محض - لأنه وجود محض - للشر الذي مناطه العدم ، استلزام غير معقول بلا كلام ، وقد اعترف هذا المدقق ايضاً على ذلك المرام .

الثاني، ان يقال ، ان الوجود خير محض لاشرفيه ، والعدم شر ، والشر يعنى العدم ، لا يصدر عن موجود 'صلاً' ، بل علة عدم مثله . بل نقول : ان الله ، تعالى ، عين الوجود والخير ، ولا يصدر عنه الشر ، والا لكان فيه جهة شر وعدم البتة . فالشرور الواقعة في العالم انما هي شرور اضافية ، اى ، وجودات يوصف بالشر بالإضافة ، كوجود النار في الثوب مثلاً ، ومصادفة القاطع للعضو المقطوع . و هذه الشرور وان استدعت علة موجودة ، لكن هذا الاستدعاء لا من حيث كونها شروراً ، فهي من حيث كونها شروراً صادرة عن المبدأ الذي هو صرف الوجود - بالعرض - لا بالذات ، ولا استحالة فيه ، انما المحال صدور الشر من الخير بالذات ، ولم يلزم ذلك . وهذا ما افاده المحققون .

و قال بعض منهم في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي : انه مقتضى الهيولى الامكانية الفاسقة الموجبة للاعدام والشرور ، والمحال صدور العدم عما هو وجود محض ، لا عن الممكنات المخلوطة بالوجود ، فالعدم مستند اليه ، تعالى ، بالواسطة .

و لعله باحد من هذين الوجهين كان تفاخر ارسطاطاليس المواظب بالتسبيح والتقديس . ولا يرد حينئذ ما اورده هذا المدقق ، كيف ولم يصدر عن الواجب الوجود وهو خير محض واستلزمه شرور ولا محذور فيه ،

اذلتم يصدر عنه الشر ،

نعم مع هذا يمكن ان يقال : لم اوجد الواجب وجوداً يستلزم شروراً  
وأعداماً غير متناهية ، ولا ينقطع ذيل الاشتباه .

واما مقالة الصوفية ، فهي مماثل يوصل اليه افهام المنغمسين في الظلمات  
الهيولانية ، ولا يمكن ان يعتقد شيئاً قبل او ان تصوره ، فالاولى الاحالة  
على اهله .

والمدقق المذكور بعد عدم قبول شئ منها ، افاد في دفع الشبهة انه  
شبهة في مقابلة الضروري ، فلا يسمع ، واطال الكلام بما ذكره يطول ،  
مع ان الاختصار مستون .

فيض ربّاني

[ في لمية وجود الكافر ]

وسنحلي في هذا المقام انه يمكن ان يقال بعد مأمّر من ان الشرور  
هي مقتضيات الذوات الامكانية ، والاعدام مما اوجبها الهيولى الظلمانية ،  
ولا يجوز نسبتها الى من هو صرف الوجود و منبع الجود ، في جواب من  
قال : لم اوجد ذاتاً مقتضية لأنواع الشرور الخالية عن شعاع الخير و  
النور ، انه لاشك ان في ايجاد الحوادث لا بد من مادة واستعداد على  
طريقة الحكماء حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح ، بناءً على ان العلم  
بالأصلح لا يجوز ان يصير مرجحاً لوقوعه في وقت دون وقت لما حقق في  
موضعه ، فلما استعد مادة زيد لافادة الوجود ، اما ان يفاض عليه الوجود  
من السبء الفياض ام لا ، وعلى الاول يلزم اما البخل ، او عدم العلم  
بالاستعداد ، والنقص ، اذ لو لاحد من هذه الثلاثة لوجب افاضة الوجود  
لمن استحق الوجود ، كيف وقد حقق ان الواجب فاعل بالوجود الذاتي ،  
والجود هو افادة ما ينبغي لالعوض ولاغرض ، فيجب على الواجب



بارادته الكاملة الذاتية ، افادة ما ينبغي وهو الوجود لمن يستحق الوجود ، وهو الشق الثاني المطلوب المندفع به اصل الشبهة .

والحاصل : ان الواجب لما علم ان مادة زيدصارت مستعدة للوجود ، افاده الوجود بالوجود لذاتي ، ولما صار موجوداً صار منشئاً للشرور والنقائص ، فاستحق بذاته اللوم والعقاب ، فيجب ان يعاقبة بمقتضى الوجود الذاتي الذي هو افادة ما ينبغي ولولم يعاقبه لكان ظالماً اذا الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه ، و هل عدم معاقبة من هو مستحق للعقاب الاوضاعاً له في غير موضعه ، فاللوم لزيد ولا يرد على الواجب شيء مناف للحكمة والعدالة . ولعل هذا هو الحق الذي لا يعتريه نقص و فنور .

واما العلم بالاصح الذي يقولونه المرجح في وضع الحوادث في مواضعها ، ففيه مع قطع النظر عما اورد عليه من انه مستلزم للدور ، لان العلم تابع ، فلا يصير متبوعاً ، ما لا يخفى لاستلزام كون افعاله ، تعالى ، معئلة بالأغراض الموجبة للاستكمال ، وهو مما ينقبض عنه ارباب الكمال وسيرد عليك ، ان شاء الله ، نبذة من هذا المقال .

### الوجه الثاني<sup>٢</sup>

ما افاده سيد الاعاظم المدعى لثالثية المعلمين في قبساته بعد ايراد الشبهة على ما نقلنا عنه بقوله : « والوجه في ذلك ما اورده و حقيقته في كتاب الايقاظات ، و تلخيصه : انه اذا انماقت العلل والاسباب المترتبة المتساوية بالانسان ان يتصور فعلاً ، و يعتقدانه خير - حقيقياً كان

١ - فيه ان ترك ايجاد الكافر شر قليل بالنسبة الى العذاب الدائم الذي استحقه بذاته و قد مر ان الشر القليل المستلزم لعدم الكثير اولى في الحكمة فتأمل .

٢ - من الوجوه التي ذكرت في الجواب .

او مذنوناً او انه نافع في خير حقيقي او مذنون - انبعث له من ذلك تشوق اليه لامحالة ، فاذاتأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماع الشوق ، تم قوام الارادة المسنوجية اهتزاز العضلات والاودية ، فان تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الاكيدة الاجماعية المعبر عنها بالارادة، حالة شوقية اجمالية للنفس ، بحيث اذا ما قيس الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه بالمحاذ بالذات، كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى نفس الفعل ، واما اذا قيس الى ارادة الفعل والشوق الاجماعي اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه تلك الارادة الاجماعية لانفس الفعل، كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف وارادة اخرى جديده ، وكذلك الأمر في ارادة الإرادة ، وارادة ارادة الإرادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكل من تلك الارادات الملحوظة بالتفصيل يكون بالارادة والاختيار ، و هي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية انسماء بارادة الفعل واختياره .

لست اقول : تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها ، بل اقول للنفس المشوقة المريدة المختارة للفعل ، حالة شوقية اجمالية - اجماعية خـلـ صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة الارادة الى حيث يصح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل ، والترتيب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجماعية بهيتها الوجدانية ، فان ذلك انما يمتنع بالكمية الاتصالية و الهوية الامتدادية لاغير ، فلذلك قالوا ، ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى مقدمات و مؤخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها، بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان . واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة



المتصلة الشخصية ، فان العقل بمعونة الوهم يحلها الى ابعاضها المترتبة  
باسبقية والسبوقية بالذات ، و سبيل الارادة في ذلك سبيل العلم ،  
فاهما يرتضعان في الحكم من تدي واحد ، وتناعها القريحة العقلية في  
مهد واحد ، والبيان التفصيلي هناك على ذمة كتاب الاقالات .

