

شرح المشاعر

من مصنفات الشيخ الأجل الأوحـد
الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي
أعلى الله مقامه

الأهـد

موقع الأوحـد

Awhad.com

شرح المسائل

فمنصفيات

الشيخ الاجل الاوحد الشيخ

احمد بن زيد الدين الاحمدي

اعلى الله مقامه

الطبعة الثانية

طبعت بهطبعة السعادة - كerman

فهارس شرح المشاعر

- ٢- الفهرس الكلى
- ٦٨- فهرس بعض الاصطلاحات
- ٨٧- فهرس بعض الآيات القرآنية والاحبار المروية
- ٩٦- فهرس بعض الاحاديث والادعية المروية
- ١٠٥- فهرس الإبيات والاشعار المندرجة
- ١١١- فهرس أسماء الكتب المندرجة

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس الكلى لشرح المشاعر

الصفحة

٢	مقدمة متضمنة لاسم الشارح و علة الشرح و كيفية الاستفادة منه و الشروط اللازمة للمتبع
٣	علة تكرار العبارة و الترداد فى التلويح و ما هو مفتاح فهم مرادات الشارح
٤	بم يتحقق التشيع و ما هى علة التسمية بالشيعى
٤	الاحوال الثلاثة التى يجب للناظر فى كلام المعصومين رعايتها
٥	شرح قول المصنف من (بسم الله) الى (ملكوت الارض و السماء)
٥	الاستعانة بما لا يصح عليه الاقتران ولو فى الاعتبار لا تصح
٦	شرح قول المصنف: وبكلمته التى أنشأ بها نشأتى الآخرة و الاولى
٦	المراد من الكلمة التامة و رتبتيها الاولى و الثانية
٧	على م يتوقفان النشأة الاولى و النشأة الاخرى
٧	شرح قول المصنف من (على تهذيب القوى) الى (بالعقل الفعال)
٧	القوى القابلة للاستكمال و محل انشائها
٨	العقول و المراد منها و ان الفعل مناسب لهما لا الانفعال
٩	العقل الفعال و اطلاقاته
٩	المراد من العقل الكل عند اهل العصمة عليهم السلام

- ١٠ شرح قول المصنف من (وطرده شياطين) الى (ومثوى المتكبرين)
 المراد من شياطين الا وهام والوهم ومن يأوى اليه و كيفية
 طردهم -
- ١١ للوجود التكويني كالوجود التدويني محكم و متشابه و ظاهر و
 راجح و كذلك للمكلفين فيهم
- ١٢ الكشف الحق و متى يصدق على مراد الله و ان الكشف لا -
 ينحصر في البراهين الاصطلاحية
- ١٣ شرح قول المصنف من (ونصلى على محمد ص) الى (شيعتهم
 المقتفين)
- ١٤ البحث عن القول بان الاشياء كلها في ذاته بنحو اشرف
 و الرد عليه
- ١٥ شرح قول المصنف من (اما بعد فاعل الخلاق) الى (ضلالا بعيدا)
- ١٦ القلب هو اللحم الصنوبري و ان له اذنان محسوستان
- ١٦ بم يحصل الايمان الحقيقي و ان البراهين الاصطلاحية لا
 مدخل لها به
- ١٦ شرح قول المصنف من (وهذه هي الحكمة) الى (لهم انها الحق)
- ١٧ الحكمة و انها قسمان عملية و علمية
- ١٧ ماذا يبقى من العارف اذا محى جميع شئونه ؟
- ١٨ المدعى الكشف من ذات الله مشبه ملحد
- ١٨ شرح قول المصنف من (فالعلوم الالهية هي) الى (الجنة و النار)

اشارة من اسرار الخلق والخلق الخليفة مظهر به الخالق	١٩
توحيد العوام و توحيد العلماء و التوحيد الحقيقي	١٩
شرح قول المصنف من (وهى ليست من المجادلات) الى (قلوب المشاهير)	٢٠
حول المجادلات الكلامية و التقليدات العامية و الفلسفية البحثية و التخيلات الصوفية	٢١
اغلب ما يجدها الصوفية من المكاشفات هو ما يتكلفون من المخالفا ^ت	٢٢
معتقدات الصوفية بتخيلاتهم مطابق لما يقوله المصنف	٢٣
نتائج تدبر المصنف فيما قاله اهل التصوف لان فيما قاله اهل العصمة عليهم السلام	٢٤
شرح قول المصنف من (ولقد قدمت اليكم) الى (مثنوى المتكبرين و اصحاب النار)	٢٤
ماهى علوم القرآن و انواع تفاسيره	٢٥
معانى الوحي على ثلاثة اوجه	٢٥
منابع فيضان المعانى و الرقائق و الصور	٢٥
معنى خط القلم فى اللوح وان للوح صفحات مختلفة واسماء بعضها	٢٦
شرح قول المصنف من (ولما كان مسألة الوجود) الى (مباديها و غاياتها)	٢٧
مبحث الوجود واختلاف العلماء فى المراد من المبحوث عنه	٢٨

- ٤٢ معرفة القضاء و القدر وان القدر سابق على القضاء
- ٤٣ مراد افلاطون من المثل هو العنصر الاصلى الذى خلقت منه الاشياء
- ٤٤ اختلاف ظاهر الاخبار واختلاف العلماء فى المراد من ذلك الاصل
- ٤٥ شرح قول المصنف من (ومسئلاً ن البسيط) الى (واول الا وايل)
- ٤٦ علة بطلان القول بان العقل وما فوقه بسيط و كل بسيط —
للحقيقة كل الاشياء
- ٤٦ الحكماء الا وايل كانوا يتلقون الحكمة من الانبياء عليهم السلام والخطاء يقع فى استنباطهم وترجمة كتبهم من السريانية الى العربية
- ٤٧ البسيط الحق ليس معه فى ازله شىء
- ٤٨ الفصول اذا تبدلت تبدلت الانواع و اختلفت
- ٤٩ شرح قول المصنف من (وعلمنا هذه) الى (من اهل ملكوته)
- ٤٩ كل موجود سلب عنه امر وجودى فهو ليس بسيط الحقيقة
- ٥٠ النفى لا يكون قيذا للثابت الا اذا اخذ قيذا للثبات
- ٥١ شرح قول المصنف من (الفاتحة فى تحقيق مفهوم الوجود) الى (حقيقته و احواله و فيه مشاعر)
- ٥٢ شرح قول المصنف من (المشعر الا اول فى بيان) الى (كما ستعلم)
- ٥٢ تعريف انية الشىء و ماهية الشىء و ماهية الوجود

٣٠. الوجود الحادث بمعنى الهيولى او العنصر الذى خلقت منه الاشياء
٣١. مادة الوجود الذهنى و صورته
٣٢. رحى علم التوحيد يدور حول الوجود اى مطلق الحصول
٣٤. طريق معرفة النفس التى من عرفها فقد عرف ربه
٣٤. النفس السفلى فى مراتبها السبع و اسمائها
٣٤. شرح قول المصنف من (فرأينا ان نفتح) الى (وظل شبوح)
٣٥. التوحيد الكامل التام هو الكلام فى الوجود الحادث
٣٦. كيف يعقل وجود الحقيقة الحادثة
٣٧. اختلاف الناس فى الموجود بانه موجود ام مركب ام بسيط
كالمركب ام مركب كالبسيط
٣٨. حقيقة كل موجود مركبة من اصلين الوجود و الماهية
٣٩. شرح قول المصنف من (ثم نذكر قواعد) الى (اتحاد الحس
بالمحسوسات) ٣٩ - مراحل كيفية بدء العالم
٤٠. مدة انجذاب كل روح ما بين النفختين الى ثقبها من الصور
و منازل الستة
٤٠. بما يبدأ الجذب و ما هو اول المبعث
٤٠. معرفة علم النبوات و الولايات لطف واجب فى الحكمة على الله
٤٠. معرفة سير نزول الوحي والآيات - الوحي على ثلاثة احوال
٤١. كيفية علم الله بالكليات او بكليات الاشياء اى العوالم الكلية

شرح قول المصنف من (وامانه لا يمكن) الى (تعريفا لفظيا)	٥٣
ان ما فى الذهن لا يكون الا انتزاعيا	٥٤
بناء علم المنطق	٥٥
دليل الحكمة وسيلة درك المطالب الالهية والمعارف الربانية	٥٦
دليل المجادلة ودليل الموعظة	٥٧
لماذا اهل البيت عليهم السلام ما استعملوا دليل اهل	٥٧
الحكمة المعروفة والمنطق	
الفطرة الثانية المكتسبة و مقتضاها	٥٨
نقل رؤيا رآها الشارح	٥٨
فهم كلام الائمة عليهم السلام صعب مستصعب لمن لا ينظر	٥٩
الا فى قول الحكماء	
النور الذى خلق منه المؤمن هو الوجود	٥٩
تسمية الوجود اى الطينة باعتباراتها الكونية المختلفة	٦٠
لا تصح بساطة العقل و ما فوقه من المخلوقات	٦١
شرح قول المصنف من (ولانى اقول ان تصور) الى (عرض	٦٢
عام ولا خاصة) — حقيقة التصور	
الوجود هو بنفسه فى الخارج و الماهية هى به فى الخارج	٦٤
الماهية وجود اصيل فى الذهن بحقيقته وكذلك فى الخارج	٦٥
لا مانع لنقل الوجود الى الذهن بوجوده الذى هو نفسه	٦٥
كل ذهنى انتزاعى	٦٧

٦٧	الوجود هو الهيولى و المادة و انه لا يتحقق له فى الخارج
	الا بمقوم يقومه و هو الماهية و الصورة
٦٧	تعريف الوجود و تركيبه و عله تكثره
٦٨	التصور بجمع اقسامه انتزاعى خللى
٦٩	كيفية فهم الشارح لمرادات الانبياء
٦٩	التصور و محل تحصيله و تقريره و تخزينه
٧١	الوجود كلى وله امثال جزئية و خصوص كل ظهور من ظهوراته
	فى كل رتبة من مراتب تنزلاته
٧٣	شرح قول المصنف من (واما ما يقال له) الى (هو حقيقة الوجود)
٧٣	الذات لا تنتزع الى الذهن و انما ينتزع الظل و الهيئة
٧٤	شرح قول المصنف من (بل هو معنى ذهنى) الى (الحقيقة
	وغير الحقيقة)
٧٤	شرح قول المصنف من (و كلامنا ليس فيه) الى (صنفى او شخصى)
٧٥	المصنف يقول بحقيقة الوجود و يريد به الوجود الواجب و يعمم
	فى العبارة ما سواه
٧٧	ماهية كل حقيقة متقومة بعليتها و اول جسم خلقه الله لا يكون
	الا من مادة جسمانية
٧٩	تفسير الكاف و النون اللذان مجموعهما كلمة واحد قوام بسيط
٨٠	شرح قول المصنف من (بل قد تلزمه) الى (و الوجود الابلعرض)
٨١	لا يمكن ان يتقوم فى الامكان شىء بسيط

لحوق الاحكام للماهيات	٨٢
مراد الله من معرفة الخلق له معرفة ما وصف به نفسه لهم	٨٣
فى انفسهم	
المقام الذى لافرق بينه وبين الله سبحانه	٨٤
الوجود الذى يطلق فى مقام بيان صفة الله سبحانه لا يجوز	٨٤
ان يكون هو وجود الله ولا الوجود المطلق	
لكل مخلوق جزءان جزء اعلى وهو الوجود و جزء اسفل وهو	٨٥
الماهية	
شرح قول المصنف من (الثانى فى كيفية شموله) الى	٨٥
(الراسخون فى العلم)	
كل شىء وقع عليه الحد ففيه حقيقة الوجود متحدة بما هيته و	٨٧
ما يلحقها	
الكلى و الكل شىء واحد و علة حصول الفرق بينهما	٨٧
شرح قول المصنف من (وقد عبروا عنه بالنفس الرحمانى) الى	٨٩
(منازل الهويات) - بحث حول النفس الرحمانى	
بحث حول النفس التى هى صفة الرحمن	٩٠
القول بجعل حقيقة الوجود شيئاً واحداً بسيطاً غلط	٩١
القول بان النفس الرحمانى هو الذات المنبسطة على	٩٢
الكل غلط	
الرحمة انما وسعت كل شىء باثارها لا بذاتها	٩٢

- ٩٣ الوجود الذي لا يصلح لله سبحانه ولا يصلح لخلقه
- ٩٣ شرح قول المصنف من (وستعلم معنى الكلام) الى (التحليل
العقلى)
- ٩٤ تحقق وجود كل الامور الاعتبارية عقلا و نقلا
- ٩٥ شرح قول المصنف من (ويظهر لك ايضا) الى (للحى القيوم)
- ٩٥ الوجود مركب من مادة هى جهة من ربه ومن صورة هى هويته
- ٩٦ الوجود حقايق متعددة فالاول وجود هم الاربعة عشر معصوما
عليهم السلام
- ٩٧ شرح قول المصنف من (المشعر الثالث) الى (الاعيان لا بنفسها)
- ٩٧ اختلاف الباحثين فى حقيقة الوجود بعد اتفاهم على حصول
موجودات فى الخارج فيها
- ٩٨ حقيقة كل وجود مركب من مادة و من ماهية وكل منهما متقوم
بالآخر
- ٩٨ الوجود احدثه الله تعالى بفعله لا بذاته اولا و الماهية
احدثها ثانيا و بالعرض
- ٩٩ المراد من الماهية قابلية الوجود و مجموعها هوى و مادة
لما تحتها
- ٩٩ الوجود و الماهية باربعة ايجادات
- ١٠٠ الآثار بل الاحكام مترتبة على الماهية اكثر من ترتبها على

- ١٠٢ ليس فى الخارج ولا فى العقل الصحيح ولا فى الكتاب و
السنة شيئاً حادثاً الا من المادة و الصورة التامة
- ١٠٣ شرح قول المصنف من (نريد بها ان كل) الى (مفهوم الحقيقة)
- ١٠٣ جميع المفهومات موجودات خلقها الله سبحانه و اقامها
فيما يناسبها
- ١٠٤ شرح قول المصنف من (والوجود و مراد فاته) الى (ا و
ضرورية ازلية)
- ١٠٤ شرح قول المصنف من (ولست اقول) الى (مفهوم الحقيقة
او الموجودية)
- ١٠٤ لكل مخلوق لا بد ان يكون اعتباران واحد من ربه و واحد
من نفسه
- ١٠٧ شرح قول المصنف من (فالوجود يجب ان يكون) الى
(موجودا فى الواقع)
- ١٠٨ شرح قول المصنف من (لوجوديته فى الخارج) الى (هو
وجود و هو حقيقته)
- ١٠٩ الامور الاعتبارية اشياء كونية خارجية و ما فى الازهان
اشباحها و اظلتها)
- ١١٠ مفهوم الوجود و حقيقته صادقة على الفرد الخارجى الحادث
فى الشئ
- ١١٢ رد على من قال بجعل الحقيقة للشئ هى ماهيته

- والوجود عارض لها به ظهرت -
- ١١٣ ان الوجود هو الشيء المكون بعد ان لم يكن شيء سواه
عز وجل
- ١١٤ لم يثبت شيئاً يصح عليه اطلاق الاسم الا الله تعالى
- ١١٥ من قال بعدمية الظلمة لم يعرفها
- ١١٦ التأثير الفايض من الحق اذا تلون بقابلية الباطل ليس
من الحق
- ١١٦ كل شيء كان بفعل الله وما لم يكن بفعل الله ليس بشيء
- ١١٦ شرح قول المصنف من (واعلم ان كل موجود) الى
(كون الوجود موجوداً)
- ١١٧ الوجود المطلق عبد الله و خلقه بقسميه
- ١١٨ صرف الوجود غير الاشياء وغير الوجود المطلق
- ١١٩ بحث حول تركيب الوجود من مادة و ماهية في الخارج
وفي الذهن وفي الظاهر و الباطن
- ١٢٠ الماهية حقيقة في الخارج وهي مركبة من وجودين
- ١٢٠ شرح قول المصنف من (واما الامر الانتزاعي) الى
(وغيرهما من المفهومات)
- ١٢١ التعقل ادراك المعاني لا الصور
- ١٢١ بازاء كل ما في الذهن امور اصلية خلقها الله سبحانه
- ١٢١ شرح قول المصنف من (واعلم ان الموجودات) الى (والصور العينية)

- ١٢٣ الاختلاف في كيفية وضع الاسماء ونقل الاقوال المختلفة فيه
- ١٢٤ الله سبحانه هو الواضع
- ١٢٥ ارادة الموضوع اللفظي بل والمعنوي للوجود الحق تعالى فهو باطل
- ١٢٦ شرح قول المصنف من (الثاني ان من البيِّن) الى (بوجوده في الخارج)
- ١٢٧ حقيقة الوجود مطلقة وانما تشخصت بالمشخصات والموضوعات
- ١٢٨ كون الآثر موجوداً لا تصدر عن الماهية قول مردود
- ١٢٩ - كون الاجسام في المجردات مما لا يتصور ولا يحتمله من له ادنى له ادنى فهم او وجدان
- ١٣٠ عناوين منشأؤها الامور الذهنية
- ١٣٠ شرح قول المصنف من (الثالث ان لو كان) الى (ما بما لا اتحاد)
- ١٣٢ شرح قول المصنف من (والى هذا يرجع) الى (الاتحاد بحسب المعنى)
- ١٣٣ شرح قول المصنف من (الرابع لو لم يكن) الى (فلا يكون الماهية موجودة)
- ١٣٤ ليس حقيقة الشيء وما هيته وكنهه وهويته الاشياء واحد
- ١٣٥ شرح قول المصنف من (لوكل من راجع) الى (يحكم بامتناع ذلك)
- ١٣٥ على م يطلق الاتحاد الذاتى والصفاتى وان الاتحاد شىء واحد اختلف اسماءه

- ١٣٨ مراد الشارح من ان امز الله الذى به قام كل شىء قيام
الركنية هو الوجود
- ١٣٩ ما هو العلم بالاشياء السابق على المشية وما هو معنى ان
كل شىء قائم بامرہ
- ١٤١ شرح قول المصنف من (وما قيل بان موجودية) الى
(بالحقيقة هو الاضافة)
- ١٤٢ لا اتحاد بين الوجود الذى هو الموجود المخلوق والوجود
الحق تعالى هو الموجود الحق
- ١٤٤ الوجود لم يرتبط بشىء من الممكنات
- ١٤٥ مذهب اهل الانتساب
- ١٤٥ من هم اساطين الحكماء؟ وماذا يريدون من الوجود القائم
- ١٤٦ شرح قول المصنف من (الخامس انه لولم يكن) الى (هذا خلف)
- ١٤٨ الشخصات التى بهما يتشخص المفرد الواحد من النوع
ليست من نوع الذوات بل من نوع الهيئات
- ١٥٠ شرح قول المصنف من (واما قول ان التشخيص) الى
(كما سيتضح بيانه)
- ١٥١ كل معقول فانه فى الذهن امر وجودى ظلى انتزاعى
- ١٥١ التشخيص الخارجى ليس منشاءه الوجود لكنه اعم
- ١٥٣ حقيقة الوجود للشىء عند الشارح وجود موصوفى ووجود
صفاى

- ١٥٤ الوجود الحق لا يمكن تعلقه وادراكه لا بالشهود الظهري
ولا بالغيبة
- ١٥٤ شرح قول المصنف من (السادس اعلم ان العارض) الى
(سلبه كزيد اعمى)
- ١٥٤ العارض الخارجى و قسميه
- ١٥٥ علة عدم احراق النار لا برهيم عليه السلام
- ١٥٦ الفوقية التى هى من المعقولات الثانوية الاعتبارية شىء
وجودى خارجى
- ١٥٨ ليس المراد بالوجود الخلق الا الهىولى وان وجود
الانسان مادة نوعية
- ١٥٩ نقدا على جعلهم الحيوان جنسا لكل متحرك بالارادة
- ١٦٠ نسبة خلق حيوانية محمد وآله (ص) الى حيوانية الانبياء
(ع) وحيوانية الانسان وحيوانية الملكة ثم الحيوانات
- ١٦٠ شرح قول المصنف من (وانما اتصاف الماهية) الى
(بل مع الاتحاد)
- ١٦١ الوجود الذهنى لا يكون فى الخارج ولا يمكن حصول فرده ايضا
- ١٦٢ المعروف هو الوجود وهو الجنس والعارض هو الفصل
وهو الماهية
- ١٦٤ الشىء مركب من حصة من الوجود الموصوفى ومن حصة من
الوجود الوصفى

- ١٦٤ مادة المجرّد المخلوق نورانية و مادة الاجسام منها جسمانية
من عناصر هورقليا
- ١٦٥ من التبعية تدخل على الذى خلق من الوجود
- ١٦٦ شرح قول المصنف من (فهكذا حال الماهية) الى
(الوجود من عوارضها)
- ١٦٦ شرح قول المصنف من (فاذا تقرّر هذا) الى (فى
ظرف التحليل تأمل فيه)
- ١٦٧ الوجود منه ذوات و منه صفات
- ١٦٨ الصانع عز وجل واحد و الصنع واحد -
- ١٦٩ كون الماهية موجودة بالوجود - العروض و انواعه
- ١٧١ شرح قول المصنف من (السابع من الشواهد) الى
(حلولة فى ذلك الموضوع)
- ١٧٢ معنى الوجود عند العوام و اهل القشور و معناه عند اهل
البيان
- ١٧٣ معنى الوجود المصدري
- ١٧٤ الذوات و جودات تحدث لها عند اختراعها بفعل الله
انفعالات
- ١٧٥ الوجود لا يتحقق و لا يوجد الا بعلة اربع
- ١٧٦ اول فائض عن فعل الله - الفعل - الكم
- ١٧٦ العرض و علة كونه - يدا عن اوائل علل الاشياء

- ١٧٧ شرح قول المصنف من (وهذا معنى قول الحكماء) الى
(حد البناء)
- ١٧٨ الحال ليس هو حقيقة الجوهر في نفس الامر ولا العرض
- ١٧٨ شرح قول المصنف من (فقد علم ان عرضية) الى (لاقائل بالفرق)
- ١٨٠ شرح قول المصنف من (الثامن ان ما يكشف) الى (الحدود
الغير المتناهية)
- ١٨١ مراتب الوجود في انفسها لا تدخل في حكم الشديد والضعيف
- ١٨١ انواع كل مرتبة في رتبة امكانها غير ما هي به في رتبة احوالها
- ١٨١ العقلية ليس عدمية
- ١٨٢ الاستدلالات الحقيقية لا تبني على مسألة التناهي
- ١٨٢ القاعدتان اللتان اتفق الحكماء على صحتها
- ١٨٣ ما سوى الله سبحانه لا يتناهي لاني الابتداء ولا في -
الانتهاء
- ١٨٤ الوجود الذهني الذي في ذهن علة الموجودات (ص)
- ١٨٥ شرح قول المصنف من (فلو كان الوجود) الى (والاشكال قائما)
- ١٨٦ ما هو المراد بالوجود الاعتباري وما هو؟
- ١٨٦ العارض اما عرضي واما ذاتي واما مصدرى
- ١٨٧ مذاقات القائلين بان الوجود هو الهيولى
- ١٨٧ الوجود المركب له اعتبارات ثلاث
- ١٨٨ الذهن من مرايا عالم الغيب

- ١٩٠ العلة اقوى من المعلول ولا يصح العكس
- ١٩٠ شرح قول المصنف من (ذكر كلمات فى دفع الشكوك) الى
(الحكيم العليم)
- ١٩١ نقل قول بعض حجج النافين لتحقق الوجود فى الخارج
ونقده
- ١٩٢ السهو و النسيان و سببهما
- ١٩٣ شرح قول المصنف من (سؤال ان الوجود) الى (آخر الى
غير النهاية)
- ١٩٤ مراد الشارح من الوجود اذا اطلق عليه الحصول
- ١٩٥ شرح قول المصنف من (بل نقول ان اريد) الى (مواطاة
او اشتقاقا)
- ١٩٦ شرح قول المصنف من (وان اريد به المعنى) الى
(الخارجى بالعرض)
- ١٩٦ الوجود الذى يبحث عنه الملا صدرا
- ١٩٧ معرفة الوجود الذى هو حقيقة الشئ الفائضة من فعل الله
- ١٩٨ معنى الكون فى الاعيان وما المشار اليه بالكاف والنون
- ١٩٩ الشئ هو الوجود بلحاظ انه اثر لفعل الفاعل عز وجل
- ٢٠٠ اختلاف الناس فى العلم
- ٢٠١ ما هو الحق فى تعريف العلم
- ٢٠٢ شرح قول المصنف من (سؤال فيكون كل وجود) الى

- (من الموجودات)
- الضرورة الذاتية و الازلية ٢٠٣
- اطلاق الوجود على الوجود و جعله مشتركاً معنويًا يسبب اشكالات ٢٠٤
- منع اصل الاشتراك بين الواجب و الحادث ٢٠٤
- شرح قول المصنف من (اذ وجوده واجب) الى (الوجود و انضمامه) ٢٠٥
- العقل في حد ذاته يتقوم بفاعله لا بنفسه ٢٠٦
- الايرادات الثلاثة التي تتقوم على قول ملا صدرا ٢٠٦
- شرح قول المصنف من (سؤال اذ اخذ) الى (الى وجود الوجود) ٢٠٧
- شرح قول المصنف من (جواب هذا الاختلاف) الى (كان عينه او غيره) ٢٠٨
- اشكالات على قول القائلين بالاشتراك المعنوي بين الواجب و الممكن ٢٠٩
- شرح قول المصنف من (والتجوز في جزء) الى (هو واحد و موجود) ٢١١
- افراد المشترك المعنوي متساوية في معنى الحقيقة على التواطى ٢١٢
- ثبوت الشئ لنفسه اوغل من ثبوته لغيره في كل مرتبة من مراتب الوجود ٢١٣
- المغايرة و متى يجب اعتبارها او اعتبار عددها ٢١٤

- ٢١٥ شرح قول المصنف من (وقال ايضا في التعليقات) الى
(الضمير فيها)
- ٢١٦ ماهى حقيقة الشئ و مفهومه
- ٢١٩ ما يثبت للشئ قد يكون لاحقا بذاته او بفعله او صفتيه
- ٢٢٠ شرح قول المصنف من (وهو قريب مما ذكره) الى (لاعاما ولا خاصا)
- ٢٢٢ شرح قول المصنف من (سؤال ان كان الموجود) الى
(فتقدم الوجود على الوجود)
- ٢٢٣ الوجود هو المادة المطلقة و الماهية لها اعتباران
- ٢٢٤ شرح قول المصنف من (كون الوجود متحققا) الى (زيادة ايضاح)
- ٢٢٥ شرح قول المصنف من (سؤال ان كان) الى (مستلزم لبطلان المقدم)
- ٢٢٥ يجوز ان يكون الوجود متقدما بالذات و متوقفا على الماهية
فى الظهور
- ٢٢٦ استدلال على امتناع وقوع حادث مستقلا بنفسه عقلا و نقلا
- ٢٢٧ شرح قول المصنف من (جواب قدمر) الى (لا يكون ايضا معه)
- ٢٢٨ كل ما فى الذهن مطلقا شبحا لما فى الخارج و ظل له
من وجود و ماهية
- ٢٢٩ اتصاف الماهية بالوجود امرا عقليا
- ٢٢٩ شرح قول المصنف من (و عارضية الوجود للماهية)
الى (سيجىء بيانه)
- ٢٣٢ شرح قول المصنف من (والخاص ان كونهما) الى

(لا تأخر لاحد هملا على الآخر)	
المعية الحققة فى الاشياء	٢٣٢
الوجود الموصوفى و الوجود الصفتى	٢٣٣
وجوب المساوقة فى الظهور الكونى الملكى و المعوقات	٢٣٤
لها فى <u>الظهور الملكوتى</u>	
شرح قول المصنف من (وما قاله بعض) الى (سعى بالعرضيات)	٢٣٤
تقدم الوجود على الماهية ذاتيا	٢٣٥
دوران كل من الوجود و الماهية على نقطة مبدأه من فعل الله	٢٣٦
الوجود هو المادة المطلقة احد ثها صانعها سبحانه و هى	٢٣٧
المقبول	
كلام اهل البيت عليهم السلام متضمن للبحث عن الوجود	٢٣٨
الوجود شىء خلقه الله لا من شىء وليس كما منا فى ذاته	٢٣٩
المؤمن مخلوق من نور الله	٢٤٠
الاحكام منوطة بالصورة	٢٤١
المثال لكيفية معرفة حقيقة الوجود	٢٤٢
شرح قول المصنف من (وليس تقدم الوجود) الى (على ما بالمجاز)	٢٤٢
العلة الفاعلية او الغائية - العلة الخاصة بالمعلول -	٢٤٢
العلة المنسوبة الى الماهية	
تقدم الوجود على الماهية تقدم ما بالذات على ما بالعرض و بيانها	٢٤٣
تعريف الطاعة و المعصية وبما يتحققان	٢٤٤

- ٢٤٥ كون الوجود حقيقة للماهية لتكون تقدمه عليها الاحتمالات
- ٢٤٥ شرح قول المصنف من (سؤال نحن قد نتصور) الى (اعتباريا محضا)
- ٢٤٦ ان ما في الذهن لا يكون الا منتزعا من الخارجى
- ٢٤٦ شرح قول المصنف من (جواب حقيقة الوجود) الى
(الشك فى هويته)
- ٢٤٧ الوجود فرد خارجى متحقق والذى ينتقل الى الذهن
انتزاعى
- ٢٤٨ المراد من الوجود حاصل من الاشياء الخارجية قبل تصوره
- ٢٤٩ كل شىء حادث فالعلم به اشراقى يحصل مع حصول
المعلوم و يعدم بعده
- ٢٥٠ مثال لتفهيم معنى العلم الاشراقى الحصولى الحضورى
- ٢٥٠ شرح قول المصنف من (و الاولى بهذا السؤال) الى
(فانهدم الاساسان)
- ٢٥١ شرح قول المصنف من (سؤال لو كان الوجود) الى (الكم وغيرها)
- ٢٥٢ شرح قول المصنف من (جواب الجوهر والكيف) الى
(عرضا آخر من الاعراض)
- ٢٥٣ شرح قول المصنف من (وقدم ايضا ان الوجود) الى
(المحمول على الماهيات)
- ٢٥٤ اقوال المشائين فى الوجود
- ٢٥٤ شرح قول المصنف من (وايضا الوجود يحالف) الى

(بين الماهية و الوجود)

- ٢٥٥ كل شىء يكون فهو مركب من وجودين
- ٢٥٦ وجود الجواهر
- ٢٥٦ كل محدث خلقه الله فله مادة بنسبة تحققه من مقام الصنع
- ٢٥٧ للماهية جعل خاص بها غير جعل وجود
- ٢٥٨ الماهية تعمل بعكس الوجود
- ٢٥٨ شرح قول المصنف من (سؤال اذا كان الوجود) الى
(نسبة النسبة فيتسلسل)
- ٢٥٩ شرح قول المصنف من (جواب ما مر من الكلام) الى
(بينهما عند التحليل)
- ٢٥٩ نقل من تعليقات الملا احمد على كتاب المشاعر فى مسألة
الوجود
- ٢٦٠ الوجود الذى ليس الانفس التحقق هو مفهوم الوجود
العام البديهي
- ٢٦٢ اطلاقات على الوجود بانه هو المادة المطلقة او شىء غير
المادة و الصورة و انه اصل
- ٢٦٢ ايراد اسولة بعض المتأخرين على قول الحكماء فى ان
ماهية الواجب لذاته هى الوجود المجرد
- ٢٦٢ شرح قول المصنف من (المشعر الخامس فى) الى فيكون وصفها
- ٢٦٣ ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت ذلك الشىء الذى ثبت لما لشىء

- ٢٦٤ شرح قول المصنف من (فيشكل كيفية الاتصاف) الى
(عقليا غير وجودها)
- ٢٦٥ شرح قول المصنف من (لكن الحقيق بالتحقيق) الى
(قاعدة الفرعية)
- ٢٦٥ للماهية تحصل عقلي غير وجودها
- ٢٦٧ الوجود ليس هو الماهية و تعريفهما و فرقهما
- ٢٦٨ العلماء اى المسمين بالعلم على اربعة اقسام
- ٢٦٨ وصية الشارح لمن سمع من غيره كلاما بما هو خلاف ما عنده
- ٢٦٩ للنفس المذكورة فى قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد
عرف ربه لحاظان
- ٢٦٩ شرح قول المصنف من (و الجمهور حيث غفلوا) الى
(الى وجود اصلا)
- ٢٧٠ نقل اقوال مختلفة فى مسألة الفرق بين ما هو متحد
بالذات و المغايرة
- ٢٧١ الوجود الحقيقى عبارة عن المادة المطلقة وهى باعتبار
حقيقة مصداقه
- ٢٧٢ شرح قول المصنف من (فالواجب عند هذا) الى
(كله من التعسفات على قسمين)
- ٢٧٢ الواجب هو نفس الموجود الحق لانه مفهوم بل هو
المعلوم و هو الوجود و غير الوجود

- ٢٧٣ شرح قول المصنف من (لشراق حكى وجود) الى
(بل بعضا من الجميع)
- ٢٧٤ علة الكون قد تكون فاعلية او غائية وهما خارجان عن حقيقة
الشيء
- ٢٧٤ المادة والماهية لا تكونا سابقتي الثبوت على الوجود
- ٢٧٥ معنى قول الحكماء المتقدمين من ان كل شيء محدث
لا بد له من جهتين
- ٢٧٧ ان الشيء مركب من وجود و ماهية اولى و تعريفهما
- ٢٧٨ بحث حول احتمالات كون الماهية عارضة على الوجود او
امرا عقليا او كونها جزءا من الوجود
- ٢٧٩ ان الاحكام المنطقية وقواعدها انما تصلح للعلوم الشرعية
وشبيهها لا العلوم الالهية
- ٢٨٠ شرح قول المصنف من (فاذا ثبت كون) الى (وهو يقف نفس الامر)
- ٢٨٠ ان كان وجود كل ممكن عين ماهيته من جميع الجهات لم
يكن بينهما مغايرة
- ٢٨١ الوجود الحقيقي هو الموضوع والماهية الاولى اى الانفعال
هو المحمول
- ٢٨٢ شرح قول المصنف من (بقى الكلام فى كيفية) الى
(يقتضى ارتفاع النقيضين)
- ٢٨٣ كل ما سوى الله مما يصدق عليه سوى فهو محدث و

- لا معنى لوجود غير محتمل
- ٢٨٤ الوجود مغاير للماهية فى الخارج وما فى الذهن كله
انتزاعى من الخارج
- ٢٨٥ بحث حول الوجود الموصوفى والوجود الصفتى
- ٢٨٦ شرح قول المصنف من (والاعتذار بان ارتفاع) الى
(لا وجود لها الا بالوجود)
- ٢٨٧ شرح قول المصنف من (والتحقيق فى هذا المقام) الى
(الاقسام الخمسة المعروفة)
- ٢٨٩ الحقيقة للشئ على قسمين حقيقة من ربه وهى الوجود و
حقيقة من نفسه وهى الماهية
- ٢٨٩ شرح قول المصنف من (فان قلت تجريد الماهية) الى
(المطلق الذى جردناها عنه)
- ٢٩٠ شرح قول المصنف من (فهذه الملاحظة التى) الى
(متفرع على وجودها)
- ٢٩١ بحث حول تعرية الماهية وتخليتها
- ٢٩٢ الماهية ليست عدمية وكل ما يدل عليه لفظ فهو محدث
ما خلا الله
- ٢٩٣ من جعل الوجود حقيقة فى نفس الامر فلا يجنده عارضا
لا خارجا ولا ذهنا
- ٢٩٣ شرح قول المصنف من (وليعلم ان ما ذكرنا) الى

(مادة و صورة عقليان)

- ٢٩٤ شأن كل متغاير المفهوم اضافى لا مزجى
- ٢٩٥ المادة هو ما يتركب منها الشئ مع الصورة وليس الوجود
والماهية غيرهما
- ٢٩٦ شرح قول المصنف من (المشعر السادس فى ان) الى
(كافراده الكائنات)
- ٢٩٦ اذا كان الوجود حقيقة بسيطة متشخصة فها هذه الافراد
المتكثرة المتمايزة
- ٢٩٦ الكليات الخمس على اصطلاح اهل المنطق
- ٢٩٧ الافراد المميزة حصص تميزت بمشخصاتها و قوابلها و
انواع قوابلها و متممات قوابلها
- ٢٩٨ علة خفاء تجدد و تدريج كل ما فى الاجسام من جميع
المواد و الصور و التركيبات
- ٢٩٩ التبرى من الاعتقاد المبتنى على اشتراك المعنوى فى الوجود
- ٢٩٩ معنى وحدة الوجود التى اجمع العلماء على الحكم
بتكفير معتقدها
- ٢٩٩ لا يعرف وجود الله سبحانه الا بما دل على نفسه على
السن انبيائه و حججه عليهم السلام
- ٣٠٠ المبدعات مخلوقة و ان فعل الله بالنسبة الى المصنوعات
بوضع واحد

- ٣٠٠ شرح قول المصنف من (وقيل تخصيص كل وجود)
الى (المكان او الزمان)
- ٣٠١ المميزات و المشخصات كثيرة وهى فى ظاهر الحال غير
المشخص وفى الحقيقة جزء ماهيته
- ٣٠١ هيكل التوحيد وتركيباته وحدوده
- ٣٠٢ الوجود هو المادة و ماهيته قابلية للايجاد اى انفعاله
ومتومات ذلك
- ٣٠٣ لكل شىء اسمان وجزآن
- ٣٠٢ شرح قول المصنف من (وهذا الكلام لا يخلو) الى
(وفى الثانى عينه)
- ٣٠٣ الماهية مجردة عن الوجود اصلا لا قوام لها فى نفسها
- ٣٠٤ الفصل وان كان متحدا بالجنس فى الحصة وجزءا ذاتيا
من الشىء الا انه عارض للجنس
- ٣٠٥ شرح قول المصنف من (قال الشيخ فى التعليقات) الى
(وجود ذلك الفرد)
- ٣٠٥ المادة و الصورة علل الماهية
- ٣٠٥ وجود الجوهر من تمام قابلية العرض
- ٣٠٦ توقف الكسر على الانكسار او الانكسار على الكسر لا يلزم الدور
- ٣٠٧ شرح قول المصنف من (وقال ايضا فى التعليقات) الى
(هى المسماة بالماهيات)

- الوجودات حقائق متصلة والوجود الحادث مبلغ علم ٣٠٩
جميع الخلائق
- منع تحقق الجعل المركب ٣١١
- الوجود يدور على جعله على التوالى والماهية تدور على ٣١١
جعلها بخلاف التوالى
- القول بان لاشىء من الوجود المطلق يقابل للعدم غير ٣١٢
مسلم بل ممنوع
- شرح قول المصنف من (وفى التحقيق الممكن) الى ٣١٢
(العدم هذا خلف)
- رواية حديث ردا على القول بوحدة الوجود ٣١٣
- الوجود حقيقة واحدة بسيطة غير متفاوتة ولا متعددة و ٣١٤
انما التكثر باعتبار الاضافة الى الماهيات
- شرح قول المصنف من (واذا لم يكن للوجود) الى ٣١٥
(المغايرة لذاته تعالى الله عنه)
- بحث حول فيض الشىء من غيره مسبق بعلمه ٣١٦
- الوجودات حقايق الاشياء المتأصلة فى الحدوث و ٣١٨
تقسيم الوجود الى ١٤ قسما
- للوجودات التى هى المواد نعوتات وهى المسماة ٣١٩
بالماهيات الاولى
- للوجودات التى هى الاشياء نعوتات شخصية ٣٢٠

- ٣٢٠ شرح قول المصنف من (توضيح فيه تنقيح) الى
(باب فهمه ان شاء الله تعالى)
- ٣٢٢ تخصيص الواجب الحق بالوجودات الممكنة معناه تنزل
الذات بذاتها الى المقامات السفلية
- ٣٢٤ ما هو المراد من الطبايع التي هي الحقايق التي هي
المعاني التي هي الماهيات
- ٣٢٥ الامور التي هي علة التعدد هي قوايل الاشياء و
انفعالاتها و شرائط ايجادها
- ٣٢٦ معنى الوجود الموصوفى والوجود الصفتى والوجود المجموع
منهما
- ٣٢٧ شرح قول المصنف من (قال الشيخ الرئيس) الى (النعوت
الذاتية الكلية)
- ٣٢٨ الانسان يخالف الفرس بالنوع لاختلاف فصليهما اي
ماهيتهما الاولين
- ٣٢٩ الوجود الحادث والقول بان بالمشية الامكانية كان
كل شىء ممكنا
- ٣٣٠ خلق الله سبحانه النور والطينة الطيبة اي الحقيقة
المحمدية وانها اربعة عشر ركنا
- ٣٣٠ الوجود المخلوق
- ٣٣١ شرح قول المصنف من (ولا يبعد ان يكون) الى

(من العلوم الشريفة)

بحث حول مراتب العدد والاعداد	٣٣٢
السعادة و الشقاوة فى بطن الام	٣٣٣
تسمية الموجود بالوجود او الماهية	٣٣٤
شرح قول المصنف من (المشعر السابع فى) النى (مجعولا و مجعولا اليه)	٣٣٥
فعل الله ذات تدوتت الذوات منه	٣٣٦
ما هو الفاض من العلة	٣٣٦
نقل قول الشيخ لطف الله البحرانى فى اختلاف العلماء والحكماء فى الماهية	٣٣٧
اطلاق الوجود على الفاض الاول	٣٣٨
القول باعتبارية الوجود وبالمفهوم الذى هو انتزاعى فى الحقيقة و مقولة المشمش	٣٣٩
الوجود اثر وصفه للايجاد الذى هو الفعل	٣٤٠
شرح قول المصنف من (اذا لو كانت الماهية) الى (اجزائه و مقوماته)	٣٤١
نقل قول الملامحسن فى ان الذات واحدة و النقوش كثيرة والايراد عليه	٣٤٢
سبب وقوع بعض الحكماء بمقولة ان كل ما سوى الله مخلوق لله	٣٤٣

- ٣٤٣ السبب الذى اوقع بعض الحكماء فى القول بان اليجاد و
الافاضة بذات الله لا بفعله
- ٣٤٢ كل ما يتصور فى الازهان وتدركه العقول والحواس مخلوق
لله -
- ٣٤٤ شرح قول المصنف من (فان ناثرا لجاعل) الى (بالسبب تأمل فيه)
- ٣٤٨ تقوم النقص بالتمام لا يحتمل ألا احد وجهين
- ٣٥٠ شرح قول المصنف من (الثانى ان الماهية) الى
(الاتحاد فى المفهوم)
- ٣٥٢ الوجود الواحد البسيط فى الخارج هو نفس الهيولى
- ٣٥٣ معنى ان الماهية مجعولة حقيقة اى مجعولة ثانيا و
بالعرض لا اولاً و بالذات
- ٣٥٤ ما هى الحقيقة المحمدية (ص)
- ٣٥٥ تعريف الادلة الثلاثة اى المجادلة و الموعظة الحسنة
والحكمة و محل انبعاثهم
- ٣٥٦ الجعل و تعدد وجوهه و تعلقاته
- ٣٥٧ المفعولات اربعة
- ٣٦٠ منفعة علم المنطق و ما هو مبنى عليه
- ٣٦٠ شرح قول المصنف من (وثالثها ان كل) الى (الماهية الواحدة)
- ٣٦١ بحث حول قبول الماهية لوقوع الكثرة و حول التشخيص
- ٣٦٣ الوجود الذى به تحققت الماهية و علل الماهية

- ٣٦٤ الوجود الممكن الذي ليس له تشخص لذاته وان اسمه
الحق المادة المطلقة
- ٣٦٥ شرح قول المصنف من (ورابعها ان الماهية) الى (يلزم
الدور والتسلسل)
- ٣٦٥ الشمس كوكب ثهاري ولم يوجد في العالم الواحد إلا
الواحد
- ٣٦٦ افراد الماهية الكلية والمفهومات الكلية
- ٣٦٨ فائدة في ان الترجيح بلا مرجح واجب الوقوع
- ٣٦٩ الترجيح من غير مرجح ممتنع الوجود
- ٣٧٠ شرح قول المصنف من (وخامسها لو كانت) الى
(الوجود والحيوة)
- ٣٧١ اعترافاتهم بوحدة الوجود
- ٣٧٢ التضاييف لا يتحقق بين المجعول و بين ماهية جاعله و
انما الارتباط بين المجعول و بين شيئين
- ٣٧٣ لا يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل
- ٣٧٥ بحث انتقادي حول وحدة الوجود في اقوالهم
- ٣٧٦ شرح قول المصنف من (قول عرشى اعلم) الى (يكون مبدأ الكل)
- ٣٧٦ العرش اشرف المظاهر وهو خزائن كل شىء وهو الجند
- ٣٧٧ الوجود الواجب لا يتعلق بغيره و معنى الوجود الحق
- الوجود الراجح عند الشارح

- ٣٧٩ مراد هم من الاقتران الموجب للحدوث وما يؤم اليه المصنف
 فى قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ومعطى الشئ ليس
 فاقد له فى ذاته
- ٣٨٠ شرح قول المصنف من (الثانى الوجود المتعلق) الى (المواد)
- ٣٨٠ الوجود باعتبار تقيده بخصوص الماهية وعدمه ينقسم الى
 ثلاثة اقسام
- ٣٨٢ شرح قول المصنف من (الثالث الوجود المنبسط) الى
 (السموات و الارضين)
- ٣٨٣ نقل قول العارف الارشد الملا احمد فى تعليقاته على كتاب
 المشاعر
- ٣٨٥ بحث حول الوجود المنبسط
- ٣٨٦ اتفاق العقلاء على تحديد الانسان بالحيوان الناطق
- ٣٨٦ المراتب المتعددة للنفس الرحمانى
- ٣٨٧ الكلمة التامة، النفس الرحمانى، المشية، الحركة الإيجابية
- ٣٨٨ ذات البارى عز وجل لا تكون علة وان علة الاشياء صنعه
- ٣٨٩ العلة الاولى هى فعل الله والصادر الاول منها هو
 الوجود والحقيقة المحمدية
- ٣٩٠ الفائدة المحصلة من القول بقدم المشية هى المخالفة
 لما قال النبى واهل بيته عليهم السلام
- ٣٩١ جميع الافعال محدثة

- ٣٩٢ شرح قول المصنف من لو هو فى كل شىء بحسبه . الى
(باطلة الذات)
- ٣٩٣ الوجود المنبسط الذى يتعلق بغيره لا نبساطه على اعيان
الاشياء هو الماء الاول و الحقيقة المحمدية
- ٣٩٥ قول المصنف واتباعه فى مسألة مفهوم العدم و الاشى و
اللاممكن و الرد عليهم
- ٣٩٦ خلق الانسان على صورة كاملة كان جامعاً مملكا مدنى -
الطبع كثيرا الشأن له مرات بها يدرك ما غاب
- ٣٩٨ نقل قول الملا احمد فى نسبة الوجود المنبسط الى الوجود
الحق وهو صريح بموافقته على الظلية
- ٣٩٩ شرح قول المصنف من (السادس لو تحققت الجاعلية الى
(جاعل بالذات)
- ٤٠٠ الارتباط و التعلق الذاتيين لا يحصلان بين المجمعول
وبين ذات جاعله
- ٤٠٠ الفاعل لا يكون فاعلا بذاته ولا بد من واسطة
- ٤٠١ شرح قول المصنف من (لا يقال هذا مشترك) الى (المقولات
العشرة المشهورة)
- ٤٠٢ ليس لنا كلام فى الواجب تعالى وانما كلامنا فيما يمكننا
ادراكه و لو بوجه ما
- ٤٠٣ شرح قول المصنف من (واما الوجود فقد ثبت) الى (علوا كبيرا)

- ٤٠٤ ان كان غير الوجود ليس بشيء فما معنى للمتخصص بخصوصه
- ٤٠٥ دلالة الاخبار و الادعية عنهم عليهم السلام ان له تعالى ماهية هي نفس وجوده
- ٤٠٦ ذات الباري تعالى لا تكون مبدأ الشيء
- ٤٠٦ شرح قول المصنف من (وسايعها انه يلزم) الى (اقدم من المعلول)
- ٤٠٧ لا ريب في اولوية و اقدمية العقل الكلي اذا قلنا انه علة للروح الكلية او النفس الكلية
- ٤٠٧ ما هي الجواهر المجردة المفارقة و وسعة اوقاتها
- ٤٠٨ ما هو السبب الداعي لقولهم بوحدة الوجود بل و وحدة الموجود؟
- ٤٠٩ شرح قول المصنف من (بل لا معنى لهذا) الى (كتقدم الاب على الابن)
- ٤٠٩ بحث حول اولوية و اولية العلل و اولية كل سابق و اولويته
- ٤١١ الحمل الصناعي لا يكشف عن الحقايق
- ٤١٢ اعتبار المساواة
- ٤١٢ الايجاد لا يتعلق بوجود الا بالمشخصات الست
- ٤١٢ (كن) صورة فعل الله سبحانه و لما خص الامر بهذا اللفظ
- ٤١٣ معنى قول الحكماء الا وليين من العقل مجرد و النفس مجردة
- ٤١٣ استحباب ايجاد مفعول لا مادة مستحيلة
- مستحيل ايجاد مفعول بلا مادة و صورة

المشخصات الظاهرة والباطنة والتمتعات الاربعة	٤١٤
ما هو الوجود التشريعى	٤١٤
شرح قول المصنف من (انه قد تقرر) الى (وهو المطلوب)	٤١٤
فى معنى ما ،، الشارحة وما ، الحقيقية و هل ، البسيطة و هل ، المركبة	٤١٥
بحث حول السؤال بما الحقيقية ان كان مطلبها ممكن -	٤١٦
الاكتناه او لا يمكن اكتناؤه	
شرح قول المصنف من (المشعر الثامن) الى (لا شريك له)	٤١٧
كثرة اقامة المصدر مقام اسم المفعول ويحث حول كيفية الجعل	٤١٧
تعريف الصنع المتعلق بالعباد	٤١٨
على م يطلق فعل الله سبحانه؟ و ان الجعل يطلق على الفعل و يسمى فى كل رتبة باسم فعلها	٤١٨
البارى تعالى ثابت بلا اثبات	٤١٩
بحث حول الكثرة والبساطة	٤٢٠
صفات واحوال الذين يبادرون الى ابطال وطعن كلام الشارح	٤٢١
شرح قول المصنف من (وفيه مشاعر) الى (ومنازل افعاله)	٤٢١
ما يراد من الانبساط فى الوجود المنبسط وما هو معنى انبساط الوجود	٤٢٢

انبساط الفائض الاول المعبر عنه بالحقيقة المحمدية	٤٢٣
بحث حول منشأ الكثرة	٤٢٤
التعدد الحقيقي والبسيط الحقيقي	٤٢٥
شرح قول المصنف من (المشعر الثاني) الى (فى	٤٢٦
نفسه فهى بالوجود موجوده)	
بحث حول مبدأ الموجودات و الاشياء	٤٢٦
الفعل مبدأ لتكوين الاشياء لا للاشياء انفسها	٤٢٧
حروف المصدر و مادته	٤٢٨
الفعل لم يكن له اصل فى الفاعل ولا ذكر قبل تـكونه بنفسه	٤٢٩
الادلة المنطقية تفيد المدعى بشرط ان لا تخالف القضايا	٤٣٠
الحمليات	
الرد على من قال ان كل مجرد قائم بذاته	٤٣٠
بحث حول القول بان الموجود حقيقة الوجود او غيرها	٤٣١
ما هو الوجود الذى به كانت الماهية	٤٣٢
ان الشئ لا يؤخذ مجردا عن الوجود فى حال من الاحوال	٤٣٣
استدلال تأويلى بالبرهان اللمى على معرفة الله سبحانه	٤٣٤
بطريقة الاستدلال بالعلة على المعلول	
استدلال بالآثار على المؤثر من دليل الحكمة	٤٣٥
شرح قول المصنف من (وذلك الوجود للمى) (شى غير الوجود)	٤٣٧
لا يصح ان يكون الوجود فى ذاته منه حقيقة	٤٣٧

- ومنه مشوب الا على شيئين تجمعها حقيقة واحدة
 ٤٣٩ العدم لا يدخل في حد شيئين وكل محدث لا يكون الا
 مركبا من جهتين
- ٤٤٠ انواع اشتقاقات الفرع من الاصل
- ٤٤١ العلة لتتبع الشارح لكلام المصنف تنبيه المؤمنين بمذهب
 ائمتهم عليهم السلام
- ٤٤١ شرح قول المصنف من (الثاني في ان واجب الوجود)
 الى (حقيقة الوجود)
- ٤٤٢ لا يجوز ان تكون ذات الله صفة لشيء اذ لا سبيل الى
 شرح حقيقة الحق تعالى
- ٤٤٣ شرح قول المصنف من (فاذن ثبت) الى (ونشرح لك هذا)
- ٤٤٣ كيفية تزكية العقل لاثبات ان واجب الوجود لانهاية له و
 لانقص يعتريه
- ٤٤٤ لا يصح فرض الامكان والاحتمال لكل اعتبار وفرض على
 الازل تعالى
- ٤٤٤ لا هوية للممكن ولا يجوز سلب الماهية عنه تعالى
- ٤٤٥ ان الله خلو من خلقه و ذكر بعض اقوال القائلين بان
 له صورة
- ٤٤٦ شرح للحديث النبوي : خلق آدم على صورته والصورة
 لا يصح اطلاقها على الله تعالى

- ٤٤٧ معانى يامن دل على ذاته بذاته
- ٤٤٨ انه تعالى لا يدرك من نحو ذاته لغير ذاته وانما يعرف
بما وصف به نفسه
- ٤٥٠ انه تعالى لا شى غيرة لا انه لبساطته يكون كل شى حتى
لا يوجد غيره
- ٤٥٠ شرح قول المصنف من (الثالث فى توحيد هـ) الى
(هو ممتنع فيه تعالى)
- ٤٥٠ دليل الحكمة لازم للطبايع وعلّة عدم رجوع القوم اليه
رجوعهم الى قواعدهم
- ٤٥١ الممكن لو انتهى الى شىء وجب ان يكون ذلك الشىء ممكنا
- ٤٥٢ ضورا لاشياء ليست بواجبة الوجود بل هي حادثة
- ٤٥٣ شرح قول المصنف من (فاذا تقرر هذا) الى (هذا خلف)
- ٤٥٤ لا يجوز مطلق الفرض فى الواجب
- ٤٥٤ بحث حول عبارة الحكماء وهو قولهم لو كان اثنين واجبين
لزم تركيب كل منهما مما به الاشتراك
- ٤٥٤ شبهة ابن كمونة
- ٤٥٧ الازل ليس ظرفا يحل فيه الواجب وليس متجزيا بل هو
البسيط المطلق
- ٤٥٨ الوجوب لا يكون لذاته ولا فى فعله ولا فى تسلطه ولا فى
علمه ولا فى قدرته ولا فى ملكه محصورا فى ذاته

٤٥٩ المنتزع الذهنى اى الصورة الذهنية ظل وصورة بفعل

انتزعتها الذهن منه

٤٦٠ شرح قول المصنف من (فواجب الوجود بالذات) الى

(تاما وفوق التام)

٤٦٠ ان الله سبحانه خلقه فلا يكون محلا لشيء من

المخلوقات

٤٦١ تعريف الند وال ضد والمثل

٤٦٣ نقل قول الملا احمد ورده وانه يفهم منه القول بوحد قه

الوجود

٤٦٣ شرح قول المصنف من (المشعر الرابع فى انه) الى

(مبدئه وغايته)

٤٦٤ نقل قول الملا احمد فى شرحه على هذا المشعر واعتقاده

بان الله سبحانه مبدأ الاشياء

٤٦٤ منهم الذين يصح قولهم مبدئية الاشياء وغاياتها

٤٦٤ مبدئية الاشياء وغاياتها

٤٦٥ نقل قول الملا محسن و الملا احمد والرد عليهما

٤٦٦ ليس الفعل ارتباط نسبي بل فضل الله شىء مستقل

احدته الله بنفسه و امره بما شاء

٤٦٦ نقل قول الملا احمد و الاشارة على قوله ذوات الاشياء

وحقايقها منه و انه قول الاشاعرة

- ٤٦٧ - كيف لا يكون العبد مجبوراً بافعاله او كيفية التخلص من القول بالجبر
- ٤٦٧ - الوجود لو كان مفاضاً من ذات الواجب لكان المخلوق منه مفاضاً منه تعالى
- ٤٦٨ - الفاعل يفيض المادة و يحدثها لا من شيء و يفيض الصورة بالمفعول
- ٤٦٩ - الله سبحانه يفعله فياض على من سواه بذلك السوى و بلاشركة في افاضة فعله
- ٤٧٠ - شرح قول المصنف من (فالممكنات على تفاوتها) الى (من عند الله تعالى)
- ٤٧١ - اقوال المصنف وابن جمهور في معنى الواحد والاحد .
- ٤٧٢ - بحث حول الوجود ووجود الممكنات و تكثر الحقيقة البسيطة
- ٤٧٣ - في بيان كيفية تنزلات الوجود في مراتبه
- ٤٧٥ - كل مرتبة من مراتب الوجود الممكن ظل وشعاع للاولى و ليس من سنجها والثانية من اشراقها على ماتحتها
- ٤٧٥ - مغاني النفس المشار اليها في خلق اللامشية بنفسها
- ٤٧٥ - الذي يتلقاه الشارح من كلام الائمة عليهم السلام هو المطابق للأدلة العقلية الحكيمة المستنبطة من آيات الله
- ٤٧٥ - حقائق المعادن والنباتات والحيوانات والانسان و الانبياء ومحمد صلى الله عليه وآله

- ٤٧٤ الحقيقة البسيطة هي حقيقة وجود الممكنات
التي اوجدها الله بفعله لا من شئ^٤
- ٤٧٧ شرح قول المصنف من (المشعر الخامس) الى (نور الانوار)
- ٤٧٧ الوجود اذا كان حقيقة بسيطة لا يجوز ان يكون لها اعداد اصلا
- ٤٨٠ اقتضاء حقيقة الوجود للتمامية
- ٤٨١ النقص والقصور والامكان وما اشبهها من حدود الماهيات
- ٤٨٣ هل الوجود الممكن الذي هو المادة المطلقة حقيقة واحدة
من حيث الذات تكم حقايق مختلفة
- ٤٨٤ المعلول لا يساوي علته والعلة وان كانت من نوع المعلول
لكنها لا تكون في رتبته الشخصية
- ٤٨٥ شرح قول المصنف من (المشعر السادس) الى
(الاعدام والنقائص)
- ٤٨٥ بحث حول الوحدة وتفسير لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصياها
- ٤٨٦ شرط التأويل
- ٤٨٧ احتمالات الملا احمد في تعليقاته حول موضوع واجب -
الوجود كل الاشياء
- ٤٨٩ القول باشتمال الكل على الاجزاء و باشتمال الشئ^٤ على
اعراضه اقوال مخالفة لمذهب الائمة عليهم السلام
- ٤٨٩ صفة من ليس له غور في مذهب محمد وآله صلى الله عليه وآله

- ٤٩٠ - معانى السعة و انواعها
- ٤٩١ من معانى دلالة التأويل
- ٤٩٢ ملخص اقوال ابن ابي جمهور و الملا مجسن ان الوجود
(العام) حقيقة واحدة فيها لب هو الواجب (تعالى الله عنه)
- ٤٩٣ الاعدام و النقائص من الاشياء و انها مخلوقة
- ٤٩٤ شرح قول المصنف من (فانك اذا فرضت) الى (اذا كنت من اهله)
- ٤٩٤ بحث حول اذا فرضت شيئاً بسيطاً هوج مثلاً
- ٤٩٥ الغرض و التمثيل و الاحتمال و الاعتبار و القيد و النسبة
كلها من احوال الحوادث
- ٤٩٥ ما هو الحق فى كيفية معنى بسيط الحقيقة كل الاشياء
- ٤٩٦ بسيط الحقيقة كل الاشياء مسألة اصلها باطل و مبناها
الاهام
- ٤٩٧ الصفات السلبية
- ٤٩٨ ذات كل حادث مركبة من اربع جهات
- ٤٩٩ بناء دليل المجادلة بالتى هى احسن وصفة دليل الحكمة
- ٤٩٩ الرد على مسألة بسيط الحقيقة بدليل الحكمة
- ٤٩٩ المخلوق مركب و الاستدلال عليه بدليل النقل و العقل
- ٥٠٠ ذات الله تعالى بسيط الحقيقة بكل معنى
- ٥٠١ اما أنه تعالى بسيط الحقيقة فحق و اما انه كل الاشياء
فباطل

- ٥٠٢ معانى نفى السلب ان لوحظ فيه نفس النفى او نفى النفسى
- ٥٠٢ كون الشئ كل الاشياء لا يكون الا مع حضور الاشياء فى رتبة كل
- ٥٠٣ متى يصح للنفى والايجاب او الايجاب والسلب
- ٥٠٤ بسيط الحقيقة على ما ذكره ائمة الحق عليهم السلام
- ٥٠٥ التوحيد الخالص
- ٥٠٧ المذهب المعروف المشهور بين الصوفية شعرا و نثرا
- ٥٠٩ الله تعالى عالم بذاته لذاته فهو عالم ولا معلوم
- ٥١٠ العلم الذاتى و العلم الاشرافى
- ٥١٠ ما هو الواقع على المعلوم ومثل العلم الذى هو الذات
- ٥١٢ مقتضى اتحاد العلم
- ٥١٢ ما كان للجميع الذى كل افراده متضادة لا يكون للبعض
- ٥١٤ بحث حول كون الماهيات البسيطة كل الاشياء
- ٥١٥ فى معنى من عرف نفسه فقد عرف ربه و ان الشئ لا يعرف
الا بوصفه
- ٥١٦ شرح قول المصنف من (المشعر السابع) الى (لاكثره فيه اصلا)
- ٥١٦ الاقوال فى العلم — هل هو المعلوم ام غيره ام بعضه
المعلوم و بعضه غيره
- ٥١٧ متى تكون مطابقة الشئ لنفسه و وقوعه عليها واقترانها
بها على اكمل وجوهها
- ٥١٨ لا يلزم التجهيل الا مع نفى العلم اذا وجد المعلوم

- ٥١٨ العلم المتعلق بالمعلومات الحادثة حادثة
- ٥١٩ العلم الصورى ليس الا صورة ما انطبع فى الخيال من
صفة الذات المعلوم
- ٥٢٠ العلم الاشرافى هو العلم الحضورى والحصولى
- ٥٢١ التعبير عن الله سبحانه بالمعقولية واعلى المعقولات و
عاقل ليس بصحيح
- ٥٢٢ معنى ان ذاته تعالى مبدأ الفيض والجود
- ٥٢٢ ان الله بذاته عالم بجميع الاشياء فى امكنة حدودها و
ازمنة وجودها فى الحدوث
- ٥٢٣ لا ذكر لشيء فى ذاته وغير ذاته فى رتبة الذات
- ٥٢٤ شرح قول المصنف من (ثم كل صورة) الى (لم تكن هى هى)
- ٥٢٤ كل صورة ادراكية هى انتزاعية واتحادها بمدركها محال
- ٥٢٤ الوجود فى نفس الامتليس الا المادة فى جميع المخلوقات
و اما فى الواجب فلا سبيل
- ٥٢٧ نقل قول ابن سينا حيث يقول القائل ان الشيء يصير
شيئا آخر والبحث عنه
- ٥٢٨ شرح قول المصنف من (فاذا تقرر هذا) الى (وليس
الا الذى فرضناه)
- ٥٣٢ جهة المعقولية منافية للاتحاد
- ٥٣٢ شرح قول المصنف من (فظهر وتبين) الى (المفضل والافضل)

