

شَرَحُ الْفَوَائِدِ

بِإِيجَادِ الْمُنْتَهِبِ الْأَوْصَلِ
السَّيِّدِ أَحْمَدَ الشَّيْخِ زَيْنِ الدِّينِ الْأَصْبَاهِيِّ
أَعْلَى اللَّهِ تَعَالَى مَقَامَهُ

تَقْدِيمُ
مُؤَدَّبِ نَاصِرِ الْبُورْجَانِيِّ

مَوْكِسَةُ الْإِحْقَاقِي



تَفْهِيمُ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ ٥

مَشْرِعُ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

بِشَيْخِ الْمُنَافِقِينَ الْأَوْصَادِ
الْشَّيْخِ أَحْمَدَ الشَّيْخِ زَيْنِ الدِّينِ الْأَحْسَائِي
أَعْلَى اللَّهِ تَعَالَى مَقَامَهُ

تَقْدِيمُ
مُؤَدَّبِ نَاصِرِ الْبُحَارِيِّ

اللَّهُ حَبْرُهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الطبعة الأولى

١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

هوية الكتاب

شرح الفوائد	اسم الكتاب:
الشيخ احمد الأحسائي	المؤلف:
توفيق ناصر البوعلي	تقديم:
مؤسسة الإحقاقي	الناشر:
الأميرة للطباعة والنشر	عني بطباعته:



مؤسسة الإحقاقي
للتحقيق والطباعة
والنشر

دار طباعة وآلة نير والتمزيق
بيروت - لبنان

هاتف: ٠٣/٩٤٦١٦٦ - ٠٣/١١٥٤٢٥ - تليفاكس: ٠١/٢٧٦٩٨٨

<http://www.Dar-Alamira.com>

e-mail: zakariachahbour@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

أما بعد : فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي :
 إن جناب الموفق المسدد والأكرم الممجد جناب الآخوند الأوحد
 الملا مشهد ابن المقدس العلي المبرور حسين علي سلك الله به
 رضاه وبلغه ما يتمناه من أمر آخرته ودنياه ، قد التمس مني إثبات
 بعض الكلمات في بيان معنى ما ذكرته وأشرت إليه في الرسالة التي
 سميتها بالفوائد وهي مشتملة على اثنتي عشرة فائدة لأنها لما كانت
 مشتملة على معانٍ لم يذكرها أحد من العلماء ولم يعثر عليها
 شخص من الحكماء ، حتى كانت مع تأصلها في اليقين وابتناء
 الحق عليها في الدين غريبة مجهولة إذ لم تجر على الخواطر ولم
 تكتب في الدفاتر وإنما نبّه عليها أئمة الهدى في الأخبار المروية
 عنهم عليهم السلام : وفيما فسروه من كتاب الله تعالى فأشار إلي
 سلّمه الله وبلغه كل ما يتمناه من أمور دنياه وعقباه أن أبين ذلك بيانا
 يفهم منه عبارة تلك الرسالة ويحصل منه صريح الدلالة ، وإن لم
 يذكر الدليل لأن الغاية معرفة عباراتها والوقوف على إشاراتها وكان
 ذلك الالتماس منه في طريق سفرنا مع جنابه المحترم إلى مكة
 المشرفة ، ومعلوم أن في مثل تلك الحال لا يتمكن الإنسان من
 إثبات الاستدلال لكثرة الاشتغال [الأشغال] والملا والغم

التشويش والاستعجال بالحلّ والارتحال وذكر لي - أيده الله تعالى - أن هذا أمر واجب لتوقف الانتفاع بها وفهم عباراتها عليه فحيث كان ذلك عندي معلوماً لعدم الأنس بها ولم تكن تلك المعاني المذكورة في كتاب ولا جارية [طارية] في سؤال ولا جواب ، ليراجع الطالب ذلك الكلام ليفهم منه المراد ، وإنما هي أشياء بالنسبة إلى ما ذكره العلماء والحكماء غريبة مبتكرة وإن كانت بين أئمة الهدى عليهم السلام : وبين خواصّ شيعتهم المذكورة مشهورة [مشتهرة] وكان سلّمه الله على ما التزمت نفسي من حقه ملتمساً لذلك أوجبت ذلك الالتماس عليّ إلاّ أنني آتٍ بما يسهل الإتيان به لأن هذا مني في [مثل] هذه الحال غاية المقدور ولا يسقط الميسور بالمعسور مستعيناً بالله على الأداء وسائلاً منه عزّ وجلّ الرضا إنه على كل شيء قدير وصدرت المتن بقولي . قلت ، والبيان بقولي أقول : ليتبين من ذلك الفروع والأصول .

قلت : إني لما رأيت كثيراً من الطلبة يتعمقون في المعارف الإلهية .

أقول : وذلك لشدة تحقيقاتهم وكثرة تدقيقاتهم وإيراداتهم للإشكالات وإثباتهم للاعتراضات حتى لا تكاد تجد شخصين متوافقين وذلك لاختلاف أفهامهم وأنظارهم وتغاير مذاقاتهم واعتباراتهم ، والسبب في ذلك أنهم يقولون : إن الاعتقادات أمور عقلية ولا يجوز التقليد فيها ويلزم من هذا أن كل واحد يثبت ما يفهمه ، وحيث كان الظاهر تابعاً للباطن ودليلاً عليه كما قال الرضا عليه السلام : (قد علم أولو الألباب أن الاستدلال على ما هناك [هنالك] لا يعلم إلاّ بما هاهنا) انتهى ، وأنت إذا نظرت إلى صور

أجسامهم وكلامهم وأفعالهم الطبيعية رأيتها كلها مختلفة وهي صفة بواطنهم وإذا [فإذا] جرى كل واحد منهم على مقتضى طبيعته خاصة ، كما هو معنى قولهم إن الاعتقادات أمور عقلية لا يجوز فيها التقليد ، وجب أن يختلفوا ولا يتفقوا بخلاف الذين يعتقدون بعقولهم بما يفهمونه من شيء واحد بأن يكون كل واحد منهم طالباً للمراد [طالب المراد] من ذلك الشيء الواحد فإنهم لا يختلفون لاجتماعهم عليه ، مثاله إذا نظر جماعة إلى شخص حاضر عندهم فإنهم لا يختلفون في وصفه اختلافاً كثيراً لأن أفهامهم في إدراك صفاته تابعة لأبصارهم فيفهمون مما رأوا . وهؤلاء مثال العلماء الذين يعتقدون بعقولهم بما علمهم الله تعالى وأخبرهم نبيه صلى الله عليه وآله وأوصياؤه عليهم السلام : فإنهم لا يكادون يختلفون لأن كلام الله وكلام نبيه وأهل بيته عليهم السلام : يجمعهم ، وأما الذين يعتقدون ما يخطر على خواطرهم من غير أمر جامع ترجع تلك الخواطر إليه بل كل واحد منفرد عن غيره ، فإنهم كما كانوا مختلفين في الصور لا تجد اثنين على صورة واحدة كذلك هم في اعتقاداتهم .

قلت : ويتوهمون أنهم تعمقوا في المعنى المقصود .

أقول : المراد أنهم يتوهمون أن تدقيقاتهم إنما هي في تحقيق الحق الذي هو المقصود وليس كذلك لأن المعنى المقصود هو معرفة الله كما وصف نفسه على السنة أوليائه لا على السنة المتكلمين والحكماء ، فإذا كان تعالى أكمل الدين لنبيه صلى الله عليه وآله ونبيه قد استحفظه كله عند أوصيائه [أوليائه] عليهم السلام . قال الله : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ فمن أراد أن يعرف

الله بعقله فليعرفه بما وصف به نفسه ولا وصف نفسه إلا على السنة أولياته . فالواجب أن ينظر فيما قالوا ويفهم ما أرادوا ، وأما من لم ينظر في ذلك ويريد أن يعرف الله سبحانه فإنه لا يقع فهمه إلا على الباطل لأنه ما وصل إلى الأزل ولم يره ليصف ما رأى والعقول لا تدرك تلك الأمور المقدسة عن الإدراك فكيف يعرف الله من لم يأخذ عن الله سبحانه .

قلت : وهو تعمق في الألفاظ لا غير .

أقول : لأنهم إذا لم يصلوا إلى القديم تعالى ولم ينزل إليهم كان ما يعرفون ما يدلهم اللفظ عليه ولهذا قالوا : إن الوجود يطلق على الله تعالى [سبحانه] وعلى المخلوق بالاشتراك المعنوي لأنهم يقولون إن المفهوم منه هو المعنى المصدرى الرابطي أو النسبي أو البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست ، وهذا عندهم هو حقيقة الشيء سواء كان واجباً أم ممكناً فيلزمهم أن يكون الخالق عزَّ وجلَّ والمخلوق من سنخ واحد فيلتزمون به ، ولا شك أن من كان كذلك فهو مشابه لغيره ويلزم منه القول بالحدوث في الواجب تعالى . ولو أنهم رجعوا في تعلقهم وفهمهم إلى ما وصف به نفسه لاستقام اعتقادهم مثل قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ فإن من صدق بما أنزل في كتابه بأنه تعالى ليس كمثله شيء لم يقل بأن الوجود يصدق على الرب والعبد حقيقة بطريق الاشتراك المعنوي لاستلزام ذلك المساواة التي هي أشد من المماثلة ، ومن قال بالاشتراك المعنوي فإنه إنما عول على مدلولات الألفاظ فإن وجود الله تعالى وجود في الحقيقة ووجود العبد المخلوق الفاني وجود في الحقيقة وهذا هو معنى قولي وهو تعمق في الألفاظ لا غير .

قلت : رأيت أنه يجب عليّ أن أروّعهم بعجائب من المطالب .

أقول : إني لما أردت هداية من سبقت له العناية بالنجاة لا يمكن ذلك مني في حق من عنده علم بشيء خصوصاً من تسمو نفسه بالعلم فإنه قد أنس بأشياء لا تقدر نفسه على مفارقتها ولا يقدر أن يقال فيه إنه كان لا يعلم حتى تعلم ، فإذا سمع خلاف ما عنده رده بمثله من كلامهم فترضى نفسه بالبقاء على الحالة الأولى . وأما إذا ذكرت أشياء لم يسمع بها ولم تذكر قط فلا يكون له سبيل إلى فهمها فضلاً عن ردها لأن نفسه ترتاع إذا سمع شيئاً غريباً فتطلب الاطلاع عليه مع الغفلة عن معارضته فيكون حينئذ قلبه فارغاً فيتمكن من هذا الأمر الجديد الذي فيه نجاته . وهذا معنى قولي أن أروّعهم بعجائب من المطالب .

قلت : لم يذكر أكثرها في كتاب ولم يجر ذكرها في خطاب .

أقول : لم يذكر أكثرها في كتاب يعني أنه قد يذكر بعض منها إلا أنه ليس على هذا النحو من البيان أو يذكر مجملاً مثل ما يأتي في ذكر الحصص [حصص] الحيوانية في الإنسان والفرس والطيور فإنهم يذكرون أنها من حقيقة واحدة هي الحيوان وأنها متساوية ، وإنما يميزها الفصول وأنا قد ذكرتها على نحو ما عثر عليه الحكماء ولا وقف عليه العلماء لأنهم يأخذون بتحقيقات علومهم بعضاً عن بعض وأنا لما لم أسلك طريقهم وأخذت [آخذ] بتحقيقات ما علمت عن أئمة الهدى عليهم السلام ، لم يتطرق على كلماتي الخطأ لأنني ما أثبت في كتبي فهو عنهم وهم عليهم السلام ، معصومون عن الخطأ والغفلة والزلل . ومن أخذ عنهم لا يخطئ من حيث هو تابع وهو تأويل قوله تعالى : ﴿ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا

ءَامِنِينَ ﴿ وقولي (ولم يجز ذكرها في خطاب) يعني أنه لم يذكر في الأحاديث إلا [أنه إنما يذكر في الأحاديث] بالإشارة والتلويح لأهله وعلى الله قصد السبيل .

قلت : ويكون ذلك بدليل الحكمة .

أقول : الحكمة قد تطلق ويراد بها الحكمة العلمية وقد يراد بها الحكمة العملية ونحن نريد بها الحكمة العلمية والعملية معاً لأن دليل الحكمة هو الدليل الكشفي العياني الذي يخبر به المستدل بعد معاينة ما أراد من معاني ألفاظه لا مجرد الألفاظ ، والكل يدعي ذلك ولكن الدعوى بغير شروط المدعى باطلة ، فنقول : دليل الحكمة هو العلمية والعملية بشروطهما معاً لأن أحدهما لا يكفي عن الآخر وإن كان بشروطه . وشروط العلمية أن يجمع قلبه على استماع المقصود والتوجه إليه من غير أن يريد العناد والرد لأنه لو استمع وهو يريد الرد والعناد كان مشتغلاً بغير ما هو بصدده فيتفرق قلبه ولا يفهم المراد . وأن لا تركز نفسه إلى ما أنست به فإن حب الشيء يعمي ويصم حتى أنه يصعب عليه مفارقة ما عنده وإن ظهر له كونه مرجوحاً فيتكلف في الجواب عما يخالفه . وأن لا يعتمد على مجرد ما عنده من القواعد والضوابط ، فإن من اعتمد على ذلك غالباً لا يكاد يصيب الحق بل يرى كل ما يوافق قواعده صحيحاً ، وإن كان عند نفسه مرجوحاً فإذا التفت إلى مرجوحيته أغمض عنه اعتماداً على قواعده ويرى كل ما يخالفها باطلاً ، وإن كان وجد في نفسه راجحيته أو حقيته اتكالياً على قواعده ولعل الغلط إنما هو في قواعده [القواعد] إما في أصل صحتها أو في عمومها ، فإذا ترك العناد والركون والأنس بالمسألة وعدم الالتفات إلى القواعد ، إنما

ينظر فيما يرد عليه من الكتاب والسنة وفيما أراه الله تعالى [سبحانه] من آياته في الآفاق وفي نفسه يمحض فهمه وذكاءه بحيث يكون متعلماً من الكتاب والسنة وآيات الله سبحانه قابلاً منها مصداقاً لها ، فيكون تابعاً ولا يكون مؤولاً للكتاب والسنة وآيات الله سبحانه على ما يلائم مراده وشهوته فيكون متبوعاً وهي تابعة له . وشروط العملية أن يكون مخلصاً لله عزَّ وجلَّ في توحيدهِ وعبادته بحيث لا يكون له غرض إلا رضا الله سبحانه في كل شيء فإذا تمت له شروط العلم وشروط العمل جميعاً على الوجه المطابق للكتاب والسنة حصل له دليل الحكمة الذي لا يعرف الله إلا به .

قلت : لأن الذي كانوا طلبوا به الغاية دليل المجادلة بالتي هي أحسن .

أقول : وأعني بدليل المجادلة [بالتى هي أحسن] ما ذكره العلماء في كتبهم من البراهين والأقيسة بكل أنواعها كما هو مقرر في المنطق وفي علم الأصول . وهذه الأدلة إنما هي مستنبطة من إدراكات عقولهم وأفهامهم ولو عرف بها الله تعالى لكان مدركاً بعقولهم [لعقولهم] وأفهامهم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، هذا إذا كانت المجادلة بالتي هي أحسن بأن يكون [يحكم] الدليل على نحو ما قرر في محله ، وأما لو كان بخلاف ذلك لم ينتفع به وإن كان في غير معرفة الله سبحانه .

قلت : وذلك لا يوصل إلا إلى عالم الصور أو المعاني .

أقول : يعني أن دليل المجادلة بالتي هي أحسن على كمال ما ينبغي فيه لا يوصل إلا إلى عالم الصور التي هي المحدودة بالأبعاد سواء كانت جوهرية كالنفوس أو عرضية كالأشباح المثالية ، أو إلى

المعاني التي هي الذوات المادية سواء كانت مادتها عنصرية أم نورية أم غيرهما كمعاني المصادر . لأن المراد بها ما هو أعم من الذوات الاصطلاحية أعني ما وضعت الألفاظ بإزائها أو ما ليس بجثة وسواء كانت كلية أم جزئية ، لأن المراد منها حقائق الأشياء المطلقة سواء كانت المواد الخاصة أم الأشياء المركبة منها ومن الصور مع قطع النظر عن التركيب ، والحاصل أن جميع ذلك أعني ما يكون مدركاً ومتحصلاً بدليل المجادلة لا ينفك عن الإشارة العقلية أو الحسية وكل ذلك مستلزم للحصر والإحاطة ، وكل شيء من ذلك غير جائز في معرفة الذي لا تدركه الأبصار ولا تحويه خواطر الأفكار ، فلذا قلنا بأن هذا الدليل لا يوصل إلّا إلى عالم الصور أو المعاني وما كان كذلك امتنع استعماله فيما ليس كذلك .

قلت : ولا يوصل إلى معرفة الأشياء كما هي كما قال صلى الله عليه وآله : (اللهم أرني الأشياء كما هي) .

أقول : إن دليل الحكمة يوصل من استعماله إلى معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر وهي التي سألتها صلى الله عليه وآله من ربّه أن يريه إياها ، لأن الأشياء إذا نظرت إليها من حيث هي مع قطع النظر من مشخصاتها ومميزاتها كانت مجردة عن كل ما سوى ذواتها ، والشيء إذا نظرت إليه مع قطع النظر عن جميع مشخصاته ومميزاته خلص من جميع الجهات والكيفيات والنسب وإذا خلص من ذلك كله تجرد عن الإشارات والهيئات والأوضاع فلا يكون معنى ولا صورة لاستلزامهما الإشارة .

قلت : ولا يوصل إلى ذلك إلّا دليل الحكمة .

أقول : لأنه يوصل إلى معرفة الشيء معرى عن كل شيء حتى

عن جهة التعري والتجرد عن الكيف والإشارة ، بخلاف غيره من دليل الموعظة الحسنة ودليل المجادلة بالتي هي أحسن .

قلت : وأرجو الله في ذلك أن يهدي به من التمس الهدى بهذا الدليل سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل .

أقول : وإنما قلتُ من التمس الهدى بهذا الدليل لأن من كان كذلك لا بدّ أن يكون همّه رضا الله لا غير ، ومن كان كذلك لا يقصد العناد ولا الركون إلى ما أنست به نفسه وإن تبين له أنه مرجوح ولا يرجع إلى قواعده لا غير مع أن ما خالفه أيضاً جار على قواعد تعارض قواعده وربما تكون أصح منها ، وإنما يطلب الحق وهو حينئذ محسن لعدم تقصيره وقد ضمن الله لمثل هذا أن يهديه إلى الحق الذي يرضى به كما قال الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلًا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ولا يكون في الحقيقة مجاهداً في الله إلا إذا وفق لاستعمال هذا الدليل ، وذلك لأن الله سبحانه لا يخلف وعده ولو [فلو] كان ما يدعونه يصدق باستعماله أنه مجاهد في الله لكان كل من فعل ذلك وصل إلى العلم الذوقي لضمان الله تعالى للمجاهد فيه ، فلما لم يصل أولئك إلى العلم العياني بمثل استعمال المجادلة بالتي هي أحسن علم بأن ذلك لا يتحقق به المجاهدة في الله وإنما يتحقق باستعمال دليل الحكمة بشروطه التي يتحقق بها دليل الحكمة من مثل الشروط التي ذكرناها [ذكرنا] التي هي الصدق في العلم والعمل كما أشرنا إليه سابقاً .

الفائدة الأولى
في ذكر تفصيل الأدلة الثلاثة

الفائدة الأولى

قلت : الفائدة الأولى في ذكر تفصيل الأدلة الثلاثة .

أقول : يعني في ذكر بيان أقسامها وأنها تنقسم باعتبار أنواعها إلى ثلاثة أدلة .

قلت : وذكر مستندها وشرطها .

أقول : يعني في ذكر منشئها الذي تحصل هي منه وشرطها الذي يتحقق [يتحقق] به على كمال ما ينبغي .

قلت : اعلم هداك الله أن الأدلة ثلاثة كما قال سبحانه لنبيه صلى الله عليه وآله : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ فالأول دليل الحكمة .

أقول : يعني أن قوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ ﴾ أي إلى ما يريد الله سبحانه من عباده المكلفين بأحد أدلة ثلاثة لأن المدعويين من المكلفين ثلاثة أنواع ، فإن كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء ادعهم إلى الحق الذي يريد الله منهم من معرفته بدليل الحكمة يعني بالدليل الذوقي العياني الذي تلزم منه الضرورة والبداهة بالمستدل عليه ، لأنه نوع من المعاينة مثل ما قلنا في كثير من كتبنا ومباحثاتنا لمن يقول إن حقائق الأشياء كامنة في ذاته تعالى بنحو أشرف ثم أفاضها إلخ ، قلنا لا بدّ [و] أن يكون لذاته تعالى قبل الإفاضة حال مغاير لما بعد الإفاضة ، سواء كان التغير في

نفس الذات أم فيما هو في الذات لأنه إن حصل التغير [التغيير] في الذات لزم حدوث الذات وإن حصل التغير [التغيير] في ما هو في الذات أعني حقائق الأشياء فقد كانت الذات محللاً للمتغير المختلف ، ويلزم حدوث الذات وهذا شيء قطعي ضروري من نوع دليل الحكمة وهو أشرف الأدلة ولهذا قدمه الله سبحانه وقلنا فالأول دليل الحكمة .

قلت : وهو آلة للمعارف الحقيقية .

أقول : يعني أن دليل الحكمة آلة لتحصيل المعارف الإلهية الحقيقية وبه يعرف الله لا بغيره من الأدلة والذين يطلبون معرفة الله بغيره مثل دليل الموعظة الحسنة ، كما إذا قلت إن اعتقدت أن لك صانعاً فلا شك في كونك ناجياً من عقوبته وإن لم تعتقد لم تقطع بنجاتك من عقوبته بل يجوز أن يعذبك فلا يحصل لك القطع بالنجاة إلا مع اعتقاد وجوده تعالى . فهذا مثل نحو دليل الموعظة الحسنة ومثل ذلك لا تحصل به المعرفة الحققة وإنما هو بيان طريق السلامة . وكذلك مثل دليل المجادلة والتي هي أحسن كما إذا قلت : إن كان في الموجودات قديم خالق وليس بمخلوق ثبت الواجب تعالى وإلا فلا بد لها من صانع إذ يستحيل أن توجد نفسها أو توجد بغير موجد لها ، وكلا الوجهين محال وهذا مثل دليل المجادلة والتي هي أحسن ومثل هذا لا تحصل به المعرفة الحققة ، وإنما يقطع حجة المخالف بخلاف مثل دليل الحكمة كما إذا قلت إن كل أثر يشابه صفة مؤثره وإنه قائم به أي بفعله قيام صدور الكلام فإنه قائم بالمتكلم قيام صدوره كالأشعة بالمنيرات والصور في المرايا فالأشياء هي ظهور الواجب بها لها لأنه تعالى لا يظهر

بذاته وإلا لاختلفت حالته ولا يكون شيء أشد ظهوراً وحضوراً وبيانياً من الظاهر في ظهوره لأن الظاهر أظهر من ظهوره وإن كان لا يمكن التوصل إلى معرفته إلا بظهوره ، مثل القيام والقعود فإن القائم أظهر في القيام من القيام وإن كان لا يمكن التوصل إليه إلا بالقيام فتقول : يا قائم ويا قاعد فأنت إنما تعني القائم لا القيام لأنه بظهوره لك بالقيام غيب عنك مشاهدة القيام أصلاً إلا أن تلتفت إلى نفس القيام فيحتجب عنك القائم بالقيام فهذا الاستدلال الذي هو من دليل الحكمة يكون سبحانه عند العارف أظهر من كل شيء كما قال سيد الشهداء عليه السلام : (أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك) ، وتحصل به المعرفة الحقة ولا تحصل بغيره أصلاً .

قلت : وبه يعرف الله سبحانه ويعرف ما سواه .

أقول : يعني أن دليل الحكمة به يعرف الله ويعرف ما سواه أي ما سوى الله سبحانه مثل آياته الدالة عليه تعالى كمعرفة النفس فإنك إذا عرفت مجردة عن كل نسبة وإضافة وعن جميع العوارض والمشخصات بأن تعتبرها مجردة عن جميع سبحاتها من غير إشارة عرفت الله تعالى لأنها حينئذ هي وصفه لنفسه تعالى لعبده فمن عرف وصفه لنفسه عرفه وهي حينئذ حقيقة ذلك الوصف .

قلت : ومستنده الفؤاد والنقل .

أقول : يعني أنه ينشأ عن الفؤاد لأنه إنما يدرك بنظره والمراد بالفؤاد في كلام الأئمة عليهم السلام : هو الوجود بالمعنى الثاني الذي ذكرته في شرح مشاعر الملا صدر الدين الشيرازي أعني الشيء من حيث كونه أثراً لفعل الله تعالى فإن الشيء له اعتباران

اعتبار من ربّه وهو أنه آية الله وأثر فعله ، واعتبار من نفسه وهو هويته من حيث نفسه وهو الماهية الثانية ، ويحتمل أن يراد بالفؤاد ما ذكرناه بالمعنى الأول وهو أول فائض من فعل الله وهو عندنا هو المادة المطلقة وانفعاله عند فعل الله هو الماهية الأولى التي هي قابليته ، والحاصل أن الفؤاد هو الوجود وهو الذي يعرف الله وبه يعرف الله وهو في الإنسان بمنزلة الملك في المدينة والقلب بمنزلة الوزير وإنما انحصر دليل الحكمة الاصطلاحي في إدراك الفؤاد لأنه هو الذي يدرك الشيء مجرداً عن جميع ما سوى محض وجود الشيء مع قطع النظر عن جميع عوارض الشيء الذاتية كأركان القابلية ومتمماتها والعارضية بلا إشارة ولا كيف ولا يحصل من غير الفؤاد ، فلذا كان محل المعرفة ولذا قلنا مستنده الفؤاد ، وأما النقل والمراد به الكتاب والسنة ومعنى كونهما مستنداً [مسنداً] لذلك الدليل إنهما محل استنباطه لاشتغالهما على الاحتجاج به على وجه لا يحتمل الخطأ والغفلة وسيأتي الإشارة إلى بيان ذلك .

قلت : أما النقل فهو الكتاب والسنة .

أقول : إنما قدمنا ذكر النقل على ذكر الفؤاد لكونه أصلاً لاستنباط ذلك الدليل ومتبوعاً للفؤاد ولأن الكلام في النقل قليل إذ لا يراد بيان ذلك ، وإنما المراد مجرد ذكره وأخرنا الفؤاد في البيان لطول الكلام عليه بالنسبة إلى النقل والمراد بمستنده منهما هو المحكم منهما لا المتشابه .

قلت : وأما الفؤاد فهو أعلى مشاعر الإنسان .

أقول : لأن مشاعر الإنسان الصدر والمراد به الخيال والنفس

الكلية التي هي محل الصور العلمية كلية أو جزئية فهو محل العلم ويقابله الجهل ، والقلب وهو محل المعاني واليقين بالنسب الحكيمة ويقابله الشك والريب ، والفؤاد وهو محل المعارف الإلهية المجردة عن جميع الصور والنسب والأوضاع والإشارات والجهات والأوقات ويقابله الإنكار فهو إذن أعلى مشاعر الإنسان .

قلت : وهو نور الله الذي ذكره عليه السلام في قوله : (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) .

أقول : لأنه عليه السلام يريد بهذا النور هو الفؤاد لأن الصادق عليه السلام ذكر أن ضياء المعرفة ينجلي في الفؤاد ، وذكر عليه السلام في حديث آخر أنه هو نور الله الذي خلق الله منه المؤمن ، وأنه هو نور الله الذي هو الفراسة كما في الحديث .

قلت : وهو الوجود لأن الوجود هو الجهة العليا من الإنسان يعني وجهه من جهة ربه .

أقول : يعني وجهه من ربه كما ذكرنا قبل من أن كل شيء له اعتباران اعتبار من ربه وهو الوجود ، وهو الفؤاد وله وزير يعينه على ما يقتضيه من الطاعات وهو العقل ، واعتبار من نفسه ، وهو الماهية ولها وزير يعينها على ما تقتضيه من المعاصي وهو النفس الأمارة بالسوء .

قلت : لأن الوجود لا ينظر إلى نفسه أبداً بل إلى ربه كما أن الماهية لا تنظر إلى ربه أبداً بل إلى نفسها .

أقول : يعني أن الوجود أثر وصفة والأثر والصفة لا تتحقق ولو في التعقل إلا تابعاً متقوماً بغيره ، بخلاف الماهية فإنها هي هوية

الشيء من حيث هو ، فهي لا تعقل إلا مستقلة . ولهذا قيل إنها
 عدمية الأصل ﴿ كَشَجَرَةٍ خَيْثَةٍ أَجْتَنَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ
 قَرَارٍ ﴾ وقد أشار الصادق عليه السلام إلى هذا المعنى في تفسير
 قوله تعالى : ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ، وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ
 بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِي اللَّهَ ﴾ قال عليه السلام : (الظالم من يحوم حول نفسه
 والمقتصد يحوم حول قلبه والسابق يحوم حول ربه) ، فالأول في
 هذا الحديث العامل بمقتضى ماهيته فإنها ناظرة إلى نفسها لا غير
 والثاني فيه العامل بعقله فإنه بمقتضاه ناظر إلى قلبه ، لا غير والثالث
 فيه العامل بفؤاده ووجوده فإنه بمقتضاه ناظر إلى ربه لا غير .

قلت : وأما شرطه فإن تنصف ربك لأنك حين تنظر بدليل
 الحكمة أنت تحاكم ربك وهو يحاكمك إلى فؤادك ، كما قال سيد
 الوصيين عليه السلام : (لا تحيط به الأوهام بل تجلى لها بها وبها
 امتنع منها وإليها حاكمها) .

أقول : والمراد من شرط دليل الحكمة ما يتوقف عليه فتح باب
 النور على فؤادك لأنك إذا لم تنصف ربك لم يفتح باب النور
 والبصيرة مثلاً هو تعالى قال : ﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ
 لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى ﴾ وقال : ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَئِءَ آدَمَ أَنْ لَا
 تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ
 مُسْتَقِيمٌ ﴾ يعني أن الشيطان يدعوكم إلى النار والله يدعوكم إلى
 الجنة والمغفرة بإذنه فإذا بين لك في نفسك شيئاً حقاً فالله تعالى
 يحاكمك عند نفسك ويقول : ﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ
 لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ فإن قبلت منه فتح لك
 باب النور والهدى وإن لم تقبل منه واتبعت شهوة نفسك أو ما

تعودت به نفسك أو ما يطابق قواعذك وهي بخلاف ما ظهر لك لم تنصف ربك فإذا لم تنصفه [لم تنصف] بعد ما بين لك من الحق في نفسك حجب عنك نور الهدى والفهم فلم تنتفع بما ظهر لك في نفسك ، فشرطه أن تنصف ربك بأن تتبع ما بين لك من الحق ، ومعنى قول أمير المؤمنين عليه السلام : (بل تجلى لها بها) يعني أنه سبحانه لا يظهر بذاته لخلقه وإلا لتغيرت أحواله فإنه لم يظهر ثم ظهر . ومتغير الأحوال حادث وإنما يظهر للشيء بصنعه له فإذا وجد المصنوع ونظر في نفسه أنه مصنوع عرف أن له صانعاً فقد ظهر له به ومعنى قوله : (وبها امتنع منها) أنه تعالى لما خلقها وجب أن تظهر متلبسة بصورة المصنوعية من التركيب والتأليف والحاجة والعجز فإذا كانت كذلك لا تعرف إلا ما هي عليه فلا تعرف إلا ما كان مثلها فكان وجودها حجاباً لها عن إدراك كنه عزته .

قلت : فربك يخاصمك عندك .

أقول : يعني أنه تعالى يقيم عليك الحجة في نفسك حتى تعرف في نفسك صحة ما يريد منك فإن أجبت وأقررت بما عرفك إقراراً لا بخصوص اللسان بل باللسان في الأقوال وبالجنان في الاعتقادات وبالأركان في الأعمال فقد أنصفت ربك وحينئذ ينفعك استدلالك بدليل الحكمة حتى تصل به إلى عالم الأنوار وتقف به على خفايا الأسرار وإلا فلا .

قلت : فزن بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً .

أقول : يعني أنك تجتهد بدليل الحكمة في النظر في الآفاق وفي النفس مع اجتهادك في إخلاص النية في العلم والعمل ولا تسامح في كثير ولا قليل .

قلت : وتقف عند بيانك وتبينك وتبينك على قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ .

أقول : إنك تقف عند بيانك أي عند ما أثبت لنفسك من البيان في معارفك واعتقاداتك وعند تبينك أي عند تحصيلك البيان وطلبك له وعند تبينك أي عند تبينك لغيرك ما خفي عليه تقف عند ذلك كله أي تكون حينئذ ذاكراً لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ الآية ، ليكون ذلك زاجراً لك عن القول على الله بغير علم فإنك مسؤول عما سمعته أذنك ورأته عينك ووعاه فؤادك .

قلت : وتنظر في تلك الأحوال كلها بعينه تعالى لا بعينك لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴾ .

أقول : تنظر في تقدير معارفك على حسب احتمالك واحتمال من تعلمه وفي استماعك وأبصارك وأفهامك فيما لك ولغيرك تنظر في تلك الأمور كلها بعينه تعالى أي العين التي هي وصف نفسه لك أعني وجودك من حيث كونه أثراً ونوراً ، وهو حالة معرفتك لنفسك إذا كشفت عنها جميع السبحات من غير إشارة ، فإنها حينئذ عين من الله سبحانه أعارك إياها لتعرفه بها إذ لا يعرف إلا بها لا بعينك التي هي أنت من حيث إنك أنت أنت ، فإنك لا تعرف بهذه العين إلا الحادثات المحتاجة الفانية فلا تمش في أرض قابليتك من حيث هي هي فإنه هو المشي المرح لأنه مشي في ظلمة الماهية ، فإنك حينئذ عاجز ذليل ليس لك قدرة على حال ولا استقلال فلا تقدر على أن تثقب الأرض فتتصرف فيها بنوريتك التي من ذاتك إذ لا

نورية لك إلا من عطاء الله الذي لا يناله إلا الخاشعون العابدون
ولا على أن تبلغ طول الجبال من نفسك كذلك .

قلت : فهذا نمط دليل الحكمة .

أقول : يعني أن هذه الوصية بأنك لا تتساهل في تحقيق الأشياء
بل تزننها بالقسطاس المستقيم ولا تتبع فيه ما ليس لك [لك به]
علم فلا تقل سمعت ولم تسمع أو رأيت ولم تر أو فهمت ولم
تفهم ، وذلك فإنك مسؤول عن ذلك كله ، وإذا أدركت شيئاً فلا
تنسب شيئاً من ذلك إلى نفسك إذ لا حول لك ولا قوة إلا بالله فإن
هذه وأمثالها من نوع دليل الحكمة .

قلت : وأما دليل الموعظة الحسنة فهو آلة لعلم الطريقة وتهذيب
الأخلاق وعلم اليقين والتقوى .

أقول : وذلك لأنه طريق الاحتياط وما فيه السلامة والنجاة
والظفر بالمطلوب وعلم الطريقة أي علم طريق [طريقة] السلوك
العملي الذي هو روح السلوك العلمي ، وذلك بمعرفة تهذيب
الأخلاق من تعديل أحوال النفس بأن تعرف التخلق بأخلاق الله ،
وتتخلق بها على نحو ما تتخلق بها الروحانيون من الدوام عليها
والملازمة لها بالأعمال والأداء بامثال أخلاق الله من دوام الذكر
وعدم الغفلة عنه تعالى وتجنب ما فيه الضرر كالأخلاق الذميمة من
الطمع والحرص والبخل والشح والسرف والتبذير والجبن والتهور
والبلادة والجريزة وأمثال ذلك . وعلم اليقين الاستقامة على
الطاعات والأعمال الصالحات والتقوى والزهد حتى تتخلق بأخلاق
الروحانيين وأنفع الأشياء لتحصيل هذه وأمثالها دليل الموعظة
الحسنة .

قلت : وإن كانت تلك العلوم تستفاد من غيره .

أقول : يعني أن علم اليقين والتقوى وتهذيب الأخلاق قد تستفاد من غير هذا الدليل الذي هو دليل الموعظة الحسنة .

قلت : ولكن بدون ملاحظة هذا الدليل لا تقف على اليقين لأنه أقل ما قسم الله بين العباد .

أقول : يعني أن اليقين والاطمئنان الذي هو أصل علم الأخلاق لا يكاد يتحقق إلا بهذا الدليل لأنه باعث على العمل ومانع من الشك والريب فلا بدّ في حصول اليقين من ملاحظة هذا الدليل .

قلت : ومستنده القلب والنقل .

أقول : يعني أن منشأ المرتب له والمقوم لأركانه القلب لأنه مقر اليقين ودليل الموعظة الحسنة ثمرته اليقين ، والنقل هو الكتاب والسنة لأنهما مستند كل شيء ومبدأ كل خير .

قلت : وشرطه إنصاف عقلك بمعنى ألا تظلمه ما يستحقه وما يريد منك من الحق .

أقول : يعني إن شرط صحته وصحة الانتفاع به وتمام تأثيره إنصاف عقلك بمعنى أنه إذا ورد عليك هذا الدليل فإن مفاده الحق والنجاة والاحتياط والعقل يحكم عليك بما يقتضي أمثال ذلك ، فإن أنصفته أطعت عقلك بأن تلتزم ما ألزمك به من هذا الدليل لما بينهما من كمال المجانسة والاتحاد ، ولما كان العقل أشد الأشياء صداقة ونصحاً كان مستحقاً للقبول منه فإذا لم تقبل منه فقد ظلمت ما يستحقه .

قلت : ومثاله قوله تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقِ بَعِيدٍ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنْ وَأَسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ وكقول الصادق عليه السلام : لعبد الكريم بن أبي العوجاء حين أنكر على الطائفين بالبيت الحرام ، قال عليه السلام ما معناه : (إن كان الأمر كما تقولون - وليس كما تقولون - فأنتم وهم سواء وإن كان الأمر كما يقولون - وهو كما يقولون - فقد نجوا وهلكتم) .

أقول : هذا وأمثاله من نوع هذا الدليل المشار إليه ولهذا :

قلت : فهذا نمط دليل الموعظة الحسنة .

أقول : إنما مثلت بهذه الآيات ليعرف هذا النمط وهو كثير الأصناف في الاحتجاجات .

قلت : وأما دليل المجادلة بالتي هي أحسن .

أقول : أما دليل المجادلة بالتي هي أحسن فهو مشهور معروف بين العلماء بل ربما يقال إن الدليل منحصر فيه لأنه محل المناقشات والمعارضات ، وأما الدليلان الأولان فليس فيهما مناقشة ولا معارضة لأنه لو استدل شخص بأحد الدليلين الأولين وعارض فيه شخص آخر كانت المعارضة فيه ليست منه ، وإنما هي من دليل المجادلة بالتي هي أحسن لأنه لما كان مبناه على المقدمات ، وفيها حمل بالمتعارف الشائع وحمل أولي ، ومعانيها منها مفاهيم ومنها معانٍ ومنها مصاديق ومنها معانٍ مصدرية ومنها لغوية ومنها اصطلاحية ومنها مدلولات ، فيحصل في كثير من

القضايا الاشتباه لبعضها ببعض على أن تلك النسب إنما ترتب على حسب أفهامهم ، وأفهامهم مختلفة فتد في الإشكالات والاشتباكات بخلاف الدليلين الأوليين ، فإنهما لم يبنيا على شيء من ذلك فإذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما .

قلت : فهو آلة لعلم الشريعة .

أقول : يعني أن هذا في الغالب أعظم منفعة في الأحكام الشرعية الفرعية والأصل في ذلك أن العلوم النافعة ثلاثة كما في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله : (آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما خلا ذلك فهو فضل) والأدلة ثلاثة كما مر . ومعلوم عند أهل العلم العياني أن دليل الحكمة للآية المحكمة أي علم التوحيد وما يلحق به ، ودليل الموعظة الحسنة للفريضة العادلة أي علم الأخلاق وتهذيب النفس ، ودليل المجادلة بالتي هي أحسن للسنة القائمة أي علم الشريعة ، ولأجل هذا أشرت إلى التوزيع بأن يكون كل دليل لعلم من العلوم الثلاثة .

قلت : ومستنده العلم والنقل .

أقول : أي منشأ هذا الدليل العلم أعني حصول المعلوم به أو بصورته ، وهو عبارة عن المكتوب في النفس كما أن اليقين عبارة عن المجموع في القلب من المعاني اليقينية ، وأن المعرفة عبارة عن انجلاء نور المعرفة في الفؤاد على نحو ما أشرنا إليه ويأتي إن شاء الله كثير من بيان ذلك .

قلت : وشرطه إنصاف الخصم .

أقول : بأن يقيم الدليل على النحو المقرر في علم الميزان ، وقد

ذكره العلماء في كتبهم الأصولية والفروعية بل لا يكاد يسمع منهم غير هذا الدليل ولو قرر على خصمه في إقامة الدليل على المدعي أو على إبطال دعوى خصمه بنوع من المغالطات فقد ظلم الخصم وإن كان مبطلاً في دعواه ولا تكون المجادلة بالتي هي أحسن بل تكون بالتي هي أسوأ ولهذا :

قلت : وإلا لم تكن المجادلة بالتي هي أحسن وهو مثل ما قرره أهل المنطق من المقدمات وكيفية الدليل وما ذكره أهل الأصول وغيرهم من الأدلة وكيفية الاستدلال على نحو لا يكون فيه إنكار حق ، وإن كان من خصمك المبطل في مطلبه ولا استدلال بباطل على حق ولا على إبطال باطل .

ولا يحتاج هذا إلى تمثيل لأن الكتب مشحونة به بل لا تكاد تجد غيره إلا نادراً وذلك لضعف المستدلين والمستدل لهم وعليهم ، ولكن لا تغفل عن أخذ حظ من دليل الموعظة الحسنة فإنه بشرطه طريق السلامة والراحة في الدنيا والنجاة في الآخرة ، وهذا إذا لم تنل دليل الحكمة وإلا فخذته وكن من الشاكرين فليس وراء عبادان قرية والله سبحانه يحفظ لك وعليك .

أقول : وهذه الكلمات معناها ظاهرة .

* * *

الفائدة الثانية
في بيان معرفة الوجود

الفائدة الثانية

قلت : الفائدة الثانية في بيان معرفة الوجود .

أقول : يعني في بيان تقسيم ما يسمى بهذا الاسم عند الطالبين لمطلق معرفته وبيان رسمه سواء كان لذاته أو لعنوانه .

قلت : اعلم أن الذي يعبر عنه عند طلب معرفته بالوجود .

أقول : يعني إذا أريد رسمه بشيء يعرف به عند الطلب سواء كان بحدّه أو برسمه أو بتعريف عنوانه كما في الواجب لأنه المجهول المطلق والواجب الحق ، ولا يعرف إلا بما وصف به نفسه وإذا وصف نفسه كان ذلك الوصف من جملة مخلوقاته وهو تعالى لا يعرف بمخلوقاته ولا بشيء من صفاتهم .

قلت : ثلاثة أقسام .

أقول : وجه الحصر في الثلاثة أن الشيء إما صانع أو صنع أو مصنوع ، فالصانع هو الواجب تعالى والصنع فعله والمصنوع ما سوى الله سبحانه من مصنوعاته .

قلت : القسم الأول الوجود الحق .

أقول : نعني بالوجود الحق الوجود الواجب المقدس عن كل ما سواه ومن جملة ما هو مقدس عنه إطلاق العبارة عليه فإذا أطلقت العبارة تقع على العنوان أعني الدليل عليه ، وهو ما أوجده الله تعالى من وصفه لعباده وهو - أي ذلك العنوان - الذي هو الوصف

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ، ولهذا يعرف به أنه ليس كمثله شيء ولو كان لذلك الوصف الذي يعرف به مثل لكان يعرف الله بأن له مثلاً .

فإن قلت قد قال علي عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وعلى قولكم يلزم أن يكون النفس ليس كمثله شيء وهو خلاف المعروف من مذهب أهل الإسلام .

قلت : إنما يعرف الله سبحانه بمعرفة النفس إذا جردت عن جميع السبحات حتى عن التجريد كما قال عليه السلام : (كشف سبحات الجلال من غير إشارة) ، ولا شك أنها حينئذ ليس كمثله شيء لأنك تجردها عن كل شيء حتى من [عن] المماثلة لشيء من الأشياء وحينئذ تكون ليس كمثله شيء ، فإنها حينئذ تكون آية معرفته فإذا عرفت الله بها عرفت أنه : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فافهم هذا ولا تفهم من هذا الكلام ما فهمه الصوفية فإنهم يقولون : إذا جردتها هكذا فهي الله . ولهذا يقول قائلهم : أنا الله بلا أنا ، وهذا كفر صريح ولكن إذا جردتها تكون آية الله وعلامة معرفته كما قال تعالى : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ ولم يقل سنريهم ذاتنا فافهم واعتبر .

قلت : وهذا الوجود لا يدرك بعموم ولا خصوص ولا إطلاق ولا تقييد .

أقول : يعني هذا الوجود الحق تعالى لا يعرفه أحد ممن سواه من نحو ذاته ، وإنما يعرف بما وصف به نفسه وهو قد وصف نفسه بما يدل عليه وكل ما فيه جهة من صفات الخلق لا يعرف به فلا يصف به نفسه ، ومما فيه جهة من صفات الخلق ما ذكرناه هنا وهو العموم وهو اشتمال لفظ أو معنى لأفراد غير متناهية يكون كل فرد

منها مصداقاً لذلك العام المنتشر على جهة البدلية من غير تعيين أو بتعيين قيود ومشخصات . والخصوص ، وهو بعكس العموم وهما من أحوال الخلق ، والإطلاق وهو أن يكون للشيء اعتباران اعتبار لذاته بشرط لا شيء واعتبار لما يلحقه بشرط شيء وهو التقييد . فالعموم فرد له بالاعتبار الأول والخصوص فرد له بالاعتبار الثاني والأحوال الأربعة كلها جهات الخلق وصفاتهم وكلها مستلزم للتركيب بالقوة أو بالفعل .

قلت : ولا كلٌ ولا جزءٌ ولا كلي ولا جزئي .

أقول : لأن الكل له بعض والجزء بعض منه ، والكلي له أفراد متعددة يوجد فيها والجزئي فرد منها ، وكلها صفات الخلق لا يعرف بها الخالق تعالى لأنه هو أجراها وأبداها ولا يجري عليه ما هو أجراه .

قلت : ولا بمعنى ولا لفظ ولا كم ولا كيف ولا برتبة ولا جهة .

أقول : يعني ولا يعرف تعالى بمعنى لأن المعنى ما وضع اللفظ بإزائه أو ما تولد من دلالة أو حل في المدركة .

فالأول يلزمه الاقتران باللفظ .

والثاني يلزمه مع كونه كان ناشئاً من اللفظ وهو المفهوم كما قال الرضا عليه السلام : (لأنه لا يُولف شيئاً من ثلاثة أحرف أو أربعة أحرف أو أكثر أو أقل إلا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك) الحديث ، فالمعنى المفهوم متولد من دلالة اللفظ كما حقق في محله .

والثالث المجرد الذاتي الحال في الدهر والعرضي الحال في

العقل ، فالأول مقترن باللفظ والثاني متولد منه ، والثالث الجوهرى والعرضى الدهريان والاقتران والتولد والحلول صفات الحوادث ولا يعرف بها إلا الحادث ، ولا يعرف بلفظ لأن اللفظ مؤلف من الحروف والأصوات المسموعة والكل حادث ، والكم مقدار متصل أو منفصل أو مقداري كالموزونة والمكيلة والمعدودة والممسوحة وكلها حادث [حادثة] ، [والكيف] كالهيات والألوان وهي حادثة مفتقرة إلى الحوادث ، [والرتبة] نسبة المسافة من المنتسبين ، [والجهة] مقصد الطالب من ناحية المطلوب سواء كانت من الجهات الست الشهودية التي هي متعلق الإشارة الحسية أم من الجهات الغيبية التي هي متعلق الإشارة الخيالية أو العقلية وكل ذلك صفات الحادثات .

قلت : ولا وضع ولا إضافة ولا نسبة ولا ارتباط .

أقول : الوضع بمعانيه الثلاثة حادث لافتقاره إلى الحوادث ، فالأول في البسيط كالمحل للجوهر البسيط المجرد والجوهر الفرد ، والثاني ترتب أجزاء الشيء بين بعضها إلى بعض ، والثالث ترتب أجزاء الشيء بينها وبين الأجزاء الخارجة عنه [والإضافة] فيما يتوقف تحققه على ما يتوقف تحققه عليه على نحو المعية والتساوق الذي به التحاوي كالأبوة والبنوة وظهور الكسر والانكسار ، [والنسبة] هي اعتبار حال الشيء في جهة شيء سواء كان على جهة اللزوم أو الاتفاق ، وسواء تحقق اللزوم من الطرفين أم من أحدهما ، وسواء كان ذلك الاعتبار لذاتي كل من المنتسبين أم لعرضيهما أم لذاتي أحدهما وعرضي الآخر ، [والارتباط] مطلق التعلق من الطرفين أو من أحدهما وكل ذلك من صفات

الخلق التي لا تعتبر إلا في الحادث لاستلزامها التركيب والاحتياج .

قلت : ولا في وقت ولا مكان ولا على شيء ولا في شيء ولا فيه شيء ولا من شيء ولا لشيء ولا كشيء ولا عن شيء .

أقول : يعني هو تعالى لا يعرف بأنه في وقت ولا في مكان وإلا لكان محصوراً فيهما ولا على شيء وإلا لكان محمولاً وحامله أقوى منه ، ولا في شيء وإلا لكان ذلك الشيء محيطاً به ، ولا فيه شيء وإلا لكان محلاً لغيره وغيره حادث ومحل الحادث حادث ، ولا من شيء وإلا لكان مولوداً ، ولا لشيء وإلا لكان معللاً ومسبقاً ولا كشيء وإلا لكان شبيهاً لغيره ولا عن شيء وإلا لكان متجاوزاً عنه منتقلاً زائلاً وكل ذلك من صفات مخلوقاته .

قلت : ولا بلطف ولا بغلظ ولا باستدارة ولا امتداد ولا حركة ولا سكون ولا استضاءة ولا ظلمة ولا بانتقال ولا بمكث ولا تغير ولا زوال .

أقول : إنه تعالى أيضاً لا يعرف بلطف أي رقة ودقة ونعومة وما أشبه ذلك فإنها صفات الأجسام ولا بغلظ وهو عكس اللطف ، ولا استدارة كالدائرة والكرة ولا امتداد هو مط الشيء ويكون في الذوات [الذات] والأوقات الأمكنة والصفات والأفعال والتأثيرات وما أشبه ذلك ، ولا حركة ولا سكون لأنهما من الأكوان الأربعة التي تلزم الحادث ، ولا استضاءة ولا ظلمة لأنهما من نوع الحركة والسكون المعنويين ، ولا انتقال [بانتقال] كالحركة أو ما يلزمها ، ولا بمكث كالسكون أو ما يلزمه ولا تغير من حال إلى حال ، ولا

زوال كالانتقال وكل هذه أحوال الخلق وصفاتهم فلا يعرف بشيء منها وإلا لعرف بخلقه فيكون مثلهم .

قلت : ولا يشبهه شيء ولا يخالفه شيء ولا يوافقه شيء ولا يعادله شيء ولا يبرز من شيء ولا يبرز منه شيء .

أقول : ولا يشابهه شيء وإلا لكان حادثاً مثله ، لا يخالفه شيء وإلا لما صدر عن [من] فعله ، ولا يوافقه شيء وإلا لأشبهه في جهة الموافقة ، ولا يعادله شيء وإلا لكان ندأً له أو ضدّاً له فيكون حادثاً ولا يبرز من شيء ، وإلا لكان مولوداً ولا يبرز منه شيء وإلا لكان والداً ومن كان مولوداً كان مشاركاً ومن كان والداً كان مورثاً هالكاً .

قلت : وكل صفة أو جهة أو صورة أو مثال أو غير ذلك مما يمكن فرضه أو وجوده أو تمييزه أو إبهامه فهو غيره .

أقول : وكل صفة أو جهة أو صورة أو مثال لا يعرف بها لأنها فروع وتوابع ولو عرف كان معروفاً بمتبوعية غيره وتابعيته لغيره تعالى عن ذلك ، أو غير ذلك مما ذكر مما يمكن فرضه لأنه حادث إذ ما يعرف بالممكن ممكن أو وجوده أي ما يمكن وجوده لأن ممكن الوجود حادث ، أو تمييزه لأن ما يتميز فقد أحاطت به حدود التمييز وأحصته مدارك التعيين فهو محدود معين وكل محدود معين فهو حادث تشخص بالمشخصات ، أو إبهامه لأن الإبهام طالب للتعين والتمييز فهو محتمل الزيادة . ومحتمل الزيادة محتمل النقصان فهو ممكن فهو غيره أي كل ما يلحقه الإمكان والفرض والتمييز والإبهام لا يعرف به لأنها صفات الحوادث .

قلت : ولا يدرك بشيء مما ذكر أو غيره ولا بضده .

أقول : هو تعالى لا يعرف بشيء مما ذكرنا من هذه الأوصاف ،

وإلا لكان مدركاً بها والمدرك بغيره حادث ، ولا بغير المذكورات مما يصدق عليها الغيرية لأنها حدود الحوادث ، ولا بضد ذلك وإلا لكان حادثاً لأن الغيرية والضدية صفات الخلق كما يأتي .

قلت : ولا يعرف ما هو في سرّ ولا علانية ولا طريق إلى معرفته بوجه لا بنفي ولا إثبات إلا بما وصف نفسه .

أقول : يعني لا يعرف بإشارة وتلويح ورمز وتصريح وبيان ولا طريق إلى معرفته بوجه من الوجوه ، نعم يعرف بما وصف به نفسه وذلك لأن معرفة الشيء لا تمكن إلا لمن أحاط بالمعروف بالكنه بالعلم العياني أو بدعوى الرؤية والسمع بالوصول إلى الأزل ليشاهد ما هنالك وينزل ويخبر عما عين ورأى ، وإذا لم يكن أحد وصل إلى الأزل لا بعروج جسد ولا روح ولا بإدراك خيال ولا عقل فكيف يمكن له أن يصفه ، نعم لما تعذر ذلك على الخلق والحال أنه تعالى يريد ذلك منهم وجب في الحكمة واللفظ بالعباد الضعفاء أن يصف نفسه لهم ليعرفوه بما وصف به نفسه ولما لم يجز أن تدركه الأبصار ولا تحويه خواطر الأفكار خلق خلقاً أقوىاء يقدرّون على تلقي التعريف والوحي منه ويبلغونه إلى الضعفاء فأرسل الرسل مبشرين ومنذرين فتمت كلمته وبلغت حجته ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلْمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ .

قلت : ولا يدرك أحد كنه صفته وإنما يعرفه بما تعرف له به .

أقول : وهذا إن شاء الله بالغ الحجة ظاهر الدلالة .

قلت : ولم يتعرف لأحد بنحو ما عرفه من غيره وإلا لشابهه سبحانه .

أقول : إنه تعرّف لك نفسه يعني وصف لك سبحانه نفسه وعرفك نفسه وعرفك غيره من خلقه ، ولكنه عزّ وجلّ لم يصف نفسه لأحد بمثل ما وصف غيره له مثلاً عرفه نفسه بأنه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ وعرفه غيره بأن الزنجفر أحمر والقرطاس أبيض والمداد أسود والرمح طويل والنار حارة والماء بارد وأمثال ذلك ، ولم يصف نفسه بشيء من تلك الأوصاف وإلا لشابهه ، فلو وصف نفسه بالحمرة لشابهه الزنجفر ، ولو وصف نفسه بالبياض لشابهه القرطاس فهو تعالى لم يصف نفسه بوصف يشابهه شيء من أوصاف الخلق فافهم ، ولهذا قلنا : إن وصف نفسه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ .

قلت : فهو المعلوم والمجهول والموجود والمفقود .

أقول : فهو تعالى المعلوم بما وصف به نفسه والمجهول بحقيقة كنهه لأنه لم يبين حقيقة كنهه لأحد من خلقه فهو مجهول الكنه والموجود بآياته وآثار صنعه فإن الأثر يدل على وجود مؤثر صنعه والمفقود بذاته لمن طلب حقيقة ذاته ، فإنه تعالى ذاته تعالى [فإنه تعالى] فات كل شيء من خلقه .

قلت : فجهة معلوميته نفس مجهوليته ونفس مشهوديته عين مفقوديته .

أقول : يعني أنه تعالى من حيث هو معلوم هو نفس من حيث هو مجهول ، لأنك إنما تعرفه بأنه لا يوصف ولا يحاط به علماً وأنه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ وأن كل معلوم بنفسه مصنوع له وأمثال هذا فلا يعرف سبحانه إلا بمثل هذه الأوصاف وهذه الأوصاف هي الموجبة لكونه عزّ وجلّ مجهول الكنه .

وقولنا: ونفس مشهوديته عين مفقوديته ، نريد به أن حقيقة مشاهدته أن كل ما يشاهد فهو صنعه وأثره المتقوم بفعله قيام صدور مثل صوت الكلام ، فإن كل شيء يدرك ويشاهد بالأبصار أو البصائر وجميع المدارك والمشاعر فإنه أثر فعله بمنزلة صوت الكلام إذا سمعته من متكلم خلف الجدار مثلاً وهو دال على وجوده بذلك الصوت في حال غيبته ، فحال إدراكه إنما هو أثره [بأثره] مع غيبة ذاته فمشاهدته إنما هي بآثار صنعه حال غيبته فوجدانه عين فقدانه .

قلت : فهو لا يعرف بغيره وغيره يعرف به .

أقول : إنه تعالى لا يعرف بغيره لأن كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيره يعرف به ، يعني أن غيره لما عرفته بنفسه ذلك على أنه مصنوع قد عرفك إياه صانعه بأنه مصنوعه وأثر فعله .

قلت : أما أنه لا يدرك بعموم ولا خصوص إلخ ، فلأنها جهات الخلق وصفاتهم وهي لا تحد إلا أنفسها ولا يدرك بها إلا مثلها .

أقول : يعني أن كونه تعالى لا يدرك بعموم إلخ ، فلأن تلك الصفات من صفات الخلق وصفة الشيء لا يعرف بها غيره ، مثلاً الأحمر صفة الحمرة ولا يعرف بالحمرة الأبيض لأنها غير صفته ، والصفات إنما تصدق على موصوفاتها لا على غيرها ولا يدرك بها غيرها ، وإنما يدرك بها مثلها وذاته تعالى وصفاته مخالفة لذوات خلقه وصفاتهم فلا يعرف بصفاتهم إذ لا يعرف بصفاتهم إلا الحادث .

قلت : وأما أنه لا يدرك بضده فلأن ضد الممكن ممكن ، إذ

القديم لا ضد له وإلا لم يكن عنه شيء ولشابهها في تضادها .

أقول : يعني أنه لا يدرك بـضد لأن الضد إنما يعقل للشيء إذا كان في رتبته وهو الأزل وليس في رتبته غيره ، وما ليس في رتبته كالممكن لا يكون ضدّاً للقديم وأيضاً يكون مشابهاً للمخلوقات التي لها ضد ، والـضد على الأصح المشهور هو المعاكس في الصفات الذاتية مع الاتفاق في الرتبة ، مثلاً يكونان أزليين هذا في الرتبة ويكون إذا حرك أحدهما شيئاً طلب الآخر تسكينه وذلك بمقتضى الطبع الذاتي ومقتضى الرتبة أن يكون كل منهما نسبه إلى كل شيء على السواء ، فتساوى المقتضيان منهما إلى كل شيء فلا يصدر شيء عنهما ولا عن أحدهما للتضاد المذكور ، فإن وقع مقتضى أحدهما دون الآخر لم يكن الآخر ضدّاً لنقض ضدّيته في الرتبة أو في الطبع الذاتي ، وقولي فلأن ضد الممكن ولم أقل فلأن ضد القديم ، أريد به أن القديم يستحيل فرض صدقه [ضده] في العقل ومن تصور ضده فإنما تصور ضد الممكن لأنه إذا تصور معه غيره فليس ذلك بقديم فمهما فرض وقع في الممكن ولذا قلت إذ القديم لا ضد له .

قلت : ولأنه إن كان قديماً لزم تعدد القدماء .

أقول : يعني أن الضد لو فرض وإن لم يصح الفرض لزم تعدد القدماء المتفق على بطلانه على ما هو مقرر في أدلة التوحيد .

قلت : ولا يمكن فرض ذلك لأن الأزل هو الذات البسيط البحت ولا مدخل فيه لأن الأزل صمد .

أقول : لا يمكن فرض الضد والكثرة في الأزل مطلقاً سواء كان

ضدّاً أو ندّاً لمنافاة ذلك الأزل [للأزل] وذلك لأن الأزل هو الذات البحت البسيط الذي لا كثرة فيه بكل اعتبار ، وما خرج عن تلك الذات البحت فهو ممكن والذات البحت صمد لا مدخل فيه لأن من كان فيه مدخل لغيره فهو مؤلف محتاج ولهذا :

قلت : وإلا فهو إمكان .

أقول : يعني إذا كان شيء بخلاف ما وصفنا بأن يكون فيه مدخل لغيره أو ليس ببسيط أو أنه كما يتوهمونه ظرف قد حل فيه الواجب الحق ، وفيه فضل يسع أن يفرض فيه غيره كما هو شأن كل ظرف فهو ظاهر البطلان .

قلت : وإن كان الضد ممكناً لم يصح فرض كون الممكن ضدّاً للواجب لحدوثه به .

أقول : وإذا فرض الضد ممكناً لم يصح كونه ضدّاً للواجب لتغاير الرتبة كما ذكرنا سابقاً ، لأنه إذا فرض الضد ممكناً كان إنما وجد بإحداث الواجب تعالى فكيف يحدث ما هو ضده وما ذلك إلا كمثّل أن النار من جهة كونها حارة أحدثت برودة بتأثيرها الحار .

قلت : وإنما قلنا إن ضد الممكن ممكن ، لأن القديم والممتنع لا يصلحان لمطلق الضدية وإلا لكانا ممكنين .

أقول : لأن القديم لا يعرف بالتعدد والضدية لأنهما من صفات الخلق فلا يفرض كون القديم ضدّاً إلا على تحقق الإمكان ، وأما الممتنع فليس شيئاً ليفرض كونه ضدّاً للشيء أو كون شيء ضدّاً له ولهذا قلنا وإلا لكانا ممكنين .

قلت : أما في الواجب فلأن الضد جهة المقابلة وطرفها وهو ممكن .

أقول : يعني إنما امتنع الضد من الواجب لأن الضد مأخوذ في مفهومه جهة ضده فلاجل الالتفات لم يصح أن يكون بسيطاً ، ولهذا يقولون إن الضد يحضر في الذهن عند ذكر ضده والأصل فيه هذا أي أنه مأخوذ في مفهومه جهة مقابلة ضده .

قلت : وأما في الممتنع فلأن الضد إن لم يكن شيئاً لم يكن ضدّاً وإن كان شيئاً كان ممكناً .

أقول : إن الممتنع ليس شيئاً لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر فإذا لم يكن شيئاً لم يكن ضدّاً فإن وجد ضد فهو ممكن فلا يعقل كونه ضدّاً ، ومن فرض ذلك فإنما فرض ممكناً سماه بهذا الاسم ومجرد التسمية لا يثبت الشيء ولا يحققه في الواقع ، ولذا قال تعالى لمن يدعي أنه له [أن له] شريكاً : ﴿ قُلْ سَمُّهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَظْهَرُ مِنَ الْقَوْلِ ﴾ ولو كانت التسمية تثبت الشيء وتجعل ما ليس ثابتاً ثابتاً لما قال تعالى : ﴿ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ ﴾ حين سموا أصنامهم شركاء ، لأنهم لو ثبتوا بالتسمية لعلمهم وقد أخبر أنه لا يعلم ذلك .

قلت : ولهذا لا يصلح العدم لضدية الوجود إلا مجازاً لأن العدم الممكن وجود في الإمكان لا في الأعيان ، وإلى هذا أشار الصادق عليه السلام : لمن سأله عن اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في النفي هل هو شيء أم لا ؟ فقال زرارة : ليس بشيء ، وقال هشام : النفي شيء ، فقال عليه السلام : (قل بقول هشام في هذه المسألة) .

أقول : ولأجل أن العدم ليس بشيء لا يصلح لضدية الوجود نعم الوجود الذي هو المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست يصلح العدم الذي هو عدم الكون لضديته لأن هذا العدم شيء ممكن ولو أريد به المفهوم المطلق صلح مجازاً ، لأن العدم الممكن وجود في الإمكان لا في الأعيان فيكون من حيث تحقق الشيئية صلح لمطلق الضدية ، ومن حيث إن الشيئية مختلفة من حيث الإمكان والأعيان كان مجازاً لصحة نفي الشيئية عن الممكن كما قال تعالى : ﴿ **أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا** ﴾ وإثباتها كما في قوله تعالى : ﴿ **هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا** ﴾ قال الصادق عليه السلام : كان مذكوراً في العلم ولم يكن مكوناً ، فباعتبار تحقق الشيئية صلح للضدية ، وباعتبار أن هذه الشيئية ليست في رتبة ضده في الواقع وإنما هي في الاستعمال كانت مجازاً ، والآية الدالة على إثبات الشيئية للممكن شاهدة للحديث المذكور .

قلت : وأما الممتنع فليس بشيء ولا عبارة له وإنما استعملت العبارة لجهة إمكانه .

أقول : إنما ذكرنا الممتنع مرتين لأن الأولى في بيان عدم صلوحه للضدية والثانية لبيان عدم شيئته ، ومعنى هذا الكلام أن الممتنع المقصود ليس شيئاً أصلاً وإذا عبر عنه فإنه إنما تقع العبارة على ما يتوهمه المخبر عنه والمتوهم والمتخيل والمعقول كل منها ممكن موجود ، لأن ما في الذهن إن كان هو الذات المشار إليها بالامتناع فهي موجودة فلا معنى لجعلها ممتنعة الوجود وإن كان صفة ، والصفة لا توجد إلا مترتبة على الموصوف فيكون الممتنع عندهم على الفرضين ممكناً .

قلت : مثل لا شريك له لأن النفي فرع الثبوت .

أقول : إذا قلت : لا شريك له فهذا نفي فإن كان واقعاً على ثابت لزم ثبوت الشريك ، وإن لم يقع على شيء لم يكن للنفي معنى ، فلما ثبت صحة النفي دل على ثبوت الشريك وهو خلاف نفس الأمر مع أنه تعالى قال : ﴿ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ إذ لو كان شيء لعلمه تعالى ، فلما نفي علمه به دل على عدمه بكل اعتبار في جميع الأحوال ، وأنت أيها المدعي ثبوت الشريك في الأذهان يلزمك أنك علمت ما لم يعلمه الله وليس كذلك لأن الذي تتصوره صورة منتزعة من أحكام الأوهام حيث حكموا بكون هبل مثلاً شريكاً لله سبحانه ، وتوهمت الأوهام مطلق الشريك وأخذ العلماء في نحو ما في الأوهام بما يناسب ما فيها من العبارات حيث تصورت الشريك المنفي المحو ففي الحقيقة إن العبارة واقعة على ما خلقت الأوهام كما قال تعالى : ﴿ وَخَلَقْتُمْ إِنْكَاءً ﴾ وهو ممكن وتسميتهم له بالمتنع أمر لفظي كما قال تعالى : ﴿ أَمْ بَيِّنَةٍ مِّنَ الْقَوْلِ ﴾ ومرادهم أن هذا المتوهم يمتنع كونه شريكاً فالامتناع في كون هذا الممكن المحدث شريكاً لا أنه أي المشار إليه بنفي كونه شريكاً شيء ممكن لأنه لو كان كذلك لم يكن ممتنعاً .

قلت : وذلك لأن الأوهام تصور شيئاً وتسميه شريكاً من جهة تجويزها ذلك أو توهم وجوده وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَخَلَقْتُمْ إِنْكَاءً ﴾ .

أقول : لما استعملوا أشياء اعتقدوا فيها بأنها تنفع وتضر

وسموها آلهة وهم يعرفون أن الخالق هو الله كما قال تعالى :
﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ سموها شركاء لله تعالى وشفعاء عند الله والسبب في التسمية تجويزهم ذلك أو توهم كونه موجوداً .

قلت : فأتى بهذه العبارة مكنسة لغبار الأوهام .

أقول : يعني [أتى] بقوله لا إله إلا الله ولا شريك له مكنسة لغبار الأوهام أعني تجويزها الشريك وتوهم وجوده .

قلت : وهي عبارة حادثة واردة على حادث .

أقول : لأن اللفظ إنما يوضع بإزاء المعنى الموجود في الخارج أو في الذهن ولا يصح أن يوضع لفظ على لا شيء لأنه لو وضع ولا شيء موضوع له لم يكن موضوعاً لشيء فلا يدل على شيء (هف) .

قلت : وأما الممتنع فليس شيئاً ولا عبارة عنه .

أقول : هذا هو الموضوع الثاني الذي ذكرناه قبل بأن الأولى في بيان عدم صلوحه للضدية والمرة الثانية هي ما هنا وهو بيان عدم شيئته في نفسه أصلاً وذكرناه أيضاً هنالك ، ووجه آخر إننا ذكرنا أولاً لبيان عدميته ، والثاني وهو ما هنا لعدميته [لبيان عدميته] وأنه مع امتناعه فلم يعبر عنه والعبارة إنما تكون للممكن ولهذا قلت هنا ولا عبارة عنه ، فإذا وجدت العبارة فإنما هي لغيره باعتبار التعبير عنه .

قلت : وتعبيري بالعبارة لهذا العنوان المتوهم .

أقول : يعني أن التعبير عنه بهذه العبارة مع أن العبارة لا تستعمل

فيما ليس شيئاً وإلا لم تكن عبارة لشيء ، ولكن لما كان معنى من المعاني بمعنى أنه لو كان شيئاً لكان يقال فيه كذا وكذا فكانت العبارة للعنوان المتوهم ، لأن العنوان الذي هو الدليل للأفهام على ما ترد عليه العبارات لما لم يكن مدلوله هنا شيئاً أصلاً من غير جهة يقصد منه المراد ، وإنما يتوهمه بعض الأوهام الناقصة لفرض شيءته وإن كان على ما تفهمه الأفهام الضعيفة ، وإلا فإنه في الأفهام القوية ممتنع الفرض والتجويز والاحتمال بكل وجه ، فلا عبارة له عندها إلا مع مخاصمة الأوهام الضعيفة فيما تجري فيه . فلما كان هذا العنوان إنما هو بهذا النمط لعدم تحقق مدلوله بكل احتمال قلنا إنه عنوان متوهم لأنه لو كان حقيقياً لكان مدلوله ثابتاً كما في عنوان الواجب .

قلت : وهو حادث خلقه الله بمقتضى أوهامهم من باب الحكم الوضعي عند أهل الأصول .

أقول : إن هذا العنوان المتوهم وإن لم يكن له أصل يبتني ثبوته على ثبوته إلا أنه لما توهمت الأوهام ثبوت أصله في محل التعقل من الذهن خلقه الله بمقتضى أوهامهم كما خلق الكفر في الكافر بكفره حين كفر خلقه بمقتضاه ، وكما خلق ابن الزنى الذي نهى عنه بمقتضى النطفة الموضوعية في الرحم وإن كانت وضعت بغير رضاه وخلق الزرع الذي كان بذره مغصوباً وماؤه وأرضه كذلك ، وهو قد نهى عن ذلك لكنه حين خلق البذر وجعله صالحاً لأن ينبت إذا وضع في الأرض وسقي بالماء ، وهو لم يكن [ولم يكن هو] سبحانه معيناً للظالم على ظلمه [حين] خلق بمقتضى تلك الأسباب ما يترتب عليها من عطيته سبحانه ، ونظائر ذلك كثيرة .

قلت : لأنه سبحانه : (أعطى كل شيء خلقه) .

أقول : إنه عز وجل قد أعطى بكرمه كل شيء خلقه ما يقتضيه بأسبابه ، فلا يمنع عطيته بسبب مخالفة أمره بل ينالهم نصيبهم من الكتاب وعليه سبحانه الحساب وليس ذلك جبراً ولا ظلماً وسيأتي بيان ذلك .

قلت : وليست هذه العبارة عن هذا العنوان كالعبارة عن عنوان حكم الوجوب وإن كان لا يدرك لذاته .

أقول : يعني أن التعبير عن عنوان الممتنع ليس كالتعبير عن عنوان الواجب تعالى لأن الواجب تعالى ثابت وإن كان لا يدرك وإنما يعرف عنوانه الذي جعله آية لمعرفته ليستدل به عليه ، وعنوان الممتنع وهمي لا حقيقة له كما هو المراد منه إذ الممتنع ليس شيئاً فكيف تكون آيته شيئاً ؟ نعم لما كانت الأوهام الضعيفة تتوهمه وضع له عنوان نفيه وهو أيضاً وهمي ، إذ الممتنع في الحقيقة مفاده العبارة اللفظية فكان عنوانه صورة نفي ذلك فهو موهوم لفظي .

قلت : إلا أن العنوان لمظاهره ومقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان .

أقول : وذلك كما قال الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب :
(فجعلتهم معادن لكلماتك وأركاناً لتوحيدك وآياتك وعلاماتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدوها منك وعودها إليك) الدعاء ، فهذه العلامات التي هي عنوان الواجب ودليله التي لا فرق بينه وبينها يعني فيما ينسبه الخلق إليه من الصفات والتأثيرات ، مثل من أطاعهم فقد أطاع الله ومن عصاهم فقد عصى

الله ، وفعلهم فعل الله وقولهم قول الله وأمرهم أمر الله ، ونهيهم نهي الله ، إلى غير ذلك في كل ما ينسبه الخلق إليه ومثال ذلك كالحديدة المحمأة بالنار فإن فعلها فعل النار من عرفها عرف النار ، وإن كانت في الحقيقة إنما تحرق النار بفعلها الذي حل في الحديد وليس للحديدة شيء من التأثير ، كذلك المقامات لأنها محال فعله ومشيته فهي الدليل عليه ، بخلاف عنوان الممتنع فإنه ليس شيئاً فلا يكون عنوانه شيئاً لأن ثبوته فرع ثبوت أصله فافهم .

قلت : وليس للممتنع مظاهر لأن المظاهر فرع الثبوت .

أقول : يعني إنما كان العنوان متحققاً للواجب تعالى ، لأن الواجب ثابت والثابت تكون له مظاهر ، بخلاف الممتنع فإنه لو كان ثابتاً كان عنوانه ثابتاً ، فلما كان لا شيء لم تكن له مظاهر والعنوانات مظاهر للمستدل عليه فإذا تصور له مظاهر كانت موهومة .

قلت : وإنما سميت ممكناً بمتنع كما لو سميت رجلاً بمعدوم .

أقول : إن الممتنع الذي يبحثون عنه ممكن وإن أرادوا به الممتنع فلاجل هذا كان له عنوان ، وإنما سميناه موهوماً لأنهم لا يريدون منه الممكن ليكون متحققاً .

قلت : وليس شيء إلا الله وصفته وأسمائه .

أقول : يعني أن الممتنع ليس شيئاً إذ الشيء لا يكون إلا ما هو المتحقق وليس متحققاً إلا الله بذاته وصفاته وأسمائه تعالى .

قلت : وأما أنه لا يعرف إلا بما وصف به نفسه فلأن الأزل ليس شيئاً غيره وما سواه فهو في الإمكان والأزل لا يخرج منه شيء ولا

يدخله شيء ولا يصل إليه شيء فيخبر عما هناك ويصف ما فيه .

أقول : يعني أنه تعالى لما كان هو الأزل وجب أن يكون ما سواه غير الأزل وغير الأزل ممكن ، ولما ثبت أن غيره لا يساويه ولا يصل إليه وجب أن لا يعرفه غيره لذاته فإذا كان كذلك وأراد أن يعرفه عباده وصف نفسه لهم لأنهم لم يصلوا إليه ولم يدركوه ولم يروه ليعرفوه بذلك الوصف الذي وصف نفسه به لأنه هو الذي تعرف [يعرف] نفسه .

قلت : وإذا كان كذلك لا يعرفه أحد إلا بما وصف به نفسه .

أقول : وذلك لأنه لا يصل إليه غيره ولا يصفه أحد لعدم اطلاعه عليه ، إلا بتعريفه نفسه له .

قلت : وهو كما يقول لا يدركه غيره فلا يعرف كنهه إلا هو ، لأن علمه بنفسه عين نفسه .

أقول : هذا هو العلة والسبب في عدم إدراكه لأحد غيره ، وكون معرفته بذاته عين ذاته ولهذا امتنع معرفته بذاته لغيره .

قلت : فإذا وصف نفسه كان وصف الحق للحق حقاً ويقع علينا وصفه خلقاً .

أقول : يعني أن وصفه نفسه بنفسه هو نفسه لعدم المغايرة هناك لاستلزامها الكثرة المستلزمة للحدوث فيكون وصف الحق للحق تعالى حقاً لأنه هو هو ، وما وصل إلينا من ذلك التعريف فهو حادث بحدوثنا فهو في الحقيقة ذواتنا وذلك الوصف أثر من فعله لأنه فعله لنا لنعرفه به فهو آية فعله وفعله آية علمه الذي هو ذاته فلذا قلنا ويقع علينا وصفه خلقاً ، لأنه هو حقائقتنا لأن أنفسنا أنموذج

هيكل توحيدده فتدل أنفسنا بهيئتها على ذلك الهيكل لأنه أثره والأثر يشابه صفة المؤثر من جهة التأثير ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) يعني أن كل أحد فنفسه دليل ربه وآيته لأنه أثر فعله فمن عرفه أي عرف ذلك الوصف عرف الموصوف وهذا ظاهر .

قلت : ونحن ذلك الوصف الواقع علينا بنا فقد تعرف لنا بنا .

أقول : يعني أن نفوسنا أي ذواتنا وحقائقنا هي ذلك الوصف لأنه لما أراد أن نعرفه خلقنا على هيئة معرفته ، مثاله أنك إذا أردت أن يعرف زيد شيئاً طويلاً بصفة طوله رسمت له خطأً طويلاً على هيئة طول ذلك الشيء المطلوب معرفته بطوله أو معرفة طوله ، ولو كان المطلوب معرفته عريضاً رسمت لزيد شيئاً عريضاً على هيئة عرض ذلك الشيء المطلوب معرفته بعرضه أو معرفة عرضه وهذا معنى قولنا فقد تعرف لنا بنا ، ومعنى قولنا .

قلت : فكان وصفه الحق للخلق خلقاً .

أقول : يعني أن وصفه الحق بذاته لذاته يصل إلينا أثره خلقاً لأن القديم لا يتغير عن حاله ولا ينزل فإذا نزل أو ظهر فإنما يكون ذلك من الحادث إذ القديم حاله واحدة لا يتغير ولا يتبدل .

قلت : لأن الخلق لا يدرك إلا خلقاً : (إنما تحدّ الأدوات أنفسها وتشير إلى نظائرها) .

أقول : هذا تعليل لما قلنا من أنه تعالى لا يعرف من نحو ذاته وإنما يعرف بما وصف به نفسه ، فلذا قلنا إن الخلق لا يدرك إلا خلقاً ، فلذا قال أمير المؤمنين عليه السلام : (إنما تحدّ الأدوات

أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها) انتهى ، يريد عليه السلام : أن الشيء لا يدرك إلا ما هو من جنسه أو نوعه أو صنفه .

قلت : فلا يدرك شيء إلا ما كان من جنسه .

أقول : يعني أن كل شيء لا يدرك ما ليس من جنسه ولا من نوعه ولا من صنفه لأن كل مدرك إنما إدراكه بنحو طبيعته ، فإدراك الجسم بنحو طبيعة الجسمية لا بنحو طبيعة المجردات ، وإدراك المجرد بنحو طبيعة المجرد لا بنحو طبيعة الجسمية فمن ثم حكموا على العقول بكونها مفارقات يعني أنها لم تكن مقترنة بشيء من الماديات فلا تدرك إلا المعاني ، وأما غير المعاني فلا تدركها إلا بتوسط ما هو من جنسها والنفوس كذلك يعني أنها في إدراكها مثل نسبة إدراك العقول فهي مفارقة في ذاتها ومقارنة في فعلها فإدراكها الذاتي إنما هو للصور الجوهرية والفعلي ما كان من نوع الجسمانيات .

قلت : ومعنى أنه لا يتعرف لأحد بنحو ما عرفه من غيره أنه سبحانه عرف الخلق للخلق بما هم عليه .

أقول : يعني هو سبحانه تعرف للخلق بما تعرفه عليه من التحقيق في الوصفية يعني على حسب ما يقتضيه وصفه لنفسه من البيان وهذا بخلاف ما وصف خلقه به لخلقهم فإنه مثلاً وصف نفسه لزيد بأنه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ وأن كل ما ميزه زيد في أدق معانيه فهو مثل زيد مخلوق مردود على زيد أي منعطف عليه لأنه صفة نفسه ووصف عمرو الزيد [عمراً لزيد] بأنه مخلوق مركب متغير مختلف فلا يمكن أن يوصف المخلوق إلا بهذا النوع على هذا النحو ولا

يمكن أن يصف الخالق نفسه إلا بهذا النحو المشار إليه في وصفه تعالى لنفسه .

قلت : إنهم خلق وهو عرف نفسه أنه ليس بخلق ولا يشبه شيئاً من الخلق .

أقول : يعني أن تعريف الشيء إنما هو بوصفه على ما هو عليه وذلك في وصف الخلق أنهم مركبون مؤلفون متشابهون محدودون محصورون محتاجون وأمثال هذه الأوصاف وفي وصفه تعالى لنفسه أنه لا يشابه شيئاً من صفات خلقه .

قلت : فلا يدرك ما تعرف لهم به بشيء من بصائرهم ولا أبصارهم .

أقول : لأن بصائرهم وأبصارهم إنما تدرك ما هو من نوعها وبينهما مشابهة ومقارنة وإلا لما أدركه .

قلت : وإنما يعرف ببصر منه قال عليه السلام : (اعرفوا الله بالله) وقال الشاعر :

إذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها
أعارته طرفاً رآها به فكان البصير بها طرفها

أقول : إنما يعرف ببصر منه لأن تلك البصيرة هي نور ما تجلى له به والأشياء إنما تدرك نظائرها ، ولذا قال عليه السلام : (اعرفوا الله بالله) يعني اعرفوا الله بما وصف نفسه به لكم وهو معرفته بما هو عليه بالنسبة إلى إدراك العارفين فإن الشيء إنما يعرف بما هو عليه ، ولما كان تعالى ما هو عليه في ذاته ممتنعاً على ما سواه وكان قد وصف نفسه لخلقه ليعرفوه بذلك الوصف كان ما تعرف به

لهم هو ما وصف به نفسه لهم فهم يعرفونه بذلك الوصف الذي معرفته عليه مما وصف لهم ، وهذا هو معنى أنه أعار العارف عيناً منه أي من تعريفه وتوصيفه يعرفه بها .

قلت : ومعنى فهو المعلوم والمجهول إلخ ، أنه المعلوم بصنعه المجهول بكنهه الموجود بآياته المفقود بذاته .

أقول : يعني يستدل على وجوده بصنعه لأن صنعه أثر فعله والأثر يدل على المؤثر ويستدل على وصفه الذي تعرف به لخلقه بما أظهره في صنعه من الآيات الدالة على ذلك كما قال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ فكما أن هيئة الكتابة تدل على صفة حركة يد الكاتب كذلك صفات خلقه وهيئاتهم تدل على صفة فعله تعالى لأنها أثر فعله والأثر يشابه صفة مؤثره التي بها صدر فمعلوماته بآثار فعله ، كما أن الدخان المرئي يدل على وجود النار ومجهوليته من حيث كنهه لأن كل ما سواه مغاير له من كل جهة ، وتلك المغايرة رسم لما سواه فهو موجود بآياته لأن كل من نظر وجد آيات تدل على موجودها حيثما توجه ومفقود من حيث ذاته لكون كنهها تفريقاً بينه وبين ما سواه فلا يوجد من حيث ذاته ولا يفقد من حيث آثار فعله .

قلت : فظهر فلا شيء أظهر منه وإنما ظهر كل شيء بأثر ظهوره .

أقول : يعني أن كونه أظهر من كل شيء لأن ظهور كل ما سواه إنما هو أثر ظهوره بذلك السواء يعني أنه تعالى ظهر للمخلوق بذلك المخلوق أي بإيجاده وهو عز وجل لم يتحول ولم يتغير عن أزليته ، فمعنى ظهوره لزيد مثلاً ظهوره بزيد أي إحداثه فيكون لا ظهور لزيد

إلا ظهور الله سبحانه ، فالظهور لفعله تعالى فلا يكون شيء أظهر منه وهذا معنى قولي : وإنما ظهر كل شيء بأثر ظهوره لأن ظهور الأشياء إنما هو ظهور فعله بها فلا ظهور لها غير ظهور فعله بها لها .

قلت : وبطن فلا شيء أبطن منه لأنه لا شيء أظهر منه وإنما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره .

أقول : يعني أن الشيء إذا ظهر كمال الظهور لنفسه أو لغيره وصل في ظهوره إلى نهاية لا يحتاج ذلك الغير إلى مزيد منها ، ويكون حينئذ ظهوره واقفاً متناهيماً فهو حينئذ ناقص الظهور يحتمل الزيادة بالنسبة إلى آخر غير الأول الذي انتهى الظهور إليه فلا يكون نهاية الظهور للأول نهاية بالنسبة إلى الثاني ، بل يحتاج الثاني إلى زيادة الظهور ، والثاني لو وقف الظهور عنده عن الزيادة بالنسبة إليه جاز ألا يقف عند ثالث عن الزيادة فمهما فرض للظهور نهاية فهو يحتمل الزيادة وما يحتمل الزيادة يحتمل النقصان وذلك حادث لأنه صفة الحادث المحتمل للزيادة والنقصان بخلاف صفة القديم سبحانه ، فإنه لا يتناهى فلا تتناهى صفته فظهوره غير متناهٍ فإذا ظهر لخلق كان تجلي ذلك الظهور وظهوره غير واقف على حدّ نسبة المتجلي له ، بل يكون مترامياً في الظهور والتجلي بلا نهاية فيتجاوز كل شيء محدث وكل شيء تجاوز الظهور إدراكه خرج بالنسبة إليه عن حدّ الظهور إلى حدّ البطون والخفاء فيبلغ الظهور في التجاوز إلى حال خارج عن كل حدّ وما تجاوز عنه الإدراك هو عين البطون والخفاء فبشدة ظهوره وعدم تناهيها ووقوفها إلى حدّ بطن بطوناً لا نهاية له وخفي خفاء لا حدّ له فجهة ظهوره عين جهة بطونه وخفائه وهو معنى قولي وبطن فلا شيء أبطن منه ، لأنه لا

شيء أظهر منه ، ومعنى قولي وإنما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره ، واعلم أنني إنما عبرت المطلب بهذه العبارة للبيان وهي وإن كانت ناقصة عن تأدية المعنى إلا أن العارف يفهم من مدلولها المعنى المراد وإنما كانت ناقصة لعلتين إحداهما من قصوري إذ لم يؤذن لي في أزيد من ذلك فلم أعط العبارة إذ لو أذن لي لأعطيت العبارة ، والثانية مني طلباً للاختصار وصوناً للأسرار إذ ليس كل ما يعلم يقال لقصور أكثر الأذهان عن فهم ذلك البيان لو كان ذلك والسلام .

قلت : ومعنى جهة معلوميته نفس مجهوليته أن الشيء لا يعرف ولا يعلم إلا بما هو عليه .

أقول : يعني أنه لما كان الشيء لا يعلم إلا بما هو عليه كان مقتضى الأزل أن يكون مجهولاً ، لأن المعلوماتية للشيء تقتضي الإحاطة به وشأن الأزل ألا يكون محاطاً به وما هو عليه ألا يكون محاطاً به ، فإذا ثبت أن الشيء لا يعلم إلا بما هو عليه ثبت أنه لا يعلم إلا بأن لا يحاط به وهو معنى أن جهة معلوميته نفس [عين] مجهوليته ومعنى قولي أن الشيء لا يعرف ولا يعلم إلا بما هو عليه .

قلت : فالطويل يعرف بطوله والعريض يعلم بعرضه والقصير يعرف بقصره والأبيض ببياضه والأسود بسواده وذو الهيئة بهيئته وما لا مقدار له ولا لون ولا هيئة يعرف بذلك .

أقول : هذا معنى ما بينت لك من أن الشيء لا يعرف إلا بما هو عليه من الجهة التي يتعلق بها التعرف والتعريف ، فلو كان شيء

أحمر وطويلاً وكان المطلوب معرفته من جهة الحمرة عرف بالأحمر لا بالطويل والعكس .

فمعنى أنه إنما يعرف بما هو عليه من النحو الذي تتعلق به المعرفة منه وإذا كان عزَّ وجلَّ لا يدرك من نحو ذاته إذ كل ما ميزته الأوهام فهو مخلوق مثلها كان الذي هو عليه من النحو الذي يعرف به أنه لا يدرك ولا يعلم لأحد فيعرف سبحانه بأنه لا يدرك ولا يوصف ، وهذا المعنى هو الذي هو عليه من جهة معرفته ولو كان طويلاً يعرف بطوله إلخ ، فلما لم يوصف بشيء من جهات الخلق مما يجري الإمكان بإدراكه عرف بذلك أي بأنه لا يعرف إلا بأنه لا يعرف إلا بما وصف به نفسه وهو سبحانه وصف [به] نفسه بأنه بخلاف ما تتوهمه الأوهام وأدركته العقول .

قلت : فالواجب سبحانه يعرف بأنه لا كيف له ولا شبه له ولا مثل له ، وأنه لا يدرك كنهه ولا تعلم صفته ولا يحاط به علماً ، وأن كل مدرك فهو غيره فيعرف بأنه لا سبيل إلى اكتناهه ولا إدراك صفته فهو يعرف بالجهل به .

أقول : هذا كله هو معنى ما ذكرت لك أن من طلب معرفته بكنهه لم يجده ومن طلب معرفته بآياته التي تعرف بها وجدته ظاهراً له بها محتجباً عنه بها .

قلت : وذلك ما تعرف لنا به .

أقول : يعني أنه لا يعرف إلا بآياته التي ليس لها مثل في خلقه يعني لا تصلح صفة لشيء من الخلق ولا تدل عليه ، وإنما تدل على الله سبحانه دلالة التعريف والاستدلال عليه كدلالة الأثر على

المؤثر لأنها تدل عليه دلالة تكشف عن كنهه فهي مع أنها ليس لها مثل ولا شبه لا تدل عليه إلا دلالة الأثر على المؤثر .

قلت : فإننا لا نعرف إلا مثلنا .

أقول : يعني لما كانت الأشياء لا تدرك إلا نظائرها وجب أن يكون ما تعرف به لنا مخلوقاً وإلا لما أمكن لنا أن ندركه ، وإذا كان مخلوقاً لم يدل على كنه الذات دلالة تكشف عنه وإنما يدل عليه تعالى دلالة الأثر على المؤثر . والأثر يدل على صفة مؤثره الأقرب فهو يشابه صفة فعله تعالى لا صفة ذاته تعالى الذي هو المؤثر الأبعد عند فرض المباشرة كالكتابة ، فإنها تشابه صفة حركة يد الكاتب التي هي المؤثر الأقرب من حيث المباشرة ولا تشابه صفة الكاتب لأنه المؤثر الأبعد عند المباشرة . نعم يدل على وجوده أعني عنوان وجوده الذي هو ذاته ولا تدل على وجوده الذي هو ذاته وإلا لكان تعالى مشابهاً لها ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

قلت : فهو الواجب الحق والمجهول المطلق .

أقول : هذا تفریع على ما تقدم من الأوصاف التي لا تجري للحوادث لأنه بمقتضى ما أشرنا إليه هو الواجب الحق الذي كل ما سواه ليس بشيء إلا بفعله تعالى ، وهو المجهول المطلق الذي لا سبيل في الإمكان مطلقاً إلى معرفة ذاته بوجه من الوجوه ، بل هو في الإمكان مجهول من كل جهة فلا يصدق المجهول المطلق في الحقيقة على ما سواه .

قلت : وهذا القسم يعبر عنه بالذات البحت .

أقول : يعني أنه ذات بسيط ليس له وجود غير ماهيته ولا ماهية

غير وجوده ولا ذاته غير صفته ولا صفته غير ذاته لا في نفس الأمر أي الثابت بالدليل القطعي ، ولا في الخارج أي المقابل للذهني أو الذي تترتب الآثار على صفاته ، ولا في الذهن الذي هو عكس الخارج في المعنيين ولا في الإمكان لأن الوجود ليس في شيء منه إمكان ولا في الفرض والاعتبار لأنهما جهات الممكن فهو سبحانه ذات بحت أحدي المعنى ليس فيه احتمال كثرة أو تعدد بكل فرض واعتبار .

قلت : ومجهول النعت .

أقول : يعني أنه ليس في الإمكان سبيل إلى نعته إلا بما وصف به نفسه من آياته وآثار فعله فهو بالنسبة إلى ما سواه مجهول النعت .

قلت : وعين الكافور .

أقول : يعني أنه إنما يوجد بآثار فعله كالكافور الذي يوجد برائحته فيحتمل أن يراد بقولهم عين الكافور أنه تعالى هو ذات الكافور وهذا على مذهب القائلين بوحدة الوجود ، أي أن الكافور المكنى به عن الروائح التي هي مثال الحوادث هو ذاته لأنه عندهم هو الفاعل والمفعول ، وهو المؤثر والأثر وهذا عندنا باطل والقول به كفر ويحتمل أن يراد بقولهم عين الكافور أنه هو العين التي تفوح منها الروائح ، أي هو مبدأ الأشياء وهذا صحته وفساده تابعة لمقصود القائل به فإن أراد به أن ذاته تعالى مبدأ الأشياء فهو كالأول في الفساد وإن أراد أن فعله مبدأ الأشياء فهو حق .

قلت : وشمس الأزل .

أقول : مأخوذ من قول علي عليه السلام على نحو من الاستنباط

في قوله لكميل : (نور أشرق من صبح الأزل) ، حيث شبه المشيئة بصبح الأزل والصبح نور الشمس أي شمس الأزل والإضافة هنا بيانية .

قلت : ومنقطع الإشارات .

أقول : إن الإشارات الحسية والخيالية والروحانية والعقلية والسرمدية كلها تنقطع دون عز جلاله ، أما الأربع الأول فظاهر ، وأما الخامسة فهي وإن لم تكن هناك إشارة لينسب إليها انقطاع إلا أن المشيئة توصف بجهات تعلقاتها فوقوعها على المشاء وتعلقها به تعتريه [تعبر به] الإشارة عليه باعتبار المتعلق والتعلق وإن لم تكن الإشارة لاحقة لنفس المشيئة لأنها محدثة بها ولا يجري عليها ما أجرته فافهم .

قلت : والمجهول المطلق والواجب الحق واللاتعين .

أقول : تقدم بعض البيان للمجهول المطلق والواجب الحق ، وأما اللاتعين فالمراد منه معنى المجهول المطلق وذلك لأنه تعالى لا يتعين عند ما سواه بجهة من جهات التعيين على حال من الأحوال .

قلت : والكنز المخفي .

أقول : إشارة إلى قوله تعالى : (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف) أي أنه خلق الخلق ليعرف بخلقه وآثاره لا بذاته فهو كنز مخفي عما سواه مطلقاً وجد ذلك السواء أم لم يوجد وبه ظهر جواب ما استشكله بعضهم هنا ، فقال ما معنى مخفي وليس هناك شيء يختفي عنه ، والجواب بهذا وهو أنه مقتضى الأزل ذلك أما مع عدم الغير فهي سالبة بانتفاء الموضوع ،

وأما مع وجود الغير فلعدم إدراكه له تعالى ويرد هنا أيضاً إشكال وهو أن الظاهر من الكلام أنه قبل الخلق مخفي وأما بعد أن خلق الخلق فلا ، وجوابه أن المراد بالخفاء الخفاء المطلق الصادق على عدم المعرفة بالآثار وهذا هو المراد من الكنز المخفي فلما خلق الخلق عرف بما عرف نفسه به .

قلت : والمنقطع الوجداني .

أقول : يعني أن كل مدرك سواه سبحانه ينقطع وجدانه لذاته تعالى فهو لا يجده غيره بذاته ولا يفقده بآياته فهو سبحانه المنقطع الوجداني لما سواه .

قلت : وذات ساذج وذات بلا اعتبار وما أشبه ذلك .

أقول : ذات ساذج أي بحت خالص من التعدد والتكثير والتركيب ، لا في نفس الأمر ولا في الخارج ولا في الذهن لا فرضاً ولا احتمالاً وتجويزاً واعتباراً ، وذات بلا اعتبار يعني مجردة عن كل قيد حتى عن التجريد ، وما أشبه ذلك من الأسماء التي يطلقونها على الوجود الحق عز وجل .

قلت : وكلها عبارات مخلوقة تقع على مقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان .

أقول : يعني أن هذه الألفاظ المذكورة مثل الذات البحت والمجهول النعت إلخ ، هي ومعانيها التي تدل عليها مخلوقة خلقها الله سبحانه لعباده ليعرفوه بها لأنها تدل بصفة الاستدلال عليه لا بصفة الكشف له ، فإذا أطلقت هذه الألفاظ دلت على تلك المعاني التي هي العنوانات للذات ، وهذه العنوانات مظاهر له خلقها وجعلها محال أفعاله وإرادته وهي [فهي] وجهه إلى عباده يعرفه بها

من عرفه كما تعرف النار إذا رأيت الحديد المحماة بها ، لأنها أي الحديد المحماة محل فعل النار وتأثيرها وتلك المقامات لا تفقد في حال كما قال تعالى : ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ .

قلت : وهي موضوع علم البيان والذي يبحث فيه عنه هو المعاني وهي أركان التوحيد .

أقول : هذه المقامات هي موضوع علم البيان أي التوحيد كما قاله أمير المؤمنين عليه السلام ، يعني أن علم التوحيد يبحث فيه عن عوارض هذه المقامات الذاتية ، وليس موضوع علم التوحيد كما قاله المتكلمون إنه ذات الله تعالى لأن ذات الله لا تدرك فكيف يبحث عن عوارضها الذاتية مع أنه تعالى لا عوارض له إلا صفات هي عين ذاته بكل اعتبار أو أحكام المقامات التي هي عنوانه فإذا توجهت العبارات المطلقة والاعتقادات الصافية [الصادقة] وقعت على العنوان إن كانت من أهل المعرفة والإيمان ، والذي يبحث العارف فيه من المقامات هي المعاني أي أركان التوحيد وهو المستفاد من كلام أمير المؤمنين عليه السلام وعلي بن الحسين عليهما السلام لأن تلك المقامات عوارضها الذاتية هي المعاني أي أركان التوحيد ، وإلى هذا أشاروا عليهم السلام : بقولهم : (نحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا) و(لولانا لما عرف الله ومن عرفنا عرف الله) و(من لم يعرفنا لم يعرف الله ويعرفك بها من عرفك) و(من أراد الله بدأ بكم ومن وحده قبل عنكم ومن قصده توجه بكم) وأمثال ذلك من كلماتهم عليهم السلام .

الفائدة الثالثة
في الإشارة إلى القسم الثاني
وهو الوجود المطلق

الفائدة الثالثة

قلت : الفائدة الثالثة في الإشارة إلى القسم الثاني وهو الوجود المطلق .

أقول : لما جرى الاصطلاح في التقسيم على تسمية المقامات والعنوانات بالوجود الحق إذ لا يعرف منه إلا هي ناسب أن يجري هنا على تسمية هذه الرتبة التي هي أول التعينات بالوجود المطلق ، يعني أن هذا الوجود ليس هو الوجود الحق ولكنه غير مقيد بشرط يتوقف عليه ولا ينتظر به ، وليس مرادنا بالإطلاق ما يقولونه من أن المراد به الصادق على الواجب والممكن ، بل المراد من الإطلاق هذا المعنى لأنه لما كان الأزل لا تعين فيه وكان الإمكان أول التعين ولم يكن غيره هناك ليتوقف عليه كان تعينه في نفسه نفسه ومن جهة تعلقه متعلقه والتعلق معنى فعلي ، فتعيينه من ربه بنفسه وتعيينه بنفسه كان بالنسبة إلى ما سواه من المفعولات التي يكون حصولها متوقفاً على شيء سواه مطلقاً أي غير متوقف الحصول على شيء غير نفسه .

قلت : والتعين الأول .

أقول : يراد منه أول صادر بنفسه وهو المشيئة والإرادة والإبداع كما قال الرضا عليه السلام : (المشيئة والإرادة والإبداع ثلاثة أسماء ومعناها واحدة) وإنما تسمى هذه الرتبة بهذا الاسم لمقابلته [لمقابلة] مرتبة الأزل المسماة باللاتعين .

قلت : والرحمة الكلية .

أقول : إشارة إلى مبدأ الكون المشتمل على الفضل والعدل فإنه صفة الرحمن العامة وهي التي استوى بها على عرشه وهي التي وسعت كل شيء ، والرحمة الخاصة صفة الرحيم المختصة بالمؤمنين فالرحمة الكلية لها إطلاقان أحدهما يراد منه الفعل والمشية كما هو هنا ، وثانيهما يراد منه أول صادر عنه وهو الحقيقة المحمدية .

قلت : والشجرة الكلية .

أقول : يراد بهذه الشجرة الكلية إذا أطلقت أحد المعنيين السابقين وسميت بالشجرة لكثرة تطورها في مظاهرها وآثارها كالشجرة في تطورها إلى أصل ولقاح وغصون وورق وثمر .

قلت : والنفس الرحماني الأول .

أقول : هذا أيضاً يطلق على المعنيين السابقين فمعنى النفس الرحماني بفتح الفاء أن هذا الوجود تقوم به الوجودات الكونية تقوم صدور إذا أريد بالنفس الرحماني المعنى الأول أي المشية والإرادة والإبداع ، كما تقوم الحروف بحركة المتكلم بشفتيه ولسانه وأسنانه ولهاته ، وتقوم ركني إذا أريد به المعنى الثاني أي أول صادر عن المشية أعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله كما تقوم الحروف بالصوت الممتد من جوف المتكلم إلى الفضاء ، وإذا قيد بالأولى كما هو ها هنا احتمال أن يراد به المعنى الأول خاصة وأن يراد به الرتبة الثانية منه عند اعتبار تزييله كما يأتي إلا أنه هنا يكون الأنسب أن يراد به المعنى الأول .

قلت : والمشية والكاف المستديرة على نفسها والإرادة .

أقول : المشية هي الذكر الأول يعني أن الفاعل إذا أراد صنع شيء أول ما يذكره وتتوجه إليه العناية هو المشية ، وإذا تأكد ذلك العزم سمي إرادة . وهي ما روى يونس عن الرضا عليه السلام ، وسميت بالكاف لأنها هي أمر الله المعبر عنه بكن فالكاف إشارة إلى الكون وهو المشية أو أثر المشية ، والنون إشارة إلى العين وهي الإرادة أو أثر الإرادة فسميت المشية بالكاف لأنها منشأ الكون وهو الوجود ، وسميت الإرادة بالكاف بمعنى المشية وبالنون لأنها منشأ العين وبالمستديرة على نفسها ، لأن المشية هي الكاف وخلقها الله بنفسها فهي في الاعتبار كافٌ خلقت بكاف واستدارتها في اعتبار كونها علة معاكسة لاستدارتها في اعتبار كونها معلولة لأن العلة استدارتها استدارة فاعلية ، والمعلول استدارته استدارة مفعولية فلذا قيل لها الكاف المستديرة على نفسها لأنها باعتبار كونها معلولة تدور على نفسها باعتبار كونها علة .

قلت : والكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر .

أقول : مأخوذ من دعاء السمات للحجة عليه السلام : والكلمة هي المشية ، والمراد بها إما الإمكانية أو الكونية أو مطلقاً والعمق الأكبر على الأول هو الإمكان الذي هو محل الوجود الراجح ومتعلقه الذي وقته السرمد ، وعلى الثاني هو الممكنات كلها التي وقتها الدهر والكلمة حينئذ كالأول وقتها السرمد وإن كان متعلقها وقته الدهر وعلى الثالث هو العمق الأكبر مطلقاً ، أي سواء كان العمق الأكبر حقيقياً كالإمكان أم إضافياً كالممكنات وانزجر أي انفعل وانقاد أي العمق الأكبر بمعانيها الثلاثة .

قلت : والإبداع .

أقول : الإبداع هو الفعل وهو (خلق ساكن لا يدرك بالسكون) كما قال الرضا عليه السلام ، يعني أنه ساكن أي غير متغير لا أنه ساكن بالسكون الذي هو ضد الحركة لأن هذا السكون محدث به ولا يجري عليه ما هو أجراه .

قلت : والحقيقة المحمدية .

أقول : الحقيقة المحمدية لها عندنا إطلاقان قد نطلقها ونريد بها المقامات التي هي اسم الفاعل كالقائم الذي هو اسم فاعل القيام والقائم مركب في الحقيقة من فعل متقوم بفاعله تقوّم صدور ومن أثر فعل وهو القيام الذي هو الحدث ، وهذا المقام أعلى ما يحصل في الإمكان الراجح ومثالها الحديد المحماة بالنار فإنه لا فرق بين النار في تأثيرها وبين الحديد المحماة بها لأنها أثرت فتأثيرها إنما هو تأثير النار بها أي جعلت النار فعلها في الحديد والحديد محل فعلها ، وهذا الفعل أحدثته النار به لا بفعل غيره فمجموع الفعل وأثره كالقائم كالحديد المحماة بالنار فهذه الرتبة أول التعينات وأعلاها وهو المثل الأعلى بفتح الثاء والمثل الذي ليس كمثله شيء بكسر الميم وسكون الثاء لأن الله سبحانه خلقه آية له لا يدل على غيره تعالى ولا يدل على نفسه ولو كان مثله شيء لدل عليه ولو دل على غير الله تعالى لزم التشبيه وارتفع التوحيد وهذا هو التوحيد الخالص . وقد نطلقها ونريد بها أثر المشيئة الكونية وهو أول صادر من مشيئة الله وهو الوجود وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وهو العنصر الأول لكل محدث ، وهو نور الأنوار والمادة الأولى التي خلق الله كل شيء من شعاعها وهي بمنزلة

القيام ، فعلى المعنى الأول لا إشكال إذ لم يكن قبل ذلك شيء ، وعلى المعنى الثاني فعلى حصر الاصطلاح لأقسام الوجود في الثلاثة الأقسام فهل يكون هذا النور الذي هو أول صادر عن الفعل لاحقاً بالمطلق لعدم تقييده بشيء كما لا يتقيد الفعل ، أم لا يكون لاحقاً؟ بل هو من المقيد لأنه متوقف على قابليته وانفعاله وهو غيره فيه احتمالان وقد يستفاد من بعض الأخبار إلحاقه بالأول والله سبحانه أعلم .

قلت : والولاية المطلقة .

أقول : المراد بالولاية المطلقة السلطنة العامة لكل شيء دخل في ملك الله سبحانه في كل ما تتعلق به إرادة الله سبحانه ، والمعنى فيها مثل ما قبلها لأن الحقيقة المحمدية والولاية المطلقة اسمان على معنى واحد عندنا وإنما يختلف مفهومهما بالاعتبار .

قلت : والأزلية الثانية .

أقول : نريد أن هذه المرتبة [الرتبة] هي الرتبة الثانية عند ملاحظة التقسيم وحيث كانت الأولى هي الأزلية الأولى كانت الثانية هي الأزلية الثانية ، وأما قول علي عليه السلام : (أنا صاحب الأزلية الأولى) ، فيحتمل أن يراد منه الأولية الإضافية لأن الآزال كثيرة وكلها حادثة ، فإذا أطلق الأزل احتمل أحدها بخلاف ما لو قيل أزل الآزال فإنه لا يراد منه إلا الواجب الحق عز وجل وأن يراد منه الأولية الحقيقية ويكون المعنى أنا الذي ولايتي ولاية الله .

قلت : وعالم فأحبت أن أعرف .

أقول : إشارة إلى قوله تعالى : (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف) ، فإنه تعالى قبل التعريف كان كنزاً مخفياً ، وقد تقدم الكلام فيه فكان أول ما صدر في الإمكان محبته لأن يعرف فهذا مأخوذ من الحديث .

قلت : والمحبة الحقيقية .

أقول : المراد بالمحبة الحقيقية هو عالم فأحببت أن أعرف ، لأن المحبة تستعمل في الوجوب وهي ذاته ويعرف بالتقييد بالحقية وفي الإمكان الراجح وهي فعله ويعرف بالتقييد بالحقيقية كما هنا ، فالمحبة الحقية ذاته المقدسة والمحبة الحقيقية فعله وأول صادر عنه كما هنا .

قلت : وحركة بنفسها .

أقول : يراد به الفعل لأن معقوله أنه حركة إيجابية وكونه حركة بنفسها على حدّ خلق الله المشيئة بنفسها .

قلت : والاسم الذي استقر في ظله فلا يخرج منه إلى غيره .

أقول : مأخوذ من الدعاء عنهم عليهم السلام . والمراد أن الفعل اسمه تعالى ومعنى استقر في ظله تعالى أي أنه أقامه بنفسه فهو الاسم وهو الظل ، والضمير في ظله يجوز أن يعود إلى الله أي استقر في ظل الله تعالى وظل الله هو ذلك الاسم ويجوز أن يعود الضمير إلى ذلك الاسم ، والمراد من ظله نفسه كما في الحديث : (يمسك الأشياء بأظلتها) ويكون المعنى على الاحتمالين واحداً ومعنى عدم خروجه منه إلى غيره أنه لا تتكون منه الأشياء كما يذهب إليه ضرار وأصحابه وكثير من الصوفية بأن الأشياء مركبة من

وجود وهو مشيئة الله ، ومن ماهية وهي الآنية ولو كان كذلك لخرج منه إلى غيره ، فافهم الإشارة .

قلت : وهو المكنون المخزون عنده .

أقول : مأخوذ من حديث حدوث الأسماء المروي في الكافي فإنه هناك هو هذا والمعنى هنا مثل المعنى استقر في ظله .

قلت : وصبح الأزل .

أقول : مأخوذ من قول علي عليه السلام لكميل في قوله : (نور أشرق من صبح الأزل) أي من المشيئة .

قلت : وفعل بنفسه .

أقول : معناها مثل خلق الله المشيئة بنفسها .

قلت : وعالم الأمر .

أقول : عالم الأمر مقابل عالم الخلق من قوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ والأمر هنا في الآية يحتمل معناه الظاهري أي مرد الأمور كلها في الغيب والشهادة والدنيا والآخرة إلى حكمه . ويحتمل أن يراد به المشيئة ، ويحتمل أن يراد به الحقيقة المحمدية وقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾ وقول الصادق عليه السلام في الدعاء : (كل شيء سواك قام بأمرك) ، يحتمل الأمر فيهما الاحتمالين الأخيرين فإن أريد به المشيئة كان قيام كل شيء به قياماً صدورياً ، وإن أريد به الحقيقة المحمدية كان قيام كل شيء به قياماً ركنياً كما تقدم .

قلت : وما أشبه ذلك .

أقول : يعني من الأسماء التي يسمى بها هذا الوجود كما اصطالحوا عليه .

قلت : وصفة بدئه بنفسه .

أقول : أي كيفية بدئه على حسب ما تدركه الأفئدة المستنيرة بنور الله وهو في نفسه لا كيفية له ولا توصيف لأنهما إنما وجدا به فإذا أطلقا تبادرا إلى آيته ومثاله وعنوانه الذي في الأفئدة ، ومع هذا فلا يتوجه ذلك التوصيف إليه بذاته إذ لو صح ذلك في عنوانه صح فيه لأنه إنما يعرف به ، وإنما يتوجه إليه من حيث متعلقه فإنه تجري عليه الكيفية والتوصيف كما تعتبر الكثرة والتعدد في الحركة عند الكتابة باعتبار تعلقها بالحروف وإلا فهي في نفسها بسيطة ، وتسمى جهات التعلق بالمتعلقات رؤوساً ووجوهاً فلذلك نعتبر لها باعتبار تعلق رؤوسها ما يجري على متعلقاتها .

قلت : إن الله سبحانه قبض من رطوبة الرحمة بتلك الرطوبة نفسها بها .

أقول : يعني أنه تعالى قبض وقبض فعل منه من رطوبة الرحمة وهذه الرطوبة هي نفس قبض ولهذا قلت بتلك الرطوبة ، لأن قبض هذا هو الفعل المقبوض به ففسرته بقولي تلك الرطوبة وقولي من رطوبة الرحمة أعني المقبوض منه وفسرته بقولي بتلك الرطوبة ، فقولي بتلك الرطوبة تفسير لقبض أعني المقبوض به والمقبوض منه فقبض فعل مقبوض به ومقبوض منه لأن قبض هو نفس تلك الرطوبة المقبوض بها والمقبوض منها ، ولما كانت العبارة ضيقة ربما يتوهم أن (من) في قولي من رطوبة الرحمة للتبعيض أو

للابتداء فيلزم على الحالين ثبوت رطوبة الرحمة قبل قبض وأنا أريد أن رطوبة الرحمة هي نفس قبض ، رفعت ذلك التوهم بقولي بتلك الرطوبة نفسها وبينت أن المقبوض منها عين المقبوض بها بلا تغاير إلا في التعبير لضيق الألفاظ عن ذلك المعنى فبينته بتأكيدي بقولي (بها) ، لئلا يتوهم أنها في ذاتها باعتبار مأخوذ بها وباعتبار آخر مأخوذ منها أو هي مأخوذة ، بل مرادي أنها بلحاظ واحد واعتبار واحد مأخوذ بها ومأخوذ منها ومأخوذة يعني قبضت بها فلم يكن لها تحقق ولا ثبوت ولا ذكر في مرتبة من مراتب الوجود مطلقاً قبل قبضها بها ، فافهم .

قلت : أربعة أجزاء بها .

أقول : مفعول لقبض وأن المعنى في هذا هو عين المعنى الأول يعني أن الأربعة الأجزاء هي القبض والمقبوض والمقبوض به والمقبوض منه بلا تغاير حتى في الاعتبار ، وقولي بها أي بالأربعة الأجزاء التي هي حقيقة قبض أي رطوبة الرحمة فإن قبض هو تلك الرطوبة وهو تلك الأربعة الأجزاء ولهذا قلت بها ، فكل هذه الألفاظ المتعددة معناها شيء واحد لذاته لا تعدد فيه لا في نفس الأمر ولا في الخارج ولا في الذهن ، وإنما توجه الفؤاد في هذه الألفاظ المتعددة إلى المعنى البسيط باعتبار تعدد تعلقه ، فافهم .

قلت : ومن هبائها به جزءاً به .

أقول : يعني أنه قبض ذلك الفعل الذي به قبض الرطوبة المذكورة التي هي ذاته من هباء الرحمة أعني يبوستها وهي الرطوبة المذكورة بهذا المقبوض به ومنه جزءاً بذلك الجزء الذي هو نفس

الأربعة المذكورة سابقاً ، فالرطوبة نفس اليبوسة والأربعة عين الواحد وإنما اختلفت [اختلف] أسماؤها باعتبار الآثار المختلفة ولا يتوهم [لا تتوهم] أن هذا شيء ممتنع ولا تدركه العقول ، فإنك تسمي زيداً عالماً ونجاراً وخياطاً وكاتباً وليست هذه الأسماء المختلفة واقعة على متعدد في ذاته لأنه هو العالم هو النجار هو الخياط هو الكاتب وليس مرجع هو مختلفاً متعدداً ولكن بالآثار تكثرت أسماء صفاته وليس تكثر ذواتها ذواته ، وإنما سمي بها باعتبار آثارها . وكذلك أنت سميع أنت بصير أنت قدير وليست القدرة فيك شيئاً متميزاً غير البصر أو هو غير السمع بل يقال أنت وأنت لست بصفة من صفاتك وإنما هي لك فأنت أنت لا غيرك وسميت بها باعتبار الآثار . وإلى هذا المعنى أشار علي عليه السلام بقوله : (وكمال توحيدہ نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف) إلخ ، فمن فهم ما أشرت إليه فهم كلامه عليه السلام ، وإلا فلا ، وما أشرنا إليه من هذا النحو فإن الوجود المطلق ليس شيء [شيئاً] في الإمكان ولا من الممكنات أبسط منه إذ كل ما سواه منه [فبه] كان وعنه صدر فلا يتعدد ولا يتركب لأن التعدد والتركيب محدثان به .

قلت : فقدرها بهما في تعفين هاضمتها .

أقول : فقدر الجزئين أعني الأربعة الأجزاء الرطبة والجزء اليابس بهما أي بذينك الجزئين لأنهما هنا نفس قدر الذي هو فعل التقدير على نحو ما تقدم ، والمراد بهذا التقدير هو تقدير الحدود الفعلية والهندسة الإيجادية وهي عين هذا المقدر .

وقولي : في تعفين هاضمتها ، أريد به أنه لما اجتمعت الرطوبة

واليبوسة التي هي منشأ الحرارة حصل بهما التعفين لأن كل مكون لا بدّ له من تعفين بنسبته ، والتعفين لا يكون إلا بالحرارة والرطوبة فإن كان المكون مركباً كالمفاعيل تعددت الجهات فيه وتكثرت ، وإن كان بسيطاً مطلقاً كما في الفعل اتحدت جهاته وأحكام الجهات إنما تطلق عليه باعتبار متعلقاته عند تعلقه بها كما مر .

ولما كان كل مكون لا بدّ له من التعفين كما برهن عليه في الحكمة الطبيعية وكان هذا التقدير مكوناً بنفسه وجب أن يكون له تعفين يفرض سبقه عليه ، بينت ذلك بقولي في تعفين هاضمتها أعني أن هاضمة تعفين هذا التقدير حين تحققت في نفسها تحققت بهذا التقدير لأنها عينه بلا مغايرة وإن فرض سبقها عليه كما هو في متعلق الفعل من سائر المفعولات فقلت في تعفين هاضمتها ، أريد أنه قدر فيها لأنها هو .