فاذن نقول في ازاحة الشك : ان ريم انه يلزم حصول الارادة من  
غير ارادة واختيار ورضى من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك  
بطلان ذلك ، وان ريم انه يجب انتهاء استناد الارادة في وجودها ووجوبها  
الى القدرة التامة الوجودية والارادة الحقبة الربوبية ، فقد عرفت ان  
ذلك هو الحق لا يحيص عنه العقل الصريح «ولا ياتي الباطل من بين يديه  
ولامن خلفه » وانه «لا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين الأمرين» .

و بالجملة لافرق بين الفعل و بين ارادة الفعل في صدورهما عن  
الانسان بالارادة والاختيار وفي وجوب انتهائهما في سلسلة الصدور و  
الاستناد الى ارادة الفعال الواجب بالذات جل سلطانه ، وكيف يصح  
للممكن بالذات وجود و وجوب لامن تلقاء الاستناد الى الموجود  
الواجب بالذات انتهى كلامه ، رفع مقامه .

ولا يخفى ما فيه اذا انتزاع شئ من شئ لا بدله من مصحح للانتزاع ،  
وانتزاع الارادات الغير المتناهية من حالة واحدة لعلته اختراعى بحت ،  
اذ هذا الامر هو حقيقة ارادة للفعل لا ارادة الارادة ولا ارادة ارادة  
الارادة ، وانتزاعها عنه هل هو كانتزاع العلم من الجدار والفرق غير ظاهر ،  
وانكار جمال المدققين لذلك في حاشيته على شرح مختصر الاصول ،  
ان جميع الممكنات من حيث المجموع في حكم ممكن واحد في جواز  
طريان الانعدام عليها بالكلية كما ذكرها المحقق الخفري ، اندفع هذا  
الكلام .

والحق ان اراد صدر الحكماء اراد لا محيص عنه .

و لجمال المدققين ايرادات على صدر المحققين سخيفة عند المتأمل،  
تركناها احالة على من تأمل فيها في حواشيه على شرح مختصر الاصول.

### الوجه الثالث :

ما ذكره صدر الافاضل حيث قال بعد تقرير الاشكال : والجواب ان  
المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته ، والا لزم ان  
لا يكون ارادته ، تعالى ، عين ذاته ، والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل  
صدر عنه الفعل والا فلا ، لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل ففعل والا  
لم يفعل ، على ان لاحد ان يقول : ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود  
الوجود ولزوم اللزوم ، من الامور الصحيحة الاتزاع و يتضاعف فيه  
جواز الاتزاع الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن  
الفارض لعدم التوقف انعلّى هناك في الخارج . انتهى .

واورد عليه جمال الملة ، زيد جماله ، بقوله : « ولا يخفى ان ما ذكره  
اولاً كلام حق ، لكن ليس مما يدفع الشبهة و ينفع في قلعه و قمعه ،  
اذما زاد على ان المختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته ، بارادته ، والكلام  
في انه اذا لم يكن ارادته بارادته ، فكيف يتحقق معنى الاختيار فيه على  
ما علمت مفصلاً ، وليس الكلام في اطلاق لفظ المختار حتى يكفى ما ذكره ،  
فالتعويل على ما ذكرنا تفصيلاً . انتهى .

وهذا اشارة الى ما نقلنا عن والده الماجد ، حسن بهاؤه .

ولا يخفى على احد من المتأملين ان كلام صدر الامثال هو مجمل  
ما افاده هذا الفاضل في ضمن التفصيل الذي نقلناه عنه ، ولا يرد عليه شيء ،  
نحاصل كلامه ان بمجرد كون الارادة من الغير ، لا يلزم كونه مضطراً في  
فعله بارادته ، والمختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته بارادته ، فلا اضطراب في  
انفعل ولا خدشة فيه .



ولا يريب من تأمل فيما اسلفناه ، ان ارادته مستندة الى الارادة الواجبية ويلزم حصول الارادة عنه من غير اختيار في حصول الارادة ، لأن الارادة لما كانت حالة وجودية شوقية فهي معلول اما لهذا المرید ، فيجب ان يكون بحالة شوقية اخرى بالبدئية ، وهكذا فيجب ان ينتهي الى الواجب ، فيكون احدى من اراداته مستندة الى الارادة الوجودية ، فلا يكون مختاراً في احدى اراداته ، وهل هذا الاضطرار .

فلنا ان نختار الشق الاول ونستدل على لزوم الاضطرار .

و قال تلميذه الارشد الصدر الامجد بعد كلام : « واما ثالثاً ، فان لنا ان نأخذ جميع الابداعات بحيث لا يشذ عنها شئ ، و نطلب ان علتها اى شئ هي ؟ فان كانت ارادة اخرى ، لزم كون شئ واحد خارجاً وداخلاً بانسبة الى شئ واحد بعينه - هو مجموع الارادات - و ذلك محال ، وان كانت شيئاً آخر ، لزم الجبر في الارادة » انتهى .

اورد عليه اجمال المدققين ، زيدبائه ، ب : « انه يجوز ان يكون علة المجموع هي مافوق الارادة الاخيرة ، و هكذا اذا نقل الكلام في ذلك المجموع ايضاً ، ولا يلزم الجبر ولا تحقق ارادة اخرى » انتهى .

ولا يخفى انه لو بنى الكلام على المقدمة المشهورة البديهية القائلة لعلة مكابرة مع ما يقتضيه بديهية العقل ، كيف و هو نفسه قد اورد على السيد المذكور ب : « أنه كل من راجع وجدانه يحكم بفساد هذه المقالة وانه ليس هناك الارادة واحدة ، وليس مما يمكن تحليله الى ارادة الارادة ، فتبصّر » انتهى .

١ - مراده من جمال المدققين ، هو جمال المحققين الآقا جمال الدين

ابن الآقا حسين الخوانسارى استاد الكل .

١ - ولا يخفى عليك ، جمال المدققين توجه باين نكته فرموده كه

و اما العلاوة التي ذكرها ، فحاصله ان الارادات امور ينتزعا العقل ولا تحقق لها ، لان الارادة شئ واحد جمالي يفصلها العقل الى الارادات ، كما نقلنا عن السيد ، كيف و هذا الصدر لا يقول به و اذا كانت الارادات اعتبارية فلا يلزم التسلسل .

واظهر ما يرد عليه انه اذا كان صدور الارادة من ارادة اخرى لزم تحقق هذه الارادة فيلزم تحقق الارادات الغير المتناهية بالفعل و قياس الارادة بالعلم والوجود قياس مع الفارق ، اذ ليس علم العلم علة للعلم ولا وجود الوجود ، ولو كان لكان كما لا يخفى على اولى الأذهان . و هي هنا كلام آخر تركناه لذوى العرفان .

#### الوجه الرابع

ما هو اخس الجميع كما ان الاول احسنها ، و مناطه تجويز الترجيح بلامرجح على ما يقولونه الاشاعرة ، و هو مختار الفاضل القزويني ، ادلعه الله بالطريق الديني ، بان يقال : ان الفاعل المختار لما كان له ان يفعل و ان لا يفعل ، كان علة كل من طرفي الفعل ، هو نفسه ، فذاته كافية في الفعل و عدمه ، فقد يفعل وقد لا يفعل ، بلا وجوب ولزوم ، اما بلا حاجة الى داع اصلاً كما هو مذهب الاشاعرة او مع حاجة اليه ، لكن سواء كان راجحاً في نظره على داعي الطرف الآخر او مساوياً او مرجوحاً ، كما هو مذهب هذا الفاضل .

