

جاه دنیا دید و کن شاه جهان و یکسیده
معرفت منصبک انا که و یرون مولادله

۲۲۰ ورق در

x

شرح الحاکمات، مللاً لا یزی
رحمۃ اللہ تعالیٰ

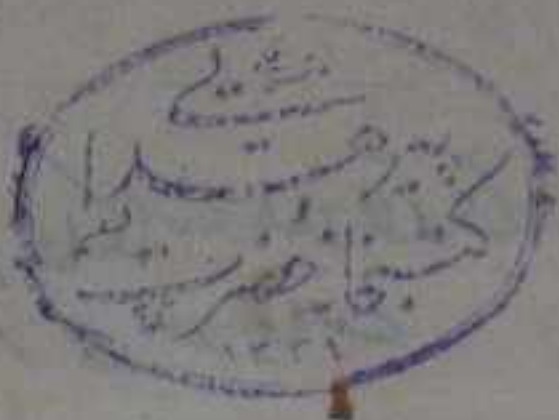
ایضاً

کلام و عقائد

نیز
۹

۱۰۰ X ۲۲۷
۱۵۷ X ۷۲

۸۸-



بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه فان
 تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين احدهما
 ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله والثاني ان يذكر لفظ دال
 على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد باسمه
 تعالى فقد ذكرها هنا اسمه لا بخصوص بل بلفظ دال عليه
 مطلقا فيستفاد ان التبرك او الاستعانة لجميع اسمائه واما
 كلمة الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدء للفعل
 فهي من نمته ذكره على الوجه المصر فيطل ما نوههم من ان الابدان بالتميم
 ليس ابتداء باسم الله تع لان الباء ولفظ الاسم ليس شيئا منهما اسماء
 تع فان قلت ما فائدة لفظ الاسم وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم قلنا
 فائدة ما اشرنا اليه من تعميم التبرك باسمائه كذا ذكره بعض المحققين
 وبعض المدققين فيه بحث ولنا عنه جواب اوردناه في شرحنا
 على التفسير البيضاوي فان قلت لا فرق بين باسم الله وبين بالله
 على مذهب اهل السنة كما قيل من ان اسم ليس بلفظ عندهم بل عين

بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه فان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه كلفظ الله والثاني ان يذكر لفظ دال على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد باسمه تعالى فقد ذكرها هنا اسمه لا بخصوص بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك او الاستعانة لجميع اسمائه واما كلمة الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدء للفعل فهي من نمته ذكره على الوجه المصر فيطل ما نوههم من ان الابدان بالتميم ليس ابتداء باسم الله تع لان الباء ولفظ الاسم ليس شيئا منهما اسماء تع فان قلت ما فائدة لفظ الاسم وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم قلنا فائدة ما اشرنا اليه من تعميم التبرك باسمائه كذا ذكره بعض المحققين وبعض المدققين فيه بحث ولنا عنه جواب اوردناه في شرحنا على التفسير البيضاوي فان قلت لا فرق بين باسم الله وبين بالله على مذهب اهل السنة كما قيل من ان اسم ليس بلفظ عندهم بل عين

المسمى بدليل قوله نع ما نعبدون من دونه الا اسما سميتموها
وهي انما عبد والذات لا العبارات وايضا التسمية انما تكون للذوات
لا العبارات وقوله نع سبح انتم ربك الاعلى فان التسبيح والتزيب
انما يكون للذات القديم المنزه عن النفائس لا للعبارات التي هي
في حيز الحدوث والنفصان قلت هذا رأى عاطل لبعض الظاهرين
من منهم فان المحققين منهم على ان اسم لفظ وانما اطلق في الآية
الاولى على الذوات مجازا انتيها على ان تلك الذوات ليست
الا كالفاظ وعبارات اختر عوها من عند انفسهم وفي الآية
الثانية بمعنى اللفظ لانه كايجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص
كذلك يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له نع عن الرفث وسوء
الادب فان قلت قال المصنف سره في بعض نصائفه ليس
الاسم باصطلاح الصوفية هو اللفظ بل هو ذات المسمى باعتبار
صفة وجودية كالعليم والقدير او عدمية كالقدوس والسدد
قلت المراد منه ما صدق عليه الاسم على ما دل عليه الامثلة لا اسم
والكلام ها من في اسم هذا واعلم انه قال المصنف في شرح النقش
وتسمية الله نع هو باعتبار يقينه في شانه الحاكم فيه على شيلونه
القابلة منه احكام واثاره وتسمية الرحمن عبارة عن البساط
وجوده المطلق على شيلونه الظاهرة بظهوره فان الرحمة نفس
الوجود الرحمن الحق من حيث كونه وجودا منبسطا على كل
ما ظهر به ومن حيث كونه ايضا باعتبار وجوده له كمال القبول
لكل حكم في كل وقت بحسب كل مرتبة وحاكم على حاكم وتسمية

سائر احوال المحققين في بيان
 وجميع مع انفسهم في
 اسم الله تعالى
 في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى

عند العامة شاع استعمال اللفظ الذي فيه
 كان اللفظ الذي شاع استعماله في حق الله تعالى
 فان حقيقته عند العامة هي ان
 على امره في حق الله تعالى
 الامر في حق الله تعالى
 الاطلاق في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى
 الاطلاق في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى

الرجيم هو من جهة كونه مخصصاً ومخصصاً لانه خصص
 بالرحمة العامة كل موجود وبقرينة منه قال بعض المحققين
 الله اسم للذات الالهية باعتبار ان المحل منه واليه وجود
 او ماهية ومرتبة والرحمن اسم للذات باعتبار افاضة الرحمة
 العامة اعني الوجود على الممكنات والرجيم اسم لها باعتبار
 تخصيص كل ممكن بحصنه من تلك الرحمة اعني الوجود الخاص
 وما يتبعه من وجود كالاته فلولم يورد كذلك لم يكن على
 النهج الواقع ذوقاً وشهوداً عقلاً ووجوداً المجد هو في
 الحقيقة اظهرها بالصفات الكالبية للمحمود وذلك قد يكون
 بالقول كما اشهر في تعريفه اللغوي بانه شارة باللسان على الجليل
 الاختياري على قصد التعظيم وقد يكون بالفعل وهذا أقوى
 لان الافعال التي هي اثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية
 عقلية لا يتصور فيها خلاف بخلاف الاقوال فان دلالتها
 عليها وضجة فصدية وقد يخلف عنها مدلولها ومن هذا
 القبيل حمد الله تعالى وثناءه على ذاته وذلك انه تعالى
 بسط بساط الوجود على الممكنات التي لا تحصى ووضع عليه
 موايد كرمه التي لا تنانجى فقد كشف عن صفات كماله
 واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل
 ذرة من زرات الوجود يدل عليها ولا يتصور في العبارات
 مثل هذه الدلالة ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم لا احصي
 ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال المحقق القونوي

و تفسيره

في تفسيره للفائحة الحمد هو الثناء وهو نوعان احدهما
 وهو العام وهو الحمد بما عليه المحمود والثاني اخص منه وهو
 الحمد بما يكون منه ويسمى شكرا وكل ما ينسب الى الجناب
 الالهي بلسان المدح والثناء لا يخرج اما ان يفيد امر اثنونها او
سلبها فالسلب راجع الى النسيب والاثبات مندرج في الحمد
 وبالجملة صيغة حمد مصدر سبت مصدر بلام جنس متردف
 بلام اختصاص بمعنى جنس مفهوم حمد خواه مبنى للفاعل
 وخواه للمفعول اعني خامدية ومحمودية مختص است
 بحضرت حق سبحانه ونفالي ذبراكه در جمع طرب وجود عم
 حامدا وست وهم محمود بزبان هر ساينده نغات حمد وثنای
 حود سرايد وور لباس هر سنوده لمعات جمال حود نمايد
رباعي در چشمه عيان شاهد ومشهود نوبی در قبلة جان
 ساجد ومسجد نوبی بی نام ونشان قاصد ومقصود نوبی
 بی کوش زبان حامد ومحمود نوبی لله قبل انه اسم للذات الموصوفة
 لجميع الصفات اى المسماة لجميع الاسماء ولهذا يطلقون
 الحضرت الالهية من هي اى المطلقة الصادقة عليها مع
 جميعها او بعضها او لامع واحد منها كقوله نعم فل هو الله احد
 كذا في كتاب اصطلاحات الصوفية للشيخ كمال الدين عبد
 الرزاق الحاشي وضعف الاول ظاهر فان ذلك بجمل ان يكون
 كاقال المحقق الشريف في شرح المواقف والصحيح ان
 لفظه الله على تقدير كونها صفة في الاصل فقد انقلبت

على حضرت الذات مع جميع الاسماء
 وعندنا هو اسم الذات الالهية
 صح

علم مشعراً بصفات الكمال للاشتهار ولا يبرد على الثاني ان
الذات الالهية من حيث هي لا تعقل فكيف يكون موضوعاً
لان المراد ان الموضوع له هو الذات البحت المتصور بصفة من
صفاته فان ما تفعل الذات به الة للملاحظة الموضوع له وليس
بداخل فيه كما نقرر ذلك عندهم في مثل اسماء الاشارة والموصلا
نعم فيه بحث اخر وهو ان المتبادر من الثاني ان لفظه الله علم
له نعم وقد نقرر ان الصوفية والمعتزلة والحكام ذهبوا الى ان
وضع العلم الشخصي في حقه محال كما صرح به المحقق القونوي
في تفسيره للفاخرة فتأمل فيه وتحقيقه ان نفى علمه راجع
الى نفى علمه للذات البحت المطلق فان الذات من حيث اطلاقها
عن الموجودية والموصوفية بالاسماء والصفات لا تتعبد
اليه الاشارة ولا تعلم ولا يكون لها اسم واثبات علمه راجع
الى انه علم للذات الموحدة الموصوفة بالالوهية قال بعض المحققين
اعلم ان هذا الاسم في مشرب التحقيق علم للذات الموحدة الموصوفة
بالالوهية والربوبية وسائر النعوت والصفات الوجوبية
لا مطلقاً من حيث اطلاق الذات ولا منافات بينه وبين
ما في الاصطلاحات فانه قال ابض وعندنا هو اسم الذات
الالهية وقوله اى المطلقة ليس بمعنى الاطلاق عن الالهية و
الموجدية والموصوفية بالاسماء والصفات الذي بجلى
اى انكشف بذاته لذاته ذات الشئ حقيقته وهو منقول عن
مونت ذو بمعنى الصاحب لان المعنى القايم بنفسه بالنسبة

الى ما يتقوم به او افراجه يستحق الصاحبة والمالكية و
 اطراجه في لسان جملة الشريفة دليل على ان الاذن في الاطلاق
 صادر وما قبل ان اطلاقه عليه نع من جهل المتكلمين لان
 ذات ثابت ذو وهو جعلت عظمته لا يصح له الحاق تاء
 الثابت ولهذا منع ان يقال علامة وان كان اعلم العالمين
 مدفوع بانه قد انمحي اثر الثابت من معناه وصورة تائه بخلاف
 علامة قال المصرف قدس سره في شرح النفس حضرت ذوالجلال
 والافضال در ازل ازال ذات خود را بذات خود محي دانست
 وقد افادوا ذلك بقولهم نحى بذاته لذاته فتعين في باطن علمه
 محالي ذاته وصفاته چه بهمان دانستن هر چه از آغاز آفرينش
 باز پرتوهي بران افناده يا خواهد افناده الى ابد الابد در بين
 جهان ياد ران جهان حتى المحسوسات ميدانست زيرا كه صقيفة
 حق سبحانه عبارت از تعين است كلي كه جامع جميع تعينات
 كلبه و جزئية از لينة و ابدية است ان راتعين اول كويند بس
 علم او بتعينات نامناهي بعينه علم او باشد بذات خود شرفان
 المراد من تعين محالي ذاته وصفاته في باطن علمه هو انه تعالى
 بذاته عالم في ازل الازل جميع حقايق الاشياء وبسبب علمه
 تعالى بها حصل لتلك الماهيات تعينات علمية ووجودات
 ظلية وانما صارت تلك الماهيات محالي وحر يا ذاته و
 صفاته لانها هي المسماة بالاعيان الثابتة في عرفهم و
 قد تفرر عند هم الحفا ما شمت رابحة الوجود بل هي

فا ذكره من جهده
 وسو ظنه بائنة
 الاسلام وامراه
 الكلام لا من
 جهلهم

لانه حصل بفيضه الاقدس صور الاشياء المعلومة له
 في ذاته فانه علمه تع بما سواء بمصول صورها في
 قال بعض الفضلاء بالقارسية علم حق تعالى
 او عين ذات است وعلم او بعالم صور اشياء
 در خواه كلي وخواه جزوي ولا شك ان للصور
 العلمية القائمة بذاته تعالى تعينات بمتاز بها
 كل منها عن الاخر بها والمراد من باطن علم العدم
 الخارجي والوجود الظلي الذهني فانه بطر كان
 الوجود الخارجي ظاهرا و

باقية على ما كانت عليه من العدم والوجب هو الوجود
البحث فيحصل بينهما كمال النقيض الذي هو شرط الترتيب
في المراءة والمجلى فصادرت مجالى له تع قال ختم المحققين
الرواني في شرح ربا عياته بالفارسية ابينه ما بكل ازلون
خالق بناسد لون ننماید ازین جهة مجلی ومظهر وجود حق
تعالی جز ممکنات که معدومند فی ذال الحقاقتواند بود چه مظهر
تا از صفاتی که اظهار آن میکند خالی بناسد اظهار صفات
غیر از وی نیاید ومظهریت را نشاید چه ظهور صفات او مانع
ظهور صفات غیره گردد چنانچه در مثال آب و آینه روشن
است و فی قوله مجالی ذاته اشاره الی فائدة ایجاد ماهیات
الاشیاء فی الوجود العلی والخارجی فان الصوفیة قالوا
جمیل آن زمان از جمال خود بهره یابد که حسن خود را در
آینه مشاهده کند بنابرین وجود مطلق از سماء اطلاق
وغیب هویت نزول فرموده در مراتب تعینات و مجالی
تشخیصات تجلی کرد و حسن خود را در آینه های مختلف
دیده و در هر آینه صورتی مناسب اولمقده و بحسب تعدد
مظاهر کثرت پیدا شده فان قلت ان كان علمه بذاته هو بعینه
بماهیات الاشیاء علی ما مفصلا فلا یصح تفریج علمه بالفأ
التفریجیة المفترضیة المغایرة بالذات والتعقیب لان علمه
تع بها لیس عقیب علمه تعالی بذاته لانه عینه قلت كلاهما
ممنوع قال الشیخ الرضی قد بقید الفاء العاطفة للمجل

كون ما بعدهما كلام مرتباً على ما قبلها في الذكر لان مضمونها
عقيب مضمون ما قبلها في الزمان نحو قوله تع وكلم من فرية
اهلكتها فجاءها باسنا ثم انعكست اثار تلك المجالى والمرابا
ولم يقل ثم انعكست تلك المجالى تخبيها على ما نقرر عندهم من
ان تلك المجالى اعنى الالعيان الثابتة ما شئت راجحة الوجود
فان ما ظهر منها انما هو اثارها وعلى لتلك المجالى هي الصور
العلمية القائمة بذاته تع وانها عين الذات عندهم فلا تنفكر
هي بنفسها بل انما تنعكس اثارها فانها غير مجعولة بجعل الجال
عند الصوفية كما نقرر في مظانهم فليفهم الى ظاهره اى ظاهره
تع من الباطن المراد من الظاهر والباطن هو الوجود والعدم
في الخارج اى ثم خرج اثار تلك الماهيات التى مجالى ذاته وصفاته
من الوجود العلمى الباطن الذى هو العدم الخارجى الى الظاهر
الذى هو الوجود الخارجى على وفق وجودها العلمى فانها عكس
منها فان الفيض الالهى ينقسم الى الفيض الاقدس عن شوايب
الكثرة وهو عبارة عن تجلى الجنى الذاتى الموجب لوجود الاشياء
واستعداداتها فى الحضرة العلمية والفيض المقدس وهو عبارة
عن التجلى الوجودى الموجب لظهور ما يتضبه تلك الاستعدادات
فى الخارج وبالاول يحصل الالعيان الثابتة واستعداداتها
الاصولية فى العلم وبالثانى يحصل تلك الالعيان فى الخارج
وفى قوله ثم انعكست اشارة الى ما فى شرحه قدس سره
على النقيش قال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات

الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة
عنده تعالى والفعل والقبول له يدان فهو الفاعل باحدى
يديه والقابل بالآخرى والذات واحدة والكثرة نقوش
فصح انه اوجد الشيء لان نفسه وليس الا ظهوره ولهذا قال
فصار ت الوحدة اى الوجود الواحد من جميع الوجوه مبالغة
في وحدته كانه هو الوحدة الواجب لذاته كثرة اى الحقايق الممكنة
الموجودة الكثيرة كانت تعاين على صيغة المعلوم رعاية
لجميع الباطن ان صورة جزئية حقيقية واحدة تصير كثرة مختلفة
اذا انطبعت في ما يكثره مختلفة بالصغر والكبر والطول والقصر
والاستواء والتخديب والتنعير وغير ذلك من الاختلافات
وذلك لانه قد تفتر بينهم ان كل ما يدرك ويشاهد فهو حق
ظاهر في صورة خلق متوهم وهي الصورة الظلية فالظاهر هو الحق
لا غير وجميع العقلاء يدعون تنزيه الله تعالى مع كونهم مقيدين
لان العقل لا يقول الا بالتنقييد ويثبتون الحدوث وينقونه
عن الحق سبحانه وينزهونه عنه واما المحققون فلا يثبتون
الحدوث اصلا ورأسا فان شهود التوحيد ينفيه عن اصلا يشبه
بعد نفيه بالحق بمعنى تجلي الحق تعالى مع الانات بوجوه في الصور
فيكون الحدوث عندهم ظهوره تعالى في الصور المختلفة بالنجليات
المتعاقبة الغير المكررة وعند المحققين لا غير واوغيا بالمسماة
بالعالم عينه فهو سبحانه في جميع مقام الاحدية مرحوم في مقام التغير
والكثرة فعين الصورة المنجلية على القلب عين الصورة القلبية

في الحقيفة وان اختلفت بالقابلية والمقبولية فالحق سبحانه
هو المتجلى والمجلى له فان اعتبرت ظهور الواحد الحق سبحانه
في صورة الكثرة قلت المتجلى والمجلى له وان اعتبرت احذية الجمع
نفتت الغير وقلت العين واحدة فان احذية جمع الوجود
تحكم بنفي السوى وتشهد بقوله كل شئ هالك الا وجهه
فلا تغيب عنه في الخليات الغير المتناهية فانه واحد لا موجود غيره
واذا كان العين واحدة وليس في الوجود غير فالذى ظهر في صورة
هو الذى ظهر في صورة اخرى فتعين النور هو عين الظلمة هي
عين النور وكذا جميع المتضادات لانها حقيفة واحدة ومن
غفل عن مقام الوحدة يبقى في حجاب الكثرة وظلمتها وهو
مغموم ابد الا حجاب وجمله فالوحدة منبع النور والكثرة منبع
الظلمة والتشيع عليهم في هذه الدعاوى من قبل الجمهور
لا سيما المتشرعين من العلماء مشهور وتشيع الصوفية على
الفقهاء والمنكبين في كتبهم مسطور والعجب ان اكثر المحققين
من العلماء الرسمية مثل المحقق الطوسي والشيخ الرئيس والعلامة
الينابورى وغيرهم صرحوا بهذه المسئلة جث قال العلامة
الينابورى في تفسيره لازرة من زرات العالم الا ونور الانوار
محيط بها فاهم عليها قريب منها اقرب من وجودها اليها
لا مجرد العلم فقط ولا بمعنى الصنع والايجاد فقط بل
بضرب اخر لا يكتنف عنه غير الحبال مع ان التعبير عن
بعض ذلك يوجب شنعة الجهال فلا يبادر الى التكبير

والتكفير فله دره قدس سره حيث ضمن خطبة رسالته مقا
صد العلم الالهي رعاية لبراعة الاستهلال فان فيه اشارة الى
 ان الوجود الحقيقي منحصر فيه نع وانه لا وجود سواه فان
 ما شاهد ونع اين ليس الا الواحد الحق الذي صار بالتعينات
 المختلفة كثرة كما مر انفا فليفهم ثما كان الرسول صلى الله
 عليه وسلم نعمة عظيمة ومنة جسيمة علينا لا يشارك فيها
 احد عقب نحمده نع بالصلوة عليه على وجه بشير الى تلك
النعمة العظمى فقال والصلوة المشهورة انهما من الله رحمة و
 من الملائكة استغفار ومن البشر دعاء وقال بعض المحققين
الصلوة من الله نع لمن دون النبي رحمة وللنبي نع شريف
وذيادة نكرمة وقال ابو العالبة صلوة الله تعالى ثناؤه
 عليه عند الملائكة وصلوة الملائكة الدعاء والحق هو
 المشهور لان الرحمة من الله تعالى تعلق بكل شيء بجب
استعداد ذلك الشيء وطلبه اباها من حضرت الله نع فالرحمة
 على العاصين المدن الغفران والعضو عنهم وعلى المطيعين
 الرضا ولقاء الحق وعلى العارفين الموحدين ذلك مع افاض
 العلوم اليقينية وعلى المحققين الكاملين والمكملين من
 الانبياء والاولياء عليهم الصلوة والسلام النجليات
 الذاتية والاسماء والصفات فالرحمة المتعلقة
 بقلب النبي م هي على مراتب النجليات الذاتية والاسماء
 الكمال استعداده وفوة طلبه اباها وفيضها من الاسم

الحمد لله رب العالمين
 والصلوة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين
 الذين اخرجهم من آلهم
 واخرجهم من آلهم
 واخرجهم من آلهم
 واخرجهم من آلهم

الجامع الالهي الذي هو منبع الانوار كلها ولو قال المصر
والصلوة والسلام لكان اولي لبوافق الالهية وفراها
عن الكراهة فانه قال بعض الفقهاء افراد الصلوة عن
السلام عليه صلى الله عليه وسلم مكروه على من به وبسببه
لا بغيره من الانبياء فان تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر
على ما نقرر عند الادباء رجعت تلك الكثرة الى وحدتها
الاولى وذلك لانه كما كان واسطة لوجوداتهم في العلم
والعين ماهية ووجودا كذلك كان واسطة لكالانهم
قال الله نع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وخمد لكل
عين بابصالتها الى كالهيا وغاية كالهيا رجوعها الى وحدتها
الاولى هذا ما حضر عندي في توجيه كلامه هذا ولعل الله
يجدث بعد ذلك وجهها او وجه من هذا وعلى له اهل بيته
لبنادته الى الفهم عند الاطلاق والمشهور ان اصله اهل
بدليل تصغيره على أهيل وليس لشي لان الظاهر انه تصغير
اهل وان الاول لا يصغر فقال الكسائي سمعت اعرابيا يقول
أل وأوتل واهل وأهيل والخلاف الفقهي فيه مشهور وقال
المصرف قدس سره الهم الذين يؤل اليه امورهم صلى الله عليه وسلم
وموارثه العلمية والمقامية والحالية اقول لا شك ان رأس
هؤلاء ورئيسهم المعصومون من اهل بيته رضی الله عنهم
المشهورون بالائمة الاثني عشر وصحبه جمع الصاحب وهو
كل مؤمن رثي رسول الله دم في حال حيوته ولو ساعة ولا ينحصر

لانه صلى الله عليه وسلم
مبعوث الى الجن اجماعا
مبين

بالانس بل مدخل فيه مؤمنوا الجن الذين ادركوا خدمته و
صحبته في حال حياته بل يدخل فيهم الملائكة القابزين بصحبته
حال حياته على قول من ذهب الى انه مبعوث الى الملائكة
ابن علي ما صرح به في شرح البخاري للشيخ ابن حجر الذين لهم
في وراثته هذه الفضيلة اي كونهم وسبلة وسببا في رجوع
تلك الكثرة الى وحدتها الاولى بدطولى اي قدرة كاملة
فان اطلاق اليد على القدرة مجاز مشهور وتوجيه الكلام
ظاهر فان الال والاصحاب رضى الله عنهم قدرة في افعال الخلق
الى كمالهم وامداد الحل عين بايصالها الى كمالها وفيه تخصيص
للصلوة على بعض من الال والاصحاب فان من بين انته
ليس لجمعهم وراثته هذه الفضيلة فضلا عن البد الطولى فهما
ووصفهما رضى الله عنهم بهذه الصفة الواحدة تبينها
على ان مرتبهم على من سواهم انما هو بما ورثوا من معارفه
وحقايقه وعلى مناصبه وجلت مناقبه لا لمجرد النسب فانه
عليه السلام قال من بطؤ به عمله لم يسرع به نسبه قال الطبري
الشيخي الامامي في تفسيره عند قوله تع ان اولى الناس بابراهيم
للذين اتبعوه وهذا النبي والذين امنوا وفي هذه الآية دلالة
على ان الولاية يثبت بالذين لا بالنسب وبعض ذلك قول
امير المؤمنين رضى ان اولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاؤا به
ثم تلا هذه الآية وقال ان اولى محمد من اطاع الله وان بعدت
لمحنته وان عدو محمد من عصى الله وان قربت قرابته وروى

عمر بن زيد قال قال ابو عبد الله انتم والله من آل محمد قلت
 من انفسهم جعلت فذاك قال نعم والله من انفسنا فالها
 ثلثا اما بعد فهذه اشارة الى الحاضر في الذهن مطلقا والحاضر
 مطلقا ذهنا او خارجا من احد الاشياء السبعة التي هي اللفاظ
 المخصوصة من حيث يدل على معانيها اولعاني المخصوصة
 من حيث يعبر عنها بالفاظ مخصوصة او النقوش المخصوصة
 من حيث يدل عليها والمركب من الاثنين منها او الثلاثة
 للاجتناب عنها بقوله رسالة فانها كالكتاب عبارة عن احد
 الامور السبعة المذكور على ما تقرر في مظانته فان قلت
 قد تقرر عند المحققين من الادباء ان المبهمات والمضمرات
 بحسب معانيها جزئيات حفيضة فحذوها هنا جزئيا و
 كلي قلت قد يجوز فيه الامران ولكن الاصح كون معنى هذه
 هاهنا وفي امثاله كليا فان اسماء الكتب من اعلام الجنس عند
 الاكثرين والاشارة الى الجنس والكلي مبني على جعله بمنزلة
 الجزئ المحسوس المشاهد او على ان الكلي المذكور من حيث انه مذكور
 بهذا الذكر الجزئي لا يمتثل الشركة واطلاقه عليه من هذه
 الحينية وفيه احتمالات اخر فندبر في تحقيق هذه ظرفية توسعة
 اغنت شهرتها عن مؤنة ذكرها تفصيلا مذهب الصوفية و
 انما قدمهم لان المقصر من وضع الرسالة تحقيق مذهبهم
 وعقائدهم وبيد انكم موضوع علم صوفية وجود حق است
 سبحانه ومبارى ان اثبات حقايقكم لازم وجود حق است

اي سواء كان وضع الديباجة
 قبل التصنف او بعده
 رحمة الله

وأن حقايق عبارتست از اسماء ذات و اسماء صفات
و اسماء افعال و مسائل عبارت است از آنچه بد و مبین
می شود حقايق متعلقات این اسماء ثلثه و مرجع این
هم بد و چیز است و هما معرفه ارتباط العالم بالحق و الحق بالعالم
و ما يمكن من معرفة المجموع و ما يتعذر پس معلوم شد که علم الهی
اشرف و اعز جميع علوم است لشرف موضعه و عزه مبادیه
و مسائله و علم حکمت و کلام اگرچه موضوع ایشان موضوع
این علم است لکن دران دو علم از کیفیت وصول العبد
الی ربه و القرب منه الذی هو المقصد الاعلی و المطلب
الاسنی من تحصیل العلوم بحث نمیکنند پس این علم الفع
و ارفع بل صفاؤه و نقاؤه جميع علوم باشد فلا مطمع للنجاة
الا بوصوله و افتنائه و لا فوز من الدرجات الا بوصوله
و اجتنائه کذا قال بعض العرفاء و الحق ان العلوم الثلاثة
اعنی علم الصوفیه و الحکمة و الکلام علم واحد و ان الاولین
داخلان فی الکلام قال فی الاحیاء و اما الفلکة فلیست
هی علم براسها بل هی اربعة احدهما الهندسة و الحساب
و هما مباحان کما سبق و الثاني المنطق و هو بحث عن وجه
الدلیل و شروط و وجه الحد و الشروط و هما داخلان فی علم
الکلام و الثالث لهنیات و هو بحث عن صفاته الله و ذاته
و هو داخل فی الکلام ایض و لم ینفرد و افيها بنمط من العلم
بل نفرد و ايمذاهب بعضها کفر و بعضها بدعة کما ان الاعتزال

بیت العلم الالهی

ليس علما برأسه بل اصحابه طائفة من المتكلمين واهل البحث
والنظر وانفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلسفة هذا
كلامه ومنه ظهران علم الصوفية من علم الكلام وان العلوم
الثلاثة في الحقيقة علم واحد بالذات وان اختلفت بالاعتبار
هذا واعلم ان المتكلمين والفقهاء من اهل السنة والجماعة
اختلفت كلمتهم في حق الصوفية وعقائدهم فقال الامام
الغزالي بعد ما ذكر مبادئ احواله اني علمت يقينا ان الصوفية
هم السالكون لطريق الله تع خاصة وان سبرتهم احسن السبر
وطرقتهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق
فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقبنة
من مشكوة النبوة وليس وراء النبوة على وجه الارض
نور يستضاء به فاذا يقول القائلون في طريقتهم اول شربها
تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تع ومفتاحها الجارح
فيها مجرى التعمية من الصلوة استغراق القلب بذكر الله
تع واخرها الفناء بالكلية في الله عز وجل وهذا اخرها
بالاضافة الى ما يكاد ان يدخل تحت الاختيار والكسب من
اوائلها وهي على التحقيق اول الطريقة وما قبل ذلك كما
لدهلزل لسالك اليه وقال بعض العرفاء بدانك مشايخ
طريقت قدس الله ارواحهم كبراء دين ومقتدا بان اهل يقين
اند وجامع اند ميان علم ظاهر وباطن وارباب احوال ومحجب
كال اند عقائد صافية ابشان بنابر اصول صحيحة صريحة

مدح الصوفية

است از کتاب و سنت و اجماع امت و مؤید است
بدلائل نقلیه و شواهد عقلیه و با این همه اهل ذوق
و وجدان و کشف و عیانند و محققان و مؤیدان مذاهب
و عقاید اهل سنت و جماعتند و از بدعتها و ضلالتها
دورند و رند نجوم آسمان هدایت و رجوع شیاطین غولت
اند و فی الرسالة القشیریه قد جعل الله نفع هذه الطائفة
صفوة اولیائه و فضلهم علی الکافة من عباده بعد رسوله
و انبیائه جعل قلوبهم معادن اسراره و اختصاصهم من بین
الامة بطوالع النواره فهم الغیاث للخلق و الدائر و فی
عموم احوالهم مع الحق بالحق صفا هم من کدورات البشیریه
و رفا هم الی محال المشاهدات بما تجلی لهم من حقایق الاحدیه
و وفقهم بالقیام باداب العبودیه و اشهدهم مجاری
احکام الربوبیه فقاموا باداء ما علیهم من واجبات
التکلیف و تحققوا بما منه سبحانه لهم من التقلب و التضریف
هذا کلام المفیولین من الفقهاء و الصوفیه فی حق الصوفیه
ما لا یرضی به عاقل و طعن کثیر من المجتهدین فبهم طعناً
کثیراً علی ما فصل القول فیه فی کتبهم لا سيما فی شرح البحار
للشیخ ابن حجر حتی کفر ابن تیمه و تلا مذهب الشیخ محی الحق و الذی
محمد العزنی و الشیخ ابن الفارض و تلمیذ الشیخ العربی الشیخ
صدر الدین القونوی و من ذهب مذهبهم زعماء منهم ان
هؤلاء جمعوا بین التصوف و الفلسفة و انهم ذهبوا

ط
و اما فی الفقهاء و المجتهدین
فقد قالوا فی حق الصوفیه
ص

الى ما ذهب اليه الفلاسفة من الاصول المخالفة لشريعة الانبياء
حيث قال ابن نبيمة في رسالة المعولة لتحقيق الايمان فجاؤا
هوؤلاء الذين اخرجوا الفلاسفة في قالب الولاية وعبروا
عن المتفلسف بالولي واخذوا معاني الفلاسفة وابرزوها
في صورة المكاشفة والمخاطبة قالوا ان الولي اعظم من النبي
لان المعاني المجردة يأخذها عن الله تعالى بلا واسطة ما يتجمل
لشيء في نفسه والنبي يأخذها بواسطة ما يتجمل في نفسه
من الصور والاصوات ولم يكفهم هذا البهتان حتى ادعوا
ان جميع الانبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من منكاة
خاتم الاولياء الذي هو اجهل الخلق بالله تعالى وابعدهم عن
دين الله والعلم بالله عندهم العلم بانه الوجود المطلق
الساير في الكائنات فوجود كل موجود هو عين واجب
الوجود وحقيقة هذا القول هو قول الدهرية الطبيعية
الذين ينكرون ان يكون للعالم مبدع ابدعه هو واجب الوجود
بنفسه بل يقولون العالم نفسه واجب الوجود بنفسه فحقيقة
قول هؤلاء شر من قول الدهرية الالهيين وهو يعود عند
التحقيق الى قول الدهرية الطبيعيين هذا كلامه وهو قطة من
بحر تشبيعاتهم على الصوفية والانصاف والمحق ان الامر ليس
على ما ذكر هؤلاء العصاة المتعصبة الخارجين عن الانصاف
والسالكين مسلك الاعتاف وان كان عقايد الصوفية
يوافق عقايد الفلاسفة في كثير من العقايد ولكن لا فيها

بوجوب الكفر والبدعة واما قوله وحقيقة هذا هو قول
الدهرية فلا نم ان حقيقة هذا القول هو قول الدهرية فانهم
لم يقولوا بوحدة الوجود وبالجملة بينهما بون بعيد كما يظهر
بعد تعقل القولين وتصور المذهبين حق تعقلهما كما لا
يخفى على الراستخين في العلم الالهي وكثير من العلماء المبتكرين
والمجاهدين بعضهم الصوفية ويوفرون هم اشد تعظيم وتوقير
قال في فضل الخطاب واز جملة علماء ومجاهدان ابو العباس
احمد بن شريح است وكان مجتهداً وابته في علوم الشرعية
وبه انتشر مذهب الشافعي في الافاق كان يعظم المشايخ و
ارباب الاحوال ويحرمهم ويقول عن كمال ورعه وعلمه هذه
رموز قوم لا تعرفها للقائهم وكلامهم صولة ما هي صولة
مبطل وجون اجماع متأخرين برين منعقد است وان خلاف
متقدم اكر ثابت شود مرتفع است باجماع متأخرين طعن
طاعنان درين زمان عين بدعت است وضلالت وخلاف
اجماع باشد وحفظ عقيدته برهمنه مؤمنان در مثل اين
قصه فرض ولازم است انتهى كلامه وذهب حجة الاسلام
والشيخ العربي واتباعه الى انه لا منافاة بين الشرع والفلسفة
والكشف والشهود المصوفية كما يظهر من تتبع ونظر في
مصنفاتهما من الاحيار والفصوص والفتوحات المكية
قال الغزالي شرح توحيد دراز است وعلم وى نهايت هم
علمها است وميان شرع وعقل وتوحيد هي تناقض نيست

نسبت نردبك کسی که چشم بصیرت وی کشاده اند هذا
كلام الفریقین و الحق ان الصراط المستقیم و الدین القویم
ان يجعل كتاب الله و السنة الصحيحة و ما روى عن اهل
البيت و الصحابة رضی الله عنهم معياراً و ميزاناً و دوناً
يرجع اليه العقاب دكلها فا ذكره الصوفية و الفلاسفة
و غیرهم من المنكلمين ان وافق الكتاب و السنة و لو بتاويل
و توجيه صحيح فهو حق و الاعتقاد به يوجب السعادة و الخلاص
من الشقاوة و ما خالف من كلماتهم للكتاب و السنة بوجه لا يمكن
تطبيقه عليهما و الجمع بينهما فذره و لا تضع اليه و لا تنادر
الى انكارهم و اساءة الادب اليهم و اما عكس ذلك فكفر بتوحيده
و ذلك لان الانبياء هم معصومون عن الخطاء و الاولياء
و الصوفية غير معصومين و يجوز في الكشف الخطا كما يجوز
في النظر فالواجب المختم عليك و على كل احد من العباد
مناجاة الاجبياء و اتباعهم و المخالفة مع من خالفهم فيما
خالفهم فاستقم و لا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل
و المنكلمين من اهل السنة و الجماعة و الفرق الناجية من
الاشاعة و المانزدينية لا في الحقيق مذاهب جميع المنكلمين
من الفرق الثلث و السبعين المشار اليه في الحديث قال رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم سنفترق امتي على ثلث و سبعين
فرقة كلهم في النار الا واحدة قبل و من هم يا رسول الله
قال الذين على ما انا عليه و اصحابي و ذلك ظاهر فانهم

خطب
في جوار الخطا في انفسهم

اثبتوا جميع اصول الدين بالبراهين القاطعة العقلية بوجه
لا يبقى للخصم المعاند مجال الشقاق ويحافظون في جميع المباحث
على القواعد الشرعية ولا يخالفون القطعيات منها جرياً
على مقتضى نظر العقول الفاضلة على ما هو قانون الفللفة
والفلاسفة وتعلم علم الكلام فرض كفاية عند الجمهور من
علماء الامة المرحومة وفرض عين عند كثير من المعتزلة والحق
ان تعلم علم الكلام قد يصير فرض عين بالنسبة الى بعض الاشخاص
وان كان فرض كفاية بالنسبة الى من عداهم وذلك كالقادر
على تعلم ما يزيل الشكوك بقانون علم الكلام مع عروض الشكوك
التي لا يزول الا به له فانه يجب عليه في تعلم علم الكلام ليحصل
البقين الواجب عليه تحصيله بالنظر والاستدلال الذي لا يكون
العلم به الا بعلم الكلام وما نقل عن السلف من الطعن في
الكلام فحمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وفساد
عقائد المبشرين والنوريط في اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة
من المقال واعلم انه قال الامدى كان المسلمون عند وفاة النبي
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق
ونبهر الوفاق ثم نشاء الخلاف فيما بينهم ولا في امور اجتهادية
لا يوجب ايماناً ولا كفرة وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين
وادامة مناهج الشرع القويم وذلك لاختلافهم عند قول النبي
في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي
حتى قال عمران النبي م قد غيبه الوجود حسبنا كتاب الله وكثر

اللفظ في ذلك حتى قال النبي م قوموا عني لا ينبغي عندي
المنازع وكاختلافهم بعد ذلك في الخلف عن جيش اسامة
فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله م جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظار لما يكون
من رسول الله م في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته
حتى قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمدا قدمات علوته بسيفي
وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر رضي عنه
من كان يعبد محمدا فان محمدا قدمات ومن كان يعبد الله
محمدا فانه حتى لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمدا الا رسول
قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال
عمر كاني ما سمعت هذه الآية وكاختلافهم بعد ذلك في موضع
دفنه بمكة والمدينة او بيت المقدس حتى سمعوا ما روى عنه
ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة
وثبوت الارث عن النبي م وفي فتاى مانع الزكوة حتى قال
عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالواها عصموا مني دماءهم
واموالهم فقال ابو بكر رضي الله عنه اليس قد قال لا يحقها
ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا
مما ادقوه الى النبي م اقاتلهم عليه ثم اختلفوا بعد
ذلك في تنصيب ابو بكر رضي الله عنه بالخلافة ثم في امر شورى
حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلفوا في قتله وفي خلافه

قول عمر رضي الله عنه الامامة شورى بيني وبين
وهي عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن ابى وقاص رضي الله عنهم
شرح عقائد سيدنا محمد
رضي الله

منه في قوله تعالى
وما من الاشارة الى
الاشياء التي هي
منه في قوله تعالى
وما من الاشارة الى
الاشياء التي هي
منه في قوله تعالى
وما من الاشارة الى
الاشياء التي هي

على ومعبودة وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم
اختلا فهم في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم
في الكلاله وميراث الجدمع الاخوة وعقل الاصابع
ودبات الاسنان وغير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يندرج
ويزق شياً فشيئاً الى ارباب الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى
وغيلان الدمشقي ويونس الاستوارى وخالفوا في القدر
واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم يزل الخلاف ينشعب
والاراء يتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات
الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت فنقول اعلم ان كبار الفرق
الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعية والخوارج والمرجئة
والجبرية والمشبهة والناجية واما الفرق الناجية المستثناة
الذين قال النبي م فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم
الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة
ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم
ووجود الباري وانه لا خالق سواه وانه قديم متصف بالعلم
والقدرة وسائر صفات الجلال لا شبه له ولا ضد له ولا
نذله ولا يحل في شئ ولا يقوم بذاته حادث ليس في حيز ولا في
جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب
ولا شئ من صفات النقص مرئ للمؤمنين في الاخرة بلا انطباع
ولا اشعاع ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن غنى لا يحتاج الى
شئ ولا يجب عليه شئ ان انا ب ففضله وان عاقب فبعده

ان الله مرئ للمؤمنين
في الاخرة بلا انطباع
ولا اشعاع

لا غرض لفعله ولا حاكم سواه ولا بوصف فيما يفعل وبحكم
بجور ولا ظلم وهو غير منبعض ولا له حد ولا نهاية ولله الزيادة
والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازات
والمحاسبة والصرط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود
اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين
والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من ادم الى محمد عليهم
السلام واهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة والامام
يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ص ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضية بهذا الترتيب ولا تكفرا احداً
من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك
او انكار للنسبة او انكار ما علم بحديثه عليه السلام به ضرورة
او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها
واما ما عدها فالقاتل به مبتدع لا كافر وللغفهاء في معاملتهم
خلاف خارج عن فتننا كذا في المواقف وشرحه واقول الانظف
ان الحق في العقائد ما وافق عقائد النبي ص وهو لا يخرج عن
عقائد اهل السنة من الاشاعة والماتريدية والامامية والمغزلية
من فرق الثلث والسبعين ومن عقائد الصوفية والمنألهين
من الحكماء ولا يخرج كل من هؤلاء الفرق السنة عن خطأ في مسألة
من المسائل الاعتقادية ولكن خطائهم قليل ويسير بالنسبة
الى غيرهم ويمكن للطالب الصادق للحق ان يصل الى الحق في كل
مسئلة بان ينظر بالنظر الصحيح المؤيد بالتوفيق الالهي بعد

القاتل بما عدا المذكور
مبتدع لا كافر

نخلة سره عن التعصب بالباردة وتخليته بالانصاف والكمال
 بصيرته بنور الحق في هذه المذاهب الستة وبخيار منها ما هو
 مطابق الاعتقاد النبوي بما ظهر له من البرهان الفاطمي على ذلك
 وما ذلك على الله بعزيم فانه على ما بشاء قدير وتجقيق رجاء
 الراجين جدير والحكام المتقدمين وهم الاشرافيون فان المتقدمين
 من الحكماء ليس الا الاشرافيين حتى وصل النوبة الى ارسطوطليد
 افلاطون فانه دون المحكمة واشتغل بطريق النظر والاستدلال
 وكانت الحكماء يمشون في ركابه مستفيدين منه ولهذا سمو بالمشائين
 قال بعض الفضلاء وطريق اشراف برزخيت ميان تفكر ونصوف
 واشراقنا تراخيصات شريفه وندفقات لطيفه محي باشد وصا
 مكاشفات صوري ومشاهدات معنوي اندو قد ماد حكما هم اشرافي
 بوده اندو بعضي انبياء اندو بعضي اولياد واقسام حكمت رابوحي و
 الهام معلوم كرده اندو كويند اغاثا ديمون شيتا است وهرمس
 هرامسه كه مدون احكام نجوم وطلسمات وطبست ادريس ولقمان
 ساكردا و بود و فبشا غورس ساكرد سلیمان و افلاطون حكيم خاتم
 حكماء اشرافي است وشيخ شهاب الدين ابوالفتح يحيى مقتولا حيا
 حكمة اشرافية كرده وقيل الحكماء السابقون اكثرهم كانوا من الهين
 مؤمنين بالانبياء الماضين وكانوا لا بعدون احد من المناهلين
 ما لم يصر بدنه كفيص بخلعه تارة ويلبس اخرى ثم اذا خلع فان
 شاء اعرج الى عالم النور وان شاء ظهر في عالم الزور كذا في فصل
 الخطاب وفيه ابصر وشيخ بزرگوار عالم و عارف ابو بكر بن اسحق

اغاثا ديمون اشرافي
 كويند

كون البدن كفيص بخلع
 تارة ويلبس اخرى

اسحق كلابادى بخارى وغير ايشان از مشايخ كبار در بعض كتب
ورسائل خود در بعض محال از سخنان حكاء سالفين آنچه
موافق ارباب حقايق واحوال بوده است و موافق شرع مطهر
نموده آورده اند بحكم نظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال وبحكم
خذ ما صفا ودع ما كدر والله اعلم بالسراير وقال بعض المناخرين
لعل بعض الفلاسفة المخذولة المنخوسة لفهم الله تعالى
كانوا قبل متمسكين بشرعية ثم باشروا تاويل من شابهات كلام
الانبياء والكتب المنزلة فوقعوا فيما وقعوا ووزكوا من ابيات الانبياء
وركنوا من الكشف الى العقل ومنه الى وسط جهنم اغاذا الله
من ذلك فالهجرة المهجرة من متابعتهم وقال حجة الاسلام
في المنقذ من الضلال بعد البسط والتطويل في الكلام لكن
مجموع ما غلط الفلاسفة فيه يرجع الى عشرين اصلا يجب
تكفيرهم في ثلث منها ويندبعوهم في سبعة عشر اما المسائل
الثالث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم ان الاجسام
لا تنحسر وانما المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة والعقوبات
روحانية لا جسمانية وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به ومن ذلك
قولهم ان الله نعيم يعلم الكليات لا الجزئيات وهو ابيض كقصر مرج بل
الحق انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
ومن قولهم بقدم العالم وازليته فلم يذهب احد من المسلمين
الى شئ من هذه المسائل هذا كلامه وقال في شرح المقاصد ثم
ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والفقاع

تكفير الفلاسفة
بالمسائل الثلث

المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات
 لاعلى وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة
 فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفاً للوصول
 الحكيم والقواعد الفلسفة ولا مستبعدا لوقوع في الحكمة الا
 الهية لان التبشير والانذار بثواب نفعاً ظاهراً في امر نظام
 المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار
 بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لزيادة
 النفع فيكون خيراً بالقياس الى الاكثرين وان ضيراً في حق
 المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرف قليل
 بمنزلة قطع العضو لصلاح البدن هذا كلامه ولا شك انه
 مخالف لما نسبته الامام اليهم ولو صح هذا النقل منهم فهم مؤمنون
 بالحشر الجسماني كالمليين وانبياء الانبياء وبعض المناشرين
 وجهوا كلامهم في علمه بالجزئيات بوجه لا يلزم تكفيرهم
 فيه القيصري قال في شرحه على القصيدة النائية لابن الفارض
 لا بد ان يعلم ان النفس الناطقة الانسانية عند جميع الاولياء
 والحكام الالهيين ازلية وابدية لا بداية لوجودها وتحققها
 في نفسها ولا نهاية لها مع كونها صادرة من المبدأ الاول و
 معلولة لعدة العلل هذا كلامه ولو صح هذا فيلزم ان يكون جميع
 الاولياء فائلين بقدوم العالم موافقة للحكام مع انه مخالف لما
 ذهب اليه الانبياء ويلزم ان لا يصح قول الامام فلم يذهب احد
 من المسلمين الى شيء من هذه المسائل وغير ذلك من المحاذير

رسالة في بيان
 انهم من الموحدين
 في حق الله تعالى
 والى الله مرجعهم
 والى الله يوم
 الحساب

والحق ان نسبة هذا القول
 الى الاولياء افتراء بلا امتراء
 كالا يخفى على المطالع
 على مذاههم
 رسالة
 رقمه
 الله

التبني

الشريعة كالا يخفى على الناقد البصير ومخلص الكلام في
 حق الفلاسفة انهم فرق مختلفة بعضها فوق بعض في
 البعد عن الحق والقرب اليه وقد انفق كلمة العلماء والمجاهدين
 من اهل السنة والجماعة والامامية والمعتزلة وغيرهم من الفرق
 المعتمدة على تكفير الفلاسفة وذهب بعض العلماء الى ان بعضاً
 منهم بل المحققين منهم كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر والنبوة
 ولجميع ما اتى به الانبياء وطائفة من المتفلسفة المخذولة
 كافرين بالله مع واليوم الآخر وبما اتى به الانبياء مع والحق الصريح
 ان مخالفة الفلاسفة لمسلك النبوة ظاهرة لا يمكن انكاره و
 بحمد الله تعالى ومنه قد ابطال المتكلمون بالبراهين القاطعة اصولهم
 الفلاسفة المخالفة لاصول دين الانبياء وغيرها مما لم يخالف
 الشريعة بحيث لا تبقى مسألة من مسائلهم الا وللمنكرين
 عليهم بحث ومنع او معارضة او مناقضة من وجهة عليهم
 بحسب قوانينهم المسلمة عندهم وهذا من خصائص علماء
 هذه الامة الذين هم كانبيا بنى اسرائيل فان اليهود والنصارى
 لا يقدرون على ابطال الفلاسفة كما ابطاله علماء الاسلام كالا
 يخفى على المدرسين فالواجب على المؤمنين بالانبياء ان ينظروا
 في اصول الفلاسفة فاكان منها موافقاً لاصول الدين فنعم
 الوفاق والانفاق فتصدق به وما كان منه مخالفاً لها بوجه
 لا يمكن تطبيقه باصول الدين الثابتة بالتواتر بوجه من الوجوه
 الصحيحة فهو كفر يجب انكاره وابطاله فان ما خلف اصول

بل جعل همتهم ان يفتقروا الفلسفة
 وليلا يدركهم لا يفتقروا لها فلا
 يقدرون على الاعتراض بلها
 وردتها كما وفق الله تعالى
 كذلك علماء الاسلام
 واملاء الكلام ميسر

اصول الدين الثابتة بالتواتر عن الانبياء ^{عليهم السلام} المخالف لما علم
 بقينا انه من اصولهم فهو بطل يقينا وبرهاننا وهذا مما يجبان
 يعتقده حتى يكون مؤمنا عند الله تعالى فان في زماننا هذا
 بواسطة ظهور الفلسفة ونداء لها بين الطلبة وقبول اكثرهم
 اياها وجعلها اصلا ونا ويلهم في الشرع واصول الدين لتوافق
 الفلسفة لا سيما وقد شهد كشف بعض الصوفية الوجودية بما
 يوافق الفلسفة ومخالف الشرع قد كفر اكثر الطلبة بل العلماء منهم
 وكبرائهم في بواطنهم المكدره بالقاذورات الفلسفية والحفظ
 ظاهر الاسلام ما اظهره واما في قلوبهم وصدورهم من الكفر
 والاحاد فابك اياك عن ذلك التزندق والكفر الذي هو اشد
 انواع الكفر واسوأها ولا تركز الى ما يخالف دين الانبياء سوء
 كان من شطحيات الصوفية او ضلالات الفلسفة لا باطناً
 ولا ظاهراً والافانت كافر عند الله ورسوله صم وان كنت في
 ظاهر الامر في الدنيا من زمرة المؤمنين واما اطناب الكلام في
 المقام لا ما يعم به البلوى للمخووض والعوام لا يستم في هذه الأيام
 فان الابتلاء باستغال المخووض والطلبة بالفلسفة ومعارف
 الصوفية قد بلغ الغاية بحيث يكاد ان لا يوجد من الطلبة من لا
 لخبث في صدره ان الفلسفة قوى في الغاية لان كشف الاولياء
 والصوفية بوافق وان مذاهب المتكلمين ضعيفة وادلتهم و
 واهبة ومخالفة الكشف والشهود فالزرزية كل الزرية من هذه
 الجهالات والكفرات التي هي اشد من كفر عبدة الاوثان الامن

عصم الله نعي عن هذه الضلالات فانهم مع اطلاقهم على
 الجميع يقاتلون في سبيله كأنهم بنيان مرصوص ثبتنا الله و
 اياك بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة وانا حقا بيق
 الاشياء كما هي محمد والله ثم اعلم ان المصر انما جعل رسالته في
 تحقيق مذهب الصوفية والمنكبين والحكماء لان العارفين
 بالله نعي منحصر في هؤلاء وذلك لان السعادة العظمى والمرتبة
 العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بماله من الصفات
 الكمالية او التنزه عن النقائص وبما صدر عنه من الآثار والاعمال
 فعال في النشأة الاولى والآخرة وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد
 والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريق اهل النظر
 والاستدلال وثانيهما طريق الرياضة والمجاهدات والسالكون
 للطريقة الاولى ان التزام املة من ملل الانبياء فهو المنكبين
 والافهم الحكماء المشايخ والسالكون للطريق الثانية ان
 وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهو الصوفية المتشرعون
 والافهم الحكماء الاشرافيون فلكل طريقة طائفتان وحاصل
 الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقي في مراتبها
 والغاية القصوى من تلك المراتب هي العقل المستعاض اعني
 مشاهدات النظريات بالفعل ومحصول الطريقة الثانية
 الاستكمال بالقوة العملية والترقي في درجاتها وفي الدرجة
 الثالثة من هذه القوة يفيض على النفس صور المعلومات
 على سبيل المشاهدة كما في العقل المستعاض بل هذه الدرجة

واما انكار طريق التصفية كما ذهب اليه بعض اهل النظر
 فليس بصواب كما ان طريق انكار النظر كما ذهب اليه
 بعض المتصوفة ليس بجي والاصناف والصواب
 الاعتراف بمحصول العلم من الطريقين وان الخطاء
 قد يقع في كل من الطريقين وان كان وقوع الخطاء
 في طريق النظر اكثر ولكنه اسهل والتكليفات ارفع
 لا بطريق التصفية لما فيه من المخرج العظيم الوكيل
 اليه الا واحد بعد واحد في الدهور والاعصار
 والله اعلم مسدد
 رحمة الله

اكل واقوى من المستعاض من وجهين احدهما ان الحاصل من
المستفاد لا يخ عن الشبهات الوهيمية لا الوهم له استيلاء في
طريق المباحثة بخلاف تلك الصورة القدسية التي ذكرناها فان
القوة الحية قد منحرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها
فيما يحكم بها وثانيتها ان الفائض على النفس في الدرجة الثالثة
قد يكون صورا استعدت النفس بصفاتها عن الكدورات
وصفاتها عن اوساخ التعلقات لان بفيض تلك الصور
عليها كراهة صفت وحوذى بها ما فيه صور كثيرة فانه يترا
اي فيها ما يتبع هي له من تلك الصور والفائض عليها في العقل
المستفاد هو العلوم التي يناسب تلك المبادئ التي رتبت معا
للساكن الى مجهول كراهة صفت مجازي شئ يسير منها فلا يرسم
فيها الاشئ قبل من الاشياء المحاذية لها كما ذكره بعض المحققين
وتقرير قولهم اي الفرق الثلاثة بل الاربعة في اثبات وجود الواجب
لذاته بالبرهان وتحقق ان وجوده نعم هل هو عينه نعم او زائد
عليه وهل الوجود الذي هو عينه نعم هو الوجود الخاص
الجزئي او الوجود المطلق الكلي على اختلاف بين الصوفية
والحكماء على ما سيأتي بيانه ان شا الله نعم وقد فسر الواجب لذاته
بالموجود المستغنى عن السبب المفضل في وجوده او الذي يستحق
الوجود من ذاته او الذي لا يصح عليه العدم وتقرير قولهم في
تحقيق حقايق اسمائه نعم جمع اسم وهو يطلق على معان والمراد
من اسم الله تعالى عند المتكلمين هو اللفظ الدال على ذاته تعالى

مطلقا وباعتبار صفة من صفاته وفعل من افعاله و
عند الصوفية الذات مع صفة معينة واعتبار تجليات
يسمى بالاسم فان الرحمن ذات يقال لها الرحمة والقهار ذات
لها القهر وهذه الاسماء المملوطة هي اسماء الاسماء ومنها هنا
يعلم ان المراد بالاسم عين المسمى ما هو وقد يقال الاسم للصفة
اذا الذات مشتركة بين الاسماء كلها والنكث فيها بسبب تكثر
الصفات والاسماء ينقسم بنوع من القسمة الى اربعة اسماء
هي الامهات وهي الاول والاخر والظاهر والباطن ويجمعها
الجامع هو الله والرحمن قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا
فله الاسماء الحسنى وتنقسم بنوع من القسمة ايضا الى اسماء
الذات واسماء الصفات واسماء الافعال وان كان كلها اسماء
الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها يسمى اسماء الذات و
بظهور الصفات فيها يسمى اسماء الصفات وبظهور الافعال
فيها تسمى اسماء الافعال واكثرها لجمع الاعتبارين او الثلث
اذ فيها ما يدل على الذات باعتبار وما يدل على الصفات باعتبار
اخر وما يدل على الافعال باعتبار ثالث كالرب فانه بمعنى الثابت
للذات وبمعنى المالك للصفة وبمعنى المصلح للفعل قال في التعريف
اختلفوا في الاسماء فقال بعضهم اسماء الله تعالى ليست
في الله تعالى ولا غيره كالفوا في الصفات وقال بعضهم اسماء الله
هي الله سبحانه و ابن كروه حجة الله بانك اسم مسمى بورد و كروه هي جنيز
كفتة انك اسم مسمى بنبت واندرميان ابن دو كروه مناظره بسيا

است وانها نهايت بنا شد كذا في شرح التعريف وقال بعض
المحققين هذه المسئلة لا تستحق الاطنا ب الذي ذكره العلماء
فيها فان اكثر تطواف هذه المسئلة حول الالفاظ رون المعاني
وصفاته جمع صفة وهو معنى يوصف به الذات كالعلم والقدر
والحق ان صفاته نع كعلمه وقدرته وسائر صفاته الحقيقية
مخالفة بالحقيقة والماهية لصفات الخلق عند كثير من محققي
المتكلمين واطلاق العلم والقدرة وغيرها على علمه نع وعلم الخلق
بالاشراك اللفظي وذهب بعضهم ان اطلاق العلم والقدر
عليهما بالاشراك المعنوي وليس شئ كما بنا في بيانه بعد
ذلك انشا الله نع وتنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى
ذاتية وهي السبعة المشهورة المذكورة في هذه الرسالة وباعتبار
تعلقها بالخلق الى افعالية وهي ما عدا السبعة والذات واحدة
بنفسها كثيرة باسماؤه وصفاته وافعاله وهذه الكثرة لا تقدر
في وحدتها لان كثرة الاسماء ناشية من كثرة الصفات وكثرة
الصفات لتعينات عارضة للذات باعتبار توجهها الى عالم
الظهور لتعينات الصفات من النصفية والثلاثية والرابعة وغيرها
للذات الواحد باعتبار نسبتها الى الاثنين والثلاثة والاربعة
وغيرها ولا شك ان النصف والثلاث والربع عين ذلك الواحد
في الحقيقة وغيرها باعتبار التعيين لان تعيين ذات الواحد
لا ينافي تعيينات تلك الاوصاف وتعيين كل وصف ينافي
تعيين وصف اخر فلذات في نفسها تعيين مخصوص ومن حيث

ظهورها في صور الاسماء والصفات والافعال تعيينات
غير محصورة وحقايق الاعيان الثابتة من الاجواهر والاعراض
هي تعيينات الافعال العارضة للذات الفائضة عنها قبل استعداده
للقبول وحقايق التعينات صور التجليات للذات الواحدة
في نفسها على نفسها لنفسها وقال بعض المحققين ومعرفة الله نع
تشم على معرفة ذات الحق سبحانه ومعرفة الصفات ومعرفة
الافعال ومعرفة الذات اضيفها محالا واعسرها مقالا واعطاها
على الفكر وابعدها من قبول الذكر ولذلك لا يشتمل القران منها
الا على تلويحات واسارات ويرجع اكثرها الى ذكر التقدير المطلق
كقوله نع سبحانه ليس كمثل شئ وهو السميع البصير وكسورة
الاخلاص والى التظيم المطلق كقوله نع سبحانه ونعالى عما يصفون
واما الصفات فالمجال منها افسح ونطاق النطق فيه اوسع
ولذلك تكثر الايات المشتملة على ذكر العلم والقدرة والحياة
والكلام والحكمة والسمع والبصر وغيرها واما الافعال فجر
منع اكثافه فلا ينال بالاستقصاء اطرافه بل ليس في الوجود
الا الله نع وافعاله وكل ما سواه فعليه نع وقال ايضا نهاية معرفة
العارفين بالله عجزهم عن المعرفة ومعرفةهم بالحقيقة انه يستحيل
ان يعرف الله نع المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا
الله سبحانه فاذا الخطي مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الا
بالحيرة والدهشة واما انشاع المعرفة فانما يكون في معرفة اسمائه
وصفاته فبقدر ما انكشف للعارفين من معلومة الله تعالى

وعجائب مقدوراته وبدبح آياته في الدنيا والاخرة والملك والملاوت
 يزداد معرفتهم بالله سبحانه ويقرب معرفتهم من المعرفة الحقيقية
 والى هذا يرجع تفاوت معرفة العارفين تفاوتنا لا ينتهي لاني ما
 لا يقدر الادمي على معرفته من معلومات الله تع لانهاية له
 وما يقدر عليه ايضا لانهاية له وان كان ما يدخل منه في الوجود
 منهاهيا ولكن مقدور الادمي من العلوم لانهاية له نعم الخارج
 الى الوجود متفاوت في الكثرة والقلية وبه يظهر تفاوت الناس
 في المعرفة فان قلت فاذا لم يعرف حقيقة الذات واستحال معرفتها
 فهو عرف الخلق الاسماء والصفات معرفة حقيقته فلناهيها
 ذلك لا يعرفه بالكمال وبالحقيقة الا الله عز وجل فن قال لا يعرف
 الله الا الله فقد صدق ومن قال لا اعرف الله فقد صدق ابن
 فانه ليس في الوجود الا الله سبحانه وافعاله تعالى واليه اشار
 بقوله وفي تخفيق قولهم في كيفية صدور الكثرة عن وحدته
من غير لزوم نقص في كمال قدسه كما يلزم ذلك النقص فيه
 على الاشاعة ومن يجحد وحده وهم من القائلين بانه تعالى
 فيه جهات متعددة من حيث ان له صفات زائدة فليس
 واحدا حقيقيا من جميع الوجوه والمحشيات فيجوز ان يصدا
 عنه تعالى الكثرة ابتداء بلا واسطة فان ذلك ينافي كمال قدسه
 عند الصوفية والفلاسفة والمحققين من اهل السنة والجماعة
 ومشايخهم ومن غير لزوم نقص في كمال عزته وغلبته كما يلزم
 فلك النقص فيه على ما هو الظاهر من قول الفلاسفة القائلين

لا يعلم الله الا الله
 لا يعرف الله الا الله
 لا اعرف الله الا الله
 لا يعرف الله الا الله

بان الصادق منه تعالى ليس الا واحد فقط مع انهم ذهبوا
الى ان جميع الكائنات صادرة من العقل الفعال فيلزم غلبته
عليه نعم عن ذلك علواً كبيراً فنزول على مذهب الصوفية عنه
تعالى ذلك النقص مع قولهم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بناء على ان اول ما صدر عنه تعالى عندهم هو الوجود المنبسط
على الكل لا العقل الا اول فقط كما بينا في بياننا في آخر الرسالة
ان شاء الله تعالى وقولهم في نفي ما يتبع ذلك المذكور في المقام
الثالث لا الاخير فقط من مباحث اخرى يؤدى اليه الفكر
النظري قد استعمل مترادفين وقد اثبت بعضهم بينهما فرقا
دقيقا ويجوز حمل احدهما هنا على افكار غيره من العرفاء المحققين
وحمل الاخر على انظار المصنف قدس سره واعلم انه انما اقتصر المصنف
في هذه الرسالة على وجود الواجب وحقايق اسمائه وصفاته
وكيفية صدور الكثرة عن وحدته لانك قد عرفت ان موضوع
هذا العلم وجود الحق سبحانه ومبادئه اثبات اسماء الذات
واسماء الصفات واسماء الافعال ومسائله عبارة عما بينت
حقايق متعلقات الاسماء الثلاثة الى اخر ما مر فتذكر والمرجو
من الله تعالى ان ينتفع بها بتلك الرسالة كل طالب للحق ونفع
وجوده تعالى واسمائه وصفاته منصف بري عن وصمته
التعصب لمذهبه ورايه غير مكابر ولا معاند وبصونها
اي الرسالة من كل تعصب لمذهبه ورايه متعسف الغسف
راه بي رافق وليس هذا في شيء من الضمة المذمومة بل هو

سما محمد من منع المعاندا الغير المستحق من تعليم الحقايق
كما اشار اليه العارف الشيرازي جت بامدعي مكوييد
اسرار عشق ومستی تا بيجبر ببرد در درد خود پرستی ولعل
المراد منه بعض الفضاها، والمتكلمين المنكرين لعقاييد الصوفية
ومذهبهم فانه لاشك في ان تلك الرسالة لو لم يصنها الله نع
عن هؤلاء المنكرين لانكروها وحكموا على مصنفه بما لا يرضى
كالا يخفى ونحن نشير ان شاء الله تعالى في كل موضع الى ما فيه
من الخلاف وتأييد الحق ونصرتة فانا نحن انصار الله وانصار
الحق وهو يهدى السبيل وهو حسي اي محسبي وكافي ونعم
الوكيل في عطفه على وهو حسي بحث مشهورين علماء العربية
شهرته اغنت عن مؤنة ذكره فندبروا وعلم ان المصرف قدس سره
رتب رسالته هذه على تهديد في اثباته نع ونفريع عليه في تحقيق
القول في وجوده وتمثيل لما في النفريع من المقصود وعلى ثلثة
اقوال في وحدته نع وفي صفاته كليا وفي علمه نع بالاشياء وهذا
الثالث فيه بحثان اخران زيادة تحقيق في علمه نع بالاشياء
وقول اخر فان علمه نع بذاته منشاء علمه نع بالاشياء وعلى سنة
اقوال اخر احداهما في ارادته نع وثانيتها في قدرته وثالثها في ان
الاثرا القديم هل يسند الى المختار ام لا ورابعها في كلامه نع
وخامسها في ان لا اثر للممكن وسادسها في كيفية صدور الكثرة
عن وحدته نع ولقد اعجب المصرف قدس سره في تبويب الرسالة
بحث بالغ في الاقتصار فيه بحيث لم يورد لاكثر المباحث عنواناً

تمهيد

مخصوصا كما هو المتعارف رومًا لمنط جديد وطرز سديد
 فان لكل جديد لذة ووجه الترتيب عليها يظهر بتوجه فيها وفيما
 سبق من قوله فهذه رسالة الخ فتوجه فقال تمهيد في اثبات
 الواجب الوجود لذاته وانما عنونه به لانه كالمقدمة للمباحث الالوية
 لتوقفها عليه اعلم ان امهات طرق معرفة تع اربعة الاول طريق
 المتكلمين فانهم استدلوا باحوال خصوصيات الاتار على وجود
 المؤثر وبينوا حدوث الاجسام وكونها منفنة ومركبة وكثيرة
 ومتغيرة وعرجوا منها الى قدم الصانع وان لا تركيب فيه ولا كثرة
 وانه غير منغير الى غير ذلك من احواله وانه تعالى موجود لكل
 وكل ما سواه معلول له ومتعلق به والثاني طريق الحكماء الالهيين
 فانهم اثبتوا وجوده تع بمقدمات عقلية وفعو عليه
 قدمه تع وتجرده وعدم تركيبه ووحدته وعدم تغيره الى غير ذلك
 حتى علموا ان جميع ما سواه معلول له ومتعلق به وقد ذكر الشيخ
 ابوعلى سينا ان الثاني طريقة الصديقين والحكماء المتالهيين
 وان في الالوية الكريمة اشارة الى الطريقين وهي قوله تعالى سنزيبهم
 ابائنا في الافاف وفي انفسهم الى قوله اولم يكف بربك انه على كل
 شئ شهيد لان الشهيد هو الذي يعرف به الاشياء والثالث
 طريقة الظاهرين من الصوفية فانهم استدلوا بفعله على صفة
 وبصفته على اسمه وباسمه على ذاته اولئك بنادون من مكان بعيد
 والرابع طريقة المحققين من الصوفية وهم اهل العناية الازلية فانهم
 يشهدون الحق سبحانه بعد المشاهدة السابقة في عهد الست بربكم

طريق المتكلمين
في معرفة الله
تعالى

طريق الحكماء
الالهيين

طريق الظاهرين
من الصوفية

طريق المحققين
من الصوفية

ويعرف به اسمائه وصفاته وافعاله عكس ما يعرف الاول وبين
العارفين بون بعيد اذا الاول لغيبه معروفه كتابم يرى خيالاً غير
مطابق للواقع والثاني لشهود معروفه كتيختظ يرى مشهوداً
حقيقياً مطابقاً للواقع والمص اختار الطريف الثاني الذي هو
للمصدقين والحكام المناهين ثم اعلم انه ذهب الاكثرون
من العقلاء الى ان العلم بوجوده تعالى نظري قال الشيخ في
التهيات شفاء وليس وجوده تعالى بينا بنفسه ولا ما يوسأ
عن بيانه فان عليه دليلاً قال سيد المحققين في فوائج شرح المواهب
واما ابطال كون اثباته تعالى بينا فما لا يشك فيه وذهب
كثير من المحققين كالغزالي والعلامة البنا بوري والصوفية
الوجودية اصحاب الرياضات الى ان العلم بوجود الله تعالى
لا يحتاج الى النظر واستدلال يؤنده قوله تعالى في الله شك فاطر
السموات والارض وذهب بعض المتكلمين الى انه تعالى لا يعرف
بديهته في دار الدنيا مع بقاء التكليف لان المحتضر واهل الآخرة
يعرفون الله تعالى بضرورة وخالفهم في ذلك اصحاب المعارف
وقيل انه تعالى كما يعرف بالفكر في دار الدنيا فكذلك في دار
الآخرة لا كما يعرف دلالة لا يعرف الادلالة كما ان ما يعرف
ضرورة لا يعرف الا ضرورة وفيه بحث ظاهر فان التحقيق
ان البدايه والنظرية تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
وقيل يجوز ان يكون من المكلفين من يعرف الله تعالى
ضرورة في دار الدنيا مع بقاء التكليف كالانبياء عليهم السلام

والاولياء والصالحين وهو الحق كما دل عليه ما نقل عن امير
 المؤمنين لم اعبد رباً لم اره ولا يخفى ان للمسندين على وجوده
 تعالى براهين قاطعة ودلائل ساطعة بطرق مختلفة كلها را
 راجعة الى قسمين احدهما ما يتوقف على بطلان الدور وا
 التسلسل والاخر ما لا يتوقف عليه واحضرها واظهرها
 من الثاني ما اشار اليه المصنف من سره بقوله ان في الوجود
 اى في الموجودات الخارجية مسامحة مشهورة اطلاقاً للبده
 واردة للمشتق او في الاعيان بناء على ان اللام فيه للاستغراق
 قال بهمنيار في تحصيله اذا قلنا كذا موجود فليس معنى به ان
 الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجاً عن الماهية
 عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهيته ووجوده كالا
 نسان الموجود لكان معنى به ان كذا في الاعيان او في الذهن واجباً
 اى موجود اغنياً في وجوده عن غيره او موجوداً لا يحتاج في
 وجوده الى غيره او موجوداً يقتضى ذاته وجوده اقتضاداً ما
 يمنع انفكاكه عن الوجود وانما عدل عن قولهم الواجب الوجود
 لذاته موجود الى هذا لانه يرجع الى ان بعض الموجود واجب
 الوجود لذاته اى موجود لا علة له ولا شك انه قضينه نظرية
 يحتاج الى دليل بخلاف قولهم الواجب الوجود لذاته موجود
 فانه قضيته اولية لا يصلح ان يكون مسئلة علمية اذ مرجعه
 في الحقيقة الى هذا الموجود بالضرورة موجود وان كان لهم
 عنه جواب وتحقيق جوابه ان الشئ قد يكون له اعتبارات

والعجب من المصنف انه اثن طريق الاستدلال
 ها هنا بل تنبيه على ان وجوده تعالى
 يدبر عند الصوفية كما يفعل في توجيهه
 على ما اتي بيانه ان شاء الله تعالى
 مع ان المصنف بالذات من الرسالة
 بيان عقايد الصوفية

بعض ما يكون موجودا بالضرورة البتة بل نعتقده ونسميه
بهذا الاسم وهو ما يكون في وجوده غنيا عن السبب المنفصل
عقلا موجود في الخارج ولا شك انه مفيد يحتاج التصديق
به الى دليل وفي المقام اجبات نقيية اوردناها في شرحنا
على الرسالة المعمولة لاثبات الواجب لصدر المحققين وتب
المدققين قدس سره فارجع اليه والاى وان لم يكن في الوجود
واجبا لزم المحضار الموجود في الممكن لان العقل بقسم الموجود
في اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والاول هو الواجب
والثاني هو الممكن فاذا انتفى القسم الاول المحض في القسم الثاني
الذي هو الممكن واذا المحض الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد
شيء اى موجود فان الشبثية ساوفا الوجود بمعنى ان كل موجود
شيء وبالعكس ولفظ المساوق يستعمل عندهم فيما يعنى الاتحاد
في المفهوم فيكونان اللفظان مترادفان والماوأة في الصدف
فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوما الوجود والشبثية
بل ربما يدعى نفيه بناد على ان قولنا السواد موجود بغيره وبغيره
بها بخلاف قولنا السواد شيء فتأمل اصلا واجبا ولا ممكنا
والثاني بطر بديهته خلافا للسوفسطائية فان العنادية منهم يتكرونها

مختلفة فقد يكون الحكم عليه بشئ مفيد بالنظر الى بعض تلك
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم
ما كان الحكم عليه الحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كاذك لغوا فكذا فيما نحن فيه فان المراد من الموضوع
ليس ما يكون موجودا بالضرورة البتة بل نعتقده ونسميه
بهذا الاسم وهو ما يكون في وجوده غنيا عن السبب المنفصل
عقلا موجود في الخارج ولا شك انه مفيد يحتاج التصديق
به الى دليل وفي المقام اجبات نقيية اوردناها في شرحنا
على الرسالة المعمولة لاثبات الواجب لصدر المحققين وتب
المدققين قدس سره فارجع اليه والاى وان لم يكن في الوجود
واجبا لزم المحضار الموجود في الممكن لان العقل بقسم الموجود
في اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والاول هو الواجب
والثاني هو الممكن فاذا انتفى القسم الاول المحض في القسم الثاني
الذي هو الممكن واذا المحض الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد
شيء اى موجود فان الشبثية ساوفا الوجود بمعنى ان كل موجود
شيء وبالعكس ولفظ المساوق يستعمل عندهم فيما يعنى الاتحاد
في المفهوم فيكونان اللفظان مترادفان والماوأة في الصدف
فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوما الوجود والشبثية
بل ربما يدعى نفيه بناد على ان قولنا السواد موجود بغيره وبغيره
بها بخلاف قولنا السواد شيء فتأمل اصلا واجبا ولا ممكنا
والثاني بطر بديهته خلافا للسوفسطائية فان العنادية منهم يتكرونها

حقايق الاشياء ويزعمون انها اوهاام وخيالات باطلة فالمقدم
مثله بيان الملازمة ما اشار اليه بقوله فان الممكن وان كان منعدا
ولو الى غير النهاية لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر من ملاحظة
مفهوم الممكن وهو ما يتساوى طرفاه الى وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته فان الحكم بان احد المتناوبين لا يترجح على الاخر لا يترجح
مجزوم به عند العقل بلا نظر وكسب ولهذا ذهب الجمهور الى
ان الحكم للحاجة الممكن الى مرجح ضروري واعترض عليهم بان الحكم
لحاجة المتساوى الطرفين الى مرجح ضروري واما الحكم للحاجة الممكن
فانما يثبت بعد اثبات التساوى ونفى الاولوية الذاتية الغير
المنتهية الى حد الوجود فان الاحكام يختلف باختلاف
العنوان في البداهة والنظرية ولا شك انه لا يثبت الا بانظار
دقيقة فاستبان ان قوله وهو ظا ليس ظا واجيب عنه بان مقصودهم
ان بعد تصور الطرفين كما ينبغي كان الحكم لجاحته الى مرجح ضروريا
وتصور الممكن كما ينبغي ان يتصور بعنوان المتساوى الطرفين
فان قيل لو سلم ان الحكم للحاجة الممكن الواحد الى موجود ضروري
ولكن لانم ان الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجوده في
نفسه لجواز ان يستقل بطريق التسلسل وبطلانه ليس بظا
فلا يصح قوله وهو ظا فلنا المراد ان الممكن وان كان متعدد لا
يستقل بوجوده في نفسه لاشراك المتعدد بكل واحد من
الممكنات في امتناع الوجود لذاته وهو المراد بكونه ظاهرا ولا
في ايجادها اي وان الممكن وان كان متعدد لا يستقل في ايجادها

لغيره لغير الممكن لان مرتبة الابدان بعد مرتبة الوجود فانا
نعلم بديهته ان العقل مالم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان
يلاحظ كونه مبداء للوجود وفيه بحث لانه ان كان مراده
بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فهم ولا يستلزم المصّر
لمجواز ان يعقل كل من الممكنات بعلة لا الى نهاية فيستحق الوجود
والابدان بالنظر اليها وان كان المراد عدم الاستقلاله في جنبه
بمعنى انه يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة ولو
اخذت المقدمة القائلة بان مالا يستغني كل واحد منه عن
امر خارج لا يستغني جميع احاده عن امر خارج بديهته حسية
حدسية لم يبعد ولكنه لا يجدي في المناظرة ونوضح الجواب
ان المتعدد من الممكن بشترك كل واحد منه في امتناع الوجود
لذاته ومحتاج الى مؤثر خارج عن الممكنات وان كل ممكن يمنع
وجوده لذاته ومحتاج الى امر خارج عنه ودعوى بديهته ليس
بعيد والمنافسة فيه مكابرة ولهذا قال وان كان متعددا وفيه
بحث لانه لا يلزم من كون كل واحد من الافراد يمنع وجوده
لذاته ان يكون المجموع كذلك لجواز اختصاص المجموع بهيئة حاصلة
من اجتماع الافراد يوجب له صفة الوجود كالهئية الحاصلة
من اجتماع افراد المخبرين عند بلوغهم حد اليقين يوجب له
هيئة وهي افادة العلم مع ان خبر كل واحد من احاد المخبرين غير
مفيد للعلم واجب بان زيادة حكم المجموع على حكم الافراد
ومغايرته لها انما يتحقق في الحكم السلبي كما هو موضوع البحث

في المثالين واما الحكم الايجابي فلا يصح ان يزيد حكم المجموع على
حكم الافراد فان الصفة الثبوتية اذا ثبت لكل فرد فرد من افراد
المجموع يجب ان يثبت للمجموع كالناطقية لكل فرد فرد من افراد
الانسان فيكون المجموع كذلك والاحسن ان يقال ان هذا الدليل
مبنى على ان الممكن لا يجوز ان يكون مؤثرا في ممكن لان المؤثر
ليس الا الواجب لذاته وهو المذهب المنصور عند المحققين
من الصوفية والمنتكبين والحكام قال الشيخ في تعليقه من خواص
ممكن الوجود ان يحتاج الى شيء واجب وجوده حتى يوجد
قال بهمنيار في التخصيل ان سالت المحق فلا يصح ان يكون علة
الوجود الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى بالقوة وهذا
موضحة الاول لا غير قال المحقق الطوسي في شرحه على الا
شارات قد شنع عليهم ابوا البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلومات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان نسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل
المراتب شروطا معدة لا فاضلة تعالى وهذه مواخذه تشبه
المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل
جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان ساهلوا في
تعاليمهم لم يكن منافيا لما استسوه وبنوا مسائله عليه وقال
الشيخ شهاب الدين في هياكله ان النور القوي لا يمكن النور
الاضعف من استقلاله بالانارة فالقوة القاهرة الوجبية
لا يمكن الوسائط لو فور فيضه وكالقوته والى هذا ذهب

الاشاعرة والصفوية وجميع اهل السنة والجماعة فانهم
 قالوا لا مؤثر في الوجود الا الله فاحفظ فانه اصل اصل بيتي
 عليه كثير العقاب يد سنور يرجع اليه في المقاصد منها ما نحن
 فيه من اثبات الواجب قبل هذا عن مرتبة اليجاد بعد مرتبة
 الوجود مم وان ادعوا البديهة لجواز ان يفتضى الذات من حيث
 هي الوجود كما يقول المنكلمون ان ذات الواجب نع من حيث هي
 يفتضى وجودها اقتضاء تاما ضروريا وان وجوده تع زايد عليها
 والفرق بين اقتضاء الذات وجودها وبين اقتضاءها وجود
 غيرها بان الاول ليس فرع الوجود والثاني فرعه تخكم بحث
 لا بد له من دليل وهذه المقدمة مما يدور عليها جميع براهين
 اثبات الواجب لذاته سواء كانت موقوفة على ابطال الدور والنسل
 اولافى الامر في اثباته بالدليل مشكل وكذا قال بعض العارفين قديم
 اسرارهم **پای اسند لايمان چوبین بود پای چوبین سخت بی تکیں بود**
 اللهم ثبتنا على الصراط المستقيم والدين القويم وفيه بحث لانه
 مكابرة بستد باب المناظرة لان بديهة جميع العقلاء من المنكلمين
 والحكماء بحكم بخلافه والمنع في الحقيقة من باب مقابلة المنع
 بالمنع لان الفرق المذكور مما ذكره المنكلمون بطريق المنع معترضين
 على الحكماء في اسند لا لهم على ان وجوب الواجب عنده وليس
 بزائد عليه كما هو المشهور بين الجمهور وايضا توقف جميع براهين
 اثبات الواجب على تلك المقدمة مم فان البراهين عليه كما ذكره الا
 امام في مطالب العالين برهان يدور على ان الممكن يحتاج الى ما يكون

من
 قال بعض المحققين الفعل من المعدوم
 محال لحقيقة ان الادي ليس بغيره هو
 جوهر وليس ليجاد بل هو نام وليس نبات
 بل هو جيون وليس باع بل هو ناطق
 ثم هو مع كالحاله يعجز عن تغيير صفة
 ذمته من الدمامة وقصر القامة كوجود
 بشرته الى ما يضارها فلان لا ينضم
 ايجاد اصل العالم مما هو معدوم اولى
 ولكن فن لم يجعل الله نورا قاله من نور
 رحمة الله

مكنا فان من البين ان مثل هذا البرهان لا يتوقف على تلك
 المقدمة وايض لا نعم ان ما ذكره بعض العارفين لما ذكره بل لما
 نقر بينهم ان طريق الفكر لا يخ عن مزاجمة الوهم للعقل وانه
 لا يحصل بطريق النظر اليقين الخالي عن شوائب الاوهام
 والشكوك والظنون فثبت قوله واذا لا وجود ولا ايجاد على
 فرض عدم الواجب لذاته تعالى عنه فلا موجود اصلا على
 هذا الفرض لا بذاته للفرض المذكور ولا بغيره لما مر وهو بطل
 بديهته كما لا يخفى على البله والصبيان فعدم الواجب لذاته بطل
 فاذا ثبت وجود الواجب لذاته وهو المصير ولما كان المقصد
 الاقصى والمطلب الاعلى من الرسالة بيان ان الوجود المطلق
 هو حقيقة الواجب تع على مذهب الصوفية وجب عليه ان
 يتعرض بشئ من احوال الوجود فتعرض له ونحن قبل الشروع
 في شرح كلامه نفوى نوطنة له اعلم ان الحق ان تصور الوجود
 بديهي وان هذا الحكم ايض بديهي يقطع به كل عاقل بلنفت
 اليه وان لم يمارس طرفا لاكتساب حتى ذهب الحكماء الى انه
 لا شئ اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف
 في هذا المطول لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف
 من الوجود بل ما هو في مرتبة ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل
 واعترض عليه بان اراد ان تصور كذا الوجود بديهي فمستوان
 اراد ان تصوره بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي فهو م ولا نزاع
 فيه انما النزاع في كفه واجيب عنه بان لا كنه للامور الاعتبارية

فان مذهب الصناديق من السوفطائية
 بطل بديهية حيث زعموا ان الاشياء
 كلها اوهام او خيالات كما نقر بينهم
 مرارة

الامانصور منه ورد بمنع ذلك لجواز ان يكون للمفهومات
الاعتبارية كنها وراء ما يفهم منها والاضاف انه محل تأمل
قال بعض المحققين بتعجب من اختلاف العقلاء في احوال
الوجود بعد اتفاهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب
من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والجفاء فمنها اختلاف
في انه جزئي او كلي فقبل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما
التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا
وجود زيد ووجود عمر وبمنزلة قولنا اله زيد واله عمر والمحق
انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلاف فهم في انه واجبا وممكن
فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك
هو الضلال البعيد ومنها اختلاف فهم في انه عرض وليس عرض
ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
الامام ما يشعر بان عرض و به صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد
جدلان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بحالة المسنغني عنه في
تقومه ولا يتصور استغناء شيء في تقومه وتحققه عن الوجود
ومنها اختلاف فهم في انه موجود او لا فقبل موجود بوجود
هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق
له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فتسلسل او بوجود
هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر
الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه وجود وفي غيره
انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهر فلابق صفة للاشياء

او عرضا فنقوم المحل دونہ والنقوم بدون الوجود محال
ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من اننا نقل الماهية
ونسلك في وجودها حار بعينه في الوجود فاننا نقل الوجود
ونسلك في وجوده فلو كان وجوده زائدا تسلسل وبهذا تبين
بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس
الوجود المجرد وذلك لان بعد ما نتصور الوجود المجرد بنطلب
بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا ويتسلسل
ولا محيض الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار
عقليا كما سبق وقيل الوجود ليس بوجود ولا معدوم بل واسطة
ومنها اختلاف فهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهية
او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلاف فهم في ان لفظ الوجود
مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري
او متواط يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه
اصلا ومشكك يقع عليهما بمعنى واحد وهو مفهوم الكون
لا على السواء وهو الحق هذا كلامه واقول فيه بحث اما اولا
فلان هذا التعجب انما نشاء من عدم الاطلاع على ان لفظ الوجود
مشترك لفظين الوجود بمعنى الثبوت والحصول والكون
والتحقق الذي هو من الامور الاعتبارية الانتزاعية و
بين الوجود بمعنى حقيقة الواجب لذاته القايم بنفسه المقوم
لجميع ما عداه وعلى انه ليس في الموجودات وراء الوجود المطلق
وحصته امر اخر عند المنكلمين وعلى ان فيها امر اوراهما وهو

اختلاف فهم في ان الوجودات الخاصة
نفس الماهية او زائدة عليها كما سبق
ومنها

الوجود الخاص للفرد الحقيقي للموجود المطلق عند الحكماء فانه
بعد اعتبارهما والاطلاع عليهما لا يبقى للتعجب مجال واسع
لان اختلافهم في انه جزئي او كلي مرتفع بانه جزئي اذا كان
بمعنى حقيقة الواجب الوجود لذاته وكلي اذا كان بمعنى المحصول
والكون للعتباري ولا شك في انه ارتفع الاختلاف مع و
اختلافهم في انه واجب وممكن مرتفع لانه واجب اذا كان
بمعنى حقيقة الواجب لذاته وممكن اذا كان بمعنى المحصول
الاعتباري فلا يلزم الضلال البعيد و اختلافهم في انه
عرض وليس بعرض ولا جوهر انما هو في الوجود اذا كان بمعنى
المحصول الاعتباري وامر سهل على ان تفهمهما عنه حق ايض
اذا كان الوجود بمعنى الواجب لذاته و اختلافهم في انه موجود
ام لا مرتفع بانه موجود ومعدوم بمعنى اخر فلا اختلاف
حقيقة و اختلافهم في ان الموجودات الخاصة نفس المناهية
او زائدة عليها مرتفع بان ذلك انما يتحقق بان يكون في الموجود
امرا وراة الوجود المطلق وحصته حتى يتصور النزاع في عينيه
وزيادته واثباته دونه خرط القناد وانه فرع الاشتراك اللفظي
ايض فتوجه و اختلافهم في انه مشترك لفظي بين الوجود
او مشترك معنوي بينهما مرتفع بان لفظ الوجود مشترك
لفظي بين الوجود بمعنى المحصول الاعتباري وبين الواجب الوجود
لذاته والوجود بمعنى المحصول الاعتباري مشترك معنوي
يقع على الموجودات بمعنى واحد هو مفهوم الكون و اختلافهم

في انه متواط او مشكك مرتفع بانه ان ثبت في الوجودات وراة
الوجود وحصته امر اخر هو الوجود الخاص فهو مشكك
وان لم يثبت ذلك الامر فهو متواط لان الكلي بالنسبة الى
حصصه نوع حقيقي باتفاق النطقين فلا وجه للتعجب واما
ان مذهب الفلاسفة في ان ماهية الواجب نفس الوجود بظ
فبطلانه غير م لان المراد من ذلك ان نفس ماهية الواجب تقع
بلا انضمام معنى الوجود اليه بترتب عليه الاثار والاحكام
الخارجية فنفس ماهية انما هو الوجود بمعنى الواجب لذاته
القايم بنفسه المقوم لغيره لا الوجود بمعنى الحصول والثبوت
الاعتباري فان لم يكن نفس ماهية الواجب لذاته تع اتفاقا من
العلماء ولا اشكال يعتقد به فيما ذكرنا الا ان يقال ان اسماء الله
تعالى توقيفية فيتوقف اطلاق لفظ الوجود عليه تعالى
على اذن الشارع وابن اذنه وجوابه ان المسئلة المختلفة
فيها فعند القاضي ابي بكر الباقلاني يجوز الاطلاق بلا اذن
الشارع اذا صح معنى الاسم في حقه تعالى وصحته المعنى
فيما نحن فيه ظاهر وقال حجة الاسلام الغزالي ان صح
المعنى في حقه تع يجوز ان يطلق عليه بطريق الاخبار
كان يقال الواجب وجود مطلق وكل دون النداء فلا يصح
ان يقال عنده يا وجود ويا مطلق ويا كلي ثم الظاهر في يادي
الراي من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري علي بن اسمعيل
بن اسحق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي

ابى موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام
اول ما خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة
اي طريقه النبي صم والجماعة اي طريقة الصحابة والمشهور
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار من اهل
السنة والجماعة هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن الاشعري
وفي ما وراء النهر اصحاب الشيخ ابى منصور ما ترمذي تلميذ
ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجورجاني تلميذ محمد بن الحسن
الشيبياني من اصحاب الامام ابى حنيفة ما ترمذي فقيه من قري
سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كقوله
التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد
وغير ذلك والمحققون من الفريفيين لا ينسبون احدهما
الى البدع والضلال وابي الحسين البصري من المعتزلة انما
سموا بها لان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل من مجلس الحسن
البصري حين دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر
في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعبدية الخوارج
عليهم اللعنة وجماعة اخرى يرجئون الكبار ويقولون لا
مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تخم
ان يعتقد ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل
انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام الى اسطوانة من الاسطوانات المسجد واخذ بقرا
على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به ويقول ان منكب

يُفْتَر

الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن فداعتزل عنا واصل فسموا المعتزلة وهم سمووا أنفسهم
اصحاب العدل والنوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه
وهو مذهب قد امارد الفلاسفة ان وجود الواجب بل وجود
كل شئ عين ذاته ذهناى عقلا ونعقلا بمعنى ان العقل لا
يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر وخارجا الظاهر
من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان
الناطق مثلا واستدلوا عليه بدلائل سيأتى بيانها
ان شا الله تعالى في موضع البق ببيانها من هاهنا فان قلت
الشيخ الاشعري وابي الحسن البصري واحزابها واضربها من
المتكلمين نفاة للوجود الذهني فكيف قالوا بعينية الوجود
للماهيات والحقايق في الذهن فلا يصح انه عين ذاته ذهنا عند
كيف لا وقد قال صاحب المواقف ان النزاع راجع الى النزاع
في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان
في العقل امر هو الوجود واخر هو الماهية ومن نفاه كالشيخ
الاشعري اطلق القول بان نفس الماهية لانه لا تغاير ولا
تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون
الاخر فيتحقق التمايز وقال الشارح المحقق في شرحه من ادعى
من المتأخرين ان الوجود زايد مع انه نافي للوجود الذهني لم يكن
على بصيرة في دعواه هذه قلنا لا نزاع للقائلين بنفى الوجود

الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات
والممتنعات ومفايزة بعضها للبعض بحسب المفهوم وإنما
نزاعهم في كون التعقل يحصل بشئ في العقل وفي اقتضائه
النبوت في الجملة فلا يتجه له بمجرد نفي الوجود الذهني نفي
التغاير بين الوجود الماهية في التصور بان يكون المفهوم من
احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان
يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي
تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس ومفهوم الامكان و
مفهوم الامتناع والاشتراك كل من ذلك بين الافراد بل
غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي
المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشارك عقلا وفي
التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من
الآخر ويدرك معنى كلياً يصدق على الكل ولعله لهذا قال
المصنف قدس سره ذهننا بالمعنى الذي ذكرنا لا في الذهن فافهم
فانتم مع وضوح مما قد خفي على مثل سيد المحققين قدس سره
مع انه بهذا التفصيل مسطور في شرح المقاصد ولما استلزم
ذلك اى وجود كل شئ عين ذاته ذهننا وخارجاً مشترك
الوجود بين الوجودات الخاصة باعتبارها ايضا فانها الى المضام
البيه الخاص عند المتكلمين وباعتبار اختلاف حقائقها المختلفة
عند الفلاسفة لفظ الامعنى لان الوجود مع كونه
عين ذات كل شئ لو كان مشتركاً معنى بينهما لزم ان يكون

حفايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل
حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان
بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة
هي تمام ماهيته كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل
فوجب ان يكون الاشتراك لفظيا لا معنويا وهو المصركنا
في المواقف وشرحه في الالهيات في بحث الرؤية وفي بحث
اما اولانا لانم ان مجرد قوله وجود الواجب بل وجود كل
شيء عين ماهيته يستلزم اشتراك الوجود لفظا بين الوجودات
الخاصة لانه يمكن ان يكون مراده ان الوجودات الخاصة لكل
شيء عين ذاته والمشارك معنى هو الوجود المطلق ويكون
صدقه على الوجودات الخاصة صدقاً عرضياً كما يقول الفلاسفة
في وجود الواجب خاصة والشيخ الاشعري واتباعه يقولون
مسئلة في وجود كل شيء والمقصود ان مجرد ذلك يستلزم
الاشتراك اللفظي كما ذكره المص فان قلت ليس عند الشيخ
الاشعري وموافقيه وجود مطلق مشترك ووجود خاص
هو فرد له بل ليس هناك الاحقايق متخالفة بطلق على كل
واحد منها لفظ الوجود اشتراكاً لفظياً واما القائلون
باشتراك معنى فعندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات
ووجود خاص لكل موجود قلت هذا لا يجدي نفعاً فيما نحن
فيه لان الكلام في ان مجرد القول بان وجود كل شيء عين ذاته
ذهنا وخارجاً بلا ضمنية هذه المقدمة هل يوجب الاشتراك

اللفظي ام لا ولا شك لانه يستلزمه ولهذا كان المتعارف
في الكتب المتداولة ضم نقل ذلك الى الاشتراك اللفظي الى انه
عين كل شيء عن الشيخ صريحا قال في شرح المقاصد المنقول عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس
للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل
الاشترك اللفظي انتهى فظهر ان الاستلزام المذكور غير بين
واما ثانيا فلنا لانم ان اشتراك جميع الموجودات في حقيقة
واحدة هي تمام ماهيتها كل واحد منها مما لا يقول به عاقل كيف
وقد ذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود الى هذا فاقا
عندهم ليس في الواقع الا ذات واحدة لا مركب فيها اصلا
بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزمية عن
شوايب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بفيود اعتبارية
بحسب ذلك نرا اى موجودات متميزة فيتوهم من ذلك
تعدد حقيقي فالتم بقره برهان على بطلان ذلك لا يثبت بطلان
اتحاد الماهيات فان قلت هذا خروج عن طور العقل فان
البدية شاهدت بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها
ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط
والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم
ومشاهداتهم والله لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل
ودلا لانه فانه معزول هناك كالحس فادراك المعقولات
واما المفيدون بدرجات العقل وان ما شهد به العقل

لله سبحانه وتعالى
العلم والقدرة
التي لا يحد بها
الوجودات
التي هي عينها
وغيرها
التي هي عينها
وغيرها
التي هي عينها
وغيرها