والمراد بهذه العبارة إذا كانت في المفعول أن أجزاءه تنحل بعضها في بعض حتى تكون بطبخ الحرارة والرطوبة شيئاً واحداً لا اختلاف فيه ، والفعل لما كان شديد البساطة ألحق أحكام متعلقاته به في الاعتبار الفؤادي لا في الواقع الخارجي لشدة بساطته فيه ، وإنما ذكرت سابقاً أن الرطوبة أربعة أجزاء واليبوسة جزء واحد لأن الأجزاء الرطبة لو كانت أقل كان الغالب على الماء الغلظة ولا يصلح لاستعماله عبيطاً ، فإن الماء كما تحتاج إليه الأشياء في الأغذية التي هي مواد وجودها كذلك تحتاج إليه في الشرب الذي هو مزاج تلك الأغذية ، فلو قلت الأجزاء الرطبة لم يكن ماء ولو زادت لم تحصل المشاكلة ، يعني أننا نريد أن يكون بين الماء والتراب مشاكلة ليحصل التأليف للغذاء منهما ، والمشاكلة إنما

تحصل في الماء للتراب إذا انحل فيه شيء من التراب فإنه إذا انحل فيه وافق التراب في تركيب الغذاء كما يأتي والحالة المعتدلة في تركيب الماء ليشاكل التراب ولا ينفر منه أن ينحل في الأربعة الأجزاء الرطبة جزء من التراب فإذا زادت الرطوبة ضعفت المشاكلة وإن نقصت ضعف جانب المائية ، وإنما حصل الاعتدال في الأربعة لسرّ ظهر آثاره في الموجودات لا يسهل بيانه إلا بذكر أشياء لم تتم إلا بذلك . مثل الزوج له أربعة [أربع] نساء في الحال التام الذي يغلب فيه حصول العدل ولو زادت غلب عدم العدل ، ولهذا إنما حصل الزائد عليهن في النبي صلى الله عليه وآله لعدم حصول حيف في طبيعته ومع هذا فأعانه الله بقوله : ﴿ تَرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُوَيِّئُ إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ ﴾ الآية ، ومنع عنه الأئمة عليهم السلام للمشاركة للرعية ز ومثل كون الأشياء أربعة للشيء الواحد فإن الوجود يدور على خلق ورزق وحياة وممات وهو واحد والإنسان واحد وطبائعه أربع والعرش مربع والبيت المعمور مربع والكعبة مربعة كما في الحديث ، والكلمات التي بني عليها الإسلام أربع : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وأحرف الاسم الأعظم أربعة : التوحيد والنبوة والإمامة والشيعة والبسمة التي فيها سرّ القرآن وفاتحة الكتاب أربعة : الله والرحمن والرحيم واسم وإن شئت قلت بسم الله الرحمن الرحيم وهي واحدة والحاصل ربما تتوهم أن هذه الأمور إنما هي مناسبات لا تبتنى عليها أسرار الخليقة ، وأقول ليس كذلك ولكن لما لم يمكن بيان السر في نفسه الذي حصل عنه الأربعة قيل إنها مناسبات وهي حكم سترها الله سبحانه بحجب من الغيوب وأظهر آثارها في خلقه وجعل الآثار

دالة على الأسرار قال الرضا عليه السلام : (قد علم أولو الألباب الاستدلال على ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا) .

قلت : فانحلا بهما وانعقدا بهما وتراكما بهما .

أقول : يعني أن الأجزاء الرطبة والجزء اليابس انحلا أي ذات كل منهما بالآخر الذي هو نفسه حتى كان الاثنان واحداً على فرض حكم المتعلق وانعقدا كذلك أي جمدا كناية عن قيامهما بأنفسهما وتراكما كذلك أي اجتمع كل شيء منه بكل شيء منه ، مثاله كالهواء الذي جذبه من يريد الكلام إلى جوفه فيجمعه في المخارج وهو كناية عن حله ثم يقطع الحروف وهو عبارة عن عقده ثم يركب الكلام وهو عبارة عن تراكمه ، والحاصل معنى جميع ما سمعت هو أنه أحدث الفعل بنفسه بغير اعتبار تعدد فإذا أردت تفصيله على فرض ما لو كان مركباً فهو كما سمعت وعلى لحاظ عدم تركيبه فكما عبرنا به من اتحاد المقبوض به والمقبوض منه والقبض وهكذا إلى آخره .

قلت : وهذا هو المشيئة وهو المسمى بتلك الأسماء المتقدمة .

أقول : يعني هذا هو الوجود المطلق وهو الوجود الراجح والإمكان الراجح الذي ذكرنا كيفية بدء متعلقه ونسبناها له لما بين المتعلق وبين التعلق من المناسبة ولما بينهما وبين الفعل من مشابهة الصفة الفعلية فإن كل أثر يشابه صفة مؤثره التي عنها صدر .

قلت : ولهذا المقام في تزييل الفؤاد أربع مراتب .

أقول : لهذا المقام أي للوجود المطلق والإمكان الراجح والسرمد في تزييل الفؤاد أي في تمييزه وتقسيمه وتفريقه فإن غير

الفؤاد من المشاعر والمدارك لا تدرك شيئاً ولا حالاً من نحو هذا المقام من السمع والبصر والخيال والعقل لأنها إنما تدرك المكيفية المحدودة بحدود الحسية أو الخيالية أو العقلية بخلاف الفؤاد فإنه يدرك الشيء مجرداً عن كل سبحانه وعوارضه الذاتية والعرضية ، ولهذا جاز استعماله في هذا المقام البسيط العاري عن كل ما سوى محض ذاته ، وإنما قسمه إلى أربع مراتب بأجزاء [بإجراء] أحكام متعلقاته عليه كما مر ، فإنه لما اعتبر آثاره التي تشابه حدود ذواتها صفته وتعريفه ووجدها خرجت في هذه الأربع المراتب وقد قال عليه السلام : (العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية أصيب في العبودية) قال الله تعالى : ﴿ سَتْرِيَهُمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ إلخ الآية ، حكم على هذا المقام بتلك الأحكام وإن كانت باعتبار متعلقاته لا باعتبار ذاته وذلك لأنه وجده كلمة من الفاعل والكلمة إذا اعتبرها في نشوئها وبدئها وجدها كذلك أي في هذه الأربع المراتب فأجرى عليها حكمه لأنه آية تعريفها ، وهي أيضاً كلمة الله فكما أن المتكلم يأخذ بحركة جوفه من الهواء أربعة أجزاء رطبة أي حية لصلوحها لصوغ الحروف وكونها أربعة لأنها هي نسبة المادة الأولى إلى الصورة التي هي جزء واحد بالنسبة إلى المادة ، يعني أن صورة الحروف من ترتيبها وحركاتها بالنسبة إلى مادتها واحد من أربعة كما أشرنا إليه سابقاً ، مما يطول بيانه ويخفى برهانه ويصوغ ذلك الهواء المأخوذ حروفاً بعد حله بتسهيله في المخارج وإعطائه الأصوات منه أي من الهواء بها - أي بتلك الآلات - الفاعل بها من حركة اللسان والشفة والأسنان واللهاة ثم يركبه كلمة .

فالمرتبة الأولى الهواء المأخوذ إلى الجوف والثانية حله ومدّه ألفاً من الجوف إلى الفضاء وهو المسمّى بالنفس الرحماني في كل شيء بنسبته ، والثالثة صوغه حروفاً والرابعة تركيبه كلمة تامة مفهومة فكما أن الكلمة اللفظية التي هي فعل منك لا تتم إلا بهذه المراتب الأربع كذلك الكلمة الفعلية التي هي قول من الله لا تتم إلا بهذه الأربع المراتب فالكلمة اللفظية آية بيان الكلمة الفعلية .

قلت : فالأولى الرحمة والنقطة والسر المستسر والسر المجلل بالسر .

أقول : يعني فالمرتبة الأولى بالنسبة إلى توصيف المشيئة الرحمة مأخوذة من قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ﴾ يعني أن الرحمة سابقة والرياح علامة حصولها وبشرى بين يديها فأول التعيين والذكر الرحمة السابقة التي هي علة الإمكان وعلة الأكوان ويسمى أيضاً بالنقطة بملاحظة كون الكتاب التدويني مطابقاً للكتاب التكويني وبالعكس ، والكتاب التدويني أول ما صدر منه بسم الله الرحمن الرحيم وأولها الباء وأول الباء النقطة لأن الكاتب أول ما يكتب أن يضع القلم على القرطاس فتحدث به النقطة ثم يجر القلم فتحدث الباء وهذه النقطة صورتها النقطة تحت الباء ، وكونها تحت الباء كناية عن كونها حاملة للباء أي متقومة بها وأخذ لكل أصل اسم النقطة ، ومن هذا قال أمير المؤمنين عليه السلام : (أنا النقطة تحت الباء) ، والسر المستسر والسر المجلل بالسر ، مأخوذ من قول الصادق عليه السلام : (إن أمرنا هو الحق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السر وسر السرّ وسرّ مستسرّ بالسرّ وسرّ مقنع بالسر) ، وفي رواية :

(وسرُّ مجللاً بالسرِّ) ومعنى المجلل والمقنع واحد ويراد بهما هذه الرتبة من الفعل فهذه الأسماء الأربعة لهذه الرتبة من الفعل .

قلت : والثانية الرياح والنفس الرحماني الأولى بفتح الفاء المشار إليه بالانحلال .

أقول : يعني الرتبة الثانية تسمى بالرياح من قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ﴾ ويسمى النفس الرحماني بفتح الفاء الأولى لأن إطلاق النفس الرحماني في اصطلاحهم يختلف باختلاف أماكنه ، فالأولى هنا كالألف في التلطف بالكلمة فإنه يمتد من الجوف إلى الفضاء ومنه تقطع الحروف ، وهذا وإن لم يكن كذلك لأن الألف تقطع منه الحروف من ذاته أو من صفات ذاته وعلى الاحتمالين ولا يصلح مثلاً للفعل لأن المفعولات لا تقطع من ذات الفعل ولا من صفة ذاته ، وإنما يصلح الألف اللينة مثلاً للنفس الرحماني الثانوي الذي هو الرتبة الثانية من أول صادر من الفعل أي الموجود المعبر عنه بالعنصر الذي منه خلق كل شيء وبالماء الذي منه كل شيء حي ، نعم إذا أراد بالحروف المصاغة من الألف الذي هو النفس الرحماني الأولي رؤوس المشيئة ووجوهها المتعلقة بالمشيئات [بالمشاءات نسخة] الجزئية صلح مثلاً لذلك ، فالنفس الرحماني الساري في الأشياء بالقيومية الصدورية هو هذا وهو الأولي أو الكلمة بعد اعتبار تمامها [إتمامها] أو أنه سارٍ في وجوهها بالقيومية الركنية ، وأما النفس الرحماني القائم في الأشياء بالقيومية الركنية فهو الألف الثانوي الذي هو أول صادر من الفعل .

وقولي : المشار إليه بالانحلال الأول ، إذا لاحظ فيه ما ثبت في

العلم الطبيعي من أن كل مكون لا بدّ فيه من حلين وعقدين فالهواء المأخوذ للكلمة اللفظية يحل من الجوف ألفاً ممتداً إلى الفضاء ثم تقطع حروفاً وهو العقد الأول ثم تبسط للتركيب وهو الحل الثاني لاعتبار مناسبة بعضها لبعض وملائمتها له وعدم منافرتها ، ثم يركب هذا المحلول الثاني كلمة وهو العقد الثاني كذلك في الكلمة الفعلية فأولها [فأولهما] الرحمة ثم يمتد ألفاً وهو الحل الأول وهو الرياح في الآية الشريفة ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ ﴾ كما مر ، ثم تقطع حروفاً وهو السحاب المزجي وهو العقد الأولي ثم يحل لمناسبة التأليف كما أشرنا إليه في الكلمة اللفظية ثم تركيب الكلمة التامة وهو العقد الثاني ، فأشار بامتداد الألف وإرسال الرياح إلى الحل الأول وهو قولي المشار إليه بالانحلال الأول أي الحل الأول .

قلت : والثالثة الحروف المشار إليها بالانعقاد الأول وهو السحاب المزجي المثار من شجر البحر .

أقول : المراد بالحروف هنا بمعنى الأجزاء المفروضة فيه باعتبار متعلقه كما في الكلمة اللفظية وما يعتبر فيها من الحروف المقطعة من الألف ، أما أنه يشار إليها بالانعقاد الأول فذلك لازم لاعتبار كل من التأليف الاعتباري والحقيقي كل بحسبه لأنها صيغت حروفاً متميزة من الألف بعد أن كانت نفساً منبثاً ، وأما أنها هو السحاب المزجي فلملاحظة كون تلك الكلمة سحاباً متراكماً كما [متراكماً] في التشبيه عند سوقها وتوجهها إلى موات أرض القابليات ، فإذا مثلت بالسحاب كما في تأويل الآية أعني ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ ﴾ إلخ ، وذلك حين تراكمها الذي هو عبارة عن

تمامها كانت قبل التمام والتركيب تمثل بالسحاب المزجي الذي هو أول نشوئه فإنه ينشأ بخاراً من شجر في البحر والمراد أن الأبخرة التي تجذبها أشعة الشمس حال دورانها تحدث منها حين صعودها أوضاعاً كالشجر والمراد من البحر بحر البخار الصاعد بأشعة الشمس ، والحاصل السحاب المزجي هو ذلك البخار الصاعد قبل التأليف كما قال تعالى : ﴿ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ﴾ فالبخار الصاعد في السحاب بمنزلة الحروف المقطعة في الكلمة ، والسحاب المتراكم بمنزلة الكلمة بعد التأليف ، ودلالة الكلمة على المعنى بمنزلة نزول الماء من السحاب ووقوع الدلالة من الكلمة على ما يشاكل صفته من المعنى الميت المدفون في النفس بمنزلة وقوع الماء من السحاب على ما يشاكل صفته من النبات الكامن في مادته من الأرض الميتة ، ولل فعل ومتعلقه من المفعول الذي مادته من هيئة ذلك الفعل ما للكلمة ودلالاتها على المعنى ، ولل سحاب والماء النازل منه وارتباطه بما يشاكله من لطيف الأرض الميتة التي هي مادة النبات من الصفة والتمثيل أي للفعل ما للكلمة والسحاب من الصفة والتمثيل حرفاً بحرف فلذا سمي بالكلمة ومثل بالسحاب كما في تأويل الآية المذكورة سابقاً وغيرها .

قلت : والرابعة السحاب المتراكم والكلمة التامة والكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر والكاف المستديرة على نفسها .

أقول : المراد بالسحاب المتراكم المشيئة بلحاظها متعلقة بمفعولها لأنها حينئذ لا تعتبر فيها الاعتبارات الأول كما أن السحاب المتراكم لا يلحظ فيه جهة البخار وصعوده وانعقاده ، ولهذا قلنا الكلمة التامة هي التي لا يلحظ فيها تقطيع الصوت

وتأليفه وهي أيضاً الكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر أي التي انفل وانقاد، وهو إذا أريد بها المشيئة الإمكانية العمق الأكبر الحقيقي الإمكان الراجح وإذا أريد بها الكونية فهو الممكنات وجميع الأكوان وهو العمق الأكبر الإضافة والإمكان المساوي المقيد والكاف المستديرة على نفسها تقدم بعض بيانها .

قلت : وهذه المراتب إنما تعددت باعتبار التفصيل الفؤادي في كشفه .

أقول : إنما تعددت هذه المراتب في مراتبها في نفسها بالقياس إلى هيئة تعلقاتها بمتعلقاتها لما بينهما من المشابهة كما بين حركة يد الكاتب وبين الحروف من المشابهة في الهيئات وذلك باعتبار كشف الفؤاد لا في نفسها لأنها في نفسها في كمال البساطة الإمكانية ولهذا :

قلت : وإلا فهي شيء واحد بسيط ليس في الإمكان أبسط منه .

أقول : إنه في نفسه بسيط لعدم وجود شيء قبله يصلح أن يكون جزءاً يتركب منه إذ كل شيء فرض فهو من آثار فلا تتركب مما هو من آثاره ، وكل ما يتميز في الأوهام أو يتصور في النفوس أو يتعقل بالعقول فهو من أثره أو أثر أثره .

وقولي : ليس في الإمكان أبسط منه ، لإخراج الواجب تعالى وإخراج عنوانه لأنه وإن كان من الممكنات لكنه لا يعتبر في الإمكان إذ لو اعتبر في الإمكان لم يعرف الواجب تعالى به لأنه تعالى ليس في الإمكان فلا يعرف بما في الإمكان ، فلما كان ما سوى الله سبحانه ممكناً وقد خلق هذا العنوان دليلاً وجب أن يلحظ مجرداً عن الإمكان ليعرف به عز وجل .

قلت : خلقه الله بنفسه فأقامه بنفسه وأمسكه بظله .

أقول : خلق الله ذلك الفعل الذي هو المشيئة بنفسه إذ لا يحتاج في إيجاد الإيجاد إلى إيجاد آخر لاستغنائه بنفسه عن غيره لا لئلا يلزم الدور أو التسلسل لأن لزوم الدور أو التسلسل ليس هو الدليل الذي نشأ عنه ذلك ، نعم هو دليل في المناقضة لإبطال دعوى المخالفة وكما كان مخلوقاً بنفسه لا بفعل آخر كذلك كان قائماً بنفسه لا بشيء آخر إذ ليس شيء غيره إلا الفاعل تعالى والفعل لا يقوم بالفاعل قياماً ركنياً لأنه المراد هنا ، نعم هو قائم به قياماً صدورياً لكن نريد بالقيام هنا القيام الركني ، وكذلك المعنى في أمسكه بظله يعني أنه تعالى أمسك بالفعل بظله والضمير في بظله يعود إلى الله سبحانه ويكون المراد منه نفس ذلك الفعل كما في الدعاء : (وباسمك الذي استقر في ظلك فلا يخرج منك إلى غيرك) ، إذ المراد بالظل نفس ذلك الاسم وإن قلت إن الضمير يعود إلى الفعل جاز والمراد به نفسه ويعود المعنى كالأول كما في الدعاء : (يمسك الأشياء بأظلتها) أي بأنفسها ، والمراد أنه تعالى يمسك كل شيء بمادة ذلك الشيء إذ كل شيء إنما يتقوم بمادته وهي في كل شيء بحسبه .

قلت : وذلك في العمق الأكبر على حدّه الأعلى فهو المحدد للعمق الأكبر والعمق الأكبر محدد له لا يفضل أحدهما عن الآخر .

أقول : يعني أن المشيئة التي هي الفعل إذ لا مشيئة لله غير فعله لأنه تعالى لا يفكر ولا يهيم ولا يتروى هي مطابقة للعمق الأكبر الذي هو الإمكان وهو مطابق لها لا يزيد الإمكان عليها فيكون

شيء من الإمكان لا تتعلق به المشيئة ولا يزيد على الإمكان فتكون قد وقعت على غير الإمكان ليس غير الإمكان إلا الواجب تعالى [و] لا تتعلق به المشيئة ، بل هي مطابقة للإمكان وهو مطابق لها لأنها كفوه فالمشيئة آدم الأول والإمكان حواه .
قلت : وهذا هو فعل الله .

أقول : يعني أن الوجود المطلق هو فعل الله سبحانه وهو الإبداع والاختراع والإرادة والمشيئة وهذا ظاهر .

قلت : وحيث علم بالضرورة أن هيئة المفعول من حيث هو مفعول هيئة الفعل كالكتابة فإن هيئتها هيئة حركة اليد فعلى حسب هيئة حركة يد الكاتب تكون كتابته وجب أن تكون تلك الجهات المعتبرة في الفعل على جهة البساطة والاتحاد تكون بنحوها في المفعول على جهة التركيب والتعدد .

أقول : يعني أن هيئة حركة يد الكاتب للألف كهيئة الألف ولا يكون بتلك الحركة حرف الباء لأن هيئتها غير هيئة حركة كتابة الألف ، وهكذا حُسن الكتابة يدل على اعتدال حركة يد الكاتب وبالعكس ، لأن كل أثر يشابه صفة مؤثره القريب الذي عنه نشأ كما مثلنا بحركة يد الكاتب فإن هيئة الحرف تشابه هيئة الحركة المحدثة له وهذا ظاهر [بقي شيء] وهو أن الحركة في نفسها بسيطة لأنها الانتقال والتوجه إلى جهة ما ، وهذا صادق على جميع وجوه الحركة في إحداث كل حرف فهي في الحقيقة بسيطة في كمال البساطة وإنما تعتبر فيها المغايرة إذا نسبنا بعض الوجوه إلى بعض لا في نفسه بل من جهة تعلقه بمفعوله الذي هو الحرف ، وأما المغايرة في الحروف فهي حقيقية لأن هيئة كل حرف جزء ماهيته

بخلاف مغايرة هيئات وجوه [وجود] الحركة فإنها ليست لذاتها لتكون جزء ماهية ذلك الوجه وإنما هي لمتعلقها والذي هو جزء ماهيتها هو الانتقال المبهم المتعين بالتعلق بالحرف الخاص .

فإن قلت : هذا جزء ماهية الفعل الكلي والكلام إنما هو في الجزئي .

قلت : نحن هكذا نريد لأن وجه المشيئة المختصة بزيد من حيث خصوص زيد وتعلقها به لا تصلح لعمرو فالمغايرة حينئذ حقيقية والتعدد حقيقي لأنه إنما يتحقق مع التعلق الخاص والتعلقات الخاصة متعددة ، لكن الوجه المتعلق إذا نظرت إليه في نفسه لم تجد المغايرة إلا اعتبارية أي باعتبار التعلق وهو الذي أردناه فهو في نفسه لا تكثر حقيقي فيه ولا تركيب ولا تعدد ، والذي نجده منها فهو باعتبار ارتباطه لمتعلقه ونحن لم نجرده عن التعدد والمغايرة باعتبار تعلقه لأن تعلقه من حيث الفعل واحد ومن حيث المفعول كثير كالوجه المقابل للمرايا ، فإن التعدد والكثرة والمغايرة إنما هي في التعلق من حيث المرايا لا من حيث الوجه ولا من حيث خصوص المقابلة لأن خصوص المقابلة وإن كان فيها مغايرة اعتبارية نظراً إلى المرايا وجهاتها لكنها بالنظر إلى الوجه وإلى نفسها ليس كذلك .

قلت : وإن اختلفت المفعولات بحسب مراتبها في قوة التركيب وضعفه وظهوره وخفائه وكثرته وقلته وفي كثرة التعدد وقلتها وظهوره وخفائه .

أقول : يعني أن الفعل على حال بساطته في حال واحد وإن اختلفت متعلقاته في التركيب في قوته كما في العوالم السفلية

الظاهرة وضعفه كبسائط المركبات كالأفلاك بالنسبة إلى الأجسام السفلية في ظهور التركيب كالأجسام وخفائه كالنفوس والعقول حتى إن أكثر الحكماء والمحققين أنكروا تركيبها ، بل جعلوها بسيطة الحقيقة حقيقة والحق أنها مركبة للأدلة العقلية والنقلية وهي كثيرة . فمن العقلية ما برهن عليه وعلم بالضرورة أن كل مصنوع فله جهتان جهة من ربه وجهة من نفسه وهذا ظاهر ، إذ لا يعقل مصنوع بدون ذلك ، ومن النقلية مثل قول الرضا عليه السلام لعمران الصابىء : (إن الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي أراد من الدلالة عليه) انتهى ، وفي كثرة التركيب كالعوالم السفلية فإنها مركبة من كل جهات ما فوقها وفي قلته كالمفعول الأول فإنه مركب من فعل وانفعال خاصة وفي كثرة التعدد وذلك كالمركبات من المركبات كما برهن عليه في العلم الطبيعي في تركيب الإنسان الفلسفي الذي هو أنموذج الإنسان الآدمي وأنه مركب في أطوار كثيرة وقد قال عز من قائل : (يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم) وهذا ظاهر وفي قلته أي قلة الكثرة يعني أن الكثرة مختلفة المراتب فكثرة كثيرة أي مكررة من كثرات متعددة وكثرة قليلة أي غير مكررة من كثرات متعددة ، بل من كثرة أولية فإن قلت لِمَ لم تقل وقلته قلت قد ذكرت قلة التعدد سابقاً وهنا ذكرت قلة الكثرة ، فافهم ، وفي ظهور التعدد كالأمر الكلية وخفائه كالأمر الجزئية فإنها في الظاهر لا تعدد فيها مثل زيد ، وفي الواقع وفي نفس الأمر هو متعدد ولهذا يسمى الشخص في الواقع بالقرية والبيت وذلك لتعدد أمثاله وأمثاله وأوصافه كما في

تأويل قوله تعالى : ﴿ لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلِثْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا ﴾ وفي قوله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْقَرْيَاتُ أَهْلَكْنَاهُمْ ﴾ ، ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ﴾ وأمثال ذلك مما يعرفه أهله ، وأما تعدد أوصافه فكلام زيد وسمعه وبصره وحرارته وبرودته وحركته وسكونه وأمثال ذلك من طبائعه وقواه وآثاره وأحواله كلها مثله لو برزت لك معه لم تفرق بينه وبين وصفه إلا أنه يستمد عن نفسه ووصفه يستمد عنه ، فافهم .

قلت : لأنها في الفعل على نحو أشرف ليس في الإمكان نحو أشرف منه .

أقول : لأنها أي لأن الجهات المعتبرة في الفعل مما فرض من صفة النشو والتعدد والتركيب المشار إليها سابقاً على نحو أشرف ليس في الإمكان نحو أشرف منه . وذلك لأن تزييل الفؤاد لها كما أشرنا له لم يلحقها لذاتها ولو كان باعتبار متعلقاتها وإنما فرض لحوقها بها باعتبار متعلقاتها في آية معرفتها في النفوس المجردة ، فإن النفس العليا أعني الفؤاد إذا توجه إلى معرفتها كان آية لها ودليلاً عليها فتظهر فيه إمكانات تلك الجهات في لحاظ متعلقاتها وهذا معنى قولنا ليس في الإمكان أشرف منه وذلك لتنزه ذات الفعل عن كل ما يفرض لأن تلك المفروضات آثاره ، كما تقدم .

قلت : ولهذا كان في أكمل مراتب البساطة الإمكانية بحيث لا يكاد تعتبر فيه جهة تعدد إلا من جهة التعلق .

أقول : وما كان من جهة التعلق لا يلحقه ولو بواسطة جهة التعلق إلا في جانب المتعلق وفي محل الاعتبار أعني الفؤاد لأنه آية ذلك التعريف كما مرّ مكرراً .

قلت : وهذا هو الجواز الراجح الوجود وهو الوجود المطلق أي الوجود لا بشرط وهو المشيئة والعزم على ذلك هو الإرادة .

أقول : إن قولنا هو الجواز الراجح الوجود بالنظر إلى قولهم في حق الواجب تعالى واجب الوجود وفي حق المحدث ممكن الوجود أي جائزة فمعنى العبارة الأولى امتناع العدم عليه ومعنى الثانية تساوي العدم والوجود بالنسبة إليه والمشيئة ليست في رتبة الأول ولا مساوية للثاني ، فلذا قلنا إنها راجح الوجود وعلّة مأخذ الراجحية أن المقتضى موجود وقد اقتضى شيئاً غير مشروط بغير نفسه فكان مطلقاً غير مقيد وإن لم يجب على المعنى المصطلح عليه لكون المقتضى قائماً بغيره قيام صدور فكان بوجود الاقتضاء على جهة التنجيز من الغير راجحاً وهو مرادنا بقولنا لا بشرط ، إذ الوجود بشرط شيء وبشرط لا شيء وجود مقيد وهو من التساوي بكلا قسميه وقولي وهو المشيئة ، أشير إلى أن المشيئة هي الذكر الأول بقريئة قولي والعزم على ذلك هو الإرادة ، وذلك إشارة إلى ما في رواية يونس .

قلت : ومعنى أنها خلقت بنفسها أنها خلقت لا بمشيئة غيرها .

أقول : وهذا ظاهر وقد تقدّم بيانه فلا فائدة في إعادته .

قلت : ونظيرها أبونا آدم عليه السلام : فإنه لم يكن من أب وأم غيره وإنما كان بنفسه وكان البشر منه بالتناكح والتناسل فكذلك المشيئة كانت بنفسها من غير أب وأم غيرها وكانت الأشياء منها بالتناكح والتناسل .

أقول : إنما كان آدم عليه السلام نظيرها لأنها هي آدم الأول

كانت مركبة من مادة وصورة والمادة والنور والصورة هيكل التوحيد وآدم عليه السلام أبوه مادته وأمه صورته فليس له أب ولا أم غير مادته ، وصورته كذلك المشيئة التي هي آدم الأول ليس لها أب ولا أم إلا المعنويين أي المادة والصورة وإنما كانت بنفسها ، وكما كانت ذرية آدم أبينا عليه السلام منه بالتناكح والتناسل كما هو معلوم كذلك المشيئة التي هي آدم الأكبر فإن ذريته التي هي وجوه المشيئة الخاصة بكل مصنوع إنما نشأت في أنفسها من المشيئة الكلية بتعلق المشيئة الكلية بالإمكان تعلقاً خاصاً كل تعلق هو منشأ فعل خاص بخصوص ذلك المتعلق ، وهذا الفعل هو ذلك الوجه الخاص بذلك المتعلق الخاص ، وهو أي ذلك الفعل هو ابن تولد من الفعل الكلي أي المشيئة الكلية بنكاحه أي الكلي للإمكان وهو أي نكاحه تعلقه بخصوص متعلق ، لأن وجود المتعلق الخاص شرط لظهور ذلك الوجه الذي هو الولد كما أن ذلك الوجه علة لوجود ذلك المتعلق ويظهر أن متساوقين كالمشيئة الكلية مع الإمكان الكلي فتلك الوجوه الفعلية الخاصة بكل مصنوع تولدت من المشيئة الكلية بالتناكح والتناسل ، فالتعلقات الأولية آباء والتعلقات المترتبة على الأولية أبناء .

قلت : ومعنى قولنا من غير أب وأم غيره في آدم عليه السلام : أنه كان من مادته وهو الأب ومن صورته وهي الأم .

أقول : معنى قولنا من غير أب وأم غيره ، أن له أباً وأمّاً لكنهما ليسا مغايرين له حقيقة لأنه عبارة عن مجموعهما وليس مرادنا أنه لا أب له ولا أم أصلاً حتى المعنويين إذ المتكون يمتنع أن يتكون من غير أصل سواء كان سابق الوجود عليه أم مساوق الوجود كما نحن

فيه ، والمشیئة التي هي آدم الأكبر الأول كذلك وهو قولي وكذا في المشیئة وإنما مثلت بآدم أبينا لأنه المثل لآدم الأكبر . وقد قال الرضا عليه السلام : (قد علم أولو الألباب أن الاستدلال على ما هناك لا يعلم إلا بما هاهنا) .

قلت : وكذا في المشیئة إلا أنهما في المشیئة وجدا بأنفسهما أي وجد كل واحد بنفسه وبالآخر .

أقول : يعني أن مادة آدم أبينا عليه السلام وجدت بفعل الله وكذا صورته أي بفعل الله وبالمادة تبعاً لها ، وأما مادة المشیئة يعني آدم الأكبر وجدت بنفسها وبصورتها وصورتها وجدت بنفسها وبمادتها لعدم المغايرة بينهما في أنفسهما وعدم كون أحدهما علة أو معلولاً .

قلت : ومعنى ذلك أنه وجد مقبولة بنفسه وقابله بالآخر ولا إيجاد لهما إلا بأنفسهما وما سواها أوجد مقبولة بالفعل وقابله بالتبعية على ما نبينه .

أقول : معنى هذا الذي ذكرناه أنه وجد مقبولة أي مادته بنفسه وقابله أي صورته بالآخر أي وجدت مادته بصورته لأنها شرط ظهور المادة فوجودها بها [به] وجود صوري ووجد صورته بمادته لأنها شرط تحقق الصورة ووجودها بها وجودي مادي وهذان في المشیئة وجود كل بنفسه كما مر ، ولهذا قلنا ولا إيجاد لهما أي للمادة والصورة إلا بأنفسهما يعني الوجود الحقيقي فوجود المادة بالمادة والصورة بالصورة وإن وجدا بالآخر في غير المشیئة للمغايرة لكنهما فيها واحد ، يعني أن قولنا وجد أحدهما بالآخر هو معنى

وجد بنفسه لأن الآخر نفسه أي هو بلا مغايرة ، ولهذا قلنا وما سواها أي ما سوى المشيئة وجد مقبولة أي مادته بالفعل أي المشيئة وقابله يعني الصورة بالتبعية على ما سنبينه من أن المراد بكون الماهية أعني الصورة موجودة بالتبعية ليس كما قالوا من أنها ليست مجعولة ، وإنما المجمعول هو الوجود لكنها لما توجه الجعل إلى الوجود انجعلت تبعاً لجعله من غير أن تشم رائحة الوجود والجعل إلا تبعاً للوجود على قول بعضهم ، ولكننا لا نريد هذا المعنى وإنما نريد بالتبعية أنها مجعولة بجعل غير جعل الوجود إلا أنه مترتب عليه بمعنى أخذه منه ، فنسبته إلى جعل الوجود كنسبة الماهية إلى الوجود أي نسبة الواحد إلى السبعين لاشتقاقه منه كاشتقاقها من الوجود ويأتي توضيحه .

قلت : ومعنى أن الأشياء كانت منها بالتناكح والتناسل أن المادة هي الأب والصورة هي الأم على ما نبين لك ، فنكحت المادة الصورة على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله فولدت الصورة الشيء .

أقول : معنى كون الأشياء بالتناكح من المشيئة أن المشيئة أنكحت المادة الصورة فنكحت المادة الصورة بإنكاح المشيئة على ما كتب الله في الكتاب الوجودي أي التكويني يعني على نحو إنشاء الحكمي المتقن وعلى سنة نبيه ، لأنه سبحانه أقامه في سائر عالمه [عوالمه] مقامه في الأداء فهو يؤدي إلى الخلق عن الله عز وجل في التكويني كما يؤدي عنه في التشريعي ، فكان التناكح والتأليف والنمو على مقتضى الحكمة التي هي شرع كتاب الله التكويني وسنة نبيه عليه السلام كذلك ، لأن الله عز وجل يوجد على سنة الحكمة

ويكتب المفعولات على ما هي عليه في نفس الأمر والواقع وكون ذلك واصلاً إلى المفعولات بواسطة نبيه صلى الله عليه وآله هو معنى سنته وهو التلقي من الخالق والأداء إلى الخلائق فلما نكحت المادة التي هي الأب الصورة التي هي الأم تميزت الأشياء بصورها أي في بطن أمهاتها لأن الصورة هي الأم كما يأتي فولدت الأم التي هي الصورة الشيء المتكون من المادة والصورة .

قلت : والمشية هي آدم الأول عليه السلام وخواؤه هي الجواز وهي كفوّه لا تزيد عليه ولا تنقص عنه كما أشرنا إليه سابقاً ، فافهم .

أقول : وذلك لما ورد (أن الله سبحانه خلق ألف ألف عالم وألف ألف آدم أنتم في آخر تلك العوالم وأولئك الأدميين) ، وفي بعض الأخبار (لم يخلق منها شيء من الطين غيركم) وأشارت الأخبار إلى أن المراد منها الأطوار والعوالم ويعلم من ذلك أن أول تلك الأدميين المشية وخواء ذلك آدم هو الجواز والإمكان بقول مطلق يعني إن أريد به المشية الإمكانية فالمراد بالجواز حينئذ الإمكان المطلق الراجح ، وإن أريد به المشية الكونية فالمراد بالجواز حينئذ المقيد للتساوي وإن تفاوتت مراتبه في السبق إلا أنها يجمعها كلها الوجود بشرط شيء ، وقولي وهي كفوّه ، معناه أنها لا تزيد ولا تنقص عنه ومعنى هذا كما تقدم أنه لا يكون شيء ممكن لا تتعلق به المشية ولا يكون شيء من المشية خارجة عن الإمكان إذ خارج الإمكان ليس إلا الوجوب والوجوب لا تتعلق به مشية [مشيئته] .

قلت : وهذا هو النار المشار إليها في قوله تعالى ﴿ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ فمكانه الإمكان ووقته السرمد .

أقول : هذا في التأويل هو النار المذكورة في القرآن المجيد يعني أن الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله التي هي الزيت في الآية تكاد أن تخرج في الكون قبل التكوين وذلك لشدة قابليتها وقربها من مقام المشيئة ، فمثل للمشيئة بالنار وللحقيقة المحمدية بالدهن ، وللعقل الكلي المتكون من تعلق المشيئة بالحقيقة المحمدية بالمصباح المتكون من تعلق النار بالدهن ووقت الفعل هو السرمد ، وأما أول فائض من الفعل بل وأرض الجرز اللذين هما قبل العقل فعلى احتمال أنهما لاحقان بالسرمد لتقدمهما على العقل الذي هو مساوق لأول الدهر وعلى احتمال أنهما من الدهريات لأن السرمد إنما هو وقت للفعل وهما من المفعولات لا من الفعل وعلى احتمال أنهما برزخ بين السرمد والدهر فيكون وجههما في السرمد وفعلهما في الدهر .

قلت : فهو للسرمد كالأطلس للزمان فكما أنه ليس محدّبه في مكان ولا زمان وإنما المكان والزمان انتهيا به لم يتخلف أحد من هذه الثلاثة عن الآخر ، وكلما قرب من محدّبه من الجسم والزمان والمكان لطف ورق وكلما بعد منه كثف وغلظ .

أقول : فهو أي المشيئة بالنسبة إلى السرمد كالفلك الأطلس بالنسبة إلى الزمان فكان أن محدب الفلك الأطلس ليس في مكان لأنه محدد الأمكنة والجهات ولا في زمان لأن الزمان لا يكون إلا ظرفاً للجسم وليس وراء محدّبه جسم ليكون ما خرج من الزمان عن

محدبه ظرفاً له ، وهذا هو الحق في هذه المسألة التي تسافلت دونها عقول الحكماء وانحطت عنها أفهام العلماء ، ولقد كثرت فيها الأقوال واختلفت وتنافرت فيها الآراء واضطربت والحق هذا وهو أن المكان والزمان ظرفان للجسم وهما من مشخصاته والم مشخصات حدود الماهية وأجزاء القابلية والحدود والأجزاء مقومات للشيء فهي جزء ماهيته ولا يمكن أن يوجد جسم بلا مكان ولا زمان ، ولا مكان بلا جسم ولا زمان ، ولا زمان بلا جسم ولا مكان ، فكل واحد شرط للآخرين مقوم لهما فيجب بحكم هذه القواعد الضرورية أن تكون الثلاثة متساوقة إذا وجد واحد وجد الاثنان وإذا فقد فقد ، وهذا معنى قولي : وإنما المكان والزمان انتهايا به لم يتخلف أحد من هذه الثلاثة عن الآخر .

واعلم : أن الأجسام على ثلاثة أقسام : قسم لطيف جداً تقرب لطافته من عالم المثال كمحذب الفلك الأطلس ، وقسم كثيف جداً كالمركبات السفلية مثل الحجارة والتراب الكثيف ، وقسم متوسط بينهما كالأفلاك السبعة . وحيث كانت مشخصات كل شيء من نوعه في اللطافة والكثافة وكان المكان والزمان من الم مشخصات كما تقدم ، وجب أن يكون مكان محذب محدد الجهات وزمانه المتساوقين له كما مر ألطف ما يمكن فيهما بحيث لا يبقى لهما وجود فيما فوق ذلك وهما في الأفلاك الباقية متوسطان وفي الأجرام السفلية كثيفان غليظان ، كل شيء منهما بحسب ما يشخصانه وفي دليل الحكمة دليل هذا ، فإن سرعة حركة الفلك الأطلس وتوسط حركة الأفلاك وبطء المتحركات السفلية ذلك ، وأما فلك الثوابت فبطء حركته لكثرة تصادم الحركات المتعددة فيه

إذ لكل نجم حركة بخصوصه حركة تدوير أو حركة حامل . والذي يقوى في نفسي ثبوت أفلاك التداوير له وبهذه النسبة تعتبر المجردات فإن الدهر وقتها وهو في العقول كما في المحدد أطف منه في النفوس كما في الأفلاك السبعة وشدة كثافته وغلظه في الطبائع وجواهر الهباء كالأجرام السفلية ، فإذا عرفت هذا في الزمان وفي الدهر فاعلم أن السرمد ليس فيه تعدد ولا تغاير فاعتبار التفاوت بالنسبة إلى وجوه المشيئة إنما هو باعتبار تعلقها بمتعلقاتها على نحو ما ذكرنا وإنما ذكرنا هذا التقسيم والتفاوت في الأجسام على جهة الحقيقة لتعرف هذه النسبة هناك على جهة الاعتبار ، وقد أشار تعالى إلى شدة لطافته في قوله تعالى : ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ ولم يكن هذا في سائر الحوادث .

قلت : كذلك هذا الوجود أي الجواز الراجح كلما قرب من نفسه من الفعل والإمكان والسرمد لطف ورق حتى يكاد يخفى عن نفسه وحتى يكاد يظهر في كل شيء .

أقول : يعني أن هذا الوجود الراجح أعني المشيئة كلما قرب من نفسه أي من لحاظ العلية من الفعل والإمكان والسرمد ، ومن هنا بيانية أي كل واحده من الفعل ومن الإمكان الذي هو مكان الفعل ومن السرمد الذي هو وقت الفعل قرب من نفسه أي من جهة لحاظ عليته لنفسه لطف ورق ، أي لم يجد نفسه حتى يكاد يخفى عن نفسه أي لا يشعر بنفسه لكمال فنائه في وجه بقاءه ولم يجد نفسه حتى يكاد لا يخفى عن شيء من آثاره لكمال ظهوره بها لها .

قلت : وكلما بعد عن نفسه منها غلظ أي ظهر حتى يكاد يظهر في المفعولات وحتى يكاد يفقد منها .

أقول : وكل واحد من الثلاثة بُعد عن نفسه أي عن لحاظ عليته لنفسه منها أي من الثلاثة غلظ يعني ظهر حتى يكاد يظهر في المفعولات التي هي آثاره بالكلية أو الجزئية أي الركنية أي حتى يقال إن هذه الأشياء هي ذاته ، ولأجل عدم ملاحظة بعض الصوفية كضرار وأصحابه لعليته لنفسه قالوا : هو جزء الأشياء وركنها الأعظم وأن الأشياء مركبة من وجود هو الفعل ومن ماهية هي الحدود والمشخصات ، وظهر أيضاً حتى يكاد يفقد منها أي لا يكون علة لها ، وذلك عند عدم ملاحظة عليته لنفسه التي هي عليته لغيره لأن عليته لنفسه عين عليته لغيره فإذا لم تلاحظ لم تعرف المعلولية في المفعولات إذ لا تعرف إلا بملاحظة عليّة العلة .

قلت : فالإمكان والسرمد انتهى به .

أقول : يعني أنهما انتهى به وانتهى بهما وانتهى كل واحد منهما بالآخرين .

قلت : وكما أن المحدد والمكان في الزمان وهو والمحدد في المكان والزمان والمكان في المحدد أي كل واحد من الثلاثة حاوٍ للآخرين كذلك الفعل والإمكان والسرمد كل واحد منها حاوٍ للآخرين وكل واحد منهم بالآخر من الثلاثة .

أقول : هذه الكلمات يعلم معناها مما سبق وهو أن كل واحد منها حيث وجد وجد الآخران وحيث فقد فقد الآخران في الذات والصفات والتأثيرات .

قلت : إلا أن الوجودات الثلاثة على أوضاع ثلاثة فالواجب أزله ذاته ومكانه ذاته .

أقول : هذا القسم الأول مما يقال عليه الوجود وهو الواجب تعالى وهو واحد بكل اعتبار أي في نفس الأمور وفي الواقع وفي التعقل وفي الاحتمال والإمكان والفرض لا كثرة فيه ولا تعدد لا في ذاته ولا في صفاته ولا شريك له في أفعاله ولا في عبادته ، فله التوحيد الخالص ، ألا لله الدين الخالص .

قلت : والممكن الذي هو الوجود المقيد وهو جميع المفعولات مكانه غير زمانه وهما غير ذاته .

أقول : إن الأشياء المخلوقة لا يمكن أن تنفك عن التأليف المقتضي للتعدد والتكثُر والمغايرة ، فمشخصاته وإن كان إنما يتعين ويتشخص بها إلا أنها من حيث أنفسها ومن حيث مفهومها وقبل التأليف ولو اعتباراً مغايرة له فوجب اعتبار التعدد فيها فخلص التوحيد الحق لله سبحانه .

قلت : وأما الجواز الراجع فمكانه وزمانه بالنسبة إليه باعتبار الاتحاد والمغايرة بين ليس على حدّ الوجوب في الاتحاد ولا على حدّ الممكن في التعدد ، هذا بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى ارتباطه بالممكن فمتغايرة مغايرة أبسط من مغايرة الممكن ، فافهم .

أقول : إن الوجود الراجع أعني المشيئة إذا اعتبر مكانه الذي هو الإمكان ووقته أعني السرمد بالنسبة إليه كانا متحدين معه في نفس الأمر وفي الواقع مغايرين له في اعتبار الفؤاد فنسبته إلى الوجود الحق باعتبار عنوانه أي دليله أعني مقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان من حيث هي عنوانه ، وإلى الوجود المقيد أعني المفعولات نسبته التوسط وذلك باعتبار مدرك الفؤاد فهو بين بين ،

لأن الواجب لا يدرك من عنوانه التعدد والكثرة لا في الواقع ولا في التعقل ، والممكن يدرك منه التعدد في الطرفين وهذا الوجود الراجح لا يدرك منه التعدد في الواقع ويدرك منه في التعقل فهو بين بين ، وهذا مرادنا من قولنا ليس على حدّ الوجوب في الاتحاد ، ولا على حدّ الممكن في التعدد ، وقولي هذا بالنسبة إلى نفسه أي هذا التوسط المذكور هو بالنسبة إلى نفسه . وأما إذا اعتبرنا ذلك بالنسبة إلى ارتباطه أي تعلقه بالممكن المتعدد المتكثر ففيه تغاير وتكثّر باعتبار التعلق كما قلنا في التمثيل بحركة يد الكاتب في تعلقها بالحروف المتعددة المتغايرة المتكثرة ، ولكن ليس مثل تغاير متعلقه لأن تعدد متعلقه وتغايره ذاتي وتعدده ليس لذاته وإنما نسب إليه باعتبار متعلقه وهذا معنى قولي فمتغايرة مغايرة أبسط من مغايرة الممكن .

* * *

الفائدة الرابعة
في الإشارة إلى تقسيم الفعل
في الجملة

الفائدة الرابعة

قلت : الفائدة الرابعة في الإشارة إلى تقسيم الفعل في الجملة .

أقول : هذه الفائدة معنونة بتقسيم الفعل لأننا لما ذكرنا بعض ما يتعلق ببيانه اقتضى بيانه ذكر تقسيمه إلى هذه الأقسام في التسمية باعتبار متعلقه .

قلت : اعلم أن الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمفعولات ينقسم إلى أقسام :

فالأول مرتبة المشيئة وهي :

الذكر الأول كما قاله الرضا عليه السلام : ليونس .

أقول : الفعل إذا كان متعلقاً بوجود الشيء أعني كونه يسمّى مشيئة لأن الوجود هو أول ما يذكر به الشيء ، ولهذا قال الرضا عليه السلام : ليونس : (تعلم ما المشيئة ؟) قال : لا ، قال : (هي الذكر الأول . تعلم ما الإرادة ؟) قال : لا ، قال : (هي العزيمة على ما يشاء . تعلم ما القدر ؟) قال : لا ، قال : (هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء) الحديث ، ومعنى كون المشيئة هي الذكر الأول أن أول ذكر الله تعالى للشيء أن يذكره بكونه أي بأن يوجد كونه وإيجاد الكون الذي هو الوجود هو المشيئة ، والمراد بالذكر الأول المعنى المصدرى ومعناه الوجود على تأويله بالمفعول وعلى تأويله بالفاعل هو المشيئة .

قلت : والمراد أن الشيء قبل المشيئة لم يكن له ذكر في جميع مراتب الإمكان فأول ذكره معلوميته في كونه .

أقول : يعني أن الشيء إذا لم يكن شيئاً لم يذكر لأنه إنما يذكر بأنه هو وأنه شيء وشيئته إنما هو بوجوده إذ لا شيءية لما لم يوجد ، فأول أن يكون مذكوراً كونه شيئاً وهو كونه موجوداً وهو أول ما يذكر به ، والفعل المتعلق بتكوينه هو المشيئة فلأجل ذلك قال عليه السلام : (هي الذكر الأول) يعني أول ما يذكر به .

فإن قلت كيف يكون هذا أول الذكر والشيء مذكور في العلم قبل إيجاده .

قلت : قد قررنا أن الشيء أول كونه معلوماً كونه ممكناً وكونه ممكناً بالمشيئة الإمكانية فهو مذكور في المشيئة بما هو مشاء به ، ففي المشيئة الإمكانية هو أول ما ذكر في إمكانه وفي الكونية أول ما ذكر بها في كونه ، فإذا قيل المشيئة هي الذكر الأول للشيء صدق على المشيئتين إلا أنه هنا المراد به الذكر الأول الخاص المتشخص المتميز وهو لا يتحقق إلا في المشيئة الكونية وأما المشيئة الإمكانية فإنه وإن كان مذكوراً فيها قبل الكونية ، إلا أنه على وجه كلي لا يتخصص به بل يصلح له ولغيره كما إذا أخذت مداداً بالقلم لتكتب به اسم زيد فقبل الكتابة لم يكن زيد مذكوراً على جهة الخصوص والتعين بالمداد الذي على القلم لجواز أن يبدو لك فتكتب به اسم عمرو أو لا تكتب شيئاً فليس مذكوراً بمشيئتك الإمكانية على الحقيقة قبل أن تكتب به إلا على جهة الإمكان الذي تساوى فيه هو وعمرو وخالد والجبل والبحر وما أشبه ذلك ، فقولي لم يكن له ذكر في جميع مراتب الإمكان يعني على جهة الخصوص والتعين لا

مطلقاً ، وقولي : فأول ذكره معلوميته في كونه يعني به الذكر الخاص به كما قلنا .

قلت : ومثاله فيما يبدو لك أن تفعله فإنه لم يكن شيئاً قبل أن تذكره فإذا ذكرته كان ذكرك له أول مراتب وجوداته وهي كونه .

أقول : يعني أن الشيء الذي تريد فعله لم يكن له ذكر منك قبل فعلك وإلا لم يكن مفعولاً لك أو [و] أنك فعلته قبل هذا ، فإذا فقد من الأمرين كان عدماً قبل فعلك ليس بمذكور فإذا خطر على قلبك فعله فأنت ذكرته وهو معنى أنك شئت فعله بأول خطوره على قلبك ، وإذا تأكد العزم كانت الإرادة كما يأتي هذا مثال صحيح في حق من تكون منه إرادة وميل للفعل قبل أن يفعل ويتفكر ويتروى ، وأما الواجب عزّ وجلّ لم يكن كذلك لأنه لا يفكر ولا يهمل ولا يروي وليس له ميل إلى شيء ولا داع يبعثه على الفعل وإنما ذلك منه سبحانه فعله للشيء من غير سبق شيء على فعله فأول إيجاده وجود زيد هو مشيئته تعالى لإيجاد زيد لأن وجوده أول ما ذكره الله وهو وجوده .

قلت : والثاني الإرادة وهي العزيمة على ما شاء وهي ثاني ذكره ومعلوميته في عينه ولم يكن له وجود قبله إلا الذكر الأول الذي هو كونه وهو صدور الوجود قبل لزوم الماهية له .

أقول : هذا هو القسم الثاني من أقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه وهو الإرادة التي هي العزيمة على ما يشاء ، ويسمى الفعل بالإرادة إذا كان متعلقاً بالعين التي هي إنيته وماهيته وهي أي الإرادة ثاني ذكره لأن أول ذكره المشيئة وهذه الرتبة معلوميته في عينه أي أنه معلوم بعينه كما أنه في الرتبة الأولى معلوم بكونه وإنما

قلنا هنا إنها ثاني ذكره لأن أول ذكره المشيئة وبعد المشيئة الإرادة وهي ثاني ذكره .

وقولي : إلا الذكر الأول الذي هو كونه يعني أن ذكره الأول ذكره بكونه أي بوجوده قبل لزوم الماهية به إذ بعد لزومها له تكون العين أي الذات لأنها لا تتحقق إلا بالكون . واعلم أن الكون لا ينفك عن العين لتلازمهما في الظهور إلا أنه في التقدم الذاتي يكون الكون سابقاً في التحقق على العين بسبعين سنة وإن كانا في الظهور متساويين .

قلت : وبها تلزمه الماهية وبالمشيئة كانت الإرادة لترتبتها عليها .

أقول : وبها أي بالإرادة تلزم الماهية للوجود لأنها هي المثبتة لها فيه وإنما كانت الإرادة متأخرة عن المشيئة لأن الإرادة مترتبة على المشيئة ، وذلك لأن المشيئة هي الذكر الأول والإرادة هي العزيمة على ما يشاء فتكون مترتبة عليها أي على المشيئة لأنها العزيمة على المشيئة والعزيمة على الشيء مترتبة على سبق ثبوته .

قلت : والثالث القدر وهو الهندسة الإيجابية وفيه إيجاد الحدود من الأرزاق والآجال والبقاء والفناء وضبط المقادير والهيئات الدهرية والزمانية من الوقت والمحل والكم والكيف والرتبة والجهة والوضع والكتاب والإذن والإعراض ومقادير الأشعة وجميع النهايات إلى انقطاع وجوداته .

أقول : هذا هو القسم الثالث من أقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه وهو القدر ، والمراد به فعل الله المتعلق بالحدود .

وقولي : وهو الهندسة الإيجابية إلخ ، كما هو في قول الرضا

عليه السلام ليونس في تفسير القدر وربما فسرت بالحدود أو عطف عليها أريد به ما يشملها ، فإن الهندسة هي الحدود المعنوية والظاهرية كالأرزاق من الغذاء والعلوم وتعليم الصناعات والتمسير للأعمال الصالحات والطالحات والأسباب المؤدية إلى مسبباتها وكالآجال الابتدائية والانتهاية بمعنى أن كل شيء يحدث فله ابتداء معين وانتهاء مقدر . وكالبقاء أي أن كل شيء له بقاء في الأكوان مقدر لا يزيد ولا ينقص ، وكالفناء من الأكوان كذلك وضبط المقادير أيضاً كذلك يعني أنها من التقدير لأنها من المشخصات والهيئات الدهرية والزمانية كالحركات والسكنات والأوضاع والنسب ، وكالحدود الستة أعني الوقت والمحل والكم والكيف والرتبة والجهة إلخ ، فإن الهيئات الدهرية والزمانية تشمل جميع الحدود والمقادير والعطف عليها عطف تفسيري أو عطف خاص على عام ، وكالوضع بمعانيه الثلاثة أعني افتقار الجوهر الفرد إلى حيز وترتب أجزاء الشيء بعضها على بعض ، وترتب أجزاء الشيء على غيرها بل على الأمور الخارجية ، وكالكتاب والمراد به أن كل شيء فمن أسباب كونه وبقائه وتوصله إلى ما خلق له أن تكون جميع أحواله وأعماله وأقواله وحركاته وسكناته مكتوبة في الكتب الإلهية والألواح السماوية والأجرام السفلية وغير ذلك لاقتضاء الأسباب منها لمسبباتها ، فمنها المبادئ التي بها تكون الأشياء ، ومنها النهايات التي تكون عن الأشياء مثل الأول إن وجود زيد متوقف على إثباته في اللوح المحفوظ وفي الألواح الجزئية ، ومثل الثاني وجود أمثاله وصفاته ووجوده مقتضٍ لإيجاد أمثاله وصفاته في وجه اللوح ووجوه الألواح فلو لم يقتض وجوده ذلك لم تقتض

كتابته في اللوح المحفوظ وجوده ، لأن المقتضي من نوع واحد وإن اختلف في الشدة والضعف وكالإذن يعني أن كل شيء لا يخرج من الإمكان إلى الأكوان ومن الحركة إلى السكون ومن السكون إلى الحركة ومن حال إلى حال ومن الأكوان إلى الإمكان بمعنى أنه لا ينتقل من شيء إلى شيء ، بل ولا يبقى على حال إلا بإذن الله سبحانه وكالأعراض يعني أن كل شيء فجميع ما تنسب إليه من الأعراض بجميع ما يراد منها من مشخصاته ومعيناته وكذلك ما تلحق تلك الأعراض من الأعراض وأعراض الأعراض مثل الحركة وسرعة الحركة وشدة السرعة وهكذا ، وكذا مقادير الأشعة وأشعة الأشعة وهكذا أي إلى أن تنتهي وجوداتها وهو قولنا مقادير الأشعة وجميع النهايات إلى انقطاع وجوداته أي وجودات الشيء الذاتية والعرضية اللاحقة له واللاحقة للاحقة له وكل ذلك من أحكام التقدير ومتعلقاته وما يتعلق به من الفعل يسمى قدراً .

قلت : وفي هذا أول الخلق الثاني وبدء السعادة والشقاوة وبالإرادة كان القدر لترتبه عليها .

أقول : وفي هذا القسم أعني القدر من أقسام الفعل أول الخلق الثاني يعني أن الصانع إذا أراد أن يصنع شيئاً لا بد له من مادة يصنع منها الشيء فغير الله سبحانه يأخذ مادة مطلوبه مما صنع الله عز وجل ، وأما الله سبحانه فلم يكن عنده في ملكه شيء إلا ما صنعه فإذا أراد أن يخلق خلقاً خلق مادة ذلك المخلوق وصنعه من تلك المادة كالكتاب فإنه يصنع المداد أولاً ثم يكتب منه ما شاء ، فالخلق الأول هو صنع المادة والخلق الثاني هو الصنع من تلك المادة كما مثلنا ، فالمداد هو الخلق الأول والكتابة هو الخلق

الثاني وهو أن يأخذ حصة من المادة ويقدرها على حسب ما يريد ، فالتقدير هو الخلق الثاني وفيه السعادة والشقاوة مثل الخشب الذي هو الخلق الأول ليس فيه سعادة ولا شقاوة ، فإذا عمل منه باباً أو سريراً أو صنماً ثبت السعادة والشقاوة في الخلق الثاني لأنه محل التصوير والصورة هي الأم التي يسعد من يسعد في بطنها ويشقى من يشقى في بطنها كما يأتي بيانه إن شاء الله ، وقولي بالإرادة كان القدر ، مأخوذ من حديث الكاظم عليه السلام كما في الكافي : (وإنما كان القدر بالإرادة لأنها هي صنع المادة التي يتوقف التقدير عليها ولهذا قلنا لترتبه أي لترتب القدر على الإرادة) .

قلت : وهذه الأشياء المذكورة تجري في الخلق الأول على نحو أشرف وإنما ذكرت هنا لأنه محل الهندسة وهناك محل بساطة .

أقول : يعني أن هذه الأمور المذكورة أعني إيجاد الكون والعين الذي هو الخلق الأول وإيجاد الحدود والهندسة الذي هو الخلق الثاني وما فيهما من المراتب والتفصيل يجري في الخلق الأول أي الإيجاد الكون والعين فإننا مثلاً نقول في قول الصادق عليه السلام : (لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بسبعة : بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وأجل وكتاب ، فمن زعم أنه يقدر على نقص واحدة فقد كفر) أو (فقد أشرك) على اختلاف الروايتين ، وكذا في قوله على نقض بالضاد المعجمة وبالمهملة على اختلاف الروايتين وظاهر الروايات أن المراد بالشيء هنا هو المفعولات من الغيب والشهادة فإننا نقول : إنه أيضاً جارٍ في الأفعال لعموم الشيئية ولاشتراك الكل في مقتضيات الحكمة فلا فرق في ذلك بين الأفعال والمفعولات بل كل تلك الأمور السبعة تجري في كل شيء من

الحوادث في كل شيء بحسبه ، فالأشرف والأبسط تكون فيه بنحو أشرف وأبسط ، نعم هي في الخلق الثاني أظهر وأما في الخلق الأول فخفية ، فلأجل ذلك ذكرتها في ذكر الخلق الثاني ، ولهذا قلت وإنما ذكرت هنا أي في الخلق الثاني لأنه محل الهندسة أي الحدود والمقادير وهناك يعني الخلق الأول محل بساطة .

قلت : والرابع القضاء وهو إتمام ما قدر وتركيبه على النظم الطبيعي فالقدر كتقدير آلات السرير للطول والعرض والهيئة والقضاء تركيبها سريراً .

أقول : الرابع من الأقسام القضاء وهو إتمام ما قدر يعني أن الصانع إذا أخذ حصة من المادة وقدرها على ما يريد قضاها أي أتمها على الصورة المرادة له ، كالنجار إذا أخذ شيئاً من الخشب وقدره على هيئة السرير من طول وعرض نظمه وأتمه على نظمه الطبيعي ، وهو معنى أنه قضاه كما قال عز من قائل : ﴿ فَقَضْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ﴾ الآية .

قلت : والخامس الإمضاء وهو لازم للقضاء وهو إظهاره مبين العلل مشروح الأسباب لاجتماع مراتب التعريف لآثار الصفات الفعلية الإلهية فيه .

أقول : الخامس من الأقسام المذكورة الإمضاء وهو في الغالب لازم للقضاء بمعنى أنه لا ينفك عن القضاء ، ولذا ورد إذا قضاه فقد أمضاه ، لأن الشيء إذا تم كان في الغالب لا تعرض له موانع الإمضاء ، من جهة أن القضاء والإتمام إنما يكون من الفاعل لإمضائه وقل أن تكون الحكمة مقتضية لمجرد إتمامه خاصة ثم يبدو له محوه . نعم من جهة أنه بالإتمام لا يخرج من إمكان المحو

والتغيير والتبديل بل جاز عليه ذلك فربما جرت عليه المشيئة بالتغيير ، فلذا قلنا في الغالب . ومعنى الإمضاء إظهار الشيء تاماً ومعنى تمامه اشتماله على جميع ما له وما يترتب عليه ، ومن ذلك كونه مبين العلل مشروح الأسباب ليكون دليلاً ومدلولاً عليه ، ولو لم تظهر منه آثار المصنوعية لم يكن دليلاً ، ولو لم تبد منه ظلمة الآنية لم يستدل عليه وإذا لم يعرف منه الجهتان لم يحسن إيجاده الذي يتوقف الإمضاء عليه ، فلذا قلنا مبين العلل مشروح الأسباب لاجتماع مراتب التعريف ، يعني أنه إنما خلق ليعرف صانعه ويعرف به صانعه سبحانه فخلقه تعريف من الصانع سبحانه له ولغيره في جميع مراتب وجوده كالكون والعين والقضاء فإنها أي مراتب التعريف والتعرف فيها اجتمعت في رتبة الإمضاء لأنه إنما يكون بعد التمام فيجب أن يكون مبيّن العلل مشروح الأسباب أو لا تنتظر مرتبة للتعرف والتعريف بعده .

وقولي : لآثار الصفات الفعلية فيه ، معناه أن الآثار هي آيات التعريف وهي آثار الصفات لا آثار الذات كما توهمه بعضهم ، فإن الذات لا آثار لها وإنما الآثار لأفعالها ، وإنما قلت الصفات الفعلية لأن الآثار التي هي الآيات إنما هي آيات للصفات التي هي جهة المعرفة ، وليست آيات للأسماء ولا للذات لأن الأسماء لا تفيد المعرفة وإنما تفيد التعيين ، فتصدق مع التشبيه والتعدد والحدوث والتركيب وكذلك الذات إذ لا آيات لها إلا باعتبار أفعالها . وقولي فيه أي في الإمضاء لانتهاه كل الآثار والتعريف إليه .

قلت : فالأربع المراتب الأولى هي الأركان للفعل والخامس بيانها .

أقول : يعني أن المشيئة والإرادة والقدر والقضاء هي أركان للفعل الذي يتم به المفعول باعتبار متعلقاتها كما قلنا سابقاً فبالمشيئة كونه وبالإرادة عينه وبالقدر حدوده وبالقضاء إتمامه ، فهذه الأقسام وإن كانت واحدة باعتبار ذات الفعل لكنها باعتبار متعلقها أربعة وهي أركان للفعل أي لفعل المفعول الذي به يتم ، والإمضاء الذي هو الخامس بيانها كما تقدم لاجتماع مراتب التعريف لآثار الصفات الفعلية الإلهية فيه .

قلت : وبالقدر كان القضاء وبالقضاء كان الإمضاء .

أقول : هذا مأخوذ من حديث الكاظم عليه السلام قوله : (فبالمشيئة كانت الإرادة وبالإرادة كان القدر) إلخ ، بعضه صريح وبعضه في ضمنه .

قلت : فهذه الأربعة هي صبح الأزل .

أقول : قولي فهذه الأربعة إنما كان (كانت) إلى الفعل أربعة مع أنه واحد لأن تعدده في الأسماء إنما هو باعتبار متعلقه .

قلت : والنور الذي أشرق من صبح الأزل أربعة أنوار هي العرش الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته التي هي هذه الأربعة المراتب من الفعل .

أقول : النور الذي أشرق من صبح الأزل مأخوذ من قول أمير المؤمنين عليه السلام لكميل رحمه الله ومعنى ذلك الذي أشرق من المشيئة وهو نور واحد وهو الوجود وهو الحقيقة المحمدية وهو الماء إلا أنه بعد ارتباط القابليات به كان أربعة أنوار ، وهذا الانقسام من حكم الحكيم عز وجل بمقتضى القابليات وهذه الأنوار

هي مجموع الصفات الرحمانية التي استوى بها الرحمن عز وجل على عرشه أي ظهر بها ، يعني أظهر آثار سلطانه وقدرته فيها وبها أعطى كل ذي حق حقه بمقتضى قابليته ، وإنما كانت أربعة لأن مقتضى قابليات الوجودات الكونية أربعة الخلق والرزق والموت والحياة كما قال عز من قائل : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ وهذه الأنوار الأربعة هي العرش فهي أركانها فهو مركب منها فهي العرش وبها ظهر على العرش إذ العرش له إطلاقات وهذه إحداها ، وقولي التي هي هذه المراتب الأربع من الفعل ، أريد به أن المراتب الأربع من الفعل التي ذكرنا أنها تعددت باعتبار متعلقاتها أنها بلحاظ تعددها لتعدد متعلقاتها صدر عن كل واحد منها نور ، وتلك الأنوار الصادرة المتعددة باعتبار قابلياتها هي هذه الأربعة الأنوار التي هي مجموع العرش وأركان العرش بمعنى أن العرش مركب منها وينقسم إليها .

قلت : فالنور المشرق عن المرتبة الأولى هو ركن العرش الأيمن الأعلى وهو النور الأبيض .

أقول : الأول من الأنوار الأربعة المشرقة من صبح الأزل النور الأبيض هو المشار إليه في آية النور : ﴿ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾ الآية ، وهو العقل الكلي ، وعقل الكل كما في الأخبار وكلام الحكماء وهو القلم وهو أول الوجودات المقيدة وهو النور الأبيض ومنه ضوء النهار وعنه تصدر الأرزاق بواسطة ميكائيل لأن ميكائيل يستمد منه في إيصال الأرزاق إلى المستحقين ، وطبعه بارد رطب وهو الركن الأيمن الأعلى يعني الأول الباطن وهو أثر المشيئة من أقسام الفعل .

قلت : والنور المشرق عن المرتبة الثانية هو ركن العرش الأيمن والأسفل وهو النور الأصفر .

أقول : هذا النور الثاني المشرق عن المرتبة الثانية أعني الإرادة التي هي منشأ العين وتمام الخلق الأول وهو الروح المحمدي صلى الله عليه وآله ومن نوره خلقت البراق وهو النور الأصفر قال صلى الله عليه وآله : (الورد الأصفر من عرق البراق) وهو الركن الأيمن أي الأول الإضافي الأسفل أي الباطن الإضافي لأنه تحت النور الأول وظاهره ومنه اصفرت كل صفرة فيما دونه وعنه تصدر الحياة لكل حي بواسطة إسرافيل ، لأن إسرافيل يستمد منه الحياة وبه يفيض الحياة على ذوات النفوس والأرواح وطبعه حار رطب وهو أثر الإرادة من أقسام الفعل .

قلت : والنور المشرق عن المرتبة الثالثة هو ركن العرش الأيسر الأعلى وهو النور الأخضر .

أقول : هذا هو النور الثالث المشرق عن المرتبة الثالثة من الفعل أعني القدر وهو ركن العرش الأيسر أي الظاهر الأعلى أي الباطن الإضافي وهو النور الأخضر الذي اخضر منه كل خضرة فيما دونه ، وهو النفس الكلية واللوح المحفوظ وعنه يصدر الموت لكل ذي روح بواسطة عزرائيل لأنه يستمد منه وطبعه بارد يابس وهو أثر القدر من أقسام الفعل .

قلت : والنور المشرق عن المرتبة الرابعة هو ركن العرش الأيسر الأسفل وهو النور الأحمر .

أقول : هذا هو الرابع وهو النور المشرق عن المرتبة الرابعة من

الفعل أعني القضاء وهو النور الأحمر الذي احمرت منه كل حمرة مما دونه ، وهو الطبيعة الكلية وعنه يصدر الخلق بواسطة جبرئيل عليه السلام ، لأن جبرئيل يستمد منه في إيجاد الأشياء وطبعه حار يابس قال صلى الله عليه وآله : (الورد الأحمر من عرق جبرئيل عليه السلام) وهو ركن العرش الأيسر الأسفل أي آخرها أعني الأركان وظاهرها وهو أثر القضاء من أقسام الفعل .

قلت : فالبياض من المشيئة لكمال البساطة .

أقول : إنما كان النور المشرق عن المشيئة أبيض لكمال بساطتها وهذا النور أثر البسيط فيكون بسيطاً والبساطة تقتضي البياض ، كما أن التركيب يقتضي السواد ، وإنما قلنا لكمال البساطة لأن جميع الأقسام كلها بسيطة إلا أن المشيئة هو أول الأقسام وأول الإيجاد فلا يكون وجوده مترتباً على غيره بخلاف باقي الأقسام فإن كلاً منها مترتب على ما قبله فلا يكون كاملاً في البساطة لما لحقه من الترتب على الغير .

واعلم : أن العلماء اختلفوا في البياض هل هو لون أم لا ؟
ف قيل : إنه لون ويدل عليه ما روي عن علي بن الحسين عليهما السلام قال : (نور أبيض منه ابيض البياض) الحديث ، فلو لم يكن لوناً لما قال عليه السلام : منه ابيض البياض ، إذ قوله عليه السلام : (منه ابيض البياض) ، دليل على أن البياض لون صبغه صانعه من مادة البساطة . وقيل إنه ليس لوناً ويدل عليه الرواية الأخرى عنه عليه السلام : قوله (منه البياض ومنه ضوء النهار) فقوله منه البياض ، يدل على أنه صفة الوجود الذاتية إذ مقتضاه البياض لبساطته والحاصل أنه على كل تقدير فمنشؤه البساطة .

قلت : والصفرة من الإرادة لزيادة الحرارة في البياض .

أقول : إنما كان النور الصادر عن الإرادة أصفر لأن المشيئة لما كان الصادر عنها أبيض وكانت الإرادة التي هي تأكيد المشيئة زيادة طلب وميل وهو يقتضي الحرارة زيادة على المشيئة وكانت الإرادة متعلقة بمتعلق المشيئة الذي هو قبل تعلقها به أبيض أقلت الإرادة حرارتها على ذلك البياض الذي قلنا إن طبيعته بارد رطب فكان أصفر لانقلاب برودته إلى الحرارة فكان حاراً رطباً ، وإنما كان الحار الرطب في الكلبي أصفر لأنه طبع الحياة وهو معنى قولي لزيادة الحرارة في البياض .

قلت : والخضرة من القدر لاختلاط سواد الكثرة من أثر القدر بصفرة أثر الإرادة .

أقول : إنما كان النور الصادر من القدر أخضر لأن القدر تصدر عنه الحدود والهيئات وهي كثيرة والكثرة سواد كما أن البساطة بياض فلما كانت الكثرة متعلقة بذلك الأصفر لأن التقدير فيه اجتمع السواد والصفرة ، والخضرة تتركب [تتركب] منهما وهو معنى قولنا لاختلاط سواد الكثرة من أثر القدر بصفرة أثر الإرادة كما ذكرنا قبل ذلك .

قلت : والحمرة من القضاء لاجتماع بياض المشيئة بصفرة الإرادة في حرارة حكم القضاء بالإمضاء .

أقول : إنما كان النور الصادر عن القضاء أحمر لأنه مركب من النور الأصفر الصادر عن الإرادة ومن بياض النور الصادر عن المشيئة ، فهو مركب منهما بحرارة حكم القضاء بالإمضاء وهو حتم

التكوين ، وإذا اجتمعت الصفرة بالبياض في حرارة معتدلة حصلت الحمرة من الجزئين أعني البياض والصفرة كالزنجفر فإنه مركب من الزيتق الأبيض والكبريت الأصفر يوضعان بعد مزج بعضهما في بعض في نار معتدلة ليست بشديدة فيتكون منهما الزنجفر الأحمر وهو تكون طبيعي ، والعرض مركب من هذه الأربعة الأنوار التي دار عليها الوجود فليس شيء في الأكوان من ذات أو صفة غيب أو شهادة إلا وهو متقوم بهذه الأربعة .

قلت : ثم اعلم أنه إذا أطلق خلق قد يراد به جميع المراتب لصدقه عليها لغة .

أقول : لما ذكرت تقسيم الفعل باعتبار متعلقه ذكرت هنا جواز استعمال بعضها مكان بعض فقد يطلق خلق الذي هو معنى شاء الكون ويراد منه معنى برأ الذي هو معنى أراد ، ومعنى صور الذي هو معنى قدر وهكذا ، وذلك جائز بحسب اللغة الظاهرة المعروفة بين الناس وكثيراً ما يخاطب أهل الشرع عليهم السلام المكلفين بهذا لأنهم لا يعرفون إلا ما هو لغتهم ومصطلحاتهم وقد قالوا عليهم السلام : (إنا لا نخاطب الناس إلا بما يعرفون) ، نعم لو اجتمعت الأفعال المختلفة باعتبار متعلقاتها لزم أن يراد من كل فعل ما يخصه باعتبار متعلقه كما :

قلت : وإذا قيل : خلق وبرأ وصور فخلق بمعنى شاء أي أوجد الكون أي الوجود وبرأ بمعنى أراد أي أوجد العين أي الماهية بالوجود وصور بمعنى قدر أي أوجد الحدود .

أقول : إذا اجتمعت الأفعال دل كل فعل منها على إرادة تخصه دون ما يصدق عليه لغة فإذا قيل : خلق وبرأ وصور كان خلق بمعنى

شاء وبرأ بمعنى أراد وصور بمعنى قدر قال الله سبحانه ﴿هُوَ اللَّهُ
 الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ فترتب الأسماء الثلاثة على معانيها المختصة
 بها مع الاجتماع وإلا لما دلت عليها لأنها إذا صلحت لها ولغيرها
 في الافتراق والاجتماع كانت الثلاثة مترادفة مع أنها مختلفة
 المفاهيم ، فإذا دلت على معانيها المختصة بها كانت بمعاني أفعال
 تلك المعاني فخلق مع الاجتماع في الآية بمعنى شاء الذي هو الذكر
 الأول ، وفيه يوجد الكون أي الوجود الذي هو المادة الأولى
 عندنا ، وبرأ مع الاجتماع بمعنى أراد وفيه توجد العين أعني الماهية
 الأولى ، يعني بالمعنى الأول المتقدم فإذا قلنا الوجود بالمعنى
 الأول هو المادة الأولى المسماة في الأجسام مثل الخشب المركب
 من العناصر الأربعة ، والماهية الأولى بالمعنى الأول هي الصورة
 النوعية وهي انفعال المادة وهي أي الماهية الأولى في مثل الخشب
 الصورة الخشبية ، وإذا قلنا الوجود والماهية بالمعنى الثاني نريد
 بالوجود الشيء الموجود من حيث هو أثر فعل الله تعالى ، ونريد
 بالماهية الشيء الموجود من حيث هو فهذا مرادنا من الوجود
 والماهية بالمعنى الأول وبالمعنى الثاني ، فتنبه له فربما نذكر ذلك
 في موضع لا نبينه فلا تغفل وصور مع الاجتماع بمعنى قدر وفيه
 توجد الحدود والهيئات الذاتية والعرضية العينية والمعنوية .

قلت : وقال الله تعالى : ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾
 أي خلق كونه أي وجوده فسوى عينه بمعنى سوى ماهيته بوجوده
 أي جعل فيه ما إذا سئل أجاب .

أقول : هذا معنى ما تقدم وهو مع ملاحظة ما تقدم لا يحتاج إلى

بيان .

قلت : وإنما جيء بالفاء في عطف التسوية دون الواو لما بينهما من الملازمة كما مر ذكره وهذا في الخلق الأول .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر بأن قيل لِمَ أتى بالفاء في عطف سوّى على خلق وفي عطف هدى على قدر دون الواو ، ولم يأت بالفاء في عطف الذي قدر على الذي خلق والجواب إنما جيء بالفاء في عطف التسوية في قوله فسوى لما بين خلق وسوّى من الملازمة ، لأن خلق أثره الوجود وسوّى أثره الماهية أي العين ولا يتحقق في الظهور أحدهما بدون الآخر فلاجل عدم انفكاك أحدهما عن الآخر وتلازمهما أتى بالفاء الدالة على الترتيب لأن سوى مترتب على خلق وعلى عدم المهلة لتلازمهما ، وخلق فسوى يقع في إيجاد المادة والصورة النوعية وهو قولنا وهذا في الخلق الأول .

قلت : ﴿ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾ أي وضع حدود المتقدم ذكرها وهو الخلق الثاني .

أقول : قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِي قَدَّرَ ﴾ أي أوجد حدود ما أراد تعيينه الشخصي وتميزه بمشخصاته التي هي تلك الحدود المتقدم ذكرها من الأمور الستة والوضع والأجل والكتاب والإذن وقوله : ﴿ فَهَدَى ﴾ في تقديره لأنه أجرى تقديره على ما يقتضي الهداية لأن تقديره على نوع التعريف فيقتضي الهداية ببيان طريق الخير والشر ، فأما من قبل طريق الخير فلامثاله مقتضى التقدير فكان بالتقدير سالكاً طريق الخير ، وأما من ترك امثال مقتضى التقدير بعد التعريف جرى له التقدير بمشخصات إنكاره بعد الهداية إلى طريق الإجابة فكان بالتقدير الجاري على حسب قبوله سالكاً طريق الشر فقد هدى للخير بتقديره ، وإنما ضل من ضل بتركه مقتضى التقدير

بعد البيان ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ
 بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانُ اللَّهُ لِيُضِلَّ
 قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمَ مَا يَتَّقُونَ ﴾ فأبان سبحانه بأن
 الهداية في تقديره وهي تقتضي بيان طريق الخير والشر ، ليكون
 المكلف مختاراً بتمكينه من فعل الطاعة وفعل المعصية وذلك البيان
 والتعريف في هذا التقدير فهما متساوقان في الظهور وإن كان
 التقدير سابقاً في الذات ، ولأجل هذا عطف بالفاء المفيدة للترتيب
 بلا مهلة والتقدير أول الخلق الثاني وتمامه في القضاء وكمالها في
 الإمضاء .

قلت : ﴿ فَهَدَىٰ ﴾ أي دل على سبيل الهدى وعطف بالفاء لأن
 القدر به السعادة والشقاوة .

أقول : ﴿ فَهَدَىٰ ﴾ أي دل على سبيل الهدى إلى آخره كما ذكرنا
 معناه قبل هذا .

قلت : ففيه دل على الهدى فهما متساوقان في الوجود وإن كانت
 الهداية مغايرة ومتأخرة في الذات فعطف بالفاء .

أقول : قد تقدّم أيضاً بيان هذا قبل هذا .

قلت : ثم إن مراتب الفعل بجميعها اختراع وابتداع .

أقول : معنى هذين اللفظين قيل واحد وهو إيجاد المفعول لا من
 شيء قبله ليس بمحدث ، وقيل : اختراع الشيء لا من شيء وابتدعه
 لا لشيء وهما مرويان ، وقيل : الاختراع للكون والابتداع للعين
 فمعنى الأول شاء ومعنى الثاني أراد ويأتي تمام ما نريد بيانه منهما
 إن شاء الله .

قلت : وقد يطلق أحدهما على الآخر كالمشيئة والإرادة وكالفقير والمسكين في باب الصدقات وكالجار والمجرور عند النحاة فإن افترقا اجتماعاً ، فإذا قيل لك أعط الفقير خمسة دنانير لم تجب عليك التفرقة . وكذا أعط المسكين ففي الحالين أيهما أعطيت كفاك ، وإذا قلت زيد في الدار فإن قلت زيد مبتدأ والجار خبر صح أو المجرور خبر صح ، وتقول اخترع أي ابتدع وبالعكس وشاء أي أراد وبالعكس وإذا اجتماعاً افترقا تقول اخترع وابتدع أي اخترع لا من شيء وابتدع لا لشيء واخترع الكون وابتدع العين ، وتقول شاء الكون وأراد العين فاخترع بمعنى شاء لا من شيء وابتدع بمعنى أراد لا لشيء . وإذا قيل : أعط الفقير خمسة دنانير والمسكين أربعة دنانير وجب التفرقة وبيان ذلك في الفقه والأصح عندي أن المسكين أسوأ حالاً ، وإذا قيل الجار والمجرور فرق بينهما وهو ظاهر .

أقول : إن هذا الكلام كله ظاهر لأن المطلوب من هذا الشرح هو بيان المشكل وفتح المغلق لا تفرع على ما ذكر ولا تأسيس ما لم يذكر وتكثير التمثيل وتكرير القيل مبالغة في البيان .

قلت : واعلم أنه قيل إن الاختراع اختراعات والإبداع إبداعات .

أقول : هذا قول علماء الجفر ولهم على هذا التقسيم تفاريع وأحكام يذكرونها في كتبهم لأنه راجع إلى فعلية الحروف والحروف عندنا ما كان معنوياً فهو قسمان : [قسم] هو وجوه المشيئة والإرادة والقدر والقضاء وهي بلا شك أفعال حقيقية جزئية ، [وقسم] هو مفعول وهو فعل كالعقول والنفوس والملائكة فإنها من المفعولات وبها يفعل الله سبحانه ما يترتب عليها وما تكون عللاً له

وأسابياً لإيجاد مواده أو صورته الجنسية أو النوعية أو الشخصية أو لهما معاً فهي من هذه الجهة أفعاله تعالى أو محال أفعاله أو وسائط أفعاله كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (وألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله) الحديث ، يعني عليه السلام : النفوس ونفوس الملائكة وما كان لفظياً فهي أفعال ظاهرية كما روي عن الرضا عليه السلام : (إن الله سبحانه خلق الحروف وجعلها فعلاً منه) ، والمراد أنه يقول للشيء كن فيكون فكن فعله ولكنه متضمن للفعل لأن الإيجاد صنع وهو في الحقيقة غير اللفظ إلا أنه لما كان الظاهر إذا تم اقتضى وجود الباطن وتعلقه به كالجسم للإنسان إذا تمت خلقته من آلات الروح وما يتوقف عليها حتى ظاهر ظاهره كالشعر اقتضى وجود الروح وتعلقها به كانت الحروف إذا رتبت على نظمها الطبيعي من المناسبات الذاتية بين بعضها بعضاً في الصورة والعدد والطبائع والتواخي والتباغض والنظائر ونظائر النظائر والقوى وما أشبه ذلك كالترفع والتنزل والتبديل والتوليد من بعضها البعض والقلب والطمس والفتح والحركات والتفخيم والترقيق والشدة واللين والتوسط والجهر والهمس والقلقلة وما أشبه ذلك مما يذكرونه في كتبهم اقتضت وجود أفعالها الباطنة الصناعية وتعلقها بها وارتباطها بما عملت له حتى تظهر آثارها على أكمل وجه وأسرع وقت فلاجل ذلك أجروا فيها أحكام الاختراع والإبداع وصفاتهما فقسموا الاختراع والإبداع باعتبار التوليد والتأثير إلى قسمين كما سمعت وتفصيل ذلك عندهم مذكور في كتبهم ، وإنما ذكرت الإشارة إلى ذلك لأجل بيان أنها عند أهل العصمة عليهم السلام قد تنسب إليها أفعال الله سبحانه .

قلت : فالاختراع الأول المشيئة وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون .

أقول : هذا البيان مركب من المستفاد من كلام الأئمة عليهم السلام ، ومن اصطلاح علماء الجفر لأن المقصود بيان الفعل على سبيل الإشارة بما يصلح على القولين وإنما فسرت المشيئة التي جعلتها [جعلها] عبارة عن الاختراع الأول بأنه خلق ساكن لا يدرك بالسكون مع أن هذا وارد في وصف القسم الثاني الذي هو الإبداع كما هو مروى عن الرضا عليه السلام ، لأن هذا الوصف جار لمطلق الفعل الشامل للقسمين لأن المراد بمعنى هذا الوصف أن الفعل مخلوق بنفسه قد أقامه الله سبحانه بنفسه فاستقلاله بنفسه وتمامه بنفسه عبارة عن كونه ساكناً أي ليس محتاجاً في إيجاده إلى فعل آخر يكون محدثاً به ، بل هو محدث بنفسه فهو إذن ساكن وهذا المعنى لا يعرف بالسكون الذي هو ضد الحركة لأن هذا والحركة محدثان به فلا يجريان عليه ولا يتصف بهما .

قلت : والاختراع الثاني الألف من الحروف .

أقول : يحتمل أنهم أرادوا بالألف الألف المطلقة الشاملة للينة والمتحركة كما هو مختار الجوهرى في الصحاح فيكون تعداد الحروف على هذا جارياً على ما ذكره أهل تهامة من عددهم الحروف تسعة وعشرين بجعل لام ألف بعد الهاء وقبل الياء في ترتيبهم حرفاً فيقولون : (ك ، ل ، م ، ن ، و ، ه ، لا ، ي) ، وهذه آخر التسعة والعشرين وأولها (ا ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ) ، إلخ ، فيجعلون الألف اللينة من جملة الحروف وذكر بعض

أهل الجفر أن عددهما واحد وكذا بعض علماء التجويد ويحتمل أنهم أرادوا بها الألف المتحركة التي هي أول الحروف المسماة بالهمزة وهي أول الحروف مما يلي الجوف ، وأما الألف اللينة فليست من سائر الحروف وإنما هي أم الحروف وهيولى جميعها وهي تمتد من الجوف إلى الهواء وليس لها مخرج كسائر الحروف وجميع الحروف شعب منها ، ويشار بها إلى النفس الرحماني الذي هو أول صادر عن الفعل أو إلى الفعل الذي برزت الأشياء على صفاته ، والمتحركة يشيرون بها إلى العقل الكلي الذي هو أول الحروف الكونية بحكم أن التدويني مطابق للتكويني ، وهذا هو المشهور بين أهل العلم ، فعلى هذا تكون الألف المتحركة أعني الهمزة هي الاختراع الثاني لأنه مخترع بالاختراع الأول الذي هو المشيئة في الخلق التدويني كما أن العقل الكلي هو الاختراع الثاني في الخلق التكويني وهو مخترع بالمشيئة في الخلق التكويني ، وبالألف المتحركة اخترعت الباء لأنها تكريره بمعنى أنها انبساط الألف اللينة بعد امتدادها فيه اخترعت الباء كما أن بالعقل اخترعت النفس الكلية لأنها تنزله فهو الاختراع الثاني المعنوي والألف المتحركة الاختراع الثاني اللفظي ، فالباء مركبة من انبساط الألف المتحركة بعد قيامها ، فلذا كان عدد الباء اثنين إشارة إلى الرتبتين والنفس مركبة من انبساط العقل بتكثر الصور من معانيه بعد وحدته كذلك ، فالاختراع الأول هو المشيئة به اخترعت الألف المتحركة التي يشار بها إلى العقل الكلي والاختراع الثاني هو الألف المتحركة المشار بها إلى العقل الكلي بها اخترعت الباء المشار بها إلى النفس الكلية لأنها اخترعت بالعقل الكلي

وهذه النفس هي اللوح المحفوظ ، وروي عن النبي صلى الله عليه وآله قال : (ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم) .

واعلم : أن الألف اللينة صورة بلا حركة والألف المتحركة حركة بلا صورة ولما كانت الحروف اللفظية ألفاظاً وأرادوا تسميتها لتمييز بعضها عن بعضها والأسماء أيضاً ألفاظ وقد اقتضت الحكمة أن تكون بين الألفاظ ومعانيها مناسبة ذاتية كما هو الأصح في المسألة ، لأن الاسم ظاهر المسمى وصفته ولأنه أبلغ في التمييز بالعلامة التي هي الاسم مع قدرة الواضع سبحانه على ذلك ولأنه أكمل فعدمه مع إمكانه نقص في الصنع ، ولا يجوز عليه سبحانه وجب أن يجعلوا المسمى في الاسم إذ لا يمكن المناسبة الذاتية بينهما إذا كانا من نوع واحد واحدهما بسيط لكن جعله في الاسم أبلغ من المناسبة الذاتية في الدلالة وإنما جعل في أول الاسم لأنه المسمى وله رتبة الموصوفية وللإسم رتبة الصفة والموصوف مقدم في الرتبة والوجود على الصفة ، ولما أرادوا تسمية الألف اللينة على القاعدة المذكورة وهي صورة لا حركة لها استعاروا لها الألف المتحركة وهي حركة لثلاثا يلزم الابتداء بالساكن فجعلت على الألف اللينة فليل : ألف ولما أرادوا تسمية الألف المتحركة لم يبق لها شيء لأنها إنما هي حركة وقد أخذت اللينة فاستعاروا الهاء لها لأنها أقرب الحروف إليها في المخرج كما استعاروا للألف اللينة تلك الحركة تسمى بالألف المتحركة لأنها أول ناشئ من الحروف عنها ، وهذه الألف المتحركة قد قلنا إنها حركة بحت ولا صورة لها ، وإذا أرادوا كتابتها استعاروا الألف اللينة لها في مقابلة

استعارتها لها في التسمية ، ولما كانت كل واحدة تحتاج إلى الثانية في حالة أطلقت إحداهما على الأخرى وسمّيا باسم واحد كما قاله الجوهري في الصحاح لاشتراكهما في الصورة النقشية وكما قال أهل الجفر لاشتراكهما في العدد .

قلت : والإبداع الأول الإرادة وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون .

أقول : هو فعل الله وهو الإرادة على فرض أن بينه وبين الاختراع فرقاً وأن الاختراع هو المشيئة ، وأما أنه خلق ساكن لا يدرك بالسكون فمعناه ما ذكرناه في الاختراع وقد تقدم في ذكر الاحتمالات في أنه هل هو الاختراع أو أن الاختراع خلق الشيء لا من شيء والإبداع خلقه لا لشيء ، أو أن الاختراع خلق الكون والإبداع خلق العين كما قلنا في المشيئة والإرادة لأنهما هما .

قلت : والإبداع الثاني الباء من الحروف .

أقول : هذا الاصطلاح الذي ذكره علماء الجفر جريه على الاحتمال الأخير وهو أن الاختراع خلق الكون والإبداع خلق العين أولى وأظهر ليتجه كون الباء التي هي اللوح المحفوظ المبدع بالإبداع بواسطة الألف المتحركة التي هي العقل الكلي إبداعاً لما دونها من الحروف اللفظية ، كما أن اللوح المحفوظ إبداع لما دونه من الحروف الكونية مع أنه مبدع بالاختراع بواسطة العقل الكلي .

قلت : وذلك لأن الإبداع والاختراع أول ما خلق الله خلقه بنفسه ثم خلق الحروف بالإبداع وجعلها فعلاً منه يقول للشيء كن فيكون .

أقول : إنما قلنا إن الألف مخترع بالاختراع وهو أي الألف اختراع أيضاً ، وقلنا إن الباء مبدعة بالإبداع وهي أيضاً إبداع ثاني [ثان] لقول الرضا عليه السلام على ما ذكره لعمران الصابئ كما نقلته بالمعنى وهو قولي لأن الإبداع والاختراع أول ما خلق الله خلقه بنفسه ، ثم خلق الحروف بالإبداع وجعلها فعلاً منه يقول للشيء كن فيكون .

قلت : فيشار بالكاف إلى الاختراع أي المشيئة وهي الكاف المستديرة على نفسها لأنها منشأ الكون وبالنون إلى الإبداع أي الإرادة لأنها هي منشأ العين .

أقول : هذا تفريع على أن الحروف اللفظية مظاهر للحروف الكونية وأنها مواد أفعاله اللفظية المتضمنة لأفعاله المعنوية ، فيشار بالكاف إلى الاختراع أي المشيئة إلخ ، بناء على الاحتمال الأخير ومعناه ظاهر .

قلت : وبين هذين الحرفين حرف حذف للإعلال فهو ثابت باطناً وإن حذف ظاهراً للإشارة إلى بيان المراد منه وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي .

أقول : بين الكاف والنون من كن حرف حذف للإعلال وهو التقاء الساكنين لأن النون آخر الأمر فلما بنيت على السكون التقى ساكنان الواو والنون فحذف الواو لأنه حرف العلة ، وهذا المحذوف أعني الواو عددها ستة إشارة إلى الستة الأيام وهي الأمور التي هي أصول الحدود وهي المذكورة سابقاً الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة وما يتبعها لاحق بها داخل في

ضمنها ، كما تدخل أحوال الإنسان في تخلقه في الستة الأيام من أطواره ما بين كل يومين مثلاً الستة الأيام في تخلق الإنسان يوم الأحد وهو يوم النطفة ، ويوم الاثنين وهو يوم العلقة ، ويوم الثلاثاء وهو يوم المضغة ويوم الأربعاء وهو يوم العظام ويوم الخميس وهو يوم يكسى لحماً ، ويوم الجمعة وهو يوم ينشأ خلقاً آخر وما يتبعها من الأحوال المتخللة بين كل يومين ، ولما كان الشيء إنما يظهر منه المادة والصورة اللتان هما الوجود والماهية وما سواهما غير ظاهر وإن كان موجوداً في خلقة وجب أن يكون ما يدل على المادة وهي الكاف وما يدل على الصورة وهي النون ظاهرين ، وما يدل على الستة الأيام وهو الواو غير ظاهرة لأن الستة الأيام غير ظاهرة في الشيء وذلك لاستقلاله في ظهوره بمادته وصورته كما استقل الأمر في ظهوره بالكاف والنون ولم يحتج في الظهور عند بناء كلمة الأمر إلى ظهور الواو .

وقولي : للإشارة إلى بيان المراد منه ، أريد به أن الواو وإنما حذفت لبيان المراد من الواو ومن الحذف ، والمراد هو أنه خاف في الظهور كما أن الستة الأيام في الشيء مع وجودها خافية لا تظهر كظهور المادة والصورة . هذا بالنسبة إلى المشاء ، وأما بالنسبة إلى المشيئة فالمراد من الواو الخافية في الأمر هو صورة الوجود الخافي في المشيئة بعد أن قبض ذلك الفعل الذي هو المشيئة بإذن الله تعالى من رطوبة هباء الإمكان أربعة أجزاء ومن يبوسة جزءاً فانحلا في صنعه ماء ثم ساقه إلى قوابله كالواو في الأمر اللفظي فإن ذلك الماء حين قبضه الفعل للتقدير كان كامناً في الصنع ككمون الواو في لفظ كن ، فيكون مرادي من قولي للإشارة

إلى البيان المراد منه الوجهين الكمون في المشيئة وأنه هو الماء أعني الوجود والكمون في المشاء وأنه الماء في المشاء وأنه هو بلة الماء أي رطوبته التي هي صفته وبها تقومت مادته في الظهور وهي كامنة في المشاء . وكذلك حكمه في المشيئة وإن كان على نوع الاعتبار من ملاحظة متعلقها كما ذكرنا سابقاً وكمونه إشارة إلى كمونها في المشاء لأنها مشخصاته وفي المشيئة لأنها أثرها وهي الماء وهذا على اللحاظين .

قلت : وهو الوجود وهو الدلالة من اللفظ وهو الماء من السحاب .

أقول : بناء على لحاظ الكمون في المشيئة وهو الخفاء في صنعها وتقديرها تكون الواو إشارة إلى الماء والخفاء إشارة إلى خفاء الماء الذي هو الوجود في صنع المشيئة كخفاء الماء في السحاب وكخفاء الدلالة في اللفظ حتى يتم فإذا مثلت المشيئة بالسحاب مثل الوجود بالماء ، وإذا مثلت بالكلمة مثل بالدلالة وهو معنى قولي وهو الوجود يعني من المشيئة والدلالة من اللفظ والماء من السحاب .

قلت : وهو الأجزاء الدخانية المستضيئة عن النار بحفظ الكثافة الدهنية المقاربة للدخانية .

أقول : إذا مثلنا المشيئة بالنار كما قال تعالى : ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ كان الوجود هو الأجزاء الدخانية المستضيئة عن النار لأن نفس الأجزاء مثل الماهية والاستضاءة القائمة بها مثل الوجود المشار إليه لكن الاستضاءة لا تقوم إلا بالكثافة الدخانية ، فلذا قلنا وهو الأجزاء الدخانية المستضيئة يعني استضاءة الأجزاء وإلا فالأجزاء نفسها مع قطع النظر عن استضاءتها

ليست مثلاً للوجود وإنما هي مثل للماهية لأنها هي الزيت المشار إليه في الكتاب .

وقولي: بحفظ الكثافة الدهنية المقاربة للدخانية ، أريد أن الكثافة التي يعبر عنها بالماهية والقابلية وهي من الزيت وهي المنفعلة بالاستضاءة عن النار لا بقاء لها إلا بالكثافة المقاربة في التكليس بالنار للدخانية وهي التي تراها في السراج تنش لتلاشي رطوبتها فهي تمد الدخان كلما جف منها جزء كان دخاناً واستضاءة فهي الحافظة للدخانية بمددها ، وفي هذا إشارة إلى عدم استغناء الحادث عن المدد في البقاء فهو أبداً قائم في بقاءه كأول صدوره وهو معنى قيام الصدور الذي نريده هنا .

قلت : وذلك الحرف هو الواو والأصل قبل حذف الإعلال كون وهو الستة الأيام التي خلق فيها الشيء .

أقول : ذلك المحذوف من كون [كن] هو الواو وهو ظاهر ، وقولي وهو الستة الأيام التي خلق فيها الشيء ، أريد به بيان الاقتباس من قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ يوم العقل ويوم النفس ويوم الطبيعة ويوم المادة ويوم الصورة ويوم الجسم وهي مراتب الوجود المصنوع وأطواره كما قلنا في الإنسان سابقاً والواو بقواها تشير إلى هذه الأيام التي صنع فيها يعني مراتبه وأطواره .

قلت : ومعنى أن الألف هي الاختراع الثاني أنها نزلت بتكررها فكانت عنها الباء فالباء تأكيدها لأن نزولها انبساطها هكذا — وقد كانت قائمة هكذا ■ .

أقول : معنى كون الألف الاختراع الثاني لأنها فعل ثان والفعل

الأول الاختراع الأول المعبر عنه بالمشيئة والألف وإن كانت مفعولاً من حيث حدوثها عن المشيئة الكونية إلا أنها حدثت عنها الباء المشار بها إلى اللوح المحفوظ كما مر وحدثت عنها بواسطة الباء الجيم كما يأتي ، فلذا كانت اختراعاً لأن الله سبحانه اخترع بها الباء ، وقد ذكرنا في هذا الكتاب وغيره أن الفعل قسمان فعل بنفسه وفعل بغيره ، والألف من الفعل القسم الثاني وكيفية ذلك الاختراع أنها تنزلت أي تكررت فكانت الواحدة اثنين لأن ذلك النزول أنها كانت قبله قائمة وهي الحالة الأولى حالة الوحدة ثم انبسطت فكانت الحالة الثانية وهو معنى الباء وصورة القيام هكذا | كناية عن بساطتها وصورة الانبساط هكذا — كناية عن الكثرة والتعدد ، ومثال ذلك في مراتب الإنسان وأطواره النطفة ، فإن صفتها القيام المكنى به عن البساطة إذ هي شيء واحد ليس فيه مغايرة ولا اختلاف فهي مثال الألف الذي يشار به إلى العقل فإنه أيضاً يقال الألف القائم ، ويراد به العقل الكلي كما قال شاعرهم :

يا ربّ بالألف التي لم تعطف وبنقطة هي سرّ تلك الأحرف

وبراد بالنقطة الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وفلك الولاية المطلقة والعظام ، إذا كُسيت اللحم فإن صفتها الانبساط المكنى به عن الكثرة والتعدد والمغايرة ، لأن العظام إذا كُسيت اللحم تمت الخلقة فكان رأسه غير يديه ورجليه وعينه وكل شيء منه غير الآخر فكان متغائراً متكثراً متعدداً فهي مثال النفس المعبر عنها باللوح المحفوظ المشار إليها بالباء المسماة بالألف المبسوطة كما قال تعالى : ﴿ وَكُتِبَ مَسْطُورٍ ﴾ ﴿٢﴾ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ ﴿٣﴾ وهذا معنى المبسوط المراد هنا فإنه كناية عن التعدد والكثرة والمغايرة فكانت هيئة صورة

نفس الباء هكذا — عبارة عن الكثرة والمغايرة بالنسبة إلى الألف لأنه حالة واحدة ويعبر عنها بالبساطة وللباء حالتان كانت قائمة ثم انبسطت .

قلت : وانعطف على الباء ومالت فحدثت الجيم هكذا .

أقول : يعني ثم انعطفت الألف على الباء بعد تحقق الباء بتنزل الألف فحدثت عن الألف الجيم بواسطة الباء ، لأن مرادنا بتنزل الألف ظهورها بطور من أطوارها ولا نريد أنها انقلبت باء بحيث لم يبق ألف بعد الباء فلا يقال ما هذا الذي مال على الباء لأن تنزلها في الباء أو بالباء وبالجيم وغيرهما كل ذلك بأطوارها ، فلما مالت على الباء أعني الألف المبسوطة ميلاً لا يبلغ الانبساط حدثت بها بواسطة الباء الجيم هكذا — ولو كان الميل هنا يبلغ الانبساط هكذا = لكانت الألف باء على باء ، فحينئذ تحدث الدال لا الجيم والسر فيه أن الجيم أحمر والألف أبيض فبمجرد الميل كان أصفر والصفرة أول مراتب الباء كما أن المضغة أول مراتب العظام المكسية لحماً فحلت الصفرة فيه فاجتمع البياض مع الصفرة فحدثت الحمرة التي هي طبع الجيم وهذا جار على ترتيب البروج لا على العناصر كما هو مذكور في محله ، فلذلك قلنا إن الجيم حدثت بميل الألف على الباء أي من ميل صورة الألف إلى صورة الباء في الظاهر وفي التأويل صورة الباء هي الصفرة لأن الميل حال ثانٍ بعد البساطة .

قلت : ومعنى أن الباء الإبداع الثاني أنها تنزلت بتكررها فكانت عنها الدال هكذا — ومالت على الجيم فكانت الهاء هكذا .

أقول : معنى أن الباء إبداع ثان لأن الفعل هو الإبداع فحدثت عنه الباء وحدثت عنه الدال بواسطة الباء فكانت إبداعاً ثانياً والفعل إبداعاً أولاً ودليل كونها إبداعاً ثانياً أنها تنزلت بتكررها على نحو ما ذكرنا فكانت عنها الدال أي فكانت الدال بالإبداع الأول بواسطة الباء فمادة الدال طوران من أطوار الباء ، وقولي هكذا **==** تمثيل لصورة تنزل الباء في تكررها وهو كناية عن تنزل الجواهر النفيسة في جواهر الهباء التي هي المواد وصورتا الباء اللتان حدثت الدال عنهما مبسوطتان على الاستقامة إلا أن ابتداءيهما أعني طرفيهما الأولين مائل كل واحد منهما على جهة الآخر لما بينهما من التوافق لكونهما من شيء واحد وهو الباء ومن كونهما إبداعاً ثانياً أيضاً أنها مالت على الجيم بنحو الميل المذكور في ميل الألف على الباء في تكوّن الجيم فكانت عنها الحال [الحاء] هكذا **△** فالمائل الأول على الباء هو الألف بوحدته لأنه في أول الدور الثاني ، وذلك لأن الألف في الدور الأول مالت بوحدتها [أولاً] : على الباء فكانت الجيم ومالت ثانياً في الدال بتكرره الذي هو الباء على الباء فكانت الدال ، وفي الدور الثاني مالت بوحدتها أولاً على الباء فكانت الجيم وبتكررها ثانياً على الجيم فكانت الهاء .

قلت : وإنما كان ميل الباء مخالفاً لميل الألف لأن الألف قائم وميل القائم إلى الانبساط والباء مبسوط وميل المبسوط إلى الركود .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر وتقديره إذا كانت الباء هي ميل الألف فلا ميل لها زائداً على انبساطها ، والجواب أن الميل إذا كان إلى ما هو دون المائل يكون بحال أنزل من حاله [حالة]

الأولى فالألف لما كان قائماً يميل بالانبساط والمنبسط يميل بالانحطاط فيكون لها ميل بانحطاط طرفها الأخير إلى طرف الجيم الأخير فتحدث الهاء وهكذا تأثير الألف والباء في سائر الحروف بنوع ما سمعت وهو مفصل في محله من علم الجفر وعلم الخط .

قلت : ثم اعلم أن هذه الحروف التي هذه الحروف اللفظية مظاهرها قسمان أحدهما : المرتبة الثالثة من مراتب الفعل وهو السحاب المزجي ، والثاني : أفراد الفعل في فعل الشيء .

أقول : هذه الحروف اللفظية مظاهر الحروف المعنوية وإذا أطلقت أريد بها أحد أشياء لكن المقام يقتضي اثنين لأنا في باقي الكلام على الفعل وقد اصطلحنا على رتبتين منه بتسميتهما حرفاً وذلك بلحاظ أنه الكلمة التامة ولها حينئذ اعتباران :

أحدهما في اعتبار بدء كونها بنفسها كما مر ذكره فإننا قسمنا ذلك البسيط باعتبار متعلقه المتكثرة عند تعلقه به على أربعة أقسام أحدها النقطة والرحمة ، وثانيهما الألف والنفس الرحماني الأولى ، وثالثها الحروف والسحاب المزجي ، ورابعها الكلمة التامة فأطلقنا الحروف على الرتبة الثالثة كما تقدم .

وثانيهما : أن هذه الكلمة هي الكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر ولها وجوه وهي تعلقاتها بالأشياء فكل شيء كلي أو جزئي كبير أو صغير لها به تعلق خاص به لا يصلح لغيره وتلك الوجوه حروف من تلك الكلمة كما نسميها بأنها وجوه منها ورؤوس لها كما يأتي .

قلت : وذلك لأن فعل الله سبحانه لجميع الأشياء فعل واحد

يجمعها على كثرتها في وحدته قال تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً
كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ ﴾ . ﴿ مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَحْدَةً ﴾ .

أقول : إن فعل الله واحد كما قال تعالى ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً
كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ ﴾ وقوله ﴿ كَلِمَةٍ بِالْبَصْرِ ﴾ يشير به إلى دقيقة لأنه لما
كانت الأشياء تنقاد له كلمح البصر دل على أنه لا يحتاج إلى
التكرار ولا التأكيد ولا التشديد ، لأن هذه وأمثالها تقتضي التعدد
والمعالجة الموجبة لتكثر الفعل فأخبر تعالى بنفي ذلك بدلالة انقياد
الأشياء لأمره كلمح البصر [بالبصر] المستلزم لكمال البساطة
والوحدة وكذلك قوله تعالى : ﴿ مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ
وَحْدَةً ﴾ فإن فيه تنبيهاً على شيئين أحدهما هذا المعنى ، والثاني :
أن الأشياء نفس واحدة لأن العالم أعني ما سوى الله شيء واحد
في صورة رجل بل خلق الله الإنسان على صورته فهو أنموذج منه
والفعل تعلق به كتعلق وجه من وجوه الفعل يزيد في إيجاده فلذا
قال تعالى : ﴿ مَا خَلَقُكُمْ ﴾ جميعاً كل شيء في مكان حدوده ووقت
وجوده ﴿ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَحْدَةً ﴾ يعني كخلق زيد وعمرو
ولا ريب أن الوجه المختص بصنع شيء لا يصلح لغيره لاعتبار
الوحدة فيه التي هي مناط التعيين ، فكذلك العالم كله فكما يكون
في إيجاد زيد من الدفعة والتدرج في أجزائه وأوصافه كذلك في
العالم الكبير من الدفعة والتدرج والترتيب وغيرها .

قلت : وله باعتبار تعلقه بكل فرد من أفراد الموجودات ذات أو
صفة رأس يختص به هو مشيئة الله الخاصة به .

أقول : للفعل الذي هو المشيئة في الكون الذي هو الوجود وهو

الإرادة في العين التي هي الماهية والآنية وهو القدر في الحدود والتعيين وهو القضاء في الإتمام وهو الإمضاء في الإعلام بكسر الهمزة باعتبار تعلقه بإيجاد كل فرد من أفراد الموجودات من ذاتٍ أو صفة غيبٍ أو شهادة وجه ورأس يختص بإيجاد متعلقه من جزئي أو كلي ومن كل أو جزء على وجه هو مراد الله من ذلك ، وذلك الفعل هو مشيئة الله الخاصة به فإذا لحظت أن المشيئة الكلية كلمة الله قلت هذا الرأس المختص بهذا الشيء هو حرف من حروف تلك الكلمة وإن سميته ابناً والكلية آدم الأول وهو أبو ذلك الابن جاز ، وإن سميته رأساً من حيث إن تلك الكلمة الكلية ملك أو ذات هي برزخ البرازخ جاز ، وإن سميته وجهاً لذلك الشخص لأنه توجه منه خاص بذلك الشيء المحدث به جاز وإن سميته وجهاً لرأس كلي إضافي منها جاز وهكذا .

قلت : فهذه الرؤوس حروف بإضافة كل رأس إلى فرد من الخلق إذا نسبت إلى الفعل المطلق والخلق من جهة الأفراد حروف بالنسبة إلى المجموع .

أقول : هذا تفریع على ما تقدم من كون تلك الجهات الجزئية المختص كل واحد منها بمشاء تسمى حروفاً ، ولهذا إذا نسبت تلك الأفعال الجزئية إلى الفعل المطلق الكلي وكذلك متعلقات هذه الأفعال الجزئية بالنسبة إلى المجموع من المخلوقات تسمى حروفاً وهذا ظاهر يعرف مما تقدم .

قلت : وكل فرد منها باعتبار أسبابه وشروطه ومقوماته المذكورة من الوجود والماهية والستة المذكورة والوضع والأجل والكتاب والإذن وغير ذلك ونهايات هذه الأشياء المذكورة وأعراضها

وأشعتها إلى انقطاع وجوداته كل واحد بوجه مختص به من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد من الفعل الكلي نسبة كل وجه إلى ذلك الرأس كنسبة ذلك الرأس إلى الفعل الكلي .

أقول : (وكل فرد منها باعتبار أسبابه) أي كل واحد من المفعولات باعتبار كونه فرداً إذا لوحظت أسبابه أي أسباب تمكنه وتكوينه وتكونه من الإمكانيات وعلل الأكوان وشروطه التي يتوقف عليها كونه مما ليس من ذاتياته ومقوماته المذكورة سواء كانت من ذاتياته أم لا من الوجود ، ومن هنا بيانية يعني بيان المقومات مطلقاً والمراد بالوجود هنا ما هو بالمعنى الأول أعني المادة ولا يدخل على الظاهر الوجود بالمعنى الثاني أعني كونه أثراً إذ لا تقوم بنيته بكونه أثراً وإن كان في الحقيقة لا يتحقق له شيء أصلاً إلا بذلك ، والماهية عطف على الوجود والمراد بها الماهية على المعنى الأول أعني الصورة وانفعال الوجود والكلام فيها على المعنى الثاني أعني هوية الشيء وإنيته كالكلام في الوجود على ما حققناه في شرح مشاعر الملا صدرا في إبطال قول صاحب الإشراق أنه تعالى لم يجعل المشمش ممشياً ، والستة المذكورة أعني الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة . والوضع بمعانيه الثلاثة وهي الحيز للجوهر الفرد وترتيب بعض أجزاء الشيء على بعض وترتيب أجزائه بالنسبة إلى ما خرج عنه . والأجل ابتداء الشيء ومدة بقائه ووقت انقضائه . والكتاب أعني إثبات الشيء وأعراضه وأسبابه ومسبباته وأوضاعه وما يترتب عليه وينسب إليه مطلقاً في ألواح الأكوان من الذوات والأعراض والعكوسات وما أشبه ذلك مما له مدخل في القضاء والإمضاء والإذن فيما قضى له الانتقال إليه

بأسبابه وما يترتب عليه وغير ذلك مما يطول ببيانه الكلام ،
ونهايات هذه الأشياء أعني الستة المذكورة وما بعدها مثل كم
الكيف وكيف وكيف الكم وكم الكم وهكذا في سائر ما
ذكرنا فإن كل واحد منها يجري عليه كلها باعتبار ، ويكون ذلك
بنوع التضاييف والتساوق والاتحاد وأعراضها وأعراض أعراضها
وأشعتها وأشعة أشعتها وأشعة الأعراض وأعراض الأشعة إلى
انقطاع وجوداته إلى أن تنتهي نسب كل واحد منها وأوضاعه
ومضافاته الداخلة والخارجة كل واحد من هذه الحوادث المشار
إليها متعلق بوجه مختص به لا يصلح لغيره إلا مع تغييرها ، فإنه
حينئذ يصدق عليه الغيرية فيتعلق به أي بذلك مع تغيير يلحقه بنسبة
ما يلحق متعلقه من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد يعني أن ذلك
الوجه الذي تعلق بخنصر زيد مثلاً غير ما تعلق بخنصره إلا أنهما
وجهان من الرأس المختص بزيد ، وهذا الرأس من الفعل الكلي
أعني المشيئة الكونية الكلية المتعلقة بجميع ما سوى الله تعالى من
الكائنات ، ونسبة ذلك الوجه إلى الرأس الذي هو منه كنسبة الرأس
إلى الفعل الكلي ومثال الكلي كالشجرة والرؤوس كالأغصان
والوجوه كالورق وهذا مجمل ، وإلا فالرؤوس لها وجوه وهي
رؤوس لوجوه دونها كالشجرة فإن الأغصان الكبار رؤوس لها ولكل
رأس وجوه وهي أغصان صغار ، فإن الغصن الكبير فيه أغصان
صغار وتلك الأغصان الصغار فيها أيضاً غصون أصغر منها في كل
غصن حتى تنتهي إلى غصن ليس فيها الأوراق .

قلت : فهذه حروف لهذه الكلمة والكلمات الجزئية حروف

للكلمة الكلية .

أقول : هذا تفرّيع على ما ذكرناه وهو مبني على تسمية الفعل بالكلمة التامة لأن الكلمة مركبة من حروف ، وقد يكون الجزء حرفاً باعتبار وكلمة باعتبار آخر فالوجه على تسميته بالشخص حرف من الكلمة التي هي الرأس وهو أي الرأس الذي هو الكلمة الجزئية حرف من الكلمة الكلية .

قلت : فهذا الحكم جارٍ لكل مرتبة من مراتب الفعل في كل مفعول متبوع أو تابع أو مساوق أو مساوٍ .

أقول : يعني أن الحكم باختصاص بكل محدث بقدره من الفعل في الكل والجزء والكلية والجزئية والذاتية والعرضية فإيجاد الكل بكل من الفعل والجزء بجزء منه والكلية بكلية والجزئية بجزئية والذاتي بذاتي والعرضي بعرضي كل بحسبه سواء كان المفعول متبوعاً كالموصوف ، أو تابعاً كالصفة أو مساوقاً كالفعل والانفعال أو مساوياً كزيد وعمرو .

قلت : فالفعل بالنسبة إلى من دونه ذات واحدة استفادت الذوات من ذاتها تذوتاتها والصفات من هيئاتها تذوتاتها ومن صفاتها توصيفاتها .

أقول : الفعل ذات واحدة لأنه أول الأدميين الذين هم ألف ألف آدم في ألف عالم آخرهم أبونا آدم عليه السلام الذي هو مخلوق من التراب فهذا آدم الأكبر خلقه الله سبحانه بنفسه وأقامه بنفسه وأمسكه بنفسه فهو قائم بنفسه قياماً ركينياً ، وجميع الذوات القائمة بموادها إنما استفادت التذوت منه كما استفادت الكتابة التذوت أي التشخص والتعين من هيئة حركة يد الكاتب ، وفي هذا

تلويح بل تصريح بفساد قول من قال إن الفعل معنى نسبي لا تحقق له ، وإنما التحقق والتذوت للفاعل والمفعول والحق ما ذكرناه وإن كان الفعل أيضاً استفاد الذاتية والشيئية من الله سبحانه بمعنى أن الله سبحانه أفاده الذاتية لا من ذاته تعالى ، إذ لا يخرج من الأزل شيء ولا يدخل شيء ولا من ذات غير ذات الفعل وإلا لكان معه تعالى غيره قديم ، بل اخترع سبحانه ذات الفعل لا من شيء بذات الفعل فأقامه بنفسه على نحو ما ذكرنا في هذا الشرح سابقاً وفي كثير من رسائلنا فافهمه راشداً فإنه دقيق جداً .

والحاصل : أن الذوات إنما كانت ذوات بكونها أثراً لها والأثر يشابه صفة مؤثره فبمشابقتها في صفة التأثير بالتأثر [بالتأثير] كانت ذوات فالأشياء ذوات بالمشيئة لتقومها بها تقوّم صدور وصفات الأشياء تحققت ذواتها من هيئات المشيئة ، ومعنى ذوات الصفات أن ذاتها هو كونها صفة ، وهذا معنى قولنا والصفات من هيئاتها تذواتها أي استفادت الصفات من هيئات المشيئة تذواتها يعني أن تحقق كونها صفة إنما ثبت لها من هيئات المشيئة واستفادت أيضاً الصفات من صفات المشيئة توصيفاتها أي توصيفات الصفات أعني وصفها ووصف الموصوف بها ، والمراد بقولي أعني وصفها هو جعلها وجعلها صفة ووصف الموصوف بها كل ذلك من تأثير صفات المشيئة بالمشيئة .

قلت : ورؤوس تلك الذات الشريفة المقدسة كثيرة وكل رأس فله وجوه كثيرة .

أقول : هذا هو من تمام الكلام الأول وهو أن الفعل الكلي له رؤوس بعدد أفراد الموجودات ولكل رأس وجوه كثيرة بعدد جهات

كل فرد من أفرادها وأجزائه وأحواله وصفاته منسوبة إلى ذلك الرأس كما أشرنا إليه سابقاً .

قلت : ثم اعلم أن الجعل قد يستعمل في المراتب الأربع فيطلق على كل مرتبة استعمال فيها لغة ويجري حكمه في كل مرتبة بما لها .

أقول : إن الجعل قد يستعمل في المراتب الأربع : المشيئة والإرادة والقدر والقضاء فيقال : جعل الكون أي خلقه وشاءه وجعل العين أي أرادها وبرأها ، وجعل الحدود أي صورها وقدرها وجعل تمام الصنع أي قضاه وأتمه ويجري حكم الجعل في كل مرتبة من مراتب الفعل بما لها كما مثلنا به هذا إذا ضمن معناها بأن وقع بابتداء الصنع .

قلت : وكثيراً ما يستعمل في إيجاد اللوازم لملزوماتها قال الله تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ لإيجاده النور من المنير والظلمة من نفس النور من حيث هو .

أقول : إن الجعل في الاستعمال من حيث مفهوم مادته وهيئته التركيبية كثيراً ما يستعمل في إحداث اللوازم لملزوماتها وذلك لأن اللوازم كثيراً ما تخلق من نفس الملزوم أما من حيث هو هو كالظلمة من نفس الكثيف من حيث هو هو ، وأما من حيث علة وجوده كالنور من المنير لأنه مخلوق من المنير من جهة علة إنارته وهو قبوله للإيجاد على حسب مقتضى الصنع لمحبة الفاعل لا على حسب حكم الوضع لأن خلق الذي هو الفعل حدث به كون الذي به كان الذكر الأول الذي هو معنى المشيئة وحدثت به العين في مقام تأكده الذي هو معنى الإرادة وصدرت عنه الملزومات كما في

الآية الشريفة من السماوات والأرض وصدر عن الجعل اللوازم التي هي النور والظلمة كما ذكرنا من صدور النور اللازم للقابل بمقتضى محبة الفاعل ومن صدور الظلمة اللازمة للقابل من نفسه بمقتضى حكم الوضع كما هو مذكور هنا .

قلت : ويتميز عن تلك المراتب إذا استعمل مع أحدها كما في الآية الشريفة .