وما يرد عليه من ان ارادته لفعله اما بسبب ارادة آخر او مرجح آخر

→ ارادة مستقل قائم بذات اختصاص بفاعل بالذات و مستقل دارد لذا مختار من جميع الجهات حق اول تعالى است و غيره فعله لا يخلو عن اضطراب و الانسان مختار في عين كونه مضطرباً ج ل-



أم لا؟ وعلى الأول يلزم المحذور ، و على الثاني يلزم ترجح احد طرفي الارادة المتساويتين على الآخر بدون مرجح ، فيلزم الترجح بلا مرجح ، وهو محال بالبديهة والاتفاق .

اجاب عنه : بان الارادة ليست امراً موجوداً متوسطا بين الفاعل المختار وفعله ، بل هو امر اعتباري ينتزع من الفعل حال وجوده بل الفاعل هو ذاته بذاته قديفعل وقد لا يفعل اما بلا حاجة الى داع او معها ، كما عرفت ، و اذا كان ذاته بذاته فاعلاً ، نختار انه لا يجب صدور الفعل عنه حينئذ ، ولا يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر ، بل ذات الفاعل رجح وجوده في ذلك الوقت و فعله ، ولم يرجحه في وقت آخر ولم يفعله ، بدون سبب آخر لفعله ولا عدمه ، و هذا ليس ترجحاً بلا مرجح بل هو ترجيح بلا مرجح ، ولا استحالة فيه ، وانما الترجح بلا مرجح هو وجود الممكن بلا علة و هو باطل بديهية واتفاقاً ، وهو لا يلزم ههنا ، ولا يلزم من كون الارادة اعتبارياً عدم كون الفاعل مختاراً ، اذ لانسلم ان المختار من يكون الارادة متوسطة بينه و بين فعله و يفعل بسبب الارادة بل المختار من يكون عالماً بما يفعله و يكون مع ذلك له صفة يعبر عنها بالتمكثن من الفعل والترك ، وهذه الصفة موجودة في كلتا حالتى الفعل و عدمه ، و يفعل و يترك الفاعل بذاته لا بواسطة امر آخر ، و بعد الفعل والترك تنتزع منها ان الفاعل اختار ذلك الطرف ، فيكون الاختيار بهذا الاعتبار امراً اعتبارياً منتزعاً من الفعل و تركه بعد وقوعهما ، لانه مبدء حقيقية او اضافية حاصلة في المختار متقدمة على الفعل والترك .

و هذا ما ذكره جمال المحققين في تلخيص كلامه ، و هذا هو شبيه الاختيار الجزائى الذى يقولونه الاشاعرة ، و يلزم منه الجراف والعبث ، اذ لو فعل فاعل فعلاً بلا سبب و علة خارجية ، ليعتدونه العقلاء سفهاً و عبثاً يحكم بذلك بديهية العقل .

وايضاً يحكم بديهة العقل بان الفاعل اذا فعل فعلاً، حصل له حالة شوقية متحققة يصير مبدء الفعل بسببها ، ولولاها لما فعل .  
ولما كان هذا المقال مخالفة للبديهية وموجباً للسفاهة ، اعرضت عن الكلام فيها ، فتأمل في المقام فانه مما قل ان لم يزل فيه الاقدام .

#### اتمام كلام في هذا المقام

و اذا تأملت فيما تلوناه عليك ، ظهر ان الهداية والضلال والخير والشر كلها منتهية الى ارادته وقضائه وقدره ، فالكل بقضاء الله وقدره وهي واجبة بذلك و لكن بتوسط علل من ادراكاتنا وارادتنا ، فاجتماع تلك الامور مع ارتفاع المانع علة تامة لوجود ذلك الأمر المقدر المقضى، ويكون ممكناً بالقياس الى كل واحد منها ، ولما كان العلة الأخيرة هي ارادتنا ، فالفعل اختياري لنا .

فان قلت : ان الله اعطانا الاختيار والقدرة ، فلا اختيار .

قلنا : اعطانا ليلونا اينا احسن عملاً، فالاضطراره لا ينافي الاختياره .

فاذن نحن في مشيتنا مضطرون، واذا تحققت المشية اطاعت القدرة لها فيتحرك الاعضاء فيوجد الفعل، فنحن اذن مجبورون في عين الاختيار، و مختارون في عين الجبر ، فليس جبراً محضاً ، فان لمشية العبد دخل فيه ، ولا اختياراً محضاً ، لأن العبد في هذه المشية مضطّر، و هذا معنى: « ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين » و يشيد اركان هذا التوجيه الوجيه الاخبار الواردة في كتب الاخبار وقد مرّ طرفاً منها ، ومنها: انه قال امير المؤمنين ، عليه السلام ، لسائل : « ان زعمت انك بالله تستطيع، فليس اليك من امر شئ ، وان زعمت انك مع الله تستطيع ، فقد زعمت انك شريك معه في ملكه ، وان زعمت انك من دون الله تستطيع ، فقد



ادّعت الربوبية من دون الله عز و جل . فقال السائل: لا بل بالله استطيع، فقال اما انك لو قلت غير هذا لضربت عنقك .»

و عن رسول الله ، صلى الله عليه وآله: من زعم ان الله تبارك و تعالى، يأمر بالسوء والفحشاء ، فقد كذب على الله ، ومن زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله ، تعالى ، فقد اخرج الله من سلطانه ، و من زعم ان المعاصي بغير قوة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله ادخله النار .  
وعن ابي عبد الله عليه السلام «الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون، والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد .»

واحاديث على هذا المعنى مستفيضة ، وفي الآيات ما يدل على هذا المعنى مما لا يحصى ، منها قال ، تعالى : « قل لن يصيبنا الا ما كتب لنا »<sup>١</sup>. وقوله ، تعالى : ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى<sup>٢</sup>، حيث جمع تعالى، بين مرتبتي اثبات الرمي و نفيه و غيرهما من الكلمات التامة الالهية .

#### شبهة اخرى

وهي ان بعد الاعتراف بان الاقضية سابقة والاقدار جارية ، والكل بمشيئته فما فائدة التكليف ؟.

والجواب : ان الاقضية سابقة على ان اسباب الفعل الصادر عن العبد كما انها اسباب داخلية كالعلم والارادة ، يكون اسباب خارجة ايضاً كالوعد والوعيد مثلاً، فان ذلك كله مهيجات لوجود الافعال و محركات للاشواق و موصلة الى الارزاق، وهذه ايضاً اسباب جعلها للعبد بحسب قدره و قضائه لربط بينه و بين الفعل، كما جعل شرب الدواء سبباً لحصول الصحة في المرض والاضاع الفلكيئة اسباباً للحوادث اليومية، فالسبب

و المسبب كلاهما من القضاء و مستندان الية ، تعالى ، هذا ما قال النبي حين سئل عنه : انحن في امر فرغ منه او امر مستأنف ؟ في امر فرغ منه و في امر مستأنف .

و سئل : هل يغني الدواء والرقية من قدر الله ، تعالى ، ؟ قال :  
والدواء والرقية من قدر الله ، تعالى .

