

شرح العرشين

شيخ المناظرين الأوسع
الشيخ أحمد الشيخ زين الدين الأصبهاني
أعلى الله تعالى مقامه

تقديم
مؤلفه ناصير البوعالي

الجزء الأول

موسسة الإحسان

موسسة الإحسان
بيروت



سِرُّ سِرِّ الْعَرَبِيَّةِ

بِشَيْخِ الْمُنَافِقِينَ الْأَوْصِيَّةِ
الْإِيْمَانِ أَحْمَدَ الشَّيْخِ زَيْنِ الدِّينِ الْأَصْبَاهِي
أَعْلَى اللَّهِ تَعَالَى مَقَامَهُ

تَقْدِيمُ
مُؤَدَّبِي نَاصِرِ الْبُحَايِي

الْمَجْرَعُ الْأَوَّلُ

لِللَّاحِقِ

بَحْمِيَّةُ الْحَقِّ مَحْفُوظَةٌ
الطَّبَعَةُ الْأُولَى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

هوية الكتاب

| | |
|-------------|------------------------|
| اسم الكتاب: | شرح العرشية |
| المؤلف: | الشيخ احمد الأحسائي |
| تقديم: | توفيق ناصر البوعلي |
| الناشر: | مؤسسة الإحقاقي |
| عني بطبعته: | الأميرة للطباعة والنشر |



للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

هاتف: ٠٣/٩٤٦١٦١ - ٠٣/١١٥٤٢٥ - فاكس: ٠١/٢٧٦٩٨٨

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

e-mail: zakariachahbour@hotmail.com

مؤسسة الإحقاقي
للتحقيق والطباعة
والنشر

alehqaqe@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٣﴾
 ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ
 الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ وصلى الله ،
 على الأمين ، محمد وآله الميامين ، الذين بينوا الدين وأوضحوا
 الحق المبين ، بالأدلة الموصلة إلى اليقين (صلى الله عليه وعليهم
 أجمعين) .

أما بعد : فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الدين الأحسائي :
 إنَّ جناب المحترم الممجد ، والمعظم المسدّد ، الآخوند الملائمة
 مشهد ، ابن المرحوم المبرور العلى ، الملا حسين علي
 الشبستري ، رفع الله قدره وشأنه ، وعلا في درجات المعالي
 والتوفيق مكانته ومكانه ، قد التمس مني ، أدام الله توفيقه ، وجعل
 امداده بكل ما تقرّ به العين ، من أحوال المدارين رفيقه ، أن أشرح
 الرسالة المسماة بـ (العرشية) ، للعالم الجليل الفاخر ، والحكيم
 المتوغل الماهر ، محمد بن إبراهيم الشيرازي ، المعروف بـ (ملا
 صدرا) ، التي وضعها في بيان النشأة الأخرى ، مع ما أنا عليه من
 الاشتغال ، بكثرة الأعراض ، ومداومة الأمراض ، مضافاً إلى قلة
 البضاعة ، وكثرة الإضاعة ، فاستعفيته مرة بعد أخرى ، فلم يعفني

من ذلك ، وحيث لا يمكنني ردّه بالإكراه أجبته ، على حسب ما
يسهل عليّ من المقدور ، إذ لا يسقط الميسور بالمعسور ، وإلى الله
ترجع الأمور .

* * *

في قول المصنف : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله الذي . .

قال المصنّف : (بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله الذي جعلنا ممّن شرح صدره للإسلام ، فهو ، على نور من ربه ، وأوجدنا من عباده الذين آتاهم رحمة من عنده وعلماً من لدنه ، وهداهم إلى صراط الله الحق باليقين ، وجعل لهم لسان صدق في الآخرين) .

أقول : كلامه هذا كله مقتبس من آيات القرآن ، وأشار بقوله : (ممن شرح صدره للإسلام) ، إلى أن ما يخوض فيه من الأبحاث من تحقیقاته ، صادر عن البراهين القطعية ، عن العلوم اللدنية ، التي هي ثمرات الرحمة العنودية ، اقتبسه مما قال تعالى للخضر عليه السلام ، في قوله : ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ .

وإنما ادّعى ذلك لأنه يرى أن ما أدّاه نظره إليه حق لا شك فيه ، لأن ذلك النظر كان عن الكشف بسبب التدبر في الآفاق ، وفي الأنفس ، والعلم الناشئ عن ذلك هو العلم اللدني .

وأقول : إن الكشف ، على قسمين :

قسم يكشف الناظر به عن حقيقة ما يتدبر فيه وينظر ، وليس له لحاظ غير ذلك ، فإذا انقطع عما سوى تدبر الآية ظهر له بعض ما فيها من الآيات والعنوانات ، لأن كل شيء خلقه الله تعالى في تقدير الله ، جعله دليلاً ومدلولاً عليه ، وشاهداً ومشهوداً ، وكتاباً

ومكتوباً ، وبيانياً ومبيناً ، وتابعاً في تقدير الله ومتبوعاً ، وعارضاً ومعروضاً ، وعلّة ومعلولاً ، وأمثال هذه .

فإذا نظر في الآية متدبراً لها غير ملتفت إلى ما يفهم قبل ، ولا إلى قواعده عنده ، ولا إلى ما أنست به نفسه من المسائل ، فإنه يفتح له بنسبة إقباله وإخلاصه في إقباله ، وما حصل له من الآيات والدلالات ، فلا شك في صحته وقطعيته ، وذلك العلم لدنيّ ، قال سبحانه : ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ ، وقال تعالى في الحديث القدسي : (مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ الْعِبَادِيَّةَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا تَفَجَّرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ ، عَلَى لِسَانِهِ) ، الحديث ، وهذا هو الذي يصح فيه قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ .

وقسم يكشف الناظر به عن حقيقة خصوص مقصوده ، فإن انقطع في النظر في الآفاق ، وفي الأنفس تحصيلاً لتصحيح معانده ومكابرتة للحق ، أو للغير حصل له شبه قويّة ، وعبارات متينة ، وتدقيقات خفيّة ، تؤيد باطله لا يكاد يتخلص منها ويردّها ، ويعرف وجه بطلانها إلا صاحب الكشف الأوّل .

والآفاق والأنفس ، وإن كانتا لم يُخلقا باطلاً ، ولا عبثاً ، إلا أنه سبحانه لما أجرى حكمته ، على الاختبار والامتحان ، ليميز الخبيث من الطيب ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ ءَآيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ ﴾ ، ولأن الخبيث يشابه الطيب ، قال تعالى : ﴿ مَثَلًا كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ﴾ ، فشبه كلا منهما بالشجرة ، وكذا في آية : ﴿ فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ

حِلْيَةٍ أَوْ مَتَعٍ زَبَدٌ مِّثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ﴿٩﴾ ، وذلك لما بين الضدين من كمال المعاكسة ، حتى أنه يعرف الشيء بضده ، وكل ذلك لفائدة التمييز والاختبار ، ولذا قال عليه السلام : (فلو أن الباطل خالص لم يخف ، على ذي حجى ، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ، ومن هذا ضغث ، فيمزجان فيجيثان معاً ، فهناك هلك من هلك ونجا من سبقت له من الله الحسنى) ، أو كما قال : فيعرف المعاند من المشابهات شُبُهًا يؤيد باطله .

ومثل هذا في عدم الإصابة من انقطع في النظر في الآفاق ، وفي الأنفس ، لتحصيل ما يؤيد ما أنست به نفسه من الاعتقادات ، أو المسائل ، فإنه يحصل له منهما ما يؤيد ما في نفسه .

ومثل هذا أيضاً مَنْ كان عنده قواعد وضوابط لما يعلم ويعتقد ، فينظر في الآفاق ، وفي الأنفس ليحصل له ما يقوّي ما عنده من العلوم ، فإذا ظهر له شيء منهما عرضه ، على قواعده ، فإن وافق قبله ، وإن خالف تأوّله ، أو طرحه ، ولعلّ الخطأ في قواعده .

فالكاشف ، على نحو واحد من هذه الثلاثة لا يكاد يصيب الحق إلا نادراً ، بخلاف الأوّل فإنه لا يكاد يخطئ الحق ، مع أن كل واحد من الأربعة يدّعي الصواب ، وهي دعوى باطلة ، إلا أن يشهد الله سبحانه بصحتها ، وذلك بما أنزل في محكم كتابه ، وأوحى إلى نبيه صلى الله عليه وآله وألهم أوليائه أهل البيت عليهم السلام ، فإذا اختلفت الأربعة فعليهم الترافع إلى محكم الكتاب والسنة ، فمن شهدا له بالصدق فهو الصادق ، ومن لم يشهدا له فأولئك هم الكاذبون .

والمصنف في كل كتبه ورسائله يدّعي المرتبة الأولى ، ولهذا قال هنا : (جعلنا ممّن شرح صدره للإسلام فهو ، على نور من ربّه) .
 وكون المرء ، على نورٍ من ربّه إنما يعلم إذا كان سالكاً طريقةً محمد وأهل بيته صلى الله عليه وآله ، بحيث لا يقول إلا ما قالوا ، ويتجنّب كلّ من سواهم ، فإن الذين هداهم الله إلى صراط الله الحق باليقين ، هم محمد وأهل بيته الطيبون صلى الله عليهم أجمعين ، ومَنْ تَبِعَهُمْ في أقوالهم وأعمالهم ، واهتدى بهديهم ، واستضاء بنورهم لأنهم هم الذين أحيوا دين أئمتهم عليهم السلام ، وليس منهم مميت الدين ، ولا أهل التلوين ، الذين أخذوا ذات الشمال في سائر الأقوال والأعمال ، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً .

وفي عبارته عكس الترتيب الطبيعي ، حيث جعل الجعل ممّن شرح صدره للإسلام مقدّماً ، على الإيجاد ، من الذين آتاهم رحمة من عنده .

وأما الذين جعل الله لهم لسان صدق في الآخرين ، فهم محمد وآله صلى الله عليه وآله ، وشيعتهم المتبعون لهم في كل ما أراد الله منهم ، وهذا إن شاء الله تعالى ظاهر لا شك فيه ، ولا شبهة تعتريه .

في قول المصنف : والصلاة على خير من أنزل عليه الكتاب . .

قال : (والصلاة على خير من أنزل عليه الكتاب ، وأشرف من أوتي الحكمة وفصل الخطاب ، محمد وآله الفائزين من ميراث

النبوة والحكمة ، بالحظ الأوفى ، والقدر المعلى عليهم السلام ،
ولهم الدعاء من الحق الأعلى) .

أقول : إن المصنّف ليس له التفات إلى غير مطلبه غالباً ، ولهذا
لم يكن في خطبته ما يدلّ ، على براعة استهلالٍ ، كما يفعله كثير
من العلماء ، حتى أن قوله فيما تقدم : وهداهم إلى صراط الله
الحق باليقين ، لم يرد به الاستهلال ، والإشارة إلى أن ما ذكره في
هذه الرسالة الصراط ومعناه وكيفيته ، ولا عيب في أمثال ذلك ؛
لأنها أمور لفظية لم يتعلّق بها أمر أخرويّ .

وقوله : (القِدْح المعلى) ، بكسر القاف ، وهو السّابع من سهام
الميسر قال الميرزا محمد المشهدي بن محمد رضا بن إسماعيل بن
جمال الدين القمّي ، في تفسيره المسمى بكنز الدقائق وبحر
الغرائب في تفسير قوله : ﴿ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ﴾ ، من عيون
الأخبار عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه
قال : (كانوا يعمدون إلى الجزور فيجزّونه عشرة أجزاء ، ثم
يجتمعون عليه فيخرجون السهام ، فيدفعونها إلى رجل وهي عشرة ،
سبعة لها أنصباء ، وثلاثة لا أنصباء لها ، فالتى لها أنصباء : فالفدّ
والتوأم ، والمسبل والنافس ، والحلس والرقيب ، والمعلى ، فالفدّ
له سهم ، والتوأم له سهمان ، والمسبل له ثلاثة أسهم ، والنافس له
أربعة أسهم ، والحلس له خمسة أسهم ، والرقيب له ستة أسهم ،
والمعلى له سبعة أسهم . والتي لا أنصباء لها ، السفيح والمنيح ،
والوغد ، وثمان الجزور ، على من لم يخرج له من الأنصباء شيء ،
وهو القمار ، فحرّمه الله تعالى) .

وفي تفسير علي بن إبراهيم مثله .

ثم قال بعد كلام : (ومعنى تجزئته عشرة أجزاء اشتراؤه فيما بين عشرة أنفس ، كما ذكر في حديث الجواد عليه السلام لا تجزئة لحمه) .

والفد : بالفاء والذال المعجمة المشددة .

والتوأم : بالتاء المثناة فوقانية والهمزة .

والمسبل : كمُحسِن بالسين المهملة والباء الموحدة .

والنافس : بالنون والفاء والسين المهملة .

والجلس : بكسر الحاء وسكون اللام والسين المهملة ، وقد يحرك .

والرقيب : بالقاف والراء ، على وزن فَعِيل .

والمعلّى : بضم الميم وسكون العين وفتح اللام .

والسفيح : بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة ، على وزن فَعِيل .

والمنيح : بالنون والحاء المهملة .

والوغد : بالواو والغين المعجمة والذال المهملة .

وقيل : معنى الاستقسام بالأزلام ، طلب معرفة ما قسم لهم بالأقداح ، يعني السهام ، وذلك أنهم إذا قصدوا فعلاً ضربوا ثلاثة أقداح ، مكتوب ، على أحدها : أمرني ربّي .

وعلى الآخر نهاني عنه .

وعلى الثالث : غفل ، فإن خرج الأمر مضوا على ذلك ، وإن

خرج الناهي تجنبوا عنه ، وإن خرج الغافل أجالوها ثانياً ، وفي بعض الأخبار إيماء إلى ذلك) ، انتهى .

وفي الرسالة الفرقيّة ، للشيخ يحيى بن عشيرة البحراني ، من تلامذة الشيخ علي بن عبد العال الكركي ، ذكر مثل ما تقدم ، ثم قال : رواه علي بن إبراهيم في تفسيره ، وكانت قريش تستقسم بالأزلام في طلب الأرزاق ، (وكانوا يتفاءلون بها في أسفارهم ، وابتداء أمورهم ، وهي سهام مكتوب على بعضها أمرني ربّي ، وبعضها نهاني ربّي ، وبعضها لم يكتب عليه شيء ، فبيّن الله أن العمل بذلك حرام) انتهى .

أقول : والموجود في كتب اللغة : تقديم بعض السهام وتأخير بعض ، فيجعلون الرقيب هو الثالث ، والمسبل هو السادس ، والحلس هو الرابع ، والنافس هو الخامس ، كما في القاموس وغيره .

وفي القاموس أيضاً : المعلى كمعظم ؛ أي : بضم الميم وفتح العين ، ثم اللام المشدّدة المفتوحة .

واعلم أنني إنّما أطلتُ في ذكر القدح المعلى مع عدم فائدة تتعلق منه بما نحن بصدده ، لاتفاق بعض سألني عنه مكرراً ، فذكرتُ سؤاله فاستطردت ذكره ، وعسى أن ينتفع به لو وقف عليه ، ولكثرة ما يتذكره العلماء مثلاً لبعض من نال نصيباً وافراً من مطلبه .

وقوله : (ولهم الدعاء من الحق الأعلى) يحتملُ وجوهاً ، والمصنّف ربّما أراد وجهاً منها ، أو أكثر منها ، إنّ دعاء الله سبحانه لعباده بأوامره ونواهيه ، وما ندب إليه مما أحبّ وكره إنّما

هو لهم عليهم السلام؛ أي : تأسيس وتشيد لولايتهم ، وتعريف لمراتبهم ، وثناء عليهم بألسنة فرائضه وعزائمه ونوافله ، وهذا الوجه أعلى الوجوه وأشرفها ، وهو طريق أوليائه إليهم عليهم السلام .

وقيل : إنّ الألواح التي نزلت فيها التوراة تسعة ، أظهر موسى عليه السلام منها سبعة ، وأخفى اثنين ، والذي أعرف أن هذا الوجه مما في اللوحين المخفيين عن بني إسرائيل .

ومنها : أنّ الدعاء بل سائر الأعمال لهم عليهم السلام ، لأن جميع أعمال العبد ومكاسبه لسيّده ، لا يَمْلِكُ منها شيئاً ، وعلى السيّد القيام على عبده بما فيه بقاؤه ، وإلى هذا المعنى أشار عليه السلام في الزيارة الجامعة المختصة بشهر رجب ، في قوله : (أنا سائلكم وأمّلكم فيما إليكم التفويض ، وعليكم التعويض) ، يعني تعويض العبيد العاملين ، على أعمالهم الصحيحة ، وطريق التصحيح ما دلّوا عليه عبيدهم من الاقتداء بهم ، بأن يوقعوا جميع أعمالهم لله سبحانه مخلصين له ، وحده لا شريك له ، على طبق ما أمرهم تعالى به ، من الاقتداء بهم ، والتمسك بحبلهم ، وإخلاص الولاية لهم ، والبراءة من أعدائهم ، وقد أمروا بذلك عبيدهم عن أمر ربّهم ، وخالفهم عزّ وجلّ ، فإذا عملت العبيد أعمالهم ، على هذا النحو صحّت أعمالهم ، وقُبِلت ؛ أي : قبلها الله سبحانه منهم ، وأهداها إلى ساداتهم ومواليهم ، وعلى ساداتهم عليهم السلام تعويضهم عن أعمالهم ، وحيث كان خلق العبيد لهم فضلاً من الله ومنّاً عليهم ، وتكرّماً أتمّ نعمته عليهم عليهم السلام ، أن عوّض العبيد عن امتثال أمره بما فيه بقاؤهم ، وصلاح دنياهم

وأخرتهم وفوض إيصال ذلك إليهم إلى ساداتهم عليهم السلام ،
على حسب ما أراهم من تأويل قوله : ﴿ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ
بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ .

ومنها : أن الدعاء لهم من الحق الأعلى هو الصلاة عليهم ، قال
تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ ﴾ ، وذلك في قوله : ﴿ إِنَّ
اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا ﴾ ، فإن أريد من الدعاء لهم من الحق صلواته ، ففي قوله
تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ
اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ .

وإن أريد من الخلق بأمر الحق سبحانه ، ففي قوله تعالى :
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ ؛ أي : صلوا
عليه ، وعلى آله وسلموا الأمر كله لهم .

ومنها : أن المعنى عليهم السلام^(١) ، والدعاء لهم ؛ أي : نسلم
عليهم وندعو لهم من الله بأن يعجل فرجهم ويسهل مخرجهم وأمثال
هذا من خصوص الدعاء .

ومنها : أن الدعاء لهم من الحق تعالى أمر عباده بولايتهم
والاقتداء بهم والرد إليهم والتسليم لهم وبالبراءة من أعدائهم .

(١) قوله أعلى الله مقامه ، ومنها أي من المعاني التي يحتمل العبارة أن المعنى أي أن
معنى العبارة عليهم السلام يعني معنى لهم الدعاء عليهم السلام ، يعني أن معنى
الدعاء السلام ولهم بمعنى عليهم فلم الدعاء أي عليهم السلام وذلك ظاهر محمد
كريم .

في قول المصنف : فيقول العبد الذليل المحتاج إلى عفو ربه الجليل . .

قال : (فيقول العبد الذليل المحتاج إلى عفو ربه الجليل محمد الشيرازي المدعو بصدر الدين جعل الله قلبه منوراً بنور المعرفة واليقين ، هذه رسالتي أذكر فيها طائفةً من المسائل الربوبية والمعالم القدسية التي أنار الله بها قلبي من عالم الرحمة والنور ولم يكن وصلت إليه أيدي أفكار الجمهور ولم يوجد شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزانة أحدٍ من الفلاسفة المشهورين والحكماء المتأخرين المعروفين ، حيث لم يُتَوَّأ من هذه الحكمة شيئاً ولم ينالوا من هذا النور إلا ظلاً وفَيْئاً ، إذ لم يأتوا البيوت من أبوابها فحرموا من شراب المعرفة بسرابها ، بل هذه قوالبٌ مقتبسةٌ من مشكاة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة من غير أن تكتسب من مناولة الباحثين ، أو مزاولة صحبة المعلمين) .

أقول قوله : (اذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية ، إلخ) مثل قوله في المشاعر ، وقد نبّهت ، على كثير من بطلان دعواه هناك في شرحنا ، على المشاعر وربما نذكر هنا شيئاً يظهر للناظر فيه بطلان هذه الدعوى في كثير من كلامه وأنه ما خرج عن طريقة الباحثين والمعلمين إلا في بعض المواضع ، فإنه خرج عن بعض كلامهم إلى أسوأ مما قالوا وأقبح مما ذكروا ، وإن كان قولهم أكثره لا يجري ، على قواعد الدين ، ولا ينطبق على سنة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله أجمعين وذلك ، لأن دعواه أنه لا يقول إلا بقول

محمد وأهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وآله الطيبين ، ولو كان الأمر كما قال لما ذهب إلى أن الخلق من الله سبحانه بالسُّنخ وهذا المذهب عند أهل البيت عليهم السلام كفر وزندقة ، ولما قال بسيط الحقيقة كل الأشياءِ ومعطي الشيء لئس فاقداً له في ذاته لا في ملكه وأمثال ذلك مما ينكرونه ويبرؤون منه وممن ذهب إليه ويأتي بيان كثير من بطلان دعواه في مواضعها .

والمراد بالمسائل الربوبية المسائل التي يبحث فيها عن بيان صفات الربوبية وأفعالها والربوبية يطلق على شيئين :

أحدهما : الربوبية إذ لا مربوب وهذه هي ذات الله القدسية عز وجل ، ولا يجوز الكلام عند أهل البيت عليهم السلام فيها لأحد من الخلق لا ملك مقرب ، ولا نبي مرسل ، اسمع قول الصادق عليه السلام كما رواه الشيخ في المصباح في دعاء يوم الأربعاء قال عليه السلام : (اللهم فُتَّ أبصار الملائكة وعلم النبيين وعقول الإنس والجن وفهم خيرتك من خلقك القائم بحجتك والذات عن حرمك والناصح لعبادك وفيك الصابر على الأذى ، والتكذيب في جنبك والمبلغ رسالاتك) الدعاء ، فإذا كان سبحانه فات أبصار الملائكة أن تدركه ، وعلم النبيين أن يحيط به ، وعقول الإنس والجن أن تميزه ، وفهم رسول الله صلى الله عليه وآله أن يكتنهه فكيف يكتنه المصنّف ؟ .

ولا تتوهم من قوله : (أنه لا يكتنه أحد ، ولا يدعي ذلك) ، فإن تمييزه بالصفات الكاشفة له هو اكتناؤه ، وهو يدعي معرفة حقيقة الوجود وأنها حقيقة واحدة فصرف الوجود هو الحق تعالى والوجودات الحادثة إنما لحقتها النقائص من مراتب تنزلاتها وبتلك

النقائص العارضة لها من مراتب تنزلاتها نسب إليها الحدوث ولفظ الوجود صادق ، على صرف الوجود وعليها بالاشتراك المعنوي .

وقوله : (إنها منه بالسّخ) ، وأمثال هذه العظام الدّالة ، على الاكتناه وستسمع كثيراً منها .

وإذا سمعت شيئاً مما نقول به من الصفات والأوصاف والأسماء فلا نعني بها إلا القسم الثاني مما تطلق عليه الربوبية ، ولا نريد القسم الأول فإننا نعوذ بالله أن نتكلم فيه ونبرأ إلى الله تعالى من ذلك .

وثانيهما : الربوبية إذ مربوب ، ونعني بها الفعل بجميع أقسامه من المشية والإرادة والإبداع وغيرها والمقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كلّ مكان ، وهو المسمى بالعنوان ؛ أي : الآية والدليل ، ومع هذا فتكلم فيهما بما تكلم به محمد وأهل بيته صلى الله عليه وآله .

وقوله : (والمعالم القدسيّة) ، القول فيها كالقول في المسائل الربوبية .

وقوله : (التي أنار الله بها قلبي من عالم الرحمة والنور) ، نريد به نحن ما يحصّله المؤمن من نور العمل الصالح الخالص المقبول لأنه من صبغ الرحمة أي : من هيئة الولاية ، أعني حدود الإيمان وامتثال أوامر الله واجتناب نواهيه ، وهو الماهية المعبر عنها بالصورة لأن الماهية هي صورة الإجابة ، أو الإنكار ، فإن أجاب حين قال تعالى له : «ألسْتُ بِرَبِّكَ وَمحمدُ نبيُّكَ وعلي وذريته الطيبون أولياؤك وأئمتكم» ، صوّر ، على هيئة الولاية وهي المراد

من الصبغ في الرحمة كما ذكره جعفر بن محمد عليهما السلام في قوله : (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ نُورِهِ وَصَبَغَهُمْ فِي رَحْمَتِهِ) الحديث ، وهو صورة الإجابة بالأقوال المرضية والأفعال الزكية والأعمال الصالحة .

وإن أنكر ذلك ، صُوِّرَ على هيئة العداوة وهي الصبغ في الغضب ، وهو صورة الإنكار بالأقوال الوقیحة والأفعال القبيحة والأعمال غير الصحيحة وَمَا يَحْصُلُهُ مِنْ نُورِ الْإِعْتِقَادَاتِ الصَّحِيحَةِ الَّتِي أَتَتْ بِهَا الشَّرِيعَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ لِأَنَّهُ مِنَ النُّورِ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ الْمُؤْمِنُ ، أعني المادّة المنيرة بنور الامتثال المشفوع بصحيح الأعمال والمراد به الوجود أعني مادة المؤمن ، فالنور الذي يستنير به القلب في الحقيقة هو ما كان من نور المادة أعني الوجود الذي هو شعاع من نور النبوة ، ومن نور الصورة ، أعني الماهية المطمئنة التي هي من هيئة الولاية ولو اكتسب من غير نور النبوة ، وهيئة الولاية ، بأن اعتقد غير ما دلّوا عليه عليهم السلام ، وقال غير ما قالوا ، وعمل بغير ما أمروا به ، واجتنب غير ما نهوا عنه كان مظلماً ، ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾ ، ﴿ وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ ، هذا هو الذي نريد بما يُنِيرُ به الله قلب عبده المؤمن .

وأما ما يريد المصنّف فهو ما حصل بالكشف والرياضات ، وقد بيّنا لك فيما سبق حال أهل الكشف ، فإنهم لا يكونون كلهم مصيبين لما ذكرنا ، ولهذا تراهم يختلفون وتقع بينهم مباينة أبعد مما بين السماء والأرض لأنهم لم يكونوا طالبين من طريق واحد ودليل واحد حتّى لو اختلفت أفهامهم ومذاقاتهم رجعوا إلى ذلك الطريق

الواحد فيؤلف بينهم ويجمعهم ، بل كانت أدلتهم مختلفة ومطالبهم مختلفة كما أن أفهامهم مختلفة فيقع بينهم التباين والاختلاف ، ولا يزالون مختلفين .

وقوله : (ولم يكن وصلت إليه أيدي أفكار الجمهور) صحيح فإن أكثر ما ذكره لم يتنبه أكثرهم له ، ولكنه لا يلزم من ذلك كونه صحيحاً ، وستقف على كثير ممّا أقوله ويظهر لك صحة قولي إذا وزنته بميزان أهل الحق عليهم السلام .

وقوله : (ولم يوجد شيء ، إلخ) بلى قد وُجِدَ في مرابط كثير منهم كثيرٌ مثل معنى أنّ كل شيء في ذات الحق بنحوٍ أشرف فإن معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته وهذا موجود في كلام كثير من الحكماء مثل أبي نصر الفارابي فإنه قال : (واجب الوجود مبدأ كل فيض ، وهو ظاهر ، على ذاته بذاته فهو الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل في وحدة) انتهى .

وهذا عنده من الجواهر الزواهر حتى طمع به وبأمثاله ، على ضالين سبقوه إليها حتى نسب تلك الضلالة وأمثالها إلى نفسه ، مع أنّ أبا نصر من جملة أئمة ، ومع هذا يزعم أنه مذهب إمامنا وإمامنا أمير المؤمنين عليه السلام قال : (انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطلب إلى شكله) ولم يقل عليه السلام انتهى المخلوق إلى خالقه وألجأه الطلب إلى صانعه وموجده .

وقوله : (حيث لم يؤتوا من الحكمة شيئاً) ، على مراده ليس بصحيح ، وأمّا على مقصده فقد أوتوا شيئاً وحرّموا أشياء .

وقوله : (ولم ينالوا من هذا النور إلا ظلاً وفيئاً) ، هو يريد به أنهم إنما نالوا ظلاً وفيئاً ويريد بالظلّ والفيء عكس النور ؛ أي : الظلمة والظلّ يُستعمل بمعنى الظلمة عكس النور ويستعمل بمعنى النور .

ومدّعاه الاسعمال الأوّل وما في نفس الأمر أنه جرى عليهم القدر بالأمرين ، والفيء هو الظلّ ، أو الظلّ يخصّ الأوّل إلى ما قبل الزوال ، والفيء يختص بما بعد الزوال لأنه من فاء بمعنى رجع ، وهو ما وجد بعد عدمه أو ما زاد بعد نقصه .

وقوله : (إذ لم يأتوا البيوت) ؛ أي : المعرفة ، أو أهل المعرفة وخزّانها عليهم السلام (من أبوابها) ؛ أي : من حيث ألهموا ، أو من حيث علّموا ، أو من الوسائط ، وعلى الكل تأويل قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ ﴾ .

وقوله : (فحرموا من شراب المعرفة بسرّابها) الذي يحسبه الظمآن ماءً ؛ أي : حرموا من ورود حياضها بؤرود غياضها ، يعني : حيث وردوها بأرائهم وأهوائهم ، وهو الباطل كان ذلك مانعاً لهم من ورودها من حيث أمروا به وهدوا إليه من أخذها من أهلها ، وهو الحقّ وما أحقّ المصنّف بهذا لو كان يعلم بهدي الله سبحانه .

وقوله : (بل هي قوابس مقتبسة ، إلخ) ، قوابس جمع قابس لم يسمع جمعه ، على قوابس والقابس طالب النار لا النار المطلوبة كما أراده المصنّف ولكن الخطب سهل ، لأن المراد معروف وليس الإشكال في اللفظ وإنما الإشكال في المعنى .

في قول المصنف: ذكرتُها لتكون تبصرةً للسَّلاك الناظرين ..

قال : (ذكرتُها لتكون تبصرةً للسَّلاك الناظرين وتذكرة للإخوان المؤمنين ، وإن كانت شنعاً للجّهال والجدليين وغيظاً لأعداء نور الحكمة واليقين وأولياء ظلمات الشياطين المطرودين ، ولكنني اعتصمتُ بوجه الله القديم وأوليائه من شرِّ عداوة المعاندين واحتجبتُ بملكوته العظيم وأنواره من ظلمات أوهام المعطلين ، إلهي إن افتخرتُ فيما أنعمتَ عليّ ، وقد أمرتُ : ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾ ، وإن أسأت أو ظلمت نفسي فقد استغفرت ، وقد قلت : ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ .

أقول قوله : (وإن كانت شنعاً للجّهال والجدليين) ، يشير به إلى أنّ ما ذكره فيها قد عارضه فيه أهل زمانه ، لما في معانيها من الشناعة لمخالفة أكثرها لما عليه كافة المسلمين فإن كان هذا الذي ذكره هو الحق كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يبلغ الدين إلى من اتّبعه من المسلمين ويلزم منه الرد لمحكم الكتاب المبين وإلا كان ما ذكره فيها باطلاً لمخالفته لما عليه كافة المسلمين الذين أقرهم عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وبشّر من استقام على ذلك منهم بالجنة .

وقوله : (وغيظاً لأعداء نور الحكمة واليقين) ، فيه أنه إنما يغيظ من لم يقدر ، على تزييفه وردّه بالأدلة القاطعة ، وأمّا من يظهر له

بطلانه بالأدلة القطعية الضرورية فإنه لا يغيظه لأنه في الحقيقة ليس نوراً للحكمة واليقين ، وإنما يراه المصنف كذلك وليس كذلك مثل ما ذكر في أول المشاعر من أن العقل الكلي وما فوقه كل الأشياء ، وهذا الكلام عنده من نور الحكمة واليقين لأن العقل عنده بسيط الحقيقة وبسيط الحقيقة كل الأشياء بعين ما قرره في المشاعر ، وقد بينا هناك بطلان كلامه وأدلته ويأتي في هذا الشرح عند ذكر المسألة إن شاء الله تعالى .

وأقول هنا كلمة يستدل بها كل عارف طالب للحق وهي كيف يكون العقل بسيط الحقيقة ، وهو محدث والمحدث لا يكون إلا مركباً ، وقد قرّر الحكماء أن كل ممكن زوج تركيبى وكيف لا يكون محدثاً وفوقه غيره في قوله : (العقل وما فوقه كل الأشياء) .

وأيضاً إن علة العقل غير ذاته فيجب أن يكون ذا جهتين ، جهة من نحو علته وجهة من نحو معلوليته ؛ أي : نفسه ، ولا نعني بالمركب إلا ما هو كذلك .

وقوله : (ولكنني اعتصمتُ بوجه الله القديم) ، يريد به أنه احتجب عن شرّ عداوة المعاندين وتحصّن بوجه الله القديم ؛ أي : بذاته القديمة ، هذه طريقته إذا أطلقوا وجه الله يريدون به ذات الله ، وبالقدم : المعنى المعروف الذي هو أزل الآزال .

ونحن إذا قلنا وجه الله فنريد به واحداً من أمور :

أحدها : الوجه هو المقامات وهي من الذات كالقائم من زيد وكالشعلة المرئية في السراج من النار ، وهو اسم الفاعل ومثال الذات الفاعلة .

وثانيها : الوجه هو الفعل ، وهو وجه الفاعل إلى المفعول ووجه المفعول من الفاعل .

وثالثها : الوجه هو المفعول الأوّل الذي مواد الأشياء كلها حصص من أشعته ، وهو النور الذي تنوّرت منه الأنوار ، وهو نور محمد صلى الله عليه وآله .

ورابعها : الوجه هو عقل الكل ، وهو الباب أي : باب الله إلى خلقه وباب أعمالهم إليه تعالى .

وخامسها : الوجه ذمام الله المنيع الذي لا يطاول ، ولا يحاول ، وهو الولاية أعني ولاية محمد وآله المعصومين صلى الله عليه وآله .

وسادسها : الوجه قد يطلق على الذات مجازاً كما يريد المصنف وغيره .

ونريد بالقدم إذا لم نرد الوجه السادس هو القدم الإمكانية ، فإن لم نرد به ما بلغ ستة أشهر فصاعداً كان المراد به الدهري ، وهو السبق العقلي والنفسي ؛ أي : الجبروتي والملكوتي ، أو السرمدية ، وهو وقت للوجه الأول والثاني .

وأما الوجه الثالث فقد نلحقه بالجبروتي ؛ أي : بوقت الرابع وأكثر ما نطلقه على الثاني لارتباطه به ، والكتاب والسنة ناطقان بهذه الإطلاقات وإرادتها في مقاماتها كلّ فيما يختص به .

فالقديم الزماني : ما له ستة أشهر فصاعداً ، كما قال عز وجلّ : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ .

والقديم الدهري : ما قبل الزمان ويُسميه بعضهم بالقدم بالنظر

إلى فرضه قبل الزّمان حتى قال: إن القول بالحدوث الذاتي قول
بقدم شيء غير الله تعالى لزعمهم أن جميع الحوادث في الزمان .

والقديم السرمدي : مذهب كثيرين فإن السرمد عندهم وقت
للذات البحت وهو ما بين الأزل والأبد؛ أي : الدوام والامتداد
بينهما تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ، ولذا قالوا بقدم المشية
والإرادة وإجماع أهل البيت عليهم السلام ، على حدوثهما ، وهو
مذهبهم ومذهب من أخذ عنهم واقتدى بهم .

والمراد من الاعتصام هو الاحتجاب هذا هو المعروف عند
الناس .

وأما عند الخواصّ : فالاعتصام الحقيقي هو الاعتصام بدمام الله
المنيع ، الذي لا يطاول ، ولا يحاول .

والذمام عهد الله الذي أخذه وأكّده ، على خلقه ، وهو ولاية الله
الحق سبحانه أعني محمد وعلي وآلهما الطيبين صلى الله عليهما
وآلهما الطاهرين ، وهي معرفة الله سبحانه وتوحيده وعدله ونبوة
محمد نبيّه صلى الله عليه وآله ومعرفة من الله وولاية أهل بيته
الطاهرين وإمامتهم ومعرفة من الله سبحانه ، ، ومن رسوله صلى
الله عليه وآله ونبوة جميع الأنبياء عليهم السلام ومعرفة من الله
وولاية من الله ، ومن رسوله ، ومن آل رسوله صلى الله عليه وآله
والإيمان بجميع ذلك ، وبكتب الله سبحانه التي أنزلها على رسوله
وبما أوحى إلى أنبيائه وأوليائه عليهم السلام وباليوم الآخر وبجميع
ما أتى به محمد صلى الله عليه وآله من أحوال الموت والقبر
والبرزخ وأحوال قيام القائم عليه السلام عجل الله فرجه وسهّل

مخرجه ، وبما أخبر به هو وأهل بيته من رجعتهم وأحوالها وبفناء الخلق وبيعهم وحشرهم وبالجنة والنار وبوجودهما الآن وبالصراط والميزان والحشر والنشر والمرصاد والحساب وتطائر الكتب والختم ، على الأفواه ، وإنطاق الجوارح وبالحوض والشفاعة للمذنبين من الموحدين من أمته أمّة الإجابة وغير ذلك مما نطق به الكتاب وأخبر به صلى الله عليه وآله .

وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام شهر رمضان وحج البيت ممن استطاع إليه سبيلاً ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله بالنفس والمال ، والقيام بجميع ما فرضه الله وسنّه رسول الله صلى الله عليه وآله وندب إليه من فعل ، أو ترك كلّ ذلك على طبق ما أمر الله تعالى به وبيّنه رسوله وأوصياؤه صلى الله عليه ، وأوصياؤه عن الله تعالى مؤتمّاً بهم مسلّماً لهم رادّاً إليهم مقتدياً بهم موالياً لهم متبرياً من أعدائهم وممن مال إليهم واقتدى بهم ، وقدمهم على من قدّمه الله ورسوله صلى الله عليه وآله وممن لم يتبرأ منهم في الدنيا والآخرة آتياً بجميع أعماله مشفوعة بالإيمان الخالص لله سبحانه الباتّ الثابت بجميع ما أشرنا إليه مجملاً ومفصلاً وما ذكرنا هو معنى قولنا هو محبّ لهم بجنانه وأركانه ولسانه .

فالقيام بذلك ، على حدّ ما حدّ الله تعالى وحدّ رسوله وأوصياؤه صلى الله عليه وآله هو الاعتصام بذيّام الله تعالى الحقيقي .

وأما الاعتصام بالاعتماد والتوكل على الله ، وعلى ولاية محمد وآله صلى الله عليه وآله ، والتوكل على خصوص الولاية كما يقع من أصحاب الفرق الذين لا يعرفون غيره ، ولا يحتملون إلا الفرق

والتعدد ، فالصادق فيه المستقيم بحيث لا يعتريه الريب يجرى له أثر ذلك ويكون به محفوظاً من كل ما يكره ما دام معتصماً بالتذكر ، وإن قصر في أكثر التكاليف ما لم يكن منكراً .

وأما الاعتصام باللفظ مع إتيانه بالمنافيات فلا يكاد ينتفع به ، نعم لو لآزم ذلك حصل له نوع وقاية في الجملة بنسبة ما اعتادت به نفسه ، فإذا توفى من الخلق أن يطلعوا على عوراته سترت عوراته ، أو أكثرها عن عامة الناس .

وأما الخواص فتظهر لهم عوراته منكشفة ، على نحو ما أشار إليه المتنبى في شعره حيث يقول :

ثوبُ الرياءِ يشفّ عمّا تحتهُ

فإذا التحفتَ به فإنك عاري

واعتصام المصنّف من أي الأقسام ، وأنت إذا عرفت الأقسام وأردت أن تعرف الشخص من أي الفرق فانظر إلى يقينه و يقين المرء يُعرف في عمله كما أشار إليه أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ، فإن كان قوله من قولهم عليهم السلام ورأيه من رأيهم واعتقاده من اعتقادهم فهو يميل معهم حيثما مالوا ، وإن كان من مميت الدين فهو يميل معه حيثما مال .

واعلم أيها الناظر في كلامي أنني أعتقد أنني إذا قلت قولاً فإنني أُملي على كاتبين لا يغادران صغيرة ولا كبيرة فلا تتوهم ، على أن بيني وبين المصنّف شيئاً من عداوة ، أو حقد ، أو حسد ، أو تكبر ، أو شيءٍ حداني إلى الرد عليه غير بيان الحق ، فإنني أنا وأنت مسؤولان ، ولا تتوهم أنه كما يجوز عليه الغلط والغفلة تجوز

عليّ لأنك إذا تتبعت كتبه وجدته يميل في عباراته واعتقاداته لمثل ابن عربي وعبد الكريم الجيلاني وابن عطاء الله وأضرابهم .

ويأول كلام أهل البيت عليهم السلام ، على كلامهم ويحمله على مراد أعدائهم ، ولا كذلك أنا وتتبع كلامي تجد كل قولٍ وكلام فيه لا يطابق صريح كلامهم عليهم السلام وما دلوا عليه قد زيفته وأبطلته بأدلتهم عليهم السلام إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون .

واسمع كلام المصنف في دعواه حيث يقول : (إلهي إن افتخرت فيما أنعمت عليّ ، وقد أمرت ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾) ، ثم اسمع ما أقول له يا شيخ إن الله سبحانه أمر نبيه صلى الله عليه وآله الذي قد ثبت أن الله سبحانه أنعم عليه بنور الولاية والنبوة وصدقه بالمعاجز الباهرة والبراهين الزاهرة ، وأما ما سواه فلا تصل إليه نعمة من الله عزّ وجلّ إلا بتبليغ النبي صلى الله عليه وآله وأدائه عنه تعالى ، ولا يثبت لمدعيها شيء منها إلا بالأخذ عنه والاتباع له واللزوم له في مأخذ النعمة المدعي ثبوتها ، فإن كان قول المدعي من قوله صلى الله عليه وآله واعتقاده ، على سبيل اعتقاده وتحديده ، على نهج تحديده فله أن يقول وإلا فلا .

وأما تحقيق قوله : (وإن أسأت ، أو ظلمت نفسي ، إلخ) ، فيحتاج إلى تطويل ، ولا طائل فيه فيما نحن بصدده .

في قول المصنف : وهذه المسائل المرسومة في هذه الرسالة . .

قال : (وهذه المسائل المرسومة في هذه الرسالة الموسومة بالحكمة العرشية بعضها يندرج في الإيمان بالله وبعضها يندرج في العلم باليوم الآخر ، وهذان العلمان المشار إليهما في كثير من آيات القرآن بالإيمان بالله واليوم الآخر هما أشرف العلوم الحقيقية التي بها يصير الإنسان من حزب ملائكة الله المقربين ، وبإنكارها وجحودها يقع في ضلال مبين ويخرج من ربة المؤمنين ويحجب عن جمال رب العالمين ويحشر مع الشياطين : ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ ﴾) .

أقول : يشير (بتسميتها بالعرشية) ، إلى أنه استوى بنور قلبه ، على ما أودع فيها من المسائل فأفاد كل مستفيد بنسبة قابليته واستعداده من جواهر المعارف الزواهر ؛ أي : من الإيمان بالله ، ومن العلم باليوم الآخر .

وهذان العلمان الذي يشير إليهما يعني بالأول منهما : معرفة الله الحقيقية ، التي عرفه بها أنبيأؤه بالبراهين القطعية كما ذكره في آخر المشاعر .

وإنما عبّر عن هذا العلم بالإيمان للإشارة إلى أنه من مدارك القلوب التي هي مقرّ اليقين والثبات البات لتجرد هذه المدارك عن الصور النفسانية ، إذ من ليس له صورة لا يعرف بصورة وذلك تناوُلٌ من قول أمير المؤمنين عليه السلام : (ولكن تدركه القلوب

بحقائق الإيمان) ، فلذا عبر عنه بالإيمان .

وفي معرفة اليوم الآخر عبّر بالعلم ، لأن مداركه بالصور
الفسانية والعلم صورة المعلوم .

وإنما كانا أشرف العلوم ، لأن العلم قسمان : قسم يطلب لذاته
وقسم يطلب لغيره والذي يطلب لذاته هو النهاية ، فيكون لا شك
أشرف من الذي إنما يطلب بالعرض ؛ أي : لغيره ، والذي يطلب
لغيره قد يكون يطلب له غيره فتكون أشرفيته إضافية .

فمعرفة الله وتوحيده شيء واحد في الحقيقة إذ لا يثبت أحدهما
بدون الآخر هذا في طريقة أهل الظاهر الذين تتكثر عندهم الحقيقة
الواحدة بتكثر مفاهيمها ، وهي مفاهيم يأخذونها من مدلولات
الألفاظ ، على حسب أفهامهم القاصرة وأبصارهم الحاسرة وهي
أقوى طريق للشيطان إلى إغواء الإنسان .

وأما المعرفة الصحيحة فمعرفة عز وجل هي توحيده إذ ليس
المراد بالتوحيد تفريده وتمييزه من غيره إذ ليس معه غيره بحيث لا
يعرف إلا بإبانتته من ذلك الغير ، وإنما توحيده أنه هو ، وليس
يعرف إلا بهذا ، فمعرفة توحيده وتوحيده معرفة وكذلك معرفة
عدله ، بل معرفة نبوة أنبيائه وولاية أوليائه ومعرفة صلوات الله
عليهم أجمعين .

وفيما رواه ابن شاذان في مناقبه عن أمير المؤمنين عليه السلام
إلى أن قال عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله عز وجل إلى
أن قال تعالى : (ومن لم يشهد إلا إله أنا وحدي ، أو شهد
بذلك ولم يشهد أن محمداً عبدي ورسولي ، أو شهد بذلك ولم

يشهد أن علي بن أبي طالب خليفتي ، أو شهد بذلك ولم يشهد أن الأئمة من ولده حجبي فقد جحد نعمتي وصغر عظمتي وكفر بآياتي وكتبي ورسلي ، إن قصدني حجته ، وإن سألني حرمة ، وإن ناداني لم أسمع نداءه ، وإن دعاني لم أستجب دعاءه ، وإن رجاني خيبته وذلك جزاؤه مني وما أنا بظلام للعبيد) الحديث .

إشارة؛ أي : في هذا الحديث إشارة إلى أن معرفته تعالى هي معرفة مقاماته وعلاماته ومعانيه أي : معاني أفعاله عليه السلام وغير ذلك مما أشرنا إليه ، إذ من لم يعرف الآية والدليل لم يعرف المدلول ، لأن المدرك إنما هو الآية والدليل فمن لم يعرف ما يدرك لم يعرف ما لا يدرك ، قال أمير المؤمنين عليه السلام : (نحن الأعراف الذين لم يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا) ، وقال أمير المؤمنين عليه السلام : (وجوده إثباته ودليله آياته) يعني : وجدانه لكل من سواه إنما هو إثباته بآياته .

وأما الإيمان باليوم الآخر فمن لوازم الإيمان بالله أي : بوجوده وتوحيده وعدله وتفرد بملكه وتوحيده بسلطانه الذي سقطت الأشياء دون بلوغ أمده ، ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من ذلك أقصى نعت الناعتين ، ولا تنكشف آثار ذلك الدالة عليه لأكثر الخلق المكلفين إلا يوم القيامة ، وقد وعد سبحانه ببيان كل ما وصف به نفسه وصفاته وأفعاله وما يتعلق بذلك وما يرتبط به في مثل قوله تعالى : ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٢٨) لِبَيِّنٍ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَيَلْعَلُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَذِبِينَ ﴿ ، فكان مستلزماً لبيان ما دعا إليه المستلزم لبيان صدق وعده المستلزم لحاق عدله وحكمته .

ولا ريب أن هذين العلمين أشرف من سائر العلوم الشرعية سواء علّلت الأشرفية بالفرق بين المطلوب لذاته والمطلوب لغيره ، أم بكون أشرفية العلوم بأشرفية موضوعاتها لأنهما أشرف العلوم الحقيقية ، على الاعتبارين ، لأن العلوم التي بها يصير الإنسان من حزب ملائكة الله المقربين مثل علم الطريقة أي : علم اليقين والتقوى الموسومة بتهذيب الأخلاق وتعديل أحوال النفس ، بل روى شقيق البلخي عن الصادق عليه السلام في مصباح الشريعة في تفسير قول النبي صلى الله عليه وآله : (طلب العلم واجب ، على كل مسلم) ، وقول أمير المؤمنين عليه السلام : (اطلبوا العلم ولو بالصين) ، قال الصادق عليه السلام : يعني : (علم اليقين والتقوى) ، والمراد به علم الأخلاق ؛ أي : العلم بأخلاق الله وآداب الروحانيين .

وكذلك علم الشريعة ، وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية للعمل بأوامر الله واجتناب نواهيه .

وما طُلبَ منَ العُلومِ لهذينِ العِلْمَيْنِ فإن القائم بهذه العلوم كما أمر من اقترانه بالعمل بما عَلِمَ يصير من حزب ملائكة الله المقربين وهم ملائكة الحجب ، أعني الكروبيين وهم حقائق الأنبياء والمرسلين كما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام ، وقد سُئِلَ عن الكروبيين فقال عليه السلام : (قوم من شيعتنا من الخلق الأول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نورٌ واحد منهم ، على أهل الأرض لكفاهم ولما : سأل موسى ربه ما سأل ، أمر رجلاً من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكاً) انتهى .

وقوله : (وبإنكارها وجحودها يقع في ضلال مبین) ، يريد به أن

بجحود هذه العلوم لا سيما الأشرفين يصير كذلك يعني بإنكارها عن معرفة أي من بعد ما تبين له الهدى ، لأن الإنكار لا يكون إلا بعد المعرفة قال تعالى : ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا ﴾ ، وكذلك الجحود إنما يكون بعد العلم والبيان كما قال سبحانه : ﴿ وَجَعَلُوا بِهَا وَأَسْتَيْقَنَتَهَا أَنْفُسَهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ .

ولا شك أن من أنكرها بعد المعرفة وجحدتها بعد الإقرار والاستيقان ، يقع في ضلال مبین ويخرج من ربة المؤمنين .

والربة بكسر الراء حبل تربط به الحيوانات ، وأحكام الإسلام وحدود الإيمان التي تجمع من دخل فيه كالعروة التي في الحبل .

والخروج من ربة المؤمنين ، أو المسلمين عبارة عن الخروج عن حدوده وأحكامه فمن خرج عن ربة المؤمنين قد يبقى له إسلامه ، ومن خرج عن ربة المسلمين دخل في حزب الكافرين ويحجب عن جمال رب العالمين ؛ أي : عن معرفته ومعرفة أوليائه وطاعتهم وعبادتهم على ذلك من النعيم الدائم ، ويحشر مع الشياطين أي شياطين الإنس من أزواجه أي أمثاله من أبناء صنفه وشياطين الجن من قرنائهم المقيضة لمن يعيش عن ذكر الرحمن وشياطين الإنس هم الذين ران على قلوبهم ؛ أي : غلب وغطى بصائر قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصي ، والمعاصي هي علة الرين وقابليته التي هي علة تعلق فعل الله سبحانه بإحداث الرين على قلوبهم كما قال تعالى : ﴿ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ ، فإن فعلهم المعاصي باختيارهم هو علة الطبع والرين ولهذا قال : ﴿ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ ، فنسب الله سبحانه

الرين على قلوبهم إلى ما كانوا يكسبون من المعاصي ، وإن كان سبحانه هو الموجد له إلا أنه لم يكن موجداً له بمحض فعله وخصوص محبته ورضاه ، وإنما أوجده بمقتضى أفعالهم الوقيحة وأعمالهم القبيحة كلا إنهم أي : حقاً ﴿ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخَجُونَ ﴾ ؛ أي : ﴿ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ، لمحجوبون عن ثوابه ورحمته .

في قول المصنف : فهذا أوان الشروع في عرض هذه الأنوار ..

قال : (فهذا أوان الشروع في عرض هذه الأنوار ، على صحائف الأذهان والأفكار ، والحوالة إلى كتبنا المبسوطة في إقامة الحجة والبرهان في كل من المسائل والأنظار إلا إشارة خفية يُكتفى بها للقرائح اللطيفة وتهتدي بها النفوس المتوقدة الشريفة ونوردها في مشرقين) .

أقول : إنه يريد أن في قلبي جواهر من العلم زواهر إلى آخر ما ذكر سابقاً فبعد أن بينت أنها ليست من نحو ما ذكروا ، وإنما هي من مشكاة النبوة والولاية فلا يتوقف طالب النجاة والنور لو وجد فيها ما يخالف ما عنده ، فهذا وقت الشروع في عرض هذه الجواهر ، على صحائف أذهان الطالبين وأفكار المريرين من حيث الفطرة فإن الحق إذا ورد مجرداً عن الدليل وكانت الفطرة باقية لم تغير قبلته ، وأما إذا غيرت كانت للشخص طبيعتان طبيعة الفطرة وهي صورة الحق وطبيعة التطبع الذي غير الطبع .

والأولى : تقبل الحق بغير دليل لموافقته لها .

والثانية : تنكره .

فإذا أقام الداعي الدليل المحكم الرافع لكل شبهة فإن كانت الطبيعة لم تبلغ حدّ الملكة بل هي في سلطان الحال أمكن قبول الحق لبقاء مقتضى الفطرة؛ أي : لم يستول التطبع ، على جهات النور من القلب ولو بتكرار الدليل ومداومة الاستدلال .

والمراد بمقتضى الفطرة أن النكتة البيضاء التي في القلب لم يستول عليها سواد المعاصي .

وأما إذا كانت الطبيعة الثانية أعني طبيعة تغيير خلق الله وتبديله كانت طبيعة لا تطبعاً ، بل كانت ملكة لا حالاً فإنه لا يقبل الحق ، وإن كرّر عليه الاستدلال بالأدلة القاطعة ، وهو قوله تعالى : ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ ؛ أي : غلب وغطى عين البصيرة نعم هو بالفطرة الأولى يعرف الحق ويعترف به ، ولا يقبله ، ولا يعمل به ، ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ ، إذ لم يبق للفطرة مقتضى لاستيلاء المعاصي بنكتتها السوداء ، على نكتة الفطرة البيضاء .

وقوله : (والحوالة إلى كتبنا المبسوطة ، إلخ) ، يريد أنه إذا توقف الفهم بعروض الشبهة ، أو عدم الاحتمال ، على الدليل فهو مذكور في مثل الأسفار والشواهد الربوبية .

وأقول : إنما يذكر في كتبه المبسوطة البراهين المنطقية وهي لا تفيد العلم العياني كما هو المدعى ، وإنما تفيد إسكات الخصم وإقناعه ، على أنها إذا كانت قطعية إنما ينتفع بها من لم يغلب الرين

على قلبه فإن الله سبحانه يقول : ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّن يَخْشَاهَا ﴾ ،
ويقول : ﴿ وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ
شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ ، بأن يغيّر ما هم عليه
وتغيير الخلقة وتبديلها قد يكون من المعاصي ، وقد يكون من
العلوم فإن العلوم إذا لم تكن مستفادة من آثار أهل الحق عليهم
السلام ورسخت في قلب المتعلم ونفسه ، كانت أسوأ حالاً من
الأعمال السيئة وأشدّ إضلالاً ولهذا تجد تعليم الجاهل وتعلمه
أقرب وأسهل من تعليم العالم وتعلمه وهذا جارٍ فيما نحن بصدده .

فإن قلت : هذا واردٌ في حَقِّكَ .

قلت : أنا راضٍ بهذا في حَقِّي ولكني غير راضٍ به في حق أمير
المؤمنين وأهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وأهل بيته لأنني لم أقل
بشيء من نفسي لم يكن عنهم عليهم السلام ، فإذا اعترضت على
قولي عنهم عليهم السلام كنت معترضاً عليهم ، ولا كذلك كثير
ممن يدعي والشاهد على الجميع استشهاد المستدل ، فإذا وجدته
يستشهد بكلام زيد وعمرو ، أو بكلام أمير المؤمنين وآله عليهم السلام
ويؤوله إلى كلام زيد وعمرو فهو ممن يأخذ عن زيد وعمرو .

وإذا وجدته يستشهد بكلام أمير المؤمنين وآله صلى الله
عليه وآله ، أو بكلام زيد وعمرو ويؤوله إلى كلام أمير
المؤمنين وآله عليه وعليهم السلام فهو ممن يأخذ عن أمير
المؤمنين وآله عليهم السلام ، ومن يأخذ عنهم لا يرد الاعتراض في
حقه خصوصاً إذا كان ممن يعرف مرادهم عليهم السلام من تعليمهم
ويعرف مراد خصمه فافهم .

في قول المصنف: المشرق الأول في العلم بالله وصفاته ..

قال : (المشرق الأول في العلم بالله وصفاته وأسمائه وآياته وفيه قواعد: قاعدة لدنية في تقسيم وإثبات أول الوجود أن الموجود إما حقيقة الوجود ، أو غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم ، أو خصوص ، أو حدّ ، أو نهاية ، أو ماهية ، أو نقص ، أو عدم ، وهو المسمى بواجب الوجود فنقول : لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الأشياء موجوداً لكن اللازم باطل بديهية فكذا الملزوم) .

أقول : إنما قال (مشرق) ، لأن المشرق هو جهة بدوّ النور والإشراق يشير بذلك إلى أن تبيينه أشرق بتأسيس إثبات معرفة الله في قلوب المريرين كما هو مدّعاة .

والمراد بالعلم بالله معرفته وهي معرفة الذات ومعرفة الصفات بأنها عين الذات ومعرفة الأسماء بأنها هي الذات المتصفة ببعض الصفات ومعرفة الآيات بأنها هي الأمثال التي ضربها في خلقه لخلقها كما قال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ .

وفي هذا المشرق قواعد أي ضوابط كلية ، لأن القاعدة في اصطلاح العلماء هو الأمر الكلي المنطبق ، على الجزئيات ، فقال : (قاعدة لدنية) ، أي : لم تكن عن سماع ، ولا نقل ، وإنما

هي من الكشف المستفاد من التدبر في الآيات الآفاقية والأنفسية ، وقد تقدّم ما أشرنا إليه من حال الكشف المدّعى ، وأن فيه الحق وفيه الباطل ، وأن صورتَي الحق والباطل متشابهتان .

وقوله : (في تقسيم) ، بكسرة واحدة من غير تنوين ، لأن المضاف إليه مقدر لفظاً ، لأن تقسيم وإثبات المعطوف ، على تقسيم مضافان إلى أول الوجود فيكون أول الوجود هو محل التقسيم ، ولا إشكال فيه ، على رأي المصنف ، لأن أول الوجود هو حقيقة الوجود وحقيقة الوجود عنده في نفس الأمر هي محل التقسيم ، بأن يكون الخالص منه واجب الوجود والمشوب منه بالنقائص ممكن الوجود لما لحقه من عوارض مراتبه ، ولهذا صدق إطلاق الوجود على الخالص والمشوب من باب الاشتراك المعنوي .

ويكون إطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن كإطلاق لفظ البياض على بياض القرطاس وبياض الثوب والتراب ، وليس ذلك عنده إلا أنه حقيقة واحدة بعض أفرادها واجب الوجود ، وهو خالصها قبل تنزله وبعض أفرادها ممكن الوجود إذ بعد تنزلها اختلط كل فرد منها بعوارض رتبة تنزله وهذا وأمثاله هو الجواهر الزواهر والعلم اللدني فالحكم لله العلي الكبير .

وأما على رأينا المستفاد من مذهب ساداتنا وموالينا عليهم السلام أن محل التقسيم هو الوجود الحادث الذي أحدثه الله بفعله لا من شيء عند من يقول بقولنا وعند المصنف ، ومن يقول بقوله .

أما ما عندنا فظاهر ، وأما ما عند المصنف وأتباعه فيلزمه أن

محل التقسيم لا يكون إلا حادثاً لأنه مكتنه ولو إجمالاً ، فإن من أدرك فرداً من أفراد الحقيقة الواحدة الصادقة ، على كل فرد لذاته من حيث هو أي مع قطع النظر عن عوارض الرتب اللاحقة له ، فقد أدرك صرف تلك الحقيقة وما يشيرون إليه إلا كالخشب فإن صرفه هو هذه الهيولى والصورة النوعيتان .

وما الأفراد التي لحقتها العوارض الغيرية إلا كالباب والسرير والصنم ، فإن حصصها هي بعينها تلك الهيولى والصورة النوعيتان ، وإنما لحقتها عوارض مراتب تنزلاتها فتغايرت بالمشخصات .

والعبارة الصريحة عن مقاصدهم أن الحق تعالى مادة كل شيء كما قلنا في الخشب والصورة الموهومة هي العبد من حيث نفسه ، ولهذا قال بعضهم : أنا الله بلا أنا يعني أن الأنانية هي العبد وهي في الحقيقة حدود خارجة عن حقيقة الحصاة المحدودة .

واسمع قول إمامهم مبيت الدين في الفتوحات المكية نقلته من انتخاباتها للشيخ أبي حيان الطيب الشيرازي قال في الباب المائتين وإحدى وثمانين في معرفة منزل الضم وإقامة الواحد مقام الجماعة من الحضرة المحمدية صلى الله عليه وآله :

صلاة العصر ليس لها نظير

لضم الشمل فيها بالحبيب

هي الوسطى لأمر فيه دور

يحصله ، على أمر عجيب

فسماها العصر لأنه ضم الشيء إلى شيء لاستخراج مطلوب فضُمَّت ذات عبد مطلق في عبوديته لا تشوبها ربوبية بوجه من الوجوه إلى ذات حق مطلق لا تشوبها عبودية بوجه من اسم إلهي لطلب الكون ، فلما تقابلت الذاتان بمثل هذه المعاني كان المعتصر عين الكمال للحق ، والعبد كان المطلوب له وجه العصر فإن فهمت ما أشرنا إليه فقد سعدت وألقيت على مدرك الكمال فأزق فيها انتهى .

ويريد بالمعتصر من العبودية الصرف التي هي الصورة والحدود والهيئة الموهومة ، ومن الربوبية الصرف التي المادة الوجودية هو الإنسان الذي هو عين الكمال للحق والعبد .

وقال عبد الكريم الجيلاني في كتاب الإنسان الكامل بعد كلام طويل في اسم الله قال : (فاستدارة رأس الهاء إشارة إلى دوران رحا الوجود الحقيقي والخلقي على الإنسان ، فهو في عالم المثال كالدائرة التي أشار بها إليها فقل ما شئت إن قلت : الدائرة حق وجوفها خلق) .

وإن شئت قلت : الدائرة خلق وجوفها حق فهو حق ، وهو خلق .

وإن شئت قلت : الأمر فيه بالإبهام فالأمر بالإنسان دوري بين أنه مخلوق له العبودية والعجز ، وبين أنه على صورة الرحمن فله الكمال والعز قال الله تعالى : ﴿ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ ﴾ ، يعني : أن الإنسان الكامل الذي قال فيه : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ ، لأنه يستحيل الخوف والحزن وأمثال

ذلك ، على الله ، لأن الله هو الولي الحميد ، وهو يحيي الموتى ، وهو على كل شيء قدير أي الولي فهو حق متصوّر في صورة خلقية ، أو حق متحقق بمعانٍ إلهية فعلى كل حال وتقدير في كل مقام وتقدير هو الجامع لوصفي النقص والكمال والساطع في أرض كونه بنور شمس المتعال فهو السماء والأرض ، وهو الطول والعرض ، وفي هذا المعنى قلت :

لي الملك في الدارين لم أر فيهما

سواي فأرجو فضله أو فأخشاهُ

إلى أن قال من هذه القصيدة وهي طويلة :

واني ربُّ للأنام وسيِّدُ

جميع الورى اسمٌ وذاتي مسماهُ

لي المُلك والملكوت جلّت سجيتي

لي الغيبُ والجبروتُ مني مَنْشاهُ

إلى آخر قصيدته وكلامه .

وقال أيضاً في الكتاب المذكور :

وما الناسُ في التمثال إلا كثلجةٍ

وأنت لها الماء الذي هو نابغُ

ولكن يذوب الثلج يُرفع حكمه

ويوضع حكم الماء والأمر واقعُ

وهذا أيضاً من كبار أئمته .

وإذا تتبعت كتب المصنف مثل هذا الكتاب وغيره وجدت قوله

قول هؤلاء إلا أن عباراته واستدلالاته بطور استدالات الحكماء بخلاف عبارات هؤلاء ، ولا شك في كون المستفاد منها اكتناه الذات ، لأن الوجود عندهم حقيقة واحدة إلا أن الصوفية عباراتهم أدل على مطلوبهم من عبارات المصنف ، لكنه يصرح في كثير من عباراته بذلك مثل كون الخلق بالسَّخ ومثل الوجود حقيقة واحدة صرفها واجب الوجود ومشوبها الممكن .

وبين في المشاعر وغيره أن الوجودات المشوبة بالنقائص لم يكن لذاتها ، لأن ذاتها منزهة عن ذلك ، وإنما لحقتها لخصوص مراتب التنزل ، وعلى ما هو الحق من أن محل التقسيم هو الوجود الممكن أن اتحاد هذه الحقيقة ليس واقعياً ، وإنما هو بلحاظ صدق الاسم من جهة الاصطلاح لا من جهة اللغة ، فإن لفظ الوجود لم يوضع لذات ، وإنما وضع لصفة ، أعني المعنى المصدري أي الكون في الأعيان كما قاله بعض الصوفية من أن الوجود عند العوام هو الكون في الأعيان .

وأما عندنا فالوجود ما به الكون في الأعيان انتهى .

أقول : وكلام العوام حق بحسب وضع اللغة ، وأما ما به الكون في الأعيان فهو الموجود ، وهو حقيقة مادة الشيء إذ بها مع تحققها بالمعينات الجنسية ، أو النوعية ، أو الشخصية يتحقق الكون في الأعيان ، وهذا أظهر من الشمس لمن فتح عينيه ونظر في نفس الأمر .

وأما من غمض عينيه ونظر إلى من قال ، فإنه يرى أن الوجود شيء هو جوهر إلا أنه يتصور شيئاً غير الشيء لأنه لا يفهم ما يقول

ولكن تبع من يقول تبعاً لغيره كما قال أمير المؤمنين عليه السلام :
(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 ، ولا انقطاع) انتهى .

هذا ، وقد أجمع العقلاء من الحكماء أن كل ممكن زوج تركيبى
والمصنف ممن يقول بذلك ويراد من هذا أنه لا يمكن إلا بأن يكون
له اعتبار من صانعه ، وهو المادة واعتبار من نفسه ، وهو الصورة ،
والصورة عبارة عن الفصل في النوع ، أو حصة من الفصل في
الشخص والمادة عبارة عن حصة من الجنس في النوع ، أو عن
حصة من حصة النوع في الشخص والأجناس أي الحصص الجنسية
لا تتقوم إلا بالفصول وكذلك الحصص النوعية .

والمراد بعدم تقوّمها بدون الفصول أنها في نوعها قبل الفصل
شائعة غير متعينة بدون المميز ، فإذا فرض أن حصة الإنسان المادية
شائعة في الوجود الصرف قبل تنزلها إلى رتبة الفصل كانت ممازجة
للواجب إذ لا يمكن تمييزها فيه فيكون متكثراً ، أو محلاً للغير ،
وبعد التنزل وتعلق الفصل كان لها حالة التركيب غير الحالة الأولى
حالة البساطة إذ حالة الاتصال غير حالة الانفصال وكان للواجب
الذي هو محلها ، أو كلها ، أو كليهما حالة غير الحالة الأولى لأنه
قد تنزل من ذاته شيء سواء فرضته جزءاً أم جزئياً أم إشراقاً أم
غير ذلك ، فإنها حالة أخرى غير الأولى ومختلف الحالات
حادث اتفاقاً .

ثم إن هذه الحصة النازلة المنحطة مجانسة لما انحطت عنه ،
ولهذا عبر تعالى عن هذا المعنى في الإنكار ، على من جعل

الملائكة بنات له سبحانه بقوله تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا ﴾ ، لأن الولد جزء من والده ومناسب له فقال تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا ﴾ ؛ أي : مناسبة فيلزم على قوله وقول أتباعه احتياجه تعالى إلى الماهية لأنه من جنس من لا يتقوم إلا بها ، أو الوجود الممكن يتقوم في عالم الأكوان ويظهر بدون الماهية فتبطل الكلية المتفق عليها أن كل ممكن زوج تركيب ، وهو خلاف دليل العقل من أن الممكن لا يتكون إلا ذا جهتين ، جهة من ربه وجهة من نفسه وخلاف قول الرضا عليه السلام قال : (إن الله لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي أراد من الدلالة ، على نفسه وإثبات وجوده) انتهى .

وإن قال شخص : إن الواجب عز وجل وجود بحث لا يحتاج في قيامه إلى شيء غيره من ماهية وغيرها بخلاف الوجود الممكن .

قلنا : هذا حق ولكن يلزم أن الوجودين متغيرين لا تجمعهما حقيقة واحدة ، كيف وهما على حدّ كمال المباينة التي هي خلاف المجانسة والمماثلة والمعاكسة والمضادة ، لأن هذه النسب نسب الخلق قال إمامنا الرضا عليه السلام : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه) ، يعني : أن مثل المجانسة والسنخية والمماثلة والمشابهة والمعاكسة والمضادة والمقابلة والمخالفة نسب للخلق ، فإذا ذكرت فهي حدود للخلق ، وإن نسبت في التعبير إليه كما لو قلت هو سبحانه ليس بجسم ، فإن النفي تحديد للجسمية والجسمية وصف للخلق ، ولا يوصف بشيء من ذلك لا بنفي الجسم ، ولا بالجسم ، وإنما ذلك تحديد لإثبات معرفة من هو ثابت في الأذهان .

ثم اعلم أن محل التقسيم مع لحاظ التسمية من يصدق عليه اسم الوجود من حيث إنه (هست) ، كما في اللغة الفارسية ثلاثة أنواع :

أحدها : مثال الفاعل واسمه كالقائم بالنسبة إلى زيد فإنه اسم لفاعل القيام لا لذات زيد وإلا لكان زيد أبداً قائماً ولهذا يقال الفاعل أي اسم لمحدث القيام من حيث هو محدث للقيام لا مطلقاً وهذا هو الذي عناه الحجة عجل الله فرجه وسهّل مخرجه بقوله في دعاء شهر رجب : (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقك) الدعاء ، وهو المسمى بالعنوان .

وثانيها : الفعل أعني المشية والإرادة والإبداع وما أشبه ذلك .

وثالثها : المفعول الأول ، وهو عندنا هو النور المحمدي ، وهو أول فائض عن الفعل ، ومن أشعته خلق الله سبحانه كل شيء المؤمن من نفس الشعاع والكافر من عكس الشعاع .

فالأول : آية الله العليا من عرفه فقد عرف الله لأنه وصف الله الأعلى الذي وصف به نفسه ، ومن عرف الوصف عرف الموصوف .

والثاني : هو أمر الله الذي به قامت الأشياء قيام صدور ، وهو كحركة يد الكاتب بالنسبة إلى الكتابة .

والثالث : هو أمر الله المفعولي الذي به قامت الأشياء قيام تحقق ؛ أي : قياماً ركنياً ، وهو كالمداد بالنسبة إلى الكتابة .

وهذه الثلاثة هي التي يمكن أن تكون محلاً للتقسيم ، وإن كانت إنما جمعتها حقيقة التسمية ، وإن التقسيم في كل شيء بحسبه فإذا طلبتها بالتقسيم امتنعت عليك ، لأن التقسيم إنما يصح في الحقيقة التي تساوي أفرادها ، أو أجزاءها في ذات جهة التقسيم لأنك تريد تقسيمها إلى أفراد ذاتية منها ، ولو أردت تقسيمها من حيث التسمية صح كأن تقول الذي يطلق عليه اسم الوجود ينقسم إلى ما يسمى بالمقامات ، وإلى ما يسمى بالفعل ، وإلى ما يسمى بالمفعول .

ومثال ذلك في المحسوس قائم بالنسبة إلى زيد هو أحد مقاماته لأنه صفة صيغت من فعله وأثر فعله الذي هو القيام وحركة أحداثه للقيام هي فعله كالمشيئة في حق الله عزّ وجلّ وله المثل الأعلى .

والقيام هو أثر الفعل ومتعلقه كالحقيقة المحمدية المسمى بالنور المحمدي .

وأما فعل المصنف فبان بتصوير حقيقة بسيطة ويقسمها مع بساطتها إلى صرف الوجود؛ أي : خالصة عن الخلط ويجعله هو الواجب تعالى ، وإلى الوجودات المشوبة بالنقائص ويجعلها وجودات الأشياء ويبالغ في بيان الجواهر الزواهر ويقول : بأن هذه الأعدام والنقائص لم تلحق هذه الوجودات لذواتها لتنزهها عن ذلك ، وإنما لحقتها من عوارض مراتب تنزلها ولهذا يمثلونها بالثلج ، وهو سبحانه كالماء فالكسر إذ عرض للثلج لم يعرض للماء ، كذلك عندهم الوجودات هي مع قطع النظر عن العوارض هي صرف الوجود فإذا لحقتها العوارض كانت لمراتب التنزل .

فإن قلت : إن المصنف لا يريد هذا؟ .

قلت لك : أنا إذا لم أفهم مراده فهل كان صهره الملا محسن يفهم مراده ويقصد قصده لا يسعك إنكار ذلك؟ .

فأقول لك : قال داماده الملا محسن في الكلمات الممكنة :
(كما أن وجودنا بعينه هو وجوده سبحانه إلا أنه بالنسبة إلينا محدث وبالنسبة إليه عزّ وجلّ قديم كذلك صفاتنا من الحياة والقدرة والإرادة وغيرها ، فإنها بعينها صفاته سبحانه إلا أنها بالنسبة إلينا محدثة وبالنسبة إليه قديمة لأنها بالنسبة إلينا صفة لنا ملحقة بنا والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا وبالنسبة إليه سبحانه قديمة ، لأن صفاته لازمة لذاته القديمة) .

وإن شئت أن تتعقل ذلك فانظر إلى حياتك وتقيدها بك فإنك لا تجد إلا روحاً تختص بك وذلك هو المحدث ، ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك وذقت من حيث الشهود أن كل حيّ في حياته كما أنت فيها وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات ، علمت أنها بعينها هي الحياة التي قامت بالحي الذي قام به العالم وهي الحياة الإلهية وكذلك سائر الصفات إلا أن الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما نبهنا عليه غير مرة وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال : (كل شيء خاضع له ، وكل شيء قائم به ، غنى كل فقير وعزّ كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف) انتهى .

فإذا لم يكن قوله هذا قولاً بوحدة الوجود المجمع بين العلماء ، على تكفير معتقدها فما القول بوحدة الوجود إذاً ، بل هذا قول بوحدة الوجود ووحدة الموجود ، ومع هذا صرف كلام أمير المؤمنين عليه السلام عن مراده إلى مراد الملحدين بأن جعل قوله :

(كل شيء قائم به) ؛ أي : قائم بذاته والله يقول : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾ ، والصادق عليه السلام في دعائه يقول : (كل شيء سواك قام بأمرك) .

والمراد بالأمر : إما الفعلي فكل شيء قام بفعله قيام صدور ويصدق عليه أنه قائم بالله ؛ أي : بفعله وإما الأمر المفعولي أعني الحقيقة المحمدية التي من شعاعها خلق مادة كل شيء فكل شيء قائم بها قياماً ركنياً كما هو شأن المادة ، والله سبحانه أقام الأشياء بموادها كما في الدعاء : (يمسك الأشياء بأظلتها) ؛ أي : بموادها وصورها ويصدق عليه أن الأشياء قائمة به ؛ أي : بفعله .

وكذلك قوله عليه السلام : (غنى كل فقير) ، يعني يمدّه بما يجبر فقره ، ويتمّ نقصه ، ويقوي ضعفه بشيء يصل إلى الفقير المحتاج لم يكن وصل إليه قبل ذلك ، ولا يجوز أن يكون ذلك المدد جزءاً من الذات القديمة تعالى ربي ، بل من شيء ممكن من نوع المحتاج ولو كان من ذاته لتجزأ وتغيرت أحواله ، فيا سبحان الله كيف طبع على قلوبهم بأعمالهم ، ﴿ وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ ، ومع هذا فالبلية الكبرى أنهم يقولون هذا مذهب أئمة الهدى عليهم السلام وأعظم بلية تعصّب مريديهم لهم بأن الحق ما قالوا .

ومن قولهم كما مر : إن وجودات الأشياء وحقائقها قديمة ، وإنما التغيير في العوارض اللاحقة لمراتب التنزل .

قول الملا محسن قبل الكلام الذي نقلنا عنه ، وهو طويل . قال في بيان سرّ سرّ القدر : (إن هذه الأعيان الناشئة ليست أموراً

خارجة عن الحق ، بل هي نسب وشؤون ذاتية فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها فإنها حقائق ذاتيات ، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان . فبهذا علم أن الحق سبحانه لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً صفة كان ، أو فعلاً ، أو حالاً ، أو غير ذلك ، لأن أمره واحد كما أنه واحد ، وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوجداني بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له الظاهرة به والمظهرة إياه متعدداً متنوعاً مختلف الأحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقائقها غير المجعلولة المتعينة في علم الأزل) انتهى .

أقول قوله : (المنبسط ، على الممكنات) ، غلط على مذهبه ، بل ينبغي أن يقول المنبسط ، على القديمات الأزليات سبحانه وتعاليت عن مقالة المسلمين والحاصل ﴿ وَلَدَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مَنَّكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا ﴾ ، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ولقد أطلت في بيان مرادهم فعسى أن يرتدع مريدهم .

وقوله : (أما حقيقة الوجود) ، يعني به الوجود الذي لم يشبه شيء غير الوجود من عموم يشتمل على الأشياء ، والمصنف يقول : صرف الوجود بسيط الحقيقة وبسيطة الحقيقة كل الأشياء فأبي عموم انتفى عن كل شيء ، أو خصوص يفيد التحديد بكل أنواعه ، أو حدّ يتركب من جنس وفصل فأبي حدّ انتفى عن كل شيء لا يسلب عنه شيء كما ذكره في برهانه ، على أن بسيط الحقيقة كل الأشياء .

فإن قوله : (شيء) ، جنس تحته شيء يسلب عنه شيء ، وشيء لا يسلب عنه شيء وهذا حدّ تام قد اشتمل على جنس ، وهو شيء

وفصل ، وهو لا يسلب عنه شيء ، أو نهاية بأن ينتهي إليه شيء وأي نهاية انتفت عن انتهت إليه جميع الأشياء ، أو ماهية يعني مغايرة للوجود وإلا فلا ماهية لشيء من الخلق إلا آية لماهيته سبحانه لكن قلنا إن المخلوق له وجود وماهية لأنه لا بد له من اعتبار من صانعه ، وهو جهة وجوده أي مادته المحدثه لا من شيء ، ومن اعتبار من نفسه ، وهو جهة ماهيته وإنيته أي صورته المحدثه من نفس مادته من حيث هي .

وأما الخالق فهو هو فوجوده هو ماهيته بلا مغيرة لا في الذهن ، ولا في الخارج ، ولا نفس الأمر لا فرضاً ، ولا اعتباراً ، أو نقص بأن يحتمل زيادةً فيما هو كمال ، أو عدم بأن يفقد ما يصح عليه ولكن لو بنينا على مذهب المصنف وأتباعه قلنا : إفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات هل هو كمال في حقه تعالى أم نقص ؟ فإن كان كمالاً كان فاقداً لكمالٍ قبل الإفاضة ، وإن كان مفيضاً في الأزل كانت الموجودات غيبها وشهادتها جواهرها وأعراضها أزلية .

وإن كان نقصاً في حقه فإن كانت الإفاضة في الأزل شابه نقص لذاته ، فلم يكن صرف الوجود ، وإن كانت بعد الأزل ساوى الموجودات الممكنة لأنها عند المصنف وأتباعه لم يلحقها النقص لذاتها ، وإنما لحقها من عوارض مراتب تنزلاتها فيكون الواجب كذلك فلم يكن لتقسيمه محصل ، ولا فائدة .

ثم فرع على تقسيمه ، فقال على نحو الاستدلال فنقول : لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الأشياء موجوداً لكن اللازم باطل بديهه فكذا الملزوم .

وأقول : بطلان اللازم والملزوم ، على مراده بديهية لا شك فيه إلا أنه يرد عليه إشكال ، وهو أن شرط صحة الشكل أن يوصل بمعلومات إلى مجهول وهذا أوصل إلى ما هو أظهر من معلوماته ، لأن الوجودات عنده قبل لحوق العوارض من صرف الوجود فهي باقية ، على الصرافة لذاتها ، وأن التغيير لاحق للمراتب فيصير كلامه مثل قولك لو لم يكن زيد موجوداً لم يكن زيد موجوداً مع أن العوارض إن كانت أشياء فهي من الوجودات ، وإلا فلم يلحق الوجودات شيء وكذلك مراتب التنزل والوجودات صرف الوجود ، أو صرف الوجود هو الوجودات .

في قول المصنف : أما بيان اللزوم فلأن غير حقيقة الوجود . .

قال : (أما بيان اللزوم فلأن غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات ، أو وجود خاص مشوب بعدم ، أو قصور ، وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها ، كيف ولو أخذت نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها نفسها فضلاً عن أن تكون موجودة ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده ، وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية أخرى ، وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم ، أو عدمي ، وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر إليه ، والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله ، وإن دخل في حدّه ومفهومه وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء كان

ماهية ، أو صفة أخرى ثبوتية ، أو سلبية فهو فرع على وجود ذلك الشيء والكلام عائد إليه فيه ، أو ينتهي إلى وجود بحث لا يشوبه شيء) .

أقول قوله : (أما بيان اللزوم فلأن غير حقيقة الوجود ، إلخ) ، فيه أولاً أن هذه الدعاوى من قوله : (وجود) ، فكثيراً ما أقول : ما معنى وجود فشيء لا يقول به أحد إلا أحد رجلين إما ناطق بما لا يعقله ولا يتوهمه ، إذ لا معنى لوجود إلا حصول وثبوت ولكنه سمع هذا الكلام يدور على الألسن ، فعنى بقوله وجود ما فهم من كلامهم فهو يعني المفهوم الذي حصله من ألفاظهم فيتوهمه شيئاً وليس في الحقيقة شيئاً إلا المعنى الصفتي الذي يوصف به الثابت ، ولا تستغرب كلامي من ملاحظة أنه كيف يكون كل الخلق يقولون ما لا يفهمون؟ فإني أقول لك : ليس كل الخلق كذلك بل كثير منهم أنكروه وكثير قالوا : هو معنى اعتباري ، وكثير قال هو المادة ، ومن قال هو المادة لا يريد أن لفظ الوجود موضوع عليها ، بل لأن الحكماء المتقدمين الآخذين عن الأنبياء عليهم السلام عبّروا عنها باعتبار معنى (هست) ، في الفارسية فقالوا : في التعبير تبعاً لتعبيرهم وهذه آثار أهل الهدى محمد وآله صلى الله عليه وآله وأخبارهم في جميع خطاباتهم ومحاوراتهم ، ما نطق أحد منهم بهذا اللفظ ، مريداً ما أراد هؤلاء قط مع أن ظاهر كلام أمير المؤمنين عليه السلام ، أنه أراد بالوجود هو الكون في الأعيان ، وهو المعنى المعروف بين الناس ، وذلك في قوله عليه السلام لمن سأله يوم الجمل ، فقال : أتقول أن الله واحد؟ .

فقال عليه السلام : (يا أعرابي إن القول في أن الله واحد ، على

أربعة أقسام إلى أن قال عليه السلام : فأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبيه كذلك ربنا ، وقول القائل : إنه عزّ وجلّ ربنا أحديّ المعنى يعني أنه لا ينقسم في وجودٍ ، ولا عقل ، ولا وهم كذلك الله ربنا عزّ وجلّ) انتهى .

والمراد بقوله عليه السلام : (في وجود) يعني في الخارج (ولا عقل) يعني في التصور والتعقل (ولا وهم) يعني في الفرض والاعتبار ، وهو ظاهر في المدعي من أنه عليه السلام أراد بالوجود الخارج يعني الكون في الأعيان لأنه هو المعروف في الوضع العربي ، لكن الناس طريقتهم جارية في متابعة بعضهم بعضاً من غير تأمل ، ولا تدبر فيما سمعوا وما هذا بعجب بعد قول الله : ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ، (ولكن أكثرهم لا يعقلون) ، (ولكن أكثرهم يجهلون) ، (ولا يفقهون) ﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾ ، حتى أنهم بالغوا في تخصيص هذا المعنى حتى أن المصنف في كثير من كتبه منها المشاعر أنكر أن تكون لله سبحانه ماهية ، وإنما هو وجود بلا ماهية ولو فهم ما تكلم به لظهر له أنه تعالى ماهية ، ولا وجود له بالمعنى الذي عنى هو وأتباعه .

وإنما وجوده الذي يعرفه العباد ما بيّنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : (وجوده إثباته ودليله آياته) انتهى .

وإذا سلمنا التسمية فكيف نسلم أن ما يعني به في حق الحق عزّ وجلّ هو ما يعني به في حق الخلق حتى يقال فيهما على حقيقة واحدة لا فرق بينهما في نفس الأمر ، وفي الخارج إلا أن الخالص منه حق والمشوب منه خلق مع أن الشوب لم يلحق المشوب

لذاته ، ولا يستحيي العالم المشهور أن يعرض كلامه هذا ، على العلماء والعارفين بل والجاهلين .

وأما رجل يتكلم معهم فيتكلم بألفاظهم ومعانيهم كما كنت أتكلم به وأنا أعني المادة ، أو المعنى العام ، أو المصدري ، أو النسبي .

وقوله : (فلأن غير الوجود إما ماهية من الماهيات) ، فنقول عليه : قد ذكرنا في سائر كتبنا ورسائلنا أن الوجود له معنيان وكذا الماهية ، فمرة يطلقان في الخلق الأول الذي هو المادة والصورة النوعيتان ، أو الجنسيتان ، فنعني بالوجود المادة ونعني بالماهية هو الصورة .

ومرة يطلقان في الخلق الثاني ؛ أي : الشخصي فنعني بوجود زيد كونه أثر فعل الله ونور الله وصنع الله ، وهو بهذا اللحاظ يعرف به الله ، لأن الأثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير ، والصنع يدل على الصانع ومنه قول أمير المؤمنين عليه السلام : (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله) ، قال الصادق عليه السلام : (يعني بنوره الذي خلق منه) .

ونعني بماهية زيد أنه هو وبهذا اللحاظ لا يعرف به الله ، لأن الله سبحانه لا يعرف بهوية زيد .

فإذا قلنا : الوجود ، أو الماهية بالمعنى الأول نريد به ما نطلقه في الخلق الأول .

وإذا قلنا : الوجود والماهية بالمعنى الثاني نريد به ما نطلقه في الخلق الثاني فلا تغفل عن هذا في كل موضع .

فقول المصنف : (إماماهية من الماهيات) ، ما يريد بالماهية؟
فإن أراد بها شيئاً فما معنى شيء ليس بموجود ، وإن لم يكن شيئاً
فالعبرة عنها غلط .

ولكن القوم اختلط عليهم الأمر وعميت عليهم المناهج لأنهم
يريدون أن الماهيات أشياء لازمة للذات في الأزل فهي ثابتة ، فإذا
أشرق نور الوجود عليه ظهرت ويتخيلونه شيئاً كالنور إذا أشرق على
الأواني الثابتة في المكان المظلم ظهرت ، ولهذا يقول : فهي
بالوجود موجودة لا بنفسها فنقول : إذا كانت في علمه الذي هو
ذاته كيف لا تظهر أليس الوجود الحق نوراً ، بل لا تظهر حتى
يشرق عليها نوراً ، ثم إذا أشرق عليها النور وظهرت هل نزلت عن
رتبتها فتكون قبل إيجادها أشرف منها بعد إيجادها ، أم بقيت بعد
الإيجاد في محلها من الذات فتكون ذاته محلاً للأغيار أم هي ذاته
أم من ذاته فهي وجود أم النازل بالإيجاد مثالها والحقيقة لم تزل ما
ندري ما يفعل هو وأتباعه ، مع أنهم يجعلونها عين الوجود وغير
الوجود في مثل كلامه هذا ، وذلك أنهم يرون أن الوجودات بذاتها
واجبة والماهية بذاتها واجبة .

ومعنى كونهما ممكنين أن يجعل سبحانه الماهية غير المجعولة
متصفة بالوجود غير المجعول فإذا قرن بين الأزليين حصل ممكن
تأمل بعين البصيرة والإنصاف هل هذا قول موحد بل هذا
قول مسلم .

وأريد أذكر لك كلامهم في هذا فإنه صريح فيما قلت ، وإن كان
طويلاً قال الملا محسن في الكلمات المكنونة بعد أن ذكر أن
الماهية ليست بجعل جاعل وكذلك الوجود إلى أن قال : بل تأثيره

في الماهية باعتبار الوجود بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى أن يجعل اتصافها موجوداً متحققاً في الخارج ، فإن الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنه لا يجعل الثوب ثوباً ، ولا الصبغ صبغاً ، بل يجعل الثوب متصفاً بالصبغ في الخارج لا أن يجعل اتصافه به موجوداً في الخارج فليست الماهيات في أنفسها مجعولة ، ولا وجوداتها في أنفسها أيضاً مجعولة ، بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة والوجودات من حيث تعييناتها وخصوصياتها مجعولة ، وذلك لأن الإمكان إنما يتعلق بالوجود من حيث التعيين والتخصص لا من حيث الحقيقة والذات فإنه واجب من هذه الحيثية .

فالوجود وجودٌ أزلاً وأبداً والماهية ماهية أزلاً وأبداً غير موجودة ، ولا معدومة أزلاً وأبداً وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم ، بل إنما وجوداتها بالعرض وتبعية الوجود لا بالذات ولهذا لا يسمى وجوداً بل ثبوتاً .

ومن هنا يعلم أن الماهيات عين الوجود والحقيقة ، وإن كانت غيره بالاعتبار انتهى ما أردت نقله من كلامه .

فبالله عليك أنا أقدر آتي بكلام رد وتقبيح أعظم من تقبيحهم في كلامهم وبالله عليك هل زدت في وصفهم بالعدول عن الحق ، على ما سمعت من كلامهم مع أن الملا محسن في كتابه قرة العيون ، قال : (اعلموا إخواني هداكم الله كما هداني ما اهتديت إلا بنور الثقلين وما اقتديت إلا بالأئمة المصطفين وبرئت إلى الله مما سوى هدى الله فإن الهدى هدى الله نه متكلمم نه متفلسف نه متصوفم نه متكلف بلکه مقلد قرآن وحديث بيغمبرم وتابع أهل بيت) انتهى .

ثم ذكر فيه من هذا النوع القبيح ما هو سخن العيون فبالله عليك هل يدل شيء من القرآن ، أو من أحاديث النبي ، أو أهل بيته صلى الله عليه وأهل بيته ، على شيء مما ذكره بل الكتاب والسنة يبرآن إلى الله من كلامه الفاسد واعتقاده الكاسد .

والحاصل أنا إذا نقلت كلاماً لهم ما يظهر لكل ناظر بطلانه إلا بأن أبينه كلمة كلمة ، ولا يسع المقام ولكني إذا أوردته فمن سبقت له العناية من الله تعالى بالهداية يظهر له ما خفي على مريديهم .

ثم إذا كان عندهم الماهية عين الوجود ، وإنما التغير بالمفهوم كما سمعت من قول الملا محسن : (إن الماهيات عين الوجود والحقيقة ، وإن كانت غيره بالاعتبار) ، فالمصنف بنى تقسيمه ، على الاعتبار ، أم على الحقيقة ، فإن كان على الحقيقة بطل أصل تقسيمه الذي جعله برهانه ودليله ، وإن كان على الاعتبار سقط دليله من عين الاعتبار لأنه يريد غير الوجود الصرف .

والماهية كما سمعت عين الوجود ، وهو حق إلا أن يريد بالوجود أحد الأعراض كالمصدرى ، أو العام ، أو النسبي ، أو الرابطي ، فإن الماهيات غيرها في الأنظار القشرية ، وأما في النظر الذي هو من نور الله فكل شيء ماهية بنسبة رتبته من التحقق والثبوت وكذلك الوجود الخاص المشوب بعدم ، أو قصور ، فإن الوجودات عندهم من حيث الحقيقة والذات وأجبة فلا يصح في الحقيقة أن تكون الماهيات والوجودات المشوبة غير الوجود كيف لا وهي عنده أزلية أبدية غير مجعولة بل هي في ذاتها أشياء متحققة فما معنى الوجود غير هذا .

وقوله : (وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة) ، فيه أن الماهية إذا كانت عين الوجود كما سمعت من كلام داماده وأنها أشياء ثابتة غير مجعولة بالذات ، فما معنى كونها موجودة بالوجود ، وإنما تكون موجودة بالوجود إذا لم تكن شيئاً ثم كانت بالوجود شيئاً .

وأيضاً قد قدمنا كلاماً كثيراً في شأن هذا الوجود المدعى .

ونقول أيضاً : إذا رجعت إلى فطرتك وفهمك وقطعت نظرك عن كل ما قالوا وجدت بالبديهة أن معنى كون الشيء موجوداً أنه (هست) ومعنى أوجده الله سبحانه يعني خلقه وأحدثه ولم يكن قبل ذلك شيئاً كما قال سبحانه : ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئاً ﴾ يعني : اخترعه .

والمراد به مثلاً زيد فإنه لم يكن شيئاً ثم أحدثه سبحانه والمحدث هو الحيوان الناطق ولهذا أجمع العقلاء من العلماء والحكماء أن قولك الإنسان حيوان ناطق حدّ حقيقي تام جامع لجميع ذاتيات الإنسان ، فلو كان الوجود حقيقة الإنسان ، وهو غير الحيوان الناطق لما كان حدّاً تاماً لكن لما كان المخلوق قبل الخلق معدوماً كان بعد الخلق غير معدوم ، بل هو موجود فيقال أوجده الله عزّ وجلّ بعد العدم .

ويرجع معنى الوجود إلى واحد من المعنى المصدرية ، أو العام ، أو النسبي ، أو الرابطي وكلها من العام بمعنى (هست) ، كما في الفارسية .

والمصنف الذي يبالغ في الوجود وأنه شيء غير هذه لأنه أصل

الموجود وهذه صفات الموجود ويتكلف التكاليف التامة ما يخرج في جميع عباراته عن واحد من هذه ، وإن لم يرد حيث لا يقدر على غيرها ، إذ ليس غيرها وأنت إذا تتبعت كلماته وجدتها كلها تدور على أحد تلك الأربعة ، فتعرف ذلك بما إذا قابل ما ذكره بضده ومعلوم أن كل شيء إذا لم يوجد لم يكن موجوداً ، وإنما يكون موجوداً بالوجود؛ أي : إذا كان موجوداً لا أن الوجود شيء تخلق به الأشياء قائم بها ، أو قائمة به إلا موادها وصورها وهم صدرا عن إحداث الله تعالى لهما بفعله وإيجاده وبه كان الموجود كون صدورٍ ونحن نعبر عن المادة بالوجود الموصوفي وعن الصورة بالوجود الصفتي .

وقوله : (فهي بالوجود موجودة لا بنفسها) ، يريد به أنها كانت ثابتة في العلم الأزلي فأشرق عليها نور الوجود كالأواني في المكان المظلم إذا أشرق عليها نور ظهرت ، وكانت قبل الإشراق ثابتة غير ظاهرة وأنت إذا نظرت في ذلك النور المظهر للأواني وجدته لا تأثير له في إيجاده الأواني ، إذ هي موجودة قبل إشراقه وهذا مرادهم ، وقد سمعت ما مثل به الملا محسن من الثوب والصبغ ، وعلى ما قالوا لا تكون الماهيات بالوجود موجودة نعم هي به ظاهرة ، وعلى هذا لم يكن الوجود حقيقة ، وإنما هو عرض من سائر الأعراض .

والحقيقة إنما هي الماهية فانظر إلى هذا التناقض والاضطراب في كلامهم واعتقادهم ونحن نقول كما قال أئمتنا عليهم السلام : إن الماهيات قبل الإيجاد لم تكن شيئاً لا موجودة ، ولا مذكورة ، ولا معلومة ، بل كان الله وحده سبحانه ، ولا شيء معه ، ولا يعلم

أن معه شيئاً كما قال الصادق عليه السلام : (كان ربنا عزّ وجلّ
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 .

ثم إنه عزّ وجلّ أمكن الممكنات على وجه كلي لا يتناهى في
الكلي والجزئي ، مثل الجزئي على وجه كلي إمكان زيد فإنه يمكن
أن يكون عمراً وأرضاً وسماً وبراً وبحراً وحيواناً ونباتاً وجماداً
وجنةً وناراً ونبياً وكافراً وملكاً وشيطاناً وماءً وهواءً ومعنى وعيناً
وجوهرأً وعرضاً وغير ذلك إلى ما لا نهاية له .

فإذا أوجده زيداً ، وهو فرد من تلك الأفراد غير المتناهية بقي ما
سواه على حكم الإمكان في مشيئته تعالى ، فإذا شاء غير زيداً إلى
ما شاء مما لا يتناهى ، وإن شاء أخرج من إمكانات زيد ما شاء مع
بقاء زيد ، وهو سبحانه على كل شيء قدير ، فكانت تلك
الممكنات خزائنه التي لا تفنى ينفق منها كيف يشاء .