أقول : إن الجعل يكون بمعنى المشيئة والإرادة والقدر والقضاء كما ذكرنا إذا أطلق منفرداً عنها ، وأما إذا ذكر مع واحد منها كان ذلك الواحد مستعملاً فيما يختص به أو يكون متضمناً له ويكون الجعل مستعملاً في بعض لوازمه على نحو ما ذكرنا .

قلت : ويستعمل للتصيير والقلب لشيء إلى شيء آخر .

أقول : ويستعمل الجعل للتصيير بأن يصير شيء شيئاً آخر وينتقل من الحالة الأولى إلى حالة ثانية وهو معنى القلب مثل قولك : جعلت الطين خزفاً فإنك تريد أنك نقلته من حال الطين إلى حال الخزف بمعنى أن أصل المادة باقٍ فقلبت تلك الماهية برفع صورتها إلى ماهية أخرى بما ألبستها من الصورة الثانية ، وليس المراد أن أصل المادة اضمحل والثاني حادث جديد ليكون الجعل بمعنى الخلق وإنما المراد أن أصل الشيء باقٍ وإنما غيرت الحالة الأولى وهذا معنى القلب والتصيير .

قلت : وحكمه في استعمالاته الثلاثة حكم ما تقدم من الأفعال في مراتبها حرفاً بحرف .

أقول : إن حكم الجعل في استعمالاته الثلاثة أعني :

الأول : استعماله في معنى المشيئة أعني خلق الكون أي الوجود ، وفي معنى الإرادة أعني خلق العين أي الماهية وفي معنى التقدير أعني خلق الحدود أي الشخصات المعنوية والحسية .

والثاني : استعماله في إيجاد اللوازم لملزوماتها فاستعماله في مواد اللوازم النوعية بمعنى شاء وفي صور اللوازم النوعية بمعنى أراد ، وفي حدود اللوازم ومقاديرها بمعنى قدر .

والثالث : استعماله في التصيير والقلب من حالٍ إلى حالٍ ومن شيء إلى شيء آخر واستعماله في مواد المصير والمقلوب أو في نفس القلب والتصيير بمعنى شاء وخلق ، وفي صور التصيير والقلب بمعنى أراد وبرأ ، وفي حدود التصيير والقلب بمعنى قدر وصور لأن الكون والعين والحدود وإتمام الشيء تجري في كل شيء من الذوات والصفات بحسبه لأن الأعراض كالجواهر فيصح فيها ما يصح في الجواهر كل بنسبته ، فحكم الجعل في استعمالاته الثلاثة حكم ما استعمل في معناه من الأفعال المذكورة في مراتبها أي المشيئة في خلق الكون والإرادة في خلق العين والقدر في خلق الحدود المشخصة بلا زيادة ولا نقيصة وهو مرادي بقولي حرفاً بحرف وإنما قلت في مراتبها لأن الأفعال قد تستعمل في غير ما ذكر لها فنقول شاء إيجاد الحدود أي قدر فتكون حينئذ ليس في مراتبها بل ضمننت معنى ذي الرتبة فلو استعمل الجعل في معنى استعمال المشيئة في غير مراتبها مثل شاء الحدود وكان الجعل حينئذ بمعنى قدر لا بمعنى شاء وإنما قلت في الاستعمالات الثلاثة ولم أقل الأربعة لأن المعروف من إطلاق الجعل ظاهراً هو معنى الإيجاد وفي الظاهر القضاء ليس فيه معنى الإيجاد ظاهراً إذ معناه

في الظاهر هو الإتمام وهو ليس إيجاداً على حسب الظاهر وإن كان في نفس الأمر ، بل وفي الواقع أنه إيجاد إلا أنه ليس بمتبادر إلى الأفهام فلذا عدلت عن الأربعة إلى قولي الثلاثة وللعدول علة ثانية وهي أن استعمال الجعل قبل إتمام الشيء وقضائه لأن بعد الإتمام لا يلحقه جعل فإذا تم الشيء ولحقه الجعل فإنما لحقه باعتبار ما يحدث له من الحالة الثانية المنتظرة وليست هي كائنة حينئذ ليقال عليها الإتمام الذي هو القضاء .

قلت : فقولهم الجعل البسيط والجعل المركب ليس بتام في المركب .

أقول : هذا تفریع على ما ذكرنا من ذكر تقسيم الأفعال ومن استعمال الجعل فيما هو مقتضى مفهومه وفي معنى بعض الأفعال في رتبته كما تقدم ، فإنه يفيدك أن الفعل لا يزيد على مفعوله فإن الحركة التي أحدثت بها كتابة الباء مثلاً لا تزيد عليها ولا تنقص وإلا لحدث شيء غيرها ، ويلزم من هذا أن المجمعول إذا اعتبر فيه جهة تعدد كان ذلك معتبراً في جعله الذي به حدث فإذا فرضت في المفعول جهة تعدد ومغايرة حصل القطع بوجود مبدأ التعدد من فعله الذي به حدث وعنه صدر ، وهذا التغير إنما حصل بوجود شيء آخر وهذان الشيئان الحاصلان في الفعل حدث عنهما التغير في المفعول ويجب أن يختص كل جهة من الجعل بمتعلقها من المجمعول بحيث يصدر عنها ولا يصدر ذلك المتعلق من شيء من الجهة الأخرى ، بل كل جهة تختص بمتعلقها ولا تصلح لغيره وعلى هذا كما لا يقال للرأس من الفعل المختص بإيجاد زيد أنه مركب منه ومن إيجاد عمرو ولأن كلاً من زيد وعمرو غير الآخر

وما يختص بزید من الرأس من الفعل لا يختص بعمره ولا يصلح له ولا يتركب منه ، فلا يقال للجعلين إنه جعل مركب لأن كل واحد غير الآخر ومجعوله غير مجعول الآخر فهما جعلان بسيطان والتغاير بين زيد وعمره الموجب للعلم القطعي بتغاير جعليهما وعدم التركيب بينهما هو بعينه التغاير بين الطين والخزف وبين الوجود والماهية وبين الكسر والانكسار وبين جميع الأمور الاعتبارية المتغايرة بمفهومها بعضها مع بعض سواء كان التغاير باعتبار نفس الأمر أم الخارجي أم الذهني ، إذ لا يعقل أن يكون شيئان متغايران بجهة من جهات التغاير على أي فرض كان صادرين بجعل واحد بل بجعلين مختلفين كل واحد يختص بجهة غير جهة الآخر لتحقق التغاير بين المجعولين ، وهذا دليل إني كما قرر في محله فتكون جعلات [الجعلات] بسيطات أبداً إلا أن يعتبروا جعل الأجزاء في المجعولات المركبة وحينئذ لا يكون جعل بسيطاً أبداً إذ لا يوجد مجعول بسيط كما ذكرنا سابقاً وروينا عن الرضا عليه السلام من قوله : (إن الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي أراد من الدلالة عليه) انتهى ، فعلى كل تقدير لا يستقيم تقسيمهم الجعل إلى بسيط ومركب بل يقال إن الجعل والفعل واحد كما قال تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ ﴾ والمجعول المركب صدر بجعلات متعددة لا بجعل مركب إذ لا يعقل التركيب في الجعل وما توهموه في حدوث شيئين في الاعتبار بجعل واحد كجعل الوجود والماهية فتوهم باطل ويأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

قلت : لأن التركيب إنما يتحقق في شيء ضم إليه مساوٍ له أو مخالف أو مباين ويكون ذلك المركب شيئاً واحداً أي يصدر عنه

فعل واحد في موضوع واحد وليس ثم مماثل غير ذاته أو صفته والشيء لا يتركب من ذاته وصفته في شيء واحد .

أقول : هذا معلوم لأن الشيء إذا ضم إليه مساوٍ له كتراب وتراب مثلاً فإن المجموع منهما مركب منهما أو مخالف كالماء والتراب فإن الطين مركب منهما أو مباين كالوجود والماهية فإن زيداً مركب منهما فأما التراب والتراب والماء والتراب المركب منهما الطين فهي عندهم ظاهرة فإن لكل واحد من الجزئين جعلاً على حدة وللمجموع جعل واحد على حدة ولا خلاف في هذا لأنه ظاهر ، وأما الوجود والماهية ففيه الخلاف والاختلاف إنما نشأ من خفائهما في أنفسهما فلذا وقع الاختلاف فيه في أنه هو المجعول خاصة ، وأما الماهية فليست مجعولة بل هي صورة علمية أو ليست شيئاً أصلاً أو أنها مجعولة بجعل الوجود يعني أن الجعل للوجود لا للماهية وإنما انجعلت بتبعية جعله أو أنها بنفسها لا بجعل جاعل إلى غير ذلك من خرافات الأقوال ، ولا شك في تعدد الجعل في المساوي والمخالف وتغايره وحينئذ يلزم وحدة الجعل وبساطته ، وأما في المباين كما مثلنا به .

فنقول : إن كانت الماهية شيئاً فهي مجعولة بجعل خاص بها لا يصلح للوجود ، أما إنها مجعولة فلأنها غير الله عز وجل وكل ما هو غير الله عز وجل فهو مخلوق لله سبحانه ، وأما إنها بجعل خاص لا يصلح للوجود فلأنها ضده والمجعول صفة جعله وتأكيده تأثيره فيجب أن يكون جعل الوجود مغايراً لجعل الماهية كما أنه مغاير للماهية ، وحينئذ يتعدد الجعل وليس هذه صفة التركيب لأن كل جزء من المجتمع من الجعلات يتعلق بجزء مختص به من

المجعولات لا يصلح لغيره أصلاً وإنما هذه صفة الجعلات البسائط إذ مقتضى الجعل المركب لو كان أن يكون كل جزء من أجزائه مؤثراً في كل جزء من أجزاء مجعوله المركب ، والأمر ليس كذلك وإن أريد الأعم منه ومن كون كل جزء منه مختصاً بجزء من مجعوله لا يصلح لغيره لم يوجد الجعل بسيطاً كما ذكرنا سابقاً وإن لم تكن الماهية شيئاً فليس جعل الوجود حينئذ مركباً بل هو جعل بسيط تعلق بمجعول بسيط .

وقولي: وليس ثم مماثل غير ذاته أو صفته إلخ ، جواب عن سؤال مقدر تقديره .

إذا قلت: إن الماهية مجعولة بجعل هو صفة جعل الوجود فيكون جعل الوجود مركباً إذ لا ينفك عنه .

والجواب: أن الشيء لا يتركب من ذاته وصفته الفعلية لأن المراد بالصفة هنا الفعلية وذلك كالقيام فإن زيدا لم يكن مركباً من ذاته وقيامه وإذا تركب شيء من قيامه فإنما تركب من صفة فعله وأثر فعله وهما صفتان معاً كالقائم فإنه مركب من صفة الحركة الإيجابية للقيام وهي اسمها ومن أثرها أعني القيام والمدعى هو أن جعل الوجود مركب من نفس الجعل ومن صفته أعني جعل الماهية وهو ممتنع لأن الصفة الفعلية أثر للحركة وصادر عنها وكيف يجري عليها ما أجرته فافهم .

قلت: وتمثيلهم بقولهم: جعلت الطين خزفاً فإن أريد تغيير الطين وتصيير المتغير خزفاً فهو جعلان كل واحد في مادة وهما رأسان من الجعل الكلي .

أقول: هذا بيان تمثيلهم للجعل المركب فإن الجعل واحد مع أن

أثره مجعولان ولكن إذا سلمنا لهم ذلك باعتبار تعدد أثره لم نسلم لهم تركيب الجعل إذ على تقدير التعدد يكون جعلان بسيطان كل واحد في مادة وبينهما مساوقة وقتية وإن كان أحدهما مترتباً على الآخر ، وبيان الرد وقولنا فإن أريد تغيير الطين وهو بفعل [بجعل] غير المتغير خزفاً وهو أول وجعله خزفاً وهو ثانٍ فلذا قلنا هما جعلان كل جعل في مادة فجعل التغيير في الطين هو الأول وجعل المتغير خزفاً هو الثاني ، مادة الأول الطين ومادة الثاني المتغير منه وإن كان الثاني مترتباً على الأول .

وقولي : وهما رأسان من الجعل الكلي ، أريد به الحركة المغيرة للطين على الحالة الأولى والمصيرة له خزفاً فإنهما وجهان من الرأس المتعلق بهذا الشيء وإن شئت قلت رأسان من الجعل الكلي والجعل يجوز أن يريد به الإضافي أعني المختص بالطين في أحواله كلها مثلاً ، ويجوز أن يريد به الحقيقي المتعلق بجميع الممكنات ويكون حينئذ كون هذين رأسين من الكلي إنما هو مع قطع النظر عن الوسائط يعني أنهما رأسان منه مع عدم اعتبار الوسائط الكثيرة في خصوص مسألة الطين .

قلت : وإن أريد قلب الطين خزفاً من غير اعتبار تغييره وإنما هو حركة واحدة في جهة واحدة فهو جعل واحد .

أقول : وإن أريد بقولك جعلت الطين خزفاً صنع الخزف مع قطع النظر عن نقله عن الحالة الأولى إلى الثانية فهو جعل واحد بسيط وهذا ظاهر .

قلت : وإن أريد به ما يستعمل في تكوين المتبوع وتكوّن التابع به

كجعل الوجود وانجمال الماهية بجعل الوجود فهذا في الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفين .

أقول : إن أريد بذلك مثل ما يستعملونه في جعل الوجود والماهية من جهة الملازمة بينهما فإن الماهية لازمة للوجود فإذا جعل انجعلت معه بجعله ففي الظاهر أي على ما يظهر للناظر بلا تأمل أو مع تأمل يرجع فيه إلى المتابعة والتقليد والرجوع إلى ما في الكتب وإلى القواعد لا إلى مقتضى الفطرة هو جعل واحد إذ ليس إلا جعل الوجود مثل كسرتة فانكسر فإنه لم يصدر من الفاعل إلا فعل الكسر ، وأما الانكسار فليس من الفاعل لأن ضمير انكسر راجع إلى المفعول وليس من المفعول أيضاً لأن المفعول إنما يتحقق بعد الانكسار مثلاً ولا من نفسه ، لأن الشيء لا يحدث نفسه فلم يبق إلا أنه كان بتبعيته فعل الكسر وليس الكسر الصادر من الفاعل متعدداً فيكون جعلاً واحداً وهذا على تقدير التسليم لقولهم فإنه لا يحصل جعل مركب إذ لم يصدر إلا فعل واحد عن الفاعل وأردت بقولي في الظاهر ، الإشارة إلى أن ذلك في الحقيقة متعدد ومع هذا فلا يكون التركيب المدعى لأن التركيب لا يتحقق إلا على نحو ما قلنا سابقاً فراجع .

قلت : لكن ما انجعلت به الماهية ليس بجعل كجعل الوجود ولا مخالف له ولا معاند له وإن كان في جهتين فلا يكون الجعل منهما مركباً لأن ما جعلت به الماهية صفة لما جعل به الوجود وأثر له ولا يكون الشيء مركباً من ذاته وأثره .

أقول : إن ما انجعلت به الماهية ليس على ما يتوهم كما ذكرنا عنهم قبل من أنه ليس بجعل لا من الفاعل ولا من المفعول ولا من

نفس الانجعال إلخ ، بل هو جعل حقيقي لأن الماهية بعد ثبوت كونها شيئاً لا بدّ وأن تكون مجعولة ولا يجوز أن يكون ذلك من نفسها ولا من غير جاعل ، بل تكون مجعولة بجعل جاعل ، ولا يصح أن يكون ذلك الجعل هو جعل الوجود لأنها غير الوجود ، وإذا كان المجعول صفة الجعل وتأكيداً امتنع أن يكون جعلها جعله وأن يكون جعلها مخالفاً لجعله ولا معانداً لترتب وجود جعلها على وجود جعله فلا يكون جعلها نفس جعله لأن الشيء لا يترتب على نفسه لاستلزام تأخر المترتب من المترتب عليه ولا مخالفاً ولا معانداً له ، وإلا لما ترتب عليه ، لكن لما كانت في الحقيقة صفة لنفس الوجود ومخلوقة من نفسه وجب أن يكون جعلها كذلك فيكون جعلها من جعله وأثراً له فهو كالشعاع من المنير ، ولا يجوز أن يتركب شيء من شيء وأثره أو صفته الفعلية فلا يكون الجعل مركباً من جعل الوجود وجعل الماهية ، وأما الشيء كزيد مثلاً منهما فهو جعل واحد كما تقدم ويأتي بيان نسبة جعلها إلى جعله إن شاء الله تعالى .

قلت : فإن ما جعل به الوجود كالشمس للنور وما جعل به الماهية كنفس النور للظل فإن جعل الشمس للنور جعل وحده وجعل نفس النور من حيث نفسه للظل جعل وحده مغاير للجعل الأول .

أقول : يعني أن الجعل الذي جعل به الوجود الذي يقال له أولاً وبالذات مثل الشمس أي ذات مستقلة بنفسها في إيجاد النور وإحداثه كما أن جعل الوجود مستقل في إيجاد الوجود وإحداثه ، والجعل الذي جعلت به الماهية صفة لا تقوم بنفسها وإنما تقوم

بموصوفها فهو كنفس النور للظل يعني نفس النور من حيث نفسه يحدث عنه الظل بواسطة حفظ الشمس لنفس النور والجعلان متغايران كل واحد جعل على حدة وإن كان الثاني مترتباً على الأول وصفة له ونسبته إليه في القوة والضعف نسبة واحد من سبعين وليست الشمس جاعلة للظل وإلا لعاد إليها وكان نوراً لكنه يعود إلى الجدار المعبر به عن نفس النور من حيث نفسه .

قلت : وكونه مترتباً عليه ومتقوماً به لا يلزم منه التركيب لأن الشمس لم تجعل لنفسها الظل .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أن جعل الظل مترتب في الوجود على جعل النور ولم يتقوّم وحده فدل على تركيبه منه ، والجواب أن كونه مترتباً عليه ومتقوماً به لا يلزم منه التركيب كما هو شأن جميع المعلولات بالنسبة إلى عللها مع أنها ليست مترتبة عنها ، وأيضاً الشمس لم تجعل الظل لنفسها بأن يكون صفة لها ليكون جعلها للنور جعلاً للظل فتكون جاعلة له بنفسها كما جعلت النور بنفسها ، وإنما جعلته بنفس النور لنفس النور فلذا بدأ منه وإليه يعود وإن كان مترتباً عليه يعني أن جعل الظل إنما يكون بجعل النور لأنه صفته من حيث نفسه والصفة لا تتحقق إلا بعد تحقق موصوفها .

قلت : وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾ لا يدل على أنها جاعلة له إذ لو جعلته بجعل النور لكان نوراً إذ ليس فيها ظل وإن جعلته بجعل نفس النور التي هي أصل الظل واقعاً دل على أنها حافظة للنور الجاعل للظل لا جاعلة فلا يحصل التركيب حقيقة ،

وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ
بِالْبَصَرِ ﴾ .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أن الآية المذكورة دالة على أن الظل صادر عنها فيكون جعل النور هو جعل الظل ، ويلزم من ذلك التركيب على معنى ما ذكروا والجواب أن الآية لا تدل على ذلك لأن كون الشمس دليلاً ليس هو كونها جاعلة وإنما دلالتها [دلالة] عليه بيان ارتباطه بها في المد والقبض لا بكونها جاعلة له وهذا ظاهر على أنها لو جعلته لكان أثراً لجعلها فيكون نوراً لأنه حينئذ صفتها وليس فيها ظل أو ظلمة ليستند إليه وإن جعلته بجعل نفس النور كما هو الواقع لأن نفس النور من حيث هو هو ظلمة فهي أصل الظل حقيقة دل قولنا جعلته مع أن الجعل الصادر عنه الظل ليس جعلاً لها في الحقيقة وإلا لكان المجعول نوراً على أنها جاعلة لما يكون عنه الظل إذ قولنا جعلته ، لا يخلو من أن يكون هذا واقعاً عليه أو على غيره ، وقد بينا عدم إمكان وقوعه على الظل وإلا لكان نوراً وإذا وقع على غيره فليس جائزاً أن يكون ما وقع عليه هذا الجعل أجنبياً من الظل وإلا لما أفاد شيئاً في تحققه بحال من الأحوال ، فوجب أن يكون ملزومه وهو النور فإن النور إذا وجد لزمه إنيته وهي علة الظل وجعل الشمس لها إنما هو بجعل لازم بجعل النور وجعل الظل لازم لهذا الجعل اللازم لجعل النور وأفاد ذلك كله كون الشمس حافظة للنور لتقومه بجعلها تقوّم صدور ولوازمه كلها تابعة له ، فكانت نسبة الجعلات بعضها إلى بعض كنسبة المجعولات بعضها إلى بعض ، فجعلها للظل إنما هو بجعل لازم لجعلها للنور ومعنى قولي وإن جعلته

بجعل نفس النور إلخ ، أن الشمس إنما جعلت ماهية النور بجعل لازم لجعلها لوجود النور والظل صفة لماهيته لا لوجوده والنور متقوم بوجوده تقوماً ركنياً ووجوده متقوم لجعل الشمس تقوماً صدورياً والظل متقوم بماهية النور تقوماً ركنياً من حيث إن مادته من صفتها وصدورياً أن جعله من جعلها فتكون الشمس حافظة للنور الذي كان جعل الظل تابعاً لجعله بالذات لوجوده وبالعرض لماهيته . والضمير في قولي لا جاعلة له يعود إلى الظل فكونها دليلاً عليه كما بينا لا يستلزم أن يكون مجعولاً لها . وإذا كان كل شيء له جعل يختص به لا يصلح لغيره من دون تغيير امتنع التركيب في الجعل ، ولو كان جعل بعض الأشياء مركباً امتنع أن يكون مركباً من جعلات تامة مستقلة فلا بد أن يكون مركباً من أجزاء جعل لا من جعلات وعلى فرض إمكانه فهو جعل بسيط إذ لا يصلح جزؤه لجزء من مجعوله غير مشارك فيه وإلا لكانت متعددة كما أشرنا سابقاً فراجع .

قلت : وإن أريد أن الجعل الذي يحدث عنه شيئان فصاعداً فهو مركب سواء كانا في مادتين أم في حالين كجعل الطين خزفاً أم في الملزوم واللازم كالوجود والماهية قلنا إذا اصطلحتم على ذلك فلا بأس ولكن لا تجدون الجعل البسيط قط لأن الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للدلالة عليه تعالى ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ .

أقول : إن أرادوا بقولهم الجعل المركب الجعل الذي يحدث عنه شيئان متغايران فلا شك أنه في نفسه يسمى مركباً سواء كان الشئان في مادتين متميزتين بالحس أو في التعقل بأن يكون تمايزهما

بالاستقلال لا بالمفهوم كزيد وعمرو وكرأس زيد ويده ، وكالعقل وجوهر الهباء وكروحي زيد وعمرو وما أشبه ذلك أم كانا في حالين كجعل الطين خزفاً إذا اعتبر تغير الطين ثم جعله خزفاً أم كانا في المتلازمين الذي يكون فيهما اللازم ناشئاً عن الملزوم ومتحققاً به كالوجود والماهية ، لأن الشئين إذا اعتبر فيهما الاثنينية حقيقة في الواقع وجب أن يكون جعل كل واحد مغايراً لجعل الآخر وإلا لم تتحقق الاثنينية فيكون الجعل متعدداً ، ولا شك في أن مثل ذلك يصدق عليه التركيب فإذا اصطلحتم على ذلك بأن يكون الجعل البسيط هو ما صدر عنه شيء واحد والمركب هو ما صدر عنه شيان لتلازمهما في الظهور أو أعم من ذلك فلا بأس إذ لا مشاحة في الاصطلاح نفسه ، وإنما المشاحة فيما يترتب عليه وهو هنا أن الجعل البسيط لا تجدونه أبداً إذ لا يوجد إلا فيما يكون تكونه بجهة واحدة واعتبار واحد وهو ممتنع لما ذكرنا مراراً أن كل مكون ولا بد أن يكون له اعتبار من ربه وهو وجوده وكونه واعتبار من نفسه وهو ماهيته وعينه وبدون هذين الاعتبارين لا يمكن وجوده ، (لأن الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذي أراد من الدلالة عليه) كما قال الرضا عليه السلام ، ثم إنه عليه السلام ، استشهد بقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ وأيضاً يكون هذا عندنا ليس بمركب لأن كل جعل متعلق بمجموعه خاصة ، فجعل الوجود مثلاً متعلق به خاصة ولا يجوز أن يتعلق بالماهية لأنها مخالفة لوصفه فالوجود أصل وأول وبالذات فهو يدور على جعله على التوالي ، فلهذا أثنى الله تعالى على العقل فقال : (ما خلقت خلقاً أحب إلي منك بك أثيب وبك أعاقب ولا أكملتك إلا

فيمن أحب) ، وإنما أثنى على العقل لأنه جرى على جهة وجوده الذي هو حقيقة من ربه فدار في قبوله التكوين على التوالي وجعل الماهية متعلقاً بها خاصة ولا يجوز أن يتعلق بالوجود ، لأنه مخالف لوصفه ولأنها لم تتحقق في نفسها إلا بعد تحقق الوجود ، فالماهية فرع وثانٍ وبالعرض فهي تدور على جعلها على خلاف التوالي ولأجل هذا ذم الله سبحانه الجهل وطرده من نوره وأبعده من رحمته وإنما طرده لأنه جرى في قبول تكوّنه على جهة ماهيته التي هي حقيقته [حقيقة] من نفسه فدار في قبوله للتكوين على خلاف التوالي وإذا كان أمر الوجود والماهية كما سمعت فكيف يصدران من جعل واحد ليصح فيه اعتبار التركيب المدعى .

قلت : وبالجمله لا فرق في هذه المسألة بين الجعل وغيره من مراتب الفعل وعلى كل حال فالجعل واحد لا تعدد فيه لذاته قال الله تعالى : ﴿ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذَرُوكُمْ فِيهِ ﴾ أي في الجعل فأفرده وجمع المجموعات فافهم ، نعم له رؤوس بعدد المجموعات ولكل رأس وجوه بعدد أحواله كما تقدم في الفعل فراجع .

أقول : وبالجمله أي بقصد إجمال الكلام دون التفصيل أن الجعل وغيره من أقسام الفعل كالمشيئة والإرادة والقدر وما أشبه ذلك كلها تقال [يقال] عليها الوحدة لأنه حركة إيجادية فهي واحدة وإنما تتكثر أسماؤها باعتبار متعلقاتها وتعدد وجوها باعتبار تعدد متعلقاتها ومن الاستشهاد على الوحدة قوله تعالى : ﴿ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذَرُوكُمْ فِيهِ ﴾ فأفرد ضمير الجعل وهو الذي في قوله ﴿ فِيهِ ﴾ مع ذكر متعلقاته وذلك على نحو ما

سبق مما ذكرنا ، وهذا أحد التفاسير للآية وعليه تدل على وحدة الفعل بالنسبة إلى الكل واختلاف الوجوه باعتبار اختلاف القابليات كاختلاف انعكاسات نور الشمس عن الزجاجات المختلفة .

* * *

**الفائدة الخامسة
في تنمة الملحقات**

الفائدة الخامسة

قلت : الفائدة الخامسة في تنمة الملحقات : اعلم أنه قد ورد في الأحاديث عنهم تعدد العوالم والآدميين وأكثر ما ذكر أنها ألف ألف عالم وألف ألف آدم نحن في آخر العوالم وآخر الآدميين .

أقول : رواه الصدوق رحمه الله في آخر الخصال عن الباقر عليه السلام . والمستفاد من الأخبار أن المراد بها مراتب التنزلات والتطورات كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في قوله : (لقد دورتم دورات ثم كورتم كورات) وقوله عليه السلام : (إن لله في كل يوم ثلاثة عساكر : عسكر ينزلون من الأصلاب إلى الأرحام ، وعسكر يخرجون من الأرحام إلى الدنيا وعسكر يرتحلون من الدنيا إلى الآخرة) ، وتصديق هذه العوالم على أجناس الموجودات وأنواعها وأصنافها من الذوات والصفات فعلى هذا يكون المراد بالعدد المذكور وغيره من الأعداد التي سنذكر بعضها على سبيل التنبيه [التنبيه] مطلق الكثرة لا خصوص العدد مطلقاً أو خصوص العدد باعتبار خصوص مبادئها ، كما إذا قلنا اثني عشر عالماً فإن ذلك باعتبار أسباب تكونها وتكوينها أعني البروج الاثني عشر ، ومع هذا وإن جاز الحصر باعتبار حصر أسبابها ومبادئها إلا أنه إنما هو في الكلليات ، وأما الجزئيات فلا يمكن لنا حصرها لدوام الإمداد والاستمداد ودوام الفيض فتمتنع الإحاطة بها إلا للذي خلقها ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ .

قلت : ومراتب أعداد العوالم إنما اختلفت في الروايات لاختلاف المقامات كعالم الغيب والشهادة .

أقول : إنما لم نذكر الواحد لأنه معروف باسمه كما إذا قلت العالم فإنك تريد به ما سوى الله تعالى وإذا أطلق الاثنان أريد به ما ينحصر في الاثنين كعالم الغيب وعالم الشهادة إذ لا ثالث هنا وكالوجوب والإمكان والظاهر والباطن وما أشبه ذلك .

قلت : والعوالم ثلاثة عالم الوجوب وهو الأزلي تعالى ، وعالم الرجحان وهو عالم المشيئة والإرادة والإبداع ، وعالم الجواز وهو الوجود المقيد المعبر عنه بأنه وجود بشرط لا وبشرط شيء أوله الدرة وآخره الذرة .

أقول : يعني إذا قيل ثلاثة عوالم من الأمور الصادقة عليها عالم الأزل وعالم الرجحان وعالم الجواز ، فالأزل هو الله تعالى عز وجل ولا يتوهم متوهم أن الأزل ظرف والواجب تعالى حال فيه فيلزم تعدد القدماء ، بل الأزل هو ذات الحق عز وجل وعالم الرجحان هو الفعل بجميع أصنافه لأنه راجح الوجود حتى قال تعالى في شأن أثره اللزوم له : ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ أي يكاد أن يتحقق بنفسه قبل الإيجاد ، وهذا العالم هو عالم الأمر لأن الموجودات كما تقدم بهذا اللحاظ ثلاثة :

وجود : حق وهو الأزل عز وجل .

وجود مطلق : أي من غير شرط شيء يتوقف وجوده عليه غير نفسه ، فلذا سميناه بالمطلق في مقابلة المقيد .

وجود مقيد : وهو المفعول من الدرة إلى الذرة وتمثيلي بالمشيئة والإرادة والإبداع لا غيرها من أسمائه ولا بأقل منها ولا بأكثر إنما

هو تبع لكلام الرضا عليه السلام ، وقد تقدم ذكر بعض أسمائه وبعض أوصافه وأحواله وهذا هو الثاني في الذكر والتسمية ، وعالم الجواز وهو الوجود المقيد هو الثالث في الذكر والتسمية وهو جميع المفعولات التي أحدثها الله سبحانه بفعله ويسمى هذا الوجود بالوجود المقيد لتوقف قبوله الإيجاد على شيء آخر وجودي أو عدمي أو هما وأول هذا الوجود العقل الكلي المعبر عنه بالدرة ، ولذا قيل : (أول ما خلق الله العقل) كما روي وآخره الذرة أي الثرى ويعبر عن جميع المصنوعات بهذا بأن يقال الوجود المقيد أوله العقل الكلي وآخره الثرى وأما قولي بأنه وجود بشرط لا وبشرط شيء فهو على ما اصطلحت عليه فإن قولك بشرط شيء وبشرط لا شيء بمعنى واحد إذ مآل العبارتين إفادة القيد المنافي للإطلاق فالعبارتان في مقابلة لا بشرط في إرادة الوجود الراجع .

قلت : وأربعة عوالم هي : عالم الخلق وعالم الرزق وعالم الموت وعالم الحياة .

أقول : أيضاً إذا قيل أربعة عوالم فمنها هذه الأربعة العوالم وذلك أنا لما تتبعنا أصول الخلق وفروعه مما أحاطت به عقولنا ووسعته أوها منا فوجدناه كله يدور على هذه الأربعة وقد ذكرها سبحانه في معرض الامتنان وإظهار القدرة فقال تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَذَا مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلْ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ ولو كان شيء من الأصول التي يرجع إليها أمر من أمور ما سوى الله سبحانه لذكره عز وجل وعلى خصوص هذا العدد تفرعت الأركان كتربيع الكلمات التي بني عليها الإسلام : سبحان الله والحمد لله ولا إله

إلا الله والله أكبر وكتربيع أركان العرش الذي هو مظهر فوارة القدر والقضاء وعلل الأسباب وأسباب العلل وكتربيع الطبائع والعناصر التي منها جميع المواد العلوية والسفلية وما أشبه ذلك ، ولأجل مقتضى جميع التقومات الكونية من الأسباب والمسببات قامت الزوايا في المربع ولم تقم فيما زاد عليه ولا ما نقص عنه إشارة إلى تمام نظام الكون بذلك العدد لا بما سواه ، ومن أجل ما أشرنا إليه كان العرش الذي هو محل جميع مبادئ الأكون في الغيب والشهادة من الأعيان والمعاني مما دخل في الإمكان مربعاً فركنه الأحمر يستمد منه جبرئيل عليه السلام بمتقضى الحرارة واليبوسة للخلق في الجبروت والملكوت والملك وركنه الأبيض يستمد منه ميكائيل عليه السلام بمتقضى الرطوبة والبرودة للرزق في الجبروت والملكوت ، والملك وركنه الأخضر يستمد منه عزرائيل عليه السلام بمتقضى البرودة واليبوسة للموت في الجبروت والملكوت والملك ركنه الأصفر يستمد منه إسرافيل عليه السلام بمتقضى الحرارة والرطوبة للحياة في الجبروت والملكوت والملك وتتفرع الأشياء المربعة في الوجود في ذلك التربيع .

قلت : وخمسة عوالم : عالم الأزل تعالى وعالم السرمد وهو عالم الرجحان ، وعالم الجبروت وهو عالم المعاني المجردة عن المادة والصورة والمدة ، وعالم الملكوت وهو عالم الصور المجردة عن المادة والمدة ، وعالم الملك أوله محدد الجهات وآخره الأرض .

أقول : إن الأزل عز وجل لا يدخل في العدد لذاته بوجه من الوجوه ، وأما ذكره هنا فالمراد بما ما يشار به إلى العنوان الذي

يعرف به الأزل تعالى لا من حيث إنه عنوان ودليل فإنه من هذه الحيشية لا يجوز دخوله في مطلق العدد بوجه من الوجوه وإنما تكون العبارة عنه معدودة من حيث هو هو فإنه من هذه الحيشية خلق محدث كسائر المخلوقات لا يعرف به الله إلا أنه يحصل به التميز في الجملة ، لأن المراد به هنا ما هو غير المذكورات فإن الأزل تعالى غير سائر العوالم وإن كانت المغايرة في الحقيقة حدّاً لغيره .

وأما عالم السرمد فهو عالم الأمر والمشية وهو عالم الرجحان وسمي عالم الرجحان في مقابلة تسمية الأزل بالواجب وتسمية الحادث بالجائز لأن الأمر ليس بواجب الوجود [الوجوب] ولا بممكن الوجود بالإمكان الخاص الملحوظ فيه تساوي الطرفين بل طرف وجوده راجح على عدمه وإن لم يكن واجباً .

والثالث : عالم الجبروت وهو عالم العقول وهو عالم المعاني والمراد بالمعاني المعاني الاصطلاحية الخاصة وهي المجردة عن المادة العنصرية والصورة المثالية أعني المرتبطة بالمادة العنصرية والمدة الزمانية لا التجرد المطلق كما يتوهمه الأكثر من عبارات الحكماء المتقدمين ، فإنهم إنما أرادوا ما ذكرنا ، وما فهم المتأخرون من الحكماء والعلماء غلط فإنهم يريدون بالمجردات العقول والنفوس والأرواح ويريدون بتجردها التجرد مطلقاً ، يعني أنه لا مادة لها أصلاً ولا مدة أصلاً وهذا هو التجرد الواجب حتى أن بعض العلماء مثل الملا محمد باقر المجلسي رحمه الله في أول البحار حكم بكفر من قال بإثبات مجرد غير الله وكذلك غيره لفهمهم أن المراد بالتجرد التجرد المطلق وكذلك كثير من المتأخرين فهموا ذلك حتى أن الملا صدرا في المشاعر قال : إن

العقل وما فوقه كل الأشياء بناء على مذهبه أن بسيطة [بسيط] الحقيقة كل الأشياء والعقل عنده بسيطة الحقيقة وما فوقه هو الله تعالى ، ونحن قد بيّنا فساد ذلك كله في شرح المشاعر من وجهين :

الأول : أنه لا بسيط إلا الله سبحانه وكل ما سواه فهو مركب من مادة وصورة لا فرق في ذلك بين العقل والحجر إلا أن مادة العقل من النور الذائب أعني المادة المعنوية والحجر مادته من النور الجامد أعني المادة العنصرية المحسوسة ، لأن العقل مخلوق كالحجر وكل مخلوق فله اعتباران اعتبار من ربه وهو حقيقته [حقيقة] من ربه ، والمراد به الوجود فإنه أثر فعله تعالى اخترعه لا من شيء وهو مادته واعتبار من نفسه وهو ماهيته التي هي صورته وهي هويته وإنيته ، ولا يمكن أن يوجد ممكن إلا بهذين الاعتبارين ، نعم هما في كل شيء بنسبته .

والثاني : أن قول الملا صدرا إن بسيط الحقيقة كل الأشياء غلط فاحش وشرك ظاهر فإن قوله كل الأشياء لا يصح إلا إذا كانت معه في رتبة ذاته ولا تكون معه في رتبة ذاته إلا إذا كانت قديمة والقدم منافٍ لكل لاستلزامها التعدد والتركيب والأشياء جمع متعدد الأفراد وحجته باطلة منقوضة بصحة مقدماته كما قررنا هنا . فإن قوله هو موجود بسيط فلو صحّ هو موجود سلب عنه غيره لكان مركباً من ذات ومن نفي الغير فيلزم بحكم عكس النقيض أنه موجود لا يسلب عنه شيء وهو قولنا بسيط الحقيقة كل الأشياء وقوله هذا إذا صح بطل لأنه إذا صح أنه إذا قلت هو موجود سلب عنه شيء لزم منه التركيب فبحكم عكس النقيض هو موجود لا يسلب عنه شيء يلزم

التركيب منه أيضاً لأنه لم يقل هو موجود بغير قيد ، بل قال موجود لا يسلب عنه شيء وهو مثل قوله موجود سلب عنه شيء .

فإن قلت : إنما أراد أنه موجود مطلق من غير أن يصفه بسلب فلا يلزمه التقييد .

قلت : يلزمه بإرادته من قوله كل الأشياء فإنه إذا اعتبر لكل معنى يفيد الشمول لزمه إما التقييد بسلب ذلك الغير أو التقييد بعدم سلبه ولا ينفك من التركيب إلا إذا لم يثبت هناك شيئاً غيره في رتبة ذاته أصلاً ، وحينئذ يبطل قوله كل الأشياء ويصح التوحيد وإلا يلزمه التركيب والكثرة بحكم كل على أي اعتبار كان فأين يذهب عن الحق .

والحاصل أن المجرد إذا استعمل في الحادث فالمراد به أنه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا مطلقاً وهذا هو مراد المتقدمين من المجردات في الحادث لا كما توهمه المتأخرون ، فكلام صاحب البحار وارد على هؤلاء لا غير ، ونحن إذا أطلقنا المجرد في الحادث نريد به هذا المعنى ولا يرد علينا كلام صاحب البحار على أن استدلاله ليس بصحيح وإن كان حكمه صحيحاً لأنه استدلال على كفر من قال بذلك بعدم وروده في الأخبار ، وقد غفل عنه في الأخبار فإنه وارد فيها مثل ما رواه في الغرر والدرر عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وقد سئل عن العالم العلوي فقال عليه السلام : (صور عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد) الحديث . ومثل قوله عليه السلام ، في حديث كميل للأعرابي السائل عن النفس : واعلم أنني أطلت الكلام هنا لعموم الحاجة إليه وإن كنت مستلزماً على نفسي عدم البسط في هذا الشرح لأن المطلوب منه بيان العبارة خاصة .

والرابع : عالم الملكوت والمراد به عالم النفوس أعني الصور الجوهرية وعالم الأرواح متردد بين العالمين وبرزخ بين الاثنين الجبروت والملكوت يستعمل مع كل منهما باعتبارين وهذا العالم أهله جواهر مقدارية أي ذوات مجردة إلا عن الصورة وصورها نفوس الصور المثالية المحسوسة .

والخامس : عالم الملك أعني عالم الأجسام وأعلاه محدد الجهات ومحدبه مساوق في الوجود للزمان والمكان لا يسبق شيء من هذه الثلاثة الآخرين في كل مرتبة من مراتب الأكوان في الغيب والشهادة وهذا العدد إذا أطلق على شيء من العوالم يراد به هذه ونظائرها مثل المواليذ الثلاثة في الجسم والروح أو في المادة والصورة أو في الغيب والشهادة .

قلت : وستة عوالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبائع وعالم الهباء وعالم المثال وعالم الأجسام .

أقول : إذا ذكر ستة عوالم في الأخبار أو في كلام أهل الأسرار فيراد بها عالم العقول أعني عالم المعاني الجوهرية والذوات المجردة عن المادة العنصرية والصورة النفسية والمثالية والمدة الزمانية وهي الأكوان الجوهرية وقد أشرنا إليها قبل هذا .

والثاني : عالم النفوس أعني الهياكل الجوهرية وهي كلمات اللوح المحفوظ والكتاب المسطور .

والثالث : عالم الطبائع وهو مقام الحل والكسر بعد العقد والصوغ والإجمال بعد التفصيل الأولي وقبل التفصيل الثانوي ، ومعناه أن الأشياء بعد تمام تمايزها الأول كسرت وأذيت حتى

تساوى عاليها بسافلها وظاهرها بباطنها وقويها بضعيفها ورطبها بيباسها وحرها بباردها إلى إن كانت الأجزاء المتخالفة جزءاً واحداً والقوى المتعددة قوة واحدة وهذا الواحد البسيط حقيقة للواحد المركب بحيث إذا فصل هذا الواحد إلى الأجزاء المتعددة المختلفة عند التركيب وركب الشيء منها كان مع أجزائه المتخالفة المتباينة في قواها وطبائعها الجزئية وصفاتها ، وكذلك طبيعة واحدة كما هي قبل التفصيل وإن اختلفت ظواهرها بحيث لو انفصل كل شيء من ذلك الشيء المركب وظهر بحياته الخاصة به من فعل الله سبحانه لم تفرق بين ذلك الجزء وبين الكل الذي هو الشيء إلا أن الكل يسند عن نفسه والجزء يسند عن الكل لأنها كلها بطبيعة واحدة لأنها طبيعة واحدة جمدت فتكثرت وذابت فاتحدت فلما جمدت ثانياً تكثرت فظهرت الكثرة وبطنت الوحدة ، فصح أن يقال زيد مثلاً طبيعة واحدة مع اختلاف أجزائه ظاهراً ذاتاً وصفة ومعنى كونه طبيعة واحدة لحاظ جملة في هيكل التوحيد بتعين الوحدة وعالم الطبائع دوحة كبيرة تنبت [نبتت] بأوراق كل ورقة طبيعة شيء .

والرابع : عالم جواهر الهباء والمراد بالهباء هو الذر الذي في الهواء الذي كان من جبل طور سيناء كما روي عن علي عليه السلام ، حين جعله تعالى دكاً وهي الحصص الوجودية الجزئية كل ذرة مادة مخلوق [مخلوقة] من خلق الله عز وجل فهي في جعل الله سبحانه وبالنسبة إلى سعة ذلك الفضاء كالذر في الصغر ولذلك قيل لها هباء وذر .

والخامس : عالم المثل وهو الصور القائمة في هواء البرزخ

المختلفة من المواد وهي مثال وصفة للصور النفسية الجوهرية أبدان لا أرواح لها وهي برزخ بين الملكوت والملك ووجهها الى الدهر وخلفها إلى الزمان تتقوم في الأجسام بالمواد وهي أمهات المولدات وآباؤها المواد .

والسادس : عالم الأجسام المركب من المواد العنصرية والصور المثالية وهذه الستة هي الأيام الستة التي خلق الله فيها السماوات والأرض لأنها في العالم الكبير كالنطفة والعلقة والمضغة والعظام ويكسى لحماً ثم ينشأ خلقاً آخر ونظائرها من العوالم المحصورة بهذا العدد ، كما رواه القمي رحمه الله في تفسيره للأيام الستة التي خلق الله فيها السماوات والأرض ما معناه قال الفصول الأربعة والمادة والصورة ، ومنها أن الإنسان مثلاً ستة أشياء أربع طبائع حرارة ورطوبة وبرودة ويبوسة ونفس وجسد وهذه ستة أيام هنا أيضاً وتحتها عوالم وكل عالم تحته أفراد لا يحصي عددها إلا الله .

قلت : وسبعة عوالم عالم النار وعالم الهواء وعالم الماء وعالم التراب وعالم الجسم وعالم النفس وعالم الروح وهذا معنى قولهم كل شيء من الحوادث مثلث الكيان مربع الكيفية .

أقول : وسبعة عوالم عالم النار وهو الإسطقس الأعلى أعني الكرة الأثيرة وعالم الهواء المعروف الذي هو وسط العالم كله ومسكن بني آدم الذي هو أشرف الخلق وعالم الماء الذي هو فوق الأرض محيطاً بجميع أعلاها ، وإنما كشف عز وجلّ محل الحيوانات البرية عناية منه تعالى وعالم التراب وهو الأرضون السبع على اختلاف طبقاتها وما انعقد منها من الحجر وبعض المعادن ، وعالم الجسم وهو المركب من الحصص من هذه العوالم التي قبله

أعني عوالم العناصر الأربعة وعالم النفس وعالم الروح وهما العالمان المشار إليهما سابقاً .

وقولي : هذا معنى قولهم مثلث الكيان والكيان لغة في الكون أي مثلث الكون مربع الكيفية يعني أن كل شيء في الجملة إنما يتم تركيبه إذا كان مشتملاً على الأكوان الثلاثة أعني الجسم والنفس والروح وعلى الكيفيات الأربع أعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وكل شيء تام لم يخل من هذه الأصول الأربعة والأكوان الثلاثة وكل واحد من هذه السبعة تحته أفراد كثيرة ولهذا قد يقال العوالم السبعة .

قلت : وثمانية عوالم وإذا أطلقت يراد بها أحد وجوه كثيرة نذكر منها واحداً على سبيل التمثيل عالم الخلق في الدنيا عالم الخلق في الآخرة ، عالم الرزق في الدنيا عالم الرزق في الآخرة ، عالم الموت في الدنيا عالم الموت في الآخرة ، وهو الهلاك الأكبر نعوذ بالله من سخط الله عالم الحياة في الدنيا عالم الحياة في الآخرة وإليه الإشارة بقوله تعالى في التأويل : ﴿ وَيَجُلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ مُّنِينٌ ﴾ .

أقول : إذا أطلق لفظ ثمانية عوالم احتمل إرادة أشياء كثيرة ونحن نذكر منها شيئاً على نحو التمثيل ليميز [ليميز] به السبيل إلى معرفة البيان والدليل وذلك مثل ما ذكرنا سابقاً في بيان العوالم الأربعة فإننا ذكرنا هناك الخلق والرزق والموت والحياة وهذه الأربعة التي دار عليها الوجود إذا اعتبرت في الدنيا والآخرة كانت ثمانية كما أشار إليه في تأويل قوله تعالى : ﴿ وَيَجُلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ مُّنِينٌ ﴾ يعني في الآخرة لاجتماع حكم الدنيا والآخرة يوم

القيامة باجتماع حملة العرش الأربعة في الدنيا وحملة في الآخرة ،
وأما حكم الخلق في الدنيا فظاهر وأما حكمه في الآخرة فيما
[فيما] يتجدد فيها لأهل الجنة من أنواع النعيم الذي لا ينفد ولأهل
النار من أنواع التعذيب والتأليم السرمد .

وأما حكم الرزق في الدنيا والآخرة فكما قيل في حكم الخلق ،
وأما الموت في الدنيا فهو ظاهر فلأجل كونه ظاهراً معروفاً لم
أذكره متبوعاً ببيان بخلاف موت الآخرة فإنه لما لم يكن معلوماً بل
المعلوم عدمه إذ الآخرة لا موت فيها لأهل الجنة ولأهل النار
فلأجل ذلك عقبته ببيان فقلت وهو الهلاك الأكبر لأن الموت في
الدنيا هو الانقطاع عن الأحباب والمفارقة للأصدقاء والأصحاب
ومفارقة النعيم وأهل النار أشد ما يعذبون به فيها بذلك نعوذ بالله
من النار والمفارقة في النار لا يرجى بعدها تلاقٍ بخلاف مفارقة
الدنيا فلذا قيل إن الموت في الآخرة أعظم من الموت في الدنيا
بأربعة آلاف رتبة وتسعمئة رتبة نستجير بالله من النار ومن غضب
الجبار والحياة في الدنيا معروفة .

وأما الحياة في الآخرة فهي الحياة الكبرى العظمى التي لا نهاية
لها في البقاء ولا في العظم ولا في العموم وأما من جهة البقاء فلا
انقطاع لها بل هي مستمرة أبداً لا آخر لها في الإمكان ، وأما في
العظم فلأنها تستمر في البقاء متصاعدة فيا لقوة والمضاعفة لا إلى
نهاية فهي في كل آن أقوى منها فيما قبله وهكذا حكمها أبداً ، وأما
في العموم فلأن جميع ما في الجنة من جميع الحيوانات والنباتات
والجمادات حية بالحياة الحيوانية المقرونة بالشعور والإحساس
المقرونين بالتميز والعقل لا يوجد فيها شيء يصدق عليه اسم

الشيئية إلا على ما وصفنا قال الله سبحانه : ﴿ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ﴾ ولقد رأيت في المنام كأنني أتيت إلى بستان من بساتين الجنة وفيه أشجار وزرع ورأيت جميع أوراق تلك الأشجار والزرع تنظر كل واحدة إلي بعينين نظر المتعقل وهي ورقة وهي حيوان وهذا مجمل الإشارة إلى حياة الآخرة والأمر أعظم وأعظم ، والحاصل أن الثمانية العوالم بنحو هذا مما يتعلق بأفراد كل واحد وأصنافه وأنواعه وأجناسه .

قلت : وتسعة عوالم وهي عالم محدد الجهات وعالم فلك الثوابت وعوالم الأفلاك السبعة وهي عالم القلوب وعالم النفوس وعالم العقول وعالم العلوم وعالم الأوهام وعالم الوجودات الثانية وعالم الخيالات وعالم الأفكار وعالم الحياة .

أقول : أيضاً إذا قيل العوالم التسعة فقد يراد بها آثار الأفلاك التسعة مثل القلوب الجزئية فإنها ذرية القلب الكلي الذي هو محدد الجهات فإن جسمه أب للقلوب الجزئية التي هي الموجود في الصدور وهو اللحوم الصنوبرية وغيب المحدد أب لغيبتها من القلوب المجردة النورانية وهي ذريته ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه .

والثاني : عالم النفوس الجزئية فإنها من فلك الثوابت الذي هو أرض أهل الجنة فباطنها من باطنه وباطنه كتاب الأبرار ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ ﴿١٨﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَابٌ مَرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ الْمُفَرَّقُونَ ﴾ وظاهرها من ظاهره على نحو ما قلنا في القلوب .

والثالث : عالم العقول الجزئية وهي من فلك زحل ظاهرها من

ظاهره وباطنها من باطنه والمعنى كما مر ، والمراد بها هنا التعلقات المدركة للمعاني الجزئية فإن العقل في نفسه هو القلب وهو الذي في الصدر إلا أن وجهه في دماغ الإنسان وهو التعقل والمراد بظاهره الذي هو من ظاهر فلك زحل هو الدماغ الذي هو محله .

والرابع : عالم العوالم وهي صور المعلومات على ما هي عليه يعني أن ما كان من المعلومات ذا صورة فالعلم به صورته المنتزعة من خارجه وما لم يكن ذا صورة فالعلم به صورة خارجه بما تشخص به عند العالم ، وهذا معنى قولنا إن العلم صورة المعلوم على ما هي عليه أي في كونه ومثاله الصورة التي تنتزعه المرآة فإنها إذا قابلت الشيء انتزعت صورته على ما هي عليه من التخطيط مثلاً وانتزعت بصورة الهواء والمسافة التي بينهما كما هو يعني بغير تخطيط بل بهيئته فصورة الشيء الذهنية على ما هو عليه في الخارج هو العلم به وهذا خزانة الخيال وهو من فلك المشتري ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه كما مر .

والخامس : عالم الأوهام وهي مبادئ الإنشاءات النفسانية وهي من فلك المريخ ظاهرها من ظاهره وباطنها من ظاهره ومن باطنه ، وقولي من ظاهر ظاهره ، أن المريخ ظاهره المرئي مثلاً حار يابس نحس وباطن ظاهره بارد رطب سعد ، فمرادي بالظاهر الذي مع الباطن هو صافي الجسم ومحض مادته وصورته الذاتيتين وظاهر هذا الظاهر هو ما لحق هذا الجسم من العوارض الخارجية غير الذاتية كما قلنا إنه حار يابس نحس وذلك ما أشار إليه سبحانه بقوله : ﴿ أَعَزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ وبقوله ﴿ وَظَهْرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴾

وذلك الظاهر الذي هو الأصلي هو ما قلنا إنه بارد رطب سعد وذلك ما أشار إليه سبحانه بقوله : ﴿ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ ﴾ الرحمة وبقوله : ﴿ أَدَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾ فالظاهر وظاهر الظاهر هاهنا في الجسم المادي والباطن المجرد عن المادة والمدة ، وأما قولي وباطنها من باطنه فكما مر وهنا تفصيل يطول به الكلام .

والسادس : عالم الوجودات الثانية وهي من فلك الشمس ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه كذلك ، والمراد من الوجودات الثانية الوجودات الجسمانية المركبة من المادة والصورة لأن الشمس هي منشأ مبادئ الأجسام وذكر الثانية في مقابلة الوجودات الأولى أعني وجود العقول والأرواح والنفوس ونسبة الوجودات الثانية إلى الشمس لأنها المفيضة على الأسباب العلوية إذ هي تستمد من نفس العقل الكلي فتفيض على زحل ومن صفته فتفيض على القمر وتستمد من نفس الروح والنفس ، وتفيض على المشتري ومن صفته فتفيض على عطارد وتستمد من نفس الطبيعة ، وتفيض على المريخ ومن صفتها فتفيض على الزهرة ، ثم إذا عملت الأسباب في مسبباتها عمل كل واحد من السبعة الأفلاك في مسبباته بنفسه وبواسطة الشمس فلذا نسبت الوجودات الجسمانية إلى الشمس .

والسابع : عالم الخيالات وهي من فلك الزهرة ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه كما أشرنا إليه سابقاً والخيالات مبادئ الصور العلمية وأوائل المنتزعات ونقشها في الألواح النفسانية وحكم هذا كما مر في الذي قبله .

والثامن : عالم الأفكار وهي من فلك عطارد الكاتب ظاهرها من

ظاهره وباطنها من باطنه على نحو ما مر في عالم القلوب وتأثير فلكه منه وتأثيره بالملائكة الثلاثة سيمون وشمعون وزيتون .

والتاسع : عالم الحياة الحيوانية الحسية وهي من فلك القمر ولا بأس بالإشارة إلى بيان الحياة الحيوانية الحسية التي تشترك فيها سائر الحيوانات على نحو الاختصار والاقتصار .

فاعلم أن الجسم الحيواني متقوم بالدم والدم متقوم بالعلقة أعني [أي] الدم المنعقد في تجاويف الفؤاد الصنوبري في الجانب الأيسر أكثر من الجانب الأيمن والعلقة متقومة بدم أصفر فيها هو محل الحرارة الغريزية والدم الأصفر محل الطبائع الأربع بما تقومت به من الأجزاء البخارية فإنها أي الأجزاء البخارية الحاصلة [الحاملة] للطبائع الأربع على أربعة أقسام : جزء ناري حار يابس ، وجزء هوائي حار رطب ، وجزآن مائيان باردان رطبان وجزء ترابي بارد يابس فبحركة فلك القمر بطبيعته وبما لحقه من طبائع الكواكب تلطفت تلك الأجزاء وتكلفت تكليفاً صالحاً حتى تساوت في اللطافة سماء الدنيا فلما ساوته تعلقت بها الروح الحيوانية الحسية ، من مجاورتها له ومشاركتها له في نوع التركيب ومساواتها في النضج الاعتدالي المقتضي لتعلق الحياة الحسية والحاصل أن كل واحد من هذه الأفلاك التسعة فله ذرية لا تكاد تحصى وإنما يطلقون عليها عدد الألف ليس لحصور من [لخصوص] العدد بل إنما هو كناية عن الكثرة كما أشرنا إليه سابقاً .

قلت : وعشرة عوالم وهي هذه التسعة وعالم الأجساد .

أقول : والكلام فيه كغيره وظاهره ظاهر .

قلت : وأحد عشر عالماً وهي ميادين التوحيد ستة منها كثيرة الحيات والعقارب مظلمة ذات أهوال منكرة هلك فيها خلق كثير ، وإليه الإشارة بتأويل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْفَرِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْفَافِلُونَ ﴾ فإدنى المراتب الست وأخسها الأجسام فمن الناس يعبد جسماً والثاني المثال ، ومنهم من يعبد شبحاً ومنهم من يعتقد أنه مادة ، ومنهم من يعتقد أن معبوده طبيعة ، ومنهم من يعتقد أنه نفس وصورة مجردة وهذه الخمسة دركات الهالكين .

أقول : وقولي وهي ميادين التوحيد يعني أن ميادين التوحيد مما يراد من ذلك في بعض الأحوال وإنما خصصتها بالذكر لما في التنبيه على ذلك من الفوائد فمنها خمسة كما يأتي هي مراتب التوحيد الحق أعلاها لأعلاه وأسفلها لأسفله والستة الباقية خمسة منها هي مراتب التوحيد الباطل وهي طرق النيران ولكل منها أهل وسكان وواحد متردد بين الخمسة الأولى الحق وبين الخمسة الأخرى الباطل ، فأما هذه الخمسة الباطلة :

فالأول : منها من يعتقد أن معبوده جسم كالأجسام وذلك كالكرامية وبعض الحنابلة ومنهم من يعتقد أنه جسم لا كالأجسام والظاهر أنه كالأول إذا أريد به التجسيم اللفظي وإلا فلا إشكال في كونه من الأول .

والثاني : من يعتقد أنه تعالى صورة ومثال وآية وحدته تشخص المتشخصات [المشخصات] الجنسية والنوعية والصفية والشخصية وهو باطل كالأول .

والثالث : من يعتقد أنه تعالى مادة الأشياء كما ذهب إليه كثير من الصوفية ومثلوا له بالمداد بالنسبة إلى الكتابة .

والرابع : من يعتقد أنه عزَّ وجلَّ طبيعة وحقائق الأشياء وطبائعها منه تعالى بالسسخ أو بالظل ومن قال بأنها في ذاته بنحو أشرف وكذا من قال إن معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته يلزمهم القول بهذا نعوذ بالله من الضلالة بعد الهدى .

والخامس : من يعتقد أنه تعالى نفس ومن قال بأنه نفس الكل والعالم جسمه فهو منهم وهذه الخمس المراتب عوالم الضلالة وسلاك طرق النار لكل باب منهم جزء مقسوم .

وقولي : كثيرة الحيات والعقارب ، أشير به إلى أن هذه الاعتقادات أسباب المسخ التي من صورها الحيات والعقارب وسائر الحشرات والحيوانات المنكوسة [ناكسو رؤوسهم عند ربهم] والأهوال المنكرة آثار اعتقاداتهم من الأقوال والأعمال والأحوال التي ينكرها كل من وقف عليها من المؤمنين العارفين بالله عزَّ وجلَّ فإنهم قد هلكوا بها وأهلكوا من اتبعهم وأصغى إليهم .

وقولي : وإليه الإشارة بتأويل قوله تعالى أي وإلى كون اعتقاداتهم ذات أهوال منكرة قد هلك فيها خلق كثير منهم ومن اتباعهم الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ﴾ الآية ، ووجه الإشارة أنه عزَّ وجلَّ ذرأهم وعيّن طبائعهم وقدرهم بمقتضى إجابتهم المقرونة بإنكار دعوته فإنه تعالى خلقهم في الخلق الثاني أعني التقدير بمقتضى إجابتهم المقرونة بإنكار دعوته فحكم عليهم بما اتصفوا به من الإنكار بعد البيان وهداية النجدين وذلك على

نحو قوله تعالى : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ وإذا خلقهم بقبلياتهم من الإجابات العملية [العلمية] والقولية كان ذلك الصنع والتركيب مؤدياً إلى جهنم بسلوكهم في أعمالهم طريق ما خلقوا عليه والذي خلقوا عليه هو ما أجابوا إليه مختارين فحق عليهم حكم الله عزَّ وجلَّ في كتابه في هذه الآية وأمثالها ، فافهم . فكانت تلك الإجابة [الإجابات] القبيحة موجبة لخلقهم كذلك فكانت ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ الاعتقادات الحققة لهم ﴿ وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا ﴾ الآية ، ﴿ وَهُمْ ءَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ الموعظة ﴿ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ ﴾ لما روي أنهم مساوون لهم لاشتراكهم فيها بالأرواح الثلاثة : روح المدرج وروح القوة وروح الشهوة فلا فرق بينها وبينهم إلا روح الإيمان وليست فيهم ﴿ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾ لأنهم أعطوا الفهم والعقل والتميز ولم يعملوا بما أعطوا فسلبت عنهم التأييدات الإلهية ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ عما يراد عنهم .

وأما السادس : وهو طريق من يعتقد أن الله سبحانه معنى فهم في ذلك على قسمين :

أحدهما : من يعتقد أنه عزَّ وجلَّ معنى كسائر المعنى [المعاني] وهذا باطل لأن المعنى مميز عن غيره بمشخصات معنوية كما يتميز معنى البيت أعني ما يسكن فيه عن معنى الخاتم أعني ما يكون آلة الزينة ، فإن العقل يفرق بين أحدهما من الآخر بمميزات معنوية فهو محصور في العقل في جهة معنوية من جهات العقل يؤمى إليها بإشارة عقلية وهذا [هذه] وأمثالها صفات الخلق المحدث فلو عرف سبحانه بشيء من ذلك ونحوه لكان ذلك المعروف حادثاً .

وثانيهما : من يعتقد أنه عزَّ وجلَّ معنى أي شيء فإذا نزه ذلك الذي عناه عن الجهات المعنوية والإشارة العقلية ولو كان التنزيه حين يرجع إليه عقله كما هو حال سائر الغافلين دخل في زمرة الموحدين إلا أن هذه المعرفة أسفل مراتب التوحيد إذ لا يدخل في أهل الشهود الذين عناهم سيد الشهداء عليه السلام ، في بيان حال طريقهم بقوله عليه السلام : (أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الإشارة [الأثار] هي التي توصل إليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً) ، وهذا ما ذكرته فيما يأتي وهو ما قلت .

وأما السادس : وهو من يعتقد أن معبوده معنى كما هو معتقد كثير من أهل العقول فإن عنى ما يشير إليه عقله فقد أبطل لأن الإشارة العقلية لا تقع إلا على محصور دهرى وذلك حادث .

وأقول : وأما الشق الثاني الذي ذهب إليه بعض أصحاب العقول من هذا السادس أعني الاعتقاد بأنه تعالى معني فهو ما أشرت إليه . قلت : وإن اعتقده بدون تخصيص إشارة عقلية فذلك موحد إلا أن توحيده أسفل مراتب التوحيد .

أقول : وهذا ما ذكرته قبل هذا فراجعه .

قلت : والخمس الآخر فهي مراتب الفعل الأربع الأول والدواة الأولى خامسة التي هي معرفة النفس التي هي معرفة الرب فأعلاها في التوحيد أن يظهر لعبده في الرحمة ثم في الرياح ثم السحاب

المزجى ثم في السحاب المتراكم ثم في المداد الأول المسمى بالدواة الأولى .

أقول : المراد بهذه الخمس المراتب المعرفة بالنسبة إلى العارفين لأن حقيقة معرفة العبد هي ما ظهر به الرب له من وجوده فحقيقة المعرفة حقيقة العارف من ربّه يعني ظهوره تعالى لعبده به وذلك الظهور هو أثر الفعل الظاهر والأثر مشابه لصفة المؤثر التي هي مبدؤه ومنشؤه وقد قال الرضا عليه السلام (قد علم أولو الألباب أن الاستدلال على ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا) ، فإذا اعتبرنا الأثر وجدناه في نفسه وظهوره له خمس مراتب أربع تنسب إليه وواحدة إلى أثره لأنه قبل الظهور يعتبر فيه البطون وهي الأولى ومن حيث البطون هي الثانية والظاهر هي المرتبة الثالثة ومن حيث الظهور هي الرابعة ، وهذه الأربع مراتب للشيء قبل الظهور تنسب إليه بنفسه وإن كان اعتبارها إنما هو من جهة اتصافه بالظهور والخامسة هي الظهور الذي هو هيئة الفعل وهيئة الفعل منها ما هو متصل به وهو الذي تلبس الفعل به لا ينفك عنه ومنها ما هو منفصل عن الفعل وهو المعبر عنه بالأثر وبالمعلول ونظر المعلول إلى علته أعني الوجه المتصل بالفعل الذي لا ينفك عنه أعلى من نظره إلى نفسه من حيث كونه أثراً ومعلولاً ، وهذه الأربعة أعني الباطن ومن حيث الباطن والظاهر ومن حيث الظاهر التي هي أسماء الفاعل مركبة ومتقومة من الأثر الذي به الظهور ومن المؤثر الذي هو فعل الظاهر ، فيكون هذا المركب اسماً للظاهر يعرف به ، ويتميز به عند العارف به وقد تقدم أن هذا الفعل الذي قلنا إنه المؤثر له أربع مراتب : النقطة والألف والحروف والكلمة ، والمركب من الأثر

والفعل الذي قلنا إنه المؤثر له أربع مراتب فالنقطة مع البطون وهو الأولى [الأول] وهو أعلى الأسماء والألف مع حيثية البطون هو الثاني والحروف مع الظهور هو الثالث والكلمة مع حيثية الظهور هو الرابع وهذه الأسماء الأربعة هي المقامات والعلامات التي بها يعرف الله تعالى وهي ما ذكره الحجة عليه السلام ، في دعاء كل يوم من شهر رجب في قوله : (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقتك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها إليك ، أعضاء وأشهاد ومناة وأذواد وحفظة ورواد فبهم ملأت سماءك وأرضك حتى ظهر أن لا إله إلا أنت) الدعاء ، فالعارف بالأول أعلى من العارف بالثاني وهذا الثاني أعلى من العارف بالثالث والعارف بالثالث أعلى من العارف بالرابع ، فإذا اعتبرت هذا في الصفات العليا الكلية الكبرى العامة المطلقة تعين العارفون بها فلا يصل إلى الأول إلا محمد صلى الله عليه وآله ولا إلى الثاني إلا علي بن أبي طالب عليه السلام . وهكذا وإن اعتبرت فيما دون ذلك من الصفات كصفات الصفات سواء كانت كلية إضافية أو جزئية تفاوتت فيها مراتب العارفين كالأنبياء والأوصياء والأولياء والعلماء و(قيمة كل امرئ ما يحسنه) .

وقولي ونظر المعلول إلى علته إلخ ، أريد بالعلة الاسم المركب من الأثر والمؤثر لا خصوص المؤثر الذي هو الفعل إذ لا يوجد هناك عارف غير الفعل نفسه بنفسه ، فافهم . وأريد بالمداد الأول المسمى بالدواة الأولى الأثر نفسه المعبر عنه بالوجود الممكن الراجع الثبوت والعارف به ناظر إليه نفسه بمعنى أنه أثر وصفية

[وصفة] وظل الفعل وما أشبه ذلك ، وهذا طريق عال من طرق المعارف ، إلا أن الأربعة الأول أعلى لأن العارف هنا ناظر إلى نفسه من حيث إنه أثر وصنع وهو المراد من قوله عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ، وفي الأربعة الأول ناظر إلى علته ونظره إلى علته أعلى من نظره إلى نفسه وأريد بالنظر إلى نفسه من حيث هو أثر هنا للاحتراز عن النظر إلى نفسه من حيث هو فإنه حينئذ جاهل لا يجد شيئاً لأنه سراب حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، واعلم أنك لو أردت بالمداد الأول والدواة الأولى أرض الجرز والقابليات جاز ذلك وصدق عليه الاسم إلا أن إرادة كونه الوجود الراجح الممكن أولى ، واعلم أن هذا الوجود نور الأنوار وقد يذكر في الأخبار بالنور الذي تنورت منه الأنوار والحقيقة المحمدية .

وقولي : فأعلاها في التوحيد أن يظهر لعبده في الرحمة إلى آخره ، أريد به أنه سبحانه يظهر لعبده بفعله أو بمفعوله الذي هو عبده ونسبة مراتب المعرفة بعضها إلى بعض في القرب والشرف نسبة الظهور إلى مراتبه ، فالظهور في الرحمة أعلى من الظهور بالألف ، والظهور به أعلى من الظهور بالحروف والظهور بها أعلى من الظهور بالكلمة ، والظهور بها أعلى من الظهور بالوجود ، والظهور به أعلى من الظهور بأرض الجرز فالأربعة الأول والخامس الذي هو الوجود أعلى المعارف وهي المشار إليها بالهاء قال عليه السلام ، في تفسير الهاء من هو في : (قل هو الله أحد تثبيت الثابت) .

قلت : فالأولى معرفة الباطن في النقطة والثانية معرفة الباطن من

حيث هو باطن بالنفس الرحماني ، والثالثة معرفة الظاهر بالسحاب المزجي ، والرابعة معرفة الظاهر من حيث هو ظاهر بالسحاب المتراكم ، والخامسة معرفة الظهور بالماء وهي المقامات المشار إليها سابقاً .

أقول : هذا هو ما أشرت إليه في الشرح قبله وأريد بالماء ما ذكرته أعني الوجود وإن أردت به أرض الجزر كان المراد بالماء الماء الأجاج .

قلت : فهذه أحد عشر عالماً خمسة نور ونجاة وخمسة ظلمة وهلاك وواحد فيه ظلمات ورعد وبرق ﴿ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَرَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ ﴾ وإذا أظلم عليهم قالوا يا نور النور اهدنا من عندك وأفض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك وأنزل علينا من بركاتك .

أقول : فهذه أعني جميع طرق ما يقال عليها اسم المعرفة من حق وباطل أحد عشر عالماً من خلق الله خلق سبحانه حقها بفضله على مقتضى عنايته وباطلها بمقتضى دواعي المبطلين في ألواح الثرى وهي كتاب الفجار المكتوب في السجين . وأما الواحد أعني طريق من يرى أنه عز وجل معنى ، ففيه ظلمات من العادات والدواعي الشهوانية ورعد من زواجر المواعظ والآيات في الأرض والسموات وبرق من داعي [دواعي] الفطرة التي فطر المخلوق عليها التي هي صورة الإجابة لدعوة الله .

قلت : واثنان عشر عالماً من نار وتراب وهواء وماء في الجبروت ونار وتراب وهواء وماء في الملكوت ونار وتراب وهواء وماء في الملك .

أقول : إذا سمعت قول اثني عشر عالماً أو اثني عشر ألف عالم فمن المراد به العوالم النارية والهوائية والمائية والترابية التي هي بسيط [هي إما بسيطة] أو مركبة وغلبت [غلب] عليها واحد من واحد الطبائع فإن لم تلحظ الأفراد قبل اثني عشر عالماً إذا أريد منها النوع أو الجنس أو الصنف وإن لحظت الأفراد قبل اثني عشر ألف عالم وتقديمي التراب على الهواء في الجبروت والملكوت وتأخيرها في الملك إشارة إلى ترتيب البروج في عالم الغيب وترتيب العناصر في عالم الشهادة ، كما هو رأي بعض علماء الجفر حيث جعلوا ترتيب الحروف على ترتيب طبائع البروج فيما يتعلق بالنفوس وعلى ترتيب طبائع العناصر فيما يتعلق بالأجسام .

قلت : وهكذا كل عبارة في الروايات وكلام العلماء من ذكر العوالم فتصرف إلى اعتبار .

أقول : يعني أن كل عبارة دلت في ذكر العوالم على عدد في الأحاديث وكذا في عبارات أهل المعرفة إنما يراد بها شيء من نوع ما أشرنا إليه ، فافهم .

قلت : ثم اعلم أن آدم عليه السلام ، أبو العالم في كل عالم إلى ألف ألف عالم وأول آدم وجد هو المشيئة وهو آدم الأكبر وفلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية ومقام أو أدنى وعالم فأحببت أن أعرف .

أقول : هذا إشارة إلى ما ذكره الصدوق رحمه الله في آخر الخصال في روايته عن الباقر عليه السلام ، فإنه عليه السلام ، ذكر في قوله تعالى : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ (إن الله قد خلق

ألف ألف عالم وألف ألف آدم ونحن في آخر العوالم وآخر
 (الآدميين) ، ويراد منها تنزلات مراتب الإمكان والأكوان الوجودية
 وأول موجود في الإمكان هو الفعل أعني المشيئة خلقه الله بنفسه
 وهو آدم الأول الأكبر ، وقد تقدم بعض الكلام عليه وأولاده
 المشيئات التي بها كونت جزئيات الأشياء وكمياتها من المكونات
 المقيدة فإن كل شيء كونه الله سبحانه بمشيئة خاصة به لا تكون
 لغيره إلا ببعض الشخصات وكلها أولاد المشيئة الكلية الأولية
 التي هي آدم الأول وأول مكون بآدم الأول الوجود أعني الماء
 الكون الذي هو أصل كل مكون محدث من الغيب والشهادة ، وقد
 ذكرنا أنه لا يمكن فيه من ذاته أكثر من أربعة عشر شخصاً إلا أن
 يشاء الله أن يغير ما أجرى في حكمته فإنه على كل شيء قدير .

وهذا آدم الثاني وأولاده تنزلاته وظهوراته بأشعته ومظاهره وهي
 مئة وأربعة وعشرون ألفاً وثاني مكون من المكون الأول العقل
 الكلي وأولاده العقول الجزئية وهي كلية إضافية وهي مئة وأربعة
 وعشرون ألفاً وهذا آدم الثالث وهكذا الروح والأرواح والنفوس
 والنفوس والطبيعة والطبائع وهلمَّ جرّاً إلى عالم الأجسام تتراعى
 العوالم نازلة إلى التراب ثم ترجع صاعدة وكلها على نحو ما قلنا .

وأما قولنا : وهو آدم الأكبر أعني المشيئة وفلك الولاية المطلقة
 والحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ففيه تسامح في العبارة لأن
 العبارة جارية على نمط اصطلاح القوم وهم يجعلون الوجود
 الراجع الذي هو المشيئة وما تعلق به ، وهو الوجود المطلق الذي
 هو أمر الله أعني الماء الذي به حياة كل شيء ، وهو أول صادر عن
 المشيئة لا من شيء ولازمه الذي هو أرض القابليات وأرض الجرز

في رتبة واحدة وهي رتبة الإمكان الراجع والوجود المطلق وبعد هذه الرتبة الإمكان الجائز والوجود المقيد الذي أوله العقل الكلي ونحن نجعل أول صادر عن الفعل ولازمه برزخاً بين المطلق والمقيد .

فإن شئنا قلنا الوجود المطلق الراجع هو المشيئة والمقيد هو العقل وما بعده إلى ما تحت الثرى وما بين المطلق والمقيد برزخ أعلاه مع المطلق وأسفله مع المقيد ، وإن شئنا قلنا ما بينهما مع المطلق وإن شئنا قلنا ما بينهما مع المقيد ، فعلى قولنا يكون فلك الولاية محتمل الوجهين فإن أريد به المشيئة فلا إشكال .

وإن أريد به نور الولي عليه السلام ، كان هو والحقيقة المحمدية الذي هو نور النبي صلى الله عليه وآله مادة للأشياء كلها ووجودها الذي هو أمر الله الذي به قام كل شيء قياماً ركنياً لأن الله سبحانه جعله عضداً لخلقه ، وليس المراد بذلك أن الأشياء أجزاء منه إذ ليس ينزل شيء عن مقامه وإنما الأشياء كونت موادها من أشعته وتنزلاته وآثاره ومقام أو أدنى وعالم فأحببت أن أعرف مثل فلك الولاية في الاحتمالين .

واعلم أن تقوّم المشيئة بالحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله كتقوّم حرارة النار بالحديدة حال كونها محمية وكتقوّم الفعل بالقيام في قولك قائم ، ففعل القيام كالمشيئة والقيام كالحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله والقائم كالوجه الذي هو مقاماته تعالى التي لا فرق بينها وبينه إلا أنها عباده وخلقه كما أنه لا فرق بين قائم وبين زيد الظاهر بالقيام في هذه الجهة ، إلا أن قائماً صفة زيد وصنعه

لأنه سمّي زيد في حال ظهوره بالقيام بقائم فنحن نطلق الوجود المطلق على المشيئة وعلى أول صادر عنها لا من شيء وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله .

قلت : وكل آدم فهو لم يخلق من أب وأمّ إلا الأب والأم المعنويين اللذين ذاته تركبت منهما على نحو ما سبق ، وهما الوجود والماهية أي المادة والصورة فالأب هو المادة والأم هي الصورة .

أقول : اعلم أن كل آدم من الأدميين الألف ألف آدم لم يكن مخلوقاً من أب وأم كما هو في سائر أولاده ، وذلك كما ترى في أبينا عليه السلام ، وقد أشار الرضا عليه السلام ، إلى نوع مطلق الدليل بقوله عليه السلام : (قد علم أولو الألباب أن الاستدلال على ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا) انتهى ، وهذا الدليل وأمثاله مثل قول الصادق عليه السلام : (العبودية جوهرة كنهها الربوبية) إلخ ، وغيره يفيد استدلالاً على نفي الأب والأم لكل آدم كما في أبينا عليه السلام ، واستدلالاً على ثبوت التركيب لكل مخلوق من مادة وصورة وأن المادة هي الأب والصورة هي الأم وهذا معنى قولي إلا الأب والأم المعنويين إلخ .

قولي : وهما الوجود والماهية أريد بهما المادة والصورة ولذا فسرتهما بهما فالوجود هو المادة والصورة هي الماهية سواء كان ذلك في عالم الأنوار كالعقول فإن وجودها هو مادتها وماهيتها هي صورتها وهما في العقول مجردان عن العناصر والصور والزمان إذ كل شيء بحسبه ، فمادته وصورته من نوع رتبته في الكون الدهري والجبروتي أم في المثال كالصورة في المرآة مثلاً فإن مادتها ظهور

المقابل لها وصورتها هيئة المرآة ولونها وصقالتها وهذا من نوع رتبها في الكون البرزخي الظلي أم في الأجسام فإنها مركبة من مادة عنصرية وصورة مثالية وذلك من نوع رتبها في الكون الزماني الجسماني ، أما المادة فتشخص في الحس بالصورة المثالية ومقوماتها ، وأما الصورة وإن كانت من المثال فإنها إنما تظهر في الحس حال ارتباطها بالمواد العنصرية وسواء كان ذلك في الذوات كما مثلنا في الأجسام أم في الصفات كما مثلنا في الصورة في المرآة وسواء كان في الغيب كما مثلنا بالعقول أم في الشهادة كما ذكرنا في الأجسام وسواء كان في الخارج كما مثلنا أم في الأذهان كالأمور المنتزعة من المعاني والأعيان والهيئات وغير ذلك فالوجود على الحق الحقيقي بأن تطلب معرفته فيما سوى الله سبحانه هو المادة وهو قول بعضهم وهو الصحيح خلافاً للأكثرين وهو الركن الأعظم من كل شيء محدث صدر كونه بمشيئة الله لأن الوجود هو الذي صدر عن فعل الله ، ومعلوم أن الشيء إنما هو في الحقيقة عبارة عن المادة والصورة فإن حدّ الإنسان الحقيقي التام هو الحيوان الناطق مثلاً والحصّة الحيوانية هي المادة والحصّة الناطقية هي الصورة ولم يكن له أصل غيرهما وإلا لما كان الحد بهما تاماً حقيقياً ولو كان الوجود غير المادة لما كان الحد بدونه تاماً ولما كان الوجود أظهر الأشياء لكنه هو المادة إذ هي أظهر الأشياء في كل شيء ولكنه لشدة ظهوره خفي على الأكثر حتى توهموه شيئاً موهوماً أو مفهوماً أو ذهنياً أو معنئياً مصدرياً أو هو الوجود الحق أو فعله وما أشبه ذلك وكل هذه الاحتمالات باطلة ، والحق أن الوجود المحدث هو المادة في كل شيء بحسبه والوجود الحق لا

يعلمه إلا هو لأنه هو ذات الله عزَّ وجلَّ ودعوى السنخية والظلية باطلة ودعوى الاشتراك المعنوي واللفظي أيضاً باطلة ، إذ لم تدخل الذات المقدسة مع غيره تحت حقيقة واحدة فلا يصح المعنوي ولا يكون بين ذاته عزَّ وجلَّ وبين غيره من كل شيء مناسبة من جميع النسب الأربع فلا يصح اللفظي ، فافهم .

قلت : وهذا هو المستفاد من كلام أهل العصمة عليهم السلام .

أقول : يعني أن كلامهم عليهم السلام ، صريح لمن يفهم فيما ذكرته وأذكره بأن المادة هي الأب والصورة هي الأم كما يأتي بعد هذا .

قلت : وأما ما اصطح عليه المتقدمون والحكماء من أن الأب هو الصورة والأم هي المادة وأن الصورة إذا نكحت المادة تولد عنهما الشيء توهماً منهم أن النشوء والتخلق في بطن المادة فهي الأم فبعيد من جهة المناسبة .

أقول : المراد بما استفيد من كلام أهل العصمة عليهم السلام ، من كون المادة هي الأب والصورة هي الأم ما يأتي عن الصادق عليه السلام من قوله : (إن الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم من [في] رحمته فالمؤمن أخ المؤمن لأبيه وأمه أبوه النور وأمه الرحمة) انتهى ، ويأتي بيان وجه الاستدلال به على المطلوب ومثله قوله عليه السلام : (السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه) انتهى ، ويأتي بيانه أيضاً .

وأما ما اصطح عليه المتقدمون فدليلهم اعتبار ضعيف لأنك إذا وزنت الأشياء بالميزان الحق وجدت ذلك كما قلنا وذلك نحو

قولك إن المادة هي تدخل عليها لفظ من إذا أردت التعبير عنها فتقول صغت الخاتم من فضة ، فالفضة هي مادة الخاتم لا الصورة وتحقق الخاتم إنما يكون في الصورة لا في المادة ، وإلا لكان كل فضة خاتماً كما يكون في الصورة فإن كل ما هو بهذه الصورة فهو خاتم سواء كان من فضة أم من ذهب أم حديد أم نحاس أم خشب ، فإذا عرفت هذا فاعلم أن الأم خلقت من الأب كما قال تعالى ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ يعني آدم عليه السلام ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ يعني حواء وهذا معلوم أن حواء خلقت من آدم عليه السلام . وكذلك الصورة خلقت من المادة لا العكس وهذا يطابق تأويل قوله عليه السلام : (السعيد من سعد في بطن أمه) إلخ ، أي أن السعادة والشقاوة في بطن الصورة ، ألا ترى أن الخشب الذي هو مادة السرير والباب والصنم ليس فيه حسن ولا قبح فإذا عمل باباً كان فيه حسن وإذا عمل صنماً كان فيه قبح فكان الحسن والقبح في الصورة لا في المادة فتفهم ما أشرنا إليه لتعرف الدليل والاستدلال ويظهر لك أن قولهم وإن كان اصطلاحاً بعيداً من جهة المناسبة خالياً من الفائدة .

قلت : وأما من جهة مجرد الاصطلاح والتسمية مع قطع النظر عن المناسبة فلا محذور ولكنه لا يفتح به كل باب إلا إذا أريد به هذا الاصطلاح الصواب ، بل ربما يقال إن ليس ذلك باصطلاح وإنما الواضع للغة العربية وهو الله سبحانه وتعالى وضع ذلك كذلك .

أقول : إن العادة جرت من أهل كل عرف على أنه إذا أرادوا الاصطلاح على شيء نقلوه من اللغة لتكون المناسبة بينهما مقربة

لفهم ذلك الاصطلاح وقولهم إن الصورة هي الأب والمادة هي الأم بعيد من المناسبة بدليل ما أشرنا إليه فيما ذكرنا من الروايتين والاعتبارين ، نعم لو قصدوا مجرد الاصطلاح غير ملاحظين للمناسبة جاز ولكن لا تتعدى فائدته فلا تستفاد منه فائدة ولا يستنبط منه دليل . وأما ما ذكرنا بعد قيام الدليل الخاص عليه فإنه مشتمل على المناسبة التامة وعظيم الفائدة وإفادته الدليل على كثير من المعارف لو قيل إنه اصطلاح ، وأما على احتمال أنه حقيقة وضعه الواضع على هذا المعنى كما يستفاد من بواطن الأخبار فلا إشكال فيه .

قلت : فإذا ظهر لك ما قررنا سابقاً ونقرر لاحقاً ظهر الحال من غير حاجة إلى استدلال ، ولو سلمنا أن ذلك ليس من أصل وضع اللغة قلنا إن الاصطلاح المناسب للأمر الواقع أولى بالمصير إليه .

أقول : أريد بهذا الكلام أن ما أشرنا إليه غير خفي على كل من نظر في كلامنا إذا لم يلاحظ ما قالوا وأما إذا لاحظ في فهمه لذلك بأن يجعل قولهم مسلماً عنده وإنما الإشكال في كلامي هل يمكن التوفيق بينه وبين كلامهم ، فلا ريب أنه يخفى عليه لأنه على عكس ما قالوا فكيف يوافقهم ؟ وأيضاً قولي : بينه وبين المعنى اللغوي على فرض أن كلامي ليس حقيقة مناسبة تامة وذو المناسبة أولى من غير ذي المناسبة بالمصير إليه لأن المناسبة إذا حصلت ظهر للمنقول كثير من أحكام المنقول منه وتفتح للعالم بتلك المناسبة أبواب من العلم كثيرة ومن تتبع رسائلنا وقف على كثير منها والله سبحانه هو الموفق .

قلت : وبيان الإشارة إلى المناسبة أن الأصل في المولود هو

الأب والتخلق والتقدير ظاهراً وباطناً إنما هو في بطن الأم وإن كان المولود مركباً منهما ، كما روي عن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام ، ما معناه أن الإنسان خلق من أربعة عشر شيئاً : أربعة من أبيه وأربعة من أمه وستة من الله فالتى من الأب العظم والمخ والعصب والعروق ، والتي من الأم اللحم والدم والجلد والشعر ، والتي من الله الحواس الخمس والنفس فإذا نظرت ما من الأب رأيته هو أصل الإنسان لأنه هو القسم الأقوى ولهذا كان جانب الأب أقوى وأدخل في أمر الميراث وفي الولاية وغير ذلك كالمادة لأنها هي الجانب الأقوى في الشيء والصورة هي الجانب الأضعف فيه كالأم ، فإن ما منها ظاهر المولود وقشره كاللحم والدم والجلد والشعر يتعلق بما من الأب كالصورة تتعلق بما من المادة بحلولها فيها .

أقول : هذا الكلام كله ظاهر لأنه أتى به بياناً فلا يحتاج إلى بيان مع ما يأتي من بعده فيه بيان أيضاً .

قلت : لكن لما كان التخلق الذي هو التصور إنما يكون في بطن الأم والأحكام لا تعلق لها بنفس المادة وإلا لتساوت جميع أشخاص النوع من الأحكام وإنما تعلق بالصور لتختص كل صورة بما يناسب لها من الحكم كانت الأحكام منوطة بالصورة كما أن حكم المولود منوط بصورته ولا تكون إلا في بطن أمه ، ومن هنا قال عليه السلام : (السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه) ، لأن بطن الأم هو محل التخلق والتصور وذلك هو مناط الأحكام .

أقول : الدليل على أن الصورة هي الأم أن المادة لا تلحقها

الأحكام وإنما تلحق الصورة فإذا جعلنا المادة هي الأب والصورة هي الأم صح لنا ما ذكرناه سابقاً . وذلك مثل الخشب الصالح للسريير وللصنم [الصنم] لا يلحقه من حيث هو حسن ولا قبح فلا تقول هذا الخشب حسن وهذا الخشب قبيح وإن كان صالحاً لعمل الحسن وعمل القبيح فإذا صور سريراً كان ذلك بتلك الصورة حسناً وإذا صور صنماً كان بهذه الصورة قبيحاً ، [فإذا أردت] مطابقة الظاهر والباطن والتأويل ونظرت إلى قوله عليه السلام : السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه وإلى ما قاله بعض المفسرين تبعاً للحكماء فيما قرروا في الطبيعي أن السامري حين أخذ الذهب لما صنعه عجباً خار ولو صنعه كلباً نبج ولو صنعه إنساناً لكلم [تكلم] مع أن المادة واحدة وهي الذهب . وإلى ما قاله الفقهاء من أنه لو نزا كلب على شاة فأولدها ولداً فإن كان بصورة الكلب فهو كلب نجس وحرام ، وإن كان بصورة الشاة فهو شاة طاهر وحلال ، ومثله ما روي عن علي عليه السلام [وجدت] ذلك على ما قلنا مطابقاً وعلى ما قال أولئك مخالفاً وهو من جهة أن الصورة هي الأم التي يتشخص فيها المولود بالصورة التي تلحقها الأحكام وتبنى عليها وهذا ظاهر .

قلت : فإذا ثبت أن الصورة مناط الأحكام ثبت أنها هي الأم لا المادة وإلا لتساوت أفراد النوع في الحكم لتساويها في المادة كما مر ، ونظير ذلك الخشب فإنه مادة للسريير وللصنم فإن عمل صنماً كان فعله حراماً ويجب كسره وإن عمل سريراً كان جائزاً فالحكم عليه بالحرمة والجواز إنما هو في الصورة ، فصارت السعادة مثلاً كالسريير والشقاوة كالصنم إنما هو في بطن الصورة لا في بطن

المادة ، وذكر الأصحاب في الكلب إذا نزا على شاة فأتت بولد فإن كان كلباً فهو حرام ونجس العين وإن كان شاة كان حلالاً وطاهر العين والمادة واحدة ، وإنما الحل والحرمة في بطن الصورة وهي الأم وهذا ظاهر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

أقول : هذا الكلام ظاهر وقد ذكرته قبل هذا مكرراً وهو في نفسه لا يحتاج إلى البيان .

قلت : وإلى ما ذكرنا ورد التصريح عن الصادق عليه السلام ، في قوله عليه السلام : (إن الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه أبوه النور وأمه الرحمة) فانظر إلى صراحة هذا الحديث في المدعى .

أقول : قد ذكرنا قبل أن المادة في التعبير عنها لا بد وأن تدخل عليها لفظ من فتقول صنعت الخاتم من فضة ، لأن دخولها في نحو هذا التركيب علامة أن مدخولها هو المادة إذ لا يقال صنعت الخاتم من الصورة ، فقوله عليه السلام : (إن الله خلق المؤمنين من نوره) ، صريح في أن النور هو المادة أي الوجود وقد صرح عليه السلام ، بأنها هي الأب فقال : (أبوه النور وأمه الرحمة) يعني الصورة الإنسانية المستقيمة المنقوشة على هيئات الطاعات وصورها والدليل على أن هذا النور هو المادة ما ذكره عليه السلام ، في تفسير كلام جده عليه السلام ، حين قال : (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) قال عليه السلام : يعني (بنوره الذي خلق منه) ، والذي خلق منه هو المادة وهو النور أي الوجود وهذا ظاهر لا غبار عليه ، والمراد بالرحمة الحصة الناطقية وبالنور الحصة

الحيوانية في قولهم الإنسان حيوان ناطق فإن حيوان هو المادة وناطق هو الصورة ، والمراد بالمادة هو الوجود الذي هو أول صادر عن فعل الله تعالى إذ لم يصدر عن فعل الله سبحانه إلا شيء والشيء لا يتقوّم إلا بمادة وصورة والمادة هي الصادر عن فعل الله والصورة هيئة ذلك الصادر وانفعاله بفعل الله فاشرب صافياً ودع عنك الأوهام .

قلت : لأن النور هو المادة والمراد به الوجود لقول الصادق عليه السلام ، في تفسير قوله عليه السلام : (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) قال عليه السلام : يعني (بنوره الذي خلق منه) .

أقول : هذا هو ما ذكرنا قبل ، والمراد في هذا الحديث بنور الله هو الوجود ويعبر عنه تارة بالفؤاد وإنما سماه نور الله لأنه غير ناظر إلى نفسه أبداً ، وإنما ينظر إلى الله فمثاله في نظره إلى الله متوجهاً إليه سبحانه من جهة فعله أي متوجهاً إليه بواسطة توجهه إلى فعله الذي منه بدأه مثاله نور السراج في عدم نظره إلى نفسه أبداً وإنما ينظر إلى السراج أعني النار بواسطة نظره إلى الشعلة المرئية من السراج منتهاً إليها لأنها هي التي منها بدوّه النار ، فافهم ، وإنما لم يقل عليه السلام : لأنه ينظر بحقيقته أو بوجوده لأنه حينئذ بمدلول اللفظ ناظر إلى نفسه فلا يكون حينئذ نوراً بل هو ظلمة وعدم فلا تكون له فراسة أصلاً .

قلت : والرحمة هي الصورة لأن الصورة هي صبغ للمادة فالرحمة صبغ الوجود وهي الماهية الثانية لأن الماهية الأولى شرط لتحقيق الوجود في الخلق الأول قبل التكليف ، وأما في الخلق الثاني حين قال لهم : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ فمن أجاب بلسانه وقلبه

خلقه من صورة الإجابة وهي الصورة الإنسانية حقيقة وهي الصبغ في الرحمة ، فافهم . ومن عصى بقلبه خلقه من الصورة الشيطانية وهي الصبغ في الغضب ، فالسعيد من سعد في صبغ الرحمة قال عليه السلام : وهي الأم والشقي من شقي في صبغ الغضب .

أقول : المراد من الرحمة في الحديث الشريف المتقدم الصورة بدليل قوله عليه السلام : (خلقهم من نوره) فالنور هو المادة وقوله عليه السلام : (وصبغهم في رحمته) فالرحمة هي الصورة لأنه تعالى ركبهم في خلقهم من مادة وصورة فالرحمة صبغ الوجود لأنها صورة له في خلق المؤمنين والغضب صبغة [صبغه] في خلق الكافرين .

قولي : وهي الماهية الثانية أشير به إلى أن الخلق الأول هو خلق المادة النوعية فتكون مركبة من مادة بسيطة ومن ماهية أولى وهي انفعاله وقبوله الإيجاد بفعل الله تعالى كالخشب فإنه مركب من مادة بسيطة وهي الحصة من العناصر ومن صورة نوعية وهي الحصة الخشبية وهذا هو الخلق الأول للسرير وللصنم اللذين متساويين فيه في الصلوح ولم يظهر فيه الحسن والقبح لأن هذه الماهية شرط للتحقق [التحقق] في الخلق الأول فلا تكون منشأً لظهور الأفعال الاختيارية لأن هذه متساوقة في الظهور للوجود الذي به تكون الشيئية فتكون الماهية الأولى قبل التكليف التفصيلي وإن كانت في الحقيقة هي إجابة التكليف والقبول والتحمل الذي هو علة الكون ، وأما الماهية الثانية فهي صبغ الرحمة في خلق المؤمنين كحصة صورة السرير في إيجاد السرير وهو صبغ الغضب في خلق الكافرين كحصة صورة الصنم في إيجاد الصنم وصبغ الرحمة هو الصورة

الإنسانية لاشتمالها على حدود الطاعات التي هي جنود العقل كما في حديث هشام في الكافي وصبغ الغضب من الصورة الشيطانية لاشتمالها على حدود المعاصي التي هي جنود الجهل ونريد بحدود الطاعات العلم والحلم والإخلاص والرجاء واليقين والزهد والورع وما أشبه ذلك فإن كل واحد منها حدّ تتميز به الطاعات وحدود المعاصي الجهل والخرق والريا والقنوط والشك والطمع والخوف وما أشبه ذلك فإن كل واحد منها حدّ تتميز به المعاصي عن الطاعات والهندسة والتخطيط الذي تميزت به الصورة إنما هو هذه الحدود وأشباهاها لأن تلك الصور [الصورة] معنوية والتصوير الوارد عليها أيضاً معنوي ، فافهم .

قلت : ونظيره من المعروف عند الناس في الإنسان أنه حيوان ناطق ، فالحيوان مادة تصلح للإنسان والكلب والصورة لمادة الإنسان الناطقية فالنطق هو الصورة وهي التي يتميز فيها الإنسان من الكلب فهي الأم التي يشقى في بطنها الشقي ويسعد في بطنها السعيد .

أقول : إنما قلت من المعروف عند الناس لأنهم في علومهم ومحاوراتهم ينظرون في معرفة الشيء إلى ما يفهمون منه ولا يفهمون من معنى الحيوان إلا أنه المتحرك بالإرادة فيجعلون مفهوم هذا جنساً شاملاً لجميع الحيوانات فيأخذون لكل نوع حصة ويميزون بينها بالصور النوعية أعني الفصول وينتقلون من ذلك المفهوم إلى الموجود المعلوم الخارجي فينظرون في حصة كل نوع خارجي بذلك المعيار ثم حكموا بأن تلك الحصص الخارجية متساوية في الرتبة لكونها من حقيقة واحدة وأخطأوا لأنهم إنما

أدركوا الاتحاد من قبل المفهوم وتمشوا منه إلى الخارجي المعلوم ، وفي الحقيقة إنما اشتركت الحصص في جهة التسمية وأوقاتها وأمكنتها متفاوتة تفاوتاً يلزم منه أن الوضع على السابق قد تحقق واستعمل في وقت ومكان لم يوجد المسمى المتأخر ليريد الواضع فيضع اللفظ بإزائه ولم يدخل في حقيقة الأول ليكون فرداً منها .

فإذا وضع اللفظ بإزائها دخل في جملة أفرادها وإنما هو من حقيقة مغايرة لحقيقة الأولى نعم لما كان بين الحقيقتين تقارب وتناسب وهو تناسب السببية والمسببية وتقارب الملزومية واللازمة حصلت المناسبة الذاتية التي هي علة الوضع بين اللفظ الموضوع للأول وبين الثاني اللازم فحسن الوضع عليه بعد وجوده ولم يكن وقته ومكانه وقت المسمى الأول ومكانه ليكون مساوياً له وليس الوضع عليهما وضعاً واحداً لأن الوضع الواحد إنما يكون بإزاء موجود وحين الوضع على الأول لم يكن الثاني موجوداً وحين وجد الثاني ووضع عليه ما وضع على الأول لم يكن مجتمعاً معه في رتبة واحدة وإنما جمعهما مفهوم اللفظ والمفهوم غير المعنى المسمى .

فإذا قلت إن الوضع على الثاني بالحقيقة قلت يجوز ذلك ولكن بمعنى أنه حقيقة بعد حقيقة كما هو شأن المشتركات اللفظية في كونها بأوضاع متعددة نعم قد تعدد [تعدد] حصص الحيوانية فتكون إذا كان في اللازم والمسبب حصة واحدة تكون في السبب والملزوم حصتان لأنه يشارك الأسفل في الحصة السفلى وينفرد بالحصة العليا ، ويأتي بيان هذا عن قريب إن شاء الله عند ذكره فيأتي أن الحصة الحيوانية المجامعة للناطقية من نوع لا يكون جنساً

لها وللمجاعة للنابحية والصاهلية ولما ثبت أن السعادة والشقاوة إنما هي في بطن الأم وأن الصورة الشخصية هي التي بها يتميز الشقي والسعيد كما مثلنا لك في الخشب والسرير والصنم ثبت أن الصورة هي الأم وقد تقدم ذلك ، ولما أردت الكلام بالإشارة إلى بيان تلك الحصص . قلت : ثم اعلم أن الحصص التي في الإنسان من الحيوان التي هي المادة والحصص التي في الكلب من الحيوان التي هي مادته تجمعهما حقيقة واحدة في الظاهر بلحاظ أن الحيوان هو المتحرك بالإرادة المعروفة عند العوام وعليه جرى اصطلاحات العلماء في أكثر كتبهم ومحاوراتهم .

أقول : قد تقدم معنى هذا الكلام وبيانه فلا فائدة في إعادته .

قلت : وأما في الحقيقة فهل هما كذلك وإنما اختلفا بإضافة الصورة من جهة قابلية كل منهما واستعدادها .

أقول : إن هذا الكلام وما بعده في ذكر اختلاف الاحتمالات في الحصص الحيوانية التي في الإنسان والفرس على حسب ما تقتضيه ظواهر الأدلة الحكمة أحدها أنها يحتمل أن تكون الحصصتان من حقيقة واحدة تدخلان تحت جنس واحد إذ هو مقتضى اتحاد مفهوم المتحرك بالإرادة الصادق عليهما ، وعلى هذا فلم اختلفا في القوة والضعف حتى كانت في الحيوان أضعف منها في الإنسان مع أن مقتضى الاتحاد المذكور أن يكون فيهما من باب التواطؤ؟ فأجيب بأن الاختلاف بين الحصصتين مع تساويهما في أصل الهيولى إنما حصل من جهة قابلية الحصص التي كانت أقوى واستعدادها ، ويرد عليه أن القابلية والاستعداد المشار إليهما شرط التحقق وقبل

التحقق لا شيء وبعد التحقق تكونان من التواطؤ إذ هما من ذات واحدة ولا تصح أن تكونا من المشكك لأن الأفراد المشككة إنما تتحقق من ذوات متعددة كالأبيض للإنسان والقرطاس والقمر أو من صفة منبسطة اختلفت رتب أماكنها كالبياض من الأبيض وكالنور من السراج بخلاف الحصة الذاتية من ذات واحدة فإنها لا تصح إلا من المتواطئ وإلا لا اختلفت رتب أماكنها فلم تكن من ذات واحدة .

قلت : أم لا بل كل حصة من حقيقة لأن مراتب الوجود متفاوتة ولا ينحصر تفاوتها في مراتب المشكك بالقوة والضعف ليقال إن ما اختلف من المشكك تجمعه حقيقة واحدة بل منه المشكك ومنه الأعراض كالأضواء والأنوار والصفات والأفعال والنسب وذلك لا تجمعه مع معروضه حقيقة واحدة وإن قلنا إن كل أثر يشابه صفة مؤثره لأن جهة المشابهة هي الهيئة في الصفة والأثر .

أقول : هذا ثاني الاحتمالات وهو أن كل حصة من حقيقة غير الحقيقة التي منها الحصة الأخرى واختلافهما دليل على اختلاف أصلهما لأن التفاوت الذاتي لا يتحقق في الذات الواحدة المتحدة الرتبة والمكان ، ولا ينحصر التفاوت في مراتب المشكك بالقوة والضعف على فرض دعوى أن المشكك تجمع أفراده حقيقة واحدة لأننا نقول أولاً إن التشكيك إنما يكون من أنواع المفاهيم المحصلة من الألفاظ أو من الحقائق المختلفة المتعددة بسبب وصف اجتمعت فيه أو من الأعراض المنبسطة لاختلاف أماكن تلك الحصص ورتبها وهو معنى قولي بل منه المشكك أي من الوجود إذا [إذ] أخذ بالمفهوم المعبر عنه في الفارسية بهستي فإنه يشمل بهذا المعنى كل ما هو شيء فإن المشكك وإن اختلفت أفراده دخل

في الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة واحدة وإن اختلفت في القوة والضعف وذلك كالأبيض والبياض مع اختلاف حقائق الأول وهو الأبيض والأضواء إذا أريد منها المنيرات واختلاف أماكن الثاني وهو البياض والأنوار المنبسطة إذا لم ترد منها المنيرات ، [ومثل] الثاني الصفات القارة الذاتية وغير القارة الفعلية والأفعال والنسب فإن الأفعال تختلف باختلاف متعلقاتها والنسب كذلك والثاني وما يلحق به لا تجمع حقيقته واحدة مع معروضاتها فإن الصفة ليست في رتبة الموصوف والفعل ليس في رتبة الفاعل والنسبة ليست في رتبة المنسوب ومع ذلك تجمع الكل حقيقة الوجود بمعنى هستي بالفارسية وإن كانت مختلفة الحقائق فيكون من الوجود المشكك ومنه غير المشكك وهو مختلف الأفراد كالمشكك .

قولي : وإن قلنا إن كل أثر يشابه صفة مؤثره ، أريد به أن الأشياء مختلفة الحقائق وإن قلنا إن كل واحد منها أثر لعلته والأثر يشابه صفة مؤثره ويلزم من هذا اتحادها لاتحاد المشابهة في جهة التشبيه فلا يكون مختلفة الحقائق بل نقول هي مختلفة الحقائق ، والمشابهة إنما هي في الصفة والأثر وذلك لا يقتضي الاتحاد في الذات وأجيب بأن دليلكم يصح بين حصص الأنواع في أنفسها أما على إطلاق كلامكم فلا فإنه يتناول الحصاص الشخصية فإننا نجد بين أفراد النوع الواحد تفاوتاً عظيماً مع الاتفاق في الحقيقة على أن أفراد هذا النوع من المتواطئ الذي مقتضاه التساوي فإن حصاص الدليل بالحصاص النوعية صح وإلا فلا .

قلت : أم هما من شيء واحد تتفاوت الحصاص بما تكتسب من الصور لا بقابليتها واستعدادها .

أقول : هذا ثالث الاحتمالات وتقريره أن الحصص الحيوانية الموجودة في أنواع الحيوانات وأشخاصها كلها من شيء واحد أي [أو] من حقيقة واحدة متحدة الرتبة والمكان والهيئة واختلافها في الحيوان الناطق والحيوان الصاهل والناهق وفي أفراد كل نوع إنما هو بما تكتسب تلك الحصص من الصور اللاحقة لها أعني الحصص الفصولية [النوعية] وفي الأفراد بما تكتسب كل حصة من الصورة الشخصية واختلافها لاختلاف ذلك الاكتساب ، والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الأول أن هذا نسب فيه الاختلاف وتفاوتها في القوة والضعف إلى ما يصل إليها من الصور وهي في أنفسها متساوية تساوي توائم والأول نسب الاختلاف والتفاوت في القوة والضعف إلى نفس الحصة المادية وإن كان ذلك إنما ظهر بانضمام الصور لأن التفاوت من أصل استعداد ذات المادة فهو فيها بالقوة ويكون بالفعل عند ارتباط الصورة بها ، ويرد على هذا الاحتمال أن هذا التفاوت إذا كان في خصوص أفراد نوع واحد أمكن أن يسند التفاوت بينها إلى الاكتساب من الصور ، أما إذا كان في الأنواع المختلفة فإن كانت في رتبة واحدة من الوجود أمكن أن يتم فيها هذا التوجيه كما لو فرض بين الفرس والحمار والبغل والإبل والبقر والغنم والكلب وما أشبه ذلك ، ولكن إذا فرض بين أحد هذه المذكورات وبين الإنسان فإننا وإن سلمنا أن للصورة تأثيراً عظيماً يحصل منه التفاوت العظيم إلا أن الصورة التي يكون منها مثل هذا التفاوت العظيم لا يصلح إلى الحكمة أن ترتبط بما لا يناسبها من المواد ، فإن لون الياقوت مثلاً وصفاءه لا يصلح أن يوضع في مادة كثيفة وسخة كالتراب غير الصافي فلو تعلق به

ذلك اللون وذلك الصفا ضعف اللون ولا صفاء وكان لا يصلح واحد منهما أن ينسب إلى الياقوت وإنما يرتبطان بمادة صافية لطيفة نقية من الأوساخ والأعراض والكدورات ، فإذا فهمت التمثيل ظهر لك أن هذا التفاوت العظيم بين نوع الإنسان ونوع الحمار لا يكون من خصوص ما يكتسب من الصور إذ لا يبلغ ذلك بالمادة هذا المبلغ من التفاوت العظيم .

قلت : والحق في المسألة أن ما كان من شيء واحد منها كالحصص المتخذة من الذات الواحدة أو من العرض فهي في الحقيقة واحدة واختلاف الحصص إذا كانت من شيء واحد إنما هو باختلاف اكتسابها من الصور من الأعمال الظاهرة والباطنة الناشئة عن اختلاف مراتب الإجابة في عالم الذر واختلاف الصور في القابلية والاستعداد بسبب اختلاف انفعالها من الحصص بسبب تفاوت مراتبها ومشخصاتها فتفاضل إذا اجتمعت في الدرجات لكنها لا تتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك الحصص .

أقول : هذا رابع الاحتمالات وهو التفصيل وهو الحق الذي تنصره الأدلة العقلية والنقلية وتقريره ما ذكرته في المتن وهو أنه إذا كانت الحصص من شيء واحد كما لو أخذت من ذات واحدة أو من العرض الواحد ، [فمثال] الأول كما إذا أخذت من جرم الشمس مثلاً فهي من حقيقة واحدة بسيطة متساوية الأجزاء والحصص المأخوذة منها يجب أن تكون متساوية وإلا لتفاوتت أجزاء تلك الحقيقة فلا تكون في نفسها بسيطة متحدة بل تكون مركبة متعددة وهو خلاف المفروض ، [ومثال] الثاني كما إذا أخذت من شعاع الشمس أو شعاع السراج فإنها من حقيقة واحدة

متساوية الأجزاء بالنسبة إلى المنير في كونها ظهوره وإنما اختلف في الشدة والضعف لاختلاف مواقعها ومواضعها وإنما قوي ما كان أقرب إلى المنير في المكان وضعف ما كان أبعد لقوة قابلية الموضع بالقرب ، ولو كان الموضع البعيد شديد القابلية بأن يكون أشد من القريب في ذاته انعكس الأمر فكان مع بعده أشد استنارة وذلك كما لو كان البعيد صقيلاً كالمرآة فإنه يكون أشد استنارة .

من الأقرب إلى المنير إذا كان كثيفاً فدلّت هذه الآيات على أن المنير متساوي النسبة إلى القوابل عنه ، وإنما اختلفت نسبتها إليه من نحو ذواتها فتكون متساوية في نفسها كالتي من الذات وإنما اختلفت بما تكتسب من الصور والصورة تنشأ من الأعمال الظاهرة كالصلاة والزكاة والباطنة كالمعارف الحقّة . واختلاف الاكتساب ناشئ من اختلاف مراتب الإجابة في التكليف الأول في عالم الذر فاختلفت الصور باختلاف الإجابة في السبق والتقدم الذي هو لازم الصدق مع الله سبحانه في جميع المواطن في كل شيء بنسبته وهو الذي عبرنا عنه بالانفعال المنسوب إلى الحصص التي هي المواد فإنها تختلف في الاستعداد والقابلية لأنه عزّ وجلّ أعطى كل شيء خلقه فانبسطت العطية على مراتب أكوان الشيء فمنها ما يظهر بالوجود ومنها ما يظهر مع الوجود ومن ذلك ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة وما بالقوة منه ما هو ناقص يتم بانضمام الصورة إليه أو بما تكتسبه المادة من الصورة ومنها ما هو بالعين ، ومنها مع العين كما في الوجود . ومنها ما هو بالقدر ومنها ما هو مع القدر كما في الوجود ، ومنها ما هو القضاء ، ومنها ما هو مع القضاء كما مر ، والحاصل أن التفاوت نشأ من اختلاف الاستعداد والاستعداد

مستمر مع الخلق من أول ما ذكر به [ما ذكرته] في العلم إلى آخر ما ذكر به [ما ذكرته] في العلم .

واعلم أن ما كان منها من شيء واحد وحصل بينها التفاضل بسبب ما ذكرنا لا يتجاوز تلك الحقيقة سواء كان من ذات أو صفة فلا يكون للفاضل الذي من الشعاع مثلاً أن يتجاوز رتبة الشعاع فيلحق بالمنير فيكون من نوع المنير ولا الذي من المنير أن يلحق بعلته ، نعم يمكن في حق الفاضل إذا بلغ في التكميل أن يشابه علته وهو نهاية سيرة قال أمير المؤمنين عليه السلام : (خلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكاها بالعلم والعمل فقد شابته جواهر أوائل عللها فإذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد) انتهى ، هذا كله في أصناف الإنسان والجان والملائكة ، وأما فيما سوى ذلك من جميع الحيوانات فيما يتعلق بها من التكاليف الظاهرة والباطنة التي هي منشأ تكوينها وتفاضلها فنسبة حال كل نوع وكل صنف وكل شخص منها يعرف ذلك بالقياس إلى الإنسان كل في رتبته وما منا إلا له مقام معلوم ، ومرادي بقولي إن ما كان من شيء واحد ، أن الحصص المتعددة في الأنواع المتعددة والأشخاص المتعددة إذا قيس بعضها إلى بعض وكانت هذه الحصص من رتبة واحدة كالفرس والكلب والطيور والطيور والفرس والفرس والفرس وكالإنسان والإنسان وكالمعصوم والمعصوم ، فافهم .

قلت : وما كان من شيئين مع ما كان من شيء واحد اجتماعاً في الرتبة الجامعة كالإنسان والفرس يجتمعان في الحصص الحيوانية الفلكية الحساسة ويتفارقان فيما فوقها ، فالإنسان فيه من الحيوانية حصتان ذاتية وعرضية وفي الفرس حصص ذاتية لها هي عرضية

الإنسان والحصة الذاتية للإنسان هي حصة من الناطقة القدسية .

أقول : وما كان من شيئين يعني إذا قيس شيئان أحدهما إلى الآخر وكان أحدهما من حصة والآخر من حصتين اجتمع الشيطان في حقيقة الحصة السفلى كالفرس مع الإنسان ، فإن الفرس فيه حصة واحدة حيوانية فلكية حساسة والإنسان فيه حصتان حصة حيوانية فلكية حساسة فيجتمع مع الفرس في حقيقتها ، وحصة ناطقة قدسية يفارق الفرس فيها وإنما يجتمع مع الفرس في السفلى ، ومرادي بالناطققة القدسية الحيوانية التي هي المادة لا الناطقة القدسية التي هي الصورة لأن التي هي الصورة لا إشكال في كونها متغايرة لصورة النوع الآخر لأنها هي الفصل وإنما الإشكال في حصة الجنس التي هي المادة . وكذلك إذا كان أحد المتناسبين من شيء أو من شيئين والآخر من ثلاث فإنه يجتمع مع ذي الواحدة ويفارقه فيما سواه ، ويجتمع مع ذي الحصتين في الأولى وفي الثانية ويفارقه في الثالثة حيث كان متفرداً بها ولم تكن عند ذي الحصتين ويأتي ذكره ، فما اجتمع فيه إن كان في المساوي كالفرس والطير والفرس والفرس فالحصتان ذاتيتان وإن كان في التفاضل كالإنسان والفرس والحساسة الفلكية ذاتية في الفرس وعرضية في الإنسان بمعنى أن الإنسان ذاتية الحقيقي هو الحصة الحيوانية القدسية ولكنه إذا تنزل إلى الأجسام ليتحصل منها ما يتكامل به من العلم والعمل لا يمكنه إلا بالحصة الحيوانية الحسية الفلكية ، فهي فيه لأجل تحصيل ما يتكامل به ، فهي عرضية بالنسبة إلى الأولى بمعنى أن تركبه منها ليس لنفس ذاتها بل لهذه الغاية . وبمعنى ثان أنها شعاع الأولى والشعاع عرض فكونها عرضية بهذين المعنيين

وليس المراد بالعرضية أنها أجنبية غريبة لم تكن منه ولا له ، بل هي منه وله إلا أنها مركب الأولى وقشرها وظاهرها وكذا حكم الإنسان بالنسبة إلى المعصوم فإنه بحكم الحيوان بالنسبة إلى الإنسان .

قلت : فالحيوانية الفلكية الحساسة لا تقبل الصورة الإنسانية وتقبل صور جميع الحيوانات ويلزم حكم الصورة تلك الحصة سواء قرت كما في سائر الحيوانات إلا نادراً أم تغيرت كما في الإنسان فإنها إذا لم تكن نفسه مطمئنة تكون تلك الحصة الحيوانية الفلكية الحساسة أبداً تلبس صور الحيوانات فتلبس في الغضب صورة سبع وفي الشهوة صورة خنزير ، وفي النيمة صورة عقرب وهكذا .

أقول : هذا تفریع على ما تقدم في بعض أحكامه فإن منها أن الحيوانية الفلكية الحساسة وهي الحصة الحيوانية التي هي المادة لا تقبل الصورة الإنسانية كما أن الحجر الكثيف الكمد حال كثافته وكمودته لا يقبل الشفافية لأنها تناقض صفته هذه وهي الكثافة والكمودة ، وإنما يقبل الشفافية الحجر الصافي الذي لا كثافة فيه ولا كمودة كالزجاج والبلور والياقوت ، ولكن تلك الحصة تقبل صور [صورة] جميع الحيوانات ، فحصة الحيوانية الحساسة الفلكية تقبل صور [صورة] السبع والشاة والطير والفرس وهكذا لأنها من رتبة واحدة ولا تنافياً كما يقبل الحجر الكثيف الكمد لون الحمرة والبياض والصفرة والخضرة ويلزم تلك الحصة الواحدة حكم كل صورة قبلتها ، فإذا قبلت صورة الكلب كانت نجسة وطبيعتها الحرارة واليبوسة وحالها الغضب ، وإذا قبل صورة الشاة كانت طاهرة وطبيعتها الهون والاطمئنان وهكذا صور سائر الحيوانات .

قولي : سواء قرت إلخ ، أريد به أن الحصة الحيوانية تصلح لسائر صور الحيوانات ولكن أي صورة لبستها قرت فيها ولا تتغير بأن تنتقل عنها ولو في بعض الأحكام إلا نادراً ، كما في كلب أهل الكهف وناقة صالح وعفير حمار النبي صلى الله عليه وآله وما أشبه ذلك من الحيوانات التي كان لها نوع من الإنسانية حتى كان يدرك الاعتقادات الحقّة التي عليها المهتدي من نوع الإنسان لا مطلق الاعتقاد الحق ولو بالنسبة إلى المعتقد ، فإن ذلك لا ينفك عنه شيء من الحيوانات كما في النملة فإنها تعتقد أن الله سبحانه زبانيين أي قرنين لأن كمال نوعها في وجودهما فهي عند الله موحدة وإن كان حقاً في حقها ولكنه في حقنا باطل وكفر ومعرفة بعض الحيوانات لذلك لا يكون بنحو عقول الإنسان ولكنه نادر الوقوع والحصة الحيوانية يستقر فيها حكم ما لبسته من الصور الحيوانية .