و سئل امير المؤمنين ، عليه السلام ، عند انحرافه من جدار يريد ان ينقض ، اتقر من قضاء الله ؟ قال : «افر من قضاء الله الى قدره» .

وقال النبي ، صلى الله عليه وآله : سبق العلم وجف القلم و تم القضاء بتحقيق الكتاب و تصديق الرسالة و السعادة من الله و الشقاوة من الله عز وجل .

فان قيل : فما فائدة غيبة سر القدر عن الاذهان ؟  
قلنا : لتتيمم العبودية ، بل هذا ايضاً مقضى ليكون من اسباب صدور الافعال عن العبد ، وكذلك الابتلاء بانواع البلايا اظهار لما كتب لنا او علينا والثواب والعقاب من الامور اللازمة للافعال .

#### شبهة و دفع

وقد سبق ذكرها وهو ان الله امر بالرضا بالقضاء والقضاء تعلق بالكفر فيلزم الرضا بالكفر .

والجواب : ان القضاء عبارة عن حكم الهى و الرضا بالحكم لا يستدعى الرضا بالمقضى و المحكوم عليه : فلا يلزم من كون الحكم الذى من طرف الحق خيراً ان يكون المحكوم به الذى من جانب العبد خيراً ، كذا افاده فيض العلماء العاملين ، والله لا يضيع اجر المحسنين .



## اشارة" فيها اشارة"

في تحقيق حديث قاله الصادق عليه السلام :

« امر ابليس ان يسجد آدم ، و شاء ان لا يسجد ، ولو شاء ان يسجد  
لسجد » .

والتحقيق ان الامر ارادى و تكليفى، و الاول غير متخلف عن الوقوع  
قال ، تعالى : اذا امرنا بشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون : ولا يصل  
الى العبد هذا الأمر و لا يدخل لهم فيه .

و الثانى، يصل اليهم بواسطة الانبياء و المطلوب بذلك الامر قديكون  
وفوع المأمور به اذ كان موافقاً لمشيته السابقة كصلاة المصلى، و قد يكون  
المطلوب نفس الامر المذكور بدون وقوع المأمور به ، لحكم و مصالح  
مفضية ، و هذا القسم من التكليفى غير واقع البتة، كذا افيد و هو سديد.

طريق عرفاتى و سبيل وجدانى

[ طريقة الصوفية فى معنى الامر بين الامرين ]

هذا الذى سلكناه فى تحقيق هذا المقام طريقة ذوى البحث من  
العلماء الاعلام ، و اما طريقة اهل الكشف و الالهام من العرفاء الكرام  
و الصديقين العظام فهى يحتاج الى تصفية فى الافهام و تخلية عن رذائل  
الاهام ، و لا بأس ان نذكر طرفاً منها ، لاتمام الكلام و لافهام المرام ،  
فانه ولى الانعام ، و هى انه قدم ان المخلوقات المتباينة الذات

١ - س ٣٦ ي ٨٢ . انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون .

٢- التوحيد الثلاث، الاول : توحيد الذات و هو ان لا يرى فى الوجود  
الا واحداً ، و يعلم ان الموجود الحقيقى واحد و انما الكثرة فيه فى  
حق من تفرق نظره كالذى يرى من الانسان مثلاً رجله ثم يده ثم وجهه  
←

قد اجتمعتها حقيقة وحدانية الذات الهية الصفات بوجود جمعي وحداني، لان المركب من المجموع هو الواجب ، تعالى ، عن الكثرة في الذات ، بل ذاته مباينة الذات من جميع المخلوقات و مع مباينته و بساطته انبسط على هياكل الموجودات ، فالانفعال الصادرة عن الكل صادرة عنها من ذلك الوجه المنسوب الى الحق ، تعالى ، شأنه ، فكما ان وجود زيد شأن من شئونه فكذلك فعله فعل من افعاله وصفاته من صفاته، ولذلك قال ، تعالى ، و ماتشاؤن الا ان يشاء الله ، فاثبت المشية للعبد ثم نفى عنه، فانفعل للعبد ، بل للخالق و هو الحق الفائق ، و هذا معنى الامر بين الامرين فلا جبر بمباشرة العبد ولا تفويض، لان فعلك متقوم بفعله، وهذا سر التوحيد الثلاث كما بيناه ايضاً سابقاً ، و نعم ما قيل : قد ثبت ان الارض تحت تأثير السماء باذن الله و هو تحت ذل تسخير الملكوت باذنه ، وهي في قيد اسر الجبروت باذنه ، وهي مقهورة بقهر القهار و هو الغالب على امره و ارجلهم معقولة بعقال مشيته .

ولنختم الكلام بكلام خير الانام عليه التحية والسلام حيث قال :  
«اعوذ بعفوك من عقابك» وهذا توحيد الافعال «واعوذ برضاك من سخطك»

→  
ثم راسه ، فيغاب عليه كثرة ، فان رأى الانسان جملة واحدة لم يخطر بباله الاحاد بل كان كمدرك الشئ الواحد .

والثانى : توحيد الفعل و هوان لا يرى فاعلاً سوى الله تعالى بان يرى الاشياء الكثيرة و يعلم انها بجملتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب و ذلك بان يعرف سلسلة الاسباب و كيفية تسلسلها و ارتباط اول السلسلة بمسبب الاسباب ، فصاحبه بعد في تفرقة لانه يرى الافعال وكثرتها و ارتباطها بالفاعل ، فهو انقص من الاول ، والثالث : توحيد الصفات وهو...



وهذا توحيد الصفات «واعوذبك منك» وهذا توحيد الذات . ولا يخفى ان الكلمة التامة التوحيدية اعنى لاله الا الله ، جامعة لتلك المراتب ، و الله موصلة الى المطالب فانه الغالب على كل غالب .

### التحفة السابعة

في تحقيق البداء (١) على طريق فرقاني و مقام برهاني

واعلم انه قدورد في الحديث عن الصادق عليه السلام : «ما عبد الله بشئ مثل البداء» و في حديث آخر : «ما عظم الله بشئ مثل البداء» ولما كان ظاهر البداء موهماً لاستلزام حدوث علمه ، تعالى ، بشئ بعد جهله به ، لان البداء في اللغة ظهور رأى لم يكن ، انكره الامام الرازي و شنع على الإمامية تشنيعاً عظيماً ، مع ان الآيات متظافرة في تحقق المحو و

١ - البداء في اللغة ظهور الشئ بعد خفائه و هو ممتنع بالنسبة اليه سبحانه كما وقع التصريح به في الاخبار الواردة في البداء وغيرها فالمعنى الصحيح له هو ظهور اسباب و علل تقتضى في ظاهر النظر او في الواقع امراً و مسبباً يستبعد في العادة او يمتنع تخلفه عنها ، و فقد اسباب امر آخر بحيث يجزم العقل عادة بعدم حدوثه مع انه سبق في علم الله سبحانه حدوث الامر الثاني و عدم حدوث الاول لوجود مانع او فقدان شرط في الاول و لحدوث اسباب تقتضى بانفرادها او انضمامها الى الاسباب المتقدمة الامر الثاني او لمصلحة و غرض و حكمة في ايجادها و نقضها او صرفها الى غيرها بانفرادها او مع انضمام غيرها مع علمه سبحانه لذلك قبل اليجاد ، وكثيراً ما يتخيل الغافل من العناد ذلك لجهله بان تلك الامور يقتضى غير مازعمه و انما مهدت لغير ما سبق الى و همه فيزعم انها الامر فلما تبين له انها لغيره ، آمن واقر بالجهل ، و علم انه ، تعالى ، على كل شئ قدير . ملاحيدر على بن ملا ميرزا الشيرواني .

