التمهيد

في شرح قواعد التوحيد

تأليف: صائن الدّين علي بن محمّد التركة

صحّحه وعلّق عليه:

الحكيم الرّباني والعارف الصمداني

آية الله الحاج الشيخ محمّدرضا نكونام

سرشناسه: ترکه اصفهانی، علی بن محمد، ۷۷۰ - ۸۳۵ ق، شارح
عنوان قراردادی: قواعد التوحید. شرح.
عنوان و پدیدآور: التمهید فی شرح قواعد التوحید/ تألیف صائن الدین علی بن محمد الترکه: صححه و علق علیه محمدرضا نکونام.
مشخصات نشر: قم: ظهور شفق، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری: ۲۸۰ ص.
شابک: ۰ - ۴۲ - ۲۸۰۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸
یادداشت: فیپا.
یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب «قواعد التوحید» محمد بن حبیب الله ترکه اصفهانی است.
یادداشت: کتاب حاضر تحت عنوان «التمهید القواعد» و با مصححین مختلف، در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف به چاپ رسیده است.
یادداشت: کتابنامه بصورت زیرنویس.
موضوع: ترکه اصفهانی، محمد بن حبیب الله، - ۵۸۰ ق. قواعد التوحید. -- نقد و تفسیر.
موضوع: عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع: تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷ - ، مصحح و مقدمه نویس.
شناسه افزوده: ترکه اصفهانی، محمد بن حبیب الله، - ۸۵۰ ق. قواعد التوحید، شرح.
رده بندی کنگره: ۱۳۸۵ ۹۰۲۱۲ ق ۴ ت/۲۸۳/۳ BP
شماره کتابخانه ملی: ۳۷۳۲۰ - ۸۵ م

التمهيد في شرح قواعد التوحيد

المصحّح: آية الله العظمى محمّدرضا نكونام

الناشر: مؤسسة ظهور شفق

المطبعة: نگين

الطبعة: الأولى

تاريخ النشر: ١٤٢٩ هـ.ق

عدد الطبع: ٣٠٠٠ دورة

السعر: ٢٨٠٠٠ ريال

ايران، قم، شارع محمد امين، زقاق ٢٤، رقم ٧٦

ص/ ب: ٤٣٦٤ - ٣٧١٨٥

هاتف: ٢٩٣٤٣١٦-٠٢٥١ فاكس: ٢٩٢٧٩٠٢-٠٢٥١

www.Nekounam.ir www.Nekoonam.ir

ISBN: 978-964-2807-42-0

حقوق الطبع محفوظة للناشر

فهرس المطالب

مقدّمة المصحّح ١٣

مطلع الكتاب

الطليعة ١٩

مِنصّة التوحيد ٢٠

قَصَرُ المشّائين ٢٢

رسالة «قواعد التوحيد» وعظم شأنها ٢٣

في بيان موضوع العلم الإلهي ٢٤

لفظة «الوجود» ٢٧

العرفان وعوارضه الذاتيّة ٢٨

المبادي المختصّة بالعلم الإلهي ٣٠

مسائل العلم هٰيهنا ٣٢

تتميمٌ في معنى الوجود ٣٣

زيادة الوجود على الماهيّة ٣٣

في معنى الصدق ونفس الأمر ٣٤

معنى لفظ الكون واعتباران للوحدة ٣٩

الكثرة الحقيقيّة والإضافيّة ٤٠

في معنى الحقّ والخلق والأسماء الالهيّة ٤٢

الباب الأوّل: في التوحيد

الوصل الأوّل

في مقاصد هذه الرسالة ٤٧

الوصل الثاني

في أنّ الأمزجة هي مناط الادراكات ٤٩

الوصل الثالث

في أنَّ الإدراك الصادق يدلّ على صحّة المزاج ٥٢

الوصل الرابع

في الوصيّة لأخوان التحصيل ٥٤

الوصل الخامس

في اشتراك الوجود بحسب المعنى والمفهوم ٥٦

في معني انعدام الماهية ٥٨

الوصل السادس

في وجوب الوجود لا وجوب الواجب ٦١

الوصل السابع

في الحقيقة الحقّة التي لا يشوبها شائبة القيد ٦٥

الوصل الثامن

في النقض على القول بأنّ الواجب فرد من أفراد الوجودالمطلق ٦٨

الوصل التاسع

في الردود على القول السابق ٧٠

نكتة في الحصص المتبدّلة وغير المتبدّلة ٧١

الوصل العاشر

في النقد والنقض على المشّائين ٧٤

الوصل الحادي عشر

في جواب ما أورده في الوصل الثامن ٧٦

الوصل الثاني عشر

في الطبيعة الواجبة التي لم تمكن أن تكون ذات الأفراد ٧٨

اتّحاد العاقل والمعقول ٧٩

الوصل الثالث عشر

في دفع القول بالاشتراك المعنوي للوجود ٨٢

الوصل الرابع عشر

في دليل آخر على إبطال ما ادّعى في وصل الثاني عشر ٨٦

الوصل الخامس عشر

في بطلان التشكيك المشّائي ٨٨

إبطال التشكيك على تقرير آخر ٩٠

الوصل السادس عشر

في إثغاء الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة ٩٢

الوصل السابع عشر

في انتفاء الصورة الثانية ٩٥

الوصل الثامن عشر

في انتفاء الصورة الثالثة ٩٨

الوصل التاسع عشر

في انتفاء الصورة الرابعة ٩٩

الوصل العشرون

في أنّ الواجب لذاته لا يجوز أن يكون الطبيعة الملزومة ١٠٠

الوصل الحادي والعشرون

في أنّ حقيقة الواجب واجبة لذاتها ١٠٤

الوصل الثاني والعشرون

في أنّ الطبيعة المطلقة قائمة بنفسها في الأعيان ١٠٦

الوصل الثالث والعشرون

في الجواب الثاني من الايرادين ١١٣

الوصل الرابع والعشرون

في دفع أنّ الوجود الذهني فرد من أفراد الوجود المطلق ١١٧

الوصل الخامس والعشرون

في تنبيه حاسم لمادّة النزاع ١٢٠

الوصل السادس والعشرون

في كيفيّة تفريع التفاصيل الأسمائيّة ١٢٤

الوصل السابع والعشرون

في أنّ الوجود المطلق لا اسم له ولا رسم له ١٢٧

الوصل الثامن والعشرون

في كيفيّة تفريع التفصيل الأسمائي وتوقيفيّة الأسماء الإلهيّة ١٣١

الوحدة الحقيقيّة الصمديّة والتعيّن الأوّل ١٣٢

النسبة العلميّة ١٣٣

اثبات العلم الاجمالي للحقّ تعالى في عين الكشف التفصيلي ١٣٥

الوصل التاسع والعشرون

في كيفيّة علم الحقّ بصفاتها ولوازمها ١٣٩

الوصل الثلاثون

في منشأ توهّم تأخّر العلم التفصيلي للواجب على ما سواه ١٤١

الوصل الحادي والثلاثون

في أنّ تغاير العاقل والمعقول اعتباري ١٤٦

الوصل الثاني والثلاثون

في النفس الرحماني ١٤٩

الوصل الثالث والثلاثون

في المراتب المتعيّنة بالتعيّنات الاستجلائيّة ١٥١

الوصل الرابع والثلاثون

في ذكر الشبه على الإطلاق السعي والوحدة الشخصيّة للحقّ تعالى ١٥٦

الوصل الخامس والثلاثون

في دفع الشك الأوّل ١٦٢

الوصل السادس والثلاثون

في دفع شكّي الثاني والثالث ١٦٧

الوصل السابع والثلاثون

في دفع الشك الرابع ١٧٠

الوصل الثامن والثلاثون

في دفع الشكّ الخامس ١٧٣

الوصل التاسع والثلاثون

في دفع الشك السادس وفيه بيان أشرفيّة الإنسان ١٧٤

الوصل الأربعون

في دفع الايرادَي الثاني والثالث على الجواب السادس ١٧٧

الباب الثاني: في الإنسان الكامل

الوصل الحادي والأربعون

في ضرورة ظهور الإنسان الكامل ١٨٣

الوصل الثاني والأربعون

في انحصار قبليّة النشأة الإنسانيّة لأن تصير مجلى جامعاً ١٨٩

الوصل الثالث والأربعون

في أنّ الإنسان الكامل هو الغاية للحركة الإيجاديّة ١٩٢

الوصل الرابع والأربعون

في دفع الشبه على ضرورة الإنسان الكامل ١٩٥

الوصل الخامس والأربعون

في نقد إبن عربي على الشكّ الأوّل ١٩٧

الوصل السادس والأربعون
في النقد الثاني على الشكّ الأوّل ٢٠١
الوصل السابع والأربعون
في ردّ الشك الثاني ٢٠٣
الوصل الثامن والأربعون
في ايراد آخر على نفي جامعيّة الإنسان الأكبر ٢٠٧
الوصل التاسع والأربعون
في الردّ على العرفان العملي ٢١٠
الوصل الخمسون في الإيراد الثاني
في امتناع حصول الكمال العرفاني ٢١٣
الوصل الحادي والخمسون
في النقد الثالث في فساد الإدراكات العرفانيّة ٢١٦
الوصل الثاني والخمسون
في دفع الشبهة الأولى ٢٢٠
الوصل الثالث والخمسون
في دفع ما تتضمّنه الشبهة الأولى ٢٢٥
الوصل الرابع والخمسون
في دفع ما يتضمّن الشبهة الأولى أيضا ٢٢٩
الوصل الخامس والخمسون
في دفع الشبهة الثالثة ٢٣٣
الوصل السادس والخمسون
في دفع ما يتضمّنه الشك الأوّل أيضا ٢٣٧
الوصل السابع والخمسون
في دفع ما يتضمّن الشبهة الأولى ٢٤٠
الوصل الثامن والخمسون

في دفع الشبهة الثّانية ٢٤٦

الوصل التاسع والخمسون

في كيفيّة استحصال الانطلاق عن القيود ٢٤٨

الوصل الستّون

في طريق التصفية ٢٥١

الوصل الحادي والستّون

في أسهليّة وأقربيّة طريق النظر ٢٥٧

الوصل الثاني والستّون

في أولويّة طريق التصفية ٢٦٠

الوصل الثالث والستّون

في ردّ ما أورده أصحاب التصفية على طريق أهل النظر ٢٦٣

الوصل الرابع والستّون

في إثبات حقّية طريقي التصفية والنظر على رأي المحقّقين ٢٦٦

الوصل الخامس والستّون

في أنّ العلوم النظريّة آلة مميّزة للمعارف الذوقيّة ٢٧٠

الفهارس

فهرس الآيات ٢٧٧

فهرس الروايات ٢٧٩

فهرس الأشعار ٢٨٠

مقدّمة المصحّح

بسم الله الرحمن الرحيم

قل هو اللّه أحد. اللّه الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد.

يبحث هذا الكتاب عن مطلق الوجود ومظهره، وهو بهذا الاعتبار؛ أي باعتبار اطلاقه لا تركّب فيه ولا كثرة؛ بل لا اسم من الأسماء الحقيقيّة ولا رسم ولا نعت ولا وصف له، فإنّ الصفات والأسماء والأحكام والآثار لا تُنسب إلى الذات المطلق ولا إلى مطلق الذات من غير اعتبار التعيّنات ووجوه التخصّصات، فتكون هذه النظريّة من أهمّ نظريّات التي نختارها في مسفوراتنا العرفانيّة، فلا تغفل عنه.

فعلى هذا، الحقّ سبحانه إنّما يقتضي لذاته الوحدة الذاتيّة الحقيقيّة وتشخّصه المعبّر عنه عند القوم بـ«غيب الهويّة» و«اللا تعيّن»، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتّى عن هذا الاعتبار أيضاً، فلا يشوبه من اللواحق الاعتباريّة شيء أصلاً، نعم كان التشكيك في مراتب تنزّلاته ومجالي ظهوراته ثابتاً بحسب شؤونه الذاتيّة وأحواله لا في نفس ذاته.

فيكون اللا تعيّن أوّل ظهور الحقّ تعالى الذي كان مستلزماً للشعور بسائر الشؤون والأحوال والاعتبارات للذات على وجه جملي، فمتعلّق الشعور

المذكور، إمّا أن يكون الذات في بطونها بحيث يكون الكلّ ثابتاً مشاهداً كثبوت سائر المراتب العدديّة في الواحد مثلاً، فحينئذ يسمّى هذا الشعور في عرفهم بـ«الكمال الذاتي» و«المقام الأحديّة» المستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون الاحتياج إلى التطوّر بالأطوار الغيريّة والأدوار السوائيّة أصلاً.

وإمّا أن يكون متعلّق الشعور المذكور، نفس الشؤون الذاتيّة، بإظهار ذواتها لأنفسها أو بإظهار بعضها للبعض في المراتب، وحينئذ يُسمّى هذا الشعور بـ«الكمال الأسمائي» أو «المقام الواحديّة».

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه لا مغائرة بالاعتبار الأوّل بين الذات وكلّ واحد من الأسماء الأربعة، كما أنّه لا مغائرة بين كلّ واحد منها مع الآخر. وأمّا بالاعتبار الثاني، فبينهما تمايز نسبي مظهري في مراتب الظهور الذاتيد والعقليّة.

فهذه الهويّة الواجبة لذاتها لمّا ظهرت بحسب الإرادة المخصِّصة فانبعث انبعاثاً إراديّاً إلى المظهر الكلّي والكون الجامع الذي يكون مظهراً تامّاً ومجلىً جامعاً للهويّة الغيبيّة وحضرة اللا تعيّن، فهو حقيقة الحقائق، و مسمّى الأسماء، وأبسط مظاهره وأقربها، وأعمّ من الإنسان الكامل، وشامل له، المعبّر عنه في القران الكريم بـ«العالّين»، فهو مقام الخلافة الحقيقيّة الالهيّة، والولاية الكليّة الظلّيّة.

ومظهر هذه الحقيقة الإلهيّة الإنسان الكامل الجامع بين مظهريّة الذات المطلقة وبين مظهريّة الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكليّة من الجمعيّة والاعتدال، وبما في مظهريّته من السعة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبيّة ونسب الأسماء الإلهيّة، وبين الحقائق الإمكانيّة والصفات الخلقيّة، فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيط بجوامع ما في سلاسل الظهورات، فبناءً على هذا، فعليك في سلوك طريق العرفان أن تبدء

بنفسك، فعليك نفسك، لأنّ كلّ من عرف نفسه فقد عرف ربّه حقّاً، فلا تكون متحيّراً في طرق أخرى، فللإنسان أن يبلغ إلى مرتبة حقيقته الجامعة لسائر الأسماء والهويّة السارية في الحقائق وكماله الحقيقي مع معيّة القيوميّة، ولا يمكن الوصول به بعد انحلال العُقَد الحاصلة له عند تطوّره بالأطوار الاستيداعيّة والاستقراريّة، والتخلّص عن القيود الحاصلة في تلك المراتب ممّا اكتسب من كلّ واحد منها حين تلبّسه بها وتطوّره بحسبها؛ حتّى يدخل في الانطلاق الأصلي ويحصل له الوصول إلى الإطلاق الذاتي؛ الذي هو مقتضى تلك الحقيقة، فيصل إلى الكمال الحقيقي الذي هو إدراك الحقائق على ما هي عليه إدراكاً حقيقيّاً عينيّاً.

هذا محصّل ما في هذا الكتاب؛أعني «التمهيد في شرح رسالة قواعد التوحيد». والمصنّف والشارح بلغا الجهد في أن يبرهنا هذه النظريّة العرفانيّة بأوثق البراهين العقليّة بالرويّة المشائيّة؛ لأنّ خطابه في هذا الكتاب مع المتأخّرين من المشّائين الذين دخلوا على هذه النظريّة القيّمة ونزّلوها على مُدرِكاتهم النازلة المشوبة، وتزيّفا ما يمكن أن يشوّش سائر الطباع والأذهان من مذاهب المخالفين، ودفعا ما يرد على ذلك من الشُبه المانعة لظهور الحقّ كما هو على الطالبين، وتعرّضا لدفع ما يرد على أمّهات الأصول العرفانيّة ومعاقدقواعدهم من الشكوك الكاشفة عن كنه تحقيقاته والأسئلة المستجلية لغاية تدقيقاته؛ إذ به ينحلّ عقود القيود المتراكمة في العقائد، وينحسم موادّ الحجب الحاجزة للبصائر عن إدراك الحقائق، ولكن مع الأسف، هذه الرويّة قد توجب الخلل في المعاني الواردة والتنقيدات عليها، نبيّنها في شرحنا الكبير على التمهيد الذي يكون في عدّة مجلّدات بأحسن وجه، فهو شرح مطوّل لا نظير له بين أقرانها، أوضحت فيه مقاصد هذه الرسالة، وبذلت الجهد في إبانة

مسائلها وإقامة البرهان عليها ودفع الإشكالات والإيرادات والتنقيدات ومعايير الجمهور التي وردت على الوحدة الحقّة الحقيقيّة وتشخّصها، ولاسيّما ما ورد في تحرير التمهيد الذي يكون بينه وبين هذه المسألة بون بعيد، والمستشكل في تحريره مبتلا بهذا الإشكال المذكور الآن بأنّ مصنف الكتاب قد وقع فيه، وهو إيراد المسائل العرفانيّة بأسلوب فلسفيّة، ولا فرق بين رويّة المشائيّة وبين رويّة الحكمة المتعالية من هذه الحيثيّة؛ لأنّ كِلَي الطريقين بأجنبيّين عن مقاصد العرفاء الشامخين، وكلاهما نزّلا المعاني العرفانيّة ودخلا فيه ما دخلا، قد بيّناه في ذلك الشرح كلّه.

وأمّا هذه النسخة، فقد بذلت الجهد في تصحيحها بأحسن وجه مع مقابلتها بنسخ أخرى وتدريسها كراراً في حوزة العلميّة المباركة بقم المقدّسة، وهدفي في تحقيق الكتاب هو اخراج نسخة صحيحة مفهوماً، لا يشوبها ابهام، خالية من التعقيد والالتواء، بعيدة عن مظاهر الشكليّة التي يقتصر عليها بعض المحقّقين في عملهم، وعاملت فيه وفق أحدث القواعد العلميّة والفنيّة في موضوع التحقيق و التصحيح، مع مراعاة فنّيّة الترقيم والتنقيط وصياغة الكلمات الاملائيّة القديمة بقالب فنّي جديد، وعلّقت عليها ما يوضح ألفاظها ومعانيها التي لا يتسنّى فهمها بسهولة.

هذا، والقضايا العرفانيّة في هذا الكتاب الذي يكون من أفضل الكتب في هذا العلم وأجودها وأحسنها، لا يتجاوز عن حدّ العرفان المحبّي المدرسي، وهنا طور وراءه، وهو العرفان المحبوبي، المعتمد على العشق الوجودي، المصرع للعشّاق ومقتلهم، وعرفاءه شهداء ملطّخ بالهمّ والغمّ والحزن والمصاب والدم، الموصوف بـ«البلاء للوِلاء»، ونحن نهتمّ بتبيانه في موسوعتنا العرفانيّة التي تكون أجمعة كتب في هذا الباب، إن شاء اللّه.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين

مطلع الكتاب

الطليعة

الحمد للّه الذي جعلي[1] مكامن[2] ظلال جلاله مجالي أنوار جماله؛ تفصيلاً لِما أجمل من الأحكام[3]، وصيَّر صور تجليّاته ﴿**من العلم إلى العين**﴾ مشارق شموس المعاني؛ تكميلاً لما عمَّ من الأنعام، فأصبحت لعباده من أولى وداده[4]، ولأهل عناده[5] من ذوى بِعاده[6] مطالع[7] طوالع[8] المعارف، ومغارب[9] طلائع[10] العوارف؛ إسعافاً ﴿**أي اعانةً**﴾ لما عبّر عنه لسان الاستعداد من المرام.

فسبحانه من باطن ليس لخفائه سبب سوى غاية الظهور بنيِّرات منصّاته[11] ﴿**مرتفعات بعضها فوق بعض**﴾، وما تستوجبه من لوامع الأضواء ظهور

١ـ الجعل في عرفان بمعنى الظهور، وهو غير مصطلحه الفلسفي الذي بمعنى الخلق، والوجه في فرقها هو أنّه يدلّ على أنّ العارف يرى الوجود منحصراً في ذات الحقّ وينفي الإثنينيّة ويرى أنّ غيره هو ظهورات هذه الحقيقة فقط ولاغير، بخلاف ما في سائر اللغات.

٢ـ من كمن كموناً؛ أي اختفى.

٣ـ أي الهويّات.

٤ـ وهم أوليائه.

٥ـ وهم ائمّة الكفر والأشقياء.

٦ـ بِعاد : سجع المصنف «بعاده» مع «وداده» وإن لم يستعمل في اللغة، وهم الجهلاء.

٧ـ أي قوس النزول، وهي معنى «إنّا للّه».

٨ـ طوالع المعارف: منتهى مطلع لمعارف الإلهيّة، التي يشرق منه شموس الصور المعاني على قلوب الأولياء.

٩ـ المعنون بقوس الصعود، الذي أشارت إليه: «إنّا إليه راجعون».

١٠ـ طلائع العوارف: هي بمعنى طوالح المعارف مع فرق مّا، وهو أنّ الاشراقات التي هي مطلع المعارف الإلهيّة على قلوب أولياء تكون لأهل عنادهم مغربها وعلّة حجابهم وغفلتهم عنها.

١١ـ المَنَصَّة في هذه العبارة: مجلى ظهور الحقّ.

الأنوار بالأكمام[1]. وجلّ شأنه من ظاهر لا علّة لظهوره غير توغُّل كونه في بطائن حجبه، وما يستد عيه من غياهب الظلام[2]، فباطن لا يكاد يخفى، وظاهر لا يكاد يبدو.

ثمّ الصّلاة والسلام على محمَّد؛ مطلع تناشر كلّ خير وتمام، ومفتتح فواتح كلّ فتح، ومختتم كلّ ختام[3]، ذلك[4] هو النور الساطح الذي لا يشوبه شوائب الفيء، ولا غوائل[5] الغمام.

لا ترم في شمسه ظلاً سوي فهي شمس وهي ظلّ وهي فيء

وعلى آله مشكوة شمل كلّ شتات، ومصباح جمع كلّ نظام.

مِنصّة التوحيد

وبعد، فإنّ مسألة التوحيد حَسَب ما حَقَّقه المُشاهدون، وطبق ما شاهده المحقّقون من أُولي الكشف والعيان، ممّا لَم يَهْتَدِ إليه إلى الآن نظرُ ذوي العقول بمشاغل الحجج والبرهان؛ إلّا مَن أيّده اللّه بنور منه، ووفَّقه بهدايته إليه؛ من الحائزين منهم مَرْتَبَتَي الاستدلال العقلي والشهود الذوقي، الفائزين بمَنْقَبَتَي العلم الإنّي والكشف العِلّي، الذين خلّصهم اللّه تعالى عن مضائق المقدّمات من الخطابيّة والبرهانيّة إلى أفْضِيَّة الواردات الكشفيّة والمخاطبات العيانيّة، بحُسن مُتابعة الأنبياء[6]، صلوات اللّه عليهم أجمعين؛ الذين هم روابطُ رَقائق الحقائق[7] من عين الجمع[8] إلى محلّ التفصيل، ووسائط نزول المعاني عن سماء

١ـ أي النَور والبرعم. ٢ـ مفرده غيهب، وهي المظلم.
٣ـ وردت الروايات الكثيرة في هذا المعنى، منها: «بكم فتح اللّه و بكم يختم». الكافي، ج٤، ص٥٧٦.
٤ـ أشير «ذلك» بلحاظ المُظهري إلى الحقّ وبعناية المَظهري إلى النبي الخاتم صلى الله عليه وآله لكيلا يغفل عن الحقّ في الصلاة عليه، فبناءً على هذا لا تكون الجملة معترضةً.
٥ـ أي الحقد والخديعة.
٦ـ الماتن والشارح اهتمّا بالجمع بين طريقي الاستدلال العقلي والكشف العياني مع الشريعة، وعلى هذا وصف الشارح العرفاء بأحسن متابعي الأنبياء عليهم السلام.
٧ـ الحقائق هي الأسماء والصفات الإلهيّة، والمبادي العالية، المعبّر عنها بـ«مقام الواحديّة»، ورقائقها هي المجالي والمظاهر الخلقيّة. ٨ـ أي الواحديّة.

القدس ﴿**أي العلم**﴾ إلى مقام التنزيل ﴿**أي العين**﴾، سيّما مَن تَأسّى منهم أسوة حسنة بالأوّل منهم وجوداً ورتبةً، والآخر منهم زماناً وبعثةً؛ محمّد، صلى اللّه عليه وآله، الذي هو غاية الغايات وآثارِه المُنيفة[1] مورد الكمالات، ومنبع السعادات، عليه وعلى آله أفضل الصلوات وأكمل التحيّات.

ولذا تَرى أولياءه الشريفة إذا حاوَلوا تحقيق معاني التوحيد، وفَّقوا بين البراهين العقليّة والنواميس النقليّة بما لا يتصوّر عليه المزيد، حيث يدفعون شبهات بعض الفلاسفة القاصرين عن تطبيق ما أفادهم النظر الصحيح لما أُنزل عليهم من النصّ الصريح، وكذلك في سائر العلوم الحقيقيّة، والمعارف اليقينيّة، قد بيّنوا مواقعَ خَلَلِهم، وأظهروا مواضع زَلَلهم، بما يُستبان منه محلَّ اللبس، ويتميَّز به السُهاء من الشمس، كلّ ذلك إنّما هي شعشعة ﴿**ضوء الشمس**﴾ من ذكاءٍ[2] تُميطُ ﴿**تبعد**﴾ ليلاً أدْهم[3]، بل شِنْشِنَة[4] أعرفُها من أخزم ﴿**أي منخفض**﴾.

هذا، وإنّ زماننا هذا قد بلغ منتهى كماله، واستوى دوحةُ[5] إقباله، وحان أَوان اجتناء ثِمارِه، وكشف القناع عن مخدَّرات أبكاره ﴿**أي المستورات من الأفكار التي يخاف على افشائه**﴾، بما استنارت على صفحات أيّامِه، من الآثار الموجودة في الكتب المنزّلة السماويّة والزّبر الكشفيّة العاليّة ﴿**أي السنّة**﴾، ولعمرِنا تَجِد ما لا تَصِل إليه الأكابر إلّا بعد ارتياض نفوسهم بالرياضات المُتعبة الشاقّةِ، مَدَى الليالي والأيّام، قد صار مُضغة للخاصِّ والعام، وما كان إفشائه أَفتى بإهراق دَم الكُبار، قد أصبح في الاشتِهار كالشمس في رابعة من النهار. وبالجملة، ما لا يمكن للكُمّلِ أن يَطؤوا مَراحلَ

١ـ وهي الكتاب والسنّة، والمنيفة: المرتفعة. ٢ـ أي ايقاد النار.
٣ـ أي الأسود.
٤ـ وهي كوكب خفي من بنات نعش الصغرى، والناس يمتحنون به أبصارهم.
٥ـ هي الشجرة العظيمة من أيّ نوع كانت، والمراد ظلالها.

طُواه[1] إلّا بعد خلع النعلين، ولا لأحد أن يَحُوم حولَ حِماه إلّا بإنطواء القدمين؛ بل بالانخلاع عن القوّتين ﴿**أي الفناء التامّ**﴾، قد تسمع أَسراره من شراكهما، وتُقْتَنَص نَوادي[2] دقائقه من رقائق نَضْدهما[3] واشتباكهما، اقتناص شَوارِد حقائقه من حبائل إدراكهما، فإنّ اللبيب بقوَّتَي الوهم والعقل، وترتيب مدركاتهما بَميامِن[4] هذه الأحيان والأوقات وصل إليه وعَثَر عليه وصوله إلى أجلى اليقينيّات، وعُثوره على أوّل البديهيّات.

كمْ ذا تَلوُحُ بالشُّعْبَتَيْن والعَلَم والأمر أَوْضَحُ من نار على عَلَم[5]

قَصَرُ المشّائين

على أنّ المختار عند الصدر الأوّل من الحكماء ﴿**الأقدمين من القدماء**﴾، الذين هم من جملة الأصفياء من الأنبياء، والأولياء، عليهم السلام، على ما أَخْبَرَ عنه المورِّخون، كآغاثاذيمون، المدعوّ بلسان الشريعة بـ«لقمان»، وهُرمس الهرامسه، المدعوّ بـ«إدريس»، وفيثاغورث المدعوّ بـ«شيث»، وأفلاطن الالهيّ، ليس إلّا هذا. لكن المتأخّرين من أصحاب المعلّم الأوّل؛ أعني المشائين، لمّا قَصَروا طريقَ الاستفاضة، واستعلام الحكمة الحقّة على الحجّة المحضة ﴿**أي البرهان**﴾، والبحث البحت، حَجَزهم ﴿**منعهم**﴾ حُجب الشبهات المظلمة الناشئة ممّا أسِّست عليه مناهجهم من القواعد الجدليّة، عن أن يتفطّنوا لما هو الحقّ في تلك المسألة الجليّة ﴿**أي التوحيد**﴾.

والذي يقضى منه العجب، أنّ من رام منهم إفادة تحقيق، أو زيادة تدقيق، إنّما جاء بإلحاق منع ونقض، فأصبحت مؤلّفاتُهم بتراكم المناقضات مجموعةً من ظلمات بعضها فوق بعض، فما يَخْلُص عن دياجيرها[6] إلّا الأقلّون، ﴿**وما**

١ـ اسم لموضع.
٢ـ أي الكلام الذي يخرج منك وقتاً بعد وقت.
٣ـ أي ضمّ بعضه إلى بعض.
٤ـ جمع الميمنة؛ أي اليمين.
٥ـ الشعبة آلة من الآلات النجوميّة، ويستعار بالشعبتين عن الدور والتسلسل، و«النار على علم» يلوح بالرؤية والكشف العرفاني.
٦ـ وهي جمع ديجور، وهو الظلام.

ظلمهم اللّه ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾[1].

رسالة «قواعد التوحيد» وعظم شأنها

وأمّا الرسالة التي صنَّفها مولاي وجَـدّي؛ أبـوحامد مـحمّد الاصـبهاني، المشتهر بـ «تُرْكَه» ﷺ فإنّه مع جعلها مشتملةً على البراهين القاطعة والحجج الساطعة على أصل المسألة، وِفقَ ما ذهب إليه المحقّقون، قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه، وبذل الجهد في إماطة تلك الأَذيّات ﴿**أي الضلالات والشبهات** ﴾ بِمَكابِس[2] تبيانه، بحيث لا يبقى لمن له أدنى دَرَبة[3] في العقليّات، شائبةُ خدشةٍ في ما هو الحقّ من تـلك اليـقينيّات، لكـن لبُـعد غَـوره فـي الحكميّات وعلوّ طوره في البرهانيّات، قد قَصُرتْ فُهوم أكثر المستفيدين عن مرامي مقاصده المنيعة، وعجزت مدارك سائر المسترشدين عن مباني فوائده الرفيعة، فحاولتُ حين مذاكراتي مع بعض المشاركين في التحصيل من خلَّص الأخوان، أن أكشف قناع الإيجاز عن وجوه مخدَّرات تلك العبارات بأوضح بيان؛ تعميماً لفوائدها المنيفة، وتتميماً لعوائدها الشريفة، مشـيراً إلى مـعظم أصول أهل الكشف وأمّهات قواعدهم، مؤمياً إلى معاقد تلك المباحث وكليّات مقاصدهم، حافظاً للألفاظ المتداولة بينهم وعباراتهم، مـراعـياً للـمناسبات المعتبرة بين مصطلحاتهم ومُسْتَعاراتهم، حذراً من أن يُـفهَمَ خـلاف المـراد، فيفضي إلى الخَبْط في البحث والفساد. وقد سمّي بعد فراغه بـ «**كتاب التمهيد في شرح رسالة قواعد التوحيد**».

على أنّني في فترة شاغلة عن طريق المـباحثة، واشـتغال صـارف عـن المطالعة والقيل والقال، فالمرجوّ من العاثر[4] على ما يُرى من السهو، أن يُسبل عليه ذيل العفو، عصمنا اللّه وإيّاكم عن طريق الغرور والأبـاطيل، وهـدانـا

١ـ آل عمران / ١١٧.
٢ـ أي الصلاب والشداد.
٣ـ أي صار ماهراً وبصيراً.
٤ـ أي المطّلع.

وإيّاكم سواء السبيل، وسقانا من المشرب الخاصّ المحمّدي، عليه و على آله من الصلوات أفضلها وأتمّها، ومن التحيّات أشملها وأعمّها، ما يُروّي[1] الغليل[2].

ثمّ إنّه لمّا كان سوق الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال، ناسب أن نُصدّر الكلام بمقدّمة مُبيِّنَة لتصوير ما فيه على سبيل الإجمال، مميزّة بين ما يختصّ بهذا العلم من الموضوع والمبادي والمسائل، تأسّياً بهم وجرياً على عادتهم في تقديم هذا المقال. وبعد ذلك نشرع في تحرير مقاصد الرسالة و تبيين فوائدها، إن شاء اللّه وَحدَه العزيز.

في بيان موضوع العلم الإلهي

أمّا المقدّمة: فاعلم أنّ العلم المبحوث عنه هيٰهنا، لمّا كان هو العلم الإلهي المطلق الذي هو أعلى العلوم مطلقاً، يجب أن يكون موضوعه أعمّ الموضوعات مفهوماً، بل أتمّ المفهومات حيطةً وشمولاً، وأبْيَنُها معنىً، وأَقْدمها تصوّراً وتَعقّلاً، لما تُقرِّرَ في فنّ البرهان، إنّ علوّ العلوم بحسب عموم الموضوع وشمول حيطته. فالعلم إنّما يكون أعلى مطلقاً إذا كان موضوعه أعمّ مطلقاً بالنسبة إلى سائر الموضوعات حتّى يكون موضوعات جميع العلوم من جزئيّاته[3].

فلئن قيل: إنّما يلزم ذلك ﴿**أي الأعمّيّة**﴾، أنْ لو وجب أن يكون موضوع السافل ﴿**أي الفلسفة**﴾ أخصّ من موضوع العالي ﴿**أي العرفان في هذا البحث**﴾ مطلقاً، وليس كذلك؛ لجواز كونه مبائناً كالموسيقي بالنسبة إلى الحساب فإنّهم صرّحوا بأنّه تحته مع تباين موضوعهما بالذات[4].

قلنا: يجب أن يكون موضوع السافل تحت موضوع العالي وأخصّ منه، إمّا

١ـ أي الإشراب.
٢ـ العطشان.
٣ـ كما في الكلّي الطبيعي وأفراده.
٤ـ لأنّ الموسيقي من مقولة الكيف والحساب من الكمّ.

بذاته أو بالحيثيّة المبحوث عنها، وإلّا لا يكون سافلاً، و علم الموسيقي إنّـما جُعل تحت الحساب با عتبار حيثيّته، فإنّ النَّغَمَ المبحوث عنها فيه وإن كانت من الكيفيّات المباينة لمطلق الكمّ، لكن لا يصير موضو عاً للموسيقي إلّا إذا عرضت لها عوارض من باب الكمّ المنفصل، ﴿ **فالموسيقي كمّ منفصل متّصف بالكيف** ﴾، فهو بهذه الحيثيّة يكون تحت الحساب ضرورةً.

لا يقال: لو كفى هذا في تحقّق النسبة هيٰهنا، لم يلزم أن يكـون مـوضوع الأعلى أعمّ بالذات، لجواز أن يكون عمومه با عتبار حيثيّة لاحقةٍ، فلا يتمّ إذاً البيان.

لأنّا نقول بعد المسا عدة على الملازمة المذكورة؛ إنّ الحيثيّة هيٰهنا ليست خارجةً عن الموضوع؛ بل نفس مفهومه[1]، فالعموم بالذّات حينئذ لازم عـلى التقديرين.

فإن قلت: لو كان حيثيّة الموضوع هيٰهنا نفسَ مفهومه وطبيعته، يـلزم أن يكون البحث فيه عمّا يلحق الوجودَ من حيث إنّه وجود، فيكون بحثه مقصوراً على ما لا يكون في وجوده وحدوده محتاجاً إلى المادّة، ضرورة أنّ ما يكون فيهما أو في أحدهما محتاجاً إلى المادّة، فالبحث عنه إنّما يكون عمّا يلحقه من الحيثيّة الخاصّة به وإلّا فلا يكون بحثاً عنه، وحينئذ يكـون هـذا هـو العـلم المسمّى بـ«علم ما بـعد الطـبيعة»، لا غـير ﴿ **فيكون موضوع العلم الوجود المطلق كما قال به الحكيم** ﴾.

قلنا: إنّما يلزم ذلك أنْ لو كان الوجود المأخوذ هيٰهنا موضو عاً، هو الوجود المجرّد المطلق، وأمّا إذا كان هو مطلق الوجود، بدون اعتبار الاطلاق معه من حيث هو كذلك، فلا شك أنّ سائر الخصوصيّات والحيثيّات؛ ماديّةً كانت أو

١ـ السعة الوجوديّة للموضوع تقتضي أن تكون كلّ الحيثيّات نفس موضوعه، فبناءً عـلى هـذا يكـون البحث من حيث الوجود لا من لواحقه.

غير ماديّة ـ تكون مندرجةً فيه، كما سيجيء بيانه على التفصيل.

فإن قلت: هذا ﴿**أي أنّ موضوع الفلسفة مقيّدة بالاطلاق**﴾ غير موافق لما عُلِم من تَصَفُّح كلامهم، فإنّ شيخ المشّائين؛ ابن سينا ﷺ قد صّرح في الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلٰهيّات الشفاء، من أنّ الموجود بما هو موجود أمر مشترك بين المقولات وأنّه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة.

قلنا: أنّ الموجوديّة المشتركة بالمعنى الذي جعل به موضوعاً للصناعة وإن شملت جميعَ المقولات من حيث أنّها عارضة ايّاها، لكن خصوصيّات كلّ منها وحيثيّاتها ليست داخلةً فيها ولا صادقةً عليها بما هو هو عندهم، فيكون بالحقيقة هو المعنى المجرّد[1]، دون المعنى الذي جُعل به موضوعاً لهذا العلم[2]، فإنّها ﴿**أي المقولات**﴾ بهذا المعنى ﴿**الإطلاقي**﴾ نفس حقيقة الخصوصيّات، وعين تلك الحيثيّات؛ إذ تلك إنّما هي تصوّر تعيُّناتها المتمائزة بمجرّد النسب والإضافات وصنوف الاعتبارات، على ما ستطّلع عليه، إن شاء اللّه تعالى.

فإذا عرفت هذا، عرفت أنّ الفرق بين هذا العلم الإلهي، والعلم الإلهي المسمّى بـ«ما بعد الطبيعة»، كالفرق بين المطلق والمقيّد من غير فرق.

ثمّ لمّا تقّرر بحكم الحصر العقلي أنه ليس ولا واحد من المفهومات إلّا وهو مندرج تحت موضوع أحد من العلوم الثلاثة؛ أعني العلم المنسوب إلى الطبيعة وما بعدها والمتوسّط بينهما اندراج موضوع ما هو الأعلى من تلك العلوم تحت موضوع هذا العلم، ظهر وجوب عمومه بالنسبة إلى سائر المفهومات مطلقاً.

ووجوب كونه أبينُها معنىً وأقدمها تصوّراً أيضاً؛ ضرورة أنّه لو كان بين المفهومات ما هو أبين منه يلزم أن لا يكون هو أعمّ المفهومات مطلقاً، وإلّا

١ـ فهو مفهوم مجرّد لا مطلق الوجود.

٢ـ أي العرفان، وهو عبّر عن الفلسفة بـ«الصناعة» وعن العرفان بـ«العلم».

يلزم أن يكون الخاصّ أبين من العامّ، وذلك محال.

وإذا ظهر اندارج سائر الموضوعات تحت موضوع هذا العلم، ظهر حكم سائر المسائل والمبادي التي هي أحكام الموضوع ومبيّنات تلك الأحكام.

وإذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ التعبير عمّا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم من المعنى المحيط والمفهوم الشامل الذي لا يشذّ منه شيء، ولا يقابله شيء عسير جدّاً. فلو عُبّر عنه بلفظ الوجود المطلق أو الحقّ ﴿**أي بالنسبة إلى الذات اللا متناهية التي تسع كلّ شيء**﴾ إنّما ذلك تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافه الذي هو أعمّ المفهومات هيهنا؛ إذ لو وُجد لفظ يكون ذا مفهوم محصَّل أشمل من ذلك وأبين، لكان أقرب إليه وأخصّ به، وكان ذلك هو الصالح لأن يُعبّر به عن موضوع العلم الإلهي المطلق لا غير.

لفظة «الوجود»

ثُمّ أنّه ليس بين الألفاظ المتداولة هيهنا شيء أحقّ من لفظ الوجود بذلك ﴿**أي موضوع العلم الالهي**﴾؛ إذ معناه أعمّ المفهومات حيطةً وشمولاً، وأبينها تصوّراً، وأقدمها تعقّلاً وحصولاً، بالوجهين:

أمّا الأوّل، فلأنَّ تحقّق معنى نسبة العموم والخصوص راجع إلى أنّ المتّصف بأحد الحصولين من أفراد الخاصّ مندرج في المتّصف بذلك الحصول من أفراد العامّ دون العكس، وبيِّنٌ أنّ كلّ مفهوم لا يتحقّق عموم المفهومات إلّا بعد اتّصافها بأحد قسميه لابدّ وأن يكون ذلك المفهوم مطلقاً أعمّ المفهومات ضرورةً.

وأمّا الثاني، فلأنّ معنى كون الشيء بيِّناً أو غير بيِّن أيضاً راجع إلى عدم احتياجه في الاتّصاف بأحد الحصولين والوجودين إلى واسطة وإلى احتياجه إليها، فإنّ ما يكون في الاتّصاف المذكور مسبوقاً بغيره ومحتاجاً في تلك

النسبة الاتّصافيّة التي بينهما إلى واسطة، يكون بعيداً عن الحصول المذكور ويقال: إنّه غير بيِّن، ويتفاوت البعد بحسب قلّة الوسائط وكثرتها، وما لا يكون في الاتّصاف المذكور مسبوقاً بغيره ولا محتاجاً فيه إلى واسطة؛ بل له الاتّصاف بالحصول المذكور أوّلاً وبالذات يكون قريباً منه، **ويقال:** إنّه بيِّن، وبيِّنٌ أنّ كلّ ما تكون نسبة القرب من خواصّه منه توجب أن يكون المنتسب إليه بيِّناً، ونسبة البُعد عنه تستدعي أن يكون غير بيِّن لابدّ وأن يكون أبين المفهومات وإلّا لم تكن تلك النسبة موجبةً للتبيين ولا عدمها مانعاً له، على أنّه أقرب المعاني بالنسبة إلى المبدء؛ فإنّه ما من شيء يتحقّق بنفسه ﴿ **وهي الجواهر** ﴾ أو بشيء آخر ﴿ **وهي الأعراض** ﴾ إلّا ويكون مقارنته إيّاه أوّلاً، وكذلك لا يكون حصوله في نفسه أو لشيء إلّا بعد حصول ذلك المعنى له وتحقّقه به، ولذا تجد ذلك اللفظ أظهر دلالةً وأكثر تداولاً في عبارات المحقِّقين عند إدارتهم إيّاه من سائر الأسماء والألفاظ[1].

العرفان وعوارضه الذاتيّة

فلئن قيل: الموضوع في كلّ علم على ما تعارف بينهم، هو ما يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتيّة الخاصّة به؛ أي المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة إيّاها، إمّا لذاتها[2] أو لما يساويها، جزءً كان ﴿ **مثل: الإنسان ناطق** ﴾ أو خارجاً ﴿ **كالإنسان ضاحك** ﴾، ولا شك أنّ صدق ما يحمل هيٰهنا على الموضوع من الأسماء والحقائق ﴿ **التي تكون من شؤونه الذاتيّة** ﴾ لا يمكن أن يكون على سبيل اللّحوق؛ فإنّ ذلك الموضوع نفس الأسماء والحقائق على ما قلتم ولا شيء بخارج عنه أصلاً.

١ـ الوجود مفهومه أعمّ المفاهيم؛ لأنّ العدم بل كلّ شيء يعرف به ومندرج فيه وخفاءه منّا، فهو أظهر الاشياء مصداقاً، واقتضاءه للرؤية والمشاهدة والادراک تام، والمانع منّا، والوجود يرى نفسه تشخّصاً وقضية: «لا تفكّروا في ذات اللّه» زجر ارشادي للمستضعفين من الناس ولا للخواص؛ لأنّ ادراكه يليق بشأنهم فقط.

٢ـ كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة.

سلّمناه، لكن نمنع أن يكون ذلك اللحوق لذاته أو لأمر يساويها، وإلّا يلزم عدم انفكاك شيء من اللّواحق عن الموضوع العامّ، فالعامّ ﴿**أي الوجود**﴾ لا يكون عامّاً بالنسبة إلى محمولات مسائله، فلا يكون جعله موضوعاً أولى من غيره من المفهومات المساوية له[1].

وأيضاً قد تقرّر على قواعد أهل التحقيق أنّ الأسماء والحقائق كلّها إنّما هي من مقتَضَيات الذات نفسها في نفسها لنفسها، فيمتنع أن تنفكَّ عنها فـإنّ مقتضى الذات لا يمكن أن يتخلّف عنها أصلاً، فكيف يتصوّر حينئذ عموم ما دلّ عليها وإحاطتها بالنسبة إلى تلك الحقائق والأسماء[2].

قلنا: إنّ هيٰهنا مقدّمة لابدّ من الاطّلاع عليها أوّلاً، وهي أنّ كلَّ مفهوم إنّما يتصوّر عمومه بالقياس إلى الجزئيّات المندرجة تحته، لكن لتلك الجزئيّات اعتباران:

أحدهما، من حيث صدق ذلك المفهوم الكلّي عليها بما هو هو، واشتماله على كلّها، وبهذا الاعتبار ليست شيئاً زائداً على نفس ذلك المفهوم أصلاً.

والآخر، من حيث حقائقها الامتيازيّة وخصوصيّاتها النسبيّة الاعـتباريّة التي بها يمتاز كلّ منها عمّا عداه، وبهذا الاعتبار ليست نفس ذلك المفهوم، ولا داخلة فيه؛ بل إنّما هي من الأمور الخارجة عنه، اللاحقة إيّاه لذاته.

وذلك لأنّ خصوصيّة المعنى المحيط ﴿**أي الوجود**﴾ التي بها يمتاز عـن سائر ما عداه، إنّما هي الشمول والإحاطة، ولا شكّ أنّ هذه الخصوصيّةَ إنّما تقتضي ملحوقيّة المعنى المحيط بسائر المفهومات، وعدم مانعيّتها لشيء من الخصوصيّات المتقابل المتتابع المتمانع بعضها مع بعض، على ما هو مقتضى

١ـ فبناءً على هذا، يصلح العلم والقدرة وأيّ اسم من الأسماء الالهيّة أن يكون موضوعاً لهذا العلم.

٢ـ لأنّ الذات في وحدتها عين كلّ تلك الحقائق والأسماء، وإحاطتها عليها هي إحاطة الشـيء عـلى نفسها، ولا معنى محصّل له.

طبيعة الإحاطة والشمول، كما ستطّلع عليه.

وهذا يناسب ما تسمعه من ائمّة التحقيق يسمُّون الهويّة المطلقة «مجمع الأضداد»، ولهذه الدقيقة مواضعُ تقع في هذه الرسالة، فليكن على ذكر من المستبصرين.

فإذا تقرّر هذا، ظهر أنّ تلك الأسماء والحقائق بهذا الاعتبار من اللَّواحق التي تصلح لأن تكون مبحوثةً عنها في الفنّ، كما أنّ ملحوقها بذلك الاعتبار صالح للموضوعيّة.

ومساواتها للموضوع لو سُلِّمت لا ينافي موضوعيَّتها لتلك الأسماء والحقائق، كما في الخواصِّ واللوازم المساوية بالنسبة إلى الحقائق النوعيّة.

ثمّ إنّ اقتضاء الذات جميع الأسماء بنفسها واشتمال كلّ منها على الذات بجميع اعتباراتها وإن كانت مقرَّرة عندهم، لكنَّها إنّما تختلف بحسب ظهور أحكامها[1] في القوابل ﴿**أي المظاهر**﴾، فإنّه قد يكون الغالب منها بحسب ظهور أحكامها في بعض المظاهر إسماً كليّاً، وقد يكون إسماً جزئيّاً، ويكون ذلك الغالب هو الظاهر الناعت له دون غيره من الأسماء، فإنّ أحكامها مستهلكة تحت حكم إسمه المهيمن، كما في الطبائع المركبّة ﴿**كالانسان**﴾ عند حكمنا بأنّها حارّة أو باردة.

وإذا تقرّر هذا ظهر أنّه لا يلزم من اقتضاء حقيقة في نفسها إسماً وعدم انفكاكه عنها في الوجود أن يكون ذلك الإسم ظاهراً حكمه في جميع صور تعيّناتها، ناعتاً إيّاها في الكلّ.

المبادي المختصّة بالعلم الإلهي

وأمّا مباديه المختصّة به:

فالتصوريّة منها، هي تصوّر أُمّهات الحقائق اللازمة لوجود الحقّ سبحانه

١ـ لأنّ دولة الأسماء تختلف في مقام الإيجاد.

المسمّاة عند القوم بالأسماء الذاتيّة، وما يليها من أسماء الصفات، ثمّ أسماء الأفعال وأسماء النسب والإضافات الواقعة بين كلّ منها[1].

والتصديقيّة منها، هي الحكم عليها بثبوتها في نفسها أو بثبوت بعض لوازمها لها.

فلئن قيل: يجب أن يكون المبادي إمّا بيّنة بنفسها، أو مبيَّنة في العلم الأعلى مسلّمة في علمها، وهذه الحقائق لمّا لم تكن بيّنة بنفسها ﴿**لأنها نظريّة محتاجة إلى البحث**﴾، تجب أن تكون مبيّنة في العلم الأعلى، ولا أعلى من هذا العلم، على ما تقرّر.

قلنا: طريق استعلام المبادي على ما تقرّر، وهي الحقائق المذكورة في هذا العلم أيضاً إنّما بأحد الوجهين:

إمّا بظهور آثارها في العالَم، ومشاهدة العارف لتلك الآثار والأحكام حسّاً وعقلاً أو حدساً وكشفاً، وتَعَلُّمه منها، وهو بمنزلة البيِّنة في العلوم الرسميّة.

وإمّا بأخذها عن صاحب كشف أعلى وأتم منه، كالكمّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبيَّن في العلم الأعلى[2].

لا يقال: إنّما يصحّ ذلك لو كان عندهم ميزان يتميزّ به صحيح ما يختصُّ بذلك العلم عن غيره، كما هو في سائر العلوم النظريَّة، حتّى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم مُعَيِّراً بمعياره الصحيح، وإلاّ فلا تعويل في العلوم الحقيقيَّة على ما حَصَل منها بمجرّد التقليد.

لأنّا نقول: ممنوع أنّه ليس عندهم آلة كذلك، فإنّه قد ثبت عند المحقّقين من أهل الكشف، أنّ له بحسب كلّ شخص ووقت ميزاناً ومرتبةً يناسبه، ولذلك تجدهم يُظهِرون لشخص من تلك الحقائق ما يُخْفُون عن آخر، ويَخفون عنه

١ـ المعبّر عنها بـ«نكاح الأسماء»، ولا يخفى أن يكون كلّ اسم من أسماء اللّه أمّاً وربّا.

٢ـ فتكون بيّنةً بنفسها؛ لأنّ كلّ انسان مربّى لاسم من الأسماء ومأنوس به، مبيّنةً بتعلّمه من الأنبياء عليهم السلام.

في وقت ما يُظْهِرون له في وقت آخر، ولولا ذلك ما يمكن للإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الالهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني[1].

مسائل العلم هيٰهنا

وأمّا المسائل هيٰهنا، فهي عبارة عمّا تتبيَّن بـه مـتعلّقات هـذه الحـقائق والأسماء من المراتب والمواطن، وتخصيص كلّ منها بموطنه ومَحْتده، فـإنّ لكلّ اسم موطناً يختصُّ به، وهذا هو المراد بتوقيفيّة أسماء اللّه تعالى عـلى قواعدهم، وبيان تفاصيل أحكامها ونسبها المختصّة بكلّ منها.

فإن قلت: المسألة في كلّ علم إنّما تُطلق على ما يُبرهَن عـليه فـي ذلك العلم، فحيث لا برهان كيف يُتصوّر المسألة؟

قلت: البرهان إنّما هو تأليف المبادي اليقينيَّة من البيِّنَة أو المسلَّمة، بحيث ينساق إلى الحكم المطلوب المسمّى بـ«المسألة»، وإذ قد عرفت في هذا العلم ما هو بإزاء الضربَيْن المذكورين من المبادي[2]، فما حصل ممّا يتألّف منها عند استحصال المطالب العلميَّة والمعارف الحقيقيّة، تَكون مسألةً.

﴿ **فنقول في حسم مادّة كلّ الإيرادات** ﴾ على أنّ هذا كلُّه إنّما هو قواعدُ مصطلحة في العلوم الرسميّة الجزئيَّة المقيّدة، فلا يلزم انـطباقها عـلى العـلم الكلّي المطلق، لِما بُيّن من مباينة خصوصيّة المطلق لخصوصيّات جزئياته، وعدم وجوب انطباق أحكام الجزئيّات على الكلّي المنطبق على جزئيّاته؛ إذ الواجب إنّما هو انطباق أحكام الكلّي المطلق على جزئيّاته دون العكس، لكن لمّا كان مبنى الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على طريقة أهل النظر والاستدلال، لا يكون التزام هذه التطبيقات خارجاً عن قانون التوجيه كلَّ الخروج.

١ـ الحكمة البرهاني والكشف الشهودي وإن كانا مصوناً من الخطأ والزلل، ولكـنّ الحكـيم الفـلسفي والعارف الالهي لا يكونان معصومين عنها، وهذا يوجب ميزاناً لكي يتميّز به الصحيح عن غيره، وهو ليس إلّا الوحي والسنّة القطعيّة.

٢ـ أي التصوّريّة والتصديقيّة، فهما الكشف التامّ والأخذ من صاحبه.

تتميمٌ في معنى الوجود

إعلم أنّ بعض الألفاظ المتداولة هيٰهنا لما فيه من الاشتراك بحسب عرفَيْ أهل النظر والتحقيق، يقع للدخيل ﴿أي المبتدي﴾ اختباط باختلاط الاصطلاحين، وأخذ أحدهما مكان الآخر، فوجب التنبيه أوّلاً للمعنيين حسب الاصطلاحين تحريراً للبحث.

منها، لفظ الوجود؛ فإنّه عند أهل النظر إنّما يطلق على الكون في الأعيان، أو الكون مطلقاً، والكون في عرفهم وإن كان مرادفاً للوجود، إلّا أنّه يحسن عندهم، أن يعرِّفوا أمثال هذه الطبائع البسيطة بلفظ أجلى منه، تعريفاً لفظيّاً تنبيهيّا.

زيادة الوجود على الماهيّة

ثمّ إنّ الوجود عندهم لمّا كان أمراً زائداً على ماهيّات الموجودات، ولم يكن لشيء منها تحقّق إلّا باقترانه إليه، ودخوله في نوع من أنواع مطلق الحصول، حقيقيّاً كان أو اعتبارياً، تخيّلوا أنّ نسبة الماهيّات إلى الوجود كنسبة الأجسام إلى الحيِّز، فكما أنّ لكلّ جسم اختصاصاً طبيعيّاً بمكان خاصّ لا يتعدّى من نوع ذلك المكان أصلاً، كذلك الماهيّات بالنسبة إلى الوجود؛ فإنّ منها ما لا يكون لها تحقّق إلّا بحسب الفرض العقلي، وهو الذي وجودها في القوى المدركة فقط كالنسب والاضافات الاعتباريّة، وهذا النوع من الوجود يسمّى عندهم بالوجود الفرضي، والأمور الاعتباريّة معروضاته.

ومنها، ما يكون لها تحقّق خارج الفرض والاعتبار[1]، سواء وجد الفرض العقلي، أو لم يوجد، ويسمّى عندهم بالوجود الحقيقي والوجود في نفس الأمر.

١ـ ويكون هذا أيضاً بناقص؛ لأنّ للقسم السابق تحقّقاً خارج الفرض، ونفسيّة أمره كانت بيد المعتبر، وفي الأوّل منه له نفسيّة بلحاظ الحمل الشائع لا بلحاظ الحمل الأوّلي إلّا أن يكون المراد بخارج الفرض الوجود الخارجي، سواء يكون موجوداً في الخارج أو يكون اتّصافه فقط في الخارج.

ومن هذا القسم ما يكون بالقياس إلى الخارج أيضاً موجوداً، وهو المسمّى بالوجود الخارجي؛ أي الخارج عن المشاعر، ومنه ما يكون تحقّقه في المشاعر كالنِّسب والإضافات الحقيقيّة وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعقُّل ﴿**أي المعقولات الثانية المنطقيّة**﴾[1].

لا يقال: فحينئذ يكون هذا من أقسام الوجود الفرضي، ضرورة أنّ حصوله إنّما هو في القوى المدركة؛ **لأنّا نقول:** حصوله وإن كان في القوى المدركة ولكن ليس مختصّاً بها، بل له في الخارج عنها وجود، فهو من أقسام الموجودات الحقيقيّة؛ إذ محصَّل هذا التقسيم أنّ ما يتصوّره العقل لا يخلو من أن يكون قابلاً للحوق الوجود في نفسه، أو يكن، فان لم يكن فهو الموجودات الفرضيَّة وإن كان قابلاً له، فهو الموجود الحقيقي، وذلك لا يخلو من أن يختصّ بلحوقه له خارجاً عن المشاعر أو لا، فالأوّل هو الموجود الخارجي، والثاني هو الموجود الذهني.

في معنى الصدق ونفس الأمر

فعلم من هذا: أنّ الموجودات الذهنيّة المذكورة من أقسام الموجود الحقيقي والموجود في نفس الأمر، فنفس الأمر حينئذ أعمّ من الخارج، لأنّه متى تحقّق أمر في الخارج تحقّق في نفس الأمر، وليس كلّ ما تحقّق في نفس الأمر تحقّق في الخارج، فإنّ إنسانيّة زيد المعدوم في الخارج متحقّق في نفس الأمر، وليس بمتحقّق في الخارج.

١ـ إن كان المراد بما يكون تحقّقه في المشاعر عروضاً واتّصافاً مثل: «الإنسان كلّي»، فهذا لا يكون خارجيّاً وإن كان له نفس الأمر. وإن كان المراد منه ما يكون عروضه ذهناً لا اتّصافاً يكون هذا خارجيّاً وله نفس الأمر أيضاً، فعلى هذا، جميع ما في الدرجة الثانية له نفسيّة الأمر وإن لم يكن خارجيّاً وجوداً واتّصافاً. ولفظ التحقّق في المقام لا يناسب، وما في المعقول من العروض والاتّصاف في بيان الأقسام صحيح ويظهر منه أمرين:
الأوّل، القضيّة لها خارجيّة نفسيّة، والثانية أعمّ من الأولى. وفي المقام خلط في الثاني.

فلئن قيل: فكيف يُحكم بصدق إنسانيّة زيد المعدوم، وكذب حماريَّته إذا لم يكن لها مطابَق في الخارج أصلاً، والصادق هو الذي له مطابَق في الخارج دون الكاذب.

قلنا: إنّ الخارج مشترك بالاشتراك اللفظي[1]، تارةً يطلق ويراد به الواقع في الخارج؛ أي الخارج عن اعتبار العقل، كما يقال: هذا الخبر له مطابَق في الخارج، وهذا ليس فيه مطابقٌ، وهو مرادف لنفس الأمر. وتارةً يطلق على ما يقابل الوجود الذهني، كما في بحثنا هذا، وهذا المعنى أخصّ من المعنى الأوّل كما عرفت آنفاً.

وإذا تقرَّر هذا، ظهر أنّه لا يلزم من عدم مطابَق للخبر في الخارج بالمعنى الأخصّ، أن لا يكون له مطابَق فيه بالمعنى الأعمّ.

لا يقال: الضرورة قاضية هيٰهنا بأنّ كلّ موجود ليس له وجود في القوى المدركة لابدّ وأن يكون له في الخارج عن تلك القوى وجود، وإلّا لا يكون موجوداً أصلاً، والقول بأنّ وراء الوجودَيْن أمراً آخر يسمّى بنفس الأمر، فممّا يحتاج هليّته إلى بيان، وإثباته إلى برهان[2].

لأنّا نقول: قد قيل في إثباته أنّه قد ثبت بمقتضى القوانين العقليّة وجودُ موجود في الخارج قائم بنفسه غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن أن تَخرج إلى الفعل، بحيث يستحيل عليه، وعليها التغيُّر والاستحالة والتجدّد والزوال، ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلاً وأبداً، يُسمّونه بالعقل الكلّ ﴿**أو العقل الفعّال**﴾، واللوح المحفوظ ﴿**الذي لا يشوبه التغيير**﴾ عندهم إشارة إليه. فقد أورد عليه بعض المتأخّرين نقضاً بالواجب

١ـ فهو عام موجود في الخارج والذهن؛ سواء اعتبره أم لم يعتبره.

٢ـ أي أنّ الوجود الخارجي بمعنى الأعم يشمل كلّ موجود من الممكن والواجب، ولا شيء وراءه لكي يسمّى هو نفس الأمر إلّا إذا أطلق الخارج على الطبيعة ونفس الأمر على عالم الأمر والملكوت.

والعقول، فإنّه يلزم أن لا يكون لهما وجود في نفس الأمر حينئذ، وحقَّقَ بعد ذلك بما حاصله: أنّ نفس الأمر عبارة عن حقائق الأشياء بحسب ذواتها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة عنها.

ولا يخفى أنّ هذا التحقيق إنّما أفاد هيٰهنا زيادة إجمال من القول، أللّهم إلّا أن يحمل كلامه على ما ذهب إليه المتقدِّمون، من أنّ سائر المعقولات من الصور والمعاني، لها تمثّل في نفسه وتقرّر في ذاته على ما هو مذهب المحقّقين[1]، لكن لمّا كان المعترض من نفى هذا القول، لا يمكن حمل كلامه عليه.

والوجه في تحقيق هذا الكلام على طريقتهم أن يقال: إنّ نفس الأمر عبارة عمّا ثبت فيه الصور والمعاني الحقَّة؛ أعني العالم الأعلى الذي هو عالم المجرّدات، ويؤيِّده إطلاق عالم الأمر على هذا العالم، وذلك لأنّ كلّ ما هو حقّ وصدق من المعاني والصور لابدَّ وأن يكون له مطابَق في ذلك، كما يلوح تحقيقه من كلام معلّم المشّائين أرسطو في الميمر ﴿ **وهو إطلاق الكلام مع الايماء والاشارة** ﴾ الثامن من كتابه في العلم الإلهي، المسمّى بـ«أثولوجيا»[2]، بعد فراغه عن أنّ العالم الأعلى هو الحيّ التامّ الذي فيه جميع الأشياء، وأنّ هذا العالم الحسّي كالصَّنم والأنموذج لذلك العالم من أنّ أوّل فعل الحقّ هو العقل الأوّل؛ فلذلك صار له من القوّة ما ليس لغيره، وأنّه ليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل الأوّل، إلّا وهو من فعل العقل الأوّل، وإذا كان هذا كذلك، قلنا: إنّ الأشياء كلّها هي العقل، والعقل هي الأشياء ﴿ **لأنّه فصل محصّل لكلّ شيء** ﴾، وإنّما صار العقل هو جميع الأشياء[3]؛ لأنّ فيه جميعَ كليّات الأشياء

١ـ فهو المسمّى عندهم بالأعيان الثابتة أو الممتنعات؛ لامتناع خروج ما فيه من العلم إلى العين، بل يظهر مظاهره عنه فقط.