قولي : أم تغيرت ، أريد أن الحصة الحيوانية الفلكية إذا جمعت الحصة الحيوانية القدسية تكون مقهورة تحتها ليس لها اختيار إلا أن ذلك إذا كانت الحيوانية القدسية مؤيدة بالعلم والعمل ، وأما إذا لم تكن كذلك لم تكن الحيوانية الفلكية مقهورة تحتها ، بل تكون مهملة الناصية فتلبس ما شاءت من الصور الحيوانية وتخلع وتلزمها أحكام ما لبست ، وأما ما خلعت فإن كانت عن توبة محا الله سبحانه ذلك الحكم يوم القيامة وإلا بقي لازماً لها لزوم الظل للشاخص ، ﴿ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ ﴿ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا نَصِفُونَ ﴾ فقد تلبس الصور المتعددة على التعاقب إلا أنها لا تظهر في الدنيا لحكم قوله تعالى : ﴿ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى ﴾ فتكون ما لبسته مستوراً عن أعين الناس والمعصوم عليه

السلام ، يشاهده وإن لم يتب عنه يحشر يوم القيامة في تلك الصورة وهذه تكون في الحصاة الحيوانية التي في الإنسان لأنه لما كان جامعاً كان ما لحقه بفاضل جامعته جامعاً فإذا غضب لبس صورة السبع أو الكلب وإذا سعى بين الناس بالنميمة لبس صورة العقرب أو الحية وهكذا ، فإن تاب محا الله سبحانه تلك الصورة وإلا حشر فيها ، ﴿ يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴾ ، ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ وأما إذا كانت مقهورة تحت الحصاة الناطقية بأن تكون نفسه مطمئنة بالعلم والعمل على اليقين فإنها أي الفلكية الحساسة لا تلبس شيئاً من صورها إذ لا اختيار لها حينئذ وهو معنى قولي إذا لم تكن نفسه مطمئنة .

قلت : والحصاة الناطقة القدسية لا تقبل شيئاً من صور الحيوانات وإنما تقبل الصورة الإنسانية فقط ولا تقبل الصورة الجامعية الكلية ، والمعصوم عليه السلام ، فيه ثلاث حصص عرضيتان وهما ما في الإنسان ولكنهما فيه قرنا واطمانتا فلا يخرجان عن حكم الثالثة أبداً .

أقول : يعني أن الحصاة الحيوانية القدسية لا تقبل صور الحيوانات لعلو رتبته عن تلك الصور ولأن تلك الصور آثار صورتها والشيء لا يجري عليه لذاته ما هو أجراه وإنما تقبل ما هو منها أعني صورتها وهي حصاة من الناطقية لأن الأولى نور والنور يقبل الحدود التي من نوعه كالعلم والحلم والتقوى والإيمان والأعمال الصالحة وما أشبه ذلك ، وهذه الحدود تكون الهندسة منها حصاة ناطقية فتلائم الحيوانية القدسية وأيضاً هذه الحيوانية القدسية كما لا تقبل صور الحيوانات لتعاليتها عنها كذلك لا تقبل

الصورة الجامعية الكلية لتعالى الصورة الجامعة الكلية عنها ولأن الحيوانية القدسية آثار صورتها والشيء لا يجري عليه لذاته ما هو أجراه ، والمعصوم وهو صاحب الحيوانية الجامعة الكلية التي تقبل الصورة الجامعة الكلية فيه ثلاث حصص عرضيتان بالنسبة إلى نوريته وهما اللتان في الإنسان .

إحداها : الحيوانية الفلكية الحساسة وهي نفس نفوس الأفلاك وهذه تؤخذ من شعاعها قبضة للإنسان والفرس فإذا فارقت نفس الإنسان الحساسة ونفس الفرس عادت إلى ما منه بدئت عود ممازجة وهو ظاهر الحيوانية الحساسة التي في المعصوم عليه السلام .

وثانيها : الحيوانية القدسية وهي التي أخذ حصته من شعاعها للمؤمن أعني الذاتية للمؤمن إلا أن هذه وإن كانت أصلاً لذاتية المؤمن لكنها عرضية للمعصوم عليه السلام ، صحبتته في طريقه في هبوطه إلى عالم الأجسام .

وثالثها : الكلية الجامعة وهي ذاتيته [الذاتية] والأوليان العرضيتان في المعصوم عليه السلام ، قرتا فلا تلبس إحداهما صورة غير ما هي عليه من أكمل الصور بها وأشرفها لأنهما مقهورتان تحت قوة الجامعة الكلية الإلهية فاطمأنتا على ما راضيتهما عليه فلم تخرجا عن حكمها أبداً ، ﴿ ذَلِكْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ ﴿ يَخْضُ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ .

قلت : وهي الحصة الملكوتية الإلهية تقبل صورة التوحيد وهي العصمة ومرتبة القطبية للوجود والصورة الجامعة الكلية .

أقول : اعلم أن الحصة الملكوتية الإلهية التي هي مادة حقيقته عليه السلام ، أعني بها في محمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام ، الحقيقة المحمدية وهي أول فائض من مشيئة الله الكونية وهي كل الفيض من المشيئة الكونية بلا واسطة إذ لم يفيض من المشيئة بلا واسطة غيرها وكل ما سواها إنما حدث بواسطتها ، وإنما نطلق [تطلق] عليها الحصة مع أنها الكل لأنها بالنسبة إلى فعل الله وقدرته على إحداث أمثالها حصة مما فاض من المشيئة الإمكانية ، ولأن هذا الإطلاق هو المتعارف ولأننا لما ذكرناها في بحث الحصاص ناسب التعبير عنها بما نعبر به عن الحصاص تقبل صورة التوحيد الأكمل وهذه الصورة هي الجامعة التي تفرعت عنها هياكل التوحيد يعني أن الحيوانية الملكوتية الإلهية هي الذات أي المادة التي تقبل صورة التوحيد الأعلى التي تنزلت بهياكل التوحيد ، وهذه الهياكل ظهرت آثارها على القواعد بل بالتوحيد في قابلية القابل ، وبالشرك في قابلية المشرك ، وبالإيمان في قابلية المؤمن ، وبالكفر في قابلية الكافر وتنظيره للتفهم أن لفظ لا إله إلا الله وردت على سلمان بأن قل لا إله إلا الله فقالها فكان مؤمناً وعلى أبي لهب فأنكرها فكان كافراً وذلك تأويل قوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ وصورة التوحيد العليا هي العصمة أعني المنافية لوقوع الذنب مع التمكن منه والقدرة عليه وإرادته [الإرادة] مع التمكن منه لأن الصورة إذا كانت في تمام الاستقامة بحيث تكون في تخطيطها وهندستها على طبق مقتضى المشيئة والإرادة فإن ما هو هكذا لا يكون مخالفاً للمشيئة والإرادة وإلا لما كان مطابقاً لهما

ولا تكون هكذا إلا إذا كانت في مرتبة القطبية للوجود بأن يكون جميع شؤون الوجود الحق تعالى تدور عليها ، وأن تكون جميع الوجودات الإمكانية تدور عليها لأنها هي باب تكوينها وكونها وقيامها وبقائها وتكون حينئذ محل نظر الله من العالم .

قلت : فالحصة الحيوانية الفلكية مركب للناطقة القدسية وأثر لها خلقت من فاضلها والناطقة القدسية أثر للملكوتية الإلهية خلقت من فاضلها فلا تجمع هذه الثلاث حقيقة واحدة ، نعم إذا نظرنا بنظر آخر بأن الكل من مراتب الوجود وأنه حياة وشعور وإنما يختلف بحسب مظاهره جاز على هذا إطلاق الاتحاد في الجملة إلا أنك إذا عرفت ما ذكرنا لك من اختلاف الحقائق ظهر لك التغير .

أقول : هذا حاصل ما تقدم ومتفرع عليه ونريد به أن الحيوانية الفلكية الحساسة لما كانت آلة [آية] للقدسية الناطقية عند نزولها إلى عالم الزمان لاستخراج أسرارها وعلومه بحيث لا تتمكن بدونها لأنها من نوع هذا العالم نزلت إليه فيها فكانت مركباً لها يحملها إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس فمنها ركوبهم ومنها يأكلون ، فتوصل بها إلى ما فيه من العلوم وتركبها إلى ما سواها لإدراك ما استتر فيه والحساسة أيضاً أثر للقدسية لأنها صفتها وظهورها بها خلقت من فاضلها أي من شعاعها فإذا نسبتها إليها كان نسبة النور إلى المنير وكذلك الناطقة القدسية بالنسبة إلى الملكوتية الإلهية فلا تكون هذه الثلاث من حقيقة واحدة كما أن الأثر لا يكون من حقيقة المؤثر .

قولي : نعم إذا نظرنا بنظر آخر إلخ ، أريد به أنا إذا لم ننظر إلى حقائقها ونظرنا إلى ما يصدق عليها من معنى الوجود المعبر عنه

بالفارسية بهستي وهو المعنى اللغوي أو الكون في الأعيان وأن كل ذلك من مراتب الوجود لا فرق فيه بين الذات والصفة والمؤثر والأثر والعين ، والمعنى فإن الوجود بالمعنى الذي ذكرنا صادق على الكل والوجود حتى بالمعنى المذكور كله شعور وحياة كما برهنا عليه في بعض مسائلنا ومباحثاتنا إلا أن ذلك في كل شيء بحسبه لأنه إنما اختلف حال شعور مراتبه مراتبها وحياتها لاختلاف مراتبها في القرب والبعد من المبدأ صح إطلاق الاتحاد عليها وأنها من حقيقة واحدة وهي الحقيقة المرادة من مطلق هستي أو الكون في الأعيان إلا أن القوم حين قالوا إنها من حقيقة واحدة ما يريدون به إلا أنها كلها داخلة تحت جنس واحد ، وقد بيّنا لك بطلان قولهم كما سمعت فانظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال .

* * *

الفائدة السادسة
في الإشارة إلى القسم الثالث
وهو الوجود المقيد
أوله الدُّرَّة وآخره الذرة

الفائدة السادسة

قلت : الفائدة السادسة في الإشارة إلى القسم الثالث وهو الوجود المقيد أوله الذرة وآخره الذرة .

أقول : هذا القسم الثالث من أقسام ما يعبر عنه بلفظ الوجود كما أشرنا سابقاً إلى أنها ثلاثة :

الأول : الوجود الحق ونريد به ما يعرف به الوجود الواجب الحق عزَّ وجلَّ وهو المسمّى بالوجه والمقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وبالعنوان وبالوصف الذي ليس كمثله شيء .

والثاني : الوجود المطلق ونريد به الوجود الممكن الراجح الوجود وهو فعل الله ومشيبته وإرادته وإبداعه مع ما تقوم به من أثره ومتعلقه من الحقيقة المحمدية وفلك الولاية المطلقة والماء الذي به حياة كل شيء .

والثالث : الوجود المقيد أي المتوقف في وجوده على شيء وأوله العقل الكلي أعني عقل الكل ، ومعنى هذا أن ما سوى الله عزَّ وجلَّ شخص واحد له عقل واحد وهو هذا العقل وهذا معنى قولهم : عقل الكل ، وليس المراد أن معنى الكل أن كل واحد واحد مما سوى الله تعالى فردّ من أفرادِهِ وإن هذا العقل عقل تلك الأفراد على سبيل الانبساط عليها بحيث يكون كل منها له منه حصة تساوت الحصص أم اختلفت أو أنه على جهة البدلية بل هي كلها شخص واحد له عقل واحد ، وهذا العقل أول مخلوق من

المخلوقات المقيدة أي المتوقفة في وجودها على شيء وهو الذرة المذكورة في المتن بل في كثير من الأخبار .

ولهذا رووا (أول ما خلق الله العقل) ورووا عنه صلى الله عليه وآله أنه قال : (أول ما خلق الله عقلي) وروينا (إن الله عز وجل خلق العقل وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش) الحديث . وآخره أي آخر الوجود المقيد تقريباً الذرة وهي الواحدة من الهباء ويراد بها الثرى أو ما تحت الثرى يعني أن الوجود المقيد أوله في البدء والعلو العقل وآخره في أسفل الثرى وهو عبارة عن اللوح المكتوب فيه صور الباطل أعني الذي صدره سجين ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ ﴾ وسجين تحت الملك الحامل للأرضين السبع وفوق الثور والثرى تحت الطمطمم أعلى الظلمة التي تحت جهنم التي تحت الريح العقيم التي تحت البحر الذي تحت الحوت الذي تحت الثور والثرى في مقابلة اللوح المكتوب فيه صور الحق أعني الذي صدره عليون ، ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيَيْنَ ﴾ وما تحت الثرى هو مبادئ تلك الصور [الصورة] الباطلة وهي في مقابلة الركن الأصفر الأسفل عن يمين العرش تحت العقل والعقل هو الركن الأعلى عن يمينه وفي هذا الركن الأصفر مبادئ الصور الحقة فهي في مقابلة ما تحت الثرى .

فقولنا وآخره الذرة جار على الجاري على الألسن في مكالماتهم وإلا ففي الحقيقة أنه إذا كان أول الوجود المقيد العقل يكون آخره ما يقابل العقل وهو الجهل وهو تحت ما تحت الثرى لكن لما كان في كثير من المقامات لا يثبت للعقل مقابل بل ربما أطلق المقابل على ما تحت الثرى الذي هو مقابل للروح بلحاظ أن الروح كثيراً

ما يطلق ويراد بها العقل كما في قوله صلى الله عليه وآله : (أول ما خلق الله روعي) ، على أحد الاحتمالين :

أحدهما : أن المراد بالروح العقل وأنه بمعنى قوله صلى الله عليه وآله : (أول ما خلق الله عقلي) .

وثانيهما : أن المراد بها هو معنى نفسها البرزخي وأن أولية الروح إضافية ويؤيد أن الآخر هو ما تحت الثرى مع القول بعدم المقابلة للعقل أن الذرة لم يرد بها النملة الصغيرة كما في أخبار التكليف الأول وهم كالذر يدبون ، وإنما يراد بها واحدة الذر الذي هو الغبار الظاهر في شعاع الشمس المار من الرواشن في البيوت وذلك ليس مثلاً للثرى فإنه مقابل للنفس الكلية وفيه صور الباطلة المجتثة تامة الشكل كالصور [كالصورة] في المرآة كما في النفس إلا أن ما في النفس أصلها ثابت لأنها صور الحق وما في الثرى أصلها مجتث فيكون مبادئها التي فيما تحت الثرى المقابلة للروح مناسباً للآخرية في مقابلة أولية العقل ، فافهم .

قلت : وكيفية بدئه وهي أنه قد أخذ الله تعالى بفعله باسمه القابض من رطوبة هواء الجواز أربعة أجزاء قد صعدت من أرض الإمكان أرض الجرز ومن هباء أرض الجواز جزءاً فقدرهما في تعفين هاضمة اسمه البديع فانحلت اليبوسة في الرطوبة وانعقدت الرطوبة باليبوسة فاتحداً وذلك لما بينهما من المشاكلة .

أقول : هذا إشارة إلى كيفية تكوينه في بدئه وهو دليل إنِّي نبه الله سبحانه بعض عباده عليه في كتابه فقال تعالى : ﴿ سَزِيهَةٌ ءَايَتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ وبين هذا الصادق عليه

السلام ، بقوله : (العبودية جوهرية كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية أصيب في العبودية) الحديث .

ولا ريب أن هذا استدلال بالعبودية المعلومة على الربوبية العلة وبينه أيضاً الرضا عليه السلام بقوله : (قد علم أولو الألباب أن [الاستدلال على] ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا) انتهى .

فتوصلنا بكيفية ما هاهنا على كيفية ما هنالك وهو أن الصانع إذا أراد صنع شيء عمل مادته التي يصنعه منها وهو الخلق الأول كصنع المداد للكتابة فإنه الخلق الأول للكتابة ثم يأخذ منه فيصنع منه الكتابة وهو الخلق الثاني .

والإشارة إلى ذلك فيما نحن فيه أنه قد أخذ سبحانه بفعله يعني بمشيئته واختراعه باسمه القابض وهو وجه المشيئة وركنها الأعلى ، لأن أركان مشيئته واختراعه أربعة البديع والرحمن والباعث والقابض فالبديع له استعمالان قد يستعمل في معنى البارد الرطب وقد يستعمل في معنى الحار الرطب ، فإذا استعمل في الحار الرطب كان بمعنى الرحمن ، وهنا استعمالته بمعنى الرحمن الحار الرطب فلذا قلت في تعفين هاضمة اسمه البديع ، لأن التعفين يعني ما به الانحلال لا يكون إلا بالحرارة والرطوبة إذ بهما يحصل الهضم .

قولي : باسمه القابض الذي هو علة الطبيعة الكلية أعني الحار اليابس الذي بهما يحصل القبض قد أخذ سبحانه من رطوبة هواء الجواز أربعة أجزاء هي المادة البسيطة في الخلق الأول ونسبت

تلك الأجزاء إلى الهواء الذي هو الرطب الحار كناية عن الحياة إذ الحياة مادة كما سمعت من حصة الحيوان أنها هي المادة وحصة الناطق هي الصورة وهي اليبوسة .

فإن قلت : إن الصورة عندك هي الأم وهي الباردة الرطبة فكيف قلت هنا هي اليبوسة ؟

قلت : هذه لها اعتباران فباعتبار حياة الكون في الخلق الأول تكون المادة هي الرطوبة لأنها هي الذكر ، وإنما الصورة حدود وتخطيطات ليس لها تأصل في حياة الكون ، وباعتبار حياة العين في الخلق الثاني تكون الصورة هي الرطوبة . وآية ذلك إنما هي في عمل المكتوم فإنه في التدبير الأول الذي هو عمل كونه وصنع مادته يكون الماء هو الذكر وهو النار التي تكلسه فإذا فرغ من تدبير المادة وأخذ في التزويج انعكست التسمية وكان الماء هو الأنثى الباردة الرطبة بالنسبة إلى الذكر ، وكان الثفل الذي كان يسمى بالأنثى وهو البارد اليابس هو الذكر الحار اليابس ، فكذلك هنا فإن المادة هي الكون ولا حياة بدونه فتنسب إليه الرطوبة والحرارة ، والصورة هيئة والهيئة إنما تتقوم بالمادة فحياتها من المادة لا من نفسها فتنسب إليها اليبوسة والبرودة .

نعم هي في الخلق الثاني تكون منشأ لحياة جنينها الذي في بطنها ، يعني أن أحكام السرير مثلاً إنما تلحقه في الصورة لا في الخشب فحياة السرير بها لا بالمادة يعني باعتبار خصوص لحوق الأحكام به وإلا ففي الحقيقة حياة السرير وحياة الصورة لا توجدان بدون المادة فانهم وكون الأجزاء من رطوبة هواء الجواز أربعة كما مرّ جارٍ على مطابقة الوجود في كونه مربعاً منقسماً على طبق أركان

العرش ، إذ لو زادت على ذلك بعدت عن نسبة المشاكلة لعدم مشاكلة التراب ولو نقص عنها غلظ فخرج عن الإطلاق المعتبر [المعبر] في جزئية الغذاء قد صعدت من أرض الإمكان إنما صعدت بحرارة الاسم القابض وأرض الجرز اقتباس من قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ ﴾ يعني بها الأرض المتهيئة [المهياة] للنبات يعني أرض القابليات ومن هباء أرض الجواز يعني به اليبوسة جزء لأنه كافٍ في الاستمساك وفي حصول المشاكلة .

أما الاستمساك فإن [فلأن] المادة لا تتقوم إلا بصورة ولو نوعية أو جنسية وهذا الجزء الذي هو اليبوسة كافٍ في الاستمساك لأنه صورة للمادة التي هي الأجزاء الرطبة وكافٍ في حصول مشاكلة الماء للتراب لذوبانه في ذلك الماء فقدرهما في تعين هاضمة اسمه البديع أي قدر الأربعة الأجزاء من الرطوبة أعني مادة النوع والجزء الواحد الذي من اليبوسة أعني صورة النوع والأربعة أثر المشيئة والجزء الواحد أثر الإرادة ، والتقدير أول الخلق الثاني وهو مراعاة نسبة الرطوبة واليبوسة كما ذكرنا ومراعاة مدة مكثها في الهاضمة وقدر حرارتها في أي درجة من درجات الحرارة فانحلت اليبوسة أي الجزء اليابس في الرطوبة أي الأجزاء الأربعة لغلبة الرطوبة على اليبوسة في الابتداء وانعقدت الرطوبة يعني الأجزاء الأربعة باليبوسة أي الجزء اليابس بمعونة حرارة الهاضمة لأنه قد تألف منهما حرارة ويبوسة في الجملة فحصل بهما الانعقاد في الجملة الذي هو هنا عبارة عن حصول غلظ ما فيه بسبب ما انحل فيه من الجزء اليابس فاتحدا بسبب انحلال اليبوسة بالرطوبة وانعقاد الرطوبة باليبوسة

حتى كانا شيئاً واحداً يعني ماء مشاكلاً أي له ملاءمة مع الأجزاء الأرضية بسبب الجزء الأرضي المنحل فيه وذلك بينهما من المشاكلة ، يعني أن الرطوبة اتحدت باليبوسة المنحلة فيها لما بينهما من المشاكلة تعلق للاتحاد والمشاكلة الجامعة لهما هي كون الماء بارداً وكون التراب بارداً .

قلت : فارتفع من ذلك البحر سحباً مزجياً فتراكم تحت المشيئة فانحل من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الإرادة ماء فدفعه باسم الباعث فوق على البلد الميت والأرض الجرز وهي أرض الجواز والعمق الأكبر فانحل منه جزآن بما يشاكله من أرض ذلك العمق الأكبر بجزء فأخرج منهما تلك الزروع والثمرات .

أقول : فارتفع من ذلك البحر أي بحر البخار الذي صعد بحرارة الإرادة وجذبه المشيئة بالاسم القابض الذي هو روح الطبيعة الكلية سحباً مزجياً أي مرفوعاً إلى العلو بالاسم القابض فتراكم يعني صار بعضه فوق بعض حتى كان سحباً ثقلاً تحت المشيئة يعني في الأول الجبروت أو في البرزخ بين لاجبروت وبين الإمكان الراجح ، أعني في عالم الأمر الذي هو أول فائض من الفعل الإلهي فلما تراكم تحت المشيئة انعقدت ببرودة المشيئة سحباً فانحل من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الإرادة ، أي توجه الطلب بإرادة الصنع والإيجاد ماء وهو المادة النوعية فدفعه باسمه الباعث أي بالاسم الذي طبعه البرودة والرطوبة أعني طبع الحياة لأن القوة الدافعة هي المركبة من البرودة والرطوبة فوق ذلك الماء المدفوع المساق على البلد الميت ، وهي الأرض التي لا نبات فيها والأرض الجرز المتهيئة للنبات وتلك الأرض هي أرض القابليات

التي أشار إليها تعالى في تأويل آية بالبلد الميت وفي تأويل الأخرى بأرض الجزر .

والمراد بهما أرض القابليات وهي أرض الجواز تحت الإمكان الراجح والعمق الأكبر الفضاء الذي لا نهاية له مقدرة وهذا العمق وصف بالأكبر بالنسبة إلى الأعماق التي دونه لا مطلقاً فإن العمق الأكبر حقيقة مطلق هو الفضاء للإمكان الراجح ، وإنما أكبرية هذا العمق إضافية ، وقد تقدّم أنا نريد بالإمكان الراجح الفعل أعني المشيئة والاختراع والإرادة والإبداع وما تحتها من أفعاله عزّ وجلّ مكانها الإمكان الراجح المطلق والعمق الأكبر المطلق ووقتها السرمد ويعبر عنها بالوجود المطلق أي غير المقيد بمعنى أنه لم يتوقف في وجوده وإيجاده على شيء غير نفسه لا كما يفهمه العوام من معنى وجوب الوجود الذي [الذين] يصفون به المعبود تعالى الله عما يشركون وسبحانه وتقدس عما يصفون ، فإن الذي يشيرون إليه إنما يصدق في أعلى مراتب ما يشيرون إليه على عنوان فعله .

وأما الوجود المقيد الذي نحن بصدد بيانه فهو الذي يتوقف في وجوده وإيجاده على شيء غير نفسه يعني يتوقف في وجوده على مادة هي أثر للسابق عليها وهو المشيئة والأثر هنا هو أول صادر عن المشيئة المسمّى بالماء الأول والنفس الرحماني والحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله (ويتوقف في إيجاده على المادة والقابلية التي هي الصورة وعلى الفعل والوقت والكم والكيف والرتبة والجهة والمكان فانحل منه جزآن بما يشاكله يعني أن الماء الذي وقع على الأرض الميتة والأرض الجزر كان مركباً من أربعة أجزاء رطوبة ومن جزء يبوسة فاتحدا فكان ماء واحداً فلما وقع

ذلك الماء الذي كان مركباً من جزئين على الأرض انحل منه أي من الماء الواقع الذي كان مركباً من الجزئين جزآن) انتهى .

ولهذا أتى بالتثنية في بعض العبارات يعني انحل من المجموع جزآن بما يشاكله من التراب . ومعنى المشاكلة أولاً أن ذلك التراب بينه وبين ذلك الماء مقاربة من جهة البرودة الجامعة لهما ومن جهة أن في الماء جزءاً ترابياً وثانياً أنه حين كان الماء جزئين يجب أن يكون التراب الذي ينحل فيه ليصير منهما المادة الغذائية جزء ، إذ لو تساويا لما كان المجموع منهما مائعاً رقيقاً يجري في العروق ولو كان الماء ثلاثة أجزاء مثلاً لرق الغذاء لقلة الترابية فيضعف المغتذي به ويدوب لكثرة الماء وقلة الخليط فيضعف تماسكه ، فمعنى المشاكلة في هذين الأمرين التقارب في الطبيعة والتقارب في الصفة فأخرج منهما تلك الزروع والثمرات يعني أنه تعالى أخرج من الجزئين أعني جزأي الماء وجزء التراب تلك الزروع والثمرات والزرع إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴾ والثمرات إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ .

قلت : وما فضل من رطوبته بعد تقديره وسقيه في ظلمات ثلاث يأخذه بالاسم القابض مع قدر ربه من لطيف هباء أرض الإمكان ويعمل فيه كما مر ذلك تقدير العزيز العليم وهو قوله تعالى : ﴿ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوْسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ﴾ .

أقول : يعني وما فضل من رطوبة غذاء الزروع والثمرات المشار

إليها بعد ما يؤخذ منه لتقدير الغذاء وهو جزآن من الماء ينحلان مع جزء من التراب وبعد ما يؤخذ منه لسقيه حتى يبلغ أوان تمامه في ظلمات ثلاث متعلق لسقيه ، والظلمات الثلاث ظلمة البطن وهي في النبات بطن الأرض ، وظلمة الرحم وهي في النبات بطن ساق الشجرة والنخلة وعود السنبل وما أشبه ذلك ، وظلمة المشيمة وهي في النبات أكامم الطلع وعصف السنبل وما أشبه ذلك ، وما فضل من تلك الرطوبة بعد هذه الأمور أخذه باسمه القابض الذي هو روح أشعة الشمس التي تصعد الأبخرة من الأرض من الأنهار والبحار والأرض الرطبة مع قدر ربعها من اليبوسة إلى طبقة الزمهريرية فتعقدتها سحاباً كما كان أولاً .

هذا في الشهادة وفي الغيب بهذا النحو إلا أنها هناك كلها معادن مجردة عن المواد الجسمانية والمدد الزمانية سواء كانت ذوات أم صفات ذاتية أم أفعالية لأن الأشياء كلها مشتركة في نوع الإيجاد والتكوين على وتيرة واحدة ولكنها في كل شيء بحسبه فيأخذ ذلك الفاضل عن التقدير والسقي في الظلمات الثلاث بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء أرض الإمكان لأن غير اللطيف لا ينحل في الرطوبة إلا بعد تلطيفه ولكنه وإن أمكن تلطيفه لكنه لا يمكن إصعاده بأشعة الاسم القابض مع بقاء مقتضى القوابل كما لا يمكن إصعاد الصخرة الكبار والجبال بالأشعة الشمسية وإن أمكن في القدرة لكن مع تغيير مقتضى القوابل ، بأن يجعل الجبل في مقدار خفة الذرة وسهولة ذوبانها وانحلالها وهو سهل في القدرة ولكنه لم يكن الثقيل حينئذ ثقيلاً والصليب صليباً وقبض الشعاع قبض يسير بل لا بدّ من تغيير الأشياء عما هي عليه وذلك مناف

لمقتضى الحكمة الإجراء [الأجزاء] الإيجاد على مقتضى الأسباب ليصح الاستدلال لأولي الألباب .

والمراد بهذا الإمكان الإمكان الجائز الذي هو محل الكائنات لا الإمكان الراجح الذي هو محل لمشيئة الإمكانات فإن الإمكان الراجح وإن كان محلاً لمشيئة الأكوان ولكنه ليس محلاً لمتعلقاتها من الكائنات لأن محل متعلقاتها من الكائنات هو الإمكان الجائز .

وأما الإمكان الراجح فهو محل لمشيئة الإمكانات ولمتعلقاتها من الإمكانات فإنها لا تخرج عن الإمكان الراجح فإذا ألبستها ثوب الكون نزل اللابس إلى الإمكان الجائز وبقي وجهه وأصله على ما هو عليه في المحل الأعلى فإذا اجتمع الرطب مع اليابس انحل اليابس في الرطب وانعقد الرطب باليابس وذلك في حالة الصعود ثم يتراكم وينعقد سحاباً على نحو ما ذكرنا سابقاً إلى آخر التقدير .

والسقي في الظلمات الثلاث وهلمّ جرّاً ﴿ ذَلِكْ تَقْدِيرُ الْغَزِيرِ الْعَلِيمِ ﴾ وذكر الآية الشريفة تنبيه على دليل ما ذكر من القرآن مثل قوله تعالى : ﴿ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا ﴾ أي في الأرض ﴿ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ﴾ أي مقدر والتقدير كما سمعت مما أشرنا إليه فيما سبق وبراهين هذا من دليل المجادلة والتي هي أحسن مذكورة في علم الطبيعي المكتوم من أراده طلبه من أهله والله سبحانه ولي التوفيق .

قلت : وهذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذي ذكره الله عزّ وجلّ في قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ وهو الوجود المقيد وهو من بعد المشيئة إلى ما لا نهاية له من

المشيئة وهذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون في كل شيء بحسبه .

أقول : هذا بيان للوجود المحدث الذي منه خلق الأشياء والمراد به هو المادة الأولى لكل مخلوق لأن الذي فاض من فعل الله سبحانه هو النور الذي خلق منه الأشياء كما دلت عليه النقول عن آل الرسول الفحول صلى الله عليه وآله وأشارت إليه طامحات العقول وقد قدمنا سابقاً أن علامة المادة في صنع الشيء أن تدخل عليها لفظة من عند التعبير عنها فتقول صغت الخاتم من فضة وصنعت الباب من الخشب وخلق الله ابن آدم من التراب ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ، فالذي تدخل عليه من هو المادة وهذا بديهي لا يحتاج إلى تأمل فظهر لمن نظر أن أول فائض عن فعل الله هو المادة وهو الوجود ، والماهية هي الصورة لأن الصورة هي المعينة والمشخصة وبها تكون الإنية .

ألا ترى أن الخشب الذي هو مادة للباب لا يكون باباً ولا تلزمه أحكامه لأنه كما يصلح للباب يصلح للسرير وللصنم وما لا يختص بشيء لا يخصص وما لا يخصص لا تكون عنه الإنية ، كذلك الوجود فإنه مادة تصلح لزيد ولعمرو ولا يتعين لأحدهما إلا بالصورة المعينة وهذا الوجود هو الوجود الذي ذكره الله في كتابه على نحو الإشارة فقال تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ وذلك حين أطلق تعالى الميت على القابلية التي هي الصورة فقال تعالى : ﴿ سُقْنَهُ لِبَلَدٍ مَّيْتٍ ﴾ يعني به الماء وقال أيضاً : ﴿ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ كان المساق الذي هو الماء الذي هو المادة التي هي الوجود إذ الشيء لا يتكوّن ولا يحيى إلا بمادة .

وهو أي الوجود المقيد أوله العقل الكلي الذي هو أول مخلوق وهو الدرة من بعد المشيئة يعني ابتداء كونه وتحققه مع اختلاف مراتبه وكون بعضها أثراً لبعض من بعد المشيئة وظاهر هذا دخول الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وأرض القابليات في الوجود المقيد وهو أحد الاحتمالين .

والاحتمال الآخر أن الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وأرض القابليات برزخ بين الفعل الذي هو الوجود المطلق وبين المفعول الذي هو الوجود المقيد ووقته مركب من السرمد والدهر أعلاه من السرمد فعلى الاحتمال الثاني كما هو أولى أن الحقيقة المحمدية وأرض القوابل لاحقتان بالفعل لتوقف ظهور الفعل عليهما وأن الوجود المقيد أوله العقل الكلي وأن البعدية المذكورة أول ثبوتها وجود العقل وهو ما بعد المشيئة كما قلنا منبسطاً في مراتب تطوراته إلى ما لا نهاية له في رتبة من المشيئة لأنه تنزل إلى أن وصل إلى التراب حين قال له : أدبر فأدبر فلما قال له أقبل فأقبل أخذ يصعد في مراتب الإقبال فكان معدناً ثم كان نباتاً ثم كان حيواناً ثم كان ملكاً ثم كان جنّاً ثم كان إنساناً ثم كان جامعاً وهكذا إلى المشيئة أي إلى ما كان له من المشيئة ، لأن العقل لا يصل إلى المشيئة بغير واسطة وهذا الوجود أعني المقيد المسمى بالماء كما تقدم في كل شيء بحسبه ففي العقول نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية وفي الأرواح نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور النفسية .

وفي النفوس كذلك لكنه ليس مجرداً عن الصورة الجوهرية وفي الطبيعة نور أحمر بسيط ذائب مجرد عن متممات قوابل الأجسام

وعن المواد العنصرية وفي جوهر الهباء أي المواد المجردة عن الصورة المثالية نور منعقد لم تلزمه الصور المثالية ، وفي المثال أبدان نورانية لا أرواح لها أي ليس لها مواد جوهرية ولا جسمانية ، وفي الأجسام والزمان والمكان أنوار منعقدة لزمته صورها ومدد مقدرة وفراغات محدودة وفي العناصر طبائع متزاوجة ، وفي المعادن أصول من لطائف العناصر متألفة وفي النباتات لطائف أغذية نامية .

وفي الحيوانات شعلات فلكية حساسة ، وفي الصفات هيئات ذاتية وحركات فعلية وصور ظلّية وأمثال ذلك وكل هذه وما بينها من الوسائط والبرازخ والأسباب والأوضاع والنسب من الوجود المقيد لأنها مقيدة في إيجادها وتحققها بأشياء من بعضها لبعض أقامها عزّ وجلّ بأمره في سبعة أمور مشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وأجل وكتاب لو تخلف عنها شيء لم توجد ، فلذا كانت من الوجود المقيد .

قلت : ومثاله إذا أردت أن تخبر من تخاطبه بقيام زيد أخذت من الهواء الذي هو إمكان اللفظ هواء وهو مشتمل على أربعة أجزاء من الرطوبة الهوائية وعلى جزء من اليبوسة الهوائية بالقوة القابضة إلى جوفك الذي هو نقطة قلبك أي وجهه في الهواء فتؤلف منهما بعد التقدير بالضغط والقلع والقرع حروفاً مشتملة على الأجزاء الخمسة متصفة بصفات مادة مقصودك ، فتؤلف منها لفظاً هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه إلى الهواء الذي هو مكان إمكانه فيقع جزآن من رطوبة لفظك وهي مادته المناسبة لمادة مقصودك وجزء من يبوسته وهي هيئته المناسبة لهيئة مقصودك على ما يشاكله من أرض هذا

العمق والجرز وهو الهواء لأنه هو الذي يحفظ لفظك ويوصله إلى أذن مخاطبك .

أقول : قولي أخذت من الهواء الذي هو إمكان اللفظ يعني به أن الهواء المعروف بالنسبة إلى اللفظ المعروف كالإمكان بالنسبة إلى المواد ، فإن أصول المواد الكونية منبثة في فضاء الإمكان كالهواء الذي هو أصل مواد الألفاظ الصوتية فإنه أي الهواء المنبثة في فضاء الإمكان وهو يشتمل على أربعة أجزاء من الرطوبة الهوائية كما مر ذكره ، وهذه هي مادة وجود المادة النوعية للفظ وصورتها النوعية التي بها تقوم المادة النوعية هي هذا الجزء اليابس فكانت المادة النوعية للأشخاص التي تحتها من هذين الجزئين اللذين أحدهما الأربعة الأجزاء الرطبية وثانيهما الجزء اليابس كما تكون المادة النوعية للكتابة من الزاج والعفص ، وأخذ ذلك بالقوة القابضة أعني به الجذب إلى جوفك وإنما أوصلته إلى جوفك بالجذب لتتمكن من إخراجه ودفعه إلى فضاء الهواء بالتدريج ممتداً وتتمكن من تفصيله إلى ما تريد من الحروف فتقطع منه الحروف التي تريد تأليفها للدلالة على مقصودك لما بينها من المناسبة الذاتية والمطابقة الوصفية .

وبهذه الحروف التي هي مادة لفظك حياته أي قوامه وحصول الدلالة به لما بينهما أي بين المادتين أعني مادة لفظك ومادة مقصودك من المناسبة الذاتية والمطابقة الوصفية ، وبصورة لفظك حياته بالمعنى المذكور لما بين صورة لفظك وصورة مقصودك من المناسبة الذاتية والمشابهة الصورية فتؤلف منهما بعد التقدير يعني بعد تقدير الحروف بأن تشتق من الهواء ما يناسب المقصود من

الشدة واللين والجهر والهمس والإخفاء والظهور والقلقلة والتفشي وما أشبه ذلك ، وتؤلفها على هيئة المقصود في حركاتها وسكونها وتقديم بعض وتأخير بعض كما قال أهل العربية : إن مادة لفظ ضرب الفعل الماضي تدل على الحدث وهيئته تدل على الزمان وتقديرها في اشتقاقها بالضغط يعني تضيق المخرج كالشين والصاد والقلع كالطاء والقاف والقرع كالميم والنون .

فإذا ألفت حروفاً مشتملة على الأجزاء الخمسة أربعة المادة وواحدة الصورة متصفة بصفات مقصودك كما ذكرنا فتؤلف منها لفظاً هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه إلى الهواء الذي هو مكان إمكانه ومحل تكوينه فيقع يعني من ذلك المؤلف جزآن من رطوبة لفظك رطوبة الأجزاء الرطبة وجزء من يبوسة يبوسة الجزء اليابس على ما يشاكله إلخ ، وفي بعض العبارات من الرسائل اقتصرنا على ذكر الجزئين من الرطوبة قلنا فيقع جزآن من رطوبة لفظك بدون قولنا وجزء من يبوسة يعني فيقع من ذلك المؤلف أي من مجموعة المركب من الخمسة المذكورة من رطوبة لفظك وإنما قلنا من رطوبة لفظك مع أن فيه جزءاً يابساً لأنه انحل في الرطوبة فكان ماء مشاكلاً كما مر .

وهي أن المادة الرطبة التي هي الجزآن مادته المناسبة لمادة مقصودك أعني الإخبار بقيام زيد على ما يشاكله يعني يشاكل هذا الواقع من أرض هذا العمق والجرز وهو الهواء كما مر مكرراً لأنه يعني الهواء هو الذي يحفظ لفظك ويوصله بدفعك وحماية العقل له عن التهافت والفناء عند البعد أو شدة الهواء أو الحجاب فيما لا يبلغ الإفراط الشديد ويوصله أي يوصله ذلك الهواء لأنه محل الذي

يقوم به وينتقش فيه صورته ويتموج به إلى أن يوصله بمعونة الدافع والحامي والحافظ إلى أذن مخاطبك الذي تريد إفهامه قيام زيد كما يأتي .

قلت : ليرتسم في الحس المشترك منه صورة مادة لفظك وصورة هيئته فإنه للفظك كالأم للجنين وكالأرض للماء الذي ينزل من السحاب فينبت به النبات ، فوق من لفظك ماء على أرض ذلك المعنى وهذا الماء وهو الوجود لذلك المعنى وهو دلالة لفظك بمادته وهيئته الواقعة في الحس المشترك الذي هو الأم فينبت المعنى ، في بطن تلك الأم وهو الخيال بذلك الماء الذي هو الدلالة ويحيى بها ولم يك ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئاً ، لأن الشيء إنما سمي شيئاً لأنه مشاء والمشئة هي أصل الإرادة فافهم .

أقول : نريد أن الهواء يحفظ اللفظ ويوصله بواسطة العقل إلى أذنك ليرتسم من تلك الأصوات المصورة بالهيئات المحصورة [بالهيئة المخصوصة] القارعة لطبل أذنك بأصوات حروف ذلك اللفظ في الحس المشترك الذي هو برزخ بين الشهادة والغيب صورة مادة لفظك وصورة هيئته وهي صورة برزخية مكانها من أرض الإقليم الثامن وأسفلها على محذب محدد الجهات وأعلاها في أسفل الدهر متصلاً بالجسم الذائب أعني جوهر الهباء والمواد الجسمانية قبل تعلق الصور بها ، فإن الحس المشترك بالنسبة إلى ما يقع فيه من صورة مادة اللفظ وهيئته بمنزلة الأم للجنين وبمنزلة الأرض بالنسبة إلى الماء النازل من السحاب لإنبات النبات ، فوق من لفظك ماء وهو دلالة على المعنى على أرض ذلك المعنى وهي النفس التي هي لوح الصور صور المعلوم ، والمراد بالمعنى هنا

ليس هو المعنى الاصطلاحي الذي يكون في العقل وهو ذات نورانية مجردة عن المادة العنصرية والصورة النفسية والمثالية والمدة الزمانية .

وإنما المراد بهذا المعنى ما ينتقش في النفس من دلالة اللفظ وقابلية النفس وهو ما يحدث فيها بعد وقوع دلالة اللفظ عليه في النفس وليس هذا المعنى قبل ذلك شيئاً أصلاً كما قال الرضا عليه السلام ، للمأمون في بيان أن الحروف ليس لها معانٍ إلا أنفسها قال عليه السلام : (لأنها لا يؤلف منها ثلاثة حروف أو أربعة أو أقل من ذلك أو أكثر إلا لمعنى يحدث لم يكن قبل ذلك) انتهى ، وذلك لأن النفس متهيئة لانتقاش الصور عند إدراك أسباب إيجادها فإذا أدركت اللفظ وهيئته بأن وقع عليها دلالاته انتقش فيها صورة ما دلت عليه دلالة اللفظ المسموع من صورة مادته وصورته كما مر فاللفظ كالسحاب ودلالة مادته وصورته كالمطر النازل من السحاب والنفس هي الأرض الميتة .

فإذا نزل عليها الماء الذي هو الدلالة تنبت أرض النفس وقابليتها بثمرات الماء ، وهذا الماء هو الوجود الذي منه تكوّن ذلك المعنى لأنه هو دلالة اللفظ بمادته وهيئته على ذلك المعنى وهذه الدلالة هي الواقعة في الحس المشترك ثم منه إلى الخيال ثم منه إلى النفس ، فالحس المشترك هو الأم أي أم ذلك المعنى المتولد في النفس من تلك الأم والخيال هو بطن تلك الأم الذي ينبت فيه المعنى بذلك الماء الذي هو تلك الدلالة ويحيى بها لأنه هو شأن الماء ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئاً كما سمعت عن الرضا عليه السلام . وكيف يكون شيئاً قبل أن يكون مشاء لأن

الشيء إنما سُمي شيئاً لأنه مشاء ، وقد أشار إلى هذا المعنى أمير المؤمنين عليه السلام ، في خطبة يوم الغدير والجمعة في الثناء على الله قال عليه السلام ، (وهو منشئ الشيء حين لا شيء إذ كان الشيء من مشيئته) ، فأشار عليه السلام ، إلى جهة اشتقاقه من المشيئة وإنما قال من مشيئته ولم يقل من إرادته لأن المشيئة هي أصل الإرادة .

* * *

الفائدة السابعة
لما نزل الماء الأول المسمى
بالوجود المقيد

الفائدة السابعة

قلت : الفائدة السابعة : اعلم أنه لما نزل الماء الأول المسمى بالوجود المقيد على أرض الجرز تكوّن منه الشيء في ستة أيام الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة ليس شيء منها في الظهور قبل الآخر ، وإنما هذه مع المادة التي هي حصة الوجود ومع الصورة التي هي حصة الماهية هي الشيء ظهر الجميع دفعة لأن كل واحد من هذه الثمانية شرط لكلها في الظهور والشيء الموجود مركب من الوجود والماهية والستة قيود مقومات لها .

أقول : لما أشرنا إلى تكوين الخلق الأول المعبر عنه بالهيولى وبالمادة النوعية أشرنا في هذه الفائدة السابعة إلى تكوين الخلق الثاني الذي تلبس فيه الأفراد والحصص الصور الشخصية وهي رتبة القدر من الأفعال الإلهية وفيه التكليف الأول وعالم الذر والسعادة والشقاوة والإجابة وعدمها ، فقلت : إن كل شيء إنما يتكون في ستة أيام وذلك من قوله تعالى : ﴿ سَرُّبِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ وقول الصادق عليه السلام : (العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية أصيب في العبودية) انتهى ، وقول الرضا عليه السلام : (قد علم أولو الأبواب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا) انتهى .

فلما نظرنا إلى الآفاق وإلى أنفسنا وإلى العبودية التي هي كناية

عن الآثار والأعراض والأظلة وإلى الربوبية التي هي كناية عن المؤثرات والمعروضات وذوي الأظلة وإلى ما هاهنا وجدنا قول الله سبحانه : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ يعني في ست رتب العقل والنفس والطبيعة والمادة والمثال والجسم وقيل الفصول الأربعة والمادة والصورة .

ووجدنا الإنسان كذلك خلق في ستة أيام أي في ست رتب : النطفة والعلقة والمضغة والعظام ويكسى لحماً وينشأ خلقاً آخر بأن تنفخ فيه روح الحياة فعلمنا حيث كان الصانع عز وجل واحداً والصنع واحداً ، ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة وقال : ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ ﴾ والحكمة في الكل واحدة علمنا أن ما هنالك كما هاهنا كما ذكر الرضا عليه السلام ، فلذا قلنا فلما وقع الماء الذي نحن بصدد ذكره على أرض الجرز أي أرض القابليات تكون منه الشيء أي من الماء ومن الأرض إذ الصورة منها في ستة أيام يعني في ست رتب .

اليوم الأول : يوم الكم وأريد به القدر الجوهرى أي قدر المادة قلة وكثرة لا الكم الاصطلاحي فإنه من الأعراض وإن كان هو جسم نوراني لكن أهل البيت عليهم السلام ، يسمونه ظل النور وأنه عندهم بدن نوراني لا روح له أي لا مادة فيه .

واليوم الثاني : كيف بجميع أنواعه .

واليوم الثالث : الوقت في كل شيء بحسبه فالأجسام وقتها الزمان ولطيفه للطف الأجسام كمحدد الجهات ومتوسطه لمتوسطها كالأفلاك السبعة وكثيفة لكثيفها كالأرض والعقل والروح والنفس والطبيعة وجوهر الهباء ، أعني المادة قبل تعلق الصورة بها وقتها

الدهر لطيفه للعقول أعني الجبروت ومتوسطه للنفس وكثيفه لجوهر الهباء والمشية والإرادة والقدر والقضاء وباقي الأفعال وقتها السرمد لطيفه للطيفه كالمشيئة ومتوسطه لمتوسطه كالقدر وكثيفه لكثيفه كالقضاء والإمضاء .

واليوم الرابع : المكان وهو ظرف للحال فيه ويكون من نوعه فكان السرمديات سرمدي والدهريات دهري والزمانيات زماني .

واليوم الخامس : الجهة وهي وجه الشيء إلى أصله وإلى توجهه إليه وهي جهة الاستمداد من مبدئه .

واليوم السادس : الرتبة وهي مكان الأثر من مؤثره في القرب والبعد وهذه الستة المسماة بالأيام هي أطوار المحدث كما قال تعالى : ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾ وذلك جارٍ في كل مخلوق وهي متممات للقابلية والصورة ، ولهذه الستة لواحق وتوابع ومتممات لها ومكملات وهي كثيرة . وأصل اللواحق الوضع بأنواعه الثلاثة إلا أن النوع الأول وهو الكون في محل يدخل في المكان ، وأما الآخران وهما نظم أجزاء الشيء المصنوع وترتيبها بالنسبة إلى بعضها من بعض والثاني نظمها وترتيبها كذلك بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه والإذن إذ لا يخرج المصنوع من كتم العدم الإمكانى إلى الوجود الكوني إلا بإذن من الله ، وإن تمت له جميع أسبابه بقي محبوساً على باب فوارة القضاء الإلهي حتى يؤذن له بالخروج والأجل بمعنى أنه يبقى محبوساً على الوقت المؤجل له وهو وقت الخروج من الإمكان إلى الكون ومدة بقائه في الوجود الكوني ووقت خروجه عن الكوني إلى الوجود الإمكانى والكتاب .

بمعنى أنه منذ نزل من الخزانة الأولى إلى أن وصل إلى عالم

الكون والظهور كل مقام مر عليه انتقشت فيه صورته من نوع ذلك المقام ورتبته وهذه الكتب هي خزائنه التي أشار تعالى إليها بقوله : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ ومنها النسب الخارجية والإضافات وجودات المقارنات وغير ذلك ، وهذه الأمور المتممات واللواحق مع المادة والصورة كل واحد منها وجوده شرط لوجود كلها فتلزمها المساوقة في الظهور بحيث لا يتقدم شيء منها على الباقيين ولا يتأخر .

والشيء بقول مطلق مركب من الوجود والماهية إلا أن الماهية التي هي القابلية صورة ذلك الشيء وهذه الصورة مركبة من حدود هندسية ، وتلك الحدود هي هذه الستة المذكورة ولواحقها المشار إليها وهذا ظاهر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

قلت : وإنما ذكرنا الستة خاصة لأن غيرها كالأوضاع والإذن في الظهور وأجل الفناء والكتب الحافظة لهذه المذكورة من حيث هي حافظة ومن حيث هي محفوظة ، وكالإمضاء الذي هو شرح العلل والأسباب وغير ذلك كلها راجعة إلى الستة .

أقول : وإنما ذكرنا الستة خاصة لأن غيرها يرجع إليها ولو باعتبار ، ولأجل أن بعضها لما كان قد لا يدخل ظاهراً فيها أي في المقومات نبهنا على بعض الذكر ليتوجه الأفهام إلى دخولها من غير أن نطيل الكلام بذكر الدخول إذ ربما استلزم [يستلزم] التطويل أو ذكر ما يتوقف في بيانه على التطويل ونريد من الأوضاع ما هو أعم من الوضع الاصطلاحي المعروف من النسب والإضافات والإذن لها في الظهور كما أشرنا إليه سابقاً .

لأن الشيء إذا شاء الله كونه وأراد عينه وقدر حدوده وقضى تركيبه بقي على باب الوجود المقيد واقفاً حتى يؤذن له في الخروج من الإمكان إلى الكون ، وكذا كل جزء من أطواره فلا يخرج من كونه إلى عينه إلا بإذن ومن عينه إلى قدره ومن قدره إلى قضائه ومن قضائه إلى إمضائه إلا بإذن ، وأما الأجل فكما مر يعني أن الشيء له في كل طور من أطواره مدة من وقته من سرمد أو دهر أو زمان إذا قطعها خرج منها إلى ما دونها في إدباره وإلى ما فوقها في إقباله ﴿ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَعْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ وقولي وأجل الفناء ، شامل لكل مرتبة بمعنى أنه إذا فني أجل بقائه في طور أذن له في الخروج منه إلى ما بعده صعوداً ونزولاً والكتب الحافظة للشيء في جميع أطواره عبارة عن نقش ذلك الطور في إظهار لوح رتبته ، وذلك النقش كتاب حافظ لما بعده محفوظ لما قبله ، ولذا قلنا من حيث هي حافظة ومن حيث هي محفوظة والإمضاء إظهار ما قضاه [ما قضى] مبيناً مشروح العلل والأسباب ليستدل به على ربّ الأرباب وغير ذلك كالكتب المشار إليها سابقاً وكالأوضاع والنسب وكلها راجعة إلى الستة المذكورة بنحو ما قلنا .

قلت : فلهذا اقتصرنا على ذكرها في ذكر البدء لأن الأوضاع لازمة للمكان والجهة والرتبة والإذن والأجل لا زمان للوقت والكتب لازمة للستة والإمضاء لازم لما سبق ومتفرع عليه ، لأن حصول هذه الستة للماهية والوجود ولوازمها المشار إليها يلزم منه الإمضاء في الحكمة ويتفرع عليها والباقي إن شاء الله تعالى نذكره فيما بعد .

أقول : الوضع لازم للمكان كالوضع في الجوهر الفرد لأنه بسيط

فلا يكون فيه ترتيب بين أجزائه فالوضع فيه إنما هو المكان ويدخل القسمان الأخيران وهما الترتيب بين أجزاء الشيء بعضها إلى بعض وبين أجزائه وغيرها من الخارجة عنه كالقيام إنما يتحقق إذا استقامت فقرات ظهره وكان رأسه مما يلي السماء ورجلاه مما يلي الأرض ، ولهذا لو استقامت فقرات ظهره وهو نائم فإنه ليس بقائم إذ رأسه ليس إلى السماء ورجلاه ليس إلى الأرض في المكان والجهة فكان الوضع مستلزماً للمكان والجهة وكذلك الرتبة ويلزم الإذن والأجل للوقت .

أما الإذن فإنه يقع في انتهاء الوقت الأول وابتداء الثاني ، وأما الأجل فقد أشير إلى لزومه له في الجملة سابقاً والكتب لازمة للسته لأن كل شيء فهو كلمة مكتوبة في محله ووقته بما هو وفي غيب محله ووقته بمثاله بما هو مثال وكلها من حروف اللوح المحفوظ وكلماته ، فالسته كتب في نفسها إذ الكتاب حقيقة هو النقش لا القرطاس كما قال تعالى : ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ ﴾ وقال تعالى : ﴿ وَكُتِبَ مَسْطُورٍ ﴾ ﴿٢﴾ في رَقٍّ مَنشُورٍ ﴿١﴾ وأما الإمضاء فلازم لما سبق من الكون والعين والقدر والقضاء إذ ما لم يمض لم يكن فلا يتحقق شيء إلا بالإمضاء ولأن كل شيء لا يخرج إلى الوجود الكوني إلا وهو علة لشيء ومعلول لشيء ودليل على شيء ومدلول عليه لشيء وظل لمؤثره ، وذو الظل لأثره فيكون في نفسه شارحاً ومشروحاً فيصدق عليه تعريف الإمضاء في حديث الكاظم عليه السلام ، وهذا معنى قولي : ويلزم منه الإمضاء في الحكمة لأن ما لم يمض لم يكن فكونه دليل إمضائه .

وقولي : يلزم منه الإمضاء في الحكمة ، إشارة إلى أن ما وجب

بفعله لم يكن واجباً عليه إذ كل ممكن لا يكون عنده تعالى واجباً في حال ولم يخرج عن إمكانه أبداً نعم قد يجب في الحكمة كما إذا ترجح إيجاد الشيء في نفسه أو لشيء من معيناته فإنه تعالى أجرى حكمته أن يوجد له لطفاً لعبده ورحمة له لأنه إذا ترجح إيجاد نفسه أو بشيء من معيناته فقد سأل الكريم الوهاب بصدق قابليته فأتى الدعاء من بابه فوجب في الحكمة بجريان اللطف والرحمة أن لا يرد سائله لوعدده في صادق كلامه ﴿ اَدْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ فهذا معنى لزوم الإمضاء في الحكمة لأنه فيما نحن فيه إذا قضى شيئاً فقد تمت قوابل أكوانه أعني الكون والعين والقدر والقضاء فحين تمت الأكوان وقوابلها بإمضاء كل منها استحققت إظهارها مبينة مشروحة العلل في الحكمة فلزم فيها الإمضاء لأنه في آخر مراتب الشيء متفرع عليها .

والباقي من المتممات والمعينات إن شاء الله نذكره فيما بعد لأنني كنت عزمت على ذكر أشياء من الأسباب حين كتابة الفوائد ثم عدلت عن ذلك لأن في بعضها ما تنحط عن نيته الأفهام .

قلت : ثم اعلم أنه قد اختلف في الشيء اختلافاً كثيراً ويرجع ذلك إلى أربعة أقوال ولا عبرة بذكر غيرها .

الأول : إن الشيء هو الوجود والماهية عرض حال بالوجود .

الثاني : إن الشيء هو الماهية والوجود عرض على الماهية .

الثالث : أن الشيء هو الوجود والماهية إنما هي بتبعية الوجود .

الرابع : أن الشيء هو الوجود والماهية فهو مركب منهما .

أقول : اعلم أن الأقوال في أن الوجود والماهية ما هما وأن الشيء هل هو أحدهما وأي شيء هو أم هما معاً متكثرة جداً من أراد أن يعرف كلام أمير المؤمنين عليه السلام (العلم نقطة كثرتها الجاهلون) أو (الجهال) على اختلاف الرواية فلينظر إلى تلك الأقوال في كتبهم والنقطة التي في هذه المسألة ما أخذ عن العلماء الذين لا يجهلون والذاكرين الذين لا ينسون والمعصومين الذين لا يخطئون صلى الله عليهم أجمعين ، والإشارة إلى ذلك على جهة الاختصار والاقتصار أن الوجود هو الفائض عن فعل الله سبحانه لا من شيء فيجب أن يكون جوهر إذ لو لم يكن جوهرأ لكان عرضاً للانحصار فيهما ولو كان عرضاً لاستلزم سبق معروضه والوجود منه خلق جميع المخلوقات وقد قدمنا أن مدخول لفظة من في نحو هذه العبارات التي تبين بها المقاصد هو المادة كما تقول صنعت الخاتم من الفضة والباب من الخشب وقد صرح بذلك الصادق عليه السلام ، في الحديث الذي سبق ولأن السابق من أجزاء الشيء يجب أن يكون أقوى ذاتياته ولا يصح غير هذا ، فإذا تحقق أن كل ممكن زوج تركيبى وجب أن يكون الممكن المخلوق مؤلفاً ، والتأليف لا يكون بلا مادة يؤلف منها فهي سابقة على التأليف ، والتأليف هيئة تحدث للمؤلف فثبت أن كل ممكن مركب من مادة وصورة يحدثها الصانع في المادة والمادة هي أول ما يوجد بنفسها فهي الوجود عند من له وجدان ، والماهية هيئة ذلك الوجود ، ثم الخلق قسمان : خلق أول وهو خلق المادة كعمل المداد للكتابة وخلق ثان وهو عمل الكتابة وهذا هو العلم بالوجود ومعرفته وهو نقطة ، وأما أن الممكن زوج تركيبى فهو حق

ولكن المطلوب معرفة ذلك والعلماء والحكماء اختلفوا في الشيء الممكن ما هو هل هو الوجود والماهية عرض حال بالوجود وهذا قول أهل التصوف وأكثرهم على أن الوجود هو الله وأنه تعالى يتطور بالأطوار الخلقية ويلبس الصور ويخلعها من غير أن يتغير في نفسه قال شاعرهم :

وما الناس في التمثال إلا كثلجة وأنت لها الماء الذي هو نابع
ولكن يذوب الثلج برفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع
وقال بعضهم : إن وجود الأشياء هو المشيئة وقد أشار الرضا
عليه السلام ، إلى ذلك في الرد على سليمان المروزي قال عليه
السلام : (هذا قول ضرار وأصحابه فإنهم يقولون إن المشيئة تأكل
وتشرب وتنكح وتحیی وتموت) انتهى .

نقلت بعض معناه وهذا القول بوجهيه باطل ، وقيل : الشيء هو الماهية والوجود عرض حال بالماهية وهذا قول المشائين والمتكلمين ، وهذا أيضاً باطل لأن الماهية هي هوية الشيء وإنيته ولا يصح أن تكون سابقة على الوجود لأنها إذا جعلت أصلاً والوجود عارضاً عليها وجب أن تكون سابقة على الوجود ولا تكون سابقة إلا بوجود فيلزم التسلسل على أننا إذا رجعنا إلى الضرورة وجدنا الماهية في السرير لا تتحقق قبل مادته ولا توجد مع وجود المادة بل توجد المادة ولم يكن سريراً إذ لا يتحقق السرير إلا بالصورة العارضة للماهية ، وهو على العكس مما قالوا وإلا لوجدت ماهيته التي بالصورة حدثت قبل وجود الخشب الذي هو المادة ، فيلزم أن توجد الصورة قبل الخشب وأن تكون الصورة هي

المعروض والمادة عارضاً والضرورة قاضية بوجود الخشب قبل السرير وبأن ماهية السرير إنما توجد بالصورة العارضة وبأن العارض مسبق بالمعروض وبأن أول صادر من فعل الله هو المعروض وبأن الإنية والماهية مسبوقه بالشيئية والشيئية مسبوقه بالمادة التي هي متعلق الصنع ، فبالصنع حدثت المادة وفي المادة حدثت الصورة التي بها الشيئية التي تلزمها الماهية والإنية فظهر لمن نظر أن الوجود هو المادة وأن الماهية هي الصورة وأنها تابعة للمادة والمادة سابقة عليها ولا تكون الصورة معروضة للمادة وتوهمهم أن الوجود والماهية زايدان على المادة والصورة توهم باطل لا يكون جارياً عن حكمة ولا هدى ولا كتاب منير وكيف يقولون الإنسان حيوان ناطق ويقولون هو حدٌ حقيقي تام لأنه جامع لكل ذاتيات المحدود ويقولون حصة الحيوان هي المادة ، وحصة الناطق هي الصورة فأين الوجود وأين الماهية ؟ فإن كانا خارجين عن الذاتيات فالشيء ليس هو الوجود ولا الماهية .

وإن كانا هما المادة والصورة فالماهية ليست هي الشيء والوجود عارض عليها كما أن الصورة ليست هي الشيء والمادة عارضة عليها ، والقول الثالث إن الشيء هو الوجود والماهية إنما هي بتبعية الوجود أي إنما حدثت بتبعية الوجود وإلا فليست من الشيء بل ليست مجعولة ولا شمت رائحة الوجود ، فالشيء إنما هو الوجود وحده وهو قول لبعض الإشراقيين وهذا القول مثل الأولين في البطلان ، لأن الماهية إذا لم تكن شيئاً لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً وإن كانت شيئاً ولكنها غير مجعولة فأسوأ حالاً لأنه يلزمهم أن يكون الممكن بسيطاً وليس زوجاً تركيبياً وإن كانوا

يقولون إنه هو مركب ولكنه من حادث وقديم فهو القول الأول ، أو مثله في الفساد لأن القديم ينافيه مطلق التركيب ومجامعة الحادث ، وإن قالوا إنها لم تكن بجعل مختص بها بل هي مجعولة بجعل الوجود فهذا باطل لأن الجعل في نفسه إن كان بسيطاً ليس له إلا جهة واحدة واعتبار واحد وحيثية واحدة فلا يصدر عنه شيان متضادان فليست مجعولة أصلاً فإما أن تكون قديمة وإما أن لا يكون شيئاً كلا الأمرين باطل .

إذ القديم ينافي التركيب وعدم كونها مجعولة بمعنى أنها ليست شيئاً ينافي كون الممكن زوجاً تركيبياً وينافي كون الشيء شيئاً إذ لا شيء لمن لا ماهية له ، والواجب تعالى ماهيته نفس وجوده لا أنه لا ماهية له ، وإثباتها اعتباراً وذهناً لا يثبتها خارجاً وإذا لم يثبت خارجاً لم يكن الشيء ذا ماهية ، وأيضاً الشيء يصدر عنه ميلان متضادان وذلك يدل على كونه مركباً من ضدين فإن زيدا يفعل الطاعة ويفعل المعصية ويقولون إن الطاعة تنشأ من الوجود والمعصية من الماهية فإذا لم تكن الماهية شيئاً كيف تصدر عنها المعصية والمعصية شيء فكيف يصدر الشيء [شيء] من لا شيء .

والقول الرابع إن الشيء هو مركب من الوجود والماهية لأنه ممكن وكل ممكن زوج تركيبى . وقد نص القدماء من الحكماء الإلهيين أن كل حادث فله اعتباران : اعتبار من ربه هو حقيقة من ربه وهو الوجود ، واعتبار من نفسه وهو حقيقة من نفسه وهو الماهية وهذا مما لا ريب فيه لأنه لو لم يكن هو جهة من ربه لاستغنى عنه سواء أريد بالجهة مادته وإيجاده أم أحدهما ولو لم يكن جهة من نفسه لم يكن هو إياه ، بل لم يكن شيئاً أصلاً إذ جهته من نفسه هي شيءته

وهويته وإنيته وكل ما يرد على الأقوال الثلاثة المتقدمة فهو دليل لهذا القول وهو الحق ، والجامع لثبوت التركيب هو أن الشيء المخلوق لا يتحقق إلا بفعل وانفعال والفعل من الفاعل والانفعال من نفس المخلوق وذلك مثل خلقه فانخلق فالوجود الذي هو المادة من خلق وهو الذي من ربه والماهية التي هي الصورة من انخلق وهو الذي من نفسه وحيث لا يتحقق الفعل إلا بالانفعال كالكسر مع الانكسار لا يتحقق الوجود إلا بالماهية فإن فهمت الحق من هذه العبارات المكررة المرددة فأنت من الواصلين إليه في المسألة وإلا فلا تفهم من غيرها .

قلت : لأن الوجود شرط كونه صدوراً واستمراراً الماهية والماهية شرط تكونها انصداراً واستمراراً الوجود ، فما داما موجودين منضمين فالشيء موجود ولا شئية للشيء مع فقد أحدهما ولا للآخر والوجود مادة لنفسه وصورته لنفسه ارتباط الماهية به والماهية مادة لنفسها وصورتها ربط الوجود بها قال الله تعالى : ﴿ هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ ﴾ فهما الشيء فهو مركب منهما أبداً .

أقول : بعد أن ذكرت أن الشيء هو الوجود والماهية وأنه مركب منهما أبداً إذ لا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر لأن كل شيء ممكن زوج تركيبى ذكرت بعض ما يتفرع على ما ذكرنا وبعض أسباب ذلك وجواب اعتراض أورد على قولنا إن كل ممكن زوج تركيبى يعني أنه مركب من مادة وصورة ، وهو أنه إذا قيل كل ممكن مركب من المادة والصورة يعني الوجود والماهية ، فالوجود نفسه ممكن فهو إذاً مركب من المادة والصورة ، والماهية نفسها ممكنة

فهي إذاً أيضاً مركبة من المادة والصورة بل والصورة في المرآة أيضاً مركبة من المادة والصورة ، ويلزم التسلسل .

والجواب : أما عن الأول يعني أن أحدهما لا يتحقق بدون الآخر لا في أصل صدوره ولا في استمراره فلأننا قد قررنا أنه لا يمكن تحقق الممكن المخلوق بدون الاعتبارين أي اعتبار من ربه واعتبار من نفسه ، وهذا اللحاظ جار معتبر في صدور الشيء واستمراره لأنه متقوم بفعله قيام صدور في الصدور وفي البقاء كما ترى من تقوّم النور بالمنبر والصورة في المرآة بالمقابلة .

وأما الجواب : عن تقوّم أحدهما بالآخر وأنه لا يمكن أن يكون المخلوق بسيطاً مطلقاً فلأن المخلوق لما لزم إيجاده الفعل والانفعال وهما متضادان لأن الفعل من الفاعل والانفعال من المفعول أو الفعل بالتكوين نازل من العالي إلى السافل والانفعال بالتكوّن صاعد من السفلى إلى العلو ، والفعل جهة الفناء الذي هو البقاء والانفعال جهة البقاء الذي هو الفناء ، والفعل منشأ الفقر الذي هو الاستغناء والانفعال منشأ الاستغناء الذي هو الفقر والفعل مبدأ الموافقة والطاعة ، والانفعال مبدأ المخالفة والمعصية تعذر قيام الشيء المحادث بدون ما لا يتحقق إلا به من نحو ما ذكرنا إذ البساطة تنافي اختلاف الجهتين اللتين لا ينفك الحادث عنهما ولو شاء الله شيئاً كان ما شاء ، ولكنه بطور فوق طور ما تدركه العقول وإلى عدم إيجاد بسيط وإلى إمكانه في مشيئة الله أشار الرضا عليه السلام ، بقوله : (إن الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي أراد من الدلالة عليه) انتهى .

وأما أن كل واحد منهما مركب من المادة والصورة حتى الصورة

في المرآة مركبة من المادة والصورة فلأنا قلنا إن واحداً منهما لا يقوم [لا يكون] بدون الآخر ، فإذا اعتبرنا الوجود نفسه ليتحقق في التعبير عنه وفي المفهوم وفي الذهن كانت مادته نفسه وصورته انضمام الماهية إليه ، أما في التعبير عنه فلأنك تقول وجود فتظهر بأفراده إنيته وهي الماهية فلأنها لازمة له لا ينفك عنه إذا اعتبر له اعتبار من نفسه لأنه هو الماهية كما مر .

وإذا اعتبرنا الماهية نفسها كذلك كانت مادتها نفسها وصورتها ربط الوجود بها بمعنى إذا ذكرت في العبارة عنها وفي مفهومها وفي الذهن لزمها نوع وجود ما تلبسه وتظهر به في كل ما ذكرت به وما ذكرت به هيئة لها فهو صورتها وإليه الإشارة في التأويل ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ وهذا في تأويله والتمثيل به على حد ما ذكرنا في أمر الوجود والماهية والأصل في الأسباب والمسببات إذا ترامت صعوداً ونزولاً انتهت إلى التضاييف والتساوق في الظهور فينقطع الترامي المذكور لأنه إذا فقد أحدهما فقد الآخر وإذا وجد أحدهما وجد الآخر . هذا في الشيء التام المركب منهما فإنه إنما يكون الوجود مادة والماهية صورة ما داما موجودين منضمين يلحظ أحدهما مع الآخر في الشيء المركب منهما ، وإذا اعتبر أحدهما كان مادته نفسه ولزوم الآخر له صورته كما قلنا ، وإذا جردا في الذهن عن الرابط بينهما كأن يتصور الوجود وحده والماهية وحدها كان كل واحد منهما مادة نفسه وصورته هيئة [وهيئته] ذهن المتصور ولونه وصقالته ، ومثل هذا وآيته الصورة في المرآة فإن من عرف أحدهما عرف الآخر ومن جهله جهل الآخر فمادة الصورة في المرآة صورة المقابل المنفصلة أعني ظل صورته اللازمة له

وصورتها هيئة المرآة في الاستقامة والاعوجاج ولونها في البياض والسواد وصقالتها في الصفاء والكدورة فلم يكن شيء من الممكنات إلا وهو مركب من المادة والصورة ، فالمادة هي الوجود والصورة هي الماهية فمن قال بغير هذا من المؤمنين فأسأل الله أن يصلح وجدانه ويعرفه مذهب ساداته عليهم السلام .

قلت : فالوجود جهة فقره إلى الله تعالى وهو جهة استغنائه والماهية جهة استغنائه وهو جهة فقره فافتقاره استغناء ووجود ، واستغناؤه فقر وعدم ، فنظره بالفؤاد حق بالقلب حقيقة ونظره بالتراب باطل وبالنفس سراب وذلك لأن الوجود متقوم بالوجود المتقوم بالحق والماهية متقومة بالوجود نفسه من دون الوجود المتقوم بالحق وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله .

أقول : الوجود له معنيان : الوجود الجنسي وهو الذي تؤخذ منه حصة وتضاف إليه من الصورة النوعية أعني الماهية حصة فيتكون منه ومن حصة الصورة النوعية مادة نوعية كالمداد المركب من الزاج والعفص ، وتسمى هذا الوجود الوجود الأول وهذه الماهية الماهية الأولى والمتكون منهما الخلق الأول ، وإذا أخذ من هذا المتكون حصة من هذا الخلق الأول الذي ربما نطلق عليه الوجود الثاني وحصة من الصورة الشخصية يكون منهما الشيء الشخصي أو النوعي الإضافي أو الجنسي الإضافي كل في مقامه ، ويسمى هذا الوجود الذي أخذ منه حصة هي مادة للشخص بالوجود الثاني والذي أخذ منه حصة الصورة بالماهية الثانية والمتكون منهما بالخلق الثاني .

وثانيهما أن الشيء سواء كان شخصياً أم نوعياً أم جنسياً إن

لوحظ أنه نور الله وأنه أثر صنع الله فهو وجوده ولهذا يعرف به الله كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ، وإن لوحظ أنه هو فهو ماهية وظلمة لا يجوز أن يعرف به الله سبحانه وإلا لوقع التشبيه ، فالوجود حقيقة أنه نور الله وأثر فعله لأنه حقيقة الشيء من ربه سواء كان في الخلق الأول أم الخلق الثاني وهو معنى قولنا فالوجود جهة فقره إلى الله تعالى لأنه كالنور ليس له هوية إلا ظهور المنير به ، وإذا اعتبرت افتقاره إلى الله سبحانه بحيث لا يجد نفسه كان هو جهة استغنائه يعني بالله لقوة قابليته لفعله تعالى حتى لم يشهد له إنية كنور السراج فإنه نور بالسراج وظلمة بنفسه ، والماهية جهة استغنائه يعني عن ربه بمعنى أنه ينظر إلى نفسه وهذا هو جهة فقره لعدم قبوله للمدد بنظره إلى نفسه وهو الماهية ، فافتقاره إلى الله سبحانه استغناء ووجود ، واستغناؤه عن الله لنظره إلى نفسه فقر وعدم . قال صلى الله عليه وآله : (الفقر سواد الوجه في الدارين) ، فنظره أي نظر المرء مثلاً بالفؤاد حق لأن الفؤاد هو النور الذي ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين وأصحاب التوسم من الطاهرين صلى الله عليهم أجمعين ، وهو الوجود الذي خلق منه وهو النفس أي الذات التي من عرفها عرف ربه أعني حقيقته من ربه وهو الوجود وهو الوصف الذي ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ .

أي وصف الله سبحانه نفسه لخلقه ليعرفوه بها بمعنى أنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ولا شك أن النظر بهذه العين حق عياني ووجوب عنواني لأن الحق نريد منه ما يعرف به الله سبحانه ويوصف به من العلم والقدرة والسمع والبصر التي هي ذاته ونظره بالقلب حقيقة

لأنه إنما يدرك ما كان من نوع المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الجوهرية والمثالية ، ونريد من الحقيقة ما دخل في الإمكان من الحقائق ونظره بالتراب أي بالأجسام والجسمانيات باطل بمعنى أنه لا يوصل إلى معرفة المعالم الإلهية وإنما يدرك نوعه كما لو أدرك بنظره وبسمعه وبلمسه وبذوقه وشمه ، أو بمعنى أن نظره بالماهية باطل لأن الماهية التي هي الانفعال خلقت من أكثف الإنيات وأغلظها وهو التراب الذي هو أسفل الأجسام والعناصر وأشدّها ظلمة فيدرك فيها الباطل لا غير ونظره بالنفس سراب يعني أن النفس لا تدرك إلا الصورة التي لا تعرف بها البسائط الحقيقية إنما تحد الأدوات أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها ، فإن كانت النفس هي الصدر فتنظر إلى صور المعلومات الحقّة لأنها تستمد من العقل إذ هي مركبة وهذه النفس ليست مرادة .

وأما النفس المرادة هنا فهي الأمانة بالسوء التي هي ضد العقل وهي وجه الماهية ووزيرها فلا تريد إلا المعصية ، فإذا نظرت إنما تنظر إلى الباطل ، ولذا قلت إن نظر الإنسان بالنفس سراب لأنها تموه الباطل ، في صورة الحق كما توهم السراب الماء على الظمآن . وإنما قلنا إن نظر الإنسان بالوجود حق إلخ ، لأن الوجود الذي هو الفؤاد متقوم بالوجود الذي هو المشيئة المتقوم بالحق سبحانه أي متقوم بفعله ومشيته على ظاهر الحال تقوم صدور بفعله وعلى الحقيقة ، فالمراد بالحق مجموع الفعل وما تقوم به أعني المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان ، والماهية إنما قلنا بأن نظر الشخص لها باطل لشدة ظلمتها وبعدها عن النور

الذي تدرك به الأشياء على ما هي عليه لأنها في تكونها متقومة بالوجود نفسه يعني حقيقته من نفسه وهي الإنية السوداء المظلمة فهي تنتهي إليه من هذه الحيثية لا من حيث كونه نوراً أو أثراً للفعل ، فيكون أصلها مجتثاً ومثالها في نفسها وفي قومها بالوجود بانتهائها إليه كمثّل الظل من الجدار ، فإنه في نفسه من كونه ليس من الشمس ولا يعود إليها ومن كونه في أصله من الجدار المظلم المكنى به عن نفس النور من حيث نفسه لا من حيث المنير فهو ينتهي إلى الجدار وإن كان بالشمس ، وهو تأويل قوله تعالى : ﴿ وَجَدْتُهُمْ وَقَوْمَهُمَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ وقومها النفوس الأمارة بالسوء ، فافهم .

قلت : وهذا هو الهيولى للإنسان وهو بمنزلة المداد المركب من صمغ وسواد وزاج وعفص وملح وصبر ونبات وآس . فكما أن المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم الوضيع وإنما تميز بينهما الصورة الثانية أي الكتابة بهيئاتها وهي الماهية الثانية كذلك هذه الهيولى المركبة من الوجود والماهية صالحة للمؤمن والكافر ولا تميز إلا بالصورة الثانية التي هي الخلق الثاني وهي الماهية الثانية .

أقول : المراد بالمشار إليه بهذا هو المركب من الوجود والماهية التي هي انفعاله عند أول تكونه وذلك في الخلق الأول ، وهذا الوجود مادة الأشياء كما أن المداد المركب من الثمانية مادة للكلمات المكتوبة فهو بمنزلته في التأليف وفي الإيجاد منه لأن الوجود المذكور مركب من ثمانية أشياء وجود وماهية وكم وكيف ووقت ومكان وجهة ورتبة ، كذلك المداد مركب من ثمانية أجزاء

من صمغ ليربط بالقرطاس فلا ينمحي ، وسواد ليكون له جرم لطيف
يسهل حكه لو احتيج إليه ويلطف المداد مع زيادة تسويد وزاج
ليحصل بحرقه للعفص [بحرقه العفص] سواد يزيد المداد ثباتاً
وعفص لتحرق منه فيحصل منه مع الزاج سواد قار وملح ليقطع
لزوجته فيعينه على الجريان ، وصبر بكسر الباء ليمنع الذباب بمرارته
من الأكل ، ونبات ليكون براقاً وآس ليكون شديد الجريان والوجود
تؤخذ منه حصة لخلق الأنواع من الكلي ولخلق الأفراد من النوعي ،
فكما أن المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم الوضع
ما دام لم يكتب به سواء كان في الدواة أم في القلم كذلك الوجود
المذكور صالح لأن يكون مادة للإنسان الشريف إذا ضم إليه طينة
إجابته الحسنی ، وللمنافق الوضع إذا ضم إليه طينة عدم إجابته
وإنكاره السوأى ، والمراد بالطينة التي أشرنا إليها الطينة المذكورة
في الأخبار وهي صورة إجابته وإنكاره ومنها داعي الخير إذا كانت
مجيبة وداعي الشر إذا كانت منكرة ، ولهذا قلنا وإنما تميز بينهما
الصورة الثانية في الخلق الثاني مثل الكتابة التي بها تميز الحصص
المأخوذة من المداد بهيئتها [بهيئاتها] اللاحقة لها وكذلك الحصص
المأخوذة من الوجود المشار إليه أعني الهيولى المركبة من الوجود
والماهية ، فإن الحصص المأخوذة منها تتمايز بما يلحقها من
الهيئات كما يتميز الكافر من المؤمن بالمشخصات التي هي الماهية
الثانية فإن الله سبحانه يقول : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ
مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ الآية .

قلت : فسألهم لعلمه بهم حين سألوه أن يسألهم فقال لهم :
ألسن بربكم ومحمد نبيكم وعليّ وليكم ؟ فقالوا بأجمعهم : بلى

منهم من قالها مصداقاً بلسانه وقلبه عن علم كما قال تعالى : ﴿ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة وهي الصورة الإنسانية وهي هيكل التوحيد هي من فلك البروج وهم المرسلون والأنبياء والصديقون والشهداء والصالحون .

أقول : فسألهم بإيجادهم لعلمه الإمكانى قبل سؤالهم باحتياجهم بقوابلهم حين السؤال أي حين سألوها بقوابلهم أن يوجد لهم وهو قلبي أن يسألهم فقال : أأست بربكم لإيجاد جسده ومحمد صلى الله عليه وآله نبيكم نفسه وعليّ وليكم لإيجاد عقله فقالوا بأجمعهم يعني الخلق : بلى منهم من قالها مصداقاً بلسانه وقلبه فحين صدق بلسانه خلق جسده وحين صدق بخياله ونفسه خلقت نفسه ، وحين صدق بعقله وقلبه خلق قلبه إذ الشيء إنما يخلق بقبوله حين يخلق لا قبله ولا بعده ثم دعاهم كما دعاهم أولاً فقال : أأست بربكم؟ فشهدوا أن لا إله إلا هو ، ومحمد نبيكم فشهدوا أن محمداً صلى الله عليه وآله رسول الله ونبيه وعليّ وليكم فشهدوا أن علياً ولي الله وذلك بأعمالهم في المراتب الثلاث فكانت الدعوة الأولى بحكم ما بالقوة والدعوة الثانية بحكم ما بالفعل .

ولا شك أن ما بالقوة مسبق في أصل الكون بما بالفعل كالسنبله فإن الحبة في العود الأخضر تكون بالقوة ثم تكون في السنبله بالفعل ، ولا شك أن الحبة الموجودة في العود الأخضر بالقوة مسبوقة بالحبة التي زرعت فنبت منها العود الأخضر فما بالفعل سابق على ما بالقوة ، لأن ما بالفعل أقوى وأشد مما بالقوة ولا يجوز أن يكون الفائض عن المبدأ الفياض أضعف مما يكون بعده ومن أثره ، فافهم .

فإذا فهمت هذا فاعلم أن الوجود التشريعي روح الوجود التكويني لتوقف الإيجاد على القبول والقبول تشريعي يترتب عليه التكويني فخلق سبحانه المجيبين بإجابتهم المساوقة لكونهم عن علم بما أجابوا به وبصيرة قال الله عز وجل : ﴿ وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة وهذه الصورة هي الصورة الإنسانية التي هي هيكل التوحيد .

وذلك لأن هذه الصورة من حدود تخطت وتصورت خط التوحيد وخط العقل وخط العلم وخط العمل وخط التقوى وخط الطاعة والرضاء بقضاء الله وقدره وأمثال هذه من حدود الخير وصاحب هذه [هذه الصورة] إنسان موحد مؤمن عامل بعلمه مطيع لربه وهم المرسلون والأنبياء والصديقون والشهداء والصالحون وإنما كان لهم الصنع الجميل لأن الله تعالى حين فرق الحصص المادية من الوجود جعلهم صالحين لقبول الخير والشر وهو قول الصادق عليه السلام ، حين سئل عليه السلام : كيف أجابوا وهم ذر ؟ فقال : (جعل فيهم ما إذا سئلوا أجابوا) انتهى .

والمراد بهذا المجمعول هو الصلوح للخير والشر والتمكين من فعل ذلك بما جعل لهم من الاستطاعة والقدرة والآلة وتخلية السرب ثم كشف لهم عن الكتاب الأعلى وهو الصور المنقوشة في عليين ، وعليون أعلى الجنة وهو باطن فلك البروج ، ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ ﴾ ﴿٧﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ ﴿٨﴾ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ ﴿٩﴾ وتلك الصور صور الطاعات وصورة العلم وصورة الصلاة الصحيحة وصورة الزكاة وصورة الصيام وصورة الحج وصورة الإيمان وصورة

التسليم وصورة الرضا بقضاء الله وقدره ، وما أشبه ذلك من صورة الإجابة بالطاعات ، ثم كشف لهم عن الكتاب الأسفل أعني الصور المنقوشة في سجين وهي الصخرة تحت الأرض التي ذكرها لقمان وهي ظاهر الثرى الذي تحت الظلمة التي تحت جهنم ، ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ ﴿٧﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ ﴿٨﴾ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ ﴿٩﴾ وهذه الصور صور المعاصي صورة الجهل وصورة ترك الصلاة وصورة الصلاة الباطلة كصلاة المرائي .

وصورة منع الزكاة وإفطار شهر رمضان عمداً للمقيم ، وصورة ترك الحج مع الاستطاعة ، وصورة الجحود والإنكار والإلحاد ، وصورة الأغراض ، وصورة عدم الرضا وما أشبه ذلك ، فأوحى إليهم : يا عبادي إني أدعوكم إلى النجاة فمن أطاعني ألبسه صورة إجابته من الصور التي رضيتها وجعلتها صور محبتي ورضائي التي بها يصل إلى رضواني ويسكن جناني ، ومن عصاني ولم يجب دعوتي ألبسه صورة جحوده وإنكاره واستهزائه واستكباره من صور معصيتي وسخطي التي بها يصل إلى دار غضبي جهنم ، فلما دعاهم سبق السابقون إلى الإجابة ظاهراً وباطناً فخلق كل واحد من المجيبين بإجابته إلى الدعوة وتفاضلوا بنسبة مراتبهم في السبق إلى الإجابة ، ومن لم يجب خلقه من صورة عدم قبوله وأعطى كل ذي حق حقه وساق إلى كلّ مرزوق رزقه فتمت كلمته الحسنی عليهم أي على المجيبين بما أجابوا من العلم والعمل .

قلت : ومنهم من قالها بلسانه وقلبه منكر مكذب غير قابل فخلقهم من صورة التكذيب والإنكار والجحود ، وهي الصورة الحيوانية والشيطانية وهم الكافرون والمنافقون وأتباعهم ممن تبين

له الهدى فأعرض عنه وهي من طينة خبال وهي سجين ، وإنما كانت في الدنيا صورهم صور الإنسان لإجابتهم باللسان الذي هو الأدنى وفي الآخرة تسلب منهم وتظهر صورهم الحقيقية التابعة للقلب .

أقول : من قالها أي كلمة الإجابة بلسانه وقلبه منكر مكذب مستهزئ خلق ظاهره في الدنيا على الصورة الإنسانية لإجابته بلسانه الذي يدل على ظاهره ، وأما قلبه فإنه لما كان منكراً مكذباً لما أجاب به بلسانه فخلقهم في بواطنهم بصورة التكذيب والإنكار والجحود وهي الصورة الحيوانية الشيطانية لأن حدودها التي تقومت بها كما ذكرنا قبل هذا لتقومها بحدّ الجحود ، وحدّ الإنكار ، وحدّ ترك الصلاة ، وحدّ ترك الزكاة ، وحدّ ترك الصوم ، وحدّ ترك الحج وما أشبه ذلك ، وهؤلاء هم الكافرون والمنافقون والمشركون وكل من أنكر الحق من الأولين والآخرين وأتباعهم ممن تبين لهم الهدى فأعرضوا عنه من الأتباع لأن المتبوعين لا يكون من لا يتبين له الهدى منهم فلا نريد بالتقييد إلا الأتباع .

إذ منهم من لا يتبين له الهدى وهم من أهل القسم الثالث كما يأتي ، وهذه الصورة التي خلق منها هؤلاء أعني أهل القسم الثاني وهم الكافرون والمنافقون والمشركون وأتباعهم الذين تبين لهم الهدى وهي طينة خبال وهي سجين التي تكتب فيها أعمال الفجار وهي أمثالهم في أعمالهم ، ومعنى كون كتاب الفجار في سجين أنهم إذا عمل أحدهم شيئاً من المعاصي في السوق مثلاً فإنك إذا شاهدته لا تزال صورته ومثاله في غيب ذلك المكان من السوق ، ووقته قائماً كل ما التفت بخيالك إلى ذلك المكان ، وذلك الوقت

رأيت بخيالك صورة ذلك العامل للمعصية ومثاله عاملاً بتلك المعصية أبداً ، ولو رأيت آخر في ذلك المكان ووقته أو قبله أو بعده عاملاً لشيء من الطاعات فإنك كلما التفت بخيالك إلى ذلك المكان وذلك الوقت رأيت مثال ذلك الآخر يعمل تلك الطاعة في غيب ذلك الوقت وذلك المكان ، ومثال عامل المعصية في غيب ذلك الوقت وذلك المكان الذي هو السوق هو [هو مكان] من سجين ، يعني أن المكان الذي فيه مثال عامل المعصية من غيب السوق هو مكان من سجين الذي هو كتاب الفجار والمكان الذي فيه مثال عامل الطاعة من غيب السوق هو مكان من عليين الذي هو كتاب الأبرار .

فالأول : هو تحت الظلمة التي هي تحت جهنم التي هي تحت ريح العقيم التي هي تحت البحر الذي هو تحت الحوت الذي هو تحت الثور الذي هو تحت سجين أعني الصخرة التي قال لقمان فيها فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض ، فهذا الكتاب أصله في الثرى ووجهه في سجين .

والثاني : أعني الذي فيه مثال عامل الطاعة فوق الطبيعة التي هي فوق المادة التي هي فوق المثال الذي هو فوق الجسم الذي هو فوق محدد الجهات الذي هو فوق عليين أعني باطن فلك البروج ، فهذا الكتاب أصله في اللوح المحفوظ ووجهه في فلك البروج وأنت قد رأيتهما في مكان واحد من السوق ، هذا عامل بالمعصية وهذا عامل بالطاعة وإذا التفت بخيالك رأيت المثالين في مكان واحد وفي الحقيقة مثال عامل المعصية في سجين تحت الملك الحامل للأرض السابعة وبينك وبينه أربعة آلاف سنة وخمسمئة

سنة ، ومثال عامل الطاعة في عليين فوق فلك البروج وبينك وبينه ثمانية آلاف سنة ، وإنما كانت في الدنيا صور المنافقين والكفار صور الإنسان لأنهم أجابوا بألسنتهم خاصة التي هم أدنى آلات المدارك والتبليغ ، فإذا كان يوم القيامة وانتقل الخلق عن الدنيا تخلف عنهم ما ينسب إليها فتسلب عنهم الصورة الإنسانية وتظهر صورهم الحقيقية التي هي عليها في نفس الأمر وفي الواقع ، لأن كل شيء يرجع إلى أصله وهؤلاء أعني الكفار والمنافقين الذين أنكروا من بعد ما تبين لهم الهدى ، حين قال لهم : ألسنت بربكم؟ قالوا : بلى فخلق صورهم الظاهرة من صورة الإجابة وهي الصورة الإنسانية الظاهرية ، وحين قال لهم ومحمد نبيكم سكتوا حيث [حين] ظنوا أنه تعالى ما أراد بذلك خصوص طاعته بل انتقل منها إلى طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله والرسول له ولاية ما إلا أنه مبلغ فيرجع أمره وطاعته إلى الخالق سبحانه ، لكن له تفضل كما حكى الله في كتابه بقوله : ﴿ يُرِيدُ أَنْ يُفَضِّلَ عَلَيْكُمْ ﴾ فسكتوا ليعلموا ما يستقرّ طلبه عليه فإن انتهى إلى المبلغ ربما يهون الأمر عليهم فيتداركوا الإجابة ، وإن تعدّى طلبه إلى أعظم من ذلك أنكروا الكل لأنه يكون أسهل من أن يكون بعد الإقرار بالكل ، فلما قال لهم : وعليّ وليكم أنكروا وقالوا : قد رضينا بما طلب عنا أولاً حتى توصل به إلى أن يولّى علينا من يعمل بنا ما يراه فينا من الرأي ونحن لا نرضى بذلك أبداً فحكم عليهم بإنكارهم كما قال تعالى : ﴿ بَلْ طَعَّ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ .

قلت : ومنهم من قالها بلسانه وقلبه واقف لم يقرّ ولم يجحد وهؤلاء خلقهم الله تعالى من الصورة الإنسانية ظاهراً لإقرار ألسنتهم

ولم يخلق بواطنهم حتى يقرؤا ويوجدوا فخلقهم من حالهم وهم مختلفون ، فمنهم في الدنيا ، ومنهم في البرزخ ، ومنهم في الآخرة فمن خلق باطنه إنساناً دخل الجنة ومن خلق غير ذلك دخل النار .

أقول : هؤلاء هم القسم الثالث وهم الذين لم يقرؤا بقلوبهم ولم يوجدوا سواء أجابوا عن غير معرفة بالكل أم أجابوا بالبعض عن غير معرفة ، إلا أنهم مجتمعون على وقف قلوبهم وهؤلاء عرضت لهم موانع في طينتهم وهذه الموانع العارضة لها هي عوارضها الذاتية والفعلية والنسبية ، وهذه العوارض مختلفة في الشدة والضعف فمنهم من موانعه ضعيفة فتضمحل في الدنيا فيقرّ في الدنيا بقلبه ويلحق بالسابقين أو ينكر في الدنيا به ويلحق بأضدادهم ، ومنهم من موانعه متوسطة في القوة والضعف فيقرّ بقلبه في البرزخ أو ينكر ويلحق كل بنوعه ، ومنهم من موانعه شديدة فيلهى عنه إلى يوم القيامة حتى تأخذ الأرض ما فيه من موانعه مع ما تعلق به من الأجسام الظاهرية والتعليمية فيجدد له الخطاب التكليفي ، بمعنى أنه يقع عليه لا بمعنى أنه انقطع واطمحل ثم حدث ، بل لأنه بقي بعد انقطاع المكلفين على انبعائه فلم يظهر لعدم وجود مظهر يتعلق به ، فلما قامت القيامة ووجد المكلفون وهم الذين لم يتعلق الخطاب إلا بظواهرهم إذ لا بواطن لهم وحينئذ زالت عنهم الحجب المانعة وقع عليهم الخطاب الذي لم تظهر صورته في الدنيا لعدم وجوده القابل ولوجود المانع ، فلما زال المانع وجد القابل ولما وجد القابل وجد المقبول فإما مؤمن وإما كافر .

قولي : فخلقهم من حالهم أي خلقهم من الحال التي وقع عليهم فيها السؤال وهي إجابتهم بألسنتهم لا اضطرارهم إلى الإيجاد ، فإذا

كان يوم القيامة وأجاب منهم أحد بقلبه خلق الله باطنه بإجابته إنساناً فكان مع المؤمنين فدخل الجنة ومن أنكر منهم بقلبه خلق الله باطنه بإنكاره شيطاناً أو حيواناً فكان مع الكافرين فدخل النار .

قلت : فهذه الصور التي خلقت من الإجابة والإنكار هي الطينة وهي الأم التي يسعد في بطنها من سعد ويشقى في بطنها من شقي ، وذلك بعد أن أعلمهم بالطينة الطيبة التي هي الإجابة والطينة الخبيثة التي هي الإنكار ، وأنه سبحانه لا يخلقهم إلا على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه لم يكونوا إياهم بل كانوا غيرهم .

أقول : يعني أن الصورة التي خلقهم فيها ومنها وعليها هي الطينة التي خلق الله تعالى المسؤولين منها فالإجابة لدعوة الله عز وجل هي الطينة الطيبة التي خلق الله المؤمنين منها وأقامهم فيها وأقرهم عليها لميلهم إليها ، والإنكار لما دعا إليه هو الطينة الخبيثة التي خلق الكافرين منها وأقامهم فيها لمحبتهم لها وأقرهم عليها لميلهم إليها ، والصورة كما تقدم هي الأم كما قال صلى الله عليه وآله : السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه ، إذ الأم هي الصورة لأنها هي صورة عمله لأنه عز وجل لا يخلق الخلق إلا على ما هم عليه والذي هم عليه عملهم ووصفهم وهو سبحانه ﴿ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ ولأجل أنه تعالى لا يخلقهم إلا على عملهم الاختياري كما قال : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ خلقهم على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه أعني بغير أعمالهم لما كانوا إياهم بل يكونون غيرهم لأن صورهم غير صورهم ، بل هي صور غيرهم فهم غيرهم كما لو خلق السعيد بصورة الشقي والشقي بصورة السعيد لم يكن السعيد سعيداً والشقي

شقياً ، حيث أثبت للسعيد الشقاوة وللشقي السعادة فيمتنع الإيجاد لعدم جريانه على مقتضى الحكمة ولجريان عدمه حينئذ على مقتضى الحكمة والصنع على غير مقتضى الحكمة إنما يكون للحاجة إليه أو الظلم وإذا انتفيا عن الغنى المطلق عزَّ وجلَّ لم يحسن الإيجاد إلا على خلقهم على ما هم عليه لا على غير ما هم عليه .

قلت : ولو لم يقبلوا وخلقهم من الإنكار وجعل لهم ما جعل للمقرين لوقع التنافي في خلقهم وخلقهم إياهم لأن خلقهم كما هم منافٍ لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين منافٍ لخلقهم كما هم وخلقهم كما هم منافٍ لخلقهم لهم ليس كما هم ولو اتّبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون .

أقول : هذا من نحو ما ذكرنا قبله من البيان وإن كان فرضاً آخر لأن الأول راجع إلى الخلق الأول وهذا إلى الخلق الثاني وهو أنه تعالى ولو خلقهم من الإنكار لإنكارهم وعدم قبولهم وجعل لهم من الجزاء الوجودي والتشريعي ما جعل للمقرين [للمقرنين] من الجزاءين لوقع التنافي في خلقهم المقتضي لعدم خلقهم إما لكونهم غيرهم وإما لكونهم إياهم لا إياهم ووقع التنافي أيضاً في خلقه إياهم الذي هو فعله فيكون فاعلاً لهم غير فاعل لهم ، أما كونه فاعلاً فلفرض كونه فاعلاً لهم وأما كونه غير فاعل لهم فلغناه عن الظلم والحاجة فلا يصدر عنه ما يخالف الحكمة وفي خلقه إياهم أي في الصنع المتعلق بإيجادهم حين إيجادهم لأن خلقهم كما هم أن يخلقهم بما أجابوا به دعوته من الإنكار والجحود وهذا منافٍ لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين منافٍ لخلقهم كما هم وخلقهم

كما هم منافٍ لخلقه ليس كما هم كما تقدم فيقع التنافي في الفعل والمفعول قال الله سبحانه : ﴿ وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ يعني لو جرى فعل الله على شهوة كل واحد لأراد شخص دوران الفلك سريعاً ليذهب الليل والنهار على حسب شؤونه ، وأراد شخص أن يلبث ليلتي الليل والنهار على حسب شؤونه ، وأراد آخر أن يكون الأطول هو الليل والأقصر هو النهار أو لا يكون نهار أصلاً ، وأراد آخر بالعكس وأراد شخص أن يمطر على الأرض في الليل وينبت في النهار ، وأراد عدوه العكس وهكذا فتفسد السماوات والأرض ولو أراد شخص أن يضعف ضده وعدوه أو يهلكان وأراد أن يضعف هو أو يهلك فيفسد من فيهن ، لأنه إن اتبع التكوين وما يتوقف عليه من الحق إرادة واحد دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن اتبع إرادات جميع الخلق وهي مختلفة لزم ما ذكرنا وأمثاله فرد سبحانه وتعالى عليهم بما فيه الحق الذي به قوامهم وقوام نظامهم فقال : ﴿ بَلْ أَلِينَهُمْ بِذِكْرِهِمْ ﴾ أي بما ذكرناهم أو بما ذكرنا به من السؤال قوابلهم [سؤالهم بقوابلهم] من كونهم مذكورين بما هم عليه أو ذاكرين لما هم عليه ، يعني أتيناهم بما هم عليه من التكوينات الوجودية وتشريعاتها ومن التشريعات الكونية ووجوداتها فهم عن ذكرهم أي عن ذكرنا إياهم بما هم عليه وما يقتضي من التكاليف وعن ذكرهم إيانا بسؤالهم بقوابلهم لما هم عليه وما يقتضي [عليه] ذلك من التكاليف وعن شرفهم وتشريفنا إياهم بما فيه نجاتهم مما يكرهون وفوزهم بما يريدون ويطلبون ولكنهم لا يعلمون معرضون ، يعني عن ذكرنا لهم بما هم عليه مما فيه فوزهم بما يحبون وعن ذكرهم أنفسهم بما

يشتهون وهم لا يعلمون لأنه يشتهون ما تشتهيه أنفسهم والذي ما تشتهيه أنفسهم على الحقيقة هو ما أتيناهم به وذكرناهم به وأما ما يشتهون الآن ليس شهوة لأنفسهم في نفس الأمر وإنما زين لهم بإغواء الشيطان حتى توهموا أنه مطلوب حسن وهو قبيح ، انظر مثلاً إلى الزنى فإنه في نفس الأمر ليس حسناً بل هو قبيح وكيف زينه إبليس عند الزاني ، وإذا أردت أن تعرف قبحه فافرض وقوعه من الأجنبي بأحد من محارمك لتعرف قبحه وفي الآية أسرار يطول في ذكرها الكلام .

قلت : فهذا هو الخلق الثاني تحت النور الأخضر في عالم الأظلة في ورق الآس فكانوا في الذرِّ كما قال سبحانه (للجنة : ولا أبالي) و (للنار ولا أبالي) ثم كسرهم في النور الأحمر وهو معنى قوله عليه السلام (ثم رجعهم إلى الطين) أي طين الطبيعة .

أقول : يعني أن ما تقدم من ذكر ألت بربكم ؟ إلى آخره ، هو الخلق الثاني وهو الخلق الذي ألبسهم فيه الصور الشخصية التي تمايزوا بها وتميزوا ، لأن الخلق الأول الذي هو المادة والصورة النوعيتان اللتان هما بمنزلة المداد للكتابة فيه أيضاً تكليف بشرع وجودي والخلق فيه مكلفون به ولكنه في المبادئ مخفي على أذهان المكلفين إدراكه فوجب أن يخفي عليهم التكليف به وإلا لكان عندهم تكليفاً بما لا يطاق ، ولكنه تعالى حيث أجرى حكمته بإخفائه عليهم لأنه من المبادئ الوجودية أخفى التكليف المترتب عليه وإذا كشف للمكلفين عن أبصارهم الأغطية وجدوا الطينة أي الصورة ووجدوا الرسل عليهم تترى بتلك التكاليف ويجري عليهم ما لهم وعليهم ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ ، ثم أخذ الخلق الأول

للخلق الثاني حصصاً متساوية في الصلوح للإجابة والإنكار فأمرها ونهاها فخلقهم منها بذلك الأمر والنهي فيما شاء ، وهذا هو الخلق الثاني وقد كانت الخلائق المكلفون تحت النور الأخضر والنور الأخضر هو اللوح المحفوظ والنفس الكلية وهي سدرة المنتهى وشجرة طوبى والخلائق أوراقها والأوراق تحت الشجرة في الرتبة ، وهذا معنى كونهم تحت النور الأخضر لأنه هو الشجرة وهم الأوراق في عالم الأظلة كما ترى ظلك في الشمس في ورق الآس لأنهم قبل أن يشملهم التكليف أوراق في النور الأصفر وهو الروح الكلية على هيئة ورق الآس ، وذلك لأنهم باعتبار تساوي جهات وجوههم إلى مبدأ لا جهة له توجهوا إليه من كل جهة فكانوا على هيئة الدائرة لتساوي جهاتهم وتوجهاتهم إلى كل جهة وهذا في النور الأبيض الذي هو في أول الدهر وهو العقل الكلي فلما نزلوا إلى النور الأصفر كانت أعاليهم متوجهة إلى العقل في الجهة العليا وأسافلهم مرتبطة بالنور الأصفر والروح الكلية فكانت أعاليهم ألطف وأدق من أسافلهم لقربها من العقل والنور الأبيض ، وأسافلهم أغلظ وأكثر لقربها من النور الأصفر الذي هو الروح فانجذبت أعاليها إلى العاليي وأسافلها متعلقة بالأسفل فامتدت كالأوراق فكانت أعاليها أدق واقبّ [أرق] للطافتها ودقتها [رقتها] وكانت أسافلها أعرض وأغلظ لكثافتها وغلظتها فكانت في هيئتها أشبه الأشياء بورق الآس المعروف فأطلقوا عليها ورق الآس فلما نزلت إلى رتبة النفس تمّ تمايزها تحت النفس .

قولي : فكانوا في الذرّ يعني بعد أن قال لهم : ألسنت بربكم ومحمد نبيكم وعليّ وليكم بعد النور الأخضر أعني اللوح لأنه هو

الشجرة وهم أوراقها فحقت عليهم الكلمة فقال للمجيبين للجنة :
 ولا أبالي ، وقال للمنكرين للنار : ولا أبالي ، أي خلقت أهل
 الجنة بإجابتهم للجنة ولا أبالي بعد أن قبلوا مني ما دعوتهم إليه
 مختارين ، وخلقت أهل النار بإنكارهم للنار ولا أبالي بعد ما [بعد
 أن] أنكروا ما دعوتهم إليه مختارين ثم كسرهم في النور الأحمر في
 مدة أربعمئة سنة بعد ما [أن] جاءهم الخطاب بألست بربكم في
 خمسين ألف سنة والنور الأحمر نور الطبيعة لأنهم بعد أن تم خلق
 صورهم في خمسين ألف سنة تمايزت أجزاءهم فكان أبيض
 الشخص منهم غير أسوده ورطبه غير يابسه وحاره غير بارده ، فلما
 كلفهم وأجاب من أجاب وأنكر من أنكر كسرهم في النور الأحمر
 يعني إذا بهم فكانوا طيناً صلصالاً وطبيعة ذائبة قد تساوت فيه
 الأجزاء كلها على طبيعة واحدة حارة وباردة ويابسة ورطبة
 ولذوبانها وامتزاجها بعضها في بعض في مدة أربعمئة سنة لأنه
 تعالى خلقهم من عشر قبضات وكل قبضة يتم كسرها في أربعين سنة
 في أربعة أدوارها كل دورة في عشر سنين لانتساب كل دور إلى
 العشرة .

فصار لكل دور نسبة هي رتبته من الوجود اشتملت على الفصول
 الأربعة مثالها واحد من القبضات هو القلب من محدد الجهات
 وتمت تلك القبضة في أربعة أدوار : دور عناصرها ، ودور معادنها
 ودور نباتها ، ودور حيوانها كل دور من هذه الأربعة ينتسب إلى كل
 قبضة من القبضات العشر برتبة من مراتب الوجود والرتبة تتم في
 الفصول الأربعة فتكون سنة فكل دور له سنة في نسبه إلى كل قبضة
 فله عشر سنين فتم قبضة القلب في أربعين سنة إذا أردت تحليل

أدوارها الأربعة من القبضات العشر فيكون جميع تحليل الشخص الواحد الجوهري بعد تركيبه تحت النور الأخضر وتكليفه في عالم الذرّ أربعمئة سنة حتى تكون تلك الجواهر المتميزة المشخصة طيناً صلصالاً أو حمأً مسنوناً تبارك الله أحسن الخالقين ، وهذا الطين هو طين الطبيعة الذي يجمد ويكون مادة لا الطين الذي وردت الأخبار فيه أنه منشأ السعادة والشقاوة لأن المراد به الصورة التي هي صورة الإجابة وصورة الإنكار حين قال تعالى لهم : ألسن بربكم ؟ فأخبار الطينة التي وردت وحصل [وتحصل] فيها لكثير من الناس الأشكال واردة في الطينة التي هي صورة الإجابة والإنكار .

* * *

الفائدة الثامنة
كل شيء لا يجاوز وقته

الفائدة الثامنة

قلت : الفائدة الثامنة كل شيء لا يجاوز وقته لأنه لا يوجد إلا فيه ولا ذكر له قبل ذلك وكل ذي وقت فوقته مساوق لمكانه وكونه لأن الوقت والمكان لا الكون متساوقة ، إذ كل واحد شرط للآخر وكذا باقي المعينات والمشخصات فيلزمها التضاييف كالمشيئة والسرمد وكل الإمكان وكالعقل الأول والدهر وكل الممكن وكالجسم والزمان والمكان .

أقول : في هذه الفائدة أشرنا إلى أجزاء المحدث على جهة الإجمال فإن منها ما هو أجزاء للمادة ، ومنها ما هو أجزاء للصورة وأشرنا إلى مجملات تفصيل كل شيء من هذا النوع لمن عرف ما ذكرنا ، فقولنا : كل شيء لا يجاوز وقته فيه إشارة إلى بيان أجزاء الصورة سواء كانت الأولى النوعية أم الثانية الشخصية ، يعني أن الشيء من مقومات وجوده الوقت لأنه حدّ من حدود الماهية التي هي قبوله للإيجاد ولأنه لو وجد قبله أو بعده لما كان وقتاً له ولما كان موقتاً لو لم يوجد في غيره ، وما لم يكن موقتاً ليس مصنوعاً إذ المصنوع لم يكن قبل الصنع شيئاً وإذا أخذ فاعله في صنعه كان في وقت لا محالة فالشيء لا يوجد إلا في وقته ، وإذا كان كذلك لم يجز أن يجري له ذكر قبل ذلك لاستلزام الذكر الوجود فإما أن يكون الذكر في وقتٍ أو لا في وقت ويأتي الكلام المتقدم ، وعلى كونه لا يوجد إلا في وقته [وقت] يجب أن يكون مساوقاً لكونه أي

وجوده ومكانه والكلام في المكان كالكلام في الوقت وكل واحد من الثلاثة لازم للآخرين ومساوق لهما حيث كان كل واحد شرطاً للآخرين وباقي المشخصات كالكم والكيف والجهة والرتبة والوضع والنسبة والإذن والأجل والكتاب وما أشبه ذلك مثل الوقت والمكان في كونها شرطاً ومشروطاً فيلزمها ما ذكرنا في الوقت والمكان ، ويلزم الكل التضاييف والتساوق وهو معنى المعية ، وذلك كالمشيئة والسرمد الذي هو وقت المشيئة ومعناه الوقت غير المتناهي لا الوقت الممتد بين الأزل والأبد كما هو مذهب أكثر المتكلمين فإنه باطل إذ ليس بين الأزل والأبد امتداد لأن الأزل هو الأبد وليس بين الشيء ونفسه امتداد وكل الإمكان فإنه هو مكان المشيئة ، وإنما قلنا كل الإمكان لأن الإمكان منه ما لبس حلة الكون وسينزعها ، ومنه ما لا ينزعها ومنه ما لم يلبس وكلها متعلق المشيئة ومحلها .

والمراد بالمشيئة ما هو أعم من الإمكانية والكونية لأنها ليست اثنتين وإنما هي واحدة تعلقت بالإمكان وتقومت به وقد تعلق بالأكوان وإذا تعلقت بالأكوان لم تخرج عن تعلقها بالإمكان فلذا قلنا كالمشيئة والسرمد ، وكل الإمكان يعني ما نزع وما لبس وما لم يلبس فيكون المراد أن المشيئة يلزمها الوقت والمكان لأنهما المقومان لها وهي مقومة لهما وأحدهما مقوم للآخر فيلزم الثلاثة التساوق والتضاييف كما مر .

وكالعقل الأول أعني العقل الكلي لا أنا نقول بالعقول العشرة بل المراد العقل الكل والدهر وكل الممكن فإن هذه الثلاثة أيضاً متساوقة كل واحد يتقوم بالآخر كما مر وأردنا بكل الممكن أن الممكنات المكونات كلها محل العقل ومتقومة به والدهر وقته

كذلك ومعنى كون الممكنات كلها متقومة به أنه وجه الأمر الذي به قام كل شيء كما قال تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾ وقال عليه السلام : في الدعاء : (كل شيء سواك قام بأمرك) ، وكالجسم والزمان والمكان فإن كل واحد منها شرط لتقوم الآخرين وتلزمهما المساوقة والمعية ، ومن قال بأن الأجسام لا يمكن أن توجد إلا بعد وجود المكان والزمان قبلها فقد جهل حقائقها .

إذ لو وجد الزمان قبل الأجسام جاز أن يكون ظرف لا حال فيه وكذا المكان وقبل الأجسام ليس إلا المجردات ، فإن كانت حالة فيهما كانا ظرفين لها ولم يكونا ظرفين للأجسام وإن لم يكونا ظرفين للمجردات وكانا موجودين قبل الأجسام كانا فارغين وذلك ممتنع إذ كونهما ظرفين للمجردات ممتنع إذ لا يشغلها المجردات ، وكونهما فارغين أيضاً ممتنع إذ الظرف لا يوجد فارغاً فيلزم الخلاء في المكان وفي الزمان ، أما في المكان فظاهر وأما في الزمان فلأن الزمان ظرف لا امتداد الحال فيه وإذا لم يحل فيه شيء لم يكن ظرفاً لا امتداد نفسه فافهم .

قلت : ومراتب المشيئة كما مر أربع والسرمد والإمكان يكون كل واحد منهما في كل مرتبة من الأربع بنسبتها ، فللرحمة بالسرمد والإمكان رتبة الذات من الشجرة ، وللألف بهما رتبة الأصل من الشجرة ، وللسحاب المزجى أي الحروف بهما رتبة الفرع من الشجرة وللسحاب المتراكم أي الكلمة بهما رتبة الكل من الشجرة .

أقول : ومراتب المشيئة كما مر أربع : النقطة ، والألف ،

والحروف ، والكلمة التامة وظرفاها السرمد والإمكان يكونان في كل مرتبة بنسبتها كالزمان والمكان يكونان في الأجسام في كل مرتبة بنسبتها ، فمكان محدّب محدد الجهات وزمانه لطيفان جداً حتى يكادان يلحقان بعالم المثال لأن الحال فيهما هو محدّب محدد الجهات كذلك ، ومكان فلك البروج وزمانه دون كونهما ظرفين لمحدد الجهات في اللطافة والرقّة والشفافية وهما في السماوات السبع دون كونهما ظرفين لفلك البروج كذلك وهما في العناصر دون كونهما ظرفين للسماوات السبع كذلك ، فكذلك في مراتب المشيئة الأربع بنحو هذه النسبة فالسرمد والإمكان في النقطة في غاية الرجحان حتى يكاد أن يتحقق قبل التحقيق وفي اللطافة والرقّة ما لا يكاد يوجد إلى معرفته طريق وهما في الألف المسمّى بالنفس الرحماني الأولي وبالألف الأول والرياح دون كونهما ظرفين للنقطة التي هي الرحمة في اللطافة والرقّة والتحقق وهما في الحروف دون كونهما ظرفين للألف المسمّى بالنفس الرحماني وبالرياح كذلك ، وهما في الكلمة الكلية دون كونهما ظرفين للحروف كذلك .

واعلم أنك إذا أردت تصوّر المراتب الأربع التي تنسبها إلى المشيئة مع ما هي عليه من الوحدة والبساطة فاعتبر الشجرة مع أنها واحدة فإن لها أربع مراتب : رتبة الذات ، ورتبة الأصل ، ورتبة الفرع ، ورتبة الكل فإذا قابلت المشيئة بها عرفت معنى المراتب فللرحمة التي هي النقطة وهي أول مراتب المشيئة في اعتبار الفؤاد بالسرمد والإمكان ، أي للرحمة من النسبة التمثيلية بالسرمد والإمكان مصحوبة لهما لكونهما ظرفين لها ومقوّمين لها لأنهما من حدود قابليتها لإيجادها بنفسها نسبة رتبة ذات الشجرة من الشجرة

وللألف بهما في نسبة رتبته إلى المشيئة نسبة رتبة الأصل أي أصل الشجرة من الشجرة ، وللسحاب المزجى بهما أعني الحروف في نسبة رتبتهما إلى المشيئة نسبة رتبة فرع الشجرة ، من الشجرة وللسحاب المتراكم بهما أي الكلمة التامة بعد تكونها بنفسها من الحروف التي هي في نسبة رتبتهما إلى المشيئة نسبة رتبة كل الشجرة من الشجرة ونسبة كل مرتبة من السرد والإمكان نسبتها إلى كل رتبة منها نسبة كل منها إلى كلها .

قلت : فنسبة الإمكان إلى المشيئة بجميع مراتبها نسبة المكان إلى محدّد محدد الجهات يعني نهاية المساوقة بلا حاوية غير المساوقة إذ المساوقة هي التحاوي لا عدم مطلق الحاوية .

أقول : ونسبة السرد والإمكان إلى المشيئة تفريع على ما سبق وبيان له يعني أن نسبة السرد والإمكان إلى المشيئة بجميع مراتبها الأربع نسبة الزمان والمكان إلى محدّد محدد الجهات ، وذلك لأن المشيئة وإن اختلفت مراتبها وتعددت في الاعتبار بالنظر إلى أحوال آثارها لكنها في نفسها وفي نفس الأمر في كمال البساطة الإمكانية التي ليس وراءها رتبة في الإمكان مطلقاً بخلاف محدّد الجهات ، فإنه وإن كان بسيطاً في كمال البساطة الجسمانية إلا أن محدّبه هو المجرد عن الرتبة والمكان ، فالمناسبة التامة إنما تكون بين المشيئة وبين محدّبه لا بينها وبين كله ، والمراد من نسبة السرد والإمكان إلى المشيئة ونسبة الزمان والمكان إلى محدّد محدد الجهات هو نهاية المساوقة وكمالها بلا حاوية غير المساوقة ، يعني أن الحاوية قد تكون مع المساوقة كما قلنا ، فإن السرد مساوق للمشيئة وحاوٍ لها وكذا المشيئة مساوقة للسرد

وحاوية له وكذا الإمكان بالنسبة إلى كل واحد منهما وبالنسبة من كل منهما إليه وقد تكون الحاوية حاوية الظرف للمظروف كحاوية الكوز للماء ، وهذه حاوية بلا مساوقة وهذه الحاوية لم نردها فيما نحن بصدده ، وإنما نريد الحاوية التي هي المساوقة فإن المساوق للشيء المتقوم به يكون حاوياً له ومحوياً له باعتبارين فلذا قلنا إذ المساوقة هي التحاوي يعني أن كلاً من المساوقين حاوٍ للآخر ولا نريد مطلق الحاوية التي تكون بكون أحدهما حاوياً للآخر ولا عكس كالكوز فإنه حاوٍ للماء ولا عكس .

قلت : وللعقل الأول في أكواره الأربعة بالدهر والممكن ما للمشيئة بالسرمذ والإمكان وما لها من المساوقة والتحاوي ، وللجسم في أدواره الأربعة بالزمان والمكان ما ذكر سابقاً حرفاً بحرف وكذا في المساوقة أي التحاوي يعني أن الجسم حاوٍ للزمان والمكان لا يخرج منهما عنه شيء والزمان حاوٍ للجسم والمكان لا يخرج منهما عنه شيء والمكان حاوٍ للجسم والزمان لا يخرج منهما عنه شيء وذلك كما أشرنا إليه في المشيئة وفي العقل حرفاً بحرف .

أقول : للعقل الأول يعني عقل الكل في أكواره الأربعة مصحوباً بالدهر والممكن بالمشيئة مصحوباً بالسرمذ والإمكان إلى آخر ما أشرنا إليه ، ويأتي بيانه .

والمراد بالأكوار جمع كور وهو إدارة الشيء على شيء وأصل ذلك مما قرر في العلم الطبيعي قالوا إنه أول ما خلق الله سبحانه طبيعة الحرارة وأصلها من الحركة الكونية التي هي قدرة الله وعلة العلل في الأشياء المتحركات .

ثم خلق الله سبحانه طبيعة البرودة وأصلها من السكون الكوني

الذي هو قدرة الله وعلّة العلل في الأشياء الساكنات فهذا أول زوجين خلقهما الله تعالى مما قال الله تعالى : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ ، ثم تحرك الحار على البارد بسرّ ما أودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا فتولد من الحرارة اليابوسة وتولد من البرودة الرطوبة فكانت أربع طبائع مفردات في جسم واحد روحاني وهو أول مزاج بسيط .

ثم صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله منها طبيعة الحياة والأفلاك العلويات وهبطت البرودة مع اليابوسة إلى أسفل فخلق الله منها طبيعة الموت والأفلاك السفليات .

ثم افتقرت الأجسام الموات إلى أرواحها التي صعدت عنها فأدار الله تعالى الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الأربع ، وذلك أنه حصل من مزاج الحرارة مع اليابوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء وحصل من مزاج البرودة مع اليابوسة عنصر الأرض ، فهذا مزاج العناصر وهو مركب لآزدواج المركبات الثلاث .

ثم أدار الله الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثالثة فتولد النبات والحيوان البهيمي .