الاثبات ، فما هو جوابه هناك ، فهو جوابنا ههنا .

فنقول : قد قيل في تحقيق البدء وجوها :

الاول - ما ذكره المعلم الثالث في نبراس الضياء ، وهو : « ان البدء منزله في التكوين منزلة النسخ في التشريع ، فما في الامر التشريعي و الاحكام التكليفية نسخ ، و ما في الامر التكويني والمكونات الزمانية بدء ، فالنسخ بدء تشريعي والبدء كانه نسخ تكويني ، ولا بدء في القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس والملائكة القدسية و في متن الدهر الذي هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات ووعاء عالم الوجود كله ، وانما البدء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو افق النقص و ظرف التدرج ، وبالنسبة الى الزمانيات و في اقليم المادة ، وكما حقيقة النسخ انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه ، لاعن وعاء الواقع ، فكذا حقيقة البدء عند الفحص البالغ إنبات استمرار الامر التكويني و انتهاء اتصال الافاضة و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصص وقت الافاضة ، لانه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه في حد حصوله » .

[تحقيق في لوح المحو والاثبات]

الثاني - ما ذكره صدر الافاضل في شرحه على الكافي ، و هو : « ان اشوي المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما يقع من الامور دفعة واحدة ، لعدم تناهي تلك الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً مع اسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر ، فان ما يحدث في عالم الكون والفساد فانما هو من لزوم حركات الافلاك المسخرة لله و نتايج بركاتها ، فهي تعلم انه كلما كان كذا كان كذا ، فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث امرٍ ما في هذا العالم فينتقش فيها هذا الحكم وربما تأخر بعض



الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الاسباب  
 نولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك لعدم اطلاعها على سبب  
 ذلك السبب ، ثم لما جاء او انه اطلعت عليه و حكمت بخلاف الحكم  
 الاول فيمحي عنها النقش الاول و يثبت فيها النقش الثاني . مثلاً: لما  
 حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب يقتضى ذلك  
 ولم يحصل له العلم بتصدقته الذي سيأتي به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها  
 على اسباب التصديق بعد ، ثم لما علمت به وكان موته بتلك الاسباب  
 مشروطاً بان لا يتصدق ، فيحكم اولاً بالموت و ثانياً بالبرء ، و اذا كانت  
 الاسباب متكافئة لوقوع امر ولا وقوعه ولم يحصل لها العلم برجحان  
 احدهما بعد لعدم مجيى او ان سبب ذلك الرجحان بعد، كان لها التردد  
 فى وقوع ذلك الأمر ولا وقوعه ، فينتقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع  
 اخرى ، فهذا هو السبب فى البداء والمحو والاثبات والتردد، فاذا اتصلت  
 بتلك القوى نفس النبى او الامام ، و قرء فيها بعض تلك الامور فله ان  
 يخبر بمارآه ، و اما نسبة جميع ذلك اليه ، تعالى ، فلأن كل ما يجرى  
 فى العالم الملكوتى انما يجرى بارادة الله تعالى ، بل فعلم بعينه فعل الله،  
 سبحانه حيث انهم ، لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون، و  
 اراداتهم مستهلكة فى ارادته ، تعالى ، و مثلهم كمثل الحواس للناس ،  
 كلما هم بامر محسوس ، امتثلت الحواس لما هم به ، فكل كتابة تكون  
 فى تلك الألواح فهو ابضاً مكتوب لله بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم  
 الاول ، فيصح ان يوصف الله ، تعالى ، بذلك وامثاله ، و ما فى القضاء  
 اعنى عالم العقول واللوح المحفوظ محو المحو واثبات الاثبات ومحو  
 الاثبات واثبات المحو ، وهو ام الكتاب، لاحاطته بكل اجمالاً، ومحل

القدر هو عالم النفوس الكلية الفلكية ، و هو الكتاب المبين ، لظهور الاشياء فيها تفصيلاً ، وكتاب المحو والاثبات ، هو النفوس المنطبعة الفلكية ، قال تعالى : و يحو و يثبت وعنده ام الكتاب<sup>١</sup> . وقال ايضاً : ولا رطب ولا يابس في كتاب مبين<sup>٢</sup> .

#### الوجه الثالث :

ما ذكره بعض المحققين بان جميع الامور اولاً و آخرأ اوابطناً و ظاهراً منتقشة في اللوح المحفوظ و منه يفيض الامور الى النفوس العلوية والسفلية ، فقد يكون المفاض العالم المطلق او المنسوخ حسب ما يقتضيه الحكمة من الفيضان في ذلك الوقت و يتأخر المبيّن الى وقت يقتضى الحكمة فيضانه فيه ، و هذه النفوس الفلكية و اشباحها يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات ، و البداء عبارة عن التغير في ذلك الكتاب .

#### اتمام للكلام

#### [ وجه تسمية التغير بالبداء ]

واعلم ان الآيات والاعبار بدل على ان الله ، تعالى خلق لوحين ، اثبت فيهما ما يحدث في الكائنات ، احدهما اللوح المحفوظ ، ولا تغير فيه و هو علمه ، تعالى ، السابق ، والآخر لوح المحو والاثبات فثبت فيه شيئاً ثم يحوه لحكم كثيرة ، مثلاً يكتب ان عمر زيد خمسين سنة ، فلما تصدق يحوه و يثبت ستين سنة و التغير الحادث في هذا اللوح بداء اما لانه يشبه به اولانه يظهر للملائكة او للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ما حكموا به اولاً .



واعلم : ان التوجيهين الاخيرين قريب المخرج من ينبوع واحد حيث ان بنائهما على ان لوح البدء هي النفوس الفلكية ، وزاد الاخير النفوس السفلية ايضاً ، وهذا نفاير سهل عند من هواهل ، كما لا يخفى .

#### كلمة جامعة و لمعة لامعة

واعلم انه قد سنح لي بعد التأمل في كلمات القوم ببركات انفسهم انزكية ، كلمة جامعة يجمع بين مراتبهم النقية ، و هي ان البدء عبارة عن تجدد الشئ بعد مالم يكن وذلك يتصور مع قطع النظر عن النسخ فى الشرايع والاحكام فى امور ثلاثة : الافعال ، والمشية ، والعلم .

اما فى الافعال ، و هو التغير الحادث فى الوجود بان يظهر منه ، تعالى ، فى كل وقت اثر وفعل لم يكن قبله بحسب الاستعدادات المتجددة الحادثة فى المواد الهيولانية السائلة بالسنة قابليتها حدوث صورة و محو صورة اخرى ، و هذا معنى قوله ، تعالى ، « كل يوم فى شأن » والمراد من اليوم هو اقل ايام الوجود ، و هذا الكلام مما يصح بطريقتى البحث والكف ، رداً على اليهودية حيث قالوا : « يدالله مغلوله ، غلّت ايديهم »<sup>٢</sup> و يكون حينئذ لوح المحو والاثبات صفحة الكائنات . و هذا ما افاده السيد الاعظم ، و يصح بذلك الاحاديث الواردة فى البدء ، لان عبادة الله ، تعالى ، و تعظيمه ، انما تتحقق كل منهما بالاعتقاد بانه هو الحق الثابت الفاعل و بيده ازمة الامور .