حقنون

٢٩
فقبول وما شهد عليه فردود وان لا طور وراة
فينعمون ان تلك المشاهدات والمكاشفات على تقدير
صحتها ما اوله بما يوافق العقل ففهم بشهادة بديهته عندهم
مستغنون عن اقامة برهان على بطلان ذلك ويعدون
بتجويرها مكابرة قلت بعد التسليم لا وجه له في هذه الرسالة
لان هذا هو المطلوب الاعلى فيها وان في صدد تقرير ذلك
وبيانه مهنا الا ان يقال هذا الكلام ودعوى الاستلزام
المذكور كلام المقيد بن بطور العقل واتحاد الماهيات
بط بديهته العقل عندهم وان قالت الصوفية انه بديهته الوهم
لا العقل ولا عبرة بالوهم واحكامه على ما ياتي بيانه فالذبح
البحث الثاني واما ثانيا فلان بطلان ما هو الظاهر من هذا
الشيخ اعني ان وجود كل شيء عين ذاته وان مفهوم وجود
الانسان هو الحيوان الناطق وان مفهوم السواد بعينه
هو مفهوم وجوده اظهر من بطلان اشراك الوجود
لفظا لا معنى فلا حاجة في ابطاله الى التوسل باستلزام
اشراك الوجود لفظا لا معنى وهو بطل كما فعل المصنوع
الاولى يكفي بقوله ثم الظاهر من مذهب الشيخ ان وجود
الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا وبطلان
ظ بديهته فان كون المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم
من ذلك الشيء بديهي البطلان ولهذا صرف بعضهم عن
الظيح وبطلان اي بطلان كون الوجود مشتركا لفظيا

او بديهي الامتنان اصالة من الشيخ
وبحسب بطلانهما كما في اول
فالفهم مست

بين الوجودات الخاصة لا مشتركا معنويا ظاهرا ك
 بديهي كما في الشرح المقاصد القول بكون اشتراك الوجود
 لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الفرس ولا
 اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة
 العقل والمراد ان ظاهرا بالدليل كما يدل عليه ظاهر قوله كما بين
 في موضع اي الامور العامة بدلائل كثيرة منها ما اشار
 اليه المصنف بقوله بعدم زوال اعتقاد مطلق اي مطلق الوجود
 وكأنه اراد باطلاقها هنا عدم اخذه مع قيد الاشتراك
 اللفظي والمعنوي اعني ما يطلق عليه هذا اللفظ مع قطع
 النظر عن كونه مستفادا من اللفظ والوضع ايض وبالجملة
 ليس المراد منه الوجود المطلق المشترك حتى يكون مصادرة
 على المطر ولا ما يطلق عليه هذا اللفظ من جثانه كذلك
 والالما كان الجزم به منافيا لزوال اعتقاد الخصوصية
 مع تعدده لتخصيل المفهوم المشترك للمجامع لكل من
 الخصوصية وان كان غير الموضوع له فيختل بذلك الدليل
 المذكور كذا قيل وفيجب لان ارادة هذا المعنى من اطلاق
 بعيد غاية البعد وايضا لزوم المصادرة غيرم لان
 المدعى بديهي وهذا تنبيه كما صرح به المحققون كما يجي بعيد
 ذلك ان شاء الله تعالى عند زوال اعتقاد خصوصية
استدل الجمهور على ان للوجود مفهوما واحدا مشترك
 بين الوجودات بوجوه الاول انا اذا نظرنا الى وجود الممكن

في قوله بديهي
 في قوله بديهي
 في قوله بديهي
 في قوله بديهي

جز منا بوجود سببه واعتقدنا ان ذلك السبب ممكن لم
بين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير
اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا
ضرورة على ان الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس
الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول
اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد
في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان
تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شئ يستلزم
التردد فيما يختص به قطعاً والعدول عن عبارة التجريد
وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود مخرب لما في التجريد
وليلابد عليه ما يرد عليه من انه ان اريد الجزم باحد
الوجودات المتخالفه الذات فلا يجدي نفعا لان
مفهوم احدها ليس هو الوجود المشترك وان اريد الجزم
بخصوصيته واحدها بعينه فهو بطلانها منزهة فيها لا
مجزوم بها وان اريد الجزم بمعنى اخر فم وجه عدم ورود
عليه ظنة وفيه بحث لانا لان عدم وروده عليه فضلا
عن ان يكون وجه عدم وروده عليه ظاهرا فانه لا فرق بين
النقيرين في ورود محصل هذا الايراد عليهما كما لا يخفى
فلا بد من الجواب عنه وقال بعض المدققين محصولة
انه لو لم يكن اشراك الوجود مركزا في العفول لامتنع الجزم

من العقلاء في الوجود وعدم زوال اعتقاد مطلقه مع
التردد في الخصوصيات وزوال اعتقادها والتالي بطل
فالمقدم مثله فلا بد ان ما ذكر لا يدل على الاشتراك في الواقع
بل على الاشتراك الاعتقاد ويجوز ان يكون الاعتقاد غير
مطابق للواقع فانه اذا اعتقد اشتراك الوجود بين الوجودات
لا يحصل التردد في الوجود ولا زوال اعتقاد مطلقه بمجرد
التردد في الخصوصيات بنا على اعتقاد اشتراك الغير المطابق
لانه سفسطة ظاهرة وتخطئة للعضلاء فيما يجردون في
انفسهم ببديهة عقولهم ولو جاز الجزم بالوجود من
العقلاء مع التردد في الخصوصيات من غير ان يكون مشتركا
في الواقع بل بمجرد الاعتقاد الكاذب لم يبق اعتماد على احكام
العقل وبه يندفع المصادرة المذكورة والافتد كره وتبروا
لثاني ما ذكره قدس سره بقوله وبوقوعه اي الوجود مورد اللزوم
قسمه المعنوي الذي هو عبارة عن ضم الفيود المتخالفة الى
مورد القسمه ليحصل بانضمام كل ليه قسم منه فانا انفسهم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهري
ووجود العرض وهكذا الى وجودات الانواع واشتقاقها
فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد قسمه وهو
المط واحتراز بالمعنوي عن اللفظي الذي يكون باعتبار
وضع اللفظ للمعاني المختلفة كافي تقسيم العين الى الماء
والذهب والشمس وغير ذلك من معانيها المشتركة هي فيها

لفظاً وبهذا التقدير يندفع ما قيل من انه يجوز ان يكون الوجود
مشتركاً بين بعض وجودات الجواهر والاعراض دون الجميع
فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الجواهر ووجود
العرض فلا يتم التقريب ووجه الدفع ان التقسيم انما هو
الى وجود الواجب والى كل واحد من افراد وجودات الجواهر
والاعراض لبحث لا يثبت عنه شيء منها وانما لم يصرح بالجميع
في الاستدلال اعتماداً على فهم المتعلم وعملاً بصنعة الا
كتفاء ولانه يظهر بادي توجده فبتم التقريب وفيه بحث لان
خصوصيات الانواع وان سلم انها معلومة لكنها لا تزاع
في ان خصوصيات الاشخاص غير معلومة لنا فكيف بنصوح
التقسيم اليها من العقلاء وقيل انه لا يخفى عن بعد وجوابه
ان المدعى بدبهي وامثال هذا بتبنيها فلا يقدر هذا القدر
من البعد صرفه جواب لما في قوله ولما استلزم ذلك اي صرف
مذهب الشيخين من ان وجود كل شيء عين ذاته بعضهم هو
المحقق الايجي عن الظاهر الذي هو عينية وجود كل شيء لذاته
ذهنا وخارجا لبطلان بدبهي ولا استلزامه لما هو ظاهر
البطالان من كون اشترك الوجود بين الوجودات الخاصة
لفظاً لا معنى كما ذكره المص بان طرفيها اي الشيخين بالعينية
اي عينية وجود كل شيء لذاته عدم التمايز الخارجي بين وجود
كل شيء وعين ذاته اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وشيء
اخر فاباها بالماهية قياما خارجيا كقيام الاعراض الموجدية

وهو محتمل
الاجبي وهو القاضى
عضد الدين
رحمة الله

لمجالها في الخارج واحترز به عن نفى القيام الذهني للوجود
بالمهنية فانه قد نقرر عند المحققين ان زيادة عليها في النصور
هو الوجود والا كان للمهنية هوية ممتازة في الخارج مع قطع
النظر عن الوجود وكان للوجود ايض هوية اخرى حتى يمكن
قيامها بهوية الماهية في الخارج كان للجسم هوية خارجية مع
قطع النظر عن السواد والسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام
السواد بالجسم في الخارج فكان للمهنية قبل انضمام الوجود
اليها وجود فيلزم المخدورات المذكورة في الكتب المشهورة
بين الطلبة وحاصله ان مرادها بالعينية الاتحاد بينهما بحسب
التحقيق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما الا اشتراك
معنى ولا يستلزم كون اشتراك الوجود بين الوجودات
لفظيا لا معنويا وقال ختم المحققين الرواني هذا التاويل
في غاية البعد اقول وتحقيق المقام ان صدق ما ذكره في تفسير
العينية من عدم التمايز الخارجي يحتمل ان يكون بان للوجود
هوية خارجية غابته ان هوية الوجود في الخارج عين هوية
الموجود فيه ولا يتم ايزان في الخارج ويكون ما صدق عليه
احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وهو الظاهر من
كلام صاحب الموافق وليس بشيء كما قال الاستاد وبان لا
يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعضولات الثانية
وهو الصواب كما نقرر ذلك بين الاصحاب فارتفع النزاع
بين الفريقين وانقلب الشقاق بالوفاق وانطبق مذهب

الشيخان على مذهب الجمهور في المقامين وما يدل عليه
ان الشيخ الاشعري صرح في بحث الرؤية بان الوجود مشترك
معنى بين الموجودات من الواجب والجوهر والعرض ومثيل
ان الزامى ليس بشئ هذا وما ذكره الصارفي في تاويل مذهب
الشيخان من ان المراد بالعينية عدم التمايز الخارجى حتى كما يفهم
من تنابع دلائلهم فان ادلة القائلين بان وجود الشئ زائد
عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشئ هو
المفهوم من ذلك الشئ من غير دلالة على انه عرض قائم به
قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع
في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشئ
نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشئ هوية ولعارضها
المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى حيث يجتمعان
اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من
من وجود الشئ هو المفهوم من ذلك الشئ فان هذا يدبر
البطلان فاذا الا يظهر من كلام الفريقين ولا ينصرون من المصنف
خلاف فان الوجود زائد على الماهيات ذهناى عند العقل
ومحسب المفهوم والنصون بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود
دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينناى بحسب الذات
والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما
بالاخرى فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في النقص
او في الاهوية يرتفع النزاع بين الفريقين هذا ودلائلهم ان العلم

يكن الوجود نفس الماهية وليس جزؤ منها بالاتفاق لكان
زايد عليها فإيما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء
بالشيء فرع شئونهما في نفسهما لان ما لا يكون له في نفسه لا
يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الماهية والوجود
ممتنع اما في جانب الماهية فلانها لو تخففت محلا للوجود
فانخفضها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجوده اخر
فيلزم تسلسل الوجودات واما في جانب الوجود فلان لو تخففت
والتقدير ان تحقق الشيء اى وجوده زائد عليه تسلسلت
الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض
والعارض يمكن الاجتناج على امتناع زيادة الوجود على
الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها هنى بدون الوجود
معدومة لزم قيام الموجود بالمعدوم وفيه تناقض والثاني
انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود فان كان هو الوجود الاول
لزم الدور وان كان غيره لزم التمسك والثالث انه لو كان وجود
الشيء زائدا عليه لما كان الوجود موجودا ضرورة امتناع
تسلسل الموجودات بل معدوما وفيه انصاف الشيء بنقبضه
والرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا لما مر القافي الثالث
فتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل والتخفيف يقتضى في
الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الزديد بين الوجود و
العدم في جانب المعروض والعارض ولا يخفى انه لا يفهم

منها سوى ما ذكره الصارف على ما مر مفصلاً واعلم
ان هاهنا نوجبها اخر الكلام الشيخان ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري احسن من هذا الناويل وهو ان الشيخ
الاشعري كان على مذهب الصوفية في بعض العقائد صريحاً
كافي مسئلة خلق الاعمال وغيرها وفي بعضها ضمناً ونورية
حذراً عن شناعة الظاهرين من العلماء ولهذا صرح بعض
المحققين فلا يبعد ان يقال مقصوده من قوله وجود الواجب
بل وجود كل شيء عين ذاته ذهناً وخارجاً ما هو اصل اصول
الصوفية من ان الوجود عين الذات في الواجب والواجب
عين ذات كل شيء ذهناً وخارجاً فان ما من شيء الا والواجب
تعالى عين ذاته عندهم فالوجود عين الذات في كل شيء وهو
المطابق وليس هذا ببعيد كل البعد واما ما هو الظاهر من
مذهبهم فليس مما يتفوه به عاقل فضلاً عن هو علم بين
العلماء وحكم بين الحكماء في كمال التدقيق وغاية التحقيق
وان مذهبهم بوافق الفلاسفة ايضاً في كثير من العقائد
الموافقة للشرعة كالا يخفى على المتدرب السبب وفي الحاشية
وذهب بعضهم الى ان منشاء الاختلاف هو اختلاف
لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن
ذهب الى انه زايد على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى
انه زايد نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع
الاختلاف ويخدش ان القول بان ذات الانسان نفس

ذاته وما هيته لا يتصور فيه زيادة فائدة انتهى ويخذه
 ايضاً ان احتجاج الفريفيين صريح في ان النزاع في الوجود
 المقابل للعدم وهو معنى الكون وان مفهوم الذات ايضاً
 معنى واحد مشترك بين الذوات اشترك الوجود بين
 الوجودات من غير اشراك لفظاً وتعدد وضع هذا
 احد المذاهب والاقوال المشهورة في الوجود وقد عرفت
 حاله واما مذهب جمهور المنكلمين في الوجود فهو ما اشار
 اليه بعد ذلك بقوله وذهب جمهور المنكلمين من الاشاعرة
 والمعتزلة الى ان للوجود مفهوماً واحداً هو الكون والحصول
 والتحقيق خلاف ما قال من الصوفية والمناهيين من الحكماء
 ان للوجود معنى اخر غير الكون والحصول الذي هو امر
 اعتباري وهو حقيقة الواجب تعالى والوجود بالمعنى
 الاول اثر من اثاره وعكس من انواره ولما قال ان الوجود
 قد يكون بمعنى ذات الشيء مشتركاً بمعنى لا لفظاً بين الوجودات
 اي وجود الواجب وجميع وجودات الممكنات حتى ان وجود
 الواجب هو كونه في الاعيان على ما بعقل من كون الانسان
 وانما الاختلاف في الماهية لما مر من الدليلين من عدم زوال
 اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصية وبوقوعه
 مورد التنقيب المعنوي والانصاف ان هذا بداهي وللذكي
 في معرض الاستدلال على ما مر تنبيهات ولهذا انفق عليه الكل
 ثم لما كان كل كلي فهو بالنسبة الى افراده احد الكليات الخمس

على ما سياتي بعيداً
 ذلك مفصلاً
 ان شاء الله
 تعالى
 رحمه
 الله

اشارة المنكبين الى ان الوجود بالنسبة الى الوجودات الخاصة
نوع حقيقي عندهم فقالوا وذلك المفهوم الواحد يتكرر وبسير
حصنة حصنة الحصنة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مفيدة بقيد
هو خارج عنها بخلاف الفرد فانه ليس كذلك وصيرورته حصنة
حصنة ليست الا باضافة الى الاشياء اي الماهيات وافرادها
كوجود هذا الانسان ووجود هذا السواد ووجود هذا العقل
فتكرر الوجودات الخاصة ونمايز بعضها عن بعض بمجرد الاضافة
الى موضوعاتها فالوجودات الخاصة عبارة عن الوجود
المطلق ما حوزا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة و
وجود اخر فالوجود المطلق تمام ماهياتها اذا جعلت
الاضافة خارجة كما هو شان الحصنة ولتوضيحه مثله بمثال
محسوس وقال كبياض هذا الثلج وبياض ذلك الثلج وبياض ذلك
الثلج فان بياض الثلج طبيعة نوعية بالنسبة الى بياض هذا
الثلج وذلك وهذا النوع من البياض لا يتكرر ولا يصير حصنة
حصنة الا باضافة الى اشخاص الثلج والجزئيات منه وانما قال
كبياض هذا الثلج وذلك وذلك دون كبياض هذا الثلج وذلك العاج
لان الاختلاف بين بياض الثلج وبياض العاج بالحقيقة
وماهية لا بالعوارض كما يشهد عليه الحدس الصائب
ووجودات الاشياء هي هذه الحصص المنفقة بالحقيقة
المختلفة بالقبود والاضافات خلافا للحكام فانهم ذهبوا
الى ان وجودات الاشياء ليس هذه الحصص بل هي افراد

الوجود وهي الوجودات المختلفة بالحقيقة والماهية لا
بمجرد الاضافة الى الاشياء كما سيأتي بعبد ذلك ان شاء الله
نعالي وذلك لان اثبات ان في الموجودات امراً وراة الماهية
والوجود المطلق وحصنة زائداً على الماهية عارضاً لها مما لا
سبيل اليه كما قال بعض المحققين ورذا ولا بان في افراد الوجود
اموراً متخالفه الحقايق لانها بلوازم الماهيات المتخالفة
فان الوجود الواجب مستغن عن العلة ووجود الممكن يحتاج
اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية وح
لا بد ان يكون في موجود ما امر وراة الحصنة والا كانت الوجوداً
متوافقة الماهيات اذا لكل بالنسبة الى حصنة نوع كما ثبت
في المنطق واذا ثبت فرداً من الموجود وراة الحصنة فقد ثبت
في كل موجود وجود خاص وراة الحصنة البدئية لا يفرق بين
موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه ودفع بالانتم
ان المستغنى عن السبب والمحتاج اليه هو الوجود الواجب
ووجود الممكن لم لا يجوز ان يكون المستغنى عنه والمحتاج اليه
هو الواجب والممكن لا وجودهما فلا يلزم اختلاف الوجودات
بالماهية بل اختلاف الموجودات والنزاع في الاول دون الثاني
وثانياً بان الوجود مفعول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة
اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض
الفار كالسواد اسد منه في غير الفار كالحرية بل هو في الواجب
اقدم واولى واسد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك

يكون عارضا لها وخارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية
 لا امتناع اختلا فهما على ما سيأتى فلا يكون الوجود طبيعة
 نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ما تحتها بمعنى
 واحد هو الكون فهو عرض عام بالنسبة الى الوجودات الخاصة
 وافرادها وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق
 وحصته فهذا هو السبيل الى اثبات امر اخر هو فرد الوجود
 وراء الوجود المطلق وحصته لان مقولته بالتشكيك الذى
هو الحق لا يتبر الا بثبوت الافراد المختلفة بالحقيقة
 واجيب عنه تارة بمنع كونه مقولا بالتشكيك وتارة بمنع
 ان المقول بالتشكيك عرضي لما تحتها لان دليله مدخول كما
 بانى بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وانكار التشكيك كما هو
مذهب جمهور المتكلمين لا يخ عن قوة كما سيأتى بيانه وهذه
 المحصن مع ذلك المفهوم الداخلى فهما فى هذه المحصن
 وفيه اشارة الى انه جعلت الاضافة الى الاشياء داخله
فى المحصن خارجة عن ذوات الاشياء كلها واجبا كان
 او مسكنا رائدة عليها لانه لو لم تكن خارجة عنها رائدة
 عليها لكانت اما عندها على ذوات الاشياء وحيث اتحدت
 الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو مفهوم
 واحد او جزءها ولم ينحصر اجزائها بل يترتب اجزائها الماهية
 الواحدة الى غير النهائية وهو يربط برهان التطبيق والبحث
 مجال واسع لجواز ان يكون لكل واحد من الماهيات اجزا عقلية

ففب ثلاثة مذاهب
 خزها اوسطها كما
 لا يخفى على
 القليلين

تحليلية غير متناهية بمعنى لا يقف كما ان الجسم قابل للقسمة
الى غير النهائية بمعنى لا يقف فليضهم فان قلت هذا ما انفق
عليه جمهور المنكلمين والحكماء فان الحكماء ذاهبون الى ان
الوجود المطلق وحصته زايدان على ذات الواجب لذاته هو
عارضان له واما الوجود الذي هو عين ذات الواجب عند
الحكماء فهو الوجود الخاص به تعالى المخالف لوجود
الممكنات بالحقيقة والماهية ووراء الوجود المطلق وحصته
فلا نزاع في الحقيقة بين جمهور المنكلمين والحكماء في ان وجود
الواجب نعم هل هو عينه نعم او زايد عليه وانما النزاع بينهم
في اثبات امر اخر وراء الوجود المطلق وحصته ونفي هذا الامر
فان المنكلمين لو كانوا قائلين بالوجود الخاص الذي هو غير
الوجود المطلق وحصته في الواجب تعالى لذهبوا الى ان
وجود الواجب الخاص به تعالى عين ذاته كما قال الحكماء غير متبتين
للوجود الخاص به تعالى لذهبوا الى ان وجوده نعم زايد عليه خارج
عنه كما ذهب اليه المتكلمون من ان وجودات الاشياء زائدة عليها
قلت النزاع بينهم معنوي قائم لان النزاع بين الفريقين في هذه
المسئلة راجع الى انه تعالى بلا انضمام مفهوم الوجود وعرضه
لذاته نعم موجود في الخارج ومظهر للاحكام والاثار عند الحكماء
وبانضمامه اليها وعرضه لذاته تعالى موجود في الخارج ومظهر
للآثار والاحكام عند المنكلمين فليضهم ذهنا اي عند العقل
وموجب المفهوم والتصوير بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود

دون الماهية والماهية دون الوجود فقط اى لا عينا بحسب
الذات والهوية بمعنى ان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم
احديهما بالآخرى كياض الجسم عند محققهم اى محققى
المتكلمين وذلك لان ثبوت الشئ الاخر فى الخارج الخارج بمعنى
انصاف الاخرية فى الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشئ
فى الخارج لجواز انصاف الموجودات الخارجية فى الخارج بالا
امور العدمية لكن يقتضى وجود ذلك الاخر فى الخارج بدية
فان الشئ ما لم يثبت فى الخارج اولاً لم يتصور انصافه فيه بمفهوم
سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشئ للشئ رفع ثبوت
المثبت له ان ذهنا فدهنا وان خارجا فخارجا وفيجب لانه لو صح
ذلك يلزم ان لا يمكن زيادته عليها فى الذهن اى بعين هذا
الدليل قال ختم المحققين الروانى لو صح ذلك لكان انصاف
الماهية بالوجود موقوفا على انصافها قبل ذلك الا انصاف
بالوجود اما فى الخارج او فى الذهن وعلى التقديرين بلزم كونها
موجودة مرات غير متناهية مترتبة واجا عنى سيد المدققين
بانا لانهم وهو مير صدر الدين ان صحة ما ذكره مستلزم لان يكون
انصاف الماهية بالوجود موقوفا على انصافها به قبل ذلك وانما
يلزم لو كان انصافها به بحسب نفس الامر اما فى الخارج او فى الذهن
لظهور ان الدعوى ها هنا هو ان انصاف شئ بصفة فى نفس
الامر موقوف على وجوده لكن انصاف الماهية بالوجود ليس
فى نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن كما عرفت وذلك لا يتوقف

على وجود الموصوف لانه مجرد اعتبار ورده نعم المحققين
بان انكار انصاف الماهية بالوجود ونظائره في نفس الامر
مخالف للعرف العام والخاص بل للقطرة وبانه لو صح ما ذكره
لزم ان لا يتم الدليل المعتمد عليه للقوم على اثبات الوجود
الذهني وذلك لانهم استعملوا تلك المقدمة في اثباته لان
محصل ذلك الدليل على ما حرره القوم انما الحكم على المعد وما
الخارجية بامور ثبوتية حكما صادقا وثبوت الشيء للشيء فرع
ثبوت المبتدئ له فلا بد لتلك المعدومات من وجود وان ليس
في الخارج فهو الذهن ومن المعلوم ان المعدومات انما يتصف
بالامور الاعتبارية فقط وعلى ما ذكره لا انصاف بها لخب
نفس الامر فلا يلزم وجود تلك المعدومات في نفس الامر وهذا
اجوبة اخرى من اصل هذا الاشكال باني بعبد ذلك ان شاء الله
والوجود زائد على ذوات الاشياء ذهنا وخارجا عند آخرين
من المنكلمين الظاهرين لانهم زعموا ان الوجود موجود ولا شك
انه ليس بجوهر فيكون عرضا فيكون زائدا على الماهيات عارضا
لها في الخارج كما ان سايرا الاعراض زائدا عليها عارضا لها في
الخارج وقد ظهر عليك بطلانه بما مر الفا ولا يصح الا عند
من ذهب الى ان للاشياء منفكة عن الوجود ثبوتا ونفرا
في الخارج كما ذهب اليه المعتزلة فانهم يجوز ان يكون زيادته
على الماهيات في الخارج وهو بطلان بديةه والمنازع مكابرة
مقتضى عقله كما صرح به المحقق في تجریده وسياتي تحقيق

37
ذلك على مذهب الصوفية ان شاء الله تعالى هذا قول جمهور
المتكلمين في الوجود وقد عرفت ما فيه من الاشكال والبحث
واما مذهب الحكماء في الوجود فهو ما اشار اليه بقوله وهل
مذهب الحكماء الرسمية ان للوجود مفهوما واحدا هو الكون
والحصول والثبوت وفي دعوى حصر مفهومه في الواحد
بحث ظاهر لانه قال في الهيات الشفاء ان الوجود قد يكون
بمعنى ذات الشيء ونقل المص في الخاشية عن بعضهم مشتركا
معنويا لا لفظيا بين الوجودات كلها من وجود الوجود
ووجود الممكنات كلها ولفظا بين وجود الواجب ووجود
الممكن وذهب الجمهور من الحكماء الى الاول لما مر من الدليل
وانه بديهي وما ذكر في بيانه تبنيهاً ومتفق عليه بين الكل
والوجودات الخاصة حقايق مختلفة متكررة بانفسها وحقا
يقفها المتباينة وذلك لما ثبت عندهم ان الوجود مقول بالتشكيك
فيكون عارضا لا فراده التي هي الوجودات الخاصة وبه يثبت
ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصنة وهو المراد
من الوجودات الخاصة المختلفة بالحقايق المتكررة بانفسها
وفيه انه انما يتم دليلا عليه لو ثبت ان المقول بالتشكيك لا
يكون ذاتيا وهو مما ياتي مفصلا ان شاء الله تعالى ولما مر من ان
الوجود الواجب مستغنى عن السبب والعلّة ووجود الممكن
محتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية
المتخالفة والحصص متحدة في الماهية فلا محالة نثبت له فردا

الحصة فاذا ثبت فرد ما من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في
كل موجود وجود خاص وراء الحصة اذ البديهة لا يفرق بين
موجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه وفيه بحث قد مر فذكر
وتدبر فان اثبات هذا المط لا يخ عن اشكال لا بمجرد عارض
الاضافة الى الاشياء كما ذهب اليه الجمهور من المتكلمين ليكون
الوجودات المتكاثرة متماثلة متفقة الحقيقة وفيه اشارة
الى ان الوجودات مختلفة متكثرة بالاضافة الى الاشياء ايضا
كما انها مختلفة بانفسها ولا هي متكثرة بالفصول المنوعة ليكون
الوجود المطلق جنسها للوجودات لما ثبت بالدليل انه مقول
بالتشكيك وقد ثبت ان المقول بالتشكيك لا يجوز ان يكون
ذاتيا لما حتمت من الافراد وفيه بحث سباني وقيل لان الوجود
بسيط كما بين في موضعه وفيه بحث لان الدليل على بساطة
الوجود على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده فجاز ان يكون افراده مركبات مختلفة الماهيات
بعضونها المنوعة لما هو جنس له بل الوجود المطلق عارض
اي عرض عام بالنسبة الى الوجودات الخاصة لازم لها لا ينفك
عنها بحال كما لا ينفك الكلي عن افراده قال المحقق النفثاذا في
والانصاف ان ما ذكره من الاختلاف بالحقيقة حوفي وجود
الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والغرض ومثل
وجود القار وغير القار واما في مثل وجود الانسان والفرس
ووجود ذبذو وعمر وفلا انتهى وهذا هو الذي جرت المنكبين

١٣٨
على ما ذهبوا اليه من ان الوجودات الخاصة متفقة بالحقيقة
فالانصاف ان المحكم الكلي في الصورتين ليس على ما ينبغي بل
الحق هو الجزئية مع انه مما لم يقل به احد ولمزيد توضيح المرام
مثل بما هو محسوس وقال كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان
بالحقيقة واللازم هذا تبنيه على الاول فان اختلاف اللوازم
يدل على اختلاف المرومات بالحقيقة كما نقرر في موضعه
مشتركان في عارض النور ولم يكنف بمثال وارده باخر وقال وكذا
كبياض الثلج والعايج مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في
عارض اللون والبياض ودليله ان ذلك الاختلاف ليس
بالشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف
يمكن تحقيق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فيكون ذلك الامتياز
بالعوارض او بالذات حكمة حكم ساير الحقايق التي يحكم باختلافها
نوعا فان الاحتمال قائم فيها والامر غير مشتبه على ذوى الحدس
الصائب ومما ينبغي على ذلك اننا لو ذهبنا الى ان الطبقات
المتقاربات من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جسما يميل
ببياض قوي ثم فرضنا انه منزل من هذه المرتبة في البياض الى
مرتبة ادنى منها واقرب الى السواد يسير كان هذا اللون
متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضناه انه ينزل عن هذه
المرتبة ادنى منها بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة عليها
كنسبة السابقة الى الاولى يكون هذه المرتبة الثالثة متحدة
بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى

فنيكون متحدة بالنوع مع المرتبة الاولى وهكذا اذا حفظنا
هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ السواد الصنف
يكون تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد
الصنف متحدا بالنوع مع البياض القوي المفروض ولاهتف
بل التفاوت والاختلاف بين الوجودات الخاصة كالاختلاف
بين الكم والكيف المختلفين بالجنس العالى المشتركين في العرض
العام الذى هو العرضية فان العرض بالانفاق ليس جنسا لما تحته
والخلاف انما هو في الجوهر بالنسبة الى الجوهر والمحقق فيه
ايضا انه ليس للجنس ثم من هذه ايضا ضرب وقال بل الاختلاف
بين الوجودات والخاصة كالاختلاف بين الجوهر والعرض
المختلفين بانفسها غاية الاختلاف المشتركين في الامكان
والوجود اللذين هما من الامور العامة ولا يبعد ان يقال ان
ان في التمثيل بهذه الامثلة اشارة الى ان الاختلاف
بين الوجودات الخاصة ليس على غلط واحد بل هو متفاوت
كا ان الاختلاف بين هذه الاشياء متفاوتة وانت خبير
بان ما ادعاه الحكماء من الكلية غير بين ولا مبين على ما مر بيانه
فلا تغفل واما قوله الا انه لما لم يكن لكل وجود خاص من
الوجودات الخاصة اسم خاص به كما يكون في كل قسم من اقسام
الممكن واقسام العرض اسم خاص به توهم جواب لما ان يكسر
الوجودات وكونها حصصا اي فردا فان الحصص
فديستعمل موضع الفرد بل كل منهما يستعمل موضع الافان

المعتد به وان ذهب من لا يفتد
بقوله الى انه جنس لما تحته
كالجوه هو

حمل المحصرها هنا على المعنى المتعارف منه لا يصح كما ينظم
بارئ نامل انما هو مجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها
لوجودات ففيه نامل لان مجرد هذه الامر لا يكون سببا
لمثل هذا الحكم الدقيق بل منشاء هذا الامر ما سبق من انه في
المحقق القوي ان اثبات امر اخر في الموجودات وراء الماهية
والوجود المطلق وحصه مما لا سبيل اليه والنشك انما يكون
سببا اليه اذا ثبت ان المقول بالنشك لا يكون ذاتا لما تحته
وهو غير ثابت عند كثير من المدققين وان كان ثابتا عند
الجمهور وايضا من مؤيدات مذهب المنكلمين ما مر من الانساف
المنقول من المحقق النفاذاني فان ما ذكرنا بكونه سببا و
ودليلا على مذهب المنكلمين اولى واحق بالقبول مما ذكره المص
حكاية عن الحكماء كيباض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج
وذاك على ما مر من ان الاختلاف بينها ليس بالحقيقة
والماهية بل بمجرد الاضافة الى هذا وكذا وليس كذلك اي
ليس الامر كما توهمه المنكلمون من ان موجودات الاشياء
متفقة بالحقيقة والماهية وفيه ما فيه كما مر في اي وجودات
الاشياء حقايق مختلفة بانفسها ودواتها متغايرة
بحقايقها من درجة هذه الوجودات الخاصة تحت هذا المفهوم
العام العارض الخارج عنها عن الوجودات الخاصة لل
اشياء فان الوجود المطلق عرض عام بالنسبة الى وجودات
الاشياء عند الحكماء وليس طبيعة بالنسبة اليها نعم هو طبيعة

نوعية بالنسبة الى حصصه عند الحكماء فالنزاع بين الحكماء
والمتكلمين انما هو في ان وجود الاشياء اى الوجودات
التي يكون بها الاشياء موجودة في الخارج هل هي حصص
من الوجود المطلق او افراد حقيقتية للوجود المطلق
غير حصصه من غير انكار للحكماء لثبوت الحصص للوجود
بل الحكماء قالوا بثبوت الحصص والفردي كليهما للوجود
والمتكلمون لا يقولون الا بثبوت الحصص للوجود وتكبرون
ثبوت الفردي ولهذا قال واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم
اى الوجود المطلق وصبر ورته حصصه تفسير لتكثر ذلك
المفهوم باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضاً كوجود
المطلق خارجة عن حقيقة تلك الوجودات الخاصة المختلفة
الحقايق فهنالك اى كل وجود عند الحكماء امور ثلاثة يجب
العقل وتعده الاول الوجود المطلق والثاني حصصه المعينة
باضافته الى الماهيات والثالث الوجودات المختلفة الحقايق
والنزاع بين الفريقين انما هو في ثبوت هذا الامر الثالث ونفيه
والباقي متفق عليه بين الجمهور المتكلمين والحكما كما ظهر من تجرب
المقام مفهوم الوجود المطلق ذاتي داخل في حصصه اى هو
نوع حقيقي بالنسبة اليها لان كل كل بالنسبة الى حصصه طبيعية
نوعية باذفاق الفريقين وهو عرض عام بالنسبة الى وجودات
الاشياء كالماشى بالنسبة الى افراد الانسان والفرس وكثير
من المشاجرات بين الفريقين مبنى على ثبوت الامر الثالث

ونفيه والحق ان مذهب المتكلمين ها هنا سبق الى القول
في العقول وهما اى مفهوم الوجود وحصصه خارجا عن
الوجودات الخاصة المختلفة الحقايق لانهما عرضان عامان
بالنسبة اليها والمتكلمون لو قالوا بالامر الثالث لقالوا بذلك
ايضا ولكنهم لم يقولوا به فهذا ايضا غير متنازع فيه هذا وفي
المحاشية فان قلت بلزم على مذهب المتكلمين ان يكون لكل شئ
وجودان وعلى مذهب الحكماء ثلاث وجودات للمفهوم العام
وحصصه والوجود الخاص قلت اجيب من جانب المتكلمين
بان معنى الحصص من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم
مع خصوصيته الاضافة فلا تعدد اصلا ومن جانب الحكماء
بان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس في الخارج
للانسان مثلا امر هو الماهية واخر هو الوجود فصلا
عن ان يكون هناك وجودان على ان لو فرضنا كون الوجود
زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم
ذلك لان مفهوم العام او الحصص منصورة عقلية
محصنة ولو سلم لا اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج
ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان ان فيه تأمل فان
انصاف الماهية بالوجود انما هو في العقل لا في الخارج كما
حقيق في موضعه فاذا تغاير الوجودان عقلا بلزم ان يكون
للماهية وجودان كما لا يخفى واجب عنه بان الوجود العقلي
نوعان وجود اصلي كوجود العلم مثلا ووجود ظلي كوجود

لا ما صدق عليه من الوجودات
المتخالفة فكما نزاع لهم في زيادة
مفهوم الكون فكذلك في الحصص

كنا في شرح المقاصد

اعراض على ما يجب وعلى
ما في المتأمل كليهما
مت

المعلومات والتغابر بين الوجودين عقلا انما هو باعتبار
الثاني لا الاول ولا شك ان انصاف الماهية بالوجود انما
هو بوجوده الاصيل لا الظلي ولا يخفى على المفطن الخبير ان
القول بان انصاف الماهية بالوجود الخارجي انما هو في العقل
يستلزم ان يرتفع الوجود الخارجي بارتفاع العقول رأسا
ويطلانه اظهر من ان يخفى كيف ويلزم منه ان لا يكون الوجود
سبحانه موصوفا بالوجود الا في العقل فاذا ارتفعت العقول
لم يبق موجودا فلا يكون واجبا فان قلت لا يلزم من ارتفاع
العقل ارتفاع الوجود الخارجي بل يبقى باعتبار علم الموجد
سبحانه قلت ما نقول في وجود الموجد سبحانه فان توقفه
على علمه تعالى به ينافي الوجود ثم اعلم ان ما قيل ان ثبوت
شيء لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجي انما يصح
في ماعد الوجود واما الوجود فلا يتوقف الانصاف بحسب
الخارج على وجود سابق بل ينبغي ان يكون عند الانصاف موجودا
لكن بعين هذا الوجود لا بوجود اخر وليس هذا
من قبيل الاستثناء في المقدمات العقلية فان العقل انما يحكم
بذلك مطلقا لذهوله عن خصوصية الوجود فاذا ثبت ذلك
لم يحكم بها كليا الا فيما عدا الوجود تامل كيف ولو حكم به كليا
يلزم ان يتوقف انصاف الماهية في العقل بالوجود الخارجي
على وجودها في العقل وانصافها بالوجود في العقل على وجود
اخر سابق وهلم جرا فلزم التمسك وليس هذا من قبيل التمسك

في الامور الا اعتبارية فان كل سابق مما يتوقف عليه
اللاحق فلا يتحقق بدونها تأمل انتهى وخلصنا ان انصاف
الماهية بالوجود ليس في العفل كما قالوا بل في الخارج وذلك
لان انصاف الماهيات بالوجود مستثنى من قولهم ثبوت
شيء لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجى فانه فيما
عدا الوجود لانه لولا هذا الاستثناء لم يحز انصاف الماهيات
بالوجود لافي الخارج ولا في العفل وهو بطلان اتفاقا وهذا
بعينه استدل الصوفية بان لا موجود سوى الله تعالى فليفتهم
وفي بحثنا ما اولا فلان كون الوجود العقلي نوعين غيريين
ولامبين ولوقلت التحصيق هو ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فلا يمكن اختلافهما بالوجودين
واما ثانيا فلانا لان انصاف الماهية بالوجود في العفل
انما هو بوجوده الاصيل لم لا يجوز ان يكون بوجوده الظلي
واما ثالثا فلان كون القول المذكور مستلزما لارتفاع
الوجود بارتفاع العقول راسا غيرم وانما يستلزم ذلك
لو كان انصاف الماهيات بالوجود بانضمام احد الشئين
الى الاخر وليس فليس قال بعض الفضلاء ان انصاف العقلي
بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن للعقل
ان ينتزع منه صفة ويصفها بها وهذه الحالة ثابتة لشيء بحسب
نفسه لا يتوقف على فرض العفل واعتباره وليس في الانصاف
بهذا المعنى انضمام احد الشئين الى الاخر حتى يحتاج قبله الى وجود

الموصوف بل مصداق هذا الانصاف هو ذات الموصوف
فقط فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود اخر ولا ينسل
الوجودات فان قلت مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول
والانصاف معنى نسبي لا يعقل الا في متعدد فعند حصول
الموصوف في الذهن او في الخارج من غير ان يكون صفة في
الخارج او في الذهن لا يتصور انصاف به نعم يمكن ان يكون
عند وجوده في احدهما صالحا لان يعقل منه هذا الوصف
ومجرد هذه الصلاحية ليس بانصاف بذلك الوصف حقيقة
بل منشاء لان يتصرف به في العقل وانما سمي هذه الصلاحية
انصافا بسبب كونه منشأ له مجازا فلا يناقشه ولعل مراد القوم
في قولهم ان الانصاف انما يتوقف على وجود الموصوف
دون الصفة هو الانصاف بهذا المعنى وايضا قالوا ان
نفس الامر هي نفس الشيء ومعنى كون الشيء موجودا في
نفس الامر انه موجود في حد نفسه وذلك اما في الذهن
او في الخارج وحصر وهما فيهما والانصاف بالمعنى المذكور
ليس في الخارج بمعنى الاعيان وهووظ ولا في الذهن قبل ان
ينسب احدهما الى الاخر فيلزم ان يكون لنفس الامر تحقق
وراء الخارج والعقل ولم يقولوا به فلنا سلمنا ان تسمية بالا
انصاف مجازا ولا محذور فيه وتحقق نفس الامر وراء الخارج
والعقل بهذا الوجه ليس بمحذور وهو ليس بلازم فتأمل وبه
يندفع لزوم التلوه لو كان انصافا لما هيئات بالوجود في العقل

٤٢
كما صرح به في آخر علم وبه يندفع منافاة للتوابع في توقفه على
علمه تعالى فليفهم واما رابع فلا نرد على الاستثناء
مكابرة يسد باب المناظرة وكيف لا وقد صرح المصنف نفسه
في رسالة الوجودية ببطلان تخصيص القاعدة المشهورة حيث
قال التخصيص والاستثناء انما يجريان في الخطا ببيان الظنية
لا العقلية الصرفة لا سيما الضروريات وايضا من راجع
وجدانه وانصرف من نفسه ادرك من انضمام امرين معدومين
في الخارج من غير قيامها او قيام احدهما بموجود خارجي
لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه واما خامس فلا نال ان
انه ليس من قبيل النسبة في الامور الاعتبارية فانه قال بعض
الفضلاء وان ثبوت الوجود للماهية انما يكون اذا فصل العقل
الماهية الموجودة الى ماهية من حيث هي ووجود ونسب
اليها بالثبوت اذ ليس الثبوت الذهنى كثبوت البياض للجسم
بحيث يجتمع الثابت والمثبت له في الذهن اجتماع القابل
والمقبول سواء لاحظها العقل ولا بل معنى الثبوت الذهنى
ان العقل اذا لاحظ الماهية وما ثبت لها في الذهن كالوجود
مثلا ولا حظ النسبة بينهما لم يجد المعقول من احد هين
المعقول من الاخر ولا جز له بل وجد ه صادقا عليها ونسبة
اليها وحمله عليها نسبة وحملها مطابقين للواقع فيكون
للماهية التي نسب اليه الوجود موصوفة في العقل بالوجود
فان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية ووجود

ونسب إليها الوجود كان له وجودات أخرى ولا يلزم للعقل
هذه الاعتبارات دائماً لا يمكن فينقطع السلسلة بانقطاع
الاعتبارات فان قيل إنما ينسب الوجود إلى الماهية من حيث
هي لا إلى الماهية الموجودة فليس لها وجود حتى يفصلها
في المرتبة الثانية إلى ماهية ووجود وايض يلزم كونها موجودة
مرتين وان لم يلزم نسبة الموجودات إلى ما لانهاية له وهو ايض
محال قلنا العقل وان لاحظ الماهية من حيث هي معرفة عن
الوجود والعدم ولكنها موجودة في العقل عند الملاحظة وان
لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا
توجه اليه ثانياً يفصلها إلى ماهية ووجود وهكذا ولا تخم انه
لا يجوز وجودها مرتين على ما ذكره فان الماهية الموجودة مرتين
في الذهن اذا فصلها العقل إلى ماهية ووجود ونسب ذلك
الوجود إليها يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجوداً في
العقل قبل نسبة الوجود إليها فانه لا يجزى في تصرفات العقل
وبرد على هذا الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس
الامر بالوجود فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل
الوجود إليها يكون الانصاف لحساب اعتبار العقل وفرضه
فلا يكون الانصاف حاصل قبل نسبة العقل لوجودها
مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجوداً في نفس الامر
انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعبر وفرض الفاضل
بل لو قطع عن كل اعتبار وفرض يكون موجوداً حتى بالغ بعضهم

وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل
عقل وذهن ذاهن فان المفهومات متصفة في حدود
ذواتها بهذه الصفة ويمكن ان يدفع بان المراد من قولهم
ما في نفس الامر ثابت في حد نفسه لا بحسب اعتبار العقل
وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل كزوجية الخمسة
بل ان الموصوف بحال يصلح للعقل ان ينتزع منه ذلك
الوصف ونسبه اليه ولا شك ان ح راجع الى ما قال سبب
المدققين من انصاف الماهيات بالوجود ليس في نفس الامر
بل باعتبار العقل وثبوت شئ لشيء يقتضي في نفس الامر
ثبوت المثبت له لا بثبوت شئ لشيء في نظر العقل وباعتباره
ويرد عليه ما اورد عليه ختم المحققين الدواني قدس سره
من انه مخالف لما صرح القوم به من ان انصاف الماهيات
بالوجود بحسب نفس الامر وغير ذلك من المحاذير الظاهرة
على ما فصله في حواشيه على شرح التجريد واذا ظهر لك ما
ذكرنا عرفنا ان القول بان وجود الماهيات في الخارج بعروض
مفهوم الوجود وانضمامه اليه مستلزم للمخاذير كثيرة لا يلزمها
عقل كما ذكره ختم المحققين الدواني في رسالته الجديدة فإ
الظاهر ان وجود الماهيات في الخارج كما قال المصنف في شرح
اللمعات ترتب اثاره وواجب له بواسطة عروض وجود
بمعنى عام است مرورا بلكه ترتب اثار لذاته است وبكى
ان اثار وجود بمعنى عام است كما ثبوت وي فرع ثبوت

ووجود مثبت له است و همچنین است حال در ذوات
 ممکنه نیز که وجود بمعنی عام از احوال خارجیة ایشانست
 و ثبوت ان مراتب انرا در خارج بواسطه موجودیت
 ایشانست بالوجود الحق زیرا که ایشان موجودند بمعنی
 ذوالوجود و ثبوت وجود عام مراتب انرا در خارج بواسطه
 موجودیت ایشانست باین معنی وانکیه گفته اند که ثبوت
 وجود خارجی ماهیة را در عقل است پس موقوف بر
 وجود عقلی باشد نه خارجی دفع محذور نمیکند زیرا که
 چون نقل کلام بوجود عقلی میکنم محذور لازم می آید
 و قد اخذنا هذا المذهب ایضاً ختم المحققین الدوانی حيث
 قال فی بعض رسائله وانت نجیر بان کون الوجود عارضاً
 للماهیة علی ما هو المشهور بین الجمهور الذی ینساق الیه
 النظر الاول لا یصرفوا عن الکردورات المشوشة للادهان
 المستفیمة علی ما نقرر عند المناجرین من ان ثبوت شیء لشیء
 وعروضیه له فرع ثبوت المثبت له فی نفسه اذ الکلام فی الوجود
 المطلق و لیس للماهیة قبل الوجود المطلق وجوداً حتی
 یكون الانضمام به نوع الانضمام بذلك الوجود و قال سید
 المحققین فی حواشیه علی الشرح القدیم للتجرید والوجود
 الخاص لا المطلق و حصنة فانهما زایدان فی الواجب نفاقاً
 عن الذات فی الواجب تعالی لان کل مفهوم مغایر للوجود
 کالانسان مثلاً فانه ما لم ینضم الیه الوجود بوجه من الوجود

اینست که در کلام
 وجود خارجی ماهیة را در عقل
 است پس موقوف بر وجود عقلی
 باشد نه خارجی دفع محذور
 نمیکند زیرا که چون نقل کلام
 بوجود عقلی میکنم محذور لازم
 می آید و قد اخذنا هذا المذهب
 ایضاً ختم المحققین الدوانی
 حيث قال فی بعض رسائله وانت
 نجیر بان کون الوجود عارضاً
 للماهیة علی ما هو المشهور
 بین الجمهور الذی ینساق الیه
 النظر الاول لا یصرفوا عن
 الکردورات المشوشة للادهان
 المستفیمة علی ما نقرر عند
 المناجرین من ان ثبوت شیء لشیء
 وعروضیه له فرع ثبوت المثبت
 له فی نفسه اذ الکلام فی
 الوجود المطلق و لیس
 للماهیة قبل الوجود المطلق
 وجوداً حتی یكون الانضمام
 به نوع الانضمام بذلك
 الوجود و قال سید المحققین
 فی حواشیه علی الشرح القدیم
 للتجرید والوجود الخاص لا
 المطلق و حصنة فانهما زایدان
 فی الواجب نفاقاً عن الذات
 فی الواجب تعالی لان کل
 مفهوم مغایر للوجود کالانسان
 مثلاً فانه ما لم ینضم الیه
 الوجود بوجه من الوجود

هذا هو المشهور بين المناجرين
 واعترض عليهم سيد المدققين
 بانه غير م

في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل
انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم
مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى
غيره فهو الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا
الى غيره ولو كان ذلك الغير وجوده فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من
المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فحولا يكون الا عين الوجود الذي هو
موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب
جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعيينه بذاته لا بامر زايد
على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل
هو في حد ذاته جزئ حقيقي ليس فيه امكان التعدد ولا
انقسام وقايم بذاته منزوعا عن كونه عارضا لغيره فيكون
الواجب هو الوجود المطلق اى المعري عن التقييد بغيره
والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود
للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها
نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك
النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعدد الاطلاع
على ماهياتها فالوجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا

هذا مخلص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال ولا
 يعلم الا الراسخون ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب
 ان الوجود في حد ذاته ينافي بعدم وهو بعد المفروضات
 عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته
 بل واسطة ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي لعدم
 لذاته لا ما ينافية بواسطة غيره ولانه لو كان له وجود وماهية
 لكان مبدء لكل اثنين وكل اثنين محتاج الى واحد هو مبدء
 الاثنين فان قبل الماهية موصوفة والموجود صفة والموصوف
 متقدم على الصفة الفاتمة به فالمبدء الاول واحد وهو
 الماهية فلنا الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون
 موجودة فاذن يكون مبدء الموجودات غير موجود وهذا
 مح مح فان المفيد للوجود لا بد ان يلاحظ العقل له الوجود
 اولاً حتى يمكنه ان يلاحظ افادته الوجود وذلك لان
 مرتبة اليجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان
 ما لا يلاحظ يوجد في نفسه لم ينصوّر منه ايجاد قطعاً سواء
 كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه والا لضاف ان مذهب الحكماء
 في وجود الواجب حق بالقبول لكن فيه ان قولكم وجوده
 الخاس عين ذاته لحم جمل غث على رأس جبل وعراً سهل يرتقى
 ولا سمن ينتقل فان المحققين من الحكماء قد صرحوا بان ليس
 في وسع البشر ولا الملك ان يعرف وجود بلا مهية قال الشيخ
 عمر بن الخيام في بعض كتبه بالفارسية بعد اثبات الواجب بدليله

من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان
 من غير ان يعلم ان

پس روشن شد که عالم را او بست و واجب بذات بکانه از
همه وجوه هستی اوست بلکه او حقیقت هستی محض است
در ذات خود و او چشمه هستی است در حق غیر و نسبت
دیگر موجودات بوجود مانند نسبت روشنایی دیگر اجسام
است بر روشنایی افتاب و این مثال مستقیم است اگر
افتاب را بذات خود روشنایی بودی بی موضوع لکن روشنایی
او در جسم است که موضوع اوست و هستی اول که چشمه هستی
همه اوست در موضوع نیست ثم قال فی بحث صفاته بعد ان
مهد مقدمة هی انه لا یمكن للادسان ادراك الامور الغایبة
الا بما یناسب الامور المشاهدة پس چون معلوم شد که
اول زامعنی است که در تو نظیران نیست و راه نسبت ترا
البتة بفهم کردن آن و آن ذات اوست که آن وجود است
بی ماهیة که آن چشمه هر وجودی باشد چون کوی چکونه باشد
وجود بی ماهیة ممکن نیست که انرا از نفس تو مثال توان آورد
پس ممکن نیست زافهم کردن حقیقت وجود بی ماهیة و حقیقت
ذات اول و خاصه او است که موجود ماهیة زیاده بر وجود از
برای آنکه انبیه او ماهیة او یکی است و او را نظیر نیست از آنچه
غیر اوست که هر چه جز اوست جوهر است یا عرض و او نه
جوهر است و نه عرض و این معنی ملائکه هم نتوانند شناخت
ایشان هم جواهرند و وجود ایشان غیر ماهیة ایشانست و
وجود بی ماهیة نیست مگر خدا بر اوست شد که خدا برا

بحقیقت جزاونداندا کرکوی که علم ما با آنکه وجود است
بی ماهیته زیاده بر وجود و او حقیقت وجود محض است
سبحانه این علم بچه چیز است اگر علم باو نیست کویهم این علم
بدانی است که ان موجودا و این علم بمعنی عامست و گفتار
سا که این وجود غیر ماهیته او نیست بیان است که او مانند
تو نیست و این علم است بنفی مماثلت نه بان حقیقت منزله از
مماثلت چنانکه کوی زید زر کر نیست و درود کر نیست این
علم نباشد بصفة او بلکه علم باشد بنفی چیزی از او و علم تو
بقدره و اراده و حکمت او باز کرد دهه ان بعلم بنفس خود
و بغیر او و علم با آنکه او عالمست علم بلازم مجمل است از
لوازم نه بحقیقت ذات او که حقیقت ذات او است که
او وجود محض است بی ماهیته زیاده اگر کوی چو کونه است
راه بمعرفه خدای جواب است که برهان بدانی که حقیقت
معرفه او محال است و او را غیر او نشناسد و آنچه تصور می
افتد که شناسی از او ذات و صفات اوست و فهم کردن
وجود بی مرتبه انکس را که او را در نفس خود وجود بی ماهیته
ناقیاس کند بر او محالست و وجود بی ماهیته زیاده بر وجود
نیست مگر او را پس او را جز او نشناسد و از بهر این سید
پیغمبران علیه السلام فرمود لا احصى ثناء عليك انت
کما اتيت على نفسك یعنی چنانچه تو وجود خود شناسی
من زانستوانم شناخت و هم صدیق اکبر گفت العجز عن

عن درك الادراك ادراك بعنى عاجز امدن از دريافت
 بافت دريافتن استناري همه مردم مان عاجز ندازد دريافت
 اولكن انكس كم بپرهان وتوحيد دانداستخاله دريافتنا و او
 شناسد و دريابنده باشد كه او دريافته است غاية آنچه
 ممكن باشد خلق را كه انرا دريابند و هر كه عاجز شود و نداند
 عجز او ضرورست بدانكه ياد كرده امد او جاهل باشد
 و آن همه خلقتد بيرون پيغمبران و اوليا و حكما كه در علم راسخ
 اند هذه عبارة هذا الكتاب و لما فيه من فوايد اجدي من
 يفارق العصا نقلته لك بتمامه فتدبر فيه ودلالته على ما
 ذكرنا من عيان لا يحتاج الى البيان وللاستناد بن العلامين
 في المقام اراء مختلفة عميقة وابتكاث طويلة وانظار دقيقة
 لا يخفى من مذهبهما من القصور والاشكال كالاجنفي
 على الناظرين في حواسيهما المتعلقة على الشرح الجديد للنجيد
 وهو المسئول للتوفيق والتابيد ولترجع الى ما كفاية فقول
 والوجود الخاص عند الحكماء زايد وخارج عن نفس الماهية
 عقلا بمعنى ان المعقول من وجود الممكن غير المعقول
 من ماهياتها وذاياتها فيما سواه اى فيما سوى الله تعالى
 من الممكنات كلها قد صرح المتأخرون بان هذا لدعوى
 ايض ضرورية والمقص من الوجوه المذكورة في معرض
 الاستدلال تبيهاات واعترض عليه بعضهم بان زيادة
 الوجود المطلق المشترك ضرورى واما زياده الوجود الخاص

دريافت دريافتن استناري همه مردم مان عاجز ندازد دريافت
 اولكن انكس كم بپرهان وتوحيد دانداستخاله دريافتنا و او
 شناسد و دريابنده باشد كه او دريافته است غاية آنچه
 ممكن باشد خلق را كه انرا دريابند و هر كه عاجز شود و نداند
 عجز او ضرورست بدانكه ياد كرده امد او جاهل باشد
 و آن همه خلقتد بيرون پيغمبران و اوليا و حكما كه در علم راسخ
 اند هذه عبارة هذا الكتاب و لما فيه من فوايد اجدي من
 يفارق العصا نقلته لك بتمامه فتدبر فيه ودلالته على ما
 ذكرنا من عيان لا يحتاج الى البيان وللاستناد بن العلامين
 في المقام اراء مختلفة عميقة وابتكاث طويلة وانظار دقيقة
 لا يخفى من مذهبهما من القصور والاشكال كالاجنفي
 على الناظرين في حواسيهما المتعلقة على الشرح الجديد للنجيد
 وهو المسئول للتوفيق والتابيد ولترجع الى ما كفاية فقول
 والوجود الخاص عند الحكماء زايد وخارج عن نفس الماهية
 عقلا بمعنى ان المعقول من وجود الممكن غير المعقول
 من ماهياتها وذاياتها فيما سواه اى فيما سوى الله تعالى
 من الممكنات كلها قد صرح المتأخرون بان هذا لدعوى
 ايض ضرورية والمقص من الوجوه المذكورة في معرض
 الاستدلال تبيهاات واعترض عليه بعضهم بان زيادة
 الوجود المطلق المشترك ضرورى واما زياده الوجود الخاص

الذى هو وراء الوجود المطلق وحصته فكسبية بؤيده
 ما قال به حيارى في تخصيله على ما يكون الوجود خارجا
 عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون
 ماهية ووجود كالاشان الموجود فانه صرح بكونه
 كسبيا واسندل عليه بوجوه الاول صحة السلب فانه يصح
 سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء لديس لموجود ولا
 يصح سلب الماهية وزاياتها عن نفسها الغائى فانه
 الجمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد
 فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وزاياتها وفيه
 انا لانم ان ماهية من الماهيات الممكنة معلومة بالكنه
 كما صرح به الشيخ الرئيس في تعليقاته هذا مجمل من مذهب
 الحكماء الرسمية في جوال الوجود ثم بعد الفراغ من مذهب
 المتكلمين والحكماء اراد ان يشير الى مذهب الصوفية
 القائلين بوحدة الوجود في وجوده نع فانه احد مقاصد
 الرسالة كما مر في الديباجة فنقول اعلم اولا انه قال المص
 في رسالة الوجودية الوجود اى ما بانضمامه الى الماهية
 يترتب عليها آثارها المختصة بها موجود فانه لو لم يكن
 موجودا لم يوجد شئ اصلا والنالى بطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الماهية قبل انضمام الوجود غير موجودة
 قطعا فلو كان الوجود ايضا غير موجود لا يمكن ثبوت
 احدهما الاخر فان ثبوت شئ لشيء فرع لوجود المثبت له

سلب الوجود عن الماهية
 كسبيا واسندل عليه بوجوه
 صحة السلب فانه يصح
 سلب الوجود عن الماهية
 مثل العنقاء لديس لموجود
 ولا يصح سلب الماهية
 وزاياتها عن نفسها الغائى
 فانه الجمل فان حمل
 الوجود على الماهية المعلومة
 بالكنه يفيد فائدة غير
 حاصلة بخلاف حمل الماهية
 وزاياتها وفيه انا لانم
 ان ماهية من الماهيات
 الممكنة معلومة بالكنه
 كما صرح به الشيخ الرئيس
 في تعليقاته هذا مجمل
 من مذهب الحكماء الرسمية
 في جوال الوجود ثم بعد
 الفراغ من مذهب المتكلمين
 والحكماء اراد ان يشير
 الى مذهب الصوفية القائلين
 بوحدة الوجود في وجوده
 نع فانه احد مقاصد
 الرسالة كما مر في
 الديباجة فنقول اعلم
 اولاً انه قال المص
 في رسالة الوجودية
 الوجود اى ما بانضمامه
 الى الماهية يترتب
 عليها آثارها
 المختصة بها موجود
 فانه لو لم يكن
 موجودا لم يوجد
 شئ اصلا والنالى
 بطل فالمقدم
 مثله بيان الملازمة
 ان الماهية قبل
 انضمام الوجود
 غير موجودة
 قطعا فلو كان
 الوجود ايضا
 غير موجود لا
 يمكن ثبوت
 احدهما الاخر
 فان ثبوت شئ
 لشيء فرع
 لوجود المثبت له

فان الم

فاذا لم يثبت احدهما للاخر لم يكن الماهية معروضة للوجود
كاذهاب اليه اهل النظر ولا عارضة له كاذهاب اليه القائلون
بوحدة الوجود فلا تكون موجودة فان قلت هذه المقدمة
مخصوصة بما عدا الوجود والمراد بها ان ثبوت شئ هو غير
صفة الوجود فرع لوجود المثبت له واما ثبوت الوجود
لشئ فانما هو مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت الوجود
له لا قبيل ولا شك انه حين ثبوت الوجود موجود بنفس
ذلك الوجود فلنا التخصيص والاستثناء انما يجريان في
الخطابيات الظنية لا العقليات الصرفة لا سيما الضرورية
وابض من راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان النضمام
امر من معدومين في الخارج من غير قيامها او قيام احدهما
لموجود خارجي لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه فان
قلت الماهية باعتبار وجودها العقلي معروضة للوجود
الخارجي فيكون ثبوت الوجود الخارجي لها في العقل فرعاً
لوجودها فيه لا في الخارج فلنا ننقل الكلام الى وجودها
العقلي بان نقول ثبوت الوجود العقلي لها في العقل موجود
على وجود سابق لها فيه وثبوت الوجود السابق على وجود
سابق اخر فيتسل الوجودات وليس هذا من قبيل التمه
في الامور الاعتبارية التي ينقطع بانقطاع الاعتبار فان
كل لاحق موقوف على سابقه كما لا يخفى على المتدبر
واما بطلان التالي فظ لا يحتاج الى البيان فثبت ان

الوجود موجود و اذا كان موجودا و جبان يكون وجود
 بنفسه و الالة فيكون واجبا لا يمنع زوال الشيء عن
 نفسه و يلزم ان يكون حقيقة واحدة بلحقها التعدد
 الشيء باضافتها الى الماهيات و الالان تعدد الواجب و قد
 برهنوا على امتناعه فان قلت لا مثلك ان معنى الوجود
 مفهوم عرضي لا يصدق على شيء فإيم بنفسه مواطاة كالمشي
 و الضحك و اللون و السواد و امثال ذلك و انكار ذلك مكابرة
 فكيف يكون ذات الواجب نفس المفهوم قلنا كما انه يجوز ان
 يكون هذا المفهوم العام زايد على الوجود الخاص الواجبي و
 على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق
 مختلفة على ما قال به الحكماء و يجوز ان يكون زايد على حقيقة
 واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب
 ويكون هذا المفهوم الزايدا مرا اعتباريا غير موجود الافي
 العقل ويكون معروضة موجودا حقيقيا خارجيا هو
 حقيقة الوجود هذا كلامه فيها و الى هذا اشارها هنا
بقوله تفرغ على التمهيد المتقدم كادل عليه قوله اذا
عرفت هذا التمهيد فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا
المفهوم العام الذي هو الكون و الحصول و الثبوت المطلق
زايدا على الوجود الواجبي كما ذهب اليه الفريقان و على
الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة
بالمهية كما ذهب اليه الحكماء لا على تقدير كونها حصصا متفقة



مختص
تفريع

اي وجوده الخاص
 الذي هو عين
 ذاته عند
 الحكماء
 ربه

الحقيقة

الحقيقة كما ذهب اليه المتكلمون فان الوجود العام على
 هذا المذهب بالنسبة الى المحصل التي هي الوجودات
 الخاصة طبيعة نوعية فلا يكون زائدا عليها على ما مر يجوز
 ان يكون هذا المفهوم العام زائدا في العقل على حقيقتة قال
 المؤيد الدين الجندی في شرح الفصوص ان الحقيقة
 بصدق اطلاقها على كل ماله تحقق في الجملة لا اطلاق
 العام فتم حقيقة تحققها بذاتها وهو حقيقة الحق وقد
 يكون حقيقة تحققها لا بذاتها بل تحققها بما هو متحقق
 بذاته من ذاته اما في العلم او في العين او في بعض مراتب الوجود
 او في جميعها دائما اولاديا بما بل في وقت دون وقت وعلى
 هذا بصدق اطلاق الحقيقة على الحق والخاق وعلى النسب
 والاضافات والجواهر والاعراض ان فلنا ان الخلق له تحقق
 وقد يكون الحقيقة واحدة وكثيرة ومطلقة ومقيدة فا
 علم ذلك واحدة لما مر فيما نقلناه عن رسالته الوجودية و
 حدة حقيقتة لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه و
 حثيته من الحثيات مطلقة اى كلية منسطة على افراد
 الوجود في الموجودات فهو مثل قولنا الجسم المطلق والحجون
 المطلق والمراد انه مطلق عن القيود حتى عن قيد الاطلاق
 على ما سياتي مضملا ان شاء الله تعالى موجودة في الخارج
 لانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء اصلا على ما مر انفا فنذكر
 بوجود خاص مخالف لجميع الموجودات بالماهية هو نفسه



لا بما مر زايد عليها كما يقال الضوء مضي بمعنى انه مضي بذاته لا
بضوء اخر فاقم به زايد عليه بل معناه وجود فان معنى قولنا
الواجب موجود انه وجود عند الصوفيه والحكماء واما الوجود
بمعنى الكون والحصول والاثبات فان من اثاره وعكس من
انوارها كما ياتي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى هي هذه الحقيقة
الواحدة المطلقة حقيقة الواجب لوجوب تعالى كما ذهب
اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود فانهم ذهبوا الى
انه ليس في الوجود الاعين واحدة هي عين الوجود الحق المطلق
وحقيقته وهو الوجود المشهور لا غير ولكن هذه الحقيقة
الواحدة والعين الاحدية لها مرتبة ظهور لا يتناهي ابدأ
في البقين والتشخيص وقد لاح هذا من كلام الفارابي ابن
سبنا فان لاح منه ان حقيقة الواجب وجود خاص فاقم
بذاته معروض للوجود العام على ما لخصه الحكيم المدقق فان
قلت اذا كان الوجود حقيقة هو الوجود ينبغي ان يكون
الماهية عارضة له لاحقة اياه والوجود معروضا لمخوفا
وهذا خلاف ما فهم من قولنا الماهية موجودة فانا نفهم
قطعا ان الماهية منصفة بالوجود فهي معروضة والوجود
عارض فكيف يصح ما قلت فلنا اطلاق الوجود عليها
بالمعنى المذكور انما هو باعتبار اشتقاق هذه الصيغة من
الوجود اذا اريد به هذا المفهوم العارض للارزم واما
اذا اعتبر اشتقاقه منه اذا اريد به تلك الحقيقة المعروضة

كون حقيقة الواجب وعين ذاته هو الوجود واشبات
ان وجود الواجب زايد عليه ولا يكون عين ذاته بهذا
الدليل وحاصل الجواب ان اسند لا لكم انما يصح لو انحصر
معنى الوجود في هذا المفهوم الاعتباري ولا يطلق على
معنى اخر هو الوجود القائم بذاته المقوم لغيره وهو حقيقة
الوجود الواجب نع وليس كذلك فان الوجود عند الصوفية
يطلق بالاشتراك اللفظي على هذين المعنيين اعني حقيقة
الواجب الموجودة وهذا المفهوم الاعتباري المشترك
معنى بين جميع الموجودات وفي حاشية اخرى علم ان معنى
وجود الكون والحصول والتحقق اذا اريد بها المعنى المصدري
مفهوم اعتباري من المعقولات الثانية لا يجازى بها امر
في الخارج وهو زايد في الحقايق كلها واجبها وممكنها يجب
الذهن بمعنى ان للعقل ان ينعقلها مجردة عن الوجود اولا
ثم يحكم عليها بالوجود لا بحسب الخارج بان يكون في الخارج
امر هو الماهية واخر هو الوجود وغير محمول على الموجودات
الخارجية مواطاة بل الذهنية ايضا لا على حصة المنعينة
باضافته الى الحقايق فما ذهب اليه الحكماء من ان الوجود
الخاص الواجب الذي هو عين ذات الواجب فرد من افراده
غير صحيح وكيف يصح ذلك وهم مصرحون بان من المعقولات
الثانية التي لا يجازى بها امر في الخارج كما مر ثم انه لا يشك
عاقل في ان الوجود بالمعنى المذكور يمنع ان يكون موجودا

فضلا عن ان يكون نفس حقيقة الواجب فكيف نطق بالصبر
 القائلين بوحدة الوجود ووجوب انهم ارادوا بالوجود
 المعنى المذكور و يورد عليهم ما يرد على القول بهذا والذي
يفهم من تصحيح كلام محققهم هو ان ثمة امر اخر سوى
 الماهيات والوجود بمعنى المذكور بسبب افتراضه بالماهيات
 وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهيات وذلك
 الامر هو الوجود حقيقة وهو حقيقة الوجود والوجود
 بالمعنى المذكور اثر من اثاره وعكس من اثاره وهو متحقق
 في نفسه محقق لما سواه قائم بذاته مقوم لما عده ليس
 عارضا للماهيات بل الماهية عارضة له فائمة به على وجه اكل
 للكمال قدسه ونعت جلالة وسبأى بسط الكلام في ذلك
 ان سأل الله تع انتهى وفيه بحث لان قوله زايد على الماهيات
 بحسب الذهن الى قوله لا بحسب الخارج مناف لما سبق
 منه في الحاشية السابقة من ان القول بعروض الوجود
 للماهيات في العقل يستلزم ارتفاع الموجودات رأسا
 الى اخره ومن ان عروض الوجود للماهيات بحسب الخارج
 وانر مستثنى من قولهم نبوت شئ لشي في الخارج الخ ولا وجه
 لكلامه هاهنا الا بما مر في رفع الحاشية السابقة ولانا لان
 ان ما ذهب اليه الحكماء في الوجود الواجبي غير صحيح فالختم
 المحققين الدواني ان كون مفهوم الوجود من الامور الا
 اعتبارية وغير موجود في الخارج لا ينافي ان يكون له فرد كما

على وجه لا يتخلل بكمال قدسه

ان مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات
 الثانية مع كونهما من الامور الاعتبارية بصدق على الا
 مور الموجودة في الخارج مع ان تلك المفهومات غير
 موجودة في الخارج واما قوله ثم انه لا يشك عاقل هو
 اشارة الى الجواب عما اوردته بعض المتأخرين على الصوفية
 حيث قال قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمنصوفية
 ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً به لا يجوز ان
 يكون عدماً او معدوماً وهو لا مهية موجودة او مع
 الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون
 وجوداً وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق
 مركباً او مجرداً المعروض فاحتاج ضرورة احتياج المضيد الى
 المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لا ارتفع كل وجود
 ثم قال ويرد عليهم ان القول بكون الواجب هو الوجود
 المطلق يناقض تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق
 من المحمولات العقلية ومنها انه من المعقولات الثانية
 ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن والى القديم والحادث
 ومنها ان ينكش بنكش الموضوعات الشخصية والنوعية
 والجنسية ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك وجمع
 ذلك مما يستحيل في حق الواجب وبالجملة فالقول
 بكون الواجب هو الوجود المطلق مبنى على اصول فاسدة
 مثل كونه واحداً بالشخص موجوداً في الخارج ممنوع العدم

وذلك لان الوجود المطلق عارض عقلي
 كفهوم الشيء والممكن ولا يلزم من صدق
 على موجود خارجي انطباق عليه فان معنى
 الانطباق المعبر بها هنا هو ان يكون هو هو
 وذلك انما يكون في الذاتيات دون العرضيات
 فلا يلزم من كون الوجود الواجب موجوداً
 وصدق الوجود عليه صدقاً عرضياً ان لا يكون
 الوجود المطلق من المعقولات الثانية

هو المحقق
 التفاتاً
 في شرح
 المقامات

لذاته ومستلزم لبطلان امور انتفق العقلاء عليها مثل
كونه اعرف الاشياء بين الموجودات مقولا عليها بالتشكيك
معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب مبداء الوجود
الممكنات منصفها بالعلم والقدرة والحياة وارسال الرسل
وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة ومحصل جواب
المصرف قدس سره ان هذه الايرادات مبنى على ظن باطل وزعم
فاسد هو ان الصوفية ارادوا من المطلق المحكوم عليه بانه
حقيقة الواجب نوع هو الوجود المطلق بالمعنى العام الاعتباري
الانتزاعي الخارجي عن جميع الماهيات واجبها وممكنها و
ليس كذلك بل مرادهم من الوجود المطلق في قولهم حقيقة الواجب
هو الوجود المطلق بمعنى اخر وهو الوجود الحقاقي القايم بذاته
المقوم لغيره وسباني معنى وسباني تحقيق معنى اطلاقه
والوجود المطلق عندهم يطلق على هذا المعنى الاحقيقية
كاطلاقه على الاول قال المحقق القبصري في رسالته المعجولة
في وحدة الوجود يطلق على معان مختلفة بالاشتراك اللفظي
فانه يطلق على الحصول والظهور والتحقق كما يقال وجد
وتحقق وظهر في عالم الشهادة بعد ما كان حاصلا في عالم
الغيب والوجود بهذا المعنى مقول بالاشتراك المعنوي
على جميع الوجودات على سبيل التشكيك ويطلق على الحقيقة
التي بها يتقوم الوجود الخارجي والذهني وغيره من انواع الوجود
وتلك الحقيقة هي الوجود الحقاقي القايم بذاته المقوم لغيره

الوجود

هذا كلامه ولا شك انه ح صارت هذه الابرادات والتشبهات
 هباء مشورا كان لم يكن شيئا مذكورا فان هذه الحقيقة التي
 هي الوجود الحقيقي يمكن ان يكون مبداء الوجودات الممكنة
 ومنصفا بصفات الكمال من العلم والقدرة والارادة وارسال
 الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت به الشريعة ولم
 يلزم كون حقيقة الواجب من المحولات العقلية ولا
 من المعقولات الثانية ولا غير ذلك مما ثبت للوجود المطلق
 بالمعنى العام الاعتباري على ان هاهنا جوابا اخر فوق هذا
 الجواب وسياتي ان شاء الله تعالى من هذا بسط الكلام وتحقيق
 المرام في ذلك وعليه التوكل وبه الاعتماد ولما استعمرنا هاهنا
 سوالا وهو ان الوجود لا يمكن ان يكون حقيقة الوجود للوجوب
 لذاته لان الوجود يقع على افراده لا على سبيل التاوي فانه يقع
 على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود
 الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير
 القار بالشدّة والضعف فيكون مقولا عليها بالنشك وما
 هو مقول بالنشك لا يكون عين ماهية شئ ولا جزء اشار الى
 جوابه نقوله والنشك الواقع فيه اى وجود المطلق بالمعنى المصدق
 الاعتباري الزايد على الماهيات كما مر بيان وبرهان لا يدل على
 عرضية اى عرضية الوجود المطلق الاعتباري او الوجود الذي
 هو حقيقة الوجود الواجب بالنسبة الى افراده كما ذهب اليه الحكماء
 في الحاشية ليس للوجود افراد حقيقة كما للانسان مثلا فان

اول وجود الذي هو
 حقيقة الواجب تعالى
 كما في الحاشية
 لا يخ عن الاحتمالين
 لا يخ عن قصور فائس

الوجود حفيفة واحدة لانكثر فيها وافرادها باعتبار
اضافتها الى الماهيات والاضافة امر اعتبارى فليس
لها افراد موجودة متغايرة لحقيقة الوجود انتهى ولا شك
انه اذا لم يكن له افراد لا ينصور ان يكون مقولا بالشك
فضلا عن ان يكون عرضيا بالنسبة الى افراده وبه اشار الى
دفع ايراد اخر عن الصوفية وهو ان الوجود المطلق مفهوم
كل لا تحقق له فى الخارج وله افراد كثيرة لا يكاد يتناهى والواجب
تعالى موجود واحد لانكثر فيه اصلا فكيف يكون الواجب
هو الوجود المطلق وحاصل الجواب ان الوجود واحد
شخصى موجود بوجوده هو نفسه وانما التكثر فى الموجودات
بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فان تع اذا
نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود اخر
وهكذا وعلى هذا فعنى قولنا الواجب موجود انه وجود وعنى
قولنا الانسان والفرس وغيره موجود انه ذو وجود بعنى
ان له نسبة الى حضرة الوجود وان كانت تلك النسبة مجهولة
الكيفية واعترض عليه المحقق النفاذ الى بانه احتراز عن
شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى
ان وجود القادورات واجب تعالى عن ما يقول الظالمون
علوا كبيرا والافتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما
كل لا لا تحقق له الا فى الذهن ضرورى والجواب عنه ان لا
ان تكثر الوجودات تكثر حقيقيا مثل تكثر الانسان والفرس

بافرادهما ضروري فانه غير مبين ولا مبين وان تكثرها او كون
الوجود المطلق لا تحقق له الا في الذهن انما هو في الوجود بالمعنى
المصدرى لا في الوجود الذي هو حقيقة الواجب لذاته القايم
بنفسه المقوم لما عدها فالتشبيح عايد اليه لانه نشاء من ذهوله
عن ان الوجود مشترك لفظي بين هذين المعينين كما هو وسياتي
بسط الكلام فيه ان شا الله نع فلا يحتاج في نفى عرضية الى
هذا المنع والسند الا ان يقال انه كلام تقدير التنزل و
التليم بل لان الوجود الذي هو حقيقة الواجب لذاته
القايم بذاته المقوم لما عدها مقول بالتشكيك عندهم ببعض
الاعتبارات الدقيقة كما ياتي بعيد ذلك ان شا الله تعالى
فلا يغفل فليفهم فانه دقيق وبالوجه حقيق فانه لم يقم
برهان سالم عن البحث والاشكال على امتناع الاختلاف
في الماهيات اى الانواع والذاتيات اى الاجناس والفصول
بالتشكيك فيه بحث لان الامتناع المذكور في بعض اقسام
التشكيك اعنى الاختلاف بالاولوية والاقدمية ضروري
فلا يحتاج الى برهان فلا محذور لو لم يقم برهان عليه
نعم الاختلاف في الشدة والضعف والزيادة والنقصان
يحتاج الى برهان ولهذا ذهب بعض الحكماء الى قبول الذاتيات
الاختلاف فيهما فيحتاج الى الدليل والانصاف ان اقامة
البرهان على ذلك النظري مشككة والنقصى عن هذا المضيق
منعسركا لا يخفى على من غاص في تآرجار هذا المرام واقوى

ما ذكره برهاننا على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتين
بالتشكيك هو انه اذا اختلف الماهية الى النوع الحقيقي او
الذاتي الى الجنس والفصل في الجزئيات وافراجه المحققة
بالاولية والولية والاشدية او الاضعفية لم يكن ماهيتها
اي ماهية تلك الجزئيات واحدة ولا ذاتها اي جنسها وفصلها
واحدا وذلك لان من الظاهر المكشوف ان الانقص والازيد
متغايران فذات الشيء لا يكون الا احدهما فانه ان كان هو الا
نقص من حدود الزيادة والنقصان والازيد غيره فهو عني
الازيد غير ذاته وكذلك ان كان هو الا زيد من تلك الحدود
دون الانقص وكذلك ان كان الذات هو الوسط بينهما
فان الحكم ابيض كذلك فانه ابيض مغاير لكل من الطرفين فعلى
تقدير ان يكون هو ذات الشيء لا يكون شيئا منهما فظهر ان
المختلف بالزيادة والنقصان متعدد واذا ظهر ان ذات
الشيء لا يحتمل الزيادة والنقصان فظهر ان ما كان مقوما لها
لا يحتملها ابيض فان الزايد ان قوم بزيادة فذاته هو الا زيد
وان قوم لا بزيادة وقوم بنقصانه فذاته هو الناقص وان قوم
لا بشيء منها فهو ليس بمقوم من حيث يذيد وينقص والكلام
فيه وكذا الحال على تقدير ان يكون المقوم هو الناقص والوسط
واما الاختلاف بالاشدة والضعف فلما كان مستندا الى
ممنوع ممنوع دخل في ماهية الشدب والضعف لم يكن شيئا
مما يتصف بهما ماهية واحدة لشيء ولا ذاتا واحدا كما في الزايد

والناقص وذلك هو المقرر عندهم حيث قيل فان كل سواد
 يشند فانه نوع على حدة اذ كل سواد يتغير فاما ان يتغير لا
 في سواد بته فيكون بعارض والكلام في غير هذا واما ان يتغير
 في سواد بته بفصل فاذا كل سواد بل كل كيفيته مثله يتغير في ذاته
 فانه يتغير بامر فصلي ويكون مباينة لغيره مباينة نوعية هذا ما
 قاله بهمنيار وللفضلاء المناجرن هاهنا اجاث اوردها
 في شرح الشرح على التجريد والمرجوة من فيض فضله نع ان يوفقني
 لانعامه ان شا الله تعالى وهو اى اقوى ما ذكره منقوض بالعال
 في المحاشية فانه يختلف في الجزئيات مع انه عارض واحد كالباض
 مثلا فانه يختلف في جزئياته وذلك الاختلاف لا يخل بوحدة
 انتهى وفيه بحث لان اختلاف البياض في جزئياته اما في
 نفس البياضية اولا والثاني خلاف المفروض والا اول يستلزم
 التشكيك فيما ليس بعارض لانه جنس لانواع البياض من الشدة
 والضعيف وقال المحقق القوشجي فان البياض مثلا متحد
 في المعروضات مع انه يختلف بالقوة والضعف ولعله اراد
 بمعروضات البياض افراده التي يصدق عليها مواطاة فانه
 مقول بالتشكيك بالنسبة اليها فيكون عرضيا لها لا ذاتيا كما
 هو المشهور ويحتمل ان يريد بها موضوعات تلك الافراد
 فينتقض الدليل المذكور به وفيه ما مر انفا وقيل لانه كما بدل
 على ان الذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك كذلك يدل على ان العرض
 لا يكون ايض مقولا بالتشكيك فانه لو اختلف العرضى الواحد

في شرح الشرح على التجريد والمرجوة من فيض فضله نع ان يوفقني
 لانعامه ان شا الله تعالى وهو اى اقوى ما ذكره منقوض بالعال
 في المحاشية فانه يختلف في الجزئيات مع انه عارض واحد كالباض
 مثلا فانه يختلف في جزئياته وذلك الاختلاف لا يخل بوحدة
 انتهى وفيه بحث لان اختلاف البياض في جزئياته اما في
 نفس البياضية اولا والثاني خلاف المفروض والا اول يستلزم
 التشكيك فيما ليس بعارض لانه جنس لانواع البياض من الشدة
 والضعيف وقال المحقق القوشجي فان البياض مثلا متحد
 في المعروضات مع انه يختلف بالقوة والضعف ولعله اراد
 بمعروضات البياض افراده التي يصدق عليها مواطاة فانه
 مقول بالتشكيك بالنسبة اليها فيكون عرضيا لها لا ذاتيا كما
 هو المشهور ويحتمل ان يريد بها موضوعات تلك الافراد
 فينتقض الدليل المذكور به وفيه ما مر انفا وقيل لانه كما بدل
 على ان الذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك كذلك يدل على ان العرض
 لا يكون ايض مقولا بالتشكيك فانه لو اختلف العرضى الواحد

واستند ذلك الى فصولها وقد اطلق على هذا الاختلاف
اختلاف العارض نفسه مسامحة على ما عرفت اختلف
ابض في افراد المقدار ماهية بحسب الكمال والنقصان الذي
عرفته لان نفس هذه الماهية متفاوتة كلاً ونقصاناً لذلك
بحسب اثارها واطلق على هذا الاختلاف اختلاف نفس
الماهية على قياس ما عرفت من انه اطلق على اختلاف كالات
السواد الشديد والضعيف اختلافه فقد وجد الاختلاف
المعتبر في التشكيك فيما ليس بعارض بل بتغيير فيه فلم لا يكون
مشككاً ولم يختص التشكيك بالعارض وحده لا مندفع له وقيل
في تقريره يعني اختلاف كالات العارض كالبياض مثلاً مستند
الى ذوات المعروضات المختلفة الحقايق فلم لا يجوز استناد
اختلاف كالات الجنس الى الفصول المختلفة الحقايق فيكون
جنساً مشككاً ولا محذور في ذلك وفي الحاشية ذهب اهل الله
تعالى الى ان الوجود باعتبار نزله الى مراتب الالكوان وظهوره
في حضائر الامكان وكثرة الوسائط يشتد خفاؤه فيضعف
ظهوره وكالاته وباعتبار قلتهما يشتد نوريته وبقوى ظهوره
فينفوى ظهور كالاته وصفاته فيكون اطلاقه على القوى ولا
من اطلاقه على الضعيف انتهى وتحقق ذلك بان يعلم ان
للوجود مظاهر في العقل كما ان له مظاهر في الخارج منها الامور
العامّة والكليات التي لا وجود لها الا في العقل وكونه مقولاً
على الافراد المضافة الى الماهيات بالتشكيك انما هو باعتبار

55
ذلك الظهور العقلي ولذلك قيل انه اعتباري فلا يكون من
حيث هو هو مقولا عليها بالشك بل من حيث انه كلي
محمول عقلي وهذا المعنى لا ينافي كونه ماهية افراده باعتبار
كلمته الطبيعي كذا قال القيصري والمقصود منه بيان ان
الوجود الذي هو حقيقة الواجب تعالى كيف يقال با
الشك ونصوب ذلك ونوضحه بان التفاوت فلا يكون
الا في ظهور خواص الوجود وتأيدان الشك الواقع فيه
لا يدل على عرضية بالنسبة الى افراده بالمعنى الذي مر في حاشية
قدس سره ولما كان فيه نوع من الخفاء والبعد ازال ذلك
بنضله ممن كان قوله سند وشاهد قوي فقال قال الشيخ
صدر الدين القونوي قدس سره الذي من اعيان الصوفية
واقضل تلامذه الشيخ العربي وفرسيه في تحقيق الحقايق و
الخروج عن المضايق في رسالته الهادية اذا اختلف حقيقته
بكونه في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى هذا اشارة الى
ان الشك انما يكون باحد هذه الاقسام المذكورة قال
الشيخ في برهان الشفاء يقال ان كذا اولى من كذا اذا كان
في طبيعة سواء لكن احدهما له الامر في نفسه اولا وللآخر
بعده وفي موضع اخر منه اذا كانا شيان متشاركين في
طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللآخر بواسطة
كان الاول اولى بالامر من الاخر وقال بعض المحققين
لا معنى لكون الشيء اولى من اخر الا كوان الكمالات لذلك

المعنى اكثر او بالفعل في الاول واقل او بالقوة في الثاني
وقال ختم المحققين الدواني ومعنى كون احد الفردين اشد
كونه بحيث ينزع منه العقل بمهونة الوهم امثال الضعفة وتحلله
اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية يذهب
الى ان السواد القوي يتالف من امثال السواد الضعيف
ومعنى الازيدية وهو المعبر عنه ها هنا بالاقوى كونه
بهذه الحثية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد ليست
اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة
من الازيد فانها متباينة اما في الوجود واما في الوضع او
فيهما جميعاً فانوهم بعضهم من ان ذكر كل من الاشد بته
والاولوية مغن عن الاخر ليس بشئ فانهما قد يفترقان كما
في نور السهي والقمر فانه للسهي والى الاقضاء ذاته له وان
لم يكن فيه اشد وللقمر اشد وان لم يكن باقتضاء ذاته فان
نوره مستفاد بالنور الشمس فكل ذلك الاختلاف عند
المحقق الذي هو الصوفية القائلون بوحدة الوجود
احتراز عن غير المحقق من المتكلمين والحكام الرسمية فان
كل ذلك عندهم لا يرجع الى ما ذكره كما لا يخفى على المتدرب
في الحكمة الرسمية راجع الى الظهور دون تعدد واقع في
الحقيقة الظاهرة اي حقيقة كانت من علم ووجود و
غيرها في الحثية التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في
ظهور خواصه من العلية والمعلولية في العلة والمعلول

وشدة الظهور في القار الذات وضعف في غير القار الذات
 كما ان التفاوت بين افراد الانسان ليس في نفس الانسانية
 بل بحسب ظهور خواصها فيها فلو كان ذلك التفاوت
 مخرجا للوجود من ان يكون عين حقيقة الافراد لكان مخرجا
 للانسان من ان يكون حقيقة افراده والتفاوت الذي
 بين افراد الانسان لا يمكن مثله في افراد شئ اخر من الموجودات
 ولذلك صار بعضها اعلى مرتبة واشرف مقاما من الاملاك
 وبعضها اسفل مرتبة واخس حالا من البهايم انتهى وبما ذكره
 قال العلماء الرسمية ايض وقال الشيخ في الهيات الشفاء ثم
 الوجود بما هو وجود لا يختلف بالثدة والضعف ولا
 بقبل الاكل والانتقص وانما يختلف في ثلث احكام وهي القدم
 والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
فقابل يستعد لظهور الحقيقة اى حقيقة كانت من حيث
هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة
التي هي الحق سبحانه واحدة في الكل اى في جميع القوابل
 للحقايق المختلف فيها ظهورات الحقايق ومحصلة ان
 التفاوت في ظهورات الوجود ليس الا بواسطة التفاوت
 في المظاهر وتفاوت المظاهر ليس الا بواسطة تفاوتها
 في الاستعدادات والتفاوت في الاستعدادات الجزئية
 ليس الا بواسطة التفاوت في الاستعدادات الكلية
 وهي ذاتية وليست مجعولة بجعل الجاعل وبالآخرة ينهى

الى انها من مقتضيات ذاته بالايجاب فلا يتصور فيه
تقديم والى هذا اشار بقوله والمفاصلة التفاوت واقع
بين ظهوراتها اي ظهورات الحقيقة الواحدة بحسب
الامر المظهر اي بحسب استعداد المظهر وبقدرته المقتضى
هذا الامر بعين تلك الحقيقة الواحدة في الكل نعيها مخالفا
لتعيينه في امر ومظهر اخر قال ختم المحققين الدوام
اشيارا قبل از وجود خارجي ثبوتی در علم حق سبحانه هبت
واشيارا باين اعتبار اعيان ثابتة ميخوانند وقابليات
استعدادات از لوازم ذوات درين مرتبه است وفيض
وجود منبسط بر اعيان ميگردد وهر چيز بان مرتبه از كمال
ونقص كه قابليت آن دارد ظاهر ميگردد اند همچون ضوء
افتاب كه بر هر يك از اعيان قابله كه واقع ميشود آنچه درو
است از احوال والوان مي نمايد وفيض باران مدد را كه
ان از هر طرفي بقدر كنجاش خود پرميگردد وهر زمين
آنچه در چشمه قابليت اوست ميرويد و ميزايد و اين
معنى نزد ارباب شهود مقرر است الى هنا كلامه ولا
يخفى عليك ان مضمود الشيخ قدس سره ليس الا ما ذكره
هذا المحقق ونتيجته وحاصله ما فرعه عليه بقوله فلا تعدد
حقيقة في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعض
لانه كما عرفت ليس الا كما شراق ضوء الشمس على الاعيان
القابلة فان التفاوت المشاهد ليس في ضوء الشمس

ولا تعدد ولا تجزئية ولا تبعض فيه من حيث هو وضوئها
 انما التفاوت المشاهد بواسطة التفاوت في استعدادات
 اعيان القابلة لنور الشمس وضوئها فالحقيقة من حيث
 هي تظهر في كل عين عين لحبها من غير تكثر وتغير في ذاته
 المقدسة من غير ان يمنع الظهور باحكام بعضها عن
 الظهور باحكام سايرها كما يجي تفصيله ان شاء الله تعالى
 ولا ينافي ذلك ما سبق في المحاشية من ان التفاوت في
 ظهور نور الوجود وخفائه بواسطة كثرة الوسائط
 وقلتها لانه ابصر راجع الى التفاوت والاستعدادات
 وسبب تحقيق الكلام فيها ان شاء الله تعالى فان قلت
 الجواب عن اشكال التشكيك الواقع في الوجود حاصل بانه
 من اثبات المعينين للوجود وصرف ما اشتهر من خواص
 الوجود المطلق الى الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري
 لا الى الوجود الذي هو حقيقة الواجب تعالى فلا يفي
 اشكال فلا حاجة الى هذا الجواب قلنا الحاجة الى هذا الجواب
 ماهيته لان الوجود العارض للمكانات المخلوقة ايضا ليس
 بمقابل للوجود الحق والباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر
 عند الصوفية الابنوب واعتبارات والنعين والتعدد
 الحاصل بالافتزان وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك
 من المغفوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر للوجود
 اعتبارا ان احدهما من حيث كونه وجود فحسب وهو الحق

وانه من هذا الوجه لاكثره فيه ولا تركيب ولا صفة ولا لغت
ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت والاعتناء
الاخر من حيث افتزانه بالممكنات وشروط نوره على اعيان
الموجودات وهو سبحانه اذا اعتبر نعين وجوده مفيدا
بالصفات اللازمة لكل متعين من الاعميان الممكنة فان
ذلك النعين والتشخص يسمى خلفا وسوى وينضاف
اليه سبحانه اذا ذاك بنصف بكل وصف وبسمى بكل اسم
ويقبل كل حكم ويتفيد بكل رسم ويدرك بكل مشعر من
بصر وسمع وعقل وفهم وذلك بسريانه في كل شئ بنوره
الذاتي المقدس عن التجزي والانقسام والحلول في الارواح
والاجسام كذا قاله المص في شرح النضش وهو صريح فيما
ذكرناه فان قلت فخ لاحاجة الى اثبات المعين للوجود
وحمل ما اشهر من خواص الوجود المطلق على الوجود
بالمعنى الاعباري وحمل ما هو من خواص الواجب لذاته
نعالى الصانع للعالم على الوجود الذي هو حقيقة الواجب
لذاته تعالى فلا بد دفع تشبهات المتكلمين لا سيما تشبه
المحقق التفاضل على الصوفية بما ذكره قلت بنحو الامر
اولا على المسامحة كسر السورة تشبهات الخصم في نظر
القاصرين مع ان الحق لا يفوت عن البين فليفهم ولما كان
ها هنا اشكال اشار اليه مع جوابه وقال وما قيل لو كان
الضوء والعلم يقنضيان زوال العشى اي تبكوري فان

58
الاعتنى شب كور ووجود المعلوم كان كل ضو وعلم
كذلك اى يقتضى زوال العشى ووجود المعلوم مع ان ليس
كذلك وحاصله انه لو صح ما قلت من انه لا يقدر في الحقيقة
من حيث هي ولا تجزئية ولا تبعية لم يصح ما قيل لانه يدل
على التعدد في الحقيقة فاشارة الى جوابه بقوله فصحيح
لوم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة وتجبره ان هذه
الملازمة غير مسلمة وما قيل صحيح لوم يقصد به ان الاضواء
مختلفة في الحقيقة لانه لو كان متفقا في الحقيقة لكان
متفقا في اللوازم والمقتضيات لكنه ليس كذلك فليس
متفقا في الحقيقة فيكون مختلفا في الحقيقة فان ذلك بط
لانه مع الاتفاق في الحقيقة يتصور ان يختلفا في مثل ذلك
بواسطة اختلاف الشخصيات وشخصيات محالها فهذا
لا يدل على الاختلاف في الحقيقة ولا بنا في ما قلنا من ان
التفاوت والمفاضلة انما هو في الظهورات لانه لجامع ما
قلنا ليس في الحقيقة الواحدة ولا يكون ذلك التفاوت
من مقتضيات الحقيقة الواحدة بل ذلك التفاوت
في ظهوراته بواسطة التفاوت في استعدادات مظاهره
فانه لو لم يكن كذلك لصح ما قيل ويحتمل ان يكون مقطع كلام
الشيخ القونوي قدس سره الى هنا وان يكون قبل قوله وما قيل
تم لما ظهر من فحوى ما مر ان الواجب تعالى عند الصوفية
القابلين بوحدة الوجود حقيقة واحدة مطلقة موجودة