٢ـ وهو منسوب بـ«أفلاطن» الالهي لا الارسطاطاليس.

٣ـ وهو إن كان كلاماً صحيحاً ولكن لا يوجّه هذا التفسير.

وصفاتها وصورها وجميع الأشياء التي كانت وتكون مطابقةً لما فـي العـقل الأوّل كما أنّ معارفَنا التي في نفوسنا مطابقة للأعيان التي فـي الوجـود، ولا يمكن غير ذلك.

ولو جَوَّزنا غير ذلك؛أعني أن يكون بين تلك الصُّور التي في نفوسنا وبين الصور التي في الوجود تباين أو اختلاف، ما عرفنا تلك الصور، ولا أَدرَكـنا حقائقها؛ لأنّ حقيقة الشيء ما هو به هو، وإذا لم يكن، فلا محالة غيره، وغير الشيء نقيضه.

فإذن جميع ما تدركه النفس وتتصوّره من أعيان الموجودات، هو تـلك الموجودات، إلاّ أنّه بنوع ونوع[1].

وإنما أَوردتُ هذا الكلام كلّه؛ لأنّه مع انطوائه لما نحن بصدده مشتمل أيضاً على تحقيق معنى الحقيقة، ومعنى الصدق والحقّ، وسبب تسمية هذا الوجود بالوجود الحقيقي وغيره من اللطائف، فليتأمَّل.

واعلم: أنّ أكثر مباحث هذا الكتاب لبعده عن الطبائع، وغرابته عن الأذهان منطوية على نصوص المشائخ لما أنّها عُرضة لأنظار أهل الاستدلال، وقلّ ما يوجد فيهم الناقد البصير، فلابدّ من التعرّض فيها لما يصلح؛ لأن يستند إليـه ويعتمد عليه على ما اقتضت عادتهم وجـرت عـليه اسـتفادتهم وإفـادتهم ليطمئنَّ به قلوبهم بعض الاطمئنان، عسى اللّهُ أن يفتح عليهم بـمفاتيح ذلك الإذعان والإيمان أبواب الحقّ واليقين، فإنّه هو الفتّاح المبين، وإلّا فأمثال هذه الأبحاث لا يليق بها الاستشهاد بالأقاويل النقليّة، كما لا يحتاج إليه نظم البراهين العقليّة، وهذا كلّه على رأي أهل النظر والاستدلال، وباقي الألفاظ لاشتهار معانيها المتعارفة عندهم وعدم الاشتباه فيها ما احتيج إلى التعرّض لها هيٰهنا.

١ـ أي مظاهر ذو هويّة واحدة تشكيكيّة، لها مراتب شديدة وضعيفة.

وأمّا عند المحقّقين، فالوجود ليس شيئاً زائداً على الموجودات؛ بل الموجودات إنّما هي جزئيّاته النوعيَّة[1]، المقول هو عليها بهو هو، وتنوُّعاته المعيّنة المتمائزة بمجرّد النسب، وأحوالها الطارئة لها بحسب المدارك والمشاعر. فإنّ أعيان تلك الحقائق هي عين هويّتها ووجودها، لا غير، كما يلوح تفصيل ذلك من تحقيق الشيخ «رحمه اللّه» في كتابه المسمّى بـ«انشاء الدوائر»، حيث قال: «إعلم أنّ الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم. لكنّ الوهم يتخيَّل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيَّلهما كالبَيت قد دخلا فيه، ولهذا تقول: قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد إن لم يكن[2]، وانّما المراد بذلك عند المحقّقين: «أنّ هذا الشيء وجد في عينه، والوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين الشيء ونفيه. ثمّ إذا ثبت عين الشيء أو انتفى، فقد يجوز عليها الاتّصاف بالعدم والوجود معاً، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السُّوق، معدوماً في الدار، فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود، كالسواد والبياض، لاستحال وصفه بهما معاً؛ بل إذا كان معدوماً لم يكن موجوداً، كما أنَّه إذا كان أسود لا يكون أبيض، وقد صحَّ وصفه بالوجود والعدم معاً في زمان واحد، هذا هو الوجود الإضافي والعدم الإضافي مع ثبوت العين. فإذا صحّ أنّه ليس بصفة قائمة بالموصوف، ولا بموصوف معقول وحده دون إضافة، فثبت أنّه من باب الإضافة والنسب مطلقاً، مثل المشرق والمغرب واليمين والشمال والأمام والوراء...»[3]. إلى هنا كلامه بعبارته الشريفة.

أَطلِق عنان الفكر في فحاويها وأَمعِن لحاظ النظر في مَطاويها، حتّى يظهر

١ـ أي أفراده الوجوديّة لا الماهويّة التي يحتاج في تشخصّه الخارجي إلى أفراده.
٢ـ والتعبير تسامحي وكان من ضيق خناق.
٣ـ الكثرة اعتباريّة وإن كان لها نفس الأمر والمعتبِر أيضاً، وهذا هو مبني على الوحدة الحقّة الشخصيّة للوجود.

لك أنّ ما فهمه المتأخِّرون من لفظ الوجود واصطلحوا عليه، حيث ذهبوا إلى أنّه من الاعتبارات العقليَّة العارضة للموجودات في العقل ليس من الوجود الحقيقي الذي هو أسّ عقائد المحقّقين ومبنى معاقدهم في شيء، ولا من الصفات الحقيقيَّة المختصَّة به؛ بل إنّما هو من الإضافات التي لا دَخل لها في حقيقة الوجود أصلاً، كما تبيَّن منها أيضاً منشأ غلطهم ومزالُّ قدمهم.

والعجب كلّ العجب أنّ ما استدلّ به صاحب الإشراق على اعتباريَّة الوجود، هو أمر النسبة على الوجه الذي ذكره الشيخ «رحمه اللّه» بعينه، حيث جعل مفهوم زيد يوجد في السوق، وزيد يوجد في الدار، وزيد يوجد في الذهن، وزيد يوجد في العين، كلُّها بمعنى واحد، وهو معنى النسبة المشار إليها[1]، قد جعل معنى الوجود منحصراً في المعنى النسبي بأمثال هذه الدلائل، وسيجيء لهذا البحث مزيد تحقيق، إن شاء اللّه.

معنى لفظ الكون واعتباران للوحدة

وأمّا لفظ الكون فقد قال الشيخ ﴿الأكبر؛ ابن عربي﴾ في شرح الألفاظ على طريقة أهل اللّه: «إنّ الكون كلّ أمر وجودي»، وتحقيق معنى هذا الكلام يحتاج إلى تمهيد مقدّمة جليلة الجدوى، وهي أنّ للوحدة اعتبارين:

أحدهما ذاتي لها، وهي بذلك الاعتبار تسمّى بـ«الوحدة المطلقة والحقيقيَّة»، وهي كون الشيء بحيث لا يعتبر في مفهومه ما يشعر بتعدّد الوجوه والإثنينيّة أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الكثرة أيضاً غير معتبر في مفهومه، لما فيه من الإشعار بمقابلَتِها للكثرة المستلزمة للإثنينيّة، فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابلة شيء، ولا في مقابلته شيء، فلا يكون مقابلة للكثير، فيكونُ غيرَ الواحد المعتبر في الأعداد، وقولهم: «اللّه واحد لا بالعدد» إشارة إلى هذا المعنى.

١ـ والإضافة وإن كان غير المفهوم، وبينهما بون بعيد، ولكنّهما مساويين في أنّهما غير حقيقيّين.

والثاني لاحق لها، عارض إيّاها، وهي بذلك الاعتبار تسمّى بـ«الوحدة الإضافيَّة والنسبيَّة»، وهو كون الشيء لا يَنقسم في ذاته إلى الأمور المتعدّدة من حيث هو كذلك، والواحد بهذا المعنى هو الذي قيل فيه: إنّه مقابل للكثير تقابلاً عرضيّاً.

الكثرة الحقيقيّة والإضافيّة

ثمّ أنّ الكثرة أيضاً لها اعتباران:

أحدهما ذاتي لها، وهي بذلك الاعتبار يسمّى «الكثرة الحقيقيّة»، وهي كون الأشياء المتعدّدة بحيث لا يُعتبَر فيها ما يشعر بالجهة الاتحاديّة وما به الاشتراك أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الوحدة أيضاً غير معتبر هيٰهنا، لما فيه من الإشعار بالجهة الاتّحاديّة.

فلئن قيل: عدم اعتبار ما يشعر بالجهة الاتحاديّة، جهة اتحاديَّة، يمكن أن يشترك فيها أفراد الكثير، وكذلك عدم اعتبار ما يشعر بتعدّد الوجوه مشعر بتعدّد الوجوه في مفهوم الوحدة المطلقة، وذلك لأنّه مفهوم عدمي لاحق لها بالإضافة إلى الغير، فيكون مغائراً لحقيقتها ضرورةً، ويلزم حينئذ تعدّد الجهات.

قلنا: إنّ للعقل أن يَفرض للأمور المجهولة حقائقها من حيث هي هي جهاتاً، بالنظر إلى ذواتها بتصوّر تلك الحقائق ﴿**أي بالحمل الأوّلي**﴾، ويُعبِّر عنها بتلك الجهات، وإن كانت متنافيةً لتلك الحقائق بالنظر إلى الخارج عنها ﴿**أي بالحمل الشائع**﴾، كما في قولنا: المجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه، فإنّه فَرَضَ للذات المجهولة مطلقاً وصفاً معلوماً، يتصوّرها به، ويَحكم عليها باعتباره، مع منافاة تلك الذات من حيث هي الذات لهذا الوصف.

فإن قلت: كيف يتصوّر أحد المتنافيين بالآخر، ويحكم عليه باعتباره،

والوجه الذي يعلم به الأشياء ويحكم عليها به، يجب أن يكون من الأوصاف المحمولة عليها بهو هو.

قلت: إنّ الأوصاف ﴿**أي المحمولات**﴾ لها اعتباران:

أحدهما بحسب طبائعها في نفسها، وهي بهذا الاعتبار لا منافاة بينها وبين ذواتها أصلاً؛ بل لابدَّ من صدقها عليها بهو هو.

والآخر بحسب العوارض اللاحقة إيّاها باعتبار حصولها في العقل، وإنّما يتحقّق المنافاة بهذا الاعتبار، وهذا ظاهر في المثال المفروض، فإنّ وصف المجهوليّة إذا اعتبر طبيعته من حيث هي هي، لا منافاة بينه وبين ذاته أصلاً، وإلّا لا يكون ذاتاً له، ولا يكون صادقاً عليها بهو هو.

أمّا إذا اعتبر معه الهويَّة اللاحقة له باعتبار حصوله في العقل، تتحقّق حينئذ باعتبار هذه الهويَّة العرضيَّة التي إنّما تلحقه بالنظر إلى الخارج عن تعيّنه المنافاة بينه وبين الذات، ولا شك أنّ العوارض اللاحقة للأشياء باعتبار الأمور الخارجة عن أنفسها، لا دخل لها في الأحكام الذاتيّة، وما يعرض تلك الأشياء لذواتها، وإلّا يلزم أن لا يكون شيء من المفهومات باقياً على كلّيّتها عند تصوّرها؛ إذ كلُّ ما حصل في العقل باعتبار حصوله فيه جزئي، وهذا من مقتضى الحكمة البالغة أنّه قد جعل اللّه للعقل قوّة خاصّة وغريزة بها يتصوّر المفهومات الحاصلة فيه كما هي هي معرّاة عن اللواحق الطارءة لها باعتبار حصولها العرضي وتقيّداتها التابعة للمَحّال الجزئيّة؛ حتّى يتمكّن من تميّز الأحكام الحقّة التي لها بحسب الأمر بعينه المفهمة المقوّمة لها والمميِّزة إيّاها في ذاتها عن غيرها من اللواحق العارضة لها باعتبار المجالي والمراتب؛ ليقدر بذلك على تصوّر الأشياء على ما هي عليه في الوجود، والتجلّي بالحقائق[1]

١ـ عطف على تصوّر. ومع هذا العطف أشار بأنّ لا بينونة بين العقل والعشق، ويكون العشق ظهور للعقل التامّ الكامل.

كما هي هي، وهذه القوّة من آثار ما أشير إليه آنفاً بأنّه أوّل فعل الحقّ العقل الأوّل ومن تصوّر تعيُّناته في هذه النشأة، فتنبَّه.

والاعتبار الثاني للكثرة؛ وهو الذي يُسمّى «الكثرة الإضافيَّة والنسبيّة»، وهو كون الشيء بحيث ينقسم إلى الأمور المتعدّدة من حيث هو كذلك، والفرق بين هذا الاعتبار، والاعتبار اللاحق للوحدة غير مُخْتَفٍ[1].

ثمّ إذا تحقّق هذا، فنقول: إنّ الوجود الواحد الحقّ الظاهر بنوره الذاتي، الذي هو المُجلّى له باعتبار غيب هويّته المطلقة، إذا اعتبرت التعدّدات الظاهرة في مَجْلاه، التي هي عبارة عن تعدّد الشّؤون المُتَجلِّي، كما ستحقّق في موضعه، إن شاء اللّه، حصل هناك باعتبارها في الحضرَتَيْن أربع اعتبارات: وحدةٌ وكثرة حقيقيّتان، ووحدة وكثرة نسبيّتان اعتباريّتان.

في معنى الحقّ والخلق والأسماء الالهيّة

فمتى اعتبرت الوحدة الحقيقيَّة في الحضرتين المذكورتين المتميّزتين بنسبتَي البطون والظهور، قيل: «حقّ». وإن اعتبرت الكثرة الحقيقيّة فيهما، قيل: «خَلْق» و«سِوىٰ» و«مَظاهر» و«صُور» و«شؤون» ونحو ذلك. وإن اعتبرت الوحدة النسبيّة بأن أخذت جميعها نسباً راجعة إلى عين واحدة، قيل: هي «أسماء الحقّ» وأحواله.

وإن اعتبرت الكثرة النسبيّة بأن أخذت تلك الكثرة من حيث إنّها منتسبة إلى الأمر الجامع انتساباً مّا وعُقِلَت متوحّدة مُجرّدةً عن الصِبغة الوجوديّة، فهي «الأمر» المشار إليه المنسوب إلى الوجود المسمّى بـ«الكون» و«حقيقة معنى العالم» و«عينه الثابتة»، ونحو ذلك.

فعلم من هذا: أنّ لفظ الكون بالمعنى الذي ذهب إليه المحقِّقون، يباين لفظ

١ـ والفرق بينهما أنّ في الوحدة نفي للانقسام، ولكن في الكثرة الاضافيّة يثبت الانقسام.

الوجود على اصطلاحهم، وأمّا على رأي أهل النظر، فبينهما تساوٍ؛ بل ترادف على ما سبق، فيكون بين معنَى الوجود، عموم وخصوص من وجه؛ لتصادقهما في الماهيّات الحقيقيَّة، وتخالفهما في الحقائق ﴿ **والأسماء** ﴾ الإلهيّة ﴿ **الوجودية** ﴾ والصور الكونيّة ﴿ **الماهويّة** ﴾.

لا يقال: الماهيّة عند أهل النظر غير موجودة في نفسها، فكيف تكون مادّة التصادق؟ **لأنّ** الكلام إنّما هو في الماهيّات الحقيقيَّة الموجودة، وهي بذلك الاعتبار صالحة للتصادق وبين معنَي الكون عموم وخصوص مطلقاً؛ ثمّ إنّه، قد ظهر لك ممّا سلف من البيان: أنّ للوحدة اعتبارتين.

فاعلم، أنّ **أحد اعتبارَي الوحدة** وهو الحقيقي منهما، هو معنى «الإطلاق» الذي يلحق الوجود لذاته، ويقتضيه أوّلاً، فإنّه من خواصِّه اللازمة البيِّنة، فحقيقةُ الوجود حيث يظهر لا يظهر إلّا به، ولا يتحقّق أحكامها إلّا باعتباره، وظاهر الوجود في كلام المحقّقين عبارة عنه، فإنّ الظاهر من الشيء هو أوّل ما يدرك به الشيء منه، والوجوب إشارة إليه.

والثاني من الاعتبارين، وهو النسبي منهما، هو الذي يُلاحَظ فيه الرَقائق الارتباطيَّة الراجعة إلى العين الوحدة، ولا شكّ أنّه إنّما يلحق الوجود ﴿ **بل عينه** ﴾ بعد اعتبار لحوق العلم إيّاه، فهو الذي تقتضيه الطبيعة العلميّة أوّلاً، وتظهر به أحكامُها، و«الإمكان» إشارة إليه.

وهٰيهنا نكتة شريفة لطيفة يظهر بالتأمّل، وسيجيء لهذا الكلام ولباقي الألفاظ المتداولة لديهم في أثناء الكلام على الرسالة زيادة بيان وتحقيق، إن شاء اللّه وحده العزيز، فلا نُطَوّل المقدّمةَ بها.

الباب الأوّل
في التوحيد
(الوحدة الحقّة الحقيقيّة وتشخّصها)

الوصل الأوّل
في مقاصد هذه الرسالة

قال:

«الحمد لوليّه، والصلاة على نبيِّه؛ محمّد، وعلى آله الصلوة والسّلام.

وبعد: فإنّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون، وأشار إليه المحققّون، من المسائل الغامضة التي لا يصل إليها أفكار علماء الناظرين من المجادلين، ولا يُدرِكها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين».

أقول:

اعلم أنّ هذه القرينة المُصَدَّر بها هيٰهنا مع اشتمالها على ما هو الواجب تقديمه في نظر التأليف والتصنيف، متضمّنة أيضاً لما يدلّ على مقاصد هذه الرسالة إجمالاً على ما هو مقتضى صناعة التعليم والتفهيم، وذلك لأنّ الكلام فيها يرجع إلى مطلبَيْن:

الأوّل، إثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبه، وحصر ما يستوجب الحمد من الصفات الكماليّة فيه، فيكون قوله: «الحمد لوليّه»، إشارة إليه.

والثاني، إثبات أنّ الحقيقة المطلقة المذكورة، وإن كانت الموجودات كلّها مظاهرها، لكنّها بجملة مراتبها وأَحَديَّة جمعيّتها إنّما ظهرت في أفراد الحقيقة النوعيّة الإنسانيّة المتحقّقين بالمراتب المذكورة ذوقاً وشهوداً، الذين منهم من اختصَّ في تلك المظهريَّة والمرآتيّة بمزيّة الختم والتمام، عليه وعلى آله الصلوة والسلام.

فقوله: «والصلوة على نبيّه»، إشارة إليه، ثمّ قوله: «ذهب إليه العارفون»، إشارة إلى المتأخّرين من الأولياء المُحمّديّين، صلوات اللّه وسلامه عليهم ورَضِي عنهم، الذين صرّحوا بإفشائها وباحُوا بإنشادها وإنشائها؛ نظماً ونثراً، واستدلّوا على إثباتها للمستبصرين؛ نقلاً وعقلاً.

وقوله: «وأشار إليه المحقّقون»؛ إشارة إلى المتقدّمين كالأنبياء، سلام اللّه عليهم، وتلامذتهم الأولياء من الهرامسة ﴿أي الإدريس﴾ والحكماء القدماء؛ الذين لا يقصدونها في غالب عباراتهم إلّا بنوع من الرمز والايماء، جرياً في كلّ زمان على مقتضى مدارك أهله، وتنزّلاً إلى مدارج أفهامهم، ولا يدلّون عليها إلّا بتلويح يكون فيه ضرب من الستر والخفاء؛ تعميماً لما أفادوه الخاصّ والعامّ جميعاً من جوامع كلمهم.

وقوله: «الناظرين من المجادلين»؛ يمكن أن يكون المراد به المتكلّمين، كما أنّ القصد بقوله: «الفضلاء الباحثين من الناظرين»، طائفة من الحكماء المشّائين.

الوصل الثاني

في أنّ الأمزجة هي مناط الادراكات

قال:

«فإنّ الأكثرين منهم يزعمون: أنّ القطع بها يدلّ على استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانيَّة، وعلى انحراف الموادّ الصالحة البدنيّة، واستيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الأصليّة؛ إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقليّة والحسيَّة والفطريّة والغريزيّة، عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجَزافيّة الصادرة عن الوساوس الخياليَّة، لا يمكن لأحد، إلّا عند عروض ذلك السبب الحديث، وابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث».

أقول:

إعلم أنّ من عادة المصنّف، كما عُلم من تصفَّح كلامه في سائر كـتبه، أن يقرِّر أوّلاً عند إثبات المطالب النظريّة كلام الخصم بما استدلّ به عليه بأوثق بيان، ويجتهد في تأسيس قواعده وتَشييد معاقده حسب الإمكان، ثّم يَشرع ثانياً في تبيين موارد شكوكه ومشتبهاته وقطع موادّ شبهاته. فأراد أنْ يسلك في هذه الرسالة مسلكه المعتاد، ولهذا صدَّرها بما يمكن أن يَستدِلّ به الخصم على فساد طريقهم المُوصل إلى مطالبهم الكشفيَّة ومعارفهم الذوقيَّة، المسمّى بـ «طريق التصفية والتخلية»، وذلك لأنّه هنا بـمنزلة إفـادة النـظر فـي طـريق الاستدلال، فيجب تقديمه على سائر الأبحاث والأقوال.

وبيانه: أنّ القطع بحقيَّة هذه المسألة يدلّ على أنّ أمزِجَة موضوعات القوى النفسانيَّة، التي هي مناط الإدراكات، قد انحرفت عن أصلها؛ بل قد استحكم

فيها سوء المزاج، واستمرَّ بها ما يستوجب العلاج وإلّا لما قطع بها كلّ القطع، فيكون السبب المعدِّ والطريق الموصل بذلك القطع، هو اختلال القوى الإدراكيّة، ولا شك أنّ كلّ طريق يكون عبارة عن اختلال القوى الإدراكيَّة، إنّما يكون طريقاً للجهل والنقصان، فضلاً عن أن يكون موصلاً إلى العلوم اليقينيّة والكمالات الحقيقيّة.

فإن قلت: كيف يمكن الاستدلال بالقطع العلمي ﴿**بحقيّة التوحيد**﴾ الذي هو من قبيل الكيفيّات النفسانيّة على انحراف أمزجة موضوعات القوى، التي هي من الكيفيّات الجسمانيَّة؟

قلنا: إنّه من قبيل الاستدلال بثبوت المعلول على تحقّق العلّة المسمّى بـ «برهان الإن» عند أهل النظر، وبيان العليّة ظاهر، فإنّ اختلال موضوعات القوى النفسانيّة؛ أعني الأعضاء للآلات الفكريّة الدّماغيّة، التي هي للبصيرة المميّزة الحاكمة على الأشياء بما هي عليه، بمنزلة أجزاء العين وطبقاتها لقوّة الإبصار، سبب اختلال مُدْركات تلك الموضوعات، كما أنّ اختلال شيء من أجزاء العين موجب للاختلال في مدرَكاتها، وذلك لأنّ كلّ إدراك يكون بتوسّط آلة من الآلات الجسمانيّة، لابدّ وأن يكون بحكم رقيقة خفيَّة، ووساطة مناسبة جامعة بين طبيعة تلك الآلة ونوع ذلك الإدراك، وإلّا لما اختصَّ بها دون غيرها من الآلات. وحينئذ يلزم أن يكون انحراف مزاج تلك الآلة عن حقيقتها الاعتداليّة، يوجب بطلان حكم الرقيقة؛ ضرورة بطلان حكم الشيء عند انتفائه، فبحسب بُعدِها عن المناسبة يقع الاختلال والفساد في الإدراك، فكلّما انحرف المزاج، انحرف المدركات عن أصلها القويم ونَهْجها المستقيم ضرورةً، سيّما إذا استحكم ذلك الانحراف واستمرّ.

لا يقال: إنّما يتمّ هذا لو كانت المسألة من قبيل الصور والمعاني الجزئية

التي تدركها النفس بواسطة القوى الجسمانيّة والآلات الهيولانيّة، أمّا إذا كانت من قبيل الكليّات التي تَعْقِلها النفس بدون توسّط شيء من الآلات ﴿كالتوحيد فهو كلّي سعي﴾، فكيف يتمّ هذا الاستدلال؟

لأنّا نقول: على تقدير تسليم أنّ هذه المسألة من قبيل الكليّات، لا نسلِّم أنّ جميع الكليّات إنّما تعقّلها النفس بدون توسّط الآلات؛ فإنّ من الكليّات ما تعقّلها بها بعد انتزاعها من الجزئيّات بحذف المشخّصات، ويسمّى كليّاً بعد الكثرة.

ولئن سلّمنا ذلك، لكن لا نسلِّم أنّ هذا الاستدلال إنّما هو بإدراك نفس هذه المسألة؛ بل إنّما هو باعتبار ما يستلزمه من رفع المشاهدات والأوّليّات، ولهذا استدلّ على ذلك بقوله: «إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقليّة الخ»، وبيان ذلك: أنّ القطع بحقيّة مسألة التوحيد قطع ببطلان جميع أقسام اليقينيّات؛ من العقليّة المبرهنة التي قياساتها معها، والحسيَّة التي هي من المشاهدات، والفطريَّة التي هي الأوّليّات، والغريزيّة التي هي الوجدانيّات، وذلك لما في زعمهم من أنّ الحكم بتمايز الماهيّات وتخالف التعيّنات على ما هو متقضى تلك المقدّمات، ينافي الحكم بهذه المسألة الرافعة لأحكام التفرقة والتميُّز.

ثمّ أنّ بُدوّ علامات الأمراض إذا كان مسبوقاً بارتكاب أسبابها ممّا يقضي به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريان ذلك المرض الخبيث، ولهذا استعقَبَ ذلك الاستدلال بقوله: «عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافيّة»، التي هي عبارة عن السهر والجوع المُفرطَيْن الموجبين لاستيلاء المرّة السّوداء على الأعضاء الدماغيّة الشريفة الأصليّة التي هي مناط سائر الإدراكات العقليَّة التي هي المبدء الأصلي للصورة المقوِّمة للحقيقة النوعيّة الإنسانيّة.

الوصل الثالث

في أنَّ الإدراك الصادق يدلّ على صحّة المزاج

قال:

«لكن لمّا كان الأمر على خلاف ما ظنّوه؛ بل على عكس ما تخيّلوه».

أقول:

وذلك لأنَّ ما استدلّوا به على سوء أمزجة موضوعات القوى النفسانيّة، إنّما هو دليل على صحّة الأمزجة واستقامتها، فإنّ إدراك القوى المدركة والمشاعر الشاعرة إذا كان مطابقاً لما في الأمر نفسه، ويكون حكمها على الأشياء بما هي عليه، إنّما يدلّ على استقامة أمزجة موضوعاتها؛ لأنّ صدور الأفعال عن الموضوعات سالمة عن النقص، إنّما هو دليل على صحّتها، فيكون الأمر في الاستدلال المذكور على خلاف ما ظنّوه؛ بل على عكس ما تخيّلوه؛ إذ ما جعلوه دليلاً على سوء مزاج موضوعات إدراكات القاطعين بالقطع اليقيني بالمسألة الحقّة، إنّما يدلّ على استحكام سوء مزاج موضوعات إدراكات القاصرين عن تلك الدرجة؛ وذلك لأنّ كلّ قوّة ومبدء؛ طبيعيّةً كانت أو حيوانيّةً أو نفسانيّةً، إذا جعلت لغاية مختصّة بها، ثمّ تخلّفت عنها تلك الغاية في ترتّبها عليها، إنمّا يكون ذلك لطريان سوء مزاج عرض لها وانحرفت عن أصلها، فإنّ ذلك المزاج لو خُلّي وطبعه، سالماً عن العوائق، لانساق إلى تماميّته وترتّبت عليه غايته، ولا شك أنّ غاية القوى النفسانيّة الإدراكيّة، إنّما هي إدراك الأشياء على ما هي عليه، فلمّا تخلّفت عنها هذه الغاية، يكون لطريان سوء المزاج. فظهر أنّ الأمر في عروض سوء المزاج على عكس ما تخيّلوه[1].

١ـ لا شكّ في ضرورة المجاهدة والرياضة في طريق الوصول، ولا بحث في أنّ الرياضات الغير السليمة تكون موجبةً لسوء المزاج واختلال الفكر وسائر القوى النفسانيّة، وعلى هذا لازم وواجب أن يكون

فإن قلت: القول بأنّ مسألة التوحيد على النحو المذكور من جملة الإدراكات التي للأشياء على ما هي عليه، وإنّها هي الغاية المطلوبة للقوى النفسانيّة، أوّل المسألة ومحلّ النزاع، فكيف يصحّ الاستدلال به في طريقتهم؟

قلنا: فلتكن هذه القضايا مسلّمة موضوعةً هيٰهنا، حتّى يُبرهن عليها في الموضع الذي يليق به في أثناء الرسالة على ما هو المتعارف عندهم، في إثبات المطالب النظريّة.

دورة الرياضة باشراف العارف الكامل المطّلع على عجائب السلوك ومعضلاته وعويصاته، وإنّما الكلام في قضيّة أنّ الاعتقاد بوحدة الوجود وتشخّصه لا يكون دليلاً على صحّة المزاج أو فساده، ولا ارتباط له به، بل له طور آخر وراءه، ولابدّ لمعتقده أو منكره من اثبات مدّعاه، وما هو محلّ النزاع بين الفلسفي وصاحب الكشف الذوقي في الوجود وحدته وكثرته لا الوجود نفسه فانّه ضروري، ولا يكون العارف منكراً للضروريّات.

الوصل الرابع

في الوصيّة لأخوان التحصيل

قال:

«أردتُ أن أكتب رسالةً، أوضح فيها حقّيّةَ مذهب العارفين، وبطلان قول الطاعنين من المنكرين، مشتملةً على صفوة ما ظهر لي بالحدس في هذه المسألة، ومحتويةً على زبدة ما انتهى إليه نظري في تلك المعركة، وأردنا أن نقرّر تلك المسألة على طريق الناظرين، وأن نسلك مسلك المناظرة مع الطاعنين، ونثبتها بحجج قويّة ندفع بها عنها طعن المنكرين، ونشدُّ بها رغبة الطالبين. اللّهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين دون الضالّين المردودين.

يا أخوان التحصيل، سارعوا إلى تحصيل الكمال الحقيقي والبقاء الأبدي، قبل أن يتسارع إليكم الفناء الضروري، والفوت الأبدي، وبادروا في حياتكم هذه قبل أن يتبادر إليكم الموت الطبيعي، واستعينوا به في كلّ الأمور، وتوكّلوا عليه، إن كنتم مؤمنين».

أقول:

إعلم أنّ من دأب المصنّف أن يسند سائر المعاني الذوقيّة أو الكشفيّة على اختلاف العبارات إلى الحدس على ما هو مقتضى قاعدة أهل النظر؛ فأنّه ليس في مقابلة الفكر عندهم سوى الحدس شيء، كما سيجيء تحقيقه، وباقي ألفاظ الكتاب هيهنا ظاهر.

ثمّ إنّما خصَّص خطاب الوصيّة بأخوان التحصيل؛ أعني المستبصرين

بطريق أهل النظر، لقرب استعدادهم إلى اقتناص المعارف الذوقيّة، واستيهالهم لاستفاضة الكمالات الحقيقيّة، بترقّيهم عن الصور الخياليّة والمحسوسات الجزئيّة إلى المعاني العقليّة والمعارف الكليّة، وخلاصهم عن ربقة التقليدات الراسخة المستدعية لالتباس أحكام الجزئيات الوهميّة بالحقائق الكليّة عند العقل وقبوله للظنيّات والوهميّات حين قبول اليقينيّات والعقليّات، لكن لقصورهم عن تحصيل الكمال الحقيقي بحصرهم نوع الكمال على استحضار الاصطلاحات الجزئيّة المرتسمة في الآلات البدنيّة والقوى الجسمانيّة المنطوية بانطواء موضوعاتها عند انقراض النشأة العنصريّة، ما نفعهم ذلك الترقّي كلّ النفع، واسترداف[1] الكمال الحقيقي بالبقاء الأبدي في المتن إشارة إلى هذا المعنى.

١ـ إذا تتابع شيء خلف شيء.

الوصل الخامس

في اشتراك الوجود بحسب المعنى والمفهوم

قال:

«إعلم أنّ الوجود مشترك بين الوجودات الخاصَّة كلّها لا بحسب اللفظ؛ بل بحسب المعنى، كما بيَّنّاه في سائر كتبنا».

أقول:

لمّا كان حقيقة الوجود بيِّنة الهليَّة والماهيّة الحقيقيّة، كما سبق التنبيه عليه[1]، شرع في أحكامه، وقدّم الاشتراك؛ لأنّه أقرب الأحكام بالنسبة إلى الحقيقة، ومناط سائر الأحكام والأبحاث المقصودة في هذه الرسالة كالوجوب والوحدة.

ثمّ، أنّ بداهة الحقيقة وإن استلزمت بداهة اشتراكها، لكنّ المصنّف قد أفاد هيٰهنا بوجوه منبّهة مزيداً للتبصرة، من جملتها: أنّ مفهوم الوجود المعلوم بالبديهة ﴿**الذي يكون مرآةً للوجود الخارجي**﴾ لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات، لم يلزم من فرض انتفائه عن الكلّ، انتفاء الكلّ بالكليّة، لكنّ التالي باطل؛ لأنّا نعلم بالضرورة: أنّ كلّ ما ليس له مفهوم الكون المعلوم بالبديهة، فهو منفي بالكليّة.

لا يقال: المبيَّن في سائر كتبه إنّما هو اشتراك معنى الوجود على ما اصطلح عليه المشّاؤون، لأنّ كلامه فيها معهم وعلى نهجهم، فلا يلزم حينئذ من ذلك البيان اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن بصدده ﴿**فهو الوحدة الحقّة الحقيقيّة وتشخّصها**﴾، لما تبيَّن بالفرق بين المعنيين حسب الاصطلاحين.

لأنّا نقول: إنّ ما ذهب إليه المصنّف من معنى الوجود، إنّما هو الحقيقي

١ـ لأنّ الوجود نفسه ضروري كما سبق، والاختلاف في وحدته وكثرة أسمائه الفعليّة وأوصافه كما قال به العارف، وكثرته؛ أي تباين الموجودات كما قال به الحكيم المشّايي.

الذي ذهب إليه المحقّقون لا الاعتباري، كما هو رأي بعض المتأخّرين ﴿ **فهو شيخ الاشراق** ﴾، فإنّه بعد تبيين ما اشتملت عليه مباني ذلك الرأي من الوهن والاختلال والتنبيه على ما ترتّب عليه من انخرام[1] القواعد وعدم الانضباط، قد حُقِّق في غير موضع من كتبه: أنّ معنى الوجود لدينا هو المعنى الحقيقي، وبيَّن ذلك بما لا يتوقّف المتأمِّل فيه؛ إن كان واقفاً على أصول صناعتهم عارفاً بها؛ معرفة ايقان وتحقيق في الجزم بما هو الحقّ عند الخوض في ذلك البحث العميق، كما قال ﴿ **المصنّف** ﴾ في كتاب «**الاعتماد**»، بعد فراغه عن أجوبة ما استدلّ به صاحب الإشراق وغيره على اعتباريّة الوجود.

﴿ **فقال في هذا الكتاب ما حاصله** ﴾ إذا عرفت هذا فنقول: إنّ هذا الفاضل لو أراد بما ذكره، أنّ التحقّق في الاعتبار لا يكون له تحقّق في الأعيان زائداً على نفسه، فهو حقّ، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون نفسه من الأمور الاعتباريّة، وإن أراد به أنّ حقيقته إنّما يلزمها شيء من المفهومات الاعتباريّة، ويحصل من اجتماع الأمرين مجموع أمر اعتباري، فلا منازعة لنا في ذلك، لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه أمراً اعتباريّاً، وإن أراد به أنّ نفس ذلك التحقّق من الاعتبارات العقليّة، فمن البيِّن أنّه ليس كذلك، لأنّ لكلٍّ واحدة من الماهيّات الموجودة في الأعيان تحقّقاً وهويّة عينيّة، فذلك التحقّق والهويّة لو كانتا زائدتين عليه، كان نفس التحقّق العيني من الأمور الحقيقيّة، لأنّ ما به يتقوّم الأمر الحقيقي ويتحقّق به، لابدّ وأن يكون حقيقيّاً ولو كانتا نفس الماهية كان ذلك التحقّق إمّا نفس تلك الماهيّات أو جزء منها؛ لكونه مشتركاً بين الجميع، فلا يكون مجرّد أمر اعتباري[2].

١ـ أي انشقاق.

٢ـ يكون نفس التحقّق في الخارج، وهو منشأ للآثار الخارجيّة، فلا يكون أمراً اعتبارياً؛ لأنّ الماهية هي الجنس والفصل وهما أمران ذهنيّان، فلا تكون الماهيّة التي هي النوع في الخارج، ولا يكون في الخارج لا الشخص لا النوع، وبناءً على هذا يلزم التحقّق أمراً واقعياً، وليس هو إلّا الوجود، ولا يكون

وايضاً، لو لم يكن للوجود العيني تحقّق في الأعيان، لكانت الماهيّات الحاصلة في الأعيان هي بعينها الحاصلة في الأذهان؛ إذ الحصول في الأذهان أولى بأن يكون اعتباريّاً، ولا يكون التخالف بين الماهيات الذهنيّة والخارجيّة إلّا بالاعتبار، ولو كان الوجود من المعاني العقليّة المحضة، للزم إمّا نفي المجعوليّة ﴿**أي قدمها**﴾ أو كون الماهيات مجعولةً ﴿**فلا تراعى السنخيّة**﴾.

وأيضاً، فإنّا ندرك تحقّقاً في الأعيان، فذلك التحقّق يستحيل أن لا يكون متحقّقاً في الأعيان، فيكون متحقّقاً في الأعيان ﴿**فلا يكون اعتبارياً**﴾.

في معني انعدام الماهية

فان قيل: لو صحّ ذلك لصحّ أن يقال: وجود الحادث المعدوم في الحال، يمتنع أن لا يكون وجوداً، فيكون موجوداً ولا يكون معدوماً في الحال ﴿**فهو التناقض المستلزم للمحال**﴾.

قلنا: لا نسلِّم بطلان ما ذكرتم من النتيجة؛ إذ الوجود غير قابل للعدم، كما هو غير قابل للوجود، بل القابل للعدم هو الماهيّة، فهي إنّما تنعدم بزوال مقارنتها للوجود، والحقّ أنّ الوجود العيني كما هو متصوّر بالبداهة كذلك تحقّقه في الأعيان معلوم بالبداهة، لكنّ الاشتباه في مثل هذا الموضع قد يقع لا للدقّة والخفاء؛ بل لشدّة الوضوح والجلاء.

واعلم: أنّ الذكيّ العارف بأصول الصناعة لو أحاط بجميع المباحث الذي أوردته هيٰهنا، ربّما لاحَ له ما هو الحقّ في هذا الموضع. وأمّا تصريح القول على ما يشهد به الحدس القوي والبرهان المبين، ففي كتابنا المسمّى بـ «**الحكمة المنيعة**».

وكذا قال في موضع من «**الحكمة الرشيديّة**»: فلئن جعلتم الوجود العيني

للماهية شأن.

كسائر السلوب والإضافات، فلنجعل المفهومات الباقية بأسرها جاريةً مجريٰها؛ بل هي أولى بأن تجعل من قبيل الاعتبارات، ثمّ نجعل نفسه أصلاً حقيقيّاً لما عداه في الأعيان.

وقال في موضع آخر منها: «لا شكّ أنّ اتصاف الماهيات بالوجود العينيّ في الأعيان، يستدعي حصول ذلك الوجود في الأعيان، بخلاف ما يكون حقيقته نفس هذا الوجود أو ملزومه ﴿ **واللازم هو الوجود الاعتباري** ﴾، وقد يشتبه الأمر على الأذكياء في مثل هذا الموضع، لا لخفائه وغموضه؛ بل لشدّة ظهوره». هذا كلامه.

ولا يَستريبُ من كشف القناع عن تلك الوجوه اللّائحة منها أنوار التحقيق، أنّ ما لَوَّحَ إليه في معنى الوجود بمعزِل عمّا عليه آراء الحكماء المتأخّرين؛ سيّما المشّائين منهم ﴿ **فطريقا الحكماء الاشراقي والمشائي مردودان عند المصنّف** ﴾.

لا يقال: كيف ذلك، وقد نراه يقتضي آثارَهم في تبيين مقاصدهم، وترتيب براهينهم، ثمّ يشرع في تزييف[1] بعض وانتقاد آخر، ولا شكّ أنّ ذلك إنّما يتمُّ عند تواطوء[2] الاصطلاحين، وتوافق العرفين.

لأنّا نقول: أنّ تلويحه على ما اختصَّ به من الرأي بعد تنزّله معهم بما لديهم في مخاطبتهم العرفيَّة على أصول صناعتهم وتنقيح ذلك وتحقيقه بأقصى ما ينتهى إليه جهة الإمكان، ثمّ الإبانة عمّا لزمهم من وجوه الاختلال والانخرام، مؤيِّداً بالبراهين التي لا يحوم حولها شوائب الأوهام، ممّا لا يتعرّى به صورة المبحث عن ملابس الانتظام.

١ـ من زيف؛ أي: رديئة؛ ناسره و ناروا گرداندن.
٢ـ أي اتّفاق.

على أنّ النزاع في هذه الصورة ليس مقصوراً على اللفظ فقط[1]، وأنّ المعنى الذي ذهبوا إلى اعتباريّته هو الذي بيَّن المصنّف بالوجوه المذكورة، أنّه حقيقي، كما أنّ ما ذهبوا إلى أنّه حقيقي من الماهيّات، ذهب إلى أنّها من النسب والاعتبارات.

ثمّ إنّهم لما خصّصوا لفظ الوجود من جميع مراتبه وأقسامه بما يكون له أحد الكونين وعمّموه للكائنات بالكون العيني، انفصلوا عمّا ذهب إليه المحقّقون في ذلك بالعموم والخصوص على ما أشير إليه في المقدّمة. وأمّا ما ذهب إليه المصنّف ـ حسب ما عرف من تصفُّح كلامه من وجه في ما دون هذه الرسالة ـ فبالخصوص ﴿**أي الوحدة الحقّة الحقيقيّة**﴾ فقط دون العموم.

واذا تقرّر هذا، فتمّ كلامُه معهم، واستدلاله عليهم، لأنّ ما ثبت للعامّة، لابّد من ثبوته للخاصّة.

١ـ لأنّ الحكيم الإشراقي قائل باعتباريّة الوجود والحكيم المشّائي يعتقد اشتراكه لفظيّاً، والعارف يرى أنّه الحقيقة الحقّة ويستدلّ على ما هو في الخارج.

الوصل السادس من المقصد الثاني
في وجوب الوجود لا وجوب الواجب

قال:

«ومن البيِّن أنّ حقيقته ﴿أي الوجود﴾ من حيث هي هي لا يَقبل العدمَ لذاتها، لامتناع اتّصاف أحد النقيضين بالآخر، وامتناع انقلاب طبيعة إلى طبيعة أخرى، ومتى امتنع العدم عليها لذاتها، كانت واجبةً لذاتها».

أقول:

بعد إثبات اشتراك معنى الوجود، شرع في بيان وجوبه الذي هو أحد المقصدين، وتقرير ذلك: أنّ حقيقة الوجود من حيث هي هي لا يقبل العدم لذاتها، وكلّ ما لا يقبل العدم لذاتها، يكون واجبةً لذاتها؛ انتج أنّ حقيقة الوجود واجبة لذاتها. أمّا الكبرى فظاهر، وأمّا الصغرى فلأنّ حقيقة الوجود لو كانت قابلةً للعدم لذاتها، لأمكن اتّصافها به، ولو أمكن اتّصافها به لم يلزم من فرض وقوعه محال، لكنّ التالي باطل؛ لاستلزام فرض وقوعه المُحال، وذلك لأنّ الموصوف حينئذ لا يخلو من أن يكون باقياً على حقيقته عند اتّصافه بالعدم أو لا، فإن كان باقياً، يلزم اتّصاف أحد النقيضين بالآخر ضرورة، وإن لم يكن باقياً، يلزم انقلاب طبيعة الوجود إلى طبيعة العدم، وكلاهما بيِّن الاستحالة.

هذا ما اكتفى به المصنّف في إثبات وجوب الوجود؛ إذ اللبيب يكفيه اليسير، والبليد لا يكفيه الكثير، لكن يمكن إثباته بوجوه عديدة، نتعرَّض لطَرْف منها تبصرةً للناظرين وتلويحاً للمستبصرين من الناظرين:

الأوّل، أنّ الوجود المطلق موجود بسيط وغير معلول، وكلّ ما كان كذلك، فهو واجب لذاته. أمّا كونه موجوداً، فلأنّه لو كان معدوماً لزم اتّصاف الشيء

بنقيضه، والموصوف يبقى مع الصفة، والشيء لا يبقى مع نفيه. وأمّا كونه بسيطاً، فلأنّ أجزائه لو كانت موجودةً لزم تقدّم الوجود على نفسه، وإن كانت معدومةً، لزم عدمه[1]. وأمّا كونه غير معلول، فلأنّه لو لم يكن كذلك، لزم تقدّم الشيء على نفسه، ضرورة تقدّم وجود العلّة على المعلول. وأمّا بيان أنّ كلّ ما ثبت له هذه الأحكام فهو واجب لذاته فظاهر.

الثاني، أنّه لو لم يكن واجباً لكان ممكناً أو ممتنعاً، ضرورة اندراج جميع المفهومات تحت الموادّ الثلاث، والأوّل محال؛ إذ الممكن ما يقبل لذاته الوجود والعدم، والشيء لا يقبل نفسه ولا نقيضه.

والثاني أيضاً محال؛ إذ الممتنع معدوم، والوجود موجود لما تقدّم، ولأنّ امتناعه يقتضي انتفاء الموجودات، ضرورة وجوب اتّصاف الخاصّ بما يتّصف به العام المطلق. وقد تعرّض بعض المتأخّرين لجوابه[2].

فمنهم من اختار الشقّ الثاني، وجعل معنى اتّصاف الشيء بالوجود أنّه بحالة إذا حضر في الذهن اتّصف بالوجود، كما يتّصف الأمور الخارجيّة بالوجوب والإمكان، مع عدم هويّتهما في الخارج، كذلك الوجود ليس له هويّة في الخارج، مستنداً في ذلك إلى مجرّد تصريح الفاضل الطوسي؛ بأنّه من المعقولات الثّانية. وقد عرفت ما فيه من الخلل. وليت شعري أنّ هذا الفاضل إذا لم يَرض في جزئيّات المسائل بمجرَّد ما نقل عن عظماء أهل الكشف وأساطين الائمّة المهتدين؛ لأنّه من الإقناعات، كيف أقْنع نفسه في هذه المسألة الجليلة بالنقل عن بعض أفاضل الناظرين عاكفاً على ما استحصله بمجرّد النظر مطمئنّاً لديه.

١ـ أي الوجود المطلق لا مبدء له، وهو رأي شيخ المشّائين؛ ابن سينا.

٢ـ مراد الحكيم الطوسي هو أنّ مفهوم الوجود اعتباري لا مصداقه الخارجي كما بيّن في محلّه، وليس تنقيد الشارح وارد عليه.

ومنهم من اختار الشقَّ الأوّل مُطْنَباً فيه بما مرجعه إلى أنّ الوجود المطلق إذا أخذ لا بشرط شيء؛ أعني الكلّي الطبيعي، لا يكون أمراً واحداً؛ بل أمور متكثّرة؛ إذ الوجود المطلق يصدق على وجود الواجب والممكنات، فيكون بعض من الوجود المطلق واجباً وبعضه ممكناً خاصّاً.

ولا يخفى على من له أدنى دُرِبَة بأساليبهم: أنّ هذا التكثّر إنّما يتصوَّر في ما صدق عليه تلك الطبيعة من الأفراد، وأمّا نفس حقيقة ذلك المفهوم الذي هو الكلّي الطبيعي، فليس فيه تكثّر ولا تعدّد.

الثالث، الوجود موجود كما تقدّم، فلو لم يكن واجباً لكان ممكناً، فعلّته لا محالة موجودة، فهي إمّا نفسه، أو جزئي من جزئيّاته، وكلّ منهما يستلزم تقدّم الشيء على نفسه.

وقد أجابوا عن هذا أيضاً، تارةً باختيار أنّ علّته إنّما هي جزئيّ من جزئيّاته، وتقدّم الشيء على نفسه إنّما يلزم لو لم يكن الوجود عارضاً له، ذاهلاً عن أنّ العلّة يجب تقدّمها بالوجود، والتقدّم المحال لازم على كلّ تقدير، وتارةً بأنّ الوجود المطلق ليس شيئاً واحداً حتّى تكون له علّة واحدة، بل الواجب موجود مطلق، وكلّ من الممكنات موجود مطلق، فعلّة كلّ موجود مطلق موجود مطلق آخر، حتّى ينتهي إلى موجود مطلق لا مؤثِّر له. وقد عرفت ما فيه من الخلل.

وإنّما أوردت حكاية كلامهم ليتنبّه الفطن على أنّ العقل ما لم يكن بفطرته السليمة خالصةً عن التحكيمات الوضعيّة والاعتبارات الألفيَّة لا تنفعه بيّنات البراهين، ولا الدليل النظري يوصله إلى اليقين وإلّا فما لهؤلاء الأفاضل مع تَوغّلهم في أمر المجادلة وعلوّ مسلكهم في طريق المباحثة والمناظرة، تراهم لا يَرتكنون إلى الحقّ المبين، مع انسياق براهينهم هذا المساق، ويَركبون مَطايا الاحتمال والتخمين.

الرابع، الوجود موجود، ووجوده نفسه، وكلّ ما كان كذلك، فهو واجب لذاته. أمّا كونه موجوداً، فلما تقدّم، وأمّا أنّ وجوده نفسه، فلأنّه لولا ذلك، لكان إمّا جزءً له، أو خارجاً عنه، والأوّل يُفضي إلى تركيب الوجود، وقد سبق بطلانه، والثاني يستلزم التسلسل المحال.

الخامس، الموجود شيء له الوجود، وما له الوجود أعمّ من أن يكون عينه، أو غيره، بخلاف طبيعة الوجود، فإنّ الشيء ثابت لنفسه؛ لأنّ ما بالذات لا يمكن رفعه، فلا يؤثّر الخارج فيه، وما ثبت له الوجود لا بواسطة أمر، فهو الواجب.

الوصل السابع

في الحقيقة الحقّة التي لا يشوبها شائبة القيد

قال:

«وتلك الحقيقة الواجبة لذاتها، غير المأخوذة بقيد العموم؛ إذ لا تحقّق للأمر العامِّ من حيث هو عام في الخارج، وغير المأخوذة بقيد مخصِّص من القيود الاعتباريّة العدميّة لما مرّ، ولا بقيد مخصِّص من القيود الوجوديّة؛ لأنّ هذا القيد المخصِّص، لو كان كالصورة بالنسبة إليها، لتركَّب الواجب لذاته من جزئين، أو أجزاء مختلفة، هذا محال، ولو كان كالأمر العرضيّ بالنسبة إليها ﴿أي الحقيقة الواجبة﴾، فلا يكون لازماً لنفس طبيعتها، وإلّا لاستحال أن يكون قيداً مخصّصاً وحينئذ افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي إلى غيرها المبائن لها، لامتناع وقوع التسلسل في الأمور المترتّبة الواقعة بين الطرفين الحاصرين».

أقول:

إذ قد يطلق الوجود من حيث هو هو على المقيّد بالعموم والاطلاق؛ أعني الطبيعة بشرط لا شيء، كما انّه يطلق على المجرّد من هذا القيد أيضاً؛ أعني الطبيعة لا بشرط شيء، والمذكور في البرهان إنّما هو إثبات وجوب الطبيعة من حيث هي هي، شرع أن يبيِّن أنّ المثبت وجوبه ليس المقيَّد بقيد العموم؛ بل الحقيقة المطلقة بالإطلاق الحقيقي، دون الإطلاق المقابل للتقييد، فإنّه في الحقيقة تقييد، والواجب لا يمكن أن يكون مقيّداً بوجه من الوجوه أصلاً؛ فإنّ القيد الذي يقيّد به طبيعة الواجب، لا يخلو من أن يكون هو قيد العموم؛ أعني

التجريد عن سائر القيود، أو قيداً مخصّصاً يفيد إخراج المقيّد من عمومه وتخصيصه ببعض الجزئيّات، وتمييزه عمّا يقابله من الأفراد، وحينئذ لا يخلو من أن يكون ذلك القيد من القيود العدميّة الاعتباريّة، أو الوجوديّة الحقيقيّة، فهيٰهنا صور ثلاث، كلّها باطلة:

أمّا الأولى، فلأنّها إذا كانت الحقيقة الواجبة هي المأخوذة بقيد العموم، تكون تلك الحقيقة الواجبة هي العامّ من حيث إنّه عام، والعام من حيث أنّه عام لا وجود له في الخارج حينئذ، فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة غير موجودة في الخارج.

وأمّا الثانية، فلأنّه لو كانت الحقيقة الواجبة التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي، مقيّدة بالقيود الاعتباريّة العدميّة، يلزم ما مرّ من اتّصاف أحد النقيضين ﴿**أي الوجود**﴾ بالآخر ﴿**أي العدم**﴾.

فان قلت: إنّما يلزم ذلك لو كانت القيود الاعتباريّة عدماً صرفاً وليس كذلك.

قلنا: الأمور الاعتباريّة، لابدّ من اشتمالها على قيد عدمي، وحينئذ يلزم الأمر الأوّل، لأنّ الجزء الوجودي منه من حيث أنّه وجودي، راجع إلى مطلق الطبيعة فيبقى العدم الصرف، ويلزم الاتّصاف المذكور ﴿**أي اتّصاف أحد النقيضين بالآخر**﴾.

وأمّا الثالثة، فلأنّه لو كانت الحقيقة الواجبة، مقيّدة بالقيد الوجوديّ المخصّص، فلا يخلو من أن تكون نسبته إلى الحقيقة نسبة الصورة إلى المركّب، بأن يكون فصلاً مقوّماً لها، أو نسبتُه نسبةَ العرض الخارج عن الحقيقة المتقوّم هو بها إلى ملحوقه، والأوّل محال؛ ضرورة لزوم تركّب الحقيقة الواجبة من جزئين إذا كان الفصل للجنس العالي أو المفرد أو أجزاء مختلفة إذا كان فصلاً

لغيرهما، وكذا الثاني، فإنّ العارض الذي يلحق الشيء لا يخلو من أن يكون مبدء عروضه نفس ذلك الشيء، أو جزؤه، أو أمراً خارجاً عنه.

والأوّل باطل؛ ضرورة وجوب أن يكون القيد المخصِّص مخرجاً لبعض أفراد المخصَّص دون بعض، والمساوي لا يصلح لذلك، وبطلان الثاني ظاهر ﴿ **لاستلزامه التركيب** ﴾. وأمّا الثالث، فلأنّه يلزم حينئذ افتقار الحقيقة في الواجبة وجوبها الذاتي إلى غيرها المبائن، وذلك لأنّه لو لم تكن الواسطة مباينةً ﴿**أي عرضاً مخصّصاً**﴾ للحقيقة، تكون لاحقةً لها، ولا يمكن أن يكون لحوقها لذاتها، ولا لجزئها، فيكون الخارج عنها. فلو كان لاحقاً يستلزم التسلسل في الأمور المترتّبة، ضرورة أنّ كلّ سابقٍ علّةٌ للاحقه، وذلك يكون بين الطرفين حاصرين؛ أي الطبيعة والمخصِّص.

وليعلم المتفطِّن اللبيب، أنّ هذا بيان شاف، وبرهان كاف للمستبصر الناقد، على أنّ الحقيقة الحقّة والطبيعة الواجبة، من حيث أنّها طبيعة واجبة، لا يمكن أن يشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه، ولا يتطرّق إليها التعيّنات الخارجة عنها بجهة من الجهات، نعم تعيّنها إنّما هو الإطلاق الحقيقي، وأحديّة الجمع الذاتي، كما نبّهت عليه في المقدّمة، فليتدبّر، فإنّها من جلائل النُكَت.

الوصل الثامن

في النقض على القول بأنّ الواجب فرد من أفراد الوجود المطلق

قال:

«فلئن قيل: إنّ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذكر من الوجود الذي يشترك فيه جميع الموجودات الخاصّة».

أقول:

بعد إثبات ما هو الحقّ، أراد أن ينبّه على إبطال ما ذهب إليه المتأخّرون من المشّائين، ممّا نسبوه إلى الحكماء المحقّقين، تحقيقاً لما مهّده بالبرهان، وتشييداً لما أسَّسه من البنيان. فأنّهم ذهبوا إلى أنّ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة الخاصّة التي هي فرد من أفراد الوجود المطلق، ومقابل للوجودات الخاصّة الممكنة، إلّا أنّ الوجودات الممكنات لها ماهيّات معروضة لها دون الطبيعة الخاصّة الواجبة، فانّ الوجود نفس ماهيّتها؛ إذ ليس للواجب ماهية غير طبيعة الوجود، كما قضت به البراهين القاطعة فتكون هذه الطبيعة ممّا انتقض به الدليل المذكور ضرورةً، فلهذا أورد مذهبهم في صورة النقض الإجمالي عليه.

وتقرير ذلك: أنّ الدليل بجميع مقدّماته كما يستلزم الطبيعة المطلقة بالاطلاق الحقيقي، كذلك يستلزم الطبيعة المطلقة من حيث أنّها مطلقة، التي هي من الطبائع الملزومة لها، فإنّها أيضاً وجود بحت لا اعتبار معها غير اعتبار عدم القيود، وذلك وإن كان من القيود الخارجة، إلّا أنّه من الاعتبارات العدميّة التي لا دخل لها طبيعة الوجود، وما زاد باعتبارها على نفس الطبيعة شيء فتكون الطبيعة حينئذ بحتاً مجرّداً.

ثمّ إنّ قول الوجود المطلق عندهم على الوجودات لمّا كان بالتشكيك، يلزم

أن يكون قوله عليها، قول اللازم على ملزوماته، وإن كان نفس ماهيَّة بـعض الأفراد ﴿**كما في اللّه تعالى**﴾، كما ستعرف آنفاً، فلهذا قـال: «فـلئن قـيل: الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذكر».

الوصل التاسع

في الردود على القول السابق

قال:

«ولا يلزم من هذا ﴿أي حمل الوجود على الكلّ فهو واجب بشرط لا﴾ أن تكون تلك الحقيقة من الماهيّات المغائرة للوجود، فتكون مؤثّرةً للوجود لا بشرط الوجود، لأنّ تلك الحقيقة نفس الوجود، ولا تُغائر الوجود ﴿بل يقع التغاير في الممكنات﴾، ويكون قول الوجود على تلك الحقيقة الملزومة، وعلى سائر الوجودات الباقية الملزومة بالنسبة إليه، على سبيل التشكيك».

أقول:

هذا شروع في دفع ما يمكن ايراده على ما ذهب إليه المتأخّرون حتّى يتحقّق به مذهبُهم وسيُبيَّن بعد ذلك إبطاله، جرياً على مقتضى عادته، كما سبق التنبيه عليه.

من جملة ذلك: أنّه يلزم حينئذ أن تكون تلك الحقيقة؛ أي الطبيعة الواجبة من الماهيّات المغائرة للوجود، ضرورة وجوب تحقّق المغائرة بين الملزوم ولازمه، وحينئذ يلزم أن تكون تلك الطبيعة مؤثّرةً في الوجود لا بشرط الوجود؛ أي بدون اعتبار انضمامها بالوجود، وذلك لما تقرّر: أنّ الحقيقة الواجبة هي العلّة التامّة المؤثّرة الموجبة بالذات، بدون الاحتياج إلى أمر خارج، واعتبار انضمامه معها.

فأجاب بأنّه: إنّما يلزم ذلك، لو لم تكن الحقيقة نفسَ الوجود البحت، بدون انضمام أمر آخر معه. أمّا إذا كانت نفسه كما هو مذهبهم، فلا يرد شيء ممّا ذكر؛

إذ الخصوصيَّة الواجبة عندهم هي تأكّد معنى الوجود في نفسه، وتنزّهه عمّا يشوب صرافته الذاتيّة، فالحقيقة الخاصّة الواجبة، حينئذ لا تغاير الوجوب المطلق بالذات.

فإن قلت: كيف يمكن أن يكون العارض الذي يلحق الشيء بعد ثبوته وتحقّقه، نفس معروضه السابق عليه ومقوّماً له[1].

قلنا: العروض إنّما يتصوّر هيٰهنا في العقل، كما سيجيء بيانه، وأمّا في الخارج فهو نفسه. ولا ينتقض هذا بالماهيات الممكنة، إذ نسبتها إلى حصصها الوجوديّة كذلك، فإنّه ليس لتلك الحصص على رأيهم وجود في الأعيان؛ بل إنّما هي اعتبارات عقليّة ليس لها في الخارج مُحاذٍ، ولأنّ الطبيعة المطلقة معروضة للتشكيك، لا يلزم أن تكون سائر حصصها اعتباراتٍ عقليّة؛ إذ منها ما هو الموجود الحقيقي الذي يوجد بنفسه، ويوجد به غيره، ولا أن تكون عارضة أيضاً، إذ معروض التشكيك إنّما هو المطلق الشامل، ومن البيّن أنّ عروض التشكيك للأمر الأعمّ ولحوقه له لا يوجب عروضه لشيء من ملزوماته ومعروضاته، فإنّ ذلك الأمر المقوّم جاز أن لا يَقبَله؛ إذ لا يلزم من كون اللازم ﴿ **فهو مطلق الوجود العام** ﴾ مشكّكاً، كون ملزومه كذلك، قوله: «و يكون قول الوجود الخ» إشعار بهذا الكلام.

نكتة في الحصص المتبدّلة وغير المتبدّلة

ثمّ إن هيٰهنا نكتة لا تخلو التنبيه عليها من فوائد، وهي أنّ الطبيعة الكليَّة المطلقه العارضة للحقائق المتخالفة والماهيات المتنوّعة، اذا انتسبت إلى حصصها الخاصّة، فإمّا أن تكون تلك الحصص غير متبدّلة؛ بل حقائق الكلّ إنّما هي تلك الطبيعة المطلقة الواحدة، فيكون قولها على تلك الحصص، قولاً

١ـ والتنقيد هو أن لو كانت الحقيقة نفس الوجود البحت ويكون الوجود عين ذاتها فلا يمكن التعبير بأنّ الوجود عارض للملزومات ومن الملزومات الحقيقة الواجبة.

متواطياً ذاتيّاً، وإن كان قولها على ملحوقات الحصص ﴿ **فهي الحقائق المتبائنة** ﴾ قولاً عرضيّاً.

وإمّا أن تكون تلك الحصص متبدّلة الحقائق؛ بمعنى أنّها مشتركة كلّها في حصولها لتلك الطبيعة الثابتة النازلة منزلة المحلّ لما يكون كالعوارض الغير القارّة لها آخذة من مبدء معيَّن. أمّا في الأولويّة بالنسبة إلى تلك الطبيعة أو الأثبتيَّة أو الأتقنيّة أو الأشدّيّة أو نحوها إلى حيث ينتهى إلى حصَّة لا تكون أولى منها من تلك الحصص بالنسبة إليها؛ يعني ليس لها من الحصص ما يظهر فيها بجميع أحكامها ظهورها في تلك الحصَّة، بأن تكون تلك الحصّة ملحوقةً لجميع لواحقها الخاصّة بها، بدون ممانعة خصوصيّتها إيّاها[1]، وذلك إنّما يكون بخلوِّ تلك الطبيعة الثابتة في تلك الحصّة عن الخصوصيّات الخارجة عنها التي هي بمنزلة الأعراض الغير القارّة المتبدّلة عليها، فيكون قول الطبيعة المطلقة حينئذ على تلك الحصص عندهم قولاً مشكّكاً عرضيّاً.