واما فى المشية فنقول : لا يخفى ان المشية الذاتية التى نفس ذاته لا يقبل التغير وله ، تعالى ، مشية حادثة ، و هي عبارة تهيؤ الأسباب لوجود شئ فى صفحة الوجود بمقتضى الجود ، و علم ان لهذا الوجود

سبب خفى لو اتنفى لاتنفى ذلك الشئ ، فربما كان وجود ذلك السبب انخفى غير مطابق للمصالح الكونية ، فلذا لا يتحقق ذلك الشئ و يصدق ان مشيئته ، تعالى ، بعد ماتعلقت بوجوده تعلقت بعدمه ، و هذا قوله ، عليه السلام « وان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء » و هذا معنى ما قال الصادق عليه السلام بعد فوت ولده اسماعيل ، « انه بدا الله فيه » لانه ، عليه السلام ، لما كان عالماً باوصاف الآولياء و رأى ان اوصافهم كلها موجودة فى ابنه اسماعيل ، وكان علم انه ليس من الاوصياء ، فلما ظهر فيه اسباب الولاية و آثارها و توفى ، حكم بانه بدا الله فيه . و على هذا ايضاً يكون لوح المحو والاثبات صفحة الزمانيات ، و هذا من اعظم العقائد حيث يجب الاعتقاد بعدم استقلال الاسباب فى ترتيب الآثار ، و نعم ما قال العارف الرومى :

ديده نى خواهم سبب سوراخ كن      تاسبب را بر كنند از بيخ و بن  
واما العلم فلا يخفى ان التغيير فى العلم الازلى الذاتى الاجمالى او  
التفصيلى الحاضر بالذات دفعة مستمرة عنده ، تعالى ، مما لا يجوز ان  
يتخيله عاقل بل جاهل ، و قد مر ان للعلوم التفصيلية يمكن ان يكون مراتب :  
منها - الصور العلمية المفاضة من المبدأ على الألواح المجردة  
العقلية و النفوس الفلكية الكلية ، فان تلك الصور منكشفة لديه ، تعالى ،  
كما مر ، و على النفوس المنطبعة الفلكية ، و ما افاض على الالواح  
العقلية و النفوس المجردة غير قابل للتغيير و التجدد ، و لذلك سميت  
باللوح المحفوظ . قال عليه السلام « انا اللوح المحفوظ » وقال ابى جعفر

١ - فانه قد مر ان المرتبة الثانية من مراتب العلم التفصيلى لله سبحانه مرتبة النفس الكل فى اصطلاح الصوفية المراد بها النفس العلية العلوية ، و هى المعبر عنه فى اصطلاح الشرع باللوح المحفوظ و بالنفوس  
←



عليه السلام : « العلم علمان ، فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه ، و علم علمه ملائكته و رسله ، فما علمه ملائكته و رسله ، فانه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و رسله ، و علم عنده مخزون ، يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء » .

و اما العلوم المفاضة على النفوس المنطبعة ، فيقبل التغيير و لا مانع عنه ، لحكم و مصالح لا يخفى ، مع انه في كمال الخفاء .

و هذا ما مر فيما نقلناه عن المحققين و حينئذ يكون بعض احكام النبي و الامام حيث تخلفت ك اخبار النبي ، صلى الله عليه و آله ، بموت شخص و لم يمت لتصدقه كان لاطلاعهم على ما في النفوس الفلكية المنطبعة و عدم التوجه الى سائر الاسباب .

و يمكن ان يقال : ان للانبياء و الاولياء علمان علم مفاض من الله ، تعالى ، و هو غير متغير و علم مستنبط من النظر في الاسباب ، بدون الاطلاع على خفيات العلل و الاسباب ، لعدم توجههم اليها ، فلذلك حصل فيه التغيير و التجدد .

و اذا علمت ذلك علمت ان البداء يتحقق في جميع تلك الامور اعني في الوجود و المشية و العلم ، و لا يلزم محال من ذلك .

و عرفت ان صرف الهمة الى مرتبة منها كالمحققين السابقين ، انما نشاء من قصور الهمم و نقص القدم .

### الخاتمة

في تحقيق الحديث المشهور عن الصادق عليه السلام : « ان الله خلق الاشياء بالمشية و المشية بنفسها » .

→  
الفلكية المجردة عند الحكماء . ق عفى عنه .

والتحقيق على ما بدالى بعد تأمل تحقيق ، ان القوم اختلفوا فى ،  
ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض ام لا ؟ فذهب طائفة من المتكلمين  
الى الاول ، واحسن اقوالهم ان افعاله ، تعالى ، معللة بالأصلحية و هى  
الغرض العايد<sup>٢</sup> الى الخلق لالى الواجب ، فلاستكمال .

[ فى ان افعاله تعالى غير معللة بالأغراض ]

و ذهب الحكماء ان الله ، تعالى ، لم يفعل شيئاً لاجل شئى و ليس  
لشئى مدخلية فى فاعليته ، لان الفاعل اذا فعل لغرض عايد الى غيره  
لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا  
لم يكن غرضاً له ، فيعود الاستكمال<sup>٣</sup> .

ولا يمكن ان يقال : لعله ، تعالى ، بفعل لا لغرض عايد الى نفسه و  
الى غيره بل لان الفعل حسن فى نفسه لان الفعل الحسن فى نفسه لا يختار

١ - يعنى قالوا انه انما يلزم الاستفادة والاستكمال اذا كانت المنفعة  
راجعة الى الفاعل اما اذا رجعت الى غيره كلاحسان الى المخلوقات فلا ،  
واجيب بانه ان كان احسانه و عدم احسانه اليهم متساويين بالنسبة اليه  
تعالى ، لم يصلح الاحسان ان يكون غرضاً وان كان الاحسان ارجح و اولى  
لزم الاستكمال . سيد شريف .

٢ - فقط كما يختار الانسان انقاذ غريق للافائدة تعود اليه بل افاضة  
الخير عليه . م ح د

٣ - يعنى ان من كان فاعلاً لغرض فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض  
اولى بالقياس اليه من غيره والالم يصلح ان يكون غرضاً له ، فيكون الفاعل  
حينئذ مستفيداً بتلك الاولوية مستكملاً بغيره ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .  
سيد شريف .

٤ - اى فى ذاته ، فيكون وجوده فى ذاته اولى من عدمه . م ح د



لاجل انه حسن فى نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه، فانه يمدح عليه، كل ذلك مصرح به فى الاشارات والمحاكمات ، فالله ، تعالى ، غاية الغايات كما انه مبدء المبادئ ، فيفعل لذاته ، فذاته تام الفاعلية<sup>٣</sup>.

و ماورد فى الاحاديث والآيات من التصريح بالغايات فهى غايات<sup>٤</sup> مترتبة لا الغاية التى لاجلها الفعل ، و لهذا رجع القوم الى القول : بان الله فاعل بالعناية الازلية و هى العلم بالاصح على ماهو نظام الخير و الوجود .