هي الوجود الواجب ومن الظاهر المكشوف ان الحقيقة
 المطلقة اى الكلية غير موجودة في الخارج بوجود على حدة
 لا ضمن فرد من الافراد فان بطلان ذلك مما اتفق عليه
 العقلاء كما سيأتي بعيد ذلك بيان ان شاء الله تعالى اشار
 الى جواب هذا الاشكال اولا على الاجمال بتمهيد مقدمة
 كلية عندهم وقال ثم ان مستند الصوفية القائلين بوحدة
 الوجود فيما ذهبوا اليه من المسائل المختصة بهم والمتفق
 بينهم وبين غيرهم لا سيما فيما ذهبوا اليه من ان الواجب
 هو الوجود المطلق وهي الحقيقة الواحدة المطلقة اى الكلية
الموجودة في الخارج وهي حقيقة الوجود هو الكشف والعيان
 قال بعض المحققين بالفارسية كشف در لغت رفع حجابت
 چنانکه کوید کشف المرآة وجهها اى رفع نقابها ودر
 اصطلاح قوم عبارست از اطلاع مکاشف بر معانی عینی
 وامور حقیقی بطریق وجود و شهود وان برد و قسمت یکی
 کشف صوری دوم کشف معنوی اما کشف صوری است
 که مکاشف از طریق هواس خمس اشیا را در عالم مثال ادراک
 کند این ادراک گاه از طریق مشاهده بود چنانکه مکاشف
 ارواح متجده و انوار روحانیه را در مقابل خود مشاهده
 کند چنانکه رسول الله صلی علیه و سلم جبرائیل و م در صورت
 رحبه کلبی و علم را در صورت ابن مشاهده فرمود و گاه از
 طریق سماع بود چنانکه رسول علیه السلام سماع وحی می

مطلب
 شروع فی تحقیق معانی
 الکشف و افشاء

فرمود عند نزوله وسماع صلصلة جرس میکرده وسماع دوی
نخل میفرمود چنانچه فرمود انی لاجد نفس الرحمن من قبل
اليمن و اشاره ان الله فی ایام دهر کم نجات الافتع ضوالها
اشاره بدانست و گاه برسبیل ملامسه بود چنانچه فرمود
فوضع کفه بین کنفی فوجدت بردها بین ثدبی فقلت ما فی
السموات و ما فی الارض ثم تلا هذه الایة و كذلك نری ابراهیم
ملکوت السموات و الارض ولیکون من الموقنین و گاه بطریق
ذوق بود چنانچه مکاشف مشاهده انواع اطعمه کرد و
از انها بعضی بحشاید و بواسطه ان ذوق بعضی غیبی که
در عالم مناسب ان طعام بود اطلاع یافت چنانچه رسول
الله صلی علیه و سلم فرمود رأیت انی اشرب اللبن حتی
خرج من اظافیری فاعطیت فضلی عمر فاقلت ذلك بالعلم
و این اقسام کشف از قبیل تجلیات اسمائین است چه شهود
از تجلیات اسم بصیر و سماع از تجلیات اسم سمیع است
چه هر مقامی نظهر و مرئوب اسمیت از اسما و انواع مکاشفات
صوری اگر متعلق است با مورد نیوی چنانچه فردا از سفر
بیاید و هزار دینار بخر و بیخشد و فردا در شهر فلان واقع
واقع شود و امثال اینها انرا رهبانیه گویند چه این معنی
رهبانین را بحسب ریاضت و مجاهدت حاصلست و اهل
ساک و ارباب هم عالیه را بدین معانی مبالا بناسند
زیرا که همت ایشان مصر و هفت بر امور اخروی و مقامات

۵۹
چنانچه در احادیث آمده گاه
برسبیل استنشاق بود

و مرتب بلکه بیشتر از باب هم عالیه از قسم اخروی نیز قطع
نظر کرده اند و نظر کلی بر مقام فنا فی الله و بقائه داشته
و غیران معنی از قبیل مکر و استدرج شمرده و اگر متعلق
بامور حقیقی اخروی و حقایق روحانی چنانکه ارواح عالیه
و ملائکه سماوی و ارضی این قسم را پسندیده و معتقدانند
اند اما کشف معنوی عبارتست از آنکه معانی غیبی و حقایق
عینی بر مکاشف ظاهر شود و اول مرتبه ظهوران قوه
مفکره باشد بغیر استعمال مقدمات و ترکیب قیاسات
بلکه ذهن از مطالب منتقل شود بسوی مباری و این قسم
را حدس گویند بعد از آن بر قوه عاقله که مستعمل قوه مفکره
است ظاهر گردد و قوه عاقله قوتیست روحانی غیر حال
در جسم و این قسم را نور قدسی حدس از لوازم انوار است
بعد از آن در مرتبه قلب ظاهر گردد و آنچه در مرتبه قلبی
ظاهر شد اگر معینیت از معانی غیبی بسمی بالالهام و
اگر روحیست از ارواح مجردة یا عینی است از اعیان ثابته
بسمی مشاهده قلبیه بعد از آن در مرتبه روح ظاهر شود
و صفش کنند بشهود روحی و این روح اگر روح کاملست
معانی غیبی و حقایق عینی را بی واسطه از حضرت حق
سبحانه بعد از استعداد اصلی خود فرا میگیرد و بر قلب و
قوی روحانی و جسمانی خودش فاضله میکند و اگر روح
غیر کاملست این معانی را بواسطه قطب و کامل یا بواسطه

ارواح جبروتی و ملکوتی که او در حکم و تصرف ایشان
بقدر استعداد اکتساب میکند و بعد از آن در مرتبه سر
و مرتبه سلوک بحسب مقامها ظاهر شود اشاره و عبارت
ازین تعذری دارد و چون این معنی مقام و ملکه سالک گردد
علم او بعلم حق متصل گردد اتصال الفرع بالاصل لاجرم بعد از آن
مالک اعلی مقامات کشف شود تا گوید لو کشف الغطاء ما ازددت
بقیانا و مقامات کشف صوری و معنی بتفاوت استعدادات
اهل سلوک و مناسبات روحی و توجهات سرک ایشان
متفاوتست هر کس مزاج روحانی او با عندال تمام اقربست هم
چنانکه ارواح انبیا و کمل و لباسلام الله علیهم مکاشفات
او انم و اوضح است و اشاره الناس معادن کعادن الذهب
او الفضة بدین معنی است هذا کلامه و قال مؤید الدین فی
شرح الفصوص علم ان الکشف عبارة عن رفع المحجب الظلمانية
و النورية التي بین الحقیفة و بین المدرك منافان كان المدرك
النفس والعقل والمدارك قواها النفسانية النظرية والفكرية
بطریق ترکیب المقدمات و ترکیب المعانی المبادی و المفردات
على الوجه المؤدى الى الغایات فهو طریق البرهان والاستدلال
بالنوازم القرية و البعدية على الملزومات فهي وان كانت فی
زعم اهلها موصلة الى ادراك الحقایق فلیست موصلة الى الحقایق
من حیث هي فی العلم الازلی مجرد عن النسب و الاضادات بل
من كونها موجودات و ملزومات و معروضات لعوارض و لوازم

لا من حيث هي حقايق مطلقة فان ذلك لا يكون الا بكشف حجب
هذه الوازم والعوارض من حيث هي حجب كذلك فان الملزومية
والعارضية والمعروضية ثابت عارضة على الحقايق عند تبليها
بالوجود العيني فانها في علم الله تعالى حقايق عينية معنوية
عرضية عن الوجود العيني او قل هي نسب علمية ازلية او صور مع
معلومات الاشياء او خروف الكلمات النفسية الرحمانية
او شيون ذات اللاهوت والاعيان الثابتة في العلم الذاتي
او الماهيات او هويات الموجودات من شأنها اذا وجدت
لاعبانها كانت بعضها ملزومات ومعروضات وبعضها الوازم
وعوارض ولو احق كل هذه الاعتبارات والعبارات صادقة
وبتداولها طائفة من المحققين في عرفهم الخاص لهم وهي في
عرصة العلم الذاتي متميزة بخصوصياتها الذاتي بدركها
المكاشف عند رفع الاستار والتجلي والشهود متميزة الحقايق
بخصوصياتها ولا يدركها المنكر لذلك بل نما يدرك هذه الحقايق
مقلبة بالوجود العيني الموجب للتوحيد والرافع للتميز
والتعديد ويطن انها لم يزل على هذا وليس ذلك كذلك فاذا
استرحت العقول عن حجابات فيود العادات وانطلقت
من عقول ضمينات الكاينات ونخلص السرار الالهى من احكام
النجان واثار القبود المجابية وانكشفت عن بصائر ربها وابصارها
الاستراخ بانى للدرك ان يدرك الحقايق على ما هي عليها في
عالم الحقايق والمعاني وقد يطن العامة من ظاهرية المفلسة

71
ان علم الحقايق على ما هي عليها عبارة عن ادراكها في هذه
اللوازم والعوارض واللواحق وانها لا تحقق للحقايق بدونها
في الخارج وهذا المنفلس المدعى بالحكمة ما عرف الفرق بين
حقايق الاشياء وبين اعيانها فانه ما ادرك الاعيان الموجودات
ولم يدرك الحقايق من حيث اطلاقها وباطنها الحقيقية مجررة
عن هذه العوارض واللوازم واللواحق وهو معدور لكون
هذا العلم والشهود فوق طور العقل وراء طور الفكر والفرق
بين المقامين بين فانظر ماذا ترى واذا تحققت ما ذكرنا علمت
ان من الكشف ما هو عقلي وهو الذي يدركه العقل بجوهر النور
المطلق عن قبود الفكر والمزاج ومنه ما هو نفساني وما هو
يحصل للنفوس المنطلقة عن قبودها المزاجية يادمان الرياضات
والمجاهدات من النفوس الكلية العالية بكشف حجاب ما بالبيان
والممايزة ومن الكشف ما هو روحاني وذلك بعد كشف الحجاب
النفسانية والعقلية ومطالعة الروح الانساني بمطالع الانفاس
الرحمانية ومن الكشف ما هو رباني بطريق التجلي اما بالانزال والنزول
او بالمعراج والنسلي او بالمنارات باسرار التنولي والتجلي او بالجمع
او التجلي بعد التجلي من الرب المتولي وهو متعدد بتعدد الحضرات
الاسمائية فان للحق تجليا لكل حضرة من الحضرات واعلى التجليات
الاسمائية هو التجلي الالهي الجمعي الاحدي الذي يعطى المكاشفات
الكلية الاحدية الجمعية وليس كل كشف كذلك وفوقها التجلي
الذاتي الاختصاصي الذي يعطى الكشف بحقيقة الحقايق

ومراتبها وبحقيقة النفس والعماو بالحقيقة الالهية و
لحقيقة الطبيعة الكلية فافهم واعرف قدر ما درستك
من الاسرار والله ولي النوفيق والتحقيق فاحفظ لا النظر
قال الشيخ في الشفاء الفكرة حركة ذهن الانسان نحو المبادئ
للمطالب ليرجع منها الى المطالب وقال في التعاليقات والفكرة
استعمال القوة التي في الدماغ واستعراض ما عندها من الصور
ويكون بحركة والبرهان وهو القياس المركب من المقدمات
اليقينية المنضم الى برهان التلم والان وكون النتيجة يقينية
معتبرة في حد البرهان وفي ابثاره على الدليل نبيه على ان الصوفية
لم يستندوا في مطالبهم على البرهان المفيد لليقين عند انظار فضل
عمال يقيد اليقين من الادلة ولما كانها هنا مظنة سوال وهو
ان الصوفية قد يستدلون على مطالبهم بالبرهان والدليل والنظر
امثال الى جوابه في الحاشية قال الشيخ اصدر الدين القونوي
قدس سره في موضع تصدى فيه لتعليل مسألة من مسائل هذه
الطريقة بلسان ارباب النظر اعلم ان غرضي من ذكر هذا التعليل
ليس هو تقرير صحة هذه المسئلة عند السامعين بهذا التعليل ولا
بيان مستندى في القول بها فان المستند والدليل عندي في
هذا وامثاله انما هو الكشف الصريح والدواف الصحيح بل ذكر هذا
ونحوه يقع في غالب الامرتان للجمهورين واهل الایمان الضعيفة
بهذه الطريقة واربابها حكم تردد باق في تخيلتهم انتهى وسر
ذلك ما قال الشيخ القونوي ايضا من ان العلم اليقيني الذي لا ريب

٦٢
فيه بعسرافتنا صه بالقانون الفكري والبرهان النظري والنظر
بمعرفة الاشياء من طريق البرهان وحده اما متعدد متعدد
مطلقا وفي اكثر الامور وقد نضح لاهل البصائر والعقول
السليمة ان لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين طريق البرهان
بالنظر والاستدلال وطريق البيان المحاصل لذوي الكشف
بتصفية الباطن وصدق الالتجاء الى الحق سبحانه والحال في
الطريقة النظرية فداستبان بما اسلفناه فتعين الطريق الاخر
وهو التوجه الى الحق بتصفية الباطن والافتقار التام وتفرغ
القلب بالكلية من ساير العلاقات الكونية والعلوم والقوانين
هذا كلامه ولا يخفى شأنه وسلطانه فانهم اى الصوفية لما توجهوا
الى جناب الحق سبحانه بالتعزية اى بالنبرى والتخلية الكاملة
وتفرغ القلب بالكلية عن جميع العلاقات الكونية الكون
عند الصوفية عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم
لا باعتبار انه حق كذا في بعض شروح الفصوص والكون عند
الفلاسفة عبارة عن حصول صورة في المادة بعد زوال
صورة اخرى وعند المتكلمين الاكون الاربعة التي هي الاعمى
والافتراق والحركة والسكون وعن جميع القوانين العلية فان
جميع ما ذكره مانع وعائق عن التوجه التام الى جناب الحق
سبحانه وعن حصول المناسبة التامة المعبرة بين المفيد
والمستفيد كما يعرف ذلك الوجدان الصحيح وكل ذلك اشارة
الى مقام التخلية ولا شك انها مقدمة على جميع المقامات

ولا يحصل النخلة الا بعد ها ولهذا قدمه المصنف قدس سره في
الذكر ايضا ليوافق الوضع الطبع فال بعض المحققين مثال
الطالب والمطلوب مثال صورة حاضرة مع مرآة ولكن ليس
يتجلى في المرآة لصدا في وجه المرآة فتي صقلتها تجلت فيها الصورة
لا بارتحال الصورة الى المرآة ولا بحركة المرآة الى الصورة ولكن
بزوال الحجاب وما احسن ما قال العارف الشيرازي ياك
وصافي شو وازجاه طبيعت بدرای که صفای ندهد اب تراب
الوده مع توحد العزيمة وهي توطين النفس على احد الامرين
بعد سابقه التردد فيهما وهو يقبل الشدة والضعف ونفي
شيا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية
فان استفادة العلوم الظاهرة عن الكتب والاستفادة لا
يحصل الا بعد توحد العزيمة كالا يخفى على من له ادنى
مسكة فكيف في استفادة النفوس البشرية عن باريتها
سبحانه وتعالى وقد اتفق العقلاء على ان لتوحد العزيمة
الانسانية تاثيرات كلية في العالم كما بسط القول في موضعه
وروام الجمعية اى جمعية القلب في التوجه الى جنبه سبحانه
وعدم تشعبه الى اهوية شتى ومدخله في الاستفادة منه
سبحانه ظاهر والمواطبة على هذه الطريقة دون فترة واعراض
عن هذه الطريقة والاقبال الى العلاقات الكونية ولا يقسم
خاطر الى اغراض شتى ولا تشتت عزيمة وتفرقها والمخاطر
بنقسم الى روحاني وملكي وشيطاني ونفساني فالرحماني

ما يجذب القلب ويبعثه على الحق سبحانه والملكى ما يجذب
 الى عالم الارواح وبرغبه في الدار الاخرة والجنة وما فيها
 والشيطانى ما يبغده من الحق سبحانه بالاستغال الى العالم
 السفلى الظلماني عن العالم النوراني والنفسانى ما يشغله
 بحظوظ النفس وتمنياتها وبعضهم يجعل كل ما يرغب
 في الحق والدار الاخرة ويجذب القلب الى العالم العلوى
 رحمانيا وعكسه شيطانيا فلا يكون الا قسمين وقال
 المحقق القونوى في تفسيره بعد البسط في الكلام حصول
 العلم الذوقى الصحيح من جهة الكشف الكامل الصريح
 ينوقف بعد العناية الالهية على تعطيل القوى الجزئية
 الظاهرة والباطنة من التصريفات التفصيلية المختلفة
 المقصود لمن ينسب اليه وتفريغ المحل عن كل علم واعتقاد
 بل عن كل شئ ما عدل مط الحق ثم الاقبال عليه على ما يعلم
 نفسه بتوجه كل جملى مقدس عن سائر التعينات العادية
 والاعتقادية والاستحسانات التقليدية والتعفات
 النسبية على اختلاف متعلقاتها الكونية وغيرها مع توحيد
 الغرمنية والجمعية والاخلاص التام والمواظبة على هذا الدوام
 وفي اكثر الاوقات دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا نشن
 غرمنية في نعم المناسبة بين النفس وبين القلب الالهى ومفرد
 القدس الذى هو ينبوع الوجود ومعدن التجليات الاسماء
 الواصلة الى كل موجود والمتعينة المتعددة في كل مجلى له و

و بحسبه لا بحسب المتجلى الواحد المطلق سبحانه وتعالى
ومنه يعلم سر قوله من الله سبحانه جواب لما في قولهم فانهم
لما توجهوا عليهم على الصوفية بنور كاشف برهيم الاشياء
كما هي لانح يتم المناسبة بين النفس وبين الغيب الالهي و حضرة
القدس الذي هو بنبوع الوجود ومعدن التحليات الالهية
الواصلة الى كل موجود في الحاشية كذا قال عين القضاة الهدا
فدس سره في تهايده وقال يضرب فيها لا تبادر الى التكذيب
فيما لا يدركه عقلك الضعيف فان العقل خلق لا ادراك
بعض الموجودات كما ان البصر خلق لا ادراك بعض المحسوسات
وهو عاجز عن ادراك المشمومات والمسموعات والمذوقات
فكذلك العقل يعجز عن ادراك كثير من الموجودات نعم هو
مدرك لاشياء محصورة قليلة بالاضافة الى كثرة الموجودات
التي هو عاجز عن ادراكها انتهى وفي المقام كلام يجب التنبيه
عليه وهو البحث عن ان حصول هذا النور عن الحق سبحانه
بعد حصول ما يتوقف عليه مما ذكره من التخلية وغيرها
هل هو بالعادة كما ذهب اليه الاساعرة في حصول العلم
عقيب النظر والاستدلال فان هذا النور الكاشف ممكن
وجميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه وتعالى ابتداء
بل واسطة وهو تعالى قادر مختار لا يجب عنه صدور شئ منها
او بالتوليد كما ذهب اليه المعتزلة في حصول العلم بعد النظر
او انه على سبيل الاعتذار كما ذهب اليه الحكماء فان المبدأ الذي

يستند اليه الحوادث في هذا موجب عندهم عام الفيض
ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه
اذ ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب
اختلاف استعداد القوابل فالنظر وهذه الخلية والخلية
فيما نحن فيه بعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة او هذا النور
الكاشف يفيض عليه من ذلك المبدأ وهذا بذوق الصوفية
القائلين بوحدة الوجود اقرب وانسب وفي قوله من عليهم
بلفظ المنية اشارة الحان ليس بطريق المزوم بل بحض التفضل
والانعام عليهم وهذا النور الكاشف الذي يربهم الاثناء
كما هي بظهورها في الباطن عند ظهور ظهور وراء العنصرى العقل
العرضى اعنى القوة العاقلة التى هي احدى قوة النفس الناطقة
لا العقل الجوهري الذى قد يعبر به عن النفس الناطقة و
يعبر عنها بالروح الانسانى وقد يعبر عنها بالقلب فان
العقل الذى يطلق ويراد به النفس الناطقة جوهر كما ان النفس
الناطقية جوهر فالنفس الناطقة يكون العقل العرضى احد
اطوارها وطور الطفولية الرضعية احد اطوارها وطور
التمييز طور اخر لها والطور الذى وراء طور العقل العرضى
المسمى بطور القلب ثم طور الولاية من اطوارها ثم طور
النبوة وطور الرسالة من اطوارها لان العقل الجوهري
من حيث اطوارها التى وراء طور العقل العرضى لاحيرة له
ولا اشكال عنده في تصديقه لجمع النقيضين بل هو في

احداطوارها التي وراء طور العقل العرضي وهو طور القلب
بوؤمن وصدق بانه سبحانه وتعالى جامع للضدين والقبضين
كالاول والاخر والظاهر والباطن بلا كيف بدون ملاحظة
حيثيين وفي طوره الاخر الذي هو الكشف ينكشف وينفتح
له كيفية جمع سبحانه للنفيسين اما بملاحظة حيثيين
او بدونها من الامور التي يتبعها القدرة الازلية ولا حيرة
للعقل الجوهري الذي يعبر به عن النفس الناطقة في جمعة بين
القبضين الا في طوره الذي هو العقل العرضي كذا قاله بعض
العرفاء وفيه تأمل لما قال حجة الاسلام لا يجوز ان يظهر
في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في
طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل
ومن لا يفرق بين ما يجيله العقل وبين ما لا يناله العقل
فهو احقر من ان يخاطب فليترك وجهه وكلمات الصوفية
بناء على مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية ومجرد العقل
يقصر عن ذلك والله سبحانه الموفق فورا طور العقل
اطوار كثيرة بكاد لا يعرف عددها الا الله وذلك لانه لا احد
للعقول المطلقة يقف عنده بل يرقى دائما فيلقى من الجهات
العلية والحضرات الالهية في الحاشية قال شيخ صدر الدين
القونوي ان للعقول حدا يقف عنده من حيث هي مفيدة
بافكارها فقد يحكم باستحالة اشياء كثيرة هي عند اصحاب
العقول المطلقة من القيود المذكورة من فيل ممكنة الوقوع

بل واجب العقول لانه لاحد للعقول المطلقة يقف
 عنده بل برقى دائما فينتقى من الجهات العلية والمحضرات
 الالهية وعلى الجملة ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك
 لها وما يمسك فلا يرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم
ونسبة العقل الى ذلك النور الكاشف للوثنيا كنسبة
الوهم الى العقل فان الوهم يعارض في احكامه ونزاجه
كالا يحفى وكذلك العقل يعارض النور المقدسى الكاشف
للوثنيا كما هي في احكام ولا يقبل منه فلما يمكن ان يحكم
 العقل بصحة ما لا يدركه الوهم هذا هو المشهور ولكنه يخالف
 لما قال الشيخ قدس سره في الفص الاياسى ان الوهم هو السلطان
 الاعظم في هذه الصورة الانسانية وبه جاءت الشريعة قال
 الفيضى وما ذكره العارفون في هذا الموضع من ان الوهم
 يحكم في التخليلات ويدرك المعانى الجزئية في المحسوسات
 واحكامه في المعانى الجزئية اكثرها صحيحة والحكم في المعقولات
 والمعانى الكلية باحكامها كلها فاسدة الا ما شاء الله تعالى
 غير مناسب لما ذكر الشيخ رضى الله عنه لانه ذكر ان الوهم
 هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الانسانية وبه جاءت
 الشرايع المنزلة فهو في صدد تصويب احكام الوهم لا تخطينه
كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله اى المجرد
 فان الوهم يحكم بان ما لا يكون خارج العالم ولا داخله فهو معدوم
ومن هاهنا ذهبت المجسمة والمشبهة الى انه تعالى في مكان

وجهة والحنابلة والكرامية الى انه استوى على العرش
الذي هو اشرف الجهات والجهة تعالى ليس بجسد ودواجب
عنه الشيخ ابو علي بن سينا وغيره من المحققين بان هذا
حكم الوهم وبديهة ولا عبرة بانوهم واحكامه لا بما في
الالهيات وقال بعض العرفاء وكراميه ومثبه كفته انكم
نفى چیزی از هر شش جهة نفى ان چیز باشد جواب ان است
نفى چیزی از هر شش جهة نفى ان چیز باشد اگر ان چیز را
جهت باشد و خدای را عز وجل جهت نیست كذلك
يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف للامور كما هي بصره بعض
ما لا يدرك العقل كوجود حقيقة مطلقة اى كلبة في الخارج
لا في ضمن فرد بل بوجوده على حدة لا يحصرها اى تلك الحقيقة
التقيد بتقيد عن التقيد بتقيد اخر ولا يقيدها التقيد
الخاص ومن ان يتعين بتعين اخر على ما مر في الجملة فان
العقل لم ينفطن الى معنى اطلاق الوجود الواجب لذاته
لان قد نقرر عنده ان المطلق لكونه كليا طبيعيا لا يوجد الا
في ضمن افراده المفيدة ويلزمه احدى ثلث مفاسد اما قد
العالم او حدود الواجب او تعطيل الذات تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ولهذا الخبرت العقول وغرفت في بحر تحقيق الاطلاق
ولم يهتد الى كيفية تعقله على وجه صحيح لا يلزمه احدى هذه
المفاسد ولهذا حكوا العلماء الرسمية من المتكلمين والحكاماء
على ان اطلاقه تعالى مح والقول به بطل واجاب عنه الصوفية

77
بوجهين احدهما ان الاطلاق ليس بمعنى الكلية بل بمعنى اخر
ووجوده تعالى جزئي حقيقي كما مر وسياتي تمام تحقيقه
والاخر انه يجوز وجود الكلي في الخارج لا في ضمن فرد كما ياتي
بعيد ذلك ان شاء الله تعالى وفي الحاشية اعلم ان الوهاب
الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوة ظاهرة وباطنة
يرتب على كل منهما نوع من الاتار ولكنه افترض حكمة ان
لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يرتب عليه جميع مراتب
تلك الاتار فلا قوت البصرية في ابصار كل ما يمكن ان يبصر
ولا قوت السمع في سماع كل ما يمكن ان يسمع الى غير ذلك
كذلك قوت العظمة ابصر وان كان اعم فواء ليس من شأنها
ان يدرك حقايق الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية
ادراكا فطوريا لا يفتي مع ارتباب اصلا كيف والفلاسفة
الذين يدعون انهم علموا جميع غوامض الالهيات باستقلال
العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا ذكيا
اجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما يراى ومشاهد ابصارهم
وهو الحكم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته وكذلك اختلفوا
في حقيقة النفس التي هي اقرب الاشياء اليهم اختلفا كثيرا
فمن كان مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة
تبنة ياخذها بيده وينظر اليها بعينه ويبذل غاية جهده
في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف يظن هو
بنفسه او غيره به انه وقف باستقلال عقله واستبداد فكره

وقوفا فطعبا على اسرار احوال الصانع ذى العزة والجبروت
واحاطة نامة بدقايق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص
نازل المرتبة في اللفظة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن
يلعبون باللعب غريب صور يقضى منه العجب ويتحير في
كيفيته حالتها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرد الفكر الى حقيقتها
الوصول فمجايب شان الله وصفاته وغريب مصنوعات
صارت اهلون وابين من تمويه هذا العاجر الذليل كلافان
بعضها منها وان كان مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل
فكثيرا منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل الا بتليم من
مؤيد من عند الله بالآيات الظاهرة الدالة على صدقه في
اقواله ورسده في افعاله ولقد انصف من الفلاسفة من
قال لا سبيل في الالهيات الى اليقين وانما غاية الفصوى
منها الاخذ بالاليق والاولى ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو
انتهى ويؤيد قوله كذلك قوة العضية ليس من شانها ان يدرك
حقايق الاشياء الى اخر ما نقلناه من الشيخ الرئيس في تعليقاته
حيث قال فيها الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لان
مبدأ معرفته للاشياء هو الحس ثم يميز بالعقل بين المتشابهات
والمختلفات ويعرف ح بالعقل بعض لوازمه وافعاله وتأثيراته
وخواصه فيندرج من ذلك الى معرفة معرفة مجملة غير محققة
وربما لم يعرف من لوازمه دائما ولو كان يعرف حقيقة الشيء
وكان يخدر من معرفة حقيقته الى لوازمه وخواصه لكان يجب

مطلب انصاف
الفلاسفة

ان يعرف لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بالعكس مما
يجب ان يكون عليه هذا كلامه ولا يخفى انه صريح فيما ذكرنا
من ان ذلك بواسطة ما مر من انه ليس للانسان ان يدرك
معقولية الاشياء من دون وساطة محسوساتها الى اخره
وقال الشيخ صدر الدين القونوي في تفسيره للفاخرة وقد ذهب
الرئيس بن سينا الذي هو استاد اهل النظر ومقتداهم عند
عبورهم على هذا السرا ما من خلف حجاب القوة النظرية بصحة
القطرة او بطريف الذوق كما يوحى اليه في مواضع من كلامه الى
انه ليس في قوة البشر الوقوف على حقايق الاشياء بل غاية
الانسان ان يدرك خواص الانسان ولو ازمها وعوارضها
وبين المقصود بيان منصف خبير وسبما فيما يرجع الى معرفة
الحق سبحانه وذلك في وانحراصه بخلاف المشهور عنه في
او ابل كلامه والله اعلم مع ان وجود حقيقته كذلك اي مطلقة
كلمة محبطة لا يحصرها التقيد ولا يفيدها التعيين ليس من هذا
التعيين اي من قبيل ما لا يدركه العقل فان كثيرا من الحكماء
والمتكلمين بل المحققين من الطائفتين ذهبوا الى وجود
الكلية الطبيعية في الخارج فلولم يدركه العقل لما ذهب هؤلاء
من اهل العقل الى هذا وفيه بحث لا ما ذهب اليه الحكماء
والمتكلمون انما هو وجود الكلية الطبيعية في الخارج في ضمن فرد
من افراده لا بوجوده على حدة وما ذهب اليه الصوفية القائلين
بوحدة الوجود هو وجود الكلية في الخارج بوجوده على حدة

براسه لا في ضمن فرد من الافراد وشتان ما بينهما
قال الشيخ في تعليقه انه المعنى الكلي لا بوجود له الا في الذهن
ولا يجوز ان يشخص شخصا واحدا او يكون موجودا عاما
فاذا وجد عيناه فانه قد تخصص وجوده باحدا ما تحته
وذلك كالحيون فانه معنى عام ولا يكون موجودا عينا
واحدة فيكون حيوانا مطلقا بل اذا صار موجودا عينا كما يكون
اذا تخصص وجوده باحدا لانواع التي تحته ويكون اما انسانا
او فرسا او غيرها والتخصص لا محالة يكون بفصل مفهوم
للتنوع كالناطق والصهال هذا كلامه ولا نعلم خلاف
ذلك من نصريجائهم ولجواب ما قال الفيصري فان قلت
الوجود من حيث هو هو كل طبيعي وكل كل طبيعي لا يوجد الا
في ضمن فرد من افراده فلا يكون الواجب من حيث هو واجبا
لاحتياجه في تحفته الى ما هو فرد منه قلت ان اردتم بالكبرى
الطبايع الممكنة الوجود فلم ولكن لا ينتج المقصر لان الممكنات
من شأنها ان يوجد ويعدم وطبيعة الوجود لا يقبل ذلك لما مر
وان اردتم ما هو اعم منها فالكبرى ممنوعة ولينا مل في قوله
تع ليس كذلك شئ الاية بل لا نعم ان الكلي الطبيعي في تحفته ^{قف}
على وجود ما يعرض عليه ممكنا كان او واجبا اذ لو كان كذلك
لزم الدور سواء كان العارض منوعا او مشخصا لان العارض
لا يتحقق الا بعروضه فلو توقف معروضه عليه في تحفته لزم
الدور والحق ان كل طبيعي في ظهوره مشخصا في عالم الشهادة

711

محتاج الى تعينات مشخصة له فائضة عليه من موجدته وفي
ظهوره في عالم المعاك منوعا يحتاج الى تعينات كلية منوعة له
كذلك لا في تحققة في نفسه وايضا كل ما ينوع او يشخص فهو
مناخر عن الطبيعة الجنسية او النوعية بالذات والمناخر لا
يكون علة لتحقق المتقدم بل الامر بالعكس اولى والجماع للطبيعة
طبيعة اولى منهما ان يجعل تلك الطبيعة نوعا وشخصيا
بضم ما يعرض عليها من المنوع او المشخص وجميع التعينات
الوجودية راجعة الى عين الوجود فلا يلزم احتياج حقيقة
الوجود في كونها في الخارج الى غيرها وفي الحقيقة لبر في الوجود
غيره واعلم ان معنى قولهم الكلي الطبيعي موجود في الخارج
ان معروض الكلية وهو الماخوذ لا بشرط شئ اى الماهية من
حيث هي لا بشرط عروض الكلية ولا بشرط انها صالحة
لعروضها موجود في الخارج في ضمن فرد واطلاق الكلي الطبيعي
على المبهمة من حيث هي لا بشرط عروض الكلية تجوز منهم من
باب اطلاق اسم مجموع المفيد والقييد على المفيد فقط بلا
اعتبار القيد معه وهذا تجوز وقع كثيرا في كلامهم كما صرح
الشيخ في اوائل منطق الشفاء ومعنى قولهم الكلي غير موجود
في الخارج ان الطبيعة التي هي معروض الكلية اى الطبيعة
من حيث هي مع وصف الكلية ومن حيث انه معروض الكلية
غير موجود في الخارج فاندفع التعارض بين قولي الحكماء بهذا
التجبر لمحل النزاع فاحفظ فانه يتفعل كثيرا ويخل كثيرا من

من الشبه ونظهر الخلل في ادلة امتناع وجوده في الخارج
ولما كان لغايل ان يعترض عليه بان كثيرا من الحكماء والمنكلمين
قد برهنوا على امتناعه في الخارج فتعارضوا وبقي قولك ليس
من هذا القبيل دعوى بلاد دليل اجاب عنه بقوله وكل من تصدق
لبيان امتناعه اى امتناع وجود الكلى الطبيعي في الخارج بمعنى
الطبيعة من حيث هي لا بشرط شئ بالاسند لال عليه
بدلائل لا يخفى بعض مقدماته اى مقدمات الاستدلال عن شايبة
اختلالها كاسياتي بيان الاختلال فيها ان شاء الله تعالى بعيد ذلك
ومنها انه لا وجود للكلى الطبيعي في الخارج لان كل موجود في
الخارج فهو لحبث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان
منعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهته ولا شئ من الكلى
الطبيعي بمتعين في حد ذاته وغير قابل للاشتراك فلا شئ منه
بموجود في الخارج وهو المطلق والاختلال فيه ان يقابل ان
يقول ان اراد من الصغرى ان كل موجود خارجي كان هو بنفسه
منعينا في حد ذاته فهو غير مسموح لانه لم لا يجوز ان يكفي في الموجود
الخارجي ان يكون هو بنفسه منعينا في حد ذاته او يكون هو متحدا
في الوجود مع ما هو بنفسه منعين في حد ذاته وذلك ظاهر
وان اراد منها هذا الاعم للصحيح فهو مسموح ولا يجذب به نفعا فتوجه
اليه فانه وجيه والمقصود ههنا اى في هذا المقام الذي نحن
فيه رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية للعلماء
الرسمية عن هذه المسئلة التي هي ان الحق سبحانه وجود مطلق

79
وكلي طبيعي وحقيقة كلية محيطية لا يحصرها التقييد ولا يقيد بها
التعين وجودة في الخارج لا اثباتها اي اثبات هذه المسئلة
بالبراهين المفيدة لليقين والادلة الجدلانية فان ذلك ليس مقصودا
في هذا المقام انما المقصود منها في المقام رفع الاستحالة و
الاستبعادات فان الباحثين عنها عن هذه المسئلة التي اشهر
في الافاق المذكورة انما مرارا تصحبا مستدلين على صحتها وحقيقتها
وتزبيعا مستدلين على بطلانها وضعفها ونفوتها وتضعيفها
نشر مرتب ما قدر واما الباحثون عن اثباتها بالبراهين الاعلى حجج
ودلائل غير كافية في اثبات هذه المسئلة وعن بطلانها الاعلى شكوك
وشبه ضعيفة واهية لا يقدر في صحتها وحقيقتها وهذا لا
ينضح حقا تضاه الا بايراد البراهين والادلة الدالة على اثبات
هذه المسئلة ثم الاعتراض عليها وبيان ان تلك البراهين غير كافية
في اثباتها بايراد الشكوك والشبه عليها وبيان ضعفها وانها واهية
وفيه اشارة الى ان جانب صحة هذه المسئلة وقوتها اقوى من جانب
ضعفها وبطلانها وسياتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى وبهذا المقصر
يمكن رفع ما ذكرنا من البحث في كلامه قدس سره فنذكر اذا عرفت
هذا من الادلة الدالة على امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فانه المتنازع فيه والمتبادر من الوجودها وورده المحقق الطوسي
في رسالته المعمولة في اجوبة المسائل التي سألها عنها الشيخ صدر الدين
القولوني قدس سره وهو ما اوردته المحقق في تلك الرسالة
ان البتة العيني لا يقع على اشياء متعددة اي لا يحمل عليها وهو

هو ولا يكون مشركا بينها حتى يكون كليا فانه اى البنى الموجود
في الخارج ان كان في كل واحد من تلك الاشياء اى جزئياته
وافراده لم يكن شيئا بعينه بل كان اشياء وان كان هذا البنى العيني
في الكل من حيث هو كل والكل من هذه الحبيثة شئ واحد فلم يقع
على اشياء وان كان هذا البنى العيني في الكل بمعنى التفرقة واحاد
كان في كل واحد من هذا الشئ جزء من ذلك الشئ العيني فلم يجزئيه
وذلك مع اتفاقا وان لم يكن البنى العيني في شئ من الاحاد ولا في
الكل لم يكن الشئ العيني واقعا عليه على شئ من الاحاد وهو المظ
واجاب عنه اى عن هذا الدليل المولوى العلامة شمس الدين الفنارى
في شرحه لمضناح الغيب الذى هو احسن مصنفات الشيخ المحقق
صدر الدين القونوى باختبار الشق الاول من شقوق الدليل وهو
ان الشئ العيني في كل واحد من تلك الاشياء الذى هو صادق
عليها ومنع لزوم ما ذكره المسند من محذور الشق الاول وهو
ان يكون البنى العيني اشياء لاشياء واحدا واليه اشار بقوله وقال
المولوى شمس الدين الفنارى معنى تحقق المحققة الكلية نوعا كان
او جنسا او غيرها من الكليات الخمس في افرادها الشخصية او النوعية
تحققها اى تحقق المحققة الكلية فارة متصفة بهذا التعيين ولغري
بذلك التعيين اعنى من ان التعيين نوعيا شخصا كما هو المتبادر منه ونوعيا
ولاشك ان هذا اى تحقق المذكور لا يقتضى كونها اى كون المحققة
الكلية اشياء لاشياء واحدا على ما عداه المسند كما لا يقتضى تحول
الشخص الواحد وتبدله في احوال مختلفة بل متباينة كونه اى كون الشخص

الواحد اشخاصا كثيرة مختلفة فلا يلزم كون الشيء العيني المخفف
في افرادها بالمعنى المذكور اشيا لا اشياء واحدا وهو المظ للجب
ثم كان المستدل ان يعود ويقول ما ذكر في الجواب من معنى تحقق
الحقيقة الكلية في افرادها بط قال المولى المجيب في شرحه مفتح الغيب
مشيرا الى هذا السؤال والجواب عنه فان قلت كيف ينصف الواحد
بالذات بالاوصاف المتضادة كالمشرفية والمغربية والعلم والجهل
وغيرهما ونحوه ان ما ذكره المجيب من ان معنى تحقق الحقيقة الكلية في
افرادها تحققها نارة متصفة بهذا التعيين واخرى بذلك لانه يلزم
منه ان ينصف الواحد بالذات باوصاف متضادة وهو بطل وما يلزم
منه الباطل بطل فاذا ذكر في الجواب بط وهو المظ قلت هذا الذي ذكر
المستدل ثانيا مجرد استبعاد فانه بعيد في نظر البعض ان ينصف
الواحد بالذات باوصاف متضادة في زمان واحد وان واحد
وهذا استبعاد حاصل من قياس الكلي على الجزئي ومن قياس الغائب
على الشاهد وقد نقرر بينهم ان قياس الغائب على الشاهد لا يقيد
البيقين ولا برهان على امتناعه احي امتناع انصاف الواحد بالذات
باوصاف متضادة في الكلي فان امتناع اجتماع المتقابلات
انما هو في الذات الشخصية دون الذات الواحدة النوعية والجنسية
فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها
وهي في كل فرد منها معرضة لتتخصص معين وليس المشترك بين تلك
الافراد مجموع المعروض والعارض معا يلزم اشراك شخص واحد
بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه

فيه بحثا للمحقق المسند ان يعود ويقول مردي من الواحد
بالذات في الاستدلال هو الواحد الشخصي لا الواحد النوعي والجنسي
فان كل موجود في الخارج فهو لحيثا ذا نظر اليه في نفس وقطع النظر
عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بدبرته فلو كانت
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع عما يعرضها
في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها
موجودة في الخارج ومشاركة بين افرادها وهو المنط للمسند اعني
المحقق الطوسي في تلك الرسالة فاندفع جواب العلامة الفارسي عن
ذلك الدليل ويمكن الجواب عنه بما سبق الاشارة اليه وهو ان يقال
قولك فان كل موجود في الخارج فهو لحيثا ذا نظر اليه الحقوله بدبرته
غيره ودعوى البديهة غير مسموعة فيما نازع فيه جمع من العقلاء
فان المسلم انما هو ان كل موجود في الخارج فهو اما متعين في ذاته
غير قابل للاشتراك فيه او متحد في الوجود مع ما هو متعين في ذاته
غير قابل للاشتراك وموجود معه بوجود واحد والكل الطبيعي
الذي قلنا انه موجود في الخارج فهو وان لم يكن متعينا في ذاته غير
قابل للاشتراك فيه لكنه متحد معه في الوجود وموجود بوجود واحد
مع ما هو متعين في ذاته وغير قابل للاشتراك فانه تدقيق فوق
خطي عنه زبرا ولي التحقيق ومنها اي من الادلة الدالة على امتناع
وجود الكلي في الخارج ما افاده المولى قطب الرازي وجدت بحفظ
هذا المولى قدس سره انه كان ينبغي ان يكون النسبة الحدي ريبا ولكن
سبب تزويد الالف والزاي ان كان ملكا بذلك الاقليم احدهما

٧١
يسمى ربا والآخر يسمى رازا وانفقا في بناء مدينة رى فلما كنت
اختلفا في تسمية المدينة برى وراز فانفقا على اصطلاح وقاعدة
وهي ان تسمى برى وان تنسب براز رعاية لاسمهما فحصل من
الاختلاف هذه النتيجة وهو اى ما افاده المولى المذكور ان عدة
من الحقايق كالجنس والفصل والنوع يتحقق في فرد فلو وجدت
الحقايق المختلفة المذكورة في الخارج امتنع الحمل بينهما ضرورة
امتناع الحمل بين الوجودات المتعددة في الخارج فيه تأمل لان
بعض الفضلاء قد جوز حمل الاجزاء الخارجية على الكل وبعضها
على بعض سهو على ما صرح به في الحواشى الشريفة الشريفة على
شرح المطالع فكيف يكون امتناع ضروريا واجاب عنه عن
هذا الدليل العلامة الفناى بان ان اراد بقوله فلو وجدت
الحق انها لو وجدت بوجودات متعددة امتنع الحمل بينهما فا
لملازمة مسلمة ولكن لا يجذب لان من المجاز ان يكون عدة من
الحقايق المتناسبة موجودة بوجود واحد شامل لها للحقايق
المتناسبة من حيث هي وان اراد انها لو وجدت بوجود واحد
امتنع الحمل بينهما فالملازمة غير مسلمة فان الحمل انما هو فيها
يتحدان في الوجود الخارجى كما نقرر بينهم ولما اعترض عليه
بان جوابه انما يصح لو جاز قيام معنى واحد بمجال متعددة وجوزة
غيره الى دفعه بان ذلك انما يلزم لو قام الوجود بكل واحد من الجنس
والفصل والنوع وليس كذلك بل انما قام بالمجموع من حيث هو
مجموع كما اشار اليه فيما سبق بقوله شامل لها من حيث هي و

ولما كان فيه نوع من الخفاء اوضحه بالمثال وقال كالا بوة القا
بمجموع اجزاء الالب من حيث هو مجموع فان كون العرض الواحدة
فإنما بمجموع سببين صار بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه
الصورة جابزة انفاقا انما المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد
القايم بمحل هو بعينه القايم بمحل الاخر ولما كان لقايل ان يقول
ان الاشياء المتعددة اذ لم يكن كل منها موجودا بوجود على
حدة لم يكن موجودا مطلقا قال ولا يلزم من عدم الوجود
المتعددة عدم الوجود مطلقا بل هم اى الحكماء مصرحون بان
جعل الجنس والفصل والنوع واحدا اذ لو كان لكل منها وجود
مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية
المركبة منها حملا بالمواطاة واعلم ان مذاهب من قال بوجود
الطبائع في الخارج ثلثة فنهم من قال بوجودها متميزة في الخارج
بحسب الوجود والماهية معا ومنهم من قال بوجود متميزة
بحسب الماهية لا بحسب الوجود ومنهم من قال بوجودها من
غير امتيازها لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن وهو مذهب
من قال بوجود الطبائع على معنى ان ما صدق عليه الطبائع
موجود في الخارج والمتأخرون ذهبوا الى ان المذهب الثالث
هو مذهب الخفيق دون الاولين فان الاول منهما مستلزم لعدم
صحة حمل اجزاء الماهية عليها وعدم صحة حمل بعضها والثاني
منهما مستلزم لاحد الامرين اما وجود الكل بدون الجزء واما قيا
معنى واحد هو الوجود لمحال متعددة والمحققون ذهبوا الى

ان المذهب الثاني هو الحق والتحقيق وما ذكر من المحذور
غير لازم لان الوجود انما هو قائم بالمجموع من حيث هو مجموع
ولصاحب مذهب الاول منع عدم صحة حملها على ما فصل
في مظانه واذا عرفت هذا فللمستدل اعني العلامة الرازي ان
يقول مقصودي من هذا الدليل ابطال المذهب الاول والثاني
اي هو الحق فلا وجه لهذا الجواب ولا شك انه ظاهر من تقرير
الدليل وقال في شرح القسطاس معنى قولهم الكلي الطبيعي وجوب
في الخارج ان الحقيقة التي يعرض الكلية لمعنائها العقلي موجود
في الخارج وهذا من غوامض الابحاث وقد اشار الشيخ الرئيس
بذلك في كثير من المواضع قال معنى قولنا الكلي موجود في الخارج
ان الطبيعة التي يعرضها الكلية في العقل بمعنى ان العقل من
حيث هي وينسبها الى كثيرين لكونها مشتركة بينهما موجودة
في الخارج اما وجود تلك الطبيعة مع كونها كلية فمنع في الخارج
فعلم ان المدعى غير ما ظنوه ولا حاجة فيما هو المدعى الى ذلك البرهان
لان الوجود الكلي بهذا المعنى بديهي انتهى وفيه تأمل لان فيه
نسبة جمع كثير من المحققين الى انكار الضرورة وايضا قال انه من
غوامض الابحاث فكيف يكون بديها وفي الحاشية قال بعض
الافاضل المعقول لا بشرط هو المسمى بالكلي الطبيعي ويصير
بمقارنة المعنى المسمى بالكلي المنطقي كليا عقليا والكلي الطبيعي وان
كان مقارنا المعنى العموم والخصوص في العقل والخارج ضرورة
فان للعقل ان يعقله من غير التفات الى ما يقارنه وهو بهذا الاعتبار

موجود الخصوص في الخارج بخلاف المنطقي والعقلي وان كان
في الخارج غير مجرد عن الخصوص اصلا انتهى وخلاصة ما مر
انفا وسابقا فندبر ولنذكر اقوى ما ذكره من الادلة وهو
ما اوردته شارح المطالع وبين وجه الخلل فيه بعون الله سبحانه
قال رح الكلي الطبيعي لا وجود له في الخارج وذلك لوجهين احدهما
انه لو وجد الكلي الطبيعي لكان اما نفس الجزئيات في الخارج او جزءا
منها او خارجا عنها والاقسام بط اما الاول فلانه لو كان نفس
الجزئيات يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين في الخارج
ضرورة ان كل واحد فرض عين الطبيعة الكلية وهي عين الجزئيات
الاخر وعين العين عين فليكون كل واحد فرض عين الاخر واما الثاني
فلانه لو كان جزء منها في الخارج لتقدمه عليها في الوجود فلا يصح
حملة عليها واما الثالث فبين الاستحالة قوله او جزءا منها ان زاد
بكونه جزءا منها ان يكون ولاء جزءا اخر في الخارج ويكون الجزئيات
عبارة عن مجموع الاجزاء لم ينحصر الفئمة في الاقسام الثلاثة و
ان اراد بكونه منضمما معها امر خارجيا كان او اعتباريا فالمعصر مسلم
لكن لا تخم عدم صحة الحمل فانه اذا كان الموجود في الخارج هو الطبيعة
فقط ويكون التمايز بين جزئياتها بنعيات اعتبارية غير موجودة
لاشك انه يصح الحمل حينئذ فانه لا يوجد من الجزئيات في الخارج
سوى الطبيعة حتى ينصور عدم الاتحاد في الوجود لتقدم او تاخر
وثانيهما ان الطبيعة الكلية لو وجدت في الاعيان لكان الموجود
في الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع امر اخر لا سبيل الخ الاول والا لزم

وجود الامر الواحد بالشخص في امكنة مختلفة وانشافه بصفات
منضارة ومن البين بطلانه ولا الى الثاني والالم بخل من ان يكون
موجودين بوجود واحد فذلك الوجود ان قام بكل واحد منهما
يلزم قيام الشيء الواحد بمحلين مختلفين وانه محال وان قام
بالمجموع لم يكن كل منهما موجودا بل المجموع هو الموجود وان كانا
موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة على المجموع قوله لكان
الموجود في الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع اخر المراد مجرد الطبيعة
اما ان يكون الطبيعة من غير انضمام اخر خارجي ومن غير انضمام
امر مطلقا خارجيا كما او اعتباريا فان كان المراد الاول كما هو اللفظ
من كلامه في ابطال الشق الاخير فلا نعم انه يلزم وجود الامر الواحد
بالشخص في امكنة مختلفة وكونه متصفا بصفات منضارة لم لا
يجوز ان يكون الطبيعة باعتبار تفيدها بتعيين اعتباري عدمي
شخصيا متعينا وتعين اخر كذلك شخصا اخر الى غير ذلك ويكون
تمكنه في امكنة مختلفة وانشافه بصفات منضارة باعتبار هذه
الاشخاص المتمايزة المتغايرة بالامور الاعتبارية وان كان المراد
الثاني فلا نعم الانحصار في القسمين فان المراد من اخر ما يكون
موجودا في الخارج كما يظهر من وجه ابطاله فيجوز ان لا يكون الطبيعة
المجردة ولا مع اخر موجودا في الخارج بل مع احد مما اعتباري
كما مر وان حملنا الامر على معنى اعم انتقل المنع الى قوله لم يخل من
ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين فانه على ذلك
التقدير يجوز ان يكون احدهما موجودا خارجيا والاخر اعتباريا

قوله يكونان موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين ولقائل
ان يقول لانهم ان الحصر في الصورتين المذكورتين لم لا يجوز ان يكون
احدهما موجودا بنفسه والاخر موجودا به كما يقول به القائلون
بوحدة الوجود فان طبيعة الوجود هو الموجود عندهم وما عدا
من الماهيات ولو ازمها امور عارضية لها موجودة بها فلا يلزم
محدور فان قلت صدق في هذه الصورة انهما موجودان بوجود
واحد فان احدهما موجود بنفسه والاخر به فلا يخرج عن القسمة فلما
ينتقل المنع الى الحصر الموجود الواحد فيكونه قائما بكل واحد منهما
وكونه قائما بالجميع فلا يجدي نفعاً ولما فرغ من ذكر الدلائل الدالة على
امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج ولا شك انه يدور في خاطر
المستمع والمتعلم ان هذا حال الدلائل الدالة على امتناعه فالدليل
الدال على وجوده في الخارج وما حالها اشار اليه بكل ما القصبية
وقال واما الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الجملة
اي بوجه من الوجوه وهوانه موجود هو بنفسه في ضمن فرد من
افراد كما هو مذهب المحققين او بمعنى وجود افراد او موجود
بوجود على حدة فليست تلك الدلائل مما يفيد هذا المط على التعيين
وهوان وجود الواجب مطلق لانه لا يلزم من جواز وجود الكلي الطبيعي
في ضمن الافراد جواز انه نع هو الوجود المطلق فان وجوده برأسه
من غير ان يكون في ضمن فرد بل القوم قالوا بصحة الاول وسخالة
الثاني وفيه بحث لان الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي مما يوقف
عليه تمام هذا المط على التعيين لانه اذا اثبت ان الكلي الطبيعي موجود في

فإنما سلم في الأفراد المحضة لا في
الأولية الاعتبارية وأفراد الوجود
ليست الأمثلة

في الخارج فنقول الواجب الوجود هو المطلق أي الكلي وهو موجود
في الخارج بوجود برأسه على حدة لا في ضمن فرد من أفراده لأن
الكبرى وهو كل كلي طبيعي لا يوجد في الخارج إلا في ضمن فرد من أفراد
غيره كما مر نقله عن القيصري ولو سلم اعتبارية لأنه لم يكن للوجود
أفراد حقيقته مغايرة لحقيقته الوجود على ما سيأتي بيان ذلك لنا
تعالى فليتهم مع انها أي دليل الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج
مذكورة في الكتب المشهورة الكلامية والحكمة مع ما يرد عليها
على تلك الدلائل فإن فيها فدا سندل على وجود الماهية لا بشرط شيء بأنه
جزء من الشخص الموجود في الخارج فإن الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه
بأنه إن أريد أن الحيوان جزء له في الخارج فهو محم بل هو أول المسئلة وإن
أريد أنه جزء في العفل فهو لكن الأجزاء العقلية للموجودات الخارجية
لا يجب أن يكون موجودة في الخارج إلا ترى أن العي جزء من هذا لا غير
الموجود في الخارج مع أنه ليس بوجود فيه وفي بحث لأنه لو كان
الحيوان الناطق مثلا جزء بين عقليين لزيد وأمرين منزعين منه
لما كان زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا لما علم أن الماهية من حيث هي
ليست إلهي فيكونان من جملة العوارض وكذا الكلام فيما هو ذاتي له
فإن قلت لعلمه من ينفي وجود الكلي الطبيعي ينفي أن يكون شيء ما من
الكليات ذاتها الموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبرتم قلت فيلزم
عليه أن يكون انصاف لجميع المفهومات الكلية معللة بعلة كما هو شأن
اللوحي فكان زيد يحتاج الحجاجل يجعله لا بمعنى الذي حقق بل بالمعنى

الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض
انه في حد ذاته امر اخر لا يقال لعل الجاعل ذاته لانا نقول ح يكون
وجود زيد مقديا بالذات على وجوده انما كما انه مقدم على وجوده
ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتأخرة عن وجوده هكذا ذكره
ختم المحققين الدواني في حواشيه الجديدة على الشرح التجريد وقال
اصل الاستدلال المذكور في الشفاء فانه قوله في ان الحيوان بما هو
حيوان لا بشرط شئ موجود في الخارج وفيه بحث لا بطلانا للارز
م على ما صرح به الشيخ نفسه في متعلقاته حيث قال الجنس والفضل
حقيقتهما ان يعقل معان مختلفة يكون لها لوازم يشترك الجميع
في بعض تلك اللوازم ومختلف في البعض فاللوازم المشتركة فيها يسمي
جنسا والمختلف فيها يسمي فصلا ولوازم او اعراضا ولسائل ان يسأل
فقول فانها هي لوازم لا مقومات فقول انها لوازم بالاضافة الى
المعاني التي النقط منها هي اللوازم وهي مقوما للمعاني العامة من حيث
المفهوم وذلك ان المعاني العامة لا وجود لها في الاعيان كالحيون
مثلا وانما وجودها في الذهن فهي مقومة لمنطق وجودها اعني في الذهن
واللوازم المذكورة في الكتب هي اللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الوجود
فالحسن والحكمة والارادة هي اللوازم للنفس ولكنها مقومات للحيوان
اي من حيث المفهوم اذ الحيوان لا وجود له الا في الذهن هذا كلام
ولا يخفى انه دافع لما ذكره ختم المحققين ومنافض لكلام الشيخ نفسه
في شفايه فلماذا اي فلان الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي ليست
مفيدة في اثبات هذا المط على النجيب وفيه بحث سمعته وقع الاعراض

عن ابرادها اي ابراد الادلة الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج
فوق الاشتغال بما يدل على اثبات هذا المط بعينه يعني ان الواجب
فعالي وجود مطلق اي كلي ومع ذلك هو موجود في الخارج لا في ضمن
فرد من افراده بل بوجوده على حدة فان الواجب هو الوجود المطلق
عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود فان قلت لو كان الامر
كما ذكرتم من ان الدالة الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الخارج مما
لا يفيد هذا المط بعينه فلا يجوز ذكرها اصلا لانفيا ولا اثباتا
لان مما لم يفد هذا المط بعينه على التعيين كما ظهر عليك ظهورا تاما
قلت جواز ذكر هذا البحث ههنا والتعرض له انما هو لكسر سورة
استبعادات المخالفين في هذا المط وحكمهم باستحالة على ان
الحق في الجواب ان اثبات هذا المط بعينه اعني ان الجواب الواجب
وجود مطلق كلي موجود في الخارج براسه لا في ضمن فرد موقوف
على اثبات وجود الكلي في الخارج في الجملة فان الظن من كلام
الصوفية انه نع وجود مطلق كلي موجود في الخارج بوجوده على حدة
براسه لا في ضمن فرد ولا شك ان اثبات المركب موقوف على اثبات
كل جزء بجزء منه ولهذا تعرض المص لا بطلان الادلة الدالة على امتناع
وجود الكلي الطبيعي في الخارج فان ابطاله لازم على من قال بوجود
الكلي الطبيعي في الخارج في الجملة فان ابطال ما يدل على نقيض المط لازم
واشد لزوما من اثبات ما يدل على ما هو اعم من المط بل اخص منه
ولا يخفى انه يفيد ذلك في الجملة واذا تمهد هذه الابحاث فنقول في
اثبات هذا المط بعينه يعني ان الحقيقة الواجب هو الوجود المطلق

كما صرح به المصنف قدس سره
فيما سبق من كلامه
وتم

قالت الصوفية والقدماء من الفلاسفة الواجب هو الوجود المطلق
ومعنى اطلاقه عند الحكماء انه لا يقوم بماهية بل قيامه بنفسه على ما قرر
مفصلا فتذكر ومعنى اطلاقه عند الصوفية انه كلي منسبط على افراد
الوجود في الموجودات حتى يكون مثل قولنا الجسم المطلق وللحيوان
المطلق ومعنى كون غير الوجود موجودا ان لذلك الغير نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية لانك ان
مبدأ الموجودات موجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وقد
سمعت ما فيه البحث والجواب وان ذلك هو الحق والصواب فلا يخ
اما ان يكون حقيقته اى حقيقته هذا الموجود الذى هو مبدأ المو
الوجود وغيره فيه ان هذا ترديد فيج لان ان اراد من الوجود في هذا
الترديد الوجود بمعنى الكون والمفصول الذي من المفهومات الاعتراف
البدئية فظاهر ومصريح انه لا يمكن ان يكون حقيقة الواجب اتفاقا
من العقلاء وان اراد منه الوجود بمعنى اخر اعني حقيقة الواجب
فيصير غلطا من القول وبطل لانه بمنزلة ان يقال حقيقة الشيء اما
حقيقة الشيء او غيره ولا مجاله في الط في الجواب والله اعلم بالصواب لا
جايز ان يكون حقيقته غيره اى غير الوجود ضرورة احتياج غير الوجود
في وجوده الى غير هو الوجود وذلك لان كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس
الامر لم يكن موجودا فيه قطعاً بل ما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يمكن الحكمة بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه
موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود والاحتياج بنا

في ابيات مذهب الحكماء فان
حقيقته هو الوجود
الحق

١٦

بنا في الوجود فكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن
اذلا معنى للممكن الا ما يحتاج في وجوده الى غيره اى يحتاج في كونه
موجودا او في انصافه بالوجود الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود
فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهوم ما كان المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا
يكون الا عين الوجود كما قال المصنفين ان يكون حقيقته الوجود
الذى هو الموجود بذاته لا يامر مغاير لذاته وما عداه لا يكون موجودا
الا به كالضوء فانه مضى بذاته لا بضوء اخر وما عداه لا يكون الا مضى
به فان قلت قد يتجه على المقدمة القابلة كل ما هو محتاج في كونه
موجودا الى غيره فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه
موجودا الى غيره هو موجوده ممكن قطعا لا المحتاج في كونه موجودا
الى غيره هو وجوده قلنا بئذ دفع ذلك بنظر دقيق وهو ان نظام المحتاج
في موجوديته وكونه متصفا بالوجود الى غيره فقد استفاد ذلك من
غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك وهو
ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجوده هذا
كلامه وفيه بحث اما اول فلان استثناء الوجود من هذه القاعدة
من قبيل الاستثناء في المقدمات العقلية وهو غير جائز فان مفهوم
الوجود ايضا شئ سائر المعاني ما لم ينضم اليه الوجود لم يكن موجودا فان
العقل يحكمه كليا بان كل مفهوم من المفهومات ما لم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وقياسه على
الضوء ليس بشئ لان قولنا الضوء مضى في الخارج حق وصدق

بخلاف قولنا الوجود موجود في الخارج فانه من المعقولات الثانية
 كما نقرر بينهم واما ثانيا فلان هذا مبنى على ما توهم من ان الوجود
ماله الوجود بالفعل وليس كذلك اذ لا يلزم من صدق المشتق
على الشيء بنبوت مبداء الاشتقاق له في نفس الامر فانه ليس للوجود
عروض للماهية كما دل عليه البرهان كذا ذكر سيد المدققين في حواشيه
التجريدية واجوبه ختم المحققين الدواني عن هذا لا يسمن ولا يعنى من
شيء كما اعترف به ختم المحققين نفسه حيث قال في رسالته الجديدة
المعمولة لا يثبت الواجب نفع القول بعروض الوجود للمهيات لا يخ
عن الكدورات المشوشة للادهان السليمة والطباع المستقيمة
واما ثالثا فلان المراد من هذا الوجود المذكور في البرهان في متفاهم
العرف والعقل هو الوجود بالمعنى المصدري الذي هو من الامور
الاعتبارية لا تتراعيه اعني الكون والحصول كما هو اللفظ من كلامهم
ولاشك انه لا يمكن ان يكون حقيقة الواجب نفع كما صرح به المص
فيما مضى من حواشيه وصرح به الشيخ المحقق العرجي ايضا حيث قال
لا يقال هو الوجود اذ به سبحانه ظهر الوجود والوجود ما نحن فيه
به ظهر الوجود وكل شيء به يربنى ما به كان الظهور تجلى للقلوب وجل عنها
ومن دون العيون له ستور وقال ابض قدس سره حقيقة سبحانه
غير معلومة لما سواه وليست حقيقة عبارة عن الكون ولا عن الحصول
والتحقق والنبوت المراد بها المصدلان كل واحد منها عرض وهو ليس
بجوهر ولا عرض والجواب عن جميع ذلك ما مره مفصلا من ان الوجود
عند الصوفية مشترك لفظي بين الوجود الذي هو الاعتبارية ومعنى

رسالة في بيان حقيقة الوجود
 في جواب سؤاله عن حقيقة الوجود
 في جواب سؤاله عن حقيقة الوجود
 في جواب سؤاله عن حقيقة الوجود
 في جواب سؤاله عن حقيقة الوجود

الكون

الكون والحصول والتحقيق ومن ههنا ذهب الحكماء الخان حقيفة
الواجب هو الوجود الخاص المخالف للوجود المطلق ولسائر
الوجودات الخاصة بالماهية كما مر فان قلت لوجود العارض للكان
المخلوقة ايض ليس بغاير للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان
كما صرح به المصنف في شرح النفس والتحقيق الجندی في شرحه قلنا
تحقيق ذلك ان للوجود الحق الباطن مظاهر في العقل كان له
مظاهر في الخارج منها الامور العامة والكليات التي لا وجود لها
الا في العقل وكونه مقولا على الافراد المضافة الى الماهيات بالتشكيك
انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي ولذلك قيل انه اعتباري فلا يكون
من حيث مقولا عليها بالتشكيك بل من حيث انه كلي محمول عقلي
فباعتبار الاعتبارين يتدفع جميع المحاذير فليفهم فانه دقيق
وبالتوجه حقيق فان كان هذا الوجود وجودا مطلقا اي كليا
شاملا للوجودات كلها ثبتا لمط فان مذهب الصوفية الوجودية
ان حقيفة الواجب نع هو الوجود المطلق الكلي المنبسط على افراد
الوجود في الموجودات كما مر في تجرير الدعوى واورد عليهم ان
الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة
لا يكاد يتناهي والواجب موجود واحد لا يكثر فيه اجابوا عنه
بان واحد شخصي موجود بوجوه هو نفسه وانما التكثر في الموجودات
بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا نسب الى
الانسان حصل موجود والى الفرس فوجود اخر وهكذا وعلى هذا
فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والعمر

هو هو

او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الوجود و
 ان كان تلك النسبة مجهول الكيفية وقد مر كلام المصنف في الحاشية
 هذا الكلام بعينه حيث قال وليس للوجود افراد حقيقته كالانسان
 الى اخر ما مر فتذكر وسباني مزيد تفصيل بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
 وان كان هذا الوجود الذي هو حقيقة الواجب وجودا متعينا
 اى جزئيا حقيقيا يمنع ان يكون الواجب هو المجموع والالتزم
 الواجب نع وهو بطل لانه يستلزم الامكان على ما بين في موضعه
 وفيه بحث لان اللازم ان يكون الواجب في امتيازه عن غيره
 محتاجا الى تعينه وليس يلزم من ذلك ان يكون ممكنا وقد يجاب
 بان الوجوب لا يعرض الا للتعين من حيث هو معين لا للطلق على
 اطلاقه وابهامه فاذا فرض للواجب تعين زائد على ذاته وحقيقته
 يكون وجوده محتاجا الى ذلك الزائد بناء على ما ذكره فيندفع المنع
 ولا بد من التام في المبني عليه وقفه هل هو ضروري جام لا اذ لم
 يبرهن لشيء فتعين ان يكون التعين خارجا عن الواجب فالواجب
 محض ما هو الموجود والتعين صفة عارضة له ومحض ما هو الوجود
 هو الوجود المطلق الكلي فثبت المطلوب ولما كان احتمال قسم اخر
 كناية على علم اشار اليه مع جوابه وقال فان قلت لا يجوز ان يكون
 التعين عينه كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين قال الشيخ
 في تعليقه انه الاول ينشخص بذاته لا بلوازم ذاته لانه لو لم ينشخص
 بذاته ما كان واجبا لوجود بذاته بل بغيره وهذا محققان كالتعين
 الذي هو عينه بمعنى ما به التعين اى الفاعل والموجد لتعنه يجوز

ان يكون التعين داخل في اعرف الواجب
 بمعنى انه يمنع
 ولكن قيل ان هذا الكلام انما يصح
 اذا كان الوجود هو الوجود الجزئي الحقيقي
 لا الوجود المطلق بمعنى الكل مع ان المطلق هو
 هو الثاني لا الاول فتأمل

ان يجوز

٧٨
ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به نعينه بهذا المعنى اى الفاعل
والموجد للعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين
والانسلسل لزم التسلسل لانه لو كان هو في نفسه متعينا مع ان
ما به نعينه هو ذاته لزم سبقه بالتعين ونقلنا الكلام الى التعيين
وهلم جرأ وفي قوله ان كان يجوز بكلمة ان الى للشك تنبيه على انه
ليس كما ينبغي لانه يلزم ان يكون الفاعل والقابل شيئا واحدا وهو
لا يجوز عند الحكماء الا ان يطلانه غيرم عند المتكلمين وان كان
العين الذي انتم تقولون انه عين بمعنى الشخص لا يجوز ان يكون
العين بمعنى الشخص عينه اى عين الواجب لانه اى الشخص من العقول
الثانية التي لا يجازى بها امر في الخارج والواجب موجود في الخارج
فالا يكون موجودا في الخارج لا يمكن ان يكون عين ما هو موجود
في الخارج وذلك نظ وفي بحث لان كون الشخص من الامور الاعتبارية
لا ينافي ان يكون له فرد مخالف بالحقيقة لجميع افراده يكون صدق
العين عليه ما صدق العرض العام على افراده ويكون هذا الفرد موجودا
في الخارج كما ان مفهوم الشيء والممكن ونظائرهما مع كونها من الامور
الاعتبارية بصدق على الامور الموجودة في الخارج على انا لانم
ان الشخص من الامور الاعتبارية وما اسندوا به عليه من الدلائل
كلها مدخولة منها انه لو كان موجودا لكان له شخص ونقل الكلام
اليه ويتسلسل والجواب انا لانم انه لو كان موجودا لكان له شخص
وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية بشارك فيها شيء اخر وهو مم بل
هو متميز عما عداه بذاته لا بما مرز ابدي عليه وتشاركه لسائر الشخصيات

انما هو في مفهوم الشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من
ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها
بسبب الخارج مم فان الواجب نع موجود خارجي وليس له ماهية
نوعية بعرضها الشخص بل شخصه عين ذاته كما هو المشهور عند
الحكماء ولهذا قال المصنف في الخامسة سلمنا انه عينه لكن اعنا
ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار كونه تعينا والسابق بالاعتبار هو
اللايق بالوجود والبدانية فان قلت اللاحق لازم للسابق فلا ينفيك
عنه قلت لا بأس بعدم الانفكاك فان جمع الاعتبارات الالهية
ازلية ابدية ولا شك ان المبدأ الحقيقي هو الذاتي المحض انتهى
وفيه بحث لان غايته ما لزم ان يكون مطلقا بالاعتبار لا في حد
نفسه والكلام في الثاني لا في الاول وبالجملة لا شك ان هذا الدليل
غير خال عن الاخلال وان غير مقبول عند اهل الاستدلال وقال
ختم المحققين الدواني في شرح ربا عيانة بالفارسية وبعض ارباب
يعني صوفية وجودية تنبيه برين معنى برين وجه كروه انك هبتي
دبكره غير هبتي باشد نبت پس هبتي برهنتي مقدم نباشد
پس هبتي واجب باشد وتفصيل اين سخن انت كه هبتي مطلق
مستغرق جميع هبتيها است پس هبتي برهنتي مقدم نباشد واجب
باشد واين تنبيهي است مفتح طالب كلام راند صاحب جدال
وغاية كلامهم في المقام ما نقل عنهم المحقق الفتازاني جت قال
في شرح المقاصد قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمصوفية
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق فركبا ومجرد العروض فحتاج

ضرورة احتياج المفيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع
 كل وجود ويقدم ما رده بما مر قال وما بوجه من احتياج الخاص الى
 العام بطبل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم
 اذا كان العام ذاتيا لخاص فينقصر هو اليه في عقله اما اذا كان عارضا
 فلا وما ذكره من انه لو ارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه
 اى عدمه فيكون واجبا مفعالطة وانما يلزم الواجب لو كان امتناع
 العدم لذاته وهو محتم لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده
 الذي هو الواجب كما يتر لو ازم الواجب مثل الماهية والعلة والمعلولية
 وغير ذلك فان قيل بل يمنع لذاته لامتناع انصاف الشئ بنقيضه قلنا
 الممتنع انصاف الشئ بنقيضه بمعنى جملة عليه بالمواطاة مثل قولنا
 الوجود عدم لا بالاشقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف قد اتفق
 الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية
 التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القا يكون يكون الواجب هو
 الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمز الى هذا المعنى
 قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط اى الوجود الصريح
 الذي لا يفيد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشرفي
 نفسه انما هو عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم
 غير لا ينفى به او غير مؤثر عنده فالموجود بالقياس الى الشئ العادم
 كانه قد يكون شريكا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم فحيث
 لا عدم لا شرفا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود
 لا يعقل له ضد ولا مثل ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا منفى

وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر ان تصاف
كل الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج من الموجبتين في
الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه
الواجب مالم يبين مساواتها للزوم ثم القول بكون الواجب هو
الوجود المطلق بنا في نضر بجهنم بامور منها ان الوجود المطلق
من المحمولات العضية اى الامور التي يمنع استنفاؤها عن المحل عقلا
ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والمماهية بخلاف
مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثال البياض فان قيامه بالمحل
خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اى العوارض التي يلحق
المعقولات الاولى من حيث لا يجادى بها امر في الخارج كالكلية
والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقا بقا لاشياء عند
حصولها في العقل وليس في الاعيان شئ هو الوجود او الذاتية
او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا
نظر من جهة ان ما انما في الاعيان هو ان وجودات الاشياء
من المحمولات العضية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق
ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مقتفرا الى سبب
ثممكن والافواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير
او بالعدم فحادث والافقديم ومنها انه ينكسر بنكسر الموضوعات الشخصية
كوجود زيد وعمر والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود
الحيوان فان قيل الموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحال ولا ينفرد
ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحل عليه

الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والماهية
يلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان
لا يتفك عن وجود كلي عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات
انما هي نفس الوجود المطلق نكثرت بالاضافة الى المحال وليت امورا
متكثرة متخصصة بانفسها معروضه له وكان المراد ان الوجود المطلق
متكرر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات
ومنها انه مقول على الوجودات بالنشك كاسبق وجميع ذلك مما
يستحيل في حق الواجب نع ونقدس وبالجملة فالقول يكون الواجب
هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالتفكير
موجودا في الخارج ممتنع لعدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق
العقلاء عليها مثل كونه اعرفا لاشياء مشتركا بين الموجودات
مقولا عليها بالنشك معدودا في ثواني المعقولات وكون الواجب
سببا للوجودات الممكنات منصفيا بالعلم والقدرة والارادة و
الحياة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت بالشرعية
هذا كلام شارح المقاصد والجواب عن اكثرها بل عن كلها الا كونه
كلها ما مر في الحاشية المنقولة عن المص من ان الوجود مشترك لفظا بين
الوجود بالمعنى المصدريا لاعتباري وبين الوجود الحقيقي القائم بذاته
المفهوم لغيره والمحكوم عليه بانه حقيقة الواجب هو الوجود الحقيقي القائم
بذاته لا الوجود بالمعنى المصدريا لاعتباري الا نتراعى وما ذكرته من انه
مبني على اصول فاسدة ومستلزم لبطلان امور اتفق عليها العقلاء هو
الوجود بالمعنى المصدريا لاعتباري الا نتراعى فاندفع جميع ما ذكر

وبقي النزاع في تجويز كون هذا الوجود المحفاني الذي هو حقيقة الواجب
 كليا لانه يستلزم احد المفاصد الثلاثة من حدوث الواجب او قدم
 العالم او تعطيل الذات على ما مر قال الشيخ علاء الدولة السمناني
 قدس سره في كتاب بيان الاحسان لاهل العرفان بالفارسية بدانکه
 جماعتی حق را وجود مطلق تصور کرده اند و بدانکه تا توحيد را
 اثبات کونند و در کثرت وحدت را بيان فرمائند در محمد وجود و
 جبرم و قدم زده اند از آنکه وجود مطلق بی افراد مفیده در خارج
 متحقق نيت وان چون فعل کتابنت که بی افراد مکتوبه در خارج
 وجود ندارد و نغوذ بالله من هذا الاعتقاد في حق الواجب هذا كلام
 وبالجملة الادلة الدالة على هذا المطلب بعينه اعني كون حقيقة الواجب وجوديا
 مطلقا كبا لا يخ عن اخلاص تام والادلة الدالة على بطلانه في غاية
 القوة قال ختم المحققين الدواني قدس سره في شرح ربا عباة بالفارسية
 بعض از فاصران چون از محققان شنیده اند که حق تعالی عن وجود
 حمل این معنی بران کرده اند حقیقه حق تعالی ماهبه مشترک میان جمع
 موجودانست و چون از بعضی اصحاب معقول شنیده اند که کلی
 موجود نیت الادر ضمن افراد ممکنات و صفات او منحصر در صفات
 ان افراد است چنانچه علم او منحصر در علم افراد ممکنه و همچنین قدرت
 و سایر صفات و کلام همین کلام بشری باشد و این معنی ضلالتی
 است قطب و جهالتی شیع و ازان لازم آید که هر چه معلوم ممکن است
 نباشد معلوم حق تعالی نباشد و همچنین هر چه مقدور انسان
 نباشد مقدور او نباشد و هر چه مراد ایشان نباشد مراد او نباشد

قال المصنف قدس سره في فتاوات الانس شيخ ركن الدين علاء الدولة
 قدس سره العزيز بركي وكان حضرت شيخ محمد الدين قدس سره
 در بسیارى از حواشی فتوحات اعتراف نموده است چنانکه
 خطاب بوی نوشته که این حواشی خلاصه خطبوی بکتاب فتوحات
 و اینها العارف المحفان و این برادران معنی که حضرت حق را وجود مطلق
 موجود است اما و برادران معنی که حضرت حق را وجود مطلق
 گفته است تخطیه بلکه تکفیر کرده است و بعضی اهالی عصر که سخنان
 هر دو شیخ را نیت بسیار کرده بود و بهر دو اخلاص و اعتقاد تمام
 داشت در بعضی از مسائل خود نوشته است که در حقیقه توجب
 میان ایشان خلاف نیت و تخطیه و تکفیر شیخ علاء الدولة است
 علاء راضی الله عنهما راجع الخبان معنی است که وی از کلام شیخ
 کرده نه بان معنی که مراد شیخ است زیرا که وجود را سه اعتبار است یکی
 اعتبار وی بشرط معنی که وجود مقید است دوم بشرط لامنی که وجود
 عام است و سیم لا بشرط معنی که وجود مطلق گفته است بمعنی غیر است
 عند ذات حق را سبحانه و وجود مطلق گفته است بشرط معنی غیر است
 و شیخ رکن الدین علاء الدولة الزابری وجود عام حمل کرده و در نفس و
 و التکارات مباحثه نموده با وجود آنکه خود باطلوی وجود ذات معنی
 اخیر اشارت کرده است چنانکه در ظاهر عن ان يكون مقید محدود
 انقدر الله على الايمان بوجوده و وجوده و وجوده و وجوده و وجوده
 او مطلقا لا يكون له بلاه قیدانه و وجوده و وجوده و وجوده و وجوده
 نباشد و مطلق نباشد و وجوده و وجوده و وجوده و وجوده و وجوده
 مطلع حضور اهد بود لا بشرط معنی که هیچ از تقدیر و عدم مشروط نباشد
 و وجود تعینات شرط ظهور وی باشد در مرتبه بشرط وجود او فی حد ذاته

محمد بن...

همچنین لازم آید که افراد ممکنات در وجود مقدم باشند بر حق
 چنانچه اشخاص مقدم اند در وجود بر طبایع کلیه کاتبین فی العلوم
 العظیمة تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً و این فقیر را با یکی ازین
 طایفه انفاقاً صحبتی افتاد و در آن اثنا قائل شد بالخصار وجود حق
 سبحانه در ضمن وجود ممکنات و انحصار علم و کلام بشری با او کفتم
 این سخن مستلزم است که بعضی ممکنات معلوم حق باشد و بعضی
 مجهول او با آنکه همه در نسبت با حق سبحانه شریک مثلاً عدد در یک
 بیابان و قطرات باران اصلاً معلوم بشر نسبت چه فرد از افراد بشری
 مطلع بر آن نیست و نه مجموع افراد بشری نیز بس بدین فرض که علم الله
 منحصر در علم افراد بشری باشد تعالی الله عن ذلك لازم آید که اینها
 و امثال اینها معلوم او نباشد و دیگر چیزها که معلوم بشر است
 معلوم او باشد و این معنی با وجود شاعت و بشاعت مستلزم
 تفرقه است میان ممکنات در معلومیه حق تعالی و حدوث علم ببعضی
 از ممکنات و قدم علم ببعضی و هیچ عقل بخوبی این نمیکند و چون
 این تقریر کردم بر فیه این سخن مطلع شد از آن عقیده فاسده
 رجوع نمود نفوذ بالله من شر الشیطان و اضلاله و الاحادیث
 اسماء الله تع و صفات کاله انتهى کلامه قدس سره و للصوصیة عنه
 جوابان احدیها جدلی و الاخر تحقیقی اما الاول فهو ان قولکم کل
 طبیعی لا یوجد فی الخارج الا فی ضمن افراد غیرم کلیاً فان ذلك لو سلم
 فانما یسلم فی کل کلی طبیعی له افراد حقیقه و اما فی الکی الذی یسأل فی افراد حقیقه
 بل افراد اعتباریه فهو غیرم فی الحاشیه قال ابن سعید من الامثاله

كلامه سبحانه في الازل واحد وليس منصفاً بشيء من تلك الخسة و
يعنى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء وانما بصير احدهما
فيما لا يزول واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها ومعها ايضا
اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك في النوع
يحصله بحسب التعلق بعنى انها ليست انواعاً حقيقية له حتى يلزم ما
ذكره بل انواع اعتبارية يحصل له تغلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنبها
بدونها معها وايض قال السيد الشريف رح فليس كلام ابن عبد جيد
جداً كما توهموه هكذا في شرح المواقف انتهى وفيه حاصله ان الكلام صفة
شخصية يعتبر نكثها بحسب غلقاتها وقال امام الحرمين والعقل
فاصرة عن ادراكه هذا المعنى وبالجملة لا يخفى سخافة وثايبهما ان
يقال ان المراد من قولهم انه تعالى وجود مطلق عدم نقيده بشيء
وتجلبه بحسب الموجودات وظهوره مع بصوره لا عمومه وكتبه كما قال
المص فليس سره ثم لا يخفى على من يتبع معارفهم المبسوثة اى المتفرقة
في كتبهم اى الصوفية الوجودية ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهدتهم
لا ما يحكى من اسناد لا لانهم وبنيتها لهم لا بد من الاعلى اثبات ذات
مطلقة محبطة بالمراتب العقلية منسطة على الموجودات الذهنية
لانها تحتاج ايضاً الى علة وعلى الموجودات الخارجية كلها قال
بعض المحققين فيض جمال مطلق ظاهر وجوده مستكراً عام منسبط
است برجله عالم ارواح وى اجسام وى جواهر وى واعراض وى
در هر چه نظر كردم وى بدیدم ظاهر و باطن او را دیدم و جمله موجودات
عالم را اوصاف و یقینیات اسماء و اخلاق او با فتم عین وجوده

ذات كبرياء نيت وانچه بر عالم منبسط است و ظاهر و مرف
وتعريفات نور و تنوعات و خواص ظهوران وجود بكانه است كه
ذات و صفت از موصوف منفك نيت كل ما يدرك و يشهد
فهو حق ظاهر في صورة خلق منوهم وهي الصورة الظلية فالفظ
الحق لا غير والاخبار المسماة بالعالم عنه فهو سبحانه راحم في مقام
جمع الاحدية مرحوم في مقام التفصيل والكثره فعين الصورة ك
المجلية على القلب عين الصورة القلبية في الحقيقه وان اختلفت
بالقابلية والمقبولية هذا كلامه و به ظهر معنى كلام المرص وقال في الحاشية
ويكون المراد باحاطة وانبساطه على الموجودات ظهوره بصورها
وتجليها بحسبها لاجل عمومه و كونه انتهى واكتفى بتفسير الاحاطة و
الانبساط لانها تفسير الاطلاق وقال بعض المحققين ان معنى
لفظ المطلق هو المجرد عن كل القيود ولا يدل على المعدوم المنتفي
في الخارج لا بالمطابقة ولا بالنسب ولا بالالتزام فمن خصها به باعتبار
الدلالة ان الثالث فهو منوهم غالط وهم طائفتان طائفة اولى
من المنتمين الى المحققين الذين اطلقوا لفظ المطلق على الله تعالى
الغير الموفقين للاطلاع على ما هو مقصود المحققين من اطلاقهم
لفظ المطلق على الله تعالى فخلوه على المنتفي في الخارج نوهها و غلطاً
فلو نوا المحققين وجعلوهم مطاعين اهل الشريعة من اجل انتابهم
اليهم وفهمهم من كلامهم امر باطلاً وتكلمهم بذلك وتضيفهم
فيه كبا فطن اهل الشريعة ان المحققين الذين هم منتسبون اليهم
كانوا ابض على هذا الباطل مثل هؤلاء المنتسبين اليهم وطائفة اخرى

من المنشوعين غير المطلعين ايضا على ما هو مقصودهم من هذا الاطلاق
وقد اعترضوا على المحققين في هذا الاطلاق من اجل انهم خصوه
بالمنشوع في الخارج توها وغلطا فان المحققين ارادوا بالمطلق ذات
الوجود وحقيقته المجردة عن جميع القبول الذي هو جزئي حقيقي متعين
بذاته كما هو ذهب اليه الحكماء وقالوا انه الوجود البحت ولما كان لقابل
ان يقول ان ظهور الجزئي الحقيقي بصور الموجودات كلها مح لان
التعين والنشخص بتعين ونشخص مخصوص يمنع عن التعين والنشخص
بتعين ونشخص اخر جزئي حقيقي والالم يمنع نفس بظوره عن وقوع
الشركه بين كثيرين اجاب عنه بقوله ليس لها للذات المذكورة تعين
يمنع مع هذا التعين ظهورها اي ظهور الذات المذكورة مع تعين
اخر من التعينات الالهية اي المنسوبة الى الاله لان هذه التعينات كلها
تعينات الوجود الواجب الاله والتعينات الخلقية اي المنسوبة
الى الخلق لان الخلق انما يتعين بهذه التعينات واذالم يكن لها تعين
يمنع مع ظهورها مع تعين اخر فلا مانع ان يثبت لها لهذا الذات
المذكور تعين ونشخص لجامع التعينات كلها لا ينافي هذا التعين
شيا منها من التعينات والنشخصات فانه عين كل شئ غير منحصر
في تعينه به وفيه ولا في لكل مطلقا عن الجمع الكل جامعا بين التعين
واللا تعين مطلقا جمع بينهما فبالا لكل وصف وحكم واعتبار من كل
حاكم وواصف معتبر مع كمال تقدسه ونزاهته في حقيقته عن كل
ذلك واطلاقه في ذاته الفنية عن العالمين فهذا هو العلم المحقق
الصحيح بحقيقة الحق على ما يعلم نفسه وفي تفصيل ذلك طوله فغير

٨٢
وتحقق ان شاء الله تعالى كذا قاله الشيخ مؤيد الدين الجندي فان قلت
لا يمكن ان يكون لها تعين ونسختها يمنع عن وقوع الشركة ومع هذا
بجامع التعينات فان هذا تناقض ظاهر لا يمكن الجمع بينهما والا لزم
ان يوجد جزئي حقيقي اصلا لان العقد اذا جوز ان يجمع جزئياً
حقيقياً مع جميع الجزئيات الحقيقية فلا يكون جزئياً بل كلياً فلما
الامر كما ذكرت لو كان الامر فيما نحن فيه في الواقع ونفس الامر كذلك
ويكون حال الوجود المنبسط المذكور كالانسان مثلاً ويكون لها أفراد
حقيقة كالانسان وليس كذلك على ما عرفت فيما مر لان المفصلان الوجود
الحقاني جزئي حقيقي يظهر في التعينات الالهية والخلقية ويجمعها
مع ان له تعين ونسختها وهو جزئي حقيقي لا يجمعها مع التعينات
المختلفة ليس الا كظهور شخص جزئي حقيقي في المراتب المختلفة والالبسة
والثياب المتنوعة وكان ظهور شخص واحد بانواع من الثياب المختلفة
الالوان لا يقدح في جريته ونسختها ولا يوجب كونه كلياً صادفاً على
الكثيرين كذلك ظهور الوجود الحقاني الجزئي الحقيقي في المظاهر
المختلفة لا يوجب كونه كلياً ولا ينافي كونه جزئياً حقيقياً والى هذا انه
يقوله ويكون هذا التعين الذي صار به الواجب جزئياً حقيقياً
عين ذاته كما ذهب اليه الحكماء على ما صرحت الاشارة اليه على طريقته
كون الوجود عينه تعالى غير زائد عليه لانه بان يحلله العقل الى
تعين وذات ويعقل احدها بدون الاخر ولا خارجاً بان يكون هناك
هويته هو الذات واخرى هو التعين وفيه بحث لما صرحت في المتن في تعريف
الدليل على اطلاقه وكيفية فتذكر وتامل اذا تصور العقل بهذا التعين

امتنع العقل عن فرضه مشتركاً بين كثيرين بان يكون محمولا عليه ١٧
هو اشتراك الكلي بين جزئياته ولا امتنع العقل عن تحوله وظهوره في
الظهور الكثرة والمظاهر الغير المناهية علما وعينا اي ذهنا وخارجا
وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة كالايتخ
جزئية زيد ونقصه عن ظهوره وتحوله في الصورة الكثرة بحسب الالبناء
المختلفة على ما ذكرناه مفصلا انفا ولعل من ذهب الى كونه كليا انما ذهب
اليه لزعمه ان تحوله وظهوره في الصور الكثرة ينافي الجزئية بل يوجب
الكلية فحكم على كونه كليا ومثل هذا الظن في حقه وان كان بعيدا
لكنه محتمل فالحاصل ان الله تعالى عند الصوفية الوجودية على ما حكمي
في مكاشفاتهم وجود جزئي حقيقي كما نرى كذلك عند الحكماء فاما
فانفقا على ذلك وفيه بحث لان المفهوم من كلام المصنف في شرح النفس
خلاف ذلك حيث قال فيه واين مقدمه كمال اتحاد وجود واجب
سبحانه باحق بقبول ما ان حكما متقدمين كصحاب نظريه وصوفية
موحدين كمرباب كشف وشهود ند متفق عليها است اما بيش حكما
جزئي حقيقي است ومنتعين ينبغي كراين ذات اوست على طريقة الوجود
وبيش صوفية موحده نه كلي است وانه جزئي وانه خاص وانه عام بلکه
مطلق است از همه فبهها حتى كراين قيد اطلاق ينز فان قيد
بالاطلاق بشرط فيه ان يتعقل بمعنى انه وصف سلبى لا بمعنى
انه اطلاق عن التقيد بل هو اطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين
وعن المحصر بعض في الاطلاق والتقيد وفي الجمع بين ذلك والتزاه
عنه فيصح في حقه كل ذلك حال نزاهه عن الجميع واين احوال بكشف

نسخه از اين کتاب است و در مورد ...
در مقام تبيين وجود حقه و در مورد ...
مطلب از اين باب بهر وجه و در مورد ...