منع اتحاد وجود كل عاقل مع وجود معقوله	٥٣٣
الاصول التي بناء قواعد التوحيد عليها	٥٣٤
علمه تعالى بكل شىء من خلقه علم حضورى وحصولى و ذلك هو العلم الاشرافى .	٥٣٦
شرح قول المصنف من (المشعر الثامن) الى (بالمعنى المذكور)	٥٣٧
الموجود الحق	٥٣٧
كل ما سوى الله حادث ومن جملة السواء الوجودات كلها	٥٣٨
ربما هو الفرق بين الوجود والماهية	٥٣٨
فرق الجعل والذات	٥٣٩
المحمول قسمان	٥٣٩
شرح قول المصنف من (فاذا ثبت وتقرر) الى (و الاخري مستفيضة)	٥٤٠
الذات لاتصح ان تكون فعلا لنفسها	٥٤٠
العلة علة بفعالها لا بذواتها	٥٤٠
كون المعلول على قسمين	٥٤٠
الوجود بنفسه لا يمكن ايجاده الا بما يتقوم به	٥٤١
الجاعلية والمجعولية	٥٤١
الامور الذهنية وجودات وان للشىء هويتين وتعريف المجهول	٥٤٢
المعلولات المجردة قائمة بفعل الله قيام صدور	٥٤٤

- ٥٤٥ - شرح قول المصنف من (نعم لما ن يتصور) الى (ومذويت الذات)
- ٥٤٥ الماهيات مجعولة كما ان الوجودات مجعولة
- ٥٤٦ المعلول انما يرتبط بما يتقوم به من اسبابه وهى ثلثا شياء
- ٥٤٦ كل وجود سوى الوجود الحق لمعة من لمعات اثر فعله
لا من لمعات ذاته
- ٥٤٧ كيف انهم عليهم السلام معانيه
- ٥٤٧ من هو محقق الحقائق و مشىء الاشياء
- ٥٤٧ شرح قول المصنف من (فهو الحقيقة) الى (اين هو الا هو)
- ٥٤٨ بحث حول ان الله هو الحقيقة و ما سواه شئونهاى مفاعيله
الصادرة عن افعاله لا عن ذاته
- ٥٤٨ الاشياء تنتهى الى افعاله لا الى ذاته
- ٥٤٩ تفسير لفظ هو فى قوله عليه السلام : وان قلت مم هو
- ٥٥٠ شرح قول المصنف من (واياك ان تزل) الى (نور الانوار)
- ٥٥١ تحقق المغايرة المنافية للاتحاد
- ٥٥٢ هوية النفس و مقاماتها الذاتية الشخصية اعراض قائمة
بالنفس قيام ضدور
- ٥٥٤ كلما يقع عليه اسم شىء فانه شأن من شئون فعل الله و
لمعة من لمعات نور مفعوله اعنى الحقيقة المحمدية (ص)
- ٥٥٥ شرح قول المصنف من (فما وصفناه) الى (الفضل والانعام)
- ٥٥٦ الكشف تحصيل للكاشف من نوع ما جعله مطمح نظره

ان الله سبحانه شىء بحقيقة الشئئية	٥٥٧
قول عبد الكريم الجيلانى فى شرط التصوف	٥٥٧
شرح قول المصنف من (فى نبذ من احوال) الى (حواشى التجريد)	٥٥٨
اختلاف العقلاء من المتكلمين والحكماء فى صفات الله	٥٥٨
شرح قول المصنف من (بل على نحو يعلمه) الى (الواجب لا ماهية له)	٥٦٠
الصفات الكمالية	٥٦٠
الفرق بين الصفة و النعت و الفرق بين الجمال والجلال	٥٦٠
وجود الممكن هو المادة وفى كل شىء بحسبه من الغيب والشهادة	٥٦١
لا بد لكل مخلوق من جهتين	٥٦٢
الشىء لا يحتاج فى تـكونه الا الى اربع علل	٥٦٣
المفهوم اما ان يكون محصلا من الذات البحت او من الاسم الدال عليها او من المفهوم	٥٦٤
الذات البحت البسيط وراء الفعل اى قبل الفعل	٥٦٤
ليس شىء مما تدركه الخلايق من صقع الازل فى شىء	٥٦٥
توحيد الحملة وان كان مجزيا الا انه ليس بتوحيد كامل	٥٦٦
التوحيد الامكانى الذى تتسابق الخلايق فيه	٥٦٧
الواجب شىء بحقيقة الشئئية و الشئئية هى الماهية	٥٦٧
شرح قول المصنف من (المشعر الثانى) الى (اكدمن الامكان)	٥٦٨

- ٥٦٨ - الكيفية لا تجرى على علمه تعالى
- ٥٧٠ - الشيء الواحد البسيط
- ٥٧٠ - الوجود هل يطرد العدم بنفسه ام بوجود آخر والقول الحق فيه
- ٥٧١ - نور الوجود كيف يحرق العدم الامكانى ولا يحرق غيره
- ٥٧٣ - علة تسمية الشيء بالشيء وانه على قسمين
- ٥٧٣ - تعريف المشية الامكانية و المشية التكوينية واختلافهما
- ٥٧٤ - الوجود الكونى والوجود الامكانى وطردهما للعدم
- ٥٧٤ - شرح قول المصنف من (فكذ اعلمه) الى (راجع الى وجوده)
- ٥٧٥ - نهى الائمة عليهم السلام عن الكلام فى ذات الله
- ٥٧٧ - العلم الاشراقى و العلم الذى هو ذات الله علمولا معلوم
- ٥٧٧ - المراد من العند
- ٥٧٨ - عدم امكان تقوم الحادث بالقديم
- ٥٧٩ - شرح قول المصنف من (فكما ان وجوده) الى (الاشباح والاضلال)
- ٥٧٩ - علة عدم اتحاد القديم بالحادث
- ٥٨٠ - الله سبحانه هو محقق الحقائق ومشيء الاشياء بفعله
- ٥٨٢ - شرح قول المصنف من (المشعر الثالث) الى (حقيقة القدرة)
- ٥٨٣ - شرح قول المصنف من (وكذا الكلام) الى (الركون فى العلم)
- ٥٨٤ - الارادة حادثة وليس لله ارادة قديمة والحكم يحد وثها

من جهتين

- ٥٨٥ كيف تكون الارادة هي ذاته تعالى وهي تنفى و تثبت
- ٥٨٦ بحث حول الارادة بدليل الفجادة
- ٥٨٧ بحث حول حياته و سمعه و بصره تعالى
- ٥٨٨ بحث حول الوحدة
- ٥٩٠ شرح قول المصنف من (المشعر الرابع) الى (كن فيكون)
- ٥٩١ بحث حول كلام الله
- ٥٩٢ العلم لا يكون مشروطا بخلاف الارادة
- ٥٩٣ كل شىء كلام الله واغراه كلمات الله
- ٥٩٤ شرح قول المصنف من (بل هو عبارة) الى (متكلم بوجه)
- ٥٩٤ الحصر فى الكلمات ليس بصحيح والكلمات فى اصل اللغة
الحقة هى المسميات
- ٥٩٦ ليست العقول بسيطة و لامستغنية و ان للعقل عينا وقلبا
و شعورا بنفسه بالله
- ٥٩٧ كلامه تعالى صادق على المراتب الاربع اى المفعولات
العقلية و النفسية و اللفظية و الرقمية
- ٥٩٧ كلامه تعالى فى الصور الجوهرية وفى جوهر الهباء و فى
المثال و فى الاجسام و فى العقول
- ٥٩٧ الارواح لها اعتباران تارة يطلق عليها النفوس وتارة العقول
- ٥٩٧ معنى الانزال

ما هو السبب لكثرة رد الشارح على كلمات المصنف	٥٩٨
ما هي الذوات المحكمات	٥٩٨
عالم الامر وعالم الخلق	٥٩٩
بحث حول الكلام و المتكلم	٦٠٠
لكل من الكلام و الكتاب مراتب و منازل و حيوة و اشراق و تصور و خطاب	٦٠١
كل مخلوق مضبوط احل خروجه الى الكون	٦٠١
شرح قول المصنف من (و مثاله في الشاهد) الى (مقياسا لما فوقه)	٦٠٢
بم تتمايز الاصوات بعضها عن بعض	٦٠٢
الالف اللينة	٦٠٣
الموجود قائم بامر الله الفعلى قيام بيدور و بالامر المفعولى قيام ركنى	٦٠٣
شرح قول المصنف من (والكلام قرآن) الى (هو الكتاب)	٦٠٤
معنى القرآن و الفرقان و المتشابه و المحكم منهما	٦٠٤
الكلام المعنوى و الكلام اللفظى	٦٠٥
اطلاق الكتاب فى القرآن على الامام عليه السلام ثابت فى كل موضع من القرآن	٦٠٦
القدر و القضاء و ان عندها اهل العصمة عليهم السلام	٦٠٧
القدر سابق على القضاء	

شرح قول المصنف من (الموقف الثاني) الى (فاستبقوا الخيرات)	٦٠٨
فاعلية كل فاعل بالاختيار وان الجبر غير متحقق في العالم	٦٠٨
اصلا الا على نحو التتميم	
تعريف لفاعلية الفاعل بالقسر و بالتسخير او بالجبرا و	٦٠٩
بالقصد او بالرضا او بالتجلى او بالعناية	
الازادة حادثة لانها من صفات الافعال	٦١١
بحث حول انه سبحانه فاعل بالعناية	٦١٢
بحث حول الفاعل بالتجلى و ان الله سبحانه تجلى	٦١٣
للعباد بايجادهم لا بذاته	
ان الله سبحانه اجرى صنعه على مقتضى القابليات	٦١٤
شرح قول المصنف من (المشعر الثاني) الى (مع الائمة عليهم	٦١٤
السلام يسدد هم)	
العقل اول خلق من المركبات و المقيدات	٦١٥
الحقيقة المحمدية اول ما صدر من فعل الله سبحانه	٦١٥
العقل اول من خرج و اكل فاكهة الوجود	٦١٥
ما هو فعل الله	٦١٦
الحقيقة المحمدية اول مخلوق صدر من فعل الله	٦١٦
علة الاشياء فعل الله و علة فعله نفس الفعل	٦١٧
الزمان ظرف الاجسام وليس كل مخلوقات الله مخلوقات	٦١٨
زمانية	

- ٦١٨ العقل هو القلم و هو ملك و المراد به عقل محمد وآله ص
- ٦١٩ روح القدس عند من يوجد بكل جهاته او ببعضها
- ٦١٩ شرح قول المصنف من (وقال محمد بن علي) الى (واتبع هواه)
- ٦٢٠ ان اول ما خلق الله بفعله نور محمد (ص) ورواية الخبر
بالمناسبة
- ٦٢١ ذوات محمد وآله صلوات الله عليهم النفوس الاولى
- ٦٢٢ بحث و نقد على اتفاق الحكماء و العلماء على القاعدتين
الاولى ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم و الثانية ان
كل ما له اول فله آخر
- ٦٢٣ العلم ليس شيئا يسبق و كل ما سوى الله تعالى حادث
- ٦٢٣ احتياج المحدث في بقاءه
- ٦٢٤ المدد لا ينقطع عن الحادث و للحادث بالمدد المتجدد
مختلف الابتداء
- ٦٢٥ السير في مراتب الادبار و مراتب الاقبال و درجاتهما
- ٦٢٦ نزول الارواح من العالم الاعلى في دار التكليف و سجنها
وسر ذلك
- ٦٢٦ نفخ الرياح الاربع و منابع انبعاث الرياح
- ٦٢٧ حضورهم صلوات الله عليهم مع ملك الموت عند الميت
- ٦٢٩ بحث حول ما يصعد للملئ السماء
- ٦٣١ شرح قول المصنف من (وقال ايضا قدس سره) الى

(شعاع الشمس بها)

- ٦٣١ ما هو المراد بـرُوح الله اى الروح الكلية
- ٦٣٢ عالم المجردات و مقايسته بعالم الشهادة
- ٦٣٢ شرح قول المصنف من (ونقل الشيخ المفيد) الى (حديث طويل)
- ٦٣٣ كتاب نوادر الحكمة المسمى (بدية شبيب الدهان)
- ٦٣٣ بحث حول قوله صلى الله عليه وآله (يا على ان الله كان و
لا شىء معه فخلقنى وخلق روحى من نور جلاله)
- ٦٣٤ بحث حول كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ما كان
- ٦٣٤ بحث حول (فكنا امام عرش رب العالمين و ان للعرش
اطلاقات)
- ٦٣٥ الانبياء عليهم السلام يدينون الله بولاية وحب محمد و
وآله صلوات الله عليهم
- ٦٣٥ بحث حول قوله (ص) نسبح الله و نحمده
- ٦٣٦ انهار الجنة الاربعة
- ٦٣٦ اشعار العباس بن عبد المطلب فى مدح النبى (ص)
- ٦٣٧ خلق الله آدم و استخرج ذريته من ظهره و ان ابا الاباب
- ٦٣٧ اخذ الله المكلفين فى عالم الذر من ظهور آباءهم بالتوالد
- ٦٣٧ اتفاق المسلمين على ان افضل الانبياء خمسة و ان خير
الخلق محمد صلى الله عليه وآله
- ٦٣٨ الترتيب فى اربعة اولى العزم و افضلية نوح

تعداد حروف الاسم الاعظم عند الاتبياء الاربع	٦٣٨
افضلية الاربعة عشر المعصومين عليهم السلام	٦٣٨
حديث ان الحسن و الحسين عليهما السلام سيد اشباب اهل الجنة	٦٣٨
حديث الوصية	٦٣٩
شرح قول المصنف من (فقد ظهر من) الى (خاشعين لله)	٦٣٩
سبق كينونة الارواح على الاجسام وكيفية السبق الزمانى بينهما	٦٤٠
موجودية الروح فى غيب النطفة	٦٤٠
العقول القادسة و موادها	٦٤٠
الارواح الكلية اى الرقائق الغيبية	٦٤٠
الاشياء كلها قائمة بامر الله الفعلى وبامر الله المفعولى	٦٤١
ما هو نور الله	٦٤١
نقل قول الملا احمد اليزدى بان الاشياء باقية ببقاء الله و الرد عليه	٦٤١
شرح قول المصنف من (قال سعيد بن) الى (الجنداق ومن البحر)	٦٤٢
بحث انتقادى على القول بان الصادر لا يصدر عنه الا الواحد	٦٤٣
اطلاق الروح عند اهل الشرع و اهل المعارف الالهية	٦٤٤
ما يترتب من العقائد الباطلة على القول بان العقدا	٦٤٥

الارواح باقية ببقاء الله تعالى	
الامر قسمان امر هو الفعل و امر هو المفعول الاول	٦٤٦
شرح قول المصنف من (وقال ابن بابويه) الى (من - الملوك انتهى كلامه)	٦٤٧
الارواح الخمسة	٦٤٧
تعين الشيء بتعينات شخصية و اجزائه بتشخصات نوعية	٦٤٧
محل وقوع روح القدس ومحل وقوع روح الايمان وكذلك	٦٤٨
روح القوة و الشهوة و المدرج	
من ، الدالة على الابتداء	٦٤٩
الفعل لا يكون مادة للمفعول و المفعول يقع غاية وتأكيذا	٦٤٩
الفعل الذى احده الله بنفسه ومحل احداثه و ما اخذ به و قابليته	٦٥٠
كل من الملوك و الجبروت بالنسبة الى الثانى	٦٥٠
امر الرب و امر الله و فرقهما	٦٥١
شرح قول المصنف من (وقد اخذ هذا) الى (الانسان على التدرج)	٦٥١
العقل الفعال	٦٥١
أحاديث فى اهمية سورة انا انزلناه	٦٥٣
العقل و المعانى التى يطلق عليها عندها هل الشرايع و الملل	٦٥٣

المعنى الاول الذى هو مناط التكليف	٦٥٣
المعنى الثانى هو العلم التام	٦٥٤
المعنى الثالث هو التأدب	٦٥٤
المعنى الرابع هو العقل	٦٥٤
المعنى الخامس هو جودة الذهن	٦٥٤
المعنى السادس هو ميل النفس الى الافعال الحسنة و تقسيمه بالفطرى و الكسبى	٦٥٤
المعنى السابع هو النفس الناطقة الانسانية	٦٥٥
العقل النظرى و اربعة مراتبه	٦٥٥
العقل العملى و اربعة مراتبه	٦٥٦
ان ما يطلق عليه اسم العقل اثنان	٦٥٦
روح الايمان ركن من اركان العقل الشرعى	٦٥٧
شرح قول المصنف من (فالانسان مادام) الى (باولياء الله)	٦٥٨
تساوق روح القوة وروح الشهوة وروح المدرج	٦٥٨
شرح قول المصنف من (وهذه الارواح الخمسة) الى (والعقل وسط الكل)	٦٦٠
الاخراجات و المخلوقات من روح القديس ان اريد بهاصفة النفس الكلية او العقل او الملك	٦٦١
النفس النامية النباتية و عناصرها و خواصها و محل انبعاثها و منشأها و مقرها	٦٦٢

- ٦٦٤ النفس الحيوانية الخسية وقواها وخواصها
- ٦٦٤ النفس الناطقة القدسية واصلها وكرها وقواها
- ٦٦٥ النفس الكلية الالهية واساميتها وقواها الخمس وخاصيتها ومبدئها وعودها
- ٦٦٦ حديث الاعرابى الذى سئل امير المؤمنين (ع) عن النفس
- ٦٦٧ بحث و تفسير حول حديث الاعرابى
- ٦٦٧ كيفية التوفيق بين نطفة الرجل و نطفة المرأة
- ٦٦٨ حصول الحمى الضعيفة عند التقاء النطفتين
- ٦٦٩ حصول النفس الكامنة عند تمام الاربعة اشهر
- ٦٧١ شجرة طوبى والاحاديث المروية فيها ويبحث حول تسميتها
- ٦٧٢ حقيقة العلم
- ٦٧٢ جنة المأوى وما يأوى اليها
- ٦٧٣ معنى قيام الاشياء كلها بامر الله
- ٦٧٣ شرح قول المصنف من (المشعر الثالث) الى (يوم القيمة فردا)
- ٦٧٤ المعنى المراد من حدوث العالم
- ٦٧٤ الزمان هل هو شىء ام لا؟
- ٦٧٦ هوية العقل الكلى ومعنى كليته وانه لم يسبق عدمه وجوده
- فى الزمان
- ٦٧٧ النفوس الجسمية والجسمانية هويات متشخصة
- ٦٧٨ العقول و النفوس وكلما سوى الله سبحانه مشترك فى —

- التجدد وغير مستغنية عن المدد
- ٦٧٩ تمثيل بالنهر المستدير وان كل مخلوق متجدد الوجود
متبدل الكون و الشخصية .
- ٦٨٠ كيفية تحصيل الحق و الوقوع عليه والكشف الحقيقي للناظر
والمتتبع
- ٦٨١ الطريق بين الفيض و المفاض عليه فهو من النازلات و
الصاعدات
- ٦٨٢ شرح قول المصنف من (ومبدأ هذا البرهان) الى (ذاتها -
المتجددة
- ٦٨٢ مأخذ البرهان على حدوث الاجسام
- ٦٨٣ بحث حول سريان الجوهر الصوري فى الجسم
- ٦٨٤ الطبيعة هى هوية الشئ من نفسه
- ٦٨٤ هل الحدوث امر اعتبارى ؟
- ٦٨٤ ماهى القابلية ؟
- ٦٨٥ كيف لا يكون الحدوث و التجدد مخلوقا ؟
- ٦٨٥ بحث حول القول بان الله ما خلق الشمس مشمسا
- ٦٨٦ شرح قول المصنف من (واما تجددها فليس) الى (لا مزيد
عليه)
- ٦٨٧ كل ارتباط بين القديم وغيره كان حادثا وانما الارتباط

- ٦٨٨ ليس ما بالمددعين ما بالآيجاد
- ٦٨٨ الحدوث مناف للبقاء فكيف يجتمعان ؟
- ٦٨٨ ما هو مقتضى الابداع بوصف الثبات والبقاء
- ٦٨٩ الجركة ليست امراعقليا اعتباريا بل هو امر متحقق من -
معلول الحركة
- ٦٩٠ شأن كل شىء من الحوادث المجردة والمادية تدريجى
ولكل منهما مادة
- ٦٩١ الطبيعة ليست فاعلة لمادونها ولا خرجت الى الكيون
بدون فعل فاعلها وليس لها اصل غير مخلوق
- ٦٩١ شرح قول المصنف من (وتارة من جهة) الى (ومقطعات
النيران)
- ٦٩٣ كل مافى الماديات اثر مافى المجردات ومرادنا من المجردات
معطى الشىء ليس فاقد له فى ملكه لافى ذاته
- ٦٩٤ هبوط النفس من اوج فلكها الى حضيض مركزها استدعاء
لاستكمالها الذاتية
- ٦٩٥ ليس معنى الرجوع الى البداية السير و الرجوع القهقرى
والا لفسدت الاشياء
- ٦٩٥ تفسير خطبة امير المؤمنين عليه السلام من (كل شىء خاضع
له) الى (ومقطعات النيران)
- ٦٩٦ بحث حول الموت

- ٦٩٦ السمع اقوى الحواس و انه اول ما يتحقق ظهور الموت فيه
- ٦٩٦ تفسير حول قول الامام عليه السلام (فلم يزل الموت يبالح
فى الولوج)
- ٦٩٧ الموت امر وجودى ومعنى تصويره فى صورة كبش املح
- ٦٩٨ بحر صاد و محله و رايحه
- ٦٩٨ النفخ فى الصور نفختان نفخة الصعق و نفخة الانجذاب
- ٦٩٨ تطاير الارواح
- ٦٩٩ سراويل القطران
- ٧٠٠ الغاية التى لاجلها الفعل قد تكون متأخرة عن الفعل
و علة وجودها
- ٧٠١ لا يجوز ان يكون الواجب سبحانه محلا للممكن و بحث
حول الممكن
- ٧٠٢ ان الله مبدأ المبادى بفعله لا من شىء
- ٧٠٣ سر رفع ايدى السائلين الى جهة العلو
- ٧٠٣ الطبيعة و ميلها
- ٧٠٤ شرح قول المصنف من (اعلم ان الطرق) الى صحف ابراهيم و
موسى)
- ٧٠٤ بحث حول عبارة الطرق الى الله بعد دافاس الخلايق
- ٧٠٥ الحق واحد لا يتكثر و انه لا يوجد الا عند اهل التوبة عليهم
السلام و حكمهم بكفر اهل الآراء

- ٧٠٦ قصة امرأة فرعون و نقل قول مميت الدين فيه و رده و أنه لا يشم منه رائحة التحقيق
- ٧٠٧ الاستدلال بالبرهان اللمی اثر و من الاستدلال الانی
- ٧٠٨ البرهان الاصطلاحی و اشتقاقه من دليل المجادلة و فائدته و انه محط الشبه
- ٧٠٩ العارف و نوع برهان العارفين
- ٧١٠ ما هو المنظور فی قوله تعالى " انظروا ما ذاقى السموات و - الارض "
- ٧١١ معرفتهم عليهم السلام لله انما هی بالله و من الله و الى الله
- ٧١٢ شرح قول المصنف من (فهؤلاء هم الذين) الى (كل شىء شهيد)
- ٧١٢ بحث حول كيفية استشهاد الانبياء الصديقين به عليه تعالى
- ٧١٣ ما هو الايمان الصحيح
- ٧١٤ المراد من قوله عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته و شرحها على عشرة اقوال
- ٧١٦ ان الله تعالى لم يتعرف الى احد من خلقه بذاته بل باوصافه
- ٧١٧ بحث حول علة الاحتياج الى الصانع
- ٧١٨ الممتنع ليس بشى لانحصار الشىء فى الواجب و الممكن
- ٧١٩ شرح ما قال امير المؤمنين (ع) لكميل حين سأله عن الحقيقة

- ٧٢٠ نقل عبارة عبد الكريم الجيلانى فى معنى الاحدية و ما
يصح منه و ما لا يصح
- ٧٢٢ شرح قول المصنف من (فالربانيون ينظرون) الى (عن
اصل الحقيقة)
- ٧٢٢ نقل قول بعض الصوفية القائلين بانهم جازوا بحرا و قفت
الانبياء على ساحله و معناه
- ٧٢٢ الوجود و معناه
- ٧٢٢ طريقة القول بوحدة الوجود الباطلة
- ٧٢٣ الوجود هو الهولى و المادة فى كل شىء بحسبه و ان
الوجود الحق لا يعرف بشىء من خلقه
- ٧٢٤ ما يثبت للحادث باى نوع من الثبوت لا يصح اثباته للقديم
- ٧٢٥ شرح قول المصنف من (ثم بالنظر فيما) الى (ماهية واحدة)
- ٧٢٥ التوصل من توحيد الذات الى توحيد الصفات
- ٧٢٦ ليس فى استدلالهم عليهم السلام عبارة تدل على ان
الوجود حقيقة واحدة بسيطة مشتملة على افراد تمايزت
بمميزات لحقتها
- ٧٢٧ ليس فى ذات الله معنى ما نعقل حتى نطلق عليه
الوجود من باب الاشتراك المعنوى
- ٧٢٧ القول بالسنخ اسوء حالا من دعوى فرعون الربوبية
- ٧٢٧ الوجود ليس ذاتا ولم يوضع هذا اللفظ لذات و اما هو اسم

- صفة فعلى -

- ٧٢٨ شرح قول المصنف من (و غاية كمالها هي) الى
(ثانويتها وتأخرها)
- ٧٢٩ بحث حول كمال الحقيقة البسيطة و ساير المفعولات
- ٧٣٠ شرح قول المصنف من (فالاول على كماله) الى
(قصورا وعدما)
- ٧٣٠ النقائص اعدام و الاعدام لا تسبق الوجود ولا تسبقوقه في
اوليته
- ٧٣١ بحث حول تعلق الهويات الثواني
- ٧٣٢ شرح قول المصنف من (فاول الصوادر) الى (الخسة والظلمة)
- ٧٣٢ اول الصوادر خلق و هو اشرف الصوادر
- ٧٣٣ الوجود وتقسيمه بوجود حق و وجود مطلق
- ٧٣٣ كل مخلوق فانما يخلق بحركة ايجادية
- ٧٣٣ اسماء فعل الله الواحد في المراتب المختلفة
- ٧٣٣ المشية على قسمين وتعريف القسم الاول اي المشية
الامكانية -
- ٧٣٤ تعريف القسم الثاني اي المشية الكونية و المراد من الكون
- ٧٣٥ الحقيقة المحمدية هي اول ما كون الله بفعله التكويني
وهي مادة المواد و نور الانوار
- ٧٣٦ بحث يدور على الارادة و عالم الامر و اطلاقاً تهو روح القدس

روح القدس ملك مخلوق و ان اختلفوا فى تعينه	٧٣٧
الارواح القادسة وفرقتها عن عالم الامر	٧٣٨
النية و الباعث لها و عدم لزوم الدور	٧٣٨
التناسق بين الاشياء	٧٣٩
شرح قول المصنف من (ثم يترقى الوجود) الى (الله الجواد)	٧٣٩
الترقى من المادة العنصرية بالتلطيف و مراتب السير	٧٣٩
الحركة الجوهرية التى هى منشأ الحرارة المهيجة للنفوس النباتية	٧٤٠
تعريف الاستقص و الهيولى	٧٤٠
المراد من التداوير	٧٤٠
سياقة المركبات بتعديل طبائعها فى النفوس النباتية	٧٤١
الحيوة التى فى الحيوان	٧٤١
المراد من الرجوع الى الله الجواد	٧٤١
شرح قول المصنف من (فانظر الى حكمه) الى (ربك منتهيها)	٧٤٢
معنى ابداع الاشياء	٧٤٢
اتفاق الحكماء على ان كل ممكن زوج تركيبى	٧٤٢
ان الله عز وجل يفعل بفعله و يفعل بمفعوله	٧٤٣
الاختراق	٧٤٣
الاجسام الكريمة النيرة	٧٤٣
اسم الله الاكبر هو نور الانوار و الحقيقة المحمدية	٧٤٥

الالوهية صفة الله الفعلية	٢٤٥
شرح قول المصنف من (وجعلها مختلفة) الى (دائرة الوجود)	٢٤٥
كيفية ولادة الحيوان	٢٤٦
سيرالنبات والحيوان وخلق طبيعة الحرارة وطبيعة البرودة	٢٤٦
الحركة التكوينية وانها غلة العلل فى الاشياء المتحركة	٢٤٦
السكون الكونى هو غلة العلل فى الاشياء الساكنة	٢٤٧
ما هو اول زوجين خلقهما الله ؟	٢٤٧
ما هو اول مزاج بسيط اى معتدل ؟	٢٤٧
كيفية خلق عناصر النار والهواء والماء والارض حتى	٢٤٧
خلق الانسان	
الاجسام اخس الممكنات العلوية النورانية و اشرف من	٢٤٨
السفلية الظلمانية	
كيف يكون الانسان بعدما زكى نفسه بالعلم والعمل	٢٤٩
سيرالعقل الفعال و منتهى ترتيب السير	٢٥٠
ما هى غلة تتبع كلام المصنف توسط الشارح اعلى الله مقامه	٢٥٠

تم ولله الحمد

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

فهرس بعض الاصطلاحات فى شرح المشاعر

٢٣٤	ارادة الله (اول صادر عن الفعل) ٦	آخر المجردات
٣٣٦	ارض الجزر (ارض القابليات) ١٠	آدم الاول
٧٣٣	٤٦ - ٣٨١ - ٦١٥ - ٧٣٥	الابداع
١٣٥	ارض الميت (ارض القابليات)	الاتحاد
٢٣٦	١٠ - ٤٦ - ٣٨١ - ١٥ ٦	اتحاد استهلاك
٢٣٦	الاركان الاربعة ٣٠٠	اتحاد تقوم
٢٥١	الارواح ٥٩٧	الاتحاد الحقيقى
١٣٥	الارواح القادسة ٧٣٧	الاتحاد الذاتى
١٣٥	الارواح الناطقة القدسية ٦٦١	الاتحاد الصفاتى
٤٧٥	الازل ٤٥٦ - ٤٦١ - ٥٧٣	اثر فعل الله
٧٤٣	استدلال لى ٧٠٧	الاجسام الكريمة النيرة
٢٧٩	استدلال انى ٧٠٧	الاحكام المنطقية
٨	استقص ٦٠ - ٧٤٠	الاحوال
٧٤٣	الاستمداد المادى ٣٨١	الاختراع
٤٣٠	الاستمداد الصورى ٣٨١	الادلة المنطقية
٣٨٠	الاسماء ١٢٥	الاذن
٦٨١	اسم البديع ٧٤٩	الانهاب
٦١١ - ٥٩٢ - ٥٨٥	الاشترك المعنوى ١١٨	الارادة ٥٨٥ - ٥٩٢ - ٦١١
٧٣٦ - ٧٣٣	سر نزول الوحى ٤٠	

٣٨١	الامكان التكويني	٦٠	اصل (الوجود)
٣٨١ - ١٩٧	الامكان الراجح	٣٠	اصل الشئ ^٤ (الوجود)
١٦٨	الامور الانتزاعية	٧٣٨	الاضواء
٤٤٧	انموذج	٤٦١	الاطوار الكونية
٥٩٧	الانزال	٦٢١	اعلى هيكل التوحيد
٧٣٨	الانوار	٦٠٣ - ٣١٨	الالف اللينية
٣٢٦ - ٢٤٣	الانفعال	٥٩٧	الالف المبسوطة
٣٤٥ - ٧٥٧	الانية	٧٤٥	الالوهية
٥٢	الانية للشئ ^٤	٦٨٣	الام
٧٣٢	اول الصوادر	٦٤٩ - ٦١٥ - ١٦٥	امر الله
٦٠٣	اول صادر عن فعل الله	٦٥١	
١٧٦	اول فائض عن فعل الله	٦٤١ - ٦٠٣	امر الله الفعلى
	اول فائض عن المشية الكونية	٦٤١ - ٥٤٦	امر الله المفعولى
٣٣١		٧٤٥	
١٨٣	الاولية الجادثة	٦٠٣ - ٥٩٦	الامر المفعولى
١٨٣	الاولية الازلية	٦٤٦	امر هو الفعل
٦٤٥ - ٤١٢	الايجاد	٦٤٦	امر هو المفعول الاول
	ب	٦٥١	امر الرب
	الباء من بسم الله الرحمن	٥٧٣ - ١٣٩ - ٤٦	الامكان
٦٦٥	الرحيم	٧٣٣ - ٧١٧	

٣٢٢	التخصيص	٦٧٣	الباب الظاهر من العلم
٧٤٠	التداوير	٦٥٦	باطن الدماغ
	تشخص العقول المفارقة	٦٧٣	باطن اللوح المحفوظ
٣٦٢ - ٣٦١		٤١	البرزخ
٦٤٧	التشخص الشخصي	٤٤٩	البرهان
٦٤٧	التشخص النوعي	٤٤٨ - ٤٣٣	البرهان الانى
٧٠ - ٦٩ - ٦٨	التصور	٧٠٨	البرهان الاصطلاحى
٥٢٥ - ١٢٠	التعقل	٤٤٨ - ٤٣٣	البرهان اللى
٤٤٢	التعليل	٤٤٩	
٤٦٨	التفويض	٧٤٥	بسم الله
٢٨٩	التقدم الذاتى	٤٢٥	البسيط الحقيقى
٢٨٩	التقدم الشرفى	٥٠٢ - ٤٩٩	بسيط الحقيقة
٢٨٩	التقدم المكانى	٥٤٥ - ٥٠٦ - ٥٠٤	
٢٨٩	التقدم الوقتى	٤٩٧	البسيط المطلق
٦٣٠	التنزيل	٦٥٤	البصيرة
٥٦٦	توحيد الجملة		ت
١٩	التوحيد الحقيقى	٣٨٠	التأجيل
٥٦٦	التوحيد الحقيقى الخالص	٢٥	التأويل
٥٠٥	التوحيد الخالص	٢١٢	التجوز
١٩	توحيد العوام	٣١٨	التجلى الاعظم

٥١٨	الجهل	١٩	توحيد العلماء
	ح	٤٩٩	التوسم
٥٧٩-٤٢٣-٣٤٤	الحادث		ث
٦٨٤-٦٧٨		٧٣٤	الثرى
١٧٨	الحال		ج
٥٩٨	الحجر الاسود	٣٧٠	الجاغلية
٣١٨	الحدث	٦٥٠-٣٨	الجبروت
٦٨٨	الحدوث	٦٥٤	الجريزة
٧٤٠	الحرارة المهيجة	٨٥	جزء الاعلى للمخلوق (فؤاد)
٦٩١-٦٨٩	الحركة		جزء الاسفل للمخلوق (ماهية)
٤٧٥-٣٨٧	الحركة الايجادية	٢٠٠	الجسم التعليمى
٧٣٣-٦٩١		٥٣٩-٥٣٨-٤١٨	الجعل
٧٤٦	الحركة التكوينية	٦٤٥-٥٦١-٥٦٠	الجلال
٧٤٠	الحركة الجوهرية	٦٤٥-٥٦١-٥٦٠	الجمال
٤٢٩	الحروف اللفظية	٦١٥	جنان الصاقورة
٧٣٤	الحصة المادية النوعية	٣٣٠	جهات الحقيقة لمحمدية
٧٣٤	الحصة النوعية	٢٥٣-١٩٦	الجوهر
٤٨٢	الحصص	٦٥٦	الجوهر الدراك للاشياء
١٥٨	الحصص المادية	٤٠٧	الجواهر المجردة
٢٩	الحصول (هست)	٢٣٤, ١٧٤-٧٨	جوهر المهباء

٤٧٥	حقيقة محمد وآله (ص)	٦٥٨	الحصول الدهرى
٤٧٥	حقيقة المعادن	٢٨٥	الحصول الذاتى
٤٧٥	حقيقة النباتات	٦٥٨	الحصول الزمانى
٤٣٥	حقيقة الوجود	٦	الحق المخلوق
٤٧٦	حقيقة وجود الممكنات	٣٨٧	الحق المخلوق به
٤٩٩	الحكم الصناعى	٤٧٥	حقيقة الانبياء
١٧٧	الحلول	٤٧٥	حقيقة الانسان
٣٥١ . ٣٥	الحمل الاولى الذاتى	٤٧٧	الحقيقة البسيطة الواحدة
٤٣٢ . ٣٥٢	الحمل الذاتى الاولى	٤٧٦	الحقيقة البسيطة
٣٥١ - ٣٥٠	الحمل الصناعى	٤٧٥	حقيقة الحيوانات
٤٣٢ - ٤١١ - ٣٥٨		١٨٨	حقيقة الشىء الخارجى
٤٩٧	الحيثية	٧٢٠	حقيقة العرف
١٧٧	حيثية الافتقار	١٥٨ . ١٣٩	الحقيقة المحمدية
٩٠	الحيوة	٣٥٤ - ٣٣١ - ٣١٨ - ١٦٥	
	خ	٣٩٤ - ٣٨٩ - ٣٨٧ - ٣٨١	
٤٦٩	خزائن غيوب الكائنات	٥٥٤ - ٥٤٦ - ٥٢٢ - ٤٢٣	
٩٠	الخلق	٦١٥ - ٦٠٣ - ٥٩٦ - ٥٥٥	
٦٣٦	الخمير	٦٤٤ - ٦٣٦ - ٦٣٤ - ٦١٦	
٦٤٧	الخمسة الارواح	٧٣٥ - ٧٣٤ - ٦٧٣ - ٦٤٩	
٦٢٦	الخنزير	٧٤٥ - ٧٣٦	

٧٣٤	الذرة	٣٠	الخيال الكلى
٦٥٤	الذكاء		د
٣٩١	الذوات الحادثة	٧٣٥	الدخان
٥٩٨	الذوات المحكمات	٧٣٤	الذرة
١٨٨	الدهن	٦٢٢	دليل الحكمة
		٦٢٢	دليل العقل
٧٢٣	الربانيون	٦٢٢	دليل العلم
٦٩٤	الربوبية	٣٨١	الدواة
٣٨٧ - ٢٤١	الرحمة	٤٢٣ - ٣٨١	الدواة الاولى
٩٠	الرزق	٢٣٦	دور الوجود
٤٢٥	الرشح	٦٧٦ - ٦٣٥	الدهر
٤٦	الرقائق الروحانية	٧٣٥	الدهن
٦٤٠	الرقائق الغيبية		ذ
٢٨٩	الرقية	٦٢٦	الذئب
٣١٨	ركن الوجود	٥٣٩	الذات
٦٤٤ - ٦٤٠ - ٦٣١ - ٢٥	الروح	٥٣٤	الذات البحت
٦٦٠ - ٦٤٨	روح الايمان	٥٦٥	الذات البحت البسيط
٦٤٩	الروح الحيوانى	٤٤٧	الذات الدالة
٦٥٧ - ٦٤٨	روح الشهوة	٣١٨	ذات الذوات
٦٥٩ - ٦٥٨		٤٤٧	الذات المدلول عليها

٤٩٨	السلب	٦٥٩/٨، ٦٥٧ / ٦٤٨	روح القوة
١٩٢	السهو	٦١٩، ٦١٥، ٥٩٨	روح القدس
	ش	٦٦٠ - ٦٥٩ - ٦٥٠ - ٦٤٨	
٦٦٥	شريك القرآن	٧٣٧ - ٧٣٥ - ٧٣٤ - ٦٦١	
٣٨١	شعاع الحقيقة المحمدية	٦٥٠	الروح الكلى
٥٨٠	الشعلة المرئية	٦٥٠	روح الكل
٢٧٧ - ٢٤٢ - ١٧٩	الشيء	٦٧٢ - ٦٣١	الروح الكلية
٥٧٣ - ٣٦٢ - ٢٩٥ - ٢٨٥		٦٥٧ - ٦٤٨	روح المدرج
١٦٤	الشيء (حقيقية وتركيبية)	٦٥٩ - ٦٥٨	
٥٦٧ - ٥٤٢	الشيئية	٦٥٠	الروح من امر ربى
١٠	شياطين الاوهام	٦٤٨	روح اليقين
٥٦٧	الشيء بحقيقة الشيئية		ز
٥٧٤	الشيء الحادث	٦٧٨ - ٦٧٥ - ٦٧٤	الزمان
٢٧٥	شيء محدث	٤٦	الزيت
١١٣	الشيء المكون		س
٧٢	الشيء الممكن	٢٠٢	سجين
	ص	٥٥٤	السراج المرئى
٧٣٥	الصاقورة	٥٧٣ - ٣٨١	السرمد
٧٢٠	صبح الازل	٥٤٨	السطوع
٧٤٨	الصخرة	٧٤٧	السكون الكونى

٧٤٦	طبيعة الحرارة	٦٥٦	الصدر
٦٢٧	الطبيعة الكلية	٤٣٥	صرف الوجود
٧٤٨	الطمطام	٦٠	صفات الذوات المجردات
٢٠	الطين	٤٩٧	الصفات السلبية
٦٠	الطينة (الوجود)	٧٤٥	صفة الله الفعلية
٣١٩	طينة الحقيقة المحمدية	٩٠	صدر العالم
	ظ	٤٨١	الصور النوعية
٦٦٩	الظلم	٢٤٣ - ٢٤١ - ٢٣٧	الصورة
٧٤٨ - ١١٩ - ٩٨	الظلمة	٦٨٣ - ٣٢٦ - ٢٨٩ - ٢٥٥	
	ع	٧١٣	الصورة الانسانية
١٦٢	العارض	٦٨١	الصوغ
	العارض الخارج المحمول على	١٧٦	صورية
١٥٤	معروضه		ض
١٥٦	العارض الموجود	٢٠٣	الضرورة الازلية
	العارض الموجود فى الذهن	٤٦٢	الضد
١٥٥	للموجود الخارجى		ط
	العارض الموجود فى الذهن	٢٤٤	الطاعة
١٥٥	للماهية الذهنية	٣٢٤	الطبايع
	العارض الموجود فى الذهن	٦٩١ ، ٦٨٤ ، ٢٨٩	الطبيعة
١٥٦	للموجود الذهنى	٧٤٧	طبيعة البرودة

العقل ٤٥-٤٦-٢٠٦-٦١٥	١٥٤	العارض لوجود الشيء
٦١٨-٦٥٠-٦٥٣-٦٥٤	١٥٤	العارض لما هيبة الشيء
٦٥٦-٦٧٣-٦٧٦-٧٢٤	١٧	العارف
العقل (ما يحصل فيه) ٦٩	٥٩٩-٣٨٠	عالم الامر
العقل الاختياري ٦٥٥	٧٣٦-٦٤٤	
العقل الجوهرى ٦٥٦	٥٩٩	عالم الاختراع والابداع
العقل بالفعل ٦٥٩-٦٥٥	٦٧٤	العالم الحادث
العقل بالملكة ٦٥٥-٦٥٣	٥٧٣	عالم الرجحان
العقل العاشر ٦٥٢	٦٣٢	عالم المجردات
العقل العلمى ٦٥٩	٧٣٦	عالم المثال
العقل الفعال ٦٥١-٧٤٩	٦٣٢	عالم هو
العقل الفطرى المخلوق مع-	٦٩٤	العبودية
النطفة ٦٥٤	٦٢٣	العدم
العقل الفطرى المخلوق عند	٦٣٥ / ٣٧٧ / ٣٧٦	العرش
الولادة ٦٥٤	٣٠٥-١٩٦-١٧٦	العرض
العقل الفطرى المخلوق عند	١٦٢	العروض
البلوغ ٦٥٤	٥٧٧/١٦٩	العروض الاشرافى
العقل الكسبى ٦٥٤	١٦٩	العروض الركنى
عقل الكل ٩٠-٥٩٨-٦٥١	١٦٩	العروض اللونى
العقل الكلى ٣٨١/٤٩٩/٦٤٤	٦٣٦	العسل

(٧٧)

٢٥٠	العقل الكلي ٦٧٢/٦٧٦/٦٣٥	الحضوري
٥٢٠ - ٥١٠	العقل الكلي البسيط الحقيقة	العلم الاشرافي
٥٣٥ - ٥٢٩	٣٧١	
٥١٨	عقل محمد وآله	العلم الامكاني
٥٦٨ - ٣٧٨	العقل المستفاد	العلم الحادث
٥١٠	العقل النظري ٦٥٤ - ٦٥٥	العلم الذاتي
٥١٩	العقل الهيلواني ٦٥٥، ٦٥٧	العلم الصوري
٣٦٩ - ٢٧٩	٦٥٩	علم المنطق
٦٧٠	العقول	العلوم الحقيقية الدينية
٣٨١ - ٤٦	العقول القادسة	العمق الاكبر
٧٣٣ - ٤٦٩	العلة	
٤٦	العلة الاولى	العنصر
٤٦	العلة الخاصة بالمعلول ٢٤٢	العنصر الذي فيه المثل
٥٢٢	العلة الفاعلية	العنصر الاولى
	العلة الكلية لامكانية	العنصر الاول الذي خلق منه
٢٣٩	علل اربع	الاشياء
٤٤٨ - ٣٨٢ - ٨٤	العلل المنسوبة الى العاهية ٢٤٢	العنوان
	العلم ٢٠٠ / ٢٥٠ / ٢٦٨ / ٥٢٠	غ
٢٤٢	٥٢١	الغائية
٦٦٩	العلم الاشرافي الحصولي	الغشم

٧٣٣ - ٧٠١ - ٦٤٩	الفعل	٦٦٩	الغلبة
٦٠٤	الفعل الاول		ف
٤٢	الفعل الايجادى	٣٣٦ - ٣٣٥	الفائض
٧٣٣ - ٦١٦ - ٤١٨	فعل الله	٤٢٣	الفائض الاول
٢٣٦	فعل الله الذاتى	٣٤٣	الفاعل
٢٣٦	فعل الله العرضى	٦١٣ - ٦٠٩	فاعل بالتجلى
٤٦٩	فعله الفياض	٦٠٩	فاعل بالتسخير
٢١	الفلسفة البحثية المذمومة	٦٠٩	فاعل بالقسر
١٠٤	الفلك	٦١٠	فاعل بالقصد
٣١٨	فلك الولاية	٦٠٩	فاعل بالجبر
٢٨٩ - ٢٨١ - ٨٥	الفؤاد	٦١٠ - ٦٠٩	فاعل بالرضا
٤٦	فوق العقل	٦١٠ - ٦٠٩	الفاعل بالغناية
٦٥٤	الفهم	١٧٤	الفاعلية
٤٤٧ - ١٦٢	الفهوانى	٤٥٤ - ٤٥٠	الفرض
٤٢٥ - ١١٣	الفيض	٦٠٤	الفرقان
	ق	٣٠٤	الفصل
٤٦٧	القابلية	٧٢٧ - ٤٨١ - ٣٣٤	الفصول
٣٨٠ - ٤٢	القدر	٦٥٤	الفظانة البتراء
٦٤٥	قدس الذات	٦٥٤	الظننة
٥٧٩	القديم	٦٤١ - ٦١٧ - ١٧٦	القديم

٣٨٧ - ٦	الكلمة التامة	٦٠٤	القرآن
٢٩٦	الكليات الخمس	٣٨٠	القضاء
٧٣٤ - ٦٤٤	كن	٦٥٦ - ١٦	القلب
٧٣٤ - ١٨١	الكون	٤٦ - ٤٢	القلم
٦٦٥	الكون الفائي	٦١٨	القلم (الملك)
٦٥٤	الكياسة	٧	القوى القابلة للاستكمال
٤٤٥	كينونة		ك
	ل	١٩٨	الكاف
٦٣٦	اللين	٦٣٧	الكافرون
٦٧٣/٦٦٥/٢٥	اللوح المحفوظ	٦٦٥	الكتاب الحفيظ
٦٠٢	لوح النفس	٦٦٥	الكتاب المبين
	م	٨	الكتاب المعنوي (القلب)
١٣٩ - ١٠٤ - ٤٦	الماء	٦٨١	الكسر
٦٣٦ - ٥٤٦ - ٤٢٣		٥٥٦	الكشف
٣١٨ - ٩	الماء الاول	١١	الكشف الحق
	الماء الذي جعل الله منه كل	٥٩٣	كلام الله
٦١٨ - ٣٥٤ - ٢٣٩	شيء	٥٩٥	الكلمات
٦١٥	الماء الذي منه كل شيء حتى	٥٩٦	الكلمات التامات
٦٠	الماء الذي به حيوة كل شيء	٥٩٦	الكلمات الكاملات
٤١٥	ماء الشارحة	٣٨٦	الكلمة (مراتب تكونها)

٥٢	ماهية الوجود	١١٩ - ٩٠ - ٦٠	المادة
٥٤٢	الماهيات	٦٨٣ - ٣٢٦ - ٢٩٥ - ٢٣٧	
٤٨٢ - ٣١٩	الماهيات الاولى	١٦٤	مادة الاجسام
٥١٤	الماهيات البسيطة	٧٣٩	المادة العنصرية
٤٢٧	مبدأ الوجودات	٢٢٣ - ١٩٧	المادة المطلقة
٢٩٨	المبدعات الكلية الاولى	٣٨١ - ٣٣١ - ٢٩٢ - ٢٣٧	
٦٠٠	المتكلم	٣٨٦	
٤٦٢/٤٣	المثل - العنصر الاصلى	٤٢٣	المادة المطلقة لكل شىء
٤٢	المثل النورية الافلاطونية	٣١	مادة الوجود الذهني
٤١٣	المجرد المطلق	١٧٤	مادية
٥٣٩ - ٣٤١ - ٣٣٥	المجعل	١٦٩ - ١٢٠ - ١١٩	الماهية
٤٠٢	المجعل بالذات	٢٦٧ - ٢٥٢ - ٢٣١ - ١٩٤	
٣٧٠	المجعلية	٤٣٩ - ٣٠٣ - ٢٩٠ - ٢٧٧	
٦٢٣	المحدث	٤٤٤	
٣١٨	محل الوجود الراجح	٣٢٦ - ٢٤٣	الماهية الاولى
٣١٨	محل الوجود المطلق	١١٩	الماهية الاولى الانفعالية
١٧٦	المخصصات	١١٩	الماهية الثانية التركيبية
	مخلوق (بحسب الماد قوا الصورة)	٩٩	الماهية (الوجود)
٤١٣		٥٢	ماهية الشىء
٢٣٩	المخلوق الاول	١٤٨	الماهية النوعية

٥٢٢	مواد الحادثات	٤١٣	المخلوق البرزخي
١٤٢	الموجود ٣٧ - ٣٩ -	٤١٣	المخلوق الجسمي
١٨٦	الموجودية	٤١٣	المخلوق الجوهرى الصورى
٦٣٧	المؤمنون	٤١٣	المخلوق الذهنى
٦٢٥	مراتب الادبار	٤١٣	المخلوق النورى
٦٢٥	مراتب الاقبال	٧٠٣	المدد
٧٤٩	مربى العقل الفعال	٦٢٩	المدها متان
٦٣٧	المرجون	٥٦٤	المفهوم
٥٧٣	مشاء لله		مقاماته وعلاماته التى لا تعطيل لها
١٤٨	المشخصات	٨٤	مقام قاب قوسين
٧٢٧	المشخصات النوعية	٧٤٩	المقبول او القابل
	مشخصات الوجودات التشريعية	٤٦	المكافحة
٤١٤		٤٤٧	المكان الراجح
٣٨١	المشية ٤٢ - ١٧٤ -	٣٨١	الملك (عالم الاجسام)
٦٣٥	٣٨٧ - ٤٧٥ -	٣٨	الملوك ١/٦ / ٣٨ / ١٥١
٥٧٣	المشية الامكانية ٤٦٩ -	٦٥٠	المتع
٧٣٤	٧٣٣ -	٧١٨	المتن
٧٣٣	المشية الكونية ٤٦٩ -	٥٩٦	المنطق
٤٤٤	مشية الله ٤٦ -	٥٥	المنوعات
٧٣٤	العصباح	٧٢٧	

٣٥٧	المفعولات	٢٣٥	المصداق
٥٩٧	مفعولاته الرقمية	٣٢	مطلق الوجود (هست)
٥٩٦	مفعولاته العقلية	٨	المعاني
٥٩٧	مفعولاته اللفظية	٤٠	معرفة علم الملائكة
٣٨١	المفعولات المقيدة	٤٠	معرفة سر نزول الوحي
	ن	٤٠	معرفة علم النبوات
١٩٨	ن	٤٠	معرفة الولايات
٦١٨	ن (الحقيقة المحمدية)	٢٤٤	المعصية
١٣٩	ن والقلم وما يسطرون	٦٣	المعقولات الثانية
٤٦٢	الند	٤٠٢	المعقولات التسع
٥٥٦	النسك العقلي	٦١٧	المعلول
٧	النشأة الاولى	٥٤٠	المعلول بذاته
٧	النشأة الآخرة	٥٤٠	المعلول بالواسطة
٧	النشأتين	٣٩١	المعلولات
٣٢٠	النعث	٢٨٢	المعنى
٣٢٠	النعث الوجودي	٤٠٧	المعنى الذاتي
٦٥٦ / ٦٥٠ / ٩٠ / ٢٥	النفس	٢٣٢	المعية الحققة
٢٠٢	نفس الجهل	٤٦٧	المفاض
٦٦٨	النفس الحيوانية	٣٤٣	المفعول
٦٦٤	النفس الحيوانية الحسية	٦١٦	المفعول الاول

٥٠٢	نفى السلب	٨٩	نفس الرحمانى
٥٠٢	نفى النفى	٣٨٧	نفس الرحمانى الاولى
٤٦١	النقائص	٣١٨	نفس الرحمانى الثانوى
٣٨٧	النقطة	٤٧٥	نفس فعل الله
٦٥٤	النكراء	٦٥٩	النفس الناطقة
٢٤١	النور	٦٦٤	النفس الناطقة القدسية
٦٧٣ - ٦٤٤ - ٦٠٣	نور الانوار ٠٣	٦٧٠	
٧٤٥ - ٧٣٥		٦٧٣	نفس الكرسي
٦٤١	نور الله	٩٠	النفس الكلية
٩٠	النور الابيض	٦٦٥	النفس الكلية الالهية
٩٠	النور الاحمر	٦٧٠	النفس اللاهوتية الملكوتية
٦٦٥ - ٩٠	النور الاخضر		نفس الله التى لا يعلم ما فيها
٩٠	النور الاصفر	٦٦٥	عيسى
٤٢٣	النور الذى تنورت به الانوار	٦٦٢	النفس النامية النباتية
٦٣٦	النور الذى هو اول صاد	٦٥٨	النفس النباتية
٤٧٤	نور الحجب	٣٨٣	النفس الواحدة
٦١٨	نور الحقيقة المحمدية	٩٠	نفس الولي
٦٤٥	نور الذات		النفوس الحيوانية الحسية
٤٧٤	نور الستر	٦٧٧	
٤٥٤	نور العرش	٦٧٧	النفوس العلوية

٣٩٣ - ٣٨٩ - ٣٧٨	الوجود	٤٩٩	نور الفؤاد
٥٢٦ - ٤٦٧ - ٤٣٩ - ٤٢٣		٤٧٤	نور الكرسي
٥٦٢ - ٥٦١ - ٥٤٠ - ٥٣٨		٦٥٠ - ٦٤٦	النور المحمدى
٧٢٧ - ٦٠٣		٦٣٥	نور محمد (ص)
٣٠	الوجود (اصل الشئ) (ع)	٧٤٦	النيرات
٥٦	الوجود (باعتبارات مختلفة)		و
١٣٧	الوجود (امر الله)	٥٤٩	الوار
	الوجود (اول كائن عن فعله	٣٤٤ - ٣٣٠	الواجب تعالى
١٣٩	التكويني)	٧٣٦ - ٣٨٠ - ٣٧١	
	الوجود (الماء، ن والقلم وما	١٢٤	الواضع
	يسيطرون، الحقيقة المحمدية)	٤٧٠	الوجوب
١٣٩		٥٩٠ - ٣٤ - ٢٨ - ٦	الوجود
١٤٢	الوجود (الموجود)	١١٣/٩٩ - ٩٨ - ٩٦ - ٦٧	
٥٧٤	الوجود الامكاني	١٩٤/١٨١ - ١٧٢ - ١١٩	
٤٢٣ - ٣٣١	الوجود الاول	٢٣٧ - ٢٢٣ - ١٩٧ - ١٩٦	
٥٤٦	الوجود الاولى	٢٦١ - ٢٤٣ - ٢٤١ - ٢٤٠	
٢٩٨	الوجود الثام الواجبى	٢٧٢ - ٢٧١ - ٢٦٧ - ٢٦٥	
٤١٤	الوجود التشريعى	٢٩٦ - ٢٨٩ - ٢٨٤ - ٢٧٧	
٧٢٣	الوجود الجوهري	٣٢٦ - ٣١٤ - ٣٠٣ - ٣٠٢	
١٠٠	الوجود الحادث	٣٧٣ - ٣٥٤ - ٣٤٠ - ٣٣١	

الوجود الحق ٢٨-٩٦-١٥٨	الوجود الممكن ٣١٤ - ٣٦٤
٣٧٧ - ٣٨٠ - ٤٣٥ - ٧٢٣	٤٤٤ - ٤٨٣ - ٥٦١
الوجود الحق (الموجود الحق)	الوجود الممكن الراجع ٣٨٠
١٤٢	الوجود المنبسط ٣٨٥ - ٣٨٦
الوجود الحقيقي ٢١٠ - ٢٧١	الوجود الموصوفى ٢٢٣ - ٢٤٢
الوجود الذهني ٦٥	٢٧١ - ٣٢٦
الوجود الراجع ٤٦ - ٣١٨	وجودات صفاتية ٢٧١
٣٧٧ - ٣٨٠	الوجودات المحدثة ٣٣١
الوجود الصرف ٤٧٢	الوجه ٥٣٧
الوجود الصفتي ٢٤٣ - ٣٢٦	وجه (الله) الباقي ٥٣٧
الوجود المطلق ٥٤ - ١١٧	الوحدات ٣٣٢
٣١٨ - ٣٨١ - ٣٨٢	وحدة الوجود ٣٧١ - ٣٧٥
وجود العرض ٢٥٧	٥٣٢
الوجود العنصري ٧٢٣	الوحي ٤٠
الوجود الفاضل ١٧٧	الوصف الفهواني ٧١٠
الوجود الكوني ٥٧٤	الوضع ١٢٥
الوجود المتساوي ٣٨٠ - ٣٨١	الوقت الراجع ٣٨١
الوجود المخلوق ٢٨ - ١٤٢	الولادة الثانية ٦٦٩
٣٣٠	الولادة الجسمانية ٦٦٩
الوجود المقيد ٣٨٠ / ٣٨١ و ٢	الوهم ١٠

٥٤٢	الهويات	هـ	
٢٥٣	هويات عينية	٥٤٩	الهباء
٥٣	هوية الشيء	٥٣٧	هالك
٥٣	هوية الوجود		هست (مطلق الحصول)
٦٠	هيات الوجود الاول	٢٢٢ - ٢٠٩ - ٣٢ - ٢٩	
٦٦٤ - ٤٢٠	هياكل التوحيد	٣١٤ - ٣٠٩ - ٢٨١ - ٢٤٩	
٧٢٠		٥٠٠ - ٤٨٢ - ٤٤٢ - ٤٣٨	
٦٦٥	هيكل الانسان	٧٢٢	
٦٢١ - ٣٠١	هيكل التوحيد	٢٢٢	هستي
١٦٥ - ٩٩ - ٦٧ - ٦٠	هيولى	٤١٥	هل البسيطة
٧٤٦ - ٧٤٠ - ٢٩٢		٤١٥	هل المركبة

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

فهرس بعض الايات القرآنية والاخبار المروية

- لا حول ولا قوة الا بالله ٥
- فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى انزلنا ١٣
- واتبعوا النور الذى انزل معه ١٣
- أ ولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد ١٨ - ٤١٩
- سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم ١٩ - ٧١٣ - ٧٢١
- مثل الحيوة الدنيا كما انزلناه من السماء ١٩
- فيهن خيرات حسان ٢٠
- ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ٢٥
- وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيتها بالعلم والعمل فقد شابهت اوايل جواهر عظمها ٣٤
- و ما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله ٣٤
- و من كل شىء خلقنا زوجين ٣٧
- يا من اظهر الجميل وستر القبيح ٤٤
- مثل نوره كمشكوة فيها مصباح ٤٧
- يمسك الاشياء باظلتها ٧٨
- اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ٧٨
- كلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم ٧٨ - ٣٤٤
- واسماؤه تعبير و افعاله تفهيم ٨٤

- ٩٣ وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم
وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين
الا خسارا
- ٩٣
- ١١٤ تعلم ما المشية؟ قال لا . قال هي الذكر الاول
انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح
- ١١٤
- قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل
ربي ولا ينسى
- ١٨٥ - ٤٨٦
- ١٩٣ فان لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
- ١٩٣
- من عرف نفسه فقد عرف ربه ٥١٥ / ٤٣٤ / ٤١٠ / ٢٨١ / ٢٧١ / ٢٦٩
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ٣٧٦ / ٣٠٠
- ٣١٩ انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
- ٣٣٠ - ٥٧٣
- يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار
- ٣٣١ - ٣٦٧
- ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتى هي احسن
- ٣٥٥
- انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون
- ٣٦٠
- أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار
- ٣٦٣
- الا له الخلق والامر
- ٣٨٠ - ٣٨٢

المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله سبحانه

لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد ٣٨٩

وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب ٤٠٨ - ٤٨١

انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ٤١٢ - ٥٨٧

٥٩١ - ٦٠٥

يا من امره بين الكاف والنون ٤١٣

فالهاء تثبيت الثابت ٤١٩

كن شىء هالك الا وجهه ٤٣٤ - ٤٧١ - ٥٣٧

ان الله خلق آدم على صورته ٤٤٦

لا كاشف له الا هو ٤٤٧

فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا لتوحيدك ٤٤٨

يا من دل بذاته على ذاته ٤٤٨ - ٤٧١

وجعلوا بينه وبين الجنة نسيا ولقد علمت الجنة انهم

محضرون ٤٥١

لم يكن له كفوا احد ٤٦٢

ليس كمثل شىء ٤٦٢

هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه ٤٦٢

قل الله خالق كل شىء ٤٦٢

خلقكم من نفس واحدة ٤٦٧

كن فيكون ٤٦٨

- كل شىء سواك قائم بامرک ٤٧٠
- ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيتها ٤٨٦
- هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ٤٨٦
- قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ ٤٨٧ - ٥٢٠
- أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك الخ ٤٩١
- قل أ تنبئون الله بما لا يعلم فى السموات ولا فى الارض ٥١٨
- أم تنبئونه بما لا يعلم فى الارض أم بظاهر من القول ٥١٨
- وخلق منها زوجها ٥٤٢
- وان قلت مم هو فقد باين الاشياء كلها فهو هو وان قلت . . ٥٤٩
- يا من لا يعلم اين هو الا هو ٥٥٠
- وهو منشىء الشىء لا من شىء حين لا شىء اذ كان الشىء ٥٥٦
- من مشيته
- واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما ٥٥٨
- تأمرنا
- ان لله عز وجل سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف ٥٧١
- حجاب منها لاحرقت
- كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته و ٥٧٥
- لا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر
- وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملكة فقال انبئوني ٥٩٤
- باسماء هؤلاء

وكذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا

٥٩٨

الايان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء

٥٩٩

اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق

٦٠٤

الفرقان المحكم الواجب العمل به و القرآن جملة الكتاب

الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و

٦٠٤

آخر متشابهات الخ

٦٠٦

ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين

٦٠٦

وما يعقلها الا العالمون

وكأين من آية فى السموات و الارض يمرون عليها وهم عنها

٦٠٧

معرضون

٦٠٧

وكتبنا له فى الالواح من كل شىء موعظة

٦٠٧

فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون

٦١٤

هو الذى يسيركم فى البر و البحر

٦٢١

ان اول ما ابدع الله النفوس المقدسة المطهرة

٦٣٠

وما ننزله الا بقدر معلوم

٦٣٠

ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض

٦٣١

أستكبرت ام كنت من العالمين

ياعلى ان الله كان ولا شىء معه فخلقنى وخلق روحى من نور

جلاله فكنا امام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده

- ٦٣٤ كان الله ولا شىء معه وهو الآن على ما كان
- ٦٣٤ كنهه تفريق بينه و بيه خلقه وغيوره تحديد لما سواه
- ٦٣٥ رب العرش العظيم
- ٦٣٥ فلما اراد ان يخلق آدم خلقنى واياك
- ٦٣٨ وان من شيعته لا براهيم
- واذ اخذ الله من النبيين ميثاقهم و منك و من نوح و ابراهيم
- ٦٣٨ و موسى و عيسى بن مريم
- ٦٤٤ و لله العزة و لرسوله و للمؤمنين
- ٦٤٩ ويستئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي
- ٦٥٣ انا انزلناه نورا كهيئة العين
- ٦٥٤ العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان
- ٦٦٥ ان الصورة الانسانية اكبر حجة الله على خلقه
- ٦٦٦ و الى الله ترجع الامور
- ٦٦٦ ونفخت فيه من روحي
- ٦٦٦ يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية
- ٦٦٧ _ ٦٦٨ بدؤها عن مسقط النطفة
- ٦٦٨ _ ٦٦٩ سبب فراقها اختلاف المتولدات الخ
- ٦٦٨ فى النفس الحيوانية قوة فلكية و حرارة غريزية اصلها الافلاك
- بدؤها ايجادها عند الولادة الجسيمانية فعلها الحيوية والحركة
- ٦٦٩ و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال والشهوات .