ومنها إيجاد كل شيء ، ومنها إمداد كل شيء وهي علمه
الإمكانية الذي لا يحيطون بشيء منه إلا بما شاء ؛ أي : بما كونه
منها .

فالأولى : خزانة الممكنات الكلية التي لا تتناهى أبداً وهي طبق
مشيئته الإمكانية لا يكون شيء منها زائداً ، على الإمكانات فتعلق
بواجب ، أو بممتنع ، أو بغير شيء ، ولا يكون شيء من
الإمكانات زائداً عليها بحيث لا يمكن أن تتعلق به مشيئة ، بل هي

طبقها فالمشيّة آدم الأكبر الأول والإمكانات حوّاه ووقتها السرمد ، وكل واحدٍ من الثلاثة طبق الآخر ومساوق له .

والثانية : خزنة المكونات وهي طبق المشيّة الكونية ، والمشيّة الكونية هي المشية الإمكانية ، وإنما اختلف الاسم باعتبار المتعلق ووقتها السرمد لأنها هي الأول وقت متعلقها المقيد الدهر للعقول أوله وللنفوس أوسطه وللمواد آخره وللأجسام الزمان أعلاه لمحدد الجهات وأوسطه للسموات وأسفله للجمادات والنباتات .

وأول متعلقها الحقيقة المحمدية ووقتها وجهه الأعلى من السرمد وجهه الأسفل من الدهر ، فهي برزخ بين عالم الأمر وعالم الخلق وكذلك عالم المثال برزخ بين المجردات والجسمانيات ، ووقته كذلك وجهه الأعلى من الدهر ووجهه الأسفل من الزمان .

وإنما أشير إلى هذه النبذة وأمثالها ، وإن لم يكن في الظاهر لها تعلق بكلام المصنف لأنني ما أريد خصوص شرح كلامه ، وإنما أريد إثبات الإشارة والهداية إلى حكمة أئمة الهدى عليهم السلام واعتقادهم ، فإذا مر شيء له تعلق ما في الباطن بشيء من حكمتهم عليهم السلام ذكرت نبذة منه فافهم .

فقولنا : تبعاً لقول موالينا وأئمتنا عليهم السلام إن الماهيات لم تكن قبل الإيجاد شيئاً لا موجوداً ، ولا ممكناً ، ولا مكوناً ، ولا كائناً ، ولا مذكوراً ، ولا معلوماً ، فلما أمكن الإمكانات كانت موجودة بالوجود الإمكانية معلومة مذكورة بالعلم الإمكانية الذي لا يحيطون بشيء منه ، فإذا شاء تكوينها كوّنوها فكانت معلومة له تعالى أيضاً بالعلم الكوني وكانت معلومة لأوليائه الذين أشهدهم خلقها

حين كَوْنها بمشهد منهم عليهم السلام فإن أردنا منها المعنى الأول من الإطلاق في الخلق الأول كما ذكرنا كانت مكونة بعد تكوين الوجود بسبعين سنة لأنها حينئذ هي الصورة ، والوجود هو المادة النوعيتان ، والفعل المتعلق بها في إحداثها صفة للفعل المتعلق بالوجود في إحداثه .

وإن أردنا منها المعنى الثاني كانت هي الشيء وهي الوجود وهي المخلوقة في رتبها أولاً وبالذات والوجود في هذا أعني المعنى الثاني من الإطلاق في الخلق الثاني هي بلحاظ أنه نور الله وأثر فعل الله وصنع الله كما تقدم .

فقول المصنف : (ولو أخذت نفسها مجردة عن الوجود لم تكن نفسها نفسها ، إلخ) ، فيه أما على قولنا : فقد سمعتَ حكمها خصوصاً على المعنى الثاني ، فإنها هي الشيء والوجود إن كان غير الإيجاد؛ أي : الإحداث فهو عرض كما سمعتَ ، أنه حينئذ من أحد الأربعة لا مناص عنه ، وإن كان هو الإيجاد فهو الفعل ، وهو كحركة يد الكاتب تحدث بها الكتابة ، ولا تكون منها ، وإنما هي من المداد .

وأما على قوله : فإذا كانت هي الأعيان الثابتة غير المجعولة قبل الوجود وهي عين الوجود والحقيقة وهي الصور العلمية وهي غير مجعولة قبل وصفها بالوجود وبعده فإنها إذا أخذت مجردة عن الوجود فهي هي لأنها عنده كائنة في الأزل بغير تكوين ، ولا جعل فلو لم تكن متحققة قبل وصفها بالوجود الذي يريده ، لم يصح أن يقال إنها في علمه الذي هو ذاته ثابتة وإنها عين الوجود وإنها صور

علمية وإنها كائنة بغير جعل ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء ووجوده .

وقوله : (وذلك الوجود) ، يعني الوجودات المشوبة إن كان غير حقيقة الوجود يعني صرف الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود يعني ، أن تلك الحصة من الوجود من حيث هو ؛ أي : مبرأة عن النقائص والأعدام لذاتها فإنها من حيث الذات والحقيقة واجب كما تقدم في كلام الملا محسن .

ومن خصوصية أخرى ؛ أي : مركب منهما ، وكل خصوصية غير الوجود فهو عدم ، أو عدمي وهذا منتقض بكون الخصوصية من الواجب ، وذلك لأن ذلك إما من الوجودات ، أو من الماهيات والوجودات قد برأ ذاتها عن النقائص والأعدام والماهيات ليست مختصة بماهيات الإنسان أو الحيوانات ، بل المراد بها ماهيات الأشياء جواهرها وأعراضها إذ هي صور المعلومات كلها ، وقد تقدم في كلامهم أنها عين الوجود والحقيقة فيكون الجزآن من المركب من الوجود والحقيقة فأين العدم ، لأن الوجود ليس بمجعول والماهية ليست بمجعولة ولم يكن في المركب شيء مجعول إلا جعل الموضوع متصفاً بالمحمول والموضوع عند المصنف في الخارج الوجود ، وفي الذهن الماهية .

وصريح كلام داماده في الكلمات المكنونة أن الموضوع هو الماهية ، لأن جعلها متصفة بالوجود عبارة عن حمل الوجود عليها وعنده أنها ليست في نفسها مجعولة وكذا الوجود ، وإنما يتعلق بها الإمكان من جهة الاتصاف ويتعلق بالوجود من جهة التعيين والتخصص .

فالجعل إنما لحق التركيب والتركيب ماهية أيضاً فلا جعل في الحقيقة ولهذا قال شاعرهم :

الله ربي خالق

وبريق خلقي خلَّب

يعني ليس له حقيقة ، وإنما هو موهوم ، وإن قال بعدمية التركيب فقد قال والعدم لا دخل له في موجودية الشيء ، والوجود والماهية في أنفسهما عين الوجود والحقيقة كما قالوا : فمن أين يجيء العدم لما يجعله غير الوجود ، وهو يردده في الحقيقة إلى الوجود ولكن يقول الشاعر :

كم ذا تموه بالشعبين والعلم

والأمر أوضح من نار على علم

أراك تسأل عن نجد وأنت بها

وعن تهامة هذا فعل متهم

فأقول للمصنف كما أقول لداماده قل أنا الله ولا تخف ، فإنك

بالتصريح تستريح وتريح .

وقوله : (فهو عدم ، أو عدمي) ؛ أي : ظل موهوم ، أو

اعتباري فرضي ، أو مجتث الأصل ، فيه ما ذكره من أن مراده بغير

حقيقة الوجود هي الوجودات المشوبة والماهيات الثابتة وهم قد

نصّوا ، على أن الوجودات المشوبة إنما يتعلق بها الإمكان من

حيث التعيين والتخصص لا من حيث الحقيقة والذات ، فإنه واجب

من هذه الحيثية بمعنى أن وجود زيد قبل تعيينه وتخصصه بزيد هو

واجب ، وإنما تعلق به الإمكان لتعيينه وتخصصه بزيد .

وأما من حيث ذاته فإنه واجب فإن كان يريد أنه عدم يعني لم يتعين بزيد ، أو إن أصل ما تعين بزيد عدم فو مجتث الأصل فهو باطل ، لأن عدم الاختصاص لا يجعله عدماً ، أو عدماً لأنه لذاته واجب ، وإن كان من حيث التركيب ممكناً وهم يقولون الوجود وجود أزلاً وأبداً فإنه إذا كان مشوباً مركباً ليس وجوداً أزلاً وأبداً ثم كيف يكون الواجب مركباً ومشوباً ويكون عدماً وعدماً ، وكيف يقبل الوجود حالات متغيرة متبدلة وكذا الكلام في الماهيات بالطريق الأولى .

فالأولى للمصنف أن يأتي بعبارة غير هذه ، فيقول : إن كان الوجود قديماً واجب الوجود فهو الحق تعالى ، وإن كان غيره فهو حادث ممكن الوجود ويستريح من هذا الخبط القبيح من العاقل في الدنيا والآخرة .

وقوله : (وكل مركب متأخر عن بسيطه) ، هذا على الظاهر صحيح عند العوام لأنه يريد به التأخر الزماني ، ولكن الواقع أن بعض المركبات متأخرة عن بسائطها إذا كانت بسائطها مركبة كالجدار المركب من طين مركب من الماء والتراب ، ومن حجر مركب من طين مركب من ماء وتراب ، أو من صخر مركب من ازدواج العناصر .

وبعض المركبات ليست متأخرة عن بسائطها البسيطة ، وإنما هي مساوقة لها في الظهور .

وأما التقدم الذاتي ، إذا لوحظ هنا فهو من نوع البسائط المركبة كالمركب من الكسر والانكسار فإن بسائطه مساوقة له في الوجود .

وإذا اعتبرت تقدمها على مركبها ذاتاً كتحققها في العلم والتصور ، فإنه حينئذٍ مركبة ، لأن الكسر إنما يتصور قبل المركب منه إذا كان مركباً من مادة هي هيئة المنتزعة من كسر خارجي في مركب ، ومن هيئة ذهن المتصور من بياض وكبر واستقامة وصفاء وأضدادها كالصورة في المرآة فإنها مركبة من صورة المقابل المنفصلة هي مادتها ، ومن هيئة المرآة ، أعني هيئة زجاجيتها من بياض وكبر واستقامة وصفاء وأضدادها وذلك كما لو تخيلت العرض فإن تخيلته من حيث هو عارض كانت صورته وصورة معروضه مادة لصورة علمك بذلك ، وصورتها هيئة خيالك من حيث صفائه واستقامته وسعته وأضدادها .

وإن تخيلته وحده كانت صورته وحدها مادة لصورة علمك به ، وصورتها هيئة خيالك كذلك فلأجل ذلك قلنا : إن بعض المركبات تتأخر عن بساطتها ظاهراً إن كانت بساطتها مركبة وذاتاً إن كانت بساطتها مركبة في العلم ، وبعضها لا تتأخر عن بساطتها إذا كانت بساطتها بسيطة بعدم كونها معلومة قبل مركباته مثل أول صادر عن فعل الله سبحانه فإنه لا بد أن تكون فيه الجهتان جهة من ربه وجهة من نفسه إذ كل مفعول مركب من جهتين فصاعداً ، وأول صادر مركب من الجهتين ولا يتأخر عنهما بل يكون مساوفاً لهما فافهم واحتفظ بهذه المسألة فإنها من أسرارهم عليهم السلام .

قال الرضا عليه السلام مشيراً إلى ذلك ، ﴿ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ ، (إن الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي أراد من الدلالة على نفسه ، وإثبات وجوده)

ثم تلا عليه السلام قوله تعالى : ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ
تَذَكَّرُونَ ﴾ مستشهداً بذلك .

وقوله : (والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله) ، هذا
حق ولكنه هو الذي حكم عليها بالوجوب والوجود ، وهو الذي
حكم عليها بالعدم .

وقوله : (وإن دخل في حدّه ومفهومه) ، غير مسلم لأنه إن كان
ما يشير إليه من العدم شيئاً فله مفهوم وله تحقق إما إمكاني وإما
كوني ، وهو مخلوق لأنه إذا تصور شيئاً فهو لأنه موجود ، فإذا
قابله بمرآة ذهنه انطبعت صورته في مرآة ذهنه فما في الذهن لا
يكون إلا ظلاً لخارجي بدليل أنك لا تتصور شيئاً إلا بأن تلتفت
بذهنك إلى مكانه ووقته ، ولا تقدر أن تذكر شيئاً إلا إذا نظرت
بذهنك إلى مكانه ووقته ، والوجدان شاهد به شهادة عيان .

وقول الصادق عليه السلام : (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق
معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم) .

وقول الرضا عليه السلام كما رواه في أول علل الشرائع بسنده
إلى الحسن بن علي بن فضال عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ،
قال : قلت له : لِمَ خلق الله الخلق ، على أنواع شتى ولم يخلقه
نوعاً واحداً؟ .

فقال : (لتلا يقع في الأوهام ، على أنه عاجز ، ولا تقع صورة
في وهم أحد إلا وقد خلق الله عزّ وجلّ عليه خلقاً لتلا يقول قائل :
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 .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ ﴾ .

ومنها الصورة التي في الذهن فإنها لا تقع في ذهن شخص إلا بعد أن ينزلها سبحانه من خزائنها المثاني عشرة إلى ذهنه بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وأجل وكتاب كما دلت عليه أخبارهم عليهم السلام ، وفيها : (فمن زعم أنه يقدر على نقص واحدة فقد كفر) .

وفي رواية أخرى فقد أشرك .

وروي نقص بالصاد المهللة والمعجمة .

وأيضاً حين اختلف زرارة وهشام بن الحكم في النفي فقال زرارة : ليس بمخلوق وقال هشام : هو مخلوق ، وقال الصادق عليه السلام للسائل قل : (بقول هشام في هذه المسألة) .

والحاصل أن من تصور من النفي شيئاً وله اسم يصدق عليه فهو مخلوق ، وإلا فلا يدخل في مفهوم ، ولا حدُّ إذ لا يدخل في شيء إلا شيء ، وكل شيء ما خلا الله سبحانه فالله خلقه .

وقوله : (وثبوت كل مفهوم لشيء وحمله عليه سواء ، إلخ) ، صحيح في أن ذلك الشيء الذي حمل عليه مفهوم موجود لأنه لا يصح الحمل إلا على موجود ، لأن ثبوته له فرع على وجوده وكذلك المحمول فإنه لو لم يكن موجوداً لم يصح حمله ، إذ لا

يصح حمل لا شيء ومجرد التصور لو سلمنا إمكانه بدون وجود المتصور لا يجعل المحمول عليه محمولاً عليه ، فإذا تصورتك قديماً وقلتُ : أنت قديم ما كنت بقولي قديماً مثل مذهب المصنف أن الإمكان ليس بشيء مخلوق ، وإنما هو أمر اعتباري .

فإذا قلت : عصاي ممكنة لم أحمل عليها شيئاً على قولهم ، فإذا لم تكن ممكنة كانت قديمة وهي عندهم مخلوقة وما يجيبون به مثل كلامي هذا وساوس وترهات لا يحسن أن تُكتب ولولا أن البيان واجب من الله سبحانه ، على مَنْ علّمه البيان لكان أكثر ما ذكروا يحرم ذكرها وتدوينها في الكتب .

ثم إنا نقول : إن استدلاله هذا إذا بناه على ما نذهب نحن إليه من أن الوجودات التي يصح نسبتها إلى الحوادث ، حوادث اخترعها عزّ وجلّ لا من شيء بل اشتقها من آثار فعله كاشتقاق الضرب بسكون الراء من ضرب بفتح الراء الذي ينبئ عن حركة الفاعل .

وإن الماهيات خلقها من نفوس تلك الوجودات من حيث أنفسها ولم يكن لشيء من الوجودات ، ولا لشيء من ماهياتها ذكر في علم بكون ، ولا عين إلا بكونها ممكنة بإمكان الله تعالى ، ولم يكن لها ذكر في عين ، ولا علم قبل جعلها ممكنة بحالٍ من الأحوال ، بل كان الله سبحانه متوحداً بذاته لا يعلم أن معه في أزله إلا إياه وليس في علمه الذي هو ذاته إلا هو ، وهو الآن ، على ما كان يعلمها ويعلم كل ما سواه في أوقات وجوداتها وأمكنة حدودها .

فإذا بنى استدلاله على هذا الذي هو مذهب أئمة الهدى عليهم السلام صح استدلاله معني ، لأن كل ما سوى الله

عدم من حيث حقيقته ، وإنما هو الله سبحانه أفادها أنفسها ووجودها من فعله بواسطة عللها ، فأفاد المعلول بواسطة علته وأفاد علته بواسطة علّيتها وهكذا فيصح أول استدلاله إلى قوله والكلام عائد إليه فيه .

وأما قوله : (أو ينتهي إلى وجود بحت) ، فليس بصحيح إن أراد الحقيقة كما هو مذهبه ولو أراد المجاز كما هو مذهبنا تبعاً لمذهب أئمتنا عليهم السلام كان صحيحاً وذلك ما قرره سيد الوصيين صلوات الله عليه ، قال عليه السلام : (انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطلب إلى شكله) انتهى . فيكون قوله ، أو ينتهي إلى وجود بحت لا يشوبه شيء أي إلى إفاضة فعل وجود بحت لا يشوبه شيء فيكون نسبة الانتهاء إليه سبحانه عبارة عن نسبتته إلى فعله مجازاً .

في قول المصنف : فظهر أن أصل موجودية كل موجود هو محض . .

قال : (فظهر أن أصل موجودية كل موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعتبر لها حدّ ، ولا نهاية ، ولا نقص ، ولا قوة إمكانية ، ولا يشوبها عموم جنسي ، أو نوعي ، أو فصلي ، أو عرضي ، أو خاصي ، لأن الوجود متقدم على هذه الأوصاف العارضة للماهيات ، وما لا ماهية له غير الوجود لا يلحقه عموم ، ولا خصوص فلا فصل له ، ولا تشخص له بغير ذاته) .

أقول : قوله : (فظهر أن أصل موجودية كل موجود هو محض

حقيقة الوجود) ، مبني ، على ما ذكر من مذهبه ، وفيه ما ذكرنا من مذهبنا ، لأن قوله : (محض حقيقة الوجود) ، يشير إلى القول بالسُّنخ ، يعني به أن أصل موجودية المخلوق هو ذات الحق عزّ وجلّ ، وهو مذهبه في هذه المسألة فإن أصل موجودية الجدار هو وجوده ، وكل وجودٍ فهو ذات الحق تعالى ربي ، أو من ذات الحق تعالى وكلامه هذا تفريع ، على ما ذكر قبله فوجود الجدار من حيث ذاته وحقيقته عنده واجب والإمكان لحق تعينه وتخصصه بالجدار كما مثلوه بالبحر وأمواجه ، فإن البحر هو الكل في وحدته والموجة جزء من البحر تعيّن بالموجة وتخصص بضرب الريح فتميزت من كبر وصغر وارتفاع فإذا سكنت الريح التي هي علة تحريك الماء الذي هو علة تميز الجزء من ماء البحر ذهب التميز واتصل الجزء بالكل ، فليس إلا البحر ومثلوه بالثلج والماء فإن الماء هو أصل موجودية الثلج تعين ذلك الجزء للثلج باشتداد البرودة حتى جمد الماء فكان الجامد ثلجاً يقبل الكسر ، فإذا ذهبت البرودة ذاب الثلج فصار ماءً لا كسر فيه إذ الكسر لم يقع في الماء ونحو ذلك من تمثيلاتهم كالحروف اللفظية من النفس بفتح الفاء ، وكالأعداد من الواحد وكالحروف الرقمية من المداد ، وقد بينّا بطلان ذلك في أكثر كلماتنا بل لكثرة اعتنائنا بإبطال ذلك ، ربما يتوهم من لا يعلم أنني ما أردت إلا مكابرة هؤلاء وعنادهم وليس بيني وبينهم نبوة ، وإنما أبين ما لا أُعذر في ترك تبيينه والله ، على ما نقول وكيل .

وقوله : (فهذه الحقيقة لا يعتبر فيها حدّ ، ولا نهاية) ، قد أشرنا فيما تقدم أن كلام المصنف في بيان الوجودات المشوبة يلزم منه كونها جنساً .

وقوله قبل هذا : (أو ينتهي إلى وجود بحث) ، ويريد أن الأشياء في تقوّمها وافتقارها وتحقق وجودها تنتهي إلى الذات البحث حقيقة ، يلزم منه أن الذات تكون غاية ونهاية لغيرها .

وقد أطبق الحكماء والعلماء على أنه إذا انتهى شيء إلى شيء غيره كانا حادثين لانقطاع كلّ بالآخر ولأنه إن حل أحدهما في الآخر لزمهما الحدوث ، وإن افترقا ، أو اجتمعا لزمهما الحدوث ، لأن الافتراق والاجتماع من الأكوان الأربعة التي لا تكون إلّا في الحوادث وكذا الحال والمحل وبرهان هذه ظاهر ولهذا نفى المصنف النهاية ، ولا نقص ، ولا قوة إمكانية .

قد بينا فيما سبق أن حكمه بكون الإفاضة والإيجاد والأشياء من نفس ذاته يلزم منها النقص والاستكمال والفقدان المستلزمة للحدوث ولهذا بمقتضى طبيعة تغيير الفطرة وتبديلها أتى بما يلزم منه ذلك المحذور .

وقوله : (ولا يشوبها عموم جنسي ، أو نوعي ، أو فصلي ، إلخ) ، الحق أن الحق سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك كله كما قال ، إلّا أن كلامه يلزم منه كل ما نفاه وتعليله في قوله : (لأن الوجود مقدم على هذه الأوصاف العارضة للماهيات إلخ) ، يبطله حكمه هو وأتباعه بأن كل شيء في الأزل والأزل ليس فيه تقدم ، أو تأخر فكل ما في الأزل حكمه واحد .

وحكم من قال : بأن التقدم والتأخر والشدة الضعف وما أشبهها إذا كان من نفس الشيء لذاته من دون شيء غيره لا يضر ، ولا ينافي القدم والوجوب باطل ، لأن ذلك لا يتحقق إلا في المختلف

المتعدد ، إذ الوحدة الحقيقية لا يصح فيها فرض تقدم وتأخر وشدة وضعف .

أما على مذهبنا فظاهر ، لأن الأزل هو الله سبحانه لا أنه ظرف فيه الواجب تعالى وغيره ، أو يصلح لغيره .

وأما عندهم فكلامهم مختلف مضطرب مع أنهم يجعلون فيه أشياء متعددة وفيه التقدم والتأخر ، وإذا عورضوا في ذلك قالوا : إنها موجوده لله سبحانه وجوداً جمعياً بغير تكثر ، ويقولون المشيئة قديمة في الأزل هي ذات الله ، ولكنها متأخرة ذاتاً .

وقالوا : علمه بذاته هو علمه بمخلوقاته إلا أنه متأخر عن علمه بذاته .

وقالوا : كلامه صفة قديمة أزلية لكنها متأخرة عن الذات رتبة ، ولا أدري كيف يرضون أن يكون البسيط متكثراً متعدداً ، وبعضه سابق على بعض .

قال الملا في الوافي في بيان معنى قوله عليه السلام : ((ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه إلخ) ، قال وتحقيقه : أن المخلوقات ، وإن لم تكن موجودة في الأزل لأنفسها وبقياس بعضها إلى بعض ، على أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداته كذلك إلا أنها موجودة في الأزل لله سبحانه وجوداً جمعياً وحدانياً غير متغير ، بمعنى أن وجوداتها اللايزالية الحادثة ثابتة لله سبحانه في الأزل كذلك وهذا كما أن الموجودات الذهنية موجودة في الخارج إذا قيدت بقيامها بالذهن وإذا أطلقت من هذا القيد فلا وجود لها إلا في الذهن ، فالأزل يسع القديم والحادث والأزمنة وما فيها وما خرج عنها إلخ) .

فانظر كيف جعل الأزل يسع القديم والحادث وغيرهما ، فهل هو ذات أم محل أم وقت وهل يسع بنفسه أم بفعله ؟ .

والمفهوم من كلامه أن الأزل ليس ذاتاً ، لقوله : (يسع القديم والحادث) .

والمعلوم أيضاً أنه يسع بنفسه ، ولا أقدر على بيان ما فيه من المفاسد .

ومن ذلك قوله في أنوار الحكمة قال : (نور تكلمه سبحانه عبارة عن كون ذاته بحيث تقتضي إلقاء الكلام الدال على المعنى المراد لإفاضة ما في قضائه السابق من مكنونات علمه على من يشاء من عباده ، فإن المتكلم عبارة عن موجد الكلام والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نمكن بها من إفاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا ، وفيه سبحانه عين ذاته إلا أنه باعتبار كونه من صفات الأفعال متأخر عن ذاته قال مولانا الصادق عليه السلام : (إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله عزّ وجلّ ، ولا متكلم) ، وتمام الكلام في كلامه عزّ وجلّ يأتي في مباحث الكتب والرسول إن شاء الله) انتهى كلامه .

وأقول قوله : قال مولانا الصادق عليه السلام ، جارٍ على العادة وإلا فمولاه الكاذب الذي اقتدى به ، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري الذي يقول بقدم الكلام وذلك كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (يقين المنافق يرى في عمله) انتهى .

فانظر كيف يصح أن يكون ما هو عين ذاته متأخراً عن ذاته فما أدري من آخره عن ذاته هل هو نفس الاعتبار مع كونه في نفس

الأمر والواقع هو ذاته ، فيكون الاعتبار يقرب الحقائق حتى أني إذا اعتبرت أن الرجل دبٌ ، أو حمار مشى على أربع ونبت في بشره الشعر أم هو في نفس الأمر متأخر ، ولكن تلك الذات مشتملة ، على حصص متعددة بعضها متقدم وبعضها متأخر والكل غير خارج عن الذات كما قال في الكلمات المكنونة في بيان سر سر القدر فإنه قال : (وسرُّ سرِّ القدر أن هذه الأعيان الناشئة ليست أموراً خارجة عن الحق ، بل هي نسب وشؤون ذاتية فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها فإنها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان) انتهى ما أردت نقله .

ومرادي من الاستشهاد بكلماتهم إبطالها لأنه يقول : مثلاً هو بسيط مطلق ومعنى البساطة اللائقة بمقام الحق عزّ وجلّ أنه أحدي المعنى لا يصح عليه شيء من أنواع الكثرة والتعدد والاختلاف بجميع أنواعها من النسب والإضافات والكلية والعموم والإطلاق والكل والاختلاف في الذات والأحوال لا في نفس الأمر والواقع ، ولا في الخارج ، ولا في الذهن لا في الاحتمال والتجويز ، ولا في الفرض والاعتبار مطلقاً مما يجري في الوجود ، أو الوجدان .

ويشمل هذا وأمثاله قوله عليه السلام : (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم) ، ومع هذه الأوصاف والحدود التوحيدية يقول : إن وجودات الأشياء المشوبة بشيء من النقائص والأعدام قبل الشوب وبعده من حيث ذواتها ، أو كذلك الماهيات من حيث لحاظ اللامجعولية ، كل ذلك في ذاته البحت إذ هي صور علمه الذي هو ذاته .

وما لا ماهية له أي كل شيء ليس له ماهية غير الوجود، يعني :

إنما له وجود خاصة ويريد به الواجب الحق سبحانه ، وقد قلنا سابقاً أن سبحانه له ماهية وهي وجوده فالأحسن في التعبير أن يقول ما كانت ماهيته نفس وجوده لا يلحقه عموم ، ولا خصوص ، لأن العموم تكثر ذاتي وتعدد معنوي ظاهري بمعنى وقوعه كالكل ، أو تجويزه كالكلي ، أو الحكم عليه كاشتريت العبد كله والخصوص حصر وتحديد ينافي القدرة المطلقة والعلم المطلق هو لازم للحدوث ، وهو دليل صحيح وحق لا مرية فيه . .

وإنما الإشكالات المنافية لإثبات الصانع وإثبات التوحيد في أدلتهم التي يعرفون بها المعبود عز وجل ، فإنها كما سمعت مستلزمة ، مستلزمة للجحود وتعدد المعبود وتركبه وتشبيهه بخلقه وأنت فتح الله مسامع قلبك إن كنت تفهم ما أقول من كلامهم ، فالحمد لله على التوفيق ، وإن كان فهمك متوقفاً ، على بيان كل كلمة فذاك نخرج به عما نحن فيه ، إذ كل كلمة حقيقية فيها إشكالات متعددة ولأجل هذا أذكر كلامه وأكمل فهم معناه وما يرد عليه إلى فهمك .

فإن قلت : أنا لا أفهم منه إلا أنه كلام مستقيم؟ .

قلت : قبل نقلي له على جهة النقض له والرد عليه وإبطاله ، فكما قلتَ لأنك حالة الغفلة نظرت إلى كلام من أقرت له الفحول من العلماء ، ولا يخطر على قلبك أنه غير مستقيم كما كان حال من قبلك من العلماء وذلك لأن الناظر مع الغفلة عن التنبيه يلتبس عليه داعي طبيعة الفطرة وداعي طبيعة الاعتياد والتغيير لخلق الله والتبديل لتشابه الداعيين وتمائل متعلق كل منهما لمتعلق الآخر كما قدمنا من أن الحق والباطل متشابهان .

وأما إذا ذكرت لك ما كنت تظن أنه صحيح بأنه باطل ارتاعت نفسك واستغربت ذلك ، فرجعت إلى نفسها فنظرت إلى ذلك الشيء بعين الفطرة الأولى التي فطر الله الناس عليه فعرفت الشيء بنفسه لا بالالتفات إلى قول زيد وعمر قبل أن تلاحظ طبيعة التبديل المكتسبة كما في قوله تعالى : ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ ؛ أي : لا تبدلوا خلق الله فعند ذلك تكون محسناً للنظر مجاهداً لتحصيل الصواب فيما استغربته نفسك فتدخل في أهل ، قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلًا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ، فتفهم هذه الدقيقة وهذا السر في تحصيل الهداية إلى الصواب .

فقوله : (فلا فصل له ، ولا تشخص له لغير ذاته) ، صحيح كما مر ، لأن من لا يجري عليه العموم والخصوص ليس له فصل ، لأن الفصل هو المميز بين المشتركات في الذات ، ولا تشخص له بغير ذاته وذلك لأنه إذا وجدت ذاته بنفسها تشخصت بنفسها بالطريق الأولى .

في قول المصنف : ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية ..

قال : (ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية ، بل هو صورة ذاته ، وهو مصور كل شيء ، لأنه كمال ذاته ، وهو كمال كل شيء ، لأن ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ، ولا كاشف له إلا هو ، ولا برهان عليه إلا ذاته فشهد بذاته ، على

ذاته ، وعلى وحدانية ذاته كما قال : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ ، لأن وحدته ليست وحدة شخصية توجد لفرد من طبيعة ، ولا نوعية ، ولا جنسية توجد لمعنى كلي من المعاني وماهية من الماهيات) .

أقول : إن المعبود بالحق عزّ وجلّ لا صورة له لأنها من لوازم المصنوعية إذ لا تتحقق المصنوعية إلا بتأليف من مادة هي وجوده على اصطلاح القوم ، ومن صورة هي ماهيته ، على اصطلاحهم ، ولأنها أي الصورة هي قابلية المادة للصنع وانفعالها فكما أنه عزّ وجلّ لا فاعل له يصنعه ، ولا غاية له أي لشيء منه فيلزمها الإبعاد سواء كانت حسية أم معنية واقعة أم مفروضة أم محتملة كذلك لا صورة له وهذا مما لا يختلف فيه أحد إلا من عدل عن مقتضى الأدلة القطعية مثل قوم من الصوفية فإنهم قالوا : إنه متناهي الذات ، لأن هذا هو مقتضى التفريد والإبانه من السواء غير متناهي القدرة .

ومثل الكرامية والحنابلة القائلين : بأن البارئ تعالى جسم ، على صورة الإنسان حتى أن قوماً منهم رووا أنه نظر في المرآة فرأى صورة نفسه فخلق آدم عليها .

وحكى أبو إسحاق النظام ومحمد بن عيسى برغوث أن قوماً قالوا : إنه تعالى الفضاء نفسه وليس بجسم ، لأن الجسم يحتاج إلى المكان ونفسه مكان الأشياء .

وقال برغوث ، وطائفة منهم يقولون : هو الفضاء نفسه ، وهو جسم تحل الأشياء فيه إلا أن هؤلاء قالوا : وليس بذئ غاية ،

ولا نهاية ولكن القول بالجسم يلزمه التحديد والنهية كما برهن عليه في الحكمة .

وهذه الأقوال الفاسدة وأمثالها ربما نسبت إلى أقوام من المعتزلة والكرامية والحنابلة ، وقد قامت الأدلة القاطعة التي لا يتوقف فيها إلا مكابر ، أو سوفسطائي ، على نفي الصورة والجسمية .

وقول المصنف : (بل صورته ذاته) ، صحيح ، لأن الصورة في حقه تعالى كينونته وقيامه بنفسه وهي علمه بذاته ، فمعنى علمه بذاته كينونته ، ومعنى كينونته قيامه بذاته ، ومعنى قيامه بذاته الغنى المطلق والوجوب الحق ومعنى الغنى المطلق احتياج كل ما سواه إليه وقيام كل ما سواه به .

ومرادنا من نسبة هذه المعاني إلى هذه الصفات هو العبارة عن معرفتنا لمفاهيم ما أراد منا معرفته من وصفه نفسه لنا بهذه الصفات لا ما هي عليه منه عزّ وجلّ ، لأن ذلك لا يعلمه إلا هو ، لأن ذلك هو ذاته سبحانه وتعالى .

وقوله : (وهو مصور كل شيء) ، يراد منه أنه لما كان ما سواه محتاجاً إليه في كل شيء حتى في معرفته نفسه ومعرفته غيره له بأنه محتاج إلى الغنى عما سواه في كل شيء وسمها بميسم الفقر والحاجة إليه ، بأن قلدها بالعلامة الدالة على ذلك الافتقار المطلق وهي الصورة الجارية ، على طبق إرادته عزّ وجلّ لتكون عامة الدلالة ، على ما أراد من شرحه وبيانه لأولي الألباب من قوله عزّ وجلّ : ﴿ إِنِّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ ، من قوله : ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ

جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلاً
سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٠﴾ ، فكانت الصورة للاستشهاد والاستدلال
كمالاً للآية ، والدليل كما أنها نقص في حق المستدل عليه لأنها
وَسَمَ الْفَقْرَ وَالْإِحْتِيَاجَ .

وحيث كان التصوير هداية وتعليماً لأداء الشهادة بما حمل من
بيانها ، على طبق ما أراد من العباد ، كان الصنع والإيجاد جارياً
على حكم قبول قوابلها للإمداد ليقوم التكليف بالقسط والعدل في
البلاد ، ولهذا شاء تصويرهم على حسب الاستعداد ، فقال تعالى :
﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ ، فما استقام في تصويره فمن حسن
إجابته وقابليته وما اعوج في تصويره فمن سوء إنكاره وقابليته قال
تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ دَرَجَةٍ مِمَّا عَمِلُوا ﴾ .

وقوله : (وهو كمال كل شيء) ، فالجملة معطوفة ، على قوله :
(بل هو صورة ذاته) ، ثم علل كونه كمال كل شيء بكون ذاته
بالفعل ، فقال ، لأن ذاته بالفعل ؛ أي : لا يكون شيء من كمالها
ومما تكمل به غيرها بالقوة ، أو فاقدة له ، بل كان ما لها من كل
شيء من الكمالات بالفعل ؛ أي : حاصل له غير منتظر ، ولا متوقع
لمفقود ، أو لما بالقوة .

ويريد المصنف أن كل كمال وصل إلى أحد من الخلق كلي ، أو
جزئي فهو في ذات الله عز وجلّ بالفعل على نحو أشرف منه في
غيره ، لأنه غير منتظر لشيء من الكمالات مما يعلم ومما لا يعلم
وكلها فيه بالفعل ، لأن الغنى المطلق ليس فيه ما بالقوة من جميع
الوجوه وإلا لكان مقيداً في حال وهذا هو المطابق لم يذهب إليه

من أن معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته ، وأن كل شيء من أنواع الخيرات والكمالات والوجودات فهو في ذاته بنحو أشرف .

ولا ريب أن تصوير الشيء بصورة طاعته وبصورة معصيته كمال لأنه صورّه بصورة إجابته سواء كانت خيراً أم شراً ، يعني إن استجاب له تعالى حين قال له : (ألت بربك ومحمد نبيك وعلي وآله عليه وعليهم السلام أئمتك وأولياؤك) ، الاستجابة الحسنی بتصديق الجنان وقول اللسان وعمل الأركان صورّه بصورة إجابته وهي صورة الإيمان والتوحيد .

وإن استجاب لله تعالى الاستجابة السوأى بأن أنكر ذلك بعد البيان صورّه بصورة إنكاره ، وهو صورة المعاصي والكفر ، ولا ريب أن التصوير ، على هذا التقدير في شأن الفريقين كمال وحق كما ذكرنا ، فيكون بالفعل له في ذاته بنحو أشرف وإلا لكان فاقداً ، أو منتظراً للوجود ، أو للبلوغ كما في ما هو بالقوة ، أو محتاجاً لغيره في إفاضة الخير والكمالات إلى غير هذا ، على مذهبه من كونها في ذاته بنحو أشرف .

وأما ، على مذهبنا فتصويره سبحانه للأشياء كمال في حقها وما هو كمال في حقها فهو نقص في حقه عزّ وجلّ ، مثلاً كمال الممكن في الاستمداد والزيادة ، والاستمداد والزيادة نقص في حق الواجب سبحانه وتعالى فكل كمال يصل إلى الممكن فنقول فيه : إما أن يكون حادثاً ، أو قديماً فإن كان حادثاً امتنع أن يكون في ذات الله ، وإن كان قديماً امتنع أن يكون في ذات الحادث .

فإن قلت : الذي في ذات الله سبحانه لا ينزل بنفسه إلى

الحادث ، وإنما النازل إليه أثره وظهوره ألا ترى أنك إذا علمت مسألة من العلم كانت في نفسك ، فإذا علّمت بها زيدا لم تنزل هي بنفسها إلى زيد بحيث تخلو نفسك منها كالدرهم إذا أخرجته من الكيس خلا الكيس منه ، وإنما انتقش في نفس زيد صورة ما انتقش في نفسك من المسألة فكذلك ما نحن فيه .

قلت لك : أولاً : هذا الأثر النازل أثر فعلي أم أثر ذاتي بمعنى أن النازل مصنوع من شعاع ما في الذات إما بمعنى أن ما في الذات أثر مثله في زيد بفعل منه من مادة مخترعة ، وإنما هيئة النازل كهية فعل ما في الذات كالكتابة ، فإن مادتها وهو المداد لا من حركة يد الكاتب ، ولا من نفس يده ، ولا من نفس الكاتب ، وإنما الذي من الكاتب أن هيئة الكتابة هيئة حركة يده لا نفس الحركة ، ولا هيئتها المتصلة بالحركة ، وإنما هيئة الكتابة هي شعاع هيئة حركة يد الكاتب ، ولهذا نعبر عن هيئة الكتابة لأنها هيئة حركة اليد المنفصلة من جهة أن هيئة الكتابة هيئة حركة يد الكاتب لكن لحركة يده هيئتان : هيئة متصلة بالحركة لا تفارقها إذ لا تتحقق الحركة إلا بها وهيئة منفصلة عنها وهي التي تقومت بها الكتابة والمنفصلة شعاع للمتصلة .

وإما بمعنى ، أن ما في زيد نفس ظهور ما في الذات أي تنزله بنفسه في مراتبه إلى زيد وعمرو ، أو حصة من الذات وصلت إلى زيد .

ولا يصح للمصنف وأتباعه شيء من ذلك ، لأنه إن كان النازل أثراً من فعل الذات مخترعاً لا من شيء صح لنا ذلك ، ولا يصح

لهم ، لأن أثر فعل الذات المخترع لا من شيء لا يصح أن يكون في الذات وإلا لم يكن مخترعاً ، فعلى هذا يكون المعطي فاقداً له في ذاته لأنه لاحق بالصفات السلبية ، نعم تكون العبارة عنه في حق الحق عزّ وجلّ أن معطي الشيء ليس فاقداً له في ملكه ، وإن كان النازل ظهور ما في الذات بمعنى تنزّله بنفسه فقد كانت الذات مختلفة الأحوال ومختلف الأحوال حادث وذلك بالنسبة إلى أحوال الظاهر والظهور ، فإن حالة الظهور غير حالة البطون ، وإن كانت في مراتبه ولهذا حكموا على الوجودات بأنها تلحقها من المراتب عوارض تشوبها وهي نقائص وبها تميزت من صرف الوجود ، وإن كان النازل حصة من الذات وصلت إلى زيدٍ فقد تجزأت الذات وتكثرت سواء قلنا : إن تنزلات الحصة وتكثرت مراتبها إنما هي بالنسبة إلى زيد خاصة كما توهموا أم مطلقاً .

وثانياً : هل كانت هذه العطايا التي تزعمون أنها في الذات بنحو أشرف عنده معلومة متعينة بمعنى أنه يعلم أن في ذاته أشياء غيره ، أم لم يعلم أن في ذاته غيره ، فإن كان يعلم فقد كان محلاً لغيره فليس بصمد لكون ذلك الغير له مدخل في ذاته تعالى ، أو يكون معروضاً ، أو عارضاً ، وإن كان لم يعلم وأنتم تعلمون فأنتم أعلم منه بنفسه ويكون هذا رداً لقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ، فكون كمالاته وما يجوز له يجب له لا يلزم منه أن ما يخلق لخلقه من كل ما يكون كمالاته في حقهم يكون غير فاقدٍ له في ذاته لكونه كمالاته في حقه عزّ وجلّ ، فإن جميع ما في الخلق من الأيدي والأرجل والأعين والرؤوس والوجوه والألسن والعظام والشعر والبشر والعورات وآلات النكاح والمني والحيض والأكل

والشرب والنوم واليقظة والضحك والبكاء والحركة والسكون وغير ذلك مما خلق عزّ وجلّ لخلقه كمال في حقهم ، فإن الفاقد منهم شيئاً منها ناقص وكلها ليست كمالات في حق الحق جلّت عظمته بل نقائص .

فعلى قولهم : إن معطي الشيء ليس فاقداً له في ملكه ، وإن ذاته بالفعل غير منتظر لشيء يجوز عليه ، لأن ما يجوز عليه يجب له ، فمثل هذه التي ذكرت هو سبحانه أعطاهها عباده لحاجتهم إليها فإذا كانت في ذاته بما فيها من النقائص والمذام ، فأين صرف الوجود الذي يذكرونه فاعتبروا يا أولي الأبصار .

وقوله : (فلا معرّف له ، ولا كاشف له إلا هو) ، يعني لا معرّف للوجود الصرف ، وهو الحق عزّ وجلّ بحيث يعرفه عباده إلا هو لأنه عزّ وجلّ لا يعرف من نحو ذاته ، وإنما يعرف بما وصف به نفسه لخلقه ، ولا كاشف له إلا هو هذا لا يصح على جهة الحقيقة ، وإنما يصح على جهة المجاز ، بأن يريهم آياته في الآفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم بما تعرّف به فيكشف لهم عن حقيقة ما أراد منهم من معرفته يعني لا مبين لحقيقته ؛ أي : حقيقة معرفته إلا هو ، والكشف عن حقيقة ذاته لغيره عندنا غير ممكن على ما يريدون .

أما من جهته عزّ وجلّ ، فكل ما يجوز عليه فقد وجب له لأنه كما قدمنا غير متوقع ، ولا منتظر إذ ليس فيه فقد ، ولا ما بالقوة وتبينه لنفسه هو نفسه ، وقد كان منه ما فات الغايات وانقطعت دونه النهايات حتى خفي لشدة ظهوره عن كل ما سواه .

وأما من جهة كل ما سواه ، فلأن ظهوره لهم يفنيهم أصلاً في نفس الأمر عند أنفسهم وعنده سبحانه ، لأن ظهوره بذاته كان ، وهو ذاته ، وهو الأزل ، وفي رتبة الأزل يمتنع وجود شيء سواه ، فقد امتنع ظهوره بذاته لغيره لعدم الغير في رتبة الظهور بالذات ولعدم بقاء الغير ولا امتناع ثبوته ووجوده عند الظهور ، فقد امتنع ظهوره بذاته بمعنى إدراك أحدٍ سواه لا بمعنى أنه لا يصح ظهوره بذاته لذاته إذ يجب ظهوره بذاته لذاته لأنه هو ذاته ، فقد وجب انكشافه بذاته لذاته على نحو الحقيقة ، وامتنع انكشافه لما سواه ، على نحو الحقيقة .

وأما على نحو المجاز فهو ما تعرّف لخلقه بما وصف به نفسه لهم ، وهو حقائقهم .

فقوله : (فلا كاشف له إلا هو) ، واجب له على جهة الحقيقة ، وممتنع لخلقه على جهة الحقيقة ، وجائز واقع لخلقه على جهة المجاز ، وما جاز ووقع لهم وجب له معهم .

وقوله : (ولا برهان عليه إلا ذاته) ، مثل قوله : (ولا كاشف له إلا هو) .

وقوله : (فشهد بذاته ، على ذاته ، إلخ) ، اقتباس من قوله تعالى : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ ومشيراً إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام : (يا من دل على ذاته بذاته) ، فأما شهادته في الآية ففيها وجهان :

أحدهما : ما قاله بعضهم : من أن شهادة الحق للحق حق يعنون أن الشاهد والمشهود عليه والشهادة واحد ، وهو الحق الذي لا

تعدد فيه ، ولا تكثر ، فشهد بأنه هو ، وأن لا إله إلا هو وشهادة الملائكة أنه هو ، وأن لا إله إلا هو شهادة الرسم بالرسم للرسم وشهادة أولي العلم كنوع شهادة الملائكة ، إلا أن ذلك عند عامة الناس أن شهادة الملائكة شهادة أصلية برزخية وأما عند الخصيصين فشهادة الملائكة فرعية ظلية .

وأما ما في الدعاء ففيه وجوه ذكرناها في شرح المشاعر وغيره .

ومنها أن الذات المدلول عليها هي الذات البحت والذات الدالة كذلك ، والدلالة ما خلق من وصفه نفسه لخلقه بذواتهم ، أو بآياته وأمثاله في الآفاق ، وفي أنفسهم ، أو بما أشرق على خلقه من صفة وحدته التي يستدلون بها على وحدانيته وأشباه ذلك .

ومنها أن المدلول عليها هي الذات البحت والدالة هي معانيه ؛ أي : معاني أفعاله عليه السلام .

ومنها أن المدلول عليها هي العلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان والدالة هي الذات البحت ، أو هي العلامات ، أو هي المعاني .

ومنها أن المدلول عليها هي المعاني عليهم السلام والدالة هي الذات البحت ، أو المقامات ، أو العلامات ، أو المعاني وأمثال ذلك ، فإن كان المدلول عليها هو الذات البحت فالدلالة بالآيات سواء كانت الدالة هي الذات البحت أم المقامات أم المعاني ، وإن كان غيرها فمنها ما سمعت مما يجوز عليه على نحو ما وصف به نفسه على ألسن أوليائه عليهم السلام ، لا على نحو الآراء المتشعبة التي هي طرق الضلالة إلى النار .

وإنما قلنا : في شهادة الملائكة وأولي العلم بما قالوا : إنها شهادة الرسم بالرسم للرسم ، لأن وحدته عز وجل ليست وحدة شخصية كوحدة زيد توجد لفرد من طبيعة ، فإن وحدة زيد ثبتت له من طبيعة الحيوان الناطق ، يعني حصّة منها تميزت بمميزات شخصية يلزم منه التحديد بنفي ما سواه أي بأنه هو لا عمرو ، ولا وحدة نوعية يميز بها الإنسان من أفراد أنواع الحيوان ، ولا وحدة جنسية كما يميز بها الحيوان المتحرك بالإرادة من أنواع الجسم النامي ، يعني وحدة كلية توجد لمعنى كلي يميز بها مما يدخل معه تحت جنس واحد كما تكون لواحد من الجنس ، أو الفصل ، أو النوع ، أو الخاصة ، أو العرض العام ، فإنها وإن كانت كلية بالنسبة إلى ما تحتها إلا أنها جزئية بالنسبة إلى ما فوقها تميز بمميزات نوعية ، أو جنسية كل واحدة عما يشاركها مما يدخل معها تحته ، فإن هذه الوحدات إضافية لتركبها من الحصاص والمعينات المتألّفة من الهيئات والأعراض والهندسة من النسب والأوضاع المتممات لقوابلها والمكمّلات لها ، إذ ليس واحدة منها حقيقية لأنها مؤلفة من أبعاد معنوية وصورية وحسية ، ومن أجزاء وأبعاد جوهرية وعرضية إذا توجّه إليها الفؤاد والقلب والنفس حلّلتها بخلاف الحقيقية ، فإن الفؤاد يشهد أمثالها بسيطة والقلب يدرك آياتها متحدة والنفس ترى آثارها واحدة ، وكل ذلك في المحال الثلاثة الخارج والذهن ونفس الأمر لا إله إلا الله الواحد الأحد الصمد الذي ﴿ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ ﴿٤﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ .

قوله : (وماهية من الماهيات) ، يمكن أن يجعل عطفاً تفسيريّاً

لمعنى كلي كما هو في نفس الأمر ، إذ لا يكون شيء يصدق عليه اسم الشيئية إلا وهو ماهية لأنها هي هويته من جهة نفسه .

والظاهر أنه أراد بالمعنى الكلي ما كان من الكليات الخمس فيكون الماهية أعم ، وعلى كل تقدير فإن الوحدة التي تحصل للمعنى الكلي والماهية لا تكون حقيقية ، بل قد تكون وحدة شخصية وهي إنما يحصل من التحديدات والمميزات ، أو نوعية ، أو جنسية وهي تكون كذلك ، وإن كان لا يلزم في أفراد مشخصاتهما الخصوص كما في الشخصية ، بل يكفي فيها الخصوص الإضافي لا الحقيقي .

واعلم أن الخصوص الذي هو منشأ الوحدة يختلف باختلاف العوالم فخصوص الأجسام لا يصلح أن يقوم مقام خصوص الملكوت من المجردات عن المواد العنصرية ، وخصوص الملكوت الذي هو عالم النفوس والطبائع وجواهر الهباء لا يصلح لتخصيص الجبروت لما فيه من الهندسة الظاهرة ، وخصوص الجبروت الذي هو عالم العقول لا يصلح لتخصيص عالم الأمر السرمدى لما فيه من الهندسة الباطنية ، وخصوص عالم الأمر السرمدى لا يصلح لتخصيص الأزل عز وجلّ لما فيه من اعتبار التعدد ، لأن خلق بنفسه .

فالوحدة الأزلية لا يشابهها شيء وما سواها من الوحدات فهو ظل وحدة فعل الأزل وفعل الأزل وحدته مثل وحدة نفسه وبدلها .

في قول المصنف: ولا أيضاً وحدة اجتماعية توجد لعدة من الأشياء ..

قال : (ولا أيضاً وحدة اجتماعية توجد لعدة من الأشياء ، وقد صارت بالاتحاد في الوجود ، أو الاجتماع شيئاً واحداً ، ولا اتصالية كما في المقادير والمقدرات ، ولا غير ذلك من الوحدات النسبية كالتماثل والتجانس والتشابه والتطابق والتضاييف أيضاً كما ستعلم وإن جوّزته الفلاسفة ، والتوافق وغير ذلك من أقسام الوحدات غير الحقيقية) .

أقول : أيضاً ليس الوحدة التي يوصف بها تعالى وحدة اجتماعية وهي توجد من اجتماع أشياء ، كما تقول : بعثك هذا الذي في الصندوق فتشير إليه بإشارة الوحدة مع أن فيه ذهباً وفضة وجوهرأ وثياباً لاعتبار المجموع من حيث الاجتماع ، وقد صارت بالاتحاد في الوجود أي الحصول والظهور واحداً كالموجود المجتمع من الوجوه والماهية ، وكالكسر والانكسار فإن الوجود والكسر متوقفان في الظهور أي الكون في الأعيان على الماهية والانكسار ، والماهية والانكسار متوقفان في التحقق الذي يحصل الكون في الأعيان على الوجود والكسر ، فأحدهما متوقف على الآخر في الحصول فصار الشيء الواحد منهما لاتحادهما في الوجود أي الحصول ، وكذلك ما يحصل من الاجتماع كما مثلنا بما في الصندوق .

وكذلك الوحدة الاتصالية كما في المقادير كالعشرة ، فإن وحدتها إنما حصلت من انضمام خمسة إلى خمسة ، وكالمقدرات

كالدراهم العشرة فإن وحدتها من انضمام خمسة دراهم إلى خمسة دراهم ، فلما اتصلت الخمسة الثانية بالأولى في المقدار والمقدر كانا بالاتصال شيئاً واحداً حتى يقال : هذه عشرة وتلك عشرة وكذلك في التماثل كما في الأجناس والأنواع والأصناف فإن وحدة الجنس والنوع والصنف مع كثرة أفراد كل منها إنما هي من جهة تماثل أفرادها .

وكذلك التجانس والفرق بينهما أن التماثل يعني به ما كانت الأفراد من صنف واحد كالتركي والتركي ، أو من نوع واحد كزيد وعمرو ، أو من حصة جنس كالإنسان والفرس إذا لحظ منهما الحصة الحيوانية ، أو تقول : كحيوانية الإنسان والفرس .

وأما التجانس فيراد منه مثل الإنسان والفرس فإنهما من جنس واحد ، فتقول : هذا الحيوان فيدخل فيه الإنسان والفرس وهذا الجسم النامي فيدخل فيه الحيوان والشجر والتشابه كوحدة الأمثال ، على الظاهر كوحدة مثل المنافقين مع مثل الذي استوقد ناراً كما ذكره سبحانه .

وإنما قلت : على الظاهر احترازاً عما يذهبون أهل التأويل من أن مثل المنافقين هو بعينه مثل الذي استوقد ناراً ، فتكون على هذا الوحدة هنا شخصية لا وحدة تشابه كما أراد المصنف ، لأن المشبه عندهم عين المشبه به فلا تعدد في نفس الأمر وكذا في كل تشبيه في الكتاب والسنة المنقولة باللفظ ، لأن المنقولة بالمعنى ربما كان الناقل ليس ممن لم يصل إلى هذا المقام ، وإنما نقل على مدلول اللغة ظاهراً .

ووحدة التطابق قد تحصل باعتبار مطابقة الصفات ، أو التعلق ، أو المعاني ، أو للذوات ، أو المقادير فتلاحظ الوحدة في جهة التطابق في كل شيء بنسبته ، وأظهر ما يعبر عنها في الضد والمخالف والمقابل فيقال مثلاً : هذا ليس بأسود فتريد كل أبيض لأنه ليس بأسود ، وكل أسود لأنه ليس بأبيض ، وفي زيد في الدار زيد مبتدأ والجار خبر .

وإن شئت قلت : والمجرور خبر وزيد ليس بقائم أي قاعد ، أو جالس ، أو ليس بقاعد أو قائم أي منتصب وكذا المترادف في المعاني .

والحاصل : تنظر جهة التطابق فيتحد المتعدد فيها ، وحينئذ يدخل التطابق في التشابه مع تطابق الصفات ، وفي التجانس مع تطابق المعاني ، وفي التماثل مع تطابق الذوات ووحدة التضاييف في كل شيئين توقّف كل واحدٍ على الآخر في جهة التوقف ، فيجري في الستة السابقة من حيث الصدق اللغوي .

وقوله : (وإن جوّزته الحكماء) ، يعني بأن تكون وحدة التضاييف يجوز إطلاقها ، على الله عزّ وجلّ لقولهم بالإيجاب فيكون الفاعل يلزمه المفعول ، ولا ينفك عنه .

والمصنف قد ذكر ذلك في الكتاب الكبير ونصره ، وإن لم يقل باللفظ أن الفاعل الحق عزّ وجلّ فاعل موجب قال : (فصل في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك . بيانه : أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول ، أم لا يكون ، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بدّ من

اعتبار قيد آخر مثل موجود ، أو صفة ، أو إرادة ، أو آلة ، أو معالجة ، أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلاً فاعلاً ، بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولاً فاعلاً إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً ، ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمرٍ عارضٍ له ، فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير ، فيثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته) انتهى .

لكنه لم ينته عما يقول فقد أثبت له وحدة التضايف من حيث لا يشعر .

فإن قلت : هذا لا يلزم المصنف لأنه عنده أن الوجود حقيقة واحدة ، وإنما الوجودات شؤون تلك الحقيقة ، غير المجعولات وهي غير مباينة لتلك الحقيقة بل القابل والمقبول والفاعل والمفعول شيء واحد فلا يتحقق التضايف إلا في المتباينات وحيث ذهب إلى الاتحاد لم يكن قائلاً بجواز وحدة التضايف عليه تعالى ، لأن هذه الوحدة حقيقية بخلاف الحكماء من المشائين ، فإنهم جوزوا عليه تعالى وحدة التضايف ، لأن أفراد الوجودات عندهم مباينة له ليست من سنخ واحد عندهم فوجود الواجب مغاير لوجودات معلولاته وحيث كانت لازمة لذاته غير منفكة عندهم عنا لتامة عليته كانت مرتبطة به ارتباطاً غير معلوم الكنه إذ يلزم من معلوميته إما معلومية علته ، أو انفكاكها عنها والمعلومية ممتنعة والانفكاك ينافيه تمامية العلة .

والمصنف منع من ذلك التجويز لتوقف الوحدة ، على لحاظ المغاير بخلاف ما ذهب إليه فإن المغاير صورته .

قلت : إنما قلت : أثبت له تعالى وحدة التضاييف من حيث لا يشعر لأنه توهم أن هذا التضاييف ليس حقيقياً لعدم مغايرة العلة للمعلول بل هذه الوحدة هي الحقيقية ، وهو توهم فاسد من وجوه :

الأول : أنا قد أثبتنا المغايرة والمباينة بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة والعقلية الضرورية فإن مختلف الحالات والمتغير الأطوار والمراتب كيف يصح اتحاده بالأزلي ويكون من سنخه ؟ .

الثاني : لو سكتنا عن المغايرة في الحقيقة فكيف نسكت عن الاعتبارية ؟ فإن المعلولات إنما قيل لها ذلك لفرض المغايرة وإلا لما صح تأثير الشيء في نفسه بدون فرض مغيرة ، أو حملة عليه ، أو أن يصدق عليه كلام لم يصدق من جهة صدقه عليه ومهما فرضت المغايرة بكل اعتبار وجبت المغايرة بين الواجب وغيره ، لأن الأزل لا يجوز عليه الفرض والتقدير والإمكان والاحتمال ، وإن جاز ذلك في العلة غير الواجبة بالذات وبين معلولها في بعض الأحوال لوجود الحالة الجامعية بينهما ، وهي الإمكان بخلاف الواجب ، بل إما تقول هو الله ، ولا علة ، ولا معلول ، ولا ظاهر ، ولا مظهر ، ولا مؤثر ، ولا تأثير فتسقط جميع ما يصدق على الخلق مما جلّ ودق .

وإما أن تقول : هو الله وخلقته فتثبت تلك الأمور وما أشبهها للخلق وتنفيها عن الحق عزّ وجلّ لكل اعتبار كما قال الرضا عليه السلام : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه) .

الثالث : أن الربط لا يتحقق إلا بين حادثين للزوم الاقتران

والاجتماع والمشابهة التي لا تكون إلا في الممكنات ، وذات الله عز وجل لا يكون بينها وبين شيء غيرها اجتماع ، ولا اقتران ، ولا مشابهة ، ولا افتراق ، ولا غير ذلك من أحوال الخلق لا في نفس الأمر ، ولا في الخارج ، ولا في الذهن .

الرابع : قد أثبتنا بالكتاب والسنة واتفاق العقول على أن الفاعل لا يكون فاعلاً بذاته إلا الفاعل بالطبيعة على زعمهم أيضاً ، بل إما يكون فاعلاً بفعله وإما أن يكون غير فاعل لذلك المفعول فإنه إذا لم يكن المفعول صادراً بفعل الفاعل لم يكن الفاعل فاعلاً لذلك المفعول ، ولا المفعول مفعولاً له .

ثم لو جاز أن يكون فاعلاً بذاته وهي البسيطة المطلقة المنزهة عن جهة وجهة وحيث وحيث وعن كل ما سوى محض الذات البحت ، لزم أن تكون على الدوام فاعلة لمفعول واحد لا ينتهي لعدم انتهائها ، ولا يتعدد لعدم تعددها ، ولا يختلف في ذاته ، ولا في صفاته لعدم اختلافها كذلك إذ أقل أحواله أن يكون على هيئة علته ، كالصورة في المرأة ، فكما تكون على هيئة المقابل في الانتهاء وعدمه والتخطيط كذلك يكون المفعول فيكون غير متناهٍ وغير مختلفٍ ، وإذا ثبت أنه فاعل بالاختيار بمعنى أنه إن شاء فعل ، وإن شاء ترك ، لأن الأشياء واقفة على باب التكوين ، أعني التمكين حتى يؤذن لها بالخروج إلى عالم الكون وإلا لكان تعالى يخاف الفوت فلا يكون ذا أناة تعالى سيدي ومالكي لا كما يتوهمه المصنف وأتباعه من أنه فاعل بالرضى ، أو بالعناية لما في ذلك وما أشبهه من المفاسد ، ويأتي في محله الإشارة إلى شيء من ذلك إن شاء الله تعالى انتهت المفعولات إلى فعله لأنها آثاره من حيث

موادها وأمثاله من جهة صورها كما أن حروف الكتابة صورها أمثال هيئة حركة يد الكاتب .

فإذا انتهت الأشياء إلى فعله المحدث كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطلب إلى شكله) انتهى ، كان الربط بين الفعل والمفعول موجباً للتضاييف ووحدته غير حقيقية ، فمن جعل وحدة التضاييف بين الواجب وبين خلقه فقد أُلحد سواء جوزها على الله سبحانه أم لا ، وسواء جعل الخلق مباينين للخالق أم لا إلا إن من جعلها مباينة فإلحاده من وجهين :

أحدهما : دعوى الربط بين الخلق وبين الحق تعالى .

وثانيهما : إطلاق وحدة التضاييف عليه ، ومن لم يجعله مباينة للخالق فإلحاده من وجوه لا تحصى ، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

ومن الواجب علي أن أتكلم على كلام المصنف الذي نقلناه من الكتاب الكبير لحاجة الناظر إلى ذلك ولابتناء كثير مما يأتي عليه .

فأقول : إن الاستقصاء مما لا ينبغي لأني أذكر كثيراً من ذلك في أثناء كلامي في المقام المناسب له سواء ذكرته هنا أم لم أذكره كما هي عادتي .

وثانياً : يطول الكلام فيه بحيث نخرج عن المقصود زيادة عن المعتاد .

فقوله : (فصل : في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام

بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك) ، فيه أن هذا إنما يصح إذا كان الفاعل فاعلاً بالإيجاب لا بالاختيار ثم إن كان فاعلاً بالإيجاب ، وقيل : بمباينتها له لزم الاقتران خاصة .

ولو قيل : بعدم مغايرتها لزم الاتحاد ويكون التعبير بأنها من اللوازم إنما هو بملاحظة تأخرها عن العلة ، رتبة ويلزم منه القول بالمباينة والمغايرة إذ الشيء الواحد لا يصح فرض تأخره عن نفسه رتبة ، ولا تأخر بعضه عنه لأنه حينئذ ليس بواحد ، ولا فرض العلية والمعلولية ، ولا اللازمية والملزومية لكونها من ملزومات المغايرة وعدم تصور الانفكاك لا يصح إلا في الشيء الواحد البسيط الحقيقي ، وإلا فكل اثنين يتصور الانفكاك بينهما إلا بلحاظ حال الربط فإنهما من هذه الحثية لا يتصور الانفكاك ، أو أن الاثنينية اعتبارية فإنها عندهم يقولون : هي من حيث المفهوم يعني أن كونهما اثنين من حيث تغاير المفهومين ، وفي الذات واحد والكل ليس بصحيح فإن لحاظ الحثية لا يوجب الاتحاد ، ولا عدم تصور الانفكاك في غير حال اللحاظ وتغاير المفهومين إذا كان في الشيء المتحد في الخارج ، وفي نفس الأمر يوجب كذب الذهن فصدق تغاير المفهوم يوجب التعدد ، إذ الاعتبار من أقسام الحوادث الواقعة فإن الذات الواحدة لا يمكن اعتبار تعددها إلا من جهة الصفات ، أو الأجزاء ، أو الجزئيات الطبيعية ، وكل ذلك منافٍ لوحدة الذات إذا أخذت فيها ، على نحو الحقيقة فإنه لو اعتبر ما ليس بواقع متحقق أنه واقع متحقق إما في الأكوان ، أو الإمكان لم يكن ذلك الاعتبار صحيحاً .

وإن كان في الأكوان ، أو الإمكان كانت الذات متعددة إما

خارجاً وإما حكماً وليس واحد مما هو هكذا بواحد بسيط في الحقيقة ، بل هو متعدد متكرر .

وقوله : (بيانه أن الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلوم ، أو لا يكون) .

جوابه : أن الفاعل مؤثر في المعلوم بفعله لأنه لو كان مؤثراً فيه لذاته ، فالتأثير إن كان متأخراً عن المؤثر رتبة كان هو من الفعل كما هو المعقول والواقع ، وإن لم يكن متأخراً فإن كان هو الذات بكل اعتبار كانت الذات فعلاً ويلزم منه مع اتفاق العقلاء على حدوث الفعل بكل أنواعه وأصنافه وأفراده أن تكون الذات فعلاً ، وهو يستلزم فاعل يحدثه ويحدث به ويقيمه ويقيم به .

وإن كان غير الذات لزم تعدد القدمات وتكثر الأمثال الأزلية .

وأيضاً لو كان مؤثراً لذاته لاختلفت أحواله ، لأن التأثير متأخر عن المؤثر ولو في الفرض والاعتبار ، ولو بالمفهوم فحالة التأثير بعد حالة الذات في نفسها ومتغير الأحوال ومختلفها حادث بلا خلاف ولو كان فيما يعلمه .

وقوله : (فإن لم يكن تأثيره في المعلوم لذاته بل لا بدّ من اعتبار قيد آخر) .

جوابه : لا بدّ من اعتبار قيد آخر ، وهو الفعل أي المشيئة والإرادة والإبداع كما قال الرضا عليه السلام : (أسماؤها ثلاثة ومعناها واحد) .

وقوله : لم يكن ما فرض فاعلاً ، فاعلاً بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع .

جوابه : أن ما فرضه المصنف من كون الذات البحت فاعلاً لم يكن فاعلاً إذ لو فرض ذلك لزم ما قلنا فلا بد من قيد يسند الفعل به إليه ، وهو المشيئة والإرادة أعني الفعل وليس المجموع فاعلاً ، بل الفاعل مثال الذات البحت بفعله ، أعني المشيئة والإرادة والمعلول يستند إلى الفعل والفعل أحدثه الفاعل بنفسه ؛ أي : بنفس الفعل وأقامه بنفسه فهو قائم بالفاعل قيام صدور وبفسه قيام تحقق ؛ أي : قياماً ركنياً ، والمعلول قائم بالفعل قيام صدور وبأثر الفعل قيام تحقق ؛ أي : قياماً ركنياً ، وليس المعلول مستنداً إلى الفاعل لذاته ، ولا إلى المجموع بمعنى صدره من كل من الفاعل والفعل على سبيل التعاقب ، أو التبعض والتوزيع ، أو من القدر المشترك بينهما .

والفاعل ، على الحقيقة ليس هو الذات البحت وإلا لزم ما قلنا سابقاً من أنه يكون فاعلاً لمعلول واحد غير منتهي التمام على الدوام ، بل الفاعل هو الذات الظاهرة بالمفعول ، وهو الذي عيناه بمثال الذات أعني الصفة العنوانية والمعلولات تنتهي إلى الفعل كما قال مقتدانا أمير المؤمنين عليه السلام : (انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطلب إلى شكله) انتهى . وشكل المخلوق هو الفعل لأنه مخلوق ولأن هيئة المخلوق من هيئته كما قلنا ، بأن هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب لا أنها تنتهي إلى الفاعل .

وقوله : (إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلاً) .

جوابه : ما قلنا إنه لا تكون الذات فاعلاً ، وإنما الفاعل مثالها ألا ترى زيدا مرة يفعل ومرة لا يفعل ، ولو كانت ذاته بنفسها هي الفاعلة لكانت الفاعلية عين حقيقتها ، فلا تتحقق إلا فاعلة ولكنها إذا لم تفعل فهي الذات حقيقة وإذا فعلت فهي حينئذ قد لبست ثوباً

أعني المثال الذي هو ظهورها بالفعل أي فعلها لما ظهرت به ، وذلك المثال من الذات بمنزلة القائم من زيد ، والقائم من زيد إذا فتشت عن حقيقته وجدته اسماً لفاعل القيام لا لذات زيد فهو في الحقيقة مصاغ من فعل زيد للقيام ، ومن القيام الذي هو أثره فجعل اسماً لفاعل القيام ومثاله كالحديدة المحماة بالنار فإن ذلك فاعل الإحراق ، لأن الحرارة التي هي فعل النار هي المحرقة والحديدة محلها الحامل لها ، فالعالم العارف بالله سبحانه ينتهي عنده الكلام إلى أمر يكون هو بفعله فاعلاً لا بذاته .

وقوله : (ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمرٍ عارض له) .

جوابه : إن الفاعلية لا تتحقق بذات الفاعل كما لا يقال إن المقابل للمرأة هو الفاعل للصورة وإنما تتحقق للشيء بكونه فاعلاً بفعله ولذا سُمي بالفاعل ، وليس كون الفاعل فاعلاً بفعله يلزم منه أنه ليس بتامٍّ لاحتياجه في فاعليته إلى فعله كما نبه المصنف عليه بقوله : (كل فاعل تام) ، لأن الشيء لو تحققت له الفاعلية بدون الفعل وتوقفت فاعليته على الفعل اتجه كلام المصنف لكن الذات البحت لا يتصف بصفات الخلق لذاته وهي صفات الإضافة ؛ أي : التي مفاهيمها تنشأ عن الارتباطات كالفاعلية فإنها تقتضي فعلاً ومفعولاً ، والخالق والرازق والمعطي وما أشبه ذلك فإن صفات الإضافة صفات الخلق ، ولا يجوز أن يتصف بها الحق تعالى .

والفاعلية إنما يوصف بها من يفعل وفعل نعم الذات البحت متصفة بمعنى الفاعلية ، ولا فعل ، ولا مفعول ومعناها هو القدرة والعلم وذلك سائر صفات الخلق فالذات بنفسها تامة وفوق التمام

بمعنى الفاعلية الذي هو ذاتها أعني القدرة والعلم المطلقين ، فلا يلزم من قولنا إن الفاعل لا يفعل بذاته وإلا لما كان فاعلاً ، وإنما يفعل بفعله نسبة الاحتياج والنقص .

فإن قلت : يلزم ، على قولك : إنه تعالى لا يوصف بالعلم والقدرة والسمع والبصر ، لأن مفاهيمها اقتضاء الإضافة فالعلم يقتضي عالماً ومعلوماً وكذلك الباقي وهذا خلاف ما عليه كل العلماء والحكماء والعقلاء .

قلت : نعم الأمر كما قلتُ فإن العلم المقتضي معلوماً والقدرة المقتضية مقدوراً والسمع والبصر وغيرهما لا يصح أن يوصف بها تعالى لأنها صفات فعلية ، وإنما يوصف بمعانيها ، وهو العلم والقدرة وكذلك يوصف تعالى لذاته بمعنى الخالق ، وهو القدرة والعلم ، ولا يوصف لذاته بالخالق لأنه من صفات الأفعال .

وأما إذا سمعت عنهم عليهم السلام يقولون : هو سبحانه عالم يريدون به العلم الذي هو ذاته ، وهو تعالى لذاته عالم ولا معلوم ، وقادر ولا مقدور .

وأما المقتضي للإضافة فهو من صفات الأفعال لا توصف به الذات البحت وكذلك الفاعل فافهم إن وُفقتَ للهدى فهمتَ والله سبحانه ولي التوفيق .

ففاعلية كل فاعل تام الفاعلية بفعله لا بذاته وسنخه .

وقوله : (فإذا ثبت أن كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير) .

جوابه : لم يثبت من هذا شيء إنما الثابت أنه بفعله فاعل ، وأن هويته تعالى لو كانت مصداقاً للحكم عليه بأنها تقتضي لذاته الفاعلية والتأثير لكان فاعلاً في الأزل ومؤثراً في الأزل ، وقد ثبت أن الأزل هو الذات البحت ، فإما أن يكون مؤثراً في ذاته ، أو يكون في ذاته شيء غيرها يكون مؤثراً فيه ، أو يكون الأزل شيئاً غير الذات قديماً فتعدد القدماء ويكون وقتاً ، أو مكاناً والتأثير فيه نفسه بإحداثه ، أو بعضه ، أو يكون فيه غير الحق تعالى فتعدد القدماء ويكون محلاً ، أو وقتاً لما أحدث فيه .

وقوله : (فيثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته) .

جوابه : أنه لم يثبت أن معلوله من لوازمه الذاتية بل الثابت في نفس الأمر ما سمعت حكاية بعضه من كلامنا .

وفي قوله : (المنتزعة منه) ، تصريح إلى أن الأشياء عند المصنف إن لم نقل إنه لم يرد أنها أجزاء منه تُقتطع تنفصل منه بعد ذلك اللزوم بذاتها ، أو تُنتزع منه بصورها وأشباحها مع بقاء حقائقها كل في رتبته من الذات .

وإنما تنفصل من حقائقها التي في ذاته كانفصال النار من الحجر بالزناد ، أو انفصال اللفظ من النفس ، أو تنحط منها صورها وأشباحها وأظلتها مع بقاء حقائقها في ذاته متحدة بها ، أو قائمة بها قيام عروض ، أو معلقة به تعليق الظل بالشاخص ، وفي كل ذلك ثبت المغايرة ويثبت التضاييف فتجويزه لهذه الوحدة عليه عين تجويز القوم المشائين ولهذا قلنا من حيث لا يشعر .

وقوله : (المنتزعة عنه) ، صريح في أخذها من الذات البحت .
 وقوله : (المنتسبة إليه) ، محتمل لأحد الوجوه التي ذكرناها في
 كيفية الانتساب .

وقوله : (بسنخه وذاته) ، صريح في أن الأخذ بالاقتطاع وهذا
 هو المرجو من جناب المصنف من الوقوع في ذات الله سبحانه
 وتعالى .

ثم نرجع إلى كلامه في هذه الرسالة فنقول :

وقوله : (والتوافق) ، يعني أن الوحدة الحاصلة من توافق شيئين
 في جهة تكون غير حقيقية كوحدة توافق الأربعة والستة في النصف
 فإن النصف في نفسه ، وإن كان واحداً إلا أنه منسوب إلى متغايرين
 فلا تكون حقيقية فلا تصدق عليه تعالى .

وأقول : إن جميع الوحدات التي ذكرها تكون صادقة عليه
 تعالى ، على ما قرره من كلامه ليس منها شيء يخرج عن الوحدة
 الحقيقية التي عنها من كلامه حين أثبت التلازم بين الذات
 ومعلولاتها ، وأحال تصور الانفكاك بينهما ومنعه لذلك ممنوع بما
 يلزم من اعتقاده الذي أثبته وبرهن عليه .

في قول المصنف : بل وحدته وحدة أخرى مجهولة الكنه كذاته . .

قال : (بل وحدته وحدة أخرى مجهولة الكنه كذاته إلا أن
 وحدته أصل الوحدات كما أن وجوده أصل الوجودات فلا ثاني

له ، وكذا علمه الوجداني نفس حقيقة العلم الذي لا يشوبه جهل فيكون علماً بكل شيء من جميع الوجوه وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية) .

أقول : هو يريد أن وحدته مغايرة لجميع الوحدات كما ذكر قبل هذا الكلام بلا فاصلة ، وبين وجه ذلك أن وحدته تعالى مجهولة الكنه كذاته وما سواها معلومة الكنه ، ثم بين أن وحدته المجهولة الكنه أصل لسائر الوحدات يعني أنها استقص جميع الوحدات كما أن وجوده كذلك لجميع الوجودات وعلمه أيضاً استقص لجميع العلوم وقدرته وسائر صفاته أصول لسائر صفات الخلق .

وقوله : (كذاته) ، لا يُريد به أن الوحدة مغايرة في نفس الأمر لذاته ، وإنما الذات لما كانت معروفة عند الكل بأنها مجهولة الكنه والوحدة لم تعرف بذلك عند الكل ، وإنما يعرف ذلك العارفون بالله من أن وحدة ذاته هي عين ذاته ، فشبها في هذه المجهولية بها ومراده أنها هي والأمر الواقع كذلك بقينا في كون وحدته المجهولة الكنه أصلاً لجميع الوحدات الحادثة ، كما أن وجوده تعالى أصل لجميع وجودات الحادثات وكذلك صفاته كلها أصل لصفات خلقه وهذا هو المعروف من مذهبه ومذهب أتباعه القائلين بوحدة الوجود ألا تسمعهم يقولون معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته .

فإذا قلت : لهم الحجر في ذاته والتمر ، قالوا : نعم بوجه أكمل ونحو أشرف وربما مثل بعضهم ذلك بالنار في الحجر فإنها كامنة في الحجر كذلك الأشياء كامنة في ذاته ، وكما أنه إذا حك الحجر بالزناد خرجت النار وهي مثال الكامنة لا ذاتها ، بحيث إذا خرجت

نقص كم الكامنة وفقد الحجر شيئاً مما هو كامن فيه ، بل الظاهر مثال الكامنة نزل من الكامنة ولم يفقد الحجر شيئاً مما فيه كذلك ذوات الأشياء وصفاتهم إذا نزلت من غيب الذات فإنما نزل مثالها وشبها وما في الذات باقي في رتبته لم يتحول ولم تفقده الذات .

قال المصنف في المشاعر في كيفية علمه تعالى بكل شيء :
(فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء ، فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي نزل هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال) انتهى .

وقال الملا محسن في الكلمات المكنونة : (فإن الكون كان كامناً فيه معدوم العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالأمر ولما أمر تعلقت إرادة الموجد بذلك واتصل في رأي العين أمره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة إلى الفعل ، فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه إلا عينه الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي غير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول (كن) ، وأهليته لقبول الامثال فما أوجده إلا هو ولكن بالحق . وفيه ، أو نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والفاعل بعينه هو القابل ، فالعين غير المجعولة عينه تعالى ، فالفعل والقبول له يدان ، وهو الفاعل بإحدى يديه والقابل بالأخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح أنه ما أوجد شيئاً إلا نفسه وليس إلا ظهوره) انتهى .

وحيث ألزمناهم بالقول بوحدة العلة التامة مع معلولها كما تقدم ، لأن ما لا يمكن تصور انفكاكه واحد ، وتلك الوحدات التي نفاها أشياء معلولة له تعالى فهي لازمة لذاته لا يمكن تصور

انفكاكها ، وما لا يمكن تصور انفكاكه بسيط فهو واحد بوحدة حقيقية ، لأن الذات واحدة والنقوش كثيرة كما قالوا : لزمهم إثبات ما نفوا والاعتراف بما أنكروا ، ولزمهم أن تكون تلك الوحدات مجهولة الكنه لأنها وحدة مجهولة الكنه ، وقد صرحوا بكونها معلومة الكنه فيلزمهم إما كون معلومة الكنه مجهولة الكنه ، أو رفع الجهالة بالكل ، أو خطأ قولهم في الكل ، وذلك لأن وحدته عندهم أصل الوحدات كلها ، كما أن وجوده أصل الوجودات وعلمه أصل كل العلوم وكذلك سائر الصفات .

ويريدون أن الوحدة حقيقة واحدة وكذا الوجود والعلم والقدرة وغيرها فصرف الوحدة التي لا يشوبها شيء غيرها هي وحدته عز وجل وهي عين ذاته تعالى وسائر الوحدات شؤون لها قائمة بها انحطت بما عرض لها من نقائص مراتب تنزلها من غير أن تلحق تلك النقائص لها لذاتها ، بل هي في ذاتها مبرأة عن شوب النقائص وكذلك صرف العلم الذي لا يشوبه جهل وصرف القدرة التي لا يشوبها عجز وصرف الوجود الذي لا يشوبه عدم وكذا سائر الصفات ما خلص وصفاً ، فهو الواجب تعالى وما كان مشوباً فهو ما ينسب إلى الممكن من غير أن يلحق الشوب شيئاً منها لذاته فما ثبت للوجودات من الوجود ثبت للوحدات من الوحدة الحق ، ولسائر العلوم من العلم الذي هو حقيقة العلم ولسائر القدر من القدرة التي هي صرف حقيقة القدرة ، وهكذا سائر الصفات . ويرد على قوله هذا ، على كل واحدٍ منها ما ورد على الوجود صرفه ومشوبه ، على قوله ما أوردناه ونورده .

وأما على ما نقوله نحن تبعاً لأئمتنا عليهم السلام من أن الذات

البحث لا يلزمها شيء ، ولا تلزم شيئاً ، ولا تكون فعلاً ، ولا إرادة ، ولا مشيئة لئلا تكون مستندة إلى غيرها ، أو مستنداً لغيرها ، ولا تدخل مع غيرها تحت مفهوم ، ولا في قيد لفظ ، أو معنى بل هي مبرأة من كل ما يجوز على غيرها ، فلا توصف إلا بالوحدة الحقيقية التي لا يكون منشؤها متوقفاً ، على شيء غيرها .

وقوله : (وكذا علمه الوجداني نفس حقيقة العلم ، إلخ) ، يريد به ما يريد في الوجود ، وقد بينا بطلان إرادته ومقصوده في ما تقدم ، وفي شرح المشاعر وغيره إذ علمه الوجداني هو ذاته الحق سبحانه ، وليس في ذاته الحق شيء غيره ، ولا يكون مطابقاً لشيء ، ولا مقروناً بشيء ، ولا واقعاً على شيء .

والعلم الذي يشير إليه المصنف هو ما يفهمه ولهذا يجعله مطابقاً للمعلوم واقعاً عليه ومقترناً به ، ولا شك أن كل ما يكون مفهوماً لأحد من الخلق ، أو مطابقاً لشيء ، أو واقعاً عليه فهو محدث وكذلك سائر الصفات .

وقوله : (فيكون علماً بكل شيء ، إلخ) ، صريح في أن علمه الذاتي البحث متعلق بكل شيء ، ومطابق لكل شيء ، وواقع على كل شيء ، لأن المفهوم من العلم ذلك إذ لو لم يكن متعلقاً بالمعلوم ومطابقاً له وواقعاً عليه لم يكن علماً به ، ويلزمه إما أن يكون العلم في الإمكان ، لأن المعلومات كلها ممكنة ، أو المعلوم في الأزل ، لأن العلم في الأزل ويجيء هنا ما ذكرنا قبل من كون الأزل ظرفاً ، أو محلاً للغير من قديم ، أو حادث .

والمعلوم المقطوع به أن الأزل هو الذات الحق عز وجل ، وهو

العلم الحق عزّ وجلّ فلا يكون وقتاً لغيره ، ولا محلاً لحادث ،
ولا قديم .

ويجيء على كون العلم في الإمكان كون الأزل في الإمكان
وبالعكس بالعكس وكلاهما محال .

ولا يلزم من قولنا هذا كونه غير عالم بها ، بل هو عالم في
الأزل بها في الإمكان ، فالعلم في الأزل لا يخرج عنه لأنه هو
الأزل ولو جاز أن يخرج منه كان ممكناً والمعلومات كلها في
الإمكان لا تخرج منه أبداً والتعلق بها في الإمكان مع وجودها لا
قبله وهذا هو العلم الإشرافي .

وإذا أردت أن تتصور هذا فنضرب لك مثلاً ، وهو أنك سميعٌ
حقيقةً ولم يكن أحد يتكلم فتسمع كلامه ، فإذا وجد من تكلم
سمعت كلامه حين تكلم لا قبله ، ولا يقال لك قبل كلامه إنك
أصم لست بسميع ، بل أنت سميع ولكن لم يوجد مسموع فإذا وجد
المسموع تعلق السمع به ووقع عليه .

وهذا التعلق والوقع لم يكن قبل المسموع لأنه نسبه وإضافته
يوجد بوجوده ويُفقد بفقده ، وأنت على كل حال سميع بغير
اختلاف في حال سمعك بعده وقبله .

ومثله خروج الصورة منك في المرآة لم يكن قبل المرآة ، ولا
بعدها والمنطبع فيها إشراق منك لم تختلف حالتك قبل الانطباع
وبعده ولم يتجدد لك حال ، ولا إضافة ، ولا نسبة ، وإنما المتجدد
حال الانطباع ، فالإضافة والنسبة والتجدد للمنطبع في المرآة فافهم
المثال وترقّ منه إلى معرفة الحق المتعال في مراتب التعريف

ومعارج التوصيف ، واشرب صافياً ودع عنك ترهات الصوفية ، لأنهم يقولون : يعلمها في الأزل مع أن المعلوم إذا لم يكن شيئاً كيف يعلم ما ليس بشيء ، ولكنهم يقولون : هي في الأزل أشياء وأعيان ثابتة في الأزل ولهم اختلافات في ذلك الثبوت والتحقق فمنهم من يجعلها كالحصة النوعية من الجنس فإن حصة الإنسان من الحيوان لم يكن محدثاً لها وهي عينه باعتبار وغيره باعتبار .

وإلى هذا المعنى أشار الملا محسن في الكلمات المكنونة في ما تقدم مما نقلناه عنه في قوله : (فالعين غير المجعلولة عينه تعالى) ، ومنهم من يجعلها شؤونات أبرزها من ذاته ، أو شؤونات برزت من دون إبراز ، أو صور علمية معلقة به تعلق الظل بالشاخص ، أو هي صور لذاته يخلعها تارة ويلبسها أخرى إلى غير ذلك من الوسوس الشيطانية .

ثم إذا كانت في الأزل ، فإن كانت غيره تعددت القدماء ، إن قالوا بقدمها ، وكان الأزل محلاً للحوادث إن قالوا بحدوثها ، وإن قالوا كما في الكلمات المكنونة هي عينه ، فلم يعبرون عنها بالمغايرة والكثرة ويقولون : هي ، وهو تعالى ؛ وإن قالوا : هي غيره فلم جعلوا غيره عينه ، ﴿ وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ﴾ .

في قول المصنف : قاعدة عرشية كل ما هو بسيط الحقيقة ..

قال : (قاعدة عرشية كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل

الأشياء لا يعوزه شيء منها إلا ما هو من باب النقائص والأعدام والإمكانات ، فإنك إذا قلت (ج) ، ليس (ب) ، فحيثية كونه (ج) ، إن كانت بعينها حيثية أنه ليس (ب) ، حتى يكون (ج) بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته أمراً عديمياً ولكان كل من عقل (ج) ، عقل ليس (ب) ، لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت أن موضوع الجيمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون (ج) ، ومن معنى به يكون ليس (ب) ، وغيره من الأمور المسلوقة عنه فعلم أن كل ما يسلب عنه أمر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً ، وكل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه أمر وجودي ، فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص والأعدام ، وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً وحضورها عنده على وجه أعلى وأتم ، لأن العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادة فافهم يا حبيبي واغتنم) .

أقول قوله : (كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء) ؛ أي : بكمال بساطته التي لا يمكن فيها فرض التعدد والكثرة كل الأشياء لأنه بحكم عكس النقيض أمر وجودي لا يسلب عنه شيء كما ذكره في المشاعر باطل بعين ما استدل به ، فإنه إنما استدل على ذلك بأنه إذا سلب عنه شيء وأخذ لك السلب في مفهومه لزم التركيب فتقول له : بسيط الحقيقة أمر بحت لا أمر لا يسلب عنه شيء ، لأن قولك إنه أمر لا يسلب عنه شيء مثل قولك أمر سلب عنه شيء إذ في الحالين يلزم التركيب فيلزم التركيب من أمر وجودي وأمر عديمي فيما فررت منه ، ويلزم التركيب من أمر

وجودي ، ومن أمر وجودي فيما التجأت إليه ، وهو لا يسلب عنه شيء والتركيب من الوجوديين أظهر في التركيب وأقبح ، لأن لا يسلب نفي سلب ، وهو إثبات ، وإنما البسيط أنه أمر بدون قيد ، على أن قولك فحيثية كونه (ج) ، إن كانت بعينها حيثية أنه ليس (ب) ، يصح إذا أخذت الحيثية ، ولكن لو قيل : بنحو ذلك كما يذهب إليه المتكلمون وأمثالهم من تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية ، فإنهم إذا وصفوه بسلب مثل هو تعالى ليس بجسم ولكنهم لم يأخذوا حيثية السلب في مفهوم الثبوت فلا يلزمهم المحذور .

والذي نذهب إليه تبعاً لساداتنا عليهم السلام ، أننا إذا وصفناه في التعبير عند التعريف بالأوصاف السلبية نجعلها حدوداً للأغيار ، كما قال الرضا عليه السلام : (كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه) يعني كنه معرفته تفريق بينه وبين خلقه أي تنزيهه عما يجوز على خلقه ، وغيوره أي جميع غيراته من جميع ما يناله الإدراك مما ينفي ويثبت فهو أوصاف ما سواه وتحديد لهم ، فقولك ليس بجسم تحديد للجسم بالنفي وبالجمعية فافهم . هذا ما نقوله ظاهراً . وأما في الحقيقة فلا يعرف بنفي ما سواه إذ ليس معه شيء من السواء حتى يميز بنفيه ، وإنما هو هو لا يشتبه بشيء إذ ليس معه شيء لا في ذاته ، ولا في أزله لأنه ذاته ، ولا في علمه لأنه ذاته إذ كان العلم تعالى ، ولا معلوم ، فإذا لم يكن شيء منه فما معنى قولك سلب عنه ، أو لم يسلب عنه .

نعم من كان يقول : بثبوت الأشياء معه أعيان ثابتة في ذاته ، أو في علمه ، أو معلقة به كما يقوله المصنف وأتباعه فيصح عنده القول : بأنه سلب عنه ، أو لا يسلب لكنه يبطل عليه قوله بسيط الحقيقة للزوم التركيب ، على قوله سلب عنه ، ولا يسلب .

وبقوله : كل الأشياء فإن ما هو كل ليس ببسيط ، كيف وهو يقول مركب الذات ولو بحسب الذهن ، ولا شك أن جميع عباراته مقتضاها التركيب والتعدد بحسب الذهن وبحسب الخارج لا يخفى على أحد إلا من نظره فيها نظر تقليد ، أو من هو ناظر إلى من قال لا إلى ما قال .

وقوله : (لا يعوزه شيء منها إلا ما هو من باب النقائص) ، فيه أنا نقول : ما هو من باب النقائص شيء ، أو ليس بشيء فإن كان شيئاً فالله سبحانه خالقه فهو شيء داخل في الأشياء ، وإن كان ليس بشيء فلا معنى لاستثناء ما ليس بشيء ، على أن المصنف في الكتاب الكبير يذهب إلى اتحاد الشيء والموجود وعدم تحقق الشيئية بدون الوجود في كل طور .

فالنقائص والأعدام والإمكانات ، بأي اعتبار كان من الأشياء فإن سلبها عنه كانت ذاته مركبة من سلوب أشياء مثل هو ليس بجسم وليس بماهية وليس بنقص وليس بعدم فإن هذه كلها موجودة إما عنده ففي الذهن وإما عندنا تبعاً لموالينا عليهم السلام برئت إلى الله تعالى وإليهم من خلافهم ، فهي موجودة في الخارج وما في الأذهان فأشباح وأظلة منتزعة من ذواتها وموصوفاتها الخارجية فإن الله عز وجل جعل الذهن مرآة فإذا أردت إدراك شيء ، أو تذكره مما أدركته ثم غاب عنك ، أو عزب عن ذهنك التفت بمرآة خيالك وقابلت بها ذلك الشيء في مكانه ووقته ، فتجد مثاله قائماً هنالك في وقت الإدراك الأول فتنتبع صورته في مرآة خيالك ويستحيل أن تدرك شيئاً بدون ذلك ويأتي تمام البيان .

فلا يكون في الذهن حقيقة الشيء الخارجي بعينها ما سوى

عوارضها الخارجية كما زعموا بأنك إذا تصورت النار كانت حقيقة النار أعني الحرارة واليبوسة الجوهريين في ذهنك بذاتها معرّاة عن الإحراق ، وإنما في ذهنك الصور المنتزعة من الخارجي ولذا لا تذكر شيئاً ، أو تتصوره حتى تلتفت بمرآة ذهنك إلى مظنة كونه في وقته ، أو في محله ووقته ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ .

ومما يدل على ذلك ، ما روي عن الرضا عليه السلام كما تقدم وإنما أذكره تسهيلاً لتحصيله وتكريراً للتأكيد ليثبت في الأذهان وتطمئن قلوب أهل الإيمان . قال عليه السلام كما رواه الصدوق في أول علل الشرائع بإسناده إلى الحسن بن علي بن فضال عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قلت له : لِمَ خلق الله 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 عليه خلقاً لئلا يقول قائل : هل يقدر الله عزّ وجلّ ، على أن يخلق صورة كذا وكذا ، لأنه لا يقول من ذلك شيئاً إلا هو موجود في خلقه تبارك وتعالى ، فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه أنه على كل شيء قدير) .

وقال جعفر بن محمد عليهما السلام : (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم) انتهى .

والحاصل : هذه الألفاظ الموضوعية بإزاء هذه المعاني مثل نقص وعدم وإمكان وماهية وما أشبه ذلك هل هي ألفاظ مهمة أو مستعملة ؟ فإن كانت مستعملة فهي إنما وضعت بإزاء معانٍ موجودة ، وإن كانت لم توضع بإزاء معانٍ موجودة فهي مهمة ،

وأجمع العقلاء على أنها مستعملة موضوعة بإزاء معانٍ موجودة ولو في الذهن ، وقد بينا الموجود في الذهن .

وأقول : هذه الموجودة في الذهن من خلقها وكذلك الأمور الاعتبارية ، بل ثبوت شيئيتها من خلقها ، فإن كانت مخلوقة لهم فقولهم : هو كل الأشياء يعنون كل الأشياء من خلقه فتكون الأشياء من خلقهم سلبت عنه ، وإن كانت من خلقه ، أو من خلقهم ، ولا تسلب عنه فاستثاؤه لها غلط .

وعلى كل تقدير فلا يكون كل الأشياء ، وإنما هو كل الأشياء التي يعينها المصنف ، لأن الأشياء وإن كانت جمعاً محلياً بالألف واللام ، وقد نص العلماء على إفادته العموم لكن المصنف يريد به العموم العرفي .

فإن قلت : إنه يريد اللغوي ولكن هذه أليست أشياء حقيقة ، وإنما هي أمور اعتبارية؟ .

قلت : قد بينا أن الاعتبار من عالم الخلق ، وأن هذه الأمور أشياء مخلوقة غاية الأمر هل هي مخلوقة لله أم مخلوقة لهم؟ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ .

وقوله : فإنك إذا قلت : (ج) ، ليس (ب) ، فحيثية كونه (ج) ، إن كانت بعينها حيثية أنه ليس (ب) ، قد قلنا عليه : إنه لا يلزم ذلك ، بل يجوز أن يكون كونه ليس (ب) ، لا يتحد بكونه (ج) ، فيكون كونه ليس (ب) ، مستنداً إلى فعل كونه (ج) ، أو أثر فعله ، أو لبعض أحواله بحيث لا يكون جزء ماهيته كما قلنا فيما تقدم في الصفات السلبية من كون السلب راجعاً إلى نفسه ، أو

إلى متعلقه أعني المسلوب ، على نحو ما أشار إليه الرضا صلوات الله عليه بقوله : (وغيوره تحديد لما سواه) .

وقلنا عليه أيضاً : إنما يصح السلب ، ولا سلب في مقام يمكن في الثبوت إذ النفي فرع الثبوت ولو ذهنياً وإمكاناً ووجود غيره في مقامه ممتنع ذهنياً وخارجاً ، وفي نفس الأمر بكل اعتبار فيسلب ، ولا يسلب .

وحكهما إنما يصح فرضه فيما يصح تحققه ، وفي مقام الذات يمتنع فرض وجود شيء ولو عقلاً ، فسقط اعتبار قوله هذا عند أهل الاعتبار .

وقوله : (حتى يكون (ج) ، بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته) ، قد قلنا عليه إنه لا يجب ذلك إذا سلب عنه شيء لجواز أن يكون مصداقاً بنفس الصفة ، والفعل والأثر كذات زيد إنما تكون مصداقاً للقائم بنفس الظهور بالقيام ، ومن حيث الفعل وأثره أعني القيام .

وأما إذا أخذت السلب في ماهية الذات كان المسمى أي الذات هو الثبوت والنفي ، وعلى هذا لا يقال : يكون الثبوت مصداقاً للنفي إلا مجازفة في التعبير ، بل يقال : إن الذات مصداق للثبوت والنفي ، وعلى كل تقدير إنما يضر لزوم التركيب ، على قولنا .

وأما على قوله فلا يضر لزوم ذلك إذ مصححات ذلك عنده كثير :

منها : أن الكثرة نقوش ، ولا يضر ذلك مع اتحاد الذات .