صريح وذوف صحيح مـ دانند وابن طور بست وراى طور عقل
 يعنى قوة عقلية با درالك ان وافي نسبت نه انكه منافي طور عقلت
 زيراكه بمقدمات عقلية نه اثبات ان مـ توان كرد و نه نفي والله اعلم
 انتهى وينقدح من المقام ان للصوفية فيه تعالى ثلثة اقوال احدها
 انه تعالى وجود كلى عام والثانى انه جزئى حقيقى والثالث انه ليس بكل
 ولا جزئى قال المص فى حاشية هذا الشرح يعنون به انه تعالى ليس عين
 الكلية والجزئية وان ليس شئ منها داخل فيه بل كل واحد منهما زائد
 عليه فاذا اعتبر معه الكلية كان كلياً واذا اعتبر معه الجزئية كان جزئياً
 واذا لم يعتبر معه شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليه بانه كلى او جزئى ولا
 يعنون به انه ينفك عن الكلية والجزئية معاً حتى يلزم الوساطة
 وكذلك الحال فى ساير الصفات المتقابله انتهى وفيه بحث لان جميع
 الحقايق الموجودة فى الخارج كذلك فلا خصوصية له بالواجب
 نعم مع ان البحث عن احواله المختصة به وقال الشيخ الرئيس فى تعليقاته
 البارى نع بوصف بانه شخص واحد ولا نغنى به انه شخص من نوع او
 شخص جسمانى الشخص الشمس مثلاً بل انه شئ متميز بذاته عن ساير
 الموجودات وكذلك كل واحد من العقول وكذلك لا بوصف بانه
 كلى ولا بانه جزئى وبوصف بانه عقلى مجرد لانه كلى فند بر فيه ولما
 وكان فيه من الخفاء بحيث ذهب الصوفية الحائنه طور وراى طور
 العقل على ما مر بذل الجهد فى تقريره الى الافهام قال واعتبر ذلك
 اى ظهور الحق سبحانه فى الصور الكثيرة الغير المتناهية مع كونه جزئياً
 حقيقياً بالنفس الناطقة الشخصية فانها مع كونها جزئياً حقيقياً

هي السارية في افطار البدن وحواسها الظاهرة الخمسة وقواها
وحواسها الباطنة الخمسة المشهورة وتوضيحه ما قال المص في شرح
النفس بتحج رضي الله عنه در فصوص ظهور عين واحد را بوجوه
كثيرة تفهيمًا للطالبين وتوضيحًا للساكنين دو مثال واضح ودو
نظير لاج می نماید که یکی آنکه هر نفسی بوجدان خویش در می باید که
نفس را حدیثی هست که خود تکلم است بآن و خود سماع آن
و خود عالم آن با آنچه خود گفت و خود شنید و دیگر را در میان ازین
گفت و شنید و علم نصیبی نه بس عین واحد و ذات بکانه می یابیم
یعنی نفس که بصور مختلفه بر می آید و بوجوه کثیره ظاهر میشود از
شنوای و گو بای و در انبانی و از وی بحسب هر صورتی و حکمی و اثری
صادر میشود و این کثرت وجود و اختلاف احکام در وحدت
حقیقی او مطلقاً قارح نیست شعر هر لحظه رسد ز مهینی روحانی
صد نکنه بکوش جان ترا پنهانی بی بی غلظتم که در جهان غیر تو نیست
خرد کوی و خود بنوستی و خود دانی همچنان مر وجود حق و هستی مطلق
اگر چه بسبب اختلاف مراتب و مظاهر متعدد و منکثر می نماید فی حد ذاته
بر همان وحدت حقیقی و بساطت اصلی خود است که از لا بود و ابد خواهد
بود لا ینافی ظهوره فی الامتداد و تغبنه و تغبده بها و با حکامها فی وحدت
من حیث اطلاقه عن القیود و لا غناء بذاته عن جمیع ما وصف بالوجود
بل هو سبحانه الجامع بین ما یماثل من الحقایق و یخالف من وجه
فی التلک و بین ما یباین و ینافر فمختلف بتخلیه الوجودی ظهر من الخفیات
و نزلت عن الغیب الی الشهادة البرکات اذا شاء ظهر فی کل صورة وان

لم يشاء لا يضاف اليه صورة انتهى كلامه ولا يخفى وقفه ونفوه
 في المقام ولا يتوهمن من قوله السارية الخاخرة انها مادية سارية
 في اطراف البدن سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين
 من ان النفس الناطقة الانسانية مادية لا مجردة فانه مذهب سحيف
 والمراد منه سريان مثل سريان نور الوجود في الموجودات كما لا يخفى
 وفيه اشارة الى الحديث النبوي صلعم من عرف نفسه فقد عرف
 ربه الى معنى جديد للحديث فتدبر فيه ثم اضرب عن ذلك الضعف
 المشابهة فيه كما لا يخفى وقال بل اعتبر ذلك بالنفس الناطقة الكالية
 الى النفس الكامل للكامل من الانبياء والملائكة صلوات الله وسلامه
 عليهم والاولياء قدس سرهم فانها اي تلك النفوس اذا تحققت بظاهرة
 الاسم الجامع لجميع الاسماء وقيل هو الله لانه اسم الذات الموصوفة
 بجميع الصفات اي المسماة بجميع الاسماء كان الروح من اي عوده
 روحانيا وانقلاب قواه الحيوانية روحانية والشهوية نفسانية
 والنفسانية الهية من بعض حقايقها اي من بعض خواص النفس الناطقة
 الكالية اللازمة تلك الحقايق لها فظهر النفس الناطقة الكاملة
 في صور كثيرة من غير تقيد والخصار عن ان يظهر بصور اخرى كما
 قلنا في الواجب نع عند الصوفية فيصدق تلك الصور الكثرة عليها
 على النفس الناطقة الكالية مع انها جزئية حقيقية ويتصادف
 تلك الصور الكثرة بعضها على بعض وكل ذلك لا اتحاد عينها عين
 تلك الصور وهي النفس الناطقة الكالية كما يتعدد النفس الناطقة
 الكالية لاختلاف صورها مع كونها جزئية حقيقية وكذا قيل

وهو من عرف كيفية انما نفس بقواها
 وظهرها الى كل واحد منها فقط
 ظهور ربه في نظامها لا
 المذكورة ولا يخفى انه
 لا يستدل

فان الزهن
 المذكور في غاية الخفاء
 عند المتكلمين والحكام
 فلا يجدي نفعاً الا
 ان يقال لفهمهم
 التصوف
 المؤمنين
 عقلا
 م

في ادريس قال الشيخ عماد الدين ابن كثير في كتاب البداية والنهاية ادريس
 سلام الله عليه عند كثير من المفسرين من انبياء بني اسرائيل
 سلام الله عليهم وعند محمد بن اسحاق بن يسار واخرين من
 علماء النسب قبل نوح ءم في عمود نسبة الى ادم سلام الله تعالى
 عليه انه هو الياس قاله المحقق العربي وكان الحكم بان الياس عين ادريس
 مستفاد من الشهود للاصر على ما هو عليه فان الشيخ العربي رض كان
 شاهد ارواح الانبياء عليهم السلام في مشاهدة كما صرح به في
 فص هوود ءم من فصوص الحكم وفي غيره من الكتب ويؤيد ذلك
 قراءة ابن مسعود وان ادريس في موضع الياس وقراءة بعضهم
 ادراسين في موضع الياسين على انها الفتان في ادريس والياس
 المرسل الى بعلبك بعل اسم الصنم وبك هو سلطان تلك القرية
 وكان هذا الصنم المسمى بجلا مخصوصاً بالملك كذا في الفصوص فان
 قلت قال المنص قدس سره في حواشيه على شرح النقش وسمعت
 من اتق به ان الشيخ صرح في الفتوحات بوجوده اربعة من الانبياء
 سلام الله تع عليهم بايدانهم العنصرية اثنتان منهم في السماء
 ادريس وعيسى واثنتان في الارض خضر والياس سلام الله عليهما
 قلت قال في شرحه على الفصوص فما وقع في بعض كتبه بناء على ما
 اشتهر من اثنيهما وما وقع في هذا الكتاب بناء على ما استقر كشفه
 عليه اخر فان هذا الكتاب خاتم مصنفاته او نقول الحكم بالاثنية
 باعتبار البدنين السماوي والارضى والحكم بالاتحاد باعتبار
 الروحانية فان قلت على تقدير اتحادها ينبغي ان يقتصر في بيان

وذلك
 لان نوحا
 كان ان ملك
 ابن مشوش
 بن اخنوخ وهو ادريس
 عليه السلام وقيل
 هو الذي يسميه
 الحكام ادريس
 الحرام
 م

بيان حكمته على فص واحد قلنا له حكمة فدوسية متعلقة بتفديس
 الحق حين كان يسمى بادريس قبل عروجه الى السماء وحكمة
 الياسية بعد نزوله منخما فعدله بكل اعتبار فص ونسب حكمته
 في كل فص باسم لا بمعنى ان العين الادريس اى النفس الناطقة
الادريسية خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية
 والالكان قولاً بالناسخ لانه عبارة عن تعلق الروح بالبدن
 بعد المفارقة من بدن اخر من غير تداخل زمان بين التعلقين
 للتعشق الذاتى بين الروح والجسد ويكون تعلقه بالبدن
 الجسماني دائماً وهذا ليس كذلك والتاسخ بطابق العقل والشرع
 كما بين في موضعه ظهرت هوية ادريس عم ونعيت في انية الياس
 الباقى الى الان قال في فصل الخطاب ومن ينكر وجود الياس
 والحضرم فهو غاية الجهل ومن ينكر نبوتها احترازاً عن نقص
 ختم النبوة فهو من فلة العضل فيكون ادريس والياس من حيث
العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعيين الصورتان اثنتين
كخوجبريل وميكائيل وعزرائيل يظرون في الان الواحد في مائة الف
 مكان بصور شتى جمع شئت كمريض ومضى اى مختلفة قائمة ثلاث
 الصور بهم هؤلاء المذكورين من الملائكة اى يقوم بكل واحد منهم
 صور كثيرة في ان واحد وان كل واحد منهم مع انه جزئى حقيقي
 لجامع في ان واحد تعينات كثيرة وصوراً مختلفة فاذا جاز هذا
 في حقهم فلم لا يجوز في حقه تعالى على ما ذكره الصوفية الوجودية
 قال الشيخ مؤيد الدين الجندى نانا نقول ان عين ادريس وهونيه مع

بين بعينان هوية ادريس عليه السلام مع كونها اى كون تلك الهوية
 قائمة في انية وجوده الخاص به وصورة الادريسية في اسماء
 الاربعة على ما قال تعالى في حقها ورفعاها مكاناً علياً وقد بين
 سر كونها في السمار الاربعة في موضعه مسـ

وفي الجمع بين الكاف والنون
 فائدة دقيقة يعرف
 بالتأمل الصادق
 هندبر
 مه

كونها قائمة في ائمة ادريس وصورته في السماء الرابعة هي الظاهرة
 في الصورة الاليسية المتعينة في ائمة الباس الباقي الى الان فيكونان
 من حيث العين والحقيقة واحدا ومن حيث التعين الصوري والظهور
 الشخصي اثنين كحقيقة جبرائيل وعزرائيل وميكائيل يظهران
 في الان الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة موجودة
 مشهودة لهؤلاء الارواح الكلية الكاملة فكذلك ارواح الكمل
 وانفسهم وكذلك الحق المجلي في صور تجليات لايتناهى وتجنات
 اسماء الهبة لا يحصى واحد في ذاته وعينه المنزهة في عين كونه كثيرا
 بالصور والتجنات وقابضته في ذلك التحقق بالمنزلة منزلة شهود
 الحق والتحقق في الملاء الاعلى زوفا والتحقق بشهود الحق ابض في
 الاسفل والتحقق به كذلك فادر يس هو الباس بحقيقته وعينه
 وليست صورته الا دريسية عين صورته الاليسية فالصور^{تان}
 متميزتان غيران والعين واحدة والصورة من حيث كونها مطلقة
 واحدة ابض فلا غيرية الا في التعين والشخص لا غير وهو متعلق
 الحدوث والفناء والزوال وغيرها فافهم كما يروى عن فضيب
 البيان الموصلي قدس سره انه كان يري في زمان واحد في مجالس
 متعددة مستغلا في كل من المجالس بامر غيرها في المجالس الاخر
 قال المص في شرح الفصوص نقوش الكمل كلية ازلية مساوقة
 في الوجود للعقل الاول واما من كان نفسه جزئية بسخيل عليه
 ذلك لان النفوس الجزئية لا يتعين الا بعد حصول المنراج و
 بحسبه فلا وجود لها قبل ذلك كذا قال الشيخ الكبير في بعض



۸۷
رسائله هذا كلامه فضيب البان موصلي كنيته او ابو عبد الله
است شيخ محي الدين بن العربي قدس الله تعالى روحه در بعض
رسائل ميفرمايد كه از بن طايفه ما بعضي را دیده ايم كه صورت
روحانيت ايشان منجمد و ستمثل ميشود بر صورت جسمانيت
ايشان و بران صور جسمانيه ايشان احوال ميكرد ميكويد
فلان كس را ديدتم كه جنين و جنين ميكرد و حال آنكه آن كس از آن
فعل مبرا است و ما اين را بارها از بن طايفه مشاهده کرده ايم
و معاینه دیده ايم و جنين بود حال ابو عبد الله موصلي كه معروف
بفضيب البان و بايد كه برین انكار بناياری كه اسرار خدای تع بزرگ
و بسیارست و بقوة عقل ادراك نوران نمی توان کرد شيخ عبد
بافعی ح گفت كه یکی از اهل مراضیه دارد كه یکی از فقرا را نمی دیدند كه
نماز ميكند در روزی اقامت نماز كردند و او نشسته بود فقیهی از
سرانكار او را گفت برخيزی نماز جماعت بگذار برخواست
و با ايشان تكبير نماز است ركعت اول بگذارد و فقیه منكر سلوی
او بود و چون بر ركعت دوم برخواستند فقیه نظر بوی كرد کسی
ديگر دید غير وی كه نماز ميكند از آن متعجب شد در ركعت سيم کسی ديگر
غيران دو كس اول كه نماز ميكند آمد در ركعت چهارم ديگری غير
انها چون سلام دادند دید كه همان کسی و است بر جای خوست
نشسته و از آن كس كه در حال نماز ديدارش نبودان فقير بوی نظر
کرد و بخندید و گفت ای فقیه کدام يك از آن چهار كس باشما نماز
گذارد شيخ عبد الله با فعی كويد كه مثل این قضیه شنیدم كه صادر شد

از قضیب البان با بعضی فقها قاضی موصل را نسبت بوی انکار تمام
 بود يك روز ديد كه در دريكي از كوجهای موصل از مقابل وي مي
 ابد با خود گفت و برامی بايد گرفت و قصه و بر الجا كم رفع كرد تا
 ویرا سب است برساند ناگاه ديد كه بصورت كردی برآمد چون
 مقدار ديگر پيش آمد بصورت اعترفي برآمد و چون نزديك تر شد
 بصورت يكي از فقهاء ظاهر شد چون بقاضی رسید گفتای قاضی
 کدام قضیب البان را بجا كم مي بری و سب است مي كنی قاضی از انكار
 خود توبه كرد و مرید شد پيش شيخ عبدالقادر گفتند كه قضیب البان
 نماز نمي كند اريد گفت مكوييد كه هيشه سر روی در درخانه كعبه در
سجود است و لما لم يبع هذا الحديث اى حديث ظهور الحق سبحانه
في ان واحد في امكنة مختلفة بصور كثيرة و مظاهر غير متناهية في
اوهام المتوغلين في الزمان و المكان من العلماء السهمية من
المتكلمين و المتفلسفة و في قوله او اهام المتوغلين دون عقولهم
تعريض بانهم كالحيونات في ان ليس لهم الا القوة الواهية التي
هي فيها كالقوة العقلية المجردة في الانسان بلقوه اى هذا
الحديث بالرد و العناد و حكوا عليه على هذا الحديث بالبطول
و الفساد فانه يستلزم المحالات من اجتماع المتضادين و نحوه
بل حكم الفقهاء بكفر الصوفية القائلين بوحدة الوجود فان هذا
الحديث يستلزم ان كل وجود حتى وجود القادر و ارت واجب
 نع الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً و في قوله و العناد تعريض
 عليهم بان انكارهم لهذا الحديث ليس لاعناداً منهم و مجرداً

للحق مع انهم يعرفون الحق لظهوره وفي عطف الفساد على
البطلان مع فائدة رعاية السجع فائده لقربي هي الاشارة الى
حمل احد هما على بطلانه وفساده في الشرح ايضا قال في فصل
الخطاب الكريبي ابن سوال كندك چون در كل كائبات هيچ
از زرات ارزادات مقدس او سبحانه در نهيت لازم ايد كه حق
سبحانه بذاته در موضع فذرة هم باشد و اين سخن سخت شنيع
و منكر منمايد جواب اين منت كه افتاب بر پاك و پليد مي نابد
يكسان و در هر يك آنچه استعداد و قابليت است ظاهر
ميگردد اندا و افتاب رانه از بوي خوش مشك و عبير و باكيان هيچ
افزوني و نه از نا پاكي نجاسات و قاذورات هيچ نقصاني همه
نجاسات و قاذورات را حق سبحانه مي فريند و جمله را او نگاه
ميدارد بي حفظ او سبحانه بقاء اين همه محالست اين همه ميكند
و از اين همه هيچ عيب و نقصاني بذات پاك و صفات مقدس او جل
و علازه نمي يابد و چون سخن در ذات و صفات رود ادب
نگاه داشتن واجب بود و اما الذين سخاو و اعطوا التوفيق
هو في اللغة جعل الاسباب متوافقة و حاصله توجبه الا
بسباب نحو المسببات و اخص في العرف بالطاعات و اسبابها
و بالجملة بالخير و في العرف هو خلق القدرة على الطاعة عند
الاشاعة و الامر القرب الى السعادة الابدية عند الامامية
و المعزلة للنجاة و الخلاص من هذا التضيق اي مضيق الزمان
و المكان فلما روه اي فلما علموا الله تع متعاليا و منزها عن الزمان

والمكان علواً وان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة
متساوية على ما سببنا في تفصيله بعد ذلك ان شاء الله تعالى فجوهر
ظهوره تعالى في كل زمان وكل مكان باي ميثان شاء وباي صورة
اراد قال الشيخ الازردة والمشية حقيقة ثان مختلفان فان
الازردة يتعلق بايجاد المعدوم والمشية يتعلق بايجاد المعدوم
واعدام الموجود وقال عين القضاة النهدي في الازدة يختص بالملكيا
والمشية يختص بالملكويات وسببنا تحقيق معنى ارادته
ومشيت ان شاء الله تعالى وقال المصنف في شرح اللمعات مظهر شيء
صورة اوست وصورة شيء عبارة ان ازا مرهيت كانه ان يثني بان
معقول با محسوس شود وظهور شيء يميز وتعيين وياندجانا كانه
ظهور جنس مثلاً در مرتبه انواع يميز وتعيين است بمنوعات
وظهور نوع در مرتبه اشخاص يميز وتعيين ويست بمنوعات
ولما كان في المطر بعد خفائها نراها مسيلة دقيقة احتاج الى مزيد
توضيح او رد المصنف قدس سره لبيانها مثلاً الاخر اوضح من الاول
وقال تمثله فان التمثيل انما بصار اليه ككشف المعنى المثل له وفتح
الحجاب عنه وبرزه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم
والعقل وبصالحه عليه فان المعنى الصريف انما يدركه العقل مع
سازعة من الوهم لان من طبعه سبل المحسوس وجب المحاكاة ولذلك
شاعت الامثال في الكتب الالهية وفتت في عبارات البلاغ
واشارات الحكماء اذا انطبقت صورة واحدة جزئية حقيقة في
مرابا متكررة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر

والامستوار والتخديب والتفجير وغير ذلك من الاختلافات
 فلا شك انهاى الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية المنطبقة
 تكثرت بحسب كثرة المزايا واختلفت نطباعاتها اى نطباعات
 الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية بحسب اختلافاتها اى اختلافات
 المزايا المتكثرت واختلفت فانها بحسب اختلاف ذوات المزايا واختلفت
 بحسب اختلاف الاستعدادات حتى ينتهى الى استعداد كل لا
 يكون مجموعا لا يجعل جاعل حتى ينتهى الى الذات الاحدية كما بانى بعد
 ذلك ان شاء الله تعالى ولا شك ان هذا التكرار غير فادح في وحدتها
 اى في وحدة الصورة الجزئية الحقيقية المنطبقة في المزايا المختلفة
 وجزئيتها الحقيقية فانه المقصود بالاثبات والتوضيح ولا شك ان الظهور
 اى ظهور الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية بحسب كل واحدة
 من المزايا غير مانع لها للصورة الجزئية المذكورة ان يظهر تلك
 الصورة الجزئية بحسب ما يراها اى بحسب ما فى المزايا المختلفة
 المتكثرة قال في فصل الخطاب ونفادت ديدار خلق بانك معقوع
 يكتب جون تفاوت صورتها بودك درهم چند ابينه مختلف بديد
 ابدازيك صورت بعضى روشن وبعض تاريك وبعضى كثر وبعضى
 راست تا بودك در كرتي بجاي هر سدك نيكونشت نمايند چون
 صورت نيكوند سر بالاى شمشير كه بانك خوش باشد ناخوش و كرم
 باشد واذا عرفت هذا التمثيل وصورة الواحد الحق سبحانه وتعالى
 والله المثل الاعلى ولولا اذنه وكرمه الفياض المقضى للاذن لما اجترأ
 احد من البشر على ضرب مثل له وكيف لا يستحيل ضرب المثل

جملة معرضة او ردت دفعا
 لنوهم تشبيه تعالى بشئ
 من عواقبه
 س

في حقه وليس كمثل شئ وهو منزله فن بصائر العارفين عن الكمال
الذي يمكن ادراكه حسب تنزهه عند الجاهلين عن كل نقصان وقال
ختم المحققين الروافى في شرح رباعياته وجود في حد ذاته واحد
حقيقي است اما فطرة اسلافه بواسطة تخلقات جسماني فاقصر
از ادراك وحدت ان بمنزلة احوال كهيكل سردومي بيند وبين الصورين
نسبتي تصور مي كند وان بنا بر قصور الالات ادراك اوست بخانكه
در نفس امرائين باشد وانچه محققان گفته اند كه تعينات تماما
راجع بنسب و اضافات است از براي تفهيم محبوبان و تقريب بافهام
ابشان گفته اند و تمثيل بغداد كه از تكرر ملاحظه واحد در ذهن
حاصل ميشود و موج و حباب كه از حركت بحر و اب متر اى ميشود
هم از بين وادى است و سراين مقام است كه چون وجود حق سرا
مها نلى نسبت هر چه در تمثيل و تصوير حقايق الهى و نسبت ذات او
بممكنا ت كو نيد كه خالى از شائبه فصورى نخواهد بود والله المثل
الاعلى فى السموات والارض زير كه علم و ادراك با و محيط نمى شود بكن
عبارة والفاظ چه نه هر چه باشد توان در بافت و نه هر چه در بايد
تعبير از ان توان بمنزلة الصورة الواحدة الجزئية المنطقية فى المراتب
المتكررة المختلفة خبر بقوله فالواحد الحق سبحانه و الماهيات اى الاعيان
الثابتة التى هى الممكنات كلها من مجردات و الماديات و العلويات
و السفليات و الجزئيات و الكليات و الموجودات الذهنية و الخارجية
بمنزلة المراتب المتكررة المختلفة باستعداداتها فبه اشارت الى ان التفاوت
فى الماهيات و اختلافها و تكررها من جهة التفاوت الاختلاف

۹۰
فی استعداداتها لا من جهة الفاعل وتفاوت الاستعدادات
مستندة بالآخرة الى ذات الواحد الحق سبحانه كما يجبي تحقيق
الكلام فيه ان شاء الله نع وفيه اشارت الى ان الممكنات مراة لوجود
الحق سبحانه قال ختم المحققين الدواني ابينه تا بجلی از لون خالی
نباشد لون نماند ازین جهت مجلی و مظهر وجود حق تعالی
جز ممکنات که معدومند فی ذاتها شوند بودجه مظهر از صفاتی
که اظهار آن می کند خالی نباشد اظهار صفات غیر از و نیاید
و مظهریت را نشاید چه ظهور صفات او مانع ظهور صفات
غیر گردد چنانچه در مثال آب و آینه روشن است و الصوفیه
ایضاً ذهبوا الى ان الحق سبحانه مراة الممكنات من حيث انها
متغیبة فی انفسها مترابطة بنوع من الظهور الوهمی فی فضا بالعدم
الصرف باشعة نور الوجود الحقیقی قال المص فی شرح المعانی
ماهیات عارض وجود حق است سبحانه و عروض ماهیة ص
وجود را چون عروض صور نیست مترابطة را که صورت مرتبی در آینه
بحسب حس عارض آینه می نماید اما چون رجوع بعقل می کنیم
میدانیم که عارض آینه نسبت نر بطح وی قایم است و نه در سخن
وی حال بلکه ویرانی است مخصوص با آینه که سبب نماند که آینه
میشود ملورا و بحسب حس توهم ان میشود که مکران صورت
عارض آینه است و قایم بوی قیام العارض بالمعروض و
حقیقت آینه را از نماندگی جز نسبت نماندگی نمی افزاید و بزوال
صورت جز نسبت نماندگی زایل نمیشود و شك نیست که از

تغیر و تبدل نسبی و غیره و نقصی بوی لاحق نمیشود فأ
التحقیق ان کلام الحق سبحانه و امکانات مرآت و مظاهر لای
کاشار الی ذلك قوله صلعم المؤمن مرآت المؤمن وهذا الذي
ذکرناه لایضره بمقصود النص فیما ذکره و اذا ثبت هذا فهو سبحانه
یظهر فی کل عین عین من امکانات بحيث لا یبشد عنها شیء بحسبها
ای بحسب عین عین او بحسب استعداداتها من غیر تکرر و تغیری
ذاته المقدسه عنهما وعن امثالهما من النقایض و من غیر ان
یمنعها ای الحق سبحانه الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام
سایرها ای سایر امکانات کما عرفته فی المثال المذكور ای ظهور
الصورة الواحدة الجزئية الحقيقية فی المرایا المتکثرة المختلفة
باستعداداتها قال النص فی شرح اللغات وجود ممکنات عبارت
از ظهور و وجود حق سبحانه است در حقایق ایشان بان معنی
که چون ممکنات از امکانات را شرط وجود عینی محقق کرد
دو نر نسبی خاص مجهول الکفیه بظاهر وجود که بمنزله مرآت
است مر باطن وجود را پیدا شود که بجهت آن مناسب احکام
و آثار عین ثابته امکان در ظاهر وجود منعکس گردد و ظاهر وجود
بان احکام و آثار منصبغ و متعین نماید و اسما و صفات وی بان
قدر که خصوصیه شانی که عین ثابته آن ممکن صورت علیه است
تقاضا کند ظاهر که در پس ظاهر وجود متعین و منصبغ بان احکام
و آثار موجوزی باشد از موجودات عینی خارجی هذا کلامه و نه
ظاهر شرح ما ذکره ههنا من قوله فهو سبحانه الخ و سر قوله بحسبها

وههنا امور بحسب النبي عليها منها ان الوجود الحقيقي منصف
بجميع الكالات ونعالي يظهر في كل عين عين ولا ينفك عنه جميع
صفاته بل هي عين ذاته فكل واحد من اعيان المكانات يظهر جميع
صفاته نعم قال ختم المحققين الرواني چون وجود حقيقي منصف
است بجميع الكالات ودر هر مظهر که ظاهر میشود صفات ازو
منفک نیست بلکه عين ذات وکأنه بس هر يك از اعيان کنج ايش
نمایش جميع اعيان باين اعتبار دارد اگر چه در بعضی بحجاب مکنون
واجمال محتجب است ودر بعضی بنقاب ظهور و تفصیل منکشف
و طریقت تفصیل مختلصست ثم قال ممکن در حد ذات خود هیچ
نیست چه از خرد هیچ وجود ندارد بلکه هیچ ذات ندارد پس همه
چیز ازو ملبوست حتی خودی خود و نظر بحقیقه ظاهره در او
چیز است چه هو سبحانه و تعالی چنانکه مکرر مذکور شد با همه
صفات اجماله در هر ذره از ذرات موجودات مجلی است هر ذره
بدست ارکه هر ذره ذراتک جامعیت جهان نمای چون در نوری و این
سخن مطابق است که بعضی اهل شهود گویند الكل في الكل اگر يك
ذره لادل بر مشکاف برون اید از و صد بحر صافی هذا كلامه ولا شك
انه مخالف لما ذكره المص و قدس سره في قوله بحسبها والتحقيق ان ههنا
لاهل الكشف مذهبين احدهما ما ذكره المص من ان كل موجود من
المكانات مظهر صفة مخصوصة من صفاته نعم بحسب استعداد ههنا
الممكن و عين ذاته وهو مذهب مرجوح والثاني ما ذكره ختم المحققين
وهو الراجح برهانها كما عرفت ومنها ان لقائل ان يقول بآي حكمة يظهر

الحق سبحانه في عين عين وبالجملة ان يقول لم خلق الخلق ووجهه
على ما ذكره في اول الفصوص انه لما شاء الحق سبحانه من حيث اسمائه
الحسنى ان يرى اعيانها في كون جامع واحد يظهر فيه كل اسم وثان
وصفة بصورة الجميع ووصفه وحكمة بحيث ابضا هي الشان الكلى
الذى هو التعيين الاول وهو الانسان اوجد العالم فالقصور الا
صلى والعلة الغائبة من ايجاد العالم روية الحق سبحانه اعيان
الاسماء في الكون الجامع الذى هو الانسان الكامل وذا لا يمكن
الا بايجاد العالم كله على ما بين في موضعه ومنها ان على ما ذكره
المص وغيره من العرفاء يلزم ان لا موجود سواه على ما قالوا الا
موجود الا الله وليس في الوجود غير الله قال في فضل الخطاب
وكال توحيد اين باشد كه موجود نيت جز خداى عز وجل
وهما ناكوتى اين محال ونام عقولست چه اسمان وزمين وملائكة
وكواكب وشياطين وغيرن هم موجودند جواب اين شنو و بدانكه
اگر روز عید بلكى بصحر شود باغلامان خویش وهم را اسب بخندى
ونخل دهد كه چنانكه خود دارد بسا كرسى هم را بپند و كويد اين هم
توان كنند و در توان كرى برابرند سخن وى راست نمايد در حق كسى كه
از سر اين كار خبر ندارد اما كسى كه از سر اين كار خبر دارد دانده
اين ملك اين نعمت را بعاريه با ايشان داده است و چون نماز عید
بکند باز خواهد سند بس كويد توان كرنيت الاملك بحضرت
راست گفته باشد چه اضافت عاريه بمتعير مجازيت و بحقیقه
متعير همان در ویش است كه بود و توان كرى بان مال مستعار از

از معیر منقطع نشود اکنون بدانکه وجود همه چیزها را عاينات
 و از ذات چیزها نیست بلکه از حق تعالی است و وجود حق تعالی و تقاضای
 ذاتی است نه از جانبی دیگر بلکه هست بحقیقت و حیات دیگر چیزها
 هست نمایند در حق کسی که داند عاریت است پس آنکه حقیقت
 کارها بشناخت کل شیء هالك الا وجهه و را عیان گشت از لا
 و ابدان آنکه در وقت مخصوص جنین باشد بلکه همه چیزها در همه
 وقتها از اینجاکه ذات چیزهاست معدوم است اگر کسی این فهم
 نکند معدوم است که این با اندازه هر فهمی نیست هذا کلام الصوفیة
الوجودیة و قد صرح سید المحققین فی حواشیه علی الشرح القدییم
 للتجربیان هذا طور و راء طور العقل و خروج من طور العقل فان
 البدیة شاهدت بتعدد الموجودات تعدداً حقیقیاً و انها ذات
 و حقایق مختلفة بالحقیقة دون الاعتبار فقط و الذاهبون
 الی تلك المقالة بدعون استنادها الی مکاشفاتهم و مشاهداتهم
 و انه لا یکن الوصول الیها بمباحث العقل و دلالة و هو معزول هناك
 کالحسن فی ادراک المعقولات و اما المقیدون بدرجات العقل حکوا
 بان ما شهداء العقل فقبول و ما شهد علیه فردود و انه لا طور و راء
 فیزعمون ان تلك المشاهدات و المكاشفات علی تقدیر صحتها
 ما قولة بما یوافق العقل و هذا القدر من البیان مما یحتاج الیه
 فی المقام کالاجنبی علی ولی الافهام و الله المستول لنیل المراد
 و حاصله ان خلاف حقیقة الخلق و تعدده الحقیقی بدیهی فانکار
 انکار البدیة العقل العقل و اجاب عنه بعضهم بان الحكم

على وجه بنطوي المبادى والزئيب في عظنته القيومية ومع عظنته
انه غير بعيد عن شئ من الاشياء ولو كان اصغر من مثقال ذرة
في الارض والسموات العلى محيطا بكل شئ حاضر عند كل شئ قريباً
من كل شئ وهذا هو التوحيد الوجودى الذى عليه الكمل من اولياءه
وانبيائه عليهم الصلوة والسلام عند الصوفية الوجودية القائلين
بوحدة الوجود وانه ليس فى الدار غيره ديار على ما مر انفاً وقال بعض
المحققين ان حقيقة التوحيد اعتقاد علم الشريك فى الالهية
وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ويعنى
القدم بمعنى عدم السبوقية بالعدم واما بعدم السبوقية بالغير
فهو نفس الالهية ووجوب الوجود فحقن انما نقول بالصفات
القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات والمعتزلة
انما يقولون بخلق افعال العباد لا فعالهم دون غير من الاعراض و
الاجسام نعم نفويضهم تدبير منظر من حوادث العالم وهو الشرور
والقباح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره
ويمكنه حطب صوب واصعب منه قول الفلاسفة بقدوم العقول
وايجادها للنفوس وبعض الاجسام ونفويض تدبير عالم العناصر
اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته
لا غير المعتزلة انما يبالغون فى نفى تعدد القديم واهل السنة فى نفى
تعدد الخالق والكل منفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة
والموجد للجسم كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لا شك قد عرفت

ان المحققين من الفلاسفة قد صرحوا بنفي تعدد المخالف كما ذهب
اليه اهل السنة وقالوا لا مؤثر في الوجود الا الله كما مر قال ابن يار
في تخصيصه ان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما
هو برى من كل عن وجه معنى ما بالقوة وهذا موضعه الاول لا غير
وقد صرح بمثل هذا الشيخ في شفاة والمحقق الطوسي في شرح اشارة
والطبا ببحث ههنا من التوحيد عند المتكلمين والحكام هو ما ^{تفق}
عليه الكل من ائمة الكلام والحكمة وما مر انفا في خاتمة البحث
السابق من انه ليس في الوجود غير الله هو كال التوحيد عند الصوفية
الوجودية والمناهلين من الحكماء ولما كان الواجب عند جمهور
المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة حقيقة موجودة معروضة للوجود
الزائد عليه مغايرة له بوجود خاص هو خاصه من الوجود المطلق
المشتركة معه في الخصوصية الحقيقية والمماهية والوجود المطلق طبيعة
نوعية بالنسبة الى تلك المحصة على ما مر في تحقيق مذهب المتكلمين
في التمهيد عند شيخهم اى شيخى المعتزلة والاشاعرة وهما ابو الحسن
الاشعري وابو الحسين البصرى والحكام وجوداً خاصاً هو فرد من
الوجود المطلق لاحصنة منه ومخالف له وساير الوجودات الخاصة
بالحقيقة والمماهية والوجود المطلق بالنسبة الى وجوده الخاص لا غير
عرض عام على ما مر احتاجوا جواب لما في قوله لما كان في اثبات وه
وحدانيته ونفى الشريك عنه عن الواجب الوجود وفي خواص الاوهية
وحاصله انه ليس للواجب لذاته في الخارج الا فرد واحد الى حجج عقلية
وعقلية للمتكلمين كبرهان التمايع اعنى قوله نعم لو كان فيهما الالهة ^{الله} الا

لفسدنا والمشهور بين المشايخ ان اقلناى وقد جعله ختم ك
المحففين الروان فى شرحه للعقائد العنصرية وفى شرحه لخطبة
الطوالع برهانيا وبراهين قطعية يقينية كما اوردوها اى المنكبين و
الحكام وذلك الحجج والبراهين فى كتبهم اى كتب المنكبين والحكام وذلك
لان الحضيقة الموجودة بذاته بوجود خاص ونفس الوجود الخاص الموجود
بذاته القابم بنفس المفهوم لغيره يمكن ان يكون متعددا ويكون الواجب
فردا واكثر فى نظر العقل فلا بد لاثبات امتناع تعدد افراده وان ليس
له الا فرد واحد الى الحجج والبراهين اما المنكبون فالمشهور عندهم فيه
برهان التناقض ويمكن تغيره بوجوده احدها لو وجد الهان فان ارادها
حركة زنبذ والاخر سكون فان حصل مرادها بلزم الجمع بين المتنافيين
وان لم يحصل مرادها فاما ان لا يحصل مراد شئ منهما اصلا ولا يحصل
مراد احدهما فقط وايا ما كان لكان كل واحد منهما عاجزا كما اذا
عاجزا لاحالة والعاجز لا يصلح للالهيبة فاذا الاله واحد واعترض
عليه بان الح انما يلزم من المجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم من
استحالة الكل استحالة الجزء الا بدليل واجب عنه بان اختلاف
الارادة على الوجه المذكور امر ممكن مع وجود الهين قطعاً والالزم
العجز بيان انه لا يخاف فى امكان ارادة احدهما حركة زنبذ فى وقت معين
فلا يخاف اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه فى ذلك الوقت اولا والثانى
يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا ارادة الاول ضرورة انه ممكن
فى نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع
احد الامرين اجتماع المتنافيين والعجز والالزم امكان احدهما امكان

كذا ذكره المشايخ وهو ان يكون كذا
وقد اعترض على سبب المنكبين والاشقيان
غير ان لو كان فردا لوجود المنكبين
كان الوجود موجودا للحاج عندهم
ويعتقد ان المنكبين ان لا يكون
الفرق من الكلى العنصرية وجودا
لو كان ذاتيا لهذا المقدم وليس
ما قالوا فى تعريف المعقولات الثانية
بما ذكره من ان الوقت بين
الذات والعرضى فافهم
وهذا التصريح ليس
في كتب الفروع ما يعتد به
ولا يدل على عدم الوجود
عليك برهان قاطع ان شاء الله تعالى

وامكان المحال كالمحال محال واما الحكاء فقد قالوا انه تعالى واحد
لانه لو كان اثنين لاشتركا في وجوب الوجود الذي هو نفس الماهية
فكانا مشتركين في الماهية ولا بد من امتياز احدهما عن الاخر بالتعين
والا لما كان اثنين وانه مح لانه يستلزم تركيب كل منهما عن نفس الماهية
والتعين وانه مح لان كل مركب ممكن اولاً لانه يلزم ان يكون الواجب
في وجوده محتاجاً الى تعينه الذي هو غيره فيكون ممكناً وهد بان
اللازم ان يكون الواجب في امتيازه عن غيره محتاجاً الى تعينه وليس
يلزم من ذلك ان يكون ممكناً واجيب عنها بان الوجود لا يعرض للمعين
من حيث هو معين لا للطلق على اطلاقه وابهامه فاذا فرض للوجوب
تعين زائد على ذاته وحقيقته يكون في وجوده محتاجاً الى ذلك الزائد
بناء على ذلك فيدفع المنع ولا بد من التامل في المبني عليه فدفعه هل
هو ضروري ام لا اذ لم يبرهن بشئ كذا في حاشية شرح العين وقال
الامام في الباحث المشرقية لا يساعد على ان الوجود بعد الشخص
بل الشخص بعد الوجود فان الشخص نعت ووصف لذلك الشئ
ووجود الوصف متأخر عن وجود الموصوف ولما يمكن ان يعود و
يقول ان الشئ انما يكون موجوداً اذا كان متميزاً عن غيره منفرداً
بذاته ويكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة عقلية او حسية
وما لم يكن كذلك لم يكن موجوداً فاذا ان الشخص متقدم على الوجود
واما قولكم بان الشخص وصف فوجوده متأخر عن وجود الموصوف
فنقول هذا باطل بالوجود ثم قال فنقول ان الوجود والتبيز ليس
لاحدهما مرتبة على الاخر في التقدم الذاتي والسبق الطبيعي انتهى

كلامه وعلى هذا يتم الدفع ابيض فنامل وافول هونا برهان قوي
 على وحدانيته نع وهوان الواجب لذاته واحدا لان ذاته تقتضي الوحدة
 وكلما كان ذاته تقتضي الوحدة فهو واحد فواجب الوجود واحد
 اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان ذاته يقتضي وجوده لا وجوده
 لذاته وكلما كان وجوده لذاته فتعينه لذاته لان التعيين لا ينفلك عن
 الوجود ان لم يدعى بقدمه على الوجود وكلما كان ذاته يقتضي تعينه
 فهو واحد يقتضي ذاته فواجب الوجود يقتضي الوحدة لذاته
 فيكون واحداً وهو انط فليفهم فانه برهان قوي عند المحققين
 من العرفاء والحكماء قال الشيخ في تعليقه السبب في ان يكون واجب
 الوجود واحداً هوان الذي تبتشخص اما ان يكون ذاته علته واما
 ان يكون غير ذاته علته فان كان ذاته علته لم يصح ان ينكثراشخاصه
 لانا اذا قلنا بقول ذاته علة لشخصه كانا نقول شخصيته في ذاته فيكون
 ذاته وشخصيته مثبتاً واحداً واما ان ينكثر بصفات مختلفة فيكون
 تلك الصفات علة لوجود تلك الاشخاص فيكون وجود الشخصى
 متعلقاً بعلة وواجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون واجب الوجود
 بغيره انتهى واورد ابن كيون في بعض تصانيفه ان البرهان الذي ذكره
 انما يدل على امتناع تعدد الواجب لذاته مع اتحاد الماهية واما
 اذا اختلفت فلا بد له من بيان وبرهان اخر ولم اظفر به الى الان
 انتهى ولا يخفى انه يمكن ابراده على هذا البرهان الذي ذكره الشيخ
 وعلى ما نقلنا من الحكماء ابيض وجوابه ان وجوب الوجود يجب ان
 يكون نفس حقيقة الواجب فلا يجوز ان يختلف الوجهان بالماهية

لان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون جنساً لهما والا لزم تركيب
الواجب ولاخارجاً عنهما والا لكان ممكنين لما مر في اثبات ان
وجوده عنه فتعين ان يكون طبيعة نوعية بالنسبة الى الواجب فلا
يجوز اختلافيهما حقيقة مع ان ههنا دليل على امتناع تعدد
بالحقيقة والمماهية ايضا وهو ان الواجب لذاته اما ان يكون تعدده
ونكثره واجباً او ممكناً او ممنوعاً والا ولان باطلاق فتعين الثالث
وهو المط اما بطلان الاول فلان كلما كان ذاته تقتضي الكثرة لا يوجد
منه الواحد فلا يوجد منه الكثير واما الثاني فلان الامكان بعد الاشياء
عن الواجب لذاته ولهدانفوا الحكاء القدرة بمعنى مكان الفعل
والترك عنه تعالى فتعين الثالث وهو المط والتحقيق ان برهينهم
في توحيده تع مختلفة بعضها يفيد التوحيد بنفي الافراد الموافقة
في الحقيقة والمماهية وبعضها يفيد التوحيد بنفي الافراد مطلقاً
منها ان الواجب بذاته معنى وحداني لا تقتضي بذاته التكثر وهو
وكل معنى وحداني لا تقتضي بذاته التكثر لا يتعدد افراده سواء كانت
افراداً مختلفة الحقيقة او متفقة الاسباب فيكون كل فرد منه
محتاجاً الى سبب في وجوده الشخصي فيكون ممكناً لا واجباً
والى هذا اشار الشيخ في تعليقاته حيث قال ان المعنى تكلي لا يتعين
شياً واحداً من جملة ما هو كلية الابعة فكان ممكن الوجود لا
واجب فاذن معنى واجب الوجود ليس من الامور العامة هذا كلامه ولا
شك انه بعينه ما ذكرنا وقال الشيخ ايضا في تعليقاته واجب الوجود لذاته
يقتضي لذاته ان يكون واحداً فلا يكون قابلاً للكثرة اصلاً اذ لا سبب له

في وجوده ولا في صفاته ولا في لوازمه فهو واجب من جميع جهاته
 هذا كلامه ولا يخفى انه اقوى براهينهم لان مداره على ان ذات الواجب
 لذاته يقتضى الوحدة ولا شك ان برهاننا كان مداره على ان ثبوت المجهول
 للموضوع لذات الموضوع اقوى من برهان ليس مداره على ذلك ولله
 الحمد على ما اعطانا من النعم بوسيلة رسول شفيح الاعم واله
مصباح الظلم صلعم واما الصوفية القائلون بوحدة الوجود
 فيه تبيينه لطيف على المط اعني عدم احتياج الصوفية القائلون
 بوحدة الوجود الى برهان ودليل على توحيدك نعم كما لا يخفى ونوصيه
 ان الوجود عندهم كما صرحت في حقي هو الواجب نعم وما سواه لا شيم
 رتبة الوجود اصلا لا ازلا ولا ابداء فلم يكن له في الوجود وجود وهو
المط فلما ظهر عندهم بالكشف الصريح والذوق الصحيح ان حقيقة الوا
جب هو الوجود المطلق الكلي كما هو اللفظ من كلامه لم يحتاجوا الى
اقامة الدليل الى توجيده ونفى الشريك عنه عن الواجب في الوجود
الذاتي وسائر خواص لا لوهية وانما قلت انهم لم يحتاجوا اليه فانه
لا يمكن ان ينوهم فيه في الوجود المطلق الكلي اثنيذبة وتعدد من
غيره ان يعتبر فيه نعين ونقيد وفيه بحث لان ذلك مسلم اذا كان
المراد من اطلاقه هو العموم والكلية فاشتركة بين كثيرين اشترك
الكلي بين جزئية وقد ظهر انه رأى بطل عندهم والمراد عندهم من
اطلاقه عندهم احاطة وظهوره في الكل وحقيقة الواجب جزئي
حقيقي كما صرح به المص حيث قال ان ما يحكى من مكاشفاتهم كونه
جزئيا حقيقيا لا كليا كما هو المشهور منهم في الكتب فلا نيم انه لا

يمكن ان بنوهم فيه اثني عشر ونعده فانح يكون بعينه من هذا الحكل
 فكما احتاج الحكماء في ثبات توحيدهم الى بيان وبرهان فكذلك الصوفية
 الوجودية قالوا ولي ان يقال في بيان ذلك فلما ظهر عندهم ان الوجود
 حقيقة ليست الا حقيقة الواجب لذاته وما سواه او همام وخيالات
 ما شئت راجحة الوجود اصلاً الا انه يتعكس من نور الواجب شعاع
 كشعاع الشمس على العالم فيتراها ان لما سواه وجوداً وليس كذلك
 لم يحتاجوا الى قامة الدليل على توحيدهم ونفى الشريك عنه فانه
 قد ثبت عندهم بالكفا الصريح انه ليس في الدار غيره دياراً وانه لا
 موجود سواه نع فلم يحتاجوا في اثبات وحدانيته ونفى الشريك عنه
 بالحجج والبراهين ولما كان لقائل ان يقول ان ذلك بطلانا شاهد السماء
 والارض وسائر الاجسام المحسوسة اشار الى جوابه وقال فكل
 ما نشاهد كالسما والارض ونخبيل من الجزئيات المحسوسة او
 نتعلق من المعاني الكلية من المتعدد فهو لوجود اي ما يكون له
 نسبة مجهولة الكيفية الى حضرة الوجود كان الشمس والحديد من
 له نسبة الى الحديد والشمس فان الشمس واحد مع الشمس كثير متعدد
 او الوجود الاضافي الى النسبي الذي هو من الامور الاعتبارية وهو
 الوجود بمعنى الكون والحصول والثبوت فانه ليس من الوجود الخارجة
 بل من العقولات الثابتة والمجولات العقلية كما نقرر في العلوم العقلية
 وانما كان الوجود اضافياً لان الوجود والعدم عبارة عن اثبات
 عين الشيء ونفيه ثم اذا ثبت عين الشيء او انتفى فقد يجوز عليهما
 الانصاف بالوجود والعدم وذلك بالنسبة والاضافة فيكون زيد

قال
 بعض
 المحققين لا
 فرق بين الوجود
 والوجود والعدم
 والعدم والامكان
 والممكن عند المحققين
 من الصوفية كما صرحوا
 به ومن فرق بينهما
 فذلك اعتبار محض
 لا يوافق ما
 في نفس
 الامر

الموجود في عينه موجوداً في السوف معدوماً في الدار فلو كان الوجود
 والعدم من الاوصاف التي يرجع الى الوجود كالسواد والبياض
 لا اشتغال وصفه بهما معا بل اذا كان معدوماً لم يكن موجوداً كما اذا
 كان اسود لا يكون ابيض وقد صح وصفه بالوجود والعدم معاً
 في زمان واحد هذا هو الوجود الاضافي والعدم مع ثبوت العين
 فاذا صح انه ليس بصفة قائمة بموصوف ولا الموصوف معقول وكن
 دون اضافة فثبت انه من باب الاضافة والنسب مطلقاً مثل المشرق
 والمغرب واليمين والشمال والامام والاولى اطلق عنان الكفر والنظر
 حتى يظهر لك ان ما فهمه المتأخرون منهم المتكلمون من لفظ الوجود
 واصطلمحوا عليه حيث ذهبوا الى انه من الاعتبار العقلية العارضة
 الموجودات في العقل ليس من الوجود الحقيقي الذي هو اس قواعد
 عقائد المحققين ومبنى معارفهم في شئ ولا من الصفات الحقيقية
 المختصة به بل هي من الاضافات التي لا تدخل لها في حقيقة الوجود
 اصلاً هذا كلامه وقال القيصري وليس الوجود امراً اعتبارياً كما
 قاله الظالمون علواً كبيراً لا لوجود المطلق الذي هو حقيقة الواجب
 فانه واحد لا تعدد فيه اصلاً كما عرفت فيما سبق مراراً وفيه تأمل
 لان النص قدس سره سيصرح في آخر هذه الرسالة وصرح في شرح
 النقش بان الوجود الاضافي ابيض هو الوجود الحق سبحانه حيث
 قال النص في شرح النقش الوجود العارض للكائنات المخالفة ليس
 بما يبر للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر لا ينسب
 واعتبارت كالظهور والتعدد الحاصل بالافتراق وقبول احكام

الاشترك بالظاهر فللوجود اعتباران احدهما من حيث كونه
وجودا لغيب وهو الحق وانه من هذا الوجه لاكثره فيه ولا تركيب
ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود
بحت والاعتبار الاخر من حيث افتزانه بالممكنات وشروطها
على اعيان الموجودات وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مفيدا
بالنعيات اللازمة لكل متعين من الاعيان الممكنة فان ذلك
التعين والتشخص خلقا وسوى وينضاف اليه سبحانه اذ ذلك
كل وصف ويسمى بكل اسم ويقبل كل حكم ويتفيد بكل رسم ويدرك
بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم وذلك بسريانه في كل شئ
بنوره الذاتي المقدس عن التجري والانقسام والحلول في الازمان
والاجسام نعم يقابله اي الوجود المطلق العدم اي المطلق
وهو المنع الوجود لذاته ولم يذكره اعتمادا على ظهوره وهو ليس بشئ
وهو ظ فان قلت ان العدم المطلق انما هو مقابل الوجود النبي
الاضافي الذي هو بمعنى الحصول والكون والنبوت الكلي لا الوجود
المطلق الذي هو حقيقة الواجب فانه قد مر مرارا في الشرح نقلنا
عن خواشني اص و غيره ان الوجود مشترك لفظي عند الصوفية
الوجودية بين الوجود بالمعنى المصدري الاعتباري وبين الوجود
الذي هو عين حقيقة الواجب تعالى فلنا قدم ان المراد من العدم
المطلق المقابل للوجود الحق هو المنع لذاته والمقابل للوجود النبي
هو العدم بمعنى اخر اعم منه بل بمعنى النفي المعبر عنه بالظاهرية
بنسبتي وهو عين المنع بالذات وليس منه في شئ كيف لا وقد

قال ختم المحققين الدواني في شرح ربا عيانة عدم نيز از مظاهر
وجود حقيقي است جناحه امام جده الاسلام در بعضی ربايک
میفرماید که اصل هم کابینات فناست پس بر فنا هم رحم کردند
بایجاد چه فنا در اصل موجود نبود اول درجه وجود فنا حادث
فناست زیرا که فنا کابینات قدیم نیست فنا در اصل خود فانی
بود چون او را موجود کردند نام فنا بر وی نشت اگر فانی کابینات
را قدیم دانیم با قدم باری تعالی فنا را شریک کرده باشیم پس درست
شد که فنا قدیم نیست بلکه فنا حادث است پس فنا اصل کابینات
است در فناء خود حادث است نه قدیم و خاک که اصل حمادی
است در حمادی و موافق خود حادث است نه قدیم انبست قول
اهل سنت که العدم ليس بشئ نا اینجا سخن امام است فنا مل فی
المقام ولا بأس واشرنا الى شئ من اقوالهم في التوحيد و مرتبه فانه
المقصد الاقصى قال حجة الاسلام اقل درجه توحيد گفتن لا
اله الا الله است بزبان و منافقان اندیرن شرکیند و این درجه
را نیز حرمتی است که سعادت ابن جهان بان حاصل میشود تا مال
و دم و بی معصوم می ماند درجه دو و بجا اعتقاد بمعنی این کلمه است
بر سبیل تقلیدی معرفت حقیقی و همه عوام خلق بدین درجه رسید
اند و این درجه بتحقیق نزدیک تر است و نجات هر دو جهانی ثمره است
چون تصدیق جمله انبیا علیهم السلام بآن یا سر بود پس اهل نجات
باشند اندر آن جهان نیز اگر چه بکمال سعادت اهل معرفت نرسند
معنی این کلمه برهان محقق ایشانرا مکشوف شود پس این سه

درجه متفاوتست اول درجه صاحب مقال است دوم درجه
صاحب عقیده است سیوم درجه صاحب معرفت است
و ازین هر سه هیچ يك صاحب حال نیست ارباب احوال دیگر
ند و ارباب معارف و اقوال دیگر درجه چهارم است که ویرا هیچ
معبود نبود مگر یکی و هر کرا هوا بروی غالب بود معبود وی هوا
بود و هر که هوای وی زیر دست وی بود بطوع و فرمان حق سبحانه
باشد و یراهم حال بود و هم قال و اگر نه چنین بود از مقصود این
کلمه محروم ماند قال الله تعالی افانیت من اتخذ الهه هوا به درجه
نجم است که در هیچ کار متبع هوا نه کرد نه بر وفق شرع و نه برخلاف
شرع بلکه يك همت شود همه کارهای وی الله بود لا یخترک الا الله
ولا یسکن الا الله ولا یتک الا الله ولا ینکم الا الله و همچنین همه
احوال وی و تفاوت میان این درجه و درجه چهارم هم بسیار است
درجه هشتم است که در پیش نظر همه نظر و ادراک وی نه نفس
ماند و نه هر چه در عالم است و نه دنیا و نه آخرت و خود را فراموش کند
و هر چه جز حق است سبحانه فراموش کند و از همه غایب شود و همه
از وی غایب شوند نه وی ماند و نه عالم حق سبحانه ماند و پس قل الله
ثم ذرهم حال وی بود کل شیء هالک الا وجهه نقد وقت وی بود
و اهل بصیرت این حال را الفتاء فی التوحید خوانند بدان معنی
اگر بفناء خود التفات کند بدین التفات از حق سبحانه مشغول شود
و هر کس طافت فهم و ادراک این ندارد بنده که این طامانیت بی
حاصل و کمال توحید خود این است که میگوید و لیس فی الوجود غیر الله

تعالى هذا كلامه ولا يخفى انه بعينه هو ما سبق انه مذهب الصوفية
 الوجودية وقد عرفت ما فيه وجواب جعله الله تعالى بيده وفضله
 حالنا كما جعله حال الخواص من عباده بحق محمد وآله وصلى الله
 عليه وآله وسلم ثم بعد الفراع عن بيان توحيد ونفي الشرك
 عنه بما هو اللائق بالمقام المراد ان بشيرا الى انه تعالى هو الاحد الواحد
 والى انه له تعالى الاحدية والواحدية والى الفرق بينهما فقال ان الوجود
 الحق سبحانه وحده غير زائد على ذاته قال الشيخ الرئيس في تعليقه انه
 الوحدة التي يوصف بها ليست هي شيئا بل هي ذات بل هو معنى
 سلبى الوجود وكذلك اللوازم التي يوصف بها وهي اى الوحدة
 الغير الزائدة على ذاته اعتبارا اى اعتبار الحق سبحانه وذاته تعالى
 من حيث هو هو وهي اى وحدة الحق سبحانه ليست بهذا الاعتبار
 اى اعتبار من حيث هو هو نوعا ووصفا زائدا للواحد بل بعينه
 وذلك لانه قد نقرر في العلوم الرسمية ان الماهية من حيث هي هي
 ليست الا هي فلا يمكن ان يكون له تعالى معنى زائدا على ذاته بهذا الاعتبار
 فلا يكون وحدته التي هي بهذا الاعتبار زائدا على ذاته وهو المظ
 ولانه لو كانت وحدته زائدة على ذاته تعالى لكان الحق سبحانه في
 كونه واحدا محتاجا الى ما يطلق عليه اسم الغير سواء كان هذا
 الاطلاق بالحقيقة او بالاعتبار فلا يكون الغنى بذاته غنيا
 بذاته ههنا فيكون وحدته عين ذاته سبحانه وهي اى الوحدة بهذا
 الاعتبار اعنى من حيث هو هو المراد عند المحققين بالاحدية هـ
 الذاتية ووجهه ظاهر ومنها اى من الاحدية الذاتية او من وحدة

الحق سبحانه ينشئ الوحدة والكثرة العلومتان للجهور اعني
العدد تبين واختلف في انها موجودان في الخارج ام لا قال
الشيخ الرئيس ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس
والاعتماد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود
له مجرد عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان
حفاظة لا يتجرد عنها فائما بنفسه واما ان في الموجودات اعداد
فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة
المقومة له وقال بعض المحققين ان الاعيان متصرفه بالعدد لا
شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا
شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للوجود العيني فثبت
وهي اى وحدة الحق سبحانه اذا عتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات
سميت اخذية هذا الاعتبار هل هو عين اعباره من حيث هو هو او
غيره والظاهر هو الاول فلا يخفى الكلام عن شايبة تكرار ولعل المراد
تمهيد وتوضيح لبيان الواحدية واذا عتبرت وحدة الحق سبحانه
مع ثبوتها اى ثبوت الاعتبارات سميت واحدية وتفصيل ذلك
وتوضيحه ان الاحدية المطلق للاحد انما هو محجب الذات فقط من
غير اعتبار النسب اللاحقة اباها والواحد يطلق عليه باعتبار نسبة
الواحدة التي من الصفات الى عين تلك الذات ولذلك يلحق الواحد
نسبا غير متناهية كما يقال الواحد نصف الاثنين وثلاث الثلثة وربع
الاربعه وغير ذلك من النسب التي تلحقه باعتبار مرتب الاعداد
الغير المتناهية وبملاحظة هذا المعنى لذي في الواحد سميت المرتبية

الواحدية المطلق للاحد انما هو محجب الذات فقط من غير اعتبار النسب اللاحقة اباها والواحد يطلق عليه باعتبار نسبة الواحد الى الذات والواحدية المطلق للاحد انما هو محجب الذات فقط من غير اعتبار النسب اللاحقة اباها والواحد يطلق عليه باعتبار نسبة الواحد الى الذات

١٠٢
الالهية التي هي حضرة الاسماء والصفات في اصطلاح ارباب
الكثف والشهود بالواحدية وسميت الذات الالهية التي جيب المصفاً
الثبوتية عنها بالاحدية اذ ليس بشئ منها زائداً على الذات فالوحدة
التي يتضمنها الاحد غير الوحدة التي يتضمنها الواحد فان الوحدة
الاحدية لا يمكن ان يكون زائداً على الذات الالهية لما مر من الدليل
فهى عين الذات الالهية واما الوحدة الواحدة فهي الوحدة الصفاً
التي هي من وجه عنها ومن وجد غيرها فالحق سبحانه احد بالوحدة
الذاتية وواحد بالوحدة الصفاً التي هي نسبة من النسب اللاحقة
للذات وبهذين الوجودين يسمى الحق نوع نفسه بالواحد الاحد
فندبر وهن ان الوجودتان مختصتان بالرحمن لان جميع ما سوى
الحق وحدة عارضية لادانية فان طبائع العالم سواء كانت
كلية او جزئية من حيث هي هي ليست واحدة ولا كثيرة فوجدتها
عارضية فتعين ان يكون الوحدة الاحدية مختصة بالحق واما
الوحدة الواحدة فهي ايضا مختصة به لانها وان كانت نسبة
من النسب عارضة للذات الالهية لكنها مطلقة لانعين لها سوى
التعين الذي به يتاخر من غيرها من النسب وليس ذلك التعين هـ
كقبح الوحدة الجنسية والفصلية والنوعية والشخصية ان
الثلاثة الاول وان كانت كلية مطلقة من وجه لكنها مقيدة من
وجد اخر والرابعة جزئية مقيدة فلا يبق بالجانب المحي المطلق
عن كل قيد المقدس عن الجنسية والفصلية والنوعية والشخصية
ووجدتها وجزئتها ليست خارجة عن هذه الانواع الاربعة

للوحدة فتعين ان الوحدة الالهية الاحدية والواحدة ليست
 كالوحدات المنسوبة الى العالم والله الهادي كذا قاله بعض
 المحققين في رسالته المعهولة في بيان وحدته تعالى ولبحت فيه
 مجال واسع لانه جزئي حقيقي فوحدة وحدة شخصية بجامع
 التعينات كلها لا ينافي شيئا منها مع انها وحدة شخصية على ما
 مر فتأمل نعم لما فرغ عن بحث التوحيد ووحده تع بقدر ما يسع
 في المقام شرع في البحث عن الصفات والبحث عنها اما بوجه عام
 شامل للصفات كلها كالبحث عنها في انها هل هي عين ذاته تعالى
 او زايدة عليه او بوجه يختص بصفة صفة كالبحث عن كل منها
 بخصوصها فقدم الاول وقال القول الكلي الذي لا يختص بصفة
 دون صفة في صفاته سبحانه جمع صفة وهي يطلق على المعنى
 القايم بالموصوف وعلى بادي المشتقات وعلى المشتقات
 كالعلم والقدرة والعالم والقادر وعلى ما يجعل على الشيء به وهو
 سواء كان ذاتا له او عرضيا وقد يختص بعرضي يجعل عليه مواطاة
 وفي المحاشية قال المتكلمون الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية
 محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة وحقائق ذات
 اضافة كالعلم والقدرة وضافة محضة كالتعبد والقبول وفي
 عددها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تع التغير
 في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثاني مطلقا واما القسم
 الثاني فلا يجوز التغير في نفسه ويجوز في غلقه انتهى وانما نسبة
 الى المتكلمين لان الحكماء لم يجوزوا وان يكون للواجب صفة حقيقية

وقيل الاسم هو الذات
 حينية من الحيات
 والصفة هي حية
 من الحيات
 بها يكون
 الاسم
 من

محضة او ذات اضافة كما بانى بعيد ذلك والمزدههنا المتكلمين هم
 الاشاعرة لان المعتزلة ابض نافون للقسمين من الصفة له تعالى
 كالفلاسفة فنقول لما خفاء ولا نزاع في ان انصاف الواجب
 بالسلبات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضى ثبوت
 صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي العظيم والاول
 والاخر والظاهر والباطن والقابض والباسط والحافظ والرافع
 ونحو ذلك وانما الخلاف في مبادي الصفات الثبوتية الحقبية
 مثل كونه عالما قادرا فذهبت الاشاعرة اى جمهورهم لان المحققين
 من الاشاعرة ذهبوا الى العينية كالامام الغزالي والشيخ الغزالي
 وكتاب اهل السنة حيث قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غير
 وذهبت المانريدية الى انه نع عالم وله علم وكذا الباقي وقال اهل السنة
 انه تعالى عالم وله علم من غير تقييد بانه زايد على ذاته وبالجملة هنا خمسة
 مذاهب الاول مذهب جمهور الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الله
 تعالى صفات موجودة في الخارج قد يمتا زلية زائدة على ذاته تعالى
 قائمة بها فهو عالم بعلم قادر بقدره مرید بارادة وعلى هذا القياس
 هو الحى والسميع والبصير والمنكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض
 وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا
 في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط نحرزهم عن القول بتعدد
 القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفات قديمة وان كانت زلية
 بل يقال قديم بصفاته وانما يقال هي قائمة بذاته او موجودة
 بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاوره او حاله فيه لانهام المتغاير

وهذا لا ينكر احد من العقلاء
 والحكام ثبوت مثل
 من الصفات
 له تعالى

وفيه اشارة الى ان الخلاف
 في العلم والقدرة والارادة
 التي هي المبادى لا
 في الصفات
 كالتوجه بعضهم

واطبقتوا على انها لا توصف بكونها اعراضاً فيه ان قولهم ان
قولتم عالم بعلم قادر بقدره مرهيد بارادة بوجهم انه تعالى محتاج في
علمه تعالى بالاشياء الى العلم لان الباء في قولهم عالم بعلم اما اللام
اول السببية وكل منهما موهوم لاحتياج الذات في العالمية والقادية
والمرهيدية الى العلم والقدر والارادة التي هي عند جمهور الاشعية
غير الذات وح يلزم من قولهم وعبارتهم توهم احتياج الذات
في الكمال الى هذه الاشياء ولهذا عدلت المانريدية عن هذه العبارة
وقال هو عالم وله علم هو قادر وله قدرة هو مرهيد وله ارادة فانه
لا بوجهم احتياج الذات الى هذه الاشياء في الكمال وعبارتهم هذه
توهم المغابرة ولهذا عدل الشيخ المنصور المانريدية عنه وقال انه نع
عالم بذاته قادر بذاته مرهيد بذاته واحتجوا عليه بوجوه كلها ضعيفة
مدخولة كما بين ذلك في المواقف وشرحه واقوالها ما قاله بعض
المحققين ان كون الذات نفس الخلق الذي هو العلم والقدر
مثلاً ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثانية وإنما
هو عالم وقادر في الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدر
وانه لا يبدان يكون معنى ورا الذات لا نفسه لا يفيدك تسمية بالتعالي
لان مثل العلم والقدر ليس من الاعمال العقلية التي لا تحقق
لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية
فلا بد من القول بكونها نفس الذات فتعود المحذورات او ورا الذات
فثبت المظهر والحاصل انه لا نزاع في انه نع عالم قادر حي ومخوذلك هذه
الالفاظ ليست اسماً للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسما مشتقة منها

اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني
 والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه
 المعاني للواجب كيف والخالق عنها نقص وذهاب الحان لا يعلم ولا يصدق
 ثم هذه المعاني بمنح ان يكون نفس الذات لا تمنع قيامها بانفسها
 فتعين كونها معاني وشرائط الذات والمعتزلة مع انزكابهم شناعة العالم
 بلا علم والقادر بلا قدرة لا يبرهنون راسا براس بل يباهون بنسب الصفا
 ويجدون اثباتها من الجهلات وفيه بحث اما اولاً فلان كون معنى
 المشتقات اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق غيرم فان صدق المشتق
 على شئ لا يقضى قيام مبدأ الاشتقاق وان كان عرف للغزويهم
 ذلك حتى فسر اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المشتق
 منه وهو بمنزلة عن التحقيق فان صدق الحداد انما هو بسبب كون
 الحديد موضوعاً عنه على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق الشمس
 على الماء مستنداً الى نسبة الى الشمس لسخنه بسبب مقابلتها واما
 ثانياً فلانا لاننا لا معنى للعلم سوى ادراك المعاني فان ذلك انما هو
 في اللغة وحقيقته عند الحكماء هي الصورة المجردة ورتبها يكون جوهر
 كما في العلم بالجواهر بل ربما لا يكون قائماً بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات
 بذواتها بل ربما يكون عين الواجب نع كعله تعالى بذاته فلا يلزم من
 صدق العالم والقادر ونحوهما ثبوت هذه المعاني له تعالى ولا تخم
 ان الخالق من هذه المعاني نقص وذهاب الحان لا يعلم ولا يقدر وانما يلزم
 ذلك لو لم يثبت له نع نتائج هذه الصفات وثمراتها من الذات وحدها
 كما هو عند الحكماء وليس كذلك فان مذهب الحكماء القائلين بانها

وفيه بحث لاننا نعلم ان العلم من الموجودات
 الخارجية لا سيما عند الاشاعرة
 كف وهو عندهم من مقولة
 الاضافة كما صرح به في الوقف
 وشرح وهي من الامور
 الاعترافية
 فتأمل
 ٣

فان
 ثبوت شئ شئ
 يقضى ثبوت الذات
 كما يقضى ثبوت الذات
 له ثبوت العلم شئ
 يقضى ثبوت العالم في نفسه
 وثبوت في نفسه ليس الاقيامه
 للعالم قلت لانه لا تخم انه يقضى
 ثبوت الذات في نفسه في الخارج بل انما
 يقضى ثبوت في نفس الامر ولو سلم فلا تخم
 انه يقضى ثبوت في الخارج بوجود
 على حدة لم لا يجوز ان يكون موجوداً
 من بوجود واحد كما هو الظاهر
 كلام من قال انها هو ولا يخبر
 وبعض المدعيين
 فيه بحث
 فتأمل
 المقام
 فتدبر
 ٣

عين الذات يرجع اذا تحقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها
وتمزيقها من الذات وحدها كما بصرح المص بعبارة ذلك فلا يلزم شي
مما ذكره من المحاذير فافهم ودذهب المحكماء والامامية والمعتزلة الى
ان صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء
عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمفارقة
لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر
الفضايا المتخيلة التي يمنع التصديق بها فلا حاجة لما الى الاستدلال
على بطلانه قلت ما ذكره لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما
متحدان حقيقته كما تخيلته بل بمعنى ان ذاته تعبرتب عليه ما يرتب
على ذات وصفة معا مثلا ذلك ليست كافية في انكشاف الاشياء
عليك اذ لو كانت كافية في انكشاف الاشياء عليك كانت العلوما
منكشفة عليها ما دامت حاصلة اى في جميع زمان وجودها بل يجنب
في ذلك الى صفة العلم التي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا
يجنب في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار اى با
اعتبار انه ينكشف عليه الاشياء حقيقة العلم كذا في شرح الموقف
وفي بعض النسخ صفة العلم وكلاهما لا يخفى عن فصور في الظاهر و
توجيهه لا يخفى على الفطن وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة
بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما ان ذاتنا فهمى اى ذاته بهذا الاعتبار
قدرة فان القدرة من الكيفيات النفسانية وعلى هذا المتحقق يكون
الذات والصفات متحدة في الحقيقة متفارقة اى الذات والصفات

وكذا الصفات بعضها مع بعض بالاعتبار والمفهوم لان الذات
باعتبارها مبدأ لاكتشاف الاشياء عليه علم فان العلم ما به يتكشف
الاشياء وباعتبار انه سبب الذاثر قدرة وهكذا مرجعه اذا حقق
الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
واحتجوا عليه بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا
للك الصفة لا مناع احتياج الله نع في صفة الكمال الى غيره وقابلا
لها ايضا فيما بذاتها وهو بطلان كما بين في موضعه وفيه بحث اما
اولا فلان بطلانه غير محتمل قال الامام في المباحث المشرفية والذي
يدل على جواز ان يكون الشيء لاحد الذات قاعلا وقابلا ان
الماهيات علل للوارثها ومنصفة بها فالفاعل والقابل واحد بل
قد صرح الشيخ الرئيس في تعليقاته جواز كون الاول تعالى هو القابل
والفاعل على ما نقلنا عبارة في شرح الرسائل لابن سينا في قوله
ويؤيده ما يأتي في المتن في بحث العلم من ان الشيخ الرئيس ذهب
في الاشارات الى ان علمه تعالى بالاشياء بارئ من صورها في
ذاته نع ولا شك انه مذهب الاشاعرة بعينه واما ثانيا فلان ما
ذكره في توجيه مذهب الحكماء وتوضيحه لا ينطبق على مذهبهم في
صفاته تعالى وذلك لانه قد تقرّر عند الفلاسفة ان قدرته تعالى
وارادته وكذا جبابته يرجع الى العلم كما صرح به الشيخ الرئيس في موضع
من تعليقاته وختم المحققين الدواني في رسالته الجديدة وعلمه
بالاشياء عن عين ذاته بهذا المعنى الذي ذكره بل اختلف الحكماء فيه
اختلفا كثيرا حتى ذهب المحقق الطوسي الى ان علمه تعالى بالاشياء

عند المشايخين من الحكماء بصورها المرئسة في العقل الاول
قال بعضهم بالمثل الافلاطونية وغيرها من الذاهب كاسياني
بعيد ذلك ان شا الله تعالى في بحث العلم في اصل الرسالة فلا
ينم ما ذكره في توجيه كلامهم فتأمل في المقام فانه مما زل فيه الا
قدام قال الاسناد الرواني في شرحه على العقايد ان مسألة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير
احدى الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان
زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثاله لا يدرك الا بالكشف
ولا اري باس في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات واقول ترك
والله اعلم ان كنه صفاته تعالى غير معلوم للبشر كما ان كنه ذاته غير
معلوم لاحد ولا شك ان معرفة الزيادة والعينية يتوقف على
معرفة كنهها قال الامام حجة الاسلام ان قلت فاذا لم يعرف
حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفنا الاسماء والصفات
معرفة حقيقتها قلنا هبهات ذلك لا يعرفه بالكمال والحقيقة الا
الله سبحانه فمن قال لم يعرف الله سبحانه الا الله فقد صدق واما
الصوفية فذهبوا ايضا الى انه ليس لله نع صفات موجودة في
الخارج قد بمة قابضة بذاته نع زايدة عليه بل ان صفاته نع عين ذاته
بحسب الوجود الخارجى اى ليس في الخارج موجود هو الذات و
موجود اخر قائم به فيما لمخارجيا هو العلم وغيرها اى وصفاته
غير ذاته بحسب العقل اى بالاعتبار والفهوم كما ذكره في اخر
مذهب الحكماء وحاصله تغايرها مفهوما واتحادها عينيا كما قال

١٠٤
الحكام في الوجود وسائر المفهومات الاعتبارية وفيه بحث ما
اولا فلانه انما يتم لو كانت صفاته نع اموراً اعتبارياً كما ذهب اليه
الصوفية والمعتزلة وهو موم والسند ظ واما ثانياً فلانه يستلزم
تكثر في الذات في نفس الامر لان تصور العقل اذا لم يكن مطابقاً
لما في نفس الامر كان جهلاً وهو مستلزم لتصور الذات بغير ما يطا
بقها فلا يكون حاصلة على ما هي عليه وما يجبلها في نفس الامر هف
وبالجملة هذا البحث راجع الى تحقيق الامور الاعتبارية ومعنى
مطابقها مع الامور الخارجية فليلاحظ من هناك واما ثالثاً
فلان كون هذا مذهب الصوفية غيرم كما بان بعيد ذلك نقل
مذهبهم من التعريف في الصوف واما رابعاً فلان الظ من كلامه
قدس سره ان مذهب الصوفية في هذه المسئلة مخالفة لمذهب الحكام
وما يجيء في كلامه الخ قول عن بعض الصوفية صريح في عدم مخالفة
بين الطائفتين في هذه المسئلة فلا تغفل فقال في التعريف اجمعوا
اي الصوفية والاولياء على ان لله نع صفات على الحقيقة هو بها
موصوف وانها ليست باجسام ولا باعراض ولا جواهر وان له ه
سبحانه مهماً وبصراً ووجهاً وبداً على الحقيقة ليس كالابصار
والابدى والوجوه واجمعوا انها ليست هي هو ولا غيره وليس
معنى اثباتها نع محتاجاً اليها وانه بفعل الاشياء بها ولكن مغاها
نفي ضدادها فاثباتها في نفسها وانها قائمات به وليس معنى نفي
العلم والجهل فقط ولا معنى لقدرة نفي العجز ولكن اثبات العلم والقدرة
ومن جعل صفة الله نع صفة له من غير ان يثبت لله تعالى صفة على

الحقيقة فهو كاذب عليه في الحقيقة وذاكره بغير وصفه واجعوا
انها لا تتغير وليس علمه قدرة ولا غير قدرته وكذلك جميع صفاته
من السمع والبصر والوجه واليد ليس سمعه بصره ولا غير بصره
كانت ليس هي هو ولا غيره انتهى قال الشيخ ابي المحقق العبري فانه
شيخ الصوفية الوجودية قوم ذهبوا الى نفي الصفات وهم الحكماء
فان مرجع مذهبهم كما مر الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وثمراتها من الذات وحدها وذوق الانبياء سلام الله تعالى عليهم
والاولياء يشهد بخلافه اى بخلاف نفي الصفات كما يظهر من ظاهر
الكتب السماوية لا سيما القرآن والاحاديث النبوية والاحبار الصوفية
واما شهادة ذوق الاولياء بخلافه فلما صرنا في التعرف وهذا بعينه
مذهب المشايخ من اهل السنة فانهم ذهبوا كما هو المشهور
منهم ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره والمحقق ان مقصودهم منه
ليس الا ما هو مذهب الصوفية بعينه وموافق المذهب الاشاعري
على ما صرنا مفصلاً فتذكر ولا يخفى الفرق بين مذهبهم ومذهب
الحكماء في صفاته تعالى وقوم اثبتوها اى الصفات الوجودية لله تعالى
وحكموا بمغابرتها لا شك ان القوم الثابتين للصفات هم الاشاعرة
واما حكمهم بالمغابرة حق المغابرة فغيرم كما مر واشتهر عنهم ان
صفات تعالى لا هو ولا غيره وذلك كفر محض ومترك تحت اشارة
الى ما هو العدة الوثيقة لنفقات الصفات من الملبين وهو انها لو
كانت زائدة على الذات اما ان يكون حادثه فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وخلوة في الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها

من الكليات وصدورها عنه تعالى بالقصد والاختيار والشروط
 حادثة لا بدية لها والكل بط بالانقاف واما ان يكون قديمة فيلزم
 تعدد القدماء وهو كضرب اجماع المسلمين وقد كفت النصارى
 بزيادة قديمين فكيف بالاكثروا اجاب عنه بعضهم وهو الشايع
 من اهل السنة ان صفاته لا هو ولا غيره فلا يلزم تعدد القدماء
 ورد بانه رفع للنفبضين وجعهما وواسطه بينهما ولا واسطه
 بينهما واجيب عنه بان المراد من الغيرين ههنا هما اللذان يمكن
 انفكاك احدهما من الاخر يمكن او بزمان او بوجود وعدم او
 ذاتان ليس احديهما الاخرى وتفسيرهما بالثبوت او الوجودين
 او الاثنتين فاسد لان الغيب من الاسماء الاضافية ولا اشعار في
 هذا التفسير بذلك واعترض عليه بانه مردود لان غايته انه مجرد
 اصطلاح كما اعترف به المجيب والكلام في الاعتقادات المتعلقة
 بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضاً متعلقاً
 بمجرد الاصطلاح واجاب عنه بعضهم بان الحق ان مرادهم
 انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناهما انهما
 متغايران مفهوماً ومنحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك
 في الحمل ولما لم يكن المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرح بكون
 التغاير بين الصفة والموصوف في الذهن والاختاد في الخارج
 ولا شك انه بعينه مذهب الصوفية على ما صرّف به بحث لان
 كلام المشايخ في صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة
 والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم فهموا

المعترض هو الامام
 الرازي
 رحمه الله

الصواب
 هو انقاضي
 عند الدين
 رحمة الله تعالى
 في النواظير

من التعابير الانفكاك من الجانبين فاقد مواعلي ما فالواكذ في شرح
المواقف وفيه بحث لانا سلمنا ان كلام المشايخ في مبادي المحولات
ولكنهم يقولون ان مبادي المحولات كالعلم والقدرة محولة على
الذات بهو هو كان العالم محمول عليه بهو هو لان الذات والعلم
موجودان في الخارج بوجود واحد وليس ههنا هوية هو الذات
وهوية فابئة بها هو العلم والقدرة بل هو يتوهم في الخارج واحد
وكيف لا ونزاع المشايخ بقولهم لا غيره ليس لامع جمهور الاشاعرة
القبائل بالغير المقابل للعين ردا على الحكماء القبائل بان الصفة
عين الذات والغير المقابل للعين ليس لا الغير بالمعنى الاعمى الاثنان
فرد الشيخ المشايخ من قولهم لا غيره ليس لان في الغير الاعمى كحكم
صاحب المواقف وانت خبير بانه بعينه مذهب الحكماء والصوفية
فصح ان مذهب مشايخ السنة بعينه مذهب الصوفية والحكام والمخنفين
من الاشاعرة كالغزالي والمحقق الاعرابي ويؤيده ما قال امام الحرمين
ايضاح معنى الغيرين مما لا يبدل عليه قضية عقلية ودلالة قاطعة سمجة
فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمعنى من
اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته نعم لان تضاف الامة على ذلك
واجاب عنه جمهور الاشاعرة ولو سلم ان كل ارضي قديم فلا يتم ان
القول بتعدد القديم مطلقا كثر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى
عدم السبوقية بالغير وقدم الصفات زمانيا بمعنى كونها غير مسبوق
بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذنبا كان او زمانيا فلا يتم
ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والمضاري

وان لم يجعوا الا فانجم القديمة ذواتا لكن جوزوا عليها الاستفال و
وقوله تعالى وما من الا اله الا الله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهية ثلثة فلان
هذا من القول بالله واحده صفات نطق به كتابه وههنا جواب
اخرا فوي من قبل الاشاعرة باقى بعد ذلك انه ما الله نع وقال بعضهم
في الحاشية هو عين الفضا والمهدى قد كسر هذا وان كان فيه نوع من
التكرار لكنه حسن لما فيه من مزيد البيان كما لا يخفى على ذوي النجى
فان فيه نصرياً بالحكم على ان الفلاسفة مبتدعة في هذه المسئلة
وفيه بحث لما روى من امير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه انه قال
من كمال التوحيد نفي صفاته عنه من صائر الى اثبات الذات ولم يثبت
الصفات كان جاهلا مبتدعا لان روق للانبيا وسلام الله تعالى عليهم
والاوليا يشهد بخلافه قال بعض العرفاء في ترجمة العوارف اجماع
برائتكم هم صفاتي من صفات الهى الحقيقية است ثابتة ومعنى تحقق
ومميزا من صفاتي ديك من حيث الصفة وعين من حيث الذات بخلاف
انجه معطلة كويندكم معاني صفات مجرد نفي اضداد است يعنى معنى
علم نفي جهل استاروى ومعنى قدرت سلب عجز وعلى هذا تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقال بعضهم معتزلة وفلاسفة
لجشم احوال در جمال توحيد نكر سيند ظلمة ديدن خودي خود بر
ايشان بكن كشاد در رتبه خيرت سر كشته شدند جمله صفات
را منكر شدند واورا سبحانه جز بسبب صفات صفة نكرند
كفتند ما موجود بيم اورا موجود نتوان كفت ما فاد مرهم اورا قادر

لزم القول
بذلك
الاقانيم
جمع فنوم
وهي القدماء
الثلثة على
مذاهبهم
المائل
والله اعلم
بالتام
وتنبيه

للعبد الرزاق القاتاني
صاحب لنا وبيوتنا

تكملة كتاب الدين السعدي

نتوان گفت ما عالمیم و مرا عالم نتوان گفت اما معدوم و جاهل
 و عاجز هم نیست و همچنین در همه صفات و اهل بصیرت را چندان
 نور ظهور حق سبحانه در جان آشکارا شد که ما سوگند الله عزوجل
 در شعاع آن نور مقدس ناچیز نمود همه صفات کمال و نعوت
 جلال در حق او اثبات کردند گفتند عالم اوست بحقیقت همه
 جاهلند فادراست بحقیقت دیگران هم عاجزانند موجوداوست
 بحقیقت دیگران هم معدومند از عرش و نافرین پیش نظر شهود
 ایشان عدم صرف نمود در حال وجود و درین مقام اقدام
 بسیارست و زای آنچه گفته شد والله اعلم ومن صابر الی اثبات
صفات مغایرة للذات حق المغایرة فهو شوی کافر ای قابل باثبات
من الهین والیاء للنسبة الی الشئی وهو ضم واحد الی واحد ففتحت
المون وابدلت الیاء واواً علی غیر الفیاس والقیاس الشئی کاقیل فی
طبی طیبی وانما نسبو الیه لانهم یقولون بالاثبات وقد ینسب الشئی
الی الشئی بادی ملایسة بینهما والثویة طایفة ثلث کلهم زعموا ان
الصانع للعالم اثان احد هما خیر خلق الخیر واسمه عند بعضهم النور
وعند بعضهم یزدان والاخر شریر خلق الشر والفساد کلها والاجسام
المضارة والسموم القاتلة والاجساد المتفدرة المثنة واسمه عند
بعضهم الظلمة وعند بعضهم اهر من لاوثنی فانه لا یقول بوجود الهین
واجبی الوجود ولا یصفون الاوثان بصفات الهیة وان اطلقوا
علیها اسم الالهیة بل اتخذوها علی انها تماثل الانبیاء سلام الله نع
علیهم والزهاد والملائیكة والكواكب واشغفوا بتعظیمها علی وجه

وهر من بین نوع الاثبات
 متنازول بهد الراک
 الباطل نظواهم العظيمة
 السلیمة کاحق
 فی توضیح

العبادة ومع كفره جاهل أما الكفر فلما مر في شرح كلام الشيخ
 وأما الجهل فلأنه اعتقد الأمر على خلاف ما هو عليه في نفس الأمر
 فهو جاهل بالجهل المركب وقد عرفت توجيهه وجوابه انفاً والافوي
 في الجواب من قبل الاشاعرة ما قال الامام الرازي في المطالب
 العالیه اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف
 ونجبر محل النزاع فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات
 العالم ولها تعلق بالعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة
 والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالیه وان
 هناك تعلقاً بالعلوم من غير ان يبين ان التعلق هو العلم والعالیه
 ليكون هناك اموراً اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة
وأما نحن فلان ثبت الا حيز الذات والنسبة المسماة بالعالیه
 وندعى انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم
 من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف
 بكونه عالماً يمكنه في هذه النسبة ان لا معنى للعالم الا الذات
 الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة فانه يصح
 منه الفعل وقال في شرحه واعلم اننا لا ندعى في هذه المسئلة
 ازيد من ان المفهوم من كونه تعالى عالماً قادراً حياً ليس يضل المفهوم
 من ذاته بل هو صفة مغايرة لذاته فان كان المعتزلي يساعداً على هذا
 القدر فقد حصل الموافق وزال الخلاف واعلم ان اكثر الناس
 يخطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسئلة ونحقيق المقام
 ان نقول ان كل من علم امر من الامور فانه لا بد وان يحصل بين

بين العالم وبين العلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة
وهذه الاضافة بحالتي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون
العلم متعلق بالعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس هذا
التعلق وعن نفس هذه الاضافة. وندعى ان هذه الاضافة و
النسبة مغايرة لنفس لذوات والذات مع هذه المخصوصة
امر لا واحد وجماعة من الاصحاب اثبتوا اموراً ثلاثة الذات
والعلم وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ثم اثبتوا هذه الصفة
هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق فيكون هذا التعلق
حاصلاً بين تلك الصفة وبين العلوم واما القاضي ابو بكر البغلي
فطاهر كلامه مشعر باثبات امور رابعة الذات والعلم ثم العلم
يوجب العالمية وهذه امور ثلاثة ثم ههنا خبط اخر وهو ان
يثبتوا هذه التعلق للعالمية لا للعلم وللعلم لا للعالمية وعلى هذا
التقدير يكون الحاصل هناك اموراً رابعة واما ان يثبتوا التعلق
للعالمية وللعلم كان الحاصل هناك اموراً خمسة الذات والعلم
والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية واكثر من تقدمنا ما
اجمئوا عن هذه الفروق فلهدا بقيت محبظة غير محصلة والذي
ندعيه ونقول انه لا بد من اثبات النسبة والاضافة وهي السماة
بالعلم وبالشعور واما اثبات سائر الامور فذلك مما لا ندعيه
ولا نتعرض له هذا كلامه ولا شك ان القول بثبوت هذه الاضافة
والنسبة في العلم ومغايرتها لنفس الذات مما اتفق عليه المتكلمون
والحكماة انما النزاع في ان العلم هل هو عبارة عن نفس هذه الاضافة

١٠٧
املا كما حقق ذلك في موضعه وان العلم عند الاشاعرة لا يمتد
الى امام نفس هذه الاضافة بل قد ذهب الشيخ الرئيس ايضا الى
ذلك في بعض نصوصه والاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج
عند الحكماء ايضا واذا كان كذلك فلا خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة
والحكاه في نفي الصفات الحقيقية موجودة في الخارج عنه تعالى وانه
ليس له نوع صفات موجودة قد يمتد على ذاته لان الزائد ليس
الا هذه الاضافة وهي من الامور الاعتبارية فلا يلزم على الاشاعرة
في دعوى زيادة صفات تعالى على ذاته نوع القول بنعقد القدماء
حتى يلزم كفرهم وتكفيرهم حاشاهم عن ذلك وقال المحقق القزاز في
وكلام الامام الرزبي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع
رهباً يميل الى الاعتزال وكلامه في اول تفسيره الكبير صرح في تأييد
مذهب المعتزلة في كون صفات نوع ليست زائدة على ذاته نوع قائمة
لانها ترجع الى اضافات وساوب وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون
العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية
العقول لو كان كونه عالما قادراً مجرداً اصلنا في لتوقف ثبوتة على ثبوت
المعلوم والتقدير لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود
المضافين لكن المعلوم قد يكون محالاً وقد يكون ممكناً لا يوجد
الابا يجادل الله نوع المتوقف على كونه عالما قادراً هذا كلامه والجواب
عنه اننا لانتم انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وتصرح بالا
مام بذلك في بعض نصوصه لا يقدح في المقصود لانه قد اختار
كونه نفس الاضافة في اكثر نصوصه واستدل عليه ببراهين قوية

واما الجواب عما ذكر في بيانه فهو ما ذكره شارح المواقف حيث قال
 واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع
 عنه اما باختبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في البحث
 المشرفية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لما
 عرفت من قصة الجهاد واما بان الاضافة ينوقف على امتياز الذي
 لا ينوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن وانما
 الطنبنا الكلام في المقام لانه بلغ الامر فيه الى تكفير جماهير
 اهل الاسلام فلا بد من الذب عنهم وما ذلك الفضل العظيم
 الامن بنا بخار مدينة العلم وبابه صلعم وقال ايضا في هذا لبعض
 من العرفاء وهو عين القضاة الهادي قدس سره مشيراً الى برهات
 اتفق عليه الصوفية التوجودية والحكاية على ان صفاته تعالى
ليس زائداً على ذاته ذواتاً ناقصة وانما نكلها الصفات فاما ذات
الله تعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء من كالاته الى شيء سواه سواء
 كان صفة له نعم او غيرها اذ كل ما يحتاج في شيء من الاشياء الى
 شيء كان كما هو لفظ الشيء كذلك فهو ناقص هذه الكلية غير
 بين ولا بين كما يحى تفصيله بعيد ذلك ان مشا الله تعالى
 والنقصان لا يلبق بالواجب نعم هذا مما اتفق عليه العقلاء و
 العرفاء فداته كافية لكل في الكل هذا عابداً الى ما قال الفلاسفة
 في بيان هذه المسئلة الصفة الذاتية ان لم يكن كما لا يجب فيها
 عنه تعالى نزيه عن النقصان وان كانت كما لا يلزم استكمالها
 بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالاً واجيب

اي الغرض عن امثال هذه
 المضائق الذي ضل
 في تبحرته اجله
 الحكام والفضلاء

عنه بان الاعم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن
الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال وقال المصنف قد
في شرح الفصوص ان للحق سبحانه كالتين ذاتياً واسمائياً وامتناع
استكماله بالغير انما هو في الكمال الذاتي لا الاسمائي فان ظهور
انوار الاسماء يمتنع بدون المظاهر الكونية لهذا كلامه وبه وبالجزء
الاول ينقدح البحث في قوله فهم لا يحتاج في شئ الي شئ وفي
دليله ايضاً عنى قوله اذ كل ما يحتاج الخ فتفكر فيه وههنا
بحث اخر وهو ان هذا الكلام بعينه مذهب الحكماء النافين
للصفات الزائدة مطلقاً على ما صر في تحقيق مذهبهم كما يدل
عليه قوله فهم اي ذات الواجب نع بالنسبة الى المعلومات
علم وبالنسبة الى القدر والقدرة وبالنسبة الى المراتب ارادة
فانه بعينه ما صر في تحقيق مذهب الحكماء مع انك قد عرفت
مما نقلناه لك من كتب الصوفية ان مذهبهم في هذه المسئلة
بخالف لمذهب الحكماء والمعترلة وبعد النزول عن جميع ذلك
فتقول بعد تسليم هذا الكلام لا يلزم نفي الصفات عنه تعالى
لما صر من كلام بعض العرفاء من ان ليس معنى اثباتها انه تعالى
محتاج اليها وان يفعل الاشياء بها ولكن معناها نفي اضدادها
واثباتها في نفسها وانها قايئات به فتذكر وتدبر فانه من مزارق
اقدام الرجال من اولي العلم والكمال وفي الحاشية فصفاة
تعالى نسب واضافات تلحق الذات المتعالية لقياسها
الى متعلقاتها انتهى والمقصود منه دفع توهم لزوم الكثرة في

ذاته تعالى بناء على ما قال من انه بالنسبة الى المعلومات علم الخ
ولهذا قال وهي اي ذاته تع واحدة ليس فيها ثنينية وتكثر بوجه من
الوجوه قال الشيخ الرئيس في تعليقه وبجبان يعقل انه واجب
الوجود وانه مبدأ وانه غاية وانه فاعل وانه كذا وانه كذا معنى واحد
لانه ليس هناك كثرة وانما بعرض ذلك بحسب الاعتبار وقال
الشيخ ابض فيها الاول لا يتكرر لاجل تكرر صفاته لان كل واحد
من صفاته اذا تحقق يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون
قدرته حيانه وحيانه قدرته وبكونان واحدا فهو حي من حيث
هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته تعالى
هذا كلامه ولا يخفى وقع ونفعه في المقام وقال في شرح الا
شرف ومما يجب ان يعلمه ويتحفظه انه لا يجوز ان يلحق للواجب
اضافات مختلفة بوجبا اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة
واحدة هي المبدأية يصح جميع الاضافات كالرزقية ونحوها ولا
سلوب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب
الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها
كما يدخل تحت سلب الجهادية عن الانسان سلب الحجرية والمدنية
عنه وان كانت السلوك لا يتكرر على كل حال وهذا مما استفدته
من المص في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره هذا كلام شرح
الاشرف وقال الشيخ الرئيس في تعليقه هذه السلوب والا
ضافات لا يتكرر بها الذات فان الاضافة معنى عيني لا وجود له
في ذات الشيء والنفي والسلب معانٍ عدمية بل رفع الصفات

عن الشيء انتهى ولا يخفى عليك ان كلام الشيخ وشرح الاشراف
 لا يفيد شيئا منهما نفى الحقيقات المختلفة فيه تعالى كما لا يخفى
 فاستفهم ولا تتبع الهوى فبضلك عن السبيل ولما فرغ عن القول
 الكلي شرع في الاقوال المختصة بكل واحد منها فقدم البحث
 عن علمه تعالى وقال في علمه تعالى اي القول في علمه تعالى وكيفية
 وذلك لان العالم عند بعضهم امام الائمة من الاسماء الالهية
 لانه اشرف مما سواه قال المصنف في حاشية شرح المنقش
 في مصطلحات الكاشي جعلوا الحق امام الائمة لتقديمه على العالم
 بالذات لان الحيوة شرط العالم والشرط مقدم على الشروط
 طبعاً وعندى ان العالم اولي بذلك لان الامامة امر نسبي
 يفترض بعد الذي قام به معلوماً والحيوة لا يفترض غير الحق فهو
 عين الذات غير مفترضة للنسبة واما كون العلم اشرف منها
 فظ ولهدا قالوا ان العلم هو اول ما يتعين به الذات دون الحق
 لانه في كونه حياً غير مفترض للنسبة كالموجود والواجب ولا يلزم
 من التقدم بالطبع الامامة الا ترى ان المزاج المعتدل للبدن
 شرط للحياة ولا شك ان الحيوة متقدمة عليه بالشرف انتهى
 كلامه ولا يخفى عليك انه مني جعل العالم امام الائمة يكون منه
 بالنسبة الى ساير الاسماء بالنسبة الى المعلوم فكذا امامة الحق
 انما يكون بالنسبة اليها فلا ينقدح في امامته عدم افتضائه
 صفة الحيوة غير الحق فلو اكتفى في اولوية العالم بالامامة يكون
 المتقدم بالشرف انبها من المتقدم بالطبع لكان اولي

ولانه مرجع جميع صفاته
 من القدرة الامرية وغير
 ذلك كما هو متعارف
 لفصله ان شاء
 الله تعالى
 في يوم
 ١١

انتهى كلامه المص في تلك الحاشية اطبق وانفق الكل من
الحكماء والمليين على اثبات علمه تعالى بذاته نع وبصفاته تعالى
وبما سواه من مخلوقاته من الممكنات كلها كلياتها وجزئياتها
بحيث لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
والبرهان على علمه تعالى لجميع ما سواه على مذهب المنكلمين
هو انه فاعل بالارادة لكل كما يجي بعيد ذلك ان شاء الله نع
وكل فاعل وموجد للشيء بالارادة لا بد ان يتصور ذلك الشيء
ويعله لا امتناع تخفق ارادة الشيء بدون العلم به على ما يحكم عليه
الديهة فهو تعالى عالم بجميع ما سواه وهو المظ والبرهان على
علمه تعالى بذاته عند المنكلمين هو انه نع عالم بانه عالم بما عده كما
انفأ وكل من علم انه عالم بشيء فهو عالم بذاته وهو ضروري
يحكم عليه كل من له فطرة سليمة والبرهان الاخر على علمه نع
بذاته على مذهب المنكلمين انه نع حي كما يجي بعيد ذلك ان شاء
الله نع وكل حي يعلم ذاته وهو بديهي فهو تعالى يعلم ذاته وهو
المظ والبرهان على علمه تعالى بذاته وبما سواه على مذهب الحكماء
هو انه تعالى مجرد كما بين في موضعه وكل مجرد فهو عالم بذاته وبما عده
فهو تعالى عالم بما عده وهو المظ والكبري عند صاحب المحاكات
بديهي لا يحتاج الى بيان ونظري عند غيره ويتنوه ببرهان
والبرهان الاخر على ذلك على مذهبهم هو انه تعالى يعلم ذاته
كما صروداته تعالى علة لما عده والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وهذه المقدمة بعد التيقن والتجريد بديهي لا يحتاج الى مزيد بيان

الاشردمنة ايج طابفة قليلة من قد ماء الفلاسفة لا يعبا بهم
فانهم يقولون انه لا يصح علمه تعالى بذاته ولا بغيره اصلا اما الاول
فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان بقتضى اثنية
وتغاير بين العالم والمعلوم فلا تعقل في الواحد الحقيقي واياما الثاني
فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان العلم باحد
المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذامع الذهول
عن الآخر ولان العلم بصورة مساوية للمعلوم مرتبته في العالم او
نفس الارسام وصور الاشياء المختلفة فيلزم بحسب كثرة العلوم
كثرة الصور في الذات وهذه الصور معلولة له تعالى ضرورة امتناع
احتياج الواجب في صفاته الى تغير فيلزم كون الشيء الواحد قابلا
وقاعلا والجواب عن الاول ان اقتضاء الاضافة التغير الذاتي بين
المضافين غير نيم والسندظ والتاير لا اعتباري م وهو غير كاف
فيما نحن فيه فان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التاير
كاف كما يظهر عليك في علمك بنفسك وفيه بحث لانه يلزم الدور
لان العلم فاصله مشروط بالمغايرة التي جعلتموها سلبا في تحقق
الاضافة فلو جعلتموها شرطا في العلم لزم الدور واجيب بان
الذات من حيث يصح انها معلومة مغايرة لها من حيث يصح
انها عالمية فلا دور واصله ان المغايرة التي هي شرط في العلم هي
المغايرة الحاصلة بالفعل واما المغايرة التي هي مشروطة بالعلم
فهي المغايرة بالغة حتى يتحقق صدق جهتي المغايرة فلا يحصل

الدور واعترض عليه بلزوم كون بعض كالاته حاصلًا بالقوة وهو
محال ولا خلاص من الدور الا بالترام هذا الملح فلا يصح ان يكون علمه
بذاته بطريق الاضافة واقول يمكن الخلاص من الدور بهذا التزام لهذا
الملح بما ذكره الشيخ في توجيه علم الشيء بذاته لكل شخص حقيقة و
شخصية وتلك الشخصية زائدة ابدأ على الماهية ثم ان كانت الحقيقة
مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرًا في ذلك الشخص
والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع
الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر
من المغايرة كفي ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من
حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع ولذلك المجموع اضافة
العلمية الى تلك الحقيقة وهذا احسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع
كذا في المباحث المشرفية للامام الرازي وانت خبير بان يمكن اجراء
في الواجب اذا كان تشخصه عين حقيقة بالتغاير الاعتباري
كما مر في بحث انه الوجود المطلق فتذكر وتدبر قال الشيخ في تعليقه
وكون ذات الباري عاقلًا ومعقولًا لا بوجوب ان يكون هناك
التثنية في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار
واحد لكن في الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني ولا يجوز
ان يحصل حقيقة الشيء مرتين كالعلم فلا يجوز ان يكون الذات
اثنتين كما اذا عقلت انا معنى زيد يكون قد حصل ذاته في ذاتي
فيكون هناك اثنيّة ذاتي العاقلة وذاته المعقولة هذا كلامه
وبالجملة الجواب عن الاول ظ لا اشكال فيه انما الاشكال في الجواب

112
عن الثاني فانه داء عضال تجبر في تبه مغاوزه عقول الحكماء
كاجبئ نفضيله ان شا الله تعالى وفي تخصيص القدماء من
الفلاسفة بهذا الاستثناء بحث فان الصوفية ايضا ذهبوا
الى انه لا يعلم ذاته من حيث الاطلاق كما قال المصنف قدس سره
في شرح النفس الهوية الذاتية مطلقة بالاطلاق الحقيقى وهو
نقضى بحقيقتها ان لا يعلم ولا يحاط وحقيقة العلم الاحاطة
بالمعلوم وكشفه على سبيل التمييز عن غيره فحقيقة العلم لا يتناول
بها اذ حقيقة الذات بقضى ان لا يعلم والشئ اذا قضى امر
لذاته فانه لا يزال عليه مادامت ذاته وليس في قوة الحقيقة
العلمية ان يحيط بما بقضى عدم الاحاطة به لذاته لان العلم
سواء اضيف الى الحق او الى الخلق لا يخرج عن حقيقة
اذ الحقائق لا يتبدل والعلم على كل حال نسبة من نسب الذات
متميزة عن غيرها فلا يحيط بالذات الغير المحاطة والالزم قلب
الحقائق وخرجت الذوات عن مقتضياتها الذاتية وذلك بين
الطلون فان قيل لعلم الذاتى عين الذات فلا يكون من هذا الوجه
غيرها فلا يمنع على العلم الذاتى الاحاطة بالذات قلنا فعلى هذا
لا يكون الاحاطة للنسبة العلمية من حيث هي كذلك بل يكون الا
حاطة للذات ومرادنا فصور النسبة العلمية في حقيقتها من حيث
كونها نسبة من النسب الالهية عن الاحاطة بكنه الذات المطلقة
تعالى ونقدت فعلى كل تقدير الاحاطة بالذات المطلقة
نح فلا يعلم اصلاً هكذا قال الشيخ مؤيد الدين الجندى في شرحه