لا يقال: إنّ خلوّ تلك الطبيعة عن الخصوصيّات تنافي ما تقدّم، من أنّ تلك الحقيقة عندهم لها خصوصيّة امتيازيّة ﴿ **بشرط لائيّة** ﴾ مقابلة لسائر الخصوصيّات، وإلّا لا تكون حصّةً لها.

لأنّا نقول: إنّ الخلوّ عن الخصوصيّات أيضاً خصوصيّة امتيازيّة مقابلة لسائر الخصوصيّات، إلّا أنّ سائر الخصوصيّات لكونها أموراً خارجةً عن نفس تلك الحقيقة، لا يمكن أن يظهر أحكام تلك الحقيقة من حيث هي هي بها، وذلك لأنّ الأولويّة والأشدّيّة ونحوهما في الحصص إنّما يتصوّر بأن تكون خصوصيّتها المتبدّلة مندرجةً في ممانعتها، للحوق ما يلحق الطبيعة لذاتها، ولزومها للحصّة المخصوصة إلى أن ينتهي إلى حصّة لا يمكن لها تلك

١ـ فهو الصمد وبسيط الحقيقة الذي هو كلّ الأشياء وليس بشيء منها.

الخصوصيّة المانعة بل خصوصيّتها الامتيازيّة إنّما هي تنزّهها عن الخصوصيّات المانعة، كما نبّهت عليه آنفاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ العروض إنّما طرء للطبيعة المطلقة باعتبار مقايستها للأمور المتبدِّلة والحصص المتخالفة، بمقارنة القيود الزائدة والاعتبارات الخارجة، التي هي مبدء عروض الإمكان، وأمّا بالقياس إلى الحصّة التي هي أولى الحصص التي خصوصيّتها إنّما هي خلوّها عن تلك الأمور الخارجة، فلا يتصوّر العروض أصلاً باعتبار خلوّها عن القيود الخارجة، وإن كان ذلك أيضاً عارضاً باعتبار إنّ هذاالاعتبار قيد خارج مقابل لسائر خصوصيّات الحصص[1]. وللمتفطِّن اللبيب المهتدي إلى طريق التحقيق، باقتفاء قائد التوفيق، أن يوّفق بين هذا الكلام وبين ما نبّه عليه في المقدّمة بعض التوفيق.

عباراتنا شتّى، وحسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير

١ـ والحاصل أن لا يثبت جميع أحكام العارض في كلّ موارده التي مقولاً عليها.

الوصل العاشر

في النقد والنقض على المشّائين

قال:

«ولا يلزَم أن تكون تلك الحقيقة موجودةً مرّتين، كسائر الوجودات الباقية، فإنّ الموجوديّة المشتركة بينها وبين الموجودات الباقية ﴿ وهي مفهوم الوجود العام ﴾ هي نفس تلك الحقيقة في الأعيان وإن كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب العقول والأذهان».

أقول:

هذا أيضاً دفعٌ لما يمكن أن يُورد هيٰهنا، وهو أنّ الوجود المطلق لو كان مقولاً على الحقيقة الواجبة وعلى سائر الوجودات بالتشكيك والعروض، يلزم أن تكون تلك الحقيقةُ موجودةً مرّتين، والتالي ظاهر الفساد. أمّا بيان الملازمة: فلأنّه إذا كان الوجود مشكِّكاً عارضاً، يلزم أن يكون معنىً مشتركاً بين سائر الوجودات وبين تلك الحقيقة، فكما أنّ سائر الوجودات موجودة مرّتين، إحديٰهما من حيث أنّها وجودات في نفسها، والأخرى من حيث عروض الوجود المطلق إيّاها، يلزم أن تكون تلك الحقيقة أيضاً كذلك، سيّما إذا كانت تلك الحقيقة واجبةً لذاتها، فإنّها يلزم أن تكون علّةً مؤثّرةً في جميع ما عداها، فيلزم أن يكون مقدّماً في الوجود على الكلّ، حتّى على الموجوديّة المشتركة، ضرورة وجوب تقدّم العلّة الفاعليّة بالوجود على معلولها.

فأجاب عن ذلك بأنّه إنّما يلزم ذلك، لو كانت الموجوديّة المشتركة بين الوجودات أمراً مغائراً في الأعيان لتلك الحقيقة، وليس كذلك؛ بل الموجوديّة نفس تلك الحقيقة في الأعيان ﴿ **لأنّه لا مانع له ولا أمراً مغائراً له** ﴾، وإن

كانت من العوارض الزائدة عليها بحسب العقول والأذهان.

لا يقال: إذا كانت الموجوديّة المشتركة نفس تلك الحقيقة في الأعيان يلزم أن تكون تلك الحقيقة في الأعيان لاحقةً للماهيّات، وذلك باطل بالضرورة ﴿ **فلا تحمل الحقيقة الواجبة على الكثرات** ﴾.

لأنّه إنّما يلزم ذلك أنْ لو كان في الأعيان من اللحوق المذكور أثر، وليس كذلك، فإنَّ للموجوديّة المشتركة حصصاً مختلفة الحقائق، يكون با عتبار كلّ حصّة كذلك، كالماشي مثلاً بالنسبة إلى حصصه الموجودة في الإنسان والفرس وغيرهما، فإنّه ليس للمشي المطلق في الخارج وجود متميِّز في تلك الماهيّات عن حصصه المتخالفة، وإن كان في العقل مستقلّاً في الوجود، مثل حصصه لاحقاً ايّاها. فاللحوق إنّما يعرض للمطلق با عتبار حصوله في العقل، وأمّا في الخارج، فليس إلّا الحصص المتخالفة، فلا لحوق فيه أصلاً.

الوصل الحادي عشر
في جواب ما أورده في الوصل الثامن

قال:

«قلنا: إنّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود إن صحّ أن تكون ذات أفراد ذهنيّة أو عقليّة، فلو وجد منها فرد وامتنعت الأفراد الباقية، كانت الأفراد كلّها ممكنةً بحسب ذاتها، فلو امتنع البعض، لامتنع بالغير، ولو وجب البعض، لوجب بالغير، فأنّ ما بالذات لا يزول بالغير».

أقول:

هذا جواب لما أورده نقضاً على الدليل المذكور ممّا ذهب إليه المشّاؤون[1] من أنّ يبطل به مذهبهم، وهو أن يقال: الطبيعة الملزومة لمطلق الوجود التي هي الواجبة عندكم، إمّا أن تصحّ أن تكون ذات أفراد وتكون الطبيعة بالنسبة إليها حقيقة كليّة؛ سواء كانت ذات أفراد حقيقيّة عقليّة، كسائر الكليّات الحقيقيّة، أو كانت ذات أفرادا عتباريّة ذهنيّة، كالكليّات الفرضيّة، مثل اللا شيء واللا إمكان أو لا يصحّ، فإن صحّ، فلا يخلو من أن يكون الموجود منه واحداً أو أكثر، والثاني ظاهر البطلان، وعلى التقدير الأوّل يلزم أن تكون أفراد الطبيعة الواجبة ممكنةً بالذات وامتنعت الأفراد الباقيه منها أو أمكنت، ضرورة امتناع وجوبها بالذات وامتناعها بها، وإلّا يلزم خلاف الفرض ﴿**وهو إمكانه بالذات**﴾.

لا يقال: إنّما يلزم الفرض المذكور ﴿**أي امكانه بالذات**﴾ أن تكون ممكنة الاتّصاف، لا ممكنة الوجود ﴿**في ذاته**﴾؛ فإنّ الطبيعة الملزومة الواجبة عندهم لمّا كانت نفس الوجود، تكون ممكنة الاتّصاف بعينها هي ممكنة الوجود، وإذا

١ـ الحقيقة الواجبة هي الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذكر من الوجود الذي يشترك فيه جميع الموجودات الخاصّة فيكون بشرط لا، لا اللا بشرط كما قال به العارف.

كانت الأفراد كلّها ممكنةً بحسب ذاتها، فلو امتنع البعض، لامتنع بـالغير، ولو وجب البعض أيضاً لوجب بالغير، وتكون الأفراد كلّها بـاقيةً عـلى إمكـانها الذاتي؛ لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير، فلا يكون فرد من أفراده واجباً لذاته.

فإن قيل: إن أريد بالإمكان، الإمكان العام، فلا يلزم حينئذ أن تكون أفرادَ الطبيعة لو وَجبت لَوجبت بالغير، لجواز أن يكون بعضها واجباً لذاته على هذا التقدير. وإن أريد به الإمكان الخاصّ فممنوع أنّ الطبيعة الواجبة لو صـحّ أن تكون ذات أفراد، لزم أن تكون تلك الأفراد ممكنةً بالإمكان الخاصّ، كـيف وبين مفهوميهما ﴿**أي الإمكان الخاصّ والواجب بالذات**﴾ تناف في الصدق؟ نعم، اللازم على هذا التقدير أن تكون الأفراد ليست ممتنعةً لذاتها، وهذا مفهوم الإمكان العامّ لا الخاصّ.

قلنا: الكلام على تقدير أن تكون تلك الطبيعة الواجبة البسيطة ذاتَ أفراد، ويكون الموجود منها واحداً والباقي ممتنعاً، وحينئذ ظهر لزوم كون الأفـراد كلّها ممكنةً بالإمكان الخاصّ، فإنّه لو لم يكن كذلك، فإمّا أن يكون أفرادها مختلفةً متنوّعةً في الوجوب والامتناع والإمكـان أو مـتّفقةً، والأوّل تـدفعه البساطةُ الواجبة، فحينئذ لو لم يكن كلّها ممكنةً بالإمكان الخاصّ، فإمّا كلّها واجبة، أو كلّها ممتنعة، والأوّل يسـتلزم وجـوب المـمتنع، والثـاني امـتناع الواجب، ومن هذا تعرف اقتضاء طبيعة الوجوب الوحدة الذاتيّة. فتنبّه.

الوصل الثاني عشر

في الطبيعة الواجبة التي لم تمكن أن تكون ذات الأفراد

قال:

«وإن لم يمكن أن تكون ﴿الطبيعة الواجبة﴾ ذاتَ أفراد ذهنيّة أو عقليّة، إمّا لأنّ تعيّنها نفس حقيقتها في الخارج، أو لأنّها اقتضت تعيّنها لذاتها، فامتنعت الأفراد الباقية الموجودة لذاتها أيضاً، أو لأنّ تلك الطبيعة المتعيّنة بالذات لمّا استحال أن تكون معقولةً لشيء من العقول، استحال أن تكون ذات أفراد كثيرة، عقليّة أو ذهنيّة، أو لأنّ تلك الطبيعة لمّا امتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها، استحال أن تكون ذات أفراد كثيرة عقليّة أو ذهنيّة».

أقول:

هذا بيان للشقّ الثاني من الترديد المذكور، وهو أن تكون الطبيعة الواجبة ممّا لم يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنيّة أو عقليّة، ولمّا كان الحقّ هو هذا، وقد استبعده العقل غاية الاستبعاد، بناءً على أنّ الطبائع المعقولة يمتنع أن لا تكون ذات أفراد، كما أنّ الحقائق بدون أن تكون محفوفةً بالعوارض الخارجيّة المشخّصة والغواشي الغريبة المحدودة، يستحيل أن تصير جزئيّةً حقيقيّةً أراد أن يحقّق ذلك ويبيّنه بوجوه عديدة، يَظهر بها أنّ منشأ ذلك الاستبعاد رسوخ العقائد العادية. وتقرير ذلك أنّ امتناع أفراد تلك الطبيعة يتصوّر من وجوه، فإنّه إمّا أن يكون تعيّنها نفسَ حقيقتها في الخارج، فلو وجد منها فردان، لزم قلب الحقيقة، وذلك بيِّن الاستحالة، وإمّا أن يكون التعيّن مقتضى نفس الحقيقة، فإنّ هذه الحقيقة حينئذ بالنظر إلى ذاتها وإن كانت ذات أفراد موجودة، لأنّها طبيعة

واجبة، لكن لمّا اقتضت التعيّن لذاتها، امتنعت الأفراد الباقية الموجودة لذاتها أيضاً، وذلك لأنّ تلك الأفراد الباقية يقتضي العدم لذاتها[1] بـاعتبار اقـتضاء الطبيعة التعيّن لذاتها، ويقتضي الوجود أيضاً لذاتها، وهذا من جـملة أقسـام الممتنع.

لا يقال: الممتنع من أقسام الممكن العام، وسلب إحدى الضرورتين معتبر في مفهومه، فكيف يكون هذا داخلاً في الممتنع، مع اشتماله على الضرورتين.

لأنّا نقول: وإن كان بحسب مفهومه مشتملاً على الضرورتين، لكن ضرورة الوجود مسلوبةٌ عنه بحسب الذات؛ بل ضرورة العدم صادقة عـليه، فـيكون ممتنعاً بحسب ذاته.

ثمّ أنّ هذين الوجهين بحسب الظاهر إنّما يدلّان على امتناع الأفراد العقليّة دون الذهنيّة؛ لاستلزامهما امتناع تعدّد أفراد تلك الحقيقة المتعيّنة في الخارج بحسب ذاتها، وأمّا بحسب ما حصل منها في العقل؛ أي باعتبار مفهومه الذهني، فلا دلالة لهما عليه قطعاً. فلهذا تعرّض لوجهين آخرين: أحدهما، لبيان امتناع الأفراد الذهنيّة، الثاني، لبيان امتناع مطلق الأفراد.

اتّحاد العاقل والمعقول

أمّا الأوّل، فهو أنّ كلّ طبيعة متعيّنة لذاته، يمتنع أن تكون معقولةً لشيء من العقول، وذلك لوجهين:

الأوّل، فهو أنّ التعقّل ليس بانطباع المعقول في العاقل؛ بل لحصول نسـبة اتحاديّة بين المعقول والعاقل، بحيث لا يتميّزان في الوجود، كما ستطّلع عليه. والتعيّن يستلزم الامتياز عن سائر ما عداه، فلا يجتمع المعقوليّة مـع التـعيّن الذاتي.

١ـ بحسب هي هي لا لاقتضاء الطبيعة أن تكون ذات أفراد متعدّدة.

والثاني، أنّ كلّ معقول تعيّنه إنّما هو بالعاقل، فلو كان له تعيّن آخر، يلزم أن يكون لشيء تعيّنان، وذلك مستحيل، فإذا استحلّ أن يكون معقولاً لشيء من العقول، استحال أن تكون ذات أفراد كثيرة، لأنَّ الأفراد إنّما يتصوّر بـا عتبار مطابقة الصورة المعقولة لها، فلا يمكن عند انتفاء الصـورة المـطابقة تـحقّق الأفراد، ضرورة امتناع تحقّق أحد المتطابقين بدون الآخر.

وأمّا الثاني، فلأنّ الطبيعة المتعيَّنة بذاتها مجرّدة في نفسها، فيمتنع اقتران الغير بها واقترانها بالغير، فإنّ اقتران القيود إنّما يتصوّر لما هو قابل للتخصيص والتعيين، والمتعيَّن بنفسه ليس كذلك، وإذا استحال اقتران القيود بها، استحال أن تكون ذات أفراد كثيرة، عقليّةً كانت أو ذهنيّةً.

ثمّ اعلم: أنّ في تعدّد هذه الوجوه تنبيهاً على حصر ما لم يمكن أن يكون ذات أفراد في الصور الأربع، وبيان الحصر أنّ الاشـتراك هـٰهنا عـبارة عـن التطابق بين الصورة العقليّة لما في الخارج من الصور المتكثّرة، فالاشتراك لا يعقل بدون تحقّق الصور العقليّة والصور المتكثّرة، وحينئذ نقول: امتناعه إمّا بانتفاء الصورة العقليّة، وذلك بامتناع تعقّله، أو بانتفاء الصور المتكثِّرة، وانتفاء الصور المتكثّرة إمّا بانتفاء موجبها، وهو اقتران القيود، أو بـوجود مـانع لهـا. والمانع إمّا أن يكون نفس الحقيقة أو أمراً خارجاً عنها لازماً لها، وإلّا لا يكون مانعاً لها. والأوّل بأن تكون الهويّة الخارجيّة نفس طبيعتها، والثاني بأن تكون مقتضى نفس طبيعتها، وحينئذ يمتنع صدق شيء من هذه الصور على فرد غير نفس طبيعتها وإلّا لزم قلب تلك الطبيعة إلى غيرها، وذلك بيّن الاستحالة.

فإن قلت: إنّما يلزم ذلك لو وجب صدق طبيعة الكلّي على الأفـراد فـي الخارج، وليس كذلك، لما تقرّر في المنطق أنّ إمكان فرض الصدق كاف.

قلنا: إمكان فرض الصدق هٰهنا غير ممكن، للزومه القلب المذكور.

فإن قلت: غاية ما في الباب أن يكون ذلك الصدق ممتنعاً، وفرض الممتنع ليس بمستحيل؛ بل ممكن، فيمكن فرض صدقه.

قلنا: ما هو غير مستحيل فرض الممتنع، وما يلزم هـٰهنا فـرض مـمتنع، والفرق بينهما بيِّن.

الوصل الثالث عشر

في دفع القول بالاشتراك المعنوي للوجود

قال:

«فإن كانت حقيقتها من حيث هي مغائرةً لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني الذي يتكوّن به الماهيّات المختلفة لمغايرتها في الأعيان بالذات، كان إطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون المعنوي، على أنّ تلك الطبيعة لابدّ وأن لا تكون في نفسها الكون العيني، لوجوب بساطتها، وحينئذ إمّا أن تكون شيئاً من الماهيات الحقيقيّة، أو أمراً من الأمور العقليّة، ويلزم من ذلك كثير من المحالات، وإن لم تكن مغائرةً لها، فإمّا امتنع استلزام الوجودات الخاصّة العينيّة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة عليها، أو وجب استلزامها للحقيقة الواجبة واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة عليها، ومن الممتنع أن تكون الوجودات الخاصّة الممكنه ملزومةً للحقيقة الواجبة بحسب الذات، فإنّا قد برهنا في كتبنا الحكميّة: أنّ تلك الطبيعة يمتنع أن يكون فيها جهة إمكانيّة محضة وقابليّة شيء من الأوصاف الوجوديّة الحقيقيّة».

أقول:

إذا تقرّر أنّ الطبيعة الواجبة الملزومة لمطلق الوجود يمتنع أن تكون ذات أفراد ذهنيّة أو عقليّة، فحينئذ نقول: تلك الطبيعة لا يخلو من أن تكون مغائرةً بالذات لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني الذي هو عبارة عمّا يتكوّن الماهيّات

بمقارنتها في الأعيان بحيث لا يكون معنى مشتركاً بينهما أصلاً؛ بل انحصر ما به الاشتراك بينهما على مجرّد إطلاق لفظ الوجود أو لا تكون مغائرةً لها هذه المغائرة.

فإن كان الأوّل يلزم أن يكون إطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون المعنوي. ثمّ إنّه يمكن أنّ يقال هيهنا أنّ مجرّد تحقّق المغائرة الذاتيّة بين الحقيقة الواجبة والكون العيني لا يستلزم أن يكون اطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي، لم لا يجوز أن يكون لعارض مشترك بينهما؛ إذ الاشتراك في العارض لا ينافي المغائرة الذاتيّة، ولهذا أشار إلى دفعه بقوله: «على أنّ تلك الطبيعة...» وتقريره أنّ تلك المغائرة إمّا أن يستلزم الاشتراك اللفظي أو كثيراً من المحالات.

وبيان ذلك أنّ تلك الطبيعة لابدّ وأن لا تكون في نفسها الكون العيني، بمعنى أن لا يكون عينها ولا جزئها؛ إذ على تقدير أن يكون عينها يلزم خلاف المقدّر، فإنّ المقدّر إنّما هو المغائرة بينهما، وعلى تقدير أن يكون جزئها يلزم التركيب، ووجوب البساطة ينافي ذلك. فإذن يلزم أن تكون غير الكون العيني ومعروضاً له، فيحنئذ إمّا أن يكون ذلك المعروض من الماهيات الحقيقيّة كما هو مذهب المتكلّمين، أو أمراً من الأمور العقليّة الاعتباريّة، وعلى كلا التقديرين يلزم كثير من المحالات.

أمّا على تقدير أن تكون الطبيعة الواجبة أمراً حقيقيّاً معروضاً للكون، والكون أمر خارج من حقيقته، فلمّا يلزم حينئذٍ من جواز انفكاك الوجود عن الطبيعة الواجبة ضرورة لزوم كون الوجود ممكناً، والممكن ما يجوز زواله وعدمه، ومن تقدّم الوجود على نفسه ضرورة تقدّم الطبيعة الواجبة التي هي العلّة بالوجود على الوجود، ومن كون الطبيعة الواجبة فاعلاً وقابلاً واستحالة الكلّ بيّنة؛ ولما يلزم أيضاً أن يوجد شيء مرّتين؛ إذ مقارنة الكون هي الموجبة

للوجود كما في سائر الماهيّات، ولمّا كان الواجب مقدّماً في الوجود يجب أن يكون موجوداً قبل هذا الوجود.

وأمّا على تقدير أن تكون الطبيعة الواجبة التي هي مبدء الكلّ أمراً اعتباريّاً، فللزوم ما ذكر من وجوه المحال مع لزوم تخلّف العلّة من المعلول في الخارج، وإن كان الثاني وهو أن تكون المغائرة بين الحقيقة الواجبة وبين الكون العيني منتفيةً، فيلزم أحد الأمرين، إمّا امتناع استلزام الوجودات الخاصّة الممكنة للوجود المطلق، أو وجوب استلزام الوجودات المعينيّة الممكنة للحقيقة الواجبة، وذلك لأنّ الوجود الخاصّ العيني الممكن لا يخلو من أن يكون حقيقته مغائرةً بالذات للكون العين الذي بمقارنته تتكوّن الماهيّات أو لا.

فإن كان الأوّل يلزم امتناع استلزام الوجودات الخاصّة الممكنة لحقيقة الوجود المطلق، واشتراك تلك الوجودات في الحقيقة المطلقة، وصدق تلك الحقيقة عليها، وذلك لأنّ المغائرة بالذات بين الوجودين يقتضي التغاير في الوجود، وكلّ واحد من هذه الأمور يقتضي الاتّحاد فيه فلا يجتمعان.

وإن كان الثاني وهو أن تكون المغائرة بالذات منتفيةً بين تلك الوجودات العينيّة الممكنة وبين حقيقة الوجود المطلق، يلزم الأمر الثاني، وهو وجوب استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة الواجبة، ضرورة استلزام الخاصّ للمطلق العامّ الذي لا يغائر الحقيقة الواجبة، وحينئذ يلزم اشتراكها فيها وصدقها عليها، ولا شك في امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة للحقيقة الواجبة بحسب الذات، فإنّهم قد برهنوا في كتبهم الحكمية على امتناع أن تكون للطبيعة الملزومة جهة إمكانيّة محضة وقابليّة شيء من الأوصاف الوجوديّة، وإلّا يلزم أن يكون الواجب لذاته ليس واجباً من جميع الجهات.

لا يقال: من انتفاء المغائرة بالذات لا يلزم أن تكون المغائرة مطلقةً منتفيةً، إذ قد تكون المغائرة بحسب اللواحق والعوارض متحقّقة، فإنّ مثل هذه المغائرة لا يتخالف بها الحقائق، فيكون الملزوم على هذا التقدير أيضاً هو الحقيقة الواجبة لا غير، ويلزم الأمور المذكورة.

الوصل الرابع عشر

في دليل آخر على إبطال ما ادّعى في وصل الثاني عشر

قال:

«على أنّ اجتماع الأمثال واختصاص أحد المتماثلين بالحاليّة والآخر بالمحلّية، واتّصاف أحدهما بصفة دون الآخر، من غير أن يكون هناك فارق من الأحكام والأحوال المستحيلة بالذات».

أقول:

هذا دليل آخر بالاستقلال على إبطال الشقّ الثاني من الترديد، وذلك لأنّه إذا كانت الحقيقة الواجبة غير مغائرة بالذات لمطلق الوجود ولا الوجودات الممكنة أيضاً مغائرةً لها، يلزم أن يكون الكلّ متماثلاً في الحقيقة، ويلزم اختصاص أحد المتماثلين بالحاليّة؛ أي العارضيّة، والأخرى بالمحلّيّة؛ أي المعروضيّة، ويلزم أيضاً اختصاص أحدهما بصفة الواجبيّة والثاني بالممكنيّة من غير أن يكون هناك فارق، واختصاص المتماثلات بالأمور المتقابلة المتنافية من الأحكام المستحيلة بالذات؛ إذ تنافي اللوازم إنّما يتحقّق بتنافي الملزومات، فلهذا يستدلّون به عليه، والتنافي بين العارضيّة والمعروضيّة والواجبيّة والممكنيّة بيّن.

لا يقال: مع بقاء احتمال القول بالتشكيك خالياً عن الدافع، كيف يتمّ الجزم بالتماثل، فإنّ اللازم من الترديد المذكور، أنّ سائر الموجودات؛ واجبةً كانت أو ممكنةً، متماثلة في حقيقة الوجود المطلق، ولا يلزم منه أن لا يكون مشكّكاً أصلاً، إذ سائر الطبائع الكليّة؛ مشككةً أو متواطيةً، عارضةً أو ذاتيةً، فإنّ لها أفراداً خاصّةً اعتباريّةً يكون قولها عليها قولاً عرضيّاً، وإن كان قول كلّ منهما مخالفاً للآخر بالنسبة إلى الأفراد الحقيقيّة منهما.

لأنّا نقول:

سنشير آنفاً إلى دفع ذلك الاحتمال بالاستقلال وتلخيص هذا البرهان أن يقال: إنّ الوجود الخاصّ الواجبي الملزوم لحقيقة الوجود المطلق، إمّا أن يكون قابلاً للاشتراك أو لا، والأوّل ظاهر البطلان، لمنافاته الوجوب الذاتي على ما عرفت، وعلى تقدير الثاني لا يخلو من أن تكون حقيقته غير حقيقة الوجود المطلق، وذلك باطل للزوم تقدّم الشيء على نفسه، وغيره من وجوه المحالات أو عين حقيقته، ويلزم حينئذ أحد الأمرين، إمّا امتناع استلزام الوجودات الخاصّة الممكنة لمطلق الوجود أو وجوب استلزامها للوجود الخاصّ الواجبي، وكلاهما بيّن الاستحالة.

أمّا الأوّل، فلاقتضاء الخاصّ استلزامه للمطلق العام ضرورةً، وأمّا الثاني فلِما برهنوا عليه، فعُلم من هذا أنّ القول بالطبيعة الملزومة التي هي الوجود الخاصّ باطل.

الوصل الخامس عشر

في بطلان التشكيك المشّائي

قال:

«ثمّ إنّ الوجود الحاصل للماهيّات المختلفة والطبائع المتخالفة لا يقبل الوجودَ والعدم لذاته لما أشير إليه في موضعه، فيجب أن يكون واجباً لذاته، وحينئذ لو وُجد هناك موجود آخر مغائر له، لتعدّد الواجب لذاته، والقائل بالتشكيك ينكره كلّ الإنكار.

هذا إذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلي لا غير، وأمّا إذا ذهب مذهب الوجوب والثبوت الضروري، وتمسّك في بيانه بإثبات الأولويّة والأقدميّة والأشديّة والأكمليّة والأتميّة وشبهها بالنسبة إلى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق ومقابلاتها بالنسبة إلى الملزومات الأخر الباقية، منعنا ذلك، فإنّ ثبوت تلك الأحوال لها بالقياس إليها مبنيٌّ على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة في نفس الأمر على ما ذكرتموه، فلو بُيّن ثبوتها بذلك، لزم المصادرة على المطلوب».

أقول:

هذا دليل على بطلان القول بالتشكيك الذي هو مبنى قواعد المشّائين[1] في هذه المسألة، وعمدة عقائدهم، ولمّا التزم المصنّف أن يسوق الكلام في هذه الرسالة مساق أهل النظر، وجب عليه أن يراعى في الاستدلال سياقة طرقهم

١ـ وهو التشكيك في مفهوم الوجود لا في مصداقه، وهو اختيار صدرالمتألّهين، ولا في المظاهر، وهو رأي العرفاء.

الممكنة الورود، تتميماً لما هو بصدده، وتسديداً للدليل عن مواقع خلله. ولمّا كان كلامه في ما تقدّم من الأدلّة المذكورة مَسُوقاً على طريق التعليل والاستدلال، فالأوفق للقائلين بالتشكيك هيٰهنا أن يَسْلُكوا في البحث مسلك المنع على طريقة التجويز والاحتمال، فلهذا قدّم هذا الشقّ.

ولهم أن يسلكوا في البحث مسلك التعليل على سبيل المعارضة فسدّد أولاً مباني كلامه عن الثُلمتين، لئلّا يدخل فيه شيء من الدخلين، والأوّل إذ كان دفعه إنّما هو بإثبات المقدّمة الممنوعة، تعرَّض له بقوله: إنّ الوجود المطلق بمعنى لا بشرط الحاصل للماهيّات والطبائع المتخالفة، قد بُيّن في موضعه أنّه لا يقبل الوجود والعدم لذاته، وكلّ شيء لا يَقبل الوجود والعدم لذاته يجب أن يكون واجباً، فيجب أن يكون الوجود واجباً لذاته، وحينئذ نقول: القول بالتشكيك يستلزم وجود موجود آخر من أفراده موصوف بهذه الصفة، ولو وُجد هناك موجود آخر غير هذه الطبيعة المطلقة بهذه الصفة، لزم تعدّد الواجب لذاته؛ سواء كان ملزوماً لهذه الطبيعة أو لا، والقائل بالتشكيك ينكر تعدّد الواجب كلّ الانكار.

لا يقال: إنّما يلزم تعدّد الواجب لو لم تكن الطبيعة الملزومة موجودةً بالوجود المطلق متّحدةً معه في الوجود، وأمّا إذا كان كذلك، فلا يلزم ذلك.

قلنا: إنّ البرهان الدالّ على واجبيّة الوجود المطلق، يدلّ أيضاً على أنّه يجب أن يكون مستقلّاً في الوجود الخارجيّ، موجوداً بذاته بدون انضمام شيء معه، فإذا استلزم القول بالتشكيك وجوب الطبيعة الملزومة، يكون ذلك أيضاً مستقلّاً في الوجود، ويلزم التعدّد ضرورةً. هذا إذا ذهب القائل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلي، بأن يقول: إنّما يلزم التعدّد لو لم يكن قولُ مطلق الوجود على الطبيعة الملزومة وعلى سائر الوجودات

بالتشكيك، وأمّا على تقدير احتمال هذا وتجويز العقل إيّاه فلا يلزم.

فإن قيل: حينئذ يكون كلاماً على السند ﴿**أي مدّعاه وإن كان صحيحاً ولكن دليله ضعيف**﴾، وهذا غير مستقيم على قواعدهم.

قلنا: نعم، إلّا أنّ السند هٰيهنا مساوٍ للمنع على ما هو المستفاد من عبارة المانع، فإبطاله يكون دفعاً للمنع.

وأمّا إذا ذهب مذهبَ المعارَضة والاستدلال ويدّعي وجوب القول بالتشكيك وثبوته بالضرورة، وتمسّك في بيان ذلك بإثبات الأولويّة والأقدميّة والأشدّيّة والأكمليّة والأتمّيّة وشبهها بالنسبة إلى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون العيني المطلق وبإثبات مقابلات تلك الأمور كعدم الأولويّة والأقدميّة والأنقصيّة والأضعفيّة بالنسبة إلى الملزومات الأخر الباقية التي هي الوجودات الخاصّة الممكنة، منعنا ذلك؛ أي منعنا اختصاص الطبيعة الملزومة الواجبة بتلك الأحوال، فإنّ ثبوت تلك الأحوال النسبيّة العارضة للطبيعة الملزومة الواجبة بالقياس إلى الوجودات الخاصّة الممكنة، مبنيٌّ على ثبوت تلك الطبيعة على صفة الواجبيّة، فإنّ تلك الأحوال إنّما هي صفات نسبيّة عارضة للحقيقة الواجبة بالقياس إلى الممكن، وتحقّق الصفات سيّما النسبيّة منها موقوف على تحقّق ذلك الموصوف الذي هو أحد المنتسبين، فلو بُيّن ثبوت الحقيقة الواجبة بتلك الأحوال والنسب، لزم المصادرة على المطلوب الأوّل، وذلك ظاهر. هذا هو الموافق لهذا المساق.

إبطال التشكيك على تقرير آخر

وقد حقّق أيضاً إبطال ذلك في «**الاعتماد الكبير**» بما ملخَّصه: أنّ عروض التشكيك الذي يوجب تقرُّر عرضيةٍ معروضه لموضوعاته، لا يتحقّق إلّا بتبدّل أشخاص ذلك اللازم العارض المشتمل عليها على سبيل التعاقب بالقياس إلى

ما ذكر من المحلّ، أو بتبدّل أنواع ذلك اللازم والعارض المشتمل عليها على سبيل التعاقب أيضاً بالنسبة إليه، ويعلم تفصيل ذلك ممّا بيّنه الفاضل الطوسي في شرحه للإشارات حيث قال: «ذلك إنّما يتصوّر في حقيقة يمكن أن تجعل نازلةً في محلّ ثابت لحال غير قارّ يتبدّل نوعيّته إذا قيس ما يوجد منها في آن، إلى ما يوجد منها في آن آخر، بحيث تجد ما يوجد في كلّ آن متوسّطاً في المعنى الذي يكون التشكيك بحسبه بين ما يوجد في آنين يُحيطان به». إلى هيهنا كلامه.

إذا تقرّر هذا فنقول: صحّة تبدّل الوجودات المتخالفة بالنوع أو الشخص على الماهيّة المتعيّنة الحقيقيّة ظاهر البطلان، فإنّ تلك الماهية بدون شرط الوجود لا يمكن أن يبقى تعيّنها وتنتقل من إحدى الأحوال إلى الأخرى، ولئن سلّمنا، لكن لا نسلِّم تحقّق أشخاص متعاقبة بالقياس إلى شيء من الماهيات النوعيّة من حيث أنّها ماهية واحدة نوعيّة، إن أريد بها ذلك، وإلّا فلا نسلّم امتناع تقوّم الماهيات به حينئذ، فإنّ ما يكون أحد فرديه بالنسبة إلى إحدى الماهيّتين أقوى والآخر أنقص بالنسبة إلى الأخرى، جاز أن يتقوّم به الماهية؛ إذ الجسميّة عند المشّائين مقوّمة لأنواع الأجسام، مع أنّ الفرد الذي يوجد منها في الأفلاك، أقوى وأشدّ من الذي يوجد منها في العناصر[1].

١ـ وفيه أنّ كلام الاعتماد في الاشتداد لا في التشكيك مع فرض عدم الحركة في المادّة والجوهر الجسماني، وفي كلام الشارح خلط بينهما، وخلط بين الوجود والماهية أيضاً.

الوصل السادس عشر

في إثغاء الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة

قال:

«ثمّ إنّا نقول: إنّ مفهوم تلك الطبيعة، غير مفهوم شيء من التعيّنات التي هي من العوارض المستدعيّة لتحقّق موضوعات تتعلّق بها في الوجود العيني والعقلي، وجوديّةً كانت أو عدميةً بالضرورة».

فلئن قيل: إنّ تعيّنها الذي هو نفس تلك الطبيعة في الأعيان، جاز أن يكون ملزومَ مطلق التعيّن ويكون قول التعيّن المطلق عليه وعلى غيره من التعيّنات الباقية إمّا على سبيل التشكيك، وإمّا على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي، وحينئذ، جاز أن لا يكون تعيّنها معقولاً ولا مستدعياً لتحقّق موضوع يتعلّق بها في الوجود على شيء من هذين التقديرين[1].

قلنا: قد بيّنا في كتبنا الحكميّة: أنّ مفهوم التعيّن ومعناه، مفهوم واحد ضروري، لا يختلف إلّا باختلاف الإضافات إلى الموضوعات، ومن البيّن أنّ تعقّل الإضافة لا يَستدعي تعقّلَ المضاف إليه بكنه الحقيقة».

أقول:

﴿ شرع في بيان الإيرادات والتنقيدات المبنائيّة بعد الفراغ عن الإشكالات البنائيّة، وقد تقدّم في وصلي الحادي عشر والثاني عشر، وقد يعقّب بقيّته في هذا الوصل ﴾ لمّا تقرّر عند القائلين بإثبات الطبيعة الملزومة،

١ـ أي كان تعيّن الواجب والممكن وتشخّصهما خارج المحمول؛ أي محمولاً بالصميمة، فليس التعيّن بعارض للأشياء بل كان نفسها، والتعيّن العارضي هو المفهوم العامّ المحمول على كلّ الأشياء.

أنّها لا يمكن أن تكون ذات أفراد ذهنيّة أو عقليّة، حتّى يصلح لأن تكون حقيقته واجبةً كما عرفت، والطبائع الممتنعة الأفراد ذهناً وخارجاً منحصرة في الصور الأربع، كما نبّهت عليه، شرع يبيّن انتفاء الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة تحقيقاً لما هو الحقّ في نظر التعليم والتبيين، من عدم صلوحها للواجبيّة على تقدير ثبوتها، وتنزيلاً على قاعدة النظر والبحث بعد تسليم بعض مقدّمات الخصم.

وتقرير ذلك: أنّ الطبيعة الملزومة بعد تسليم تحقّقها وثبوتها، لا تصلح لأن تكون حقيقةً واجبةً، ولأنّ الحقيقة الواجبة التي هي الوجود الخاصّ على ما تقرّر يجب أن تكون ممتنعة الأفراد ذهناً وخارجاً، والطبيعة الملزومة ليست من هذا القبيل، فإنّها لو كانت من هذا القبيل، لوجب أن تكون من إحدى الصور الأربع، والتالي باطل.

أمّا الملازمة، فلما سبق من الحصر العقلي، وأمّا بطلان التالي فلأنّ الطبيعة الملزومة لا يمكن أن تكون من الصورة الأولى في شيء، وهي أن تكون تلك الطبيعة عبارةً عن نفس التعيّن، لأنّ التعيّن من العوارض المستدعية لتحقّق موضوعات تتعلّق بها في الوجود العيني إن كانت تعيّنات خارجيةً، وفي الوجود العقلي إن كانت تعيّنات ذهنيةً.

فحينئذ، يمتنع أن تكون الطبيعة الملزومة على تقدير تسليمها عين هذا المفهوم، وذلك لأنّها على تقدير تسليمها يجب أن يكون من الحقائق القائمة بنفسها القيّومة لغيرها، فكيف يصحّ أن تكون نفس العارض المستدعي وجودُه تحقّقَ موضوع في الخارج أو في العقل؛ سواء ذهب إلى وجوديّة ذلك العارض، أو عدميّته، على ما هو المشهور من الخلاف الواقع فيه.

فلئن قيل: إنّما يلزم ذلك لو كان التعيّن طبيعةً نوعيّةً واحدةً تكون سائر

التعيّنات متّفقةً فيها اتّفاق أفراد الحقيقة النوعيّة في طبيعيتها، أمّا إذا كان قول التعيّن على أفراده قولاً عرضيّاً وتكون التعيّن الذي هو نفس تلك الطبيعة في الأعيان ملزوماً لمطلق التعيّن، فلا يلزم ذلك؛ إذ على تقدير أن تكون أفراد مطلق التعيّن مختلفات الحقائق، يمكن أن تكون بعضها قائماً بنفسه وبعضها قائماً بغيره. ولئن سلّمنا ذلك، لكن لِم لا يجوز أن يكون قول التعيّن المطلق على التعيّن الواجبي وعلى غيره من التعيّنات الباقية، إمّا على سبيل التشكيك، وإمّا على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي ﴿ **فيكون التعيّن في الممكن عارضياً دون الواجب** ﴾، وحينئذ، جاز أن لا يكون تعيّن الطبيعة الواجبة معقولاً ولا مستدعياً لتحقّق موضوع يتعلّق بها دون غيره من التعيّنات على شيء من هذين التقديرين.

قلنا: قد بيَّن المصنّف ﷺ في كتبه الحكميّة، أنّ مفهوم التعيّن ومعناه مفهوم واحد ضروري، فلا يتطرّق إليه المنع؛ لجواز القول بالتشكيك والاشتراك اللفظي، وأنّ اختلاف أفراده إنّما هو باختلاف الاضافات إلى الموضوعات، ولا شك أنّ اختلافات أفراد التعيّن إذا كان باختلافات الإضافات المستندة إلى الموضوعات لا يحتمل أن تكون بحسب حقائقها على هذا التقدير؛ بل لا تكون الاختلافات إلّا بحسب العوارض اللاحقة بها بالقياس إلى الأمور الخارجة، فحينئذ يمتنع أن لا يكون التعيّن الواجبي معقولاً، فإنّ الإضافة التي تحتاج إلى تعقّلها، تعقّل التعيّن الواجبي معلومة؛ إذ الإضافة لا تستدعي تعقّل المضاف إليه بكنه حقيقته حتّى يستحيل تعقّلها، فيمتنع تعقّل التعيّن الواجبي؛ بل إنّما يستدعي تعقّل المضاف إليه بوجه من الوجوه، وذلك غير محال؛ بل ضروريٌ.

الوصل السابع عشر
في انتفاء الصورة الثانية

قال:

«ثمّ إنّ معنى كون تعيّنها ﴿أي الطبيعة الملزومة﴾ نفسها في الأعيان، هو أنّها تمتاز عمّا عداها بنفسها لا بصفة زائدة عليها في الأعيان، ولا يلزم من هذا أن تكون نفسها هي الشخصيّة بعينها، وإلّا امتنع أن يكون عاقلاً لنفسها ولغيرها.

ثمّ إنّها بنفسها تفيد لنفسها ما تفيد شخصيّة الشخص له، بالنسبة إلى غيره من الأشخاص الباقية من النوع».

أقول:

هذا إشارة إلى بيان انتفاء الصورة الثانية من الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة بوجه يُعلم منه معنى قول المحقّقين عن آخرهم، إنّ تعيّن الواجب نفسه، ولذلك طَوَى التصريح بكون التعيّن مقتضى الذات على ما هو المصرّح به في الصورة المذكورة، لأنّه يستلزمه على ما لا يخفى.

وتقرير ذلك: أنّ معنى قولهم، تعيّن الواجب نفسه في الأعيان، هو أنّه بنفسه ممتاز عن سائر ما عداه، لا أنّه يقتضي صفةً زائدةً خارجةً بها يمتاز عمّا عداه، وإلّا يلزمهم الوقوع في ما هربوا منه، وهو احتياج الواجب إلى أمر خارج عن ذاته.

ثمّ إنّه يمكن أنّ يتوهّم هٰيهنا: أنّ ذات الواجب حينئذ يلزم أن تكون عبارةً عن مجرّد الشخصيّة، فإنّه لو كان مرادهم بكون تعيّن الواجب نفسه أن يكون بنفسه في الامتياز عن سائر ما عداه مستغنياً، للزم أن يكون الواجب هو الشخصيّة التي هي عبارة عن الهويّة الخارجيّة العارضة، وحينئذ تمتنع أن

تكون عاقلةً لنفسها ولغيرها؛ إذ من البيّن أنّ الهويّة الخارجيّة إنّما هي الهيأة الاجتماعيّة الحاصلة من اللوازم والعوارض النسبيّة اللاحقة للشيء بالقياس إلى الأمور الخارجة عنه في الخارج، حتّى يمكن أن يكون مميّزاً له ممّا عداه فيه، ولا شكّ أنّ أمثال هذه الطبائع مستحيل أن تكون محلّاً للجواهر المدركة والصور المَعقولة منها[1]. وقوله: «ولا يلزم» إشارة إلى دفع هذا التوهّم.

ثمّ إنّه لمّا أبطل أن يكون نفس الواجب هي الشخصيّة، أراد أن يبيّن معنى قولهم: إنّ التعيّن نفس الواجب على ما هو الحقّ عندهم، وهو أنّ معناه إنّه يفيد نفس الواجب ما يفيد شخصيّة الشخص له بالنسبة إلى غيره من الأشخاص الباقية.

فلئن قيل: أحد الأمرين لازم، إمّا عدم انحصار الصور المذكورة في الأربعة، أو صحّة عروض الاشتراك للطبيعة الواجبة، ضرورة أنّ الحقيقة الواجبة على هذا التقدير ليست من الصور الأربع في شيء، فإن كان ممّا لا يصحّ أن يكون ذات أفراد يلزم الأمر الأوّل، وإلّا يلزم الأمر الثاني.

قلنا: إنّما يستحيل ذلك أن لو استلزم صحّة عروض الاشتراك المقابل للامتياز والتشخّص لتلك الطبيعة، وليس كذلك، فإنّ تشخّصها إنّما هو في عين الاشتراك كما نُبِّهتَ عليه غير مرّة، لئلّا يلزم أن يكون تميّزها بالنسب الخارجيّة ولا يكون تميّزها بالذات، وهذا لو علمت هو الغاية في نفي الاشتراك والامتياز، حيث لم يكن لها مغائر يتميّز عنه أو يتشخّص به.

ولهذا الكلام بلسان أهل النظر توضيح يتوقّف على مقدّمة ذوقيّة يحتاج المتفطّن في إدراكها إلى تلطيف السرّ وتدقيق النظر، وهي أنّ التعيّن إنّما يتصوّر على وجهين: إمّا على سبيل التقابل له أو على سبيل الإحاطة، لا يخلو أمر الامتياز عنهما أصلاً، وذلك لأنّ ما به يمتاز الشيء عمّا يغايره إمّا أن يكون

١ـ فالمستشكل تتصوّر الطبيعة الواجبة كالواحد المادّي ذو هيكل عظيمة، ولكنّها هي شخصيّة لا حدّ لها ولا رسم المشار إليها في «ايّاك نعبد» فلا يلزم من تشخّصها محدوديّتها وإن كان كلّ محدود متشخّصاً.

ثبوت صفة للمتميّز وثبوت مقابلها لما يمتاز عنه، كالمقابلات، وإمّا أن يكون ثبوت صفة للمتميّز وعدم ثبوتها للآخر، كتميّز الكلّ من حيث أنّه كلّ، والعام من حيث أنّه عام، بالنسبة إلى أجزائه وجزئيّاته.

وأمارات التميّز في القسم الأوّل منه لابدّ وأن يكون خارجاً عن المتعيّن؛ ضرورة أنّها نسب أو مبادي نسب بين الأمور المتقابلة، وفي الثاني لا يمكن أن يكون أمراً زائداً على المتعيَّن؛ ضرورة أنّه بعدمه يَنتفي الحقيقة المتعيّنة وبه صارت الحقيقة هي هي، إذ حقيقة الكلّ إنّما تحقّقت كلّيته باعتبار إحاطته الأجزاء، وبها يمتاز عن أجزائه، وكذلك العام إنّما يتحقّق عمومه باعتبار إحاطته الخصوصيّات والجزئيّات وجمعها تلك الخصوصيّات، وبها يمتاز عن خواصّه. ولا شكّ أنّ الهيأة المجموعيّة والصور الإحاطيّة التي للأشياء ليس لها حقيقة وراء اجتماع تلك الخصوصيّات وأحديّة جَمْعها، فحينئذ نقول: إن التعيّن الواجبي إنّما هو من هذا القبيل؛ إذ ليس في مقابلته تعالى شيء، ولا هو في مقابلة شيء. وإن شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى أو إقامة بيّنة لهذه الدعوى فتأمّل في قوله تعالى: ﴿**لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد**﴾[1]، حيث سرى النفي فيه متوجّهاً إلى النوعين الوجوديّين من أنواع المتقابلات وأصنافها[2].

وإذا تقرّر هذا، عرفت معنى قوله: أنّ الواجب يفيد لنفسه ما يفيد شخصيّة الشخص له، وتأمّل في هذه النكتة فإنّها محتوية على معاني جُمّة كثيرة الجدوى.

١ـ التوحيد / ٣ ـ ٤.

٢ـ كان تقابل الحقّ والعبد تقابل السلب والإيجاب لا القنية وعدمها، والعبد ضيف الحقّ في وجوده، والحقّ ضيف العبد في عدمه، ولا يمكن للعبد الفرار من عدمه إلى الوجود، وهذا مقتضى العبوديّة وسرّها.

الوصل الثامن عشر

في انتفاء الصورة الثالثة

قال:

«ولا نسلّم أنّها غير معقولة لشيء من العقول، فإنّا قد برهنا في سائر كتبنا الحكميّة أنّها عاقلة ومعقولة وعقل لذاتها، ثمّ إنّها معقولة بالنسبة إلى كلّ العقول بحسب اعتبارات وإضافات ونسب زائدة عليها، وإن لم تكن معقولةً لأكثر العقول بكنه حقيقتها».

أقول:

هذا إشارة إلى بيان انتفاء الصورة الثالثة من الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة، وبيانه: أنّ المقدّمة القائلة بأنّها غير معقولة لشيء من العقول، على إطلاقها ممنوعة، كيف وقد برهن في الحكمة أنّ تلك الطبيعة لابدّ وأن تكون عاقلةً ومعقولةً وعقلاً لذاتها، فلا يمكن أن يقال: إنّها ليست معقولةً لذاتها أصلاً.

ولئن سلّمنا أنّها غير معقولة لذاتها بالنسبة إلى العقول المفارقة، لكن ممنوع أنّها ليست معقولةً بحسب الاعتبارات والإضافات، فإنّها بحسب نسبها الزائدة عليها وإضافاتها اللاحقة لها بالقياس إلى سائر المدارك، يجب أن تكون معقولةً لكلّ العقول، وإن لم تكن معقولةً لأكثر العقول بكنه حقيقتها.

وحاصل هذا الكلام: أنّ من الصور التي يمتنع بها أن تكون الطبيعة ذاتَ أفراد ذهنيّة أو عقليّة، هو أن تكون الطبيعة غير معقولة أصلاً، لا بالكنه ولا بالوجه، حتىّ ينتفي معها نسبة الاشتراك والتطابق اللازمين لكون الأفراد أفراداً، وأمّا إذا كانت معقولةً بالوجه لكلّ العقول وبالكنه للبعض[1]، فلا يلزم ذلك.

١ـ وهذا البحث؛ أي الاشارة بكنه الذات من مستأثرات هذا الكتاب، ومن أجلّ نكتها، وأشرفها وأعلاها، فكلّ موجود مدرك للحقّ على وفق سعة وجوده وعرفانه وإن يطلب الاعتقاد به العقل والاختيار والعناية.

الوصل التاسع عشر
في انتفاء الصورة الرابعة

قال:

«ولا نسلّم أنّه يمتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها لو لم يُرَد بالغير المنافي أو المقابل لما ستعرفه، من أنّ النسب والإضافات والأحوال السلبيّة والوجوديّة إنّما تقترن بها ضرباً مّا من المقارنة، وهي إنمّا تقارن بها ضرباً آخر من ضروب المقارنة، فتأمّل ذلك».

أقول:

هذا إشارة إلى انتفاء الصورة الرابعة من الصور الأربع عن الطبيعة الملزومة، وبيانه أنّ الاقتران بالغير إنّما يكون محالاً لو كان المراد بالغير المنافي والمقابل، كما نبّهتَ عليه آنفاً، من أنّ تميّزه ليس عن المقابل، فإنّ الغير بمعنى المقابل هيٰهنا هو العدم المحض واللا شيء الصرف، وأمّا إذا أريد به ما سوى المقابل من الأمور المغائرة المنسوبة إليها، فلا نسلّم استحالته؛ لما ستعرفه من أنّ النسب والإضافات والأحوال السلبيّة والوجوديّة، لا يستحيل اقترانها بالطبيعة الواجبة؛ بل إنّما تقترن بها ضرباً من المقارنة، وهي إنّما تقارن تلك الأمور ضرباً آخر من ضروب المقارنة. وتحقيق هذا الكلام راجع إلى ما نُبِّهتَ عليه في المقدّمة من الفرق بين الكثرة النسبيّة المسمّاة باعتبارها الكثير كوناً وعالماً وبين الوحدة الاعتبارية المسمّاة باعتبارها أسماء الحقّ وشؤونه ونسبه، فليتذكّر، وإذا صحّ هذا في الطبيعة المطلقة الواحدة بالذات، فتلك الطبيعة الملزومة بذلك أجدر، فتأمّل فيه.

الوصل العشرون

في أنّ الواجب لذاته لا يجوز أن يكون الطبيعة الملزومة

قال:

«فلئن قيل: لو صحّ ما ذكرتموه في بيان أنّ الواجب لذاته لا يجوز أن تكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق، لصحّ أن يقال: إنّه لا يجوز أن يكون نفس الوجود المطلق بمثل ما ذكرتموه، فإنّ حقيقته لو كانت ذات أفراد عقليّة فلابدَّ وأن يوجد منه فرد، فامتنعت الأفراد الباقية، لاستحالة أن يوجد كلّها، وأن لا يوجد شيء منها، وحينئذ كان وجوب بعضها وامتناع ما عداه بالغير لا بالذات، وإن لم تكن ذات أفراد عقليّة لشيء ممّا ذكر من الوجوه، فإن كانت حقيقته مغائرةً لحقيقة الوجودات العينيّة الخاصّة الممكنة، كان إطلاق لفظ الوجود عليه وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي، وإن لم تكن مغائرةً لها، لزم اتّصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي.

قلنا: إنّ تلك الطبيعة لابدّ وأن تكون مغائرةً للوجود العيني وملزومةً له لما ذكرنا، دون الوجود الواجب لذاته القائم بنفسه الممتاز عمّا عداه بعين حقيقته ﴿ المحيطة التي يكون تعينها وتميّزها بالاحاطة ﴾».

أقول:

هذه صورة نقض إجمالي على الدليل المذكور، وتقريره: أنّ ما ذكرتموه في بيان أنّ الواجب لذاته لا يجوز أن يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود

المطلق، لو كان صحيحاً بجميع مقدّماته، لزم أن يكون الوجود المطلق أيضاً ليس واجباً، لصدق الدليل المذكور عليه.

وبيان ذلك أنّ الواجب لا يمكن أن يكون نفس الوجود المطلق، لأنّ حقيقته لو كانت ذات أفراد عقليّة، فلابدّ وأن يوجد منه فرد، وامتنعت الأفراد الباقية، لاستحالة أن يكون الموجود من الحقيقة الواجبة أفراداً كثيرةً، وأن لا يكون شيء منها موجوداً. وإذا تقرّر أنّ الموجود منها لا يكون إلّا فرداً والباقي ممتنع، لزم أن يكون وجود ذلك الفرد بالغير، فيكون وجوبه بالغير، وكذا امتناع الباقي يلزم أن يكون بالغير لا بالذات.

وبيان ذلك أنّ الطبيعة الواجبة، لابدّ وأن تكون طبيعةً نوعيّةً، وإلّا لزم أن تكون أفرادها مختلفة الحقائق، فيلزم التركيب في الواجب، وذلك محال. وإذا كانت طبيعة الواجب طبيعةً نوعيّةً، يمتنع أن يختلف مقتضى أفرادها بالذات، فلو لم يقتض بعض أفرادها الوجوبَ والبعض الآخر الامتناعَ، لزم أن لا يكون ذلك الاقتضاء بالذات؛ بل بالغير، فيلزم أن يكون الواجب في وجوبه محتاجاً إلى الغير، وذلك بيّن الاستحالة، وإن لم يمكن أن تكون ذات أفراد عقليّة لشيء ممّا ذكر من الوجوه الأربعة؛ فإن كانت الحقيقة المطلقة مغائرةً لحقيقة الوجودات العينيّة الخاصّة المسمّاة بالوجودات الممكنة، كان إطلاق لفظ الوجود عليها وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي لتغاير المعنيين، وانحصار ما به الاشتراك بينهما في إطلاق لفظ الوجود فقط، وإن لم تكن مغائرةً للوجودات العينيّة، لزم اتّصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي، ضرورة وجوب اتّصاف كلّ جزئي من جزئيات الحقيقة بلوازمها.

فأجاب بأنّ هذا النقض إنّما يرد على من ﴿**أي المتأخّرين من المشّائين**﴾

جعل الطبيعة الواجبة متعيّناً مقابلاً لسائر المتعيّنات، فيكون مغائراً للوجود العيني وملزوماً له، بناءً على أن يكون الاشتراك معنويّاً، بأن تكون الطبيعة في نفسها هي الكون العيني، فيكون الكون المطلق المقول عليها وعلى غيرها مغائراً لها ولازماً لها ضرورةً، دون ما إذا جعلناه الوجود المطلق الشامل الواجب القائم بنفسه؛ إذ لا شيء سواه يقوّمه الممتاز عمّا عداه بعين حقيقته؛ إذ ما عداه عدم محض، فلا يحتاج إلى مميّز خارج.

والحاصل أنّهم لمّا ذهبوا إلى أنّ الواجب هي الطبيعة الخاصّة المتعيّنة، مثل سائر المتعيّنات، لزم من قولهم: أن يكون مغائراً للمطلق المقول عليها وعلى مقابلها، كما لزم أن يكون مقابلاً لسائر المتعيّنات الممكنة التي بإزائها، وحينئذ لزم عليهم ما لزم.

أمّا إذا جعل الوجود المطلق الشامل الذي لا يشذّ منه نسبة ولا صفة ولا فرد من الأفراد المتماثلة والمتنافية، فلم يرد عليهم من المحالات الواردة على القائلين بالتعيّن شيء أصلاً[1].

فإن قيل: يلزم عليهم أيضاً أحد الأمرين: إمّا انتفاء القول بالإمكان والممكنات وسائر الماهيّات، وإمّا أن يكون في الواجب جهة إمكان، وكلاهما ظاهر الاستحالة.

قلنا: إن أريد بانتفاء الإمكان، انتفاؤه مطلقاً، فلزومه ممنوع، وإن أريد انتفاؤه عن الوجود من حيث أنّه وجود، فلزومه مسلّم، لكن استحالته ممنوع، فإنّ الإمكان حسب ما نُبِّهتَ عليه في المقدّمة، إنّما هو اعتبار يعرض للأشياء باعتبار ظهور العلم، وبين ظاهر العلم وظاهر الوجود فرق ظاهر.

١ـ فبعبارة أخرى قال الحكيم بواجب الوجود؛ أي الوجود بشرط لا، ومقابله الوجود الإمكاني، وقال العارف بوجوب الوجود التي لا مقابل له إلّا عدم الوجود وهو الوجود اللا بشرط، ولا غير في البين، وتكون كثرة التعينات من الماهيّات لا في الوجود.

واعلم أنّ أمثال هذه الأبحاث عند الأزكياء من أرباب الذوق من أجْـلَى البديهيّات، وأمّا عند غيرهم من الفضلاء المقلَّدين بقلائد التقليد فهي ممّا لا يكاد ينفعهم ولا غَروَ ﴿**ومَن لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور**﴾[1].

١ـ نور / ٤٠.

الوصل الحادي والعشرون
في أنّ حقيقة الواجب واجبة لذاتها

قال:

«فلئن قيل: إنّ الحقيقة المطلقة لو كانت واجبةً لذاتها قائمةً بنفسها لما كانت مطلقةً؛ بل كانت مقيّدةً بالوجوب الذاتي.

قلنا: إن الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة، قد تكون لها أحكام ضروريّة، لا تخرجها عن حدّ الإطلاق، ولا توجب تقيّدها بشيء منها في الأعيان».

أقول:

هذا شروع في ما يرد على ظاهر مذهب المحقّقين، ودفعه من الإيرادات الموهمة للنظّارين، المجادلين من أرباب العقول الضعيفة، والأفكار السخيفة والمشوّشة لبعض المسترشدين، المعقود عقولهم بالمغالطات الفكريّة والقرائن الجدليّة.

من جملتها أنّ الطبيعة المطلقة التي هي الواجب عندهم إنّما هو باعتبار عدم اعتبار القيود والنسب مطلقاً، حتّى عن هذا الاعتبار العدمي أيضاً، فإنّها غير مقيّدة بالإطلاق على مذهبهم، فحينئذ لو كانت الطبيعة المفروضة واجبةً لذاتها، لزم خلاف الفرض.

وبيان ذلك: أنّه لو كانت واجبةً لذاتها وكان الوجوب مقتضى ذاتها، لامتنع انفكاكه عنها، وذلك يستلزم أن لا تكون مطلقةً حينئذ؛ بل كانت مقيّدةً بالوجوب الذاتي؛ إذ لا معنى للتقييد إلّا اعتبار معنى زائد على نفس الطبيعة، وإذا كان ذلك المعنى من مقتضى الذات لازماً لها، فلابدّ من اعتباره معها، فحينئذ لا تكون الطبيعة المطلقة مطلقةً، هذا خلف.

فأجاب بأنّ الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة، قد تكون لها أحكام ضروري لا تخرجها عن حدّ الإطلاق، فإنّ الأحكام إنّما تكون مخرجةً للطبيعة عن إطلاقها، إذا كانت زائدةً عليها، حاصلةً باعتبار معنى زائد في الخارج، ويكون تحقّقها وتعلّقها إنّما هو بالقياس إلى ذلك المعنى الخارجي. أمّا إذا كانت من الاعتبارات العقليّة الحاصلة لها بالقياس إلى نفسها بدون اعتبار معنى زائد يشوب صرافة الإطلاق به، ولا نسبة خارجيّة تورث إضافة التقيّد إليه، فلا تخرج الطبيعة بشيء منها حدَّ إطلاقها في الخارج، ولا يوجب تقيّدها بشيء منها في الأعيان.

لا يقال: كلّ ما تغاير الطبيعة المطلقة من المفهومات، سواء كانت اعتباريّةً عقليّةً حاصلةً لها لذاتها، أو محصّلةً لاحقةً لها من غيرها، إذا اعتبرت معها يكون مخرجةً لها حدّ إطلاقها الذاتي ضرورةً.

لأنّا نقول: إنّما تكون مخرجةً لها، أن لو كانت أموراً زائدةً عليها في الأعيان منضمّةً معها فيها، أو كان مبدء عروضها ومنشأها غير حيثيّة الإطلاق الذاتي، أمّا اذا كانت من الاعتبارات الحاصلة لها في العقل بالنظر إلى إطلاقها الذاتي ﴿**لا التقييدي ولا التعليلي**﴾، فلا تخرجها عنه، ضرورة امتناع تنافي الشيء لمبدئه. ومن هيٰهنا تعرف منشأ التفرقة بين الأسماء الإلهيّة والكونيّة.

الوصل الثاني والعشرون

في أنّ الطبيعة المطلقة قائمة بنفسها في الأعيان

قال:

«فـــلئن قـيل: لو صحّ أن تكون حقيقة المطلقة من حيث هي مطلقةً قائمةً بنفسها بحسب الوجود في الأعيان، من غير أن تفتقر إلى اقترانها بشيء من المخصّصات والمعيّنات ويصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان، لم يُتوجّه بوجه من الوجوه أن يورد هيٰهنا ما ذُكر من الاحتمال، ولم يصحّ منكم الشروع في الجواب، والتزام الجواب مع أنّه عدول عن طريقة التوجيه، لا يفيد فائدةً سوى تطويل الكلام وتكثير المقدّمات وتمكين المخالف من المنع والنقض وتزييف البيان.

على أنّا نقول: إنّا نعلم بالضرورة أنّ كلّ واحد من الوجودات الممكنة العينيّة الخاصّة من أفراد الوجود العيني المطلق، كما أنّا نعلم بالضرورة أنّ الوجود الواجب بالذات المُنافي لكلّ واحد من الوجودات الممكنة الخاصّة من جملة أفراده.