ومنها : أن الوحدة الحقيقية تستهلك الكثرات .
ومنها : أن الأشياء شؤون حاصلة له حصولاً جمعياً وحدانياً لا
يقدر كثراتها وتركيباتها في وحدة الحققة وبساطة الحقيقة .
ومنها : أنها عوارض له باعتبار مراتب تنزلاته وأمثال هذه
العبارات الباطلة ومالها إلى معنى واحد ، كما نقول : الشجرة
واحدة بلحاظ وحدتها وكثيرة بلحاظ أغصانها وورقها وثمرها .
وكلامهم على هذا ناقص فينبغي لهم ألا يقولوا : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ
شَيْءٌ ﴾ ، بل كل شيء مثله وبهذا يتم كلامهم .
وكأني بك أيها الناظر في كلامي هذا تنكره وتقول : إنهم لا
يقولون بهذا ، ولا يريدونه وكأني بك إذا قلت : اسمع قول
شاعرهم :

كل ما في عوالمي من جمادٍ
ونباتٍ وذات روحٍ مـ
صوّر لي خلعتها فإذا ما
زلتُها لأزولُ وهي جوارِي
أنا كالشوب إن تلونت يوماً
باحمرارٍ وتارة باصفرارٍ
تسكت ، ولا ترد جواباً .

وقوله : (فكانت ذاته أمراً عديمياً) ، يريد به أن الذات إذا كانت
مصدقا ليس ب كانت مصداقا لعدم .

وكذا قوله : ولكان كل من عقل (ج) ، عقل ليس (ب) ، وفيه

أن التعبير عن مراده أن يقال : إن الذات تكون مصداقاً للإثبات ،
والنفي ليس على نحو التوزيع ، ولا على نحو التعاور ، بل
لمجموعهما فتكون الذات وجوداً عدماً فيلزم ارتفاع النقيضين أي لا
وجوداً ، ولا عدماً ، أو اجتماعهما أي وجوداً وعدماً ، وحينئذ هنا
دقيقة تعالت عن التمييز بالكنه ، وهو أنا قد قررنا مما دل عليه عباده
عز وجل أن كل ما يجوز عليهم يمتنع عليه وما يمتنع عليهم يجب
له سبحانه ، فيجب في حقه اجتماع النقيضين بجهة واحدة فنقول :
هو عالٍ دانٍ بجهة واحدة قريب بعيد كذلك ويجب له ارتفاع
النقيضين ، وهو عين اجتماعهما فتقول هو لا عالٍ ، ولا دانٍ ، ولا
قريبٍ ، ولا بعيدٍ إلا ما كان مما هو من صفات الخلق لأنه يمكن
في حقهم فلا يجتمع له تعالى ذلك ونقيضه فلا تقول : عالم جاهل
لا عالم ، ولا جاهل متحرك ساكن لا متحرك ولا ساكن ، لأن
صفات الخلق فيها التضاد حقيقة وصفات الحق سبحانه لا تضاد
فيها حقيقة ، إذ لا يمكن اعتبار كثرة فيها مطلقاً فعالٍ ودانٍ وقريبٍ
وبعيدٍ التي تجوز على الخلق لا تجوز على الحق تعالى لا هي ولا
ضدها ، فلا تقول : هو عالٍ كعلو زيدٍ دانٍ كدنوّه لأنهما في الجهة
وهي لا تجوز عليه ، ولا تقول : هو قريب كقرب زيدٍ وبعيد كبعده
لأنهما في المسافة ، ولا عالم كعلم زيدٍ ، ولا جاهل كجهله لأنهما
في ثبوت الغير وعدمه .

فلزوم كون الذات وجوداً وعدماً وصف له بصفات خلقه لأنه في
المتضاد في الحقيقة لا من حيث لزوم اجتماع النقيضين ، أو ارتفاعهما
اللذين ينسبان إلى الحق تعالى بل هما من منسوبات الخلق .

ولو أريد بهما ما يصح عليه تعالى ؛ أي : الوجود الذي صح عليه

والعدم الذي يصح عليه جاز وليس وصفه بالعدم مع الوجود من أخذ نفي الغير في كنه الذات ، لأن ذلك النفي مما لا يجوز عليه وما يجوز عليه هو الوجود بالآيات أي إثباته بآياته والعدم الوجود بالذات ، فإنه عزّ وجلّ مفقود بذاته لكل ما سواه وموجود بآياته لكل من خلقه وبراه إذ ليس للوجود والعدم معنى في حق ذاته المقدسة عزّ وجلّ غير هذا .

وأما معناهما المعروف عند الخلق فهو إنما يصح على فعله ، وعلى مثله إلا على المشار إليه بقول الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب : (يعرفك بها من عَرَفَكَ لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبدك وخلقك) الدعاء .

وقوله : (فثبت أن موضوع الجسمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون (ج) ، ومن معنى به يكون ليس (ب)) ، قد أشرنا فيما ذكرنا أن معناه عنده ، أو لازم كلامه أن مدلول (ج) ، غير مدلول ليس (ب) ، ليصح التركيب ، وقد صرح به في قوله مركب الذات .

وظاهر قوله ولكان كل من عقل (ج) ، عقل ليس (ب) ، عدم مغايرتهما مع دلالة (ج) على الثبوت ودلالة ليس (ب) على النفي ، وبين الكلامين تباين عظيم ، لأن ظاهر أن كل من عقل (ج) ، عقل ليس (ب) ، اتحاد المفهوم ، أو اتحاد المصداق وكلا الأمرين ينافي التركيب فيه وكلا الشقين في الأول يستلزم التركيب فيه .

وقوله : (ولو بحسب الذهن) ، يدل ، على أن التغاير في

المفهوم خاصة مستلزم لعدم الوحدة الحقيقية ، وهو عندنا كذلك .
وأما عندهم فقد يكون على نحو لا ينافي الوحدة الحقيقية فانظر
إلى كثرة الاضطراب في أقوالهم واعتقاداتهم .

وقوله : (وغيره من الأمور المسلوقة عنه) ، يدل على أن الأمر
المسلوب عنه يوجب التركيب وينافي البساطة الذاتية ، فيجب أن لا
يسلب عنه ذلك الأمر ويراد من هذا الأمر كل وجودي وعليه يكون
غيره ما ليس بوجودي ، ولا ما كان من النقائص والأعدام ، وغيره
في كلامه معطوف ، على ما الكلام فيه ، وهو يبطل استثناءه ،
فيكون كل ما يصدق عليه اسم الشيء داخلاً في حكم سلب عنه ،
أو لا يسلب عنه كما ذكرنا سابقاً فافهم .

فقوله : (فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود
والتمام) ، فيه ما قررنا أن البسيط هو المنزه عن كل شيء من
الموجودات وإلا كان مركباً من تضاييف نسبه إليه وحصوله له كما قال
أمير المؤمنين عليه السلام : (وكمال توحيد نفي الصفات عنه لشهادة
كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران
وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الأزل الممتنع من الحدث)
انتهى . وكل شيئين بينهما نسبة الاقتران بالاجتماع والافتراق .

وفيه أيضاً أن قوله : (من حيث الوجود والتمام) ، ترجيح من
غير مرجح إذ الوجود والعدم المقابل له والتمام والنقص وما أشبهها
من الأشياء كما تقدم ، وقد قدمنا أيضاً على أن هذه العبارات كلها
إنما تصح لفظاً ومعنى على فرض أن معه غيره في أزلته ورتبة قدمه ،
وبعد ثبوت وحدته وتفردته في كل رتبة ومقام هو هو بالضرورة يمتنع

فرض سُلبَ ، أو لا يُسلب كما قال الرضا عليه السلام في جوابه لعمران الصابئ حين قال : يا سيدي هل كان الكائن في نفسه (معلوماً ظ) عند نفسه؟ .

قال الرضا عليه السلام : (إنما تكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجوداً ولم يكن هناك شيء يخالفه ، فتدعوه الحاجة إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها أفهمت يا عمران؟ . قال : نعم والله يا سيدي).

فإن قلت : إن المصنف يقول بمعنى الحديث لأنه لا يثبت شيئاً ينافيه والإمام عليه السلام إنما قال : (وليس هناك شيء يخالفه) .

قلت قوله عليه السلام : (إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها) ، ينافي ما تقول ، لأن مراده عليه السلام عدم وجود شيء معه أصلاً لا وجود شيء لا يخالفه ، حتى يصح قول المصنف : كل الأشياء لأنني أسألك هل يعلم شيئاً موجوداً في الأزل غير ذاته أم لا يعلم؟ فإن كان لا يعلم شيئاً موجوداً غيره تعالى كان ما قلنا ، وإن كان يعلم شيئاً موجوداً غيره وجب عليه في علمه لنفسه تحديد ما علم منها لتمييز عن الغير فمراده عليه السلام أن ليس معه غيره ليحتاج إلى تمييز نفسه منه .

وقوله : (وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً) ، يريد به علمه بها على وجه كلي أزلي عنده ، وهي مع كونها ذوات الأشياء غير مغايرة لذاته لأنها علمه بها الذي هو ذاته .

قال الملا محسن في رسالته التي وضعها في كيفية علمه تعالى لابنه علم الهدى قال : (فللأشياء وجهان وجه إلى الحق

سبحانه ، وهو من هذا الوجه حاصل له متحقق عنده حاضر لديه في الأزل حصولاً جمعياً وحدانياً غير متكرر ، ولا متغير باقٍ . وبالجملة ، على ما يناسب ذاته عز وجلّ وصفاته وأفعاله ووجه آخر إلينا وهي من هذا الوجه لم تحصل ولم تتحقق ولم توجد إلا فيما لا يزال وجوداً متفرقاً متكرراً متغيراً نافداً وبالجملة ، على ما يناسب ذواتنا) انتهى .

فتكون الذات عندهم واحدة في الأزل للإجمالي فاقدة للتفصيلي ، فما في الأزل غير مغاير للذات عندهم إذ الأشياء لا تُسلب عنه في الأزل بخلاف ما في الإمكان ، فيكون غير عالم في الأزل بما في الإمكان مما نعلمه نحن مما هو من الوجه التفصيلي .

وقال المصنف بعد هذا : (وحضورها عنده ، على وجه أعلى وأتم) ، ويريد به ما أراد صهره فكان عالماً في الأزل عندهم بنصف المعلومات ، لأن المعلومات التي عنده في الأزل يعلمها بعلمه الذي هو ذاته بلا مغاير بينها وبينه ، ولا تكثر تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

ومذهبنا تبعاً لمذهب ساداتنا عليهم السلام أنه تعالى في الأزل الذي هو ذاته وليس يعلم أزلاً غير ذاته إلا الآزال الحادثة المخلوقة ، عالم ولا معلوم أي هو عالم ولا معلوم ، يعني لم يكن في الأزل معلوم غيره ، لأن الأزل هو ذاته وليس في ذاته شيء نعم لك أن تقول : هو عالم في الأزل بها في الحدوث والإمكان وليس لك أن تقول : هو عالم بها في الأزل فتكون هي في الأزل ، وإنما هو سبحانه في الأزل عالم بذاته ، ولا يعلم في الأزل غيره ، فلما

وجدت الأشياء في الإمكان في أمكنة حدودها وأزمنة وجودها وقع العلم عليها إذ لا يقع العلم على غير شيء ، وإلا لكان جهلاً قال الصادق عليه السلام : (كان الله ربنا عزّ وجلّ 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 . فتفهم هذا الحديث الشريف وأنا أظن أنك تعترف بأن جعفر بن محمد عليهما السلام يعمل وأنه أعرف منهم بالله وبعلمه سبحانه .

وإذا أثبتوا الأعيان الثابتة في الأزل وأثبتوا علمه تعالى بهم في الأزل على سبيل الإجمال ، كانوا قد جعلوا ذات الله محلاً لغيره وأنه يعلم بعض المعلومات ، لأن الذي في الأزل هو الإجمالي .

وأما التفصيلي الذي هو أشرف من الإجمالي فلم يحصل عندهم لله سبحانه في الأزل ، فهو فاقد له تعالى ربي تعالى ربي لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وقوله : (وحضورها عنده ، على وجه أتم) ، يريد أنها حاضرة في ذاته ، على وجه أتم وأشرف بحيث لا يكون منها تكثر في الذات ، ولا مغايرة كما هو رأيهم في قولهم : معطي الشيء ليس فاقد له في ذاته ، وقد تقدم بعض الكلام معهم في ذلك ويأتي .

قوله : (لأن العلم عبارة عن الوجود بشرط ألا يكون مخلوطاً بمادة) ، يريد أن العلم بسيط ، لأنه إذا أراد أنه حقيقة الوجود لا يمكنه أن يجعله مادياً ، أو مخلوطاً بها ، فيكون قد جعل في ذات

الحق سبحانه مادة لاستلزامها التركيب فإذا اشترط في الوجود الذي هو العلم عدم الشوب بالمادة كان هو حقيقة العلم وصرف العلم ، وهو العلم الأزلي ، لأن الوجود المخلوط بالمواد والنقائص حادث ليس هو حقيقة الوجود وليس هو حقيقة العلم .

ونحن نقول له : العلم بها حضورها عنده فإن أراد حضورها عنده كل شيء في مرتبة وجوده من ملك الله سبحانه كما نذهب إليه نحن ، وأن علمه بها هو عين ذلك الحضور الذي هو نفس كونها كان عالماً بكل شيء وصح : ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ .

وإن أراد بحضورها عنده كونها في الأزل ، وإنما قيل عنده ، لأن وجودها مترتب ، على وجوده فله التقدم الذاتي وذلك الحضور لأجل كونه في الأزل لا يكون مخلوطاً بالمادة لتقدس الأزل عن المواد ، لزمه ما قلنا سابقاً من كونها قديمة ومخلوطة بذاته ، أو مقرونة به ، أو كونه محلاً لها .

وكون المواد والمخلوط بالمواد غير معلومة له في الأزل فيكون فاقداً لها ، وقد قال : (إن معطي الشيء غير فاقد له) .

فإن قلت إنه قال : (إنها في ذاته بنحو أشرف) .

قلت : هو ما يعنون به من الوجه الإجمالي بقينا في الوجه التفصيلي والنحو الأخس لم يكن ، على قولهم معطياً له ، وهو فاقد له .

فقول الملا محسن في الرسالة المذكورة في أولها : (الحمد لله العليم الحكيم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ،

ولا في الأرض) ، مناقض لقوله : (إنه لا يعلم في الأزل إلا الإجمالي) .

ولقول المصنف : (لأن حضورها عنده على وجه أعلى وأتم بشرط ألا يكون مخلوطاً بمادة) ، لأن من لم يكن علمه إلا بالمجملات وبشرط أن لا يكون مخلوطاً بمادة لا يكون عالماً بكل شيء ، بل ببعض دون بعض بخلاف ما إذا قلنا : إنه تعالى منفرد في أزله ليس معه غيره فهو عالم ، ولا معلوم ، لأن علمه عين ذاته ولم يكن في ذاته ، ولا مع ذاته شيء ليكون معلوماً فإذا وجد الشيء وقع عليه العلم .

ومثاله : كما إذا أشعلت سراجاً في الهواء ، فإنه لا يقع منه شعاع على شيء ، فإذا وجد كثيف ظهر النور عليه ولم يكن النور معدوماً ، بل هو موجود ولكن المستنير معدوم فإذا وجد المستنير ظهر النور ، فإنه على هذا التقرير يكون عالماً بكل شيء ، لكن الشيء المعلوم لم يوجد في ذاته ، وإنما وجد خارج الذات فافهم يا حبيبي واغتنم .

وقد قال المصنف هذا اللفظ ونحن وهو قد عرضنا بضاعتنا عليك وكشفناها بين يديك ، فأنا أقول : هذا قول محمد وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام ، والمصنف يقول : قال الفارابي ومميت الدين ، فاختر لنفسك ما يحلو .

وقد بسطنا الكلام في جوابنا للملا محمد الدامغاني أيده الله ، وفي شرح المشاعر ، فما خفي عليك هنا فاطلبه من هناك .

في قول المصنف: قاعدة مشرقية واجب الوجود واحد لا شريك له ..

قال : (قاعدة مشرقية واجب الوجود واحد لا شريك له لأنه تام الحقيقة كامل الذات غير متناهي القوة والشدة لأنه محض حقيقة الوجود بلا حدّ ونهاية كما علمت ، إذ لو كان لوجوده حدّ ، أو تخصص بوجه من الوجوه لكان تحدده وتخصّصه بغير الوجود فكان له محدّد قاهر عليه ومخصّص محيط به وذلك محال فما من كمال وجودي ، ولا خير إلا وفيه أصله ومنه منشؤه وهذا هو البرهان ، على توحيده) .

أقول قوله : (واجب الوجود) ، محكم لا إشكال فيه أما إنه واحد فلأن ما زاد عليه يوجب النقص في كل منهما لكون كل منهما محصوراً بالآخر ، إذ قولك هو غني عن كل شيء لا يستلزم الغنى المطلق ، بل قد يلزم منه احتياج ونقص إذا فرض آخر ، لأن الآخر إن كان محتاجاً إليه ثبت التوحيد وحصل الغنى المطلق ، وإن كان مستغنياً عنه قلنا : كونه محتاجاً إليه أكمل من كونه مستغنياً عنه فيكون مع وجود المستغنى عنه ناقصاً هذا في شأن ذاته ، وفي شأن فعله إن كان كل ما سواه معلولاً له حصل الغنى المطلق والكمال الحق ، وإن وجد شيء لم يكن معلولاً له ، وقد ثبت أن احتياجه إليه وكونه معلولاً له أكمل في حق فعله لعمومه كان نقصاً .

فأشار سبحانه إلى المعنى الثاني : ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا

خَلَقَ ﴿١﴾؛ أي : لو كان إله غيره لاستبد كل صانع بمصنوعاته وتميز كل صنع بتميز صانعه .

ومقتضى الكامل المطلق أن يستند كل ما سواه إليه ، فيقع الدافع بين صناعي الصانعين في كل مصنوع فإذا لم يكن أحدهما صانعاً لكل شيء فإن كان لنقص في نفسه وفعله كان مصنوعاً ، وإن كان لتعلق صنع الآخر به كان عاجزاً وكان مصنوعاً .

والوجهان جاريان فيما لو تبعض الصنع في المصنوع الواحد ، أو وقع الصنعان فيه ، أو ارتفعا عنه فدل قوله تعالى ، على هذه المعاني بالمطابقة وبالتضمن والالتزام .

وأشار سبحانه إلى المعنى الأول بقوله تعالى : ﴿ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ .

وأما أنه تعالى لا شريك له ففي أربعة أمور :

الأول : توحيد الذات ، لأن الحق منحصر في الأزل والأزل هو ذاته ، إذ لو كان ظرفاً له لكانا قديمين أزليين لهما ظرف قديم وهكذا فيتسلسل ، فإذا كان الأزل ذاته لم يكن سوى الأزل إلا المصنوع المستند إلى صانعه في كل شيء أي في كل ما يصدق عليه اسم الشيء وليس له ضد ، لأن الأزل ليس شيء غيره إلا الإمكان والإمكان وما فيه مصنوعه تعالى ، والمصنوع لا يكون ضدّاً وإلا لما صدر عنه ، لأن الضد هو المقابل .

وأما الممتنع فمعناه مصنوع له سبحانه وما يريدون منه إن قصدوا متصوراً فهو مخلوق لله تعالى وما في أذهانهم صورة ذلك سواء أشاروا بذلك إلى حق أم إلى باطل ، فإن كان حقاً فالله موجود كل

خير ، وإن كان باطلاً فالله خلقه بمقتضى أوهام المبطلين ، على حدّ قوله تعالى : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ ، فافهم كي تسلم وتغنم .

وإن لم يكن متصوراً فليس بشيء وليس هذا ، على حدّ الامتناع الإمكانى ، فإن الامتناع الإمكانى مخلوق ، (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه ، فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم) ، أو إليكم ، على اختلاف النقلين .

والذين يزعمون أنهم يتصورون شريك الباري سبحانه غلطوا ، لأن الذي يتصورونه ما انتزع من هبل واللات والعزى وما أشبهها حيث جعلوها المشركون شركاء ، وورد نفي الشريك أي ما جعله المشركون شريكاً توهموا هذا المعنى فيتصورونه .

وليس الممتنع شيئاً ، ولا عبارة عنه إلا ما استعمل في الموهوم الممكن إذ لو كان شيئاً لعلمه الله سبحانه حيث يقول : ﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ ﴾ .

والثاني : توحيد الصفات ، بمعنى أن معاني صفاته ليس فيها شريك فليس له شريك في حياته إذ لا موت فيها ، ولا في علمه إذ لا جهل فيه ، ولا في قدرته إذ لا عجز فيها وهكذا سائر صفاته قال تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ .

والثالث : توحيد أفعاله ، بمعنى أنه سبحانه تفرد بإيجاد الشيء لا من شيء ، فلا يخلق أحد سواه شيئاً من المواد قال : ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ مَاذَا خَلَقُوا

مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ ﴿١﴾ ، وقال تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٢﴾ .

والرابع : توحيد عبادته ، بأن لا يعبد إلا هو ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يرجو إلا إياه ، ولا يخاف إلا إياه ، فالموحد في العبادة لا يجد في كل مقاصده وسرّه وعلا نيته إلا الله : ﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴿٣﴾ .

فإذا وجد العارف من وصفه تعالى ومعرفته الوحدة الحقيقية في المراتب الأربع ظهر له أنه تعالى تام الحقيقة كامل الذات لأنه بذلك اللحاظ في كل المراتب الأربع لا يفقد كمالاً ، ولا يحتمل الزيادة إذ كل كمالٍ فمن فيضه فلا يكون متناهي القوة والشدة ، لأن التناهي يستلزم غيراً ، وذلك إما أن يكون إياه ، وإما أن يكون عنه فلا تتناهي شدته وقوته .

وعلى اصطلاح القوم من تسمية الوجود إذا كان تعالى حقيقة الوجود كان ما يفرض نهاية إن كان وجوداً فهو تلك الحقيقة ، أو صادر عنها ، وإن لم يكن وجوداً لم تكن نهاية فإن ما لم يكن وجوداً ليس شيئاً ، وهو قول المصنف لأنه محض حقيقة الوجود بلا حدّ ، ولا نهاية كما علمت .

وقوله : (إذ لو كان لوجوده حدّ ، أو تخصص بوجه من الوجوه لكان تحدّده وتخصّصه بغير الوجود) ، يريد به أنه لما كان حقيقة الوجود كان الحدّ والتخصّص المفروض غير الوجود ، إذ لو كان وجوداً لكان داخلاً تحت تلك الحقيقة ، ولكنه غير الوجود وغير الوجود محتاج إلى الوجود فيكون ما هو محتاج إليه قاهراً

ومخصصاً له ومحيطاً به ، وهو محال إذ لا يحيط به ما في تقومه محتاج إليه وهذا ظاهر .

وقوله : (فما من كمال وجودي ، ولا خير إلا وفيه أصله ومنه منشؤه ، إلخ) .

أقول فيه : اعلم أن الكمال ، على ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الكمال الحقيقي ، وهو الذات الحق عز وجل .

والقسم الثاني : الكمال الحقيقي ، وهو الكمال الفعلي ، وهو ما ينسب إلى الفعل والمفعول الأول أعني الحقيقة المحمدية وما يشتق منهما ، وهو المثال والآية والوجه المسمى بالعنوان .

والقسم الثالث : الكمال الممكن ، وهو ما يكون من صفات العقول والنفوس والأجسام .

والمصنف وأتباعه يزعمون أن القسم الأول هو منشأ القسمين الأخيرين ، وهو المعنى عندهم بنحو أشرف يعني أن كمال العقل هو في الذات الحق عز وجل بنحو أشرف ، وهو كمال الذات ، أو من كمال الذات ، على الاحتمالين ، وهو قوله : (وفيه أصله ومنه منشؤه) ؛ أي : في الواجب أصله يعني أصله هو ذات الحق ، أو أنه شأنه .

فالأول : كالحروف من الألف .

والثاني : كالنار من الحجر .

والعلة في ذهابهم إلى هذا ونحوه تقديرهم للكون والنشء

بمقتضى أفهامهم وقياسهم له ، على ما يصدر عنه بهوى أنفسهم :
﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ ﴾ .

فأخبرني أيها الناظر في أي كتاب رووا هذا عن نبيهم محمد صلى الله عليه وآله ، وفي أي حديث نقلوه عن آله صلى الله عليه وآله ، ولكنهم لما سمعوا ما وصل إليهم من أهل الحق عليهم السلام من أن الله سبحانه خلق كل شيء وفيها أشياء لا تدركها عقولهم ، وقالوا عليهم السلام إنه عز وجل : (خلق الأشياء لا من شيء) ، فاستبعدت عقولهم أن يكون شيء لا من شيء ، وإنما يكون الشيء من الشيء فلما نظروا تناهت عندهم العلل إلى علة لا علة لها ، وهو ذات الله عز وجل فقالوا ما قالوا .

وليست القدرة الباهرة بإيجاد شيء من شيء ، لأن ذلك شأن قدرة المخلوق العاجز ، وإنما القدرة الباهرة بإيجاد الشيء وإحداثه لا من شيء .

وأيضاً إنا قد ذكرنا مكرراً ونذكر أنه يلزم على قولهم : إنه يلد ، لأن هذا المعنى الذي يشيرون إليه أحد أصناف الولادة ، وقد ذكرنا أيضاً أنه إذا أنشأها من ذلك الأصل الذي هو ذاته ، أو من ذاته كان مختلف الأحوال ، إذ حال الذات قبل الإخراج مغاير لها بعد الإخراج ، لأن البارز إن كان هو بعينه هو الكامن خلت الذات واختلفت الحالات ، وإن كان غيره فالبارز إن كان من ظهور الكامن وشعاعه فحالة الإشراق غير حالة عدمه ، وإن لم يكن من ظهور الكامن وشعاعه لم يكن منه ، وإنما كونه لا من شيء .

وقوله : (وهذا هو البرهان ، على توحيده) ، يريد به أن كونه

محض حقيقة الوجود بلا حدّ ولا نهاية ، بحيث لو فرض من الأغيار غيرٌ فهو إما منه وإما عنه ، وإلا كان محدوداً بذلك الغير متناهيًا .

وهذا برهان محكم على التوحيد كما ذكر ، وإن لم يصحح قوله منه ، أو عنه لأنه يريد الابتداء والتبعيض والتنزل والظهور وهذه عندنا باطلة في حق ذاته تعالى ، وإنما يصح في خزائنه الإمكانية .

في قول المصنف : فلا يمكن تعدد الواجب لأنه لو تعدد . .

قال : (فلا يمكن تعدد الواجب لأنه لو تعدد لكان المفروض واجباً محدوداً لوجود ثاني الاثنين ، فلم يكن محبطاً بكل وجود حيث تحقق وجود لم يكن له ، ولا حاصلًا منه فائضاً من لدنه فحصلت فيه جهة عدمية امتناعية أو إمكانية ، فكان زوجاً تركيبياً كالممكنات ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حدّ وعدم هذا خلف فثبت ألا ثاني له في الوجود ، وإن كل كمالٍ وجودي رشح من كماله ، وكل خير لمعة من لوازم نور جماله فهو أصل الوجود ، وما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته إليه) .

أقول : قوله : (فلا يمكن تعدد الواجب) ، حق لا في الخارج ، ولا في الذهن ، ولا في نفس الأمر لأنه لو تعدد ففرض اثنين فما زاد لكان المفروض واجباً أولاً ، بالنظر إلى من فرض معه محدوداً بذلك المفروض ، فنقول هو إلا المفروض ثانياً ، فكان في المفروض

واجباً جهة إمكانية ، أو امتناعية بأن تكون هو ويمكن أن يحيط بكمال المفروض معه ، أو يمتنع فتكون ذاته مركبة مما هو بالفعل ومما هو بالإمكان ، أو بالامتناع والمركب لا يكون واجباً لما في ذاته من الانتظار والتوقع ، وهو قول المصنف : (لوجود ثاني (الاثنين) ، فيكون منتهاً إلى كمال الثاني إذا لم يكن كماله له ، أو عنه فيكون فاقداً ناقصاً لأنه إذا تحقق وجود وكمال مغايران له ولم يكونا له ، ولا عنه كان فاقداً لهما غير محيط بهما ، فوجوده وكمالهما مقيدان بذلك الغير فتكون ذاته منتظرة متوقعة لما يمكن ، أو يمتنع .

وقوله : (ولا فائضاً منه) ، يشير به إلى أن الكمالات والوجودات الممكنة فائضة من ذاته ، وقد بينا في كثير مما كتبنا أن جميع الكمالات الممكنة ليس كمالات حقيقية ، وإنما هي نقائص في ذواتها .

وإنما سُميت كمالات في الممكنات لكونها في الحقيقة أجزاء وآلات لذوي الحاجات يكون فاقدها محتاجاً إليها وبها يدرك حاجته ، فسُميت لهذا كمالات وإلا فهي نقائص وكذلك الوجودات الممكنة ، على حدٍّ واحدٍ ، فإذا كانت نقائص وحقائقها من حيث ذواتها أعدام فكيف تكون فائضة من الذات الكاملة كمالاً غير متناهٍ في الغنى والتحقق الذاتي : ﴿ **إِنْ هَذَا إِلَّا أَخْلَقُ** ﴾ ، فلو حصل تحقق ، أو كمال غيره ؛ أي : ليس له ، ولا عنه لتركبت ذاته كما قلنا مما به هو من الواجب له ، ومما هو فاقده فيكون كسائر الممكنات ولم يكن تحت حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حدٌ وعدم أي لم تكن حقيقة الوجود الصرفة صادقة عليه هذا خلفاً ، فثبت أن لا ثاني له أي ليس غيره في الوجود .

والمصنف يريد بأن الواجب تعالى لا ثاني له في مطلق الوجود ، وهو غلط ونحن نريد أنه لا ثاني له في الوجود الحق وذلك لامتناع التعدد في الوجود الحق ، ولا ثاني له في الوجود الممكن ، لأن الممكن أثر فعله ، فلأن ينسب إلى رتبته كما لا ينسب القيام إلى رتبة زيد فلا يقال : إنه ثانٍ لزيد .

قال : (وثبت أيضاً أن كل كمال وجودي رشح من كماله) ، هذا مثل سائر كلماته وليس بصحيح إلا إذا أريد أن كل كمال فيما سواه ، وهو المدلول عليه بقوله : (كل كمال وجودي رشح وأثر من فعله) ، لم يفض شيء منها من الذات لا بالانفصال ، ولا بالإشراق ، أو بالتّنزل والظهور .

وأما إذا أريد أن شيئاً منها كعلم زيد فائضٌ من ذات الحق بالانفصال ، أو بالإشراق ، أو بالتّنزل ، وعلى أي معنى فرض فهو باطل لأنه نقائص لا يصح في دين الإسلام أنه تعالى محل لها ، أو أنها جزء منه ، أو حصة كحصة النوع من الجنس والشخص من النوع ، أو أنها إشراق من ذاته سواء فرض أنه اقتطعها ، أو ميّزها ، أو أفاضها ، أم كانت كذلك بأصلها غير المجهول فعل ذلك بالله سبحانه أم كانت بغير تكوين أم غير ذلك ، على اختلاف أنظارهم .

وكذلك قوله : (وكل خير لمعة من لوازم نور جماله) ، فإنه في مراده ، وفي مرادنا كالكمال وكالوجود .

وقوله : (فهو أصل الوجود وما سواه تبع له مفتقر في تجوهر ذاته إليه) ، كسائر أقواله .

وقولنا فيه : كسائر أقوالنا ، لأن الأشياء تتحقق بموادها وصورها

فموادها التي يسمى بالوجودات وصورها المسماة بالماهيات اخترعها عزّ وجلّ بفعله ، وإيجاده ليس من أصل متحقق قبل الاختراع وليس لها ذكر كوني قبل ذلك إلا بما هي ممكنة في العمق الأكبر فجميع الأشياء وما لها وما ينسب وينضاف إليها تنتهي إلى فعله وجميع آياته ناطقة بذلك لكل من له أذن واعية .

منها : أنك إذا ضربت بيدك ، أو بخشبة على الأرض مثلاً ، حصل لذلك صوت فتدبر من أين أتى هذا الصوت مع العلم الضروري بأن الأشياء إذا وجدت من شيء إنما توجد من نوعها وليس في يدك والخشبة ولا في الأرض صوت ليخلق ذلك الصوت الذي سمعته منه ، وإنما خلق أي مادته لا من شيء وليس من الهواء ، لأن الهواء ليس فيه صوت .

فإن قلت : إنك قلت إن الأشياء لا توجد إلا من نوعها والهواء نوع الصوت .

قلت : إن النوع يتحقق في فرده بلا تغيير ، كالإنسان في زيد بخلاف الهواء فإنه لو كان نوعاً له على المعنى المعروف من النوع لكان الهواء بنفسه هو الصوت ، وإنما التشخص في الصغر والكبر والقصر والطول ، كما إذا تلفظت تلفظاً صغيراً حكاية للفظ كبير فيكون اللفظ هو الهواء كالتنفس بدون صوت ، وإذا دقت في أسفل حوض ماء يسمع الصوت وليس ثمّ هواء ، نعم الهواء هو محله أي محل قيامه فهو من جملة مشخصاته والم مشخصات خارجة عن النوع وإلا لم يتحقق النوع أصلاً ، فالنوع تؤخذ منه مادة الشخص وصورته ، وتؤخذ من الجنس مادة النوع والصوت مادته مخترعه لا من صوت ، وصورته من الكبير والصغر والطول والقصر

مخلوقة منه أي من نفس الصوت من حيث هو كما خلق الانكسار من نفس الكسر من حيث نفسه ، نعم إذا فتشت عن حقيقة صورته وجدتها محدثة من هيئة الدَّق فإن الدفع هو الفعل الذي به حدث الصوت وقد بينا مراراً أن هيئة المفعول من هيئة الفاعل كما ترى أن هيئة الكتابة من هيئة حركة يد الكاتب .

ومنها : النور الظاهر من السراج ، فإنه حدث من مس فعل النار أي حرارتها ، ومن دخان الدهن الذي حدث من تكليس حرارة النار التي هي فعلها وليس في النار نفسها ضياء ، ولا في حرارتها ويبوستها ضياء ، ولا في الدخان ضياء فمن أي شيء خلق الضياء وهكذا جميع الأشياء .

وبالجملة ، مذهبنا في هذه الأمور تبعاً لمذهب موالينا وساداتنا صلى الله عليهم أجمعين أن الحق عزّ وجلّ لا تكون ذاته مبدأ لشيء مما سواه في كل شيء ، وأن كل ما سواه أثر فعله لم يكن له ذكر ، ولا اسم ، ولا رسم قبل فعله لحال من الأحوال ، بل كل شيء منها ولها مخترع وأثر لفعله فكل شيء سواه ينتهي إلى إيجاده وصنعه .

وقوله : (فهو أصل الوجود وما سواه تبع له) ، يريد به أن ذاته تعالى لما كانت حقيقة الوجود كان ما سواها من كل الوجودات تابعاً لتلك الحقيقة في التحقق بها أي تحقق كل شيء بنفس تحقق الذات فلا تحقق لها إلا تحقق الذات ، وبهذا المعنى تكون الأشياء أعراضاً له قائمة به قيام عروض .

وقد قال في المشاعر في الاستشهاد ، على ثبوت الوجود مستشهداً بكلام الحكماء أنهم قالوا : (إن وجود الأعراض في

أنفسها وجوداتها لموضوعاتها ، أو وجود العرض بعينه حلولة في
موضوعه) ، انتهى ، وهو تمثيل منهم لوجودات الأشياء وقيامها
بالوجود الحق وهذا منطبق على التشبيه بالثلج والماء ، وقد ذكرنا
قبل قول شاعرهم في قوله :

أنا كالثوب إن تلونت يوماً

بأحمرارٍ وتارةً بأصفرار

فكون ما سواه تبعاً له مفتقراً في تجوهر ذاته إليه من هذا القبيل ،
وكل هذا فروع القول بوحدة الوجود ، وكل ما أرادوه باطل ليس
من الحق في شيء ، بل الحق أن ما سواه مفتقر في تجوهر ذاته إلى
صنعه ، وإلى أمره ، وصنعه فعله التي قامت به قيام صدور وأمره
أول مخلوق صدر عن فعله قامت به الأشياء قيام تحقق قياماً ركنياً ،
لأن وجوداتها من شعاع وجوده فافهم .

في قول المصنف : وهم وإزاحة : إن أوهن الطرق وأضعف الحجج ..

قال : (وهم وإزاحة : إن أوهن الطرق وأضعف الحجج على
التوحيد طريقة بعض المتأخرين ، نسبوها إلى ذوق بعض المتألهين
حاشاهم عن ذلك يبتنى على كون مفهوم الوجود المشتق أمراً
شاملاً عاماً ، وكون الوجود شخصياً حقيقياً مجهول الكنه قالوا :
يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الوجود أمراً قائماً
بذاته هو حقيقة الواجب ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير

إليه ، فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة ، ومن غيرها المنتسب إليه ومعناه أحد الأمرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب إليه ومعيار ذلك أن يكون مبدأ الآثار) .

أقول : هذا الذي جعله المصنف أو هن الطرق أدقها وأمتنها ، وإن كان في تقصير من جهة التعبير ، ولعل من نسبه إليه عبر عن مقصوده ، على نحو الرمز بنوع التمثيل كما إذا قلت : زيد مثلاً شخص حقيقي وذات متحققة ، فإذا أردت أن تعبر عن بعض آثاره الفعلية ، أو الانتسابية ، قلت : الزيادة اشتقتها من لفظ اسم زيد فتحققها بنسبتها بالاشتقاق من لفظ اسم زيد ، لأن حقيقة هذا اللفظ أعني الزيادة إنما تقوّمت بمادتها التي هي صورة مادة اسمه ، يعني أن الزاي فيها من صورة زاي زيد ، وياءها هي صورة يائه ، ودالها صورة داله ، وألفها تولدت من الياء ، وهاءها اجتلبت من عوارض المقام وهو التأنيث ولو لم يرد التأنيث ، أو المبالغة لم يؤت بها ، فإذا تدبرت الزيادة وجدتها متقومة بالانتساب إلى اسم زيد يعني الاشتقاق منه ، وقد قلنا فيما مضى ونقول فيما يأتي إن شاء الله تعالى .

وقلنا في أكثر كتبنا : إن هيئة المخلوق من هيئة فعل خالقه تعالى ، والفعل يجري في المفعولات ، على حسب قوابلها ، كما قلنا : إن هيئة الكتابة في جميع حروفها ، على هيئة حركة يد الكاتب ، وما وجود جميع الكائنات وتحققها وتذوّتها وتجوهرها إذا نسبتها إلى وجود الحق عزّ وجلّ وتحققه سبحانه إلا كوجود لفظ الزيادة وتحققها وتذوّتها من لفظ اسم زيد : ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ .
ومثل ضرباً الذي هو المصدر المشتق من ضرب الذي هو فعل

زيد ، وضرباً معنى اشتقاقه وحقيقته أن ضاده صورة ضاد ضرب ، وراءه صورة راء ضرب وباءه صورة باء ضرب ، فزيد في هذا المثل آية الذات الحق عزّ وجلّ ، وضرب الذي هو فعل زيد آية مشيئته تعالى وضرباً الذي هو المصدر آية مفعوله .

فوجود ضرب بسكون الراء إنما هو عبارة عما اشتق من ضرب بفتح الراء ، فإذا جعل الحكيم الوجود شخصياً حقيقياً يعني ذاتاً بسيطة واحدة تشخصها بما هي ذات لا غير قائماً بذاته هو حقيقة الواجب تعالى بقوله مجهول الكنه .

وجعل وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه ، أي أن حقيقة وجود كل موجود كالمعنى الاشتقاقي من اسم الذات ، على نحو ما أشرنا إليه من التمثيل والتبيين .

وإنما عبّر بالموجود ، على إرادة المعنى الاشتقاقي ، على طريقة الرمز والتمثيل لم يكن طريق أقوى ، ولا أدق ، ولا أصح من طريقه ، ولا أمتن من تحقيقه إلا أنه لَوْح بسرّ الله لآل الله فتلقاه من لا يلقاه .

وقول المصنف : (فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة ، ومن غيرها) ، ليس بشيء ، لأن العارف لا يطلق الموجود بهذا المعنى المتعارف على الذات البحت ، إذ هذا المعنى المتعارف إنما يطلق على الآيات يعني أنه عزّ وجلّ موجود بإثباته ؛ أي : إثبات معرفته في العقول لأنه تعالى كما قال سيد الوصيين عليه السلام : (وجوده إثباته ودليله آياته) انتهى .

نعم يطلق هذا اللفظ من حيث التسمية على كل ما هو شيء في

رتبة صحة الإطلاق ، وهذا القيد للاحتراز عن تناول إرادة الذات البحت لأنه تعالى لا تطلق عليه عبارة ولا تميزه إشارة ، إذ كل ما ينسب إلى شيء ، أو ينسب إليه شيء ، أو يلحقه اقتران ، أو افتراق فهو مخلوق والله سبحانه خالقه فافهم .

وقوله قبل : (قالوا : يجوز الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود إلى آخره) ، نقول عليه : إن أراد القائل بقوله الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أنه باعتبار اشتقاق الموجود من اسمه ؛ أي : الذي سمى به نفسه لخلقه على نحو ما أشرنا إليه كما هو ظني به ، وإن كان فهم الناقلون منه خلاف ما أراد كان صواباً ، لأن تلك نسبة تحقق الموجود وكونه من فعل صانعه ، بل تلك النسبة هي نفس كونه وتحققه إذا لم يرد بالنسبة نفسها المعنى اللغوي .

وإن أريد بها اللغوي فنسبة كونه وتحققه إلى الوجود الحق نسبة كون ضرب بسكون الراء وتحققه إلى ذات زيد .

والمصنف فهم من تلك النسبة النسبة اللغوية والمنسوب ذات الموجود والمنسوب إليه ذات الحق سبحانه ، ولا شك في بطلان ذلك بهذا المعنى .

أما الذين نقل عنهم فالله سبحانه أعلم بما أرادوا وكذلك المتألهون الذين نقل أولئك عنه ، إلا أن ظني أن هذا مرادهم ، وهو إما أن النسبة هي الاشتقاق من الاسم كما أشرنا والاسم هو الفعل والاشتقاق أخذ الذات من هيئة الفعل أي أخذ ماهية الموجود ، أو أخذ مادته من أثره .

وإما أن النسبة اللغوية ويراد أن نسبة تحقق الموجود وكونه إلى

الوجود الحق كنسبة الضرب الذي هو المصدر في التحقق والكون إلى ذات زيد .

وأما إذا أريد ما فهم المصنف فباطل ، وهو الذي ذكره بقوله :
(ومعناه أحد الأمرين من الوجود القائم بذاته وما هو منتسب إليه) .

ولعل قولهم : إن الوجود أمر قائم بذاته يشير إلى ما وجّهنا به الكلام المنقول فافهم .

في قول المصنف : ثم بالفوا في أمر سهل المؤنة . .

قال : (ثم بالفوا في أمر سهل المؤنة ، وهو أن الوجود لو كان قائماً بذاته لصح إطلاق الموجود عليه وأهملوا ما هو ملاك الأمر ، وهو أن ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت للأشياء بعض أنحائه وأفراده أم لا ؟ على أن هذا الباب مسدود عليهم حيث إنه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنى إلا الانتزاعي المصدرى المعدود من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء) .

أقول قوله : (وهو أن الوجود ، إلخ) ، يريد أن تخصيصهم الموجود بالحادثات لا معنى له ، بل إن كان الوجود الذي فرض قائماً بذاته متحققاً صح إطلاق الموجود عليه وإذا صح ذلك لزمهم كون مفهومه مشتقاً منتسباً إلى وجود قائم بذاته فلا يكون المفروض كونه قائماً بذاته قائماً بذاته ، ويلزم التسلسل بنقل الكلام إلى القائم

بذاته الثاني وهكذا ، وعلى كل حال يكون الموجود أعم من الحقيقة أي القائم بذاته ، ومن المنتسب إليه .

وأقول : قد ذكرنا في هذا الشرح وغيره أن ما يعقل من الوجود والموجود فإنما هو حادث ، نعم يجوز أن يطلق من باب التسمية ، على العنوان ولقائل أن يقول يمكن الفرق بين الشيء القائم بذاته والقائم بغيره ، فيطلق الوجود على الأول لكونه محض الوجود ، أو ماهيته هي وجوده بلا اعتبار مغايرة لا خارجاً ، ولا ذهنياً ، ولا في نفس الأمر بخلاف الثاني فإنه في الخارج ، وفي الذهن ، وفي نفس الأمر وجود وماهية فهو موجود ، ولا يطلق عليه وجود إلا بلحاظ ركنه الأيمن ، أو كونه بمعنى الصنع والأثر والنور بالمعنى الثاني من معني الوجود والماهية كما تقدم .

والحاصل : أن القائم بذاته إنما يصح إطلاق لفظ الموجود بمعنى ما نفهم من الموجود على عنوانه من باب التسمية ، أو على تأويل معرفته بآياته ، أو وجوده بإثباته .

وقوله : (وأهملوا ما هو ملاك الأمر) ، بكسر الميم ، وهو ما به قوام الشيء ، يعني به أن مناط البرهان ، على ذلك يتوقف على تحرير المطلوب ، وهو أن ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت للأشياء بعض أنحاء وأفراده أم لا ؟ يشير به إلى نحو من أنواع استدلاله وكلامه ، يشير به إلى أن ما نعني به من الوجود الشامل للحقيقة ليس هو هذا المعنى الانتزاعي المراد بمعناه بالفارسية بهستي فإن هذا معنى مصدري ليس له مصداق خارجي ، وإنما هو من الأمور الذهنية .

وأقول : معنى كلامه هذا باطل من وجوه : أحدها : أن كلامه في مواضع كثيرة من كتبه لا تأبى هذا ولكنه لما تنبه له هنا وجده قبيحاً فأعرض عنه .

وثانيها : أن أصل هذا الاصطلاح لم يكن من وضع لغة من اللغات ، وإنما اصطلحوا بوضع هذا اللفظ ، على شيء لا يعرفون له معنى إلا الانتزاعي المصدرى وحيث كان هذا لا يقع إلا صفة ، والصفة مسبوقه بالموصوف والموصوف إن وصف بالوجود قبل تحقق الوجود وجب إما أن يكون صفة ، أو يكون الوجود هو الموصوف فيلزم ، على الأول التسلسل . وعلى الثاني : ثبوت المدعى .

وإن لم يوصف بالوجود وجب أن يوصف بالعدم المنافي للتحقق حداهم الحال إلى إثبات كون الوجود اسماً للذات الموصوفة ، ومن هنا يقولون : الوجود عند العوام هو الكون في الأعيان وعند الخواص ما به الكون في الأعيان فإذا زوحموا في بيانه اضطربت عباراتهم ومقاصدهم فمن بين نافي ، أو مثبت لمطلق شامل للواجب والممكن ، أو لعامٍ مصدرى ، أو نسبي ، أو رابطي ، أو لشيء لا يعرفه .

وإذا تتبعت كلماتهم ظهر هذا ونحن في كلامنا معهم لا بد لنا من استعمال هذا اللفظ إلا أننا نريد به في معنيين في المعنى الأول : هو المادة والماهية هي الصورة .

وفي المعنى الثاني : هو بتأويل الصنع والأثر والنور والماهية بتأويل هوية الشيء من حيث نفسه .

فكلام المصنف باطل لدوران كلامه على كل معنى من هذه المذكورات .

وثالثها : أن قوله : (من المعقولات الذهنية إلخ) ، ينافي قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ وقول الرضا عليه السلام المتقدم .

فإذا أثبت الكتاب والسنة شيئاً ، كان قول كل نافي له باطلاً والمصنف مع دقة نظره وشدة توغله سلك مسلك أرباب القشور من أن الشيء الموجود هو التخين الغليظ كالجبل والإنسان .

وأما مثل المعاني والصفات فهي عندهم أمور ذهنية ليست موجودة إلا في الأذهان ولم تكن مخلوقة للرب الرحمن سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ويأتي الكلام في هذا المقام إن شاء الله تعالى .

ورابعها : لما تبين له بطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن أنكر صدقه على ذات الواجب والممكن ، وأما اتصافه به بمعنى تحققه وثبوته فهو صادق عليه تعالى وعلى الممكن عنده .

وقد قلنا : إنه باطل إذا عني به الصدق على الذات من حيث حصولها كما هو الثابت الجازم عنده لأنه تعالى إنما يوصف بهذا المعنى من حيث إثبات معرفته في قلوب المؤمنين كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (وجوده إثباته) .

وخامسها : لما تبين له بطلان استعمال الوجود المطلق في الواجب والممكن أنكر صدقه ؛ أي : صدق المعنى المصدري عليه

عزّ وجلّ ، وعلى الموجودات وكانت عباراته في سائر كتبه مصرحة بذلك ففرّ عن ظاهره إلى باطنه ، فكان قد وقع فيما فرّ عنه من حيث لا يشعر ، فجعل ذلك الذي فرّ عنه عنواناً لم يريد من شيء واحد مطلق يصدق قويه على القديم وضعيفه على الحادث ، فقال كما يأتي بعد هذا : (بل الحق إن هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق عنوان لأمر محقق حاصل في الأشياء إلخ) ، فقد فرّ بقوله عن معنى باطلٍ إلى معنى أبطل منه إذ ربما يقال عليه لو قال بالأول أنه أخطأ حيث قال بالاشتراك اللفظي لجواز أن يصدقه كثير من الجاهلين بالله ولكنه جعل هذا عنواناً ليتمحض أن مراده بالاشتراك بين الواجب تعالى وبين الممكن الاشتراك المعنوي ، لأن الأشياء من سنخه تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار .

وقوله : (على أن هذا الباب مسدود عليهم) ، يعني به باب كون الموجود المطلق الصادق على الواجب وغيره ، إنما هو الوجود الحقيقي لا الوجود الانتزاعي المصدري .

وقوله : (من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء) ، يعني خارجي نقول عليه زيادة على ما تقدم ليفهم الفهم والهداية هذه الأمور الذهنية شيء أم ليست شيئاً ، فإن كانت شيئاً فلا يخلو إما أن تكون منتزعة من الخارجي ، أو لا فإن كانت منتزعة من الخارجي فقد طابقها شيء ، وإن لم تكن منتزعة فإما أن يكون ذاتاً أو صفة ، فإن كانت ذوات فمن خالقها في الذهن ، ولا شك أن خالقها هو ربها .

فإن قيل : هو النفس ، أو قيل : هي صفة مع أن إيجاد صفة بلا

موصوف ممتنع عقلاً ونقلاً كما روي عن الرضا عليه السلام .

فتكون تلك كلها رداً لكتاب الله العزيز حيث يقول : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ ، ويقول تعالى : ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ إِلَّا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ ، فإذا أخبر تعالى أنه خلقها ووضعها في الذهن بقدر معلوم ، كان قوله : لا يطابقها شيء باطلاً ، وإن لم تكن شيئاً فجعلها أشياء في الذهن ، ولا شيء باطل .

في قول المصنف : ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغوي ..

قال : (ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغوي ، أو العرفي لفظاً مشتقاً ولم يفهم بعد مفهوم مبدأ الاشتقاق وكيف يكون المشتق أعرف المفهومات ومبدؤه أخفى المجهولات ، بل ممتنع التصور وكيف يكون المشتق معنى واحداً ومبدؤه متردد بين أمرين ، أحدهما : تلك الذات المجهولة الكنه . وثانيهما : النسبة إليه والنسبة إلى المجهول مجهولة أيضاً) .

أقول يقول : (ليتني أشعر) ، وهو تعجب منه حيث جعلوا مبدأ الاشتقاق مجهول الكنه واشتقوا منه معلوم الكنه ، يريد أن الذي ينبغي أن يكون مبدأ الاشتقاق معلوماً ليتمكن من الاشتقاق منه وفيه أنهم إنما أوردوا من الشيء القائم بنفسه بمعنى الوجود المعنى الانتزاعي المصدري ، لا أن ذاته عندهم معلومة بهذا المعنى لينافي

قولهم مجهول الكنه ، وجعلوا آثاره موجودة بالوجود المعروف وهذا إنما أطلقوه على مجهول الكنه لا على جهة الاكتناه ، بل على جهة التعريف للمقصود والسير الطبيعي في التعريف أن يكون المشتق معلوم الكنه لقربه منهم ومجانسته لهم ، فيعرفون ما يجانسهم .

ولما كان المبدأ مجهول الكنه وذاته المجهولة الكنه ليست مبدأ الاشتقاق ، وإنما مبدأ الاشتقاق فعله وأثر فعله اللذان لهما نوع مجانسةٍ لهم ، فيحسن أن يطلقوا عليهما ما يعرفون ، وأن ينسبوا إليهما ما يكتنهن .

ولما كانا ليسا مبدأ للاشتقاق من كل شيء يصح أن ينسب إليه الفعل والأثر ، وإنما يكونان مبدأً إذا نُسبَا إلى الشيء القائم بنفسه الذي هو مجهول الكنه ، أطلقوا عليه ما يعرفون ليتعين عندهم في كون فعله وأثره هما مبدأ الاشتقاق لا ما نسبا إلى غيره فيجب في دليل الحكمة ، بل في العقل أن يكون المشتق معلوم الكنه والمشتق منه أعني علته التي ينتهي إليها معلوم الكنه ولو بوجهٍ ما .

ويجب أن يكون الشيء الذي يرجع إلى حكمه كل شيء ، ولا يرجع حكمه إلى شيء غيره مجهول الكنه وإلا لكان مدركاً ، والمدرك مجانس والمجانس يجب أن يرجع إلى غير المجانس غير المدرك .

والرجل اللغوي والعرفي لا يمكنهما وضع لفظ بإزاء ما لا يدركانه لما تقرر من أنه يجب أن يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية ، لأن الاسم كما قال الرضا عليه السلام : (صفة موصوف) ، ولا شك في وجوب المناسبة بين اللفظ والمعنى ، ولا شك في لزوم الاقتران بين

اللفظ والمعنى والاقتران والمناسبة يمتنعان في حق الغني المطلق القائم بنفسه يجب أن يكون ما يتقوّم به مبدأ الاشتقاق أخفى المجهولات وممتنع التصور ، نعم من يزعم أن الاشتقاق من نفس الذات لا من فعله وأمره كالمصنف إذا قُبِلَ منه هذه الأوهام الباطلة يصح أن يقول ما قال من كل ممتنع محال .

وقوله : (وكيف يكون المشتق واحداً) معنّى واحداً ومبدؤه مردد بين أمرين :

أحدهما : تلك الذات المجهولة الكنه .

وثانيهما : النسبة إليه والنسبة إلى المجهول مجهولة أيضاً ، مشتمل ، على مغالطة وأمور غير مسلمة وأشياء مختلطة لو أردنا تفصيل ذلك لطال الكلام مع عدم الفائدة ، وإنما المطلوب بيان الحق إذ ليس هذه الأمور المختصة بقوله هذا ، بل كل أقواله ، أو جلّها من هذه المقولة ، ونحن نعلم أنه لم يرد ذلك ، وإنما هذا عنده طريق مستقيم ونحن نقول عليه بنحو ما تقدم إنهم لم يريدوا من وحدة المشتق الوحدة الحقيقية ، وإنما أرادوا الوحدة النوعية والجنسية .

وأما مبدؤه فهو النسبة إلى فعله وأثره لا غير .

وأما الذات المجهولة الكنه فليست مبدأً كما ذكرنا ، فليس المبدأ متكرراً بالتردد عند أهل الحق عليهم السلام .

وأما التردد بين الشئيين في المبدأ فلا يكون إلا على رأي المصنف فيكون المبدأ على الصحيح هو الذات المعلومة أعني الفعل وأثره .

فإن قلت : كيف يكون الفعل ذاتاً ، وهو أمر اعتباري ، أو صفة ، على قولك؟ .

قلت : إن الفعل إنما يكون عرضاً قائماً بالفاعل قيام صدور بالنسبة إلى الذات الحق ، لأن هذه نسبته بالنسبة إليه تعالى .

وأما بالنسبة إلى آثاره التي هي المفعولات ، فهو ذات متحققة تذوّت الذوات من صفة هيئة تذوّتها ، فإذا نسبت تذوّت ذات زيد إلى تذوّت ذات الفعل الذي قلنا : إنه عرض بالنسبة إلى ذات الحق عزّ وجلّ كان جزءاً من ألف ألف جزء هي ذات الفعل ، والفعل هو آدم الأول عليه السلام وحواءه هي إمكانات الأشياء ووقته السرمد ومكانه هو الإمكانات المشار إليها .

وقوله : (والنسبة إلى المجهول مجهولة) ، فيه أن النسبة إذا كانت إلى ذات المجهول البحث حيث تصح النسبة .

وأما إذا كانت نسبة إشراقٍ ونسبة تأثير فليست مجهولة ، بل هي معلومة كما نحن فيه ، لأن النسبة ترجع في الحقيقة إلى الفعل والتأثير وهي معلومة فافهم ، ولا تصغ إلى أوهام المصنف ومتابعته لآراء من تقدم عليه .

في قول المصنف : بل الحق أن هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ . . .

قال : (بل الحق أن هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق عنوان لأمر محقق في الأشياء متعدد حسب

تعددتها ، مقول بالتشكيك عليها بالأشدية والأقدمية ومقابليهما وأكمل الموجودات وأشدها هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء غير الوجود ، وهو أظهر الوجودات وأوضحها بحسب نفسه لكن لفرط ظهوره وقهره واستيلائه على المدارك والأذهان صار محتجباً عن العقول والأبصار ، فحيثية خفائه بعينها حيثية ظهوره ، على هذا تبنى مسألة التوحيد وبه يفتح بابه لا بغيره أصلاً) .

أقول : يريد أن مفهوم الانتزاعي المصدري العام كما ذكرنا نقلاً عن كلام أولئك الناقلين عن بعض المتألهين ، وأنه من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء الذي جعله أولئك شاملاً لجميع الأشياء واجبها وممكنها ظلي اعتباري لا تحقق له في الخارج ، فكيف يصدق مثل هذا النحو من الوجود على الذات الحق سبحانه ، بل الحق في المسألة أن هذا المذكور عنوان ؛ أي : دليل وآية لأمر أي : لوجود محقق ثابت في نفسه في الخارج وهذا الوجود المحقق سار في الأشياء متعدد فيها حسب تعددها بكل نوع من أنواع التعدد ، تعدد الأعداد في مراتبها ، أو في معدوداتها وتعدد الأنواع من الأجناس ، أو تعدد الحصص النوعية ، أو الفصلية وتعدد الجزئيات وتعدد الأجزاء .

والحاصل : أنه إذا كان تعدده بحسبها فكل طور من أطوار التعدد جارٍ في أفرادها ، وكل طور من التعدد الجاري في أفرادها يجري في أطوار ذلك الوجود الساري في الأشياء كل بحسبه ، وهذا معنى كلامه وما يوافقه من المعاني .

وقد قلنا : إن الذي التجأ إليه أسوأ من الذي فرّ عنه لأنه لم

يرضَ بكون الوجود المطلق الشامل للواجب وللأشياء أن يكون مصدرياً ذهنياً انتزاعياً ، وحكم بأن هذا عنوان لوجود ذاتي متحقق شامل للواجب تعالى وللأشياء بكل نوع من أنواع حقائقها وأعراضها وأوصافها وأسمائها وسائر آثارها متحد بماهياتها على طبق ما هي عليه من الذوات والأحوال والآثار . وصلوح الانتزاعي لذلك التعدد والكثرات المختلفة محقق لكونه هو أكوانها في الأعيان .

أما الحقيقي الذي يزعم أن الانتزاعي عنوانه فلا يصلح لشيء مما ذكر ، إذ ما يليق بالوجوب لا يليق الحدوث بمثله وقسيمه ، أو جزئه ، أو جزئيه ، وكيف تكون حقيقة واحدة بعض أفرادها هو الحق عزّ وجلّ وبعضها الجدار والحجر والشجر وتلك الحقيقة صادقة على ذوات تلك الأفراد جميعها بالتواطؤ ، وإن كانت صادقة على ذواتها من حيث الكمّ والكيف بالتشكيك .

فنفى المصنف الانتزاعي المصدري وشموله مع إمكان توجيهه إلى نوع من الصحة وأثبت الحقيقي الذي كان الانتزاعي عنوانه والعنوان وصف المعنون وصفته التي من عرفها فقد عرف المعنون فجري فيه كل ما يجري في العنوان وإلا لم يصح كون العنوان عنواناً ما هذا إلا شيء ﴿ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَخَجَرُ الْجِبَالِ هَذَا ﴾ .

وقال : ذلك الحقيقي الذاتي الذي هو حقيقة الأشياء أعني ما كان الانتزاعي المصدري عنواناً له مقول بالتشكيك عليها بالأشدية والأقدمية ومقابلتيهما ، يعني أن ذلك الوجود الحقيقي يقال على

جميع الأشياء واجبها وممكنها بالتشكيك ، فالفرد الواجب يقال عليه ذلك الحقيقي بالأشدية والأقدمية شدة وقوة وقدماً ليس لها نهاية وليس وراءها غاية ، ولا يحتمل في شيء مما يصح عليه إمكان الزيادة لا ذهنياً ، ولا خارجاً ، ولا في نفس الأمر .

والأفراد الممكنة يقال : على كل واحد بنسبة مرتبته من الكون بالشدة وبالضعف وبالتقدم والتأخر والنقص والزيادة .

وأقول : إذا أراد به ما نريده نحن من كون المراد بالوجود هو المادة صح قوله في كل ما يتعلق بالحوادث ، وبطل قوله في كل ما ينسب إلى الذات الحق تعالى مطلقاً؛ أي : سواء أراد به المادة أم غيرها .

وقوله : (وأكمل الموجودات وأشدها هو الوجود الحق ، إلخ) ، يريد به أن تلك الحقيقة الوجودية تحتها أفراد تصدق على أفرادها بالتشكيك وأكمل الموجودات وأشدها هو الوجود الحق ، فيكون الوجودات الممكنة عنده أفراد ذلك النوع الذي سماه الحقيقة والواجب واحد منها ، إلا أنه قوي شديد خالص لا يشوبه شيء وهي غير خالصة بل مشوبة بأشياء ليست وجودات ، فيلزمه أن الأشياء كل واحد منها واجبها وممكنها إما أن تكون جزئيات تلك الحقيقة ، أو أجزاء من ذلك الكل .

وعلى كل تقدير يكون المصنف وأتباعه من الجاعلين بينه وبين خلقه نسباً ، كما في قوله تعالى ، فيمن قال : إن الملائكة بنات ﴿ وَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا ﴾ .

والمصنف أيضاً قائل : إن تلك الحقيقة الخالصة عن شوب

النقائص هي الواجب تعالى فيكون من الجاعلين له من عباده جزءاً : ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ﴾ .

ويلزمه أيضاً أن هذه النقائص والأعدام والماهيات والمعقولات الذهنية إن كانت أشياء فهي ، إما مخلوقة وإما قديمة فإن كان الوجود حقيقة لكل شيء فهو حقيقة لها فلا تكون نقائص ، بل قد تكون متممة .

وقد قررنا في شرح المشاعر وغيره أن الله عزّ وجلّ (لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذي أراد من الدلالة عليه وإثبات وجوده) ، كما قال الرضا صلوات الله عليه .

والأشياء بجميع أجناسها وأنواعها وأفرادها وأبعاضها وصفاتها وأحوالها وأفعالها وأقوالها كلها مركبة من وجودٍ هو مادتها ، ومن ماهية هي صورتها فإذا خلق الله وجود شيء بقي في خزانة جنسه ، أو نوعه ، أو إمكانه غير متميز ، ولا متحصص ، ولا متشخص ، بل هو كالقطرة في الماء قبل انفصالها وكالحرف في مداد الدواة ولم يكن متعيناً لذلك الشيء في نفسه ، ولا عند أحد من الخلق حتى يلبسه فعل الفاعل عزّ وجلّ ما قدر له من الصور المشخصة والحدود المعينة كما قال تعالى : ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ ، فإذا لبس الكسوة ظهر في الأعيان وهكذا كل حصة من جنس ، أو من نوع ، بل حقيقة هذه الوجودات كلها حصص من أجناسها تتميز بالفصول التي هي الصور النوعية ، أو حصص من الأنواع تتميز بالحدود الهندسية والهيئات الشخصية ، بل حقيقة تلك الوجودات عند من ينظر بنور الله أجزاء من كل لا جزئيات من كلي ، وإنما هي

كما في الباب والسرير والصنم من أجزاء الخشب تتميز بالصور ، وعلى كل فرض فإن كل وجود منها فإنما كماله بتحقيقه وتعيينه ، وذلك متوقف على هذه المعينات وهي أشياء وما كونها أشياء إلا بتحقيقها في مقاماتها ، وفي أنفسها هي وجودات ومعينات نوعية فهي كحصى الخشب ، فإنها في أنفسها وجودات ومعينات نوعية ، ثم يميز بعضها من بعض بالمعينات الشخصية ، فالتمييزات النوعية والتمييزات الشخصية على نمط واحد وإذا فحصت عن حقائقها وجدتها كلها وجودات موصوفية ووجودات صفتية وليس فيها شيء غير هذين إذ ما ليس بوجود ليس بشيء ، وإن كان وجود كل شيء بحسبه وما يظن أنه نقص بمعنى عدم ، فهو إن كان شيئاً فهو وجود مخلوق كغيره وإلا فلا شيء ، ولا عبارة عنه .

ودعوى امتزاج شيء بلا شيء ، أو تركيبة منه ، ومن لا شيء باطلة ، إذ الامتزاج أو التركيب إنما يكون من الوجوديات وحيث ذهب المصنف إلى أن الوجودات المشوبة هي ذوات أنفسها على ما هي عليه قبل الشوب ، وإنما عرض لها ما لحقها من عوارض مراتب تنزلاته للرتبة لا لذاتها ، فعليه أن يكون كل ما تصدق عليه الشيئية وجوداً بنسبته ، وكل ما هو وجود فهو لذاته باقٍ على صرافة الوجود لذاته كما قالوا في الماء وفي الثلج فتساوى جميع الأشياء فلا يكون للتخصيص فائدة ، بل على قوله : كل شيء أزلي لذاته ، وإنما ينسب الحدوث والإمكان للأفراد المشوبة من حيث لحوق عوارض المراتب لها ، وكل شيء منها غير محدث الذات ، وإنما نسب إليه الحدوث للعوارض .

وعلى قولنا تبعاً لقول موالينا عليهم السلام : (كل شيء سوى

الذات الحق عز وجلّ حدث لا من شيء)؛ أي : لم تكن مادته مأخوذة من شيء قبله غير مخترع المادة ليكون مصنوعاً من غير مصنوع ، فكل شيء منها لم يكن مذكوراً قبل جعله ممكناً لا بكون ، ولا بإمكان ، ولا بعلم ولم يكن مذكوراً قبل كونه إلا بإمكانه قال تعالى : ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ .

فالذي يزعم المصنف أنه غير الوجود ما هو حتى نعرفه ، فإن كان قوله حقاً بأن الوجود هو حقيقة كل شيء فليس شيء غيره ، وإن كان شيء ثبت غير فالوجود فالودود لا يكون حقيقة لشيء ، فقوله : (هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء) ، يلزم عليه أن هنا أشياء غير الوجود ، وقد بيّنا أن الأمور الذهنية والاعتبارية وأمثالهما إن لم تكن أشياء موجودة لم تكن أشياء تشوب غيرها ، ولا يلزمنا ما يتوهم أنها غير موجودة ، أو أنها موجودة بالوجود فإن الوجود موجود ، ولا يقال : إنما وُجد بنفسه وغيره وُجد به ، لأن قولك إنه وجد بنفسه أتريد به أنه هو الإيجاد فيلزمك أنه فعل لا مفعول ، أم تريد ما به التحقق والقوام فيلزمك ما نقوله : إنه المادة .

وآية ذلك أن الصورة في المرآة تقومت بمادتها .

فإذا قلت : إنما تقومت بقيومية المقابل للمرآة ، وهو وجودها .

قلت : هذا صحيح ولكن تعرف كيفية التقوم وبأي شيء كان أم لا؟ ، فإن كنت تعرف ذلك وجب منك القول بما نقوله ، وإن كنت لا تعرف فأنا عليّ البيان والله سبحانه المستعان قد ذكرنا ذلك مراراً

إلا أنه لغموضه وعدم التفات أكثر البصائر إليه خفي قبل البيان وبعده ، والآن أذكره أن الشيء يتقوم في بقاءه بما تقوم به في ابتدائه ، وفي الابتداء تقوّم بمادته وصورته ، ومن آيات هذا الصورة في المرآة ، ونمثل بها للبيان ، أما مادة الصورة في المرآة فهي ظل المقابل المشرق على المرآة المنفصل ولم نرد بالمنفصل حصول الانفصال فيه وعدم اتصاله بالمقابل لأنه ظل له ولو انفصل عنه فني ، وإنما نريد أن الهيئة المتصلة بالمقابل المتقومة به قيام عروض لم تكن هي التي في المرآة ، بل التي في المرآة ظلها فهو متقوم بالمقابل أعني ذا الظل تقوّم صدور ومتقوم بالمرآة تقوم عروض وهيئة الصورة أي صورتها هي هيئة المرآة من الكبر والصفاء والبياض والاستقامة ومقابلها ، وقد قلنا : إن مادتها التي هي ظل القائمة بالمقابل قائمة بما في المقابل قيام صدور وإشراق ، فهي دائمة الإشراق والإفاضة كأول المقابلة ، والمرآة دائمة الانتزاع بقابليتها والاستفاضة فكل بقاءها ودوامها كأول حصولها ، ولم أرد التشبيه أصلاً إلا للتعبير ، بل المراد أن جميع أحوالها في أوقاتها حال واحد ، يعني كل آن أول إشراقها وإفاضتها وانتزاعها واستفاضتها إذ ما به الكون به المدد ، وكل مصنوع لا يتوقف إلا على العلل الأربع الفاعلية وهي فعل الفاعل وهذه لا تدخل في هوية المحدث ، ولا في مفهومه لأنه كحركة يد الكاتب لا تدخل في هوية الكتابة ، ولا في مفهومها .

والمادية والصورية ، ولا هوية له غيرهما ، ولا مفهوم له من غيرهما .

والغائية كالأولى إذ هما لوازم الوجود؛ أي : التحقق .

والثانية والثالثة للماهية بمعنى أن الشيء حقيقته وهويته جمعياً لم يشذ عنها شيء فيهما .

وأما الأولى والرابعة فخارجان عن حقيقة الشيء بحقيقتهما ، نعم هيئته صورة هيئة الأولى وصلوح هيئة الرابعة فالإيجاد أي الإحداث من الأولى والتحقق والتذوّت والشيئية من الثانية والثالثة .

ونعني بالعلة الثانية الموصوفية .

وبالثالثة الصفية فإن فهمت كلامي هذا فهمت القيومية وما به التقوم وإلا فإلى الله ترجع الأمور .

وقوله : (وهو أظهر الموجودات وأوضحها ، إلخ) ، يعني أن الموجودات آثار ، والآثار وإن ظهرت فإنما ظهورها من فاضل ظهوره ، وهو سبحانه ظاهر بآياته محتجب عما سواه بما سواه كما ظهر لما سواه بما سواه قال أمير المؤمنين عليه السلام : (لا تحيط به الأوهام ، بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها وإليها جاكمها) انتهى .

وإنما كان أظهر من كل شيء ، لأن كل شيء أثر ظهوره والآثار والصفات مع أنها هي الظاهرة تضحل في ظهور الموصوف مثل ما إذا أردت أن أخاطبك فإني لا أتمكن أن أتوصل إليك إلا بواسطة صفتك لأنها أقرب إلي من ذاتك لظهورها .

فأقول : يا قاعد فأخاطبك بالعود مع أنني غير ملتفت إليه إلا بالعرض ولم أقصده ، وإنما المقصود أنت لما أريد منك لا من الصفة مع أنك قد غيبتها بشدة ظهورك بها ، فأنت أظهر عندي وعندك وعند كل من يسمع كلامي من صفتك ، وإنما تذكر صفتك

بالعرض إذ القعود أثر من فعلك ولو كان أظهر منك لكان هو المظهر لك لأنه إذا اجتمع في مقام ، أو رتبة ظاهر ، أو أظهر مترتبان ؛ أي : أحدهما عن الآخر ، أو من الآخر ، أو به كان الأظهر هو المظهر للظاهر وإليه الإشارة بقول سيد الشهداء عليه السلام ، على ما نقله بعضهم ملحقاً بدعائه يوم عرفة قال عليه السلام : (أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ، وما بعدت حتى تكون الإشارة هي التي توصل إليك ، عميت عين لا (ولا تزال ظ) عليها رقيباً وخسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبك نصيباً) انتهى . فلأجل ذلك لا يخفى على أحد كيف يخفى على أحد ولم يكن أحد أحداً إلا به لكنه عزّ وجلّ لفرط ظهوره لأنه لا نهاية لظهوره لأنه أظهر من نفسك لنفسك ظهوراً لا يتناهى ، ولشدة قهره واستيلائه ، على المدارك والأذهان وغيرهما لعدم إمكان اجتماعهما معه في رتبة ، والمدرك للشيء مجتمع معه وملتقٍ به احتجب بها عنها كما قال علي عليه السلام : (وبها امتنع منها) .

وروي عن النبي صلى الله عليه وآله : (إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه) انتهى .

ولما تجلى تعالى بجزء من شعاع نور العظمة والستر الحادئين للجبل ولموسى عليه السلام جعله دكاً وخر موسى صعقاً .

وروي : (أنه بقدر الدرهم) .

وروي : (أنه بقدر ثقب الإبرة) .

وفي صحيحة عاصم بن حميد عن الصادق عليه السلام فيمن يدعي الرؤية قال : ذكرت أبا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية ، فقال : (الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي ، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش ، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب ، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر ، فإن كانوا صادقين فليملؤوا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب) .

أقول : والمراد من الستر أول مفعول صدر عن فعله تعالى ، فإذا كان نور الشمس جزء من ستة عشر ألف ألف وثمانية آلاف ألف وثمان مئة ألف جزء من نور الستر الذي هو شعاع الستر وهو جزء من سبعين جزءاً من الستر فيكون نور الشمس جزءاً من مئة واثنين وثلاثين ألف ألف وخمسمئة وخمسة وستين ألف ألف وستمئة ألف جزء من الستر ، والستر أثر فعله ومحله ومتعلقه إذ لم يكن في الأكوان قبله أثر لفعل الله عز وجل وهذه الشمس لا تكاد تدركها الأبصار لشدة نورها ووضوح ظهورها فكيف يُدرك في ظهوره سبحانه .

ولما كان في عزّ جلاله كما قال عبده المرتضى ومولانا وسيدنا الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه كانت حيشة خفائه عن كل مدرك سواء بعينه عين ظهوره لكل من برأه وأنشأه .

وقول المصنف : (فحيشة خفائه) ، مع أنه لا يجوز عليه إطلاق الحشيات والجهات إنما هو للتعبير والتعريف .

وقوله : (وعلى هذا نبني مسألة التوحيد وبه يفتح بابه لا بغيره

أصلاً) ، يريد به أن ابتناء التوحيد وفتح مغلق أبوابه على النهج السديد على ما قرره من كون صرف حقيقة الوجود هو الواجب ، ولا يصح المشاركة في هذا المفهوم مع لحاظ أخذ الخلوص عن الشوب بالنقائص والأعدام ، وإنما تصح المشاركة في أصل الحقيقة .

والحاصل مبنى التوحيد عنده على صحة القول بوحدة الوجود ، بل وحدة الوجود ، وإن كان باعتبار قيد كقول بعضهم : أنا الله بلا أنا .

وأما نحن فعندنا هذا مبنى الشرك كما نطق به القرآن المجيد في قوله عز وجل : ﴿ وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ﴾ ، وقوله عز وجل : ﴿ وَجَعَلُوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا ﴾ ؛ أي : مجانسة : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْجِنَّةَ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴾ ، فإن القول بوحدة الوجود كفر بالإجماع ويصدق ذلك على وجه ظاهر ووجه خفي .

أما الوجه الظاهر فجعل وجود الحق ووجود الخلق داخلان تحت حقيقة واحدة .

وأما الوجه الخفي فجعل وجود الحق الذاتي ووجود الخلق مقولاً عليهم بالاشتراك المعنوي ، بل اللفظي إذا أريد بالوجود فيهما الحقيقي الذي هو حقيقة الوجود سواء جعل وجود الخلق محدثاً مخترعاً وشرك بين الوجودين بالمعنوي للزوم كونهما من حقيقة واحدة ، أو باللفظي لوجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ، أم جعله قديماً بأي نحو من أنحاء مقاصدهم كما تقدم ، نعم لو أطلق عليهم لفظ الوجود من باب التسمية في التعريف

والتبيين ، أو أريد به العام المطلق الانتزاعي وكان عنى به في الواجب الحق تعالى عنوانه لم يكن به بأس .

في قول المصنف : قاعدة صفاته تعالى عين ذاته . .

قال : (قاعدة صفاته تعالى عين ذاته لا كما تقوله الأشاعرة : من إثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء الثمانية ، ولا كما قالته المعتزلة : من نفي مفهوماتها رأساً ، وإثبات آثارها ، وجعل الذات نائبة منابها ، كما في أصل الوجود عند بعض تعالى عن التعطيل والتشبيه ، بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من الأمة الوسط الذين لا يلحقهم الغالي ، ولا يفوتهم المقصر) .

أقول : اعلم أن المعروف من مذهب أهل البيت عليهم السلام عينية صفاته تعالى بمعنى أنها هي هو عزّ وجلّ ، وهو مذهب أتباعهم من شيعتهم وهذا عندهم مما لا ريب فيه إلا أن كلاً منهم تكلموا في معنى ذلك ، فذهب جل أهل الظاهر منهم من محققي المتكلمين أن مثال معانيها ومفاهيمها إلى نفي أضدادها ، فمعنى حي أنه ذات ليست بميتة وعالمة ليست بجاهلة وقادرة ليست بعاجزة وهكذا كلامهم في باقي صفاته الثبوتية وذلك أنهم قالوا : إنهم إذا لم نرجعها إلى نفي أضدادها ، فإما أن نجعل لها مفاهيم متغايرة ومغايرة لمفهوم الذات ، أو لا ، فإن كانت لها مفاهيم متغايرة فإن كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وإن كانت حادثة كان خلواً منها قبل كونها ، وعلى الحالين يكون محتاجاً إلى الغير ، وإن

لم نجعل لها مفاهيم متغايرة لم تكن صفات ولم يصف نفسه بشيء فلا بد من إرجاع مفاهيمها إلى نفي أضدادها .

ومنهم من قال بكونها عين ذاته ولم يرجع في ذلك إلى شيء وأئمتنا عليهم السلام قالوا : (وكمال توحيده نفي الصفات عنه) ، وفي بعض رواياتهم (ونظام توحيده نفي الصفات عنه) ، ومعنى الروايتين من النفي نفي زيادته على الذات بل هي الذات ، وإنما تغايرت أسماؤها وتكثرت باعتبار تغاير متعلقاتها وتكثرت ونحن نقول بهذا وسنشرحه شرحاً شافياً إن شاء الله تعالى من شرب من كوثره شربة لم يظماً أبداً ، وذلك مما دلونا عليه عليهم السلام .

أما قولهم صلى الله عليهم : (وكمال توحيده) فهو يدل أنه قد يحصل التوحيد لبعض الناس مع قولهم بالصفات واختلاف معانيها وهؤلاء سائر أتباعهم ، وهو توحيد الجملة هو أن يقولوا : الله سبحانه واحد ، وقد وصف نفسه بصفات فيجب التصديق بها وأنه عين ذاته من غير أن يذوقوا في ذلك معنى الاتحاد ، أو التعدد ، وقولهم بالاتحاد ولو ابتلاهم العارف تبين له أنهم ذاهبون إلى التعدد معنى والاتحاد لفظاً حتى أن الطبرسي رحمه الله في تفسيره جامع الجوامع قال في قوله تعالى : ﴿ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾ ، قال ما معناه يعني : (وهو معهم بعلمه ، فكأنه يشاهدهم) .

وإنما قال : بعلمه فراراً من أن يقول : بذاته فيلزم المحذور من الاجتماع مع خلقه والحواية ما تحويهم الأمكنة فعدل إلى أنه معهم بعلمه لا بذاته ، وهو صريح في إرادة مغايرة العلم للذات ، إلا أنه قائل بالاتحاد ولكن ما داموا قائلين بالتوحيد فهم موحدون بتوحيد الجملة ، يعني أنه تعالى واحد وهذه ليست آلهة ، وإنما هي صفاته

فليس إلا هو كما أن النملة تزعم أن لله زبائين وهي موحدة فيصدق على أهل هذا القول القول بالتوحيد إلا أن كمال هذا التوحيد نفي الصفات بهذا المعنى الذي يريد هؤلاء لأنه في الحقيقة قول بالتعدد ولهذا قال عليه السلام : (لشهادة أن كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة الصفة والموصوف بالاقتران ، وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الأزل ، الممتنع من الحدث) .

وأما قولهم عليهم السلام : (ونظام توحيد نفي الصفات عنه) فهو ظاهر .

وأما مراد الخصيصين من شيعة الأئمة الطاهرين عليهم السلام فهو أنه سبحانه وتعالى بسيط أحديّ المعنى لا تكثر في ذاته لا لفظاً ، ولا معنى ، ولا خارجاً ، ولا ذهنياً ، ولا في نفس الأمر ، ولا في الفرض والاعتبار ، بل هو تعالى بكل لحاظ في كل حال واحد كامل فوق النهاية بما لا يتناهى في كل شيء لذاته ، وكل ما سواه فهو صادر عن فعله وصنعه وآثار فعله كثيرة متعددة ، وكل شيء منها لا يكون إلا بعلمه ومشيته وإرادته وقدره وقضائه وبإذن منه تعالى وأجل كتاب ، فإذا كان صوت مما خلق فهو حاضر لديه فيقال له على ما تعرف خلقه مما عرفهم أنه سميع ، لأنه أدرك الصوت المسموع لأنه لا يكون إلا حاضراً لديه في مكان حدوده ، ووقت وجوده فباعتبار إدراكه المسموع وصفته بالسميع .

وإذا لحظت ما هنالك لم تجد إلا الذات الكاملة ، وإذا كان لون ، أو مقدار مما خلق فهو حاضر لديه فهو مدرك له عالم به ، فيقال له : على ما تعرف الخلائق مما عرفهم تعالى أنه بصير لإدراكه للون المبصر ، لأن اللون والمقدار لا يكون شيء منهما إلا

حاضراً لديه في المكان الذي حدّه فيه ، والوقت الذي عدّه فيه فباعترار إدراكه للمبصر من اللون ، أو المقدار المرئي وصفته بالبصير ، وليس هنالك إلا ذاته المقدسة الكاملة وهكذا سائر الصفات وإدراكه لذلك عند وجود الشيء المدرك بفتح الراء ، إنما هو تعلق الإدراك ووقوعه عليه ، فيسمى هذا الواقع المتجدد عند وجود متعلقه بمعنى ما بيّن لخلقه فإنه تعالى بيّن لهم أن إدراك الصوت اسمه سمع ، والموصوف به سميع ، وإدراك اللون اسمه بصر ، والموصوف به بصير وهكذا .

فإذا لحظت الموصوف لم يكن منه شيء إلا أنه مدرك وإدراكه المتعلق بالمدرك بفتح الراء حادث بحدوثه ، وهو قبل هذا التعلق كامل ، كما تقول زيد سميع لذاته بمعنى أنه هو ذلك الكمال المسمى بالسميع الذي إذا وجد الصوت تعلق به ، فهو سميع قبل كلام عمرو فإذا تكلم عمرو تعلق سمع زيد بكلام عمرو فزيد هو السميع ، وهو البصير أي إذا وجد لون أبصره وليس بعض زيد سمعاً يدرك الأصوات وبعضه بصرأ يدرك الألوان ، وإنما السميع البصير العليم هو ذات زيد تكثرت الأسماء والنسب باعتبار تكثر المتعلقات فكذلك ما نحن فيه .

فإنما قلت : هو سبحانه سميع بصير عليم قادر وكثرت أسماءه الصفاتية باعتبار تكثير متعلقات إدراكه .

فإذا قلت : صفاته تعالى التي وصف بها نفسه حي عالم سميع بصير قادر فتريد باعتبار تعلق تسلطه سبحانه بالحياة والمعلوم والمسموع والمبصر والمقدور .

وإن قلت : هذه الصفات منفية عن ذاته فتريد أنه ليس هناك إلا ذات كاملة متسلطة لا غير وليس هناك أشياء متغيرة مغايرة لذاته بكل اعتبار إلا أنك تصفه بالسمع بلحاظ أنه مدرك الأصوات وتصفه بالبصر لأنه مدرك المبصرات .

فصح قولك : إن صفاته عين ذاته وتريد أن ما أصفه به من شيء فإنما هو ذاته لا غير .

وصح قولك : بنفي الصفات عنه وتريد أنه ليس إلا الذات البحت الكامل فهذا معنى صفاته عين ذاته ومعنى : ونظام توحيده نفي الصفات عنه .

ثم اعلم أنه تعالى سميع قبل المسموع ، لأن المسموع حادث وسمعه هو ذاته ومعنى ذلك إذا قلت : سميع بالصوت أن السمع تعلق بالصوت ، ولا يتعلق به إلا إذا كان شيئاً ، وفي الأزل لم يكن شيء إلا الله الواحد الحق المبين ، فلا بد أن يكون السمع تعلق بالمسموع بعد وجوده وبأي نحوٍ من أنحاء الوجود لم يكن كلامي وأصواته شيء منها متصفاً بشيء من تلك الأنحاء في الأزل ، وإلا لكان كلامي مع الله في الأزل تعالى الله .

ولا يصح أيضاً أن يكون في الأزل ليس بسميع ، فيكون فاقداً لكمالٍ فيجب أن يكون جميع معاني صفاته حاصلة له في الأزل ، وهي ذات الله تعالى فإذا وجد شيء من المتعلقات تعلق به الإدراك ولذا نقول قولك : هو تعالى عالم بها في الأزل باطل إذ ليس شيء منها في الأزل ليكون عالماً به .

وقولك : هو تعالى عالم في الأزل بها في الحدوث صحيح لأنه

في الأزل عالم لأن علمه ذاته ومعلوماته حوادث فيعلمها حين وجدت في أمكنة حدودها وأزمته وجودها .

ولو قلت : إنه عالم بشيء ، ولا شيء كان جهلاً . ألا ترى أنك إذا قلت : اعلم أن في يدك شيئاً ولم يكن في يدي شيء أنك جاهل لأنك ادعيت علم شيء ، ولا شيء فلا يلزم من قولنا : قولك : إنه تعالى عالم بها في الأزل باطل تجهيله تعالى ، بل العلم ألا يكون عالماً بها في الأزل لعدم وجودها في الأزل ، والعلم لم يتعلق بشيء ودعوى التعلق حينئذ باطلة ، وإن كان العلم ، وهو ذاته تعالى موجوداً في الأزل إلا أن المعلوم ، وهو أنت ليس في الأزل وهذا هو قول مقتدانا جعفر بن محمد عليهما السلام : (كان الله ربنا عز وجلّ 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 . فتدبر في هذا الحديث الشريف واسلك بهذا النور ، وفي هذا الطريق المظلم فقد نصبت لك المنار وكشفت لك الأسرار .

وبقي لهذا تنمة وهي قوله عليه السلام : (وقع العلم منه على المعلوم) ، فيه تنبيه ، على أن العلم يقع على المعلوم ، وي مطابق المعلوم ويقترن بالمعلوم فلو كان العلم غير واقع على المعلوم ، أو غير مطابق له ، أو غير مقترن به لم يكن العلم علماً ، ولم يكن المعلوم معلوماً وهذا مما لا خلاف فيه ، ولا إشكال يعتريه فإذا حكمت بأن صفات الله تعالى عين ذاته أي هي هو ، فقولك وقع العلم منه على المعلوم يكون معناه فإذا أحدث الأشياء وكان

المعلوم وقع الذات تعالى على المعلوم ، فهل ترضى أن يكون الإمام عليه السلام يريد أنه وقع تعالى على المعلوم وطابقه واقرن به ، أو أنه يريد أن العلم الواقع المطابق المقترن حادث ، ولا يلزم منه القول بأنه تعالى لم يعلم أوانه عليه السلام ، ما فهم الكلام ، ولا يدري ما يقول ، وما يلزم فإن كنت مؤمناً بسرهم وعلانيتهم قائلاً بإمامتهم مقتدياً بهم قلت هو عليه السلام عالم بالله ويما يصح عليه ويمتنع على جهة الحقيقة الإمكانية ، وعالم بما قال وإنه يريد التعلق والوقوع والمطابقة والاقتران إنما هي للعلم الحادث الإشرافي الذي يوجد بوجود المعلوم ، بل نفس هذا العلم هو ذات المعلوم وليس هو القديم الذي هو الله سبحانه ، فإن العلم المتعلق بما سواه ومطابق له هو الإشرافي الحادث كما قال تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جوابه لفرعون حين قال : ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ﴾ (٥١) قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى .

ولا تتوهم بأن هذا القول يلزم منه خلوه من العلم ، أو يلزم كونه جاهلاً كما ذكرنا قبل هذا ، فإنه تعالى لا يكون خلواً من ذاته إذ علمه القديم هو هو ، وهو العلم الكامل المطلق .

وأما العلم بالحوادث فذاته عز وجلّ خلوه منه لأنه إنما هو كمال إمكاني ، وكل كمال إمكاني فهو ناقص لا يجوز أن يكون هو الله تعالى ، نعم لم يكن ملكه خلواً من هذا العلم أعني العلم بها أي المقترن بالمعلوم والمطابق له والواقع عليه وإلا لم يكن علماً ، وهو كتابه تعالى ، وهو حادث كله مخلوق والله سبحانه هو خالقه وخالق كل شيء .

وهذا العلم له مراتب ، أعلاها العلم الإمكانى ، المتعلق بإمكانات جميع الأشياء مما كان ومما يكون ومما لا يكون ، ولو كان إنما يكون إذا شاء أن يكون وهذا هو العلم الذي قال تعالى في وصفه بأن الخلق لا يحيطون بشيء منه إلا إذا كونه قال تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ ؛ أي : لا يحيط أحد من خلقه بشيء من تكوين ما يمكن تكوينه إلا بما شاء تكوينه أي كونه ، أو أخبر تعالى بأنه يكونه مثل إمكان زيد أوجده سبحانه على وجه كلي غير متناهي الأفراد ، مثلاً يمكن أن يخلقه زيداً ، أو عمراً ، أو خنزيراً ، أو طيراً ، أو أرضاً ، أو سماءً ، أو ملكاً ، أو نبياً ، أو شيطاناً ، أو جبلاً ، أو ناراً ، أو ماءً وهكذا بلا نهاية ، فإذا أحدث زيداً كان قد أحدث فرداً منها فزيد هو مفرد وفيه الإمكان الكلي ، فلو شاء تعالى خلقه ما شاء كما شاء ، ولا يعلم أحد من الخلق أي شيء يخلق منها إلا بما شاء ، أو يخبر بأنه يخلقه كذا .

ودون هذه من مراتب العلم الإمكانى العلم الكونى ، وهو ما ألبس من حلل الوجود والكون .

ثم العلم الزيتي أي المنسوب إلى قوله تعالى : ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نُورٌ ﴾ ، وهو الأرض الميت والأرض الجرز والقابليات والاستعدادات .

ثم العلم العقلي ؛ أي : المعاني .

ثم العلم الروحاني ؛ أي : الرقائق أعني مبادئ التصوير .

ثم العلم النفسى ؛ أي : الصور الجوهرية ، وهو اللوح المحفوظ .

ثم العلم الطبعاني ؛ أي : الطين بفتح الياء .

ثم العلم الهولاني ؛ أي : الحصص المادية .

ثم العلم البرزخي ؛ أي : الصور السبحية الظلية .

ثم العلم الجسماني ؛ أي : الحصولات والتحقيقات الجسمانية ،

وهكذا .

وكل شيء من خلقه من جوهر ، أو عرض علم له سبحانه حادث وأعلى الجميع وأعظمه وأشرفه وأعمه وأشدّه أحاطه بلا غاية ، ولا نهاية هو العلم الإمكانى كما قلنا .

وتعدادنا هذا ، على جهة التمثيل ، وإلا فهي من حيث أجناسها الكلية ألف ألف علم ولو لوحظ الأنواع والأصناف والأفراد : ﴿لَنفِدَ الْبَحْرَ قَبْلَ أَنْ نَنْفِدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ .

والحاصل من التعبير بالصفات هو الوصف المتعلق بمبادئ أسباب المفعولات من صفات الأفعال فكما يكون وصفك لزيد بالكاتب من حيث صدور الكتابة من فعله فالصفة متعلقة بمبدئها من فعل زيد فمن فعله بدأت ، وإليه انتهت في وصف زيد باسم الفاعل يعني الكاتب لاشتقاقه من الفعل وأثره ، كذلك يكون الوصف له تعالى بتلك الصفات من حيث صدور متعلقاتها التي بها سميت ومنها تكثرت من أثر فعله الذي هو مبدأ اشتقاقها ، فمن حيث التعلق والاقتران تثبت الصفات منوطة بمبادئها ، ولا من حيث كان معناها الأحدي ذاته المقدسة عز وجلّ فهو الحق الكامل المطلق وفعله مبدأ لما اتصف به لتعريف عباده من الصفات فافهم .

وقوله : (لا كما تقوله الأشاعرة ، إلخ) ، اعلم أن الناس اختلفوا في صفاته تعالى فاتفقت الأشاعرة على أن لله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته وأثبتوا قدماء مع الله تعالى قاله شارح المحصل للرازي .

أقول : وهي الحياة والعلم والسمع والبصر والقدرة والإرادة والكراهة والإدراك فتكون القدماء مع الذات تسعة .

وقال شارح المحصل : ذهب عبد الله بن سعيد من أصحابنا والشيخ أبو الحسن الأشعري أولاً إلى أن القدم صفة زائدة على ذات القديم ، فيكون قدم الله تعالى صفة زائدة على ذاته ، انتهى .

وأثبت الأشعري اليمين صفة قائمة بالبارئ سبحانه وكذا الوجه من غير تجسم فجعلوا القدماء كثيرة وقالوا قام الاتفاق على نفي قديم ليس هو ذات الله تعالى وصفاته بما هو مقرر في أدلة التمانع .

وأما ذات الله فهي قديمة لوجوب وجودها الذاتي ، وأما صفاته فهي قديمة غير مستقلة بنفسها بل مستندة إليه لأنه عندهم معانٍ له تعالى قديمة وهي مبادئ المحمولات على ذاته ، ولهذا لا يضر تعددها وقدمها ، لأن أدلة التمانع لا تدل إلا على نفي إلهين قادرين على الاستقلال ، ولا تدل على نفي صفاتٍ للذات الواحدة لأنها من حيث مفاهيمها المتعددة كمالات للذات الواحدة وأدلة التمانع لا تدل على نفي كمالات الذات ، وإن كانت متغايرة وأمثال هذه الكلمات الباطلة ، فإن أدلة التمانع مبنية على فرض قديم مغاير والصفة التي يدعونها إن كانت مغايرة للذات في الأزل لزمها حكم القديم المغاير الذي يصح عليه التمانع وتصدق عليه أدلته ، ومع

ذلك فلم تنحصر أدلة التوحيد في أدلة التمانع ، بل تكون في دليل الفرجة الذي ذكره الصادق عليه السلام .

وفي دليل الحكماء الذي يلزم منه التركيب مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، وإن لم تكن مغايرة للذات فهو العينية التي بني عليها حكم التوحيد عند أهل التوحيد عليهم السلام ، لكن الأشاعرة يدعون التوحيد مع إثبات هذه المعاني الكثيرة المتغايرة المغايرة للذات ويزعمون أنها معاني الذات وأنها مبادئ المحمولات على الذات كالعلم ، فإنه يشتق منه العالم المحمول على الذات فتقول : الله عالم وكالقدرة المشتق منها القادر المحمول على الذات فتقول : الله قادر وآثار الذات متوقفة عليها فنفيها يستلزم نفي الذات .

ويزعمون أنها لو كانت حادثة لكان محتاجاً في إظهار آثار كمالاته إلى المخلوق ولكان فاقداً لها قبل إيجادها ، ولكان محلاً للغير ، ويلزمهم أن جعلها معاني للذات مستلزم لكون الذات هي الجملة المتألفة من الأمور المتغايرة ، ولا نعني بالمركب الذي لا يوجد كذلك في الذهن ، أو في الخارج ، أو في نفس الأمر إلا حادثاً سواء كان ثبوته في أحد المحال الثلاثة بالوجود والتحقق أم بالتعقل والتصوير أم بالفرض والتجويز والاحتمال إلا هذا ؛ أي : لا نعني بالمركب الذي لا يصدق على مقام الحق تعالى ، إلا ما كان كذلك وما أشبهه وصحة حملها على الذات دليل المغايرة الحقيقية ، إذ لا يحمل الشيء على نفسه .

وأما صحة ذلك عندنا مع قولنا بالعينية فلأننا لا نعني بمفهوم شيء منها إذا أردنا به الذاتي القديم إلا الذات ، وأن جميع مفاهيم

هذه الصفات المتعددة لفظاً مفهوماً واحد هو مفهوم الذات البحت البسيط ، ولا يحمل شيء منها إذا قُصِد به القديم على الذات قط ، إذ لا يحمل الشيء على نفسه مع لحاظ الاتحاد من كل جهة بكل اعتبار اللهم إلا أن تقصد به المعنى الحادث ، أعني صفات الأفعال فإنها حينئذٍ معانيه بمعنى معاني أفعاله كقائم وضارب بالنسبة إلى زيد .