ولايرد عليه ما افاده المحقق الخونسارى : من انه يكون لعلمه ، تعالى ، و للخيرية الواقعية للفعل مدخل فى افعاله ، و هذا مناف لما يقولون: ان لا مدخلة للغير فى فعله ، تعالى . وذلك لان علمه ، تعالى ، عين

١- و الحاصل ان ذلك الفرض الذى هو افاضه الخيرات على الغير و الاحسان اليهم او كون الفعل حسناً فى نفسه ، لا يخلو اما ان يكون ذلك اولى و احرى من لاحصوله او يكونا متساويين والثانى محال لامتناع ترجيح ذلك تركه لكون ذلك الترجيح والترك ضدان و اجتماعهما محال والاول و هو ان يكون القصد بالفعل والاحسان الى الغير والافاضة عليهم اولى و احرى . من تركه فيلزم حصول الفرض ، لان فعل ذلك الاحسان و افاضته الخيرات عليهم مما يحصل له تلك الاولوية، فيكون ذلك الفاعل مستكملاً بذلك الغير ، فيكون لامحالة ناقصاً فى ذاته . م ح د

٢- اشارة الى الوجه الثانى للحكماء فانهم قالوا ان غرض التامع لهما كان سبباً لا قدامه على فعله كان ذلك الفاعل ناقصاً فى فاعليته مستثنياً لها من غيره و لا مجال للنقصان بالنسبة اليه، تعالى، كما لا يخفى. سيد شريف

٣- اما الاحاديث فمثل قوله عز وجل : كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف . و اما الآيات فكقوله ، تعالى ، و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون كما فى بعض الاخبار . م ح د

٤- اى محمول على الغايات المترتبة عليها . سيد شريف .

ذاته و فعله ، تعالى ، ليس للخيرية ، وان كان عالماً بالخيرية ، فلا يكون للغير مدخلية في فعله ، تعالى .

نعم يرد ايضاً مايقال : ان العلم تابع فلايصير متبوعاً كما مر . وما في كتاب الشفاء من ان علمه ، تعالى ، الازلي علم فعلى كالصورة البنائية للبناء فيتصورها ويحدث البناء بحسبها ، كلام لايفهم معناه ، والالزم بطلان التكليف والثواب والعقاب<sup>١</sup> . ولهذا ذهب جمع من العرفاء الى انه فاعل بالوجود الذاتي ، و هو افادة ماينبغي للعوض والاعرض<sup>٢</sup> بدون ملاحظة امر آخر .

و جمع آخر منهم الى انه ، تعالى ، فاعل بالرضا والمشية ، فان كمال الفاعل ان يصدر عنه الفعل بمجرد رضاه لا بملاحظة امر آخر كصدور خطب نهج البلاغة مع كمال البلاغة عن امير المؤمنين عليه السلام بلا ملاحظة ان الترضيع و التجنيس مثلاً حسن<sup>٣</sup> في نفسه ام لا؟ وان كان كل مايفعله الفاعل الحسن حسناً في نفسه .

ولما كان في هذا القولين مظنة تغاير بين العلة والمعلول مع ان العلية هو تطور العلة بطور العلول ، ترقى جمع الى انه ، تعالى ، فاعل بالتجلى لانه تجلى و تطور بالاطوار و ليس يحتاج في ذلك الى القول بالعناية والرضا و الجود ، و هذا اعلى مراتب الكلام .

و مايقال : من انه لو لم يكن خيراً لم يفعله فيكون للخيرية مدخلاً في فعله ، و انكاره مفسطة سفسطة ، اذ لا يلزم من ذلك ان يكون فعله ،

١ - و يمكن ان يقال ان العلم فعلى ولا يسقط الثواب والعقاب لانه لا يجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ، و المقام بالتأمل حقيق . منه  
٢ - فمن اعطى لمدح او ثناء اولتخلص من مذمة او قبيح و اظهار فضيلة و قدرة او غير ذلك مما اشبهه فهو معامل ومستفيد لاجواد . م . ح د



تعالى ، لخيريته ، فانا ربما نفعل ما نعلم انه خير وليست خيريته ملحوظة في فعلنا .

وما قيل : من ان القول بانه : تعالى ، لم يخلق شيئاً لاجل شيء مكابرة فضيحة كانه قول بلاعول ، بل الحق انه دعوى صحيحة ، ولعل اعتماده في ذلك على ظواهر الآيات المشتملة على الآيات .  
و القول بانها غايات مترتبة يدفعها .

وما افيد من ان محل النزاع هو الغرض بمعنى الشوق ، مخالف لتصريحات القوم ، ولانهم انه كيف يجوز ان يفعل شيئاً لأجل شيء ، ولا يكون مشتاقاً اليه .

واذا علمت ذلك فاعلم : ان كلام الصوفية لما كان منوطاً بالكشف والشهود ، ولا يصح بطريق البحث ان يعتقد ذلك . فالحق ان يقال : انه ، تعالى ، فاعل بالوجود الذاتي او بالمشية والرضا ، والمال واحد عند التحقيق ، وعلى هذا معنى الحديث : ان الله ، تعالى ، خلق الاشياء بالمشية ، الذاتية والوجود الذاتي ، و خلق المشية بنفسها . كناية عن عدم كون المشية غير ذاته ، تعالى ، لأنه لو كانت غير ذاته لكانت مخلوقة له ، تعالى ، بالمشية والا لما كان ، تعالى ، مختاراً في خلق المشية ، لان المختار ما يكون فعله منوطاً بمشيته ، فهو كناية عن كون المشية عين ذاته كما هو الحق الحقيقي بالتصديق .

و بعد ما منح لي هذا التوجيه رأيت في كلام بعض الاعلام ان قوله ، عليه السلام ، خلق الاشياء بالمشية كناية عن تحقق المشية بنفسها منتزعة عن ذاته ، تعالى ، بل اتوقفه على مشية اخرى .

وكان هذه المعاني من بركات النفس الزكية الزكوية ، اعنى الاستاد

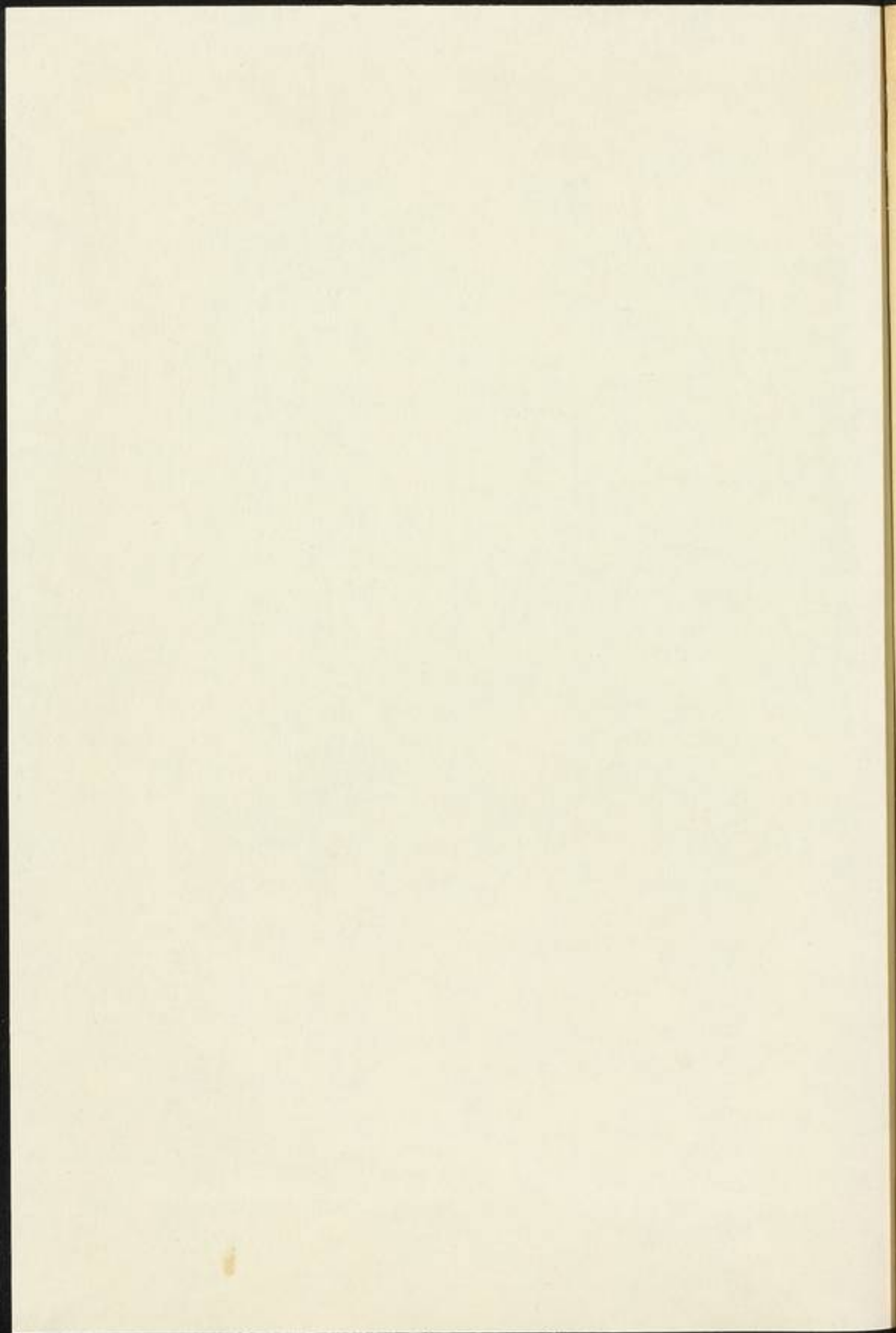
ومن عليه الاستناد في المبدء والمعاد ، روح الله روحه و زيد فتوحه  
حيث علمنى طرق الرشاد و سبيل السداد ، بعون ولى الارشاد .