- ٦٧٠ النفس الناطقة القدسية قوة لاهوتية
- ٦٧٠ مقرها العلوم الحقيقية الدينية
- ٦٧٠ موادها التأييدات العقلية
- ٦٧٠ فعلها المعارف الريانية
- فراقها عند تحلل الآلات الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما
- ٦٧٠ - ٦٧٧ - ٧٤٠ منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة
- ٦٧٠ النفس اللاهوتية الملكوتية قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة
- اصلها العقل منه بدئت وعنه وعت و اليه دلت و اشارت و
- ٦٧١ عودت هما اليه اذا كملت و شابهته
- ٦٧٢ طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دارى
- واليهات تعود بالكمال فهى ذات الله العليا و شجرة طوبى و
- ٦٧٢ سدرة المنتهى و جنة المأوى
- العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف
- ٦٧٣ بالشىء قبل كونه فهو علة الاشياء
- قال الصادق (ع) فى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم الخ
- حين اعتراض عبد الكريم بن ابي العوجاء الخ قال عليه السلام
- ٦٧٩ هى هى و هى غيرها
- ٦٧٩/٦٨٠ أفعينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد
- ٦٨١ على ان نبدل امثالكم
- ٦٨١ ان نشأ نذهبكم

- ٦٨١ والسماوات مطويات بيمينه
- ٦٨١ انا نحن نرث الارض ومن عليها و الينا ترجعون
- ٦٨١ كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذى الجلال و الاكرام
- ٦٨١ اليكم التفويض و عليكم التعويض
- ٦٨٢ ان كل من فى السماوات و الارض الا آتى الرحمن عبدا
- ٦٨٢ و كلهم آتية يوم القيمة فردا
- ٦٨٢ انهم يرونه بعيدا و نراه قريبا
- ٦٨٣ خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها
- ٦٩٥ كل شىء خاضع له و كل شىء قائم به . . . و مقطعات النيران
- ٦٩٩
- ٧٠٥ ولكل وجهة هو موليها
- ٧٠٥ و على الله قصد السبيل
- ٧١٣ اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه
- ٧١٥ شهد الله انه لا اله الا هو
- ٧١٩ ما لك و الحقيقة يا كميل قال ا و لست صاحب سر . . . الخ
- ٧٢١
- ٧٢١ نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيلنا
- ٧٣٥ و روح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من خدائنا الباكورة
- ٧٤٠ ا ولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
- ٧٤٣ فالقى فى هويتها مثاله فظهر عنها افعاله

٢٤٣ واخترع بتوسطها اجساما كريمة صافية نيرة

٢٤٥ والى ربك منتهاها

وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل

فقد شابتهت جواهر اوائل علمها فاذا اعتدل مزاجها و

٢٤٩ فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد

٢٥٠ قل رب زدني علما

XXXXXXXXXXXX

فهرس بعض الاحاديث و الادعية المروية

- ٦ هذا الذى عيبتموه على ضرار و اصحابه
 و خلق الانسان ذانفس ناطقة
 ٩ - ١١٥
 ٩ والورد الاحمر من عرق جبرئيل
 ١٠ و هو اول خلق من الروحانيين
 ١٤ لم يزل الله ربنا عز وجل والعلم ذاته و لا معلوم و . . .
 ١٥ بائن من خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة
 ١٥ كان خلوا من خلقه و خلقه خلومنه . لا هوفى خلقه ولا خلقه فيه
 ١٧ - ٤١٧ - ٤٤٧ - ٤٤٨ يامن دل على ذاته بذاته
 ١٧ / ١٨ / ٢٩ أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو الخ
 ١٧ ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله او معه
 ١٧ - ٨٤ - ٢٦٩ - ٢٧١ - ٢٨١ من عرف نفسه فقد عرف ربه
 ٢١٩ - ٢١٣ - ٤١٠
 ١٨ موجود فى غيبتك و فى حضرتك
 قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما
 هيهنا . ٦٨٠ / ٥٨٤ / ٥٣٣ / ٤٦٢ / ٤٠٨ / ٣٥٥ - ٨٢ - ٥٨ - ١٩
 ٣٣ ليس العلم فى السماء فينزل اليكم و لافى الارض فيصعد الخ
 ٣٥ رجع من الوصف الى الوصف
 ان الله سبحانه تعالى لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون
 غيره للذى اراد من الدلالة عليه ٥٦٢ - ٥٤١ - ٥٠٠ - ٣٧

ذهب من ذهب الى غيرنا الخ ٧٥٠ / ٦٠٨ / ٣٣٩ / ٢٩٣ / ٤٧١٩٥

بدت قدرتك يا الهى ولم تبد هيئة فشبهوك ٣٧٨ - ٧١١ - ٤٢

اصلها العقل منه بدأت وعنه وعت واليه دلت واشارت ٤٤٧ - ٤٣

ما من مؤمن الا وله مثال فى العرش فاذا اشتغل بالركوع ٠٠ ٤٤

محو الموهوم و صحو المعلوم ٥٠

ان كل ذى يقين فانه يرى يقينه فى عمله ٥٧

العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد فى العبودية وجد فى

الربوبية الخ ٧٠١ / ٦٩٣ / ٦٧٩ / ٥٨٤ / ٤٠٨ / ٣٥٦ / ١٧٥ / ٥٨

اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يعنى بنوره الذى خلق منه

٣٥٥ - ٢٨٩ - ٨٥ - ٧٨ - ٥٩

انا من محمد كالضوء من الضوء ٧٢

كلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مثلكم مرد ود عليكم

٣٩٥ - ٣٤٤ - ٢١٣ - ٧٨

ان الله تعالى خلق اسما بالحروف غير متصوت فجعله كلمة تامة ٧٩

كشف سبحات الجلال من غير اشارة ٨٤

واركانا لتوحيدك وآياتك وعلاماتك الخ ٥٦٦ - ٨٤

واسماؤه تعبير و افعاله تفهيم ٨٤

واذا انجلى ضياء المعرفة فى الفؤاد احب الخ ٨٥

ما وسعنى ارضى ولا سمائى الحديث ٣٧٨ - ٨٨

لا يملكون تأخيرا عما قدمهم اليه ولا يستطيعون تقدما الخ ٩٢

- العقل ما عيد به الرحمن و اكتسب به الجنان ٩٣ - ٤٥٤
- اياك اثيب و اياك اعاقب ٩٣
- وهو منشىء الشىء حين لا شىء الخ ١١٤ - ٤٦٦ - ٥٥٦
- تعلم ما المشية؟ قال لا . قال هى الخ ١١٤ / ١٧٤ / ٢٣٩ / ٢٩٦
- الشقى من شقى فى بطن امه ١١٥ - ٢٤٠
- سئل عن الاسم فقال عليه السلام صفة موصوف ١٢٣
- قال الصادق عليه السلام فى قوله تعالى: أ ولم يكف بربك انه الخ . يعنى موجود فى غيبتك و فى حضرتك ١٥٤
- (العرش) انه مركب من اربعة انوار نورا احمر منه احمرت الحمرة الخ ١٥٥
- ان الله سبحانه خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته الخ ٢٤٠
- المشية والارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة ومعناها واحد ٥٨٦ - ٢٣٩
- ٦١٥ - ٧٣٣
- اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق يعنى من نوره الذى خلق منه او قال : بنوره الذى خلق منه ٢٤٠
- لولاك لما خلقت الافلاك ٢٤٣
- بك اثيب وبك اعاقب ٢٤٣
- التجافى عن دار الغرور و الانابة الى دار الخلود الخ ٢٦٨
- اعملوا فكل ميسر لما خلق له و كل عامل بعمله ٢٦٩
- يمسك الاشياء باظلتها ٢٩٢
- اسم الله غير الله و كل شىء وقع عليه اسم شىء فهو مخلوق الخ ٢٩٢

- بسم الله الرحمن الرحيم : اما بعد فلا تخوضوا فى القرآن الخ ٣١٣
- كان ربنا عز وجل و العلم ذاته ولا معلوم الخ ٥٧٥ / ٥٢٠ / ٩ / ٥٠٩ / ٣١٦
- انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله ٣٢٦ - ٣١٩
- ٧٠٢ - ٦٨٧ - ٦١٧ - ٥٤٦ - ٤٧٦ - ٤٠١
- كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيره تحديد لما سواه ٣٩٩ - ٣٢٥
- ٦٣٤ - ٤٩٧ - ٤٩٥ - ٤٧٦ - ٤٦١ - ٤٥١
- لا تحيط به الا وهام بل تجلى لها بها و بها امتنع منها ٣٧٣ - ٣٢٥
- علة الاشياء صنعه و هو لاعلة له ٣٢٦
- كل شىء سواك قام بامرک ٧٣٦ - ٦٤١ - ٣٣١
- علة ما صنع صنعه و هو لاعلة له ٦١٧ - ٣٣٦
- لثلا يقع فى الافهام انه عاجز ولا تقع صورة فى وهم الخ ٣٤٦
- (بالمعنى) اذا دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار الخ ٣٤٦
- (بالمعنى) ان الله سبحانه ما ابقى الخضر عليه السلام الخ ٣٥٧
- انا لانخطب الناس الا بما يعرفون ٥٩٢ - ٣٦٠
- ان الله عز وجل خلق الف الف عالم و الف الف آدم الخ ٣٦٥
- لم يخلق من التراب الا هذا العالم ٣٦٥
- المشية و الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله سبحانه
- لم يزل شائيا يريد افليس بموحد ٧٣٧ - ٥٨٤ - ٣٨٩
- ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية ٣٩١
- قل بقول هشام فى هذه المسئلة ٤٩٣ - ٣٩٦

- ٣٩٦ ان ما يقع فى وهم اجدشى^٤ الا وهو موجود فى خلق الله
- ٣٩٨ يفصل نورنا من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس
- ٤٠١ - ٤٣٤ انما تحدا الادوات انفسها وتشيرا لآلات الى نظائرها
- ٤١٣ يامن امره بين الكاف والنون
- ٤١٣ لا يكون شىء فى الارض ولا فى السماء الا بسبعة (الى) - فقد كفر
- ٤١٣ " " " " " " (الى) فقد اشرك
- ٤١٩ لا كيف لصنعه كما انه لا كيف له
- فالمهاء تثبت الثابت
- ٤١٩ - ٤٣٦ وجوده اثباته و دليله آياته
- ٤٣٠ نور اشرق من صبح الازل الخ
- ٤٣٤ - ٧١٠ الهى امرت بالرجوع الى الآثار فارجعنى اليها الخ
- ٤٤٤ يامن لا يعلم ما هو الا هو
- ٤٤٦ ان الله خلق آدم على صورته
- ٤٤٧ فجعلتهم معادن لكلماتك و اركان التوحيدك، و آياتك،
- ٧١٥ اعرفوا الله بالله
- ٤٤٨ ان الله تعالى اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق الخ
- ٤٥١ - ٤٦٤ كلهم صائرون الى حكمك و امورهم آتلة الى امرك
- ٤٦٨ ان الله سبحانه خلق ملكا وفوض الله خلق السموات الخ
- ٤٧٤ ان السكينة جزء من سبعين جزءا من نور الزهرة الخ
- ٤٧٥/٥٨٦ ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء الخ

- ٤٧٦ هو خلو من خلقه و خلقه خلو منه
- ٤٨٣ قال الرضا عليه السلام حين سئل عن معنى الاسم فقال الخ
- ٥٠٤ ياسيدى هل كان الكائن معلوما فى نفسه عند نفسه قال الخ
- ٥٠٥ - ٥٤٩ وان قلت مم هو فقد باين الاشياء كلها فهو هو
- ٥٢٥ - ٥٧٦ كان الله ولا شىء معه
- ٥٤٨ لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا
- ٥٥٠ يامن لا يعلم اين هو الا هو
- ٥٥٠ وصفاته تفهيم و اسماؤه تعبير
- ٥٦٥ اسماؤه تفهيم و صفاته تعبير
- ٥٦٦ اول الديانة معرفته و نظام معرفته توحيد ه
- ٥٦٧ و كمال توحيد ه نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة الخ
- ٥٧١ ان لله عز وجل سبعين الف حجاب من نور وظلمة الخ
- ٥٨٥ اما الارادة من الخلق الضمير و ما يبدولهم من الفعل الخ
- ٥٩٢/٦ - ٥/٦٤٦ لا كاف ولا نون و انما اراد فكان ما اراد ان يكون
- ٥٩٥ انا لانعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له ويعرف
- ٥٩٩ - ٦٠٦ و القى فى هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله
- ٦٠٤ الفرقان المحكم الواجب العمل به و القرآن جملة الكتاب
- ٦٠٥ نزل القرآن على اربعة ارباع
- ٦٠٥ وكان اول ابداعه و ارادته و مشيته الحروف التى جعلها الخ
- ٦٠٦ انا كتاب الله الناطق

- ٦١٤ ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات
- ٦١٥ ان العقل اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش
- ٦١٥ ان القلم اول غصن اخذ من شجرة الخلد
- ٦١٥ وروح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة
- ٦١٥ - ٦٢٠ نور نبيك يا جابر
- ٦١٥ - ٦٨٧ خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية
- ٦١٦ الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك الخ
- ٦١٧ يمسك الاشياء باظلتها
- ٦١٨ نون ملك يؤدى الى القلم وهو ملك يؤدى الى اللوح الخ
- ٦٢١ ان اول ما ابدع الله
- ٦٢٥ وانما تنقلون من دار الى دار
- ٦٢٦/٢٥ كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما وليس لمحبتى غاية
- ٦٢٨ اذا كان يوم الجمعة و يوم العيدين امر الخ
- ٦٣٤ صفة استدلال عليه لصفة تكشف له
- ٦٣٦ ان فاطمة عليها السلام كانت تعلم امها خديجة حكام دينها
- ٦٣٧ ان نور محمد (ص) خلق قبل خلق نور على
- ٦٣٧ انا من محمد (ص) كالضوء من الضوء
- ٦٣٨ الحسن افضل ام الحسين فقال الحسن افضل من الحسين
- ٦٣٩ وتسعة من ذرية الحسين (ع) تاسعهم قائمهم اعلمهم افضلهم
- ٦٣٩ وانا ادفعها اليك يا على وانت تدفعها الى وصيك الخ

- يا على ان الله عز وجل اشرف على الدنيا فاخترني منها الخ ٦٣٩
- اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله روى ٦٥٠
- ان الله خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين الخ ٦٥٠
- ان النبى (ص) سئل مم خلق الله عز وجل فقال خلقه ملكا ٦٥٢
- سأل ابا عبد الله (ع) رجل من اهل بيته عن سورة انا انزلناه ٦٥٣
- انا انزلناه نور كهيئة العين على رأس النبى والاوصياء ٦٥٢
- ان لله فى كل يوم ثلاثة عساكر عسكر ينزلون من الاصلاب الخ ٦٥٩
- ان الصورة الانسانية اكبر حجة الله على خلقه ٦٦٥
- ان اعرابيا سئل امير المؤمنين ع عن النفس فقال الخ ٦٦٦
- ما بعث الله نبيا الا صاحب مودة صافية ٦٦٨
- ان فى الجنة لشجرة تسمى المزن فاذا اراد الله الخ ٦٧٠
- ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم ٦٧١
- يامن دل على ذاته بذاته ٦٧١
- شجرة طوبى هى شجرة فى الجنة اصلها فى دار النبى (ص) ٦٧١
- طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دارى وفرعها فى دار على ع ٦٧١
- سئل الباقر عليه السلام عن قوله تعالى كشجرة طيبة اصلها الخ ٦٧٢
- قال رجل جعلت فداك تؤتى اكلها كل حين باذن ربها الخ ٦٧٣
- العلم نقطة كثرها الجاهلون او الجهال ٦٧٥
- ان الله خلق ابن آدم اجوف فالطعام و الشراب ضروريان ٧٠٤
- نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ٧٠٨

- قال الصادق (ع) في قوله أ ولم يكف بربك انه على كل شىء
 ٧٠٨ شهيد قال يعنى في غيبتك و في حضرتك
 ٧١٠ ما يوجد شىء من الحق عند احد من الخلق الا بتعليمى الخ
 ٧١١ الهى وقف السائلون ببابك و لاذ الفقراء بجنابك
 ٧١٥ ان الله اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به
 قال الرضا عليه السلام لعمران الصابى . . انما تكون المعلمة
 ٧١٥ لنفى خلافه الخ
 ٧١٦ و اعلم انه لا تكون صفة بغير موصوف ولا اسم لغير معنى الخ
 ٧١٦ ان الله المبدئى الواحد الكائن الاول لم يزل واحدا الخ
 ٧٢١ قال عليه السلام وهو يقول سنريهم آياتنا فى الآفاق الخ
 ٧٤٣ و اما ارادة الله فاحدائه لاغير لانه لا يروى و لا يفكرولا يبهم
 ٧٥٠ اللهم زدنى فيك تحيرا



فهرس الابيات والاشعار المندرجة في شرح المشاعر

ثوب الريا يشف عما تحته فاذا التحفت به فانك عارى

٣

وكل يدعى وضلا بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا

اذا انبجست دموع فى خدود تبين من بكى ممن تباكى

١٣ - ٥٨ - ٧٢٦

وما الناس فى التمثال الا كتلجة

و أنت لها الماء الذى هو نابح

ولكن بدوب الثلج يرفع حكمه

و يوضع حكم الماء و الامر واقع

٢٨ - ٦٨ - ٥٧٩ - ٥٨٨

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

٣٥ - ١٨٩ - ٥٧٩

بانعكاس الشعاع فى المرآة و رجوع الصدا على الاصوات

عرف الناس انه ليس فى الكون سوى مقتضى شئون الذات

٣٥

فلولاه ولولا نانا

فانا اعبد حقا

وانا عينه فاعلم

فكن حقا وكن خلقا

لما كان الذى كانا

وانا الله مولانا

اذا ما قيل انسانا

تكن بالله رحمانا

تكن روجا وريحانا

به فينا و اعطانا

باياه و ايانا

٥٨٩ - ٥٠٨ - ٥٠٧ - ٥١

وعند النذل منقصة و ذمما

و فى بطن الافاعى صار سما

٩١

عجز الواصفون عن صفتك

ما عرفناك، حق معرفتك

٩٦

و غذ خلقه منه

فاعطيناه ما يبدو

فصار الامر مقسوما

ارى الاحسان عند الحر دينا

كقطر الماء فى الاصداف در

اعتصام الورى بمغفرتك

تب علينا فاننا بشر

قلت قولا ليس يدري أمديح أم هجا

خاط لي عمرو قبا ليت عينيه سوا

١٠٨

عندك راض و الرأى مختلف

١١٩

مذ غدت بالوجود مشتهرة

قدرت فى الخيال مقتدرة

لك، فيها الكنوز مدخرة

كثرة المختفى لاخفـره

وهى روح لها لتعتبره

نحن بما عندنا و أنت بما

صح عندي أنها عدم

قد يراها الخيال من بعد

لم تكن غير حائط نصبت

أنا ذاك الجدار وهى له

فاتخذها تصورا شبحا

اكمل الله حسننها فخذت

لم تكن في سواه قائمة

١٣٧

كلما في عوالمى من جماد

صورلى خلعتها فاذا ما

أنا كالثوب ان تلونت يوما

١٤٦ - ٥٠٨ - ٥٨٨

اذا شئت ان تخترنفسك مذ هبا

فدع عنك قول الشافعى ومالك

ووال اناسا نقلهم و حد يثهم

٢٧٩

فنوره وحيهم و وجهه قبلتهم

٣١٩

اذا كنت ما تدري و لا أنت بالذى

تطيع الذى يدري هلكت و لا تدري

و أعجب من هذا بانك ما تدري

وانك ما تدري بانك ما تدري

٣١٩ - ٥٥٣ - ٧٠٣

وأنت الكتاب المبين الذى

أتحسب أنك جرم صغير

٣٥٥ - ٥٨٤

عجبا لا طعن فيه و هو رمح	قدّه لا طعن فى اوصافه
اح من شخص كريم فيه شح	شح بالوصل و للريم حكى
٣٧٤ - ٤١٠	
أيعمى الناظرون عن الضياء	فهب انى اقول الصبح ليلا
٤٢١ - ٧٠٢	
و الحق قد يعتريه سوء تعبير	فى زخرف القول تزيين لباطله
و ان ذممت فقل قىء الزنا بدير	تقول هذا مجاج النحل تمدحه
حسن البيان يرى الظلماء كالنور	قدحا ومدحا وماجاوزت حدهما
٤٣٤	
كالمستجير من الرمضاء بالنار	والمستجير بعمره عند كربته
٤٨٦	
لا أم ثم و لا أب	فتركنتى فوجدتنى
قدس العماء محجب	أنا ذلك القدوس فى
و أنا العلى المستوعب	أنا قطب دائرة الرحا
فيه الكمال الاعجب	أنا ذلك الفرد الذى
فى كل غصن يطرب	و بكل لحن طايبرى
نفسى انزه عن مقالتى التى لا تكذب	
ولا سكوت معجب	ضاع الكلام فلا كلام
و بريق خلقى خلب	الله ربي خالق
٥٠٧	

مست على كئيبان جمع صفاته

و أنا الحمى والحي مع فلواته

٥٣٢

ونحن لا نفهم الحانه

٥٦٠

جعل اللسان على الفؤاد د ليلا

٥٩١

بخم و اسمع بالنبي مناد يا

٦١٩

أم كيف يجحده الجاحد

تدل على أنه واحد

٦٢٢

ورقاء ذات تعزز و تمنع

طويت عن الفطن اللبيب الاورع

لتكون سامعة بما لم يسمع

في العالمين فخرقها لم يرقع

٦٩٤ - ٦٢٦

و كل الى ذاك الجمال يشير

٦٢٧-

مستودع حين يخصف الورق

قسما بقائم بانه احديته ما

ما في الديار سواى لايس مغفر

قد يطرب القمرى اسماعنا

ان الكلام لفي الفؤاد وانما

يناد يهم يوم الغدير نبيهم

فيا عجباً كيف يعصى الاله

وفى كل شىء له آية

هبطت اليك من المحل الارفع

ان كان اهبطها الاله لحكمة

فهبوطها لاشك، ضربة لازب

و تكون عالمة بكل خفية

عباراتنا شتى و حسنك، واحد

من قبلها طبت في الظلال وفي

ثم هبطت البلاد لا بشر
بل نطفة تركب السفين وقد
تنقل من صالب الى رحم
حتى احتوى بيتك المهيمن من
و أنت لما ولدت أشـرقـت الأرض وضئت بنورك، الافق
فنحن فى ذلك الضياء وفى النور و سبل الرشاد نخترق
٦٣٦

هى الشمس مسكنها فى السماء
فلن تستطيع اليها صعودا
فعرز الفؤاد عزاء جميلا
ولن تستطيع اليك النزولا
٦٦٥

كذبوا ان الذى طلبوا
خارج عن قوة البشر
٧١٤

انظر الى العرش على مائه
واعجب له من مركب دائر
يسبح فى لج بلا ساحل
وموجه احوال عشاقه
فلو تراه بالورى ساءرا
ويرجع العود على بدئه
يكور الصبح على ليله
سفينة تجرى باسمائه
قد اودع الخلق باحشائه
فى جندل الغيب و ظلمائه
و ريحه انفاس ابنائه
من آف الخط الى يائه
ولانهايات لابدائه
و صبحه يفنى بامسائه

فهرس اسماء الكتب المندرجة في شرح المشاعر

رقم الصفحة	المؤلف	اسم الكتاب
٢٢٠/٥٥٧/١٣٦/٣٠/٢٢	عبد الكريم الجيلاني	الانسان الكامل
٤٨٩	المعلم الاول	اتولوجيا
٥٨٤ - ٣٩٠	الطبرسي	احتجاج
٥٩٦ - ٤٧١	الملاصدرا	اسرار الآيات
راجع الكتاب الكبير	الملاصدرا	الاسفار
٧٠٨ / ٧٠٢ / ٥٢٧ / ٤٣٣	ابن سينا	اشارات ابن سينا
٤٣٨	الصدوق	اكمال الدين
٤١٥		تاريخ الامام العسكري
٤٩٣ - ٣٩٥	المجلسي	البحار
٢١٧ - ٢١٥	بنقل الملاصدرا	تعليقات ابن سينا
٣٨٩ / ٣٨٢ / ٣٢١ / ٢٥٩	ملا احمد بن محمد	تعليقات على المشاعر
٤٧٩ / ٤٦٥ / ٤٦٤ / ٤٦٣	اليزدي	
٥٠٣ / ٤٩٢ / ٤٨٩ / ٤٨٧		
١٩١	الشيخ الطوسي	التجريد
٥٠٠	الملاصدرا	تفسير ملاصدرا
٣٩٠/٣٨٩/٢٩٢/٧٩/١٥	الصدوق	التوحيد
٧٣٧ - ٥٨٤		
٤٥٠ / ٤٤٩ / ٣٧١ / ٢٤٥	صاحب الاشراف	التلويحات

رقم الصفحة	المؤلف	اسم الكتاب
٥٨٨	الملا احمد بن محمد اليزدى	الحاشية
٦١٣-٦١٦-٦٢٠-٦٤١-٦٤٤		
٢٢٠	المحقق الدوانى	الحاشية القديمة
٢٢٠	المحقق باغنوى	حاشية على الحاشية القديمة
٢٤٥-٢٥٨	الشيخ الالهى	حكمة الاشراف
٢٨-٣٢-٤٧٩	الملاصدرا	الحكمة العرشية
٥٥٩	السيد صدر	حواشى التجريد
٤٤	الامام على بن ابيطالب ^ع	خطبة البيان
٦٩٥	" " " " "	خطب نهج البلاغة
٣٢٨	الامام الرضا (ع)	خطبة الرضا عليه السلام
٥٤٩	الامام على بن ابيطالب ^ع	خطبة الدرة اليتيمة
٥٥٦	" " " " "	خطبة يوم الغدير والجمعة
	محمد بن احمد	دبة بن شبيب الدهان
٤٤٧	الحجة (عج)	دعاء شهر رجب
٣٥٤-٦٨٥	الحجة (عج)	دعاء سمات
١٧	الحسين عليه السلام	دعاء عرفة
٢٣٥		الدرة الباهرة
	الشيخ احمد بن زين الدين	جواب الملامحمد الدامغانى
٤٩٥	الاحسائى	

رقم الصفحة	المؤلف	اسم الكتاب
٣٣٦		رسالة في حكم الذهب الشيخ لطف الله البحراني والفضة و الابريسم
٦٨٦		رساله حدوث العلم
٤٣٥	الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي	رسالة معرفة النفس
٦٣٠	" " " " "	رسالة في جواب مسألة اجساد الائمة
٧٠٠	الملاصدرا	رسالة الحشر
٩		رسالة سيد محمد نوربخش
٤٢		رسالة ملا محسن
٦٢٠	فضل الله بن محمود الفارسي	رياض الجنان
٦٨١		زيارة شهر رجب
	الشيخ احمد بن	شرح رسالة العلم
٥١٧/٢٤٧/٢٠١/٤١	زين الدين الاحسائي	
٣١		شرح زبدة اصول الفقه الشيخ جواد
١٨٩ - ٣٠	الشيخ احمد بن زين الدين	شرح الزيارة الجامعة
	الاحسائي	الكبيرة
٨٠	" " " " "	شرح حدوث الاسماء
٧٤١ - ٦٠٨	" " " " "	شرح الفوائد
١٩١	العلامة الحلبي	شرح كلام الطوشي
٥٢٨ - ٥٢٧ - ٢١٢	ابن سينا	شفاء (بنقل ملاصدرا)

رقم الصفحة	المؤلف	اسم الكتاب
٤٦٤	الامام السجاد (ع)	الصحيفة السجادية
٤٧٤		صحيحة عاصم بن حميد
٤٤		عجايب المخلوقات
٦٥٢ - ٣٤٦ - ٧٠	الصدوق	علل (علل الشرايع)
٥٨٤ - ٣٩٠	الصدوق	عيون اخبار الرضا
٤٣٨	ميمت الدين	الفتوحات
٧٠٦ / ٥٨٩ / ٥٠٧ / ٥١ / ٢٤	ابن عربى	الفصوص
٦٣٩	الصدوق	الفقيه
٧٤١ / ٦٠٨ / ٣١١ / ٣٠٠	ابن زين الدين الاحسائى	الفوائد للشيخ احمد بن زين الدين الاحسائى
٦٧٠ / ٦١٥ / ٣١٣ / ٧٩		الكافى
٧٦ / ٧٣ / ٦٧ / ٦٣ / ٢٣	الملا صدرا	الكتاب الكبير (الاسفار)
١٢٣ / ١٢٢ / ١٢٠ / ٨٦		
١٦٧ / ١٦٣ / ١٦٢ / ١٢٩		
٢٢٩ / ٢٠٦ / ١٨٤ / ١٧١		
٤٥٦ / ٣٧٤ / ٣٣٢ / ٣١٠		
٥٤٢ / ٥٣١ / ٤٦٦ / ٤٦٥		
٦١٢ / ٦١١ / ٥٤٥		
٤٣٢ / ٣٧٩ / ٣٤٢ / ٤٣٠ / ٤١٤	الملا محسن	الكلمات المكنونة
٥٧٢ / ٥٥١ / ٥٥٠ / ٥٤٣ / ٥٢٣ / ٤٩٣ / ٤٦٤ / ٤٤١		

رقم الصفحة	المؤلف	اسم الكتاب
٧٢١	ابن قولويه	كامل الزيارة
٦٦٠	جلال الدين محمد البلخي	المثنوى
٣٨٠/٣١٩/٣١٢/١٤/٩	محمد بن ابي جمهور	المجلد
٦٧١/٤٧١/٤١٩		
٤١٣	ابو جعفر البرقي	المحاسن
٦٥٢	سعد بن عبد الله الاشعري	مختصر البصائر
٥٧١		مستطرفات السراير
٧١١ - ٣٧٨ - ٤٢	الشيخ الطوسي	المصباح
٦٣٣	محمد بن احمد	نوادير الحكمة



شرح المشكل

من تصنيفات

الشيخ الإمام الأوجاد الشيخ

أحمد بن زين الدين الأوجاد

إلى الله مقامه

الطبعة الثانية

طبعت بهطبعة السعادة - كرمان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

أما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انه قد امرنى من تجب طاعته على من طالبى الحق و اليقين ان اكتب على كتاب الملامحمد صدر الدين الشيرازى تجاوز الله عنه المسمى بالمشاعر كلمات تبين منه الغث من السمين و توضح الحق على طريقة اهل الحق المبين محمد وآله الطاهرين صلى الله عليه و عليهم اجمعين بنحو بيانهم من دليل الحكمة و الموعظة الحسنة و بالمجادلة التى هى احسن حتى لا يتنكبها الا منكر لوجدانه ناقض ليقينه و ايمانه فاجبته الى طلبته لما فى ذلك من مصلحة الايمان و تقريراً لما قرره القراءن و ما ابانوا عليهم السلام من البرهان بما هو قريب الى الازهان لعدم انفكاكه عن الوجدان بشهادة العقل المستنير بنور الايمان بما يكون مهيمناً لدين الاسلام الذى اقر رسول الله صلى الله عليه و آله امته امة الاجابة عليه و انساق شواهد الكتاب و السنة و العقول المستنيرة بهما اليه بشرط ان يحسن الناظر فيه النظر و الاستماع لما يحصل به الانتفاع و حسن النظر و الاستماع ان ينظر الناظر فيه بمحض فهمه و خالص دليل عقله و لطيف فطرته التى فطر عليها وحيته غير ملتفت الى ما انست به نفسه من المطالب و لا الى قواعد رسخت فى ذهنه مما حفظها قبل ان يفتح له باب

العلم العيانى والبرهان النورانى ولا التى دواعى نفسانية من الحياء والاستنكاف
 عن التعلّم فانّ العالم انما يكون عالماً بالتعلّم لانّ العلم نور يقذفه الله
 سبحانه فى قلب من يشاء ويحبّ ولا يشرق ذلك النور فى قلب من لا يقبله وهو
 من يظهر له الحق ويتغافل عنه تستراً من ظهور قصوره وجهله فيستر الحق بثوب
 اللبس و الشبهة فيكتم الحق وهو يعلم مع انه لا يخفى على المقتصدى
 لانّ ثوب اللبس و الايهام لا يستر الجهل و العناد عن ذوى الافهام كما قال
 الشاعر :

ثوب الريب يشفّ عما تحته فاذا التحفّت به فانك عارى
 والله سبحانه قد وكل المكلف ملكة كراماً يكتبون ما يفعل فيكتبون بانصافه
 فى قلبه نور الايمان و يؤيده الله سبحانه بروح منه يسدده للصواب و يكتبون
 بانكاره و لبسه و تمويهه فى قلبه ظلمة الجهل و يقيض له شيطاناً يمدّه بطعام
 زقوم استنكافه و شراب حميمه و الله سبحانه الهادى الى سواء الطريق وهو
 ولى التوفيق ثم اعلم انى كثيراً ما اكرر العبارة و اردد فى التلويح و الإشارة
 ليتقرر لك ما انبّهك عليه لاحتمال ان لا يكون لك انس بمرادى لانس ذهنك
 بمصطلح القوم و اكثر اصطلاحاتهم يخالف معناها طريق اهل العصمة عليهم
 السلام و مرادى مفتاح فهمها طريقهم عليهم السلام و انا اظنّ فيك انك تعتقد
 فيهم عليهم السلام انهم علماء لا يجهلون و حكماء لا يهملون و معصومون
 مستدون من الله سبحانه لا يصح ان يقع منهم غفلة و لا جهل و لا غش و لا
 اضلال لمن طلب سبيل الرشاد و انك لاتظنّ ان احداً من العلماء و لا الحكماء
 و لا الانبياء و لا المرسلين يعلم شيئاً من الحق و الصواب فى ظاهر طريق و لا
 باطن تحقيق مثل ما علموا و لا يساويهم و لا يدانيهم فى شىء فاذا حققت
 ظنّى فيك لزمك انى اذا استدلت لك بشىء من اقوالهم ان تقبل ذلك

ولا تردّه بكلام حكيم غير معصوم وقولي ولا تردّه، مرادى منه الأناؤد له على
معنى ما يقوله الحكيم لأن تأويله ردّ لظاهره بظاهر كلام غيره فان قلت لكلام
الامام عليه السلام ظاهر وباطن فيقبل كلامه «ع» التّأويل بخلاف كلام الحكيم
قلت لكلام الحكيم ايضاً ظاهر و- باطن و لهذا اختلف نظر الاشرّاقين مع
نظر المشائين لاجل ذلك و هذا ظاهر عليه فلم اخذت بكلام الحكيم من
دون تأويل ولم تأخذ كلام الامام «ع» و هذا منك إما لأنك عرفت المطلب
من دليل خارج فوجدت كلام الحكيم موافقاً لقبليته من غير تأويل و كلام
الامام «ع» مخالفاً فاحتجت الى تأويله و اذا كنت كذلك فلا حاجة لك
بالكلامين واما لأن فطرتك مطابقة لفطرة الحكيم ومخالفة لفطرة الامام «ع»
ومن كان كذلك كان ممن قال الله تعالى ان الذين يلحدون في اسمائه على انك اتما
سُميت شيعياً لأنك خلقت من شعاعهم عليهم السلام و لأنك مشايخ لهم ولا يتحقق
احد الاشتقاين الا باتباعهم في كل شيء و ترجيح كلامهم على كل أحد و بعدم
الاعتماد على كل شيء لا يخرج منهم و يصدر عنهم و كلامي هذا وصية مني
لك لا لآتي اريد أن تأخذ كلامهم عليهم السلام و ان لم تفهم و ان خالف عقلك
مع انك لو كنت كذلك لا هتديت الى محض الحق لأن الله سبحانه جعلهم هداة
فبهديهم اقتده بل لآتي اريد ان تنظر في كلامهم بفهمك تار كاً للاحوال الثلاثة
الانس بما اعتادت به نفسك فيصعب عليها مفارقتها و الرجوع الى القواعد
والاصطلاحات فان اكثرها باطل و ستقف على بيان كثير من ذلك ان شاء الله تعالى
و الاستنكاف عن الجهل و الدعوى في مقابلة ما عرفه عقلك من الحق فانك
اذا تركت هذه الاحوال الثلاثة فهمت مرادهم عليهم السلام لانهم منتهون
مذكرون هادون ولا اذكر لك فيني كلامي هذا شيئاً من مباحثاتهم لانها
تعم البصيرة و يحصل مغالطات و لبس و انما اذكر لك ما هو بديهي في

فطرتك بحيث يفهمه العالم الحكيم والجاهل الذي طبعه مستقيم هذه وصيتي
والله سبحانه يحفظ لك و عليك .

قال المصنف تجاوز الله عنه : بسم الله الرحمن الرحيم نحمد الله و نستعين
بقوته التي اقام بها ملكوت الارض والسماء .

اقول اختار الجملة الفعلية الدالة على التجدد و الاستقبال معاهدة منه
على تجديد الحمد في كل حال خصوصاً فيما يكتب اناً فاناً وانه فواضل
من مدده توجب الحمد على ظهورها و قوله نستعين معاهدة ثانية على نفى
الحول والقوة الا بالله والمراد بهذه القوة الفعلية لا الذاتية لانها ذاته
تعالى و لا تصح الاستعانة بما لا يصح عليه الاقتران و لوفى الاعتبار فان اريد
بها نفس الفعل كان قيام ملكوت الارض و السماء قيام صدور اذ لا يتركب
المفعول «١» من الفعل مثل الكتابة فانها لا يتركب من حركة يد الكاتب ومن

١- اعلم ان المفعول مفعولان مفعول به و مفعول مطلق اما المفعول به فهو
كالكتابة المعروفة فان المكتوب مركب من مادة هي المداد و من صورة
هي هيئة الحروف و ليست مادته من مادة حركة يد الكاتب ولا صورته من
صورتها والمفعول المطلق فهو الكتابة المصدرى وهو كالضرب من ضرب
و هو مصاقع مع ضرب على ان ضرب هو اسم للفعل المطلق بل لرأس
من رؤسه و الفعل المطلق هو الظهور الاعظم لزيد مثلاً قد تخصص بالضرب
من حيث التعلق به و الظهور فيه فالضرب هو ظهور للفعل المطلق و صفة له
ليس مادته من مادة الفعل ولا صورته من صورته و نسبتها نسبة الاحد والاعداد
وليس الاحد مادة الاعداد ولا صورته و الضرب قائم بالفعل المطلق قيام
صدور بخلاف المفعول به فانه قائم يحركة يد الكاتب قيام تكميل لقيام
اثر بالمؤثر اى قيام تأثير فعلى اى حال لا يتركب المفعول من الفعل وغيره *

ذهب الى ذلك فقد اخطأ و لذا قال الرضا عليه السلام في الرد على سليمان
المروزي هذا الذي عيبتموه على ضرار واصحابه من قولهم ان كل ما خلق الله
تعالى في سماء او ارض او بحر او بر من كلب او خنزير او قرد او انسان او دابة
ارادة الله و ان ارادة الله تحيي و تموت و تذهب و تأكل و تشرب و تنكح
وتلد و تظلم و تفعل الفواحش و تكفر و تشرك فيبرأ منها و يعادىها و هذا حدّها
و ان أريد بها اول صادرٍ عن الفعل المعبر عنه بالماء الذي به حيوة كل شيء
و بالوجود و بالحققة المحمدية و قد يعبر عنه بالحق المخلوق به كان قيام
الملكوت المذكور به قيام تحقق و الملكوت اذا اطلق عند القوم اكثر ما
يريدون به عالم النفوس و هي الذوات المجردة عن المادّة العنصرية و المدة
الزمانية لاعتن الصورة فان صورها كصور عالم الشهادة و قد يطلق و يراد
به مطلق زمام الاشياء الذي به قوامها كما قال سبحانه قل من بيده ملكوت كل
شيء و هو يجير و لا يجار عليه و هو حقائق الاشياء الغيبية و الظاهر انه
مراد المصنف .

قال و بكلمته التي انشأ بها نشأتى الآخرة و الاولى .

اقول المراد بالكلمة الكلمة التامة و هي فعل الله تعالى و ارادته و مشيئته
و ابداعه كما قال الرضا عليه السلام المشية و الارادة و الابداع اسمائها ثلاثة
و معناها واحد «١» ولها رتبتان: الاولى الامكانية التي بها امكن الممكنات
* نعم نفس الفعل هو المفعول بنفسه و بعد ملاحظة حيث فعليته و حيث مفعوليته
ايضاً لا يعتبر فيه كون حيث مفعوليته مركباً من حيث فعليته و غيره فافهم .
كريم بن ابراهيم .

١- اعلم ان الامر واحد لقوله سبحانه و ما امرنا الا واحدة ولكنه يتعدد باختلاف
المحل فيسمى بالامكاني و الكونى و المشية و الارادة و غيرها و نفس *

والثانية الكونية التي كَوْنُ بها ماشاء كما شاء فالاولى هي التي انزجر لها العمق
الاكبر والثانية هي التي ارادها المصنف. وقوله انشأ بها نشأتى الآخرة والاولى
يراد منه انه تعالى انشأى خلق و برأ و صور وقضى كل في رتبته يصدق
عليه الانشاء على اعتبار سند ذكره ان شاء الله تعالى والمراد من النشأتين النشأتان
المعروفتان و ما سبق كل واحدة من العوالم التي يتوقف ايجادها عليه من
العوالم فنشأة الاولى تتوقف على الماء الاول و الارض الميتة وعلى العقول
و الارواح و النفوس و الطبايع و عالم المواد و المثال و نشأة الآخرة تتوقف
على كل ما ذكر و على الكون في الاولى و البرزخ و على ما بين النفختين .
قال على تهذيب القوى القابلة للاستكمال و اصلاح العقول المنفعلة عن
المعاني و الاحوال للاتصال بالعقل الفعال .

اقول القوى القابلة للاستكمال هي ما تنشأ عن المشخصات الظاهرة من
الوقت و المكان و الجهة و الرتبة و الكم و الكيف و الوضع و الاذن
و الاجل و الكتب و ما اشبه ذلك و الباطنة كالاعمال و الاعتقادات و الاحوال
و الاقوال فان هذه المشخصات لحصة الوجود بها تتولد القوى القابلة «١»

* الفعل هو الحركة المطلقة البسيطة فمن حيث ظهوره في الامكان الذي
هو نفسه و محله يسمى بالامكاني و حيث ظهوره في مراتب الاكوان يسمى
بالمشية و الارادة و غيرها و يسمى بالكوني و يمكن ان يسمى بالامكاني
الثانوي نظراً الى تعلقه بالامكان المقيد الذي هو طبيعة المواد الاولية و المداد
الاول و الماء الاول الذي منه كل حي فتنبه . كريم بن ابراهيم

«١» اعلم ان القوة هي الاستعداد للظهور بفعل امدادي او استمدادي فالاولى
هي القوة الفاعلة و الثانية هي المنفعلة فالقوة قوة بالنسبة الى الداني و ان
كانت فعلاً بالنسبة فانها ظهور له و لكل قوة ابهام لا يتعين الا حين التعلق *

فان كانت في اطوار السموات كانت عنها القوى القابلة للاستكمال في الدرجات وان كانت في اطباق الارضين كانت عنها القوى القابلة للاستكمال في الدرجات نعوذ بالله من مهاوى الضلالة والعقول قد يراد بها افعال القلوب وهو تعقلات المعانى والمناسب لها الفعل لا الانفعال ومحلّ تعلق هذا المشعر «١» الدماغ وهو وجه القلب وقد يراد بها القلوب ولا يناسب لها الانفعال ولا الفعل لان المعانى في الاول انتزاعات دهرية جبروتية و الفعل مناسب لها وفي الثاني حروف جبروتية فالقلب كالكتاب وما يلحقه من المعانى حروف في ذلك الكتاب الا انه كتاب معنوي لانه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة النفسية والمثالية وهذه الحروف حروف معنوية كذلك فهي له كالجاء للكل او من الكل ولذا قيل باتحاد العقل والمعقول فالانفعال لا يناسب العقول الا اذا اريد بها مدرّكاته فينالها العقل لان العقل جوهر درّك للاشياء او اريد بها المعنى المجازى يعنى النفوس والخيالات و اريد بالمعانى العلوم فانه قيل انه من مقولة الانفعال والاحوال رشحات الفيوضات الامدادية من الامر الالهى عن الكلمة «٢» التامة باستدعاء تلك القوى ان لم تستقر مستديمة فان استقرت كذلك كانت ملكات والاتصال بالعقل الفعال كون الذات غير

* والظهور في المشخصات فالقوى القابلة هي صلوح القوابل والمشخصات للانفعال بساى نحو من الافعال و لكل انفعال قوة وهي مبهمة وتشخص عند الانفعال بالافعال الجزئية كما ترى ان في الحجر قوة انفعال الحركة اى التحرك و قوة انفعال الذوب و الحرق و غير ذلك فاذا حركته تحرك بقوة الحركة التى فيه وليست تظهر الا بالتحريك فالمحرك يكمل تلك القوة حتى تخرج الي الفعلية فيكون متحركاً بالفعل بعد ان كان في قوته التحرك فتدبير كريم بن ابراهيم . ١ - وهو حصة من فلك زحل . كريم . ٢ - الى الولي «ع» . كريم

محجوبة بشيء من ظلمات الأنبيات عن العقل بتزكية النفس الناطقة بالعلم والعمل كما قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ذَانِقًا نَاطِقًا إِنَّ زَكَاةَ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ فَقَدْ شَابَهَتْ أَوَائِلَ جَوَاهِرِ عِلْمِهَا . والمراد بالمشابهة هي الاتصال الذي ذكره المصنف وذلك كاتصال الحديد بالنار فانها اذا اتصلت بها حتى صدق عليها الاتصال بالاستقامة في القرب منها بلا حجاب شابهتها والعقل الفعال عند القائلين بالعقول العشرة هو عقل العناصر وعند غيرهم قد يطلقونه على جبرئيل لانه الحامل لركن الخلق والمستمد من الطبيعة الكلية وقد اشار صلى الله عليه وآله الى هذا بقوله والورد الاحمر من عرق جبرئيل عليه السلام وكثيراً ما يطلقونه على العقل الاول عقل الكل وهذا مراد المصنف والناس قد اختلفوا في عقل الكل ما المراد منه فقال بعض الصوفية المراد منه المعبود بالحق سبحانه قال السيد محمد نوربخش في رسالته و يجب ان يعتقد ان الله واجب الوجود حتى عليم سميع بصير قدير ذواردة و كلام وهو بالعلم احاط بكل شيء من العرش و الكرسي والسموات السبع والارضين وما فيهما وفوق العرش لاشيء غيره و لانهاية له وهو نور الانوار ليس له جسم ولا كثافة ولا لون وهو منزلة عنها وكان معبود الانبياء والاولياء وفي هذا المقام الانبياء يسمونه الحق العليم والاولياء بالحضرة العلية والحكماء عقل الكل ونفس الكل ولا يريد احد من الطوائف بعباراتهم المختلفة الا الله وهو في هذه الحضرة الجبروتية منزلة عن الاشياء حتى عنها انتهى كلامه . و محصل كلام بعض الاشراقين يلزم منه هذا ايضاً و يلزم من كلام المصنف ايضاً على ما سنذكره في محله انشاء الله وكذلك كلام ابن ابي جمهور في المجلى نقلاً عن الاشراقين راضياً به و نافعاً لما خالفه وبعض جعله اول صادر عن الذات الحق تعالى بلا واسطة ولا جعل جاعل ومنهم

من قال ان تأثير الحق سبحانه انتهى اليه و غير ذلك من الاقوال الباطلة
والاعتقادات العاطلة والمعروف من مذهب اهل العصمة عليهم السلام ان عقل
الكل اول ما خلقه الله من الوجودات المقيدة المؤلفة و انه اول غصن نبت
من شجرة الخلد و انه اول من اكل اول فاكهة الوجود التكويني في جنان
الصاقورة و انه الركن الايمن الاعلى من اركان العرش وقد خلق الله سبحانه قبله
في الوجود التكويني الماء الاول الذي هو النفس الرحمانى والحقيقة المحمدية
ثم ساقه الى الارض الميت ارض الجرزو هي ارض القابليات المسماة عند الحكماء
بالامكان الاستعدادى فخلق منهما «١» العقل الكلى المشار اليه الذى اشار اليه
جعفر بن محمد عليهما السلام بقوله و هو اول خلقي من الروحانيين عن يمين
العرش الحديث . و هذا العقل هو النفس الرحمانى الثالث «٢» وهو عقل محمد
و آله صلى الله عليه و آله و من قال بانه هو المعبود فهو ملحد و من قال بانه
اول صادر من الذات الحق فهو متن قال بان الحق يلد و من قال بانه بغير
جعل جاعل فقد شبه و من قال بان تأثير الحق سبحانه انتهى اليه فهو مشرك
حاصر مشبه سبحانه عما يصفون و تعالى عما يقولون علواً كبيراً و اعلم ان المقام
لا يقتضى البسط فى الكلام فلنقتصر فى البيان على بعض الاشارة .

قال و طرد شياطين الاوهام المضلة بانوار البراهين و قمع اعداء الحكمة
و اليقين الى مهوى المبعدين و مشوى المتكبرين .

اقول اعلم ان شياطين الاوهام قديرادبها الاوهام فى مذاهبها من باب
اضافة الصفة الى موصوفها يعنى الاوهام الشيطانية اى توهماتنا فانها كثيراً
ما تتوهم خلاف الحق او المراد بها سكان الارض الثالثة على ما قاله بعضهم
فان سكانها همهم ادخال الشبه و الشكوك على بنى ادم فى معتقداتهم او ان

المراد بهم الشياطين الذين يسكنون هذه القوة الوهمية وذلك لان الوهم شيخ
كبير عاجز بليد قليل الحافظة الا انه اذا حفظ لا يكاد ينسى وهو قاعد على كرسي
من نار ظاهر الغضب على نفسه كثير الخوف والوحشة من نفسه ولشدة برودة
باطنه كان بليداً وكثيراً ما يقتصر في مداركه على اشكال تصادم صفتي ظاهره
وباطنه وانيات هذه الأوصاف منه تأوى اليها الشياطين المشاكلة لها قد قبضت
لاضلال من لم تسبق له العناية بالهداية والتوفيق لانهم حملة الخذلان و
وسايط الحرمان واعوان العصيان وطردهم بانوار البراهين المؤلفة من
القضايا القطعية عن القلوب التي هي محال الحكمة واليقين فان استدالات
الشياطين الوهمية على العوام انما هي بالمقدمات الموهومة المرجوحة
والمغالطات والاقناعات وبالمسلّمات العادية كما هو شأن سكان الارض
الثانية فانهم اعوان اولئك بما يتعلق بالعادات وقمع اعداء الحكمة واليقين
كذلك فان الوجود التكويني طبق الوجود التدويني فكما ان التدويني فيه محكم
ومتشابه وظاهر وراجح ونص ووهم وحقيقة ومجاز وحقيقة بعد حقيقة ومجاز
بعد مجاز ومجاز هو حقيقة وحقيقة هي مجاز وغير ذلك كذلك التكويني
فان المكلفين فيهم من هو محكم ومنهم متشابه ومنهم راجح ونص ومنهم
مرجوح وشك وغير ذلك فاعداء الحكمة في الخلق من الانس والجن
لا تطمئن نفوسهم الا بعكس الحكمة العلمية والعملية واعداء اليقين لا تسكن
نفوسهم الا الى الشك والتريب والتجوى والطيرة والسفسطة وامثال ذلك
وقمعهم بانوار الحق من اضداد ما يلتجئون اليه وقوله الى مهوى المبعدين
الخ، يراد منه ان شياطين الاوهام واعداء الحكمة واليقين انما يتعمقون في
مذاهب مقاصدهم الى جهة اسفل السافلين فيصعدون لينزلوا بمن اضلوا الى
مهاهم فاذا طردوا بشهب البراهين وقمعوا عن الصعود الى قلوب المكلفين

- ادبروا الى ما خلقوا منه الى جهة الثرى وماتحته من موهومات الارتباب وما فوقه من مشوى المتكبرين من ابواب جهنم فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مشوى المتكبرين .

تنبية اعلم ان ظاهر كلمات المصنف في هذا الكتاب و غيره انه يريد بالبراهين البراهين الاصطلاحية وعلى هذا يخالف مراده دعواه لان دعواه ان ذلك بالكشف والكشف لا ينحصر في البراهين الاصطلاحية لان القضايا انما تصح فيما يتصور موضوعاتها و هذه المطالب تصورها بينا في معرفتها و لقد تتبعنا اكثر ما يستدلون به من القضايا و احكام الموضوعات و المحمولات و وجدتها مخالفة للحق بل داعية الى نحو ما اشار اليه من طرق شياطين الاوهام المضلّة « ١ » و ستقف عليه ان شاء الله تعالى فيما يأتى في محله و انما الكشف الحق ما اخذ من دليل الحكمة بشرابطه من عدم الالتفات الى شىء من الاحوال الثلاثة التى ذكرناها سابقاً لامطلق الكشف فان من الكشف ما يوصل الى الضلالة لقوة اللبس فيه وذلك لان الانسان ينكشف له ما جمع قلبه و نظره و فكره و لسانه و جوارحه عليه من حتى او باطل فلو جمعها على الاوهام

١ - اقول انما ذلك لاجل ان صور الباطل فى سجين و صور الحق فى عليين و كل منها مقرونة بحجتها و الجسم محجوب عن دركها فاذا جمع القلب عن الاطراف بالكلية توجه الى العالى ان كان متوجهاً اليه باعماله و عقايدہ او الى السافل ان كان متوجهاً اليه باعماله و عقايدہ فمهما توجه الى احدهما انكشف له حالهما فمطلق الكشف لا يكشف عن الحق الا اذا قارن بصحة المنهج و صلاح الاعمال الا ترى انك اذا اعرض روحك عن الاطراف توجه الى عالم المثال و انكشف له ذلك العالم ولكن ربما يرى اضغاث احلام و اكاذيب و ربما يرى رؤيا صادقة و كلتاها مكشوفتان له فتدبر . كريم بن ابراهيم

او الشكوك او اللبس او الظلم للعباد او الخطاء او السفسة او غير ذلك مما هو ظاهر البطلان و الفساد عند جميع العباد لحصل له الكشف عن اشياء منها لا يقدر غيره على ردها و ان كان محققاً الا اذا جمعها على الحق مثله و لئان منها خفايا و دقائق لا يبلغها غيره و لا يصدق الكشف عن مراد الله سبحانه منه وعن الحق فيها الا اذا جمعها على ما يريد الله منه على لسان نبيه و السن اوليائه صلى الله عليه و عليهم مَعْرَاةً عن الاحوال الثلاثة المشار اليها قبل فافهم .

قال و نصلى على محمد المبعوث بكتاب الله و نوره المنزل معه على كافة الخلق اجمعين و اله و اولاده المطهرين عن ارجاس الطبيعة المقدسين عن كلمات الوهم بانوار الحق و اليقين اللهم صل و سلم عليهم و على من سلك سبيلهم و اقتفى دليلهم من شيعتهم المتقين .

اقول يجوز ان يكون اراد بقوله و نوره المنزل معه هو الكتاب و العطف تفسيرى او اراد به نور النبوة او الهداية او الولاية او ما هو اعتم من الالهام و الوقع فى القلوب و التقر فى الاسماع او الرجم او على بن ابيطالب عليه السلام كما فى تفسير قوله تعالى فَاٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَ النور الذى انزلنا و قوله و اتبعوا النور الذى انزل معه مما ورد عنهم عليهم السلام بذلك و المصنف اشار بهذه الكلمات الى ان ما استدال به هو معنى ما اتى به صلى الله عليه و اله و اخبر به اهل بيته عليهم السلام و هذه لا تسلم له حتى تشهد له ظواهر اخبارهم لاناويلاتها لان الكلام ذو وجوه و الماؤل يصرفه على ما يراه و كل ذى رأى يدعى الصواب فيما يراه و المحكم بينهم قول الشاعر:

و ليلى لانقرلهم بذاكا

تبيين من بكى متن تباكا

و كل يدعى وصلاً بليلى

اذا انبجست دموع فى حدود

فان من اقتفى اثرهم عليهم السلام واقتدى بهم قال بقولهم واستدل بنحو ما استدلوا
 به واما من اخذ في استدلاله بأول كلامهم ويصرفه عن ظاهره فليس مقتدياً بهم
 ولا قائلًا بقولهم بل هو راد عليهم وستقف ان شاء الله تعالى على ما يصدق قولى هذا
 فارتقبوا انى معكم رقيب فان قلت انهم اتما قالوا بما اخذوا عنهم وقالوا بقولهم
 قلت ليس كذلك لانهم قالوا ان الاشياء كلها فى ذاته بنحو اشرف لان لها وجهين
 اجمالياً وتفصيلاً فالاجمالى فى ذاته والآ لكان جاهلاً بها واما التفصيلى
 فهى وجوداتها فى ازمنتها و امكنتها قال ابن ابى جمهور فى المجلى فى
 شان الماهيات وجماعة لهم الكشف و الاشراف قالوا بثبوتها فى ذات الحق
 تعالى لتعلق علمه بها ازلاً على ما هى عليه و انها حقايق متميزة فيه و علمه
 تعالى نفس ذاته فهى عند التحقيق عين ذاته و يُعْتَرُونَ عنها بالحقايق الثابتة
 وحضرة الغيب المطلق وعالم الغيب والاعيان الثابتة والعالم العقلى والاعيان
 الخارجية المتعينة بالتعينات الاسماوية الخ، وامثال هذا فى كلماتهم مثل قول
 الملامحسن فى الكلمات المكنونة قال فان الكون كان كامناً فيه معدوم
 العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر ولما امرت تعلقته ارادة الموجد بذلك
 و اتصل فى رأى العين امره بشه ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل
 فالمظهر لكونه الحق و الكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله و استعداده
 للكون لما كان فما كونه الاعمى الثابتة فى العلم لاستعداده الذاتى الغير
 المجمعول وقابليته للكون و صلاحيته لسماح قول كُن واهليته لقبول الامثال
 فما اوجده الآ هو ولكن بالحق وفيه هـ. يعنى به العالم و اته كامن فى ذات
 الحق تعالى و ذلك الكامن هو المكون بالله لهذا الظاهر بالله فمن يكون هذا
 قوله و اعتقاده كيف يكون تابعا لقول الامام جعفر بن محمد عليهما السلام
 لم يزل الله ربنا عز و جل و العلم ذاته ولا معلوم و السمع ذاته ولا مسموع

والبصر ذاته ولا مبصر و القدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء و كان
المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على
المبصر و القدرة على المقدور هـ. لان هذا لقائل يقول ان المعلوم وهى ماهيات
الاشياء لم يزل معه فى ذاته و الامام « ع » يقول ولا معلوم فان قلت ان هذه
الماهيات هى عينه قلت هل يعلم تعالى انها غيره ام لا فان قلت يعلم اثبت
المعلوم الذى نفاه امامنا عليه السلام و ان قلت لا يعلم قلت لك هو لا يعلم
وانت تعلم فان قلت المغايرة باعتبار و الاتحاد باعتبار قلت لك انت تجوز
فى الازل تعدد الاعتبار و الجهة وهى جهات المخلوقين فان قلت دليلهم
قوله « ع » بائن من خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة قلت انت تميز ماهيات
الاشياء التى فى ذاته بزعمك منه تعالى باختلاف الصفات فان ميزت عزلت
و ان لم تميز تقوات عليه ما لم يقبله ولم يرض به وان قلت قال عليه السلام
لم يكن خلواً من خلقه ولا خلقه خلواً منه قلت قال عليه السلام كما رواه
الصدوق فى التوحيد وغيره كان خلواً من خلقه و خلقه خلواً منه و قال عليه
السلام لاهو فى خلقه ولا خلقه فيه فاذا جمعت قلت لك الاولى و الاصح ما هو حمل
حديثكم على انه تعالى لم يكن خلواً من خلقه فى ملكه و سلطانه و خلقه خلواً من
ملكه و سلطانه و حمل حديثنا كان خلواً من خلقه فى ذاته و ذوات خلقه
خلو منه كما نحن نجمع بينهما ام العكس بان يكون حمل حديثكم على
ان خلقه فى ذاته و ذاته فى خلقه و حمل حديثنا على انه خلواً من خلقه فى ملكه
و سلطانه و خلقه خلواً من ملكه و سلطانه ان عملت بعقلك تركت قولك
و التزمت بما قلنا و نقوله و الله سبحانه يقول الحق و هو يهدى السبيل فهذا
نمط طريق شيعتهم المتقين و اقتفاء دليلهم باليقين .