فإذا قلنا : الله عالم وأردنا بالمحمول القديم كان معنى كلامنا الله عِلْمٌ ، يعني أن ذاته عليمه ويكون في قوة قولنا زيد زيد فإننا قد نحمله عليه باعتبار مغايرة ما قد تحصل لمن جهل الاتحاد وتوهم التعدد ، بأن ظن أن زيدا المذكور غير زيد المعلوم فتبين له فتقول زيد زيد أي زيد المسؤول عنه ، أو المذكور زيد المعلوم فكذلك تقول الله عالم أي علم بمعنى أن المسؤول عنه أو المذكور علم ، أو عالم .

ويكون الحمل أولياً ذاتياً ؛ أي : المفيد للاتحاد بحسب المعنى والمفهوم نعم لو أردنا بالمحمول الحادث ، كما نقول في المختص بالحادث : الله خالق فنقول : الله عالم بكل شيء وقادر على كل شيء كان مرادنا بالمحمول معنى فعلياً فإن عالم وقادر في المثال لا يصح حمله على الذات بالحمل الأولي الذاتي ، لأنهما من أسماء الأفعال ومفهومها ومعناها مقترنان بآثارهما مطابقان لهما ، بل هما في الحقيقة متحدان بهما ويلزمهم على جعلها مبادئ المحمولات على الذات ، ما أشرنا إليه من أن حملها على الذات إن كان حملاً أولياً ذاتياً يستلزم الاتحاد .

والقول : بالعينية ، وإن كان حملاً بالمتعارف لزم القول بتركيب

الذات في العقل الذي هو ظرف التحليل إذ الاتحاد الحاصل من الحمل المتعارف إنما هو في الوجود على دعوى كثير من المحققين والاتحاد في الوجود لا ينافي التركيب في غير الوجود ، لأن الاتحاد فيه اعتباري ، وهو لا ينافي التركيب مطلقاً كما هو الحق .

ويلزمهم من كونها قديمة ما يلزم من كونها حادثة وعدم تناهي الحاجة مع فرض القَدَم وعدم صلوحها للإيجاد بدون توسط الفعل ثم الفاعل للآثار بالفعل هل هو الذات فيستغني عنها في إيجاد الآثار فيلزمها النقص ، لأن عدم الحاجة إلى القديم نقص فيه لذاته أم هي الفاعل فيستغني عن الذات فيقع النقص على الكامل المطلق أم هما معاً فلا يكون واحد منهما علة تامة أم أحدهما بالآخرة فتدخل الحاجة على الفاعل إلى الواسطة ، أو النقص ، على الواسطة .

وقوله : (ولا كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها رأساً وإثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها) ، يعني به أن اعتقادنا كما أنه ليس كما قالته الأشاعرة من مغايرتها للذات ، وأنه تعالى مدرك وفاعل لآثارها بها مع تحقق قدمه تعالى وقدمها كذلك ليس كما قالته المعتزلة من نفي مفهوماتها بمعنى كونها غير موجودة ولا معدومة ، وإنما يثبتون أحوالاً لا توصف بالوجود ، ولا بالعدم ، ولا بغيرهما من المتقابلات أي لا واجبة ، ولا ممكنة ، ولا قديمة ، ولا حادثة ، ولا مجامعة له تعالى ، ولا مفارقة وهي عندهم معلولات للمعاني التي أثبتها الأشعري ، فالمعاني كالعلم والقدرة والأحوال كالعالمية والقادرية ، إذ القادرية عندهم صفة القادر والقادر مشتق من القدرة .

وأبو هاشم من المعتزلة جعل الأحوال أربعة : القدرية والعالمية والحياة والموجودية وجعل هذه الأربعة معللة بحالة خامسة تسمى الألوهية وبناءً ذلك منه على أن الذوات بجملتها متساوية في الذاتية ، فلولا اختصاص ذاته تعالى بصفة الألوهية لما كان أولى من غيره بهذه الصفات .

وزعم أن هذه الأحوال الخمسة ثابتة في الأزل مع الله تعالى ، فقد وافق الأشاعرة في كون هذه الخمسة موجودة ثابتة في الأزل مع مغايرتها للذات .

وأما باقي المعتزلة فقالوا : بالأحوال كلها ؛ أي : كل حالٍ من أحوال الصفات الثبوتية لا خصوص هذه الخمسة وقالوا : هي ليست موجودة ، ولا معدومة ، ولا قديمة ، ولا حادثة وليس هي إياه عزّ وجلّ ، ولا غيره وما أشبه ذلك من المتقابلات .

وقالوا : لا معنى للقديم إلا ذلك ، وهو كونه أموراً كثيرة في الأزل والظاهر أن هذا قول مثبتي الأحوال كأبي هاشم وتابعيه الذي أثبتوا الخمسة المذكورة .

وأما غيرهم فلم يثبتوا شيئاً من الأحوال ولم ينفوه ، وعلى هذا لا يقولون : إنه لا معنى للقديم إلا ذلك ، لأن القديم الذي هو الذات لم ينفوه بعد ما أثبتوه والأحوال عندهم ليست ثابتة ، ولا منفية .

والحاصل أما ما اختص به أبو هاشم وأتباعه فالأدلة المبطلّة لما ذهب إليه الأشاعرة مبطلّة له ، وأما الباقيون فاعتقدوا نفي جميع الصفات من حيث مفهوماتها أصلاً وأثبتوا آثارها وجعلوا الذات

نائة في إحداء الأثار منابها أي مناب الصفاء زعماء منهم أن كل أثار لا ينشأ إلا عما هو منابس له في معنى مفهومه الاشتقائي ، فالعلم إنما ينشأ عن العلم والسمع إنما ينشأ عن السمع ، ولا ينشأ العلم عن السمع ، ولا السمع عن العلم ، أو البصر .

وإثبات مبادئ تلك الأثار إن كان على جهة القدم تعددت القدماء ، وعلى جهة الحدوث يلزم احتياج القديم إلى الحادث وخلوه عما هو محتاج إليه في حال ما ، وهو ما قبل حدوثه فوجب القول في الصفات المتوسطة بين الذات والأثار بالحال المتوسط بين النفي والإثبات فراراً من لزوم المحذور على القول بكل واحد منهما من القدم ، أو الحدوث والوجود ، أو العدم والاتحاد ، أو التعدد .

وحيث كانت الأثار مجعولة والمجعول لا بد له من جاعل ، وكانت علتها غير موجودة وجب اعتبار كون الذات نائة منابها في الإيجاد لسائر الأثار وليس في شيء مما قرروا شيء صحيح يقول عليه دليل ، بل مقتضى الأدلة نفي جميع ما قالوا فإن إثباتهم الأحوال إن كان أثبتوا به شيئاً لزمهم ما فروا منه ، فإن الشيء لا يخلو من أن يكون قديماً ، أو حادثاً ، وإن سموه حالاً فإنه لا يخلو من ذلك وعدم إثبات شيء مع الذات الحق تعالى لا يلزم منه الحاجة ، ولا الخلو لأنه تعالى لا يحتاج إلى شيء ، في إيجاد شيء إذ الشئئية من مشيته والأثار مبدؤها بفعله ذواتها وما هي به هي وليست من أصل معه ، لأن ذلك الأصل إن كان قديماً لم يجز الإيجاد منه إذ يلزم تغييره المنافي للقدم ، فإن القدم يأبى التغيير لذاته ، وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إلى مبدئه فيدور ، أو يتسلسل .

وإنما اخترعها اختراعاً وألبسها من هيئة اختراعه قبولها منه ومفهومها الاشتقاقي هو من معنى ما اخترعها عليه ، فلا يحتاج في إحداثها إلى شيء ، إذ لا شيء لشيء مما سوى ذاته المقدسة إلا ما اخترعه بفعله وألبسه من هيئة اختراعه ، فلا تحتاج الذات المقدسة في إحداث الآثار إلى ما أثبتوه من المبادئ والأحوال على أنها إذا أحدثتها بفعلها فهي آثارها ، أي آثار فعلها والنيابة لا تعقل إلا مع إثبات المؤثر ، لأن المؤثر النائب إن كان لذاته صالحاً للتأثير استغنى عن غيره ، وإن لم يكن صالحاً لا يمكنه التأثير بالنيابة إلا مع إثبات المنوب عنه وتحققه ليكون بنيابته عنه فاعلاً ، فإذا جوزوا تأثيره على النيابة عما ليس بموجود فما الموجب إلى الحكم بكون فعله على جهة النيابة إلا توهم أخذ حقائقها من تصور مفاهيم تلك الصفات ، وحيث بينا أن حقيقتها مخترعة ، وأن وصفه تعالى بتلك الصفات إنما هو من حيث إنه فاعلها فتكون تسمية تلك الصفات بما سميت به إنما هي من فعله لتلك المعاني ، لأن هذه الصفات صفات الأفعال كما ذكرنا سابقاً كما تسمى زيدا بكاتب وتصفه بحالة الكاتبة ، فإن ذلك ليس إلا بما اشتقت من فعله الكتابة لا أن الكاتبة حال لذاته ، أو أن الكاتب صفة لذاته ، وإنما ذلك صفات فعله ، وبما رددنا عليهم أعني أصحاب المعاني وأصحاب الأحوال يعلم مذهبنا من عينية الصفات بمعنى إنا إذا وصفناه بعلم وقادر وسميع وبصير فإن أردنا المعنى الأزلي فلا نعني بتلك الأوصاف إلا محض الذات البحت ، وإن مفاهيمها نفس مفهوم الذات البحت ، وإن معانيها عين معنى الذات البحت ، ولا تكثر ، ولا تعدد ، ولا تغاير لا في الخارج ، ولا في نفس الأمر ، ولا في

التعقل ، ولا في الفرض والاعتبار بحال من الأحوال .

وإنما وصفناه بذلك مع قولنا هذا تبعاً لوصفه نفسه تعالى بذلك وصفه نفسه بعد قيام الدليل القطعي عندنا على أن مراده تعالى بوصف نفسه بذلك وصفه نفسه لتعليم عباده بأوصاف أفعاله كالكتاب والقائم والمتحرك والنائم في وصف زيد بها مع أنها صفات أفعاله والأفعال متحدة في نفسها .

وإنما تكثرت واختلفت أسماءها باعتبار تكثر متعلقاتها واختلافها ، وليس مرادنا بقولنا : إن صفاته عين ذاته أن صفاته مغايرة له بالمفهوم متحدة به بالمعنى ، كما يؤيده المصنف في قوله في الكتاب الكبير رداً على من اعترض على الحكماء القائلين بالعينية حين قال المعترض : (إذا كان وجود الواجب عين ذاته والوجود معلوم الكنه والذات مجهول الكنه لزم كون المعلوم عين المجهول ، قال المصنف قول المعترض لتوهمه أنهم حكموا بعينية هذه المفهومات ، كما في الحمل الذاتي الأولي وذهوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود ، كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم ، كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض حملاً أولاً وليس غير متعارف) انتهى .

ونحن قد بينا ما يلزم القائل بتغاير المفاهيم من وقوع التركيب والتعدد ، إذ في نفس الأمر لا فرق بين القائل بتغاير مفاهيمها الأزلية وبين الأشاعرة في قولهم : بالتغاير والمغايرة ، لأن التغاير عند الفريقين استفاد من دلالة ألفاظها ومعاني الألفاظ غير محصورة فيما تعرفه الأعراب ، بل قد تعدد المعاني التي يوضع اللفظ لها والعالم بها يعبر عن مقصوده بما شاء ، ولا مناسبة بين الحادث

والقديم فيكون ما يدل على الحادث لا يدل على القديم لعدم المشابهة بحالٍ ، والصفات القديمة كالعالم والقادر ليس مفهومها ما نعرفه من مفهوم صفات الأفعال لتكون مغايرة له بالمفهوم ، وإنما مفهومها عين معناها ومفهومها مفهوم الذات البحت ، وليستا اثنتين كما يتوهم من قولنا صفاته عين ذاته ، وإنما ذلك شيء واحد بمعنى واحد لا من حيث خصوص الصدق ، بل ليس إلا شيء واحد لا إله إلا هو العزيز الحكيم .

وكلامنا هذا في إثبات مذهبنا ونفي مذاهبهم يشعر لمن يفهمه بالاستدلال القطعي بعد ما بيّنا أن كل ما سوى هذا الطريق مستلزم للتركيب والتعدد والحاجة والحدوث ، وإن لم تذكر أدلة ذلك مفصلة ، لأن ذكر الدليل في كل مكان على شيء واحد يوجب التطويل والتكرير مع أننا نذكر ما يكفي الفاهم في كثير من المواضع .

وقول المصنف : (كما في أصل الوجود عند بعض) ، يشير به إلى نفي مفاهيم الصفات وحقائقها مع إثبات آثارها ، وجعل الذات نائبة مناب الصفات في إحداث آثارها مما ذهب إليه المعتزلة ، مثل نفي الوجود الحق تعالى وجعل الذات نائبة منابه في الثبوت والتحقق كما ذهب إليه بعض فإن بعض الرواقين ومنهم شيخ الإشراق ذهبوا إلى أن الوجودات في جميع الموجودات أمور اعتبارية لا تحقق لشيء منها في الخارج ، وإنما تحققها في الخارج بنسبتها إليه تعالى لأنه هو المتحقق الوجود في الخارج ، وربما ذهب بعض هؤلاء إلى عدم تحققه في الخارج حتى في شأن الحق سبحانه ، نعم ذاته متحققة في الخارج هي نائبة مناب وجوده تعالى

والمصنف قال : إن القائلين بالأحوال ونفي ذواتها وإثبات آثارها ، وإن الذات الحق نائبة مناب تلك الأحوال في إثبات آثارها حالهم في سخافة القول مثل حال النافين للوجود الحق ، وإن الذات نائبة منابه في التحقق ، لأن المصنف يذهب إلى أن الحق تعالى وجود بحت ، ولا ماهية له فقول هؤلاء عكس قوله .

وأقول : أما القائل بنفي الوجود وإثبات الذات فلكلامه توجيه يقربه من الصحة والمصنف إن أراد بنفي ماهية الواجب عدم تركيبه من وجود وماهية فله وجه ، وإلا فلا لأنها هي الإتيّة والهوية ، ولا يساويه في ذلك شيء لأنه هو الكبير المتعزز المتعظم لا إله إلا هو الكبير المتعال ، نعم هويته هي ماهيته وهي حقيقته وهي وجوده بلا تعدد ، ولا تغاير لا في الخارج ، ولا في الذهن ، ولا في نفس الأمر ، ولا في شيء مما تفرضه الأوهام .

وأما توجيه كلام نافي الوجود في شأن الحق عزّ وجلّ ، فهو أن الوجود في حق الواجب سبحانه ، وفي حق عباده ليس شيئاً غير معنى التحقق والثبوت ، وقول هذا السواد الأعظم أنه ذات وجوهر متحقق بنفسه وبه تحقق ما سواه من الهويات والمواد والصور ، وهو مغاير لها وسارٍ فيها وبه كل شيءية من شيءيات الذوات والصفات والجواهر والأعراض ، فشيء لا أصل له ولم يوضع هذا اللفظ لمعنى جوهرى ، وإنما وضع لمعنى وصفي .

وقولهم : إذا فتشت عنه وجدت ما أدرك كل واحدٍ منهم إنما هو ما يؤمى إليه الآخر بغير تصور ، ولا برهانٍ ذوقي استند إلى دليل الحكمة فهم فيه يتابعون ، يفرغ بعضها في بعض وعارفوهم يشيرون

إلى شيء ، وأنا أصوره لك مثلاً الصورة في المرآة شيء تحقق بالوجود ، وهو شيء أشرق من ظهور المقابل للمرآة كسريان الروح في الجسد به تحققت الصورة وتقومت به ، وهو مغاير لها وجوهر فيها هي في الحقيقة عارضة عليه وأمرهم هذا كله مبني على مسألة وحدة الوجود ولهذا يستدلون بما ورد في الكتب الإلهية من نحو قوله تعالى : (أيها الإنسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهره للفناء وباطنك أنا) انتهى .

وإذا سمعوا قول منكرٍ لما قالوا من ذلك قالوا : إن الوجود لا تدركه قلوب المحجوبين ، وإنما تدركه القلوب التي رفع الله عنها الحجب والأستار حتى شاهدوا الأسرار ، ولو كشف لهم الغطاء لوجدوا أن قلوبهم هي المحجوبة عن الأسرار بميلهم ومتابعتهم للأشعار وترك الاقتداء بأنوار الأئمة الأطهار صلى الله عليهم ما اختلف الليل والنهار .

وإذا أردت أن تتحقق صحة كلامي فتدبر في عباراتهم تجدها لا تنطبق إلا على المعنى العام المصدري المعبر عنه بالفارسية (بهست) .

ولو عنوا بالوجود الذي هو غير المعنى المصدري أنه هو المادة كما ذهب إليه بعضهم لكان حسناً ، ولهذا نحن في عباراتنا إذا كنا نجري في كلامنا على ما يتفاهم نعني به المادة على المعنى الأول كما تقدم ، أو كون الشيء أثر فعل الله على المعنى الثاني ، أو المعنى المصدري فإذا عينا به المادة صح ظاهراً ، أو باطناً لأنها هي حقيقة الشيء وبها يتقوم تقوّم ركنياً ، ولأنه سبحانه يمسك الأشياء بذواتها ولأنها هي أول صادر عن فعل الله تعالى .

والمصنف حيث ذهب إلى أن الوجود حقيقة الشيء وأنه مغاير للمادة والصورة جعل قولهم: الإنسان حيوان ناطق هو حدّ تام جامع لجميع ذاتيات المحدود أنه حدّ للماهية ، لئلا يقال عليه : أنه لو كان ذاتياً لما خرج عن الحدّ التام ، أو أن الحدّ غير تام مع اتفاقهم على أنه تام ، مع أنه إنما جمع المادة التي هي الحيوان والصورة التي هي الناطق لا غير .

ولو كان الوجود ذاتياً غيرهما لوجب اعتباره في الحدّ التام ولكن الاتفاق على أن هذا الحدّ ليس لخصوص ماهية الإنسان دون وجوده ، بل هو حدّ للإنسان بكل ذاتياته فلو كان الوجود بالمعنى الذي يشير إليه حقيقة للإنسان ، ومن ذاتياته لوجب ذكره في الحدّ التام وإذا ثبت أنه يعبر به عن المادة ، وأن المادة هي كنه الشيء ، وأنها في كل شيء بحسبه صح أن الحق سبحانه هو الذات المقدسة ، وأن تلك الذات متحققة بذاتها بدون أن ينسب إليها وجود مغاير لها يحققها ، بل بفاضل تحقق فعلها تحقق كل متحققٍ وجاز أن يقال : إنها نائبة مناب الوجود في تحقق ذاتها بذاتها ، وفي تحقق الأشياء بفاضل تحققها ؛ أي : تحقق فعلها ، وذلك على مذاق من لا يعرف التحقق إلا بالوجود الذي يتوهمونه .

وقول المصنف : (تعالى عن التعطيل والتشبيه) ، يشير به إلى أن قول هؤلاء يلزم منه التعطيل وقول الأشاعرة .

وقوله : (بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم إلى آخره) ، يريد أن كون صفاته عين ذاته تعالى على نحو لا يعلمه إلا الراسخون في العلم الذين هم الأمة الوسط الصادق عليه خير

الأشياء ، أوسطها الذي لم يلحقهم الغالي لبلوغهم الغاية والنهاية في التوغل والرسوخ في العلم ، ولا يفوتهم المقصر أي لا يتجاوزهم من قصر عن رتبة الرسوخ وظاهر الفقرتين بمعنى واحد . ولو قال : لم يلحقهم المقصر ، ولا يفوتهم الغالي لكان لهما معنيان وكان الكلام أليق بمراده إن كانت النسخة صحيحة .

ويحتمل حصول تغيير في الكلام من النساخ والخطب سهل ، وإنما الخطب عظيم في مراده بهؤلاء من هم ، فإنهم هم الراسخون في العلم عنده وذلك النحو الذي علموه من عينية الصفات ، على نوعين : أحدهم كما قال عبد الكريم في الإنسان الكامل في استشهاده :

أَحْظَتْ خَبْرًا جَمَلَةً وَمَفْصَلًا

بِجَمِيعِ ذَاتِكَ يَا جَمِيعِ صِفَاتِهِ

أَمْ جَلَّ قَدْرُكَ أَنْ يُحَاطَ بِكُنْهِهِ

فَأَحْظَطْتَهُ إِلَّا يُحَاطَ بِذَاتِهِ

حَاشَاكَ مِنْ غَايٍ وَحَاشَى أَنْ تَكُنْ

بِكَ جَاهِلًا وَيَلَاهُ مِنْ خَيْرَاتِهِ

والظاهر أن مراده بقوله : (يا جميع صفاته) ، أنها مغايرة له

في المفهوم ، وفي المعنى باعتبارٍ وهي عينه من حيث وحدة

الوجود لأنه في أول كتابه قال : (إن علم التصوف هذا مبني على

مذهب السنة والجماعة) ، ومعلوم أن المتبادر من ذلك مذهب

الأشاعرة ، وقد سمعت مذهب الأشاعرة فيكون الاتحاد في

قوله : (يا جميع صفاته) ، من وحدة الوجود وإلا فهي من حيث

هي في المفهوم والمعنى والتحقق مغايرة للذات ، فلا فرق بينها وبين سائر الأشياء في المغايرة للذات والاتحاد بها ، وهذا مما يصدق عليه ذلك النحو عند المصنف لقوله بوحدة الوجود في غيرها ففيها بالطريق الأولى ، وإن كان في خصوص البحث هنا لا يريد هذا النوع من الاتحاد .

وثانيهما : أنها من حيث المفهوم مغايرة للذات في نفس الأمر ، ومتحدة بالذات من حيث المصداق على نحو ما قرر في سائر الوجودات مع ماهيتها في اتحادها بها في الخارج ، لأنها مصاديق لماهياتها تحمل تلك الماهيات عليها في الخارج وهذه الوجودات ، وإن حملت عنده على الماهيات في ظرف التحليل الذهني إلا أن الواجب ليس له ماهية عند المصنف ، ليتعكس الحملان لاختلاف الطرفين ومفهومات صفاته تعالى عند المصنف ووجودات ، فالحمل فيه بالحمل الذاتي الأولي غير المختلف في الطرفين .

والحاصل أن مراده الوجه الثاني من النحو المذكور ويقال عليه : إن الراسخين في العلم الحق لا يقولون بأن الصفات الذاتية مغايرة للذات بمفاهيمها ، إذ ليس لها مفهوم إلا مفهوم الذات إذ لا تكتنه الخلائق إلا ما كان من أنواعها ، بل الحق أنها في أنفسها إذا أريد منها الصفات الذاتية غير متغايرة في المفهوم ولا مغايرة للذات ، بل هي ألفاظ مترادفة فإن العلم هو السمع وهو البصر والقدرة ، فكل صفة هي الأخرى في المفهوم والمعنى ، وكلُّ منها هي الذات من جهة أنها الأخرى ، هذا إذا وصف بها وأريد من الصفة الصفة القديم فرضاً ، وإلا ففي الحقيقة لم يصف بها نفسه ، لأن الوصف إن كان له لم يحتج إليه ، وإن كان لتعريف ما سواه فهو يستحيل أن

يعرّف نفسه بها لغيره لعدم الفائدة في ذلك ، ولأن ذلك خلاف ما هو عليه في عز جلاله لاستحالة أن يكون مدركاً للغير ، وإنما يصف نفسه لهم بما يمكن أن يعرفوه به وهي صفات أفعاله لأنها هي التي يمكن أن تعرف مفهوماتها ويستدل به عليه بمعرفة آثارها ومتعلقاتها بخلاف ما لو أريد بها الذاتية ، فإنه يكون معنى الله عليم قدير الله الله الله ، على أنا قد قدّمنا أنه ما وصف نفسه إلا بصفات الأفعال ، إذ ليس في الأزل صفة وموصوف ، وإنما في الأزل ذات بحت هي الأزل لا إله إلا هو العزيز الحكيم .

في قول المصنف : قاعدة مشرقية علمه بجميع الأشياء حقيقة واحدة ..

قال : (قاعدة مشرقية علمه بجميع الأشياء حقيقة واحدة ، ومع وحدته علم بكل شيء : ﴿ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴾ ، إذ لو بقي شيء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن هو حقيقة العلم ، بل كان علماً بوجهٍ وجهلاً بوجهٍ ، وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء غير ممتزجة بغيره وإلا لم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل) .

أقول قوله : (علمه بالأشياء حقيقة واحدة) ، إن أراد به ما لا يعرفه ، ولا يفهمه فحكمه عليه بأنه حقيقة واحدة ليس بصحيح ، بل القياس التخميني يقتضي التكثير ، لأن ما كان متعلقه متكثراً مختلفاً يجب أن يكون في نفسه كذلك وإلا لكان مغايراً للمعلوم غير مطابق له وإذا لم يطابق المعلوم كان جهلاً ولأن المعلوم ليس حقيقة

واحدة والعلم الإجمالي متعلق بالمعلوم الإجمالي ، وعلى هذا تبقى أشياء لم يكن عالماً بها وهي المعلومات التفصيلية ، فإنه حينئذٍ غير عالم بها ولم يكن حقيقة العلم بل كان علماً بوجه وجهلاً بوجه .

فإن قلتَ : إنما قال حقيقة واحدة وذلك غير مناف للتفصيليات؟ .

قلتُ : لأن التفصيليات إنما كانت تفصيليات لاشتمالها على المتعددات المختلفات ، والعلم بأحد المختلفين لا يكون علماً بالآخر بدون اختلاف ، وإن وقع فإنما يقع على الجهة الجامعة لهما ، مثلاً لو قلنا : العلم حصول الأشياء للعالم لكان شاملاً لحصولها خاصة ويكون حصول البياض والسواد واحداً إلا أن المعلوم حينئذٍ العدد بأن الحاصل اثنان .

وأما إنهما مختلفان ، أو متفقان ، فغير داخل في شمول الحصول فيحتاج العالم في تحصيل اللونين إلى شيئين آخرين غير الحصول الجامع لهما من غير نوع الحصول ، فلا يكون العلم حقيقة واحدة بمعلومات مختلفة الحقائق إلا بجهة جامعة لها ، فلا بد أن يكون العلم مطابقاً للمعلوم ومطابقتة أن يكون العلم بالمتحد متحداً وبالمتكثر متكثراً وبالمختلف مختلفاً وبالمجمل مجملاً وبالمفصل مفصلاً ، ولا يمكن غير هذا ولهذا قلنا : إن العلم نفس المعلوم لأنه لا تفتح مقفلات الأسرار إلا بهذا العيار ويأتي إن شاء الله زيادة بيان توصل من عرفها إلى العيان .

ولكن المصنف لم جعل صفاته تعالى عين ذاته وأنها هي المرتبطة بالمعلومات وقع بين محذوراتٍ في نظره فإن جعل العلم

متكثراً بتكثر المعلوم ، وهو عين الذات لزمه كون الذات البسيطة متكثرة .

وإن جعل تكثره غير مستلزم للتكثر في الذات لم يقبل منه إلا بفرض مغايرة العلم للذات ولو في التعقل ، أو الفرض ، وقد نفى المغايرة فيهما .

وإن جعلها غير المرتبطة خالف جعله مراده لأنه لا يريد إلا المرتبطة ، ولا يعرف غيرها ، ولا يعني سواها فلم يجد بدأً من أن يحكم بكون العلم حقيقة واحدة لتصح له دعوى العينية ، وأن يحكم بشمول هذه الحقيقة الواحدة من حيث وحدتها وعدم الاختلاف فيها لكل شيء لئلا يلزمه التجهيل ، فورد عليه أنه لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم في الخارج كما هو المطلوب ، لأن المعلوم إذا كان مختلفاً متغائراً متكثراً متعاقباً لا يطابقه ما ليس بمختلفٍ ، ولا متغائِرٍ ، ولا متكثِرٍ ، ولا متعاقِبٍ ، وإذا لم يطابق فقد خالف إذ لا واسطة بينهما فيكون جهلاً .

وإن حكم بالمطابقة مع عدم المطابقة في الخارج ونفس الأمر فقد حكم بما لا يعلم ، إذ الحكم إذا خالف الواقع في نفس الأمر مع ظهور المخالفة عند الحاكم باطل والحكم الباطل بالصحة لا يجعل الباطل صحيحاً ، فإنك إذا حكمت على زيد الموجود بأنه معدوم مع عدم اختلاف الحيثية لا يكون بحكمك معدوماً ، وهو موجود لأن قوله : ومع وحدته فهو علم بكل شيء إن أراد فيه بهذه الوحدة الوحدة الجنسية ، أو النوعية كانت التعلقات والارتباطات بالأشياء الشخصية شخصية لا يصلح ما تعلق بزيد أن يتعلق بالجدار ، فإن الجهات الشخصية من الحقيقة الواحدة النوعية غير

تلك الحقيقة النوعية فإن الحقيقة النوعية لا تتعلق بذاتها بكليتها بفردٍ من أفرادها إلا بالجهة المختصة بذلك الفرد المتلبسة بمشخصات ذلك الفرد ، أو بالحقيقة الذاتية المنتشرة في سائر الأفراد على جهة النوع لا على جهة البدلية ، فمن الفرض الثاني يكون المعلوم إجمالياً كلياً فتخرج جميع التفصيليات وتبقى غير معلومة حتى يدبر لها المصنف أمراً تكون به معلومة .

ومن الفرض الأول يكون العلم غير تلك الحقيقة الواحدة التي هي الذات المقدسة عند المصنف ، وإنما العلم تلك الجهات المتعددة والتعلقات المتكثرة والارتباطات المطابقة ، وهذا وإن كان هو مذهب أئمة الهدى عليهم السلام إلا أن العينية تمتنع ، لأن الصفة حينئذٍ فعلية لا ذاتية .

ويلزم المصنف على مذهبه ألا يكون الباري عزّ وجلّ عالماً بكل شيء بذاته في الأزل ، وهذا وإن كان مذهب أئمة الهدى عليهم السلام ، إذ القول : بأنه تعالى عالم بها في الأزل يلزم منه وجودها في الأزل معه سبحانه ، وهو أجلّ وأعزّ من أن يكون معه في الأزل غيره .

وإنما هو عالم في الأزل بها في أماكنها وأوقاتها من الإمكان فإن العلم في الأزل والمعلوم في الإمكان فلا يجوز أن يقول : هو عالم بها في الأزل ويجب أن يقول إنه عالم في الأزل بها في الحدث ، وحينئذٍ يكون العلم هو وقوع العلم ؛ أي : تعلقه الحادث على المعلوم حين وجد المعلوم كما قال الصادق عليه السلام : (فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم) ، وقد تقدم الحديث فيما سبق إلا أن هذا مخالف لما يذهب إليه كما

هو صريح كلامه من أن العلم تعلق بها في الأزل .

وإن أراد المصنف من العلم ما يعرفه فقد أخطأ في جعله حقيقة واحدة لأنه مطابق للمعلوم ، والمعلوم متكرر مختلف فإن لم يجعل العلم متكرراً مختلفاً ، لم يكن العلم مطابقاً للمعلوم فقد أخطأ إما في جعله حقيقة واحدة ، أو في جعل العلم غير مطابق للمعلوم ، وأخطأ أيضاً في جعل ما يعرفه من العلم عين ذات الحق عز وجل لأنه يلزم منه إما جعل الذات مكتنهة له معروفة بالكنه ، أو جعل ما يعلم ويعرف عين ما لا يعرف ، ولا يحاط به علماً فيكون الحادث عين القديم فتلزم التجزئة والتركيب ، أو انقلاب الحقائق .

وقوله : (لم يكن هو حقيقة العلم ، إلخ) ، يراد منه أنه لو بقي شيء لم يكن معلوماً لذلك العلم لم يكن ذلك العلم علماً مطلقاً ، فإن العلم المطلق ؛ أي : الذي لا يشوبه جهل بشيء هو الذي لا يفوته شيء : ﴿ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴾ ، فلو بقي شيء لم يحط به ذلك العلم كان غير مطلق ، بل بشيء دون شيء فيكون مشوباً بجهل وهذا صحيح .

وقوله : (وحقيقة الشيء بما هي حقيقة الشيء) ، يعني به أن حقيقة الشيء بذاتها لا بشيء آخر مغاير لتلك الحقيقة غير ممتزجة بغير ذلك الشيء ، صحيح لأنها لو امتزجت بغيره لم تكن حقيقة له بذاتها .

وقوله : (وإلا لم يخرج جميعه ، إلخ) ، يعني أنه لو فقد شيئاً فإنما ذلك لعدم استكمالها لما هو له لذاته إذ لم يخرج ما به استكمال من القوة إلى الفعل وهذه في الجملة .

والظاهر صحيح وفيه مناقشات لا فائدة لذكرها ، نعم تمام الفائدة في واحدة وهي قوله : لم يخرج جميعه فإن المصنف لا يقدر ، ولا يجوز أن يقول : لو لم يحط الله سبحانه بشيء من الأشياء لكان تعالى لم يخرج جميعه من القوّة إلى الفعل لأنه عزّ وجلّ شيء بسيط أحدي المعنى لا يصح عليه إطلاق لفظ يستلزم التجزئة والتبعيض ، ولو في الفرض والعلم الذي هو عينه تعالى يصح عليه ذلك في الفرض كما قال : لم يخرج جميعه وليس ذلك إلا لأجل ما يتوهم بينهما من المغايرة ، وأنهما شيئان لكن القول بالتثنية يستلزم فساداً فيقول لدفع الفساد في وهمه : إن العلم عين الذات مع التفرقة بينهما ، ومن هذا المعنى الذي ليس في نفسه غيره أوردنا عليه ما سمعت سابقاً على قوله حقيقة واحدة ، ومع وحدته علم بكل شيء .

وعنده أنه علم الأبيض بما هو عليه من البياض ، والأسود بما هو عليه من السواد ، والمتحرك بما هو عليه من الحركة ، والساكن بما هو عليه من السكون .

وهذه الحقائق المتباينة يطابقها بوحدهته وهذا لا يصح إلا إذا التزم أنه بنفسه العلم الإجمالي ، وبهذه الحثية العلم التفصيلي فيرد عليه أن تعلقه بكل فرد هل هو عين تعقله بالآخر المباين له أم غيره؟ ، وكذا مطابقتها لكل منهما ، فلما فرقوا بين الإجمالي والتفصيلي ونسبوا الإجمالي إلى الأزل والتفصيلي إلى الحوادث لزمهم إما اتحاد التعلق والمطابقة وهذا يستلزم مع اتحاد المعلومات بعضها ببعض خروج جميع المعلومات التفصيلية المستلزم لعدم الحقيقة الواحدة المشار إليها لخروج التفصيلية .

وإما تعدد التعلق والمطابقة فتتعدد المعلومات ، وهذا يستلزم مع عدم صحة العينية ، أو تكثر الذات عدم الإحاطة بالمعلومات في الأزل لتجددها وتعاقبها .

في قول المصنف: وقد مر أن علمه يرجع إلى وجوده ..

قال : (وقد مر أن علمه يرجع إلى وجوده فكما أن وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الأشياء ، فكذلك علمه بذاته الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء ، لأن ذاته مشيئة الأشياء ومحقق الحقائق ، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها إذ الشيء مع نفسه بالإمكان ، ومع مشيئته ومحققه بالوجوب ووجوب الشيء أكد من إمكانه) .

أقول قوله : (وقد مر أن علمه يرجع إلى وجوده) ، من جهة اعتبار العينية واتحاده بالذات معنى عند المصنف وعندنا الاتحاد معنى ومفهوماً .

ومن جهة أن الوجود حقيقته وجوب إذ الإمكان عدم وجود ، أو إمكان عدم والعلم حقيقته وجود واجب إذ عدم العلم بشيء إما عدم وجود ، أو إمكان عدم فيتحد العلم بالوجود في الوجود وجوباً ، وفي الإمكان إمكاناً .

وقوله : (فكما أن وجوده لا يشوب بعدم شيء ، إلخ) ، يشير به إلى ما قرره من أن بسيط الحقيقة كل الأشياء بناء على القول بوحدة

الوجود ، يعني أن حقيقة الوجود هو الحق سبحانه وأنه بوحدته هو كل الوجودات التي في الأشياء ، وقد قدّمنا بطلان كلامه فيما سبق .

وقوله : (فكذاك علمه بذاته ، إلى آخره) ، يشير به إلى أن العلم هو الحضور ، وأن علمه بذاته هو حضور ذاته لذاته ، وأنه أي علمه بذاته لا يخلط بغيبة شيء من الأشياء ، وهو صريح في أن حضور ذاته هو حضور كل شيء كما أن وجود ذاته وجود كل شيء .

فأما قوله الأول ، أعني (أن علمه يرجع إلى وجوده) ؛ أي : يكون هو إياه فإنما يصح إذا أريد من العلم المذكور العلم الذاتي هو الذات من غير فرض مغايرة بوجه ما لا في المفهوم ، ولا في المعنى ، وحيثُذُ فصحة القول فيه أن تعبر عنه في جميع ما تريد أن تقول فيه : بلفظ اسم الذات فإن اتسق الكلام لك وصح فقولك فيما أردت صحيح فتقول إن ذاته بجميع الأشياء حقيقة واحدة ، ومع وحدتها ذات بكل شيء : ﴿ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ﴾ إذ لو بقي شيء يعني لو خرج شيء من الأشياء عن الذات لم تكن ذاتاً به ، لم تكن هي حقيقة الذات ، بل كانت ذاتاً وشيئاً آخر فإن كان الكلام يحسن منك كان كلامك بعبارة العلم صحيحاً لأنك لا تعني بالعلم إلا الذات .

وإن قلتُ : يجوز ذلك لأجل اختلاف المفهوم .

قلت لك : إذا قلتُ في شأن زيد كلاماً لا يتأتى لك إلا بكنيته كأبي عمرو وأنت تدّعي أن المقصود ذات زيد لم يُقبل منك بل يكون دليلاً ، على أنك لم ترد ذات زيد وإلا لتأتي باللقب كما

يتأتى بالكنية ، فلو كنت تعني بعبارتك الحقيقة الواجبة الوجود لصح وصفك باسم الذات كما يصح باسم العلم ، لكنك تريد بالعلم شيئاً غير ما تريد بالذات ومطلق المغايرة مانعة من الاتحاد فكما يجوز لك أن تقول : إن ذات العلم محيطة بذوات المعلومات بذاته يجوز لك أن تقول : إن ذات الله محيطة بذوات الموجودات بذاته فإذا جاز في الأول ولم يجز في الثاني ، دل على اختلاف المقصود من العبارتين ومخالفة العلم للذات .

وقول المصنف : (يرجع إلى وجوده) ، لفظي لا يطابق المعنى ، لأن العلم المتعلق بالمعلومات المرتبط بها المطابق لها لا يصح أن يراد به الذات ، لأنها لا تتعلق بالمعلومات ، ولا ترتبط بها ، ولا تطابقها فلا تصح العينية ، وكل ما تسمع من عباراتهم مدخولة ولكن اتسع الخرق على الراقع ، ولا يسع إلا الإيهام والإبهام والإجمال حتى يأتي أمر الله (عجل الله فرج وليه) .

نعم العلم الذي يصح تعلقه بما سوى الله ، ويرتبط به ويطابقه الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ، ولا في السماء ، هو العلم الحادث ، وهو الكتب الإلهية كما قال تعالى : ﴿ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾ .

وأما العلم الذي هو الذات فلا يصح أن يتعلق بالممكنات ، ولا يرتبط بها ، ولا يطابقها ، لأن الذات لا تتعلق بالممكنات ، ولا ترتبط بها ، ولا تطابقها ، ولا يلزم من قولنا هذا أنه تعالى غير عالم بها لأنها لم تكن موجودة في الذات ، وإنما هي موجودة خارج الذات وخارج الذات هو الإمكان والعلم الإمكانى محيط بها ، وقد

تقدم أنه تستحيل تعلق العلم بلا شيء ، فإذا لم تكن موجودة في الذات ، لم يصح أن يعلم بها بالذات .

وقولنا : لم يتعلق العلم الذي هو الذات بشيء سوى الذات سالبة بانتفاء الموضوع ، ألا ترى أنك تكون عالماً وبصيراً وإذا لم يكن في يدي شيء لا تعلم أن في يدي شيئاً ، ولا ترى شيئاً .

وإذا قلت : إني لا أعلم أن في يدك شيئاً لم تكن بذلك القول جاهلاً ، ولا أعمى ، بل تكون بعدم تعلق علمك بشيء في يدي عالماً ، بل لو ادعيت العلم كنت جاهلاً إذ لا معلوم فكذلك ما نحن فيه وكم نكرر هذه الحقائق الحققة النورانية وكم نردد البيان ولكن الخواطر امتلأت من العيون الكدرة كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : (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 .

والعلم الذي يتحد بالذات مفهوماً ومعنى هو العلم بالذات خاصة ، لأن العلم عين المعلوم في كل رتبة من المراتب في الوجود والإمكان ، على الصحيح ، وقد أشرنا إلى دليل هذا في شرح المشاعر .

وأما قوله الثاني ، أعني (فكما أن وجوده لا يشوب بعدم شيء ، إلخ) ، فقد بينا ما يلزمه ، ولا سيما على ما ذكره من أن بسيط الحقيقة كل الأشياء ، وقد أبطنا سابقاً .

وإذا جعل العلم المتعلق بكل الأشياء عين الذات ، توجه عليه من الرد ما توجه ، على ما هو متحد به في كونه كل الأشياء ويتجه

على قوله الثالث أعني كون (علمه بذاته الذي هو حضور ذاته) ، حضور الأشياء اتحاد الحضورين ما أوردنا على كون الذات كل الأشياء مع ما خصوه بالإجمالي فيخرج التفصيلي فيكون حضور الذات حضور بعض الأشياء أعني الأمور الإجمالية .

وأما التفصيلية ، وإن كانت معلومة لكنها معلومة بعلم متجدد ، فلا يكون حضوره حضور القديم ويلزمه أن البسيط الحقيقة بعض الأشياء ثم حيث حضر شيء حضر بعض الذات ، لأن كل ما هو كل الأمور المختلفة المتعددة المتعاقبة متعدد مختلف متعاقب فإذا حضر زيد حضر ما هو زيد ، أو ما به زيد دون ما هو ابنه ، أو ما به ابنه وكذا ابن ابنه أن جعل بسيط الحقيقة كل الأشياء .

وإن جعله كل الأشياء الإجمالية فهي أي الإجمالية أزلية عنده ، لأن الذات أزلية ، ولا تكون في الأزل كل ما لم يكن وإذا وجدت التفصيلية وقع تعين الذات ، لأن التفصيلية تعين الإجمالية التي هي الذات فيكون المصنف وأتباعه هم تعين الذات الحق عز وجل .

وقوله : (لأن ذاته مشيئ الأشياء ومحقق الحقائق) ، معناه عند أهل الحق أنه سبحانه مشيئ الأشياء بمشيئته ، إذ الشيء إنما هو شيء بمشيئته كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته يوم الغدير والجمعة بقوله في الثناء على الله سبحانه : (وهو منشئ الشيء حين لا شيء إذ كان الشيء من مشيئته) ، رواه الشيخ في المصباح .

فقوله عليه السلام : (إذ كان الشيء من مشيئته) ، يشعر بالاشتقاق وأما أن الله سبحانه شيء فعلى ما نعرف من وصف

العنوان ، وهو خلق أحدثه عزّ وجلّ لتعرفه العبيد بصفة التوحيد والتفريد ومشية الله سبحانه عند أهل الحق عليهم السلام هي فعله ، إذ ليس لله مشية وإرادة إلا فعله .

روى الصدوق عن الرضا عليه السلام في كتابه التوحيد أنه عليه السلام قال : (المشيئة والإرادة من صفات الأفعال فمن زعم أن الله لم يزل مريداً شائئاً فليس بموحد) انتهى . فهو عزّ وجلّ مشيئاً الأشياء بفعله ، وكذا محقق الحقائق ، فإن تكوينها تحقق بفعله تحقق صدور وذواتها تحققت بما اخترع لها من المواد والصور تحقّقاً ركنياً .

ومعنى قوله : عنده أنها تحققت بذاته تحقّقاً ركنياً كما هو مذهب المشهور من الصوفية أن وجود الأشياء ذاته ووجوده تعالى .

وبعضهم ذهب إلى أن وجود الأشياء فعله تعالى وذهب إليه ضرار بن عمر وأتباعه .

والمعروف من مذهب المصنف الأول والمراد أن الأشياء مركبة من وجود وماهية يعني من مادة وصورة كما هو المعروف من مذهب الحكماء ، على نحو الاتفاق أن كل ممكن زوج تركيبى .

فقول المصنف : (فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها) ، يريد أنه تعالى كوّن الأشياء وشيأها وحققها بذاته لا بفعله إذ ذواتها من ذاته مثل الكتابة التي تحدث من المهر المنقوش ، فإن حقيقتها من القرطاس فإذا مهت بمهرك في القرطاس الأبيض كان ما لم يسود من القرطاس هو الكتابة فالقرطاس أولى بهذه الكتابة من الكتابة نفسها فالكتابة البيضاء من القرطاس هي وجود الكتابة مادتها وأما ماهيتها وحدودها وصورتها فمن المداد .

وإذا كانت الأشياء عندهم بهذه المثابة صح له ولهم ما ذكره من التعليل من قوله : (إذ الشيء مع نفسه بالإمكان ، إلخ) .

وأما عند أهل الحق عليهم السلام فكما سمعت قبل هذا من أنه تعالى إنما شياها وحق حقائقها بفعله تحقّقاً صدورياً وبما اخترع لها من المواد والصور لا من شيء تحقّقاً ركنياً .

فعلى القول الحق أنه سبحانه أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها بمعنى أن كل ما به هي لذاتها ولما ينسب إليها فهو نعمه وعطاياه وكل ما أنعم به ، على أحد من شيء وأعطاه إياه فهو في يده ، وفي قبضته لم يخلها من يده حين أفاضها على عبده ، وإلا لم تكن شيئاً إذ هي إنما هي شيء بكونها في قبضته هو قول الصادق عليه السلام في الدعاء : (كل شيء سواك قام بأمرك) ، لا أن الأشياء من ذاته ، أو بذاته ، وإنما كل ما سواه فعن فعله لا من شيء ، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها ، لأن كل شيء منها فهو نعمه التي اخترعها لا من شيء فتفضل عليهم بما هم به هم ، وكل شيء في قبضته ، وهو قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾ .

فقوله : (إذ الشيء مع نفسه بالإمكان) ، أي متقوم بها قيام تحقق وهذا صحيح .

وقوله : (ومع مشيئه ومحققه بالوجوب) ، ليس بصحيح ، إذ الشيء ليس مع صانعه كالكتابة البيضاء من المهر في القرطاس الأبيض ليكون معه بالوجوب بل هو مع صانعه بالإمكان أيضاً أي متقوم بفعله قيام صدور ، ولو أريد الوجوب العلي لما خرج بذلك

عن الإمكان ، لأن هذا الوجوب راجحي لا أزلي ، بل ولا تعيني فإدخال وجوبه في وجوب الأزلي مغالطة ، أو قول بوحدة الوجود كما هو مذهب المصنف ولذا جعل وجوب ثبوته مع الله وجوباً أزلياً ولذا قال : (ووجوب الشيء أكد من إمكانه) ، لأنه لم يرد الوجوب العلي ، يعني وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ، لأن هذا الوجوب ليس أكد من إمكانه لجواز تحويل هذا الوجوب وعدم جواز تحويل الإمكان فهو أكد من الوجوب بالعلة .

في قول المصنف : ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى . .

قال : (ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء فذلك لظنه أن وحدته عددية ، وأنه واحد بالعدد ، وقد سبق أنه ليس كذلك ، بل هو واحد بالحقيقة ، وكذا سائر صفاته ، ولا شيء غير حقيقة الحق واحد بالحقيقة بل الأشياء الممكنة لها وحدات آخر غير هذه الوحدة ، كالشخصية والنوعية والجنسية والاتصالية ، وما يجري مجراها وهذا من غوامض المسائل ظ الإلهية فما عند الله هي الحقائق المحصلة المتأصلة التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال ، فما عند الله من الأشياء أحق بالأشياء مما عند أنفسها) .

أقول يقول : (ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء) ، فلأجل ظنه بأن الوحدة التي نطلقها عليه وحدة عددية ، لأن العلم حينئذ ، وإن كان واحداً إلا أنه

أحد الموجودات ، والواحد من الخمسة لا يحيط بالخمسة مثلاً ونحن نريد بوحدة علمه تعالى الوحدة الحقيقية بمعنى أنه هو وليس شيء غيره .

وأنا أقول لك أيها الناظر : إن الألفاظ قد تشبه في دلالتها فربما اختلف المستدلان لفظاً وهما متفقان معنى ، وقد يكونان مختلفين معنى وهما متفقان لفظاً ، فإذا أردت التمييز في المقاصد فاستخبر القائل بالوحدة الحقيقية ما تعني مثلاً بها وما تعني بالعددية والنوعية والجنسية فإنه إذا تكلم في بيان ما ذكر أتى بعبارة أدل على مقصوده مما ذكر أولاً ، لأن السائل ربما نبهه على معنى كان قبل السؤال غافلاً عنه ، فإن تعسر عليه اللفظ الصريح فاطلب منه المثال ، فوحدة العدد ليست هي وحدة الواحد ، لأن المراد من الوحدة هنا الوحدة الاجتماعية ، لأن العدد هو الكمية كالعشرة فإنها شيء واحد وكمية واحدة فوحدتها ليست حقيقية لاشتمال العشرة على وحدات متعددة ، ووحدة الواحد إن قصد بها العدد خرجت عن الحقيقية ، كما إذا قلت هذا واحد تريد به أول ما تتألف منه كمية العدد تقول : واحد اثنان ثلاثة ، فالثلاثة تركبت من وحدات عديدة بخلاف ما إذا لم ترد ما تتألف منه الكمية ، بل تريد واحد لا نظير له ، لأن هذه الوحدة من الوحدة الحقيقية الجائزة على الحق تعالى من حيث التسمية ، فالواحد قد تكون وحدته من العددية ، ولا يجوز حينئذٍ على الله تعالى ، وقد تكون من الحقيقية فتجوز عليه تعالى وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام ، في قوله للأعرابي الذي سأله عن الواحد يوم الجمل قال عليه السلام : (يا أعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام : فوجهان منها

لا يجوزان على الله عزّ وجلّ ، ووجهان يثبتان فيه ، فأما اللذان لا يجوزان عليه ، فقول القائل : واحد يقصد به باب الأعداد ، فهذا ما لا يجوز ، لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد ، أما ترى أنه كفر من قال : ثالث ثلاثة . وقول القائل : هو واحد من الناس ، يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لأنه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى . وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه ، فقول القائل : هو واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربنا . وقول القائل : إنه ربنا عزّ وجلّ أحديّ المعنى ، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ، ولا عقل ، ولا وهم كذلك ربنا عزّ وجلّ) انتهى .

أقول : وإنما كان الواحد له وحدتان يصدق عليهما لأنه لم يدخل بذاته في العدد كما هو رأي الأكثر وأول من ذهب إلى هذا فيثاغورس .

وروى الصدوق في توحيده عن الباقر عليه السلام ، إلى أن قال : (والواحد المباين الذي لا ينبعث من شيء ، ولا يتحد بشيء ، ومن ثم قالوا إن بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد ، لأن العدد لا يقع على الواحد ، بل يقع على الاثنين) الحديث . فقال عليه السلام : بقول من أفرد الواحد من العدد من الحكماء ، فالوحدة العددية تتحقق في شيئين :

أحدهما : الوحدة التي تتألف منها الكمية .

وثانيهما : الوحدة التي تحصل للكمية بعد تألفها .

وأما وحدة الواحد الذاتية ، فهي من الحقيقية .

والمصنف يقول : من استبعد كون العلم مع وحدته علماً بكل

شيء ، فإنما ذلك لظنه أنا نريد بوحدته الوحدة العددية أي الوحدة التي عرضت للكمية بعد تألفها ونحن إنما نريد بالوحدة الحقيقية .

وأقول : قد عرفتُ الوحدة العددية ، فينبغي أن تعرف النوعية والجنسية .

والمراد منها أن الجنس حقيقة واحدة ، تحتها أنواع متعددة ، بمعنى أن تلك الحقيقة الجنسية مع وحدتها ، تنقسم إلى حصص ، كل حصة مادة لنوع من أنواع ذلك الجنس ، فتلك الوحدة الجنسية لاتحاد حصص أنواعه في رتبة الجنس كحصص الحيوان المأخوذة في أنواعه ، كالإنسان والفرس والطيور وما أشبهها ، فإنها متحدة في رتبة الحيوان ؛ أي : كل حصة منها جسم نامي متحرك بالإرادة ، فمن حيث لحاظ الحيوانية هي واحدة وحدة جنسية ، ومن حيث لحوق الفصول لها تعددت الأنواع بالميزات وكذلك الوحدة النوعية بالنسبة إلى أفراد النوع ، فالوحدة الجنسية متكثرة بفصول الأنواع والوحدة النوعية متكثرة بالميزات الشخصية ، فإذا عرفت هذا فارجع إلى المصنف كما قلنا لك : واسأله ما يعني بالوحدة الحقيقية ، بعد ما قرر أن حقيقة الوجود واحدة ، فما كان صرف الوجود العاري عن شوب النقائص والأعدام هو الوجود الحق سبحانه ، وما كان مشوباً بالنقائص والأعدام فهي وجودات الممكنات .

وبعد ما قرر أن هذه النقائص والأعدام لم تلحقها لذاتها ، وإنما لحقتها من عوارض مراتب تنزلاتها ، وهذه العوارض العارضة اللاحقة لها بواسطة مراتب التنزلات هي المميزات لتلك

الأفراد الوجودية بعضها من بعض ، لأنها هي المتممات للقوابل الشخصية .

وإذا نظرت بعين البصيرة المجردة عن التقليد والأوهام ، لم تجد ما وصف المصنف إلا كالخشب ، فإنه الآية المطابقة لتوصيفاته فإنه حقيقة نوعية ووحدته وحدة نوعية والحصص المأخوذة منه للباب والسرير وغيرهما فإنها باقية على صرف الخشبية لذاتها .

وإنما تميزت الحصص بعضها عن بعض بما لحقها من الهندسة والحدود ، التي هي عوارض لمراتب تنزلات الوجودات ، ولا سيما على رأس المصنف وأتباعه القائلين : بأن الموجود في ذهن الأشياء بماهياتها وحقائقها معزاة عن عوارضها الخارجية لا بصورها وأشباحها ، والموجود في الخارج ما انحط من أشباحها وأمثالها كذلك أن حقيقة الوجود هو الواجب الحق سبحانه وحضوره الذي هو العلم الذاتي حضور الأشياء للأولية المذكورة ، لأنه مشيئها ومحققها وتلك الحقيقة البسيطة مع كمال وحدتها هي كل شيء من الأشياء بحقيقته ، وما انحط عن هذه الحقيقة وتنزل منها وإنما هو شبح وظل لحقيقته التي طوتها تلك الحقيقة الحققة كما أن حضور الخشب حضور السرير والباب فإن حقيقة الخشب مع وحدتها هي كل شيء من الأشياء التي عملت منه ووحدته ، على ما يلزم من كلام المصنف ، أو تكون وحدة الواجب جنسية ، أو نوعية إذ ليس للحق تعالى وحدة على تقريره إلا جنسية ، أو نوعية لا شخصية ، ولا اتصالية ، ولا غير ذلك ، لأن جعله جميع حقائق الأشياء الحادثة في ذاته ، أو في علمه الذي هو ذاته ، وأن وجوداتها من سنخ وجوده يلزم من ذلك أن

وحدته وحدة نوعية وأنه كلي تنزل من وجوده وحقيقته وجودات الأشياء وحقائقها نزول الشبح من الشاخص ، وليس لأنها ظل له تعالى ليكون قائلاً بالظلية ، بل لأن حقائقها من سنخه ، وذلك لأن حقائقها في ذاته فإن كانت مغايرة لذاته لزمه التكثر والتعدد المنافيين للوحدة ، وإن لم يكن مغايرة لذاته كان نزول هذه الحوادث من ذاته نزول النوع من الجنس والشخص من النوع ، وهو نزول الجزئي من الكلي في الغيب الذهني ، وفي الخارج نزول الجزء من الكل ، أو النور من المنير .

وعلى كل حال ، يكون هذا القول قولاً بأن لله سبحانه ولداً ، لصدق الولادة ، على خروج كل شيء من شيء بأي نوع من الخروج .

روى الصدوق في التوحيد بإسناده إلى الصادق عليه السلام ، عن أبيه الباقر عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام ، أن أهل البصرة كتبوا إلى الحسين بن علي عليهما السلام ، يسألونه عن الصمد ، فكتب إليهم : (بسم الله الرحمن الرحيم ، أما بعد ، فلا تخوضوا في القرآن ، ولا تجادلوا فيه ، ولا تتكلموا فيه بغير علم فقد سمعت جدي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار ، وأن الله سبحانه قد فسر الصمد فقال : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ، ثم فسره فقال : ﴿ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ ﴿ ١ ﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ . لم يخرج منه شيء كثيف كالولد وسائر الأشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين ، ولا شيء لطيف كالنفس ، ولا تتشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطرة والهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء

والخوف والرجاء والرغبة والسأمة والجوع والشبع تعالى أن يخرج منه شيء ، وأن يتولد منه شيء كثيف ، أو لطيف . ﴿ وَلَمْ يُؤَلِّدْ ﴾ ، ولم يتولد من شيء ، ولم يخرج من شيء ، كما تخرج الأشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء والدابة من الدابة والنبات من الأرض والماء من الينابيع والثمار من الأشجار ، ولا كما يخرج من الأشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين والسمع من الأذن والشم من الأنف والذوق من الفم والكلام من اللسان والمعرفة والتمييز من القلب ، وكالنار من الحجر لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء ، ولا في شيء ، لا على شيء مبدع الأشياء وخالقها ومنشئ الأشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيئته ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الذي ﴿ لَمْ يَكِدْ ﴾ وَلَمْ يُؤَلِّدْ ﴾ ، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ، ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾) انتهى .

فتدبر هذا الحديث الشريف يظهر لك أن ما ذهب إليه المصنف وأتباعه من الولادة ، وإن كان الظاهر من كلام المصنف المغايرة لأنه ذاهب كما يأتي عن قريب إلى أن نزول الحادثات الخارجية من حقائقها المتأصلة القائمة بذاته ، وتلك الحقائق هي المنشئة لهذه الأشباح الخارجية بالله ، فإذا جرينا ، على ظاهر المستفاد من كلامه من المغايرة كانت تلك الحقائق المغايرة مباينة للذات لازمة لها وبهذا تتحقق المغايرة الموجبة للتركيب في نفس الأمر ، وإن كان في اعتقاده أن حصولها له حصول جمعي وحداني ، إذ هو كلها فلا ينافي حصولها ولزومها وحدته الحقيقية كما لا ينافي تعدد أغصان الشجرة وأوراقها وثمرها وحدة الشجرة ، فإنها في نفس الأمر

شجرة واحدة ، فلحاظ وحدتها في نفسها مستهلك لتلك الكثرات إذ حصول تلك الكثرات للشجرة حصول جمعي عنده .

وقد ذكر فيما سبق في قوله : (فلا يمكن تعدد الواجب لأنه لو تعدد لكان المفروض واجباً محدوداً لوجود ثاني الاثنين ، فلم يكن محيطاً بكل وجود حيث تحقق وجود لم يكن له ، ولا حاصلًا منه فائضاً من لدنه إلى آخره) انتهى . وهو صريح أن المغاير في وجوده إذا كان الحق تعالى محيطاً به ، وهو حاصل من الوجود الحق فائض من لدنه داخل تحت حقيقة ذاته ، إذا حصل مع الحق تعالى لا ينافي وحدته ، إذ حصوله كحصول الأغصان والورق للشجرة ، وهو حصول جمعي لأنه تعالى كل ما سواه من الأشياء ومادة التأليف تحقق الكلية .

والوحدة المشار إليها هي وحدة الكل يعني الوحدة الحقيقية ، ثم قال بعد ذلك : (وإن كل كمال وجودي رشح من كماله ، وكل خير لمعة من لوازم جماله فهو أصل الوجود إلخ) انتهى ، وهو يؤيد ما ذكرنا ، فإذا كان الوجود في الكل واحداً وعلمه راجع إلى وجوده ، فقولنا في هذه القاعدة لتقرير أنه تعالى كل الأشياء فكما أن وجوده تعالى لا يشوب بعدم شيء من الأشياء ، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء إلخ ، مثل ما ذكرنا أن علمه عين وجوده الذي هو ذاته ووجوده كل الموجودات وعلمه عين وجوده فهو عين المعلومات على حدّ عينية الشجرة لأجزائها ، فوجوده وجودها وعدمه عدمه إذ ليست عند المصنف آثاراً له فلا يلزم من عدمها عدمه ، بل في الحقيقة يكون كلام المصنف راجعاً

إلى أن الأشياء أجزاءه ، أو جزئياته ، بل الأول أوجه بما يلزم من كلامه وتمثيلهم بالحروف اللفظية من النفس بفتح الفاء وبالحروف النقشية من المداد وبالأعداد من الواحد وما أشبه ذلك يشهد بأن اللازم من كلامه هو الأول .

وقوله : (فما عند الله هي الحقائق المحصلة المتأصلة التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال) ، صريح في جميع ما أوردنا على كلامه من المغايرة ، وأن الذات محل لجميع تلك الذوات ، وأن الوحدة التي ادّعاها وحدة النوع في الأذهان والعقول ووحدة الكل في الخارج وأنها كوحدة الشجرة مع ما تألفت منه ووحدة الخشب بالنسبة إلى الحصاص المأخوذة منه ، لأن هذا العند الذي ذكره المصنف إن أراد به ما هو خارج الذات كانت تلك الحقائق ممكنةً حادثةً بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً وهذا دين ساداتنا محمد وأهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وعليهم أجمعين إذ دينهم أن كل ما سوى ذات الحق سبحانه وتعالى حادث بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً فكان مذكوراً ، بإيجاده وإمكانه لا قبله .

وإن أراد به ما هو الذات الحق عزّ وجلّ توجه ما سبق ونحوه من المطاعن والاعتراضات .

وقوله : (التي تنزل الأشياء منه ، إلخ) ، يعني أن الأشياء الموجودة في عالم الأكوان ، منزلتها من حقائقها التي في ذات الحق تعالى منزلة الشبح والظل من الشاخص ، والشبح هو الظل كما روي عن الصادق عليه السلام .

والمراد منه الصورة ، لأن الصورة ظل ذي الصورة والصورة معلقة بالشاخص كالظل .

والمراد من الشبح الصورة المنفصلة بالإشراق عنه ، لا الصورة المتصلة العارضة القائمة به قيام عروض لأنّ هذه يطلق عليها صورة الشخص وهي المتّصلة ، وأما المنفصلة فهي التي تقع في المرآة فإنها قائمة بصورته المتصلة قيام صدور ، ونعني بالشبح حيث يطلق في الغالب الصورة المنفصلة في المرآة ، ومعنى الانفصال هنا القيام بغير الموصوف كما مثلنا .

ولما كانت الأشياء المكوّنة ذوات متحققة عند المصنف ، والأشباح والأظلة أعراضاً عنده ، قال : إن الأشياء كالأعراض في التعلق والتقوّم ، ولذا قال : منزلة الأشباح والأظلال ، وذلك إما أنه غفل عن ملاحظة سرّ الخليقة ، أو إنه ما عرف كون المعلول بالنسبة إلى علته الحقيقية عرضاً ، فإن هذا حكم نفس الأمر أن المعروض عرض لعلته الحقيقية .

والمراد من العلة الحقيقية ، هي التي تحدث مادة معلولها لا من شيء بخلاف العلة التي لا تصدر عنها إلا الصورة ، فإن تلك ليست حقيقية كالبناء في صنع الجدار .

فعلى قولنا يتجه كونها أعراضاً لعللها ، وعلى قول المصنف العلل الأزلية هي الحقائق المتأصلة .

وأما الحوادث الكونية ، التي هي من تلك الحقائق بمنزلة الأشباح والأظلال ، فهل عند المصنف يجعلها أشعة انحطت عن تلك الحقائق؟ أم هي تلك الحقائق أنفسها ، نزلت من أوج قدسها إلى حضيض طبائعها بذواتها بحيث خلت أوجاتها منها؟ أم هي باقية في مراكزها والنازل منها أبدالها ، أو أمثالها؟ أم تكيفت

أوقاتها وأماكنها بهيئات كينوناتها؟ فعلى كل فرض يرد عليه الموانع المنافية لقوله، فعلى الأشعة تكون أعراضاً، ولا يلائم قوله منزلة الأشباح، لأن الأشباح أعراض، ولا تكون الأعراض بمنزلة الأعراض، وعلى نزول الحقائق يلزم انقلاب الحقائق، لأن تغير حال القديم يجعله حادثاً وتكون الذات فاقدة.

والأبدال من أنواع الولادة المنافية للأزل، والأمثال جمع مثل، فبسكون الثاء تتعدد القدماء وبالتحريك أشباح لا بمنزلة الأشباح، وعلى التكيف هي آثار الأشباح، وإذا كانت الأشياء تعود في عودها إلى مبادئها كانت المنحطة عائدة إلى ما منه بدئت، فإن كان عودها عود مجاورة تكثرت، على نحو التضعيف فيعظم الخطب.

وإن كان عود ممازجة انتهى تنعم السعداء وتألم الأشقياء هذا كله إن كانت المحطة ذوات وإلا فالصفات مبادئها هيئات الموصوفات أفعالها لا ذواتها، ولا يتجاوز شيء من الأشياء مبدؤه، وحينئذ يكون العود عود ممازجة وتنتهي الأوصاف العملية.

واعلم أنني لوحت بهذه الكلمات إلى الدلالة على طريق معرفة سرّ الخليقة في الذوات والصفات لبني العارف بها حكمة معرفته على نمط كيفية بدء الأشياء لأنه عزّ وجلّ خلق الأشياء موصوفات الأشياء وصفاتها مشروحة العلل مبينة الأسباب لتعرف العباد كيفية الاستدلال على ما أراد من طرق الهداية والرشاد، كما أشار في الكتاب المجيد في قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾.

فقوله : ﴿ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ ﴾ إشارة إلى أن كل شيء خلقه من صفة ، أو موصوف فإنه دليل ومستدل عليه ، وعلّة ومعلول ، وغاية ومُغَيِّاً ، وإذا سمعت أنه عزّ وجلّ أنه لا يُعرف إلا بما عرف نفسه فاعلم أن المراد أن أسباب التعريف وآلة البيان ما خلق من خلقه وما بيّن من أسبابها ومسبباتها ، فمن عرف سرّ الخليقة وصل إلى معرفة الحقيقة ، ولذا قال صلى الله عليه وآله : (اللهم أرني الأشياء كما هي) انتهى .

فنبهتُ بتلك الكلمات التي عارضت بها المصنف ليس لخصوص الاعتراض لا والله ولكن بقصد أن بيان تلك الحقائق لا تعرف إلا برد ما يخالفها من كلام المصنف وغيره ، لأنني إذا ذكرت كلاماً قال المصنف أو غيره بخلافه لا يعرف أن كلامي حق ، بل ولا يقبل مني إلا إذا أبطلت كلام من خالفه ، وحيث كان إبطال كلام الخصم مع تقدمه وشهرته وأنس الأذهان بمذهبه وبعباراته يحتاج إلى كلام طويل وتقديم مقدمات ونقض كلامهم بعد إيراد حججهم والوقت لا يسع ذلك لوحتُ بالخلاف وعدم رضاي بقوله ليتنبّه من له رويّة على أني وإن أطلت الكلام لا ينتفع إلا أولو البصائر والأفهام من العلماء الأعلام المصنفين الطالبين بتعلمهم وجه الملك العلام ، لأن الرد بعد القبول ولبس ثوب الجهل بعد الشهرة بالعلم صعب مستصعب لا يحتمله إلا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان وشرح صدره للإسلام .

والحاصل أن هذه الحقائق التي هي حقائق الأشياء هي التي عناها بالكل في قوله : (كل الأشياء) ، ولا يمكن أن يتكلم بها

أحد ويحكم بأنه كلها وأنها عنده ، وفي علمه الذي هو ذاته وأنها في ذاته بنحو أشرف في قولهم : أن معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته ، ولكنه بنحو أشرف ، وأن للأشياء وجهين : وجهاً إجمالياً ، وهو علمه بها وهي حقائق الأشياء ، وهي الصور العلمية اللازمة لذاته المتعلقة بها تعلق النور بالمنير والظل بالشاخص وأنها غير مجعولة ، وإنما المجعول وجوداتها بمعنى تعلق الكون بها يعني إظهارها بعد الكمون كالنار الكامنة في خرج بحك الزناد وأمثال هذه من عباراتهم المختلفة لفظاً ومعنى ، المتفقة على قدمها وعدم مجعوليتها إلا إذا كان عالماً بها مدركاً لها وحيث ذكر المصنف وأتباعه هذه الأوصاف دل على أنهم في زعمهم مدركون لها مع أنهم لم يأتهم وحي بذلك ، ولا تجاوزوا مشاهدة الملكوت فيكون وصفهم ناشئاً عن مقايستهم لذلك بما عرفوا من أنفسهم فلذا أخطؤوا في أقوالهم واعتقاداتهم ، كيف وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام : (نحن الأعراف الذي لا يُعرف الله إلا بسبيل معرفتنا) الحديث .

والمراد أن الله سبحانه لا يُعرف إلا بما وصفوه في خطبهم وأحاديثهم ، أو لا يعرف الله إلا باعتقاد أنهم عليهم السلام حججه وأبوابه ، وأنهم أولياء أحكامه وحفظه شرائع دينه ، أو لا يعرف الله إلا من عرفهم لأنهم عليهم السلام وصفه الذي وصف نفسه به لعباده ليعرفوه ، فالأول : للمؤمنين .

والثاني : للعارفين .

والثالث : للأنبياء والمرسلين .

وقال الصادق عليه السلام في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ في المصباح قال عليه السلام : (بدت قدرتك يا إلهي ولم تبد هيئة يا سيدي ، فشبهوك واتخذوا بعض آياتك أرباباً يا إلهي فمن ثم لم يعرفوك) انتهى . وهؤلاء قولهم واعتقادهم مخالف لأحاديث أئمة الهدى عليهم السلام ، ولكلام الله الذي أنزله على نبيه صلى الله عليه وآله ، ولما أقر رسول الله صلى الله عليه وآله عامة المسلمين وأجرى أحكام دينهم عليه ، فإنه صلى الله عليه وآله أقرهم على المعارف المعروفة المتداولة ، ووعدهم على القيام به دخول الجنة إذ ليس شيء مما نقلنا عن أولئك مطابقاً لشعائر المسلمين ، فإن قول المصنف : (فما عند الله هي الحقائق المحصلة المتأصلة) ، إلى آخر قاعدته ، لا يدل عليه كتاب ، ولا سنة ، ولا عقل .

في قول المصنف : قاعدة علمه تعالى بالممكنات ليس صوراً ..

قال : (قاعدة علمه تعالى بالممكنات ليس صوراً مرتسمة في ذاته كما اشتهر عن معلم الفلاسفة والمشائين وتبعهم أبو نصر وأبو علي وغيرهم ، ولا كما ذهب إليه الرواقيون وتبعهم الشيخ المقتول والعلامة الطوسي والمتأخرون من كون علمه بالممكنات عين ذوات الممكنات الخارجية ، لأن علمه قديم والممكنات كلها حوادث ، ولا ما ذهب إليه المعتزلة لبطلان شيئية المعدومات ، ولا ما توهمته الأشاعرة من أن العلم قديم ولم يتعلق بممكن إلا وقت حدوثه ،

ولا أيضاً كما نسب إلى أفلاطون من أن علمه تعالى ذوات قائمة بأنفسها ، وصور مفارقة عنه تعالى وعن المواد ، ولا إلى الذي نسب إلى فرفوروس من اتحاده تعالى بالمعقولات على ما فهمه الجمهور من الاتحاد ، ولا الذي تجشمه واقتحمه بعض المتأخرين ولم يمكنهم تحصيله من العلم الإجمالي ، بل على نحو أشرنا إليه وقررناه على وجهٍ محصل مشروح في كتبنا المبسطة .

أقول : قال المصنف في كتابه الكبير المسمى بالأسفار : فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء ، أحدها : مذهب توابع المشائين ، منهم الشيخان أبو نصر ، وأبو علي ، وبهمنيار ، وأبو العباس اللوكري ، وكثير من المتأخرين ، وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً ، على الوجه الكلّي .

الثاني : القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج سواء كانت مجردات ، أو ماديات مركبات ، أو بسائط مناطاً لعالميته تعالى بها ، وهو مذهب شيخ أتباع الرواقية شهاب الدين المقتول قدس سره ، ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرستاني صاحب كتاب الشجرة الإلهية .

الثالث : القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له ، وهو المنسوب إلى فرفوروس مقدم المشائين أعظم تلامذة المعلم الأول .

الرابع : ما ذهب إليه أفلاطون الإلهي من إثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وأنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها .

الخامس : مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها ، وهم المعتزلة فعلم البارئ عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل ويقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفية لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً كما قالته : المعتزلة .

السادس : مذهب القائلين بأن ذاته علم إجمالي بجميع الممكنات ، فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء ، وهو قول أكثر المتأخرين ، قالوا : للواجب تعالى علما بالاشياء علم إجمالي مقدم عليه وعلم تفصيلي مقارن لها .

السابع : القول بأنه ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول ، وإجمالي بما سواه وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني ، وإجمالي بما سواه ، وهكذا ، إلى أواخر الموجودات .

فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط أن من أثبت علمه بالموجودات فهو إما أن يقول : إنه منفصل عن ذاته أولاً ، والقائل بانفصاله إما أن يكون بثبوت المعدومات سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة ، أو إلى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما استفاد من كتبهما المشهورة أم لا .

وعلى الثاني إما أن يقول : بأن علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الأشياء ، وهي المثل الأفلاطونية والصور المفارقة ، أو يقول بأن علمه بالاشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبارٍ ومعلومات باعتبارٍ

آخر لأنها من حيث حضورها جميعاً عند البارئ ووجودها له وارتباطها إليه علوم .

ومن حيث وجوداته في أنفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات ، قالوا : فلا تغير في علمه تعالى ، بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الإشراق ومتابعوه .

والقائل بعدم انفصاله ، إما أن يقول : غير ذاته ، وهو مذهب الشيخين الفارابي وأبي علي ، أو يقول : إنه عين ذاته ، فحينئذ إما أن يقول : إن ذاته تتخذ بالصورة العلية ككفر فوروس وأتباعه من المشائين ، أو يقول : إن هذا بذاته علم إجمالي بجميع ما عداه ، أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذي أشرنا إليه .

فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب انتهى كلامه .

أقول : ثم إنه أخذ في الكلام على كل واحد منها ، على جهة البسط ونحن نقتصر في الكلام عليها على أدنى ما يحصل للفاهم الموفق بما كتب من القول الحق في العلم ، فنقول : قد ذكرنا مراراً أننا لا نتكلم إلا في علمه الحادث المخلوق ، أعني ما خلقه وسماه علماً له بنحو ما قالوا فيه أئمة الهدى عليهم السلام ، وأما علمه الذي هو ذاته ، فلا يجوز الكلام فيه لأنه هو ذاته تعالى ، وإنما نتكلم فيه بنحو التنزيه ، كما نتكلم في ذات الله إذ لا فرق إلا في الاسم بمعنى أن علمه وذاته لفظان مترادفان لا بمعنى اختلافهما في المفهوم ، وإنما اتحدا في المصداق ، لأن ما اختلفا في المفهوم يمتنع نفي التعدد عنهما في المفهوم ، وما امتنع نفي التعدد عنه فهو

متعدد ، وكل متعدد فهو مركب ، وإن كان في ظرف التحليل ، أعني الذهن والتعقل لصدق التركيب والكثرة عليه في حالٍ ، وإن كان في حالٍ هو متحد فرضاً فقد اختلفت حالاه وما اختلف حالاه فهو مركب حادث ، وقد تقدم أن مرادنا بكون الصفات عين الذات أنها ألفاظ مترادفة ، وأن ما أريد منه تغاير المفاهيم هي الصفات الفعلية التي هي مغايرة للذات ومغايرة في المفهومات ، لأنها أشياء حادثة وصف بها نفسه لتعرفوه بصفات أفعاله كما تعرف زيدا بأنه ضارب والمصنف بسط الكلام على هذه المذاهب جرحاً وتعديلاً ، فالكلام على كلامه عليها أحق بالكلام عليها لما في كلامه من إيهام الصواب لاشتهاره بين من كان بعده حتى ظن كثير منهم أن ليس وراء عبادان قرية ولكن لأجل طوله عدلنا عنه إلى الكلام عليها ، على جهة الاختصار والاقتصار إلا أنه يلزم منه ما ينبغي بيانه إن شاء الله تعالى .

فنقول : أما المذهب الأول : أعني مذهب الشيخين ، أبي نصر الفارابي ، وأبي علي بن سينا ، ومن ذكر معهم سابقاً ، وهو القول بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى ، فأصل مأخذه قياس صفات الخالق عزّ وجلّ على صفات المخلوق لشبهة أنها آية صفات الحق تعالى ، وهو غلط لأنها إنما هي آية لصفات أفعاله لا لصفات ذاته ، ولا إشكال في بطلان هذا المذهب لأنه تشبيه بالمخلوق وللزوم كون ذاته تعالى محلاً لتلك الصور المتغايرة المتباينة التي لا تعقل إلا حادثة .

وهؤلاء جعلوا علمه تعالى فعلياً ، لتقريرهم أن العلم ينقسم إلى فعلي وانفعالي ، وقالوا : الفعلي ما يكون سبباً لوجود المعلوم في

الخارج ، والانفعالي ما يكون مسبباً عن المعلوم في الخارج فعلمُ صانع البيت بالبيت الذي يريد بناءه من قبيل الفعلي لكنه ليس سبباً تاماً لوجود البيت ، لأن مادته من الحجارة والطين ليس فاعلاً لهما وكذلك سائر ما يتكون منه ويتوقف عليه بخلاف علم الله بالأشياء ، فإن كل شيء منها ولها صادر عن علمه تعالى لأنه تام الإيجاد والفاعلية ، كما أنه تام الوجود والتحصيل : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ .

فقوله : وكلامه الذي هو تابع لإرادته الذاتية هو تعقله للأشياء ، فكينونية الأشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله وتلك الصور العقلية هي كلمات الله التي لا تنفذ وأمثال هذا من مقايساتهم بمداركهم الحادثة التي لا تعقل إلا ما هو من نوعها .

واعلم أن الناس قد اختلفوا في العلم ، فمنهم قال : هو غير المعلوم مطلقاً ، أي في الغيب والشهادة ، واستدلوا على المغايرة بأن العلم قد يكون موجوداً في الذهن ، والمعلوم في السوق ، فإن علمك بزيد هو ما في خيالك من صورته ، وهو في السوق ، أو في الصحراء .

ومنهم من قال : عين المعلوم مطلقاً في الغيب والشهادة ، أما إنه عينه في الغيب فلأن صورة زيد التي في خيالك هي صورة هيئته حين حضوره ، وإذا غاب عنك ومضى إلى السوق لم تكن عالماً به ، هل هو حي أم ميت ، متحرك أم ساكن ، وإنما تعلم صورة هيئة الحضور التي هي هو ، فهي بعينها هيئة حضوره ، ولا شك أنها معلومة لك فبأي شيء علمتها بنفسها أم بصورة غيرها ، فإن

علمتها بنفسها ثبت أن العلم عين المعلوم ، وإن علمتها بغيرها لزم الدور ، أو التسلسل .

وأما إنه عينه في الشهادة ، فلأن زيدا إذا حضر عندك تكون عالماً به ، فما علمك به حين حضوره لا جائز أن يكون علمك صورته الخيالية ، لأنه إذا حضر عندك لم تكن عندك صورة غير حضوره بما هو عليه من صورة ، أو لون ، أو وضع ، إذ لو فرض وجود صورته في الخيال انطبقت على الحضورية حتى لو كنت تتخيله على هيئة وحضره بهيئة مخالفة لما في خيالك انمحت ما في خيالك وتكيفت بالهيئة الحضورية ، فلا تتحفظ إلا الهيئة الحضورية ولهذا نقول : إنما ينتزع الخيال صورة الشيء عند غيبته فليس عندك علم به غير حضوره بما هو عليه من الحضور عندك وهذا الحضور ليس شيئاً مغايراً لما هو حاضر به فلو كان المعلوم بالحضور نفس هيئة جلوسه ، أو لون بشرته ، أو نوع ملبوسه ، أو حال من أحواله ، أو تحققه ووجوده كان علمك به ما كان معلوماً لك مما حضر به زيد عندك من ذاته ، أو سائر أحواله ، فعلمك بهيئة جلوسه حضور تلك الهيئة الخاص الجزئي الذي هو نفس هيئة جلوسه لا الحضور العام الكلّي فإن العلم بالخضرة التي في الثوب حضور الخضرة الذي هو نفس تلك الخضرة لا الحضور العام الذي هو ضد الغيبة الصالح للسواد والبياض والصفرة ، فإنه لو كان هذا العام هو العلم لما جهل أحد شيئاً ولما علم أحد شيئاً لأنه ليس مطابقاً بالمطابقة التي هي بالميزات ، إذ ما يطابق الخضرة من حيث خضريتها غير ما يطابق البياض من حيث بياضيته ، إذ حضور الخضرة حينئذٍ بخضريتها وحضور البياض بياضيته إذ كل منهما إنما

هو هو بما هو به متميز ، وذلك حقيقته بنفسه بخلاف ما لو أريد الحضور العام فإنه شيء واحد في الحاضرين .

ومنهم من قال : العلم عين المعلوم في الغيب؛ أي : إذا كان المعلوم هو الصورة لئلا يلزم الدور أو التسلسل ، وغير المعلوم إذا كان غير الصورة لأنها حينئذ تابعة للمعلوم فيكون العلم بعضه عين المعلوم وبعضه غيره ، وهذا المذهب في جعل بعض العلم غير المعلوم ، كأول في البطلان ، لأن العلم لا يكون في حال غير مطابق للمعلوم ، ولا شك أن الصورة الخيالية لا تطابق إلا حالة الانتزاع لأنك إذا تصورت حالاً من أحوال زيد كنت عالماً به ، وهو حال حضوره ، فإذا غاب عنك لا تعلم إلا الحال التي رأيتها عليها لأنها هي حالة انتزاع الخيال لها منه ، فإذا رأيتها قاعداً ثم غبت عنه لم تعلم إلا حال قعوده ، ولا تعلم هل قام أم نام أم مات أم سار فلا يكون ما عندك عالماً به ، وإلا لكان مطابقاً فإذا تحرك تحركت الصورة التي في خيالك ، أو قام قامت ، أو نام نامت وهذا ظاهر .

وأما الصورة العلمية ، فلا شك أنها معلومة بها ، وقد ثبت فيها أن العلم عين المعلوم وغيرها مثلها ، إلا أنه قد خفي ذلك على كثير من جهة عدم إدراك الحضور الخاص ، الذي هو ذات الحاضر ، ومن توهم حصول صورة خيالية حال الحضور ، ومن عدم تعقل العلم الإشراقي ، فإن كون حضور زيد عندك عالماً لك به قد خفي على كثير ، لعدم فهمهم للعلم الإشراقي النسبي الذي يوجد بوجود المعلوم ، لأنه نفسه وينتفي بانتفائه لأنه نفس كونه وعدم معرفته بأنه وجوده للعالم في رتبة مكانه ووقته .

ولا يلزم من قولنا : إنه يوجد بوجوده ، وينتفي بانتهائه ، إنه يكون في حال غير عالم بها لما قررنا بأنه تعالى لم يفقد شيئاً من ملكه في ملكه ، وهكذا شأنه جلّ شأنه لم يجد شيئاً من خلقه في ذاته ، ولم يفقد شيئاً من خلقه في ملكه .

والحاصل أن الحق في المسألة ، أن العلم عين المعلوم في الحادث والقديم فمن لم يفهم ينبغي له ألا ينكر ما لا يدرك ، فكم خبايا في زوايا وحيث كان القديم لا يدرك الحادث منه شيئاً وجب على الحادث أن يقتصر في معرفة القديم على ما تعرف له به ووصف به نفسه .

وأما الحادث فقد كانت له مراتب متفاوتة متكثرة مثل زيد مثلاً ، فإن له ذكراً في عالم الإمكان وله في عالم الأكوان مقامات يذكر في كل مقام بنسبة رتبته فيه ، فله حصة نورانية في عالم الأمر المفعولي ومعنى في العالم العقلي ورقيقة في العالم الروحاني وصورة جوهرية في العالم النفسي وطبيعة في العالم الطبيعي وذرة في العالم الهيولاني وصورة في العالم المثالي وجسم في العالم الجسماني مختلف المراتب ، ولأجل ذلك قال تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ ﴾ ، وقال : ﴿ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ ، فأخبر بكثرة الخزائن والموازن للشيء الواحد ، وكل واحد من هذه المراتب فيه علم الله سبحانه بها من زيد ، وفي كل رتبة منها وأمثالها يكون العلم عين المعلوم ، وقد أشار تعالى لأهل الإشارة إلى ذلك بقوله تعالى : ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ﴾ (٥١) قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى ﴾ ، وبقوله : ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴾ ، فعلمه لذاته هو ذاته لفظاً

ومعنى ، وعلمه بما سواه هو ما سواه ، فذواتهم علمه تعالى بذواتهم وصفاتهم علمه تعالى بصفاتهم ، وكما لا يوجد ما سواه في ذاته لا يوجد علمه تعالى بهم في ذاته ، وإذا نفيت عنه تعالى الزمان ، ونسبته في مدده ، ونفيت الاستقبال ظهر لك أنه لم يكن خلواً من ملكه في ملكه ، وكانت ذاته خلواً من ملكه في ذاته ، وليس خلواً منه في خارج ذاته أعني الإمكان كل شيء في مكانه ووقته من الإمكان ، فكان في أزله عالماً بكل شيء منها حين كان بما به كان قبل أن يكون عند نفسه وعند من سواه من الحوادث ، وتفهم هذا إذا رفعت الانتظار والاستقبال عن مقام أزل الآزال سبحانه وتعالى ظهر لك ما أشرنا إليه من العلم المستفاد بيانه ، كما سمعت من مذهب أئمتنا عليهم السلام .

وأما هؤلاء القائلون : بأنه صور الأشياء المرترسة بذات الحق تعالى ، فقد أخطأوا الصواب وطلبوا الرّي من السراب أن الصور حوادث ، ولا يكون الذات محلاً للحوادث مع ما ذكرنا مكرراً أن كل ما يكون ذكراً للحدث فهو حادث سواء كان صورة أم غيرها ، ولذا منعنا أن يكون تعالى ذاكرة له في الأزل ، لأن كل ما له بها نسبة ، أو ربط ، أو تعلق ، أو مطابقة ، أو شيء من أنواع الذكر والتعلق فهو حادث ، وإنما هو سبحانه ذاكر في الأزل لها في الحدث بما هي مذكورة به في تحقق ما ، فالصور لا تكون إلا حادثة سواء كانت بهندسة وحدود حسية أم معنوية ، ولا تكون إلا متغيرة ومغايرة للذات وثبوت التغير في التحقق والخارج ، أو في الذهن والتعقل ، أو في الفرض والاعتبار دليل الحدوث ، وصدروها عن علمه لا يستلزم كون ما صدرت عنه قديماً ، بل

يكون حادثاً يصدر عنه الحادث فإنك تحدث في نفسك عزمًا تحدث به أمراً وكذا كونه تعالى تام الإيجاد والفاعلية لا يستلزم ذلك .

وكون قوله وكلامه هو تعلقه للأشياء ، موجب للتشبيه والحدوث لأنه سبحانه لا يهيم ، ولا يروّي ، ولا يفكر ، ولا يتصور ، ولا يتعقل ، لأن هذه صفات المخلوقين .

وقول : (أن تعلقه تابع لإرادته الذاتية) ، باطل ، لأن التابع في صفة حادثة لشيء شاهد بحدوثه وحدوث متبوعه ، ولا إرادة ذاتية للحق سبحانه ، لأن الخلق لم يصلوا إلى الأزل حتى يخبروا بما شاهدوا من وجود إرادة أزلية له ، ولا أخبرهم بذلك وليس له نظير وندّ ليخبروا عنه بما في نظيره وندّه ، وإنما يعرف من جهة ما يصف به نفسه ، وهو تعال خاطب العباد على لسان نبيه وألسنة أوصيائه وخلفائه صلى الله عليه وعليهم أجمعين ، وأتتمهم على سره وأمرهم أن يؤدوا إلى عباده جميع ما أراد لهم من الهداية وأخبروا عليهم السلام بأنه عزّ وجلّ ليس له إرادة هي ذاته وليست الإرادة علماً له وإنما هي فعله لا غير فمن زعم أنّ لله إرادة ذاتية هي ذاته وعلمه تعالى فقد تقول ، على الله سبحانه ووصفه بما منع من أن يوصف به .

وقد تقدم ما رواه الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام ، أنه قال : (المشيئة والإرادة من صفات الأفعال ، فمن زعم أن الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد) انتهى .

والقائلون بارتسام الصور إن قالوا باتحاد العلم بالمعلوم ، لزمهم كون ذاته تعالى محلاً لذوات الأشياء ، وهو (أفطع) من القول بالمغايرة ، وإن كان أيضاً باطلاً .

وأما المذهب الثاني ، وهو القول بوجود صور الأشياء في الخارج كما تقدم ، فإن أرادوا بها المثل الأفلاطونية بمعنى أن الصور الخارجية قائمة بذواتها ، منفصلة عنه وعن الأشياء ؛ أي : المعلومات ، فهو باطل بإرادة العلم القديم ، لأن القديم لا يكون خارجاً عن الذات ، ولا صوراً متغايرة ولو أرادوا العلم الحادث كان صحيحاً ليس فيه إلا مغايرة العلم للمعلوم .

وأما المذهب الثالث ، وهو القول باتحاده تعالى مع الصورة المعقولة له ، وهو المنسوب إلى فرفوروريوس وأتباعه وظاهر كلام المصنف اختياره حيث قال في الكتاب الكبير . وأما المنسوب إلى فرفوروريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ، ومن تأخر عنه إلى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والإشارات ، وكتب الشيخ الإشراقي كالمطارحات وحكمة الإشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل ، وكتب المحقق الطوسي والإمام الرازي وغير هؤلاء من اللاحقين ، وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث العاقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه .

ومن أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقته ودقته ولطافته فليراجع إلى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط أن يكون ممن له قوة خوض في العلم وشدة غورٍ في التفكير : ﴿ ذَلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ انتهى كلامه .

وذلك لموافقته له في اتحاد العاقل والمعقول ، وقد بينا بطلان

القول باتحاد العاقل والمعقول في شرح المشاعر وأنه يلزمه اتحاد العالم بالمعلوم كما هو مراده بهذه العبارة فيكون غير الصور المجردة من سائر المعلومات المادية الزمانية إما أنها غير معلومة ، أو أنها في ذاته متحداً بها ، وما ذكره المصنف من رد المشايخ على فرفوروريوس وتسفيه رأيه فهو في محله ولكن كما قال الشاعر :

وعين الرضى عن كل عيب كليله

وكيف لا يكون ما قالوا في الرد عليه صحيحاً ، وهو يثبت صوراً ، ولا تكون إلا متمايرة متغايرة بأي فرض اعتبر ويجب أن تتميز من الذات ولو عنده تعالى بأن يعلم أن في ذاته صوراً غير ذاته هي صور غيره ، فإن علم ذلك وجب التغاير والتكثّر واعتبار الاتحاد بحيثية ، أو ملاحظة ما ينافي الوحدة الذاتية والبساطة الحقية ، وإن لم يعلم أن في ذاته وحقيقته شيئاً مغايراً ، كان الحكم بوجود صور ، وباتحادها ضلالاً مبيناً ، على أن قوله مع المصنف وأتباعهما : بأننا نريد بالاتحاد غير ما يفهمونه عامة الناس ، غلط ومغالطة ، لأنهم يدعون على الناس أنهم ما يفهمون من الاتحاد إلا الامتزاج ، وهو غير مراد ، بل مرادهم شيء آخر ما يعرفونه إلا الخواص وهذا من تعظيم الحقيير بإبهامه وإلا فإنهم يريدون به كاتحاد الشجرة مع أغصانها ، فإن الأغصان وإن تمايزت وتشخصت في أنفسها لكنها غير متمايزة لا في أنفسها ، ولا في الشجرة .

إذا قلت : الشجرة وأردت بها الكل من حيث هي شيء واحد إذ ليس شيء غير الشجرة ، وهذا الاتحاد أسوأ حالاً من الاتحاد

بالامتزاج لأن المغايرة اضمحلت بالامتزاج وهي باقية بذلك الاتحاد المدعى ، فبالامتزاج أقرب للبساطة مما بالفرض والاعتبار .

فإن قلت : إن في ما هو بالامتزاج مفسد ، منها أن ما هو غير الذات ، يلزم منه انقلاب الحقائق إن كانت الصور حادثة إلى قدم الكل ، أو حدوث الكل وافتقار الغني إلى الأجزاء إن كانت قديمة ومنها اختلاف الحالات ومنها الامتزاج فإنه من صفات الخلق بخلاف ما هو بالاعتبار .

قلت : هذا صحيح فيما بالامتزاج ، ومن ثم أنكرنا الكل ، الامتزاج والاعتبار ، أما الامتزاج فلمثل ما قلت .

وأما ما بالاعتبار فأول ما فيه أنه لا يغير الشيء عن حكم ما هو عليه في نفس الأمر ، فإنك إذا اعتبرت أن شيئاً موجوداً معدوم ، أو بالعكس ، أو أن الفقير غني ، أو بالعكس ، أو أن القديم حادث ، أو بالعكس لم يكن ما اعتبرت مما هو خلاف ما هو عليه .

وثانياً : أنك بعد أن عرفت أن الاعتبار لا يغير ما هو الواقع كنت في كل أحوالك منكراً للتوحيد ، ولا نعني بالشرك الذي لا يغفره الله إلا هذا ونحوه وليس هذا الشرك اللازم من هذا مما يخفى حتى يحتمل التسامح فيه ، فيكون ما يلزم من الاعتبار أقبح مما يلزم من الامتزاج ، وإن كانا من نوع واحد إلا ما من الامتزاج قد يخفى في بعض الصور ، على بعض الناس فربما لا ينافي مطلق العقو .

وأما المذهب الرابع ، وهو ما ذهب إليه أفلاطون ، على ما نقل

عنه من كون علمه صوراً منفصلة عن ذاته وعن الأشياء وهي المثل بضم الميم والثاء ، أي مثل الأشياء فهي قديمة بها علم الأشياء الحادثة فلا يكون جاهلاً لقدمها ، ومنفصلة عنه فلا يكون مركباً منها ، وعن الأشياء فلا يتصل القديم والحادث .

ونقل كثير من العلماء : أن أفلاطون أجلّ قدراً من أن يريد هذا المعنى المعروف ، وإنما يريد بالقدم القدم الإمكانية وكأنه أشار إلى علمه الإمكانية الذي لا يحيطون بشيء منه إلا بما شاء كونه من الممكنات ، وأنه جعلها في العنصر الأول أنها في الكتاب الأول الذي هو خزانة الأكوان ، أو الإمكانان وهي منفصلة عن ذاته لأنها من جملة مخلوقاته ومنفصلة عن خلقه لأنه خلقها وجعلها علة لمن هو دونها ، وعلى هذا التوجيه يكون الكلام صحيحاً .

وإن أريد به العلم الأزلي ، الذي يحكم أهل التوحيد بأنه عين ذات الله سبحانه فهو باطل ، لأن الحكم عليه بالانفصال عن الذات مع قدمه موجب لتعدد القدماء وبالانفصال عن الأشياء تثليث للقسمة ، بأن يكون شيء ثالث لا خالق ، ولا مخلوق وليس على حدّ الركن من الجملة الواحدة كما قال الصادق عليه السلام لحمران بن أعين في العلم : (من كماله كيدك منك) انتهى ، لأن اليد غير منفصلة .

وقوله : (فيما نقل من مذهب أفلاطون والمثل العقلية) ، لا يريد العقل الإمكانية ، على إرادة العلم الأزلي ، وإنما يريد به تعقل الحق سبحانه للأشياء الذي هو عبارة عن قوله : (كن) ، فإن هذه الكلمة التامة هي وقوع إرادته على المراد والإرادة هي ذاته تعالى

هذا قول المصنف ، وهو خطأ ، بل الحق ألا يقال تعقله تعالى إذ لا يصح الإخبار بالتعقل عنه .

وإذا قيل : فالإرادة الحق منه أن معنى التعقل إيجاد معقولة الشيء المعقول ، وهو عبارة عن قوله : وكلمته التامة التي هي نفس إرادته وهي المعبر عنها بـ (كن) .

وقوله : (وأنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها) ، صالح بظاهره للمصنف ولنا مع اختلاف الإرادتين .