ثم أدار الله الفلك الأعلى على الأسفل دورة رابعة فتولد الحيوان الناطق الإنساني وهو آخر المركبات وأحسنها وأكملها تركيباً .

هذا ما قاله : الحكيم محمد بن إبراهيم الصنبري في كتابه

المسمى بكتاب الرحمة في الطب والحكمة ، واعلم أن ما ذكره فيه بعض التغييرات [التعبيرات] ونحن لسنا بصدد هذا وإنما مرادنا بيان الأكوار والأدوار .

واعلم أن الإنسان خلق من عشر قبضات تسع من الأفلاك التسعة من كل فلك قبضة وقبضة من العناصر الأربعة وكل قبضة تتم في أربعة أدوار دور عناصرها ودور معادنها ودور نباتها ودور حيوانها وهذا جارٍ في الكل في كل واحد من أجزائه وجرارٍ في الغيب والشهادة لأن العبودية جوهرة كنهها الربوبية كما تقدم ، فبعضهم اصطلح على تسمية الأدوار الأربعة ، إذا كانت في المجردات بتسميتها أكواراً وفي الأجسام بتسميتها أدواراً وبعضهم في اصطلاحه عكس التسمية ، ونحن قد جرينا في اصطلاحنا على الاصطلاح الأول فلذا قلت وللعقل الأول في أكواره الأربعة وقلت بعد وللجسم في أدواره الأربعة وأريد بأكواره الأربعة أن الله سبحانه أول ما خلق منه أن خلق عناصره من تكرير طبائعه بعضها على بعض ، ثم كور العناصر فتولد منها معادنه ثم كور بعضها على بعض فتولد نباته ثم كور بعضها على بعض فتولد حيوانه فهو من ابتداء تكوينه في هذه الأطوار [الأكوار] إلى أن تمت خلقة بالدهر والممكن أي مصحوباً بهما على نحو المساوقة لكون كل واحد شرطاً للآخرين له ما للمشيئة بالسرمذ والإمكان من المساوقة التي هي التحاوي ومن الشرطية ، وكذلك للجسم أيضاً أعني محدّب المحدد في أدواره الأربعة دورة عناصره ودورة معادنه ودورة نباته ودورة حيوانه وبالزمان والمكان كما مر ما للمشيئة وللعقل كما تقدم ، ومعنى المساوقة في الثلاثة أن يكون كل واحد مع وقته

ومكانه متساوقة في الظهور لكون كل شرطاً للآخرين وكذا معنى التحاوي أن يكون كل واحد حاوياً للآخر بمعنى أن لا يخرج شيء منه عن الآخر ولا ينقص عنه فلا يتصور ظهور جزء من واحد منهما خالياً عن جزء من الآخرين ، وهذا في المشيئة وفي العقل وفي الجسم الذي هو محدب محدد الجهات كل أسفل من الثلاثة في هذا الحكم آية وعنوان لما فوقه وما فوقه ظاهر به ، ويجري هذا التحاوي في المشيات الجزئية كالكلية لأنها وجه من الكلية فلها وجه من السرمد الكلي والإمكان الكلي بقدرها وكذا في العقول الجزئية كالعقل الكلي لأنها وجوه منه فلها وجوه من الدهر والممكن بقدرها وكذا باقي الأجسام .

قلت : وأما الماء الأول الذي به حياة العقل وما بعده فوجهه في السرمد والإمكان وهو في الدهر والممكن .

وأما النفوس فإنها في وسط الدهر والممكن وهو الأظلة وبينها وبين العقل النور الأصفر وهو البرزخ بينهما وهو الأرواح وهو من الطرف الأعلى وآخره النور الأحمر وجوهر الهباء .

أقول : إن الماء الأول الذي هو أول صادر من المشيئة الكونية وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وهو الوجود والعنصر الذي منه خلق الله كل شيء أي من شعاعه وبه حيي كل شيء لأنه الماء وبه قوام كل شيء لأنه أمر الله الذي قام به كل شيء قيام تحقق يعني قياماً ركنياً فيه احتمالان : وهما أنه هل يكون من الوجود المطلق لأنه قبل العقل وأول ما خلق الله العقل يعني من الوجود المقيد أم يكون من الوجود المقيد لأنه من المفعولات لا من الأفعال ؟

ودليل الأول : إن الفعل متقوم به قيام ظهور فلا يكون له تأثير إلا به لأنه كالحديدة المحماة بالنار وإن كانت إنما تحرق بحرارة النار القائمة بها إلا أنها لا تقوم بنفسها من دون الحديدية فبالحديدية تحرق الحرارة لا بنفسها فينتسب إلى الحديدية كثير من أوصاف الحرارة فيكون الماء المذكور من الوجود المطلق وربما يشير إليه قوله تعالى : ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ :

والدليل الثاني : إنه من الخلق بمعنى المخلوق فلا يكون من عالم الأمر كما قال تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ والعطف يقتضي المغايرة فيكون من الوجود المقيد لتقيده بمس النار أي أنه لا يضيء إلا بمس النار وعلى كل من الاحتمالين فهو برزخ بين الفعل والمفعول بالفعل بالذات والقصد فيكون وجهه وأعلاه في السرمد والإمكان وهو في الدهر ، والممكن من حيث الرتبة وأعلى الدهر والممكن وألطفهما وأرقهما ما كان للعقل منهما ، وأما النفوس فهي في وسط الدهر والممكن أي المتوسط منهما بين اللطافة والرقة وهو الأظلة ، يعني أن النفوس هي الأظلة لأنها جواهر لطيفة كالظل في لطافته مع أنه جوهر ألبس قالباً كهيئة الإنسان هو جزء ماهية ذلك الجوهر اللطيف وبينه وبين العقل النور الأصفر وهو البرزخ بينهما ، لأن العقل هو النور الأبيض والنفوس هو النور الأخضر والبرزخ هو الأصفر لأن بياض العقل الذي هو بساطته لما تنزل بالروح اصفر لأن الروح أول التركيب إذ هو بمنزلة المضغة في خلق الإنسان والعقل كالنطفة والنفوس كالعظام إذا كسيت لحماً وأنشئت خلقاً آخر بأن ولجتها الحياة وخضرة النفس من اجتماع صفرة الروح مع سواد الكثرة والمشخصات من حدود القوابل

والروح وإن كان برزخاً إلا أنه أقرب من الطرف الأعلى ، وإنما كان من الطرف الأعلى أي لاحقاً بعقل الكل لكونه يطلق عليه غالباً لكنه قد يطلق على النفس أيضاً فهو بحكم البرزخية أولى فيكون وجهه الأعلى إلى الطرف الألف وهو في الطرف الأوسط كما مر في الماء الأول وآخره أي آخر الحال في الدهر من المجردات عن المواد العنصرية والمدد الزمانية النور الأحمر الذي هو المسمى بالطبيعة الكلية وجوهر الهباء وهو الحصاص المادية المجردة ، لأن المراد منها قبل ارتباط الصور المثالية بها وجوهر الهباء برزخ بين رتبة الكسر ورتبة الصوغ وهذه الرتبة أعني آخر الدهر أغلظ أوقات الدهر وأكثفها وأسفلها حتى أن أسفل هذه الرتبة يقارن بصفة الفعلية عالم المثال .

قلت : فالكسر في النور الأحمر والامتزاج في جوهر الهباء والعقد في المثال .

أقول : فالكسر بعد الصوغ الأول في النور الأحمر لأن الأشياء لا بدّ لها في صنعها من كسرين وصوغين ، فالكسر الأول في الماء الأول عند إذابته لقبول الماهية التي تسمى بالصورة النوعية والامتزاج أي انحلال الأجزاء وكونها شيئاً واحداً وتحصيصه حصصاً مبهمه في العقل ، وأول التخلق والنمو في الروح وتمام العقد الأول والصوغ الأول في النفس والكسر الثاني في النور الأحمر يعني الطبيعة والامتزاج والتحصيص في جوهر الهباء والعقد في المثال وهو البرزخ وهو أول العقد والنمو وتمامه في هذه الدنيا ، وإذا حلّ حلين وعقد عقدين تم اكسير الإجابة لدعوة الله عزّ وجلّ عند التكليف والحلّ الثالث عند إلقائه على المعدن الناقص

وذوبانه معه ، والعقد الثالث الذي هو غاية الغايات ونهاية النهايات هو حصول النقيدين على أكمل وجه وهذا في الإنسان الفلسفي وفي الإنسان الناطق كسره موته ودفنه في الأرض حتى يضمحل ولا يبقى من تركيبه إلا الطينة الأصلية التي خلق منها في قبره مستديرة ثم يتم عقده يوم القيامة ويبعث حياً بحياة قارة لا يجري عليها [عليه] الموت ولا التغيير وهو غاية الغايات ونهاية النهايات ، وقولي والعقد في المثال ، أريد به أول العقد والنمو كما قلنا في الروح لأن تمام العقد في هذه الدنيا كما ذكرنا فافهم .

قلت : والمثال بين الزمان والدهر فوجهه في الدهر وأسفله في الزمان أي بالعرض لتبعية الجسم فله الجهتان الذاتية والعرضية وبهما معاً تحققت برزخيته .

أقول : إن المثال برزخ بين المجردات والماديات فله أحكام البرزخ كغيره فوجهه أي الذي هو جهة تلقيه وهو أعلاه في الدهر الذي هو ظرف المجردات وأسفله أي محل حلوله منه ، يعني الذي يحلّ منه في المحل الجسماني وهو تعلقه بالمواد في الزمان لأنه ظرف الماديات بالعرض ، يعني أن كونه في الزمان بالعرض حيث ارتبط بالمادة الزمانية فجذبتة إلى الزمان ولولا ذلك لم ينحط في الزمان فله أي المثال جهة ذاتية وهي جهة تلقيه من المجردات وبها تحقق فهي ذاتية له وجهة عرضية وهي جهة ارتباطه بالأجسام .

وإنما كانت هذه عرضية لأنها ناشئة عن فعله أو عن فعل الفاعل به في المادة على الاحتمالين من أنه هو أم الشيء كما هو الصحيح عندنا والمروي عنهم عليهم السلام : وأب الشيء مادته أو هو أب

الشيء والأم مادته كما قيل ، وبهاتين الجهتين تحققت برزخيته وإن كانت إحداهما عرضية .

قلت : ثم اعلم أن كل شيء من ذي روح أو غيره قد بدا عن فعل الله على الاستدارة الصحيحة يعود إلى الله كذلك ويقبل من الله كذلك وسرعة تدويره وبُطْؤُه على حسب كونه ووقته وهي تنقلاتٌ تعدّ وقته ولا يسرع لذاته أزيد من نسبة كونه ووقته .

أقول : لَمَّا كان فعل الله سبحانه هو مبدأ كل ما سوى الله وما كان كذلك فإنه يجب له أن تكون في كل جهة وكل مكان وكل وقت فهو محيط بالأوقات والأمكنة والجهات والرتب وكل شيء ، وما كان كذلك يجب أن يكون أثره قابلاً عنه من كل جهة ووقت في كل شيء ينسب إليه على حدّ واحد ، فيكون جهات افتقار أثره إليه على السواد ولا نعني بالاستدارة إلا تساوي الخطوط والنسب والأوقات والجهات إلى القطب الذي هو مبدؤها ، وكذلك يعود إلى ما منه بدأ أيضاً يعني على الاستدارة إذ البدء كالعود ويكون في دورانه على علته في بدئه وعوده على حدّ واحد في سرعة حركة دورانه وبطئها وهذا ظاهر إن شاء الله .

وسرعة حركته في استدارة إقباله وإدباره تكون على حسب كونه أي على حسب رتبة كونه أي وجوده ووقته من دهر أو زمان ومن كونه في أول الدهر أو الزمان أو في وسطهما أو في آخرهما فإن كان كونه أي وجوده أول فائض عن فعل الله سبحانه مثل وجود نبينا صلى الله عليه وآله فإن استدارته على قطب علته أسرع من جميع ما خلق الله بعد المشيئة ومن دونه أرض الجرز ومن دونهما العقل الكلي أي عقل الكل ومن دونه الروح ومن دونها النفس ومن دونها

الطبيعة ومن دونها جوهر الهباء ومن دونه المثل ومن دونه الجسم المطلق ومن دونه الأطلس ومن دونه المكوكب ومن دونه فلك الشمس ومن دونه زحل ثم القمر ومن دونه المشتري ثم عطارد ومن دونه المريخ ثم الزهرة ثم النار والهواء والماء والتراب .

فكلما قرب من المبدأ كان ألطف وأسرع وكلما بعد كان أبطأ فكل شيء يحدث كرة مجوّفة يدور على نقطة هي علته لا إلى جهة فيستمد منها ما لم يصل إليه مما له ومما وصل إليه بعد أن تجاوزه إلى مبدئه ، وهذه الحركات والتطورات تنقلات إذ بها يسير الشيء إلى منتهاه وهي تعدّ وقته أي تحصي المدد والأوقات التي ينتهي فيها إلى ما منه بدئ وإلى غايات المتحركات إذا تناهت حركاتها لأنها مدد وأوقات يتطور فيها المتحرك ، كما يقال إن الإنسان يتطور في بطن أمه ستة أطوار كل طور مدته عشرون يوماً فتطور النطفة في الرحم عشرين يوماً فتكون علقة وتتطور العلقة عشرين يوماً فتكون مضغة فتتطور المضغة عشرين يوماً فتكون عظماً ، فتتطور العظام عشرين يوماً فتكسي لحماً ، فتتطور العظام المكسوة لحماً في تقديراتها عشرين يوماً بتتميم آلات الروح ومجاري [محاوي] النفس وحواملها فتنفخ فيه الروح فصار مدة ذلك أربعة أشهر فتلك الحركات للنفس النباتية تنقلات تعدّ مدة تمامها وتحصيها بتقلها من طور إلى طور حتى ينتهي الأربعة الأشهر .

ثم إن الشيء لا يسرع في حركاته وتنقلاته لذاته أزيد من نسبة كونه أي وجوده من مقتضى رتبته من المبدأ الفياض ومن وقته أي وقت المتحرك ، إذ هذه الحركة مقتضى ذاته فلا تزيد عليها ، نعم يمكن أن يسرع في حركاته بمعين خارجي كما قيل في تخليل الخمر

إذا أراد صاحبها أن يقلبها خلأً فإنها تتخلل في مدة معينة ، لكن لو وضع فيها عصارة السلق أسرع انقلابها خلأً حتى قيل إنها تنقلب خلأً في أربع ساعات ، وهذا الإسراع ليس لذاتها وإنما هو من عصارة السلق وهو النبات المعروف فإنه معين لمقتضاها الناقص ، إذ كل شيء يمكن أن يكون كذا فإن كان ذلك الإمكان له لذاته كان ما يمكن له لذاته مقتضياً لكون ذلك ذاته إذا كان تاماً بالنسبة إلى ذاته ما لم يحصل له مانع أقوى من مقتضى ذاته ، وإن كان ما يمكن لذاته ناقصاً عن إظهار مقتضاه لم يلبس ذلك الإمكان حلة الكون فإن حصل له معين يتم ذلك الناقص لبس حلة الكون بسبب تميم المعين ولذا .

قلت : فإذا حصل له شيء أسرع به فليس قاسراً لذاته من حيث هي فلا يحدث لها تغير وإنما يعين ذاته بما يمكن لها إذ ما يمكن للشيء على قسمين قسم يمكن لذاته بذاته وقسم يمكن لها بخارج عنها وهو المعين .

أقول : إذا حصل للشيء شيء أسرع به إسراعاً زائداً على مقتضى ذاته فليس ذلك الشيء المسرع به قاسراً له ومجبوراً له رافعاً لأصل اختياره الذي هو مقتضى ما تركبت منه ذاته فيرتفع التركيب المستلزم لارتفاع ذاته من الوجود إذ لو فرض أنه قاسر لكان أحدث اقتضاء لم يكن في ذات المجبور .

فإن كان ذلك الاقتضاء قائماً بالجابر لم يصح إسناد شيء من آثاره إلى المجبور ولو فرض إسنادها إليه لما صح الاستناد إلا أن يكون مقتضياً لها ولا يكون مقتضياً لها حتى يكون هو غير ما هو

عليه في ذاته وإن كان غير ما هو عليه في ذاته مقتضياً لذلك كان هذا شيئاً آخر يقتضي هذا الأثر لذاته فلا يكون القاسر قاسراً بل إما معيناً وإما مانعاً للمانع أو لمنعه ، فلا يحدث للشيء بسبب المعين أو مانع المانع أو منعه تغير وانقلاب لذاته فلا يمكن للشيء أن يكون منه لا يمكن في ذلك إلا أن تقلب حقيقته عما هي عليه كما أشار إليه عز وجل : ﴿ لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ ﴾ ولأجل ما أشرنا إليه .

قلت : ولو حصل بالخارج عكس مقتضى ذاته فهو معين أيضاً لا قاسر ما دام لمقتضاها فعل وإلا فهو قاسر وح لا يكون الشيء ذلك الشيء بل هو غيره ، وهذا يسمى قاسراً باعتبار قلب الذات الموجودة وإلا ففي الحقيقة إن الشيء لا ينقلب إلى ما لا يمكن في ذاته في جميع الوجود بل ليس ذلك شيئاً فلا تتعلق به قدرة لأن القدرة لا تتعلق إلا بالشيء .

أقول : ولو حصل بالخارج عكس ذاته أي عكس مقتضى ذاته فهو أي المتمم لذلك الإمكان الناقص معين يعين الشيء بتميم مقتضاه الناقص عن التأثير بدون المعين فهذا المتمم معين للشيء لا قاسر ما دام لمقتضى تلك الذات فعل أي تأثير بدون المعين وبالمعين والمتمم يتم ما كان ممكناً في ذاته ويظهر اقتضاؤه .

وقد تقدم بيان هذا لأنه إذا انقلبت ذاته لم يكن هو إياه بل غيره وهذا جارٍ على ظاهر اللفظ وإلا ففي الحقيقة أن الشيء لا ينقلب إلى ما لا يمكن في ذاته فإن الواجب عز وجل لا يمكن أن يكون ممكناً ولا ممتنعاً والممكن لا يمكن أن يكون واجباً ولا ممتنعاً والممتنع لا يمكن أن يكون واجباً ولا ممكناً وهذا كلام لا شك فيه

وإن كان في نفس الأمر وفي الخارج غير معقول إذ الممتنع على مرادهم ليس شيئاً لا في الذهن ولا في نفس الأمر ولا في الخارج ، وإنما هو لفظ وضع بإزاء حادث وكذلك هذا الفرض في حق الواجب تعالى لأن فرض أن الشيء لا يكون كذا إنما يصح بين شيئين يجدهما الفارض في محل وجدانه مجتمعين سواء كان المحل ذهنياً أم خارجاً ولا يحوي الممتنع والواجب شيء ولا الممكن مع الواجب إذ لا يجتمع الممكن إلا مع الممكن ولا اجتماع ينسب إلى الواجب عز وجل إنما هو إله واحد ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ، والممتنع ليس شيئاً إلا الممكن ، فالصحيح في التعبير ليرفع [لرفع] غبار الأذهان أن يقال لا يمكن أن يكون الممكن واجباً ولا يمكن أن يكون الواجب ممكناً وفي الصورتين يراد من الواجب علاماته ليتمكن أن يعقل ما ينفي إمكانه .

قلت : والشيء الممكن له خمسة مقامات .

الأول : في الإمكان ولا يكون أبداً وهو في المشيئة ممكن الكون .

والثاني : في الإمكان وسيكون وفي المشيئة يمكن ألا يكون .

والثالث : إنه كان ولا يزال أبداً وفي المشيئة يمكن محوه فيما بعد وإثباته ومحوه وهكذا .

والرابع : إنه كان وسوف يعدم أي يرجع إلى ما قبل كونه ، وفي المشيئة يمكن ألا يعدم وأن يعدم ويعاد وهكذا .

والخامس : إنه قد كان كونه ولا تكون عينه وكانت عينه ولا يكون قدره وكان قدره ولا يكون قضاؤه وكان قضاؤه ويستمر إمضاؤه

وظهر إمضاؤه ويعدم منه ما كان إلى غير ذلك وكل ذلك وما أشبهها مما يمكن في ذاته .

أقول : هذا الكلام لبيان ما يمكن للشيء فإنه قد يكون تاماً يقتضي في نفسه ما يترتب عليه من غير أن يضاف إليه شيء وقد يكون ناقصاً يعجز بنفسه عن اقتضاء ما يترتب عليه إلا إذا أضيف إليه ما يتم نقصه ، وفاعل ذلك يسمّى معيناً ومتمماً والممكن في مراتب الإمكان على خمسة أقسام :

الأول : في الإمكان أي هو في نفسه ممكن والحكمة لا يقتضي وجوده في جميع الأحوال وذلك كشقاوة الأنبياء وسعادة الشياطين وسائر الأشقياء فإنه ممكن في نفسه وفي مشيئة الله سبحانه ولكن حكمة الله تقتضي عدمه وهو لا يكون أبداً وفي مشيئة الله ممكن أن يكون كما قال تعالى : ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ فهو عزّ وجلّ قادر على ذلك ولكنه لا يفعله أبداً .

الثاني : في الإمكان يعني في نفسه ممكن وسيكون فيما بعد إذا تمت شرائط وجوده ، وفي المشيئة يمكن أن لا يكون قبل أن يكون وبعد أن يكون يمكن أن يعدم وذلك كسائر المعدومات .

الثالث : إنه كان ولا يزال أبداً كعقل الكل وفي المشيئة يمكن محوه بعد كونه إذا شاء الله ، ويمكن أن يثبت بعد محوه ومحوه بعد إثباته وهلم جرا .

الرابع : إنه كان وسوف يعدم بأن يخلع حلّة الكون ويرجع إلى رتبته في الإمكان الراجح أي إلى ما قبل كونه ، وفي المشيئة يمكن أن لا يعدم ويمكن أن يعدم ويمكن أن يعاد وأن لا يعاد .

والخامس : ما تجري عليه أحكام قوله تعالى : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا

يَشَاءُ وَيُتَّبِعُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿ وهو أن الممكن ربما قد كان كونه أي وجوده يعني مادته النوعية ولا تكون عينه أي صورة مادته النوعية بأن تتعلق به المشيئة فيحدث كونه ثم يمحي قبل أن تتعلق الإرادة بعينه وربما تتعلق الإرادة بعينه أي بصورة مادته النوعية أعني الصورة النوعية فكانت عينه يعني الصورة النوعية ثم تمحي قبل أن يجري عليه القدر وربما جرى عليه القدر فتحدث به الهندسة والحدود الظاهرة كالطول والعرض والعمق والاستدارة والتثليث والتربيع أو غيرها والباطنة كالبقاء والفناء والرتبة من المبدأ الفياض والجهة والكم والكيف وما أشبه ذلك .

ثم تمحي قبل أن يقضي وربما تعلق به القضاء فتمت بنيته وكمل تركيبه ثم يمحي قبل إمضائه وإظهاره مشروحاً مبين العلل معروف الأسباب واضح الدلالة والاستدلال به وعليه وربما جرى عليه الإمضاء كذلك ويظهر إمضائه بعد ما كان مستوراً وربما عدم ما كان ظاهراً عدم تفكك أو عدم فناء إلى غير ذلك من الفروض الممكنة للشيء وما أشبهها مما يمكن لذاته من تام أو ناقص ، فإن كل ذلك إذا ظهر منه شيء بسبب تميم معين لا يقال إنه مقسور مجبور وأن الفاعل به ذلك أجبره على الحقيقة كما يأتي تمثيل ذلك .

قلت : وأما ما لا يمكن في ذاته بأن يكون مستحيلاً أي لا شيء بكل اعتبار أو يكون واجباً لذاته أي هو الشيء لا سواه فيستحيل عليه فرض الإمكان فلا يمكن فرض واحد منهما ولا تصوره لأن التصور والفرض من الإمكان بل لا يفرض ولا يتصور إلا ما هو موجود في الإمكان قبل ذلك وسيأتي بيان ذلك .

أقول : إن ما لا يمكن في ذاته بأن كان مستحيلاً فهو في نفس الأمر وفي الخارج وفي الذهن لا شيء بكل اعتبار فلا تتحقق له شيئية أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر ولا في الوهم ولا يدخل في مطلق مفهوم ولا مصداق بكل مشعر من المشاعر الوجود الحقة والباطلة كالسفسطة إذ كل ما ينطبق عليه شيء بكل فرض فهو ممكن ، أما الممتنع فلأنه لفظ ممكن قد يفهم من دلالة مادته وهيئته شيء محدث لا غير ذلك لأن المتولد من الممكن أو بالممكن أو في الممكن ممكن ، وأما الواجب لذاته عزَّ وجلَّ وتقدس مما سواه فلأنه هو الشيء لا سواه وجميع ما يدخل في مطلق الاحتمال والفرض والإمكان والتجويز والتصوير وغير ذلك ، فإنه سواه وكل ما سواه خلقه تعالى أحدث بعضه لبعض ولا يجري عليه ما هو أجراه فلا يمكن تصور الممتنع ولا فرضه إذ ليس شيئاً ، ولا تصور الواجب ولا فرضه لما أشرنا إليه من أن التصور والفرض والاحتمال وما أشبهها إنما يعقل في الممكن .

قلت : ففي الحقيقة لا يتحقق القاسر إلا بقلب الشيء إلى غير ما يقتضيه من ذات أو صفة وهو مما يمكن له فهو مطاوع فلا قلب فلا امتناع في الإمكان فلا قسر ولا إمكان في الواجب ولا في المستحيل ، فالشيء الذي هو الشيء لا سواه لا إمكان فيه ولا رجحان لا يمنع النقيض بل هو وجوب بحث والمستحيل الذي هو لا شيء بكل اعتبار لا إمكان فيه فافهم هذه العبارات المكررة المرادة للتفهم .

أقول : يعني أن القاسر بالمعنى المذكور في الحقيقة غير متحقق إذ لا يتحقق إلا إذا كان بقلب الشيء إلى غير ما يقتضيه مطلقاً لا

بالفعل ولا بالقوة من ذات أو صفة فلو قلبه إلى غير ما يقتضيه فإن
 قبل القلب فهو مما يمكن له وفي قلبه إلى ما يمكن له فهو مطاوع ،
 وإذا كان مطاوعاً فلا قلب ولا قسر وإن لم يقبل القلب لم يكن قسر
 فلا قصر ولا إمكان في الواجب ولا في المستحيل ، فالشيء الذي
 هو الشيء لا سواه هو الواجب عزّ وجلّ وهو خالق الإمكان
 والرجحان فلا يجري عليه الإمكان ولا الرجحان الذي لا يمنع
 النقيض ، وأما الرجحان الذي يمنع النقيض فهو الواجب البحت
 والمستحيل الذي هو لا شيء بكل اعتبار أي سواء اعتبرت شيئية
 خارجية أم واقعية أم ذهنية أم إمكانية أم وهمية أم غير ذلك مما
 يعتبره معتبر لا إمكان فيه فلا يعتبر بحال .

* * *

الفائدة التاسعة

كل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه

الفائدة التاسعة

قلت : الفائدة التاسعة : كل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه لأن الإدراك إن كان بالفؤاد فهو أعلى مراتب الذات وأول جزئها وأعلاهما وأشرفهما وليس له وراء ذلك ذكر في حال فلا يجد نفسه هناك ولا يجده غيره إذ أول وجدانه ذلك الإدراك وإن كان بالعقل والنفس والحس المشترك وبالحواس الظاهرة فهي بجميع إدراكاتها ومدركاتها دون ذلك فلا يدرك الشيء ما وراء كونه فإذا تصوّر شيئاً بغير الفؤاد أدرك ما وراءه أي أن وراءه شيئاً يدركه ، فإذا أدرك ذلك الأعلى أدرك وراءه شيئاً وهكذا لا يقف على حدّ لا يجد وراءه شيئاً .

أقول : في هذه الفائدة ابتدأناها بالإشارة إلى أن الإدراك بالفؤاد الذي هو أعلى مراتب الذات فعل ذاتي له فلا يدرك ما يكون أعلى منه إذ لا يميل الشيء إلى أعلى مما هو له أو منه وإنما قلت إذ لا يميل الشيء إلخ ، لأن قولي فعل ذاتي له ، أريد به ميل الذات إلى وجهها من مبدئها وهذا الميل ليس ميلاً فعلياً لأن الأول من القابلية التي هي جزء الماهية والميل الفعلي تأثير الذات بفعالها فيما دونها والميل الفعلي لا يساوي الذات بل ينحط عنها والميل الذاتي يساويها ، ولهذا قال عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ومعنى معرفة نفسه أنه يدرك نفسه بها لا بشيء غيرها وذلك هو الفعل الذاتي ويكون الشيء بهذا الإدراك مدركاً لنفسه لكنه لا يدرك

به ما هو فوقها وإلا لكان الشيء أعلى من نفسه ولكان موجوداً في إدراكه قبل أن يكون موجوداً هذا خلف فكل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه لأن الإدراك إن كان بالفؤاد الذي هو أعلى مراتب الشيء أي بالذات أدرك نفسه ولم يدرك ما فوق نفسه إذ ليس فوق نفسه شيء منه ليميل إلى ما منه فلو نظر ما وراءه أي ما فوقه لم يجد نفسه فلا نظر هناك ولا يجده غيره ممن يكون أعلى منه وإنما يجده من هو أعلى منه في الرتبة التي كان فيها شيئاً لأن أول وجوده أول وجدانه وفوقها ليس واجداً ولا موجوداً وذلك لأن الفؤاد عبارة عن الوجود الأوّلى .

الأول : الذي هو مادته النوعية التي تؤخذ منها حصة للشيء وتضاف إليها صورته المشخصة له التي بها هو هو فالحصة هو فؤاده وهو نور الله في قوله عليه السلام : (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) ، وهو حقيقة من فعل الله وهو وجوده وهو مادته وهو كونه والصورة المشخصة له هي حقيقة من نفسه لأنها قابليته وإن كان الإدراك بما دون الفؤاد كالعقل والنفس والخيال والحس المشترك والحواس الظاهرة فهي بجميع إدراكاتها ومدركاتها دون الفؤاد ودون إدراكه فتدرك أنفسها وما دونها ولا تدرك ما وراء ذلك أي ما فوقها ، لأن الشيء لا يدرك ما فوق كونه أي وجوده ، فإذا تصور شيئاً بأحدها أي بغير الفؤاد أدرك بالفؤاد ما فوق ما أدركه بواحد منها بمعنى أنه يدرك شيئاً فوقه كما لو أدرك بعقله شيئاً أدرك بفؤاده أن فوق العقل شيئاً ، وأدرك أيضاً بفؤاده أن ما أدركه بعقله فوقه شيء وأدرك أن وراء هذا الأعلى شيئاً ، وهكذا حتى يدرك فؤاده وينقطع السير حتى أنه لو كان الإدراك بما هو دون الفؤاد

وجد مدركات بعضها فوق بعض بلا نهاية ولا غاية حتى يكون الإدراك بالفؤاد لأعلى مراتبه الذي هو نور الله تعالى فيستدير وينقطع السير .

قلت : وهذه حروف نفسه ومراتبها وتلك الحروف والمراتب لا تتناهاها نفسه أي لا تقف على حدٍّ لا تتوهم إلا قبل له فهي لا تفقد نفسها في تلك المراتب .

أقول : وهذه المراتب التي تقع عليها وفيها إدراكات مشاعره وحروف نفسه إذ كانت نفسه كلمة لكلمته تعالى يعني أن نفسه مجموع تلك الأطوار وكلما وصلت إلى رتبة كانت أعلى نفسه وكانت الأولى التي كانت أعلاها متأخرة عن علوها مثل الجدار المبني فإن أعلاه أرفع ما فيه ، فإذا بنيت عليه كان الأعلى أولاً وسطاً للجدار وكان اللاحق أعلاه وهكذا فهذه الأطوار جزء ذاته وحروفاتها .

واعلم بأن الإنسان نزل من مكان عالٍ في الإمكان وهو الآن عائد إليه فهو يترقى بلا نهاية في سيره إلى مبدئه الحادث الممكن الذي كان في رتبة ذات الحق عزَّ وجلَّ ممتنع الوجود عدماً محضاً لا ذكر له ولا رسم ولا اسم ولكنه مع هذا كله لا يقف في صعوده إلى مبدئه على حدٍّ لا سير فيه لأنه محدث لا من شيء قد كونه الله عزَّ وجلَّ واخترعه بفعله ولم يكن له قبل أن يخلقه بفعله ذكر ولا وجود إلا في رتبة إمكانه الذي أمكنه بمشيته الإمكانية .

وأما قبل الإمكان فلا ذكر له في وجود ولا في علم ولا في حال من الأحوال فلما اخترعه لا من شيء كان مبدأ إمكانه من مشيته

الإمكانية ومبدأ كونه من مشيئة الكونية بعد المبدأ الإمكانية والمبدأ الكوني مع أنه مسبق بالمبدأ الإمكانية المسبق بفعل الله تعالى لا نهاية له سبحانه من أحدث ما لا نهاية له وقولي لا نهاية له ، أعني به أنه كذلك في الإمكان وإلا فهو متناهٍ إلى فعل الله ، والفعل محدث أحدثه الله بنفسه فهو متناهٍ فإن عند الله سبحانه قال عليه السلام : (يا من هو قبل كل شيء يا من هو بعد كل شيء) ، والإنسان يسير صاعداً إلى مبدئه الكوني وهو لا ينتهي في الأكوان ولا يصل إلى مبدئه أبداً .

والإشارة إلى بيان ذلك للمؤمنين الممتحنين قلوبهم أن الإنسان خلقه الله والمخلوق محتاج في كونه وبقائه إلى المدد لا غنى له في حال من الأحوال بل يحتاج في بقاءه إلى المدد وهو سبحانه يمدد مما هو حادث ممكن ولا يمدد مما ليس له ولا مما هو فوق مبدأ كونه وهويته التي إليها معاده ، وليس لهذا الإمداد غاية ولا نهاية وإلا لفني واضمحل ، وقد دلت الأدلة القطعية الضرورية من العقلية والنقلية بأنه باقٍ أبد الأبدين ولا يعرض له فناء أبداً ولا بقاء له إلا بذلك المدد والمدد حادث لا يجوز أن يكون مما هو فوق مبدأ كونه وهويته التي لم يكن له ذكر قبلها ولا مما ليس له ، فقد ثبت عند من ثبت على الإيمان الموصوف بالامتحان أن الإنسان عائد إلى مبدئه ولا يتجاوزه ولا يقف في سيره ولا يفني ولا يستغني عن المدد في بقاءه وأنه مع ذلك كله حادث بفعل الله سبحانه وأنه قبل أن يخلقه الله لم يكن لمبدئه الذي لم يصل إليه ولم يقف فيه ولا يتجاوزه ولا له قبل أن يجعله ممكناً في الإمكان ذكر لا في إمكان ولا في علم .

أو لا يذكر الإنسان ﴿أَنَا خَلَقْتَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ ولا تتوهم من كلامي أنني قائل بقدم شيء مما سوى الله أو يلزم من كلامي شيء من ذلك حيث إنني قلت: إن سير الإنسان لا ينتهي إلى حدّ فإن صاحب الشريعة أخبر تبعاً لما أنزل الله تعالى إليه صلى الله عليه وآله أن أهل الجنة خالدون فيها أبداً بلا نهاية، وأن أهل النار خالدون فيها أبداً بلا نهاية.

وأن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح ويذبح بين الجنة والنار وينادي منادٍ بأمر الله عزّ وجلّ: يا أهل الجنة خلود ولا موت ويا أهل النار خلود ولا موت، على أنني بيّنت لك أن الله سبحانه خلق ما لا يتناهى بعد أن لم يكن وما ذلك على الله بعزيز.

وأما قول من أنكر الحدوث الذاتي وحصره في الزماني فهو ممن قال الله سبحانه: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ مع أن الحكماء من المتقدمين والمتأخرين اتفقوا على قاعدتين بل لا يختلف فيهما اثنان من العقلاء وهما أن كل ما له أول فله آخر وأن ما سبقه العدم لحقه العدم، وهذا مما لا إشكال فيه عند من عرف ما أشرت إليه وإلا فالإشكال لازم لأنك إذا قلت إن الحادث له أول في الحدوث لزم أن يكون من في الجنة غير باقين لأنهم سبقهم العدم، فيلحقهم العدم فإن قلت إن الإنسان ليس له أول في الحدوث لزم القول بالقدم والتفصي من الإشكال وكل إشكال قد ذكرته لك فتفهم كلامي.

وأما قول من قال بأن الإنسان سبقه العدم في الحدوث والإمكان ولا يلحقه العدم فإنه جارٍ على نمط عجيب يستعمله أكثر ممن [مما] يقال إنه لبيب وهو أنالو لم نقل بهذا لزماً إما قدم ما سوى

الله أو فناء الجنة والنار وكلاهما باطل ، وهذا ليس بدليل وليس له إلى الحق سبيل ، بل ينبغي أن تقول بما هو الحق على نمط لا يلزمك شيء من ذلك ولا بطلان ما اتفق عليه العقلاء من القاعدتين ، وها أنا ذا بيّنت لك السبيل وأقمت لك عليه الدليل وحسبنا الله ونعم الوكيل ، وإنما أطلت الكلام هنا ليقول من أراد الحق بالدليل ومن أراد الباطل أو الجهل بالوهم والتخييل فافهم وهذا كله مما أشرت إليه هو معنى قولي لا تتناهى نفسه أي لا تستطيع أن تحصيها لأنها لا تقف في سيرها على حدّ لا تتوهم أن ليس وراء ذلك شيء بحيث ينقطع السير ولهذا تراها لا تفقد نفسها في تلك المراتب لأنها ما دامت تدرك غيرها فهي واجدة نفسها .

قلت : فإذا رأت ذاتها بذاتها أي نظرت بفؤادها انقطع وجودها وتناهى كونها إذ ذاك لأنها نظرت من مثل سم الإبرة فاستدارت على نفسها قال الشاعر :

قد ضلت [طاشت] النقطة في الدائرة ولم تزل في ذاتها حائرة
إلخ ، قال عليه السلام : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وقال
عليه السلام : لكميل : (محو الموهوم وصحو المعلوم) .

أقول : إن النفس لأجل ما قلنا لا تزال تطلب إدراك ما غاب عنها ولا تزال كلما وصلت إلى مطلوبها طلبت ما فوقه وهكذا حتى تنظر بفؤادها وإذا نظرت بفؤادها وجدت شيئاً بلا إشارة ولا كيف فهناك انقطع وجودها وتناهى كونها أي وجودها حينئذ لأنها نظرت إلى ما فوقها فيكون نظرها من مثل سم الإبرة لعظم ما فوقها وصغرها بالنسبة إليه ولا اجتماع نظرها ولكنها لا تدرك ما فوقها

وإنما تدرك ما فيها منه لأنها أثر له فيجد ما تطلب مما فوقها فيها فتستدير على نفسها طلباً للدليل على ما فوقها ، فهي الدليل على ما فوقها فتغيب عن نفسها في نفسها فلا تجدها حيث تعرفها قال الشاعر وهو استشهاد على ما ذكر ومثال له :

قد طاشت النقطة في الدائرة ولم تزل في ذاتها حائرة
محجوبة الإدراك عنها بها منها لها جارحة ناظرة
سمت على الأسماء حتى لها فوضت الدنيا مع الآخرة
فالنقطة علتها وهي قطب وجودها ومعنى طاشت انبسطت في
غيب الدائرة بلا كيف ولا إشارة والدائرة نفسها ونظرها بفؤادها
المستدير على نفسه عند استدارته على علته والنقطة أيضاً نظرها إلى
علتها فإنها نقطة تدور على قطبها فتحدث منها دائرة محيطة على
القطب الذي هو العلة .

فقد طاشت النقطة أعني نظر الفؤاد في الدائرة الحادثة من ذلك
النظر لانبساط النظر وشيوعه في هذه الدائرة التي هي استدارته على
نفسه ولم تزل النقطة أعني نظر النقطة حائرة في ذاتها كناية عن
استدارتها محجوبة الإدراك يعني النقطة أي النظر محجوبة الإدراك
عن نفسها بها يعني أن نظر الفؤاد وهو النفس حجبها وجودها عن
إدراك ذاتها فإذا حجبت من الوجدان وجودها وجدت نفسها
وأدركتها وإذا حجبت نفسها حصلت لها منها عين ناظرة تبصر بها
ذاتها وفي الحديث : (إن نبياً من أنبياء الله تعالى ناجى ربّه فقال :
يا ربّ كيف الوصول إليك فأوحى الله [تعالى] إليه الق نفسك
وتعال إلي) ، فالناظر إذا ترك نفسه وجدها وذلك تأويل قوله

تعالى : ﴿ قَالَ أَلْقَهَا يَمُوسَى ﴾ ﴿١٩﴾ فَأَلْقَنَهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى ﴿ سمت على الأسماء يعني أن الفؤاد الذي هو النفس التي من عرفها فقد عرف ربّه وهو حقيقة الإنسان من ربّه فإذا جردت في الوجدان عن جميع السبحات حتى عن الإشارة والكيف سمت أي ارتفعت عن رتبة جميع الأسماء لتفردها حين التجرد عن المثل حتى كانت آية للعزّ والقدس والألوهية والرحمانية والربوبية في الدنيا والآخرة وذلك لأنها إذا كشفت عنها جميع السبحات حتى الإشارة ظهرت بآية الأحدية فمن عرفها فقد عرف ربّه .

والمراد من تجريدها في الوجدان عما سواها محو كل ما لم يكن إياها لأنه بالنسبة إليها موهوم فإذا محوت الموهوم صحا المعلوم لأن الموهوم حجاب المتوهمين عن المعلوم المحتجب بغير حجاب محجوب لأن الحجاب لم يضعه للذوات إلا لتحقيق به في أنفسها وتحقيقها في أنفسها مانع لحاظ كونها أثر فعل الله ونوراً من فعل الله فكانت تلك الموهومات أعني السبحات المسماة بالحجاب مثبتة بالإنية الموهومة وحاجبة للحقيقة المعلومّة أعني كونها نور الله وأثر فعله فافهم .

قلت : وكلما وصل العبد إلى مقام ظهر له الجبار فيه حصل له المحو والصحو فهناك عرف ربّه لأنه عرف نفسه بالمحو والصحو فإذا استقام فيه كما قال سبحانه : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا ﴾ حتى ظهر له الأثر ظهر له الجبار في مقام أعلى من الأول فيعرف فيه ربّه بحكم المحو والصحو بطور أعلى ويتبين له أن المقام الأول مقام خلق قد تعرّف له فيه به ثم تعرف له في الأعلى قال عليه السلام : (تدلج بين يدي المدلج من خلقك) .

أقول : فإذا كان نظره من الباب الذي أمر الله أن يؤتى منه البيوت أي بيوت توحيده وعبادته كان دائم الترقى إلى الله سبحانه ، فإذا وصل إلى مقام قد ظهر له الجبار فيه بصفة تعرفه له وإنما خص الجبار هنا إما للحاظ العظمة وإما لكونه جابراً لما كسره الجهل بمعرفته ، فإذا وصل إلى ذلك حصل له محو المقام الأول لانحطاطه عن بساطة وحدة ما فوقه وهو الذي وصل إليه وصحا له هذا المقام العالي بقدس أعلى ووحدة [ووجدته] أشرف مما دونه فحصلت له معرفة بربه أعلى من معرفته الأولى ، لأنّ المقام الأوّل موهوم بالنسبة إلى الثاني والثاني معلوم بالنسبة إلى الأوّل فإذا استقام في المقام الثاني الأعلى بأن تحقق في نفسه بآثاره [بإثارة] هذا المقام كما قال عزّ من قائل : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا ﴾ بالقيام بما يترتب على قولهم ربنا الله فإنه يترتب عليه أن يمثلوا أمره ويجتنبوا نهيه ليثبت يقينهم المعبر عنه بالاستقامة ، فإنّ يقين المؤمن والمنافق والكافر يرى في عمله فإذا استقام كذلك ظهر له الجبار في مقام أعلى مما قبله وهكذا فيعرف فيه ربه بحكم المحو لكل مقام يجاوزه والصحو في كل مقام وصل إليه أعلى عن الأوّل بحيث يتبين له أن المقام الأوّل مقام خلق قد تعرّف له فيه به ثم تعرّف له في الأعلى ويظهر له أيضاً أنّ الأعلى ليس هو غاية السير إلى الله ، بل الله سبحانه يسير معه ليوصله إلى ما يريد كما قال عليه السلام : (تدلج بين يدي المدلج من خلقك) ، والإدلاج السير آخر الليل أو مطلق السير في الليل لأنه مقام العابدين .

قلت : فإذا عرف ربه في الأعلى بظهوره له فيه به ونظر إلى الأسفل الذي ظهر له أنه مقام خلق وجد الله عنده فوقاه حسابه والله

سريع الحساب وهكذا أبداً يسير بلا نهاية قال تعالى في الحديث القدسي حديث الأسرار : (كلما وضعت لهم علماً رفعتُ لهم حلماً وليس لمحبتى غاية ولا نهاية) .

أقول : إذا عرف ربّه في المقام الأعلى وتجاوز من الأسفل بأن صعد عنه وهو الذي تبين له بعد أن تجاوزه أنه مقام خلق تجلى له فيه الجبار عزّ وجلّ فلماً تجلى له في الأعلى ونظر إلى الأسفل حال تجليه له في الأعلى (وجد الله عنده) أي عند الأسفل إذ لا يخلو منه مكان ولا وقت ولا يحويه مكان ولا وقت إذ كل شيء ظهوره فيه له لا إله إلا هو ﴿ فَوْفَهُ حِسَابُهُ ﴾ أي أنه تعالى يوفي عبده العارف به حساب كل مقام وصل إليه وكل مقام تجاوز عنه صاعداً إلى ما فوقه أو نازلاً عنه إلى ما تحته ﴿ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ لا يخاف الفوت وكيف يخاف الفوت من كل شيء بفعله ومعنى سريع الحساب أنه ألزم المقتضيات على ما تقتضيه إذا كان الاقتضاء صدقاً [اقتضاء صدق] وإن كان غير صدق فبنسبة ما فيه من الصدق فقد يتخلف الجزاء لنقص المقتضي وقد يكون لمانع أقوى ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ .

قلت : وهذه المشار إليها هي المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان قال الحجة عليه السلام : في الإشارة إلى ذلك في دعاء رجب (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها إليك) الدعاء ، وقال الصادق عليه السلام : (لنا مع الله حالات نحن فيها هو وهو نحن وهو وهو ونحن نحن) انتهى ، وهذا طريق إلى الله سبحانه لا نهاية له ولا غاية .

أقول : المقامات مظاهره التي تجلّى بها لعباده وعباده في كل مكان فتجلى بهذه المقامات في كل مكان لكل شيء من خلقه على حسب ما يحتمله وسعهم وتلك المقامات أسماء الفاعل عزّ وجلّ ، لأنّ المقام ترّكب وتقوّم من مادة فعل الفاعل وصورته فمادته حقيقته وصورته أثره ومجموعها اسم فاعل ، ذلك الأثر بفعله مثاله قائم بالنسبة إلى زيد فإنّه مركب من حركة إحداث القيام ونفس القيام الذي هو الحدث والأثر فتركب منهما اسم فاعل القيام أعني زيداّ حال إحداثه للقيام لا مطلقاً فقائم وقاعد وآكل وشارب ونائم وما أشبه ذلك هي مقامات زيد وعلاماته على نحو ما ذكرنا .

والقيام والقعود والأكل والشرب والنوم معاني زيد أي معاني أفعاله يعني آثارها لأنها محالّ الأفعال ومثال ذلك الحديدية المحمّاة بالنار فإنها مقامات النار وعلاماتها التي لا فرق بينها وبينها في الإحراق إلا أن الحديدية إنما تحرق بفعل النار القائم فيها فالحديدية المحمّاة إذا أحرقت لم تحرق وإنما أحرقت النار على حدّ قوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾ لأنه صلى الله عليه وآله بمنزلة الحديدية وفعل الله الظاهر به صلى الله عليه وآله كفعل النار الظاهر بالحديدية ، والحديدية حينئذٍ ركن المحرق كما أن القيام ركن القائم وكما أن محمداً صلى الله عليه وآله ركن المقامات والعلامات والتوحيد والآيات فلا تظهر المقامات والعلامات والتوحيد والآيات إلا بهم وفيهم كما لا تظهر حرارة النار إلا بالحديدية .

وكما يجوز أن تظهر النار حرارتها في غير الحديدية كالحجر والأرض وإذا ظهرت في شيء كان محرقاً كذلك يجوز أن يظهر

فعل الله في غيرهم عليهم السلام : لو شاء تعالى ويفعل ذلك الغير
فعل الله كفعلهم كما قال تعالى : ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا
إِلَيْكَ ﴾ وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ
يَخْلُقُونَ ﴾ وهو سبحانه لا يفعل ذلك أبداً فلا يذهب بما أوحى إلى
نبيه صلى الله عليه وآله أبداً وإن كان بالنسبة إلى المشيئة ممكناً وهو
تعالى قادر عليه ولا يظهر فعله في شيء غيرهم إلا بواسطتهم .

فإنه تعالى أظهر جميع أفعاله فيهم عليهم السلام : ويظهر بعض
وجوه بعض أفعاله فيمن شاء من خلقه بواسطتهم هكذا جرت عادته
في خلقه وهكذا بدت قدرته وهكذا مضت كلمته وهكذا سبقت
عنايته وهو العليم الخبير ، ومعنى يعرفك بها من عرفك ، إنها هي
الدليل عليه وهي معنى ما وصف به نفسه لنا ومعنى لا فرق بينك
وبينها ، إن من عرفها فقد عرفه وأنه تعالى إنما يفعل بها ففعله لكل
شيء هو فعله بها وهو معنى قولهم عليهم السلام ، (من عرفنا فقد
عرف الله ومن جهلنا فقد جهل الله ومن أطاعنا فقد أطاع الله ومن
عصانا فقد عصى الله) . قال تعالى ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ
اللَّهَ ﴾ ومعنى (إلا أنهم عبادك وخلقك) ، أنهم عليهم السلام : مع
ظاهر التساوي والاتحاد ليس لهم في شيء من ذلك أمر إلا ما
أظهر من فعله فيهم فهو بهم يفعل لأنهم محال فعله ومشيته وإرادته
وهم بفعله يفعلون كما قال تعالى : ﴿ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ
بِأَمْرِهِ يَقْمَلُونَ ﴾ إذ لا فعل لهم لذواتهم ولا عمل إلا بفعله وأمره
ومعنى فتقها ورتقها بيدك .

أي أنه إذا شاء فتقهم فيعلمون بما أوحى إليهم ويعملون بما
أمرهم ، وإذا شاء تعالى شأنه رتقهم فلا يعلمون شيئاً ولا يعملون

أمراً وهو معنى قولهم عليهم السلام : يبسط لنا فنعلم ويقبض عنا فلا نعلم ومعنى قوله عليه السلام : بدؤها منك وعودها إليك ، أن بدءها من فعله يعني أثراً لفعله كما يحب ويرضى مما يحب ويرضى لما يحب ويرضى وعودها إلى ما بدئت منه أي يعودون بما بدأوا منه مما بدأوا منه إلى ما بدأوا منه وهم عليهم السلام : قد خلقهم بمحبته ورضاه من محبته ورضاه ، لمحبته ورضاه وقول الصادق عليه السلام : لنا مع الله حالات إلخ ، يعني به أن لهم حالة مع الخالق وحالة مع الخلق فحالتهم مع الخالق كونهم محالاً لمشيته ، وفعله فإذا هم كما مرّ مثل الحديد المحمّاة وهو في هذه الحالة هو وهم هم وحالتهم مع الخلق عباد مكرمون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار ولا يفترون ، فالله سبحانه ذاكر بهم في الثانية ، وهم ذاكرون به في الأولى كما أنه تعالى ذاكر بهم في الأولى وهم ذاكرون به في الثانية .

ومعنى أن هذا طريق إلى الله سبحانه لا غاية له ولا نهاية ، أنهم سائرون في عمق الإمكان بما لهم ولغيرهم والله سبحانه يسير أمامهم فهو قائدهم بعنايته وسائقهم بهدأيته (تدلج بين يدي المدلج من خلقك) وهذا السير لا أول له في الإمكان ولا آخر له .

قلت : ثم اعلم أن كل مقام ظهر الله فيه لعبده فهو مظهره وصفته وهي حروف ذات العبد لا حقيقة له غير ذلك لأنه سبحانه ظهر لك بك وبك احتجب عنك ولا سبيل لك إلى معرفته إلا بما تعرف لك به ولم يتعرف لك إلا فيك وبك قال علي عليه السلام : في نهج البلاغة ، (لا تحيط به الأوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها) .

أقول : كل مقام أعني كل رتبة من مراتب ظهوره ظهر الله تعالى فيه أي في ذلك المقام لعبده فهو أي ذلك المقام مظهره أي محلّ ظهور الله فيه وصفته أي صفة فعل الله وهي أعني تلك المقامات حروف ذات العبد أي أجزاء ذاته ، وسميت أجزاء الذات حروفاً باعتبار إطلاق الكلمة على الذات ، فإن الكلمة مؤلفة من الحروف فهذه المراتب من الوجود مجموعها حقيقة العبد لا حقيقة له غير ذلك لأننا قد قدمنا أنه تعالى تعرف لعبده ولم يتعرف له إلا بذاته وهو معنى قولي ولم يتعرف لك إلا فيك وبك احتجب عنك لأنك إذا التفت إلى إنيتك وجدت نفسك مستقلاً فلا تجد نفسك دليلاً على وجوده إلا إذا نفيت وجودك من وجدانك فرأيت نفسك أثراً لفعله ونوراً من صنعه ، فإنك حينئذ أي حين لم تجد نفسك تكون دليلاً عليه ، إذ الأثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير وحيث كان تعالى لا تدركه الأبصار ولا تحيط به البصائر والخواطر والأفكار لأن الأدوات إنما تحدّ أنفسها وتشير الآلات إلى نظائرها كان عزّ وجلّ لا يعرف إلا بما تعرف به ووصف نفسه به ولا سبيل إلى معرفته إلا من هذا الطريق وهو ما وصف به نفسه ، وإلى ما ذكرنا أشار سيد الوصيين عليه السلام : كما رواه في النهج : (لا تحيط به الأوهام بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها) .

ومعنى تجلّى لها بها ما قلنا سابقاً أنه لا يتجلّى بذاته إذ لا تختلف عليه أمور حالاته بل هو على حال لا يحول عنها في جميع الأحوال ، وإنما يتجلّى بأفعاله وبآثارها لأفعاله ولآثارها وهو معنى تجلّى لها بها فكنت أنت نفس تجليه لك بك ومعنى وبها امتنع منها أي احتجب منها كما قلنا إنها إذا التفتت إلى نفسها لم تجد في

نفسها أثراً ولا نوراً وإنما تراها قائمة مستقلة فلا تدرك إلا نفسها فإذا كشفت ظاهرها ونظرت إلى حقيقتها وجدت حقيقتها نقشاً فهوانياً وخطاباً شفاهياً فاحتجب عنها بها حيث نظرت إلى نفسها وتجلّى لها بها حيث وجدت نفسها نقشاً فهوانياً وخطاباً شفاهياً فعرفته بصفته التي تعرف لها بها وهي حقيقتها منه أعني كونها أثراً ونوراً وخطاباً ، ومعنى واليها حاكمها ، أنه عزّ وجلّ يستشهدها على نفسها هل هي إلا أثره ونوره فتشهد له أنه لا إله إلا هو لا يرى فيها نور إلا نوره ، ولا يسمع فيها صوت إلا صوته ، ولا يعرف شيء إلا أثره يعني لا يرى إلا نور فعله وصنعه ، ولا يسمع إلا صوت فعله وصرير قلم إيجاده ولا يعرف إلا أثره لانحصار ما سوى الله في أثر فعله تعالى .

قلت : ثم اعلم أن المتجلي نقطة يدور عليها التجلي فهو كرة مجوفة لفعل التجلي وفي الإنجيل (أيها الإنسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهره للفناء وباطنك أنا) .

أقول : اعلم أن المتجلي أعني العلة نقطة واقفة ساكنة أي قائمة بنفسها يدور عليها التجلي الذي هو كرة مجوّفة لفعل التجلي يعني أن التجلي الذي هو الأثر وهو المفعول كرة مجوّفة لأن علتها في باطنها فلذا كانت مجوّفة لفعل التجلي وفعل مضاف إلى التجلي وهو مفعوله ، والمعنى أن المتجلي الذي هو الفاعل الذي هو في الحقيقة باطن كل شيء وخارج عن كل شيء جعل التجلي الذي هو مفعوله يدور على فعله أي فعل المتجلي للتجلي فيكون الفعل هو باطن المفعول والمفعول يدور عليه ، فالفعل نقطة ساكنة والمفعول نقطة دائرة عليها إلى كل جهة ، فلذا كانت كرة ولم تكن دائرة وهذا

معنى ما في الإنجيل باطنك أنا أي فعلي وظاهره للفناء يعني يعدم فإذا عدم وأراد إعادته أحدثه منه أي من الفعل كما أحدثه من قبل قال تعالى : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ .

قلت : فلجميع الخلق استدارة على فعل الله سبحانه واحدة كرية فكل الخلق كرة واحدة مجوّفة تدور على نقطة هي فعله تعالى وأصول الخلق كرات مجوّفة كذلك كل أصل كرة تامة تدور على نقطة هي وجه ذلك الأصل من المشيئة ولا تدور على محور لأن الاستدارة على المحور تحدث من أجزاء الكرة دوائر لا كرات فتكون الاستدارة إلى جهة فلا تكون العلة محيطة بالمعلول ولا تساوي الأجزاء المتساوية في الرتبة إلى منتصف المحور الذي هو النقطة إليها لأن ما كان من الأجزاء في جهتي القطبين للمحور لا تدور على النقطة ووجه الكرة من علتها ليس محوراً مستطيلاً بل نقطة .

أقول : لجميع الخلق استدارة واحدة كرية على فعل الله سبحانه لتساويها في الافتقار إليه ولتساوي نسبته إليها ولقوله تعالى : ﴿ مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفِّسٍ وَاحِدَةً ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصْرِ ﴾ ولما ورد في كيفية الحساب يوم القيامة وأنه تعالى يخاطبهم بلسان واحد يقع على كل شخص بلغته ومثله ما قاله تعالى : ﴿ كُلُّ أُمَّةٍ نَدَعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ٢٨ هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ ﴾ فإن كل واحد ينظر في كتابه ويقرأ ولي الله كتابه أي كتاب الله الناطق فيكون بلسان واحد ولفظ واحد طبق كل كتاب من كتبهم لا يخالف حرف منه حرفاً منها ، والأصل في ذلك أن الفعل أي الإيجاد انبسط على أول الخلق وآخره وظاهره وباطنه وجوهره وعرضه وعينه ومعناه وموصوفه وصفته فتختلف الأشياء

باختلاف قوابلها ، وتتقدم وتتأخر باختلاف أوقاتها وتكبر وتصغر باختلاف كمّها .

فالفعل متساوٍ بالنسبة إلى كل فرد فرد وجزء جزء وإن تعاقبت رؤوس التعلقات فالفعل واحد والمصنوع باعتبار الجملة واحد فبهذا الاعتبار يعني مطلق افتقارها إليه للجميع دورة واحدة عليه ثم أصول الخلق كالعقل الكلي والنفس الكلية وغيرهما من الأفلاك الغيبية المجردة كأفلاك الشهادة كفلك زحل وفلك المشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وكالعناصر كلها كرات كل واحد منها كرة مجوّفة تدور على أصلها ووجهها من المشيئة ، فلكل واحد استدارة يختص بها ، واستدارة يشارك فيها غيره وكل جزئي من كل واحد أو جزء فله استدارة على وجهه الخاص به واستدارة يشارك فيها غيره من مثله في كليته واستدارة يشارك بها كليته أو كله واستدارة يشارك بها جزئيه أو جزءه ، وهكذا كل كلي أو كل وكل جزئي أو جزء ولا يدور شيء من هذه المذكورات في دورانه على علته على محور لأنه يدور عليها لا إلى جهة والاستدارة على محور استدارة إلى جهة ولو استدار على محور حدثت من أجزائه دوائر لا كرات كما هو شأن الاستدارة على جهة ولا تكون العلة محيطة بالمعلول ، ولتعددت العلل يعدد أجزاء المعلول فيختص كل معلول من أجزاء الشيء بعلته من غير مشاركة الآخر له فيلزم استقلال كل جزء وانفراده عن الآخر وتكون الأجزاء المتساوية في الرتبة غير متساوية إلى منتصف المحور الذي هو النقطة العلية لأن ما كان من الأجزاء في جهة القطبين للمحور لا تدور على النقطة التي في منتصف المحور .

ولهذا كانت دوائر صغاراً ولو كانت تدور على النقطة التي هي منتصف المحور لكانت عظاماً ولما تحقق محور قَطٍّ وللزم أن تكون استدارتها على النقطة لا إلى جهة كما هو مقتضى الحاجة المطلقة فيكون كرة ، ووجه الكرة لا يصح أن يكون محوراً مستطيلاً لأنه إذا كان مستطيلاً اختلفت جهات أجزاء الشيء الواحد فيكون كل جزء له قطب غير قطب الآخر وتتعدد العلل وتتعدد المعلولات .

قلت : والأصل الثاني يدور على الأول لأنه للثاني نقطة ويدور على نقطة الأول فله استدارتان ذاتية تدور على نقطة الأصل الأول وعرضية تدور على الأول إذا كان مرتباً عليه وإلا فعلى جهة لوازمه من وضع وإضافة وغيرهما وهما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الدائر ولهذا كان أبطأ من الأصل الأول كاستدارة الكوكب على قطب تدويره واستدارته على قطب الخارج المركز ، فإن استدارته في التدوير على نفسه فهي عرضية بالنسبة إلى تحققه وأصلته واستدارته على قطب الخارج المركز ذاتية لأنها وجهه إلى أصل تحققه لأن هذه أصل لاستدارته على تدويره فائضة عنها متفرعة عليها .

أقول : إن الأصل الثاني كالعقل الكلي يدور على الأول أعني به الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله لأن الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله للعقل نقطة أي علة ويدور عليها بالعرض لأن استدارته على الفعل ذاتية لقيام العقل [الفعل] به قيام صدور واستدارته على الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله عرضية لأنها وإن تقوّم بها تقوّم ركنياً وتحققياً إلا أنها عرضية لأنها أثر للفعل وتأكيده فهو أشد منها فتكون نسبة افتقار العقل إلى الفعل أحق وأسبق من افتقاره إلى الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ، فإذا نسبنا ما

إلى الفعل ذاتياً وما إلى الحقيقة عرضياً لأن الحقيقة علة مادية للعقل الكلي والفعل علة فاعلية وعلة للعلة المادية .

قلت : وإنما كانت استدارة الثاني بطيئة أيضاً لحصول الكثرة فيها وكلما كثرت الوسائط كثرت الاستدارات وكان أبطأ وتترتب العرضيات في القوة والضعف فما قرب من الدائرة كان أضعف والذاتية أبداً واحدة .

أقول : وكلما كان أبسط كان أسرع في حركته القابلية الانفعالية وكلما كان أكثر تركيباً أو اجتماعاً وتأليفاً كان أبطأ ، وإنما كانت استدارة الأصل الثاني بطيئة لأجل حصول الكثرة فيها التي تحصل بها الاستدارات الكثيرة وكثرة الاستدارات لكثرة الوسائط لأن المتأخر له على ما تقدم عليه دورات لكل واحد استدارة وكلها عرضيات إضافية إلى أن ينتهي إلى الاستدارة على علة العلل وقطب الأقطاب فتكون استدارته عليها ذاتية ، وكلما قرب منها كانت عرضيتها أقوى مما تحتها وكلما قرب من الدائرة كانت أضعف لما قلنا من أنها في الأعلى استدارة على العلة وفي الأسفل استدارة على المعلول ، وإن كان المعلول علة لما تحته فإن ما فوقه علة له ولما تحته فالاستدارة عليها أقوى فهي عرضيات متفاوتة في الشدة والضعف بنسبة القرب من العلة والبعد عنها ، والذاتية التي ليست عرضية أصلاً واحدة ولو أطلق على الدورات المتوسطة الذاتية باعتبار ما تحتها والعرضية باعتبار ما فوقها لم يكن به بأس إلا أنه على جهة المجاز فافهم .

قلت : وهكذا حكم كل أصلٍ وفروع ذلك الأصل هذا الحكم كل فرع كرة واحدة له دورات دورة على أصله وعلى كل ما سبقه

دورة وعلى القطب الأول كذلك وقس عليه كل شيء بنسبة حال ذاته وعوارضها فكل عالم كرة وكل نوع كرة وكل صنف كرة وكل شخص كرة وكل جزء كرة .

أقول : يعني أن كل أصل من الأصول الكلية الإضافية والجزئية الإضافية نسبتها في الاستدارات على عللها وأصولها كنسبة الكليات والجزئيات فيما مثلنا به وهو معنى قولنا وقس عليه كل شيء بنسبة حال ذاته وعوارضها والفرع يدور على أصله وفرعه يدور عليه ، كما أن الأصل يدور على أصله إذ النسبة واحدة ، فكل عالم كرة واحدة ، وكل نوع منه أي من ذلك العالم كرة واحدة ، وكل صنف من ذلك النوع كرة واحدة ، وكل شخص من أشخاص تلك الأصناف كرة واحدة وكل جزء من أجزاء تلك الأشخاص كرة واحدة وهكذا ، وحكم دورة كل جزء منفرداً ومنضمماً إلى غيره في الدورة حكم ما تقدم من الإسراع والإبطاء والذاتية والعرضية .

قلت : وهكذا أحكامها في الأوضاع والتضاييف والنسب كلها في التساوي والتعارف والتناكر إلا أنها في التناكر تدور على التعاكس هكذا $\subset \supset$ وفي التعارف على جهة التواجد هكذا $\subset \supset$ وفي التساوي على جهة المماثلة هكذا $\subset \supset$ وأما في التغاير في الذات وحدها فهكذا $\supset \supset$ وفي الصفات وحدها هكذا $\supset \supset$ وفيهما معاً هو التناكر كما مر قال عليه السلام : (الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف) .

أقول : وأحكام الأصول والفروع الكليات والجزئيات في

الإسراع والإبطاء في الاستدارات العرضية والذاتية بالنسبة إلى أحكامها في الأوضاع والتضاييف والنسب .

أما الأوضاع فجمع وضع أعني التحيز أو ترتب بعض الأجزاء إلى بعضها أو إلى البعض الخارجي .

وأما التضاييف كالأمور المتساوقة في الوجود أو الظهور كالأبوة والبنوة وكزوجية الأربعة وكإيلاج الليل في النهار والنهار في الليل وكوجود الرطوبة من نكاح الحرارة للبرودة ووجود اليبوسة من نكاح البرودة للحرارة وكحمرة الزنجفر من الكبريت والزيبق وكسواد المداد من الزاج والعفص وما أشبه ذلك ، فإن لكل واحد من الاثنين استدارة على الآخر إما فعلية وانفعالية أو فاعلية ومفعولية أو ظهورية وركنية أو فاعلية باعتبار مفعولية باعتبار أو استدارة تتميم وتكميل أو استدارة توليد وما أشبه ذلك ، وأما النسب فكالتهديد بالحيثيات والاعتبارات فإن لكل منهما استدارة حيثية أو اعتبارية والنسب كلها تنحصر في نسبة التساوي أي التماثل وهو لا يقتضي تساوي الاستدارتين في الإسراع والإبطاء وإن تساويا في العرضية والذاتية وفي نسبة التعارف وهو لا يقتضي التساوي في الإسراع والإبطال ولا في عدد وفي نسبة التناكر .

وهو أيضاً كالتعارف في عدم اقتضاء التساوي في الإسراع والإبطاء وعدد العرضية إلا أن الأكثر في التعارف والتناكر التساوي بين المتعارفين والمتناكرين في جهة التعارف والتناكر وإذا وقع بينهما التعارف أو [و] التناكر في غير جهتيهما فذلك من جهة الماهية الطاغية إلا أنها أعني ذوات الاستدارات من الكليات

والجزئيات الأصول والفروع في صورة التناكر تختلف استدارتها
اختلافاً كلياً فتدور على التعاكس يعني أحدهما يخالف باستدارته
استدارة الآخر وصورة استدارتهما هكذا $\hookrightarrow \hookleftarrow$ فإذا ابتدأ أحدهما في
الاستدارة من الطرف الأعلى مثلاً إلى جهة اليمين ابتداءً الآخر في
الاستدارة من الطرف الأسفل إلى جهة الشمال ، وهذا إذا كان
أحدهما من أصحاب اليمين والآخر من أصحاب الشمال وأما إن
كانا معاً من أصحاب اليمين إذا ابتدأ إحدهما في الاستدارة من
الطرف الأعلى إلى جهة اليمين ابتداءً الآخر من الطرف الأعلى إلى
جهة الشمال ، وإن كانا من أصحاب الشمال معاً إذا ابتدأ أحدهما
من الطرف الأسفل إلى جهة اليمين ابتداءً الآخر من الطرف الأسفل
إلى جهة الشمال ولا يدور أصحاب اليمين من الطرف الأسفل إلا
حال معصيته بما فيه من اللطخ ، ولا يدور أصحاب الشمال من
الطرف الأعلى إلا حال طاعته بما فيه من اللطخ ، وفي صورة
التعارف على عكس ما ذكرنا في التناكر لتوافقهما في ذاتيهما
وصفتيهما بعكس التناكر وصورة استدارتهما هكذا $\hookleftarrow \hookrightarrow$ ، فإذا
ابتدأ أحدهما في الاستدارة من الطرف الأعلى إلى جهة اليمين ابتداءً
الآخر من الطرف الأعلى إلى جهة اليمين ولا يلزم تنافٍ إذا ابتدأ
كل منهما من اليمين حيث إنهما مع التعارف متقابلان فإذا كان في
التقابل يمين كل منهما إلى جهة يسار الآخر يكون ابتداءً استدارة
أحدهما إلى جهة انتهاء استدارة الآخر فيوهم ذلك أنه تناكر مع أنه
من التوافق لجريان الاستدارتين معاً على جهة اليمين فلا تنافي
بينهما وكذلك لو كان المتعارفان من أصحاب الشمال فإنه إذا ابتدأ
أحدهما في الاستدارة من الطرف الأسفل إلى جهة الشمال ابتداءً

الآخر من الطرف الأسفل إلى جهة الشمال ولا تنافي بينهما كما قلنا في أصحاب اليمين وفي صورة التساوي في أصحاب اليمين وأصحاب الشمال على جهة المماثلة وإن اختلفت رتبتهما ، إذ قد يختلفان في الرتبة وفي الإسراع والإبطاء وفي عدد العرضيات وصورة استدارتهما هكذا | ويكونان من أصحاب اليمين ويبتدئان بالأعلى على اليمين ومن أصحاب الشمال ويبتدئان من الأسفل على الشمال ، وقد يختلفان ببعض دواعي اللطخ ، وحينئذ قد يختلفان في الابتداء وفي التوجه وفي الإسراع والإبطاء ، وأما التغير في الذات وحدها وهو التناكر في الذوات والتعارف في الصفات إلا أنه بوجه من التناكر والتعارف ولذا عبرت عنه بالتغير ورسمت صورة استدارتيهما الذاتيتين على غير صفة استدارة التناكر أو التعارف فقلت صورة استدارتيهما هكذا $\supset \supset$ وما في الفوق ذاتي وهو $\cup \cap$ وما في التحت صفتي لكن الذات أعلى منها $\supset \supset$ وصورة استدارة الصفات على التعارف والذات على التغير هكذا $\subset \cup$ وبالعكس هكذا $\subset \cap$ فكانت صورة استدارة الصفات كصورة استدارة التساوي ، وأما في الذوات فليست كالتعارف ليتقابلان [ليتقابلا] بالوجوه ولا كالتناكر فيتقابلان بظهورهما ولا كالتساوي فتقابل وجوههما جهة واحدة بل على حالة مغايرة للثلاثة $\cap \cup$ وهذا النوع قد لا يتنافيان في جهة الذوات وإن كان قليلاً لأجل ملاءمة الصفات وقد يتنافيان في الصفات قليلاً لأجل تنافي الذوات ، وقد يتعارفان وقد يتناكران ، وهذا كله موجب للاختلاف في الإسراع والإبطاء وفي عدد العرضيات ومثل هذا في جميع ما ينسب إليه حكم التغير في الصفات وحدها وصورتها هكذا $\supset \supset$

وإن اختلف التعايران شدةً وضعفاً فإن التغير في الذات أقوى وأشدّ من التغير في الصفات والتغير في الذات والصفات هو التناكر كما أن التساوي في الذات والصفات هو التعارف وقوله عليه السلام :
(الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف) .

يعني أن الأرواح عساكر جمعتها العناية الإلهية بدواعي طبائعها فما تعارف منها بأن كان في عالم الأظلة وفي الورق الأخضر وعالم الذرّ ظلّ المتعارف وورقته مقابلاً بوجهه لظل من تعارف معه وورقته ائتلف في هذه الدنيا ، لأن ورقة كل واحد منهما في غصن واحد متقابلان بوجهيهما وكذلك المتناكران ، وأما المتساويان فقد يكونان في غصن وقد يكونان في غصنين ، وأما المتغايران في الذوات خاصة فكل واحد في غصن وظله قد يكون مع ظل مغايره في غصن وقد يكون في غصنين ، وأما المتغايران في الصفات فهما في غصن واحد غالباً وقد يكونان في غصنين وصفاتهما في غصنين فافهم .

قلت : ومعنى تعارف ينظر أحدهما في وجه صاحبه ومعنى تناكر ظهره إلى ظهر صاحبه والمساواة من التعارف في التبعية والمغايرة أحوال وانظر إلى تمثيل الأشكال .

ولكل رأيتُ منهم مقاماً شرحه في الكتاب مما يطول أقول : معنى تعارف ينظر أحدهما في وجه صاحبه سواء كانا في غصن واحد أم غصنين كما ذكرنا قبل ، ومعنى تناكر ظهره إلى ظهر صاحبه كما مثلنا به قبل في الأشكال وفي البيان ، وأما المساواة فمن التعارف في التبعية يعني أنها نوع من التعارف

الصفات ، وأما المغايرة فهي أحوال متعددة كما أشرنا إلى نوع ذلك وإلا فأفراد المتغايرين كثيرة جداً فالتناكر منها في بعض الأحوال والمساواة قد تكون بمحض الصفات فتكون المغايرة من جهة الذات وقد تكون المساواة بالعكس فتكون المغايرة في غير جهتها إذ لا تجتمع مع المساواة في جهة واحدة ، وإذا تدبرت وضعت هذه الأشكال التي هي تصوير لدورات الكرات ظهرت لك الحالة ، ولكل رأيت منهم مقاماً ، هذا البيت من قصيدة عبد الله بن القاسم السهروردي في وصف أحوال السائرين وأحوال الواصلين وصفات مطلوبهم وهذا الذي ذكرته لك من الاستدارات هو باطن ما ذكره في قصيدته .

قلت : ثم اعلم أن الكرة إن كانت استدارتها عبارة عن استدارة قوس من محيطها فهي تدور على محور وتحدث من الأجزاء الدوائر لا الكرات وليس ذلك الاستدارة الصدورية عن العلة البسيطة التي هي فعل الله سبحانه ومشيته ، بل الاستدارة الصدورية أن يدور كل جزء من الكرة على قطبها فتكون استدارة الكرة على قطبها ليست إلى خصوص جهة لأن ذلك من خواص الأجسام في حركاتها الجسمانية .

أقول : اعلم أن الكرة التي ذكرناها ليست عبارة عما يحدث عن استدارة قوس من محيطها لأن الكرة التي تحدث من استدارة القوس لم تتساو أجزاء سطحها إلى مركز قطبها بل كل جزء يحدث عنه دائرة قطبها نقطة من المحور تسامتها غير قطب الدائرة الأخرى فتختلف لذلك تلك فمنها عظام ومنها صغار ومنها بين ذلك ، وإذا اعتبرنا استدارة تلك الكرة واستدارة كل واحد من أجزائها على فعل

الله سبحانه كانت استدارة انفعال وتتساوى فيها جميع الممكنات مع اختلاف حقائقها وقوابلها ودواعيها وأوقاتها وكمها وكيفها لأنها استدارة صدورية فتكون فيها على السواء من غير أن يكون بعض منها إلى جهة بل كل شيء منها يدور على تلك العلة لا إلى جهة لأنها ليست في جهة ، إذ الجهات كلها صادرة عنها فلا تحويها فتكون تلك العلة البسيطة التي هي فعل الله ومشيته ليست في جهة ، فالمستدير عليها يستدير لا إلى جهة لأن الاستدارة إلى جهة من خواص الأجسام في حركاتها الجسمانية .

فإن قلت : إنك أطلقت القول في جميع الأشياء بأنها تدور على فعل الله تعالى لا إلى جهة ومنها الأجسام فلم قلت إن الاستدارة إلى جهة من خواص الأجسام في حركاتها الجسمانية ؟ قلت : إن الأجسام تدور إلى جهة إذا كانت تدور على ذي جهة وأما إذا كانت تدور على ما ليس في جهة وجب أن تكون استدارتها لا إلى جهة وإلا لكانت تدور على غيره إلا أن الجسم لا يدور على ما ليس في جهة حال جموده ، فإنه من هذه الحيثية يدور على ما في جهة ، وأما دورانه على ما ليس في جهة كالعلة الصدورية فإنما هو من حيث ذوبانه واتحاد أجزائه المتباينة وهذا معنى ما .

قلت : وأما الحركات الوجودية الصدورية فليست جسمانية وإن كانت من الأجسام فهي دورات دهرية وسرمدية وإلا لم تحط جهة العلة بجميع جهات المعلول ، ولهذا قلنا كل جزء كرة فافهم فهمك الله تعالى واعلم أن هذا الطور من الاستدارة لا تدركه النفس ولا العقل وإنما يدركه الفؤاد لأنه جهة الصدور وهي ربط الدهر بالسرمد والسلام .

أقول : إن الحركات الوجودية كما أشرنا إليه ليست جسمانية من حيث هي جسمانية وإن كانت من الأجسام لأنها حركات صدورية والحركات الصدورية من قبل فعل الله سبحانه سرمدية ومن قبل القابل تكون في المقيد دهرية وفي ما فوقه [فوقها] من الممكنات برزخية يعني أن وجهها في السرمد وقرارها في الدهر ولأجل كون حركة الفعل سرمدية أحاطت العلة بجميع جهات المعلول ولو كانت جسمانية لم تحط بها .

وإنما قلنا إن كل جزء كرة لأجل عموم الإحاطة ومن ثم لم تدرك النفس ولا العقل هذا النوع من الحركة وإنما يعرفه الفؤاد لأنه أي الفؤاد جهة الصدور يعني وجهه إلى المظاهر وبه ربط الدهر بالسرمد من جهة أن الفعل وإن تعلق بالمفعول الذي هو المقيد ومحله لا يخرج عن السرمد وإن كان محله ومتعلقه في الدهر بل وفي الزمان إذ لا يقارن المفعول إلا بالتعلق الذي هو من نوع المفعول .

* * *

الفائدة العاشرة
اعلم أن الله سبحانه
خلق الأشياء بفعله وإبداعه

الفائدة العاشرة

قلت : الفائدة العاشرة : اعلم أن الله سبحانه خلق الأشياء بفعله وإبداعه من غير سبق فكر أو روية وكل شيء ، فالله خالقه سواء كان في الوجود الخارجي أم الذهني ، وما في الذهن لم يوجد على احتذاء سبق ذهن فالوجود الذهني في الواقع وجود خارجي وإنما قسم الوجود إلى الذهني والخارجي للفرق بين الوجود الظلي الانتزاعي والأصلي اصطلاحاً ولا مشاحة في الإصطلاح ، وإلا فهو في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق إليه في التفاهم والتعارف ليحصل لهم إدراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم ونظام أمورهم ومعاشهم .

أقول : هذا الكلام فيه تعريض بالرد على من زعم أن الوجود الذهني ليس وجوداً وإنما [وأما] حقيقة ما يدركه الذهن إنما هو الحقائق الثابتة قبل إيجادها ، وليس بموجود وعلى من زعم أن النفس هي التي تحدثه لا أنه صنع الله وعلى من زعم أن الوجود الذهني وجود أصلي ليس بانتزاعي ظلي ، وإنما يوجد الشيء بحقيقته في الذهن لا بظله ومثاله وعلى من زعم أن الوجود الذهني أصل للوجود الخارجي والوجود الخارجي ظل للوجود الذهني .

فقلت : إن الله سبحانه خلق جميع الأشياء ذهنيها وخارجيها بفعله وإبداعه من غير سبق فكر ولا روية ليقال إن ما في الذهن ليس الوجود الخارجي بل هو من ذهني قبله والدليل على أنه

مخلوق لله تعالى قوله عز وجل : ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّكُمْ عَلِيمٌ
 بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٤﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ وإنما قال تعالى :
 ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ لأن ما توسوس به النفوس هو الذي في معرض
 العلم به حيث أخفوه ولم يجهروا به فقال : إنه يعلمه لأنه خلقكم أنتم
 وما في أنفسكم فكيف لا يعلم من خلق ولو أريد به خصوص العلم
 بهم لا مع ما في نفوسهم كما يوهمه ظاهر من خلق لما دل على
 اطلاعه على ما أسروا به الذي أراد بيان الاطلاع عليه ولا يرد علينا
 أنهم أسروا ما هو قبيح ممنوع منه فلا يكون الله خالقاً له .

واعلم إن أهل القول الأول أنكروا الوجود الذهني وزعموا أن ما
 تراه بخيالك ليس موجوداً في الذهن وإنما هو موجود في الخارج ،
 ويعنون الأعيان الثابتة ، وقالوا كما أنك ترى زيدا بعينك وليس في
 عينك وإنما هو خارج عنها فليس للذهن وجود ينسب إليه إلا إذا
 أثبتناه فيه ولم يثبت فيه شيء وغلطوا .

بل نريد بالوجود الذهني ما كان الذهن علة لظهورها ووجودها
 الكوني وهي الأظلة المنتزعة من الأشياء الخارجية ، وذلك لأنه
 تعالى حين خلق الأشياء أقام كل شيء في مكانه المناسب له ،
 فالإشراقات النورية لا تظهر إلا في الأجسام الكثيفة فوضعها فيها
 والصور لا تظهر إلا في الأشياء الصيقلية كالمرآة والماء فوضعها
 فيها والصور المثالية المعنوية أي الخيالية لا تظهر إلا في الأذهان
 فأقامها فيها والأجسام لا قرار لها إلا على الأرض المتماسكة
 فأقامها عليها ، فمرادنا بالوجود الذهني أن الأظلة الخيالية المنتزعة
 تكون في الذهن وأن ذا الظل موجود في الخارج وذو الظل والظل
 هما موجودان لكن ذا الظل موجود في الخارج وظله الخيالي

الانتزاعي في الذهن فتنقسم الموجودات إلى ما يكون في الخارج وإلى ما يكون في الذهن وكلاهما موجودان أحدهما في الخارج وهو الموجود الخارجي والآخر في الذهن وهو الموجود الذهني ، ودليل هذا ما قلنا مراراً أنك لا تقدر أن تتصوّر بذهنك شيئاً رأيتَه قبل ذلك حتى تلتفت بذهنك فتقابل ذلك الشيء بمرآة خيالك في المحل الذي رأيتَه فيه وبالهئية التي رأيتَه عليها وفي الوقت الذي رأيتَه فيه فتجد مثاله وهيئته في غيب ذلك المكان وغيب ذلك الوقت فتنقش في ذهنك تلك الصورة ولا تقدر على التصوّر بدون هذا فافهم .

وأهل القول الثاني يزعمون أن للنفس قوة على إحداث ما شاءت من غير سبق مثال فتتصور شريك الباري تعالى وبحراً من زيبق ولا أصل لهما وليس إلا لأنها تخترع بنفسها وغلطوا فإنها لو كانت كذلك لكانت تحدث ذلك من غير أن تتوجه إلى جهة مظنته [مظنة] وما تتوهمه فيه لكنها لا تقدر حتى تتوجه إلى جهة ذلك فتنزع من موهومها صورته سواء كان شيئاً في الخارج أم لا ، بل في الحقيقة لا بدّ وأن يكون شيئاً في الخارج كما دلت عليه الأدلة مثل قول أبي الحسن الرضا عليه السلام : قال قلت : لِمَ خلق الله عزّ وجلّ الخلق على أنواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً ؟ فقال عليه السلام : (لئلا يقع في الأوهام أنه عاجز ولا تقع صورة في وهم أحد إلا وقد خلقه الله تعالى عليها خلقاً لئلا يقول قائل : هل يقدر الله تعالى أن يخلق صورة كذا وكذا لأنه لا يقول من ذلك شيئاً إلا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير) انتهى ، رواه في أول كتاب العلل في باب علة

الخلق فتكون الصورة الذهنية منتزعة من الوجودية الخارجية ، وإنما اختلفت الصورة للشيء الواحد بالنسبة إلى المتصورين لاختلاف أذهانهم كما يختلف الصور لشيء واحد في المرايا المتعددة المختلفة وهؤلاء طائفتان منهم من يزعم أنه وجود وهمي ليس بانتزاعي وإنما يصدق عليه الوجود لأنه شيء ، ومنهم من يزعم أنه انتزاعي من موهوم وكلا الزعمين باطل ، وأهل القول الثالث يزعمون أن الوجود الذهني أصل للوجود الخارجي والخارجي ظله وتنزله وهم جلّ الصوفية ، ومن هنا يقول أحدهم : ما تتحرك نملة في المشرق أو في المغرب إلا بقدرتي .

ومنهم : من يزعم أنه متحد مع الخارجي لا يفرق بينهما إلا بأن الذهني مجرد عن اللوازم الخارجية كالنار مثلاً فإن الموجود منها في الخارج هو الموجود في الذهن بعينه إلا أنه مجرد عن لوازمه الخارجية كالإحراق فإنه من لوازم الخارج ، وقد قال الشيخ جواد الكاظميني في شرح الزبدة في مبحث العلم : وليعلم أن الحق بعد القول بالوجود الذهني وأن العلم : من مقولة كيف أن الأشياء بأنفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا بأشباحها وأمثالها كما هو مذهب شاذلية لا يعاب بهم انتهى .

وهذا كله غلط لأن قول الصوفية لو صح لكان إذا مات الصوفي بطل نظام العالم كما أنه إذا انصرف المقابل للمرأة بطلت الصورة التي في المرأة وهذا ظاهر الفساد ، وقول الآخرين أيضاً باطل لأنه لو كانتا صورتان نقشتا من قالب واحد وحضرت عندك واحدة منهما فإنك إذا نظرت فيها لا تحضر الأخرى في ذهنك ولا عندك وإن حضر أصل القالب فلو كانت النار التي في الذهن هي النار

الخارجية لا ظلالها لكنت إذا تصورت ما في ذهنك لا يلتفت ذهنك إلى النار الخارجية أصلاً كما أنك إذا تصورت إحدى صورتين كلاهما من قالب واحد لا يلتفت قلبك إلى الأخرى وإن التفت إلى قالبهما والواقع خلاف ذلك .

بل لا يمكنك أن تتصور ما في ذهنك إلا إذا التفت إلى الخارجي وليس إلا لأن ما في ذهنك منتزع من الخارجي وليس في ذهنك شيء ، وإذا التفت ذهنك بمرآته إلى الخارجي انطبعت فيه صورته المنفصلة المنتزعة وهو الحق أعني كون الوجود الذهني ثابتاً وأنه ظلي منتزع من الخارجي نعم هنا تفصيل ، [وهو] أن ذا الذهن إن كان علة الوجود بأن كان هو أمر الله الذي به قام كل شيء ، وأن وجودات الأشياء كلها أعني موادها من أشعة وجوده كان ما في ذهنه من صور الأشياء عللاً وأسباباً للأشياء الخارجية بحيث لو عدت تلك الصورة التي هي وجوه تلك الأشياء اضمحلت الأشياء ، وهذا مثل النبي صلى الله عليه وآله وعلى أهل بيته الطيبين : كما دلت عليه أخبارهم ونطقت به كلماتهم وآثارهم من أنه لو لم يكن الحجة في الأرض لساخت ، وأما من سواهم فكل ما فيهم من الصور أي في أذهانهم فإنها أظلة منتزعة من الأشياء الخارجية والكلام مبني [مبتنى] على أحوال العوام [العوالم] وأما أحوالهم عليهم السلام فعلى طور غير ما نحن بصدده وإنما جرى التنبيه عليه استطراداً ، [فأهل] القول الأول ينفون الصورة عن الذهن ويقولون الذي تراه بذهنك ليس في ذهنك وإنما هو في الخارج ثابت لا موجود ولا معدوم ، [وأهل] القول الثاني يثبتون صوراً ليست ذوات ولا أظلة منتزعة بل هي أظلة قائمة بالذهن ولا

خارج لها [وأهل] القول الثالث يجعلون ما في الذهن أصلاً لما في الخارج أو أن الشيء له مكانان مكان ذهني ومكان خارجي ، [والحق] أن ما في الذهن قسم من الوجود الظلي خلقه الله في الذهن لافتقار الخلق إليه في التفاهم والتعارف يتوصلون به إلى مطالبهم ليحصل لهم إدراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة إذ لولاه لم يدركوا إلا ما تراه عيونهم وتناله أسماعهم وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم بما فيه نجاتهم ونظام معاشهم وهذا إن شاء الله ظاهر .

قلت : وإنما قلنا إنه مخلوق لله تعالى لما دل عليه الدليل القاطع بأن الله خالق كل شيء قال تعالى : ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ .

فإن قلت : معنى ذلك أن الله تعالى جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فهي تخترع تلك الصور بما يمكن لها فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة خارجياً .

قلت : إن ما جعله فيها وفي غيرها مما تجري فيه على اختيارها ليس حيث أعطاهم رفع يده عنه بل هو في يده بعد الإعطاء كما هو قبل الإعطاء بل هو حال واحدة بلا تعدد إلا في العبارة كناية عن ظهور العطية في نفسها .

أقول : إنما قلنا إنما في الذهن مخلوق لله عز وجل لأن الدليل قد دل على جهة القطع والضرورة بأن الله سبحانه خالق كل شيء قال الله تعالى : ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ وقال تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾

وقال تعالى : ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ (١٣)
 أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿ وهذا معلوم لأنه إذا كان شيئاً
 يصدق عليه اسم الشيء بكل اعتبار فقد دخل في عموم الآيتين
 الأوليتين وأمثالهما ، وإن لم يكن شيئاً أصلاً لم تكن النفس
 مخترعة له ، وأما الآية الثالثة فهي صريحة في خصوص الدعوى
 لأن الإسرار بالقول هو التصور بدليل قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ عَلِيمٌ
 بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ أي عليم بما أسررتم وتصورتهم وعزمتهم عليه
 وهممتم به ولا ينافيه قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ بتوهم أنه
 إنما خلق المتصورين لا التصور بقريئة من خلق لأنه تعالى في بيان
 علمه بسرائرهم وتصوراتهم وما توهموا وأضمرها ، وقد علل تعالى
 ذلك بأنه خلقه فكيف لا يعلمه هذا على معنى أن من خلق مفعول
 يعلم يعني ألا يعلم مخلوقه .

وأما على معنى أن من خلق فاعل يعلم كما هو المشهور في
 التفسير فهو أدل وأظهر ولا يرد علينا لزوم الإيجاب من خلقه لذلك
 لأنه تعالى خلق أعمالهم القبيحة بأفعالهم أي حكم عليهم بما فعلوا
 كما تجعل زيدا عاصياً إذا لم يطعك فقد حكمت عليه بفعله وكذا
 [ولذا] قال تعالى : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ لأنه تعالى لما
 كفروا طبع على قلوبهم بكفرهم ولا يلزم من ذلك الإيجاب .

وأما قولهم : إن الله جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت
 من الصور إلخ ، فبعد ما ذكرنا من أنها لو كانت مخترعة لها لما
 كانت تلتفت بمرآتها إلى جهة إمكانه لتنتبع صورته فيها ، إنا نقول
 حين جعل لها قدرة تخترع بها هل رفع يده عما جعل لها أم هو في
 يده ؟ إذ لو رفع يده لم يكن شيئاً فلا تفعل إلا بالله فالله في الحقيقة

هو الفاعل على حدّ قوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ وقوله : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴾ (٦٤) ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الَّذِينَ نَزَّرَعُونَ ﴾ فافهم إن كنت تفهم ، وقولي كناية عن ظهور العطية يعني أنه إنما قلنا أعطى خلقه قدرة وعلماً أو غير ذلك ليس لأن العطية انفصلت من يده تعالى ليكون العبد مستقلاً بها وبما يترتب عليها بل إنما قيل أعطى كناية عن ظهور العطية من كتم الوجود الإمكانى إلى علانية الوجود الكونى وإلا فهي في قبضته إذ لو خلاها من يده لم يكن شيئاً .

قلت : وتلك القوة المشار إليها فعلها وانفعالها وإضافتها وتعلقها بمخترعها إنما كان شيئاً في نفسه بكونه في يده ، فإذا قابلت المرأة الشيء أوجد الله بهما فيها الصورة وإنما لها اختيار المقابلة وانتزاع الصورة اللذان هما شيء بكونهما في يده فافهم ، وإلى هذا الإشارة بقوله عليه السلام (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم) فافهم قوله عليه السلام : مخلوق مثلكم مردود إليكم .

أقول : قولنا وتلك القوة تقدم بيانه وهو أن جميع ما أعطى خلقه لم يخليه من يده لأنه ليس شيئاً إلا بكونه في يده فلو خلاه لم يكن شيئاً أصلاً ، فهو فلو خلاه من يده الأكوانية لم يكن مكوناً ولكنه ممكن ، ولو خلاه من يده الإمكانية لم يكن ممكناً وهذا الوجه الثانى خفي على العقول ولكنه كما أقول : فإذا قابلت المرأة الشيء هذا تفريع على ما قبله تفريعاً بيانياً لا تأسيسياً يعني إذا قابلت الشاخص أوجد الله من صورة الشاخص المنفصلة لأنها هي مادة الصورة التي هي في المرأة فيوجد الله منها بالمرأة لأنها هي القابلة

للصورة فهي صورة الصورة وحدودها هي صقالة المرآة وبياضها وسوادها واستقامتها واعوجاجها فيها أي في المرآة لأن الشيء يوجد في صورته وكل شيء يتوقف عليه الإيجاد فمن جعل الله ليس للمرآة فيه شيء ، وإنما لها اختيار المقابلة بالله وانتزاع الصورة بالله اللذان هما شيء بكونهما في يده وهذا معنى قولي بالله وإلى هذا المعنى أشار عليه السلام بقوله : (كل ما ميزتموه بأوهامكم) أي تصورتموه أو تعقلتموه (في أدق معانيه) يعني [في أدق معانيه] بالنسبة إلى عقولكم أو إلى المميز نفسه يعني في أول مراتب تعينه (فهو مخلوق) يعني خلقه [خلق] الله سبحانه مثلكم أي كما أنتم مخلوقون أو (مثلكم) أي صفة لكم ومثل لكم بفتح الميم والثاء المثلثة أي صفتكم وشبحكم وآيتكم وبكسر الميم وسكون الثاء أي نظيركم إما في الإيجاد أو فيما يترتب على الإيجاد من أحكام التكاليف في الدنيا والمعاد (مردود إليكم) أي غير مقبول منكم أن تجعلوا العبد رباً أو مردود إليكم يعني أنه من أشعة وجوداتكم أو ذاتكم [ذواتكم] وهذا معنى قولي فافهم قوله عليه السلام : (مخلوق مثلكم مردود إليكم) .

قلت : فإن قلت يلزمكم أن الله تعالى خلق المعاصي والكفر وسائر القبائح .

قلت : نعم كذلك الله ربنا قال تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ ولكن ليس على ما تفهم وذلك لأنه سبحانه لا يخلق شيئاً إلا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وأفعاله وإلا لم يكن ذلك المخلوق كذلك بل يكون قد خلق على غير ما هو عليه فحينئذ لا يكون هو إياه وإنما يكون هو غيره .

أقول : لا يلزمنا من قولنا إن جميع ما وهب عباده من النعم من القوة والاستطاعة والفعل والانفعال وغيرها كلها في يده سبحانه أن يكون الله تعالى عزَّ وجلَّ فاعل المعاصي والكفر والشور على ما هو معروف لأن الاعتقاد الحق أن العبد هو فاعل المعاصي والكفر والشور باختياره والله سبحانه بريء منها كما قال تعالى : ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ لَا تُقُولُوا بِالْفَحْشَاءِ ۗ إِنَّكُمْ قَدْ قُلْتُمْ كَذِبًا كَثِيرًا ۗ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ وقال تعالى : ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ وغير ذلك من الآيات .

وأما قولنا : إن الله خالق كل شيء من جملة المعاصي والكفر فنريد به معنى آخر غير هذا لا يلزم منه هذا المعنى الباطل وأخبار الأئمة عليهم السلام : متواترة بذلك ناطقة به مع تنزيههم جناب الحق عن الظلم وفعل القبائح وبيان المعنى الذي نشير إليه يحتاج إلى تقديم كلمات نشير فيها إلى بيان ما وردت به الأخبار بحيث لا يلزم التفويض ولا الإجمار .

فنقول : اعلم أن الله سبحانه لا يخلق شيئاً من خلقه من ذات أو صفة إلا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وأفعاله ، إذ لو خلق المخلوق على غير ما هو عليه كذلك لم يكن هو إياه بل كان غيره لأنه إنما خلق غيره وتفصيل ذلك أنه تعالى إن خلق على مقتضى استطاعة فعله تساوت المفعولات لأن نسبتها إلى فعله على السواء .

بل لم تعدد في أنفسها بل تكون واحداً لأن فعله واحد وإن خلق

على مقتضى قابلية المفعول فإن كان على نحو القسر والإجبار كانت كما لو خلقها بمقتضى استطاعة فعله تعالى وإن كان على جهة الاختيار صح الصنع وارتفع الإجبار ، وذلك بعد أن كانوا شيئاً واحداً وجوداً هيولانياً حصصهم ، فلما جعلهم حصصاً متميزة المواد في الجملة جعل في كل حصة من تلك المادة النوعية الاختيار والتميز ومعرفة الخير والشر والجيد والرديء ، وحيث كانت السعادة والشقاوة والطاعة والمعصية إنما هي في الصور عرض عليهم صور طاعاته في عليين وصور معاصيه في سجين وأخبرهم أن من أجاب دعوتي صورته بصورة إجابته وأبسته لباس طاعتي ، ومن لم يجب دعوتي صورته بصورة إنكاره وأبسته لباس معصيتي فرضوا وقبلوا ثم دعاهم إلى توحيدهِ ونبوة نبيه صلى الله عليه وآله وولاية وليه عليه السلام : فقال : أأست بربكم ؟ فقالوا : بلى فالمؤمن أجاب بلسانه وقلبه مصداقاً مسلماً طائعاً ، والكافر قال بلى وأضمر أنه إن اقتصر على هذا فلا تضرنا الإجابة لأنه خالقنا ودعانا إلى طاعته وإن تجاوز بنا إلى طاعة غيره لم نجب لأننا أولى من غيرنا ثم قال لهم : ومحمد صلى الله عليه وآله نبيكم ؟

فأجاب : المؤمن بقلبه ولسانه كما مر وازداد إيماناً بتسليمه وسكت الكافر وقال في نفسه : تجاوز بنا إلى غيره لكن هذا الغير لم يجعل له ولاية علينا وإنما هو داع إلى خالقنا فإن اقتصر عليه أجبنا وإلا أنكرنا ثم قال لهم : وعلي وليكم فأجاب المؤمن وازداد إيماناً على إيمان وأنكر الكافر وقال : لا نقبل أن يكون علينا ولياً بشر مثلنا ولذا قال صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام في حق جميع الأمم : (ما اختلفوا في الله ولا فيي وإنما اختلفوا فيك يا

عليّ) وكان فيما أنزل على نبيه : (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) فإذا عرفت أن الله تعالى لم يخلق الخلق إلا على ما هم عليه بحسب قوابلهم باختيارهم ولم يكونوا في دواعيهم ولا ما يميلون إليه مجبورين عرفت مقدمة معرفة أن الله خلق كل شيء حتى المعاصي ولم يكن فاعلاً لها وبقي تمام المقدمة .

وهو ما قلت : وإذا خلقه على ما هو عليه فإنما خلقه على مقتضى سبب إيجاده وقبوله للوجود وذلك بالأسباب الخارجة عن حقيقة ما أفاضه الله بذات فعله وإن كانت بعوارضه وتلك الأسباب مقتضيات لتغيير الحقائق بحكم الوضع وتلك المقتضيات من أفعال الخلق وأوضاعهم فلو خلق على غير المقتضى لكان قد منع ما أعطى وأبطل ما قدر .

أقول : هذا من تمام ما ذكرنا من المقدمة وهو أن معنى قولنا إنه خلقه على ما هو عليه أنه خلقه على مقتضى سبب إيجاده وقبوله للوجود هو انفعاله بحسب كمّه وكيفه ووقته ومكانه وجهته ورتبته وأوضاعه وكلها منسوبة إليه لأنها أجزاء ماهيته وليست من فعل الله سبحانه أولاً وبالذات بالنسبة إلى تشخصه بها ، وإن كان بفعل الله ثانياً وبالعرض ، ومعنى كونها بالعرض بالنسبة إلى تشخصه بها أن منها ما هو مخلوق في [من] نفسه بالذات من حيث نوعيته بل كلها كذلك لكنها باعتبار اختصاص بعض الأفراد ببعض حصص منها لم يكن التخصيص إلا باقتضاء المفعول فكان التخصيص بالعرض لأنه للاقتضاء لا لنفسه وهذا معنى قولنا وذلك بالأسباب الخارجة عن حقيقة ما أفاضه الله بذات فعله وإن كانت بعوارضه لأن الذي أفاضه الله بذات فعله هو الوجود خاصة أعني المادة الكلية المسماة

بالهيولى الأولى والمواد الجزئية رؤوس منها كالورق من الشجرة وحصص منها كالذر من جوهر الهباء هذا هو المقبول وأما أسباب قابليته للإيجاد فأشياء يقتضيها المقبول .

من نفسه عند توجه الإيجاد عليه فلما توقف قبوله عليها خلقت له فهي مخلوقة بالعرض وبها تغيرت الحقائق واختلفت فهي باقتضاء المقبول لها وتغاير حقائقها واختلافها بسبب تغايرها قد جرى عليها إيجاد بحكم الوضع لكون تلك منها أسباباً ومنها موانعاً أو شروطاً ، وتلك المقتضيات كلها من أفعال الخلق وأوضاعهم كما ذكرنا فإن خلق الأشياء على غير ما تقتضيه كان قد منع ما أعطى وأبطل ما قدر فإنه أعطى الحديد أنه يقطع والنار تحرق والبذر إذا وضع في الأرض ينبت والنطفة إذا ألقيت في الرحم يتخلق منها الجنين وهكذا .

فإذا أراد الظالم يقتل المؤمن بالسيف أو يحرقه بالنار أو يغصب حنطته ويزرعها في أرض مغصوبة ويسقيها بماء مغصوب ، والزاني وضع نطفته في رحم الزانية ، فإن منع الحديد أن يقطع والنار أن تحرق والحنطة أن تنبت والنطفة أن تتخلق كان قد منع ما أعطاه ، ويلزم من ذلك أن الحديد لا يقطع في الجهاد والنار لا ينتفع بها العباد والحنطة لا تنبت عند مالكتها مع كمال الاستعداد والنطفة الحلال لا تتكون منها الأولاد ويفسد النظام وتبطل فائدة الإيجاد ، وإن خلق الأشياء على ما تقتضيه طبائعها التي خلقها عليها لمصلحة العباد قطع الحديد رأس المؤمن والنار أحرقتة والحنطة تنبت عند الظالم ونطفة الزاني يتكون منها ولد الزنى وليس الله معيناً لمن عصاه فلم يقتل المؤمن وإنما قتله الظالم بالسيف وأحرقه بالنار ولم

يعن الغاصب لحنطة المؤمن ولم يأمر الزاني بالزنى ، فمعنى قولنا إن الله خلق الكفر أنه تعالى إذا كفر عبده طبع الله على قلبه بكفره كما قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ ومعنى أن الله خلق المعاصي أنه خلق مقتضاها ولوازمها كما مثلنا لك به والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة لا تكاد تحصى كلها من هذا المعنى وهو معنى ما :

قلت : مثلاً خلق الحديد يقطع ولا يقطع إلا بالله فإذا ذبح زيد عمراً ظلماً بالسيف فإن لم يوجد الله الذبح لمقتضى فعل زيد والحديد لكان قد منع الحديد ما خلقه عليه فلم يكن الحديد حديداً ومنع زيداً مقتضى فعله فلم يمكن زيداً من فعل المعصية فلم يقدر على الطاعة لأنها لا تتحقق إلا بالتمكين من المعصية وإذا لم يكن ذلك لم يحسن تكليفه فلم يكن مكلفاً وإذا كان كذلك لم يحسن إيجاده ويبطل الإيجاد من أصله والوجود الذهني حدث عن الله بهذا النحو .

أقول : مرادي من قولي : إن الحديد لا يقطع إلا بالله ليس كما فهمه الأشاعرة بأن القاطع هو الله لأن الأسباب في الحقيقة ليست أسباباً وهو غلط لأنه يلزم الجبر بل الأسباب أسباب في الواقع والحديد بنفسه هو القاطع بلا مشاركة مع الله عز وجل في القطع ، وإنما مرادي أنه تعالى أعطى الحديد القطع وجعله يقطع بنفسه ولكن الحديد والحركة من الفاعل والقطع قائمة بأمر الله قياماً ركنياً وبفعل الله قياماً صدورياً وهي شيء يحفظه الله فما دام الله حافظاً لوجودها بأمره وفعله فهي شيء يفعل بما أودع من القدرة المحفوظة بقبضة الله إذ لو خلاها من يده لم تكن شيئاً أصلاً فإن لم يوجد الله

بالحديد الذبح الذي هو أثر فعل زيد بمقتضى فعله لم يكن زيد متمكناً من فعل المعصية ، وإذا لم يكن متمكناً من فعل المعصية لم يكن متمكناً من فعل الطاعة ، لأن الطاعة كما يأتي لا يتحقق حتى يكون متمكناً من فعل المعصية قادراً عليها باختياره فيتركها ويفعل الطاعة باختياره ، فحينئذٍ تتحقق الطاعة فإذا لم يتمكن من المعصية لم يتمكن من فعل الطاعة فإذا لم يتمكن من فعل الطاعة لم يحسن تكليفه لانتفاء فائدة التكليف وإذا لم يحسن تكليفه لم يحسن إيجاده لانتفاء فائدة الإيجاد وإيجاد الوجود الذهني من هذا القبيل بالنسبة إلى ما ينتقش فيه من خير أو شرّ فإنها كلها بفعل الله على نحو ما أشرنا إليه لأن الله فاعل لأفعال العباد تعالى عن ذلك علواً كبيراً فافهم راشداً .

قلت : ثم اعلم أن في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ ﴾ حيث أتى للشيء من جهة أفراده بجمع خزائن سرّاً نبه بذلك عليه وهو أن كل شيء له خزائن فأعلى خزائنه الرحمة ثم الرياح ثم السحاب المزجي ثم السحاب المتراكم ثم بحر الممكن وهبأوه ثم سحابه المزجي ثم المتراكم .

أقول : يعني أن سرّ قوله تعالى في جعل خزائن متعددة لشيء واحد هو أن الشيء الواحد له مراتب متعددة من مراتب الوجود وتنزلاته بأن يكون مذكوراً في كل مرتبة بما له فيها من التحقق والشيئية من مراتب المشيئة كما أشار إليه سلمان الفارسي رحمه الله على ما نقله عنه الرضا عليه السلام (أنه دعا أبا ذر لضيافته فأتى له برغيفي شعير يابسين فأخذ أبو ذر يقلبهما فقال له سلمان : أراك تقلبهما يا أبا ذر أتدري من أين أتياك والله لقد عمل فيهما الماء الذي

حمل العرش حتى ألقاهما على العرش وعمل فيهما العرش حتى ألقاهما على الملائكة وعملت فيهما الملائكة حتى ألقتهما على الرياح وعملت فيهما الرياح حتى ألقتهما على السحاب وعمل فيهما السحاب حتى ألقاهما على الأرض وعملت فيهما الأرض والماء والنار) أو كما قال (ثم قال : أتى لك وشكر هذا يا أبا ذر) نقلت بعض معناه وكل واحدة من هذه الخزائن لذلك الشيء يذكر فيها وجهه منها الذي خلق منه فيخلق من الوجه الأعلى ما تحته ويخلق من هذا التحت ما تحته وهكذا حتى يظهر الشيء في مكان حدوده ووقت وجوده والوجود قار على كل وجه في مكانه من تلك الخزانة لا يخرج منها نازلاً ولا صاعداً ﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾ .

وإنما يتنزل ما تحته منه كما تنزل النار من النار الكامنة في حك الزناد بالحجر .

فأول : خزانة ذكر فيها مراتب التكوين الأربع الاعتبارية .

الأولى : ذكره في تكوين الرحمة والنقطة والسر المجلل بالسر .

والثانية : ذكره في تكوين الألف الأولى والرياح والنفس الرحماني الأولى بفتح الفاء .

والثالثة : ذكره في تكوين السحاب المزجي والحروف الأوليات العاليات .

والرابعة : ذكره في تكوين السحاب المتراكم والكلمة التامة التي خلق تعالى بها كل شيء من الأشياء أعني المشيئة .

والخامسة : بدؤ كونه في بحر الممكن وهبائه .

والسادسة : سحابة المزجى بعد إثارتة من أعلى شجر ذلك البحر بريح الاسم البديع الرحمن .

والسابعة : سحابة المتراكم من ذلك السحاب المزجى المشار المذكور .

قلت : ثم الأكوان الستة التي أشار إليها الصادق عليه السلام : الكون النوراني وهو الماء الذي به حياة كل شيء ، ثم الكون الجوهري وهو الحجاب الأبيض وهو الركن الأيمن الأعلى عن يمين العرش ، ثم الكون الهوائي وهو الحجاب الأصفر وهو الركن الأيمن الأسفل عن يمين العرش ، ثم الكون المائي وهو الحجاب الأخضر وهو حجاب الزمرد وهو الركن الأيسر الأعلى عن يسار العرش ، ثم الكون الناري وهو الحجاب الأحمر وقصبة الياقوت وهو الركن الأيسر الأسفل عن يسار العرش ثم كون الأظلة وهو الهباء الآخر وكون الذر الثاني .

أقول : الأكوان الستة التي ذكرها الصادق عليه السلام : من الخزائن للشيء فهي مع السبع الأول ثلاث عشرة خزانة .

والأول : من الستة الأكوان المذكورة الكون النوراني وهو حجاب السر وهو أعلى الحجب وهو معانيه أي معاني أفعاله تعالى وهي حقائقهم عليهم السلام : وهو الماء الذي حمل العرش في قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ أعني أول فائض عن فعل الله وهو الوجود الراجح وهو الحقيقة المحمدية وهو الزيت في قوله تعالى : ﴿ يَكَادُ زَيْتًا يَظِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ ﴾ تمسسه نار كناية عن راجحية وجوده انتهى .

والثاني : الكون الجوهري وهو عقل الكل المسمى بروح القدس

وبالقلم والحجاب الأبيض وهو الركن الأيمن أي النوراني الأعلى يعني الباطن لأن كل ما بطن فهو أعلى رتبة مما ظهر وهو أول خلق من الروحانيين وأول غصن نبت من شجرة الخلد خلقه الله عن يمين العرش يعني عن يمين السلطنة والمملكة الدائمة الكاملة .

والثالث : الكون الهوائي أعني الروح الكلية والحجاب الأصفر حجاب الذهب وأصل البراق أنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وهو ركن العرش الأيمن النوراني الأسفل لأنه ظاهر بالنسبة إلى نور العقل .

والرابع : الكون المائي وهو الحجاب الأخضر حجاب الزمرد أو الزبرجد على اختلاف الروايتين وهو ركن العرش الأيسر يعني الظلماني الجسماني أي المنسوب من جهة ارتباط فعله بالأجسام إليها والأعلى أي الباطن والنفس الكلية واللوح المحفوظ .

والخامس : الكون الناري وهو الحجاب الأحمر يعني الطبيعة الكلية وقصبة الياقوت كما في بعض الروايات وهو الركن الأيسر أي الظلماني الجسماني كما تقدم الأسفل يعني أنه ظاهر بالنسبة إلى الأخضر وهو عن يسار العرش أي ظاهره .

السادس : كون الأظلة سمي بذلك لأنه كالظل يرى ولا يدرك باللمس وهو جوهر الهباء الآخر يعني آخر المجردات الدهريات وهو المراد البسيطة المحصصة بالمهملات بالحصص الشخصية وكون الذر الثاني يعني أن الكون السادس هو عالم الأظلة والذر وهو هنا أي الذر الهباء المنبث في الهواء شبهت تلك الحصص بالهباء المنبث في الهواء لصغرها بالنسبة إلى سعة ذلك الفضاء وإلا

فهم على قدر حجمهم الظاهري كما إذا كان شخص تحت الجبل فإنك تراه لبعده المكان وصغره بالنسبة إلى الجبل كالذرة وأصغر من غير أن يصغر حجمه في نفسه ، وسمي بالأظلة لما قلنا من أنه كالظل يرى ولا يمس فكون الأظلة وكون الذرة واحد لأنه عليه السلام : قال (والكون السادس أظلة وذرة) وإنما قلنا الذرة الثاني لأن الذرة متعدد باعتبار تعدد رتبته أو اعتبار المعبرين الأول وهو المعاني في العقول ، والذرة الثاني هو الصور الجوهرية في النفوس والثالث هو ما في هذه الدنيا ، والرابع ما في الآخرة وبين الأول والثاني برزخ هو الأرواح والرقائق وهو عالم الورق الخضر وورق الآس وبين النفوس والأجسام عالم المثال والأظلة الحقيقية والأشباح وهي أبدان نورانية لا أرواح لها أي لا مواد فيها وبين الدنيا والآخرة عالم البرزخ في القبور بعد الموت وقيل الذرة الأول عالم النفوس والثاني ما في هذه الدنيا وقيل الأول ما في الدنيا والثاني ما في الآخرة وقيل الذرة غير متعدد وهو مجاز على المكلفين في هذه الدار والأصح التحقيق بالتحقيق الأولى بالتصديق هو الأول .

قلت : ثم العرش محدد الجهات ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم من فلك الشمس في زحل وفي القمر ثم من الشمس في المشتري وفي عطارد ، ثم من الشمس في المريخ وفي الزهرة ثم ينزل إلى الأذهان صورته بتسخير شمعون وسيمون زيتون لجنودهم وأعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد وما حمل من متمماته وحامله ومديره وتدويره وكوكبه وأشعته .

أقول : اعلم أن العرش له إطلاقات في أخبار الأئمة عليهم

السلام : فتارة يطلق على الوجود الراجح كالمشيئة وكأول فائض عنها وتارة يطلق على الملائكة الأربعة العالين التي هي الأنوار الأربعة الأحمر والأصفر والأخضر والأبيض التي هي أركان العرش لأن العرش ينقسم إليها وتارة على الدين كما في قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ يعني أنه تعالى حمل دينه العلم فالعلم حامل له وتارة على الملك كما قال تعالى : ﴿ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ يعني رب الملك العظيم ، وتارة على العلم الباطن الذي فيه علل الأشياء وعلم الكيفوفة ومنه مظهر البداء والكرسي على العلم الظاهر أعني صور المعلومات ومثلها بضم الميم والثاء المثلية وأظلتها الكونية والعرضية ، وتارة على العلم المؤدي أوامره ونواهيه إلى المكلفين كما ورد في تفسير قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) أنهم (أربعة من الأولين : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام : وأربعة من الآخرين : محمد صلى الله عليه وآله وعليّ والحسن والحسين عليهم السلام) ، وتارة يطلق على ما سوى الله وتارة يطلق على محدد الجهات وقد أشارت الروايات إلى هذه الإطلاقات ، ونحن إنما نذكر محدد الجهات لأن أكثر غيره أو كله أو غيره داخل فيما ذكرنا من الخزائن قبل المحدد وهو الخزانة الرابعة عشرة وهو خزانة القلوب والكرسي وفلك البروج وفلك المنازل وفلك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر فهذه عشر خزائن فالكرسي للعلوم الكلية وفلك البروج للنوعية والمنازل للصنافية وزحل للعقول والمشتري للنفوس والمريخ للأوهام والشمس للوجود الثاني والزهرة للخيالية وعطارد للفكرية والقمر للحياة .

وأما قولنا من الشمس في زحل والقمر إلخ ، فنشير إلى سر وهو أن الشمس كما هو مقرر في الطبيعي المكتوم هي أول ما خلق الله من الأفلاك السبعة فدارت الأفلاك عليها يستمدون منها فوقها وتحتها لأنها إنما كانت منشأ الوجود الثاني لأنها مهبط الأنوار العلوية فهي تستمد من نفس النور الأبيض وتمد زحل ومن صفته ، وتمد القمر وتستمد من نفس النور الأخضر وتمد المشتري ومن صفته وتمد عطارد وتستمد من نفس النور الأحمر ، وتمد المريخ ومن صفته وتمد الزهرة ثم تنزل صورته إلى الأذهان بتسخير الملائكة الثلاثة الموكلين بفلك الفكر وهو فلك عطارد الكاتب وهم شمعون وسيمون وزيتون المسبحون باسم الله المحصي ، ولهؤلاء الملائكة الثلاثة جنود وأعوان من الملائكة لا يحصي عددهم إلا الله حتى قيل ليس واحد من السماوات فيه ملائكة بقدر فلك عطارد وتلك الجنود والأعوان موكلون بفلك عطارد من قبل الملائكة الثلاثة و [أو] بما حمل ذلك الفلك من متمماته الأربعة وكوكبه وحامله ومديره وتدويره ، وأشعة هذه المذكورات أعني نهاياتها وحركاتها ونهاياتها ، هذا إذا كان الشيء النازل صورة لأن الذهن هو محلها المقوم لها ولو كان الشيء جسماً أو جوهراً وضعه الله في محله المقوم له ومن فلك المحدد تخلق القلوب ومن الكرسي النفوس والعلوم الكلية وأنواعها في فلك البروج وأصنافها في فلك المنازل ومن فلك زحل العقول أي التعقلات ، لأن العقول هي القلوب وهي من الفلك المحدد ، وأما زحل فهو بمنزلة ما في رأس الإنسان من عقله فإن العقل هو القلب وهو في الصدر قال تعالى : ﴿ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ وأما ما في الدماغ من العقل فإنه وجهه وبصره وباطنك كظاهرك فإنك في الصدر وترى بالرأس

كذلك باطنك ومن المشتري الذاكرة وهي العلم الذي وصل إليه من الزهرة ويؤديه إلى الكرسي في حال الترقى كما في حال التنزل ومن المريخ الأوهام ومن الشمس التكوين الثاني ومن الزهرة الخيالات ومن عطارد الأفكار ومن القمر الحياة ، فإذا قدر الله تعالى وإذن بشيء من الصور أو [و] الهيئات أن ينزل من الخزائن المشار إليها تلقته الملائكة الثلاثة وسلموه إلى الأعوان بإذن الله تعالى وتنزله الأعوان بإذن الله بواسطة تلك الحركات والكواكب والأسماء التي هي المممة لهم إلى الأذهان ولذا :

قلت : وإنما ينزل إلى الذهن بعد أن ينزل من الخزانة العليا إلى ما دونها وهكذا إلى أن يصل إلى الذهن فقوله تعالى : ﴿ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ يشير إلى أن ذلك النازل من كل مرتبة إنما ينزل بإذن وأجل وكتاب .