قال اما بعد فاقبل الخلايق قدراً و جِرمًا و اكثرهم خطأً و جِرمًا محمداً

أشهر بصدر الدين الشيرازي يقول ايها الاخوان السالكون الى الله بينور
 العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالتي لينفذ في بواطنكم نور حكمتي
 و اطيعوا كلمتي وخذوا عني مناسك طريقتي من الايمان بالله و اليوم الآخر
 ايماناً حقيقياً حاصلًا للانفس العالمة بالبراهين اليقينية و الآيات الالهية كما
 اشار اليه سبحانه في قوله و المؤمنون كل آمن بالله و ملكته و كتبه و رسله
 وقوله و من يكفر بالله و ملكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر فقد ضلّ ضلالاً
 بعيداً.

اقول قوله قدراً و جرماً بكسر الجيم الجثة و الجسد و قوله خطأ
 و جرماً بضم الجيم الخطيئة . و قوله باسماع قلوبكم يريد به اما استعارة
 و اما حقيقة اما على الاستعارة فظاهر و اما على الحقيقة فلان القلب الذي
 هو اللحم الصنوبري له اذنان محسوستان وهما صورة اذني القلب النوراني
 فانه صاحب الادراك والفهم والذكاء والشعور والاختيار فهو بصورة الانسان
 بل هو انسان وله اذنان يفقه بهما ويسمع بهما قرع المعاني في وجهة باصغاء
 الاجابة وتعليل النفوذ باسماع القلوب لتوقف ظهوره عليه لان الاسماع هو
 القابلية . و اما الايمان الحقيقي لا يكون حاصلًا للانفس كما هو المدعى
 بالبراهين الاصطلاحية و إنما يحصل براهين اهل البيت عليهم السلام ولا يهتدى
 اليها الا من اتبعهم في الاعمال و الاقوال و المتكلف لا يقدر على الصدق
 لان كل معتقد و متيقن يرى يقينه في عمله كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه
قال وهذه هي الحكمة الممنون بها على اهلها والمضنون بها عن غير
 اهلها وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار اليه بقوله او لم يكف بربك
 انه على كل شيء شهيد و العلم به من جهة العلم بالافاق والانفس المشار
 اليه بقوله سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق .

اقول - قوله الممتون بها على اهلها من قوله تعالى ومن يؤت الحكمة

فقد اوتى خيراً كثيراً و قوله المضمون بها بالضاد اخت الصاداي المبخول بها عن غير اهلها وفي الحقيقة هي لبّ الايمان و الاسلام وهي قسمان عملية وهي معارف الاركان و عبودية الجوارح و علمية وهي عبادة القلوب و عبودية الافئدة و مراد المصنف القسم الثاني بعبارة الاول يعني معارف القلوب و الافئدة و جعله قسامين قسم معرفة الذات بالذات كما قال سيّد الوصيتين عليه السلام يا من دلّ على ذاته بذاته قالوا والى هذه المعرفة الاشارة بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعد قوله سنريهم آياتنا الخ فلما دلت الآية باولها على معرفته بالاثار كان آخرها مشيراً الى معرفة محض الذات لانه يقول ما معناه اذا كان سبحانه اظهر من كل شيء كيف يحتاج في ظهوره الى ما هو محتاج في اصل كونه و ظهوره اليه و يستدلون بما نسب الى الحسين عليه السلام في مناجات دعاء عرفه قال ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك و قسم معرفة الذات بالاثار كما قال سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم هذا محصل كلامه و كلام كثير و قد عرفوا قسراً من الآية الشريفة لانهم فهموا ان المراد بقوله سنريهم آياتنا الخ انه النظر في الاثار و ان الانتقال من ذكر الآيات الى شهادته سبحانه لكل شيء و قيومية كل شيء به ينبت على رؤيته سبحانه مع كل شيء كما قال عليه السلام ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله او معه و الآية اولها ظاهرة كما قالوا و تأويله المراد هو معنى قول علي عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فان العارف اذا محا جميع شئونه و ما ينسب اليه و يرتبط به و هو سبحات ذاته من وجدانه بحيث لا ينظر الى شيء يخالف مفهوم ذاته مثل فعله فانه غير ذاته و كونه ابن فلان او اب فلان غير ذاته و على شيء او في شيء غير ذاته و من كذا و الى

كذا غير ذاته و هكذا ينفي من وجدانه كلما يغير حقيقته حتى التكلم
 و الخطاب و الغيبة و الاشارة و المحو بقى شىء ليس كمثل شىء وهو صفة
 الله التى وصف نفسه بها لذلك العارف وهى اية الله التى تدل عليه لاذاته
 كما توهم القائلون بوحدة الوجود المحكوم بكفر معتقديها لان الله سبحانه
 يقول سنريهم آياتنا ولم يقل سنريهم ذاتنا و اما اخبرها و هو قوله اولم
 يكف بربك انه على كل شىء شهيد فقال الصادق عليه السلام فى
 الاشارة الى بيانه يعنى موجود فى غيبتك و فى حضرتك و هذا يجتمع
 مع قول الحسين عليه السلام اىكون لغيرك من الظهور ما ليس لك فان من
 معنى انه على كل شىء شهيد انه موجود عند من ذكره و عند من نسيه مثلاً
 من نسيه انما اقبل على شىء من امر الدنيا او الآخرة او امر نفسه او غير ذلك
 و كل شىء مما سوى الله فانما هو ظهوره به لنفسه و لمن وجدته فلا يغيب
 عن شىء كما لا يغيب عنه شىء فهو على كل شىء شهيد ولا يذهب عارف
 بالله الى انه يعرف الذات البحت و انما المعروف لكل عارف غير محمّد و اله
 صلى الله عليه و اله هو عنوان مقاماته التى لاتعطيل لها فى كل مكان و اما
 محمّد و اله صلى الله عليه و اله فالمعروف عندهم هو المقامات المشار اليها
 و اما الذات البحت فلا سبيل للخلق اليها بوجه من الوجوه و المدعى للكشف
 عن الذات فهو مشبه ملحد لا استحالة ادراك الحادث للقديم فافهم .

قال فالعلوم الالهية هى عين الايمان بالله و صفاته و العلوم الافاقية و الانفسية
 من آيات العلم بالله و مثلثته و كتبه و رسوله و شواهد العلم باليوم الآخر و احواله
 و القبر و البعث و التسوال و الكتاب و الحساب و الصراط و الوقوف بين يدي
 الله و الجنة و النار .

اقول قوله العلوم الالهية هى عين الايمان بالله و صفاته يدل على ان التصديق

بوجود واجب الوجود وجود صفاته التي وصف بها نفسه هو معرفة الله وهذا توحيد العوأم و إنما التوحيد الحقيقي ما قاله امير المؤمنين عليه السلام لكميل على معنى من عرف نفسه فقد عرف ربه و أما قوله عليه السلام وجوده اثباته و دليله اياته . فهو توحيد العلماء و هو بين التوحيدين المذكورين الا اذا أُوّل باحد الوجهين فيلحق به و قوله و العلوم الافاقية و الانفسية من ايات العلم بالله الخ يدل على انه يريد بقوله سنريهم اياتنا في الافاق الخ الاستدلال بالاثار لانه جعلها ايات للعلم بالله و هي على ظاهرها كما قال و اِلَّا فَتَأْوِيلُهَا هِيَ الْعِلْمُ الْحَقِيقِيُّ بِاللَّهِ كَمَا لَوَّحْنَا إِلَيْهِ سَابِقًا وَ اِنَّ قَوْلَهُ اَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ترجمة قوله سنريهم اياتنا و ملخصها لمشاهدته لكونه على كل شيء شهيد في حال المحو و في حال الصحو.

و قوله و شواهد العلم باليوم الآخر الخ . يريد به ان الوقوف على ايات الله في النفس و في الافاق يشهد لك و يشهدك ان تلك امثال اليوم الآخر و احواله و القبر و البعث الخ و ادلتها لان الرضا عليه و على ابائه و ابنائه الطاهرين السلام قد اعطانا ضابطة يشهد بصحتها الكتاب و السنة و العقول المزكات بالعلم و العمل و هي قوله «ع» قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيئنا و شهادة الكتاب لهذه القاعدة مثل سنريهم اياتنا في الافاق و في انفسهم و قوله تعالى و كاتين من اية في السموات و الارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون . و قوله تعالى و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون . و قوله و في انفسكم افلا تبصرون . و امثال ذلك و مثاله قال تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء في ايات متعددة فمثل الدنيا نفس الماء المنزل لا مثله و الشاهد منه انه ينبت به الزرع فتصبح الارض مخضرة كالحيوة الدنيا ثم يهيج فتراه مصفراً كتغير احوال الدنيا

و اهلها من اسباب الزوال و الفقدان و الامراض ثم يبس النبات فيكون كالاموات و الفناء ثم ينزل الماء من السماء في العام القابل فينبت ذلك النبات الاول من بذره الذي بقى في الارض كذلك يخرج الموتى ينزل ماء من السماء من تحت العرش من بحرصاد فيقع على الارض فيجتمع بالطين بفتح الياء التي هي اصل طينة الانسان الباقية في قبره فينبت بها لحمه ودمه فيخرج بصورته في الدنيا فالماء مثلاً قد شرح احوال الدنيا و القبر و السئوال و البعث و الحساب و جميع ما يكون فان الله عز و جل قد خلق ما يدل عليه حرفاً بحرف حتى ان في الآخرة اشجاراً تحمل بنساء كما قال تعالى فيهن خيرات حسان كذلك دليله في جزائر الواواق اشجار يحملن بنساء و ييقن بعد بلوغهن يوماً او بعض يوم على اكمل تركيب و جمال ثم يمثن اشعاراً بفناء الدنيا و قصر بقائها تصديقاً لما في الكتاب من الحق المبين و اشارة الى بقاء الآخرة وما فيها كما اخبر تعالى به ففى الآفاق و الانفس شواهد العلم بتلك مفصلة و بتوحيد الله و جميع ما يريد تعالى من عبادة لاته عز و جل لم يخلق شيئاً الا وهو دليل و مدلول عليه و علة و معلول و جوهر و عرض و سبب و مسبب و مانع و ممنوع و كتاب و مكتوب و اجل و مؤجل و قدر و مقدر الى غير ذلك فافهم ما اشرت اليه لك من اسرار الخلق و الخليفة مما ظهر به الخالق و تعرف به لخلقه .

قال وهى ليست من المجادلات الكلامية ولامن التقليدات العامية ولامن الفلسفة البحيثية المذمومة ولامن التخيلات الصوفية بلهى من نتايج التدبر فى آيات الله و التفكير فى ملكوت سمواته و ارضه مع انقطاع شديد عما اكتب عليه طبائع المجادلة و الجماهير و رفض تام لما استحسنته قلوب المشاهير .

أقول يريد ان ما بينته لك من الحكمة المشار اليها ليست مبنية على الادلة الضعيفة و الاوهام السخيفة كالمجادلات الكلامية فان اهل الكلام يبنون معارفهم على صناعات لفظية اغلبها مدخولة و لا من التقليدات العامة فان العوام ليس لهم نور يمشون به في الظلمات و انما يستوصفون غيرهم لما يستدلون به و عليه و لا من الفلسفية البحثية المذمومة فان كثيراً ممن يسمى بهذا الاسم دقق في البحث في المبادئ و تساهل في المطالب و منهم من تعمق في البحث في المفاهيم التي تنتزع من الالفاظ لا من حيث كونها بازاء معانيها فقد يكون بلامصداق خارج او تخالف ما وُهبعت له لان اللفظ ان وجد الباحث في احوال جهات دلالته ينظر ان بينه و بين المعنى مناسبة ذاتية و عثر على تلك المناسبة فكان بحثه من تلك الجهة فلا بد ان يتطابق المفهوم والمصداق فان طابق اللفظ بمفهومه مصداقه الخارجى كان صدقاً وان طابق المصداق ذلك اللفظ بمفهومه كان حقاً و ان كان لا من تلك الجهة تباينا و ان لم يعثر اخذ مفادها بالنقل عمّن عرف او عمّن نقل عنه وان كان لا ينظر المناسبة بل بلحاظ ان التخصيص بارادة الواضع او بلحاظ المناسبة لكن الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية خاصة من غير كونها وسيلة الى المعانى الخارجية بل المعانى الذهنية هي وجودات تلك الاشياء و حقايقها لا غير وقع في الغلط و الخطاء و كان في الواقع بحثاً مذموماً لدخوله في عموم قوله تعالى وتخلقون افكا و باب مهوى هذا المكان التحيق الذى لا فعوله دعوى ان النفس لذاتها قدرة على اختراع ماشآت من الصور لا انها تنتزع بمرآة خيالها صور الاشياء القائمة في خزائنها من خزائن الغيب و انما ينزلها الله سبحانه في الازهان عند استكمالها شرائط القابلية تنزل بها ملكة الفكر من فلك عطارذ بتسخير سيمون و شمعون و زيتون الموكلون

بذلك عن امر الله كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم . و الحاصل ان هذه الحكمة الممنون بها ليست من الحكمة البحثية المذمومة وذلك احتراز عن الحكمة الفلسفية البحثية باقامة البراهين القطعية المحصلة بواسطة الرياضات و لامن التخيلات الصوفية فانهم يهيمون في الافكار من غير برهان على ما حصل لهم وانما يعتمدون على الواردات التي ترد عليهم يتدعون انها واردات من الحق تعالى ترد على من قعد على بساط القرب وتخلّى عن ناسوته وتخلّى بطور لاهوته وليست تلك الواردات من الحق تعالى لانه تعالى انما ينزل تلك القبسات على نوااميس وحيه وتراجمة امره ونهيه والسُن ارادته وبتلك الوسائط تصل الى من تلقاها بشرائط التلقى من الاعمال الصالحة التي ترضى الله تعالى وهذا بخلاف طريقة الصوفية لان اغلب ما يجدونه من المكاشفات هو ما يتكلفونه من المخالفات مثاله انهم يقولون كما ذكره عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل ان شَرَطَ التَّصَوُّفِ اَنْ يَكُونَ عَلَى طَرِيقَةِ مَذْهَبِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَاِذَا كَانَ اَصْلُ التَّصَوُّفِ مَبْنِيًّا عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ فَالْمُتَّصِفُ يَلْتَزِمُ اَنَّهُ يَكْشِفُ عَلَى مَوَافَقَةِ هَذَا الْمَذْهَبِ فَلَوْ ظَهَرَ اَمْرٌ يَخَالِفُ مَذْهَبَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وَ اِنْ وَجَدَهُ حَقًّا تَكَلَّفَ لِرَدِّهِ وَ اِنْ كَانَ بِيَاظٍ وَ عَدَلَ عَنْهُ وَ اِنْ كَانَ اِلَى بَاظِلٍ لَكِنْ لَمَّا جَمَعَ قَلْبَهُ وَ فِكْرَهُ وَ خِيَالَهُ وَ حَسَّهُ وَ لِسَانَهُ وَ جَمِيعَ اَعْمَالِهِ وَ جَمِيعَ حَرَكَاتِ جَوَارِحِهِ وَ سَكَنَاتِهَا عَلَى التَّدَبُّرِ وَ الْحِيلَةِ فِي رَدِّ ذَلِكَ الْمَخَالَفِ لَهُ حَصَلَ لَهُ شَيْءٌ مُحْكَمٌ الْعِبَارَةِ دَقِيقٌ الْحِيلَةِ وَ الْاِشَارَةِ بَعِيدٌ التَّلْوِيحِ بِحُكْمِ صُورَةِ التَّصْرِيحِ يَصْعَبُ رَدُّهُ وَ اِبْطَالُهُ الْاَعْلَى مَنْ جَمَعَ جَمِيعَ مَشَاعِرِهِ وَ مَدَارِكِهِ وَ اقْوَالِهِ وَ اَعْمَالِهِ عَلَى مَرَادِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُ فَانَّهُ اِذَا رَأَى كَلَامَ ذَلِكَ الصُّوفِيِّ ظَهَرَ لَهُ مَا فِيهِ مِنَ الْعُيُوبِ وَ الْمَغَالِطَاتِ وَ تَوَجَّهَ لَهُ اَمْرُ الرَّدِّ عَلَيْهِ وَ اِبْطَالُهُ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَ مَا اُورِدْتُ لَكَ فِي هَذِهِ

الحكمة ليس من شيء من ذلك بل هو من نتائج التدبر في آيات الله والتفكر في ملكوت سمواته الخ . أما ان المعرفة الحقة فلا تكون بتلك الامور التي ذكرها نافياً لها فهو حق واما انها لا تحصل الا من نتائج التدبر الى اخر ما ذكره فهو حق الا ان هذه دعوى ولا يعلم صدق قائلها بان يطابق قوله الواقع الا بصحة معرفته ومعتقده لا بمجرد القول لان هذه الالفاظ عند اهل الاستعمال مشتركة يطلقونها على ما وضعت له ويطلقها كل من تحل على ما يراه ولهذا ينفي المصنف شيئاً مثلاً واثبتهُ ويثبتُ و انفيه فهذا هو يقول لم نأخذ بقول اهل الكلام و مجادلاتهم و لا بتقليد العوام و لا بأبحاث الفلاسفة و لا بتخييلات الصوفية و انا اقول بلى قد اخذت باقوالهم و يقول انما نقول بنتائج التدبر في آيات الله و انا اقول لم يسلك بذلك الطريق المأمور به و انما اختلفنا لاختلاف المرادات لان الفاظ التعبيرات مشتركة فكل يريد منها معنى ما يعتقدده فاذا قال مثلاً لا اعتقد كتخييلات الصوفية فاقول اى شيء تعتقده الصوفية بتخييلاتهم فهو يقول به فانهم يقولون ليس لله في الاشياء قبل ايجادها وجهين ان شاء جعلها متحركة و ان شاء جعلها ساكنة و انما له وجه واحد لان مشيئته احدية التعلق و هى نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم انت و احوالك و هو يقول بهذه كلها و الصوفية يقولون معطى الشيء ليس فاقداً له في ذاته الا انه في ذاته بوجه اشرف و هو يقول بذلك و هم يقولون بسيط الحقيقة كل الاشياء و هو يقول بذلك و هم يقولون مال اهل النار الى التعيم فانهم يتنعمون بالتعذيب و هو يقول بذلك و هم يقولون بجواز التفكك بالمردان في مقام النفس الملهمة و هو يقول بذلك كما في اسفاره و هم يقولون ان فرعون مات مؤمناً طاهراً لانه بعد ايمانه لم يعمل ذنباً و الاسلام يجب ما قبله و هو يقول بذلك لانه لما قال مميت الدين بذلك

في الفصوص قال وهذا كلام يشتم منه رائحة التحقيق وامثال هذه من تخيلاتهم فإنه قائل بكل ما قالوا فأتى شئ مخالفهم فيه حتى يحمل قوله ولامن التخيلات الصوفية عليه نعم يخالفهم في شئ واحد وهو أنه يقول أتى ما أقول بقولهم وكل باقى كلامه على هذا النحو وأما قوله بل هي من نتائج التدبر الخ فهو من نتائج التدبر فيما قاله اهل التصوف لا فيما قاله اهل العصمة عليهم السلام لانهم قالوا بدوام تألم اهل النار وقال بانقطاعه ذلك وقالوا ولو شاء الله لهدى الناس جميعاً وقال بعدمه وقالوا ان الله تعالى ان شاء فعل فيما لم يفعله وان شاء ترك وقال بعدمه وقالوا بحدوث المشية والارادة وليس لله مشية قديمة ولا ارادة قديمة والمشية والارادة من صفات الافعال وقال بخلاف ذلك كله فنتائج التدبر ما قالوا به او ما قال به فان كان ما قالوا به لم يكن قوله من نتائج التدبر وان كان ما قال به فلا يجوز القول بنتائج تخالف اقوالهم فافهم فان وقفت فهمت لان فهم الصواب انما هو بتوفيق الله وخلق الله له اهلاً والسلام .

قال - ولقد قدمت اليكم يا اخواني في كتبي ورسائلى من انوار الحكمة و لطائف النعم و بزهر الارواح و زينة العقول مقدمات ذات فضائل جمّة هي مناهج السلوك الى منازل الهدى و معارج الارتقاء الى الشرف الاعلى من علوم القران و التأويل و معانى الوحي و التنزيل مما خطه القلم العظيم فى اللوح الكريم و قرأه من الهمة الله تعالى قرائته و كلمه بكلماته و علمه محكم آياته مما نزل به الروح الامين على من اصطفاه الله و هديه فجعله اول خليفة فى العالم الارضى وزينة للملكوت السفلى فجعله اهلاً للعالم العلوى ملكاً فى ملكوته السماوى فكلما تنوّرت قلبه بهذه الانوار ارتقى روحه الى تلك الدار و من جحدتها او كفرها فقد هوى الى مهبط الاشرار و مهوى الشياطين و الفجار و مشوى المتكبرين و اصحاب النار .

اقول - ان الذى قدّم من الذى أشار اليه مثل الذى آخر مما ستسمع بيانه ان شاء الله تعالى و علوم القرآن مثل التفسير و الاحكام و القرائة و اللغة و النحو و الصرف و الخط المختص به و من التفسير مما وقفنا على شىء منه تفسير الباطن و باطن الباطن و ظاهر الظاهر و التأويل و باطن التأويل و غيره باطن باطن الباطن الى سبعة و ظاهر ظاهر الظاهر الى سبعة و باطن باطن التأويل الى سبعة و اما التأويل الذى اشار المصنف اليه فالمراد به ما سوى التفسير الظاهر كما هو المعروف بين اكثر العلماء و احاديث اهل البيت عليهم السلام كثير أما يعتبر فيها عما سوى الظاهر بالتأويل و معانى الوحي تكون على ثلاثة اوجه و هى التى اشار اليها فى قوله تعالى و ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم فالوحي الالهام و من وراء حجاب كتكليم موسى من الشجرة و ارسال الرسول كخطاب جبرئيل عليه السلام عن الله تعالى فمعانى الوحي تجمعها هذه الثلاثة .

و قوله مما خطه القلم العظيم فى اللوح الكريم المراد منه ان القلم العظيم هو عقل الكل و روح من امر الله و قد يطلق على الروح الكلى الذى خلق البراق من فاضل نوره و اللوح الكريم هو اللوح المحفوظ و وصف القلم بالعظيم لان ما اودع الله تعالى فيه من العظمة غير ظاهر بصورته فى غيره و لان ما فيه من تعدد الدوات و الحقايق فانها تعدد معنوى فلذا وُصف بالعظمة و اللوح المحفوظ و وصف بالكريم لانه منبع الفيوضات للموجودات المصورة لان العقل يفيض المعانى و الروح تفيض الرقائق و النفس تفيض الصور اى الجواهر المصورة فالمدد الذى هو بحكم المداد للكتابة و التظفة للانسان من العقل الذى هو القلم العظيم و تمام التصوير الذى هو بحكم

الكتابة والجنين في بطن امه الذي ولجته الروح في اللوح المحفوظ وهو الخلق الثاني ومعنى خط القلم في اللوح ايجاد ذلك المدد المعنوي في لوح الكون في الاعيان في وقت وجوده و مكان حُدوده و اللوح له صفحات مختلفة فمنها صفحة مبادئ التصوير بمداد الزعفران و منها صفحة النضاء الاول في لوح الزبرجد و منها صفحة اللذوات الحقيقية الجامعة بمداد التركيب و منها صفحة الاشباح و امثل لك بكتابة القلم في صفحة الاشباح من اللوح اذا رأيت زيدا يصلي في المسجد يوم السبت تبقى مادمت حياً كلما التفت قلبك بمرءة خيالك رأيت زيدا في المسجد يصلي يوم السبت وجد زيد ام فقد في حياته و في مماته فانك تراه في الهيئة التي رأيت فيها اول مرة في مكانه و وقته وذلك لانه لما كان هناك كتبت الحفظه عمله في وقته و مكانه بشبهه و هيئته في اخر الدهر القار و جرى زمانه بهيئته المحسوسة و بقي صورته قائمة في عالم المثال بخط الحفظه الكرام الموكلين بكتابة اعماله وهم الاقلام الجزئية بامر القلم الاعلى الذي اشار اليه المصنف بقوله بخط القلم العظيم و هذا نمط كتابة الحفظه الكرام لاعمال الانام و تأتيهم يوم القيمة على هذه الهيئة فيلبسها لبس الثوب و لهذا قيل تكشف السرائر و تبدي الضمائر .

وقوله وقرأه من الهمه الله قرائته معناه الحق هو ما اشرت لك فافهم وكذلك قوله و كلمه بكلماته و علمه محكم آياته فان مثل ما مثلت لك وهو كلامه بتلك الكلمات وهو تعليمه لمحكم الآيات فانها مما نزل به الروح الامين على نبيه صلى الله عليه و آله الطاهرين قوله فجعله اولاً خليفة الى اخره يعنى ان من عرف تلك المعارف و ارتقى تلك المقامات الشرف الاعلى من العلوم التي اشار اليها حتى قرأ مثل تلك الكتابة التي قرأتها لك بلسان اهل الخلافة

والقطبية كما سمعت من قراءة كون زيد يصلى في المسجد يوم السبت جعله الله خليفة في اول بلوغه هذه الدرجة خليفة في الارض بين الناس وجعله زينة للملكوت السفلى فيه ينزل عليهم المطر وينبت النبات و يدفع عنهم البلاء ثم يجعله اهلاً للعالم العلوى بطأً. اذا مشى على اجنحة الملكة و يجعله ملكاً في الملكوت السماوى حتى يكون قواماً للارواح و نوراً للشباح وذلك اذا اعتدل مزاجه و فارق الاضداد و اما قبل ذلك فلا يعرف الا قليلاً من كثير فلاتتم له الخلافة فافهم . فان الدعوى لانصدق حتى يشهد لها الوجدان بالعيان . و قوله كلما تنور يبين قلبه الخ يعنى انه يرتقى فى تلك المقامات العاليات بنسبة ترقيه فى تلك الدرجات و من جحدتها بعد أن ظهر له واضح سبيلها و ركن الى شىء مما اشار اليه من المجادلات الكلامية او التقليدات العامة او التخيلات الصوفية او الابحاث الفلسفية المذمومة هوى الى مهبط الاشرار الخ وهذا انما يتم للطرفين اثباتاً و نفيأ اذا كان الاول على الطريقة المستقيمة الجارية على طريق اهل الحق عليهم السلام مشفوعاً بالعمل الصالح كما جرى عليه التكليف والمرادات الشرعية و الاداب الالهية و الاخلاق الروحانية و الثانى على المشاققة الشيطانية و اتبع هواه فى خلاف كلما اراد الله .

قال ولما كان مسألة الوجود اس القواعد الحكيمية و مبنى المسائل الالهية و القطب الذى تدور عليه رحى علم التوحيد و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد و كثير مما تفرّدنا باستنباطه و توحدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله فى اتمهات المطالب و معظمتها و بالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف و خبياتها و علم الربوبيات و نبواتها و معرفة النفس و اتصالاتها و رجوعها الى مبادئها و غاياتها .

اقول اعلم ان كثيراً من العلماء يبحثون فى اوائل كتبهم الاصولية عن

الوجود واختلفوا في المراد من المبحوث فيه فمنهم من يريد منه الواجب عزوجل على جهة الخصوص ومنهم من يريد منه الحادث على جهة الخصوص ومنهم من يريد منه المطلق الصادق على زعمهم على الواجب والحادث والمصنف في رسالته التسمائة بالحكمة العرشية قال ان الوجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعنى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حد او نهاية او ماهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب الوجود انتهى. وظاهره في هذا الكتاب مطلق الوجود الصادق على الواجب والممكن و ارادته في مباحثه مختلفة تعرف بالمقام فالوجود عنده واحد بسيط فما يشوبه شيء من الاغيار فهو الحادث سماه حادثاً باعتبار ما يشوبه ويلحقه من التركيب والماهيات والجنسية والفصلية والنوعية وغيرها مما هي نقائص و اعدام و واجباً باعتبار حقيقته و كنهه فالشوب عنده في الحقيقة لاحق له باعتبار تنزله في مظهره كالماء فانه في حقيقته واحد لا يقبل الانكسار فاذا جمد قبل الانكسار والانعكاس في الحقيقة لاحق له بواسطة الثلجية و هذا حاصل كلامه في ساير كتبه والى هذا الطريق ذهب كل اهل التصوف وفي هذا قال شاعرهم :

وما الناس في التمثال الا كتلجة و انت لها الماء الذي هو نابع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع
فمن حصر الوجود على الواجب فقد اخطأ الا ان يقول بانته هو
الحق و الوجود المخلوق له حقيقة ممكنة وليس من الوجود الواجب ولا
تجمعهما حقيقة بتواط و لا اشتراك معنوي ولا لفظي الا ان يكون من باب
التسمية للتعريف و الدعاء و من حصره في الحادث فان اراد بالمحصور
ما يمكن معرفته فهو حق و ما يطلق على الله سبحانه فيراد منه العنوان الذي
يقال له عند اهل البيت عليهم السلام المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان

وإن نفي مطلق اطلاقه على الله سبحانه فقد اخطأ ومن اراد به المطلق الصادق على الواجب والحادث فقد ابطال سواء جعله على جهة التواطى ام على جهة الاشتراك المعنوي ام اللفظي اما القول بالاولين فكفر واما اللفظي فجهل وباطل والذي أفهم انه ان لم يتبين له الحق ويعدل عنه الى هذا لم يكفر واما ما ذهب اليه اهل التصوف كما هو طريق المصنف فهو قول بوحدة الوجود واما المصنف فالله اعلم بما هو صائر اليه لهذه المقالة وغيرها واما تعريفه وبيان حقيقته فمرتّب في الحقيقة على ما يراد منه فان اريد به الوجود الحق عز وجل فلا ريب في انه لا يمكن تعريفه ولا ايضاحه بل هو الظاهر الذي لاشيء اظهر منه كما قال الحسين بن علي عليهما السلام ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاشارة هي التي توصل اليك وان اريد به المطلق فكذلك وان اريد به خصوص الحادث ففيه الخلاف وانا ابيّن لك طريق السلوك الى معرفته من امكان تعريفه وعدمه لان كثيراً من الاشياء ما يكون له اسمان معروف يعرف به معناه عند عامة الناس يميّزه عن غيره ويعينه واسم غير معروف عند الكل يعني ان الاسم وان سمع لكنه لا يعين مسماه فربما يفهم منه خلاف مسماه كما اذا قلت لك احفظ العجوز فانك ربما تفهم منه المرأة الكبيرة لان هذا المعنى هو المعروف عند الناس وانا لا اریده واما اريد الذهب ولو قلت لك احفظ الذهب لم يشبه عليك فاذا قيل لك ما معنى العجوز قلت هي المرأة الكبيرة او الصلوة او الحرب وما اشبه ذلك فلانك تعرف حقيقة معنى هذا اللفظ المراد فكذلك الوجود ربما لاتعرف من معناه الا الحصول الذي يقال له بالفارسية هست لانه هو المعروف عند عامة الناس فاذا قلت لك المادّة لم يشبه عليك بيانه فانا اقول لك الذي دلت عليه اخبارنا عليهم السلام

ان الوجود الذي هو اصل الشيء الذي خلق منه الشيء كالخشب للتسريب
والباب والصنم وكالفضة للخاتم وكالتراب للانسان وضابطه ما تدخل عليه
لفظة من التصنيع فانه هو الوجود وهو الهيولي وهو العنصر الذي خلقت منه
الاشياء وهو الماء الذي جعل الله منه كل شيء حتى وهو المادة ويأتي ان شاء الله
بيان زيادة على هذا فاذا اردت ان تتكلم في الوجود الحادث فهو الهيولي
والمادة فقل بصحة التحديد وعدمها ثم اعلم ان الوجود المخلوق عند المشهور
من المحققين منه خارجي ومنه ذهني اما الخارجي فظاهر واما الذهني فمفهم
من جعله خارجاً عن الوجود اما لانه عرضي انتزاعي ليس حقيقة الوجود ولا
قسماً منها كما هو ظاهر كلام المصنف في هذا الكتاب في بعض عباراته لانه
يطلق الوجود فيه على المطلق الشامل للواجب والحادث ويريد به حقيقته
وهذا خارج عن حقيقته واما لانه هو الثبوت الخارجي الذي اعم من الوجود
كما يذهب اليه المعتزلي ومنهم من جعله قسماً من الوجود وعندنا انه قسم من
الوجود الا انه ظلي انتزاعي في حقنا ومنهم من قال انه اصل للوجود الخارجي
كما ذهب اليه كثير من الصوفية حتى ان منهم من يقول ما تتحرك نملة في المشرق
ولا في المغرب الا بقدرتي لانه يزعم ان ما في الخيال اصل وما في الخارج ظل
له على ما ذكره عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل وهذا باطل
والالزام انه اذ مات يموت الوجود الخارجي لانه ظله وكذا قول من قال بان
النفس لها قدرة على احداث الصور واختراعها وهذا ايضاً باطل ويأتي ذكر
الدليل عليه نقلاً وعقلاً نعم الخيال الكلي الذي هو خيال علة الوجود الخارجي
كخيال محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وآله يجري هذا الحكم
له وقد اشرنا في شرح الزيارة الجامعة الكبيرة الى كثير من ذلك واما من سواهم
فكل ما في خيالهم فانتزاعي ظلي ويأتي بيانه ثم ما في الخيال على ما اختاره

لا كلام فيه واما على قول من اثبتته وجعله ظللاً انتزاعياً او جعل منه انتزاعياً
ومنه اصيلاً وان ما فيه من الاشياء بحقا يقها كما قال الشيخ جواد في شرح زبدة
اصول الفقه قال وليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم من
مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين
لاباشباحها و امثالها كما هو مذهب شاذلية قليلة لا يعبا بهم انتهى . فهل هو
وجود محض ام مركب من الوجود الظلي و الماهية ظاهر اطلاق الاكثر انه
وجود محض وربما فهم من كلام بعضهم انه مركب من ظلي الوجود و الماهية
الخارجية و الحق انه مركب الا ان وجوده الذي هو مادته مجموع الظلين
وماهيته التي هي صورته هيئة الخيال المنطبعة فيه تلك الصورة فالخيال مرءاة
والخارج شاخص يقابله و الصورة التي في المرءاة مادتها صورة الشاخص
المنفصلة القائمة به قيام صدور و صورتها هيئة المرءاة من صقالة صافية و استقامة
وبياض وكبر و اضدادها فالمنتزع من الخارجى خصوص المادة المركبة من
مادة و صورة نوعية بالنسبة الى الخيال كالخشب فانه مادة و صورة نوعية تؤخذ
منهما مادة التبرير خاصة و صورته من عمل الصانع بقابلية الخشب ليست من
الخشب كذلك مادة الوجود الذهني منتزعة من مادة الخارجى و صورته
و صورة الوجود الذهني من الخالق عزوجل بقابلية بالذهن لامن الخارجى
فافهم والمصنف يقول كما يقول الاكثر ببساطته ولم ينفه عن حقيقة الوجود
لكونه مركباً بل لكونه ظلياً لا اصيلاً ونحن نقول هو منه وان كان ظلياً لان الظلي
ليس بعدم و ظاهر انه يريد به في هذا لكتاب الوجود المطلق وعلى رايه فان
اراد الواجب خرج الذهني والخارجى لما صرح به ان كل ما سوى الوجود
الواجب تلزمة الماهية وسيأتى الكلام وحيث كان يريد به حقيقة الوجود
المطلق صدق على الواجب والحادث ولما كانت عباراته كلها ممتزجة

بصفات الوجودين فلا بد أن يجري في هذا الشرح على طريقة الفرض لكلٍ
 منهما لثلايفوت الشرح شيئاً من مراداته وأما كون الوجود اس الحكمة
 ومبنى المسائل الالهية فعلى ما يذهب هو وامثاله مع تخلف كثير من القواعد
 على ما يقوله عنه كحكمه بان الامكان اعتبارى وليس بموجودٍ لانه معنى
 سلبى ونحن نقول له ان كان شيئاً فهو مخلوق والآ فلامعنى لقوله امكان لانه
 على قوله لفظ مهمل ثم كيف يفهم هو شيئاً غير الله تعالى لم يكن مخلوقاً لله
 تعالى واياك أن تنظر الى الابحاث و العبارات فتقول ما لاتعرفه فتطفى نور
 بصيرتك بالتركون الى اقوالهم من غير فهم الا مجرد انهم علماء حكماء فان
 كان تفنع بهذا من غير فهم فائمتك علماء حكماء معصومون مؤيدون من الله
 سبحانه و مثل ما يترتب على الوجود الذهني الانتزاعي فان لم يكن الظلى
 وجوداً كان عدماً اذ لا واسطة بينهما على المذهب الحق مع انه عنده ليس حقيقة
 الوجود فان اراد بحقيقة الوجود الواجب كما ذكره فى الحكمة العرشية
 قانا له هو عنده كل الاشياء فان لم يدخل فيها العرضى الذهني الانتزاعي كان
 محصوراً فى غير الذهني تعالى الله عن كونه كل الاشياء وتعالى الله عن كونه
 محصوراً مع كثرة ما يترتب على الوجود الذهني من قواعد الحكمة كما فى كثير
 من القضايا التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنواناً .
 وقوله والقطب الذى تدور عليه رضى علم التوحيد ان اراد به معنى ما
 يقال له باللغة الفارسية هُست يعنى مطلق الحصول لان رضى علم التوحيد انما
 تدور عليه لاعلى العدم فلاريب ان هذا لا يصدق على الواجب تعالى وان اراد
 به الذات البسيطة الحق لم يصدق الآعلى الواجب عزوجل لا غير فلا معنى
 لكون رضى علم التوحيد تدور عليه إلاعلى نحو من التجوز لاستحالة معرفة
 الذات لغيره تعالى الأ بمعرفة الدليل عليه وهو معرفة العنوان على ما باتى بيانه

نعم يجوز ان يكون اراد مطلق المعرفة ومطلق علم التوحيد اجمالاً وان اختار في التفصيل نحواً خاصاً ولا عيب فيه وعلم المعاد وحشر الاجساد كذلك .
 و قوله وكثير مما تفرّدنا باستنباطه وتوحدنا باستخراجه فيه ان توخده به مع مخالفته لما عليه عامّة المسلمين يجب الاعراض عنه شرعاً و عقلاً فان قلت فانت ايضاً قد خالفت العلماء والحكماء فيجب الاعراض عما تذهب اليه كذلك قلت اني لم اقل شيئاً برأى الآتي اعبر عن معنى قول ائمة المسلمين عليهم السلام بكلامى والمعنى منهم ولا اقول بقول يخالف قولهم فيما اعلم وعلّي البيان فاذا ثبت ان قولى عنهم وبادنهم فانه يجب الاخذ بقولى فيما يخالف اقوال القوم و قوله فمن جهل بمعرفة الوجود يريد به على النحو الذى قرّر لامطلقاً لانه لا ينكر ان احداً من الخلق لا يجهل معرفة الوجود مطلقاً فيحتج عليه بحجته ولا ترجيح الآ بالدليل الموجب لانقياد العقول الناظرة بفطرتها .

و قوله يسرى جهله فى امهات المسائل ومعظمتها يبراد منه على بعض الوجوه والاحوال او اعظمها وقوله وبالذّهور عنها فانت عنه خفيات المعارف وخبياتها وعلم الربوبيات ونبواتها هذا على ما يجده المصنف ولا يتم له فان من اخلص لله العبودية و احسن العمل وواظب على التوافل والاداب الشرعية و جمع قلبه و همه كشف الله له خفايا المعارف مالا يطلع عليه من سواه ممن لا يعمل عمله وان شق الشعر بفهمه و ذلك من قوله تعالى ولما بلغ اشده و استوى اثيناه حكماً و علماً وكذلك نجزي المحسنين و قوله تعالى واتقوا الله و يعلمكم الله . وروى عن على عليه السلام انه قال ليس العلم فى السماء فينزل اليكم ولا فى الارض فيصعد اليكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهر لكم هـ . بخلاف ما ذكره المصنف فان كثيراً ممن بلغ الغاية فى الحكمة

والعلم على مذاقهم لم يشمّ رايحة الحقّ في جلّ مطالبه او كلّها ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب وقوله ومعرفة النفس يراد منها التي من عرفها فقد عرف ربه وطريق معرفتها كشف سبحات الجلال من غير اشارة الى اخر ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام لكميل وبيانه قد ذكرته في رسائنا وهذه هي النفس العليا التي اخترعها الله سبحانه لا من شيء بفعله اذا تخلقت بالاخلاق الروحانية واتصلت بمبدئها اوابوايل جواهر علليها يعنى تشبّثت به بالاعمال الصالحة كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه وخلق الإنسان ذات نفس ناطقة ان زكّيتها بالعلم والعمل فقد شابته اوابيل جواهر علليها . ويحتمل بعيداً ان يُراد بها معرفة النفس السفلى في مراتبها السبع الامارة والنوامة والملهمة والمطمئنة والراضية والمرضية والكاملة لانها اذا ظهرت عن مراتبها الثلاث الأولى ترقى بمعونتها للعقل الى المراتب العالية وهي تأويل قوله تعالى وما علمتهم من الجوارح مكليين تعلمونهن مما علمكم الله وهي مخلوقة من النفس الاولى لانها ائنة المصنوع والاولى هي حقيقته من ربه ويعتربها عن الوجود وهي التور الذي خلق منه والتور الذي ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين وهي الفؤاد عندهم عليهم السلام والمادة النورية فافهم.

قال فرأينا ان نفتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في اصول حقائق الايمان وقواعد الحكمة والعرفان فيها اولاً مباحث الوجود واثبات انه الاصل في كل موجود وهو الحقيقة وما عداه كعكس وظل وشبح.

اقول لما كان البحث عن الوجود الذي هو اسّ القواعد والعقائد اقتضى الترتيب الطبيعي ان يفتح به الكلام كما هو شأن كل اساس فانه مقدم على ما يبنى عليه وقد اشرنا سابقاً الى ان كلامنا يكون فيما يمكن فيه الكلام ويكون

على نحو الكشف في التمييز لاعلى نمط البحث والتنقيح فانتهما لا يفيدان من العلم
الذى هو نور قدر قطمير والمعنى بما يمكن فيه الكلام ويحصل به التوحيد
الكامل التام هو الكلام فى الوجود الحادث لان الواجب تعالى لاسبيل لاحد
اليه من الخالق كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه فى قوله رجع من الوصف الى
الوصف وعمى القلب عن الفهم والفهم عن الادراك والادراك عن الاستنباط ودام
الملك فى الملك وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وهجم به
الفحص الى العجز والبيان على الفقد والجهد على اليأس والبلاغ على القطع
والسبيل مسدود والطلب مردود دليله آياته ووجوده اثباته الخطبة . فتدبر هذا
الكلام وتفهمه هل بعد فهمه او الايمان به لمتكلم كلام هذا اذا اريد بالوجود
الواجب تعالى وان اريد به المطلق فكذلك لان المطلق لا يصح الاعلى فرض صدقه
على الحق تعالى وعلى خلقه وذلك موجب لكونه حقيقة واحدة كما يدعونه ولا
ينافيه عندهم تحققة فى الوجود الخارجى المحدود لزعمهم ان الحدود
موهومة لا تحقق لها فى نفس الامر الا كونها شئونا وشئون الشئ مستهلكة
فى وجوده عند ملاحظته كما نقول يا قاعد انظر فان القعود مستهلك عند الخطاب
لم يلتفت اليه الوجدان الا بالعرض ويقول شاعرهم :

كل ما فى الكون وهم او خيال
او عكوس فى المرايا او ظلال
وقال آخر :

بانعكاس الشعاع فى المرآة
عرف الناس انه ليس فى الكون سوى مقتضى شئون الذات
ورجوع الصدا على الاصوات

ولا يجوز تقرير هذا بل يجب هدم بنيانه لان قولهم ان الحدود موهومة يكفى فى
الرد عليهم لان الموهوم ان كان لاحقا له فهو حادث مطلقا والافلا حدود وكلا
الفرضين باطل اما الاول فلانه لا يتحقق الامع حصول حاله لم تكن قبل اللحوق

فاختلف احواله فهو حادث وإما الثاني فلان الأشياء الحادثة موجودة لا يمكن انكارها فاذا قامت به قيام عروض كان محلاً للحوادث وان قامت به قيام صدور ثبت قولنا ولم يقترن به شيء هذا في الاقتران الخارجى واما فى الدهنى فان لوحظ الاقتران فكذلك والآما حصل فى الدهن ان لم يكن منتزعا من الخارجى فليس هو المعروف وان كان منتزعا بدون القيود فهو حينئذ جزء فيكون حادثاً لانه انتزع من مركب ومع هذا تختلف احواله فى الوجودين والمختلف حادث وان اريد به الوجود الحادث فنحن انما نتكلم فيه فان قلت كيف يعقل وجود الحقيقة الحادثة قلت كما تعقل وجود نور السراج فى الجدار وليس فيه من السراج شيء لان الذى منه فى الجدار حادث متقوم بالشعلة قيام صدور وقياماً ركنياً يعنى قيام تحقق والشعلة هى الدخان المنفعل عن مس فعل النار والنار غيب لا يدرك انما ظهرت باثر فعلها فان قلت اى تحقق لما ظهر فى الجدار حتى تقيسه بالدوات المتحققة القائمة بنفسها ؟ قلت هذه الدوات القائمة بانفسها مثل الانسان والجبل نسبتها فى التحقق والثبات والتدوت الى امر الله الذى هو اثر فعله اعنى الحقيقة المحمدية والوجود المخلوق اولاً والدوات الاولى التى يستمد منها القلم والعقل كنسبة النور الذى ظهر من السراج على الجدار فى التحقق والثبات والتدوت الى شعلة السراج التى هى الدخان المنفعل بالاستنارة عن مس فعل النار حرفاً بحرف وما تحققك وتدوتك واستقلالك بقوا بلك عند امر الله وتحققه وتدوته بفعل الله سبحانه الاكتحقق النور وتدوته واستقلاله بالجدار وكثافته عند شعلة السراج وتحققها وتدوتها بفعل النار فافهم ان كنت تفهم والآفامسك ولا تكذب بما لم تحط بعلمه ولما يأتك تأويله فقد كشفت لك الحق الصريح لا بالبحث فى الموضوع والمحمول فلا تغفل عن مقصدى فاني لا اتكلم على الوجود الحق الأعلى جهة التنزيه واذا وصفه

واصف بصفة الحدوث قلتُ هذا لا يجوز لانه يلزم منه الحدوث.
 واعلم انّ الناس قد اختلفوا في الموجود كزيد وعمرو و الفلك والماء
 والشجر وما اشبه ذلك هل هو بسيط ام مركب ام بسيط كالمركب ام مركب
 كالبيسط فمن قال انه بسيط قال انه شيء واحد لذاته وان كان فيه لطيف وكثيف
 فانما هو كنور السراج وكلب اللوز ولو كان مؤلفاً فسي ذاته او مختلفاً
 لما ظهرت فيه الوحدة ولما كان دليلاً على الواحد تعالى ولانه اثر والاثر
 يشابه صفة مؤثره التي عنها حدث ولا شك ان مؤثره ومدلوله واحد بسيط فيكون
 بسيطاً وانما تكثر ظاهراً لتكثر عوارضه وهذا باطل وادلته مدخولة يطول
 الكلام بردها وليس هنا محله فان عرض في المتن ما يدل عليها استطردها
 ان شاء الله تعالى وهو لآء منهم من يقول هو وجود ومنهم من يقول هو ماهية ومن
 قال انه مركب قال ان كل شيء مخلوق لا بد وان يكون له اعتبار من ربه وهو
 وجوده واعتبار من نفسه وهو ماهيته وهما متغايران وقد اشار تعالى الى ذلك
 بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين وقال الرضا عليه السلام ان الله تعالى لم يخلق
 شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه واستشهد بالآية ولذا
 قالوا كل ممكن زوج تر كيبتي وهذا هو الحق الذي يشهد به النقل والعقل وسيأتي
 بيانه ان شاء الله تعالى ومن قال انه بسيط كالمركب منهم من قال انه وجود وقع
 الصنع عليه والماهية ليست مجعولة اصلاً او ليست مجعولة بنفسها بل بجعل
 الوجود او ليست مجعولة في الاعيان او انها فائضة من ذاته تعالى بغير توسط
 جعل ولا ارادة ولا اختيار بل بالايجاب المحض او ليست مجعولة وانما هي صور
 علمية للاسماء الالهية لاناخر لها عن الحق تعالى الا بالذات او ليست مجعولة بل
 فائضة من ذاته بغير طلب منها اليه لا بالايجاب المحض او فائضة بطلب منها
 بلسان استعدادها او انها من مقتضيات الذات ومقتضى الذات لا يتخلف عنها

وامثال هذه الاقوال وكل من قال بواحد من هذه الاحتمالات جعل الشيء هو الوجود والماهية متحدة به في الخارج صادقة عليه مستهلكة فيه وان تغاير في الذهن كما يراه المصنف او ان الماهية لاحقة له في شئيته بالذات وان كانت سابقة عليه لكونها غير مجعولة ففي الحقيقة هي خارجة عن مفهومه وان كانت مقومة له في الظهور كسائر الاعراض وبعضهم قال الشيء هو الماهية وجعلها اولاً وبالذات وجعل الوجود ثانياً وبالعرض فهي الشيء والوجود عرض او عارض على الاحتمالين وبعضهم قال الشيء هو الوجود والماهية عرضت للوجود كلاحتمال الثاني وهذا الوجود هو بعينه وجود الحق سبحانه والمصنف مشارك لهم وبعض هؤلاء قال هذا الوجود وجود مشية الله لا وجود الله ولا وجود محدث كما يقوله ضرار بن عمرو وفي كل هذه الاقوال المتكثرة المختلطة الشيء عندهم واحد الا ان الماهية او الوجود على ذلك القول لازم له فهو يلزوم الآخر له كالمركب فالشيء المخلوق بسيط كالمركب لاجل ملازمة الآخر له ولحقوق بعض الاحكام له باضافة اللازم وما حكيناه عنهم فيه تسامح في التفصيل لعدم فائدة الاستقصاء واستلزامه التطويل وانما ذكرت بعض اقوالهم لتنتفع بالاطلاع عليها فيما بعد ومن قال انه مركب كالبيسط قال ان اول فائض اجزاء لا تنجزاً الف الشيء منها فهو مركب منها الا انها ليست مختلفة ليتحقق فيه ما يترتب على المركب من الاشياء المختلفة فهو وان كان مركباً بمعنى التأليف فهو كالبيسط والحاصل على المذهب الحق اعني الثاني وهو التركيب الحقيقي في كل مخلوق من العوالم الثلاثة اعني الجبروت الذي هو عالم العقول والملكوت الذي هو عالم النفوس والملك الذي هو عالم الاجسام بكون الوجود في كل اجزاء الشيء والماهية البسيطة الاولى جزؤه الآخر فقوله انه الاصل في كل موجود قد يوجه واما قوله وما عده كعكس وظل وشبح فمبنى على اصله وهو ليس بصحيح

كما يأتي بل كل وجود تحقيقته مركبة من اصلين اولهما من فعل الله تعالى وهو الوجود وثانيهما من الوجود وهو الماهية التي هي انفعاله بفعل الفاعل لان المخلوق فاعل فعل فاعله كما مروى يأتي البيان بنمط العيان انشاء الله تعالى و الظل و الشبح بمعنى واحد والعكس بينه وبينهما عموم و خصوص مطلق.

قال ثم نذكر قواعد لطيفة و مباحث شريفة سنح لنا بفضل الله سبحانه والهامة وهذا يتوقف عليه معرفة المبدأ والمعاد وعلم النفس وحشرها الى الارواح والاجساد وعلم النبوات والولايات وسر نزول الوحي والآيات وعلم الملكة والهاماتها وعلاماتها والشياطين وساوسها وشبهاتها واثبات عالم القبر والبرزخ وكيفية علم الله بالكليات والجزئيات ومعرفة القضاء والقدرو القلم واللوح و اثبات المثل الافلاطونية ومسئلة اتحاد العقل بالمعقولات واتحاد الحس بالمحسوسات.

اقول كيفية بدأ العالم من الفعل الى العقل ومنه الى الروح ومنه الى النفس ومنه الى الطبيعة ثم جوهر الهباء ثم المثل ثم الفلك الاعلى ثم الكرسي ثم الافلاك السبعة ثم العناصر ثم المعادن ثم النباتات ثم الحيوانات و علم المعاد من المعادن ثم النباتات ثم الحيوانات على احد الاحتمالين ثم الكون في الدنيا وما يجرى فيها من التكاليف الوجودية والوجودات التكليفية واحكام احوال الطورين «١» ثم الممات ثم القبر والاحوال التي تجرى فيه كما ذكره الشارع «ع» وعلم النفس التي معرفتها معرفة الله والتي يترقى الى اعلى الدرجات بتهديبها وتعديل احوالها بتوسطها بين طرفي حالها وحشر النفس يوم القيمة الى الارواح والاجساد على احد الرائيين من الاسلاميين «٢»

١ - من الاعادة بعدد عدمها او بعد تفرق اجزائها . منه دام ظله العالي ١٢ .

٢ - قول المسلمين باعادة الاجسام وقول غيرهم باعادة الارواح خاصة . منه «ع»

و غيرهم على فرض مغايرة الروح للنفس فان الروح تطلق تارة على العقل و تارة على النفس فمعنى حشر النفس الى الروح التي هي العقل جمعها به لان كل روح ما بين النفختين مدة اربعمأة سنة تنجذب الى ثقبها من الصور وفيه ستة منازل لان كل منزل يحل فيه رتبة من الروح التي هي النفس ونعنى بهاما كان يقبضه ملك الموت ففي المنزل الاول يحل فيه مثالها و في الثاني مادتها و في الثالث طبيعتها و في الرابع نفسها و في الخامس روحها و في السادس عقلها فاول نفخة الصعق الذي هو الجذب يبدأ بالمثال و اول البعث يبدأ بسوق العقل الى الروح و الى النفس و على قول اهل الاسلام و الى الطبايع و الى المادة و الى المثال و الى الجسد فتركيب العود كتركيب البدأ كما بدأكم تعودون . و معرفة علم النبوات بانها لطف واجب في الحكمة على الله مقرب من الطاعة مبعث من المعصية بحيث لا يبلغ الى الالغاء و معرفة الولايات كذلك لانها بدل النبوة و نائبا هذا ما يظهر من باب الاجمال . و معرفة ستر نزول الوحي و الآيات انه ترجمة او امر الله و نواهي و السن ارادته و تفسير مطالبه من خلقه فهي الاشراقات التأسيسية للايجادات الشرعية التكليفية و التكليفات الابدائية . و معرفة علم الملكة بانها الواح افعاله و حملة او امره و نواهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام و القى في هويتها مثاله فظهر عنها افعاله و الهاماتها من الله سبحانه ما يرد من فيض اركان عرشه في حقايقها من بواعث او امره و نواهي من محو و اثبات و ايجاد و اعدام و قبض و بسط و علاماتها ما يجد المكلف في الواح وجدانه مما يطابق الشرع لانه ترجمان وحي الله و الوحي على ثلاثة احوال وقع في القلب و كلام من بعض الجمادات و النباتات و الحيوانات و ما اتت به الملكة . و معرفة الشياطين بانهم الواح اسباب خذلانه و حرمانه و وساوسها بواعث نفسانية تكون

لها كالأرواح تستند اليه هوى النفوس الامارة بالسوء و شبهاتها ما توردته
 على خواطر المكلف مما ينافي الحق من ابواب ما أنست به او اعتادته او مالت
 اليه بشهوتها او راحتها او في صورة النصيح لها او في صورة حفظ دعواها
 أو تقويتها وما اشبه ذلك و اثبات عالم القبر ما اخبر به الشارع صلى الله
 عليه وآله من كتابة رومان فتان القبور و منكر و نكير و مبشر و بشير و ضغطة القبر
 و هول المطلع و ما اشبه ذلك و البرزخ و هو حالة ما بين الدنيا و الآخرة
 من مضى أرواح ما حضى الايمان الى الجنة بالمغرب و زيارتهم في الجمع
 و الاعياد و ادى السلام و اهل اليهم و مواضع حفرهم و ما حضى الكفر و النفاق
 الى النار عند مطلع الشمس و عند غروبها يمضون الى بلهوت في برهوت من
 حضر موت و ما يجرى على الارواح الى نفخة الصعق و على الاجساد كذلك
 و معرفة كيفية علم الله بالكليات اى على وجه كلي او بكليات الاشياء و هى العوالم
 الكلية التى تحتها افراد و اشخاص او الكليات المنتزعة كالطبيعية و المنطقية
 و العقلية فانها اشياء ثابتة فى الجانب الايسر من الاكوان و هذه المسئلة قد هلك
 فيها اكثر الخلق فلا تجد الا مشتبهاً و منكراً الا من قال بقول محمد وآله صلى
 الله عليه وآله لا يخطو قدماً الا بقولهم و قد كتبت على رسالة للملا محسن
 التى وضعها فى العلم لابنه علم الهدى معنى ما قاله ائمة الهدى عليهم السلام
 فلا تجد شيئاً من كلامى موافقاً لما كتب لانه تبع القوم فجرى عليه قول
 امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون
 كدره يفرغ بعضها فى بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى
 بامر الله لانفاد لها. و الحاصل الحق فى هذه المسئلة خلاف ما يعرف الاكثر
 و يهون الخطب على من وجد و عرف ان العلم عين المعلوم فى الواجب
 و الممكن و الغيب و الشهادة و من لم يعرف هذا فلا يصيب الحق فى هذه

المسئلة ابدأ ويأتى بيان ذلك انشاء الله تعالى .

ومعرفة القضاء والقدر عند القوم ان القضاء حكم ازلتى لايتعلق به حكم
البداء و هو متقدم على القدر و القدر متفرع عليه و متقدم على الفعل فهو
متعلق المحو و الاثبات و من كشف عن حقايق معانى ما قالوا و وجد فيها
دلائل التشبيه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام على ما رواه الشيخ
فى المصباح فى الدعاء بعد الوتيرة بدت قدرتك يا الهى ولم تبد هيئته
فشبهوك يا سيدى واتخذوا بعض آياتك ارباباً يا الهى فمن ثم لم يعرفوك
هـ . و مما يدل على التشبيه قولهم ان القدر سابق على الفعل كما هو شأن
الحادث يقدر ثم يفعل والحاصل ان القدر عند اهل البيت عليهم السلام
ومن يأتى بهم سابق على القضاء كما ذكر الكاظم عليه السلام ومعناه
ما ذكره عليهم السلام لاما ذكره القوم لانه معنى غير مستعمل عند اهل
الوحى عليهم السلام وانما معناه عندهم كما قال فى الوافى واما فى الاخبار
فالقضاء بمعنى الحكم والايجاب فيتأخر عن القدر انتهى . والحق ان الفعل
الايجادى ان تعلق بالكون اى الوجود فهو المشية وبالعين اى الصورة النوعية
فهو الارادة و بحدود المصنوع اى الهندسة كالطول والعرض والبقاء و
الفناء و الاجل و ما اشبه ذلك فهو القدر و باتمام الصنع والمصنوع
فهو القضاء وبإظهاره مشروح العلل مبين الاسباب فهو الامضاء .