وأما المذهب الخامس ، مذهب المعتزلة : فهو قولهم بثبوت الأشياء المعدومة في الإمكان ، لأنهم يفرقون بين الوجود وبين الثبوت وعندهم أن ثبوتها في الإمكان أزلي .

وكذا قالت الصوفية بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً .

والحق أن القول : في الثبوت والوجوب ، والقدم وعدمه في هذه الأشياء المشار إليها هو أن الثبوت الذي يريدون به مغايرة الوجود معنى اصطلاحياً ، والأنسب فيه أن يقال : كان الله سبحانه ، ولا شيء ، وإنما هو وحده ثم خلق المشية بنفسها يعني بها الفعل أي خلق الفعل بنفسه ، ثم خلق الإمكان وما فيه من الممكنات على وجه كلي وهي الأشياء الثابتة أي الموجودة بالوجود الإمكانية ، ثم أوجدها بالوجود الكوني وهي صور علمية بالأشياء إمكانية في وجودها الإمكانية وصور علمية أي ذوات وصفات علمية بالأشياء كونية في وجودها الكوني ، ففي الرتبة الإمكانية خلقها عزّ وجلّ كذلك وهي الخزائن التي لا تنفذ ، ثم خلقها في الرتبة

الكونية وهي الخزائن المحتاجة في حصولها ، وفي بقائها إلى المدد من الخزائن الإمكانية فالمعدومة في الإمكان موجودة بالوجود الإمكانية الذي يقع علماً ومعلوماً بخلاف المعدومة بالعدم الامتناعي ، فإنها ليست شيئاً ، ولا يقع علماً ، ولا معلوماً وليس لها لفظ ، وإنما اللفظ المستعمل فيما يتوهم أنه منها ، وهو ممكن إذ لا يكون لفظ إلا بإزاء ممكن موجود إما في الإمكان وإما في الأكوان ، فلا يكون بإزاء القديم تعالى وإلا لزم الاقتران والإزاء اللذان هما من صفات الحوادث ، ولا يكون بإزاء الممتنع على ما يريدون لأنه ليس بشيء ، وإنما يعبر به عما يتوهمونه ، وإن كان إنما يذهبون إلى الممكن لأنهم يتصورونه ، والممتنع لا يمكن تصوره ، وإنما يتصورون ممكناً يسمونه ممتنعاً .

ولو أطلقنا على هذه الممكنات الثابتة في الإمكان الذي هو من جملة ما خلق سبحانه القدم فنريد به القدم الإمكانية ، أو اللغوية ، وهو السابق ، أو الشرعي ، وهو ما كان له ستة أشهر فصاعداً .

وأما القدم الذي هو المعنى الاصطلاحي ، فهو ذات الله سبحانه بلا مغايرة في حال ، ومن اعتبر المغايرة سواء كانت في نفس الأمر أم في الخارج أم في الذهن أم بالفرض والاعتبار ، وإن كان بالمفهوم فإنه ما عرف القدم المعلوم وكذا الأزل عز وجلّ فبهذا المعنى وهذا التأويل يكون قولهم صحيحاً وحقاً وإلا فهو باطل عاطل .

وقول الصوفية : بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لا عينياً على ظاهره صحيح في الثبوت قبل التكوين ، إلا أنه على نحو

الإمكان إما على نحو القدم فليس بصحيح ، وإما كونها علوماً لا أعياناً فيصح على الظاهر .

وأما في نفس الأمر ، فهي علوم ، وهي أعيان ، وهي صفات ، وهي علل ، وهي معلولات ، وهي أدلة وهي مدلولات ، وكذلك سائر الخلق ، كل شيء في هذه الاعتبار بحسب رتبته من الوجود الكوني .

وأما المذهب السادس ، فهو القول : بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات فإذا علم ذاته علم كل شيء بعلم واحد وهذا العلم الإجمالي سابق على الأشياء ، لأنه ذاته وذاته سابقة على كل شيء وله تعالى علم تفصيلي بالأشياء مقارن لها في التحقق وبعض أهل هذا القول جعل ذاته علماً إجمالياً بالأشياء كلها ، وبعضهم جعل ذاته تعالى علماً تفصيلياً بالمعلول الأول وإجمالياً بما سواه .

وهذا المذهب بجميع شقوقه متهافت مناف لقواعد التوحيد وضوابط القدم فإن من جعل ذاته علماً إجمالياً بالأشياء ، أو بالمعلول الأول ، أو بما سواه يلزمه أن تكون ذاته غير عالمة بالتفصيلية والتجاؤهم إلى الإجمال فراراً من تغير العلم إذا تعلق بالجزئية الزمانية والتفصيلية ، ثم تغيرت بعد التعلق بخلاف ما إذا كان التعلق على وجه كلي ووقعوا في ما يلزمهم من تبعض العلم وجعله عظيم .

فإن من جعل الذات إجمالياً في كل الأشياء أخرج منه جهة التفصيل .

وجعله إجمالياً بالمعلول الأول ، أخلى من العلم تفصيله وإجمال ما سواه .

ومن جعله إجمالياً بما سوى المعلول الأول ، أخرج تفصيله ، وإجمال الباقي فلا يكون علمه عاماً لكل شيء ، مع تكثر ذاته بتكثر متعلقاتها واختلافها .

وقوله : (فإذا علم ذاته علم كل شيء) ، يشير به إلى أن الأشياء لوازم ذاته ويلزم من العلم بالملزوم العلم باللازم وفيه مع أن اللازمية والملزومية واللزوم صفات الخلق تكثر جهاته واختلاف اعتبارياته فإن العلم باللازم لازم للعلم بالملزوم لا نفسه والإجمالي المقدم عليها مقدم ، على التفصيلي المقارن لها ومغاير له .

وأما المذهب السابع ، وهو القول : بأن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما سواه ، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما سواه ، وذات المعلول الثاني علم تفصيلي بالمعلول الثالث وإجمالي بما سواه مما بعده وهكذا .

ويلزم هذا القول ما يلزم ما قبله وكون معلولاته علماً ذاتياً له قديماً مع حدوثه إذ المعلولات حادثة .

وكلام صاحب هذا المذهب في علمه الذي هو ذاته فمعلولاته ومعلولات معلولاته على اختلافها واختلاف أطوارها في الإجمال والتفصيل والتقدم والتأخر والعلة والمعلولية هي علمه الذي هو عين ذاته فأنا :

أي شيء أقول يا بن ودي

ما لهذا القول شرح (كذا)

عافانا الله من هذه الأمراض المزمنة .

والحاصل أن المذاهب ما سمعتَ ذكرها بالإشارة ، فالأول : ما اشتهر عن معلم الفلاسفة بأنه صور الممكنات كما تقدم وحصولها في ذاته حصولاً ذهنياً جارياً على أصلهم في ثبوت الوجود الذهني بأن الأشياء توجد في الذهن بذواتها وحقائقها معرأة عن العوارض الخارجية لا بأشباحها وأمثالها كما ذهب إليه بعض مشايخ الصوفية كابن عربي وغيره .

والثاني : ما ذهب إليه الرواقيون والمحقق الطوسي والشيخ المقتول ، ومن هذا حذوهم كما تقدم بأنه صور الأشياء في الخارج ، وكل على أصله في الثبوت فمنهم من نفى الوجود الذهني ، وأن ما يُرى في الذهن هو ثابت بحقيقته في الخارج إلا أنها معدومة كالمعتزلة .

ومنهم من أثبت الوجود الذهني في الحادث ونقاه في القديم وأثبت هذه الصور في خارج الذات صوراً علمية هي عين ذوات الممكنات .

فمنهم من جعل ذلك علمه بها القديم .

ومنهم من جعل ذلك علمه الحادث وهذا مذهب أئمة الهدى عليهم السلام .

وأما ما توهمته الأشاعرة ، كما ذكره المصنف في المتن من أن العلم قديم ولم يتعلق بممكن إلا وقت حدوثه ، فاعلم أن ظاهر كلام المصنف أنهم يزعمون أن العلم الأزلي مع تحققه في نفسه بما هو علم إذا وجد الممكن ارتبط به إما أنه قديم فظاهر أن صفة

القديم من حيث هو قديم لا تكون حادثة وإلا لكانت حيثية القدم حادثة فيكون إما حدوث القديم ، أو حيثية ليست له ، وإما أن العلم لا يتعلق بالممكن إلا وقت حدوثه فهو خلاف ما يعرف من مذهب الأشاعرة لأنه المعروف من مذهبهم أنه سبحانه خاطب المعدومين وكلفهم وأمرهم ونهاهم ومعلوم من هذا أنه علمهم حين كلفهم فكيف لا يتعلق علمه بهم إلا وقت وجودهم هذا خلاف المعروف من مذهبهم ، وعلى هذا لو صح عنهم ، فلا عيب فيه ، لأن العلم القديم لا تصح نسبة التعلق إليه ، ولو صح فلا عيب فيه مثل بصرك فإنه موجود ، وإن لم يوجد مرئي ، فإذا وجد المرئي تعلق بصرك به وكذلك سمعك هو موجود قبل وجود كلام ، فإذا وجد كلام تعلق به وكذلك العلم ولو تعلق بما لم يوجد له جهلاً لا علماً . فلو قيل بأن علم الله القديم لا يتعلق بالممكن إلا بعد وجوده لكان حقاً وهذا هو مذهب الحق .

وقد تقدم حديث الصادق عليه السلام : (كان الله ربنا عز وجلّ 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 . وهذا ظاهر لا إشكال إلا في شيء ، وهو نسبة الوقوع والتعلق وما أشبههما إلى القديم ، وهو ممتنع لأن ذلك من صفات الممكنات فلا بد لنا من التأويل ، وهو أن العلم القديم هو السابق على المعلوم ، وأما الوقوع والتعلق والمطابقة وما أشبههما فالمراد بها العلم الحادث المساوق للمعلوم .

ولما كان من حقيقته أثراً من فعل القديم نسب إليه فليل وقع على المعلوم أي تعلق أثر فعله بالمعلوم كما مثلنا من تقدم وجود سمعك على كلام زيد ، فلما تكلم وقع سمعك أي سماعك وإدراكك لكلامه ، وهو أثر سمعك الذي هو أنت في قلبي أنت السميع ، وإدراكك للكلام سَمِعَ حادثٌ بحدوث الكلام ، وهو معنى فعلي إشراقي فتعلق علم الواجب تعالى بالممكن حين وجوده ، لأن هذا التعلق إشراقي ، فهو الذاتي كالنور من المنير وكالصورة التي إذا وضعت المرآة مقابلة للشخص انطبعت فيها ، وقد ذكرنا الصورة مراراً متعددة ، وقلنا بأنها من المقابل للمرآة إشراق وظل منفصل ، فالإشراق المنفصل القائم بالصورة المتصلة وهي التي في المقابل قيام صدور هو مادة الصورة التي في المرآة وصورتها هيئة المرآة .

ومعنى كونها منفصلة أنها قائمة بما في الشخص قيام صدور وليست هي صورة الشخص المرئية فيه ، لأن هذه لا تتغير بتغير المرايا لقيامها بالشاخص قيام عروض والتي تقع في المرآة ، تتغير بتغير المرايا فهي منفصلة منه كالكلام من المتكلم وكالنور من المنير فهي إشراق فعلي من الصورة القائمة بالشاخص تظهر بظهور المرآة وتذهب بذهابها وهي آية العلم بالمعلومات الحادث بحدوثها أعني تعلق الذاتي وإشراقه ، فكما أن شرط ظهور إشراق النور من المنير ، وجود الكيف المقابل .

وشرط ظهور الصورة من الشخص وجود المرآة ، كذلك شرط تحقق هذا العلم الإشراقي الذي هو تعلق العلم الذاتي بالممكنات حين وجودها ، وجود الممكن المعلوم أي حضوره للعالم الحق والبسيط البحث بما به هو وما به هو ظهور الحق تعالى به له ،

وهو كنه المعلوم وكنه المعلوم هو ظهور الحق بذلك المعلوم لذلك المعلوم ، مثلاً حقيقة زيد هي ظهور الله سبحانه لزيد به وظهوره سبحانه لزيد به إشراق فعلي لا ذاتي لأنه لو كان إشراقاً ذاتياً لكان زيد قديماً ، ولكنه إشراق فعلي يعني أنه لما أراد أن يتعرف إلى زيد ليعرفه وصف نفسه سبحانه لزيد ، وذلك الوصف هو حقيقة زيد ونفسه التي من عرفها عرف ربه ، وذلك أنه تعالى نقش زيدا على هيئة معرفته نقشاً فهوانياً يعني خاطبه به على جهة المكافحة ، ولا شك أن إحداث ذاته إشراق فعلي وتلك الذات المحدثه هي المتجلى بها لها وهي النور الإشراقي وكان زيد قبل هذا الإحداث غائبا لم يكن مذكوراً بالذكر الكوني ثم حضر بما هو به هو فنفس حضوره هو ما به هو ، وهو المتجلى به ، وهو العلم به ، وهو إشراق فعلي صدر عن علمه تعالى الذي هو ذاته صدوراً إشراقياً فعلياً لا ذاتياً فافهم ، فقد رددتُ وكررت بما خرجت به عن تهذيب العبارة عن المقصود لتفهم المقصود .

وأما ما تجسّمه واقتحمه بعض المتأخرين من أمر العلم الإجمالي في الذات ، أو بالنسبة إلى بعض المعلومات ، أو كلها فقد أشرنا قبل هذا إلى بطلانه .

واعلم أن هنا مذاهب عجيبة كثيرة منها أنه تعالى لا يعلم الأمور المستقبلية وشبهوه بكونه مدركاً ، قالوا : كما أنه لا يدرك المستقبلات فكذلك لا يعلم المستقبلات ، وهو قول لبعض العامة ونسبه إلى هشام بن الحكم ، ومن اطلع على كلمات هشام بن الحكم واحتجاجاته عرف بأن هذه النسبة افتراء وكذب .

ومنها أنه لا يعلم الأمور الحاضرة ، وشبهوه بكونه قادراً ،

قالوا : كما أنه لا يقدر على الموجود فكذلك لا يعلم الموجود ونسب ابن الراوندي هذا القول إلى معمر بن عباد أحد شيوخ الأشاعرة .

ومنها أنه تعالى لا يعلم نفسه خاصة لعدم تناهيها ، فلا يحاط بكنهها ويعلم ما عدا ذاته ونسب ابن الراوندي هذا القول إلى معمر بن عباد أيضاً فقال : إنه يقول : إن العالم غير المعلوم ، والشيء لا يكون غير نفسه .

ومنها أنه تعالى لم يكن فيما لم يزل عالماً بشيء أصلاً ، وإنما أحدث لنفسه علماً علم به الأشياء ، ونسب هذا القول بعض العامة إلى جهم بن صفوان .

ومنها أنه تعالى لا يعلم كل المعلومات على تفاصيلها ، وإنما يعلم ذلك إجمالاً وهؤلاء يسمونهم المسترسلية ، لأنهم يقولون : يترسل علمه على المعلومات إجمالاً لا تفصيلاً ، وهو مذهب الجويني ، من متكلمي الأشعرية .

ومنها قول من قال : إنه يعلم المعلومات المفصلة ما لم يفض القول به إلى محال ، وزعموا أن القول : بأنه يعلم كل شيء يفضي إلى المحال ، وهو أن يعلم ويعلم أنه يعلم وهلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية له ، وكذلك المحال لازم إذا قيل : إنه يعلم الفروع ، وفروع الفروع ، ولو أزمها إلى ما لا نهاية له ، قالوا : ومحال اجتماع كل هذه غير المتناهية في الوجود ، وهذا مذهب أبي البركات البغدادي صاحب المعبر .

ومنها قول من زعم : أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية ،

وإنما يعلم الكليات التي لا يجوز عليها التغير كالعلم بأن كل إنسان حيوان ويعلم نفسه أيضاً ، وهو مذهب أرسطو وناصرى ، قوله : من الفلاسفة ، كابن سينا وغيره .

ومنها قول من زعم : أن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا كلياً ، ولا جزئياً ، وإنما وُجد العالم عنه لخصوصية ذاته فقط من غير أن يعلمه ، كما أن المغناطيس يجذب الحديد لقوة فيه من غير أن يعلم بالجذب وهذا قول قوم من قدماء الفلاسفة وغير ذلك من المذاهب الباطلة .

ويمكن الاستدلال لهذه الأقوال بأدلة بعض من تقدم من المذاهب السابقة ، ولا فائدة فيها .

في قول المصنف : ثم ما أشد في السخافة قول من زعم ..

قال : (ثم ما أشد في السخافة قول من زعم أن هذه الصور المادية مع انغمارها في المواد وامتزاجها بالأعدام والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة والأزمنة والأوضاع صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً . والبرهان قائم على أن هذا النحو من الوجود المادي وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه ، وهو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته ، وجمعيته عين افتراقه ، ووحدته عين قوة كثرته واتصاله عين قبول انقسامه) .

أقول : ما أشد سخافة قول المصنف في الرد على هؤلاء فإنه بعد

اعترافه بأنه تعالى بكل شيء عليم وأنه خالق كل شيء وأنه يعلم من خلق فما يقول في هذه الصور المادية مع ما هي عليه من انغمارها في المواد وامتزاجها بالأعدام والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة والأزمنة والأوضاع فإن قال كانت شيئاً فالله سبحانه خلقها والخالق يعلم خلقه ، ولا تكون ماديته وكثافتها مانعة من كونها معلومة ، كما أنها لا تمنع من أن تكون محدثة .

وإن كان الفعل ما في الإمكان ما يساوي تجرّده ولطافته فكما أن فعل الله الذي هو مشية الله سبحانه وإبداعه يتعلق بالماديات بواسطة أسبابها من الغيب والشهادة على الترتيب الطبيعي ، كذلك يتعلق بها العلم الإمكانى بواسطة تلك الأسباب ، هذا على قول غيرنا .

وأما على قولنا : من أن العلم عين المعلوم فبالطريق الأولي ، وكل شيء من تلك الأسباب المتوسطة علم بنفسه وكلها إشراقي فعلي وترتب وضع الإشراقات فيها كترتب الأشعة المتعددة المراتب بالنسبة إلى منيرها ، فإن الشمس مشرقة على الجدار ، وعلى مقابله بواسطة إشراقها على الجدار ، وعلى مقابل مقابله بواسطة المقابل الأول وهكذا وكلها إشراقات للشمس ، وإن كان بعضه بواسطة بعض ، فكذلك العلوم الإشراقية فإن العلم بعقل الكل ، مثلاً إشراق بواسطة الحقيقة المحمدية وهي مع الفعل وبالنفس الكلية بواسطة عقل الكل وبطبيعة الكل بواسطة نفس الكل وبجوهر الهباء بواسطة طبيعة الكل ، وهكذا نزولاً مترتباً إلى الثرى كل واحد علم ومعلوم بتوسطه علته في العلمية والمعلومية وكلها إشراقي بواسطة إشراقي فانبساط العلم بها عليها نفس انبساط الإيجاد عندهم ، وبانبساط الإيجاد عندنا والأعدام والأغشية والظلمات ربما صورت وكونت

به كالمجردات حاضرة عنده سبحانه حضوراً علمياً ومعلوماً ، كل في مكان حدوده وزمان وجوده حاضر عنده تعالى بما هو به هو من كونه في تكوينه فأين سخافة هذا القول .

والبرهان القائم يقعد ويقوم البرهان الحق وذلك أن البرهان الذي ادعى قيامه على أن هذا النحو من الوجود المادي يعني الصور المادية والأجسام العنصرية وجود ظلماني إلخ ، يقعد قعود انقطاع وتهافتٍ ويقوم البرهان الحق على خلاف لازم القاعد بأن العلم إما صورة المعلوم ، أو ذات المعلوم فإن فرض أنه صورة المعلوم وصفته لم يكن في كون صفة الكثيف وصورته كثيفة بأس بوجوه إذ الحكمة الإلهية تقتضي كون الصفة وصف الموصوف واتصافه بما هو عليه في نفسه من لطافةٍ أو كثافة ، فلو فرض كون صفة الموصوف الكثيف لطيفة ، أو الموصوف الطويل عريضة ، أو بالعكس فيهما ، أو الأبيض سوداء ، أو بالعكس لم تكن تلك الصفة صفة ، ولا الموصوف موصوفاً بها ولو كانت صورة العلم بالأبيض سوداء لم تكن علماً به من هذه الحيثية .

ولو كانت صورة العلم باللطيف كثيفة ، أو بالعكس لم تكن علماً به كذلك ، بل يجب أن يكون العلم مطابقاً للمعلوم في جميع ما هو عليه وإلا لم يكن علماً بذلك المعلوم وإذا كان الحكم على الصور العلمية بأنها خارجة عن الذات فلا بد من كون صورة العلم بالطويل طويلة وبالقصير قصيرة وباللطيف لطيفة وبالكثيف كثيفة .

وأما أن المناسب للعلم أن يكون مجرداً ، أو لطيفاً فإنه يجري في المناسبة ، وفي التعلق وغيرهما مجرى الفعل كما قلنا سابقاً ،

فكما أن الجسم الكثيف صدر عن فعل الله الذي ليس في الإمكان
الطف منه ، ولا أشد تجرداً كذلك يتعلق العلم به الذي هو فرع
على الفعل في جميع أحواله ، فيكون مثل الفعل في التعلق
بالوسائط وعدمها ، فكما أن الجسم الذي هو أبعد الماديات قائم
بالفعل قيام صدور هو وجميع أسبابه كذلك يكون تعلق العلم به ؛
أي : على نحو تعلق الفعل به هذا إذا لم نقل بكون العلم عين
المعلوم أما إذا قلنا به كما هو الحق فلا شبهة في صحة كون المادية
منه مطلقاً وإلا لم تكن معلومة إذ العلم به حضوره بما هو به هو ،
وإنما هو حضوره بما هو به هو وما هو به هو ما هو عليه من
الكثافة والظلمة وما أشبههما .

وقوله : (وجود ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه) ، لا ينافي
صحة كونه علماً فإن كونه وجوداً ظلمانياً هو ما هو عليه في ذاته ،
ولا يعلم الشيء بغيره ، لأن غير كونه ظلمانياً غير حقيقته ، ولا
نعلم حقيقة الشيء بغير حقيقته ، فلو كان محتجباً بنفسه عن نفسه
لما علم إلا بأنه محتجب بنفسه عن نفسه ولو علم بغير كونه محتجباً
بنفسه عن نفسه لكان المعلوم غيره ، على أننا لو لم نقل أن العلم
عين المعلوم ، بل هو صورته لكانت صورة المادي المظلم
المحتجب بنفسه عن نفسه أي الصورة البسيطة المجردة هي صورته
التي هو عليها من غير زيادة ولا نقص ، إذ لو كان فيها زيادة لما
كانت صورته البسيطة المجردة عن الغير ، بل هي صورته التي هو
عليها وزيادة فصورة الشيء البسيطة صورته لا غير .

وقوله : (وهو بهذا النحو حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته)
غلط ، بل هو بهذا النحو من التركيب والظلمة والكثافة هو لا غيره

فحضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته فأنا أسألك عما تعقل من فهمك ووجدانك إذا حضر عندك الحجر حضوره لك الذي به علمته هو حضوره لذاته أم لا ، بمعنى أنه حين حضر لك بذاته لم تحضر ذاته لأنه لو كان كذلك لما حضر لك شيء إذا لم يحضر بذاته ، فحضوره لذاته أي حضوره الذاتي عين حضور ذاته لذاته لا عين غيبة ذاته عن ذاته إذ لو غابت ذاته عن ذاته لم يحضر شيء .

والمصنف أراد عدم شعور ذاته بذاته ، وهذا لو سلمناه لما كان شرطاً لعلم العالم به ، إذ شرط علم العالم أن يكون العالم مشعراً بالمعلوم حاضراً عنده بما هو به هو لا أن المعلوم يكون مشعراً بنفسه عند نفسه ، أو بكونه معلوماً عند العالم ، وأين هذا من ذاك ، بل المعنى الحق أن الشيء لا يكون حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته بل حضوره لذاته عين حضور ذاته لذاته وإلا لم يحضر شيء أصلاً والعلم حضور المعلوم للعالم لا للمعلوم ، مع أن حضور المعلوم بما هو به هو للعالم هو عين المعلوم فإذا كان حضوره عينه لم يكن حضوره غيبة عين ذاته ، عن ذاته بل هو حضوره عين ذاته لذاته كما ذكرنا مكرراً .

وقوله : (جمعيتنه عين افتراقه) ليس كذلك ، لأن الممكن لا يكون اجتماعه عين افتراقه إلا باعتبارين ، وكذا وحدته عين قوة كثرته ، واتصاله عين قبول انقسامه إذ جميع الممكنات مشتركة في هذه ، أي في أن اجتماعها لا يكون عين افتراقها إلا بلحاظين فإن زيداً المركب من وجود وماهية كان اجتماعه من جهة وحدة زيد وافتراقه من تغاير الوجود للماهية وكذا الباقي ، على أننا نقول هذه الأشياء المظلمة الغاسقة المادية كيف لا تصلح أن تكون علماً

حادثاً إشراقياً بأن يكون العلم الحادث البسيط المجرد عن المواد كلها وذاتها ، أو كل صفاتها ويصلح أن يكون الحق عزّ وجلّ كلها لأنها من الأشياء وبسيط الحقيقة كل الأشياء وعينها أن هذا إلا اختلاق .

في قول المصنف: وقل لي أيها الرجل العلمي إذا كان بما هو . .

قال : (وقل لي أيها الرجل العلمي إذا كان بما هو الوجود بالذات للباري حاضراً عنده بصورته المغمورة في المادة الوضعية التي لا ينالها الحس فضلاً عن الخيال ، أو تعقل فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورة مادية وقابلاً للقسمه المقدارية والإشارة الوضعية والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين لوجود الوضعي ؟ فمحال أن يكون التعقل تجسماً والمجسم معقولاً) .

أقول : يريد أن علم الله سبحانه بها حضورها عنده بما هي وجود بالذات ، فلو قلنا : بأن صورتها المادية المغمورة في المادة التي لها وضع من ترتيب أجزائها بعضها على بعض ، أو ترتيب أجزائها على أجزاء خارجة عنها ، التي يتعالى الحس مع انحطاطه عن مقام التجرد عن ملائمتها فضلاً عن الخيال ، أو تلائمتها المتعلقات التي لا تلائم إلا المجردات عن المواد كالمعاني ، بل لا تكاد تدرك الصور المجردة عن المواد إلا بتوسط النفوس ، لكننا قائلين : بملاءمة الماديات للمجردات ، ومجانستها لها ، لأن هذا شيء لا

يكون وكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة صورة مادية ، ويكون قابلاً للقسمة المقدارية مع تجرده المنافي للقسمة والمقدار وقابلاً للإشارة الوضعية ظ كذلك لكونها من لوازم الخير المنافي للتجرد .

وأقول : وفي هذا كله ما ذكرنا من صحة ذلك مع الوسائط كل شيء بحسبه فإن حضور كل شيء عين ما هو عليه مما به هو هو وما به الشيء هو وجوده بما تعين به وتحقق في مكانه وزمانه من مراتب الوجود وهذا هو ما عليه كل شيء من الأشياء ، وكل شيء من الأشياء لا يكون معلوماً إلا بما هو عليه ، ولا يعلمه العالم إلا بما هو عليه وتحققات هذه الأشياء وتميزاتها بما به متعينة هي التي علمها الله تعالى بها ، وهي صور علمه بها ومجموعها كتابه المحفوظ ، فعلى ما اخترناه تكون كل صورة علمه تعالى بها ، وكل جسم علمه تعالى به فإذا تعقلت صورة زيد فإن المدرك لها من مشاعرك العقل لكنه بنفسه لا يدرك إلا معنى زيد المجرد عن الصورة ويدرك الصورة بواسطة النفس ويدرك جسم زيد بواسطة النفس والنفس بواسطة البصر ، فالعقل يدرك الجسم بواسطتين ، فعلى رأينا علمك بالجسم نفس الجسم الحاضر في الخارج وبالصورة نفسها الحاضرة في خيالك ، وبمعنى زيد نفس معنى زيد في العقل .

وعلى القول بالمغايرة علمك بمعناه عقلك المدرك له وبصورته عقلك بواسطة النفس وبجسمه عقلك بواسطة النفس والبصر ، فعلمه تعالى بهذه الأجسام المادية عندنا نفسها وعينها الحاضرة عنده تعالى فيما أقامها به من المكان والزمان .

وعند أولئك علمه تعالى بها حضورها عنده تعالى ، بوسائط إيجادها من فعله فكما أن فعله الذي هو أشرف الممكنات وأشرف من علمه بها لأنه أحدثه تعالى بفعله إنما تعلق بها بتوسط عللها كذلك علمه بها يتعلق بها بواسطة علل إيجادها ، فلا محذور في أن يكون المعقول بما هو معقول بالفعل لا بالقوة صورة مادية إلى آخر ما قال ، إذ معقوليتها حضرت لعاقلها في رتبة كونها بوسائط إيجادها وانوجادها ، إذ حضورها بما أحدثه به عليه فافهم .

والمصنف لو أنه التفت إلى وسائط تكوينها وتكوّنها لما أنكر ما قلنا .

وقوله : (والوجود العقلي نحو من الوجود مخالف ومباين للوجود الوضعي) ، فيه أنه ليس مخالفاً إذ لو كان مخالفاً لما صدر عنه ما هو مخالف له ، وإنما هو ألطف منه والارتباط بين المجردات والماديات إن لم يتحقق بالوسائط لم توجد الماديات أصلاً ، وإن تحقق بالوسائط ثبت المطلوب .

فقوله : (فمحال أن يكون التعقل تجسماً والمجسم معقولاً) ، ليس بشيء لأنه إذا لم يكن التعقل تجسماً والمجسم معقولاً بالوسائط لم تكن معلومة ، ولا محدثة .

أما إنها لا تكون معلومة فلأن العلم لا يكون إلا بالوجود العقلي والوجود العقلي مخالف للأشياء المادية مباين لها فلا تكون معلومة به فتبقى في وجودها مجهولة لا يحاط بها علماً .

وأما إنها لا تكون محدثة فلأن الإحداث لا يكون إلا بالفعل البسيط المجرد عن جميع المواد والماديات ، لأن المواد

والماديات إذا فرض وجودها إنما توجد بالفعل وإذا كان المجرد مخالفاً للمادي مباينا له ولو بالوسائط الملائمة للطرفين لم يتعلق بالمواد والماديات وبقيت في إمكانها غير محدثة (هـ) .

في قول المصنف : ولا تصغِ إلى قول من يقول هذه المكونات ..

قال : (ولا تصغِ إلى قول من يقول هذه المكونات الجسمانية ، وإن كانت في حدود أنفسها جسمانية متغيرة لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأول وعالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة ، وذلك لأن نحو وجود الشيء لا يتبدل بعروض الإضافة وكون الشيء مادياً عبارة عن خصوصيات وجوده ومادة الشيء وتجرده عنها ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشيء ، كما أن جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد وكذا عرضية العرض ووجوده ، فكما أن وجوداً واحداً لا يكون جوهرًا وعرضاً باعتبارين كذلك لا يكون مجرداً ومادياً باعتبارين نعم لو قيل هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى بصورها المفارقة بالذات وبتبعيتها هي أيضاً معلومة بالعرض لكان وجهاً ، وقد مرّ أن ما عند الله هي الحقائق المتأصلة من الأشياء ونسبتها إلى ما عند الله كنسبة الظل إلى الأصل) .

أقول : يريد أنك لا تلتفت إلى قول من قال : إن هذه الأشياء المادية الجسمانية ، وإن كانت في نفسه متغيرة متبدلة لا تصلح أن تكون من حيث كونها متغيرة معقولة ، لأن تعقله تعالى ليس متغيراً

إلا أنها بالنسبة إلى المبدأ الأول سبحانه ، وإلى ملكوته أي عالم إدراكاته للأشياء تكون هذه الجسمانية وأمثالها معقولات ثابتة غير متغيرة لكونها حاضرة عنده بما هي به هي .

وأقول لك : يا طالب الهداية لا تصغ إلى نهي المصنف عن الالتفات إلى قول هذا القائل ، فإن قول هذا القائل متجه ، لأن العالم عزّ وجلّ نسبه إلى جميع الأشياء على السواء ، فلا يكون العقول المجردة والأرواح القادسة عنده حاضرة قبل حضور الماديات عنده وإلا لكان في حالٍ غير حال ذاته المقدّسة فاقداً لشيء من علمه ومنتظراً لشيء من ملكه ومحتاجاً في حصول بعض ملكه وبعض علمه إلى المفارقات تعالى الله عن الحاجة والفقدان والانتظار لما يأتي وعن أن يكون فيما له إمكان ، أو استكمال وتعالى عن هذه العبارات وتعالى عن هذه العبارات التي يقولها المصنف مثل كونه تعالى عاقلاً متعقلاً لشيء إلا أن يكون ذلك من باب الحكاية ، كما أنا نحكي عباراته ونوردها ، على لفظه لا على معناه .

فقول القائل : إنها عنده ثابتة غير متغيرة صحيح لأنه تعالى هو المغير لها والمبدل لأوضاعها فلا تخرج بما يفعل بها عما هي عليه عنده ، ولا شيء من ذلك خارج عما وضعه فيه من ملكه ولم يتجدد فيها ما ليس عنده .

فالحق في هذا الكلام أن هذه الماديات الجسمانيات معلومة له تعالى بما هي حاضرة لديه في أماكن حدودها وأوقات وجودها بما هي عليه في ذواتها في حالتها حالة تبدلها وتغيرها وحالة انحفاظها بما هي به هي في كتابه الحفيظ .

وهذا الحضور الذي لديه هو هي بكنه ظاهرها وباطنها وتبدلها

وانحفاظها لم يكن منها غير ما حضر ولم يحضر منها غير ما لم يكن فهي معلومة لديه مع معلومية مبادئها وملكوتهها جميعاً بالذات ، وإنما تتوقف ، على أصولها ومبادئها بالنسبة إلى أنفسها لا إلى علمه بها الذي هو نفس حضورها ، نعم تتوقف بالنسبة إليها في أنفسها ، وإلى العالم بها من عللها ومبادئها كما مثلنا قبل هذا ، لأن كلامنا هنالك في العلم الحادث ، وفي محله الذي هو الفعل وما دونه فهذه الماديات معقولة بما هي به هي وحاضرة كذلك ومعقوليتها بما هي عليه في حالتها وتبديلها وثباتها ، ومع هذا فليست بتبعية أصولها وعالم ملكوتها لما قلنا من أن مبادئها وأصولها لم تحضر لديه سبحانه قبل حضور هذه الماديات والفروع .

وقوله : (وذلك ، لأن نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الإضافة) ، فأقول إن كانت الإضافية : إليه فلا تتبدل ، وإن كانت الإضافة إضافته إلى غيره فلا ريب في أنه يتبدل .

وقوله : (وكون الشيء مادياً ، عبارة عن خصوصيات وجوده) ، يعني أن ماديته هي خصوص وجوده ، أي تحققه وتحصله لأنها جزء هويته بأن تريد بهذا الوجود المادة بالمعنى الأول من الوجود كما تقدم ، وهو أن الوجود هو المادة والماهية هي الصورة وكونه مادياً عبارة عن الماهية بالمعنى الثاني كما تقدم ، وهو أن الوجود هو أنه صنع الله ونور الله وأثر فعل الله .

والماهية هي أنه هو وكونه مادياً هويته بحسب نفسه وإنيته ولكن المصنف ما يفهم من الوجود إلا ما يريده من كونه من سنخ الحق ، ويريد من كونه مادياً هو ما تتركب من العناصر إذ المجردات عنده لا

مادة لها أصلاً حتى أنه صرح في كثير من كتبه بأن العقل بسيط الحقيقة بمعنى أنه لا مادة له .

ووجه غلطهم أن الحكماء المتقدمين ، قالوا : إن عالم العقول ، وعالم النفوس ، وعالم الطبائع ، والملائكة العقليون ، والنفسيون والطبيعيون ، مجردة عن المادة والمدة ، ويريدون أنها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية ، وأتى من بعدهم ولم يفهموا مرادهم وحكموا بأن تلك مجردة عن مطلق المادة والوقت حتى أن بعضهم كصاحب البحار الأخوند الملا محمد باقر المجلسي رحمه الله ، ذكر في أول كتابه البحار تفریباً على هذا الفهم أن من قال بأن شيئاً سوى الله سبحانه مجرد فهو كافر لعدم ورود ذلك في الأخبار لأنه قال ، على ما فهم من كلام المتأخرين الذي غلطوا ، على مراد المتقدمين وفهموا أن معنى كونه مجرداً أنه لا مادة له أصلاً ، ولا وقت وهذا لا يصح إلا في الحق المتعال سبحانه وحكم الأخوند ، على كلام المتأخرين .

ونحن نريد بالمجرد الحادث ، ما كان مجرداً عن العناصر والزمان وله مادة نورانية جوهرية ومدة دهرية كالعقول وما دونها من المجردات ، على أن تعليل صاحب البحار غفلة لأنه علل ذلك التكفير بعدم ورود مجرد لغير الله سبحانه في الأخبار ، وقد روى هو في كتاب الغرر والدرر للكراچكي قول أمير المؤمنين عليه السلام ، وقد سئل عن العالم العلوي قال عليه السلام : (صور عالية عن المواد ، عالية عن القوة والاستعداد ، تجلى لها فأشرقت ، وطالعتها فتلاآت ، وألقى في هويتها مثاله ، فأظهر عنها أفعاله . . .) الحديث .

ولا نعني بالمجرد إلا كون الشيء عالياً عن المواد ، عارياً عن القوة والاستعداد ، وفي بعض الحديث عارية عن المواد ، عالية عن القوة والاستعداد .

والحاصل الظاهر أن المصنف على رأي المتأخرين ، من أن المجرد هو العاري عن مطلق المادة ومطلق الوقت ، بدليل حكمه بكون العقل الكلي كل الأشياء لأنه بسيط الحقيقة كما صرح به في أول المشاعر .

وقوله : (ومادة الشيء وتجرده ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشيء) ، يعني به أن كون الشيء مادياً ؛ أي : مركباً من العناصر ومجرداً ؛ أي : عارياً عن المادة ، أو العناصر ليسا عارضين للشيء بل ذاتيين له .

ويجب عند اعتبار كونه صورة علمية ، أو معلوماً بالذات ؛ أن : كون مجرداً عن العناصر ليتمكن أن يلائم ذات الحق سبحانه ، أو ملكوته كما أشار إليه سابقاً .

وكونه مادياً مخالفاً ومنافياً لما يعتبر في كونه علماً ، أو معلوماً بالذات ، والشيء لا يكون مجرداً ومادياً ، وإن كان باعتبارين لأنهما صفتان ذاتيتان ، هذا مراد المصنف ، وهو غير صحيح من وجوه :

منها أنه لا يشترط في المعلوم بالذات التجرد وإلا لما صح أن يكون المادي لذاته معلوماً .

ومنها أنه قد ثبت بالبرهان القطعي أن العلم عينُ المعلوم ، فلا يشترط في كون الشيء علماً به كونه مجرداً ، وإلا لما كان

المركبات والماديات علماً بها بالذات مع قيام الدليل عقلاً ونقلاً ،
على ذلك .

ومنها أنه إنما ذهب إلى هذا لتكون الصور المجردة علماً له
وعلمه عين ذاته ، ولا تكون العينية إلا بالاتحاد والعامل عنده
يتحد بالمعقول إذا كان صورة مجردة لا إن كان مادية كما ذكره
في سائر كتبه .

وقد ذكرنا في شرح المشاعر بطلان اتحاد العاقل بالمعقول وإلا
لاتحد العاقل بضده ولكانت المادية غير معقولة .

ومنها أنه لا مانع من كون الشيء بسيطاً ومركباً باعتبارين ، كما
قالوا في عبد الله : فإنه باعتبار علميته بسيط ، وباعتبار جزئيه
مركب ، ولهذا كانت صورة إعرابه بصورة إعراب المركب ،
وكالأجرام السماوية وبسائط العناصر كالماء والهواء والنار
والتراب فإنها بسيطة باعتبار ومركبة باعتبار وكالمجرد الإضافي ،
ومثل ذلك قوله : كما أن جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص
شيء واحد وكذا عرضية العرض ووجوده (فكما أن وجوداً واحداً
لا يكون جوهرأً وعرضاً باعتبارين كذلك لا يكون مجرداً ومادياً
باعتبارين) انتهى .

أقول : إن الشيء قد يكون جوهرأً وعرضاً باعتبارين فإنه يجوز ،
فإنهم يذهبون إلى هذا فيما يرون أنهم مختصون به فإن الشيء
المتحرك عرض لعلته ، وهو جوهر للحركة وهي عرض له ، بل كل
شيء جوهر لحركاته وآثاره ، وهو عرض لعلته وهذا مما لا إشكال
فيه ، بل الأخبار مصرحة بأن الشيعة إنما سموا شيعة لأنهم من شعاع

الأئمة عليهم السلام ، فذوات الشيعة شعاع ذواتهم ووجوداتهم شعاع وجوداتهم وماهياتهم ذوات ماهياتهم إلى الآن ، يعني أنهم الآن مع كونهم رجالاً شعاع الأئمة عليهم السلام فمن لم يدرك أن ذوات الشيعة ما هم عليه الآن في كون الدنيا أعراض لأئمتهم حقيقة ، فإنه ما ذاق طعم العلم ، ولا شرب من الكوثر قطرة فإذا كانوا أعراضاً باعتبار كونهم وتكوّنهم في ذاتهم وأحوالهم لأئمتهم عليهم السلام مع أنهم رجال وذوات باعتبار النظر إلى هوياتهم وما هم عليه ، فقد كان الشيء جوهرأً باعتبارٍ وعرضاً باعتبارٍ ولقد قال الشاعر في مدح أمير المؤمنين عليه السلام ، ونعم ما قال :

يا جوهراً قام الوجود به

الناس بمدك كلهم عرض

والدليل ، على هذا لمن يفهم قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾ ، وقال الصادق عليه السلام في الدعاء : (كل شيء سواك قام بأمرك) انتهى . وليس معنى قيام الأشياء التي هي بالنظر إلى ذواتها جواهر بأمر الله ، إلا قيام الأعراض بالجواهر فقيامها بأمر الله الذي هو فعله قيام صدور وقيامها بأمر الله الذي هو أثر فعله أي مفعوله الأول أعني الحقيقة المحمدية قيام تحقق أعني قياماً ركنياً .

وقوله : (لا يكون مجرداً ومادياً باعتبارين) ، إن أريد بالمجرد ما فهموه من أنه عدم المادة فشيء ممتنع في غير الواجب عز وجل ، إذ الممكن لا بد له من المادة والصورة ، وهو قول الحكماء : كل ممكن زوج تركيبى .

وإن أُريد به أنه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية كالعقول والنفوس والطبائع وجوهر الهباء ، فالتجرد بهذا المعنى متحقق في الممكن إلا أنه ليس شرطاً في المعلومية وليس ممتنعاً أن يسمّى الشيء المجرد بهذا المعنى مادياً بهذا المعنى باعتبارين ، وإن كان لا فائدة كلية في صحة التسمية وعدمها ، بل لو نقول لا يكون الشيء مجرداً ومادياً باعتبارين وإذا لم يكن كذلك فما المحذور اللازم منه فإن كان لا يكون المعلوم بالذات إلا مجرداً كان المادي غير معلوم بذاته لزم أن يتعلق العلم القديم بالمجرد قبل المادي فيكون في حال غير عالم بشيء ثم يعلم به .

فعلى قولنا : إن العلم المذكور حادث إشراقي ، يحدث بحدوث المعلوم ، يكون الفرض صحيحاً .

وعلى قولهم : إن العلم المذكور هنا هو القديم الذي هو الذات البحت يلزم حدوثه لاختلاف نسبه في التقدم والتأخر ، وهو صفة الحادث .

وقوله : (نعم لو قيل : هذه الصورة المادية حاضرة عنده تعالى ، بصورها المفارقة ، إلى قوله : لكان موجهاً) ، فيه ما تقدم من أنه موجه وإلا لزم ما قلنا من تقدم حالةٍ للقديم على حالةٍ أخرى له وذلك موجب للحدوث ، أو أن المراد بالعلم هنا العلم الحادث .

وقوله : (وقد مر أن ما عند الله هي الحقائق المتأصلة من الأشياء ، إلخ) ، فيه ما تقدم مما أشرنا إليه من أن هذا العند ، إن كان في الذات لزم كون أصول الأشياء مع تغيرها وتباينها وتكثرها

في ذاته فيلزم كونه محلاً لغيره ، أو مركباً منها لزم من كونه عالماً بها ما يتفرع منها افتقاره إلى غيره .

وإن كان هذا العند خارج الذات فإن فرض أنه تعالى في قربه إليها ، وإلى فروعها على السواء بطل كلام المصنف كله في جميع شقوقه .

وإن كان هو أقرب إلى الأصول منه تعالى إلى فروعها لزم كونه حادثاً تعالى عن ذلك لاختلاف نسبة ذاته إلى الأشياء ، فإذا كانت نسبة ذاته تعالى إلى القريب والبعيد ، على السواء كان عالماً بها أصولها وفروعها مجردة ومادتها على السواء ، وأما تفاوت قربها وبعدها إليه بالنسبة إلى قوة القبول وضعفه فليس موجباً لاختلاف علمه تعالى بها ومعلوميتها له كما لا يخفى على من له أدنى معرفة .

في قول المصنف : قاعدة في كلامه سبحانه : الكلام ..

قال : (قاعدة في كلامه سبحانه : الكلام ليس كما قالته الأشاعرة : صفة نفسية ، ومعاني قائمة بذاته تعالى ، سموها الكلام النفسي لأنه غير معقول ، وإلا لكان عالماً لا كلاماً وليس عبارة عن مجرد خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني ، وإلا لكان كل كلام كلام الله تعالى ، ولا يفيد التقييد بكونه على قصد إعلام الغير من قبل الله ، أو على قصد الإلقاء من قبله إذ الكل من عنده ولو أريد بلا واسطة فهو غير جائز أيضاً ، وإلا لم يكن أصواتاً وحروراً) .

أقول : ذكر الكلام بعد العلم لجعله إياه من الصفات الثبوتية والمستفاد من فحوى كلامه وكلام أتباعه مثل الملا محسن أنه قديم إلا أنه ليس على ما ذهب إليه الأشاعرة الذي يجعلونه كلاماً نفسانياً ، بل لأنه بعض شؤونه الذاتية وشؤون الذات لا تتغير ، قال الملا محسن في الكلمات المكنونة : (في أن شؤونه تعالى الذاتية لا تتغير ، لأنها هي عين ذاته) ، قال في ذكر الأعيان الثابتة ، كما نقلنا عنه فيما سبق ، (بل هي نسب وشؤون ذاتية ، فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها فإنها حقائق ذاتيات وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغير والتبديل والمزيد والنقصان) .

أقول : وقد صرح في كتابه أنوار الحكمة ، (والتكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نمكّن بها من إفاضة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته إلا أنه باعتبار كونه من صفات الأفعال متأخر عن ذاته قال مولانا الصادق عليه السلام : (إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله عزّ وجلّ ، ولا متكلم)) انتهى ، فانظر بعقلك ، هل قول الأشاعرة بقدم الكلام أصرح من قوله هذا في كون الكلام قديماً ، لأنه قال : إنه عين ذات الله ثم صرف كلام الإمام الصادق عليه السلام عن ظاهره وباطنه مع صراحة كلامه عليه السلام بالحدوث بما لا يحتمل ضده .

قوله : (الكلام ليس كما قالته الأشاعرة) ، أصحاب علي بن إسماعيل بن أبي بشر أبي الحسن الأشعري منسوب إلى جدّه أبي موسى الأشعري ، أو إلى أشعر بن سبأ بن يشجب بن عرب بن قحطان ، وكان على طريقة المعتزلة يقول بحدوث القرآن ، ثم خطب وهو قاضٍ بالبصرة وعدل إلى مذهب محمد بن عبد الوهاب

القطان ، فقال بقوله من هذه العظائم التي أحدها القول بقدم كلام الله سبحانه لأنه صفة القديم وحيث لزمهم بذلك أمور شنيعة ذهبوا إلى أن الكلام حقيقته كلام النفس .

وأما هذه الألفاظ والأصوات فإنها ترجمة لذلك الذي في نفس المتكلم كما قال الشاعر :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما

جُعِلَ اللسان على الفؤاد دليلاً

فلما قيل لهم : ما هو ، قالوا : هو صفة نفسية ، ومعانٍ قائمة بذاته تعالى سموها الكلام النفسي ، فقال مخالفوهم من المعتزلة : هذا المعنى الذي تشيرون إليه غير معقول ، لأن المتبادر إلى أفهام العقلاء عند إطلاق لفظ الكلام إنما هو الحروف والأصوات .

وأما المعنى الذي ذكره الأشاعرة ليس هو إلا القدرة التي تصدر عنها الحروف والأصوات من المتكلم ، أو أنه هو الإرادة ، وإن أطلق لفظ الكلام على ذلك فإنما هو مجاز لا حقيقة .

وأقول : الذي يظهر لي أن الأشاعرة أشاروا إلى معنى لو كان ذلك في حق الحادث لكان صحيحاً ولكن بطلان قولهم لا من حيث إنه غير معقول ، بل هو معقول معروف إلا أنهم عجزوا عن التعبير في بيان ما أرادوا بعبارة تدل على مطلوبهم ، فلما نظر مخالفوهم إلى المفهوم من خصوص تعبيرهم عنه وجدوا شيئاً لا يعرف العقل استقامته لا أن المراد أن العقل لا يدرك معناه ، فإنهم قالوا : إنه معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغايرة وليس هو بحرف ، ولا صوت ، ولا أمر ، ولا نهي ، ولا

خبر ، ولا استخبار ، ولا شيء من أساليب الكلام ، فقل لهم هذا غير معقول لأنهم وصفوه بأنه صفة نفسية ومعنى قائم بذاته ، إلى آخر ما وصفوه ، والله سبحانه يقول : ﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾ ، ولا يصح أن يكون المعنى والصفة مسموعاً .

ولعل مرادهم أنه مسموع بعد ترجمته بالألفاظ ، أو مسموع بالأذن النفسية ، إلا أنه خلاف الظاهر .

والمراد أن عباراتهم في جوابهم عن سؤال الخصم لا تدل على مرادهم ، فلما أراد الخصم أن يجمع بين مدلول اللفظ وبين مرادهم حصل التنافي بينهما في العقل ، فلذا قالوا : إن ما ذهب إليه الأشعري غير معقول والسبب في ذلك عجز الأشعري عن التعبير عما أراد بما يدل عليه لغةً واصطلاحاً .

والعبارة الدالة على مرادهم ، هو أن النفس لها كلام مثل كلام اللسان بحروف وأصوات إلا أنها نفسية ، فالنفس تخاطب مثال غيرها وتأمره وتنهاه وتطلب منه وكذلك مثالها ، وهو قولهم مثل حديث النفس ، لأن النفس قد تحدث نفسها وتحدث غيرها بكلام مشتمل على كلمات لفظية وحروف صوتية مثل الكلام المسموع بالأذان إلا أنه نفسي لا جسماني ، فإن الجسماني يظهر باللسان اللحمي ، والنفسي يظهر باللسان النفسي فالكلام النفسي مثل الكلام اللفظي في جميع ما يعتبر فيه من الترتيب والإعراب والوقوف والوصل والإدغام والإظهار والجهر والإخفات والجهر والهمس وجميع ما يعتبر في اللفظي على جهة الوجوب والندب ، وما هو عليه من الأمر والنهي ومن أساليب الكلام .

ولما عجزوا عن التعبير عن الكلام بما هو عليه ، نفوا من الكلام النفسي ما لا يتحقق الكلام إلا به ، فقالوا : هو ليس هو بحرف ، ولا صوت ، ولا أمر ، ولا نهي ، ولا خبر ، ولا استخبار ، ولا شيء من أساليب الكلام ، ولكنه معنئ قائم بالذات يعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المتغيرة ، ولا شك أن ما وصفوه به ليس بكلام كما هو المعروف الذي يتبادر إليه اسمه عند الإطلاق ، فقال الخصم : هذا شيء غير معقول من مطلق مسمى الكلام ولو أجابوا حين سئلوا عنه بما ذكرنا من صفة الكلام النفسي لكان صحيحاً وكان معقولاً ، وإنما نمنعه في حق الواجب عز وجل لأنه سبحانه لا يكون محلاً لشيء ، ولا يلججه شيء لصمديته ، ولا يشابهه شيء لأحديته ، ولا يفكر ، ولا يروى ، ولا يهم ، ولا يوصف بشيء يصلح أن يوصف به خلقه فيكون كلامه مفعولاته وتكلمه إحداثه لكلامه فيما شاء ، كيف شاء وكلماته منها ذوات وصفات ومنها معاني وأعيان ومنها معاني وألفاظ ، وكل منها تام وغير تام وتأتي الإشارة إلى بيان بعض ذلك .

وقول المصنف : (وإلا لكان علماً لا كلاماً) ، وقع من غير علم بمرادهم ، لأنه يريد أن الذي تشيرون إليه هو العلم لا الكلام إذ الصور التي في النفس هي العلم ، وهو ما عنيتم وليس كذلك لأنهم يعنون حديث النفس ، وهو كلام وأمر ونهي وإيجاب ونفي وإضراب واستثناء وما أشبه ذلك ، فإنه مثلاً يتصور زيداً وهذه الصورة من العلم ، ثم يقول له : هل مضيت السوق أمس ؟ ، فتقول صورة زيد : بلى .

فيقول له : اشتريت الثوب الفلاني لعمرى ؟ .

فيقول : لا .

فيقول له : لِمَ تركتَ وقد أمرتك اذهب عني فإنك قد عصيتني
وخالفت أمري .

فيقول مثال زيد : اعف عني ، وأنا أمتثل أمرك بعد هذا ، ولا
أعصي لك أمراً فيغضب ولا يعفو حتى تظهر على الجسد صورة
الغضب من احمرار الوجه والرعيذة لشدة العزم على الانتقام ، أو
يرضى ويعفو حتى تظهر على ظاهره صورة الرضا والسكون
والطمأنينة ، فيظهر أثره على ظاهر الشخص المتكلم في نفسه مع
صورة زيد .

ومثاله : كما يظهر أثر الكلام اللفظي المعروف على ظاهر
المتكلم وليس شيء من هذا بعلم ، وإنما هو كلام وهذا ظاهر لمن
فهم ما قلته .

ولكن الأشاعرة ما قدروا على التعبير عما أرادوا كما سمعت ،
فإنه شيء معقول صحيح ألا تسمعهم يقولون إنه تعالى يخاطب
المعدوم ويأمره وينهاه لأنه تعالى عن ذلك يستحضر صورته
ويخاطبها لكن هذا لا يصح نسبته إلى الحق عز وجل فقد افتروا
على الله وخالفوا كتاب الله حيث يقول : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرِ مِّن
رَّبِّهِمْ تُحَدِّثُ إِلَّا أَسْتَمِعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ ، ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرِ مِّنَ الرَّحْمَنِ
مُحَدِّثٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴾ ، فالحق أن كلامه عز وجل ليس كما
قالته الأشاعرة .

وقوله : (وليس عبارة عن مجرد خلق الأصوات والحروف الدالة
على المعاني) ، يشير به إلى ما ذهب إليه المعتزلة ، ولكنهم

يقولون : كلام الله هو الأصوات المخلوقة الدالة على معانيها لا أنه خلق الأصوات ، لأن هذا هو التكلم لا الكلام فالأوفق أن يقول ، ولا عبارة عن مجرد الأصوات والحروف المخلوقة إلخ ، وإلا لكان كل كلام كلام الله تعالى ومراده أن الله سبحانه هو الذي خلق كلام زيد فلو كان كل كلام خلقه كلامه لكان جميع المخلوقات كلامه تعالى وليس كذلك اتفاقاً .

أو يريد أن كلام زيد مخلوق أحدثه زيد ، فلو كان كل كلام محدث كلامه تعالى لكان جميع كلام الخلق كلامه ، فعلى فرض الإرادة الأولى لا يكون نقضاً ، على المعتزلة لأنهم لا يرون أن الله خلق كلام زيد ، وإنما يرى ذلك الأشاعرة فلا يستقيم الرد عليهم إلا أن يكون المراد بأن الله سبحانه خلق كلام زيد بزيد فيستقيم الرد على قول بعض من يقال : إنهم من العدمية .

وربما قيد بعضهم الألفاظ المخلوقة بكونها صادرة ، على قصد إعلام الغير من قبل الله ، أو على قصد الإلقاء من الله تعالى لدفع ما يردُّ على قولهم من كون كل كلام كلاماً لله سبحانه وأنت خير بأن هذا التقييد يفيد التخصيص لأنه إذا قيل : الأصوات والحروف المخلوقة الصادرة لإعلام الله سبحانه لمن سواه ، أو لإلقائه كذلك لم يكن شيء منها كلاماً لغير الله سبحانه في الظاهر لكن لو لوحظ كلام المبلغ عن الله والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أو كلام من خاطب بعض عباده على لسانه صدق عليه التقييد مع أنه ليس كلام الله إلا إذا كان ذلك المتكلم محلاً لمشية الله تعالى .

وأما حديث (من استمع إلى ناطق فقد عبده فإن كان الناطق

ينطق عن الله فقد عبد الله ، وإن كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان) انتهى .

فعلى طريق المجاز ومقام المعرفة مقام الحقيقة فالتقييد بما ذكر لا يكفي في دفع ما يَرِدُ على تلك العبارة كما ينبغي ، وعلى كل حال فالظاهر أن المصنف لم يرد خصوص المخلوقية ، وإنما يريد خصوص الحروف والأصوات اللفظية ، ويكون وجه نفيه أن المعتزلة قائلون : بأن كلام الله سبحانه ليس إلا هذه الحروف والأصوات الحادثة ، وليس كما قالوا .

ولكن يرد على المصنف ، كما يرد على المعتزلة مع أن الظاهر معهم ، وذلك لأنهم قالوا : لا معنى للكلام إلا ما كان أصواتاً وحروفاً لفظية ، وهو الظاهر من إطلاق اسم الكلام ، والمصنف قال : ليس المراد من كلام الله حيث يطلق اسمه إلا إن شاء كلمات تامات ، إلى آخر ما ذكره ، فليس كلام الله محصوراً في إن شاء كلمات ، بل منه كلمات تامات ومنه حروف وأصوات فورد عليه ما ورد على المعتزلة ، مع أنه لا ينكر أن من كلام الله تعالى ما هو أصوات وحروف ، كيف وقد قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾ ، ولا ريب أن غير الأصوات والحروف الملفوطة ، لا تكون مسموعة ، خصوصاً للمشركين .

فالحق أن كلام الله سبحانه منه ، كما قال المصنف ، ومنه كما قالت المعتزلة ، ومن حصر منهما فقد حَسِرَ ؛ وخَسِرَ لورود المعنوي واللفظي في صريح الآيات والروايات والحاصر راد لكلام الله قال تعالى في عيسى : ﴿ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ ﴾ ، وقال : ﴿ مُصَدِّقًا

بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ ﴿١٠﴾ ، وقال تعالى : ﴿ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ ﴾ .

والأصل في الاستعمال الحقيقية ، وقد انعقد الإجماع من المسلمين على إرادة هذين المعنيين من الآيتين ، والحاصر من المصنف والمعتزلة منكر لمحكم الكتاب وراذله .

وقوله : (إذ الكل من عنده) ، يريد أن المقيد وغيره من عند الله ، وهذا مبني ، على أصله ، من أن معطي الشيء ليس فاقداً له في ذاته ، وقد سمعت فيما تقدم بطلانه .

وقوله : (ولو أريد بلا واسطة فهو غير جائز أيضاً ، وإلا لم يكن أصواتاً وحروفاً) ، يريد به أنه لو فرض إرادة عدم الواسطة من التقييد ليخرج ما ليس بكلام الله لم يصح أيضاً لأنه كان أصواتاً وحروفاً ، لم يصح صدورها من البسيط الحق تعالى بغير واسطة ، بل لا بد من توسط العلل الفاعلية ، والمادية والصورية ، لأن الكلام بالصوت والحروف من عالم الأجسام والزمانيات ، فلا يمكن صدوره من بسيط الحقيقة ، لامتناع الطفرة في الوجود .

وإن صح صدوره منه تعالى بلا واسطة ، ثبت أنه ليس بأصوات وحروف هكذا يريد بناء على أصوله من أن المجردات الصرفة نشأت من ذاته تعالى ، والماديات يستحيل صدورها منه تعالى ربي أن يلد ، فإن ذاته إذا كانت محلاً للصور العلمية والأعيان الثابتة ؛ بمعنى أنه سبحانه كل الأشياء المجردة ، وأن ما يظهر من تلك التي هي ذاته ، بمعنى أنه كلها كانت مناسبة له في الذات ، وهذا بعينه قول الصابئة والمشركين : إن الملائكة بنات الله ، لأن الملائكة

ذوات منفعة فهي إناث وصدرت عنه ، فهي بناته ، فأنزل الله في الرد على أهل هذه المقالة وتصدق على مقالة المصنف : ﴿ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا ﴾ ؛ أي مناسبة ذاتية ، بدليل قوله تعالى في هذا المعنى : ﴿ وَجَعَلُوا لَهُمْ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ﴾ .

وإنما قلنا : إنها تصدق على قوله لأنه يقول : إن حقائق الأشياء المتأصلة من الأشياء عند الله ، وإن الموجودة في عالم الكون أظلتها وأشباحها ، وإن ما عند الله هي الأعيان غير المجعلولة وإنها شؤونه الذاتية التي هي عين ذاته .

وفي الكلمات المكنونة لملاً محسن ما يدل ، على أن هذه الأعيان غير المجعلولة هي التي أحدثت أظلتها وأشباحها الكونية بالله تعالى ، أو بالحق المخلوق به إذا كانت هي عين ذات الله تعالى والأشياء نزلت منها إلى عالم الأكوان ، فقد كانت كامنة في ذاته تعالى ، ثم برزت منه إلى عالم الأكوان ، فأبي معنى للولادة غير هذا .

في قول المصنف : بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامات ..

قال : (بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامات ، وإنزال آيات محكمات ، وأخر متشابهات ، في كسوة ألفاظ وعبارات ، والكلام قرآن وفرقان باعتبارين ، وهو غير الكتاب لأنه من عالم الخلق : ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّونَ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَزْتَابَ

الْمَبْطُلُونَ ﴿١٩٣﴾ ، والكلام من عالم الأمر ومنزله القلوب والصدور لقوله : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ ، بإذن الله وقوله : ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ ، والكتاب يدركه كل أحد : ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً ﴾ ، والكلام ﴿ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ ، من أدناس عالم البشرية .

أقول قوله : (إن كلام الله عبارة عن إنشاء كلمات ، ... إلخ) ، والإنشاء هو الإيجاد والإحداث ، والكلام إن أراد به التكلم صح له أنه إن شاء كلمات ، وإن أراد المفعول وجب أن يقول : هو عبارة عن كلمات تامات منشآت ، وهذه هي عبارته في سائر كتبه ، فيشكل كونه غافلاً في كل عباراته .

والمقام الذي فيه البحث ليس هو التكلم ، بل هو الذي تكلم به المتكلم ، ولو رضينا بارتكاب المجاز في جميع عباراته ، وأنه لا يريد إحداث الكلام ، وإنما يريد الكلام المحدث ، فما فائدة تخصيص الكلمات التامات ، وهل الكلمات الناقصات أحدثها غيره .

وإن أراد أن الناقصات أحدثها بواسطة التامات قلنا : والتامات أحدثها بواسطة فعله ، وقد قال سبحانه : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَّاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ ، فأخبر بإحداثه لكل شيء ، على حدٍّ واحدٍ ، وإن كان بعض الأشياء يتوقف على بعض بأن يكون عضداً للآخر ، كما إذا أخذت مادته من العضد ، أو الصورة .

ومراد المصنف ينافي ما تدل عليه الآية إذ ظاهر عباراته أن الكلمات الناقصة لا تكون كلاماً ، وكذلك الألفاظ التي هي كسوة

لتلك المعاني ، مع أنه عزّ وجلّ أنشأ الكلمات التامات ، والآيات المحكمات والمتشابهات ، وما خلق لها من كسوة الألفاظ ، ولكن المصنف أسند الإنشاء الذي هو الإحداث إلى الكلمات التامات ، يريد أنها هي الأصول ، وأسند الإنزال الذي هو عنده الإهباط من العالي إلى السافل إلى الآيات المحكمات والمتشابهات ، يريد أنها نزلت من تلك الأصول ، لأنها حدثت بتبعية إيجاد أصولها ، ولم يكن لها إيجاد مستقل ، فلذا نسب الإنزال أي : الإهباط من العلو إلى السفلى إليها .

وظاهر عباراته أن كلامه تعالى عبارة عن إنشاء الأصول ، وإنزال فروعها في كسوة الألفاظ ، وهذا معنى قشري ، ولب المعنى وحقيقته أنه عزّ وجلّ خلق تلك الأصول ، وخلق منها فروعها ، فكل مخلوق على الحقيقة على حدّ قوله تعالى : ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ ﴾ ؛ وهي آدم عليه السلام ، وخلق منها زوجها ، أي : خلق من آدم حواء فكما أن خلق حواء مستقل ، وإن كان مترتباً خلق آدم ، كذلك الآيات المحكمات والمتشابهات مستقل ، وإن كان مترتباً على خلق الكلمات التامات ، وكذلك الألفاظ .

وفي اللغة الحقيقية ، قد يطلق الإنزال من الشيء إلى رتبة دونه على خلقه منه ، إلا أن المصنف لا يريد هذا المعنى وإلا لما ورد عليه اعتراض في تعبيره ، لأن ذلك هو المعروف من مذهبه ، فكلامه تعالى في الحقيقة معاني ؛ أي : ذوات وصفات وألفاظ ، وتكلمه بها إيجادها ، وقبولها الإيجاد متوقف على وضع كل منها في مكانه ووقته المناسب له .

فالكلمات التامات خلقها في البرزخ بين السرمد والإمكان

الراجع ، وبين الدهر والإمكان الجائز ، وجهها إلى السرمد ، وخلفها إلى أول الدهر ، وهذه هي التامات حقيقة ، وهم ذوات محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين صلى الله عليه وعليهم أجمعين .

والكلمات التامات الإضافية ، خلقها في الدهر ، منها ذاتيات كلية إضافية ، وهي ذوات الأنبياء عليهم السلام وهي أعراض للتامات الحقيقية .

ومنها ذوات جزئية ، وهي ذوات المؤمنين ، وهي أعراض للتامات الإضافية ، وهذه الإضافية كليها وجزئها جواهر عقلية ، وروحية ونفسية ، وطبيعية وهيولانية .

ومنها أشباح مثالية ، وهي أبدان نورانية لا أرواح لها ، بل هي محض مقادير هندسية وهذه الأشباح أظلة لما قبلها وما بعدهما ، فهي برزخية بين الدهر والزمان ، وبين المجرد والمادي ، وبين الكلية الإضافية ، والجزئية الحقيقية .

والكلمات الناقصة ، منها ذوات كلية كالأفلاك ، ومنها ذوات جزئية؛ كزيد والشجر ، وكالفرس والجدار ، ومنها أعراض ، وكل منها بنسبة معروضة .

وأما الكلمات اللفظية فنسبتها من الكلمات المعنوية نسبة العرض من المعروض ، وهي عالم تام بعرضيته مطابق لعالم الذوات في كل شيء؛ بمعنى أن فيه الكلمات التامات الحقيقية ، والتامات الإضافية ، كليها وجزئها والبرزخية ، والكلمات الناقصة كليها وجزئها ، معروضها وعرضها ، فما من شيء مما سوى الله عزّ

وجلّ إلا وله اسم نسبته إليه ، نسبة الظاهر إلى باطنه ، ولقد لوح علي عليه السلام إلى ذلك بقوله : (الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ) ، والإخبار يشير إلى ذلك بأطوار عجيبة غريبة ، تكشف لمن عثر عليها عن كنوز مستورة بالرموز .

والمصنف يحوم حول الحمى ، فمرة يعثر على شيء ، ومرة يخطئ .

والعلة في صوابه ؛ ما أخذ بفطرته وفي خطئه ما جمد فيه على قاعدته ، فتخصيصه الكلام بالكلمات التامات من جموده على قاعدته ، وجعله الأشياء فيما أقيمت فيه كتاباً بعد تفريقه بين الكلام ، بأنه القائم بفاعله قيام الفعل بالفاعل ، وبين الكتاب بأنه القائم في محله من فطرته ، إلا أن الكلام على ذلك فيه تفصيل تأتي الإشارة إليه .

في قوله : (والكلام قرآن وفرقان باعتبارين ، . . . إلخ) ، يشير إلى أن الكلام باعتبار أنه معانٍ مجملة ، غير متمايزة ، بل هي في القلب ، لأنه محل المعاني المجردة عن المادة العنصرية ، والمدة الزمانية ، والصورة الجوهرية والشبحية ، والقلب هو العقل الجوهرية عندنا ، والعقل الفعلي الذي هو تعقل المعاني المذكورة ، والكلام بهذا اللحاظ قرآن .

وباعتبار أنه صورة مجردة عن المادة العنصرية ، والمدة الزمانية ، متمايزة بمشخصاتها ، في النفس التي هي الصدر ؛ أي : صدر القلب ومقدمه ومركبه - بفتح الميم وسكون الراء - فرقان .

والمروي أن القرآن كل الكلام المعجز ، والفرقان ما كان فارقاً

منه بين الحق والباطل ، فالكلام قرآن في القلب ، وفرقان في الصدر ، فإذا تنزل بمعنييه إلى اللفظ والنقش كان كتاباً ، والحق أن الكلام منه ما يقرأ ويتكلم به في النفس ، كما وجهنا ما أشار إليه الأشاعرة من حديث النفس ومنه ما يقرأ بالألفاظ .

والفرقان هو ما من ذلك في المحلّين ، فارقاً بين الحق والباطل .

فعموم القرآن في الكلمات التامات ؛ كنبينا محمد صلى الله عليه وآله ، وخصوص الفرقان في الكلمات التامات ؛ كإمامنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، قال عليه السلام : (أنا كتاب الله الناطق) ، فالناطق بالكلام ، والحافظ بالكتاب ، قال تعالى : ﴿ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴾ .

وقول المصنف : (وهو غير الكتاب) ، يعني القرآن والفرقان ، أو الكلام ، لأنه أي : الكتاب من عالم الخلق ، والخلق هو الكتاب المسطور ، في رق منشور ، يعني أنه مبثوث بأحرفه ، وكلماته التي هي أعيان الموجودات في الكون في الأعيان ، أو جعله لها كذلك ، لأنها قائمة بجعله قيام صدور ، فهي في قيامها الصدوري كتاب مسطور ، كل في مكان حدوده ووقت حدوده ووقت وجوده ، ﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾ .

ثم استشهد على كون الكتاب من عالم الخلق ، وأنه مدرك للخلق ، بقوله : ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّوْا بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ ، فالكتاب الأشياء القائمة في أمكنة تحققها ، وأوقات بقائها .

واعلم أنني مزجت بيان عبارته ببعض رأيي ، والتمييز بين الرأيين يعرف من الكلامين .

وقوله : (والكلام من عالم الأمر) ، ويريد بعالم الخلق ، وعالم الأمر ، المقتبس من قوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ ، إن عالم الخلق عالم المواد ، فكل الأشياء المادية وصفاتها عنده من عالم الخلق ، وعالم الأمر عنده هو الأشياء المجردة ، كالعقول والنفوس والطبائع ، بل وجوهر الهباء من عالم الأمر ، لأن المجردات هي الفعالة ، والماديات هي المنفعلات .

وعندنا عالم الأمر هو عالم الفعل بجميع أصنافه ؛ كالمشيئة والاختراع ، والإرادة والإبداع ، والجعل والتقدير ، والقضاء والإمضاء والإذن ، وعالم الخلق سائر المفعولات ، من جميع الأشياء .

وقد يطلق عالم الأمر على ما كان محلاً لفعل الله من سائر الأشياء ، وهي في أنفسها مختلفة ، باعتبار قربها من المبدأ وعظمتها ، فما كان لا يتحقق الفعل إلا به صدق عليه الأمر ، ويقال : إنه من عالم الأمر ، لكونه محلاً للأمر ؛ كالحقيقة المحمدية لأنها محل مشيئة الله ، ولا تقوم المشيئة إلا بها ، وإن كانت بالمشيئة فيتحقق فيهما التساوق والتضائف كالكسر والانكسار ، فالفعل عالم الأمر الذي قام كل شيء من الممكنات قيام صدور ، والنور المحمدي صلى الله عليه وآله عالم الأمر الذي قام به كل شيء من الممكنات قيام تحقق ، فالفعل كحركة يد الكاتب ، قامت بها سائر الكتابة قيام صدور والنور المحمدي صلى

الله عليه وآله كالممداد قامت به سائر الكتابة قيام تحقق ، لكن لتعلم أن الذي قامت به الأشياء كلها من الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله هو شعاعها لا ذاتها ، هذا ما نذهب إليه تبعاً لأئمتنا عليهم السلام .

وأما المصنف وأتباعه والأكثر يذهبون إلى أن الأشياء حصص من ذاتها ، وما كان وجهاً لها كالعقل الكلي ؛ أعني عقل الكل فهو بها أي : بواسطته يكون محلاً للفعل .

وقول أمير المؤمنين عليه السلام ، في شأن الملائكة الأعلى : (وألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله) ، صريح في أن الله سبحانه لما كان لا تدركه الأبصار ، ولا تحويه الأفكار ، وحيث كان لا تقدر الأشياء على التلقي منه تعالى ، جعل بعضها أسباباً لبعض ، ففعل بها ما شاء من مسيبتها .

وقوله : (ومنزله القلوب والصدور ، لقوله تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿ ، وقوله : ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾) ، يشير بهذا إلى ما ذهب إليه من أن الكلام من عالم الأمر ، وهو على قسمين :

قسم منزله القلوب ، وهو ما كان من الكلمات التامات ، لأن القلوب أعلى من الصدور التي هي منزل الآيات المحكمات والمتشابهات ، لأنها أنزل من الكلمات التامات ، وليس هذا أمراً مقررراً لا يتبدل ؛ لأنه ذكر في الكتاب الكبير في ألقاب القرآن : (إنه الذكر) ، والله سبحانه يقول : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبٌ عَزِيزُونَ ﴾ ، فسمي القرآن كتاباً .

فتفصيل المصنف بأن القرآن غير الكتاب إنما هو لمناسبة لبعض الآيات ، وما ذكر في الآيات من تسمية القرآن والكتاب ليس لأن القرآن من عالم الأمر ، والكتاب من عالم الخلق كما توهمه ، بل باعتبار القرآن والتلاوة يسمى قرآناً ، وباعتبار نقشه في القراطيس ، وفي القلوب ، وفي الصدور ، يسمى كتاباً ، وهو شيء واحد تختلف تسميته باختلاف اعتبار أحواله ، أما نقشه تختلف تسميته باختلاف اعتبار أحواله .

أما نقشه في القراطيس والصدور فظاهر ، فكونه كتاباً فيها ظاهر .

وأما كونه في القلوب كتاباً في القلوب باعتبار كونه فيها ، فهو أيضاً ، لأن القلوب لا تحلها الصور ، وإنما تحلها المعاني ، وكونها فيها هو نقشها ؛ ، لأن المعاني مجردة وتمايزها بميميزات معنوية ، توجد بملاحظة العقل لها ، من غير تحديد وجوداً محققاً لا اعتبارياً كما توهمه بعضهم .

فالحق أن الكلام عبارة عن كلمات صادرة عن المتكلم بإحداثها لها ، أو تلاوته لها ، سواء كانت ذوات أم صفات ، أم ألفاظ إذا لوحظت قائمة بالمتكلم أي المحدث لها قيام صدور فليس بين الحقائق النورية التي هي الكلمات التامات وبين الألفاظ التي هي أسماء أسمائها فرق في قرب الله سبحانه بفعله إليها ، وإن كانت الكلمات التامات في أنفسها أقرب إلى الله سبحانه ، وإلى فعله من أسمائها التي هي النذر ، والرسل عليهم السلام وهم أقرب إليه تعالى ، وإلى فعله من أسمائهم التي هي المؤمنون ، وهم أقرب إلى

الله سبحانه ، وإلى فعله من أسمائهم التي يعرفون بها ؛ أعني سيماهم وألحان حقائقهم وأحوالهم ، وهي أقرب إليه تعالى ، وإلى فعله من أسمائهم اللفظية ، فذاته عزّ وجلّ نسبتها إلى كل شيء في كل شيء سواء ، لأنه عزّ وجلّ لا ينتظر ، ولا يستقبل ، ولا يستكمل ، والأشياء مختلفة في أنفسها في القرب إليه والبعد منه ، فالكلمات التامات كلامه الذي أحدثه ، وأقامه في مقامه من الكون ، منها في السرمد ، والعمق الأكبر الراجح ، ومنها في الدهر والممكن والإمكان المتساوي .

والألفاظ كلامه الذي أحدثه في بعض خلقه ، حيث كان هو مقامه من الكون كالكلام الذي ظهر لموسى عليه السلام في الشجرة .

ومنه القرآن الذي نطق به نبينا محمد صلى الله عليه وآله مما يترجم به ما أوجده الحق عزّ وجلّ في قلبه ، وعلى لسانه ، بواسطة جبريل عليه السلام ، فإن جبرائيل عليه السلام يتلقى من ميكائيل وميكائيل عليه السلام من إسرافيل عليه السلام وإسرافيل عليه السلام من اللوح ، واللوح عليه السلام من القلم ، والقلم عليه السلام من الدواة ، والدواة صلى الله عليه وآله من الله عزّ وجلّ بواسطة مشيئته واختراعه ، وإرادته وإبداعه ، وقدره وقضائه ، وإذنه وأجله وإمضائه .

فالملائكة النازلة عليه بالوحي هي منه صلى الله عليه وآله ، بمنزلة الخواطر الواردة عليك من قلبك ، فإنك ربما تسأل عن الشيء ثم تنساه ، أو لا تعرفه ، ثم تعرفه فتقول : جاء على

خاطري ، أو ورد على قلبي وبالي كذا وكذا ، فإن هذا الوارد على قلبك وبالك خاطر ، ورد من قلبك ؛ أي : من المعاني المخزونة فيه على قلبك ، أي ، على وجه قلبك ، الذي هو صدره ، وهو نفسك وخيالك ، بصورة ذلك المخزون .

فجبريل الأمين عليه السلام نزل على قلبه صلى الله عليه وآله من قلبه ؛ أي : نزل بما تلقى من صورة معنى قلبه الذي هو القلم ؛ يعني تلقى صورة ذلك المعنى من نفسه الكلية ، التي هي اللوح المحفوظ على علمه الذي هو روح المشتري إلى خياله الذي هو روح الزهرة ، والتلقي بالوسائط الآتي ذكرها على وراية .

فالملائكة النازلة بكل شيء من الوحي من قِبَل الله عزّ وجلّ كلهم بمنزلة الخواطر الواردة من القلب على الخيال .

والقرآن قبل الكتاب من جهة أن ما يقرأ يكتب ، وبالاعتبار قد يكون الكتاب قبل القرآن ، بمعنى أن ما قرئ كان مكتوباً قبل قراءته كما إذا اعتبرت أن القلم الذي هو اللوح الكلي ، استمد من النور الذي تنورت منه الأنوار ، وهو الدواة ، وهو عندهم عليهم السلام هو الحقيقة المحمدية ، فإن الوحي وسائر الفيوضات الكونية الإلهية تكلم بها فعل الله لها ، وقرأها عليها فكانت أي : الحقيقة المحمدية في الكتاب الثاني ؛ لأنها أول الكتب الكونية ، وقبلها كتاب الإمكانيات ، فالقلم استمد منها فكان كتاباً ثالثاً وقرأه قرآناً على اللوح المحفوظ ، فكان اللوح هو الكتاب الرابع ، وقرأ ما استُحفظ قرآناً على إسرائيل عليه السلام ، فكان إسرائيل كتاباً خامساً ، وقرأ إسرائيل ما بلغه قرآناً ، على

ميكائيل عليه السلام ، فكان إسرائيل كتاباً خامساً ، وقرأ إسرائيل ما بلغه قرآناً على ميكائيل ، فكان ميكائيل كتاباً سادساً ، وقرأ ميكائيل ما بلغه قرآناً على جبرائيل عليه السلام ، فكان جبرائيل كتاباً سابعاً ، وقرأ ما بلغه جبرائيل عليه السلام قرآناً على محمد صلى الله عليه وآله ، فكان صلى الله عليه وآله بظاهره كتاباً ، وكان بباطنه أم الكتاب .

وإنما كان بظاهره هو الكتاب ؛ ، لأن ما وقع في صدره هو الكتاب ، قال تعالى : ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَنْتَلُونَ مِنْ قَبْلِهِ ﴾ ؛ أي : من قبل الكتاب الذي في صدرك ، ﴿ وَلَا تَخْطُئُ يَمِينُكَ ﴾ ؛ يعني أن هذا الكتاب الذي تتلوه قرآناً عليهم ، ما كنت تخطه بيمينك ، بل نحن كتبناه في صدرك بوحينا ، ﴿ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ ، ﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ يَنْتَنُ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ ، وهي صدره ، وما في صدور أهل بيته الطاهرين عليهم السلام ، مما كان تلاه عليهم ، فكان الإيجاد كلاماً ، والقرآن هو المتلو من الموجود في الكتب ، والثابت في الألواح ، سواء كان اللوح ماءً أم عقلاً أم روحاً أم نفساً أم طبيعة أم شبحاً أم جسماً أم جسمانياً جوهرراً أم عرضاً .

فإذا عرفت ما أشرنا إليه ، ظهر لك بطلان تقسيم المصنف من أن الكتاب من عالم الخلق ، وأنه يدركه كل أحد ، كيف يدركه كل أحد ، والعلم بجميع أنواعه من الكتاب ؟ لأن العلم ليس هو إن شاء للمعلوم ، والله سبحانه يقول : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ ، ولا جائز أن يكون هذا العلم الذي لا يحيطون بشيء منه قديماً ، لأن قوله : ﴿ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ ؛ معناه : أنهم يحيطون بما شاء من علمه ، ولا يجوز أن يكون ما لا يحيطون بشيء منه

قديمًا ؛ ، لأن القديم هو ذاته ، فيلزم إذا كان الذي لا يحيطون بشيء منه ذاته أن يكون المستثنى الذي يحيطون به جزء ذاته ، ولا يجوز أن يكون شيء من ذاته محاطاً به ومدركاً لغيره سبحانه .

فإذا ثبت أن العلم من الكتاب لا من القرآن ، كما قال تعالى : ﴿ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ قَدْ عَلَّمْنَا مَا نَنقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ ﴾ ، لم يصح قوله : والكتاب يدركه كل أحد ، وهذا ظاهر لا يحتاج بعد ما سمعت من آيات القرآن إلى ذكر برهان .

وقوله : ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ ﴾ ؛ لا يصلح دليلاً ، على كون الكتاب يدركه كل أحد ؛ وإنه من عالم الخلق ، وأنت تعلم أن اللوح المحفوظ كتاب ، ولا يمسه إلا المطهرون ، ونفوس الكروبيين ، ونفوس من فوقهم من العالين ، كما أشرنا إليه سابقاً ، كتب ولا يدركها كل أحد ، بل قد يكون القرآن والكلام متأخراً عن الكتاب رتبة كما سمعت .

وكذا قوله : والكلام (لا يمسه إلا المطهرون) ، فإننا قد أشرنا إلى أن من الكلام ما يسمعه المشركون ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾ ، فقد أخبر أنه عز وجل بجواز سماع كلامه تعالى للمشرك المنغمس في ظلمات أدناس عالم البشرية ، فلا يصلح استشهاد المصنف بهذه الآية على تعريف مطلق الكلام ، بأنه لا يدركه كل أحد والله سبحانه يقول في شأن المشرك : ﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾ .

في قول المصنف : والقرآن كان خلق النبي صلى الله عليه وآله . .

قال : (والقرآن كان خلق النبي صلى الله عليه وآله دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ، وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته .

وأنت الكتاب المبين الذي

بأحرفه يظهر المضمرة

وعيسى قوله الحاصل بأمره ، ﴿ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ والمخلوق باليدين في باب التشريف ليس كالموجود بحرفين ، ومن زعم خلاف ذلك أخطأ .

أقول : يريد أن القرآن أحدثه الله سبحانه ، شرح طبيعة النبي صلى الله عليه وآله وخلقها - بضم الخاء واللام - ، وهو الطبيعة ، وهي ما ركب في الشيء من أحد ركنيه ، مادته ، أو صورته ، أو منهما ، أو من متممات قابليته ، كالكم والكيف ، والوقت والمكان ، والرتبة والجهة ، والوضع ، أو من الكل كما قال في شأنه صلى الله عليه وآله المشار إليه في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ ، وذلك من صفاء جوهرية مادته ، وأخذها من أعلى مراتب الإمكان ، وحسن تصويره ، وكمال تعديل مزاجه ، على حد لا يحتمل الإمكان فوقه ، في تقدير الأجزاء والأركان ، وفي غاية

نسخها (نسخها) وعدل وزنها ، وكمال وضعها في أحسن تقويم
يحتمله الإمكان فخلقه عز وجل بمبلغ علمه الكوني وادخر له بمبلغ
علمه الإمكان من الأمداد المعدلة في المراتب المعتدلة المستقيمة
مما لا يحتمل الإمكان ، أبداع منه حتى ظهر صلى الله عليه وآله
بكسوة من الوجود ، لو لم يرد عليه أمر ، ولا نهي من الله ، لكان
بجوهرية ذلك المكمل واستقامة ذلك التصوير المعدل لا يقع منه
إلا ما هو عين مراد الله عز وجل وذلك مقتضى طبيعته ، وتعديل
فطرته المشار إليه في قوله تعالى : ﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ
نَارًا ﴾ أي : يكاد يكون قبل التكوين ، يكاد يعمل قبل التعليم ،
يكاد ينطق بالوحي قبل أن يوحى إليه ، وهكذا سائر جهات
الكمالات الكونية .

والقرآن الشريف شرح ما أشرنا إليه ، على جهة الإجمال ؛ ، لأن
الروح الذي هو من أمر الله هو القلم الذي كتب في اللوح بإذن
الله ، كل ما كان وما يكون ، وما هو كائن ، وهو عقله صلى الله
عليه وآله ، وهو القرآن ، قال تعالى مشيراً إلى ذلك لأهل التعرف
منه : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا
الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى
صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ ، فأخبر سبحانه أنه أوحى إلى نبيه صلى الله عليه
وآله روحاً من أمره ، وهو القلم ، وهو الملك ؛ أي : العقل
الكلي ، وما كان يعلم ما الكتاب ، ولا الإيمان قبله ، أي : قبل
القرآن ، كما قال تعالى : ﴿ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ
هَذَا ﴾ ؛ أي : القرآن ، وهو الملك ؛ أي : الروح من أمر الله ؛ يعني
العقل ، فالعقل هو الروح الذي هو من أمر الله ؛ ، وهو عقل النبي

صلى الله عليه وآله ، وهو القرآن ، فالقرآن طبعه وخلقه لأنه نور واحد ، يسمّى بكل ما ذكرنا ، وبغير ما ذكرنا ويظهر بكل طور من أطواره ، فالقرآن شرح خلقه وطبيعته عليه السلام .

وقوله : (دون الكتاب) ، ليس بصحيح ، لأن الكتاب هو القرآن ، وإنما يفرق بينهما بالاعتبار ، فمن حيث كون الكلمات محدثة هو كلام ، ومن حيث كون المحدث متلوّاً هو قرآن ، ومن حيث كونه محفوظاً في شيء هو كتاب ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾ .

وقوله : (والفرق بينهما) ؛ أي : بين القرآن والكتاب ، (كالفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام) ، يريد أن القرآن لا يتعين ، ولا يتشخص بخلاف الكتاب ، فإنه متشخص ظاهر ، يدركه كل أحد ، وقد قدمنا أن الحق أنهما شيء واحد ، تختلف أسماؤه باختلاف أحواله .

ويريد أن الفرق بينهما كالفرق بين آدم وعيسى عليهما السلام والتشبيه في الفرق يقتضي أن يكون آدم أشرف من عيسى عليهما السلام ، على فرض إرادته من ضمير خلقه يعود إلى عيسى عليه السلام ، لكون خلق آدم عليه السلام من تراب معلوماً ، ولقوله تعالى في حق عيسى عليه السلام : ﴿ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَيَعْلَمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ الآية .

ويشهد لهذا ظاهر قوله : (والمخلوق باليدين) ؛ يعني يدي قدرته في باب التشریف ؛ بمعنى أنه شرفه ، أي : آدم حتى أنه خلقه بيديه ، ليس كالموجود بحرفين اللذين هما بمنزلة إصبعين أقلّ من اليدين .

فيستفاد من هذا ونحوه أن آدم كالقرآن ، وعيسى كالكتاب ، وقد ذكر أشرفية القرآن على الكتاب ، فيكون آدم أشرف من عيسى عليه السلام .

ويؤيد هذا قوله : (ومن زعم خلاف ذلك ؛ أي : خلاف أن المخلوق باليدين كآدم ، أشرف من الموجود بحرفين كعيسى ، فقد أخطأ) ، لأن المسلمين متفقون ، على أن عيسى عليه السلام أفضل من آدم ، بلا خلاف بين أحد من الفريقين ، ولم يوجد لأحد من المسلمين ، ولا غيرهم ، قول : بأن آدم أفضل ، لتصرف قوله : فقد أخطأ إليه .

وإذا نظرنا إلى قوله : (وآدم كتاب الله المكنون بيدي قدرته) . واستشهاده بما ينسب لأمر المؤمنين عليه السلام من قوله :

وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي

بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمَضْمَرُ

وإلى قوله في عيسى عليه السلام (وعيسى قوله الحاصل بأمره ، ﴿ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ ﴾) ، دل على عكس المعنى السابق فإن القول : والقرآن أشرف من الكتاب ، فيكون عيسى أشرف من آدم ، إلا أن فهم هذا المعنى من كلامه مرجوح ؛ لأن أحداً لم يقل بأن آدم أشرف من عيسى ليصح قوله : (ومن زعم خلاف ذلك فقد أخطأ) .

ويؤيد الثاني ؛ قوله في حق آدم : (المخلوق باليدين) ، فإن ما ينسب إليه الخلق خصوصاً على طريقة المصنف ، فإنه مفضول مرجوح .

وقوله في حق عيسى عليه السلام (الموجود بحرفين) ، فإنه فاضل راجح ؛ لأنه نسب إليه الوجود ، فعبارته ، وإن كانت ظاهرة في المعنى الأول ، إلا أنها محتملة للثاني ، فيكون كلامه مضطرباً ، ومأخذ دليله على الاحتمالين مدخول ، فإن توهم الشمول في آدم لا يستلزم الأشرفية ، ومعارض بمحمد صلى الله عليه وآله وعيسى من أولي العزم ، وفي آدم نزلت : ﴿ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾ ، ولإرادة الكاف والنون من اليدين وضمير خلقه عائد إلى آدم ، الذي هو أقرب ، فيكون هو الموجود بالأمر ، فكما يجوز أن يكون بالحرفين عيسى ، يجوز أن يكون آدم ، وكما يحتمل الحرفان (كن) ، يحتمل اليدان (كن) .

ليس بصحيح على أن القرآن أعلى رتبة عنده من الكتاب ، فيلزم أن يكون آدم أعلى رتبة من عيسى ، مع اتفاق المسلمين على أن عيسى أعلى رتبة من آدم ، وإنما صار إلى العكس حتى حكم بالخطأ على قول من قال بعكس قوله ، لأنه اعتبر أن آدم كلي ، وعيسى جزئي ، والكلي من حيث الشمول أفضل من الجزئي .

ومن جهة أن آدم خلقه بيدي قدرته كليهما ، وعيسى إنما بإصبعين من أصابع قدرته ، وهما الكاف والنون ، وهما الجزآن اللذان عنى ، وقياسه مع الفارق ، والدليل مقلوب عليه ، لأنه جعل آدم كالقرآن ، وعيسى كالکاف .

وأنت إذا اعتبرت العموم والخصوص كان محمد صلى الله عليه وآله وأله أخص من آدم ، فيكون كتاباً مع أنه جعل أن القرآن خلفه صلى الله عليه وآله ، والآية كما احتملت كون الضمير فيها في خلقه

لعيسى عليه السلام ، يحتمل راجحاً كونه لآدم من تراب ، ثم قال لآدم (كن) ، فيكون ، ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ - في تكوينه - ﴿ كَمَثَلِ آدَمَ ﴾ ؛ أي : خلقه ، أي : عيسى كذلك ، آدم مخلوق بحرفين الكاف والنون ، على المراد من الكاف هي اليد اليمنى ، وهي المشيئة التي منها الكون .

والمراد من النون ؛ هي اليد الشمال ، وهي الإرادة التي بها العين ، وكلتا اليدين يمين .

وإنما قلت : إن كلام المصنف قياس مع الفارق ، لأنه يلاحظ بعض الآيات والعبارات ، يستنبط منها بخصوصها شيئاً فيرجع في كل استنباطاته في مناسباته إلى طريق ظاهر الظاهر ، فظاهر ظاهر الظاهر ، وذلك لا يستقيم من سلك فيه ، إلا إذا كان مستند ما أخذ من الظاهر والباطن القطعيين .

وأما إذا جعل مستند ما أخذ ظاهراً لظاهر من نفسه ، أو من نفس ما أخذ ما إصابته للحق ، لأنه اتبع هواه بغير هدي من الله .

وأيضاً قوله : (وآدم كتاب الله المكتوب بيدي قدرته) ؛ ليس بصحيح ، وقد ذكر أن الكلام أشرف من الكتاب وأعلى رتبة .

وعيسى كلمة ، والكلمة واحدة ، والكلام ، وهو روح منه ، والروح والكلام أعلى رتبة من الكتاب صريح به هو ، والكلية والشمول لا يقتضي الأشرف مع وجود التخصيص بالخصوص ، كيف ، وقد قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسَىٰ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾ ، وعيسى من أولي العزم ، الذين اعترفوا عن علم

وبصيرة وثبات ، وليس كل عموم ، وكل أصل أشرف من
الخصوص ، ومن الفرع ، كما في الشجرة والثمرة .

وقول علي عليه السلام فيما نسب إليه :

وأنت الكتاب المبين الذي

بأحرفه يظهر المضمَرُ

لا يختص بآدم ، بل قد يكون في بعض من هو ذريته أظهر منه
وأقوى ، وإذا كان عبسى عليه السلام قوله كان أشرف من آدم ،
لأن القول أشرف من الكتاب ، والحرفان هما الكاف والنون كما
ذكرنا ، وهما اليدان كذلك .

في قول المصنف : قاعدة مشرقية : المتكلم من قام به الكلام ..

قال : (قاعدة مشرقية : المتكلم من قام به الكلام ، والكاتب من
أوجد الكلام ؛ أي : الكتاب ولكل منهما مراتب فكل كتاب كلام
من وجه ، وكل كلام أيضاً كتاب من وجه آخر ، إذ كل متكلم
كاتب بوجه ، وكل كاتب متكلم أيضاً بوجه مثال ذلك في الشاهد
الإنسان إذا تكلم بكلام في المعهود ، وقد صدرت عن نفسه في
ألواح صدره ، ومنازل أصواته ، ومخارج حروفه ، صور وأشكال
حرفية ، وهيئات فنفسه ممن أوجد الكلام ، فيكون كاتباً بقلم قدرته
في لوح نفسه - بفتح الفاء - ثم في منازل أصواته ، وشخصه ممن
قام به الكلام ، فيكون متكلماً ، فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه وكن
من الناصحين المصلحين ، ولا تكن من المتخاصمين) .

أقول قوله : (المتكلم من قام به الكلام) ؛ ما يريد به فإن القيام يراد به إذا أطلق أحد معانٍ أربعة :

أحدها : قيام الصدور ؛ كقيام نور الشمس بالشمس ، ومعناه : قيام الشيء بإيجاد موجده ، بحيث لا يتحقق في مدة أكثر من مدة إيجاده ، وذلك كنور الشمس ، وكالصورة في المرآة .

وثانيها : قيام الظهور ؛ كقيام الكسر بالانكسار ، فإن الكسر سابق بالذات ، لكنه لا يمكن ظهوره في الأعيان إلا بالانكسار ، لأن الانكسار هو قبول الكسر للإيجاد ، ولهذا قيل : الكسر وجد أولاً وبالذات ، والانكسار وجد ثانياً وبالعرض .

وثالثها : قيام التحقق ؛ كقيام الانكسار بالكسر ، بمعنى أنه لا يتحقق لا في الخارج ، ولا في الذهن ، إلا مسبقاً بالكسر ؛ لأنه انفعال الكسر لفعل الفاعل ، إذ لا تعقل الصفة قبل الموصوف ، وقد نطلق على هذا ؛ أعني القيام الثالث القيام الركني ؛ بمعنى أن الانكسار في الحقيقة مادته من نفس الكسر من حيث هو هو ، لا من حيث فعل الكاسر ، وذلك كقيام السرير بالخشب قياماً ركنياً ، لأن الخشب هو ركنه الأعظم الذي تقوم به ، والركن الثاني الأسفل الأيسر هو الصورة ، فلك أن تقول : إنه تقوم بالخشب تقوم الركني ، وأن تقول : إنه تقوم بالخشب تقوم التحقق .