لفصوص الحكم وقال ختم المحققين الدوايني بعد بسط في الكلام
وازين تفصيل معلوم شد که ذات حق تعالی در همه مراتب عالم است
بجود و آنچه بعضی از سالکان مسالك تحقيق را مشابه شده
که چون در آن مرتبه نسبت تماماً مستهک اند پس علم بذات در آن
مرتبه نباشد بنا بر آنکه علم نسبت است یا مستلزم نسبت
بشئى ضعيف است و مستلزم امرى شئى که سلب علم بذات
الاحضرت حق سبحانه در مرتبه از مراتب تع عن ذلك علواً كبيراً
هذا كلامه وقد ظهر مما نقلنا بوجه البحث على النص قدس سره في
هذا الاستثناء بحسب الظن فان تخصيص الشئ بالذکر لا يقتضى
نفي ما عداه وان كان المتبادر في امثال هذا المقام هو المحصر و تحقیر
المقام یا نى بعيد ذلك ان شاء الله تع ثم لما كان امثلك المباحث
في علمه تعالى هو البحث عن كيفية علمه تعالى بما سواه فانه مما يجبر
فيه العقلاء واضطرب عنده الانظار والاراء واختلف فيه
المذاهب والاهواء واعترفوا بالعجز عن تحقيقها حتى الشيخ الرئيس
مع علو شأنه قد اعترف بالعجز في هذا المقام في شفاة توجه النص
قدس سره اليه اولاً وقال ولما كان المتكلمون يعنى جمهور الاشاعرة
لا المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات يثبتون صفات زائدة
على ذاته تع لم يشك عليهم الامر في تعلق علمه تع بالامور الخارجة
عن ذاته تصور مرتبة في ذاته تع مطابقة لها للامور الخارجة
بالمعنى المبين في موضعه زائدة عليه على ذاته تع فان قلت عدم
الاشكال عليهم غيرهم لان هذه الصور موجودات بوجود

علي وهذا الوجود العلي الممكنات صادر عن الواجب وهو فاعل
مخنار ولا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا
الوجود موجودا في العلم الله تعالى وتنقل الكلام الى الوجود السابق
للسلس الوجودات او ينتهي الى الواجب وكلاهما صح قلت قد
سبق ان الواجب نع موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان
علمه تعالى ليس صادرا عنه نع بالاخبار كذلك وجود الحوادث
في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره
بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم بها كما قاله ختم
المحققين الرواني وفيه تأمل لانه لزم ان لا يكون لايجاب نقصانا
فجاز ان ينصف الباري نع به بالقياس الى مصنوعة ودعوى ان
الايجاب بالنسبة الى الصفة كمال وبالنسبة الى غيرها نقصانا فجاز
ان ينصف الباري تعالى به بالقياس الى مصنوعة ودعوى ان
الايجاب بالنسبة الى الصفات كمال وبالنسبة الى غيرها نقصان
غيرهين ولا مبين فان قلت لو كان علمه تعالى صور مرتبة مطا
بقة لها لزم ان يكون الصور المرتبة في ذاته تعالى غير متناهية ضرورة
ان المعلومات غير متناهية وهو يربط برهان التطبيق لاجاز في
الصور كما صرح به في كتبهم قلت لانهم ان الصور المرتبة المطابقة
لها يجب ان يكون غير متناهية بحسب المعلومات لجواز ان يكون
الاشياء الكثرة معلومة بصورة واحدة مطابقة لها من حيثها
وجهات مختلفة لا بد لنفي ذلك من دليل والجله ذلك وهو
علم بالفعل جميع المعلومات لا بالقوة كما بين في موضعه واما

واما الحكماء والمعزلة ومن يجذوحدوهم من نفاة الصفات
فهلالم يثبتواها اي الصفات الزائدة على ذاتة نع اشكل عليهم الامر
في تعلق علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته غاية الاشكال حتى
شكى مثل الشيخ الرئيس في الشفاء وفي كثير من كتبه عن صعوبة
هذه المسئلة وقال ان لم يدرك حقيقة علمه تعالى فلا بأس لان
خطر العلم منا اضيق من ان يكون نع ذلك الجناح العالى مطمح
لا سيما في دوائر الغرور واضطرب كلامهم في هذا المقام اي في مقام
علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته نع فان كيفية علمه نع بالمو
جودات المتغيرة له المتغيرة من مطاوع افكار اعظم الحكماء
لما يلزم من المحاذير والمخالات على كل واحد من المذاهب والاقوال
كاسباني بيانه ان شاء الله نع وما روي احد من المحققين في كلام
احد منهم ما بفي جعل هذا المقام واما الاضطراب في كلام الشيخ
ههنا فن وجهين احدهما في حقيقة العلم قال الامام في الباشا
الشرقية فذا اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث
بين وان يكون الباري عفا وعاقلا ومعقولا لا يقضي كثرة
في ذاته فستر العلم بالتجرد عن المادة وحيث فرز اندراج العلم في مقولة
الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن
صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعلق الشيء لذاته ولغيره ليس
الاحضور صورته عنده جعله عبارة عن الصور المرئية في الجواهر
العاقلة المطابقة لما هيبة العقول وحيث زعم ان العقلي البسيط
الذي بواجب الوجود ليس لاعقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل

فبضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالبدء الخلاق في الصور
المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة واجاب بعضهم
عند بانه جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف العلم في كل موضع
ما يحتاج اليه فيه وعليه تمييز عن الشيء الذي اريد تمييزه عنه
في هذا الكلام وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير
في كلامهم مثلا اذا اراد تميز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك
المثلث هو المضلع فيتميز به عنها بذلك ولم يميز عن ساير المضاعف
كالربع ونحوه وبعضهم بانه اشارة الى المذاهب المختلفة فيه
للحكاة فلا اضطراب في كلامه ولا يخفى ان كليهما ليس ما يسمي
ونعني من شيء وخلاف الظ والمبتدئ من كلام ابن سينا و
ثانيهما انه صرح في مواضع من تعليقاته وشفافية بان علمه تعالى
بما عده من الممكنات ليس بصور مرتسمة في ذاته تعالى وبالغ في
نفيه حيث قال في تعليقاته انه تعالى بعض الاشياء بعقلها
واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور هذه الاشياء
عنه اذ له تعالى اليها اضافة المبدئية لا بان يكون ذلك في حيز
يكون صور الاشياء التي يعقلها منصوره في ذاته وكانها اجزاء
ذاته بل يقبض عنها صورها معقولة وفي موضع اخر منها هو
نع بعض الاشياء لا على انها يحصل في ذاته كما يعقلها نحن بل
على انها تصدر عن ذاته فان ذاته سببها هذا كلامه وهو صرح
في نفي القول في علمه نع بالصور المرتسمة في ذاته وقال الشيخ ابض
في تعليقاته العلم هو حصول صور المعلومات في النفس وليس

يعني به ان تلك الذوات يحصل في النفس بل ناسر منها ورسوم
وصور الموجودات مرتسمة في ذات البارئ تعالى اذ هي معلولات
له وعلمه تعالى بها سبب وجودها ولا شك انه صريح في اثبات
ان علمه تعالى بما سواه بالصور المرتسمة في ذاته تعالى كما قال بذلك التاييف
في اشارته وحاصل ما قال الشيخ في الاشارات ان الاول لما
عقل ذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه كما في علمنا بنفوسنا وكان
ذاته علة للكثرة اي لما عدها من الموجودات الخ بلا واسطة او
بواسطة كما يجيء في اخر الرسالة مع شرحه ان شاء الله تعالى
بما لا مزيد عليه لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل الكثرة لذاته
لان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وهذه قاعدة
كلية عند الحكماء يثبتون عليه كثير من احكامهم ومطالبهم
وللتأخرين فيه اجحاث وانظار دقيقة وقال بعضهم لزوم
ذلك غيرهم وانما يلزمه ذلك لو كانت الكثرة لازماً بدين بمعنى الاخر
لذاته تعالى يلزم من تعقل الملزوم تعقل لازمه البين بمعنى وهو
غيره بدين وسيظهر جوابه عليك فلا نخفل فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصورة الكثرة التي هي معلولات معلولاته ولو ازم
والالزم احتياج الواجب في صفة الذاتية الى غيره تعالى وهو مح
بديهية مرتسمة ترتب المعلولات فهي اي صور الكثرة التي هي
معلولات متأخرة عن ذاته تعالى لا تأخر زمانياً حتى يلزم انفكاك
العلم عن ذاته تعالى بل تأخر المعلول عن العلة وهو نعدم بالذات
ولا مجال للاستحالة فيه وذاته تعالى ليست منقومة بتلك الصور

الكثيرة بها الامتناع نفوم ذات العلة بالمعلول ولا بغيرها ضرورية
امتناع افتقار الواجب في ذاته ونقومها الى غيره نع عنه علواً
كبيراً ونكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها المنزومة
اياها فيه بحث لان من المبين ان تكثر الصفات الحقيقية القائمة
به ينافي وحدة الموصوف ووحدة حقيقة لا تكثر ولا تعدد فيه
بوجه من الوجوه قال في شرح المواقف ولا يلبس عليك ان الائمة
الى اثبتوا له نع صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً
من جميع جهاته عندهم سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات
العلة كالصور المنزومة في ذات العاقل او مبانئة لها لذات العلة
كالمعلول الاول بالنسبة اليه تعالى فاذا نقرر صور الكثرة المعلولة
في ذات الواحد القابم بذاته المنفرد عليها بالعلية والوجود
لا يفضي نكته ابي تكثر ذات الواحد القابم بذاته والحاصل ابي
حاصل ما قاله الشيخ ان واجب الوجود واحد ووحدة لا نزول
بكثرة الصور المنفردة فيه هذا كلامه في الاشارات ولا شك انه
مناف لما صرح به في غيرها من تصانيفه فقد حصل الاضطراب
بين كلامه كما قال وبعد التبا والي فهذا احد المذاهب المتبعة
عند الصوفية والمنكبين وبعض الحكماء في علمه نع بما عده وانظر
عليه على الشيخ اوعلى حاصل ما قاله في الاشارات وهو احد المذاهب
المنصورة في علمه تعالى بما عده الشارح المحقق الطوسي بانه لا
شك في ان القول بتقريب لوازم الاول في ذاته وارتمام صورها
فيه قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلاً معاً قال الامام الرزي

اقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة
في مسانين من امهات السائل احد بهما ان البسيط لا يكون قابلاً
وفاً معاً وههنا اعترف ان المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته
تعالى والقابل لها ايضاً ذاته فالبيط هناك قابل وفاعل وثانيهما
ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا السلوب
والاضافات وههنا اعترف بان لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية
والى هذا الثاني اشار بقوله وقول يكون الاول موصوفاً بصفات
غير اضافية ولا سلبية وكيف يمكن ان لا يعترف بذلك وعنده ان
الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عند عبارة عن حصول
صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان مذهبهم ان
الصور الحاصلة عند العצל مساوية لماهية العقول والساوية للجواهر
والكليات والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد اضافات
فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء نزيه الله تعالى عن الصفات كما
الحفيضة انتهى كلام الامام وللبحث فيه مجال ويمكن ان يجاب
عن اعراض المحقق بان الشيخ قد صرح في التعليقات بجواز الازدواج
فيه تعالى حيث قال ولا يصح ابيضان يكون فيها صفات مختلفة فانه
لو كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان فيه كما ذكر وان كانت تلك
الصفات عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما عن سبب
من خارج فيكون واجب الوجود قابلاً له ولا يصح ان يكون واجب الوجود
لذاته قابلاً لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون بمك
العواد حيث وجوده لذاته فيكون اذن هو قابلاً كما هو فاعل اللهم الا

ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فيكون ذاته موصوفة
بتلك الصفات لان تلك الصفات موجودة فيه بل لانها هو
وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من
خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد
فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حضيضة الاول
على هذا الوجه ولوازمه على هذا الوجه اسمى هذا المعنى فيه وهو
انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في جميع
البيانات فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك على
انها من حيث هي قابلة وفاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد و
لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما فيه غير ما يكون اذ
هناك كثرة ونم وحدة وحضيضته انه يلزمه ذلك فيكون عنه وفيه
شياء واحداً وكل اللوازم هذا حكما فان الوحدة في الاول هي عنه وفيه
لانها من لوازمه والوحدة في غيره وارادة عليه من خارج فهي فيه
لا عنه وهناك قابل وفي الاول القابل والفاعل شيء واحد انتهى
كلامه ولا يخفى انه صريح في تجويز القولين من الشيخ ولاشك انه قول
بكونه محلا لعلولانه الممكنة المنكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً فيه
بجث لان المحال انما هو كون نفع محلا لها بحسب الوجود العقلي لعلولانه
الممكنة فليس المحج بل هو موافق لما ذهب اليه الشيخ في تعليقاته ولاشك
في انه قول بان معلوله الاول غير مبين لذاته وفيه ما فيه لان المحج هو كونه
غير مبين له بحسب وجوده العيني واما كونه غير مبين له بحسب الوجود
العقلي فاستحالة غيرهم وكذا مخالفة لما هو الظن من مذهب الحكماء فان

القائلين بان العلم الرباني بالصور يقولون بان صور جميع الموجودات
في ذاته تعالى مع مباينته ذواتها لذاته المقدسة وان كان الحق ان جميع
الموجودات الممكنة غير داخلية في ذاته ولا مباينة لذاته كما قال الصوفي
لابون ولا صلة ولا شك في انه قول بان نع لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور المحالة فيه وفيه ما فيه لان تلك الامور انما تكون
حالة في ذاته بسبب نفس ذاته وبمجرد افتضائه من غير مدخلية لغيره
فيه فاستحالته غيرم فافهم الى غير ذلك مما يخالف الظن من مذهب
الحكام لا يعي فيه غاية الاحتياط حيث فيد الخالصة بالظن ولم يحكم بخالفته
لما هو الخفي من مذهبهم ولم يحكم ايضا باستحالته لما تبينها عليه
من الابحاث والقدماء القائلون بنفي العلم عنه نع كما مر في صدد
المبحث مع الدليل وجوابه وظهر ان القدماء من الحكام لم يقولوا
بنفي العلم عنه تعالى للابناء على ما ذهب اليه الصوفية من ان ذاته
نع يقتضي ان لا يحاط به على ما نقلناه عن الحق الجندي مع جوابه
فانهم كانوا متلهين كالصوفية وافلاطون القائل بان علمه تعالى بما
عده بقبام الصور اي بالصور القائمة المعقولة بزواتها لا بذاته
نع لا بلنهم المحاذير المذكورة فانه ذهب الحان علمه تعالى بما عده بصور
مجردة غير قائمة بشئ بل هي قائمة بذاتها وهو المشهور بين الجهول بالمثل
الما فلاطونية وقد حكوا ببطلانه وقال الامام في المباحث المشرفية
قال القارابي في كتاب الجمع بين رأي فلاطون وارسطوانه اشارة
الحان للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا يتغير ولا يتبدل
وقال ختم المحققين الروابي يمكن حمله على احتمال الذي بدأه

بعض المتأخرين من الفرق بين الحصول في العقل والقيام به
 فيقال حينئذ مرده ان صور الممكنات حاصلة موجودة في عمله
 الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة بذاته نع والدليل الذي ذكره في
 نفي المثل لا فلاطونية انما يتم اذا قيل بوجودها في الخارج كالا
 يخفى فيه بحث لان هذا الاحتمال انما ينشئ فيها كان شيخه ومثاله
 قائماً بالعقل ونفس ماهيته حاصلة في العقل بمعونة قيام شيخها
 ومثاله قائماً بالعقل ولا شك ان هذه لا يتسرف فيما نحن فيه و
 لهذا قال الاستاد نفسه في حواشيه القديمة على شرح التجريد
 ان هذا الاحتمال جمع بين المذهبين اعنى ان الحاصل في العقل
 من الاشياء بل هو شيخها ومثاله كما ذهب اليه القائلون بالشيخ
 بالمثل ونفس ماهيتها وحقيقتها كما ذهب اليه المحققون وايفر
 على ما ذكره الفارسي يرجع قوله الى ان علمه تعالى بالاشياء بالوجه
 الكلي المصون عن التغير والتبدل كالعلم بتعود زيد وقيامه
 ولا يجدي نفعاً فيما نحن فيه والمشاؤون القائلون بان علمه تعالى
بما عداه بصور يتحد مع العاقل كما قال بان اتحاد العاقل والمعقول
 فلا يلزم شئ مما ذكره مما يخالف الظن من مذهب الحكماء وفي
 نسبة هذا المذهب الى المشائين نظر وقال الامام في المباحث
 المشرفية واعلم ان الشيخ في جميع كتبه مصر على ابطال الاتحاد
 الا في كتاب المبدأ والمعاد فانه صرح هناك بان المعقل انما يكون
 بان اتحاد العاقل بالصورة المعقولة وذلك عندنا وحاول بيان
 ان واجب الوجود عاقل واورد الامام عبارته بطولها وانما ذكرها

وقبل مراد افلاطون من تلك اشياء
 ارباب الاصنام النوعية فانه يتكلم
 ان كل نوع من الانواع الجوهرية بانيا
 ومكانها له ربه نوع هو عقل مجرد
 قائم بذاته فالعقول من كل نوع هو
 ذلك العقل القائم بذاته لا ان
 المعقول صورة غيبية وشال فاق
 يتم بذاته كما توهم المحقق فافهم

روماً للاختصار وقال الشيخ في تعليقه واما ما يقال انا اذا
 عقلتنا شيئاً فانا نصبر ذلك المعقول فانه مح فانه بلزيم ان يكون
 اذا عقلتنا الباربي تعالى نتحد به ونكون هور هذا الحكم لا يصح الا
 في الاول فانه يعقل ذاته وذاته مبداء المعقولات فهو يعقل الاشياء
 من ذاته فكل حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل انتهى
 وفيه تامل انما ارتكبوا خبر لفظه والقدماء مع ساير المعطوفات
 عليه تلك المحالات من نفي العلم عنه نع وقيام الصور العلية
 بذاتها واتحاد العاقل والمعقول وقد عرفت مما مرها يمكن ان يكون
 مستد المنع استحالة ما قال انها محالات حذراً مفعولاً لفظه
 ارتكبوا من التزام هذه المعاني التي هي مما يخالف لفظ من مذهب
 الحكماء من كونه تعالى قابلاً وقاعلاً معاً وكونه موصوفاً بالصفات
 الوجودية وكونه محلاً لمعلولاته الممكنة الى ساقته وفي حكمة في
 المذاهب الثلاثة بالاستحالة وانها محالات وفي ما في الاشارات
 بانه يخالف لفظ من مذهب الحكماء وفي التعبير عنه بهذه المعاني
 اشارة الجبرجج ما في الاشارات على هذه المذاهب الثلاثة التي
 تكاد ان يكون محالاً لاسيما الاول فانه مح قطعاً كما ذكرناه وينفج
 من المقام ثلثة مذاهب في علمه نع بما عده الاول مذهب الشيخ
 في الاشارات والتعليقات والثاني مذهب فلاطن والثالث
 مذهب الاتحاد والرابع ما اخناره المحقق الطوسي واليه اشار
 الشارح المحقق الطوسي الى ما هو الحق عنده في علمه تعالى بما عده
 بل زعم ان هذا الذي هو الحق عنده مذهب المشايخ في علمه تعالى بما

ومنها
 ما ظهر ان
 من في تحقيق
 عنه صفاته تعالى
 لذاته ليس موافقاً
 لذاتهم بل مخالفاً
 لفظاً له كما بينها
 علياً

118
عده وقال العاقل كالا يحتاج في ادراك ذاته لذاته المحصورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج في ادراك ما يصدر من ذاته لذاته المحصورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو اعترض عليه ختم المحققين الذي
وقال هذا كلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كالا يحتاج العاقل
في ادراك ذاته المحصورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عنه لذاته المحصورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتناء
من نفسك لا يعني ببيانه وهو ما اشار اليه بقوله واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تصورها اي تلك الصور او شخصها في
اي تلك الصورة صادرة عنك لا بانفردك مطلقا بل بمشاركته
ما بوجه من الوجوه من غيرك وهو على ما في الحاشية هو العقل
الفعال وفيه بحث لما انفرد في موضعه من ان النفس قابلة للصورة
الفاصلة عليها من العقل الفعال او المبدأ الاول وليس للنفس
مدخل في حصول الصور العقلية فيها الا المخلية واستعدادها
لقبولها كما بين في موضعه كيف وقد صرح هذا المحقق في هذه الشرح
ايضا بان لا مؤثر في الوجود الا هو عند الحكماء ومع ذلك فانك
لا تعقل تلك الصورة نفسها بغيرها اي بصورة لهذه الصور غير
هذه الصور نفسها بل كما تعقل ذلك الشيء بها تلك الصورة بنفسها
لذلك تعقلها اي تلك الصور ايضا بنفسها اي لا بصورة اخرى
ومن غيرك يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتبارك
المخلقة بذلك وبذلك الصور فقط لا بصورا اخرى او على سبيل التركيب
في الحاشية اي تركيب مع اعتبارك بذاتك بهذه الصورة اعتبارا

علمك بهذه الصورة بنفسها واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك من العقول كما في الحاشية هذه الحال التي انك لا
بحاج في ادراك تلك الصورة الى صورة اخرى فاظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه فيما يصدر عنه
لذاته قال الاستاذ قدس سره انه لا يبقى ببيان ولا بالثاني بل فان
الصورة العقلية القابضة بذات العاقل من صفات ذاته والذات
مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه وغير غائب عنها وليس العلول
الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره
وادركه لا ادركه والثاني ان بعض الصورة بنفسها من غير احتياج الى
صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور حتى يقال اذا عقل النفس الصورة
بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى ان لا يحتاج
العقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره اليها بل
تعقل النفس الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا
حلول للعلول الاول في الواجب نعم عن ذلك نعم لو كان النفس
عالمه ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحاله فيها بدون
الاحتياج الى الصورة لكان مقبولا لهذا المعنى وليس الامر كذلك
فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المبينة لنا الى الصورة
كما يشهد به الوجدان انتهى والى هذا اشار المصنف في الحاشية بقوله
لقابل ان يقول شرط تعقل الشيء من غير حدوث صورة ان يكون
ذلك الشيء ذات العاقل او حالا من احواله لان ذاته وحوال ذاته اقرب
الاشياء اليه فلا بعدان لاجتناب في تغلفها الى صورة زائدة عليها

بجلاف الامور المتباينة انتهى والجواب عنه بان المشايع المحقق
قد سلم ان ما ذكره افناعى ليس برهانياً كما صرح به صاحب المحكمات
ليس بشئ لان تجوز اثبات هذه المطالب العالية بامثال هذه الخطباء
ليس من طور المحققين والله اعلم الثالث ان قوله ولا نطق ان كونك
محل لتلك الصورة شرط في تعضلك اياها اى تلك الصورة فانك
تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها لذاتك وذلك بين وانما كونك
محل لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذى صفة
الحصول هو شرط في تعضلك اياها اى تلك الصورة ضعيف
لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احداً لا غير من كون ذات العقل
او وصفه والرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك
بوجه اخر غير المحلول فيك حصل التعقل اى تعقل الصورة كذا
في الحاشية من غير حصول فيك غير ظاهري بل بكاد ان يكون مصادفة
الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فيكون حصوله
لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ان المراد ان حصوله بالنظر
الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل
او كدواقوي فلا يكون دون حصوله للقابل مممكن لانم ان الحصول
على اى وجه كان يكتفى بحصول التعقل كما ان حصول السواد
للقابل شرط الانضاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوي
من الحصول للقابل لا يستلزم الانضاف به والى هذا اشار المصنف
بقوله فيه تأمل فان حصول الشئ لقابله انما يكون بالحلول فيه
والقيام به بخلاف حصوله لفاعله فانه لا معنى لحصوله لفاعله

الاصدوره عنه وتحقيقه عنده ولا شك ان حصوله على الوجه
الاول اقرب الى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثاني
نأمل انتهى وفيه بحث لان هذا البحث ساقط عن الشارح المحقق
ووجهه ما اشار اليه الشيخ في تعليقه وجوده تعالى مبين
لسائر الوجودات ونعظه مبين لسائر التعقلات فان نعظه
على انه مبداء فاعلىه ونعطل غيره على انه مبداء قايلى وقال في موضع
اخر منها ايضا ضافة البارى الى هذه المعقولات اضافة فاعلىها
قابل لان وجودها من علمه تعالى بها فهو نعطلها من ذاته ثم ينبع
عقلية لها وهي اضافة الفاعل للنسبى ولو كان ما ينبع عقلية لها وجودها
كانت الاضافة اضافة قابل لانها تحصل فيه من خارج هذا الكلام
وفيه تصريح بان نعطل الاول ليس كنعطل غيره بل هو مبين له فان
مجرد علاقة الصدور بلا حلول وقبول سبب النعطل في الاول تعقل
وليس الامر كذلك في الشاهد فابرادها الخامس على الشارح المحقق
ساقط وسببى مزهد تحقيقى في هذا المقام ان شاء الله تعالى
وبهذا ظهر اندفاع ابرادها على قوله فاذن المعلولات لذات المعافى
الفاعل لذاته حاصلة له معلومة عنده من غير ان يجعل فيه فهو
العافل الفاعل لذاته عاقل باهما اى المعلولات من غير ان يكون
هى اى المعلولات وصورها حالة فيه فالعافل الفاعل لذاته فان
ما مر من الابراد متوجه عليه كالا يخفى وجوابه ما ذكرناه فلا نعطل
فانه قانون ينفلك في كثير من الالهيات ولكن برد عليه انه اذا كان
بعضه نع على ما ذكره الشيخ لا يكون لتخصيص هذا الحكم بالمعلول

١٢٠
الاول كما ذكره الشارح المحقق وجه وجبه فئاسل واذا تقدم
هذا لكلام بين يدك والفيناه عليك فاقول قد علمت ان الاول
عقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في
اعتبار المحترمين كما سبق مستوفى وحكت بان عقله لذاته علة
نعقله لمعلوله الاول بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول والسادس من اعتراضات الاستاد الدواني قدس سره
ان قوله فاذا حكت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
حداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً عن المعلول
الاول وعقل الثاني نغ له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير تفخي
كون احدهما مبيناً للاول والثاني مقررأ فيه تخكم بهت اذا المعلول
الاول بالا اعتبارات الثلث التي لا يزيد عليها في الخارج علة للمعلول
الثلث كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
متباينة فيه انتهى وهذه الايراد بعينه مذكور في المحاكمات
وامشار المص في الحاشية الاثنية الى جوابه وكما حكت بكون التغاير
في العلتين اعني ذاته تعالى وعقله لذاته اعتبارياً محضاً فاحكم
بكونه اي التغاير في المعلولين اعني المعلول الاول وعقل الاول
له كذلك اي اعتبارياً محضاً في الحاشية قال صاحب المحاكمات
لما استحصل الشارح ظن المتكلم بمطلوبه بالمقدمات الخطابية
برهن على المطبانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت
ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس نعقله

فانه لما كان العلتان متحدتين بلزوم ان يكون المعلولان متحدتين
لا محالة وكان تغير العلتين ليس لا في الاعتبار كذلك بغاير
المعلولين ولقائل ان يقول لا نعم انه اذا كان التغاير بين المعلولين
ايض كذلك الا نري ان العطل الاول باعتبار ان الثلثة العقل
والنفس والفلك ولا شك انها متباينة غير متحدة بالذات
تأمل ينتهي وقد اشار المصنف الى جواب ذلك في الحاشية والظان
هذا ايض دليل خطابي لا برهاني كما يشعر به قوله فاذا حكمت فاحكم
من غير فرض لزوم الثاني للاول كما يشهد به القطر السليمة انتهى كلامه
وفيه انه ح بلزوم ان يكون مثل هذا المحقق في مثل هذا المطلب العالي خطابيا
كلها لا يغيب اليقين مع انه في صدد اثباته بالبرهان المضيد لليقين
واستبان منه ان قوله فاذا وجود المعلول الاول في الخارج هو نفس
لعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة بحل
ذات الاول نع عن ذلك لا يثبت ببرهان يعتمد به في العلوم المحكية وا
السابع من اعتراضات المولى الاستناد عليه انه اذا كان وجود المعلول
هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب امر صادرا عنه بالاعتناء
عنه فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدور
بالاختيار والالزام التسلسل اوالدور فاذا لا يكون صدور المعلول
الاول بالاختيار بل تجب الاجاب وفيه بحث لان الكلام في مذهب
الحكا ولا شك ان ذلك ليس محذورا عندهم فليس هذا ايراد على
المحقق ثم بعد اثبات ذلك بما عرفت ونصوبه فنقول لما كانت
الجواهر العقلية لعقل ما ليس بمعلولات لها للجواهر العقلية بحصولها فيها

والجواهر

١٩١
٦٠
في الجواهر العقلية وارتسامها فيها وفي تخصيص الحكم بما ليس
بمعلولات لها اشعار الى ان بعض الجواهر العقلية لما هو معلول لها
ليس يحصل صور فيها بل بصورة عندها لا يختص العلم في التوحيه
وقد قال بعضهم ان علوم العقول حضورية لا حصولية وقال
بعضهم انه حصولي لا حضورية كما اختلفوا في علمه تعالى وفي اشارة
الى الجمع بين الرايين وفيه انه قد نقرر عند الحكماء لا سيما هذا المحقق
انه لا مؤثر في الوجود الا هو فيكون على هذا علمها بجميع الكائنات
حصوليا لا حضوريا فنامل وهي الجواهر العقلية بعض الاول
الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب على ما صرح
به هذا الشارح في هذا الشرح في جواب اسئلة ابي البركات البغدادي
حيث قال وقد نشنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا
المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالمة
والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا مغلقة
لا فاضحة تع وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل منفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه
الى العلة الانفاقية والفرضية والاشروط وغير ذلك لما يمكن ذلك من
لما استسوه وبنوا مسابلهم عليه كانت جواب لما في قوله لما كانت جميع
صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود اي على الوجه
الذي يكون موجودا في الخارج عليه حاصلة فيها في الجواهر العقلية
ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كذا في الحاشية وفيه

لان العلم النام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وكون علم الجواهر العقلية
 بالاول الواجب علما تاما غيرهم فانهم بغير كالبشر لا يعلمون الواجب ولا يعرفونه
 بكنه الحقيقة وبما كان الواجب عليه في نفس الامر كما نقر بينهم فلا يلزم ان
يكون جميع صور الموجودات حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه الثامن من اعتراضه عليه ان القول
 بتعقل الواجب صور الموجودات الجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية
 وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور الحاصلة فيها ان ارسام
 صور الجزئيات المادية انما يصح في الجواهر الجسمانية ليس مستقيما على اصول
 الفلاسفة لان مجرد لا يدرك الجزئيات المادية الا بالات جسمانية ترسم
 صورها في تلك الالات ليس تلك الجواهر الالات للواجب بل نفس تلك الجواهر
 المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها للفدمنة التي مهدها التحديق هذا المط
 ويمكن الجواب عنها بانها وان لم يكن الالات للواجب لكنها كالالات له تعالى
 وارسام صور الجزئيات المادية يمكن ان يكون في القوي المادية للافلوكة
 والانها وهي بالنسبة الى الجواهر العقلية كالالات وهي بالنسبة اليه تعالى كالالات
 وبالجملة امر هذه المناقشة سهل فاذن لا يعزب لا يخرج عن علمه تعالى مقال
ذرة في الارض ولا في السماء من غير لزوم مح من المحالات المذكورة اللازمة
 على القدماء النافين لعلمه تعالى وافلاطن القايل بقيام الصور بنفسها والشارب
 القايلين باتحاد العاقل مع العقول بل من غير لزوم محذور من المحاذير اللازمة
 على الشيخ انتهى كلام المحقق الطوسي في الحاشية فان الوجود ليس لادان
 الاول سبحانه وتلك الجواهر وما انطبع صورته فيها فعلمه سبحانه بذاته عين
 ذاته وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه وعلمه ما انطبع صورته فيها

ولا
 بولده ولا
 كن انه قال الشيخ
 في تعليقه واد هو
 نع مبداء كل شيء فهو يعقل
 ذاته ونعقل ما هو مبداء له و
 هو العقل الفعال ويعقل
 ما بعده ولولاه وما بعده
 ذلك الى الابد
 انتهى ولا يخفى
 على
 ما ذكره
 في
 شرحه

فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها فانها حاضرة عند الله نعم
والحاضر عند الحاضر حاضر ولا يخفى انه لما كان جميع كل ما عداه الاول معلولا
له وعلمه تعالى بمعلولاته وجودها عنده وصدوره عنه فاي حاجة الى
نوسط الصور المنطبعة في تلك الجواهر في اعتبار علمه سبحانه بسائر الموجودات
نعم يحتاج اليه في اعتبار علمه بالمعدومات لا غير انتهى وانما احتياج اليه في
اعتبار علمه تعالى بالمعدومات لما نفرد من ان العلوم وجب ان يكون موجوداً
لان تعلق العلم بالاشياء المحض بحده بديهية ولهذا قالوا بالوجود الذهني وفيه
اشكال قوي لان الموجود ابصر يجب ان يكون معلوماً ضرورة ان كل موجود
لا يبردار الا عنه تعالى وصدور الاشياء عنه تعالى لا يكون له بهما قال
الشيخ في تعليقه ان صدور وجودها عنه بعد عقليتها لها بلزم ان يكون
موجودة عند عقليتها فان المعقول يجب ان يكون موجوداً واذ كانت
موجودة يجب ان يتقدم وجود عقليتها لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية
فاذن يجب ان يكون نفس عقليتها نعم لها نفس وجودها هذا كلامه ويندفع
الاشكال القوي وبه نفرد الابرار الاول من الابرار المذكورين في الحاشية
ويندفع ما ذكره ثانياً من الاحتياج اليه في علمه تعالى بالمعدومات لانه اذا
كان نفس عقليتها نعم لها نفس وجودها فلا يحتاج الى الصور المنطبعة في
علمه نعم بالمعدومات لان المعدومات انما هي معدومات بالنسبة اليها
اما بالنسبة اليه تعالى المتعالي عن الزمان والمكان فجميع الاشياء بالنسبة
اليه نعم في الازل موجودات بل واجبات قال الشيخ في تعليقه وقد
يتشكك فيقال ان تلك الاشياء غير موجود بالفعل بالقوة فبعض علمه
يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شيء فانه واجب بسببه وبالاضافة

اليه فيكون موجوداً بالفعل بالاضافة اليه فبب كل وجود انه يعلمه
فاذا علمه فقد حصل وجوده فهو يعلم الاشياء دائماً وبيان مزيد بحث
فيه ان شاء الله تعالى هذا وقد اعترض بعض على الشارح المحقق الطوسي ^{الشيخ}
الفاضل جمال الدين يوسف بن مظفر المحلى في كتاب سر الحكمة والخفا
صدر الدين تركه في كتاب الحكمة الرشيدية بما مر من الابرادات وغيرها
ونوردها بعد ما ذكره المصنف قوله واورد عليه على الشارح المحقق بعض
شارحي فصوص الحكم ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة
مستبوبة بالعدم الذاتي لا الزماني المنافي لاصول الفلاسفة وليس
المتردد من عدم الذاتي انه العدم الذي منشاؤه ذات الممكن فان ذات الممكن
لا يقضي شيئاً من الوجود والعدم كما نقرر في موضعه معلومة للحق سبحانه
قبل وجودها لان ما لا يعلم لا يمكن اعطاء الوجود له فالعلم به حاصل
قبل وجوده ضرورة فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها اي
وجود الجواهر العقلية فهو غير وما هيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان
العلم قد يكون واجباً بالذات كعلمه تعالى ذاته بذاته وقد يكون صفة ذات
اضافة وقد يكون اضافة محضة بخلاف الهيئة فان قلت علمه تعالى بذاته
مغايرة لعلمه بمعلولاته وهذا العلم هو المسمى بالعقل قلت حقيقة العلم وا
حدة والمغايرة بين افرادها اعتبارية اذا اختلفت فيها بحسب العلاقات فهي
لا يقدح في وحدة حقيقته والحق تعالى يعلم الاشياء بعين ما يعلم بذاته
لا باصراخره ويمكن الجواب عنه بما مر من انه لو لم يكن عقليته تعالى لها عين وجودها
لزم التسلسل وان وجوب معلوميتها قبل وجودها غيرم وقال العلامة
ابن المظفر المحلى وكيف يصح الحكم بان تعقل البنى هو نفس وجود ذلك البنى

في نفسه فان تعقل الشيء صفة العاقل ووجوده ليس صفة له على انه
يلزم ان يكون علم ولجب الوجود مستفاداً من الامور الخارجية وان لا يكون
عاقلاً لشيء الا بعد وجوده فالحوادث غير معقولة حال عدمها والاشياء
التي ليست بصادرة عنه تعالى يلزم ان لا يكون معقولة له وجواب ما مر
أنفاً في كلام الشيخ من ان جميع الاشياء بالنسبة اليه تعالى موجود بل
واجب الخارج ما مر في كلام الشيخ أنفاً وما ذكره هذا لفاضل كله ساقت
ولا يرد على الشارح المحقق لان تخفقه تع كما عرفت مبين لتعقل غير فائز
وابض يرد على الشارح المحقق انه يبطل بذلك التخفيق في علمه تعالى الفاعل
المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي العظمي وهو ان يكون سبباً للوجود
الخارجي المتعلق بالكليات كلياً وبالجزئيات كلياً ايضاً لانه تعالى يعلم
الاشياء باسبابها والعلم بالشيء باسبابها لا يكون الا كلياً كما يجيء البحث
ان شاء الله تع السابق ذلك العلم على وجود الاشياء وانما يبطل بذلك
العناية لانها مقدم وسابق على وجود الاشياء فكيف يكون العناية التي
هو علمه تعالى بها عين وجودها وتوضيح المقام ان الفضاء عند الفلاسفة
عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن نظام
واكمل الانظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ الوجود
الموجودات من حيث جعلتها على احسن الوجود واكملها والقدر عبارة
عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه التي تفرق في الفضاء
وعلى ما ذكره لا يفتي فرقة بين الفضاء والقدر عندهم ويكون احدهما
عين الاخر مع ان الفرق بينهما ثابت عندهم ويمكن الجواب عنه بانه
لم لا يجوز ان يكون الفرق بينهما عندهم بالاعتبار بالذات وسبق العناية

على وجود الاشياء يجوز ان يكون ذاتياً لازماً فتأمل وايضاً
يلزم احتياج ذاته نع في اشرف صفاته الذي هو العلم على ما مر في صدر
المبحث الى ما هو غيره صادر عنه في الحاشية فانه اذا كان علمه سبحانه
ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورته في الجوهر العقلي يلزم احتياجه
تسبحانه في العلم به اليها تعالى الله عما يقول الظالمون انهي وفيه بحث
لان الغائب ان يقول استحالة ذلك غيرهم عندهم قال الشيخ في تعليقه
الاول هو السبب في لزوم المعلومات له تعالى ووجوبها عند تكميل ترتيب
وهو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماً
فيكون بعض الشيء منقاد ما عليه على بعض فيكون بوجه ساعية لان
عرف الاول معلولها وبالحقيقة فانه علة كل معلول وسبب لان علم كل
شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ثم ان العقل الاول
هو علة لان عرف لازم العقل الاول فهو ان كان سبباً لان عرف العقل
ولو ازمه فبوجه ما صار العقل الاول علة لان عرف الاول ثم لو ازم ذلك
العقل ذلك الاول هذا كلامه وهو صريح فيما ذهب اليه المحقق ويؤيده
نابيداً تاماً فتأمل ولما كان مذهب المحقق عند بعض شارحي الفصوص
باطلاقه والمحق تعريضاً عليه بان ما ذكره ليس بحق ان من انصف من
نفسه علم ان الذي ابداع الاشياء الابداع في اصطلاح الفلاسفة
هو الابداع لا عن مادة ومدية ولما كان هذا سوياً لان هذا الابداع باعتبار
نفس الماهيات وانها مجعولة بجعل الجاعل عطف عليه قوله واوجدها
اي الاشياء من العدم الى الوجود تبيينها على ان ابداعها وابداعها باعتبار
وجودها لا باعتبار الماهيات انفسها فان الاشاعرة والاشراقية

من الفلاسفة ذهبوا الى ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل والصوفية
 الوجودية والمشاؤون من الفلاسفة على انها ليست مجعولة بجعل الجاعل
 وانما الفاعل انما هو نفس الوجود سواء كان العدم زمانياً كما في الخوادث
 او غير زمانياً كالقديم بالزمان كالعضل الاول على مذهب الفلاسفة
 يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها الملازمة تلك الصور لها للحقايق
 الذهنية والخارجية فان اللوازم للشيء على ثلاثة اقسام الاول ما يكون لازماً
 للشيء من حيث هو هو وهو المسبب بلوازم الماهيات والثاني لازم للشيء
 بحسب الوجود الذهني دون الخارجي قبل ايجاده ايجاد المبدع اياها
 ايجاد الاشياء والا وان لم يجعلها قبل ايجاده اياها لم يكن اعطاء الوجود لها
 للاشياء وبعد ما فيه من المسامحة فان الوجود امر اعتباري لا يتعلق
 به الاعطاء وانما هو جعل المعلول بحيث يصح ان ينزع منه
 العضل الوجود على ما نقرر في موضعه ففيه بحث اما اولاً فلان القبلية
 بالذات مسلم وهي لا ينافي ان يكون العلم بها عين وجودها والقبلية
 بالزمان غيرم ولا بين ولا مبين واما ثانياً فلان الابدان الابدان لا يتوقف
 على العلم فضلاً عن ان يكون قبل الابدان ومما يندح في دعواه هذا ان
 قبلية علمه نع على ايجاده اياه ما سنقل من البحث الرئيس فلا تغض
 واذن كان علمه تعالى بالاشياء قبل ايجادها فالعلم بها بالاشياء غير وجودها
 ضرورة امتناع كون السابق على الابدان عين المناخر عنه فكون العلم الاول
 سبحانه بها عين وجودها كما ذكره المحقق بظ وهو المنط وفيه بحث
 اما اولاً فلما عرفت انفاً من الابدان في مقدمان هذا الكلام واما ثانياً
 فلان كون علمه تعالى ببعض معلولاته عين وجودها مما يجب قبولها على

•

القابلين بالوجود الذهني على ما بينه الشيخ في تعليقه كما مر نبذة منه
 وتفصيله انه قال الشيخ في تعليقه كل ما يصدر عن واجب الوجود قائم ابدا
 بواسطة عقليته له وهذه الصورة المعقولة له يكون نفس وجودها نفس
 عقليته لها لا تمايز بين الحالين ولا يترتب احدهما على الاخر فيكون عقليته
 لها تمايز الوجودها عنه فليس معقوليتها لها غير نفس وجودها عنه
 فاذن من حيث هي موجودة كما ان وجود الباري مع ليس لانفس معقوليتها
 لذاته فالصورة المعقولة له يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها ولا
 ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك
 المعقولات كاللزام في تلك الصور وينسلس الى غير النهاية فانه يجب ايضا ان
 يكون قد عقلت اول حتى وجدت وذلك الى ما لا نهاية له او يكون انما عقلت
 لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها وعلة
 وجودها وجودها وقال ايضا الصورة المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان
 يكون معقولة فيكون قبل وجودها موجودة لانها ان لم يكن موجودة لم
 يكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة
 لم يكن معقولة اي بنقد ما عقليته لها وذلك الى غير النهاية والكلام في
 ذلك كاللزام في هذا لانها كانت معقولة وهي نفس من لوازمه فيكون
 قد عقلت هذه ايضا بواسطة صور معقولة اخرى والكلام في هذا كما
 لكلام في هذه فيتسلس الامر هذا كلامه ولا شك انه برهان قاطع على انه
 يجب ان يكون علة تعالى ببعض معلولاته عين وجوده ضرورة ان تعلق
 العلم باللاشئ المحض مح بدبته كما قالوا في اثبات الوجود الذهني والاطمئنان
 منه الا يمنع تلك المقدمة ونفي الوجود الذهني كما ذهب اليه جمهور المتكلمين

وذلك
 لما قالوا في
 اثبات الوجود
 الذهني ان تعلق
 العلم بالاشئ المحض
 محالة بدبته فثبت ان
 ما هو غير موجود لا يعقل

او بالقول بارتسام الصور في
 ذاته مع وجود ان علة تعالى
 بمعلولاته عين وجودها
 الذهني او بغيره
 من المذاهب
 الضعيفة
 في علم
 سنه

فمن يريد ان يبطل ما ذكره المحقق الطوسي لزمه ان يبطل هذا ولا حتى يمكن
 ابطال ما ذكره نعم دليل المحقق ليس بشئ فعليك بالنوجه اللابق فانه من المضائق
 ثم لما كان مذهب الشيخ في الاشارة ابعث القول باسناد الصور في ذاته كما
 هو مذهب الاشاعرة حقا في نظر هذا البعض من شرح الفصوص لمدان
يجب عن ايراد المحقق عليه فقال والقول باسحالة ان يكون ذاته
وعلمه الذي هو عين ذاته محلا للامور المنكرة انما يصح اذا كانت الامور
المنكرة غيره تعالى كما هو عند المجوبين عن الحق من العلماء الرسمية وا
الحكام المقيدين باحكام العقول المغلوبة للاوهام اما اذا كانت تلك
الامور المنكرة التي هي الممكنات عينه تعالى من حيث الوجود والحقيقة
علي ما علمت مما سبق من تحقيق مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود
وغيره باعتبار النقيض والتعجب فلا يلزم ابي كون ذاته تعالى وعلمه الذي
هو عين ذاته محلا للامور المنكرة وعدم لزوم ذلك ظاهر وفي الحقيقة
ليس حالاً ولا محلاً متعابرين بالذات بل بشئ واحد ظهر بالمجلية تارة وبأ
الحالبة اخرى فانه عند المحققين لا غير والاعيان المسماة بالعالم عينه
سبحانه فهو احم في مقام جمع الاحدية صرحوم في مقام التفصيل والكثرة
فحين الصورة المجلية على القلب عين الصورة القلبية في الحقيقة وا
ان اختلفت بالقابلية والقبولية واذا كان العين واحدة وليس في الوجود
غير الذي ظهر في صورة هو الذي ظهر في صورة اخرى فعين النور
هو عين الظلمة وعين الظلمة هو عين النور وكذا جميع التضاريف
لانها حقيقة واحدة ولما كان هذا الجواب مجملا بل موهما لكون علمه نفع
بما عده طرا بصورة زائدة على ذاته وليس كذلك اسد المنصر قدس سره ان يبين

ان علمه تعالى بذاته وبجميع ما عداه ليس بصورة زائدة على ذاته وبزيد
في تحقيق المقام فقال زيادة تحقيق في ان علمه نفع بذاته وبما عداه
ليس بصورة زائدة على ذاته وذلك لانه اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته
لا بصورة زائدة عليه مساوية له فهو باعتبارانه يعلم ويعلم بكون عالما
ومعلوما وباعتبارانه يعلم بذاته لا بصورة زائدة عليه لكونه عالما فهناك
امور ثلاثة لا تمايز بينهما الا بحسب الاعتبار قال الشيخ في تعليقه انه والبارئ
هو عقل لانه هوية مجردة وهو عاقل لان ذاته له وهو معقول لان هوية
المجردة لذاته وكون ذات البارئ عاقلا ومعقولا لا يوجب ان يكون هناك
اثنية في الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن
في الاعتبار تقديم وناخير في ترتيب المعاني ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء
صريحا كما يعلم فلا يجوز ان يكون الذات اثنتين كما اذا عقلت انا معنى زيد
يكون قد حصل ذاته في ذاتي فليكون هناك اثنية ذاتي العاقلة وذات المعقولة
واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المتساوية للعلوم يرد عليه الاشكال
في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يجعل في ذاته صورة مساوية
لذاته ولصفات ذلك اجتماع المثليين واجيب عنه نارة بان ذاته وصفاته
موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمنحيل هو اجتماع
عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمنحيل
حلول المثليين في محيل واحد لا حلول احديهما في الاخر والاخرى بان علم الشيء
بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان العلوم ههنا حاضر
عند العالم بنفسه لا يحصل صورته في علم الشيء بذاته بتجدد العاقل والمعقول
والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته بتجدد العقل والمعقول فيه فان قلت

كيف بنصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا بنصور
 الابن شين فلت ان التغاير بالاكاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس
 من حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير يندفع الاشكال
 في علم الشيء بنفسه عن القابل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية
 مستلزمة للاضافة واذا اعتبر كون ذاته سبباً على نفسه لمحضة النورية
 اى الظاهرية بنفسها المظهرية لغيره لان النور لظهوره ليس الا الظاهر
 بنفسه المظهر لغيره قال بعض المحققين بعد البسط في الكلام فالنظر
 الآن اسم النور احق واولى بالنيرون من غيره او بالنيرون في ذاته المنبر
 لكل ما سواه فاعندك انه يخفى عليك الحق فيه وبه تحقيق ان اسم النور
 احق بالنور الاقصى لا على الذي لا نور فوقه ومنه نزل النور الى غيره
 بل قول ولا ابالي اسم النور على عين النور الاول مجاز محض اذ كل ما سواه
 اذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نور له من مستعارة من
 غيره ولا قوام لنور له من المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعارة
 الى المستعير مجاز محض ولو قال واذا اعتبر كون ذاته سبباً لظهوره على
 من سواه لحقه النورية كما قال في كتابه العزيز الله نور السموات والارض
 الآية لم يكن بعيداً الا ان يقال انه بوجه الاحتياج في النورية الى غيره
 نع وليس بشيء لانه لا غير عند الصوفية الوجودية كما مر مراراً واذا
 اعتبر كونها نواق واجدا معلومة غير فاقد معلومة شاهد اياه اى معلومة
 غير غائب عنه عن معلومة تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية
 والموجودية والشاهدية والمستهودية قال بعض المحققين الواجد من لا
 يجوز به شيء مما لا بد منه وكل ما لا بد منه في صفات الالهية وكانها

وفيه بحث لان التغاير لا اعتبارا بغيره
 ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير
 اعتباره فبذلك لا بد على نفسه بل يكون مع اعتبارها
 فبذلك عالم بذاته من حيث هي لان الذات مع الغيبة
 متحد في الوجود مع الذات من حيث هي فتأمل

فهو موجود لله نع فهو بهذا الاعتبار واجد وفي مقابلة الفاعل والشاهد يرجع معناه الى العالم مع خصوصاً صانعة الى الامور الظاهرة ولا شك ان علمه تعالى بذاته نع وبهذا الاعتبار التي هي صفة لا تحتاج الى صورة زائدة عليه على الذات فثبت ان علمه نع بذاته وبصفة عين ذاته وليس بصورة زائدة على ذاته اما في الذات فقط واما في الصفات فلانها بانفسها حاضرة عندنا فكذا عنده نع وكذلك علمه تعالى بما هيئات الاشياء وحقايقها والكليات هويتها اي حقايقها الجزئية ذهنية كانت واخرجية لا يحتاج الى صورة زائدة على ذاته نع فثبت ان علمه تعالى بذاته وصفاته وجميع ما سوى من الممكنات ليس بصورة زائدة عليه وهو المطا ما الا لان فظان ممام واما الثالث فلما اشار اليه بقوله فان ماهياتها اي الاشياء وهو يانها بالمعنى الذي لبت عبارة الاعن الذات المتعالية متلبنة بامثال هذه الاعبارات المذكورة التي هي الواجدية والموجودية والشاهدية والمشهودية وقد ظهر مما مر صراحة هذه الدعوى فانه قد ظهر ان كل معلوم موجود فهو حق ظهر في صورة خلق فما هيئات الاشياء وهو يانها ابض حق ظهر في صورة الماهيات والهويات قال المص في شرح النفس حقايق اشياء التعينات وتميزات وجود حق است سبحانه در مرتبه علم ومنشاء ان تعينات وتميزات خصوصيات مشبون واعبار ابنت در غيب ذات الوجود يتجلى بصفة من الصفات فيتعين ويتميز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى فيصير حقيقة ما من الحقايق الاسمائية وصورة تلك الحقيقة في علم الحق سبحانه هي المسماة بالماهية

والعين الثابتة هي الصور الاسماوية المتعينة في الحضرة العلية وتلك
الصور فائضة من الذات الالهية بالفيض الالقدس والتجلي الاول
بواسطة المحب الذاتي وطلب مفايح الغيب التي لا يعلمها الا هو ظهوراً
لكمالها فان الفيض الالهي ينقسم الى الفيض الالقدس والفيض المقدس
وبالاول يحصل الاغيان واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني
يحصل تلك الاغيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها المفتشبة من
اخرى للذات كالتعالية العقل بعضها عن بعض جها وفردى على وجه
كلى لا يمنع نفس نصورة عن وقوع الشرك بين كثيرين او جزئى يمنع نفس
نصوره عن وقوع الشرك وفيه رد على الفلاسفة القائلين بان علمه
لجميع ما سواه ليس الا بوجه كلى في الحاشية بمعنى انها تحدث في بعض
الحق سبحانه عما يليق به بل بعض البعض متأخر الرتبة عن البعض
كلها فغلات ازيله ابدية على ونيرة واحدة انتهى والمقص منه
واضح وفي تاخر رتبة البعض في العقل عن البعض تامل قال الشيخ
في تعليقاته وهو بعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود
كل العقولات حاصله له حاضرة عنده بالسواء في كل حال اعنى قبل و
جودها ومع وجودها لا يتغير بوجه وهو بعض الاشياء معا ولا يعقلها
شيء فشيء حتى ينكسر بمعقول ويتسبب الى محمول احد فان عقله
بالفعل فهو بعض الاشياء معاً دائماً وتعقلها الى ما لانهاية له والعقول
البشرية لانها بالقوة ليس بالفعل لا يعقل الاشياء معاً ولا دائماً و
لانهاية بل يعقلها شيئاً ويتسبب بما يعقله الى ما يعقله هذا
واذا كان ما هيئات الاشياء وهو بانها عين الذات المتعالية فلا يخج

الواجب لذاته في العلم بها بالماهيات والهويات الى صورة زائدة على الذات
كالا يحتاج اليها في علمه سبحانه بذاته وطمى ان الاقدمين من الحكماء لم يريد
وابقولهم صفات الواجب عين ذاته الا هذا المعنى الذي حقق في
هذا المقام واذا لم يحتج في العلم بها الى صورة زائدة عليه ولا فعل
هناك ولا قبول قال بعضهم ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات
الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المفعولة عينه
نع والفعل والقبول له لبران فهو الفاعل باصدي بدبه والقابل بالا
خري والذات واحدة والكثره نفوس فصحيح انه ما وجد الشيء الانفسه
وليس لايجاد الا ظهوره واذا كان الامر كذلك فاذا ذكره المحقق الطوسي
من انه يلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا قابلا معانواع لانه انما يتصور
فيها اذا كان هناك غيره ولا غير ههنا في الحقيقة فلا فعل ولا قبول
لانها بالضرورة انما يتصور بين المتعابرين ذاتا ولا حال ولا محل كما
قال المحقق من ان مذهب الشيخ في الامتياز قول بكونه مع محلا
لمحلولة الممكنة المتكثرة مع عما ذلك علوا كبيرا فان ذلك انما يتصور
اذا كانت معلولاته الممكنة مغايرة للذات الواجب لذاته وليس فليس
ولا احتياج في شيء من كالاته الى ما هو غيره صادر عنه تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا لان العقل الاول مثلا هو عين الواجب في الوجود
والحقيقة فلا يرد ايراد بعض شارحي الفصوص على المحقق فيما قال ان علمه
تعالى بما عده انما هو بتصورها المرشمة في العقل الاول لانه هو الواجب
في الوجود والحقيقة وقد فونينا كلام المحقق واجبنا عن هذا المحذور
فيما سر فلا تغفل وههنا اشكال وهو ان ما ذكرته من انه لا فعل هناك

ولا يقول وغير ذلك من الامور المنفية مناف في الجملة لما قالت الصوفية
الوجودية من ان الاعيان الثابتة وماهيات الاشياء اثر الفيض
الافدس ونتاجته وجوابه بوجه لا تكلف فيه لا يخفى عن غيره ثم لما فرغ
المص عن التصفي عن الاشكال الذي هو المشهور بين الرجال بالدار العقال
اعني الكيفية علمه تعالى بما سواه من الممكنات بوجه يكون علمه بملوه
عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته على وجه يوافق مسلك الصوفية
الوجودية واما على مسلك الحكماء فلا يخفى الكلام عن اخذ دل اشار
الى تحقيق مذهب الحكماء بوجه يوافق مسلكهم او نقول لما فرغ المص
عن بيان مذهب الحكماء في كيفية علمه تعالى بما سواه اراد ان يشعر
الى البرهان على انه تعالى عالم بما سواه بوجه يوافق مذهب الحكماء و
تحقق مذهبهم فيه فان ما سبق من مذهبهم ليس بمحقق ولا منفي
او نقول لما فرغ عن التصفي عن هذا الاشكال اراد ان يشير الى التفصي
عن اشكال اخر في هذا الباب وهو ان علمه تعالى بالجزئيات هو هو
بوجه كلي كما ذهب اليه الحكماء او بوجه جزئي كما ذهب اليه الملليون
وكثير من الحكماء فانه من غوامض المباحث فهذا ولا مقدمة وقال في
ان علمه نوع بذاته منشأ لعلمه تعالى بامور الاشياء قالت الحكماء يعلم
الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته هو المدعي بضمين دعويين
وبرهان احدهما ما اشار اليه الشيخ في تعليقاته حيث قال البارئ
تعالى بعقل كل شئ من ذاته نوع لا من ذلك الشئ ولا من ذاته ولا من
وجوده ولا حال من احواله فانه لو كان تعضله لا من ذاته بل من خارج
عن ذاته لكان فيه انفعال ويكون هناك قابلية لذلك المعقول

لانه يكون بعد ما لم يكن وعلى الجملة يكون له حال لا يلزمه عن ذاته
وبرهان ثانيهما وهو ان علمه بذاته تعالى سبب لعلمه تعالى بالاشياء
ما اشار اليه النص بقوله لانه تعالى يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل
الاشياء ومبدأ اخراجها من الاجمال العدمي الى التفصيل الوجودي
وتميز بعضها عن بعض مما يخص به اي يعلم ذاته من حيث انها مبدأ
تفاصيل الاشياء فينضم من علمه بذاته علمه بها فيكون علمه تعالى امر
بسيط غاية البساطة هو مبدأ العلم ومنشأؤه بتفاصيلها اي بتفصيل
الاشياء وهو اي هذا الامر البسيط المذكور عنده تعالى بذاته وقد
عرفت ان علمه بذاته عين ذاته فيكون هذا الامر البسيط عين ذاته وح
معنى كونه عنده انه غير غائب عن ذاته لانه واحد لذاته شاهد لها كما
وانما قلنا ان هذا الامر البسيط المذكور هو علمه بذاته تعالى فان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت تلك المعلولات بواسطة
او لا يكون بواسطة قال بعض العلماء العلم بالعلة يقع على ثلثة معلولات
اقسام احدهما العلم بها من حيث هي ذات وما هبة وحقيقة لامن
حيث عوارضها ولوازمها والعلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بالمعلول
لانها تافهة ولا نافذة الثاني العلم بها من حيث هي علة للمعلول وهما يلزم
من العلم بها العلم بالمعلول من جهة المعلولية اذ العلم بالعلة علم باضافة
امر الى اخر والعلم بالاضافة يستدعي العلم بالمضافين لا يستلزم العلم
القائم بالمعلول الثالث العلم بها من حيث هي ومن حيث لوازمها
واعراضها وملزوماتها ومعروضاتها ومالاتها في نفسها ومالاتها بالقياس
الى الغير ولا شك ان العلم بالعلة على هذا الوجه يستلزم العلم الثام

بالمعلول هذا كلامه واعترض عليه بان العلم بالمعلول من جميع الوجوه
المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك من غير فرق مع انهم يدعون
الفرق وذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل
معروضات العلة ليس ملزومات للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول
ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القايلة بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات
علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه تعالى عالماً بذاته واثبات علمه غيره
من المجهولات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها
بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدء الاول تعالى عالماً
بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه
واذا كان كذلك فالعلم بذاته التي هي علة ذاته اي علة تامة بحضرة
المعلول الاول يتضمن العلم به بالمعلول الاول اي يستلزم العلم به ثم
الجميع من ذاته والمعلول الاول علة فريضة اي علة تامة للمعلول الثاني
فيلزم العلم به اي بالمعلول الثاني ايضاً كذلك وهكذا الى اخر المعلولات
بان يقال نعم الجميع من ذاته تعالى والمعلول الاول والمعلول الثاني علة فريضة
للمعلول الثالث فيلزم العلم به ايضاً وقس على هذا في جميع الموجودات
وههنا كلام يجب عليك ان تعرفه قال الشيخ في تعليقه ان كان الاول
يعلم الاشياء من ذاته فيعرف ان هذا سبب لذلك وان ذلك سبب
لذلك معرفة بسيطة لانه يعرف السبب اولاً ثم يعرف بقياس ان ذلك
السبب هو سبب لذلك المسبب كما تعرفه نحن فنكرر معرفته بان يعرف
ذلك اولاً ثم يعرفه ثانياً بانه سبب هذا واذا كان كذلك فعلمه بذاته

يتضمن العلم بجميع الموجودات الذهنية والخارجية أكلها لان كلها
معلولات اجمالا وفيه بحث لان المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون
العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها
كما يذكر المص قدس سره بعيد ذلك او الحالة البسيطة التي يجدها
النفس من نفسها كما في المحيب عن مسئلة يعلم جوبها اجمالا كما ذكر الشيخ
ولا ينصوري شي منهما ههنا لان المعلولات ليست مما ينحل الى الية العلة
وكذلك العلم بالعلة ليست مما ينحل الى العلم بالمعلولات وهووظ واما
الثاني فلانه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فامتنع حصوله لما
امتنع عليه حمل القوة والامكان اعنى الواجب لذاته وسياتي تمام
الكلام فيه ان شاء الله تعالى واذا تضمن علمه بذاته العلم بجميع الموجودات
اجمالا فاذا فصل ما فيه اي ما في علمه بذاته امتاز بعضها اي بعض
المعلومات عن بعض فصارت اي المعلومات مفصلة فهو علمه
بذاته كما مر بسيط يكون ذلك الامر البسيط مبدء التفاصيل امور متعددة
هي العلوم المتعددة المتكررة بتكثر متعلقاتها كذا في الحاشية وفيه إشارة
الى دفع وهووم لزوم التكرار في علمه تع بواسطة العلوم المتعددة المتكررة
حب تكثر المعلولات ووجع الدفع ان تكثر العلوم وتعدد هاهنا
ليس الا بتكثر الاضافات للامر الواحد الذي علمه تعالى الى متعلقاتها
فلا يفتح في وحدة ولا يلزم التكرار في علمه كما انه لا يفتح كثرة الوجود
المطلق باضافة الى الممكنات في وحدة الحقيقية على ما مر في تحقيق
وجوده على مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود فكما ان ذاته
تعالى بلا واسطة او بواسطة مبدء وعلة لمخصوصيات الاشياء

وتفاصيلها كذلك علمه تعالى بذاته مبدء للعلوم بالاشياء وتفصيلها
ولما كان فيه نوع خفاء بعد اورد له نظيراً تفريغاً الى افهام المتعلمين
وقال ونظيره اي نظير كون علمه تعالى بذاته منضمناً للعلوم بالاشياء
ما يقال في تضمين العلم بالمهابة العلم باجزائها اجمالاً وكون العلم بالماهية
مبدء لتفاصيلها اي لتفاصيل الاجزاء والعلوم بها فانه اذا علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه ففسد الى ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمحزون المعروض عنه الذي
لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال
لمحوظة ففسداً منكشفة بعضها من بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلًا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين
معاً فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم فانه اذا كان المركب
معلومًا بحقيقته ففسدًا كان اجزائه معلومًا بحقيقته واحطاسرو
اذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوي واكمل من الوجه الاول
فالعلم بها على معلوم مرتبتان احدهما اجمالي والاخر تفصيلي هذا
هو الحق في الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي كما صرح به سيد المحققين
قدس سره وفيه بحث لما عرفت مما مر ان علمه تعالى بما عداه بواسطة علمه بذاته
ليس من هذا القبيل وكون العرض من المثال تقريب وتوضيح لا يجدي لانه
لا بد من مناسبة في الجملة وهي ههنا مفقودة وقال بعض المحققين واعلم
ان فرقة من الذاهبين الى ان علمه تعالى فعلي زعموا انه يجزئ بل علم ذاته فيعلم
كونه مبدء لجميع ما يقتضيه ذاته من معلولاته على ما يهي عليه في الوجود كونه

نفس ذاته فعله بلوازم ذاته منطوق في علمه بذاته ثم انه قد جعل هذا العلم
من قبيل علمنا المسببي بالاجمالي لتبلا يلزم نكث في ذاته ولها بل ان يقول
ان مفهوم المركب منه ومما يخرج عنه لا يمكن ان يكون نفس ذاته ولا حاصل
فيه بل جاز ان يكون من لوازمه وح كان حاله حال سائر معلولات العائمة
بذاتها بعينها وقال ختم المحققين الروايني قيل علمه بالممكنات منطوق في
علمه تعالى بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى
ومن جملة تلك الصفات انه مبداء للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم
انه مبداء لها فيعلمها من علمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته
وانه يعلمها اجمالا في علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم المحضوري عالمنا
قادر بذاته والالم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه وليس ينبغي وذلك
لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول
وصورتها مع ان المعلول مبين للعلة لا يخفى عن كده اذ المعقول من العلم
الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل الى العلوم بالاجزاء
وينفصل اليها وليس العلولات مما ينحل اليه العلة فذلك يفضي الى ان
يكون العلم باحد المتضائفتين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضائفتين الاخر
ولا يخفى بعده فان قلت بالعلة سبب العلم بالمعلول كما هو المشهور
بخلاف سائر المتضائفتين قلت لو سلم انه كذلك فلا نعم ان العلم بهما بين
العلم بالمعلول والمط ههنا لا انزيد ان تحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى
كثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام وقال الشيخ في تعليقه انه علم
الاول ليس مثل علمنا قال العلم فينا من نوعين علم يوجب النكث وعلم لا
يوجب النكث فالذي يوجب النكث مسببي علمنا نفسانياً والذي لا يوجبه

يسمى عقليا على ما يجيء شرحه ومثال ذلك انه اذا كان سجل عاقل
يكون بينه وبين غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاما طويلا فيأخذ العاقل
في جواب تلك الكلمات فيعرض لنفسه خاطرا ولا يستيقن بذلك الخاطر
انه يورد جواب جميع ما قاله من غير ان يخطر بباله تلك الاجوبة مفصلة
ثم يأخذ بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبر عن ذلك
التفصيل بكلمات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فانه بالخاطر الاول يتيقن بان
عنده اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن هو بالفعل وكذلك الثاني
ايض علم بالفعل فالاول علم هو مبدا لما بعده وفاعل للعلم الثاني والثاني
هو علم الثاني بوجوب الكثرة والاول لا يوجب الكثرة اذا العلم الاول اضافة
الى كل واحد من التفاصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان لكل تفصيل من
تلك التفاصيل معقولا على الوجه الاول اعني معقولا كليا ينقسم الى تفاصيل
اخرى كثيرة ومغايير كثيرة فانه اذا كان قياس نصيبهم مقدما باقية
كثيرة اخرى لكل واحد من هذه الجملة معقول كلي يصدر عنه تفصيل
يجبسه فعلم واجب الوجود يكون على الوجه الاول بل اشد بساطة و
ابلى مجردا هذا كلامه واعرض عليه المتأخرون كشيخ الاشراف وغيره
بان هذا العلم علم بالقوة لا بالفعل والنيقن الذي حكم الشيخ انه بالفعل
ليس هو العلم بكل واحد من الاشياء والنزاع انما هو فيه لاني هذا
النيقن ذكر الشيخ انه بالفعل قال في الحكمة الرشيدية واما الحالة البسيطة
التي تجدها النفس من نفسها فهو مجرد استعداد وتمكن نفسي فالعلم لا
اجمالي بالقوة القريبة الى الفعل ايض وليس علما بالفعل فامتنع حصوله
لما امتنع عليه جل القوة والامكان وفيه ايض انه قد صرح الشيخ في اول

التعليقات بان العلم ليس هو مجرد الاضافة فقوله اذا العلم الاول
اضافة ان اراد انه مجرد اضافة كما هو المتبادر منه فلا شك انه منا
فضل ما ذكره في اول هذا الكتاب فظهر عليك ان مذهب الحكماء
في كسبية علمه تعالى بالاشياء لا ينج عن الاختلال والاشكال وعلم
ان مذهبنا ههنا تحقيقا بناسب مذاق المتأهلين من الحكماء و
الصوفية وهو انه قد تفرق عندهم ان وجود جميع الاشياء ليس
الابانة نسبة مجهولة الكيفية الى حضرت الوجود كما مر مرارا لا يعرض
الوجود بالمعنى الاعتباري لها كما ذهب اليه الظاهر يون من المتكلمين
والحكماء ولا شك ان هذه النسبة كما كانت كافية في وجود الاشياء
فهي كافية في كونها معلومة له تعالى قال بعض المحققين فكل موجود
فله الى الواجب نوع نسبة ما والواجب الى كل موجود وجه وكل موجود
فهو حاضر للجواب والجواب الواجب مغاير لكل موجود وما ليس بجواب
للجواب فهو معدوم اذ ليس له اليه وجه ولا وجه الجواب فيكون لم
يكن للوجودات اصلا وجود كما يقال في نظر العامي لولا وجه الشمس
المقوم لوجود الشعاعات المنبسطة على الارض لم يكن الشعاعات
اصلا وجودا واذا كان للواجب الى كل شيء وجه كان بالضرورة فيكون
عالمنا بكل ذرة من ذرات الوجود فهذا غاية العضل في علمه فافهم
فانه دقيق ولاخذ شرفية الا ان يقال انه مرد الى الجهالة وجوابه
غير خاف على اصحاب التحقيق ثم المص بعد تحقيق مذهب الحكماء
في علمه تع بما عناه يريد ان يحقق قولهم في علمه تعالى بالجزئيات من
حيث انها جزئية بوجهه بوافق مذهب المتكلمين والمثبتين فاشارة الى

اولاً الجان دليل الحكام على اثبات علمه تعالى بما عداه يدل على اثبات
 علمه تعالى بالجزئيات من حيث انها جزئيات فقال ولا يذهب عليك
 اي لا يخفى انه يلزم من ذلك الدليل المذكور للحكام علمه تعالى بالجزئيات
 من حيث هي جزئيات اي من حيث يمنع نفس نظوره عن وقوع الشك
 بين كثيرين متغيراً كان او ثابتاً كما هو اللفظ وانما قلت ان علمه تعالى
 بالجزئيات يلزم من ذلك الدليل لان الجزئيات ابض معلولة له كالكلية
 فيلزم علمه تعالى بها بالجزئيات ابض كما يلزم علمه بالكليات وفيه
 بحث لانه ان الرد بقوله فيلزم العلم بها ابض انه يلزم العلم بالجزئيات
 ابضاً بوجه كلي فهو محقق ولا نزاع للحكام فيه فلا يجدي لانه لا يتم الترتيب
 ح لان المدعى انه يلزم العلم بها من حيث انها جزئيات كما صرح به
 وان الرد انه يلزم العلم بها ابض بوجه جزئي فلنروم منه غير ما نقرر
 عندهم ان يعلم نسبة يعلم كلي ولهذا قال صاحب الموقف واما سلك
 الحكام فلا بوجبان الاعلى كليا فان المعلوم ما هيته كذا اما وجدها
 كما في المسلك الاول او مع كونها معلولة بكذا كما في المسلك الثاني والما فيه
 كلية ونقيض الكلية بالكلية حرفة كثيرة لانفيد الجزئية فضلاً عن نقيضه
 بهرة واحدة ويمكن الجواب عنه بان المراد منه هو الثاني لانهم دعوا
 ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم التام بخصوصيات معلولاتها
 الصادرة عنها بوسط او بغير وسط قال في شرح المنهاج والمحقق ان
 المعلوم بالسبب قد يكون على وجه جزئي وذلك لان الاشخاص من
 حيث هي اشخاص معلولة وذلك ظاهر ومنتهية في سلسلة الحاجة الى
 واجب الوجود لما صرح العلم بالعلة بوجوب العلة بالمعلول لما سبق فيلزم

قال الشيخ في تعليقه ان فرض اوله يخفى عليه ينبغي
 من الجزئيات الكليات لزم منه وهو ان في كل ما هو
 بعد بالضرورة فلم يخرج الى الفعل وانما يخرج الى الفعل عند
 الامة لوجوده ابض فان كل ما يحدث ويكون لا يخرج
 من ان يكون بغيره تعالى فان كان لا يعلمه فلا يكون
 من قدره فيكون ههنا الاله خبيراً به يكون ذلك الكائن
 بغيره تعالى الله عن ذلك هذا كلامه وهو صحيح فيما قلناه
 مس

من هذه المقدمات ان يستلزم علم الواجب بذاته علمه بالاشخاص
الزمانية من حيث هي اشخاص فقد علم من هذه الاشخاص من العلم
بسببها مع انها ليست كلية بل جزئية والحكام يمنعون من ذلك ويقولون
علمه تعالى بالجزئيات على وجه كلي اي بعلم ماهية الجزئي معروضة با
العوارض الكلية واليه اشار المص بقوله وقد اشتهر عنهم عن الحكماء
انهم ادعوا انتفاء علمه نع بالجزئيات من حيث هي جزئية اي من حيث
كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو
على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واليه اشار المص بقوله لاستلزامه
اي لاستلزام علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية التغير في صفاته
الحقيقية الموجودة حقيقة كالعلم عندهم لما صر من ان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو مح على علمه تعالى والحاصل ان تعلق العلم
بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام
ان اللابق باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او منسكلا يمنع ان يتعلق
به علم الواجب لما يلزم في الاول من علم التغير وفي الثاني الافتقار الى
الالة الجسماني وذلك كما لا جرم الفلكية فانها منسكلة وان لم تكن
منجزة في ذواتها وصورها كالصور والاعراض فانها منجزة ومنسكلة
واما ماليين بتغير ولا منسكلة كذات الواجب وذوات المجردات فلا
يستحيل بل يجب العلم به على ما نقرر الحكام من انه نع عالم بذاته الذي
هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جزئي هذا كلام
ولا يخفى انه لزم على ذلك التناقض في كلام الحكماء تناقض ظاهر كما اعترض
عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد بنا فض كلامهم

فان الجزئيات معلولة له نع كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة
 علمه تعالى بها ايضاً لكنهم التجاوفي دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية
 بسبب مانع هو التغير كما هو دأب اسباب العلوم الظنية فانهم
 يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرافها وذلك مما لا يستقيم في
 العلوم العقلية وفيه بحث اما اولاً فلان ما ذكرنا في الواجب مع
 انه هو الحق عند مثل الكابني الذي هو من امناطين الحكماء والفلاسفة
 ليس بحق عندهم لان العلوم بالسبب لا يمكن بوجه جزئي اصلاً
 لان العلوم بالوجه الجزئي لا يكون الا المعلوم باحد الحواس المتأثر
 اليه بالاشارة الحسية ولا شك انه لا يتصور ذلك الا بعد وجود
 المعلوم واحساسه والمعلوم بالسبب معلوم قبل وجوده في الخارج
 واحساسه باحد الحواس بل بسبب العلم بسببه وعلمه فالحق ان العلوم
 بالسبب لا يمكن ان يكون بوجه جزئي فلاحاجة لهم الى تخصيص القاعدة
 العقلية لانه لا يلزم من قاعدتهم المذكورة علمه نع بالجزئيات
 من حيث انها جزئيات بل للارزام منها علمه تعالى بها جميعاً بوجه
 كلي وقد قالوا به فاندفع التناقض من كلامهم وسقط هذا الوجه عن
 اصله واما جعله الكابني دليلاً على حقه فلا يدل عليه لان ما ذكره لا
 ينجم الا اذا كان العلم بالعلة بوجبا لاحساس بالمعلول لان العلم بالمعلول
 بوجه جزئي لا يحصل الا باحساس به على ما صرح الشيخ في موضع من
 تعليقاته وليس كذلك لما ذكره من ان العلم بالعلة بوجبا العلم بالمعلول
 لا الاحساس به فان قلت صدور المعلول عن الفاعل يتوقف على العلم
 بالمعلول بوجه جزئي قال في الاشارة الراي الكلي لا ينبعث عنه الشك

قال
 في غنينة
 الكلي الذي ينجم
 عنه الحق لا يتوقف
 فانه يعلم انه كذا كان
 كذا لزم عنه كذا
 وهذا الحق لا يتوقف
 عن العلم بالعلم
 الذي يتوقف
 على
 العلم

ما

الجزئي وبتينه الشراح بان نسبة الكل الى جميع جزئياته سواء
ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي
مبدأ تخيل الحركات الجزئية وربما سماه بعضهم نفساً منطبعة
فلا يصح ما ذكرت في دفع التناقض بين كلامهم قلت قد صرح
بعضهم بان العلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره عن رأي كل واحد وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليل
ابض ومن البين انه اذا نعت كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير
مجموع المعروض والعارض مختصراً في فرد يكون هذا الفرد المركب
لا مثل له من نوعه على ان لا فرق بين النوع المختصر في فرد والعرض المختصر
فيه في هذا الحكم ونحقيق الحق في المقام ان الفاعل بالاختيار
بالمعنى المتعارف عند اللبني والتكلمين يتوقف فعله على التصور الجزئي
واما بالمعنى الذي لا ينافي الايجاب كما اثبتته الفلاسفة القائلون
بالاجباب فتوقف فعله على التصور الجزئي غير بين ولا بين فلا يلزم
من قاعدتهم المقررين بينهم علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات
فلا يلزم التناقض بين كلامهم كما ذكرناه فلا يلزم ما ذكره المصنفين
واما ثانياً فلان ما نقله من الامام من ان ذوات المجرىات مما يجب العلم
بوجه جزئي فقيم لان علمه تعالى بالعدل الاول وغيره من ذوات المجرىات
انما هو من جهة العلم بسببه وهو لا يكون الاكليا لان العلم بوجه جزئي
لا يكون الا بالاحسان به ولهذا صرح الشيخ في اول تعليقه بان علمه
بالعقل الاول بوجه كل واحد ما صرح اولا بان علمه تعالى بجميع ما علاه
لا يكون الا بوجه كل واحد ومع ان كتب الحكماء لا سيما كتب الشيخ لا سيما تعليقه

مشجونة بنفسيهم علمه تعالى بالجزئيات بوجه جزئي بوجه لا يمكن
انكاره ومع ان التزائم ذلك اشهر من كفر بليس هربا عن لزوم الناقض
على الحكماء انكر ذلك بعض المحققين على ما اشار اليه المصنف بقوله و
لكن انكره اي انكر ادعاء الحكماء انتفاء علمه بغير الجزئيات من حيث هي
جزئيات بعض المتأخرين هو المحقق الطوسي في الحاشية في رسالته
المعسولة في جواب اسئلة الشيخ صدر الدين القنوي قدس سره انتهى والغرض
من دفع وهم من بنوهم ان نسبة هذا الانكار اليه اقراء بلا امتزاج لانه
صرح في الاشارات بما اشهر عن الحكماء من نفسيهم علمه تعالى بالجزئيات
من حيث هي جزئيات مما احال عليهم على الحكار من لم يفهم كلامهم
قال الامام في المطالب العالمة من الناس من يجي عن الفلاسفة
انهم يقولون انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهذه الحكاية فيها نظر و
ذلك لان ذاته المخصوصة ذات معينة ولا معنى للجزئي الا ذلك فيكون
عالم بالجزوي وايضا لانه علمه للعقل الاول والظن من مذهبهم
انهم يعترفون بكونه تعالى عالما به من حيث انه هو بل الصحيح ان يقال انهم
ينكرون كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث انها متغيرة وينكرون
كونه بغير عالما بالجسمانية بحسب مفاد يرهما المعينة المخصوصة هذا كلام
وفيه بحث لان نفسي تعلق علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات
مما صرح به الحكماء في كتبهم بوجه لا يمكن انكاره قال الشيخ في تعليقاته
واما انه كيف يكون علمه تعالى فهو ان يكون بسبب اعني ان يكون
يعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت الاشياء كلها واجبة
عنده الحاقصي للوجود فانه تعالى يعرفها كلها اذ كله من لوازم لوازمه

واذا علم ان كل ما كان كذا كان كذا اعني جزئياً وكلما كان كذا جزئياً
اخر ونكون هذه الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن تناوله
اي جزئياً كان لا هذه المشارية الا ان هذه الجزئيات لما اخصص فلا سبب
مخصصه جزئية ايضاً والجزئيات قد يعرف على وجه كلي ما لم يكن مشاراً اليها
او مستندة الى مشارية مثال ذلك انك اذا قلت من سقط فنقول
هو الذي ادعى النبوة وقتل ظهراً وابن ملك فان هذا كله يمكن حمله على كثيرين
ما لم يستند الى شخص فنقول هو ابن هذا الانسان المشار اليه فان
سقط ح مشارية اذا استندت الى المشارية فواجب الوجود لا يجوز
ان يكون عليه بالجزئيات بحيث يكون مشاراً اليه كالسوف مثلاً فنقول
هذا الكسوف المشار اليه او الكسوف الذي في هذا اليوم او غداً فان
نعال يعرف غداً ايضاً على وجه كلي فانه تعالى يعرفه بعد زمان كذا فعلاً
او حركة كذا فلا يعرف مشاراً اليه ثم قال فيها ايضاً وكذلك يعلم ان العلم
الفعال واحد وان كان عطفه على وجه كلي وعلم بان هذا الكسوف شئ
لا يدفع العقول الكلي والعلم ما يكون باسباب والمعرفة ما يكون بتأثير
والعلم لا يتغير البتة ولو كان جزئياً فان علمنا بان الكسوف غداً يكون مركباً
من علم ومشاهدة ولو كان غداً لم يكن مشاراً اليه بل كان معلوماً با
اسبابه لم يكن الا علماً كلياً ولم يكن يجوز ان يتغير ولم يكن زمانياً فان كل
علم لا يعرف بالاشارة وبالاستناد الى شئ مشار اليه كان سبب العلم
بالسبب لا يتغير مادام السبب موجوداً لكن العلم الذي يتغير هو ان
يكون مستفاداً من وجود الشئ ومشاهدة فواجب الوجود منزّه
عن ذلك اذ لا يعرف الشئ من وجوده فيكون علماً زمانياً ومستخدماً

ومتغيرا ولو كنا نعرف حقيقة الواجب لوجود وما يوجبه ذاته
من صدور الوازم كلها عنه لازما بعد لازم الى اقصى لوجودنا
نحن ايضا نعلم الاشياء باسبابها ولوازمها وكان علمنا ايضا لا يتغير
واذا كان هو بعقل ذاته وما يوجبه ذاته فيجب ان يكون علمه كليا با
سباب الشيء ولوازمه فلا يتغير هذا كلامه وكم من مثل ذلك ولصرح
منه في نفي علمه تعالى بالجزئيات من حيث جزئيات فلا وجه لانكاره
كما ذكره المحقق في رسالته بل الصواب ما ذكره في شرح الاشارات
اخرى في توجيه كلام الشيخ في نفي علمه تعالى بالجزئيات من حيث
هي جزئيات كما يجيء بعد ذلك بعبارة ان شاء الله تعالى وان علمه
تعالى بذاته فهو كعلم نفوسنا بذواتها فانها تعلمها من حيث انها جزئية
وان كانت مجردة غير محسوسة ولا مشار إليها فان ما ذكره الشيخ انما هو
في علم الحصول لا في علم المجرد بذواتها وكيف يقولون ابحكام نقل
علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئيات صادرة عنه تعالى لما
صر في كلام الشيخ وهذا المحقق وغيرهما انه لا مؤثر في الوجود الا هو
وهو عاقل لذاته وهذا ظ مما صر في تذكرهم ان العلم بالعلية
يوجب العلم بالمعلول عند التجزير هو بعينه ما نقلناه من شرح المحضر
للكاتب حيث قال ولحق ان المعلوم بالسبب قد يكون على وجه جزئيا
الى اخر ما مر وفيه بحث قدم مفصلا وكيف لا وقد قال هذا المحقق
في شرح الاشارات والصواب ان يؤخذ لبيان هذا المطر ما خذنا اخر
وهو ان يقال العلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاشارة
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات

كالحواس وما يجزي مجزئها وحاصله عند التحقيق يرجع الى ما نلقا
عن الشيخ فتدبر وتبصر فانه من ندائق الافدام كما عرفت والحاصل
ان حاصل مذا الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو لعله بنحو
التعقل التعلق لا بطريق التخيل والاحساس فلا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن
ذلك العلم مانعاً من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض
الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل ما تدركه على وجه الاحساس والتخيل
يدركه هو على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك
فلا تناقض بين القاعدتين فلا وجه لهذا التعجب بل لما نفوا الحكما
عنه تعالى الكون في المكان لانه من خواص الاجسام والاجرام للمادية
وهو تعالى مجرد غاية التجرد كما فصل في موضعه جعلوا نسبة جميع الا
ماكن اليه نسبة واحدة متساوية فلم يكن مشاراً اليه بالاشارة للحسنة
ولما نفوا عنه الكون في الزمان اي ليس وجوده وجوداً زمانياً انه لا
يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا
في مكان وهذا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب العمل ولا يعرف
للعقل فيه خلاف وان كان مذهب المجسمة بالحركة كما حركها الجاهل
والمكان اما الحكماء فلان الزمان عندهم مبدأ حركة المحدد للجهات
فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي
زمانياً بمعنى انه يتقدم بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده
الا في الزمان والتغير التدريجي متعلق بالان الذي هو طرف الزمان فالان يتغير
فيه اصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً نعم وجوده مع مفارقه للزمان وحال

ق

مع حصوله واما زمان او ابى لا يمكن حصوله الا في احدهما فكلا
واما عند الاشارة فلان الزمان مجدد بقدره مجدد فلا يصور في
القديم فبأى تفسير نفس الزمان امنع ثبوته له تعالى جعلوا جواب لما في
قوله لما نفوانية جميع الازمنة ماضيتها ومستقبلها وحالتها اليه
نسبة واحدة فيه بحيث لا نالنا ان نسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة
فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف
ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي
لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم
لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدان الغد لا لفقدانه واختلاف نسبة
اجزاء الزمان اليه من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه
في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان
الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه هكذا قال
بعض المدققين وليس بشئ لان المراد من قولهم جعلوا ان نسبة جميع الازمنة
بالنسبة اليه تعالى من حيث ان وجوده لا يتوقف على شيء من اجزاء الزمان
نسبة واحدة ولا شك ان ذلك فقالوا اي الحكار كما يكون العالم بالامكان
اذ لم يكن العالم بها مكانا ابي لا يتوقف وجوده على كونه في مكان هـ
يكون عالما بان زيدا في اي جهة من جهات عمه وكيف يكون الاشارة
منه اليه ولم بينهما من المسافة وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل
نسبة شيء منها ابي من ذوات العالم الى نفسه ابي نفس ما لا يكون مكانا
بانه هناك منه لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة
كلها ماضيتها ومستقبلها وحالتها اذ لم يكن زمانيا ابي لم يكن وجوده

زمانياً بالمعنى الذي مرى لا يتوقف وجوده على كونه في زمان لا علمه
فانه في صدد بيان علمه نفع بالاشياء ليس زمانياً يكون عالماً بان زبدا
مثلا في اي زمان تولد عمره في اي زمان وكم ما بينهما من المدة كذلك
في جميع الحوادث المرتبطة بالارضية الثلثة فانه نفع بعلم كلا مهنا في وقته
واي نسبة بينه وبين غيره وكم ما بينهما من المدة ولا يجعل نسبة شئ
منها من الحوادث الى زمان يكون حاضرا له فلا نقول هذا مضى وهذا
ما حصل لعبد وهذا موجود الان وفيه بحث اذ قد عرفت ان نسبة
الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يقول هذا
مضى مع علمه بانه كان في الماضي او لقول هذا ما حصل بعد علمه بانه في
المستقبل او لقول هذا موجود الان مع علمه بانه موجود الان والاشارة
المذكورة بهذا لا ينهم ان يكون حسبه حتى لا يصح من برى من الحاسة
كذا قاله بعض المدققين وجوابه ظاهر لان المراد من الاشارة في قوله فلا
لقول هذا مضى هو الاشارة الحسبه قال الشيخ في تعليقه فواجب
الوجود لو كان علمه زمانياً اعنى زماناً مشارا اليه حتى يعلم ان الشئ
الفلاني في هذا الوقت غير موجود وعذا يكون موجوداً كان علمه متغيراً
فانه كما ان هذا الشئ غير موجود الان وبصير موجوداً عذا كذلك العلم
به اما ان يعلمه كذلك فيكون متغيراً واما ان يكون علمه عذا كعلمه في
هذا اليوم فلا يكون علماً فانه يكون محالاً ان يكون علمه عذا كعلمه في هذا
اليوم بل قد تغيره وقال في موضع اخر منها الاول يعرف هذا الكسوف
الجزئي باسبابه المؤدية اليه ووقته الشئ الذي يكون فيه باسبابه
الموجبة له ويعرف اسباب مقدار البتة بسببه ويعرف انجلازه بالسبب

الموجب له وكل ذلك بعرفه كليا باسبابه المؤدية اليه الموجبة له ويعرف
المادة التي بين الكسوفين وجميع احواله واسبابه الشخصية فلا يتغير علمه
تعالى بتغير هذه الاشياء وتشخصها اذ ليس يعرفها مشارا اليها هذا
كلامه وكم من مثل في مواضع من هذا الكتاب ولا شك ان المراد منه
الاشارة الحسنة لا العقلية كالايجازي فانضح المرهم وان دفع البحث فان
الاشارة الحسنة لا يصح من هوبري من الحاسنة كما ذكره المعترض المدقق
قدس سره بل يكون جميع ما في الازمنة الثلاثة من جميع الموجودات من
الازل الى الابد حاضرا عنده في وقتها متساويا النسبة اليه تعالى فيه
ما صرح بجوابه مع علمه ينسب البعض الى البعض وتقدم البعض على البعض
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول
الزمان فيه بحسب وصفها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل
هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكتابات وفي
الحاشية وقال ايضا في حواشي تلك الرسالة المتعالي عن الزمان
فان الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد متساويا النسبة
اليه يحيط علمه باجزائه على التفصيل وبما يقع في جزائه شيئا بعد
شيء فكان الزمان في كنه بطالع كناية بعبر نظره على حرف بعد حرف فيكون
حرف قد عي عليه وحرف حاضر عنده محاذ لعينه وحرف لم يصل
نظره بعد اليه والمتعالي عن الزمان كمن يكون جميع الكتاب حاضر عنده
وعالم ترتيبه وعلم الاول بالزمانيات كذلك انتهى وسر ذلك ما اشار
اليه ختم المحققين الدواني في شرح ربا عيانة بالفارسية بعد ذكر المدعي
بهذا الوجه وسر اين معنى ان كمن چون ذات حق تعالى بلکه امور متقدمه

بر زمان مطلقاً محاط زمان نیست بلکه محیط است بر زمان پس
ماضی و استقبالی نسبت با ایشان نباشد بلکه نسبت با زمانیات
باشد و ماضی و مستقبل و حال که نظر بر زمانیات واقع است همه
نظر بعلم ایشان در حضور مساوی الاقدام باشد چه ماضی و استقبالی
از ثوب عدم حاصل میشود زیرا که منشاء ماضی و استقبالی زمانست
و زمان فرع حرکت و حرکت ناشی از قوه و قوه مستلزم عدم ما بالقوه
و عدم برادر وجود حقیقی بلکه در حریم مجردات انداز نسبت و مثال
این معنی بوجه آنست که شخصی انسانی حاصلی که اجزاء آن مختلف
اللون باشد سبباً ملاحظه نماید و بر جمیع الوان بیک دفعه مطلع
شود و همان خط را بحدی بر حیوانی هر لحظه از آن ضیق الحذفه که
احاطه آن نتواند کرد گذراندن چنانچه آن حیوان هر لحظه از آن رنگی
مشاهده نماید و هر دم علم او بران الوان مبدل شود باینکه رنگی
معدم و رنگی دیگر موجود شد و این معنی بنا بر غیبیة اخاد الوان
از مشاهده اوست و تعاقب در حضور نم فال پس از آن تا ابد
بیک دفعه محاط علم الهیست و هیچ جز و هیچ شان از حیطة شهود
او غائب نمی تواند شد و لا یخفی فی انه اوضح مما ذکره المحقق فی خواشیه
و اذا تقررت هذه القانون عندهم ايجال الحکاء و حکوایه بان علیه تع بالامثاله
الزمانیه لیس زمانیه علی ما مر معناه و لما لم یسح هذا الحکم او هالم تنوعین
فی المكان والزمان لما حکم به او هالمهم الفاسده من انه لا موجود الا
وهو فی زمان و مکان حکم بعضهم ابي بعض التنوعین فیها حواب
اذا فی قوله اذا تقررت بكونه تعالی مکانیا ابي لا یکن وجوده الا فی مکان

و**يشيرون** إشارة حسية الى مكان **بجنته** وهو فوق العرش
والى هذا ذهب **الحنابلة** و**الكرامنة** من **المجسمة** **الاسلامية** وكثير من
اليهود فان اكثرهم **مجسمة** وقال بعضهم قال **الشيخ الاشعري** في آخر
مصنفاته كما ذكر اصحابه وهو كتاب **الابانة** اهل السنة مجمعون على ان الله
تعالى على العرش وعلمه في كل مكان وان له يدين من غير جهة وذكر
الآيات **القرآنية** و**الاحاديث** **الصحيح** في ذلك وان له علم كما قال انزل
بعلمه وان له سمعاً وبصراً وسمع وبصره غير علمه لكن من اعتقد انه
تعالى في جو السماء محصور محاط به وهو مفضل الى العرش او غير العرش
من **المخلوقات** وان استواءه على العرش كاستواء **المخلوق** على كرسيه
فهو ضال جاهل ومن اعتقد انه ليس فوق العرش **والسموات** اله
يعبد ضال مبتدع خارج عن **نبيج السنة** وطريق **الانبياء** عليهم السلام
هذا كلامه **ولاشك** انه خلاف ما **اشتبه** بين **جماهير** **الاشاعرة** لايتما
المتأخرين منهم **وحكم** بعضهم بكونه تعالى زمانياً **الظاهر** منه بقرينة
كونه مكانياً ان وجوده تعالى زمانياً لا يحصل الا في زمان وهذا مما
يقول به احد وانما قال بعضهم بكونه علمه تعالى ببعض الاشياء زمانياً
فانهم قالوا ان علمه تعالى بالحوادث انما يحصل وقت وجود الحوادث
واما قوله وفي الازل فلا علم له تعالى عن ذلك بالحوادث ويقولون ان
هذا الحادث المعين الذي مضى فانه تعالى لمضيه وان ذلك الحادث
المعين الذي لم يأت بعد لم يحصل له بعد لانه انما يحصل له وقت
حدوثه وهو لم يحصل بعد **فالت** في شرح المقاصد ذهب **ابوالمحسن**
الى ان علم **الباري** بالجزئيات يتغير بتغيرها **ومحدث** بعد وقوعها