ومعرفة القلم وهو ملك يستمد من الدواة وهو ملك ويؤدى الى اللوح
وهو ملك فالقلم هو العقل الكلى واللوح هو النفس الكلية والمثل النورية
الافلاطونية بضم الميم و الثاء وهى صور الاشياء و نسب بعضهم الى ان
افلاطون اثبت صور الاشياء التى هى وجوهها وحقايقها فى ذات المبدء
الفياض و يريد اثباتها فى ذات الحق تعالى عز وجل و عبارات القوم

تُطابق هذا المعنى فاتهم آبتوا كلّ الأشياء في ذاته تعالى بنحو اشرف منها
 في ذواتها قال الملامحسن في رسالته انّ للأشياء كلّها حصولاً لذاته سبحانه
 بعد مرتبة علمه بذاته بعديّة بالذات والرتبة من غير لزوم كثرة في ذاته بسبب
 تكثرها لوقوعها على الترتيب الذي يجمع الكثرة في وحدة .
 وقال في الكلمات المكنونة في ذكر وجود العالم قال فانّ الكون كان
 كامناً فيه معدوم العين ولكنه مستعدّ لذلك الكون بالامر و لما امرت
 ارادة الموجد بذلك واتصل فسي رأى العين امره به ظهر الكون الكامن
 فيه بالقوة السى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته القابل للكون
 فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الآ عينه الثابتة فسي العلم
 لاستعداده الذاتى الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسمع قول
 كن واهليته لقبول الامثال فما اوجده الآ هو ولكن بالحق وفيه او نقول
 ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل
 فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل
 باحدى يديه والقابل بالأخرى والذات واحدة و الكثرة نقوش فصيح أنّه
 ما اوجد شيئاً الآ نفسه وليس الا ظهوره انتهى . وكذلك قال القارابى
 الى انّ قال ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة و امثال هذا
 من عباراتهم واما من عرف مراد افلاطون فانه يعلم انه يريد بالذى فيه
 المثل هو العنصر الاصلى الذى منه خلقت الاشياء لانه يريد مراد مشائخه
 وهم يأخذون الحكمة عن الانبياء عليهم السلام غالباً وربّما يقولون ذات
 الله و يريدون ذات ولى الله المطلق عليه السلام بمعنى انها ذات لله نسبها
 اليه تشریفاً كما قال تعالى ونفخت فيه من روحي وقول على عليه السلام فى
 وصف انفسهم الشريفة قال اصلها العقل منه بدأت وعنه وعت واليه دلت

وإشارت وَعَوْدُهَا إِلَيْهِ إِذَا كَمَلَتْ وَشَابَهَتْهُ وَمِنْهَا بُدَأَتْ الْمَوْجُودَاتُ وَإِلَيْهَا
 تَعُودُ بِالْكَامِلِ فِيهِ ذَاتُ اللَّهِ الْعَلِيَا وَشَجَرَةُ طُوبَى وَسِدْرَةُ الْمُنْتَهَى وَجَنَّةُ الْمَأْوَى
 مَنْ عَرَفَهَا لَمْ يَشُقْ وَمَنْ جَهَلَهَا ضَلَّ سَعِيهِ وَغَوَى الْحَدِيثُ . وَالْأَخْبَارُ
 بِظَاهِرِهَا مُخْتَلِفَةٌ فِي الْمُرَادِ مِنْ ذَلِكَ الْأَصْلِ وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيهِ فَقِيلَ هُوَ
 الْمَاءُ الَّذِي جَعَلَ مِنْهُ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى وَقِيلَ هُوَ الْوُجُودُ وَقِيلَ هُوَ الْعَقْلُ وَ
 قِيلَ هُوَ الْعَرْشُ وَقِيلَ هُوَ اللَّوْحُ وَيُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهَا فَمَنْ قَالَ هُوَ الْوُجُودُ
 فَيُرَادُ مِنْهُ الْهَيُولَى كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَمَنْ قَالَ هُوَ الْمَاءُ فَاهْلُ الظَّاهِرِ عَلَى ظَاهِرِهِمْ
 وَاهْلُ الْبَاطِنِ بِأَوَّلُونَهُ بِالْوُجُودِ وَاهْلُ التَّأْوِيلِ بِأَوَّلُونَهُ بِالْهَيُولَى لِتَقْوِيلِهَا مَا
 لَا يَتَنَاهَى مِنَ الصُّورِ وَمَنْ قَالَ هُوَ الْعَقْلُ أَرَادَ بِمَا فِيهِ مَعَانِي الْأَشْيَاءِ الْمَجْرَدَةِ عَنْ
 الْمُدَّةِ الزَّمَانِيَّةِ وَالْمَادَّةِ الْعَنْصَرِيَّةِ وَالصُّورَةِ الْأُسِّيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَالْمَثَالِيَّةِ وَ
 مَنْ قَالَ هُوَ الْعَرْشُ أَرَادَ أَنْ فِيهِ مِثَالُ كُلِّ شَيْءٍ كَمَا رُوِيَ عَنْهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ
 مِثْلَ مَا رُوِيَ فِي عَجَائِبِ الْمَخْلُوقَاتِ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ مَا مِنْ
 مُؤْمِنٍ إِلَّا وَ لَهُ مِثَالٌ فِي الْعَرْشِ فَإِذَا اشْتَغَلَ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ فَعَلَّ مِثَالُهُ
 مِثْلَ ذَلِكَ فَعِنْدَ ذَلِكَ الْمَلَكَةِ يَصَلُّونَ عَلَيْهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ فَإِذَا اشْتَغَلَ الْعَبْدُ
 بِالْمَعْصِيَةِ أَرَخَى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى مِثَالِهِ سِتْرًا لَثَلَا تَطْلُعُ الْمَلَأَكَةُ عَلَيْهِ وَ هَذَا
 تَأْوِيلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا مَنْ أَظْهَرَ الْجَمِيلَ وَ سَتَرَ الْقَبِيحَ ه . وَ فِي خُطْبَةِ
 الْبَيَانِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ تَعَالَى رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ وَ فِي الْعَرْشِ
 مِثْلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ أَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا
 خَزَائِنُهُ د . وَ مَنْ قَالَ أَنَّهُ اللَّوْحُ أَرَادَ أَنَّهُ النَّفْسُ الْكَلِيَّةُ الَّتِي هِيَ مَحَلُّ الْخَلْقِ
 الثَّانِي وَ الْعَقْدُ الْأَوَّلُ . وَ مَعْرِفَةُ مَسْئَلَةِ اتِّحَادِ الْعَاقِلِ بِالْمَعْقُولِ عَلَى مَا يَأْتِي مِنْ
 طَرِيقَةِ الْمُصَنِّفِ مِنَ الْقَوْلِ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ وَ التَّزَمُّ لِتَصْحِيحِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ « ١ »

١ - إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي فَان قَاعِدَتُهُ هَذِهِ مِنَ النِّسَاءِ . مِنْهُ

من النساء «١» ما لزمه جفا فيه من فساد الاعتقاد والتجاوز في التحقيق بما لا يليق بمثله وسيأتي انشاء الله تعالى بيان بطلان جميع ما اعتمد عليه وبيان قبح ما التزمه مثل اتحاد الفاعل بالمفعول والعلّة والمعلول وما اشبه ذلك أما اتحاد العقل بالمعقول على معنى انّه كتابٌ معنويٌّ اى كتابٌ معاني و المعقولات حروفه و كلماته ونعنى بالعقل هنا التعقل الذى هو وجه العقل الذى هو القلب فالقلب فى الصدر يعنى متعلقه الجسم الصنوبرى تعلق تدبير وهو العقل واما العقل الذى هو التعقل فمتعلق بالدماغ كذلك فهو كالرأس من الجسد بالنسبة الى القلب و نريدُ به محلّ انتزاع المعاني لا القوة المنتزعة. ومعرفة اتحاد الحس بالمحسوس مذهب المصنّف فيه مثل اتحاد العاقل بالمعقول بناءً على اصله والكلام هنا كالكلام فيما قبله والاتحاد عندنا فى الحس الذى هو المرءة لا القوة المدركة .

قال ومسئلة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات وان الوجود كله مع تباين انواعه و افراده ماهية واحدة وتخالف اجناسه و فصوله حدّاً و حقيقته جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات و درجات عالية او نازلة الى غير ذلك من المسائل التى توحدنا باستخراجها و تفرّدنا باستنباطها مما قررناه فى الكتب و الرسائل تقريباً و توسلاً الى مبدء المبادئ و اول الاوائل :

اقول يريد بما فوق العقل هو المعبود بالحق عزّ وجل كما هو المعروف من كلامهم كقولهم انه صادر عنه تعالى بذاته من ذاته ولم يخلق شيئاً قبله

١ - وامرأة قاعدة اذا اتت عليها سنون لم تتزوج واذا لم تحمل المرأة او النخلة قد قعدت فهى قاعدة وجمعها قواعد وتأويلها انها قد ثبت على ترك الحمل و اذا قعدت عن الحيض فهى قاعد بغير هاء لانة لافعل لها فى فعودها عن الحيض «مجمع البيان» .

و المعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام كما هو صريح احاديثهم بلا تعارضٍ ويدلّ عليه كتاب الله والعقل المستنير بانوارهم عليهم السلام انّ فوق العقل الارض الميتة وارض الجرز وهي ارض القابليات و الزيت الذى يكاد يضىء و لولم تمسه نار و فوق هذا الماء الذى جعل الله منه كلّ شىء حتى وهو الوجود الفايض بفعل الله تعالى بلا واسطةٍ و هو العنصر الذى عناه افلاطون بان فيه مُثُلَ الاشياء على احتمال و على احتمال آخر العنصر الذى فيه المثل هو ارض الجرز و مرجع الاحتمالين الى ذلك المثل هي حصصُ الهيولى و المواد فعلية هو الماء و الوجود او حصصُ الصور و الفصول وهو الزيت و ارض الجرز و الحاصل انّ المراد بالعنصر هو الدّواة و هو المقبول او القابل و القلم الذى هو العقل على الاصح يستمد من الدّواة و يؤدى الى اللوح بواسطة الرّقايق الروحانية التى هي بمنزلة المضعف فى تركيب جسد الانسان و قبله مشيّة الله التى هي فعله و السرمد الذى هو وقته و الامكان الذى هو مكانه و هو العمق الاكبر و هذه الثلاثة هي الوجود الراجح و الماء و ارض الجرز يجوز ان يقال انهما من الوجود الراجح و انهما من الوجود المقيد فما فوق العقل خمسة و الله من ورائهم محيط و كلّها مخلوقة لله تعالى بفعله و مراد المصنف ان العقل بسيط و ما فوقه بسيط و هو الله تعالى و كلّ بسيط الحقيقة فهو كلّ الاشياء و الموجودات و هذا باطل اما اولاً فلانّ العقل ليس بسيط الحقيقة الا بالاضافة الى من دونه من عالم الملك و انما توهموا انه بسيط من كلام اوائل الحكماء لانهم كانوا يتلقون الحكمة من الانبياء عليهم السلام و قد يستنبط الحكيم البالغ بعد الحكم فيقع الخطأ فى استنباطهم و كتبوا كتبهم بالسريانية و لما عربت وقع بعض الغلط فى التعريب و فى فهم كلام المشايخ فاذا قالوا هذا العقل مجرد يريدون انه مجرد

عن المادّة العنصرية والممدّة الزمانيّة والصورة الاسيّة النفسانيّة و المثاليّة و
اتى من بعدهم وقال انّ العقل مجرد بسيط الحقيقة كما يطلق على الخالق تعالى
لانّ المخلوق تعالى مؤلف لابدله من اعتبارين اعتباراً من ربه وهو الوجود
وهو مادته واعتباراً من نفسه وهو ماهيته وهو الصورة وذلك لانّ كلّ ممكن
زوج تركيبى فليس شىء بسيط الحقيقة الاّ الله تعالى وكيف يقال انه بسيط
وخالقه أخبر بانّه مركّب فى قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح
الآية. الى ان قال و لو لم تمسه نار فشبّه نوره الذى هو العقل على مادّات
عليه الروايات تصریحاً و تلويحاً بالمصباح المركّب من دهن و نارٍ و قوله
كلّ الاشياء غير صحيح لانّ البسيط الحق ليس معه فى ازيه الذى هو كونه
البسيط الحق شىء فلا يكون كلّ الاشياء منّ ليس معه شىء ولا يكون منّ
معه شىء بسيطاً حقاً وياتى بيان بطلان هذه الدعوى فى محلّها انشاء الله تعالى
واما العقل فليس بسيطاً و فوقه اشياء غير المعبود بالحقّ وليس بسيطاً الحقيقة كلّ
الاشياء لانّ البساطة تنافى نسبة كلّ وتنافى وجود المغاير لانّ وجود الغير ان كان
غيراً فلا بساطة و الاّ فلا غير وهذا حكم يصدق فى نفس الامر و فى الاعتبار
و الفرض لما بيننا انّ الفرض و الاعتبار خلق الله و عبادة من الموجودات
الخارجيّة الدهريّة او الزمانيّة و قوله انّ الوجود كلّ مع تباين انواعه السى
قوله هوية واحدة هذا على ظاهر اطلاقه ليس بصحيح لانّ صحّة كلامه مبنيّة
على كون المراد من الوجود هنا الوجود المطلق الذى هو فى الواجب
و الحادث حقيقة واحدة فما فى الحادث واجب و الحدود الحادثة موهومة
لاحقة للرتبة و هذا هوية واحدة ولا شك فى بطلان هذا القول و ياتى بيان
بطلانه و بطلان ما استدل به المتصنّف من المقدمات ان شاء الله تعالى
و اما قوله ذات مقامات و درجات عالية ففيه انه ان كان تنزلاته بذاته انقلب عن

حقيقته لأن النزلات يلزمها التعينات المتعددة المختلفة وهي تلزمها التقييدات المعينة كالرتبة والجهة والكم والكيف والوقت والمكان والوضع وما يلحق بها من المتمات لماهية كل تنزل ورتبة من اركان ذات الشيء لانها حدود ماهيته وهندستها لا تعقل للشيء هوية بدونها اذا نزل فاذا نزل بذاته تبدلت تلك الشخصات فلا يكون هو آياه فان الفصول اذا تبدلت تبدلت الانواع واختلفت اذ لا يميز النابح من الناهق الا بالفصول التي هي الشخصات المذكورة وهي في الجنس واحد مثاله في الالفاظ قمر و قمر ومرق و مقر و رمق و رقم فان المادة في الجنس واحدة ولما قلبت الكلمة تغير المعنى تغيراً عظيماً ولم يختلف فيها الا الوضع وكذا قمر و رقم في الكم الذي هو القلة والكثرة والحاصل انك اذا اخذت حصة من الحيوان صلح لما شئت من انواع الحيوانات باختلاف الفصول فكذلك الوجود لو تنزل بذاته لم يكن آياه وان كانت تنزلته بمظهره التي هي افعاله واثار افعاله لم تكن هذه الكثرات هوية واحدة فافهم و يأتي تنمة البيان ان شاء الله تعالى و قوله توسلاً الى مبدأ المبادئ و اول الاوائل ، ان اراد به التعبير للتفهيم على جهة المجاز فلا باس الا انه قد يحصل به لبس على كثير من الناظرين في كلامه لانهم لا يفهمون منه الا الحقيقة وان اراد به الحقيقة منعه قوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فان مبدء المبادئ مساو للمبادئ في المبدئية او متحد بها على رأى المصنف من اتحاد المتضايقين على اتي معنى فرض في المبدء وكذلك اول الاوائل وانما اُنْبِئَ على هذا ومثله ليعلم مذهبه لان مذهبه ذلك ولو كان القائل لهذا الكلام مثلاً انا لم يعترض على لانتى لا ارى هذا الرأى وانما اقول كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله . فيحمل كلامي إما على

المجاز او على ان مرادى بمبدأ المبادئ واول الاوائل المخلوق الاول .

قال وعلو منا هذه ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العامة ولا من الانظار الحكمية البحثية والمغالطات النفسية ولا من التخيلات الصوفية بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه و آله و احاديث اهل بيت النبوة و الولاية و الحكمة سلام الله عليه و عليهم اجمعين و جعلت هذه الرسالة مطوية على فاتحة و موقفين كل منها مشتمل على مشاعر سميتها بها بالمناسبة بين الفحوى والظاهر والعلن والسر مستعينا بالله و مستمداً من اهل ملكوته .

اقول كلامه هذا ذكره سابقاً وهذه الدعوى انا حبت ان تعرضها على عقلك و اياك ان تنظر الى من قال فتقول في نفسك هذا فاضل العصر و واحد الدهر كيف يجوز ان تقع منه مثل هذه الاغلاط و الهفوات البينة فتكابرو عقلك حتى يدعوك الحال الى تأويل ما قال و تصحيحه و ان لم يدل عليه كلامه بل تنظر الى ما قال و انا اذكر لك الآن قوله الاتي قال فانك اذا فرضت بسيطاً هو ج مثلاً و قلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب و السلب شيئاً واحداً و لزم ان يكون كل من عقل الانسان عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر و تحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا و جهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء انتهى . فاسئلك بالله هل كلامه هذا من البراهين التي يشهد لها الكتاب و السنة و احاديث الائمة عليهم السلام

ام من الانظار الحكيمية البحثية والمغالطات النفسية فان قلت بالاول فانا اسأل
 الله سبحانه ان يصلح لك وجدانك فاذا لم يكن كلامه هذا من الانظار
 الحكيمية البحثية فما الانظار الحكيمية البحثية و كل رسالته من هذا القبيل
 الذي نفاه وابطله. ثم اقول في بعض نقض كلامه هذا بسيط الحقيقة هو الذي
 فرض معه شيء غيره و لم ينف عنه لثلاث تركيب حقيقته من الاثبات و النفي
 ام هو الذي لم ينف عنه شيء لانه لم يكن معه شيء في رتبته فان كان بسيط
 الحقيقة هو الذي معه شيء غيره و لم ينف عنه فهذا مركب وان نفى
 عنه ذلك الغير لم يكن ذلك البسيط كل شيء اذ لا شيء الا المنفى فيتركب
 من الاثبات و النفي و ان كان هو الذي لم ينف عنه شيء لعدم وجود شيء
 في رتبته فهذا بسيط الحقيقة ولكن اي شيء يكون هو كله ثم الاشياء كلها
 صنف منها ما كان ومنها ما سيكون و منها ما لا يكون و ان كان ممكناً و منها
 حق ومنها باطل ومنها طيب ومنها خبيث و كل شيء من هذه انما هو شيء بما
 هو من طيب و خبيث و حق و باطل و كون و عدم فعلى قوله بعكس النقيض
 هو كل ما كونه و ما لم يكونه و كل حسن و كل قبيح وايضاً النفي لا يكون
 قيداً للثابت الا اذا اخذ قيداً للاثبات الذي هو اليجاد ليتحقق التركيب في
 الحقيقة لا النفي الذي هو لنفي شيء ليمتيز اخر عند المميز كما في الصفات
 السلبية و لذا قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل محو الموهوم و صحو-
 المعلوم فافهم و ياتي انشاء الله تعالى كمال البيان في محله فعكس النقيض
 الذي ذكره مبنى على ما نفاه من التقليدات والمغالطات والتخيلات والمصنف
 كان حياً من الاشياء مجتمع الاجزاء و الان هومت متفرق الاجزاء فيدخل
 باحواله المتغيرة في تلك الاشياء فان مثل التغيرات بامواج البحر بالنسبة الى البحر
 كما يلحدون فيه فهل التغيرات من الاشياء حال تغيراتها وانما هي شيء بما هي

تغيرات فان جعلها موهومة فكل منحدث موهوم وهو ما يلحق هو به من الوجود
وما كلامه الا كما ذكره ابن عربي في الفصوص في قوله * ولولاه ولولانا لما
كان الذي كانا * الى ان قال :

وغد خلقه منه تكن روحاً وربحانا. فاعطيناه ما يبدو به فينا واعطانا
على ان معنى كونه كل الاشياء يرجع الى احد الامرين اما ان يكون هو
كل الاشياء من حيث غيره بما فيها من نقائص الامكان لان هذه النقائص
ايضاً من الاشياء واما ان يكون كل الاشياء لا من حيث الاشياء او من حيث
لا اشياء ولا مغاير بوجه ما ولا يعلم سبحانه شيئاً سواه وكلها باطلة فيبطل
المعنى على الاولين واللفظ على الثالث و ليس هذا موضع الكلام على ما
ذكره واما ذكرناه على قوله ان ما يذكره يشهد له الكتاب والسنة و ليس
من الانظار الحكيمية البحثية ثم انظر فيما ذكرته لاتي القولين يشهد الكتاب
والسنة واحاديثهم عليهم السلام وقوله لمناسبة بين الفحوى والظاهر
الفحوى هو المعنى واستعمله في معنى الاشارة وقوله مستمداً من اهل ملكوته
الملكوت مبالغة في الملك وهو عند العرفاء يستعملونه غالباً في عالم النفوس
واما الجبروت فالأكثر يطلقونه على عالم العقول وبعضهم يطلقه على
مجموع الملك و الملكوت و منهم من يعكس فيجعل الملكوت اعلى من
الجبروت ويستعمل الملكوت كثيراً في القرآن والانخبار على زمان الشيء
الذي به قوامه والمراد به هنا عند المصنف العقل الفعال يعنى به الحق المخلوق
به ويأتى انشاء الله تعالى الكلام فيه في محله زيادة على ما تقدم .
قال الفاتحة في تحقيق مفهوم الوجود واحكامه و اثبات حقيقته واحواله
و فيه مشاعر .

اقول يريد بمفهوم الوجود ما هو اعم من الاصطلاحى يعنى معلومته

بما ذكر من بيانه بانه حقيقة كل شيء و انه ليس المراد به الامر الانتزاعي
الذهني وما اشبه ذلك وعلى هذا المعنى يراد بالمفهوم هو المعنى الخارجي
و باحكامه مثل قوله انه حقيقة كل شيء وما اشبه ذلك من كونه منبسطاً
على جميع الحقايق مع توحيده في نفسه من غير لزوم كثرة في ذاته و باثبات
حقيقته مثل قوله لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الاشياء موجوداً
و باحواله مثل كيفية شموله للاشياء و يأتي الكلام فيها انشاء الله تعالى .

قال المشعر الاول في بيان انه غني عن التعريف اية الوجود اجلي
الاشياء حضوراً و كشفاً و ماهيته اخفاها تصوراً و اكتناها و مفهومه اغني
الاشياء عن التعريف ظهوراً و وضوحاً و اعتمها شمولاً و هويته اخص الخواص
تعيناً و تشخصاً اذ به يتشخص كل متشخص و يتعين كل متعين متخصيص
وهو متشخص بذاته متعين بنفسه كما ستعلم .

اقول الاية للشيء حقيقته بلحاظ كونه ثابتاً حاقاً فهو اجلي الاشياء
يعنى انه ايينها و اظهرها حضوراً و كشفاً لان الحضور و الكشف انما هو
بالموجودية التي هي اثر الوجود و ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال
بما هو من حقيقته انما بحدته الحقيقي او بحقيقته المعلومة بالبداية فماهية
الوجود التي هي كنهه و حقيقته المسؤل عنها اخفي الاشياء و ابعدها عن
العقول و الافهام تصوراً و اكتناها لان الشيء اذا اردت تصوره لا بد ان يتوجه
عقلك او خيالك الى جهته التي يحل فيها و ترتب من الوجود و يتمثل هيئته
التي بها يمتاز عن غيره فاذا كان الشيء هو الوجود فارادتك و عقلك و توجهه
و الجهة او الرتبة و التمثل و الهيئة و الامتياز و الغير و ما اشبه ذلك ليست
غير الوجود فأتى شيء تطلب فهو الطالب و المطلوب و الطلب و مفهوم
الشيء ما يفهم من اطلاق لفظ اسمه خاصة باعتبار دلالة مادته و هيئته الموضوعين

بازاء معناه الذهني الانتزاعي لمراعاة المناسبة لمعناه الخارجي الذي لاجله التأليف
ولاجله الوضع وقد يستعمل في المعنى الذي وضع اللفظ بازائه وهو مراده هنا
ومفهومه اغنى الاغنياء عن التعريف لان كل ما سواه لا يعرف الا به ولا يظهر
ولا يتضح الا به قوله واعتمها شمولاً لان كل شيء هو شيء ان كان موجوداً
وان لم يكن موجوداً فليس شيئاً فقوله اعتمها اي الاشياء شمولاً انما يصح
على قولي بان كل شيء موجود و اما قوله بان الشيء اعتم من الوجود
يكون الشيء اعتم من الوجود شمولاً وهوية الشيء هي حقيقته المشار اليها
بهاء التثبتيّة الدائريّة باصل الوضع على تثبيت الثابت و بالواو الدالة على
الغيبية عن الحواس فهوية الشيء حقيقته المميّزة بالاشارتين فهوية الوجود
اخص الخواص تعيناً وتشخصاً لان تعينه و تشخصه من ذاته بمعنى ان تعينه
وتشخصه ليس من غيره وتعين غيره وتشخصه منه هو قول المصنف اذبه بتشخص
كل متشخص ويتعين كل متعين لان التشخص والتعين قوّة ظهور المتشخص
والمتعين وشدته وهما مقابلان للخفاء والضعف اللذين سرى فيهما الفقد والعدم
وهذا ظاهر و في ذكره الانية والماهية والكنه بعنوان المغايرة فيه نظر الآات
لا فائدة كثيرة في بيان ذلك .

قال و اما انه لا يمكن تعريفه فلان التعريف انما يكون بالحدّ والرسم
ولا يمكن تعريفه بالحدّ حيث لا جنس له فلا فصل له فلا حدّ له و لا بالرسم
اذ لا يمكن ادراكه بما هو اظهر منه و اشهر ولا بصورة مساوية له فمن رام
تعريفه فقد اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى اللهم الا ان يراد تنبيهاً وإخطاراً
بالبال و بالجملة تعريفاً لفظياً .

اقول يريد بقوله انه لا يمكن تعريفه لما يلزم من ذلك فان ما يعرف
به الوجود ان كان وجوداً لزم تعريف الشيء بما لا يعرف الا به او تعريفه بنفسه

فيلزم الدور و ان كان غير وجود لزم تعريف الشيء بما يُنافيه فيكون سترأ
 له لا كشفاً له فلا يكون تعريفه ممكناً ولأنّ التعريف ان كان بالحدّ تاماً او ناقصاً
 لا بدّ فيه من الجامع وهو الجنس قريباً او بعيداً فيكون جامعاً له ولغيره ولا
 شيء مغير الوجود يدخل معه ولا يدخل فيه مع غيره الاّ العدم ولا يجمع المتنافيين
 جامع والفصل المانع موقوف على وجود الجامع وكذا تعريفه بصورة مساوية
 له فانّ حصول الصورة المساوية له موقوف على ثبوت غيره الاّ ان يعرف بعض
 مظاهره ببعض لاجل التنبيه كما قال تعريفاً لفظياً واعلم انّ المصنف يريد من
 الوجود معنى غير ما يريده اكثر الباحثين عنه لانه يريد به الوجود المطلق
 الصادق على الواجب والحادث صدقاً حقيقياً ذاتياً وهو حقيقة واحدة وكلامنا
 في الوجود الحادث وانّ الوجود المطلق بالمعنى الذي عناه باطل ونحن
 نلاحظ في الكلام على كلامه ما يصحّ عندنا فقد يوافق لفظاً وقد يخالفه لانه
 يعني بهذه الابحاث الواجب تعالى ومع هذا بنى مباحث اعتقاده على ما نفاه
 سابقاً من الانظار الحكيمية البحثية التي نفاها مرتين ولم يخرج عنها طرفة عين
 وانما يتعمق فيما قالوه بما قالوه فانه يتعمق في تصحيح احكام القضايا من
 حمل محمولاتها على موضوعاتها فيما لم يثبت موضوعه او محموله الاّ في
 الاعتبار الذي هو ليس شيئاً الاّ في الذهن وانّ ما في الذهن ليس منتزعاً من
 خارج بل هو وجود ذهني مستقل فيحمل بزعمه على الممتنع والحمل لا يصحّ
 الاّ على موجود و دعوى وجوده في الذهن تكذب القضية لانه ان وجد في
 الذهن فليس ممتنعاً بل هو ممكن فاذا قيل مثلاً شريك الباري ممتنع ان كان
 موجوداً في الذهن كذبت القضية وان لم يكن موجوداً بطل الحمل وان كان
 باعتبار الخارج في الامتناع فليس في الخارج ممتنع و لو سلم فيه امتناع
 لم يكن موضوعاً مع اتا قد بينا انّ ما في الذهن لا يكون الاّ انتزاعياً وان

الانتزاعى ظل لا يتقوم الأبدان في الخارج الذي هو ذو الظل فيكون الشريك
ممكناً ولو سلمنا أن ما في الذهن مستقل فهو ممكن لا ممتنع و كذا حمل
ما هو اعتبارى عدمى على وجودٍ ويرتبون عليه احكام وجودية خارجية
و الحاصل أن معرفة الله سبحانه و معرفة الاشياء كما هي في اصل البدء لا
ينال شيء من ذلك بالقوانين المنطقية لأن المنطق مبنى على مدارك عقولهم
الاكتسابية و على ما يفهمون من دلالة الالفاظ و الالفاظ وضعها الله سبحانه
و تعالى بعلمه كما اطلع عليه اهل العصمة عليهم السلام و قد اخبروا انها
على سبعين وجهاً واللغة التي يتعاطونها الناس وبنى عليها علم المنطق وجه
واحد من سبعين فكيف يكون عقل اتسوا مداركه على وجه واحد من سبعين
يعرف شيئاً اصله مبنى على سبعين وجهاً و ستقف على ما يصدق مقالى هذا
كله انشاء الله تعالى فأقول ما يرد على تعريف الوجود انه اذا كان كل وجود
وماهية شيئاً واحداً في الخارج عند المصنف وان تغايراً في الذهن و قد قال
ان تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً له في
العين و يراد من حصول معناه ان حقيقته تكون في الذهن معرفة عن العوارض
الخارجية و ما العوارض الخارجية على ما حققناه و سند كره انشاء الله تعالى
الاماهاية و متماتها فلم يبق من الشيء بعد العوارض الخارجية الاحقيقته و هي
الوجود لانه حقيقة كل شيء فاذا جاز نقل الماهية الخارجية الى الذهن بعد طرح
عوارضها الخارجية مع ان الذهن و وجوده مغاير لها جاز نقل الوجود اليه
بعد طرح ما يعرض له خارجاً بحقيقته مع ان الذهن و وجوده غير مغاير له
كما اشرنا اليه و نشير فيجرى عليه ما يجرى على غيره لوجود الجنس و
الفصل لتعدد انواعه و اما على ما نريد من الوجود الذهني بانه انتزاعى
ظلى فما فيه من الماهية كما فيه من الوجود فحكمه فيه حكم غيره فيه ثم

اذا كان عنده الوجود حقيقة كلشيء وهو حقيقة واحدة وعنده اكثر الاشياء -
 يجوز تعريفها و لا شك ان المَعْرِفَ حصة من تلك الحقيقة فيلزمه تعريف
 الحق تعالى بالحدّ و الرسم فان قال النّقوش الكثيرة حادثة قِبَل له ان كانت
 بعينها هي الوحدة البسيطة بغير تحييثٍ وقع التحديد وان كانت من حيث
 الوحدة البسيطة فليس الوجود من هذه الحيثية لم يكن كلّ الاشياء والعوارض
 الموجبة للكثرة من الاشياء وان كانت لاحقة للمراتب و الآ كانت الوحدة
 من حيث هي وحدة كثرّة والكثرة من حيث هي كثرّة وحدة وتعدّد الاعتبارات
 انما تجرى على مختلف الجهات والاحوال وقوله انه شامل للاشياء شمولاً
 لا يعرفه الا العلماء الرّاسخون مصرّح بانها غيره و ذلك منافٍ لكونه كلّ
 الاشياء فان ابان التنزلات و الكثرات و المراتب من الحقيقة و فصلها عنها
 وميّزها بأي اعتبار صَحّ الشمول و وقع التحديد وان جعلها اعداماً بطل السريان
 و الشمول و الكلية المدعاة و الاعتباريات ان حكم عليها بالعدم بطل
 الشمول و الكلية و ان حكم بالوجود وقع التحديد فنفهم هذه العبارات
 ومعانيها فانها لم يكن فيها شيء من دليل المجادلة بالتي هي احسن كما هو
 مقرّر في علم المنطق و ما يشبهه لان المطالب الالهية و المعارف الربانية
 لا تدرك بدليل المجادلة بالتي هي احسن وانما تدرك وتعرف بدليل الحكمة
 و هو هذا الموضوع الذي تسمع مما كتبتُ لك فانك اذا نظرت في كلام
 ائمة الهدى عليهم السلام وجدته من نمطٍ ما كتبتُ لك لا من نمط ما كتب
 المصنف بل لا يكاد يوجد حرف في احاديثهم من نمط كلام المصنف
 و انما هو علي نمط ما كتبتُ لك لانه من دليل الحكمة والله سبحانه جعل
 الادلة ثلثة فقال ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة و الموعدة الحسنة و جادلهم
 بالتي هي احسن فدلّيل الحكمة الة المعارف الحقيقية كما تسمع من كلامي

والمجادلة ما يذكرون في كتب علم الكلام من الحدود والبراهين والاقيسة
وهي آلة اسكات الخصم واستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ودليل الموعظة
الحسنة مثل ان احتج عليك بان الائمة عليهم السلام علماء حكماء اتقياء
ناصرين مؤيدون من الله سبحانه فلا يقع منهم سهو ولا غفلة ولا جهل ولا
يزيغون عن الصواب في حال امر الله العباد باتباعهم و الاخذ عنهم و الرد
اليهم فالرأد عليهم راد على الله سبحانه لا يسعُ العباد ترك شيء مما ذكرت
لك في حقهم فاذا كنت ممن يشهد بكل هذا وامثاله ويدين الله به في الدنيا
والآخرة فلم تترك طريقتهم و التشبه بهم وقد قالوا نحن الاعراف الذين
لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا و اتبعنا غيرهم و تشبهت بهم في العبارات
وان كنت تزعم اني ما اقول الا بقولهم ولكن هذا لا يصدق الا بالفعل لا
بالقول فقد روى عنهم عليهم السلام ان كل ذي يقين فانه يرى يقينه في عمله
فان قطعته و تبقت ان الحق لهم ومعهم وفيهم وبهم و النجاة في اتباعهم
والتشبه بسيرتهم وجدناك في الاعتقاد والتعبير عن ذلك الاعتقاد متبعاً لهم والا
فلا لان كل ما تطمئن اليه تتبعه ولسان الحال اصدق من لسان المقال فاحتجاجي
عليك بهذا التمثيل من دليل الموعظة الحسنة ومنه قوله تعالى قل ارايتم ان كان
من عند الله ثم كفرتم به من اضل ممن هو في شقاق بعيد . ولو كانت طريقة
اهل علم الحكمة المعروفة و المنطق و امثالهما مما يوصل الى الحق من
الطريق الاقرب لاستعملوه اهل البيت عليهم السلام لانهم لا يجهلونه و اتما
عدلوا عنه الى دليل الحكمة لكون ذلك كثير الاغلاط ومنشأ للشبه وصارفاً
للانظار عن الامور الوجدانية الى المفاهيم اللفظية و التخيلية التي لا تغني
من الحق شيئاً ولو صح منها شيء اوصل الى الحق بالطريق البعيد المشتمل
على الظلمات و الشبهات فافهم فان فهمت ما القيت اليك والا فقد تركت

مقتضى فطرتك الاولى التي فطرت عليها و اخذت بمقتضى الفطرة الثانية
المكتسبة المغيرة لفطرة الله التي فطر الناس عليها فان مقتضى هذه الطينة
المصنوعة بغير صنع الله تعالى اصله تقليد لمقلد لمن هو مقلد لمقلد وهكذا
كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدره
يُفْرِغُ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ وَذَهَبَ مِنْ ذَهَبِ الْبَيْتِ إِلَى عَيْونٍ صَافِيَةٍ تَجْرِي بِأَمْرِ اللَّهِ
لَا نَفَادَ لَهَا.

ولا نقل ان كلاً يدعى وصلاً بليلى * و ليلي لا تقر لهم بذا كما. فانتى
اقول :

اذا انبجست دموع في حدود
تبين من بكى ممن تباكى
و لقد رأيت في المنام على بن محمد الهادي عليه و على ابائه و ابناؤه
الظاهرين السلام و قد كنت تجادل مع بعض المشائخ في النهار فلما رأيت
شكوت له ما كان فقال عليه السلام دعهم و امض فيما انت فيه ثم اخرج
الى اثني عشرة اجازة وقال هذه اجازاتنا الاثني عشر و انا اقول كما قال
الله سبحانه ان افتريته فعلتي اجرامي و انا بريء مما تجرمون والحاصل انك
اذا نظرت الى ما ذكرنا سابقاً و نذكر ولم تهمل كلام ائمة الهدى عليهم -
السلام مثل قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على
ما هناك لا يعلم الا بما هيها وقول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها
الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اُصيب
في العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد يعني موجود في غيبك
و في حضرتك ه. و نظرت الى زيد وجدت انه وجود و ماهية و تعريف
حقيقته تعريف وجوده و ماهيته و تعريفه عندك بالحد الحقيقي انه حيوان

ناطق فالحصّة الحيوانية مادّته وهي وجوده و الحصّة الناطقية صورته وهي ماهيته الاولى فزيد مرّكب من وجود و ماهية اى من مادة و صورة يعنى حصّة من الحيوان و حصّة من الناطق و هذا المعنى هو المروى عن ائمتك عليهم السلام فان كنت تعتقد فيهم انهم يعرفون الحكمة فخذها عنهم نقيّة صافية فان قلت اين ذلك من كلامهم؟ فاقول ان فهم كلامهم على من لا ينظر الا في قول الحكماء و لا يعرف الا اصطلاحهم صعب مستصعب ولكنى اذكره لك لكن اولاً تعرف انى اذا قلت لك صُغْتُ خاتماً من فضة ان الفضة هي مادة الخاتم و اذا قلت عملتُ سريراً من الخشب ان الخشب هو المادّة و ضابطه ان الذى تدخل عليه لفظه «من» هو المادّة فاذا عرفت هذا قلت لك قال جعفر بن محمد عليهما السلام ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم فى رحمته فالؤمن اخو المؤمن لابيّه و امّه ابوه التور و امه الرّحمة ثم استشهد عليه السلام بقول جدّه عليه السلام فقال وهو قول امير المؤمنين صلوات الله عليه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يعنى بنوره الذى خلق منه انتهى كلامه عليه السلام. فقوله عليه السلام من نوره المراد بالتور الذى خلق منه المؤمن هو الوجود لان لفظه « من » دخلت عليه فهو المادّة ثم بيّنه فقال يعنى بنوره الذى خلق منه و هو خلق من الوجود و هو المادّة و هى الحصّة من الحيوان و قوله عليه السلام و صبغهم فى رحمته يريد به ما صورهم عليه من صورة طاعته فان تصويره لهم بصورة طاعتهم له هي صبغهم لهم فى رحمته ولو كان المخلوق كافراً او منافقاً صبغهم فى غضبه و هو تصويره اياه بصورة معصيته و هذه الصورة هي الماهية الاولى من الخلق الثانى و هى حصّة من الناطقية الانسانية للمؤمن و ان كان كافراً او منافقاً فحصته الناطقية شيطانية فالوجود هو الطينة التى خلق منها كل شىء و قد اصطلحوا على تسميتها باعتبار احوالها

تسهيلاً لأدراك المعنى واختصاراً للتعبير فباعتبار كونها جزءاً للمركب تسمى
 ركناً و باعتبار ابتداء التركيب منها تسمى عُنْصِراً و باعتبار انتهاء التحلل
 اليه تسمى اِسْتَقْصَاً و باعتبار كونها قابلة للصور الغير المعيّنة تسمى هَيُولَى
 و باعتبار قبولها للصورة المعيّنة تسمى مَادَّةً و باعتبار كون المركب
مأخوذاً منها تسمى أَصْلاً و باعتبار كونها محللاً للصور المعيّنة بالفعل تسمى
مَوْضُوعاً وهي في الحقيقة شيء واحد وهي الطينة وهي الماء وهي الوجود
 والمراد منها هو الوجود الذي أحدثه الله لامن شيء وهو اثر فعله التكويني
 و متعلقه و لم يكن سبحانه بفعله التكويني ابتداءً غيره ثم قسمه على اربعة
 عشر قسماً فبقي نازلاً في مراتب اجابته و طاعته يستبحه و يحمده و يهلله و يكبره
 الف دهر كل دهر فيما ظهر لي مائة الف سنة ثم كَوْن من شعاع ذاته جميع
 الذوات المجردة التي هي ارواح انبيائه عليهم السلام مائة الف و اربعة و عشرون
 الف قطرة ثم كَوْن من شعاع هذه الذوات ذوات من دونها و هكذا كما
 ذكر و خلق من هيئات الوجود الاوّل الذي هو الذوات الاربعة عشر صفات
 الذوات المجردات التي هي مائة الف و اربعة و عشرون الفاً و اعراضها
 و من شعاع هيئاتها هيئات من دونها و هكذا ما ترى في خلق الرحمن
 من تفاوت و هذه الطينة التي هي الوجود في جميع احوالها التي اصطالحوا
 على تسميتها في كل حال باسم و الى نهايات تنزلاتها و ما يتفرّع منها من
 الصفات و الاعراض ليس في الكون غيره و غير معيناته و مشخصاته التي
 أحدثها الله سبحانه من شعاعها و من اظلتها و عكوسها و كلها مما يمكن تعريفه
 بعضه ببعض و انما احوالوا تعريفه لانه عندهم انه شيء واحد بسيط لا يستند الى
 غيره و يستند كل ما سواه اليه و هذه التكررات مظهره و تنزلاته و مقاماته
 و لكن وحدته و بساطته قد طوت هذه التكررات و يتحد الكل بالنسبة الى

ذاته فهو الكلّ في وحدةٍ فلا يمكن تعريفه و قد تقدّم ما فيه كفاية في الجواب
 عن هذه الاوهام المتقومّة بالمغالطات الواقعة في كلامهم و انّ لم يشعروا
 بها فان شموله لها الذي اشرنا اليه مجملأعلى رأى المصنف هو كشمول الخشب
 للتسريير و الباب و الصنم لانه هو وجودها و انما تعدّد بتعدّد الصور فيكون
 الشمول انما تحقق بتكثر الماهيات التي لم تتحقق الا بالحصصِ الوجودية
 المتغايرة بتغايرها الموجبة لصحة التحديد و الموهومة ان كانت موجودة
 و لو بنسبةٍ حالها و متحققة كذلك حصصه* و كثرت افراده و جرى عليه ما
 يجرى على غيره و الا فلا كثرة و لا شمول ولا كلية كما تقدّم لكن الواقع
 و الضرورة حاكمان بالكثرة فيقع التحديد و تدبر معاني هذا الكلام و ما
 قبله فانه ليس فيه شيء من الابحاث التي ذكرها بل كلها ضروريات
 وجدانية و محسوسة و اما الابحاث فيحصل فيها مقدمات صناعية صحتها في
 الحقيقة راجعة الى صحة ترتيبها على القواعد المقررة و ان خالفت الواقع
 مثل ما ذكرنا من استدلال المصنف على انّ العقل و ما فوقه بسيط الحقيقة
 و هو باعتبار ظاهر اللفظ صحيح لكن العقل بالنسبة الى الاجسام بسيط والله
 سبحانه بالنسبة الى الاجسام بسيط فاذا كان الله بسيط الحقيقة و العقل بسيط
 الحقيقة و كلّ بسيط الحقيقة كل الاشياء و الا لتركب الشيء الذي فرض
 بسيطاً مركباً من ذاته و من نفى غيره هذا خلف فرجع تصحيح المقدمة
 على لفظ البسيط و تصحيح كونه كل الاشياء على فرض غيره معه ليلزم اما
 انه مركب من ذاته و من نفى الغير وهو غير جاز و اما كونه كل ما سواه و قد بينا
 سابقاً انّ المصنوع كيف يكون بسيطاً و هو مؤلف لا اقل من مادة و صورة
 فلا تصحّ بساطة العقل و ما فوقه من المخلوقات كما ذكرنا سابقاً و كيف
 يكون البسيط الحق كل الاشياء و لا شيء معه لانّ النفي او الكلية انما يتحققان

مع وجود الغير وكونها فيه بنحو اشرف يخرجها عن البساطة الحقيقية إن كان يعلم أن فيه غيره و لو بنحو اشرف و إن لم يعلم فكيف يكون كل الأشياء فان قلت لم يُرد ما فهمت قلت ان اراد لزمه ذلك و آلا فالعبارة باطلة لان صحة الاستدلال بعكس النقيض موقوفة على كونها في ذاته ولم تغاير مفهوم ذاته باعتبار و ان كانت غيره باعتبار لان تعدد الاعتبار لتعدد الجهات المستلزمة للتركيب و اتما اطلنا الكلام لكثرة ما يترتب عليه من الفوائد .

قال ولاني اقول ان تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً له في العين و هذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني و الماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني اصيل وتارة بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين و ليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً و ذهنياً فليس لكل حقيقة وجودية الانحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني و ما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص فهو في ذاته امرٌ بسيط متشخص بذاته لاجنس له ولا فصل و لا هو ايضاً جنس لشيء و لا فصل ولا نوع ولا عرض عام ولا خاصة هـ .

اقول كلامه هذا تعليل ثان متضمن لمقدمة هي بيان حقيقة التصور ليعلم بمعرفتها عدم تصور الوجود ليرتب عليه عدم تعريفه بالحد او الرسم فقال ان تصور الشيء مطلقاً اي سواء كان تصوراً بالحقيقة او بالظاهر من جميع الأشياء لان اطلاقه يشمل الحالين اما الاول فلان مقتضى نفى المحدودية مطلقاً ان يكون بتعذر طلب المحدود بحقيقته او برسمه واما الثاني اعني من جميع الأشياء فلانه بني القاعدة على الشيء الشامل لكل ما يصدق عليه ثم بين فاخبر عن مطلق التصور بانه عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً له في العين يريد ان المعنى من كل شيء في الجملة له حصول لكل حصول

منهما عوارض يتحصل بهما فيما يناسبه من الامكنة والاقوات احدهما الحصول الخارجى بما يعرض لذلك المعنى الحاصل من العوارض المحصلة له فى الخارج وثانيهما الحصول الذهنى بما يعرض لذلك المعنى من العوارض المحصلة له فى الذهن فكان ذلك المعنى يظهر فى النفوس بلباس خيالى وفى الخارج بلباس خارجى و معلوم ان اللابس والملبوس وجود فتلخص من هذا ان التصور عنده هو نقل المعنى الخارجى معرئى عن العوارض الخارجية فما فى الذهن هو الحقيقة التى كانت فى الخارج بعد طرح المشخصات الخارجية و هذا المعنى يُعلم من قوله حصول معناه اى الشئ مطابقاً له اى لذلك المعنى الذى نُقِلَ الى الذهن فى العين الخارجية يعنى الذى فى النفس هو الذى فى الخارج اذا عرئى كل واحدٍ منهما عن عوارضه و المميز بينهما المميزات العارضة لمكانيهما ووقتيهما و لعل هذا موافق لما ذهب اليه اهل التصوف من ان الوجود الخيالى اصل للوجود الخارجى والخارجى فرعه و ليعلم ان هذا الذهنى غير الظلى الذهنى الانتزاعى الذى هو عرضى و قد ذكرنا سابقاً ان الذهنى عندنا كله انتزاعى ظلى و يأتى بيان هذا انشاء الله . و اعلم ان المصنف ذكر هذا المعنى للوجود الذهنى و هو المعروف من مذهبه فيه كما هو صريح كلامه فى كتبه و فى هذا الكتاب ذكر هذا المعنى للذهنى و جعل للذهنى وجوداً اخر كما ذكره غيره و هو الانتزاعى الظلى العرضى و جعل منه المعقولات الثانية كالشيئية و الجوهرية و الممكنية والانسانية و السوادية وغير ذلك و اخرجهما من حقيقة الوجود و عنى بالوجود المبحوث عنه المحكى بهذه الحكايات و اما هى فامور اعتبارية يعنى ليست من الوجود و فى كتابه الكبير جعلها من الوجود قال فيه انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هى عليه فى الواقع و عدوا

من جملة الحكمة معرفة اجوال المعقولات الثانية و احوال انواع المقولات التسعة النسبية قال هذا هو الايراد لانه اورد الاشكال والجواب قال فيه ودفعه ان الوجود لكل شىء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول اى بحسب الخارج وغاية المجد والعلو هو الوجود القبولى الواجبى الذى هو محض الفعلية و الكمال بلا شائبة نقصٍ و قصورٍ اصلاً و ماسواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبهما فيهما فكلما بعد عن منبع الجود والوجوب كان قصوره اشد و امكانه اكثر الى ان ينتهى الوجود فى سلسلة الجواهر الى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهرى عين تقومها بالصورة الحائلة فيها و فعليتها محض القوة و الاستعداد و وحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة و وحدتها الاتصالية اخرى و فى سلسلة الاعراض الى عرض نحو حقيقتها و وجودها نفس التشوق و الطلب و السلوك الى عرض اخر كمتى او كيف او اين او وضع على سبيل التدرج فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العينى انتهى. فاذا عُرِف بان هذا مذهبه فى كل عرض انه من الوجود تحقق بقدر ما قبل منه كما هو الحق عندنا فعزله فى هذا الكتاب عن حقيقة الوجود لئلا يلزمه وقوع التحديد الذى نفاه فجرى هنا على الطريقة المعروفة عند المشائين وبعض المتكلمين لكنه اثبت للماهيات الكلية حصولين فى الذهن غير الحصول الخارجى فانه عنده حصول الوجود لاتحادها به خارجاً و لو عين بذى الحصولين الماهيات كما هو ظاهر استثنائه لما قال تصور الشىء الشامل للوجود واخراجه بالاستثناء مشعر بصحة الدخول واحتمال ارادة رفع توهم الدخول بالاستثناء يسقطه عدم الفرق بينه وبينها ودعوى انه ليس له وجودى اخر يتبدل عليه مغالطة لان الوجود

هو بنفسه في الخارج والماهية هي به في الخارج كما هو عندنا وفي الذهن بالعرضي وأما عنده فالوجودان للماهية في الذهن فوجودها الاصيل العيني فيه هل هو غير الوجود الذي عناهام هو هو فان كان غيره كانت ثلثة و ان كان هو اياه فان تصورناها جردناها عن العوارض الخارجية فقد حصل الوجود في الذهن عارضاً لها او معروضاً على الاحتمالين و قد قال بثبوت عرضي ذهني للوجود فقد وجد الاصيل والعارض في الذهن و ان عني بالاصيل الماهية كما عندنا هو حصولها به في الخارج فقد كان لها خارجي اصيل و ذهني فكذلك الوجود و اما ان الفارق بينهما هو عينيته في الوجود و مغايرته في الماهية فهو فارق في الاحتياج و الافتقار لا في الحصول في الذهن وعدمه فقد ساوت الوجود في الوجودين الذهني والخارجي مع ان الوجودي للشيء يراد منه ماهو بحسبه بحيث يترتب عليه اثاره المنسوبة اليه لذلك المقام و كذلك الوجود الذهني فانه يراد منه ماهو بحسبه بحيث يترتب عليه اثاره بنسبته كأن يحصل في النفس بمعناه او بهيئته و كونه عارضاً لمعرضه او معروضاً وهاتان النسبتان جاريتان في الماهية والوجود اما الماهية فظاهر كما اعترف به فوجودها الاصيل في الذهن بحقيقته فان جعل قبل في الخارج فقد نقل الى الذهن بعد طرح العوارض الخارجية لكن قولهم بعد طرح العوارض الخارجية يلزم منه وجودها في الخارج كما نقول وهم لا يقولون و الا فلا عوارض خارجية لها و وجودها الظلي معلوم و اما الوجود فما المانع من نقله الى الذهن بوجوده الذي هو نفسه لانه هو معناه ولا مانع من نقل الماهية بما هي عليه عنده الا العوارض الخارجية و هي نسبية فان كان للوجود عوارض خارجية طرحت و الا نقل بنفسه كما نقلت الماهية بنفسها و كون وجودها غير ذاتها غير فارق على انا نقول له اخبرنا اين ادركت

الوجود حتى قلت بتفردك بمعرفته في الذهن ام في الخارج ببصرك اذ لا يخلو
 ادراكك له ومعرفتك به من كونه في الخارج ببصرك او في الذهن ببصيرتك
 فقوله و ليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه فيه ان له وجوداً ظلياً انتزاعياً
 يتبدل عليه ففي الخارج وجوده نفسه بما لحقه من القيودات الخارجية وفي
 الذهن وجوده الظلي الانتزاعي يتبدل بماله من القيودات الذهنية كهيئة الذهن
 و صفالته و كبره او صغره و استقامته او اعوجاجه و لونه على ان قوله ان
 الوجود يتحد بالماهية في الخارج ويعرض لها في الذهن فيه هذا العارض
 للماهية ما هو هل هو الوجود الاصيل الخارجي ام هو الانتزاعي الظلي
 وهذه المعروضة هي الماهية الاصلية التي اتحدت في الخارج بالوجود بعد
 تعريها عن العوارض الخارجية ام هي الانتزاعية فان كان العارض هو الاصيل
 فله وجودان يتبدلان عليه وان كان هو الظلي فالمعروض ان كان ظلياً لم تصح
 المقابلة لانه يقول انه يتحد بها خارجاً و يعرض لها ذهنياً وان كان العارض
 اصيلاً ايضاً و ان كان المعروض اصيلاً فالعارض لها غير المتحد بها خارجاً
 والالاتحد بها لوجود المقتضى وعدم المانع فلو قال ان الماهية ليس لها تارة
 توجد فيها بمعناها و وجودها الاصيل و انما ينزع منها ما به تحققها و تلبس
 الظلي الانتزاعي لكان له ان يقول ما به تحققها غير نفسها فاذا نزع بقى لها
 اعتبار اذا كسى بالانتزاعي الظلي ظهرت به في الذهن بخلاف الوجود فان
 ما به تحققه نفسه فاذا نزع نفسه لم يبق شيء ليكسى بالظلي فليس له وجود
 اخر لكنه قائل بانها توجد تارة بوجود اصيل و تارة بوجود ظلي ولاريب
 ان الاصيل لها ليس الا ماهي به شيء في التحقق والواقع فكما توجد تارة
 به يوجد الوجود تارة بما به هو شيء في التحقق والواقع وتارة توجد بظلي
 وهو تارة يوجد بظلي مع انحفاظ معناه في الوجودين وان كان في الاصيل

هو نفسه بل ولو قلنا بان كلّ ذهني فهو انتزاعي كما هو عندنا و ان الماهية موجودة في الخارج فانا اذا انتزعنا الهيئة الحاكية بالذهن من الماهية او الوجود كان معنى المنتزع محفوظاً في الوجودين الخارجى بالاصيل والذهنى بالانتزاعي و كذا في كل حقيقة وجودية لافرق بين شىء منها ولا سيما على ما حققناه من ان الوجود هو الهولى والمادة ومن انه لا يتحقق له في الخارج الا بمقوم يقومه و هو الماهية و الصورة و من ان المراد بهذا الوجود هو الحادث لا الواجب ولا المطلق ومن ان كل ما يدكرون له تحديداً فانه من هذا الوجود كما صرح به في كتابه الكبير بان كل شىء من الجواهر و الاعراض النسبية كالسعة المقولات و غيرها كالمقولات الثانية و غيرها وجودات كما تقدم من كلامه المنقول فلكل حقيقة وجودية نحو ان من الحصول يتبدلان عليها مع انحفاظ ذاتها في كلا الحصولين فكل حصول يحفظها في مقامه فللوجود وجود ذهني وله كلتي و جزئي و كل و جزء و عام و خاص .

و قوله فهو في ذاته امر بسيط لاريب فيه فان كل هولى امر بسيط كالخشب فانه بسيط بلحاظ حقيقته ولكنه مركب من المادة و الصورة النوعية لا يظهر في عالم الكون الا مركباً ثم هو بسيط في حقيقته الخشبية متكثرفى الباب والسرير بورود الصور الشخصية على حصصه و الوجود امر بسيط بلحاظ حقيقته و لكنه مركب من مادته و صورته النوعية او الجنسية متكثرفى زيد وعمرو بورود الصور الشخصية على تلك الحصص فافهم .

و قوله متشخص بذاته ان اراد به القديم فليس كلامنا فيه وان اراد به الحادث فما معنى تشخصه بذاته وهو له اعتباران اعتبار من ربه و اعتبار من نفسه وهذا هو هويته و ماهيته كما تقدم .

و قوله لا جنس له ولا فصل مبنى على انه يريد به الوجود المطلق الصادق

على الواجب والممكن وقد ذكرنا. ان هذا معنى ياطل لايتنى على قواعد المسلمين ولا تقل علماء المسلمين انما يتكلمون عليه بهذا النحو لان كل من تكلم فيه بهذا النحو فهو ممن لا يفهم ما يقول و انما سمع كلاماً اصله مبنى على غير ملة الاسلام ولم يفهم مناقاته لقواعد الاسلام لان التفاته الى ان هذا قول اهل التحقيق والعلم واکابر المتبحرين في العلوم فغطى على بصيرته فاذا اردت ان تعرف صدق قولي فانظر في كلامهم مع قطع النظر عن كونه كلام اولئك الاعلام و عن الرجوع الى القواعد التي قرروها فانك تعرف حقيقة قولي واما اذا اعتمدت على قواعدهم وترى ان الحق ما وافقها فانت مقلد لهم ولا كلام مع المقلد . فاذا اثبت ان الوجود يصدق على الحادث و القديم فلا شك ان الحقيقة الصادقة على القديم يجب فيها جميع ما ذكر المصنف ولكن ما تصح فيه تلك الاوصاف حتى صح اطلاقه على الله سبحانه و يصدق عليك ويكون حقيقة لك بحيث تتحد به في الخارج وان اختلفتما من حيث المفهوم فهل ترى بذلك انت راض فان الذي يرضى به يقول انا الله بلا انا فان هؤلاء يقولون كما يقول شاعرهم :

وما الناس في التمثال الا كتلجة و انت لها الماء الذي هو نابع

ولكن بدوب الثلج يرفع حكمه و يوضع حكم الماء و الامر واقع

والحاصل كلامنا ليس على الوجود الحق تعالى وعلى الوجود المطلق لانه داغ الى ما هو اسوء حالاً لان تحقيق تحققه موجب للقول بحدوث الواجب او بوجوب الحادث ومبنى على انه اعم العام لانه عند المحققين مطابق للشيء فلا شيء اعم منه ليكون جنساً له لكننا نقول افراده وجودات تدخل تحت اجناسها بقي معنى التصور عندنا هو طلب الصورة ولا يراد منها حقيقة المتصور بل صورته وهو عندنا بجميع اقسامه انتزاعي ظلي في حقنا و هو الذي عليه

اساطين الحكماء الاوائل الأخذين عن الانبياء عليهم السلام لان من اتى بعدهم لم يفهم مرادهم ونحن والله الحمد انما فهمنا مراد الانبياء عليهم السلام بتعليم ائمتنا ائمة الهدى عليهم السلام والمستفاد من الكتاب و السنة و الصريح من التعقل المكتسب منهم عليهم السلام ان العقل لا يحصل فيه بلا واسطة الا المعانى المجردة عن المادة العنصرية و المدة الزمانية و الصور الاسية و النفسية و المثالية و ان التصور هو تحصيل الصورة فى الخيال الذى هو بمنزلة فلك الزهرة فى العالم الكبير و يُقرره فى العلم الذى هو بمنزلة فلك المشتري و يخزنه فى النفس التى هى بمنزلة الكرسي و الخيال مرآة النفس فتقابلُ بمرآتها ما فى اللوح الذى تكتبه الملائكة تُشرف عليه من احد تلك الابواب و تطلع عليه فينتقش فيها صورته و تلك الابواب التى منها المطلع رؤية الشئ او اسميه او سماع اسمه او لمس الشئ او شميه او ذوقه او تخيله فتنتبِعُ فى الخيال تلك الصورة المنفصلة عن الشئ القائمة به قيام صدور وهذا مادة الصورة الخيالية واما صورتها فهى صورة الخيال من كبر او صغرى و بياض او سواد و استقامة او اعوجاج و صفاء او كدورة وهذه الصورة هى ظل ذلك الشئ و شبهه و بنسبة صلاح مرآة الخيال و عدمه تنطبع تلك الصورة ولا تكون* الامتزعة من خارجى موجود فى الغيب كبحر الزبيق و رجل له الف رأس او فى الشهادة كما كنتم تعرفون لان النفس لها قوة اختراع الصور و انها حقايق تلك الاشياء لاظلة و اشباح عند كثير ممن يثبت الوجود الذهنى و لانها اشياء ثابتة فى الخارج لافى الذهن وان شاهدها الذهن كما عند من لم يثبت الوجود الذهنى بسل هى موجودة كما اشار اليه سبحانه فى قوله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فان شئ نكرة فى سياق النفي وهى من صيغ العموم فان كانت صورة رجل له الف

* فلا تكون عال

رأسٍ شيئاً فهي في خزائنها عند الله سبحانه وما ينزلها في ذهنك الأبقدر معلوم
 وإن لم تكن شيئاً فالنفس ما اخترعت شيئاً وكلام أهل البيت عليهم السلام
 دالٌّ على ذلك صريحاً فمنه ما رواه الصدوق في أول كتابه علل الشرايع بسنده
 عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق
 على أنواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال لئلا يقع في الأوهام أنه عاجز
 ولا تقع صورة في وهم أحدٍ الأوقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لئلا يقول قائل
 هل يقدر الله عز وجل على أن يخلق صورة كذا وكذا لأنه لا يقول من ذلك
 شيئاً إلا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر إلى أنواع خلقه
 أنه على كل شيء قديره . فإذا أراد الله تعالى أنزال صورة في وهم أحدٍ من
 خلقه قدر له بعمل عبده وإرادته أو جبلته أن يلتفت بمرءة نفسه إلى جهة ذي
 الصورة المعلومه فتنتقش في ذهنه باقلام الملكة الثلاثة الموككين بتلك الصورة
 وهم سيمون وشمعون وزيتون واقلامهم هم الملكة الموككون بخدمتهم وامثال
 أوامرهم وهم اجمعون في فلك عطارد فافهم فلو قال العارف بما قلنا أن التصور
 للشيء عبارة عن حصول معناه في النفس إراداً بالمعنى ما يستدل به من الصورة
 على معناه أو على حذف مضاف أي معنى صورته يعني كيفية هندستها ومقاديرها
 والوانها وحوالها وأما من لم يعرف ما قلنا فيريد من هذا الكلام نقل معناه
 إلى الدهن مجرداً عن العوارض الخارجية أو أنه يريد به انتزاع الدهن من
 نفس الذات مع عدم ملاحظة شيء غيرها أو يريد أن ما انتزعه من الذات
 الخارجية من حيث ملاحظتها يسمى ذاتياً واصيلاً ومن حيث ملاحظة كونه
 منتزعاً يسمى عرضياً وقول المصنف مطابقاً لما في العين يُريد التصور الصحيح
 ومعنى مطابقته عندهم أن التصور مطابق لذي الصورة وتحقيقه عندنا أن المنتقش
 في مرءة الخيال صورته المنفصلة القائمة به قيام صدور لا المتصلة به فإن المتصلة

لا يفارقه ولو كانت هي المتصلة لكان اذا رأيت زيدا ثم غاب عنك كلما انتقل الى حال غير ما رأيت عليه تغير ما في خيالك الى ما انتقل اليه و هذا بخلاف الوجدان والضرورة و بيان ما اشرنا اليه انك اذا رأيت زيدا يصلى في المسجد يوم الجمعة كتبت الملائكة الحفظة ذلك في غيب المسجد و غيب يوم الجمعة فاذا اردت ان تذكر ذلك في كل وقت ما دمت حيا التفت بمرءة خيالك الى غيب المسجد و غيب يوم الجمعة وجدت مثال زيد هناك يصلى تلك الصلوة التي رأيت فيها لا غيرها. فترسم في خيالك تلك الصورة بتلك الهيئة في ذلك المكان و الوقت سواء كان زيد في ذلك المكان ام لا بتلك الهيئة ام لا قاعداً ام ماشياً ام نائماً حياً ام ميتاً فلا تكون مطابقة للعين وانما هي مطابقة للحال التي وجدته عليها .