ورابعها : تقوم عروضٍ ؛ كتقوم الصبغ بالثوب ، فهذا تقوم الذي ذكره المصنف أيها ، والظاهر من سياق كلامه ، حيث جعل الكاتب من أوجد الكلام ، أن مراده بهذا التقوم في قوله : (المتكلم من قام به الكلام) ؛ هو قيام العروض ؛ المسمى بالحلول

قي قولهم : العرض هو الحال في المتحيز ، لأنه لو أراد أن المتكلم من قام به ، الكلام قيام صدور ، لكان معناه من أوجد الكلام ، فلا يكون فرق بين المتكلم والكاتب ، فعلى تفسيره يكون الله قد قام به كلامه ، أي : حل في ذاته ، فيكون محلاً لغيره ، لأن كلامه غيره ، إذ لا يريد أن المتكلم من حل به المتكلم على أن المسلمين أجمعوا على أنه متكلم عزّ وجلّ من قوله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ ، فسُمي متكلماً بما أوجد من كلامه لموسى بالشجرة ، أي : بما أنطقها به من كلامه .

ويلزم على مراده أن يكون الله سبحانه كتاباً ، لأن الكتاب هو الذي يقوم به الكلام ، والمعاني والنقوش كما تقدم .

ولو أراد هو ، أو غيره أن الله سبحانه هو الذي أحدث الكلام بالشجرة لموسى عليه السلام كانت الشجرة كتاباً لما أقام فيها من كلامه ، فالمكلم موسى من الشجرة من هو؟ فإن كان المتكلم من قام به الكلام فالشجرة هي المتكلم ، وإن كان المتكلم هو من أحدث الكلام ، فالمتكلم هو الله سبحانه ؛ لأنه خلق ما نطقت به الشجرة ، وأنطقها بما خلق فيها من كلامه ، وبذلك وصف نفسه بكونه متكلماً لأنه أحدث الكلام .

وعن أبي بصير ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : (لم يزل الله جل اسمه - عالماً بذاته ولا معلوم ، ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور . قلت جعلت فداءك : فلم يزل متكلماً؟ قال الكلام محدث ، كان الله عزّ وجلّ وليس بمتكلم ، ثم أحدث الكلام) انتهى .

أقول : سماه متكلماً بما أحدث من الكلام ، وهذا ظاهر .

وقوله : (والكاتب من أوجد الكلام ، أي : الكتاب) ؛ يرد عليه مثل ما ورد على ما قبله ، فإن الكاتب مَنْ أثبت شيئاً في شيء ، فيصدق على من أثبت المعاني في العقول ، والرقائق في الأرواح ، والصور الجوهرية في النفوس ، والصور الشبحية في الأجسام ، والأجسام في المكان والزمان ، والألفاظ في الهواء ، والنقوش في الأجسام والجسمانيات ، فإذا أردنا تصحيح كلامه ، فلا بد إما من تقدير مضافٍ ؛ مثل : الكاتب مَنْ أوجد صور الكلام في شيء ، مع تضمين أوجد معنى وضع ونقش ، أو إرادة المتكلم من الكاتب ، وهذا لا يصح في مقام التقسيم .

وأما إذا قال : من أوجد فهو المتكلم ، فكلامه إذا عكس صح في المتكلم ، فإنه هو من أوجد الكلام .
وأما من قام به الكلام ، لا يصح أن يكون متكلماً ، ولا كاتباً ، وإنما يصح أن يكون كاتباً ، لأن الكتاب هو الذي قام به الكلام ، إما بصورته ؛ كالهواء والقوة السامعة ، وإما بصوته ونقشه ؛ كالقراطيس والألواح .

وقوله : (ولكل منهما مراتب) ؛ أي : لكل واحدٍ من الكلام والكتاب مراتب ، يسمى كل واحد باعتبار مرتبته باسم مع اتحاد أصلهما ، فبلحاظ الفيضان يسمى كلاماً ، وبلحاظ قيام الفاضل بشيء يسمى كاتباً ، فكل كتاب باعتبار تقومه بإفاضة فاعله تقوُّم صدور كلام ، وكل كلام باعتبار تقومه في مكانه تقوُّم عروض كتاب ، فيكون كل محدثٍ من حيث هو مفيض متكلماً ، ومن حيث هو واضح ذلك المفاض في محلٍ كاتباً ، وهذا على ما اعتبرناه لا على ما اعتبره المصنف كما بيّنا قبل ، ويأتي في مثاله : من أن

الكاتب هو من أوجد الكلام ، وقد بينا لك أن من قام به الكلام قيام صدور هو المتكلم ، وهو الذي أوجد الكلام ، ولهذا ورد في شأن القلم أنه كتب في اللوح : (ما كان وما يكون) فسَمِّي كاتباً باعتبار ما أثبت في اللوح وورد ، ثم ختم على فمه فلا ينطق أبداً والختم على فم وعدم النطق للمتكلم لا للكاتب ، وذلك باعتبار إفاضته لما كتب في اللوح .

قد قال في حق نبيه صلى الله عليه وآله : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ ، فنسب إليه لوازم التكلم دون الكتابة ، وما ذكره المصنف تمثيل يوجهه على اعتباره ، ومع ذلك لا ينافي ما ذكرناه .

فقوله : (وقد صدرت عن نفسه ، . . . إلى آخره) ، باعتبار كون الصادر واقعاً بصورة في ألواح صدره تكون تلك الألواح كتاباً ، وإثبات تلك الصور فيها كتابة .

وكذلك تلك الأصوات المقطعة في مراتب أصواته باعتبار كونها منقوشة فيها كالتي في الحلق والضم ، والخارج القائم في الهواء على نحو ما ذكر ، فنفسه - بسكون الفاء - ممن أوجد الكلام ، باعتبار كونه فائضاً يكون متكلماً ، لإيجاده الكلام ونطقه به وباعتبار إثباته في لوح نفسه - بفتح الفاء - ؛ أي : الهواء الممتد من جوفه إلى الهواء الخارجي في منازل صوته ، يكون كاتباً .

وقوله : (وشخصه ممن قام به الكلام ، . . . الخ) ، فيه ما قلنا : من أن المراد بالقيام هو الحلول ، فيكون الشخص كتاباً لا كاتباً ، ولا متكلماً .

وقوله : (فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه) ، فيه ما قلنا : من أنه

إذا قسنا عليه الواجب ، لزم مع التشبيه بالخلق أنه إنما سمي سبحانه بمتكلم ، لأنه ممن قام به الكلام ، والكلام عند هؤلاء الجماعة أصحاب وحدة الوجود هو ذاته كما ذكره الملا محسن في أنوار الحكمة ويسمى أيضاً كاتباً ؛ لأنه أوجد الكلام .

وأما عندنا فقد عافانا الله سبحانه ، وله الحمد مما ابتلى به هؤلاء ، فنقول : لا يكون شيء من الخلق مقياساً لشيء من الحق تعالى ، وما يوجد في خلقه فهو آية معرفته ، والكلام حادث ، والمتكلم من أوجد الكلام ، وهو تعالى متكلم ؛ لأنه أحدث كلامه في ما شاء ، وكلم به من شاء كيف شاء ، فلا تجعل للشاهد مقياساً للواجب في شيء .

وأما ما أرى الحق من آياته في الآفاق ، وفي أنفسهم ، فهو آيات معرفتهم ، ولا كذلك قياس المصنف ، لأنه يقيس ذات العبد فيما ينسب إليها ، ويطلب نظيره فيما ينسبه إلى ذات الرب سبحانه عما يشركون .

في قول المصنف: قاعدة عرشية: كل معقول الوجود فهو عاقل ..

قال : (قاعدة عرشية : كل معقول الوجود فهو عاقل أيضاً ، بل كل صورة إدراكية سواء كانت معقولة ، أو محسوسة ، فهي متحدة الوجود مع مدركها وبرهانها الفاضل من عند الله ، هو أن كل صورة إدراكية لها ضرب من التجرد عن المادة ، وإن كانت حسية مثلاً ، فوجودها في نفسه ، وكونها محسوسة شيء واحد ، لا تغير فيه

أصلاً ، ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود ، لم تكن هي بحسبه محسوسة) .

أقول : يريد في هذه القاعدة يقرر مسألة قد ملأ كتبه منها ، وهي اتحاد العاقل بالمعقول ، وتجري في اتحاد الحاس بالمحسوس ، والفاعل التام بالمفعول ، وهي مسألة عويصة على أذهانهم ، والشبهة دخلت عليهم من دعوى أن وجودها إدراكي ، ولهذه إذا سلّمت إنما يلزم منها اتحاد العقل بالمعقول على توجيه نذكره ، والباب الذي دخلت عليهم منه الشبهة توهم أن العاقل يعقل غيره بنفس السمع الذي هو الذات وكذا البصر والعلم المعبر عنه بالعقل هو الذات ، فسمه باسمه الحق ، وهو الذات ، ثم انظر هل تقدر أن تنسب إليه إدراك مسموع ، أو مرئي ، أو معلوم ، لأنه تعالى إنما هو هو ، فلا مسموع ، ولا مبصر ، ولا مدرك ، فإذا وجد المسموع والمبصر والمدرك ، حصل الإشراقي بها ، وهو الوجود الإدراكي النسبي ، وهو ظهور المدرك - بكسر الراء - بالمدرك بفتح الراء .

والظهور أثر الظاهر فالاتحاد في الظهور إذ ليس للمدرك - بفتح الراء - حقيقة غير الظهور ، إذ هو الظهور به ، لأن مادته ذلك الطارئ المتجدد الذي هو تأكيد الفعل ، وصورته ظل هيئة الفعل ، كما أن صورة الكتابة ظل هيئة حركة يد الكاتب ، وكما أن هيئة حركة يد الكاتب ، ليست هي يد الكاتب ، ولا ذات الكاتب ، وإنما يحدثها الكاتب عند إرادة الكتابة بنفسها ، كذلك الوجود الإدراكي ليس هو نفس الفعل ، ولا ذات الفاعل .

وكلام المصنف يلزم منه أن تكون هيئة الكتابة القائمة في القرطاس التي هي بمنزلة الصورة المعقولة ، هي نفس حركة يد

الكاتب ونفس يد الكاتب ، بل نفس الكاتب ، ومع هذا كله يدعي أن برهان ما ذكره فائض عن الله سبحانه ، أخذه من الآيات الآفاقية والأنفسية ، فانظر ماذا ترى .

وقوله : (كل معقول الوجود فهو عاقل) أيضاً يدخل فيه كل معلوم ، ليصح للمصنف قوله : (بسيط الحقيقة كل الأشياء) ، لأنه إذا خصص المعقول بالمجرد عن المواد لم يبق عنده شيء ، إذ كل مخلوق فمن مادة خلقه خالقه تعالى ، وإنما معنى أنه خلقها لا من شيء ، أي : لا من شيء معه قديم ، لا أن معناه أنه خلقه لا من مادة ، ولو سكتنا عن هذا لزمه أن بسيط الحقيقة بعض الأشياء ، لأن الماديات من الأشياء ، مع أنه أخرجها من الاتحاد .

ولو سكتنا عنه أيضاً لزمه أن الأشياء المجردة هي التي معه في صقعه في أزله ، فهو كلها لبساطتها ، ولا يلزم التركيب والتغيير بالمتباينات لأنها في أنفسها مجردة .

وأما الماديات فلكونها خارجة عن صقعه ، وواقعة في الإمكان ، لم يصح اتحادها به ، فلا تكون معلومة له ؛ ، لأن المعلوم الحادث بجميع أقسامه ، يجب أن يكون وجوده إدراكياً ، لأنه غاية الفعل ، فلا ينقص في تحققه بالفعل عن كون تحققه إدراكياً ، فإذا لم تكن بذاتها معلومة له ، لم تكن مفعولة له .

قال الملا محسن في رسالة العلم التي وضعها لابنه علم الهدى : (اعلم أن العالمية والمعلومية هما عين الفاعلية والمفعولية ؛ أو لازمتان لهما ، لأن العلم عبارة عن حصول المعلوم للعالم ، وليس الفاعلية إلا حصول المفعول للفاعل ، أو تحصيل الفاعل للمفعول ، فإنك إذا تصورت صورة في نفسك فعين

تصورك إياها عين حصولها لك ، وعين علمك بها ، وتصورك إياها ليس إلا إنشاؤك لها في ذاتك ، وإبداؤها إياها ، مع أنك لست مستقلاً لها في هذا الإنشاء والإبداء ، بل أنت محل لها ، وإنما يفيض عليك مما فوقك حين حصول شرائطها فيك ، واستعدادك لها ، فلو كان الإنشاء منك بالاستقلال ، لكان أولى بأن يكون علماً لك بها) انتهى .

فإذا كان عندهم أن العالمية عين الفاعلية ، والمعلومية عين المفعولية ، دارت المعلومية مدار المفعولية وجوداً وعدمياً فيلزم إما معقولية الماديات ، أو عدم مفعوليتها ، واعتبار الوسائط في الماديات في المعلومية والمفعولية دون المجردات ، يلزم منه اختلاف نسبة الذات الحق تعالى إلى بعض الأشياء ، وهذه صفة الخلق على أن المصنف لا يفرق بين الوجودات ، فكيف جعل هنا بعضها معقولاً كالمجردات ، وبعضها غير معقول كالماديات ، فيلزمه أن يكون بعض الوجودات مجردة ، وبعضها مادية ، فلا يصح قوله : بكون الوجود صادقاً على جميع أفرادها بالاشتراك المعنوي ، فمرة قال : هكذا ومرة قال : إن الحق وجودات الأشياء مما شابها من النقائص والأعدام ليس لذاتها ، وإنما هي عوارض مراتب تنزلاته ، وذاته بريئة من هذه الأعدام والنقائص .

ومرة قال : إن ما كان منها معقول الوجود ، فهو متحد بالعاقل المعبود تعالى ، وما كان مادياً فلا .

ومرة قال تفريعاً على هذه القواعد القاعدات إن بسيط الحقيقة كل الأشياء ، وإلا لزم تركيبه من وجود وعدم .

ومرة قال : إلا ما كان من النقائص والأعدام؛ يعني أن بسيط الحقيقة لا يُسلب عنه شيء ، إلا ما كان من نحو النقائص والأعدام ، وكل هذه المناقضات والاضطرابات منشؤها القول بوحدة الوجود .

وأنا أقول للمصنف : لا يتعب نفسه ، فإنه إن صعد السماء ، أو نزل الأرض ، أو قتل نفسه ، أو غير ذلك لا يكون رباً ، ولا يكون قديماً ولا أصل له في الأزل أبداً ، ولا يقبل منه إلا من كان يريد هذه المرتبة ، وهم معه مثل ما قيل في ذم أبي الحسين الجزار :

إن تاه جزاركم عليكم

بفطنة في الورى وكيس

فليس يرجوه غير كلب

وليس يخشاه غير تيس

وأيضاً قوله : (فهو عاقل أيضاً) ، يشير له إلى دليل الاتحاد من أنا إذا لم نقل بالاتحاد لزم أمر محال ، فقال في بيان لزوم المحال في كتابه المشاعر : (لأننا إذا نظرنا إلى الصورة العقلية ولاحظناها ، وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل ، فهل هي في تلك الملاحظة معقولة ، وإلا لم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها ، بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل ، والمقدر خلاف هذا ، وهو أن وجودها بعينه معقوليتها ، وإن كانت تلك الملاحظة إياها التي تكون مع قطع النظر إلى ما سواه معقولة ، فهي لا محالة في تلك الملاحظة عاقلة أيضاً ، إذ المعقولة لا يتصور حصولها بدون

العاقلية ، كما هو شأن المتضائفين ، وحيث فرضنا وجودها مجردةً عما عداها ، فتكون معقولة لذاتها . ثم المفروض أولاً أن هنا ذاتاً تعقل الأشياء المعقولة له ، ولزم من البرهان أن معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس إلا الذي فرضناه) انتهى .

ويريد أنا إذا نظرنا إلى الصورة المعقولة ، لم نجد منها إلا كونها معقولة لعاقلها ، لأنها هي حظها من التحقق ، فتكون هي بذلك عاقلة إذ كونها معقولة لا ينفك عن عاقلٍ لها ، كما هو شأن سائر المتضائفات ، وهذا في حال قطع النظر عن عاقلها ، وإنما فهمنا العاقلية من المعقولة ، فلولا تحقق الاتحاد لما فهمنا العاقلية من المعقولة ، مع قطع النظر عن عاقلية عاقلها .

وأقول : إذا تأملت هذا الكلام ، وجدته مغالطة ، خفي التخلص منها على المصنف ، وعلى أهل الاتحاد .

وبيان التخلص منها هو أن فهمك العاقلية إنما هو لأجل مأخذ الاشتقاق ، بمعنى أن تحقق المعقولة مأخوذة فيه لحاظ العاقلية ، كالأبوة والبنوة ، فإن تحقق كل منهما مأخوذ فيه لحاظ الآخر ولكن كما لا تتحد الأبوة بالبنوة مع أخذ لحاظ أحدهما في تسمية الآخر ، بل الأبوة منسوبة للأب والبنوة منسوبة لابن ليس بينهما اتحاد وإنما اعتبر لحاظ الجهة الملايمة يعني أن جهة الأب إلى الابن دون غيرها من جهات الأب جعلت صفةً لجهة الابن إلى الأب في أخذها لجهة الابن وجعلت جهة الابن إلى الأب صفةً لجهة الأب في أخذها لجهة الأب فالأبوة صفة الأب الموصوفة بجهة الابن ، والبنوة صفة الابن الموصوفة بجهة الأب ، كالضارب صفة لزيد باعتبار فعله الموصوف

بالضرب ، وليس صفة لذات زيد ، فالأبوة مركبة من صفة هي جهة الابن ، وموصوف هي جهة الأب ، والبنوة مركبة من صفة هي جهة الأب ، وموصوف هو جهة الابن ، وليس بينهما اتحاد ، بل الأبوة غير البنوة كذلك المعقولية والعاقلية فإن المعقولية التي هي صفة الصورة المعقولة ، لحظ في الاتصاف بها تعقل عاقلها ، وهو فعل العاقل ، والعاقلية التي هي صفة فعلية للعاقل كذلك ، فالصورة هي نفسها هيئة المحدث والمتصور لها ، إما بأن انتزعتها من صاحبها ، أو اخترعها لصاحبها ، وعلى كل حال هي صفة غير العاقل لها ، أما في التسمية فأخذ فيها هيئة تعقل عاقلها كما قلنا في المتضايقين ، بل هذان متضايقان .

وأما في الذات فلأن الصورة لم يكن لها تحقق في التقدير ، إلا هيئة تعقل عاقلها ، لأنها عبارة عن ظهوره بها ، أي : عبارة عن تعقله لها ، فحيث قام الدليل القطعي على أنها ممكنة ، وكل ممكن زوج تركيبى ، وجب أن تكون الصورة المعقولة مركبة من مادة هي هيئة صاحبها ، سواء كانت منتزعة من موجود ، أم مخترعة لما يوجد ، ومن صورة هي هيئة محلها الذي هو الخيال ، أو النفس ، أو ما يشابه ذلك ، لأن الصورة المعقولة لا بد لها من محل تقوم فيه كالصورة في المرأة ، فإن محلها زجاجة المرأة بما هي عليه من بياض وصفاء وكبر واستقامة وأضدادها .

فالمصنف فيما هو فيه لا بد له أن يجعل للصورة التي فرض أن عاقلها هو الحق سبحانه محلاً إما ذاته ، أو علمه إن فرضه غير ذاته ، أو شيئاً خارج ذاته .

والحاصل لا بد للصورة المعقولة من محلٍ تقوم به وهيئته ، كما

قلنا في زجاجة المرآة هي صورتها ، فلا بد للصورة المعقولة إن كانت ممكنة من مادة وصورة فمادتها نفس ظهوره بها ، وهو تعقله لها وصورتها محلها منه ، وكل هذه المراتب لم تكن نفس العاقل إذ غاية ما يسامح فيه أن يقال هي ظهوره بها ، وليس ظهوره بها ذاته ، لأنه كان قبل أن يتعقلها ، فلما تعقلها اتحدت به ، كيف يكون وقبل ذلك تكون حاله مغايرة لحال الاتحاد .

وأيضاً إذا تعددت الصور المعقولات ، وهي لاشك أنها لمتعددة من الحوادث متغايرة ، وجب أن تكون كل صورة معقولة بما هي به هي من التعدد والتمايز ، واعتبار التعدد والتغاير ينافي الاتحاد ، واعتبار الاتحاد ينافي ما هي عليه إذ لا يتعقل المختلف بغير الاختلاف إلا كان المتعقل غيره ، ألا ترى أن نور الشمس الواقع ، على الزجاجات المختلفة الألوان ، لا يكون ما في الزجاجات ، وما نعكس عن كل منها متحداً بنور الشمس الواقع عليها ، لا في لونه ، ولا وحدته ، ولا في أوضاع ما فيها ، ولا المنعكس عنها ، وإن كان نور الشمس واحداً ، وبإشراق واحد ، بل وجب التعدد والاختلاف لاختلاف القوابل والأوضاع ، على أن نور الشمس الذي هو بمنزلة تعقل العاقل للصورة ، وإن جوّزنا كونه في ظاهر النظر متحداً بالواقع على الزجاجات ، أو بالمنعكس عنه ، لا يكون متحداً بالشمس ، وكيف يتحد ما في السماء الرابعة بما في الأرض ، وإن عوّل إلى مفاهيم الألفاظ الاشتقاقية فليس في معرفتها معرفة الحق ، ولا صفاته ، لأنه عزّ وجلّ هو وصفاته ليس من الألفاظ ، ولا مفاهيمها ، وإنما نتكلم في الموجود في الخارج المتحقق في نفسه ، قبل أن نتكلم ، وقبل أن نفهم ، ألا ترى

المصنف كيف استدل على كون الصورة المعقولة عاقلة ، إنك إذا لاحظتها مع قطع النظر عن عاقلها أنها تكون عاقلة ، إذ لا يتصور معقول بدون تصور عاقل له ، فلأجل أن ملاحظتها من حيث هي معقولة تستلزم حضور عاقل لها في ذهن ملاحظتها تكون عاقلة لحضور عاقل لها ، ولأجل فهم كونها عاقلة يكون وجود عاقلها وجودها ، وإلا لما فهم من نفس وجودها العاقلية ، فانظر كيف هذا الاستدلال الذي يزعم أنه فائض من الله تعالى ، ولا أدري هل يريد أنه فائض من الذات البحت ، أم من فعله .

وهذا البرهان الذي ذكره هو قوله : إن كل صورة إدراكية لها ضرب من التجرد عن المادة ، وإن كانت حسية مثلاً ، فوجودها في نفسه ، وكونها محسوسة شيء واحد لا تغاير فيه أصلاً .

أقول : أما كون وجودها من حيث هي مدركة ، وكونها معقولة ، وكذلك المحسوسة من حيث الإحساس شيئاً واحداً ، فظاهر من حيث إن وجودها ظهور المدرك لها بها .

وأما أن ظهور الشيء بشيء هو نفس ذلك الظاهر ، فشيء لا يوجد في الأذهان ، ولا في نفس الأمر ، ولا في الخارج ، بل الموجود فيها خلاف ذلك والله الحق سبحانه لا يفيض عنه إلا الحق ﴿ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ .

وقوله : (ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه محسوسة فيه) ، أنه لا يقول به إلا فيما فيه نحو من التجرد .

وأما الماديات فإنه يقول : إن لها نحواً من الوجود ، لم تكن هي

به محسوسة ، ونحن نمنع التفاوت في خلق الرحمان ، فإن الماديات إن كان لها نحو من الوجود غير ما هي به معلومة ، كان للمجردات وإلا فلا ، لأن الصانع واحد والصنع واحد والمصنوع واحد وهذا الكلام محكم قطعي ، كل من له معرفة بدليل الحكمة ، يقطع به ، ولا يخفى إلا على أهل الظواهر ، وقد دل على هذا أدلة العقل ، وأدلة النقل ، بأن الأشياء إنما تختلف في نسبتها إلى أنفسها ، فتقرب منه تعالى بنسبة قوابلها ، وتبعد بنسبة قوابلها ، وكل ذلك نسبتها إلى ذواتها .

وأما هو تعالى فليس عنده قريب ، ولا بعيد ، لا في علمه بها ، ولا في إيجادها ، ولا في قيوميته لها ، ولا غير ذلك على أنه ذكر في قاعدة حدوث العالم : (أن الوجود كما جاز أن يكون كيفاً ، أو غيره من الأعراض ، فجاز أن يكون جوهرأً صورياً مادياً ، متجدد الذات والهوية) انتهى .

ونقول : كما جاز أن يكون الوجود جوهرأً صورياً مادياً متجدد الذات والهوية ، جاز أن يكون للصورة المعقولة والمحسوسة نحو من الوجود ، مادي لم تكن به مدركة ، لأن التعقل عنده لا يجريه في الماديات ، وإنما يجريه في المجردات والمعقولة ، والمحسوسة لا بد لها من نحو وجود مادي ، إما في محلها ، أو في شيء من أركان ما تقوم به ، إذ لا يمكن أن تعقل الصورة لا في محل ، ولا لمتصور ، ولا على نوع التأليف ، لأن الممكن المصنوع لا يكون إلا هكذا ، خصوصاً الصور التي لا تقوم بدون الحدود والهندسة ، وإلى هذا النحو قلت : إننا نمنع التفاوت في خلق الرحمان ، ﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴾ .

في قول المصنف: لأن وجودها وجود إدراكي . .

قال : (لأن وجودها وجود إدراكي ، لا كوجود السماء والأرض وغيرهما في الخارج ، فإن وجودها ليس وجوداً إدراكياً ، ولا ينالها الحس ، ولا العقل إلا بالعرض وتبعية صورة إدراكية مطابقة لها ، فإذا كان الأمر كذلك ، فنقول تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها ، لا يمكن أن يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاس بها ، حتى يكون لها وجود ، وللجوهر الحاس وجود آخر قد لحقتها إضافة الحسية والمحسوسة ، كما للأب والابن اللذين هما ذاتان ، ووجوب كل منهما غير عارض الإضافة ، وقد يعقلان لا من جهة الأبوة والبنوة ، لأن ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه ، لأن هذه الصورة الحسية ليست مما يتصور أن يكون لها وجود ، لا تكون هي بحسبه محسوسة ، فتكون ذاتها بذاتها غير محسوسة ، كالإنسان الذي ليس في وجود ذاته بذاته أباً ، ولكن صار بالعرض حاله إضافية ، تعرض لوجود ذاته ، بل ذات الصورة الحسية بذاتها محسوسة) .

أقول قوله : (لأن وجودها إدراكي) ، هو ما ذكرناه من أن وجود الصورة المعقولة ليس شيئاً غير ما هي به مدركة ، ومعناه : أن نفس وجودها ظهور عاقلها بها ، وظهور عاقلها بها هو نفس تعقله لها ، وهذا ظاهر .

وقوله : (لا كوجود السماء والأرض وغيرهما) ، يعني به أن

وجود الماديات بمادياتها ، ويرد على هذا أنه يلزمه أن تكون وجودات الأشياء قديمة غير مخلوقة ، وإنما صنعه تعالى لها كصنع البناء للجدار ، فإن الحجارة والطين لم تكن من صنعه ، وإنما أحدث الهيئة .

والمصنف هو وأتباعه قائلون بذلك ، كما ذكره في سائر كتبه ، من أن وجودات الأشياء وماهياتها ليس محدثة ، وإنما الحادث إفاضة الوجود عليها ، وقد تقدم ما نقلنا عن صهره الملا محسن من الكلمات المكنونة ، ومنه قوله : (وسر السر القدر أن هذه الأعيان الناشئة ليست أموراً خارجية عن الحق ، بل هي نسب وشؤون ذاتية ، فلا يمكن أن تتغير عن حقائقها ، فإنها حقائق ذاتيات ، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان ، فبهذا علم أن الحق لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً ، صفة كان ، أو فعلاً ، أو حالاً ، أو غير ذلك ، لأن أمره واحد كما أنه واحد وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوجداني بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له ، الظاهرة به ، المظهرة إياه متعددأً ومتنوعاً مختلف الأحوال والصفات ، بحسب ما اقتضته حقائقها غير المجعولة المعينة في عالم الأزل) انتهى .

وإنما أكرر كلماتهم لتأمل أيها الناظر فيها ، في كل موضع ، وإن استلزم التطويل ، فإذا كانت حقائق كل شيء ذاتياته تعالى ، وهي غير مجعولة لا تقبل التغيير والتبديل ، وهو تعالى لم يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً ، بل هي متعينة في نفسها بنفسها ووجوداتها من وجوده ، وهي غير مجعولة ، بل هي باقية على تقدسها في ذواتها عن رذائل النقائص والأعدام والطبائع ، فما الذي صنع

سبحانه ، وأي شيء أحدث إلا إفاضة الوجود ، وإرساله على تلك الأعيان الثابتة ، فإذا كان حاله تعالى عندهم هكذا ، فالسماوات والأرضون وغيرهما لم يحدث منها شيئاً ، إلا كما يحدث البناء ، فلا تكون وجوداتها إدراكية فلا تتحد بوجود مدركها ، وينبغي أن تكون الصور المعقولة أيضاً كذلك لأنها أيضاً بموجب كلامهم ليست وجوداتها إدراكية فلا تتحد وجودها بوجود مدركها ، ألا تسمع كلام الملا محسن : (إن الحق لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً صفةً كان ، أو فعلاً ، أو حالاً ، أو غير ذلك) ، لأنهم إذا حكموا بكون ماهيات الأشياء وحقائقها كلها ذاتيات له غير مجعولة ، ولا فرق بين الذوات والصفات ، والأفعال والأحوال ، ووجوداتها من وجوده ، وهي غير مجعولة ، فالصور المعقولة من الأشياء ، لأنها إما ذوات ، أو صفات ، أو أفعال ، أو أحوال فإن قالوا : بأن وجوداتها إدراكية ، كان قولهم : إنه لا يعين من نفسه شيئاً لشيء أصلاً باطلاً ؛ لأنه إن لم يعين لها شيئاً كان لها نحو ، بل أنحاء من الوجود ، لم تكن بها معقولة ، وإن كانت بها معقولة لأن تلك الأعيان والحقائق صور علمية له تعالى ، كما قاله في الوافي ، في باب السعادة والشقاوة .

فلا فرق بينهما وبين السماء والأرض ، فعليه أن يجعل وجودها متحداً بوجود عاقلها العالم بها ، على أن الذي قام عليه الدليل القطعي من العقل والنقل والإجماع من المسلمين ، أن كل ما سوى الله حادث ، وكل حادث فهو بجميع أجزائه وما ينسب إليه ، أو ما يتقوم به فهو حادث ليس فيه شيء ، لم يكن بمخترع لا من شيء ، ولك شيء منها فهو قائم بأمره الفعلي قيام صدور ، وبأمره

المفعولي قيام تحقق ، فأى شيء من السواء مستثنى ، وأى شيء ليس بسوى الله تعالى لا يكون معقولا له ، فنحو السماء والأرض إذا جعله غير إدراكي لزمه أنه غير مصنوع له وكون غير مصنوع له تعالى يلتزمه ، ولا يبالي ، ولكن حكم الصور المعقولة حكمه في النفي والإثبات كما ذكرنا .

وقوله : (ولا ينالها الحس ، ولا العقل إلا بالعرض ، وتبعية صورة إدراكية مطابقة لها) ، قد ذكرنا سابقاً اتحاد العلم والمعلوم ، وأشرنا إلى دليله ، ولكن المصنف ذهب فيه إلى رأي المشائين ، من حصر العلم في الصور ، وجعل الذوات معلومةً بالعرض ، وهو قوله (وتبعية صورة إدراكية مطابقة لها) ، وقد بينا أن العلم إذا كان هو الصورة ، فالصورة العلمية معلومة للعالم بنفسها أم بصورة أخرى ، إن كانت بصورة أخرى لزم التسلسل ، أو الدور ، وإن كانت معلومة بنفسها فما الفرق بينها وبين زيد الذي هو ذو الصورة ، مع أنهم يفسرون علمه تعالى بالأشياء أنه عبارة عن حضور الأشياء وانكشافها ، فلا أدري هل يرون أن الصور المعقولة حاضرة لديه ، دون الذوات الماديات ، أم الماديات غائبة عنه ، إلا بصورة إدراكية مطابقة لها ، فكيف قال تعالى ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ ، أم جميع الأشياء المجردة والمادية كلها لديه على حد واحد في الحضور ، فإن رأوا الوجه الأول جهلوه تعالى بأكثر الأشياء ، لجعلهم المجردات حاضرة لديه دون غيرها وما علمه بالأشياء إلا حضورها لديه .

وإن رأوا الوجه الثاني جعلوه تعالى في علمه بالماديات محتاجاً إلى الصور الإدراكية المطابقة لها .

وإن رأوا الوجه الثالث ، وهو أن جميع الأشياء مجردة ،
وماديتها حاضرة لديه على حدّ واحد ، كل في مكان حدوده ، وزمان
وجوده ، وجب عليهم التسوية بينها ، كما ذكره سبحانه في قوله :
﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ ،
وقوله : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ ، لأن الجميع حاضر لديه .

وعندنا إنما نعلم بصورة زيد التي في خيالنا حالة حضوره ، لأنه
حالة حضوره لم تكن عندنا صورة خيالية ، إلا نفس حضوره ، فإنه
علمنا به ، فإذا غاب عنا انتزع خيالنا صورة حضوره المنفصلة ، كما
في المرأة ، ولا نعلم منه شيئاً في غيبته إلا صورة الحضور ، فلو
تحرك في غيبته عنا ، أو سكن ، أو قام ، أو قعد ، أو مات لم نعلم
به ، ولو كانت الصورة التي في خيالنا هي علمنا به مطلقاً ، لما جهلنا
في غيبته حالاً من أحواله ، فلما لم نعلم من أحواله شيئاً غير حالة
حضوره عندنا ، دل بأن الصورة لا نعلم بها أحوال زيد ، أما في
غيبته فلا نعلم بها إلا هيئة حضوره ، لأنها هي هيئة حضوره ، وأما
في حضوره فلا صورة عندنا غير حضوره المدرك بأبصارنا .

والواجب عزّ وجلّ لم يغب عنه شيء ولم تكن عندنا صورة في
ذاته ، ولا خيال له كما في خلقه ، وكل شيء يعلمه بنفس
حضوره ، فالصور التي هي سائر كتبه كالكتب العقلية والروحية ،
والنفسية والطبيعية ، والمادية والمثالية ، والجسمانية والجسمية ،
معلومة بأنفسها ، وهي علمه تعالى بتلك الأعيان ، لأن تلك
الأعيان لا تغيب عنه ، ولكن لما كانت تغيب عنا وقال الكافر :
﴿ أءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكُمْ رَجَعُ بَعِيدٌ ﴾ قال سبحانه في جوابهم : ﴿ قَدْ
عَلِمْنَا مَا نَنْقُصُ الْأَرْضَ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴾ فخاطبهم بنمط ما

يعرفون من أن الشيء إذا غاب عنهم من مكان وطورٍ ، وكان في موضع آخر محفوظاً يكون معلوماً بحكم الحاضر ، وإلا فإن الأشياء إذا تغيرت عن أماكنها وأوقاتها وأطوارها لم تتغير عنده تعالى عما هي عليه إذ لا تغيب عنه تعالى حالتها عما هي عليه ، قبل التغير ليكون إنما يعلمها بما في كتب أطوارها ، بل إذا تغيرت عندنا وعند أنفسها لم تتغير عنده ، إذ كل شيء عنده فيما أقامه فيه ، لأن كل ما دخل في ملكه وسلطانه لا يخرج عنه بل هو فيما أقامه عنده وإلا لفاته شيء ، أو حال .

وقوله : (فإذا كان الأمر كذلك فنقول : تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها ، لا يمكن أن يكون وجودها مبايناً لوجود الجوهر الحاس بها) ؛ فيه ما قلنا : من أننا إنما نثبت أن إدراكه لها هو نفس وجودها بناءً على أن الإدراك لها هو ظهور الحاس بها ، وتجليه صفة فعلية ، وظهوره بها نفس تجليه لها ، وذلك على تسامح منا .

ولو سلكنا الحقيقة قلنا للمصنف ، هذه الصورة الإدراكية والمحسوسة هي نفس فعل المدرك والحاس الذي هو الحركة الإيجابية أم هي أثر الحركة .

فإن قلت : إنها هي الحركة نفسها كبرت عقلك إن كنت تفهم .

وإن قلت : هي أثر الحركة فمرحباً بالوفاق ثم أسألك الأثر عين المؤثر أم غيره؟

فإن قلت : الأثر عين المؤثر ، كبرت مقتضى عقلك .

وإن قلت : الأثر غير المؤثر فهو حق ، ولكن الإدراك فعل

المدرک ، وهو غير الفاعل ، والصورة أثر الفعل ، وهو غير المؤثر فمن أين طفرت الصورة حتى اتحدت بالفاعل ، بل لا شك أن لها وجوداً ، وللحاس وجوداً آخر ، ولو كان وجوده وجودها لما فقدها ، ولكانت موجودة قديمة بقدمه .

والمصنف لما جعل الصورة المحسوسة علماً للحاس ، والعلم عين العالم ، قال بقدمها ، وإنه تعالى ما فقدها مع أنه لم يحصر هذا الحكم في القديم ، لقوله الجوهر الحاس فنقول : أنت بعد أن مضى من عمرك خمسين سنة ، تخيلت صورة فلما تخيلتها كانت موجودة بوجودك لم تفقدها من أول كونك ، أم كانت كامنة في ذاتك ، ثم تولدت منك ، فكانت لك حالتان ؛ فأنت إذا اختلفت أحوالك فأنت مختلف الأحوال .

وأما إذا قستَ هذا في شأن الحق ، كان مختلف الأحوال تعالى عن اختلاف الأحوال ، وعن هذه الأقوال .

وقوله : (قد لحقتهما إضافة الحاسية والمحسوسية - إلى قوله - : من جهة الأبوة والبنوة) ؛ يريد به أن ما يدّعيه لا يكون بينهما الإضافة المشار إليها مدركةً ، بل يكون فيهما الاتحاد الذاتي ، بمعنى أنه شيء واحد لا تعدد فيه ، إلا بحسب المفهوم ، لأن الصورة هي العلم ، والعلم هو العالم على قاعدته ، وقد بينا بطلان ما ذكر بأن الصورة الإدراكية يراد منهما صورة موجود محدث ، أو صورة لما يوجد ، وهي بعينها هي العلم ، وهي المعلوم ، لأنها حقيقة هي هيئة حضور صاحبها عند العالم ، وهو علم إشراقي ، يوجد بوجود المعلوم ، وينتفي بانتفائه ، فكيف تكون هيئة حضور زيد عندك التي هي الصورة نفسك ، ووجودها وجودك؟ ونحن قلنا

لك : إن هذه الصورة حقيقتها ظهور فاعلها ، ونعني بالظهور الأثري ، أي : الذي هو أثر فعل الفاعل ، وهذا الأثر ظل الفعل المنفصل ، ونعني بالمنفصل أنه هو الهيئة المشرقة من المتجلى على القابل ، وليس نريد بالمنفصل أنه مقطوع عنه .

ومثاله : الصورة الموجودة في المرآة ، فإنها هيئة الشخص المنفصلة المشرقة على المرآة ، لا الهيئة المتصلة التي هي القائمة لشخص العارضة فيه ، وإنما نعني بالمنفصلة التي في المرآة وهي قائمة بالشخص قيام صدور ، وهذه المنفصلة المشرقة على المرآة هي مادة الصورة التي في المرآة ، وصورتها هيئة المرآة من صفاء وبياض ، وكبر واستقامة ، وأضدادها ، وقد ذكرنا هذا مراراً ونذكره كما يذكر الله سبحانه قصة موسى عليه السلام مثلاً في القرآن في مواضع متعددة .

واعلم أننا قد نقول : ظهور الشيء ، ونريد به فعله ؛ أعني الحركة الإيجابية ، وقد نقول : ظهور الشيء و (يريد كذا) به أثر فعله ، وهو الذي أحدثه بفعله ، والصورة الإدراكية من الظهور الثاني ، فكما أن القيام الذي هو أثر زيد القائم ، لا يكون وجوده وجود زيد ، ولا يتحد به ، بل فعل زيد الذي حدث القيام به لا يكون وجوده وجود زيد ، كذلك الصورة الإدراكية ، التي هي أثر فعل المدرك ، لا يكون وجودها وجود فعله ، فضلاً عن أين يكون وجودها وجود الفاعل ، وأين وجودها من وجوده ؟ .

وقولنا سابقاً : إن الصورة هي ظهور الظاهر بها بعينه ، نريد بالظهور الظهور الثاني ؛ الذي هو أثر فعله ، فراجع حتى لا يلتبس عليك المراد .

وقوله : (لأن ذلك ممتنع فيما نحن فيه) ، يريد أن كون الصورة المحسوسة هي ووجود الحاس لها متغايرين إنما يكون لو كانا شيئين متغايرين في ذاتيهما ، وإنما لحقتهما الإضافة كما في الأب والابن ، لكن الصورة ليس كذلك ، إذ ليس لها وجود تحس به غير ما هي به محسوسة ، فلذا قلنا : إن المغايرة ممتنعة .

وأقول : قد بيّنا في نقض كلامه ما سمعت من أن الصورة إنما يمكن فرض اتحادها بنفسها ، إذ لا يتحد شيء بغيره ، والحاس غيرها قطعاً ، وإنما تتحد بظهورها الثاني ، أعني الأثر الذي ظهر به الحاس ، لأنه في الحقيقة هو الصورة .

وأما المصور فهو غير الصورة ، لأن الشيء لا يُصوّر نفسه ، ولا ما يكون نفسه ، وكذلك المتصور فلا تتوهم فرقاً ، إذ الصورة في العبارتين محدثة بهما ، والشيء لا يحدث نفسه ، وباقي كلامه كأوله لا يحتاج إلى كلام أكثر مما ذكرنا ، بل بعض ما ذكرنا كافٍ في بيان فساد ، وإنما أكرّر للبيان .

في قول المصنف : فإذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات . .

قال : (فإذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات ، سواء وجد في العالم جوهر حاس مباين لها أم لا ، حتى أنه لو قطع النظر عن غيرها ، أو فرض ليس في العالم جوهر حساس مباين ، كانت هي في تلك الحالة ، وفي ذلك الفرض محسوسة الذات ، فتكون ذاتها

محسوسة لذاتها ، فتكون ذاتها بذاتها حسّاً وحاسة ومحسوسة ، لأن أحد المتضايقين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في الوجود ، ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود ، وعلى قياس حكم الصورة المتخيلة والمعقولة في كونهما عين المتخيل والعاقل) .

أقول قوله : (فإذا كانت نفس وجودها محسوسة ، إلى آخره) ، تفريع ، على ما ذكر قبل ، والمعنى في الكل واحد ، فإن ملاحظة الصورة مع قطع النظر عن ملاحظة الحاس ، إنما يلزم منه حضور الحاس في الذهن ، لا أن الصورة حاسة كما توهمه ، كما إذا تصورت البصر حضر العمى ، وإذا تصورت الأب حضر الابن وبالعكس ، ولا يلزم من حضور اللازم في الذهن من ملاحظة ملزومه ، أو ذكره كونه إياه ، وما أشبه هذا الوهم بما نقل عن بعض الأشاعرة ، حيث قال : القرآن قديم ، وجلده قديم ، لأنه تعلق به ، وكيسه قديم لإحاطته به ، وخيطه قديم ؛ لأنه يربط الكيس عليه .

فقوله : (فتكون ذاتها محسوسة لذاتها) ؛ غلط ، بل إنما لزم من كون المحسوس له حاس ، وهو مقتضى للمغايرة .

وأما إنه يلزم من كونها محسوسة كونها حاسةً ، فإنما يلزم عند من ليس له حاسة ، ولا شعور ، وتعليله عليل ؛ فإن أحد المتضايقين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه في التضائف والتلازم ، وفي الوجود الذي هو التحقق والثبوت ، لكن لا مع الاتحاد في الذات ، بل مع المغايرة في الذات .

وقوله : (ولا في مرتبة من مراتب الوجود) ، غير صحيح ، لأنه لو أريد بالمراتب أطوار الملزوم ، لم يلزم وجود اللازم في جميع

ذلك ، إلا إذا لازم الماهية ، بأن يكون جزؤها ، إذ قد يكون لازماً خارجاً عنها ، فيكون من المعقولات الثانية ، كالزوجية للأربعة ، وهي مع هذا التلازم الشديد لم تتحد مع الأربعة ، بل جزء الماهية كالحيوان والناطق اللذين منهما يكون إنسان واحد ، لا يكونان متحدّين ، لأن الاتحاد الذي يريده المصنف ، وإن صح في شيء من الخلق ، لم يصح في الخالق تعالى ، وما يدعونه أصحاب وحدة الوجود ، لا يصح لهم ، ولا يوصلهم إلى شيء من العلم إلا نفي التوحيد ، وإنكار الصانع ، لأنهم يقولون مثلاً : هو واحد باعتبار وكثير باعتبار ، ولذا يقولون : هو واحد في كثرة ، وهو الكل في وحدته ، فيا سبحان الله ، كيف طاوعتهم أنفسهم حتى جعلوه من مفاهيم متعددة ، وهو واحد ، لأن هذه بوجود واحد ، وقد قبلوا هذا التوحيد ، وجعلوه غير منافٍ للبساطة الحقيقيّة ، مع أن المفاهيم إنما تتعدد وتختلف ، ليس لأن الاختلاف اعتباري فلا يضر ، بل إذا كانت مفاهيم متعددة ، ووجودها واحد .

بيان هذا أن مادتها واحدة ، كالباب والسرير والصندوق ، فإن وجودها الذي هو الخشب واحد ، ولكن صورها متعددة ، ولولا تعدد الصور واختلافها لما اختلفت ، كذلك ما ذهبوا إليه حرف بحرف .

في قول المصنف: وقول بعض المتقدمين من الحكماء ..

قال : (وقول بعض المتقدمين من الحكماء باتحاد العاقل والمعقول ، لعله رامَ بذلك ما قررناه ، ومن قدح على مذهبه ، وطعن فيه من الاتحاد بين العاقل والمعقول ، وهم أكثر المتأخرين ، فلم يدرك غوره ، ولم ينل طوره ، ولم يصل إلى شأوه والذي أقيم البرهان على نفيه ، من الاتحاد بين أمرين ، هو أن يكون هناك أمران موجودان بالفعل متعددان ، ثم صار موجوداً واحداً وهذا مما لا شبهة في استحالته . وأما صيرورة ذاتٍ واحدة ، بحيث يستكمل وتقوى في ذاتها ، وتشتد في طورها ، إلى أن تصير بذاتها مصداقاً له من قبل ، وتنشأ منها أمور لم تنشأ منها سابقاً ، فذلك غير مستحيل لسعة دائرة وجودها) .

أقول : انتصاره لمن اقتدى به من الحكماء ، حيث وافق رأيه زعماً منه أنه من البرهان الفاض عن الله تعالى ، وقد أشرنا ونشير إلى أن كل برهانٍ لله تعالى أظهره من كتم الإمكان لعباده من الأنبياء والمرسلين ، والأولياء الصالحين ، والحكماء المتقين ، والعارفين من المؤمنين ، والعلماء الراسخين ، وسائر عباده أجمعين ، فقد أظهره على أكمل وجه ، وأتم بيان لا يمكن أزيد منه في الأحكام ، والإتقان في ما أراه من آياته في الآفاق ، وفي الأنفس وبيئنا في عدة مواضع ونبين أن ما ذكره المصنف مخالف لما أراه الله عباده من آياته في الآفاق ، وفي أنفسهم ، إلا أنه جعل ما فاض من نفسه فائضاً عن الله ، وتعالى وتقدس عن نسبة ما صدر من الظنون

والتخمينات وما تهوى الأنفس ، إلا أن انتصاره على نحو ما ذكر ويذكر هنا ، وفي سائر كتبه ، فكل إناء بالذي فيه ينضح .

واعلم أيها الناظر أني ما أفرطت في ردي عليه ، فإني والله ليس بيني وبينه شيء إلا أني والله ما رأيت له اعتقاداً ، ولا دليلاً يوافق ما عليه أئمة الهدى عليهم السلام ، ولا يطابق دليل عقلي ، لأن عقلي يحكي عنهم عليهم السلام ، وكل ما أقول : فقليل في حق من لا يقول كلمة على ما ينبغي ، مع ما هو عليه من العلم ، ودقة النظر ، وحصر همه في علم واحد ، وافتتان الناس بكتبه .

وأما قوله : (وأما صيرورة ذاتٍ واحدةٍ بحيث تستكمل وتقوى في ذاتها ، إلى آخره) ، فإن صح في الجملة في الظاهر في الذات الحادثة ، كالشاة الضعيفة ترعى وتسمن ، وأجريناه له على ظاهره ، لم يصح في شأن الحق تعالى ، لأنه عزّ وجلّ لا تختلف أحوال ذاته لا في الذهن ، ولا في الخارج ، ولا في نفس الأمر .

وقوله : (لسعة دائرة وجودها) ، يعني به أنها بسعته تتناول أشياء تحيلها إليها ، وهذا في الذوات الناقصة التي تستكمل تدريجاً ، وأما في الذات الكاملة التي لا تحتمل الزيادة والنقصان فدون إثباته خرط القتاد .

في قول المصنف : وليس اتحاد النفس بالعقل الفعّال . .

قال : (وليس اتحاد النفس بالعقل الفعّال إلا صيرورتها في ذاته

عقلاً فعالاً للصور ، و (وحدة) العقل ليس يمكن تكثرها بالعدد ، بل له وحدة أخرى جمعية ، لا كوحدة عددية لشخص من أشخاص نوع واحد بالعموم ، فالعقل الفعال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالأبدان ، فهو أيضاً غاية كمالية مترتبة عليها ، وصورة عقلية لها محيطتها بها ، هذه النفوس كأنها دقائق منشعبة عنه إلى الأبدان ، ثم راجعة إليه عند استكمالها وتجردها ، وتحقيق هذه المباحث تستدعي كلاماً مبسوطاً لا تسعه هذه الرسالة .

أقول : ذكر هنا العقل وإنه يتحد بالنفوس المنشعبة عنه ، استشهاداً للصورة العلمية بالعالم ، والحسية بالحاس ، بأن العقل الفعال ، وهو العقل الكلي أعني عقل الكل وتسميته بالفعال غير ما يقصدون أصحاب العقول العشرة ، فإن العقل الفعال هو العقل العاشر عقل العناصر ، لأن مطمح نظرهم الأجسام وطبائعها ، وعقل الكل هو الأول من العشرة ، وهو عقل الفلك الأطلس .

وأما غيرهم فينكرون العشرة ، ويثبتون واحداً ، وهو عقل الكل ، وهو أول ما خلق الله من الوجود المقيد .

والحق في هذه المسألة مع هؤلاء ، بدليل أن الإنسان يوجد فيه جميع ما يوجد في العالم الكبير ، لأنه أنموذج منه ، وآية له ، وليس للإنسان إلا عقل واحد وهؤلاء يقولون : هذا الفعال أمره الله سبحانه فقال له : (أدبر فأدبر) فنزل فكون بإذن الله ما شاء تكوينه ، ثم قال له : (أقبل فأقبل) إلى مقامه من الكون فكان مما كون النفوس .

قال المصنف في الاستدلال على مطلبه : إن العقل الفعال كونه

النفس ، فلما كملت بنظره كانت عقلاً فعالاً للصور ، واستدلالة غير مسلّم .

أما أولاً : فلأن العقل الكلي الفعال هو المشار إليه بالألف القائم كناية عن بساطته ، وعدم تعدده بالصور الجوهرية والمثالية وإنما هو معنًى ، ولا يكون فيه إلا ما كان معنًى مجرداً عن المادة العنصرية ، والمدة الزمانية ، والصورة الجوهرية والمثالية ، فلا تكون ذاته صورة ، ولا محلاً للصور ، فتنزّل عن رتبته المعنوية بفعله لا بذاته فأحدث بإذن الله النفس ، وهي الجوهر المجرد عن المادة العنصرية ، والمدة الزمانية ، وعن الصورة المثالية بذاته ، وهي الألف المبسوط لأنها الكتاب المسطور ، ولا يكون فيه إلا ما كان صورة مجردة مثلها ، وبه تكون متخيلة للصور ، فالعقل هو الطور ، والألف القائم ، فليس فيه كثرة صورية ، وإنما كثرته معنوية لا تعدد فيها بالتمايز المقداري الهندسي .

والنفس هي الكتاب المسطور ، في رقّ منشور ، وهي الألف المبسوط ، كناية عن الكثرة والتعدد ، ففيها كثرة صورية وتمايز هندسي ، لأنها كتاب مجموع من الصور المختلفة حساً ، كالكتاب المجموع من الخطوط والحروف ، والكلمات المختلفة حساً ، ولا يكون المتكثر في ذاته بسيطاً وبالعكس .

وأما ثانياً : فلأن النفس إنما هي تتصور الصور المقدارية الهندسية ، فإذا كملت في فعلها فإنما يصدر عنها ذلك ، أو ما يرتبط به ، ولهذا تسمعهم يقولون : العقل مفارق لا تعلق له بالأجسام والجسمانيات ، لا في ذاته ، ولا في فعله .

وأما النفس فهي في ذاتها مفارقة كالعقل لا في فعلها ، بل فعلها مقترن بالأجسام والجسمانيات ، فبكون أحداثها للصور بإمداد العقل ، وإذنه لا تكون عقلاً ، كما أن العقل بكونه محدثاً بإذن الله تعالى ، لا يكون هو الله تعالى ، وإنما تشبهه في مطلق الفعل ، لا أنها تكون مفارقة في أفعالها ، كما أن العقل مفارق في أفعاله وأين هذا من ذلك؟ .

وكما قال أيضاً : (وحدة العقل ليس يمكن تكثرها بالعدد) ؛ يعني الصوري ، بل له وحدة أخرى بسيطة جمعية ، يعني لا تعدد فيها إلا بالمعنى لا كوحدة عددية يكون لها تعدد صوري ، مثل ما لشخص من أشخاص نوع واحد ، كزيد وعمرو ، فإن لهما تعدد صوري ، وتمايز بالهيئات الحسية ، وإن جمعهما الإنسان والعقل إذا اعتبر السكنى من معنى البيت ، والزينة من معنى الخاتم ، لم يكن فيه بين السكنى وبين الزينة تمايز حسي صوري ، بل تمايز معنوي .

وأما النفس إذا اعتبرت صورة البيت والخاتم ، كان فيها بينهما تمايز حسي صوري ، لأن صورة البيت تنتقش فيها بهيئته بما فيه من الصور والحجر والمنازل ، وصورة الخاتم تنتقش فيها بهيئته من كونه ذا حلقة واسعة ، أو ضيقة ، وذا فصّ ياقوت ، أو عقيق كبير ، أو صغير فتمايزهما صوري ، والعقل لا يكون نفساً صورية ، وإلا لما كان معنوياً مفارقاً ، والنفس لا تكون عقلاً معنوياً وإلا لما كانت صورية مقارنة في أفعالها .

وقوله : (فالعقل الفعّال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة

بالأبدان . . . إلخ) ، يريد أن كونه فاعلاً لها غاية كمالية له ، تترتب على فعلها . وهذا كمال اكتسابي استكمالي إذا صلح للحادث لا يصلح للقديم .

وقوله : (وصورة عقلية) ، فيه تناقض ، فإن الصورة لا تكون عقلية ، إذ ليس العقل إلا معانٍ ، لأنها من نوعه ، والصورة نفسية ، فلا تكون العقلية التي هي مجردة عن الصورة مطلقاً صورة ، ولاحظ ما ذكرنا قبل هذا من المعنى من العقل والنفس ، وأدلة أمثال هذه الأمور يطول ذكرها ، خصوصاً عند من ليس له أنس بطريقتنا .

وقوله : (محيطة بها هذه النفوس) ، يعني به كما تحيط الأشعة بالمنير ، وقد بيّنا نحن فيما سبق ، وفي سائر كتبنا ونبين أن الأشعة لا تحيط بنفس النار التي هي الفاعلة ، وهي مثال العقل الذي هو الفاعل ، وإنما تحيطه بما تستمد منه ، وهي الشعلة ، وقد بيّنا أنها دخان أحالته بحرارة فعلها من الدهن ، فاستنار الدخان بمس النار وفعلها ، والأشعة خلقت منه ، وتستمد منه ، أي : من هذه الشعلة المرئية ، ولا تعلق لها بغير الشعلة التي هي الدخان المستنير بمس النار ، كما قال ابن سينا في الإشارات ، قال : (اعلم أن استضاءة النار السائرة لما وراءها إنما تكون إذا عُلِفَت شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها) انتهى .

فالعلف المشار إليه في السراج هو الدهن ، فإنه بمس النار يكون دخاناً ، ينفعل بالضوء عن النار وهذا مما لا إشكال فيه .

والأشعة التي هي مثل النفوس المتعلقة بالأبدان ، محيطة بالشعلة

التي هي من الدهن ، استنار من فعل النار فالأشعة لم تحط بالفاعل الذي هو النار ، التي هي مثال العقل ، الذي هو فاعل النفوس ، فالنفوس محيطة بأثر فعل العقل ، لأنها إنما تستمد منه لا من النار ، فكما لا تكون الأشعة باستكمالها واستمدادها من الشعلة ، هي الشعلة فضلاً عن أن تكون هي النار الفاعلة ، كذلك لا تكون النفوس التي هي متقومة بأثر فعل العقل باستكمالها واستمدادها هي ذلك الأثر ، فضلاً عن أن تكون هي العقل ولكن أكثرهم لا يعقلون .

وكونها كأنها دقائق منشعبة عنه إلى الأبدان ، ثم هي راجعة إليه عند استكمالها ، لا يكون ما أراد ، بل هي مثل الأشعة ، فإنها منشعبة عن أثر فعل النار ، كما بيّنا إلى الجدار مثلاً ، فإذا استكملت فإنما استكمالها بصفاء قابليتها ، كالجدار إذا صقل حتى كان كالزجاج ، فإن الأشعة تستنير كمال استنارتها ، ولا تخرج عن كونها أشعة ، وإن حكت صورة السراج كالمرآة ، لا تكون هي السراج المحرق والمنير ، وليس رجوعها إليه إلى حيث بدئت ، ما بدئت من ذاته ، وإنما بدئت وُضعت بفعله من أثر فعله ، فافهم إن كنت تفهم وإلا فأمسك .

في قول المصنف : قاعدة في أسمائه تعالى قال : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ . . . ﴾

قال : (قاعدة في أسمائه تعالى قال : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ ، الآية ، وقال الله : ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ الآية .

اعلم أن عالم الأسماء الإلهية ، عالم عظيم الفسحة ، فيه جميع الحقائق متصلة ، وهي مفاتيح الغيب ، ومناط علمه تعالى التفصيلي بجميع الموجودات ، لقوله : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ ، إذ ما من شيء إلا ويوجد في أسمائه تعالى الموجودة أعيانها ، بوجود ذاته ، على وجه أشرف وأعلى الواجبة بوجود ذاته .

أقول : لما فرغ من ذكر الذات وذكر الصفات ، شرع في ذكر الأسماء ، وهي ، على أقسام فعلية وصورية ولفظية ، والفعلية عين أفعاله ، وآثارها معاني أفعاله ، وهي أسماء أفعاله ؛ أي : أسماء أسمائه .

والصورية هيئات أفعاله ، منها هيئات متصلة ، وهي هيئاته في تقلباته في تأثيراته وهيئات منفصلة ، وهي ما تتصور آثارها به ، كتصور الحروف بهيئات حركة يد الكاتب .

واللفظية أسماء للنوعين ؛ من الأسماء الفعلية والصورية .

ثم ذكر أن عالم الأسماء عظيم الفسحة ، وذلك لأنه طبق الإمكان الراجح الوجود ، أعني العمق الأكبر ، وما نيظ به من فعله الذي هو المشيئة والاختراع ، والإرادة والإبداع ، لصدق الأسماء ، على كل ما يصدق عليه اسم الشيء من الذوات والصفات ، والأفعال والأقوال ، والأحوال والأعمال الإمكانية والكونية ، مما تسمى بها عز وجل صريحاً وضمناً في قوله تعالى : ﴿ وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ ﴾ ، منها أسماء حيث يحب ، وأسماء حيث يكره ، فأسمائه التي حيث يحب فروع أوليائه ، وأهل طاعته وصفاتهم .

وأسماءه التي حيث يكره فروع أعدائه ، وأهل معصيته وصفاتهم ، ومرجع النوعين إلى أفعاله ، أما الأولى : الحسنى العليا ، فبامثال أوامره ، واجتناب نواهيه ، على وفق محبته تكون ، ولا غاية لها ، ولا نهاية .

وأما الثانية : السوأى السفلى ، فبمخالفة أوامره ونواهيه ، على وفق كراهته تكون ، ولا غاية لها ، ولا نهاية ، والكل من الإمكان الراجع غير المتناهي ، فلذا كان أهل الجنة خالدين ، ونعيمهم دائماً ، وأصحاب النار خالدين ، وتألمهم دائماً ، والكل قسمان ؛ أسماء وتجليات أسماء ، والمكونات منها تخرج من ﴿ بَابُ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴾ ، وذلك الباب معاني أفعاله ، وهو صفة الرحمان التي تجلى بها الرحمان على عرشه ، بأركان الوجود الأربعة ؛ وهي الخلق والرزق ، والممات والحياة ، التي ذكرها تعالى في كتابه فقال : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَذِهِ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَُمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾ ، سبحانه وتعالى عما يشركون .

فأعطى كل ذي حق حقه ، وساق إلى كل مخلوق رزقه .

وقول المصنف : (﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾) ، في هذا المقام غلط عند أهل البيت عليهم السلام ، لأن الأسماء التي علمها آدم هي أسماء الكائنات في رتبته حين التعليم ، وهي رتبة أسماء الأسماء ، سواء أريد منها المعنوية أم اللفظية ، إذ ليس كل اسم له سبحانه علمه آدم ، وليس كل مسمى عرضه على الملائكة ، وإنما علمه ما كان منها رتبة كونه تحت جوهر الهباء ، مما في عالم المثال ، فما دونه مما كان في وقت التعليم لا مطلقاً ، فإنه لم

يعرض ما في اللوح عليه ، ولا يعلم كل ما في اللوح الذي هو النفس الإلهية ، التي قال فيها عيسى عليه السلام : ﴿ تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ ، وعيسى أعلم من آدم ، وإذا كان عيسى من أولي العزم واعترف بعدم علمه بما في النفس الكلية ، فآدم لا يعلم ذلك بالطريق الأولى ، فكيف بما في الروح الكلية ، وكيف بما في العقل الكلي ، وهو غصن من نور الأنوار ، والحقيقة المحمدية ، وإلى ما ذكرنا يشير قوله تعالى : (لا وسعني أرضي ، ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن) ؛ يعني أن الأرض والسماء ، وهو كناية عن الكل ، ما وسعت ما أريد من أحكام تكاليف عبادي ، وأسرار أفعالي ، وما يتعلق بأركان الوجود الأربعة ؛ الخلق والرزق ، والممات والحياة ، وإنما يسعه قلب محمد ، وقلوب أهل بيته الطاهرين عليهم السلام ، وأين آدم مما ذكر المصنف من مراده ، نعم هو تعالى علم آدم ما يحتمله .

وقولنا : أي كل ما يحتمله ، مما هو قد كان حين التعليم والكلية عرفية .

وأما قوله : ﴿ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ ، فلها إطلاقان ، إطلاق عام يصلح لاستشهاده ، لأنها حينئذ في مقابلة السواى ، إلا أن مراد المصنف كل اسم ، وربما أنه لا يعلم أن الأسماء السواى له من حيث يكره ، لأن المراد بالأسماء الفعلية ، إذ الذات ليس لها اسم ، ولا يكون بإزائها شيء غيرها ، فإذا كان المراد بالأسماء الفعلية ، صح نسبتها إليه ، كما في الحديث القدسي المشير إلى ذلك قوله تعالى : (إني أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير فطوبى لمن أجرته على يديه ، وأنا الله لا إله إلا أنا

خلقت الشر فويل لمن أجرته على يديه) ، وأحاديث أنه تعالى خلق الإيمان والكفر وخلق الخير والشر ، لأن الشر والسوء ، وكل شيء فالله خالقه إلا أن الشر غير محب له ، ولا راضٍ به ، ولكنه خلقه بمقتضى فعل العاصي ما يوجبه ، فإنه لا يحب أن يضع الزاني نطفته في رحم الأجنبية وقد نهاه ، فإذا خالف الزاني أمره تعالى وزنى ، وألقى نطفته في رحم الأجنبية ، خلق الله منها ولد الزنى ، وإن كان لا يحبه .

وإذا غضب الظالم الذي نهاه الله عن الظلم حنطة زيد المؤمن عدواناً ، وزرعها في أرض عمرو ظلماً ، وسقاها بالماء المغصوب أيضاً ، فإن الله يزرعه وينبت ما زرع لأنه تعالى أعطى الحنطة ، والأرض والماء ذلك الموجب والمقتضى تفضلاً ، ولا يكون تعالى مانعاً لما أعطى من فضله ، وليس معيناً للزاني ، ولا للظالم ، ولكنه تكرم على خلقه فجعل لما خلق مقتضيات ، وجعل بعضها أسباباً فإذا فعل العاصي ما يقتضي شراً وأتى بسببه ، وإن كان منهيّاً عنه وجب في الحكمة أن يحدث ما أوجبه ذلك السبب وذلك المقتضى كما قال تعالى : ﴿ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ﴾ ، يعني : أنه تعالى خلقها فرد عليهم فقال : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ ، وما ظلمهم ولكنهم فعلوا ما يقتضي الطبع بعد ما نهاهم عنه ، وبين لهم كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمَ مَا يَتَّقُونَ ﴾ فتمت كلمته وبلغت حجته : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ ، فحيث خلق الشر بمقتضى فعل العاصي نسب اسمه إلى فعله من حيث يكره ، فجعل الأسماء الحسنی أسماء لأهل محبته وطاعته ونسبها إليه ، وسمى نفسه بها ترغيباً لأهل

طاعته لمحبتة وكونها بأمره ، وجعل الأسماء السوأي أسماء لأهل كراهته ومعصيته ونسبها إليهم لعدم محبتها ولكراهته لها ، ونسبها إلى فاعلي موجبها قال تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾ ، وقال : ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ ، بأن يسموا غيره بأسمائه ظاهراً وباطناً .

أما ظاهراً فتسمية اللات والعزى آلهة ، وأما بأن يتوالوا غير ما أمر الله بولايته وأسماء الولي هي الحسنى وأسماء أعدائه هي السوأي روى الطبرسي بإسناده إلى داود بن كثير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أنتم الصلاة في كتاب الله عزّ وجلّ وأنتم الزكاة وأنتم الحجّ؟

فقال يا داود : (نحن الصلاة في كتاب الله عزّ وجلّ ، ونحن الزكاة ونحن الصيام ونحن الحجّ ، ونحن الشهر الحرام ، ونحن البلد الحرام ، ونحن كعبة الله ، ونحن قبلة الله ونحن وجه الله ، قال الله تعالى : ﴿ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ ، ونحن الآيات ، ونحن البيئات . وعدونا في كتاب الله عزّ وجلّ الفحشاء والمنكر والبغى ، والخمر والميسر ، والأنصاب والأزلام ، والأصنام والأوثان ، والجبت والطاغوت ، والميتة والدم ، ولحم الخنزير . يا داود : إن الله خلقنا فأكرم خلقنا وفضلنا وجعلنا أمناه وحفظته وخزّانه على ما في السماوات وما في الأرض ، وجعل لنا أصدقاءً وأعداءً فسمانا في كتابه وكنى عن أسمائنا بأحسن الأسماء ، وأحبها إليه تكنية عن العدو . وسمى أصدقاءنا وأعداءنا في كتابه ، وكنى عن أسمائهم وضرب لهم الأمثال في كتابه في أبغض الأسماء إليه ، وإلى عباده المتقين) انتهى .

واعلم أن أسماءهم مشتقة من أسماء الله وهي أسماء الله الحسنى وأسماء أعدائهم الأسماء السوأى كما سمعت في هذا الحديث الشريف وأمثاله ، وهي من عكس الأسماء الحسنى أي أسماء المعاني المعاكسة لمعاني الأسماء الحسنى ، كالنور عكسه الظلمة والخير عكسه الشر ، والشجاعة عكسها الجبن ، والعقل عكسه الجهل ، وهكذا ، فإذا لاحظت ما ذكرنا ظهر لك أن مراده من الأسماء كل ما في علم الله وما في علم الله سبحانه حقائق الحسنى ، وحقائق السوأى .

وما يريد المصنف من الأسماء هي الحسنى ، فاستشهاده على الكل بالبعض كما ترى لأنه لا يرى الأسماء السوأى مع أنها في العلم نعم إذا أراد المصنف من العام ما نسبه إلى نفسه تعالى منها وهي الأسماء الحسنى بالمعنى العام صح له كَوْنُ المراد من قوله : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ ، جميع الأسماء خاصة ، والإطلاق الثاني الخاص والمراد منها التسعة والتسعون الاسم وعليه لا يكون فيه له شاهد ، فالتمييز في الإطلاق الأول صوري بلحاظ الأسماء السوأى ، وإن لم يكن فيها حسن ، فيكون التمييز صورياً ، ومعناه الأسماء الحسنى .

وفي الثاني : التمييز يكون حقيقياً ، وفي قوله : ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ .

والمراد أن هذين الاسمين جامعان للأسماء ، ولذا كانا أخص بالله لعمومها ، والله أخص من الرحمان ، ويكون أزيد من الرحمان بالرحمان ، فإنه يقع صفة لله ، ولا عكس لما قلنا : من أن الله هو المتصف بصفات القدس ، وصفات الإضافة وصفات الخلق

والرحمان متصف بصفات الإضافة ، وصفات الخلق فيكون لله من الأسماء ثمانية وتسعون وللرحمن منها سبعة وتسعون .

وهذان الاسمان باعتبار صفتيهما على التفسير الباطن هما الاسمان الأعلىان اللذان إذا وصفا اجتماعا ف قيل : نبي ولي وإذا سميا افتراقا ف قيل : محمد علي ، فصفة الله في الباطن محمد والألف القائم بعد اللام الثانية عقله وصفة الرحمن في الباطن علي والألف المبسوط بعد الميم نفسه قال صلى الله عليه وآله : (يا علي نفسك أوسع من الدنيا) .

وقال الصادق عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ ، (نحن الأسماء الحسنی التي أمر الله أن يدعى بها) .

فإن أريد بها التسعة والتسعون فظاهر ، وإن أريد بها ما في قوله : ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ﴾ ، فالأسماء الحسنی فاطمة عليها السلام ، والحسن والحسين والتسعة من ذرية الحسين عليهم السلام ، فإنهم لمحمد نبیهم ، ولأمیر المؤمنین سیدهم وولیهم ، صلى الله على محمد وعليهم أجمعين ، هذا بعض التلويح فيما يليق بالأسماء الحسنی في الباطن .

وأما ما يناسب كلام المصنف فهو يريد بها الأعيان الثابتة في علمه تعالى ، وهي شؤون ذاتيات للذات غير مجعولة لا مغايرة بينها وبين ذاته إلا بالمفاهيم وباستعدادها غير المجعول للقبول ، لتنزل صورها منها وأشباحها التي هي حقائقه عند توجه أمر كني إليها .

قال الملا محسن في الكلمات المكنونة : (ولما أمر تعلق إرادة

الموجد بذلك واتصل في رأي العين أمره به ، ظهر الكون الكامن فيه بالقوة إلى الفعل ، فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون ، فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه إلا عينه الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي غير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول كن وأهليته لقبول الامثال ، فما أوجده إلا هو ولكن بالحق وفيه) انتهى كلامه الذي أردت نقله .

وهو يعني العالم كله ، وهو الشؤون الذاتية المشار إليها ، ولا أدري إذا كان الشيء كامناً بالقوة ، ثم ظهر بالفعل وقابلاً للكون ومستعداً للكون وصلحه لسماع قول كَوْن وأهليته لقبول الامثال للأمر وما أشبه ذلك ، كيف يكون في القديم ويكون غير مجعول ، ولا يضر كونه في الذات وفي العلم الذي هو الذات ولا يقال له حادث ومجعول مع ما فيه من اختلاف الأحوال ما أدري ما يعنون بالحادث وبالذي يضرّ كونه في ذاته تعالى هل يريدون به إذا كان جداراً خاصة مبنياً من الطين والحجارة الكثيفة .

أما لو كانت الحجارة لطيفة صافية ربما يقولون : لا يضر كونها في ال ذات ، بل هذا المراد فإن من تلك الشؤون الكائنة في العلم ، الذي هو الذات الحق تعالى ، الجدار مع ما هو عليه من التآليف والتركيب والكثافة إلا أنه بنحو أشرف وأعلى ، وما أدري أي شيء يعنون من القدم ، ومن الوحدة البسيطة ، حتى في العقول من هذا المعجون المركب من أشياء متميزة وإلا لم تصلح أن تكون صوراً علمية لأنها غير مطابقة للمعلوم ، فإذا كان معجوناً من أجزاء لا تتناهى كثرة ، واختلافاً وتمائزاً ، كيف مثل هذا يكون بسيطاً وواحدًا؟ وحق معبودي الواحد الذي لا كثرة فيه كما أقول

تبعاً لساداتي وموالي أئمة الهدى عليهم السلام ، إني أبسط وأقل اختلافاً من هذا الذي يشيرون إليه وإنه الكل في وحدةٍ ويعبدونه ، فإنني أبرأ إلى معبودي من معبودهم الذي يصفونه بمثل ما سمعت وأعظم .

والحاصل أن المصنف يعني بالأسماء حقائق كل شيء ، وهي التي في ذات الحق تعالى ربي موجودة بوجوده ، يعنون تبعية وجوده الذاتي بمعنى أنه وجود واحد الكل والاختلاف والكثرة في المفاهيم ، وتلك الشؤون عند هؤلاء هي مفاتيح الغيب ولهذا قال : ﴿ وَعِنْدَهُ ﴾ ، ويعنون في علمه الذي هو ذاته ، وقد يعبرون عنها بالصورة العلمية وشاهد ما قلنا عليهم قول المصنف في تعليقه بأنها هي مفاتيح الغيب . قال : (إذ ما من شيء إلا ويوجد في أسمائه تعالى الموجودة أعيانها بوجود ذاته على وجهٍ أشرف وأعلى الواجبة بوجود ذاته ، . . . إلخ) .

فإذا كان كل شيء يوجد في أسمائه وأسمائه أعيانها موجودة بوجود ذاته ، أي : مع وجود وجود ذاته ، فلا فرق بينها وبينه ، بل ظاهر كلامه أنها هي ماهية الحق تعالى ، أو بمنزلة ماهيته ، لأنه عند المصنف لا ماهية له ، وهو في قوله : (كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن ، . . . إلخ) .

فإذا كان كذلك مع تعددها واختلافها ، وتأليفها وتركيبها فقد انتفى التوحيد وانتفت البساطة الحقيقية ، التي هي الوجود ولكني أيها الناظر أنصحك لله : ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾ ، وأنا أرشدك على

طريقة أئمتك أئمة الهدى عليهم السلام ، وهي أن الله عزّ وجلّ كان واحداً في ذاته ، لا كثرة فيه بكل فرض واعتبار ، ثم خلق المشيئة بنفسها وهي فعله وأمكن به الإمكانيات والممكنات على وجه كلي ، وهذه هي المشيئة الإمكانية ومحلها ومتعلقها الإمكانيات ووقتها السرمد ، وهذه الثلاثة هي الوجود الراجح ، ثم كوّن من الإمكانيات بمشيئته ما شاء وهذه المشيئة هي الأولى إلا أنها تسمى بالمشيئة الكونية كما أن الأولى تسمى بالمشيئة الإمكانية ، لأن التسمية باعتبار المتعلق وخلق من المشيئة والمشاء مثاله المسمّى عند أهل البيت عليهم السلام بالمقامات ، كما قال الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب : (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان ، يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقك . . .) الدعاء .

ويسمونه الحكماء بالعنوان ، وهو الذي يعرف الله به ؛ لأنه عبارة عن وصف نفسه لمحمد وآله صلى الله عليه وآله ، وأظهر هيئة هياكله للأنبياء عليهم السلام ، وأظهر آثار تلك الهيئات على هيئتها للعارفين من المؤمنين ، وهكذا فيه عرف الله من عرفه لا غير ذلك ، وهو بمنزلة قائم من زيد ، وكما أن قائم يدل على فاعل القيام ، لأنه اسمه ، مع أنه مركب من فعله ، وأثر فعله كذلك المثال فإنه يدل على الصانع ، لأنه الاسم الأكبر الذي استقر في ظله ، فلا يخرج منه إلى غيره ، وهو من الفعل ؛ أعني المشيئة وأثره أعني الحقيقة المحمدية .

وكل ما صدر عن مشيئته من ذات ، أو صفة جوهر ، أو عرض عين ، أو معنى فعل ، أو أثر لفظ ، أو معنى مفهوم ، أو مصداق

ذهني أو خارجي في الغيب ، أو الشهادة ، أو نفس الأمر فهو اسم من أسمائه عزّ وجلّ ، إلا أن أعلاها وأقربها الاسم الأكبر ، وهو المثال أي المثل : الأعلى ، ثم إبدال الاسم الأكبر وهي منه بمنزلة القيام من القائم ، وهو التوحيد وهي المعاني أربعة عشر معنى ، ثم الأبواب وأعلاها العقل الكلّي وهكذا .

وكل أثر اسم لمؤثره إلى الألفاظ وهي عالم برأسه مطابق لعالم الأعيان ، وفيه جميع ما يوجد في عالم الأعيان وأفراده مختلفة في المراتب والشرف بحسب مسمياتها ، والأسماء رتبها من المسميات رتبة الصفات من الموصوفات والظواهر من البواطن ، وكل الأسماء من جميع ما ذكرنا من المعنوية واللفظية أعلاها وأدناها حادثة مخلوقة بفعله تعالى ، وفعله مخلوق بنفسه ووجوداتها كلها لم تكن شيئاً ثم اخترعها أي وجوداتها لا من شيء لا إله إلا هو خالق كل شيء .

وقول المصنف : (على وجه أشرف وأعلى) ، يشير به إلى أن كل شيء ، فحقيقته في ذات الله تعالى ربي بنحو أشرف وأعلى من نفس الشيء وتلك الحقائق موجودة بوجوده أي مع وجوده وليست مجعولة ، والأشياء الظاهرة نزلت كنزول الأشعة من المنير وكنزول الأظلة من الشواخص ، وقد صرح به في هذا الكتاب ، وفي المشاعر ، وفي سائر كتبه .

والملا محسن ذكر كما نقلنا عنه فلاحظه : (أن المكوّن لهذه الظاهرة تلك الحقائق غير المجعولة ولكن بالله وفيه) ، وهذا في الكلمات المكنونة ، وقد تقدم ذكره .

وإنما قالوا : هذا لأنهم يرون أنهم متحدون بذاته ، وصفاتهم

عين صفاته الذاتية وذلك أنهم يعتقدون أن شيئاً واحداً إذا نسب إليهم كان عبداً حادثاً ، وإذا نسب إليه كان رباً قديماً .

قال الملا محسن في الكلمات المكنونة : (كما أن وجودنا بعينه هو وجوده تعالى إلا أنه بالنسبة إلينا محدث وبالنسبة إليه عز وجل قديم ، كذلك صفاتنا من الحياة والعلم والقدرة والإرادة وغيرها فإنها بعينها صفاته سبحانه إلا أنها بالنسبة إلينا محدثة وبالنسبة إليه قديمة ، لأنها بالنسبة إلينا صفة لنا ملحقة بنا ، والحدوث اللازم لنا لازم لوصفنا ذلك فانظر إلى حياتك وتقيدها بك فإنك لا تجد إلا روحاً تختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر من اختصاصها بك وذقت من حيث الشهود أن كل حي في حياته كما أنت فيها ، وشهدت سريان تلك الحياة في جميع الموجودات علمت أنها بعينها هي الحياة التي قامت بالحي الذي قام به العالم ، وهي الحياة الإلهية وكذلك سائر الصفات إلا أن الخلائق متفاوتون فيها بحسب تفاوت قابلياتها كما نبهنا عليه غير مرة ، وهذا أحد معاني قول أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال : (كل شيء خاضع له ، وكل شيء قائم به غنى كل فقير ، وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ، وفزع كل ملهوف) انتهى ، فتأمل في كلام هذا الذي يصفونه بالفيض هل هو من كلام أهل ملة الإسلام .

وقال في الوافي : (فإن قيل : الأعيان واستعداداتها فائضة من الحق سبحانه فهو جعلها كذلك . قلت : الحقائق غير مجعولة ، بل هي صور علمية للأسماء الإلهية ، لا تأخر لها عن الحق سبحانه إلا بالذات لا بالزمان ، فهي أزلية أبدية غير متغيرة ، ولا متبدلة . والمراد بالإفاضة التأخر بحسب الذات لا غير) انتهى .

وقوله : (والمراد بالإفاضة) ، جواب عن سؤال مقدر هو إذا كانت فائضة عن الحق كانت حادثة؟

أجاب : بأن المراد بالإفاضة التأخر بحسب الذات لا بالزمان ، فهي أزلية أبدية الخ ، ولا يفهم أن المتأخر عن الذات لا يكون هو الذات ، إذ الذات لا تتأخر عن نفسها ، ولا نعني بالحادث إلا المسبوق بالغير مع أنه يلزمه أنها إذا تأخرت غايرت الذات ، فإذا كانت قديمة تعددت القدماء ، ثم يكون هو منها فكيف مات القديم؟ .

وإن جعل حياته باقية لأنها هي حياة الله تعالى ، وإنما نسبت إليه بالتخصيص الذي هو الحدود الموهومة ، أو المتحققة في الإمكان فقد جعل القديم يتجزأ وتتحدّد أبعاضه ، أو كله لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

في قول المصنف : كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك . .

قال : (كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن مجعولة بجعل الوجود بالعرض ، إلا أن الواجب بالذات لا ماهية له لأنه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود ، وهذا من الحكمة المضمونة بها على غير أهلها المختص بدركها الكمل من أهل الكشف والعرفان ، وهذه الأسماء ليست ألفاظاً وحروفاً مسموعة ، وهذه المسموعات اللفظية هي أسماء الأسماء) .

أقول : يريد أن هذه الأسماء التي هي حقائق الأشياء والصور العلمية في الذات المقدسة بمنزلة الماهية للممكن ، فكما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن ومجعلولة بجعل الوجود بالعرض ، لأن الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة بالوجود إلا أن الوجود مجعول أولاً وبالذات والماهية غير مجعولة بنفسها ، وإنما انجعلت بجعل الوجود ، كذلك هذه الحقائق موجودة بوجود الواجب تعالى وحصلت بتبعية حصوله الواجب ، لكن الواجب لا ماهية له وإلا لكانت هذه الحقائق ماهيته لكنه محض حقيقة الوجود وكلامه كما تقدم محض حقيقة الغلط والبطلان كما ذكرنا . أما أولاً فلأن الماهية هي الإنيية والهوية التي بها يكون الشيء شيئاً وما لا ماهية له لا شيئية له والله سبحانه شيء بحقيقة الشيءية فلا ماهية لشيء إلا آيةً لماهيته تعالى ، إلا أن ماهيته هي وجوده بلا مغايرة بحال من الأحوال .

وأما ثانياً : فلأن هذه الحقائق إذا كانت موجودة بوجوده ، ولأجل أنها موجودة بتبعية وجوده كانت متأخرة عنه بالذات ، وما هو موجود بالتبعية غير ما هو موجود بالذات ، فلا يكون هو ذاته ، بل هو مغاير له .

وأما ثالثاً : فلأن قوله : (بجعل الوجود) ، يدل بظاهره على أنه مصنوع ، وهو لا يرضى به إلا أن يكون أراد بالجعل تعليقه بماهيته فيلزمه مع ما بيننا من حدوثه أن يكون قوله : بأن الماهية مجعولة بجعل الوجود بالعرض ، أن تعليقها بالعرض فتكون خارجة عن الذات وليس خارج الذات إلا الإمكان .

وأما رابعاً : فإننا قد بينا أن الوجود الممكن لا يكون إلا حادثاً ،

لأنه مشوب بغيره والمشوب لا يكون قديماً .

ولو قالوا : إنه تنزل من الذات لكان التنزل ولادة وهو تعالى لم يلد ولكان المتنزل حادثاً لتغير أحواله وأمكانته وأوقاته .

ولو قالوا : هو لم يتنزل ، وإنما تنزلت أشباحه .

قلنا : بينه وبين أشباحه افتراق ، أو اجتماع فيكون حادثاً .

ولو قالوا : ليس بينهما افتراق ، ولا اجتماع .

قلنا : اقتران واثنية فيكون حادثاً .

فإن قالوا : ليس ذلك .

قلنا : يقولون : هو أم يقولون هما؟

فإن قلتم : هما لزم ما قلنا .

وإن قلتم : هو .

قلنا : فأنتم تلك الحقائق التي في الذات بلا مغايرة ، فأنتم بأعراضكم في الذات .

وإن اعترفتم بحدوث الممكن وجب حدوث ماهيته التي هي العين الثابتة في الذات عندكم ، فيكون محلاً للحوادث .

وأما خامساً : فإذا قلتم إن ماهية الممكن مجعولة بجعل الوجود ليس لها جعل بنفسها ، وهو باطل أيضاً ، لأنها مخالفة للوجود بل ضد له ، ولا يمكن أن يكون جعل خاص بشيء أن يكون جعلاً لغيره ، كما لا تكون الحركة الخاصة بإحداث الألف صالحة لإحداث الباء فلا بد لها من جعلٍ غير جعل الوجود ، إلا أنه مترتب

عليه بل ما كان الوجود والماهية إلا بأربعة جعلاتٍ ، جعل الوجود وجعل الماهية من جعل الوجود جزء من سبعين جزءاً وجعل التلازم بينهما وجعل الالتزام بينهما .

فهذه أربعة جعلات مترتبة على ترتيب الذكر كل لاحق جزء من سبعين جزءاً من سابقه ، وبين كل واحد وبين الآخر سبعون سنة في الدهر ، وتظهر الأربعة في الزمان دفعة .

وأما المجردات فبين كل واحد من الأربعة سبعون سنة مقدرة من السرمد في الجعلات .

وتظهر المجردات في الدهر دفعة ، فمعنى قولهم : إن الوجود جعل أولاً وبالذات والماهية جعلت ثانياً ، وبالعرض أن الوجود هو المقصود بالإيجاد إذ به التذوّت لكنه لما لم يمكن تحقّقه وظهوره بنفسه لأنه بسيط وما سوى الله سبحانه لا يكون بسيطاً كما قال الرضا عليه السلام : (إن الله عزّ وجلّ لم يخلق فرداً قائماً بذاته للذي أراد من الدلالة على نفسه وإثبات وجوده) ، ثم قرأ عليه السلام : ﴿ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ ﴾ ، فلما تعذر خروج الوجود بدون الماهية ، خلق تعالى الماهية لأجل الوجود ، فلذا قيل : جعلت ثانياً او بالعرض ، لأنها غير مقصودة لذاتها لا أنها ليست مجعولة بل مجعولة بجعل خاص بها غير جعل الوجود .

ومثال ذلك أنت تشتري فرساً لك فإذا اشتريت الفرس احتجت لشراء جُلّ لها فتشتري الجل لأجل الفرس ، فالفرس شراؤها لك أولاً وبالذات والجلّ شراؤه ثانياً وبالعرض فهو مقصود بالشراء الثاني ، إلا أنه مترتب على شراء الفرس فافهم .

فقوله : (إن الماهية انجملت بجعل الوجود ، ولا جعل لها) ، وربما قالوا : إنها ما شمت رائحة الوجود فما أدري ما معنى كلامهم شيء من جملة الأشياء وضع له اسم لفظي بإزائه ، ولا شم رائحة الوجود فإن أرادوا تلك الأعيان الثابتة فقد قالوا : إنها ليست أموراً خارجة عن الحق تعالى ، بل هي ذاتيات الحق تعالى .

وإن أرادوا أنها إذا أخذت من حيث مغايرتها للوجود ، فهي غير موجودة فإن لم تكن مغايرة للوجود ، فمن أين جاءت سيئات المكلف ؟ وهذه المعاصي أشياء كيف تكون من لا شيء .

والحاصل أن كلامهم طويل عريض ، ولا أقدر على ذكره كله وإذا ذكرت منه شيئاً لو استقصيت في الرد خرج عن الحد ، ولكن قد أذكر شيئاً من كلامهم وأذكر قليلاً على قليل منه ، تنبيهاً للغافلين .

من له في الكون حظ

لم يمت حتى يناله

وقوله : (لأنه محض حقيقة الوجود بلا شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها غير موجود) ، نقول عليه : إذا قال : تلك الأعيان في علمه الذي هو ذاته ، وقال : الأعين الثابتة في ذاته .

وقال صهره في الكلمات المكنونة : (في كلمة يجمع بها بين نسبة المجعولية إلى الماهية ونسبتها إلى الوجود ونفيها عنها - إلى أن قال - : فالوجود وجود أزلاً وأبداً ، والماهية ماهية أزلاً وأبداً ، غير موجودة ، ولا معدومة أزلاً وأبداً وليست هي في منزلة بين الوجود والعدم ، بل إنما وجوداتها بالعرض وتبعية الوجود لا

بالذات ، ولهذا لا يسمّى وجوداً بل ثبوتاً ، من هنا يعلم أن الماهيات عين الوجود والحقيقة ، وإن كانت غيره بالاعتبار) انتهى .

فهذه الماهيات التي يشيرون إليها مرة أنها عين الوجود ، ومرة ليست موجودة ، ولا معدومة ، وأنها ثابتة لا موجودة هل هي في الذات ، لأنها في العلم الذي هو الذات ، فقد حصل في الذات شوب مرتبة لم يكن هو بحسبها موجوداً بمحض الوجود ، لأنها ليست موجودة أم هي خارجة عن الذات ، وقد تقرر أن كل خارج عن الذات فهو ممكن ، لأن القديم هو الأزل والأزل ذاته تعالى وليس كما يتوهمه الجهال من أن الأزل ظرف مكاني ، أو زماني والواجب تعالى في بعضه ولهذا يفرضون تعدد القدماء وعندهم ليس المانع من التعدد إلا دليل التمانع ، أو دليل الحكماء المستلزم للتركيب ، أو دليل الفرجة المروي عن الصادق عليه السلام ، حيث خاطبهم بما يفهمون وإلا فلا يشكون في أنه لولا مثل دليل التمانع المستلزم لفساد العالم ، ودليل الحكماء المستلزم للتركيب مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، ودليل الفرجة المستلزم للكثرة ، لا إلى نهاية لجاز التعدد في القدماء ، لأن الأزل عندهم واسع لا يتناهى فيسع كل ما يفرض كونه فيه ، بلا نهاية ، ويتوهمونه مكاناً مرة وتارة وقتاً فيقولون هو في الأزل ويريدون المكان .

وربما يستدل من قرأ خطبة النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير في قوله عليه السلام : (وأحاط بكل شيء علماً ، وهو في مكانه) .

وقد يقولون الأزل سابق للدهر ، وهو الأزلي يعنون قبل كل

شيء ، والأبدي يعنون بعد كل شيء ، وكل ذلك لعدم معرفتهم بالأزل وبما يقولون ، وما يلزمهم من قولهم ، فإنه إذا كان في الأزل ، والأزل ظرف له وقتي ، أو مكاني تعددت القدماء ، لأنه تعالى قديم والأزل قديم .

وربما ذهب بعضهم ومنهم المصنف إلى أنه اعتباري ، لا تحقق له ، ولا ثبوت له في الخارج ، كما قالوا في القدم والوجوب والإمكان ، محتجين بأنه لو كان القدم والأزل موجودين ، لكان القدم قديماً فيكون له قدم ، ويكون للأزل أزل وللإمكان إمكان ، وما أشبهها من الأمور الاعتبارية عندهم ويلزم الدور ، أو التسلسل .

وكل ذلك لعدم معرفتهم وعدم معرفتهم نشأ من أخذهم معارفهم وعلومهم من غير أهل الحق أئمة الهدى عليهم السلام ، لأن النبي وأهل بيته صلى الله عليه وآله أقرروا الناس على ظاهر المعرفة ، ووعدوا من آمن منهم وعمل من الصالحات بالجنة كما قال تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ ﴾ ، فإصابة الحق لا يكون إلا لرجلين ؛ رجل نظر وروى أخبارهم عليهم السلام وعرف الحق من عندهم بالتسليم لهم ، والرد إليهم ، فعرفوه بالإلهام حقهم ومعاني أخبارهم ومراداتهم (صلى الله عليهم) .

ورجل لم يخرج في معرفته عما عليه ظاهر المؤمنين ، وترك كل ما خالفه من كلام الحكماء والصوفية ورموزاتهم ، وترك توغلاتهم ، مما يخالف ما عليه عامة المؤمنين والمسلمين .

وأما من اتبع أولئك ودخل معهم في توغلاتهم وتلوناتهم ، فإنه

لا يصيب الحق ولقد رويت بطرقي المتصلة إلى هارون بن موسى التلعكبري ، عن محمد بن يعقوب الكليني ، عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن زيد الزراد قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : (اطلبوا العلم من معدن العلم وإياكم والولائج فهم الصادون عن الله) .

ثم قال عليه السلام : (ذهب العلم وبقيت غبرات العلم في أوعية سوء ، واحذروا باطنها فإن في باطنها الهلاك وعليكم بظاهرها فإن في ظاهرها النجاة) انتهى .

والمراد بأوعية السوء ؛ الناس غير الشيعة ، كما قال عليه السلام : (إن لنا أوعية نملؤها علماً وحكماً وليست لها بأهل ، وما نملؤها إلا لتنتقل إلى شيعتنا ، فانظروا إلى ما في الأوعية فخذوها ، ثم صفوها من الكدورة تأخذونها بيضاء نقية صافية ، وإياكم والأوعية فإنها وعاء سوء فتنگبوها) انتهى . رويته بالطريق المذكور إلى زيد قال حدثنا جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول الحديث .

والعجب العجيب كيف يتركون مذهب أئمتهم عليهم السلام ويتبعون مذهب مخالفهم ويؤولون ما ورد عن أئمتهم عليهم السلام الموافق لما عليه عامة المسلمين إلى مراد مخالفهم المخالف لما عليه عامة المسلمين ، ويقولون مع ذلك كله هذا مراد الأئمة عليهم السلام حتى أنهم يقولون : ليس لله تعالى إن شاء فعل ، وإن شاء ترك وليس لله لو شاء أن يهدي الناس هدايتهم ، وليس له في جميع أفعاله ، إلا وجه واحد كما ذكره الملا محسن في الوافي ، ومن ذلك اتفاق أئمتنا عليهم السلام ، على أن مشيئة

الله وإرادته حادثة لم يرد عنهم خبر يوهم خلاف ذلك ، وهؤلاء اتفقوا ، على أن إرادة الله تعالى قديمة ، وأنها عين ذاته تعالى ، وأن هذا مذهب الأئمة عليهم السلام ، حتى أن المصنف ذكر الإرادة في كتابه الكبير الأسفار ، وأنها قديمة ، وهي عين ذاته وأطال في ذلك الكلام جداً ، وهو يستدل على قدمها من العقل والنقل إلى أن قال : (فعلم من هذه الآيات ونظائرها أن إرادته تعالى للأشياء علمه بها ، وهما عين ذاته تعالى) .

وأما الحديث فمن الأحاديث المروية عن أئمتنا وساداتنا عليهم السلام في الكافي وغيره في باب الإرادة ، ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى ، قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الإرادة من الله ، ومن الخلق؟

فقال عليه السلام : (الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل وأما من الله فإرادته إحدائه لا غير ذلك لأنه لا يرؤي ، ولا يهيم ، ولا يفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق ، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ، ولا نطق بلسان ، ولا همة ، ولا تفكر ، ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له) انتهى .

ولعل المراد (من الضمير تصور الفعل ، وما يبدو بعد ذلك ، واعتقاد النفع فيه ، ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ، ثم تأكده واشتداده إلى حيث يحصل الإجماع المسمى بالإرادة ، فتلك مبادئ الأفعال الإرادية القصدية فينا ، والله سبحانه مقدس عن ذلك كله) انتهى ما أردت نقله من كلامه ، وهو طويل .

فبالله عليك تأمل حال هذا هو وأتباعه في زعمهم أن الإرادة قديمة ، وهي عين ذات الله سبحانه ، ويستدلون على دعاويهم بمثل هذا الحديث الصحيح الصريح ، في خلاف دعاويهم ، فإنه عليه السلام قال : (وأما من الله فإرادته إحدائه لا غير ذلك) وقال : (فإرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون) .

والمصنف يقول مراد الإمام عليه السلام أنها قديمة ، وأنها عين ذاته تعالى ، تأويلاً كلامه عليه السلام على كلام أئمة الصوفية الذي هم وأتباعهم الولاة الصادون عن الله والإمام عليه السلام إياهم عنى .

وأنت أيها الناظر إذا كشف الله لك عن بصيرتك ، ونظرت في كتبهم ، وجدت أنهم ما أدركوا من الإقبال معشار عشير من الإدبار .
 وقوله : (وهذا من الحكمة المضمونة بها ، على غير أهلها) ، المضمونة قياسه أن يقول : المضمون ، لأن الوصف جارٍ على غير من هو له ، وهو بالضاد المعجمة بمعنى المبخول بها كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا هُوَ عَلَىٰ الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴾ ؛ أي : ببخيل ، على قراءة الضاد ، وعلى قراءة الظاء المؤلفة بمعنى متهم .