ولا يفتح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهنم بن صفوان
وهشام ابن الحكم من القدماء وهو انه تعالى في الازل انما يعلم بالاشياء
والحقايق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذلك
قد عدم انما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة
فذا انما تعالى بوجوب العلم بالشيء بشرط وجودها فلا يحصل قبل و
جوده ولا يبقى بعد فناءه ولا امتناع في انصاف الذات بعلوم
حادثة هي تعلقات و اضافات ولا في حد وثها مع كونه مستندة
الى القديم بطريق الاجباب دون الاختيار لكونه مشروطه بفروض
حادثة وبطلانه اظهر من ان يخفى قال الشيخ في تعليقه علم الاول
هو من ذاته نع وسبب للاشياء كلها على ترتيبها فعمله نع بالاشياء
هو نفس وجودها فهو يعلم الاشياء التي لم توجد بعد على انها لم توجد
بعد ويعرف اوقافها وازمنتها واذا وجدت تلك الاشياء لم يجهد علمه
نع بها في تنفيذ من وجودها علماً مستأنفاً وهو يعرف كل شخص و
ينسبون اى هؤلاء المتوغلون في المكان والزمان من ينفي ذلك لقول
الشيخ عنه تعالى كاكثر المتكلمين والصوفية والحكام الى القول بنفي العلم
بالجزئيات الزمانية اى ان زمان المشار اليه من حيث انها مشار اليها
ومن حيث انه جزئى فانه المتنازع فيه والنفي عنه تعالى عند الحكماء
زعم منهم ان العلم بالجزئيات الزمانية من حيث انها مشار اليها و
من حيث انها جزئية لا يحصل الا بهذا الطريق اى بعد وجودها
وليس كذلك اى ليس من نفي القول الشيخ عنه تعالى بنفي علمه تعالى
بالجزئيات الزمانية من حيث انها مشار اليها لان ما زعموه من حصر

علمه نع بها بهذا الطريق بط لما مر في كلام هذا المحقق في تلك الرسالة
 اولا بجملة وتفصيله ما قال شارح الملخص كما مر من ان الحق ان العلوم
 بالسبب قد يكون على وجه جزئي وذلك لان الاشخاص من حيث هي
 معلوله وذلك ظاهر ومنتهاية في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود لما
 والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما سبق فيلزم من هذه المقدمات
 ان يستلزم علم الواجب بذاته علمه بالاشخاص الزمانية من حيث هي
 اشخاصا فقد علم هذه الاشخاص من العلم بسببها مع انها ليست كلية بجزئية
 هذا غاية توجيه كلامه وفيه بحث قد اشرفنا اليه مرارا فتذكر وحاصله
 الفدح فيما زعم انه الحق ومنع ان العلوم بالسبب قد يكون على وجه
 جزئي فان العلوم بالسبب لا يكون كليا وعلى وجه كلي كما بين في موضع
 وحاصل ذلك البيان كما مر ان العلوم على وجه جزئي لا يكون الا العلوم
 بالحقس وبالاشارة الحسية ومن البين ان العلوم بالسبب ليس كذلك
 فلا يكون على الوجه الجزئي اصلا وهو المظن وبالجملة كتب الفلاسفة
 لا سيما كتب الشيخ لا سيما تغليبها ناطقة على نفي علمه بالجزئيات
 من حيث انها جزئيات بوجه لا يمكن انكاره لفاضل فضلا عن حكيم
 محقق فهذا الانكار من هذا المحقق ليس بشئ واوجب من كل عجب
 فانه اشنع من انكار كفر ابليس مع انه لشهرته ليس فطنة التدليس
 والنهيس واما الكلام في ان نفهوم علمه تعالى بالجزئيات الزمانية
 من حيث انها جزئيات هل يوجب تكفيرهم به كما صرح به الجمهور ام لا يوجب
 كما ذكره ختم المحققين الدواني وسيد المدققين في رسالتيهما في اثبات
 الواجب فقد استوفينا في شرح الرسالتين ومناطه على ان العلوم بالحقس

نفهوم
 انه كذا
 لا يثبت الواجب

هل يمكن ان يكون هو بعينه معلوما بالعقل ام لا يمكن ذلك فعلى الاول
 لا يلزم تكفيرهم وعلى الثاني يلزم ذلك فافهم فانه دقيق وبالناظر فيه
 والتفكر حقيق ولما كان مذهب بعضهم انه تعالى لا يعلم غير المتناهي
 وهو بطل عند جمهور العقلاء من المنكرين والصوفية والحكايا اشار
 الى اثبات علمه تعالى بما لا يتناهي عند الصوفية وقال في كلام الصوفية
 قدس الله اسرارهم ان الحق سبحانه لما افضى كل شئ اما لذاته كالمعلول
 الاول عندهم كما يجبي بعيد ذلك او بشرط واحد او بشرط كثيرة كما
 لمعلولات الباقية فيكون كل شئ لازم مع فيما اقتضاه لذاته ووجود
 الفاء في جواب لما ومضارعين لفظا ومعنى من النوادر ولازم لازم
 وهلم جرا الى ما لا يتناهي فيما اقتضاه بشرط او شروط فالشيخ في
 تعليقاته الموجودات كلها من لوازم ذاته ولولا انها من لوازم لم يكن
 لها وجود وقال في موضع اخر هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازم
 فيه بمعنى انه يصدر عنه لا ان يصدر عن غيره فيه فيكون ثم قابل
 وانفعال فقولنا فيه بعين على وجهين احدهما ان يكون عن غيره فيه
 والاخر ان يكون فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يصدر عنه هذا كلامه
 ولا يخفى ان كلام الشيخ والصوفية انما يتم اذا كان الواجب تعالى فاعلا
 بالايجاب كما ذهب اليه الحكماء لا انا كان فاعلا بالاخيار كما ذهب
 اليه المليون فافهم فالصانع الذي لا يشغله ولا يمنعه شأن عن شأن
 ابي الالفات والتوجه الى شئ عن الالفات والتوجه الى شئ واخر
 في ان واحد واللطيف الخبير لا يقوته كال لا بد وان يعلم ذاته لان من يعلم
 انه يعلم شئ لا بد وان يعلم ذاته ضرورة ولازم لازمه جمعا وفردا

وقال
 الشيخ ايضا
 لوازم الاول عن
 مناهة الا لازم
 الاول وهو من عقله
 من ذاته فبواسطة
 ويترب لازما بعد
 لازم وهي غير متناهية
 واللازم الاول هو
 اللازم بالتحقق و
 هذه الاخرى
 لوازم لوا
 رزقه
 رحمة الله

١٤٠
اجمالات وتفصيلا الى ما لا يتناهي بالفعل لان المقضى للعالمية هو
الذات وللعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو
اخصت عالمية بالبعض دون البعض لكان بمخصص وهو محال
منع احتياج الواجب في صفاته وكالاته الى الغير لثباته الوجود
والغنى المطلق قال الشيخ في تعليقاته الباري تعالى يعرف ذاته ويعرف
لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانها مبداء لها ويعرف ما بعدها
وما بعد ما بعدها الى ما لا يتناهي فاذن يعرف الاشياء الجزئيات
من جهة كلية فانه يعرف اسبابها واسباب اسبابها الى ان يتاخر
الى ذاته فيعرف كل ذلك من ذاته لا من خارج فيكون لغيره فيه تأثير
وهذه العلة والاسباب لا بد منها عقل فانها متالفة مترتبة بعضا
على بعض فيكاد ان لا يتناهي هذا كلامه فان قلت لا يجوز علمه تعالى
بما لا يتناهي لان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو موقوف ولا شيء من غير
المتناهي بممتاز لان التميز عن الشيء منفصل عنه محدود ولانه يلزم
صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من لزوم تعدد العلوم بتعدد
المعلومات قلت اجيب عن الاول باننا لا نعلم ان كل متميز عن غيره يجب
ان يكون متناهي وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى
للانفصال عن الغير المغايرة له وعن الثاني بان العلم صفة واحدة
لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال
ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما
في الواقع لما عرفت من ان استثناء مبداء المحمول لا يوجب استثناء المحل
والاولى في الجواب عن الثاني منع لزوم تعدد العلوم بتعدد المعلومات

لم لا يجوز ان يعلم امور غير متناهية بصور متناهية هي مبدأ للعلم بها
قال الشيخ في تعليقه لا يستكر ان يكون اشياء محصورة موضوعة
لا اعتبارات مختلفة ويعتبر فيها نسب غير متناهية وهذه الصور كلها
لا شك انها محصورة للاول موجودة له فانه تغلفها من ذاته والنسب
بينها وان كانت في نفسها غير متناهية فانه يعلمها متناهية فان الصور
موجودة له ويكون النسب التي بينها لا محالة موجودة فهو يعلم
جميع الاشياء وجميع نسبها واحوالها فالاشياء الغير المتناهية يعلمها
متناهية هذا كلامه فتدبر وتبصر وايضاً في كلامهم اى الصوفية ان
الحق سبحانه لا يطلقه الذاتي اى لاحاطته وانباطه على الموجودات
كلها وظهوره بصورها وتجليه بجسماله المعينة الذاتية مع كل موجود
والحضور معه وحضوره مع الاشياء علمه تعالى بها فلا يعزب عن
علمه تعالى مشقال ذرة في الارض ولا في السماء فيحيط علمه تعالى
بالمتناهي وغير المتناهي ولقائل ان يقول مجرد حضور الشئ مع الشئ
لو استلزم علمه بها لزم ان يكون النفس عالمة بكل ما حضر معه في الوجود
ومن ابين انه ليس كذلك لانه ما لم يحصل بينهما علاقة مخصوصة
هي علاقة حصول صورته فيه لم يحصل علمها به وجوابه ظاهر
مما مر وتوضيحي ان علمه تعالى مبين لعلمنا وما ذكرته انما هو في
علمنا لا في علمه تعالى الشيخ في تعليقه وجوده تعالى مبين لسائر
الموجودات ونعقله مبين لسائر الغفلات فان تغفله على انه عنه
اي على انه مبداء فاعلى له ونعقل غيره على انه مبداء فابلى له هذا كلامه
ولا يخفى انه دافع للشبهة فالخاصل اي حاصل كلامي الصوفية ان علمه

ان علمه تعالى بالاشياء على وجهين احدهما من حيث سلسلة الترتيب
 اى ترتيب صدور واحد من العلويات عنه تعالى بعد واحد لما ذهب
 اليه الحكماء من ان الواحد لا يصدم عنه الا الواحد كما يحى في اخر الرسالة
 تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى على طريقة فريفة من طريق الحكماء انما
 قال فريفة من طريق الحكماء لان اول اللوازم عند الصوفية النسبة العلية
 ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار بساطة على الماهيات
 التى اولها العزل وما فى مرتبة ثم ما يليها وهلم جراً الى ما لا يتناهى واما
 عند الحكماء فاول اللوازم هو العزل الاول ثم ما يليه وهلم جراً كذا فى الحاشية
 وفيه كلام سباني تحقيقه فى اخر الرسالة ان شاء الله تعالى والوجه الثانى
 من وجهى علمه تعالى بالاشياء علمه تعالى بها من حيث احدية المحيطة بكل
 شىء وبحقيقتة فانه قد مر مراراً انه قد نقرر عندهم ان كل ما يدرك ويشهد
 فهو حق ظاهر فى صورة خلق متوهم وهى الصورة الظلية فيكون
 محيطة بكل شىء بل هو عين كل شىء ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالاشياء
 الاشياء على الوجه الثانى اى من حيث احدية المحيطة بكل شىء مسبوقة
 بعلمه تعالى بها بالاشياء على الوجه الاول اى من حيث سلسلة الترتيب
 على طريقة فريفة من طريق الحكماء فان الاول علم عينى بها بالاشياء لانه
 علم بها بسبب العلم باسبابها وعللها قبل وجودها بالاشياء فى الخارج
 والثانى علم شهودى بها بالاشياء لانه مستفاد من وجود الاشياء و
 مشاهدتها عند وجودها فى الخارج ولما كان هذا مخالفاً لما نقرر عندهم
 كما قال بعض كبراء العارفين ادراك الحق سبحانه للاشياء على ما هى الاشياء
 عليها من حفاظتها فى حال عدمها ووجودها ادراك واحد فهذا

١٤٢

سابق كلامه لان الموجودات كلها بالنسبة اليه تعالى حالته فان
الارمنة الثلثة متساوية بالنسبة اليه تعالى وكلها حاضرة عنده كما
في كلام بعض المحققين عن قريب اى المحقق الطوسي في تلك الرسالة
المكتوبة في جواب اسئلة الشيخ صدر الدين القونوي هذين سره ولذلك
صرح شيخ الفلاسفة ايضا في تعليقه انه حيث قال وقد ينشكك
فيقال ان تلك الاشياء غير موجودة بالفعل بل بالقوة فبعض علمه
يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فيقال ان كل شئ فانه واجب بسببه
وبالاضافة اليه فيكون موجوداً بالفعل بالاضافة اليه فيجب وجود
كل موجود انه يعلم فاذا علمه فقد حصل وجوده فهو يعلم الاشياء
دائماً وقال في موضع اخر منها الاشياء الموجودة دائماً والموجودة
في وقت بعد وقت والشيء المقتضى شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة
التي هي غير موجودة بالجملة والقارة بالجملة - والمعدومة في الماضي و
المعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالى موجودة وحاصلة
بالفعل لانه سبب وجودها ومبدأ الاسباب التي يوجد عنها وهو
تعلق ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود وكل العقولات
حاصلة له حاضرة عنده وحالة عنده تعالى بالسواء في كل حال اعني قبل
وجودها وبعده وجودها ومع وجودها لا يتغير بوجه انتهى كلامه
وفي مقام بحث ظاهر لان ما مر في كلام بعض المحققين عن قريب و
ما نقلناه عن شيخ الفلاسفة كله في الوجود العقلي العلي والاشراق
فيه انما البحث في مذهب الصوفية حيث اثبتوا له تعالى علماً اخر
من حيث احدية المحيطة بكل شئ ذهنياً وخارجياً ولا شك انه تعالى

ليس محبطا في الاذل بالحوادث من حيث وجوده الخارجى فافهم وستم
ولا تتبع الهوى فيضلك عن السبيل ثم المص قدس سره بعد الفراغ
عن تحقيق علمه تعالى بذاته وبما سواه من معلولات الرد ان يسرع
في تحقيق القول في ارادة تعالى فقال القول في الارادة انفق المتكلمون
باسرهم بل الملبون والحكماء على اطلاق القول بانها تعالى مرديكن
كثر الخلاف بين المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة وبين الصوفية والحكا
في معنى ارادة تعالى فعند المتكلمين من اهل السنة انها اى ارادة
تعالى صفة قد بمة موجودة في الازل زائدة على الذات قائمة بها
على ما هو شان ساير الصفات الحقيقية اى الموجودة في الخارج
مغابرة للعلم والعذرة وسائر الصفات شانها التخصيص والتزجيج
لاحد طرفي المقدور من الفعل والتزك على الاخر وعند الجبائية صفة
زائلة قائمة لا يحل وعند الكرامية صفة حادثة زائدة قائمة وعند
ضرار نفس الذات وعند البخارية صفة سلبية هي كون الفاعل ليس
بمكرة ولا ساه وعند الكعبية ارادة تعالى لفعله العلم به ولفعله
غيره لا صرية وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من
المصلحة وعند الحكماء هي اى الارادة العلم بالنظام بالاكل ويسمونه
عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل اى علم
بمقابله جميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر على ما يقضيه لفظ
الاحاطة وعلمه بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام
اى باحوال واعراض دائمة لجميع الاشياء اى التصديق باحوالها فعلم
الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ارادة تعالى لانه كالارادة

بحث
ارادة
تعالى

منبج وسبب موجب لفيضان الخير في الكل لان الشر وسر انما
 يحصل في القوابل بواسطة نقصان الامكان الذاتي على ما بين
 في موضعه من غير انبعاث وطلب من الاول الحق كما هو فينا اذ
 لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العنقول المجردة
 بقصد واردة واستدلوا عليه بدلائل منها ان الفاعل بالقد
 والارادة لا بد له من امر باعث له على الفعل ليس حجج الفعل على الترتيب
 عنده وذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل
 من لاقصوده والالم يكن باعثا له على الفعل ضرورة ان ما كان حصوله
 ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فح
 يلزم استكمال بالغيره انه محال والجواب لانهم ان الفاعل بالقد
 والارادة لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد ولو سلم فلازم
 انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لاقصوده و
 لم لا يكفي يكفي في الاولوية بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على الفعل
 والاشاعر يوافقون الحكماء في ان الباعث على الفعل لا بد ان يكون
 حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لاقصوده ويدعون فيه الضرورة
 ويقتضون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعترضة يوافقونهم
 في ان الفاعل بالاختيار لا بد له من باعث على الفعل لكنهم يمنعون
 لزوم كونه اولى بالنسبة الى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع
 قال بعض المحققين فقد صرحوا في اثبات هذه العتابة بنفي ما
 يسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها
 ليست الا وجود الكل فان الشيخ الرئيس قد صرح في مواضع من تعليقاته

بانه من هناك كلام الشيخ ليس علمه تعالى بالاشياء الا بنفس وجود
الاشياء فيلزم ان يكون ارادة تع نفس وجود الاشياء وهو مما لم
يقبل به عاقل ولما كان في تضيح المرام خفاء قال قدس سره تحريراً للذهبي
اي مذهب المنكبين من اهل السنة ومذهب الحكماء ان يقول
لا يخفى ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه
اي وقوع ما يجوز صدوره عنا بخلاف علمه تعالى بما يجوز صدوره
عنه فانه يكفي في وقوعه عنه تعالى عند الحكماء واما عند المنكبين
فانه لا يكفي في وقوعه عنه تعالى ايض بل لا بد من انضمام صفة
الارادة اليه حتى يصح وقوعه عنه تعالى بل نجد من انفسنا حالة
نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة وتلك الحالة هي الارادة
عند بعض المعزلة وانها من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون
معناها واضحا عند البعض غير ملتبس بغيرها الا انه يعتبر معرفتها
بكنه الحقيقه والتعريف عنها بما يفيد تصورها فذهب كثير من
المعزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فانه نسبة القدرة الى
طريق الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد
طرفيه او ظنه يرجح لسببه ذلك الطرفين وصار مؤثراً عنده وذهب
بعضهم الى انها ميل لعقب اعتقاد النفع او ظنه وهو المراد مما ذكره
المص واستدل عليه بان القادر كثير اما يعتقد النفع او يظنه
ولا يهده ما لم يجدت هذا الميل وذهب الاشاعرة الى ان الارادة
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شئ منهما
لازماتها فضلاً عن ان يكون نفسها فالارادة عندهم صفة

صفة بها يرجح الفاعل احد مقدرين من الفعل والتركي وهذا
 معنى صفة المخصصة لاحد طرفي المقدرين بالوقوع وهذا التفسير
 كما يقتضى كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه ومع
 هذا لا يخفى انه لا يصح نحرير مذهب الاشاعرة في الارادة بما ذكره
 المص ثم بعد حصول تلك الحالة النفسانية يحتاج في وقوع
الفعل الى تحريك الاعضاء بالقوة المنبثية في الاعضلات فذاتنا
هو الفاعل بحسب الظاهر والقوة العضلية اى المنبثية في
العضلات هي القدرة وقيل القدرة هي صحة الفعل والتركي
بالقصد ونسور ذلك الشئ اى التصور الجزئى لان الكلى يكون
نسبة الى جميع جزئيات على السوية هو الشعور بالمقدور ومعرفة
المصلحة اى العلم بما فيه من المصلحة هي العلم بالغاية عند الاشاعرة
ونفس الارادة عند المحققين من المعتزلة والحالة النفسانية
المسماة بالميلاد والارادة كذا في اصله اعنى شرح الحكمة العبن
فال بعض المحققين الارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل
بجيت يحمل عليه ويقال لا قوة التى هي مبداء النزوع والاول مع
الفعل والثانى قبله وكلا المعنيين غير انضاف البارى تعالى به
هو اى الميلان المذكورة التابعة للشوق المتفرع ذلك الشوق على
معرفة الغاية اى العلم بما فيه من المصلحة الذى قد مر انه هو العلم
بالغاية فهذه المذكورات من قولنا فذاتنا هو الفاعل الحاموس
متغايرة تغايرها ظاهراً فان تغاير الارادة للشوق ظاهر في كون
الانسان مرهياً لتناول ما لا يبشتهي كما في البشع لكل واحد من

متصور

من تلك الامور مدخل في صدور ذلك الشيء عنا وفيه تأمل
لان الفعل الاختياري قد يقع بلا شوق كما مر في تناول الدواء
البشع قال بعضهم سبب افعال الاختيارية المنسوبة الى النظر
الحيوانية اربعة ابعدها من الفعل هو النصور الجزئي للشيء الملايم
او المنافي نصورا مطابقا او غير مطابق وبلية شوق ينبعث عن
ذلك النصور وبلية الاجماع المسمى بالارادة وبدل على مغايرة للشوق
كون الانسان مرهبا لتناما لا يشتهي كما في الدوار البشع ومنه
يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا شوق فالقول بان مباديها
اربعة باعتبار الغلب وفي بحث لان امثال ذلك لا يليق باصول الحكمة
والمعارف اليقينية انما يصار اليه في الادبيات والخطابيات واذا
عرفت هذه المقدمة فالتكلم المانعون بتعليق افعالهم بالاعراض
وهم الاشاعرة وذلك لان الغرض هو السبب في ان يصير الفاعل
فاعلا بعد ان لم يكن ولا شك انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود
بذاته الذي هو نام امر يجعله على صفة لم يكن عليها فانه يكون ناقصا
من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع
الاحوال فانه ذلك لا يليق بحنابة تعالى لا النقصان ولا النكس واما
المعتزلة القائلون بتعليق افعالهم بالاعراض فلم يرد عليهم جواب يعلم مما
سبق بنا من صادق فتدبر يثبتون له تعالى ذاتا وقدرة زائدة على ذاته
كاسباتي بيانه ان شاء الله تعالى وعلم بالقدرة وبما فيه من المصلحة زائدا
تلك العلم ايضا على ذاته تعالى كما مر في بحث العلم واردة كذلك اي زائدة
على ذاته تعالى كل منها مغاير للآخر ويجعلون بمعنى الاشاعرة للجمع من

من تلك الامور المذكورة اعني الذات والقدرة والعلم والعلم بما فيه
 من المصلحة والارادة مدخلا في الابدان فيه تامل لان المتبادر من هذه
 العبارة ان الابدان لا يتحقق بمجرد هذه الامور مع انه ليس كذلك
 الا ان يقال المراد ان لكل واحد من ذلك المجموع مدخلا في الابدان
 سوى العلم بالمصلحة فانه عند الاشاعرة ليس سببا باعثا للفعل
 بل على فعله فلم يكن له مدخل في الابدان بخلاف المعتزلة فان العلم
 بالمصلحة عندهم هو الارادة والداعي الباعث للفعل على الاقدام
 بالفعل فيكون له مدخل في الابدان عندهم فيكون العلم بالمصلحة
 عرضا وغاية لا علة غائية تحقيق الفرق بين الامور الثلاثة ما اشار
 اليه بعض المحققين وقال اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث
 انها نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة له ومن حيث انه على طرف
 الفعل ونهايته يسمى غاية له وفائدة الفعل وغاية متحدتان بالذات
 مختلفتان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسبب بهذين الاسمين ان كان
 سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل عرضا
 ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالفرض والعلة الغائية
 متحدتان بالذات مختلفتان بالاعتبار وان لم يكن سببا لاقدام
 كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية هذا كلامه
 فعليك بالتوجه التام واما الحكماء فانبتوا له ذاتا وعلا بالاشياء
 وهو عين ذاته تعالى على ما اشتهر منهم والافكار مذهب كثير منهم
 الى ان علمه تعالى بالاشياء بارتسام الصور في ذاته تعالى او بالمثل
 بالافلاطونية او بالصور المرشحة في العقل الاول كما قال المحقق الطوسي

على ما مر وبتحاد العاقل والمعقول كما قال المشاؤون على ما نقله
المص قدس سره منهم فان قلت اذا كان علمه تعالى بالاشياء عين
ذاته فالظان يقال واما الحكماء فلم يثبتوا الا ذاتا فقط ويجعلونها
كافيا في الابدان لانه يترتب عليه فقط ما يترتب على الذات مع
الصفات في الشاهد فما وجه ما ذكره من ذكر العلم فقط من غير
ذكر القدرة والارادة مع ان الصفات الحقيقية كلها عين ذاته تعالى
عندهم قلت ذلك للفرق بين العلم وبين غيره من القدرة والارادة
فان الحكماء قائلون بثبوت اصل العلم له تعالى ولا ينكرون ثبوت
هذه الصفة له تعالى حقيقة بخلاف القدرة والارادة فانهم
ينكرون ثبوتها بالمعنى المتعارف له تعالى وذهبوا الى ان قدرته تع
وارادته تعالى بعينهما علمه تعالى ويرجعون جميع صفاته الحقيقية
الى علمه تعالى فصح القول بانهم اى الحكماء يثبتون له تعالى ذاتا وعلما
بالاشياء هو عين ذاته فافهم فانه المدار في تحقيق المقام ويجعلون
الذات مع العلم هذه الاشارة الى الفرق المذكور والافالظ المناسب
لذهبتهم ان يقتصر بالذات ولا يقال مع العلم كافيين في الابدان من
غير توقف للاجناد على القدرة والارادة كما يتوقف عليهما في الشاهد
فعله تعالى بالاشياء عين قدرته تعالى عليهما وعين ارادته تعالى
لها بمعنى انه يترتب على علمه تعالى ما يترتب على القدرة والارادة في
الشاهد قال الشيخ في تعليقه ان الارادة هي علمه تعالى بما عليه الوجود
وكونه غير مناف لذاته وفي موضع اخر منها ارادة واجب الوجود
بذاته بعينها علمه تعالى وهي بعينها عينه وفي موضع اخر منها ان لم

يعتبر ان قدرته تعالى بعينها ارادته وعلمه كان في صفة تكثر
فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه
وقال الشيخ في موضع اخر منها الاول لا ينكر لاجل تكثر صفاته
لان كل واحد من صفاته اذا تحقق يكون الصفة بالقياس اليه
فيكون قدرته حياة وحياته قدرته ويكونان واحدا فهو حي من حيث
هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك ما يبر صفة هذا كلامه
ولاشك ان ما ذكرناه من كلام الشيخ ثبت دعوى العينية واما
ما ذكره قدس سره بقوله اذ هو اى علمه تعالى كاف في الصدور من
غير حاجة فيه الى القدرة والارادة ففيه تأمل اذ لا يلزم من مجرد ذلك
ان يكون علمه تعالى عين قدرته و ارادته تعالى كما لا يخفى على اللبيب
واعترض المتكلمون عليهم بان مجرد العلم لا يكفي في الصدور لانه
لا بد في صدور الاشياء عنه تعالى وتخصيص بعضها بالوقوع دون
بعض وفي وقت الى محض وليس ذلك المخصص هو العلم لان
العلم بوقوع شئ معين في وقت الى محض وليس ذلك المخصص
هو العلم لان العلم بوقوع شئ معين في وقت معين تابع لكونه
يجب يقع فيه لانه ظه وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعاله
والالزم الدور فاذا علم العلم لا يكفي في الصدور واجاب الحكام عنه
باننا لانم ان كل علم فهو يقع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي
التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه
متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصح ان يكون مخصصا كما اختاره
وفي الباري تعالى وردوه المتكلمون بدعوى البداهة في استواء

نسبة العلم الى طرفين فلا يكون مخصصاً وان كان فعليا فتأمل
وكن الفضيل وعند الحكماء ليس له تعالى حالة شبيهة بالميلات
النفساني الذي للانسان لزعمهم انها نقص وجب تنزيهه عنه
وللخصم ان يمنع كونها نقصاً وجمع من محقق المعزلة ذهبوا الى
ان الارادة في الحق سبحانه والشاهد هو العلم بما فيه من المصلحة
لا الحالة الميلانية النفسانية للانسان والحالة الشبيهة بالميلات المذ
كور في الحق سبحانه وتعالى وقال بعض المحققين كون مسمى لفظ
الارادة مغاير الشعور بالمصلحة في الفعل والترك بما لا ينفع ان يخفى
على العاقل العارف بالمعاني والاصناف نعم لو ادعى في حق الباري
نوع انشاء مثل الحالة الميلانية والافضال على العلم بالمصلحة فذلك
بحث اخر وهذا وقد تقرر عند الشاعرة ان الارادة بل ارادته تعالى
ترجح ولا شك انهم لا ينكرون ثبوت حالة شبيهة بالميلات
النفساني الذي للانسان له تعالى واذا عرفت هذا فابصده بالنسبة
اليان الذات مع الصفات من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
مما مر مراراً ابصده عنه تعالى من الذات فقط من غير افتقاره له
تعالى في صدور الاشياء عنه الى غير نفس الذات من الصفات كما
يفتقر صدور الاشياء عنا الى الصفات الزائدة فهذا اي كون ذاته
تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معنى اتحاد الصفات
مع الذات على ما مر مفصلاً وانت خبيراً بانه لا دخل لهذا الكلام
في هذا المقام لان النزاع في تحقيق معنى ارادته تعالى وفي انها هل
هي عين العلم او وصفة مغايرة للعلم لا في اتحاد الصفات مع الذات

١٤٧
وعدم اتحادها معه لان يقال انه مما يتوقف عليه مزيد تحقيق
هذا المزمع واذا كان كذلك فليس صدور الفعل عنه تعالى لصدوره
منا لان ارادة تعالى ليس لها داع كرادتنا فان ارادة علمه تعالى
ولكن باعتبار الارادة اذا كانت تابعة لتصد من خارج يعزب بحسب
المقصر فيصح ان يصدر عن مزيد واحد بحسب اختلاف الدواعي افعال
مختلفة واما اذا لم يكن الارادة تابعة لداع كان الافعال الصادرة عن
المزيد على سبيل النزوم فيكون صدور الفعل عنه تعالى على سبيل
اللزوم بخلاف صدوره عنا فانهم ولا يكون صدور الفعل عنه
نع كصدوره من النار والشمس مما لا شعوره بما يصدر عنه قال
بعض المحققين ان الفلاسفة لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلوا ان في نفي الارادة عنه
تعالى شناعة والخاف لا فعالة بافعال الجارات جا ولو اثبات
كونه تعالى مريدا على وجه لا ينافي كونه ناع موجبا فزعموا ان الارادة
عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخبر من حيث هو
كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك
العلم سببا لصدور ذلك الفعل حال كونه غير مغلوب في ذلك
ولا مكروه والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا فلا يكون كالنار
والشمس تعالى عنه ولا شك انه لا يجدي في نفي النقيصة عنه
لان من البين ان صدور الفعل عن الفاعل اذا كان على سبيل
النزوم فهو نقص بخلاف ما اذا كان صدور الفعل عنه بالاختيار
والقصد والانبعاث فانه كالذوى العتقون السببية واما

الصوفية المحققون وهم القايلون بوحدة الوجود فيثبتون
له تعالى ارادة زائدة على ذاته تعالى لكن تلك الزيادة بحسب التعقل
بمعنى ان العقل يفهم منه غير معنى الذات لا بحسب الخارج بمعنى
ان ليس في الخارج وهو بيان احديهما الذات والاخرى الصفة
موجودتان كما ذهب اليه الاشاعرة كما يراد بالصفات اي كباقي
الصفات من العلم والقدرة والحياة فانهم ذهبوا الى انها
عين بالذات بحسب الخارج زائدة عليها بحسب التعقل كما مر مفضلاً
فهم اي الصوفية بخالفون المتكلمون من اهل السنة في اثبات المتكلمين
منهم ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج لا للصوفية ذهبوا الى انها
عين الذات بحسب الخارج وبخالفون اي الصوفية الحكما في بعضها
اي نفى زيادة الازدية بالمرّة اي بحسب التعقل والخارج معاً فان
الصوفية ذهبوا الى انها زائدة بحسب التعقل وفيه بحث لان المقصود
ههنا بيان معنى ارادة تعالى عند الصوفية لان الكلام فيه وان
هل هو العلم او صفة مغايرة لساير الصفات لان الازدية تعاقب
هل هو مغايرة لذاته زائدة عليه او عين الذات فانه قد سبق
في بحث على حدة انه صفة تعالوتية زائدة على ذاته تعالى ذمناً
وخارجاً عند الاشاعرة وعين الذات ذمناً وخارجاً عند الحكما
وعينها خارجاً وزائدة عليها تعقلاً عند الصوفية فهذا تكرار
محل والذي يظهر من كلام الصوفية ان الازدية تعالى وان لم تكن
عين علمه تعالى بالنظام الاكل في التعقل لكنها لازمة له بحيث
يستحيل تفككها عنه فيلزم عليهم ما لزم على الفلاسفة ودرابهم

ما كان دليلا على الفلاسفة وقد عرفت جواب المتكلمين عن دليلهم
 فندير ونذكر هذا والمص قدس سره لما فرغ من بحث الاستلزام اذا
ان يشترع في القدرة فقال القول في قدرته تعالى ذهب المليون
كلهم الى انه قادر القدرة الاولى ان يقال ههنا مثل ما قيل
 في الاستلزام انفق المليون والحكام على اطلاق القول بانته قادر
 ولكن اختلفوا في معنى قدرته تع فذهب المليون الى انه تعالى قادر بها
المعنى المتعارف عند الجمهور وهو ما اشار اليه المص بقوله ايجب
منه ايجاد العالم ونزك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعى بحيث
 المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند حلوله من الدواعى
 بحيث لا يصح عدمه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب
 لانه الذى يجب الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يمكن من النزك اصلا
 كذا في الحاشية وللغرض منه دفع شبهة قوية من شبهة الفلاسفة
 على المتكلمين في ان قدرته تعالى لو كان بهذا المعنى لزم عدم الفرق
 بين الموجب والقادر وان يكون النزاع بيننا وبين المليون في ذلك
لفظيا وليس شيئا منهما من الفعل والنزك لانهما لذاته تعالى بحيث
يستحيل انفكاك اى انفكاك شئ منهما عنه عن ذاته تعالى كما ذهب
 الفلاسفة من ان يستحيل انفكاك الفعل اى صدور العالم و
 ايجاده عن ذاته تعالى فان عدم صدور العالم عنه تعالى ممنوع
 لذاته عندهم كما يجيى بيانه ان شاء الله تعالى والدليل المقول عليه
 في اثبات قادرية البارئ بالمعنى الذى ذهب اليه المليون انه تعالى
 صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما

بنصوري بطريق القدر والاختيار دون الايجاب والا يلزم
تخالف المعلول عن تمام علتة حيث وجدت في الاول العللة دون
المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات اشياء من الحوادث يستند
الى الباري بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان
العالم حادث بجميع اجزائه على ما فرره المتكلمون او يبين امناع
ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولات قديم
مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وقفنا عليه الخصم او
حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث
الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وهذا مستغنى بالانفاق وقد تفر
في بحث التسلسل بيان استحالة وجودها لانهاية لها بمنتهى كانت
او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قل
الامام الخميني دخول حوادث لانهاية لاعدادها على التعاقب
في الوجود معلوم البطلان باوابل العقول وكيف بنصرم بالجوهر
على اثر الواحد ما افتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه
الدورة التي نحن فيها على ما برز عم الملاحظة من ان العالم لم يزل
على ما هو عليه ولم يزل دورة قبل دورة الخاول ووالد قبل ولد
وبذر قبل زرع وحاجة قبل بدجة وهذا بخلاف حوادث
لا اخر لها كنعيم الجنان فانه ليس فضاء بوجود ما لا يتناهي و
هذا كما اذا قيل لا اعطيتك درهما الا اعطيتك قبله دينارا
ولا اعطيتك دينارا الا اعطيتك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه
على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف اذا قال لا اعطيتك

درهما الا اعطيت بتعدده ديناراً او لا اعطيت ديناراً الا اعطيت
بعده درهماً واما الفلاسفة فانهم قالوا ابجاده تعالى للعالم على النظم
 الواقع من لوازم ذاته فيمنع خلوه عنه اى عن ابجاده للعالم لان
 ابجاده للعالم هو الفيض والجود والقبض والجود لازم لذاته كما ذكرنا
 العلم وسائر الصفات الكالية فابجاده للعالم لازم لذاته تعالى
 وهو المظ اما الصغرى فظاهرة والكبرى محل البحث والدفع
 ومنها ينفتح المنكبين باب الجواب فتدبر تغز بالصواب فانكروا
 اى الحكماء ثبوت القدرة بالمعنى المذكور عند الملبين له تعالى
لا عنضادهم انه اى القدرة بالمعنى المذكور نقصان وذلك لما فيه
 من القوة والامكان قال الشيخ في تعليقه انه معنى قولنا انه تعالى
 قادرانه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال نعني به ما يتعارفه الجمهور
 في القادر من ان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا
 شئ ما لم يتخرج بمترجح فان لنا قدرة على الضدين فلو كان يصح
 صدور من قدرته يصح صدور فعملين معا عن انسان واحد في
 حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول برى من القوة واذا و
 صف بالقدرة فانه بوصف بالفعل دائماً ونحن اذا حققنا معنى
 القدرة كان معناه شئ شار وليس هو ابيضاً بالفعل فانا ابيض قادر^ن
 على المشيئة على الوجه الذى ذكرنا فيكون المشيئة فينا ابيض بالقوة فكأن
 القدرة فينا ابيض تارة في النفس وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس
 هي المشيئة وفي الاعضاء على التحريك فلو وصفنا اول بالقدرة
 على الوجه المتعارف بوجوب ان يكون فعله بالقوة ولكان هناك

ههنا البشي لم يخرج الى الفعل فلا يكون تاما وفي الجملة فان القوة
والامكان في الماديات والاول فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة
هذا كلامه ولا يخفى دلالة على ان القدرة بالمعنى المتعارف نقصان
وفيه بحث لانه في الحقيقة كالمغالطة فان القوة والامكان اللذين
في الماديات هما القوة والامكان اللذان من الشئ الخارج عن ذات
هذا البشي في هذا البشي كالقوة والامكان في الممكنات واما القوة
والامكان من نفس البشي في البشي فاخصاصه بالماديات غيرم كيف
وقد جوز الشيخ في تعليقاته ان يكون الواجب تعالى فاعلا وقابل
بالنسبة الى شئ واحد كما مر في بحث العلم وعينية الصفات للذات
فتذكر واما كونه تعالى قادرا يعني ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل
فهو متفق عليه بالفريقين الحكام في الملبيس كذا في شرح المواقف
بل في عبارة الشيخ الزبيدي في تعليقاته ولا يخفى ان هذا لانفاق
بين الفريقين انما هو بحسب العبارة فان المشية والارادة عند الحكماء
ليس الا العلم بالنظام الاكل فعي قولهم ان شاء ان حصل له العلم
بالنظام الاكل اوجد العالم وان لم يحصل لم يوجد ومعنى قول الملبيس
ان اراد ايجاد العالم بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجد كذا في
الحاشية وهو الحق فانه تلبس من الفلاسفة وقد لبس عن لزوم
شناعة نفي القادرية عنه تعالى بالمعنى المشهور عند الجمهور
ولهذا قال الشيخ في موضع اخر من تعليقاته واذا ووصف الاول
بانه قادر على ما يقولونه وهوانه ما يصح ان يصدر عنه الفعل وانه
اذا اراد فعل فقد شبهوه في هذا القدرة والمشية بالانسان

اذ هو قادر على ان يفعل اذا كان له سبب مرجح ولا تخ الشبهة عن
 القوة فلا يكون بالفعل قادراً ولا يعنى عنهم قولهم انه تعالى قادر
 بذاته لا بقدرته عنه فليس معنى القادر عندهم ما ذكره واذا كان الا
 واجبا بذاته وجعل القدرة له بالا مكان فقد صار شئ واحد واجبا
 وممكنا او يكون الامكان صفة لواجب الوجود بذاته وهو مح فجب
 ان يكون كل شئ منه واجبا وبالفعل لانه واجب الوجود بذاته و
 نحن انما نعنى بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته علمه فهو من حيث
 هو قادر على كل شئ بسبب لصدور الفعل عنه وليس قدرته
 بسبب داع يدعو اليه فقدرته تعالى علمه انتهى ولا يخفى تاويله
 لما ذكره المصنف في الحاشية وفيه تصريح لعدم الفرق بين تفسير القادر
 وانها منفيان عنه تعالى عند الحكماء فما قال سيد المحققين في
 حاشية شرح حكمة العين من دعوى الفرق حيث قال والقادر المختار
 ان فسر بما ذكر من انه اذا اشار فعل فالله تعالى فاعل وقادر مختار
 عند الحكماء وان فسر بما يصح منه الفعل وعدمه فليس كذلك
 بالفعل لانه لذاته ليس بشئ كما عرفت ومنه يعلم ما في قوله الا ان
 الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود فيه
 بحيث لان مشيئة الفعل عندهم ليس الا العلم بالنظام الاكل كما مر
 فليزعم ان يكون العلم بالنظام الاكل هو الفيض والوجود بعينه
 عندهم وليس كذلك فانه قال الشيخ الفيض فعل فاعل دائم
 دائم الفعل فلا يكون فعله بسبب دعاه الى ذلك ولا الغرض
 الا انفس الفعل وقال واما الجود فهو افاة الخير بلا عوض ولا

ولا غرض وذلك لمهد و فاعل لا غرض له و واجب الوجود فعله
وارادته كذلك فاذن فعله هو الجود المحض الا ان يقال العلم بالنظام
الاكل من حيث انه سبب للايجاد فعمل وافادة الخبير كيف لا وقد قالوا
ان علمه تعالى فعلى لازمة لذاته وانما كانت لازمة لذاته تعالى لما اشار
اليه بالوصف الذي هو الفيض والجود فان لزومها لذاته ظاهر
عند العقل واظهر من لزوم مشيئة الفعل لذاته فان القول ينسأ
سرع الى قبول الفيض والجود لذاته وان لم ينسأرع الى قبول لزوم
مشيئة الفعل لذاته وهذا في الحقيقة تلبس ابض وندليس لانهم
لم يريدوا من مشيئة الفعل ارادته كما هو الظاهر بل العلم بالنظام الاكل
كل لزوم ساير الصفات الكالنية له تعالى من العلم والحياة وغيرها
وانت خبير بان دعوى لزوم العلم بالنظام الاكل لذاته تعالى مسلم عند
المتكلمين ولا نزاع لهم في لزومه له فانه علم خاص بمنع خلق ذاته تعالى
فليست تحيل الانفكالك بينهما بين مشيئة الفعل بالنظام الاكل وبين
ذاته تعالى ولكن النزاع في ان هذا العلم لا يكون وحده سبباً للايجاد
ولا يكفي فيه بل لا بد له من امرض هو الارادة حتى يصدر عنه تعالى
ايجاد العالم وبوجده وهم يقولون انه كاف في ايجاد ولا يقتصر الى
صفة اخرى فالنزاع في امرين احدهما في معنى الارادة فانها عند الحكماء
هو العلم بالنظام الاكل وعند المتكلمين صفة اخرى مغايرة للعلم
وثانيتها في ان العلم بالنظام الاكل هل هو كاف في ايجاد العالم ام لا
لهذا ينبغي ان يعلم هذا المقام لسبب يقع في النظام واذ كانت مشيئة
الفعل لازمة لذاته تعالى فنقدم الشرطية الاولى اعنى قوله ان شاء

ان شاء فعل واجب صدقه والا لا يمكن انفكاكه عن ذاته تعالى
 وقد عرفت انه يستحيل الانفكاك عنهما ومقدم الشرطية الثانية
 اعنى قوله ان لم يشاء لم يفعل ممنوع الصدق لذاته لان عدم مشيئة
 تعالى لا يجاد العالم ممنوع بالذات عندهم وفيه بحث لانه ان كان
 مشيئة الفعل بمعنى العلم بالنظام الاكل فلا شك في انه لا نزاع
 للمتكلمين ايض في ان مقدم الشرطية الاولى واجب صدقه لان
 العلم بالنظام الاكل واجب المحصول له تعالى في الازل انما النزاع
 في انه هل هو كاف في ايجاد العلم ام لا وكلتا الشرطيتين صادقتان
في حق الباري تعالى فان الشرطية لا يتعلق صحتها بان يكون جزاها
 صادقين فانه بصدق ان يكون جزاها كاذبين ومثال هذا لو كان
 الانسان طائرا لكان يتحرك في الهوى وهذه قضية صحيحة مع كذب
 مقدمها ونالها وبصح ان يكون المقدم كاذبا والناتى صادقا مع
 صدق القضية كما يقال لو كان الانسان طيارا لكان حيوانا كذا قاله
 الشيخ في التعليقات وفيه ما عرفت من ان كلتا الشرطتين على مذهبهم
 في قوة ان حصل له العلم بالنظام الاكل اوجد العالم وان لم يحصل
 له العلم بالنظام الاكل لم يوجده لا يفهم منهما الجمهور ان الله تعالى
 ان اراد ايجاد العالم بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجد والصادق
 في حقه تعالى عند الحكماء هو الاول ولا الثانى والثانى لا الاول
 عند الجمهور فهو تلبس منهم على الجمهور فعالتشيعهم بانفقوا
 معكم في كونه تعالى قادر مع انهم خالفوا في الحضيقة لان خلاصة
 النزاع انما هو في ايجاد العالم هل هو لازم لذاته تعالى بمنع انفكاكه

ان

عنه وهو مذهب الحكماء، وليس بلازم لذاته تعالى بل يصح منه
إيجاد العالم ونزكه بل ترك إيجاد العالم في الازل وانما اوجده حادثاً
فانضافهم مع ملبيين في صورة اخرها بين الشرطين بخفض التمويه
والتسليس لا يغني عن جوع والله اعلم واما الصوفية القائلون
بوحدة الوجود فهم متفقون مع الحكماء في نفى القدرة بالمعنى
المعارف عند الجمهور عنه تعالى ومخالفتون المنكبين بل الملبيين
فيه فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على الذات بحسب المتعقل لنا
الخارج كاذب اليه الاشاعرة وزائدة على العلم بالنظام الاكل
خلافاً للحكماء فان الارادة عندهم هو نفس العلم بالنظام الاكل
وانت جبر بانه ههنا مستدرك لان الكلام في بيان مذهبهم في
قدرته تعالى لا في ارادته الآن يقال انه انما ذكر لانه توطئه للقصور و
يثبتون له سبحانه اختياراً فهو عطف على ارادة والمراد منه ههنا قدرة
في إيجاد العالم هذا التخصيص بيان للمقص فان النزاع فيه واما اثبات
القدرة له سبحانه والاختيار في إيجاد صفاته الحقيقية في ذاته فمالم
بذهب اليه جمهور المنكبين من الصفاتية فضلاً عن نفاة الصفات
وقد يطلق الاختيار بمعنى الميل الى الشيء والشوق اليه مع تفصيل
ومن ههنا قال بعض المحققين ان الارادة اعم من الاختيار لكن
اثباتهم اختياراً له سبحانه في إيجاد العالم لا على النحو والوجه المنصوح
من اختيار الخلق اى ليس اختياره تعالى في إيجاد العالم وقدرته نفع
عليه كقدرة الخلق واختيارهم في إيجاد الاشياء الذي هو تردد وامكان
واقع بين امرين كل منهما من الامرين ممكن الوقوع عنده اى عند الخلق

وحاصل هذا التردد وهو صفة الصدور واللاصدور الذي فسروا
 القدرة فيترجح عنده عند المختار احدهما من الصدور واللاصدور
 لمزيد فائدة وجيكم ومصالح لا يعلمها الا هو كما ذهب اليه الاشاعرة
 او مصلحة تتوخاها بطلبها وهو الداعي كما ذهب اليه المعتزلة ولو
 قال فيترجح عنده اخدهما بمحض ارادة الفاعل المختار كما ذهب
 اليه الاشاعرة او مصلحة تتوخاها لكان اولي وانما قال لكن لا على النحو
 المنصور الخ لما اشار اليه بقوله فمثل هذا التردد الواقع بين امرين
 كل منهما ممكن الوقوع عنده فترجح عنده احدهما كما بينت في
 حقه تعالى عند الصوفية والحكماء وانما استنكروا مثل هذا في حقه
 تعالى لانه تعالى احد بالذات بمعنى انه بسيط بحيث في غاية البساطة
 والتجرد منزلة الذات ان بلحقها هيئة او حلية او صفة جسمانية او
 عقلية وهذا غير ممكن عن الصفاتية من الاشاعرة ومن يجز وجلوهم
 واحد بالصفات ان اراد منه ان صفاته تعالى كلها راجعة الى صفة
 واحدة هو العلم كما ذهب اليه الفلاسفة فهو محتمل عند الاشاعرة بل
 المعتزلة ايضا بل للصوفية كما مر وان اراد انها عين الذات وليس وراءه
 صفة زائدة على الذات فهو بعد تسليمه عند الصوفية والحكماء لا
 يجدي نفعا في المقام كما يظهر بادي في توجه امره واحد لفظ لا مر
 في اللغة العربية بطلق على اقوال المشهور بالدال على طلب الفعل دلالة
 اولية وعلى الشيء والصفة والشان والطريق والمعنى البربع ههنا انب
 اي شانه تعالى وحاله تعالى واحد وعلمه بنفسه وعلمه بالاشياء المغايرة
 لذاته تعالى علم واحد هذا وان ذهب اليه الحكماء والصوفية في بعض مقالاتهم

في الصالح نوجب مضافا
 الى الخبرين ونصت الى

الاحدى
 منسوب الى
 الواحد للمبالغة في
 الوحدة على ما بين في
 مظانه

وللمبحث فيه
 مجاز

لكنه غير بين ولا مبين فان الظان العلم بالسواد مغاير للعلم بالبياض
وهكذا في غيره كيف لا وقد مر ان الشيخ الرئيس ذهب ان علمه تعالى
بالاشياء باسرها صورها في ذاته تعالى ومن المبين ان علمه تعالى
بنفسه ليس كذلك اللهم الا ان يقال ان الصور عند الصوفية عين
ذاته تعالى كما مر فتذكر واذا كان الواجب احدى الذات والصفات
والشان والعلم فلا يصح لديه تردد ولا امكان حكيمين مختلفين و
ذلك لان امكانهما لديه انما يكون بتكثر في الصفة او الامرا والعلم
وليس فليس وفيه بحث لما مر من المنوع في كل من ذلك فان الشاعر
ومن يجذ وحذ وهم من الصفاتية منع ذلك لتكثر صفاته في الحقيقة
عندهم فيصح لديه تعالى امكان حكيمين مختلفين وبالجملة هذه
عوي لا يمكنهم اثباتها بالدليل واما بالذوق والكشف فلا كلام
لنا فيه بل لا يمكن وجودهما هو المعلوم له تعالى وذلك ظاهر لان
غير المعلوم له تعالى ليس الا الممتنع لذاته كما صرح به شيخ الصوفية الوجودية
اعني المحقق العربي وشيخ الفلاسفة ابو علي بن سينا في الشفاء
وشيخ المتكلمين الامام الرازي في مباحثه واما التقييد بقوله المراد
في نفيهما يعني نفيهما لان الازدة راجعة الى العلم بنظام الاكل الا ان
يقال هنا عند الحكماء واما عند الصوفية فالازدة زائدة على العلم
في العقل وكذا التقييد بقوله المراد في نفسه ففيه ايضا تأمل فالاختيار
الالهى عند المحققين من الصوفية الوجودية انما هو بين الجبر والاختيار
بالذات كما ذهب اليه الفلاسفة والاختيار الذي هو لفتيضة كاذب
اليه المليون المفهومين للناس اى الحكماء والمتكلمين والمتكلمين

فقط وقد زعم الاستاد الروافی ان قول الامام الذی هو بالحقیق ناظق
 جعفر بن محمد الصادق لا جبر ولا تفویض ولكن امریهین امریه اشارت
 الی بیان هذا فانه بیان حال الاختیار الالهی لیسما استنهم من ان اشارت الی
 ان افعال العباد كذلك وتوضیح الكلام وتحقیقه بقضی مزید یسط
 فی الكلام فنقول قد قال الاستاد فی شرح رباعیاته بالفارسیة اشار
 فیل از وجود خارجی ثبوتی در علم حق سبحانه هست و اشیا را بیان
 اعتبار اعیان ثابتة بمخوانند و قابلیت و استعدادات از لوازم
 ذوات درین مرتبه است و فیض وجود که منبسط بر اعیان میگردد
 در هر چیز بان مرتبه از کمال و نقص که قابلیت آن دارد ظاهر میگردد
 همچون ضوء افتاب که بر هر یک از اعیان قابله که واقع میشود آنچه
 دروست از احوال و الوان می نماید و فیض بارین مدارد که از ان
 هر ظرفی بقدر کجایش خود پُر میگردد و هر زمین آنچه در مشیمه
 قابلیت اوست میرو یاند و می زاید و این معنی نزد ارباب شهود مغرور
 چنانچه تمامی احوال جاریه بر شخص لازم ذات اوست لیس بحسب
 حقیقت هرنیک و بد که بر شخصی گذرد آن از لوازم و مقتضیات
 نشاء اوست و اگر کسی مراضی بان نباشد و از ان برنج شود از خود
 مرغجیده باشد اما درین مقام نکته ایست احاطه بآن واجب است
 چه آنچه از حضرت حق صادر میشود فیض وجود است و آن خیر محض
 است و شر از نقصان قابلیت عین ثابتة است که بقول تمام فیض
 نموده پس ازین وجه منسوب بحق سبحانه نباشد چه بخل از جانب
 مبداء نیست و از زلیخاست آنچه در حدیث من وجد خیراً فلیحمد الله

ومن وجد غير ذلك فلا يلوطن الا لنفسه بمس منشا ظهوره
فيض وجود حق است اما منشا قابليت ذوات اعيان ثابتة پس
هم احوال من حيث الظهور مستند بحق تعالى باشد ومن حيث
الغايبت مستند بذوات اعيان و كال منطاهر چون عكس كالك
حق است منسوب بحق باشد ونقص از محض قصور قابليت
اعيان پس منسوب بحق نباشد چنانچه فرموده الخبير كله بيدك
والشر ليس اليك مشعر بر آنست وان ينجأ وجه توفيق مبان تصوص
متخالفة الطواهر مثل قل كل من عند الله وما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك و قل كل يعمل على شاكلته
معلوم ميشود کسی که توفيق هادی طریق تحقیق کرد چه هم
من حيث الظهور الوجودی از حق است ومن حيث الثبوت
منسوب با اعيان ثابتة باشد والله ولي التوفيق وبديه الزمة التخصيق
و این مسئله ستر و درست و تفصیل آن معلوم هیچ کس نیست و جو
الاستلزام هر نشاء و تمامه احوال که برود رجب مرتب و اطوار
وجود میگذرد از ان امور است که عقول بشری را بکنه آن راه نیست
و سالکان مسالك نظری درین مقام در هر هالك افتاده اند چنانچه
معزله که فایکند بانکه حق تعالى فاعل مختار است و فعلى و معلى
بغرض است و انکه لطف و رعایة اصلاح بران حضرت واجب است
و مهار امور بر حکمت نهاده اند و در توجیه خلق کافر فقیر و امثال
آن مخیر مانده اند و اشاعرة ملاحظه جانب قدرت کرده اند و
اشیا را بان باز بسته در حصار هو لاد للجنة و لا اياتى و هو لاد النار

ولا ابالي ولا يستل عما بفعل وهم يستلون رفته اند پس معزله
فصد محافظت بر حکمت کرده اند و احوال افعال الآتی بر افعال مخلوقا
مفاس داشته اند و آخر ازان عاجز شده اند و اشاعره نظر بر قدره
کرده اند و از ملاحظه حکمت اعراض نموده نفویض آن بجانب الله
تعالی کرده اند و سخن ایشان بتحقیق افریبت و حکما فاین با یجاب
شده اند و نفی زین مشبه بان نموده اند و بنا برین تحقیق که طایفه
صوفیه کرده اند بسی شکالات مرتفع میشود چه اجمال معلوم است
که هر چه اعیان ممکنات قابلیت آن دارند در ایشان ظاهر میگردد در
وزیاده و نقصان دارائی محالست همچنانکه سلب زوجیه از رباعه
و انقسام او بر زیاده از دو نصف و نقصان او از نلثه و اثین و زیادت
او بر خمس محالست و محال را قابلیت تغلق قدرت نیست پس اگر کسی
درین مقام نامس نماید از بسی و مرطات و مضایق که محالست
سالم ماند چنانچه در رباعی دوم گفته شد و محصل این است که
انصاف اعیان بقابلیات از لوازم ذات اشیا نیست و ثبوت
علی ایشان لازم ذات حق نه صادر یا اختیار چه در صفات ذاتی
حق تعالی اختیار را مدخلی نیست چنانکه سابقا اشارت بان فرمود
و ایشان بشور وجود بعضی اختیار چنانچه در ذات خود مستعدجا
و مفتضی آند ظاهر میگردد و همافان آنچه از حضرت عالم اهل
بیت نبوة و شهسوار شهسوار میدان فتوت مطلع انوار هدایت
مجمع اسرار نبوة و ولایت الامام الذی هو بالحق ناطق جعفر بن
محمد الصادق علی بانه الکرام و علیه التحية والسلام منقولست

که لاجب و لا تفویض بل اکتبین اجرین اشاره باین تواند بود و آنچه
در صحبت بعض اعیان حکمت باین فقیر رسیده که از حضرت
قدوة العارفين بالله و صفوة الواصلين لله شیخ ابوسعید
ابوالخیر قدس سره سؤال کردند که حق سبحانه و تعالی فاعل
سوجب است یا مختار حضرت شیخ در جواب این رباعی
فرموده زلفش بکشی شب دراز آید از او و ربکا زری جنک
باز آید از او و ربیک که از هیچ و خمش بکشی بی عالم مشک طرا
آید از او اهم ازین و ادبیت و محل محفل آنکه سعة احاطة الریح
آبیت از انحصار در طرف از اضداد و تقید بجانبی از ان بلکه
مقتضی تعاقب اطراف و جامعیت اضداد است چه نزد اهل الله تحقیق
مقرر است که کمال هر صفتی در آنست که با ضد خود معاین و منابک
کرد و چنانچه در عقد فواید اسماء الله الی الحسنی مشاهده مبرور
هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن لیس باعتبارت مختلفه و
صف انحصرت بصفات متقابله توان کرد و در هیچ کدام محصور
نباشد و هذا محمل تشهید یک الی تفصیل و الله الهادی الی سواء
السبیل هذا كلامه الاستاد قدس سره و به بتوضیح المرام اعنی کون الافتاء
الالهی انما هو بین الجبر و الاختیار مع فواید جلیله اجدی من تقاریر
القضا و الله در المص حيث اشار الی هذا التفصیل بالاجمال فقال
و انما معلوماته سواء قدس وجودها كما هو مذهب الغالبین بالوجود
الذهنی اعنی الحکما لان تغلق العلم بالذنبی المحض صح ضرورة علی ما
فتذکرا ولم بقدر وجودها كما هو مذهب النافین للوجود الذهنی

100

سن المتكلمين المانعين استحاله تعلق العلم بالاشياء المحض
على ما فصل في مظانه مرتسمه ماهياتها وحقايقها في عرصة علم
تعالى اذ لا وابدأ سواء كانت للكن العرصة نفس ذاته تعالى كما مر في ذهب
اليه الشيخ في الاشارات والعضد الاول كما ذهب اليه المحقق في شرحه
او غير ذلك على اختلاف ارايهم فيهما مرتبه خبر بعد خبر ترتيبا لا اكل
منه اى لا يمكن ان يكون ترتيب اكل منه عند الصوفيه والحكاه في
نفس الامر خلافا للتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الاكل منه ممكن لكنه
لم يقع كما اشار اليه المصنف بقوله وان خفي ذلك اى انه لا اكل في نفس
الامر على لاكثرين من الملبيين واختلفوا في معنى كون الشئ موجودا
في نفس الامر فقبل اى موجودا في نفسه فالامر هو الشئ ومحصوره
ان وجوده ليس متعلقا بفرض فافرض واعتباره غير مثلا المتلازمه
بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققه في حد ذاتها سواء وجد
فرض فافرض او لم يوجد اصلا فسواء فرضها او لم يفرضها قطعاً و
قيل اى موجود في نفس المجرى وهو العوض الاول اذ العوض الغفال
والتحقق عند الصوفيه ان النفس الامر عبارة عن العلم الالهي
فان صور جميع الاشياء مرتسمه في عرصة علمه تعالى بها وان ارتبط
مزبذ تحقيق نفس الامر فارجع الى شرحنا على شرح الرسالة هـ
الضير لحتم المحققين الدواني في تحقيق نفس الامر فالاولوية بين
امرين بنوهم امكان وجود كليهما انما هي بالنسبة الى التوهم المتردد
بين الامرين اى بالنسبة اليها فان التوهم والتردد في الغيب يبتنا
عن نفس الامر ما بالنسبة الى ما في نفس الامر فالواقع في احد الاربعه

الثلاثة واجب الوقوع في نفس الامر بلا تردد فيه وما عداها اى
 ما عدا الواقع في احد الارزمنة مستحيل الوجود عند المحققين
 فان ما لا ينتهي سلسلة الوجود اليه اذلاً وابدأ فهو ممنوع وليس
 يمكن بالذات وان كان ممكناً بحسب تجوز العصى عند بعض المحققين
 على ما نقله الاستاذ الروانى في حواشيه الجديدة على الشرح
 التجديد هذا ما قاله الصوفية الوجودية وفيه بحث لان مال هذا
 الكلام الى الاجاب ونفى الاختيار ولاشك ان ذوق الانبياء
 صلوات الله وسلامه عليهم لبشهاد بخلاف ذلك وانما بسلمهم
 النقص تعالى عنه وانما خلاف ما ذهب اليه المتكلمين واجماعهم
 وجامعته تعالى عنه وانما خلاف ما ذهب اليه المتكلمون واجماعهم
 وجامعته تعالى للصفات المتضاربة يجوز ان يكون على ما قالت الاشعرا
 من انه تعالى فاعل موجب بالنسبة الى صفاته الثبوتية وفاعل بالاختيار
 المفهوم للناس بالنسبة الى ما سواه من العالم معه انه قد اعترض
 عليهم بان الاجاب ان كان نقضاً فيجب تزييه تعالى عنه مطلقاً
 والا فلم لا يجوز ان يكون بالنسبة الى العالم كذلك وبالجملة فالفرق
تحكم والمقام مظلم لا يخفى عن الاشكال وهو علم بحقيقة الحال فان
قلت فقد استدل الفرغاني رحمه الله في شرح لفصيدة الثانية
بقوله تعالى الم نزل الى ربك كيف مد الظل كظن التكوين على المكونات
ولو شاء لجعله ساكناً ولم يمده على ان الحق سبحانه متعلق بقوله
استدل لو لم يشاء ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان لا يشاء فلا يظهر
 فلا يكون الاختيار الهى بين الجبر والاختيار المفهومين للناس

واول ما يجب عليه متابعة البنية
 وهو من الكتاب وجماع انما الدين
 رضى الله

بل هو بالاختيار المفهوم للناس و بربا عن الجبر فذ هيهو لعينه
هو مذهب المتكلمين فنية هذا اليهم فذية بلا مرتبة قلت ليس
الامر كما ذكرت فان قولهم ان لم يشاء لم يقع صحيح وقد وقع في الحديث
ما لم يشاء لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضى صدق
المقدم او اسكانه اى المقدم ولو قال ولا امكانه لكان اولى كما لا يخفى
فلا ينافيه اى صدق الشرطية قاعدة الاجاب الذى هو مذهب
الفلاسفة فضلا عن ان ينافيه الاختيار الجازم المذكور اى لا
ختيار الالهى الذى هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس
كما ذهب اليه الصوفية وفيه بحث لان هذا الكلام لغوى في الجواب
لان مدار السؤال والاشكال على قوله وكان له ان لا يشاء فلا
يظهر لا على الشرطية وصدقها حتى يصح ما ذكر في الجواب فالصواب
ان يقتصر في الجواب على قوله فقولهم في الاجاد الكلى للعالم كان
له ان لا يشاء فلا يظهر ما نفى الجبر المتوهم للحقول الصعيفة اى
لنفى الاجاب الذى هو مذهب الفلاسفة كما هو اللفظ وفيه نظر
لان نفى التوهم الباطن مستحسن ولكن بوجه لا يوهم باطلا آخر
وهنا كذلك فليس على ما ينفي واما لانه سبحانه باعتبار ذاته
الاحدية عنى عن العالمين فمن هذا الحيثية فالوا كان له لا يشاء
فلا يظهر لا من حيث ان ذلك ممكن في نفس الامر حتى يكون منافيا
لما مر قال الشيخ في الاشارات الفنى التام هو الذى يكون غير محتاج
في ذاته ولا في الصفات ذاته سواء كانت اضافية او غير اضافية الى
شئ غير الجواب ابيض ليس كما ينفي لبعده عن العبارة وغاية العدم

ان هذا التأويل للنصوص القاطعة من قبلهم على انهم متفقون
 مع الفلاسفة في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية كما صرح
 به بقوله فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم
 الشرطية الثانية بالذات فان عدم مشيئة تعالى الابداء العالم ممنوع
 بالذات عند الفلاسفة كما هو ممكن بالذات عند المتكلمين بل الملبين
 ومدار حدوث العالم وقدمه على هذا قال صدق مقدم الشرطية
 الثانية لو كان ممثلاً بالذات كما قالت الفلاسفة كان العالم قديماً
 البته وهو نظير وان كان ممكناً كان العالم حادثاً كما قال المتكلمون ولا
 مخلص لهم الا ما قال بعضهم كما هو وجب العقلاء يثبتون الحدوث
 وينفون عن الحق سبحانه وبنزهونه عنه واما العرفاء المحققون
 فلا يثبتون الحدوث اصلاً ورأساً فان شهود التوحيد ينضيه
 عن اصله سنة بعد نفيه بالحق بمعنى تجلي الحق تعالى مع الايات
 بوجوه في التصور فيكون الحدوث عندهم ظهوره تعالى في الصور
 المختلفة بالتجليات المتعاقبة الغير المكررة وعندهم لا غير فافهم
 مخالفون معهم مع الحكماء في اثبات الصوفية ارادة زائدة على العلم
 بالنظام الاكل بخلاف الحكماء فان الارادة عندهم عين العلم بالنظام
 الاكل تعقلاً وخارجاً كما مر بها لا مزيد عليه لازمة له للعلم بالنظام
 الاكل بحيث يستحيل انضكاكها اي الارادة عن العلم بالنظام الاكل
 فان اللام للعهد كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات اتفاقا من
 العقلاء وفيه بحث لان المص ان اراد ان الارادة زائدة على العلم
 لانزاع للحكماء وفيه ايضاً كما صرح به الشيخ في بعض عبارته من ان

وذره
 في بقعة النيا
 ولا تغضدا لما في
 الحديث والقران فاندك
 مكلف به لا بعينه وهذا
 فرض عين على فلا يلزم
 فيه جعلنا الله تعالى
 وانا لك ممن لا يخاف
 من لومة
 لائم
 رحمة الله

بين العلم بالنظام الاكل والاسلدة تغاير بالاعتبار والافهما لثا
واحد فلا يصح قوله مخالفون الحق وان اسلده ان الاسلدة زايدة علم العلم
في الخارج فيرد عليه انه يلزم النكث في صفة تعالى ومخالف نظام
من ان مذهب الصوفية ان صفة تعالى زايدة عليه في التعقل
دون الخارج وايضا المنقص في المقام تعيين المراد من اسلده تعالى
عند الصوفية ولا يظهر ذلك مما ذكره ونفسير الاسلدة بنفس الترجيح
على اختلاف رأي الاشاعرة لا بلايم مذهب الصوفية من انه
لا تردد هناك ولا امكان ثم لما كان لتعاين ان يعترض على الصوفية
بانكم كيف نذهبون الى انه تعالى قادر مختار مع ان من مذبحكم
ان القلم لا على بدوم بدوامه سبحانه وتعالى فيكون قدماً وقد تفرق
ان القديم لا يستند الى المختار استار الى جوابه بقوله ثم اعلم
ان المتكلمين بل الحكماء ابيض في عطفه عليه بكلمة بل استار
الى رمازهم بعضهم من ان الحكماء لم يتفقوا مع المتكلمين في
ذلك بل القديم يستند الى الفاعل المختار عندهم فرد المص
بانهم متفقون على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار
بالمعنى المفهوم للناس وهو كل فاعل فقل باختيار والردة لل
يدعوه الى ان يفعل ويدعون انه لا يدعون لا الى معدوم بعد
بعد وجود الداعي بالزمان ضرورة لا بمعنى المراد للفلاسفة من
المختار فان المختار عندهم كما ياتي بعيد ذلك كل فاعل فعل
بالردة وعلمه سواء قارنه الفعل في الزمانه وتاخر عنه فان لكل
متفقون على ان القديم يستند الى الفاعل على المختار بهذا المعنى

فان
زايدة على العلم
في الخارج يستلزم
زيادة على الذات
فيه ابيض فافهم
رحمة الله

المرد بالفلاسفة كما لا يخفى وإنما لم يستند التقديم إلى الفاعل
المختار بالمعنى المفهوم للناس لأن فعل المختار بالمعنى المفهوم
لناس مسبوق بالقصد إلى الإيجاد بدبته وضرورة ومقارنته
لعدم ما قصد إيجاده ضرورة بدبته على ما ذهب إليه المتكلمون
فلا يكون قدبياً وهو المطلب قال المحققون في قواعد العبادات
هو الذي يصح منه أن يعقل وإذا فعل فعل باختياره والرد له
يدعوه إلى أن يعقل ويقابله الموجب وهو الذي يجب أن يصدر
عنه الفعل ويجب أن يقارنته فعله لأنه لو تأخر الفعل عنها كان
صدور الفعل عنه واجبا إذا لم يصدر عنه في الحال المتقدم على
الصدور والمتكلمون يقولون إن البارئ تعالى قادر إذا كان فعله
موجباً والحكام يقولون كل فاعل فعل بالردته مختار سواء قارنته
الفعل في زمانه أو تأخر عنه وموضع الخلاف في الداعي فإنه
المتكلمين يقولون أنه لا يدعو إلا إلى معدوم عن الفاعل وجوده
بعد وجود الداعي بالزمان أو بتقدير الزمان ويقولون إن هذا
الحكم ضروري والحكام ينكرون هذا كلامه وفيه إشارة بلدالة
على أن التقديم يستند المختار عند وأصرح من ذلك ما قاله
المحققون في شرح الأستشارة إن الفلاسفة لم يذهبوا إلى
أن التقديم يمنع أن يكون فعلاً الفاعل مختاراً إلى أن المبدأ
الأول ليس بقادر مختار بل إلى أن قدرته واختياره لا بوجوبان
كثرة في ذاته وإن فاعلية ليس كفاعلية المختار من الحيوانات ولما
كفاعلية المجبورين من ذوى النطباع الجسمانية فإنه تام في

في الفاعلية وان العالم اذ لم يستند اليه تعالى لان يقال كما قال
 بعض المحققين انت خير بان هذا اخترازا عن شناعة نفي القدم
والاخبار اشهر من ان يمنع واذا كان كذلك فالمنكحون اثبتوا
 اخبار الفاعل وذهبوا الى نفي اثر القديم لما ادعوا من انه ضروري
 ان الداعي لا يدعوا الا الى معدوم يصدر عن الفاعل وجوده
بعد وجود الداعي بالزمان او تقدير الزمان والحكام اثبتوا وجود
اثر القديم اثبتوا اول قدم الفاعل لم يدل دليل داله عندهم وذهبوا
 منه الى نفي الاخبار المفهوم للناس من المؤثر القديم وفيه
 بحث اما اولها قال المحقق في نقد المحصل ان المنكحين انما
 ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكماء لان العالم حادث بدليل
 داله عليه لانه فعل المختار ام لان علة الاختياج هو الحادث
 لان هذا قول بعضهم هذا كلامه ولا يبعد ان يقال ان الحكماء
 اثبتوا اول الايجاب لزمهم انه الكمال كما مر مفصلا وخصصوا
 منه الى قدم العالم فان طريقتهم هو الانتفال من حال المبدأ
 الى حال العالم لا العكس كما ذكره المص واما ثانياً فلان ان
 الحكماء ذهبوا الى نفي الاخبار زمانهم قالوا بانه تعالى فاعل
 مختار كما مر قال الشيخ في تعليقاته الله تعالى كان خلق هذا
 العالم مختاراً فانه ان لم يقبل ان لم يقبل ان لم يقبل ان كان مختاراً كان ذلك
 منه من غير رضي به وليس المختار اذا اختار الصلاح ففعله يلزم
 ان يختار مفاعلة ايض فيفعله او اذا لم يفعل مفاعله لم يكن مختاراً
 بل الاخبار يكون بحسب الدواعي ودوائره دعوى الى الصلاح

قال الامام في المحصل انتشار الخلاف
 بين الفلبيين في كونه تعالى موجبات ايجاد
 العالم او مختاراً قدم العالم وحدوثه
 فذهب الحكماء القائلون بايجاب
 صدوره عنده تعالى الى قدم وذهب
 الملبون الذاهبون الى اخبار الفاعل
 حدوثه ثم قالوا نطق الضمير بان على
 الايجاب والاخبار لا يتفقان على الحدوث
 والقدم فتأمل مرحمة الله

فاختباره هذا الكلام ولا يخفى دلالة على ما ذكره ويمكن
الجواب عنه بالمراد نفي الاختيار بالمعنى المفهوم للناس كما ذكرنا
لان نفي الاختيار بالمعنى المراد للفلاسفة وهو ما في المغليقات
فلا يخالف بينهما والتحقيق ان من زعم ان يقدم القصد
على وجود الاثر يجيب ان يكون نقدا زمانياً فسر المختار بمن
يصح منه الفعل والتزك واراد به ان يفعله تارة ويترك اخرى
ولاشك ان المختار بهذا المعنى يمنع اسناد التقديم اليه بدبيته
والحكاه يمنعون تلك المقدمة ويقولون ان تقدم القصد على
وجود الاثر لا يلزم ان يكون بالزمان بل اللازم تقدمه بالذات
واما التقدم بالزمان فقد بعرضه لقصور القدرة اذ لو كان
القدرة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على حصول الشرط و
حضور وقت وبالجملة على غير قصد الفاعل امتنع الخالف عنه
فيكون التقدم بالزمان ليس امراً لازماً للاختيار بل يلزم بعض
افراد القدرة لقصورها ولذلك فسروا المختار بالمعنى المذكور
اعنى اشار فعل وان لم يتالم يفعل وبيدوا ان ذلك لا يتلزم
جواز انفكالك المشيئة بناء على ان صدق الشرطية لا يتلزم صدق
طرفها انتهى كلام الاستاد في حواشيه التجريدية وقد عرفت
ان المتكلمين يدعون البدهة في ان التقدم بالزمان امر لازم
للاختيار المفهوم للناس ويقدمون انكاره ومكابرة يستد
باب المناظرة والانصاف ان كلام المتكلمين اظهر واصوب ولهذا
صحوا الى الحكاه بالاجاب ونفي الاختيار المفهوم للناس

حتى ذلك منهم اشهر من كفر بليس وهذا المنع ليس لالتباس
على لدخول والتدليس فافهم هذا فانه ينفعك في تحقيق قوله
واما الصوفية فهم جوزوا اسناد انزال القديم الى الفاعل المختار
وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجود الانزال القديم وفيه
بجث لانه افتراء عليهم بلا امتراء لانهم ان ارادوا بالمختار ما هو
المفهوم للناس وهو ما ذهب اليه المتكلمون اعني من يصلح من
الفعل والترك وله الترك فلا شك ان امتناع اسناد القديم
الى المختار بهذا المعنى بديهي والمنازع كما بر مقتضى عقله
مع ان الصوفية لم يقولوا بالمختار بهذا المعنى المفهوم للناس
بل قالوا كما مر ان الاختيار الهي انما هو بين الجبر والاختيار
المفهومين للناس فلا ينبغي ان يريدوا اما المختار ههنا ما هو
المفهوم منه للناس وان ارادوا بالمختار على مذهبهم مذهب
الحكماء ايضا متفقون على الصوفية في ذلك كما مر مفصلا
بالجملة فذهب الصوفية فيه اما بعينه مذهب الحكماء واما
بط ولا يصح الثاني فتعين الاول وهو المظ اعني كون الافتراء
ويؤيد ما ذكرنا قوله قالوا اي الصوفية افاد الكشف الصريح ولو
قالوا بل العقل الصحيح لكان احسن ان البشي اذا قضى امر الذات
اي لا يشطه زايد عليه وهو المسمى غير وان اشتمل على شرط او شرط
هي عين الذات كالنسب والاضافات على قوله الصوفية القائلين
بوحدة الوجود فلا يزال ذلك البشي المقتضى امر الذات على ذلك الامر
المقتضى وبدوم ذلك الامر البشي المقتضى امر الذات مادامت ذاته

وان
كان
قاله احسن
عندهم

ذات الشيء المقضي فان قوله اذا افتضى امر لذاته صريح في ال
جواب ونفي الاختيار المفهوم للناس فاننا لانفي بالاجاب لانه
نعالى لذاته بفتضى الابداد ولا شك انه لا خلاف في جواز استناد
التقديم الى الموجب فيه الخلاف اليوم افتراء كما مر كالقلم الاعلى
بالنسبة اليه تعالى فانه اي القلم الاعلى اول مخلوق كما ورد في بعض
الروايات وفي بعض الروايات اول ما خلق الله نوري وقال الحكماء
اول ما خلق الله تعالى العقل وجمع بعضهم بين الروايات وكلام
الحكماء ان المعلول الاول من حيث انه مجرد تعض ذاته ومبداه يبنى
عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور مسائل الموجودات او
نفوس العلوم يسمى فلما ومن حيث توسطه في اضافة النوار
الرحمة والنبوة يسمى نور سيد الانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم
الى حال بقوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين في جملة خصائصه
فافهم معنى الحديث فانه دقيق وقال المحقق الفيض في شرحه
على الفصيحة الثانية الفاضلة لا بد ان يعلم ان النفس الناطقة للا
شأن عند جميع الاولياء والحكماء الالجبين ازلية وابدية لا بداية ل
جودها وتحقق في نفسها ولانها مع كونها صادرة عن المبدأ
الاول ومعلولة لعلل وظهوراتها في مظاهرها ابض غير مناهية
وبعض مظاهرها الصور الفلكية والعنصرية التي لازمان يحاسبها
ولا وقت يحيط بها ويعلم هذا المعنى من علم مراتب منزلاتها من
المحضرة الاحدية الى صورة الانسانية واطوارها المشار اليها بقوله
لا ترجون الله وقاراً وقد خلقكم اطواراً وبعض مظاهرها الصور

المركبة من العناصر وهذه الصور وان كانت لكل منها بداية ونهاية
 لكنها لا يخرج من صورة يظهر بها اما في الدنيا او في الآخرة كلامه
 هذا ولا يخفى ما فيه من مخالفة لاصل مقرب بين المتكلمين وما عليه
 اجمال المليين من حدوث العالم فانه يلزم ح قدم العالم فلا تضع
 اليه فان الخطأ في الكشف قد يقع كثيرا بانفاق الصوفية لمخالفة
 بعضهم بعضا في مكاشفاتهم ولما كان ما ذكره المنصان القلم
 الاعلى اول مخلوق مخالفا لسياتي في كلامه ايضا من ان الصوفية
 يثبتون في رتبة العزل الاول توجدات اخر اشار الى دفع هذا
 التناقض بقوله حيث لا واسطة بينه بين القلم الاعلى وبين حاقفة يعنى
 ان اولية من هذا الجنب فلا ينافى ان يكون في مرتبة موجودات
 اخر بدوم القلم الاعلى بدوامه بدوام خالفة فيكون ازلها ابديا ولما
 كان القايل ان يقول ما الذي دعى الصوفية الى مخالفة المتكلمين و
 الحكا فيه وما منهمكهم في ذلك قال وكانهم اى الصوفية تمسكوا
 في ذلك اى في جواز استناد الاثر القديم الى الفاعل المختار الى ما ذكره
 الامدى وهو جواب عن المقدمة الاولى في استدلال المانعين
 من جواز استناد القديم الى الفاعل المختار وهي ان فعل المختار
 مسبوق بالصدق الى الابد من ان سبق الابد فضدا واخبارا
 على وجود المعلول ذات لازمانى فانه كسبق الابد ابجا با على وجود
 المعلول فكلا ان سبق الابد ابجا با على سبق بالذات لا بالزمان
 فيجوز مثله ههنا في الابد الصدق الاختيارى وانت خبر بان
 الجواز لا يلزم مقام التمسك والاستدلال فانهم بان يكون

وغاية ما يمكن ان يقال
 من قبلهم لا غير
 فلا يضر القدم لانه
 ليس بالظهور الحق
 في بعض مظاهر
 كما في ذكر
 والذبح

الابجاد القصدى مع وجود المقص زمانا ومقدما عليه بالذات فان
نقدم القصد على الابجاد كنقدم الابداء على الوجود فيهما يجب
الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المع هو القصد الى
ابجاد الموجود بوجود خاص بل نقول اذا كان القصد كافي في الوجود
المفرد كان مع المقدر زمانا وان لم يكن كافي فيه فقد ينقدم عليه
مانا القصدنا الى افعالنا على ما يجبي بعيد ذلك ان شاء الله تعالى
وفيه بحث لان الكلام في ان سبق قصد ايجاد المعلول بالزمان
الذات وهو ظاهر لانك قد عرفت من كلام المحقق في قواعد
العقائد ان مدار الخلاف على الداعي فان المتكلمون يدعون
انه لا بد عوالاتي معدوم يصدر عن الفاعل وجوده بعد وجود
الداعي بالزمان او نقديرا الزمان ويدعون ان هذا الحكم ضروري
والحكاه ينكرون فالواجب على مخالفتهم ابطال هذا الحكم حتى
يصح خلافه واما حديث ان سبق الابداء قصد على وجود
المعلول كيف الابداء ايجبا الى اخر ما ذكر بعد تسليمه لا يحتم مادة
الاشكال طوازا ان يكون سبق الابداء القصدى على وجود المعلول
بالذات ولكن سبق الداعي الى الابداء القصدى على وجود المعلول
بالزمان وبالجملة الاختيار بالمعنى المفهوم للناس لا يتحقق الا
بالذوات وجود الداعي يجب ان يكون مقدما على وجود المعلول
بالذاتان بدبهة فلا يجوز اسناد القديم الى المختار ولعل لاسدى
فسر المختار بما فسر به الحكاه لا بما هو المفهوم للناس وما فسر به
المتكلمون وفيه انه ح يرتفع النزاع لان النزاع في حق جوارها

استناد اليه القديم الى المختار بالمعنى المفهوم للناس وعدم جواز
لا في المختار بالمعنى الذي فسروه بالحكاة فان استناد القديم اليه
جائز اتفاقا كما صرح ببطل ايضا قوله وح الى حين جاز استناد الاثر
القديم الى فاعل المختار بالمعنى المفهوم للناس جاز ان يكون بعض
الموجودات واجبا في الاول بالتوجب لذاته مع كونه تعالى مختارا
بالمعنى المفهوم للناس لا بما فسره به الحكاء فيكونان اما الواجب
تعالى وبعض الموجودات معاني لوجود بحسب الزمان وان تفاوتنا
في التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة
الحاتم بالذات وان كان معه في الزمان وبريد ما ذكرنا من البحث انه
كذا نقل عن الاحدى فلا يوجد في كتاب الابكار الا ما قال على سبيل
الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى التوجب
تعالى وبكونان معاني الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد
والحاتم وهو لا يشعر بابتداءه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا
مثل بحركة اليد والحاتم وافترض في الجواب على دفع السند قائل
لان استناد حركة اليد بل هما معلولان لا مرخارج انتهى كلامه لا مدعى
مراجع اليه مذهب الحكاء وهو انما يجاب فيرجع كلام الصوفية ايضا
الى ذلك ولا شك انه مما لا نزاع لاحد في جواز استناد القديم الى
الفاعل الموجب ولما كان القابل ان يقول من جانب المستدل ان قد
ذكرنا سابقا ان فعل المختار اشار اليه مع جوابه فقال فان قيل
انا اذا رجعتا وجدنا تاولا حظنا معنى الفصد كما ينبغي بعلم بالضرورة
ان الفصد الى الابد الموجود محال فيكون الفصد مقانا لعدم الالف

بالضرورة كما مر في اصل الاستدلال حيث قال ومقارن لعدم ما
 قصد ايجاده بالضرورة فيكون اثر المختار حادنا قطعاً فلا يجوز
 استناد الاثر القديم الى الفاعل المختار قلنا تقدم القصد على الايجاب
 وليس تقدم ما قبل زمانياً بل هو كقصد الامجاد على الوجود اي وجود
 الاثر في انهما اي القصد بين بحسب الذات لا بحسب الزمان فجوز
 ان مقارنتهما اي مقارنة القصد واجاد الاثر فلا يلزم ان يكون
 في الوجود زماناً فجوز ان يقع القصد الى الاجاد في زمان وجود
 الاثر فلا يلزم ان يكون القصد مقارناً لعدم الاثر فقلت والقصد
 الى تخصيص الحاصل مح قلنا كلباهم بل فيه تفصيل وهو ان القصد
 الى القصد الى يحصل الحاصل بهذا التخصيص ليس مما ل لان المح هو القصد
 الى تخصيص الحاصل بتخصيص اخر وبوجود اخر كما اشار اليه بقوله اجاد
 الموجود بوجود مقابله لهذا الوجود قبل هذا الوجود وههنا ليس
 كذلك بل هو القصد الى تخصيص الحاصل بهذا التخصيص وهو ليس بمح
 فاللازم ليس بمح والمح ليس بلازم وبالجملة فالقصد اذا كان كافياً
 في الوجود المقصود ولقصد الواجب نغاتي بالنسبة الى مقصوده
 كان اي القصد مع وجود المقصود زماناً فجوز مقارنتها
 في الوجود زماناً وهو المطر واذا لم يكن القصد كافياً في وجود المقصود
 فقد يتقدم القصد عليه على وجود المقصود زماناً اذا لم يكن ما عدا
 القصد بما يحتاج اليه في وجود المقصود حاصل بالافعال مع القصد
 كقصدنا الى افعالنا فانه قد يتقدم على افعالنا زماناً وفيه بحث
 لان القائل ان ينقل الكلام الى القصد ويقول علة وجود القصد



فانه ليس
 لازماً للذات
 واللازم الايجاب

على ما
ما ينبغي
ذلك من
العقائد
الطوسية
فقد كسر
رغم الله

الى ايجاد المقصر اما الذات لذاته فيلزم الایجاب واما الذات
لا لذاته بل لداع يدعو اليه كما هو المعبر في مفهوم المختار
فوجود علة وجود الفصد الى ايجاد المعصود مفاخرنا لعدم المقصر
البنه فلا يكون القديم اثر المختار وبالجملة المختار بالمعنى المفهوم
للناس من له لا يقصد ايجاد الاثر وان يقصده لداع يدعو اليه
وهذا الجواز والامكان والترد والذي هو حقيقة الاختيار
بالمعنى المفهوم للناس بتا في قدم الاثر لانه يقتضى بالمعنى المفهوم
وجوب صدوره عن المؤثر وهو اما بالایجاب والتزام لذاته هدف
واما بالاختيار فنسبق الداعي وهو علة الفصد الى ايجاد المقصر على
وجود المقصر بالذات لا بالزمان فتدبر فان قبل اذ رجعتنا
وجدنا ولا حظنا معنى الفصد جزئنا بان الفصد الى تحصيل
الشيء والتاثير فيه لا يعقل الاحال عدم حصوله اى حصول الشيء
كان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله اى حصول الشيء وان كان ايجاب
الشيء سابقا عليه على حصول الشيء بالذات لا بالزمان وهذا
المعنى اى ان الفصد الى تحصيل الشيء والتاثير فيه لا يعقل ال
حال عدم حصوله ضرورى بديهى ولى لا يتوقف حصوله الا على
بتصور معنى الفصد والارادة كما يتبين فيه تأمل لان الفرق
بين هذا السؤال والسؤال الاول غير بين لان تحصيل الشيء و
التاثير فيه هو بعينه معنى الایجاد وقوله الاحال عدم حصوله هو
بعينه مفهوم قوله فيما سبق مفاخرنا لعدم الاثر الا ان يقال الفرق
بدعوى البداهة ههنا وعدمه فيما مر كما يدل عليه الجواب حيث

قلنا المرجع الى وجدانه انما يدرك فصدده واردة الحادثة الناقصة
للارادة الكاملة الازلية وفيه بحث لان دعوى الفرق بعد تسليم
ان الاختيار في الواجب والواجب الى وجدانه واحدا من غير فرق بينهما
وان ارادته تعالى كإرادة الشاهد من غير فرق كما هو مذهب المتكلمين
من الاشاعرة مكابرة لبس باب المناظرة ويسد كثير من ابواب
اثبات الصفات لله تعالى لان مداره على قياس الغائب على الشا
هده قوله ولا شك انهما اي الارادة الحادثة والارادة الازلية مختلفان
حكما لا يجدي نفع لانه ان اراد انهما مختلفان في هذا الحكم فهو
ع واول المسئلة وان اراد انهما مختلفان في غير من الاحكام
فهوم ولا يجدي نفع فالاولى اي الارادة الحادثة الناقصة لبت
كافية في تحصيل المراد ولهذا يخلف المراد عنها كثيرا والثانية
اي الارادة الكاملة الازلية كافية في تحصيل المراد فلا يمكن
تخلفه اي الاثر عنها عن الارادة الكاملة الازلية فابن اديبها ه
احدى الازدين عن الاخرى فلا يخفى بحال اديبها على الاخرى
ولا شك انه بعينه ما سبق على السؤال فلا فائدة في اعادته بعينه
وفي الحاشية وكيف يتخلق في قصد يوجب ولا شك ان الایجاب
لا بعض الاعم الحصول سواء كان مستندا الى الذات او الى بعض
صفاتها انتهى وفيه بحث لانا نقول بعد تسليم ان الارادة
الكاملة الازلية موجب بنقل الكلام الى موجب الارادة فانها
لا بد لها من موجب لان للذات ان لا يريد الاثر كما هو المأخوذ في
مفهوم المختار وموجب الارادة الاثر مقدم على وجود الاثر زماناً

بدبته وان كان مكابره بسد باب المناظرة وبالجملة امتناع اسناد
القديم الى المختار بالمعنى المفهوم للناس بعد ملاحظة معنى
الاختيار والقصد بدبته مع ان الصوفية ينكرون كونه تعالى
مختار المعنى المفهوم للناس فكيف يقولون بان الاثر القديم مثلا
الى الفاعل المختار بالمعنى المفهوم نعم يجوز اسناد القديم
الى المختار بالمعنى المراد للفلاسفة اى الشرطية التي لا يقضي صدقا
صدق القدم وهو لا ينافى الايجاب بل هو عينه والحاصل ان جواز
اسناد الاثر القديم الى المختار بالاختيار الذي هو ما بين الجبر
والاختيار المذهبين للناس لا حاجة لهم في جواز اسناد
الاثر القديم اليه تعالى الى هذه التكاليف كما لا حاجة للفلاسفة
اليه ثم لما كان القابل ان يقول ان صفات الجدم من العلم والارادة
والقدرة كلها صفات الحق سبحانه عند الصوفية الوجودية
فكيف يكون حادثه وناقضه كما ذكرت اشار الى جوابه بقوله اعلم
ان الصفات الكالنية كالعلم والقدرة لها اعتبارات احدهما اعتبار
نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة بلا لزوم كثرة فيها
كما عرفت على مذهب الصوفية والفلاسفة ومرتبته عنانه عن العالمين
بلا شائبة نقص وهي اى الصفات الكالنية بهذا الاعتبار الاول
ازلية ابدية كاملة لا شائبة نقص فيها في الصفات الكالنية وذلك
هما انفق عليه العقلاء ونفاضت عليه الارادة وثانيتها اعتبار
نسبتها الى الماهيات الغير المجعلولة التي نسبتها اليه تعالى نسبة
المرئى الى ما ينطق فيها من الصور ولا شك ان حق العباد ان يكون

كذا الا كما قال المنصوبة الماهيات الغير المجهولة اعلم ان العقلاء
 من الصوفية والمنكبين والحكماء اختلفوا في ان الماهيات هل هي
 مجعولة بجعل الجاعل او غير مجعولة وتحقيق هذا المسئلة وتحرير
 محل النزاع فيه ونصويره على ما ينبغي من الغوامض التي تخبر فيه
 الحكماء ولا تطول الكتاب بذكرها مفصلة بل نقول ذهبت الصوفية
 الوجودية والمعزلة والمشاؤون من الفلاسفة الى ان الماهيات
 ليست مجعولة قال القيصري في شرح الفصوص لا عيان ليست مجعولة
 بجعل الجاعل لبتوجه الابراد بان يقال لم جعل عين الهندى مقفية
 للاهنداء وعين الضال مقفظة للضلال كالا بتوجه ان يقال لم
 جعل عين الكلب كلباً نحساً وعين الانسان انساناً طاهراً بل لا
 عيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم بل عين الاسماء و
 الصفات القائمة بالذات القائمة بعين الذات من حيث الحقيقة
 فهى ثابتة ازلها وابدالها يتعلق الجعل والابجاد بها كالا ينطق الفناء
 والعدم اليها وقيل لا يقال هذا منافي لما نقرر عندهم من ان لا عيان
 الثابتة فايضة من الفيض الا قدس لانا نقول ذلك الفيض لا يجعل
 العين عياناً بل يجعل العين موجوداً بوجود ظلي فاحفظ هذا قائم
 بنفسك في كثير من الباحث الغامضة منها بمحت خلق الاعمال
 الى نورية الوجودى نسبة المرادى الى ما ينطق منها قد عرفت فيما
 ان الخلق عند الصوفية مرادى الحق وان وجود الحق يظهر فيهم كما يظهر
 الصورة في المرآة فنذكر ومن شأن المجلى بصفاته الكالية ان في
 المجلى بحسب المجلى ونقصانه لا بحسب اى لا بحسب المجلى سبحانه و

ان اردت التفصير
 فارجع الى شرحنا
 على الزو والنجمة
 المحققين
 الدلائل
 قد

وذهبت
 الاشاعرة وغيرهم
 من المنكبين والاشراقون
 من الفلاسفة الى ان الماهيات
 مجعولة بجعل الجاعل

ولعل هذا قد ظهر عليهم بطريق الكشف فاذا تجلى في امرها
ظهرت صفات الكالية فيه في هذا امر بحسب بحسب هذا الامر
لا بحسب المجلي سبحانه لما عرفت لما عرفت انما في الحقها اي الصفات
الكالية النقص لنقصان المجلي لان نقصان الكالية تعالى عن
ذلك علوا كبيرا فالعارف بذاته وصفاته ووحدة الوجود وربانية
في العالم اذا ادركها اي الصفات الكالية للحق سبحانه بوجوده
وشهوده وكشف لا يبرهان العظمى في الماهيات الغير المحفظة له
اضافة العارف النقص الذي عرض للصفات الكالية من جانب
المحل الى عدم قابلية المحل ونقصان استعداده اللزوم له من
من جهة مكانة الذات واستدائها اي اسناد العارف الصفات
الكالية نفسها معرفة عن النقايق اليه تع كماله مقدسة مطهرة
سز منه عن شائبة وان اسندها اليه اي وان اسناد العارف
الصفات الكالية ناقصة الى الله تعالى كان هذا الاسناد بعين
ظهوره اي ظهور الحق سبحانه في كالية لا بحسب صرافة وحدته تع
وعدم اضافة الى شئ من الاشياء وكال غناية عن العالمين وغير
العارف سواء كان من الصوفية الذي لم يبلغوا درجة العرفان ولم
يكن منهم اما اسندها اي الصفات الكالية اليه سبحانه ناقصة
من غير تمييز بعض المراتب عن بعض كما بين العارف بعض المراتب
عن بعض ونفاها اي ونفى غير العارف الصفات الكالية الظاهرة
في الماهيات الغير المجعولة عنه تعالى بالمرء ولم يسندها اليه تع
بل اسندها الى محاملها كما هو المشهور عند المنزسمين المحجوبين

من العلماء تعالى الله عما يقول الظالمون اى غير العارفين
من الفرق علواً كبيراً وذلك لان في نفي هذه الصفات عنه تعالى
بالمرة نفي توحيد الصفات وهو نوع من الشرك عند المحققين
من الصوفية وفي اثباتها له تعالى نافية نوع من سوء الادب و
نبيه الحق سبحانه بالحق ظلم ولعله قدس سره لم يتعرض للبحث
عن كونه تعالى سمياً بصيراً مع انهما من الصفات السجدة الكائنة
التي نوازها النفل بهما عن الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم كانوا
النفل بالكلام عنهم وقد ذكرها ائمة الكلام في كتبهم اشارة
الى رجوعها الى العلم السموات والبصيرت اولاً لانه اكتفى فيه
بما يذكره في حالهما في اثناء الكلام في الكلام فيها هو مشروع في الكلام
وقال القول في كلامه سبحانه وتعالى لا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون البارئ تعالى منكلاً وانما الخلاف في معنى كلامه ونكته
وفي قدمه وحدوثه وابتداءه اولا بدليل اثباته في حق تعالى فقال
والدليل على كونه تعالى منكلاً معنى كونه تعالى منكلاً عند الاشاعرة
انه قائم بذاته كلام قديم اذى نفساني احد في الذات ليس له حروف
ولا اصوات وعند الامامية والمعتزلة معنى كونه تعالى منكلاً انه خالق
الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة حقبية كما لا يعود اليه من
من خلق الاجسام وغيرها صفة حقبية وسياتي تمام التفصيل
الكلام فيه ان شاء الله تعالى اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه
عليهم اجمعين عليه على كونه تعالى منكلاً وهذا اجماع من المعصومين
المفيد لليقين وقد وصل لبنا عنهم بالتوازن المفيد لليقين ايضا