قـــلنا: أنّ الذكيّ الحادس يعلم يقيناً أنّ الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج، يمتنع أن يتكوّن فيه بشيء من الكائنات التي تتكوّن فيه به وبمقارنته، ولكنّ الجمهور إنّما يعتقدون أنّ حكم مطلقه حكم سائر المطلقات من الماهيات الحقيقيّة العينيّة، ويُنكرون الفرق بين الصورتين ﴿أي التميّز الاحاطي والتميّز التقابلي﴾، ويبادر إلى أذهانهم الاحتمال المذكور، وحينئذ كان إبطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الإيراد

موجَّهاً، ولا يكون خارجاً عن قانون التوجيه، ودفع سائر الشبه المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحلّ الغير المألوف بالقياس إلى طباع الجمهور يكون مفيداً بالنسبة إلى من هو أشدّ ذكاءً منهم وأَبعد عن رذيلتَي البَلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي، ومن البيّن أنّ دفع سائر الاحتمالات والشبه، يكون إعداداً للأذهان الضعيفة، أن يلوح لهم الحقّ، ويكون منعاً للحركات الفكريّة المشوّشة عن الاضطرابات المستفادة من الوساوس العاديّة والتقليدات المنكّرة الراسخة في النفوس الطالبة».

أقول:

هذا إشارة إلى ايرادَين صَعْبَيْن قد استشكلهما المستبصرون من أهل النظر غاية الاستشكال عند أكثر الأذكياء من المخالفين هما الدّاء العضال[1].

والحقّ أنّ كلّاً منهما عِرق يتشعّب منه فنون الشغب[2] والجدال، وأصل يتفرّع عليه أغصان الشبه وأفنان الاشكال، لا ينحسم مادّتهما إلّا باستعانة من الحدس القويم وفكر عن شوائب التعصّب والتقليد سليم.

أمّا الأوّل منهما فمبني على مقدّمة عدّوها من المسلّمات، لشدّة اشتباهها بها، وهي أنّ الطبيعة المطلقة من حيث أنّها مطلقة عند من ذهب منهم إلى وجودها لا يمكن أن تكون قائمةً بنفسها في الأعيان بدون انضمامها بشيء من القيود، فإنّ وجود المطلق على تقدير وجوده في رأيهم إنّما هو وجود المقيّد لا غير.

إذا تقرّر هذا فنقول: لو صحّ أن تكون الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة التي هي بديهيّة التصوّر عند الجمهور قائمةً بنفسها في الأعيان بدون انضمامها

١ـ أي: الشديد لا يقوم له صاحبه.

٢ـ أي: تهييج الشرّ.

إلى شيء من المخصّصات، ويصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان، على ما سبق تحقيقه آنفاً، لم يتوجّه بوجه من الوجوه أن يورد هـٰهنا مـا ذكـر مـن الاحتمال، لا منعاً ولا نقضاً:

أمّا المنع؛ فلامتناع تطرّقه إلى مقدّمتَي الدليل حنيئذ، أمّـا الأولى، فـلأنّها بديهية ﴿**أي وجود الطبيعة عند الجمهور بديهي**﴾، وأمّا الثانية، فلأنّها مبرهنة ﴿**أي الطبيعة كانت قائمةً بنفسها**﴾.

وأمّا النقض؛ فلأنّ تخلّف الحكم من الدليل إنّما يتصوّر في ما لا يكون من أفراد ما استدلّ عليه، والطبيعة الملزومة لمّا كانت من أفراد المطلق من حيث أنّه مطلق، لا يصلح لأن تكون صورةً للنقض.

وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يصحّ للعارف بطرق التحصيل وأنحائه أن يشرع في جواب أمثاله: إذ الشروع في جواب ما لا يرد على قانون البحث وأساليب المناظرة في قوّة الخطاء، على أنّ التزام الجواب مع أنّه عدول عـن طريقة التوجيه لا يفيد فائدةً سوى تطويل الكلام، وتكثير المقدّمات، وتمكين المخالف من المنع والنقض، وتزييف البيان، وكلّ ذلك محذور فـي قـواعـد الجدل وقوانين البرهان.

وأمّا الثاني من الإيرادين، فتقريره: أنّه لو صحّ أن يكون الوجود المطلق من حيث أنّه مطلق واجباً للزم أن لا يكون الوجود وصفاً مشتركاً، بين سائر أفراد الوجود، والتالي باطل، أمّا الملازمة فظاهرة. وأمّا بطلان التالي، فلأنّا نعلم بالضرورة، أنّ كلّ واحد من أفراد الوجودات الممكنة العينيّة الخاصّة هو مـن أفراد الوجود العيني المطلق، كما أنّا نعلم بالضرورة أنّ الوجود الواجب بالذات المنافي لكلّ واحد من الوجودات الخاصّة منافاة أحد القسمين للآخر أيضاً من جملة أفراده.

ثمّ إنّ هاتين الشبهتين لما فيهما من المقدّمات المقبولة المألوفة لأكثر أفهام الأذكياء سيّما تلك المقدّمة التي هي مبنى الشبهة وأساسها، يحتاج دفعهما إلى نوع من الحدس؛ إذ به يخلص الذكي اللبيب عن ربقة الخطابيّات المقبولة والجدليّات المموّهة والساذجة، وبسنُوحه[1] تنحلّ عقود التقليدات والاعتقادات الراسخة لما فيه من الخلوّ عن شوائب التصرّفات التعمّليّة الناشئة من القوى الإدراكيّة العمليّة العلميّة عند اقتناص المطالب النظريّة.

ولما فيه من الرسوخ والطمأنينة اللازمة للعطايا الوهبيّة الامتنانيّة، وكانت النسبة بين الفكر والحدس في طريق النظر كالنسبة بين السلوك والجذبة في غيره.

فلهذا قال في الجواب: إنّ الذكيّ الحادس ﴿ **والجذبة للعارف كالحدس للحكيم** ﴾ يعلم يقيناً أنّ الكون العيني الكائن بنفسه في الخارج، الذي وجود سائر الأشياء في الخارج إنّما هو بإشراق بارقة من بوارق نوره وظهورها بتناثر لمعة من لوامع ظهوره، يمتنع أن يتكوّن في الخارج بشيء من الكائنات التي إنّما تتكوّن فيه به وبمقارنته.

ثمّ إنّ وضوح هذه المقدّمة في مبادي العقول لمّا بلغ مبلغاً لا يرتاب فيه من له أدنى تمييز فضلاً عن السّابقين في مضمار غوامض العقليّات ومَغالق اليقينيّات، أراد أن ينبّه على مرامي سهام سُهوهم ومواطي خطوات خطائهم، اعتذاراً منهم على وقوعهم في هذا الخطاء الفاحش والغلط الظاهر، ومن نفسه على الاشتغال بجوابهم وتمكينهم من المنع والنقض، بقوله: «ولكنّ الجمهور إنّما يعتقدون أنّ حكم مطلقه حكم سائر المطلقات».

وتقرير ذلك: أنّهم لمّا رأوُوا أنّ لسائر المطلقات حكماً وهو أنّ وجوده في

١ـ ما جاء عن يسارك إلى يمينك.

الخارج لا يتحقّق إلّا بعد تخصّصه بالفصول المقوّمة والعوارض المشخصّة، وبالجملة، إنّما ينظمّ إليه الوجود الخارجي، ويتقوّم به في ضمن أفراده، حسبوا: أنّ الوجود نفسه أيضاً من هذا القبيل، فحكموا أنّ المطلق منه لا يكون قائماً بنفسه، فلا يصلح للواجبيّة ويجب أن يكون له مخصّص ومقوّم، حتّى يتقوّم في الخارج ويصلح للواجبيّة ومَثَلُ قياسهم هذا في المشاهدات، كمثَل من زعم في المبصرات من المحسوسات، أنّه لمّا لم يمكن إدراك شيء منها بدون أن يُظهرها نور من الأنوار، وذلك الإظهار إنّما يتمّ بعد أن يكون لذلك المحسوس سطوح متلوّنة، فلذلك النور أيضاً لأنّه من المبصرات يجب أن يكون ظهوره بنور آخر بشرائطه، إلّا أنّ الوهم لمّا كان ليس له دخل في المشاهدات، لم يقع شكٌّ للمشاهدين في المثال المحسوس، حتّى لو أورد هذه الشبهة على الأعمى، لم يبعد أن يعجز عن الجواب، بخلاف المسألة المبحوث عنها، فإنّها لمّا كانت من المعاني العقليّة، كان الأمر فيه بالنسبة إلى أكثر العقول العديمة البصيرة الواقعة تحت حكمي الوهم والخيال، كما وقع للأعمى، في ما أورد عليه من المثال.

وهذا حكمة من جملة حِكم اللّه البديعة، أنّ جعل الوهم حارساً لحضرته المنيعة أن تكون شريعةً لكلّ بصيرة حولاء وفطانة بتراء، إلّا لعباده المخلصين الذين فتح اللّه بصيرتهم بنور اليقين حتّى رأوُوا الحقّ على ما هو عليه بنوره المبين: ﴿ **ومن لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور** ﴾[1]. اللّهم اجعلنا ممّن ليس للشيطان عليهم سلطان[2].

هذا كلام وقع في البين، فلابدّ أن نرجع لما نحن بصدده، ونقول: إنهم لمّا لم يفرّقوا بين المطلق هذا وغيره من المطلقات، حتّى اعتقدوا أنّ حكم مطلق الوجود في عدم تحقّقه إلّا في ضمن المقيّد، حكم سائر المطلقات من

١ـ نور / ٤٠.

٢ـ فيعتقد الماتن أنّ جمهور الحكماء بل أجلّتهم كانوا في مسألة التوحيد الناشئون الكفيفون.

الماهيات الحقيقيّة العينيّة المبهمة في نفسها المتحقّقة بغيرها، لا يبعد أن يبادر إلى أذهانهم الاحتمال المذكور، وهو أنّ الواجب يجب أن يكون من الوجودات الخاصّة والتعيّنات الجزئيّة، وإلّا يلزم أن يكون الواجب ممّا لا يقوم بنفسه في الخارج؛ بل يحتاج في تحقّقه وقيامه في الخارج إلى غيره، وحينئذ كان إبطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الإيراد موجّهاً على سبيل التنزّل لا يكون خارجاً عن قانون التوجيه؛ بل دفع سائر الشبه المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحلّ الغير المألوف بالقياس إلى طباع الجمهور، إنّما يكون مفيداً بالنسبة إلى من اختصّ منهم بفضل الذكاء فيكون التزامه في نظر التعليم واجباً.

وذلك أنّ جمهور أهل العقل من المناظرين إنّما يعتكفون عند المسلّمات والنظريّات الغير المحتاجة إلى شيء غير ترتيب الضروريات والأوّليّات، وأمّا أمثال هذه المقدّمات المحتاجة مع ذلك الترتيب الفكري إلى ضرب من الحدس والذوق يكون في غاية البعد عن طباعهم، فلابدّ من دفع الشبه المانعة لعروجهم إلى مراقي الحقائق، وذلك وإن لم يكن مفيداً بالنسبة إلى كلّهم، لكن يكون مفيداً بالنسبة إلى من هو أشدّ ذكاءً منهم وأبعد عن رذيلتي البلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي.

وهذا تلويح بأنّ الكلام في هذه الرسالة ليس مع الجمهور من أهل النظر؛ بل مع من اختصّ منهم بمزيد الذكاء وفضل التفطّن، ومع هذا كلّه يكون له حدس قوي وكشف ذوقي.

ثمّ لو سلّم أنّ دفع هذا الاحتمال لا توجيه له بالنسبة إلى المخالفين من الناظرين، لكن من البيّن أنَّ دفع سائر الاحتمالات والشبه الممكنة الورود بالنسبة إلى الطالبين والمسترشدين، يكون إعداداً لأذهانهم الضعيفة أن يلوح لهم الحقّ، فيكون منعاً للحركات الفكريّة المشوّشة لهم عن الاضطرابات

المستفادة من الوساوس العادية والتقليدات المنكرة الراسخة في نفوسهم القابلة الطالبة.

ولا شكّ أنّ التعرّض لما يوجب تنظيف المحلّ عن العقائد التقليديّة الراسخة، وما يوجبه من الحركات المشوّشة المانعة الذي هو هيٰهنا بمنزلة رفع الموانع، المعبَّر عنه بالتخلية، واجب في نظر التعليم والتعلّم، كما أنّ التعرّض لما يوجب إعداد المحلّ من المقدّمات اليقينيّة التي هي للاستفاضة بمنزلة المقتضي المسمّى بـ«التحلية» واجب في هذا النظر.

الوصل الثالث والعشرون
في الجواب الثاني من الايرادين

قال:

«ومن الضروري، أنّ دعوى الضرورة في محلّ النزاع غير مسموعة، على أنّ الوجود الخاصّ الممكن الذي ذُكر، لو أريد به معروض شيء من هذه التعيّنات والصفات والأحوال من غير اعتبارها معه، فهو بالحقيقة محض الوجود الواجب بالذات.

ولو أريد به شيء من هذه العوارض الموجودة بالعرض، من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات، فلا نسلّم أنّه فرد من أفراد الوجود المطلق، ولو أريد به مجموع الأمرين، فلا نسلّم إمكان وجود مثل هذا المجموع في الأعيان بالذات ﴿ فلا يكون التركيب الانضمامي في الخارج ﴾، وحينئذ كان امتناع الأفراد الذاتيّة هيٰهنا في الأعيان بالذات.

ولو أريد به معروض شيء من تلك العوارض من حيث هو معروضه؛ أي مع اعتبار هذا العارض معه على ما هو الموجود في الأعيان، كان كلّ واحد من الموجودات الخاصّة؛ بل جميعها موجوداً واحداً واجباً بالذات، كثيراً بحسب صفات ممكنة زائدة على الذات، وحينئذ لم يكن للوجود المطلق أفراد ذاتيّة مختلفة بحسب الوجوب والإمكان والامتناع.

وأمّا القول بالمنافاة التي ذهب إليها، فلا طائل تحته لما سبق تقريره من قبل».

أقول:

هذا إشارة إلى الجواب الثاني من الإيرادين المذكورين، لمّا كان السائل ادّعى الضرورة في المتنازع فيه، يمكن دفعه بأنّ ادّعاء الضرورة في محلّ النزاع غير مسموع على ما هو مقتضى صناعة أهل النظر؛ إذ قولنا: كلّ بديهي لا يتنازع فيه، ينعكس إلى أنّ كلّ ما يتنازع فيه لا يكون بديهيّاً، لكن يكون مجادلةً، والشبهة بمادّتها باقية بحالها.

فالجواب الحاسم لمادّة الشبهة أن يقال: إنّ الوجود الخاصّ الممكن الذي هو عبارة عن الوجودات المخصوصة بالتعيّنات والإضافات والأحوال النسبيّة العدميّة، لا يمكن أن يكون من أفراد الوجود المطلق.

وذلك لأنّ المراد بالوجودات الخاصّة التي هي أفراد الوجود المطلق، لا يخلو من أن يكون معروض تلك التعيّنات بدون اعتبار العارض معه أصلاً، أو تلك العوارض بدون اعتبار المعروضات معها أصلاً، أو يكون المراد به هو المعروض مع اعتبار العارض، وحينئذ لا يخلو من أن يكون اعتبار العارض على سبيل العروض أو الجزئيّة.

فحصل هيٰهنا أربعة أقسام لا مزيد عليها عقلاً ووجوداً، ولا يمكن على شيء من التقادير أن يكون للوجود المطلق أفراد هي ممكنة في ذاتها، وذلك لأنّه لو أريد بها معروض شيء من هذه التعيّنات والصفات والأحوال، بدون اعتبارها معه الذي هو القسم الأوّل من الأقسام الأربعة، فهو بالحقيقة محض الوجود الواحد الواجب بالذات.

ولو أريد بها شيء من العوارض الموجودة بالعرض، من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات معها الذي هو القسم الثاني من الأقسام المذكورة، فلا نسلّم أنّها فرد من أفراد الوجود المطلق، ضرورة أنّها معدومة بالذات بهذا الاعتبار،

فكيف يصحّ أن يصدق عليه الموجود بهو هو، حتّى يكون من أفراده، فإنّ أفراد الوجود إنّما هو الموجود لذاته، الصادق مفهوم الوجود عليه بهو هو.

ولو أريد بها مجموع الأمرين؛ أي المركّب من العارض والمعروض الذي هو القسم الثالث من الأقسام، فلا نسلّم إمكان وجود مثل هذا المركّب؛ ضرورة امتناع كون الوجود جزءً لشيء من الماهيّات في الأعيان على ما تقرّر عندهم، وحينئذ يلزم على هذا التقدير أن يكون امتناع الأفراد الذاتيّة في الأعيان بالذات، فيلزم حينئذ اختلاف أفراد الوجود، وقد ثبت استحالته.

فإن قلت: إنّما يلزم المحال لو كان ممتنعاً مطلقاً، أمّا إذا كان ممتنعاً في الخارج فقط فلا نسلّم استحالته.

قلت: ما يكون فرداً للوجود المطلق ويصدق عليه الوجود بهو هو، لابدّ وأن يقتضي الوجود لذاته، ويستحيل أن يكون مقتضياً للعدم في مرتبة من مراتبه.

ولو أريد بها معروض شيء من تلك العوارض من حيث هو معروضها؛ أي مع اعتبار هذا العارض معه من حيث هو عارض على ما هو الموجود في الأعيان، فإنّ الموجود في الأعيان من الوجودات الخاصّة، إنّما هو ملحوقات تلك التعيّنات، وهو القسم الرابع من الأقسام المذكورة، فيكون كلّ واحد من الوجودات الخاصّة متّحداً مع الآخر بالذات بهذا الاعتبار؛ بل مجموعها ليس إلّا أمراً واحداً واجباً بالذات، فإنّ ما بالذات لا يتغيّر بلحوق اللواحق والعوارض، فإنّ الوحدة هي الذاتية له، والكثرة إنّما هي لواحق عرضت له بحسب صفات معدومةٍ بالذات موجودةٍ بالعرض، فيكون المتّصف بالإمكان ليس إلّا هذه اللواحق المعدومة الزائدة على الذات.

فيقرّر من هذا التحقيق أنّه لا يمكن أن يكون للوجود المطلق من حيث أنّه

وجود مطلق، أفراد ذاتيّة مختلفة بحسب الوجوب والإمكان والامتناع، ضرورة أنّ الوحدة الحقيقيّة هي الذاتيّة له.

وهذا الكلام يفيدك زيادة تبيين لما مهّدنا لك في المقدّمة، من أنّ الإمكان إنّما يعرض باعتبار ظاهر العلم، والوجوب باعتبار ظاهر الوجود، وبين ظاهرهما فرق ظاهر.

وأمّا القول بالمنافاة بين الممكن والواجب، فمبنيٌّ على تعدّد أفراد الوجود، واختصاص فرد منه بالوجوب دون غيره، وقد عرفت ما فيه من الخلل في ما سبق من البيان، فلا حاجة لتطويل الكلام به.

الوصل الرابع والعشرون

في دفع أنّ الوجود الذهني فرد من أفراد الوجود المطلق

قال:

«فلئن قيل: إنّ الوجود الذهني الذي يمتنع أن يوجد في الأعيان، فرد من أفراد الوجود المطلق الذي يكون من جملة أفراده الفرد العيني الواجب بحسب الذات.

قلنا: الكون الذهني هو الكون العيني بالذات، وإن كان مغائراً له بالاعتبار، فإنّ عروض المعاني العقليّة إنّما هو للوجود العيني في بعض مراتبه، أو بشرط اتّصافه بصفات آخر عارضة له،

ولا اعتبار هيٰهنا بالموجوديّة بالفرض التي تعرض المعاني العقليّة، مثل عروضها لسائر الماهيّات وجميع النسب والصفات والأحوال، إذ الكلام هيٰهنا إنّما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات».

أقول:

هذا إيراد نقض على ما برهن عليه، من امتناع اختلاف أفراد الوجود المطلق في الوجوب والإمكان والامتناع، وتقريره: أنّ الوجود الذهني، فرد من أفراد الوجود المطلق، لأنّه قسم من أقسامه، مع أنّه يمتنع أن يوجد في الأعيان من حيث هو كذلك، وإلّا يلزم أن لا يكون وجوداً ذهنيّاً كما أنّ الواجب أيضاً فرد من أفراد الوجود المطلق، مع أنّه يجب أن يكون موجوداً في الأعيان بحسب الذات، فيلزم اختلاف أفراده في الوجوب والامتناع ﴿فلا تكون للوجود وحدة شخصيّة حقّة حقيقيّة﴾.

لا يقال: الذي يمتنع أن يوجد في الخارج، الكائن في الذهن من حيث أنّه كائن في الذهن، لا الكون الذهني الذي هو من قبيل الأعراض الخارجيّة، فإنّ الكون الذهني عبارة عن حصول الصورة العقليّة، ولا شكّ أنّها من حيث هي عارضة للعقول موجودة في الخارج.

لأنّا نقول: الصور العقليّة هي العوارض للعقول، وأمّا ما تكوّنت فيها فأمر آخر غير نفس الصورة إنّما اعتبره العقل عند ملاحظة تكوّنها فيه، ولا شك أنّ ذلك إنّما وقعت في الدرجة الثانية من التعقّل، فيمتنع حينئذ أن يكون لها وجود في الخارج، ويلزم الاختلاف المذكور.

وجوابه: أنّ الكون الذهني هو الكون العيني بالذات، وإن كان مغائراً له بالاعتبار.

وتحقيق هذا الكلام موقوف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنّ الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب إليه المحقّقون، لا على ما اصطلح عليه المتأخّرون كما نُبّهتَ عليه في المقدّمة له أحوال أوّليّة يسمّونها بهذا الاعتبار شؤوناً ذاتيّة، لاقتضائها أن يظهر الذات بحسبها.

وإن شئت قلت: اقتضاء الذات أن يظهر بحسبها منصبغاً بأحكامها، إظهاراً لكمالاتها الأسمائيّة اللازمة للكمال الذاتي، كما سيجيء تفصيله، إن شاء اللّه.

وتلك الشؤون المسمّاة في مرتبة أخرى بالأعيان الثابتة، وباعتبار آخر بالأسماء مختلفة بحسب الحيطة والقرب الذاتي، بعضها كليّات مشتمل ظهورها على ظهور جميع الجزئيات بحسبها بالفعل، يسمّى بالمراتب، ولا يمكن ظهور الذات بالأبعد منها إلّا بعد ظهورها الأقرب منها، ضرورة أنّ الظهور مندرج في تلك الكليّات من عالم الأرواح والمثال، إلى أن يتمَّ بعالم الحسّ، وهي المرتبة الأخيرة من كليّات المراتب المسمّاة عند أهل التحقيق

بالمجالي، والوجود في هذه المرتبة يعبّر عنه في عرف آخر بالكون العيني.

وإذا عرفت هذا وقد ظهر لك ممّا سبق من الأبحاث: أنّ تلك الأحوال وما يتبعها من الأحكام المخصّصة للوجود؛ سواء كانت من الأحوال الكليّة المسمّاة بالمراتب، أو الجزئيّة المحاطة لها، إنّما هي اعتبارات ونسب عدميّة، ليس لها دخل في حقيقة الوجود من حيث هي.

فلا يخفى عليك حينئذ: أنّ الكون الذهني أيضاً الذي هو مرتبة من تلك المراتب، هو الكون العيني بالذات، وإن كان مغائراً له بالاعتبار، فإنّ عروض المعاني العقليّة إنّما هو للوجود العيني أيضاً، لكن في بعض مراتبه أو بشرط اتّصافه بصفات أخَر عارضة له، فإنّ عروض بعض اللواحق قد يكون مسبوقاً بلحوق الأقدم رتبةً كما عرفت آنفاً. وبالجملة لحوق هذه الاعتبارات والأحكام كلّها في أيّ مرتبة كانت من المراتب، إنّما هو للكون العيني لا غير؛ إذ هو الآخر ظهوراً والأوّل رتبةً. فتنبّه.

قوله: «ولا اعتبار هيٰهنا في الموجوديّة بالفرض»، دفع لما يمكن أن يورد هيٰهنا، من أنّ الشبهة باقية بحالها، فإنّ المعنى الاعتباري من الوجود الذي يعرض المعاني العقليّة مثل عروضها لسائر الماهيّات الاعتبارية وجميع النسب والإضافات العدميّة غير المعنى الحقيقي منه الأصلي الذي هو متّحد بالكون العيني الذي سائر الحقائق الوجوديّة والماهيّات الحقيقيّة من صور تعيّناته ومراتبه على ما تحقّق في صدر الرسالة، وصورة النقض إنّما هو الأوّل دون الثاني، حتّى يندفع بما قيل في الجواب.

وبيان دفعه: أنّ ذلك المعنى الاعتباري منه خارج عن المبحث؛ لأنّ الكلام هيٰهنا: أي في هذه الرسالة، إنّما هو في الوجود الموجود بنفسه الواجب بالذات، لا في المعنى الاعتباري منه الذي هو من قبيل النسب والإضافات التي هي من الاعتبارات العدميّة.

الوصل الخامس والعشرون
في تنبيه حاسم لمادّة النزاع

قال:

«تنبيه ـ إعلم أنّ اعتقاد كون المبدء الأوّل الواجب بذاته، إنيّةً خاصّةً نوعيّةً، يلزم من فرضها على ما يقولون به رفع ما يعتقدون فيه، مع اعتقاد كونها علّةً لسائر الأشياء والأنواع العينيّة الباقية بالمباينة وعدم المناسبة، ومندرجةً تحت الوجود العيني المطلق الذي يشمل سائر الأشياء العينيّة المستندة إليها عندهم اعتباريّاً كان، كما ذهب إليه البعض، أو حقيقيّاً موجوداً بنفسه في الأعيان، كما ذهب إليه الباقون، مثل اندراجها تحت جميع الكليّات والأمور العامّة، وكثير من الكلّيّات الباقية ممّا عداها، فهو بعيد عن الحدس المبين، والعقل السليم والفكر الصحيح، فتأمّل في المباحث السالفة والآتية، عسى أن يلوح لك الحقّ، ويتيسّر اليقين لو كنت من أصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضيّة الفاضلة.

على أنّا نقول: إنّا نعلم بالضرورة أنّ الكون الذي يشترك فيه الأكوان العينيّة كون عينيٌّ، تكون طبيعته عين تلك الأكوان في الأعيان والأذهان، وأمّا اختلافها وتعدّدها فهو بالإضافات والنسب والاعتبارات المخصّصة لا غير، فتأمّل».

أقول:

لمّا فرغ عن بيان ما هو المطلوب الأوّل هيهنا على طريقة النظر والاستدلال ودفع ما يرد عليه من وجوه الاحتمال وإبطال ما ذهب إليه

المخالف بتبيّن ما اشتمل عليه مبانيه من الوهن والاختلال على مقتضى ما التزمه في مطلع الرسالة، أراد أن يُردِف تلك الأبحاث بوجه تنبيهي، يكفي للمانع المنازع أن ينظر بعين الانصاف والاعتبار، ويفيد للمريد الطالب مزيد الاستكشاف والاستبصار، تنبيهاً على أنّ المطلوب من البديهيّات التي لا يحتاج في تحصّلها إلى الإسهاب.

وبيان ذلك: أنّهم يعتقدون في إنيّة الواجب وهويّته تعالى ما ينافي الصفات الواجبة الثبوت له عندهم وكلّ ما ينافي لواحقه السوابق من المذاهب والأحكام، يتبيّن للمتأمّل بطلانه ـ إن أمعن النظر فيها حقّ الإمعان ـ فلهذا سمّى هذا المبحث تنبيهاً.

وبيان ذلك: أنّهم يعتقدون في الواجب أنّه إنيّة خاصّة نوعيّة؛ أي كون عيني خاصّ مخالف بالذات لسائر الأكوان العينيّة ومع ذلك يعتقدون أنّها مبدء وعلّة لسائر الأكوان والأنواع الباقية بالمباينة وعدم المناسبة، وكذلك يعتقدون مع هذا أيضاً أنّها مندرجة تحت الوجود العيني المطلق ﴿**أي: مفهومه**﴾ الذي يشمل سائر الأشياء العينيّة المستندة إليها عندهم على اختلاف معنى الوجود، سواء كان اعتبارياً كما ذهب البعض ﴿**كشيخ الاشراق لأنّه نسب إليه القول بأصالة الماهية**﴾، أو حقيقيّاً كما ذهب إليه الباقون. وبالجملة يَحكمون باندارجها تحته، كما يحكمون باندراجها تحت جميع الكليّات الشاملة والأمور العامّة، مثل كونها حقيقةً وكونها علّةً ومتعيّناً وواحداً، وباندراجها تحت كثير من الكليّات الباقية ممّا عداها، وهي الصفات الواجبة الثبوت لها كالعالميّة والقادريّة والمريديّة وغيرها، ولا شكّ أنّ اعتقاد المبدئية التي هي نفس النسبة، وكذا الأوّليّة للشيء، ينافي اعتقادهم عدم المناسبة بينها وبين شيءٍ من معلولاتها، كما أنّ اعتقاد عدم المناسبة ينافي اعتقاد اشتراكها في

الكون العيني الذي إنيّته الخاصّة عبارة عنه، وكذلك اندراجها تحت شيء من الكليّات والأمور العامة المعلولة لها ينافي عدم المناسبة بينها وبين جميع المعلولات كما يستلزم الاشتراك مع المندرج في ذلك المشترك من الأنواع العينيّة. فظهر على مَن استَشمَّ في الوجود رائحة اليقين أنّ اعتقاد مثل هذا في الواجب بعيد عن الحدس المبين، بل عن العقل السليم والفكر الصحيح، لما استلزمه من التناقض الظاهر، والمحال الصريح.

فلئن قيل: الاشتراك اللازم في هذه الصور إنّما هو الاشتراك في العوارض الخارجيّة؛ إذ الكون المطلق عندهم عارض للإنيّة الواجبة عندهم، كما أنّ المبدئيّة أيضاً عندهم من النسب العدميّة واللواحق الخارجيّة التي تلحقها، بقياسها إلى الأمور الخارجيّة، وكذلك سائر الكليّات الشاملة، كالماهيّة والعلّيّة وغيرهما.

وأيضاً الوجود عندهم من الاعتبارات العقليّة التي إنّما يعرض للإنيّات والوجودات الخاصّة في العقل، وكذلك سائر الصفات الشاملة، فإنّها من الاعتبارات العقليّة، فاشتراك الإنيّة الواجبة والإنيّات التابعة في شيء منها، لا ينافي المباينةَ بحسب الخارج على مُقتضى مذهبهم.

قلنا: قد ظهر من المباحث السابقة وممّا سيجيء من المنبّهات الذوقيّة ﴿ **كالكشف وتلطيف السرّ وذوق تشخّص الوجود ووحدته بالمشاهدة والعيان** ﴾ والبراهين العقليّة: أنّ الوجود لا يمكن أن يكون ذات أفراد مختلفة الحقائق بحسبه، حتّى يكون قول الوجود المطلق عليها قولاً عرضيّاً مشكّكاً.

وأيضاً لا يخفى على من له أدنى دربة بأساليب أُولي الأذواق الكاملة من أصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضيّة الفاضلة: أنّ الضرورة حاكمة بأنّ الكون العيني الذي يشترك فيه الأكوان العينيّة التي بها تتّكون الأعيان في

الخارج، لابدّ وأن يكون كوناً عينيّاً وأن تكون تلك الأكـوان فـي الأعـيان والأذهان نفس حقيقة ذلك الكون وعين طبيعيتها واختلاف تـلك الأكـوان وتعدّدها إنّما يكون بالإضافات والنسب الاعتباريّة المخصّصة لا غير، وأنّ ما فهموه من لفظ الوجود أنّه اعتبار عقلي، ممّا لا اعتبار به في عرف التحقيق على ما سبق بيانه غير مرّة، وكأنّ قوله: «فتأمّل إلى آخره»، إشارة إلى دفع هذين الإيرادين.

الوصل السادس والعشرون
في كيفيّة تفريع التفاصيل الأسمائيّة

قال:

«ومتى عرفت هذا، فنقول: إنّ من الأولى الأوجب أن يجعل الكون الحقيقي العيني الكون المطلق الذي يحيط بسائر المتعيّنات، وأن تجعل المتعيّنات من حيث هي متعيّنات، معاني عقليّة وطبائع مأخوذة، مع إضافات ونسب اعتباريّة».

أقول:

بعد فراغه من إثبات المسألة على ما هو المطلوب وردّ بعض المذاهب الموهمة للمستبصر الطالب بحيث يتفطّن لبطلانه بإبانة مزالّ أقدامهم في تلك المسألة، وإزاحة ما يوجب إقدامهم على تلك الخطيئة من الشبهات القويّة والشكوك الجليّة التي لا يتخلّص منها إلّا العقول السليمة والأذهان المستقيمة بعد تلطيف من السرّ وتدقيق من النظر مع ما يكون له إعانة من قبل الحدس المبين وحظّ من جهة الذوق واليقين، يريد أن يبيّن أصل الإجمال الحقيقي والإطلاق الذاتي، حتّى يؤسّس عليه كيفيّة تفرّع التفاصيل الأسمائيّة عنه تتميماً لما هو بصدده، ووفاءً بما التزمه من بيان التوحيد على عُرف التحقيق الذي لابدّ له من الجمع بين التفرقة والجمع والتنزيه عن التنزيه والتشبيه[1] كما هو مقتضى حقيقة التوحيد حسبَ ما نبّه عليه الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ الجمع بلا تفرقة زندقة ، والتفرقة بدون الجمع تعطيل، والجمع بينهما توحيد**».

فقال: «إنّ من الأولى الأوْجب أن يُجعل الكون العيني الحقيقي، هو الكون

١ـ كقضيّة الفلسفيّة بأنّ اللّه ليس بمادّة ولا بمادّي، بل يكون مجرّداً والقول بتجرّده هو تشبيهه تعالى بالمجرّدات والمفارقات النوريّة.

المطلق المحيط بسائر المتعيّنات، وبيان ذلك: أنّه لمّا تقرّر في ما سبق من البيان: أنّ الكون العيني هو القائم بنفسه المقوّم لسائر ما يقارنه من الماهيّات المتعيّنة، وهي من حيث إنّها كذلك إنّما هي معان عقليّة وطبائع مأخوذة مع إضافات ونسب اعتباريّة لا وجود لها إلّا بالإضافة إلى الكون العيني، فلا شك أنّه أولى بأن يجعل الكون المطلق الواجب من تلك المتعيّنات ﴿ **التي يكون من شؤونه تعالى** ﴾.

لا يقال: لفظ الأولويّة هيهنا لا يناسب المقصود، فإنّ مفهومها إنّما هو رجحان أحد الطرفين على الآخر والمقصود غير هذا.

لأنّا نقول: اختيار لفظ الأولويّة بعد إبطال ما ذهب إليه المخالف من جعل المتعيّنات والماهيّات، حقائق عينيّة دون ما تكوّنت به لما فيها من عدم التهكّم والتعبير الذي هوكالباعث للمخالف على الرجوع عمّا اعتقده، بل كالقاطع عن باطنه تلك العقائد الراسخة على ما هو مقتضى صناعة الخطابة، أولى من غيره من العبارات، فيجب حينئذٍ أن تجعل المتعيّنات من حيث هي متعيّنات معان عقليّة وطبائع مأخوذة مع إضافات ونسب اعتباريّة على عكس الذاهبين إلى أنّ الكون المطلق من الاعتبارات الواقعة في الدرجة الثانية من التعقّل، وأنّ الأمور الحقيقيّة الكائنة في نفسها إنّما هي الماهيّات المتعيّنة.

وهذا في النظائر المحسوسة، كمن زعم في المثال المذكور لقصور قوّته الباصرة في الإدراك: أنّ الظاهر بنفسه عند الحسّ في الأعيان الخارجيّة إنّما هي الألوان المتخالفة، وأنّ النور المطلق البيِّن بنفسه المبيّن لغيره لا ظهور له في الخارج أصلاً إلّا في ضمن الألوان.

وهذا الحكم سببه إنّما هو تَراكم عروق سبل ﴿ **نوع من الأمراض الرمد** ﴾ الجهل المركّب الناشئة من التقليدات الراسخة ﴿ **أي العلوم الرسميّة** ﴾ المانعة

لها عن إدراك النور مجرّداً عن المظاهر الكثيفة الظلمانيّة، فالعاقل العارف لا يُنكرهم في ما ادّعوا من ذلك؛ بل ينبغي أن يصدّقهم في ما هم فيه؛ إذ إخبارهم إنّما هو عن مَحتدِ إدراكهم ومحطّ شعاع إبصارهم، ولضعفه لا يتجاوز عن الألوان.

إذا لم تكن للمرء عين صحيحة فلا غَرْوَ أن يرتاب، والصبح مُسفِر

ولمّا كان ذلك أيضاً مَرتبةً من مراتب ظهور الحقّ بحسب مشاعرهم ومَجلى من مَجالى كماله ومنصّات جماله لا ينكر، فلذلك ترى المصنّف وغيره من المحقّقين لا يحكمون ببطلان مذهبهم وغيره من المذاهب، ويمكن أن يستشعر من قوله: «أولى»، هذا المعنى.

كلّ من في حِماك، يهواك لكن أنا وحدي، لكلّ من في حماكا

الوصل السابع والعشرون

في أنّ الوجود المطلق لا اسم له ولا رسم له

قال:

«ومتى تقرّر هذا عرفتَ أنّ الحقّ هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثّر، بل هو محض الوجود بحيث لا يمازجه غيره، ولا يخالطه سواه، وهو بهذا الاعتبار لا تركّب فيه ولا كثرة؛ بل لا اسم من الأسماء الحقيقيّة ولا رسم، بل لا نعت له ولا وصف، فإنّ الصفات والأسماء والأحكام لا تُنسب إلى الذات المطلق من غير اعتبار التعيّنات ووجوه التخصّصات. وسلب ما عدى الإطلاق المحض عنه الذي يستلزم سلب الأحكام والأوصاف والتعيّنات الحقيقيّة، حكمٌ سلبي مبدء تعيّن غير حقيقي، فلا يصحّ المناقضة عند التحقيق. فتأمّل ذلك».

أقول:

﴿**هذا الوصل من أهمّ وصول الكتاب فلا تغفل عنه**﴾ متى تقرّر أنّ الكون الحقيقي العيني القائم بنفسه القيّوم لغيره، هو الكون المطلق، ولا شكّ أنّه هو الواحد الحقيقي بمعنى أنّ ما عداه من الماهيات والخصوصيّات من حيث هي كذلك، عدمات ظهر لمن طهّر قلبه عن الأدناس الطبيعيّة وأخلص قلبه وقواه عن العقائد التقليديّة والصور الخياليّة والوهميّة، أنّ الحقّ سبحانه هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثّر، فإنّه إنّما يقتضي لذاته الوحدة الذاتيّة الحقيقيّة؛ إذ هي أوّل اسم وأوّل عبارة يعبّر بها عنه، وذلك لأنّ التكثّر والاختلاف إنّما يعقل في ما يصحّ أن يتصوّر فيه الإثنينيّة والتعدّد، وحيث

يختصّ بعضه بحكم دون الآخر.

وأمّا الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير الذي سواه نفي محض و عدم صرف، كيف يصحّ أن يكون عُرضةً للكثرة والاختلاف، نعم الاختلاف والتكثّر يتوهّم في مراتب تنزّلاته ومجالي ظهوراته بحسب شؤونه الذاتيّة وأحواله، وذلك حيث تصادم النسب الأسمائيّة، واختلف الإضافات الاعتباريّة.

وأمّا حضرة الإطلاق الذاتي المعبّر عنه عند القوم بـ«غيب الهويّة» و«اللا تعيّن»، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتّى عن هذا الاعتبار أيضاً، فلا يشوبه من اللواحق الاعتباريّة شيء أصلاً؛ بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه، فهو بهذا الاعتبار؛ أي باعتبار إطلاقه الذاتي لا تركيب فيه ولا كثرة؛ بل لا اسم له من الأسماء الحقيقيّة ولا رسم؛ إذ الاسم على اصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعاني ؛ عدميّةً كانت أو وجوديّةً، يسمّون ذلك المعنى بالصفة والنعت، فلا اسم، حيث لا صفة، ولا صفة، حيث لا اعتبار مع الذات؛ إذ الذات بهذا الاعتبار هو المطلق من غير اعتبار شيء من التعيّنات ووجوه التخصّصات، فيكون مجرّداً عن سائر الأحكام والأسماء[1]، إلّا أنّ هذا الاعتبار لمّا اعتبر حصل للذات باعتباره إسم، لكنّه ليس من الأسماء الحقيقيّة؛ إذ ليس حصوله باعتبار معنى مع الذات، بل بعدم اعتبار المعاني، وكون هذا معنى من المعاني لا يدفع هذا الأصل، فإنّه ليس من المعاني الحقيقيّة؛ إذ طبيعته إنّما هي نفي اعتبار المعنويّة وسلبها، فيكون عروض المعنويّة لها إنّما هو بالفرض والاعتبار، فلهذا قيّد الأسماء بالحقيقيّة.

وعلم من هذا: أنّه لا رسم له؛ ضرورة أنَّ الرسم إنّما هو بالخواصّ، وهي

١ـ أي مجرّداً من كلّ ما كانت في الطبيعة والعوالم النوريّة المجرّدة؛ لأنّه صمد، وحقيقة واحدة وليس ذا مراتب وإن كان بسيط الحقيقة كلّ المظاهر.

صفات خاصّة بالشيء، وانتفاء العامّ يستلزم انتفاء خواصّه.

وأمّا قوله: «و سلب ما عدا الإطلاق عنه» فهو جواب دخل مقدّر.

وتقرير ذلك: أنّ القاعدة القائلة بأنّ اعتبار المعاني والأحكام للذات موقوف على اعتبار مبدئها من صنوف النسب ووجوه التعيّنات، منقوضة بنفس هذا الحكم، فإنّ سلب ما عدا الإطلاق حكم من الأحكام مع أنّه لا يقتضي شيئاً من ذلك، وإلّا يلزم خلاف الفرض ﴿**كقضيّة المعدوم المطلق لا يخبر عنه**﴾.

فأجاب عنه: بأنّ هذا وإن كان حكماً، إلّا أنّه حكم سلبي، فمبدءه يكون تعيّناً غير حقيقي، والكلام في التعيّن الحقيقي والأسماء الحقيقيّة، فلا يصحّ المناقضة به؛ أي النقض الإجمالي، وإن كان بحسب الأغلب الأكثر إنّما يطلق على النقض التفصيلي، إلّا أنّ الأظهر هيٰهنا هذا.

فإن قلت: التعيّنات مطلقاً على ما ذهبتم إليه لا تكون أموراً حقيقيّةً؛ بل اعتباريّة عدميّة، سواء كان مبدءً للأحكام الوجوديّة أو السلبيّة، فلا وجه حينئذ للتخصيص.

قلت: إنّ التعيّنات كلّها وإن كانت أموراً اعتباريّةً، إلّا أنّه فرق بين ما يكون مبدءً للأسماء الحقيقيّة منها وبين ما لا يصحّ لذلك، وذلك لأنّ العقل إذا اعتبر مع الذات معنى آخر، سواء كان وجوديّاً أو عدميّاً، حصل للذات باعتبار ذلك المعنى إسم من الأسماء الحقيقيّة بخلاف ما إذا اعتبرها مجرّدةً عن سائر المعاني والأحكام، حتّى عن نفس هذا الاعتبار أيضاً، فإنّه بهذا الاعتبار لا يكون لها تعيّن ولا صورة مخصوصة يصلح أن يكون مبدءً دون الأوّل، إلّا أنّه لمّا تصوّره النفس فباعتبار كونه متصوّراً فيها حصل، وباعتبار خصوصيّة المحلّ تعيَّن بالعرض مكتسب منه، ولو لم يلاحظه النفس لا يستدعيه نفسه،

فهذا هو التعيّن الغير الحقيقي الذي هو المبدء للأحكام السلبيّة، الذي نحن بصدده، والمصحّح لإطلاق لفظ اللا تعيّن والوجود المطلق وغيب الهويّة هو هذاالاعتبار.

لا يقال: فلا يبقى مع هذاالاعتبار حينئذ على إطلاقه الصرف، فإنّ للعقل أن يجرّد عنه مع عروضه له؛ إذ في وسع العقل أن يجرّد الأمور عن الأوصاف المقصودة هي بها، كما في مسألة مجهول المطلق والمعدوم المطلق وسائر المطلقات على ما سبق، فتنبّة ثمّ تدبّر قولهم في مَجمع الأضداد وحضرة تضائق الأطراف، وكذا في المسألة الغامضة التي لا مجال للعقل الصرف فيها أصلاً إلّا مع تلطيف من السرّ وتخليص للتوجّه، عسى أن يلوح له الحقّ على مدرجته وقوله: «فتأمّل» إشارة إلى مثل هذه الدقائق.

الوصل الثامن والعشرون

في كيفيّة تفريع التفصيل الأسمائي وتوقيفيّة الأسماء الإلهيّة

قال:

«واعلم أنّ تلك الهويّة المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقيّة تلزمها النسبة العلميّة أوّلاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها، وتلزمها بتوسّط هذا اللازم الواجبيّة بالذات والموجبيّة والمفيضيّة وغيرها من الصفات المترتّبة وغير المترتّبة اللازمة لذاتها».

أقول:

هذا شروع في بيان تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي وكيفيّة انتشاء تلك الأسماء بأجناسها وأنواعها وأصنافها وتعيين متعلّقات كلّ منها ومواطن اعتبارها، فإنّ لكلّ اسم مبدءً لا يظهر ذلك إلّا في موطن خاصّ من مواطن تنوّعات الذات، ومرتبة مخصوصة من مراتب تنزّلاتها، لا يطلق ذلك الاسم عليها إلّا بذلك الاعتبار، وهذا معنىً من معاني ما عليه ائمّة الشريعة، رضي اللّه عنهم، أنّ أسماء الحقّ توقيفيّة، وذلك من أمّهات مسائل هذا الفنّ كما سبق بيانه في المقدّمة.

ثمّ إنّ الكلام في هذه الرسالة كما سبق غير مرّة لمّا كان مع أهل النظر والاستدلال وعلى نهجهم المسلوك في تقرير الحجج والبراهين، وجب أن لا نعدل عن مصطلحاتهم المتعارفة بينهم، ومخاطباتهم المتداولة لديهم؛ تنزيلاً إلى مدارك أفهامهم، عسى اللّه أن يخلّصهم من مضائق أوهامهم، ولأنّ التنبيه على الكلمات المتداولة بين القوم وتنزيل كلام المصنف على مصطلحاتهم واجب في نظر التعليم، تسهيلاً على الطالبين المسترشدين؛ إذ بين المعاني

الذوقيّة الكشفيّة والألفاظ المعبّر بها عنها في عرفهم مناسبة خفيّة، لها كـثير دخل في إدراكها، لا يطّلع على تلك المناسبة إلّا بنور الولاية ومشكاة النبوّة، فحريّ بنا أن نتعرّض في خلال هذه السطور لِنزرٍ منها.

الوحدة الحقيقيّة الصمديّة والتعيّن الأوّل

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الذات باعتبار اللّا تعيّن المسمّاة بـ«غيب الغيوب» تارةً، و«الهويّة المطلقة» أخرى، يَمتنع أن يعتبر فيها أمرٌ يستلزم التعيّن والتقيّد ويَستدعي التكثّر والتعدّد:

فأوّل ما اعتبر فيها من المعاني الوصفيّة هي الوحدة الحقيقيّة التي لا يتصوّر اعتبار الكثرة والمغائرة فيها بوجه من الوجوه، حتّى أنّ الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة إليها، وكذلك الوحدة لا تغاير الذات.

وتحقيق هذا الكلام ممّا سبق من أنّ الوحدة يطلق باعتبارين:

أحدهما، وهو الوحدة الذاتيّة المطلقة[1] التي لا يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدّد الوجود والإثنينيّة أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الكثرة لما فيه من الإشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للإثنينيّة، غير معتبر في مفهومها.

والثاني الوحدة الإضافيّة النسبيّة[2] التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى الأمور المشاركة من حيث هو كذلك، وهذا هو الذي يقابله الكثرة بالعرض أو بالذات، والمعتبر هيٰهنا هو الوحدة بالمعنى الأوّل، والهويّة المطلقة عبارة عن الوحدة بها، فتكون الذات بهذا الاعتبار لها الإحاطة العامّة التي لا يشذّ عنها شيء من المراتب حتّى المحسوسات، فتلزمها بهذا الاعتبار النسبة العلميّة بحصول نفسها في نفسها لنفسها.

ثمّ إنّ هيٰهنا نكتة تتضمّن فوائد لابدّ من الوقوف عليها، وهي أنّ للوحدة

١ـ أي: المقام الأحديّة، فلا يكون للأسماء تعيّن ترتيبي.
٢ـ أي: المقام الواحديّة، فيكون للأسماء تعيّن ترتيبي.

المعتبرة هيٰهنا اعتبارَين:

أحدهما، متعلّقه طرف بطون الذات وخفائها وهو اعتبار إسقاط سائر النسب والإضافات عنها، ويسمّى الذات به أحداً.

وثانيهما، متعلّقه طرف ظهور الذات وانبساطها واعتبار اثبات النسب والاضافات كلّها، ويسمّى الذات به واحداً، وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الاسماء والصفات، وذلك في الواحد العددي ظاهر، فإنّه إذا اعتبر من حيث أنّه واحد من غير أن يعتبر المبدئيّة للأعداد، فهو الواحد المطلق الذي ليس فيه تعدّد النسب والاضافات، وإذا اعتبر من حيث أنّه مبدءٌ للأعداد حينئذ يَصير مبدءً للأسماء الغير المتناهية؛ مثل نصفيّة الإثنين وثلثيّة الثلاثة وربعيّة الأربعة، وهكذا إلى غير النهاية؛ إذ به يحصل له باعتبار كلّ مرتبة من المراتب العدديّة نسبة واسم خاصّ ليس فيه شيء من هذه النسب والأسماء سوى محض الاعتبار.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ أنّ طَرَفي بطون الذات وظهورها إنّما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد وظهورها لها باعتبار وخفاؤها عنها بآخر، حتّى يسمّى بالأوّل ظاهراً وبالآخر باطناً. وأمّا بالقياس إلى الذات نفسها، فلا ظهور على بطون ولا بطون على ظهور.

فقد علم بذلك: أنّ الوحدة بالنسبة إلى الذات لا تمايز بين اعتبارَيْها أصلاً، حتّى لا يتميّز مسمّى الواحد فيها عن الأحد. فتأمّل في هذه الدقيقة فإنّ فيها أسراراً جليلة، حقّقنا اللّه وإيّاكم بالاهتداء إليها.

النسبة العلميّة

ثمّ إنّ الذات باعتبار اتّصافها بالوحدة الحقيقيّة تقتضي تعيّناً يسمّى باصطلاح القوم بالتعيّن الأوّل تارةً وبالحقيقية المحمديّة أخرى.

لا يقال: التعيّن إنّما يطلق على ما به الامتياز، ولمّا كان في هذه الحضرة ليس للغير أثر ولا اعتبار، ضرورةَ منافاته للوحدة المطلقة، لا حاجة لها إلى الامتياز، فكيف يتصوّر التعيّن؟

لأنّا نقول: الامتياز تارة يكون بحسب التقابل والتضادّ، وتارة بحسب الإحاطة والشمول، والمعتبر في تعيّن هذه الحضرة إنّما هو المعنى الثاني كما سبق تحقيق هذا.

ثمّ إنّ التعيّن يقتضي التجلّي لذاته، فإنّ التعيّن هيٰهنا على ما عرفت هو توجّه الذات من كنه غيب هويّتها وعدم تناهيها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهوالظهور والتجلّي الأوّل المعبّر بـ«النسبة العلميّة». فالذات بهذا التعيّن تقتضي أن تتجلّي على نفسها لنفسها ظاهرةً لها بما اندمجت فيها من الشؤون والأحوال واعتباراتها، واجدةً إيّاها، مظهرةً لها، ثمّ حاضرةً عندها، فحصلت للذات باعتبار نسبتها إلى الشؤون المذكورة أسماء أربعة هي الأسماء الأُوَل المسمّاة عندهم: بـ«مفاتيح غيب الذات»، المضافة إلى حضرة الهويّة في قوله تعالى: ﴿ **وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو** ﴾[1]، وهي العلم الذي هو الظهور والوجود الذي هو الوجدان، والنور الذي هو الإظهار، والشهود الذي هو الحضور.

وبيان كيفيّة اعتبارها على هذا الترتيب ظاهر عند اللبيب الفَطِن، والمصنّف أشار إلى هذه الأسماء الأربعة هيٰهنا على الترتيب بعبارة تليق بهذه الرسالة، وإلى غيرها من الأسماء اللازمة لها المترتبة والغير المترتّبة، ذلك الترتيب المسمّاة بـ«الأسماء الذاتيّة». فتأمّل.

١ـ الأنعام / ٥٧.

اثبات العلم الاجمالي للحقّ تعالى في عين الكشف التفصيلي

ثمّ إنّ هيٰهنا مقدّمة أخرى لابدّ من الوقوف عليها، وهي أنّ الظهور المذكور لمّا كان مستلزماً للشعور بسائر الشؤون والأحوال والاعتبارات للذات بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلّها حتّى المحسوسات على وجه كلّي جملي، فمتعلّق الشعور المذكور إمّا أن يكون الذات في بطونها بحيث يكون الكلّ ثابتاً مشاهداً كثبوت سائر المراتب العددية في الواحد مثلاً، فحينئذ يسمّى هذا الشعور في عرفهم بـ«الكمال الذاتي» المستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون الاحتياج إلى التطوّر بالأطوار الغيريّة والأدوار السوائيّة أصلاً.

وإمّا أن يكون متعلّق الشعور المذكور، نفس الشؤون الذاتيّة، لا بإظهار ذواتها لأنفسها أو بإظهار بعضها للبعض في المراتب، وحينئذ يُسمّى هذا الشعور بـ«الكمال الأسمائي» ﴿**أي مقام تعلّق علم اللّه بالأسماء**﴾.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه لا مغائرة بالاعتبار الأوّل بين الذات وكلّ واحد من الأسماء الأربعة، كما أنّه لا مغائرة بين كلّ واحد منها مع الآخر. وأمّا بالاعتبار الثاني، فبينهما تمايز نسبي، فلكلّ واحد من العلم والوجود، هيٰهنا اعتباران: أحدهما، من حيث البطون، ولا امتياز بهذا الاعتبار بينهما أصلاً، وأمّا من حيث الظهور، فالوجود متعلّقه بهذا الاعتبار نفس الشؤون المذكورة من جهة الظهور، وأمّا العلم فمتعلّقه ذلك ايضاً، إلّا أنّه من حيث أنّها معلومات في عالم المعاني، فبين ظاهرهما تمايز نسبي في هذه الحضرة الواحديّة.

لا يقال: عبارة المصنّف هيٰهنا لا يطابق ما مَهَّده قَبل هذا بالبرهان من إثبات التوحيد الذاتي المطلق، ورفع التعيّن الخاص ونفي الإثنينيّة مطلقاً، وذلك لأنّ القول بالحصول العلمي ﴿**أي كمالي الذاتي والأسمايي**﴾ المُشعِر بوجود

مغائر لم يكن، وكذا الموجبيّة المستدعيّة للعلّيّة، القاضية بالتباين، المستلزمة للتعيّن الخاصّ الواجبي، كما هو مذهب الخصم في أمر لا يمكن أن يتصوّر فيه سوى بروز عن كمونٍ أو ظهور عن بطون، إنّما يؤذن بالإضطراب وعدم الرسوخ.

لأنّا نقول: مرجع هذا النزاع إلى مجرّد العبارة وارتكاب المصنّف هيٰهنا الألفاظ المذكورة وعدم تعبير المقاصد باصطلاحات القوم، وذلك لما التزمه في صدر الرسالة من إثبات المسألة على طريقة المشّائين، وسوق الكلام على أساليبهم ومصطلحاتهم، وأمّا بعد تحقيق معاني تلك الألفاظ وتبيين ما قصد منها هيٰهنا، فلا يرد شيء من ذلك، فإنّه سيصرّح في هذا البحث بعدم المغائرة بين الذات العاقلة ﴿**أي العلم الاجمالي في عين كشف التفصيلي**﴾ والأعيان المعقولة ﴿**أي الأسماء والصفات ومطلق الشؤون**﴾، وأنّ الحصول هيٰهنا ليس بالمعنى المتداول عند المشّائين.

على أنّا نقول: إنّ القول بالحصول العلمي والموجبيّة حسب ما حقّقها المصنّف في كتابه المسمّى بـ«**الحكمة الرشيديّة**» المعمولة في تحقيق القواعد المشائيّة، لا يستدعي شيئاً ممّا ذكرتم كما لا يخالف البروز والظهور فيه. وذلك لأنّه قال في الالهيّات ذلك الكتاب: «لا يتحقّق الإدراك بمجرّد الحصول للأمر المجرّد فقط، ولا بأيّ حصول اتّفق من الأنواع المندرجة تحت المطلق، كما سبق بيانه، بل المعتبر في تحقّقه هو حصول الشيء للأمر المجرّد الذي يكون مؤثّراً فيه ضرباً من التأثير.

ثمّ إنّه لو كان موجباً له لذاته؛ أي لذلك الشيء المُدرَك، من غير افتقاره في ذلك الإيجاب إلى غيره، لم يحتج في إدراكه إلى اشتراط أمر زائد على ذلك الإيجاب، وإلّا؛ أي وإن لم يكن موجباً وجب أن يكون هناك شرط آخر، وهو

اقترانه به؛ اقتران العرض بموضوعه، تأكيداً لتحصيل مطلق التأثير المعتبر فيه. ولا تناقض بينه وبين ما ذهبنا إليه من الإيجاب؛ إذ الإيجاب إنّما يحصِّل الأثر بحيث يصير مع الواجب كهو مع نفسه في الارتباط بينهما والقرب منه. وبيّن أنّ اعتبار الأضعف لا يوجب عدم اعتبار الأقوى». إلى هنا كلامه.

ولا يخفى على الفطن المستيقظ: أنّ ملخّص هذا الكلام، هو أنّ الحقيقة الإدراكيّة؛ أي الإدراك العقلي المنسوب إلى المجرّدات، ليس مطلق الحصول، بل الحصول الخاصّ الذي هو عبارة عن استحضار المؤثّر أثره المتّصل به، ويختلف ذلك حسب اختلاف المدركين في التأثير، فكلّما كان المؤثّر أقوى في التأثير وأقلّ احتياجاً إلى الوسائط، كان ذلك الاتّصال أقوى، وكلّما كان أضعف وأكثر احتياجاً إلى الوسائط، كان ذلك الاتّصاف أضعف. فمنهم من بلغ في قوّة التأثير مبلغ الإيجاب الذاتي الذي يُحصِّل الأثر بحيث يصير المؤثّر كهو مع نفسه في الارتباط بدون الاحتياج إلى غيره من الوسائط والآلات، وهذا غاية القوّة في التأثير، لا يمكن أن يتصوّر لها مزيد، فتكون النسبة الارتباطيّة والرقيقة الإيجاديّة الحاصلة له مع المدرَك أيضاً لا يمكن أن يتصوّر لها مزيد في الوجود أصلاً.

ومنهم من بلغ في الضعف إلى حيث لا يقدر بدون إرادة واختيار زائد عليه، ومع ذلك يحتاج إلى وسائط كثيرة وأسباب شتّى، وهذا نهاية الضعف في التأثير، فكذلك النسبة الارتباطيّة والرقيقة الإيجاديّة في غاية الضعف والبعد؛ حتّى ينتهي إلى المقارنة العَرَضيّة.

فعلم من هذا، أنّ لفظَي الحصول والإيجاب، مع عدم استدعائهما ما ذُكر من التدافع وعدم التطابق، يفيدان ما يستفاد من لفظَي البروز والظهور بأبلغ وجهٍ وأتمّ قصد، مع دقائق لطيفة وتنبيهات شريفة لا يعرفها إلّا واحد بعد واحد من

الأذكياء، وهكذا سبيل سائر المتداولات القدماء من الحكماء لا غبار عليه في إفادة التحقيق وإيصال الحقّ إلى المسترشد الحقيق، إلّا أنّ المتأخّرين من المشّائين لمّا دخلوا عليها ونزّلوها على مُدرِكاتهم النازلة المشوبة، وقع الاختلاف والتشويش؛ إذ تلك الألفاظ إنّما خذوها خلفاً عن سلف حتّى ينتهي إلى عظماء الكشف وأساطين النبوّة، مثل هرمس المسمّى بلسان الشريعة بِـ«إدريس» عليه السلام، وآغاثاذيمون المسمّى بِـ«شيث» عليه السلام، وهما الإمامان المستندان لسلسلة القدماء في التعليم والتعلّم المخصوصان بتدوين الحكمة وتأسيس بنائها، ولا تغفل عن دقائق مرموزاتهم الشريفة ـ فكم من خبايا في الزوايا خفيّة.

الوصل التاسع والعشرون
في كيفيّة علم الحقّ بصفاتها ولوازمها

قال:

«ثمّ إنّ إدراكها لذاتها، يتضمّن إدراك سائر الصفات التي تلزمها، لكونها عين ذاتها، وإدراكَ جميع ما تستلزمه تلك الصفات جمعاً وفرادى».

أقول:

لمّا استلزمت الهويّةَ المطلقة الظهورَ المذكور المسمّى بـ«التجلّي الأوّل»، المعبَّر عنه بـ«النسبة العلميّة»، فلابدّ وأن يتضمّن ذلك الظهور الشعور بسائر الصفات التي تلزم الذات، لكونها عين الذات باعتبار هذا التعيّن إن كانت صفةً لازمةً باعتبار تعيّن آخر، ويتضمّن أيضاً شعور ما تستلزمه تلك الصفات من الأحكام الخاصّة لكلّ واحد منها لما تقرّر أنّ جميع المراتب حتىّ المحسوسات، مشاهد في تلك الحضرة من حيث أنّها عينُها كما قال الشيخ:

أنا أنت، أنت نحن، نحن هو والكلّ في هُو هُو، فَسَلْ عمّن وصل

وهذا هو المسمّى بـ«الكمال الأسمائي»، فيكون التعيّن المذكور متضمّناً للشعور بالكمال الذاتي والأسمائي، الذي هو ظهور الذات على نفسها في تعيّناتها في نفسها الحاصلة بالفيض الأقدس؛ أي الأقدس عن أن يكون المستفيض غير المفيض والإفاضة ﴿**والأقدس عن الكثرات**﴾، وهذا هو المعبّر عنه عندهم بـ«الجلاء»، وذلك منحصر في الصور الأربع لا مزيد عليها، فإنّ ظهور الذات في مظاهرها المتعيّنة على نفسها إمّا أن يكون بحسب الظاهر، أو بحسب المظهَر، والأوّل لا يتصوّر إلّا من حيث شأن كلي ومَظهر جامع لجميع شؤونها واعتباراتها، كالإنسان الكامل، فإنّ ظهور الذات الظاهرة

بحسبها على نفسها، إنّما يكون بكليّتها وأحديّة جمعيّتها، وذلك لا يمكن إلّا في مظهر له تمام الجامعيّة وكمال القابليّة؛ حتّى يقابل كلّ ما يقابله، وهو الإنسان الكامل، لا غير؛ إذ «ليس كمثله شيء»[1]. وحينئذ إمّا أن يكون ذلك الظهور من حيث جمعيّة ذلك الشأن وكليّته كما في قوله تعالى: ﴿ **وما رميت إذ رميت** ﴾[2] أو من حيث جزئيّاته المخالطة له، كنداء الشَّجرة لموسى عليه السلام بـ «إنّي أنا اللّه»[3].