أقول : وهذا ظاهر ومعنى إنما ينزل بإذن وأجل وكتاب ، إن كل شيء نزل من تلك الخزائن لا ينزل من العليا إلى ما دونها إلا إذا أذن الله له في النزول في وقت معين بعد أن يكتب تنزله في الألواح أعني نفوس الأشياء وذواتها وصفاتها من الجمادات والنباتات والحيوانات مما فوقه إلى رتبة ما نزل إليه ، وإذا نزل من العليا إنما ينزل منه ما هو مثل له وحقيقته [حقيقة] باقية في الخزانة لا تخلو منها أعني الخزانة التي نزل منها مثل ما ينزل من النار التي في الحجر بالحك فإن حقيقتها في الحجر باقية ويظهر منها نار مثلها من غير أن يتصور نقص في الحقيقة التي في الحجر فافهم .

قلت : وهذه المراتب كلها من الوجود الخارجي وما في الذهن كما في المرآة فإنه وجود خارجي .

أقول : إن ما في هذه المراتب المذكورة أعني الخزائن كلها من الوجود الخارجي وهي أصول لما في الذهن فيكون ما في الذهن إنما ينتقش فيه منها أظلة ما فيها كما في المرآة ، وإنما تنتقش فيها أظلة ما يقابلها مع أنك تحكم بأن ما في المرآة من الوجود الخارجي كذلك ما في الذهن لأنه عز وجل يضع كل شيء خلقه في محله اللائق به الذي يكون مقوماً له فوضع الشخص في مكانه من الأجسام ووضع مثاله في محل اللائق به الذي يكون مقوماً له وهو الذهن والكل من الوجود الخارجي وإنما اصطلحوا إلى تقسيمه إلى هذين القسمين للفرق بين محل ما للغيب وبين محل ما للشهادة .

قلت : ثم ما في هذه المراتب التي هي الخزائن قسمان أصل وظل والمنتقش في مرآة الذهن إن كان من الأصل انتقشت صورته وإن كان من الصورة انتقشت صورة الصورة مع مرآتها ، إلا أن الذهن إنما ينتقش فيه على قدره من جهة الكم والهيئة والكيف فإن كان صافياً مستقيماً حكى ما في المقابل بلا تغيير وإلا اختلف المنتقش فيه في الكم بكم الذهن وفي الهيئة بهيئة الذهن من الطول والعرض والاعوجاج والانحراف وفي الكيف بكيفه من بياض أو سواد وغير ذلك ، وذلك كاختلاف صورة الوجه الواحد في المرايا المتعددة المختلفة كذلك .

أقول : إن الذهن لما ثبت أنه ليس فيه إلا ما انتقش من ظل المقابل لأنه بحكم المرآة وأن الخزائن قسمان خزائن للذوات وخزائن للصفات كان المنتقش منها في الذهن إن كان من الأصل انتقشت فيه صورته المنفصلة بنفسها أعني ظل صورته القائمة به وإن كان المنتقش فيه من الظل انتقشت فيه صورة الصورة مع مرآتها التي

انتقشت فيه إلا أن الذهن تنتقش فيه الصورة على قدره من الكم أي على قدر الذهن من جهة كم الذهن أي سعته وكبره وصغره ومن جهة هيئته من استقامته واعوجاجه وانحرافه وطوله وعرضه ومن جهة كيفه من بياضه وسواده وغيرهما ، وآيته المرآة فإن صورة المقابل تنتقش فيها بنسبة كمها وهيئتها وكيفها وهذا معنى قولنا فإن كان صافياً مستقيماً إلى آخره وهذا ظاهر .

قلت : هذا إذا كان ما في الذهن من ظل الحق فإن كان ما فيه من ظل الباطل انتكس إلى أسفل فقابل الذي في خزائن الشمال وهي ثماني عشرة خزانة منكوسة كل ما فيها دعاوى لا حقائق إلا أنها تشبه ما في الحق كل خزانة تشابه ضدها فينتقش فيه ما قابله مع ما في الذهن من الهيئة والكيف وما له من الكم .

أقول : ما ذكرنا كله إذا كان ما في الذهن من ظل الحق أو ظل ظل الحق أعني ما هو مثبت في كتاب الأبرار أعني عليين وهو الصفحة الأولى النورانية من اللوح ، وأما إن كان ما في الذهن من ظل الباطل انعكس الذهن أي نكس وجهه إلى جهة السفلى مكباً على وجهه (ناكسو رؤوسهم عند ربهم) فإذا انتكس قابل ما في خزانة الشمال وهي الصفحة السفلى الظلمانية من اللوح وهو ما أثبت في كتاب الفجار أعني سجين من مثل الباطل بضم الميم والثاء المثلثة المجتثة كما قال تعالى : ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴾ يعني ما لها من ثبات مستند إلى الحق المتأصل الثابت الأصل بأن يرجع ثبوته إلى ما يكون بفعل الله تعالى بالذات ولو بوسائط متعددة ، وهذه المثل المجتثة ثماني عشرة خزانة مع عدّ مبدأها منها أعني الجهل وما

فوقه وهو ما تحت الثرى وذلك بلحاظ غيبها وشهادتها وتفصيل ذكرها الجهل الأول وفوقه روح الباطل ونفس الباطل المسمى بالثرى والطمطمام أي الظلمة وجهنم بطبقاتها السبع أعني أبوابها تعد كلها خزانة واحدة والريح العقيم والبحر والحوت والثور والصخرة والملك الحامل للأرضين السبع والأرضون السبع بلحاظ نفوسها نفس الجحود ونفس الإلحاد ونفس الطغيان ونفس الشهوة ونفس الطبيعة ونفس العادات ونفس الممات فهذه ثماني عشرة خزانة تقابل مثلها من الحق أولها العقل الكلي وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وجوهر الهباء والمثال ومحدد الجهات والكرسي وفلك البروج وفلك المنازل والسموات السبع بلحاظ نفوسها العقل أي التعقل كما مر والعلم والوهم والوجود الثاني والخيال والفكر والحياة ، وكل واحدة من خزائن الباطل تقابل ما يشابهها من خزائن الحق إلا أنها ترجع إليها من حيث هي لا من حيث رجوعها إلى الحق وإلا لكانت حقاً بل على حدّ قوله تعالى : ﴿ وَجَدْتُمْهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ ﴾ وهذه الثماني عشرة الخزائن الباطلة كلها دعاوى أي باطلة وكذلك لا حقائق لأن الحقائق إنما تكون للحق ولو كان للباطل حقيقة لما كان باطلاً إلا أنها تشابه الحق لأنها تدعي الحق أو يدعى بها الحق دعوى باطلة ولأجل كونها مشابهة للحق سماهما الله في أنفسهما باسم واحد وشبههما بتشبيه واحد فقال تعالى : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ مَثَلٍ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ ﴾ الآية ، فسمي الباطل زبداً وسمي الحق زبداً

مثله وقال تعالى : ﴿ مَثَلًا كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ ﴾
وقال تعالى : ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ
الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴾ الآية ، وانتقاش الباطل في الذهن على نحو
انتقاش الحق فيه إلا أن الحق لما كان أصله ثابتاً كان قاراً في
الذهن كما هو قار في الخارج .

وأما الباطل فهو دائماً متزلزل مضطرب والسر في ذلك أن الحق
هيئة تكوينه وتكوينه هيئة الفطرة التي فطر الناس عليها فكان مستقراً
في المحل المطابق له بخلاف الباطل لأنه مخالف للفطرة لأن الله
عزَّ وجلَّ إنما فطر المكلفين على الحق فإن عمل المكلف بأمر الله
كان موافقاً لما خلق عليه هيئته [كما] قال تعالى : ﴿ بَلْ أَلَيْنَهُمْ
بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴾ وإن لم يعمل بأمر الله كان مخالفاً
للفطرة وإنما عمل بمقتضى ما طبع نفسه عليه مما تقتضيه شهوته
وهوى نفسه اللذان هما خلاف الفطرة ، وذلك بعد أن غير الفطرة
بفطرة تطبعية وبدلها بصورة نفسانية حيوانية أو شيطانية فكان
للعاصي طبيعتان : أصلية هي مقتضى الإجابة في عالم الذرّ ،
وعارضية هي ما تطبع عليها حتى تغيّرت فطرته ولكن الفطرة
الأصلية لم تضحل أصلاً بل هي موجودة وفيها تغيير بمقتضى
الأصلية ينكر المعصية كلما لحظ بها وبمقتضى العارضية يقبل
المعصية لما بينهما من المناسبة كلما لحظ بها فهو لا يزال مضطرباً
كما أخبر عنه تعالى فقال : ﴿ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا
حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ لما فيه من مقتضى الموافقة
ومقتضى المخالفة بخلاف المطيع فإن الله تعالى بطاعته يشرح صدره
للإسلام ولو اضمحلت الفطرة الأصلية من العاصي لما عرف شيئاً

من الحق وإذا لم يعرف لم تقم عليه الحجة ، نعم قد يكون بعض المكلفين الذين تبين لهم الحق فأنكروا كلما تبين لهم حتى اطمأنت نفوسهم بمعصية الله وهؤلاء لم تفن منهم الأصلية وإنما عدم ميلها الارتباطي الذي يتعلق بأفعال الطاعة لعدم إمدادها بشيء من أعمال الخير فعدم ميلها الارتباطي بأفعال الخير وبقي ميلها الأصلي فيه [فيه] يعرف أنه عاص مقصر وذلك من صنع الحكيم لئلا تكون للناس على الله حجة فلا يقولوا ما علمنا أو ما فهمنا فلذا قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمَ مَا يَتَّقُونَ ﴾ .

قلت : وإنما قلنا إنه ظلي انتزاعي في غير ذهن علة الموجودات لأنك لا تدرك ما غاب عن بصرك بخيالك إلا في وقته ومكانه ولا يمكنك أن تدرك شيئاً سمعته أو نظرته إذا غاب عنك أو غبت عنه إلا إذا التفتت نفسك إلى زمانه ومكانه الذي أدركته فيه أولاً فتدركه فيه وإن ذهبت شهادته فإن غيبه لم يذهب كلما طلبته وجدته فيه .

أقول : إنما قلنا إن الشبح الذي في الذهن كله ظلي انتزاعي لأنك لا تدرك ما غاب عن بصرك بخيالك إلا في وقته ومكانه ولو لم يكن ظلاً منتزعاً من الخارج لما احتاج في تصويره إلى الالتفات إلى جهة الخارجي ، لأن الذات لا تحتاج في تصورك لها إلى ما تقوم به غير ذاتها بخلاف الصفة فإنك تحتاج إلى انتزاعها من موصوفها وهذا ظاهر ، نعم إذا كان الذهن ذهن علة الشيء علة مادية وعلة صورية فإنه لا يحتاج إلى أخذه من غيره إذ ليس لذلك الشيء الموجود أصل ولا وجود غير ذهن هذا المتصور فإن ما في ذهنه علة للخارجي والخارجي منزل منه .

ولذا قلت : في غير ذهن علة الموجودات لأنه لو عدم والعباد بالله لساخت الأرض لأن وجوده هو أمر الله الذي به قامت السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما بخلاف زيد وعمرو وأمثالهما من ذوي الأذهان فإن أحدهما إذا فقد لم يفقد شيء بفقده ولم يعدم شيء بعدمه فيكون جميع ما تجده في ذهنك أظلة منتزعة من وجود خارجي ، إما في عالم الشهادة مما رأته أو في عالم الغيب مما سمعت به ولو بدلالة لفظ فإنه موجود في خلق الله قبل أن تقع صورته في ذهنك كما دل عليه كلام الرضا عليه السلام : المتقدم ، وقد ذكرنا قبل أنك إذا رأيت زيدا يصلي يوم الثلاثاء الثالث عشر من شهر رجب سنة الثالثة والثلاثين بعد المائتين والألف وهو اليوم الذي كتب فيه هذا الكلام في المسجد بقي مثاله وشبحة أعني ظله قائماً في ذلك المكان وذلك الوقت إلى يوم القيامة فكلما طلبت رؤيته التفت بمرآة خيالك إلى غيب ذلك المكان وذلك الوقت ، فإذا قابلته بمرآة خيالك انطبع فيها ذلك المثال في ذلك الوقت الذي رأته يصلي فيه وفي ذلك المكان وهو بعينه عين الوقت الأول الذي رأته فيه إلا أن الأول شهادته وهذا غيبه فأما شهادة ذلك فقد مضت وبقي غيبه ثابتاً إلى يوم القيامة كلما التفت بخيالك إليه رأته ولو رأته على معصية فكذلك إلا أن المكانين مختلفان في الغيب وإن اتفقا في الشهادة كما لو رأته يصلي في الدكان ورأته يسرق فيه أو يزني فإن المثال المصلي في العليين والمثال السارق والزاني في السجين والمكان الظاهر واحد والباطنان مختلفان ، وكذلك زيد فإنه في الظاهر واحد وإذا صلى فهو زيد المؤمن ، وإذا زنى فهو زيد الفاسق .

واعلم أن زيداً ما دام على معصية فأنت ترى ذلك المثل الزاني لازماً له وهو متصف به لابس له كالثوب وذلك المثل متقوم به وبأصله المنقوش في كتاب الفجار سجين ، فإذا تاب وعلمت ذلك منه إذا أتاك وجدت ذلك المثل منفصلاً عنه غير مرتبط به ولا متقوم به وإنما هو متقوم بأصله من سجين خاصة ، فإذا مات زيد على التوبة والإيمان والعمل الصالح أمر الله كلمته فمحت ذلك المثل من غيب ذلك المكان وذلك الزمان وأنسى الملائكة ذكره وستر بفضلته على عبده المنيب إليه سرّه وهو خير الغافرين وخير الساترين وهو ما :

قلت : كما لو ذكر لك زيد أنك كلمت عمراً أمس بكذا فإنك لم تذكره حتى تلتفت نفسك بخيالك إلى ذلك الوقت وذلك المكان فترى فيه عمراً بغيبه وكلامك بغيبه موجودين في الكتاب الحفيظ فيعطى الكتاب الحفيظ ذهنك صورة الشخص والكلام والوقت والمكان فتخبر عما انتقش في ذهنك من ذلك على نحو ما أشرنا إليه من كيفية الانتقاش .

أقول : إذا التفتت [التفت] نفسك بخيالك إلى ذلك الوقت وذلك المكان لتذكر أنك كلمت عمراً أمس بكذا وتذكر نفس كلامك وجدت الكلام ثابتاً بجميع حدوده ومشخصاته في ذلك المكان وفي ذلك الوقت فتنتبع صورة ذلك في صورة ذلك المكان في [و] صورة ذلك الزمان كلها في مرآة خيالك فترى عمراً بعينه أي ترى مثال عمرو بعينه وكلامك أي مثال كلامك بعينه موجودين والذي رأته من كلامك ومن عمرو [عمرو] هو الشبح أعني الظل منهما لأنهما مكتوبان بهذه الهيئة في الكتاب الحفيظ اقتباس من

قوله تعالى ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا نَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴾ أي حافظ لكل شيء وهو اللوح المحفوظ ومثل هذا ما قال تعالى حكاية عن سؤال فرعون لموسى وجوابه عليه السلام : له ، قال : ﴿ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ﴾ حيث كانوا تراباً واطمحلوا وضلوا في الأرض فكيف يرجعون ؟ قال : ﴿ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى ﴾ علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى فهذا الكتاب المكتوب فيه أعمال الخلائق بأمثالهم وأشباحهم يعطي ذهنك ما يقابله من صورة تلك الأمثال القائمة ومن أظلتها المنفصلة فتخبر عما حصل في ذهنك مما نقشه فيه القلم الخاص بك وينقشه على نحو ما ذكرنا سابقاً من الانتقاش .

قلت : واعلم أن الوقت الذي ذكرت فيه والمكان الذي رأيت فيه الشخص والكلام هي نفس ما رأيت أولاً في الزمان لأن الجسم المرئي بالبصر والكلام المسموع بهذه الأذن قبل هذا الذكر في الزمان وهو شهادتهما ، وأما إدراكك لحالتيهما في ظرفيهما ففي وقت واحد ومكان واحد ونظيره في غير الوقت لو كانت عندك كتابة في قرطاس فنظرت إليها في وقتين فإن المرئي والمكان واحد وما نحن فيه كذلك إلا أن الوقت واحد وهو وقت الأظلة من يوم الجمعة وقت العصر بعد الأذان والصلاة فإن كان بصرك حديداً عرفت هناك ذلك الشخص هل صلى أم لا ، فافهم .

أقول : مرادي أن كل شيء فله غيب وشهادة فأما شهادته فتدركها الحواس الظاهرة وأما غيبه فتدركه الحواس الباطنة كالخيال والنفس والروح والعقل على تفصيل ما ذكرنا فيما سبق الإشارة إليه ، فالوقت الذي ذكرت فيه الشخص وكلامك معه ومكانهما هو باطن

ما أدركته بالحواس الظاهرة ولو ذكرته مرة ثانية وثالثة سواء كانت بين الذكرين مدة طويلة أم قصيرة كان الوقت والمكان والمذكورة فيهما هو بعينه ما ذكرته قبل ذلك تعدد الذكر أم اتحد ، لأن المثل مكتوبة بوقتها ومكانها في اللوح وأنت تقابله بإدراكك الباطن فينتقش فيه ذلك المنتقش الأول بعينه وهذا معنى قولي هي نفس ما رأيت أولاً في الزمان يعني بحواسك الظاهرة إلا أن الجسم المرئي بالبصر والكلام المسموع بهذه الأذن قبل هذا الذكر في الزمان ، ولهذا قلت وهو أي المرئي بالعين والمسموع بالأذن شهادتهما أي الشخص والكلام وغيبهما هو الذي أدركته بالذكر بالخيال أو بالنفس ومرادي باتحاد الحالتين أن ما أدركت من حالتي الشخص والكلام في وقت واحد ومكان واحد وكنت أنت معهما في زمان واحد ومكان واحد فلما سرت في سفينة الزمان وتجاوزتهما بقيا في مكانهما ووقتهما فإذا التفت إليهما لم تر شهادتهما لبعدهما عنهما وذلك لسرعة سيرك في سفينة الزمان وضعف بصرك وسمعك الظاهرين وصغرهما ولكنك تراهما بغيبك بعينك الباطنة لقوته وسعته فتراهما أبداً في ذلك المكان وفي ذلك الوقت .

وإذا أردت مثاله فنظيره في غير الوقت الظاهر لأنني لو لم أستثن لك ذلك الوقت لاشتبه المثال عليك مع أن مغايرة الوقت أيضاً في الأول كذلك إذا لم ترد الوقت الظاهر فإنه في الممثل والمثل متحد وإذا أردت الوقت الظاهر ظهر لك التغاير فيحصل لك الاشتباه في التنظير فلذا استثنيت الوقت يعني الظاهر وهو شهادة الوقت الذي لا تزال تراهما فيه كل ما ذكرتهما فنظيره لو كان عندك كتابة في قرطاس فنظرت إليها في وقتين ، فإن المرئي والمكان واحد ، إذ

المرئي هو الكتابة في كل وقت ولم تر غيرها والمكان هو القرطاس لم تر غيره لكن الوقت الأول لرؤيتك للقرطاس والكتابة غير الوقت الثاني ، لأن الزمان باعتبار سير أهله عنه غير قار الذات وإن كان في نفسه قار الذات فإذا استغربت كلامي هذا لما ملأ سمعك من أنه غير قار الذات فأنا أقول لك الآن الواحد من الزمان حين حضرك قبل أن يفنى كما يتوهمون هل كان داخلاً في ملك الله سبحانه وفي قبضته أم لا ، فإن قلت كان داخلاً في قبضته كما هو حكم الإسلام عليك قلت لك فإذا بعد أن يمضي عنك أو تمضي عنه ويأتيك أن آخر كان الأول خارجاً عن ملك الله وعن قبضته حتى تحكم عليه بأنه كان عدماً محضاً ، فإن قلت خرج فهو الكفر والعياذ بالله ، وإن قلت لم يخرج قلت هذا حق إلا أنك انتقلت عنه إلى وقت غيره وبقي في مكانه فإذا عملت بقول سيدنا الرضا عليه السلام : (قد علم أولو الألباب أن الاستدلال على ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا) فانظر فإنك حين خرجت من أصفهان وأتيت العراق قد عدت عندك أصفهان كما عدم عندك الزمان وأصفهان باقية في مكانها على ما هي عليه كذلك الزمان الذي تجاوزت عنه فإنه باق في مكانه على ما هو عليه وذكرك له ورؤيتك له بخيالك وبنفسك كذكرك لأصفهان ورؤيتك لها فافهم .

وقولي : وما نحن فيه كذلك إلا أن الوقت واحد ، أريد أن رؤيتك للكتابة في القرطاس كرؤيتك للشخص وكلامك له إلا أن رؤيتك للكتابة في المحسوس : فيختلف وقت الرؤية وما نحن فيه ليس من المحسوس فلا يختلف وقته لأنه من الدهر لا من الزمان كوقت المثل بل يكون هذا وقته واحداً في كل وقت ذكرته وهو

وقت الأظلة أعني النفوس من يوم الجمعة أي وقت اجتماع النفوس بأفعالها مع الأجسام وهو وقت العصر ، يعني أن عند تعلق النفوس بأفعالها بالأجسام حتى تعلقت بها تعلق التدبير عصر منهما أي خلق مما اجتمع منها الإنسان الذي هو محل ذلك الذكر وذلك الإدراك الذي هو الوقت المذكور هو وقت إدراكه وذكره بعد الأذان أعني الإعلام في الدعوة بقوله : ألت بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم والصلاة هي الصدق في قوله : بلى يعني بلسانه وقلبه عارفاً بذلك مصداقاً مسلماً وبالتسليم تمت الصلاة فإن كنت ممن لطف حسه ودق فهمه وأجاب علمه عمله حين هتف به كمال قال صلى الله عليه وآله : (العلم يهتف بالعمل فإن أجابه ثبت وإلا ارتحل عنه) ، إذا نظرت إلى كل شخص عرفت أمره هل صلى هناك أي أجاب بقلبه ولسانه مصداقاً مسلماً أم لا ، وهذه المسألة ذكرتها استطراداً عند ذكر وقت الذكر لا أنها [لأنها] مما نحن .

* * *

**الفائدة الحادية عشرة
في بيان صدور الأفعال
من الإنسان والإشارة إليه**

الفائدة الحادية عشرة

قلت : الفائدة الحادية عشرة : في بيان صدور الأفعال من الإنسان والإشارة إليه ، اعلم أن الإنسان مركب من الوجود والماهية والمخلوق أبداً محتاج في بقاءه إلى المدد من أحد طرفين طرف الوجود وطرف الماهية ، [فمدد الوجود] بفعل الله الذاتي فهو أبداً قائم بأمره قيام صدور ومن فعله للأعمال الصالحة فالحافظ أمر الله والمدد من الأعمال من فعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقبول وما من فعل العبد مقبول .

أقول : قد تبين فيما تقدم أن الشيء مركب من الوجود والماهية وأنه وجد في طورين : الطور الأول هو الخلق الأول وهو إيجاد مادته في ضمن إيجاد المادة والصورة النوعيتين اللتين مادته الخاصة به حصة من مجموعهما وقد تقدم أن الخلق الأول أعني المادة النوعية التي هي الهيولى ، مركب من وجود وماهية والوجود هو المادة والماهية هي الصورة ثم أخذ من هذه الهيولى أعني المادة النوعية حصة هي وجود الشيء ومادته والحق بالصورة الشخصية التي هي الماهية ، وهذا هو الخلق الثاني والوجود في هذين الطورين أي الخلق الأول والخلق الثاني في كليهما بالمعنى الأول للوجود والمعنى الثاني للوجود باعتبار لحاظ كون الشيء أثراً لفعل الله أو كونه نور الله فإنه بهذا اللحاظ وجود وبلحاظ أنه هو هو ماهية سواء اعتبر ذلك في الخلق الأول أم في الخلق الثاني فافهم هذا الأصل ولا تنسه حين نقول بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني ،

ونحن وإن كنا قد نريد العموم في كثير من العبارات لكنا إنما نجري الكلام في الخلق الثاني لأنه هو الذي يظهر فيه حكم الشقاوة والسعادة الناشئتين من الأفعال الاختيارية التي نحن بصدد الكلام عليها .

فنقول : إن الشيء ونريد أن المكلف مركب من وجود وماهية والوجود والماهية محدثان اخترعهما الله سبحانه بفعله فخلق الوجود لا من شيء وإنما هو أثر فعله وتأكيده مثاله إيجادك ضرباً الذي هو المصدر من ضربت الذي هو فعلك وهذا بناء على المذهب الحق من أن الأسماء مشتقة من الأفعال كما هو رأي الكوفيين وخلق سبحانه الماهية من نفس الوجود من حيث هو هو ، وإذا كانا مخلوقين كانا مفتقرين محتاجين في بقائهما إلى المدد فيلزم كل منهما لذاته الميل إلى الاستمداد من شيء من نوعه فالوجود نور ويميل إلى الاستمداد من النور إذ لا بقاء له بدون المدد إما بالذات وإما بالعرض ، والماهية ظلمة تميل إلى الاستمداد من الظلمة إذ لا بقاء لها بدون المدد إما بالذات وإما بالعرض .

وأريد ما هو بالذات ما إذا كان الشيء استمداده من نوعه وبالعرض ما إذا كان استمداده من نوع ضده وذلك بعد تلازمهما إذ لا يتحقق أحدهما منفرداً عن الآخر فلما تلازما كان المجموع منهما هو المكلف فصار المكلف مركباً من الوجود أي النور ومن الماهية أي الظلمة فكان لذاته ميلان ميل إلى الطاعات التي هي من نوع النور وذلك من ميل الوجود المفتقر إلى المدد وميل إلى المعاصي التي هي من نوع الظلمة وذلك من ميل الماهية المفتقرة إلى المدد فإن رجح المكلف العمل بالطاعات كان استمداد وجوده

بالذات وماهيته بالعرض لأنها لما كانت لازمة للوجود وحصل له الاستمداد تقوم به وتقوم هي بتبعيته .

وإن رجح المكلف العمل بالمعاصي كان استمداد ماهيته بالذات ووجوده بالعرض لأنه لما كان ملزوماً لماهيته التي حصل لها الاستمداد تقوم به بالذات وتقوم هو بتبعيتها بالعرض فذو الاستمداد الذاتي إذا اتصل به قوي واستولى على الآخر حتى لا يبقى للآخر ميل تام بل ولا يبقى لذاته أية متحققة إلا بقدر ما يتماسك به الذي استقوى باتصال الاستمدادات الذاتية لأنه وإن قوي إلى رتبة الكمال لا يضمحل ضده أصلاً بل يبقى من الضد ما يحصل به الاستمسك نعم يكون الضعيف تابعاً للقوي متقوماً بتبعيته له ولذا قلنا إنه متقوم بالعرض لأن استمداده ليس مما هو من نوعه ولا مما هو له بل مما هو لضعده .

وقولي : فمدد الوجود بفعل الله إلخ ، أريد أنه خلقه الله أولاً وبالذات واستمداده من نوعه الذي هو نور فيكون مدده بفعل الله الذاتي فهو نور يستمد من النور وهو ما يمدده الله سبحانه بتأييداته وألطافه ويستمد بالنور أي بفعل الله إذ هو المقصود من الإيجاد فهو أي الوجود أبداً يعني دائماً بغير انقطاع قائم بأمر الله عز وجل يعني بفعله قيام صدور ومتقوم بأمر الله أعني بأثر فعله الذاتي تقوماً ركنياً ومن فعله أي أن مدد الوجود بفعل الله الذاتي ومن فعله أي فعل الوجود للأعمال الصالحة لأنها من نوعه فالحافظ لبقاء الوجود أمر الله الذي هو فعله والمحفوظ به أمر الله الذي هو أثر فعله وهو هيئة الفعل المنفصلة ، فلذا قلنا قيام صدور والهيئة المنفصلة هي مادة الوجود لأنها أثر الفعل ولذا قلت تقوماً ركنياً .

وقولي : فما بفعل الله مقبول إلخ ، أريد أن الحافظ للمكلف حتى يتوجه إليه التكليف ويتحقق كونه شيئاً هو أمر الله وهو شيئان الأمر الذي هو الفعل قام به وجود المكلف قيام صدور والأمر الذي هو أثر الفعل ومتعلقه وأول صادر عنه أعني به الحقيقة المحمدية قام به وجود المكلف قياماً ركنياً بمعنى أن مادته من شعاع تلك الحقيقة وهو قولي قبل هذا قام بأمر الله الذي هو أثر فعله قياماً ركنياً وأعني به هيئة الفعل المنفصلة وهي التي بفعل الله وهي المقبول لأنه المادة على ما برهنا عليه سابقاً وما من فعل العبد هو قبول وهو انفعاله لفعل الله كما أراد عزّ وجلّ .

قلت : [ومدد الماهية] بفعل الله العرضي فهي أبداً قائمة بأمره العرضي قيام صدور ومن فعلها من الأعمال الخبيثة فالحافظ أمر الله التابع والمدد بالأعمال الخبيثة بفعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقرر ومقوم وما من فعل العبد متقوم ومتكوّن .

أقول : إن مدد الماهية كأصلها بفعل الله العرضي لأن ذاتها إنما وجدت لأجل تقوّم الوجود إذ لا يتقوم محدث بسيط بنفسه من دون تركيب لأنه في نفسه لا يقدر [أن يبقى ويقوم] فلا بدّ من ضدّ له يمسكه فلم تخلق الماهية لنفسها وإنما خلقت لأجل قوام الوجود [الوجود] فكان وجودها ثانياً وبالعرض وكذلك مددها فما بفعل الله سبحانه في أعمالها الخبيثة هو التخلية بأن يكلها إلى نفسها وما من أفعالها الخبيثة فلأنه سبحانه إنما جعل الآلة المخلوقة للطاعة صالحة للمعصية وتمكين المكلف من المعصية لأجل أن تصح الطاعة إذ لا يكون المكلف طائعاً حتى يتمكن من فعل المعصية ويتركها باختياره وبفعل الطاعة ، ولو لم يتمكن من فعل المعصية لم

يكن بالطاعة طائعاً إذ لا يقدر على غيرها فجعلت آلة الطاعة صالحة للمعصية وجميع دواعيها كذلك فلذا كان الفعل حافظاً لها عرضياً لأنها لم تكن مقصودة لذاتها وجميع استمداداتها وأسبابها كلها عرضية لم تجعل لنفسها وإنما جعلت للطاعة فعلى هذا يكون ما بفعل الله هو التخلية والخذلان وما من فعل العبد هو المعاصي كما تقدم ويأتي .

واعلم : أن منشأ الاختيار في أفعال المكلف هو من كونه مركباً من ضدين وجود هو نور وماهية هي ظلمة وميل كل واحد منهما على خلاف ميل الآخر فكان للمكلف ميل وداع إلى فعل الطاعات من الوجود وميل وداع إلى فعل المعاصي من الماهية فلذا كان مختاراً إن شاء فعل وإن شاء ترك .

قلت : [ثم لما كان] الإنسان في نفسه مركباً من ضدين متعادين في الذات والصفة والانبعاث محدثين محتاجين في تقويمهما إلى المدد منهما أو من أحدهما فإن كان منهما جرى على ذلك الإنسان الوزن يوم القيامة والحساب وإن كان من أحدهما ضعف الآخر ولم يبق منه إلا قدر ما يحفظ الآخر ويكون حكمه حكم القوي .

أقول : إن الإنسان مركب من ضدين نور وظلمة متعادين يعني متعاكسين في الذات نور وظلمة ، وفي الصفة معرفة وإنكار وقبول وعدم قبول ، وفي الانبعاث انبعاث على التوالي وانبعاث على خلاف التوالي وذلك لأن الوجود إذا مال إلى فعل شيء مالت الماهية إلى تركه وبالعكس وهما معاً محدثان كما تقدم محتاجان في تقويمهما وبقائهما إلى المدد منهما أو من أحدهما الوجود أو

الماهية فإن استمد كل واحد من نوعه فلا يكون استمداد أحدهما معاً لأنه يلزم منه انفكاك كل واحد عن الآخر وذلك موجب لعدم كل واحد منهما بل يكون استمداد كل منهما على التعاقب ، وإذا كان المكلف هكذا جرى عليه حكم الوزن والحساب يوم القيامة ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ لكثرة حسناته ﴿فَأُولَئِكَ﴾ الذين ﴿فَأُولَئِكَ﴾ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ لقلة حسناته وكثرة سيئاته ﴿فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ وحيث كان الوجود يدور على نقطة مبدئه على التوالي كان ميله الذاتي على التوالي ، فإذا استمد من نوعه كان دوره على التوالي وتنجذب الماهية معه على التوالي لعدم قدرتها على انفرادها وانفكاكها وعلى معاكسة ضدها فيضعف ميلها الذاتي فتميل بالعرضي مع الوجود وإن كانت هي المستمدة من نوعها دارت على خلاف التوالي وينجذب الوجود معها على خلاف التوالي لعدم قدرته على الانفراد والانفكاك وعلى معاكسة ضده فيضعف ميله الذاتي فيميل بالعرضي معها [معهما] وقد ذكرنا أنه إذا انحصر الاستمداد في أحدهما ضعف الآخر ورق حتى لا يبقى منه إلا مقدار ما يستمسك به القوي وبنسبة ما بقي من الضعف يكون له ميل بنسبته إلا أنه قد لا يظهر أثر ، وإذا كمل الشخص في طرف من الوجود أو الماهية سكن ميل ضعيفه حتى لا يكاد يلتفت إلى جهته وإذا لم ينحصر فإن تساويا في الميلين كان الشخص من المرجين لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم وإن زاد أحدهما على الآخر جرى على الشخص حكم الوزن ويستقر حكمه في الغالب على حكم الزايد والله سبحانه يفعل في ملكه ما يشاء ومن أجل ما أشرنا إليه :

قلت : فإن كان القوي الوجود اطمأنت النفس وكانت اخت العقل ورقت الماهية وشابهت الوجود كالحديدة المحماة بالنار فلا فرق في الفعل بينهما وإن كان ما بها بالعرض كالحديد قال الشاعر :

رقّ الزجاج ورقت الخمر فتشاكلا وتشابه الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر
وإن كان القوي الماهية كان الأمر على العكس وكل واحد منهما إنما يستمد ويقوى بمدد من جنسه إذ لا يستمد الشيء من نحو ما هو من ضده فلا يستمد النور من الظلمة ولا العكس من حيث هو كذلك وميل الآخر معه إنما هو لبقائهما .

أقول : هذا بيان لبعض أحوال القوي والضعيف وهو أنه إن كان القوي هو الوجود اطمأنت النفس التي هي وجه الماهية ووزيرها كما أن العقل وجه الوجود ووزيره والنفس الناشئة من الماهية لها في الاصطلاح سبع مراتب المطمئنة هي المرتبة الرابعة ، وذلك [لأن النفس أول] حصولها وظهورها في طبيعتها النفس الأمانة بالسوء .

والثانية : من مراتبها اللوامة لكونها تلوم صاحبها على فعل الطاعة لطبيعتها وعلى فعل المعصية لتطبعها ببعض أفعال العقل واستعمالها لبعض أفعال الخير .

والثالثة : الملهمة لإلهامها حب الطاعة وميلها إلى متابعة العقل في أغلب أحوالها .

والرابعة : المطمئنة لاطمئنانها على متابعة العقل والأفعال الصالحة .

والخامسة : الراضية لأنها لما اطمأنت على أفعال الخير رضيت من الله تعالى بما أجري عليها .

والسادسة : المرضية لأنها لما استقامت في الرضا من الله تعالى رضيها سبحانه فكانت مرضية له .

والسابعة : الكاملة وهي نهاية كمال النفس الناطقة فإذا عمل المكلف بميل وجوده الذاتي وهو ما بينه الشارع عليه السلام : بأوامره واستقام على ذلك اطمأنت لعدم استمدادها من نحو ما هو من نوعها فكانت أخت العقل ورقت الماهية ولطفت وشابهت الوجود في ميلها إلى النور بملكيتها الطبيعية ، فكانت أخت الوجود فالنفس بالنسبة إلى العقل والماهية بالنسبة إلى الوجود كالحديده المحماة بالنار فإنها مثل النار في الإحراق كذلك النفس مثل العقل لظهور أثره فيها واستقرارها عليه ، وكذلك الماهية مع الوجود إذا استولى عليها إلا أن ما بالنفس وما بالماهية من النور إنما هو بالعرض .

ولهذا قلنا إنها أخت العقل حينئذ والماهية أخت الوجود حينئذ أيضاً وإنما عبرنا عن كل واحدة منهما بالأخت من تأويل قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ﴾ وهي الكلاب المعلمة التي علمها الوجود والعقل مما علمها الله ، واستشهادي بالبيتين لمشابهة الماهية للوجود فإنها هي إناءه ولمشابهة النفس للعقل فإنها أيضاً إناءه وإذا عمل المكلف بميل ماهيته الذاتي كان على عكس حكمه إذا عمل بميل وجوده الذاتي حرفاً بحرف كما ذكرنا .

واعلم أن كل واحد من الوجود والماهية إنما يقوى إذا استمد

بمدد من نوع جنسه بالأصالة لأنه إذا لم يكن بالأصالة كان استمداده إما من غير نوع جنسه كاستمداد الضعيف منهما بتبعيته القوي وإما من نوع جنسه بالتبعية ، وحينئذ لا يكون ذاتاً بل يكون صفة كاستمداد الميل من المائل وليس كلامنا فيه إذ كلامنا في الذوات وهو يقوى باستمداده من جنسه بنفسه ولا يقوى باستمداده من ضده بل يضعف لأنه بخلاف حقيقته لكنه لا بدّ له أي الضعيف من الميل مع القوي لما قلنا من عدم قدرته على الانفراد ولا التفرد وإلا لاضمحلا فيميل مع القوي لأجل بقائهما فإنه إذا لزمه استمد بالتبعية وبها يحصل له البقاء في الجملة ويحصل للقوي الاستمساك بالضعيف بلزومه له كما يحصل للضعيف البقاء بفاضل مدد القوي أعني شعاعه المسمّى بالتبعية وبالعرض [والعرض] .

قلت : فالوجود يستمد من أنواع الخيرات لأنها من نوعه والماهية يستمد من أنواع الشرور لأنها من نوعها والمركب الواحد لا يستمد من طرفيه معاً إذا كانا متعاندين إلا على التعاقب وإذا كان وجود أحد الجزأين شرطاً لوجود الآخر لزم أن يكون فعل ذلك الشيء واحداً ، فلو فعل الوجود الخير والماهية الشر في حال واحد لزم الانفراد المستلزم للانفكاك المستلزم لفناء الشيء لأنه عبارة عنهما منضمين ويفنيان هما أيضاً لتوقف وجود كل منهما على انضمام الآخر إليه .

أقول : قد بيّنا مراراً أن كل شيء يستمد لذاته فإنما يستمد من نوعه فالوجود خير كله فيستمد من أنواع الخيرات لذاته والماهية شر فتستمد لذاتها من أنواع الشرور لأنها من نوعها وهذا ظاهر ، وإذا كان الشيء مركباً منهما معاً يستمد من كل واحد من طرفيه على

التعاقب أو من أحدهما كما ذكرنا سابقاً ولا يمكن أن يستمد من كلا طرفيه دفعة لأنهما ضدان ، واستمداد كل واحد خلاف جهة استمداد الآخر فلو وقع منهما دفعة انفرد كل واحد عن الآخر لأن ميله على خلاف ميل ضده ويلزم انفكاك المركب وذهابه .

ولذا قلنا والمركب الواحد لا يستمد من طرفيه معاً أي دفعة إذا كانا متعاندين أي ضدين كالوجود والماهية وذلك هو قولنا ، وإذا كان وجود أحد الجزأين أي جزأي المركب شرطاً لوجود الآخر كالوجود والماهية فإن الوجود شرط لتحقيق الماهية والماهية وجودها شرط لظهور الوجود بالتكون فيجب أن يكون المركب منهما فعلة واحداً ولو تعدد فعلة من كلا جزأيه المتضادين لزم انفراد كل منهما عن الآخر وذلك يستلزم انفكاكهما وانفكاكهما يستلزم فناء المركب أصلاً لأنه عبارة عنهما منضمين وانفرادهما موجب لفنائه ولفناء كل واحد من الجزأين أيضاً لما قلنا من توقف وجود أحدهما عن وجود الآخر .

قلت : ولكن يتعارضان في الميل المنبعث عن شهوة كلٍّ إلى الاستمداد من جنسه لأن ميل أحدهما إلى شيء يقتضي ميل الآخر إلى ضده لأنهما ضدان في كل شيء ، ولهذا يضعف أحدهما بفعل الآخر لانجذابه مع الفاعل إلى خلاف ما يتقوى به ومن ثم يتعارضان ويطلب كل واحد من الآخر أن يكون معه في محبته لتوقف فعلة لما يريد على تحققه في نفسه وإذا فارقه الآخر لم يتحقق .

أقول : ولكن يتعارضان في الميل لأن الوجود يشتهي المدد من أنواع النور فيميل بشهوة طبيعته وكنه نفسه فإذا مال مالت الماهية بشهوة طبيعتها وكنه نفسها على خلاف ميل الوجود لأن ميل

أحدهما يقتضي ميل ضده إلى ضدّ ميله [ميل ضده] ألا ترى أن أحدهما يضعف إذا مال الآخر وهو ممنوع عن تعلق ميله بما هو من نوعه لأنه إذا مال القوي ولم يقدر على معارضته انجذب مع الفاعل بغير محبته فكان استمداده من فاضل استمداد ضده بتبعيته له فيكتفي به مع قلته لأنه بالنسبة إلى استمداده له بنفسه نسبة الواحد إلى السبعين فيستولي عليه الآخر المستمد حتى يكون تابعاً له ويعلمه مما علمه الله إن كان المستولي هو الوجود ويعلمه مما تعلم من الشيطان إن كان المستولي هو الماهية .

واعلم أن الميل التام أعني الميل الذي يكون عنه الاستمداد لا يكون من الضعيف الذي لا يحصل منه الاستمداد ، وأما الناقص فإنه قد يكون من الضعيف لأنه هو لازم وجوده لا يكاد ينفك عنه لحظة لكنه لا يحصل منه استمداد ، ولهذا قد يقع مع ميل القوي لكن لما لم يكن له أثر لم يكن يصدر منه انفكاك فلذا جاز مع الميل التام وقوعه .

قلت : وأما مجرد الميل وهو الالتفات لشهوة المشاكل فليس كالفعل يحصل به نيل المدد المسكن للشهوة فلا يحصل به السكون ولا ترجيح أحد الميلين ولا يمكن انبعاثهما معاً مجتمعين إلا أن يكون أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً ولا مختلفين لاستلزام ذلك المفارقة لاستحالة انبعاثين متضادين من المركب الواحد الذي لا يوجد إلا بالانضمام دفعة لاستلزام ذلك عدمهما لتوقف تحققهما على الانضمام فوجب أن يكونا على التعاقب .

أقول : هذا ما ذكرته قبل هذا إن مطلق الميل لا ينافي وقوعه وقوع ضده لحصوله من الضعيف [الضعف] بمجرد كراهته لمتابعة

القوي ولأنه شهوة وليس كالفعل فلا يجتمع المنافيان في شيء واحد لأن الميل التام يحصل فيه مدد يسكن به المائل وتابعه بخلاف الميل الناقص فإنه لا يحصل به السكون للضعيف ليحصل منه عدم الانقياد مع القوي الموجب للانفكاك ولا يحصل به ترجيح يجوز عليه السكون لأنهما كما قدمنا لا يحصل منهما انبعائهما معاً مجتمعين إلا إذا كان أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً ليدل على الانضمام الموجب للتحقق فيكون سكون الضعيف من فاضل القوي الذي بتبعيته وإلا يكن [وإن لم يكن] بالتبعية وجب على التعاقب كما مر .

قلت : فإذا مال الوجود إلى الخير مال بالماهية فمالت معه بالعرض على خلاف محبتها ، وإذا مالت إلى الشر مالت بالوجود فمال معها بالعرض على خلاف محبته ويتعاقبان على هذه الحال فمن رجح ميله بحيث لا يميل مع الآخر غلب وفعل مطلوبه الآخر بالعرض وفعل الغالب مطلوبه بالذات فيقوى الفاعل ويضعف التابع بنسبة ما يقوى به المتبوع ولا يحصل السكون للمركب إلا بالفعل ولا يزال كذلك حتى ينمحق ميل الضعيف في ميل القوي إلى أن لا يبقى من الضعيف إلا ما يتقوّم ويحقق به القوي .

أقول : هذا الكلام بمعونة ما ذكرنا معناه ظاهر فإننا قد ذكرنا بيانه وهو في نفسه غير خفي .

قلت : لأن وجود الضعيف شرط في تحقق وجود القوي ويكفي فيه نقطة رأس المخروط وإنما قلنا رأس المخروط لأن الضعف المتناسب يقتضي حصول هيئة المخروط لأنه في كل مرة يضعف التابع ويقوى الفاعل .

أقول : لما كان المؤثر في تأثيره كالسراج في إشراقه وجب أن يكون ما يليه مما هو بالذات أقوى وأشدّ نوراً ومما هو بالعرض أضعف كما أن نور السراج كلما قرب إليه من الأجزاء النورانية أشدّ نوراً وما هو بإزاء هذا النور القوي الشديد من الأجزاء الظلمانية أضعفها ظلمة فإن النور من المنير كهيئة المخروط قاعدته عند المنير وكلما تباعد ضعف حتى ينتهي إلى نقطة هي رأس مخروط النور . والظلمة أيضاً مخروط بعكس النور فأضعفه الذي هو نقطة هي رأس مخروط الظلمة عند قاعدة مخروط النور وكلما بعد النور من السراج ضعف ويقوى ما بإزائه من أجزاء مخروط الظلمة حتى ينتهي مخروط النور إلى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة وأريد بقولي إن مخروط النور ينتهي إلى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة ، ومخروط الظلمة ينتهي إلى نقطة منه عند قاعدة مخروط النور ليس أن رأس المخروط من كل واحد منهما نقطة في الحجم ، بل هو في الحجم بقدر سعة قاعدة مخروط ضده بحيث تكون تلك النقطة شائعة في كل قاعدة الآخر لكنها لو جمعت بحيث تكون في قوة قاعدة مخروطها كانت نقطة ويكون من خلق من قاعدة مخروط النور في تمام الكمال وكمال التمام وتمام التمام وكمال الكمال بحسب الإمكان ومن خلق من قاعدة مخروط الظلمة في غاية البعد من الخير ومن هو من دون القاعدة دون ذلك كل بحسبه فكلما بعد من النور ضعف نوره وقويت ظلمته وبالعكس .

قلت : [وشرح حال] ذلك الشأن أن الوجود له وجه إلى ميله ومطالبه الطيبة وهو العقل وهو وزيره وللماهية وجه إلى ميلها ومطالبها الخبيثة وهو النفس الأمارة بالسوء وهي وزيرها .

أقول : بيان ما أشرنا إليه سابقاً من ذكر منشأ الاختيار في المكلف ومن ذكر ما يلحق ذلك مما ذكرنا وشرح ذلك يعني حال ما ذكرنا بمعنى زيادة بيان ما بيناه هو أن الوجود الذي هو الركن الأعظم من الإنسان أعني مادته محتاج في بقاءه إلى المدد كغيره من سائر المخلوقات ، ولا بدّ من أن يكون له باعث وهو ما عبرنا عنه بالميل وبابه إلى ميله وهو وزيره ووجهه إلى مطالبه وهو العقل ، وكذلك الماهية فإنها محتاجة إلى المدد في بقائها ولها باعث إلى المدد وهو ميلها وبابها إلى ذلك الميل هو وجهها ووزيرها إلى مطالبها .

وهو النفس الأمانة بالسوء فإذا احتاج إلى وجود الاستمداد من نوعه في بقاءه مال العقل بميل الوجود إلى ما احتاج إليه من أفعال الطاعات وأنواع الخيرات وفعالها الجسم بالآلة المسخرة بالعقل ، وإذا احتاجت الماهية إلى الاستمداد من نوعها في بقاءها مالت النفس الأمانة بميل الماهية إلى ما احتاجت إليه من أفعال المعاصي وأنواع الشرور وفعالها الجسم بالآلة المسخرة بالنفس الأمانة .

قلت : [ولما كان] الإنسان هو ذلك المركب منهما ظهرت فيه الواحدية بصورتها فوجب أن يكون له جسم واحد وجسد واحد واسم واحد وآلة واحدة فوجب في ذلك أن تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد بمقتضى فعله لما قلنا وصالحة لاستعمال الماهية لها على الانفراد بمقتضى فعلها وكذلك متعلقات أفعالها من المآكل والمشارب والملابس والمناكح وغير ذلك وكل منها صالح لاستعمالها على الانفراد وهي كافية للوجود إذا استعملها بواسطة العقل بحيث لا يحتاج إلى شيء في جميع ميولاته

لا يوجد في مقتضى العقل من الخيرات وكذلك الماهية بل تكون تلك الأمور مغنية لكل منهما في كل شيء .

أقول : لما كان الإنسان مركباً من الوجود والماهية الموصوفين بما تقدم ذكره ظهرت فيه الواحدية بصورتها لأنه واحد لاتحاد إنيته لأن الوجود لا يجد نفسه وإنما تجد نفسها الماهية فوجب أن يكون له جسم واحد وهو النفس الحيوانية الفلكية الحساسة وما يرتبط بها من النفوس إلى النفس الجوهرية الملكوتية التي من الملكوت أعني عالم النفوس وهي أعلى مراتب جسميته وأن يكون له جسد واحد وهو هذا البشري وما يرتبط به من الأجسام البرزخية كعالم هورقليا وهو أعلى الأجساد وأن يكون له اسم واحد إذ لا يعرف منه أزيد من واحد ، ولما كان في حقيقته مركباً من شيئين لا تحقق لأحدهما إلا بالآخر وهما ذاته وجب أن يكون كل واحد من هذه اللوازم أعني وحدة الجسم والجسد والاسم أن يكون صالحاً لكل واحد من الشيئين اللذين تتركب منهما .

لأن كل واحد من اللوازم كما كان صالحاً للمركب على نحو الاستقلال كذلك يكون صالحاً لكل واحد من الجزأين لعدم انفكاك الآخر عنه فقد حصل المركب في إرادة الجزأين وإنما أهمل الآخر لعدم ميله وعدم حصول مطلبه الذاتي كما تقدم وهو معنى قولي فوجب في ذلك أن تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد يعني بدون الماهية بمقتضى فعله الذاتي لما شاء من أنواع الخيرات ، وأن تكون صالحة لاستعمال الماهية لها على الانفراد بدون الوجود بمقتضى فعلها الذاتي لما شاءت من أنواع الشرور وكذلك متعلقات أفعال الوجود والماهية يعني مطلوباتهما من

المآكل والمشارب والملابس والمناكح وغير ذلك وكل واحد من الوجود والماهية صالح الاستعمال للمآكل والمشارب والملابس والمناكح فيستعملها الوجود على الانفراد من حيث يحب [يحبه] الله سبحانه وتسكن الماهية معه بالعرض حيث لا حكم لها .

ويستعملها الماهية على الانفراد من حيث يكره الله سبحانه ويسكن الوجود معها بالعرض حيث لا حكم له وحيث يتعاقبان في الاستعمال يتعاقبان في الأحوال فقد يتساويان وقد يترجح أحدهما ، وإذا استعملها الوجود حيث يضعف الماهية كفته بحيث لا يحتاج إلى شيء لا يوجد إلا في نوع الماهية ، وكذلك إذا استعملتها الماهية حيث يضعف الوجود كفتها في جميع مطالبها بحيث لا يحتاج إلى شيء لا يوجد إلا في نوع الوجود وذلك لعموم صلوح الأشياء لاستعمال كل من الوجود والماهية كما مر مكرراً ، بل تكون تلك الأمور أي المطالب التي هي متعلق ميل كل منهما مغنية لكل منهما في كل شيء من أحوال الدنيا والآخرة سبحانه ربي [رب] التدبير ومالك التقدير وهو على كل شيء قدير وبكل شيء خبير وإليه المصير .

قلت : [ثم اعلم] أن العقل في الإنسان والنفس الأمانة مرأتان مرآة العقل عن يمين القلب وجهها إلى السماء فتنتبج فيه صورة الرأس المختص به من العقل الأول وعلى الأذن اليمنى من القلب التي هي باب وحيه ملك مؤيد وتحتة جنود كثيرة من الملائكة بعدد أفعال العقل وميولات الوجود تعينه على كل خير ومرآة النفس عن يسار القلب وجهها إلى الأرض فتنتبج فيها صورة الرأس المختص بها من الجهل الأول وعلى الأذن اليسرى من القلب التي هي باب

وحياها شيطان مقبض وتحتة جنود كثيرة من الشياطين بعدد أفعال النفس الأمانة وميولات الماهية تعينه على كل شر .

أقول : إن الله سبحانه حين أمر كلمته فقبض لخلق الإنسان من السماء قبضة خلق من القبضة التي من فلك المحدد القلب الصنوبري وجعله مرآتين مرآة إلى جهة السماء والعلو وهي التي عن يمين القلب فانطبعت فيها صورة الرأس المختص بذلك الشخص من العقل الأول أعني عقل الكل وقد قدمت أني إنما قلت الأول من باب جريان اللسان بذكر ما اصطلاح عليه مثبتو العقول العشرة وإن كان اعتقادنا بطلان قولهم ، إذ ليس في العالم كله إلا عقل واحد ولذا نقول عقل الكل وتلك الصورة هي عقل ذلك الشخص وقوته وسعته وصفائه وكبره وعكس ذلك على حسب تلك المرآة في صفائها وسعتها واعتدالها وعكسها .

ولذلك القلب الصنوبري أذنان على الأذن اليمنى ملك مؤيد لذلك العقل ومعين له وتحت هذا الملك جنود من الملائكة لا يحصيها إلا الله وهي بعدد أفعال ذلك العقل بنفسه مثل معانيه التي يدركها وبعدهد ميولات سلطانه أعني الوجود وكلها تعين ذلك الملك المؤيد على كل خير ، وهو يعين العقل على طاعة الله سبحانه تحصيلاً لمطالب الوجود وجعل سبحانه مرآة إلى جهة الأرض والسفل منكبة وهي التي عن يسار القلب فانطبعت فيها صورة الرأس بذلك الشخص من الجهل الكلي ، وهذه الصورة هي نفس ذلك الشخص الأمانة بالسوء واختلافها في الشدة والضعف والبعد من اللطف على حسب قابلية هذه المرآة كما قلنا في العقل وعلى أذن القلب اليسرى شيطان مقبض مزين لتلك النفس الأمانة ومعين

لها على معاصي الله وتحت هذا الشيطان شياطين لا يُحصى عددهم إلا الله تعالى وهم بعدد أفعال تلك النفس من صورها وخيالاتها وخطراتها وبعده ميولات سلطانها أعني الماهية وكلها تعين ذلك الشيطان المقيض على كل شر ، وهو يعين النفس على معاصي الله تحصيلاً لمطالب الماهية وهذه النفس هي التي تتطور مع مداومة الأعمال الصالحة من الأمانة إلى اللوامة ثم إلى الملهمة ثم إلى المطمئنة ثم إلى الراضية ثم إلى المرضية ثم إلى الكاملة وليس وراء عبادان قرية .

قلت : وكل ملك موكل بشيء واحد من الخير لا غير وضده شيطان موكل بضد ما وكل به الملك من الشر لا غير ، فإذا طلب الوجود من العقل شيئاً من الخير وطلبه العقل بجنوده طلبت الماهية ضده من النفس الأمانة بجنودها فوق بينهما الحرب ، فإن غلب العقل قتل ذلك الملك ذلك الشيطان الخاص بمضادته وذلك بعون من الله سبحانه وإن غلبت النفس الأمانة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشيء ولحق بمركزه من الوجود يعبد الله واستولى ذلك الشيطان الخاص على ذلك الشيء وذلك بتخلية من الله سبحانه .

أقول : كل ملك من جنود الملك الذي على أذن القلب اليمنى موكل بشيء من الخير مثلاً فعل الصلاة موكل بها ملك والباعث إلى فعلها موكل به ملك ، فإذا مال الوجود بشهوته إلى فعلها ليستمد به طلب من العقل ذلك وأن يسخر لها الدواعي والأركان وأعانها الملك المؤيد مع جنوده ومالت الماهية إلى ترك الصلاة وطلبت من النفس الأمانة بالسوء ذلك وأن تسخر له [لها] الدواعي والأركان بالتكاسل والتهاون وأعانها الشيطان المقيض مع جنوده

فيقع بين العسكرين الحرب ، [فإن كان] الغالب عسكر الوجود تسلط الملك الخاص بفعل الصلاة على الشيطان الخاص الموكل بترك الصلاة فيقتله ويجلس مكانه فيتباعد الشيطان وتخرج عن محل الترك للصلاة وتحيط بذلك الملك الجالس كثير من الملائكة ولا يزال الحكم هكذا ، مثلاً كل حين يقتل ملك شيطانياً حتى تستولي الملائكة على مملكة النفس الأمانة من القلب فتأسرها الملائكة ويأتون بها إلى العقل فيعلمها مما علمه الله حتى تكون مطمئنة فتكون أخت العقل بأن تريد ما يريد وعليه تأويل قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ﴾ .

وإن كان الغلبة لعسكر الماهية تسلط الشيطان الموكل بترك الصلاة واستولى بأعوانه على الترك وجرى القضاء على الشخص بالخذلان والعياذ بالله خرج ذلك الملك الموكل بفعل الصلاة ولحق بمركزه يعبد الله وجلس الشيطان يعبد الماهية من دون الله ويجري بأعوانه في الأركان فتكسل عن فعل الصلاة ويجلس الدواعي إلى فعل الصلاة من جهة العقل ويطلقها من جهة النفس الأمانة ، ولا يزال هكذا حتى يرتفع العقل عن محله وتستولي النفس على ذلك المحل وتعلمه مما ابتدعته الماهية من سنن إنيتها حتى يكون ذلك المحل أماً للنفس الأمانة يريد ما تريد وهو النكراء وهو الشيطنة ويجري القضاء بتأويل قوله تعالى ﴿ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَبَلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ ﴾ الآية .

والمراد بالنكته البيضاء التي هي القلب هي نور العقل وبالنكته السوداء التي فيه هي ظلمة النفس الأمانة كما في الأخبار ، والمراد ببياض القلب وبسواده بغلبة إحدى النكتتين هو ما أشرنا إليه من

حال صفة القلب عند غلبة العقل والملك وجنوده أو غلبة النفس الأمارة والشيطان وجنوده كما اشرنا إليه فافهم .

قلت : ولذلك مثال وبيان على سبيل الإشارة .

فالأول : اعلم أن الشمس إذا أشرقت على الجدار استنار وجهه بشعاع الشمس وظهر الظل من خلفه ولولا الجدار لما ظهر نور الشمس وإن كان منها ، ولولا الشمس لما ظهر الظل من الجدار وإن كان منه فالاستنارة من الشمس بالجدار والظل من الجدار بالشمس ، واعلم أنا نريد بالجدار نفس النور من حيث نفسه لا من حيث الشمس .

أقول : إن ما نحن بصدد بيانه من ابتداء هذه الفائدة بيان صدور أفعال العباد عنهم على جهة الاختيار بحيث يتحقق المنزلة التي هي الحق بين المنزلتين الباطلتين اللتين هما الجبر والتفويض ، وقد قدمنا ما فيه بيان منشأ الاختيار وكيفية صدوره وهنا ذكرنا مثلاً لصدور الأفعال من المكلفين على نحو ما ذكرنا من المنزلة بين المنزلتين إذ لا يصدر فعل من أفعال المكلفين مما أمروا به أو ندبوا إليه أو نهوا عنه إلا على نحو لا يكون الفاعل مجبوراً بحيث يفعل بغير اختياره ولا مفوضاً إليه بحيث يفعل ما يشاء بل على حال وسط وهو أنه مختار ، والله تعالى سبحانه لم يفعل فعله ولم يشاركه فيه ولم يكن مستقلاً مفوضاً إليه بأن أهمله الله في ملكه يفعل فيه ما يشاء كيف يشاء وذكرت للمنزلة الحق مثلاً وبياناً .

أما المثال وهو النور الواقع على الجدار عند طلوع الشمس وعكسه وذلك أن الشمس إذا طلعت ولم يقابلها كثيف كالأرض

والجدار لم يظهر لها النور المنفصل أعني الشعاع الواقع على الجدار وإنما قلت المنفصل لأنني أريد أنه إنما يظهر بقابله كالجدار ، وقبل الجدار ليس موجوداً في الأكوان وإنما هو موجود في الإمكان لأنه من الشمس بمنزلة صورتك التي تظهر في المرآة فإنها قبل المرآة لم تكن شيئاً مكوّناً وإن كانت شيئاً ممكناً .

ولو كانت متصلة بك لكانت لازمة لك موجودة بوجودك وجدت المرآة أم لم توجد كما في صورتك القائمة بك ، ولهذا قلنا المنفصلة فالنور الواقع على الجدار لم يكن موجوداً مع الشمس ولهذا يقوى ويضعف ببياض الجدار وصقالته وعدمهما وهو في الحقيقة نور ظهوره للجدار لا النور الذي هو قائم بجرمها إلا أنه من تجليها فهو منها بالجدار لأن ظهوره متوقف على كثافة الجدار .

فإذا طلعت وقع نور تجليها على وجه الجدار وظهر ظل الجدار من خلفه من الجانب الآخر والظل ليس من الشمس وإنما هو من الجدار لكنه لا يظهر من الجدار إلا بالشمس فكان ظهور النور ليس من الشمس ليقال إن الجدار ليس هو المستنير ، ولا من الجدار ليقال إنه هو المنير وإنما هو بين بين يعني الاستضاءة إنما تحققت بقابلية الجدار أي بكثافته فهو الفاعل لها إلا أنه بالشمس لأنها منها وكان ظهور الظل ليس من الشمس ليقال إنها هي الظلمة الكثيفة ولا من الجدار ليقال إنه مستقل بإيجاده طلعت عليه الشمس أم لم تطلع .

وإنما الظل بين بين يعني أن الظل إنما يتحقق بقابليته تجلي الشمس من حيث نفسه لا من حيث الشمس ومن كثافة الجدار إذ هي حقيقته [حقيقة] لأنه في الحقيقة صفتها فهو مخلوق منها

فالجدار مثال المكلف والاستضاءة عن وجهه مثال الطاعة والظل من خلفه مثال المعصية ، فكما أن الاستضاءة وإن كانت في الأصل من نور الشمس إلا أنها تظهر إلا بالجدار ، كذلك الطاعة وإن كانت من فضل الله ورحمته إلا أنها لا تظهر إلا بفعل المكلف على جهة الاختيار بأن يتمكن من المعصية ويتركها باختياره ويفعل الطاعة ولو لم تكن الطاعات باختياره لم يكن مطيعاً لأنه لا يقدر على تركها كما لو جبرت شخصاً على الصلاة فإنه غير مصلٍّ وإنما فعل صورة الصلاة خوفاً منك فلم يكن مصلياً ، وكما أن الظل وإن كان من الجدار إلا أنه لا يوجد ولا يتحقق إلا بالشمس كذلك المعصية فإنها وإن كانت من المكلف إلا أنها لا تتحقق إلا بقدر من الله بأن يخليه ويحدث مقتضى فعله الاختياري أي يحدث صورة عمله الاختياري لأجل قابلية ذلك الفعل فإنها اقتضت أن يحدث الله ذلك كما قال تعالى : ﴿ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ فإن كفرهم بقلوبهم على جهة الاختيار اقتضى أن يطبع الله عليها وإيجاد مقتضى قابلية الفعل هو القدر لأنه مساوق للفعل لا سابق ولا لاحق .

ومثال آخر الصورة في المرآة فإنك إذا قابلتها وجدت فيها والمرآة مستقلة بتحريكها إذا تحركت أي المرآة وإن كنت ساكنة وأنت مستقل بتحريكها إذا تحركت أنت تحركت الصورة وإن كانت المرآة ساكنة فأنت مثال أمر الله ومقابلتك للصورة مثال قدر الله ، والمرآة مثال المكلف والصورة مثال فعل المكلف في الخير والشر فالمكلف مستقل بفعله في الخير والشر ولكن بقدر الله بمعنى أنه لولا قدر الله لم يكن فعل أصلاً كما أن الصورة التي تكون [في]

المرأة مستقلة بتحريكها لولا أنك مقابل للمرأة لم تكن صورة أصلاً
فما الذي تحركه المرأة إلا إذا كنت حافظاً للصورة بمقابلتك لها ،
كذلك القدر مع فعل العبد فإن حفظ الفعل ونشوه وتمامه وإمضائه
بالقدر .

واعلم أنا إذا قلنا في نحو هذا المثل الجدار فإننا نريد به نفس
النور من حيث هو هو لا من حيث الشمس فإنك إذا اعتبرته
من حيث الشمس كان نوراً والمخلوق منه يكون نوراً وحيث
اعتبرناه من حيث نفسه كان ظلمة والمخلوق منه يكون ظلمة كالظل
والليل .

ولو أردنا بالجدار نفس الجدار لكان لقائل أن يقول إن المثل غير
صحيح لأن علة الظل إذا كانت كثافة الجدار لم تكن الشمس دليلاً
عليه ، وقد جعلها سبحانه عليه دليلاً يعني بها يكون فيكون المراد
فيما نحن بصدده أنه هو المكلف والمكلف لم يكن مركباً من
الوجود الذي مثل نور الشمس ومن الماهية التي هي ظلمة ذلك
النور أي إنيته وظله الذي به ظهر ومن شيء آخر مثل الجدار في
المحسوس ليكون المكلف مركباً من ثلاثة أشياء وإنما هو مركب
من شيئين لا غير نور وظلمة فمثل النور الذي هو الوجود استضاء
الجدار ومثال الظلمة التي هي الماهية ظل الجدار لأنها خلقت من
إنية الوجود وانفعاله من حيث هو هو بل الماهية نفس تلك الإنية
وأين الجدار المغاير للنور والظل في الإنسان .

وإنما مثلنا بالجدار لكونه صورة نفس النور في إيجاد الظل وإلا
لكان أجنبياً من الشمس كما في المحسوس وليست مؤثرة فيه ولا
في كثافته ولا في ما منها فلا تكون دليلاً على ظله كما لا يكون زيد

دليلاً على صفة عمرو وظله فالمراد بالجدار في المثال نفس النور من حيث هو هو فافهم إن كنت ذا فهم .

قلت : فالاستنارة تقوّمت بنور الشمس تقوّم صدور وبالجدار تقوّم تحقق والظل تقوّم بالجدار تقوّم صدور وبنور الشمس تقوّم تحقق ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً فالاستنارة آية الحسنه بفعل العبد من قدر الله والظل آية المعصية من فعل العبد بقدر الله .

أقول : استنارة وجه الجدار تقوّمت بنور الشمس تقوّم صدور لأنه هو المحدث لها في وجه الجدار وهو الحافظ بدوام الإمداد بلا انقطاع لأنها تجليه بها على وجه الجدار ، وتقوّمت الاستنارة بالجدار تقوّم تحقق لأن الجدار هو علة تكونه الذي هو علة تكوينه .

فإن قلت : هذا على خلاف ما قررتم لأن الذي قررتم أن قيام التحقق إنما يطلق على القيام الركني وإنما الموافق لما قررتم أنها قائمة بالجدار قيام ظهور .

قلت : الأمر كما قلت ظاهراً ولكن قيام الظهور إنما نقوله للفرق بين التحقق المادي الذي هو قيام تحقق وقيام ركني وبين الصوري الذي اصطلحنا على تسميته قيام ظهور وهو في الواقع كما هو قيام ظهور وبلحاظ أن المادة في نفسها قبل الصورة وأنها قبل حال الاجتماع موجودة في وجودها الإمكانى أو [و] الدهري فإذا لحظنا أن علة ظهورها في مرتبة كونها هو الصورة قلنا إن المادة تتقوّم بالصورة قيام ظهور ، وإذا لحظنا أن الصورة جزء ماهية الشيء المركب منها كالسرير فإن جزء ماهيته التي لا تتحقق بدونها الصورة الشخصية وأن الخشب بدونها لا يدل على السرير بوحدة من الدلالات الأربع إلا حال انضمام الصورة إليه ، فإنه يقال إن المادة

تقومت بالصورة قيام تحقق بلحاظ أن الصورة علة التكوين [التكون] وهو علة التكوين كما تقدم فيقال : إن المادة قائمة بالصورة قيام تحقق إذ لا يتحقق تكوينها ولا تكونها إلا بها فلذا قلت قيام تحقق ولثلا يتوجه علينا الاعتراض وإن لم يكن صحيحاً وهو أنه إذا كانت الحسنة من العبد قائمة به قيام ظهور كان العبد غير فاعل لها حقيقة ، ولما ثبت أنه فاعل للحسنة دل على أن قيامها به قيام تحقق أي بفعله لأن فعله هو صورة الحسنة ومادتها حصة من أمر الله أي من شعاع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ، والأمر الشرعي الوارد بالخطاب للمكلفين حامل صورة ذلك الشعاع قال أمير المؤمنين عليه السلام : نحن الصلاة ونحن الزكاة ونحن الأعمال ونحن الثواب ونحن العقاب انتهى .

نقلته بالمعنى من أقواله عليه السلام ، [وإذا] عرفت هذا المثال فاعلم أن الله سبحانه ضربه مثلاً لذلك يعرفه من يعرفه إذ لا يعرف حكم المنزلة بين المنزلتين إلا بذلك ونحوه ، والمثل هو آية الممثل ودليله فالاستنارة في وجه الجدار هي آية للحسنة ومثالها بفعل العبد لأن العبد ليس من فعله إلا صورة الحسنة ، ومن قدر الله تعالى لأن مادتها من قدر الله تعالى أعني من أمر الله الذي ظهر لفظ الخطاب الشرعي ومعناه على صورته ، لأن الأمر الشرعي هو صورة أمر الله الذاتي أعني ذلك الشعاع المادي أي النور الذي هو مادة الحسنات والطاعات ولأجل هذا قلنا إن الحسنة بفعل العبد من قدر الله ولا نريد بالقدر المادي إلا هذا الذي أشرنا إليه .

وأما القدر الإيجادي الذي هو فعل الله الذي به خلق الحسنة والطاعة من مادة أمره الشعاعي ومن صورة فعل المكلف وامثال

أمره التكليفي فهو فعل الله المتعلق بهندسة المفعولات بحدودها وبه صور الحسنة والطاعة وبه نفخ فيها الروح من أمره حتى كانت حورية أو شجرة أو مسكناً أو ملبوساً أو مأكولاً أو مشروباً أو غير ذلك من نعيم جنانه ودار رضوانه فافهم راشداً ، والظل الذي ظهر بتلك الاستنارة في خلف الجدار آية المعصية ودليلها من فعل العبد المكلف أي أن صورتها من فعل العبد وإنما فرقنا في صورة الطاعة وقلنا بفعل العبد من قدر الله لأن حقيقتها وجود والله سبحانه خلقه أولاً وبالذات .

وإذا نسبنا ما من العبد إلى ما من الله كان ما من العبد طريقاً ومجازاً إلى ما من الله ، كما إذا نسبنا ما من الجدار في حصول الاستنارة إلى ما من الشمس كان طريقاً ومجازاً إلى ما من الشمس ألا ترى أنها إذا غربت الشمس لحقت بها ، فلذا نقول إنها من الشمس وإليها تعود وقد قال الله تعالى : ﴿ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ وفي الدعاء (الخير في يديك والشر ليس إليك) وقلنا في المعصية من فعل العبد بقدر الله لأن حقيقتها عدمية إذ هي مخلوقة من نفس النور من حيث نفسه وإنيته لا من حيث المنير فهي ظلمة فكانت صورة المعصية من فعل العبد لأنها أي صورة المعصية لم تصدر من فعل الله أولاً وبالذات إذ لم تكن مراده لنفسها ، وإنما أريدت لغيرها فهي مخلوقة ثانياً وبالعرض وما ينسب إلى قدر الله منها ليس لذاتها وإنما هو لتحقيق الطاعة كما مر ويأتي ، فهو عن القدر ثان وبالعرض ، فلذا قلنا بقدر الله ولم نقل من قدر الله لأنها بعكس الحسنة فلذا قال تعالى في الحديث القدسي الآتي : وذلك أني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني ، كما لو خاطبت

الشمس الجدار لقاتل أنا أولى باستنارتك منك وأنت أولى بظلك
مني فافهم .

قلت : والثاني قال الله تعالى في الحديث القدسي : وذلك أني
أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني وهو معنى ﴿ مَا أَصَابَكَ
مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾ أي أنا أولى بها ﴿ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾
أي أنت أولى بها كما في المثال تقول الشمس : يا جدار أنا أولى
بالاستضاءة منك لأنها من نوري وإن كانت لا تتحقق إلا بك وأنت
أولى بالظل مني لأنه منك وإن كان لا يتحقق إلا بي .

أقول : المراد بالثاني البيان المذكور مع المثال ، والمراد
بالبيان بيان الله تعالى للمنزلة بين منزلتين [المنزلتين] لأنه تعالى
خلق النور والظل مثلاً وآية للخير والشر أي الطاعة والمعصية وقد
قال تعالى : وتلك الأمثال نبينها لقوم يعلمون وقال تعالى :
﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ وفي
قوله تعالى في الحديث القدسي بيان أن الحسنة منه تعالى أي
مددها ومادتها من قدره الذي هو شعاع أمره الذي هو الحقيقة
المحمدية صلى الله عليه وآله وتكوينها من قدره الذي هو فعله
بفعل العبد وهو صورتها كما أن إحداث استضاءة الجدار من
تجلي الشمس ومادتها من شعاعها المنفصل وصورتها من كثافة
الجدار فلذا قال تعالى : أنا أولى بحسناتك منك لأن مادتها من
قدره تعالى وليس من العبد في الحقيقة إلا صورتها وصورتها وإن
كانت جزء ماهية الحسنة لكنها أي الصورة جزء صوري مقداري
والمادي أقوى من الصوري ، فلذا قلنا هي من ذي المادي وبذي
الصوري إشارة على أن الصورة هي قابليتها للإيجاد وبالعكس في

المعصية ، فمن هنا قال : وأنت أولى بسيئاتك مني لأن مادتها من مخالفته للأمر وصورتها من فعله والمخالفة استدعت الخذلان منه سبحانه فلذا كانت به مادة للمعصية ، لأن المراد بالمخالفة ليس نفس معاكسة الأمر لأن تلك الصورة التي هي فعل العبد وإنما المراد منها الأمر المخالف ونريد بكون مادة الحسنة من موافقة الأمر أنها نور الأمر المعمول به أي وجوده ومادة السيئة ظلمة الأمر المخالف أي ماهيته فافهم .

قلت : فالحسنة من الله أولاً وبالذات بمعنى راجحية جهة الوجود فيها لرجوعها من جهة قدر الله إلى فعله وبالعبد ثانياً وبالذات أيضاً لأنها من وجوده بالله فهي من جهة فعل العبد ترجع إلى وجوده الراجع إلى فعل الله تعالى ، [والسيئة] من العبد أولاً وبالذات بمعنى راجحية ماهيته فيها وبالله ثانياً وبالعرض بمعنى المساوقة في الوجود وتحقق الماهية بالوجود المتقوم بأمر الله تعالى .

أقول : إنما قيل الحسنة من الله مع أنها فعل العبد لأن جهة وجودها أعني جهة مادتها راجحة على جهة ماهيتها أي صورتها لرجوع جهة مادتها بتقدير الله سبحانه إلى فعله عز وجلّ فهي أثر فعله الصادر عنه وأما صورتها فهي فعل العبد المكلف الواقع باختياره وهو وإن كان راجعاً إلى الوجود لأنه من بعث العقل بطلب الوجود إلا أنه منسوب إلى العبد المركب من وجود وماهية ، فقد صدر ذلك الفعل عن داعيين ذاتي وعرضي فلا يساوي الذاتي المحض لما في العرضي من الكراهة الملازمة فلذا رجحت جهة مادة الحسنة على صورتها من وجوه : منها : جهة الذكورية لأن المادة هي أب الحسنة والصورة أمها .

ومنها خلوص ذاتية المادة وشوب الصورة .

ومنها سبق المادة وأقربيتها .

ومنها إن المادة روح الحسنة والصورة جسدها كما يشير إليه حديث سيد الساجدين عليه السلام .

ومنها إن مادة الحسنة من أمر الله وقدره أولاً وبالذات وصورتها ثانياً وبالذات لكونها من العبد من جهة وجوده المتقوم بأمر الله وقدره تقوّم صدور وتقوّم ركني فلأجل ذلك كان ثانياً وإن كان بالذات ولأجل ما ذكر ونحوه قال تعالى : أنا أولى بحسناتك منك ، وأما السيئة فهي من العبد أولاً وبالذات وإنما قلنا أولاً وبالذات مع كونها بقدر الله من جهة راجحية جهة ماهيته فيها لأن ما في السيئة من جهة ماهية العبد ذاتي في السيئة لأنها كانت برجحان دواعي النفس الأمارة بطلب الماهية فكان ميل ماهية العبد في السيئة أقوى من ميل الوجود فيها بعكس الحسنة وميل الوجود فيها بالعرض والتبعية وهو قولنا وبالله ثانياً وبالعرض ، لأن ما في السيئة من فعل الله التكويني هو أن أوجدها بمقتضى عمل العبد وإنكاره وتركه الحق ومن قدر الله أنه خذله ووكله إلى نفسه ومن مفعوله الذاتي أعني الوجود وهو ميله مع ماهيته بالعرض والتبعية فكل ما فيها من فعل الله سبحانه ومن قدره ومن مفعوله الذاتي المستمد من النور أعني الوجود بالعرض وثانياً وما فيها من جهة ماهية العبد وميولاتها ودواعيها بالذات وأولاً ومعنى كونها في كل ما كان من فعل الله وقدره ومفعوله أي الوجود بالعرض أنها أي ماهية العبد الفاعل للسيئة مساوقة في الظهور للوجود بمعنى أنها خلقت من نفسه من حيث هو لا من حيث النور كما خلق الظل

مساوفاً لإشراق الشمس بنورها من نفس النور من حيث هو لا من حيث الشمس وإلا لكان نوراً ، فالماهية راجعة إلى نفس الوجود من حيث هو والوجود راجع إلى نور الله الذي هو أمره الذي به قام كل شيء .

قلت : فمشيئة العبد للحسنة بالذات من مشيئة الله لها بالذات ومشيئة العبد للسيئة بالذات من مشيئة الله بالعرض على نحو ما أشرنا لك إليه وأسلك طريقاً بين هذه الحدود جامعاً لها على نحو ما يأتي وهذا الطريق الجامع هو سبيل الله قال تعالى : ﴿ فَأَسْأَلُكَ سُبُلَ رَبِّكَ ذُلًّا ﴾ .

أقول : يعني أن مشيئة العبد للحسنة هي من ميل الوجود الذي هو حقيقة العبد من ربه فهي مشيئة ذاتية له وللحسنة أيضاً لأن الحسنة أيضاً يرجح فيها جهة النور كما تقدم وهي من مشيئة الله للحسنة بالذات لأنها هي المطلوبة من المكلف ومشيئة العبد للسيئة أيضاً بالذات لأن هذه المشيئة من ميل الماهية التي هي حقيقة العبد من نفسه وإنيته فهي ذاتية له وللسيئة لأن السيئة يرجح فيها جهة الظلمة كما مر ، فمشيئته لها بالذات من مشيئة الله لها أي السيئة بالعرض لأن السيئة ليست مطلوبة من العبد وإنما مكن من فعلها بأن جعلت مشيئته وآلات فعله صالحة لها وإن كانت إنما خلقت للطاعة ليتمكن من فعل الطاعة إذ لو فعل الحسنة ولم يقدر على السيئة لم يكن محسناً ولا يكون محسناً حتى يتمكن من السيئة ويتركها ويفعل الحسنة فكانت السيئة والتمكين منها مطلوباً لله تعالى ثانياً وبالعرض لتتم الحسنة فافهم .

وقولي : واسلك طريقاً بين هذه الحدود إلخ ، أريد به أنك إذا

عرفت أن الحسنة من فعل الله يعني بمحبته وتأييده ومن وجود العبد وأن السيئة من فعل العبد بتمكين الله له منها لتتم له الطاعة ، وأن الحسنة لكانت من فعل العبد وبقدر الله يعني بتمكين الله تعالى للعبد منها لأجل أن يتمكن من الحسنة وعرفت أن قدر الله الذي قام به كل شيء هو الحافظ للعبد ولأفعاله الخير والشر كما ذكرنا سابقاً على نحو ما تحفظ المادة صورة السرير وصورة الصنم ، فكما أن خلق الله الخشب لمنافع العباد لا يكون به فاعلاً للصنم ولا معيناً لعامليه وعابديه كذلك خلقه للقدر المادي لمنافع الخلق لا يلزم منه كونه فاعلاً لأفعال العباد .

بل هم الفاعلون لأفعالهم لم يشاركهم فيها ولم يهمل العباد في ملكه وسلكت بين ذلك خارجاً عن كلا الطرفين عن الإيجاب والتفويض فقد سلكت سبل ربك ذللاً أي منقاداً لما أشار إليك في آياته وعلى ألسن أوليائه من أن الله لا يظلم العباد ولا يهملهم في ملكه ففي التوسط بين هذين منزلة لا يعلمها إلا العالم عليه السلام : أو من علّمه إياها العالم عليه السلام : كما في رواية التوحيد عن سيد الساجدين عليه السلام .

قلت : [وأصل المسألة] هو أن تعلم أن الشيء إنما يتحقق بوجوده وماهيته وذلك لأنه [إلا أنه] لا قيام له بنفسه لا في إفراده ولا في المجموع ، وإنما يتقوم بأمر الله قيام صدور فهو قائم به أبداً قيام صدور فهو طري أبداً وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾ وفي دعاء يوم السبت رواه في المصباح قال عليه السلام : (كل شيء سواك قام بأمرك) .

أقول : في هذا الكلام إشارة إلى بيان كيفية قيام الأشياء بأمر الله

لاحتياجها في صدورها وفي بقائها إلى الإمداد والمدد وذلك لتعلم أن الشيء لا يتحقق إلا بوجوده وماهيته فهو متقوم بهما قياماً ركنياً فإنه ليس مستقلاً وإنما هو متقوم بغيره سواء اعتبر ذلك في نفسه أم في إفراده إن كان ذا أفراد أم في أجزائه بل وفي لوازمه وإشراقاته ، واعلم أنا قد أشرنا أن أمر الله الذي به تقوم الأشياء يطلق على شيئين :

أحدهما فعل الله وهو المشار إليه بقوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ وهذا تتقوم به الأشياء تقوم صدور فكل شيء من فعل الله في حال صدوره وبقائه طري أبدأ فأول آياته كآخره إذ وجوده إنما هو شيء بفعل الله سبحانه فلا تحقق له في البروز في عالم الأكوان إلا بالفعل فهو منه كالنهر الجاري من ينبوع ، [والآخر] أول مفعول صدر عن الفعل وهذا تتقوم به الأشياء تقوماً ركنياً كتقوم السرير وأبناء نوعه بالخشب ، والمراد بهذا الوجود هو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله فإن الأشياء كلها موادها التي تتقوم بها من أشعتها أو أشعة أشعتها والآية المذكورة والدعاء يحتمل الأمر فيهما على الوجهين بأن يكون المراد بالأمر العلة الفاعلية أو العلة المادية .

قلت : إلا أنه في كل حال نهر يجري مستديراً استدارة صحيحة وليس قولنا إنه نهر يجري أنه دائرة ، بل هو كرة مجوفة وأفعاله أيضاً قائمة بأمر الله من جهة ما تقومت به ذاته تقوماً تبعياً على نحو ما أشرنا إليه سابقاً ، والمراد بالتبعي أن يكون نسبة ما تقومت به الأفعال إلى ما تقومت به الذات نسبة الشعاع إلى المنبر نسبة واحد من سبعين .

أقول : يعني أنك إذا اعتبرت حال استمداد الشيء في حال جريان المدد عليه من فوارة القدر وأنه لا يمد إلا بما له وأن ما انفصل عنه عائد إليه كان كالنهر الجاري على الاستدارة بأن يكون آخره متصلاً بأوله بمعنى أن ما يأتيه إنما هو مما له وأن ما ذهب منه بعد استمداده به عائد إليه مدداً جديداً سواء رجع في انفصاله عنه وذهابه منه إلى غيب الأكوان أم إلى غيب الإمكان فإنه لا يأتيه ما ليس له ولا منه ولا يأتيه إلا مدد جديد من جهة ينبوع استغنائه التي هي مبدأ فيض إمداده وتلك ينبوع ليست في جهة ولا مكان ولا وقت بل تظهر الإفاضة عليه من كل جهة فيكون في استمداده كرة صحيحة الاستدارة مجوّفة لأنها تدور على نقطة هي علتها لا إلى جهة .

واعلم أن بعض من وصل إلى ساحل هذه اللُّجة قال بأن الشيء لا يوجد بعينه في آئين بل يتبدل في كل لحظة تبديلاً سيالاً فهو في كل آن غير ما قبله وما بعده مغايرة حقيقية [حقيقة] لأنه نهر يجري والنهر في كل لحظة هو غير ما قبل ذلك وما بعده فالذاهب منه لا يعود أبداً والآتي إليه لا ينقطع أبداً وقد أخطأوا وغلطوا لأنه لو كان كما يقولون لكان في جميع أحواله جديداً طرياً فلا تتصف ذاته بطاعة ولا معصية لأنها كلها تذهب ولم يبق شيء منها له ولا عليه فيأتي يوم القيامة لا ثواب له ولا عقاب عليه لذهاب كل جارحة مع ما كسبت وفناء كل طبيعة بما اقتضت وليس كذلك بل قوله تعالى : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ وقوله تعالى : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ وقوله تعالى : ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾ وقوله : ﴿وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا

نَصِفُونَ ﴿﴾ إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ ﴿﴾ وأمثال ذلك تنادي بعدم فناء شيء منهم ولا من أعمالهم ، فلما دل الدليل على عدم الاستقرار والثبات وعلى عدم الاستغناء عن الإمدادات ظهر بأن أعمالهم لازمة لهم وليس إلا لبقائهم ، وقد قال عليه السلام : (وإنما خلقتم للبقاء وإنما تنقلون من دار إلى دار) ، وهذا كله مترتب على ما أشرنا إليه من أنه نهر يجري مستديراً ويستمد أوله من آخره وعائده من ذاهبه وأنه لا يمد إلا مما له فإن ما ذهب عنه ولحق بغيب كونه أو بإمكانه هو ما يمد به وفائدة هذا مع ما ذكرنا من لزوم الأوصاف والأعمال أنه إذا تكرر في أطوار الكسر والصوغ والحل والعقد نعمت أجزاؤه وتلززت ذراته وقويت بنيته وصفت طينته وترقت بتكرار الحل والعقد والكسر والصوغ إلى غايات كمالاته لتردده في مراتب أطواره ، وهذا ظاهر لمن عرف كيفية تكوين الأشياء في مراتب أطوارها ، فإن الياقوت إنما عزّ وتميز عن أصله الذي هو التراب بكثرة السحق والحل والعقد والطبخ على النظم الطبيعي حتى تخلص عن الأوساخ والأعراض وزالت عنه الغرائب ونضج بكر الكواكب عليه فكذلك جميع الأشياء ، فلذا تنتهي إلى غاية كمالاتها من غايات الخيرات أو الشرور .

وقولي : وأفعاله أيضاً قائمة بأمر الله تعالى إلخ ، أريد به أن أفعال المكلف من حيث كونها محفوظة بأمر الله أنها قائمة بأمر الله الذي هو فعله والذي هو مفعوله الأول من جهة ما تقوّمت به ذاته يعني ما تقوّمت به الأفعال مطلقاً أي صدوراً وإمداداً هو ما تقوّمت به الذات فنسبته إلى ما تقوّمت به الذات نسبة الأفعال إلى الذات .

فكما أن الأفعال صفات فعلية للذات كذلك الأمر الذي تقوّمت

به الأفعال صفات فعلية كذلك لما تقوّمت به وهي نسبة الشعاع إلى المنير ورتبته في الشدة والضعف نسبة الواحد من السبعين وهو جارٍ في الأفعال كجريان أصله في الذوات بمعنى أن الذوات قائمة بالأمر الفعلي قيام صدور وبالأمر المفعولي قياماً ركنياً كذلك الأفعال قائمة بالأمر الفعلي الذي تقوّمت به الذوات قيام صدور كأصله وبالأمر المفعولي الذي تقوّمت به الذوات قيام تحقق أي قياماً ركنياً ، ولكن لا يشبه عليك من كلامنا أنا نريد أن الأفعال صادرة بأمر الله ليكون المكلف مجبوراً وإنما نريد به أن هذه هي الحافظة للأفعال وفاعلها المكلف كما قلنا سابقاً إن الحافظ للصورة التي في المرأة من حيث تقوم الصدوري والركني هو مقابلة الشخص لها ومع هذا فهي أي المرأة مستقلة بتحريكها وتسكينها مما هو من جهتها كما أن أمر الله تعالى مستقل بتحريكها وتسكينها مما هو من جهته فأفعال المكلف الاختيارية مستندة في صدورها إليه على جهة الاستقلال لا إلى حافظها كما توهمه كثير من أهل المعرفة كالملا محسن وشيخه الشيرازي وأضرابهما فإنهم كثيراً ما يقولون بأن المنزلة التي بين المنزلتين لا يعثر عليها أهل الظاهر ولا يعرفها إلا أهل الكشف والشهود وربما بينوها فقال الملا محسن في كتابه قرة العيون ما معناه : كما أن خلق الموصوفات متفرد به البارئ سبحانه لا يشاركه في صنع شيء منها أحد من خلقه كذلك خلق الصفات والأفعال ومعلوم عند كل من نظر عبارته وفهم مقصوده منها أنه قول المجبرة بأن أفعال العباد من الله إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله ونحن نتبرأ إلى الله من هذا القول بل أفعال العباد منهم وهم لها فاعلون كما قال سبحانه : ﴿ وَهُمْ

أَعْمَلٌ مِّن دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَمَلُونَ ﴿٤٠﴾ وإن كنا نقول بأن الله حافظ للمكلف ولأفعاله بأمره بمعنى أنه تعالى سبق لهم ولأفعالهم بأمره تعالى إلا أن أفعالهم صادرة منهم باختيارهم هم لها فاعلون على الاستقلال لم يشاركهم سبحانه فيها ولم يكن فاعلاً لها .

قلت : فالذات قامت بأمر الله وأفعالها قامت بنور ذلك الأمر واختلافها على حسب اختلاف مراتبه من ذلك الأمر ، فالأمر هو الحفيظ لها كما ذكرنا والفعل المحفوظ مستند إلى فاعله المحفوظ وحفظ الاستناد من ذلك الأمر أيضاً وإلى هذا المعنى الإشارة بقول الرضا عليه السلام : (هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدروهم عليه) .

أقول : هذا الكلام تكرير لبيان كون أمر الله حافظاً للعبد المكلف ولأفعاله والمكلف المحفوظ بهذا الأمر فاعل لأفعاله المحفوظة بنور ذلك الأمر ، إذ لو لم يحفظ المكلف لم يكن شيئاً بحيث يفعل ولا يفعل ولو لم يحفظ له فعله لما قدر أن يفعل شيئاً لم يحفظ له وعليه فقلت الذات قامت بأمر الله الذي هو فعله قيام صدور وبأمر الله الذي هو مفعوله الأول قيام تحقق يعني قياماً ركنياً فكان أمر الله الفعلي حافظاً لها بالإيجاد وأمر الله المفعولي كان حافظاً لها بالإمداد ، فبالوجهين كانت شيئاً يصح التكليف لها ويقع منها الفعل وأفعالها أي أفعال الذات قامت بنور ذلك الأمر الذي قامت به الذات وذلك النور هو صفة الأمر لأنه أمر من أمر الله وهو شيئان كالأمر فصفة فعل الله قامت بها أفعال الذات قيام صدور وصفة مفعول الله قامت بها أفعال الذات قياماً ركنياً وهذا مثل ما في الذات .

واعلم أنني قد كشفت لك من سرّ القدر ما لا تجده في غير هذا الكتاب إلا فيما كتبناه في غيره وذلك من أسرار أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام : وليس من الانتحال ولا من التوهم والخيال ولم أبق عنك في هذا إلا ما لا يسعه المقال ، وأنا أوقفك على ما كتّمته فإن وصلت إلى حدّه من مصدره فهمته وإلا فلا تفهمه وإياك أن تخرج عن حدود الحق الذي ذكرته وأنا أذكره .

وأقول : إن أفعال المكلف صورها صادرة منه باختياره على الاستقلال بالله أي أن موادها من أمر الله الفعلي إيجاباً ومن أمر الله المفعولي إمداداً فلا يشتبه عليك من قولي إنها قائمة بصفة أمر الله الفعلي قيام صدور وبصفة أمر الله المفعولي قياماً ركنياً ، إن الأفعال ليست صادرة من المكلف على جهة الاستقلال بل هي صادرة من المكلف على الاستقلال إذ جميع صورها منه على النحو الذي ذكرناه وهذا الذي ذكرته لك هو الذي كتّمته عنك فإن بينه لك صاحبه عليه السلام : فأنت تفهمه وإن وقفت على حدود ظاهر كلامي فأنت تسلم مع أنك تفوز بالسهم الأوفى من النصيب بالمعلى والرقيب .

وإن أردت أن تتخطا إلى قعره بغير تبين صاحبه عليه السلام : قلت بالإجبار وإن تنزلت عن حدود ظاهر كلامي قلت بالتفويض ، واعلم أن في قعره شمس تضيء لا ينبغي أن يطلع عليها إلا الواحد الفرد فمن تطلع عليها فقد ضاد الله في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف عن ستره وسرّه وباء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ومن منازعته [من نازعه] في سلطانه تعالى أن تنحط عن حدود ظاهر كلامي فإنه قول بالتفويض فافهم .

وقولي : وحفظ الاستناد من ذلك الأمر أيضاً ، أريد به أن الاستناد نفسه أعني استناد الفعل إلى فاعله من ذلك الأمر لكنه من نوره فهو نور نوره وصفة صفته على ما قررنا وقول الرضا عليه السلام : (هو المالك لما ملكهم) ، نفى التفويض بقوله : (هو المالك) ونفى الجبر بقوله (لما ملكهم) ولم يقل لما ملكوا وكذا قوله عليه السلام : (على ما أقدرهم عليه) ، لأنه عليه السلام : يشير إلى الدقيقة التي فيها أني كتمتها عنك وإن كنت بينها لك لأن فهمك لها موقوف على تعليم العالم عليه السلام : فتفهم هذا الكلام المكرر المردد والله سبحانه ولي التوفيق .

قلت : والاختيار الذي في العبد نشأ من اقتضاء الضدين الوجود والماهية لاقتضاء ما لهما كما مر ومن خلق الآلة الصالحة للمتضادين ومن الاستطاعة للفعل في الفعل ومن إمكانها قبل أي الصحة وهي التي يكون العبد بها متحركاً مستطيعاً للفعل ولأنه أثر المختار فتكون مختاراً قال تعالى : ﴿ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ .

أقول : إنا قد أشرنا في الشرح إلى بيان منشأ الاختيار وهنا ذكرناه في المتن والضدان هو الوجود والماهية والمكلف مركب منهما وكل منهما بسبب افتقاره يقتضي الميل إلى ما هو من نوعه للاستمداد منه ما له مما تقوم به فاختيار المكلف نشأ من تركيبه من اقتضاء كل من الضدين اللذين تركيب منهما ومن الآلة المخلوقة لتحصيل ما يقتضيه كل واحد من الضدين حيث خلقت صالحة لكل من الميلين ، ومن الاستطاعة لما يشاء من أفعاله فإنه تعالى خلق فيه استطاعة إمكانية سابقة على الفعل جائزة الحصول له واستطاعة فعلية واجبة الحصول [له] مع الفعل لا قبله ولا بعده وهي المفسرة

في الأخبار بأنها الصحة التي بها يكون العبد متحركاً مستطيعاً للفعل ومما دل عليه قوله تعالى : ﴿ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ أي مختاراً يعرف الخير والشر والجيد والرديء لأنه أثر فعل المختار والأثر يشابه صفة مؤثره التي هي منشأ الأثر .

قلت : فإذا فعل العبد المختار المتقوم بأمر الله الفعل المتقوم بنور أمر الله وهو قادر على تركه كان قد فعل فعله وحده بقدر الله لأن الفعل المحفوظ مستند إلى فاعله المحفوظ وحده فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقوم إسناده إلى فاعله وإلى ذلك يشير تأويل قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ فقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده وهكذا في كل حركة وسكون وهو سرُّ الأمر بين الأمرين .

أقول : إذا فعل العبد المختار من جهة تركبه من شيئين متضادين لكل واحد منهما داعٍ يبعثه على خلاف داعي الآخر كان قادراً على فعل ذلك الفعل المأمور به أو المنهي عنه بباعث أحد جزأي ذاته وعلى تركه بباعث الجزء الآخر وتركبه من الباعثين المختلفين هو منشأ الاختيار وقد قدمنا أن انبعاث الداعيين لا يكون دفعة لاستلزام ذلك انفكاك كل عن الآخر المستلزم لفناء المركب منهما وأنها ينبعثان على التعاقب .

وقد سبق أن كل شيء فهو محفوظ فما دامت شئيته محفوظة عليه فهو شيء تنسب إليه الأفعال وإلا فليس شيئاً أصلاً وهو المراد بقولنا المتقوم بأمر الله والفعل كذلك فإن فعله إنما هو شيء في نفسه ومنه إنما هو بحفظ نور أمر الله كما بينا سابقاً فالعبد فاعل وتارك بقدر الله أي بأمره الفعلي إيجاباً وبأمره المفعولي إمداداً وإليه

الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ هذا هو المراد في قولنا بأن العبد مستقل بإيجاد فعله وإحداثه لأنه إنما كان فاعلاً بقدر من الله وهو الأمر الفعلي والأمر المفعولي وهو معنى قولنا فبقدر الله تقوّم الفاعل والفعل وتقوم استناده إلى فاعله ومعنى الإشارة بتأويل قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ إن الظل مددناه وقبضناه بعد مدة [مدة] قبضاً يسيراً بالتدرّج مسائرين له من المسائرة بمعنى المصاحبة يعني إنا قبضناه ولم نخله من أيدينا وهو من ظاهر الظاهر والظل آية فعل المكلف فإنه وإن كان بفعل المكلف مستقلاً به لكننا حافظون له بالإيجاد والإمداد ليتمكن المكلف من إحداثه وإلا لم يكن شيئاً فلا يحدث المكلف ما ليس بشيء .

فقولي : فقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده ، أريد به ما ذكره علي بن الحسين عليهما السلام : (من أن القدر والعمل كالروح والجسد فكما أن الروح بدون الجسد لا تحس والجسد بدون الروح لا حراك فيها كذلك القدر والعمل فلو لم يكن القدر بموافقة من العمل لم يعرف الخالق من المخلوق وكان القدر شيئاً لا يحس ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يتم ولم يمض والله فيه العون لعباده الصالحين) انتهى ، نقلته بالمعنى أو بما يقرب من اللفظ والمعنى في تمثيله عليه السلام : بالروح والجسد ما ذكرناه مكرراً من أن كل شيء فإيجاده من فعل الله وإمداده من أمر الله وأن المكلف وأفعاله من هذه المقولة إلا أن صورة الأفعال هو محدثها باختياره كما مثلنا سابقاً بالصورة التي في المرآة من أن مادتها من صورة المقابل القائمة به أعني ظلها المنفصل القائم بها قيام صدور

والقائم بالمرأة قيام عروض وحلول والقائم بصقالتها وهيئتها قيام ظهور وصورة الصورة من صقالة المرأة وهيئتها .

فما من صورة المقابل حافظ للصورة في المرأة عن التهافت والفناء والاضمحلال لأن صورة المقابل المتصلة به حافظة للصورة في المرأة بظلها الذي هو مادة الصورة في المرأة وهو بمنزلة قدر الله في فعل المكلف وما من المرأة من صقالة واعتدال واعوجاج أو كبر أو صغر أو بياض أو سواد أو طول أو عرض هو صورة الصورة التي فيها من المقابلة وذلك شيء أحدثته المرأة فهي مستقلة بإحداثه أعني صورة الصورة كما أنها مستقلة بتحريك الصورة المحفوظة فكذلك المكلف مستقل بإحداث صورة فعله وبتحريك مجموع الفعل أعني ما من القدر من مادته وما منه من صورته كما مر ، وكل حركة وسكون فقدر الله حافظ له كما قلنا من أنه روحه والحركة والسكون جسده فافهم فإن هذا هو سرُّ الأمر بين الأمرين ومن هنا :

قلت : ومثال ذلك التقوم كما تقومت الاستضاءة في الجدار بنور الشمس فالأمر وجه الشمس والنور الذي هو الماء نور الشمس المنبث والاستضاءة في الجدار وجود الإنسان والجدار الذي أشرنا إليه وهو نفس الاستضاءة من حيث هي ماهيته وفعله المنسوب إليه هو مثل الانعكاس عن الاستضاءة وهو نوعان فما انعكس عنها من جهة نور الشمس فهو خير ونور وحسنة وطاعة ، وما انعكس عنها من جهة نفسها فهو شر وظلمة وسيئة ومعصية .

فالنوع الأول : فعل العقل عن الوجود .

والثاني : فعل النفس عن الماهية فتفهم .

أقول : قولي ومثال ذلك التقوّم إلخ ، مبني على قاعدتي من تكريري لما أذكره فإني أكرره مراراً كثيرة ليتفهمه الطالب بكثرة ذكره مرة بعد أخرى وذلك لعدم أنس الأذهان بمثل هذه المعاني وبعدها عن مدارك الأفهام حيث لم تذكر في كتاب ولم تجر في خطاب وإنما أشارت إليها الأخبار إشارة خفية لأولي الأبصار ، وذلك أن تقوّم حسنات العبد وطاعاته بقدر الله مع أنها منسوبة إلى العبد وحادثة بفعله كتقوّم الاستضاءة التي ظهرت في وجه الجدار بنور الشمس لأنها هي انعكاس نور الشمس إلا أنها لا تظهر إلا بالجدار فكان الجدار هو المحدث لها في الظهور وإن كانت من نور الشمس لأنها قائمة بنورها الفعلي قيام صدور وبنورها المفعولي قياماً ركنياً لكنها لا تتحقق في الأعيان الكونية إلا بالجدار كذلك الطاعة ، فإنها وإن كانت من نور الوجود الأولي المفعولي وبنور الوجود الأولي الفعلي كما مر إلا أنها لا تتحقق في رتبة كونها إلا بفعل العبد وكذلك تقوّم سيئاته ومعاصيه بقدر الله العرضي المعبر عنه بالتخلية والخذلان في ظاهر الشريعة فأمر الله الذي تقوّم به الطاعة أولاً وبالذات مثله وجه الشمس وهو المرئي المضيء لأنه بمنزلة الأمر الفعلي والأمر الذي منه مادة الطاعة أعني النور الذي هو الماء يعني الذي جعل منه كل شيء حي أعني المفعول الأولي .

الأول : مثله نور الشمس المنبث من فعلها وهو الذي كانت منه استضاءة الجدار بالانعكاس والاستضاءة في الجدار مثل وجود الإنسان في تكوينه والجدار نعني به نفس الاستضاءة التي هي وجود المكلف وهذه النفس هي ماهية المكلف لأن الماهية نفس الوجود

من حيث هو هو وفعل المكلف للطاعة المنسوب إليه على الاستقلال مثل انعكاس النور عن الاستضاءة التي هي مثل الوجود والمنعكس عنها هو النور الممازج للظل هذا إذا جعلت الاستضاءة مثلاً للوجود ولو جعلتها مثلاً للحسنة ، كان الظل مثلاً للسيئة فما انعكس عن الاستضاءة أن جعلتها مثلاً للوجود من جهة نور الشمس مثل للطاعة الصادرة عن دواعي العقل بطلب الوجود وهو خير ونور وحسنة وطاعة ، وما انعكس عن الاستضاءة أن جعلتها مثلاً للوجود أيضاً من جهة نفسها لا من جهة نور الشمس فهو مثل للمعصية الصادرة عن دواعي النفس الأمارة بطلب الماهية وهو شر وظلمة ومعصية .

فالنوع الأول : أعني الخير والنور والحسنة والطاعة فعل العبد من جهة دواعي عقله والعقل انبعث إلى هذه الخيرات من جهة ميل الوجود إليها وطلبه من العقل أن يسخر الأركان في تحصيلها وكل ذلك بمعونة من الله بمدده في قضاء الخير .

والنوع الثاني : أعني الشر والظلمة والسيئة والمعصية فعل العبد من جهة دواعي نفسه الأمارة وهي انبعثت إلى هذه الشرور من جهة ميل الماهية إليها وطلبها من النفس أن تسخر الأركان في تحصيل هذه الخبائث وكل ذلك بتخلية وخذلان من الله وذلك مقتضى قضاء الله بسوء فعل العبد وخبث نيته وما ربك بظلام للعبيد .

قلت : واعلم أن الماهية موجودة بوجود الوجود ما دام موجوداً وإذا لم توجد لم يوجد الوجود لأنها شرط لإيجاده وتمام لقابليته للإيجاد كالعكس ، وإنما قالوا إنها عدم ما شمت رائحة الوجود لأنهم يريدون أنها لم توجد أولاً وبالذات قط لا أنها لم توجد

أصلاً بل هي موجودة بفاضل إيجاد الوجود كما قلنا آنفاً وذلك الفاضل إذا نسب إلى إيجاد الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شأن الآثار والصفات هذا في الظاهر .

أقول : أعلم إن الماهية موجودة بوجود الوجود ما دام موجوداً بها لأنها هي هويته من نفسه والشيء لا يكون شيئاً إلا بهويته فهي دعامة التي لا يتقوم إلا بها وهي كذلك بمعنى أنها إذا كانت هي هوية الوجود لا تتحقق بدونه لأنه إذا لم يكن فلا هوية فهو شرط كونها وتحققها وهي شرط ظهوره وقابليته .

وأما قولهم إنها ما شمت رائحة الوجود فهي عبارة متلقاة من كلام المتقدمين وهم يريدون بها أنها موجودة ثانياً وبالعرض لأنها لم تكن مقصودة لنفسها وإنما طلبت لتوقف ظهور المقصود عليها أعني الوجود الذي هو المراد أولاً وبالذات إلا أن المتأخرين من الحكماء كثيراً منهم لم يفهموا مرادهم من ذلك لأنهم غلطوا في كثير من مرادات المتقدمين ، وكانت الحكمة محفوظة بالوحي النازل على الأنبياء صلوات الله عليهم وتلقوها الحكماء المتقدمون عنهم فلما انفردوا عن الأخذ منهم كما جرى للمشائين والرواقيين فإنهم ربما فهموا من تلقاء أنفسهم أشياء لا تجري على قواعد وحي الله سبحانه وخصوصاً حكماء الإسلام لتلك العلة ولأن المترجمين لكلامهم المكتوب في كتبهم باليونانية ربما ترجموا كل لفظة على حدة فيقع الغلط والخطأ إذ قد يكون المعنى لا يتأدى إلا بالمجموع كما لو ترجمت قول الفارسي قسم بخور فقلت : قسم بمعنى اليمين وبخور بمعنى كل فإنه يبطل المعنى ويكون غير مراد الفارسي لأن مراده أحلف وعلى ترجمتك يكون المعنى كل اليمين فلما كثر

الخطأ من اجتهاد الحكماء من أنفسهم من غير أخذه من قواعد الوحي كما نزل بل ربما فرعوا عليه ما لا يدخل تحت قواعده ومن الخطأ في الترجمة ومن تجويز سوء الفهم اختلف رأي المتقدمين مع المتأخرين .

وبرهان هذا ما نص عليه حفاظ الشريعة محمد وآله عليهم السلام : فإنهم قد بينوا عن الله تعالى دقيق الحكمة وجليها بما يطابق العقول ويطابق قواعد التوحيد ويطابق القرآن المجيد وهؤلاء المختلفون في الماهيات فقالوا فيها بالأقوال المتعددة .

فمنهم من قال : إنها مجعولة مطلقاً .

وبعضهم لم يقل بل قال بعدم كونها مجعولة .

وبعضهم فرق بين مرتبتها في الأعيان ومرتبها في العين فقال به في الثانية دون الأولى .

وبعضهم قال : جعله تعالى متعلق أولاً وبالذات بها وبالوجود ثانياً وبالعرض فجعل الوجود تابعاً لجعل الماهية على معنى أنه لا يحتاج لجعل جديد .

وبعضهم على العكس من ذلك فجعل الماهية تابعة لجعل الوجود على أنها لا يحتاج إلى جعل جديد .

وبعضهم قال جعلها بمعنى أنها فائضة من الله سبحانه في الأعيان دون العين .

وبعضهم قال : إن الجعل تعلق بها وأطلق .

وبعضهم قال تعلق الجعل بها بمعنى أنها فائضة منه سبحانه

بتجلياته الثانية بصورة شؤونه المستجنة في غيب هوية ذاته بلا تخلل إرادة واختيار بل بالإيجاب المحض .

وبعضهم قال : إنها ليست مجعولة بل هي صور علمية للأسماء الإلهية التي لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان أي بالوقت بمعنى أن ظهورها مساوق لأزليته وإن كانت بعده في الرتبة فهي أزلية أبدية غير متغيرة ولا متبدلة .

وبعضهم قال : والمراد بالإفاضة التأخر بحسب الذات لا غير .

وبعضهم قال بجعل استعداداتها أيضاً وأطلق .

وبعضهم قال بمعنى أنها فائضة من الحق سبحانه إلخ ، من غير طلب منها بلسان حال إليه .

وبعضهم قال بطلب منها بلسان حالها إليه .

وبعضهم لم يقل بإفاضتها بل قال بعدمه .

وبعضهم قال : إنها من مقتضياتها ومقتضى الذات لا يتخلف عنها ، إلى غير ذلك ما تضمنته تلك العبارات عنهم وهذه الأقوال الخمسة عشر ربما تداخل بعضها في بعض ومنشأ تكثرها ما قال أمير المؤمنين عليه السلام ، (العلم نقطة كثرها الجاهلون) أو [الجهال] على اختلاف الروايتين [وبالجملة] الماهية إن كانت شيئاً فالله سبحانه خالقها ، وإلا فهي تكون قديمة غيره تعالى أو تكون هي الله إذ الشيء لا يخرج عن ذلك فإن كانت مخلوقة تم المطلوب وإن كانت قديمة غيره تعددت القدماء وإن كانت هي الله

العياذ بالله لم يجز أن تكون ماهية لزيد وعمرو إلا على الآراء الباطلة المبنية على القول بوحدة الوجود التي ثبت الإجماع على كفر قائلها وإن لم تكن شيئاً فلا معنى للإسناد إليها بجعل أو عدمه ، والحق أنها شيء محدث خلقها الله من نفس الوجود من حيث نفسه فكل محدث مركب من وجود وماهية أي من مادة وصورة وهو قول الحكماء الإلهيين الأوليين كل ممكن زوج تركيبى يعني أن كل ممكن مركب من شيئين حادثين ، وهذا هو الذي يجري على قواعد الإسلام وضوابط التوحيد وبراهين العقول وتبيان الوحي .

وقولي : إنها موجودة بفاضل إيجاد الوجود ، قد تقدم الكلام في بيانه وأن المراد بهذا الفاضل هو نور الفعل المحدث للوجود وهذا النور فعل مشتق من فعل الله الذي صدر عنه الوجود فراجع هناك ، وقولي وذلك الفاضل إذا نسب إلى إيجاد الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شأن الآثار والصفات إذا نسبت إلى المؤثرات وإلى الموصوفات ، وقد أشرنا في تأليفاتنا إلى وجه ذلك العدد من أن كل شيء فهو مربع الكيفيات مثلث الكيان لأنه حرارة ورطوبة وبرودة ويبوسة وجسم ونفس وروح فكل شيء جوهر أو موصوف ذو سبعة فإذا نسب إلى الصفة والعرض اللذين في الرتبة الثانية كان سبعين لأن السبعة في المرتبة الثانية سبعون والصفة والأثر واحد منها لأنه عرض ولو كان من نوع موصوفة كان واحداً من عشرة فافهم .

قلت : وأما في الحقيقة المطابقة للواقع فهي موجودة بوجود آخر مستقل في نفسه وإن كان مترتباً على الأول فإن نسبة وجوده إلى

الأول كنسبة وجود الانكسار إلى وجود الكسر وذلك لأن الأول من تمام قابلية وجودها للإيجاد ، فالوجود .

في الأول : موجود بالإيجاد الذي هو الفعل أوجده بنفسه لا بوجود مغاير لنفسه .

أقول : إن الماهية في الواقع وهو الذي خلق الله عليه خلقه وفي نفس الأمر وهو الذي قام عليه الدليل القطعي موجودة بوجود الآخر أي إيجاد آخر غير ما به إيجاد الوجود وإن كان مترتباً عليه لأنه من نوره وشعاعه كما تقدم فإن نسبة إيجادها إلى إيجاد الوجود كنسبتها إليه وهو نسبة وجود الانكسار إلى وجود الكسر ، وذلك لأن وجود الوجود من تمام قابلية الماهية للإيجاد فهو لها كالجوهر للعرض فالوجود أحدثه [أحدثه] الفعل بنفسه لا بوجود آخر لأنه هو المادة والمادة لم تكن موجودة بمادة أخرى بل بنفسها بخلاف الماهية فإنها موجودة بالوجود ، هكذا قالوا وأنا أبين لك ما هو الواقع وهو أن الماهية موجودة بنفسها كما في الوجود لكن لما كان الوجود في الحقيقة هو المادة كان مادتها نفسها فيكون وجودها مادتها وهي نفسها وهي ماهيته فإن قلت إنها موجودة بالوجود فهو صحيح بمعنى أن مادتها موجودة به وهي ماهيته وإن قلت إنها موجودة بنفسها كما في الوجود فهو صحيح بمعنى أن ماهيتها بنفسها .

فقولي : فالوجود في الأول أي في الوجود وهو نفسه لأنه هو المادة وهو محدث بالإيجاد الذي هو فعل الله والوجود في الثاني كما يأتي أي في الماهية وهو نفسها .

قلت : إلا أن إيجاد نفسه إدارته على نفسه كرة تدور على كرة

تدور على نقطة هي الحركة الكونية من الفعل ، والكرة الظاهرة
تدور على خلاف التوالي والباطنة على التوالي .

وفي الثاني : موجود بنور إيجاد الأول من الفعل وهو نقطة تدور
نفس الماهية عليها على خلاف التوالي والماهية تدور على نفسها
على خلاف هيئتها وخلاف التوالي وعلى الوجود في جهة غير
جهته .

أقول : يعني أن إيجاده بنفسه عبارة عن إدارته في إحداثه على
نفسه كرة تدور في استمدادها من علتها على كرة هي علتها وهذه
العلة في استمدادها من علتها تدور على علتها التي هي علة العلة
وهي نقطة وهي الحركة الكونية أي التكوينية من الفعل وهي الفعل
الخاص بها من الفعل الكلي والكرة الظاهرة أعني الوجود يدور
على التوالي من جهة كونه مطيعاً في رتبة المعلولية وعلى خلاف
التوالي بالنسبة إلى رتبة العلة ، لأن العلة تدور بمعلولها على
التوالي والكرة الباطنة أي العلة وهي نفس الوجود تدور على
التوالي بالنسبة إلى معلولها وهي الكرة الظاهرة والكرة الباطنة
بالنسبة إلى علتها أعني الحركة التكوينية تدور في استمدادها منها
على خلاف التوالي لأنها مفعول والحركة الكونية فاعل .

وأما من حيث المطابقة أي مطابقة المعلول لعلته فالظاهرة مطابقة
للباطنة والباطنة مطابقة للحركة التكوينية وكلها جارية على التوالي
فخلاف التوالي فيهما أعني الظاهرة والباطنة إضافي والمراد
بالتوالي ما جرى على مقتضى طبيعة مؤثره فإنه حينئذ جار على
النظام الطبيعي ، ولا ريب أن الوجود ونفسه الاعتبارية اللذان ليسا
شيئاً غيره والحركة الإيجادية كلها جارية على كمال النظم الطبيعي .

وقولي وفي الثاني أي وفي الماهية إنها موجودة بنور إيجاد الأول أي الوجود من الفعل وهذا النور تدور نفس الماهية الاعتبارية التي هي الماهية في نفس الأمر عليه على خلاف التوالي لأنها على خلاف مقتضى ذلك النور فجرت على غير النظم الطبيعي والماهية في استمدادها من نفسها تدور على خلاف التوالي وعلى خلاف هيئتها أي هيئة نفسها فتخالف هيئتها وتخالف علتها وتخالف التوالي وتدور على الوجود في جهة غير جهته لأنها خلقت من نفسه من حيث النفس لا من حيث جهته التي هي جهة إلى فعل الله فاستدارتها معوجة لا تنطبق على شيء من الحق حتى الفعل الذي حدث به ، لأن استدارته أي الفعل على إيجاد المستقيم والمعوج مستقيمة فإذا دار على المستقيم كالوجود كانت استدارته عليه مستقيمة لانطباقها على مقتضى الوجود ، وإذا دار على المعوج كالماهية كانت استدارته عليها مستقيمة لانطباقها على ما اقتضته من الاعوجاج من غير زيادة ولا نقيصة بل لو جرت على خلاف مقتضى الماهية بحيث تكون جارية على مقتضى نفس الفعل أي ذاته حال إيجاد الماهية لكانت استدارة الفعل في نفسها معوجة حيث تعلق على خلاف ما تعلق به .

قلت : فحصل من الوجود والماهية كرتان متداخلتان في الأجزاء متمازجتين في الذرات متقابلتان في السطوح مختلفتان في الدوران وتمازجهما من غير استهلاك شيء من أجزائهما وذراتهما في آخر ولا استبانة شيء من شيء إلا في الاعتبار والأفعال والميول لاختلاف الشهوتين لتعاندهما الذاتين .

أقول : قد تقدّم فيما ذكرنا ما يدل على هذا الكلام فتمامه أن

كلًا من الوجود والماهية كرة ولما كان الشيء مركباً منهما وكان وجود كل واحد منهما شرطاً لتحقيق الآخر وظهوره كانا متداخلين في الأجزاء لتحقيق الوحدة في المركب منهما ، وإن كان كل واحدة من هاتين الكرتين متمازجتان في الذرات لأن كل واحدة قد ملأت محل ظهورها فإذا ملأت واحدة ذلك المحل في جميع ذرات أجزائه والمفروض أنها جزء شيء واحد وجب أن تكون الكرة الثانية تحل في ذلك المحل وتملأه كما تملأه على فرض الاستقلال فيجب أن تتداخل أجزاءهما لأن كل واحدة قد ملأت جميع أجزاء ذلك المكان ، ولما كانتا مختلفتين متضادتين في المبدأ والكنه كانت أجزاء كل واحدة منهما متوجهة إلى مبدئهما كالسراج إذا شعلته في الشمس .

فإن المحل الذي هو الهواء من الكرة البخارية كان جميع أجزائه مملوءة من نور الشمس بحيث لم يبق جزء منه إلا وهو مشغول بشعاع الشمس ومملوء من نور السراج بحيث لم يبق جزء منه إلا وهو مشغول بنور السراج إلا أن جميع أجزاء نور الشمس متوجهة إلى جرم الشمس المنير وجميع أجزاء نور السراج متوجهة إلى جرم السراج .