170
ابض كما اشار اليه بقوله توازن عنهم انهم كانوا يثبتون له تعالى
الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل
ذلك احوال امر والنهي والاخبار من اقسام الكلام اللفظي كما هو
الط قال الامدي اختلفوا الاشاعرة في وصف كلام الله تعالى
بكونه امرا نهيا مخاطبة لكلاما فثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري
ونفاه طائفة كثيرة من المتقدمين وعبد الله بن سعيد مع انفاهم
على صفة تعالى بذلك فيما يزال فان قيل صدق الرسول موقوف على
تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفة سواه وتصديق الله تعالى
اخباره عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص لله تعالى فقد
توقف صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم على كلامه تعالى
فان ثبت كلام الله تعالى بصدق رسول الله دور قلنا لانما ان تصديق
تعالى له كلام بل هو اظهار المحجة على وقف دعواه فانه يدل على صدق
ثبت الكلام بان يكون المحجة من جنس كالقران الذي يعلم اوله انه
محجة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما
اذا كانت المحجة شيا اخر وبالجملة فكونه تعالى منكم ثابت بالجماع
سلام الله عليهم ومنقول البنا عنهم بالتوازن ولكن العقلا اختلفوا
في معنى كلامه وتكلمه ذكره صاحب المواقف واساطير الصق ومن سره
بقوله اعلم ان ههنا قياسين متعارضين في تعارضها بحث ان موضع
الصغرى القياس الاول مخالف لموضوع صغرى القياس الثاني يجب
المعنى فان المراد من الكلام في صغرى القياس الاول الكلام النفسى والمراد
منه في صغرى القياس الثاني الكلام اللفظي وبجبي هذا البحث بعيد

ذلك ان شاء الله تعالى احدهما اي احدا القياسين المتعارضين
ان كلام الله تعالى صفة له فيه ابحاث سيأتي بعيد ذلك ان شاء
الله تعالى وكل ما اي كل معنى وجودي صفة له تعالى فهو قديم ضرورة
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى كما ذهب اليه اكثر العقلاء خلافا
للكرامية والمجوس هذا ما اشتهر وقال الامام في المطالب العاليت
ان جميع الطوائف حتى الفلاسفة قائلون بحدوث بعض صفات
من حيث لم يعلموا به وثانيتها اي ثاني القياسين المتعارضين
ان كلامه تعالى مؤلفا من اجزاء مرتبة في التلطف متعاقبة في الوجود
لان كلامه تعالى عبارة عن الاصوات والحروف والالفاظ والبيانات
وهي عبارة عن اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود فهو حادث وهو
بديهي لا نزاع فيه الا الحنابلة المنكرين للبديهي الاولي واذا عرفت هذا
فنقول افرق المسلمون وهم المعتزلة والحنابلة والكرهية والاشاعرة
واختلفوا في معنى كلامه تعالى الى اربع فرق عدد مقدمات القائلين
هذا في المشهور وقد ذكر بعض المحققين انهم اختلفوا فيه الى سبع
فوق سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ففرقتان وهم الاشاعرة و
الحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول وهو ان كلام الله تعالى صفة
له وكما هي صفة له فهو قديم وفيه تأمل لان كلامها اراد واسن الكلام
معنى اخر لان الحنابلة يريدوا من الكلام الا الالفاظ والحروف وجه
الاشاعرة ارادوا من الكلام المعنى النفسى الذى ليس من جنس الالفاظ
والحروف ابض في صدق الصغرى على تقدير ان يراد من الكلام الالفاظ
والحروف نظرا لان كونها صفة له تعالى انما يتم اذا كانت قائمة بذاته مع

177
وهو هم قال في شرح المقاصد قيام الحرف والصوت بذات الله
نع ليس بعقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلاً انتهى
كلامه والجواب بالعناية ليس بعبد وقدحت واحدة منهما ليس
الفرقتان وهم الاشاعرة في الصغرى القياس الثاني وهي ان كلامه
نع مؤلفاً من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود لانهم قالوا ليس كلامه
نع من جنس الاصوات والحروف فلا يكون مؤلفاً من اجزاء مرتبة متعاقبة
في الوجود بل هو صفة اذنية قائمة بذاته تعالى وهو المسمى عندهم بالكلام
النفسي وهذا عند الاكثرين منهم لان المتأخرين منهم ذهبوا الى ان
كلام الله تعالى مجموع اللفظ والمعنى فهو مؤلف من اجزاء مرتبة
ومتعاقبة في الوجود وسياتي تحقيق الكلام ان شاء الله نع وقدحت
الفرقة الاخرى من الفرقتين وهم الخنابلة في كبرياى الكبرى القياس
الثاني وهي كلها هو كذلك فهو حادث فان الخنابلة ذهبوا الى ان
كلام الله تعالى حروف واصوات وسور وايات سمع جبرائيل عليه
السلام منه تعالى وسمع موسى عليه السلام بلا واسطة وسمع
من يشار ويقوم تلك الحروف والاصوات مع نوايلها بذات تعالى
وكلام القديم فان تلك الحروف والاصوات مع نوايلها في النطق
ويرتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات البارئ
تعالى وتقدس وقالوا الحق سبحانه انه القران القرير الذي هو صور
وايات وحروف وكلمات عين كلام الله تعالى حفلاً لانا ليفاسلك
وبشر وانه سبحانه وتعالى هو الذي قال المصروع عسق وكه بعض

وان القرآن جميع حروفه ومعانيه نفس كلام الله تعالى الذي تكلمت
وليس بمخوف ولا بعض فذمها وهو المعنى وبعضه مخلوقا وهو الكلمات
والحروف كما قال به اكثر الاساعرة ولا بعضه كلامه وبعضه كلام
غيره ولا الفاظ القرآن وحروفه فزجته بها جبرائيل او محمد صلى الله
عليه وسلم عما قام بالرب تعالى من المعنى من غير ان يتكلم الله
تعالى بها بالقرآن جميعه كلام الله تعالى وحروفه ومعانيه تكلم الله
تعالى به حقيقة والقرآن اسم لهذا النظم العربي الذي بلغه رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وعن جبرائيل عليه السلام عن رب
العالمين نبارك وتعالى فللرسولين سلام الله عليهما محمد
النبي والادال الالوضع والاشارة كما بقوله اهل الزبغ والاعضاء
هذا كلامهم بعبارة نهم وهذا المذهب وان كان بطواهر الشرع
اقرب لكنه بط من وجوه الاول ان انكار هذه الكبرى مخالف
صرحة لبديهة القول ومخالفة الضرورة امر ينشبع تقدم هذا
الشرع الا قدس عن مثله وثانيهما ان قيام الاصوات والحروف
بذاتة تعالى غير معقول كما نقلناه فيها امر عن شرح المقاصد المهم
الان قالوا المراد من قيام الاصوات والحروف بذاتة تعالى قيام مثل
قيام الاصوات والحروف بذواتنا وهو مدخله الخارج والالات
لذواتنا في وجود الالفاظ وذلك لان التحقيق هو ان اللفظ و
الحروف عرض قائم بالهواء والحرف في الشاهد ابيض غير قائم بالكلم
فعدم قيام الحرف بذاتة تعالى وكونه غير معقول لا يقدح في الذنب
الاول المراد منه مجرد المدخلة في ايجادها فان قلت قد نقل بعضهم

ويكون معنى كونه تعالى متكلما
على مذهبهم بعينه معنى
كون احدنا متكلما
بلا فرق فلا يفرق
في مخالفة
الشرعية
والا
القول
لعله
لهذا اختلفت
الخطابة فمنهم من يزعم
ليس من جنس كلام البشر بل الحرف
حرفان والصوت صوتان فذم وحات
والقديم منها ليس من جنس الحرف
فان قلت فعت عنهم مخالفة الذم
وهذا لا يختلف مما
نقله عنهم الامم
في الالكاس
فقد

ان الشيخ الاشعري حنبلي المذهب في الكلام وهو مخالف للبدية
 فلنا هذا النقل بناء على اشتراك مذهب الشيخ في كثير من مباحثه
 مع مذهب الحنابلة والفرق من حيث ان الاشعري وان ذهب
 الى ان كلام الله تعالى قديم اذ لم يزل مع انه مؤلف من الالفاظ والحروف
 انه قائم بذاته تعالى وانه ليس ترجمه ترجم بها جبرائيل ولا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ولكن ذهب الى ان هذه الالفاظ والعبارة
 اذا قامت بذاته فهي مجتمعة الاجزاء فيجوز ان يكون قديما بخلاف
 الحنابلة فانهم مع اعترافهم بانها مرتبة الاجزاء متعاقبة في الوجود
 زعموا انه قديم اذ لم يزل ولا شك انه مخالف للبدية وان كان في ذلك
 هذه الحثية مذهب الاشعري اشكال بعد ذلك ولكن لا من
 هذه الحثية وسبب تحقيق الكلام فيه بعيد ذلك ان سأل الله
 تعالى وفرقتان اخريان وهم المعتزلة والكرامية ذهبوا الى صحة القياس
 الثاني وهو انه تعالى مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
 وكل ما هو كذلك فهو حادث فان قلت لانهم ان الكرامية ذهبوا الى
 صحة القياس الثاني لما قال في شرح المصاعد الكرامية ذهبوا الى
 ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول
 الله تعالى لا كلام قدسهم على لتكلم وهو قديم وقوله حادث انتهى
 فلا يكون كلامه عندهم مؤلفا من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
 فلم يقولوا بصحة القياس الثاني قلت لعل هذا مبني على سهول فان
 الامدي قال واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدر
 على لتكلم وقد يطلق الاقوال والعبارة وعلى كلا التقديرين فهو

فإنهم بذات الرب لكن ان كان بالا اعتبار الاول فهو قديم متحد لا
كثرة فيه وان بالا اعتبار الثاني فهو حادث منكرة انتهى فثبت
اطلاق فهم الكلام على المؤلف المذكور فصيح انهم قالوا بصحة
القياس الثاني وقد حووا الى الفرفقتان في احدي مقدمتي الفيال
الاول وهو ان الكلام تعالى صفة له وكل ما صفة له فهو قديم على
التفصيل المذكور آنفا وهو ان المعتزلة قد حووا في صفراء وهي ان
كلامه تعالى صفة له فانهم قالوا كما قالت الحنابلة ان كلام الله
تعالى ليس الا الالفاظ والعبارة والاصوات والحروف ولا شك
انها ليست صفة لله تعالى لانها حادثنة ولا انها قياسها بذا وان نع
غير معقول كما نقرر في موضعه ومباني تفصيل الكلام في مذهب
المعتزلة والكرامية قد حووا في كبراء وهي ان كل ما هو صفة له تعالى
فهو قديم لجواز قيام الوارث بذاته تعالى ومذهبهم بعينه مذهب
الحنابلة في ان كلام الله تعالى هو القرآن وكون القرآن هذه الحروف
المنتظمة وقد علم من الدين ضرورة واما انه حادث فلانه بدبتهى الى
ان كل ما هو من جنس الاصوات مرتبة الاجزاء متعاقبة في الوجود
وهو حادث ولكن مذهبهم من حيث جواز قيام الحوادث
بذاته تعالى بط والبط قيام الحروف بذاته نع غير معقول واذا عرفت
هذا فاهل الحق منهم من المسلمين وهم الاشاعرة من ذهبوا الى
صحة القياس الاول وقد حووا في صفري القياس الثاني وهو ان كلام
مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود ففان كلامه ليس من
جنس الاصوات والحروف وفيه بحث لان انكار كون كلام الله نع

١٦٨
من جنس الاصوات والحروف قريب الى انكار ما علم بثبوته
من الدين ضرورة ولهذا خالفهم فيه جميع الفرق وقالوا انه علم
بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم حتى لدعواته والبيان ان القرآن
هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتحة
بالفيد المحتتم بالاستعاذة وعليه انقعد باجماع السلف واكثر
المخلف واجابوا عنه بانه لا نزاع في اطلاق العلم الاسم القرآن
وكلامه الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهورة شهيرة الخفا
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والفرار و
الاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي من صفات الحروف
وسمات الحدود وفيه بحث لاننا لم نعلم اطلاق القرآن ولا الكلام
الله تعالى على المعنى النفسى حقيقة بل مجازا فلا يكون كلامه تعالى
الا المنتظم من الحروف والمسموعة الدال على المعاني المقصودة من
جنس الاصوات والحروف واجابوا عنه بانه شاع فيما بين اهل
اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القايم بالنفس
يقولون في نفسى كلام وزوررت في نفسى مقالة وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل الكلام على الفواد دليلة ورد
بانه ليس بشايع وقول الاخطل ليس بسند فانه نصر الى السلم و
هيجي الاضار وان الكلام النفسى ليس واقعا في لسان الشرع ولا
في كلام ائمة الهدى والصدد الاول قال بعض العلماء ما لفظ
بالكلام النفسى احوالا في اثنا عشر المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك
لسان احد فقوله بل كلامهم صفة ادلية فائمه بذاته الله تعالى سبحانه

مغابرة للعلم والقدرة والارادة وقد سموها كلاما نفسيا
منظورا فيه لعدم اطلاق الكلام عليه كما عرفت ولغير ذلك
كما سيأتي بعينه ذلك ان شاء الله تعالى في التفصيل حتى قال
المحققون الطوسي في التجديد والنفسى غير معقول وقال في شرح
المفاسد لنا عبرة بكلام المخابلة والكرامية فبقى النزاع بيننا
وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسى
ونفيه وان القرآن هو كلام النفس او هو مؤلف من الحروف الذى
هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام اللفظى ولا نهم
في قدم النفسى لو ثبت انبوهى وفيه بحث سيظهر عليك ان شاء
الله تعالى واستدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسيا لاحتمال
بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من وجد الكلام
ولو فى آخر اللفظ بان موجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا وان
الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا قايل يقول انا قائم نسمية
متكلم وان لم يعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد الله
نع كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذاته البارى نع لا يجوز
ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسبوبة لانه حادث ضرورة
انه ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومنه
بانقضية وان يمنع اجتماع اجزائه فى الوجود ويقامى منها عند الحصول
والحادث يمنع قيامه بذاته البارى نع كما سبق فتعين ان يكون هو المعنى
ادلا ثالث بطلق عليه اسم الكلام وان يكون قدما لما عرفت وفيه بحث
اسا اول فلان الكلام اسم لمصدر كاسم ومعناه فعل جارحة اللسان

وهو نادية الحروف اوتعين هياتها بمعونة الالات والمخارج
وهو معنى ثالث بطلاق عليه اسم الكلام حقيقته على ما صرح به في
شرح النسهيلي في النحو واما ثانيا فلانا لانم ان معنى المتكلم من فائمه
التكلم ودعوي حصر معنى الكلام في الحسنى والتفسي ياتي عن حمل
الكلام في كلامه على التكلم لانه معنى ثالث وهو نادية الحروف كما صرح
به عند المحققين في رسالته الادب على ان فاهل ان يقول لانم ان معنى
المتكلم من قام به التكلم بل معناه ما عبر عنه في الفارسية بسخن
كو وما ذكره مبنى على قواعد النحو ولو سلم فهو معنى الحقيقى ونظيره
بين اوجد الكلام ولو في محل اخر معنى مجازى للتكلم وبالجملة هذا
بحث قوى لا يتعلق بالعلم الكلام والمفص ان معنى كون نع منكلما
لم لا يجوز ان يكون من اوجد الكلام في محل قابل بقرينة امتناع
حملة على المعنى الحقيقى ولا سبيل الى ابطال هذا المنع واما ثالث
فلانا لانم ان القايم بذات البارى نع لم لا يجوز ان يكون هو الحسنى
اعنى المنتظم من الحروف المسموعة كما سياتى في الحاشية ان المذهب
المصور للشاعرة ان الكلام القديم القايم بذات البارى نع هو المنتظم
من الحروف المعنى جميعا من غير ترتيب بين الاجزاء فتأمل هو اى
البارى سبحانه بها اى بذلك بتلك الصفة الازلية القائمة بذاته نع
أهـ بالمأثورات ناه عن المنهيات نجر عن حقائق الاشياء واحوالها
كل كذلك فى الازل عند الشيخ الاشعري وفيها لا يزال كليهما وفيها
لا يزال عند المتقدمين من الاشاعرة لاني الازل كما مر فيها نقلناه عن
الامدى وغير ذلك تدل تلك الصفة عليها اى على الامر والنهى لاخبار

على ما
افضل
الاسناد ان
استاد ان في
سببهما
بدية فاجبت
الجهل
الم

بالعبارة او الكناية او الاشارة فاذا عبر عنها عن تلك الصفة بالعين
فقران بالسريانية انجيل وبالعبرانية فنوراينة والاخفاف في العبارة
دون المسمى الذي هو تلك الصفة القديمة القابضة بذاته تعالى
بل المسمى واحد وهذه الالفاظ عبارة عنه ولا يسميها حكاية
وهي خلق من المخلوقات وعند الاشعري لم ينكلم الله تعالى بهذا الكلام
العربي ولا سمع من الله تعالى وعنده ذلك المعنى ليسمع من الله تعالى
حقيقه ويجوز ان يرى وبشم وبذاق وبلس ويدرك بالحواس الخمس
اذا المصحح عنده لا يدرك الحواس هو الوجود فكل موجود يصح تعلق
الادراكات كلها به كما قدرة في مسألة روية من ليس في جهة الرأي
واللبنة العظيمة نسبة ذلك الى رسول الله صم وانما جاء بهذا اودعا
عليه الامة وانهم اهل الحق ومن عداهم اهل الباطل وجهوه العظام
يقولون ان فصور هذا المذهب كاف بطلانه وهو لا يتصور
الا كما يتصور المنجيات والمنوعات كذا ذكره ابن القيم الجبلي
في بعض كتب وبالجملة لا يخفى ضعف هذا المذهب ولعله لهذا ذهب
المتأخرون من المشاعرة الى انكار ان هذا مذهب اهل الحق وان
مذهب الشيخ الاشعري بل قالوا كما قال المص في الحاشية فالمجب
الموافق في بعض رسالته لفظ المعنى بطلق تارة على مدلول اللفظ
واخرى على الالفاظ القابض بالغير فالشيخ الاشعري كما قال الكلام
هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مرده مدلول اللفظ وحده
وهو قد يجم عند واما العبادات فبانما يسمى كلاما مجازا لدلالت
على ما هو كلام حقيقه حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهب

ايض لكنها ليست كلام مع حقيفة وهذا الذي فهموه من كلام
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامه ما بين دفتي
المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيفة
وكعدم المعارضة والتخدي بكلام الله تعالى وكعدم كون المقروء
المحفوظ كلام حقيفة الى غير ذلك مما لا يخفى على المنظمن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الذي فيكون
الكلام النفسى عنده شاملا للفظ والمعنى جميعا كما يباذات الله
وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالاس محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ
بسبب عدم مساعده الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون الحدوث المتفوظ جمعا بين الادلة وهذا
الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرون اصحابنا الا انه بعد
النامس يعرف حقيفة قال المحقق الشريف هذا المحل لكلام الشيخ
مما اخبره محمد الشهبان في كتاب المسمى بنهاية الافدام والاشبه
في انه اقرب الى الاحكام المنسوبة الى قواعد الالة من شرح المواقف
انتهى واورد عليه ان من انكر كلامه ما بين دفتي المصحف انما يكفر
اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو صفة حقيفة له
وليس من مخترعات البشر هو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته
بان اوجد في لسان الملك او في لسان النبي م اوجد النقوش

الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر شيء بل هو مذهب
أكثر المشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا ومنه يعلم ما في الثاني
والثالث وأيضا ذلك بعينه مذهب السالمية ومن وافقهم من
الائمة الاربعية واهل الحديث كما نقله ابن القيم في بعض كتبه ولبيت
شعري لما ارتضى هذا المذهب واستحسنه فلم ينسب الي صاحب
وحرف الكلم عن مواضعها ونسبته الي نفسه انه استجرها توجيها للكلام
الشعري وما ذلك الا توجب الكلام بما لا يرتضيه صاحب وايضا
ان ما ذكره من ان ترتب الحروف في السلقط دون الملقوط فذلك امر
خارج عن طور العצל وما ذلك الا مثل ان ينصور حركة يكون اجزاها
مجمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وذلك محم وبالمجته
يلزم قدم الحروف لقيامها بذاته تعالى وفيه بحث لانك قد سمحت
ان قيام الحروف بذاته تعالى غير محقول وجواز قد يم سوى ذاته
تعالى وما قام بذاته كفر عند الملبيين الا ان يراد قيام الحرف بذاته بوجه
لا يعلم كيفية فيكون هذا ابيض طور ووراء طور العצל فكيف يكون مذهب
اللائمة الاربعية واهل الحديث ولما في كل منى مذاهب من الاشكال
قال والتفصيل هذا المقام اى في تحقيق كلامه تعالى ومعناه وقدم
وصدقته انه اذا اخبر الله سبحانه عن شيء او امر به ونهى عنه الى غير ذلك
من انواع الكلام ولا يخفى عليك ابها انظن ان الاشكال الا فى معنا
اخبارة تعالى عن شيء وامره به ونهيه عنه فان المتواتر عن الانبياء
ليس الا ذلك فالمعتزلة قالوا هذا الاخبار والامر والنهى يخلق الكلام
والاصوات والحروف فى محل قابل مثل اللوح المحفوظ يدل هذا

الكلام على الاخبار والامر والنهي والخبالة والكرهية قالوا انها
بتكلمه تعالى بذاته كما في الشاهد بهذا اللفاظ والعبارة ببعض
الاشاعة والسالبة بعض قالوا بذلك واما ما خروا الاشاعة فقلنا
لها بالكلام النفسى لكن الاعلام بها انما هو بخلق الكلام في محل
قابل او بكتابتها في اللوح المحفوظ قال الامام في تفسيره الكبير
فان قيل كيف يسمع جبرئيل كلام الله تعالى وكلامه ليس من
الحروف والاصوات عندكم قلنا يجتمعا ان يخلق الله تعالى له
سمعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم
وجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابه لهذا الظم
المخصوص في جسم مخصوص فلقفه جبرئيل ويخلق له علمه ضروريا
بانه هو العبارة المؤدية بمعنى ذلك الكلام القديم انبغى ولا شك
انه بعينه مذهب المعتزلة في الكلام اللفظى وليس النزاع الا في
النفس ونفسه كما مر فيما نقلناه عن شرح المقاصد واداه اى الكلام
الذى تعالى عن جبرئيل سلام الله تعالى تفصيل مصرح به في كتب
الحديث وشروحه الى اممهم بعبارة دالة على الخبر والامر
والنهي فدعرت تصوير وجود هذه العبارة بوجوه شتى فلا
تغفل فلا شك ان هناك اى فيما اذا اخبر الله تعالى عن شئ مثلا
امور اثنان المحصر غير مسلم الا ان يقال ذكر العدد لا يدل على المحصر
وسينظر عليك السندان شا الله تعالى الاول معاني معلومة
لله تعالى فائمة بذاته وبمعونة العبارات اولها بمعونتها كما ذهب اليه
الشيخ الاشعري من جواز سماع الصفة القديمة القسبة القابضة بذاته

تعالى والثاني عبارات دالة عليها على تلك المعاني العلوية معلومة
ايض والثالث صفة يتمكن بها بتلك الصفة في تعبير عن تلك المعاني
بهذه العبارات لفهام المخاطبين وانما الحصر غيرم لاهناك امر
مربعاً هو التكلم وهو الاصل المتنازع فيه وهو تادية الحروف بعين
هيانها فان النزاع في ان تادية هذه الحروف والعبارة التي هي التكلم
والكلام بالمعنى المصدرى هل هو في الحق سبحانه كما في الشاهد القائل
بذات المتكلم ام هي في حقه مع بطريق تادية الحروف في محل قابل او
بكتابتها في اللوح المحفوظ او غير ذلك من الاحتمالات التي عرفت
بعضها وان قد ذهب الى كل منها جماعة المتكلمين والاحوط عندي
ان يقال ههنا اي في المتكلم ومفاه كما قالوا في السميع والبصير انما
ورداً للنقل به انما بذلك وعرفنا ان تكلمه تعالى لا يكون جارحاً للسان
ومعونة المخازح واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقة فانه اذا جاوز
في السميع والبصير فلم يجز في المتكلم وفيه انه رده الى الجهالة ولذا
قلنا الاحوط هذا ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه
فيه بحث لان ثبوت هذه الصفة وجواز ثبوتها له سبحانه غيرم ان
اراد بها صفة يتمكن بها في التعبير عنها بنفسه وذاته تعالى بهذه العبارات
لفهام المخاطبين وقد مهاله تع غيرم وان اراد بها ما لا يكون بنفسه
وذاته تع بل ما يكون يخلق الحروف في محل قابل كما ذهب اليه المعتزلة
ومن ههنا وقع النزاع في انه تعالى متكلم بمعنى من قام به الكلام
او من اوجده في محل قابل وايض المراد بها اما القدرة على التكلم بنفسه
او على خلق الكلام في غيره وعلى التقديرين قد مهاله يجدي نفعا

لانها ح راجعة الى القدرة وفردتها ويطبق عليه الكلام و
لان التكلم والنزاع فيه وكذا لا شك في قدم صورة معلومته تلك
المعاني والعبارة بالنسبة اليه تعالى وكذا الكلامية من حيث
انه لا جدوى لقد مهال انه ليس بكلام ولا تكلم ولا نزاع فيه فان
كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة التي بها يتمكن في التعبير
عن تلك المعاني بهذه العبارة الالفهام مخاطبين فلا شك
في قدمه اى قدم كلامه مع وفيه بحث اما اوله فلان كلامه لا يمكن
 ان يكون عبارة عن تلك الصفة لان كلامه ليس الا ما علم من الدين
 ضرورة ان كلامه تعالى وهو ليس الا الالفاظ والعبارة لاهذه
 الصفة واما ثانيا فلانك قد عرفت ان تلك الصفة راجعة
 الى القدرة وانها ممنوع الثبوت له تعالى فكيف يكون كلامه
 عبارة عنها وان كان كلامه مع عبارة عن تلك المعاني والاعتبار
 هذا يمكن تطبيقه على ما مر نقله عن صاحب المواقف في الحاشية
 وانه مذهب السالمة بعينه فتذكر فلا شك انها اى تلك المعاني
 والعبارة باعتبار معلوميتها سبحانه اضر قدمته وحاصله يرجع
 الى ان العلم بها صفة قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بتلك
 المعاني والعبارة لانه يتم هذا القدم جميع معلوماته بخلاف
 العلم بجمعها فقديم كما اشار اليه بقوله بعها اى بل القديم بجم تلك
المعاني والعبارة وسائر المخلقين ومدلولاتها كلها معلومة لله
 تعالى سبحانه اذ لا وابد فان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها
 في الازل على ما مر وفيه تأمل لانه لا يجدي الا بعد ابطال مذهب

المواقف والسالبة وللبحث في ابطاله مجال كان بحث في اثباته مع
مجال واسع كما عرفت وان كان كلامه سبحانه عبارة امر وراء الامور
الثلاثة فليس على اثباته دليل يقوم على ساق فيه بحث لان من
البيان المراد من كلامه مع ههنا التكلم وهاتاديه الحروف ونعين هيا
لها وهو امر وراء الامور الثلاثة والدليل على اثباته كناية على علم
كيف لا والاخبار والامر والنهي بما هو بالتكلم ولهذا توازنه مع
متكلم ولو كان صدق المشتق على يتوقف على قيام مبداء الاشتقاق
كاذب اليه الاشاعرة فالتكلم القايم به تعالى او مجموع اللفظ
والمعنى كاذب اليه صاحب المواقف ومحمد الشهرستاني والسالبة
ولو لم يتوقف عليه كاذب اليه العزلة والتكلم بمعنى خالف
الكلام فان قيل فلعل التكلم يطلق على معنيين احدهما المشهور
ثانيهما خلق الكلام والتكلم انما يطلق ما حوذا من المعنى الثالث
وهو قايم به مع فلنا التكلم والتكلم وسائر بضاريفه مشتقة من الكلام
فهو مشتق من حضيقة ولم يغم به بل بغيره كذا قال سيد المحققين
قدس سره في حاشية على شرح العصدي وما اثبتته التكلون اى
الاشاعرة وفيه تعظيم لهم من الكلام النفسى لا ذلى على ما مر
مفصلا فان كان ما اثبتته الاشاعرة عبارة عن تلك الصفة التى
بها يتمكن فى تعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات لا فهام المخاطب
فحكمة ظاهر من حيث انه قديم وفيه بحث اما اول فلان الكلام النفسى
ح يكون من جزئيات القدرة فلا يكون صفة وراء الصفات المتقدمة
المقررة واما ثانيا فلان الكلام لا يطلق الا على الاصوات والحروف

١٧٨
كما سمعت مراراً فلا يصح إطلاقه على تلك الصفة والبحث في كلامه
نع فلا يمكن أن يكون ما أثبت المتكلمون عبارة عن تلك الصفة وأن
كان ما أثبت المتكلمون من الكلام النفسى عبارة عن تلك المعاني والعبارة
كما ذهب إليه صاحب المواقف والسالمة كما مر مراراً فلا شك أن قيامها
أي قيام المعاني والعبارة بتعالى ليس إلا باعتبار صفة معلومتها
هذا المحصر غيرم عند السالمة وصاحب المواقف وثباته بين فنزير
وإذا كان قيامها ليس إلا باعتبار صورة معلومتها فليس للكلام
صفة برأسها بل هو أي الكلام النفسى جزئيات العلم كما قال المغزلة
ففيه إشارة الخاطال ما ذهب إليه صاحب المواقف وقد سمعت
فيها مراراً يدل على بطلانها بض فنذكر ونأسر وأما المعلوم فهو أن
المعلوم العبارة أو مدلولها فلا يس قائماً به سبحانه فيه بحث لأن
هذا عند من قال بمغابرة العلم والمعلوم مسلم وأما عند من قال بنجاء
هما كما ذهب إليه المحققون فغيرم لأن المعلوم ح بعينه عين العلم فكما
أن العلم قائم بذاته تعالى كذلك المعلوم لا نجاءهما حقيقة وأما ما ذكره
في معرض الدليل عليه فلا يس على ما ينبغي فإن العبارة بوجودها الأصل
أي الخارجى واختز به عن وجودها الذهنى فإن المذهب المتصوى
في العلم أنه من مقولة الكيف بخلاف وجودها الخارجى فإنه من مقولة
الأعراض الغير الغارة وقيامها بذاته نع محال بدبوة ضرورة استحالة
القيام الخوذة بذاته نع والتزام انها في حقيق نع قادر الأجزاء وتجمع
فضيه أنه طور وراء طور العضل فان قلت منهم من زعم أن كلامه
تعالى ليس من جنس كلام البشر بل الحرف حرفان والصوت صوتان

قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث فلا يلزم ان
 يكون العبارات القائمة بذاته تعجب وجودها الاصيل من مقولة
 الاعراض الغير القارة كما قالوا في رؤيتهم في الاخرة المؤمنين لها با
 الحقيقة مخالفة لهذه الرؤية التي في الدنيا فيجوز ان يجتاز الى الحادث
 والمقابلة والجهة كما احتاجت الرؤية الدنيوية اليها فلنا بعد
 التسليم بصير النزاع لفظيا لان المانعين من قيامها بذاته تعانما يمنعون
 قيام هذه العبارات والحروف التي من جنس كلام البشر فافهم
 واما مدلولاتها اي مدلولات العبارات فبعضها بحسب وجودها
 الخارجى بقرينة ما من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض
 الغير القارة ولا شك ان بعضها من قبيل الاعراض الغير القارة
 ولو ذكره كان اصوب فانها ابيض مالا يقوم بذاته تعالى عند المخترع
 ولهذا قالوا علمه تعالى وقدرته وادبته تع ليس من جنس الاعراض لا
 متناع العرض بذاته تع فكيف يقوم به تع متعلق بالجميع لا بالخير
 فقط وفيه بحث لان مدلولات اللفاظ انما وصفت بازار الصور
 الذهنية والصور الذهنية من مقولة الكيف على الاصح وليس من قبيل
 الذوات ولا من الاعراض الغير القارة ويمكن الجواب عنه على قول من ذهب
 الى ان الحاصل في الذهن نفس ماهيات الاشياء وحقايقها فالحاصل
 في الذهن نفس من كل مقولة من تلك المقولة ان ذاتا ذاتا وان عرضا
 فعرضا وذهب المحقق الدواني ان مختار الشيخ الرئيس ليس الا هذا فافهم
 ولما لم ينصح الحق حق انصاحه كما امرنا اليه في الجملة ولتذكر في هذا المقام
 كلام الصوفية يقضى ما هو الحق من انصاحه ان شاء الله تع قال الامام حجة

وهذا
 وان اختلفوا
 فيه ولكن الذهب
 المتصور انها موضوع
 بازار الصور
 الذهنية وهذا
 القديم
 في اللغة

الاسلام

الاسلام الكلام على ضربين اى يطلق على معينين مختلفين با
لحقيقة ليس احدهما من جنس الاخر احدهما مطلق في حق البارى
نع والثانى في حق الادميين وهو قريب مما نقلناه عن الخنابلة
غاية انهم يقولون ذلك في الحرف والصوت والغزالي لم يقل بذلك
وفيه انحراف بصير النزاع لفظيا لان النزاع انما هو فيما اذا كان الكلام
المطلق في حق البارى هو المطلق منه في حق الادميين وما اذا لم
يكن بهذا المعنى فلا نزاع لنافيه اما الكلام الذى ينسب الى البارى
تعالى فهو صفة من صفات الربوبية وليس من جنس الحروف
والاصوات فلا يشابه بين صفات البارى وبين صفات الادميين
بل هما مختلفان بالحقيقة والمماهية وان انضما في اللفظ والعبارة
فان العلم لفظ مشترك بين علم الادميين وقس عليه القدرة الازدية
وهذا مذهب المحققين من المتكلمين والحكاه وان ذهب بعضهم
الى صفات البارى وصفات الادميين منجدة بالحقيقة وان اختلفا
في القدم والحدوث والزيادة فان صفات الادميين زائدة على ذواتهم
لبنكز وحدتهم وبنفوس انبثهم اى وجودهم الخاص بل واحد منهم
بتلك الصفات فان تمايز الاشخاص بعضها عن بعض بالصفات
المختلفة كما فخر في مظانه ويتعين حدودهم اى حدود الادميين
اى كل شخص منهم فان حد الانسان الكلى ليس الا واحد هو الحيوان
الناطق على ما هو المشهور بين الجمهور وذلك اذا كان لكل شخص
حد غير الحد الكلى ورسومهم اى يتعين رسوم كل واحد منهم بها
بتلك الصفات الزائدة على ذواتهم وذلك لان الصفات ان كانت

ما خوزة من الذاتيات فتعين بها حدودهم وان كانت ما
خوزة من العرضيات بتعين بها رسومهم وصفات البارى
سبحانه لا بجذ ذاته لا متناع ان يكون له ذاتيا جنسا او فصلا كما
بين في نظانه ولا يكون الحد الا بها كما هو المشهور ولا يرسم لان
صفاته عين ذاته والرسم انما يتصور في العرضيات فليست اى صفات
البارى تع اشياء زائدة على العلم في تفرج هذا الكلام على ما سبق
تأمل ظاهره لانه يلزم مما ذكره ان يكون صفاته تعالى عين على الذى
هو حقيقة هو يه اى ذات الشخصية وهو ظ عنه من يقول بان علمه
عين ذاته بالمعنى الذى نقلناه عن شرح الموقف وذكره المص فى
المتن ولكن لقائل ان يقول الباعث على ان يرجع الجميع الى الذات
بلا واسطة ارجاعها الى العلم ويمكن ان يجاب عنه بان الباعث
عليه التنبية على ان صفاته تع مع قطع النظر عن كونها عين الذات
او غيرها ارجعة الى علمه تعالى وليس فيها تعدد ولا تكثر ولهذا قال
ومن اراد ان يعد صفات البارى قد اخطا لانه لا تعدد فيها اصلا
لانها كلها ارجعة الى العلم والعلم الى ذات فالواجب عقلا على العاقل
فيه تنبيه على ان مناط هذا الوجوب على العقل والتميز دون البلوغ و
ان كثيرا من الخفية والمعزلة والامامية ذهبوا الى ان الصبى العاقل
مكلف باصول الدين لا بفروع الموقف على البلوغ التكليف با
الفروع لتوقفه على القوة البنية التى لا يكون الا بعد البلوغ ان يتأمل
ويعلم علما جازا انما يتا مطابفا بالكفر والنظر فى الدلائل ان صفات
البارى لا يتعدد ولا ينقص بعضها عن بعض فانها ارجعة الى العلم

والعلم الى الذم فلا يتعدد ولا ينقص وفيه ان هذا مخالف لفاظ
الكتاب والسنة وما عليه السلف من الامة نعم هذا موافق لما ذهب
اليه الفلاسفة قال الشيخ في تعليقاته الاول لا يتكرر لاجل تكرار
صفاته لان كل واحد من صفاته اذا تحقق يكون الصفة الاخرى بالقياس
اليه فيكون قدس حيا وحيوانه قدس فيكونان واحدا فهو نوع حي
من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته التي
مراتب العبادت كما في اسماء المختلفة الشعة والشعبي او في قولنا
قادر عالم حتى مراد سميع بصير منكم وموارد الاشارة كما هو لظاهر
من عبارات الكتاب والسنة ولا يبعد ان يكون هذا الاشارة الى
الجواب عما قلنا من انه مخالف لظاهر الكتاب والسنة وتجري ان
اختلاف الصفات وتعددها كما هو الظن من الكتاب والسنة
ليس لا يجب العبارة والاشارة لا بحسب الخفية فلا يضربا ولما
ادعى ان صفاته نع راجعة الى العلم اشار الى بيانه بقوله واذا اضيق
علمه الى اسماع دعوة المضطربين يقال سميع واذا اضيق علمه الى رؤية
ضمير الخلق الى رؤية ما يضررونه في قلوبهم يقال انه بصير في
المحصل انفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في
معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك
عبارة عن علمه نع بالمسموعات والبصيرات وقال الجمهور منا
والمعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم وقال نافذة الزيد
فلاسفة الاسلام فانه وصله نع بالمسموعات والبصر مستفاد من
النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل

بها واذا نظر في ذلك من حيث العضل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره
هو لا فان اثبات صفتين شبهتين ليس الحيوانات وبصرها فما لا
يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد العضل بها انما بذلك وعرفنا
انها لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم وقوف على
حقيقتهمما وقال في شرح الصحائف في بحث الادراكات بقى لنا
ان نحقق هذه الادراكات ليعلم انها هل يمكن بدون هذه الخواس
ام لا واذا امكن فهل يمكن الجميع او البعض فنقول الادراك اما ان يكون
لامر جزئي اما جوهر كذا بدا و عرض كجلوس زبد و ادراك الكلي لا يمكن
بالحاسة لان الحاسة لا يدرك الا الشيء الموجود في الخارج فهو جزئي
اذ لا يمكن اشتراك شيئين واكثر بل ادراك الكلي انما يحصل بالعقل
وادراك الجزئي على قسمين الاول ان يدرك الجزئي بان يدرك مثاله
وشيعه ويستدل عليه وهو التخيل ان كان المدرك صورة كافي تخيل
زبد وعمه والتوهم ان كان المدرك معنى كعسل زبد وسخاوة بكرة
وجاز ان يكون المدرك فيه غائبا بل معدوما والثاني ادراك الجزئي
بان يدرك بنفسه لا متوسط المثال وهو الاحساس ولا يجوز ان يكون
المدرك فيه غائبا بل يجب ان يكون شاهدا موجودا ولذلك سمي
الاحساس مشاهدة واذا علم ان المشاهدة هي ادراك عين الحاضر
فلو امكن ان يقع هذا الاحساس بدون توسط الحاسة لا يخرج
عن كونه مشاهدة لما علم من حقيقة المشاهدة بل يكون رؤية ان كان
المدرك من البصرات ومسمعا ان كان من المسموعات وذوقا ان
كان من الطعوم وشمما ان كان من المشومات ولما ان من الماموعات

والنفس الانسانية التي هي من عالم الكون وافعال افعال الرو
حانيات لما كانت منغمسة في تدبير البدن عن رعاية احوال الغذاء
والصحة والمرض والنوم واليقظة والادراكات والادارة في الارجاء المعانية
والانكار غير وافية بافعالها الروحانية احتاجت فيما هو فوقى لادرا
كات وهو ادراك نفسى لشيء الى معاونة مدرك اخر وهو الخس
اولا ببدعان يقع نفس قوية بجانب التدبير وفعالها الروحانية
ويمكن ابض ككتاب هذا المعنى بتقليل الفداء والترك والتجريد
عن الامم المختلفة والقوام المختلفة فعلا متواترا الا بكار بنوهم
فيه الكذب فعلم ان النفس لها مكنة هذا الامر وح لا يمنع ابض
ان يكون موجودا اخر يرى عن الحواس يكون له هذه الادراكات
او بعض اقتسامها دون البعض لفقدان شرط ذلك البعض بان
يكون الملاقات مثلا محال عليه فيمتنع اللمس والدوق والنم دون
السمع والبصر وكذلك ورد في كتب السماوية صفة السمع والبصر
لله تعالى دون الباقية وهذه الابحاث شريفة ليست في كتب اولين
والاخرين وغيرها اسرار هذا كلامه ولا يخفى نفعه في المقام فاذا
افاض من مكتوبات عليه اى مخفياته ومستوراته على قلب احد
من الناس من الاسرار الالهية اى الصفات الذاتية وما يتعلق بها
ودقائق جبروت الربوبية اى الصفات الدقيقة العقلية المتعلقة
بما سواه فالمراد منها فروع الدين يقال انه تع متكلم في الحاشية في
بعضهم باري تع متكلم است وكلام او قد يم است ومعنى كلامهم
باشدا اطلعوا دارين كسى بر معلومات خویش وبارى تعالى

برین وجه منکلم است از بهر آنکه همه چیزها معلوم خداوند تعالی
است و بندگان او بران اطلاع نواند و در وی حاشیه آخری قال
عین القضاء فی بعض رسائل الفارسیه خدای تع کاسم الذات و نام
الصفات کلامش از الة زبان و خلق و شفه و حنک که مخارج
حروف مختلف است مستغنی است و مرجون مراد می باشد و خودم
که کسی را معلوم کردیم بزبان و حروف و اصوات محتاج باشم تا مداد
خود بفهم او رسانم و حق تع را بدین حاجت نبست چه هر علم که
خوار بی مراد حروف و اصوات در دلی حاصل کند کتب فی فلویهم
الایمان و الرحمة و علم بالقلم الرحمن علم القرآن بس هر چه از علم ازل
نصیب دلی آید کلام از است و منبع ان علم ان است فلو کان البحر
مداد الکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفذ کلمات ربی انتهی کلامه
ولا یخفی منافیة من لزوم کونه تع متکلم مع کل من له نصیب من علمه
الازل و لا شک انه بط و ایض تحصیل کل علم ابدید فی قلبه لاهوالها
و الوحی و التعلیم و لیس بکلام الا اذا کان ذلك التعلیم و الاضافة
بمعونة خلق الاصوات و الحروف فی المحل القایل كما قالت المعتزلة
فلیس بعضه ای بعض علمه تع الة السمع و البعض الة البصر و بعضه الة
الکلام بل کلها لیس الا العلم فقط و لکن یختلف بالعبارة و الا
مشاراة فاذا ن کلام الباری لیس سوی افادة مکنونات علمه تع
علی من یرید اکرامه فی هذا المحصر تامل لان الاطلاق الکلام علی هذا
المنع لیس له امر فی الشرح و لا فی العرف و لا فی العقل و لیس علیه دلیل
عقلی و لا نقلی کیف لا یلزم ان لا یخص الکلام بانبیایه تع مع انه ه

مختص بهم هلام الله نع عليهم ولو ضم اليه وقيل الكلام هو
اقادة مكنونات علمه بوامسطة معونة خلق الاصوات والحروف
الدالة عليه كما ذكر المعز لند وصوبه الاسم الرازي في اربعين لكان
حسن كما قال تعالى فلما جاء موسى ليقاننا وكله ربه شرفه الله
بقره وفديه بقدمه واجلسه على بساط التناسل وشافه باجل
صفاته وكله يعلم ذاته اي بكنه ذاته كما هو اللفظ والا فلا منزلة له على غيره
في حكمة بذاته لولا علمه بذاته بكنه ذاته كما اشار نكلم الظاهر في الكتاب
والسنة انه تكلمه بخلق الاصوات والحروف في المحل القابل فاذا
جاء هذا فتوجه بما لا يرضى به المتكلمون ليس يلزم كما اورد الى الله
نع سمع موسى سلام الله تعالى فان قيل اذا اريد بكلام الله نع
المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل وكل
واحد من اسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد
بسماعه فهو الاصوات المسموعة فاوجه اختصاص موسى عليه
السلام بانه كلّم الله نع قلنا فيه اوجه احدهما وهو اختيار حجة
الاسلام رحمة الله نع رحمة انه سمع كلامه الازلي بلا صورة ولا حرف
كما يرى في الاخرة ذاته نع بلاكم وكيف وهذا على مذهب من يجوز
تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن
سماع الصوت والحروف لا يكون الا بطريق صرف العادة وثانيتها
انه يسمع بصوت من جميع الجهات على ما هو خلاف العادة و
ثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما
هو شأن سماعنا وحاصله انه نع اكرم موسى نع فافهم كلامه

بصوت نولى ظليفة من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب
الشيخ ابو منصور الماتريدي وفي الفتوحات المكية للشيخ المحقق
محمى الحق والدين محمد لا عربى قدم سره مصدرها اي مصدر
الفتوحات وفيه تنبيه على ان ما فى الفتوحات فى الحفظة من
الله تعالى وليس تولفها الا منصب المصدرية والمحلبة الا الفاعلية
ان المفهوم من كون القرآن حروفا امران الامر الواحد المسمى قولا
وكلاما ولفظا الثلثة مقارنة لغته الا ان القول اخضع بالمزيد
واللفظ بما يخرج من الغم والكلام بالمركب والامر الاخر يسمى كناية
وربما وخطا وذلك لان الحرف يقال على ما يقرأ من الاصوات
الغائبة بالقارى حتى هو قادر وعلى ما يكتبه الكاتب من نفس
الكتابة والقران جامع لهما فان كتب فى اللوح المحفوظ وقوله
يخلق الاصوات الدالة على معانيها الدالة بلسان القارى حين
هو قارى فاعلم انه زعم الجبائى ومن تابعه من المعتزلة ان كلامه
حروف مؤلف واصوات مقطعة على وجه مخصوص وزعم ابنه
ابوهاشم ان الكلام لا يكون الا من جنس الصوت وقال بعضهم
هو من جنس الحروف فقط وعلى هذا الخلاف بينى مذاهيمهم
فذهب الجبائى الى ان الكلام اذا كتب فهو حرف وكلام واذا قرأ
فهو حرف وكلام واصوات ابنه ابوهاشم الى انه كتب فليس بكلام
وانما يكون كلاما اذا قرأ فعنده المكتوب فى المصاحف وفى اللوح
المحفوظ لا يكون كلاما والله تعالى بتخليفه فى اللوح المحفوظ لا يكون
متكلا وانما يكون متكلا بتخليفه الاصوات فى عملها عند القراء بخلاف

الجبائي وانهم ان ذلك كله كلام الله والله تع بتخليف الحروف
المصورة في محلها بصير متكلم كما يصرح متكلم بخلق الاصوات
وذهب الطائفة الثالثة الى انه تع لا بصير متكلم الا بالاحداث
الحروف في اللوح المحفوظ وكذا في كل مصحف والمخاض عندهم
كما في شرح المقاصد وهو مذهب ابى هاشم واقول المخاض عندي
مذهب الجبائي الى هو انشاء المحقق قدس سره بقوله والقران
لحفظه فله حروف الرفيم وينطق به فله حروف اللفظ فلما يرجع
كونه حروفا منطوقا هل لكلام الله الذي هو حقيقته تعالى
وهو الحق عند اهل الحق وهل المترجم عنه اقول الحق هو الاول
باعتبار خلفه تع الاصوات والحروف في محل قابل من غير مثل الكب
الخلق فيه وفي شرح الصحائف اختلفوا في لفظ القران قال قوم
خلق الله تع صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم الى انه
لفظ جبرئيل ؑم وزعم قوم اخرون انه لفظ النبي ؑم واستدل
الاول بقوله تع انه قران المجيد في لوح محفوظ واستدل الثاني
بقوله تع انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين وثيق
الثالث بقوله تع نزل به روح الامين على قلبك لان النزول على القلب
انما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي ؑم والاول هو اقرب
الى الكمال والعظمة تع واولى بكلام الله تعالى وكونه معجزا واقول
الحق هو الاول والاخيران باطلون قطعا لانه ليس للرسولين الا
التبليغ لا الوضع والانشاء فانه مذهب باطل بوجب ركاه
عقائد الخلق وخلاف الكتاب وما عليه السلف من الامنه هـ

والا يبتان لابد لان الاعلى ان اللفظ للرسولين عليهما الصلوة
والسلام من الامة لان كونه قولاً لا يستلزم ان يكون هو منسأله
فان كل من نقل وبلغ قول شخص اخر يصلح ان يكون انه قوله والبره
من النزول على قلبه نزول معانيها بعد التسليم الفاظ وصاربه
لتفهم معانيه ثم قال قوم الا ولى ان لا يقال لفظ القران بل نظم
القران لان اللفظ في الاصل ما تلفظ به اى تحدث وهذا لا يناسب
هذا الموضوع واقتابل ان يقول بعض يفهم منه الشعر ظاهراً و
هذا مما يجب الاحتراز عنه لان الله تع نفى كونه شعراً ولان
النظم هو نسبة بين الحروف لا يطلق على مجموعها ثم الا ولى ان
يقال عبارة القران وللمبحث فيه مجال فاعلم ان الله تعالى
اخبرنا نبيه دم اى بالوحي عليه واعلامه لنا انه تع اخبره بكذا
انه سبحانه يتجلى في القياس الكبرى في صورة مختلفة فيعرف
اى فيعرفه بعض الخلائق وينكره نع بعضهم ومن كان حقيقة
يقبل التجلى بصور مختلفة فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف
المتلفظ بها بالحروف المسماة كلام الله تعالى حقيقة كما هو
الحق او مجاز مشهورا شايعاً لا يجوز نفى كلام الله تع عنه
حقيقة والمشهور بين الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله
تعالى على هذا النظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلاً
القديم حتى لو كان مجموع هذه الالفاظ من غير الله تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله لكن المرض عندنا ان له اختصاصا اخر بالله
تعالى وهو انه اخذ عنه بان اوجدها ولا الامشكال في اللوح المحفوظ

لقوله نع بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان
الملك لقوله نع انه لقول رسول كريم الابنة ولسان النبي ام لقوله
نع نزل به روح الامين على قلبك والمنزل على القلب هل يعني دون
اللفظ كذا في شرح المقاصد واقول الحق ان يقال والاصوات
في محل قابل من غير مدخل لكسب المخروق فيه كما قيل في نكته تعالى
مع موسى عليه السلام فانه هو الحق الذي لا مندوحة عنه لبعض
تلك الصور كما يليق بجلاله وكان قول نحلي بصورة كما يليق بجلاله
كذلك نقول نكلم بحرف وصوت كما يليق بجلاله رواه الى الجهالة
واعترف بعدم الاطلاق على كيفية نكته نع به مع الجزم بتزهد
تعالى عن الالة و عما يولهم التبيده بالحق وقال صاحب الفوائد
المكية رضي الله عنه بعد كلام طويل واذا انخفضت اى اذا صارت
منه على تحقيق وتعيين ثبت اى وجدت بيتاً ظاهراً ان كلام
الله تعالى هو هذا المتلوا المسموع المتلفظ به لا الكلام النفسى
الذى هو مدلول الفاظ لان الامة منفقون على ان كلام الله تعالى
والقران اسم لما نقل الينا بين رفق المصحف نواترا واختلفوا فيه
فقيل كلام الله اسم لهذا المؤلف المخصوص القايم باول لسان
اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأ كل احد يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل كما هو الظاهر من قوله
هذا هو المتلوا المسموع من غير تعيين محل وايراد اسم الاشارة
لا يدل على انه اسم للشخص المعين لانه للاشارة الى الكلى الشامل
للجزئيات ههنا فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرأه نفسه

لامثله وهكذا الحكم في كل شعرا وكتاب ينسب إلى مؤلفه وعلى
التقديرين فقد يجعل كلام الله نع اسما للمعنى كل صادق
على الجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ثم اعلم ان المبادر من عبادة
الشيخ العربي هذه ان كلام الله مختص حقيقة في الكلام اللفظي
فان ضمير الفصل يفيد المحصر ولا شك انه مخالف لما ذهب اليه
اهل السنة والجماعة من ان كلام الله والكلام مشترك لفظي
في النفسى واللفظي وليس يخص حقيقة في احدهما او حقيقة في
النفسى مجاز مشهور في اللفظي اما كونه حقيقة في اللفظي
مجازا في النفسى فليس مشهور فيما بين اهل السنة ولا يبعد
ان يحمل كلام الشيخ العربي على ما ذهب اليه صاحب الموقف
في رسالة المعجزة التخفيف الكلام من ان مقصد الاشعري
ان كلام الله تعالى هو مجموع اللفظ والمعنى لا النفسى كما فهم
اصحابه وفيه ان كون المتلو المسموع المتلفظ كلام الله تعالى
لا يعقل الا بخلاف الله الاصوات والحروف في محل فان الصوت
والحروف مع قدمها بذات الله تعالى طور وراء طور العضل ويريد
ما ذكرنا من ان كلام الله تخلق في محل القايم ما قال الامام الرزى
في تفسيره والتخفيف في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل
مخصوص بفعل الحى لقادر لاجل ان تعرف غير ما في ضميره من
الارادات والاعتقادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان
متكلم بهذا الحروف مجرم كونه فاعلا لها لهذا الفرض المخصوص
هذا كلامه وانت خير بانته اذا صح هذا الكلام فقد تم الدست

للعزلة الضابطين بحدوث الكلام الفطري وما سبق للاشاعة
القائمين بان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من واجده دليل
وجبه وبسقط اعتراضهم المبني على المنازعة اللفظية اللغوية
عن انس والقلب الشقاق الى الانفاق بين الفريقين المسمى هذا
المتلو نرانا واذ كان هذا المتلو المسموع عربيا وتورثه اذا كان
المتلو المسموع عبرية وذبورا ان كان المتلو المسموع عبرية ونجلا
اذا كان المتلو سريانية وفيه ما نقلت من الخلاف في ان المسمى
هو الجزئي الحقيقي القاييم بلسان اول من تكلم به او الكلي الشامل
للجميع وانه يطلق القران على المجموع من حيث المجموع وعلى بعض
سنه لا تغفل على التعبير وعلى قدر الاعتدال بين المجموع والبعض
وكذا الحال في الكتب الثلاثة فتذكر ولا تغفل واستقم ولا تنح
الهوى فان الحق بالاتباع احق وقال الشيخ صدر الدين القنوي
الذي اعظم تلاوته الشيخ العجبي واشهرهم واعزهم في تفسير
الفاخرة فانه كتب على فاخرة الكتاب تفسيرا شتملا على علوم علما
الرسمية وعلى العارف للصوفية المحققة كان من جملة ما من
الله على عبده قال الامام الراغب المنه النعم التقليل ويقال
على ما بالفعل فيقال من فلان على فلان اذا انقلبه بالنعمة وعلى
ذا ورد قوله نع من الله على المؤمنين وعلى ذلك لا يكون الله تعالى
وعلى ما يقول وذا مستجيب بين الناس الا عند كفران النعم فيل
المنه بهذا الصفة ومجى ذكرها عند الكفران اذا كفرت النعم
حسنت المنه اراد به نفسه اطلع امان جعل عبده مطلقا

على بعض اسرار الكتاب الكرمي الحاوي على كل جسيم فانه بحر نبيغ
منه علم الاولين والآخرين وقال الشافعي رحمه ان رسول الله سم
ليستند جميع ما ذكره من الاحكام والعقائد الحقة من القرآن
واراه اى ارى الله تع عبده انه اى الكلام ظهر عن مفاعنة عينية
واقفة بين صفة القدرة والارادة وفيه ان الكلام ح ليس صفة
حقيقية وراء الصفات الحقيقية المشهورة السنة والسبعة
بل الكلام من فروع القدرة والارادة مع ان الاشاعرة بل اهل السنة
ذهبوا الى ان الكلام النفسى صفة حقيقية وراء الصفات المذكورة
وبذلوا جهدهم في اثبات والانصاف ان هذا الكلام اقرب الى
الحق واثبات ما ارضها الاشاعرة لانح عن تكلف وتعسف متصفا
اى الكلام بحكم ما احاط به العلم في المرتبة الجامعة بين الغيب
والشهادة وهو البروج اعنى عالم المثال كما بأتى بعيد ذلك لكن
ظهور الكلام من المفارعة العينية المذكورة على نحو ما اقتضاء
الموطن والمقام فان كان في عالم الارواح فالظاهر هو الكلام
النفسى وان كان في عالم المثال والشهادة فالظاهر هو الكلام
اللفظى وجنبه حكم المخاطب وحاله ووقفه بالتبعية والاستلزام
نوضح ذلك وتفصيله يظهر عليك بعد ذلك واذا عرفت ما لتونا
عليك فالذى يظهر من كلام هؤلاء الاكابر ان الكلام الذى هو
صفة سبحانه اى الكلام النفسى القابض بذاته ليس شئ سوى
افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد الكرامه لانه مدلول اللفظ
والعبارت على ما ذكره وفيه بحث لان الافادة والاضافة المذكورتين

١٨١
امر ان اعتبارين ليس لهما محقق في الخارج ولا محقق في الازل
هما امران اضافيان كالايجاد والاخراج من العدم الى الوجود ليس
ليس الابد وجود الخلق فلا يكون صفة تع حقيقته بل يكون
من الصفات الفعلية كما ذهب اليه المعزلة فلا يكون صفة فاع
بذاته مع ان معصوده ذلك كما يظن بعيد ذلك حيث يريد الجمع
بين القياسين المتعارضين في المشهور بهذا الخفي وعلم
انه لا بد ههنا من تحقيق الكلام النفسى قال في شرح الصحايف
وتحقيق الكلام النفسى ان من يريد ان يأمر وينهى ويخبر ويستخبر
يجد في نفسه قبل اللفظ معناه ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او إشارة
او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسى وما عجز به من اللفظ
او الكتابة او الاشارة هو الكلام الحسى ومغايرة الكلام النفسى
والحسى بينه ولا الالتباس بين الكلام النفسى وشئ من الصفات
سوى العلم فانها يتقاربان والفرق واضح البنين بينهما ان الكلام
النفسى لا بد ان يكون مع قصد الخطاب اما مع النفس ومع الغير
دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما و
المتكلمون تخيروا في الفرق بينهما وهذا الفرق من حواصل فكارها
وفيه بحث لانا لانهم انه لا التباس بينه وبين الشئ من الصفات سوى
العلم فانه اذا كان المعنى القائم بالنفس طلبا فانه يلبس بالارادة
لا بالعلم ومع قطع النظر عن ذلك فانه كونه مع قصد الخطاب يوجب
الالتباس بينه وبين الارادة لان القصد هو الارادة وكيف لا وقد
قال صاحب الموقف ولو قالت المعزلة ان المعنى النفسى الذى

تغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل سر الاعنقاد الخائب
على المتكلم ما اخبر به او يصير سبباً لا عنقاده ارادته ارادة المتكلم
لما مر به لم يكن بعيد الا ان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر
والامر ومغاير لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس
بحجة عليه ان الرجل قد يخبر لما لم يعلم او بامر بما لا يريد وح لا يثبت
معنى نفسى يدل عليه العبارات مغاير افلا راد ان كما بداء عنه
الا شاعره لكنى لم اجد في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول
العبارات في الخبر يرجع الى العلم القايم بالمتكلم وفي الامر يرجع
الى ارادته الماء موسر به وفي النهى الى كراهته النهى عنه فلا يثبت
كلام مغاير لباقي الصفات وقال المحقق التفتازاني في شرحه
على الشرح العسدي كلامه بعقل معنى نسبة معلوم الى معلوم
يجب لو عبر عنها بلفظ يصح السكوت عليه ويعلم ان ما يعقل
اولاً ثم يتكلم لا فادته في تلك النسبة فالكلام النفسى تلك النسبة
الثامة الاخبارية والاشائية من حيث بيانه بالكلام اللفظي
وهذه النسبة قائمة بنفس المتكلم بمعنى انها صفة موجودة فيها
وجوداً متصلاً كالعلم والقدرة لا بمعنى انها معقولة ولا
شك ان تلك النسبة امر وراء العلم والارادة والكراهية في الخبر والامر
والنهي وفيه بحث لان هذه النسبة اما بمعنى المصدر فيكون
فعلاً مع ان الكلام النفسى عند الشاعرة من الصفات الذاتية
كالعلم او بمعنى العلم فلا يكون وراء العلم او بمعنى العلوم فوجوده
ليس متصلاً فظهر ان الكلام النفسى الذي هو صفة تع بالمعنى

الذي ادعت الاشاعة ليس بثابت فنامس وكى السفيل والذي
ظهر من كلام هؤلاء الاكابر ان الكتب المنزلة المنظومة من حرف
كلمات كالقرآن وامثاله من التورية والابجد ايضا كلاما لكنها
 اى الكتب المنزلة من بعض تلك الافادة والافاضة ظهرت وخرجت
 من الغيب الى الشهادة بل خرجت من العدم الى الوجود وفي قوله
 ظهرت دون وجدت تنبيها على انه كان موجودا في الغيب ولكنه
 مستور فظهرت بتوسط العلم والقدرة والارادة فان اظهار
 الكلام اللفظي والكتب السماوي لا يمكن بدون هذه الثلثة لانها
 من الافاضة وافاضة الشيء من المختار لا يكون بدون علمه والهدية
 له وقدرة عليه في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعنى عالم
المثال اشار الى ما ذهب اليه بعض المتأخرين من الحكماء
 ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والعقول وباطنة
 يسمى عالم المثل ليس في مجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات
 وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات
 والسكنات والاوزاع والهيات والطعوم والراويج مثال
 فايتم بذاته وبالجملة هو عالم عظيم النسخة غير متناه بخدو
 بخد في العالم المحسى في دوام حركة افلاكه المتالفة وقبول عناصره
 ومركباته اثار حركات افلاكه وافندافات العالم العقلي وهذا ما
 قال الافدمون ان في الوجود عالما مقدريا لا غير العالم المحسى
 لا بناهي عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا
 وحالوصا وهما مد بنان عظيمتان لكل منهما الف باب

لا يحمي ما فيهما من الخلابيق ومن هذا العالم يكون الملائكة
والجن والشياطين والضيالون لكونها من قبيل المثل والنفس
الناطقة الطاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة
بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد
القائيل والفاعل وعليه بنوا امر العاد الجسمانية فان البدن
المثال الذي ينصرف فيه النفس حكمة حكم البدن المحسني فان له
جميع الحواس الطاهرة والباطنة وبنالم بالذات والالام الجسمانية
وابيض يكون من الصور المتعلقة نورانية فيها نعم السعداء والمانية
فيها عذاب الاثقياء وكذا امر الهنات وكثير من الادراكات
وان جميع ما يرى في المنام او تخيل في البقطة بل يشاهدون
الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدسية التي
لا تحقق لها في عالم المحس كلها من عالم المثال وكثيرا من الغرائب
وخوارق العادات كما يحكى من بعض الاولياء انه مع اقامته
ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ابام الحج والقائيلون
بهذا العالم منهم من يدعى ثبوتها بالمكاشفة والنجادب الصحيحة
ومنهم من يجتج بان ما يشاهد من الصور الجزئية ليست عدم تلك
صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها
ذوات مقدسة ولا مرشمة في الاجزاء الدماغية لا متناع انسام
الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم
يلفت اليها المحققون من الحكماء والتكلمين كذا في شرح المقاصد
من بعض مجالبة الصورية المثالية كما يلبس به سبحانه يعني ان

١٨٢
ان صدور الكتب المنزلة وظهورها في عالم المثال من بعض
مظاهر الحق تع ومجالبة الصورة الحاصلة في عالم المثال وهذا
قريب مما ذكره الفلاسفة لتقريبهم لنزول الوحي وظهور الملك
مع انه من المجدات دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري
مجره في عدم استبلاء الحواس عليه قد يشاهد صوراً غريبة
واصواتاً عجيبة ليست بعد ومنه صرفة ولا موجودة في الخارج بل
في القوة المخيلة والحسن المشترك ربما لا يكون متادية اليه
من طرف الحواس الظاهر بل من عالم اخر ولا يبعد ان يكون لبعض
افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بالعالم العقلي
قليلة الالتفات الى عالم الحسن ومخيلة شديدة جدافية
التلقي من عالم الغيب قليلة الايناس في جانب الظاهر لا
يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ولذلك الانسان
في اليقظة ان ينصل بعالم العقلي الفعال الذي له زيادة اخفاص
بعالم العناصر فنخاطبه ويجدث في مسمع كلاماً مسموعاً
يحفظ وينسى ويكون ذلك من قيل الله تعالى وملائكته
من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد
يكون ذلك على غابة الكمال فيغير عنه بمشاهدة وجه الله
الكريم وسماع كلامه من غير واسطة فيه بحيث لانهم لا يثبتون
الاصوات في الوجود بل انما يثبتون سماع الصوت في اذان
النبي ام اما في النوم واليقظة من غير ان يكون لذلك الصوت
وجود في الخارج وهذا هدم الدين وهدم الشرع لان ما يدركه

الناجم خيال فلا تتبع الهوى فيضلك من السبيل واذا عرفت
هذا فنقول القياسان المذكوران في صدور البحث احدهما
ان كلام الله صفة له ^{كل} وما هو صفة له فهو قديم وتاينيهما
ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة معا فية في الوجود وكل ما
هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث ليسا بتعارضين
في الحقيقة كما توهم الفرق الاربعة من عظماء المتكلمين من
الاشاعرة والمعتزلة والمخابلة والكرامية حيث ذكر في صدر البحث
ان كل فرقة قد صحت في مقدمة من المقدمات الاربعة للقياسين
وانما قلنا انها ليسا بتعارضين في الحقيقة فان المراد لان المراد
بالكلام في القياسين الاول الصفة القايمه بذاته سبحانه اعنى
اقادته وافاضته مكنونان علمه على من يريد الكرامة والمراد بالكلام
في القياس الثاني ما ظهر في البرزخ من بعض الجاهل بالهبة اعنى
الكتيب المنزلة المنتظمة من الحروف والاصوات والاختلاف
الرابع بين فرق المسلمين في القياسين المذكورين وهم الفرق الاربعة
من اهل السنة والمعتزلة والمخابلة والكرامية على ما مر لعدم الفرق
اي لعدم فرقتهم بين الكلامين الموضوعين للقياس والله سبحانه عر
اعلم وفيه بحث اما اولي فلما مر من ان الكلام الذي هو صفة له
ان كان بمعنى الاقادة والافاضة المذكورين فلا شك انها امران
اضافيان فليسا صفة حقيقة فائمة بذاته فلا يمكن دفع التناقض
به واما ثانيا فلانا لانهم ان الاشاعرة واهل السنة لم يفرقوا بين
الكلامين ولانهم ان القياسين متعارضين على مذهبهم لان المتحقق

علامه

على ما صرح به المحقق الفنازاني في شرح العقائد ان كلام الله
تع اسم مشترك بين اللفظي النفسي القديم فعني الاضافة كونه
صفة له وبين لفظي الحادث المؤلف من السور والايات فعني
الاضافة انه مخلوق الله تع ليس من تايفات المخلوقين فلا يصح
نفي كلام الله تع عنه اصلا ولا يكون الاعجاز والمخدي الا في كلام
الله تع ولا شك ان القياسين ليسا بمتعارضين ابضح فان المراد
بالكلام في القياس الاول الكلام النفسي وفي الثاني اللفظي الحسي
وبالجملة ان هؤلاء الصوفية ما اتوا بشئ يسمن وبعني من جوع
فان نهاية تحقيقهم ليس الاثبات الكلامين لله تع ولا شك ان
اهل السنة قايلون بالمعاني التي ذكرها اهل السنة ليس بتايت
وبالمعنى الذي ذكرنا ثابت وهو افادته وافاضته مكنونات علمه
وانت خير بان هذا مع ما فيه من المناقشة لا يجدي الا اذا ثبت
انه يطلق عليه الكلام وهو ممنوع لا بد له من دليل وانى له ذلك
قال بعضهم اى بعض الصوفية في قوله تع واذا قال ربك لللائكة
انى جاعل فى الارض خليفة اعلم ان هذه المفاولة الله تع يخلف
باختلاف العوامل التي تقع التفاول فيها اى في تلك العوالم
فان كان التفاول واقعا في العالم المثالي الذي من شرهه بما لا
مزيد عليه فهو اى فتاولة شبيهه بالمكانة الحسية لان العالم المثالي
شبيهه بالعالم الحسي وذلك التفاول بان يجلى لهم الحق تجليا مثاليا
كجلبه لاهل النار بالصورة المختلفة كما نطق به بالجلى بالصورة المختلفة
خديث الخول وان كان التفاول واقعا في عالم الاسرار من حيث

نجدها اي مجرد الارواح فهو اي فنقاوله كالكلام النفسى
فيقول قول الله لهم الفأوه في قلوبهم المعنى المراد اعنى افادته
واقاضه من مكونات علمه عليهم ومن هذا التفصيل تدنيه
اللفظى على حقيقته كلام الله تع ومرتبته فانه اي فان كلام الله
عين المتكلم في مرتبه اي في مرتبه لانقاول فيها مع غيره ومعنى
فانهم وهي في مرتبه الفأوه في قلوبهم المعنى المراد به تعالى في
مرتبه اخرى كالكلام النفسى وفيه بحث لان كلام الله في هذه
المرتبه افادته واقاضته المذكورين وهي ليست معنى فائما بدانه تع
بل امرضا في اعتبارى على ما مر ولعله كذلك قال كالكلام النفسى
وانه اي وان كلام الله تع مركب من الحروف ومعبر بها بالحروف
في عالم المثال والحسى بحسبها اي بحسب المثال والحسى والحق
ان كلام الله تع عبارة عن هذا الالفاظ والعبارة التى حفظها
واوجدتها ومحل قابل بلا اختيار منه ان يتجلى بصورة مثالية
كناية في اللوح المحفوظ وقراءه في محل قابل لخلق الاصوات فيه
بحث يكون الاصوات موجودة فيه وبسمهم جبرئيل عليه السلام
اولا فحفظه وبلغه الى الانبياء سلام الله تع عليهم ثم لما فرغ من بحث
الصفات للتحقيقة السبعة اراد ان يشرع في الفعولة تع فقال في
بيان ان لا قدرة للممكن اي في ان للقدرة مؤثرة في الابدان الممكن
كاذب البه الشيخ الاشعري او في ان لا قدرة له اصلا كما ذهب
اليه الصوفية القايلة بوحده الوجود وهو المقصد ههنا لا
المقصد من وضع الرسالة بيان مذهب الصوفية الوجودية قال

الشيخ العرفي في فتوحاته واما العارفين من اهل الله تعالى فلا يرون
 ان قابم قدرة أصلا يكون عنها فعل في شيء واعترض عليهم
 المتكلمون بانه لو صح هذا لزم بطلان التكليف وبعث الانبياء
 والامر والنهي والمدح والذم فانه اذا لم يكن للممكن قدرة اصلا
 فلا وجه لامره ونهيه ومدحه وذمه وتكليفه وغير ذلك
 من المحاذير الشنيعة الباطلة شرعا وغاية جوابهم انه لا يسأل
 عما يفعل الله ما يشاء وبحكم ما يريد وان الله تعالى لا يعذبهم
 في الآخرة موبدا بل بغدرا ان ينظروا عن لوث المعاصي التي خلق
 الله فيهم لاستعداد انهم المختلفة فانهم قالوا النبي ص هو
 المبعوث الى الحق ليكون هاديا بالهم مرشدا الى كالمهم القدر لهم
 في الحضرة العلية باقتضاء استعدادات اعيانهم الثابتة بالظاهر
 منه انه اعم من ان يكون كفرا او ايمانا او عنة او نسفا فان اقتضاء
 استعدادات اعيانهم الثابتة مختلفة فاستعداد بعضهم لا يقتضي
 الا ايمانا وطاعة وبعضهم لا يقتضي الا كفرا ومعصية فافهم ذهب
 ابو الحسن الاشعري ولما كان اقرب المذاهب من مذهب المتكلمين
 الى ان لا قدرة للممكن من مذهب الشيخ الاشعري فقدمه على الكل بل قال
 ربنا ليس اهل السنة والجماعة من الشافعية فانهم تابعون للشيخ
 الاشعري في اصول الدين وعقائدهم كما انهم يتبعون الشافعي
 في فروع الدين والاحكام الى ان الافعال الاختيارية اخترازا بما
 لا اختيار للعبد فيه كالنوم واليقظة والرهضم والغو وغير ذلك
 فانها بلا نزاع مما خلقه الله تعالى في العباد والمراد منها مثل الصوم

وبالصلوة والاكل والشرب والقيام والنعوذ وذلك مما يسهى
الحاصل بالصدر لانفس الابقاع الذي هو من الاعتياد العقلية
وهذه النكتة مما غفل عنه الجمهور كذا في شرح العفايد وافعة بقدر
الله نع وحدها وذلك لان فعل العبد ممكن في نفسه وقد نقرر
عند الشيخ ان لا مؤثر في الوجود والممكن الا الله فان ما عداه
اسباب عارضة والممكنات مستندة اليه تعالى من غير واسطة
فلزم ان يكون خالق الافعال كلها هو الله نع واختر بقدره الله تعالى
عن من ذهب المعزلة فانهم ذهبوا الى انها وافعة بقدره العبد
وحدها عن مذهب من ذهب الى انها وافعة بقدره الله وقدره
العبد كليهما بان يكون المؤثر قدرة الله بواسطة قدرة العبد او با
العكس او يكون المؤثر مجموعها من غير تخصيص احد بهما بالمؤثر
والاخرى بالالاية او ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدره
العبد بصفة اعنى كونه طاعة او معصية ويمكن ذلك محتمل وان لم
يقبل به احد وليس لقدرة تهم نائبرا فيها اى في فعالهم بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا اى ارادة فاذا لم يكن
هناك مانع من حلق فعله او حدوثه في العبد فعلة المقدور مقارنا لها
اى للقدرة زمانا لان الاشعري ذهب الى ان القدرة والارادة مع
الفعل لا سابقا عليه ولما توهم من قوله بان يوجد في العبد قدرة
الى اخر تصدم القدرة على الفعل مع انه بط عند الاشعري فقيل
بذلك اعنى بقوله مقارنا لها دفعا لهذا الوهم واعلم انه لما بطل الجبر
المخض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجبا لافعاله

187
في الاعتقاد وهو انها مفدورة بقدره الله تعالى اختراعا وبقدرة
العبد على وجه اخر من التعلق معبر عنه بالاكساب والى هذا اشار
المص بقوله فيكون فعل العبد مخلقا لله ابداعا واختراعا ومكسوبا
للعبد والمنظ ان المراد من الابداع والاختراع الابداع والاختراع من
العدم الى الوجود مطلقا لا ساذهب اليه الفلاسفة من الابداع
هو ان يكون للشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط
بزيادة او ازالة او زمان واطلاق الابداع من ايجاد الوجود نظرا الى
ان المجموع المشتمل على المادة والزمان والمجردات يمنع ان يكون سبوقا
لمادة وزمان ولما اختلفوا في معنى الكسب حتى قيل انه اسم بلا سمي
اشار اليه وقال المراد بكسبه اي يكسب العبد عند الشيخ الاشعري
نظرا عند الاشعري آية اي الفعل مفاخرته الفعل لقدرته والردته
اي لقدرة العبد واردة العبد من غير ان يكون منه تاثيرا ومدخل
في الوجود اي من غير ان يكون من العبد وقدرته واردة مدخل
في وجود الفعل سوى كونه كون العبد محلا له اي لايجاد الفعل
فيه لا يقال الثاني معتبر في القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر
وفق الازالة لانا نقول الاشعري بقسم القدرة الى المؤثرة والكاسرة
وما ذكرتم تعريف القسم الاول لا مطلق القدرة ومن ههنا بين
ان الكسب الذي اثبت الاشعري هو تعلق قدرته واردة الذي
هو سبب عادي بخلاف الله تع الفعل في العبد كذا قال بعض
المحققين ولا شك انه معنى اخر للكسب لا بدفع التشييع عن
ولا ثبت فرقا معنياه بين الجبر المحض الباطل بالبدية

وبين مذهب لانه لا فرق في الحقيقة بين وجود القدرة الغير
المؤثرة في الفعل اصلا وبين نفي القدرة عن اصلها وكذلك
فمن لاسب بنفسه اخر منها ما في الحاشية قال الشيخ رحمه في الجدل
الاول من الفتوحات في المسائل معنى الكسب تعلق ارادة الممكن
بفعل دون غيره فيوجد الاقدار الاربعة عند هذا التعلق فسمي
ذلك كسبا انتهى والظان المراد منه ان الكسب نصميم العزم على ما
يأتي بعد ذلك ان شاء الله تعالى ففيه ما فيه الا ان يقال ان تعلق ال
ارادة ليس مؤثرا مستقبلا بل له دخل في التأثير ومنها ما قاله
بعض اهل السنة - انا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير
الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد
تتعلق بعض فعاله كالصعود دون البعض كالهبوط فيسمى
اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقة وهذا ان كان
اقرب واسلم فيه ردا الى الجهالة - ومنها ما قال ان الله تعالى اجري
عادته بان العبد متى صمم على الطاعة بخلفها الله تعالى وصم على
العصية بخلفها الله تعالى وملكه وذمه لانه حصل الفعل بسبب
عزمه فالكسب هو نصميم العزم على الفعل والترك واضطر عليه
الامام الرازي والمحقق البيضاوي بانه مشكل لان نصميم العزم
هو ابيض فعل يكون واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون للعبد مدخل
فيه اصلا ويعود المحذور ومنها ما قال بعضهم ان صرف
القدرة العبد هدمه وارادته الى الفعل كسبا وقيل صرف القدرة
جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق بان ارادة بمعنى ان يصير سببا

لان خلق الله تع صفة متعلق بالفعل واما الصرف الا سادة اى
جعلها متعلقة فيجوز ان يكون ذاتها على ما عرف في البردة
الله تع وقيل صرف القدرة فصد استعمالها اى فصد قلبه
وهو عين الفصد الذى يحدث عز والقدرة الا ان صرف القدرة
متاخر عن القدرة المتاخرة عن الفصد وفيه ان فصد القلب
يرجع الى تصميم العزم فيرد عليه ما يرد على التصميم وكذا يرد
على تفسير الصرف يجعلها متعلقة بالفعل بان هذا يجعل فعل
فيكون واقعا بقدرة الله تع فلا يكون للعبد فيه مدخل ويمكن
ان يجاب عنه بان للعبد قدرة بخلق بها النسب والاضافات
فقط كغيبين من الفعل ونزك وترجيح ولا يلزم منه وجود امر
حقيق بل الامر الاضافى وتصميم الامر وما يرجع اليه امور اضافية
اعتبارية فيجوز ان يكون واقعا بقدرة العبد وكيف لا وقد قلت
ان النزاع فى ان الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر هل هو واقع
بقدرة الله تع او قدرة العبد لا فى نفس الابضاح الذى هو من
الاعتبارات العقلية وبهذا يرجع جميع التشنيعات والبرادات
عن اهل السنة فيوجب نفس الكسب اما بتصميم العزم وبصرف
العبد فقدرته وارادته الى الفعل او التزك فانه يرجع الى ترجيح
الفعل على التزك او عكسه واما تفسير الكسب بما ذكره المنص
نقل عن الشيخ الاشعري وليس بشئ ولا يجدى نفعا فى دفع
التشنيع وذلك لانه يرد عليه الشناعة التى يوردها المعتزلة
عليه بان لا يكون بين حركة المرفئ وحركة المختار فوق وبما

وبما يدعو به الى المعزلة البداهة في بطلان مذهبه حتى نقل
عن ابي هذيل العلاف انه قال جماد البشر عقل من بشر فان
جماره بفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث
انه اذا وصل الى نهر صغير يمكنه العبور عنه بطاوه وان وصل
الى ما لا يقدر على العبور لا يجوز فيه وان اوجع بالضرب وهذا
دليل على انه يعرف بين المقدور وغير المقدور وقال بعض المحققين
انت تعلم ان هذه الشائعة انما يلزم على من لا يثبت قدرة و ارادة
للعبدا اصلا كما ينقل عن بعض الخوئية واما اظن عاقلا بقوله
به في المعنى وان نفوة بحسب اللفظ واما الذي يثبت القدر
والارادة للعبد ويدعى عدم تأثيرهما في الافعال كالا شعري فلا
يرد عليه ذلك اذا القدرة الضرورية بثبوت القدرة والارادة
للعبد واما انهما مؤثران في الفعل حقيقة فليس بضروري
اصلا لجواز ان يكون من الاسباب العادية كما نقول الاشعري
ودعوى ان ذلك مكابرة مكابرة وذلك مما لا يعلم العلاف
فضلا عن حمار نسب ومن ههنا يعلم الفرق بين الجبر المحض
وبين ما يقول به الاشعري فان الاول نفي القدرة والارادة عن
العبد والثاني نفي تأثير القدرة العبد و ارادته وفيه بحث لان
هذا الفرق لا يجدي نفعا في دفع الشائعة ولزوم المخا ذير للارادة
من بطلان التكليف الشرعية وفتح المدح والذم والثواب والعقاب
وبعضه الانبياء لان صحة تلك الامور لا يتم الا بان يكون للعبد
وقدرته العبد والارادة مدخل في هو والثاني في نهما سبان وانكار

هذا مكابرة يسد باب المناظرة ودعوى انها سكايرة
سفسطة وقهقمة نعم اثبات الكسب بمعنى تضميم العزم وهو
القدرة والارادة نافع لكن الشرح لم يقبل بهما بل لفأيل من عماد
من اهل السنة فان قلت يمكن الجواب عنه من قبل الاشاعرة
بان ما ذكرتم من بطلان التكليف الشرعي وغيره من المخاذير
الشيعة الظاهرة الزوم انما يلزم اذا قلت ان التكليف كما
قالت العدلية من المتكلمين هو امره مع عبده بما فيه مصلحة
ونهيهم عما فيه مفسد لهم او ارادة من يجب طاعة على جهة
الابتداء ما فيه مسابقة بشرط لا اعلام ولا نقول نحن معاش
الاشاعرة بذلك نقول ما ل التكليف وحاصله اقرب المذهب
اعلام الخلق الخلق بزول الثواب ووصول العقاب على اصحاب
الجنان واصحاب البزان وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات
والاشقياء الذين لهم درجات وحكمه مع لا يسئل عنه وله ان
يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه يسأل ولا يسأل
عنه كما قال الله تع لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون كذا في شرح
الطواع قلت لا يخفى عليك ان هذا الجواب من باب بعض الغد
استد من الذنوب لما فيه الاعتراف بانكار التكليف ومضمون
المتبادر عند العباد ورفع الشرايع بالكلية وما ينبغي ان ينقون
به المتكلمون المشرعون لان يندر عوا بدرع الصوفية وذلك
غير مستحسن عند المتشرعين من المتكلمين والفضهاء فاستقم
ولا تدبج الهوى فيضلك عن السبيل ثم اردفه بمذهب الحكماء

واعلم ان الاضافة لهذه مسئلة صحيحة مشككة في غاية الاشكال
فانها الداء العضال وذلك لان ما يمكن الرجوع اليه في المسائل
محصرة في البدئية والفعلية والدلائل العقلية وكل البراهين
ههنا متعارضة اما البدئية فلا مضمون الخبرية على انه لا بد لتزجيج
الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومقول القدرية على
ان العبد لو لم يكن فادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر و
النهي وهما مقدمتان بدبهيان ولان اثبات الالة يلجئ الى القول
بالجبر لان الفاعلية لو لم يتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من
غير مرجح وهو يوجب النفي الصانع واثبات الرسول يلجئ الى القول
بالقدر لانه لو لم بقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسل
وانزال الكتب ولانا لما رجنا الى القطرة السبلية وجدنا ان ما استوى
الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا بالمرجح
وهذا يقتضى الجبر ويجحد نفرة ضرورة بين حركة الانسان ومكانة
وبين حركات الجمادات والحركات الاضطرارية وذلك يقتضى
مذهب الاعتزال وهذه كلها بدبهييات ثم من الدلائل العقلية
اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد
واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم
ودواعيهم وهما متعارضان اما الدلائل العقلية فالقران والحديث
مملوان مما يوهم بالاجبرين وصارت متعارضة حتى قال الامام
الدازى والمحقق الطومى ان الالة السمعية متعارضة ومن
المفرد ان النصوص اذا عارضت لم تقبل شهادة بها خصوصا

في المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرهما من الدلائل العقلية
القطعية فثبت ما او عيناه من ان الكل متعارض ولعله ذلك
اتفق المحققون من العدالة كالاسامية واهل السنة على ان الحق
ما قال جعفر بن محمد الصادق الامام الذي هو بالحق ناطق لا
جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فظاهر هذا الحديث اثبات
واسطة لكذب عليها كل من الطرفين وقد اختلفت كلمة العلماء
ح معنيين هذه واسطة فمن بعض المناخرين معناه انه ليس
بمجبور على جميع افعاله بحيث لا يبغى له اختيار في شيء منها
بل بعضها يقع باختياره ويكون فعله بالحقيقة وبعضها واقع
عليه بغير اختياره ويكون محلا قابلا لها ولا يكون فعله على الحقيقة
وان صح نسبتها اليه على سبيل المجاز من حيث كونها محلا لها و
هذا الضعيف فان ذلك نفى الواسطة وتقسيم لافعاله الى قسمين
وظاهر الحديث كما مر اثبات واسطة لكذب عليها كل من الطرفين
وعن بعض المشاعرة معناه انه ليس لمجبور من كل وجه حتى لا يصح
نسبة الفعل اليه بل يكون مكتسبا بسببه والابطال التكليف وخلا
عن العبادية ولا مفوضا ثبت له الفدر المؤثرة واختياره يكون
علة في فعله والالزام الشرك ونفي التوحيد بل امرين ذلك وهو
كونه كاسا مكلفا قادرا مرهبا وقيل هذا ايضا ضعيف لان ذلك
الكسب ان كان له به دخل في التأثير بوجه ما فهو فاعل مفوض في
الفعل الذي له التأثير فيه اى شئ كان وان لم يكن له به دخل في التأثير
بوجه البتة فلا كسب فنحفظا الخبر المنفي في الحديث ولا معنى لهذه

الواسطة ولا تحقق لثبوتها وفيه بحث لان ذلك ان يختار الشق
الاول وهو ان له به دخلا في التأثير بوجه ما ولا نعم انه يلزم بمجرد
ذلك ان يكون هو فاعلا مضافا في الفعل الذي له التأثير فيه بل
يكون له دخلا في التأثير وهو حق قال لاصفها في شرحه على
التجريد والمحقق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امرين
احرين وذلك لان القدرة العبدية لا تؤثر في افعاله بنفسه لكن قدرته
على فعل لا يكون مفدورة له بل تخففها الله فيه ولقدرة الله مع
البض مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا
صرفا بل الامرين للاجرين فعضوا هذا الحل بالتوا جذبا للطالبين
للمحقق في هذا المطلب لكنور فانه اقل محذور من جميع المذاهب
واسلم منها واياك اياك ان تنصدي لتعين ان تأثير قدرة
العبد في فعله باي وجه وتأثير قدرته في فعل العبد باي وجه
فانه يكفيك العلم الاجمالي بان القدرتين دخلا في التأثير وان لم
يعرف كيفيته ذلك الرجل على التفصيل وعن بعض المعتزلة معناه
انه ليس منتفيا لا خيرا لئلا يكون غير فاعل اليه الذي هو معنى خبره
ولا مفوض اليه بحيث يكون مستقلا بادخال افعاله في الوجود
دون الالهية والتدبير الكلي بل لما اعطاه الله مع شرائطه يمكن
بها من الفعل فقد جعل رمام الاقنار بيده فصح ان يكون
فاعلا في الحقيقه ولكنه غير مستقل به بالكليه بل بواسطة خلق
الالات وفيه هذا قريب الى الصواب لكنه اما ان يصدق عليه
باعطاء هذه الشرائط انه فاعل حقيقه اولا فمن الاول يلزم التفويض

ومن الثاني تجبر فلا واسطة وذلك ظاهر لانه مرجع الى اول
في انه يقسم لافعاله الى قسمين وقال الشيخ احمد بن فهد من علماء
الامامية في كتاب عدة الداعي وقال الصادق رضي الله عنه لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين الامرين عني بذلك ان الله لم يجبر عباده على
المعاصي ولم يفوض اليهم امر الدين حتى يقولون بارئهم و
مفابيسهم فانه عز وجل قد حد ووظف وشرع وفرض ومن
واكل لهم الدين فلا تفويض مع التجديد والتفويض ولا تفويض
وانت خبر بانه توجيه بعيد بعد من التوجيهات المقدمة
وقال الشاعر دالدوداني في شرح ربا عيانة بالفاسية ان المراد
من حديث لا جبر ولا تفويض ان افعالنا تصدوره عنه نعلم
بالاجاب المحض كما قالت الفلاسفة ولا بالاختيار الصرف
كما قالت المنكرون بل امر بين الاجاب والاختيار ولا يخفى عليك
ان هذا توجيه غير صحيح لا كونه تع فاعلا بالاختيار هما صان
بديهات الدين عليه مداره الا ان يقال المراد منه التقسيم وهو ان
بعض افعالنا بالاجاب وبعضها بالاختيار وهو موافق لما
ذهب اليه الشاعر من انه تع بالنسبة الى صفاته الحقيقية
القائمة بذاته تع موجب وبالنسبة الى العالم اعني ما سوى
ذاته وصفاته مخنا وهذا لازم على كل من يقول بزيادة وجود
الواجب على ذاته فانه تع على هذا موجود لذاته بالاجاب لا
بالاختيار والا لكان حادنا لا كون انما الفاعل المختار حادنا
ضروري وانكاره مكابرة بل الحق ان انما الفاعل الموجب حادنا

فكيف بالمختار واعلم ايضاً ان الالف في ان الثابت المنقول
عن الائمة المعصومين رضوان الله عليهم اجمعين يدل دلالة
ظاهرة على ان للعباد مدخلا في ايجاد افعالهم ولهم فيها
مدخل في التأثير والسببوا مجبوبيين على المعاصي والطاعات
كما هو مذهب الامتاعرة ولهذا ذهب الماتريدي من اهل السنة
والجماعة على ان للعباد مدخلا في تأثير افعالهم ولهم اختيار في
العدل مستن اشياء ان يعلم ان الله نع لا يظلم احدا من عباده
مشفقة انه لا ينحس من حسنات احد مثقال ذرة انه تعالى
لا يعذب احدا من غير ذنب انه نع لا يؤلم احدا من عباده من
غير عوض صحيح ولا عوض جزيل فيه انه نع لا يجبر احدا على سئ
من المعاصي انه تعالى لا يكلف احدا فوق طاقته ولا يخفى عليك
ان هذا عقيدة حقه ظاهرا للشرع وبعنه الانبياء يدل على ذلك
دلالة ظاهرة ولا يمكن انكاره ولا محذور في مجرد ذلك لانه ليس
مذهب المعتزلة بعينه لانه لا يقول ان العبد موجد افعله
بالاستقلال بالا اختيار بل يقول الموجد هو الله تعالى بمشيئته
قدرة العبد و ارادته فيه بوجه لا يكون فيه مجبوراً محضاً كما
ذهب اليه الامتاعرة وبعض اتباعه ومما يدل عليه دلالة
ظاهرة انه روى انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني
باعتجاب مني رأيت فقال رأيت افوا ما ينكون امهاتهم
في بناتهم واخوانهم فاذا قيل لهم لم تفعلوا ذلك قالوا
قضاء الله تعالى علينا وقدره فقال النبي هم سيكونون

في اخرا منى اقوام يقولون مثل قولهم اولئك مجوسى اسنى
 وروى الاصبع بن بنانه ان شيخا قام الى على بن ابى طالب رض
 بعد انصرفه من صفين فقال اخبرنا من مسيرنا الى الشام
 اكان بقضاء الله نع وقدرته فقال والذي خلق الجنة ويرالسنه
 وطننا موطنا ولا هبطنا واديا ولا علو فانلغه الا بقضاء الله تعالى
 وقدرته فقال الشيخ فعند الله احسب عنا فى اذا ما الى من البحر
 فقال على رض ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سايزون
 وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالانكم مكر
 هين ولا ابها مضطربن فقال كيف والقضاء والقدر ساقان
 فقال وبك نطت قصدا لارما وقدر اصمما لو كان كذلك لعطل
 الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم يات
 لايمة لذنب ولا محمده لمحسن ولم يكن المحسن اولا بالمدح من
 المشى ولا المسى اولى بالذم من المحسن تلك مقاله عبدة الاونان
 وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصوب وهم
 قدرته هذه الامة ومجوسهم ان الله امر تخيرا ونهى تخذيرا لم
 يعص مغلوبا ولم يوطع سكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عشا
 لم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا
 فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ ما القضاء والقدر الذين
 ما سرتنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم فلا قوله تعالى
 وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال فى شرح المقاصد ما ذكر
 لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله نع

وقدرة وارادة يجوز للعبد الاقدام عليه وتبطل اختياره
فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول
المجوس فليظن انها اقوال المعتزلة ام المجبرة ومن لم يجعل له من
نور وفيه بحث لان حديث اصبع بن بنانه صريح في ابطال مذهب
المجبرة يعنى الاشاعرة والصوفية كيف لا وهو صريح في ان
القضاء والقدر لهما بوجه سبيلان الاختيار وبوجب ان
الفعل بوجه يكون العبد مجبوراً فيه بل هو مختار في فعله ولا
شك انه مخالف لما ذهب اليه الشيخ الاشعري واتباعه و
انكار ذلك مكابرة فان قلت بما يؤيد مذهب المجبرة غيبة التأييد
ما اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث كلها بقضاء الله تعالى
وقدرته وهذا يتناول افعال العباد وامرهم ظاهر عند الاشاعرة
واهل السنة لما ثبت عندهم انه الخالق لها اما نفيها او الخالق
للقدرية والداعية الموجبتين لها فعنى القضاء والقدر الخلق والقدر
وامير المؤمنين على رضى ما انكر كون افعال العباد بالقضاء بل انكر
كون القضاء لازماً والقدر محتاجت فالظنت قضاء لازماً وقد
حتمت فلا بد من بيان القضاء اللازم وغير اللازم والقدر الحتم وغير
الحتم والحال عند المعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال
ويسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العبد وقد رتبهم
فلا بد لك في الغام من بيان هذه الامور قلت الظاهرة ان الاشاعرة
والفلاسفة يثبتون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة

من العباد ويستندون وجودها اليها فلزم من مذهبهم الجبر و
سلب الاختيار وان يكون العاصي مجبوراً في عصيانه فانهم قالوا
احالنا عرف ان القضاء هو الازالة الاذنية المتعلقة بالاشياء على ما
هي عليه فيما لا يزال والقدر هو ايجادها على قدر مخصوص وتقدير
معين في ذواتها واحوالها وقال الاصفياء في القضاء وجود الممكنات
في اللوح المحفوظ مجله والقدر وجودها منزلة في الاعيان مفصلة
ولا يخفى ان القضاء والقدر بهذا المعنى موجبان للجبر قال رضي الله
بالقضاء والقدر الذين يكون بها الحوادث هي الامر من الله تعالى
والحكم لا شك ان الامر بالشيء والحكم عليه لا يوجب ان يكون
الشيء بهما واجبا وجوده بحيث لا يتمكن من تركه ومما يوافق ذلك
التعبير انه قال في شرح الكرماني القضاء هو الحكم الاجمالي الكلي الازلي
والقدر جريان ذلك وتفصيله فان قلت اذن يلزم ان يكون
جميع الحوادث باصرت وحكمه مع انه اكثرها القبايح والمعاص فكيف
يجوز ان يقع باصرت وحكمه فلنا حديث امير المؤمنين انما يدل على
ان سبهم الى الشام في حذمة امير المؤمنين الذين من افضل الطاعات
والعبادات واوجب الواجبات باصرت وحكمه لا جميع الحوادث
حتى القبايح والمعاصي والحاصل ان مذهب اهلا البيت والمعتزلة
تقتضي ان لا يكون جميع الحوادث في العالم الا بجد الله والردية
الموجبان للحوادث بحيث لا يتمكن من التزك وقال الحكماء في افعال
العباد الاختيارية وافعة على سبيل الوجوب واستناع الخلق
بقدره بخلفها الله تعالى العبد فارنت تلك القدرة حصول الشرائط