والثاني، وهو أن يكون ظهورها على نفسها بحسب المظاهر فلا يخلو من أن يكون ظهورها بحسب ذلك المظهر على نفسه بخصوصيّته المميِّزة، كجزئيّات العالم في حدّ ذاتها بحسب مرتبتها، فإنّ كلّ فرد من أفراد العالم، له في حدّ ذاته ظهور على نفسه، هو مبدء التسبيحة المشارُ إليها بقوله تعالى: ﴿ **وإن من شيء إلّا يسبِّح بحمده** ﴾[4] أو على آخر من الأفراد المقابلة له بوجود المناسبات، كالنسب الواقعة بين أفراد العالم من الموافقات والمنافرات. ويمكن استفادة هذه الأقسام كلّها من قوله: «جمعاً وفرادى...».

١ـ الشورى / ٤٢.
٢ـ الأنفال / ١٧، وكذا الحديثان النبويّان: «من رآني فقد رأى الحق» و«أوتيت جوامع الكلم».
٣ـ القمّي، على بن ابراهيم، تفسير القمي، ج٢، قم، دارالكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ق، ص١٣٩.
٤ـ الإسراء / ٤٤.

الوصل الثلاثون

في منشأ توهّم تأخّر العلم التفصيلي للواجب على ما سواه

قال:

«ويوجب أيضاً ﴿كما أنه يتضمّن إدراك سائر الصفات﴾ على النسق المنتظم في الوجود الخارجي علماً إجماليّاً جمعيّاً لا تفصيليّاً، لا لما قيل: إنّ العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول المبائن لها بحسب الوجود على ما ذهب إليه المشّاؤون؛ فإنّ الماهيّات والأعيان الثابتة غير مجعولة ولا معلولة بالذات، واعتبار كونها معقولةً، إنّما هو باعتبار كونها غير مغائرة للذّات العاقلة في الخارج، فإنّها من حيث هي كونها مغائرةً لها لا تكون موجودةً بالفعل هيٰهنا، ولا معقولة بالمعنى الذي ذهب إليه محقّق المشّائين، وهو كون الشيء حاصلاً للعلّة الفاعلة القابلة، أو حاصلاً للعلّة الفاعلة الموجبة المبائنة له، فلا يصحّ أن يقال: إنّها مفتقرة ﴿ونسبة الافتقار بالماهيات ليس بصحيح﴾ إليها بحسب أحد الوجودين، الغير الفرضيين».

أقول:

لمّا بيَّن الحقيقةَ الواحدة بالوحدة الحقيقيّة، ولوّح على كيفيّة انتشاء الكثرة الاعتباريّة منها على النظام المحكم في الوجود، يريد أن ينبّه على مبلغ أفهام المشائين في هذه المسألة، ومنشأ أوهامهم فيها.

وتقرير ذلك: انّ إدراك الحقيقة المذكورة لذاتها، كما أنّه يتضمّن إدراك سائر الصفات على الوجه المذكور، كذلك يوجب إدراكَها على النسق المحكم المنتظم في الوجود الخارجي؛ إدراكاً إجماليّاً جمعيّاً لا تفصيليّاً؛ إذ هذه

الحضرة ليس لتفاصيل الأحكام فيها مجال أصلاً، كما عرفت غير مرّة، وذلك لأنّ ظهور الذات بكليّتها وأحديّة جمعيّتها الذي هو من إحدى الصور الأربع اللازمة شعورها، لا يمكن تعلّق الإدراك بها إلّا مع نسبة تأليف توجب تقدّمَ بعض الجزئيات وتأخّر البعض، وإلّا لا يتصوّر الجمعيّة، ولا أحديّتها. فهذا هو الموجب للعلم بالنظام الوجودي، لا ما ذهب إليه المشّاؤون من: أنّ العلم بالعلّة، يوجب العلم بالمعلول المبائن لها بحسب الوجود ﴿**أي العلم العنايي**﴾، فإنّهم لمّا نَفَوْا المشيّة والإرادة المرجّحة للمختار، اضطرّوا إلى إثبات صفة للمبدء، تقتضي ذلك النظام المحكم، يسمّونها العناية، وهي تمثّل النظام في علم الباري، الذي هو حضور المعلول الأوّل عنده، بما اشتمل عليه من المعلولات المتّسقة المنتظمة من الأزل إلى الأبد، بناءً على أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المبائن، وذلك لابتنائه على الباطل يكون فاسداً، ضرورة كونه متفرّعاً على أنّ الماهيّات والأعيان الثابتة من حيث أنّها مبائنة للذات بحسب الوجود، لها وجود لذاتها مجعولةً كانت أو معلولةً على اختلاف الرأيين، وقد عرفت ممّا سبق: أنّ الأعيان بهذا الاعتبار ما شمّت رائحة الوجود، والعدم الصرف، لا يمكن أن يكون مجعولاً ولا معلولاً.

ثمّ إنّه يمكن أن يتوهّم هيٰهنا: أنّ هذا الكلام لا يُطابق ما تقدّم من أنّ إدراك الواجب ذاته يستلزم إدراك سائر الصفات والأعيان، لكونها عينها، فإنّه يقتضي وجود الأعيان ضرورة.

فلو قيل: إنّها غير موجودة، يكون بين الكلامين تناف بحسب الظاهر، فلذلك قال: «اعتبار كون الماهيّات والأعيان معقولةً إنّما هو اعتبار كونها غير مغائرة للذات العاقلة. ولا شكّ أنّ هذا الاعتبار غير اعتبار كونها مجعولةً أو معلولةً مبائنةً لها بحسب الوجود، فعند تغائر الاعتبار، لا تَنافي بين الحكمين.

﴿ **قال لنفي القول بأصالة الماهية** ﴾ وأمّا بيان أنّ معقوليّة الماهيّات، إنّما هو باعتبار كونها غير مغائرة للذات العاقلة، فهو أنّها من حيث المغائرة لا وجود لها أصلاً، لا خارجاً ولا عقلاً.

أمّا خارجاً، فلأنّها من حيث هي مغائرة للذات مبائنة لها بحسب الوجود في الخارج، وكلّ ما يكون مبائناً لها كذلك، لا يمكن أن يكون موجوداً في الخارج؛ لما سبق من أنّ الوجود حقيقته في نفسه، لا تباين بين أفراده، فيكون المبائن للوجود بحسبه في الخارج لا يكون موجوداً بالضرورة.

وأمّا عقلاً، فلأنّ المعقوليّة بالمعنى الذي ذهب إليه محقّق المشّائين، وهو كون الشيء حاصلاً للعلّة القابلة، وهو الانطباع المفسَّرُ به الإدراك، المسمّى بـ «العلم الانفعالي» عندهم، أو بحصوله للعلّة الفاعلة الموجبة المعبَّر عنه بـ «الحضور» المسمّى بـ «العلم الفعلي»، منفية عن الماهيّات من الحيثيّة المذكورة، لأنّها من الحيثيّة المذكورة، مبائنة للذات العاقلة، فتكون مبائنةً للوجود، مبائنةَ العلّة للمعلول قابلةً أو فاعلةً.

وقد عرفت: أنّ المبائن للوجود بحسبه، لا يمكن أن يكون له حصّة من الوجود والحصول، لا في نفسه، ولا في غيره.

وأيضاً المعقول من حيث أنّه معقول، يجب أن لا يكون مغائراً للعاقل[1] إلّا بضرب من الإضافة، فلا يكون المبائن لشيء بحسب الوجود، معقولاً له بهذا الاعتبار كما سبق. وممّا يؤيّد هذا ما ذكره بعض المحقّقين من أهل الذوق: أنّ العلم بالشيء؛ أيّ علم كان، بالذوق الصحيح والكشف الصريح عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم في نفسه بالقدر المشترك بين العالم والمعلوم، الذي من جهته يتّحدان، فلا يتغايران.

١ـ فهو متّحد له وجوداً في علمي الفعلي والانفعالي، وسواء في الواجب والممكن.

وعبارة أيضاً عن استجلائه من حيث الأمر المميِّز للمعلوم عن العالم القاضي بأن يسمّى أحدهما معلوماً والآخر عالماً؛ إذ لا تسمية في الأحديّة ولا تعدّد.

ولابدّ أيضاً في هذا القسم الثاني القاضي بالتميّز من معنى يقتضي الاشتراك بين العلم والعالم والمعلوم وهو التميّز، وأمر آخر لازم له لا يجوز إظهاره ﴿ **فهو نفي التعدّد عن العلم والعالم والمعلوم** ﴾.

وإنّما أوردتُ هذا الكلام في هذا المقام، لبعد هذه المسألة عن مدارك أهل الاستدلال من العارين عن الذوق السليم، فعسى أن يتأمّلوا في فحاوي عباراتهم الجليّة، فيطّلعهم اللّهُ على بعض مرموزاتهم الخفيّة، ﴿ **وما ذلك على اللّه بعزيز** ﴾[1].

وإذا تقرّر: أنّ الماهيّات والأعيان باعتبار مغائرتها للذات، ليس لها حصّة من الوجود أصلاً، فلا يمكن إضافة الوجود إليها واعتبارها معها بهذا الاعتبار، فلو أضيف إليها واعتبر لها بوجه من الوجوه، لا يكون ذلك المضاف ﴿ **والإضافة النوريّة الإشراقيّة** ﴾ إلّا الوجود الذاتي الحقيقي، فلا يصحّ حينئذ أن يقال: إنّها مفتقرة إلى الذات العاقلة بحسب أحد الوجودين الغير الفرضيَّين؛ لأنّ الوجود المضاف إلى الماهيّة حينئذ إنّما هو الوجود الذاتي الحقيقي الذي لا يمكن أن يفتقر موصوفه بحسبه إلى شيء، فإنّ الافتقار إنّما يكون للموجود بالوجود الفرضي الذي قد ثبت انتفاؤه مطلقاً. وملخّص هذا الكلام: أنّ الماهيّات والأعيان، لو أخذت مع اعتبار المغائرة، فهي معدومة؛ ضرورة لا يصلح لأن يوصف بالمجعوليّة والمعلوليّة وغيرهما من الصفات أصلاً، ولو أخذت مجرّدة عن هذا الاعتبار، يمكن أن يُنسب إليها الوجود، لكن لا يصلح

١ـ ابراهيم / ٢٠.

لأن يوصف بما يستلزم الافتقار والاحتياج، كالمجعوليّة والمعلوليّة؛ لأنّ الوجود المضاف إليها حينئذ، إنّما هو الوجود الحقيقي الذي له الغناء المطلق.

فتقرّر: أنّ القول بالمجعوليّة والمعلوليّة على التقديرين فاسد.

الوصل الحادي والثلاثون
في أنّ تغاير العاقل والمعقول اعتباري

قال:

«فلئن قيل: العاقليّة يقابل المعقوليّة، فعند انتفاء المغائرة، فلا عاقليّة ولا معقوليّة، قلنا: لو صحّ ماذكرتموه مطلقاً، لوجب أن لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجرّدة عاقلاً لنفسه.

ثمّ إنّ تلك المغائرة هيٰهنا إنّما حصلت بالاعتبار فقط؛ مثل حصول تلك الماهيات من حيث هي مغائرة لها، ومن البيّن أنّ تلك الماهيّات من حيث هي مغائرة لها لا يكون إلّا نِسَباً وإضافات تعيّنيّة، لا تمايز بينها بالفعل بحسب الخارج؛ لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقيّة، فلا يصحّ أن يقال: إنّ شيئاً منها بتلك الحيثيّة موجود بشيء من الوجودين في هذا الموضع. نعم إنّها باعتبار كونها عين تلك الهويّة في الخارج، تكون حاصلةً لها حصول نفسها لنفسها».

أقول:

هذا إشارة إلى ما يمكن إيراده هيٰهنا ودفعه، وذلك أنّه يلزم على ما ذهبتم إليه: أنّ الماهيّات والأعيان إنّما تكون معقولةً باعتبار كونها غير مغائرة للذات العاقلة، وذلك محال، لأنّ العاقليّة تقابل المعقوليّة؛ تَقابُل المضاف، وذلك لا يتصوّر إلّا بعد تحقّقهما في موضوعين مبائنين بحسب الوجود، فعند انتفاء المغائرة بين موضوعيهما، لا تكون العاقليّة ولا المعقوليّة.

وأجاب عن هذه الشبهة بجوابين: أحدهما جدليٌّ في صورة النقض، وهو

أنّه لو صحّ ما ذكرتموه من المقدّمات الدالّة على تقابل العاقليّة والمعقوليّة ووجوب التغاير بين موضوعيهما بحسب الوجود والحقيقة، لوجب أن لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة المجرّدة عاقلةً لنفسها عندكم، والأمر ليس كذلك.

ولمّا لم يندفع الشبهة بهذا الجواب؛ بل ما زاد إلّا تعميماً لمواردها، أشار إلى وجه تحقيقيّ به ينقلع مادّة الشبهة عن أصلها، وهو: أنّ التغاير الواقع بين العاقليّة والمعقوليّة، وإن كان تغائر التقابل، لكنّ مجرّد الاعتبار كافٍ في حصوله، كما أنّه كاف في حصول نفس تلك الماهيّات الحقيقيّة التي هي المبادي لحصول التقابل والتغاير وعروضهما، فإنّ حصول تلك الماهيّات ووجودها إنّما يتصوّر هيٰهنا بمحض الاعتبار، فما يكون وجوده متفرّعاً عليها، أجدر بأن يكون كذلك.

أمّا بيان أنّ الماهيّات يكفي في حصولها مجرّد الاعتبار، فهو أنّ الماهيات من حيث هي مغائرة للذات، لا تكون إلّا نِسَباً وإضافات تعيّنيّة لما عرفت: أنّ الوحدة الحقيقيّة المعبّر عنها بالوجود المطلق الشامل الذي ما عداه عدم صرف وباطل محض، يمتنع أن يكون هيٰهنا شيء آخر خارج عنها:

«ألا كلّ شيء ما خلا اللّه باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل»[1]

والماهيات من حيث هي مغائرة، لا يكون لها تحقّق أصلاً إلّا أنّ تلك الحقيقة لمّا اقتضت الظهور بحسب الجلاء والاستجلاء، اختلفت مراتب ظهوراتها في الجلاء والخفاء بحسب إدراكنا؛ لا بحسب الأمر نفسه، فإذا نسبنا بعض ظهوراتها إلى بعض، وجدنا بعضها أتمّ جلاءً ﴿ **المعبّر عنها بأشدّ وجوداً في الحكمة الصدرائيّة** ﴾؛ لكثرة آثاره في عرصة الظهور ووضوحها بحسب

١ـ المجلسي، محمّدباقر، بحارالأنوار، ج٢٢، بيروت، الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق، ص٢٦٦.

المدارك، وبعضها أنقص؛ لقلّتها، فحصل لتلك الظهورات باعتبار نسبتنا بعضها إلى البعض، تمايز نسبيٌّ بحسب إدراكنا فقط، فعلم أنّ هذه الظهورات المتعدّدة وتعيّناتها، إنّما هي النسب الإدراكيّة والإضافات الاعتباريّة.

وأمّا تلك الحقيقة في نفسها فمجرّدة عن هذه النسب والإضافات، كنور الشمس مثلاً، فإنّه إذا وقع شعاعها على أجسام صيقلة، مختلفة الألوان، كقِطَعٍ من الزّجاج الملوّنة مثلاً، لابدّ وأن يحصل لبعض أطراف ذلك الشعاع بالنسبة إلى بعض تمايز نسبيّ، وتعدّدا عتباري بحسب إدراكنا، فيحكم الوهم هيٰهنا: أنّ النور هو المنصبغ نفسه، والواقع خلافه؛ إذ لا لون للنّور، لكن للزجاج بدا شعاعه، فتُرى فيه ألوانه، فظهر أنّ حصول تلك الماهيّات إنّما هو باعتبار تعيّنات اعتباريّة.

فعلم أيضاً من هذا أن لا تمايز بينهما بالفعل بحسب الخارج ﴿**بل التعبير الصحيح منه الاتّحاد**﴾، وذلك لأنّ التمايز بالفعل في الخارج يستدعي تمايز موضوعاتها فيه وتعدّدها، وتعدّد الموضوع محال؛ لكون موضوعها واحداً بتلك الوحدة الحقيقيّة، فلا يصحّ أن يقال: إن شيئاً من الماهيّات بتلك الحيثيّة؛ أي من حيث أنّها مغائرة لتلك الهويّة، موجودة بشيء من الوجودين في هذا الموضوع؛ أي في هذه المرتبة، نعم، إنّها باعتبار كونها عين تلك الهويّة في الخارج، يكون حاصلةً لها، حصول نفسها لنفسها، فباعتبار هذا الحصول النسبي وإضافتها إليه، تكون موجودةً، وهذه الإضافة إنّما هي محض الاعتبار. تدبّر ما سمعتَ، فإنّه غاية التوضيح في هذا المقام، لعلّ اللّه يوصلك إلى المرام.

الوصل الثاني والثلاثون
في النفس الرحماني

قال:

«ثمّ إنّها اقتضت الظهور والبروز من حدّ الغيب إلى الشهادة، وحصول تلك الصفات والتعيّنات متمائزة في الأعيان بالفعل، وتعقُّلَها على وجه التفصيل».

أقول:

لمّا كان التعيّن الأوّل الجامع بين الواحديّة والأحديّة، المعبّر عنه بالوحدة الذاتيّة تارةً، وبالهويّة المطلقة أخرى، لغلبة أحكام البطون والوجود على أحكام الظهور والإظهار، لا تمايز بين ما يعبّر فيه من المعاني الأسمائيّة والتعيّنات؛ إذ لا تغائر هيٰهنا أصلاً حتّى أنّ الكثرة المعتبرة فيها هي عين الوحدة كما عرفت. فلا مجال فيه حينئذ أن تظهر تلك التعيّنات على ما هو مقتضى الكمال الأسمائي، بأن تظهر تلك الهويّة في التعيّنات الأسمائيّة بحسبها؛ لأنّ المراتب التي هي محالّ ظهورها ومجالي تفاصيلها مخفية، مندمجة هيٰهنا، مستهلكة الحكم استهلاك أعيان الحروف واندماجها في نفس المتنفّس؛ مادام في مبدء صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه قبل بروزها في مراتب المَخارج وظهورها بتعيّنات أحكامها المتكثّرة، فحينئذ اقتضت تلك الهويّة الظهور والبروز؛ لكن لا من حيث ذاتها؛ بل من حيث اعتباراتها وشؤونها على مقتضى أسئلتهم بألسنة الاستعدادات والقابليّات الأقدسيّة، فانبعث من عين ذلك التجلّي وكنه بطونه، ميل إرادي وحركة حُبيّة وشوق عشقي بحسبه تجلّي بتعيّن آخر، وبنوع أظهر، على مثال نَفَس منبثّ يصلح لأن تحصل به تلك الصفات والأعيان ـ متمائزة بالفعل ـ تمايز الحروف في النفس، عند انبثاثه إلى المخارج. فيمكن تعقّلها على سبيل التفصيل حسب ما

ذكر في مراتب الكمال الأسمائي، ويسمّى هذا التجلّي باصطلاحهم: «النفس الرحماني»؛ إمّا لأنّه كالنفَس الانساني في كونه حقيقةً بخاريّةً بسيطة الذات، إنّما تختلف جزئيّاتها بحسب انصباغها بأحكام مراتب المخارج، فالنفس الرحماني هو المادّة الهيولانيّة لصور العالم، كمادّة النفس، لصور الحروف والكلمات، وإمّا لأنّه يحصل به تنفيس الكرب، كما قال الشيخ ﷺ في فصوص الحكم: «العالم ظهر في النفس الرحماني؛ الذي نفّس اللّه تعالى به عن الأسماء الإلهيّة ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها، فأمتنّ على نفسه بما أوجده في نفسه، فأوّل أثر كان للنفس الرحماني إنّما كان في ذلك الجناب، ثمّ لم يزل الأمر ينزّل بتنفيس الغُموم، إلى آخر ما وجد.

فالكلّ في عين النَفَس ... كالضوء في ذات الغَلَس[1]

والعلم بالبرهان في ... سلخ النهار لمن نَعَس[2]

فيرى الذي قد قلته ... رؤيا، يدلّ على النفس

فيريحه من كلّ غمّ ... في تلاوته عَبَس[3]

ولقد تجلّى للذي ... قد جاء في طلب القَبَس

فرآه ناراً، وهو نور ... فيالملوك وفي العَسَس[4]

فإذا فهمتَ مقالتي ... فاعلم بأنّك مبتئس[5]

لو كان يطلب غير ذا ... لرآه فيه وما نكَس[6]

وإنّما أوردت هذا الكلام بتمامه في هذا المحلّ لاحتوائه على ما له مدخل تامّ في ما نحن بصدده في هذه الرسالة ﴿ **فهو تبيين الوحدة الحقّة الحقيقيّة وتشخّصها** ﴾. فتأمّل.

١ـ أي: ظلام آخر الليل.
٢ـ أي: الوسن، وأوّل اليوم.
٣ـ أي: الغضبان.
٤ـ أي: سوء الخلق.
٥ـ أي: الكاره والحزين.
٦ـ أي: ما قلب.

الوصل الثالث والثلاثون

في المراتب المتعيّنة بالتعيّنات الاستجلائيّة

قال:

«فأوجدت عالمَ الأرواح؛ أي عالم العقول والنفوس، فإنّ ظهور الوجود فيه أتمّ من عالم المعاني، ثّم عالم المثال، ثمّ عالم الأجسام. وفي هذا العالم تمّ ظهور الوجود، فإنّ ظهور التجلّي الوجودي، كمل وتمّ عند ايجاد الجرم الأوّل؛ أعني محدّد الجهات[1] الذي هو العرش الجسماني مقام الاستواء في كلام الالهي. ثمّ أنّ الترتيب المعتبر في كلّ عالم من هذه العوالم وتفصيل المراتب المحصورة فيها، وتلخيص الحجج والبراهين في كلّ موضع من هذه المواضع، قد أشبعنا القول فيها في كتبنا المعمولة في صناعة الحكمة».

أقول:

بعد فراغه عن تبيين المرتبة الإلهيّة وما قبلها من المراتب المتعيّنة بالتعيّن الجلائي الذي هو مقتضى الكمال الذاتي الغالب فيه أحكام إطلاق الذات ووجودها الحقيقي على أحكام تعيّنات الأسماء وظهورها الاعتباري، شرع يبيّن المراتب المتعيّنة بالتعيّنات الاستجلائيّة التي هي مقتضى الكمال الأسمائي الغالب فيها أحكام التعيّنات، وظهورها الاعتباري على أحكام إطلاق الذات ووجودها الحقيقي. فما كانت ظاهرةً في المراتب الأوّل، بطنت في هذه المراتب، وما بطنت هناك، هو الظاهر في هذه المراتب، وكأنّ من قال: باطن الخلق ظاهر الحقّ، وظاهر الخلق باطن الحقّ»، إنّما مراده هذا، وقبل

١ـ وهو فلك التاسع. والجهات جمع منطقي لا الصرفي، وله جهتا العليا والسفلى المطلقان.

هذه المراتب لا يسمّى خلقاً ولا إيجاداً ﴿**لاندماج وجودها في ذلك العالم**﴾ ولا غير ذلك من الأسماء المشعرة بالفاعليّة المتميّزة من المفعول، وذلك لأنّ الإيجاد عند المحقّقين عبارة عن اقتران القوابل الأقدسيّة الثابتة في التعيّن الأوّل، الذي هو منبع التعيّنات والقوابل، بظاهر الوجود الذي هو طرف ظاهريّة النفس الرحماني ﴿**أي الفيض المنبسط**﴾، ولا شكّ أنّ الحاصل من اقتران المتغائرين يغايرهما مغائرة الولد للأبوين والنتيجة للمقدّمتين، ويستقلّ دونهما بوجوده الخاصّ صالحاً لأن تضاف إليه الأحكام التي إنّما تضاف إلى المستقلّين كارتسام صور الموجودات وتُنسب إليه الآثار المنسوبة إليهما، فلهذا يُطلقون عليه اسم العالم وعلى النسبة الواقعة بينه وبين مبدئه الإيجاد والخلق.

ثمّ إنّ هيٰهنا مقدّمة محتوية على فوائد كثيرة الجدوى، لابدّ للمستبصرين من الوقوف عليها، وهي أنّ نسبة الفعل إلى الحقّ إمّا أن تكون لذاته بمعنى أنّ ذلك الفعل يلزمه بلا توسّط شيء بين ذاته وبين المفعول غير نسبة معقولة بها يتميّز عن الإطلاق الذاتي، ويسمّى ذلك المفعول في هذه المرتبة حروفاً عاليات[1]، وحروفاً أصليّات ومفاتيح أُوَل، وتارة يعبّر عنها بـ«مفاتيح الغيب» و«الأسماء الذاتيّة» و«الشوؤن الأصليّة»، كلّ ذلك بحسب اعتبارات مترتّبة متنزّلة، في التعيّن الأوّل.

وأمّا في التعيّن الثاني الذي هو حضرة ارتسام المعلومات في عَرَصَة العلم الذاتي، فمن حيث الامتياز النسبي، وهذه الحضرة هي التي يشير إليها أكابر المحقّقين والمتألّهين من الحكماء بأنّ الأشياء مرتسمة في نفس الحقّ، لكن فرق بين ذوق الحكيم والمحقّق هيٰهنا، وهو أنّ الارتسام عنده إنّما هو وصف

١ـ فالحرف مركّب من النقطة، فالنقطة هي مبدء كلّ حرف وكلمة، وهي الهويّة المطلقة.

للعلم باعتبار امتيازه النسبي عن الذات؛ لا أنّه وصف للذات أو وصف للعلم باعتبار أنّه تعيّنها، فتسمّى تلك الأشياء بهذا الاعتبار حروفاً معنويّة وكلمات معنويّة وأعياناً ثابتة، وتارة يعبّر عنها بـ«الحقائق الإلهيّة» و«الأسماء الربوبيّة» و«الحروف الوجوديّة»، وإمّا أن تكون بواسطةٍ بأن تكون بين الفاعل الحقّ وبين ما يوجده آلة وجوديّة، أو صورة مَظهرية يستدعيها مرتبة المفعول، ويسمّى حينئذ إيجاداً وقولاً، فإنّ هذه النسبة في الكلام الإلهي مكنّىً عنها بالقول، حيث قال: ﴿**إنّما قولنا لشيء إذا أردنا أن يقول له كن فيكون**﴾[1]، وتلك الأشياء بهذا الاعتبار تسمّى كلمات وجوديّة وماهيّات وأعيان ممكنة، ولهذا يسمّى هذا العالم، عالم الأمر؛ لأنّ الأمر عبارة عن القول.

ثمّ إنّ الموجودات التي في العوالم أقربها نسبةً وأبسطها ذاتاً إنّما هو العقل الأوّل؛ إذ له ضرب واحد من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيّة متّصفة بالوجود، وهو أوّل مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح، فأقرب العوالم نسبةً إلى المرتبة الإلهيّة إنّما هو عالم الأرواح، فأوّل الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني، لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيّنه، وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون عالم المعاني.

فإن قلت: فتسميته عالماً يكون بأيّ الاعتبار؟

قلنا: باعتبار أحد الوجهين اللازمين للصفات من حيث أنّها صفات، وهو الذي به تغائر الذات، ولمّا لم يكن لها بهذا الوجه وجود أصلاً، ما عدّوه من العوالم الموجودة؛ إذ عالميّته إنّما هي بالاعتبار فقط.

ثمّ عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك معنى زائد حصل به ضرب آخر من التركيب، ثمّ عالم الأجسام لعروض هذا كلّه مع لحوقه

١ـ النمل / ٤١.

التمكّن وشغله للحيّز، وهذا أنهى الغاية في التركيب، وبه تمّ ظهور الوجود؛ إذ لا مرتبة في الظهور أشدّ من المحسوسات، وذلك لبلوغه في الكثرة الإمكانيّة، أقصى النهاية، صلح لأن يكون مُظهراً للوحدة الوجوديّة؛ إذ ما جاوز حدّه ﴿**أي يكون متكثّراً**﴾، انعكس ضدّه ﴿**أي يكون واحداً**﴾، فعند إيجاد الجرم الأوّل ﴿**أي الجسم الكلّي وفلك الأفلاك**﴾، وذلك هو العرش العظيم وعرش الرحمان ﴿**فكان العرش الجسماني مظهراً للعرش الروحاني**﴾، تمّ ظهور تجلّي الوجودي وكمل؛ إذ هو مقام الاستواء في الكلام الإلهي، وهذا أحد معاني الاستواء بحسب اللغة، كما يقال: استوى الرجل؛ أي انتهى وتمّ شبابه.

فهذه ثلاثة عوالم، والمرتبة الجلائيّة المشتملة على التعيّنين المذكورين، فيكون المراتب حينئذٍ أربعة، خامسها هو الجامع لكلّ، وهو المرتبة الإنسانيّة، وهذه المراتب؛ أعني المتعيّنة، هي المسمّاة بالمجالي عندهم والمنصّات والمطالع؛ إذ مطلق المراتب عندهم ستّة لدخول مرتبة غيب الهويّة واللا تعيُّن فيه، لكنّ المعتبر هيٰهنا إنّما هو المتعيَّن منها، وللنَفَس الرحماني السراية في هذه المراتب الخمسة[1]، والظهور بحسبها، وأُمّهات مخارج الحروف الانسانيّة خمسة أيضاً، باطن القلب، ثمّ الصدر، ثمّ الحلق، ثمّ الحِنَك، ثمّ الشفتان، وهي نظائر المراتب في النفَس الرحماني، وقد روعي هذا الترتيب الإيجادي في الكلام الإلهي والكتاب المنزّل السماوي، فإنّ أوّل مراتبه حرف، ثمّ كلمة، ثمّ آية، ثمّ سورة، والكتاب جامعها.

وأمّا الكتب فهي أيضاً من حيث الأمّهات أربعة، التوراة والإنجيل، والزبور، والفرقان، والقران جامعها، وكذلك سائر الموجودات؛ عقليّة وخارجيّة، كليّة وجزئيّة، فإنّ الكليّات العقليّة مراتبها أربعة، سواء كان غير مرتّبة كالجنس

١ـ ليست النفس الرحماني بداخل في المراتب، بل هو الصادر الأوّل، ففي هذا التعبير تسامح.

والفصل، والخاصّة والعرض العامّ، والنوع جامعها، أو كانت مرتّبةً أيضاً، كالجنس العالي والمتوسّط والسافل والمفرد، والنوع جامعها. وكذا الجزئيّات الخارجيّة، فإنّ الطبائع الموجودة فيها أربعة، والمزاج خامسها، ولذلك إن وقع تركيب تلك الطبائع على مقتضى الترتيب الوجودي يكون المزاج معتدلاً كاملاً في الامتزاج، وإلّا كان ناقصاً غير تامّ الامتزاج، فإنّ الأوّليّة في ذلك الترتيب إنّما هي للحرارة، ثمّ للرطوبة، ثمّ للبرودة، ثمّ لليبوسة، وكلّ ذلك إنّما هو لسراية الذات بحسب الأسماء الأربعة الأولى.

وهيهنا أسرار جليلة المعنى، ونكت عزيزة الجدوى، وليس هذا الكتاب موضع تفصيلها، لكن أومأنا إلى بعض منها على الإجمال، تأمّل فيها، تطّلع على بعض آخر؛ إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ إنّ لكلّ عالم من هذه العوالم تفاصيل بحسب جزئيّات مراتبه ونسب أحكام بعضها إلى البعض، كعالَم الأرواح مثلاً، فإنّ لها مرتبة العقول المجرّدة والنفوس الفلكيّة والأرواح البشريّة، ولكلّ من هذه المراتب مراتب جزئيّة، ولها تفاصيل وأحكام خاصّة، وكذلك في عالم المثال وعالم الأجسام، لكنّ المتكفّل لبيان هذا كلّه هو الحكمة الطبيعيّة وما قبلها، فلهذا أحال المصنف، رحمه اللّه عليه، الكلام فيها عليها.

الوصل الرابع والثلاثون

في ذكر الشبه على الإطلاق السعي والوحدة الشخصيّة للحقّ تعالى

قال:

«فلئن قيل: فعلى هذا لا سبيل إلى القول بالإمكان لكون الوجود واجباً بالذات، وكون الماهيّات والنسب والإضافات من الصفات غير مجعولة ولا معلولة، لكونها غير موجودة؛ بل غير قابلة للوجود. ومتى تحقّق هذا، فلا سبيل إلى القول بالإمكان؛ بل بالإيجاب والاقتضاء، وهذا بيّن لا حاجة بنا إلى التطويل والإطناب، ولا سبيل أيضاً إلى القول بالظهور؛ لأنّه لو أريد به الوجود نفسه، فإنّ بطلان اقتضائه الظهور لم يحتج إلى بيان زائد، ولو أريد به الوجود المقيّد بقيد من القيود المعيّنة، فمن البيّن أنّ شيئاً من جزئَيه لا يقبل الجعل والتأثير، لما أشير إليه من قبل، وهذا الكلام في المجموع من حيث هو مجموع، فإنّ ما يقوم بشيء مّا لا يقبل الوجود، فإنّه لا يقبل الوجود أيضاً.

وأمّا الوجود العقلي، فإنّه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي، وقد عرفت القول المحقّق في ما عدا الوجودين من القيود المخصّصة، وهذا الكلام في المجموع العقلي فلا وجه للإعادة. ولو أريد به شيء من الماهيّات أو النسب والإضافات، فقد عرفت ما فيه، فلا حاجة إلى مزيد تقرير وتوضيح، ولا فرق بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة، فإنّ حصول الموجودات فيها، واحد لا اختلاف فيه عند التحقيق.

وأمّا الأسماء والصّور النوعيّة والإضافات والنسب العقليّة، وبالجملة الأعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود، والوجود المطلق فلا اختلاف في شيء منها لا بحسب الموضوع والمحلّ ولا بحسب المفهوم ولا بشيء من العوارض.

وأمّا القول بالإجمال والتفصيل، فلا طائل تحته، لاشتراك العالَمين في الموضوع الذي يستلزم تلك الماهيّات والصفات، وليس في أحدالموضوعين دون الآخر شرط زائد لو تحقّق مانع.

وأمّا القول بعالم المثال، فلا طائل تحته أيضاً، وكيف لا وقد ذهب إلى نفيه جمهور المشّائين، واحتجّوا على ذلك بحجج قويّة قاطعة قدأثبتوها في كتبهم.

وأمّا القول بأنّ ما يكون أبعد من منبع الوجود وأقرب إلى طبيعة الإمكان الصرف والعدم المحض فإنّ ظهور الوجود يكون فيه أتمّ وأكمل، فهو بعيد عن الحقّ والصواب بل الأولى والأجود أن يجعل الأمر على العكس ؛ فإنّ ما يكون أبعد عن الفساد والتغيير والفناء، فلابدّ وأن يكون ظهور الوجود وظهور خاصّته فيه أتمّ وأكمل».

أقول:

بعد تحقيق ما هو بصدده حسب ما التزمه من البيان بأوثق البراهين، وتزييف ما يمكن أن يشوّش سائر الطباع والأذهان من مذاهب المخالفين، ودفع ما يرد على ذلك من الشُبه المانعة لظهور الحقّ كما هو على الطالبين،

يريد أن يتعرّض لدفع ما يرد على أمّهات أصولهم ومعاقد قواعدهم من الشكوك الكاشفة عن كنه تحقيقاته والأسئلة المستجلية لغاية تدقيقاته؛ إذ به ينحلّ عقود القيود المتراكمة في العقائد، وينحسم موادّ الحجب الحاجزة للبصائر عن إدراك الحقائق.

وتقرير ذلك: أنّ ما ذكرتموه في تحقيق هذه المسألة غير مستقيم من وجوه ستّة:

أمّا الأول، فلأنّ القول بالإمكان على ما قلتم باطل، فإنّ الإمكان، سواء كان صفةً وجوديّةً ﴿**أي كان الإمكان استعداديّاً**﴾ أو معنىً نسبيّاً ﴿**فهو الإمكان الذاتي**﴾، لابدّ له من محلّ يقوّمه، وليس هيٰهنا شيء يصلح لذلك: أمّا الوجود فلكونه واجباً بالذات، فلا يمكن اتّصافه بالإمكان، وأمّا الماهيّات التي هي من النسب والإضافات الناشئة من الصفات، فلأنّها غير مجعولة ولا معلولة عندكم؛ لأنّها غير موجودة؛ بل غير قابلة للوجود، والأمر ينحصر فيهما، فلا شيء يتّصف بالإمكان.

لا يقال: إنّما يتمّ هذا لو كان الإمكان من الصفات الوجوديّة الحقيقيّة، وأمّا على تقدير كونه اعتبارياً عدميّاً، لا يلزم ذلك.

فإنّا نقول: على تقدير تسليم اعتباريّته، لابدّ له من موضوع صادق عليه غير قابل للوجود، فإنّ المستحيلات يمتنع اتّصافها بالإمكان؛ ضرورة امتناع قلب الحقائق، وكأنّ قوله: «بل غير قابلة» إشارة إلى دفع هذا السؤال.

وأمّا الثاني، فلأنّ القول بالإيجاب والاقتضاء أيضاً ظاهر البطلان، فأنّهما من المعاني النسبيّة التي لا يتصوّر تحقّقها بهما إلّا بين الأمور المتغائرة، فإذا كان ما هو الموجود، ذاتاً كان أو صفةً، واحداً، وما سواه من المعاني الأسمائيّة والأعيان الثبوتيّة على ما تقرّر عندكم عدم محض، فحينئذ لا يتصوّر لهما

معنىً هيٰهنا؛ إذ لا يمكن قيام المعاني النسبيّة بموضوع واحد، وهو ظـاهر لا حاجة في بيانه إلى التطويل.

وأمّا الثالث، فلأنّ القول بالظهور هيٰهنا ممّا لا يتصوّر له معنىً أصلاً؛ لأنّ المراد بالظهور إمّا أن يكون الوجود نفسه، أو الأعيان التي هي مبادي نِسـبَه وإضافاته، وعلى التقدير الأوّل، إمّا أن يكون هو الوجود المطلق أو المـقيّد، وذلك القيّد إمّا أن يكون قيداً مشخِّصاً معيِّناً خارجـيّاً، أو مـخصِّصاً مـنوّعاً عقليّاً، ولا سبيل إلى شيء من ذلك؛ أمّا الأوّل، وهو أن يكون المراد به الوجود المطلق نفسه، فإنّ بطلان اقتضائه الظهورَ لم يحتج إلى بيان زائد؛ إذ الشيء لا يقتضي نفسه.

وأمّا الثاني، وهو أن يكون المراد به الوجود المقيّد، فإن أريـد بـه القـيود المشخِّصة الواقعة في مرتبة الكون، فمن البيِّن أنّ شيئاً من جُـزئَي المـقيّد ـ حينئذ ـ لا يقبل الجعل والتأثير، كما أشير إليه مـن قـبل فـي طـيّ البـرهان المذكور، من أنّ الوجود لا يقبل التأثير، وكذا الأمور العدميّة؛ لأنّ العدم أيضاً غير قابل للتأثير، فلا يُتصوّر فيهما معنى الظهور المسبوق بالخفاء المستدعي لذلك، وهكذا الكلام في المجموع من حيث هو مجموع؛ فإنّ ما يقوم بشيء لا يقبل الوجود، فإنّه لا يقبله أيضاً بالضرورة، وإن أريد به القـيود المـخصِّصة الكليّة اللاحقة للوجودات في العقل التي بها يصير الوجود عقليّاً، فإنّ معروض هذه القيود يمتنع أن يقبل شيئاً من الوجودين، لاستحالة اجتماع المتماثلين كاجتماع المتنافيين، وأشار إلى بطلان هذا القسم بقوله: «وأمّا الوجود العقلي فإنّه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي...» وكذا القيود المخصِّصة، فانّك عرفت القول المحقّق في ما عدا الوجودين من القيود المخصِّصة: أنّ أمرها راجع إلى العدم، وهو لا يقبل الوجود، وهكذا الكلام في المجموع المركّب مـن القـيد

المخصِّص الكلّي والمقيِّد، للزوم تركّب الشيء من الوجود وغيره، وقد مرّ الكلام فيه غير مرّة، فلا حاجة إلى الإعادة. وأمّا إن أريد بالظهور المذكور، اعتبار الأعيان التي هي عبارة عن إثبات الماهيّات والنسب والإضافات من حيث هي مغائرة للوجود، فقد عرفت ما فيه من عدم قابليّتها للوجود والظهور، فلا حاجة إلى مزيد تقرير وتوضيح.

أمّا الرابع، فهو أنّ القول بالفرق بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة، غير معقول، وكذلك سائر العوالم على مقتضى قواعدهم ﴿**أي على القول بالوحدة الحقّة للوجود**﴾، وذلك؛ لأنّ الموجودات الخاصّة في جميع العوالم واحدة لا اختلاف فيها عند التحقيق؛ إذ لو وجد الاختلاف، فمبدءه إمّا نفس طبيعة الوجود الذي هو كالمحلّ والموضوع بالنسبة إليها، وإمّا الأعيان الثابتة التي هي الاضافات والنسب العارضة للوجود، أو الهيأة الاجتماعيّة الحاصلة بينهما؛ إذ الأمر هيٰهنا منحصر في الأمور الثلاثة، ولا سبيل إلى شيء منها.

أمّا الأسماء والصور النوعيّة والإضافات والنسب العقليّة، وبالجملة الأعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود، فلأنّها من حيث هي أعيان ثابتة؛ أي بقطع النظر عن معنى الوجود، معدومات محضة، فلا يصلح لأن يكون مبدءً لِشيء.

وأمّا الوجود المطلق، فلأنّه هو الواحد بالوحدة الحقيقيّة، كما تقرّر، فكيف يكون مبدءً للاختلافات المتكثّرة.

وأمّا الهيأة الاجتماعيّة الخارجيّة، فلأنّ حكمها أيضاً حكم سائر العوارض في كونها عدماً محضاً، فلا اختلاف في شيء منها، لا بحسب الموضوع والمحلّ الذي هو الواحد بالذات، ولا بحسب المفهوم الأسمائي، ولا بشيء من العوارض.

وأمّا القول بالاجمال والتفصيل، فمجرّد العبارة ومحض اللـفظ لا طـائل تحته هيٰهنا، لاشتراك العالَمَين بل سائر العوالم في الموضوع الذي يستلزم تلك الماهيّات والصفات ويقوّمها، وليس في أحدها شرط تحقّق به دون الآخـر، ولا مانع ينفيه، لما تقرّر: أنّ ما سوى الموضوع الواحد عدم صرف.

وأمّا الخامس، فهو أنّ القول بوجود عالم يسمّى عالم المثال أيـضاً مـن الخيالات الفاسدة والعبارات التي لا طائل تحتها، وكيف لا، وقد ذهب إلى نفيه جمهور المشّائين، واحتجّوا على ذلك بحجج قويّة وبراهين قاطعة، قد أثبتوها في كتبهم، ولا شكّ أنّ ما ذهب إليه مثل هذا الجُمّ الغفير وأثبتوها بالبراهـين القاطعة، يمتنع أن يكون الواقع خلافه، وإلّا ارتفع الأمان عن اليقينيّات وإفادة البراهين مطلقاً.

وأمّا السادس، فهو أنّ القاعدة المقرّرة عندكم القائلة بأنّ ما يكون أبعد من منبع الوجود وأقرب إلى طبيعة الإمكان الصرف والعدم، فإنّ ظهور الوجود فيه يكون أتمّ وأكمل، بعيدة عن الحقّ جدّاً، والأَولى الأجود أن يجعل الأمر على العكس؛ إذ البديهة شاهدة بأنّ القرب؛ أيَّ نوع كان، هو المقتضي لظهور أثر أحد المتأثّرين المتغائرين في الآخر، والبعد هو المبائن المنافي لذلك، كما يتبيّن في ما نحن بصدده، فإنّ ما يكون أبعد عن الفساد والتغيّر والفـناء، مـثل العـقول والنفوس القريبة إلى المبدء، لا شكّ أنّ أحكام الوجود فيه أكثر وظهور خاصيّته فيه أتمّ وأكمل ممّا يتطرّق إليه الكون والفساد، ولا يَبقى على نهج مستمر ساعة كعالم الحسّ وما يجاوره من عالم الصور لبعده عن المبدء.

الوصل الخامس والثلاثون
في دفع الشك الأوّل

قال:

«قـــــــلنا: إنّ موضوعات الإمكان ومتعلّقاته بالطبع، هي التعيّنات، ولا نسلّم أنّ الماهيّات والنسب والإضافات والصفات غير قابلة للوجود، فإنّها لو قارنت الوجود وقارنها الوجود صارت موجودةً بالضرورة، فإنّ من التعيّنات ما يكون موضوعها الطبيعي الوجود الخارجي، ومنها ما يكون موضوعها الطبيعي الوجود العقلي، ومنها ما يكون موضوعها بالطبع الوجود المطلق، نعم إنّها غير موجودة بوجود يكون نفسها أو مقوّماً من مقوّماتها، ولو كانت الماهيّات من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة، فلا يلزم أن تكون الماهيات الموجودة غير مجعولة ولا معلولة، فإنّها لمّا صارت بمقارنة الوجود موجودة، احتاجت في موجوديّتها إلى مقارنة الوجود الذي هو غيرها بالضرورة، ولا يجب أن يكون كلّ موجود موجوداً بالذات، فإنّ من الموجودات ما يكون موجوداً بالعرض. فتأمّل ذلك.

وهذه الموجوديّة من الاعتبارات العقليّة، ولهذا قد تَعرض الصفات السلبيّة والعوارض الذهنيّة العدميّة ومَن جعل الوجود المطلق من الاعتبارات العقليّة، فلعلّه لم يفرق بينه وبين هذه الموجوديّة؛ بل التبس على نظره أمر القسمين، فجعَل الحقيقة المحقّقة بذاتها التي هي أصل سائر الحقائق الحقيقيّة أمراً اعتبارياً. فاعرف ذلك».

أقول:

هذا شروع في حلّ تلك الإشكالات ودفع تلك الإيرادات، مع تحقيق أصولهم وتأسيس قواعدهم، بحيث لا توهنُها الشكوك، ولا تزلزلها الشُبَه، فأشار إلى جواب الشكّ الأوّل:

منها، بأنّ موضوعات معنى الإمكان ومتعلِّقاته، من المجعوليّة والمعلوليّة والحدوث وغيرها، إنّما هي التعيّنات النسبيّة، كما سبق تحقيق هذا الكلام في المقدّمة، من أنّ الإمكان عبارة عن ظاهر العلم باعتبار تمايزه عن الوجود بنسبته إلى المعلومات، ولا شك أنّ تلك التعيّنات التي هي المعلومات، إنّما هي أحوال الوجود وصفاته التي لا يدرك الوجود إلّا بحسبها؛ إذ الإدراك إنّما وقع من الوجود على صفاته وأحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة أحكام إطلاقه ووحدته فيها، ولا شك أنّها من حيث هي أحوال وأعراض وعوارض للوجود، تستدعي المقارنة له، فكيف يقال: إنّها غير قابلة للوجود مطلقاً، فإنّها عند مقارنتها للوجود ومقارنة الوجود إيّاها، ضروريّة الوجود. نعم، أنّها من حيث أنفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له، لا تستحقّ الوجود ولا تستحقّ العدم أيضاً؛ بل إنّما تقتضي بهذا الاعتبار عدم الاستحقاق لشيء منهما، وهذا هو مفهوم الإمكان. فالمعيّنات النسبيّة التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم، لا نسلّم أنّها غير قابلة للوجود، فإنّ مقتضى طبائعها عدم استحقاقيّة الوجود، لا استحقاقيّة العدم. وذلك لأنّ تلك الأحوال عند مقارنة الوجود إيّاها ومقارنتها للوجود، تصير موجودةً بالضرورة، فلو كان استحقاقيّة العدم مطلقاً، مقتضى طبائعها، للزم صيرورة الممتنع الذاتي موجوداً بضرورة الوصف، وذلك بيّن الاستحالة، فظهر أنّ عدم استحقاقيّة الوجود والعدم، هو مقتضى طبائع التعيّنات، وهذا معنى قوله: «إنّ موضوعات الإمكان ومتعلِّقاته التعيّنات».

وعُلم أيضاً أنّ التعيّنات من حيث هي هي، وإن كان مقتضى طبائعها عدم الاستحقاقيّة، لكن من حيث أنّها أحوال للوجود وصفاته، تقتضي بالطبع أن يكون الوجود في مرتبة من مراتبه موضوعاً لها، فانّ من التعيّنات ما يكون موضوعه الطبيعي، الوجود الخارجي، ضرورة كونه من الأحكام المختصّة بهذه المرتبة.

ومنها، ما يكون موضوعه الطبيعي، الوجود العقلي، لاختصاصه بمرتبة العقل.

ومنها، ما يكون موضوعه بالطبع، الوجود المطلق.

فعُلم أنّ التعيّنات بهذا الاعتبار ضروريّة الوجود، نعم أنّها غير موجودة بوجود يكون نفسها، أو مقوِّماً من مقوِّماتها، فاذا قيل: «إنّها غير قابلة للوجود» إنّما يكون بهذا المعنى، لا غير.

قوله: «ولو كانت الماهيّات» إلى هيٰهنا، مقدماتٌ لتمهيد الجواب، وهذا شروع في دفع مقدّمات السائل، من أنّ الماهيّات عندكم غير مجعولة ولا معلولة؛ لكونها غير موجودة؛ بل غير قابلة للوجود، فكيف تكون موضوعات للإمكان؟

فأجاب: بأنّه لو كان الماهيّات من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة بالمعنى الذي عرفتَه آنفاً، فإنّه لا يلزم أن تكون الماهيّات المنضمُّ إليها الوجودُ الموجودةُ لمقارنة الوجود إيّاها، غير مجعولة ولا معلولة، وذلك لأنّه إذا صارت بمقارنة الوجود الخارج عن ذاتها موجودة، فاحتاجت في موجوديّتها ضرورة إلى ذلك المقارن الخارجي الذي هو غيرها بالضرورة، ولا معنى للمعلوليّة والجعل سوى الاحتياج في الوجود إلى الأمر الخارجي.

فلئن قيل: إنّكم قد ذهبتم إلى أنّ الوجود أمر واحد حقيقي وما عداه عدم

محض وأنّ التكثّر إنّما هو أمر عدمي لا تحقُّق له في نفسه، فكيف يصحّ حينئذ اعترافكم بما يشعر بتعدّد الوجود وما يستلزمه.

قلنا: مسلّم أنّ الوجود أمر واحد حقيقيّ وهو الموجود بالذات، والواحد الذي ما عداه عدم محض، لكن لذلك الواحد أحوال ﴿**وشؤون وأطوار**﴾ كما عرفت غير مرّة يظهر فيها بحسبها، ولا يقع إلادراك؛ أيُّ إدراك كان ﴿**حسيّاً كان أو خياليّاً أو عقليّاً**﴾، إلّا على تلك الأحوال بحسبها، فإنّ الواحد من حيث هو هو لا يعقل ولا يدرك، فحينئذ، لو أضيف الوجود إلى المُدرك من تلك الأحوال بحسب ما ظهر فيه من مشاهدة آثاره يكون ذلك الموجود موجوداً بالعرض لا بالذات؛ إذ إضافة الوجود إليه إنّما هي بحسب توهمّه واعتباره فقط، إذ الوجود في نفسه لا نسبة فيه، والنسب الوهميّة الاعتباريّة لا يقدح في حقيقة الأشياء أصلاً، فقولهم: «التوحيد إسقاط الإضافات» إشارة إلى هذا المعنى.

وقوله: «ولا يجب أن يكون كلّ موجود موجوداً بالذات»، إشارة إلى هذا السؤال والجواب، ويفهم من تقريره على الوجه المذكور ما يحتاج في إدراكه من عبارة المصنّف إلى تأمّل، فلا تغفل عنه.

ثمّ إنّ ما يضاف إلى الماهيّات وينسب إلى التعيّنات وما يحمل عليها من الوجود إنّما هو معنى اعتباري لا حصول له إلّا باعتبار المدارك؛ إذ ليس له في الخارج عنها مُحاذٍ، كما عرفت، فتكون الموجوديّة المدركة لها من الاعتبارات العقليّة؛ ولهذا تعرض الصفات السلبيّة والعوارض العدميّة.

ومن جعل من المتأخّرين ﴿**أي الشيخ السهروردي**﴾ نفس الوجود المطلق من الاعتبارات العقليّة فلعلَّه لم يفرق بين الوجود المطلق وبين ما يكون موقع إدراكه من أحواله المستهلكة فيها أحكام وحدته وإطلاقه؛ بل التبس على نظره ما مرّ من القسمين، فجعل الحقيقة المحقّقة بذاتها، التي هي

أصل سائر الحقائق، أمراً اعتباريّاً، فاعرف ذلك، وهذا غير بعيد منهم، فإنّ من رام باهتداء بصيرته الحولاء أن يحوم حول مثل هذا الحمى، كمن ركب مَتْن عَمياء، فلا غَرْو أن يخبِط خبطَ عَشْواء.

الوصل السادس والثلاثون
في دفع شكَّي الثاني والثالث

قال:

«والقول بالظهور هيٰهنا إنّما يعني به صيرورة المطلق متعيّناً بشيء من التعيّنات، وقد عرفت أنّ متعلّقات الإمكان بالطبع هي التعيّنات».

أقول:

هذا إشارة إلى ما ينحلّ به الشك الثاني والثالث، وذلك أنّ مرادهم بلفظ «الظهور» هيٰهنا، ليس معنى «الوجود» بأن يكون الشيء معدوماً فوُجد، ولا أن يكون مخفياً عن المشاعر الحسيّة فظهر؛ بل المراد بقول الظهور هيٰهنا: أنّ الهويّة المطلقة، لمّا يلزمها الوحدة الحقيقيّة الصرفة التي تأبى اعتبار النسب والإضافات، تنافي انتسابَ معنى الظهور وما يجري مجراه إليها، لِما عرفت من اقتضائه التكثّر حتّى لو فرض أن تكون معروضة لأحد المتقابلين، وذلك بعد ملاحظة نسبة التقابل، فإنّما ينسب إليها الخفاء ليس إلّا كما عبّر عنه لسان الشريعة بقوله: «**كنت كنزاً مخفياً**»[1] وذلك لما في معناه من اعتبار عدم الظهور الذي هو عبارة عن عدم الكثرة، وهذا إنّما يكون بعد تنزّلها ﴿**ولا تجافي فيها**﴾ عن صرافة إطلاقها واعتبار النسب فيها، فإنّه لا اعتبار للنسبة أصلاً في تلك الحضرة كما عرفت غير مرّة، فحينئذٍ ظهورها إنّما يكون تنزيلها عن صرافة إطلاقها ووحدتها، إلى الانتساب بالتقيّدات والانصباغ بكثرة تعيّناتها، فإنّ الحقائق إنّما تَظهر بمقابلاتها، وذلك لأنّ الظهور عند التحقيق، هو أن يُتصوّر الظاهر بصورة أثره، فلابدّ هيٰهنا من متأثّر قابل في مقابلته حتّى يؤثّر فيه ويتأثّر

١ـ بحارالانوار، ج٨٤، ص١٩٨.

منه، فيظهر بصورته ويجعله مظهراً له، ولو تأمّل متأمّل يجد هذا الحكم مطّرداً في جميع المراتب؛ حتّى في المحسوسات، فإنّ أشعّة الشمس مثلاً ما لم تصل إلى جرم كثيف يصلح لأن تكون مقابلاً لها ومتأثّراً عنها، لا تؤثّر فيه ولا تظهر بصورته من الألوان والأضواء، فإنّ الأجسام اللطيفة الشفّافة ليست قابلةً للإضاءة والتنوير، وكذلك في الطبائع، فإنّه ما لم يحصل بينها فعل وانفعال، لم يتصوّر أن يظهر الفاعل بصورة منفعلة حتّى يحصل أمر ثالث غير الفاعل والمنفعل، فيكون ذلك نتيجة الامتزاج، ولا يكون امتزاجاً عقيماً فاسداً.

ثمّ إنّ التعيّنات على ما عرفت لمّا كانت هي المتعلّقات بالطبع للإمكان، فتكون معدومات بالذات، وتصلح حينئذ أن تكون مقابلات للوجود المطلق؛ حتّى تتأثّر منه فيظهر بصورتها.

فإن قلت: كيف يكون التعيّنات معدومات بالذات، فإنّها إنمّا تكون كذلك لو كانت مقتضيةً للعدم، وقد تقرّر أنّها في ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم.

قلنا: عدم اقتضائها الوجود، يكفي في كونها معدومات بالذات، لأنّ تلك التعيّنات إذا لم تكن علّةً مقتضيةً للوجود، تكون معدومات بالنظر إلى ذواتها، ضرورة أنّ عدم علّة الوجود كافٍ في عليّة العدم، وإن كانت بالنظر إلى الخارج من ذواتها موجودات، لكن إذا قطعنا النظر عن ذلك الخارج فإنّما تستحقّ العدم، وهذا معنى قولنا: «إنّ العدم ذاتي للممكن». وإذا تقّرر هذا، ظهر اندفاع الشبهتين.

وأمّا الثانية، فلأنّ الإيجاب والاقتضاء على هذا التقدير إنّما يكون بحسب هذه التعيّنات الإمكانيّة التي هي المظاهر والمجالي للحقيقة، وذلك ظاهر لا حاجة إلى بيان زائد.

وأمّا الثالثة، فلأنّا نقول: إنّ ما نسب إليه الظهور، هو تلك التعيّنات.

فإن قلت: التعيّنات معدومة صرفة.

قلنا: إنّما تكون كذلك، لو اعتبر التعيّنات من حيث هي تعيّنات فقط، وأمّا إذا اعتبر من حيث أنّها أحوال للوجود مقارنة له ومظاهر يظهر بها، فلا، فإنّ تلك التعيّنات مأخوذة تارة من حيث أنّها كثرة حقيقيّة، وحينئذ تكون معدومات صرفة، ومعتبرة أخرى من حيث أنّها معروضة للوحدة، وبهذا الاعتبار موجودة، وحينئذ تصلح لأن ينسب إليها الظهور وغيره من المعاني الوجوديّة المقتضية لأن تكون لها مَحالّ موجودة، كالإيجاب والاقتضاء وغيرها.

الوصل السابع والثلاثون
في دفع الشك الرابع

قال:

«وأمّا الطبيعة المطلقة التي تشمل النوع العيني والعقلي، لمّا اقتضت الظهور العيني، تعيّنت بالتعيّن العين، فلزمتها الصفات اللازمة لها عينيّة أيضاً، فيحصل منها باعتبار بعض صفاتها أنواع معيّنة عينيّة كاملة بالذات، وحصل باعتبار بعض صفات أخر أنواع أُخر عينيّة غير كاملة بالذات، متميّز كلّ ما في الطور الأعلى عن كلّ ما في الطور الذي تحته ويليه.

فتأمّل هذه النكتة، ليظهر لك الفرق بين الصورتين، ويظهر لك الفرق بين العالمين، فإنّ حصول الشيء في الكون المطلق من حيث هو كون مطلق، إنّما يكون بحسب الإطلاق.

على أنّا نقول: إنّ تحقيق القول في هذا الموضع، إنّما يحتاج إلى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر، فعليك بمطالعة كتابنا المسمّى بالحكمة المنيعة».

أقول:

هذا تمهيد مقدّمة يُعلم منها جواب الشك الرابع، ولمّا كان منشأ تلك الشبهة إنّما هو قصور أفهامهم عن إدراك ما بَعُدَ عن المحسوسات من المراتب، لاعتياد أذهانهم بالمحسوسات وما يجري مجريها من المراتب القريبة إليها، فلابدّ من المقدّمات المنبِّهة والتمثيلات المعرِبة لهم تلك المراتب، عسى أن يتجاوزوا عمّا وقعوا فيه من القصور.

وإذا كان هذا الموضع ممّا ليس للمقدّمات البرهانيّة فيه كثير دخل، فإنّه

غاية ما يمكن أن يستفاد منها رفع امتناعه وإمكان ثبوته، اقتصر المصنّف هيٰهنا على صورة تمثيليّة تفيد ذلك، فإن كان المتعلّم من ذوي الفطانة والذوق السليم يكفيه، وإلّا فكثرة المقدّمات والبراهين أيضاً ليست تغنيه، وهي أنّ الطبيعة المطلقة للوجود ﴿ **ولا المطلقة الأحديّة** ﴾ التي تشتمل النوع العيني منها والعقلي، لمّا اقتضت بمقتضى تلك الحركة الحُبيّة الوجوديّة، الظهور العيني، تعيّنت بالتعيّن العيني؛ أي بالمشخّصات الخارجيّة والأحوال اللاحقة للأعيان في الخارج كالاستقلال بالوجود وقبول فرض الأبعاد وما يتبعهما، فلزمتها الصفات اللازمة لتلك الأحوال عينيّةً، كاقتضاء التحيّز والتشكّل وقبول الألوان والأوضاع وغيرها، فيحصل حينئذ من تلك الطبيعة باعتبار بعض صفاتها؛ أي باعتبار ظهورها بحسب بعض أحوالها العينيّة، كالجوهريّة مثلاً، أنواع معيّنة عينيّة كاملة الذات؛ أي مستقلّة في الوجود غير تابعة لشيء فيه، يسمّى عندهم بالحقائق المتبوعة كالأجسام وسائر أقسام الجواهر ويحصل باعتبار بعض صفات أُخر عينيّة أيضاً كالعرضيّة مثلاً أنواع أُخر معيّنة عينيّة غير كاملة الذات؛ أي غير مستقلّة في الوجود تابعة لشيء فيه يسمّى عندهم بالحقائق التابعة الكائنة كأقسام الكمّ والكيف.

ولمّا كان الوجود العقلي من حيث هو كذلك داخلاً في هذا القسم، ما تعرّض له بالاستقلال، فحصل للوجود العيني بهذا الاعتبار نوعان مترتّبان في الظهور، متميّز كلّ ما في الطور الأعلى من الحقائق الجوهريّة عن كلّ ما في الطور الذي يليه وتحته من الصور العرضيّة.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه إذا أمكن أن يحصل للوجود المقيّد العيني مَرتبتان كليّتان، مرتبتان في التابعيّة والمتبوعيّة متميّز كلّ ما في المرتبة العليا منه، عن كلّ ما في المرتبة السفلى، فليكن حصول مثله للوجود المطلق الشامل له، ولما

يقابله أجدر وأحرى.

فتأمّل هذه النكتة يظهر لك الفرق بين الصورتين؛ أي مطلق الوجود بالقياس إلى الوجود المقيّد العيني والوجود المقيّد العقلي، فيظهر لك الفرق بين العالَمين، فإنّ عالم المعاني هو الوجود المجرّد عن التعيّنات الصوريّة والمشخِّصات العينيّة، وذلك لأنّ حصول الشيء في الكون المطلق، إنّما يكون بحسب الإطلاق؛ أي مجرّداً عن تعيّناته العينيّة والعقليّة والمثاليّة وسائر ما يتبعها من الصور، فما يكون في عالم المعاني من الموجودات، يكون معرّى عن تلك التشخّصات، دون ما يكون في عالم الشهادة والمثال منها، فإنّه لابدّ وأن يكون محفوفاً بها، فظهر أنّ الفرق بين عالم المعاني والشهادة كالفرق بين المطلق والمقيّد من غير فرق[1].

وينبغي أن يفهم أنّ المطلق هيٰهنا هو الشامل للعيني والعقلي كما أشار إليه آنفاً في صدر المقدّمة، لا المطلق الحقيقي، فإنّه يمتنع حصول شيء فيه.

ثمّ إنّ هذا الكلام وإن كان في غاية الجهد في هذا المقام، لكن إنّما يدلّ على وجود ذلك العالَم إجمالاً، ولا دلالة له على حقيقيّته أصلاً، فلهذا أحال تحقيق القول فيه إلى الحكمة المنيعة.

١ـ والعوالم العينيّة كعوالم النفس الإنسانيّة في طور وجوده كالطفوليّة والناشئيّة والشبابيّة والشيخيّة، فكثرتها اعتباريّة، فليست بحقيقيّة.