ولا بدّ أن تكونا متقابلتي السطوح مختلفتين في الدوران لأن هاتين الصفتين من لوازم التضاد ، ولا بدّ أن تكونا متمازجتين في الأجزاء لأن ذلك من لوازم وحدة المركب منهما وأن تكون التمازج من غير استهلاك شيء منهما في آخر لأن ذلك من لوازم تباين المبدأ وتمايزه إذا كانت الأجزاء قائمة بذلك المبدأ قيام صدور وأن يكون ذلك التمازج من غير استبانة شيء من شيء ولا استهلاك

شيء من شيء لأن ذلك من لوازم ملء المحل بكل واحد من شيئين متباينين المبدأ بحيث قد قام كل واحد بمبدئه قيام صدور .

وقولي : إلا في الاعتبار يعني عند ملاحظة كون كل واحد قائماً بمبدئه قيام صدور وفي الأفعال فإنها تصدر متميزة بحيث إن كل فعل لا يصح أن يصدر عن الآخر فيكون مستبينة بعضها من بعض وفي الميول جمع ميل فإنها تتمايز لتمايز مبدئها ، فإن الوجود خير ويميل إلى كل خير والماهية شر وتميل إلى كل شر لأن كل واحد منهما شهوته فيما هو من نوعه فيميل إليه فتختلف الميول لاختلاف الشهوتين ولهذا قلت لتعاندا الذاتين أي تضادهما .

قلت : وكلما قرب من النقطة الكونية كان أنور لغلبة الوجود وكلما بعد كان أشد ظلمة لغلبة الماهية حتى تنتهي الشدة والضعف إلى نقطة الحركة الكونية وإلى محدب الكرة فتنتهي الظلمة في جهة الحركة الكونية إلى نقطة عند وجه الحركة الكونية فتبعد منفرجة على هيئة مخروط قاعدته محدب الكرة الظاهرة وينتهي النور في جهة محدب الكرة إلى نقطة على هيئة مخروط قاعدته عند وجه الحركة الكونية .

أقول : إن الوجود الذي هو النور كرة والماهية التي هي الظلمة كرة وكل منهما بنسبة بعض أجزائهما إلى بعض في الشدة والضعف على هيئة مخروط والوجود قاعدة مخروطته عند وجه علته أعني الحركة الكونية ، فكلما قرب من أجزائه من الحركة الكونية كان أشد نوراً لغلبة الوجود أعني الإفاضة من الفعل الذي هو الحركة الكونية ونعني بها الحركة التكوينية كما مر ، وكلما بعد عنها كان أضعف حتى ينتهي إلى نقطة وهذا في الشدة والضعف لا في

الحجم بل الأمر في الحجم على العكس في الظاهر ، ومثاله مثل أشعة السراج فإنه نور السراج كهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج وكلما بعد ضعف حتى ينتهي إلى نقطة فيعدم وفي الظاهر على العكس فإن التي عند السراج هي الصغيرة الحجم ، وكلما بعدت الأشعة اتسعت دائرة كرتها وفي الحقيقة لو جمعت آخره وهو أعظم دائرة كرته وأوسعها حتى يكون مساوياً للأشعة التي عند شعلة السراج في شدة الإضاءة كان جميع ما جمعت نقطة لا تنقسم بالنسبة إلى ما عند الشعلة فكانت بهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج ورأسه المنتهي إلى نقطة هي ما تنتهي إليه في جهة البعد والماهية كهيئة مخروط في الشدة والضعف ، كما ذكرنا في الوجود وفي مثاله من أشعة السراج لا في الحجم الظاهر لأنهما في الظاهر كرتان متداخلتان ، وأما في الشدة والضعف فهما مخروطان متقابلان فمخروط الوجود والنور قاعدته عند مبدئه وينتهي إلى نقطة هي غاية بعده عن المبدأ ومخروط الماهية والظلمة قاعدته عند غاية بعد الوجود والنور عن المبدأ ورأسه ينتهي إلى نقطة هي غاية قربه من مبدأ الوجود والنور فمخروط النور ينتهي ضعفه إلى محدب كرة الظلمة التي هي قاعدة مخروطها بنقطة ومخروط الظلمة ينتهي ضعفه إلى محدب كرة النور التي هي قاعدة مخروطه بنقطة ومبدأ الوجود هو الحركة التكوينية

فقولي : إلى نقطة الحركة الكونية وإلى محدب الكرة ، أريد به أن الماهية على هيئة مخروط ينتهي رأسه إلى نقطة عند نقطة الحركة الكونية وإن كانت بالعرض وإلى محدب الكرة أي كرة الوجود أعني قاعدة مخروطه وكل ذلك في الشدة والضعف لا في الحجم إذ هما

في الحجم متساويان لأن صورتها عند اجتماعهما في الشيء المركب منهما صورة كرة واحدة فأقوى النور في تلك الكرة غاية باطنها التي هي عند الحركة التكوينية لأن المحذب كرة مجوفة ونقطة قطبه وسطحه وهو عند علته التي هي الحركة التكوينية ، وكلما بعد النور عن باطنها ضعف حتى ينتهي إلى محذب الكرة بنقطة منه وأضعف الظلمة نقطة منها عند أقوى النور يتقوم بها ، وكلما بعدت قويت بعكس النور حتى تنتهي إلى ظاهر الكرة ومحذبها فتقوى الظلمة وهو قولي قاعدته محذب الكرة الظاهرة .

قلت : فتدور الكرتان الممتزجتان على وجه الحركة الكونية في الخلق تحت الحجاب الأحمر بثلاث حركات أبدأ حركة الوجود الذاتية على التوالي ، وحركة الماهية الذاتية على خلاف التوالي ، والحركة الثالثة عرضية ففي حال الطاعة تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالي وبحركتها الذاتية على خلاف التوالي ، وفي حال المعصية يدور الوجود بالحركة العرضية على خلاف التوالي وبحركته الذاتية على التوالي .

أقول : الكرتان الممتزجتان يعني في تركيب المكلف مثلاً وهما الوجود والماهية وهما يدوران على الحركة الكونية أعني علتها في الخلق أي في قابليتهما للفعل الإيجادي وهو الخلق الثاني تحت الحجاب الأحمر وهو الروح الذي على ملائكة الحجب وهو ركن العرش الأيسر الأسفل أي الظاهر ، وهو يؤدي إلى جبرائيل وجبرائيل يخدمه فيما يتلقى منه في جميع إيجادات الغيب والشهادة بثلاث حركات أبدأ يعني أن الكرتين أعني وجود الشيء وماهيته يقبلان الإمدادات والتكونات من الحركة الكونية بواسطة حاملها

وهو جبرائيل عليه السلام : وأعوانه بثلاث حركات وهي بيان لكيفية القبول من العلة فإنهما في القبول منهما يدوران عليها بثلاث حركات دائماً في كل تكوّن سواء كان في إيجاد ذات أو صفة لازمة أو غير لازمة كالأعمال والأقوال .

الأولى : حركة الوجود الذاتية على التوالي في تكون سائر الخيرات من الأفعال والأقوال والاعتقادات وغيرها من الذوات التي هي ثمرتها .

والثانية : حركة الماهية حينئذ الذاتية على خلاف التوالي كما هو مقتضى ذاتها .

والثالثة : حركة عرضية ففي الخيرات تكون العرضية من الماهية لأنها لذاتها لا تدور على الخيرات ولكن إذا ترجح جانب الوجود في طلبه للخير وجب عليها متابعتها بالعرض إذ لو لم تتبعه انفك التركيب الذي به تقوّم المكلف ، وإذا انفك بطل المركب أعني المكلف ويفنى ويضمحل وإذا ترجح جانب الماهية في طلبها للشروع والمعاصي وجب على الوجود متابعتها بالعرض إذ لو لم يتبعها انفك التركيب كما ذكرنا .

ففي حال الطاعة تدور الماهية عليها بالعرض على التوالي وتدور بحركتها الذاتية على خلاف التوالي على نفسها بمعنى أنها غير قابلة للطاعة برضاها بل مكرهة أكرهها على الطاعة الوجود وجنوده من العقل والملائكة فتابعته على الطاعة بالعرض وفي حال المعصية يدور الوجود عليها بالعرض على خلاف التوالي ويدور بحركته الذاتية على التوالي على ربّه أي على أمر ربّه بمعنى أنه غير قابل

للمعصية برضاه وإنما أكرهته على المعصية الماهية وجنودها من النفس الأمارة والشياطين فتابعها على المعصية بالعرض ولا يزال يقوى الغالب منهما حتى ينعدم اعتبار المغلوب ، فإذا استقر على ذلك تغيرت حقيقته فكان أحياناً للغالب يدور معه حيث ما دار فإن كان الغالب الوجود كانت الماهية أحياناً له تحب ما يحب وتكره ما يكره فحينئذ تدور على التوالي برضاها وإن كان الغالب هو الماهية كان الوجود أحياناً لها يحب ما تحب من المعاصي ويكره ما تكره من الطاعات .

فحينئذ يدور على خلاف التوالي بمحبته ورضاه فتكون الماهية في الأول نوراً ليس فيها من الظلمة إلا ما يمسك حقيقتها وإليه الإشارة بقول الصادق عليه السلام : على ما رواه في الكافي في حديث معراج النبي صلى الله عليه وآله قال : (فكان بينهما حجاب يتلألاً بخفق) ولا أعلمه إلا وقد قال : [زبرجد] وهذا الحجاب هو ما بقي فيه من الماهية فإنها لما استولت عليها الأنوار تلاشت ظلمتها حتى لم يبق منها إلا كالزرقة السماوية وذلك حين استولى النور على ظلمة ذاتها بقي من الظلمة ما يمسك كنهها فكان من بقية الظلمة مع النور زرقة عبّر عن قلة الظلمة بقوله عليه السلام : (يتلألاً بخفق) أي باضطراب يكاد يفنى ويكون الوجود في الثاني ظلمة ليس فيه من النور إلا ما يمسك كنهه ويأتي تمة هذا الكلام .

قلت : فإذا تتابعت الطاعات ضعفت حركة الماهية الذاتية وأبطأت وأسرعت عرضيتها وإذا تتابعت المعاصي ضعفت حركة الماهية الذاتية وأبطأت وأسرعت عرضيته ، [ولأجل أن] الحركة

الذاتية لا تتبع الذاتية الأخرى أبداً وإنما تتبع بالعرضية ثقلت الطاعة والمعصية لحصول التعاكس حتى يفنى اعتبار أحدهما لميله فيخف مقتضى الموجود الميل .

أقول : فإذا تابعت الطاعات من المكلف ضعفت حركة الماهية الذاتية أعني ميلها الذاتي على خلاف التوالي لعدم استمدادها من نوعها ، وأبطأت في استدارتها على نفسها لضعف ذاتيتها ، وأسرعت عرضيتها لأنها تدور مع الوجود على التوالي تبعاً له لأنها حينئذ من الكلاب المعلمة لأن الوجود علمها مما علمه الله وإذا تابعت المعاصي ضعفت حركة الوجود الذاتية التي هي ميله الذاتي ودورانه على ربّه وذلك لعدم استمداده من نوعه من أنواع الخيرات والطاعات وأبطأت في استدارته على ربّه وأسرعت عرضيته وهي حركته واستدارته مع الماهية على خلاف التوالي لوجود ميل الماهية وقوته فيتبعه ميل الوجود لضعفه وهذا ظاهر .

ولأجل أن الحركة الذاتية سواء كانت من الوجود أو الماهية لا تتبع ذاتية الآخر أبداً لعدم انقلابه إلى نوع الآخر إذ لو انقلبت الوجود عند استيلاء الماهية بدوام المعاصي إلى الماهية أو انقلبت الماهية عند استيلاء الوجود بدوام الطاعات إلى الوجود لم يبق في الشيء الذي هو المكلف تركيب وهو موجب لفنائه لما ذكرنا مراراً فوجب أن يكون الميل الذاتي من كل واحد منهما جارياً على طبيعته ، وإن كان قد يضعف ويبطؤ عند قوة ضده وغلبته عليه لأنه لا بدّ من بقاء شيء من الضدّ الضعيف به يحفظ الضدّ القوي عن الاضمحلال ويبقى لذلك الميل الضعيف حركة على وجهه ولو أقل بقليل فلا تتبع الحركة الذاتية حركة الضدّ الذاتية أبداً أي ما دام

المركب من الضدين شيئاً موجوداً وإنما تتبع حركة التابع العرضية حركة المتبوع الذاتية .

ولأجل أن الذاتية لا تتبع ذاتية الضدّ كان ميل الماهية الذاتي في كل حال لم يعدم أصلاً عند غلبة الوجود واستيلائه بدوام الطاعات وميل الوجود الذاتي كذلك لم يعدم أصلاً عند غلبة الماهية واستيلائها بدوام المعاصي ولأجل بقاء الميل التابع لذاته حال متابعته لضده ثقلت الطاعة والمعصية فثقلت الطاعة لوجود حركة الماهية الذاتية على خلاف الطاعة في حال الطاعة ، وثقلت المعصية لوجود حركة الوجود الذاتية على خلاف المعصية في حال المعصية لحصول التعاكس في الجملة ، وإن ضعف المعاكس ولا يزال حكمها كذلك أعني ثقل المعصية على المطيع والعاصي وثقل الطاعة على العاصي والمطيع حتى ينفى اعتبار كل واحد من الوجود والماهية لميله عند غلبة الآخر فيفنى اعتبار ميل الماهية عند استقرار غلبة الوجود بطاعات الله سبحانه ، ويفنى اعتبار ميل الوجود عند استقرار الماهية بمعاصي الله عزّ وجلّ فيخف مقتضى الموجود الميل أي يخف حينئذ مقتضى الذي يكون ميله موجوداً فإن كان هو الوجود خف مقتضاه من الطاعات لوجود ميله التام إليها وعدم ميل الماهية في عكسه .

وإنما بقي من ميلها لنفسها قدر ما يحفظ وجودها عن الاضمحلال وليس لها منه استمداد وإنما يستمد من دواعي الوجود ومطالبه وإن كان الموجود ميله هو الماهية خف مقتضاها من المعاصي لوجود ميلها التام إليها مع عدم ميل الوجود في عكسها إذ لم يبق له من الميل إلا قدر ما يحفظ به نفسه عن الاضمحلال

وليس له منه استمداد وإنما استمداده حينئذ من دواعي الماهية ومطالبها القبيحة .

قلت : [وتدور] الكرتان على وجه الحركة الكونية في الرزق تحت الحجاب الأبيض بثلاث حركات : حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق على التوالي ، وحركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على خلاف التوالي ، والحركة الثالثة عرضية ففي حال الرزق تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالي وبالذاتية بالعكس ، وفي حال الحرمان يدور الوجود بالعرضية على خلاف التوالي وبالذاتية بالعكس .

أقول : أيضاً تدور الكرتان كرة الوجود وكرة الماهية بحركة ميل كل منهما على وجه الحركة الكونية لاستمدادها منها في الرزق كل واحد من نوع رزقه ، [فرزق] الوجود إمداد وجودي كأنوار المعارف الإلهية والمعاني العقلية والصور العلمية والقوى الحيوانية كروح الشهوة وروح المدرج وروح القوة وكالأرزاق الجسمانية ، [ورزق] الماهية مدد عديمي بمعنى أن أصله من المخلوق وذلك كمدد الإنكارات بعد البيان القطعي والدعاوى الباطلة من الجهل المركب والأوهام السجينية لأنها من كتاب الفجار ، [لفي] سجين والقوى النفسانية والأرزاق المحرمة وذلك هو ما قسم لهما فقسم للوجود وأعوانه أرزاقاً محتومة بمقتضى فطرته وأرزاقاً مشروطة بوجود قابليته بما أمر به هو وأعوانه وقسم للماهية مدداً لها ولأعوانها بمقتضى قابليتها ومدداً بمقتضى أعمالها الصورية وصورها الوهمية وأوهامها الإنكارية ، وذلك تحت الحجاب الأبيض الذي هو ركن العرش الأيمن النوراني الأعلى الباطني لأنه

مصدر الأرزاق وهو على صراط مستقيم ويقتضي لذاته الخيرات وتختلف تعلقاته باختلاف متعلقاتها ويجري فيه قضاء السوء بسبب قابلية المتعلق السيئ فيدور كل قابل منه على وجه استمداده منه مطلقاً أي سواء كان القابل الوجود أو الماهية بثلاث حركات [حركة] الوجود الذاتية لمدد الرزق أي طلب الإمداد وهو استمداده من وجه الحجاب الأبيض على التوالي ، [وحركة] الماهية الذاتية لمدد الحرمان على وجه استمدادها على خلاف التوالي ، [والحركة] الثالثة عرضية كما مر ففي حال الرزق باستمداد الوجود تدور حركة الماهية العرضية على التوالي لتبعية الوجود لغلبته لها فتبعه وتدور بالذاتية على خلاف التوالي لمقتضى طبعها وفي حال الحرمان من الرزق المذكور سابقاً في شيء من أنواعه أو في فرد من نوع من أنواعه تدور على خلاف التوالي لموافقة طبعها ويدور الوجود حينئذ أي حين كونه مغلوباً بحركة [بحركته] العرضية على خلاف التوالي لأنه تابع وعلى التوالي بحركته الذاتية بمقتضى طبعه كما مر .

واستمداد كل تابع حال التابعة من كسب المتبوع وفي هذه الدواعي والمطالب والحركات من الطرفين أسرار يطول بذكر تفصيلها الكلام والله سبحانه يرزق من يشاء بغير حساب ، وقد ذكرنا كثيراً منها في هذا الشرح مفرقاً فتفقده تجده في محله وذلك ما يترتب في الخلق والرزق والحياة والممات ويتوقف بعض منها على بعض وينشأ بعض من بعض كالشرعيات الوجودية والوجودات الشرعية .

قلت : [وتدور] الكرتان على وجه الحركة الكونية تحت

الحجاب الأخضر بثلاث : حركات في الموت ، حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالي ، وحركة الماهية الذاتية على التوالي وعرضيتهما على العكس .

أقول : إن الكرتين أعني الوجود والماهية تدوران على وجه الحركة الكونية الذي هو مصدر مددهما وخزانة إمدادهما تحت الحجاب الأخضر الذي هو اللوح المحفوظ وهو ركن العرش الأيسر الجسماني الأعلى الباطني عند موت كل كلي أو جزئي أو كل أو جزء بثلاث حركات : حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالي لأن الموت خلاف الحياة ، وحركة الماهية الذاتية على التوالي لتوافق الماهية للموت في الأصل العدمي وعرضيتهما أي عرضية حركة الوجود والماهية على العكس فعرضية حركة الوجود على التوالي لمتابعتها لذاتية الماهية وعرضية حركة الماهية على خلاف التوالي لمتابعتها لذاتية الوجود .

قل وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية في الحياة تحت الحجاب الأصفر بثلاث حركات كل واحدة بعكسها في الموت في الذاتية والعرضية .

أقول : إن الكرتين أعني الوجود والماهية تدوران في كل كلي أو جزئي أو كل أو جزء على وجه الحركة الكونية في قبولهما منهما [منها] في الحياة التي هي ضدّ الموت تحت الحجاب الأصفر أي الركن الأيمن النوراني الأسفل الظاهري من العرش وهو الروح من أمر الله التي قال تعالى في الإشارة إلى ذكره : ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ بثلاث حركات كما مر في نظائره فيدور الوجود على علته في قبول الحياة بحركته الذاتية عليها على التوالي ، وتدور الماهية

عليها بعكس دوران الوجود عليها في الذاتيات والعرضيات وهذا يعرف مما تقدم .

قلت : فكان للوجود والماهية في مراتب الوجود الأربع التي بني عليها العرش وتجلى الرحمن بأفعاله على العرش بها وهي الخلق والرزق والموت والحياة كما قال الله تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ اثنتا عشرة حركة ، ثمان ذاتيات وأربع عرضيات في عالم المعاني عالم الجبروت .

أقول : هذا مجمل ما تقدم ذكره من الإشارة إلى الحركات الصادرة من الوجود والماهية في قبول آثار مصادر الخلق والرزق والحياة والممات وهو أن الحركات الصادرة من الوجود والماهية في تلقيهما من المبدأ الفياض وقبولهما منه في الأركان الأربعة : الخلق والرزق والموت والحياة اثنتا عشرة حركة في كل ركن من أركان الكون ثلاث حركات اثنتان ذاتيتان وواحدة عرضية وذلك في كل ذرة من ذراته فإذا نسبت هذه الأركان إلى كل واحد من العوالم الثلاثة الجبروت والملكوت والملك والبرزخين اللذين بينهما أعني عالم الرقائق وعالم المثال إذ في كل واحد منهما خلق ورزق وموت وحياة كان مجموع حركاتهما في العوالم الخمسة ستين حركة وتفصيلها أن لهما في خلق الجبروت أعني العقول ثلاث حركات ، وفي رزقها ثلاث .

وفي موتها ثلاث وفي حياتها ثلاث فهذه اثنتا عشرة حركة ثمان ذاتيات وأربع عرضيات ، وفي خلق الملكوت أعني النفوس ورزقها وموتها وحياتها اثنتا عشرة حركة كذلك ، وفي خلق البرزخ بين

هذين العالمين أعني عالم الرقائق وهي عالم الأرواح ورزقها وموتها وحياتها اثنتي عشرة حركة كذلك وفي خلق الملك أعني الأجسام ورزقها وموتها وحياتها اثنتي عشرة حركة كذلك وفي خلق البرزخ بين الأجسام والنفوس وهو عالم المثال ورزقه وموته وحياته اثنتي عشرة حركة فهذه ستون حركة أربعون منها ذاتيات وعشرون منها عرضيات وهو معنى ما :

قلت : واثنتا عشرة حركة كذلك في عالم الصور عالم الملكوت واثنتا عشرة كذلك في عالم الأجسام عالم الملك وفي عالم الرقائق عالم الأظلة كذلك وفي عالم الأشكال عالم المثال كذلك إلا أن عرضيتهما في عالم الجبروت بالقوة وفي عالم الأظلة بالتهيؤ وفي ما دون ذلك بالفعل فهذه ستون حركة للوجود وللماهية أربعون منها ذاتية وعشرون عرضية .

أقول : وقد تقدّم بيان هذا في تفصيل الحركات بقي فيه بعض الألفاظ ربما يحتاج الناظر فيها إلى بعض البيان وهي قولنا عالم الصور عالم الملكوت ، والمراد بالصور هنا الصور الجوهرية وهي المتقومة في تعلقها ووجودها بالمادة بخلاف الصورة المثالية فإنها في تعلقها لا تحتاج إلى المادة وإن كانت في وجودها تحتاج إلى المادة فالصور الجوهرية ذوات قائمة بنفسها في الظاهر يعني أنها متقومة بمادتها وصورتها ، وأما الصور المثالية فهي صفات وأظلة وأشعة للذوات قائمة بغيرها كما هو شأن الأظلة .

وقولنا : إلا أن عرضيتهما أي الوجود والماهية في عالم الجبروت بالقوة وفي عالم الأظلة بالتهيؤ إلخ ، معناه إذا نسبنا إلى واحد منهما الحركة العرضية إذا كان تابعاً لضده لا تتحقق أي

العرضية من واحد منهما في الحس والتميز بالفعل في شيء من العالمين عالم الجبروت وعالم الأظلة لشدة بساطة عالم الجبروت فالمغايرة فيه خفية إلا أنها في الحقيقة منشأ للمغايرة الظاهرة ، فإذاً هي عند التعبير عنها مغايرة بالقوة وفي عالم الأظلة الذي هو عالم الأرواح وعالم النفوس بالتهيؤ يعني متميزة تميزاً إجمالياً ضمناً لأن المغايرة التي في النفوس والأرواح لم يتميز تميزاً تفصيلاً كما في الأجسام فإن المغايرة في الأجسام بالفعل ظاهرة متميزة فيكون تميز الذاتية من العرضية بحسب ظهور المغايرة وخفائها .

قلت : [ثم اعلم أن] للوجود وللماهية باعتبار ذراتهما حركة دهرية غير حركة الكل فكل ذرة من الوجود تدور على وجهها لا إلى جهة وكل ذرة من الماهية تدور على وجهها لا إلى جهة وكذلك نهايات كل منها ولكل ذرة من كل منهما بالنسبة إلى المجموع حكم فلك التدوير في الحامل من الإسراع والإبطاء والإقامة والرجوع وحكم المجموع في الحاجة والاستمداد والكروية فكل متوجه إلى مبدئه واقف بمسأله بباب ربّه لا ئد في فقره بجناب غناه .

أقول : أريد أن لكل واحد من الوجود والماهية هذا الحكم إذا نسب إلى ذرة من ذراته من جزء أو جزئي بالنسبة إلى واحد منهما فإنه كلي بالنسبة إلى جزئياته وذلك مثل وجود زيد بالنسبة إلى عقله ونفسه وتعقله وعلمه ووهمه وخياله وفكره وحياته فإن كل واحد منها جزئي منه وباعتبار جزء منه ، ومن تلك الذرات جزء الجزء وهكذا فإذا نسب وجوده إلى واحد من تلك الذرات بأن لوحظ حاله معها وحالها معه كان له على ذلك الجزء حركة دهرية عقلية أو روحية أو نفسية أو طبيعية أو هبائية وهي حركة الكلي على جزئياته

والكل على أجزائه حركة تقومية ركنية إذ الكل متقوم بأجزائه والكل على ذلك على الأصح .

وكذلك لكل ذرة من ذراته حركة تدور بها على وجهها منه وهذا الوجه هو الذي يدور به على هذه الذرة لأن الوجه هو باب الوجود إلى تلك الذرة وبابها إليه وكذلك الماهية بالنسبة إلى ذراتها وهذه الحركات كلها دهرية وذلك كدورة الكل على الجزء وبالعكس والشرط على المشروط وبالعكس والصفة على الموصوف وبالعكس والفعل على الفاعل وعلى المفعول وبالعكس والكل على الجزئي وبالعكس ، وكذلك كل منهما كنور النور وصفة الصفة وهكذا وبالعكس والمثل على نظيره وبالعكس والضد على ضده وبالعكس وما أشبه ذلك سبحانه من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، ولكل ذرة من ذرات الوجود والماهية بالنسبة إلى ما تنسب إليه حكم فلك التدوير الحامل للكوكب في حامل فلك التدوير بالنسبة إلى بادئ الرأي فإنه إذا توافقت الحركتان أسرع سير الكواكب وذلك لأن الفلك الأعظم يدور إلى ناحية المغرب وتداوير المتحيرة أعلاها يدور إلى المشرق وأسفلها إلى المغرب فإذا تلاقت حركات أعاليها في نقطة أوجاتها مشرقة مع حركة الفلك المحدد مغربة أقامت المتحيرة في بادئ رأي البصر لتعاكس الحركتين وهي الإقامة وإذا أخذت في دورانها إلى جهة المشرق بحركة تداويرها عرض لها الرجوع والإبطاء لأن الفلك يردّها إلى جهة المغرب ، وإذا أخذت في دورانها إلى نقطة حضيضها أو إلى نقطة المغرب استقامت وأسرعت لموافقة حركتها لحركة الفلك الأعظم وهذا مثال حركات ذرات كل من الوجود والماهية إليه لأن حركة الذرة والجزء إذا

كانت في نقطة أوجها وهو أعلى أطوار تشخصها وقفت وأقامت لأنها قد خرّت ساجدة بين يدي مبدئها تعالى .

وإذا شرعت في التعيين رجعت وأبطأت وإذا كانت في غاية عبوديتها أو توجهت إلى حكم محض تبعيتها استقامت وأسرعت لموافقته لحكم جملتها ومجموعها وأيضاً لكل ذرة من كل واحد من الوجود والماهية حكم الكل في الحاجة إلى الإمداد وإلى قيومية علته في التقوم وحكم الكروية في استدارتها لا إلى جهة كالمجموع فكل أي كل واحد من الوجود والماهية ومن ذراتهما وأجزائهما وجزئياتهما متوجه إلى مبدئه على الانفراد والاجتماع أي متوجه إلى مبدئه ومبدأ مبدئه ومبدأ جملته وهكذا واقف بمسألته بباب ربّه لائذ في فقره إلى كل شيء مما أشرنا إليه بجناب غناه لأنه قائم بأمره الفعلي قيام صدور وبأمره المفعولي قيام تحقق أي قياماً ركنياً .

قلت : [ثم اعلم] أن عرضية كل شيء مما ذكرنا هي جهة فقره إلى ضده فعرضية الوجود جهة فقره إلى الماهية في الظهور وعرضيتها جهة فقرها إلى الوجود في التحقق فلهذا تتبع عرضية كل واحد ذاتية الآخر .

أقول : قد ذكرنا أن الوجود والماهية وذرات كل واحد بالنسبة إلى ذرات الآخر لا ينفك الشيء عن التركيب من ضدين منهما بأن يتركب بعض الأشياء من وجود وماهية وبعض الأشياء من جزئيهما وبعض الأشياء من ذرتين منهما سواء كان المركب من جوهرين أم من جوهر وصورة أم من صورتين ، وذكرنا أن المركب مكلف وأن كل مكلف لا ينفك في كل فعل أو قول أو عمل عن ثلاث حركات ذاتيتان وعرضية وهنا ذكرنا أن عرضية كل واحد هي جهة فقره إلى

ضده فلهذا يدور على خلاف مقتضى ذاته ، فعرضية الوجود جهة فقره إلى ضده فلهذا يدور على خلاف مقتضى ذاته فعرضية الوجود جهة فقره إلى الماهية في الظهور لتوقف ظهوره في عالم الأكوان على الماهية لأنها صورته ولا يقوم الشيء بدون صورته وعرضية الماهية جهة فقرها إلى الوجود في التحقق لتوقف تحققها في الأكوان على الوجود ومن ثم تتبع عرضية كل واحد من الوجود والماهية ذاتية الآخر لما بينهما من التلازم بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر لأنه شرط له .

* * *

**الفائدة الثانية عشرة
في بيان ثبوت الاختيار**

الفائدة الثانية عشرة

قلت : الفائدة الثانية عشرة : في بيان ثبوت الاختيار ، اعلم أن الاختيار نشأ من ميل الوجود إلى ما يناسبه وميل الماهية إلى ما يناسبها كما ذكرنا مراراً وهو ذاتي وفعلي ، فالأول هو استدارة الشيء بوجه افتقاره على قطب استغنائه أي ما يطلب منه الاستغناء وقد أشرنا إلى هذا فيما سبق من حركته على قطبه والثاني استدارته بآلاته على جهة قطبه لحاجته من أحدهما .

أقول : إن الاختيار المنسوب إلى المحدثين من المكلفين أي مما يتوجه إليه التكليف لأن التكليف شرط صحته الاختيار وهو أي التكليف شرط لصحة الإيجاد فلو لم يكن مختاراً لم يحسن تكليفه ولو لم يحسن تكليفه لم يحسن إيجاده ، وحيث دل النقل من الكتاب والسنة بأن كل شيء مكلف وكل شيء يسبح بحمد الله إلا أن مراتب تكاليفها مختلفة فكل شيء تكليفه بحسب تنبه العقل بنص الكتاب والسنة فطلب بيانه فوجده كما نص عليه النقل واستدل بذلك على ثبوت الاختيار لكل موجود .

ونشير إلى ذلك وهو أنه قد ثبت أن كل شيء مركب من وجود وماهية ، وقد تقدّم أن هذا الكلام عبارة عن المادة والصورة كما هو المذهب الحق وأن الوجود هو حقيقة الشيء من ربه لأنه أثر فعله عز وجل وأن الماهية هي حقيقته من نفسه ، وأن كل واحد مخالف بحقيقته لحقيقة الآخر ، وأن كلاً منهما لا يستغني في بقائه عن

المدد وأنه لا يطلب الاستمداد إلا من نوعه وأنهما في الشيء المركب منهما غير متمازجين تمازج استهلاك وأن ميل كل منهما مخالف لميل الآخر وأن المركب منهما يحصل له الميلان المتعاكسان بواحد منهما يطلب وبالأخر يترك فحصل له الاختيار من حصول الميلين له المنسوبين إليه بواسطة جزئي ذاته فإذا أمر بالصلاة مثلاً مال إليها الوجود لأنها من نوعه وطلب فعلها ليتقوى بها لأنها صالحة لكونها مدداً له يحصل بها بقاءه ، إلا أنها خلاف مدد الماهية وتضعف بفعلها فتميل إلى تركها لأن ترك الصلاة من نوعها وتتقوى به والميلان صدرا من الشيء من جزئي ذاته هذا الاختيار لازم لكل مركب من الوجود والماهية وكل مخلوق فهو مركب منهما لا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد ولذا قال الله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ أخبر عنهم بضمير العقلاء ولم يقل يسبحن أو تسبح وقال تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ ولم يقل تسبيحها وقال تعالى : ﴿ أُولَئِكَ يَرَوْنَ إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَنْفَتَوُا ظِلَلُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ ﴾ ولم يقل وهن داخرات أو وهي داخرة .

فإن قلت : إنما استعمل ضمير العقلاء للتغليب .

قلت : فلم لم يغلب في قوله إلى ما خلق الله فإنه لم يقل إلى من خلق الله على أنه أتى بضمير العقلاء مع عدم من يغلب به كما قال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ لأنهم مكلفون والمكلف يلزم أن يكون عاقلاً لما يكلف به وإن كان كل شيء كان له عقل بحسبه قال تعالى : ﴿ فَقَالَ لَهَا

وَالْأَرْضِ أَتِيًّا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَنِنَا طَائِعِينَ ﴿٤٣٧﴾ ولم تقولا طائعة ، وبالجملة فحيث كان الوجود في تنزله بمراتبه بمنزلة شعاع السراج كلما قرب من السراج كان أنور وكلما بُعد من السراج كان أضعف نوراً وهو أي الوجود في نفسه إدراك وفهم وشعور وما أشبه ذلك من أسباب التكليف وشرائطه ، وكلما قرب من المبدأ قويت فيه جهات المدارك ، وكلما بُعد من المبدأ ضعفت فيه تلك الجهات والتكليف يتعلق بالمكلف بنسبة تلك الجهات وأقوى مراتب التكليف ما توجه إلى الإنسان لأن أقوى تلك الجهات ما وجدت فيه وأضعف مراتب التكليف ما توجه إلى الجماد لأن أضعف تلك الجهات ما وجدت فيه وما بينهما من العوالم تكليفه بنسبة قوة الجهات وضعفها ، وهذا ظاهر لمن نظر ببصيرته طالباً للحق .

ثم إن الميل المذكور من كل شيء على قسمين :

الأول : الميل الذاتي وهو استدارة الشيء أي طلب الشيء بوجه افتقاره يعني بميل افتقاره حال تكوّنه وحال استمراره في بقائه على قطب استغنائه وهو أمر الله الفعلي صاحب القيومية له وأمر الله المفعولي الحافظ له فيستغني من فعل الله في صدوره وقبوله للتكوين ومن أمر الله المفعولي الذي هو الماء المسمّى بالحقيقة المحمدية في بقائه ودوامه لتقوم الشيء به تقوماً ركنياً ، إذ مادة كل شيء حصة منه وهذا معنى قولي أي ما يطلب منه الاستغناء فإن كل شيء يطلب الاستغناء من أمر الله كما فصلنا .

والثاني : الميل الفعلي وهو استدارة الشيء بآلاته التي بها يعمل ويتسبب على جهة قطبه يعني قطب استدارته وهذه الجهة التي يدور عليها بآلاته هي آثار ذلك القطب فإن هذا القطب الذي هو أمر الله

الفعلي وأمر الله المفعولي كما ذكرنا يتلقى الشيء من آثاره وبها تقوّمه صدوراً وتحققاً .

وقولي : لحاجته من أحدهما ، أريد به أنه إنما يميل لفقره وحاجته إلى الاستمداد فإن كان المستمد أعني الوجود أو الماهية استمد من نوعه كما لو استمد الوجود من الطاعات والماهية من المعاصي قوي وغلب الآخر واستولى عليه وإن لم يستمد من نوعه وإنما تبع المستمد من نوعه ضعف وغلبه الآخر واستولى عليه لأنه إنما ينتفع بمتابعته لضده في حفظ أصل نفسه ، ولهذا يتخلق بأخلاقه ويتصف بصفاته ويتابعه في مطالبه فله من مدد متبوعه مدد عرضي وهو جزء من سبعين جزءاً لأن ميله مع متبوعه عرضي فعلي ناقص في أصل اقتضائه للمدد وإنما تم اقتضاؤه بجزء من سبعين من الصفة [صفة] متبوعه بفضل ميله الذاتي ، وهذا الفضل شعاع من الميل الذاتي فاستفاد من كل تابعيته حفظ أصل نفسه عن الفناء والتلاشي .

قلت : وحيث كان للشيء ميلان متعاكسان يكتفي بمتعلق أحدهما جاء الاختيار فهو إن شاء فعل وإن شاء ترك هذا في الميل الفعلي ، وأما الميل الذاتي فهو مختار في كل واحد من شقيه أي مختار في ميل الوجود نفسه إلى ما يقتضيه وفي ميل الماهية نفسها إلى ما تقتضيه .

أقول : لما كان للشيء ميلان متعاكسان ميل من وجوده إلى أنواع الخيرات والطاعات وميل من ماهيته بعكس ميل الوجود يعني إلى الشرور والمعاصي يكتفي بمتعلق أحدهما يعني أن الشيء المركب منهما وهو المكلف يكتفي في سدّ فاقته وبقائه بمتعلق أحدهما من

الطاعات أو المعاصي على الانفراد أو على التعاقب لأن متعلق كل واحد منهما عام لكل ما يحتاج إليه بحيث لا يحتاج في طلب الطاعات والخيرات إلى شيء لا يوجد في متعلق ميل الوجود إلا في متعلق ميل الماهية ، وفي طلب المعاصي والشور لا يحتاج إلى شيء لا يوجد في متعلق ميل الماهية إلا في متعلق ميل الوجود بل كل شأن من شؤون أحدهما يوجد في متعلق ميله لأنه سبحانه خلق جميع ما خلق لعباده صالحاً لأحد السلطتين وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ ولما كان له الميلان المتعاكسان كما سمعت جاء الاختيار أي ثبت له الاختيار بمعنى أنه إن شاء فعل بأحد الميلين وإن شاء ترك بالميل الآخر .

وقولي : يكتفي بمتعلق أحدهما ، جملة فعلية وقعت صفة لقولنا ميلان ولو جعلتها حالة جاز على بعد وهذا الكلام بيان للميلين الفعليين .

وأما الميلان الذاتيان لهما فالشيء المركب من المائلين الوجود والماهية مختار فيهما بمعنى أن ميل كل بذاته إلى قطب استغنائه بقابليته عن اختيار مساوق لكونه ، وهذا المعنى من أسرار القدر التي تسافت عنها أفهام الفحول من العلماء ووفق [ووقف] لها من سبقت له العناية والله يرزق من يشاء بغير حساب فإن الشيء مختار في ميل كل من شقيه الوجود والماهية فيميل وجوده إلى الطاعات باختيار الشيء لحصول ميل ضده عنده وباختيار الوجود نفسه لحصول ميل ضده معه وتميل ماهيته إلى المعاصي باختيار الماهية نفسها لحصول ميل ضدها معها كل إلى ما يقتضيه .

وميل الجزء باختياره أيضاً لحصول الموجب للاختيار وهو وجود الضدّ فإن الشيء إنما كان مختاراً لتقومه بتركبه من الضدين كذلك يعني إنما كان مختاراً لتقومه في نفسه بانضمام ضده إليه كما تقدم من أنّ كل واحد من الوجود والماهية يعتبر في وجوده وتحققه وجود الآخر إذ كل ممكن زوج تركيبى وكل منهما ممكن فالشيء مركب منهما والوجود مادته نفسه وصورته انضمام الماهية إليه والماهية مادتها نفسها وصورتها ضم الوجود إليها فكما كان الشيء مختاراً لتركبه من الضدين المائلين على التعاكس كذلك جزؤه كان مختاراً لتركبه من نفسه وانضمام ضده إليه وهما المائلان على التعاكس .

قلت : وبيان ذلك أن الوجود لا يشتهي إلاّ النور ولا يشتهي لذاته الظلمة وإن اشتهاها بالعرض والاعتیاد الذي هو عرضي ولا يمكن في ذاته من حيث صدوره بفعل الله أن يشاء الظلمة لأنها جهة الماهية منه فلا يمكن أن يشاء إلاّ يشاء ما يشاؤه إذ المشيئة واحدة فلا تنبعث حيث لا تنبعث وكذا الكلام في الماهية نفسها من حيث هي .

أقول : هذا بيان لنفس الميل بأن أصل منشئه الشهوة وطلب الملائم وهو المراد بالاستمداد من النوع كما مر ، لأن الميل الذاتي لا يكون من الشيء لما ينافي [ينافر] طبيعته فلذا قلنا : إن الوجود لا يشتهي إلاّ النور وكذا الماهية ، وأما إذا مال الوجود إلى الظلمة في حال كونه مغلوباً فإنه ميل بالعرض والاعتبار الذي هو بالعرض لا بالذات الذي هو شأن صدوره بفعل الله فإنه لا يشتهي لذاته عنه إلاّ النور فإذا كان كذلك لا يشتهي من ذاته الظلمة إذ لا يمكن أن يشاء من ذاته عدم مشيئته لما يشاء من ذاته فإنه إذا كان

يشاء من ذاته النور لا يشاء عدمه إذ يلزم أن يشاء ما لا يشاء لأن المشيئة واحدة فلا تنبعث لغير موجب انبعاثها لأنه [لأنها] ضد فيكون انبعاثه بموجب عدم انبعاثه وهو محال ، وأما بالعرض فلا بأس به كما قلنا وكذا الكلام في الماهية .

قلت : ولا يظن أن هذا منافٍ لما نذكره من أنه لا يكون شيء من شيء إلا باختيار ولا جبر في جميع الأشياء لا لها ولا منها لأن الوجود لا شئية له إلا في الماهية والماهية لا شئية لها إلا بالوجود وما ليس له في حقيقته بكل اعتبار إلا جهة واحدة لا يمكن فيه تعدد ميل أو اختلاف انبعاث وليس هذا جبراً لأن الجبر أن يميل الشيء غيره على خلاف مقتضى ذاته أو بغير ميل ذاته وهذا بميل ذاته فليس جبراً فهو اختيار إذ لا واسطة بينهما .

أقول : لا تظن أن هذا وهو أن كل واحد من الوجود والماهية إذا كان مغلوباً يكون له ميل عرضي إلى خلاف ما يقتضيه ذاته فإنه إذا كان مغلوباً فهو مجبور على خلاف ما يقتضيه ، ولا يراد من الجبر غير هذا فلا يكون منافياً لما تذكرونه بعد هذا من أنه لا يكون شيء من شيء أي لا يصدر من شيء حركة أو سكون في غيبه أو في شهادته إلا باختيار منه ، وأن جميع الأشياء من الناطق والصامت والحيوان أو النبات أو الجماد من الذوات أو الصفات لا جبر فيها ، لا لها أي لا يجبرها غيرها ولا منها أي ولا تجبر غيرها لما سببته من أن ما ترونه في كون الشيء يسلك به غيره غير ما يكون من شأنه مثلاً إذا رميت الحجر إلى جهة العلو فإن صعود الحجر بغير اختياره إذ شأنه النزول ، ولا نريد بالجبر إلا هذا وليس هذا جبراً لأن الرامي للحجر ليس قاسراً له وإنما هو معين له لأن

في الحجر إمكاناً ناقصاً للصعود فكان دفع الرامي له إلى جهة العلو متمماً لما يمكن منه كما يأتي ، ومضى بعض الإشارة إلى هذا فراجع .

وأيضاً إنما قلنا إن الوجود لا يشتهي إلا النور وإن مال مع الماهية في فعلها للظلمة ليس لذاته وإنما هو ميل عرضي لأن الوجود في ذاته بسيط لا شئئية له ولا تحقق من حيث نفسه إلا في الماهية التي لا تشتهي إلا الظلمة ، وذلك لأنه لما كان في ذاته بسيطاً لأنه نور ربّه امتنع تعدد ميله من ذاته ، وإنما يميل إلى النور خاصة الذي هو من نوعه ، وأما اعتبار شئيته من نفسه ليلزم تعدده في ذاته فيتعدد ميله فيميل إلى الظلمة كما يميل إلى النور فلأن ملاحظة شئيته هي ملاحظة ضده أعني الماهية إذ لا شئئية له إلا بانضمام الماهية التي ميلها عكس ميله فليس فيه لذاته تعدد فلا يميل إلى الظلمة بذاته قط وأما انضمام الماهية إليه الذي قلنا إنه صورته التي يتقوم بها .

فحاصل ميله إنما هو إلى الظلمة إذ ليس الانضمام جزءاً لذاته من جهة محدثه وكذلك الماهية لا تشتهي النور لبساطة ذاتها فلا يكون لها ميلان ذاتيان ، وأما شئيتها من ربها ليس إلا ضم الوجود إليها وميله إلى النور فليس ذات أحدهما مركبة لأن التركيب المعتبر في كل ممكن بحيث تكون [ذاته] مركبة إنما هو في الشيء الممكن في أجزائه .

وأما فيما كان حصة من مركب كحصة الحيوان للإنسان فهي مركب ويجوز أن يكون له ميلان فإن الحيوان جسم متحرك بالإرادة فللحصة منه ميل الجسمية وميل التحرك بالإرادة الذي هو الفصل الإضافي وما كان حصة من بسيط فليس له إلا ميل واحد كالحصة

من الوجود والماهية والفارق بينهما ، أن البسيط هو الذي لا يظهر إلا مع انضمام فصل والحصّة المأخوذة منه كذلك والمركب هو الموجود قبل أخذ الحصّة كالخشب فإنه موجود قبل حصّة السرير وكالحيوان في مثالنا والمايز بين الحصتين أن المأخوذ من نفس المادة بسيط له ميل واحد وهذا لا يدخل في الأكوان إلا مع صورته التي هي فصله والمأخوذ من المادة والصورة النوعيتين مركب له ميلان فافهم .

وقولي : لأن الجبر أن يميل إلخ ، وهو ما قلت لك إن الجبر أن يميل المجبر المجبور إلى غير ما يمكن في ذاته لا بالفعل ولا بالقوة وأما إذا ماله بما في قوته فهو مما يمكن في ذاته إلا أنه ناقص لا يقتضي الميل بدون معين والمجبر متمم لنقصه ، فعلى هذا لا يمكن الإيجاب أصلاً وإنما [إنما الممكن] القلب لحقيقته ثم بعد القلب يقتضي الميل بنفسه أو بتمتم والقلب أيضاً لا يكون إلا فيما يمكن كذلك فالإيجاب في الحقيقة أي الإيجاب الحقيقي ممتنع فافهم ويأتي تمام هذا الكلام .

قلت : إلا أنه يقال عليه أنه جزء اختيار لأن المعروف من الاختيار هو الميل إلى جهتين مختلفتين لداعيين مختلفين عن الإرادة المركبة من ذلك الشيء المركب فهذا الاختيار هو الاختيار الناقص ونظيره المعنى الذي في الحرف فإنه إذا ضُمَّ إلى غيره تم المعنى ، [ولا يقال] : إن هذا هو اختيار الواجب لبساطة ذاته فليس له إلا اختيار جهة كما قاله كثيرون من أن وحدة مشيته ينافي الاختيار ، وأما أمر إن شاء فعل وإن شاء ترك فحكم راجع إلى الممكن من حيث هو .

أقول : قولي إلا أنه يقال عليه إلخ ، أريد به أن كون اختيار الوجود أو الماهية متحققاً مع أنه ليس له ميلان يمكن أن يقال عليه إنه جزء اختيار ويراد من جزء اختيار أنه اختيار ناقص لأنه أحد شقي الاختيار ، فإن أحد شقي الاختيار موجب لأن المعروف من الاختيار عند الإطلاق هو الميل إلى جهتين مختلفتين بميلين مختلفين لداعيين مختلفين عن الإرادة المركبة الاختيارية لأنها مركبة من إرادتين على التعاقب منبعثين من ذلك الشيء المركب ، وليس المعروف من الاختيار عند الإطلاق الميل الطبيعي الجبلي ليتمكن أن يراد من جزء الاختيار أحد ميلي شقي المركب لأن هذا على الظاهر من نوع الإيجاب بل معناه يرجع إلى الاختيار الناقص ، والمراد بهذا النقص ملازمة المائل لشيء واحد غالباً لضعف اعتبار ميل الجهة الضدية حتى يضم إليه الضدّ كما في الشيء المركب ونظيره المعنى الذي في الحرف فإنه معنى ناقص ولهذا قيل الحرف ما دل على معنى في غيره ، ومثله قول أمير المؤمنين عليه السلام : لأبي الأسود الدؤلي : (والحرف ما دل على معنى ليس باسم ولا فعل) ، فإذا ضم إلى ذلك المعنى معنى آخر فإن المعنى حينئذ يتم ولا يقال إن هذا يعني جزء الاختيار هو اختيار الواجب تعالى لكمال بساطته سبحانه فليس له إلا ميل واحد فليس [له] إلا اختيار جهة واحدة لأن التعدد يلزم منه التركيب كما قاله كثيرون مثل الملا صدرا وداماده الملا محسن كما صرح به في الوافي وهو عبارة عبد الرزاق الكاشي في شرح فصوص ابن عربي من أن وحدة مشيئته تنافي الاختيار لأن المشيئة نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والعلم والمعلوم أنت وأحوالك ، وأما حكم إن شاء فعل

وإن شاء ترك فحكم راجع إلى الممكن من حيث هو بمعنى أن أي الطرفين وقع فهو الذي عليه الممكن في نفس الأمر نقلت بعض كلامه في الوافي بالمعنى ، وصرح الملا صدرا في كتبه منها شواهد الربوبية أن الاختيار الذي يوصف به الواجب وينسب إليه هو القصد إلى الفعل والرضا به لا أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك حتى أن الملا محسن رحمه الله في الوافي قال : فليس للحق إلا وجه واحد وهو الذي يليق لشأن الحق سبحانه وهذا كله غلط بل هو سبحانه مختار بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك ولا يلزم من هذا تغير علمه كما توهموا لأنه يعلم أن هذا يكون متحركاً إن شاء ذلك ويكون ساكناً إن شاءه فإذا غير شيئاً غير ما علم أنه يغير إلى ما علم فلا يلزم تغير علمه تعالى وإنما يلزم ثبات علمه .

قلت : لأن هذا باطل وذلك لأن الاختيار المنسوب إلى كل ممكن بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك فإنما ذلك لأن كل أثر مشابه لصفة مؤثره وهو ما في المشيئة في نفسها إذ جميع ما يمكن أن ينسب إلى الممكن من فعل أو انفعال أو إضافة أو غير ذلك صفة لذات ذلك الممكن فما لا يمكن في ذاته لا يمكن أن يكون منه أو ينسب إليه بكل اعتبار ولا يمكن في ذاته إلا ما يمكن في المشيئة ولا يمكن في المشيئة إلا ما يمكن في العلم وهو الذات الحق سبحانه وتعالى فاختيار الممكن أثر لاختيار المشيئة واختيار المشيئة أثر لاختيار الواجب .

أقول : قولي لأن هذا باطل ، أريد به أن الاختيار الجزئي الذي في البسيط الممكن كالوجود ليس كاختيار الواجب لشدة بساطته لأن هذا أي نسبة اختيار الواجب تعالى إلى الجزئي باطل من جهة أن

الاختيار التام الذي في الممكن الكلي المركب إنما هو أثر لاختيار فعل الله أعني المشيئة لأن جميع هيئات الممكن وصفاته الذاتية بل والفعلية أثر هيئات المشيئة التي هي فعل الله لما تقرر من أن كل أثر يشابه صفة مؤثره التي هي مبدأ تأثيره وذلك هو ما في المشيئة في نفسها أي هو ما اختص بالمشيئة في نفسها من صفاته الفعلية ومن آثار صفاتها الذاتية المنفصلة أعني عنواناتها التي هي ذوات تلك الآثار إذ جميع ما يمكن في الممكن وينسب إليه من فعل الذي هو آية فعل مؤثره وانفعال الذي هو آية قابلية الأثر للتأثير وإضافة التي هي آية التقييد والتشخص كلها وأشباهاها صفات ذلك الشيء .

وقولي : صفة لذات ذلك الممكن ، أريد [به] أن هذه صفات لذاته في الجملة بمعنى أنها مشابهة لما منه أو به أو له أو عنه لا أنها صفات لمحض ذاته بل لما ينسب إلى جهة ذاته ، فالمشابه لما منه كالدواعي وميولات وجوده وماهيته فإنها مشابهة لوجوده أو ماهيته لأنها جهة فقره من إحدى حقيقتيه حقيقته من ربه كالوجود أو حقيقته من نفسه كالماهية والمشابه لما به كالنسب والإضافات كالعلم الإشرافي مثل علمه بزيد عند حضوره إذ هذه النسبة إنما تحصل بحصول زيد وتذهب بذهابه فهي في الحقيقة ما حصل به من العلم بزيد مما انكشف له منه والمشابه لما له كالأعمال الصادرة منه فإنها مشابهة لما له لأنها من مشخصات ذاته والمشابه لما عنه كالأفعال الاختيارية فإنها مشابهة لما عنه كإرادته وميولاته ، [وبالجملة] فالمراد بالمشابهة للذات المشابهة لما ينسب إليها بوجه لأن الآثار صفة للأفعال وإنما نمنع من قول إن الآثار صفة للذات حذراً من أن تتوهم أن الآثار راجعة إلى الذات ومنتهية إليها وهي

إنما تنتهي إلى الأفعال والأفعال إلى أنفسها التي هي مبادئها مع أنها أي الآثار والأفعال يقال عليها إنها صفات الفاعل إلا أنها صفات إشراقية وهي في الحقيقة حدود للأغيار لا للذات [للذوات] وإذا أردت أن تفهم هذا المعنى فافهم قول الرضا عليه السلام : (كنهه تفریق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه) ، فافهم معنى (غيوره تحديد لما سواه) .

فإن قولك : إنه تعالى ليس بجسم مثلاً أن هذه الصفة السلبية صفة غيره وتحديد للجسم ، والحاصل أنه لا يمكن في ذات الممكن بل ولا فيما ينسب إليه إلا ما يمكن في المشيئة أي يصح عنها إذ كل ما لا يكون ممكناً كالواجب لا يصح في الممكن ولا عنه ولا به ولا له ولا منه ، وكل ممكن فهو بالمشيئة أو عنها فيكون مشابهاً لصفة المشيئة على نحو ما ذكرنا في الممكن بالنسبة إلى ما ينسب إليه وما يمكن في المشيئة إلا ما يمكن في العلم الذي هو ذات الحق تعالى ، ومعنى الإمكان في المشيئة الإمكان الراجح والإمكان المعبر عنه في الذات الحق فهو حكاية التعريف حيث قيل يمكن في حق الحق ويمكن في حق الواجب تعالى فصحّ التعبير بالإمكان إجراء للعبارة على نمط واحد وإلا فلا يصح استعمال الإمكان في حق الواجب تعالى حتى الإمكان بالمعنى العام ، أعني سلب الضرورة من الطرف المخالف فإن هذه وأمثالها حدود الحوادث حتى الوجوب المعروف ولكن لا مناص عن التعبير به لأن الحادث لا يقدر إلا على ما هو من نوعه والمعنى في قولنا إلا ما يمكن في العلم أي ما يصحّ يعني يجب ومعنى كون المشيئة مشابهة لصفة الحق تعالى على نحو ما ذكرنا في الممكن ، [فإذا]

فهمت ذلك في حق الممكن فاعلم أنه آية ودليل على التعبير في التعريف لعنوان الواجب الحق المسمى بمقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان قال عليه السلام:

اعتصام الوري بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا فإننا بشر ما عرفناك حق معرفتك

والحاصل اختيار الممكن أثر اختيار المشيئة لأنه أثر إحداثها له على قابليته واختيار المشيئة أثر اختيار الواجب لأنها أثر إحداثه تعالى لها بها حين شاء بها ما شاء من خلقه والله المثل الأعلى وقال الصادق عليه السلام ، في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء على ما رواه الشيخ في المصباح : (بدت قدرتك يا إلهي ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض آياتك أرباباً ، يا إلهي فمن ثم لم يعرفوك) الدعاء ، وإلى ما ذكرنا من الترتيب الإشارة بقوله تعالى : ﴿ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ وهو القائل عزَّ وجلَّ في كتابه في وصف نفسه : (وإنه هو السميع البصير) فافهم .

قلت : (فإن قيل) هل يعلم في الأزل زيداً في الحدوث أنه حيوان ناطق أم لا ؟ فإن كان يعلم ذلك لم يجز ألا يخلقه أو يخلقه فرساً وإلا انقلب علمه جهلاً وإن لم يعلم لزم الجهل بما سيكون وهو باطل بالضرورة فوجب أنه يعلم أنه حيوان ناطق والمشية صفة تابعة للعلم فيجب أن يخلقه كذلك ولا يمكن في حقه غير ذلك وإن كان زيد في نفسه من حيث هو ممكناً في حقه التغيير .

أقول : هذا السؤال هو الذي أدخلهم في الخطأ حتى قالوا بما يلزمهم القول بالإيجاب كما سمعت من قولهم إنه ليس للحق تعالى

إلا وجه واحد وإن الاختيار المنسوب إليه تعالى تنافيه وحدة المشيئة لأن المشيئة نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك كما نقلناه من الملا محسن في الوافي وهو كلام عبد الرزاق في شرح الفصوص ومرادهم ما أفادهم إمامهم مميت الدين من أن علمه تعالى مستفاد من المعلوم ، حتى أنه في الوافي نقله ثم اعترض على نفسه بأن هذا يلزم منه الافتقار في علمه إلى الغير ثم أجاب بتوجيه هذا الكلام ورده ثم بعد الرد بقليل قال به في قوله السابق والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك وتحرير شبهتهم أنه تعالى عالم في الأزل بأن زيدا حيوان ناطق فلو لم يخلقه أصلاً أو يخلقه فرساً حيواناً صاهلاً انقلب على جهله لعدم مطابقته ولو لم يعلم به في الأزل لزم كونه جاهلاً لعدم علمه بما سيكون قبل أن يكون ، وكلا الفرضين باطل وهذا ظاهر فوجب أن يكون عالماً بأن زيدا حيوان ناطق فيجب أن يخلقه كما علمه لأن فعله كذلك من أثر مشيئته لذلك ومشيئته من علمه وعند خصوص أتباع ابن عربي وعلمه من المعلوم حصلت لهم هذه لأن المعلوم يعطي العالم العلم به فعلمه مستفاد من المعلوم وأما جواز كون الممكن في نفسه قابلاً للشيء ونقيضه فأمر راجع إلى تجويز العقل بكون الممكن قابلاً للشيء ونقيضه وأي الأمرين وقع عليه الممكن فهو ما هو عليه في نفس الأمر لا غيره هذا في الجملة تحرير شبهتهم وما يتفرع عليها والجواب عن هذه بحيث يرتفع عن قال بها إذا كان طالباً [للحق] منصفاً يتوقف على تطويل بتقديم مقدمات وإيراد شبهات تعارض شبهتهم حتى تنسل من القلوب التي أشربت حبّ هذه الأوهام ، وقد ذكرنا كثيراً منها في شرح رسالة

العلم للملأ محسن من أرادها طلبها إلا أنا نذكر شيئاً يكفي العارف المنصف إذا ساعده التوفيق .

قلت قلنا : هو سبحانه يعلم ما يكون وما يشاء أن يغير إلى ما شاء فكل طور يمكن أن يكون الممكن عليه فهو يعلمه وكل احتمال فيما يشاء فهو يعلمه ويعلم ما يكون مما يكون حين يشاء كيف يشاء فإذا علم زيداً أنه سيكون حيواناً ناطقاً فهو في علمه وإذا شاء أن يغير إلى ما يشاء فهو في علمه فإذا أراد غير ما يشاء كيف يشاء وفي كل تغيير وتقرير ومحو وإثبات فهو مطابق لما هو عليه في علمه فتغيير ما علم إذا تقرير لما علم لأنه شاء ما علم فإذا شاء تغييره كان شائئاً لما علم سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه .

أقول : والإشارة إلى الجواب أنه يعلم ما يكون ويعلم ما يشاء أن يغيره إلى ما شاء قبل أن يكون أو [و] بعد أن يكون ، وأما تغيير ما علم أنه يكون قبل أن يكون هو عنده سبحانه من نوع التغيير ما علم أنه يغيره بعد أن يكون لأنه تعالى إذا علم أنه يغير ما علم أنه يكون قبل أن يكون كان معنى كونه الذي علم تغييره أنه يتحقق في رتبة أو رتبتين مثلاً من مراتب أكوانه وأنه يغيره بعد ذلك كما لو علم تحقق معناه في العقول ثم يغيره بعد ذلك أو في العقول والنفوس ثم يغيره إلى ما شاء من حكم قوله : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ ﴾ وهكذا وليس معناه أنه علم أنه يكون وأنه يغيره قبل أن يكون لأن هذا مستحيل إذ ليس علمه زمانياً وليس فيه استقبال كما قال عليه السلام : ليس عند ربك زمان وإنما تعلق علمه بكونه حين كان في وقت وجوده ومكان حدوده قبل أن يكون عند الخلق وعند نفس المكون لأن الكون والتحقق عند الخلق فيما سيكون مستقبل

فإذا وقع في وقته الخاص به في مكان تكوّنه انتهى الاستقبال والانتظار عند سائر الخلائق وعند نفس المكوّن ، وليس عند الله عزّ وجلّ انتظار ولا استقبال فيتعلق [يتعلق] علمه بكونه حين كونه لا قبل كونه وإن كان عند الخلق قبل كونه ، فإذا علم أنه يكون فمعناه أنه تعالى علم أنه كان فلا يصحّ أن يقال علم أنه سيكون وعلم تغييره قبل أن يكون إلا على معنى كونه في بعض مراتب وجوداته وعلم تغييره في غير ذلك البعض هذا حكم الكون .

وأما الإمكان فإن الشيء عند الله يمكن فيه ما لا يتناهى من الأكوان فإذا ألبسه كوناً منها بقيت سائر أكوانه غير المتناهية في إمكاناتها من مشيته تعالى وأزمتها بيده ما شاء منها كان وما لم يشأ لم يكن والعلم بها إشراقي سواء كان إمكانياً أم كونياً ، أما الإمكانى فقد تعلق بها أزلاً أبداً وأحصاها عدداً ، وأما الكونى فهو ما كان منها لا غير سواء استمر أم غير فإنه عزّ وجلّ لا يفقد شيئاً من ملكه من المكان الذي أقامه فيه ووقته الذي كوّن فيه .

والحاصل أن كل شيء فقد أحصاه في كتبه وهو عالم بما يمكن فيها وبما يكون منها وبما يغيره بعد كونه وبما يغيره إذا شاء كيف يشاء فكل طور يمكن أن يكون الممكن عليه فهو يعلمه سبحانه ففي علمه ما كوّن وفي علمه ما غير وفي علمه ما لا يغير وما لا يكوّن وفي علمه أن يغير ما لم يغير وما لا يغير إذا شاء ذلك كيف شاء ، فإذا علم زيداً أنه سيكون حيواناً ناطقاً فهو ما في علمه لأنه كان عنده وإن لم يكن عند نفسه ولا عند أحد من خلقه لأنه تعالى لا ينتظر شيئاً من ملكه وإذا شاء أن يغيره إلى ما شاء فهو أي التغيير في علمه لأنه كان في ملكه إذ ليس معه استقبال فإذا كان ما في

كون علمه زيد حيواناً ناطقاً في عالم الأجسام وأراد تغييره فهو في ملكه إن شاء جعله صاهلاً مثلاً قبل وقت كونه ناطقاً أو بعده أو في حال كونه ناطقاً بأن يجعل ظاهره ناطقاً وباطنه صاهلاً أو ناهقاً أو نابحاً فكل ذلك من ملكه الذي لم يكن منتظراً لشيء منه .

فهو تعالى مختار في صنعه بكل معنى للاختيار ولم يتجدد له شيء لما قلنا من أن كل محتمل ففي علمه بما يمكن لها يلبس منها ما شاء من ملابس أكوانها فهو لم يفقد شيئاً من ملكه فكل ما يحتمل ويمكن فيما يشاء فهو يعلمه ويفعله بعلمه ويعلم ما يكون في بقائه واستمراره كما أجل له وفي تغييره حين انتهى أجل بقائه مما يكون حين يشاء كيف يشاء وفي كل تغيير فهو في علمه وعن علمه وفي كل تقرير فهو في علمه وعن علمه وفي كل محو وإثبات ففي علمه وعن علمه .

فكل شيء فهو من علمه إلى علمه وكل شيء فهو مطابق لما هو عليه في علمه فتغيير ما علم ، إذا تقرير لما علم لأنه علم أن أجل ما علم قد انقضى وإن انقضى يكون منتهياً إلى ما يقتضيه حاله من علمه تعالى فإذا غيرَه فقد سبق علمه بتغييره فتغييره ما علم تقرير لما علم وهو معنى قولي لأنه شاء ما علم فإذا شاء ما علم تغييره كان شائياً لما علم سبحانه وتعالى عما نسبوه إليه من عدم الاختيار والتصرف في ملكه متى شاء كيف يشاء وسبحانه لا يقدر الواصفون وصفه سبحانه ربك رب العزة عما يصفون تسبيحاً عظيماً وتعالى علواً كبيراً .

قلت : وذلك لأن جميع ما يمكن في حق الممكن وإنما هو من مشيته وما في مشيته في علمه فإذا علم أن زيداً يكون في الوقت المخصوص في المكان المخصوص ثم انتقل زيد عن المكان كانت

الحالة الأولى في علمه ، والحالة الثانية في علمه من غير تغيير بل هو الثبات إلا أنه في كونه في المكان الأول هو في علمه في المكانين فإذا كان في الأول وقع غيبه على شهادته فإذا انتقل إلى الثاني فارقت شهادته غيبه ووقع غيب الثاني على شهادته بغير تغيير في العلم على الحالين وإنما تغير زيد بتغيره .

قلت : هذا تكرير للبيان مرة بعد أخرى وهو أن جميع ما يمكن في حق الممكن وإنما هو من مشيته وإن كان ذلك بقابلية الممكن لأن اقتضاء القابلية لا يكون موجباً للإيجاد وإما هو استعداد لقبول المقبول والمقبول من إفاضة الفاعل كرمياً وجوداً إذ لا يجب عليه شيء وكل ما يقع على الممكن من آثار مشيته ، وأما تغييرها إلى الخير والشر فمن القابلية وما يمكن أن يصدر من المشيئة فهو في علمه الإمكانى أو الذاتى الذى هو الله عز وجل ، أما الإمكانى فظاهر وأما الذاتى فلا بدّ من ارتكاب المجاز ليعود إلى الإمكان بتقدير التعلق والوقوع الذى هو المعنى الفعلى أو بإرادة العنوان الذى هو المقامات والعلامات التى لا تعطيل لها في كل مكان .

والحاصل إذا كان الممكن في حالة ثم تغير إلى أخرى ففي علمه الحالة الأولى والثانية من غير تغيير بل هو الثبات أنى إذا علمت بأنك الآن هنا وبعد ساعة تنتقل إلى المكان الآخر فإذا مضت ساعة وانتقلت فليس هذا تغييراً وإنما هو الثبات البات هذا بخلاف ما لو لم يكن في علمي الحالة الأولى كما توهم من قال بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية إلا بعلم كلي وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً وحصل التغيير فيه فهو غلط وجهل بل الحق أن العلم الحق الذى لا جهل فيه والثبات الذى لا تغير فيه هو أن يعلم الشيء في الحالة

الأولى وأنه ينتقل عنها إلى كذا فالأولى والثانية في علمه لا تخرج الأولى عنه بحدوث الثانية ولا تفقد منه الثانية قبل حدوثها ، فالممكن في المكان الأول هو في علمه تعالى وفي المكان الثاني هو في علمه في المكانين ، فإذا كان الممكن في المكان الأول وقع غيبه أي صورته في الكتاب الحفيظ على شهادته المدركة بالحواس وانطبق عليها فإذا انتقل بشهادته إلى المكان الثاني فارقت شهادته غيبه الأول أي السابق على شهادته ولبقي غيبه أي مثاله العلمي القائم في الكتاب الحفيظ في غيب المكان الأول وفي غيب الوقت الأول ، ووقع غيب المكان الثاني وغيب الوقت الثاني بمثاله الثاني على شهادته بغير تغير في العلم على الحالين بل حصلت مطابقتها للمعلوم في الحالين وإنما التغير المتوهم في تغير حالتها زيد حين تغير من حاله إلى أخرى من غير تغير في العلم ولا تجدد ولا اختلاف أصلاً .

قلت : وذلك لأنك إذا علمت زيداً في مكان في وقت وعلمت أنه ينتقل إلى آخر لا يتغير علمك إذا انتقل كما علمت بل كان علمك ثابتاً وعلمك به أولاً لم يتغير بتغير حال زيد بل لم تزل تعلم أنه كان في الأول والصورة العلمية من حالته الأولى باقية عندك والثانية التي طابقتها زيد بانتقاله باقية لم تتغير ، وإنما انطبقت ووقعت على المعلوم حين انتقل فافهم ، ثم إنك تقول بالبداء وإن الله يمحو ما يشاء ويثبت وهذا شرح ما نحن فيه وتفصيل الأشياء يطول بها الكلام فلا فائدة فيه مع ظهور المرام .

أقول : هذا بيان بعد بيان وترديد لما كان ليحصل لك بالعيان وهو ظاهر لا يحتاج إلى بيان .

وقولي : ثم إنك تقول بالبداء إلخ ، فإذا اعترفت بأن البداء ثابت في خلق الله تعالى لأنه سبحانه أجرى حكمته على إحداث الأشياء على حسب قوابلها وحصرها بأجالها فجعل آجالها مقومة لها فإذا انتهى أجل بقائها في عالم الأكوان الذي أجل لها محا عنها ما يترتب على آجالها التي انقضت وأثبت [أثبتت] لها ما اقتضته حكمته فيما يتقوم به من الآجال وهذا مما لا إشكال فيه ، فإذا اعترفت بهذا لزمك أن تقول بأن علمه لا يتغير من خلقه على أن كلامنا هذا جارٍ على الظاهر ، وإلا ففي الحقيقة بيان هذا الذي تنكشف به كل شبهة متوقف على القول الحق من أن العلم عين المعلوم في كل رتبة من مراتب ما يطلق الوجود من قديم وحادث ، فإذا وجدت هذا ظهر لك أن علمه تعالى بخلقه إشراقي وهو وقوع علمه الذاتي على ما وجد من الحوادث في أمكنة حدوده وأزمنة وجوده وهو الذي أشار إليه الصادق عليه السلام ، في قوله : (كان ربنا عزَّ وجلَّ والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور) انتهى .

فالعلم الذاتي الذي هو ذاته التي لم تقترن بمعلوم ولا تطابقه ولا تقع [عليه] والوقوع الحادث بحدوث المعلوم وهو العلم الإشراقي يوجد بوجود المعلوم ويتغير بتغير المعلوم لأنه المعلوم ، فتغير المعلوم لا يلزم منه شيء غير نفسه فإن بقي فهو العلم وإن تغير فهو العلم ولو فرضت أنه غير العلم وإلا يلزم تغير العلم عند تغيره قلنا لك إن تغير المعلوم وبقي العلم على الحالة الأولى لم يكن العلم

مطابقاً له وهو باطل بل العلم هو الذي يتغير بتغير المعلوم ألا ترى أنك إذا علمت أو زيدا قاعد فإذا قام ولم يتغير ما عندك من النسبة لم تكن عالماً ، ولهذا دخلت الشبهة على القوم حيث وجدوا هذا ولم يجدوا أن العلم عين المعلوم وإذا وجدوا أن العلم عين المعلوم ولم يجدوا أن العلم الذاتي هو ذاته وأنه تعالى عالم لذاته ولا معلوم لأن ذاته لا تطابق شيئاً ولا تقترن بشيء ولا تقع على شيء وليس بينه وبين شيء غير ذاته نسبة بوجه .

وإنما التعلق والاقتران والارتباط والمطابقة إنما هو في العلم الإشرافي ولا يلزم من كلامنا هذا أنه قول بأنه لا يعلم لذاته ، [لأنا] نقول إن قلت هو عالم بها في الأزل فهو باطل إذ لا شيء معه في الأزل وإن قلت إنه عالم في الأزل بها في الحدوث فهو حق لأنه تعالى لا يفقد شيئاً من ملكه في الإمكان كل شيء في مكانه الذي وصفه [وضعه] فيه ووقته الذي حصره فيه فهو تعالى في الأزل الذي هو ذاته المقدسة لا يفقد شيئاً من ملكه في أماكنها ورتبها [وقتها] من الإمكان على أن الذي يلزم منه الجهل هو قولك هو عالم بها في الأزل بأنك تعتقد أنه ليس في الأزل من الحوادث شيء فما معنى أنه عالم بها هناك بل الحق أن يقال هو عالم هناك بها ها هنا لأنه تعالى ما أوجدها في الأزل فكيف يعلم ما ليس بشيء وقد قال في كتابه : ﴿ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ وحيث قال : (لا يعلم) يلزم منه نفي علمه لأنه لو علم أن له شريكاً ولم يكن له شريك كان علمه جهلاً وإذا قال : لا يعلم له شريكاً كان ذلك علماً فعدم علمه بها في الأزل لا يلزم منه الجهل بل هو العلم فافهم ومثال الإشرافي إذا حضر عندك زيد عن

يمينك فإن كونه عن يمينك إنما يوجد بقعوده عن يمينك فإذا ذهب زالت هذه النسبة ولم يحصل تغير بوجوده ولا بذهابه فإن يمينك يمينك وأنت أنت قبل مجيئه وبعد ذهابه وإنما التغيير في نسبة زيد إليك ولا ينسب إليك إلا كونه عن يمينك وهي نسبة الإشراقي إلى المشرق والتعلق الحادث بحدوث الحادث والحادث الذاهب بذهابه هو العلم الإشراقي المشار إليه .

قلت : فهو سبحانه مختار بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك وليس على حدّ اختيار ما ذكرنا في الوجود البسيط ، [ولا يقال] : إن العلة في الوجود إنما كانت لبساطته وذات الله سبحانه أشد بساطة من كل شيء فيجري ذلك فيه بالطريق الأولى فيكون معنى أنه مختار أنه يفعل ما شاء بقصدٍ ورضا بما فعل لا أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك لأن هذا مقتضى المركب من الضدين كما قررتم سابقاً .

أقول : إن الاختيار إذا فُسر بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك كان الموصوف به أشد تصرفاً وأقوى تسلطاً ، وإن فُسر بمعنى القصد والرضا كان الموصوف به محصوراً في جهة واحدة فيكون أوهن تصرفاً وأضعف تسلطاً والموافق بل الواجب أن يكون الاختيار الموصوف به الحق عزّ وجلّ ما يكون المتصف به أشد تصرفاً وأقوى تسلطاً وهو أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك ولا ريب أنه أولى بل يجب وإنما عدلوا عن تفسيره في حقه تعالى ، بذلك إلى أنه بمعنى القصد والرضا لتوهم لزوم تغير علمه تعالى وهذا جهل بمقام الجبار تعالى ، وقد أشرنا إلى عدم لزوم ما توهموه على أن عظمة الله عزّ وجلّ لا تقدر بعقول البشر فهو مختار بمعنى أكمل معنييه وتوهم منافاة وحدة المشيئة للاختيار ومعارضتها له غلط فاحش

[لأنا] لا نسلم وحدة المشيئة له لدلالة العقل والنقل على تعددها ،
 [أما العقل] فلأن ما كان من نوع البدوات التي هي مورد النفي
 والإثبات مثل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن مع ما يشاهد من
 الأمور المتجددة والمتغيرة على الاستمرار لا يكون متحداً وما نسب
 إليها من الاتحاد مثل (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة)
 وقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ ﴾ فيراد منه الكلية والأمر
 الكلي وما أشاروا إليه من الوحدة يريدون به ما يتعلق بكل جزئي ،
 [وأما النقل] فلا يكاد يحصى من الكتاب والسنة مثل : ﴿ يَمْحُوا
 اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾ الشامل لكل شيء حتى الأحوال والحركات
 وهذا ظاهر على أنا إذا نظرنا الآيات التي جعلها سبحانه دليلاً على
 كل غائب عنا مثل : ﴿ سَتَرِيهَمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى
 يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ ، ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ ومثل قول
 الصادق عليه السلام : (العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في
 العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية أصيب في العبودية)
 الحديث ، ومثل قول الرضا عليه السلام : (قد علم أولو الألباب
 أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا) انتهى ، وجدنا أن مشيئتنا لا
 تنافي وحدتها اختيارنا بل لا وحدة لها أصلاً إلا في نفسها لا في
 تعلقها بل تعلقها متعدد بتعدد شؤوناتنا إن في ذلك لآيات
 للعالمين ، وإن ما نسبناه إلى الوجود من الاختيار الناقص لبساطته
 فلأنه إذا نسب إلى ما يتركب منه ومن ضده يكون ناقصاً فلا يكون
 له ميلان متغايران في المتعلق كالنور والظلمة بل ولا ميل واحد
 يختلف تعلقه بنور وظلمة بل مع ما ثبت له من الاختيار لا يميل
 بطبعه إلى ضد نوعه وإن مال إلى أصناف متعددة من نوعه خاصة ،

والواجب عزّ وجلّ ليس من نحو ما ندركه حتى نحكم عليه بأحكام
مدركاتنا بأن البسيط يكون أثره بسيطاً كما توهمه المشبهون حيث
قالوا : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فأحالوا جواز تعدد العقل
الكلّي قياساً على أحوال خلقه فهو قياس مع الفارق ومع عدم معرفة
الخلق أيضاً لأن الصادر من الواحد إن كان من ذاته فتلك الولادة
وإن كان بفعله فالصادر من الفعل متعدد باختلاف الكمّ والكيف
والمكان والوقت والرتبة والجهة بل الذي أظهر سبحانه لنا من آثار
أفعاله هو الجمع بين الأضداد ليعلم أن لا ضدّ له وكثرة الشؤون
وكثرة اختلاف خلقه ليعلم أن عظمته لا تقدر على مقدار عقول
خلقها فقد تعرف لنا بأنه تعالى ينسب إليه ما هو عندنا جمع بين
الأضداد وارتفاعها وأن ارتفاعها عين اجتماعها في وصف تعرفه
فهو الأول في آخريته والآخر في أوليته والظاهر في بطونه والباطن
في ظهوره بعيد في قربه قريب في بعده دان في علوه عال في دنوه ،
وأمثال ذلك كلها في حال واحدة بجهة واحدة في حقه تعالى قال
أمير المؤمنين عليه السلام : (لم يسبق له حال حالاً فيكون أولاً
قبل أن يكون آخراً أو يكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً) انتهى ،
وعرف صنائعه لنا فقال : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ
إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ فكل ما يصدق عليه اسم الشيء وكل ما يسمى
باسم ما خلا الله فقد خلقه الله من كل ما هو ظاهر أو ما يجري في
الضمائر وتكنه السرائر إما بالذات أو بالعرض بمقتضى أوهام
الملحدين والغافلين ، ولقد روى الصدوق في أول كتابه علل
الشرائع بإسناده إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام : قال قلت له :
لِمَ خلق الله سبحانه الخلق على أنواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً ؟

فقال عليه السلام : (لئلا يقع في الأوهام على أنه عاجز ولا تقع صورة في وهم أحد إلا وقد خلق الله عزَّ وجلَّ عليها خلقاً لئلا يقول أحد هل يقدر الله عزَّ وجلَّ على أن يخلق صورة كذا وكذا لأنه لا يقول من ذلك شيئاً إلا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير) انتهى ، فيكون القياس على بساطة الوجود غلطاً والأولوية ممنوعة فيكون معنى كونه تعالى مختاراً خصوص أنه يفعل ما يشاء بقصد ورضاء بل يكون مع هذا إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وأما جعل معنى إن شاء فعل وإن شاء ترك مقتضى المركب من الضدين فهو ما ذكرنا من قياسهم الباطل حكم الربوبية على حكم العبودية وليس هذا إلا حيث لم تظهر لهم هيئة من الربوبية فقا سوها على حكم أنفسهم كما قال الصادق عليه السلام ، في الدعاء المذكور سابقاً : (بدت قدرتك يا إلهي ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض آياتك أرباباً يا إلهي فمن ثم لم يعرفوك) الدعاء .

قلت : [لأنا نقول] : قد قررنا أنه سبحانه يتصف بجهتي النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وبجهة المركب من حيث بساطته لأن كل ما يمكن في غيره يمتنع عليه وكل ما يمتنع في غيره يجب له ولهذا قال الرضا عليه السلام : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه) ، فالبسيط من حيث بساطته لا تصدر عنه آثار المركب وبالعكس هذا في الخلق ، وأما في ذاته سبحانه فذلك بخلاف ما يمكن في الخلق فهو العالي في دنوه ، الداني في علوه بجهة واحدة الظاهر ببطونه الباطن بظهوره بجهة واحدة ، القريب في بعده البعيد في قربه بجهة واحدة ، الأول بأخريته الآخر بأوليته

بجهة واحدة ولا يجري ذلك وما أشبهه فيما سواه ويجب في حقه سبحانه فهو في بساطته إحدى المعنى فلا تكثر في ذاته ولا تعدد ولا حيث وحيث ولا جهة وجهة ولا اختلاف في ذاته بكل اعتبار لا بالإمكان والفرض والتوهم ولا بالواقع .

أقول : قد قررنا مما عرفناه سبحانه من صفات أفعاله على لسان نبيه صلى الله عليه وآله وألسن خلفائه صلى الله عليه وآله أنه يتصف أي يوصف بجهتي النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وبجهتي المركب من حيث بساطته .

أما أن قولي يتصف يعني يوصف فلأنه عزّ وجلّ أكرم وأجل من ذلك ومما تتوهمه الأوهام ولو في التنزيه الإمكانى .

وأما أنه تعالى يوصف بجهتي النقيضين إلخ ، بأن يوصف بمعنى اجتماعهما في وصفه لأن امتناع اجتماعهما وارتفاعهما من حدود الحوادث فيكون وجوب اجتماعهما الذي هو عين ارتفاعهما وصفاً للقديم ، إذ ما يمتنع على خلقه يجب له وما يجوز عليهم يمتنع منه تعالى فكون اجتماعهما عين ارتفاعهما أن قولك عالٍ دانٍ معناه ليس بعالٍ ولا دانٍ لأن قولك عالٍ يدل على الجهة العليا والداني عكسه والمعنيان محالان عليه تعالى لأن هذا معنى حادث ، وإنما الواجب له سبحانه ما يراد منه أنه ليس بعالٍ إما بمعناه أي يراد منه معنى لا يدل على علو الجهة أو بمعنى ضده وهو دانٍ يعني إذا قلنا في معنى عالٍ نريد أنه بمعنى دانٍ ودانٍ معنى عالٍ وكذا معنى أول هو آخر وليس بذي بدء ، وهكذا فالأول الآخر ليس بأول ولا آخر والظاهر الباطن ليس بظاهر ولا باطن والعالي الداني ليس بعالٍ ولا دانٍ والقريب البعيد ليس بقريب ولا بعيد وهكذا ، وليس ما بين كل

ضدين يعني ليس بعالي ولا دانٍ ولا ما بينهما وهكذا باقي الصفات ، والحاصل هو عزٌّ وجلٌّ لذاته لا يعرف بشيء ولا ضده ولا اجتماعهما ولا ارتفاعهما بل باجتماعهما بمعنى ارتفاعهما وبارتفاعهما بمعنى اجتماعهما ويتصف بجهتي المركب أيضاً من حيث بساطته بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك لأن هذا لا يكون لذات شيء إلا إذا كان مركباً وهذا حكم الحادث .

وأما القديم فيصح منه إن شاء فعل وإن شاء ترك من حيث بساطته بخلاف الحادث لأن كل ما يمكن في غيره يمتنع عليه وكل ما يمتنع في غيره يجب له لا بمعنى العكس ، إذ الوصف بمعنى العكس من أحكام الحوادث وهو المراد بقول الرضا عليه السلام : (كنهه تفریق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه) ، إذ لا يعرف تعالى بشيء ولا بضده لأن كلا الوجهين من أحكام الخلق إذ كل منهما غير معنى القديم سبحانه وما هو غيره فهو حدّ لخلقه أي حدّ لذلك الغير وجهة الارتفاع غير [عين] جهة الاجتماع في وصف الحق تعالى نفسه لخلقه واتحاد الجهة في كل حال عنوان معرفته فهو في بساطته أحدي المعنى في نفس الأمر وفي الخارج وفي جميع احتمالات الأوهام فلا تكثر في كنه ذاته ولا فيما تعرف به ولا حيث وحيث ولا جهة وجهة ولا اختلاف في ذاته ولا فيما تعرف به بكل اعتبار لا بالإمكان إذ لا إمكان في ذاته ، ولا يعتبر إمكان فيما تعرف به لخلقه وإلا لما عرف به إذ لا يعرف بالإمكان ولا بالفرض فإنه إمكان ولا بالتوهم فإنه إمكان ولا في الواقع كثرة في ذاته ولا في صفات ذاته لأنها ذاته وإنما تكثرت المفاهيم من ألفاظهما وتعددت ألفاظهما باعتبار إرادة صفات أفعاله وإنما

تعددت صفات أفعاله باعتبار تعدد متعلقاتها ولا فيما تعرف به كذلك كما ذكرنا مكرراً .

قلت : (فكلّما ميزتموه في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم) يعني منكم إليكم والله الغني وأنتم الفقراء ومع هذا فهو المؤلف بين المتعاديات والجامع بين المتعانداً وتصدر عنه الأفعال المتضادة فليس بين فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة لأنه أثر ذاته التي لا يضادها شيء ولا ينادها شيء هو هو لا إله إلا هو إنما الشيء من مشيته ففعل الشيء وتركه بالنسبة إلى مشيته سواء فهو إن شاء فعل وإن شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة كذلك الله ربي كذلك ربي .

أقول : (فكل ما ميزتموه) إلخ ، من كلام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام : ومعناه كل شيء ميزتموه من غيره بنوع من أنواع التمييز جسماني أو نفساني أو عقلائي بحيث يتميز بالمائز أنه هو لا غيره بمعنى التعيين بالتعيين والتمييز بالتمييز [بأوهامكم] مما توهموه بخيالاتكم وعقولكم [في أدق] ما يحتمل من [معانيه فهو مخلوق] يعني خلقه الله الذي خلقكم [مثلكم] أي كما أنكم مخلوقون أو مثلكم أي أنه خلق بمقتضى مدارككم فهو مثل لكم يعني صفة من صفات أنفسكم أو من صفات أفعالكم فهو صورة أفعالكم [مردود إليكم] أو [عليكم] على نسخ الحديث .

والمعنى أن ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو غير المعبود تعالى فلا تقبل منكم هذه المعرفة والتوحيد بل هو مردود عليكم وأنه من أمثال ذواتكم يرد إليها لأنه من صفاتها صدر منها وإليها يرجع ، والله سبحانه مستغن عن معرفتكم إياه وأنتم محتاجون إلى

معرفته بما تعرف به لكم ومع هذا أعني ما وصفنا مما عرفنا من نفسه سبحانه من عدم التعدد والتكثر البالغ فوق الإدراك من البساطة فهو المؤلف بين المتعاديات لعموم قدرته وإحاطة علمه ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِكَ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ والجامع بين المتعاندات كالأضداد ليعلم عباده أن لا ضد له وأبرز من فعله القدير على ما يشاء من أمره الأفعال المتضادة بمفاعيلها المتعاندة ليعلم أنه ليس بين فعله وبين شيء من خلقه مخالفة ولا موافقة إذ لو وافقها لشابها ولو خالفها لما صدرت عنه لأن فعله أثر ذاته التي ليس لها ضد فيضادها ولا نداء فيشابها هو هو لا إله إلا هو .

وقولي : هو هو ليس مما يكشف عن كنه ذاته لأن ذلك إشارات إلى الخلق وهو قول أمير المؤمنين سيد الوصيين عليه السلام ، في خطبته المسماة بالدرة اليتيمية قال عليه السلام : وإن قلت مم فقد باين الأشياء كلها فهو هو وإن قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له إلى آخره ، إنما الشيء من مشيته فلا يكون ضداً له ولا نداءً له لأن الشيء لو كان ضداً لما صدر عن المشيئة ولو كان نداءً لاستغنى عنه .

وقولي : إنما الشيء من مشيته مقتبس من قول علي عليه السلام ، في خطبة يوم الجمعة والغدير : (وهو منشئ الشيء حين لا شيء إذ كان الشيء من مشيته) فهو إنما سمي شيئاً لأنه مشاء وأما إطلاق الشيء عليه عز وجل فمن باب التسمية إذ لا بد من التعبير عما يعينه [يعنيه] من صفاته التعريفية بما يدل عليها من الألفاظ ولأجل إنا إنما نعرف مما وصف به نفسه ما هو من نوع

الخلق قال الرضا عليه السلام : (وأسماءه تعبير وصفاته تفهيم) ، فإذا فهمت ما أشرنا إليه ظهر لك إن فعل الشيء وتركه بالنسبة إلى مشيئته سواء فهو إن شاء فعل وإن شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة سبحانه وتعالى .

قلت : والتنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار وفي الدعاء (بدت قدرتك يا إلهي ولم تبد هيئة فشبهوك يا سيدي وجعلوا بعض آياتك أرباباً يا إلهي فمن ثم لم يعرفوك يا إلهي) ، وهذا حال من عرف من نفسه هيئة فعرف بها ربه والله لا يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به .

فإن قلت : أنا عالم وهو عالم وأنا حي وهو حي وأنا موجود وهو موجود ولا يستدل على شيء من وصفه بتلك الصفات إلا بما نجده .

أقول : إن التنظير بخلقه في شيء مما عرف به نفسه ليعرفوه به تشبيه له تعالى بخلقه على أي فرض كان والواجب على العباد أنهم إذا وجدوا شيئاً في أنفسهم وفي الآفاق فإن كان بنحو معرفتهم وطريق تمييزهم نزهاً مقامه عز وجل أن يعرف به وإن كان بنحو ما علمهم على ألسن أوليائه عرفوا بأن ذلك من آياته التي يعرف بها وعلى الوجهين ينزهون ذاته المقدسة عن كل شيء ، قال سيد العارفين وجمال الموحدين جعفر بن محمد صلوات الله عليهما في الدعاء عقيب الوتيرة : (بدت قدرتك يا إلهي ولم تبد هيئة) ، يعني بدت قدرتك بآثارها التي انحطت دون معرفة أدناها عقول خلقه ولم تبد هيئة لها ليصفوها بتلك الهيئة إذ لو بدت هيئتها لفني جميع خلقه وفي الحديث النبوي : (إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة

لو كشف حجاب منها لأحرقت سبحات وجهه جميع ما انتهى إليه بصره من خلقه). وروى ابن إدريس من مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام ، وقد سُئِلَ عن الكرويين فقال عليه السلام : (قوم من شيعتنا من الخلق الأول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على أهل الأرض لكفاهم ، ولما سأل موسى ربه ما سأل أمر رجلاً من الكرويين فتجلى للجبل فجعله دكاً) انتهى ، ولما لم تبد هيئة ولم يقفوا على حدّ لهم من معرفته على بيانه في كتابه وفيما أوحى إلى أوليائه عليهم السلام : فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض آياته أرباباً كالصوفية الذين قالوا : إن الله عزّ وجلّ هو وجود كل شيء فكل شيء من خلقه مركب من وجود وهو الوجود الحق تعالى ومن حدود موهومة فإذا زالت حدود الخلق ظهر الوجود الحق وقد قال شاعرهم :

وما الناس في التمثال إلا كثلجة وأنت لها الماء الذي هو نابع
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع
ويقول أحدهم : أنا الله بلا أنا يعني إذا تجردت عن حدود
الماهية فأنا الله والله سبحانه علمهم في كتابه أنه إذا تجرد عن حدود
الماهية كان آية الله أي دليل معرفته وحقيقته وصفه نفسه لهم قال
تعالى : ﴿ سَرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ
الْحَقُّ ﴾ ولم يقل ذاتنا وقال أمير المؤمنين عليه السلام : من عرف
نفسه فقد عرف ربه ، بمعنى أنه تعالى خلق نفس عبده وصفاته
وصف استدلال عليه لا وصف كشف له لأنه تعالى وصف نفسه
فلما خلق ذلك الوصف جعله حقيقة عبده فإذا عرف العبد حقيقته
عرف ربه لأن حقيقته وصف ربه لعبده والشيء إنما يعرف بوصفه

وهذا الوصف حادث لأنه عزَّ وجلَّ كان ولم يوصف وصف ولا موصوف له فخلق وصفاً يعرف به وجعله نفس عبده الذي تعرف له به وهو وصف دال لا وصف كاشف لأنه كالدخان فإنه يدل بوجوده على وجود النار والله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم والقوم طلبوا معرفته عزَّ وجلَّ من نحو ذاتهم فشبّهوه بخلقه واتخذوا بعض آياته أرباباً فمن ثم لم يعرفوه فإن قلت أنا عالم وهو عالم انتهى .

كما توهمه بعضهم حيث استدل بمفهوم وحدة الوجود قال إني موجود يعني هستم وهو موجود يعني هست وإذا أمرنا بالاستدلال على معرفته بمعرفتنا دل على الاتحاد فقاوسا صفاته على صفاتهم وهو ظاهر الفساد .

قلت : هذا معنى قوله عليه السلام : (بدت قدرتك يا إلهي ولم تبد هيئة) إلخ ، أنا إنما وصفناه بالعلم لأنه خلق فينا العلم وبالحياة لخلقه فينا الحياة وبالوجود لإيجادنا وليس هذا كمثل ما هو عليه وإنما قبل منكم هذه التوصيفات وتعبدكم بها لأنها مبلغ وسعكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم بها فتصفونه بما هو كمال عندكم (وإن الذرة لتزعم أن لله زبائين) لأن كمالها في وجودها لها ولهذا قال الرضا عليه السلام : (وأسماءه تعبير وصفاته تفهيم ، سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون) .

أقول : هذا جواب قول من اعترض بقوله أنا عالم وهو عالم وتقرير الجواب أن قولكم هذا هو قول الصادق عليه السلام ، إخباراً عن شبه صفاته تعالى بصفات خلقه بقوله عليه السلام : (بدت قدرتك يا إلهي) إلخ ، فإنهم كما ذكرنا لما لم يفهموا قول الله سبحانه : ﴿ سَأْرِيهُمْ ءَايَاتِنَا ﴾ توهموا أن ما يرونه في أنفسهم هو

الله وصفاته الذاتية ولو فهموا أن ما يروونه آية معرفة الله سبحانه بما تعرف لهم به من الوصف الحادث لنزهوه عن مشابهة مخلوقاته وشبهتهم بأننا إنما نعرف ذاته وصفاته بما خلق فينا من صفاتنا ، غلط لأن معرفة ذاته وصفاته بخلقه تشبيه وإنما نعرف صفاته بما أظهر لنا من صفات فعله فنعرف صفات أفعاله بآثارها والأثر يشابه صفة مؤثره ، وأما ذاته فليس لنا طريق إلى معرفتها وصفاتها عينها ولا يمكن معرفتها بالكنه وإنما نعرفه بصفات أفعاله إذا نظرنا إلى آثارها فنعلم أنه تعالى عالم لأنه خلق العلم والعالم ولما خلق فينا العلم علمنا أن الجاهل لا يصنع العالم وعرفنا أنه تعالى حي لأنه أحدث الحياة فينا إذ الميت لا يحدث الحي ، وعرفنا أنه تعالى موجود لأنه أوجدنا لأن المعدوم لا يوجد شيئاً وليس هذا الذي عرفنا من صفات أفعاله بآثارها كمثله ما هو عليه في كنه ذاته لأن الأفعال لا تدل إلا على الصفات الفعلية كما إذا رأينا الكتابة فإنها إنما تدل على صفة الفعل ، أما أنها تدل على صفات الفاعل الذاتية فلا تدل على قوته أو ضعفه أو بياضه أو سواده أو طوله أو قصره أو حسنه أو قبحه وإنما قبل منكم هذه الصفات التي لا تدل إلا على صفات الأفعال وتعبدكم بها لأنها مبلغ وسعكم وغاية طاقتكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم بها إذ لا تعرفون كمالاً إلا على ما عندكم وما تجدونه كمالاً فهو كمال عندكم فما معرفتكم وتوحيدكم بالنسبة إليه إلا كمعرفة النملة كما روي عن الصادق عليه السلام : (إن الذرة تزعم أن الله زبانية) يعني أن النملة الصغيرة الحمراء تزعم أن الله سبحانه زبانية أي قرنين لأن الكمال في وجودهما عندها وفي عدمهما نقص فتصف

الله بما هو كمال عندها والخلق كلهم بالنسبة إلى ذاته المقدسة كمثل الذرة فإنهم يصفونه بما هو كمال عندهم وهو سبحانه منزّه عن جميع ما وصف به خلقه ، وإنما تعرف لهم على حسب ما يمكن منهم وهو أكبر وأجل من أن يوصف بذلك ، ولهذا قال الرضا عليه السلام : (وأسماءه تعبير وصفاته تفهيم) يعني أموراً عبر بها لهم ليفهموا بها وكلها حادثة وهو متعالٍ عنها وهنا قال عزّ وجلّ : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (٧٠) وَسَلَّمُ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿ وإنما قال : ﴿ وَسَلَّمُ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴾ لأنه لما نزه نفسه تعالى عما نسبوه إليه من قولهم إن الملائكة بنات الله بقوله : ﴿ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ (١٥٩) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ ﴿ يعني بهم المرسلين الذين نزهوه عن تلك النسبة فإنهم وصفوه بما أمرهم به وعلمهم إياه فاستثناهم من المشركين بمعنى استثنى وصفهم من وصف المشركين فربما يتوهم أن وصف المرسلين الذين نزهوه عن جميع النقائص يليق بعزه فبين لعباده أن وصف النبيين إنما قبله منهم لأنه علمهم إياه ووصف نفسه بذلك لهم لأنه مبلغ علمهم وغاية إمكانهم وإلا فهو أجل وأكبر من ذلك فبين هذا في آخر السورة إشعاراً بأنه هو نهاية النهايات فقال : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ هم والمرسلون (هم المرسلون) وسلام على المرسلين حيث فعلوا ما أمروا فقال : ﴿ وَسَلَّمُ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴾ أي السلام المؤمن حفظهم من كل ما لا يحب وحفظ عليهم رضاه لإبلاغهم وتبليغهم وقيامهم بما أمروا به ثم أثنى على نفسه لتنزيهه ذاته المقدسة بالاختصاص بالحمد على ما خلق وعلم ورزق .

قلت : (ثم اعلم) أن ما تجد من الاختيار التام فهو أثر اختيار

فعله واختيار فعله أثر اختيار ذاته (والوجود) بأسره ليس في شيء منه اضطرار محض ولا جبر خالص بل كله مختار وكل ذرة من الوجود مختارة لأن أثر المختار مختار وهذه الحقيقة اشترك جميع ما خلق فيها الإنسان والجماد إلا أنه كل ما قرب من الفعل كان أقوى اختياراً وأظهر وكلما بعد كان أضعف اختياراً وأخفى كالنور المتشعشع عن المنير كل ما قرب منه كان أشد نوراً وأقوى إظهاراً وظهوراً وكلما بعد كان أضعف وأخفى حتى ينتهي الوجود فيفنى الاختيار حيث يفنى الوجود سواء كان ذاتياً أم عرضياً كل بحسبه .

أقول : اعلم أن الاختيار التام المشار إليه بأن معناه إن شاء فعل وإن شاء ترك وهو المنسوب إلى المكلفين هو أثر اختيار فعل الله لأن المنسوب إلى فعل الله هو الذي معناه إن شاء فعل وإن شاء ترك ، واختيار فعل الله أثر اختيار ذاته تعالى ، واختيار ذاته هو ما ينسب إلى فعله بلا مغايرة بكل اعتبار ، أما الاختيار الواجب فهو ذاته تعالى ولا كلام للخلق فيه وإنما الكلام في الاختيار المنسوب إلى فعله ومعناه على ما قررنا سابقاً إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وأما تفسيره بمعنى القصد إلى الفعل والرضاء بما يفعل فقد أشرنا سابقاً إلى بطلانه .

واعلم أن الوجود الممكن بأسره ليس في شيء منه اضطرار ولا جبر إلا ما نفى به من رجحان الفعل عند الفاعل بحيث يتعين عنده الفعل بحيث لا يتركه إلا أنه قادر على تركه ولكنه لا يشتهييه فمن ثم عين الفعل على نفسه وذلك لغلبة شهوته على جهة العقل وكذا كل ذرة من ذرات الوجود من كلي أو جزئي إذ [أو] كل أو جزء من ذات أو فعل أو صفة أو موصوف أو عرض أو معروض مختارة

لأنها أثر المختار وأثر المختار مختار لأنه مشابه لصفة مؤثره ،
وهذه الحقيقة أعني الاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك
اشترك فيها جميع ما خلق الإنسان والجماد وما بينهما من أنواع
الحيوانات والنباتات والمعادن وما بين جميعها من البرازخ إلا أنه
كل ما قرب من الفعل الذي هو أمر الله الفعلي وأمر الله المفعولي
كان أقوى اختياراً لأجل قرب مشابهته لصفة مؤثره وأظهر بمعنى
ظهور [ظهوره] اختياره كما ترى في الإنسان فإن الاختيار فيه أقوى
منه في الحيوان وفي الحيوان أقوى منه في النبات وهكذا حتى
يتوهم من لم يقف بسره على هذه الحقيقة ولم يعثر بلطف [بلطف]
حسه على هذه الدقيقة أن النبات والجماد غير مختارة بل الحيوانات
العجم مع أنه يسمع كلام الله ينطق باختيارها كما قال في السماء
والأرض : ﴿ أَتَيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ وقال : ﴿ وَإِنْ مِنْ
شَيْءٍ إِلَّا لَيْسَ بِجِدِّهِ ﴾ ومثل ذكر الضمائر العائدة إليهم بمضمورات
العقلاء ، وقد تقدم بعض بيان ذلك وكذلك يسمع السنة المسنونة
ناطقة بتكليف الجمادات والنباتات ومعاقباتها على المخالفة وما
أعجب حال من ينكر ذلك ولا يقبل التعريف ممن يعرف وما هو إلا
كما عنى الشاعر بقوله :

إذا كنت ما تدري ولا أنت بالذي تطبع الذي يدري هلكت ولا تدري

وأعجب من هذا بأنك ما تدري وأنك ما تدري بأنك ما تدري

وكل ما بعد من الفعل كذلك كان أضعف اختياراً وذلك مثل
الجمادات وأخفى اختياراً حتى أن من لا يعرف يدري [يرى] بأنها
ليست مختارة أصلاً فإنه يدري [يرى] أن الإنسان يتصرف في
الجمادات والنباتات كيف يشاء ولا يمتنع عليه منها شيء ولم يتفطن

في نفسه مع أنه لا ينكر كونه مختاراً مع أن القدر يجري عليه وهو لا يشعر ويفعل الله به ما يشاء وهو لا يعلم كما قال عز من قائل : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ فهو مع اختياره بالنسبة إلى من فوقه بحكم الجماد فليعتبر بهذا في اختيار الجماد بالنسبة إلى اختياره ومثال ذلك كالنور المتشعشع عن المنير هو شيء واحد ولكن أجزاؤه متفاوتة .

فكلما قرب من المنير كالسراج مع أشعته كان أشد نوراً وأقوى إظهاراً لغيره وظهوراً في نفسه .

وكلما بعد من السراج كان أضعف إظهاراً لغيره وأضعف ظهوراً في نفسه أي أخفى وهذا مثل خلقه الله للوجود الكوني وانبساطه في مراتبه من الفعل فإن وجود الإنسان ووجود الجماد وما بينهما كله فائض عن الفعل مثل نور السراج فإنه فائض عن السراج فكما أن نور السراج متساوي الأجزاء في مطلق النورية في الطبيعة وإنما اختلفت في الشدة والضعف من جهة قربها من السراج وبعدها والقرب والبعده هو من متمات قابليتها للاستنارة من المنير .

وتختلف باختلاف قوة المتمم وضعفه ، كذلك أجزاء الوجود الكوني فإن اختلاف مراتبه من متمات قابليات أجزائه فتختلف الأجزاء باختلاف قوتها وضعفها مع تساويها في مطلق قابلية صفاته من النورية والاختيار والشعور والإدراك واختلاف هذه الصفات فيها باختلاف القرب والبعده من الفعل ، وهكذا حكم تفاوت مراتب الوجود حتى ينتهي في انبعائه من الفعل فيفنى الاختيار بفناء وجودها فما دام شيء من التحقق ثابتاً فالإدراك والشعور والاختيار ثابت بنسبة تحققه بل هي مقتضى الكون فلا يوجد ما لم يوجد بل

حيثما عدم عدم الاختيار وبالعكس وهكذا كل ذاتي أو عرضي كل بحسبه .

قلت : وما ترى من المجبور كنزول الحجر الذي لا يقوى ظاهراً على الصعود فاعلم أن الله سبحانه وكل به ملكاً يضعه حيث أمره الله وذلك مما يمكن في الحجر من النزول وما ترى من المجبور ظاهراً كالحجر الذي يدفعه الشخص إلى جهة العلو فيصعد مع أن شأنه النزول فاعلم أن الله سبحانه وكل به ملكاً كان موكلاً بعضو الشخص الدافع هو أقوى من الملك الموكل بالنزول وقد أمر الله الملك الموكل بالنزول أن يمثل أمر الملك الموكل بالدفع إلى انتهاء شعاع ذلك الملك وشهوة الحجر في شهوة الملك الموكل بالنزول .

أقول : اعلم أن الحجر إذا ترك ونفسه نزل ولم يصعد ويقال هو مجبور على النزول ويريدون أنه خلق على طبيعة لا تقتضي إلا النزول وإنما لم يقولوا هو مجبور لأن الإيجاب لا يكون للشيء من نفسه وهذا طريقة العوام فيما يدركون من الأشياء والعلماء عليهم السلام ، والمتعلمون منهم عليهم السلام : يشاهدون الأشياء كلها مختارة وذلك أن الله عزَّ وجلَّ وكل بكل شيء ملكاً يقدره حيث يريد الله منه مما هو مقتضى نظام الكون فوكل بالحجر ملكاً ينزل به لأنه عزَّ وجلَّ لما خلق الإنسان على أكمل وجه يحتمل الكون جعله في وسط العالم وهو كرة الهواء ، وقدر المكونات فوقه وتحتة فجعل النار فوقه والماء والسموات فوقها والأرض تحته فوكل بالحجر ملكاً ينزل به إلى قراره وليس أنه مجبور ينزل بطبيعته بل موكل به من ينزل به وليس على نحو الإيجاب ، ولكنه جعل شهوته

في متابعة الملك فإن صعد الملك صعد الحجر وإن نزل نزل فإذا ترك الملك المنزل وما وُكِّل به والحجر وشهوته نزل بالحجر لا يريد الصعود ، وقد وكل الله سبحانه ملكاً بعضو الشخص الدافع وقد جعله أقوى من الملك المنزل للحجر مثلاً وأمر الله عزَّ وجلَّ الملك المنزل للحجر بطاعة الملك الدافع وجعل شهوته في طاعته في خلاف ما وكل به بمقدار شعاع الدافع وسعة أجنحته فإذا أخذ الشخص الحجر وزخه في الهواء تولى الملك الدافع قوة عضو الشخص الرامي بمقدار ما أمره الله سبحانه وقدر له من مسافة الصعود واشتهى الملك المنزل متابعة الملك الدافع فيما أمر به من الصعود واشتهى الحجر متابعة الملك المنزل في شهوته التكليفية كما اشتهى متابعته في شهوته الطبيعية إلى أن ينتهي شعاع الملك الدافع والمراد من شعاعه نهاية قوة دفعه للحجر إلى جهة العلو ، فإذا انتهى شعاعه أوحى إليه مدبر الأمور ومقدرها بأن يكف عن الدافع ويمنع العضو الدافع فيرجع الملك المنزل بعد انقضاء مدة سلطان الدافع إلى مقتضى طبيعته من النزول بالحجر لأنه هو تكليفه بما يشتهييه فيرجع معه الحجر إلى النزول وصعود الحجر بالدفع ذاتي له إلا أنه ناقص والملك الدافع له بالعضو متم لنقصه فمع المتمم يتساوى عنده الصعود والنزول إذ كل منهما ممكن له وكل ممكن له إذا تمت شرائطه ما إلى شهوته .

وقولي : شهوته أنه كالجائع إذا حضر بين يديه الطعام المتمكن من الأكل بدون مانع فإنه لا بدّ أن يأكل مع أنه لو شاء لم يأكل وإن مات جوعاً فهو مع نفيه للأكل مختار فيه كذلك الحجر ولو قلت لك بل [هل] يمكن في الحجر الصعود ، قلت : نعم إلا أنه بدافع

ومعين وهذا هو مرادنا من اختياره إذ لو لم يكن منه الصعود كان متعذراً فإمكان النزول والصعود بالنسبة إليه كل منهما بشرائطه على حدّ سواء ولا نعني بالاختيار إلا هذا وإنما كان نزوله وصعوده بميل شهوته لأنه هو باب استعداده [استمداده] الذي به بقاؤه وقوامه والشيء يلائمه ما به بقاؤه وقوامه وهو معنى الشهوة ولأنه هو تكليفه الذي هو علة إيجاد فافهم ، فشهوة الحجر فيما يكون من الملك في نزول أو صعود وشهوة الملك المنزل إذا خلى ونفسه في النزول بالحجر إلى ما يمسكه على مركزه وإذا حضر الملك الموكل بالعضو الدافع للحجر إلى غير جهة السفلى مثلاً كانت شهوة الملك المنزل في متابعتها ما دام حكم سلطانه ثم ترجع شهوته إلى ميل طبيعته .

قلت : فإذا انتهى شعاع الدافع انتهى المنزل النزول واشتهى الحجر ما اشتهاه الملك وليست في الحقيقة قسراً وإنما هي شهوة اختيار كشهوة الجائع للأكل فإنه يأكل ولكنه مختار مع أنك ترى أن الجائع الذي يحصل له الطعام وهو قادر على الأكل منه وليس له مانع لا من نفسه ولا من خارج بكل فرض لا بدّ أن يأكل مع أنه مختار قطعاً هذا كمثال الحجر حرفاً بحرف لا فرق بينهما ولكن الطرف الآخر من اختيار الحجر وهو عدم النزول منه باختياره خفي جداً لأن الاختيار من الجمادات والنباتات لا يعرفه الإنسان إلا بطور وراء العقل وذلك لأنسه بأبناء نوعه وجنسه فلا يعرف من الاختيار إلا ما كان من نوعه كالإنسان أو من جنسه كالحيوان وإذا كان ممن له طور من المشاعر وراء العقل عرف اختيار النباتات والجمادات .

أقول : إذا انتهى شعاع الدافع أي قوة دفعه فإن القوة الفعلية

شعاع الفاعل ولم يكن له ميل إلى طبيعته ارتفعت شهوته للصعود كالجائع إذا شبع ارتفعت شهوته للطعام فإذا كان كذلك اشتهى الملك المنزل النزول لأنه مقتضى طبيعته فيميل بشهوته إلى النزول لأن شهوته للصعود حين انتهى [اشتهى] الدافع الصعود ليست بمقتضى طبيعته وإنما ذلك شهوة المتابعة ، فإذا اشتهى المنزل النزول اشتهى الحجر ما اشتهاه الملك المنزل لأنه من نوع طبيعته لأن ذلك الملك الجمادي ، وليست أعني شهوة الحجر للنزول في الحقيقة شهوة قسر وإنما هي شهوة اختيار كشهوة الجائع للأكل فإنه لا بدّ أن يأكل ولا يقدر على ترك الأكل لكنه مختار وتدرك من نفسك أنه مختار وهو يدرك ذلك من نفسه أنه لو شاء ترك وإن مات مع أنك تدري [تري] أن الجائع إذا حصل له الطعام وهو قادر على الأكل منه ولا مانع له لا من نفسه كبعض الأمراض أو من خارج على أي حال كان لا بدّ أن يأكل وميل الحجر إلى النزول مثل الجائع في الأكل بلا فرق لكن الطرف الآخر أي ما يقابل ميل الجماد والنبات والحيوان بشهوته التامة ، والطرف المقابل ناقص الشهوة بدون المتمم أي جهة صعود الحجر مثلاً خفي جداً وخفاؤه على من يطلب منها اختياراً كاختيار الإنسان في ظهوره وعدم خفائه لأن مثل هذا الرجل قد أنس بأبناء نوعه وجنسه فلا يعرف من الاختيار إلا ما كان من نوع اختيار نوعه لأن اختيار الجمادات والنباتات لا يعرفه الإنسان بعقله وإنما يعرفه بطور فوق عقله كما إذا كان من أهل التوسم الذين ينظرون بنور الله أعني بأفئدتهم .

قلت : وأنا أذكر لك شيئين مثلاً وبياناً تستدل بهما على إثبات

اختيار النباتات والجمادات وشعورهما .

فالأول : اعلم أن الوجود الصادر عن المشيئة كالنور الصادر عن السراج ومعلوم أن أجزاء النور كلما قرب من السراج كان أقوى نوراً وحرارة ويبوسة مما كان أبعد منه وهكذا حتى يكون آخر أجزاء النور أضعف الأجزاء نوراً وحرارة ويبوسة فإذا فقد النور فقدت الحرارة واليبوسة ولا يمكن وجود أحد الثلاثة الأوصاف بدون الآخرين بل إذا وجد واحد وجدت الثلاثة وإن فقدت الثلاثة فكذلك الوجود الصادر عن المشيئة كلما قرب منها كان أقوى وجوداً وشعوراً واختياراً كالعقل الأول وكلما بُعد ضعفت الثلاثة على حدّ سواء إلى الجماعات فتكون الجمادات أضعف وجوداً وشعوراً واختياراً كما قلنا في نور السراج لأنه آية الله تعالى في الآفاق لهذا المطلب لمن ورد هذا المشرب قال تعالى : ﴿ سَأُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ فافهم .

أقول : قد ذكرنا هذا فيما سبق فلا فائدة في ذكره مع أن العبارة ظاهرة ليس عليها غبار ، وقد ذكرنا في ما تقدم أن قولنا العقل الأول ليس لأننا نذهب إلى القول بثبوت العقول العشرة بل نريد به أول المخلوقات من عالم الغيب والشهادة ويجري على الألسن ولا نريد به إلا عقل الكل أي عقل العالم كله .

قلت : (والثاني) : اعلم أن الشيء الجماد مثلاً كالحجر إذا أتاه شيء دفعه إلى العلو لا يندفع إلا إذا كان يمكنه الاندفاع ولا يمكنه ما ليس في حقيقته بل إنما اندفع إلى العلو لأن ذاته قابلة لذلك كما أن ذاته قابلة للنزول بنسبة واحدة ولكن الله سبحانه جعل علة النزول وشهوته واختياره راجحة ملازمة للجماد بتسخير الله لأجل منفعة

الخلق وأبان علة الصعود وشهوته واختياره بوجود المقتضى له كما أن علة النزول وشهوته واختياره بوجود المقتضى له وهو الذي يسمونه العوام بالثقل ، وإذا دفعه إلى العلو دافع فليس في الحقيقة قاسراً بل هو معين لما تقتضيه ذاته لأن القاسر هو ما يسلك بالشيء ما لا يمكن في ذاته وهذا محال لأنه إذا دفعه وكان الاندفاع غير ممكن في ذاته فإن لم يندفع لم يقع قسر وإن اندفع فليس هو ذلك بل المندفع غيره .

أقول : إن هذا الكلام فيه بيان اختيار الجمادات بمعنى بيان علة الاختيار فيها مثل الحجر إذا دفعه دافع إلى العلو فإنه يندفع ولو لم يمكنه الاندفاع لذاته لم يندفع لكنه إمكان ناقص فيتم إمكانه فيساوي إمكان نزوله ويرجح عليه ما دام موجوداً ولهذا يصعد الحجر الذي من شأنه النزول ظاهراً وإنما اندفع إلى العلو لأن ذاته قابلة للنزول وللصعود وإن كان الصعود يحتاج إلى شيء آخر يدفعه لأننا نقول أيضاً النزول يحتاج إلى منزل فلا ينزل من ذاته على جهة الجبر حتى يقال إنه لا يصعد من ذاته بل نقول هو يصعد كما ينزل ، ففي كلا الحالتين قدر الله معه ملكاً بنسبة واحدة إلا أنه أي الملك المنزل ملازم للحجر لأجل منفعة الخلق لأن ذلك هو علة إقلالهم لأن الأرض إنما ثقلهم بكونهم فوقها وهي تحتهم فجعل بلطيف حكمته الملك المنزل للحجر ملازماً له وربما سموه العوام بالثقل حتى أن كثيراً من قشرية الحكماء جعلوا الملائكة صفات الأشياء فقالوا : الملك المنزل للحجر هو ثقله والملك الصادم من الحجر هو صلابته وهكذا بحيث لو أخذت الملائكة من الحجر ما بقي منه شيء لأنها عبارة عن صفاته ، وهذا غلط وباطل بل الملائكة

حيوانات متحركة بالإرادة موكلون بكل شيء وهم مفارقون لصفات الحجر مثلاً وإن كان كل صفة موكل بها ملك وهو غيرها والملائكة أنفس طيبة طاهرة مفارقة بذاتها للأشياء الموكلة بها مقارنة لها بأفعالها مدبرة لها وهي مغايرة للأشياء ولصفاتهما وجميع ما يجري من الأشياء فبالملائكة الموكلين بها لأن الملائكة هي المدبرات أمراً والملائكة النفسانية فما دونها من الطبيعية والمادية والصورية والجسمانية لها أجسام لطيفة شفافة على اختلاف أنواعها وأصنافها .

والحاصل إنما ذكرت هذه الإشارة رفعاً [دفعاً] لما عسى أن يتوهم متوهم أنا نريد بالملائكة هذه الصفات المنسوبة إلى الأشياء ولأنك إذا عرفت أن جميع أحوال الأشياء إنما تصدر عنها بواسطة الملائكة الموكلين بها عرفت أن نزول الحجر وصعوده بالنسبة إلى ذاته سواء باعتبار كون كل منهما ممكن الوقوع منه وإن رجح النزول في حالة عدم وجود الدافع فإنما هو لمرجح غلبة شهوة الحجر لأجل ميل الملك المنزل كما يترجح الصعود حالة الدفع فيكون الدافع معيناً لا قاسراً والدليل عليه أنه إذا دفعه إلى جهة العلو وكان الدافع أقوى من المنزل فإن اندفع فقد كان الاندفاع ممكناً وإن كان لم يندفع لعدم إمكان ذلك في ذاته لم يتحقق القسر وإن اندفع حيث لم يمكن في حقه فقد ظهر أن المندفع غيره لأنه لا يمكن فيه الاندفاع وهذا المندفع ممكن فيه الاندفاع فهو غيره فلم يتحقق القسر أصلاً فافهم إن شاء الله تعالى .