وقوله فليس بكلّي الخ هذا ما اراده و تقرّر و اما عندنا فهو كلّي له امثال جزئية لا افراد و هو كل له اجزاء هي ابدال له لا ابعاض و هو جزئي لانه فرد من جملة افراد ممكنة من كلّي امكانه و هو جزء لانه ركن للشئ على ما اشرنا اليه و هو عام لانه يعطى ماتحته من امثاله اسمه و هو خاص لانه متعين اما انه كلّي فلانه نور واحد تنزل بامثاله و اشباحه فاعطاها اسمه ففي نفس الامر نسبتته التي امثاله على نسبة الكلّي الى افراده يعنى ان الكلّي ظلّي منتزع من افراده لان تحقق له الا بها وانما قيل انه يعطى ما تحته اسمه لان الوضع على كل من افراد الجنس وضع عام سواء كان الموضوع له عاماً ام خاصاً و ملاحظة الكلّي الة للوضع على الجزئيات و يؤلف الواضع اللفظ لمناسبته لانه معنى جامع للافراد فلذا قيل يعطى الكلّي الطبيعي اسمه ماتحته من الافراد وان كان انما هو عبارة عنها والوجود كلّي بعكس ذلك لان الوضع في الحقيقة له و افراده اشباح جزئية له كاشعة الشمس فيستعار لها

اسمه عارية فاستعمال لفظ الوجود لو اُحدٍ منها حقيقة بعد حقيقة او مجاز له فيها لان ذواتها اشباح له وامثال واما انه كَلٌّ فلان كثرة تبدله لتعدد جهاته فيها كانت ابداله كثيرة كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في قوله انا من محمد كالضوء من الضوء فهو في محمد مثلاً كَلٌّ وفي علي كَلٌّ وفي فاطمة كَلٌّ وفي الحسن كَلٌّ وفي الحسين كَلٌّ وهكذا فهو مع تكثره واحد وهو قولهم عليهم السلام كلنا محمد واولنا محمد و اوسطنا محمد واخرنا محمد الحديث . واما انه جزئى فلانه فرد من جملة افرادٍ ممكنةٍ من كلّي امكانه يعنى ان الشئ الممكن كالعقل الكلّي وكزيد فان له حقيقة امكانية يخلقه الله منها ولو شاء ان يخلق من حقيقة زيد الممكنة قبل ان يخلقه او بعد ان خلقه بان يقلبه في تلك الحقيقة الممكنة جبلاً او جملاً او ملكاً او نبياً او شيطاناً او سماءً او ارضاً او غير ذلك بلانهاية فاذا خلقه زيدا بقي امكانه فيه اذا شاء ان يخلقه ماشاء خلقه يعنى يقلب زيدا كما قلنا الى ماشاء كيف شاء وكذلك حكم الوجود والعقل وغيرهما بدليل النقل الصريح الدلالة والبيان ودليل العقل الصحيح من جميع اهل الايمان بقطعي البرهان بان هذا ممكن وكل ممكن تتعلق به القدرة على حسب ما يشاء القادر عز وجل فلاجل ما سمعت قلنا بهذا الاعتبار انه جزئى من جهة انه فرد من جملة افراد تلك الحقيقة الامكانية واما انه جزء فلانه ركن للشئ فان كل مخلوق من الوجودات المقيدة مرتكب من وجود وماهية على ما اشرنا اليه سابقاً من الذرة اى العقل الى الذرة اى الثرى او ماتحت الثرى من رقائق الباطل واما انه عام فلانه يعطى ماتحته من اشباحه وامثاله اسمه كسائر الوجودات اولها وجودات الانبياء ثم المؤمنين ثم الملثكة ثم الحيوانات ثم النباتات ثم المعادن ثم الجمادات ويكون من باب الحقيقة بعد الحقيقة او من باب الاشتراك اللفظى او التسمية واما انه خاص فلانه متعين في نفسه بنفسه

وأما عند المصنف واتباعه فعلى ما ذهبوا إليه من اتحاده وأما عند ائمتنا وعندنا فخصوص كل ظهور من ظهوراته في كل رتبة من مراتب تنزلاته وأما باقى الكلام فيبانه يعرف مما ذكر لانه مبنى على تشخصه وأما ثبوت الجنس والفصل والتنوع والعرض العام والخاصة لاجزائه كما يلزمه على قوله بالاتحاد والامثلة واشباهه في تنزلاته كما هو عندنا فانها وجودات حقيقية فما يجرى عليها فهو جارٍ عليه فافهم .

قال وأما ما يقال له عرضى للموجودات من المعنى الانتزاعى فليس هو حقيقة الوجود .

اقول يرد عليه ما ذكره فى الكتاب الكبير من انه من الوجود حقيقة وقد تقدم ما نقلنا من كلامه من قوله ان الوجود لكل شىء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول اى بحسب الخارج انتهى . ثم انه ادخل فيه الجواهر والاعراض بل المعقولات الثانية وهو المعروف من طريقته ولكنة ينقض ما أسسه ههنا فجرى فى هذه الاعراض على مصطلح القوم واكتانتكلم على وجوداتنا ولا نرى الوجود فى وجود او وجوداً فى صفة فكل ما وضع له اسم فهو داخل فى هذين والمصنف ربما فرق بين الانتزاعى الذاتى والعرضى بان الاول ينتزع من الذات من غير ملاحظة ما ينضم اليها والثانى ما ينتزع من هيئة الذات بما ينضم اليها والمحقق عندنا بما قامت عليه الادلة ان الذات لا تنتزع الى الذهن وانما ينتزع الظل والهبة والمنتزع منه اما محض الذات فينتزع منها هيئتها وهى شبحها واما مع ما ينضم اليها وينتزع منه شبح الكل فالمنتزع فى الحالين ظل عرضى كما فى المرءة فانه ينطبع فيها صفة الذات و باعتبار صفة الجميع وما فى الذهن كذلك فلا يمكن نزع الذات بلا ما انضم اليها الا اذا انتزع منها الحقيقة المجردة

وحيثئذ فالمنتزع منه غير موجود فيه انضمام شىء فالمنتزع هيئة الحقيقة لذاتها كما توهم والآ اذا انتزع نفس المنضم لامن حيث هو منضم وهو حيث شىء مستقل على حده فمنتزع منه هيئته والمنتزع هو مادة ما فى الذهن وما من الذهن هو صورته كما تقدم فما فى الذهن ليس كما يقوله بل هو انتزاعى ظلّى فى كلّ حالٍ ومن الوجود حقيقة بلا اشكال لانه ان لم يكن وجوداً فهو موجود وكلّ ما يدرك من الموجود فمن الوجود و للوجود و بالوجود فاين تذهبون فلا فرق بين حقيقة وجود زيد و وجود المعقولات الثانية و وجود الاعراض الذهنية و الخارجية الآ فى الشدة والضعف .

قال بل هو معنى ذهنى من المعقولات الثانوية كالشيئية والممكنية و الجوهرية و العرضية و الانسانية و السوادية و سائر الانتزاعات المصدرية التى تقع بها الحكاية عن الاشياء الحقيقية وغير الحقيقية .

اقول قد تقدم معنى هذا وقوله التى تقع بها الحكاية الخ معلوم بان جميع ما فى الاذهان كالمرايا والاشياء الصقيلة كلها مما تقع به الحكاية لانها اشباح تلك الامور الخارجية نعم لو حكى ذهن زيد ما تصوّره عمرو وكان حكاية ذهن عن ذهن يحكى عن الخارج كما لو قابلت مرءاة مرءاة قد قابلت شيئاً فكما ان حكاية الثانية لما كانت عن الاولى الحاكية كانت حكايتها مرعبة من هيئة الاولى الحاكية ومن هيئة المحكى كذلك حكاية ذهن زيد فانه يحكى هيئة ذهن عمرو و هيئة المحكى ولما كان المصنف يرى ان الذهن ينتزع المعنى المجرد عن العوارض الذاتية وقد ينتزع الهيئة استدرك كلامه بقوله و اما ما يقال الخ لكن حكمه بانّ الذهن ينتزع المعنى ينقض قوله وليس للوجود وجود اخر وقوله الاتى المحكى عنه الخ وياتى .

قال وكلامنا ليس فيه بل المحكى عنه وهو حقيقة واحدة بسيطة لا يفتقر

ايضاً في تحصيله الى ضعيمة قيد فصلتي او عرضتي صنفى او شخصى .

اقول هذه الحقيقة الواحدة اذا اراد بها ما يشمل وجوداتنا كما هو مقتضى عبارته هل لها معنى غير ما ظهرت به فى الخارج ام لا فان كان لها معنى غير ما ظهرت به فى الخارج فلا فرق بينها وبين المهيئات الكلية وان لم يكن لها معنى غير ما ظهرت فلم كان لها وجودٌ ذهنيٌّ وهو مناطُ صحة التعريف وهو عنده من الوجود و انما ذكر ما يقوله غيره ليرتب عليه صحة دليله وليس هذا طريق من يريد اثبات الحق بل طريق من يريد اسكات خصمه لانه يرتب دليله من مقدمات عند الخصم مسلمات وهو لا يعتقدها واسكات الخصم اعم من اثبات الحق و الاشكال فى الكلام مع المصنف لانه يقول حقيقة الوجود ويريد به الوجود الواجب ويعتم فى العبارة ما سواه فاذا اتى بوصف يحصل فى حق الواجب اطلقه على غيره مع ان جميع مقدماته مبنية على ما يحق للواجب فقد قال قبل هذا وليس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول وهذا يدل على الاشياء المتعددة وهى صفات الخلق والحصول الواحد بلا تعدد صفة الحق تعالى وقال فيما بعد اذ كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار تلزمه ماهية كلية مكانية وهذا مقام فرق فجعل كل وجود سوى وجود الله تعالى مرتب الكون من وجود و ماهية وهو الذى عناه قبل بقوله وليس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول فاذا حكمنا بصحة شعوره بما قال يكون معنى كلامه ان الوجود فى ذاته هو الله تعالى وهذه الذات البسيطة لها حالتان حالة البساطة انة وجود بحت واحد بسيط وحالة ثانية تتكثر ذاته بتكثر مظاهره وشؤنه فكل مظهر وكل شأن فيه حقيقة الحق وصفات الخلق فاذا لوحظ مجرداً عما لحقه من الآثار الخلقية كان واحداً واجباً بسيطاً لانه حقيقة واحدة واذا لوحظ مع العوارض الخلقية كان

الخلق . ونحن نقول لعلّه لا يفهم ما يقول ولا يشعر بما برهن عليه لانه اذا اشعر
 كان اعمى عن الحق وعن الخلق فلا يعرف الله تعالى ولا شيئاً من خلقه ولقد
 اشاروا عليهم السلام الى مثل هذا بقولهم حتى ان الرجل ليدعى من بين يديه
 فيجيب من خلفه وانا اذكرك كلامه في كتابه الكبير في بساطة الوجود
 وعدم تألّفه الست اذا نظرت الى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره وجذت
 الذات في نسخها وجوهرها مفاقة اليهما وان لم يكن على انها الاثر الصادر
 منهما بل على ان حقيقتها في انها هي هي متعلقة القوام بهما بل جوهر
 الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج
 او الدهن او الواقع مطلقاً فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مباد
 جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او
 بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود حصل بذلك المبدأ قبل
 نفسه واما ان تكون او واحد منها امراً غير الوجود فهل المفروض حقيقة
 الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي
 فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضاً
 يلزم ان يكون غير الوجود متقدماً على الوجود بالوجود وهو فطري
 الاستحالة قطعي الفساد وايضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات
 اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه
 فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذا حقيقة الوجود يستحيل ان تجتمع
 حقيقته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او تنحل الى اشياء
 متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى
 شىء و شىء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا ينتهي
 بحسبها اصلاً لا عيناً ولا ذهنياً ولا مطلقاً انتهى . اقول في كلامه هذا ما قلنا في

غيره ومما قلنا انه ان عني خصوص وجود الواجب فهو فوق ما قال وليس امتناع تكثر حقيقته وترتيبها لما قال بل لان ذلك شأن المخلوق لان فرض التكثر انما هو في الممكن لان الفرض ممكن وكذا التأليف وكل ما يرد في الاوهام فهو تعالى اجراه ولا يجرى عليه ما هو اجراه وان عني ما سواه ففيه ما تسمع وسمعت فمما تسمع قوله وجدت الذات في نسخها وجوهرها مفارقة اليهما انا نلتزم ذلك ولا عيب في المخلوق لانه مغموس في الحاجة وان لم تكن اثراً صادراً عنهما بل ركنان متقومة بهما اذ كل حقيقة فان ماهيتها متقومة بعليتها المادة والصورة اي الوجود والماهية بل كل وجود مخلوق يستحيل كونه بدونهما لانه فائض من فعل خالقه سبحانه وهذا جهة مادته اي وجوده وله هوية وهي جهة صورته اي ماهيته فاذا كان المصنوع وجوداً فجهته من ربه نفسه من غير تعدد وجود الا في الاعتبار والتحليل الفؤادي فان جهته من ربه تدور على نقطة فعله على التوالى و نفس وجود المصنوع من حيث الصانعية يدور على تلك الجهة على التوالى ايضاً باعتبار لحاظ المصنوعية وبلحاظ الصنع يدور على خلاف التوالى ومن حيث المصنوعية على خلاف التوالى وهذه الجهة هي منشأ ماهيته اي هويته لانها تدور على خلاف التوالى فبهذا الاعتبار تتكثر حقيقته وان كانت جهة وجوده واحدة بالذات الا انها علة مغايرة لكونها معلولة فكل مصنوع لا يكون الا من جهتين وقوله فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود الخ يكون احدها هو الوجود ولا يلزم ان يكون حصل بذلك المبدأ قبل نفسه لان احدها المفروض كالمادة ويوجد بها معها فلا يكون قبل نفسه بل يكون مع نفسه مساوقا لها في الوجود وان تقدمت بالذات في العلم فان كل شئ خلقه الله فهو بهذا النحو مثلاً اول جسم خلقه الله لا يكون الا من مادة

جسمانية من جنسه سواء خلقت فى عالم قبل عالمه كما لو كانت فى الدهر
فى عالم المجردات كما نقول فى جوهر الهباء انه اخر المجردات فانها غيب
فلما تعلق بها صورته المثالية ظهر الجسم والمادة والصورة دفعة ام لم تخلق
كاول مصنوع و اليه الاشارة بقوله عليه السلام بمسك الاشياء باظلتها اى بنفسها
ومثل معنى خلق الله ادم على صورته على جعل ضمير صورته يعود الى ادم
وهذا المعنى ظاهر لمن له باطن . وقوله فهل المفروض حقيقة الوجود الخ
اذا كان المفروض هو الوجود المخلوق فالوجود هو الموجود ولا سيما
على ما يراه فحقيقة الوجود المخلوق هو المفروضة وهو وجود بعد كونه
لا قبله وهو متقوم بنحو ما تقدم من نفسه وانه بنفسه كان وبهويته ظهر ولا ريب ان
هويته غير جهته من ربه اذ جهته من ربه اثر وانه نور كما قال عليه السلام
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اى بوجوده ولكن ليس من حيث هو
فانه هوية مظلمة بل من حيث انه نور الله فلا هوية له حينئذ ولا حقيقة له لنفسه
فما عاد الى انه بعضها او خارج عنها عاد الى ما قلنا وهو ما اراد الله تعالى
واليه الاشارة بقول جعفر بن محمد عليهما السلام كلما ميزتموه باوهامكم
فى ادق معانيه فهو مثلكم اى صفتكم مخلوق مردود اليكم لان الصفة ترد
الى موصوفها .

وقوله يلزم ان يكون غير الوجود الخ المفروض جزءاً للشئ لا يكون غيراً
منه والجزء الذى هو ركن اذا كان حصّة من جنس لا يتخصّص للشئ قبل
الشئ بل معه وكذا حكم اول الاشياء اذ لا ينفك مصنوع عن التأليف ولكن
كالكسرو الانكسار وقوله وايضاً كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات
اقدم من حصولها لما يتقوم بها اى الوجود هذا غير مسلم بل يكون حصولهما
معاً لان احداث مادة النور وصورته هو احداثه بعينه وليس كما يتوهم انها مثل

احداث المخلوق كالبناء للجدار بل قال للشئء كمن فكان دفعة بمادته
وصورته ولم يكونا شيئاً قبل ذلك فلذا ركب لصورة امره كاف يشير بها الى
الكون ونون يشير بها الى العين ومجموعهما كلمة واحدة وامر بسيط وبين
الكون والعين ستة ايام هي حدود قابليته وتمام ماهيته الكم والكيف والوقت
والمكان والجهة والرتبة وصورتها في الانسان النطفة والعلقة والمضغة
والعظام ويكسى لحماً وينشئ خلقاً اخر ويدل على هذه الستة الايام المضمرة
الواو المحذوفة بين الكاف والنون للاعلال فانها ستة فكان الشئء ومادته
وصورته بقول كمن دفعة في المراتب الستة بدليل ان ضمير الامر الذي هو
فاعله يعود الى الشئء الذي لم يكن ولم يكن له ذكر قبل هذا فكان مع
هذا فاعل امر الامر و الفاعل هو ذلك المفعول اشعاراً بكمال المساوقة
وعدم تقدم اجزائه عليه بل كلها خرجت في الكون معه فافهم ودع عنك
العبارات القشريّة التي ليس لها محقق الا التوهّمات فلا يستحيل ان تجتمع
حقيقته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة اللتين هما جهة اعتباره
من ربه وجهة اعتباره من نفسه ولا يستحيل ايضاً ان تنحل حقيقته الى اشياء متحدة
التحقيقة والوجود كما ذكرنا وقد صرح بهذه المساوقة في الاجزاء جعفر بن
محمد عليهما السلام في حديث حدوث الاسماء كما في الكافي والتوحيد قال
ان الله تعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوّت الى ان قال عليه السلام فجعله
كلمة تامّة على اربعة اجزاء ليس واحداً منها قبل الآخر الحديث . وجه
الاستدلال انها مع كون بعضها من بعض حكم عليه السلام عليها بالمساوقة
بمعنى ان العلة انما تتم علة بتأثيرها في معلولها فتكون علة بكون معلولها
كما في الابوة والبنوة فان الاب انما يكون اباً بالابن اذ المراد بتلك الاربعة
الاجزاء عالم الفعل والمشية وعالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك

كما حققناه في شرح هذا الحديث الشريف والمراد بالاسم المخلوق منها هو مجموع العالم الذي هو ما سوى الله تعالى فانها اى الاربعة لا تتحقق قبله كما لا يتمحض الخشب للتسريربان يكون جزءاً للتسريرب قبل التسريرب واما على ما يفهم ظاهراً فذلك حكم من يصنع بالتروى والتفكر ومن يكون فى افعاله وعلمه التقدم والتأخر واما من ارادته احدثه لاغير ولا مضى معه ولا استقبال فلا يتحقق فى فعله التقدم والتأخر ولا فى مفعوله الا فى شرايط ظهوره وهى لا تتحقق قبله كما فى الكسر والانكسار والابن والابن وهذا اشارة والتصريح يطول به الكلام والعارف يفهمه من نحو الكسر والانكسار ونذكر فى خلال الشرح كثيراً من البيان وقوله ويمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شىء وشىء اذا اراد به الوجود الحق فكلامه حق لان هذه جهات الخلق واحوالها فلا يصح عليه شىء منها واما ان اراد به المطلق فله نصف يصح فيه كلامه ولنا الكل فى كل يصح كلامنا فيما يليق به وان اراد الخلق لم يصب الحق وقوله وصرف الحقيقة الخ الكلام فيه كالتى قبله لان الصرف فى الخلق مجاز وفى المشية حقيقة وفى الحق تعالى حق .

قال بل قد تلزمه هذه الاشياء بحسب ما يتحصل به ويوجد من المعانى والماهيات اذ كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار تلزمه ماهية كلية امكانية تتصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها فى الازهان فتصير جنساً او فصلاً او ذاتياً او عرضياً او حاداً او رسماً او غير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود بالعرض .

اقول يعنى ان الوجود من حيث هو لا يلزمه لذاته شىء لاستغنائاه فلا تلزمه احكام الجنسية و الفصلية وغيرهما واما تلزمه باعتبار ما يتحصل به اى بالوجود من المعانى والماهيات فظاهر كلامه انما تلزمه لكن احكام الجنسية

و الفصليّة اذا لزمته باعتبار لحوق الماهية به اين تلزمه في الخارج ام في الذهن فان لزمته تلك الاحكام في الخارج كان اسوء حال من غيره لان غيره ماتلزمه تلك الاحكام الا في الذهن كما هو معتقده وان لزمته في الذهن لزمته ذاتيه او عرضيه فان كان الملزوم ذاتيه فقد ساوى الماهيات وكان له وجود يتبدل عليه وان كان الملزوم عرضيه فالمتحصّل به من الماهيات هو العرضي والا كان ماهو ذاتي لازماً لما هو عرضي والعرضي منه ليس هو المراد لان المراد حقيقته لا عرضيه وقال انها تتحدّ به خارجاً وتغايره ذهنياً والعرضي لا يوجد خارجاً فوجب عليه انه لذاته لا يلزمه شيء من تلك الاحكام ولا شك ان كل متشخص حتى زيد لا تلحقه لذاته تلك الاحكام ولكن المفروض لحوقه حال تكثيره بما يلحقه سواء كان خارجاً ام ذهنياً ثم اعلم ان الوجود الذي يدعى ان هذه الاشياء تلزمه هل هو ذلك الذي لاجنس له ولا فصل ام غيره فان كان غيره فابن كان حين حكم بوحدته وان كان هو ذلك فانه قد حكم بانه غني عما سواه فان كان غنياً فكيف يلزمه ما هو غني عنه فلما لزمه ظهر انه غير غني فاذا ثبت لزوم شيء له فهل لزمه في الخارج ام في الذهن كما ذكرنا فلزومها له في الخارج لاشك انها مقومة له ولا سيما اذا كانت متحدة به فقد لزمته لذاته فلا تنفك عنه في الخارج وانما تنفك عنه بالتحليل العقلي وهذا وجه المساواة لغيره والله لا يمكن ان يتقوم في الامكان شيء بسيط لان الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه كما قال ابو الحسن الرضا عليه السلام وقوله قد تلزمه اي هذه الاحكام بسبب انضمام الماهيات والمعاني والانسب بمذهبه ان يقول انها تلزم الماهيات والمعاني بسبب انضمامه اليها وكذلك تتصف الماهيات بها اتصافها به وان كان فيه تفصيل مع ان الاستفاد من كلام اهل البيت عليهم السلام

انّ الاحكام لاحقة للماهيات و انكانت الماهيات متقومة بالوجود فى التحقق و متقوم بها فى الظهور و العقل الصحيح مطابق فيما يدركه لما قالوا عليهم السلام لانهم يجعلون الوجود هو الهولى التى تكون المادّة حصة منها و الماهية هى الصورة و الاحكام انما تلحق الصورة عندهم بل عند المصنف لانه لا ينكر انك لو اخذت خشبة و شققها نصفين و عملت نصفاً منها صنماً و التصف الأخر باباً فان الخبث و الطيب لاحقان للصورة للمادّة و قد حكم الفقهاء انه لو نزى كلب على شاة فاولدّها فان كان الولد صورة كلب فهو حرام نجس ولو كان صورة شاة كان حلالاً طاهراً و المادّة واحدة و اذا نسب المصنف هذه الامور الى الماهيات لم يضطرب قوله لانه حكم ان الوجود مبرء عنها فكيف تلحقه و تلزمه لانها اذا لزمته و ان كان باعتبار شىء اخر فقد اتصف بها و جرّت عليه احكامها لانه انما فرق بين الذهنى و الخارجى بكون الذهنى لا ترتب عليه الاحكام و الخارجى ترتب عليه و لا موجب لذلك الا كونه خارجياً لانه هو المتحقق و لا يتحقق فى الخارج الا بالماهيات و قبلها ليس بشىء الا فى الذهن كالماهيات الكلية و لاحكم الا لخارجه مع انه قال ان حقيقة كل شىء هو وجوده الذى ترتب عليه اثاره فتدبر فى هذه الالزامات و الحاصل انك اذا نظرت الى ما ذكرنا و نذكر ولم تهمل كلام ائمة الهدى عليهم السلام مثل قول الرضا صلوات الله عليه قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا . ظهر لك بمعرفة شىء مما ظهر لك معرفة ما غاب عنك و قد اشرنا سابقاً و صرّحنا و كررنا مراراً ان الوجود المخلوق لم يتحقق فى الخارج قبل انضمام الماهية اليه لانها نفسه و لا يتحقق الشىء بدون نفسه و هى ملزومة للاحكام و ليس كما ينهب اليه من تحققه فى الخارج قبل انضمام الماهية و قبل لحوق الاحكام

فلما لزمته الماهية لحقته الاحكام ليتوجه ما يدعيه من العارضية لان هذا انما
يصح اذا صح حصوله خارجاً قبل الماهية ولا يصح عندنا لان ماهيته هي جهة
اينته فكيف يحصل خارجاً قبلها لانها في نفس الامر كالكسر والانكسار لان
الماهية قبوله التكوين فلا يكون قبل ان يتكون ولا يتكون قبل ان يكون فلما
كونه تكون فحصل في الخارج معها ملزومين للاحكام وبأتي بيان تكوين الماهية
بجعل غير جعل الوجود الا انه مترتب عليه لا كما يقولون انها غير مجعولة بنفسها
مطلقاً أو بجعل الوجود على الخلاف بينهم واما ثبوت عدم تحققه عند المصنف
الابلزوم الماهية و ان لم يرد ذلك لكنه يلزمه فلحكمه بان كل وجود سوى
الوجود الاوّل البسيط الذي هو نور الانوار تلزمه ماهية كلية امكانية الا ان
ارادته تدور على الوجود المطلق و يلزمه ان يكون وجود الخالق سبحانه
و الوجود الحق المخلوق به و وجود الخلق حقيقة واحدة بسيطة في رتبة
محض اية الوجود فتصدق على كل واحد من الوجودات الثلاثة فيتميز كل
واحد من الآخر بخاصية كما قال بعض التحاة في تمثيل انقسام الكلمة الى
الاسم والفعل والحرف بالجيم والخاء والحاء فعلامة الجيم نقطة من اسفله
كوجود الحق المخلوق به و علامة الخاء نقطة من اعلاه كوجود الخلق و علامة
الحاء عدم العلامة كوجود الحق ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً و اكثرهم
ما يعنى بالوجود في الكلام عليه الا هذا فيلتزم بان الوجود الحق تعالى احد
افرادهم تر اثم في كل واحد يهيمون و اثم يقولون ما لا يفعلون فمن كان يقول
بهذا فذرهم وما يفترون فلقد ضلوا و اضلوا ان الوجود الحق عز وجل ليس
لاحد من جميع ما سوى الله تعالى ان يتكلم فيه فان المتكلم فيه لا يزداد من
الله الا بعداً و اما ما اراد تعالى منهم من معرفته فهو ما وصف به نفسه لهم
في انفسهم وهي صفة مخلوقة هي ذاتك اذا القيت عنها من وجدانك كل ما لم-

يكن ذاتها التي لا يمكن فيهما قبله حتى الاشارة واللقاء كما قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل كشف سبحات الجلال من غير اشارة الى اخر الحديث و اجمله في قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وذلك من قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهي آية الله اي آية معرفته كما قال سيد الوصيين صلوات الله عليه صفة استدلال عليه لصفة تكشف له والمراد بهذا هو المعروف باصطلاح الحكماء الالهيين بالعنوان و بلسان اهل البيت عليهم السلام هو مقاماته و علاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان كما قال الحجة عليه السلام وعلاماتك و مقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لافرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الدعاء . من ادعية شهر رجب وهذا العنوان دليل المعرفة من جهة صفة الفعل لا الذات كالكتابة فانها يعرف بها الكاتب من حيث حركة يده بالاعتدال وعدمه و بوجوده و لا يعرف حسن الكاتب او قبحه فافهم وهذا المقام الذي لافرق بينه وبين الله سبحانه من حيث الفعل كالحديدية المحماة بالنار لافرق بينها وبين النار في الاحراق لان احراق الحديدية فعل النار التي قامت صفته و اثره بالحديدية فالنار هي المحرقة بفعلها الذي وضعته في الحديدية فهذا المقام المخلوق هو المطلوب معرفته لانه صفة الظهور لنا بنا فالصفات صفات معاني المقام و الاسماء اسماء معانيه كما قال الرضا عليه السلام و اسماءه تعبير و افعاله تفهيم يعنى ان اسماء الله عز وجل تعبير يُعبر بها المعلم ليفهم او يعبر بها سبحانه لعباده ليفهموا ما يريد منهم و افعاله تعالى تفهيم ليستدلوا بها و الحاصل ان الوجود الذي يطلق في مقام بيان صفته لا يجوز ان يكون هو وجود الله تعالى و لا الوجود المطلق الصادق عليه و على غيره فان الوجود الصادق على غيره كاذب عليه تعالى بكل معنى و بكل ارادة و انما يجوز

فى الوجود المخلوق وهو لا ينفك عن نفسه وهويته التى هى الماهية فكل مخلوق جزء ان الجزء الاعلى هو الوجود و هو جهة ذلك الشىء من ربه كما قلنا مكرراً والجزء الاسفل هو ماهيته وهو جهته من نفسه فاذا تكلمت فى الوجود المخلوق فانت تتكلم فى جزء الشىء واعلم ان هذا الجزء الشريف يسمى فى عرف ائمتنا عليهم السلام بالفؤاد وهو معنى قول الصادق عليه السلام واذا انجلي ضياء المعرفة فى الفؤاد احب واذا احب لم يؤثر ما سوى الله عليه نقلته بالمعنى و بنور الله فى مثل قول امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعنى بنوره الذى خلق منه واذا تكلمت فى جزء المركب الذى هو الوجود المخلوق كان كما قال المصنف متصفاً بتلك الاوصاف الخ فقوله دون الوجود الا بالعرض فيه ما سمعت **قال** الثانى فى كيفية شموله للاشياء شمول حقيقة الوجود للاشياء ليس كشمول معنى الكلّى للجزئيات و صدقه عليها كما نبهناك عليه من ان حقيقة الوجود ليست جنساً ولا نوعاً ولا عرضياً ولا كلياً طبيعياً بل شموله ضرب اخر من الشمول لا يعرفه الا العلماء الراسخون فى العلم .

اقول اعلم انهم قد يريدون بكون الكلّى شاملاً لجزئياته هو كونه مشتركاً بين افراده مطابقاً لكل واحد منها بحقيقته اى ان حقيقة كل واحد من تلك الافراد بعد رفع ما عرض من الشخصات العارضية عين حقيقة ذلك الكلّى ومثلوا له بخواتم منقوشة بنقش واحد اذا طبع بواحد منها على شمعة وظهرت صورة ذلك النقش و اذا طبع بالآخر على ما فى تلك الشمعة من صورة نقش الاول لم يحدث بالثانى الا ما حدث بالاول فهو هو وهكذا سائر الخواتم فالنقش الواحد الذى نقشت به الخواتم هو مثال الكلّى و ما فى الخواتم مثال جزئياته و هذا يتمشى على رأى من يقول ان ما فى الخيال اصل لما فى

الخارج و ما فى الخارج مشتق منه و فرع له و اما على رأى من يقول ان الكلى معنى انتزاعى انتزع من الافراد الخارجة بان نظر اليها فوجد فيها شيئاً فى الخارج يوجد فى كل فردٍ هو حقيقته وانما تمايزت بمميزات عارضة لتلك الحقيقة التى يكون ما فى كل فردٍ منها بمنزلة جزء من كل كما هو شأن الحِصص التى تتميز بعضها عن بعض بالعوارض كالحديد فى المسمار و السيف و التسلسلة الحديد وغير ذلك فنظر فى مادة المسمار و فى مادة السيف و فى مادة تلك التسلسلة فاذا هى حديد فانتزع منه صورة ظلية فى ذهنه من ذلك الحديد الموجود خارجاً و وصفها و سماها بملاحظتها فى الخارج فكان ما فى ذهنه صادقاً على تلك الافراد المعمولة من مادة واحدة لان تلك الصورة الذهنية انتزعت مما فى الخارج انتزاعاً ظلياً عارضاً منفصلاً فى الحقيقة عن حقيقة الحديد الخارجية فمثاله كنقش واحدٍ طبع به فى شمعات متعددة فالحديد صورة ما فى الخاتم و المسمار و السيف و التسلسلة مادتها صورة ما فى الشمعات المتعددة ففى الحقيقة الذهنية هى حصص و فى الحقيقة الخارجية اجزاء و فى الحقيقة عند من يفهم ان تلك الحِصص مواد قطع من كل لا كلى ظهرت من كلى وان كان يجدها فى ذهنه كذلك لكنه بناءً على ان ما فى الذهن اصل لما فى الخارج و المصنف وان كان بعض عباراته يلزم منها ذلك ولكنه لا يلتزمه فى حق الوجود بل يلتزم فى حق حقيقة الوجود انه ليس له وجود ذهنى وانما يوجد فى الذهن منه العرضى كما فى هذا الكتاب وان كان فى غيره يحكم بالاول كما فى الكتاب الكبير فاذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف عنده على ما يظهر من كلامه انه كما ان شمول حقيقة الوجود للاشياء ليس كشمول الكلى لجزئياته كذلك ليس كشمول الكل لاجزائه بناءً على ان الكل غير الاجزاء و حقيقة الوجود عين ما يتحد به فى الوجود مع

الماهيات من مراتبها اذا قطع النظر عن خصوصيتها فتعليله بانه ليس كشمول
 الكل لاجزائه لان الكل غير اجزائه عليل لانه ان اراد انه غيرها فسي الحكم
 فكذلك حقيقة الوجود غير ما تتحد به مع الماهيات من مراتبها و الا كان
 محدوداً لان كل شيء وقع عليه الحد ففيه حقيقة الوجود متحدة بماهيته وما
 يلحقها و ان قيل ان الحد انما هو للحدود لا للحقيقة قلنا هي بدون الحقيقة
 لا شيء فما المحدود فان قيل المحدود ما حفظته الحقيقة فيحد هو خاصة
 دونها قلنا فاذن المحدود ذهني لا خارجي لان الخارجى ان اعتبر مغايرته
 خارجاً انتفى الاتحاد المدعى وان لم يعتبر امتنع تعريفه فلا يمكن تعريف شيء
 خارجى اذ ليس فى الخارج الاحقيقة الوجود وعلى هذا يرتفع الثواب
 والعقاب عن جميع الموجودات الا فى الازهان لان الثواب والعقاب
 للاحكام الخارجية المتعلقة بالحقايق الخارجية لانا اذا حكمنا بانها حقيقة
 الوجود و هى تلحقها احكام المراتب و الماهيات الا باعتبار حصولها فى
 الازهان فان اتصفت حقيقة باحكام الماهيات و المراتب خارجاً وقع التحديد
 و الا فلا يلحق احداً من الاحكام الشرعية فى الدنيا و لا فى الآخرة شيء
 لانها لاحقة للموجود خارجاً فى صورته و حقيقته فيجب ان يكون الكل
 هو الاجزاء من حيث الحقيقة مع قطع النظر عن الاحكام والخصوصيات
 اللاحقة للمراتب و الهيئات فى الحقيقة اذا فتحت عين البصيرة ونظرت فى
 الكلى والكل والجزئى و الجزء مع قطع النظر عن الاعتبارات الذهنية التى
 بنوا عليها احكام الفرق بين الكلى والكل وجدت انهما شيء واحد و انما
 حصل الفرق باعتبار خصوصيات المراتب و المفاهيم الذهنية التى منشاؤها
 الاعتبارات الفرضية وان شمول حقيقة الوجود الذى اشار اليه ليس الا كشمول
 الكل للاجزاء والكلى للجزئيات على ما بينا من معنى الكلى وانه ظلى

ذهنتى انتزاعى والقوم انما فرقوا بملاحظة خصوصيات المراتب والمشخصات وهو لم يعتبر فى شمول الحقيقة شيئاً من تلك اللواحق بل يقول حقيقة الوجود ليس كشمول الكلى للجزئيات ولا الكل للأجزاء بل هى عين ما تتحد به فى الوجود مع الماهيات من مراتبها اذا قطع النظر عن خصوصيتها فكذلك حقيقة الكل عين اجزائه اذا قطع النظر عن خصوصياتها فافهم و تفهم و لا تقنع بمجرد العبارات فقوله بل ضرب من الشمول الخ ويريد بانه شمول لا يلحقه به نقص ولا قصور و لا ريب انه لو اعتبر شموله لها على ما هى عليه بما هى عليه لحقه نقص وقصور كما فى الكل مع اجزائه لان النقص من العوارض فان الكل شموله للاجزاء مع قطع النظر عن خصوصيات المراتب كذلك لعدم ملاحظة تلك الخصوصيات فان قيل ان كان شمول حقيقة الوجود للاشياء كشمول الكلى لجزئياته لزم ان توجد بأكملها فى واحد من الاشياء ولا ريب انها ليست كذلك والحديث القدسى المتفق عليه قوله تعالى ما وسعنى ارضى ولا سمائى الحديث . يشعر بعدم ذلك وان كان كشمول الكل لاجزائه لزم الا توجد الحقيقة بأكملها فى شىء كما هو شان الكل و اخر الحديث القدسى المذكور قوله و وسعنى قلب عبدى المؤمن يشعر بعدم ذلك قلنا ان المصنف لم يرد كل الوجود لينا فى شمول الكل ولا بعضه لينا فى شمول الكلى و انما يريد حقيقة الوجود وهى تصدق على الحالين كما هو سائر حقائق الاصول مثلاً كالماء فان حقيقته كما تصدق فى كلة تصدق فى القطرة فلا ينافى ذلك الشمول شمول الكلى كما فى اخر الحديث المذكور ولا شمول الكل كما فى اوله فتفهم و المصنف جعل شموله بالاشتراك المعنوى و الفردى لانهم يجعلون للوجود اطلاقاً ثلاثة الاويل المفهوم وهو الوجود المطلق وفى هذا الاطلاق شموله عنده و عند امثاله بالاشتراك المعنوى وهو ما يوضع

اللفظ بازاء حقيقة واحدة مختلفة الافراد والمراتب بالشدّة والضعف بوضع واحد كحقيقة البياض في تفاوت مراتبه فان الوجود في الواجب اشد منه في الممكن لان هذا المفهوم منتزع من الدلالة الوضعية بحسب افهامهم والثاني هو الحصّة و هي المفهوم الاضافي اى مع قيد الاضافة لتقييده في الفهم بلحاظ البعضية يعنى احد فردى المطلق والثالث هو الفرد يعنى ان للوجود في الخارج فرداً يصدق الوجود عليه بالهو هو كما يمثلون له بالبحر وما يعرض عليه كالامواج فيجعل الوجود في شموله للاشياء كالاول والثالث في الشمول وما الاول الا كالكل وما الثالث الا كالكلى والكل فتفهم .

قال وقد عبروا عنه بالنفس الرحمانى وتارة بالرّحمة التى وسعت كل شىء و بالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء وبانبساط نور الوجود على هياكل الموجودات الممكنات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات .

اقول النفس الرّحمانى بفتح الفاء وسكونها فعلى الفتح شبهوا الوجود بالنفس لان النفس يخرج من جوف المتكلم ممتداً الى الهوآء و هو الالف اللينة وطولها الف الف قامة وهو هيولى سائر الحروف فاؤل ما يخرج عنها الالف المتحرّكة وهى الهمزة وهى اول العالم التدوينى طولها الف الف ذراع بمنزلة عقل الكل و هو اول الوجود المقيد فالمتحرّكة اول الحروف واخرها الميم وكلها شعب تجرى من الالف اللينة فهى منه بمنزلة الشعب تجرى من النهر فاللينة هى النفس بفتح الفاء الممتد من جوف المتكلم الى الهوآء فالحروف حصص منه و كل حرف مرتب من مادة هى حصّة من ذلك الالف و من صورة هى هيئة تلك الحصّة فى المخرج من الضغط والقلع والقرع فالالف اللينة الممتدة الى الهوآء مثل للوجود المنبعث من فعل الله سبحانه و امتداد الالف مثل لانبساط ذلك الوجود فى هوآء الامكان

الذي هو العمق الأكبر الاضافي والحروف المتعينة في مخارجها بما يلحقها من هيئة الفعل بالضغط و القلع والقرع مثل لأفراد الموجودات في امكنة حدودها المتعينة بما يلحقها من العوارض الخارجية والمشخصات للمهية كما هو حكم الهوليات مع الحصص المأخوذة منها للأفراد الخارجية المتعينة بالمعينات العارضية وهكذا المثال بالبحر و امواجه و بالمداد والحروف المكتوبة منه وبالاعداد الناشية من ظهورات الواحد وهيئات تنزلاته وبالماء مع قطع النظر من الثلج و بالثوب وتلوناته بالاصباغ المختلفة و كلها بمعنى واحد ترجع الى معنى واحد من الشمول كما ذكرنا وعلى سكون الفاء يراد بالنفس التي هي صفة الرحمن و اثره منسوبة اليه و بهاتجلى الرحمن على العرش فظهرت على اركانه الأربعة بكل الوجود باقسامه الأربعة الخلق و محله الركن الاسفل الايسر من العرش و هو التور الاحمر و بابيه جبرئيل عليه السلام و الرزق و محله الركن الاعلى الايمن من العرش و هو التور الابيض و بابيه ميكائيل عليه السلام و الممات و محله الركن الاعلى الايسر من العرش و هو التور الأخضر و بابيه عزرائيل «ع» و الحيوة و محله الركن الاسفل الايمن من العرش و هو التور الاصفر و بابيه اسرافيل عليه السلام قال الله تعالى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم و هي نفس الولي عليه السلام المعبر عنه بصدر العالم و النفس الكلية و نظيرها الباء في الحروف اللفظية و في الحديث على مارواه ابن ابي جمهور عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال ظهرت الموجودات من بآء بسم الله الرحمن الرحيم و قول بعضهم على الوجه الثاني و النفس بالسكون كلما ارادت النفس ان تتكلم بحرف فبارادتها يقارن مخرج ذلك الحرف فيعرضه ذلك و يحمله فهو امر واحد لمورده بمخارج الحروف حين التكلم يعرضه العوارض الحرفية المتخالفة لا معنى

له اذا جعله تفسيراً للنفس الرحمانى بسكون الفاء و انما هذا تفسيره بالفتح
 والحاصل انهم يجعلون حقيقة الوجود شيئاً واحداً بسيطاً وانما تكثر متفاوتاً
 بين افراده الموجودات لاجل اختلاف ظهوراته الحاصل باختلاف مظاهره
 من غير تعدد فى الحقيقة من حيث هى و يمثلون لذلك بالشمس و اشراقها
 على الزجاجات المختلفة الالوان بلا تعدد فى تلك الحقيقة ولا تجزئة ولا
 تبعض فهو الكل فى الكل وانت اذا فهمت كلامى الماضى وما اقول لك الآن
 عرفت انهم ما فهموا ما يقولون وان تمثيلهم غلط ولو عرفوا الحقيقة لأصابوا
 فى المثل و بيان غلطهم فى المثل انهم جعلوا الوجود كالشمس و اتحادها
 واختلافات اشراقها على الزجاجات المختلفة فان المختلف هو العكوسات
 عن الاشراقات فالمثال الحق ان حقيقة الشمس غير حقيقة الاشراق و هو
 واحد و اما العكوسات المختلفة فهى فى تحققها خارجاً مختلفة الحقائق لأن
 استضاءة الزجاجات انما تحققت فى الخارج بحيث تعلق بها الارادة الكونية
 بقابليات الزجاجات لها ولا كون لها خارجاً قبل قابليات الزجاجات فالموجودات
 فى الحقيقة مثالها الاضواء المنعكسة ولاريب فى تغايرها فى انفسها فلا تجمعها
 الا حقيقة كلية لا بسيطة متشخصة ونظيره ما قال الشاعر :

ارى الاحسان عند الحرديننا و عند النذل منقصة و ذمنا

كقطر الماء فى الاصداف دُرُّ و فى بطن الافاعى صار سَمًا

ولا شك ان اللؤلؤ والسم حقيقتان مختلفتان ولا شك ان اصلهما من ماء
 واحد ولا تجمعهما حقيقة واحدة من الماء والآن لكانت حقيقة النحاس وحقيقة
 الانسان واحدة لانهما خلقا من العناصر والمنعكس عن الزجاج ليس الواقع
 عليها و الا لذهب الواقع اذا انعكس على الارض بل هو نور من الواقع
 على الزجاج فهو جزء من سبعين جزءاً من ذلك الواقع لانه شعاعه فالمنعكس

الاخضر غير المنعكس الاحمر لمغايرته له في المادّة والبصيرة فليس الوجود
 المتكوّن منه زيد هو المتكوّن منه عمرو والآ بلحاظ المعنى الثانى الذى هو
 الحصّة اى المفهوم بقيد الاضافة ولوقيل به كان لوجودات هذه الافراد جنس
 فاذا صدق على كلّ واحدٍ منها الحقيقة وقع التّحديد و المفهوم مالم يصدق
 على الخارج لاتلحق الاحكام العارضة له بالآخر ولايجرى عليه فلا يكون
 مفهوماً منه ولاله للحوق كلّ حكم ما يعرض له فيفترقان ومع الصدق يقع التّحديد
 و غلطهم فى المثال لتوهمهم انّ المنعكس المختلف هو بعينه هو المشرق
 المتحد و ليس كذلك بل المنعكس ظلّ للمشرق يتوقف تكوّنه على القابل
 فحقيقته هو الموجود المختلف بما هو مختلف و المشرق صانع و المنعكس
 مصنوع و الصانع غير المصنوع فقولهم انّ النفس الرحمانى بالسكون هو
 الذات المنبسطة على الكلّ غلط لانّ الواحد المنبسط غير المتعدد المقبول
 بالقوابل لانّ المقبول اثاره المتعدّدة التى لم تكن جزءاً من تلك الحقيقة المنبسطة
 وانما هى تعلقات و وجوه منها لم تكن موجودة معها ولا فى رتبها ولا
 جزءاً منها ولامتصلة بها ولاقائمة بها قيام ظهور و لاقيام تحقّق و لاقيام عروض
 و انما قامت بها قيام صدور بل كلّ وجه و تعلّق منها قائم فى مقامه الذى
 خلق فيه كما قال سيد الساجدين عليه السلام لا يملكون تاخيراً عما قدمهم اليه
 ولا يستطيعون تقدماً الى ما اخرهم عنه هـ . فانبساط ذلك الوجود بالظهور باثاره
 لابداته فتفهم وقوله وتارة بالرحمة التى وسعت كلّ شىء نريد نحن به وسعت
 كلّ شىء باثارها لابداتها و الا لتساوت الاشياء فى الخير و اثار الخير
 وان كانت ايضاً خيراً لكنّها لما لم يتحقّق فى انفسها الا بقوابلها كانت حقايقها
 على حسب مقتضى قوابلها فمقتضى قبول الاجابة يكون به الاثر المقبول
 خيراً و منيراً و مقتضى قول الانكار يكون به المقبول شراً و مظلماً و الكتاب

والسنة مشحونان بالاشارة الى هذا من ذلك قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف
بل طبع الله عليها بكفرهم و القلوب اصلها التور فطبع الله عليها بانكارها
فكانت ظلمة و قول الصادق عليه السلام العقل ما عبد به الرحمن واكتسب
به الجنان قال السائل فالتى فى معوية قال عليه السلام تلك النكرآء تلك
الشيطنة و هى شبيهة بالعقل وليست بعقل وقوله تعالى و نزل من القرآن
ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خساراً لان ما زاد الظالمين
خساراً فبظلمهم و الا فانه لو اقترن بايمان المؤمنين كان شفاء ورحمة
ومثله ما روى فى حديث العقل الكلى اياك ائيب و اياك اعاقب و هو قولنا
فى قوله و نزوله فى منازل الهويات فانه لا ينزل فيها بذاته و انما ينزل فيها
بأثاره المفعولية و مظاهره الفعلية و هو على ما هو عليه كما يظهر السراج
باشعته فان انبساطه يآثار فعله لا بذاته و الاثار محدثة به لا منه .

قال و ستعلم معنى الكلام من ان الوجود مع كونه امراً شخصياً متشخصاً
بذاته متعيناً بنفسه متشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية كيف يتحد
بها و تصدق هى عليه فى الخارج و يعرض مفهومه عليها عروضاً فى الذهن
بحسب التحليل العقلى .

اقول يعنى به وجوده المبهم الذى مرّة يكون رباً و مرّة يكون عبداً و قد علمت
بان هذا الوجود المشار اليه لا يصلح لله سبحانه ولا يصلح لخلقه لان الشخصى
المتشخص بذاته فى الخارج غنى فى كونه و تشخصه و تشخيصه عما سواه
لا يكون الا رباً و المتحد بما يوجد به بحيث يصدق ذلك الموجود به عليه
فى الخارج و يعرض مفهومه فى الذهن على الموجودات به بحيث يكون
عارضاً فى التعقل على ما وجد به لا يكون الا عبداً ناقصاً محتاجاً لا يصلح الا
لبعض الخلق كالأعراض مع انه اذا صدقت الماهيات الكلية عليه فى الخارج

فقد كان المصداق كلياً فاذا كان الخارجى كلياً كان مفهومه كلياً موجوداً
 فى الذهن عارضاً لها فيكون جنساً او فصلاً او غيرهما كما فى سائر المفهومات
 الكلية فيجرى عليه التحديد وهو قد منع منه قبل ذلك فقال دون الوجود
 الآبالعرض يعنى ان هذه الاوصاف انما تلحق الماهيات الكلية لصحة نقلها
 بذاتها الى الذهن دون الوجود فلا تلحقه هذه الاوصاف الآبالعرض لكونه
 حينئذ عارضاً لها عند التحليل العقلى فقلنا تجوزك و حكمك بصدق
 الماهية الكلية عليه فى الخارج لا يصلح الآلكونه كلياً فى الخارج فاذا حلله
 العقل لم يحلله عن كليته الآ اذا كان جزئياً فى الخارج وحينئذ لم يصدق
 عليه الماهية الكلية فان كان متشخصاً فى نفسه امتنع الصدق الآ باعتبار
 تعدد الحيثية و ان كان كلياً فى نفسه لم يحلل العقل كليته بل ينقله بها الى
 الذهن ويقع التحديد ودعوى ان الانتزاع لامن حيث الامر الخارجى لمغايرته
 للمفهوم فتكون جهة الانتزاع اعتبارية لحكمه بانه عارض عليها و الاحكام
 الاعتبارية غير متحققة فى نفس الامر غير صحيحة و الآ لكذب الانتزاع
 مع انا قررنا تحقق وجود كل الامور الاعتبارية عقلاً و نقلاً على ان صحة
 الصدق خارجاً تحقق الاتحاد و مفاد تحقق الاتحاد و اللازم منه ان يكون
 للوجود حصولان حصول معناه فى الذهن و هو نقله الى الذهن مع قطع
 النظر عن العوارض الخارجية يعنى مجرداً عنها و الحصول العرضى الانتزاعى
 لان الوجود متحد فى الخارج الذى هو مُحْتَقَقُ الحقيقة بالماهيات الامكانية
 الكلية ذوات الحصولين الحصول المعنوى الذاتى و الحصول العرضى اذ
 المنافى لهذا انما هو المغايرة الذهنية الاعتبارية وهى غير موجودة لان الوجود
 انما هو الاتحاد والتحليل العقلى يشهد بعدم تحقق المغايرة مع الاتحاد خارجاً

الآ بلحاظ التركيب و^{أم}ل معقول عارضية الوجود فانما هو باعتبار الحمل الصناعي مثل هذا موجود او باعتبار انها هى الوجود الحقيقى الذاتى الخارجى و انه بلحاظ التعدد الواقعى الذى هو تركيب هذا الشئ من قابل و مقبول او من جهة خالقه و جهة نفسه كما قلنا سابقاً مع لحاظ ان الماهيات فى نفسها غير مجعولة بل هى صور علمية ثابتة فى ذاته تعالى كما يقول اهل الاشراق او فى الامكان الذاتى كما يقوله المعتزلة وانما المجعول وجوداتها انه يكون عارضاً فلما رأوه عارضاً مستقبلاً اوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم وهذه الريح من هوى النفس المتخذ الهأ لاحول و لا قوة الا بالله العلى العظيم

قال و يظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها مختلفة الحقايق بحسب اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة كل منها بدرجة من درجاته و مرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذى لا ماهية له لانه الصريح الوجود الذى لا تم منه ولا اشد قوة و كمالاً ولا يشوبه عموم ولا خصوص ولا يحده حد ولا يضبطه اسم و رسم ولا يحيط به العلم و عنت الوجوه للحى القيوم .

اقول لا يصدق القول بكون حقيقته مع تشخصها بذاتها مختلفة الحقايق بحسب اختلاف الماهيات الخ الا بكون تلك الحقيقة هولى لتلك الاشياء المتعددة كالخشب الذى حقيقته متشخصة بذاته الخشبية المتحدة بما فى السرير و الباب و السفينة من المواد الخشبية الا انه مع هذا فاننا لا نحكم ببساطة الخشب بل هو مركب من مادة و صورة و السرير مركب من مادة هى تلك الحقيقة المركبة من مادة و صورة و هما الخشب و من صورة و كذلك الباب و السفينة و الوجود ايضا كذلك مركب من مادة هى جهة من

رَبِّهِ وَمِنْ صُورَةٍ هِيَ هَوِيَّتُهُ وَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ أَجْزَاءٌ أَوْ جُزْئِيَّاتٌ عَلَى نَحْوِ مَا
 أَشْرْنَا إِلَيْهِ سَابِقاً يَعْنِي حِصْصاً مِنْهُ تَتَحَقَّقُ وَتَمْتِيزُ كُلَّ حِصَّةٍ بِمَشْخَصَاتِهَا
 وَ مُمْتِزَاتِهَا وَ هَذَا كُلُّهُ عَلَى قَوْلِهِمْ بِاتِّحَادِ حَقِيقَةِ الْوُجُودِ فِي كُلِّ مَوْجُودٍ
 كَمَا قُلْنَا فِي الْخَشْبِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا صَنَعَ مِنْهُ وَ أَمَّا عَلَى قَوْلِنَا تَبَعاً لِقَوْلِ
سَادَاتِنَا وَ مَوَالِينَا أُمَّةَ الْهَدْيِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بَانَ الْوُجُودِ حَقَائِقُ مُتَعَدِّدَةٌ
 فَالْأَوَّلُ وَجُودُهُمُ الْأَرْبَعَةُ عَشْرَ مَعْصُوماً عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لِأَنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ
 غَيْرَهُ وَ لَمْ يَخْلُقْ مِنْ حَقِيقَتِهِ غَيْرَهُمْ ثُمَّ خَلَقَ مِنْ شِعَاعِهِ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ
 كَذَلِكَ ثُمَّ خَلَقَ مِنْ شِعَاعِ وَجُودِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَجُودَ الْمُؤْمِنِينَ وَ هَكَذَا إِلَى
 الثَّرَى كُلِّ حَقِيقَةٍ عَلِيَاً لَمْ يَخْلُقْ مِنْ ذَاتِهَا السُّفْلَى وَ أَمَّا خَلْقُ السُّفْلَى مِنْ شِعَاعِ
 الْعُلِيَا فَالْعُلِيَا مَثَلًا كَالشَّمْسِ نَفْسُهَا وَ السُّفْلَى كَشِعَاعِهَا الْمَشْرُوقِ عَلَى الْأَرْضِ
 وَ كُلُّ رَتْبَةٍ حَقِيقَةٌ فِي مَحَلِّهَا وَ لَهَا دُونُهَا وَ مَجَازٌ وَ أَثَرٌ لَهَا فَوْقَهَا نَعَمْ أَفْرَادٌ
كُلِّ رَتْبَةٍ كَالْخَشْبِ وَ مَا عَمِلَ مِنْهُ فَالْتَمَثِيلُ بِالْخَشْبِ أَمَّا هُوَ لِأَفْرَادِ كُلِّ رَتْبَةٍ
 وَ أَمَّا الْوُجُودُ الْحَقُّ عَزَّ وَجَلَّ فَكَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ :

اعْتَصَامُ الْوَرَى بِمَغْفِرَتِكَ . عَجَزَ الْوَاكُفُّونَ عَنْ صِفَتِكَ
 تُسَبِّ عَلَيْنَا فَإِنَّا بَشَرٌ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَقَوْلُهُ لَا مَاهِيَّةَ لَهُ يَعْنِي مَغَايِرَةَ لَوْجُودِهِ
 تَعَالَى بِحَالٍ وَ إِلَّا فَلَهُ مَاهِيَّةٌ هِيَ عَيْنُ وَجُودِهِ بِلَا مَغَايِرَةَ لِأَخْرَاجًا وَ لَا ذَهْنًا
 وَ لَا فَرْضًا وَ اعْتِبَارًا بَلْ وَجُودٌ وَ مَاهِيَّةٌ وَ ذَاتٌ وَ عِلْمٌ وَ قُدْرَةٌ وَ سَمْعٌ وَ بَصَرٌ
 وَ حَيَوَةٌ وَ عِزَّةٌ وَ قُدْسٌ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ أَسْمَاءَ لُجْهَةٍ وَاحِدَةٍ اخْتَلَفَتْ بِاعْتِبَارِ
 مُتَعَلِّقَاتِ تَأْثِيرَاتِ أَعْمَالِهِ تَعَالَى وَ لَا مَبَادِي لَتِلْكَ إِلَّا تَعَلِّقَاتُ فَعْلِهِ بِمَفْعُولَاتِهِ
 الَّتِي هِيَ مَظَاهِرُ مَعَانِي أَعْمَالِهِ الْحَسَنَى وَ أَمْثَالُهُ الْعُلِيَا لِأَنَّ الْإِلَهَ الْآ هُوَ
 إِلَيْهِ الْمَصِيرُ .

قال المشعر الثالث في حقيقة الوجود اعلم ايديك الله بنوره ان الوجود
 احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة موجودة و عليه شواهد قطعية: الاول ان
 حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه اثاره و احكامه فالوجود اذن
 احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به بصير ذا حقيقة فهو حقيقة كل
 حقيقة ولا يحتاج هو في ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى فهو بنفسه في
 الاعيان و غيره اعني الماهيات به في الاعيان لا بنفسها .