ويريد به المصنف أن ما ذكره من الأسرار التي بخل بها كبار الصوفية وأتباعهم من الحكماء عن غير أمثالهم ، لأن غيرهم لا يقبلها ، وهو كما قال : وذلك لأن غيرهم أحد الرجلين ، إما رجل وفقه الله لاقتفاء أثر أئمة الهدى عليهم السلام فبصره الله ببركة اتّباعهم الهدى والضلالة ، فلم يقبل كلام المصنف والصوفية هداية من الله سبحانه .

وإما رجل أخذ بظاهر ما عليه عامة المسلمين ، وترك ما خالفه ، فلم يقبل كلامهم ، لأنه مخالف لما عليه عامة المسلمين .

ومراده من الكمّل كبار الصوفية ، ومن وافقهم كابن عربي ، والغزالي والبسطامي وابن عطاء الله وعبد الكريم الجيلاني وأمثالهم ، وأبي نصر الفارابي .

وقوله : (وهذه الأسماء ليست ألفاظاً) ، قد تقدم الكلام عليه .

قال : (والمعتنون بهذا العلم حققوا ودونوا مسائل كثيرة فيه ، على النظم الحكمي ، على ترتيب الحكمة الرسمية ، المبني ، على مبادئ وموضوعات ، وأقسام أصلية وفرعية ، ومطالب وغايات لانقسام أسمائه العظام إلى جواهر وأعراض ، وأعراضها إلى مقولات تسع ؛ من كم وكيف ، وأين ووضع ، ومتى وإضافة ، وجدة وفعل وانفعال ، على أن الجميع بسائط عقلية ، موجودة بوجود واحد ، واجب لذاته ، وهذا من عجائب أسرار عظمة الله) .

أقول قوله : (بهذا العلم) ؛ الظاهر أن المراد من هذا العلم علم الحكمة النظرية ، التي هي علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية .

ويحتمل أن يراد منه العلم الجفري المتعلق بأحوال الأسماء اللفظية ، للتصرف في الأسماء المعنوية ، وعلى الأول لا يشار به إلى كل ما يتضمنه حدّ الحكمة ، بل إلى ما يتعلق بالصفات ، لأنها هي الأسماء ، ويبحثون فيها فيما يتعلق بموضوعاتها ، وعلل أكوانها ومبادئها وغاياتها ، وما يتبع ذلك من كونها أصلية ، أو

فرعية ، لأنها تنقسم إلى جواهر وأعراض ، والجواهر إلى مفارقات ، وبرازخ وماديات ، وإلى علويات وسفليات ، وإلى ثابتة ومتغيرة ، والأعراض إلى لازمة ، وغير لازمة ، وإلى قارة ، وغير قارة ، وإلى صدورية وظهورية ، وتحقيقية وعروضية ، وكلها إلى المقولات التسع كم وكيف وأين ومتى ووضع وإضافة ومُلك وفعل وانفعال عند الحكماء ، أو إلى اثنين وعشرين عند المتكلمين ، عشرة مشروطة بالحياة وهي القدرة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والكراهة والنفرة والشهوة والألم والإدراك ، واثنان عشر غير مشروطة بها وهي الحياة والأكوان والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والأصوات والاعتماد والتأليف وزاد بعضهم البقاء وزاد بعض الفناء عرضاً لا في محل .

فهذه أربعة وعشرون عرضاً على اختلاف الحكماء ، والمتكلمين في الأعراض ، والمتكفل به علم المبدأ ، لأن كل ما يتضمن حدّ الحكمة ، يبحثون فيه أيضاً عن المسمى ، بل عن ذاته تعالى عن ذلك .
والصوفية قد يطلقون الاسم على الذات المتصفة بالصفات ، كمسمى الله ، ونحن نقول : أعلى ما يصدق عليه الاسم العنوان الذي يسمونه الأئمة عليهم السلام بالمقامات والعلامات ، ثم الفعل ، ثم المعاني ثم الأبواب وهكذا .

وقد بيّنا سابقاً أن المقامات مثل القائم لزيد ، وهو الفعل ومحلّه الحامل له كالحديدة المحمية بالنار ، وأن الفعل كالحركة التي بها أحدث زيد القيام ، والفعل تتعدد أسماؤه باعتبار متعلقه كالمشيّة والاختراع ، وكالإرادة والإبداع وكالقدر والقضاء والإمضاء والإذن .

وإن المعاني أثر فعله؛ كالقيام وهي معاني أفعاله كالحقيقة المحمدية، وإن الأبواب هم الملائكة العالون؛ كعقل الكل وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل.

وعلى الثاني ما يبحثون فيها على حسب مطالبهم ويقولون: إن اللفظية محل المعنوية ومتعلقها وصفتها وظاهرها كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: (الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ)، انتهى. فكما أن الجسد محل الروح، ومتعلقها وصفتها وظاهرها، وكل ما يراد أن يتوصل به إلى الروح فإنما هو بواسطة الجسد، فكذلك اللفظ الذي هو للمعنى بمنزلة الجسد للروح ويتصرفون فيها بحسب مطالبهم عند ارادة اتصال الطالب بالمطلوب بمزج اسم الطالب باسم المطلوب ويوسّطون بين الاسمين اسم المالك المطلوب منه الحاجة، وهو الله سبحانه وتعالى، ويمزجون بين حروفها بالتكسير الكبير، أو المتوسط، أو الصغيرة، أو بالتبديل الحار بالبارد والرطب باليابس، أو العكس، أو بالتعديل بزيادة الحروف المعدلة، أو بالتبديل كبسط الطبيعي وبسط الغريزي، وبسط الترفعي بالترقي بالأحاد إلى العشرات وبها إلى المئات وهكذا.

أو بالتوليد كالتضارب وأخذ المناسب، أو المواخي، أو المعادي، أو المحابب، أو المباغض، أو بالظلمانية بالنورانية، أو بالعكس، أو بتعديل القوى بالتكسير المتوسط، أو بالوفق، أو بمراعاة المسرودة والملفوظة والمكتوبة وما أشبه ذلك مما هو مذكور في علم الهيمياء، ويجذبون بها معانيها أي الأسماء المعنوية وينزلونها إلى مطالبهم يسخّرون بها الملائكة والجن والخلق والكواكب والعناصر والمعادن والنباتات وسائر الحيوانات، وكل

ذلك بما أودع في أسمائه تعالى من أزيمة أمور الأشياء كلها ذلك تقدير العزيز العليم .

وقول المصنف : (على أن الجميع بسائط عقلية) ، يشير به إلى أن كل الأسماء مجردات وليس كما قال ، بل منها مجردات كالتي عناها من الصور العلمية ومنها ماديات ومنها أعراض جسمانية ومنها برازخ ومنها ألفاظ ، وكيف لا تكون أسماء الأسماء أسماءً وتكون أعراض الأعراض أعراضاً ، فإن صفة الصفة صفة كما هو مقرر ما لا اشتباه فيه .

والفقهاء من علمائنا رضوان الله عليهم ، أجمعوا على تحريم مس نقش اسم الله للمحدث ، مع أنه ظرف لللفظي ويطلقون على النقش الاسم حقيقة ، ولكن جعل اللفظي ، أو النقش الدال عليه ليس باسم لله تعالى جهل وغباوة .

وقوله : (موجوده بوجود واحد واجب لذاته) ، يشير به إلى أنها موجودة بوجود الله تعالى ، وقد قلنا سابقاً : هل هي في ذاته أم خارج ذاته ؟ وعلى الأول هل هي غيره بأن يعلم بأن في ذاته شيئاً غيرها أم لا ؟

وعلى الفرض الأول من الأول ، هل هو محيط بها أم هي محيطة به أم متمازجان ؟

وعلى الثاني من الأول ، هل مفهومه مغاير لمفهومها أم لا ؟ فعلى كونه في ذاته مغايرة له إن كان محيطاً بها ، كان ظرفاً لغيره ، وإن كانت محيطة به كان محصوراً ، وإن كانا متمازجين لم يكن صمداً لأنه أيضاً ظرف ، وللغير فيه مدخل .

وعلى كونها عين ذاته وغيرها بالمفهوم كما يقوله هؤلاء ، يكون بسيطاً باعتبارٍ ومركباً باعتبارٍ وهم يقولون آية ذلك أن الصور المتعددة في المرايا لشخص واحد وجودها نفس وجود ذلك الشخص ، ولهذا إذا تحرك تحركت بحركته ، لأن وجودها نفس وجوده وليس الأمر كما يُظن ، لأن الصور في المرايا ليس وجودها نفس وجود المقابل وإلا لما فقدتها ذاته في حالٍ ، وإنما وجودها هيئة صورته المنفصلة ، لأن صورته المتصلة ليست هي التي في المرآة ، وإنما التي في المرآة هيئتها الإشراقية وهي كالشعاع الواقع على الجدار من الشمس ، والشعاع وجوده من إشراق الشمس وكثافة الجدار ماهيته يتوقف ظهوره عليها ، وكذا الصور التي في المرايا العارضة على الشخص ، لا بمعنى أنها منقطعة عن الهيئة العارضة ، بل تستمد منها وجودها مدداً سيالاً وهذا المدد هو وجودها ، وماهيتها هيئة المرآة كما تقدم .

فوجود هذه الصور من إشراق الهيئة العارضة ، وهو في فيضه واحد من الهيئة العارضة ، ولكنه منبسط على المرايا ، فهو متكرر في المرايا وليس هو وجود العارضة على الشخص ، لأنه من إشراقها ، فضلاً عن أن يكون هو وجود الشاخص ، وأين هذا من ذلك ؟

وإنما أكرر هذا ومثله ليستقر في أذهان الناظرين ، إذ بدون التردد والتكرير لا يكاد يستقر ، لعدم أنسهم بمثل هذه الحكمة .

في قول المصنف : قاعدة فاعلية : كل فاعلٍ إما بالطبع . .

قال : (قاعدة فاعلية : كل فاعلٍ إما بالطبع ، أو بالقسر ، أو بالتسخير ، أو بالقصد ، أو بالرضا ، أو بالعناية ، أو بالتجلي ، وما سوى الثلاثة الأول إرادى البتة ، والقسمان الأولان : خاليان عن الإرادة البتة . وأما الثالث : فيحتمل الأمرين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية ، وبالقصد مع الداعي عند بعض المتكلمين ، وبالقصد الخالي عنه عند الأكثر منهم ، وبالرضا عند الإشراقيين ، وبالعناية عند المشائين ، وبالتخلي عند الصوفيين : ﴿ وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَيقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ .

أقول : قال المصنف في الكتاب الكبير : (وإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم أنه ذهب جمع من الطباعية والدهرية - خذلهم الله - إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور المتكلمين إلى أنه فاعل بالقصد ، والشيخ الرئيس وفاقاً لجمهور المشائين إلى أن فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية والصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا . وصاحب الإشراق تبعاً لحكماء الفرس والرواقيين إلى أنه فاعل الكل بالمعنى الأخير ، وسنحقق لك في مستأنف الكلام في الأصول الآتية إن شاء الله تعالى أن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية ، بأحد الوجوه الثلاثة الأول ، وأن ذاته أرفع من أن تكون فاعلاً بالمعنى الرابع ، لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . فهو إما

فاعل بالعناية ، أو بالرضا ، وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس ، فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها ، بل وجوبه ، أو كذبه ، بل امتناعه إلا أن الحق هو الأول منهما ، فإن فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل الوجود بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية) انتهى كلامه .

وقد فسروا الفاعل بالطبع ، فقالوا : الفاعل بالطبع من يصدر عنه الفعل ، بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل ، ولا إرادة ؛ ويكون فعله ملائماً لطبعه .

والفاعل بالقسر هو الذي يصدر عنه بغير إرادته ، سواء كان عن شعور أم لا ويكون على خلاف محبته .

والفاعل بالتسخير هو الذي يصدر عنه الفعل بمقتضى إرادة المسخر وداعيه ، ويكون ذلك منه أعم من شعوره وإرادته ورضاه .

والفاعل بالجبر هو أن يفعل المختار بغير اختياره ، بل بإرادة مجبرة .

والفاعل بالقصد هو الذي يفعل بإرادته لغرضه المقصود بفعله ، سواء كان بسبب معونة حصول الدواعي وانتفاء الموانع أم بنفس إرادته .

والفاعل بالرضا ، وهو الذي يكون علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله ، وعين معلوميتها له عين وجودها عنه ، وعلمه بها عين فعله لها بلا اختلاف في شيء من ذلك .

والفاعل بالعناية هو الذي يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخبر ،
في ذلك الفعل في نفس الأمر فيفعل عن ذلك العلم من غير قصد
زائد على ذلك العلم .

والفاعل بالتجلي هو أن يلقي مثاله في هويات الأشياء بحبس
قوابلها .

أقول : وهذه التعاريف لهذه المعاني ، وكل من قال بواحد من
هذه الثمانية ، أراد منه ما ذكرنا ، وفيها كلها مناقشات منهم ، فكل
واحد من أهل هذه الأقوال يناقش فيما سوى ما اختاره والمصنف
هنا ، وفي سائر كتبه قال : (ما سوى الثلاثة الأول إرادي البتة ،
والقسمان الأولان خاليان عن الإرادة البتة . وأما الثالث : فيحتمل
الأمريين) .

وأقول : أما ما كان بالطبع فلا ينافي الإرادة ، بل قد يكون مع
الإرادة ، إذ قد يريد مقتضى طبيعته فيقع الفعل بالداعيين .

وما قيل : من أنه ما لا يكون له داع غير ميل الطبيعة ، لا ينافي
مشاركة الإرادة لما قررنا في كثير مما كتبنا من أن كل حادث فهو
من الوجود ، وليس بعد الله عزّ وجلّ غير الوجود ، وهو شعور
واختيار وإرادة وتمييز وفهم وحياة ، فكل شيء فيه هذه الصفات
بحسبه فما كان قريباً من المبدأ كانت فيه هذه الأوصاف أقوى ،
وما بعد كانت أضعف فالأقوى كنوع الإنسان والأضعف
كالجمادات وما بينهما بنسبة مرتبته من الوجود فالحجر ينزل بطبعه
هذا في الظاهر .

وأما في الواقع فكما قررنا في الفوائد وشرحها أن الحجر خلقه

الله من أسفل مراتب الوجود ، وفيه ما في الإنسان بنسبة وجوده ولهذا يسبح الله فقال تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ فقال : تسبيحهم ويسبحون ولم يقل تسبيحها ويسبحن ، بل ذكرهم تعالى بضمير العقلاء وكذلك قول تعالى : ﴿ فَقَالَ لَهَا ﴾ ، أي : للسماء وللأرض ﴿ أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ ، ولم يقل طائعات .

والأخبار الدالة على تكليف الجماد والنبات أكثر من أن تذكر ، وكل ذلك لا يكون إلا مع الشعور والاختيار والإرادة .

وأما الحجر في نزوله بطبعه فهو مختار ومريد للنزول ، لأن الله سبحانه ، وكُلُّ به ملكاً ينزل به إلى ما يريد سبحانه ، وركز في طبيعته شهوة طاعة الملك ، فهو ينزل ظاهراً بطبعه وباطناً باختياره وإرادته ، وإذا دفعه دافع إلى الهواء صعد حتى تنتهي قوة الدافع .

وحقيقته أن عضو الدافع ، وكُلُّ الله به ملكاً أقوى من الملك المنزل للحجر ، وركز في الملك المنزل محبة طاعة الملك المصعد وشهوتها ، فيرفع الحجر بشهوته وإرادته تبعاً لشهوة الملك المنزل وإرادته ، حتى تنتهي قوة الدافع التي هي طبق قوة الملك المصعد ، فينزل بالحجر كذلك فهو في نزوله بطبعه ومختار ومريد ، وكذا في صعوده بالدفع إلا أن إرادته للصعود لذاته ناقصة والدافع متم لها .

واعلم أن ما ذكرته ، وإن كان بعيداً عن أفهام الناس ، إلا أنه مذهب أئمة الهدى عليهم السلام ، وما ذكرته لك فهو معقوله ،

والكتاب والسنة ناطقان بذلك وبأدلتها ، ولكن يطول الكلام بذكرها .

فقول المصنف : (بأن ما كان بالطبع فهو خالٍ من الإرادة البتة) ، جارٍ على مذاق العوام .

وأما الخواص فعندهم أن ليس في العالم شيء بالقسر بل كله اختيار ، ولكن هذه الثمانية التي ذكر كلها مختارة مريدة ، إلا أن الاختيار في سبعة منها ناقص وهي ما سوى ما بالقصد فإنه يقع بإرادة واختيار تامين .

أما الثلاثة الأول فهو يوافقنا على عدم وجود اختيار تام فيها ، فلا تصلح لفاعلية المختار .

وأما ما كان بالرضا فإنه إذا قال : علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله ، فإن أراد بالعلة علة الكون ، فالعلم من حيث هو علم لا يكون علة الكون ، وإنما علة الكون الذات ، إذ العلم من حيث هو لا يكون مؤثراً ، وإن أراد علة التكوين فلا تكون إلا للفعل ، لأن العلم ليس هو المكوّن به ولا المكوّن ، فلا يصلح الفعل بالرضا خاصة من القادر المختار إلا كونه مصاحباً للفعل بالقصد .

وأما الفاعل بالعناية فيلزم منه إما الجبر في الأفعال الاختيارية ، وإما كوّن الأشياء قديمة غير مجعولة ، والكل باطل لعدم القصد الزائد على العلم ، ول مساواته للإيجاب ، لأن الموجب هو الذي لا يتخلف عنه مفعوله .

والفاعل بالعناية إذا كان علمه الذي هو ذاته هو العلة لا غيره ، وهو علة تامة فقد كان فاعلاً بالإيجاب وهذا ظاهر .

وأما ما كان بالتجلي كما تقوله الصوفية ، وهو أن يلقي الفاعل مثاله في هويات الأشياء بحسب قوابلها ، فإذا أرادوا به أن الهويات هي الصورة العلمية غير المجعولة سواء ، قيل : إنها في علمه الذي هو ذاته أم معلقة به كالظل بذى الظل فهذا بطلان لاستلزامه إثبات أشياء غير الله سبحانه لم يكن محدثاً لها .

وإن أرادوا به أن الهويات الملقى فيها هي نفس القوابل .

وإنما قيل : بحسب قوابلها أن الملقى وهو المثال قد تختلف جهاته وكمياته وكيفياته ورتبه وأمكانته وأوقاته وأوضاعه ، وما أشبه ذلك من الشخصيات ، وهذه هي حدود القابلية ، والانفعال المسمى بالصورة ، والماهية بالمعنى الأول كما مر وهي من نفس المثال الملقى من حيث نفسه ، وهو متقدم بالذات مساوق لها في الظهور كالكسر والانكسار .

وإن المراد بالإلقاء تحقق المثال وظهوره بشرائط الظهور ، والتحقق التي هي المذكورة .

وإن المراد بالمثال هو وصف الله نفسه الفهواني لعبده والوصف المحدث الذي ظهر به لعبده ، وهو حقيقة عبده منه تعالى ، وهو المسمى بنور الله في قوله عليه السلام : (فإنه ينظر بنور الله) ، وهو الفؤاد لعبده ، وهو المسمى بالوجود عندهم ، وهو المادة عندنا ، فإن أرادوا هذا كما ذكرنا فهو حق .

وقد أشار أمير المؤمنين عليه السلام إلى ما ذكرنا بقوله : (لا تحيط به الأوهام ، بل تجلى لها بها ، وبها امتنع منها وإليها حاكمها) .

وكل جزئي مما ذكرنا إن أردوا غيره فهو باطل ، وكل ما ذكرنا قد ذكرنا ما يدل عليه دلالة قطعية ، ونذكر فيما بعد .

وإن أرادوا بالمثال شيئاً ليس بمجعلٍ فهو باطل ، لأن الإلقاء لا يتعلق إلا بالحدوث لأنه إنزاله من رتبته إلى غيرها .

وإن جعلوه حادثاً وجعلوا الهويات الملقى فيها ليست مجعولة ، فهو باطل ، لأن الحادث مجعول ولا يحلّ مجعول في غير مجعولٍ وإن جعلوها مجعولة وهي لم تكن صورة المثال المجعول ، كأن الحاصل منهما مركباً وليس ذاتاً واحدة فهو باطل .

وإن جعلوا المثال هو الفعل فهو باطل ، لأن المثال هو الملقى والفعل هو الإلقاء .

والحاصل أنه تعالى إنما خلق المادة للمخلوق ، والمخلوق لا يقدر على الظهور بدون ضميمة هي هويته ، وهي الماهية بالمعنى الأول كما تقدم والصورة ، فخلق له ثانياً وبالعرض الماهية على تفصيل ما مر فراجع .

وقول المصنف في كتابه الكبير كما نقلنا : (وإن ذاته أرفع من أن تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر ، بل التجسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً) ، يريد بالرباع أن يكون فاعلاً بالقصد غلط دخل عليه من قواعد التي منها أنه يفعل بذاته وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، لأنه يلزم منه ما يذهب إليه من أن الخلق تنتهي إلى ذاته ومعلوم أن من انتهى غيره إليه فهما حادثان ، لما يلزم بينهما من الاتصال ، أو الانفصال ، والافتراق ، أو الاجتماع ، ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام :

(انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطلب إلى شكله) انتهى .

وإنما هو فاعل بفعله ، وفعله مشيئته وإرادته كما تقدم في حديث الكاظم عليه السلام وفعله تعالى واحد إلى كل شيء كما قال تعالى : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ ﴾ ، وقال : ﴿ مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَجِدَةً ﴾ ، إلا أنه له رؤوس بعدد جميع الخلق كل رأس يتعلق بممكن يحدثه لا يصلح لإحداث غيره ، والفعل خلقه الله بنفسه أي نفس الفعل وأقامه بنفسه قيام صدور وتحقق ، ولا كيف له ، لأن كيف إنما حدث به فالقصد التخصيصي التشخيصي منسوب إلى خصوص الرأس المختص بالمقصود لما بينهما من التوافق ، وإن كان بالله تعالى هذا وصف في الغائب ونظيره في الشاهد أنه إذا حلت الشمس برج الحمل سخن العالم السفلي بحرارة الشمس لقربها من أفقنا وكان موافقاً لوجود الرطوبة من فصل الشتاء ، فاجتمعت الحرارة والرطوبة اللتان جعلهما الله علة الكون فنبت النبات ، وكل شجرة بل كل ورقة لها حصة من علة الكون لا تصلح لغيرها ، فتبسط علة الكون وهي واحدة على جميع الأشجار والنبات والورق والثمر ، وكل شيء له حصة منها تختص به لا تصلح لغيره ، والمخصص الذي عنه القصد إرادة الله تعالى وهي فعله فقال تعالى : ﴿ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجِدٍ وَنُفِضَ لُبَعْضًا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْثَلِ ﴾ ، فالتفضيل لبعض على بعض لا يكون بالإهمال والاتفاق بدون قصد كما تقوله الدهرية ، ولا بنفس الذات البحت تعالى لما يلزم من المفسدة فلم يبق إلا برؤوس الإرادة .

وأما الاضطرار فإنما يلزم على القول بالرضا ، أو بالعناية ، كما ينطق به تعريفهما لمن يطلب صريح الحق القول بالإيجاب .

وأما التكثر والتجسم فإنما يلزم بأنه تعالى فاعل بذاته ، وأن الخلق ينتهي إلى ذاته تعالى لاختلاف أحوال ذاته ، فإنه قبل الفعل وحده وبعد الفعل كان معه غيره وقبل الفعل غير فاعل وبعد الفعل فاعل ، فإذا نسبت الحالتان إلى ذاته جاء المحذور ، ولا يجيء شيء منه إذا قلنا إنه تعالى قبل الفعل إنما هو هو وبعد الفعل كان الفعل ليس في الأزل الذي هو الذات الحق تعالى ، بل هو في رتبة الوجود الراجع ، وهو نفس الفعل والمشية والإرادة الأسماء متعددة والمعنى واحد كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابئ : (المشية والإرادة والإبداع أسماؤها ثلاثة ومعناها واحد) وكان الفعل دون الأزل في السرمد الذي هو الوجود الراجع ومحله الإمكان المسمى بالعمق الأكبر كما في دعاء السمات .

وكان المفعول دون الفعل في الدهر وعالم الكون ، فما دونه في الزمان فلم تتغير حالة ذات الحق تعالى ، بل كان ولم يكن معه غيره ، وهو الآن على ما كان وتغيير الأحوال إنما هو في الفعل باعتبار متعلقه فالفعل والإمكان والسرمد خلقها الله وهي الوجود الراجع لم يظهر شيء منها قبل الآخر ، وهو عندنا هو الوجود المطلق ، والعقل الكلي والدهر والممكن هي الوجود المقيد بالقيود والشرائط ، وإن كان بعضها أبسط من بعض بمعنى أقل تركيباً وشرائط ومحدد الجهات والزمان والمكان هي عالم الأجسام على تفصيل ربما نذكره .

والحاصل القول الحق أن فاعل العالم فاعل بالقصد والاختيار ، كما قاله المتكلمون ، وإن كان على غير ما فهموا .

وقول المصنف : (وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار . . .

إلى آخره) ، يعني بالوجهين بالعناية ، أو بالرضا ، لأن في بعض كتبه رجح أنه فاعل بالرضا ، وفي بعضها رجح أنه فاعل بالعناية ، ومن عرف معنى ما أرادوا منهما قطع بأن الفاعل بأحدهما لا يكون مختاراً .

ولكن المصنف لما نسب الفعل إلى نفس الذات ، وحكم بانتهاء الخلق إلى الحق تعالى ، فحكم بربط الحادث بالقديم ، لا يسعه تفرعاً على ذينك الأصلين ، إلا القول بالوجهين ، ولم يجسر على إنكار الاختيار ، قال : (وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار) .

والاختيار الذي فسره صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله ، ومعناه : أنه إن شاء فعل ، وإن شاء ترك ، لأن هذا هو المعنى الذي يفهمه سائر المكلفين ، وحيث أمره الله عزّ وجلّ بالتبليغ أوحى إليه : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ ، وقومه صلى الله عليه وآله لم يفهموا من معنى الاختيار إلا هذا ، فإن كان معناه غير هذا فما بلغ رسالة ربه وإنّا والمؤمنون نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً صلى الله عليه وآله عبده ورسوله وأنه قد بلغ عن الله جميع ما أمره كما أمره فصدق الله وصدق رسوله وبلغ المرسلون ما أمروا به ، وأن آله الذين هم خلفاؤهم أدوا ما أدى إليهم كما أمرهم وحفظوا ما استحفظهم ، اللهم صلّ على محمد وأهل بيته الطيبين ، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين .

والمصنف لأجل التطبيق على القول بأحد الوجهين ؛ أي : الرضا ، أو العناية فسّر الاختيار بما يلزم منه الاضطرار ، فإن

تفسيره إنما يخفى على من لم يسلك طريق أهل العصمة عليهم السلام .

وأما من اقتصر ، على سلوك طريقهم (صلى الله عليهم) ، فلا يكاد يخفى عليه شيء من الحق فقال : فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب .

وأنا أقول : هذا التفسير عين الإيجاب ، وذلك ، لأن المشيئة عنده هي الذات فيكون معنى إن شاء فعل أن الذات فعلت .

وقوله : (وإن لم يشأ لم يفعل) ، معناه الذات ما فعلت ويكون المعنى أنه ليس كل ممكن في العقل خلقه ، نعم لو قال كما تقول بأن المشيئة هي الفعل صح له نصف كلامه ، وهو إن شاء فعل ، لأن هذا مما لا ريب فيه .

وأما المغالطة في التعبير فشيء لا يحتاج إلى بيانه هنا لأن المعنى ظاهر أنه إذا أراد أن يفعل فعل .

وأما النصف الآخر فإنه ، وإن قال . بحدوث المشيئة ، لم يكن لقوله ، وإن لم يشأ لم يفعل معنى غير أنه إذا لم يفعل لم يفعل ، وإن فرضها مغايرة للفعل صح له ظاهراً الثاني ولكن ليس هذا معنى الاختيار الكامل ، لأن المختار الكامل يفعل بإرادته ويترك بإرادته لا أنه إذا لم يرد لم يفعل ، لأن هذا معلوم ضرورة .

ولو تنزلنا قلنا : إن قال بحدوث المشيئة والإرادة صح أن قوله ينفي الإيجاب ولكن الإشكال توجه عليه من جهة قوله : بأن المشيئة هي الذات تعالى فإن المعنى يكون الذات فعل ، والذات لم يفعل فإن هذا لا ينافي الإيجاب ، فإن القائلين بالإيجاب لا يقولون بأن

كل ما يمكن كونه تكويناً متصلاً بالأزل ، لأنهم لا ينكرون تجدد ما تحت فلك القمر أنا فأناً .

قالوا : بأنه تعالى علة تامة ، والعلة لا يتخلف عنها معلولها ، ما نقل عن ثالث الحكيم الملطي ، لأنهم يريدون أنه تعالى علة تامة في الفاعلية ، وجملة العالم من حيث المجموع وجد بلا فصل ، ولكنهم لا ينكرون الشؤون المتجددة بأنها لم تكن قبل هذا التجدد المحسوس ، ولا ينكرون إمكان إيجاد شخص يمشي في أصفهان فمن أنكره بناء على ما يذهبون إليه من أنه ليس له تعالى إلا وجه واحد في الأشياء فلا يعلم شخصاً كذلك وإلا لوجب إيجاده فإننا به مؤمنون .

وبالجملة الفاعل المختار الذي يفعل بإرادته ويترك الفعل بإرادته ، لا أنه هو الذي إذا لم يرد لم يفعل ، لأن هذا معلوم عندنا وليس من معنى الاختيار ، وإنما هو من المضحكات .

وقوله : ﴿ وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيَةٌ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ ، يريد به هو وأهل ملته من كبار الصوفية ، ما أشرنا إليه في شرح المشاعر ، من زعمهم أن الله تعالى ربي سلك بكل من طلب معرفته طريقاً ، والطرق وإن كانت متباينة مختلفة ، وربما استشهد بعضهم على أن جميع هذه المتناقضة تؤدي إلى الله تعالى بالسفن الجارية ، بريح واحدة سفينة تغرب وسفينة تشرق وسفينة تسير جنوباً وأخرى شمالاً والرياح واحدة ، فالاختلاف في معارفهم من الله سبحانه .

وأقول : أما الصوفية فهذا ينطبق على مذهبهم ، من أن الهادي والمضل ، وفاعل الخير ، وفاعل الشر هو الله سبحانه ، وحده لا

شريك له وليس لشيء من خلقه من المكلفين وغيرهم فعل ، وإنما الأفعال أفعاله ، ﴿ لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ ﴾ .

وأما مثل المصنف الذي يثبت الاختيار للعبد فكيف يقول بهذا تبعاً لغيره كأنه له أهل ملة .

في قول المصنف : قاعدة مشرقية في حدوث العالم ..

قال : (قاعدة مشرقية في حدوث العالم : العالم كله حادث زمني إذ كل ما فيه مسبق الوجود بعدم زمني متجدد بمعنى إلا هوية من الهويات ، ولا شخص من الأشخاص فلماً ، أو عنصراً بسيطاً كان ، أو مركباً جوهراً كان ، أو عرضاً إلا وقد سبق عدمه وجوده ، ووجوده عدمه سبقاً زمنياً . وبالجملة ؛ كل جسم وجسماني متعلق الوجود بالمادة ، بوجه من الوجوه فهو متجدد الهوية ، غير ثابت الوجود والشخصية) .

أقول قوله : (العالم كله حادث زمني) ما يريد به من العالم ظاهر كلامه ، أنه يريد به كل ما سوى الله تعالى فإنه صرح في الكتاب الكبير الأسفار أن الزمان لم يسبقه شيء إلا الباري عز وجل وكلامه هنا مشعر بذلك وكلامه في ما يأتي يشعر بإنكار المجردات الجزئية ، وأن الكلية ليست من ما سوى الله تعالى ويأتي كلامه والكلام عليه .

وأيضاً هو مصرح بأن الزمان سابق ، على العالم كله والبارئ

تعالى متقدم عليه فإذا كان الزمان ظرفاً ما جاز أن يكون سابقاً لأنه حينئذٍ ليس بظرف ، لأن الظرف لا يكون بدون المظروف ، وهو مدة ، والمدة لأي شيء هي أهي لنفسها أم لا لشيء لا جائز منهما شيء والشيء الموجود لا يوجد إلا بوجود وماهية .

ومرادنا من الوجود المادة ، وهي في كل شيء بحسبه ، ومن الماهية الصورة تتركب من حدود هندسية ، يتشخص بها الموجود وتتمايز باختلافها الموجودات ، وهي الكم ، وهو هنا مقدار حصة المادة للموجود والكيف من بياض ، أو سواد ، أو غيرهما ، والرتبة وهي مقام الموجود بالنسبة إلى مبدئه في القرب ، أو البعد ، والجهة من كونه أمام شيء ، أو خلفه ، أو يميناً ، أو شمالاً ، أو أعلى ، أو أسفل .

والمكان الذي يحل فيه والوقت الذي يوجد فيه والوضع في ترتيب بعض أجزائه بالنسبة إلى البعض الآخر ، أو إلى الأمور الخارجة ، وهذا الأخير هو السادس من الحدود الصورية أن جعلنا الكم نوعياً في الحصة المادية ، وإلا فهو أعني الوضع من اللواحق للسته لأنها هي الأيام التي يوجد فيها المحدث كالإنسان مثلاً ، أحدث وخلق في ستة أيام يوم النطفة ويوم العلقة ويوم المضغة ويوم العظام ويوم يكسى لحماً ويوم ينشأ خلقاً آخر يعني تنفخ فيه الروح .

وكالسته الأيام للسموات والأرض يوم العقل ويوم النفس ويوم الطبيعة ويوم جوهر الهباء ويوم المثال ويوم الجسم ، أو المادة والصورة والفصول الأربعة .

وقد ثبت بالدليل النقلي والوجداني أن النفوس ليس زمانية إذ لو كانت زمانية لما نظرت ما مضى من الزمان وما يأتي منه في الزمان الحاضر فتجمع ما بين أمس واليوم وغد ، ولا يمكن للأجسام العنصرية ذلك فدل بأنها ليست بزمانية .

نعم نحن لا نقول بما يذهبون إليه من أن المراد بالتجرد عدم المادة والصورة أصلاً ، إذ هذا التجرد مختص بالحق عز وجل لأنه محض التحقق والثبوت الذاتي الذي لا يتناهى بذاته في التحقق والثبوت الذاتيين .

وإنما نقول : إنها مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية ، نعم هي أجسام غير عنصرية والأجسام التي وضع له هذا اللفظ تصدق على أربعة أجسام :

جسم عنصري ، وهو المعروف .

وجسم فلكي ، وهو أجسام الأفلاك التسعة وما فيها من أجرام الكواكب السيارة وغيرها .

وجسم برزخي ، وهو جسم مقداري له طول وعرض وعمق بلا مادة هو الجسم المثالي الظلي الشبحي ، وهو الذي يسمونه التعليمي ، وهو الذي يسمون عالمه العلوي (بهورقليا) ، يعني ملكاً آخر وعالمه السفلي بجابلقا وجابرسا الشرقية والغربية .

وجسم مجرد عنها مفارق بذاته مقارن بفعله ، وهو النفس ، وهي على مراتب الأجسام ، والملائكة النفسانية كذلك وهي مرتبة أطراف الأرض ونهاياتها حتى أنه يصدق أن يقال : إن النفس وما فيها من الصور العلمية أعلى الأجسام الأرضية لقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا

يَرَوْنَ أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ﴿١﴾ قال عليه السلام :
(يعني بموت العلماء) .

والمراد أن الصور العلمية ومحالها وهي نفوس العلماء أطراف الأرض والطرف النهاية ، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَارِ ﴿١٠١﴾ فِيهَا فَكِّهَةٌ ﴾ ، أي : نفس الإمام عليه السلام ، وما أنبت فيها من العلوم ، وقال تعالى : ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴾ ، أي إلى علمه من أين يأخذه ، ﴿ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴾ ، أي : العلم ﴿ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴾ ، يعني قلب الإمام عليه السلام كما روي عنهم عليهم السلام : ﴿ فَأَبْنَيْنَا فِيهَا جَبًّا ﴾ ، أي : الحب والعلم به ، ﴿ وَعَيْنًا ﴾ ، سكر المعرفة ﴿ وَقَضْبًا ﴾ ، ما ظهر من الاعتقادات ، والعوام الذين هم أنعام العلماء ، ﴿ وَزَيْتُونًا ﴾ ، وهو الكرم الشرعي ، ﴿ وَتَخْلًا ... ﴾ ، وهو الإيمان الآية ، فالنفس أرض ، والعقل سماء ، والسماء رفعها تعالى .

فالجسمان الأولان في الزمان ، والثالث أسفله في الزمان ، وأعلاه في الدهر ، لأن الزمان لا يتجاوز الأجسام العنصرية والفلكية ، فأول الزمان مساوق لمحدّب محدد الجهات ولمكانه ، فالثلاثة متساوقة في الوجود أعني الظهور ، والكون في الأعيان .

والأول والثالث نطلق عليهما الجسد في اصطلاحنا ، كما ذكرناه في أجوبة مسائل الشاه .

والرابع في وسط الدهر ، كما أن السماوات السبع في وسط الزمان .

وقول المصنف : (إذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى) ،

مصادرة على مراده من دخول النفوس في الزمان بذواتها ، مع أنه لا ينكر كونها مفارقة بذواتها ، وإن قارنت بأفعالها ، بل هي أعلى رتبة من الطبيعة ، وهي خارجة عن الزمان ، أعني طبيعة الكل وما تناسل منها .

وإن اقترنت بأفعالها ، كالنفس والطبيعة أعلى رتبة من جوهر الهباء ، وهو خارج عن الزمان بذاته ، وهو الحصص النوعية قبل تعلق الفصول بها من عالم البرزخ الذي هو عالم المثال ، فإنها آخر المجردات ، فإذا تعلق بها الفصول خرجت الأنواع المادية لتنزلها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة ، وقد قال عز وجل : ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ .

وعلى قول علماء العلم الطبيعي : (إن أول ما خلق الله طبيعة الحرارة وأصلها من الحركة الكونية التي هي قدرة الله تعالى وعلو العلة في الأشياء المتحركات ثم خلق الله تعالى طبيعة البرودة وأصلها من السكون الكوني الذي هو قدرة الله تعالى وعلو العلة في الأشياء الساكنات ، فهذا أول زوجين خلقهما الله تعالى مما قال الله تعالى : ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ ، ثم تحرك الحار على البارد بسر ما أودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا فتولد من الحرارة اليبوسة ، وتولد من البرودة الرطوبة ، فكانت طبائع أربع مفردات في جسم واحد روحاني ، وهو أول مزاج بسيط ثم صعدت الحرارة بالرطوبة ، فخلق الله منها الحياة والأفلاك العلويات ، وهبطت البرودة مع اليبوسة إلى أسفل ، فخلق الله منها طبيعة الموت والأفلاك السفليات ، ثم افتقرت الأجسام الموات إلى أرواحها التي صعدت عنها ، فأدار الله سبحانه وتعالى الفلك

الأعلى على الأسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الأربعة ، وذلك أنه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة ، عنصر الهواء ، وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء ، وحصل من مزاج البرودة واليبوسة عنصر الأرض فهذا مزاج العناصر ، وهو مركب لآزدواج الطبائع مرتين ، فخلق الله منه العوالم العلوية إلى آخر كلام الحكيم محمد بن إبراهيم الصنبري في كتاب الرحمة في الطب .

فصرح أن الأربع قبل آزدواج بعضها ببعض ، كانت في جسم واحد روحاني ، وذلك لأن البسائط قبل تركيبها أجسام جوهرية مجردة فوق الزمان ، كما ذكروا في جوهر الهباء ، وكذلك الحيوان الذي هو الجنس ، فإنه قبل تعلق حصص الفصول بخصمه من عالم الغيب ، وهو جوهر مجرد عن العناصر والزمان ، فإذا تركيبت الحصص بفصولها نزلت إلى عالم الماديات بتركبها ، لأن الحيوان قبل تعلق حصص الفصول بخصمه مؤلف من طبيعتين جوهريتين روحانيتين : الحرارة والرطوبة كما أشار إليه الصنبري في الكلام السابق .

وبالجملة : فالزمان ظرف للأجسام المركبة من الطبائع العلوية ، منها البسائط المؤلفة من طبيعتين ، والسفلية المركبة من أربع طبائع .

وأما ما كان عالياً عن التركيب والتأليف ، فهو قبل الزمان ، لما أشرنا إليه من دليل الحكمة القاطع ، من أن النفس لو كانت في الزمان لكانت مقارنةً بذاته ولما خرجت عنه حين جمعت بين

ماضي الزمان وحاله ومستقبله ، لأن الزمان غير قار الذات ، فلا تجتمع أجزاءه فيه ، وإنما تجتمع في روحه ، ونفسه الذي هو الدهر ، لأن الزمان نقطة في الدهر ، فإن النفس التي هي في الدهر في الجسد ، الذي هو في الزمان كالدهر في الزمان لأنه نفس الزمان وروحه فافهم .

ولقد أشار ابن سينا في أبياته التي نظمها في الروح إلى ما قلنا في قوله :

فكانها برق تآلق بالحمى

ثم انطوى فكانه لم يلمع

يشير إلى قصر مدة تعلقها بالجسد ، فإنها كالبرق لمعت من عالمها من الدهر على الجسد ، ثم انطوت ورجعت إلى عالمها فكانها لقصر مدة تعلقها لم تلمع فليس وجوها [وجودها] بزمانى كما توهمه المصنف ، بل هي فوق الزمان وفوقها العقل وفوق العقل الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي ، حتى العقل الذي أخرجه المصنف مما سوى الله عزّ وجلّ لأنه إن كان عنده هو الله تعالى والنصوص المتفق عليها بأن الله أول ما خلق العقل يطرحها فهذا شيء آخر .

وإن كان عنده أنه غير الله تعالى ، وصدق بالأحاديث المتفق عليها ، فهو شيء خلقه الله من الماء والماء قبله ، وهو الوجود ، وهو أول فائض من فعل الله تعالى وهو الحقيقة المحمدية ، وكل هذه قبل الزمان .

ومعنى أول ما خلق العقل ؛ أنه ما خلق من الوجود المقيد ، لأن

ما يطلق عليه اسم الوجود ثلاثة : الوجود الحق ؛ هو الله سبحانه .
والوجود المطلق ؛ ، وهو فعله ، وهو ذات متحققة تذوّت بهيئة
تذوّتها جميع الذوات ، لأن جميع الذوات ، أعراض وآثار لها ،
خلقه الله بنفسه أي نفس الفعل وأقامه به .

والوجود المقيد هو سائر المفعولات أولها العقل .

وأما نور الأنوار ؛ أعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ،
ففي إلحاقها بالمطلق لأنها سابقة على العقل والعقل أول ما خلق
الله فيكون العقل بمنزلة الباء من بسملة الفاتحة من القرآن لأنه
الكتاب التدويني ، وهو طبق الكتاب التكويني الذي أوله العقل .

ويكون نور الأنوار صلى الله عليه وآله بمنزلة المداد الذي كتب
منه القرآن ، فإنه كان مصنوعاً قبل الكتابة ، وإلحاقها بالمقيد ؛
لأنها من المفعولات لا من الفعل ويكون أولية العقل إضافية
وجهان .

وقد ذكر الشيخ علاء الدولة السمناني ، في حواشيه المعلقة
بالفتوحات على قول ابن عربي : (ليس في نفس الأمر إلا وجود
الحق) ، فكتب عليه بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده
مظاهره ، فللفيوض وجود مطلق ، وللمظاهر وجود مقيد وللمفيوض
وجود حق .

وقال ابن عربي في موضع آخر منه : (إذ الحق هو الوجود ليس
إلا) ، فكتب المحشى عليه ، بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود
مطلق ولأثره وجود مقيد .

أقول : ولقد أصاب الشيخ علاء الدولة الحق ، في تقسيم ما

يطلق عليه الوجود ، إلا أنه عند قول ابن عربي بعد تحقيق الوجود المستفاد ، وعدمية الماهيات الممكنة : ولقد نبهتكم على أمر عظيم ، إن تنبّهت له وعقلته ، فهو عين كل شيء في الظهور ، ما هو عين الأشياء في ذاتها سبحانه وتعالى بل هو هو ، والأشياء أشياء كتب في حاشيته ، على كلام ابن عربي هذا بل أصبت فكن ثابتاً على هذا القول .

وأقول : إن هذا الشيخ انخدع بعبارته ابن عربي ، لأن ابن عربي يريد بأنه تعالى عينها في الظهور ، أنه تعالى هو وجودها .

وأما الأشياء من حيث هي هي فهي ماهيات معدومة ، وليس مراده ما توهمه هذا الشيخ المحشّي ، ولو عرف مراده لما قال له : بل أصبت فكن ثابتاً على هذا القول .

والحاصل أن الفعل أعني الوجود المطلق ، وما صدر عنه من نور الأنوار صلى الله عليه وآله والعقل الكلي ، وما تناسل منه والروح الكلي ، وما تناسل منه والنفس والطبيعة الكلّيتان ، وما تناسل منهما وجوهر الهباء أو الطبائع الأربعة ، كما في العلم الطبيعي كما مر قبل تراوجها كلها قبل الزمان .

والمصنف صرح أنه ليس قبل الزمان إلا البارئ عزّ وجلّ وأما المجردات كالعقل والروح الكلّيين ، وعالم الأمر فهذه أشياء ليست مما سوى الله تعالى عن ذلك ، فجوّز سبقها على الزمان لكونها عنده غير مكونة ، والزمان ليس من الوجود المطلق ، بل هو من المقيد وصاحب الشريعة صلى الله عليه وآله أخبر أن العقل أول مخلوق فهو قبل الزمان .

فقوله : (إذ كل ما فيه مسبق بعدم زمني) ، لا إشكال فيه ، وإنما الإشكال في مثل النفوس ، فإن كونها فيه ليس بصحيح .

وقوله : (مسبق بعدم) ، ليس بصحيح على مذهبه ، لأن العدم عنده ليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون سابقاً .

نعم ، على مذهبنا من أن العدم شيء مخلوق يصح ، لأن المراد به عدم الكون ، وهو موجود بالوجود الإمكانى بل الكونى .

ويؤيده ما رواه في البحار بسنده إلى علي بن يونس بن بهمن ، أنه قال للرضا عليه السلام : جعلت فداءك إن أصحابنا اختلفوا .

فقال : في أي شيء اختلفوا؟

فتداخلني من ذلك شيء ، فلم يحضرني إلا ما قلت : جعلت فداءك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم فقال زرارة : النفي ليس بشيء وليس بمخلوق .

وقال هشام : شيء مخلوق .

فقال لي : (قل في هذا بقول هشام ، ولا تقل بقول زرارة) انتهى . إلا إذا أوّل المصنف قوله على معنى أن كل شيء ليس موجوداً في رتبة ما فوقه ويصح قوله إلا في أعلى الأشياء الزمانية فإنه على قوله : (مسبق بعدم أزلي) ، سواء فرض الأعلى شيئاً مساوفاً للزمان أم أول جزء من الزمان .

وإن فرض الزمان المقدر فهو مخلوق ، وإلا فلا شيء .

وقوله : (إلا وقد سبق عدمه وجوده ووجوده عدمه) ، أما الفقرة الأولى وهي سبق عدمه وجوده ، مراده منها ظاهر من كلامه .

وأما الثانية فمراده أن وجوده وجود الله تعالى ، ولكنه حين انحط في رتبة ارتباطه بالماهية نسب إليه الكون الزماني ، فبلحاظ المقترن سبق عدمه ، أي : عدم اقترانه وجوده ، أي وجوده مقترباً مربوطاً بالماهية التي ما شمت رائحة الوجود لذاتها ، وبلحاظ ذاته وتقدسها سبق عدم اقترانه ، حين تنزل إلى الزمان قبل الاقتران .

وكل هذه الأمور التي يخبطون فيها خبط عشواء ، يكشف عنها قول أمير المؤمنين عليه السلام : (ذهب من ذهب إلى غيرنا إلى عيون كدره ، يفرغ بعضها في بعض ، وذهب من ذهب إلينا ، إلى عيون صافية تجري بأمر الله لا نفاذ لها) انتهى .

وقوله : (وبالجملة ؛ كل جسم ، أو جسماني متعلق الوجود بالمادة . . . إلى آخره) ، فيه إشارة إلى أن المجردات لا مادة لها ، كالعقل والروح من أمر الله الكلين ، وإلى كل مادي ، أو كان وجوده متعلقاً بالمادة بوجه من الوجوه متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية ، فهو أبدأ في النمو والذبول سواء كان جسماً أم جسمانياً في كل شيء بحسبه يشير به إلى أن المجردات المذكورة ثابتة الوجود غير متجددة الهوية ، وهذا أعنى أن المجردات لا مادة لها شيء نقلوه عن أوائل الحكماء ولم يعرفوا مرادهم لأنهم أرادوا ألا مادة لها عنصرية ، ولا مدة لها زمانية ولها مادة جوهرية ، وقدر دهرية وأن لها خلقاً ورزقاً وموتاً وحياة ، وأن لها تجديداً ونقصاً بنموٍ وذبول معنوية من نوعها .

وكيف يريدون أنها ثابتة لا تجدد لها ، ولا تبدل ، ولا تغير يعترها ، وهم يشركونها مع الأجسام العنصرية فيقولون : كل ممكن

زوج تركيبى ويحكمون بأنها مخلوقة مفتقرة لذاتها إلى المدد من فيض جود خالقها في تكونها ، وفي بقائها ، وأن كل ما فاض عن أمر الله الفعلي الذي يعبر عنه بـ (كن) ، فإنه قائم به قيام صدور كقيام الكلام بحركة المتكلم من حلقه ولهاته ولسانه وأسنانه وشفاته ، من قلع ، أو قرع ، أو ضغط .

والمحتاج في بقائه إلى المدد لا يكون إلا متجدد الهوية ، غير ثابت الوجود والشخصية ، بل هي أشد وأسرع استدارة على علتها الممدة لها من الأجسام المادية بما لا يكاد ينضبط ، لكن لما كانت عظيمة واسعة عامة كانت لعظمتها كالمساكنة على نحو ما قال تعالى : ﴿ وَرَى الْجِبَالِ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ﴾ .

نعم ، على رأي المصنف أنها ليست من الخلق ، ولا مما سوى الله تعالى ، بل هي موجودة بوجوده ، لكونها لوازم ذاته ليست متجددة ، وليس فيها ما بالقوة ، بل كل ما لها بالفعل لأنها قديمة أزلية .

وأما عند أهل الحق محمد وآله صلى الله عليه وآله فهي كغيرها من الخلق في الحاجة والافتقار والتلقي والتجدد .
وكذلك عند الأنبياء عليهم السلام وعند من أخذ عنهم من الحكماء .

في قول المصنف: ببرهانٍ لاح لنا من عند الله لأجل التدبر . . .

قال : (ببرهانٍ لاح لنا من عند الله لأجل التدبر في بعض آيات

كتابه العزيز مثل قوله تعالى : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ،
 وقوله : ﴿ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿١٦﴾ عَلَيَّ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا
 تَعْلَمُونَ ﴾ . وقوله : ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ﴾ ،
 وغير ذلك من الآيات المشيرة إلى تجدد هذا العالم ودثوره والدلالة
 على زوال الدنيا وانقطاعها ، كقوله : ﴿ كُلُّ مَنَ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢١﴾ وَبَقِيَ
 وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ . وقوله : ﴿ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ
 بِيَمِينِهِ ﴾ . وقوله : ﴿ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ .
 وقوله : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ ﴾ . وهذا البرهان
 مأخوذ من إثبات تجدد الطبيعة التي هي صورة جوهرية سارية في
 الجسم وهي مبدأ لحركته وسكونه ، وما من جسم إلا وفيه هذا
 الجوهري الصوري الساري في جميع أجزائه ، وهو مبدأ قريب
 لميله سواء كان ذا ميل بالفعل ، أو بالقوة مستدير ، أو مستقيم
 والمستقيم إلى المركز ، أو من المركز ، وهو أبدأ في التحول
 والتبدل والسيلان بحسب جوهر ذاته .

أقول : ما ذكره من كَوْن هذا من (برهان لاح لنا إلى آخره) ،
 فهو صحيح بأن الآيات باعتبار تأويلها دل على تغيير الأشياء في
 كل آن وتبديلها بمعنى صوغ ما انكسر منها ، لا بمعنى الإتيان
 بغيرها ، المشابه لها ، أو ببدل منها ، فإن قوله : ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ
 خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ظاهر في أن المراد بالتبديل إنما هو بالكسر بما يغير
 والصوغ له وإلا لما قال : بل هم إذ لو كان اللبس لغيرهم من
 أمثالهم من الخلق الجديد لم يقل : بل هم ولم يقل : على أن نبدل
 أمثالكم وننشئكم .

وإنما المراد بالتبديل الكسر والصوغ ، كما إذا كسرت الخاتم

وصغته ، فقد بدلته فهو هو ، وهو بدله وغيره ، وإلا لكان الخلق الجديد لم يفعل حسنات الخلق الأول ، ولا سيئاتهم .

ثم من يحشر يوم القيامة هل هو الخلق الأول العامل ، أم الخلق الثاني ، فإن كان الأول كان الجديد عبثاً .

وإن كان الثاني سقط الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ، والإنشاء هو الصوغ في الأطوار الكونية ، بما لهم مما لهم ، ومما تحلل منهم مما خرج عن التركيب إلى رتبة البحار ، أو الهباء ، أو إلى البرزخ من (هورقليا) ، أو إلى الدهر ، أو إلى الإمكان فيعاد ويصاغ به في كل طور ، في أي صورة اقتضتها قابليته من الاعتقادات والأقوال والأعمال والأحوال ، في رجوعه إلى الله تعالى ؛ أي : إلى حكمه على مقتضى مبدئه ومنتهاه .

وأما كون الجبال تمر مرّ السحاب ؛ فلعظمتها تسير سير السحاب ، ومع هذا يراها الناظر إليها لكبرها ، كالساكنة والجبال وسائر الجمادات ، والمعادن والنباتات ، كالحيوانات والشهادة كالغيب ، فجميع العالم عندنا المجرد والمادي العنصري كله متجدد ومتبدل على نحو ما ذكرنا ، إلا أن الجسم والجسماني أكثر إعراضاً وأشدّ تغيراً فلذا نسبوه إلى الدثور .

والمراد بهذا الدثور ، على ما أشرنا إليه لا ما يتوهم من الفناء والعدم ، فإن ما دخل في ملك الله سبحانه لا يخرج عنه ، ولأن الأجسام والجسمانيات لما نزلت إلى الدنيا دار التكليف ، لحقتها الأعراض الدنياوية الغريبة لفائدة الابتلاء والاختبار في التكليف ولتغير الأجسام فيكون سبباً داعياً إلى الانتقال منها فإذا انتقلوا منها

صاعدين إلى ما خلقوا لأجله ألقوا الأعراض الغربية في مبادئها ، فكانت أظهر ، دثوراً والأفلاك أخفى دثوراً فَتُكْشَطُ ويبدّل والمجردات أشدّ خفاءً فإذا نظرتَ لآليها حسبتها جامدة ، وهي تمر مر السحاب كالجبال ، وهي دليل المجردات ، وفي تفسير ظاهر الظاهر الجبال جمع جبلة بمعنى الطبيعة على غير قياس الظاهر فافهم .

وقوله تعالى : ﴿ كَلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ أي متغير ومنتقل لا بمعنى منعدم وذكر مَنْ على الدنيا لا ينفي من ، على غيرها .

وقوله تعالى : ﴿ وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ المراد بالوجه ظاهراً علل الأشياء المتغيرة وباطناً مبادئها وأعلاها وأجمعها المقامات وأركانها عليهم السلام ، وهو باقٍ عند المصنف ببقاء الله تعالى لا بابقائه لانه عنده قديم ، وهو عنده من لوازم الذات سبحانه ، وعندنا أنه باق بإبقاء الله عزّ وجلّ ، وهو حقيقة محمد وآله وأنوارهم صلى الله عليه وآله ولاشك في كونه مفترقاً إلى إمداد الله سبحانه في تكوّنه ، وفي بقاءه ، كيف وهو مخلوق محدث كما أخبر به صلى الله عليه وآله ، وقد قال عليه السلام : (اللهم زدني فيك تحيراً) ، وهو كناية عن الإمداد بما ليس عنده وقال تعالى : ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ وهذا ظاهر .

وقوله : ﴿ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ من تأويله أنه يُذهب صورهم بأن يكسرهم بالكسر الأصغر في هذه الدنيا بما يتحلل منهم ويأتي بخلق جديد بأن يصوغهم بما يتجدد لهم من الإمداد ، على نحو ما تقدم وبالكسر الأكبر في القبور كذلك .

وقوله : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ ﴾ يشير به إلى ما بين نفخة الصعق ونفخة الفزع فإنه تعالى بعد فناء الخلق وانقطاع النفخة وموت المستثنين جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وينادي عز وجل ، على لسان وجهه الباقي بما معناه : يا أرض أين ساكنوك أين المتكبرون أين الذين أكلوا رزقي وعبدوا غيري لمن الملك اليوم ، فلا يجيبه أحد فيرد على نفسه ويقول : ﴿ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ ، وفي رواية أن المجيب هو الوجه الباقي فهذا معنى نرث لأنه أخبر بفناء الخلق فعادت الأرض إلى أمره خالية من ساكنيها كما بدأها منه .

وقوله : (وهذا البرهان مأخوذ من إثبات تجدد الطبيعة ، إلى قوله وسكونه) ، يريد به ما ذهب إليه من أن علة الربط بين الحادث والقديم إنما هي الطبيعة .

والحكماء ذهبوا إلى أن العلة هي الحركة ، والمصنف جعل الطبيعة مبدأ للحركة عكس الحكماء ونحن قد بينا فيما مضى ، وفي شرح المشاعر ، وفي كل موضع من كتبنا ورسائلنا ذكرنا هذا فيه أنه لا ربط بين الحادث والقديم ، فإن ذلك مما يوجب الحدوث في المترابطين .

وأما الحكماء الأوائل الذي أخذوا الحكمة من الأنبياء عليهم السلام فمرادهم بالربط الانتساب إلى فعله تعالى لا إلى ذاته ، وذلك لأنهم يرون أن الفعل خلقه الله تعالى بنفسه ، وهو ذات استفادت سائر الذوات ذاتياتها من فاضل ذاتها ، كما استفادت الكتابة هيئاتها من فاضل هيئة حركة يد الكاتب ، وسائر

الخلق تنتهي إلى فعله ونسبته إلى ذات الحق عزّ وجلّ نسبة الحركة من الشخص هذه الحركة هي علة الربط الانتسابي .

والحكماء المشاؤون ، ومن حذا حذوهم يأخذون ظواهر الحكمة ، فذهبوا إلى أن الحادث مرتبط بالقديم وعلة الربط حركة الحادث لأنهم ما يعرفون من الفعل إلا الأمر الاعتباري .

والمصنف حذا حذوهم في إثبات الربط الحقيقي واعتبارية الفعل وخالفهم في علة الربط وقال : إن الحركة مسبوقه بالمتحرك ، والمتحرك هو الطبيعة التي هي مبدأ الحركة فبنى جميع مسائل الربط في جميع كتبه على هذا الرأي .

ونحن نقول : لو أريد في علة الربط على فرض القول به حركة الحادث ، كان قول المصنف بالطبيعة أولى ، لأن الحركة عرض والعرض تمام قبوله للوجود وجود المعروض ، فتكون مسبوقه بالجوهر وهنا هو الطبيعة لأنها مبدأ الميل ، وهو الحركة لكن الأوائل يريدون بالربط الانتساب ، وبالحركة الفعل ، إذ في المفهوم من الفعل ، ونسبة الفعل إليه عزّ وجلّ نسبة الحركة ، وإن كان ذاتاً بالنسبة إلى ما صدر عنه ، وما صدر عنه أثره فهو في التمثيل بمنزلة ضرب الفعل الماضي وما صدر بمنزلة الأثر المؤكّد مثل ضرباً ، ضرباً فإذا أردت ضرب الآيات لمعرفة هذا فزيد آية لمعرفة الله تعالى وضرب آية لفعله وضرباً آية لأول صادر عن الفعل ، ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ ، ﴿ سَتْرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ .

وأما كون الطبيعة صورة جوهرية صحيح في طبيعة الشيء إذا أريد

التعبير عنها ، وهذه غير ما يراد من طبيعة الكل التي يشيرون بها إلى ركن العرش الأحمر ، الذي هو الملك المؤكل [الموكل] بملائكة الحجب المسمين بالكروبيين ، وهو يستمد منه جبريل عليه السلام ، وإلى بعض ما ذكرنا من هذه الأوصاف أشار الإشراقيون ، وبعض ذكره الصوفية ، وبعض ذكر في الأخبار عن الأئمة عليهم السلام .

وظاهره أنه الكسر الأول بعد الصوغ الأول إذ كل شيء إنما يتم بصوغين وكسرين ويكمل بثلاثة ، وثلاثة كما يشير العلم الطبيعي المكتوم إليه ، مثلاً أول صوغ الأشياء إيجاد معانيها في العقل ووسطه إيجاد رقائقتها في الروح وآخره وتمامه إيجاد صورها الجوهرية في النفس ، ثم أول كسرها إذابة هذه الصور في مدة أربعمئة سنة من سني الزمان في الطبيعة ، هذه وفيها هو الكسر الأول ثم الصوغ الثاني وأوله التخصيص المسمى في اصطلاحهم بجوهر الهباء وتمامه تعلق الصور المثالية بموادها ، وهو الذر الثاني الذي خرجوا به في الدنيا ، وقد تمّ الشيء بكسرين وصوغين فلذا كانوا مميزين إلا أن بنيتهم لم تبلغ الكمال في هذه الدار ، لأنها ليست دار بقاء ، فلما أراد سبحانه بقاءهم الدائم كسرهم بعد أن أماتهم في القبور ، وهو الكسر الأكبر الذي يكون بعده الصوغ الكامل المقتضي للبقاء الدائم ، ثم كسر أرواحهم بين النفختين ، في مقابل كسرهم الأول في الطبيعة ، في مدة أربعمئة سنة ، ثم عند النفخة الثانية يصوغهم الصوغ الذي يقتضي البقاء الدائم ، ولا يحتمل الفناء والفساد : ﴿ إِنَّكَ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ الْوَعْدَ ﴾ .

وأما باطنه فهو الملك الذي على ملائكة الحجب .

ثم اعلم أن المصنف بنى علمه على المسائل القشرية ، وألبسها

من ألفاظ الحقيقية ، حتى توهم الأكثر أن ذوقه تجاوز الحد لعدم معرفتهم بحقائق الأشياء .

فقوله : (إن الطبيعة صورة جوهرية) ، يريد طبيعة الأجسام وهي كما قال : والمراد أن المادة الجسمية صورها بالصورة الجسمية ، فهي سارية فيها والصورة الظاهرة أثر الباطنة ولباسها وهي دالة عليها للعارف بها ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَتَعَرَّفْنَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ ، وتلك الطبيعة هي افتقار الشيء إلى المفيض له لأنه قائم بالمفيض له قيام صدور ، فتكون طبيعته قابليته للمدد الذي هو المادة وبنفس المدد قياماً ركنياً .

ومعنى قولي : إن مذاق المصنف أنه بعد هذا قال : إن هذا الميل أعني الحركة ذاتي الطبيعة ليس مجعولاً ، وإنما المجعولة هي ويأتي وهي أي الطبيعة مبدأ لحركة ذي الطبيعة وسكونه وهذا ظاهري .

وقوله : (وما من جسم إلا وفيه هذا الجوهر الصوري ، الساري في جميع أجزائه) ، وهذا ظاهر لأنها صورة نوعية كالصورة النوعية الخشبية ، وهذا الصوري مبدأ قريب لميله بل هو روح الميل ، بل هو الميل في نفس الأمر ، فعلى ظاهر الحال تكون الطبيعة هي علة التجدد ، ولا نسميها حركة ، ومن قال بالحركة التي تنشأ من الجسم هي علة التجدد والدثور فبعضهم قال : هي نفس الطبيعة ، لأن مطلق الطبيعة قد لا تكون حركة ولا مبدأ للحركة لكن الحركة الذاتية للجسم لا تكون إلا طبيعة له .

وبعضهم قال : الحركة تنشأ من الطبيعة وهي العلة القريبة للتجدد والدثور والمصنف جعل العلة هي الطبيعة .

وعلى كل فرض فكل جسم ، أو جسماني مما هو في الزمان كالأجسام المركبة العنصرية ، أو الطبيعية كالأفلاك فإنها مركبة عند أهل الطبيعي من الحرارة والرطوبة كما تقدم النقل عنهم ، أو مما هو خارج عن الزمان بذاته داخل بأفعاله كالنفوس عندنا فهي متجددة متبدلة .

أما عند المصنف فلجعله إياها من سائر الأجسام .

وأما عندنا فلأن كل ما دخل في سلطنة كن فهو متجدد متبدل سواء كان مجرداً أم لا .

وأما الدثور فإن أريد به العدم فلا يجري على شيء وذلك كما قال تعالى : ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ ﴾ .

وإن أريد به التحلل والتفكك والتصفية فهو جارٍ عندنا على النفوس وما تحتها .

وأما العقول فكذلك لكنه تبدل معنوي ، وتحللها عبارة عن تحلل متعلقها ، هذا في ظاهر القول .

وأما في حقيقته فجميع الخلق متساوية ، وإنما تختلف ظاهراً ، وهو مرادنا بقولنا : وأما الكسر والصوغ فهو عندنا عام في ما سوى الذات البحت عز وجل .

وقوله : (سواء كان ذات ميل بالفعل ، أو بالقوة . . . إلى آخره) ، أي : سواء كان حركته محسوسة ، كالأجسام النامية من الحيوانات والنباتات أم لا ، كالتى بالقوة كالجمادات القاسية ، كالحجارة والحديد وما أشبههما .

فالمراد بما بالفعل وبالقوة هذا المعنى لا أن المراد به المعنى المتعارف ، فيلزم أن منها ما ليس الآن بمتجدد ودائر ، كما ذهب إليه بعض شاذ من المتكلمين من أن الأشياء لا تحتاج في بقائها إلى المدد ، وإن احتاجت إليه في صدورها .

وبعض ذهب إلى أن المتجدد المتبدل حال وجوده إنما هو الحيوانات والنباتات .

وذهب السيد المرتضى إلى هذا في الجوهر الفرد ، وفي الأعراض ، فقال في رسالته ما معناه : (أن الإله هو المنعم ، فالله ليس إلهاً للجوهر الفرد ، ولا العرض لأنهما لا يحتاجان إلى المدد) ، وكل هذه أقوال منحرفة عن الحق .

وسير هذه الأشياء المتجددة منها على نحو خط مستقيم ، وهو أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين ، وذلك ما كان مقصده في جهة كسير العناصر الثقيلة إلى أسفل والخفيفة إلى أعلى ، أو مستدير كالمتحركات بالحركة الوضعية ، كالأفلاك ، وإلى المركز في العود ، ومن المركز في البدء ، والممكن المخلوق هو أبداً في التحول من حالة إلى أخرى في أطواره بسبب اختلاف قابلياته أي : قابليات عقله في الإقبال والإدبار ، والسير والوقوف ، وقابليات روحه في التلونات بصور المعاصي في الطاعات والطاعات في المعاصي ، وقابليات نفسه في التشكلات بصور طبائع أعماله وأحواله وأحواله .

وفي التبدل في صورته بما أعاده مما تحلل منه إليه .

وفي السَّيْلان في أحوال نموه وذبوله ، لأن النازل إليه ، والنازل

منه ليس مثلاً تاماً ، ولا أجزاء متفاصلة ، بل مدد منحط سيال ،
 وكم متصل كالنهر الجاري المستدير الذي ينصبُّ آخره في أوله
 وظاهره في باطنه ، وخلفه في أمامه ، ويساره في يمينه ، فهو كرة
 تدور على مركزها في ذاتها ، لا من جهة ، وليس بدائرة ، ولا
 يجري ، على الاستقامة كما توهمه من لم يعرفه وإلا لبطل الوعد
 والوعيد والثواب والعقاب .

وسرعة الميل وبطؤه ، وتعدده وتوحده بحسب جوهر ذاته ،
 وبحسب تلقيه من مبدئه بنفسه ، أو بواسطة ، أو وسائط ، كسير
 الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وميلها على مركزها ، وهو
 الفعل ، أي : المشية في كونها ، والإرادة في عينها بنفسها بدون
 واسطة وهي أسرع المتحركات كلها بعد الفعل ، ولها دورة واحدة
 ذاتية على الفعل لا إلى جهة وللعقل استدارة ذاتية على الفعل
 واستدارة عرضية على الحقيقة .

وإنما كانت الثانية عرضية مع أن العقل متقوم بالحقيقة تقوّم
 تحقق ؛ أي : تقوّمأ ركنياً ، لأنها تابعة للأولى لأنه متقوم بالفعل
 تقوّم صدور فذاته تأكيد للفعل .

وللروح استدارة ذاتية كذلك على الفعل وعرضيتان أصلية أولية
 على الحقيقة وفرعية أولية على العقل .

وللنفس استدارات أربع ؛ ذاتية على الفعل وعرضية أصلية أولية
 على الحقيقة وعرضية فرعية أولية على العقل وعرضية فرعية ثانوية
 على الروح .

وللطبيعة استدارات خمس ذاتية على العقل وثانوية على الروح

وثالثية على النفس وهكذا إلى آخر الممكنات كل ممكن يستدير بتلقي قابليته ، على جميع علله والذاتية منها واحدة والباقي عرضيات .

وأعلى الممكنات أسرعها استدارة وأبعدها أبطؤها ، وما بينهما كل بنسبة رتبته فما قرب من المبدأ أسرع ، وما بُعد أبطأ وحركته عندنا هي نفس طبيعته ، لأن هذه الحركة المشار إليها ليست حركة فعلية لتكون ناشئة عن طبيعته ، بل هي حركة ذاتية وهي ميل ذاته بفقرها إلى وجه مبدئها تطلب منه استغناؤها ، وكونها ذاتية وعرضية لأجل تعدد تعلقها بأسبابها المتعددة ونظرها المتعددة إلى أبواب أمداد مبدئه .

في قول المصنف: وحركته الذاتية الوجودية أصل جميع الحركات ..

قال : (وحركته الذاتية الوجودية أصل جميع الحركات في الأعراض الأينية والوضعية والاستحالات الكمية والكيفية ، وبها يرتبط الحادث بالقديم لا بغيرها من الحركات العرضية ، لأن تلك الطبيعية هويتها هوية التجدد والانقضاء والحدوث والانصرام) .

أقول قوله : (وحركته الذاتية - إلى قوله - والانصرام) ، يريد به أن حركته الذاتية وهي الناشئة عنده من طبيعته وعندنا هي نفس طبيعته الوجودية وهذا القيد من المصنف احتراز عما ينسب إلى الماهية ، فإنها عنده لا وجود لها إلا ما ينسب إليها بالعرض

والتبعية لا إيجاد لها متعلق بها ، وإنما الإيجاد للوجود والحركة الطبيعية عنده منسوبة إلى الوجود كما قال وحرركته الذاتية الوجودية .

وعلى كلامه يتناقض كلامه ، لأن الوجود لذاته واجب ، وإنما ينسب إليه النقص بالعرض لما لحقه من رتبة النزول وحدوثه عنده هو وأتباعه في الحقيقة عبارة عن نسبه إلى الماهيات والنقائص اللاحقة بالعرض لا لذاته ، وإذا كان لذاته واجباً فلا تصح نسبة الحركة إليه ، لأن الحركة المشار إليها حركة الاحتياج والفقر والحركة التي يدعيها ذاتية لا عارضة للنسبة .

وأما الماهية فإنها عندنا موجودة بإيجادٍ خاصٍ بها إلا أنه مترتب على إيجاد الوجود كما ذكرنا سابقاً ، من أنه هو المقصود بالإيجاد ولكنه لا يتقوم ظاهراً في الأكوان الخارجية إلا بماهية ، فأوجد الله الماهية للوجود ثانياً وبالعرض فطبيعة الماهية التي هي هوية الممكن أولى بميله وتحريكه إلى فيض علته على قاعدة المصنف .

وأما عندنا فالوجود والماهية كل منهما يتحرك بطبيعته إلى المبدأ ، لأن طبيعة المحدث من وجودٍ ، أو ماهية قابليته للإيجاد انفعاله به وهي حرركته آخذاً ومعطياً .

فاحتراز المصنف بقوله : (وحرركته الذاتية الوجودية) ، لا يمنعه الخطأ والغلط ، بل يوقعه فيهما من حيث لا يشعر ، ولا يصغ قلبك إلى مثل ما حققه في كتابه الكبير فإنها علوم واعتبارات منطقية ، كانت محصلة من نتائج عقولهم واستنباطها من مدلولات الألفاظ من ظاهر اللغة ، التي يتخاطب بها أجلاف العرب ويفهمونها ،

وهي وإن كانت صحيحة إلا أنها أسفل وجوه العربية التي وضعها الواضع عزّ وجلّ ، وهي سبعون وجهاً للكلمة الواحد ، وكل السبعين أسماء وصفات للخلق لا يصدق منها شيء على الخالق سبحانه ، كما لا يصدق شيء من موصوفاتها ومسمياتها عليه تعالى في حالٍ ، فكيف يكون القضايا المنطقية كاشفة بنتائجها ومدلولاتها عن الحقيقة الإلهية ؟ وإنما تفيد في العلوم اللغوية العربية والأحكام الشرعية والعلوم الرياضية وبعض العلوم الطبيعية .

وإنما لم أبتن بطلان ما ذكروا هناك لأنهم يبحثون في مسائل كثيرة من الحكمة النظرية ، التي هي مبنية على حسب الطاقة البشرية ويطيلون الكلام في تصحيح الألفاظ والمفاهيم التي يفهمونها منها ، ولو أردت بيانها بنحو ما سلكوا لخرجت عما أنا سالكة من دليل الحكمة إلى دليل المجادلة والتي هي أحسن ، فصار بحثنا معهم في المفاهيم اللفظية وأنا أنهى عن ذلك لأنه لا يؤدي إلى النور ، بل أبتن بطلان الكثير بأقل قليل كما إذا قالوا علم الله وسمعه وبصره هي عين ذاته ومفاهيمها متغايرة ومغايرة لذات الله تعالى ، وإنما الاتحاد في لوجود .

قلت لهم : هي ذات الله تعالى ، فما معنى مفهوم ذاته ، وهل تدرك الأفهام منه شيئاً حتى يكون مفهوماً ، وإنما العلم والسمع والبصر التي تفهمون حادثة لأنكم إنما تفهمون علمكم ، وسمعكم وبصركم ، وتجعلونه عين ذات الله تعالى عنكم وعنها .

ولو أردتم الصفات التي هي عين ذات الله تعالى ، لما قلت : إنها متغايرة ومغايرة لذاته إنا لله وإليه راجعون .

إذا كانت الحكمة النظرية ، كما ينطق به حدّها على حسب الطاقة البشرية ، كيف يفهم منها ما هو حقيقة الذات الأحادية الصمدية ؟ .

وقوله : (أصل جميع الحركات) ، يعني أن الحركة الوجودية الطبيعية ، هي أصل جميع الحركات الحادثة في الأعراض الحالة في معروضاتها ، من الأينية المكانية والأينية الوضعية ، في جهات الوضع الثلاث ، وفي الاستحالات الكمية نمواً وذبولاً ، وفي الاستحالات الكيفية من نحو بياض إلى سواد وبالعكس ، أو غير ذلك وهذا صحيح .

وقوله : (وبها) ، أي : بالطبيعة التي هي منشأ الحركة الأصلية ، ربط الحادث بالقديم عنده ، وهو غلط ، بل الطبيعة هي الحركة الأصلية الجوهرية ، وهي وذات ذي الطبيعة أثر فعل القديم عزّ وجلّ .

ولو جاز ربط حقيقة بينه تعالى ، وبين خلقه لكان الفعل أحق بالربط من أثره لأنه هو الواسطة بين الفاعل والمفعول والفعل عندنا الإرادة والمشية ، والإبداع والاختراع ، ولكنه يستحيل الربط الحقيقي لاستلزامه الاقتران المستلزم للحدوث ، إلا إذا أريد به النسبة المفعولية إلى الفاعل الذي هو المثال .

ونعني بالنسبة الانتساب المفعولي ، كما تقول : ربي وخالقي ، وينتهي المخلوق إلى الوصف الفعلي ، وإلى الفعل والمفعول ، المنتسب ينتسب بحركتين طبيعة الوجود ، وهي حركة انفعاله بماهيته ، وطبيعة الماهية ؛ وهي حركة انفعالها بوجودها .

وقوله : (لا يغيرها من الحركات العرضية ، ... إلخ) ؛ يعني

أن الربط بالطبيعة لأنها تحدث عنها الحركة الأصلية ، التي بها يسير إلى الله سبحانه ذو الطبيعة لا بالحركات الحركة العرضية التي ذكرها الحكماء .

وأقول : قد تقدم الكلام ، على ذلك .

وأن المراد بالطبيعة هي الحركة الأصلية ، الافتقارية الانفعالية لا مطلق الطبيعة كما لا يخفى .

وعلى ذلك بأن تلك الطبيعة هويتها هوية التجدد والانقضاء ، والحدوث والانصرام .

وقد أشرنا إلى أن الشيء له طبائع ؛ منها الحركة والسكون ، والحرارة والبرودة ، وما أشبه ذلك .

ومطلوبنا هنا هو الحركة لا الطبيعة المطلقة ، كما يظهر من كلام المصنف ، وإلا لما نفى الحركة وجعلها شيئاً معنوياً في الحادث ، سارياً فيه فافهم .

ثم إذا فهمت هذا فاعلم أن المصنف جعل علة الربط المذكور هي الطبيعة كما مر ، وأن الحركة الأصلية التي ذكر الحكماء أنها هي ناشئة عنها ، وأن الطبيعة غير المتحرك وغير الحركة .

وقلنا : بأن الطبيعة المرادة هنا هي الخاصة ، وليس إلا الميل التكوّني ؛ أي : القبول للمقبول ، لأن التكوين الإيجادي إذا ألقى هيئة ذاته مع هيئة صفته ظهر المقبول بانفعال تينك الهيئتين ، والانفعال هو القابلية والمقبول الذي هو نفس الهيئتين المنفصلتين ظهر في الأكوان والأعيان بانفعاله ، وهو قابليته ؛ أي : حركة قبوله

للإيجاد ، وهي وإن كانت من المقبول ، فهو سابق عليها في الذات ، إلا أنه مساوق لها في الظهور ، وهي نفس طبيعته الأصلية؛ أعني طبيعة المقبول فلا تغفل .

في قول المصنف: ولا سبب لحدوثها وتجدها ..

قال : (ولا سبب لحدوثها وتجدها ، لأن الذاتي غير معلل بعلة ، غير علة الذات ، والجاعل إذا جعلها جعل ذاتها المتجددة ، وأما تجدها فليس جعل جاعل ، وتأثير مؤثر فاعل ، وهذا بعينه مثل ما قالته الفلاسفة في باب الزمان من أن هويته لذاتها متجددة ، متقضية سيالة ، لكننا نقول : الزمان مقدار التجدد والتبدل ، والحركة معناها : تجدد حال الشيء ، وخروجه من القوة إلى الفعل تدريجاً ، وهي أمر نسبي عقلي مصدرى انتزاعي ، لأنها نفس التجدد والخروج منها إليه) .

أقول قوله : (ولا سبب لحدوثها وتجدها) ، يريد به أن الحركة الطبيعية الذاتية التي هي تجدد الطبيعة ، غير معلل بعلة غير علة الذات ومراده أن الله سبحانه خلق الشيء ولم يلحق لوازمه بخلق وإيجاد زائد على إيجاد الشيء ، بل بتبعية إيجاد الشيء وذلك كما نقلوه عن شيخ الإشراق من قوله : لما سئل عن مثل هذه المسألة ، كان بين يديه مشمش فقال : إن الله سبحانه ما جعل المشمش ممشاً ، وإنما جعل المشمش ، وجرى على ألسنتهم كالمثل كل من سمعه قبله من غير تأمل ، ولا نظر مع أنه باطل ؛ ، لأن كون

المشمش مشمشاً إن كان شيئاً فالله سبحانه خالقه ، لم يخلقه المشمش ، ولا نفسه ، ولا القائلون بعدم مجعوليته . وإن لم يكن شيئاً فففيهم لا لثابتٍ باطل .

ودعوى أنه أمر اعتباري ، كما توهموه باطلة ، فإن الموهوم والاعتباري والمفروض أشياء خلقها الله تعالى وسيدنا الصادق عليه السلام قال : (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه ، فهو مثلكم مخلوق ، مردود إليكم أو عليكم) ، أو إليكم انتهى .

وفي دعاء السمات للحجة عليه السلام : (وخلقنا بها الظلمة وجعلتها ليلاً وجعلت الليل سكناً وخلقنا بها النور وجعلته نهاراً ، وجعلت النهار نشوراً مبصراً ، وخلقنا بها الشمس ، وجعلت الشمس ضياءً ، وخلقنا بها القمر وجعلت القمر نوراً ، وخلقنا بها الكواكب وجعلتها نجوماً وبروجاً ، ومصابيح وزينة ورجوماً ، وجعلت لها مشارق ومغارب) ، وكل هذه مثل جعل المشمش مشمشاً ، لأن قوله : (وخلقنا الظلمة ، وجعلتها ليلاً) والظلمة المخلوقة هي الليل ، وجعل الظلمة التي هي الليل ليلاً ، وكذا جعله سكناً مثل جعل المشمش مشمشاً ، وكذا باقي الكلام .

لكن القوم بذلوا جهدهم في جحود نصف العالم ، فجعلوه ليس شيئاً ، وإنما هو أمر اعتباري ، حتى قالوا : إن الوجوب والإمكان والقدم والحدوث ، والفوقية والتحتية والظلمة والموت ، بل كل الأشياء المفروضة ، أو التي لا يرونها بأعينهم ، ولا يلمسونها بأيديهم ، كلها وأمثالها أمور اعتبارية ليست بموجودة ، ولا مخلوقة ، ولا مجعولة ، مع اعترافهم بأن أسماءها ليست مهمة ،

ومع اعترافهم أن اللفظ الذي لم يوضع بإزاء معنى ، فهو مهمل وبأنها أشياء ، ويقرؤون قول الله سبحانه : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ ، ويزعمون تفصيلاً من الجواب أن الذهن تكون الأشياء فيه موجودة بحقائقها لا بأظلتها .

فإذا قيل لهم : لم لا تحرقكم النار التي في أذهانكم؟

قالوا : الإحراق من العواض الخارجية ، فنقول لهم : الوجودات الذهنية هل هي من عالم الغيب ، أم من عالم الشهادة ، وفي كل منهما تحرق النار .

وأيضاً إن كان ما في أذهانكم لا يكون إلا ظللاً وشبحاً للأمور الخارجية ، كما نقوله نحن ، ثبت أن كل ما تتصورونه فإن الله سبحانه قد خلقه قبل ذلك ، كما صرحت به الآية في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ .

وكقول الرضا عليه السلام المتقدم الذي رواه الصدوق في أول علل الشرائع ، وهو قوله عليه السلام : (ولا تقع صورة في وهم أحد إلا ، وقد خلق الله عز وجلّ عليها خلقاً لئلا يقول قائل : هل قدر الله عز 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 .

فيكون ما في الأذهان صوراً منتزعة من الخارجي ، فكل ما يسمونه اعتبارياً فهو شيء خلقه الله وأقامه في مكان رتبته من الوجود ، وإن كان ما في أذهانكم أشياء مستقلة كما تزعمون ، بأن النفس لها قوة اختراع ما شاءت من الصورة والاعتبار لا من شيء

انتزَعَتْهَا ، منه فنريد منكم أن تذكروا كلام زيد لكم في مكة مثلاً في العام الماضي في هذا الآن من غير أن تلتفت نفوسكم بمرآة خيالها إلى زيد المخاطب ، ولا إلى كلامه ، ولا إلى مكانه ، ولا إلى وقته فإن قدرتم على ذكر كلامه من غير أن تلتفت نفوسكم إليه في وقته ومكانه فأنتم صادقون ، وإن كنتم لا تقدرُونَ على الذكرى بدون الالتفات المذكور ، فاعلموا أن الذي في أذهانكم كالصور التي في المرايا لا ينتقش فيها شيء حتى تقابلها ذوات الصور ، فتنقش فيها أشباحها وأظلتها ، كذلك أنتم لما خاطبكم زيد في مكة في العام الماضي وتفارقتم وذهب زيد بقي مثاله ، ومثال كلامه في غيب ذلك المكان ، وفي غيب وقته ، فإذا أردتم ذكره قابلتُ نفوسكم بمراياها مثال زيد ومثال كلامه في غيب مكان الخطاب ووقته ، فانتقش ذلك في نفوسكم لأنها انتزَعَتْ من الأمثلة القائمة هناك صورها وأظلتها ولو لم تلتفت لم تذكر ولو كانت تخترع لاخترعت صور ذلك من غير التفاتٍ .

والحاصل أن كلام المصنف في كون تجدد الطبيعة ، أو الحركة ، والانقضاء ، والحدوث والانصرام ، وأمثال ذلك أموراً اعتبارية لا وجود لها ، مبني على قواعد قشرية متهدمة لاتبنى عليه قواعد الدين ولا تؤسس على مثلها بنيانه .

وقوله : (وهذا بعينه ما قالته الحكماء الفلاسفة في باب الزمان ، من أن هويته لذاتها متجددة متقضية سيالة) ، يريد به قولهم لذاتها متجددة؛ أي : أنها متجددة من دون مجدد جعلها متحددة ، بل تجددتها من نفسها .

وأنا أقول : لعل مراد الفلاسفة أنها لذاتها؛ أي : أن الجاعل

جعلها متجددة لذاته ، لا أن تجديدها بالعرض ، أو بتجدد أعراضها ، وليس مرادهم أن تجديدها من نفسه من دون مجدد جعلها متجددة ، كما هو مراد الأوائل منهم ، الذين قرؤوا على الأنبياء عليهم السلام وأخذوا الحكمة منهم .

ولو فرضنا أن هؤلاء القائلين بذلك ، أرادوا ما أراد المصنّف ، أدخلناهم معه في الخطاء ، بل كثير من أخبار الأئمة عليهم السلام دال بصريحه على أن هذا القول شرك .

وقوله : (لكنا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل والحركة معناه تجدد حال الشيء ، إلى آخره) ، يريد به بعد قوله : (وهذا بعينه أن مرادي مجرد التمثيل لا التساوي الحقيقي ، إذ بين الزمان وبين ما نحن فيه فرق ، فإن الزمان ذاته مقدار التجدد والتبدل أي نفسها ، فهو نفس الحركة المتجددة وما نحن فيه فحركته تجدد حاله أي هيئته لا ذاته) .

وكلامه أيضاً ظاهري قشري ، وفي الحقيقة خطأ خلاف الصواب ، والصواب أن الزمان والحجر على حدّ واحد في التجدد والتبدل ، لا فرق بين الثابتة كالعقول المجردة ، وبين القارة المتماسكة كالحديد ، وبين المتهافة كالنار والهواء والماء ، وبين غير القارة كالزمن والأصوات ، لأن الجميع قائم بفعل الله قيام صدور ، كقيام الصورة في المرآة بالشخص المقابل لا كقيامها بهيئة الشخص المقابل ، فإنه قيام ركني فالزمان نفس الحركة من حيث قابليته للإيجاد التي هي ماهيته وهي جزء ماهيته بالمعنى الثاني كما ذكرنا أي جزء هويته لا من حيث وجوده ، إذ من حيث وجوده حركته تبدل أحواله ، وهذا بعينه حال جميع الخلق فإن العقول

المجردة والحديد من حيث قابليتها فهي نفس الحركة ، لأن قابليتها للإيجاد هي نفس الحركة ، ومن حيث وجوداتها حركتها تجدد أحوالها وتبدلها ، لا تبدل الذوات الجوهرية وإلا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب .

ثم عطف على تجدد حالها بالعطف التفسيري ، بقوله : وخروجه من القوة؛ أي من رتبة الثبوت الأزلي إلى الفعل أي : إلى الوجود الكوني ، هذا معنى من القوة إلى الفعل عند هؤلاء الجماعة المصنف وأمثاله .

وعندنا تبعاً لساداتنا أئمة الهدى عليهم السلام معنى من القوة؛ أي : من الثبوت الإمكانى ، وإن شئت قلت : من الوجود الإمكانى إلى الوجود الكوني .

ومرادنا بالإمكان ما ذكرناه سابقاً ، من كونه موجوداً محدثاً ، خلقه الله ولم يكن شيئاً مذكوراً ، ولا معلوماً قبل جعله ، ثم خلقه على نحو كلي لا يتناهى في كل مثقال ذرة قبل أن يكون شيئاً منها ، لأننا نمنع كون الإمكان إمكاناً لذاته بدون جعل جاعلٍ مخترع ، وإلا لكان قديماً لا ممكناً .

وقوله : (تدرجاً) ، صحيح لكن نحن لا نخص التدرج الماديات خاصة ، بل والمجردات إذ كلها أيضاً مادية إلا أنها من أنوار عالية ، ما خلا الفعل بجميع أصنافه ، الذي هو الوجود المطلق ، فإنه لذاته ليس تدرجياً ، بل كما قال تعالى : ﴿ مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفِّسَ وَاحِدَةً ﴾ ، فإنه تعالى قال : ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بَالْبَصَرِ ﴾ .

وأما ما قررناه في الفوائد ، وشرحها من تقسيم ذاته في التزييل
الفؤادي ، إلى أربع مراتب ؛ الأولى : مرتبة النقطة وهي الرحمة .

والثانية : مرتبة الألف ، والنفس الرحماني الأولى بفتح الفاء .

والثالثة : مرتبة الحروف والسحاب المزجى .

والرابعة : الكلمة التامة ، والسحاب الثقال والسحاب المتراكم ،

فذلك التزييل والتقسيم باعتبار متعلقه لا في ذاته .

وقوله : (وهي أمر نسبي) ، يعني ليس بذاتي ، بأن يكون نفس

الماهية ، أو نفس جزئها ، وقد بيّنا قبلُ أن الحركة الذاتية جزء

الماهية أي : الهوية والحقيقة .

و(عقلي) ، يعني أنه ليس وجوده خارجياً ، وقد ذكرنا أن

وجوده هو وغير كله خارجي ، وما في الأذهان فهي أظلة .

و(مصدري انتزاعي) ، يعني به أنه معنوي ، ولا عيني ،

وانتزاعي يعني به أنه ظلي ، ولا يريد بالظلي أنه متنزع من

الخارجي ، إذ لا خارجي عنده .

ثم قال : (لأنها) ؛ أي : الحركة الذاتية الوجودية ، (نفس

التجدد والخروج منها) ، أي : من القوة (إليه) ، أي : إلى

الفعل ، وأنت قد عرفت رأينا في هذه المسائل مما ذكرنا ، فلا

يحتاج إلى إعادته لكثرة ما كررناه .

في قول المصنف : والفرق بينهم كالفرق بين الوجود . . .

قال : (والفرق بينهم كالفرق بين الوجود بمعنى الانتزاعي الذي هو من المعقولات الذهنية ، وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد العدم عنه ، وما به الخروج من القوة إلى الفعل التدريجي من المقولة ، كما جاز أن يكون كيفاً ، أو غيره من الأعراض فجاز أن يكون جوهرأً صورياً مادياً متجدد الذاتى والهوية مذكور فى الأسفار الأربعة ، وفى رسالة على حدة على وجه مفصل مشروح ، ونقلنا اتفاق الفلاسفة الأقدمين فى هذا الباب من دثور العالم وزواله وتجدد كل من الهولى والصورة ، وإن كل شخص من الأجسام الطبيعية فلكية كانت ، أو عنصرية حادث زمانى) .

أقول قوله : (والفرق بينهما) ، أى بين تجدد الحركة الذاتية ، وبين تجدد الزمان ، من كوّن تجدد الحركة تجدد حال المتحرك ، لا تجدد هويته ، ومن تجدد هوية الزمان لا تجدد حاله لأن هويته لذاتها متجددة بتبدل الأناات بخلاف الأجسام على زعمه كالفرق بين الوجود الانتزاعى الظلى ، فإنه منتزع من الوجود الخارجى انتزعه الذهن منه كانتزاع المرآة صورة المقابل ، فإن حركته حركة هوية أى تجدد ذاته وهويته وبين الوجود الذاتى وهو ما به يوجد الشيء يطرد عنه العدم ، فإن تجدده بحركته الذاتية تجدد حاله كما زعم .

ثم أراد أن ينبه على صحة ما ذهب إليه ، على نمط الاستدلال فقال : وما به الخروج من القوة إلى الفعل التدريجى من المقولة

أي : مما يقال عليه ذلك ، كما جاز أن يكون كيفاً ، أو غيره بأن يكون تجدده هوية ، فجاز أن يكون جوهرأ صورياً مادياً متجدد الذات والهوية .

ومراده أنه يكون متجدد حال الهوية ، لا متجدد نفس الهوية ، بدليل قوله : والحركة معناها تجدد حال الشيء ، ولأن رأيه أن الوجود من حيث ذاته واجب ، وإنما ينسب إليه الحدوث من جهة اقترانه بالماهية نسبة عرضية ، ولما لحقه من عوارض مراتب تنزله ونحن قد بينا قبل هذا المتن أن تجدد الأجسام القارة ، والجواهر الصورية ، والوجود الذاتي ، أعني ما به يوجد الشيء ، ويطرد العدم منه ، كتجدد الزمان وتجدد الوجود الظلي العرضي أعني الظلي الذهني والظلي العرضي كنور الشمس القائم بالجدار ، وكظل الجدار الظاهر من خلفه لأنه علة الاحتياج واحدة إذ ليس لشيء مما سوى الله سبحانه ثبوت ولا تحقق من نفسه وإلا لكان قديماً ، وهو غير الله سبحانه ، لأن كل ما يصدق عليه أنه غير الله سبحانه في حالٍ من الأحوال ، أو في فرض ، أو احتمال كمال لو فرض أنه من حيث المفهوم ، أو الفرض والتجويز فإنه قائم بفعل الله تعالى وإيجاده قيام صدور وبأمر الله قيام تحقق ، فكون شيء من الخلق يكون تجدده تجدد حال لا تجدد هوية مستحيل إلا على القول بوجوب وجوده كما يذهب إليه المصنف إلا أن الذي أفهم من حاله أن جعله تجدد الجواهر القارة تجد حال لا تجدد هوية ليس كونها عنده غير مجعولة الذوات ، بل لكونها أجساماً وجواهر وحركاتها وميولاتها ناشئة عن طبائعها وحركاتها هي تجدداتها .

فظاهر كلماته في سائر كتبه تشعر بأنه نفس هوياتها ساكنة ثابتة ،
بخلاف الأعراض وهو كلام قشري ظلماني .

والحق أن جميع خلق الله عزّ وجلّ بمنزلة الأعراض ، بل
أعراضٌ حقيقية لعلها ، وإن كانت جواهر لمعلولاتها ، فالفعل ،
وإن كان بالنسبة إلى الفاعل عرض ، أقامه سبحانه بنفسه ، وهو
ذاتٍ لأثره ، وهذا الأثر الأول عرض له ، ولكنه ذات لشعاعه ،
وعرضه وشعاعه ، وهو نور الأنبياء عليهم السلام ، وهو ذاتٍ
لشعاعه وعرضه ، وهو نور المؤمنين وهكذا فكل علة عرض
لعلتها ، ولمعلولها فهو عرض لعلته ، و ذاتٍ لمعلوله وهكذا ،
والأعراض تجددتها تجدد هوية .

وقوله : (وقد نقلنا اتفاق الفلاسفة الأقدمين ، إلى آخره) إنما
قال فيه الأقدمين ، ليخصص به الذين أخذوا الحكمة عن
النبيين عليهم السلام ، فإنهم هم القائلون بحدوث العالم ، وأكثر
من تأخر عن هؤلاء خالفوهم في كثيرٍ من المسائل .

ومن المتأخرين من نقل عن غاديمون ، وقيل هو النبي شيث عليه
السلام ، أن المبادئ الأولى خمسة ، البارئ تعالى والعقل
والنفس ، والمكان والخلاء ، وهذا النقل ليس بصحيح ، وإن صح
النقل ، فالقول : بأن غاديمون القائل بهذا ليس هو النبي
شيث عليه السلام .

وإن صح القول : فمراده عليه السلام ، أن العقل والنفس ،
والمكان والخلاء أسباب للقابلية ، لا أنها مبادئ فعّالة على
الاستقلال ، بل (ألقى فيها مثاله ، فأظهر عنها أفعاله) كما قال
أمير المؤمنين عليه السلام .

ومنهم من قال : بقدّم النفوس وما فوقها .

ومنهم من ذهب إلى قدم العالم كله .

وأما الأقدمون فظاهر كثير منهم القول بقدّم بعض العالم؛ كالمجردات ، بل كله كما نقله بعضهم من تاليس الملطي ، وإنه استدل على القدم بثمانية وجوه ، إلا أن كلامه الذي نقله الشهرستاني ، في كتاب الملل والنحل ، صريح في القول بحدوث العالم .

وكذلك كلام أفلاطون ، فإنه يوهّم قدم المثل الأفلاطونية .