قلت : لأنه إذا أمكن فيه ما لا يمكن فيه لا يكون حتى يغير حقيقته إلى ما يمكن فيه فلا يكون هو إياه لأن ما لا يمكن فيه لا

يمكن أن يمكن فيه فإذا دفعه فاندفع كان الاندفاع ممكناً فيه ولكن لطيفته من الوجود قصرت عما يمكن فيه أن يكون بنفسه فكان هذا الدافع معيناً لما يمكن أن يندفع وتماماً له فكان به الاندفاع ممكناً في ذاته لما في ذاته من قوة الانقياد وهو مطاوعة وهي اختيار لمن يفهم .

أقول : هذا الكلام ظاهر بمعونة ما ذكرنا قبله وكررنا معناه وقولي فلا يكون هو إياه ، أشير به إلى ما ذكرت قبله من قولي لأن القاسر هو ما يسلك بالشيء ما لا يمكن في ذاته ، وذلك لأنه إن سلك به ما يمكن في ذاته فهو مطاوع للسالك والسالك متمم لما نقص من المطاوع ، والمطاوع لا يكون مجبوراً ، وإن سلك ما لا يمكن في ذاته فقد صيرّه مما يمكن في ذاته وهو شيء غير الأول بخلاف ما إذا كان ممكناً في ذاته فإنه مطاوع ولكن لطيفته من وجوده نقصت فتممها الدافع ولطيفة الشيء من وجوده هي كنه حقيقته الإمكانية التي ألبست حلة الكون فلما تممها الدافع بفاضل لطيفته صعد الحجر فكان الدافع معيناً وتماماً وكان الحجر مندفعاً والمندفع مطاوع مختار وهو قولي وهو مطاوعة وهو اختيار لمن يفهم .

قلت : فالاختيار لازم لجميع ذرات الوجود ولكن الأمر المحكم أن يكون الشيء على كمال ما ينبغي وكمال ما ينبغي أن يكون التابع تابِعاً باختياره لأحوال المتبوع من حيث المتبوعية وإلا لم يكن التابع تابِعاً ولا المتبوع متبوعاً إذ التابعية والمتبوعية نسبة ارتباط بينهما ومشابهة في الذوات تقتضي المجانسة المقتضية للميل الذاتي المقتضي للاختيار بسبب اختلاف جهة ذات كل منهما كما أشرنا إليه مراراً .

أقول : يتفرع على ما ذكرنا سابقاً أن الاختيار لازم لجميع ذرات الوجود فلا يتحقق شيء من ذرات الوجود من ذات أو صفة عارض أو معروض عين أو معنى إلا مع الاختيار لما بيننا أولاً لأن الاختيار شرط التكليف والتكليف شرط الإيجاد لأن التكليف إرشاد إلى القابلية وتحصيلها وحصولها فلو لم يكن مختاراً لقبح إيجاده قطعاً والحكيم لا يفعل القبيح ، فلا بد أن يكون مختاراً لأن صحة الاختيار مترتبة على صحة الإيجاد ، ولكن الأمر المحكم المطابق للحكمة الجاري بمقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يريد أن يكون الشيء على كمال ما ينبغي لأنه هو مقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يشاء ومن كون الشيء جارياً على كمال ما ينبغي أن يكون التابع من حيث هو تابع تابعاً باختياره لأحوال المتبوع لأنه لو لم يكن تابعاً باختياره لم يكن تابعاً في الحقيقة ، إذ مفهوم التابع أن يكون تابعاً باختياره لأنه لو لم يكن تابعاً باختياره لكانت التابعة ليست من فعل التابع وإنما هي من فعل المتبوع وكذلك حكم المتبوع في أمر الاختيار فإنه من حيث المتبوعية مختار وإلا يسقط حكم متبوعيته كما في قصة عيسى عليه السلام : مع من عبده من دون الله سبحانه غير راض بذلك إذ التابعة والمتبوعية نسبة ارتباط بشرط الرضاء وهو الاختيار هنا إذ بدون الرضاء لا يتحقق التابعة والمتبوعية ، ولهذا سقط اعتراض عبد الله بن الزبيرى على قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرِدُونَ ﴾ بقوله نرضى أن نكون نحن وآلهتنا وعيسى ابن مريم عليه السلام ، في جهنم لأنه عليه السلام : عبد من دون الله فسقط اعتراضه لعدم تحقق النسبة التابعة والمتبوعية لأن ذلك بغير اختيار

عيسى ابن مريم عليه السلام : وبغير رضاه وأيضاً التابعة والمتبوعية مشابهة في الذوات مقتضية للمجانسة ولولا المجانسة في الجملة لما حصلت المشابهة ، ولولا المشابهة لما حصلت التابعة والمتبوعية وإنما حصلت لوجود المجانسة والمجانسة تقتضي الميل الذاتي من كل واحد من المتجانسين [المجانسين] إلى الآخر وهذا موجب للاختيار بسبب أن جهة التابعة مخالفة لجهة المتبوعية ، فميل الموافق إلى المخالفة والمخالف إلى الموافقة لا يكون إلا عن اختيار كما ذكرنا ذلك مراراً فافهم والمخالفة في التابعة والمتبوعية والموافقة في المجانسة .

قلت : ولو كان تابِعاً بغير اختياره لم يكن تابِعاً لما قلنا والنبات والجماد في الوجود تابعان للحيوان لأنهما من فاضل طبيئته فيجب أن يكون تابِعاً في تلك الأحوال ، فيجب في الحكمة لانتظام الوجود أن يكون تابع يحمله ويقلّه كالماء والتراب ، وتابع يظله كالنار والسماء ، وتابع يحيط به كالهواء لأن جميع الأكوان تابع للإنسان فعلة الصعود والنزول لتسخير ولي التدبير لأنها إعانة منها لها فيما أراد منها .

أقول : قد ثبت أن التابع تابع باختياره لأنه لو كان تابِعاً بغير اختياره لم يكن تابِعاً بل هو مجبور والمجبور قاده المجبر له بغير اختياره فلا يكون تابِعاً ولما ثبت أن النباتات والجمادات كلها تابعة في الوجود للإنسان لأن الحيوانات والنباتات والجمادات كلها خلقت من فاضل طبيئته أي من شعاع وجوده لأجله أي لينتفع بها في نفسه وفي شؤونه وجب في الحكمة أن تكون كلها تابعة لأحواله لكونها من فاضل طبيئته خلقت ولمنافعه كونت فكان الإنسان هو

علتها المادية والغائية فيجب في الحكمة أي تجري في جميع أحوالها وصفاتها على متابعة علتها وأصلها فيما يوافقها وما يوافق العلة التي هي الإنسان لانتظام وجوده فيكون بعضها ، أعني تلك التوابع تابعاً يحمله ويقله كالماء والتراب ويكون بعضها تابعاً يظله من فوقه كالنار والسماء ويكون بعضها تابعاً يحيط به كالهواء لأن الهواء به استنشاق روحه ودوام حياته ومادتها بحرارته ورطوبته ولأنه وسط التوابع إذ فوقه النار وسبع سماوات وفلك المنازل وفلك البروج والكرسي والعرش وجسم الكل والمثال وجوهر الهباء والطبيعة والنفس والروح والعقل فهذه تسعة عشر بعدد حروف بسم الله الرحمن الرحيم وتحت الماء وسبع أرضين والملك الحامل لها والصخرة سجين والثورة والحوت والبحر والريح العقيم وجهنم والطمطام والثرى وما تحت الثرى والجهل ، فهذه تسعة عشر أشياء بعدد زبانية سقر فالإنسان هو القائم بين الطنجنين والمتوسط بين البحرين لأن هذه الأكوان العلوية والسفلية كلها تابعة للإنسان فتكون علة صعود بعضها وهبوط بعضها من تسخير الله سبحانه بتدبيره لمنافع الإنسان ببقائها وعلة بقاءها بتكليفها ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ وعلة تكليفها بكونها مختارة وعلة اختيارها صنع كل شيء منهما مركباً من شيئين مختلفين كما مر وأوجدها على ما تكون مختارة لئلا تكون للناس ولسائر خلقه عليه تعالى حجة وإعانة منه سبحانه لها على ما يريد منها وله الحمد أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً .

قلت : فكمال التابع على ما ينبغي وكما ينبغي أن يختار المتبوع متبوعية التابع ويريدها ويختار التابع تبعية المتبوع ويريدها وهو المراد

من الاختيار وسخر الله ، كلاً منهما معونة منه لما أحببنا وإلا لم يكونا إياهما إذ لا يكون الشيء إياه إلا بما يمكن له فافهم ما كررنا لك .

أقول : هذا من تمام ما تقدم وهو أنه قد ثبت أن كمال الصنع أن يكون على كمال ما ينبغي وكمال صنع الشيء أن يكون المصنوع وصنع الشيء على كمال ما ينبغي أن يكون مختاراً في كل شيء من أحواله ومن ذلك أن يختار المتبوع متبوعية التابع بمعنى أن يكون مختاراً في المتبوعية إذ لو لم يختار ذلك لم يكن متبوعاً للتابع ولو فرض أن التابع اتبعه لأنه إذا كان بإجباره لم يكن متبوعاً له وإن تبعه فلا تترتب عليه أحكام المتبوعية إذ لا تترتب إلا مع الرضا بالمتبوعية عن اختيار كما حكى سبحانه عن رضوا بالمتبوعية عن اختيار في ترتب الأحكام على متبوعيتهم قال تعالى : ﴿ وَلِيَحْمِلُوا أَثْقَالَهُمْ وَأَنْقَالَهُمْ مَعَ أَثْقَالِهِمْ ﴾ وكذلك التابع فإن كمال إيجاده أن يختار تبعية المتبوع كما ذكرنا وإنما جعل الله ذلك في كل من التابع والمتبوع لما في حقيقة كونهما وإعانة منه سبحانه لهما على ما أراد منهما من وقوع التضايف لما يترتب عليه من الأحكام وإنما هما كذلك بما جعل لهما من خصوص هذا الميل الاختياري وأمثاله ولو لم يجعل لهما ذلك لم يكونا إياهما أي تابعاً ومتبوعاً بل كانا شيئاً وشيئاً آخر فافهم .

قلت : وليس تسخيره تعالى قسراً وإنما خلقها على ما هي عليه وما هي عليه إلا بما سأله ولم يجبرها على السؤال بل سألها باختيارها ، ولهذا قال : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ استخباراً وتقريراً لما علموا فاتاهم بذكرهم وما انطواوا عليه ورضوا به فلما أتاهم بالاختيار وخيرهم أقر من أقر وجحد من جحد ولو قسرهم لم يمتنع منهم أحد وهذا البيان والمثال إنما هو باللسان الظاهري .

أقول : قد ذكرنا أن تسخير الله تعالى سبحانه للأشياء على التلازم والانضمام والاقتران ليس قسراً بأن يكون تعالى عزَّ وجلَّ أجبرهم على ذلك لما قررنا سابقاً من أن المحدث من ذات أو صفة أو عين أو معنى مادي أو مجرد حيوان أو غيره مركب أو بسيط لا يمكن أن يكون حتى يكون له اعتبار من ربه وهو وجوده واعتبار من نفسه وهو ماهيته فخلق على ما هي عليه من كونها لا تتحقق إلا بالاعتبارين المذكورين ولا تكون مخلوقة على ما هي عليه حتى تخلق على مقتضى قابليتها باختيارها ولا يكون ذلك حتى يجري عليها الإيجاد ويوجه الصنع بسؤالها ذلك منه تعالى ، ومع هذا لم يجرها في الصنع على محض السؤال إذ مقتضى محض السؤال أن يخلق على مقتضى الفعل سواء كان على نحو الاختيار أم على نحو الاضطرار إلا أنه لو خلقها على نحو الاضطرار لم تكن على كمال ما ينبغي وإن لم تكن على كمال ما ينبغي لم يكن الصنع على كمال ما ينبغي ، بل يكون مخالفاً للكمال والحكمة وذلك صنع العاجز الجاهل وأما صنع القدير العليم فيجب أن يكون على كمال ما ينبغي وذلك مقتضى للإيجاد على جهة الاختيار والإيجاد على جهة الاختيار اقتضى أن يتوجه طلب قبول التكوين على جهة السؤال ولهذا قال تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ استخباراً لهم في الرضاء بالاستجابة له فيما طلب منهم وتقريراً لهم على ما طلبوا منه بإجابته لهم بأن خلقهم على ما قبلوا من تكوينه إياهم فأتاهم من أمره الفعلي والمفعولي بما ذكرهم به حين ذكرهم في خلقه وجعله لهم على ما ذكرهم به في صنعه وما انطواوا عليه من حقائق ذواتهم وقوابلهم مما رضوا به كما ذكرنا فلما أتاهم بذكرهم على نحو

الاختيار أقرّ من أقرّ باختياره وجحد من جحد بإنكاره بعد اعترافه وإصراره ، ولو قسرهم وأجبرهم لم يمتنع منهم أحد ولا أنكر منكر منهم ولا جحد ، وهذا البيان والمثال كله باللسان الظاهري أعني طريقة المشائين لأنهم إنما يعرفون من المعاني ما دلت عليه العبارة الظاهرة العامة .

قلت : وأما المعنى الباطني فهو ما ذكرنا لك من أنه من ملائكة وكمال البيان يطول به الكلام لما في هذا المقام من الدقائق الخفية ولكن هذا تلويح وتمثيل وإشارة .

واعلم أن هذا التكرير في العبارات والترديد إنما هو للتفهم ولو هذبت العبارة واقتصرت على الإشارة لكّلت البصائر وانسدت المذاهب إلى هذه المطالب ومع هذا فإن عرفت فأنت أنت والله ولي التوفيق .

أقول : هذا آخر ما كتبت من الفوائد وبيانه آخر ما أردت من البيان والتعليق على هذه الفوائد حيث إنها لا تعرف إلا بتعريف مني لبعدها عن إدراك الأوهام وبنائها على معاريض الكلام من حكمة الأئمة الأعلام عليهم أفضل الصلاة والسلام .

وقولي : المعنى الباطني فهو ما أشرنا إليه من ذكر أن الإنزال والإصعاد في النبات والجماد من الملائكة الموكلين به كما أشرنا إليه قبل هذا إلا أنه هو لسان أهل الشرع عليهم السلام : وإياك ثم إياك أن تطلب فهم هذه المطالب بنمط ما ذكروه في كتبهم ، فإن طريقهم وفهمهم كما قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه : (ذهب من ذهب إلى غيرنا إلى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من

ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر الله لا نفاذ لها) انتهى ،
وهذه المطالب المشار إليها في هذه الفوائد مستنبطة من معاني كلام
العيون الصافية التي تجري بأمر الله لا نفاذ لها وإياك أن تقول :
وكل يدعي وصلاً بليلى وليلى لا تقرّ لهم بذاكا
فإني أقول لك :

إذا انبجست دموع في حدود تبين من بكى ممن تباكى
وإنما كررت الألفاظ ورددت المعاني رجاء أن تفهم المراد ولا
تظن أن هذا عن عجز في تهذيب العبارة فإنه أمر سهل على كل
أحد ولكني رأيت هذه المقاصد بعيدة عن تناول الأفهام فرددت لك
وكررت عليك والله سبحانه ولي التوفيق .

إلى هنا انتهى شرح هذه الفوائد في الليلة التاسعة من شهر شوال
سنة ثلاثة وثلاثين بعد المئتين والألف من الهجرة النبوية على
مهاجرها وآله أفضل الصلاة وأزكى السلام بقلم المؤلف لها العبد
المسكين أحمد بن زين الدين بن إبراهيم بن داغر الأحسائي
المطيرفي (غفر الله له ولهم أجمعين والحمد لله رب العالمين) .

* * *

الفائدة الثالثة عشرة

في الإشارة إلى بيان كيفية تكون
الموجودات وتنزلاتها في مراتب
ظهوراتها وبيان ما يلحق أكوانها من
عوارض مراتبها

الفائدة الثالثة عشرة

اعلم أنّ الله سبحانه خلق الأشياء لا من شيءٍ أي لا من مادةٍ كانت معه غير مكوّنةٍ وإلا لكانت مخلوقة من حصصٍ قديمةٍ لم تزل ، تعالى ربي عن ذلك علوّاً كبيراً بل خلق لها مادةً اخترعها لا من شيء سبق وإنما هي تأكيد فعله وأثره مثل إيجاد ضرباً الذي هو الحدّث من ضربٍ وذلك هو هيولى الأشياء ووجودها وهو الذات الذي ذوّت منه ومن أشعته الذوات ، لأنّ الجوهر إن كان جسماً فهو متقومٌ بصفاته وأعراض أفعاله التي هي منشأ قابليته للتكوين والظهور في أعيانٍ رتبته ، وإن كان مجرداً فهو متقومٌ بما تلبّس وأمكن فيه من صفات أفعاله وأعراض رتبته من الكون وإلى هذا المعنى الإشارة بقول أمير المؤمنين عليه السلام : (والذي بالجسم ظهوره فالعرضُ يلزمه) انتهى .

والمراد أن المجرد لا يوجد إلا إذا قبل الإيجاد وقبوله لا بُدّ أن يكون متأخراً عن مقبوله بالذات والرتبة لأنّ القبول فعل موجود والفعل صفة فاعله والصفة متأخرة عن الموصوف في الذات والرتبة لأنّها مخلوقة منه .

ولما لم يكن موجوداً قبل قبوله للإيجاد لتوقفه على قبوله ولم يعقل وجود الصفة قبل الموصوف ، وجب أن يكون ظهورهما معاً لتوقف ظهور المقبول على وجود القابل وتوقف تحقق القابل على وجود المقبول ، لأنّه صفة المقبول وذلك كالكسر والانكسار ، فإنّ

الانكسار فعل من الكسر وصفة له إلا أن ظهوره متوقف على الانكسار ، فلما خلق الله المقبول أعني الهيولى انخلق فانخلق هو القبول وهو فعل من المخلوق أي المقبول خلقه الله بإمكانه واستعداده من نفس المقبول من حيث نفسه أي من حيث هو هو ، وهذا القبول هو صورته وماهيته وظاهره اللازم له وظاهر المجرد اللازم له هو وباطن جسمه فإذا تنزل إلى رتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه وهو مادة جسمه أيضاً هي المقبول وظاهرها هو القبول ، أعني معيّناتها من الكمّ والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة وما يلزم ذلك ، وهكذا كلما نزل إلى رتبة تلبس بأعراضها التي هي حدود قابليته للتنزل [المتنزل ، التنزل] إلى تلك الرتبة ، فالقبول في كل رتبة من مراتب النزول ظاهر وصفة ومركب حامل للمقبول والمقبول في كل تنزلاته باقٍ في كل تنزله في رتبته قبل التنزل وإنما ينزل بحدود صفاته الفعلية ، فالفؤاد تعين بإمدادات فعلية فؤادية عقلية تنزل بها إلى رتبة العقل بالعقل ، والعقل تميز بتأييدات فعلية تنزل بها إلى رتبة الروح ثم النفس ، والنفس تشخصت بمشخصات فعلية نفسانية تنزلت بها إلى رتبة الطبيعة والطبيعة أنعمت وذابت بأحوال فعلية طبيعية انعقدت بها وتنزلت [بها] إلى رتبة جواهر الهباء والحصص المادية والجواهر الهوائية والحصص المادية تنقلت [انتقلت] في مراتب تنزلاتها بما به تعينها من آثار الصور الجوهرية النفسانية وتلك الآثار هي الصور المثالية فنزلت تلك الجواهر الهوائية مصاحبة لما لبست من تلك الآثار التي اتّصفت أفعالها بها بالقوة فتلقّتها الملائكة المدبرة من العرش الذي تلقّتها من الماء الحامل له حتى ألقّتها على الريح وألقّتها الريح على السحاب ، وألقّتها

السحاب على الأرض ماء فاختلط به نبات الأرض فانحلّ منه جزآن بجزء من التراب مشاكل فجرى غذاء في الشجر والنبات فخرج متاعاً للإنسان والأنعام ، فكان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظاماً ثم يكسى العظام لحماً ثم ينشئ خلقاً آخر عند الولادة الجسمانية حين ظهرت النفس الحيوانية الفلكية الحسيّة ، ثم تظهر النفس الناطقة القدسيّة عند الولادة الدنيوية وهي التي موادّها من التأييدات العقلية فتولد نفوس عمرو وبكر وخالد من نفس أبيهم زيد بما صاحبها من مقتضيات تشخيصاتها من أفعال طبائعها وأوصافها الكامنة فيها بسبب اختلافها وتغايرها كما تتكثر [لتكثر] الصور المنعكسة عن صورة زيد المنطبعة في المرآة إذا قابلت مرايا متعددة .

ومثال ما أشرنا إليه أيضاً مثل حبة الحنطة إذا زرعت فإنّ طبيعتها مثل الجوهر المجرد وصفاتها وصفات صفاتها مثل الإمدادات والتأييدات والتنزلات على نحو ما ذكر في تنزل الفؤاد ، أعني الوجود ، فإن الحبة تنشق بما فيها من الطبيعة والأفعال التي هي القابلية في كل رتبة بحسبها حتى يظهر ما في صفاتها بالقوة منها إلى الفعل عوداً أخضر والحبة في غيب العود الأخضر كامنة كنطفة زيد في صلبه التي يتكوّن منها ابنه عمرو إلى أن تتكون من تلك الأوصاف سنبله تكون للحبّ [للحبة] بمنزلة المشيمة وبطن الأمّ للجنين .

ولما تعددت تلك الأوصاف الفعلية الطبيعية تعددت آثارها واختلفت فكانت تلك السنبله متعددة البيوت فانبسطت تلك الطبيعة على تلك البيوت فتعددت كما تعدد الصور من الوجه الواحد في المرايا المتعددة ، وكما تعدد [تعدد] عمرو وبكر وخالد من نطفة

أبيهم زيد وهذه الأوصاف الفعلية التي منها يكون الأطوار الجسمية والجسمانية والتعيّنات العقلية والنفسية والطبيعية كانت منها مقبولات عرضية في كل رتبة بنسبتها جعلت لها قابليات من نفسها كالمقبولات الذاتية وتحقق الاتّصاف بها بتحقيق قوابلها إلى انتهاء قوس النزول بانتهاء أدبار مؤثرها ، فلما قيل له أقبل أقبل فأقبل بآثاره ، أقبلت الآثار بأغراضها بالغين المعجمة وألقت أغراضها بالعين المهملة فاتّصف باطنها بظاهرها وتحلّى [تجلّى] ظاهرها بباطنها ، فحصل لباطنها الأغراض الظاهرة كالباطنة وحصل لظاهرها الأغراض الباطنة كالظاهرة ، فأدركت بباطنها الباطن والظاهر وأدركت بظاهرها الظاهر والباطن ، والأصل فيما أشرنا إليه أن الهيولى الأولى أعني الوجود بالمعنى الأول لا تتقوم إلا بصورتها ، أعني الماهية بالمعنى الأول لأنها جزء ماهية الشيء إذ كل ممكن مركّب من مادة وصورة ولكنها في كل رتبة بنسبتها فتعيّن الأجناس بالمعيّنات الجنسية والأنواع بالمعيّنات النوعية والأفراد بالمعيّنات [بالتعيّنات] الشخصية والمعيّنات التي هي حدود الصورة والقابلية مخلوقة من نفس المقبول أعني المادة من حيث هي هي ، فإذا [فلذا] كانت جزء ماهية الشيء وإن كانت ظاهره الحامل لباطنه كما خلقت حواء من آدم عليهما السلام قال تعالى : ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ ، لأنّ المادة هي الأب كما تقدم والصورة هي الأم كما دلّ عليه العقل ونصّ عليه النقل .

فالحبة التي مثلنا بها هي المادة بصورتها ، والعود الأخضر الذي هو ظاهرها غيب فيها طوته الحبة في وصفها وفي صورتها طياً فإذا زرعتها ظهر العود الأخضر وكمنت الحبة في باطنه كما كمن قبل

زرعها في ظاهرها حتى تظهر الحبة في السنبله متعددة متكثرة في أكامها المتكثرة ومحالها المتعددة كما تتحد النطف في صلب الرجل وتتعدد في القوابل وتتكثر في الأرحام وقد أشرنا إلى ذلك قبل هذا وأدلة ما أشرنا إليه في قوله تعالى : ﴿ سَتْرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ .

وفي مثل قول الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام : (العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فُقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية أُصيب في العبودية) الحديث .

وفي قول الإمام الرضا عليه السلام : (قد علم أولو الألباب أن الاستدلال على ما هناك لا يعلم إلا بما هنا) انتهى ، وأمثال ذلك مما يفيد دليل الحكمة .



الفائدة الرابعة عشرة

الفائدة الرابعة عشرة

اعلم أن الوجود الممكن ذهب فيه أكثر الحكماء والعلماء من أهل الملل وأهل النحل إلى أن هذه الموجودات المتكثرة المتعددة المختلفة كلها من طينة واحدة ، وإنما اختلف [اختلفت] باختلاف معيناته وتغايرها وتكثّر [تكثّرها] بتكثّر مراتبه [وتكثّر مراتبه] من جهة القرب إلى المبدأ والبعد كما كثرت مراتب نور السراج الواحد من جهة قربه من السراج وبعده فأقواها نوراً وحرارةً ما كان أقرب إلى السراج ، وأضعفها نوراً وحرارةً ما كان أبعد منه وما بينهما بالنسبة . فإنه تعالى خلق الوجود لا غير وهو أول ما خلق الله عزّ وجلّ وهو الماء المذكور في القرآن والأحاديث ، فخلق من صفوته نور محمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام ، ثم خلق من صفوة الباقي أنوار الأنبياء عليهم السلام ، ثم خلق من صفوة الباقي أنوار المؤمنين من الإنس ، ثم المؤمنين من الجن ، ثم الملائكة ثم الحيوانات ثم النباتات ثم المعادن ثم الجمادات .

وأما الانس الكفار والجنّ الكفار والشياطين والمسوخ والنباتُ المرّ والأرضُ السبخة فمن عكوسات أولئك الأنوار وأظلتهم ولهم [ودلّهم] على وحدة طينة هؤلاء المتكثرين ظواهر الأخبار ، فإن ألفاظ تلك الأدلة وردت بالوحدة مثل قوله عليه السلام : (إنّ أول ما خلق الله الماء وخلق منه كذا وكذا) ، ومثل قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ، حتى أنه لا يكاد

يوجد قائل بخلاف هذا ويجعلون جميع الممكنات من طينة واحدة ورتبة واحدة ، وإنما اختلفت الأشياء بسبب اختلاف مشخصاتها وبتغاير مراتبها في الشدة والضعف كما هو شأن مراتب المشكك بحيث كانت عندهم طينة الحجر والتراب من طينة نور محمد صلى الله عليه وآله وهذا غلط وباطل وزيد مجتث زائل ، إذ لو كان كذلك لأمكن في الناقص أن يلحق بالكامل مع بقاء نقصانه الذاتي فيجوز للمؤمن الصالح العامل بما أمر به أن يسأل الله تعالى أن يجعله نبياً لأنه على هذا القول إنما لم يكن نبياً لأنه ناقص في بعض ما يتعلق به التكليف ، وإلا فطينة الأنبياء عليهم السلام وطينة المؤمنين واحدة ، وليس كذلك .

فإن قلت : إنه قد ورد أن الأنبياء عليهم السلام والمؤمنين مشتركون في طينة واحدة كما هو معنى حديث بصائر الدرجات ، قلت : نعم وسنذكره إن شاء الله تعالى ولكن المراد منه إما كون المراد من الشيعة الأنبياء عليهم السلام فيكون المراد من الشيعة مطلق الأنبياء ومن الأنبياء المرسلين أو المراد بالطينة المشترك فيها طينة الصفة أعني الشيعة لا طينة الذات أو الصورة الذاتية ، أعني الصبغ في الرحمة . فإن الله تعالى خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته ، والمراد بالمشاركة في نقل العلم منهم عليهم السلام كما قال الباقر عليه السلام في حديث الحسن البصري في قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً ﴾ .

وقال عليه السلام : (بل فينا ضرب الله الأمثال في القرآن فنحن القرى التي بارك الله فيها وذلك قول الله عز وجل فيمن أقرّ بفضلنا حيث أمرهم أن يأتونا ، فقال : ﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي

بَرَكْنَا فِيهَا ﴿٤٠﴾ ، السير مثل العلم سير به سيروا فيها ليالي وإياماً ، مثل لما يسير من العلم والليالي والأيام عنا إليهم في الحلال والحرام والفرائض والأحكام آمين فيها إذا أخذوا عن معدنها الذي أمروا أن يأخذوا منه آمين من الشك والضلال والنقلة من الحلال والحرام) . رواه الطبرسي في الاحتجاج .

والحق أن الوجود الممكن ليس متحداً في الرتبة الذاتية ولا في الرتبة التنزلية كما ذكره الأكثرون من أن تعدده في الرتبة التنزلية كتعدد نور السراج الواحد في مراتبه التنزلية مع أن رتبته الذاتية واحدة .

فقولنا : إن وجودات الممكنات ليست متحدة في الرتبة الذاتية ، نريد به أن الرتبة الأولى مختصة بالخلق الأول وليس لمن بعدهم فيها نصيب بوجه من الوجوه (ولا ربط بينهما) إلا ربط العلية والمعلولة فالوجود الذي خلقت منه العقول لم تخلق منه النفوس لا من صفوته ولا من باقيه ، وإنما خلقت النفوس من أثر ما خلقت منه العقول بمعنى أنها خلقت من شعاع ما خلقت منه العقول وآيته ومثاله ودليله أن شعاع الشمس الواقع على الجدار خلق من ظهور جرم الشمس به واستنارة المقابل للجدار المستنير خلقت من شعاع استنارة الجدار واستنارة المقابل للمقابل المستنير ، خلقت من شعاع استنارة المقابل للمقابل وهكذا مراتب الوجود في تراميها من النور المحمدي صلى الله عليه وآله إلى التراب ، كل سابق منير وما بعده شعاعه ونوره وكل نور جزء من سبعين جزءاً من نور منيره السابق عليه وهو معنى ما رواه في بصائر الدرجات بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال يعني محمد بن مروان سمعته عليه السلام

يقول : (خلقنا الله من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فأسكن ذلك النور فيه فكنا نحن خلقاً وبشراً نورانيين لم يجعل لأحدٍ في مثل الذي خلقنا منه نصيباً وخلق أرواح شيعتنا من أبداننا وأبدانهم من طينة مخزونة مكنونة أسفل من تلك الطينة ولم يجعل الله لأحدٍ في مثل ذلك الذي خلقهم منه نصيباً إلا الأنبياء والمرسلين فلذلك صرنا نحن وهم الناس وصار الناس همجاً في النار وإلى النار) انتهى .

والمراد من هذا الحديث الشريف على ما أعرف على سبيل البتّ والقطع عندي أنه تعالى أول ما خلق نور محمد صلى الله عليه وآله ، وخلق من نوره نور عليّ وفاطمة والحسن والحسين والتسعة الأطهار من ذرية الحسين عليهم السلام ، كخلق السراج من السراج وهو قول علي عليه السلام : (أنا من محمد كالضوء من الضوء) ، والضوء من المنير لا النور وبقوا كما روي (والضوء هو المنير لا النور لقوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ ، وبقوله كما روي) عنهم عليهم السلام ألف دهر [كل دهر] على ما يظهر لي مئة ألف سنة يسبّحون الله ويحمدونه ويهلّلونه ويكبرونه ليس في الوجود الممكن سواهم ، ثم خلق عز وجلّ من أشعة أنوارهم أنوار مئة ألف وأربعة وعشرين ألف نبي عليهم السلام ، وبقوا ألف دهر يسبّحون الله ويحمدونه ويهلّلونه ويكبرونه ليس في الإمكان غير محمد وآله وغيرهم صلى الله عليه وآله وعليهم أجمعين ، لم يخلق تعالى من تلك الأشعة غير الأنبياء عليهم السلام .

ثم خلق تعالى من أشعة أنوار الأنبياء عليهم السلام أنوار

المؤمنين (الإنس) ثم (من أنوار المؤمنين الإنس) أنوار المؤمنين من الجن وهكذا على نحو ما ذكرنا قبل هذا ، وهذا هو الحق وهو الذي دلت عليه آيات الله التي أراها عباده في الآفاق وفي أنفسهم (منها السراج ونوه) ، فإن نور السراج مع تفاوت أجزائه كله من رتبة واحدة (والوجود في تفاوت أجزائه ليس من رتبة واحدة) فلا تكون العقول المجردة والأرواح القادسة والجمادات الكثيفة الغاسقة من رتبة واحدة كجزئين من نور السراج ، بل من رتبتين رتبة المنير ورتبة النور فإذا طرق سمعك شيء من كلامهم عليهم السلام مثل قولهم عليهم السلام خلق من فاضل طينة كذا ، فاعلم أنهم عليهم السلام يريدون بالفاضل شعاع الشيء وإشراقه ووصفه لا تتوهم أنهم عليهم السلام يريدون بالفاضل بقية الشيء أبداً فافهم .

* * *

الفائدة الخامسة عشرة

الفائدة الخامسة عشرة

اعلم أن الله عزّ وجلّ كان في عزّ جلاله وقدس كماله وحده لا شريك له وليس معه غيره ، وهو الآن على ما كان أعني وحده لا شريك له وليس معه غيره ، ثم أحدث المشيئة الإمكانية بنفسها ، ثم أحدث الإمكان بها فكانت إمكانات الأشياء بإحداثه بمشيئته أعني فعله . ومعنى أنه أحدث المشيئة بنفسها أن المشيئة معناها بالعبرة الظاهرة التبيينية [التنيهيّة] أنها الحركة الإيجابية والحركة الإيجابية محدثة يتوقف إحداثها على حركة إيجابية وهي حركة إيجابية فلا يحتاج في إيجادها إلى غير نفسها .

إذا سمعت أنا نقول خلق الله المشيئة بنفسها ، فاعلم أنا نريد بذلك أنها شيء واحد غير متعدد لا في ذاته بأن تكون نفسها شيئاً وهي شيئاً آخر ولا في حيثية [حيثيته] بأن تكون نفسها من حيث هي علة غيرها من حيث هي معلولة، وإن أردنا هذا في حال التعريف والتبيين وهي بسيطة في أعلى مراتب البساطة الإمكانية إذ كل ما يميّز ويدرك مما سواها فيها كان وعنها صدر ولا أول لها في الإمكان غيرها ومكانها الإمكانات التي بها صدرت ووقتها السرمد ، وأحدث سبحانه بها إمكانات الأشياء على وجه كلي لا يتناهى في الإمكان بمعنى أنّ إمكان زيد يمكن أن يكون عمراً ، وأن يكون منه عمرو ، وأن يكون نبياً أو شيطاناً ، وأن يكون منه نبي أو شيطان ، وأن يكون سماءً وأرضاً أو بحراً أو جبلاً أو

حيواناً ، وأن يكون منه سماء أو أرض أو بحر أو جبل أو حيوان وهكذا إلى غير النهاية .

والحاصل ، أنّ الممكن ممكن لغيره لا لذاته كما ذكره من قسم الأشياء إلى خمسة أقسام ، فقال : واجب لذاته وهو الله عزّ وجلّ ، وواجب لغيره وهو وجود المعلول عند وجود علّته التامة ، وممتنع الوجود لذاته وهو شريك الباري ، وممتنع الوجود لغيره وهو وجود المعلول عند عدم وجود علّته التامة ، وممكن الوجود لذاته قالوا : ولا يجوز أن يكون ممكن الوجود لغيره إذ لو فرض ذلك لكان قبل الغير ، إمّا أن يكون واجباً أو ممتنعاً إذ الأشياء لا تخلو من أحدها [أحدهما] فكان بالغير ممكناً فيلزم انقلاب الحقائق وهو ممتنع .

والجواب ، بالمعارضة أنه (عنه بشيئين بالمعارضة وبدليل الحكمة ، وأما بالأول فبأنه) إذا كان لذاته كان قديماً لأنّه إن كان شيئاً قبل ما من الغير كان قديماً ، وإن لم يكن شيئاً إلا بالغير فهو ممكن بالغير وبدليل الحكمة أنه تعالى كان ولا شيء معه في الأزل والأزل ذاته المقدّسة بمعنى أن كل ما يصدق عليه اسم الشيء حقيقةً أو مجازاً فهو ممتنع في رتبة ذاته تعالى غير ذاته المقدّسة وما سواه ، فهو مصنوع له تعالى فلا يكون لذاته بل لغيره والممكن إن كان شيئاً فهو ممكن لغيره ، وإلا فلا عبارة عنه والممتنع ليس شيئاً فلا عبارة عنه ، وقد تقدّم بيان هذا في الفائدة الثانية .

ثمّ إذا فهمت ما أشرنا إليه فاعلم أنّ الإمكان هو منشأ الأكوان ، وحيث تقرّر في الحكمة أن وجود الصفة فرع وجود الموصوف وجب أن يكون الإمكان ذاتاً لا صفة ، إذ ليس مسبوقاً بموصوف

وإنما ظهر في الأشياء بصورة الصفة لأنه أصل الأشياء المكوّنة خلقت أكوانها منه وخلقت أعيانها من أكوانها وأكوانُ الأشياء موادها وأعيانها صور موادها ، وتظهر الأكوان في الأشياء بصورة الصفات فتقول : هذا شيء مكوّن كما تقول ممكن والإمكان للأكوان كالنطفة للإنسان لأنّ الأكوان عقد لمابع الإمكان ، فالأعيان خلقت من الأكوان كما خلقت الأكوان من الإمكان والشيء المركب من مادة وصورة يكون أقوى ركني ذاته مادته ، ولما كان الإمكان إنما تقوم تقوّم ركنياً بهيئة الفعل الإمكانية لأنها مادته وصورته نفسه كما أنّ مادة الصورة التي في المرآة هيئته المقابل وصورتها هيئة الزجاج من الكبر والصفاء والاستقامة والبياض وأضدادها كان ظاهراً فيما هو أصله بصورة الاتصاف به ، ولذا قلنا إنه ذات إذ ليس قبله موصوف ويظهر بصورة الصفة في الشيء الذي كان هو أصله ، وأن مادته صفة للفعل إذ الذوات أعراضٌ لعللها التامة ومعروضاتٌ لصفاتها ولظواهرها وليس معنى قولنا أن هذا الجسم مثلاً أو النفس أو العقل ممكن أنه شيء وصف بالإمكان ليكون له رتبة قبل الإمكان ، أي وجد فيها قبل أن يكون موصوفاً بالإمكان كما هو شأن الصفات ، فإنها إنما تكون من فعل الموصوف اتّصف بها أو من فعل الفاعل للموصوف لحقته بعد تكوين الموصوف فيكون على كل حالٍ موجوداً قبل وجود الصفة فيلزم كونه في حالٍ ليس بممكن وهو خلاف الواقع .

وإنما المراد من معنى قولنا أنه ممكن أنه كوّن من الإمكان أي من الوجود الممكن الذي كنهه من الإمكان ، فلذلك قلنا هو ذات بالنسبة إلى ما خلق منه وهو صفته لعلته التامة ، فظهر وصفاً للشيء

كما تقول هو موجود ، والقول بأن الإمكان اعتباري لا تحقق له في الخارج غلط ظاهر ، لأنهم إن أرادوا بأن زيدا ممكن أنه اتّصف به ذهنياً لا خارجاً فهو باطل لأنه إن لم يتصف به خارجاً كان زيد الخارجي قديماً لأنه إن لم يكن ممكناً كان قديماً ووصفه به ذهنياً لا يجعله ممكناً [إن لم يكن في الخارج ممكناً] كما لو وصفه بالقديم ذهنياً لم يكن بذلك الوصف الاعتباري قديماً ، وإن أرادوا أنه لم يكن قديماً [قائماً] بنفسه في الخارج فلا ينافي كونه متحققاً في الخارج كالبياض والسواد وكالعلم والقدرة ، فإنها لم تقم إلا في محالها [لا بأنفسها] مع أنها موجود [موجودة] في الخارج بلا خلاف إذ ليس شرط الوجود الخارجي بمعنى المقابل للذهني أو الخارجي بمعنى الذي تترتب الآثار على صفاته أن يكون ذاتاً أو عرضاً قائماً بمعروضه قيام عروض بل كل ما يقع في الأوهام أو وضع بإزائه لفظ فهو موجود في الخارج ، نعم قد تقع صورته المنتزعة من الخارجي بالذهن [بالذهني] تكون في الذهن لأن كل شيء لا يتقوم إلا بمحلّه اللائق به وذلك ما أشار إليه الصادق عليه السلام بقوله : (كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم) انتهى .

وبقول الرضا عليه السلام على ما رواه الصدوق [رحمه الله] في علل الشرايع بسنده إلى الحسن بن علي بن فضال ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قلتُ [له] لِمَ خلق الله عزّ وجلّ الخلق على أنواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً؟ فقال : (لئلا يقع في الأوهام على أنه عاجز ولا تقع صورة في وهم أحد إلا وقد خلق الله عزّ وجلّ عليها الخلق لئلا يقول أحد : هل يقدر الله عزّ وجلّ

على أن يخلق صورة كذا وكذا لأنه لا يقول من ذلك شيئاً إلا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير) انتهى .

و(لا ريب أن) الإمكان مما وضع بإزائه لفظ وليس بلفظ مهمل ولو كان الإمكان اعتبارياً لكان لفظه على الأصح مهملًا لأن من قال إن الوضع بإزاء المعاني الخارجة [الخارجية] كما هو الأصح يكون عنده مهملًا بلا إشكال ، ومن قال إنه بإزاء المعاني الذهنية فإن مراده بتلك المعاني ، المعاني المنتزعة من الأمور الخارجية ولو كان مراده (المعاني) الذهنية خاصةً لكان إذا وضع (لكان المعنى إذا وضعت الألفاظ) بإزائها فاتفق وجود خارجي لها أو مساوٍ لها لم يصدق اللفظ عليه ولم يميّزه [من غيره] ووجب وضع لفظ آخر للخارجي بل يجب وضع آخر مطلقاً أي سواء طابق أم لا ، وكان مطلقاً من باب الوضع اللفظي حتى لو وضع لفظ زيد على صورته الذهنية لم يكن استعماله في زيد الخارجي إلا مجازاً بل مقتضى الدليل أنه لو لم يستعمل اللفظ في الذهني واستعمل بعد أن وضع للذهني في المعنى الخارجي أنه يكون مجازاً (متحققاً في الخارج ، صح الوضع) إلا أن يجعل الوضع للذهني آلة للوضع على الخارجي فإن كان الإمكان متحققاً في الخارج صحّ الوضع والاستعمال وإلا كان اللفظ مهملًا لما قرّرنا أن فهمته ونظرت إليه بعين الإنصاف .

الفائدة السادسة عشرة

الفائدة السادسة عشرة

اعلم أنهم قالوا إن الفعل إذا كان من المختار الحكيم لا يتعلّق بمفعول إلا إذا اقتضى التعلّق به بأن يكون راجحاً في قبول الإيجاد وذلك أنهم إنما قالوا إن الترجيح [الترجّح] بلا مرجح محال لأنهم يريدون أن المحدث لا يمكن أن يوجد بلا موجد ونحن نقول هنا إن الترجيح [الترجّح] بلا مرجح واجب ونريد أن ترجيح الفعل بلا مرجّح لا يجوز من الحكمة ولا يجوز أيضاً أن يكون المرّجّح من الفاعل لأنه يكون ترجيحاً بلا مرجّح ، فلا بدّ أن يكون المرّجّح للفعل من المفعول ليكون إيجاده ترجيحاً بمرجح ، وقد اشار سبحانه إلى أن الترجيح [الترجّح] يكون من ذات المفعول بقوله : ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ بمعنى يكاد يوجد قبل الإيجاد .

فإن قيل : كيف يكون للشيء رجحان قبل أن يكون شيئاً ؟ قلنا : لهذا جوابان أحدهما ظاهر وثانيهما باطن .

الأول : إنّ ترجيح [ترجّح] الشيء صفة ذاتية له والصفة لا يعقل وجودها ولا يتصور وجودها حال كونها صفة قبل وجود الموصوف لكنها شرط لوجود الموصوف قد خلقها الله من موصوفها كما أن الانكسار صفة للكسر وشرط لوجوده خلقه الله من الكسر فالترجّح [فالترجّح] خلق من الشيء الراجح مع خلق الشيء فهما متساوقان في الوجود والظهور كما أنّ الانكسار خلق من الكسر متساوقين

فكما أن إمكان الشيء والكسر متّصف بإمكان الترجيح [الترجح] والانكسار فكذا خلقا [خلق] منهما لأن الصفة إنما تخلق من موصوفها من جهة الاتصاف .

والثاني : يراد بكون المفعول راجحاً في نفسه عند موجدده وهو سبحانه لا يفقد شيئاً ولا ينتظر شيئاً ولا يستقبل شيئاً ، فلم يوجد له شيء قبل شيء فلا يوجد في ملك الله الشيء قبل رجحانه ، ولا رجحانه قبله ، فإذا كان عزّ وجلّ لا يفقد شيئاً ولا ينتظر شيئاً ولا يستقبل شيئاً بل كل شيء من ذات أو صفة حاضرة [حاضر] عنده في مكان حدوده ووقت وجوده بجميع شرايطه ومرجحاته وأسبابه تمّ له الصنع على أكمل وجه يحتمله الإمكان ، وجرى له الفعل على أمر يقتضي كمال التعريف والبيان ، فجرى إيجاده لعباده على مقتضى العدل بأن أعطاهم ما سألوه باختيارهم وعلى مقتضى الفضل بأن تأنّاهم بلطفه ولم يكلفهم ما لا يطيقون بإجبارهم ، إذ لو كان إيجاده إياهم بدون مرجح من أنفسهم يقتضي من فعله تعالى ما اختاره لما جرى لهم ثواب بطاعة [بطاعته] ولا عليهم عقاب بمعصية [بمعصيته] لأنّ قدرته وفعله يتساويان إلى جميع الأشياء ولا يميّز بينها [لا تميّز بينهما] إلا مرجحاتها وأسبابها ومشخصاتها .

والحاصل ، الترجيح بلا مرجح من المفعول إذ كان من الفاعل (المختار الحكيم) سواء كان المرجح من الفاعل أم بدون مرجح ممتنع في الحكمة إذ يلزم منه العبث والجبر في الأفعال الاختيارية وليس بممتنع في الإمكان بل له تعالى إن شاء أن يفعل ذلك ولا يلزم العبث والجبر ولكن يلزم عدم التعرّف والتعريف ، إذ الشيء لا

يدرك إلا ما كان من نظائره وذلك لأنه مؤلف على مقتضى الحكمة ولو ألف على خلاف مقتضى الحكمة ليدرك ما يخالف الحكمة لكان على خلاف مقتضى الحكمة فلا يكون مدركاً إذ الإدراك أثر الاستقامة والاعتدال وذلك إنما يكون فيما ألف على مقتضى الحكمة إذ لو كان شيء على خلاف الحكمة لكان على الإهمال وإذا كان على الإهمال لم يدخل تحت قاعدة فيكون التعريف متعدداً مختلفاً بتعدد الأفراد المختلفة فيجب لكل شيء من ذات أو صفة تعريف غير ما للآخر فتمتنع معرفة الأشياء لكل ممكن إذ الأشياء غير متناهية فلا يمكن ضبط تعريفات غير متناهية للممكن المتناهي إلا بالضوابط الكلية لأنها هي التي تحيط بالأفراد غير المتناهية ولو كانت بالإهمال ، لم تحط بها الضوابط الكلية فيمتنع التعريف فتمتنع المعرفة فتنتفي فائدة الإيجاد ، وإنما قلنا إن فائدة الإيجاد تتوقف على معرفة الأشياء لأنها متوقفة على معرفة الصانع عز وجل ، ومعرفة الصانع تتوقف على معرفة الأشياء لينزّهه [لتنزّهه] عن مشابهة الأشياء مشاركتهم له في الذات والصفات والأفعال والعبادات ذات ، وعلى [العبادات وعلى] فرض الإهمال لا يتميز [لا يميّز] الفرق عند المكلف بين الصانع والمصنوع إلا بتحصيل جميع مميّزات جميع أفراد الأشياء ، وهي غير متناهية فيجب الصنع في الحكمة على مقتضى الحكمة ، وأما الترجيح [الترجيح] بلا مرجح بمعنى موجب الصنع فهو من ذات المفعول حين تكوّنه كما مرّ ولو كان من غيره أو لم يكن أصلاً لكان الفعل مخالفاً للحكمة فيلزم ما ذكرنا في الترجيح بلا مرجح فافهم .

الفائدة السابعة عشرة
في سرّ التكليف
وبيان مقتضى الأعمال

الفائدة السابعة عشرة

اعلم أن التكليف في نفس الأمر هو قابلية الإيجاد وهو قسمان :
 طبيعي واختياري ، فالطبيعي يستلزم الشرع الإيجادي وهو أي
 الشرع الإيجادي نريد منه الإيجاد على مقتضى الحكمة كما يفعل
 البناء في بناء الجدار ، بأن يضع اللبنة في الموضع اللائق بها بحيث
 لو نقصت تممها أو زادت كسر منها ما زاد على حجم الدار
 [الجدار] فهذا هو الشرع الإيجادي اللازم للصنع وبدونه لا يقع
 الصنع لأنه إن جرى على مقتضى الحكمة لزمه الشرع الإيجادي
 وإلا فلا ، والاختياري يستلزم الإيجاد الشرعي وهو أي الإيجاد
 الشرعي نريد منه إيجاد مقتضى العمل المأمور به والمنهي عنه بمعنى
 أنه إن فعل ما أمر به خلق الله ثوابه وإن ترك ما أمر به خلق الله
 عقابه والثواب مخلوقة [مخلوق] من مادة وصورة فمادته نور يحمله
 إليه الأمر التكليفي كما أنّ مادة المكلف نفسه يحملها الأمر
 الإيجادي وهو كُن . فلما قبل الأمر وهو كُن خلق الله سبحانه
 المكلف من الوجود الذي حمله كُن وهو مادة المكلف ، ومن
 صورة قبوله لتلك المادة وهي ماهيته ، وهذا هو الكون الإيجادي .

فكما أن مادته أي وجوده حمله إليه كُن فكان منه ومن ماهيته
 وهي قبوله كذلك المدلول عليه بقوله فيكون كذلك خلق ثواب عمله
 الصالح من مادته التي حملها إليه صلّ وزكّ ، وما أشبههما إذا عمل
 ما أمر به كما أمر ، ومن صورة عمله بذلك الأمر وامتناله له وهو

قبوله للأمر بالامثال به وخلق تعالى عقابه على مخالفته للأمر أو ارتكابه للنهي من المادة الظلمانية التي حملها النهي إليه ، ومن صورة مخالفته للأمر وارتكابه للنهي فالثواب مادته النور الذي حملة إليه الأمر وصورته عمل المكلف (إن أحستم أحستم لأنفسكم) .

والعقاب مادته الظلمة التي حملها إليه النهي ، وصورته هي ارتكاب المكلف للنهي ومخالفة الأمر وإن أسأتم فلها ، فالشرع التكليفي ولازمه الإيجاد الشرعي وهو روح الكون والإيجاد الكوني ولازمه الشرع الكوني [وهو] ظاهر الكون هو سرّ التكليف وثمرته إيصال الأشياء إلى ما خلقت له من رحمة الله أو غضبه وذلك هو ما أرادهم . وفي الحديث عن جابر أنه جاء سراقه بن مالك فقال : يا رسول الله صلى الله عليه وآله بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن ، ففيم العمل اليوم فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير ، أم فيما يستقبل ؟ قال صلى الله عليه وآله (بل) (فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير) . قال فبم [فيم] ، العمل قال صلى الله عليه وآله : (اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله) انتهى .

قيل : إنه صلى الله عليه وآله علقهم بين الأمرين رهبهم بسابق القدر ثم رغبهم في العمل ولم يترك أحد الأمرين للآخر ، فقال صلى الله عليه وآله : كل ميسر لما خلق له أي أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق به القدر قبل وجوده فافهم .

أقول : ذكر هذا الشيخ ياسين بن صلاح الدين البحراني على التفسير من فائدة المراد ، وأمّا بيان التيسير الذي ذكره صلى الله عليه وآله فهو ما ذكره عزّ وجلّ في كتابه العزيز في مواضع كثيرة

على أكمل بيان ، وإن كان لا يذوقه إلا أولو الأفئدة بدليل الحكمة
ومنه ما قال تعالى : ﴿ إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرٰنٰكُهُمْ
كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلٰكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ
بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٤٤﴾ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّيَمُّنِ فِيْ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا
وَيُقَلِّلُكُمْ فِيْ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ
الْأُمُورُ ﴾ .

وذلك أنه سبحانه يسبب أسباب ما علم وقوعه كما قلل المشركين
في أعين المسلمين وقلل المسلمين في أعين المشركين وآمالهم إلى
ما يريد وقوعه منهم إمالة لا تبلغ به الإلجاء والاضطرار ، وإنما ذلك
من التمكين في فعل الخير والشر والاقدار على الطاعة والمعصية لما
قدّمنا أنه لو لم يتمكن من فعل المعصية ويكون قادراً عليها لما كان
قادراً على الطاعة وإذا لم يكن قادراً على الطاعة لم يحسن تكليفه ،
وإذا لم يحسن تكليفه لم يحسن إيجاده .

والحاصل ، أنه هو مقتضى الحكمة بحيث لو كشف للمسلمين
والكافرين الغطاء عن بصائرهم لما اختاروا إلا هذا وإليه الإشارة
بقوله تعالى : ﴿ بَلْ أَلَبَّيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ ﴾ ، أي
بل أتيناهم بشرفهم وفخرهم ، يعني بما فيه ما يحبّون وما يشتهون
مما فيه صلاحهم وبلوغ مآربهم ، والسرّ في ذلك أنهم وأعمالهم
وأقوالهم وأحوالهم موجودون حاضرون في ملكه كل في رتبته من
مكانه ووقته مترتباً على أسبابه وعلله المشروحة المبيّنة التي يحصل
بها التعريف والمعرفة على نحو الاختيار والاختبار ، لأنّ وصول
الشيء إلى غاياته التي خلق لأجلها متوقف على أعماله وأقواله
وأحواله التي هي قوابله للإيصالات الإلهية ، والإيصالات الإلهية

متوقفةً على التمكين الإلهي والتمكين الإلهي يكون بأحد شيئين :

الأول : التمكين مما يحب تعالى ويكون بالإمدادات الإلهية والفواضل الربانية والتوفيقات والألطف ، ومنها تقوية الميل الفؤادي بمثل ما أشير إليه في الآيتين المتقدم ذكرهما .

والثاني : التمكين مما يكره تعالى ويكون بالتخليات الإلهية والخذلان التي تقوى بها الميولات النفسانية ومنها مثل قوله تعالى : ﴿ زَيْنَ لَهُمْ سَوْءُ أَعْمَالِهِمْ ﴾ ومثل قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرْذُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ﴾ ، ومثل ﴿ وَمَنْ يَعِشْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴾ ، وهذا التمكين للطاعة والمعصية بجميع أنواعه ما ذكرنا ، ومنها ما لم نذكره من المقويات لتصميم عزم المكلف على فعل ما مال إليه قلبه من الطاعة ميلاً لا يعدل عنه إلا إذا كان مجبوراً وعلى فعل ما مالت نفسه إليه من المعصية ميلاً لا يعدل عنه إلا إذا كان مجبوراً ، وهي في الطاعات إمدادات وألطف وتقوية ، وفي المعاصي خذلان وتخليية ، إذ بدون ذلك لا يحصل التمكين الذي لا يتحقق الاختيار إلا به الذي لا يستقيم التكليف إلا به .

وقولي : لا يعدل عنه إلا إذا كان مجبوراً ، أريد به أن المكلف لو أتته المعونة من الله عزّ وجلّ قبل أن يصمم عزمه على الفعل ، لكان ذلك منافياً للطف به لأنّ الفعل لو كان معصية لزم إعانته على المعصية ، ويلزم من ذلك الظلم لو عوقب عليها ، وأما إذا صمم على الفعل بحيث لا يترك الفعل إلا مجبوراً على الترك فإنه يجب في الحكمة أن يعينه عزّ وجلّ على فعل المعصية ولا يلزم من هذا

الظلم إذا عاقبه عليها لأنه لو لم يعنه لم يقدر على المعصية ، وإذا لم يقدر على المعصية لم يقدر على الطاعة ، إذ الطاعة لا يتصور وقوعها منه إلا إذا ترك المعصية وهو قادر عليها متمكّن من فعلها بحصول جميع ما يتوقف فعلها وإيجادها عليه ، وفائدة تكليفه بل وإيجاده لا تتحقق إلا بالتمكين من الطاعة ، والتمكين من الطاعة متوقف على التمكين من المعصية ، والتمكين من المعصية متوقف على المعونة عليها كما في الطاعة والمعونة على الشيء ، إنما تكون بما يطابقه ويلائمه ويوافقه ، ولما كانت المعصية عدمية الأصل لا ترجع إلا إلى مجتث لا ثبات له من نفسه ولا يرجع إلا إلى نفسه ، كانت المعونة عليها مثلها فهي التخلية والخذلان بمعنى أنه تعالى إذا نهى عبده المكلف عن شيء ورغبه في الترك ورهبه من الفعل وعلم تعالى منه أنه لا يقبل من مولاه هداه إلا إذا أجبره على الترك ورفع عنه الاختيار ، أعانه على تلك المعصية بأن تركه ونفسه وخلقى بينه وبين هوى نفسه وشهوته ولم يدحر عنه الشيطان المغوي .

(اللهم لا تخلني من يدك ولا تتركني لقا لعدوك وعدوي ولا توحشني من لطائفك الخفية وكفايتك الجميلة) .

ولو فرض أنه يتمكن من فعل المعصية بغير تخلية الله وخذلانه لما صح هذا الفرض إلا على فرض استغنائه عن الإله الحق عز وجل ، ولهذا صرّحت أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام أنّ القول بالتفويض شرك بالله العظيم سبحانه وتعالى ، وتزيين المعاصي والشهوات وإغواء الغاوين من شياطين الإنس والجن ، وأمثال ذلك من قوابل التخلية والخذلان لأنّ تلك تكون من الخلق بتقدير الخالق تعالى والتخلية والخذلان منه تعالى بأعمالهم وشهواتهم

وهوى أنفسهم وما ربك بظلام للعبيد ، والمعونة على الطاعة كذلك بمعنى أنه تعالى إذا أمر عبده المكلف بشيء ورغبه في الفعل ونهاه عن تركه وتوعده على تركه ووجه إليه دواعي المنع والترك لأمره [بأمره] بما مالت إلهي نفسه وزين لهم الشيطان الغرور وصمم عزمه على الفعل بحقيقة ما هو أهله من فضل الله وعنايته وعلم تعالى منه أنه لا يترك أمر مولاه ولا يعدل عما فيه رضاه إلا إذا أجبره على الترك ورفع عنه الاختيار وأعانه عز وجل بأن قوى جوارحه وشد على عزمه جوانحه ودحر عنه الشيطان وغرس في جنانه أفنان الخشوع واليقين والإيمان فامتثل أمر الله عز وجل بإعانتة وتقويته فكان هو الفاعل لما أمره الله سبحانه بالله وإعانتة وتقويته بأن حفظ عليه جميع ما أنعم به عليه مما يتوقف عليه الفعل بجميع أسبابه فهو الفاعل بالله لا مع الله ، إذ لا يتخذ لنفسه من خلقه عضداً ولا بدون الله إذ لا يشرك في ملكه أحداً ، فقولي فهو الفاعل بالله ، بيان وتفريع لقولي بأن حفظ عليه جميع ما أنعم به عليه مما يتوقف عليه الفعل بجميع أسبابه فتفهّمه راشداً ففيه الحق والهدى .

* * *

الفائدة الثامنة عشرة

الفائدة الثامنة عشرة

اعلم أنا قد قدّمنا الإشارة فيما تقدّم من الفوائد وفي كثير من رسائلنا وأجوبتنا إلى أن الله سبحانه خلق ما خلق من جميع خلقه على أكمل ما ينبغي مما تقتضيه الحكمة الإمكانية بحيث ينطبق صنعه على دواعي العقول السليمة المرتاضة بالأخلاق الشرعية المؤدّبة بآداب الروحانيين لما لوّحنا إليه من العلة الغائية أنه تعالى إنّما خلقهم ليعرفوه بما تعرّف لهم به من وصفه الذي ذكرهم به في خلقه إياهم كما قال تعالى : ﴿ بَلْ أَيْنَنَّهُمْ بذكرِهِمْ ﴾ .

فإنّه عزّ وجلّ أتى كل شيء من خلقه بما ذكره به ، والعقول السليمة دلّت على أن المفيض أقوى من فيضه ، وأنّ ما قرب من المفيض أقوى مما بعد منه ، وأن المصنوع من الأقوى أقوى من المصنوع من الأضعف ، وأن هذه الأمور الثلاثة ذاتيات لموضوعاتها بحكم ترجّح الأشياء الذي يتوقف صنع صانعها عليه لذاتها .

فإن قلت : يلزم من هذا تقدّم وجود ترجّح الأشياء الذي يتوقف به هو (تقدم وجود الصفة على وجود الموصوف الترجح الذي هو) صفة المصنوع وشرط تعلّق الفعل به على وجوده ولا يعقل تقدّم وجود الصفة على وجود الموصوف ، قلت : لما كان الصانع عزّ وجلّ في أعلى مقامات التجرّد والغنى وفوق ذلك بما لا يتناهى فيما لا يتناهى وجب أن لا يفقد شيئاً ولا ينتظر شيئاً ولا يستقبل

شيئاً بل هو في رتبة أزل الأزال مالك لكل شيء مما هو غير ذاته المقدسة ، وحاصل له تعالى في رتبة كونه ووجوده وأمكنة حدوده لم يتجدد له شيء في ملكه بمعنى أنه لم يكن في ملكه ثم كان ولم يخرج شيء من ملكه إلى ما سواه من وجود أو عدم بل في رتبة ذاته وأزله الذي هو ذاته حصل له كل شيء في أوقات وجوده وأمكنة حدوده حين كان ذلك الشيء قبل أن يكون وقبل أن يكون شيء والشيء وترجّحه من جملة أفراد مملوكاته وقد أشرنا إلى أن جميع أفراد مملوكاته عنده تعالى على السواء لا يكون أقرب إلى شيء منه إلى آخر ، ولا يتقدم شيء عنده على كل شيء في حصولها له فإذا أراد فعل شيء أتاه بتمكينه وترجّحه لذاته وجميع ما يتعين به ويتميز مما يقتضيه ذاته حين تكون مقتضيه [يكون مقتضيه] في تكوينه إيّاه لأن ذلك كله من جملة قابليته للتكوين فإنها حدود صورته وهو مما ذكره في قوله تعالى : ﴿ بَلْ أَلَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ ﴾ .

ثم الصادر عن الشيء سواء كان صادراً من فعله أم من مفعوله إذا كان صدوره على جهة الانبساط بحيث تكون له مراتب تختلف أجزاءه باختلافها لا بدّ وأن يكون كلما قُرب من المبدأ يكون أقوى وما بُعد يكون أضعف إن كان الصدور و [كان صدوره على جهة] الانبساط على ما تقتضيه الحكمة التي توافقها العقول وتجري على طبقها في التعرّف والتعريف إذ ما هو مصنوع على مقتضى الحكمة لا يكون مصنوعاً على غير مقتضى الحكمة الذي لا يكون فيه الشيء معقولاً ، لأنّ المعقولية من لوازم الصنع على طبق مقتضى الحكمة ، فإذا كانت الهيولى مجعولة على مقتضى الحكمة كان أخذ الحصص منها على مقتضى الحكمة بأن تكون الحصص منها مقدرة

بما لا تختلف ذراتها [ذواتها] ، باختلاف مراتبها اختلافاً ظاهراً
بيناً يوجب تفاوت تلك الذرات [المذكورات] قوةً وضعفاً في الكم
والكيف وإلا كان الأخذ على الإهمال فيبطل هذا النظام الجاري
على كمال الاستقامة ، فإذا كان أخذ حصص مواد الأشياء على
النحو المذكور لزم أن يكون المصنوع من الأقوى أقوى من
المصنوع من الأضعف ، وإلا لم يكن الأخذ على مقتضى الحكمة
بل كان الأقوى للأضعف والأضعف للأقوى ، فيكون الأقوى
أضعف والأضعف أقوى فلا يكون الصنع على كمال الاستقامة فإذا
كان الأقوى للأقوى والأضعف للأضعف هو ما ينبغي وجب أن
يخلق من المنير المنير ومن المظلم المظلم ومن الطيب الطيب ومن
الخبث الخبيث ومن القويّ القويّ ومن الضعيف الضعيف .

وخلاف هذا خلاف ما ينبغي وخلاف ما لا ينبغي موجبٌ
للإهمال منافٍ للغرض المطلوب المقصود من الإيجاد للتعريف بل
للمصنوع الحجة على صانعه إذا أتاه بما [لا] يحبّ وله أن يذمّ
على ما [يذم من] ، أنعم عليه بمطلوبه بأن يقول أعطيتني ما لا
أريد منك بلسان حالي ولا بلسان مقالي فلا تستحقّ مني شكراً
لأنك إنما أعطيتني غير ما طلبت لأنك عاجز عن مطلوبي أو جاهل
به .

وإن كان المصنوع في كل ما قال كاذباً لأنه إذا كان صنعه على
الإهمال كان الحق والباطل والصدق والكذب عنده واحداً وكذا
عند غيره ، وكذلك المدح والذمّ لأنّ ذلك كله هو مقتضى
الإهمال .

فإن قلت : هذا الذي أشرت إليه وإن كان هو مقتضى الإيجاد

على ما ينبغي أعني الجريان فيه على مقتضى الحكمة ، إلا أنه تعالى هو جاعل القويّ قوياً والضعيف ضعيفاً ، وهو مُقَرَّب القريب ومُبْعَد البعيد ومُعْطَى القابل المقبول وجاعل القابل للمقبول وبلحاظ هذه الأمور المسلمة يعود المحذور ويرجع الإشكال في ابتداء السؤال .

قلت : إنّي أقول بهذا لكني لا أقول إنه تعالى جاعل القويّ قوياً بمقتضى فعله وإحداثه إيّاه ، وإلا لزم الظلم لمنافاته العدل في كثير من الموارد وكذلك سائر الكلمات ، وإنما أقول إنه جاعل القويّ قوياً قوياً بمقتضى بدء شأنه في علم الغيب بمعنى أنه إذا عومل في إيجاد كونه بل وإمكانه بما يميل إليه ويقتضيه لذاته ممّا لا يعدل عنه إلا إذا كان مغلوباً عليه بما يصدّه عنه ويمنعه منه حين يكون هو إيّاه بحيث لو عومل بغيره كان حين يكون هو إيّاه كارهاً له لأنه لا يقتضيه لذاته وذلك حين تكوينه لا قبله ولا بعده لأنّ ما أشرنا إليه هو قبوله للإيجاد وقبله ولم يكن شيئاً وبعده هو مستغنٍ فهو تعالى جاعل القويّ قوياً بما هو أهله من اقتضائه للقوة وجاعل الضعيف ضعيفاً بما هو أهله من امتناعه من إطاقة قبول القوة منه وجاعل القريب قريباً بمبادرته وسبقه إلى القبول للتقريب بحيث يكاد يكون قريباً قبل التقريب وجاعل البعيد بعيداً بعدم سبقه للتقريب ، بحيث لا يكون قريباً باختياره لأنه تعالى إنما أعطى المقابل [القابل] مقبولة باقتضاء المقبول للقبول ، ولهذا خلق القبول من نفس المقبول من حيث هو هو لأنه إنما اقتضاه لذاته من دون مشاركةٍ من غيره .

وإن كان إنما يقتضي من ذاته إذا كان شيئاً ولا يكون هو شيئاً ولا اقتضاؤه إلا بالغير لأنّ الممكن ليس شيئاً بذاته بدون الغير فلا يكون عنه شيء بدون الغير فيما [فيما] يستطيعه بجميع أسباب الاستطاعة

مطلقاً لكنه حين يكون بالغير شيئاً تقتضي شيئته بالغير ما [وما]
تقتضيه من ترجح وغيره لذاتها بالغير لا مع الغير ولا من دون
الغير .

وقولي : بالغير لا مع الغير الخ ، أن شيئية الشيء من عطاء
الكريم تعالى ونعمه عز وجل وكذلك جميع ما للشيء لذاته وصفاته
وأفعاله وأحواله منه عز وجل ، وهذه النعم حيث أعطاها لم يخلها
من يده بل هي في قبضته كما هي قبل الإعطاء إذ لو خلاها من يده
لم تكن شيئاً وآية ذلك ومثاله نور الشمس ، حين أعطته الجدار
واستنار بإشراقها عليه لم تخل إشراقها من قبضتها بل هو في
قبضتها كما هو قبل الإشراق على الجدار ، فبنعمه تعالى كان شيئاً
وبنعمه اقتضى ما اقتضى لا معه لعدم المشاركة لأن الشيء هو
المقتضى ولا من دونه تعالى لأن الشيء غير مستقل ولا مستغن لا
هو ولا شيء مما توقف عليه وجود الفعل مما أشرنا إلى أكثرها
وإنما يكون هو وهي شيئاً بقيومية الله تعالى وحفظه له وحفظه لها
عليه فافهم .

* * *

الفائدة التاسعة عشرة

الفائدة التاسعة عشرة

في الإشارة إلى بيان سرّ التنعيم والثواب والتألم والعذاب ، حيث علم أن الثواب والتنعيم إنّما هو عبارة عن الملايمة والموافقة بين المتنعيم والتنعيم لما بينهما من المشاكلة ، فإنّ صورة الفطرة ظهرت مشابهة لفعل الله لكونها أثره وتأكيديه ، كما أن صورة الكتابة ظهرت مشابهة لحركة يد الكاتب ، وتلك الفطرة بناها تعالى وأبقاها بمدده والشيء يمدّ من نوع ما يبني منه .

ففطرة الله خلقها من رحمته وأقامها بثمرات طاعته التي هي من رحمته فما دامت مستمدة من ثمرات طاعته ولم يرد عليها تغيير ولا تبديل مما أشار تعالى إليه في قوله : ﴿ فَلْيُغَيِّرْ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ وقوله : ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ ، فهي متنعمة متلذذة بالإمدادات الملايمة الموافقة لكون تلك الإمدادات التي هي الطاعات وثمراتها من جنس تلك الفطرة ونوعها وشخصها لما بين تلك الإمدادات وبين تلك الفطرة من الاتحاد الذاتي لانحصار جميع ميولاتها وأشواقها وأوتارها في تلك الإمدادات .

ولا تكون فطرة الله تامّة حتى لا تفقد حرفاً من حروفها من تلك الإمدادات فإن فقدت حرفاً ولم يحصل لها بدله من شفاعة شافع أو فضل أو عفو عن ضده كانت ناقصة متألّمة بفقدان ذلك الحرف ، وإنما تتألم إذا فقدت ذلك الحرف لوجود ضده العامّ فيها وحلوله

محله فيها لأنه منافر لها ومنافٍ لمقتضاها ، فإن حصل لصاحب تلك الفطرة شافع أشرق عليه من شعاع حسناته حرف كالحرف المفقود أو أقوى أو عفو نفي ذلك المنافي ثم يضع الفضل محله مثله أو أقوى ، لأنَّ المحل لا يكون خالياً منهما معاً ، بل إذا ذهب المنافي المنافر أتى الموافي الملايم ، وغذا ذهب الموافي الملايم أتى المنافي المنافر ، سواء كان الذهاب بقصد المكلف وفعله أم بذهوله وغفلته ، إلا أنَّ الذهاب والآتي بالقصد يكون أقوى وأسرع لما بينهما من التلازم أي بين القصد والمقصود بخلاف ما كان عن الغفلة والذهول .

فإنَّ ذهاب الذهاب وإتيان الآتي تدريجي ، ولما كان الملايم متأصلاً كان لا يفارق فطرة الله إلا بقاسر تطبعي كما يأتي ، وكان واحده بعشرة ، لأنَّ العمل الصالح أصلي يمرّ بأصلي فيستقرّ في كل رتبة وهي العقل والنفس والتعقل والعلم والوهم والوجود والخيال والفكر والحياة والجسد ، لأنَّ هذه العشرة خلقت للطاعة أولاً وبالذات .

فإذا فعل المكلف الطاعة كتبت عشراً لأنها أصلية تمرّ بها الحسنة والطاعة الأصلية فتستقرّ في كل واحدة فتكتب عشراً بخلاف المعصية ، فإنها تكتب واحدة لأنها تمرّ بسبعة وهي : النفس والعلم والوهم والخيال والفكر والحياة والجسد ولكنها لم تخلق لها ، وإنما خلقت للطاعة لكنها تصلح للمعصية إذ لو لم تصلح للمعصية لما قدر المكلف على المعصية ، وإذا لم يقدر على المعصية كان مجبوراً على الطاعة ، فلا يكون مطيعاً ، فلما كانت إنما خلقت للمعصية ثانياً وبالعرض كانت إذا مرّت المعصية عليها لم تستقرّ

فيها حتى يفعلها بجسده ، فإذا فعلها بجسده انتظر بها حتى تنعكس من الجسد على السبعة المذكورة فتكتب واحدة ، ولهذا ورد بأن المكلف إذا نوى المعصية لم يكتب عليه شيء ، وإذا عملها انتظر سبع ساعات ، فإن تاب قبل سبع ساعات محيت وإلا كتبت واحدة ، لأنَّ وقت كل واحدة من السبعة إذا مرّت عليه المعصية ساعة إذ لا تستقرّ عليه المعصية في واحد من السبعة عند انعكاسها في أقلّ من ساعة .

وقولي : إنَّ الملايم لكونه متأصلاً لا يفارق إلا بقاسر ، أريد به قبل ذهاب علة الموت لأنه بعد ذهاب علة الموت تمتنع مفارقتة لأنّهما بحكم الشيء الواحد إذ علة الموت التركيب والكثرة ، وإذا اطمأنت النفس استقرت فيها ولها دواعي الملايمات وأسبابها وقد أشار الصادق عليه السلام إلى هذا المعنى بقوله في شأن أوليائه وأعدائه : (لا يكون هؤلاء من هؤلاء ولا هؤلاء من هؤلاء) انتهى .

وأما بيان سرّ التألم والعقاب ودوامه ، فاعلم أن التألم والعقاب عبارة عن حصول المنافي والمنافر وأصل ذلك [أن المكلف] لما كان مركباً من وجود وماهية وهما حادثان والحادث يحتاج في بقاءه إلى المدد ومدد كل واحد إذا كان مستمداً بذاته إنما يكون من نوعه كان ملايماً [مائلاً] بوجوده إلى الطاعات وبماهيته إلى المعاصي ولا يمكن استمداده بهما دفعةً لكونهما ضدّين فلو مال كل منهما إلى مدده بفعله واستمداده انفكّ التركيب واضمحل المركّب وعدم إذ لا قوام للمركّب إلا بجزءيه منضمين .

نعم إذا غلب ميل أحدهما بحيث كان الاستمداد به مال الآخر

معهُ ميلاً عرضياً ، فإن كان المايل الغالب هو الوجود استمدّ به ما يلايم الفطرة ، أعني فطرة الله التي فطر الله الخلق عليها وتنعم المركب ، أعني بما اكتسبه من الخيرات والطاعات .

وإن كان المايل الغالب هو الماهية استمدّ المكلف بها ما ينافي فطرة الله وينافرها ولا يزال كذلك حتى تتغير فطرة الله وتعوج وتتبدل صورتها الإنسانية بالصورة الكلبية والسبعية والحيوانية من قرد أو خنزير أو حمار أو غيرها فيكون ذلك المكلف ذا طبيعتين طبيعة فطرة الله التي هيئتها من فعله تعالى يعني من هيئة فعله ، لأنها لا تنعدم أصلاً ، وإن كان استمدادها ليس بذاتي لها وإنما هو عرضي بتبعية ضدّها ولو عدت عدم الشخص وطبيعة أعماله ، وهي الصورة المغيرة المبدّلة فلما غلب الشخص استمداده من ثمرات الطبيعة الثانية المغيرة المبدّلة كان ذلك الاستمداد منافياً ومنافراً للطبيعة الأولى .

فإذا ورد جزء من ذلك المدد على تلك الطبيعة الأولى تنافرا وتباعدا وتجبرهما الطبيعة الثانية على الاجتماع على خلاف ما يقتضيان وليس للأولى ما يسدّ فقرها إلا هذا المدد الذي تكرهه فتألم الأولى بوجوده لها لما بينهما من التنافي وتألم بعده إذ ليس لفقرها سادّ غيره .

وذلك كما روي أنّ أهل النار إذا عطشوا استغاثوا من شدة العطش ، ﴿ وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ﴾ .

فهي تتألم بوجود مددها لمنافاته لأصلها التي بنيت عليه وبعدمه لفقدانها ما تحتاج إليه هي وأصلها في البقاء ، فالمكلف المركب

منهما متألم أبدأ ومن غلب فيه [عليه] فطرة الله حتى انحصر
استمداده من جهتها متنعم أبدأ .

تمّ بالخير .

* * *

**شرح الفائدة الأولى
من الفوائد السبع
في الإشارة إلى بيان كيفية
تكوّن الموجودات**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال أحمد ابن الشيخ زين الدين الأحسائي : ثم بدا لي أن أزيد الفوائد فزدت سبع فوائد وشرحت الأولى وهي هذه :

الفائدة الثالثة عشرة : في الإشارة إلى بيان كيفية تكون الموجودات وتنزلاتها في مراتب ظهوراتها وبيان ما يلحق أكوانها من عوارض مراتبها .

أقول : أشير بهذا إلى بيان قبول الأشياء الحادثة للإيجاد والتكوين وهذا القبول هو انفعالها أي انفعال أكوانها التي هي موادها المخترعة لا من مادة أخرى وإنما اخترعها خالقها من أسبابها والأسباب هي أفعاله تعالى الأولى والأسباب الثانية هي إفعالاتها [انفعالاتها] ، إذ كل محدث فهو متقوم بوجود أي مادة وماهية أي صورة فالوجود حقيقته [حقيقة] من فعل ربّه والماهية حقيقته [حقيقة] من نفسه فالوجود خلقه الخالق عزّ وجلّ بفعله أولاً ، وبالذات والماهية خلقها تعالى من الوجود من حيث هو هو ثانياً وبالعرض كما لو أردت أن تحدث صوتاً مثلاً ضربت خشبة بخشبة أو حجر فإن الصوت تتولد مادته من الهواء المنضغط بواسطة تصادم الخشبتين بحركة يدك وصورته تتولد من نفس انضغاط الهواء وضربة الخشبتين وصلابتهما أو ضد ذلك ، فالصوت لم يكن مخلوقاً من صوت إذ ليس في الهواء صوت ولا في الحركة ولا في

الخشبتين وإنما هو مخلوق لا من شيء وهذه الأشياء أسباب للإحداث الذي هو الفعل والفعل مع هذه الأشياء علة المخلوق إذ مادته أثر الفعل وتأكيده وصورته من هيئة الفعل لأنها شعاع هيئته المنفصل يعني أن هيئته المتصل هي التي تقوم الفعل بها ، وأما الهيئة التي هي هيئة المفعول شعاع تلك ، فلذا قلنا : إن صورة المفعول هي هيئة الفعل المنفصلة أي المشرقة من هيئة الفعل وهذه الصورة هي ظاهر تكون المفعول وقبوله للتكوين وهي ناش [ناشية] من مادة الفعل حين أعطاها فاعلها عزَّ وجلَّ التمكين من التكوّن [التكوين] والقبول .

وأما تنزلاتها في مراتب ظهوراتها .

فأولها : مرتبة الكون لأنها قبل ذلك في الإمكان الذي هو أول مذكوريتها إذ ليس وراءه إلا الأزل عزَّ وجلَّ وهي غير مذكورة فيه إلا بما هي به في الإمكان فالأزل تعالى ذاك ولا مذكور فلما جعلها بمشيته ممكنة بعد أن لم تكن وقع عليها الذكر بما هي عليه من الإمكان في الإمكان وبما هي عليه من الكون في الكون بعد التمكين من التكون وأعطاها من كلما سألته بلسان تكونها وفعله الكوني ومشيته الكونية وبه اخترع موادها ووجوداتها .

وثانيها : مرتبة العين لأنها صورة النوع وفصله ، فالوجود حصة من الجنس الأعلى وهو أعلى الأجناس أعني الإمكان وهذه الصورة النوعية حصة من الفصل الأعلى وهو أعلى الفصول ، وهذه الصورة يعبر عنها بالماهية الأولى وبالعين ابتدعها مبدعها سبحانه بفعله الإبداعي وهو الإرادة من مادتها كما ابتدع الصورة النوعية في الخشب من مادته ، وهذه المرتبة الثانية من التنزلات المذكورة

للأشياء ، وهذه من الخلق الأول للأشياء أعني المادة الثانية للأشياء بالمعنى الأول الذي ذكرناه للوجود والماهية ، [ومثال] هذه الرتبة والتي قبلها لإيجاد السرير أن أول ما تنزل من رتبة إمكانه في الأجسام أن الله تعالى اخترع عناصره بمشيته وهي أي عناصره وجوده أعني مادته الأولى وابتدع ماهيته أعني صورته النوعية التي هي الصورة الخشبية من مادته أعني عناصره وهذه الصورة النوعية الخشبية مادته الثانية للسرير وهي من الخلق الأول فإذا أريد صنع السرير أخذ حصة من الخشب وهي مادته الثانية بالمعنى الأول الذي ذكرناه أعني أن الوجود بمعنى المادة والماهية بمعنى الصورة ، وقولي بالمعنى الثاني أعني أن الوجود بمعنى كونه أثر فعل الله وصنع الله وأن الماهية بمعنى أنه هو هو وهاتان المرتبتان من الخلق الأول .

وثالثها : مرتبة القدر والتصوير وهي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء وغيرهما كتقدير المادة الذي نعبر عنه بالكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع والإذن والأجل والكتاب كما تقدمت الإشارة إلى هذه .

ورابعها : مرتبة القضاء وإتمام تكوين الشيء وهذه المراتب المشار إليها في كل رتبة في قوس النزول من كونهم في العقل معاني مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية الشبكية ومن تنزلهم منها إلى كونهم رقائق في الروح وهي أول تصوير تلك المعاني قبل إتمام التصوير كالمضغة من النطفة والعلقة ومن تنزلهم منها إلى كونهم نفوساً وصوراً جوهرية وهي آخر العقد الأول وهي عالم النفوس والذر وما قبلها أعني عالم الرقائق

وهي عالم الأظلة لأنهم هناك كصورة ورق الآس وعالم النفوس والذر خمسون ألف سنة وهي مدة خطابه تعالى لهم على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وآله بقوله : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ ومحمد صلى الله عليه وآله نبيكم ثم علي وليكم وجوابهم له بقولهم بلى ، وكانوا على أربعة أقسام : مجيب بقلبه ولسانه وجوارحه وهم المؤمنون من الأنبياء والمرسلين وأتباعهم ، ومجيب بلسانه وقلبه منكر من بعد ما تبين له الهدى وهم المنافقون والكافرون الذين حقت عليهم كلمة العذاب ومجيب بلسانه خاصة وهم قسمان :

قسم أجاب بلسانه خاصة تبعاً للمؤمنين وقلوبهم غير شاهدة بذلك ، وقسم : أجاب بلسانه خاصة تبعاً للمنافقين والكافرين وقلوبهم غير شاهدة بذلك وهذان القسمان ممن يلهى عنهم ولا يسألون إلا يوم القيامة بأن يحدد لهم التكليف فيصير كل واحد منهم إلى ما في علم الله سبحانه من أصله ، ولكل درجات مما عملوا فسعد في هذه الرتبة من سعد وشقي من شقي وهذان القسمان السابقون وخصيصو أصحابهم وبعض خواصهم والفاسقون وأتباعهم ممن تبين له الحق وأنكره ، والقسمان الآخرا موقوفون لأمر الله كما مر والله عز وجل يميز الخبيث من الطيب بما أمرهم من طاعته ونهاهم عن معصيته ويرجع أمورهم إلى أمره كما قال علي بن الحسين عليهما السلام : (كلهم صائرون إلى حكمك وأمورهم آتلة إلى أمرك) فلما أخذ ميثاقهم في عالم النفوس رجعهم إلى الطين وهو الحل الثاني وذلك في مدة أربعمئة سنة ، والمراد بهذا الحل الكسر في الطبيعة أي النور المجرد الأحمر الذي هو ركن العرش الأيسر الأسفل وهو الذي أشار إليه الصادق عليه السلام بقوله :

والخامس : [الكون الناري] ومعنى كسرهم بعد التكليف في عالم الذر إن تلك الذوات [الذرات] الجواهر هو المخاطبة بألست بربكم والمجيبة ببلى أنهم كانوا مشتملين على عقول وأرواح ونفوس فلما أجابوا وسعد من سعد وشقي من شقي ووقف من وقف كسرهم وأذابهم ذوباً حقيقياً كما تنحل المطاعم المختلفة في الكيلوس والكيموس وتتحد وتكون شيئاً واحداً ولا يبقى لها في تلك الحال تمييز ولا عقول ولا شعور ولا إحساس بشيء .

فلما حصصهم حصل فيهم بالتخصيص [بالتخصيص ، بالتخصيص] تشخص ما ظاهراً من تعين الكم وباطناً بنسبته بأن حصل للنفس وللروح وللعقل تعين ما بنسبته تعين الهباء إلا أنه في العقل أضعف وأخفى وفي الروح أقوى منه وفي النفس أقوى من الروح وهو تهيؤ معنوي ، وهذه المرتبة الخامسة في التنزل لا في الظهور ثم حصصهم بالمهملات بأن جعلهم حصصاً وهذه المرتبة السادسة في التنزل والظهور بأن جعلهم متميزين قبل التصوير كما ميز النطفة التي خلق منها عمرو من سائر النطف التي في صلب أبيه زيد وميز النطفة التي خلق منها بكر من نطفة أخيه عمرو ومن سائر النطف التي في صلب أبيهما زيد ثم ألبسهم الصور المثالية التي ظهروا بها وصور صور أجسامهم عليها ، ولتصوير الجسم مراتب أولها في الماء الذي عليه العرش قبل خلق السماوات والأرض ثم في العرش ثم الملائكة المدبرة ثم الرياح ثم السحاب ثم في الماء ثم في الأرض ثم في النبات ثم في الكيلوس ثم في الكيموس ثم في الصلب ثم في الرحم وما يكون في ذلك من عوارض المطاعم والمشارب والفصول والكواكب وأفلاكها وما أشبه ذلك وفي قوله

وبيان ما يلحق أكوانها من عوارض مراتبها ، إشارة إلى ما ذكرته ويأتي بيان ما أردت في قولي هذا أيضاً .

قلت : اعلم أن الله سبحانه خلق الأشياء لا من شيء أي لا من مادة كانت معه غير مكونة وإلا لكانت مخلوقة من حصص قديمة لم تزل تعالى ربي عن ذلك علواً كبيراً بل خلق لها مادة اخترعها لا من شيء سبق .

أقول : لو فرض أنه خلقها من حصص قديمة لوقع التنافي والتدافع بين الخلق أعني الفعل والمخلوق لأن تلك الأمور القديمة كانت على حال مغاير لحال المصنوعية فلا تكون مصنوعة إلا بعد تغير حال القدم ، ويلزم انقلاب الحقائق وأنه ممتنع وإن لم يتغير عن حال القدم لم يكن الفعل فعلاً ولم يحدث شيء فلم يكن مخلوق وأيضاً يلزم تعدد القدماء وعلى فرض من يجوز تعدد القدماء إذا لم تكن في رتبة بل متعاقبة أو أن القدماء المتعددة يجمعها وجود واحد كقول من قال بالمعاني والأحوال ، ومن قال بمغايرة الصفات حقيقة كابن تيمية وابن بقاء وأتباعهما أو من قال بمغايرتها للذات كالشاعرة أو بمغايرتها للذات في المفهوم واتحادها في الوجود كبعض الحكماء والملاً صدرا وما أشبه ذلك يلزم الاقتران بين القديمين الموجب للحدوث فيهما سواء كانا في رتبة أم متعاقبين لأن فرض القدم فيهما موجب الاقتران كما قال الملا محسن في كتابه أنوار الحكمة في بيان الكلام وأنه عنده قديم .

قال : التكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نمكن بها من إفاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عن ذاته إلا أنه باعتبار كونه من صفات الأفعال متأخر عن ذاته قال مولانا الصادق عليه

السلام : (إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله عزَّ وجلَّ ولا متكلم) انتهى كلامه ومراده من التكلم الكلام نفسه بدليل استدلاله بالحديث المخالف لكلامه ، وأول الحديث قال قلت له : فلم يزل الله متكلماً قال عليه السلام : (إن الكلام صفة محدثة) إلخ ، فإن الكلام على قوله إنه عين ذاته أنه قديم ويلزم إذا كان متأخراً عن ذاته أن يكون بينه وبين الذوات اقتران لاجتماعهما في صقع واحد وهو القدم ويلزم من الاقتران حدوثهما معاً .

وكذلك يلزم الحدوث والتركيب لو قيل بأنهما مذكورة [مذكورتان] في نفس الذات البحت المقدسة على ما يدل عليه هذه الألفاظ ومن لا يعرفه أحد من جميع ما سوى الله عزَّ وجلَّ لأنه لو كانت مذكورة في الذات لكانت بذلك الذكر متميزة عما سواها ويلزم من تميزها التركيب أو الاقتران والافتراق ويلزم التركيب والحدوث ، وإن لم تكن متميزة ولو في علمه الذاتي لم تكن مذكورة أصلاً .

ومرادي بقولي : ولا يعرفه أحد أنه تعالى لم تكن لذاته فاقد الشيء ولا منتظراً ولا مستقبلاً بل هو تعالى على حال واحد والأشياء الآن كلها في الإمكان والوقت الذي هي عنده فيهما في رتبة ذاته المقدسة إذ لم يفقد في ذاته شيئاً من الأشياء من مكان ذلك الشيء ووقته في كل رتبة من مراتب وجودات ذلك الشيء ولا يكون عنده تعالى شيء قبل شيء إذ لم يكن في حال من أحوال ذاته غير مالك لشيء من جميع ما في ملكه ولا جاهل لشيء في حال ولا منتظر مستقبل لشيء في حال ، بل هو تعالى في مرتبة ذاته التي هي أزل الآزال عزَّ وجلَّ مالك لجميع ما في ملكه مع أنه تعالى

ليس معه شيء غير ذاته وكل ما يسمى باسم غير ذاته تعالى فهو خلقه وكل شيء من خلقه ففي الإمكان مسبق بمشيته تعالى وهو تعالى السابق لكل شيء وكل شيء دونه قائم بفعله قيام صدور وبأثر فعله قيام تحقق ولا كيف لشيء من ذلك لأن الكيف بجميع أقسامه أثر فعله فعلمه بكل شيء حضوره عنده تعالى في وقت وجوده ومكان حدوده الذي وضعه فيه وأقامه فيه ولا يغيب عنه شيء ليكون جاهلاً به ويتغير حالته بعد حضوره عنده ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم .

فإذا عرفت ما ذكرته لك عرفت حقيقته . [حقيقة] أنه خلق الأشياء لا من شيء وأنه ليس معه شيء غير ذاته وإن كلما سواه فهو تعالى قد أحدثه خارج ذاته وأنه سابق عليها بكل اعتبار وأنه في رتبة ذاته عالم بها في إمكانها . [أماكنها] بلا كيف وأن كل من وصف فقد أخطأ إذ لا يعرف كيف ذلك إلا هو وأما ما وصفته لك فإنه مما وصف لي به نفسه تعالى فعرفته بنفي الأغيار مثلاً لو قيل إنه ما علمها قيل [قبل] أن توجد لكان بعد أن وجدت عالماً بها فيكون قبل خلقها فاقداً لها وبعد خلقه إياها كان واجداً لها فتختلف حالتاه ومختلف الحاليتين حادث ويكون مستقبلاً ناقصاً وبعد أن خلقها كان مستكماً ولو قيل إنه خلقها من شيء لكان ذلك الشيء قديماً فإن فرض أنه هو ذاته لزم أنه تعالى يلدها تعالى الله وإن فرض أنه غيره لزم ما قلنا من الاقتران والافتراق الموجبان للحدوث وأمثال ذلك مما ذكرنا ولو فرض أن أحداً من خلقه يعرف شيئاً من ذلك لكان ذلك قولاً بأن ذلك الأحد قديم قد وصل إلى

هنالك وعاین ما ثم أو نزل القديم تعالی إلى الإمكان حتى اجتمع من [مع] ذلك الأحد فعرف ذلك الأحد ما شاهده بالاجتماع والعیان المستلزمان للمساواة بينهما ، ولو فرض أنه [أن] لذلك كيفاً يدركه أحد من الخلق وقد ثبت أن کیف مصنوع أجراه الله تعالی من فعله للزم أن يجري علیه ما هو أجراه والکیف مساوٍ لغيره من الحوادث فیصح أن یوصف تعالی بالحلول والجسمية والتحيز والترکیب والحركة والسكون والتألیف وسائر أحوال خلقه وتجري هذه الأشياء علیه تعالی عن ذلك علواً كبيراً وذلك معنی ما قلت بل خلق لها مادة اخترعها لا من شيء سبق .

قلت : وإنما هي تأكيد فعله وأثره مثل إيجاد ضرباً الذي هو الحدث من ضرب وذلك هو هيولى الأشياء ووجودها وهو الذات الذي ذوّت منه ومن أشعته الذوات .

أقول : قد أشرنا فيما سبق في بيان كون الأشياء خلقها لا من شيء أن فعله سبب لإحداث الأشياء فبه تصدر [تصور] أكوانها أي موادها وبأسباب القبول أعني الأمور الستة التي هي الكمّ والکیف والوقت والمكان والجهة والرتبة وبمتمماتها من الوضع والكتاب والإذن والأجل وبمكملاتها من سائر الأسباب القريبة والبعيدة تصدر أعيانها أعني صورها النوعية في الخلق الأول وعيونها وحقائقها الشخصية في الخلق الثاني وذوات الأشياء وحقائقها ليست من تلك الأسباب وإن كانت تخترع بها كما مثلنا فيما مضى وفيما يأتي من أن الصوت يحدثه الفاعل لا من صوت بل يحدثه عن أسبابه التي هي الحركة والحجر الذي ضربت به على آخر والهواء .

لأن الحركة لا صوت فيها والحجر لا صوت فيه [والهواء لا صوت فيه] وإن كان بالضغط والقلع والقرع يكون الصوت منه إذ الهواء في نفسه ليس صوتاً فكما أحدث الصوت من أسبابه التي ليست أصواتاً وليس فيها أصوات في نفسها كذلك أحدث الأشياء من الفعل الذي هو الحركة الإيجابية مع أنها ليست أشياء ولا مجانسة للأشياء ، ولكن الأشياء أثره وتأكيده وذلك مثل ضرباً فإنه أثر ضرب وتأكيده فيكون الحادث عن الفعل في نفس الأمر بالنسبة إلى الفعل عرضاً له لأن الحادث متقوم بالفعل نفسه تقوّم صدور وبأثره تقوّم تحقق وبأثر صفته وشعاع هيئته تقوّم ظهور فأول صادر عن أول فعل كنور محمد صلى الله عليه وآله يكون تقومه وتحققه عن ذلك الفعل كما وصفنا وذلك نور محمد وأهل بيته صلى الله عليه وآله وعليهم وجميع ما سواهم فمتقوم بذلك الفعل الحال في نوره تقوّم صدوره وبشعاع ذلك النور تقوّم تحقق [وبشعاع صفته وهيئته تقوّم تحقق] .

وهكذا فالفعل وإن كان بالنسبة إلى الفاعل عرض أقامه فاعله بنفسه قيام صدور وقيام تحقق إلا أنه بالنسبة إلى ما صدر عنه ذات تذوت ما صدر عنه لأن أول صادر ليس له أصل يخلق منه ولم يوجد شيء إلا الفعل فصار ذاتاً بتبعية تذوت الفعل لأنه إنما تقوّم به الفعل تقوّم صدور بتأثيره وتقوم تحقق بأثره الذي هو نفسه فتذوت أول صادر من تذوت الفعل وكل شيء ممكن بعد أول صادر فهو عرض لأول صادر وإن كان بالنسبة إلى نفسه وإلى من دونه ذاتاً ثابتة مستقلة فإذا عرفت ما أشرت لك عرفت معنى قول سيد الشهداء صلوات الله عليه في ملحقات دعاء عرفة: (أ يكون لغيرك

من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى (يحتاج) تحتاج إلى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الإشارة [الأثار] هي التي توصل إليك .

وقولي : وذلك إشارة إلى أول صادر أعني النور الذي تنوّرت منه الأنوار صلى الله عليه وآله فإنه هو الهيولى الأولى إلا أنه لذاته هيولى لأربع عشرة صورة لا يمكن أن يقبل صورة غير الأربع عشرة ومن شعاعه المنفصل خلق الله عزّ وجلّ مئة وأربعاً وعشرين ألف حصة لمئة وأربع وعشرين ألف صورة هم الأنبياء عليهم السلام ، لا غير ذلك وهذه حقائق الأنبياء عليهم السلام ، وذواتهم أعراض لأربعة عشر وذوات المؤمنين أعراض لذوات الأنبياء عليهم السلام ، وهكذا تنزل مراتب الوجود .

قلت : لأن الجوهر إن كان جسماً فهو متقوم بصفاته وأعراض أفعاله التي هي منشأ قابليته للتكوين والظهور في أعيان رتبته .

أقول : لما بينت أن الشيء المحدث أحدثه خالقه عزّ وجلّ لا من شيء أي لا من أصل كان معه قديم غير محدث وقد أشرت فيما سبق وفي هذا الكتاب أن الشيء أعني المادة لا يتميز من نفسه بل إنما تميزه أشياء مشخصة لم تكن من نفس المادة أشرت هنا إلى أن المشخصات لو كانت أجنبية من المادة لم تكن جزء ماهية الشيء فلا بدّ أن تكون مخلوقة [من مادة] من نفسها من حيث هي لأنها هي حدود قابليته للإيجاد ولهذا تكون أكوان الشيء وتكوناته من الكبر والصغر والبياض والسواد والقوة والضعف والشقاوة والسعادة وغير ذلك على حسب تحقق تلك المشخصات وبينت أن

الجوهر أعني الشيء المتقوم بنفسه أي غير قائم بغيره كالأعراض سواء كان جسماً أم مجرداً عن المادّة [المواد] العنصرية والمدد الزمانية يكون منظوياً في غيب ذاته في إمكان تحققها من مبادئ أفعاله وصفاته من أعراضها فقلت إن كان الجوهر جسماً فمشخصاته تنشأ من أفعاله [وصفات أفعاله] كالاقتادات والأعمال والأقوال والأحوال من العبادات وغيرها من الانفعالات والألوان والأبعاد فإنها كامنة في إمكاناتها من أسبابها فيه كما كانت مشخصات حبة الحنطة وظواهرها من الأكمام والتبن والعصف والعود الأخضر والورق التي هي قشرها وظاهرها وأركان هيئتها وقوابلها وأكمامها التي هي من أسباب تعددها أي تعدد الحبة فإنها واحدة فإذا زرعت تعددت بتعدد الأكمام كما قال تعالى : ﴿ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ وهذه الأمور التي بها ترتب الحبة ونمت وتكثرت وتعينت وظهرت حال زرع الحبة كانت كامنة في غيب الحنطة قبل زرعها كما مثلنا به فيما يأتي فإن قابلية الجسم تنشأ من هذه الظواهر التي كانت كامنة في غيب إمكاناتها من أفعاله وصفات أفعاله التي تعينه في مراتب ظهوره من رتبة الهباء وما بعدها إلى أن يظهر في وقت وجوده ومكان حدوده من عالم الملك .

قلت : وإن كان مجرداً فهو متقوم بما تلبس وأمكن فيه من صفات أفعاله وأعراض رتبته من الكون ، وإلى هذا المعنى الإشارة بقول أمير المؤمنين عليه السلام : (والذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه) انتهى .

أقول : إن كان الجوهر مجرداً فهو متقوم أي متعين متشخص أي

متميز عما يشاركه في رتبة وجوده في الدهر فإن كان عقلاً فهو متميز عن العقول المشاركة له في رتبته وهي أول الدهر وإن كان نفساً فتميزه عن النفوس في رتبته وهي أوسط الدهر وإن كان حصة من الهباء فتميزه عن الحصاص الهبائية في رتبته وهي آخر الدهر وأسفله وتميز المجرد مطلقاً بما تلبس أي صاحب وأمكن فيه أي فيما انطوى عليه من إمكانات أفعاله وصفات أفعاله وأعراض رتبته من الدهر فإن إمكانات أفعاله وأعراضه الجبروتية والملكوتية التي تنشأ عنها قابليته للإيجاد ويتميز بها عن الأنداد هي المشخصات له التي يتميز بها كما مثلنا في الأجسام حرفاً بحرف لأن المشهود دليل الغائب بل لا يعرف الغائب إلا بالشاهد إلا أن كل شيء بنسبته وقول أمير المؤمنين عليه السلام ، وصلوات الله عليه في خطبته [خطبة] اليتيمية : (والذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه . معناه) أن الذي إنما يظهر بالجسم وتحس به كالنفس فإنها لما كانت مقارنة للجسم في أفعالها يعني أن أفعالها تتعلق بالأجسام وإن كانت في ذاتها مفارقة للأجسام لحقتها في أفعالها أعراض الأجسام فإذا استعملت الحواس الظاهرة كاللمس والذوق والشم والسمع والبصر في إدراك الملموسات والطعوم والروائح والأصوات والألوان لحقت أفعالها الكيفيات والحركات الجسمانية التي هي أعراض الأجسام كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكالسرعة والبطء وما أشبه ذلك ، كما يوجد عند مجسة بعض الأجسام وكما تشاهد في النبض من السرعة والخفة أو السرعة والبطء أو البطء والخفة أو الامتلاء وذلك لما كانت أفعال النفس إنما تظهر في الأجسام لزمته أعراض الأجسام لأن قوله عليه

السلام : (والذي بالجسم ظهوره) يريد به غير الجسم وقوله عليه السلام : (فالعرض يلزمه) عرض الجسم بواسطة الجسم الذي لا بسه يشير إلى أن كل شيء إذا ظهر وتنزل بذاته لزمه أعراض الرتبة التي تنزل إليها حتى لو تنزل المجرد إلى رتبة المادي بذاته لزمته أعراض المادي وهو ظاهر لا غبار عليه ، وعلى هذا لا يتنزل المجرد إلى رتبة تحت رتبته إلا بما يمكن فيه من إمكانات ظواهره ومبادئ أفعاله وصفاتها ، وبظهور هذه الأمور تشخص الظاهر بها في رتبة ظهورها بعدما كانت منطوية في غيب إمكاناتها منه كما مثلنا به من حبة الحنطة وظهور ظواهرها من العود الأخضر وما يظهر [يحضر] فيه من الورق والتبن والعصف والأكام التي تتكثر فيها الحبة حتى تكون كما قال الله تعالى : ﴿ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ وإنما تتكثر وتتشخص بهذه الأفعال وبأعراض رتب أطوارها كذلك ما نحن بصدده من الأجسام والمجردات لأن الحبة آية معرفتها فافهم .

قلت : والمراد أن المجرد لا يوجد إلا إذا قبل الإيجاد وقبوله لا بد أن يكون متأخراً عن مقبوله لأن القبول فعل موجود والفعل صفة فاعله والصفة متأخرة عن الموصوف بالذات والرتبة لأنها مخلوقة منه ولما لم يكن موجوداً قبل قبوله للإيجاد لتوقفه على قبوله ولم يعقل وجود الصفة قبل الموصوف وجب أن يكون ظهورهما معاً لتوقف ظهور المقبول على [ظهور] وجود القابل وتوقف تحقق القابل على وجود المقبول لأنه صفة المقبول وذلك كالكسر والانكسار فإن الانكسار فعل من الكسر وصفة له إلا أن ظهوره متوقف على الانكسار .

أقول : هذا الكلام فيه بيان لما اشتبه على الأكثرين من أن القابلية إن كانت مخلوقة لله لزم الجبر لأنها غير المقبول وإلا كانت قديمة فتحيروا في ذلك ولم يهتدوا إليه سبيلاً فأردت بيان ذلك لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

فقلت : والمراد يعني بيان ما تحيروا فيه أن المجرد لا يوجد إلا إذا قبل الإيجاد وذكرى المجرد لبيان ما هو أخفى لأن المادي ظاهر التركيب والمجرد كالعقل الكلي عندهم بسيط لا تركيب فيه فأردت بيان هذه في المجرد ليعلم الوجهان التركيب في المجرد وبيان ما نحن بصدده ببيان واحد فقلت : إن المجرد لا يوجد إلا إذا قبل الإيجاد لأن قبول الإيجاد [هو] انوجاده فلو لم ينوجد إذا وجد لم يكن موجوداً والانوجاد من أفعال المطاوعة [وأفعال المطاوعة] كلها اختيارية وهي فعل الموجود والفعل لا يكون موجوداً قبل فاعله بل متأخر منه رتبة وهو أيضاً صفة الموجود والصفة متأخرة عن الموصوف بالذات والرتبة والله عزَّ وجلَّ خلق الصفة من موصوفها والفعل من فاعله ، وهذا كلام معترض يجب تقديم الإشارة إليه قبل ما نحن بصدده لثلا يعثر هنا من لم يكن بالغاً [في المعرفة] وهو أن يقال إذا كان الله تعالى هو خالق فعل زيد العاصي منه كان زيد غير فاعل للمعصية وإنما خالق المعصية [فاعل المعصية] خالق الفعل .

والجواب إن الله سبحانه خالق كل شيء ولكن على غير ما فهم القائلون المعترضون وهم الأكثرون من أهل الظاهر وأهل الباطن لأن معرفة ذلك لا يعلمها [لا يعرفها] إلا الإمام عليه السلام ، أو من علّمه الإمام عليه السلام ، إياها كما قاله : [قال] سيد

الساجدين عليه السلام : والإشارة إلى معرفة ذلك مما يجب علي خصوصاً حين قلت إنه تعالى خلق الصفة من الموصوف والفعل من فاعله لأن الناظر في كلامي وإن سلّم خلق الصفة من الموصوف ينكر أنه تعالى خلق الفعل من فاعله لئلا يلزم عنده إجبار المكلفين مع أن الفعل صفة والفاعل موصوف ولا فرق بين العبارتين لأنهم [لأنسهم] بخلق الصفة وعدم أنسهم بخلق الفعل ، ولذا قلت يجب علي مع علمي بأنه لا يعرف ذلك وإن بينته كل البيان إلا من كان من أهله ممن خلقه عزّ وجلّ لمثل ذلك .

والحاصل هو أن الله سبحانه خلق المكلف وأعطاه كلما يتوقف عليه فعل ما أمره به وترك ما نهاه عنه من آلة وإرادة وميل وشهوة ومعرفة ما ينفعه وما يضره ومن استطاعة وتمكين وتخليّة سرب ومعونة وعقل وتميز واختيار ورفع اضطرار وغير ذلك إلا أن جميع ما أعطى تعالى عبده المكلف في قبضته تعالى لا في قبضة المكلف إذ لو خلاه من يده لم يكن هو ولا شيء مما أعطاه شيئاً إذ كل مخلوق قائم بأمره الفعلي قيام صدور وقائم بأمره المفعولي قيام تحقق .

فإذا فعل المكلف المحفوظ بأمر الله تعالى بتلك الأمور المذكورة المحفوظة بأمره تعالى فعلاً باختياره مما أمر به أو نهى عنه من غير مشاركة مع الله تعالى في شيء مما ينسب إليه وقف الفعل وأثره على الإذن من الله عزّ وجلّ فإن أذن تعالى وقع الفعل المستقل به المكلف وأثره وإلا فلا .

وقولي : على الإذن من الله تعالى ، ما أريد به خصوص الإذن بل مع الستة التي ذكرها جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام في

قوله : (لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بسبعة :
بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وأجل وكتاب فمن زعم أنه يقدر
على نقص واحدة فقد كفر) .

وفي رواية : (على نقض واحدة) بالضاد المعجمة ، والمراد أن
العبد المكلف إذا فعل فعله المستقل به لا يكون استقلاله أقوى من
استقلال نفسه فإنه في نفسه ما يوجد ولا يتحقق ولا يبقى لحظة إلا
بأمره تعالى الفعلي والمفعولي وذلك هو السبعة التي ذكرها مولانا
الصادق عليه السلام ، على النمط الذي ذكرنا : (وفعله مثله على
حدّ سواء في توقف وقوعه على السبعة المذكورة على النحو الذي
ذكرنا) من أن المكلف يفعل فعله على الاستقلال ولكن بالآلات
التي لا يمكن الفعل إلا بها وهي التي أشرنا إليها بأنها نعم الله
تعالى التي أنعم بها عليّ (عليه ، على عبده) إذ لا يتمكن من شيء
إلا بها إلا أنها في قبضته تعالى إذ لو خلاها من يده لما كانت شيئاً
ومثال ذلك وآيته استضاءة الجدار بما أشرقت عليه الشمس به فإنه
في قبضة الشمس ألا ترى .

أنها إذا غربت ذهبت بالاستضاءة فبتلك الآلات قدر العبد على
الفعل فإذا فعل وقف وجود فعله ووجود أثر فعله على السبعة
المذكورة فإذا تحققت السبعة للفعل وأثره وقع الفعل وأثره إذ لا
يتمكن من شيء بدونها لأن كلما ذكرنا هي شرائط تمكينه من الفعل
ألا ترى إلى الزاني إذا مالت ماهيته بنفسه الأمانة إلى الزنى من
خلق شهوة الزاني بميله إليه ومن خلق النطفة ومن خلق الاتعاض
[الانعاض] بذلك الميل ومن خلق ذلك الميل بافتقار [باقتضاء]
الماهية والنفس الأمانة أخبرني هل من خالق غير الله ، فالعبد بما

ذكرنا فاعل لفعله فهذا معنى قولنا إنه تعالى خلق الفعل من فاعله وليس مرادنا أن الله تعالى هو فاعل [فاعل فعل] العبد بل مرادنا على حد ما قال الله عز وجل : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ وما قال الصادق عليه السلام : (ووهب لأهل المعصية القوة على معصية (معصيته) لسبق علمه فيهم ومنعهم إطاعة القبول منه) الحديث ولو أمكن المكلف أن يقع منه فعل لم يأذن الله تعالى له في الوقوع لكان تعالى يخاف الفوت ، واعلم أنني لو زدت البيان على ما ذكرت لم تزد معرفة على ما ذكرت لك مع أنني كررت العبارة وزدت في الكلام في البيان ولم أساو قوله تعالى : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ لأن بيان معرفة هذه المسألة وطريق إدراكها أحد من السيف وأدق من الشعر فإن كنت تنظر بنور الله أعني الفؤاد فهمت وإن كنت تنظر بالعقل أو ما دونه فلا تصل إلى كنه معرفتها قط .

والحاصل أن الانفعال الذي هو القبول صفة للمفعول مخلوقة منه والصفة متأخرة بالذات والرتبة عن موصوفها الذي هو المفعول ، لكن المفعول لا يمكن أن يوجد قبل أن يقبل الإيجاد والانفعال هو قبوله للإيجاد فقبوله للإيجاد شرط لوجوده وشرط الوجود يتقدم (يتوقف) وجوده على الوجود فكان الانفعال يجب تقدمه ويجب تأخره في حال واحد ولا يمكن تحقق التقدم والتأخر باعتبار واحد إلا بلحاظ المساوغة كالكسر والانكسار والأبوة والبنوة وهذا معنى قولي وجب أن يكون ظهورهما معاً إلى آخر الكلام .

قلت : فلما خلق الله المقبول أعني الهيولى انخلق فانخلق هو القبول وهو فعل من المخلوق أي المقبول خلقه الله تعالى بإمكانه

واستعداده من نفس المقبول من حيث نفسه أي من حيث هو هو ، وهذا القبول هو صورته وماهيته وظاهره اللازم له وظاهر المجرد اللازم له هو باطن جسمه فإذا تنزل إلى رتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه وهو مادة جسمه أيضاً هي المقبول وظاهرها هي القبول أعني معيناتها من الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة وما يلزم ذلك .

أقول : ما ذكرنا قبل هذا فيه بيان هذا الكلام وقولي فلما خلق الله المقبول أعني الهيولى ، أريد به أن الممكن لا بدّ في إيجادها أن يكون مركباً من المادة والصورة والمادة هي المقبول يعني أنها مقبولة للقبول ، وإنما فسرت المقبول بالهيولى لأن الشيء الذي يتركب منه الشيء المخلوق في الاصطلاح إذا كان قابلاً لصور لا تنهاى يسمى هيولى ، وإذا حلت به إحدى الصور يسمى مادة ، فلما كنت مريداً للعموم من المقبول فسرتة بالهيولى لأنها هي العموم والوجود إذا ذكرته أريد منه المادة في الخاص والهيولى في العام كما هو عند كثير من الحكماء المتقدمين .

وقولي : خلقه الله بإمكانه واستعداده العطف في واستعداده تفسيري إذا أريد بالإمكان التهيؤ القريب .

وقولي : من حيث نفسه أي من حيث هو هو يعني مرادنا إذ قلنا من حيث نفسه إنّيته التي يدل عليها هو فإن المشار إليه بالهاء من هو هو ذاته أعني جهته من نفسه وهي معود ضمير يكون في قوله كن فيكون فإن الضمير المستتر في يكون يعود على ذات المكون من حيث نفسه .

وقولي : وهذا القبول هو صورته وماهيته ، أريد به الصورة

النوعية والماهية بالمعنى الأول كما ذكرنا سابقاً مكرراً أن مرادنا بالوجود والماهية بالمعنى الأول في الخلق الأول أن المادة هي الوجود والصورة النوعية هي الماهية كالعناصر في خلق السرير مثلاً هي المادة وهي الوجود بالمعنى الأول والصورة الخشبية هي الماهية بالمعنى الأول وبالمعنى الثاني الوجود هو كونه صنع الله وأثر فعل الله والماهية بالمعنى الثاني هو السرير وهنا نريد في المتن بالمعنى الأول فيكون القبول هو الصورة النوعية والماهية .

وقولي : وظاهره اللازم له ، أريد أن الماهية هي ظاهر الشيء إذ ليس هو شيئاً إلا به وهي قبوله للإيجاد المعبر عنه بالانفعال وباطن الشيء هو وجوده أعني مادته وهي حقيقته من ربّه وهي النفس التي من عرفها عرف ربّه وهي بمعنى الوجود بالمعنى الثاني لأنك إذا نظرت (إلى المادة من حيث هي وجدت الماهية التي لا يعرف الله بها وإذا نظرت) إليها من حيث كونها أثر فعله تعالى وجدت الوجود الذي هو حقيقة الشيء من ربّه وبه تعرف الله تعالى لأن الأثر يدل على المؤثر .

وقولي : وظاهر المجرد اللازم له هو باطن جسمه ، أريد منه الإشارة إلى بيان ما ذكرت سابقاً في قولي وإن كان مجرداً فهو متقوم بما تلبس وأمكن فيه إلخ ، والمعنى أن المجرد إذا تنزل ظهر في مبادئ أفعاله لأنها قوابل تكوينه ومقومات تكوّنه وأوائل مبادئ جسمه الذي تظهر فيه وبه آثار أفعاله فهي باطن جسمه كالسنبله فإنها في حبة الحنطة كامنة فإذا زرعت وانشقت وظهر ما في مبادئ أفعاله من صور آثارها سنبله خضراء فهي للحبة كالجسم للمجرد فإن صور (فإن صور مبادئ آثار أفعاله من صور) آثار مبادئ أفعاله كامنة في

مبادئ أفعاله فإذا تنزل ظهر جسماً طبيعياً حاملاً لجميع شؤونه فعلاً وانفعالاً وكان في غيبه ، فلما ظهر بالجسم وظهر الجسم مكن [كمن] فيه كالحبة لما ظهرت بالسنبلة كمنت في السنبلة كما ترى كذلك الجسم لما ظهرت النفس به وظهر كمنت فيه وكان محلاً لجميع شؤونها وهو المراد .

من قولي : فإذا تنزل إلى مرتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه وقولي بظاهره ، أريد أنه لا يظهر ولا يتنزل بباطنه وإنما يظهر بآثاره لأنه آية من آيات الله وجعله الله دليلاً على ظهوره تعالى بآثار فعله .

وقولي : وهو ومادة جسمه أيضاً هو المقبول أعني أنه في الخلق الثاني الذي هو محل السعادة والشقاوة يكون مادة الخلق الأول وصورة هو مادة الخلق الثاني وذلك مثاله في إيجاد السرير في الخلق الأول حصة من العناصر هي مادة الخشب وحصة من الصورة النوعية التي هي الفصل أعني الخشبية ومجموعهما الخشب فصار الخشب الذي هو مادة السرير في الخلق الثاني مركباً من مادة وصورة .

فالمادة حصة من العناصر الأربعة وحصة من الفصل وهي الصورة الخشبية ومجموعهما مادة السرير في الخلق الثاني وصورة السرير التربيع المعلوم الذي به يكون سريراً فالمقبول في الخلق الأول والثاني هو المادة والقابل في الأول والثاني هو الصورة فبالصورة يتنوع الشيء ويتشخص كل في رتبته [ويتشخص في كل رتبة] فيتعين المجرد بماهيته التي هي الصورة والانفعال وهي قبوله لفعل فاعله تعالى بحيث يتميز عن مماثله في رتبته تميزاً معنوياً عقلياً

وصورياً وجوهرياً وحصياً هبائياً وصورياً مثالياً والقابل في الجسمية هو ظاهرها أي ظاهر الجسمية الذي به تتعين وهو المشخصات أعني الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة وما يلزم ذلك كالإذن والأجل والكتاب والوضع وإنما فسرنا القابلية بهذه الأشياء لأنها تنشأ عن هذه الأشياء وتتولد منها .

* * *

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

- ١٥ الفائدة الأولى: في ذكر تفصيل الأدلة الثلاثة
- ٣١ الفائدة الثانية: في بيان معرفة الوجود
- ٦٥ الفائدة الثالثة: في الإشارة إلى القسم الثاني: وهو الوجود المطلق
- ١٠ الفائدة الرابعة: في الإشارة إلى تقسيم الفعل في الجملة
- ١٥ الفائدة الخامسة: في تمة الملحقات
- الفائدة السادسة: في الإشارة إلى القسم الثالث: وهو الوجود المقيد:
- ٢١ أوله الذرة وآخره الذرة
- ٢٣ الفائدة السابعة: لما نزل الماء الأول المسمى: بالوجود المقيد
- ٢٧ الفائدة الثامنة: كل شيء لا يجاوز وقته
- ٢٩ الفائدة التاسعة: كل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه
- ٣٢ الفائدة العاشرة: اعلم أن الله سبحانه: خلق الأشياء بفعله وإبداعه
- ٣٦ الفائدة الحادية عشرة: في بيان صدور الأفعال من الإنسان والإشارة إليه
- ٤٣ الفائدة الثانية عشرة: في بيان ثبوت الاختيار
- الفائدة الثالثة عشرة: في الإشارة إلى بيان كيفية تكون الموجودات وتنزلاتها في مراتب ظهوراتها وبيان ما يلحق أكوانها من عوارض مراتبها
- ٤٨ مراتبها
- ٤٩ الفائدة الرابعة عشرة
- ٥٠ الفائدة الخامسة عشرة

٥١	الفائدة السادسة عشرة
٥١	الفائدة السابعة عشرة: في سرّ التكليف وبيان مقتضى الأعمال
٥٢	الفائدة الثامنة عشرة
٥٣		الفائدة التاسعة عشرة
		شرح الفائدة الأولى من الفوائد السبع: في الإشارة إلى بيان كيفية تكوّن
٥٤	الموجودات
٥٦	فهرس المحتويات