اقول اعلم ان الباحثين عن هذا الشأن اختلفوا بعد اتفاقهم على حصول
 موجودات في الخارج فيها هل هي وجودات موهومة التحقق في الاعيان
 بل هي نقوش فَهَوَانِيَّةٌ ام هي وجودات بِحُثِّ حادثة اقيمت بذواتها من غير
 وجود غيرها يقيمها ولا ماهية سوى ذواتها ام وجودات ازلية قديمة تعينت
 بما عرض لها من الماهيات الاعتبارية الموهومة ام وجود واحد بسيط ذاتي
 ازلتي تكثرت تعييناته بما لحقها من احكام مراتبها بحسب كل مرتبة في
 احكامها ام وجود واحد بسيط فعلى ازلتي تكثرت تعييناته في مراتبها بحسب
 احكام تلك المراتب ام كل موجود وجودان وجود حق و وجود خلق تعين
 الحق بالخلق والخلق بما لحقه من احكام مرتبة ام وجودان وجود حق لم
 يتعين مع وجود خلق تعين باحكام مرتبته ام هي ماهيات بحث مكوّنة بانفسها
 من غير وجود سوى حصولها في الخارج ام مكوّنة بوجود عارض عليها
 به كانت من غير ان يكون جزءاً ذاتياً لها ام ماهيات غير مكوّنة بل هي
 صور علمية اظهرت في الاعيان بما عرض لها من احكام الاكوان ام هي
 ماهيات ثابتة البست ثوباً به ظهرت في الاعيان كالوانى الثابتة في المكان
 المظلم اذا اشرق عليها نور السراج ظهرت للنّاظر اليها ام هي ماهيات موهومة
 التحقق في الاعيان وانما هي نقوش انموجية فَهَوَانِيَّةٌ ميزانية ام هي متقومة

من وجود اعتبارى وماهية متحققة أم بالعكس أم من اعتباريين فهى موهومة
التحقق أم هى مركبات من موجودات وماهيات كل فرد مركب من وجود
وماهية فى الاعتبار بمعنى ان التحقق للوجود خارجاً و الماهية فى الخارج
متحدة به بمعنى انها تصدق عليه و يعرض له ما يلحقها بسبب فرض لزومها
له و انكانت مغايرة له فى الذهن كما يذهب اليه المصنف و اتباعه أم هى
مركبات كل موجود مركب الذات من وجود هو مادته و من ماهية هى صورته
و هذا هو الذى اذهب اليه و كل منهما متقوم بالآخر فالوجود متقوم بالماهية
تقوم ظهور و الماهية متقومة بالوجود تقوم تحقق قد تلازما بالترابط و التداخل
محل من غير اتحاد و لا استهلاك و لا انفصال بل بتداخل و تمازج كتداخل اجزاء
الظلمة باجزاء نور السراج فان نوره ينبعث عنه على هيئة مخروط قاعدة
عند السراج ورأسه الى حيث ينتهى و الظلمة التى مازجته و تقوم بها على
هيئة مخروط رأسه نقطة عند السراج فى قاعدة مخروط نوره و قاعدة مخروطها
الى حيث ينتهى النور و ذلك فى الشدة و الضعف كل على عكس الآخر
و اما فى الحجم ظاهراً فعلى العكس فى النور خصية فهما فى الحقيقة
كرتان متداخلتان متقابلتان بقطبيهما و سطحيهما و استدارتهما اما القطبان
فالنور يدور على السراج على التوالى و اما الظلمة فتدور على نفس النور
من حيث نفسه لا من حيث السراج على خلاف التوالى و اما السطحان
فالنور سطح كرتة عند منتهاه السى جهة الظلمة و اما الظلمة فسطح كرتها
عند جهة سطح النور بالمقابلة لا بالتوازى و اما فى الاستدارة فكما سمعت
فى استدارتهما على قطبيهما فالوجود احدثه الله تعالى بفعله بذاته اولاً وبالذات
من غير وجود زائد على ذاته و اقامه بماهيته و اما الماهية فاحدثها الله تعالى
ثانياً وبالعرض باثر فعله الذى احدث به الوجود و ذلك الاثر فعل ثانٍ اشتقه

عز وجل من الفعل الاول كاشتقاق النور من المنير فهو منه جزء من سبعين جزءاً فيه أحدث الماهية من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث ربه كالكسر فانه حدث من فعل الكاسر والانكسار خلق من نفس الكسر من حيث نفسه لا من حيث فعل الكاسر بفعل اشتق من فعل الكاسر للمكسور كما قلنا في النسبة ولذا نسب الى المكسور بنفسه فكان فعلاً له وهو المعبر عنه بالقبول الا ترى انك اذا نظرت الى امر الله تعالى وتأملت فيه وجدت فاعل امر الله تعالى هو المخلوق المكوّن فاذا قال تعالى كن ففاعل امر الله تعالى ضمير تقديره انت يعود الى المكوّن لانه فاعل فعل الله بقابليته فلذا قال فيكون فصار المخلوق فاعل كن و يكون فتفطن في هذه الاسرار التي جرت بها الاقدار ففاعل كن قابل الوجود و فاعل يكون قابل الماهية وفي الحقيقة لم يتم الوجود بهما بل مع وقوع التلازم فخلق الله من نفسيهما التلازم بفعل مترتب على فعليهما كما تقدم ثم الزم بينهما بفعل رابع مترتب على الثلاثة الافعال كما مر فالفعل الاول من مشية الله والثاني من ارادة الله والثالث من قدر الله والرابع من قضاء الله فتم صنع الله الموجود بهذه الاربعة الحدود من هذه الافعال الاربعة وانا اريد بهذه الماهية قابلية الوجود و مجموعهما هبولى و مادة لما تحتها فيؤخذ من المجموع حصة وتلبس صورة شخصية فالوجود هو الوجود بلحاظاته اثر الله وصنع الله و نور الله وهو الماهية بلحاظ انه هو نفسه بللحاظ الاول من عرف نفسه فقد عرف ربه و باللحاظ الثاني اتيته التي بها حجب عن ربه و ما اعجب ما ذكرت لك عندك حيث انهم يقولون كان الوجود والماهية بايجاد واحد و انا اقول باربعة ايجادات حقيقية كونية متحققة في الخارج لافى الاعتبار وائما اطلت هنا لاجل انتفاعك بهذه الاسرار الخفية و لتعلم مسلكى فى امثال هذه القضية فاذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف يذهب الى الاول والثالث

من الاقسام التي تراد من اطلاق الوجود وهي المذكورة سابقاً اعني إرادة المفهوم مطلقاً وهو الذي يقال له الوجود المطلق الصادق عنده على الحق و الخلق صدقاً ذاتياً و الحصة اي المفهوم بقيد الاضافة والفرد اي ما يصدق عليه هذا المفهوم صدقاً ذاتياً في الخارج بالهو هو و عبارته تدور على الاول وكذا السادس عشر و الثالث اعني المطلق و الفرد و تقريره و استشهاده عليهما و قد سمعت ما قلنا و ستسمع فاؤل ما استشهد به ظاهراً مصادرة و هو جعل الدليل عين الدعوى فان قوله حقيقة كلشيء هو وجوده الذي يترتب عليه اثاره و احكامه و القائلون بان الشيء حقيقة الماهية لا غير كما سمعت من الأقوال المتقدمة يكون كلامه عندهم مصادرة و كذا بالنسبة الى قولنا الذي هو معنى كلام ائمتنا عليهم السلام و صرحوا به في كلماتهم و ادعيتهم من ان الموجود الحادث مركب من وجود و ماهية فان الآثار بل الاحكام مترتبة على الماهية اكثر من ترتبها على الوجود ولا سيما احكام السعادة و الشقاوة في الثنائين و البرزخ نعم لو قال حقيقة كل من جهة ربه هو الوجود قبلنا منه بشرط ان يجعلها جزءاً لا كلاً و كيف يكون الشيء الخارجي الحادث كل حقيقة وجوداً و الوجود خير لا تصدر المعاصي عنه و انما تصدر عن الماهية وهو يقول بهذا و لكنّها عنده انما تعتبر في الازهان و هو انما يفرق بين الوجودين بترتب الآثار و الاحكام و عدمه و آيات الله في الآفاق و في الانفس ترد ما ذهب اليه و انا اضرب لك منها اية لو كان عندك ماء شديد الحرارة لكان يحرق بحرارته و لو كان عندك ماء بارد شديد البرودة لكان يحرق ببرودته فان اجتماعاً عندك بغير ممازجة مستهلكة لصفتهما ظهر اثر كل منهما على حدة كطاعة الشخص بوجوده الغير المستهلك حكمه في الماهية و كمعصيته بماهيته الغير المستهلكة حكمها في الوجود

فلو مزجت المائين وبقيت صفة احدهما صدر عنها اثرها خاصة كما لو
اتحد الوجود بالماهية فان كان الحكم للوجود لم تصدر عن الشخص
معصية و ان كان للماهية لم تصدر عنه طاعة و ان امتزج الماء ان بالتعادل
لم تجد حرارة ولا برودة كذلك اذا امتزج الوجود و المهية على هيئة تمازج
المائين لم تصدر عن الشخص طاعة ولا معصية بل شيء ثالث و لو قال انها
اتحدت به بحيث تصدق عليه صدق حمل صناعي خاصة لا ذاتي بل يصدق
الوجود بمفهومه البحت على الفرد الخارجي صدقاً بالذات لم تصدر من
هذا معصية قط و اعتبار المغايرة في الذهن خاصة لا يكون منشأ للمعصية كما
لو تصورت حرارة الماء البارد عند تصور عروض التسخين بالنار لم يكن
بذلك ساخناً لان الفرض والاعتبار لا يترتب عليهما في الخارج الاثار وان
لحظ الوجود المطلق في الفرد فصرفه الى الوجود بطل اتحاد المهية
بالوجود حينئذ و مغايرتها له في الذهن و ما في توجيه كلامه انه يعني ان
الوجود ما به تحقق كل شيء و كل ما هو كذلك فهو احق بان يكون متحققاً في
الخارج فالوجود احق الاشياء بان يكون ذا فرد خارجي فقيه اولاً ان الماهيات
الذهنية بها تحقق كل شيء عندهم ولا تحقق لها في الخارج وثانياً ان الوجود
به تحقق الاشياء الا انها من جهة علل الوجود كالعلة الفاعلية و الغائية لا من
جهة علل الماهية * فلا يصح ان يقال به تحقق الاشياء وحده لامع غيره وثالثاً
فقوله ما به تحقق كل شيء لا يلزم منه ان يكون متحققاً في الخارج بنفسه
بل يكون تحققه منضمماً الى غيره كالجزء من الكل و كالحصاة من الجنس
فان بهما تحقق الامر الخارجي و لا تحقق لهما الا بانضمامها الى شيء آخر
فليس كل ما به تحقق في الخارج ان يكون هو متحققاً في الخارج وليس
كلما هو متحقق في الخارج يكون تحققه بنفسه بغير انضمام شيء آخر وليس

اعني المادة والصوره

كلما كان كذلك يكون ذا فرد خارجي يصدق عليه صدقاً بالذات بغير تعدد بل قد يكون ذا افراد والحاصل انه قد ثبت في الخارج اشياء متحققة موجودة ففيل يجب ان يكون معها في نفس الامر في الخارج مصحح لموجوديتها وهو الوجود و انت اذا رجعت في نظرك الى حقيقة الكائنات وجدت ان اثبات شىء معها حادث به موجوديتها الكونية غيرها مجازفة لانه يلزم ان يكون مغايراً لها فان كان هيئته وعرضاً فلا بد في احتياج الموجود في تقومه او ظهوره الى هيئته و عرضه لانهما من متمات قابليته «القابلية خ ل» ولكنه لا يكون ذلك حقيقة له الا على تأويل انها من اجزاء حقيقته من نفسه ومتمات ماهيته لانه من عللها كالصورة والحدود واللون والكم والوقت والمكان والوضع وما اشبه ذلك و على هذا لا تتحد به حتى يكون هو احق بالهو دونها لافي المتعارف و لافي نفس الامر و ان كان جوهرأ قد تحقق بما عرض له من المقومات الظهورية من جواهر واعراض قد شاركها في نسبة الهو الى المجموع على جهة الحقيقة بالذات فلا عيب فيه بل هو الواقع و اما ان ذلك هو الشىء الذي به الموجودية لغيره مما يلحقه وان الهو له دونها فلم يصدر عن فعل الله فاذا حصل تكلمنا فيه هل هو شىء غير الشىء المعروف الذي حقيقته «حقيقة خ ل» المادّة والصورة مع متماتها به كان ذلك الشىء ام لا لم نجد في الخارج ولا في العقل الصحيح و لافي الكتاب والسنة شيئاً حادثاً الا من المادّة والصورة التامة نعم المواد والصور في كل شىء بحسبه فالعقول موادها وصورها معنويات والنفس موادها وصورها اسبيات جوهريات نفسانيات «نفسانية خ ل» والمثال موادّه و صوره ظليّات و الافلاك موادّها و صورها برزخيات والعالم السفلى عنصريات و باقى كلام المصنف هنا كله دعاوى لا تثبت الا بالدليل القاطع الا انه جعل هذه ادلة وليست بادلة و اما هي المستدل

عليها و يأتي كلامه في هذا .

قال نريد به ان كل مفهوم كالاتسان مثلاً اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه انه انسان وكذا القرس و الفلك و الماء و النار و سائر العنوانات و المفهومات التي لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحققة او ذات حقيقة ان مفهوماتها صادقة على شىء صدقاً بالذات و القضايا المعقودة كهذا انسان او ذاك قرس ضروريات ذاتية فهكذا حكم مفهوم الحقيقة.

اقول قوله نريد به ان كل مفهوم الى قوله و الماء و النار، بيان لما قد يتوهم من عبارته انه مخالف لمقصوده واختصار لمعنى ما ذكر من كلامه لان مراده ان المفهوم الذى له حقيقة معناه الذى له خارج يصدق عليه صدقاً بالذات لان بعض المفاهيم عنده لا خارج لها ولا معنى لها الا ما فى الذهن فحقيقتها فيه كالمفاهيم الكلية الاعتبارية لانه جرى فى هذا الكتاب على المتعارف عند الاكثر وان كان هو لا يرى هذا فى اكثرها بمعنى انه فى غير هذا الكتاب يذهب الى انها من الوجود و ان لم يكن لها خارج وقد ذكرنا سابقاً ان المتحقق عندنا على ما عليه ائمتنا عليهم السلام ان جميع المفهومات موجودات خلقها الله سبحانه و اقامها فيما يناسبها كالاذهان وانها بجميعها امور انتزاعية ظلية انتزعتها الذهن باذن الله تعالى و قدرته من ذواتها الخارجية مثل صورة رجل له الف رأس وقد تقدم الاشارة الى ذلك و الاشارة الى ما اخذه و دليله من النقل و العقل و ان كان مجملاً لعدم اقتضاء المقام للتفصيل ولما كان المفهوم عند المصنف منه ما لا خارج له و منه ما له خارج و ذكر ما له خارج فى التمثيل لمشاركته لمفهوم الوجود الذى يعينه فى مطلق صدقه على خارجه لكن لما كان يريد من مفهوم الوجود الاطلاق الاول من الثلاثة المذكورة سابقاً وهو المفهوم المطلق

الصّادق على الواجب والحادث استدرك خصوص ذكره بما اختصّ به فقال
كما يأتي بعد هذا والوجود و مرادفاته فقوله كالانسان مثلاً يعني به انه من
المفاهيم التي لها شيء خارج متحقق في الاعيان يصدق هذا المفهوم عليه صدقاً
بالذات فقال اذا قلنا انه اي مفهوم انسان ذو حقيقة او ذو وجود عبر بلفظين عنده
مترادفين كان معناه اي معنى قولنا ان مفهوم انسان ذو حقيقة ان في الخارج شيئاً
كزيد وعمر و يقال ذلك المفهوم عليه قولاً حقيقياً ويصدق عليه صدقاً بالذات انه
يعني زيد امثلاً انسان فتعقد له القضية الضرورية التي حكم فيها بامتناع انفكاك
المحمول الذي هو انسان عن ذات الموضوع الذي هو زيد مادام ذات الموضوع
موجودة اي مادام زيد حيواناً ناطقاً وكذلك الفرس مادام ذاتها حيواناً ناصهاً
فهى فرس وكذلك الفلك مادام جرمًا كروياً مركباً من مادة وصورة برزخيتين
ذا حركة ارادية او مطلقاً على الاحتمالين والخلاف فهو فلك وكذلك الماء
مادام عنصراً سبباً أثقيلاً مطلقاً مايعاً مركباً من برودة ورطوبة جوهرتين فهو ماء
وكذلك النار مادامت عنصراً خفيفاً مطلقاً مركباً من حرارة وبيوسة جوهرتين
فهو نار و غير هذه كما قال و سائر العنوانات اي الادلة والمفهومات التي
لها افراد خارجية هي اي تلك العنوانات والمفهومات والعطف تفسيرى
عنوانات صادقة عليها اي على تلك الافراد وهذا معنى قوله ومعنى كونها
متحققة او ذات حقيقة ان مفوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات ثم بين
ان هذه القضايا المعقودة من هذه المحمولات وتلك الموضوعات كما مثل
و ذكرنا قضايا ضروريات ذاتيات «ذاتية خ ل» لصدق المحمول فيها على
الموضوع بالذات والحقيقة ثم قال لبيان مشاركة هذه المفومات لمفهوم الوجود
في مطلق الضرورة «الضروريات خ ل» والذاتية فهكذا حكم مفهوم الحقيقة .
قال والوجود ومرادفاته لابد وان يكون عنوانه صادقاً على شيء حتى

يقال على شيء ان هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات وتكون القضية المعقودة هنا
ضرورية ذاتية او ضرورية ازلية .

اقول يعنى ان الوجود ومرادفاته فى كل شيء بحسبه بان يكون ذلك
المرادف له بمعناه لافرق بينهما الا فى اللفظ ففى الواجب عزوجل الوجود
والعلم والقدرة والحيوة وما اشبه ذلك الفاظ مختلفة على معنى واحد بسيط
مطلقا يصدق كل واحد منها على ما يصدق عليه الآخر اذا اريد من العلم و
القدرة وغيرهما ذات بحت ازلية وفى الحوادث الوجود والسمع والبصر وما
اشبهها «اشبههما خ ل» الحادثات والحيوانية مع النطقية مثلاً بالنسبة الى زيد
وهذا بناء منه على الاطلاق الاول للوجود اعنى المفهوم المطلق الذى يريد به
الوجود المطلق الصادق بالذات على الواجب ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً
وعلى الحادث بالذات الا ان القضية المعقودة فى حمله على زيد هى الضرورية
الذاتية كما تقدم وعلى الله تعالى عن ذلك هى الضرورية الذاتية الازلية وهى
التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول اى الوجود المذكور عن ذات
الموضوع وهى ذات الله الحق تعالى ربي عن ذلك الوجود المطلق مع قطع
النظر عن جميع ما سوى الذات وعن تقييدها بما دام الذات او اشتراطها بما دام
الوصف فكل مادة تتحقق فيه هذه القضية الذاتية الازلية تتحقق فيها الضرورية
الذاتية ولاعكس نعم يعتبر فى تحقق الذاتية فى الازلية قطع النظر عن القيود
الا على جهة التفهيم و الافهام والتعبير عن النفس و ذلك معنى قوله وتكون
القضية المعقودة هنا اى فى شأن حمل مفهوم الوجود على موضوعه ضرورية
ذاتية يعنى ان حمل على ذات العبد او ضرورية ازلية ان حمل على ذات
الرب عزوجل لاشترك حقيقة الوجود بين القديم تعالى والحادث بالاشترك
المعنوى عند المصنف والله سبحانه ليس له شريك تعالى عما يشركون .

قال ولست أقول ان مفهوم الحقيقة او الوجود الذى هو بديهى التصور يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملاً متعارفاً اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملاً اولياً غير متعارف انما اقول ان الشئ الذى يكون انضمامه مع الماهية او اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة يجب ان يصدق عليه مفهوم الحقيقة او الموجودية.

اقول يريد انى لم ارد بقولى هكذا مفهوم الحقيقة ان المراد بحمل مفهوم الوجود حملة على نفسه بالحمل المتعارف فى مثل حمل الكلى على فرده كما فى بعض المفاهيم مثل قولك هذا الشئ شئ فان الشئ فرد كلبه الذى هو شئ حمل عليه بالحمل المتعارف فلا تتوهم عليه انه يريد حمل مفهوم الوجود الكلى على نفس ذلك المفهوم كما حمل شئ على الشئ كما هو رأى بعضهم بحصر معناه فى المفهوم مع انه ليس كل مفهوم يحمل على نفسه بالحمل المتعارف بل كثير منها يحمل حملاً اولياً مع انى لست اريد هذا وان كان لا منافاة فيه لو اردته و انما اقول ان ما يكون اذا انضمت اليه الماهية او اعتبر معها متعلق كونها ذات حقيقة يصدق عليه فى الحقيقة مفهوم الحقيقة او الموجودية فيكون هو الحقيقة وهذا انما يتم و يصلح ان يكون دليلاً على كون الوجود هو الحقيقة الخارجية اذا لم يكن للماهية مع انضمامها اعتبار فى الحقيقة كما هو رأى المصنف لا يرى «لانه يرى خل» صحة وقوع بسيط حقيقى حادث فى الخارج واما اذا قلنا بمذهب اهل الحق عليهم السلام من انه لم يخلق الله عز وجل شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه واثبات وجوده كما قال الرضا «ع» وبقول او ايل الحكماء و الاخذين عن الانبياء «ع» من ان كل مخلوق لابد ان يكون له اعتباران اعتبار من ربه و اعتبار من نفسه وان كل ممكن زوج تركيبى و كما قال الرضا عليه السلام مستشهداً على هذا المعنى

بقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين فالحقيقة في كل مخلوق مركبة منهما فلا يكون مفهومه ^{ببر} اولى بالصدق على الحقيقة من مفهومها وكونه منشأ لذلك التحقق من الماهية «الماهيات خل» اذ لا تقوم الابه لا يلزم منه اختصاصه بصدق الحقيقة دونها لجواز ان الصدق على الحقيقة بعد تقومها به مستند اليها كما هو الظاهر لان معنى الشيء الخارجى ليس الا ما يفهم منها لامنه وهذا التعليل وان كان صحيحاً عندنا الا انه لا يلزم منه استحقاقها بالصدق دونه لان ما يفهم منها و ان كان هو معنى الشيء من حيث نفسه الا ان معناه من حيث ربه ما أفادة الوجود فالاولى ان يقال حقيقة الصدق على الحقيقة بصدق الحقيقة المركبة او بصدقه على ما من الله من الحقيقة و بصدقها على ما منه من الحقيقة و كلام المصنف مبنى على قاعدته وفيها ما ذكرنا سابقاً.

قال فالوجود يجب ان يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان حملاً بالذات حملاً شايعاً متعارفاً و كل عنوان يصدق على شيء في الخارج فذلك الشيء فرده وذلك العنوان متحقق فيه فيكون لمفهوم الموجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن فيكون الوجود موجوداً في الواقع .

اقول قوله فالوجود الخ تفريع ما استدلل به على اثبات فرد لمفهوم الوجود في الخارج يحمل عليه حملاً شايعاً بالذات بقوله اتما اقول الشيء الذى يكون انضمامه الخ الا ان ذلك على ما فرضه واما على ما قلنا فلا دليل له عندنا فالكلام عليه في الحقيقة متوجه على صفراه واما الكبرى فمرتبة على الصغرى وقوله مع قطع النظر عن اعتبار العقل يشير به الى انه مع ملاحظة اعتبار العقل في التحليل ينكشف ان ذلك الفرد مركب من الماهية والوجود مع ما يلزم من اثبات فرد يتحقق العنوان فيه بالذات صحة التحديد لثبوت الكلى

والجزئى وأما قوله فيكون الوجود موجوداً فى الواقع يعنى فى الخارج -
 لافى خصوص الذهن كراى من يقتصر على مفهومه خاصة فنحن نقول بموجه
 لكن وجوده جزء لذلك الفرد على نحو ما ذكرنا مراراً وقد قلنا ايضاً سابقاً
 ان كلامنا كله فى الوجود الحادث وأما الوجود القديم فلا كلام لنا فيه
 ويلتقى كلامنا مع كلام المصنف فى الحادث فتفهم مواضع الالتقاء فى مثل
 قوله فله صورة عينية خارجية وقوله فيكون الوجود موجوداً فى الواقع
 حق وهو يحتمل بظاهر ما يجتمع كلامنا مع كلامه فيه وما لا يجتمع .

قال وموجوديته فى الخارج انه بنفسه واقع فى الخارج كما ان زيداً مثلاً
 انسان فى الواقع وكون زيد انساناً فى الواقع عبارة عن موجوديته فيكون هذا
 الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً
 لا ان للوجود وجوداً اخر زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار
 كما فى العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان فان معنى كونه موجوداً
 ان شيئاً فى الخارج هو انسان لان شيئاً فى الخارج هو وجود ومعنى الوجود
 موجود ان شيئاً فى الخارج هو وجود وهو حقيقة .

اقول قوله و موجوديته اى الوجود انه بنفسه واقع فى الخارج اعلم ان
 عبارة المصنف جرى على تأسيس الوجود المطلق الصادق على الحق والخلق
 فهو بصرف ارادته فى عباراته على جهة التصحيح فلو قلت هذا كلام
 لا يصح فى حق الواجب مثلاً قيل يريد الحادث ولو قلت لا يصح فى الحادث
 قيل يريد الواجب ما شبه عباراته بمعنى قول الشاعر :

قلتُ قولاً ليس يُدرى أمديحُ ام هجا خاط لى عمرو قبا لبت عينيه سوا
 و ذلك لان عمراً الخياط احد عينيه عمياً فهذا الشاعر يدعو له ام يدعو
 عليه بقوله لبت عينيه سوا و انا بناءً كلامى على الحادث الا اذا صرح بما

يميز ارادة الواجب فقوله انه بنفسه في الخارج هذا في حق الواجب تعالى
 ظاهر واما في حق الحادث فيكون الوجود اوجد بنفسه لوجود آخر زائد
 على ذاته فهذا ظاهر و لكن معناه الحق ان الوجود الحادث هو مادة الاشياء
 المكوّنة و لم يوجدما عزوجل بمادة اخرى بل بنفسها وهذا مما لا ريب فيه
 لكن لتعلم انّ الواقع في الكون هو هذا و اما في التحليل العقلي والفؤادي
 على طريقة المصنف من كون الامر الاعتباري معتبراً ولا تحقق له الا في
 الازهان والاعتبار ان قولك ان الوجود موجود بنفسه ان الله سبحانه اوجده
 بفعله لانّ الوجود هو اليجاد بل اليجاد فعل وهو مفعول ومعنى انه اوجده
 بنفسه انّه اخترع تلك المادة لامادة ولا من مادة غيرها فاذا سلطنا التحليل
 قلنا مادته نفسه اي هو فجهة التحليل ان نفسه التي خلق منها هيولى كلية تدور
 على نقطة اليجاد على التوالي لجريان المفعول على علته اليجادية طائعا منقادا
 وهو اي الوجود حصّة من تلك الهيولى تدور عليها باعتبار انها علة من علل الماهية
 على خلاف التوالي لان مادته الكونية التي هي هو حصّة من الهيولى الامكانية هذا
 على نحو طريقته واما على مقتضى طريقتنا من ان الامور الاعتبارية اشياء كونية
 خارجية وما في الازهان اشباحها واطلقتها فلا تغفل «فلا تغفل خ ل» من معنى وجوده
 بنفسه الا انه كان لاشيء فاخترعه الله تعالى بفعله بنفسه التي هي هو حين هو هو
 بمعنى كان الله عزوجل وحده ثم اخترع بفعله الوجود اي المادة والهيولى وخلق
 ماهيته بعد ذلك من نفسه من هو هو وخلق من كلّ حصّة من ذلك ماهيتها فكانت
 تلك الحصّة مع ماهيتها زيدا و عمرا و ارضا و سماء و غير ذلك من سائر
 الحصص بماهياتها فاعرف هذه الاصول فموجودية وجود الحق تعالى في
 الخارج بنفسه بكل اعتبار وموجودية الوجود الحادث بفعل الله بمادته التي هي
 هو حقيقة واما وجوده في الخارج في ضمن الشيء الموجود كزيد وعمرو

وتحققه في زيد وعمرو وغيرهما فلا اشكال فيه عندنا وزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات فكل واحد حقيقته مركب من حصّة الوجود الذي لنوعه و من ماهية هي هيئة قابليته اى قابلية تلك الحصّة للتكوين و لبسها لحلة الكون كالسرير فانه مركب من حصّة من الخشب الذي لنوعه و من ماهية هي هيئة قابلية تلك الحصّة من الخشب لجعل السرير و لبسها حلة السريرية فحصة الخشب للسرير متحصلة في ضمن السرير متميزة عن ساير الحصص بتلك الصورة التي هي ماهيتها الاولى * الصادقة على جزء السرير في ضمنه و هما معاً السرير وليس السرير هو الخشب و لا الحصّة الخشبية ليكون الحقيقة الخشبية صادقة على نفس السرير و انما تصدق على الحصّة الخشبية في ضمن السرير فالسرير هو الشيء وهو الماهية الثانية فاذا قال المصنف ان حقيقة الوجود و ماهيته صادقة على فرد خارجي و يريد الحق تعالى فكلامه صحيح على قاعدته و ان كان عندنا انه باطل من جهة استعماله الوجود المطلق الشامل للواجب تعالى و الحادث بالاشراك المعنوي و اذا قال ان مفهوم الوجود و حقيقته صادقة على فرد خارجي حادث في الشيء فصحيح و اما اذا اراد بصدقها على فرد خارجي مستقل حادث فباطل لانه لا يريد به ما في ضمن الشيء كما يدل عليه قوله و موجوديته في الخارج انه بنفسه واقع في الخارج كما ان زيدا مثلاً انسان في الواقع الا على معنى قد لوحنا اليه سابقاً من ان كل شيء وجود من وجود و ماهية جوهر و عرض ذهني و خارجي اعتباري و غيره فلا شيء يعلمه الله سبحانه الا ذاته او خلقه و خلقه هو كل ما سواه و كل ما سواه وجود مخلوق و انما قسم الى هذه الاقسام من وجود و ماهية جوهر

* المراد بالماهية الاولى في الاعتبار الاول للوجود فاته في الاعتبار الاوّل هو المادة و هي حصّة من الهيولى و ماهيته هنا انفعاله و يقابل ذلك الماهية الثانية في الاعتبار الثاني للوجود فاته عبارة عن نور الله اى النور الذي احده بفعله و ماهيته هي انه هو من حيث هو هو. منه سلمه الله تعالى

وعرض خارجي وذهنى اعتبارى وتحقيقى نظراً الى مراتبه من التحقق بالله تعالى اى بفعله وامره الذى به قام كل شىء فلو فرض بانه اراد هذا المعنى فهو حق وقد اصاب الآ فى اجراجه للماهيات الكلية والامور الاعتبارية واكثر الصور الذهنية والاشياء العارضية وكل ما لم يجد له جرماً كالمعقولات الثانية وغير ذلك وان كان قد ادخل اكثر هذه فى الوجود كما نقلنا عنه سابقاً من كتابه الكبير والافى جعله الوجود المطلق صادقاً على الحق تعالى والخلق والدليل عنده ان موجودية الوجود فى الخارج انه بنفسه واقع فى الخارج بدون شىء غيره تشبيهه «تشبيهه خ ل» بموجودية زيد وانسانيته فى الخارج على السبيل التنظير فقال كما انزیداً مثلاً انسان فى الواقع وكون زيد انساناً فى الواقع عبارة عن موجوديته اى موجودية انسانيته وفى كلامه هذا نقض من كلامه السابق حيث جعل الانسانية من المعقولات الثانوية الاعتبارية وهنا جعلها عبارة عن موجوديته فاذا شبه موجودية الوجود بموجودية انسانية زيد على جهة التنظير لزمه كون موجودية الوجود اعتبارية والموجودية ايضاً من المعقولات الثانية ولعله اراد بها فى ذكر الانسان والوجود معنى انه هو فتكون من الاولى وقوله فيكون هذا الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً يلزم منه جعل حصول الوجود فى الخارج عين وجوده بنفسه وعين وجود غيره به وحصوله مغاير لوجوده لنفسه ولو وجود غيره به بل الثلاثة متغايرة وهى غير الوجود الذى يعنى فاذا اراد بكونه الذى هو حصوله فى الخارج انه هو فى الخارج حالت دون الماهية بينه وبين ما اراد وكونه بنفسه لا بغيره ليس هو الوجود وكذا كون غيره به لان الكونين وما استند اليهما معانٍ مصدرية حديثة وهذا هو مدلول عبارته فان قوله ومعنى الوجود موجود ان شيئاً فى الخارج هو وجود لا يفرق بينه وبين الانسان موجود الآ بان كون الوجود فى الخارج وجوداً انه وجود زيد

وعمر و اى كونهما فى الاعيان وهو المعنى المصدرى ولو اراد هذا المعنى
لاصاب الحق اذ ليس غيره ولم يوضع هذا اللفظ لغيره ولكنه يريد انه عين
جوهرية « جوهرية خ ل » و ظاهر قوله لا ان للوجود وجوداً اخر زائداً عليه
عارضاً له انه بيان لبعض احوال الوجود واحكامه لانه لا يتحققه .

وقوله بخلاف ماهية كالانسان الخ اذا كان الفارق بين الماهية والوجود
هو مدلول اللفظ عاد الى الاعتبار فانه قال فان معنى كونه الانسان موجوداً
ان شيئاً فى الخارج هو انسان لان شيئاً فى الخارج هو وجود وهذا يعود الى
ان الانسان من حيث انه موجود بغيره انسان وهو حكم عائد الى الماهية
ومن حيث انه موجود بنفسه هو وجود و الوجود هو الموجود وهذا من
المصنف تمحل فى تعريفه بعد ان جعله متعذراً وهذا التكرير لانسداد الباب بينه
و بينه و اما غيره فقد وصفه باسهل عبارة فقال الوجود ما به التحقق لانه قال
هكذا ان لنا تحققاً فى انفسنا وهو الكون فى الاعيان وسماه العامة بالوجود
و تحققاً فى الذهن وهو التصور الذهني المسمى بالعلم و الظن و الشك
و الوهم و تحققاً فى اللفظ وهو الحروف و هيئاتها و تحققاً فى الخط وهو
اشكال الحروف و اشكال هيئاتها و يسميها بعضهم بالوجودات ايضاً وما
به التحقق و هو الوجود عندنا بالحقيقة انتهى . و مطلوب المصنف هذا
المعنى فيتناوشه من مكان بعيد وهذا و ان كان احسن و اخصر من كلام
المصنف الا انه عندنا لا يصح لانهم ان ارادوا بالوجود شيئاً تتقوم به الاشياء
بحيث يكون عارضاً لماهياتها فى الذهن كما اشار اليه المصنف فهو تأيد
فى الحقيقة لرأى المتكلمين ولمن يجعل الحقيقة للشيء هى ماهيته والوجود
عارض لها به ظهرت كما قال ذلك الذى نقلنا بيان الوجود من كلامه قال
فى اخر كلامه و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته

فيها هـ . وان أراد به روح الشيء الذي به قوامه كالشخص المقابل للمرأة
 فان به قوام الصورة فيها فلا يعقل عارضيته لها في الذهن الأعلى فرض كونها
 غير مجعولة مطلقاً لا بالذات ولا بالتبع فقد بعد الأكثر عن منال الوجود
 مع كمال قربه من الشهود لانه اثر الایجاد و الایجاد ان تعلق بمتحقق وثابت
 كما يقوله كثيرون مثل قول الملامحسن في الوافي في باب الشقاوة والتعادة
 قال فما كانوا في علم الله سبحانه ظهروا به في وجوداتهم العينية فليس للحق
 الا افاضة الوجود عليهم و الحكم لهم و عليهم فلا يحملوا الا انفسهم ولا
 يذموا الا انفسهم انتهى . وهو يريد ان الماهيات حقايق وصور علمية لا يتعلق
 الجعل بها ثم قال بعد فمشيته احدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة
 تابعة للمعلوم والمعلوم انت و احوالك ثم قال بعد هذا الحقايق غير مجعولة
 بل هي صور علمية تابعة للاسماء الالهية و انما المجعل ووجوداتها في
 الاعيان والوجودات تابعة للحقايق انتهى . فان تعلق بثابت كان عارضاً وان
 تعلق به غيره كان معروضاً واذا اردت بيان ما ارتكبوا فيه وتناوشه من مكان
 قريب فاسمع و افهم ان الوجود هو الشيء المكون بعد ان لم يكن شيء
 سواه عز وجل فاحدث سبحانه الشيء لامن شيء وهو الفيض ولم يكن شيء
 غير الفيض وهو الوجود و ما كان بالوجود و تحقق به في بادي الرأي
 ليس شيئاً غير الوجود لانه لو كان شيء غير الوجود لما كان مخلوقاً بل هو
 قديم و ما يظهر من الوجود ليس شيئاً غير الوجود اذ ليس غيره الا العدم
 فهذه الاشياء المتكثرة المتعددة لم تتكرر بشيء غيره لانها اولاده و الاول
 ابوهم آدم فاذا نظرت في آيات الله كما نبهناك عليه مراراً ان ما هنا لك لا يعلم
 الا بما هيئنا رأيت انما خلق الله تعالى ادم بنفسه وخلق منها زوجها وبت منهما
 رجالاً كثيراً ونساءً فهل ترى في ذرية ادم شيئاً من غيره كذلك الوجود فانه

ادم الاوّل الاكبر و اولاده وجودات الاشياء يعنى نفس الاشياء الموجودة
و ليس فى الحقيقة فيها شىء من غيره اذ ليس غيره الا العدم ولم يتركب
شىء منها من وجود وعدم و ماتتوهمه من ذلك فانه من تفاوت مراتبه فى القلة
و الكثرة كالخمسة اذا نسبتها الى العشرة فانها لم يتركب من نفس اعدادها
ومن عدم ما زادت به العشرة عليها و انما سميت تلك الاحوال بالاسماء
المختلفة لاجل خصوص مراتبها ولم يثبت شيئاً يصح عليه اطلاق الاسم الا الله
تعالى و خلقه و جميع خلقه اثار فعله و حدثه و نهايته فمثال فعله سبحانه ضَرَبَ
و مثال خلقه الضرب فان ضرباً اثر ضَرَبَ و حدثه و نهايته فاذا قلت ضرب ضرباً
فضرب هو الفعل و ضرباً هو مفعوله و حدثه و لم يكن شىء من ضرباً لامن
لفظه و لامن مادته و لا من هيئته و لا من معناه قبل ضرب و لا تحقق لشىء من
ذلك قبله فكذلك كان الله وحده و لا شىء ثم احدث فعله بنفسه ثم احدث
مفعوله بفعله وهو مشيئته و ارادته و ابداعه وهو قول امير المؤمنين عليه السلام
و هو منشئ الشىء حين لاشىء اذ كان الشىء من مشيئته و قول الرضا عليه
السلام لبيد بن ربيعة بن عبد الرحمن تعلم ما المشية قال لا قال^ع هي الذكر الاوّل هـ .
يشير بان كل محدث ليس له ذكر قبل المشية قط و اذا اردت مثال ذلك من
كتاب الله الكبير الذى هو العالم فانظر الى السراج تجد اية ذلك فان حرارة
النار و يوستها اللتين هما تأثير فعلها قد احرق الدهن و كلسه حتى كان
دخاناً فاستنار الدخان من ذلك التأثير لانه انفعل بالاستضاءة فظهرت اشعته
كل جزء منها فى مكانه و وقته فالحرارة و اليومسة هما فعل النار و الاستضاءة
هى الوجود الامرى و هو الحقيقة المحمدية ظهرت بقابليتها التى هى
من الزيت و الفائض من ذلك الوجود الامرى سائر الاشعة فهل ترى شيئاً
غيرها و كلها وجودات فقل لى بلى ارى شيئاً غيرها و هو الظل فانه ليس من

السراج و هو كالمهيات الكلية عندنا قلتُ قولك ظاهره صحيح و لكنه
في الحقيقة ليس بصحيح فان المهيات الكلية عندكم اعدام ما شئت رائحة
الوجود او انها ثابتة في الامكان او العلم الازلي متحققة كما هو بعض
اقوالكم او انها مجعولة بتبعية جعل الوجود فلا جعل لها لذاتها وليس كذلك
الظل فانه مخلوق مجعول كما قال تعالى و جعل الظلمات و النور و قال
خلق الليل و النهار وهذا ومن قال بان الظلمة عدم لم يعرفها لانه يراها يبصره
و العدم لا يُرى بالبصر وانما لم يكن من المنير مع انه انما وجد بها لامنها
للطيفة خفيت عن الاكثر وهي ان اليجاد بالمنير و الفاض عن فعل الفاعل
هو اثر فعله و اثر فعله يتوقف في الظهور على قابلية ظهوره كالكسر
والانكسار و صورة ذلك الاثر و لونه و قربه و بعده و مرده و جميع احكامه
يصير في الظهور و في كل ما ذكرنا على حسب قابليته فان كانت قابليته
طيبة اى مجيبة يعنى تابعة لمقتضى نفس الفعل كان الاثر مشابهاً للتأثير لانه
تابع له بالاجابة فيكون الولد المتولد من الاب و الام الطيبة نوراً و سعيداً
و قريباً كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه و خلق الانسان ذاتفس ناطقة
ان زكاها بالعلم و العمل فقد شابته جواهر اوائل عللها فهذا شابه مبدئه في
النورية و القرب و المتابعة و الموافقة كالنور و انكانت قابليته خبيثة اى منكرة
غير مجيبة يعنى انها تابعة لهواها رايت من اتخذ الهه هواه معرضة عن مقتضى
نفس الفعل كان الاثر غير مشابه للتأثير بل مخالف له فيكون الولد المتولد
من الاب الذى هو الاثر و الام الخبيثة التى هي قابلية الانكار مظلماً و شقياً
و بعيداً كما قال عليه السلام الشقى من شقى فى بطن امه و الفاض من نوع
واحد كالخشب فاختلف فى السرير و الصنم و فى الحكم الشرعى الواقعى
الذى تجرى عليه احكام الدنيا و الآخرة التى هي علل الصنع و اليجاد ان

التأثير الفائض من الحق اذا تلوّن بقابلية الباطل ليس من الحق قال تعالى
 فمن تبعني فإنه مني و قال تعالى لنوح «ع» انه ليس من اهلك انه عمل غير
 صالح مع انه من نطفته المنيرة لو غمست في انوار العمل الصالح فكان اجنبياً
 في حكم الله الجاري على اصل الابدان بل اصل الابدان جارٍ عليه تابع له
 فالظل انما خالف لونه لون النور كما خالف لون كنعان بن نوح «ع» لون ابيه
 حتى كان ظلمة وكان من نور نوح «عليه السلام» لسوء قابليته والآفهو من
 فيض النور قبل التغيير وبعد التغيير لم يكن منه حكماً ولا تابعاً له فالماهيات
 هي مخلوقة لله فائضة عن فعله وانما تغيرت لما غيرت فان الوجودات كلها
 تابعة لحقيقة اصلها الذي هو الوجود الامرى من حيث كونه فائضاً عن فعل
 الله تعالى فكانت انواراً لرجوعها الى النور و الماهيات كلها تابعة لحقيقة
 اصلها الذي هو الوجود من حيث نفسه الذي هو انتيتها لامن حيث
 كونه فائضاً عن فعل الله تعالى فكانت ظلمات لرجوعها الى نفس الانية
 وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله ولو سجدت للشمس لله تعالى
 لم تكفر و كان كسجد الملائكة لادم عليه السلام و يعقوب ليوسف عليهما
 السلام ففي الحقيقة كل شيء كان بفعل الله و ما لم يكن بفعل الله ليس بشيء
 و الاعتراض بالمعاصي يأتى جوابه ان شاء الله تعالى في محله و انما اطلت
 الكلام في هذا المقام رجاء ان تكون ممن يطلب النور بالنور فانك اذا شربت
 من هذا الماء الذى هو ماء الحيوة لان كل هذه المعاني لفظتها «لفظتها خ ل»
 لك من كلام ائمتك عليهم السلام فاذا شربت منه لم تمت ابداً .

قال واعلم ان كل موجود فى الخارج غير الوجود فقيه شوب تركيب
 ولو عقلاً بخلاف صرف الوجود ولا جل هذا قال الحكماء كل ممكن اى
 كل ذى ماهية زوج تركيبى فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة وبالجملة

الوجود موجود بذاته لا بغيره وبهذا تندفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً .

اقول انما قال كل موجود في الخارج غير الموجود ولم يقل كل ممكن لانه قيد نفسه بالبحث عن الوجود المطلق الصادق على الواجب والحادث على معنى الاشتراك المعنوي ونحن في شرح كلامه قد نتغافل عن بيان مراده فان اردت ان ابين لك مراده من هذه الابحاث في سائر كتبه انما يعني بالوجود الذي هو حقيقة واحدة ويتكرر في مراتب ظهوراته بما يعرض لتلك المقامات والمراتب من الاعراض هو وجود معبوده الذي يعبدُه ونحن لانعبد «نعبدخ ل» من هذا وجوده الذاتي الذي هو ذاته لانا نعبد من لا يعرف وجوده الا هو و من لا يصدق وجود غيره عليه لاحقيقة ولا مجازاً و من هو خالق كل ما يستمى ويعبر عنه باسم سواه عز وجل واما الوجود المطلق الذي يشيرون فاعتقادنا انه عبد الله و خلقه بقسميه لا يستكفون عبادته ولا يستحسرون وعند المصنف انه اذا ذكر الوجودات المتكثرة فهي شيء واحد تكثر بما يلحق مراتب تنزلاته من العوارض والمشخصات مثلاً وجود زيد ووجود الحيوان الصامت و وجود الجدار شيء واحد مع قطع النظر عن المشخصات قديم بالذات بسيط الحقيقة لا تكثر فيه و انما التكثر فيها والتغير مستند اليها لاحق بها كالثلج بالنسبة الى الماء فانه ينكسر مثلاً والكسر مستند الى الثلج والماء لا يلحقه شيء من صفات الثلج وذلك الواحد هو الواجب الحق تعالى عن ذلك وهذا وامثاله مراده «مرادخ ل» كما يأتي ونحن لانقول بشيء من ذلك نعم نتكلم على عبارته على حسب مقتضاها وما يلزم منها ولنا ديننا ولهم دينهم فقوله كل موجود في الخارج غير الوجود فية شوب تركيب ولو عقلاً هو ما ذكرنا فيه فمعنى كل موجود كل وجود و لو اراد بوجود غير الوجود

لما قال ففيه شوب تركيب ولما استثنى الوجود يعنى الحق هذا من المراد من عبارته ومن المراد منها ايضاً انه يريد ان فى الواقع الخارج اشياء احدها الوجود اى المطلق و كل تلك الاشياء غير الوجود المطلق ففيها شوب تركيب الاً صرف الوجود اى خالصه و هو الله تعالى لان صرف الوجود غير الاشياء وغير الوجود المطلق و انما دخل تعالى فى شمول موجود وهى غير «غيره خ ل» مركبة والوجود المطلق لما كان فرده الاكمل هو الواجب تعالى ابانه من الفرد الآخر الذى يجرى عليه التركيب باعتبار ما لحقه بقوله بخلاف صرف الوجود وقوله ولاجل هذا اى لاجل ان كل موجود غير الوجود المطلق فى حقيقته وغير صرف الوجود ففيه شوب تركيب كما قال الحكماء ان كل ممكن اى ذى ماهية زوج تركيبى. انما ذكر ممكن ليخرج صرف الوجود و انما خصصه بذى ماهية ليخرج الفرد الممكن من الوجود المطلق فانه بسيط لا تركيب فيه لذاته بل هو موجود بنفسه فى الخارج اذ لولحقه لذاته شائبة تركيب لما صدق عليه وعلى الواجب اسم الوجود بالاشتراك المعنوى لان الاشتراك المعنوى انما يصدق على الحقيقة الواحدة سواء كان بالتواطى ام بالتشكيك و هذا مما قلنا لك من مراد المصنف فانه يأتى فيما بعد فى كلامه انه يبرهن على اتحاد العلة و المعلول و العاقل و المعقول تلويحاً و تصريحاً بهذا على نحو ما تقوله الصوفية انا الله بلا انا يعنى ان الحقيقة واحدة اذا قطعت النظر عن العوارض و المشخصات على ان الحكماء قالوا كل ممكن زوج تركيبى ولا يريدون كل ممكن ذى ماهية و الا لكان معنى كلامهم ان كل مركب زوج تركيبى و انما قال المصنف ذلك صرفاً لكلامهم عن مرادهم ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و لاحول و لا قوة الا بالله العلى العظيم .

وقوله فليس شىء من الماهيات بسيط، تفريع على قوله ففيه شوب تركيب

ويريد ان زيدا بما هو انما في الخارج لم يوجد بنفسه وانما هو موجود
بالوجود فهو وان اتحد بالوجود في الخارج الا انه بماهيته في الذهن مغاير
للوجود فهو مركب و نحن قد بينا رأينا في زيد بانه مركب من وجود هو
مادته و من ماهية هي صورته و ان التركيب في الخارج كما هو في الذهن هذا
في ظاهر نظرنا و اما في باطنه فزيد كله وجود الا انه وجود مفعول وقابليته
للمفعولية التي هي صفة قابليته فهي صفة الصفة منه فهي من مراتب تنزلاته و صفتها
التي هي المفعولية كذلك وانما اختلفت «اختلف خل» بدورات قبولها المختلفة
كما تقدم فالوجود نور وقابليته من حيث هو فهي ظلمة وكلها من الفيض بالذات
او بالتبع فراجع ما تقدم وقوله وبالجملة الوجود موجود بذاته اما في الواجب
فمعناه ظاهر لانه موجود بذاته اي وجوده هو بكل اعتبار واما الوجود الحادث
فمعنى انه موجود بذاته يعني اوجده فعل الله بنفسه لا بوجود غيره اخر كما
في الماهيات فان وجودها بالوجود و معنى كلامه هذا عندنا انه هو المادة
فلا توجد المادة بمادة اخرى بل بنفسها واما في الماهية يعني الثانية التركيبية
فموجودة بالوجود الموصوفي والصفتي مثل التبرير فانه موجود من مادة من
الخشيب و ليست هذه المادة هي التبرير و هي وجوده و من صورة وهي
الماهية الاولى الانفعالية و هذه ايضا ليست هي التبرير الا انها في الحقيقة
هي صفة للحصة المتعينة فهما وجود و من الوجود و مجموعهما هو التبرير
و هو الماهية الثانية التركيبية التي تسمى بالحقيقة و يسميها المتكلمون
بالماهية التي يجاب بها عن السؤال بما هو فقد تحققت في الخارج بركني
الوجود الموصوفي والصفتي و قد يقال انها في انفسها «نفسها خل» نوعية
و الحاصل يقول الشاعر :

عندك راضٍ و الرأى مختلف

نحن بما عندنا و انت بما

امّا عندنا فالماهية حقيقة في الخارج مركبة في الحقيقة من وجودين هما
 ركانها وليس لزيد الشخص المعلوم الخارجى حقيقة غير ما به هو هو الّامانى
 انكتب الالهية العلوية من وجوهه الى ربه فافهم ودع عنك زخرف القول
 الّان الله سبحانه يقول ارايتم ان كنت على بينة من ربي واتانى رحمة من عنده
 فَعَمِيَتْ عَلَيْكُمْ اَنْزِلُكُمْوَهَا وانتم لها كارهون . وقوله وبهذا يندفع الخ اى
 بكون المراد من قولهم كل ممكن زوج تركيبي كل ممكن ذى ماهية مغايرة
 له يندفع ما يقال ان للوجود وجوداً لانه على فرض كونه ممكناً زوج
 تركيبي لدخوله فى هذه الكلية و انتم تدعون بساطته وانه وجد بنفسه ونحن
 قد قلنا وان كان وجد بنفسه الّا انه لا يمكن ظهوره بسيطاً بل الابد له من الماهية
 لاتها شرط ظهوره فلا يقبل الابد بنفسه بدونها والّالوجد بنفسه من دون
 نفسه و هو محال .

بكون
 * ن ع

قال و اما الامر الانتزاعى العقلى من الوجود فهو كسائر الامور العامة
 و المفهومات الذهنية كالشيئية و الماهية و الممكنية و نظائرها الّا ان بازاء
 هذا المفهوم اموراً متأصلة فى التحقق والثبوت بخلاف الشيئية و الماهية
 و غيرهما من المفهومات .

اقول يريد ان الدهن كما ينتزع مفاهيم من الاشياء ينتزع مفهوماً من
 الوجود وليس حقيقة الوجود كما هو رايه فى هذا الكتاب بخلاف ما ذكر
 فى الكتاب الكبير فانه يجعل الانتزاعى وجوداً ايضاً و كل شىء وجوداً و انما
 يختلف فى الشدة والضعف بنسبته « بنسبة خل » كل شىء بما هو حظه من الوجود
 فقال هنا كما يقوله المشاؤون والمتكلمون ان الامر الانتزاعى العقلى اى المتعقل
 فى الدهن كما هو مشهور فى اصطلاحهم بخلاف ما نصطلح عليه على ما
 يناسب مذهب الائمة عليهم السلام من ان التعقل ادراك المعانى لا الصّور فان

مدرکها الخيال و النفس ولكن لامشآحة فى الاصطلاح يعنى ان المتصور المنتزع من الوجود كسائر الامور العامة اى الكلية و المفهومات الذهنية اى الاعتبارية كالثبوتية و الممكنية و نظائرها ويريد انه يحصل من الوجود امر انتزاعى عرضى لا فرق بينه وبين غيره من المفهومات الا ان هذا المنتزع من الوجود بازائه اى مقروناً فى تقويمه بالذهن اموراً اى بامور متأصلة فى التحقق و الثبوت و هى الوجودات المنتزعة منها تلك الصور و الشبوتية و الماهية و غيرهما ليس بازائها «بازائهما خ ل» امور خارجية متأصلة فى التحقق و الثبوت بل هى امور اعتبارية لا خارج لها وهذا علمنا ما يراه المصنف و الاكثر و اما على مذهبنا المأخوذ عن مواليينا و ساداتنا عليهم السلام فكل ما فى الذهن فبازائه امور اصلية خلقها الله سبحانه و اقامها فى خزائن ملكه الحادث الخارجى قبل ان تحصل صورها فى الازهان فمافى الازهان منتزع فلا فرق بين الوجود و غيره فى ذلك عندنا .

قال و اعلم ان الوجودات حقايق خارجية لكنها مجهولة الاسامى شرح اسمائها انها وجود كذا و وجود كذا ثم يلزم الجميع فى الذهن الامر العام و اقسام الشىء و الماهية معلومة الاسامى و الخواص و الوجود الحقيقى لكل شىء من الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم و نعت اذ وضع الاسماء و النعوت انما يكون بازاء المفهومات و المعانى الكلية لا بازاء الهويات الوجودية و الصور العينية.

اقول لما ذكر ان الامر الانتزاعى العقلى من الوجود كسائر المفهومات العامة موزه بخاصة يختص بها عن سائر المفهومات اذ لا خارج لها بخلاف هذا فان بازائه مفهوم الوجود الانتزاعى امر متأصل متحقق الا ان اسمه مجهول لم يوضع له اسم خاص اذا اطلق حضر مسماه فى الذهن و لاعام يشمله و نظيره

فتكون حصصه مجهولة الاسماء الآ بما تنسب اليه لانه حينئذ يكون شارحاً لتلك الاسماء ومبيناً لها فتقول وجود زيد و وجود الفرس و انما قال انها لم يوضع لكل واحد اسم لخاص ولا عام لانها لو وضع لها لكان ذلك اشارة تباين حقائقها وانما وضع اسم الوجود لمفهوم تلك الحقيقة اي حقيقة الوجود الخارجية مصداق لذلك المفهوم الذي وضع له اسم الوجود فاذا اطلق تبادر الى الحقيقة الثابتة في الخارج فلا يلزم حينئذ حصول الوجود في الذهن ابتداءً فلا يساوي الماهيات الكلية في الحصول الذهني فلا يكون له حصولاً فلا يحدث ولا يعرف نعم يطلق ذلك الاسم اي الذي هو اسم الوجود على حقيقة تحتها افراد متفاوتة في الشدة و الضعف من باب الاشتراك المعنوي فالاسم في الحقيقة للحقيقة والافراد مجهولة الاسماء الآ بالاضافة الى ما تنسب اليه كما هو شأن الوضع لحقيقة الاشتراك المعنوي وان كان يلزم عند شرح اسماء تلك الوجودات حصول الامر العام الذهني بعد ذلك انتزاعياً عارضياً بخلاف معلومة الاسامي كالشيئية والماهية واقسام الشيء فان وضع الاسماء لها والنوعت انما يكون ابتداءً بازاء مفهوماتها ومدنيها الكلية فتكون الامور الخارجية منها افراداً لتلك المفاهيم والمعاني الكلية الذهنية لا بازاء الخارجية الوجودية والصور العينية كما في الوجود هذا ما اراد من كلامه تفصيلاً عما يرد عليه وقيل ان ما ذكر «ذكره خ ل» في كتابه الكبير يناق في ما ذكره هنا و هو قوله حيث ذكر في ذيل تنبيه تقدسي في فصل عقده لبيان ان اول ما ينشأ من الوجود الحق المتعال ماذا قال لما تكررت الاشارة سابقاً الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معاني منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرذ العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب ومنها المعنى المصدرى الذهني انتهى فان قوله ومنها المصدرى الذهني يشعربان

مراده من الاشتراك هو الاشتراك اللفظي الموجب لتعدد الوضع المستلزم لوضع اسم الوجود بازاء فرد من الافراد وايضاً في الكتاب الكبير جعل من افراد الحقيقة المعنى المصدرى و هذا « هنا خ ل » ينافيه لخروج المعنى المصدرى من حقيقة الوجود و هذا معنى ما قيل واعلم ان ما في الكتاب الكبير و ان كان شارحاً ومبتناً عما في كتابه الصغير هذا الا انه في ذلك الكتاب جعل الامور الانتزاعية و المعانى الكلية والمعقولات الثانوية كلها من الوجود كما نقلنا عنه سابقاً بخلاف ما ذكره في هذا الكتاب فلا غرابة ان يكون كلامه هناك منافياً لما هنا نعم يمكن الجمع بين كلاميه بان قوله اول ما ينشأ من الوجود لا يدل صريحاً على انه ينافى قوله هنا لجواز ان يكون مراده ان المعنى المصدرى تحققه في الذهن هو حظه من تلك الحقيقة و الانشاء للعوارض اللاحقة لمراتب التنزلات في كل شيء بحسب رتبته من الحصول و الظهور هذا ماله من الكلام و اما ما عليه منه فاعلم انهم اختلفوا في كيفية وضع الاسماء فقيل وضعت بازاء المعانى الذهنية و الخارجية افراد لها فلما كانت الذهنية طبيعية فكليتها طبيعية لانتزاعية اعطت ماتحتها اسمها لان شمولها لكونها مطلقة مجردة عن قيد العموم و الخصوص فيصلح اسمها لكل فرد و على هذا القول بنى المصنف قواعده و قيل وضعت الاسماء بازاء المعانى الخارجية الا انها لما كان الواضع وضع الاسماء علامة على المسميات يتميز بها بعضها عن بعض كان صفات للمسميات كما قال الرضا عليه السلام و قد سئل عن الاسم فقال « ع » صفة موصوف ه . لانها ظواهرها الدالة و جب ان يكون اكمل الوضع لتلك الفائدة « القاعدة خ ل » ان يكون بين الالفاظ و المعانى مناسبة ذاتية لانها اكمل للوضع و ابلغ للدلالة و التمييز و لا يترك المناسبة الذاتية بينهما الا اذا كان الواضع غير قادر عليها او غير عالم بها او « و خ ل » اذا كان في اعتبار المناسبة مشقة و لغوب

في الواضع وقد ثبت في محله ان الواضع هو الله سبحانه وتعالى لقوله تعالى
 وعلم آدم الاسماء كلها ومعلوم ان فعله وصنعه تعالى يكون على اكمل ما يمكن
 واكمل ما يمكن في العلامة والدلالة المناسبة الذاتية ولانها صفات والصفات
 انما تشتق من هيئات الموصوفات «الموضوعات خ ل» والله عز وجل عالم بذلك
 قادر عليه بلا مشقة ولا لغوب فترك المصنع الاكمل مع القدرة عليه و التمكن
 منه نقص لا يجوز في فعله وصنعه فوجب ان يكون بينهما مناسبة ذاتية وعلى
 هذا لو كان الواضع هو المخلوق وهو عالم بالمناسبة قادر عليها بلا مشقة
 فلا شك انه يلتزمها فاذا اراد ان يضع اسماً واحداً لافراد نوع من الانواع يصدق
 على كل فرد بالمطابقة تصوراً حقيقة افراد ذلك النوع انتزعاً بمرءاة ذهنية
 «ذهنه خ ل» من تلك الافراد الخارجية بحيث تكون تلك الحقيقة تصدق على كل
 فرد منها من باب التواطى و«او خ ل» التشكيك وتلك الصورة ظلية فالف حروفاً
 تكون صفات جواهرها من الشدة والرخاوة والمجهورة والمهموسة والقليلة
 وغير ذلك مناسبة لتلك الحقيقة التي صورتها في ذهنه على حسب ما تصورها و
 رتب تلك الحروف في نظمها وفي حرركاتها مناسبة لهيئة تلك الحقيقة لانه ينظر
 الى شبحها الذي في ذهنه فيؤلف ما يناسب تلك الحقيقة في المادة والهيئة
 و يكون تصوراً تلك الحقيقة الخارجية الجامعة لتلك الافراد الة لاختيار ما
 يناسب للتأليف والوضع على كل فرد خارجي تحققت تلك الحقيقة فيه فالوضع
 في الحقيقة الامر الخارجى الثابت لا للذهنى و انما للذهنى الة لملاحظة
 تلك الحقيقة الخارجية الموضوع لها ولما كان الواضع هو الله عز وجل وهو
 لا يجوز عليه التصور والتفكر و التروى كان محل تلك الصور هي الكتب
 الملكوتية الثانوية الشبحية المعبر عنها بعالم المثال لانها محال التأليف والات
 الوضع على الحقايق الاصلية الملكوتية الاولية الجوهرية المتحققة في الخارج

لأن الشبحية صفات هيئات الصور الجوهرية الملكوتية والاسماء صور الصفات
فخلقها عز وجل من الشبحية وهذا هو الحق فاذا عرفت هذا فالوضع حيث يعتبر
فيه المناسبة لا بد فيه من تصور الموضوع له وهذا التصور الذهني الاله للوضع لان
الوضع بازائه وانما الوضع بازاء المسميات الخارجية فعلى هذا يكون لزوم الامر
الذهني في الوضع لكونه الاله وكل شيء لا يمكن فيه المناسبة لا يصح ان يوضع
بازائه اسم غير ذاته اللفظي ولا معنوي وهو الله وحده سبحانه وتعالى واما فعله
فله مناسبة من جهة التعلق بالمفعولات فيجوز الوضع بازائه وما سواه من
الوجودات و غيرها فهي متساوية في هذا الحكم سواء علم وجه المناسبة
كما في بعض المشتقات و اسماء الاصوات مثل غاق اسم لصوت الغراب
وشيب اسم لصوت شفتى الناقة عند شربها الماء وكالجولان والطيران
والنزوان والغليان وما اشبه ذلك من المعاني التي تكون فيها الحركة والتقلب
يوضع بازائها على وزن فعلان بفتح العين لاجل مناسبة حركة وسط الاسم لحركة
«بحركة خل» وسط المسمى ام لا كما كثر الاسماء خصوصا المرتجلات والوضع
لنقيضين لا يدفع المناسبة لجواز كون الاسم له مناسبتان من جهتين لاننا لا نريد
بها خصوص المناسبة الشخصية بل و النوعية فقد يكون الضدان بينهما جهة
ذات وجهين جامعة بينهما بجهتيهما كالتار الحارة اليابسة و الماء البارد
الرطب بينهما الهواء الجامع بينهما بجهتيه فيحرارته يوافق النار و برطوبته
يوافق الماء فافهم واقتصر على التمثيل وبعض البيان و الدليل فان هذا ليس
مكان تحقيق هذه المسئلة فاذا اردت بالوضع اللفظي بل والمعنوي للوجود
الحق تعالى فهو باطل لان وجوده ذاته ولا يمكن الوضع بازائها لامتناع
تصورها و مناسبة غيرها لها و اقتران غيرها بها وعدم حاجتها الى العلامة
لانها للتمييز واذا اردت به ما سوى الله تعالى تساوت الاشياء في حكم الوضع

فينهدم كل ما اتسه المصنف وغيره من قواعدهم من جعل الوجود صادقاً على الواجب والحادث بكل من الاشتراكين ومن تقسيم الاشياء الى حقيقي وجودي و اعتباري عدمي ومن الوضع بازاء المفهومات الكلية الاعتبارية في شيء و بازاء الخارج في آخر ومن ان امكان التعبير عن المسمى بالاسم والتعت لكون الوضع بازاء مفهومه العام والمعنى الكلي لعدم امكان الوضع بازاء الهويات والصور العينية ومن ثبوت حقايق بعض الاشياء في الازهان ومن ان ليس كل ما في الازهان انتزاعياً ظلياً الا اذا كان ذو الذهن علّة الوجود الذي به قوام الخارجى فانه يكون ما في الذهن اصلاً لما في الخارج كما ان قوام الصورة في المرءة بالشاخص المقابل لها فانها بعدمه تنعدم فاذا كان العلة بعدمه ينعدم الخارجى فالخارجى متقوم بما في ذهن العلة وهذا الحكم مختص بخلقهم علّة وجود الخلق ممن سواهم اللهم صل على محمد الامين و اهل بيته الطيبين .