فقول المصنف : إنه نقل اتفاق الأقدمين على الحدوث ، لا بد من حملة على ما بعد توجيه ما يوهّم ذلك من كلامهم .

والحاصل أن القول : بأن العالم جميعه من المجردات وغيرها؛ أي : من كل ما سوى الله سبحانه حادث صحيح ليس فيه شك وباقي كلامه ظاهر .

واعلم أن الهيولى في الاصطلاح المشهور بينهم ، أن الشيء باعتبار كونه قابلاً للصور غير المعينة ، يسمّى هيولى وباعتبار كونه محلاً للصور المعينة بالفعل يسمّى مادة .

في قول المصنف: وأما الكلي الطبيعي ، فليس عندنا موجوداً . . .

قال : (وأما الكلي الطبيعي ، فليس عندنا موجوداً ، خلافاً للمشهور من رأي الحكماء ، بل بالعرض خلافاً لجمهور المتكلمين ، فالكلي الطبيعي؛ أعني الماهية بلا شرط ليس بقديم ،

ولا حادث وحدوثه تابع لحدوث أفراده ، وكذا قدمها لقدمه إذ ليس في حد ذاته واحداً شخصياً محصل الوجود ، فلا دوام له في ذاته إن كانت الأفراد كلها حادثة فلا دوام له بالذات ، ولا بالعرض إلا في علم الله تعالى .

أقول قوله : (وأما الكلبي الطبيعي ، إلخ) ، يريد به أن الكلبي الطبيعي قد اختلف فيه هل هو موجود في الخارج في نفسه أم في ضمن أفراده بالذات ، أو بالعرض أم ليس موجوداً خارجياً أصلاً ، وإنما هو موجود ذهني ، فنقول : أما الكلبي الطبيعي ، فاعلم أن الماهية إذا أخذت من حيث هي لا غير ، كالإنسان سمي طبيعياً ، وهذا يعطي ما تحته من كل فرد اسمه وحدّه ، وإنما تطلق عليه الكلبي بالنظر إلى صدقه على كل فرد من أفراد تلك الماهية .

وإذا أخذت من حيث إنها صالحة لكل فرد ، فهذا هو الطبيعي الحقيقي ، فهل يعطي هذا كل فرد اسمه وحدّه أم فيه احتمالان ؛ فإن قلنا : إنه يعطي ما تحته من الأفراد ، فبلحاظ اتحاد حقيقة الأفراد ، وأما تمايزها وتعددتها فبهيئات مشخصات خارجة عن نفس ما صدق عليه الاسم والحدّ ، فمع قطع النظر عن هذه المشخصات ، كانت كل حصة صالحة لم تصلح له الأخرى ، وهذا الاعتبار لا ينافيه الأخذ الأول ، ولا صحة الصدق فيه .

وإن قلنا : بعدم عطائه ، فبلحاظ تمايز الأفراد بمشخصاتها ، وهي على الأصح أنها وجودية خارجية ، لا عقلية وجودية ، أو اعتبارية .

والاحتمال الأول أصح ، وإلا لما أعطى في الأخذ الأول ما

تحتة ، لوجود التمايز ، لأنه في نفس الأمر خارج عن الطبيعي من حيث هو ، سواء أخذ صالحاً أم لم يؤخذ الصلوح ، وإن أخذ معروضاً للكلي الصادق على كثيرين ، وهو ، الكلي المنطقي ، وحينئذ لا يعطي ما تحتة اسمه وحدّه .

وإذا أخذ من حيث إنهما المعروض ؛ أعني الطبيعي ، والعارض ؛ أعني الكلي ، لم يعط المجموع ما تحتة اسمه وحدّه ، وهذا هو الكلي العقلي فهذه الأربعة .

أما الطبيعي الكلي أعني الماهية ، بشرط لا شيء ، وبلا شرط ، وهو الذي يسميه أهل أصول الفقه بالمطلق ، وأنه جنس للخاص والعام ويدخل فيه ما أخذ من حيث إنه صالح للحمل على كثيرين على الأصح ، ففيه الأقوال المشار إليها قبل ، أعني أنه موجود في الخارج بذاته ، أو موجود في أفراده بالعرض ، أو هو غير موجود في الخارج لا بالذات ، ولا بالعرض ، بل هو موجود في الذهن خاصة ، لأنه من المعقولات الذهنية ، وقد قدّمنا ما يدل على الأول ، من كونه موجوداً بذاته .

وعلى الثاني من كونه موجوداً في أفراده ، وأن ما في الذهن ، فإنه ظل منتزع من الخارجي ، ومما يدل على الأول قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ ، وقول الصادق والرضا عليهما السلام المتقدمين .

وما ذكرنا من أن ما شاهدته إذا غاب عنك لا تذكره ، ألا تلتفت بمرآة خيالك إلى مكانه ووقته ، فتنتقش فيها صورة مثاله في مكانه ووقته .

أما الأول؛ فإنه ، وإن لم يقل أحد منهم به لقصور أفهامهم عن الوصول إلى إدراكه لكنه قال به أئمة الهدى عليهم السلام ، وأدركه العقل الذي يقتدي بهم ويهتدي بهداهم عن معاينة لا عن تقليد .

وأما الثاني؛ فهو قول أكثر الحكماء على جهة البدلية ظاهراً ، وفي نفس الأمر على نحو الكل والجزء .

وأما ما اتفقوا عليه من عدم وجود ما أخذ بشرط لا شيء في الخارج ، لا بنفسه ، ولا في الأفراد فهو اتفاق منقول ، ولم يثبت النقل لقيام الدليل القاطع من الكتاب والسنة ، ومن العقل ، كما أشرنا إليه في عدة مواضع في هذا الشرح وغيره على وجوده في الخارج وأن ما في الذهن لا يكون إلا ظلّاً منتزِعاً من خارجي ، بواسطة المشاهدة ، أو العلم ، أو الأخبار ، أو دلالة اللفظ ، أو توهم الخارجي ، وما أشبه ذلك .

وأن الخارجي المنتزع منه إما في عالم الأكوان من الغيب ، أو الشهادة ، وإما في عالم الإمكان ، وإما في ألواح الحق ، وإما في ألواح الباطل ، وإن كل شيء من ذلك مما وقع في ألواح الحق فقد خلقه الله أولاً وبالذات ، بمقتضى ما جعل من أسبابه ، وأن كل شيء من ذلك مما وقع في ألواح الباطل ، فقد خلقه الله تعالى ثانياً وبالعرض ، بمقتضى أعمال المبطلين ، وأحوالهم ، وأفعالهم وأقوالهم وما ينزله إلى ذهن من تصوره من ألواح الحق وألواح الباطل : ﴿ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ .

وقد دلت الأدلة العقلية والنقلية القطعيتان على أن القول بالحق والاعتقاد له ، والعمل به لا يرتفع من الأرض منذ هبط آدم إلى

الأرض ، إلى أن ينفخ في الصور نفخة الصعق ، أو قبلها بأربعين يوماً ، ثم يتفرد بحمله ، وجه الله الذي لا يفنى إلى نفخة الفزع ، فكيف تصح دعوى الاتفاق ، ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا أَخْلَقُ ﴾ .

وأما القول : بأن ما أخذ لا بشرط موجود في الذهن بذاته ، ولا يوجد في الخارج إلا بالعرض ؛ أي : بتبعية أفراده بمعنى أن أفراده في الخارج معروض له ، بعكس ما في الذهن ، كما يذهب إليه المصنف ، لأن مبنى علومه على الاعتبار والمفاهيم الفرضية .

وقد صرح في المشاعر وغيره ؛ بأن الوجود معروض للماهية في الخارج ، عارض لها في الذهن ، فهو مخالف للأدلة القطعية ، من النقلية والعقلية ، ومثل هذا في مخالفة الأدلة القول : بأنه غير موجود في الخارج لا بالذات ولا بالعرض ، وإما الكليان الأخيران ؛ المنطقي والعقلي فهما مما اتفقوا على عدم وجودهما في الخارج لكنه اتفاق لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام فيه ، بل قول : جميع أهل العصمة من الأولين والآخرين (عليهم أجمعين السلام) ، مقابل لقول . أهل هذا الاتفاق ومخالف ، وهما موجودان في الخارج ، وأنا أدلك عليه إن فهمت دلالتها وقبلتها هما موجودان في الصقع الذي فيه ما أخذ بشرط لا شيء وما وجد فيه بحر الزبيق بما فيه من السفن الجارية وما وجد في الرجل الذي له ألف رأس وما وجد فيه مثل الوجوب والقدم والإمكان والحدوث والفوقية والتحتية وأمثال هذه مما أنكروا وجودها ولكن كما قال الله سبحانه : ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴾ (١٢) وَإِذَا ذَكَرُوا لَا يَذْكُرُونَ (١٣) وَإِذَا رَأَوْا آيَةً يَسْتَسْخِرُونَ ﴾ .

قوله : (فالكلي الطبيعي أعني الماهية بلا شرط ليس بقديم ، ولا حادث ، إلى آخره) ، يريد به أن الشيء المأخوذ بدون شرط لا يضاف إليه حينئذٍ شرط لا قدم ، ولا حدوث ، لخروجهما عن نفس مفهوم الشيء ، فإذا نسب أحدهما إلى ذلك ، كانت نسبة خارجية .

ولما كان المصنف يرى أنه غير موجود في أفراده ، كانت نسبة أحدهما إليه تابعة لنسبة أحدهما إلى أفراده ، فإن كانت أفراده حادثة ، نسب إليه الحدوث ، بتبعية حدوث أفراده ، وإن كانت قديمة نسب إليه القدم ، بتبعية قدمها وهذا يشعر بأنه انتزاعي ظلي وهذا كما قال في تبعية ما في الذهن لما في الخارج ولكن في كلامه شيان ، أحدهما : أن ما في الذهن ظل المحكوم عليه بشرط لا وبلا شرط وهما في الخارج كما قلنا .

وثانيهما : أن قوله (وكذا قدمه لقدمها) ؛ ، لأن هذا الكلام ، وإن كان تصويره مستقيماً في فرض الحدوث ، لكنه لا يستقيم في شأن القديم ، إلا إذا أريد به القديم اللغوي والشرعي ، وهو من له ستة أشهر فصاعداً .

وأما على ما يريد به أهل العرف الخاص ، فالقديم لا يصح في شأنه فرض التعدد ، لا خارجاً ، ولا ذهنياً ، لأن الفرض من الإمكان ، ولا يصح إلا في الممكنات .

وأيضاً لا يتصور الذهن ، ولا العقل للقديم ، ظللاً منتزعاً ، ولا عارضية ، ولا معروضية ، ولا تابعة ، ولا متبوعية لا فرضاً ، ولا تجوزاً واحتمالاً ، فإذا تصور شيئاً فليس للقديم ، ولا ينسب إليه إلا لفظاً كما ينسب المشركون والكفار الولد والصاحبة إلى القديم ،

فإنهم لا يصيبون بنسبتهم إلا حادثاً وكذلك اللفظ لا يصح على القديم ، ولا يقع إلا على حادثٍ ، إلا بما وصف نفسه القديم به وأثنى به على نفسه تعالى ، فإنهم إذا تلفظوا به وتعقلوه ، قَبَلَهُ تعالى منهم ، وإن لم يقع عليه ، ولا يعمل إليه ، ﴿ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴾ .

والمصنف لما جوز وقوع مفهوم مغائر للواجب تعالى ، متحد معه في المصداق قال ما قال .

وعندنا أن من يصح في شأنه ذلك ليس هو الله معبودنا ، لأننا نعبد إلهاً واحداً في الفؤاد ، وفي العقل ، وفي الذهن ، وفي الفرض ، والاحتمال ، وفي كل حال كما هو في الخارج ، وفي نفس الأمر لا إله إلا هو وحده لا شريك له .

وقوله : (ليس في حدّ ذاته واحداً شخصياً محصّل الوجود فلا دوام له في ذاته) ، فيه أننا قد بيّنا أنه أي الكلي الطبيعي واحد شخصي شخصية إضافية ، وأنه محصّل الوجود خارجاً بنفسه ، وفي أفرادهِ ، ومع هذا فلا دوام له في ذاته من ذاته ، ولا في حاله ، بل هو قائم بفعل الله قيام صدور وبأمر الله قيام تحقق قياماً ركنياً ، وما في الأذهان من ظله المنتزع منه قائم بفعل الله قيام صدور وبهيئة الخارجي الإشرافية قائم قيام تحقق وبهيئة الذهن من صفاء وكبر واستقامة وأضدادها قائم قيام ظهور وكونٍ فلا دوام له في ذاته .

والمصنف إنما قال : في ذاته ؛ لأنه يريد به ما كانت أفرادهِ قديمة ، لأنه من حيث كونه غير محصّل الوجود ، ليس له دوام من ذاته ولكنه من كونه تابعاً لأفرادهِ في القدم ، يكون له دوام عرضي

لكونه في علم القديم تعالى ، وهذا مبني على أصله ، وهو اصل عندنا ، بل عند الله مجتث لما بينا لك .

وإذا كانت الأفراد كلها حادثة ، فلا دوام له لا بالذات ؛ لأنه ظلي متجدد الذات ، ولا بالعرض ؛ لكونه تابعاً لحادث غير دائم .

وإنما قال : وإذا كانت الأفراد كلها ، فأكدتها بكلها للعموم ، لأن الأقسام عنده ثلاثة في اعتبار عقله .

الأول : تكون أفراد الطبيعي الكلي كلها حادثة ، وفي هذا لا دوام له مطلقاً .

الثاني : تكون الأفراد كلها قديمة ، وفي هذا يكون لا دوام له في الذات ، وله دوام بالعرض ، وذلك لنزوله منزلة إشراق المشرق الدائم .

الثالث : تكون الأفراد بعضها قديم وبعضها حادث ، كما هو معتقده لقوله : (بأن الوجود مقوّل على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي) .

وهذا الثالث يفهم من قوله : (كلها) .

وقوله : (إلا في علم الله تعالى) ، يعني أن الطبيعي الكلي في علم الله تعالى ، وما في علمه الذي هو ذاته لا يفنى ، كما قال تعالى : ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ وهذا صحيح ، إلا في قوله : (إلا في علم الله) ، فإنه يريد أن الأشياء كلها في علم الله تعالى ، وليس كذلك لأنه يريد أن حقائق الأشياء في علمه الذي هو ذاته ، وقد قلنا لك : أن ذاته ليس فيها شيء غيرها ، بل العلم في

الأزل ، والمعلوم في الحدث حقيقته وصورته ، وكل شيء منه في الحدث والوجوب مبرأ منزّه عن كل شيء غير خالص ذاته لأنه هو خالص ذاته تعالى لا غير .

ولو أراد ما أراد أئمة الهدى عليهم السلام ، بقوله : (إلا في علم الله تعالى) ، لما اعترضنا عليه لأننا دائماً نقول : كل شيء في علم الله تعالى ، ونريد أن علمه الذي هو ذاته ومعلومه الذي هو ذاته هو الأزل .

وأما معلومه الذي هو غير ذاته ، فهو في الحدث والتعلق

في قول المصنف: وأما النفوس بما هي نفوس فوجوداتها ..

قال : (وأما النفوس بما هي نفوس فوجوداتها أيضاً متبدلة حادثة إذ حكمها حكم سائر المنطبعات في المواد إذ نحو وجودها تعلقها والوجود التعلق يتبدل بتبدل ما يتعلق به من الأجسام والنفوس ما دامت نفساً متحدة بالبدن بجنبها الأيسر وجنبها السفلي وهي الطبيعة ، ولها بالقوة جهة عقلية وجنبه عالية إذا خرجت بحسبها من القوة إلى الفعل تصير عقلاً محضاً هو صورة نوعها) .

أقول قوله : (وأما النفوس) ، أوله يشعر بأن المراد منها النفوس الحيوانية الحسية التي هي من الأفلاك .

وآخره يشعر بأن المراد منها النفوس الناطقة القدسية ، وإذا ضم

أوله إلى آخره أشعر بمراده ، بأن النفس واحدة جسمانية ، مادية متحدة بالأجساد العنصرية ، وفيها بالقوة جهة عقلية ، إذا عولجت بالرياضات ، والعلوم والأعمال ، كان ما بالقوة فيها بالفعل ، فكانت عقلاً وليس عقل غيرها .

والمعروف في العقول المستنيرة ، بنور هداية محمد وأهل بيته صلى الله عليه وآله ، أن النفس الحسية من الأفلاك ، وهي النفوس الحيوانية المتحركة بالإرادة ، وهي ، وإن وجدت في الإنسان إلا أنها مغايرة للنفس الناطقة القدسية ، التي أصلها العقل ، والنفس الحيوانية ، مَرَكَبٌ لِنَاطِقَةِ الْقُدْسِيَّةِ الْمَجْرَدَةِ عَنِ الْمَوَادِّ الْعَنْصَرِيَّةِ وَالْمَدَدِ الزَّمَانِيَّةِ وَهِيَ مَرَكَبُ الْعَقْلِ وَمَظْهَرٌ ، وَالْمَرْوِيُّ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَاهِدٌ لِمَا قُلْنَا .

ففي الكافي عن كميل بن زياد ، قال سألت مولاي أمير المؤمنين عليه السلام ، فقلت : يا أمير المؤمنين ، أريد أن تعرّفني نفسي؟

فقال يا كميل : وأي الأنفس تريد أن أعرفك؟

فقلت : يا مولاي هل هي إلا نفس واحدة؟

قال : (يا كميل إنما هي أربع ؛ النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الإلهية . ولكل واحدٍ من هذه خمس قوى وخاصيتان ؛ فالنامية النباتية لها خمسة قوى : ماسكة وجاذبة ، وهاضمة ودافعة ومربية ، ولها خاصيتان : الزيادة والنقصان ، وانبعائها من الكبد . والحسية الحيوانية لها خمس قوى : سمع ، وبصر ، وشم ، وذوق ، ولمس ، ولها خاصيتان ؛ الرضا والغضب ، وانبعائها من القلب . والناطقة القدسية لها خمس

قوى : فكر وذكر ، وعلم وحلم ونباهة ، وليس لها انبعاث ، وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية ، ولها خاصيتان ؛ النزاهة والحكمة . والكلية الإلهية لها خمس قوى : بقاء في فناء ونعيم في شقاء ، وعز في ذل ، وفقر في غنى ، وصبر في بلاء ، ولها خاصيتان : الرضا والتسليم ، وهذه التي مبدؤها من الله ، وإليه تعود ، قال الله تعالى : ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٧٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾ والعقل وسط الكل) انتهى .

وروي عنه أن أعرابياً سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن النفس .

فقال عليه السلام : عن أي الأنفس تسأل؟

فقال : يا مولاي هل النفس أنفس عديدة؟

فقال عليه السلام : (نعم نفس نامية نباتية ، ونفس حيوانية حسية ، ونفس ناطقة قدسية ، ونفس إلهية ملكوتية . فقال : يا مولاي ما النباتية . قال عليه السلام : قوة أصلها الطبائع الأربع ، بدء إيجادها عند مسقط النطفة ، مقرها الكبد ، مادتها من لطائف الأغذية ، فعلها النمو والزيادة ، وسبب فراقها اختلاف المتولدات (المولدات) فإذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئت عود ممازجة لا عود مجاورة . فقال : يا مولاي وما النفس الحيوانية؟ قال عليه السلام : قوة فلكية ، وحرارة غريزية ، أصلها الأفلاك ، بدء إيجادها عند الولادة الجسمانية ، فعلها الحياة ، والحركة والظلم ، والغشم والغلبة ، واكتساب الأموال ، والشهوات الدنيوية ، مقرها القلب ، سبب فراقها اختلاف المتولدات ، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتتعدم صورتها ويبطل

فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها . فقال : يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية؟ قال : قوة لاهوتية ، بدء إيجائها عند الولادة الدنيوية ، مقرها العلوم الحقيقية الدينية ، موادها التأييدات العقلية ، فعلها المعارف الربانية ، فراقها عند تحلل الآلات الجسمانية ، فإذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئت عود مجاورة لا عود ممازجة .

فقال : يا مولاي وما النفس اللاهوتية الملكوتية؟ قال : قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات ، أصلها العقل ، منه بدئت ، وعنه وعت ، وإليه دلت وأشارت ، وعودتها إليه إذا كملت وشابهته ، ومنها بُدئت الموجودات ، وإليها تعود بالكمال ، فهي ذات الله العليا ، وشجرة طوبى ، وسدرة المنتهى ، وجنة المأوى ، من عرفها لم يشق ، ومن جهلها ضل سعيه وغوى . فقال السائل : يا مولاي وما العقل؟ قال عليه السلام : العقل جوهر درّاك ، محيط بالأشياء من جميع جهاتها ، عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب) انتهى .

أقول : وقد ذكرت في شرح المشاعر بعض بيان هذين الحديثين ، بما ينفع هاهنا ، إلا أن ذكره ، أو مثله يطول .

ولكن ظاهر كلام المصنف حيث يقول : إن وجودها تعلقي ، والتعلقي يتبدّل بتبدّل ما يتعلق به من الأجسام والنفس ما دامت متحدة بالبدن بجانبها الأيسر ، وهذا ظاهره إنما يصدق ، على الحيوانية الحسية ، أو مع النامية النباتية وهاتان النفسان ليس في واحدةٍ منهما ، ولا فيهما معاً قوة تحصل بريضة ، أو بأعمال ، لأن تكون عقلاً إنسانياً لا بالفعل ، ولا بالقوة على نحو الاستقلال .

وإنما قلت بالاستقلال لأنهما مع المتمم يمكن ذلك فيهما ، فإن الله سبحانه لو أراد ذلك كملهما بإمداداته وتأيداته ، بأن يقلبها عقلاً ، أو عاقلاً ، وهو على كل شيء قدير .

وأما النفس الناطقة القدسية ، التي توهم المصنف أنها هي التي عنها بوصفه ، فهي في الإنسان الجزئي ، كاللوح المحفوظ في الإنسان الكلي ، وهي النفس اللاهوتية الملكوتية ، التي ذكرها أمير المؤمنين عليه السلام أخيراً بأنها ذات الله العليا يعني اللوح المحفوظ ، فإن النفس القدسية كلمة من ذلك الكتاب وشعاع من أشعته .

وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في الكلية الملكية التي هي اللوح المحفوظ (أصلها العقل منه بدئت ، وعنه وعت وإليه دلت وأشارت ، وعودتها إليه إذا كملت وشابته) .

فقوله عليه السلام : (إذا كملت وشابته) ، يعني أنها إذا بلغت الرتبة السابعة للنفس وهي الكمال الذي هو غاية مبلغها شابته ، أي : شابته العقل ، وتكون أخته لا تفعل إلا ما يريد منها ، ولا تحب إلا ما يحب وهذا تأويل قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ﴾ ، لأن العقول يعلمونهن مما علمهم الله من امثال جميع أوامره واجتناب نواهيه جميع ما عنه لا أنها تنقلب عقلاً فيكون اللوح المحفوظ هو القلم ، وفي الباطن أيضاً لو صح ما ادعاه كان علي عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه وآله ، لأن علياً عليه السلام وصل مبلغ ما يمكن له بالفعل إلا أن العقل الذي هو القلم غير النفس التي هي اللوح

المحفوظ ورسول الله صلى الله عليه وآله غير علي عليه السلام .

والنفس الناطقة القدسية في الجزئي ، كزيد إذا كملت ، فكان ما بالقوة فيها بالفعل ، كانت أختَ عقله كالكلية في الكلّي ، لا أنها هي عقله ، كما زعم المصنف من أن العقل لا وجود له ، وإنما الموجود النفس ، إذا كملت كانت عقلاً ، كما يأتي في كلامه .

فإن من قال بهذا فهو صادق في حق نفسه ، وكيف لا يكون العقل غير النفس ، وسيد العارفين أمير المؤمنين عليه السلام قال : (إن النفس أصلها العقل منه بُدئت وعنه وعت وإليه دلت وأشارت) ، وهذه الكاملة ولم يجعلها هي العقل وقال : (إذا كملت وشابهته) .

وقال عليه السلام في رواية كميل الأولى ، بعد ذكر جميع النفوس ، (والعقل وسط الكل) ، يعني أنه لب النفوس الأربع وروحها ، وهو صريح في أنه غيرها .

وأما قول المصنف : (متحدة بالبدن ، . . . إلخ) ، صريح في أن المراد منها الجسم العنصري وهي النباتية لا غير .

وإن أراد بالاتحاد احتمال تناول الحسية لأنها شعلة من نفوس الأفلاك ، وقد ذكرنا ذلك ، وهو أن البدن سارٍ فيه الدم والدم متعلق بالعلق التي في تجاويف القلب ، أعني الجسم الصنوبري في الجانب الأيسر منه أكثر كما يشير إليه المصنف بقوله بجانبها الأيسر .

والعلق متقوم بدم أصفر ، حامل للحرارة الغريزية بأبخرته ، لأن الأبخرة مركبة من جزء من الحرارة النارية ، وجزء من الرطوبة

الهوائية ، وجزأين من البرودة المائية ، وجزء من اليبوسة الترابية ، فامتزجت الأجزاء الخمسة ، من العناصر الأربعة ، بالطبائع الأربع ، وبكّر الأفلاك وإلقاء أشعة الكواكب ، حتى نضجت الأجزاء نضجاً معتدلاً وتلطفت بالطبخ حتى ساوت الأجزاء في اللطافة والاعتدال ، فلك القمر ، فأشرقت نفسه على تلك الأجزاء ، فتحرّكت بالحركة الإرادية ، ولذا قال عليه السلام : (قوة فلكية ، وحرارة غريزية ، أصلها الأفلاك) ، وهذه هي النفس الحيوانية الحسية ولا تكون عقلاً لأنها إذا فارقت تلك الأبخرة رجعت إلى نفس الفلك فامتزجت به كامتزاج قطرة الماء بالبحر ، وهو قوله عليه السلام : (فإذا فارقت عادت إلى ما منه بدئت ، عود ممازجة لا عود مجاورة) فتندم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ، ويضمحل تركيبها ، فإن كان يعتقد أن أمير المؤمنين عليه السلام ، كان عارفاً بالنفس ، كان كلامه كله خطأ .

وقوله : (تصير عقلاً محضاً هو صورة نوعها) ، فيه ما قلنا ، فإن العقل لا يكون صورة نوع الأجسام المتحدة بالعنصریات ، بل صورة نوع الناطقة القدسية التي هي من المفارقات بذاتها .

في قول المصنف : وأما المفارقات المحضة ، والصور المجردة ..

قال : (وأما المفارقات المحضة ، والصور المجردة ، ففيها كلام آخر ، يعرفه الموحدون المكاشفون ، من أن لا وجود لها بحسب أنفسها وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحدية ، وهي

صور ما في علم الله وُحُجِبَ الإلهية وسرادقات عظمتة ، ولو لم تكن هذه الحجب النورية لأحرقت سبحات وجهه كل ما في السماوات والأرضين كما ورد في الحديث ، فله سبحانه شؤون إلهية ومراتب نورية ليست هي من أفراد العالم ، ولا من جملة ما سوى الله لأنها صور ما في الفضاء والعالم الربوبي) .

أقول : (وأما المفارقات المحضة) ، يعني الخالصة احترازاً عما فيه اقتران ولكنه يخرج النفوس ، وإن كانت مفارقة بالذات لأنها مقارنة بالأفعال ، والأفعال عنده تتحد بالذات فتخرج النفوس عن المفارقات المحضة .

والقياس على قاعدته أنها تدخل في المفارقات المحضة ، لأن الأفعال إذا اتحدت بالذات كانت بحكم الذات ، فتكون أفعالها مفارقة بالذات كالذات ، وإن اقترنت بالعرض فالحكم للذاتي لا للعرضي ، فأخراجها لا يصح على قاعدته ، ولا على قاعدتنا .

ويريد بالصور المجردة الصورة العلمية ، وهي في علمه الذي هو ذاته ، ولا يصح هذا الكلام سواء جعل الصور في علمه الذاتي لأنها في ذاته أم خارجة عن الذات لازمة له معلقة بها تعلق الظل بالشاخص ، يعني أنها هاتين المفارقات المحضة والصور المجردة فيها كلام أي لها توضيح لغامض سرّها يعرفه من عرفه الله سبحانه ذلك ، ولا شك أن ذلك من الأسرار إلا أنه لا يعرفه إلا المكاشفون ويعني بهم الصوفية ، فليس بصحيح ، وإنما يعرفه من عرفه الله وهم المعصومون عليهم السلام ، ومن اقتصر على الأخذ منهم .

ثم إنه بين تلك الأسرار على ما عنده وعند أصحابه الصوفية ،

فقال : (من أن لا وجود لها بحسب أنفسها وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحدية) .

ويريد أن الوجود المنسوب إليه ليس وجوداً لها ، وإنما هو وجود الحق سبحانه وتعالى ، فهي الله بلا هي ، كما يقول هو وأتباعه وأصحابه : أنا الله بلا أنا لأنه مبني على القول : بوحدة الوجود .

وإنما قال (وذواتها مطموسة) ؛ ، لأن مشخصاتها موهومة ، مثل خط المهر في القرطاس ، فإنه أبيض لأنه جزء من القرطاس ، وإنما تميز أنه خط بتحديد المداد من المهر ، فالخط الأبيض ذاته مطموسة في القرطاس ، ولا شك أن هذا هو وحدة الوجود ، لأن القرطاس والخط الأبيض من المهر شيء واحد ، والمداد المحدد للخط ولهذا قال : (منغمسة في بحر الأحدية) .

قال في كتاب السير : (المرتبة الأحدية ، هي المرتبة المستهلك فيها جميع الأسماء والصفات ، وتسمى جمع الجمع) انتهى .

وقال عبد الكريم الجيلاني ، في كتابه الإنسان الكامل : (والأحدية عبارة عن مجلّي ذاتي ليس للأسماء ، ولا للصفات ، ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور فهي اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبار الحقية والخلقية) انتهى ، وهذا تفسير الصوفية للأحدية .

والمصنف الظاهر من كلامه هنا ، وغيره أنه يريد ما أرادوا من أول تجلّي للذات البحت ، ما تجلّت بذاتها فيه ، من غير فعل ، ولا إرادة وأعلى مظاهرها هو الألوهية ، وهي عندهم جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها ، قال في الإنسان الكامل : (وأعني

بحقائق الوجود أحكام المظاهر مع الظاهر فيها أعني الحق
والخلق) انتهى .

والأحدية عندهم أعلى الأسماء التي تحت هيمنة الألوهية ، فيريد
المصنف بانغماس تلك المجردات أن ذلك المظهر الذاتي أي
بالذات من غير فعل ، ولا إرادة غير العلم الذاتي كما مثلنا
بالقرطاس ، وهو الأحدية أن تلك المفارقات المحضة منغمسة فيه
كانغماس الخط الأبيض من المهر في القرطاس والأحدية وما فيها
بعد رتبة الألوهية وهي بعد رتبة الذات ووجود الكل نفس وجود
الذات ، إذ الكل أزلي والكل واجب بوجود الذات ، وأن هذه
المفارقات المحضة لم تدخل تحت كن وهي صور ما في علم الله
فتلزمه في كلماته مفسد منها ما يلتزمها ويرى أنها مصالح لا مفسد
وأنها مذهب أئمتنا عليهم السلام ومنها تلزمه من غير شعور فمن
الأول القول بوحدة الوجود ومنها أنها أشياء غير الله تعالى معه ،
وأنها غير مجعولة بل هي لوازم الذات وشؤونه .

ومنها أنها متغايرة متميزة غير مغايرة لذاته وأنها خارجة عن ذاته
لأن رتبته بعد رتبة ذاته وأنها صور علمه الذي هو ذاته وأنها معلقة
بالذات تعلق الظل بالشاخص ، وأن وجوداتها من سنخ وجوده
وأمثال هذه المفسد وكلها يلتزمها وما يلزمه فيها ، وفي أمثالها ما
ذكرنا فيما تقدم كثيراً من ذلك أن القول بوحدة الوجود نقل علماء
الشريعة الإجماع الكاشف عن دخول قول صاحب الشريعة عليه
السلام على كفر القائل به مع ما دلت الأخبار الصحيحة على
ذلك ، ومع بطلان الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، بل أصل
الجنة والنار وبطلان النظام ، ومن ذلك تعدد القدماء ، وأن الأشياء

قديمة وهي لوازم الذات وإثبات اللوازم للذات موجب لحدوث الذات لما بينهما من الاقتران المستلزم للاجتماع ، أو الافتراق ، وأن شؤون الذات ليست مع الذات في رتبها ، فإثبات القدم لها تناقض إذ القديم هو الذي لا يسبق بغيره ، ولا يفقد في رتبة قبله وكذا إذا كانت متميزة غير مغايرة للذات البسيطة الأحادية المعنى ، وكذلك كونها خارجة عن ذاته وكذا في كونها صور علمه الذي هو ذاته وأنها معلقة بالذات وكذا ما بين هذه وبين كونها عين ذاته ومن سنخ وجوده هذا كله هو المعروف من خطاب صاحب الشرعية عليه السلام الذي أمره الله أن تبليغ المكلفين ما أرسله به ، فإن كان قول هؤلاء حقاً فما بليغ رسول الله صلى الله عليه وآله رسالة ربه لأنه خاطبهم بغير ما أراد الله من أمره ونهيه .

وما أشرنا إليه من مراد المصنف هو مثل قوله فله شؤون إلهية ومراتب نورية ليست هي من أفراد العالم ، ولا من جملة ما سوى الله فإذا ثبت شؤون ومراتب ليست من أفراد العالم ، ولا من ما سوى الله وهي كثيرة متعددة متغايرة وليست هي سواء كان هو تعالى متعدداً متغائراً .

وقوله : (لأنها صور ما في القضاء الإلهي والعالم الربوبي) ، يريد أن المفارقات المحضة هي صور العلم والحكم الإلهي ويريد بالعلم القديم والحكم بالرضا ، أو العناية ، على ما يريدون منهما . ويرجع محصل كلامه ، على معنى ما ذكرنا ما لا فائدة في إعادته .

في قول المصنف: وتلك الصورة هم المهيِّمون ، الذين لم ينظروا ..

قال : (وتلك الصورة هم المهيِّمون ، الذي لم ينظروا إلى ذواتهم قط ، لفنائهم عن ذواتهم ، واندكك جبل إنياتهم مع كونهم أشعة وأضواء عقلية للنور الأول ، باقية ببقائه لا بإبقائه ، وليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف . والمقصود هاهنا الإشارة إلى حدوث الأجسام وصورها وقواها ، وأما العقل فلم يثبت وجوده عندنا ، والمتكلمون أنكروه فلا حاجة إلى أن نتكلم في حدوثه) .

أقول : يشير إلى أن تلك الصور العلمية ملائكة هيِّمتهم أنوار جمال الله وحبه حتى أنهم لم ينظروا إلى ذواتهم بل قصرُوا أنظارهم ، على النظر إلى جماله فهَيِّمهم حبه عن ذواتهم وفنوا عنها وهذا إلى هنا كله صحيح .

وظاهر كلامه الأول يخالف هذا ، حيث قال : من أن لا وجود لها بحسب نفسها وذواتها مطموسة منغمسة في بحر الأحدية ، لأنه يدل على فناء وجودها بحسب نفسها بل هي ممتزجة بالأنوار الأحدية وليس كذلك ، وإنما فئت في تلك الأنوار فناء وجدان لا فناء وجود .

وإن أراد بقوله (بحسب نفسها) ، بمعنى عند أنفسها فحسن إلا أن العبارة إنما تدل بمعونة باقي الكلام ، وإنما وجهنا عبارته هذه فيما سبق ، على غير ما تحتمله من الصحة لأنه هو المعلوم من مذهبه فحملناها على مذهبه لا على ما تحتمله .

وقوله : (واندكاك جبل إنياتهم مع كونهم أشعة وأضواء عقلية) ، إن أراد بالاندكاك الفناء أصلاً فهو غلط ، وكل من قال بالفناء من الصوفية فقد غلط لأنه الفناء الذي يتحقق به كمال وصول العبد هو أن يبقى من إنيته ما يصلح به شعور ما يكون غير ناظر إلى نفسه ويكون به ناظراً إلى ربه .

وأما الذي يريدونه فهو في الحقيقة عن نفسه فهو إغماء لا يحس بشيء لا بنفسه ، ولا بغيره ، ولا بربه ولهذا حكم أكثر الفقهاء ببطلان وضوئه ولو كان ذلك وصولاً لما انتقض وضوءه .

وروى ابن حمزة من علمائنا عنهم عليهم السلام (نقض الوضوء بالإغماء) .

وذكر للصادق عليه السلام عن أهل هذه الطريقة ، وأن الرجل منهم ليصعق حتى يقع فقال عليه السلام : (ما بهذا أمروا) .

وأما الفناء المحمود فهو أن يشعر بربه ، إلا أنه كالذي في النار ، وكما قال الصادق عليه السلام ، في وصف الصادقين ، قال عليه السلام : (ومثل الموصوف بما ذكرنا أن يكون كمثّل النازع روحه إن لم ينزع ، فماذا يصنع) انتهى .

وما ذكره بعض منهم عبد الكريم الجيلاني في كتابه الإنسان الكامل : (إن الوصول ليس هو الفناء في الله ، وإنما هو البقاء بالله) ، وهو رد منه ، على القائلين بالفناء ، ولكنه لم يرد ما نريد به من أن الواصل هو من وجد الله لا غير ، وإنما يريد أن الواجد والموجود والوجدان شيء واحد ، ولهذا يقولون هو وأصحابه أنا

الله بلا أنا وكذبوا ، وإنما هم حمير من سائر خلق الله الذين أصواتهم وكلامهم أنكر الأصوات .

بل الواصل من لم يجد بالوجدان الذاتي إلا الله ، وله جهة بها يجد عرضية كالناظر في المرآة ليرى وجهه ، فإنه يرى الزجاجاة بالعرض وإذا نظر إلى صفاء زجاجاة المرآة فإنه ينظر وجهه بالعرض .

ولم يصل أحد من حمير الصوفية وأتباعهم الرعاع ، أتباع كل ناعق ، مثل ما وصل رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة المعراج ، من مقام ، أو أدنى ، ولا فني أحد كفنائهم ، وبقي من إنيتة جهة عرضية بها ، سمع الخطاب ورد الجواب .

وقد أشار الصادق عليه السلام إلى ما قلنا ، كما رواه في الكافي ، قال عليه السلام إلى أن قال : (وكان كما قال الله تعالى : ﴿ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴾ . فقال له أبو بصير : ما ﴿ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴾ . قال : ما بين سبتها إلى رأسها فقال : كان بينهما حجاب يتلأأ بخفق ، ولا أعلمه إلا ، وقد قال : زبرجد . . .) الحديث .

والمراد بالحجاب والله أعلم إنيتة .

وقوله : (يتلأأ بخفق) ؛ أي : باضطراب يكاد يفنى من سطوات الأنوار ولم يقل ليس بينهما ، أو فني أصلاً بل قال باضطراب .

وأما التشبيه بانديك الجبل لموسى عليه السلام فهو تشبيه مطابق من جهة المعنى ، فإن جبل موسى عليه السلام لما تجلى له النور

تقطع ، فكان ثلثه ذراً ، وهو الموجود في الهواء بين الأرض والسماء .

وثلت منه ساخ في البحر وثلث ساخ في الأرض فهو يهوي إلى الساعة كذلك الإنية اندك جبلها فذهب ثلثه هواء الروح وثلثه في بحر النفس وثلثه في أرض الجسد .

وفي الجهات الثلاث يفنى منه ذر ؛ ، وهو بقية الشعور الذي أشرنا إليه وكونهم أشعة إشارة إلى استمدادهم وافتقارهم وكونهم أضواء لأنهم يمدون من دونهم من فاضل أنوارهم وكونهم أضواء عقلية ظاهر .

وقوله : (للنور الأول) ، يريد أنهم أنوار للحق تعالى ؛ أي : لذاته كما هو المعروف من مذهبه ، وهو باطل لاستلزامه التشبيه بمثل الشمس والقمر ، والسراج وما أشبهها ، تعالى عن ذلك ، وقد ورد النهي عنه عنهم عليهم السلام .

وإنما المراد أنهم أنوار لفعله ؛ أي آثار منيرة .

وقوله : (باقية ببقائه لا بإيقائه) ، هذا أيضاً باطل ؛ لاستلزامها الاستغناء بأنفسها ، وإن كانت بتبعيته إذا كانت غير مجعولة ، بل هي من اللوازم الذاتية ، وإنما هي جواهر منيرة أحدثها الله بفعله ، ولم تك قبل إحداثه مذكورة بذكر ما ، وإنما تبقى بإيقائه وإمداده لا كما يقول العادلون بالله لاستلزامه استغناء غير الله عن الله تعالى .

ودعوى أنهم ليسوا غير الله باطلة لما بيّنا سابقاً .

وقوله : (وليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب . . .

(إلخ) ، يشير به إلى أن بيان هذه الأمور قد أشبعنا فيه البحث في كتابنا الكبير ، والذي ذكر في الكتاب الكبير لا يزيد ، على ما ذكر هنا ، في بيان كنه المفارقات المحضة ، وإنما أطال في ذكر صفات أفعالها ، مثل أنهم لا يغفلون عن ذكر الله ، مستغرقون في أنوار جماله ، مستهترون بذكر آلائه وأفضاله وأمثاله هذه .

وليس في هذه بيان زيادة مطلب ، على ما هنا فراجع تجد .

وقوله : (وأما العقل فلم يثبت وجوده) ، صحيح في حقه وحقهم ؛ فإنهم لو ثبتت لهم عقول لما قالوا ما قالوا ، ولما أنكروا ما أثبتته الله وصاحب الشريعة عليهم السلام حيث الله يقول : ﴿ أَفَلَا يَعْقِلُونَ ﴾ ويقول : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ أي : عقل ﴿ أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ ، وآيات الكتاب ، وأحاديث الأئمة الأطياب عليهم السلام مثل ما في أول الكافي والبحار وغيرهما لا تكاد تحصى كلها صريحة في إثبات العقول لجميع المكلفين .

وأيضاً كيف يثبت عقل الكل للإنسان ، وأنه غير نفسه نفس الكل ، وهما القلم واللوح ، ويعترف بأن الإنسان الصغير ، أنموذج من الكبير ، وكل ما في الكبير يوجد مثاله ، وصورته الجزئية في الصغير ، ويستشهد على مطالب كثيرة بقول علي عليه السلام ، على قول كثير من العلماء :

أتحسب أنك جرمٌ صغير

وفيك انطوى العالم الأكبر

وأنت الكتاب المبين الذي

بأحرفه يظهر المضمرة

ولا يثبت لغيره عقلاً فينبغي أن يثبت لغيره ، وإن لم يثبت لنفسه ، أما لغيره فالدليل الذي يعترف بصحته وأما هو فلاعترافه ، على نفسه .

وأيضاً إذا كان ينفي الطفرة في الوجود ويقول : إن النفوس من النفس الكلي والأرواح من الروح الكلي والنفس الكلي من الروح الكلي والروح الكلي فإن العقل الكلي إذن كانت النفوس الجزئية من العقول الجزئية ثبتت لنا عقول ، وإن كانت من النفس الكلية لم تكن عقولاً كما لم تكن النفس الكلية عقلاً بالطريق الأولى ، وإن كانت من العقل الكلي ثبتت الطفرة في الوجود ولم يثبتها هو .

وقد دلت الروايات ، على أن الله سبحانه خلق ألف ألف عالم وألف ألف آدم نحن في آخر العوالم وآخر الآدميين وكل آدم فذريته من نوعه :

فالأول : هو المشيئة الكلية وأولاده المشيئات الجزئية كل مشيئة تتعلق بفرد من الخلق لا تصلح لغيره .

والثاني : النور المحمدي صلى الله عليه وآله وذريته أنوار الأنبياء مئة وأربعة وعشرون ألف نبي .

والثالث : أرض القابليات المسماة بالأرض الجرز وبالبلد الميت ، وبالزيت الذي يكاد يضيء ، ولو لم تمسه نار وذرياته قابليات من هو دون محمد وآله صلى الله عليه وآله وأهل كالأنبياء عليهم السلام .

وتطلق الدواة مرة ، على الثاني ومرة على الثالث .

والرابع : عقل الكل ، وهو النور الأبيض والقلم وذرياته العقول
الجزئية لا النفوس .

والخامس : الروح الكلية ، وهو النور الأصفر وذريته الأرواح
الجزئية .

والسادس : النفس الكلية وهي نفس الكل واللوح المحفوظ ،
وهو النور الأخضر وذريته النفوس .

والسابع : طبيعة الكل ، وهو النور الأحمر وذريته الطبائع
الجزئية وهكذا إلى آخر العوالم : ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن
تَفَوُّتٍ ﴾ وهذا من دليل الحكمة ، وهو الحجة القاطعة لأولي الأفئدة
فافهم .



في قول المصنف : قاعدة : الفاعل المباشر للتحريك في جميع أقسام



قال : (قاعدة : الفاعل المباشر للتحريك في جميع أقسام
الحركة ليس إلا الطبيعة وهي مبدأ كل حركة بالذات سواء كانت
باستخدام النفس إياها كما في الحركة الإرادية ، أو بقسر قاسر كما
في القسرية كحركة الحجر إلى فوق ، أو بغيرهما كما في المسماة
في الطبيعة فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة) .

أقول : (الفاعل المباشر للتحريك) ، إن أريد بالمباشرة
الملامسة ، أي ملاصقة الفاعل بالمفعول فلو قلنا بأن الطبيعة غير
الحركة فقله متجهٌ ، وإن قلنا إن الطبيعة هنا هي الحركة فإن معنى

ذلك أن طبيعة المفعول هي الانفعال الذي هو قابليته هو الحركة أي حركته لقبول تأثير الفاعل .

وإن أريد بالمباشر المؤثر للفعل لا المؤثر للانفعال فالفاعل هو المؤثر القريب ، وهو الملك الخلاق بإذن الله تعالى كما هو ثابت في المذهب ودلت عليه الأخبار كما روي عن الصادق عليه السلام ما معناه (أن النطفة إذا وقعت في الرحم أرسل الله ملكين خلائقين يقتحمان بطن المرأة من فيها ، فيقولان يا ربنا نخلقه ذكراً أم أنثى فيأمرهم . ثم يقولان : شقياً أم سعيداً فيأمرهم بما يريد) .

وإلى نحو هذا أشار بقوله تعالى : ﴿ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسِفُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾ ، ولا يصح أن يكون الفاعل المباشر هو الطبيعة ، ولو ، على فرض كونها غير الحركة إلا على رأي الدهرية ، أو على رأي هذه الجماعة من أن الفاعل هو المفعول كما صرح به في اتحاد المعقول بالعاقل والمفعول بالفاعل .

قال الملامح محسن في الكلمات المكنونة ، ما تقدم من قوله : (ذات اسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل ، فالعين غير المجعلة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان ، وهو الفاعل بإحدى يديه والقابل بالأخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح أنه ما أوجد شيئاً إلا نفسه وليس ظهوره) انتهى .

وأما على مذهب أهل البيت عليهم السلام فالفاعل ليس هو المفعول والطبيعة التي نسبوا إليها الفاعلية ليست في الفاعل ، وإنما هي في المفعول والمفعول لا يخلق نفسه إلا على رأي هذا الخلق المنكوس إلا إن أراد بالفاعل المباشر للتحريك فاعل القبول

للإيجاد فتصح نسبة الفاعلية إلى القابلية كما قال تعالى فيكون بعد قوله : (كن) .

وقوله : (سواء كانت باستخدام النفس إياها كما في الحركة الإرادية ، أو بقسر قاسر كما في القسرية) ، قد قدمنا عليه أنّ الطبيعة غير النفس فيكون ذرات النفس في أنفسها غير متحركة ، لأن المتحرك هو طبيعتها لا هي وهي غير طبيعتها فينتقض عليه حدوث النفس ، لأن ذراتها قارة ساكنة لذاتها فيكون الكون غير متعلق بها ، وإنما تعلق بمقاديرها ونظمها وهي حركات في أوضاعها لا في ذراتها فهو قول بقدم الأجزاء التي لا تتجزأ وثبوتها .

وقد قدمنا أنّ القسر لا يتحقق في الكون ، على جهة الواقع ، والحقيقة أصلاً ما حققناه في الفوائد ، وفي شرحها ، وإنما وجوده في العالم كله صوري إذ كان الفاعل مختاراً والفعل أحدثه الله بنفسه أي نفس الفعل بالاختيار والمفعولات كلها آثار الفعل وتأكيدها كلها يجب أن تكون مختارة بموجب دليل الحكمة .

والقسر ليس له مبدأ والموجود مما يصدق عليه الاسم ظاهراً ما يرجع ، إلى العسر والخرج والضيق التي جرت أحكام الملة الحنيفية السهلة ، على نفيها ، لأن الله سبحانه يريد بعباده اليسر ، ولا يريد بهم العسر فقال : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ .

واستخدم النفس لصفاتها في التحرك ، موجب لتبدل الحركة بل والمتحرك أعني الطبيعة وهي صفة المستخدم وتجدد الصفة لا يسلتزم تجدد الموصوف ما لم تكن متحدة به وتحريك القاسر لو ثبت لا يستلزم تجدد المقسور .

والتشبيه بحركة الحجر إلى فوق لدافع قوي لقسر القاسر مبني على الأمر المتعارف عند عوام الناس وإلا فالحجر في صعوده مختار إلا أنّ اختياره ناقص فتم نقصه الدافع ، لأن الصعود ممكن في حقه إلا أنّ النزول أرجح ، لأن الله سبحانه ، وكّل به ملكاً ينزل به إلى حيث أمره الله عزّ وجلّ لحكمة حمل الإنسان وجعل شهوة الحجر تابعة لميل الملك ، وإذا دفعه دافع إلى فوق أعان قوة العضو الملك الموكل بعضو الدافع وجعل شهوة ميل الملك المنزل للحجر تابعة لميل الملك الموكل بالعضو الدافع إلى أن ينتهي ميله إلى الصعود ، وهو مقدار ما أمره الله عزّ وجلّ به فإذا انتهى ميله وارتفع نزل الملك الموكل [الموكل] بإنزال الحجر إلى أسفل فإمكان الصعود من الحجر من نوع إمكان النزول منه ، وإنما ترجح النزول لحكمة حمل الإنسان وهذا الكلام الذي ذكرته في بيان هذا السر الأعظم والطلسم المبهم نبهوا عليه أئمة الهدى عليهم السلام وعرفه أولو الأئمة وما أكثر من ينكره لقصور عقله عن نيته .

وقوله : (كما في المسمّاة في الطبيعة) ، يعني غير الحركة الإرادية والقسرية الطبيعية ، وقد سمعت الكلام في أن كل حركة إرادية بمعنى إن شاء فعل المتحرك ، وإن شاء ترك إلا أنّ الإرادة مختلفة بالنسبة إلى أفراد العالم في الشدة والضعف كل شيء إرادته واختياره بنسبة مرتبته من الوجود ولأجل هذا أنكر أكثر الأفهام الاختيار والإرادة فيما سوى الحيوان لأنهم يطلبون من اختيار الجمادات وإراداتها مثل اختيار الإنسان المكلف وإرادته ولم ينظروا في كل شيء بحسبه فلذا فاتهم أكثر الأسرار والحقائق .

في قول المصنف : فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة ..

وقوله : (فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة) ، هذا ، على فرض مغايرة الطبيعة للحركة الذاتية صحيح .

في قول المصنف : والذي استشكله بهمنيار موافقاً لأستاذه ..

قال : (والذي استشكله بهمنيار موافقاً لأستاذه في النفسانية من أنه كيف استحالت الطبيعة محرّكة للأعضاء خلاف مقتضاها ، ولا رعشة عند تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة إنما ينحلّ إشكاله بأن الطبيعة المسخرة للنفس طوعاً التي هي قوة من قواها تستخدمه وتعمل بتوسطها أفاعيل البدن غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد ، بل مرتبة من مقامات النفس والتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا ، وإنما يقع الإعياء والرعشة والمرض والفساد وغير ذلك بسبب تعصي الثانية عن النفس دون الأولى ، فللنفس طبيعتان مقهورتان ، إحداهما : منبعثة عن ذاتها . والثانية : لعنصر البدن يستخدم إحداهما لها طوعاً والثانية كرهاً) .

أقول : إنما ذكر إشكال بهمنيار لأنه لمّا نسب الحركة إلى الطبيعة ذكر الإشكال ، وهو أنه كيف تكون الطبيعة تحرك الأعضاء ومقتضى الأعضاء وسائر الأجسام السكون فتحركها ومقتضاها

السكون ، ولا تقع رعشة وهي المركبة من حركة غير مستقرة تامة ، ومن سكون غير مستقر تام ، لأن الذي ينبغي أن يحدث من مقتضى الطبيعة ، وهو الحركة ومقتضى النفس في محبتها لسكون الأعضاء طلباً للراحة ، لأن النفس مع تحرك الأعضاء كحال الماشي والعامل ، تحتاج على التبديل من الأمزجة عند التحليل ويحصل لها تعب بخلاف حالها في النوم والسكون رعشة أي تجد رعشة عند تجاذب مقتضى الطبيعة ومقتضى النفس وتصادمهما .

فقال المصنف في حل الإشكال : إن الطبيعة المسخرة للنفس طوعاً بمعنى الباعثة لها ، على تحريك الأعضاء ، لا على نحو القسر لأنها طبيعتها وطبيعة الشيء قوة من قواه فهي قوة من قوى النفس وقوة الشيء لا تقسره لأنها عبارة عن ميله ، أو عن باعته إلى الميل ، وهو محبته للميل فهو باختياره ، فهي تستخدم النفس وتفعل الطبيعة بتوسط النفس ، أو بالعكس ، على اختلاف المقامات والمراتب تفعل أفاعيل البدن هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وطبائعه سارية في أعضائه فإنّ تلك غير هذه بالعدد ، وإن كانت الثانية مركباً للأولى ، والأولى روحها فإن الأولى مرتبة من مقامات النفس وأول تنزلاتها .

وأما التي في الجسم أي البدن وهي التي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس عنه لأنها طبيعة نباتية نامية واختيارها ضعيف لا يحس في مقام اختيار الحيوان .

والأولى : حيوانية حسية فلكية شأنها الحركة ، والنفس شأنها الحركة فلا تكون بينها في التحريك وبين النفس تجاذب وتدافع ، فلا تقع بمقتضاهما رعشة لعدم التناقض وإنما يقع التناقض بين النفس

في مقتضاها وبين الثانية ومقتضاها فيقع الإعياء في الأعضاء عند مصادمة الدافع للماسك وبالعكس .

والرعدة لاجتماع الحركة والسكون وتداخل أجزائهما .

والمرض لمصادمة الدافعة للجاذبة والماسكة للهاضمة وبالعكس بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس ، لأن النفس إذا استخدمت الجاذبة لتحصيل الغذاء وعارضتها الماسكة ، أو الماسكة لحفظ المزاج وثباته وعارضتها الجاذبة ، أو الدافعة ، أو الهاضمة لإصلاح الكيموس ، أو الكيلوس وعارضتها الجاذبة ، أو الماسكة حدث المرض والفساد .

فالنفس طبيعتان مقهورتان تحت سلطتها إحداهما : طبيعة ذاتية شأنها كشأن النفس منبعثة عنها لأنها معاً فلكيتان متحركتان بالذات .

وثانيتها : لعنصر البدن نباتية نامية منبعثة من الهاضمة تنسب إلى النفس لكونها من القوى الحاملة لها فهي بيت من بيوت النفس ، فالنفس تستخدم الأولى طوعاً من الأولى واختياراً لما اختارت النفس لأنها صفتها الموافقة لها في المقتضى .

وتستخدم الثانية كرهاً ، على الظاهر لكون شأنها السكون ، وهو غير شأن النفس .

وأما ، على الباطن فتستخدمها طوعاً ، إلا أنها لكثافة ذاتها وضعف نورانيتها تكون بطيئة ، فتثقل ، على النفس لسرعة حركة النفس فلذا قيل مكرهة وهي مطيعة لكنها ليست من السابقين .

في قول المصنف: تفريع فعلى هذا تظهر صحة كلام الفيلسوف . .

قال : (تفريع فعلى هذا تظهر صحة كلام الفيلسوف الأول أن حركة الفلك طبيعية ، وأن نفسه منطبعة والذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النير أنّ ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود ، والتشخيص متفاوت في النشآت الثلاث وليست للفلك نفس مجردة بل له نفس حيوانية خيالية حاكية لصورة عقلية متشبهة بها متصلة بها كاتصال الشعاع بالنور كما أن طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشاخص لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقوتها العلمية دائرتان هالكتان لتجددهما وسيلانهما وله كلمة باقية عند الله ثابتة في علمه لقوله : ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ .

أقول : مراد الفيلسوف يوهم ظاهره موافقة كلام المصنف من أنّ الطبيعة هي المحركة لذي الطبيعة وهي التي تنشأ منها حركة ذي الطبيعة لا أن الحركة هي نفس طبيعته كما رجحناه بدليل الحكمة ، وذلك أن قول الفيلسوف أن حركة الفلك طبيعية منسوبة إلى طبيعة الفلك فهي ناشئة عنها .

وقوله : (إن نفسه أي الفلك منطبعة فيكون لنفسه طبيعة ولطبيعته حركة وهذا موافق لرأي المصنف) .

والذي أراه أن كلام الفيلسوف كما يحتمل كلام المصنف يحتمل أنه أراد بطبيعية معنى ذاتية كما نقول وذلك أن الفلك حركته هي

حركة نفسه ونفسه حيوانية حسية والحيوان طبيعته هي الحركة ولهذا كان بفتح الياء إشعاراً بأن وضعه لذي الحركة كما قيل في الطيران والغليان والنزوان .

فالحركة ليست صفة للطبيعة ، وإنما هي صفة لذي الحركة والمتحرك الذي طبعه الحركة كالنفوس والأرواح يقال له : تحرك بطبيعته يعني من شأنه التحرك والذي طبعه الحركة لا يراد منه أن فيه طبيعة غيره وغير حركته بل الحركة هي طبعه ونفسه منطبعة أي نفسه طبيعية يعني ليست ناطقة قدسية ، وإنما خلق الفلك بطبعه متحركاً ولذا قال المصنف : وليست للفلك نفس مجردة يعني الناطقة .

وقول المصنف : (والذي يظهر لنا بالبرهان الكاشف النير ، إلخ) ، مثل سائر أقواله فيما يدعيه فنقول : إن أراد أن الفلك نفسه هو طبيعته ، وهو نفسه فالحركة من الجرم انبعثت من غير تعدد لا في الخارج ، ولا في نفس الأمر ، وإن كانت متعددة في الذهن لتعدد المفهوم كما هو ظاهر كلامه أن ذات الفلك وطبيعته ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخص فيكون قوله متفاوت في النشآت الثلاث أن الفلك في نشأة النفوس تشخص بنسبتها في اللطافة ، وفي هذه النشأة تشخص بتشخص الأجرام ، وفي النشأة الطبيعية يتشخص بالتشخص الطبيعي اللطيف الذي هو بمنزلة أجسام الآخرة وإلا فليس إلا شيء واحد يتطور في كل نشأة بطورها ، وهو باطل لما ذكرنا سابقاً من أن صنع الحكيم تعالى في كل شيء ، على نمط متشابه ، وهو سرّ قوله تعالى : ﴿ مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفِّسَ وَاحِدَةً ﴾ .

وقوله تعالى : ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ ﴾ .

وقول الرضا عليه السلام : (قد علم أولو الألباب أن الاستدلال ، على ما هناك لا يُعلم إلا بما هاهنا) انتهى . ونحن نجد أنفسنا غير أجسادنا وغير طبائعنا ونجد لبّ اللوز دهنه غير ثقله ونجد الأشجار نفوسها النامية النباتية غير خشبها وإذا يبس الخشب ذهبته نفسه وبقي الخشب كالميت من الحيوانات ولم نجد شيئاً في العالم إلا وله نفس قام بها وجرم تقومت به نفسه ، لو صح اتحاد الفلك ووحدته لوجد له مثل سبحان من لا مثل له قال الرضا عليه السلام : إن الله تعالى : (لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته للذي أراد من الدلالة عليه وإثبات وجوده) انتهى .

وإن أراد أنّ الثلاثة جرم الفلك وطبيعته ونفسه كلها من نوع واحد ، أو من جنس واحد فنفس الفلك وطبيعته وجرمه ليس منها شيء مما في الفرس ومما في النخلة ومما في الإنسان وبالعكس ، بل من نوع الأفلاك كما أنها في الإنسان من نوعه لا من نوع الشجر ، ولا من نوع الحيوان وهكذا فهذا في الظاهر صحيح لكن الفلك لا يختص بهذا التخريج بل كل الأشياء هكذا فلا فائدة في خصوص ذكره .

وأيضاً لا يحسن تعقيبه لو كان المراد هو الفرض الثاني بقوله متفاوت في النشآت الثلاث لأنه لا ينطبق إلا على الأول .

وقوله : (بل له نفس حيوانية خيالية) ، أي مدركة كما للحيوانات العجم وكلامه هذا بأنّ له نفساً لا ينافي اتحادها فله أن يقول : له نفس هي طبيعته وجرمه حاكية أي مشابهة لصورة عقلية أي لنفس الإنسان ، فإنها عنده صورة لعقل كما مر متشبهة فيها في

صفاتها إلا أنها عرض لنفس الإنسان لقوله متشبهة بها في تحريكها ، وفي إدراكها للصور متصلة كاتصال الشعاع بالنور لأنها مركب لنفس الإنسان .

واعلم أنّ العارفين اتفقوا على أن العالم الصغير؛ أعني الإنسان طبق العالم الكبير فيه جميع ما في الكبير ففي الكبير عرش وكرسي وسبع سماوات فيجب أن يكون في الصغير كذلك فقابلوا بينهما فالعرش في الصغير هو قلبه ، والكرسي فيه نفسه ، والعقل فيه أي تعقله فلك زحل والعلم فيه فلك المشتري ، والوهم فيه فلك المريخ والخيال فيه فلك الزهرة والفكر فيه فلك عطارد والحياة فيه فلك القمر .

فالأفلاك لها نفوس كنفوس القوى المذكورة من الإنسان ، وما في الإنسان مثل لما في الأفلاك لأنها كلية بالنسبة إلى الإنسان ، ولأنّ الإنسان خلق من عشر قبضات من أشعة الأفلاك التسعة والقبضة العاشرة من العناصر ، فالأصل هو الأفلاك وما في الإنسان فرع من أشعته وذلك ، لأن الله تعالى أمر كلمته فقبض من كل فلك من الأفلاك التسعة قبضة كما ذكر والقبضة العاشرة من العناصر الأربعة لمادة جسده ، لكن لتعلم أن كل قبضة من الأفلاك يأخذها كلمته من نفس الفلك للروح ، ومن جرمه للجسد ، مثلاً قبض من فلك المحدد القلب ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه فيكون مخ الدماغ من جرم فلك زحل والتعقل المتعلق به كإشراق نور الشمس ، على الجدار من نفس زحل وهكذا الجميع .

ومثال القبض للنفوس من نفوس الأفلاك مثل ما إذا وضعت

المرآة في نور الشمس فإنه ينعكس عن المرآة نور من دون أن ينقص النور الذي في الجدار ، أو الأرض .

وأما قبض الأجسام فحيث دارت الأفلاك وألقت أشعتها بواسطة الملائكة الحاملة ألقته مصحوبة لأبخرة مائية أثارته قدر أربعة أجزاء تقريباً وترابية من الهباء المنبث في الهواء الذي يلي الأرض قدر جزء تقريباً فانحلت اليبوسة في الرطوبة بحرارة النزول وأشعة الكواكب فوقها ماءً ، على الأرض فاختلط به نبات الأرض بأن انحل منه جزآن في جزء من الأرض فكان منهما النبات فكان منه الطعام فكان منه النطفة فكان منها الجسد ذلك تقدير العزيز العليم .

والحاصل أنّ جرم الفلك كجسد الحيوانات ، لأن الحيوانات منه كما أشرنا إليه .

فقوله : (حيوانية خيالية) ، صحيح (حاكية لصورة عقلية) ، ليس بصحيح ، وإنما تحكي لصورة نفسية متشبهة بها لأنها ظاهرها متصلة بها كاتصال الشعاع بالمنير لا بالنور ، لأن النور هو الشعاع إلا أن يراد به كاتصال شعاع الشعاع به ، أو كان الشعاع في جرم والشعاع منه ، ومن الشعاع الواقع عليه كالقمر والنور ، وإن كان يستعمل في المنير ، ولا عيب في إطلاقه .

لكن المصنف لما كان لا يلتفت إلى هذا نبهت عليه ، على نحو التنبيه لا على نحو الرد ، لأن الخطب في هذا سهل .

وقوله : (كما أن طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية كاتصال الظل بالشخص) ، فيه ما تقدم من الكلام فإن طبيعة الشيء عنده ليست بمجعولة كما أن الظل ليس بمجعول لأنه من اللوازم التي

توجد بتبعية ملزوماتها ، وقد بيّنا أنّ هذه الأمور كلها إنما قالوا فيها بما سمعوا لا عن علم بل كلها مخلوقة موجودة بإيجاد غير إيجاد ملزوماتها ، وإن كانت ملزوماتها ربما يكون وجودها من تمام قابلية اللوازم فاتصال الطبيعة بالنفس على المعنى المتعارف عندهم كاتصال النور بالمنير .

وفي الحقيقة هي طبيعتان :

الأولى : هي نزول ذي الطبيعة وكسره .

ومثاله للبيان : إذا كان عندك دواء مركب من حار وبارد فإنه يفعل بكل من الطبيعتين فإذا انحلا حلاً تاماً حتى كانا ماءً واحداً بذاتهما لا بماء غيرهما ثم عُقِدَا كان دواء واحد بطبيعة واحدة يفعل فعلاً واحداً وبهذا النحو تتحد الأجزاء المختلفة الجسمانية وتكون طبيعة واحدة وتكمن نفوس الأجزاء المختلفة المجردة في غيب تلك الطبيعة الواحدة إذ لا يمكن ظهورها مع اختلافها في محل واحد فإذا استنبط الحكيم الأجزاء المنحلة وأخرجها بالتربية حتى تمايزت ، ظهرت كل نفس في محلها وهذه طبيعة ذاتية أي ذات الشيء .

والثانية : طبيعة فعلية وهي انبعاثها إلى الإفاضة ، على الآثار المفعولات فهذه تكون قائمة بنفس ذي الطبيعة قيام صدور وهي في اتصالها بنفس الشخص كاتصال الكلام بالمتكلم مع قيامه بالهواء وكاتصال الضرب بالضارب بخلاف الأولى فإن انبعاثها للاستفاضة من المؤثر فهذه هي مطلوبة المصنف لو وجدها .

وأما الثانية : فتدلّ ، على الحدوث إذا فرض عروضها لذي

الطبيعة وإلا فلا والأولى المطلوبة هي ماهيته وهي قابليته وهي انفعاله .

ونريد بالماهية هنا بالمعنى الأول كما قدمنا في ذكر الماهية والوجود لا بالمعنى الثاني وهي في الشيء كالظلمة في نور السراج ، فإن نور السراج كلما قرب من السراج كان أقوى نوراً وأضعف ظلمة ، وكلما بعد قويت الظلمة وضعف النور كذلك حكم الشيء وطبيعته إذا نسب إلى مبدئه .

وقوله : (لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية بقوتها العلمية دائرتان هالكتان ، إلخ) ، هذا الكلام إذا أريد بالهلاك فيه والدثور عودها إلى ما بدئت منه وامتزاجها به كامتزاج قطرة الماء بماء النهر إذا وقعت فيه فهو صحيح ، وإن أريد بالدثور والهلاك الفناء فليس بصحيح إذ ما دخل في ملك الله تعالى لا يخرج منه ، وإنما استدرك الدثور والفناء بعد تشبيهه لها بالنفوس الناطقة للإشعار بأن النفس الناطقة غير دائرة ، ولا هالكة مع أنه ذكرها ووصفها بما وصف به نفس الفلك من الدثور والهلاك فإن لم يرد ذلك كان استدراكه لا فائدة فيه .

وأما قوة الفلك العلمية ففي فلك المشتري ، والخيالية في فلك الزهرة ، والفكرية في عطارد ، والوهمية في المريخ ، والتعقلية في زحل ، والحياة في فلك القمر .

والوجود الثاني من الشمس كذا قاله بعض العارفين وأنا أكتب هذا فيما كتبت حيث قرّبه قلبي استناداً إلى اعتبارات منها قطعية ومنها ظنية متاخمة للعلم والمستند ما تشير إليه الأخبار .

وأيضاً قد ذكرنا نحن فيما تقدم أنّ الأشياء كلها من الذوات والصفات الماديات والمجردات من عالم الغيب من كلّ ما سوى الله سبحانه لا فرق عندنا بين المفارقات المحضة وبين الجمادات كلها بنسبة واحدة في الافتقار إلى الله سبحانه ، وفي احتياجها في وجودها وبقائها إلى المدد فكلها عندنا مشتركة في التجدد والسيلان ، وإن اختلفت في سرعة التجدد والتبدل وبطئه وطول البقاء وقصره .

وقوله : (وله كلمة باقية عند الله ثابتة في علمه) ، معناه ظاهر وليس مختصاً بالفلك بل هو شامل لكل شيء .

في قول المصنف : توضيح إكمالي إذا علمت أنّ لكل فلك محرّكاً . .

قال : (توضيح إكمالي إذا علمت أنّ لكل فلك محرّكاً مزاوياً ومحرّكاً مفارقاً هو الغاية في الحركة ، وأنّ مباشر التحريك السماوي متجدد الهوية سيّال الذات ظهر لك أنّ الدنيا دار فناء وزوال وانتقال والآخرة دار قرار ، وأنّ هذه الدار وما فيها منتقلة إلى الدار الآخرة ، وأنّ السماوات مطويات والكواكب ساقطة وحركاتها واقفة وأنوارها مطموسة فإذا قامت القيامة كورت الشمس وانكدرت النجوم ووقف الفلك عن التدوار والكواكب عن التسيار وذلك لا محالة كائن لا ريب فيه ولكن علم الساعة عند الله) .

أقول قوله : (توضيح إكمال) ، أي توضيح به يكمل البيان (إذا

علمت أن لكل فلك محركاً مزاولاً ، وهو المباشر يعني به الطبيعة وهي عنده غير الفلك أي غير مادته وصورته مع أنه حكم عليهما مع نفسه بالاتحاد بالبرهان الكاشف لكنه لما كان فيه متكلفاً من غير معاينة يعني أنه نظر في ذلك بفهمه والفهم لا يدرك لا الغائب ، ولا الحاضر إلا بمرشد فإن كان غائباً كان مرشده مع الكتاب والسنة مع معرفة ما ضرب الله من الأمثال وهي آياته في الآفاق ، وفي الأنفس .

وإن كان شاهداً كان مرشده مع ذلك كله ما رأى ببصره وبعض ما سمع وما أدركه بشيء من حواسه .

ولما كان المصنف إنما يدرك ما تكلفه فهمه خالف مقتضى فطرته فهمه المتكلف فكان بمقتضى فطرته ناطقاً بالتعدد فالمزاول هو المباشر ، وهو عنده هو الطبيعة .

وعندنا المزاول هو الملك والطبيعة آلة للملك .

والمحرك المفارق هو العقل عنده وعندنا هو الاسم البديع بالعقل ، أو العقل بالاسم البديع .

وقوله : (هو الغاية في الحركة) ، يعني أنه المطلوب بالحركة الناشئة من الطبيعة عنده .

وعنده أيضاً أن غاية الغايات هو الذات الواجب الذي ينتهي إليه كل طالب ومنه تنال المطالب عزّ وجلّ ، لأن الخلائق عنده كلها تنتهي إلى الوجود الحق تعالى ونحن قد بينّا أن هذا القول يلزم منه حدوث الواجب ، أو وجوب الحادث ، على رأيهم .

وأما عندنا فلا يلزم ، على هذا إلا حدوث الواجب تعالى فالغاية عندنا أمر الله ، وهو يطلق ، على شيئين :

أحدهما : فعل الله تعالى أعني مشيئته وإرادته وإبداعه والأشياء تنتهي إليه في العلة الفاعلية فهي قائمة به قيام صدور ونسميه أمر الله الفعلي .

وثانيهما : نور الأنوار أعني الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله والأشياء تنتهي إليه في العلة المادية ، لأن جميع مواد الأشياء من شعاع ذلك النور الأنبياء عليهم السلام من شعاعه والمؤمنون من شعاع شعاعه ، وهكذا إلى التراب الطيب والماء العذب والكافرون من عكس شعاعه وشيعتهم من عكس ظلمتهم وهكذا إلى الأرض السبخة والماء الأجاج .

وفي العلة الصورية ، لأن صور جميع الأشياء من هيئات هياكله لكل المؤمنين إلى الأرض العذبة والماء العذب وللكافرين من خلاف تلك الهيئات إلى الأرض السبخة والماء الأجاج فالأشياء كلها قائمة به قياماً ركنياً قيام تحقق .

وفي العلة الغائية لأن ذلك النور لأجله خلق تعالى ما خلق ، قال تعالى : (لولاك لما خلقت الأفلاك) .

والعلة الفاعلية لا تحقق إلا بذلك النور فيصاغ منهما المثال الفاعل مثل قائم المصاغ من الفعل ، ومن أثره أعني القيام فكانت علل الأشياء كلها هذه العلل الأربع وكله في الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ونسميه أمر الله المفعولي قال الصادق عليه السلام في الدعاء : (كل شيء سواك قام بأمرك) .

وأما العقل فهو ينتهي إليها أيضاً ، وإلى هذا الإشارة بقول الحسن العسكري عليه السلام كما في الدرّة الفاخرة قال عليه السلام : (وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة) ، والباكورة أول الثمرة ، والصاقورة هنا العرش يعني أن روح القدس أعني عقل الكل في الجنان التي سقفها عرش الرحمن وهي التي غرسوها بأيديهم عليهم السلام ، أول من ذاق ثمرة الوجود فهو ينتهي إلى ذلك النور وإليه تنتهي المخلوقات كلها لأنه كما سمعت جميع العلل الأربع .

ولا يصح أن يكون عقل الكل نهاية للأشياء إلا نهاية إضافية لأنه مسبوق بالخلق الأول والعقل غصن من تلك الشجرة كما روي عنهم عليهم السلام : (أن القلم أول غصن أخذ من شجرة الخلد) نقلته بالمعنى فالقلم هو عقل الكل وشجرة الخلد هي ذلك النور الأكبر الأعز الأجل الأعظم .

ولا يصح أن تكون ذات الحق تعالى نهاية للمخلوق ، وهو قول أمير المؤمنين عليه السلام : (انتهى المخلوق إلى مثله وألجأه الطلب إلى شكله الطريق مسدود والطلب مردود) انتهى .

ومراد المصنف غير مرادنا لأنه يريد أن المحرك المباشر للأفلاك ، وهو الطبيعة متجدد الهوية سيال الذات فهو وما حرّكه حادث .

وأما المحرك المفارق فهو الغاية ، والغاية لا يكون متجددة وإلا لكان لها غاية ويلزم التسلسل .

ونحن نريد أن المنتهى والمنتهى إليه حادث ، ولا يلزم التسلسل

لأنها تنتهي إلى الفعل المحدث أعني المشيئة والمشيئة جعل نهايتها إلى نفسها وأقامها بنفسها ، وقد نبه عليه السلام ، على ذلك الغافلين فقال : (خلق الله المشيئة بنفسها ، وخلق الخلق بالمشيئة) ، فجعل الخلق منتهاً إلى المشيئة ، والمشيئة منتهاً إلى نفسها لأنها ظاهراً هي الحركة الإيجابية والحركة الإيجابية لا تحتاج في إيجادها إلا إلى حركة إيجابية وهي بنفسها حركة إيجابية فلا تحتاج إلى أزيد من نفسها ، فخلقها تعالى بنفسها وأنت في جميع حركاتك لا تحدثها إلا بنفسها ، لكنك ما تفتنت في ذلك حتى إن الفقهاء أجمعوا ، على أن المصلي يحدث الصلاة بالنية ويحدث النية بنفسها وإلا لزم التسلسل فانتهدت المخلوقات إلى الفعل والفعل إلى نفسه وانقطعت سلسلة التسلسل فافهم .

وقوله : (إذا علمت ذلك ظهر ذلك أن الدنيا دار فناء) ، لأنها دار تكليف لا دار بقاء فلما أنزل تعالى الخلق إلى هذه الدار ألزم بُنيتهم الأعراض والأغراض والدواعي إذ لم يجعلها دار قرار بل ابتلاهم بالبلايا وامتحنهم للاختبار ، فلحقهم من تلك الأعراض جميع الأسقام والأمراض ، ومن تلك الأغراض الغنى والفقر ، ومن تلك الدواعي طاعة الملك الجبار ومعصية السلطان القهار : ﴿ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً ﴾ ، وقصرت أعمارهم وطالت آمالهم واختبروا في أعمالهم وآمالهم ليعلموا أنها دار زوال وانتقال وضرب لهم الأمثال وبيّن لهم أن الآخرة هي دار القرار .

ومن نظر إلى تغير الأشياء في وقت ، وثباتها في وقت عرف أن الدنيا دار فناء حيث وجد التغير في الأشياء بالأمور الغريبة منها ، وأن الآخرة دار بقاء حيث وجد أن الثبات للأشياء من نفسها إذا

تخلصت من الأمور الغريبة فإن فسادها من الغرائب ، فأماتهم سبحانه في هذه الدار وأقبرهم فيما خلقهم منه ليتخلصوا من العوارض الغريبة التي هي علة الفساد في الأجساد .

وقوله : (وإن هذه الدار وما فيها منتقلة إلى الدار الآخرة) ، لأن هذه الدار طريق لأهل الآخرة ليأخذوا منها متاعاً لسفرهم إلى دار قرارهم ولم يخلقوا من الدنيا ، وإنما مروا عليها لأجل المتاع فكل ما فيها من خير وشر منتقل إلى الآخرة فهذه الأبدان هي بعينها أبدان الآخرة كما قال صلى الله عليه وآله : (وإنما تنقلون من دار إلى دار) .

وكذلك جنة الدنيا هي بعينها جنة الآخرة ونار الدنيا بعينها نار الآخرة كما قال تعالى في جنة الدنيا : ﴿ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا لَا يُسْمَعُونَ فِيهَا لِقَاءٌ إِلَّا سَلَامًا وَهُمْ فِيهَا رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةٌ وَعِشْيَاءٌ ﴾ فهذه في الدنيا ثم قال في هذه بعينها ﴿ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا ﴾ يعني في الآخرة أي أن التي فيها بكرة وعشي في الدنيا هي التي نورث من عبادنا في الآخرة .

وقال في نار الدنيا : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ﴾ ، فالغدو والعشي في الدنيا وهم يعرضون عليها في الدنيا ، غدوًّا وعشيًّا ويعرضون عليها يوم تقوم الساعة فالمعروض عليه واحد في الدارين دار الدنيا ودار الآخرة .

وقال صلى الله عليه وآله : (الدنيا مرزعة الآخرة) ، يعني الزرع في الدنيا والحصاد في الآخرة قال صلى الله عليه وآله : (من يزرع خيراً يحصد غبطة ، ومن يزرع شراً يحصد ندامة) .

وقوله : (وَأَنَّ السَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٌ ، إِنْخ) ، أي يعرف بتجدد الأشياء وتبدلها أَنَّ السَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٌ كَطَيِّ السَّجْلِ أَي الدَّفْتَرِ ، أَوْ كَمَا يَطْوِي كَاتِبُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْكُتُبَ وَاسْمُهُ السَّجْلُ ، أَوْ السَّجْلُ اسْمُ مَلِكٍ .

والمراد من طيها ، ومن تبديلها كشط ظاهرها وإلا فهذه السماوات في الدنيا بعينها هي سماوات الآخرة كما أَنَّ جَسَدَكَ فِي الدُّنْيَا هُوَ جَسَدُ الْآخِرَةِ ، وَإِنَّمَا تُصَفَّى كَمَا يُصَفَّى جَسَدَكَ .

والدليل عندك فأنت الدليل لك ، على كل شيء ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ ، ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ ، والكواكب ساقطة قال تعالى ﴿ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ ﴾ ، لأن الكواكب منها معلق في سلاسل ومنها مركب كالفص في الخاتم كما قال علي عليه السلام .

والمراد بالمعلق بالسلاسل ما كان له فلك تدوير مركز في ثخن الفلك فإنه معلق بالنسبة إلى مقعر الفلك ومحدّبه لأنه في فلك التدوير معلق بين سطحي الفلك والمركب كالفص من الخاتم ما كان سطحه مماساً لسطحي الفلك فإذا نفخ إسرافيل نفخة الصعق بطلت الحركات وانتثرت أشعتها التي هي صورها فإذا كان يوم القيامة كانت السماوات أرضين للجنان .

والذي يظهر لي أَنَّ أَجْرَامَ الْكَوَاكِبِ تَبْقَى فِي مَرَاكِزِهَا فَهِيَ فِي أَرْضِ الْجَنَانِ أَعْنِي السَّمَاوَاتِ كَالْجِبَالِ فِي أَرْضِ الدُّنْيَا وَأَنْوَارُ الْكَوَاكِبِ مَطْمُوسَةٌ لِرَجُوعِ أَنْوَارِهَا إِلَى الشَّمْسِ وَنُورِ الشَّمْسِ إِلَى الْكُرْسِيِّ .

وقف الفلك أي الأفلاك لأنه أراد بالمفرد الجنس عن التدوار

- بفتح التاء - أي عن الدوران لفناء نفسه بنفخة إسرافيل النفخة الأولى نفخة الصعق .

ووقف الكواكب عن التسيار - بفتح التاء - أي : عن السير لفناء نفوس أفلاكها ونفوسها التي تسبح بها في أفلاكها .

أما نفوس تداويرها ، أو نفوسها هي إذ كل فني وذلك الفناء لا محال كائن أما فناء الجزئيات فهو مقطوع به بالوجدان .

وأما فناء العالم العلوي عالم الأفلاك ونفوسها فقد ذكر المصنف دليله من التجدد والسيلان .

وأما قيام القيامة والساعة فعندهم أنّ دليله نص الكتاب المجمع ، على تأويله والسنة عن النبي صلى الله عليه وآله التي لا اختلاف فيها .

وأما الدليل العقلي فلم يقدّم لهم دليل عقلي ، على قيام الساعة الكبرى إلا من حيث قيامه ، على حشر الأرواح للجزاء ، على الأعمال .

وأما على نفس قيام الساعة ، وعلى حشر الأجساد فلم يقدّم دليل عقلي على هذا ، وإنما يثبتونه من جهة الدليل النقلية من الكتاب والسنة .

وأقول : أما الكتاب والسنة فحجة قائمة وليس فوق الكتاب والسنة حجة ، ولا أوضح برهاناً منهما .

وأما من جهة دليل العقل فيتوقف على ذكر مطالب يطول بذكرها الكلام ولكن أذكر قليلاً من ذلك ينتفع به أولو البصائر والأفهام ، وإن كانوا مع كثرة توغلهم ما عثروا عليه ولم تصل عقولهم إليه

فنقول : مبدأ الأشياء أعلى من كل شيء فبدأهم تعالى منه ليصلوا بمعرفته وطاعته إلى أعلى درجات ما يمكن لكل واحد منهم ، ولا يكون ذلك إلا بقبولهم باختيار منهم فخلقهم ، على الاختيار وكلفهم بما يوجب القيام به وصولهم إلى أعلى الدرجات ، ولا يمكن التكليف بالاختيار إلا بإنزالهم إلى هذه الدار التي هي دار البلاء والاختبار فخلقهم ثم كلفهم ثم أنزلهم إليها حتى كان منهم ما خلقهم له بما يسرهم له فلما قضوا ما يسروا له مما خلقوا له من الأعمال نقلهم منها إلى ما هم صائرون إليه من أعمالهم التي منها طينتهم ، فرجعوا إلى ما بُدئوا منه صاعدين ، أو نازلين فلا بد أن يَمروا بمحاذاة نزولهم في كل رتبة فمحاذاة الأول يكون أخيراً ومحاذاة الأخير يكون أولاً كما هو شأن العود في كل شيء ، فأول مقام للتكليف في نزولهم مقام الخطاب بألست بربكم وهم نفوس كالذر يدبّون ، أو يدرجون ، وهو يوم الجمع الأول في البدء ، وهو يوم حقت الكلمة وعض الأنامل من الغيظ ويحاذيه في صعودهم يوم القيامة فالأول يوم القيامة الأول مقداره خمسون ألف سنة وذلك يوم النزول ويوم الدخول في قيود التكليف .

والثاني : يوم القيامة الثاني مقداره خمسون ألف سنة ، وهو يوم الصعود ويوم الخروج من قيود التكليف وثاني مقام كسرهم في الطين وامتزاجهم في النور الأحمر المسمى بالطبيعة الأولى مقداره أربعمئة سنة فكانوا في نزولهم طيناً مصلصلاً لا حسّ ، ولا محسوس لأجل عركهم بأعراض الدنيا التي هي دار التكليف ، ويحاذيه في صعودهم مقام ما بين النفختين مقداره أربعمئة سنة فكانوا تراباً متفتتاً هامداً .

فالأول : لأجل مزجهم بالأعراض والأغراض ودواعي الأمراض للابتلاء في التكليف وإيذاناً بالفناء والانتقال .

والثاني : لأجل تخليصهم من الغرائب والأعراض وما لحقهم من دار الفناء والزوال إيذاناً بالبقاء وعدم الارتحال فكانوا تراباً هامداً لا حسّ ، ولا محسوس فاقتضت الحكمة أن تكون هيئة الدخول كهيئة الخروج وحيث كانت الأجسام والأجساد أشياء ، وأخبر خالقها العالم بما خلق في قوله الحق : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾ ، وقد خوطبت النفوس بألست بربكم وهي في أجسامها ، وتُسأل عن موافاة قولها بلى في قبورها وهي في أجسامها وفي محاذاة يوم السؤال في البدء يوم الحشر فتعاد للجزاء وهي في أجسامها فهي كل مقام هي هي بلا زيادة ذاتية ، ولا نقصان ، وإنما كانت في البدء ذائبة لأجل تمكنها من العرك في الكسر والصوغ في الوجود الشرعي فلما انتهى ذلك جمدت لأجل الثبات فكانت جامدة متماسكة في البقاء في حكم الذائبة .

وآية هذا ما هو مشاهد عياناً في مراعاة الحكماء الذي هو عمل الإكسير ، على الطريق فإنهم يحلون المادة مرة بعد أخرى ويعقدونها ويحلونها ويعقدونها ، ثم يزوجون الذكر بعد تطهيره وغسله من سواد الأعراض بالأنثى ثم يفصلونه إلى العناصر الأربعة ثم يحلونه ويعقدونه ثلاثاً ثم يحلونه ويعقدونه ستاً ، على تفصيل عندهم وقد تمّ وهو جسد صاف لونه لون الذهب وأشد ، وكذا ثقله ولكنه شفاف كالبلور وكالماء في حكم الذوبان والانتشار والغوص وفعله روحاني وهو جسم ، وهو آية أجسام الآخرة فإنها تدرك ما

تدركه النفوس وذلك لاعتيادها ، على الكسر والصوغ والحل والعقد فقد حلّت في العقل وعقدت في النفس وحلّت في الطبيعة وعقدت في المثال وحلّت في السحاب والماء والتراب ، والنطفة حلت فيها وعقدت في العقلة وحلت فيها وعقدت في المضغة وحلت فيها وعقدت في العظام وحلت حين كسيت لحماً وعقدت في الدنيا وحلت في القبر وعقدت في الرجعة وحلت بين النخفتين وعقدت في القيامة .

فكانت الأجسام كالنفوس في إدراك الغيب وكانت النفوس كالأجسام في إدراك الشهادة فجرى عليها الحشر بمقتضى حشر النفوس فافهم .

وأيضاً الأرواح والأجساد كلها من شيء واحد ، وهو الوجود إلا أنّ الوجود لما كان كله شعوراً وإحساساً وعقلاً وإدراكاً واختياراً وحياة كان ما خلق منه كله مثله كل شيء بنسبته فما كان أقرب إلى المبدأ كانت الصفات المذكورة فيه أقوى وما كان أبعد كانت فيه أضعف فهي في الأرواح أقوى منها في الأجسام ، وفي الأجسام أقوى منها في الأجساد وهذه الصفات في كل شيء حتى في الجمادات .

فالدليل الدال على إعادة الأرواح دال على إعادة الأجسام والأجساد لأنها تحس وتنعم وتتلذذ وتتألم كالأرواح إلا أنّ ذلك ضعيف ولكنها مكلفة كالأرواح .

وانظر إلى الكتاب والسنة فإنهما ناطقان وليس هذا مكاناً لهذا الكلام ، وإنما ذكرته استطراداً لينتفع به من كان طالباً له كما كنت

أفعل في الأشياء المجهولة فإني أنبه عليه تلويحاً ، وإن لم يكن المقام يقتضيها .

وقوله : (ولكن علم الساعة عند الله) ، يريد به أن ذلك من الأشياء الخمسة التي تفرد الله سبحانه بعلمها ولكن الكلام في ذلك كثير ، وأن الساعة ما المراد بها ؟ .

ف قيل : المراد بها القيامة الكبرى .

وقيل : المراد بها قيام القائم عليه السلام .

وقيل : المراد بها حضور الأجل المحتوم .

وقيل : المراد بها وقوع شأن من شؤون الله تعالى .

وقيل : المراد بها حضور الموت الإرادي كما قال الحكيم : مُت بالإرادة تحي بالطبيعة واختلاف الأقوال من اختلاف المفسرين والأخبار حتى إنهم ربما ذكروا وجوهاً من التأويل للآية كلها وقال بعضهم ما قال الله سبحانه وما يُدريك فقد أخبر به وما قال وما يدريك فإنه لم يخبر به .

والساعة قال فيها وما يدريك وقيام الساعة ، وإن كان من المحتوم إلا أن المجهول وقت القيام فإنّ الله سبحانه البدء في التقديم والتأخير فمحمد وأهل بيته صلى الله عليه وآله يعلمون قيام الساعة في نفسه .

وأما التقديم والتأخير فإلى الله سبحانه فإن أخبرهم بالوقت المحتوم إلا فهو من المبهم المجهول .

وكلام علي عليه السلام لميثم التمار : (إن الله عزّ وجل تفرد

بخمس لم يطلع عليها أحداً من خلقه وتلا الآية ، وقال له : لولا آية في كتاب الله ، وهو قوله : ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ﴾ ، لأخبرتكم بما كان وما يكون إلى يوم القيامة) ، يدل ، على أن الجهل بها وبأمثالها من جهة البداء ، لأن ما لم يكن فله عز وجل البداء فيه .

تذنيب - ذهب كثير ومنهم المصنف إلى أن الزمان عبارة عن حركة الفلك ولو كان حقاً لما وجد زمان بين النفختين لإجماع المسلمين ، على بطلان جميع الحركات أربعمئة سنة ليس في الأرض ، ولا في السماوات ، ولا بينهن ، ولا فوقهن ، ولا تحتهن متحرك ، ولا ذو روح موجود إلا وجه الله الباقي بعد فناء كل شيء ولأنه مقابل في الصعود لعالم الطبيعة الكلية أعني طبيعة الكل ، ومع هذا فأجرام السماوات والأرضين والجبال باقية والزمان لا يفارق الأجسام ، ولا تفارقه فلا يوجد زمان لا جسم فيه ، ولا جسم لا زمان له إلا الأجسام الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية وهي النفوس والطبيعة الكلية وجوهر الهباء أي الحصاص الجنسية قبل تعلق الحصاص الفصلية به ، والزمان هو المُدد بضم الميم جمع مدة ، وهو مقدار مكث الجسم في مكان .

وأما الحركات فهي آلات تصوره كما إذا ابتداء سائر سريع ومتوسط وبطيء من أول مسافة معينة دفعة كما ذكره فالزمان الوقتي خلقه الله سبحانه مع المكان والجسم دفعة في الظهور الوجودي ، وإن تقدم عليهما بالذات إلا أنه لا يظهر إلا في مكان ووقت والحمد لله رب العالمين .

تمّ الجزء الأول في المبدأ من شرح العرشية ويتلوه الجزء الثاني في المعاد بقلم مؤلفه أحمد بن زين الدين الأحسائي في الليلة السادسة والعشرين من ذي الحجة الحرام سنة أربع وثلاثين بعد المائتين والألف حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً .



فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

- ٧ في قول المصنف: بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله الذي ..
- ١٠ في قول المصنف: والصلاة على خير من أنزل عليه الكتاب
- في قول المصنف: فيقول العبد الذليل المحتاج إلى عفو ربه
الجليل
- ١٦
- ٢٢ في قول المصنف: ذكرتها لتكون تبصرةً للسالك الناظرين ..
- ٢٩ في قول المصنف: وهذه المسائل المرسومة في هذه الرسالة
- ٣٤ في قول المصنف: فهذا أوان الشروع في عرض هذه الأنوار
- ٣٧ في قول المصنف: المشرق الأول في العلم بالله وصفاته
- ٥١ في قول المصنف: أما بيان اللزوم فلأن غير حقيقة الوجود
- في قول المصنف: فظهر أن أصل موجودية كل موجود هو
محض
- ٧٠
- ٧٧ في قول المصنف: ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية
- في قول المصنف: ولا أيضاً وحدة اجتماعية توجد لعدة من
الأشياء
- ٨٩
- ١٠٢ في قول المصنف: بل وحدته وحدة أخرى مجهولة الكنه كذاته ..
- ١٠٨ في قول المصنف: قاعدة عرشية كل ما هو بسيط الحقيقة

- في قول المصنف: قاعدة مشرقية واجب الوجود واحد لا شريك له .. ١٢٤ ..
- في قول المصنف: فلا يمكن تعدد الواجب لأنه لو تعدد .. ١٣٠ ..
- في قول المصنف: وهم وإزاحة : إن أوهن الطرق وأضعف الحجج .. ١٣٥ ..
- في قول المصنف: ثم بالغوا في أمر سهل المؤنة .. ١٣٩ ..
- في قول المصنف: ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغوي .. ١٤٤ ..
- في قول المصنف: بل الحق أن هذا المفهوم العام الذي هو مبدأ .. ١٤٧ ..
- في قول المصنف: قاعدة صفاته تعالى عين ذاته .. ١٥٩ ..
- في قول المصنف: قاعدة مشرقية علمه بجميع الأشياء حقيقة واحدة .. ١٨٢ ..
- في قول المصنف: وقد مر أن علمه يرجع إلى وجوده .. ١٨٨ ..
- في قول المصنف: ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى .. ١٩٥ ..
- في قول المصنف: قاعدة علمه تعالى بالممكنات ليس صوراً .. ٢٠٨ ..
- في قول المصنف: ثم ما أشد في السخافة قول من زعم .. ٢٣٢ ..
- في قول المصنف: وقل لي أيها الرجل العلمي إذا كان بما هو .. ٢٣٧ ..
- في قول المصنف: ولا تصغ إلى قول من يقول هذه المكونات .. ٢٤٠ ..
- في قول المصنف: قاعدة في كلامه سبحانه : الكلام .. ٢٤٨ ..

- في قول المصنف: بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامات .. ٢٥٧
- في قول المصنف: والقرآن كان خلق النبي صلى الله عليه وآله .. ٢٧٠
- في قول المصنف: قاعدة مشرقية: المتكلم من قام به الكلام .. ٢٧٦
- في قول المصنف: قاعدة عرشية: كل معقول الوجود فهو عاقل .. ٢٨١
- في قول المصنف: لأن وجودها وجود إدراكي .. ٢٩١
- في قول المصنف: فإذا كانت نفس وجودها محسوسة الذات .. ٢٩٩
- في قول المصنف: وقول بعض المتقدمين من الحكماء .. ٣٠٢
- في قول المصنف: وليس اتحاد النفس بالعقل الفعّال .. ٣٠٣
- في قول المصنف: قاعدة في أسمائه تعالى قال: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ .. ٣٠٨
- في قول المصنف: كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك .. ٣٢١
- في قول المصنف: قاعدة فاعلية: كل فاعلٍ إما بالطبع .. ٣٣٦
- في قول المصنف: قاعدة مشرقية في حدوث العالم .. ٣٤٨
- في قول المصنف: يبرهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبير .. ٣٥٩
- في قول المصنف: وحركته الذاتية الوجودية أصل جميع
الحركات .. ٣٧٠
- في قول المصنف: ولا سبب لحدوثها وتجدها .. ٣٧٥
- في قول المصنف: والفرق بينهم كالفرق بين الوجود .. ٣٨٢
- في قول المصنف: وأما الكلي الطبيعي، فليس عندنا موجوداً .. ٣٨٥
- في قول المصنف: وأما النفوس بما هي نفوس فوجوداتها .. ٣٩٣

- في قول المصنف: وأما المفارقات المحضة ، والصور
المجردة ٣٩٩
- في قول المصنف: وتلك الصورة هم المهيمون ، الذين لم
ينظروا ٤٠٤
- في قول المصنف: قاعدة : الفاعل المباشر للتحريك في جميع
أقسام الحركة ٤١٠
- في قول المصنف: فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة ٤١٤
- في قول المصنف: والذي استشكله بهمنيار موافقاً لأستاذه ٤١٤
- في قول المصنف: تفريع فعلى هذا تظهر صحة كلام الفيلسوف .. ٤١٧
- في قول المصنف: توضيح إكمالي إذا علمت أن لكل فلك
محركاً ٤٢٤