الوصل الثامن والثلاثون
في دفع الشكّ الخامس

قال:

«وهكذا الكلام المبسوط في عالم المثال، فقد أشبعنا القول فيه هناك، وغرضنا في هذا المختصر تحقيق بحث آخر، فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول».

أقول:

هذا إشارة إلى جواب الخامس من الأسئلة. ولمّا كان طريق دفع هذه الشبهة ما سلكه في دفع الشبهة الرابعة، بل تلك الصورة بعينها يصلح لأن تدفع بها هذه الشبهة، فإنّ نسبة عالم المثال إلى عالم الشهادة أيضاً كنسبة المطلق إلى المقيّد بعينه كما سبق بيانه في إثبات عالم المعاني ﴿ **فالتعبير بالعالم عمّا في كمون ذاته تسامح** ﴾، فذلك التمثيل يَكفي في إثبات وجوده الذي هو محلّ الشبهة، لكن بيان حقيقته وتحقيق الأمر في ذلك فممّا هو خارج عن غرض هذه الرسالة، فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول؛ لأنّ دفع الشبهة يتمّ بدونه، ولا يتعلّق به ما انتظم لأجله جملة هذه الأبحاث أصلاً؛ إذ غايتها إنّما هو إثبات التوحيد على ما ذهب إليه أهل الحقّ من الصوفيّة، وقد فرغ عن بيان ذلك بأتمّ وجهٍ، لكن عند تطبيق أمّهات أصولهم على قواعد أهل النظر، يتوجّه شكوك لابدّ أن يتعرّض لبيان دفعها بالاستقلال.

ثمّ إنّ من ذلك بيان إنيّة عالم المثال وهليّته البسيطة، ولمّا أمكن بيان ذلك بالصورة المثاليّة التي بيّن بها إنّيّة عالم المعاني، اكتفى بذلك في دفعه. وأمّا بيان حقيقة شيء من العالمين، فلمّا لم يتعلّق به غرض هذه الرسالة ولا حلّ الشكوك، فليس من الأبحاث المحتاج إليها في شيء، فالتعرّض لها من الفضول.

الوصل التاسع والثلاثون

في دفع الشك السادس وفيه بيان أشرفيّة الإنسان

قال:

«وأمّا حديث الأكمليّة بحسب ظهور الوجود في المرتبة الأخيرة، فلعلّهم أرادوا بها: أنّ ما يكون مدرَكاً على سبيل الإجمال ومعقولاً على سبيل التفصيل ومخيّلاً وموهوماً ومحسوساً بالحواسّ الظاهرة، فإنّ خواصّ الوجود وآثارَه فيه يكون أكثر وأكمل ممّا لا يدرك بجميع هذه الوجوه.

على أنّ من البيّن أنّ الإنيّة المدرَكة المتصرّفة في المرتبة الأخيرة مدرِكة بجميع هذه الإدراكات، بخلاف الإنيّة المدرَكة المتصرّفه في المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة، فتأمّل ذلك».

أقول:

هذا تحقيق تَنحلّ به الشبهة الأخيرة، وتقريره: أنّ مرادهم بأكمليّة المرتبة الأخيرة بحسب ظهور الوجود، هو تنوّع وجوه الظهور، وتعدّد آثاره؛ إذ المرتبة عبارة عن أثر يكون صورةً ومظهراً لمؤثّره، فكلّ ما كان وجوه ظهور المؤثّر في ذلك الأثر أكثر، وتنوّعات قبول آثاره فيه أشمل، كان أكمل بالضرورة، وذلك بيّن وظاهر في المحسوسات[1]، فإنّ ما يكون مدرَكاً على سبيل الإجمال بحسب عوارضه الكلّيّة ولواحقه العامّة ككونه موجوداً وذا حياة، ومعقولاً على سبيل التفصيل بحسب ماهيّته وحقيقته من حيث ذاتيّاته ومقوّماته ككونه ذا حس وحركة ونطق. هذا كلّه من حيث حقيقته الكليّة.

١ـ لشدّة ظهور الحقّ بألوان ظهورات وجهه تعالى في الناسوت، وكان الإنسان أشرف مظاهره فيها.

وأمّا من حيث تشخّصه الجزئي وتعيّنه الخارجي، فيكون عند غيبته عن الحواسّ وبعده مخيّلاً بحسب صورته الشخصيَّة، ككونه ذا كمّ وكيف ووضع معيّن، وموهوماً بحسب المعاني الجزئية المتعيّن هو بها، ككونه ذا نسب معيَّنة، مثل أنّه أب لشخص وإبن لآخر، ومحبّ ومحبوب وغير ذلك، ومحسوساً بالحواسّ الظاهرة عند حضوره وقربه، ولا شك أنّ آثار الوجود وخواصّه فيه أكثر ممّا لا يكون مدرَكاً بجميع هذه الوجوه من المراتب، وذلك لاشتمال تعيّنه الواحد الذي هو الغاية القصوى للحركة الإيجاديّة على جميع تنوّعات الظهور المتكثّرة؛ إذ الظهور بأحديّة جمع الجمع هو الغاية.

ثمّ إنّ سائر المادّيات من الجسمانيّات، وإن كانت مشتملةً على جميع الوجوه الظهوريّة المدركة القابلة، لكنّه ليس فيها شيء من الوجوه الإظهاريّة الإدراكيّة المتصرّفة، إلّا المرتبة الأخيرة منها، هي النشأة العنصريّة الإنسانيّة، فإنّها كما أنّ لها إحاطة بحسب ظهورها على جميع وجوه الظهور، ومراتب الصور، كذلك لها الإحاطة بحسب جميع مراتب الإظهار أيضاً، فإنّ الإنيّة المدرَكة المتصرّفة التي فيها مدرِكة بجيمع هذه الإدراكات، بخلاف سائر الإنّيات المدرَكة المتصرّفة التي في المراتب الباقية من العقول والنفوس، فإنّها ليس لها تنوّعات وجوه الإدراك مثلها.

فعلم من هذا: أنّ للمرتبة الإنسانيّة أحديّة جمع بحسب كلّ واحد من الطرفين؛ أعني طرَفَي الظهور والإظهار؛ إذ هو بالحقيقة مجمع بحري الفاعل والقابل، ولهذا يعبَّر عن حقيقته بقاب قوسي الوجوب والإمكان، وسيجيء لهذا البحث مزيد بسط، إن شاء اللّه تعالى.

لا يقال: إنّ السؤال كان عامّ الورود بالنسبة إلى جميع المراتب المَنزَّلة إذا نسبت إلى ما هو أعلى منها، والجواب حسب ما قرّره المصنّف مخصوص

بالمرتبة الأخيرة، فكيف يتطابقان.

لأنّا نقول: وإن كان هذا الجواب بحسب صورته التمثيليّة التي التزم المصنّف ابتناء بيانه عليها، تقريباً للأذهان المتعلِّمين، له اختصاص بالمرتبة الأخيرة ظاهراً، لكن لا يخفى على اللبيب وجهُ تعميمه بحسب سائر المراتب، فإنّ سائر المراتب المتنزّلة إذا استقْصيتَ بالنسبه إلى ما هو أعلى منها، ترى أثر الظهور فيها أتمّ، ووجوهه أكثر، كالحيوان مثلاً بالنسبة إلى النبات، والنبات بالنسبة إلى المعادن، والمعادن بالنسبة إلى بسائطها، وهكذا إلى آخره، فإنّ جميع ما هو أنزل، تَرى وجوه ظهوره أشمل، هذا هو الوجه الإنّي الذي ذكره المصنّف تقريباً للأذهان.

وأمّا بيان لِمّيّة ذلك، فهو أنّ الظهور بحسب المَدارك إنّما هو بحسب اختفاء الحقيقة وأحكامها الذاتيّة الإطلاقيّة وظهور النسب الأسمائيّة، وذلك إنّما هو حسب تراكم قيود الإمكانيّة، وتعاكس وجوه الكيانيّة، فكلّ مرتبة يكون أنزل بحسب مرتبة الوجود، لابدّ وأن تكون تلك القيود فيها أكثر؛ إذ النازل مشتمل على ما اشتمل عليه العالي من تلك القيود، مع ما اختصّ به في تنزّلاته، وكلّ ما كان أنزل، لابدّ وأن يكون للخواصّ والأحكام أشمل، وكلّ ما كان أشمل، كان أكمل؛ ضرورة أنّ الكمال هو الجامعيّة التي يستتبع الخلافة الإلهيّة، كما ستطّلع عليه، إن شاء اللّه تعالى. هذا معنى ما اتّفق عليه كلمة القوم في هذا المقام.

ثمّ إنّ المصنّف لمّا كان في صدد إفحام الخصم على ما التزمه من الطريق فلا يستقيم له على قانون التوجيه أخذ المسلّمات في طيّ المقدّمات، فلهذا عدل عن عبارة القوم إلى تحقيق له يكون كالوجه الإنّي لبيان المتنازَع فيه، بحيث تصير به المسألة كالمشاهدات لا يمكن لأحد من ذوي العقول السليمة أن يشكّ فيها، ونبّه على ذلك بقوله: «لعلّهم أرادوا».

الوصل الأربعون

في دفع الايرادَي الثاني والثالث على الجواب السادس

قال:

«والإنسان المستكمِل لا يكون كمالُه إلّا بأن يحصل له ملكات هذه الإدراكات في مراتبها، ولا يكون الإدراك الحسيّ وما يلزمه من القيود الحاصلة له بالطبع مانعاً لسائر الضروب الباقية التي لا يحصل له بحسب الأكثر إلّا بالكسب والاختيار، ولا يكون الموت بالحقيقة تنقيصاً للنفس؛ بل تكميلاً لها، فإنّ النفوس الكاملة إنّما يتمكّنون بعد الموت على جميع ما يتمكّنون عليه قبله، وتحقيق هذا البحث والتفصيل المعتبر فيه إنّما يحتاج إلى بسط كلام لا يحتمله هذا المختصر».

أقول:

هذا دفع لما يمكن أن يخطر على خاطر المسترشدين هيٰهنا، من أنّ تنوّع الإدراكات لو كان كمالاً وموجباً للكمال على ما ذهبتم إليه، لوجب أن لا يكون مانعاً للاستكمال؛ ضرورة امتناع صيرورة الموجب المعدّ مانعاً، والتالي ظاهر البطلان لما نشاهده من حال المكمِّلين والمُسَلِّكين بالنسبة إلى الطالبين والسالكين، من منعهم استعمال القُوى الإدراكيّة، وأمرهم بحبس الحواسّ الآليّة عن التصرّف في مدركاتها.

وأيضاً يلزم أن يكون الموت تنقيصاً للنفوس حينئذ؛ لأنّه موجب لِعُرُوِّها عن القوى الجسمانيّة التي هي موجبات للكمال، ولا شكَّ أنّ العُرُوَّ[1] عمّا

١ـ أي الإصابة والغشي.

يوجب الكمال نقص تامّ، فأشار إلى دفع الأوّل منهما بأنّا لا نسلّم منع الإدراكات الجزئيّة للكمال، بل الإنسان المستكمل إنّما يكون كماله بتحصيل ملكات هذه الإدراكات في مراتبها، وما يُشاهَد من حال المرشدين بالنسبة إلى المسترشدين، إنّما هو لتحصيل هذه الملكة وتَعويد قُواهم بها بحيث لا يكون الإدراكات الحسيّة وما يلزمها من القيود، مانعةً لهم عن سائر الضروب الباقية التي لا يحصل لهم بحسب الأكثر إلّا بعد التزام الكسب واختيار طريق التعمّل.

ثمّ إنّ هيٰهنا تحقيقاً يحتاج إلى مزيد بيان يحتوي على أسرار جليلة إنّما يدرك بعد تلطيف من السرّ وتصفية للقلب، وهو أنّ للإنسان وراء هذه الإدراكات الظاهرة والباطنة المتعارفة، نوعاً آخر من الإدراك غير المعتاد، نسبته إلى هذه الإدراكات نسبة الجنس إلى حصصه النوعيّة، فإنّها صور تنوّعاته، وهو إدراكه ما يُدرك بحقيقته المطلقة، وسرّه الخفيّ من حيث تجلّيها المستجنّ فيه المتعَيّن من إطلاق الحقّ الذاتي باستعداده الكلّي ﴿**أي: مقتضى عينه الثابتة**﴾ الذي به قَبِلَ حصّته الخاصّة من مطلق الوجود، وذلك في الحقيقة هو الوصف اللازم لصورة معلوميّة الشيء للحقّ أزلاً؛ إذ هو المعيِّن للنسبة العلميّة المستتبعة لنسبة الإرادة التي إنّما يضاف إليها التوجّه الإيجادي من بين الممكنات، طلباً لإيجاد المراد، وهو الشيء المشار إليه بقوله تعالى: ﴿**إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾[1].

ثمّ، لمّا كان التوجّه الإيجادي الإلهي من الحقّ المطلق إنّما يتعيّن ويتقيَّد باستعداد المتوجِّه إليه، فيقال: «إنّه مصاحب لكلّ موجود»، وبهذا الاعتبار يُتصوَّر نسبة معيّة الحقّ للأشياء، وحيثيّة قيّوميّته؛ إذ هو سبب وجود ذلك

١ـ يس / ٨٢.

الموجود والمُبقي له، المسمّى بالمَدَدِ الوجودي فإنّه من حيث ذلك التوجّه والتجلّي يصل إليه المدد من الحقّ بالوجود المبقى له، ومن حيث ذلك أيضاً يتشوّق إلى طلب الحقّ ومعرفته والتقرّب إليه، ولولاه لم تصحّ ولم تثبت له مناسبة تقتضي الارتباط بين الممكن من حيث هو ممكن، وبين الحقّ من حيث هو واجب.

وإذا عرفت هذا فافهم: أنّ إدراك الإنسان ما يدرك بقواه الباطنة الروحانيّة لا الجسمانيّات منها، إنّما هو بالإمداد الواصل إليه من علم الحقّ الذاتي الذي لا يغايره من حيثية هذا التجلّي المشار إليه، لكن من مقام الاسم الباطن الذي هو من صفات التعيّن الجامع للتعيّنات على ما مرّ، وأمّا إدراكه ما يدرك بقواه الجسمانيّات، فمن حيث الإمداد المذكور، لكن من مرتبة الاسم الظاهر.

وإذا تمهّد هذا، فاعلم: أنّ الإنسان إذا سلك مسلك أهل التحقيق من التجريد ﴿ **في الذات** ﴾ والتصفية ﴿ **عن الصفات** ﴾ وسائر ما أرشده إليه السالك الخبير، واستهلك أحكام كثرته الإمكانيّة في وحداته الكلّيّة، واستهلك تلك الوحدات في أحديّة عينه الثابتة[1] التي هي صورة المعلوميّة المذكورة حالِ توجّهه الحقيقي من حيثيّة التجلّي المذكور، وطلبه الاتّصال بالحقّ من تلك الحيثيّة شهوداً ومعرفةً، ظهر حكم الاتّحاد بين هذا التجلّي المتعيّن، وبين الحقّ المطلق، فاكتسبت القوى الظاهرة والباطنة من الروحانيّة والجسمانيّة، وصفَ التجلّي المتعيّن، واستهلك أحكام كثرتها فيه آخراً، كما استجنّ[2] التجلّي المذكور وانحجب في الحجب والملابس الإمكانيّة وأحكامها أوّلاً، فيتجدّد حينئذ للإنسان بحكم هذا الاتّحاد نوع آخر من الإدراك ليس من قبيل

١ـ لكلّ انسان عين ثابت في الحقّ، وهو وجوده الخاص وهويّته التي لا يتغيّر في الجملة؛ أي الجواد مثلاً فيه جواد والممسك ممسك فلا يمكن تغييرهما أصلاً.

٢ـ أي : استتر.

الإدراكات النفسانيّة الباطنيّة، ولا الطبيعة الجسمانيّة الظاهرة، بل نسبته في شمول المعلومات وإحاطة أحكامها إلى القوى النفسانيّة، كنسبة شمول معلوماته إلى القوى الجسمانيّة، وهذا هو الإدراك الحاصل بالكسب والاختيار، المسمّى بـ«الكشف» تارةً، وبـ«القوة القدسيّة» أخرى، فتلطّف بنفسك، ثمّ تدبّر في هذا المقال، عسى أن تفوز بما لم تكن تعلم بالنظر والاستدلال، وتحصيل الصور وتصوير المثال.

ثمّ أشار إلى دفع الثاني ممّا يمكن أن يخطرَ بالبال، بقوله: «ولا يكون الموت بالحقيقة تنقيصاً للنفس، بل تكميلاً لها». فإنّ النفوس الكاملة إنّما يتمكّنون بعد الموت على جميع ما يتمكّنون عليه قبله من الأفعال الكماليّة ﴿ **فلهم التكامل البرزخيّة** ﴾، وذلك لأنّ قوّتهم وتمكينهم إنّما هي بالملكات الكماليّة التي نسبة القوى الجسمانيّة المتلاشية عند هجوم صدمات الموت إليها نسبة الآلات المعدّة لتحصيل وجود شيء إليه.

ولا شكّ أنّ بعد تمام وجود ذلك الشيء وكماله، قد تكون تلك الآلات كالموانع لصدور ما هو المطلوب من ذلك الشيء، فضلاً عن أن يكون معدّاً، فكذلك نسبة الآلات الجسمانيّة عند حصول الملكة الكماليّة.

وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى تبيين عالم البرزخ وما للأرواح الكاملة فيه، وذلك موقوف على مقدّمات لا يسعها هذا المجال.

الباب الثاني
في الإنسان الكامل

الوصل الحادي والأربعون
في ضرورة ظهور الإنسان الكامل

قال:

«وإذا عرفت هذا، فنقول: إنّ تلك الهويّة الواحدة بالوحدة الحقيقيّة ﴿الصمديّة﴾، لمّا غلبت فيها أحكام الوحدة على أحكام الكثرة؛ بل انمحى[1] الكثرة تحت القهر الأحدي في مقام الجمع المعنوي ﴿أي الوجود الصمدي﴾، ثمّ ظهرت في مظاهر متفرِّقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينيّة على سبيل التفصيل والتفريق بحيث غلبت الكثرة في أحكامها على أحكام الوحدة، وخفي هناك أمر الوحدة بحسب اقتضاء التفريق العقلي والتفصيل العيني، أراد أن يظهر ذاته في مظهر كامل يتضمّن سائر المظاهر النورانيّة والحقائق الظلّية والمجالي الظلمانيّة، ويشمل على جميع الحقائق السرّيّة ﴿أي: الأسماء الجماليّة﴾ والجهريّة ﴿أي: الأسماء الجلاليّة﴾، ويحتوي على جملة الرقائق البطنيّة والظَّهريّة».

١ـ المحو لكلّ شيء يذهب أثره.

أقول:

بعد فراغه عن تحقيق مسألة التوحيد، ودفع ما يرد على الأصول المبنيّة عليها من القواعد العامّة الشاملة والقوانين الكلّيّة الكاملة، يريد أن يشير إلى ما يتفرّع عليها من المقاصد وأمّهات المطالب، بحيث ينساق إلى ما هو المقصد الأقصى في هذه الرسالة؛ أعني إثبات جامعيّة الإنسان وكماله الذي لا يوازيه في ذلك أحد من الموجودات، ولا يدانيه شيء من الكائنات.

ثمّ إنّ بيان ذلك وتحقيقَه يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الوحدة الحقيقيّة المضافة إلى هويّة الحقّ، هي الوحدة المطلقة التي يستهلك فيها جميع المتقابلات من المتناقضات والمتضادّات وغيرها، لاشتمالها بالذات على جميع الموجودات؛ سواء كان واحداً أو كثيراً، إذ كما يشتمل على جميع أقسام الوحدة كذلك يشتمل على جميع أقسام الكثرة، فهي الجامع بالذات بين سائر المتقابلات.

وباعتبار هذه الوحدة يقال: لا ضدّ ولا ندَّ للحقّ، وأنّه واحد بلا عدد؛ أي لا بالوحدة التي يضادّها الكثرة، فإنّه بذلك الاعتبار، الكثيرُ مضادّ له، وهو الأصل في العدد. فعلم من هذا: أنّ نسبة الوحدة الإضافيّه والكثرة الاضافيّة إلى الوحدة المطلقة على السويّة، من حيث شمولها لهما وإحاطتها بها[1]، إلّا أنّ الوحدة الإضافيّة لمّا لم يكن يتميّز منها إلّا باعتبار معنى عدميٍ دون الكثرة، فإنّ تمايزها إنّما هو بانضمام قيود زائدة عليها، فيكون لها تقدّم بالذات على الكثرة. فكلّ تعيّن يكون الغالب فيه أحكام الوحدة، يكون آثار الوجود والاطلاق فيه أظهر، وكلّ تعيّن يكون أحكام الكثرة هي الغالب فيه، يكون

١ـ ومن جهة «هو أقرب إليكم من حبل الوريد ق / ١٦» كان اللّه تعالى بالمظاهر كلّها بالسويّة ومن أنّ «أكرمكم عند اللّه أتقاكم حجرات / ١٣.» تختلف جميع مظاهره، وكلّ مظهر ليس كمثله شيء.

تلك الأحكام مخفية فيه.

وقد عرفت ممّا أشير إليه أنّ التعيّن على قسمين: ما يكون مبدء خصوصيّة الامتيازيّة هو الشمول والإحاطة بالنسبة إلى ما امتاز عنه من الأمور المتغائره، كتعيّن الكلّ بالنسبة إلى أجزائه، والعامّ بالنسبة إلى خواصّه وجزئيّاته ـ وما يقابله ما يكون مبدء خصوصيّته الامتيازيّة هو التضادّ والتمانع، كتعيّن الشيء بالنسبة إلى ما يقابله، وتعيّن الأنواع والجزئيات المتقابلة بالنسبة إلى ما يقابلها من هذا القبيل.

ولا شك أنّ الغالب فيه حكم الوحدة على الكثرة من القسمين هو الأوّل، فلذلك إذا استقريت وأمعنت النظر في المراتب المتعيّنة والموجودات المتميّزة، وجدتَ كلّ ما كان الغالب على تعيّنه المعاني الوحدانيّة الغير المتقابلة، كعالم الأرواح والمثال، يكون الظاهر فيها من آثار الوجود كالحياة والإدراك والحركات المتنوّعة أكثر، وكلّ ما كان الغالب عليه المعاني المتكثّرة والأحكام المتقابلة، تكون الآثار الوجودي والحقائق الأصليّة فيه كامنة مخفيّة، كما في عالم سَورة مُعاداة الطبائع وثَوَران[1] تضادّ العناصر، فإنّه إنّما خفي فيه تلك الآثار من الحياة وتنوّع الحركات، لغلبة حكم التقابل في تعيّناته، لما فيه من ظهور التضادّ الذي هو أنهى أحكام الكثرة الإمكانيّة. ولهذا إذا انكسر ذلك التضادّ، يعود قابلاً لظهور الآثار، وكلّما كان الانكسار أشدّ، كان قبول المنكسر لظهور تلك الآثار أكثر، كما في المعادن بالنسبة إلى النبات، وكذلك النبات بالنسبة إلى الحيوان إلى أن يتمّ الانكسار ﴿ **فيتمّ في الهيولى الأولى القابل لوجود الإنسان** ﴾، وتحصل له قابليّة ظهور الوحدة بكمالها؛ حتّى يصير قابلاً لأن تظهر فيه الحقيقة الإنسانيّة التي هي ظلّ الوحدة الذاتيّة التي منها المبدء وإليها المصير. تأمّل في هذه النكتة البديعة لتستفيد عنها، فإنّها تتضمّن أسراراً

١ـ أي: الانتشار والهيجان.

جمّة جليلة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ تلك الهويّة الواحدة بالوحدة المطلقة، لمّا غلبت فيها أحكام وحدتها الإطلاقيّة الذاتيّة على أحكام الكثرة الأسمائيّة والحقائق الوجوديّة، بل استهلك وَانْمَحى ظهور الكثرة تحت بطون القهر الأحدي الذاتي؛ أي خفي أحكام القيود المتقابلة في مقام الجمع المعنوي الذي هو التعيّن الجامع لجميع التعيّنات كما سبق، أنّ تعيّن المطلق وخصوصيّته هو جمع المتقابلات، ثمّ ظهرت بالتجلّي النفسي الوجودي في مظاهر متفرّقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينيّة الحسيّة ظهور النَّفَس وانبثاثه في المخارج، بمظاهر الحروف والكلمات على سبيل التفصيل، كتنوّع الموجودات في المراتب، وتعيّن كلّ منها بخصوصيّة الخاصّة به، وظهور الكلّ بتلك الخصوصيّات، كما سبق التنبيه عليه في تفصيل الكمال الأسمائي، بأنّ مقتضاه إنّما هو ظهور الكلّ بحَسَب جزئي من الجزئيات، مقهوراً أحكام وحدة ذلك الكلّ تحت أحكام كثرة الجزئي الظاهر، فحينئذ، خفي هناك أمر الوحدة بحسب اقتضاء ذات التفريق العقلي والتفصيل العيني، إظهاراً للكمالات الخاصّة الجزئيّة المتعلّقة بجزئيّاتها، أراد أن يُظهر ذاته الظاهرة، على التفصيل بكلّيتها وأحدية جمعيّتها في مظهر كامل يتضمّن سائر المظاهر الظاهرة هي بها تفصيلاً من الأسماء الإلهيّة النورانيّة والحقائق الكونيّة الظلّيّة، ويشتمل على جميع الحقائق السريّة من الأسماء الذاتيّة المعنويّة والجهريّة من الأسماء الصفاتيّة والفعليّة، ويَحتوي على جملة الرقائق البطنيّة الإلٰهيّة، والظهريّة الخلقيّة، في مرتبة الجامعة الإنسانيّة.

وملخّص هذا الكلام: أنّ الوحدة الذاتيّة والهويّة المطلقة لغلبة حكم الإطلاق فيها لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائي فيها مجال أصلاً كما

عرفت، وكذلك المظاهر التفصيليّة التي هي أجزاء العالم الكبير أيضاً لغلبة حكم القيود الكونيّة والكثرة الإمكانيّة فيها، لا يمكن أن يكون للجمعيّة الإلهيّة التي هي صورة الوحدة الحقيقيّة فيها ظهور، فاقتضى الأمر الإلهي أن تكون صورة اعتداليّة ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانيّة عليها سلطنة، حتّى تصلح لأن تكون مظهراً للحقّ من حيث تفاصيله الأسمائيّة وأحديّة جمعه الذاتيّة، بسعة قابليّتها وعموم عدالتها، وذلك هو النشأة العنصريّة الإنسانيّة؛ إذ ليس في الإمكان أجمع من الإنسان، لإحاطته بالمرتبة الإطلاقيّة الالهيّة والقيديّة العبديّة[1]، كما صرّح به الشيخ ﷺ في رسالته المسمّاة بـ«إنشاء الدوائر»، ولنورد عبارته الشريفة، لعلّ المتأمّل فيها يفوز ببعض ما يحتويه من النكات اللطيفة، وهو قوله: «قد تقرّر عندنا أنّ للانسان نسختين: ظاهرة وباطنة. فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، ونسخته الباطنة، مضاهية للحضرة الإلهيّة، فالإنسان هو الكلّ على الإطلاق الحقيقي؛ إذ هو القابل لجميع الموجودات حديثها وقديمها، وما سواه من الموجودات لا يقبل ذلك، فإنّ كلّ جزء من أجزاء العالم لا يقبل الألوهيّة، والإله لا يقبل العبوديّة، بل العالم كلّه عبد، والحقّ سبحانه وحده إله، واحد، صمد، لا يجوز عليه الاتّصاف بما يناقضه من الأوصاف الحادثة الخلقيّة العباديّة، والإنسان ذو نسبتين كاملتين: نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهيّة، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكونيّة، فيقال: فيه عبد، من حيث أنّه مكلّف ولم يكن ثمّ كان كالعالم، ويقال: فيه ربّ، من حيث أنّه خليفة ومن حيث أنّه صورة أحسن تقويم فكأنّه برزخ بين العالم والحقّ، وجامع الخلق والحقّ، وهو الخطّ الفاصل بين الحضرة

١ـ فضروري أن يكون انساناً جامعاً له الجسد العنصري وأعدل الأمزجة لأن يصير واسطةً للفيض، وله أن ينحفظ ظهوره الفعلي القيّومي الحكمي وخلافته الإلهيّة، فليس هو إلّا في أهل البيت القرآني: ولا تكون وساطة غيرهم من الأنبياء والأولياء كافيةً ومحقّقةً له.

الإلهيّة والكونيّة، كالخطّ الفاصل بين الظلّ والشمس، فهذه حقيقته، فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم، وللحقّ، الكمال المطلق في القدم، وليس له في الحدوث مدخل، تعالى عن ذلك، والعالم له الكمال المطلق في الحدوث، وليس له مدخل في القدم يخسأ[1] عن ذلك، فصار الإنسان جامعاً، للّه الحمد على ذلك.

فما أشرفها من حقيقة وما أظهرها من وجود، وما أخسّها وما أدنسها أيضاً في الوجود؛ إذ قد كان منها، محمدٌ صلى الله عليه وآله وأبوجهل، وموسى عليه السلام وفرعون، فتحقَّق أحسن تقويم، واجعلْه مركز الطائعين المقرّبين وتحقَّقْ أسفل السافلين، واجعلْه مركز الكافرين الجاحدين، فسبحان مَن ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير». هذا كلامه بعبارته الشريفة. تأمّل فيها بعد تنقية الباطن عن الموادّ التقليديّة والرسميّة وتلطيف السرّ باللطائف الذوقيّة والشوقيّة، عسى اللّه أن يوفّقك للاطّلاع على شيء من مقاصده.

١ـ أي: كلّ وأعيا.

الوصل الثاني والأربعون

في انحصار قبليّة النشأة الإنسانيّة لأن تصير مجلى جامعاً

قال:

«فإنّ تلك الهويّة الواجبة لذاتها، إنّما تُدرِك ذاتها في ذاتها لذاتها؛ إدراكاً غير زائد على ذاتها، ولا متميّز عنها، لا في العقل، ولا في الواقع، وهكذا تُدرِك صفاتها وتجليّاتَها وأسمائَها، كذلك نسباً ذاتيّةً غيبيّةً؛ غير ظاهرة الآثار ولا متميِّزة الأعيان بعضها عن بعض.

ثمّ إنّها لمّا ظهرت بحسب الإرادة المخصِّصة والاستعدادات المختلفة والوسائط المتعدِّدة، مفصّلة في المظاهر المتفرّقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة، ولم يُدرَك ذاتها وحقيقتها من حيث هي جامع لجميع الكمالات العينيّة وسائر الصفات والأسماء الالهيّة، فإنّ ظهورها في كلّ مَظهر ومجلى معيّن، إنّما يكون بحسب ذلك المَظهر لا غير. ألا ترى أنّ ظهور الحقّ في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني، فإنّه في الأوّل بسيط، فِعْلي، نوراني، وفي الثاني ظلماني، انفعالي، تركيبي».

أقول:

هذا تفصيل ما نبّه عليه آنفاً على سبيل الإجمال من عدم قابليّة مرتبة من المراتب؛ جلائيّةً كانت أو استجلائيّةً، لأن تصير مظهراً تامّاً ومجلىً جامعاً للهوية الواجبة إلّا النشأة العنصريّة الإنسانيّة.

وقوله: «فإنّ تلك الهويّة الواجبة» إشارة إلى دفع ما يمكن أن يورَد هٰيهنا،

من أن يقال: لو كان الغرض من إيجاد الكون الجامع الإنساني، ظهورها بجميع مراتبها على نفسها كما ذكرتم، للزم تحصيل الحاصل؛ لأنّها مدركة لذاتها بجميع مراتبها حتّى المحسوسات في التعيّن الجامع للتعيّنات، كما سبق تقريره.

فقال: تلك الهويّة وإن كانت مدركةً لذاتها في ذلك التعيّن بما اشتمل عليه من المراتب والتعيّنات، لكن من حيث أنّها نفس ذاتها حاصلاً ذلك الإدراك في ذاتها لذاتها؛ أي لكمالها الذاتي على ما عرفت، وليس نفس ذلك الإدراك أيضاً أمراً زائداً على ذاتها، ولا متميّزاً عنها لا عقلاً ولا وجوداً؛ لما سبق بيانه: أنّ لا مجال للتعدّد أصلاً في هذه الحضرة، حيث أنّ العلم فيها غير متميِّز من المعلوم والعالِم؛ إذ هذا التميّز إنّما يحصل حيث يتمايز قوسا الوجوب والإمكان، وذلك في مرتبة أخرى غير هذه المرتبة، حيث تتمايز الوحدة من الكثرة كما مرّ، وهكذا سائر الصفات والأسماء في هذه الحضرة إنّما تُدرَك حيث أنّها نسب ذاتيّة غير ظاهرة الآثار ولا متميّزة الأعيان بعضها عن بعض.

ثمّ إنّه لمّا ظهرت تلك الهويّة في النفَس الرحماني الذي هو محلّ تفاصيل الأسماء ومُظهر تعنيّات الغير والسّوي بحسب الارادة المخصّصة والاستعدادات المختلفة حسب اختلاف شؤونها الذاتيّة الحاصلة بالفيض الأقدس والوسائط المتعدِّدة بناءً على ما تقرّر عندهم؛ أنّ تلبّس الهويّة السارية، والحقيقة النازلة بالصور السافلة، لا يمكن إلّا بعد تلبّسها بالعالية منها ﴿**أي الطفرة في العوالم ممتنعة**﴾؛ ضرورة أنّ الأسماء توقيفيّة؛ إذ بحصول الأعلى تستعدّ لتحصيل الأنزل منها ﴿**فلا يعلم ترتيب الأسماء إلّا اللّه تعالى**﴾، كتلبّس المادّة بالصورة الحيوانيّة مثلاً، فإنّها إنّما يمكن بعد تلبّسها بالنباتيّة وحصول ذلك الاستعداد لها. فالمراد من الوسائط هيهنا هو حصول

الاستعدادات المرتّبة الواقعة في دائرة مراتب الوجود، لا ما يشعر بالعليّة، كما يتوهّم من ظاهر لفظة: «متمائزة، مفصّلة في المظاهر المتفرّقة»، مع هذا ما تمّم به أمر الظهور، فإنّ ظهورها في هذه الحضرة وإن كانت متمائزة الأعيان مصحّحة لإطلاق إسم الغير لظهور آثار الأسماء وأحكامها في تلك التعيّنات المتفرّقه من مظاهر هذه العوالم، لكن لم يُدرك ذاتها وحقيقتها فيها بأحديّة جمعيّتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينيّة وسائر الصفات والأسماء الإلهيّة، فإنّ ظهورها في كلّ مظهر ومجلى معيّن، إنّما يكون بحسب ذلك المَظهر لا غير. ألا ترى أنّ ظهور الحقّ في العالم الروحاني، ليس كظهوره في العالم الجسماني، فإنّه في الأوّل بسيط، فعلي، نوراني، وفي الثاني تركيبي، انفعالي، ظلماني، وكذلك في غيره من العوالم والمراتب وجزئيّاتها، فإنّ ظهور كلّ منها إنّما هو بتعيّناته الخاصّة به وإظهار آثاره الخصيصة بذلك التعيّن، كما سبق تحقيقه في بحث الكمال الأسمائي.

الوصل الثالث والأربعون

في أنّ الإنسان الكامل هو الغاية للحركة الإيجاديّة

قال:

«فانبعث انبعاثاً إراديّاً إلى المظهر الكلّي والكون الجامع الحاصر للأمر الإلهي، وهو الإنسان الكامل، فإنّه الجامع بين مظهريّة الذات المطلقة وبين مظهريّة الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكليّة من الجمعيّة والاعتدال، وبما في مظهريّته من السعة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبيّة ونسب الأسماء الإلهيّة، وبين الحقائق الإمكانيّة والصفات الخلقيّة، فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيط بجوامع ما في سلاسل الوجود، ليظهر فيه بحسبه، ويُدرك ذاته حسب ما ذكرنا من الحيثيّة الجامعة والجهة الكاملة».

أقول:

لمّا بيّن أنّ التجلّي الأوّل الذي هو حضرة الجمع، لا يصلح للمظهريّة المذكورة، ولا التجلّي الثاني الذي هو محلّ التفصيل، فلابدّ من الانبعاث نحو مظهر جامع للجمع والتفصيل، فانبعث انبعاثاً إراديّاً، لأنّ مبدء هذا الانبعاث هو التخصيص العلمي السابق رتبةً، فيكون الانبعاث نحو المخصَّص إراديّاً لا إيجابيّاً اضطرارياً، كما هو مذهب المشّائين[1]، وذلك المخصَّص المنبعث إليه باعتبار بطونه، هو المظهر الكلّي؛ أي الحقيقة الإنسانيّة التي هي البرزخ الجامع بين الوجوب والإمكان، الشامل لجميع الحقائق المنسوبة إليها، وباعتبار

١ـ لأنّهم يعتقدون أنّ العلم العنايي ليس بمنفصل عنه تعالى.

ظهوره هو الكون الجامع؛ أي النشأة العنصريّة الإنسانيّة التي هي آخر تنزّلات الوجود، فيكون حاصراً للأمر الإلهى؛ لأنّ كلّ سافل محيط بالعالي، فـيكون محيطاً بسائر الموجودات[1]، لأنّ الأمر باصطلاحهم عبارة عن إظـهار حكـم الوحدة في عين الكثرة، المعبّر بـ«الحركة الإيجاديّة» تارةً، و«النكاح الساري» أخرى، كما أنّ النهي عبارة عن إظهار حكم الكثرة ورجوعها إلى الوحدة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ السنّة الإلهيّة على ما هو مقتضى الوحدة الذاتيّة، استدعت أن تكون الحركة الإيجاديّة دوريّة استرجاعيّة ﴿ **لا الاستقاميّة** ﴾، كما سيجيء تحقيقه إن شاء اللّه تعالى. فالمدد الإلهيّ الذي يتعيّن من مطلق الفيض الذاتي بالبرزخيّة المشار إليها[2] يصل إلى العـقل الأوّل المكـنّى عـنه بالقلم، ثمّ اللّوح، ثمّ العرش، ثمّ الكرسى، ثمّ باقي الأفلاك، فلكاً بعد فلك، ثمّ يسري في العناصر[3]، ثمّ المولّدات، وينتهي إلى الإنسان منصبغاً بجميع خواصّ ما مرّ عليه من المراتب.

ثمّ إن كان الإنسان المنتهى إليه ذلك المدد المنصبغ ممّن تـرقّى، وسـلك واتّحد بمراتب النفوس والعقول، وتجاوز عنها أيضاً بالمناسبة الذاتيّة اللازمة لصورته الاعتداليّة؛ حتّى اتّحد ببرزخيّته التي هي مرتبته الأصليّة، فإنّ المدد الواصل إليه بعد انتهائه في الكثرة إلى أقصى درجاتها، ولا شكّ أنّ لهذه الكثرة لابدّ من صورة إحاطيّة لا يشذّ عنها شيء، وهي أحديّتها التي بها يصل إلى تلك البرزخيّة التي هي من جملة نعوتها الإلهـيّة الواحـديّة التـالية للـوحدة الحقيقيّة، فتتمّ الدائرة حينئذ بالانتهاء إلى المقام الذي منه تعيّن الفيض الواصل إلى العقل.

١ـ برعاية الارتقاء الوجودي في قوس الصعود، وعلى هذا فلا يكون منافياً للقاعدة الحكميّة بأنّ العالي لا ينظر إلى السافل.

٢ـ فهي الولاية السارية في كلّ الموجودات المعبّر عنه بـ«الفيض المنبسط» أو «الصادر الأوّل».

٣ـ لا دليل على هذه الطائلات، وكان ادّعاء الشهود عليه جزافاً، فلا سيّما في نظريّة الأفلاك.

تدّبر هذا السرّ العظيم؛ إذ به تعرِف كيفيّة توجّهه من مبدئه وانبعاثه إليه، وهو المظهر الكلّي باطناً، والكون الجامع الحاصر للأمر الإلهي ظاهراً، وهو الإنسان الكامل؛ إذ هو الجامع بين مظهريّة الذات المطلقة وبين مظهريّة الأسماء والصفات والأفعال، لما في نشأته الكليّة، من الجمعيّة والاعتدال، ولما في مظهريّته؛ أي قابليّته التي هي الحقيقة البرزخيّة الجامعة من السعة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبيّة والإمكانيّة، ونسب الأسماء الإلهيّة والصفات الخلقيّة؛ ضرورة أنّ حقيقته التي هي قاب قَوْسَي الوجوب والإمكان، منشأ سائر النسب والصفات والحقائق، وجوبيّةً كانت أو إمكانيّة، الهيّةً كانت أو خلقيّة، فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، كما مرّ، محيط بجميع ما في سلسلة الوجود من المراتب.

وقوله: «ليظهر فيه بحسبه» متعلّق بقوله: «انبعث»؛ أي ذلك الانبعاث المذكور نحو هذا المظهر الكلّي إنّما هو ليظهر فيه بحسبه من أحديّة جمعيّته.

وملخّصه: أنّه أراد أن يظهر على نفسه في شأن من شؤونه الكليّة الجامعة لجميع افراد شؤونه بحسب ذلك الشأن، فإنّه لا يمكن أن يظهر بحسب جامعيّته وأحديّة جمعيّته الكماليّة، إلّا في شأن جامع كذلك، شريف لا يمكن مثله؛ إذ ليس كمثله شيء فيدرك فيه ذاته من تلك الحيثيّة الجامعة التي ليس ورائها إمكان أصلاً بتلك الجهة الكاملة الإحاطيّة، فهذا هو الغاية للحركة الإيجاديّة والسراية الحبيّة، المعبّر عنها هيٰهنا بـ«الانبعاث».

الوصل الرابع والأربعون
في دفع الشبه على ضرورة الإنسان الكامل

قال:

«فلئن قيل: إنّ الواجب لذاته، إنّما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته، ويعقل معلوله الأوّل الذي يَعقل الأشياء كلّها بحصول صورها المفصّلة فيه، بحصوله له، وبحضوره عنده؛ لاقتضائه إيّاه، وإيجابه له، وإفاضته عليه جميع ما يحصل فيه من تلك الصور المفصّلة.

ثمّ إنّه إنّما يعمل الأشياء كلّها، علماً غيبيّاً إجماليّاً على ما ذهبتم إليه، ويعقلها أيضاً بحصول صورها المفصّلة فيها في الخارج علماً تفصيليّاً، فهو بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقيّة، يَعقل الأشياء كلّها، يدركها بالوجهين جميعاً. وأمّا الجزئيّات المادّيّة الحادثة الإيجابيّة فإنّما يدركها على وجه يليق به وبكماله الحقيقي؛ أي على الوجه الكلّي، لا على الوجه الذي يلزم منه النقصَ والتغيّرَ في ذاته».

أقول:

بعد فراغه عن تحقيق ذلك الأصل الكليّ، وبيان أنّ الإنسان هو الغاية للحركة الإيجاديّة على ما هو مقتضى طريقهم، يشير إلى دفع ما يرد عليه وعلى طريقهم الموصل إليه بحسب القواعد الحكميّة والقوانين الجدليّة:

منها، أنّ الواجب لذاته بما له من الظهور على الوجه المذكور، مستغن عن مَظهر غير ذاته في ظهوره على نفسه. وعلى تقدير التسليم، فالعقل الأوّل كاف في ذلك، وذلك لأنّ الواجب لذاته إنّما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته كما سبق

بيانه، ويعقل أيضاً معلوله الأوّل الذي يعقل الأشياء كلّها، بحصول صورها المفصّلة فيه، كذلك بحصوله له وبحضوره عنده، لما عرفت أنّ الاقتضاء والإيجاب إنّما يستدعيان حصول الموجَب وحضوره عند الموجِب، بضرب من النسبة، شديدة الارتباط، وكأنّ المعلول الأوّل هيٰهنا حاصلاً عند الواجب حاضراً عنده بما اشتمل عليه من الصور المفصّلة فيه، لاقتضائه إيّاه، وإيجابه له، وإفاضته عليه جميع ما هو حاصل فيه من الصور.

وأيضاً فإنّ الواجب يعقل الأشياءَ كلّها علماً غيبيّاً إجماليّاً بحصول ذاته لذاته في التعيّن الجامع على ما ذهبتم إليه، ويعقلها أيضاً بحصول صورها المفصّلة فيها في الخارج علماً تفصيليّاً في النفَس الرحماني، فالواجب بحقيقته الواحدة، بالوحدة الحقيقيّة يعقل الأشياء كلّها ويدركها بالوجهين الإجمالي والتفصيلي، فما جعلتم غاية للحركة الإيجاديّة والسريان الذاتي لا يصلح للغاية لحصولها بدون الحركة.

فلئن قيل: الغاية للحركة الإيجاديّة إنّما هو الإدراك التفصيلي للأشياء مطلقاً؛ كليّاتها وجزئيّاتها، والواجب بوحدته الحقيقيّة إنّما يدرك الكليّات منها على هذا الوجه دون الجزئيّات ﴿**لانحفاظ الذات عن الحوادث المتغيّرة**﴾.

قلنا: لا نسلّم عدم إدراك الواجب الجزئيات مطلقاً؛ بل يدركها على وجه يليق بكماله الحقيقي؛ أي على الوجه الكلّي[1]، لا على الوجه الذي يلزم منه النقص والتغيّر، فإنّه يمتنع أن يتوجّه الحقّ نحو هذا التوجّه بالإرادة الإلهيّة، ولا يلزم من عدم إدراكها على هذا الوجه عدم إدراكها مطلقاً، وإلى دفع هذا السؤال أشار بقوله: «وأمّا الجزئيّات الخ».

١ـ وفيه أنّ هذا الوجه ليس كافياً في اثبات علم الحقّ بالجزئيات بل لإثبات علمه طور وراءه.

الوصل الخامس والأربعون
في نقد إبن عربي على الشكّ الأوّل

قال:

«وما قيل: إنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنّه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تجلّيه له، ففيه نظر، فإنّه لو أريد بالرؤية هيٰهنا، الإدراك المنسوب إلى البصيرة، وهو الإدراك العقلي، فالأمر الذي يصحّ أن يكون مرآةً لرؤية نفسه فيه هو العقل الأوّل من جملة معلولاته، ولو أريد بها الإدراك المنسوب إلى الباصرة، وهو الإدراك الجزئي، فمن البيّن أنّ الواجب لذاته لا يكون جزئيّاً، لما عرفت: أنّ كلّ جزئي لابدّ وأن يكون ممكناً لذاته، وكيف لا، فإنّ كلّ مرئي بالذات برؤية الباصرة، لابدّ وأن يكون عرضاً جسمانيّاً، وكلّ ما هو مرئي بالعرض برؤية الباصرة، فهو مادّي؛ جسماً كان أو جسمانيّاً».

أقول:

هذا إشارة إلى ما ذكره الشيخ محي الدين ﷺ في فصوص الحكم ايماءً به بدفع الشبهة المذكورة، وهو أنّ رؤية الشيء نفسه بنفسه بدون تميّز المَظهر من الظاهر واستقلاله بظهور أحكامه الخاصّة به، ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون متميّزاً في الوجود عيناً وحسّاً بظهور أحكامه، كالمرآة فإنّه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له غير وجود هذا

المحلّ، وذلك لأنّ القابل له تأثير في الظاهر فيه بإعطائه إيّاه صورته التي ظهر بها، فإنّها بخصوصيّاتها متفرّعة على تأثير متولّد منه، كما أشار إليه بقوله: رئيس الموحِّدين حسين إبن منصور الحلّاج، في قوله:

ولدتْ أمـــيّ أبـــاها إنّ ذا، مـــن عـــجباتٍ

ثمّ أورد عليه المصنّف، إنّه لو أريد بالرؤية فيه، الإدراك المنسوب إلى البصيرة، وهو الإدراك العقلي، فالأمر الذي يصحّ أن يكون مرآةً لرؤيته فيه، وهو العقل الأوّل، لتميّزه في الوجود واستقلاله، ضرورةَ كونه من معلولاته واختصاصه بالتعيّن الإمكاني.

ولو أريد بها الإدراك المنسوب إلى الباصرة وهو الإدراك الجزئي، فمن البيّن أنّ الواجب لذاته لا يكون جزئيّاً، لما عرفت أنّ كلّ ما هو معروض للتشخّص والتعيّن اللذَين بهما يصير الشيء جزئيّاً، لابدّ وأن يكون من الممكنات، وكيف لا، وأنّ كلّ مرئي بالقوّة الباصرة لا يخلو من أن تكون إدراكها له إمّا أوّلاً وبالذات، أو ثانياً وبالعرض، وكلّ مرئي بالذات برؤية الباصرة، لابدّ وأن يكون عرضاً جسمانيّاً، وذلك لأنّ الرؤية إمّا بخروج الأشعّة، أو بالانطباع، والأشعّة إنّما تنتهي إلى السطوح الملوّنة، كما أنّ الانطباع لا يكون إلّا من شأنها، وكلّ ما هو مرئي بالعرض برؤية الباصرة، فهو مادّي؛ جسماً طبيعيّاً كان أو جسمانيّاً.

لكن هيٰهنا محلّ بحث، وهو إن كان المراد بقولكم: إنّ الإدراك المنسوب إلى الباصرة هو الإدراك الجزئيّ المتعلّق بالأعراض الجسمانيّة، أنّ ما حصل للعقل بتوسّط هذه الآلة مطلقاً ينحصر فيه، فممنوع، لما ثبت عندكم من وجود الكلّي بعد الكثرة.

وإن أردتم به أنّ الإدراك المنسوب إلى هذه الآلة من حيث كونه صادراً منها

أوّلاً كذلك، فعلى تقدير تسليمه لا شكّ أنّ للعقل أن يجرّد الصورة الموصلة إليه بواسطة الآلات عن اللواحق الخارجيّة، فلا يصحّ أن يقال: إنّ العقل لا يدركها مطلقاً، سيّما عند من هو معترف بوجود الكلّي الطبيعي الخارجي. وإذا تقرّر هذا، فلا يلزم أن يكون الواجب غير مدرك بوساطة الآلات أصلاً.

فلئن قيل: إنّ ما يكون متعلّقاً لهذا الإدراك من حيث هو كذلك، يجب أن يكون محفوفاً بالعوارض الماديّة الخارجيّة، والواجب من حيث أنّه واجب يمتنع أن يكون كذلك، فلا يصحّ نسبة الرؤية إليه.

قلنا: إنّ ما يعطيه المحلّ المذكور فيه، لابدّ وأن يكون من اللواحق الخارجيّة للطبيعة الواجبيّة؛ حتّى يصحّ إسنادها إلى المحلّ، فالتباسها بتلك الملابس المُظهرة لها في المدارك، من الغاية المطلوبة الباعثة للحركة الإيجاديّة، فيجب أن يكون مشاهدةً مدركةً بهذه الحيثيّة.

نعم، يلزم أن لا يطلق عليه حينئذٍ اسم الواجب؛ لأنّ الأسماء توقيفيّة عندهم، كما سبق الإيماء إليه، لكن لا يلزم من عدم إطلاق هذا الإسم عليه في مرتبة من المراتب، أن لا يكون تلك الحقيقة مرئيّةً مطلقاً.

والشيخ ما أطلق عليها هذا الإسم من هذه الحيثيّة؛ بل إنّما أطلق عليها إسم الحقّ لا مطلقاً؛ بل من حيث أسمائه الحسنى.

ويؤيّد ما قلنا، قول بعض الائمّة: «**لم أعبد ربّا لم أره**»[1]، وكذلك قول الشيخ في مواضع متفرّقة، كقوله:

فلا تنظر العين إلّا إليه ولا يقع الحكم إلّا عليه

وقوله: «فإن قلت: محجوباً، فلست بكاذب، وإن قلت: مرئيّاً، فذاك الذي أدري».

١ـ التفسير الصافي، ج٢، ص٢٣٦. **وفيه أيضاً قال** عليه السلام «**لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان**».

وأمثاله ممّا لا يحصى في كلامهم.

هذا كلّه إذا نسب الرؤية المذكورة إلى الحقيقة الحقّة من حيث تقيّدها ومظاهرها في مقام قرب النوافل، وأمّا إذا نسب إليها لا من حيث تقيّدها ومظاهرها الخلقيّة العبديّة، فسائر المدارك والمشاعر متساويّة في عدم إدراك جماله، والعقل كالحسّ قاصر عن الوصول إلى سرادق جلاله، لعدم المناسبة بين الحادث والقديم، حيث قال الشيخ في الفتح المكّي في هذا البحث: «وإن أطلقت المناسبة يوماً عليه كما أطلقها الإمام الأوحد؛ أبوحامد الغزالي ـ رضى اللّه عنه ـ في كتبه وغيره، فبضرب من التكلّف وبمرمى بعيد عن الحقائق، وإلّا، فأيُّ نسبة بين المحدَث والقديم، أم كيف يشبه نسبة من لا يقبل المثل إلى من يقبل المثل، هذا محال».

إعلم: أنّ نسبة هذا الكلام من المصنّف هيٰهنا، إنّما وقع في معرض التشكيك من حيث أنّه في صدد توجيه المسألة وايراد الشبهة، لكن لمّا لم يكن في تقرير الأجوبة ما يتعلّق بهذا الكلام، وجب التعرّض لجوابه حتّى لا يتوهّم أنّه إنّما ذكر للتحقيق.

الوصل السادس والأربعون
في النقد الثاني على الشكّ الأوّل

قال:

«فإن قيل: العقل الأوّل لا يصلح لمرآتيّة صورته الجامعة لسائر صفاته الكماليّة والتعيّنات الأسمائيّة؛ بل إنّما يصلح لمرآتيّة تلك الصورة، الكون الجامع الذي يظهر به سائر الأسماء والصفات والتعيّنات، وهو في مظهريّته موقياً لها عن التحريف والتغيير؛ إذ ما من قابل من القوابل يقبل الفيض القدسي على نحو من القبول، أو تظهر فيه الصور الإلهيّة على ضرب من التعيّن، إلّا وفي الإنسان الكامل مثال ذلك على الوجه الأكمل.

قلنا: إذ حقيقته السارية في كلّ المظاهر هيٰهنا بوحدتها الحقيقيّة غير مدركة في كلّ المراتب الموجودة في الكون الجامع؛ بل إنّما يدرك صورتها هيٰهنا في بعض المراتب، فيكون إدراك بعض الصور والأسماء تعقليّاً غيبيّاً لا غير، ومتى تحقّق هذا، فمن البيّن حينئذ أنّ مرآتيّة الكون الجامع ليست بصورتها».

أقول:

هذا إيراد على ما ذهب إليه السائل من أنّ صلاحيّة المرآتيّة، إنّما هي للعقل الأوّل، وأنّ الكون الجامع ليس له صلاحيّة ذلك أصلاً.

وبيانه: أنّ العقل الأوّل لاختصاصه بمرتبة واحدة من مراتب تلك الحقيقة لا يصلح لأن يكون مرآةً بصورتها الجامعة لسائر صفاتها الكماليّة من الجلاليّة

والجماليّة ومراتبها الجلائيّة والاستجلائيّة، وإنّما يصلح لذلك أن لو كان له بحسب كلّ مرتبة من تلك المراتب نسبة خاصّة لا اختصاص له بمرتبة دون أخرى؛ بل يكون لكلّ منها فيه حصّة بها يصحّ أن يكون مرآةً لها بما فيها من الأفراد؛ حتّى يصحّ أن يكون مرآةً للصورة الجامعة، مُظهرةً إيّاها بجميع ما هي عليه من غير تحريف ولا تغيير، فحينئذ لا يصلح لتلك المرآتيّة على الوجه المذكور إلّا الكون الجامع الذي لا اختصاص له بمرتبة دون أخرى؛ بل ما من مرتبة إلّا وفيه منها جزء، كما ستعرفه، ولهذا يظهر به سائر الأسماء والصفات وجميع التعيّنات، وهو في مظهريّته لها موقياً إيّاها عن التحريف والتغيير؛ إذ ما من قابل من القوابل الإمكانيّة يقبل فيضان الصور الكونيّة من المبدء المقدّس على نحو من القبول أو القوابل الوجوبيّة يظهر فيه الصور الأسمائيّة على ضرب من التعيّن إلّا وفي الإنسان الكامل مثال ذلك على وجه أكمل؛ لجامعيّته الكمالات الجلائيّة والاستجلائيّة، والظهوريّة والإظهاريّة على ما عرفت.

وجواب ذلك، أنّ الكون الجامع إنّما يصلح لتلك المرآتيّة لو أدرك الناظر فيه بسائر الأسماء والصفات في المراتب الموجودة فيه على ما هي عليه، وليس كذلك، ضرورة أنّ الحقيقة السارية في كلّ المظاهر هيٰهنا التي هي الناظر في الحقيقة بوحدتها الحقيقيّة، غير مدركة بجميع المراتب الموجودة في كونها الجامع حين يُنظر إليه، وإلّا لزم أن يكون جميع الأفراد الإنسانيّة مدرِكاً لها على الوجه المذكور، وليس كذلك؛ بل إنّما يُدرك الحقيقة صورتها هيٰهنا في بعض المراتب فقط، كما هو المشاهد، فيكون إدراك بعض الأسماء تعقليّاً غيبيّاً لا غير، ومن تحقّق هذا فمن البيِّن أنّ مرآتيّة الكون الجامع ليست للصورة الجامعة؛ لعدم إرائته جميع المراتب مطلقاً.

الوصل السابع والأربعون
في ردّ الشك الثاني

قال:

«على أنّا نقول: إنّ حقيقة الحقّ وصورته الحقيقيّة لو كانت نفس حقيقة الإنسان وصورته، لم يبق فرق بين الظاهر والمَظهر والمرآة والمرئي، ولو كانت غيرَها، فلو كانت نفس حقيقة الوجود المطلق، كان غير الإنسان الكامل، كالعقل المجرّد، يصحّ أن يكون مجلىً ومظهراً لها، ولو كانت هي الوجود المتعيَّن بجميع هذه التعيّنات وسائر الصفات والإضافات، لصحّ أن يكون مظهرها مجموع العالم الكبير، فإنّ مجموع أجزاء عالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيأة الصوريّة الاجتماعيّة، مثل مجموع الإنسان المتألّف من النفس المجرّدة والقوّة العاقلة والحاسّة والبدن المادّي الإنساني. فلو صحّ أن يقال: إنّ هيٰهنا وحدة حقيقيّة وصورة طبيعيّة نوعيّة، لصحّ أن يقال: إنّ هناك أيضاً وحدة حقيقيّة وصورة طبيعيّة نوعيّة، هى المدبّرة، المتصرّفة، الموجدة لجميع أجزائه، المدركة لها جميعاً على ما تقولون به، على أنّ من جملة أجزاء العالم أنواعاً غير متناهية وجد بعضها في الأزمنة الماضية.

ثمّ انقرض بالكليّة ووجد بعضها في الأزمنة الحاضرة، ثمّ إنّها تنقرض بالكليّة في الأزمنة المستقبلة ويوجد البعض الباقي منها في الأزمنة الآتية مع أنّه لم يوجد في الأزمنة الماضية

والحاضرة، لكنّه إنّما يصير منقرضاً بعد زمان بالكليّة.

ثمّ إنّ جميع الكمالات الممكنة لنوع الإنساني لا يمكن حصولها لشخص واحد من الأشخاص الكاملين من ذلك النوع المختلفين بحسب الاستعدادات الغير المتناهية الموجودة في الأزمنة الغير المحدودة.

فلا يمكن أن يجعل فرد منهم من المظاهر التامّة الكاملة بالنسبة إلى صورة تلك الحقيقة، وكيف لا، فإنّ الكمال الذي يكون لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله لا يمكن حصوله لنبيّ آخر، والكمال الذي لخاتم الأولياء عليه السلام عندهم، لا يمكن حصوله لوليّ آخر من الأولياء».

أقول:

هذا إشارة إلى إبطال القول بالمرآتيّة والظاهريّة والمظهريّة مطلقاً، وبيان ذلك: أنّ صلاحيّة مرآتيّة الانسان الكامل، بل مرآتية شيء من الموجودات بخصوصه للحقيقة الحقّة غير متصوّرة بوجه من الوجوه، فإنّه لو أمكن أن يكون هناك شيء يصلح للمرآتيّة، كان العالم الكبير هو ذلك الشيء، وهو أيضاً لا يصلح لها؛ وذلك لأنّ حقيقة الحقّ وصورته الحقيقيّة لا يخلو من أن يكون هي نفس الحقيقة الانسانيّة أو غيرها.

والثاني منحصر في قسمين، إذ لا يخلو من أن يكون هي حقيقة الوجود المطلق، أو الوجود المقيّد المتعيِّن بجيمع التعيّنات، ضرورة أنّ المقيّد بتعيّن خاصّ من مطلق التعيّنات مقابل للتعيّنات، قد أبطله الدلائل السالفة بالوجوه المبيّنة المذكورة:

فلو كان الأوّل؛ يعني الحقيقة الحقّة، نفس حقيقة الإنسان، فامتناعه ظاهر،

ضرورة أنّه لم يبق حينئذ فرق بين الظاهر والمَظهر والمرآة والمرئي، وذلك بيّن الاستحالة.

ولو كان الثاني، وهو أن تكون تلك الحقيقة هي حقيقة الوجود المطلق، فلأنّه يلزم حينئذ أن يكون سائر أفراد الموجودات لها صلاحيّة المرآتيّة، فيكون غير الإنسان الكامل له هذه الصلاحيّة سيّما العقل المجرّد الذي هو أقرب رتبةً وأقدم صلاحيّةً وأدومها[1]، فلا اختصاص للإنسان بهذه الصلاحيّة؛ بل ولا شيء من الموجودات.

و أمّا الثالث، وهو أن يكون تلك الحقيقة هو الوجود المتعيَّن بجميع التعيّنات وسائر الصفات والإضافات، فلأنّه حينئذ يلزم أن لا يصلح لمظهريّتها إلّا مجموع العالم الكبير بجميع أجزائه، فإنّ له أيضاً صورة وحدانيّة، لأنّ مجموع أجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيأة الصوريّة الاجتماعيّة، مثل مجموع الإنسان المتألِّف من نفس المجرّدة والقوّة العاقلة والحاسّة والبدن المادّي الإنساني. فلو صحّ أن يقال: إنّ هناك أيضاً في العالم الكبير وحدة حقيقيّة وصورة طبيعيّة نوعيّة هي المدبّرة المتصرّفة الموجدة لجميع أجزائه المدركة بها جميعاً؛ أي كليّاتها وجزئيّاتها على ما تقولون به، فإنّه خلاف مذهب السائل، مع أنّ من جملة أجزاء العالم أنواعاً غير متناهية وجد بعضها في الأزمنة الماضيّة، ثمّ انقرض بالكليّة كالحوادث، ووجد بعضها في الأزمنة الحاضرة، ثمّ إنّها تنقرض بالكليّة في الأزمنة المتسقبلة، كالحوادث المقارنة لهذا الزمان، ووجد البعض الباقي منها في الأزمنة الآتية، مع أنّه لم يوجد في الأزمنة الماضية والحاضرة، لكنّه إنّها يصير منقرضاً بعد زمان بالكليّة كالأمور المقارنة للأزمنة المستقبلة، هذا، مع أنّ جميع الكمالات الممكنة لنوع الإنسان

١ـ وهو حجّة اللّه في خلقه، ومظهره التامّ الأتمّ الذي لو لم تكن لساخت الأرض بأهلها.

لا يمكن حصولها لشخص واحد من الأشخاص الكاملين من ذلك النوع؛ لأنّ أفراد ذلك النوع مختلفون بحسب الاستعدادات الموجودة في الأزمنة الغير المحدودة، فلو حصل لواحد منها جميع كمالات النوع يلزم أن يكون ذلك حاصراً لما لا يتناهي، وذلك محال. وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يمكن أن يجعل فرد منهم من المظاهر التامّة.