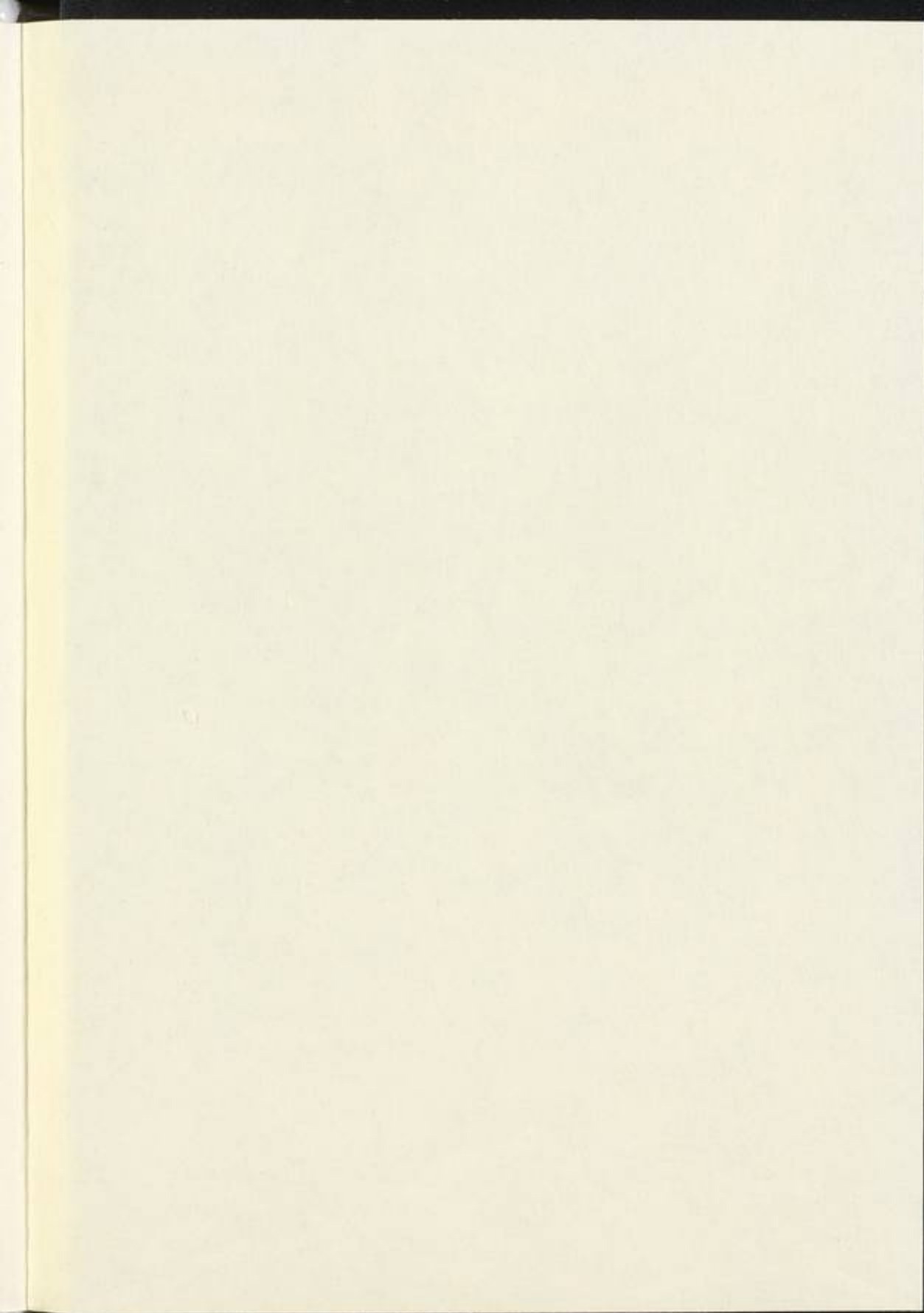
و قد قيل فى هذا الحديث وجوه اخر و فى هذا كفاية للمستبصر .  
وهذا خاتمة ما اردنا ايراده فى هذه الرسالة مستغنياً من خاتمة  
ديوان الرسالة ، والملمس منكم ان تقبلوا عذرى فى ما طغى به القلم او  
زلت به القدم فان الفكر فى هذه الاسرار الدقيقة والاستفسار عن تلك  
الانوار الرشيقة متعذر للنفوس الضعيفة الهولانية المنغمة فى العليق  
البدنية انظلمانية ، كيف و قد قال الشيخ: جلّ جناب الحق عن ان يكون  
شريعة لكل وارد ، او ان يطلع عليه الا واحداً بعد واحد . لكن وجب  
لكل سالك من حركة مذبوحة لعله يتسير له ابواب مفتوحة .

اللهم انت المرجع فى الوجود و منبع افاضة الخير والوجود ، فافتح  
لنا ابواب الصعود الى تلك المقام المحمود انك انت الرحيم الودود .  
و قدتم بيد مؤلفه الراجى عفورته الرحمانى نظر على بن محسن  
الجيلانى جعله الله من ارباب التحصيل ، فانه نعم المولى و نعم الوكيل فى  
سنه ١١٩٣ فى بلدة خوى من آذربايجان ، صانها الله ، تعالى ، من طوارق  
الحدثان .

١ - و قد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة ليلة آخر شهر ذيقعدة  
الحرام ، من شهور سنة ١٣٩٧ من الهجرة المحمدية و ان العبد سيد  
جلال الدين الأستينانى .











WERT  
BOOKBINDING  
Grantville, Pa.  
JULY-AUG. 1993  
We're Quality Bound

از انتشارات : انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

چاپخانه دانشگاه مشهد