اي شرايط خلق الفعل واجباره ورفع الموانع عن خلق الفعل واجباره
كذا في المواقف وشرحه وحاصله ان افعال العباد الاختيارية وا
فعة بقدره بخلفها الله تع في العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار عند المعتزلة وبلا ايجاب بلا اختيار عند
الفلاسفة وذكر الامام الرازي ونبه بعض المعتزلة ان العبد عند
المعتزلة موجد الافعال على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء
على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تع يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجب ان وجود القدرة ووقال المحقق النصاراني في شرح
المقاصد وانت خير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بال
بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا لوجوب سبغ الاختيار و
لهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكام
جميعا نعم ايجاد القضاء والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند
الحكام بطريق الايجاب لتمام الاستعداد وفيه بحث لان الحكماء
منفقون مع الشيخ الاشعري في ان لا يؤثر في الوجود الا الله فيكون
افعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله تع وحدها كما ذهب
اليه اهل السنة وكيف لا وقد صرح المحقق نفسه بذلك في شرح الاشارة
وبرهين المسمى في تحصيله وشرح الاشرف في هياكله واستراره على ما
نقلناه بعبارة منهم في صدر الشرح في اثبات الواجب فارجع اليه و
هذا من المحقق في توخيه في الفلسفة غريب وكيف لا وقد صرح الشيخ
في تعليقه بان افعالنا كلها بقدره حيث قال فيها والارادة فينا
لا يكون اذا شئنا بل خارجة عنا وارادة علينا من خارج وكذلك

192
جميع افعالنا لا يكون لنا لذواتنا بل وارادة علينا من خارج وانا
كان كذلك فجميع ما يكون لنا من ارادة ومشيئة وفعل وادراك عقلي
وحركة يكون بالقوة لا بالفعل ويحتاج الى سبب معين محض
يخرج احد الطرفين الى الفعل ويكون متوقفاً ذلك المعين والمخصص
بالنقد برات فيكون جميع افعالنا بقدر هذا الكلام الشيخ ولا شك
انه بعينه مذهب الاشاعرة لا مذهب المعتزلة وقال في موضع اخر منها
ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الاسباب غير متناهية واسباب
كل حادث جزئي يترتب ترتيباً منتظماً على ترتيب العلول والعلل
حتى ينتهي الى حركة الفلك ومنها التقدير الباسي والارادة وكل
فعل لنا وكل ارادة وكل تدبير لنا كان حادثاً كان سبباً للحركة وكذلك
الحركة سبباً للحركة الى ان تنتهي الى الحركة الاولى فاذا كان افعالنا
وارادتنا وتدبيراتنا بقدره ونحن مجبورون عليها كلامه ولا شك
انه بعينه مذهب الاشاعرة في ان جميع اقوالنا بتقدير الباسي والارادة
ومخالفة لمذهب المعتزلة وقال الشيخ في اشارته لذلك نقول
ان كان القدر فعلم العقاب فتأمل قال الامام الرازي في شرحه
على الاشارات في تقدير السؤال اذا كان الكلي بقضاء الله تعالى
وقدرته فلا يكون الانسان فاعلاً شيئاً من الافعال فكيف يجوز
تقديره وعقابه وقال المحقق في شرحه تقدير السؤال ان يقال
ان كانت الاقوال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب
لتمثيلها سبب مع الجزئيات في العالم العقلي وبوجوب حدوث
ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك فلم يعاقب

الانسان على شئ صدر منه على سبيل الوجوب واجاب عنه
اولا بجواب نقتضيه الحكمة وهو قوله ان العقاب للنفس على ظننها
كما سيعلم هو كما المرض للبدن ولا بد من وقوع ما ينجبها وهو
ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب
ملكاتها الرديئة الراسخة فيها فكانها من داخل ذاتها وهو نار الله
الموقدة التي تطلع على الافئدة وقال الامام الرازي في شرحه
والجواب على اصول الفلاسفة وهوان العقاب من لوازم الاحوال
النفسانية التي اكتسبها الشخص فانه لما اكتسب العقاب بالبطالة
والاخلاق الرديئة وهذه الاشياء توجب العذاب عند انقطاع
النفس عن البدن لا جرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة
كالمرض فانه يلزم للتدبيرات الرديئة السالفة ثم قال المحقق لكن
الآيات الواردة بالوعيد في الكذب الالهية لو اجريت على ظواهرها
افضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المجيء من خارج على
ما يوصف في التفاسير والاحبار فامثال الشيخ الى ذلك ايض بقوله
واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من ميدان من خارج فحديث
اخر اى اشارة على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سهويا ثم اراد
ان يذكر ان ذلك على تقدير تسليم كون كايضهم اهل الظاهر ليس
مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بشرف قال ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايض يكون حسنا واراد بالحسن ههنا
الخير المقابل للبشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سياتي
واستدل على ذلك بان وجود التجويف في مبادى الافعال الانسانية

192
حسن لنفوس في أكثر الأشخاص والابقاء لذلك الخوف لغيب
المجرم تأكيداً للتخفيف ومقتضى لآذ ياد النفع فهو ايضاً حسن
ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرّاً بالقياس الى الشخص
المعذب ويكون خيراً بالقياس الى الأكثرين من نوعه لا ينظر اليه فهنا
ايضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرف قليل واشتهد بقطع
العضو لا صلاح البدن فان الحكم بوجود ذلك وان كان مشتملاً
على شرية مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به
التزويل اذا حصل على ظاهره لم يكن مخالفاً للاصول الحكيمة وبعض
المتكلمين المتكويين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يفررون ذلك على وجه
اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن
منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوصيد والوعيد
على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقرب الى طاعته وتبعد
عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاضلال باناب
المطيعين ظلم قبيح وامثال ذلك مما يسبغون على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الاحكام ونقيض بعضها بحسب العزل
بدونها من البداهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست
من الاوليات بل اكثرها اراء محدودة اشتهرت لكونها مشتملة على
مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين يعني الأشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء
بيان احكام الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشافعي
هذا الجواب ضعيف اما اولاً فلانه مبني على وجوب التخفيف

فكما يقال ان كان القدر فعلم العقاب يجوز ان يقال ان كان
القدر فلم التخويف و ويكون حكمهما واحدا فاذا لا يجوز ان
يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمتنى
على قول الملبين كانوا محكومون يكون الهاككين مما يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان الفرض بمنية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال
لان العقاب ايضا من القدر و طلب حلة ما يقتضيه القدر بط
وانوا على الاول بان القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو
جواب كون الجزئيات مسندة الحاسبات المتكثرة مخالف القول
بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المنكبين لانهم يقولون
لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب بذلك الذي ذكره الشيخ
كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مسندة عنده القدرية
وارادته وكما قال لانه مسندة الى اسبابها ومن اسباب ارادة
فعل الخير التخويف وان وقوع التخويف في الاسباب المنضبة
للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ
وهو لا ينافي كونه من القدر لان ما في القدر معللة عنده واما على
اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما
ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع عندهم الكلام بقطع التعليل
على الاطلاق ولذلك يقولون لا سئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ
لا يريد بمنية قواعد المنكبين ملبين على ما صرح به بل يريد بمنية
ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيها ورد من التزويل
حكم بان الهاككين اكثر من الشارحين كذا في شرح الاشارة للحقق

١٩٥
الطوسي وفيه بحث اما اولاً فلانا لانهم ان القول بالقدس على ما
ذهب اليه الحكماء يخالف القول بالقدس على ما ذهب اليه الاشاعرة
من المتكلمين لانا الحكماء ايضا يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود
على الاطلاق والله تعالى الواجب لذاته وكيف لا والمحقق نفس صريح
في هذا الشرح بان الفلاسفة ذهبوا الى ان لا مؤثر في الوجود الا
الواجب لذاته حيث قال في جواب سؤال الى البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة فمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب لكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب
شروطاً لعدة لا فاضة تع وهذه مواضة تشبه المواضات اللطيفة
فان الكل منفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان ساهلوا في تعاليمهم واسندوا
سعلولا الى ما يلين كما يسندونه الى العلل الانغافية والغرضية و
الى الشروط وغيرة ذلك لم يكن ذلك منافياً لما اسوه وبنوا عليهم
عليه انتهى كلامه اذا كان كذلك فلا مخالفة بين الاشاعرة والحكماء
في القول بالقدس الا في ان المراتب عند الاشاعرة ليست شروطاً
ايضاً ولا معدة لان الكل مسند اليه تعالى ابتداءً بلا توقف على شرط
ومعدو عند الفلاسفة انها شروط ومعدات يتوقف تأثيرها
فيها عليها فما ذكره من المخالفة بينهما في انه لا فاعل ولا مؤثر في
الوجود الا الله باطل وذلك ما كنا تبغ واما ثانياً فلان قواعد
المتكلمين الملبين مأخوذة عما نطق به الكتب الالهية فلا فرق في ان
يكون منسوبة لما نطق به الكتب الالهية او لضعدهم وكيف لا وقد نطق

التزويل في مواضع بان الكافرين اكثر من المؤمنين حيث قال
علم من قابل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فناس في العالم
فانه مما ذل فيه الاقدام الاعلام ويظهر من هذا الطناب فوائد
جلية لا يخفى و فقها على اولى الالباب والله اعلم بالصواب ثم
اعلم ان المعتزلة اختلفوا في اثبات مذهبهم فذهب ابو الحسن
البصرى واتباعه منهم الى ان العلم يكون العباد موجدين لافعالهم
الاختيارية ضروري مكره في عقول العباد الحالتين عن تقليد
اسلافهم وجعل انكار كون العبد موجد لافعال الاختيارية
سفسط مصادفة للضرورة وذهب مشايخ المعتزلة الى انه نظر
بحتاج الى دليل ولا يخفى عليك ما في دعوى المص من نسبة اجلة
الحكام الالهيين وجمهور مشايخ المعتزلة الى السفسط وتخفيف
مذهب ابي الحين انه ذهب الى انه كما يجب ان يكون الاصل مقوما
على الفرع كذلك يجب ان يكون العلم بالاصل مقوما على العلم
بالفرع فانه لا ريب في ان العلم بالجزء مقدم على العلم بالكل كما ان
الجزء مقدم على الكل فانا نعلم بالضرورة ان استحقاق المدح و
الذم وحسن الامر والنهي فرع على كون العبد محدثين وموجدين
فكما ان كونهم موجدين لافعالهم مقدم على استحقاق المدح و
الذم وحسن الامر والنهي كذلك العلم بكونهم محدثين لافعالهم
مقدم على العلم باستحقاقهم المدح والذم وحسن الامر والنهي
فيكون ضروريا وقالت مشايخ المعتزلة هذا كليا بط فان الواجب
اصل ومقدم على الممكن مع ان العلم بوجود الواجب مؤخر عن

عن العلم بوجوده الممكن لانه انما يحصل من العلم بوجوده الممكن
فدعوى كون العلم بالاصل مقدا على العلم بالفرع كلناهم و
جزا ساء ولا يجدي نفعا الا ان يقال ما نحن فيه من هذا القبيل
فيجدي ولهذا استحسن المحقق في فضوله راي ابي الحسن فاك
بعض المعتزلة اعلم انه لا خلاف بين العقلاء في الله تع عادل
متفضل محسن وانما الخلاف في معناه قالت المشاعرة ان
معنى كونه علاءا لانه منصرف في ملك لا في ملكه غيره وقالت المعتزلة
والامامية ان معناه انه يحتاج الحسن وجميل بالفتح لان من
المعلوم ان التصرف على الوجوه القبيحة جور ليس بعدل فا
القابلون بان المؤثر في الوجود الا الله مع اعترافهم بجدون الظلم
والجود في العلم جاهدون لكونه تع عادلا في المعنى لان فاعلا
الظلم والجود لا يكون عادلا واما القائلون بان العبيد محدثون
لا فعالهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون تع عما يقولون
ويقترون على الله تع لا يخفى المندرب البيهتان القائلان بان
لا مؤثر الوجود الا الله تع لم يرد واياه الادفع بشرك المجوس والمالوتية
القائلان بوجود الالهين احدهما فاعل الخير وثانيهما فاعل
الشرفان اهل السنة والحكاه الالهين وغيرهم من المحققين
لا يجدون سبيلا في تع شركهم عن اصله الا بدعوى حص
التأثير والايجاد فيه تع ولهذا اتفق المعتزلة والامامية و
واهل السنة والحكاه الالهين في ان خالق الاعيان و
الجواهر والاجسام ليس الا الله تع واما خالق الاعراض

كافعال العباد فيمكن ان يكون غيره نعم لكن باقداره وتمكنت
وخلق القدرة والارادة من الله نعم فيه فذهب الجبر من هذا
لوجه صابيا ومن حيث لزوم نسبة الظلم والجور الى الله نعم خطا
ومذهب المعتزلة والامامية صابيا من حيث تنزيهه نعم عنه الظلم
والجور ومن حيث نفويهم شطرا من حوادث العالم وهو
الشروء والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله نعم وان
كان باقداره وتمكينه فانه حطب صعب ففيه تشريك لغيره
مع في الاشياء واما ما قالت الجبرية من لزوم كونه تعالى طالما
ليس يعادل فهم لان اعترافهم بحدوث الظلم والجور في العالم
انما هو باعتبار اضافته الى العباد وانصافهم لا باعتبار خالق
لها لانها في حد نفسها وحقيقتها ليس الظلم بالنسبة الى بعض
الاشياء والافكل ما يقع في العالم من انواع الظلم والجور
كقتل الانبياء عليهم السلام لا تخ عن حكمة ومصحة لا يعلمها
الا الله تعالى وكذا المحرمات كالزنا وشرب الخمر وامثاله لا تخ عن
حكم ومصالح يخرجها عن كونها فيجاء مطلقا لا يجوز عليه صدق
نعم كما قال بعض العرفاء احمق يد كافي فتال: كدر خيرا ووزير
سوال: كهنت همت اندرود وخرنهان: كم بنى وولى ندرندان
: فالتش خازليت درره دين: باز مقتول او شهيد كزين وان
ذلك بعينه ما ذكره الامامية والمعتزلة في خلق الاجسام القدرة
القيحة الخبيثة كردة الشياطين وجنودهم واليوم القتال وغيرها
من الاصيان الخبيثة القبيحة فانهم قالوا ان خالقها هو الله نعم

١٩٧
لان هذه الاجسام والاعيان ليست فيبحة لاشئها على منافع
وحكم مصالح يخرجها عن القباحة والبيع ليس الا الاعراض ولا
هل السنة والحكام ان يقولون لا فيبج في الاعراض ابض بل كلها لا
عيان احسان على ما فصل في المطولات فيجوز ان يكون المحقق سبحانه
خالقا وموجد لجميع الاعراض كما انه موجد لجميع الاعيان وقال
بعضهم من المحقق واصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضي
ظهورها في مظاهرها الاكوان وبروزها في محالى الاعيان فكان
الاسماء الجمالية تقتضي البروز وبالحال استاز فكذلك الاسماء
الجلالية بسند عي لظهورها والاطهار فكان اسم المحادى
بتحلى في محالى نشات المؤمنين والابرار كذلك اسم المذل و
المضل يظهر في مظاهرها المشركين والكفار واعتد ذلك في جميع
الاسماء والصفات حتى تنكشف عليك المعنى من المعاني انوار
الحقيقة والسؤال بانه لم صار هذا منظر لذلك الاسم المحادى و
ذلك منظر الاسم الاخر المضل مضمحل عند التحقيق لكونها
متفاوتة باختلاف استعداد انهم الجزئية المنتهية الى استعدا
دانهم الكلية التي هربى الاستعدادات الكلية غير مجعولة يجعل
الجاهل على ما باقى ان شاء الله تعالى ومذهب الصوفية
القائلين بوحدة الوجود اى بان لا موجود سوى الله ان الوجود
المحق تعالى اى الثابت في نفسه المنيث لغيره لما نزل عن مرتبة
وحدته الى المراتب الكثيرة والغيب ليطالع جماله وحسنه
في المراتب المختلفة المتوعدة مطالعة بليق بجماله وجلاله انما نزل

عن مرتبة واحدة باحدية اى مع احدية جميع صفاته واسمايه
فان المحققين من الصوفية ذهبوا الى ان كل ذرة من ذرات
الموجودات مظهر جميع صفاته الجاليتة والجلاليتة الا ان الظاهر
والغالب على كل ذرة من ذرات الوجود واحد من الصفات
والاسماء لا جميعها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون كل ذرة مظهر
الحق مع جميع صفاته كما توهم بعض وذهب الخاتمة تع يظهر
ويتزل في كل ذرة بصفة مخصوصة من صفاته تعالى بناسب هذه
الذرة الا في النشأة الانسانية فان الله تع يظهر ويتزل فيها مع
جميع صفاته واسمايه وهو مذهب ضعيف فكما نصبت ذاته
تعالى في هذا التزل بحسب الاستعدادات القوابل اشارة الى جواب
سؤال مقدره تفديره انه لو كان الحق تع تنزل الى مراتب الكثرات
فاسبب اختلاف هذه الكثرات اختلاف بينا مع ان ذلك
الحق تع واحد حقيقى منزعه عن الكثرة والاختلافات واحد
من جميع الجهات والمجئيات كما تقر في المطولات فاجاب
بان هذه الاختلافات من التفاوت في الاستعدادات حتى
ينتهي الى الاستعدادات الكلية فانها ليست بمجمولة يجعل لكل
كذلك نصبت صفاته واسماؤه بحسبها اى بحسب الاستعدادات
فعلم العباد والرادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه
تنزلت من مرتبة اطلاقها الى مراتب الغضيد بحسب استعدادات
العباد وفيه اشارة ايضا الى جواب دخل اخر وهو انه تع اذا
تنزلت مع احدية جميع صفاته واسمايه الى المراتب الكثرة فحجب

197
ان لا يكون في الكلمات تفاوت في صفاته واسمايه مع انهم متفا
وتون فيها تفاوتنا بينا فان بعضهم قادر على اشياء لم يقدر
عليها غيره وعالم باشياء لم يحصل لغيره وفسر عليها البواقي
واشار الى جوابه بان هذه للتفاوت في صفات الكثرة انما هو
بسبب التفاوت في استعداداتهم الجزيئية المختلفة اختلافا
وسياحي تمام الكلام فيه ان شاء الله تع بعيد ذلك ثم اعلم
ان هذا اشارة الى التوحيد في الصفات كما ان قولنا لا مؤثر
في الوجود الله اشارة الى التوحيد في الافعال اول فتوحات
الكالكين الى الله تع ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو
ان بكل الامور كلها الى الفاعل الحقيقي ويشق بعناية وجود
وثانيتها مرتبة توحيد الصفات وهو ان يرى كل قدرة منفردة
في قدرة الشاملة وكل علم مضمحلا عند علمه الكامل بل يرى
كل كال لعة من عكس كاله كان الشمس اذا تجلت وانتشرت
اصواتها على الاعيان فالذي لا يتحقق عليه الحال وبما يفقد
ان الاعيان متشاركة للشمس في النور لكن المنبصر يعلم ان تلك
الانوار باسرها نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها
ونسابتها اباها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة
لها بل برهاننا قاطعا على المرتبة الاولى فانه اذ ليست ان قدرة و
والامرأة لغيره تع فيلزم ان لا مؤثر في الوجود الا الله تع و
ثالثها مرتبة توحيد الذات وهناك بمنحى الاشارة وينطس
العبارة وقد اشار المصاليه بما يليق هذا المختصر ونحن

البيض بما يساعدهنا التوفيق فأفعالهم الاختيارية أي فاعل
ففعال العباد وافضل بقدرته الله تع وحدها لانه لا قدرة للعباد
اصلا قال الشيخ في فتوحاته اما العارفون من الله فلا يرون ان
ثم قدرة حادثة اصلا يكون عنها فعل في شئ ^{اهل} وشئ عليهم الجهد
حتى اهل السنة فانهم قالوا ان هذا المذهب باطل بالضرورة
لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارسعاش ونعلم
بالضرورة ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد
قدرة اصلا وقطعا فضلا عن فعل لم يصح تكليفه ولا يثبت استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله ولا يصح اسناد الافعال اليه
بقتضى سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحضيضة
مثل صلى وصام وكتب بخلاف طال الغلام واسود لونه و
النصوص العقلية شنع ذلك كقوله تع جزاء بما كانوا يعملون و
من شاء فليؤم من فن شاء فليكفر قال بعض العرفاء في جوابهم
نظما فان قيل فعل العبد مخلوق به **فقل سره من حيث باش**
ظاهر العبد منه فبدأ الفعل مفعولا **على نحو جعل الصاع**
في رجل من يرى عن المشرق ثم الاخذ صاحب بلا **تختشم**
جرم في الحقيقة بل بان بدامنه ذا من غير ان يتفعلا **وسر له**
من حيث ايجاد سرهنا لهذا الفعل في عبد مخبر نذ للا **مجازات**
فعل الرب ايضا بغضه لان ذا ظهور للجمال بكلا **فبعض**
ظهورات جزاء حكام وهذا الترتيب جهت عادة الله الحكيم فضلا
فن خلق الالبان فيه مختلفة دخول جنان فيه جازاه مفضلا

١٩٥
ومن خلق الكفر فيه مخلقة دخول حجيم فيه جازاه بما دلا
: والفلا سفة من ان جزاء الاعمال لارفة للاعمال لزوم عرض
الامراض لها لكن بعد نزلها اى تنزل قدرة الله نع الى مرتبتهم
اى الى مرتبت العباد فظهورهاى فظهور القدرة فيهم في العباد
بنزراى انها قدرتهم وتقيدها اى تقييد قدرة الله نع بحسب
استعداداتهم فمن كان فى استعداد الطاعة الايمان فيخلق
القدرة فيه الطاعة والايمان ومن كان فى استعداد وعينه
الثابت يقتضى الكفر والعصيان تخلق القدرة فيه الكفر والايمان
ومعنى كونها اى كون الافعال مكسوبة لهم للعباد ان الحفوض
استعداداتهم مدخلا فى تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثر
فيها فى الافعال لانهم للعباد نائرا فيها فى الافعال فهذا معنى
اخر لكسب وفيه مخلص عن اشكال الاول ونجبره ان الاختلاف
الظاهر فى افعال العباد واعمالهم واخلافهم لو كان من عند الله
تعالى لوجب ان يكون كلها على نسو واحد بل يكون كلوا طاعة
وعبادة وخيرات لا كفرا ومعاصى وشروك وجواب ان خلق
قدرة الله نع فيهم تابعة لاستعداداتهم واعيانهم الثابتة
فلما كان استعداد اى لهب وعينه الثابتة مفضيا لا يموت
على الكفر والعصيان امانة الله عليه ولما كان استعداد اى ذرو
عنه الثابتة مفضيا لان يموت على الايمان والطاعة امانة الله نع
عليها وفس عليه البواقى وانما جوزى هذا بالناسر وهذا بلجنة
لا قضاء استعداداتهما وعينهما الثابتة ان يكون الاول من اهل

اهل النار والثاني من اهل الجنة وفيه من وجهين
اما اولها فلان نقل الكلام الى استعداداتهم واصبانهم الثابت
بانها لما افضنا افضاء والكلام فيما ينهي بالآخرة الى انها من
شمول الذات وسفنتانها واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لزم
الايجاب المحض وان يكون خلق الاعمال والافعال فيهم تابعة
كاستعداداتهم ومن مقتضياتها لانه بمحض مشيئة الله نع و
قدرته ونهت الشاعرة الى ان ذلك بمحض المشيئة والارادة من
خبرام نقنضى انشبة نقنضى ان يجعل ليهب من اهل النار
وكفر يموت على الكفر فخذت كافرا وامانة عليه ويعذب في الآخرة
بالنار فعذب به عذابا مخلدا عدلا وصوابا لانه تصرف في ملكه كما
ينبغي وذهب الامامية والمعتزلة الى ان الله ما خلق الكفر والعصيان
في ابي لهب بل خلقه للإيمان ونعريض الثواب وجعله بحيث يتمكن
من تحصيل الإيمان والطاعة بالقدر والارادة التي خلقها
تعالى فيه الا انه بمحض سواء اختياره والارادة السواء آثر
الكفر على الإيمان والعصية على الطاعة وان ابازر بخلاف ذلك
فانه آثر الكفر على الإيمان والعصية على الطاعة وان ابازر بخلاف
ذلك فانه آثر باختيار المحمود الطاعة والإيمان واستحق الثواب
الدائم والانصاف ان هذا بطواهر الشريعة اقرب واسلم عن
طريق الاشعرية ولكن فيه اشكال عظيم وهو ان يكون لغيره
نعنا ثرا في وجود بعض الممكنات وهو القبايح وزعمت
المعتزلة ان هذا المحذور مراهون من المخاذير اللازمة على مذهبي

الامشاعة والصحفية وذهب المشاعرة الخان المخد واللازم
 على مذهبهم اهون من اللازم على مذهب المعتزلة لان فيه
 قرعا لباب المشاكة للمخلوق مع الحق في خلق بعض الاشياء
 وذهب الصوفية الى انه رجوعه الى استعداداتهم واعيانهم
 الثابتة المختلفة ظاهرا هون مما ذكره المفرقتان الاخرتان
 والظاهر ان عرض لكل ليس الا تقديس الحق وتنزبه عما
 لا يليق به ولكل وجه هو مولها والمناسب بل الواجب
 بحال العبد الصالح ان يكون اماميا معتزليا في اقامة الطاعات
 والعبادات والاجتناب عن المعاصي والسيئات واشعريا و
 صوفيا في جلب المنافع الدنيوية وامورها ونفوس فيه امر
 الى الله كما قال المولوى المعنوى فى السنوا ابتداء دركار دنيا
 جبر نيد كافران دركار عقب جبر نيد فان ادعت الجبر الحقيقى
 فاين لك التضرع والخضوع والتذليل والخشوع **كرد**
 جبرش الهى ناديب كو: **پش حق رنجير جبارت كو:** وهذا
 الجبر سلب الصبر عن الفواد بل حل عقيلة العضل عن اهل
 العشق والوداد: **لفظ جبرم رابى صبر كرد:** وانك عاشق
 نبست حبس صبر كرد اما والله ان الجبر هذا ليس جبر بل
 هو معصية مع الله باى جلال تجلى ومشاودة وجه الله تع
 فى اى جمال تجلى: **ابن معصيت باحق است وجبر نبست**
ابن تجلى مهست اى ابر نبست: وهذا التجلى يرزى ظلمة كونك
 عن وجه شمس منهودك **فعرفت انك لست انت فى الحقيفة**

وجودك وانكشف عليك انك بالتطاول كونك مالك
وجود ومقدار فكيف بالقدرة والاختيار قال صاحب كلشن
لهذا جو بودت هست يكسر هجونا بود نكوتى اخبارت
از كجا بود فن في مقام الشريعة فهو مختار مالك نفسه
في التقوى وان عصى فله البلوى قال المولى المصنوع في التقوى
اختيار انك يا شدك او مالك خود باشد اندر تقوا و اعلم
ان ترددك بين امرين بدل على انك مخير بين هذين **و** در
تردد مانده ايم اندر دو كاس **و** اين تردد كي بود بي اختيار
فيكون التردد دليل القدرة والافلا معنى للمفكره **::** ليس
تردد را يبايد قدرتي **::** ورنه آن خنده بود بير سبني **و** الا
ان ترددك في انك عذا يفعل كذا و ذلك ارشدك الى الاختيار
وهذاك **و** اين كه فرماين كتم يا ان كتم اين دليل اختيانت
اي صنم وان الندامة على ما قالت من الفرصة دلت على
القدرة والافالك عصه **::** وان شيرماني كه خورد زان بيدي **::**
ومن سلك مسلك الطريقة فهو سني بنظر الخبير كله بيد الله
نع والشرف من نفسه من حيث المظهرية قال ميم الخبير في سببك
والشرف ليس اليك فكن بصيرا اذا عينين ينظر به واحدة اخرى ترك
قدرك وكسبك على حسب قدر الله **::** بل فضا حق است وجهه
بنده حق **و** هين مباشر اعور جو ابليس خلق وكن مؤدب مع
الله في جميع الاحول فانه تعالى هو المحول من حال الى حال قال
العارف الشيرازي **و** كناه اكرجه بنود اختيار ما حافظ

٢٠١
ما حفظ نريد طريق ادب كوش وكوكناه منست ومن وصل
الى الحقيقة ورمى الكل من الله وبالله بل ما راى الموجود حقيقيا
سوى الله كان فى الحقيقة جبريا فاسع فى نيل هذه الدرجة العليا
لبصيرسكران من شهود الموتى جهد كن زجام حقى باى بوى:
يخود وفى اختيار انك شوى: فنيكون تلك الراح مراحه لك فى كل
اوان وصرت معذ وراك لسكوان فكل ما قالت كان فوق
الراح وفى كل ما فعلت كنت فى الارهباح هرجه كوي كفته
مى باشد آن: هرجه روي رفته وى باشد آن: وهذا موطن
كشف الوجه الاعلى وما رسميت از رسميت ولكن الله سبحانه وان
من شرب كأس مشاهدة الملك الوهاب فافعل الا العدل
والصواب كى كندان مست جز عدل و صواب كى زجام حقى جند
ست او شراب ولما فرغ عن بيان ان لا فدية للممكن وان المؤثر فى
الوجود ليس الا الواجب لذاته اسرد ان يشير الى كيفية تأثيره فى
الممكنات وكيفية صدورها عنه تعالى فقال فى صدور الكثرة
عن الوحدة اى فى كيفية صدور هذا العالم العلوى والسفلى
والمجرد والمادى عنه ولم يقل فى تأثير الوحدة فى الكثرة بل فى
صدور الكثرة عن الوحدة تبنيها على ان لا تأثيرهنا ولا تأثير بل
انما هو فى الحقيقة انه ظهر الحق سبحانه فى صور مختلفة على ما
مر مفصلا فى شرح الخطبة فذكر ولا تغفل ذهبت الاشعريين
بل المليون الى جواز اسناد وانا متعددة الى مؤثر واحد بسيط
سيظهر عليك انهم لا يجوزون صدورا نارا كثيرة عن واحد

حقيقي هو واحد من جميع الوجود والاعتناء ^{من} باعتبار كره
دليلا لا يدل عليه اعنى قوله وكيف لا يجوزون ذلك وهم والحال
ان الاشعريين قابلون بان جميع الممكنات المتكررة كثيرة لا يحصى
مسند بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه نعتها عن التركيب
عند الاشعريين الا انه ليس منزها عند صفات الحقيقية فضلا
عن الاعتبارية ولا شك ان الحكماء يجوزون صدور الكثرة عن
ذات واحد له صفات حقيقية واعتبارية وجهات كثر في الجملة
ولا خلاف في هذه المسئلة بين الاشعريين والفلاسفة بل الخلاف
بينهم في انه تعالى هو هل نعت واحد حقيقي مجرد عن الصفات الحقيقية
او الاعتبارية ام لا فندبر فيه انه لا يكفي مجرد هذا في المنزاع فيه
كما يظهر عليك من قوله والحكماء منعوا جواز استعداد الناس
المتعددة الى الموتر الواحد البسيط لا بتعدد الالات كالنفس الناطقة
يصدر عنه اثار كثيرة بحسب تعدد النهاى الاعضاء والقوى
الحالة فيها في الاعضاء من القوى الظاهرة والباطنة او بتعدد
شروط او قابل كالعضل الفعال اى العضل العاشر المنصرف في
هذا العالم على رايهم فان الحوادث في عالم العنصر لا في عالم الافلاك
مسندة اليه الى العضل الفعال الطاهر المراد منه انها مسندة
اليه استناد المفعول الى الفاعل والمعلول الى العلة وقد عرفت مرارا
ان هذا ليس هذا مذهبهم ان الوجود كله معلول الحق سبحانه
وساعده شروط والات بحسب الشرايط والقوابل المتكررة
فالواو اما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون

٢٠٢
بعد لا يحسب انه ولا يحسب صفاته الحقيقية كما قالت الاشعة
القائلون بالصفات الزائدة على الذات ولا الاعتبارية اي لا
بحسب صفاته الاعتبارية اعني الاضافية والسلبية ولا يحسب
الالات والشرايط والقوابل كالمبدأ الاول وفيه بحث لاننا نعلم
انه تعالى واحد من حيث الصفات السلبية والاعتبارية فانه قال
العلامة في شرح الاشراف واعلم ان الذي بغنا عن الواجب
من الصفات هي الحقيقة دون الاضافية والسلبية والاعتبارية
اما الاضافية فهي من جملة المعقولات العرضية التي هي من امهات
العوائق ولا يجوز علته منها غيرها لانها غير متفجرة في ذات
الاشياء ولا تغير غيرها في الذات المضافة شيء يتعلق بفعل
وانفعال ومثالها في الواجب المبدئية العلية والمبدئية واعتر عدم
نقرها في الذات بتبدل على يمينك الى شمالك وما في محاذاتك
الى غير محاذاتك من غير ان يتغير في ذاتك فلا يحتاج الاضافية
وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشيء المضاف فلا يستبرهان
على نفي اضافة الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى
لاضافة من العرضيات العوائق هي الكم والكيف والحركة اذا انفرد
الواجب بشيء منها لزم من اضافة به شيء من المحالات المذكورة
فله صفات اضافة وانما يصح عليه نفس الاضافة لاصفة بلزومها
لاضافة كصفة هي حقيقته هي في نفسها كيفية او نحوها و
يعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امراض كما عرفت من
عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا يجوز

على الواجب سواء لزمها الاضافة ام لا لان مقتضى التقدير
يلزم ما ذكرنا في البرهان من المحالات واما الصفات السلبية
والاعتبارية كالقدسية والفرديّة والوحدانية والشبئية والحفيّة
فان هذا كلها اما سلوب لعوارض كالقدسية واما سلوب
لغمة كالفرديّة والوحدانية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان
لكونه تعالى شيا وحقيقة كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية
في كونها لا محل بوحدة نفع فمثل هذا الصفات يجوز عليه بل
يجب له هذا كلامه ولا يخفى انه اذا كان كذلك فلا يصح قوله ولا الا
اعتبارية وقد صرح بثبوت الصفات الاعتبارية له نفع في غير شرح
الاشرف كما ياتي بيانه ان شاء الله نفع ويمكن ان يجاب عنه بما ذكره
ابن في شرح الاشرف متصلا بذلك ومما يجب ان يعلمه وتخففه
انه لا يجوز للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
فيه بل له اضافة واحدة هي لمبدأة نصح جميع الاضافات كالرزاقية
والمصورية ونحوهما ولا سلوب كذلك بله واحد سلب بسبب جميعها
وهي سلب الامكان فانه يدخل تحت سلب الجسمانية والعرضية كما
يدخل تحت سلب الجهادية عن الانسان سلب الحجية والمدنية
عنه ان كانت السلوب لانكث على كل حال وهذا مما استغفبه
من المص في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره ولا يخفى عليك
انه يدفع الشبهة الا ان يقال ففيه اعتبارات مختلفة فان من حيث
الصفة السلبية الواحدة والاضافية الواحدة ففيه تعدد في الجملة
من حيث الصفات الاعتبارية فنامل فلا يجوز ان يستند اليه

٢٠٣
الى المبدأ الاول: ي هو الواحد من جميع الجهات الاثر واحد
في شرح الاشراق الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجود لا
يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول وان جاز صدق
اكثر من ذلك باعتبارت وشروط مختلف مثل تعدد الالات
والقوابل وما يجري مجراها وهذا الحكم من الوضوح يكفي فيه مجرد
التبني وانما يتوقف فيه من تغفل عن معنى الواحد الحقيقي فيل
وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب لذاته وجوازه في الفاعل
المختار وكلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدأ
الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا تعدد ذراته
اي تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون مكان خارجا عما نحن بمسئ
اذ فيه كثرة باعتبار ارادته وتعلقها فلا يكون واحدا من كل
الوجود فان قصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان داخل
فيه ومن اراد فيه ابيض وبنوا الى الحكاء على ذلك اي على انه
لا يجوز ان يستند اليه تع الاثر واحد كيفية صدور المكات
عن الواجب تع كما هو مذهبهم الى مذهب الحكاء على ما ينبغي
بيان ذلك ان مشا الله تع هكذا هو المشهور والحق ان مذهب
الحكاء ان الموجودات كلها معلولات الاول والمؤثر في الوجود
على الاطلاق ليس الا الاول الحق تع وما عداه مشروط والالات
ومعدات والحكاء والاشعرية متفقون على ان لا مؤثر في الوجود
الا الله والفرق والخلاف بينهم ليس الا في ان الواجب تع موجب
لجميع الاشياء بلا توقف لتاثيره فيها على شرط وآلة ومقد عند

الاشعرية ويتوقف تأثيره نع في بعض المقامات بشرايا
بتعرض على اى على ما سبق من الخلاف بين الاشعرية والحكا.
فيه فقال ولا يلبس عليك اى الزكى المتدرب الوافى على من
هب الاشعرية ان الاشاعرة لما اثبتوا له نع صفات حقيقية
زايدة على ذاته نع قائمة بها وقد عرفت ان هذا مذهبهم بعض
فان المحققين منهم ومشايجهم ذهبوا الى ما ذهب اليه الحكماء
والصوفية من ان صفاته نع عين ذاته كما مر مضافا لم يكن هو
نع بسيط حقيقيا واحدا من جميع جهاته بحيث لا يكون هناك
تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته نع الحقيقية ولا الاعيان
فلا يندرج الواجب نع على ربهم اى الاشاعرة في هذا القاعدة
فلا يظهر التنازع بينهم وبين الحكماء في هذه القاعدة بل النزاع
بينهم وبين الحكماء في هذه القاعدة في مسألة اخرى وهى انه
معالى هل هو واحد حقيقى من جميع الجهات بحيث لا يكون
فيه تعدد اصلا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا ال
صبارية اولى بعالى واحدا حقيقيا من جميع الجهات كما مر
فلو انقضت الاشاعرة مع الحكماء فى ان له تعالى صفات حقيقية
او اعتبارية لجوزوا صدور الممكنات الكثيرة منه نع ولقابل
ان يقول انما يعلم من مذاق الاشعرية في عدم توقف تأثيره
نع في الممكنات على شرطه وآلة وسعدان مذهبهم انه نع لو كان
واصلا من جميع الصفات والاعتبارات كما ذكره الحكماء المجازين
بوتر في جميع الممكنات وان يصدر عنه الاثار المنفردة الكثيرة

وان كان واحداً في جميع الجهات فالنزاع بينهم في هذه المسئلة
متحقق وان لم يندرج الواجب نع من هذه القاعدة بل الجواب
عنه في التحقيق ان النزاع في ان الواحد الحقيقي وهو الله نع
على ما هو له في نفس الامر من احواله بعد النزول وتسلیم كونه
موجباً بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان
يصدر عنه متعدد ام لا فالاشاعرة بل المتكلمون قالوا نعم يجوز
ان يصدر عنه متعدد الجزئية المتعددة الاعتبارية من حيث الصفات
السلبية والاضافية والحكام قالوا لا يجوز ان يصدر عنه متعدد
على ما يأتي مفصلاً ان شاء الله تعالى بعد ذلك هذه القاعدة
على ما ذهب الاشاعرة ولكل من الفريقين الاشعرية والحكام دلائل
قطعية وافناعية على ما ذهب اليه كل من الفريقين وفوارح فيها
ذهب اليه من يخالفه اما دلائل الاشعرية وسائر المتكلمين
سوى المعتزلة على جوار صدور الكثرة عن الواحدة من جميع
الجهات فنما امامه لبرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب
نع واجمع الحكام على عدم الجواز بوجوده منها انه لا مثلك ان العلة
الموحدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات
وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست انها
تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها المعلول
معين ناوياً من اقتضاها لاعداه فلا يتصور صدور غيرها
ففي كل صدور لا بد ان يكون للصورة قبل ذلك الصور خصوصية
ليست مع غيره والمراد بالمصدرية هذه الخصوصية لا الامر الاضافي

الذي هو بتعقل بين الصادر ومصدره من مناهلها
فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي ومصدر عنه اثر واحد كانت
تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اخر
كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة
اخرى فلا يكون له مع شيء من العلولين خصوصية ليس مع غيره
فلا يكون لشيء منهما فاذا تعدد العلول فلا بد من مغابرة في
ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب
عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات
ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب مع الوصوح وانما كثرت موافقة
الناس اياه لاضالهم معنى الوحدة الحقيقية واجيب عنه نانه لم لا
يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة متشابهة
في جهة واحدة او غير متشابهة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها
مع غير تلك الامور مصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها
دون بعض وليس سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه
فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي منصف في نفس الامر ميلوب
كثيره بل ارادة تعدد تعلقها فجاز ان يصدر عنه عن هذه الجنبات
امور كثيرة لا يفرح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته وورد بان
السلوب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير ولو كان لها
دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض عليه بان تعقلها انما
يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوت والمتوقف عليها ثبوت الغير
لا يعقله فلا دور واجيب بان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات

في نفس الامر **مد** بثبوت الغير لضرورة افتضاد المسلوب
مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باسناد بثبوت اليها
لزوم الدور وورد بان سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف على تحقيق
الشيء من الطرفين واما الاضافة بين الشئيين فلا يتصور تحققها
الا بعد تحققها واقول فيه بحث لاننا لا نعلم ان الاضافة بين الشئيين
لا يتصور تحققها الا بعد تحققها فانه لو صح ذلك لاجرا العلم
بالمعدومات مع القول بان العلم اضافة مع انهم صرحوا بخوارها
خصوصا في شرح المواقف في بحث العلم بل الاضافة بين الشئيين
يتوقف على ما يربها وقيل نحن نقول اذا حل هذا الحكم على ما يفهم
من اللفاظ المعبر عنه فلا نزاع في قوته من الوضوح بل كونه
في غاية الوضوح لانه اذا عبرت الوحدة المجردة التي لا يكون
فيها ولا معها بعدد بوجه من الوجوه ولو تعدد القابل لم يتصور
صدور متعددة وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن
يكون هذا حكما لغوا من غير قابلية اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا
المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل ولما في العقل
الا بطريق الغرض كسابر الكليات المفروضة فانه قابلية في معرفة
حكم وانما كثرت موافقة الناس في ان الواحد الحقيقي وهو الله
تع على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز
ان يصدر عنه متعدد ام لا نحن نقول بلجهاة التي ائتمناها
ولان له ذاتا ووجودا ام ووجوبا وجودا كيف صار هذا في

في العلول الاول جهات تعدد الفاعل وجم بر هذا
قبل وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود
العلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم يحصل ائمة
قلنا مرادنا الوجود العالم مشترك ولا نزاع لهم في انه رايد
في كل الوجودات ولا في ان الوجود امر اعتباري لا يصح عينها
ذات الواجب وانما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام
هنا فيه وردد هذا بان بعض المتأخرين من الفلاسفة ذهب
الى ان الحثيات الاعتبارية لا يجوز ان يكون منشأ لصدور
الكثرة بل لا بد من امور موجودة بها يصدر عن المبدأ الواحد
كثرة موجودة فلا يصح الوجود المطلق ولا سلبه والاضافات
لان يكون منشأ لصدور العلول واما الامكان والوجود و
الوجوب التي اعتبرت جهات في صدور الكثرة عن المراد منها
نعلمها لانفسها ونعزل تلك الاشياء امور موجودة فالعلول
الاول سبب ون وجوده وجوبه وامكانه فنصدر عنه من حيث هو
معلول وباعتبار الجهات الاربع معلولات اخر بعدد ما يحصل
هناك كثرة فليقهم واحتجت الانساعة على الجواز بالجوهرية فانه مع
كونها حضيقة واحدة بسيطة علة للتخير في خير ولقبول الاعراض
ايض فالتخير وقبول الاعراض بسيطة واحد حقيقي لازم لا يقال
احدهما وهو قبول الاعراض انما الجوهر باعتبار الحال فيه وهو
العرض والاخر وهو التخير انما باعتبار الجزاء التي يمكن فيه فقد
تعددهما الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض

٢٠٦
بالفعل وكونه ~~ح~~ ملا في حيز بالعضل حتى يكون صدورهما
بتوسط الحال والحيز كما ذكرناه بل الكلام في قابلية لهما وهو
اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعدلة بها والمحق انه لا يتم
هذا الاستدلال الا ببيان لساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن
احذه التزايم لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل عندهما
للحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسيم باعتبار صورته ومادته
ولا وجود عندهم للجوهر المفرد وبيان كون الامر بين اي القابلين
اللتين هما الا نزان وجود بين وقيل ويمكن احذه التزايم لانها
ليست والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء
وبيان انتفاء تعدد الالة والشرط في صدور القابلين عن الجوهرية
وهو مشكل والظاهر الحق هو ما ذهب اليه الحكماء من امتناع
صدور الكثرة عن الواحدة الحضيقة فيه بحث لانا نعلم ان الحق
ساذب اليه الحكماء من الامتناع كيف ولادليل لهم عليه سالم
عن البحث ولا هو بديهي فمن اين ظهر له انه الحق فان العضل اذلا
حظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناع للذاتة ولا غيره فمن ادعى
الامتناع فعليه البرهان وقد ظهر حال اقوى براهينهم ولهذا
واقضهم الصوفية المحققون في ذلك اي في امتناع صدور
الكثرة عن الواحد الحضيقي وفيه تأمل لان مثل هذا لا يصلح ريبا
في اليقينيات لاحتمال خطاهم فان اخطا في الكشف جاز كما ان
الخطا في الفكر جاز كما تفرد في بيان الحاجة الى المنطق لكن خالفهم
اي حالف الصوفية الحكماء في كون المبدأ الاول كذلك اي واحدا من

جميع الجهات بحيث لا تعدد فيه لا بحسب وحد صفات المتبقة
ولا الاعتبارية فانهم اى الصوفية يثبتون له نع صفات ونسب
مغايرة عقلا لا خارجا كما سبق وفيه ان الاشاعرة ايضا خالفوهم
في كون المبدأ الاول كذلك كما هو المرعى ما مر من ابن منظر عليه
ان الاشاعرة والصوفية متفقان في كون المبدأ الاول كذلك فيجوز
اى الصوفية ان يصدر عنه عن المبدأ الاول باعتبار كونه مبدأ للعالم
كثرة من حيث كثرة صفات العقلية واعتبارية واما من حيث وحدته
الذاتية فلا يصدر عنه الا امر واحد من تلك الصفات والاعتبارات
فيه بحث لان واحدا من تلك الاعتبارات ليس موجودا في الخارج
لانه اعتباري محض وكلامنا في الامثا الموجود في الخارج وابصر لان
لصدوره عنه تع لانه صانع حقيقه وبواسطة اى بواسطة امر واحد
سها لمحقه سايرا الاعتبارات اى باقيها وبواسطة كثرة الاعتبارات
يصدر عنه كثرة وجودية حقيقه والصوفية يوافقون الحكماء في
استناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ومخالفتهم في تجويز
صدور الكثرة الوجودية اى الوجودية في الخارج عن المبدأ الاول
وفيه بحث لانك قد عرفت ان الحكماء كلهم من المشائين والاشرفيين
على ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب لذاته وان الكل معلول به بواسطة
الشروط والالات والحكما ايضا ذهبوا الى تجويز صدور الكثرة
الوجودية المتكلمين في تجويز عن المبدأ الاول من حيث كثرة الشروط
والالات يوافقون اى الصوفية المتكلمين في تجويز صدور الكثرة الوجودية
عن المبدأ الاول فيه تأمل لان الصوفية انما يجوزون صدور الكثرة

٢٠٧
بواحدة صفة اعتبارها والظاهر من مذهب الاسمعية من المتكلمين
انه يجوز صدور الكثرة عنه نع ابتداء بلا واسطة صفاته واعتباره
وشروط والاف ومعد وخالقونهم بخالقون الصوفية المتكلمين
في تجوز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فان المتكلمين يجوزون
والصوفية بجكون بامتناع ولما كان المتكلمين من المعتزلة فانهم
متفقون مع الحكماء في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
من جميع الجهات على ما ذكر في شرح الصحايف بجوز وناسا
الاثار الكثرة الى الواحد الحقيقي ابتداء بلا واسطة الاعتبارات
والصفات او بواسطتها لا حاجة لهم للمتكلمين الى تدقيق النظر
في صدور الكثرة صحة فيه نازل لانه يجوز ان يكون لهم حاجة في
كيفية صدور الكثرة عنه نع الى تدقيق النظر من جهة اخرى
فالمتصدق تفي حاجة عنهم اليه من هذه الحثية فحسب قال الامام
الرازي وجوه العالم بقدره الله نع لا بالتكوين وقال الاسعري
وجود العالم بخطاب كن وعند الحنيفة وجود العالم باجاد
الله نع والقدرة بشرائطه وخطاب كن كناية عن سرعة الاجاد
وتعاليه اللقوب والعبث اذ الخطاب الحقيقي للمعدوم لا يجوز
وقال شمس الدائمة السرخسي والبنزوروي وجود العالم باجاد الله
نع وخطاب كن وخطاب الاجاد للمعدومات الحثية لاظهار
كان قدرته وانه سنة الهية عند اجاد كل ممكن عندهم بخلاف
الحكماء والصوفية فان لهم حاجة الى تدقيق النظر في صدور الكثرة
صحة تعالى فالحكماء يجوزون ان يصدر عن الواحد اذا لم يكن واحدا

حقيقيا من جميع الوجوه والاعتبارات اوجبة كثيرة بل بآراء
مختلفة كما ان الواحد له النصفية باعتبار الاثنين والثالثة با
عبار الثلثة معه وعدم الاعتبار وحدته لا غير في ذكر ذلك ههنا
نأمل لا قد علم ذلك من تحريم محل النزاع ونقير اصل المسئلة
فلعله اشارة الحائنه يجوز ان يصدر عن العقل الاول اشياء كثيرة
باعتبارات مختلفة دفعا لاعتراض المتكلمين عليهم كما بانني
بعد ذلك ان شاء الله تع اولانه تمهيد لقوله ولما كان البدء
الاول عندهم عند الحكماء واحدا من كل الوجوه فيه بحث
لانا لانهم ذلك فان فيه تع على مذهب الحكماء سلوب وضافت
كثيرة على ما نقلناه عن مشرح الاشراف قال الشيخ في تعليقه
واما صفات الاضافات فلا بد ان يكون موجودة له تع اذا الموجودات
كلها منه وهو معها او متقدم على اعتبارين مختلفين المعنى
هو نفس الاضافة والتقدم نفس العلية وهذه الوجودات
اضافات وايضا له تع صفات عدمية كالوحدة فان معناها انه
موجود لا شريك او لاجز له فاذا قيل ان الخاى لا اول لوجوده
فانه سلب عنه الحدوث او وجودا متعلقا بالزمان وهذه
السلوب والاضافات لا يتكثر بها الذات فان الاضافة
معنى عطفى لا وجود له في ذات الشيء والنفي والسلب معان
عدمية بل رفع الصفات عن الشيء فواجب الوجود لذاته اما
ان يكون لوازم له فلا يتكثر بها على ما ذكرنا واما ان يكون تافهة
من خارج وذلك اما معنى اضافى واما معنى عدمى فلا يتكثر بها

٢٠٨
انتهى كلامه وصرح في انه نفع لا يكون واحدا عندهم من كل
الوجوه وفيه اضافات مختلفة وسلوب متنوعة وقد جورد الحكماء
ان يصدر عن الواحد اشياء كثيرة باعتبارها مختلفة ولا شك
ان فيه اعتبارات مختلفة على مذهبهم فلا حاجة الى تدقيق النظر
في صدور الكثرة عن الهم لان يقال بما نقلناه عن الشيخ المصنوع
عن شرح الاشراف اخرا من نفي الاضافات المختلفة والسلوب
المتنوعة عن تعالى ولكن لا يحسم مادة الامتثال لان شيخ الفلاس
غاييل بثبوت تلك الاضافات والسلوب لانه فناء من كان معرفة
الوجه في صدور الكثرة من تعالى محتاجا الى لطف فحجة لانه قال المتكلم
انه لو لم يصدر عن الواحد الا واحد لرغم ان كان يوجد شيان الاوان
يكون احدهما علة للآخر اما بوسطه او بغيره وسطه لانح يصح
عن نفع ذلك واحد وعن ذلك الواحد واحدا خرو على هذا الى
اخرا الموجودات وذلك بط ضرورة اذ يعلم ضرورة ان ربنا
ليس علة عمره وبالعكس وكذا في غير ذلك واجيب عنه نارة بان
ذلك انما يلزم لو لم يكن في العلول الاول مع وحدة كثره بحسب
الجهات والاعتبارات وفيه كثيرة بحسبها كما سيأتي بعد ذلك
ولم يتعرض له ايضا لما برد عليه من الاسئلة واختارها اجاب عنه
نصير الحق والدين محمد الطوسي وكتب فيه رسالته مشتملة على
عدة اوسرف حاصلها ما اشار اليه المصنف بقوله فورد وجه الممكن
فيه في صدور الكثرة منه نفع وانما قال الممكن لانه يمكن ان يكون
صدور الكثرة منه بوجوده اخرا ذكرها ولان الوجه المشهور فيه

الذي ذكره الحكماء مخالف لذلك وهو واجب وجه الممكن ان
تعرض الواحد الاول والصادر عنه ب وهو اى ب في المرتبة هـ
الثانية فلا اى الواحد الاول بنوسط ب اثر وليكن هذا الاثر ج
ولب وحده اثر وليكن د وهما في المرتبة الثالثة ثم يكون
لا مع ج اثر وليكن هـ ولاب مع ج اثر وليكن ز ولا مع د اثر
وليكن ح ولاب مع د اثر وليكن ط ولب مع ج اثر وليكن ي ولب
مع د اثر وليكن ك ولج وحده اثر وليكن ل والـ وحده اثر وليكن
م ولح د معا اثر وليكن ن ومن اج د اثر وليكن س ومن ب ج د اثر
وليكن ع ومن اب ح د اثر وليكن ن في المرتبة الاول المرتبة الثانية
المرتبة الثالثة ج من اب هـ د ومن ب المرتبة ا هـ من ح ا من ع من
ا ر ا ط من اب د ا ك من ب د ا ل من ح ا م وان من ح ا م من ا ح د ع
من ب ح د ا ف من ا ب ح و وهذه اثنا عشر وهي المرتبة الرابعة
وان اعتبر بالا سافل بالنظر الى الاعلى سلاب بالنظر الى اوح
بالنظر الى اولى ب واليهما وكذلك من د ب النظر الى اولى ب والى
كليهما وعلى هذا القياسين فيما دونها صارت الاثار والاصناف
اكثر من ذلك فان تعدينا هذه المراتب الى الخامسة والسادسة
وسابعها صارت الاثار والاصناف بلا نهاية ويمكن ان يكون
الاول باصناف كل واحد منها من الاثار والاصناف اى من المبدأ
لاول هذه الاصناف لا من هذه الاصناف انفسها لانها لا تفلح
ان يكون عللا فاعلى الموجودات خارجية كما ينصح به المصنف كنه
نساع في العبارة اعتمادا على الظهور ففعل واثر فيصدر عن

هذه الاعتبارات موجودة لانها نهاية لها خير سعادة بعضها
 ببعض مح لا يلزم كون كل من الشينين عله الاخر واعلم انه يمكن ان يقال
 ان هذا لوجه حسن بما قالوا انه يدفع هذا الوجه الممكن ما اعترض عليهم
 بان اقبح وجوه الفساد في هذا العقول اعني قولهم ان الصادر عن
 ليس الا العقل الاول الى اخر ما قالوا هو انه يلزم من ان يكون مرتبة
 واجب الوجود في الجوداد ون من رتبة العقول فانه اذا كان لم يصح
 عن واجب الوجود الا عقل واحد وصدر عن كل عقل سوي الاخر
 فانما في الجود على واجب الوجود بفنيض ذلك ونفس عنه ولا يخفى
شرف الذلك و فضائله و فوائده فيكون الجود به زيادة شرف و
فضائل واما العقل الاخير فانه مع وجوده يهول العناصر و صورها
عندهم واهب صور الكائنات و نفوس البشر وهو المتخيل له
الناس و القاضي لحوال بجهنم ومنه بنتفيد علم كل عالم ومنه بنتصف
المظلوم من كل ظالم بل يصدر عنه كل خير في هذا العالم وواجب
الوجود معطل عن العقل و الجود عاطل و بما يجد في هذا العالم
من الخير و الشر غافلا و ذلك الدفع ظاهر من قوله و يمكن ان يكون
الاول با اعتبار كل واحد سها فعل واثر وان لم يجسم سادة الشيئة
بالكلية و اعلم انه قال في شرح الصحايف معتضا على هذا الوجه
الممكن و فيه نظر لانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر مع ذلك لواحد
واحد اخر فيكون له تاثير في الاول بلا شرط وفي الثاني بشرط الاول
فكونه مصدرا للاول بلا شرط غير كونه مصدرا للتاني بالشرط
ويلزم اما التركيب او التفكيك كما ذكره افعلم ان هذا الجواب لا يثبت

اصلهم في انهم ذهبوا خلاف ذلك لانهم صدرت الواجب
العقل الاول ومنه عقل ونفس وذلك الى العقول العشرة كما تم
في مظانها وما قالوا انه صدر عن الواجب والعقل الاول شئ لعلهم
انما احتزوا عن هذا لتلايلهم ما ذكرنا الا ان بل يمكن ان يجاب
هذا اعني اهل الشبهة بما يناسب اصلهم وهو ان يقال انما يلزم
ان يكون احد الشئيين علة للاخر ان لو كان كل موجود واحد من
جميع الوجوه وليس ذلك فان مصدرية عن الواجب وغير الواجب
فلا بد له من وجود صادر عن الواجب وعن ما هب يقبل ذلك
الوجود عن الواجب غير الواجب ومن امكان لا معلول الشئ لا بد
وان يكون ممكنا او ح لا يجب صدور الواحد عنه بل جاز ان يصدر عنه
بكل جهة شئ اخر وح لا يلزم ان يكون كل موجودين فرضا في
سلسلة واحدة احدهما علة للاخر والى هذا الجواب اشار المص
بقوله قالوا في كيفية صدور الكثر عن الواحد من جميع الوجوه
ويكون في العقل الاول بعد صدوره عن المبدأ الواحد اربع اعتبارات
فيه تأمل لانه قال الشيخ في تعليقه انه ولا كثر في العقل الاول الاله
الثالث المذكور فيه وهو امكان بذاته ووجوبه بالاول وانه بعض
الاول فهذه هي علة الكثرة والامكان وجود الكثرة فيها اذ الكثرة
هنا غير هذه المواضع المذكورة هذا كلامه وهو صريح في حصرها
في الثلثة وقال في شرح المقاصد المعقل الاول بحسب الاعتبار
المختلفة امور ستة الوجوه بالغير والامكان بالذات والاربع التي
ذكرها المص بقوله احدها وجوده وهو له من الاول بنا على ما

ما ذهب اليه المشاؤون من الفلاسفة من ان الفاعل هو
 الوجود فقط ليكون الصادر عن الواحد من جميع الوجوه وا
 حدا ولان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل عندهم وفيه
 بحث مشهور فان الحق ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل
 وايض ليس نفس الوجود ان الفاعل لانه امر اعتباري ليس له
 تحقق في الخارج ولهذا التصاف بالوجود يستند الى المؤثر و
 اثره على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويدعى له ذلك الاتصاف
 لا على معنى انه يوجد اتصاف بالوجود ويوجد دوام اتصاف به
 لان الاتصاف ودوامه امر اعتباري لا وجود لهما في الخارج
 وماهية وهي له من ذاته لان الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل و
 الحق انها مجعولة كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والاشراقية
 من الفلاسفة وصله بالاول وهوله بالنظر الاول لا خفاء في انا اذا
 فلنا ان علم العقول بالاشياء بالارتسام صورها فيه كما ذهب اليه
 كثير من المحققين كان علمه من الموجودات الخارجية بذاته كما في
 العلم المحصول الارتسامية فانه كقوته قائمة بالنفس موجودة في
 الخارج كما صرح جوايه ولا شك انه لا يمكن ان يقال ان العقل الاول
 موجود هو في نفسه صور الاشياء وعلمه بها كيف وقد صرح الشيخ
 بان علم العقل من الواجب نع حيث قال وانما قيل انه بالقوة من
 وجه وبالعقل من وجه لانه بالقياس الى الاول عاقلة لان الاول
 يقيد بها العقل والعلم كما انه يقيد بها الوجود متعلق علمها به
 وفيه بالعقل الاول وهذا الوجه ومن جهة اعتبار ذواتها

يكون فيه بالقوة لان علمها ليس لها بذاتها كما ان وجودها
ليس لها من ذاتها هذا كلامه ويلزم منه ^{مدى} اسكال قوى على الحكماء
لانه يلزم ح ان يصدر عن الواحد من جميع الوجوه اكثر من واحد
وما قال الاسناد الدوراني انهم نحاشوا عن القول بان صفا العقل
الاول كعلم صادر عن المبدأ حتى يكون الصادر منه واحدا لا يجذب
نقلا لانهم صرحوا بخلافه كما نقلناه عن شيخ الفلاسفة ورائهم
وعلمه بذاته وهوله بالنظر الى نفسه بل هو عين ذاته كما في علم نفوسنا
بانفسها فتوابع لنفسه فانها ان كانت مجموعة بجعل الجاعل
فعله كذلك والافلا ولم يذكر المصا مكانه وهوله من ذاته بلا شبهة
مع الشيخ وغيره من المحققين ذكره وقال بعض الفضلاء المتأخرين
واعلم ان كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل باليس
مستندا الى اصل موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذاهبات
اربع وتارة ذاهبات ثلث مع اختلاف في نفسها وتارة ذاهبات
سبت وتارة ذاهبتين والصادر عن اثنين مع اختلاف فهم فيها
فمنهم من قال الجهتان وجوده وامكانه ومنهم من قال هما بعقله
ووجوده ومنهم من قال هما بعقله وامكانه وهكذا كل القول الى
العاشرة ولا يخفى على القطن خيوطهم في كل ذلك ويمكن ان يجاب عن
بان الاضطراب في كلامهم ههنا وان لا يضرهم هذا الاضطراب الظاهر
لان الحق ان عرضهم من هذا ليس الا الاشارة الكثيرة فيه لبيان جواز
صدور الكثرة عنه فلها نسأ محوا في تعدادها قال في شرح حكمة العين
والحق هذا وقال في شرح المقاصد ولم يقطعوا بان حيثيات كل عقل

مختصة في النفس او الابرع فلا يمنع ان هذه لا اعتبارت
في العقل الاول انما جعلت مثلا و ايموزجا و تمهيدا للكيفية
صدور الكثرة عن الواحد ليندفع بذلك ما يورد على مذهبهم
من ان كل شيتين لا بد ان يكون احدهما علو للاخر كما مر فان قوى
البشرية لا يفي بمعرفة تفاصيل الوجود لا بطريق الارتفاع النزول
من المبدأ الاول تع و تقدر الى معلولاته ولا بطريق الارتفاع من
المعلولات اليه تع و هم في عالم الغيبة منفسون في العلابق
البدنية و مشغولون بشواغل القوى الجسمانية فلا يخلص منهم
الى شروق الانوار الالهية و لو فرض من وفق التجرد عنها و توجه
اليها فلا شك ان حظه او فر من بض صاحب مجرد البحث و البرهان
لكن لا يصل الى اسرار المكوت و دقائق الجبروت بل لا يعلم ذلك
الا الله و الملائكة المقربون ولكن ههنا بحث اخر قال المحققون
الطوسي في بعض اسئلة سالها عن بعضهم ان كان سبب صدور
الكثرة عن العلة الواحدة الاولى كثر في ذات المعلول الاول كالوجوب
والامكان و البعض على ما قيل فمن اين جاءت تلك الكثرة ان
عن العلة الاولى فلا يخ امان صدرت معا و على ترتيب فان
صدرت معا لم يكن سبب صدور سبب صدر الكثرة عن العلة
الاولى كثر في ذات المعلول الاول وان صدرت على ترتيب لم يكن
المعلول الاول معلولا اول وان لم يصد عن العلة الاولى فمن
الجائز ان يحصل كثر من غير استناد الى العلة الاولى و كلها باطل
فاوجه التخصي عن هذه المضايقة ينهي كلامه و يخرجوا با من قلوبهم

فان كون تلك الكثرة كلها اعتبارية او بعضها محددة بملائمة
لا بد لها على كل حال من علة ومسبب بلا خلاف من العقل فصدر
عن العقل بهذه الاعتبارات الاربعة او الستة او الثلاثة على اختلاف
عبارتهم فيها صورة ذلك ومادته وعقله ونفسه في الموقف
فبا اعتبار وجوده يصدر عنه عقل وبا اعتبار وجوده بالفرد ^{نفس}
وبا اعتبار مكانه يصدر جسم هو الفلك الاول اسناد الاشرف والاحسن
الى الاحسن فانه اخرى واخلاق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل
ثالث ونفس ثالثة وذلك ثانياً وهكذا الى العقل العاشر وفي حاشية
شرح العين جعلوا الماهية علة للنفس دون الامكان لان للامكان
عارض للماهية فهي اشرف والنفس اشرف من الفلك لانها مجردة
فان قيل النفس الفلكية التي هي معلولة للاعتبارات الثلاثة هو
القوة الجسمانية على رعا المشائين لا المجردة فانهم ما اثبتوا الا فلان
نفوساً مجردة بل انما اثبتوها الشيخ على ما بلوح من الاشارات ولنا
نعم لكن الظاهر انه في ذلك يتبع الشيخ انما اورد والى الحكاء ذلك
بطريق المثال لتوقف على كفيته صدور الاثار الكثيرة بسبب الاعتبارات
الكثيرة مع القول بان الواحد لا يصدر عنه با اعتبار واحد الا واحداً
لا على وجه انه لا يمكن ان يكون ما هو في نفس الامر على خلاف ذلك اشارة
الى جواب سوال مقدس بل الى اجوبة اسئلة سفيرة نقدية الاول ان ليقابل
ان يقول اللازم مما ذكرتم اشتمال واحد من السلسلة على الكثرة او اجوب
كون ذلك الواحد هو الصادق الاول فغير لازم على ان ما فلان الكواكب
الثابتة او افلاكها من الكواكب يدل على انه يمنع ان يكون صدورها

عن فضل هو نال العقول اوثانها اوراجها لا يحصل فيه من الحثيات
ما بقى هذه الكثرة او تصرف السؤال الثاني ما صرته يلزم مما ذكرتم مما ذكر
ان يكون الحق نع انقص رتبة وادون في الجود من رتبة العقول بما مرفا
جاب عنه بان هذه الاعتياد في العقل انما جعلت مثلا والمودجا
ونهي الكيفية صدور الكثرة عن الواحد بسند فع بذلك ما يورد على
سذبههم من ان كل شئين لا بد ان يكون احدهما صلة للاخرى كما مر
ولم يدعوا انهم واقفون على كيفية صدورهما من الموجودات الكثرة
عن الحق نع وان صدورهما صنع بهذه الكيفية ليلزم عليهم ما
ذكر في الاصول وانما لم يدعوا ذلك لان قوى البشرية لا يفي بمعرفة
تفاصيل الوجود لا بطريق النزول من المبدأ الاول نع ونفوس الى
معلولاته ولا بطريق الارتفاع من المعلولات اليه كيف وهم في عالم
لغرية منغمسون في العلايق البدنية ومشغولون بشواغل القوى الجسمانية
فلا يخلص سرهم الى شروف الانوار الالهية ولو فرض من وفق للتجرد
عنها والنوجة اليها فلا شك انه حظروا في من نصيب صاحب مجرد الجن
والبرهان لكنه لا يصل الى الاسرار الملكوت ودقائق الجبروت بل لا
يعلم ذلك الله والملبكة المصربون وقال في شرح التلويحات مقصد
الحكام صدور الكثرة عن الواحد لا على وجه الجزم والقطع وعلام
الاحتمال هذا ولكن الحق انه يرد عليهم هذه الابرادات لان مقصد
المورد ان هذا الوجه غير محتمل لما يلزم منه ذلك لو صح فان مقصد
المعرض ايضا لابراد على سبيل الاحتمال وقد عرض الامام عليهم بان
هذه الكثرة الحاصلة في المعلول الاول اما ان يكون امور وجودية و

اعتبارية لا وجود لها في الخارج فعل الاول بله ما ين يكون ^{مدى} المبدأ
المبدأ الاول اكثر من واحد لانها ليست واجبة لذاتها ولا صادرة عن
المعلول الاول والالم يكن في المرتبة اولى وعلى الثاني لم يجز ان يكون الاعتبا
مدخل في الوجود فلا يصدر عن المعلول امور متكررة هذه وان جاز
ففي المبدأ الاول كثيرة اعتبارية يفرض في صدر عن اشياء كثيرة بحسب
الجهات الاعتبارية واجيب منها بان الاعتبارية المغلفة بدأت
الواجب انما هي امور اضافية وسلبية مضمرة الى الغير في مرتبة ايجاد
المعلول لا غير اصلا لادنها ولا خارجا فليس في هذه المرتبة سلوب
واضافات فلا يمكن ان يصدر عنها بحسبها شيء فان قلت بعد وجود
المعلول الاول فللواجب بالنسبة اليه اضافة او سلب فيصدر عنه
الثاني بهذه الجهة قلت فللاول مدخل في وجود الثاني وهو الظاهر
فان الحق على ما ذكره افضل المحققين ان المبدأ الفاعل لكل هو الواجب
وما عده شرائط للتأثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد ناقش
فيه كذا في شرح حاشية شرح العاين وفيه بحث لان السلوب والا
ضافات يتوقف على تعقل الاعلى بثبوتها والمتوقف عليها ثبوت الغير لا
تعقله فلا دور واجيب بان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافة
في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضائ السلوب مسلوبا والا
ضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوتها اليها للزوم الدور وفيه بحث
لانا لا نسلم ان صحة الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر متوقف
على ثبوت الغير بل انما يتوقف على تعقلها ولهذا قال المحقق في شرح
الاشارة شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات

الذي المراد به الخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالبة والعالبة
الى الواجب نع واجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لا فاضنة وهذه مواخذة لشبه المواخذات الاغنية فان الكلا
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
وان تسامحوا في مقالهم لم يكن منافيا لما اسواه وبنوا ما يليهم
عليه وقال بهنيار في تحصيل ان سالت المحقق فلا يصح ان يكون
علة الوجود الا هو برئى من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا موضحة
الاول لا غير وقال في الرهاكل ان النور القوي لا يمكن نور الاضعف من
الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسايط من الا
ستقلال لو قود فيضه وكال فوته فظهر ان الايرادات والشبهات لا ينفع
عن اصلها الا بالرجوع عن هذه المقالة والاعراض عما قيل في كيفية
صدور الكثرة صنع بل نقول كما قال المحقق في شرح الاشارة المحق
انه ليس المؤثر في الوجود الله وان دفع ساير الايرادات والشبهات
خصوصا كون المحق سبحانه اذون مرتبة في الوجود عن كل عقل لا سيما عقل
الفعال فاستتم ولا يتبع الهوى فيضلك عن السبيل ولم يتعرضوا لغير
الافلاك التسعة لانهم حصروا الافلاك في التسعة فلا يرد انه
يجتمل ان يكون هناك افلاك اخر غير هذه التسعة فلم حصروها في التسعة
وانما لم يتعرضوا لغيرها لعدم احتياجهم الى غيرها في مفاصلهم وحين
اترض عليهم بان حصروا العقول في العشرة غير بين ولا مبين كيف قد
قال الاشراقيون من الحكماء ان العقول غير متناهية كما هو لفظ من الاضاد
النبوية قال وانما اثبتوا صفونا لانه لا يمكن ان يكون اقلا منها نظرا الى

الافلاك التسعة الكلبة بعنى الافلاك التى ليس بها اجزاء الا فى
اخر وفيه بحث لان المحقق الطوسى جاز ان يكون الافلاك ثمانية بان
يستند التوبة الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان ينصل بها نفس
بحركها وقال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المحقق قلت فجوز ان
يكون سبعة بان يكون الثواب ودواير البروج فى محذب فلك الزحل
وتعلق نفس بجميع السبعة بحركها الاولى واجرى بالسابعة بحركها
الاخرى لكن بشرط ان يفيض دواير البروج من حركتها بالحركة السريعة دون
البطية لتنتقل الثواب بها من برج الى برج كما هو الواقع فالسبحان و
اشنى على واذا كان كذلك فقوله لانه لا يمكن ان يكون افلاسهام لاسكان
الاول من العشرة وهى الثمانية فتدبر واما اكثر من العشرة فقد ذكروا
ان الافلاك كثيرة وحركتها مختلفة ويجب ان يكون الكل واحدا عقل
ونفس هذه الافلاك هى التى لم يجوز ان يكون اقل منها لانهم وجدوا
فى بادى الراى جميع الكواكب من حركتها بالحركة اليومية السريعة من المشرق
الى المغرب واثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ارق ان جميع الثواب
تحرك بحركة واحدة بطية من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر
وكذا وجدوا الكواكب السبعة السائرة ذوى حركات غريبة مختلفة غير متناهية
بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك
سعة واما فى جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثواب على فلك
وان يكون الافلاك الغير الملوكة كثيرة وقد صرفت ما فيه من جواز
كونها ثمانية وسبعة ولم يتعرضوا الكواكب السائرة والثابتة مع انه
يجوز ان يكون لكل منها فلك وله نفس وعقل فيحصل ههنا عقول وافلاك

لا يتجلى وإنما لم يتوالها لان الفرض التمثيل والتفريب الى الاقرب
وتمهيد بخوب الكثرة عن الواحد فلا يلزم الاستقصاء فلا يمنع ان يكون
سبب ذلك الثواب عقولا كثيرة او عضلا واحدا باعتبارها وحيث
غير محصورة واعلم ان المشائين ذهبوا الى ان العقول العشرة مختلفة بلحقة
كل واحد منها نوع مخصص فرد وذهب الاشرقيون الى ان الاختلاف الانوار
المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع على ما ذهب اليه المشائون مستدين
عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض والتميز الكرم
لاستوائيهما في الحقيقة النورية واذ كان كذلك فلو تخصص البعض بالعينية
دون الاخر كان ذلك ترجيحا من غير مزج وهو محم واجيبوا عنه بان ذلك
انما كان يلزم عند استواء الانوار في النوع وفي مرتبة الوجود فكلا الجوانب
يكون كالل البعض نقض العينية ونقصان الاخر المعلولة فان النور علة لوجود
الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا بلا مزج كذا في شرح الاشراف
وحين عرض عليهم باقبح المقامس وهو كون تع ادون في الجود القصر من
العقل لفعال اشياء الى جوبه وقال فجوزوا اي الحكام بالامكان الخاصين
العام ان يصدر المبدأ الاول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بنوع
بعض هذا يفرح على ما تقدم باعتبار الوجه الممكن في كيفية صدور وفونه
وباعتبار دون اعتبار باعتبار فونه فيما تقدم فالواو يكون في العقل الاول
اربعه اعتبارات الى اخره فهو الجود المطلق وليس الجود ولوجود الامتنع
وماسواه الات واسباب عاربه وشروط ومعدودات هذا باعتبار الوجه
الممكن وهذه الاعتبار المذكورة في الاول وهكذا الى العاشر ليست
امور مفروضة بمجرد فرض الفاضل واعتبار المعبر من غير ان يكون لها اصل

في نفس الامر كزوجة الثلثة بل هي موجودة بمجرد نفسه ونفسه
وان لم يكن موجودة في الخارج وليس هذه الاعتبار بعلة تامة
بشيء اى بعلة موجودة لموجود حتى يلزم ان يكون موجودات خارجة
فيلزم ان يكون الواحد مصدر الكثر من الواحد بل انما هي اعتبارات
المتبادر منه حصرها في الاعتبارية وانها ليست موجودة في الخارج
اضاف الى مبداء واحد كالعقل الاول مثلا فكثير بسببها اى سبب
هذه الاعتبار المضافة الى مبداء واحد معلولات اى معلولات
مبداء واحد كالفلك والعقل والنفس وحين اعترض بان تلك
الاعتبارات ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعميان لم
يصح اجراء من العلة الموجودة وان كانت وجودية متخفة سواء
صدرت عن الواجب او عن العفل لزم كون الواحد مصدر الاكثر من
الواحد اجاب عنه بقوله ولا يجب كون الاعتبار امورا وجودية
وجوده عينية اى موجودة في الخارج لانها ليست عللا موجودة
للموجودات الخارجية حتى يجب كونها موجودة في الخارج لانها
اعتبارات اضيفت الى مبداء واحد كما مر بل يكفي في صدور الكثرة عن
الواحد كونها اى كون تلك الاعتبار عقليتها اى امورا موجودة
في العقل دون الخارج وانما يكفي كونها عقليتها فان الفاعل الواحد يفعل
بسبب اختلاف امور عقليتها وجودية لا يكون السلب جزءا مفهوما
او علمية يكون السلب جزءا من مفهومها افعالا كثيرة ويكون
المصدر الموجودات خارجية كثيرة فيه بحث لانه لو يكفي ذلك و
يجوز ان يفعل الفاعل الواحد بسبب اختلاف الامور العقلية افعالا

كثيرا فلا شك في صدور الكثرة عن الحق الواحد من جميع الـ
جوه لجواز استناد الكل اليه باعتبار ماله من السلوب الاضافات
وجوابهم عنه بما مر من توقف السلوب والاضافات الى الغير
فلو توقف صدور الغير لزعم الدور باطل بما مر من عدم توقفها
على الغير خفضا وان توقفت عليه بغيره عقلا ولا جواب لهم عنه
الا بما نقلناه عن الشيخ المقول كما نقله عنه العلامة الشيخ الذي
في شرحه على الاشراف من ان السلوب والاضافات منفية عنه
في الازل فان قلت قال المولى الاستناد الرواخي اقول انصاف
الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور
الكثرة عنه تع ضرورية توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام
في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من
جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته فا
لواجب تع في اي مرتبة وفيه منصف سلب جميع ما عداه
عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض
وح لا يكون شيء منضم الى العلة متعددا العلة لاجله بل مضافة
ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة
والثاني ان يعتبره نحو تحقق فيضم الى العلة وله بهذا الاعتبار
نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد
الصادر الاول لاجلها لان تعددها بعده فنامس قلت فيه بحث
اما اول فلانه ان مراد بقوله وح لا يكون شيء منضم الى العلة بتعدد
العلة لاجله انه لا يكون شيء منضم الى العلة في الخارج فهو مسلم

ولا يجدي نفعها كما لا يخفى لان الا نضمام في العلم لم لا يكون
كافيا فيما نحن بصدده وفس عليه قوله وح لا يعقل تعدد
العلة لانه ان اراد به انه لا يعقل تعددها في الخارج فسلم ولا
يجدي به وهو ظوان اراد به ان لا يكون شئ منضمنا الى العلة يجب
العضل وعند العقل فهم وهذا القدر كاف فيما نحن فيه ولما
ثانيا فلانه ان اراد بقوله وله بهذا الاعتبار نحو الوجود ان له
بهذا الاعتبار نحو من الوجود الخارج فهو م والسند الطاهر وان
اراد ان له بهذا الاعتبار نحو من الوجود في العضل فهو محرم ولا يجدي
نفعه لانه لا يتوقف على الغير لان علم الله تعالى داخل في الوجود الذهني
ولعله في قول الاسناد فنامس اشارة الى ما ذكرناه فاستغم ولا
نتبع الهوى فيضلك من السبيل فانه لا نفي للحكماء عنه الا بما نقلناه
عن الشيخ المتقول من انكار الصفات السلبية والاضافية ونفي
شونها مع عطلا ولا نفي الامكان والمبدائية وانت خبير بان كاف
في صدر الكثير عنه تع باعتبار الوصفين السلبي والاضافي ومنع كفا
بيتهما وانكارهما عطلا مكابرة واما المتكلمون فهم كالتصوف على
ما قال المص واما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد
كثرة الاعتبارات المنشئة احوالناشئة بعضها عن بعض المبداء
عن اعتبار واحد هو الصادق الاول وينشر من الصادق الاول
الا اعتبارات الاخر ويصدر بنوسط هذه الاعتبارات الغير
الموجودة بوجود عيسى امور وجودية عينية في مرتبة واحدة
ولفان ان يقول لم لا يجوز ان يكون قول المتكلمين الذي ذهبوا الى

٢١١
ز صد ورا الكثرة عن الواحد وكذا الحكماء لما ذكره الصوفية
فان المشهور معلوم بين الجمهور بثبوت الكثرة له من حيث الصفات
السلبية والاضافية وثبوت هذين القسمين له تعالى وفيهما
لا ينقل منهم الا من الشيخ المقبول والظاهرية لا ينافون المشهور
فامل وكن الفصيل فانح ليرتفع النزاع بين الفريقين ولا يبقى
بينهم نزاع الا فيما نقلناه عن الشيخ المقبول وانت خبير بان بعد
التسليم فيه مجال واسع كما عرفت ولا يخفى على كل طالب الحق ان
الاتفاق خير من الشقاق نعم الخلاف بين الفريقين انما هي في
الوجود القسم الاول في الخازم فان القسم للامر القائم بذاته من
حاصل صنع ولا يوجد في غيره عند المتكلمين بخلاف الصوفية فانهم
كالحكماء يجوزون عدم غيره مع من الذات القائمة بذاتها مع انه
كفر وهذه الامور الوجودية تنقسم الى ما ينقسم قسمين قسم لاصح
للامكان فيه الا من وجه واحد وهي كون حقيقة مخلوقا فامكانه
فيه معقول بالنظر اليه مع فلا يتوقف قبوله للوجود من موجد
وانصافه على شرط غير الحق وهذا القسم له الاول الوجودية في مرتبة
وهذا القسم الاجاد يعني له القدم الرئاسي ويختص هذه المرتبة با
لقلم الاغلى الذي هو العقل الاول عند الحكماء والنور المحمدي
عند المحقق المتكلمين المنسحقين وبالجملة يقال المسمى واحد
هذه الاسماء الثلاثة اعني القلم والنور المحمدي والعقل الاول با
عبارات مختلفة والمليكة المهيمنة قال المص في شرح النقش مؤيد
عالم امر يعني عالمي كما اشارت حسي بان مره نيا بدبره وفسمند

فسمى انشدك بعالم اجسام بوجهي ازوجوه بخلق انشد
بحسب تصرف وندبير وايشانرا كروبيان انشد وايشان
دو قسمند فسمى انشدك از عالم وعالميان بهيچ وجه خبرند انشد
ها هوا في جلال الله وجماله منذ خلقهم وايشانرا مرهم خوانند
ومصطفى م انديشا خبر جنين ميدهدان الله تع ارضا بياضاً
مشكونه خلقا مسير الشمس فيه ثلثون يوماً هي مثل ايام الدنيا
ثلثين مرة وهم لا يعلمون ان في الارض خلقا يصونه وانهم لا يعلمون
ان الله خلق ادم وابلليس والكل مثل الانبياء خصوصاً سيدنا
سيد الانبياء والمعصومين من اهل بيته واكابر الصحابة والتابعين
ومن بعدهم مثل شيخ بايزيد البسطامي والمعروف الكرخي والجيد
القواربي والافراد من الكل من الاولياء في بعض الوجوه يعني
من حيث ارواحهم المجردة فان ارواح الكل والافراد موجودة
قبل اجسادهم عند الصوفية لقوله م ان الله خلق الارواح قبل
الاجساد بالفي عام ولهذا قال لا من حيث تعلقها اي تعلق الارواح
بايدانهم اي ابدان الكل وافراد العنصرية فان ارواحهم من تعلقها
بايدانهم العنصرية ليست في مرتبة الفلما لا على كالا يخفي واعلم ان الامارة
النبوية متعارضة في خلق النفوس الناطقة الانسانية فان بعض
الاحاديث الصحيحة تدل على انها مخلوقة مع خلق البدن لا قبله و
بعضه دال على ان نفوسهم مخلوقة قبل ابدانهم وكذا الفلاسفة
المشاؤون والاشراقيون اختلفوا فالمشاؤون على ان نفوسنا مخلوقة
مع خلق البدن حادثة بحدتها والاشراقيون على ان النفوس البشرية

فدل مخلوقة قبل الابدان وجمع المص بين الحدِيثين بحمل لفظها
 على ارواح الكل والافراد والاخر على ارواح العامة من الخلائق وبعضهم
 بحمل الارواح على الملائكة دون النفوس الناطقة الانسانية وقال القيسر
 في شرحه على النائية للشيخ الفارض لابدان يعلم ان النفوس الناطقة
 الانسانية عدد جميع الاولياء والحكماء والالهيين اذلية وابدانية لا بدية
 لوجودها ونحفضها في نفسها والمحققان هذا كفر جاشا الاولياء
 عن قولهم بذلك فالاستناد ابو القاسم القيسري صرح في فوائده
 رسالته بان الصوفية ذهبوا الى ان الارواح مخلوقة محدثة ليست قديمة
 والقسم الاخر من قسمين مع انه ممكن ذاته وجوده متوقف على امر جوي
 في الخارج غير محض وجود الحق وهذا الامر لوجودي اما واحد كالعلم
 الا على مع اللوح المحفوظ واما ان الامر لوجودي الموقوف عليه وجود
 القسم الاخر اكثر من واحد كما في ساير الموجودات اول ما وجد بالوجود
 العيني هو العلم الا على ثم اللوح المحفوظ ثم العرش العظيم ثم الكرسي الكريم
 ثم العناصر ثم السموات السبع ثم المولدات ثم الانسان فانه منتهى
 تلك اثاره وجميعها وانما اخرت السموات السبع عن العناصر لان
 مذهب المحققين من اهل الكشف انها عنصرية قابلة المكنون
 والفساد وظهر من هذا التقرير ان الصادر الاول على مذهب الحكماء
 موجود عيني بآين لذاته لا موجود عيني في مرتبة وهو اي الموجودات
 العيني في مرتبة العزل الاول هذا انما يتم على قول من نفى كونه
 تعالى بالاشياء بالصورة المرئية القابضة بذاته تعالى كما قال الشيخ به
 في تعليقه فانه يحتمل ان يكون الصور العلية مضمرة في الوجود على العقل الاول

لكونها ليست مباينة لوجوده تعالى وقد عرفت ان كون العقل اول
لا موجود عينى فى مرتبة منظورية فيه لان العلم عقل وسائر صفاته
الخفيفة موجود عينى فى مرتبة منظورية فيه لان علم العقل وسائر
صفاته لانه صدور عنه نوع مع العقل الاول لا بعده الا ان يدعى ان صفات
ايض عين ذاته حتى علمه بالاشياء وانباته دون خروط العباد فان
ذلك من حساب نوع وعلى مذهب الصوفية الصادر الاول عن نوع
نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات العقل الاول
فانهم اى الصوفية يثبتون فى مرتبة اى فى مرتبة عقل الاول امور
موجودات اخر وهى الملية المهمة والكل والافراد من حيث المجردة
كما سبق آنفا واختلف عباراتهم فى تعيين هذه النسبة العقلية
الاعتبارية التى هى الصادر الاول عند الصوفية النسبة العقلية فانه نقل
المص فى اخر مجت العلم فى الحاشية اول اللوامع عند الصوفية النسبة
العقلية ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار بساطة
على الماهيات التى اولها العقل الاول وما فى مرتبة ثم ما بينهما
وهلم جرا التى ما لا ينهاهى واما عند الحكماء فاول اللوامع هو العقل
الاول ثم ما يليه وهلم جرا وهذا كلامه وقال الشيخ صدر الدين الا
قونوى وذلك الواحد الصادر اوله عندنا هو لوجود العام الذى
هو بمعنى الكون والثبوت والحصول والتحقيق والشبكية المفاض هذا
الوجود العام على اعيان الممكنات يعنى الاعيان الثابتة لها
الممكنات وهى ماهيات الاشياء وحقيقته اعنى الماهيات الممكنة
وفيه ان الوجود الذى هو امر اعتبارى لا وجوده عينيا اصلا كيف

يكون هو الظاهر الاول يجب ان يكون موجودا وله نحو من الخفق
في العين ولو سلم انه لا يلزم وجوده في الخارج فالشهور ان انزال الفاعل
هو انضاف الماهية بالوجود لانفس الوجود بالمعنى الذي سبق
وهذا الوجود العام المغاض على اعيان الممكنات مشترك بين العلم
الا على الذي هو اول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل ايض عندهم
على ما مر وبين ساير الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل
الاول كما يذكره اهل النظر من الفلاسفة فانه صريح في ان الصادر
الاول هو النسبة العلية ثم الوجود العالم فيلزم التناقض بين
كلامهم ولا بد من الجمع بينهما ووجه الجمع سياتي بعد ذلك
ولا تغفل ثم قال الشيخ صدر الدين بعد ذلك الكلام وهذا الوجود العام
الفايض على اعيان الممكنات ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق
الباطن المجرد عن الاعيان الثابتة ومظاهر الخارجية الا ينسب اعتبارا
كالظهور واليقين والتعدد الحاصل له للوجود الحق تو بالافتزان
اي بسبب افتزان الوجود الحق للاعيان الثابتة والمظاهر وقول
الحكم الاشتراك ونحو ذلك من النفوت الى بلحقه بواسطة التعاق
بالمظاهر فالوجود اعتبارا من احدهما من حيث كونه وجودا فقط
وهو الحق وانه من هذا الوجه لاكثره فيه ولا تركيب ولا صفة ولا
نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت الاعتبار
الاخر من حيث افتزانه بالممكنات ومشروف بغيره على اعيان الموجودات
وهو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده مقيدا بالصفات اللازمة لكل
سعين من الاعيان الممكنة فان ذلك التعين والشخص يسبحي

خلفا وسوى وبضاف اليه سبحانه اذ ذاك ^{اول} بوصف ^{بمعنى} ^{بمعنى}
بكل اسم ويقبل كل حكم وينفذ بكل رسم ويدرك بكل شعر
من بصر وسمع وعقل وفهم وذلك لسريانه في كل شئ بنوره لذات
القدس عن التجزي والافتسام والحلول في الارواح والاجسام
كذا قاله المص في شرح النفس كما نقلناه في اويل الشرح ولا بأس
بالتكرا في امثال هذه المطالب الصعبة التي لا يصل اليها الا زو
الافهام العالية بعد كال الامعان والنامل وقال بعض المحققين في
رسالة تحقق الوحدة الوجود يطلق على معان مختلفة بالاشراك
اللفظي بعضها عرض وبعضها لا عرض ولا جوهر فانه يطلق على الحصول
والظهور والتحقيق كما يقال وجد وتحقق للشيء الذي وجد وتحقق
وظهر في عالم الشهادة بعد ما كان حاصلا في عالم الغيب من عالم
المجرد او عالم الارواح الذي هو عالم المثال اذ الارواح كلها فيه
صور والوجود بهذا المعنى مقول بالاشراك المعنوي على جميع
الموجودات على سبيل التشكيك ويطلق على الحقيقة التي بها الوجود
الخارجي والذهني وغيره من انواع الوجود وتلك الحقيقة هي الوجود
الحقيقي القابل بذاته المقوم لغيره ولا شك ان الحصول والتحقق
والظهور عرض والحقيقة القائمة بذاته المقومة لكل ما سوا من
الجواهر والاعراض ووجوداتها العلية والعينية ليست جوهر وانما
فقولنا الشئ موجود في الخارج معناه ان الحقيقة الوجودية العينية
بتعين خاص الثابتة في حضرة علمه ظاهرة في الخارج هذا ان بالشيء
ما سوى الحق وان كان عينه فالمراد به ان الحقيقة الوجودية

المتكلمة بالتعريف الذي ظاهره بذاته لذاته ولما سواه والوجود
الذي في قولنا موجود الظهور والحصول لا غير وقد بينا هذا المعنى
في كتاب كشف الحجاب عن كل رجب الازهار هذا كلامه ولا يخفى انه
يخالف لما ذكره المصنف نقله عن المحقق القونوي وان كان موافقا لما
قاله العلماء الرسمية في الوجود وقال القيصري في ديباجة شرح
الفصوص ما هو صريح فيما قاله المحقق القونوي من ان هذا الوجود
العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن في كلام طويل
ينتقل بنا مقصودا منه فتقول قال وليس الوجود امرا اعتباريا
كما يقول الظالمون لتخفيفه لذاته مع عدم المعبرين اياه فضلا عن
اعتبارتهم سواء كانوا عقلا او غيرهم وكون الحقيقة بشرط الترتيب
امرا اعتباريا لا يوجب ان يكون لا بشرط الشيء كذلك فليس الوجود
صفة عليه كالوجوب والامكان للواجب والممكن ثم قال واذ لم يكن
للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود لا يكون عرضا عاما
عليها وايض الوجود من حيث هو محمول على الوجودات المضافة
لصدق قولنا هذا الوجود وكل ما هو محمول على الشيء لا بد ان يكون
بيته وبين موضوعه باب الاتحاد وما به الاعتبار وليس ما به الاتحاد
هنا سوى نفس الوجود وما به الغاير سوى نفس الهاذية
فتعين ان يكون الوجود من حيث هو عين الوجودات المضافة
حقيقة والالم يكن وجودا وجود ضرورة والمنزاع كما مر في
صفحة الا ان يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجود من حيث
هو هو بالاشراك اللفظي وعلى شرب الصوفية ما قاله المحقق

القولوى فلا تغفل واذا عرفت هذا فنقول والوجوه على ما يظن
انه اذا لم يكن الوجود العام باعتبار اى اعتبار لونه وجودا فحسب
مغابرا لوجود الحق في الحقيقة الماهية لم يكن الصادر الاول
هو الوجود العام باعتبار حقيقة التي هو الوجود الحق تع بل يكون
الصادر الاول الوجود العام باعتبار نسبة العموم والانبساط
لا حقيقة الوجود فلا لو ينسبط حقيقة الوجود اول على الماهية
الممكنة فلا يتصور حقيقة الوجود العام بصورة الاعيان الثابتة
اي الماهيات الممكنة في العلم فان الاعيان الثابتة هي الصورة
العظيمة الغائبة بذات تع عند المحففة من الصوفية لم يخفق
قابل ممكنة اصلا فالصادر الاول هو النسبة العلية كما نقلناه
عن المص في اخر بحث العلم في الحاشية بحسب الوجود العقلي
والوجود بحسب الخارج قال المولى الاستاد في حواشيه الجديدة
على التجرد بدوام الابدان الخارجى فان كان عين علمه نفع به كما رأى
بعض في بعض المحاكات فهو ايضا ابداع وان كان بافاضة الو
جود الخارجى على تلك الاعيان الثابتة في العلم كما هو رأى البعض
لم ابداع حقيقة وتخفيف الحق في هذا المرهم بسند على مجال واسع
في هذا المقام هذا كلامه وبعد ما خفف القوابل في العلم الالهى
بصور الاعيان الثابتة لو لم يبسط الوجود عليها بالقوابل ثم
يوجد موجود عينى اصلا وهذه النسبة الانبساطية تحققت
النسب الاسماية للذات والحقايق الكونية في مرتبة العلم الالهى
اي الاعيان الثابتة والصورة العلية القائمة بذات تع المرئىة

في ذلك على ما ذكره في الية الاشاعة والمحفة من الصوفية والشيخ
الرئيس في بعض مواضع تعليقاته واشارته فهي الى النسب السماوية
والمخالفات الكونية سايفة بالظهور بصور القوابل ليس بالمره اى
ليس ظهورها بصور القوابل في مرتبة واحدة بل بالندرج وواحد
بعد واحد بناء على اصل هو امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
فيجب ان يظهر الحق نفع اولا بصورة قابل من القوابل اى بصورة
ماهية ممكنة من الماهيات الممكنة والاعيان الثابتة في العلم
الالهى وينشئ بها بصور قابل من القوابل الظهور بصور ساير
القوابل اى الذى يظهر من كلامه هذا وحاصله ان الحق نفع اوجد
الاشياء والاعيان الثابتة اولا في مرتبة العلم ولكن يجب ان يعلم
ان ظهور الحق وايجادها الاعيان الثابتة في العلم مما هو باجاده نفع
في مرتبة العلم صورة واحدة لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ^م واول
تلك الصورة باعتبارها لها من النسب والاعتبارات المختلفة صور
متعددة من الاعيان الثابتة على قياس ما قال الحكماء في ايجاد العقول
العشرة فالصوفية قالوا بمثله في ايجاد الاعيان الثابتة في العلم الهى
واما ابسطه اى الوجود العام الذى حقيقه هو وجود الحق نفع على
القوابل اى الاعيان الثابتة لا يجادها اى القوابل في العين اى في
الخارج فلا يكون على تلك النسب عند الصوفية المحققين وان
عليها عند الحكماء كما مر فيمكن ان يكون الصادرا ولا بالوجود العيني
اى الخارج اكثر من واحد لانه نفع ليس لواحد حقيقى بعد ظهوره
بصورة القوابل والاعيان الثابتة في الوجود العلم الهى فيجوز ان

كان