فقوله: «فلا يمكن..» جواب الشرط المذكور؛ أي لو صحّ أن تكون الوحدة الحقيقيّة مدرِكة ومتصرّفة في العالم الكبير المشتمل على الأجزاء الغير المتناهية المستدعي كلّ منها للكمالات الغير المتناهيّة، لاستحال أن يجعل فرد من أفراد تلك الأجزاء من المظاهر التامّة الشاملة الكاملة بالنسبة إلى صورة الحقيقة السارية في العالم الكبير بجميع أجزائه وكمالاته، وكيف لا يستحيل ذلك وأنتم ذاهبون إلى أنّ الكمالات المخصوصة لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله لا يمكن حصولها لنبي آخر، والكمال الذي لخاتم الأولياء عليه السلام أيضاً لا يمكن حصوله لولي آخر من الأولياء، فكيف يمكن أن يكون واحد من أفراد الإنسان الذي هو أحد أجزاء العالم الكبير مشتملاً على جميع أفراده وكمالاته، على تقدير أن لا يمكن حصول كمالات واحد من تلك الأجزاء لآخَر.

الوصل الثامن والأربعون
في ايراد آخر على نفي جامعيّة الإنسان الأكبر

قال:

«وحينئذ لو صحّ أن يُجعل ذلك المَظهر التامّ الكامل لجميع تلك الأشخاص، لصحّ أن يجعل ذلك المَظهر جميع أجزاء العالم الكبير الذي يكون من جملته الإنسان وأشخاصه، ثمّ إنّ إدراك ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات على النسق المذكور لو لم يكن من الكمالات الحقيقيّة المؤثّرة المرغوبة فيها المطلوبة لذاتها، لم يصلح أن يكون علّةً غائيةً لإيجاد العوالِم على ما ذهبتم إليه، ولا ينبعث نحوه الإرادة المخصّصة والمحبّة الذاتيّة الإلهيّة، ولو وجب أن يكون من جملتها لتوقّف الواجب لذاته في شيء من كمالاته الحقيقيّة على غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشأته، فلم يكن الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته.

فلئن قيل: إنّ توقّفه في ذلك على الكون الجامع، لا يمكن أن يكون من حيث هو مغائرةً إيّاه.

قـــــلنا: إنّ توقّفه عليه من جهة اشتماله على جميع القوابل والمظاهر وانضمام بعضها إلى بعض وما يشبهه، ولا شكّ أنّ الكون الجامع من هذه الجهة مغائر له».

أقول:

هذه تتمّة الإيراد المبطل للمرآتيّة والمظهريّة مطلقاً، وبيان ذلك: أنّـه قـد تبيّن أنّ حقيقة الإنسان لا يصلح لتلك المظهريّة، فحينئذ لو جعل الصالح لها

هو العالم الكبير بجملة أجزائه الكيانيّة لزم المحال أيضاً، لأنّه لو صحّ أن يجعل مرآة الحقيقة الحقّة الواجبة العالم الكبير؛ أعني جميع أجزاء العالم الذي من جملته الإنسان وأشخاصه، فحينئذ إدراك تلك الحقيقة ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات الأسمائيّة على النسق المذكور، الذي هو عبارة عن ظهورها بسائر مراتب العالم حتّى المحسوسات في نشأة جامعة لمرتبتي الظهور والإظهار، حائزة لمنقبتي الشعور والإشعار؛ أعني النشأة الحقيقيّة الانسانيّة ﴿ **فلا يجري الإشكال فيها بل مورده هو العالم** ﴾، لو لم يكن من الكمالات الحقيقيّة المؤثّرة المرغوبة فيها المطلوبة لذاتها، لم يصلح أن يكون علّةً غائيّةً لإيجاد العوالم، باعثةً للحركة الحبّيّة الإيجاديّة على ما ذهبتم إليه، وحينئذ يجب أن لا ينبعث نحو الإرادة المخصِّصة والمحبّة الذاتيّة الإلهيّة، ولو وجب أن يكون من جملتها للزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً في شيء من كمالاته الحقيقيّة إلى غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشأته متوقّفاً كمالاته عليه، فإذا كان مرآتيّة العالم تستدعي الإدراك المذكور المستلزم لاحتياج الواجب وتوقّفه في كمالاته على غيره، لزم أن لا يكون الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته. فقوله: «فلم يكن الواجب لذاته واجباً من جميع جهاته»، جواب الشرط المذكور.

ثمّ أورد على هذا الكلام: بأنّ توقّف تلك الحقيقة في كمالاتها على الكون الجامع؛ أي النشأة الإنسانيّة، لا يمكن أن يكون من حيث هي مغائرةً لها، فإنّها بهذه الحيثيّة معدومة مطلقاً، كما مرّ غير مرّة، فلا يصلح لأن يكون موقوفاً عليها الكمالات الواجبة.

فأجاب بأنّ توقّفها على تلك النشأة إنّما هو من حيث اشتمالها على جميع القوابل والمظاهر المتكثّرة حتّى يصحّ أن يكون مظهراً لحقائق الأسماء

وخصوصيّاتها، ومن حيث اشتمالها على النسبة الانضماميّة التي لبعضها إلى بعض وما شبه تلك النسبته الانضماميّة من أنواع النسب مثل التنافي والتقابل الموجب لتعاكس أشعّة الإظهار وظلال الظهور، حتّى يصلح لأن يكون مظهراً لتلك النسب الواقعة بين تلك القوابل، فإنّ خصوصيّات القوابل إنّما يعرف بالنسب، ولا شك أنّ الكون الجامع من هذه الحيثيّة مغائر للواجب ضرورةً من جهة الكثرة الإمكانيّة العدميّة.

الوصل التاسع والأربعون
في الردّ على العرفان العملي

قال:

«ثمّ إنّهم قد اتّفقوا على أنّ وصول الإنسان إلى حدّ الكمال الحقيقي لا يمكن إلّا بانحلال العُقَد والتخلّص عن القيود وبحصول الانطلاق والوصول إلى حدّ الإطلاق، فيكون الكمال الحقيقي والإدراك الحقيقي العيني، لا يحصل عندهم للسالكين ما لم يصلوا إلى مرتبة الإطلاق. فالإدراك والعلم الذي هو الكمال عندهم، ما ينكشف لهم عند الوصول إلى هذه المرتبة وسقوط سائر القوى الجسمانيّة المدركة والمُعينة على الإدراك عن التأثّر والفاعليّة وتوجّه القوى القدسيّة والعاقلة بالكليّة نحو القدس وانخراطها في سلك الملأ الأعلى من الأرواح المجرّدة، وكونها بمَعْزِل في تلك الحالة عن استعمال القوى الجسمانيّة، وحينئذ فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الإدراكات الحسيّة والخياليّة والوهميّة والفكريّة، بل هذه الإدراكات عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم، لاتّفاقهم على أنّ حصوله لا يمكن إلّا بقهر القوى الطبيعيّة وتقوية القوى القدسيّة وتبديل الأخلاق السيّئة بالحسنة وملازمة الأفعال الجميلة.

وحينئذ كان الإنسان الكامل هو المشارك للعقول المجرّدة والأرواح الكاملة. فلا يمكن أن يقال: إنّه هو الكون الجامع؛ إذ لا يوجد فيه ما هو مثل العفاريت والمَرَدَة، ولا يماثل

السباع والوحوش والبهائم والحشرات الموذيّة. ومن البيّن أنّه لا يوجد فيه ما يماثل الأفلاك والكواكب الغير القابلة للخرق والالتيام المتحرّكة على سبيل الاستمرار والدوام، مع عدم عروض الانقطاع».

أقول:

ما سبق من الإشكالات إنّما هي متعلّقة بالقسم النظري من علومهم، وهذه الإيرادات متعلّقة بالقسم العملي منها هيٰهنا، ومن جملتها إنّهم قد اتّفقوا على أنّ وصول الإنسان إلى حدّ الكمال الحقيقي؛ أي بلوغه إلى مرتبة حقيقته الجامعة لسائر الأسماء والحقائق كما عرفتَ لا يمكن إلّا بعد انحلال العُقَد الحاصلة له عند تطوّره بالأطوار الاستيداعية والاستقراريّة، والتخلّص عن القيود الحاصلة في تلك المراتب ممّا اكتسب من كلّ واحد منها حين تلبّسه بها وتطوّره بحسبها؛ حتّى يدخل في الانطلاق الأصلي ويحصل له الوصول إلى الإطلاق الذاتي؛ الذي هو مقتضى تلك الحقيقة، فيصل إلى الكمال الحقيقي الذي هو إدراك الحقائق على ما هي عليه إدراكاً حقيقيّاً عينيّاً، فإنّه لا يحصل لأحد من السالكين هذه المرتبة عندهم ما لم يصلوا إلى مرتبة الإطلاق؛ فإنّ الإدراك الذي هو في كلّ مرتبة إنّما هو بحسبها مشوب بأحكامها الخاصّة بها. فالإدراك الحقيقي والعلم اليقيني الذي هو الكمال عندهم، ما ينكشف لهم عند الوصول إلى هذه المرتبة وسقوط سائر القوى الجسمانيّة المدرِكة المعينة على الإدراك من الفاعلية والتأثير، لئلّا يختلط المدركات الحقيقيّة الكليّة بأحكام تلك القوى من العوارض الخارجيّة الحاجزة واللواحق الماديّة المانعة عن إدارك الحقائق، ويبقى على صرافتها الإطلاقيّة؛ حتّى يتمكّن القوى القدسيّة والعاقلة للتوجّه بالكليّة نحو القدس، وانخراطها في سلك الملأ الأعلى من

الأرواح المجرّدة والعقول المقرّبة، بتحصيل وجوه المناسبات من دوام ملاحظة المبدء الحقّ والاستخلاص عن وجوه ما به التمايز كما ذكر. ولا يخفى أنّه حينئذ بمعزل في تلك الحالة عن استعمال القوى الجسمانيّة، وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الإدراكات من الحسيّة والخياليّة والوهميّة والفكريّة؛ بل هذه الإدراكات كلّها تكون عندهم مانعةً لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم، ثمّ إنّ الإنسان لا يصل إلى ما هو الكمال الحقيقي عندهم إلّا بقهر القُوى الطبيعيّة وتقوية القوى القدسيّة وتبديل الأخلاق السيّئة بالحسنة، وملازمة الأفعال الجميلة، ويلزم منه أن يكون الإنسان الكامل هو المشارك للعقول المجرّدة والأرواح الكاملة في تمام الصفات، فلا يمكن حينئذ أن يقال: إنّه الكون الجامع؛ إذ لا يوجد فيه على هذا التقدير ما هو مثل العفاريت والمردّة ولا ما يماثل السباع والوحوش والبهائم والحشرات الموذية ما دام في هذه المرتبة. ومن البيّن أيضاً أنّه لا يوجد فيه مطلقاً في جميع مراتبه ما يماثل الأفلاك والكواكب الغير القابلة للخرق والالتيام المتحرّكة على سبيل الاستمرار والدوام، مع عدم عروض الانقطاع، لشهادة بديهة العقل بأنّه ليس في الإنسان شيء كذلك.

الوصل الخمسون في الإيراد الثاني
في امتناع حصول الكمال العرفاني

قال:

«ثمّ إنّ من البيّن أنّ الكمال الذي يقولون به، كالأمر الممتنع؛ لأنّه لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يعقله بالقوّة العاقلة، لاتّفاقهم على أنّ العقل يستحيل أن يدركه لكونه من الأطوار التي فوق العقل، فامتنع أن يصل إليه القوّة العاقلة، فامتنع أن يتعلّق به شيء من القوى الجسمانيّة المدركة بالحفظ والإحساس والتخيّل والمحاكاة، وهذا بيّن لا يحتاج إلى بيان زائد، فامتنع أن يعبّر عنه بشيء من العبارات. على أنّ تجرّد القوّة الناطقة القدسيّة عن القيود الطبيعيّة، لا يتحقّق إلّا بالموت، ولا يتحقّق بالإعراض عنها بعدم التفاتها إليها وإلى مقتضياتها وأفعالها وغاياتها. وبيّن أنّ انحصار النظر في الأمر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب رفعها وصيرورتها في حكم العدم. ثمّ إنّ الروح الناطقة لا يتجرّد بالموت عن كثير من القيود التي هي من لوازمها وكالأجزاء بالنسبة إليها».

أقول:

هذه شبهة أخرى دالّة على امتناع حصول غايتهم المطلوبة والوصول إلى غرضهم المرغوب فيه المسمّى بـ«الكمال» عندهم، وذلك لأنّ الكمال الذي يقولون به كالأمر الممتنع، لأنّ حصوله يستلزم امتناع إدراكه، وكلّ ما كان حصوله مستلزماً لامتناع إدراكه، يكون ممتنع التحصيل، فيكون الكمال

المطلق عندهم أمراً ممتنع التحصيل، فيكون ممتنعاً.

وبيان ذلك: أنّ من الأصول المقرّرة عندهم؛ أنّ الكمال الحقيقي المطلق لديهم لو وصل إليه السالك وأدركه، لما أمكنه أن يتصوّر ذلك بالقوّة العاقلة، ويحاط بالصورة العقليّة، فإنّ الآراء متّفقة على أنّ للعقل طوراً خاصّاً في الإدراك، لا يمكنه أن يتجاوز عنه كما هو حال سائر المَشاعر، فإنّ لكلّ منها مرتبة مخصوصة في الإدراك، ومدركات خاصّة بها، لا يتعلّق إدراكاتهم إلّا بها في تلك المرتبة خاصّةً، فللعقل أيضاً مرتبة مخصوصة في إدراكه ومدركات خاصّة بها، لا يتجاوز إدراكه عنها، فكما أنّ البصر مثلاً لا يقدر أن يتجاوز عن إدراك الكيفيّات المبصرة ويدرك الأصوات والنِغَم، فكذلك العقل لا يمكنه أن يتجاوز عن إدراك الكليّات المعقولة ويدرك الحقائق الكشفيّة والمعاني الذوقيّة، فإذا امتنع أن يحاط الكمال المذكور بالصورة العقليّة، فامتنع أن يتعلّق به شيء من القوى الجسمانيّة المدركة، ويختصّ بحفظه وإحساسه وتخيّله ومحاكاته؛ لأنّ القوّة العقليّة المجرّدة التي هي أقرب القوى إلى صرافة القدس وأبعدها عن اللواحق المادّية والعوارض الخارجيّة لا يدركها، فهذه القوى الجسمانيّة التي إنّما يدرك الأشياءَ محفوفةً بالعوارض واللواحق أحْرىٰ بذلك، وهذا بيّن لا يحتاج إلى بيان زائد. وإذا كان كذلك، فامتنع أن يعبَّر عنه أيضاً بشيء من العبارات، لأنّ الألفاظ إنّما وضعت بإزاء المعاني المعقولة، فما لم يعقل، لم يكن مدلولاً للألفاظ، لأنّ دلالة الألفاظ على المعاني إنّما يكون بعد تعبيرها بالألفاظ والتعبير مسبوق بتعقّل المعاني وانطباعها في الحافظة، ثمّ تخيّلها في المتخيّله، ومحاكاتها لما يحاذيه من الألفاظ، فإحساسها بالحسّ المشترك وتعبيرها بذلك عنها، فما لم يكن المعنى معقولاً ومتخيّلاً، لم يكن أن يدلّ عليه بالألفاظ المحسوسة، والإشارات الوضعيّة.

فإذا تقرّر هذا، ظهر أنّه يمتنع أن يعبّر عن تلك الغاية التي هي الكمال عندهم بشيء من العبارات، فيكون من الممتنعات والمعدومات الصرفة ضرورةً، لأنّ كلّ ما ليس بممتنع ومعدوم صرف، فهو صالح لأن يعبّر عنه، فانعكس إلى قولنا: كلّ ما امتنع أن يعبّر عنه فهو ممتنع ومعدوم صرف.

وأيضاً، فإنّ تجرّد القوّة الناطقة القدسيّة عن القيود الطبيعيّة التي هي هذه مبدء الأخلاق الرديّة والأفعال الرذيلة على ما التزموه لكونه شرطاً للكمال عندهم لا يتحقّق إلّا بالموت، ولا يمكن تحقّقه بمجرّد الإعراض عنها وعدم التفات النفس إليها وإلى مقتضياتها وأفعالها وغايتها، فإنّ الملكات الطبيعيّة لا يمكن أن يتخلّف عن الشخص بمجرّد التصوّرات والأفعال المضادّة لها.

وما قيل: إنّ دوام ملاحظة المطلق يوجب رفع القيود، ليس كذلك، فإنّ انحصار النظر في الأمر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب رفعها وصيرورتها في حكم العدم، فإنّ الأمور الثابتة بالطبع اللازمة لخصوصيّات المراتب التابعة إيّاها وجوداً وتحقّقاً، لا يمكن أن يرتفع بمجرّد أمر اعتباري تصوّري من الملاحظة والمراقبة وغيرهما، على أنّ الروح الناطقة بالموت أيضاً لا يتجرّد عن كثير من القيود التي هي من لوازمها وكالأجزاء بالنسبة إليها، فكيف بدونه.

الوصل الحادي والخمسون

في النقد الثالث في فساد الإدراكات العرفانيّة

قال:

«على أنّا نقول: إنّ الكمالات العقليّة المستندة إلى الحجج القويّة والبراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بالأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال أمزجة سائر الأعضاء والقوى الحيوانيّة والنفسانيّة والطبيعيّة، لو صحّ أن يقال إنّها من المناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول إلى الكمالات الحقيقيّة، لصحّ أن يقال: إنَّ الإدراكات الحاصلة من تكرار بعض الألفاظ المعيّنة بالأصوات القويّة المحلِّلة للأرواح النفسانيّة، المدهشة للحواسّ البشريّة؛ لاسيّما عند التخلّي عن الخلائق والسكون في مواضع المظلمة وتناول الأغذية الرديّة المولِّدة للكيموسات الفاسدة في الأوقات المضرّة وملازمة الحالة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس، من جملة الإدراكات الحاصلة لأرباب الماليخولياء والمَمْرُورين الذين يقطعون بثبوت ما لا تحقّق له في الأعيان لسوء ظنونهم وفساد أفكارهم، ويشاهدون صوراً وأصواتاً لا وجود لها في الخارج أصلاً، لانحراف أمزجتهم وفساد بُنيَتِهم.

وأمّا الحالة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس، فهي بالحقيقة ايلام للروح وإتعاب للبدن بالجوع والسَهر المفرطَين المجفِّفَين للدماغ وأجزائه، المخرجَيْن لأمزجة الأعضاء

والأرواح والبدن عن الاعتدال.

وبارتكاب الآلام والمشقّات وترك الراحات بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانيّة تكلُّفيّة، يفيد الحزن والبكاء والهمّ والخوف والبُؤْس والذلّة وقلّة الحميّة والفقر والمسكنة وسقوط الهمّة، وينفي السرور والفرح واعتدال المزاج الموجب للذّة البدنيّة والروحانيّة. وهذه الحالة لا شكّ أنّها مسقطة للطبيعة ومضعِّفة للقوّة، موجبة لانحراف الأمزجة الإنسانيّة عن الحالة الاعتداليّة، مفيدة لأمراض كثيرة، بعضها بدنيّة، وبعضها نفسانيّة، مُعدّة لقرب الموت وزوال القوّة الحياة بالضرورة، فالإدراكات المتفرّعة على هذه الطريقة، لا شك أنّها من جملة الإدراكات الفاسدة».

أقول:

هذه إشارة إلى الشبهة التي أوردها في صدر الرسالة من أنّ القطع بما يخالف العقل ضرورةً، ممّا يدلّ على استحكام سوء المزاج.

وبيان ذلك أنّ الكمالات العقليّة الحاصلة لأهل الاستدلال المستندة إلى الحجج القويّة والبراهين القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بواسطة الأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال أمزجة سائر الأعضاء الآليّة من موضوعات القوى الإدراكيّة وما يُعاونها من القوى الحيوانيّة والنفسانيّة والطبيعيّة بدون تحريك شيء منها وميلها عن كيفيّتها الاعتداليّة التي هي صورة الوحدة الحقيقيّة ومظهر صورها ومحلّ ظهورها ومصدر سائر الأوصاف الحقّة والآثار الصحيحة، إنّما هي الكمال الحقيقي والإدراك العيني.

فلو صحّ أن يقال: إنّها من المناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة

للوصول إلى الكمال الحقيقيّة، لصحّ أن يقال: إنّ الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الألفاظ المعيَّنة بالأصوات القويّة المحلِّلة للأرواح النفسانيّة، التي هي موضوعات العلوم والإدراكات المدهشة للحواسّ البشريّة، المعاونة إيّاها في صدور آثارها الكماليّة، لا سيّما عند التخلّي عن الخلائق والسكون في المواضع المظلمة[1] وتناول الأغذية الرديّة المولِّدة للكيموسات الفاسدة في الأوقات المضّرة وملازمة الطريقة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس المعلوم بطريق التجربة والقياس العقلي أنّ ارتكاب شيء من ذلك يزيد في القوّة الخياليّة والوهميّة بميل الصورة الاعتداليّة الدماغيّة عن وحدتها المزاجيّة اللطيفيّة الإنسانيّة إلى اليبوسة الكثيفة الحيوانيّة. فمواظبة تلك الأمور واستدامتها، لا شكّ أنّها تُفضي إلى غلبتها على الطبيعة جدّاً، واستيلاء المرَّة السوداء على سائر القوى المدركة، فيكون الإدراك الحاصل لهم حينئذ من جملة الإدراكات الحاصلة لأرباب الماليخولياء والممرورين الذين يقطعون بتحقّق ما لا ثبوت له في الأعيان؛ لسوء ظنونهم وفساد أفكارهم، باختلال الصورة الاعتداليّة التي هي آلات تلك القوى، ولذلك يشاهدون صوراً وأصواتاً لا وجود لها أصلاً، ولانحراف أمزجتهم من الاعتدال وفساد بنيتهم بتطرّق الاختلال. وذلك لأنّ ظهور علامات الأمراض عقيب ارتكاب أسبابها ممّا يفيد الجزم بوقوعها ضرورةً.

وأمّا الحالة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس، فهي بالحقيقة إيلام للروح بارتكاب المكاره وما يكون على خلاف ما تشتهيه وإتعاب للبدن بالجوع والسّهر المفرطَين المجفّفَين للدماغ وأجزائه التي هي من آلات القوى النفسانيّة الفكريّة المخرجَيْن لأمزجة الأعضاء الآليّة والأرواح النفسانيّة؛ بل

١ـ ولا سيّما زيارة أهل القبور في الليل، فانّ له أسراراً خفيّةً.

والبدن كلّه الذي هو موضوع جميع تلك القوى عن الاعتدال، وبارتكاب الآلام والمشقّات وترك الراحات بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانيّة تكلّفيّة، يفيد الحزن والبكاء والخوف والهمّ والبؤس والذلّة وقلّة الحميّة والفقر والمسكنة وسقوط الهمّة بارتكاب الأمور الخسيسة والأوضاع الشنيعة واحتمال أذي الناس، وغير ذلك ممّا يرتكبه الملاميّة منهم.

وهذه كلّها مع أنّها من الأخلاق الخسيسة الواقعة في طرف التفريط من العدالة الحقيقيّة الكماليّة تُنفي السرور والفرح واعتدال المزاج الموجب للذّة البدنيّة والروحانيّة الذي به قيام العلاقة الحيوانيّة.

فهذه الحالة لا شكّ أنّها مسقطة للطّبيعة، مضعّفة للقوّة، موجبة لانحراف الأمزجة الإنسانيّة عن الحالة الاعتداليّة، مفيدة لأمراض كثيرة، بعضها بدنيّة، وبعضها نفسانيّة كما سبق، معدّة لقرب الموت وزوال القوّة والحياة بالضرورة. فالإدراك المتفرّع على هذه الطريقة ﴿أي: **الكشف والشهود**﴾، لا شكّ أنّها من جملة الخيالات الفاسدة والإدراكات الباطلة.

الوصل الثاني والخمسون
في دفع الشبهة الأولى

قال:

«قلنا: إنّ المَظهر الكامل هو الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر في سائر المراتب الموجودة فيه، فإنّ المرتبة الأولى يوجَد فيها العلم بالذوات وسائر الصفات والتعيّنات والماهيّات، علماً غيبيّاً إجماليّاً غير تفصيلي، وفي المرتبة الثانية يوجد فيها العلم بالجميع علماً عينيّاً غيبيّاً تفصيليّاً، وفي المرتبة الثالثة يوجد تلك المعاني وجوداً عينيّاً تفصيليّاً ويدرك فيها الجميع بعدّة ضروب من أنواع الإدراك، وفي المرتبة الرابعة يوجد فيها جميع ما في هذه المراتب؛ لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى الأحديّة الجمعيّة الحقيقيّة الكماليّة التي لا يتصوّر الزيادة عليها من جهة التمام والكمال.

فظهر أنّ الصورة الأكمليّة الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك، إلّا في هذا المظهر، فتأمّل ذلك.

قوله: فيكون إدراك بعض الصور والأسماء تعقّليّاً غيبيّاً لا غير، مردود، لأنّ الحقيقة السارية في الكلّ تدرك بذاتها ذاتَها وما عدا ذاتها من لوازم ذاتها علماً غيبيّاً إجمالياً في الإنسان الكامل والكون الجامع المتضمّن بسائر المَظاهر، المشتمل على جملة ما ذكرنا من المراتب. وإنّما تدرك

الأمرين جميعاً فيه ببعض التعيّنات والأسماء الإلهيّة إدراكاً عقليّاً تفصيليّاً على حسب بعض ما فيه من القوابل، وتدركهما أيضاً ببعض تعيّنات وأسماء أخرى إدراكاً وهميّاً وتخيّليّاً على حسب بعض ما فيه من قوابلَ أخرى.

وتدرك أيضاً بتعيّنات وأسماء أخرى إدراكات حسيّة على حسب ما فيه من القوابل التي يتعلّق بها تلك التعيّنات، فهي إنّما تدرك الكلّ بالكلّ بحسب ما فيه من الكلّ، إدراكاً تامّاً كاملاً لا مزيد عليه، فتأمّل ذلك».

أقول:

هذا شروع في دفع تلك الشبهة على الترتيب، فبدء أوّلاً بجواب الشبهة القائلة بعدم صلاحيّة الإنسان لأن يكون مَظهراً كاملاً، وأنّ استحقاقيّة غيره من التعيّن العلمي والعقل الأوّل والعالم الكبير لتلك المظهريّة أكثر.

وبيانه: أنّ المظهر الكامل عبارة عن الكون الجامع ﴿**وبحسب الأبجد كان عدد الجامع أربعة عشر ومأة**﴾ الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه، وهذا هو النشأة العنصريّة الإنسانيّة لا غير، فإنّها آخر تنزّلات المظاهر الواقعة في آخر تنزّلات المراتب، وقد عرفت أنّ كلّ مَظهر سافل شامل للعالي، وكلّ مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما فيها من المظاهر، فيكون الإنسان العنصري هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر، فلا يصلح للمظهريّة المذكورة إلّا هو؛ لأنّ المظهر الكامل الذي هو عبارة عمّا يصلح لأن يكون مرآةً جامعةً لجميع الحضرات الإلهيّة والعوالم الكيانيّة، يجب أن يكون له بحسب كلّ مرتبة من المراتب الكليّة المذكورة أنموذج خاصّ به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيّات تلك المرتبة؛ إلهيّةً كانت أو كونيّةً، إذ

لكلّ فرد من أفراد المظاهر الجزئيّة مرتبة خاصّة يظهر بخصوصيّته الخاصّة به فيها، ولا يظهر في مرتبة أخرى ذلك الظهور، فإنّ الكمّل وإن كان له ظهور في الكلّ، لكن بحسبه ومن حيثيّة. ومع ذلك يكون له أحديّة جمع الجمع التي بها يصلح لمرآتية الحضرة الواحديّة بالوحدة الحقيقيّة، وذلك مختصّ بالنشأة العنصريّة الإنسانيّة. فإنّها لمّا كانت آخر تنزّلات الوجود فقد حصل لها من كلّ مرتبة عند وصولها إليها في مرورها عليها أنموذج جامع ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة، صالحة لأن تكون مرآةً لما فيها عندها فيكون نشأته هذه عبارة عن مجموع مشتمل على جميع هذه النسخ، والأنموذجات والمرايا مع أحديّة جمع الجمع ﴿ **التي تكون من خاصّة الإنسان** ﴾.

من كلّ شيء لبُّه ولطيفُه مستودَع في هذه المجموعة

فإذا عرفت هذا، علمت: أنّ المرتبة الأولى؛ أي التعيّن الأوّل العلمي لا يصلح لتلك المظهريّة وإن كانت جامعةً لجميع المراتب، فإنّ ما يوجد فيها من المظاهر والمراتب غير متمايز بعضها عن بعض، ولا متميّز عنها أيضاً، فيكون ذلك الظهور علماً غيبيّاً إجماليّاً تفصيليّاً، وكذلك المرتبة الثانية؛ أي العقل الأوّل، فإنّها وإن كان لها أيضاً جامعيّة توجد صور الجميع متمائزة؛ إذ علمه بالجميع، علم غيبي تفصيلي، لكن تلك الصور المتمائزة إنّما هي الصور التي بحسب مرتبته الخاصّة فقط. وكذلك المرتبة الثالثة؛ وهي هيٰهنا العالم الكبير، فإنّه وإن كان توجد فيها تلك المعاني وجوداً عينيّاً تفصيليّاً، ويدرك فيها الجميع أيضاً بعدّة ضروب من نوع الإدراك، لكن قد فاته أحديّة جمع الجمع.

وأمّا المرتبة الرابعة التي هي النشأة العنصريّة الإنسانيّة، فيوجد فيها جميع ما في هذه المراتب، لاشتمالها على جميع المراتب بما فيها من المظاهر مع الأحديّة الجمعيّة الكماليّة التي لا يتصوّر عليها المزيد من جهة التمام

والكمال؛ إذ بها تحصل للحضرات الإلهيّة مع العوالم الكيانيّة صورة وحدانيّة جامعة لجميع المظاهر، بحيث لا يشذّ منها في الوجود شيء أصلاً، فظهر من هذا التحقيق: أنّ الصورة الأكمليّة الظاهرة بحسب أحديّة جمع جميع هذه المظاهر، لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك؛ إلّا في المَظهر التامّ الإنساني.

وما قال السائل هيٰهنا[1] من أنّه يلزم أن يكون إدراك بعض الصور والأسماء تعقّليّاً غيبيّاً، لا غير فلا يصلح أن يكون مرآةً جامعةً للجميع، مردود، فإنّ الحقيقة السارية في الكلّ، الظاهرة به لها في هذه النشأة الجامعة، نوعين من الإدراك: إدراك من حيث الحقيقة الظاهرة ذاتها وما يلزمها؛ أي إدراك ذاتها بذاتها، وما عداها من الأسماء الإلهيّة الوجوبيّة والحقائق الكونيّة الإمكانيّة، وذلك بأن تدرك سائر الشؤون في شأن جامع من حيث ذاتها؛ إدراكاً إجمالياً؛ وهو الكون الجامع الإنساني المشتمل على سائر المراتب بحسب حقيقته الكاملة ودائرته المحيطة بالقوسين المذكورين حسب ما عرفت غير مرّة، وإدراك آخر لذاتها، لكن لا من حيث الحقيقة الظاهرة؛ أي بذاتها؛ بل من حيث المظاهر وبتعيّناتها إدراكاً تفصيليّاً عينيّاً كما عرفت تحقيقه في تفصيل معنى الكمال الإنساني، لكن لهذا النوع من الإدراك أفراد مختلفة الحقيقة في كلّ مرتبة؛ إذ الحقيقة في كلّ مرتبة إنّما تدرك ذاتها من حيث تلك المرتبة بإدراك يناسب تلك المرتبة، فإنّ الإدراك الذي بالحقيقية من حيث المرتبة لابدّ وأن يكون بها، فلابدّ من إدراك يكون مبدءه من الحيثيّة.

ألا ترى أنّها ﴿**أي الحقيقة السارية في كلّ شيء**﴾ تدرك ذاتها من حيث بعض تعيّناتها الإمكانيّة والأسماء الإلهيّة، من الكليّات إدراكاً عقليّاً تفصيليّاً فقط على حسب ما فيه من القوابل الكليّة، وتدركها أيضاً من الحيثيّتين

١ـ وقد تقدّم إيراده في الوصل السادس والأربعين.

المذكورتين بتعيّنات وأسماء أخر، كما إذا احتفّت ببعض اللواحق الجزئيّة والعوارض المشخّصة من الأمور المعنويّة والمثاليّة ﴿**وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله**[1] ﴾، فيدركها ببعض تعيّنات القوى ومظاهر المشاعر؛ إدراكاً وهميّاً وتخيليّاً، على حسب بعض ما فيه من القوابل الجزئيّة، وتدركها أيضاً بتعيّنات وأسماء أخر كما إذا احتفّت باللواحق الجزئيّة الصوريّة والعوارض المشخّصة الخارجيّة فتدركها بتعيّنات القوى الحسّاسة والمشاعر الظاهرة، إدراكات حسيّة، كلّ ذلك على حسب ما فيه من القوابل التي تتعلّق بها التعيّنات من القوى والمشاعر. وإنّما تعرّض في الصورتين الأوليين للحيثيّن، دون الأخيرة؛ لأنّ المشاعر الظاهرة التي اختصّت في هذه الصورة بالإدراك، فمتعلّقها بالذات إنّما هي الصور الكونيّة والعوارض الإمكانيّة.

وأمّا الحقائق الأسمائيّة والجواهر الوجوبيّه فلو تعلّقت بهما، لا يكون ذلك إلّا بالعرض والواسطة، لا بالذات. فمتعلّق مدارك هذه الصورة لا يكون إلّا حيثيّة واحدة من حيثيّتي الحقيقة، وقوساً واحداً من قوسَي الدائرة.

وإذ أنت عرفت المقدّمات تحقّقت: أنّ الحقيقة الحقّة بحَسَب هذه النشأة العنصريّة الإنسانيّة؛ التي هي مجموعة من نسخ جميع المراتب تطّلع على كلّ منها بمطالعة نسخها الخاصّة بها، فتدرك الكلّ حينئذ بالكلّ بحسب ما فيها من الكلّ؛ إدراكاً تامّاً كاملاً، فإنّها بأحديّة جمع هذا المجموع تدرك أحديّة جمع الكلّ، فيكون إدراكها جامعاً بين الجمع والتفصيل، فلا يكون أتمّ منه. وقوله: «فتأمّل ذلك» إشارة إلى هذه النكتة.

كلُّ كلّي بكلّ كلّك مشغول فكلُّ كلّي إليك، يهرب منكا

١ـ الزخرف / ٨٤.پ

الوصل الثالث والخمسون
في دفع ما تتضمّنه الشبهة الأولى

قال:

«ولابدّ أن يراد بحقيقة الحقّ وصورته، الوجود المتعيّن بسائر التعيّنات؛ التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكماليّة وجملة الآثار الفعليّة. ولا شكّ أنّ الإنسان من حيث هو حاصر لجميع القوابل العلويّة والسفليّة والروحانيّة والمثاليّة والطبيعيّة الجسمانيّة على سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي، فهو بهذه الحيثيّة إنّما يصحّ أن يصير مَظهراً لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثيّة المذكورة على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي.

فلئن قيل: إنّ الوجود المتعيّن بجملة التعيّنات الانفعاليّة لا يغائر حقيقته وصورته بالحقيقة، وحينئذ يرتفع الفرق بين الظاهر والمظهر، على أنّ جعل الحقيقة المتعيّنة بالتعيّنات الفعليّة صورة له، دون الحقيقة المتعيّنة بالتعيّنات الانفعاليّة، مع أنّه من التحكّمات الباردة، يستلزم خلاف ما ذهبتم إليه، فانّ صورته حينئذ ليست الحقيقة الجامعة لسائر التعيّنات؛ بل هي الحقيقة المتعيّنة ببعض التعيّنات.

قـــــلنا: إنّ الحقيقة المأخوذة بالتحقّقات والوجوه الوجوبيّة والاعتبارات الشريفة التي بها يتحقّق الحقّيّة والعليّة، غير الحقيقة المأخوذة بالوجوه الإمكانيّة التي بها يتحقّق الخلقيّة والمعلوليّة. على أنّ حقيقة الحقائق الحقيّة لا تغائر حقيقة

الحقائق والتحقّقات والتعيّنات الخلقيّة من جهة الحقيقة المطلقة، فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة، وببعض الاعتبارات هي الظاهرة، وببعضها هي المَظاهر، وببعضها هي المَكامن، والكلّ واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتيّة الغير المقيّدة وليس بواحد من جهة الإضافات والنسب الاعتباريّة».

أقول:

هذا جواب الشبهة الموردة في نفي المَظهريّة مطلقاً[1]، وذلك إنّما يتحقّق بعد تمهيد مقدّمة، وهي أنّ الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة الحقائق لظهورها بالتعيّن الأوّل واقتضاءها الوحدة الذاتيّة، قد اندمجت فيها الكثرة، فلا ظهور حينئذ للأسماء المشعرة بالكثرة من أنواع المتقابلات، كالظاهريّة والمظهريّة والحقيّة والخلقيّة، فلا تنسب إليها الصورة حينئذ، ولا غيرها من الأسماء المتقابلات أصلاً.

ثمّ إذا ظهرت في التعيّن الثاني، وتمايز العلم من الوجود، والظاهر من الباطن، وانفصل قوس الوجوب عن قوس الإمكان، حينئذ ظهرت المتقابلات من الأسماء، وتمايزت الحقيّة من الخلقيّة، والظاهريّة عن المظهريّة، فحينئذ يمكن أن يطلق عليها إسم الصورة.

إذا تقرّر هذا، فنحن نقول: نختار من صور الترديد التي بيّنها السائل وبنى عليها الشبهة أنّ صورة الكلّ وحقيقته هو الوجود المتعيّن بسائر التعيّنات التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال وجملة الآثار الفعليّة.

لا يقال: فحينئذ، لا يكون هذا الوجود متعيّناً بسائر التعيّنات؛ بل بالتعيّنات

١ـ وقد تقدّم في الوصل السابع والأربعين.

الفعليّة منها، فيكون متعيّناً ببعض التعيّنات وقد أبطلته البراهين السالفة، كما سبقت الإشارة إليه، ولا تكون الصورة أيضاً صورةً للكلّ؛ بل إنّما تكون صورةً للبعض فقط.

لأنّا نقول: إنّ سائر التعيّنات مندرجة في هذه الصورة، فتكون صورةً للكلّ حينئذ، فإنّ تعيّن جميع الأفعال الكماليّة وجملة الآثار الفعليّة داخلة في تلك التعيّنات المتعيّنة لتلك الصورة، حسب ما أشار إليه المصنّف، لكن من حيث الفعل لا من حيث القبول.

وتحقيق هذا الكلام أنّ سائر التعيّنات اللاحقة للوجود من الفعليّة والانفعاليّة متّحدة بالذات والحقيقة، لكن متمائزة بالاعتبار فقط، وذلك؛ لأنّ الأفعال الكماليّة والآثار الفعليّة المذكورة التي يعتبر صدورها من المبدء لابدّ من حصول نسب هيٰهنا بينها وبين المبدء، فإن اعتبر عروض تلك النسبة له ولحوقها إيّاه تسمّى بالتعيّنات الفعليّة، والوجود الملحوق لسائر التعيّنات بهذا الاعتبار هو صورة الكلّ والظاهر، وإن اعتبر عروضها للأفعال والقوابل ولحوقها إيّاها فالوجود الملحق لسائر التعيّنات بهذا الاعتبار، هو صورة المَظهر القابل والإنسان الكامل.

فظهر من هذا أنّ الإنسان من حيث هو حاصر لجميع القوابل العِلويّة والسفليّة من الروحانيّة والمثاليّة والطبيعيّة الجسمانيّة بجملتها وأحديّة جمعيّتها على سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي، فهو بهذه الحيثيّة إنّما يصلح أن يصير مظهراً لتلك الصورة بذلك الاعتبار، والحيثيّة المذكورة بجملتها وأحديّة جمعيّتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي الامتزاجي.

فلئن قيل: إنّ الوجود المتعيّن بجملة التعيّنات الانفعاليّة حسب ما قلتم، لا يغاير حقيقته وصورته بالحقيقة، وحينئذ يرتفع الفرق بين الظاهر والمَظهر، فلا

يكون الظاهر ظاهراً، ولا المَظهر مَظهراً، على أنّ جعل الحقيقة المتعيّنة بالتعينات الفعليّة صورة الكلّ دون الحقيقة المتعيّنة بالتعيّنات الانفعاليّة، مع أنّه من التحكّمات الباردة، يستلزم خلاف ما ذهبتم إليه من جامعيّة الحقيقة المطلقة لجميع التعيّنات، فإنّ صورته حينئذ ليست الحقيقة الجامعة لسائر التعيّنات؛ بل هي الحقيقة المتعيّنة ببعض التعيّنات.

قلنا: إنّ الحقيقة في حضرة التفصيل المأخوذة بالتحقّقات والوجوه الوجوبيّة والاعتبارات الشريفة التي بها تتحقّق الحقّيّة والمبدئيّة، غير الحقيقة المأخوذة بالوجوه الإمكانيّة التي بها تتحقّق الخلقيّة والمعلوليّة من الاعتبارات الخسيسة، فعلم أنّ ذلك الجعل والتخصيص ليس من التحكّمات الباردة.

وأمّا ما قيل: من عدم جامعيّة الصورة المذكورة واستلزامه خلاف ما ذهبوا إليه، فليس كذلك، فإنّ ما ذهبوا إليه من الإطلاق والجامعيّة المذكورة إنّما هو في حضرة الجمع الذي هو حقيقة الحقائق، ولا تفصيل هناك أصلاً، فإنّ حقيقة الحقائق لا تغاير الحقائق الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة الجامعة، كما سبق آنفاً. فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة، وببعض الاعتبارات هي الظاهرة، وببعضها هي المظاهر، وببعضها هي المَكامِن، والكلّ واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتيّة الغير المقيّدة، وليست بواحدة من جهة الإضافات والنسب الاعتباريّة التي حصلت لها في حضرة التفصيل، كما مرّ تحقيق بعض تلك التحقيقات وتفصيل أسمائها شرعاً وعرفاً في المقدّمة، فليتذكّر.

الوصل الرابع والخمسون
في دفع ما يتضمّن الشبهة الأولى أيضا

قال:

«ونحن قد بيّنا في العلوم الحقيقيّة الأصليّة، أنّ من الممكن أن يتألّف من جزئيّات العناصر أبدان معتدلة، ذوات أعضاء، يحمل قوى كثيرة يحصل عنها أنحاء أفعالها متنوّعةً، يحصل من امتزاجها اختلاط بعضها بالبعض، أحوال اعتداليّة، وتنبعث تلك القوى عن نفوس مجرّدة هي كالصورة لتلك الأبدان المعتدلة، ويحصل من مجموع البدن والنفس المجرّدة وحدة حقيقيّة ونوعيّة طبيعيّة، يصدر عن ذلك المركّب الحقيقي أفعال طبيعيّة، يمتنع صدورها عن مبادي متكثّرة من حيث هي متكثّرة، غير واحدة بالوحدة الحقيقيّة وإنّ من الممتنع أن يحصل من كليّاتها مركّبات حقيقيّة، كما أنّ من الممتنع أن يحصل منها ومن الأفلاك والكواكب والمبادي الموجدة لها والجواهر المجرّدة التي هي كالصورة النوعيّة بالنسبة إليها، مركّبات حقيقيّة وأنواع طبيعيّة، وإن أمكن أن يحصل لها وحدة اجتماعيّة، لكن لا يكفي ذلك في أن يكون لتلك الحقيقة، وتحقيق البحث في هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقرير البيّنات لا يحتمله هذا المختصر».

أقول:

هذه إشارة إلى دفع الوجوه المذكورة في الشبهة الدالّة على استحالة مظهريّة فرد من أفراد العالم الكبير وجزئي من جزئيّاته للوجود المتعيّن بجميع

التعيّنات، و على استحقاقيّة العالم الكبير إيّاها بجميع أجزائه وسائر جزئيّاته؛ دون ذلك الجزئي، وإلى تحقيق الحقّ في ذلك، فشرع يبيّن أولاً استحقاقيّة الأوّل للمظهريّة المذكورة، وامتناع استحقاقيّة الثاني لها، بأنّه قد بيّن في العلوم الحقيقيّة الأصليّة: أنّ من الممكن أن يتألّف من جزئيّات العناصر أبدان معتدلة، فإنّها بواسطة تصغّر أجزائها وإمكان حصول التماسّ الكليّ بينها المستلزم لتفاعل تلك الكيفيّات المتضادّة الموجب لرفع تعيّناتها التقابليّة الإمكانيّة المستدعية لخفاء للأحكام الوجوبيّة قد استعدّت لتلك الوحدة الاعتداليّة، فإنّ هذا النوع من التعيّن قد اختصّ به الموجودات الكونيّة، وانتهى حكمه في العناصر كما سبقت الإشارة إليه. فإذا ارتفع هذه التعيّنات بحصول الوحدة المزاجيّة والتعيّنات الإحاطيّة الوجوبيّة التي هي من خواصّ الحقائق والأسماء الإلهيّة، استعدّت أن يظهر في جميع أجزائها بحسب مناسبتها للوحدة الحقيقيّة ما كانت مختفيةً من الأحكام الوجوبيّة، بسبب تلك التعيّنات الكونيّة. فحينئذ تصير بها ذوات أعضاء تحمل قوى كثيرة يصدر عنها أنحاء أفعال متنوّعة، تحصل من امتزاج تلك الأفعال بالقوى وموضوعاتها واختلاط بعضها للبعض أحوال اعتداليّة، يكون مظهراً للصور الحقيقيّة ومبدأً للأحكام الوجوبيّة، فإنّ تلك القوى إنّما ينبعث عن النفوس المجرّدة التي نسبتها إلى تلك الأبدان المعتدلة نسبة الصورة إلى المادّة.

وهذه النسبة إنّما حصلت لها بواسطة الرقيقة المزاجيّة الوحدانيّة التي بينها وبين الوحدة الحقيقيّة، وحينئذ يحصل من مجموع البدن والنفس المجرّدة وحدة حقيقيّة ونوعيّة طبيعيّة. فإنّ طبيعة الوحدة الحقيقيّة هي التي لها التعيّن الإحاطي الجامع للأضداد، كما هو حال سائر الأمزجة، لا سيّما الإنساني منها. فإنّه بكمال الامتزاج وظهور الاعتدال الكمالي الذي هو صورة الوحدة

الحقيقيّة، صار مركّباً حقيقيّاً يمكن أن تصدر عنه أفعال طبيعيّة يمتنع صدورها عن مباد متكثّرة، كتنوّع الحركات المختلفة نحو الجهات المتضادّة في حالة واحدة، مثل إحالة الغذاء مشابهاً للمغتذي، والإحساس بالمحسوسات المتنوّعة، والحركات الفكريّة والشوقيّة الموجبة للمعارف الإلهيّة والحقائق الكشفيّة، والكلّ في حالة واحدة.

ولا شكَّ أنّ المبادي المتكثّرة يمتنع أن يكون مصدراً لهذه الأفعال، من حيث هي متكثّرة، كما أنّه من الممتنع أن يحصل من كليّات تلك العناصر مركّبات حقيقيّة، فإنّه لا يمكن أن يقع فيها على كليّتها تفاعل الكيفيّات المتضادّة وخروجها عن التعيّنات القابليّة، كما أنّ من الممتنع أن يحصل من تلك الكيفيّات ومن الأفلاك والكواكب والمبادي الموجدة لها، ومن الجواهر المجرّدة التي هي كالصورة النوعيّة بالنسبة إلى تلك المبادي مركبّات حقيقيّة؛ حتّى يكون مثل الإنسان بالوحدة الحقيقيّة، وذلك لأنّ كليّات العناصر ليس لها وحدة مزاجيّه تكون رابطةً لتلك المبادي والمجرّدات بالنسبة إليها، فيمتنع أن يعرض لها بهذا الاعتبار وحدة حقيقيّة. نعم يمكن أن يحصل لها وحدة اجتماعيّة، لكن لا يكفي ذلك في أن يكون مظهراً لتلك الحقيقة.

فلئن قيل: إنّما يمتنع عروض تلك الوحدة لها لو لم تكن أمزجة المعادن والنبات والحيوان وكذلك الإنسان داخلاً في العالم الكبير بها يستعدّ لأن يصير مظهراً لتلك الحقيقة، وأمّا على تقدير ذلك، فممنوع.

قلنا: إنّ ما يصلح لتلك الأمزجة لأن يصير به الممتزج مظهراً للوحدة الحقيقيّة، إنّما هو المزاج الاعتدالي الإنساني، فحينئذ أنّ جعل العالم الكبير به صالحاً للمظهريّة المذكورة فمسلّم، لكن ليس للعالم الكبير كثير دخل في المظهريّة؛ اذ الإنسان لاشتماله على تفاصيل ما فيه من جزئيّات المظاهر ـ كما

سيجيء بيانه ـ مع ظهور الجمعيّة الإلهيّة وأحديّة جمع الجمع، مستغن في تلك المظهرية عنه، وإن جعل بدونه صالحاً لها، فلا يتمّ له ذلك، كما مرّ.

وملخّص هذا الكلام أنّ الحقائق الوجوبيّة والأسماء الإلهيّة لغلبة سلطان الوحدة في صورة جمعيّتها لا يمكن أن يكون للكثرة الإمكانية فيها مجال أصلاً، وكذلك الحقائق الكونيّة والأسماء الامكانيّة؛ لغلبة أحكام الكثرة الإمكانيّة عليها لا يمكن أن يكون للوحدة الوجوبيّة فيها مجال للظهور أصلاً، فلا يكون للوحدة الحقيقيّة الجامعة بين الوحدة والكثرة ظهور في شيء منهما؛ اذ لا يصلح للمظهريّة إلّا ما يكون جامعاً للطرفين محيطاً بالقوسين حتّى يمكن ظهورها فيه بأحديّة جمع الجمع، مثل الإنسان. تأمّل في هذا الكلام، فإنّه أصل كبير يحتوي على معان جليلة.

ثمّ إنّ أكثر المقدّمات المأخوذة فيها هيٰهنا في بيان المطلبين المذكورين، لمّا كانت إقناعيّة، اعتذر المصنّف بأنّ تحقيق البحث في هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقرير البيّنات، لا يحتمله هذا المختصر؛ إذ كلّ منهما يحتاج إلى أصول إنّما يبرهن بقواعد يفتقر بيانها إلى مجال وسيع.

الوصل الخامس والخمسون
في دفع الشبهة الثالثة

قال:

«وقد بُيّن أيضاً فيها، أنّ الأنواع الشريفة التي يمكن أن يصدر عنها الأفعال الكماليّة متناهية، ولا اعتبار بالأنواع الناقصة الخسيسة هيٰهنا، فإنّ جميع ما يصدر عن الخسيس من الأفعال الكماليّة يصدر عن الشريف، ويصدر عن الشريف ما لا يمكن صدوره عن الخسيس.

والنوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقيّة يتضمّن سائر الأنواع الخسيسة بالنسبة إليه، بالمعنى الذي أشير إليه هيٰهنا، وإن كانت غير متناهية بحسب العدد.

وأمّا الكمال الأصلي الممكن بحسب النوع هيٰهنا، فإنّما يشترك فيه جميع الأشخاص الكاملة من النوع، ولا اعتبار بالكمالات الجزئيّة التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئيّة. وأمّا تفصيل الكلام في هذا الموضع وتوجيه البحث فيه وتحقيقه، فلا يخفى على الذكيّ العارف بأصول المباحث السالفة، فلا وجه لتطويل البيان وتكثير المقدّمات في هذا المختصر.

أقول:

هذا جواب الشبهة القادحة في جامعيّة الحقيقة النوعيّة الإنسانيّة، بأنّها لا يشمل جميع الأنواع؛ إذ ليس فيها ما يشبه الأنواع الخسيسة كالدّيدان والحيّات وغير ذلك.

وبيانه: أنّ الأفعال الواقعة في عالم الخلق منها ما هي كماليّة شريفة مقصودة بالذات، لها دخل في تكميل الغاية الحقيقيّة التي هي غاية الغايات، كالتغذية والتنمية وغير ذلك.

ومنها ما هي ناقصة خسيسة موجودة بالعرض والاستطراد، ليس لها دخل في تحصيل تلك لغاية، كلَدْغ[1] العقرب مثلاً ولَسع[2] الحيّات، فالأنواع أيضاً بحسب مصدريّتها للقسمين المذكورين يكون على قسمين: منها شريفة داخلة في السلسلة المنتظمة من طرفي الخلق والأمر، المنتهية إلى الواسطة الحقيقيّة التي هي الغاية المذكورة، ومنها ما يكون ناقصةً خسيسةً خارجةً عن تلك السلسلة، وجودها إنّما يكون بتبعيّة تلك الأرواح المنتظمة فيها، متفرّعةً عليها.

وإذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ الأنواع الشريفة المذكورة التي يمكن أن يصدر عنها الأفعال الكماليّة متناهية، ضرورة انتهائها عند وصولها إلى الغاية المذكورة، فلا يمتنع إحاطة تلك الحقيقة الواحدة بها حينئذ، ولا اعتبار بالأنواع الناقصة الخسيسة هيٰهنا، فإنّ جميع ما عن الخسيس من الأفعال الكماليّة يصدر عن الشريف، ويصدر عن الشريف من ذلك ما لا يصدر عن الخسيس.

على أنّ النوع الشريف الواحد بالواحدة الحقيقيّة، يمكن أن يتضمّن سائر الأنواع الخسيسة أيضاً بالمعنى الذي أشير إليه، وذلك لأنّ ظهور الوحدة الحقيقيّة إنّما يكون بالعدالة المزاجيّة؛ جامعةً بين الوحدة الوجوبيّة الذاتيّة وبين الكثرة المكانيّة الأسمائيّة.

وإذا ظهرت الوحدة الحقيقيّة الشاملة لسائر الوحدات والكثرات كما مرّ

١ـ أي: العضّ بمؤخّره.
٢ـ أي: العضّ بفمه.

غير مرّة فلا يمكن أن يكون حقيقة من الحقائق إلّا وتكون شاملةً لها بحسب الحقيقة، وإن كانت أفرادها غير متناهية بحسب العدد، فإنّه لا ينافي إحاطة الوحدة الحقيقيّة بذلك المعنى.

وإذا عرفت جامعيّة الحقيقة النوعيّة بالمعنى الذي ذُكر، فلا اعتبار حينئذ بالكمالات الجزئيّة التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئيّة، فلا يرد حينئذ النقض بالخسيسة على جامعيّة الحقيقة النوعيّة.

فإنّ التحقيق إنّما يقتضي أنّ الوحدات الخسيسة على اختلاف أنواعها كما اقتضت أن تنتهي إلى وحدة نوعيّة جامعة للجميع، كذلك يجب أن تكون تلك الوحدة النوعيّة أيضاً مختلفةً كمالاتها وجامعيّتها المعنويّة بحسب الحيطة إلى أن ينتهي إلى الوحدة الشخصيّة الجامعة للكلّ صورةً ومعنىً، التي هي التعيّن العيني الحقيّ الحقيقي الذي سائر الحقائق إنّما يتحقّق ويتكوّن به، كما لا يخفى على الذكيّ العارف بأصول المباحث السالفة، فإنّ أصول قواعدهم السالفة تقتضي أنّ الكمالات الوجوديّة الشريفة الإنسانيّة دائمة الترقّي بحسب تجدّد الأزمنة، بحيث يجب أن يكون كلّ لاحق من الكمّل يستوعب كمالات السابق منهم مع خصوصيّاته الكماليّة الخاصّة حتّى يتمّ نوع ذلك الكمال بوجود الخاتم، عليه وعلى آله من الصلوات أفضلها، ومن التحيّات أتمّها وأكملها، وذلك لأنّ اقتباس تلك الكمالات إنّما هو من مشكوة أكمليّته، فكلّ من كان أقرب نسبةً إليه وأكثر مناسبةً له، كان استفاضته منه أكثر. ولا شكّ أنّ المناسبة الزمانيّة من أتمّ المناسبات؛ إذ يستتبع تلك كثيراً من وجوه المناسبات، فكلّ من كان أقرب زماناً إليه، كان أكثر حظّاً منه.

وممّا يؤيّد هذا ما نقل عن الحكماء المتألّهة من قدماء الفرس: إنّهم اتّفقوا على أنّ مراتب العقول على مذهبهم في التنازل لتضاعف اشراقاتها، فكلّ ما

تأخّر في المرتبة كان حظّه من إشراقات نور الأنوار وسبحات أشعّة وجهه وإشراقات الوسائط من القواهر، أكثر وأوفر، فكذا في الزمان.

ومن جملة ما يحتوي عليه قول النبي صلى الله عليه وآله: «**إنّ الزمان قد استدار كهيأة يوم خلق السماوات والأرض**»[1]، هذا المعنى وإن كان للحديث المذكور معان كثيرة عالية بحسب علوّ المشارب.

وإذا تقرّر هذا، فيكون ذلك الشخص هو المتحقّق بتلك الحقيقة النوعيّة بتمامها وكمالها، وأمّا ما دونه من الأفراد، فليس له تحقّق بها هذا التحقّق الكمالي، لطريان العوائق في الطرق والمنازل الاستيداعيّة والاستقراريّة. وتفصيل الكلام في هذا الموضع وتوجيه البحث فيه يحتاج إلى مقدّمات كثيرة لا يليق بهذا المختصر.

١ـ الخصال، ص٤٨٦. ولا يخفى أنّ في عهد رسول اللّه صلى الله عليه وآله النسيء؛ أي تأخير الشهور أمر رائج المشار إليه في آية: «إنّما النسيء زيادة في الكفر». التوبة / ٣٧.

الوصل السادس والخمسون
في دفع ما يتضمّنه الشك الأوّل أيضا

قال:

«ولا يمتنع أن يتوقّف الحقّ في الاتّصاف ببعض الصفات والتعيّنات على صفات وتعيّنات أُخر، لاحقة به من ذاته.

فلئن قيل: إنّها من حيث هي موجودات خاصّة، أمور ممكنة، ولا يجوز أن يتوقّف الحقّ في الاتّصاف بصفة كماليّة على أمر ممكن ببعض الصفات الممكنة.

قلنا: لا يستحيل أن يتوقّف الحقُّ في الاتّصاف ببعض الصفات الممكنة، كالكمالات الأسمائيّة مثلاً على صفات أُخر ممكنة، والصفة الكماليّة هي ظهوره في المظهر التامّ الكامل الكلّي المطلق الذي هو من الصفات اللازمة له والتعيّنات الواجبة به، لا من غيره».

أقول:

هذه[1] إشارة إلى دفع الشبهة القائلة بإبطال المَظهريّة مطلقاً، وبأنّ شيئاً من أجزاء العالم لو صحّ أن يكون مظهراً، للزم أن يكون الواجب محتاجاً إلى غيره، فلا يكون واجباً لذاته.

وبيان دفعه: أنّه لا يمتنع أن يحتاج الحقّ ﴿**والتعبير من ضيق خناق**﴾ في الاتّصاف ببعض الصفات والتعيّنات إلى صفات وتعيّنات أُخر لاحقة به من ذاته[2]، إنّما الممتنع أن يحتاج الواجب في الاتّصاف المذكور إلى ما ليس من ذاته ﴿**أي غيره وإن لم يبق غيراً في العالم غيرته**﴾ من الصفات والتعيّنات،

١ـ موضع المناسب لهذا البحث الوصل الأربع والثلاثين الذي فيه الاشكالات الستّة.

٢ـ الاحتياج والتوقّف ليسا بتعبيرين الصحيحين بل اللازم أن يعبّر عنه بالعشق المجرّد عن أيّ احتياج.

وأمّا إذا كانت تلك الصفات ﴿**أي شؤونه ومظاهره**﴾ المحتاجة إليها من ذاته، فلا ينافي الواجبيّة ولا يمتنع ذلك.

فلئن قيل: إنّ تلك التعيّنات المحتاجة إليها من حيث هي موجودات خاصّة، أمور ممكنة ـ كما سبق بيانه ـ فلا يجوز أن يتوقّف الحقّ الواجب في الاتّصاف بصفة كماليّة على تلك التعيّنات، وإلّا يلزم احتياج الواجب إلى الممكنات.

قلنا: لا يستحيل أن يتوقّف الحقّ في الاتّصاف ببعض الصفات الممكنة ﴿**وهو أيضاً من ضيق التعبير**﴾، كالكمالات الأسمائيّة مثلاً على صفات وتعيّنات أُخر ممكنة، كظهوره بتلك الأسماء؛ إلهيّةً كانت ﴿**أي الكلمات التامّات وهي الأعيان الثابتة**﴾ أو كونيّةً ﴿**أي الأجرام العلوية**﴾ حادثةً ﴿**كالعناصر الجزئيّة**﴾ أو قديمةً ﴿**كالعناصر الكليّة**﴾، نعم إنّما يستحيل لو احتاج في صفاته الواجبة هو بها، كالكمال الذاتي مثلاً على صفات ممكنة، وقد عرفت أنّه بهذا الاعتبار يلزمه الغناء المطلق.

وأمّا الاحتياج فإنّما يطرء عليه نظراً إلى كمالاته الأسمائيّة المشار إليها في عبارة المصنّف هيٰهنا بالصفة الكماليّة التي هي عبارة عن ظهوره في المظهر التامّ الكمال الكلّي المطلق الشامل لجميع حقائق المراتب وجزئيّات المظاهر، حادثها وقديمها، وذلك من الصفات اللازمة له باعتبار حقيقته الكليّة، ومن التعيّنات الواجبة به باعتبار مظهريّته الجزئيّة، فلابدّ من احتياج الكامل بالكمال الكلّي إلى التعيّنات في الظهور، كما أنّ تلك التعيّنات محتاجة إليه في الوجود والوجوب؛ إذ وجودها الوجوب الذي هو بذلك الظاهر الكامل لا بغيره.

فإن قلت: كيف يطلق على هذا المظهر لفظ «الإطلاق»، ولا قيد في الوجود إلّا وهو به مقيّد.

قلنا: الإطلاق الحقيقي هو الذي له أحديّة جمع القيود كلّها، على ما سبق بيانها في المقدّمة، فليتذكّره، لا الذي له الانتفاء عن سائر القيود.

الوصل السابع والخمسون
في دفع ما يتضمّن الشبهة الأولى

قال:

«فلا يلزم أن يكون الإدراكات الحسيّة والوهميّة والفكريّة غير معتبرة لو كان الكمال الحقيقي والإدراك اليقيني لا يحصل إلّا عند الوصول إلى مرتبة الإطلاق، فإنّ القوّة القدسيّة لو أخذت العلوم والمعارف عن مآخذها ومعادنها عند تجرّدها واستولَت على هذه القوّة المدركة بحيث لا تستقلّ بنفسها في شيء من حركاتها وأفعالها بدون استخدامها إيّاها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة، لاعتبر بالضرورة سائر إدراكاتها وتصرّفاتها، واستحال أن يكون شيء منها مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم؛ بل لابدّ وأن يكون معيِّنةً لحصول ما هو الكمال الحقيقي، ورسوخه وسهولة الترقّي إلى أقصى مراتبه، فاعلم ذلك.

وأمّا نظائر العفاريت والمردَة، فلا نسلّم أنّها غير موجودة فيه، نعم القوى التي هي نظائرها لما تسخّرت وهذِّبت بالمجاهدات المعتبرة عند أصحاب الاستكمال في الأشخاص الكاملة، فقد صارت الأفعال المحمودة الصادرة عنها ملكيَّة، فصارت ممنوعةً عمّا يصحّ أن يصدر عنها حسب اقتضاء طبائعها أو مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيّة، كالقوّة الوهميّة وشبهها، من غير استخدام القوّة القدسيّة إيّاها، وهكذا الكلام بعينه في

الأنواع المماثلة للوحوش والسباع والبهائم والحشرات الموذية.

وأمّا الطبائع التي هي نظائر الأفلاك والكواكب فيه، فلا يجب اتّصافها بجميع الصفات التي تتّصف بها الأفلاك والكواكب، فإنّ ما يكون مثالاً للشيء المعيّن، لا يجب اتّصافه بجميع ما يتّصف به ذلك الشيء بعينه، ولا نسلّم أنّه ليس هناك ما يتحرّك على سبيل الدوام والاستمرار، فإنّ الشرائين وشبهها كالرية متحرّكة دائماً من غير ضعف ولا فتور».

أقول:

هذا شروع في دفع ما أورد على القسم العملي من علومهم على الترتيب، فبدء يجيب عن الأوّل منها، وهو القائل بأنّ اتّفاقهم على أنّ العلوم الحقيقيّة والمعارف اليقينيّة هو الذي يحصل للإنسان وينكشف عليه عند الوصول إلى الإطلاق الذاتي بانحلال العُقَد الإمكانيّة والانطلاق عن القيود الهيولائيّة والانخراط في سلك الملأ الأعلى من العقول المجرّدة، ينافي ما ذهبوا إليه من جامعيّة الإنسان كما سبق تفصيله.

وبيان ذلك: أنّ المنافاة إنّما تلزم أن لو كان المراد بالإطلاق الذي هو الغاية في الوصول هيٰهنا هو الإطلاق الرسمي الاعتباري المقابل للتقييد، والأمر ليس كذلك؛ بل الغاية هيٰهنا إنّما هو الإطلاق الذاتي الحقيقي الذي نسبة التقييد وعدمه إليه على السويّة؛ إذ ذلك هو الشامل لهما شمول المطلق لجزئيّاته المقيّدة.

وإذا تقرّر معنى الإطلاق على هذا الوجه وثبت أنّ غاية الحركة الإيجادية هو ظهور الحقّ في المظهر التامّ المطلق الشامل لجميع جزئيّات المظاهر، فلا

يلزم أن تكون الإدراكات الحسيّة والوهميّة والفكريّة غير معتبرة لو كان حصول الكمال الحقيقي بالوصول إلى مرتبة الإطلاق؛ بل لابدّ من اعتبارها حتّى يتحقّق الإطلاق والجامعيّة في الإظهار، كما تحقّقت في الظهور.

وذلك لأنّ القوّة القدسيّة لو أخذت العلوم الحقيقيّة الكليّة والمعارف اليقينيّة عن مآخذها ومعادنها عند تجرّدها، واستولت حينئذ على هذه القوى؛ أعني الجسمانيّة المدرِكة للجزئيّات، بحيث لا تستقلّ القوى بنفسها في شيء من حركاتها وأفعالها بدون استخدام تلك القوّة القدسيّة إيّاها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة، لاعتبر في اطلاقها بالمعنى المذكور سائر أنواع إدراكاتها من كليّاتها وجزئيّاتها ؛ صوراً كانت أو معاني؛ غائبةً أو حاضرةً، كما اعتبر تصرّفاتها من التركيبات الواقعة في تلك المدركات واستحال حينئذ أن يكون شيء منها مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم، بل لابدّ وأن يكون كلّ منها على ما سبق من البيان سبباً معيّناً وعلّة معدّة لحصول ما هو الكمال الحقيقي ولرسوخه وسهولة الترقّي إلى أقصى مراتبه، لما تقرّر من أنّ استخدامها لتلك القوى وكون استحصال الأثر مع المعاون، أسهل من استحصاله بدونه، فاعلم ذلك.

وأمّا نظائر العفاريت والمردة التي ذهب السائل إلى انتفائها في الإنسان الكامل، فلا نسلّم أنّها غير موجودة فيه، نعم القوى التي هي نظائرها لمّا تسخّرت وهذّبت بالمجاهدات المعتبرة في طريق الاستكمال في الأشخاص الكاملة، فقد صارت الأفعال المحمودة الصادرة عنها مَلكيّة، فصارت ممنوعة عمّا يصحّ أن يصدر عنها حسب اقتضاء طبائعها، كما منعت عن مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيّة كالقوّة الوهميّة مثلاً من غير استخدام القوّة القدسيّة إيّاها.

وما نقل عن النبي صلى الله عليه وآله: **إنّ شيطانه قد أسلم على يده**[1]، إشارة إلى هذا المعنى، وهكذا الكلام بعينه في الأنواع المماثلة للوحوش والسباع والبهائم والحشرات الموذية.

وأمّا الطبائع التي هي نظائر الأفلاك والكواكب، فإنّ ما يكون مثالاً للشيء المعيّن لا يجب أن يكون متّصفاً بجميع ما اتّصف به الشيء بعينه من المشخّصات؛ إذ في المماثلة يكفي اتّصافه بصفاته اللازمة للحقيقة المطلقة.

ولئن سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم أنّه ليس هناك ما يتحرّك على الدوام والاستمرار، فإنّ الشرائين وشبهها كسائر العروق المختصّة بسائر أجزاء البدن محيطة بالبدن؛ إحاطةَ الأفلاك بأجزاء العالم، متحرّكة بعضها بالحركة الانقباضيّة والانبساطيّة، وبعضها بنوع آخر من أنواع الحركات، وكالرية أيضاً فإنّها متحرّكة دائماً، وذلك باعتبار أنّه أصل للحركات الواقعة في البدن، كلّها يشبه أن يكون مثالاً لحركة الفلك الأعظم الذي به يحصل انقباض الليل وانبساط النهار.

وقد تعرض الشيخ «قدس سرّه» لبيان التطبيق بقول شاف، فلنورد عبارته الشريفة لاحتوائها على نكات لطيفة[2]، قال: «إنّ العوالم أربعة، عالم الأعلى وهو عالم البقاء، وعالم الاستحالة وهو عالم الفناء، وعالم التعمير وهو عالم البقاء والفناء، وعالم النسبة، وهذه العوالم في موطنين: في العالم الأكبر وفي الإنسان.

فأمّا العالم الأعلى «فالحقيقة المحمّديّة» وفلكها الحياة، نظيرهما من الإنسان اللطيفة والروح القدسي، ومنهم العرش، ونظيره من الإنسان الجسم والكرسي، ونظيره النفس والبيت المعمور، ونظيره القلب والملائكة، ونظيرها

١ـ بحارالانوار، ج١٦، ص٣٣٧.
٢ـ كان كلّها مردوداً ومطالباً جزافيةً.

أرواح الإنسان وزُحل وفلكه، ونظيرهما القوّة العاقلة العلميّة والنفس والمشتري وفلكه، ونظيرهما القوّة الذاكرة ومؤخّر الدِماغ والأحمر ﴿أي **المريخ** ﴾ وفلكه، ونظيرهما القوّة العاقله واليافوخ[1] والشمس وفلكها، ونظيرهما القوّة الوهميّة، والروح الحيواني والزهرة وفلكها، ونظيرهما القوّة الخياليّة، ومؤخّر البطن الأوّل من الدِماغ والكاتب ﴿أي: **العطارد** ﴾ وفلكه، ونظيرهما الحسّ المشترك ومقدّم البطن الأوّل من الدماغ والقمر وفلكه، ونظيرهما القوّة الحسيّة والجوارح، فهذه طبقات العالم الأعلى ونظائرها من الإنسان.

وأمّا عالم الاستحالة، فمنهم الفلك الأثير وروحه الحرارة واليبوسة، ونظيرها الصفراء، وروحها القوّة الهاضمة، ومنهم فلك الهواء، وروحه الحرارة والرطوبة، نظيره الدم، وروحه القوّة الجاذبة، ومنهم فلك الماء، وروحه البرودة والرطوبة، نظيرها البلغم، وروحه القوّة الدافعة، ومنهم فلك التراب، وروحه البرودة واليبوسة، نظيره السوداء، وروحها القوّة الماسكة.

وأمّا الأرض، فسبع طباق: أرض سوداء، وأرض غبراء، وأرض حمراء، وأرض صفراء، وأرض بيضاء، وأرض زرقاء، وأرض خضراء، نظيرها هذه السبعة من الجلد والشحم واللحم والعروق والعصب والعضلات والعظام.

وأمّا عالم التعمير، فمنهم الروحانيّون، نظيرهم القوى التي في الإنسان، ومنهم عالم الأرواح، نظيره ما يحسُّ من الإنسان، ومنهم عالم النبات، نظيره كلّ ما ينمو من الإنسان، ومنهم عالم الجماد، نظيره ما لا يحسُّ من الإنسان.

وأمّا عالم النسب، فمنهم العرض، نظيره الأسود والأبيض، ومنهم الكيف، نظيره الصحيح والسقيم، ومنهم الأين، نظيره رأسي على عنقي وعنقي على

١ـ هو الموضع الذي يتحرّك من وسط رأس الطفل. محل به هم پيوستن استخوان‌های جلو و عقب سر.

كتفي، ومنهم الإضافة، نظيرها هذا أبي وأنا ابنُه، ومنهم الوضع، نظيره يميني نفسي، ومنهم أن يفعل، نظيره الأكل، ومنهم أن ينفعل، نظيره الشبع، ومـنهم اختلاف الصور في الايهاب، كالفيل والحمار والأسد والصرصر، نظيره القوى الإنسانيّة التي تقبل الصور المعنويّة النوعيّة من مذموم ومحمود، هذا فطن فهو فيل، هذا بليد فهو حمار، هذا شجاع فهو أسد، هذا جبّار فهو صرصر. فافهم، ﴿**واللّه يقول الحقّ وهو يهدي السبيل**﴾[1].

١ـ الأحزاب / ٤.

الوصل الثامن والخمسون
في دفع الشبهة الثّانية

قال:

«ولا نسلّم أنّ العقل لا يدرك كلّ ما يدرك في الطور الذي هو فوق العقل، نعم إنّ من الأشياء الخفيّة ما لا يصل إليه العقل، ولا يدرك إلّا بقوّة أخرى هي أشرف منه، وأمّا الأشياء الباقية، فكما تدرك بتلك القوّة، تدرك أيضاً بالعقل.

على أنّا نقول: إنّ كلّ ما يدرك معنى كليّاً أو حقيقةً كليّةً يصدق عليه حدّ العقل واسمه. نعم أنّ العقل الذي يقولون به ويعبّرون عن العلوم المنسوبة إليه بالعلوم الرسميّة، إنّما يريدون به القوّة الفكريّة التي تأخذ العلوم من مباديها بتوسّط استخراج الأوساط وتأليفها مع حدّي المطلوب، على أنّ الحافظه والمتوهّمة والمتخيّلة قد لا يطيع العقل الفكري وتنقاد لتلك القوّة، بل تصير من جملة خوادمها وآلاتها، فلا يمتنع أن يعبّر ما ادركته تلك القوّة بشيء من العبارات عنه».

أقول:

هذا إشارة إلى دفع الشبهة القائلة بأنّ المعارف الكشفيّة التي يسمّونها بالكمال من الأمور الممتنعة التي لا يمكن أن يدركها العقل كما سبق بيانه[1].

وتقرير ذلك: أنّا لا نسلّم أنّ العقل لا يدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل أصلاً، نعم أنّ من الأشياء الخفيّة ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّة أُخرى هي

١ـ تقدّم في الوصل الخمسين.

أشرف منه، واستبانة نور أضواءٍ هو أتمّ منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجة الإنسانيّة التي فيها المصباح، لكن بعد الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته، كما في المدركات الجزئيّة، فإنّه في استحصالها يحتاج إلى قوّة أخرى، لكنّها أنزل وأخسّ منه، وبعد الوصول يدركها مثل سائر مدركاته على السواء. وأمّا الأشياء الباقية، فكما تدرك وتوصل إليها بتلك القوّة تدرك بالعقل وتوصل به إليها.

على أنّا نقول: إنّ كلّ ما يدرك معنىً كليّاً أو حقيقةً كليّةً؛ سواء كان ذلك بالنظر والبرهان، أو بواسطة الكشف والوجدان، يصدق عليه حدّ العقل ورسمه. نعم منشأ هذه التفرقة أنّ العقل بالمعنى الذي يتداول بين الناس ويقولون به ويعبّرون عن العلوم المنسوبة إليه بالعلوم الرسميّة، سيّما هذه الطائفة منهم، إنّما يريدون به القوّة الفكريّة التي تأخذ العلوم من مباديها بتوسّط استخراج الأوساط وتأليفها مع حدّي المطلوب.

ولا شك أنّ هذه من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه. وأمّا إذا كان الأمر على هذا الوجه، فلا يلزم من قولهم: إنّ طور المكاشفات والكلمات الحقيقيّة فوق العقل بالمعنى المتعارف، أن يكون ذلك الطور ممّا يمتنع إدراكه للعقل مطلقاً حتّى يمتنع التعبير عنها، فيلزم أن تكون معدومات صرفة.

على أنّ قوّة الحافظة والمتوهّمة والمتخيّلة التي هي آلات تعبير المعاني المدركة بالألفاظ المعيّنة، قد لا يطيع العقل الفكري، لضعفه وعدم تسلّطه عليهم، وتنقاد لتلك القوّة؛ أي العقل المطلق المنوّر بنور الإطلاق الذاتي القويّ بالقوّة الأصليّة الإحاطيّة حتّى يستخدمها في إرادتها، فلهذا تجد من عبارات أرباب هذه القوّة ما بلغ في فنون البلاغة حدّ الإعجاز، بحيث لا يقدر من صرف الأعمار في تتبّع قوانين الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة أن يأتي بقريب منه.

الوصل التاسع والخمسون
في كيفيّة استحصال الانطلاق عن القيود

قال:

«وبُيّن أنّ دوام المراقبة والمواظبة على ما ذكرنا من الملاحظة مع ملازمة الآداب والشروط المعتبرة عند أرباب هذه الصناعة وترك استعمال شيء من القوى الجسمانيّة في جذب الملاذّ الدنيويّة ودفع المكاره البدنيّة، ثمّ قهرها على المطاوعة والمتابعة وممانعة اقتضاء ما يقتضيه القيود المذكورة، إمّا بحسب ذاتها، أو بوجوب مطاوعتها للهوى، والقوّة الوهميّة أو المتخيّلة البدنيّة إنّما يقهرها على المتابعة والمدافعة عن توجّهها بالكليّة نحو البدن ويقيد انجذابها نحو المادّة والكدورات الماديّة، فإنّ الأسباب الفاعلة لا يبعد أن تصير معزولةً عن بعض ضروب الفاعليّة، مقهورةً على ضرب آخر يقابل الضرب الأوّل بأسباب أُخرى قويّة».

أقول:

هذه إشارة إلى دفع الاستبعاد الذي استشكلوه[1] في طريق استحصال الانطلاق عن القيود والإطلاق عن القيود المستتبع للمكاشفات الحقيقيّة، بأنّ الملكات الراسخة والأفعال الطبيعيّة، كيف يتخلّف عن موضوعاتها بمجرّد التصوّرات والاعتبارات العقليّة المسمّاة بالمراقبة والأفعال المضادّة لها.

وتقرير دفعه: أنّ دوام المراقبة التي هي عبارة عن ملاحظة الحقيقة المطلقة في تنوّعات تعيّناتها بحيث لا يغيب عن الواحد الظاهر بكثرة المظاهر، ممّا

١ـ وقد سبق في وصلي الحادي والخمسين والرابع والخمسين.

يستجلب تلك الكمالات ويستحصل به سائر العلوم والمعارف.

وبيان ذلك إنّما يتمّ بتمهيد مقدّمة، وهي أنّ إمداد الحقّ، سبحانه وتعالى، وتجليّاته متواصلة إلى العالم فيكلّ نفس، بل الموجود عند التحقيق ليس إلّا تجلّياً واحداً يظهر له بحسب مراتب القوابل، واستعداداتها تعيّنات هي المبدء لهذه التعدّدات الظاهرة، وإلّا فالتجلّي الفائض على الممكنات من الحقّ، أحديّ الذات، لكنّه إنّما يظهر بحسب أحكام القوابل، فمهما غلب فيها من الصفات والأحكام؛ وجوبيّةً كانت أو إمكانيّةً، يكون ظهور ذلك التجلّي فيها بحسبها منصبغاً بذلك الغالب من الأحكام النسبيّة الاعتباريّة محقّقاً بأحكامه وأوصافه الحقيقيّة التي أوّلها العلم.

ثمّ إنّ الحقيقة القلبيّة الإنسانيّة، لسعة قابليّتها وإحاطة جامعيّتها لتخريب البحر، الأسماء الإلهيّة والحقائق الكونيّة، وصلاحيّتها للمرآتيّة والمظهريّة، جعلت موردة الأحكام الجزئيّة والكليّة، فما برحت ظاهرة بأحكام ما خطر فيها؛ كليّةً كانت أو جزئيّةً، إلهيّةً أو كونيّةً، متجدّدةً، منقلبةً في تلك الأحكام، فإذا لم يخطر فيها شيء من الجزئيّات ولم يغلب عليها حكم صفة على التعيين ويظهر عن سائر العلائق بالكليّة حتّى عن التوجّه إلى الحقّ باعتقاد خاص، أو الالتجاء إليه باسم جزئي، فإنّ ذلك التجلّي حينئذٍ يظهر بحسب أحديّة الجمع الذاتي بأوصافه الحقيقيّة التي أوّلها رتبةً وأقربها نسبةً إليه العلم. فعرفت من هذه المقدّمات: أنّ دوام المراقبة والمواظبة عليها أنسب وسيلة وأقرب طريقة لاستحصال العلوم والمعارف، سيّما إذا كانت مع ملازمة الآداب والشروط المعتبرة عند أرباب هذه الصناعة من فطام[1] النفس عن المألوفات وعدم الالتفات إلى الرسوم والعادات وترك مقتضيات القوى الجسمانيّة الحيوانيّة من

١ـ أي: الفصال.

البهيميّة الشهوانيّة والسبعيّة الغضبيّة المستعملة في جذب الملاذّ الدنيويّة ورفع المكاره البدنيّة، ثمّ قهرها على المطاوعة والمتابعة للقوّة القدسيّة، ومانعة اقتضاء ما يقتضيه القيود المذكورة، إمّا بحسب ذاتها أو بوجوب مطاوعتها للهوى والقوّة الوهميّة والمتخيّلة البدنيّة؛ إذ إسعاف مقتضيات القوى والقيود المذكورة إنّما يقهر القوّة القدسيّة على المتابعة والمدافعة عن توجّهها بالكليّة نحو البدن وتقيّد انجذابها نحو المادّة والكدورات المظلمة اللازمة لها، فإنّ الأسباب الفاعليّة لا يبعد أن تصير معزولةً عن بعض ضروب الفاعليّة التي مبدءها اللواحق والقيود الإمكانيّة، مقهورة على ضرب آخر يقابل الضرب الأوّل بأسباب أُخرى قويّة، مثل ارتكاب المكاره وسائر ما يضادّ تلك المقتضيات، فإنّ من المقرّرات أنّ معالجات الأمراض إنّما هي بأضدادها.

الوصل الستّون
في طريق التصفية

قال:

«ومن جعل المعارف العقليّة والعلوم اليقينيّة المستندة إلى البراهين القطعيّة الحاصلة للإنسان المعتدل المزاج، الذي لم يستول عليه الرذائل الطبيعيّة البدنيّة من الخيالات الفاسدة والحجب المانعة للكمالات الحقيقيّة لأنفسها، ولا من الأسباب المعدّة بالنسبة إلى ما هو من الكمالات الحقيقيّة عنده، فمن الأولى الأخلق أن يعدّه من زمرة المجانين وأصحاب الماليخوليا ومنكري العلوم الضروري.

وأمّا تكرار بعض الألفاظ المعيّنة حال المراقبة، فإنّما يكون سبباً لاستمرار ما ذكرنا من الملاحظة[1].

وأمّا قوّة الصوت وجهارته فغير معتبرة عند أرباب الصناعة[2]

وأمّا التخلّي عن الخلق وملازمة المواضع الخالية فإنّه ضروري لا يتصوّر بدونه تفريغ القلب عن الوساوس والشواغل المانعة والتبرّي من العلائق المظلمة والإقبال بكنه الهمّة على اللّه بالكليّة، كما لا يتصوّر بدونه استنباط العلوم الفكريّة اليقينيّة والمطالب البرهانيّة مجرّدةً عن الشكوك والشبهات الوهميّة والخياليّة، ومن شرط في هذا الأمر وطريقه تناول الأغذية الرديّة ﴿المحلّلة ولا المحرّمة﴾، فهو

١ـ دوام الذكر موجب للأنس في السالكين، وأمّا الواصلون فلهم طور آخر، فانّهم مأنوسون بالحقّ دائماً، وهذا يوجب الذكر الدائم، ويقال بالفارسية: مرغ را نتوان گفت در چمن خاموش.

٢ـ ولكنّ الجهر في قراءة القران لازم في بعض موارده لحظاظة قوّة السمع عنها.

جاهل أو ممرور.

نعم، أنّ من السالكين من يناسبه غذاء معيّن دون غذاء آخر، ومنهم من يكون على عكس ذلك، فإنّ الأمزجة مختلفة والصفات الذميمة الطبيعيّة الحاجبة بحسب ذلك أيضاً مختلفة، ولا شك أنّ التدبير بحسب الأغذية والأدوية وغيرهما في مداواة الأمراض النفسانيّة إنّما يختلف حسب اختلاف تلك العلل والأمراض كما في العلل والأمراض البدنيّة.

وأمّا الجوع الشديد والسهر المفرط، فهو مذموم كلّ الذمّ في طريق التصوّف والمجاهدة، كما هو مذموم في طريق التعلّم والنظر. نعم القدر المعتبر عندهم من الغذاء، ما لا يسقط بقلّته القوّة، ولم يستول بها على المزاج المَرّة، ولا تعرض من أذيّتها الاضطراب والغفلة، ولا يوجب بكثرتها الكسل ولا يثير الشهوة، ولا يوجب انصراف همّه عن جانب القدس وإقباله على الهضم والتغذية ودفع الفضول وتوليد البراز وما يشبه ذلك.

وهكذا الكلام بعينه في النوم والسهر. وبالجملة، فكلّ ما هو شرط في أحد الطريقين، فهو شرط بعينه في الطريق الآخر.

وأمّا ارتكاب الآلام والمشقّات وترك الراحات بالاختيار، فلا يجوز إلّا بالنسبة إلى المستكمل الذي اعتاد الترفّه والتنعّم والراحة البدنيّة واستولت على مزاجه الشهوات، وغلب عليه أخلاق المخانيث والنسوان.

وهكذا الكلام بعينه في تحصيل الملكات المفيدة لهيأة الحزن والهمّ والبكاء وما يشبهها. وأمّا كسب الملكات المفيدة للذلّة وقلّة الحميّة والمسكنة وما يشبهها، فلا يجوز إلّا بالنسبة إلى المرتاضين الذين غلب على مزاجهم الغضب الشديد والعجب والتكبّر والقهر والسطوة وحبّ الجاه وما يشبهها.

ولا شك أنّ معالجة الأمراض النفسانيّة وتخليص النفس عن الأخلاق الرديّة المهلكة، وتجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن اتّصافها بملكات مرضيّة وعادات حسنة تُقابل تلك الأخلاق الذميمة والصفات الخبيثة بمقابلاتها، فإنّ دفع أحد الضدّين لا يمكن إلّا بالضدّ الآخر كما في معالجة الأمراض الجسمانيّة ﴿وكترك السلام على المتكبّر﴾.

ومن البيّن أنّ سورة أحد الضدّين متى انكسرت بسورة الضدّ الآخر، حصل هناك حالة متوسّطة قريبة من الاعتدال، والمزاج الذي استولت عليه الشهوة الخبيثة البهيميّة متى انكسرت كيفيّته الموجبة لتلك الحالة بسورة الكيفيّة التي تقابلها مال إلى الحالة الاعتداليّة، وهكذا الكلام في المزاج الذي غلبت عليه شدّة القهر وحدّة الغضب، فإنّه متى انكسرت كيفيّته المفيدة لتلك الحالتين بسورة الكيفيّة التي تقابلها، مال إلى الحالة المتوسّطة، وإن لم يتّفق الوصول إلى حدّ الاعتدال الحقيقي.

ولا يخفى عليك أنّ إخراج المزاج الواقع في الحدود المقابلة لحدِّ الاعتدال إلى حدّ الاعتدال، باستعمال القوانين المعتبرة

في صناعتي الطب والحكمة، لا يكون أسقاماً وتمريضاً للبدن؛ بل يكون بالحقيقة إبراءً وتقويةً للنفس والبدن، وإفادةً لصحّتها.

ولا يتوهّم أنّ ما يكون علاجاً لمرض معيَّن في محلّ جزئي بحسب وقت وحال معيّنين، يكون علاجاً لسائر الأمراض الباقية، فإنّ الأمراض النفسانيّة إنّما يختصّ بعضها بالحدود الواقعة في جانب الإفراط، والبعض الآخر بالحدود الواقعة في جانب التفريط، على أنّ مداواة مرض معيّن إنّما يختلف حسب اختلاف الأوقات والأحوال والموضوعات والعادات وما يشبهها، فتأمّل ذلك.

واعلم أنّ مخالفة النفس بالمعنى الذي ذهب إليه العارفون، كما يجب اعتبارها في طريق التصوّف، يجب أيضاً اعتبارها في طريق التعليم والنظر، وقد أشرنا إلى ذلك في كثير من المواضع، فلا حاجة هيهنا إلى تكرار الكلام وتوضيح البيان، فاعرف ذلك...».

أقول:

هذا جواب الشبهة الأخيرة، وهي المشار إليها في صدر الرسالة من أنّ سائر ما يتوسّلون به في الطريقة الحقّة على مذهبهم المسمّاة بطريق التصفية من الأعمال والأحوال، إنّما هو أسباب استيلاء المُرَّة السوداء على الأعضاء الشريفة الإدراكيّة وانحرافها عن صورها المزاجيّة الاعتداليّة، فيريد إزاحة هذه الشبهة إثبات أنّ ما أدَّعي هنالك من الأمر في ما زعموه، من اختلال أمزجة الأعضاء الإدراكيّة وارتكاب أسبابه على خلاف ما ظنّوه؛ بل على عكس ما تخيّلوه.

فشرع يبيّن تلك الأعمال والأفعال والأحوال على التفصيل، إنّها ليست موجبةً لانحراف الأمزجة عن الصورة الاعتداليّة الأصليّة، بل التزام تلك الأعمال إنّما هي لاسترداد تلك الأمزجة عن الانحرافات الحاصلة لها بواسطة تراكم الأهوية النفسانيّة وتصادم الاقتضاءات والعادات الطبيعيّة الهيولانيّة إلى صورها الاعتداليّة الأصليّة بعبارة مبسوطة لا يحتاج إلى تطويل الكلام بتوضيحه.

لكن هيٰهنا مقدّمة جليلة النفع لابدّ من التعرّض لها، وهي أنّ الصورة حيثما اعتبرت؛ إلهيّةً كانت أو كونيّةً، تقتضي أن تكون دوريّةً، وأنّ المركز منها هو المَظهر للحقيقة الحقّة الموجودة بالذات أوّلاً، وأنّ سائر النقط الباقية إنّما هي مظاهر النسب الأسمائيّة والأعيان الاعتباريّة، ولهذا لا يتمايز وجوداتها إلّا باعتبارها إلى مقابلاتها، ونسبتها إلى أضدادها. وأمّا نقطة المركز، فليس لها مقابل ولا ضدّ ولا ندّ، بل هو الواحد الحقيقي الذي تعيّن به سائر النقط ومقابلاتها. وما سمعت من أنّ مظهر الوحدة الحقيقيّة هو الصورة الاعتداليّة، إنّما المراد به هذا المعنى.

ثمّ إنّ كلّ ما كان من تلك النقط أقرب إلى المركز، كانت آثار الوحدة والوجوب فيها أكثر، وأحكامها يكون أشمل، وكلّ ما كان أبعد، كانت آثار الكثرة والإمكان فيها أكثر، وأحكامها يكون أقلّ شمولاً وأقصر نسبةً لوجود مقابله بآثاره الخاصّة المقابلة لآثارها وأحكامها.

فحينئذ يكون الموجودات على ثلاثة أقسام:

منها، ما يكون متوسّطاً في أحكام الوحدة والكثرة، وهي الحقيقة النوعيّة الإنسانيّة؛

ومنها، ما يكون مائلاً في ذلك إلى طرف الوحدة والبساطة، وهي العقول والنفوس المجرّدة؛

ومنها، ما يكون مائلاً في ذلك إلى طرف الكثرة، كالحيوانات والنباتات والجمادات.

ثمّ إنّ أفراد تلك الحقيقة النوعية أيضاً لسعة عرضها وإحاطة جامعيّتها على ثلاثة أقسام: منها، ما يكون بجميع أحواله وأفعاله واقعاً في وسط العدالة، وهو الخليفة الحقيقيّة للحقّ والإنسان الكامل، ومنها، ما يكون واقعاً إمّا في طرف الإفراط أو التفريط، خارجاً عن الصورة الاعتداليّة، فبحسب ميله عن الصورة محتاج إلى العلاج والميل عمّا فيه من المرتبة الخارجة إلى الطرف المقابل لها من المراتب الخارجة، حتىّ تحصل له المرتبة الاعتداليّة الأصليّة كما تقرّر في أمر العلاج، إنّه إنّما يكون بالضدّ، وقد بيّن المصنّف جميع ذلك في المتن مفصلاً مبسوطاً لا يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

الوصل الحادي والستّون
في أسهليّة وأقربيّة طريق النظر

قال:

«واعلم أنّ المحقّقين من النّظار لا ينكرون إمكان طريق المتصوّفة وإفضائه إلى المقصد على النّدور، لكنّهم استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه، وزعموا أنّ محو العلائق إلى ذلك الحدّ كالمتعذّر، وإن حصل في حالة ومدّة قريبة، فثباته أبعد منه؛ إذ أدنى وسوسة وخاطر يشوّش القلب ويشغله، وفي أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن، ومتى لم يتقدّم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم، تشبّث بالقلب خيالات فاسدة يطمئنّ النفس إليها مدّة مديدة، فكم من سالك سلك هذا الطريق ثمّ بقي في خيال واحد حينئذ منذ عشرين سنةً أو أكثر من ذلك، ولو كان قد أيقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، وحينئذ كان الاشتغال بطريق النظر أسهل وأقرب إلى الغرض وأوثق».

أقول:

لمّا فرغ عن جواب شبهة المتحرّقين والمُتحذْلقين من أهل النظر والاستدلال، يريد أن يبيّن ما هو الحقّ عند المحقّقين منهم في هذا الأمر حتى يشرع بعد ذلك في ما هو الحقّ عنده فيه، فانّ المتبادر إلى الأوهام من مطلع الكتاب إلى هذا المقام أنّ سائر أهل النظر ينكرون طريق التصفية، وأنّ تلك الشبهة الواهية إنّما كانت من عندهم، والأمر ليس كذلك، فانّ المحقّقين من

النظّار؛ المتقدّمين منهم والمتأخّرين؛ المشّائين منهم وغير المشّائين، لا ينكرون إمكان طريق التصوّف وإفضائه إلى المقصد على الندور، لكنّهم لمّا رأووا فيه من تزاحم الموانع والعوائق وتراكم الشروط والأسباب، استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه، وزعموا أنّ محو العلائق الذي هو أوّل منازل هذا الطريق ومبادي مشارعه إلى ذلك الحدّ المعتبر لديهم من قطع النسب والتعلّقات الخارجيّة؛ ظاهرةً كانت أو باطنةً، بحيث لا يخطر له خاطر يشغله عن ملاحظة أمر واحد كالمتعذّر، وإن حصل في حالة واحدة، لكن ثباته أبعد منه؛ إذ أدنى وسوسة وخاطر يشوّش القلب ويشغله عمّا فيه، لسرعة تقلّبه، ولهذا عبّر عنه لسان الشريعة الحقّة بقوله ﷺ: «**قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان**»[1]؛ إذ ليس في الجوارح أسرع تقلّباً من الأصابع.

وإن سلُم السالك من هذا، لكن بواسطة انحراف الأمزجة عن العدالة الأصليّة يتصادم الأهوية المتخالفة، لا شكّ أنّه محتاج إلى مواظبة المجاهدة وارتكاب ما يخالف الطبيعة ويضادّها على ما مرّ بيانه آنفاً، وحينئذ لا يبعد أن يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن بسبب ارتكاب أسبابه المعدّة له.

وإن سلُم من هذا أيضاً لكن متى لم يتقدّم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم الكليّة والقوانين المميّزة تشبّث بالقلب خيالات فاسدة تطمئنّ النفس إليها مدّة مديدة، فكم من سالك سلك بهذا الطريق، ثمّ بقي في خيال واحد منذ عشرين سنة وأكثر من ذلك، كما روي عن الشيخ حسين ابن منصور ﷺ أنّه سئل من حال بعض المتصوّفين من أهل الطريق ومقامه، فأجاب: إنّي منذ ثلاثين سنة أروض في مقام التوكّل. فقال له الحسين: إذا أفنيتَ عمرك في تعمير الباطن، فأين الفناء في التوحيد؟ وقد صرّح الشيخ أيضاً في الفتوحات

١ـ ابن أبي الجمهور الأحسايي، عوالي اللئالي، ج١، قم، مطبعة سيّدالشهداء، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ق، ص٤٧.

المكّية: «أنّ ارتكاب المجاهدة إنّما ينتج المعارف بالنسبة إلى أرباب الهمم، وأمّا لغيرهم فانّما ينتج صفاء الوقت ورقّة الحال».

خليليَّ قُطّاع الفَيافي[1] إلى الحُمى كثيرُ، وأمّا الواصلون قليلُ

وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلو أتقن المجاهد المرتاض تلك القوانين العلميّة المميّزه أوّلاً، لانفتح عليه وجه التباس ذلك الخيال في الحال وما حطّ فيه الرحال.

ثمّ إذا تقرّر الأمر على هذا المنوال، ظهر أنّ الاشتغال بطريق النظر لاستحصال تلك المعارف والحقائق أقرب وأسهل وأوثق، فإنّ الاشتغال بذلك الطريق، يحتاج إلى أن يكون مسبوقاً بطريق النظر حتّى يكون موثوقاً به، وإفضاؤه إلى المقصود أيضاً إنّما يتمُّ به كما سبق بيانه دون طريق النظر، فإنّه في ذلك كلّه مستغن عنه على ما تبيّن آنفاً.

١ـ مفرده فيفاء، وهو الصخرة الملساء.

الوصل الثاني والستّون
في أولويّة طريق التصفية

قال:

«وأمّا نحن فنقول: إنّ كلّ شرط يعتبر في طريق التصوّف، فلابدّ في اعتباره في طريق النظر عند التحقيق، فإنّ رفع العلائق المشوّشة أمر ضروري لابدّ منه في كلا الطريقين، وهذا بيّن لا يحتاج إلى بيان زائد.

وهكذا الكلام في النوم والسهر. وبالجملة: فإنّ اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري في الصورتين، كما أنّ الاجتناب عن جميع ما يخرجه عن الاعتدال ضروري فيهما، ويعرف من هذا أنّه لا استبعاد في اجتماع شروطه، وأمّا الخواطر المشوّشة لجمع الهمّة، فهي من جملة الموانع في الطريقين، فإنّه من الضرورة الواقعة في الطريق حسب اقتضاء الحكمة البالغة، لكن تسكين المتخيّلة المتحركة بالحركات المضطربة المشوّشة والجامها ومنعها عنها، غير متعذّرٍ عند أرباب الصناعة، كما هو المذكور في كتبهم».

أقول:

لمّا بيّن ما استقرّ عليه رأي أهل النظر من المحقّقين منهم، والمتحزّقين والمتحذلقين في حقيّة طريق النظر، أراد أن يبيّن ما هو الحقّ عنده، فنبّه بقوله: «وأمّا نحن» إلى آخر قوله، يريد أن يبيّن ما هو الحقّ عنده في هذه الأمر، فقال: إنّ كلّ شرط يعتبر في طريق التصوّف، فلابدّ من اعتباره في طريق النظر، وذلك لأنّ رفع العلائق المشوّشة الذي هو من مبادي هذا الطريق وأوائل منازله

ضروري في طريق النظر أيضاً، وإلّا فلا يمكن إفضاؤه إلى المطلوب، فإنّ إدراك الأوّليّات التي هي من أجلى المطالب عندهم، لا يمكن بدون التوجّه الذي إنّما يتحقّق بالأعراض عمّا سوى المتوجِّه إليه والإقبال عليه بالكليّة، ولا معنى لرفع العلائق سوى هذا، فالوصول إلى العلوم الكسبيّة والمعارف الحقيّة أحرى بأن لا يمكن بدونه.

فعلم أنّ رفع العلائق ممّا لابدّ منه في كلا الطريقين، وهكذا الكلام في النوم والسَّهَر وما يوجبهما من الجوع والشبع، فإنّ الإفراط في شيء من ذلك يوجب كلال القوّة الفكريّة وضعفها عن الحركة الانتقاليّة المفضية إلى المطالب الكسبيّة.

وبالجملة فإنّ اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري في الصورتين؛ أعني طريقَي الاستدلال والتصفية، كما أنّ الاجتناب عن كلّ ما يخرجه عن الاعتدال ضروري فيهما.

فعلم من هذا الكلام أنّ الأمر في ما زعمه بعض المحقّقين من أنّ طريق التصفية مشروط في إيصاله إلى المطالب الحقّة باستحصال طريق النظر، وأنّ طريق النظر هو مستقلّ في الإيصال بنفسه على عكس ما تخيّلوه، فإنّ طريق النظر هو المشروط في الإيصال من الطريقين، وإنّ الطريق التصفية هو المحتاج إليه في الإيصال، وهو الذي يمكن أن يكون مستقلّاً في ذلك على ما لا يخفى ممّا سبق من البيان.

ويُعرف من هذا الكلام أيضاً؛ أنّه لا استبعاد في اجتماع شروطه بالنسبة إلى المؤيّدين بالفطرة السليمة والموفّقين على المناهج المستقيمة، وأمّا بالنسبة إلى سائر الناس، فممّا لم يذهب إليه أحد «جلّ جناب الحقّ أن يكون شريعةً لكلّ وارد».

وأمّا الخواطر المشوّشة، فهي من جملة الموانع الواقعة في الطريقين، فيكون

مشترك الإلزام، وذلك لأنّ الحقيقة القلبيّة مجبولة حسب اقتضاء الحكمة البالغة الشاملة على سرعة التقلّب كما سبق تحقيقه، لكن تسكين المتخيّلة المتحرّكة بالحركات المضطربة المشوّشة وإلجامها ومنعها عن الانتقالات المشوّشة غير متعذّرٍ عند أرباب الصناعة، كاشتغالها بالأذكار القويمة المُجهرة والأصوات القويّة عند بعضهم، واستماع نغمات المشوّقة اللذيذة والتغزّلات اللطيفة والتعشّقات العفيفة كما هو المشاهد عند أرباب الذوق.

واعلم أنّ هذا كلّه إنّما يفيد بعد قطع النسب الخارجيّة بصوارم[1] التجريد والتفريد وقلع موادّها عن الباطل بغواضب التحقيق، لا بمقاريض التقليد.

فإن قلت: فيكون أوّل مراحل هذا الطريق ومبدء مسالكه، إنّما هو تفريغ المحلّ؛ أعني القلب، عمّا يشغله عن ذاته، ثمّ التأهّب[2] لقبول التنوّعات والواردات الوجوديّة، والتعرّض للنفحات الجوديّة، ولا شكَّ أنّ ذلك التفريع المذكور ممّا لا يمكن اجتماعه مع الحركات الفكريّة الشاغلة.

قلت: إنّ تحصيل الملكات الإدراكيّة النفسانيّة أوّلاً، لا ينافي تفريغ المحلّ وتخليته عن تلك الإدراكات ثانياً، نعم هذا إنّما يشكل على مَن ذهب أنّ طريق النظر هو المستقلّ في الإيصال، أو أنّه ممّا لابدّ منه، وليس كذلك. فإنّ ما ذهب إليه المصنّف هيهنا أنّ طريق التصفية هو المستقلّ بنفسه، وطريق النظر غايتُه أن لا يكون مانعاً أو يكون معدّاً إعداداً مّا، كما يعلم من كلامه في طيّ مراسلته إلى بعض أساطين الكشف وعظماء المشاهدة جواباً عمّا صدر منه حيث قال: إنّ إعداد المحلّ القدسيّ بالحركات الفكريّة الشوقيّة غير مانع، بل نافع مفيد في ظهور ما استُجنّ فيه من المعارف والحكم[3] عند استيلاء القوّة القدسيّة على القوى الجسمانيّة واستدامة قهرها وغلبتها على قوّتَي الوهم والمتخيّلة.

١ـ قواطع.
٢ـ أي: الاستعداد.
٣ـ بالقوّة لا بالفعل كما أخطأ في الأسفار، وردّ على العرفاء مع هذا الفرض.

الوصل الثالث والستّون

في ردّ ما أورده أصحاب التصفية على طريق أهل النظر

قال:

«وما قيل: إنّ علوم النظّار مأخوذة من الحواسّ وعلوم أصحاب المجاهدة المأخوذُ من المبدء الفيّاض، فليس بشيء، فإنّ الحواسّ هي المعدّات الأُوَل في الطريقين، ومُفيض المعارف والعلوم هو المبدء الفيّاض بالذات، أمّا الأوّل، فكونها معدّةً في طريق النظر فظاهر، وكونها معدّةً في طريق الآخر، فلأنّها لو لم تكن معدّةً لما تعلّقت النفس الناطقة ببدنه البتّة. ثمّ إنّ الكمال الحقيقي لابدّ وأن يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلّق بالموت.

فـــلئن قـــيل: جاز أن يكتسب من ذلك التعلّق ما يمنعه عن الوصول إليه.

قلنا: فعلى هذا يجب حصول ذلك الكمال قبل تعلّقها وحينئذ لم تتعلّق به البتّة.

فـــلئن قـــلتم: فكما يكتسب من ذلك التعلّق ملكات مانعة للوصول، فلا يبعد أن يكتسب منه ملكات أخر تعدّ من جملة الأسباب والشروط المطلقة.

قلنا: فعلى هذا، قد رجعتم إلى ما هو الحقّ، واعترفتم به بعد ما أنكرتموه. وأمّا الثاني، فلما بيّناه في كتبنا المعمولة في صناعة الحكمة».

أقول:

بعد إثبات حقيّة طريق التصفية ودفع شبهات أهل النظر عليه أراد أن يشير إلى ما أورده أصحاب التصفية على طريق أهل النظر ودفعه.

وتقرير ذلك: أن علوم النظّار مأخذها الآلات الجسمانيّة والقوى الحسيّة الهيولانيّة التي هي مثار الخطاء ومنشأ الغلط، دون علوم أصحاب المجاهدة وأرباب التصفية، فإنّ مأخذها هو المبدء الفيّاض الذي هو منبع الحقّ ومعدن الصدق بالذات بدون توسّط آلة جسمانيّة ولا قوّة هيولانيّة.

ولا شك أنّ ما يستفاض من المبدء بهذا الوجه، لا يمكن تطرّق الخطأ إليه، دون ما يستفاد منه بطريق النظر بتوسّط الآلات والقوى[1].

وجواب ذلك: أنّ القوى والحواس، هي المعدّات الأُول في طريق التصفية، كما هي في طريق النظر، وأنّ المبدء الفيّاض هو المفيض بالذات للمعارف والحقائق مطلقاً، لا اختصاص له بطريق دون آخر.

وأمّا بيان الأوّل في كون الحواسّ معدّةً في طريق النظر فظاهر، وكونها معدّةً في الطريق الآخر، فلأنّها لو لم تكن معدّةً لما تعلّقت النفس الناطقة ببدنه البتةً، لحصول ما هو الغاية للحركة الوجوديّة بدونه، وعدم توصّل شيء من تلك القوى والآلات في استحصال تلك الغاية. ولئن سلّمنا ذلك، لكن يلزم أن يكون الكمال الحقيقي هو الذي يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلّق بالموت.

فلئن قيل: لم لا يجوز أن يكتسب من ذلك التعلّق ما يمنعها عن الوصول إليه؟

قلنا: فعلى هذا يجب حصول ذلك قبل تعلّقها به، وإلّا يلزم امتناع حصوله لها مطلقاً؛ لامتناع حصوله لها بعد التعلّق المستتبع للموانع، وحينئذ لم تتعلّق به البتّةً، لحصول الغاية الكماليّة بدونه وممانعته لها.

١ـ عِلم العارف حاصل من طريقين: أحده يكون بلا توسّط من الحقّ، وثانيه يكون بتوسّط الحقّ من الحواسّ الظاهرة.

والحاصل، أنّ أحد الأمرين لازم: إمّا عدم استتباع التعلّق المذكور لاكتساب الموانع، أو عدم احتياج تعلّق النفس إلى البدن في استحصال الغايات واستغنائها عنه بالذات.

فلئن قيل: إنّما يلزم ذلك لو كان التعلّق المذكور مستتبعاً لاكتساب الموانع فقط، وليس كذلك، فإنّه لم يكتسب من ذلك التعلّق ملكات مانعة للوصول في بعض الموادّ، فلا يبعد أن يكتسب منه ملكات أُخر تعدُّ من جملة الأسباب والشروط المطلقة في البعض الآخر.

قلنا: فعلى هذا قد رجعتم إلى ما هو الحقّ واعترفتم به بعد ما أنكرتموه، وذلك لأنّ المطلوب الأوّل، أنّ استعمال القوى الجسمانيّة الحسيّة والآلات الهيولانيّة البدنيّة من شأنه أن يكون معدّاً للنفس في استحصال الغايات الكماليّة إذا كان استعمالها على ما ينبغي في ما ينبغي، فإذا كان استعمالها على خلاف ذلك، فلابدّ من استبتاعه ملكات مانعة عن استعمالها على الوجه الأوّل، فتكون مانعةً لاستحصال الكمالات ضرورةً.

وأمّا بيان الثاني، فلما بيّناه في الكتب الحكميّة أنّ المبدء هو المفيض لسائر المعارف والحقائق بالذات، فإنّه الخزانة الحافظة لها، وأنّ المقدّمات المستنتجة منها إنّما هي معدّات للاستفاضات.

لا يقال: فلا يكون حينئذ المبدء الفيّاض مفيضاً بالذات، ضرورة توقّف إفاضته على استعداد المحلّ.

لأنّا نقول: إنّ احتياج القابل في استفاضته إلى الأسباب والشروط المعدّة لا ينافي استغناءَ الفاعل في إفاضته عن تلك الأسباب والشروط، على أنّه قد اعتبر في طريق التصفية مثل هذه المعدّات كتخلية المحلّ وتصفية الباطن وتوجّهه إلى المبدء وغير ذلك من الشروط والأسباب المعتبرة عندهم على ما سبق بيانه.

الوصل الرابع والستّون

في إثبات حقّية طريقي التصفية والنظر على رأي المحقّقين

قال:

«على أنّا نقول: إنّ العلوم كلّها موجودة فينا لما ستعرفه لو تأمّلت في المباحث السالفة، لكنّها مختفية بالحجب المانعة عن الظهور.

ولا يخفى عليك أنّ ظهورها تارة يكون بالحركات اللطيفة الفكريّة الروحانيّة بعد تسليط القوّة القدسيّة على قوّتَي الوهميّة والمتخيّلة وسائر القوى الجسمانيّة وتهذيب الأخلاق وتزيين النفس بالأخلاق الحسنة، وتارة أُخرى بتسكين المتخيّلة والمتوهّمة وإلجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوّشة بعد تسخير القوى الجسمانيّة بالتزكية والتصفية، وكلا الطريقين حقّ عند أكثر المحقّقين من أهل النظر وأصحاب المجاهدة.

خذوا جَنبَ هرشى أو قَفاها، فإنّما كلا جانِبي هرشى، لهنَّ طريق

ومن اعتقد أنّه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر، ركب متن الهوى والهوس حسب هذه العقيدة الفاسدة، وغلبت على نفسه الشهوة والغضب، واستولت عليه الرذائل الطبيعيّة المهلكة، وحرمت عليه الفضائل الملكيّة المنجيّة، واشتغل بقراءة كتب مقلِّدي الفلاسفة وزبر المتكلِّمين من أصحاب الجدل والمشاغبة[1]، وضيّع عمره في

١ـ أي: المخاصمة.

ضبط الآراء المتناقضة، وحفظ الأحوال والأقوال المتقابلة، فأوقع نفسه في لجج الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة، عند تلاطم أمواج الشكوك والشبهات المغرقه، فاضمحلّ نور قلبه، وعميت بصيرته بتراكم الكدورات المظلمة والعقائد الفاسدة، وازداد فيه الجهل والتردّد وحصل له البهت والتحيّر، ولا يدري أين يذهب، فلحق به من ألحق الغضب، وظنّ أنّ الكمال ما حصل له ووصل إليه، وليست وراءه حالة مرغوبة كماليّة، ولا سعادة باقية، فتيقّن خبث هذه العقيدة، ووجه ضررها من لطفه، واستعذ به من مكره وغضبه».

أقول:

بعد إثبات حقّية طريقي التصفية والنظر على قوانين أهل الاستدلال، أراد أن يبيّن أمرهما على مقتضى ما سلف من قواعد التحقيق ليكون اللواحق من الأبحاث منخرطةً من السوابق منها في سلك الانتظام والتطبيق.

وذلك أنّه قد تقرّر من القوانين السالفة أنّ ليست حقيقة من الحقائق الإلهيّة ولا مرتبة من المراتب الكيانيّة إلّا وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبيّة واللطيفة الإنسانيّة بالفعل، اشتمال الكلّ على أجزائه، والكليّ على جزئيّاته، لكن لتراكم الغواشي المظلمة الهيولائيّة وتصادم الحجب والموانع الجسمانية قد انطمست آثارها واختفت أنوارها، فمسّت الحاجة إلى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع حتّى يتمكّن للخروج من مكامن الخفاء والاستجنان إلى مجالي الظهور والعيان، فيظهر بها سائر المعارف والحقائق ويتميّز بها جميع النسب والرقائق.

ولا يخفى عليك أنّ ذلك يتصوّر من وجهين، فتارة تكون بالحركات

اللطيفة الفكريّة بعد تسليط القوّة القدسيّة الروحانيّة على قوّتَي الوهميّة والمتخيّلة وسائر القوى الجسمانيّة بحيث يترتّب عليها تهذيب الأخلاق وتزيين النفس بالهيئات المرضيّة والأخلاق الحسنة، وتارة أخرىٰ بتسكين المخيّلة والمتوهّمة وإلجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوّشة بعد تسخير القوى الجسمانيّة بالتزكية والتصفية، وكلا الطريقين حقّ عند أكثر المحقّقين من أهل النظر، وأصحاب المجاهدة.

خذوا جنبَ هرشى[1]، أو قَفاها فإنّما كلا جانبَي هرشى، لهنّ طريق

وذلك لأنّ الموجب لطريان تلك الغواشي والحجب إنّما هو تسلّط القوى الجزئيّة الجسمانيّة، التي هي كالعمّال والصُنّاع في مملكة الحقيقة الإنسانيّة، على اللطيفة الاعتداليّة القلبيّة، التي هي السلطان في الحقيقة، وعلى أعوانها، التي هي القوى الروحانيّة العقليّة.

ولا يخفى أنّ تدبير تلك المملكة حينئذ منحصر في وجهين:

أحدهما تقوية السلطان وتمشية أعوانه ومساعدتهما وتسليطهما على القوى الجسمانيّة بحيث لا يتمكّنون من العدول والتجاوز عمّا هم بصدده من الأعمال الجزئيّة المعيّنة لهم في ترتيب المملكة واستقامة أمورها، فيكون الكلّ مقهورين تحت حكم السلطان وأمره، فيظهر حينئذ آثاره وأحكامه التي هي المعارف والعلوم.

والآخر عزل تلك القوى الجسمانيّة وتسكينها ومنعها عن الحركات المشوّشة بعد تسخير أعوانها وتضعيفها بالتزكية والتصفية وحينئذ يتمكّن السلطان من إظهار آثاره.

فعلم من هذا: أنّ أمر التصفية والتزكية التي هي عبارة عن كفّ القوى

١ـ هرشى: اسم جبل.

الجسمانيّة عن التعدّي في المملكة الانسانيّة، ومنعها عن الحركات المشوّشة المضطربة لازم في الطريقين.

غاية ما في الباب، أنّه لازم في الطريق الأوّل من التسليط، ومقصود بالقصد الثاني، وإلّا لم يتحقّق التسليط.

وأمّا في الطريق الثاني، فمقصود بالقصد الأوّل، ويلزم منه التسليط. فمن اعتقد أنّه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر ركب متن الهوى والهوس ويكون مآل حاله إلى الوبال[1] والنكال[2] على ما ذكر في المتن. نعوذ باللّه من شرور أنفسنا وسيّئات أعمالنا، ﴿ **من يهدى اللّه فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليّاً مرشداً** ﴾[3]. وعبارة الكتاب هيهنا ظاهرة، غنيّة عن التوضيح.

١ـ أي: الثقل والمكروه.
٢ـ أي: القيود والأغلال.
٣ـ كهف / ١٧.

الوصل الخامس والستّون

في أنّ العلوم النظريّة آلة مميّزة للمعارف الذوقيّة

قال:

«دقيقة: قد بقى هيٰهنا بحث مفيد لابدّ وأن نشير إليه إشارة خفيفة:

إعلم أنّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علم يمكن أن يتميّز به النظر الصحيح عن الفاسد، ويمكن أيضاً أن يُعرف به وجه الحقّ عن الباطل، وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة، آلة شأنها ما ذكرناه.

فلئن قيل: إنّ علومنا وجدانيّة، وكما لا يفتقر في حصول العلوم الوجدانيّة الضروريّة إلى صناعة آليّة متميّزة، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان.

قلنا: إنّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، ولهذا قد يُنكر البعض منهم البعض الآخر في إدراكهم ومعارفهم، ومتى عرفت هذا فنقول: لابدّ للسّالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقيّة الفكريّة النظريّة أوّلاً بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدِّرة المظلمة وتهذيب الأخلاق وتزكية الباطن وتزيينها حتّى يصير هذه العلوم النظريّة التي تكون من جملتها الصناع الآليّة المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقيّة كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظريّة الغير المتّسقة المنتظمة، فلو تحيّر الطالب السالك وتوقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له

بالفكر والنظر، حصّله بالطريق الآخر، ويدرك وجه الحقّ فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر. هذا إذا لم يكن له شيخ مكمّل يرشده في كلّ مقام ومنزل.

واعلم: أنّ تحقيق الكلام في هذا الموضع إنّما يحتاج إلى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر.

وهذا آخر ما أردناه أن نورده في هذه الرسالة.

والحمدللّه ربّ العالمين، والصلوة والسلام على نبيّه محمّد المصطفى وآله الطاهرين».

أقول:

لمّا فرغ عن بيان مقاصد الرسالة والإبانة عن الطريق الموصل إليها، ودفع الشبهات الواردة عليها، أراد أن يختمها بفائدة كثيرة الجدوى، وبحث كثيراً ممّا يحتاج إليه السالكون للطريقة المُثلى.

ثمّ إنّ تحقيق أصوله وتبيين مآخذه يتوقّف على أبحاث طويلة لا يحتملها هذا المختصر، فلابدّ من الاكتفاء في بيانه بلطيف تنبيه وخفيف إشارة إنّما يتفطّن لها الأذكياء العارفون بأصول الصنائع، فلهذا ترجمه بالدقيقة.

وبيان ذلك: أنّه كثيراً ما يختلج في الأذهان أنّ أصحاب النظر والتعليم الذين يستحصلون المعارف والحقائق بالحجج والبراهين، عندهم علم آليّ يتوسّلون به في استحصال مطالبهم وبه يتميّزون النظر الصحيح المفيد للحقّ عن الفاسد منه، وبذلك أيضاً يتمكّنون من معرفة الحقّ ووجه حقّيّته ومن معرفة الباطل وسبب بطلانه. وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدات آلة شأنها ذلك. ولا يخفى أنّ المعارف إذا حصلت بذلك الوجه، يكون أتمّ

وأكمل ممّا لم يكن حصوله إلّا بطرق شتىّ، ووجوه كيف كانت، فيكون طريقهم أَسَدّ.

فلئن قيل: إنّ علوم أصحاب المجاهدة من قبيل الوجدانيّات التي هي من الضروريّات، وكما لا يفتقر أصحاب النظر في حصول علومهم الضروريّة إلى صناعة آليّة مميّزة وقانون يبيّن طريق حصولها ومعرفة حقيقتها، فكذلك العلوم الحاصلة لهم بالذوق والوجدان.

قلنا: إنّما يتمّ ذلك لو كان علومهم من قبيل الوجدانيّات المطلقة لسائر السالكين، وليس كذلك، فإنّ ما قد يجده بعض السالكين قد يجده مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في إدراكاتهم الذوقيّة ومعارفهم الوجدانيّة الكشفيّة.

فلئن قيل: المخالفة بين السالكين في معارفهم ومواجيدهم إنّما نشأت من قوّة الاستعداد وضعفه، فإنّ الضعيف منهم إنّما يدرك معنى ويتصوّر أنّه النهاية في ذلك فيتوقّف عنده وما يتعدّاه ويعتقده عقداً لا يتطرّق إليه الانحلال، وأمّا القوي لإحاطة إدراكه بما هو الغاية عند الضعيف وتجاوزه عن ذلك وبلوغه إلى ما هو أعلى وأتمّ منه، فلا يرضى بتوقّفه لديه وينكر عقده عنده وعدم تجاوزه عنه، لا أنّه ينكر المعتقد؛ بل قصره عليه وحصره به.

قلنا: على تقدير التسليم، لو كانت عند الضعيف آلة مميّزة لما وقع له ذلك، وما توقّف هنالك، بل لاح له عند الاعتبار بميزانه المميّزة ما فيه من النقص، فما اطمأنّ به كلّ الاطمئنان، وطلب ما هو أعلى وأتمّ.

ومتى عرفت هذا فنقول: لابدّ للسالكين من أصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة بمساعي الجدّ والاجتهاد، أن يحصّلوا العلوم الحقيقيّة الفكريّة والمعارف اليقينيّة النظريّة بعد تصفية القلب عن شوائب

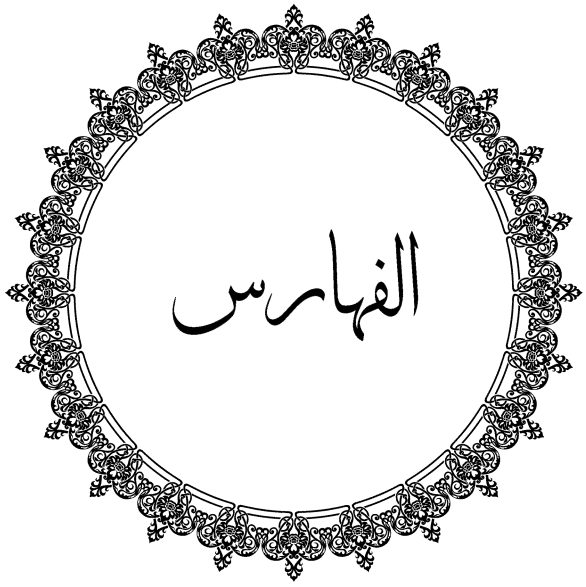
النسب الخارجيّة بقطع العلائق المكدّرة وتحليته بمكارم الأخلاق ومحامدها، حتّى يصير هذه العلوم النظريّة التي من جملتها الصناعة الآلية المميّزة بالنسبة إلى المعارف الذوقيّة كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظريّة الغير المنسقة المنتظمة، وذلك لأنّ الملكة الحاصلة عقيب هذه النظريّات اليقينيّة، لابدّ وأن يكون مميّزةً لليقينيّات عن غيرها كالملكات الحاصلة عقيب استحضار الأبحر الشعريّة والنغم الموسيقيّة، فإنّ بها يتمكّن صاحبها من التميّز بين الموزون وغير الموزون ممّا يتحيّر فيه أصحاب النظر، فإذاً استحصل السالك المجتهد تلك الملكة، فلو تحيّر في أثناء الطلب والسلوك وتوقّف في بعض المطالب التي لا يحصل له بالفكر، يتمكّن من استخراجه بتلك الملكة الفاضلة، وتوجيه حقّيّته للمسترشد الناقد[1].

ولا يخفى أنّ هذا أتمّ في الكمال والتكميل، وأكمل ممّا لم يكن له ذلك.

هذا كلّه إذا لم يكن له شيخ مُسلك يرشده، وإمام مكمِّل يُقتدى به، وبيده مقاليد أفعاله وأحواله، وأمّا إذا كان له ذلك، فلكلّ منزل ومقام بحسب كلّ وقت واستعداد علوم وميزان يخصّه، ينبّه السالك بحسب تفرّسه مراقي استعداده على تلك العلوم بموازينها، لكنّ لتحقيق هذا الكلام وتبيين أحكامه أبحاث طويل الذيل، لا يناسبها أمثال هذه المختصرات، فلنكتفِ بهذا القدر في هذه التعليقات؛ حامدين للّه ربّ العالمين، ومصلّين على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين وصحبِه أجمعين.

﴿وقد تمّ تصحيح هذه النسخة والتعليقة عليها في رمضان المبارك سنة ١٤٠٩ من الهجرة النبويّة. وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين﴾.

١ـ فكان الإنسان الكامل ميزاناً لنفسه ولما يجده من الحقائق، وإن كان هو محتاجاً إلى أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام في كلّ مقام ومنزل؛ لأنّ الإنسان مخطيء في مقام التطبيق، ولا يكون معصوماً عن الخطأ ولو كان ميزانه العلمي معصوماً.


الفهارس

فهرس الآيات

انّما النسيء زيادة في الكفر ٢٣٦
إنّما أمره إذا أراد ١٧٨
إنّما قولنا لشيء ١٥٣
بسم الله الرحمن الرحيم ١٣
قل هو اللّه أحد ١٣
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ٩٧
من يهدى اللّه فهو المهتد ومن يضلل ٢٦٩
واللّه يقول الحقّ وهو يهدي السبيل ٢٤٥
وإن من شيء إلّا ١٤٠
و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو ١٣٤
وما ذلك على اللّه بعزيز ١٤٤
وما رميت إذ رميت ١٤٠
وما ظلمهم اللّه ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» ٢٣
ومَن لم يجعل اللّه له نوراً ١٠٣
ومن لم يجعل اللّه له نوراً ١١٠
وهو الذي في السماء إله ٢٢٤

فهرس الروايات

إنّ الجمع بلا تفرقة زندقة ١٢٤

إنّ الزمان قد استدار كهيأة يوم ٢٣٦

إنّ شيطانه قد أسلم على يده ٢٤٣

أوتيت جوامع الكلم ١٤٠

قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان ٢٥٨

كنت كنزاً مخفياً ١٦٧

لم أعبد ربّا لم أره ١٩٩

لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ١٩٩

من رآني فقد رأى الحق ١٤٠

فهرس الأشعار

إذا لم تكن للمرء عين صحيحة ١٢٦

خذوا جَنبَ هرشىٰ أو قَفاها، فإنّما ٢٦٦

خذوا جنبَ هرشىٰ، أو قَفاها فانّما ٢٦٨

خليلَيَّ قُطّاع الفَيافي إلى الحُمى ٢٥٩

عباراتنا شتّى، وحسنك واحد ٧٣

فالكلّ في عين النَفَس ١٥٠

كلُّ كلّي بكلّ كلّك مشغول ٢٢٤

كلّ من في حِماك، يهواك لكن ١٢٦

كمْ ذا تَلوُحُ بالشُّعْبَتَيْن والعَلَم ٢٢

لا ترم في شمسه ظلاً سوي ٢٠

من كلّ شيء لبُّه ولطيفُه ٢٢٢

ولدتْ أميّ أباها ١٩٨