قال الثانى ان من البين الواضح ان المراد بالخارج والذهن فى قولنا هذا موجود فى الخارج وذاك موجود فى الذهن ليسا من قبيل الظروف والامكنة و لا المحال بل المعنى بكون الشيء فى الخارج ان له وجوداً تترتب عليه اثاره و احكامه و بكونه فى الذهن انه بخلاف ذلك فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصيل الماهية لم يكن فرق بين الذهن والخارج وهو محال اذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنياً و ليست بموجودة فى الخارج

اقول يريد ان الذهن قد تحصل فيه الماهية بحقيقتها مجردة عن العوارض الخارجية كما هو مذهب كثيرين ومنهم المصنف من حصول الاشياء بحقايقها فى الذهن وقد توجد فى الخارج الا انها اذا لوحظ امر منضم اليها فى الخارج

ترتبت «تترتب خل» عليها اثاره واحكامه واذا لم يضم اليها ذلك الامر الخارجى لم يترتب عليها شىء منها وذلك الامر هو الوجود ولولاه لم يحصل فرق بين الذهن والخارج بالنسبة اليها فالخارجى ما ترتبت «تترتب خل» عليه الاحكام والذهنى ما لم يترتب عليه شىء لانا لانريد منهما مجرد انهما ظرفان ليكون التسمية باعتبار المكانين فنقول هذا موجود فى الذهن اى فى هذا المكان المخصوص وذلك موجود فى الخارج اى فى هذا المكان المعين وانما التسمية بالذهنى لعدم ترتب الآثار و الاحكام بالخارجى لترتبهما اذا كانت المهية توجد فيهما فما الفرق الا بترتب الآثار الا ان وجودها فى الذهن مجردة فلم يترتب عليها شىء وفى الخارج بالوجود وجدت فترتب عليها الآثار فثبت ان الوجود ما به التحقق فى الخارج فيكون اولى بالتحقق خارجاً مما سواه و اعلم ان هذه التقريرات مبنية على قواعدهم و اكثرها لا يصح على المذهب الحق كما اشرنا اليه سابقاً و لكنى اقول لك انه لا شك فى تحقق الوجود خارجاً وهو بديهي وانما الكلام فى هذه الاستدلالات والقواعد فان كون الماهية توجد بمعناها الجوهرى وان كان مجرداً عن العوارض الخارجية باطل مع ان العوارض الخارجية هى المنوعات و المشخصات و الشىء الموجود المتحقق انما هو وجود «وجوده خل» تشخص بمشخصات فاذا وجد الشىء بحقيقته فى الذهن مجرداً عن تلك العوارض كان الوجود هو الموجود فى الذهن بحقيقته و كون المراد بالماهية الحاصلة فى الذهن انما هى العامة لاينافى كون ذلك هو حقيقة الوجود على هذا لان حقيقة الوجود مطلقة فهى كلية عامة باطلاقها وانما تشخصت بالمشخصات او المنوعات لان القائل بهذا لا يفرق بين حقيقة الماهية فى الوجود بين الآ بالعوارض التى على حصولها ترتب الآثار ونحن على ظاهر قولنا لا يحصل فى الذهن الا شبحها

الظلي مع انه لا شك انه تترتب عليه اثارٌ بنسبته لانّ للذهن عوارض بها
يتنوع الذهني ويتشخص كما للخارج عوارض بها يتنوع ويتشخص وتترتب
على كل اثاره بنسبته فليست الاشياء بحقايقها في الذهن وليس الفارق بينهما
حصول الأثار لانكم لا تريدون ان الخارجى بعوارضه تترتب عليه الأثار
الذهنية كما لا تريدون ان الذهني بعوارضه الذهنية تترتب عليه الأثار
الخارجية بل تترتب اثار الخارجية في الخارج فكذا الذهنية ولو قلتم ليس
في الذهني عوارض قيل لكم فاذا لا تعلمون العوارض الخارجية اذ لا تعلم
الابصورها الذهنية التي هي العوارض الذهنية ثم على فرض ان الماهية
ليست هي رتبة ثانية للوجود كما تقولون فما المانع ان تكون بنفسها هي
منشأ الأثار ولا سيما اذا قلنا بان تلك العوارض انما هي حدودها وامتوماتها
مع ما قد ثبت من ان الاحكام تابعة للصورة لا للمادة عقلاً و نقلاً و من ان
الوجود هو الهولي و ان حصة الوجود في الشيء المتشخص هو المادة
و ان صورته هي الماهية الاولى التي هي القابلية و ان الماهية الثانية التي
تعنون مركبة منها و من المادة و ان الاحكام اللاحقة لها ناشية عن الاولى
وكل ذلك ثابت بالنقل عن معاني كلمات ائمة الهدى عليهم السلام وبالعقل
بل بالفؤاد الذي هو المدرك بدليل الحكمة و كون الأثار موجودة لاتصدر
عن الماهية لانها هي المفهوم الاعتباري الغير المتحقق مردود بان هذا مصادرة
فانا لا نسلم ان الاعتباري عدم على انكم اثبتتم الحقيقة في الذهن كما هي
في الخارج الا انها في الذهن مجردة عن العوارض الخارجية ويلزمكم انها
وجود بدون العوارض لان العوارض ليست جزءاً لحقيقتها وانما لحقتها بعد
ثبوتها فان كانت ثابتة بنفسها قبل العوارض فهي وجود و ان كانت ثابتة
بالوجود فهو لم يستثن تجردها منه فتصحبه في الذهن و ان جردتموها

منه لم تكن شيئاً ولا حقيقة لها فما معنى قولكم فيما قبل ان تصور الشيء حصول معناه في الذهن و قولكم ان الاشياء بحقايقها في الذهن و قولكم مرة توجد بحقيقتها في الذهن لقولكم «بقولكم خل» حصول معناه في الذهن ومرة توجد بوجود انتزاعي وقد تقدم النص عن المصنف في الكتاب الكبير بان جميع المفهومات موجودة في الذهن وان وجودها ذلك هو حظها من حقيقة الوجود ولا شك في ان كل شيء يظهر في الكون بقدر ما قبل من الوجود على حد تأويل قوله تعالى انزل من السماء ماءً فسالت اودية بقدرها . وكون ما في الخارج اقوى مما في الذهن لا يكون سبباً للاختصاص بترتب الآثار وليس انما لم تؤثر ماهية النار الاحراق في الذهن لعدم القابلية لتجرده لان المجرد يؤثر في المجرد و لو كان ما في الذهن من النار حقيقتها المجردة لا أثرت في الذهن كما يؤثر بعض المجردات في بعض و لو كانت الجسمانية التي هي الحرارة و اليبوسة الجوهرتين لم تؤثر في الذهن لتجرده الا ان كون الاجسام في المجردات مما لا يتصور و لا يحتمله من له ادنى فهم او وجدان بل انما لم تؤثر لان الوجود منها في الذهن انما هو الصورة المنتزعة من الوجود منها في الخارج انتزاعاً ظلياً على اى طور كان الانتزاع و كأن الفرق بين الوجودين عندهم المحصور في ترتب الآثار و عدمه مبني على كون ما في الذهن اعتبارياً عدمياً ولا يجرى على صحة نقل حقيقة الشيء الى الذهن لان الشيء عند العرفاء ما له التحقق وعلى هذا لو ثبت كان وجودها الذهني متوقفاً على اعتبار عوارض ذهنية كما قلنا قبل كما ان الخارجى الذى هو اقوى يتوقف على لحوق العوارض الخارجية له في ظهوره وفيما عنه وله من الآثار والاحكام و كما تختلف احواله بعدم لحوقها كذلك ما في الذهن فلا بد له من لحوق عوارض ذهنية به تكون «يكون خل» مع انضمامها منشأ للآثار والاحكام

الذهنية و ان قلت في الخارجى انما منشأ الأثار ما به التحقق و هو الوجود وان كان بسبب لحوقها قلنا كذلك فان منشأ الأثار فى الذهنى ما به تحققه وهو الوجود الذهنى و ان كان بسبب لحوق عوارضه ولعلك تقول اى اثر و اى حكم للذهنى تترتب عليه و على عوارضه بل اى شىء تكون عوارضه فاننا نقول ان سر العلوم و معرفة المكون فى العلم و معرفة المنزلة بين المنزلتين و ادلة تلك المعارف بل معرفة وضع الأسماء بازاء مسمياتها و نشو الصفات عن موصوفها «موصوفاتها خل» و ربط اللوازم بملزوماتها و غير ذلك من مثل الكليات الطبيعية و المنطقية و العقلية و احكام العموم و الخصوص و غيرها منشاؤها تلك الامور الذهنية مما به التحقق و معه التحقق و له التحقق كل شىء بنسبته سواء قيل بكونها اعتبارية ام وجودية و قول المصنف اذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنياً و ليست بموجودة فى الخارج مبنى على ما اصلوه و اما على طريقة ائمتنا عليهم السلام فكلامه لا يتم بل التام المقبول عندهم صلى الله عليهم ما معناه ان الماهية لا تتحصل فى الذهن الا منتزعة مما فى الخارج الا ما كان فى ذهن علة الابداد فى الفاعلية و المادية و الصورية و الغائية صلى الله على محمد و آله الطيبين فانه لو فرض ذهاب ما فى اذهانهم «ع» عليهم و لهم من كل ما يكرهون لم يوجد فى الكون شىء اذا ما هم عليهم السلام الا كشعلة السراج و سائر الخلائق كالاشعة و اما ما فى اذهان ما سواهم فهو ظل للخارجى «لخارج خل» بل قد تتحصل اشياء فى الخارج لم تحصل «لم تتحصل خل» فى الذهن لان وجود الظل مسبق بوجود ذى الظل .

قال الثالث انه لو كانت موجودة الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر اخر لا متنع حمل بعضها على بعض و الحكم بشىء منها على شىء كقولنا زيد انسان و الانسان ماشى اذ مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين المفهومين

المتغيرين في الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً و تبايرهما مفهوماً و ماهية و ما به التباير غير ما به الاتحاد .

اقول هذا الاستشهاد الثالث على ثبوت حقيقة الوجود وتقريره على ما يريد في الحمل المتعارف الشائع بين اهل العرف لان مقتضاه الاتحاد بين المحمول و الموضوع مع تباير مفهوميهما كما مثل به فقال كقولنا زيد انسان فلو كان زيد موجوداً و متحققاً بنفس ماهيته في الخارج و انسان كذلك كان مقتضى ذلك المغايرة اذ لا رابطة بينهما فلا يكون زيد هو الانسان فتكذب القضية مع الاتفاق على صدقها في الخارج و ليس الا لان ما به زيد زيد عين ما به انسان انسان و لا يكون في المتغيرين ثبت انه شيء واحد وهو الوجود و ان كانا من حيث المفهوم الذهني متبايرين كما هو حكم الحمل المتعارف و لو كان ليس بينهما رابط «رابط خل» جامع و حقيقة جامعة لكان قولك زيد انسان بمعنى قولك زيد غيره اى غير زيد فيبطل الحمل و مثل المصنف بمثالين لحكمين حمل شيء على اخر كزيد انسان و الحكم بشيء على شيء كالانسان ماش و هو قوله اذ مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين المفهومين المتبايرين و ان كان عرضياً كما مش بالتسبة الى الانسان و مراده ان الحمل المتعارف تحققه مشروط بهذين الشرطين اى الاتحاد في الخارج و التباير في المفهوم .
وقوله و ما به المغايرة يعنى الماهية غير ما به الاتحاد يعنى الوجود فلولا الوجود لامتنع الحمل بالحمل المتعارف لان الموضوع و المحمول كل منهما مركب من وجود و ماهية و التباير بالماهية لان التمايز انما يتحقق بها فينحصر الحمل في الاولى الذاتى الذى يتحد فيه الموضوع و المحمول بحسب الخارج و الذهن و التباير المعتبر فى الحمل المتعارف يصدق بدلالة اختلاف اللفظين او بالتقدير مثل قولك زيد زيد فان المعنى المقدر

للمغايرة هو قولك زيد المذكور زيد المعلوم او بالعكس كقولك زيد المعلوم -
 زيد المذكور هذا مفاد كلامه و هو على ما هو معرّف بينهم صحيح
 و لكن لقائل ان يقول من اين يلزم من كون موجودة الاشياء نفس ماهيتها
 امتناع الحمل الشايع فما المانع من ان تكون ماهيات الاشياء موجودة
 بنفسها ويحمل بعضها على بعض ويحصل الشرطان كما تقولون في الوجود
 بانّ الماهيات مجهولة الاسامي وشرحها انها ماهية كذا و ماهية كذا فيتحدان
 باعتبار نفس الماهية و حقيقتها و يتغايران في الذهن باعتبار ماهية كذا
 والاتحاد باعتبار نفس الماهية و حقيقتها و يتغايران باعتبار ما ينسب اليهما
 فلا يلزم بهذا امتناع الحمل فلا يلزم وجود الوجود .

قال و الى هذا يرجع ما قيل ان الحمل يقتضى الاتحاد في الخارج
 و المغايرة في الذهن فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة
 الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة و اللازم باطل كما مر و الملزوم مثله بيان الملازمة
 ان صحة الحمل مبناه على وحدة و مغايرة ما اذ لو كان هناك وحدة
 محضة لم يكن حمل ولو كان «كانت خل» كثرة محضة لم يكن حمل فلو كان
 الوجود امراً انتزاعياً تكون وحدته و تعدده تابعين لوحدة ما ضيف اليه و تعدده
 من المعاني و الماهيات و اذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء
 سوى الحمل الذاتي و كان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد
 بحسب المعنى .

اقول هذا الكلام معناه ما تقدم قبله و متفرّع عليه و تكرير له و قوله فلو
 لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة
 و قد قلنا لو قال قائل انه لو لم يكن الوجود موجوداً و اتما ماهيات الاشياء
 وجدت بنفسها و هي حقيقة واحدة قد وضع الاسم لها و ماهيات الاشياء

مجهولة الاسامي شرحها ان يقال ماهية زيد وماهية الفرس الى اخر ما احتج به في الوجود حصل الاتحاد بين الماهية التي هي موضوع والتي هي محمول و المغايرة بينهما في الذهن بما هو شرح اساميهما بما تضاف اليه كما قيل في الوجود فلا يلزم شيء عما ذكر على تقدير عدم الوجود فتدبر .

قال الرابع لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الاشياء وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معدومة وكذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم فهي بذلك الاعتبار لا موجودة و لا معدومة فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يكن ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت شيء لشيء او انضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له او مستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً و لا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقق هناك موجود فلا تكون الماهية موجودة .

اقول هذا هو الاستشهاد الرابع على كون الوجود موجوداً وحاصله هو عنوانه ان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء من الاشياء ولاريب في وجود الاشياء فيلزم ثبوت الوجود وقوله وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم فيه انه انما يوجبه مع التلازم بينهما والمانع للدليل يمنع الملازمة لجواز ان تكون الاشياء موجودة بانفسها لا بشيء اخر و اذا قطعنا النظر عن الاصطلاح حققنا هذه الدعوى لانا نقول انت تريد بالوجود للشيء نفس مادته او ما به المادة فان اردت به نفس المادة ارتفع النزاع و ان اردت به ما به المادة فنقول تريد بما به المادة شيئاً مفارقاً للشيء بمعنى انه ليس من حقيقته و انما هو شيء تقوم به الشيء تقوم صدور وتعني به الفعل كحركة يد الكاتب لم تقوم الكتابة بها الا تقوم الصدور و الا فالكتابة انما تقوم

بالمداد والصورة ولم تتقوم بها تقوم ركن فان اردت هذا ارتفع النزاع وان اردت بالوجود ما به يتقوم الشيء تقوم ركن او تقوم كل ولا مادة ولا صورة وانما هما عرضيان فدون ذلك خرط القتاد لان زيدا حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل فحيوان مادة والناطق صورة نوعية و الصاهل صورة نوعية وزيد مركب من حصه من الحيوان وهي مادة حقيقته ومن حصه من الناطق وهي صورتها فحقيقته مركبة منهما لا غير و ليس شيء من حقيقته غيرهما اتفاقاً فاين الوجود يا قائلين بانته حقيقة كل شيء الا ان تقولوا هو المادة والصورة ولا غنى بحقيقته وماهيته الا ما به التحقق وفي الحقيقة مع قطع النظر عن الاصطلاحات ليس حقيقة الشيء وماهيته و كنهه وهويته الا شيئاً واحداً وهذه كلها تصدق على شيء واحد وهو مجموع المركب منهما اي من المادة والصورة صدقاً بالمطابقة و يصح الجواب بذلك عن السؤال بما هو على جهة الحقيقة فان ادعيتم ان شيئاً من حقيقة زيد غيرهما فعلى المدعى البيان على جهة العيان كما قلنا لكم لا بمفاهيم العبارات والقضايا التي اذا تحققت العاقل لم يجد الا شعريات و تخيلات منتزعة من دلالات الالفاظ على حسب الافهام الاكسائية التي تخالف مقتضى الفطرة اذ لو كان حبس فهمه على مقتضى الفطرة لما قال ان حقيقة زيد هو الوجود وهو غير المادة والصورة مع انه يقول ان حد زيد الحقيقي حيوان ناطق فافهم .

وقول المصنف في بيان الملازمة في دليله ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي معلومة ، صحيح اذا اراد بالوجود ثبوتها و تحققها فانه بهذا المعنى صحيح وكذا لو اراد به المادة لان المعدوم معدوم وان اراد انه شيء اخر حقيقة مستقلة سواء اتحدت به ام استندت اليه مغاير لها

فى الحقيقة فلقائل ان يقول ماهو قل سموهم فما المانع من كونها موجودة بنفسها كما قلتم فى الوجود على ان قوله وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود و العدم يشعربان الوجود يراد به المعنى المصدرى فانه بمعنى لا موجودة ولا معدومة ولا شك ان كل شىء لا موجود ولا معدوم فانه لا موجود و لا معدوم فان المراد به المعنى المصدرى وقوله فلو لم يكن الوجود موجوداً فى ذاته لم يكن ثبوت احدهما للآخر كالاول فانه اذا كانا موجودين بانفسهما ثبت احدهما للآخر وقوله فاذا لم يكن الوجود فى ذاته الخ ، جوابه اذا قلنا بان ماهية الشىء اذا وجدت بنفسها تحقق ذلك الشىء الموجود والحاصل ان صحة كلامه فى هذا الاستشهاد مبنية على كون المراد من الوجود المعنى المصدرى او المادة و ان اراد غيرهما لم يصح منه شىء و المعروف من مذاهبهم ان الوجود غير المادة و هو و اتباعه يريدون به غير المادة و غير المعنى المصدرى .

قال و كل من راجع وجدانه يعلم يقيناً انه اذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا و لا معروضة كما اشتهر بين المشائين و لا عارضة كما عليه طائفة من الصوفية فلم يصح كونها موجودة بوجه فان انضم معدوم بمعدوم غير معقول و ايضاً انضم مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضه للآخر او وجودهما او عروضهما لثالث غير صحيح اصلاً فان العقل يحكم بامتناع ذلك .

اقول ان الاتحاد قد يطلق ويراد به شىء واحد اختلف اسماءه او مفهومه او شىء صار شيئاً اخر او شيئان صار شيئاً واحداً إما بالمزاج او الانقلاب او كون الشيتين شيئاً واحداً موجوداً من غير زيادة و لا نقص و لا انقلاب هذا الاتحاد الذاتى و الصفاتى الاتحاد فى الصفات بين الشيتين فالاول

كالمترادف كأسد و سبع و المراد هو المعنى الواحد . و الثاني كما فى
 الصفات الثبوتية و الثالث بالانقلاب كالماء يصير هواء و الرابع كغذاء الشجر
 من الماء و التراب و الخامس كالعناكب فى بيت زنبور «الزنبور خل» تنقلب
 زنبوراً و السادس ان يكون شيئاً واحداً من غير مزاج و لا امتزاج
 و لا انقلاب فى شىء منهما و لا زيادة و لا نقصان و احال هذا الاكثرون و ما
 ذكره المصنف فى اتحاد الماهية بالوجود ان كان من الاول اتحد المفهوم و من
 الثاني يتعدّد المفهوم و من الثالث يتحد المفهوم مع ملاحظة الاتحاد و يتعدّد
 بالتحليل و كذا من الرابع و الخامس و فى هذه الخمسة يكون بازاء المفهوم
 تعدّد او اتحد أمر متحقق خارجى فى الماضى او الحال و لا كذلك الوجود
 و الماهية عنده و الاتساويا و اما السادس فمن احاله استراح و من جوزه قال
 كما نقل عن الحسين بن منصور الحلاج سبحانى ما اعظم شأنى و المصنف
 فى التوحيد لا يثبت اثنين شيئاً واحداً انما يثبت واحداً يسمى باسمين باعتبارين
 و هذا الاتحاد بين الوجود و الماهية عنده بهذا المعنى و يلزمه المفهومان
 اما مفهوم الوجود الكلى بازاء فرد خارج فقاتل به و محتج به كما تقدم و اما
 مفهوم الماهية فهو يقول الموجود الخارجى هو الوجود لا غير و يلزمه انه
 ليس بموجود فى الخارج و انما هو مفهوم و المفهوم امر اعتبارى عدمى
 و كلامه فى التحقق و عدمه فرع عليه هذا كلامنا لما راجعنا وجداننا و اذا
 تكلمنا على عبارته فمفادها ان الوجود فى الخارج هو الماهية و الماهية
 هى الوجود الا ان الوجود يقال له الوجود لما تقدم من قوله ان الماهية
 تصدق عليه فى الخارج و لا يقال له الماهية لانه لا يصدق عليها لا خارجاً
 و لا ذهنياً لحكمه بالمغايرة ذهنياً و هذا طريق معروف عند اهل التصوف و لقد
 قال عبد الكريم الجيلانى فى كتابه الانسان الكامل فى هذا المعنى :

مُدَّغَدَتْ بِالْوَجُودِ مُشْتَهَرِهِ
 قُدِّرَتْ فِي الْخِيَالِ مَقْتَدِرِهِ
 لَكَ فِيهَا الْكُنُوزُ مَدَّخِرِهِ
 كَنْزِهِ الْمَخْتَفِي لَأُخْتَفِرِهِ
 وَهِيَ رُوحٌ لَهَا لَتَعْتَبِرِهِ
 بِجَمَالِ الْإِلَهِ مَمْتَشِرِهِ
 فَافْهَمِ الْأَمْرَ كَيْ تَرَى صُورَهُ

صَحَّ عِنْدِي - أَنِهَا عِنْدَمِ
 قَدْ يَرَاهَا الْخِيَالُ مِنْ بُعْدِ
 لَمْ تَكُنْ غَيْرَ حَائِطٍ نُصِبَتْ
 أَنَا ذَاكَ الْجِدَارُ وَهِيَ لَهُ
 فَاتَّخَذَهَا تَصَوُّراً شَبِحاُ
 أَكْمَلَ اللَّهُ حَسَنَهَا فَغَدَتْ
 لَمْ تَكُنْ فِي سِوَاهُ قَائِمَةً

وهو يشير الى الماهية التي هي الغير ولهذا قال بعض محقبيهم و الماهية هي المسماة عندنا بالعين الثابتة اذا اعتبر ثبوتها في العلم الازلي وبالْحَقِيقَةُ عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته فيها و قد تطلق الحقيقة على الماهية مطلقاً مجازاً . و قول العامة ماهية الشيء ما به هو هو لا يصح عندنا على ارادة ما يحققه في نفسه بل هي نوعية والشيء ما له التحقق انتهى وقد قال هذا قبل هذا الكلام و ما به التحقق و هو الوجود عندنا بالحقيقة وان اطلقناه على الغير مجازاً و هو واحد بالذات و الشخص و ما يقبل التحقق و هو الماهية و هي واحدة بهذا المفهوم مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم انتهى الآن هذا يخالف بظاهر كلام «كلامه خ ل» المصنف في قوله و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و في قوله و ظهور صورته فيها و في قوله و ما يقبل التحقق و هو الماهية و يوافق و يخالفه معاً في قوله مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم و ان كانا في الارادة متفقين يستقى بقاء واحد و قوله و لا معروضة كما اشتهر بين المشائين و كذلك المتكلمون لارادتهم من الوجود في الحقيقة المعنى المصدرى و ان الشيء هو الماهية و ان اختلفوا فيها هل هي مجعولة ام لا ام ثابتة قبله و قوله و لا

عارضه له كما عليه طائفة من الصوفية لأن منهم من يقول بالاتحاد كما يقول
المصنف ومنهم من يقول بأن الشيء هو الوجود وهو ذات الله تعالى أو فعله
على خلاف بينهم و الماهية عارضة له لأنها حدود مراتبه كالمقسّمات
أو المشخصات والمعينات متحققة بتحقيقه أو موهومة فان هذين الوجهين
و ان لم يرتضهما إلا أنهم وافقوه على عدم تحققها بنفسها وهو يقول اذا
كانت ليست موجودة إلا بالوجود على الآراء الثلاثة فلو لم يكن الوجود
موجوداً لم يوجد شيء لأن الامر دائر بينهما امتنع وجود الأشياء من قبلها
للاشياء «الأشياء خل» ولألها تعين كون الوجود موجوداً وقد سمعت مراراً
ان هذه الأدلة مبنية على المصادرة لأنه ان اراد به الوجود الحق تعالى صح
بلا كلام و ان اراد به المخلوق على نحو ما ذكرنا مراراً من انه هو المادة
و الصورة اتحد مع الماهية و تعدد المفهوم في التحليل الذهني و ان اراد
بهذا المخلوق المعنى المصدرى ارتفع النزاع فان قلت يعنى بالوجود امر الله
الذى به قوام الأشياء كما قال سبحانه و من آياته ان تقوم السماء و الارض
بأمره فيقال الصادق عليه السلام في الدعاء كل شيء سواك قام بأمرك ولا
ريب ان ذلك إما الفعل او الوجود و لا جاز ان يكون الفعل كما قررت لأن
الأشياء تتركب منه و لا يكون هو الأشياء كما هو رأي ضرار و اصحابه
الذين زعموا ان ارادة الله تأكل و تشرب و تنكح و تحيي و تموت فلم يبق
الآن تقوم الأشياء به تقوم صدور وليس بمراد المصنف فلم يبق إلا الوجود
و هو ذات لا عرض على ما تعترف به أنت .

قلت أنا معترف بأن امر الله الذى به قام كل شيء قيام التركيبية هو
الوجود و لكن ليس مرادى منه و من قيام الأشياء به حيث تذهب لآتى
قد اشرت سابقاً الى مرادى و الآن اشير اليه مثلاً يلبس الحق بالمبطل

فاقول اعلم ان اول ما صدر عن فعل الله سبحانه الراجح هو الامكان لانه
 عزوجل كان ولا «ولم يكن خل» شيء معه و كان عالماً و لا معلوم و قادراً
 ولا مقدور و سميعاً و لامسموع و بصيراً و لا مبصر و ذا كراً و لا مذكور فحدث
 الفعل بنفسه و لا يتقوم الا بمتعلق فالفعل و متعلقه اول الامكان و لا اول له محدث
 غير ذاته فكون تعالى من نفس ذات فعله الامكانيات لجميع «بجميع خل»
 الاشياء لكل جزئي امكان كلي اضافي لا يتناهي و هذا هو العلم بالاشياء
 السابق على المشية اي المشية الكونية و هو العلم الذي لا يحيطون بشيء منه
 الا بما شاء منه بالمشية الكونية ثم شاء بمشيته الكونية تكوين ما شاء مما شاء
 امكانه فاول كائن عن فعله التكويني هذا الوجود و هو الماء و هو ن والقلم
 و ما يسطرون و هو الحقيقة المحمدية فقسمة بقاسم محبته اربعة عشر جزءاً
 بجهات قابليته ثم خلق من صفته وجوداً دون ذلك كما خلق من صفة جرم
 الشمس نوراً اشرق على القوابل للنور و هي الكثيفة كالارض و ما عليها
 والكواكب و هذا نور اشتق من صفة التور الاصلى فخلق منه الانوار الاربعة
 العالين الذين لم يسجدوا لادم «ع» ثم خلق من شعاعها انوار الملئكة الكرويين
 المسمين بملائكة الحجب و هكذا الى الثرى كل سافل خلق من صفة
 العالى فترامت المراتب الى الثرى قبولاً و عكوساً و افراد كل مرتبة
 لكل فرد منها حصّة هي مادته و حصّة من هبثها هي صورته و كل ما في
 هذه المرتبة من نوعي الحصتين قائمة بما فوقها قيام صدور و كل فرد منها
 قائم بمادته و صورته قيام ركني و بوجهه من المرتبة التي فوق مرتبته قيام
 صدور فهذا معنى ان كل شيء قام بامرّه و هذا معنى القيومية في كل شيء
 فخذها هدية مني اليك بقوة و كن من الشاكرين فانك لا تظفر بمثلها من
 غير كتبي و رسائلي على هذا النحو الصافي النقي و افهم مرادى من قيام

الصدور انه كقيام الكلام بالمتكلم مع انه قائم في الهواء وقيام نور الشمس
بها مع انه قائم بالجدار فالذي تقوم به زيد ان كان بما هو فوق رتبته فهو
قيام صدور و ان كان بما في رتبته فهو كل وجود رتبته او حصته منها فان
كان كل وجود رتبته فهو قيام صدور اذ يلزم من هذا انه كله في زيد وكله
في عمرو وكله في الفرس و لا يعقل الا بمظاهره لا بذاته و ان كان حصه
منها فان كان عارضاً صدق قول المشائين و ان كان معروضاً صدق قول الصوفية
و ان كان جزءاً من حقيقة زيد فان كان هو المادّة جاء الحق و ان كان غيرها
و غير الصورة بطل الحق المتفق عليه بان زيدا عبارة عن الحيوان الناطق
لا غير فكم اكرر الكلام و اردده للافهام فقله فان انضمام معدوم الى معدوم
غير معقول هذا غير معقول اي غير صحيح في العقل لانه مصادرة حتى
يثبت انها عدم بالدليل الكشفي الحقيقي لا المدعى فان جميع استدلالاته
هي التي نفاها اولاً من الابحاث الحكيمية و التخيلات الصوفية لانه انما
يكون معقولاً اذا كان وجودها غير معقول بدون الوجود على المعنى
الذي قرره و اما على فرض انها غير موجودة تكون معدومة فلا شك فيه
و كذا قوله انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضة للآخر
او وجودهما او عروضة لثالث غير صحيح اصلاً فان القول بوجود الشيء
غير ما يصدق عليه حده المتعارف بخصه الجنس القريب و خصه الفصل
لم يثبت الا على نحو ما قررنا سابقاً من ان الوجود اما المعنى المصدري
اعنى الكون في الاعيان كما هو معنى الوجود عند العامة او حقيقة الشيء
التي هي مجموع ركني ماهيته من المادّة و الصورة وهذا هو الذي صدر
عن فعل الله و اختراعه و لم يصدر عن الله غير الوجود و هذان الركنان
اللذان هما حقيقة ان كانا هما الفائضين عن فعل الله فهما الوجود و ان

لم يكونا الوجود فقد قاض عن فعله غير الوجود و لم يقل به أحد و ان كانا غيره ولم يكونا فائضين عن فعله تعالى فهما قديمان على ان الله سبحانه هو الذّاكر قبل المذكور فاذا وجد المذكور ذكره بما هو عليه من الحقيقة فهل يذكره بوجوده ام بغير وجوده فاذا قلت بوجوده قلنا بوجوده الذي هو حقيقته ام لا فان قلت بالذي هو حقيقته قلت حقيقته ما حده الحقيقي شرحه و تفصيله وليس غير المادّة وقوله فان العقل يحكم بامتناع ذلك يحكم العقل بامتناعه .

قال وما قيل بان موجوديّة الاشياء بانتسابها الى الواجب الوجود فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للاولاد حيث يتصرون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين واتصافها بالوجود ليس بالانفس وجودها قال بهمنيار في التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود فانا نعني امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال ان زيدا مضاف وهذا الكلام مجازي وبالحقيقة ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة .

اقول لما قرر مذهبه بان الوجود متحد بالماهية خارجاً وان تغايراً في الذهن و اخذ في الاستشهاد على ثبوت الوجود للاشياء بوجوده منها ما ذكره في هذا الاستشهاد من انه لو لم يكن موجوداً لم يكن موجود قط وذكر مذهبه بالاتحاد و ذكر مذهب المشائين و الصوفية والقائلين بالانتساب لثلاث ارادات في ذكر هذه المذاهب احديها ان الكل ينسبون الموجودية للاشياء الى الوجود و لا ينسب احد منهم وجود الاشياء انفسها والآلزم ما قرر سابقاً وان اختلفوا في الوجود ما هو بكونه عارضا لها او معروضاً او بانتسابها الى جاعلها او هو الهيا و خالقها و الثانية ان ظاهر كلام هؤلاء ليس بصحيح بل هو ظاهر البطلان و الثالثة ان مرادهم لعله هو كون العارضية او المعروضية

ليس بحسب الخارج بل باعتبار ذهني وان الكلّ منهم قائل بالاتحاد الخارجي فيكون النزاع لفظياً و لهذا قال فلم يصح كونها موجودة بوجه يعني لم يكن وجودها كما قلنا ولا كما يقولون هؤلاء فلهذه الارادات تعرض لذكر اقوالهم و ذكر كلام القائلين بالانتساب و ابطله كما سمعت الا ان ابطاله راجع الى ظاهر اللفظ لان المصنف يأول مذاهب المتألهين من الصوفية الى مذهبه فقال في ابطال ظاهر كلام اهل الانتساب ان كلامهم لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للاولاد الخ يعني ان الانتساب ظاهره ان يوجد المنتسبان قبل الانتساب لانه متفرع على وجودهما والماهية ليست موجودة قبل اتصافها بالوجود ليصح انها موجودة بانتسابها اليه بل اتصافها بالوجود نفس وجودها بخلاف البنوة للاولاد و لقائل ان يقول ان التمثيل مستقيم فان البنوة مساوقة لوجود الاولاد في وجودها في الخارج لانا لانريد بالبنوة نفس وجودهم وانما نريد المساوقة التي هي تمثيل للدليل فان انتساب الاشياء اليه تعالى مساوق لوجودهم فاما ان يكون وجوداتهم عين انتساباتهم اليه تعالى او غيرها فان كانت غيرها ^{تنتقض} ادلته في اتحاد العاقل بالمعقول كما يأتي وان كانت وجوداتهم عين انتساباتهم اليه تعالى كما قرره العارفون في علمه تعالى بالاشياء بالعلم الاشراقى الحضورى فان حضورها لديه عين انتسابها وليس لها وجود يعقل قبل ذلك الحضور الذي هو نفس الانتساب واثبات موجوديتها انها عين انتسابها اليه عز وجل متحقق بعين ما استدلل به فيما بعد في اتحاد العاقل بالمعقول وما قاله بهمنيار نقول به و نلتزمه على نحو ما اقرره لك من قوله ان الموجود هو الوجود ومعنى كون «كونه خل» التزامنا بذلك مشروطاً بكونه على ما اقرره اني اقول ان الوجود الذي هو الموجود هو الوجود المخلوق و الوجود الحق تعالى هو الموجود الحق عز وجل ولا

اتحاد بين الوجودين ولا التمجودين ولا يطلق شيء من احدهما على شيء من الآخر لافى الذات ولا فى الصفات ولا الافعال ولا العبادة واما الاسم اللفظى فموضوع «فهو موضوع خل» فى الوجود الواجب تعالى بازاء عنوان توحيدهِ ومعرفةهُ وهو شيء خلقه الله تعالى وصفاً لمعرفته وصفاً استدلالاً عليه لاوصفاً يكشف عنه تعالى وهو ليس كمثلهِ شيء والا لعرف الله سبحانه بذلك الشيء الذى فرض الله مثل لعنوانه وفى الوجود الحادث موضوع بازاء ذلك الوجود الحادث و ليس بين العنوان والحادث اشتراك معنوى لانه بوضعين مختلفين الاول حقيقة والثانى حقيقة بعد حقيقة و مرادنا بقولنا حقيقة بعد حقيقة ان الثانى يجوز اطلاق المجاز عليه باعتبار المعنى فى جهة العلوية والمعلوية فى الذات او الصفات او فيهما لا باعتبار ان الوضع للاول والثانى استعمل اللفظ الموضوع للاول فيه لعلاقة بل الوضع الثانى وضع اول «اولا خل» ايضاً ولا اشتراك لفظى لانا نشترط فى الوضع المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى بان يكون بين مادة اللفظ ومادة المسمى مناسبة ذاتية وبين هيئة اللفظ وصفة المعنى كذلك وهذا الاعتبار متحقق بالوضع بازاء الوجود الحادث و اما فى العنوان فلا تتحقق المناسبة الا من باب التفهيم والتعبير و ليست ذاتية و الا لكان لتلك العنوان مثل ولو فى جهة ما فيلزم ان يكون الله سبحانه يُعرفُ بذلك وهو باطل لان الله عزوجل قال فى كتابه العزيز ليس كمثلهِ شيء فلو كان للدليل عليه شبيهه او مناسب بجهة ما لعرف به تعالى عن ذلك علواً كبيراً فافهم ان كنت تفهم فلم يبق بينهما الانسبة الاشتراك فى تسمية التعبير و التفهيم خاصة فلذا قلنا انه حقيقة بعد حقيقة وعلى هذا ومثله مما ذكرنا سابقاً ونذكر انا اذا تكلمنا فى الوجود فانما نعنى به الوجود المخلوق وعلى هذا فنقول بظاهر كلام بهمنيار ولا نقول بمراده ولا بمراد المصنف منه لانه يريد

به الوجود الحقّ او الوجود المطلق فالوجود المخلوق هو الموجود المخلوق
وليس له حقيقة الأذاته ولهذا قال امير المؤمنين صلوات الله عليه انتهى المخلوق
الى أمثله هـ . وقول بهمنيار الحكيم انا اذا قلنا كذا موجود فانا نغنى امرين
احدهما انه ذو وجود كما يقال زيد مضاف وهذا الكلام مجازى هـ . مقرر
للامر الثانى بانّ الموجود هو الوجود وانّ لحاظ المقاييرة مجاز فيحمل على
نوعى العامى اى الكون فى الاعيان وكذلك قوله كما انّ المضاف هو الاضافة
وهذا شاهد للقول الثانى بانّ الوجود هو الانتساب الى الواجب واما قولى
بانى لا اقول بمرادهم فلانهم يزعمون بانّ الوجود موجود متأصل فى
الخارج جزئى «١» حقيقى ليس فيه لذاته جهة تعدد بوجه ما وهو الوجود الحق
تعالى ليس كما يريدون لانهم يريدون بانّ الموجودات وُجِدَتْ بنسبتها الى
الوجود الحقّ تعالى وان لم يكن الوجود فيه مستنديّن الى انّ صدق المشتق
على شىء لا يقتضى قيام مبدء الاشتقاق به فان صدق الحداد مثلاً انما هو
بسبب كون الحديد موضوع صناعة ذلك الشخص وهذا يُشعر بانّ الوجود
لم يرتبط بشىء من الممكنات لانه عندهم شىء واحد جزئى بسيط حقيقى
منه الله تعالى وانا اقول مثلاً بانها موجودة بنسبتها اليه تعالى وتلك النسبة
غير وجوداتهم وهى وجودات متكررة اذا نسبتها بعضها من بعض وجدت
مراتبها مختلفة كلّ سافلة شعاعٌ للعالية على نحو ما سبق وكلّ هذه الوجودات عين
الموجودات وذواتها بما انتسبت به انتساباً اشراقياً فقولى غير قولهم وان صلح
اللفظ لى ولهم فى بعض الاحوال لانتى اقول بهذه النسبة بهذا المعنى وهم يقولون
يصح اطلاق المشتق على شىء بسبب انتساب ذلك الشىء الى مبدئه انتساباً
مخصوصاً واطلاق الوجود على الممكنات كذلك لان «لان خ ل» الوجود قائم

١ - قولى جزئى لا اريد به ما يقابل الكلى لانه تعالى ليس جزئياً بهذا المعنى ولا كلياً
لانها صفة انحاء وانما اريد بالجزئى المتفخص بذاته اى المتميز لا المتفخص بالمشخصات
فان هذا حادث فافهم منه دام ظله السامى

بها نحواً من القيام بل الوجود عين ذات الواجب تعالى ولا تعدد فيه اصلاً وما
 سواه من الموجودات لاجل انتسابها اليه تعالى انتساباً خاصاً صار موجوداً وتطلق
 عليه الموجودية ولا يتوهم انهم يقولون باختلاف مفهوم الوجود في الواجب
 وبالممكن فانهم يطلقون الوجود على الواجب ايضاً اذ ذاك اختلاف في
 المصداق دون المفهوم ويجوز ان يكون المصداق مختلفاً مع كون المفهوم
 واحداً في الجميع كما سيجيء والحاصل انهم يقولون بوحدة الوجود دون
 الوجود على الوجه الذي مر انتهى ما نقل من معنى كلامهم والمصنف نقل
 هنا كلام بهمنيار مستشهداً به لتوافق الارادتين وتوحيده المرادتين ورتباً جمع بين
 مذهب المصنف ايضاً ومذهب اهل الانتساب بان المراد بالانتساب هو الوجود
 الارتباطي التعلقى وهو قد قال ان جميع الوجودات «الموجودات خل» الامكانية
 هي عين التعلقات والارتباطات فصريح هو بالمراد وهم عبروا عنه بالانتسابات فلذا
 قالوا بان تلك الانتسابات مجهولة الكنه والحقيقة كما قال هو ان الوجود مجهول
 الحقيقة وانما اعترض على ظاهر كلامهم كما تقدم وان كان مراده مرادهم وما
 توهم من ان صريح قولهم ان الماهية اثر الجاعل وان اطلاق المشتق على شىء
 لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به، ينافى مراد المصنف يعارضه قولهم ان الجاعل
 هو الماهية يوافق قول المصنف تبعاً لمحققى مشايخ الصوفية وكبارهم من ان
 الجاعلية والمجموعية في الحقيقة يرجعان الى تطورات المبدأ الاول في مراتب
 مظاهره و اطواره في شئونه و قولهم ان اطلاق المشتق لا يستلزم قيام مبدء
 الاشتقاق به مع قولهم واطلاق الوجود من هذا القبيل قيل يريدون بمبدء الاشتقاق
 الوجود المطلق ولا ريب انه من حيث هو مطلق لا يكون مقيداً بالقيام بها وانما القائم
 نحواً من القيام طور من اطواره فتتفق الارادتان والمعروف من مذهب «مذاهب
 خل» الاوائل من اساطين الحكماء الذين اخذوا عن الحكمة السماوية التي نزل بها

الوحي على انبياء الله عليهم السلام انهم وافقت عباراتهم عبارة من تأخر عنهم الا انهم يريدون منها معنى يوافق الحق لانهم يريدون بان الوجود القائم بها نحواً من القيام اي مما يسمي قياماً لغتاً في كل شيء بحسبه وهو طور من اطوار الحق سبحانه اي من اطوار ظهوراته بافعاله ومفعولاته فالاولايل يريدون انه تعالى يظهر بفعله ومفعوله الظهور الفعلي وهو على حاله قبل فعله ومفعوله وبعدهما لم يتحول من حال الى حال ولا يتبدل «ولا يتبدل خل» عليه الاحوال ولا يعتربه التغيير والزوال ولم ينزل من رتبة الذات الى رتبة الافعال وانما معنى ظهوره بهم اظهاره لهم بهم وهي الظهورات الفعلية والمفعولية وعباراتهم السابقة تصدق على هذه المعاني واما من تأخر عنهم فاخذوا العبارة بعينها بان ذلك طور من اطوار ظهوراته كما قال الاولون و ارادوا به انه تعالى يظهر بذاته في افعاله ومفعوله وان الجاعل هو المفعول والعامل هو المفعول والفاعل هو المفعول وقالوا الذات واحدة والنقوش كثيرة «والكثرة نقوش خل» ويقول شاعرهم من اتباعهم :

خلقها خل *

كل ما في عوالمى من جمادٍ و نباتٍ و ذبّات رُوجٍ مُعارٍ
صُورٌ لى خلعتُها فاذا ما زلّتها لا ازولُ وهى جوارى
انا كالثوب ان تلوّنتُ يوماً باحمرارٍ و تارةً باصفرارٍ

فاذا اجمل هؤلاء في عباراتهم ربما وافقت ما اجمل الاوايل واذا صرح كل بمراده افرقوا فترّب الاوايل وشرّق الاواخر وكلّ ميسر لما خلق له وكلّ عاملٌ بعمله و الى الله ترجع الامور وان في كلماتهم لمستفطاتٍ من الامور لو تصديتُ لكشف ما فيها من المنكرات لرأيت ما تضيق به الصدور ولا تسعه السطور وانهم ليقولون منكراً من القول وزوراً وان الله لعفو غفور لمن لم يستمرّ على حاله من بعد ما تبين له الهدى .

قال الخامس انه لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يتحقق في

الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع وذلك لان نفس الماهية لاتأبى عن الشركة فى كثير و عن عروض الكلية لها بحسب الذهن و ان تخصصت بالف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية اليها فاذن لابدان يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة امراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا معنى بالوجود الا ذلك الامر فلولم يكن متحققاً فى افراد النوع لم يكن شىء منها متحققاً فى الخارج هذا خلف .

اقول قوله لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان المراد بالصورة مطلق الحصول فانه فى الظاهر صورة الوجود يعنى اثره الدال عليه ولا يريد به الصورة المعروفة المشتملة على الحدود لان البساطة الحقيقية تنافىها يقول لو لم تكن «ولو لم يكن خل» فى الخارج للوجود ما يدل على تحققه فى الخارج بان تكون اشياء موجودة فى الخارج لا يجوز ان يستند وجودها الى نفسها «انفسها خل» على ما قرره سابقاً مثل قوله اذ لو كانت موجودة الاشياء بنفس ماهيتها لا بامر خارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشىء منها على شىء وامثاله وقد تقدم بما فيه لم يتحقق فى الانواع اى فى كل نوع من الانواع جزئى حقيقى بحيث يكون شخصاً من نوع منها لانه اذا لم يتحقق من جهة الوجود الذى يتحقق بنفسه وذاته فى الخارج لاشىء غيره فاما ان يتشخص و يتحقق بنفسه وهذا شىء للوجود لاله او بامور اعتبارية و هى ليست موجودة فلا توجد غيرها او بنفس الماهية وهى بدون حقيقة الوجود لا وجود لها الا فى الذهن وهى كلية لا يمتنع من وقوع الشركة فيها بين كثيرين وتعرض لها الكلية لانها المفهوم الذهنى العام و لو فرض لها ضم كليات كثيرة بينها بنسبة بعضها الى بعض العموم والخصوص مطلقاً او من وجه بحيث يتخصص جهة عموم بعضها بجهة «بحسب خل» خصوص بعض كالتاير الوجود لم تنخلع عن العموم فلا يتشخص

بنفسها جزئياً* فلا بد له من امر زائد على طبيعة نوعه متشخص في الخارج
 بنفسه يمتنع وقوع الشركة فيه للكثرة لذاته ليكون ذلك الفرد الجزئي البارز من
 نوعه بذلك الزائد متشخصاً وذلك الامر الذي به تشخص الجزئي هو الوجود
 هذا مراده من معنى كلامه . و اقول ان المشخصات التي بها يتشخص الفرد
 الواحد من النوع ليست من نوع الذوات التي هي المواد و انما هي من
 نوع الهيئات لانها من قبيل الحدود و ان كانت جزءاً من الماهية باعتبار كونها
 من متمات القابلية و لها ماهيات كلية لكل حدٍ متشخص ماهيةً هو حصة منها
 مجموع تلك الحصص فصلٌ يتميز به نوع ذلك الجنس الذي منه حصة
 تتقوم بذلك فهولي المواد اجناس و هيولي الفصول اجناس مثلها سليخت*
 في الحقيقة من هيولي الاجناس و ان كانت حصص الاجناس تتقوم بالفصول تتقوم
 اختصاصاً و تعين الماهية النوعية التي تكون مادة الجزئي الخارجي حين
 تحققه في الخارج منها كلية عامة وهي التي من نوع الذوات كما ذكرنا قبل
 والحصة المأخوذة لزيد او عمرو منها ذاته التي هي وجوده عندهم و منسولة
 و الماهية النوعية التي تكون صورة الجزئي الخارجي حين تحققه في الخارج منها
 كلية عامة وهي التي قلنا انها من نوع الهيئات و الحصة المأخوذة لزيد او عمرو
 منها هي ماهيته و قابليته و المشخصات للفرد الجزئي في الخارج حدود الحصة
 «للحصة خل» الوجودية المادية كل حدٍ حصة من ماهية كلية مجموع تلك الحدود
 فصلٌ لنوع وهي لكل فردٍ من افراد ذلك النوع ولكنها تختلف في اجزائها
 او جزئيات جزئي منها بالشدة والضعف والقلة والكثرة في المرتبة و الجهة
 و المكان و الوقت و في ترتيبها الوضعي فبذلك اختلفت «اختلف خل» افراد النوع
 في اكثر احوالها وصفاتها ومراتبها و ايجالها مع استوائها في نوعها فكل واحد

بعض جزئياً
 ر
 اي اشتقت لانها خلقت من المواد منه

من المشخصات للحصة الوجودية النوعية حصة من ماهية كلية و هذه الحصة
حد من حدود تشخص الشخص سواء اعتبرنا ذلك الحد المشخص جزءاً
كما في ظاهر الحال او جزئياً كما هو في الواقع والمصنف استدلال بوجود
جزئي خارجي متشخص من ذلك الكلي العام الذهني على وجود فرد متشخص
بذاته به يتشخص ذلك الجزئي المتشخص لان الماهية الذهنية لا تقبل
ذلك و الا لجاز امتناعها لقبول الشركة في كثيرين و لا يكون من انضمام
امثالها اليها و لا يكون التشخص من نفسه و لا يكون الا من خارجي متشخص
بنفسه و هو الوجود و هذا كلام من انحصرت مداركه في المفاهيم لان
علمه علم اخبار لاعين عيان و لو كان علم عيان لما جعل منشأ التشخصات
هو الوجود لانه ان جعله من علل الوجودات لم يكن به التشخص لان
العلل الوجودات علل فاعلية و منها يصدر التأثير خاصة و التشخصات من
لوازم الماهية و توابعها لانها حدودها و ان جعله من علل الماهيات اثبت
مانفاه هو و غيره من ان المشخصات و الحدود ليست من لوازم الوجود
و انما هي من لوازم الماهية ثم ان المشخصات منها نوعية و منها شخصية
و التشخص الجزئي به تتكثر الافراد بما يلحقها من المميزات لبعضها من
بعض و لا يكون من بسيط الحقيقة و لا من متفق الحقيقة لان البسيط لا تكثر
فيه و المتفق لاختلاف فيه فلو كان الوجود منشأ للتمييز بين الافراد افراد
الانواع لكان مركباً مختلف الحقيقة فحيث كان الجزئي الخارجي المتشخص
بما هو خارجي متشخص متشخصاً بالحدود المختلفة كان كل حد منها حصة
من ماهية كلية كان مجموع تلك الحصص المختلفة من ماهياتها المتعددة
المختلفة هو منشأ تشخص ذلك الجزئي فاستغنت تلك الهويات الخارجية
في تشخصها و تمايزها في بعضها عن بعض عن الوجود لان الوجود ان

عنى به الفاعل عزّ و جلّ فانما ميّزها ببعضها عن بعضٍ لم تكن جزءاً منه ولا تنزله بذاته وجعلوا له من عباده جزءاً انّ الانسان لكفور مبين و انّ عنى به الوجود المصنوع فان رضى بانه مادّة كلّ الاشياء المصنوعة و كلّ فردٍ جزءٌ منه اى من حقيقته هو مادّة ذلك الفرد و جزء من هيئته هي صورة ذلك الفرد فذلك ما كتنا نبغ و انّ عنى غير هذين و على غير ما قرّرنا سابقاً فى بيان تقوّم الاشياء بموادّها تقوّم ركنى فعليّه ان يثبت العرش اولاً ثم ينقش فيا ايها المناظر فى كلامى فاياك ان تقول هذا شيء لم يقل به احد من العلماء ولا الحكماء فان كنت مقلداً لهم فليس لنا معك كلامٌ و الا فنفهم و تفتن تسلّم ولا تكذب بما لم تحط به علماً ولما يأتك تأويله والله سبحانه و لى التوفيق .

قال و اما قول انّ التشخص من جهة الاضافة الى الوجود الحق المتشخص بذاته فقد علم فساده بمثل ما مرّ فان اضافة الشيء الى شيء بعد تشخصهما جميعاً ثم النسبة بما هي نسبة ايضاً امر عقلى كلى و انضمام الكلى الى الكلى لا يوجب الشخصية هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات و ليست هي بذلك نسبة اى معنى غير مستقل و اذا كان المنظور اليه حال الماهية بالذات فليست هي بحسب نفسها محكوماً عليها بالانتساب الى « لا خ ل » غيرها ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبة الى مكوّنها و جاعلها ولا نعنى بالوجود الا ذلك الكون و لا يمكن تعقله و ادراكه الا بالشهود الحضورى كما سيّضح بيانه .

اقول و قوله و اما قول انّ التشخص الى قوله فساده قد تقدّم انه انما ابطال ظاهره و اما باطنه يعنى مرادهم فقد حاول توفيقه مع مذهبه و هو قائل به و يأتى عن قليل بيان ما يدل على هذا من كلامه و اما نحن فنقول بموجبه و ليس كما اراد ولا كما ارادوا وقد تقدّم و يأتى وقوله بمثل ما مرّ يشير

الى قوله قبل في ردّ كلامهم هذا فكلام لا تحصيل فيه لانّ الوجود للماهية ليس كما للبنوة للاولاد الخ وقد تقدّم ابطال ابطاله فراجعه واراد بمثل مامران غير هذا الدليل يدلّ على ابطاله ايضاً ولعله ما اراد به هنا ولذا اتى بتعليقه بالفاء ليدلّ على ارتباطه بالاول وهذا التعليل كما تقدّم عليل فانّ هذه الاضافة للشيء الى شيء هي عين وجود نسبة المضاف فلا يتحقق قبلها كما يتوهمه المصنّف حيث اثبتته في احد الاعتبارين قبل النسبة بقوله واذا كان المنظور اليه ويأتي الكلام فيه و قوله ثم النسبة بما هي نسبة امر عقلي كلي، فيه ما تقدّم مراراً من ان كل يعقول فانه في الذهن امر وجودي ظلي انتزاعي انتزع من خارجي متحقق و اما كونه كلياً فمن تعقله باعتبار ما يفهم من لفظ اسمه وهذا الشبح لا يصدق بالمطابقة على ما في الخارج الامع تقييده بمشخصاته والا لكانت حقيقة الجنس نوعاً كاسم الحيوان في صدقه على زيد والفرس فانهما بهذا الاعتبار فردان من نوع لافردا نوعين من جنس على انه ليس كل انتزاعي كلي بل تكون الصور جزئية اذا انتزعت من جزئي فانك اذا اردت تصوّر زيد لا تتصوّر حقيقة نوعه لتكون تلك الصورة كلية .

و قوله و انضمام الكلّي الى الكلّي لا يوجب الشخصية، انا قد قدّمنا ان التشخص الخارجى ليس منشأه الوجود لكونه اعمّ والعام لا يخص تشخيصاً و انما منشأه ان تحضر في الذهن كلية ذاتية اى مادية ويحضر معها كليات صفاتية فيأخذ حصّة من الاولى وهى مائة المتشخص ويأخذ من تلك الكليات حصصاً مشخّصة هي حدود حصّة الاولى وبهذه الحصص الصفاتية يتشخص وقوله هذا اذا كان المنظور اليه حال التسبة بما هي مفهوم من المفومات وليست هي بذلك الاعتبار نسبية، فيه ان النسبة ان نظرت اليها من حيث هي هي فكما قال ولكننا ننظر اليها من حيث هي نسبة فهي بهذا الاعتبار نسبية اى غير

مستقلة مثاله اذا تصوّرت العرض من حيث هو هو- فانه حينئذ ذات اما اذا تصوّرتة من حيث هو عرض فانه يتوقف تصوّره على حضور معروضه فهو اذذاك عرض فتصوّر تلك النسبة من حيث هي نسبة و المنظور اليه هو المنسوب كذلك فانه لا ينظر اليه من حيث هو هو لان كل شيء نظر اليه من حيث هو هو انقطعت بهذا الاعتبار عنه نسبة الارتباط و الانتساب لافرق بين الماهيات والوجودات ولابين الذوات والصفات اذ ليس هذا نظر حقيقة على ما هو عليه وانما النظر والاعتبار الذي تنشأ عنه «عند خل» الأثار وتبني عليه الاحكام ان تنظر الشيء على ما هو عليه فتتنظر المفتقر اليه حال افتقاره والغنى عزّ وجلّ في غناه فتتنظر الى المنظور اليه من حيث هو منتسب لان ذلك هو ما هو عليه في نفس الامر وهو عين وجوده كما اعترف بهذا المعنى في مواضع متعدّدة في كتابه هذا وغيره .

وقوله واما المنظور اليه بالذات الخ هذا النظر هو حيثية النظر الاول اى من حيث هي مفهومات لان المأل واحد وان تغيّرت العبارة فهي من حيث حقيقتها و هي كونها منسوبة محكوم عليها بالانتساب على ان هذا الحكم لا يخرجها عن حقيقتها وفقرها بل لو حكم عليها بالغنى كان حاكماً على وهم بوجه وما هذا القرض الذي فرضه المصنّف الأمثل قولك اذا كان المنظور اليه نور الشمس المشرق على الارض بما هو هو او من حيث مفهومه مع قطع النظر عما هو عليه في نفس الامر فانك لم تقع على شيء من حقيقته ولا يخرجك فرضك عما هو عليه و سيأتى في كلامه ما يلزم منه على رأيه صحة هذه الدعوى التي سعى في ابطالها في مثل قوله في الاستشهاد السابع حيث قال انهم قالوا ان وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها اى وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه ولا شك ان حلول العرض في موضوعه

امر خارجي زايد على ماهيته الخ وهذا يلزم عليه القول بالانتساب و قال في
 اخره فكذلك حكم الجواهر ولهذا لا قائل بالفرق انتهى ولا يلزمنا حيث ردنا
 كلامه هذا هناك نقض كلامنا لان حقيقة الوجود للشيء عندنا وجود موصوفى
 ووجود صفاتى فوجود زيد مثلاً حصّة من الموصوفى وهى مادته وهو «هى خل»
 ووجوده وهو الحصّة الحيوانية من نوعه وحصّة من الوجود الصفاتى وهى صورته
 وهى ماهيته الاولى اى انفعال الحصّة الاولى وقابليتها وهى الحصّة الناطقية من
 نوعه فبالنسبة الى العرض ليس مادته حلولة فى المعروض ولا صورته وبالنسبة
 الى ما ذكر من الانتساب فليس كما ارادوا ولا كما اراد بل الاشياء منتسبة الى فعله
 لا الى ذاته تعالى ونسبتها الى فعله كنسبة الضرب الذى هو اثر ضرب الفعل الماضى
 اليه فوجودها متقوم بفعله تعالى تقوم صدور فوجودها الظاهرى الموآد مع
 الصور والصدورى انها اثر فعله فمن عرف نفسه فقد عرف ربه فلا يرد علينا بحث
 لاهنا ولا هناك على انه ليس له كون زائد منها على الانتساب اليها اذ معناه كونه
 نوراً لها لان معناه انه هو ليجتاج الى كون غير الانتساب فان الانتساب هو نفس
 كونه واذا اردت معرفة هذا من كلام المصنّف فانظر الى قوله فى اتحاد العاقل
 بالمعقول والحسّ بالمحسوس وفى العلم الحضورى قائلاً هناك بما نفاه هنا
 وقد مرّ انه اتما يُبطل ظاهر كلام هؤلاء وان كان يوافقهم فى المراد ولكنه ابطال
 ظاهره بما هو باطل والباطل لا يُبطل الحق بل يُصَحِّحُه اذا عارضه وقوله ما لم
 يكن لها كون هى تكون بذلك الكون منسوبة الى مُكوِّنها وجاعلها الخ هذا بناء
 منه على ما نبهنا عليه سابقاً من ان النسبة لا تكون الا بعد وجود المنتسبين وهو
 غلط بل كما تكون بعد وجودهما فى النسبة الظاهرية القشرية تكون مع وجودهما
 او وجود المنتسب خاصة اذا كانت النسبة من جهته كالتى نحن فيه فى النسبة
 الحقيقية الذاتية على جهة المساوقة كالكسر والانكسار والبنوة التى انكرها

كما قررنا ثبوتها قبل هذا وقوله و لا نغنى بذلك الوجود الآ ذلك الكون
اقول ولا نغنى بذلك الكون إلا ذلك الانتساب عند اولى الالباب وقوله و لا
يمكن تعقله و ادراكه إلا بالشهود الحضورى اقول ان اراد به الوجود الحق
عز و جل كما يراه لا يمكن تعقله و ادراكه لا بالشهود الحضورى و لا
بالغيبية و انما هو ظاهر لكل شىء باياته فى الحضور و الغيبة كما قال
الصادق عليه السلام فى قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد
يعنى موجود فى غيبتك و فى حضرتك هـ . و ان اراد به الوجود الحادث
فهو ظاهر مشاهد بالابصار الحسية و الاسماع الظاهرة «الظاهرية خل» و بالبصائر
الباصرة و الله سبحانه و لى التوفيق .

قال السادس اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود و عارض
المهية و الاول كعروض البياض للجسم و الفوقية للسماء فى الخارج و كعروض
الكلية و النوعية للانسان و الجنسية للحيوان و الثانى كعروض الفصل للجنس
و التشخص للنوع و قد اطلقت السنة المحصلين من اهل الحكمة بان اتصاف
الماهية بالوجود و عروضه لها ليس اتصافاً خارجياً و عروضاً حلولياً بان
يكون للموصوف مرتبة من التحقق و الكون ليس فى تلك المرتبة مخلوطاً
بالاتصاف بتلك الصفة بل مجرداً عنها و عن عروضها سواء كانت الصفة
انضمامية خارجية كقولنا زيد ابيض او انتزاعية عقلية كقولنا السماء فوقنا
او سلبية كزيد اعمى .

اقول المراد بالعارض الخارج المحمول على معروضه و هو قسمان
الاول العارض لوجود الشىء و الثانى العارض لماهيته و الاول عندهم قسمان
احدهما العارض الموجود فى الخارج للوجود الخارجى و ثانيهما العارض
الموجود فى الذهن للوجود الذهنى و الثانى قسمان الاول العارض الموجود

ففى الخارج للماهية الخارجية عند قومٍ وهو الصحيح وقيل هو العارض
الموجود فى الذهن للموجود «الموجود خل» الخارجى و الثانى العارض
الموجود فى الذهن للماهية الذهنية .

فالاقل مثل ما مثَّل به المصنف كعروض البياض للجسم فانه خارج عن
وجود الجسم عارض له محمول عليه هذا على ظاهر الحال و الأفى
الحقيقة هو من مشخصات الجسم و متممات قابليته فهو من عوارض الماهية
و حدودها التى تتألف منه فهو من متمماتها هذا على ما قيل بانه لون و ربما
استدل على انه لون بما روى عن على بن الحسين عليهما السلام حين سئل
عن العرش فقال انه مركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة
و نور اخضر منه اخضرت الخضرة و نور اصفر منه اصفرت الصفرة و نور
ابيض منه ابيض البياض هـ . ومعنى كون البياض لوناً انه خارج عن الذات
و ليس من مقوماتها الذاتية و انما هو من لواحق الرتبة و قيل بانه ليس
بلون لانه فى الحقيقة جزء الذات من لوازم مقوماتها لما تقرّر فى الطبيعى
ان كل باردٍ و رطبٍ ابيضٌ مثلاً الماء بارد رطب يعنى ان ماهيته مركبة من
برودة جوهرية و رطوبة جوهرية و البياض لازم ضم احدهما الى الآخر
بمعنى انه مقتضى اجتماعهما فلا يتحقق حقيقة الماء الا بذلك الضم ولا ينفك
الضم عن البياض لانه انفعال احدهما بالآخر الذى هو مقتضى ذلك الضم
او هو حاصله و اما عدم احراق النار لابراهيم عليه السلام فليس لعدم ضم
الطبيعتين بل لقلب فعلها الذى هو الاحراق بالنسبة الى ابراهيم عليه السلام
ولهذا كانت فى تلك الحال تحرق الطير فى السماء اذا مزبها و ربما استدل
على انه ليس بلون بما روى فى الرواية المتقدمة بطريق اخر فيه منه البياض
و منه ضوء النهار و لم يقل عليه السلام منه ابيض البياض فعلى هذا القول

يكون من الذاتيات فيكون حد الماء مثلاً أنه العنصر البارد الرطب الأبيض السيل المايح و إنما جعل البياض من العوارض الخارجية على هذا من دلالة الاسم من حيث التسمية و من جهة مغايرته لساير الالوان .

والثاني وهو العارض الموجود في الذهن للوجود الذهني على القول بثبوته أي بثبوت الوجود الذهني كعروض الكلية والنوعية للانسان وعروض الكلية و الجنسية للحيوان في الذهن و على القول بأن الكلية و النوعية و الجنسية وما اشبهها ليست اموراً اعتبارية لان تحقق لها الآ في الفرض بل هي بحقايقها موجودة في الذهن كما عند كثيرين من المحققين واما عندنا فهي ظلية انتزاعية من حقايقها الخارجية الا انها موجودة بوجد ذهني وهو حظ تلك الاشباح من الوجود و التحقق و بوجود خارجي موجود في كل هيولى و في مجموع افرادها الخارجية ولهذا عبرنا عنه بالعارض الموجود والثالث و هو العارض الموجود في الخارج للماهية الخارجية عند قوم وهو الصحيح عندنا وقيل هو العارض الموجود في الذهن للوجود الخارجي كما اشار اليه المصنف بقوله والفوقية للسماء في الخارج يعني به ان الفوقية معنى ذهني لاحصول له في الخارج عارض لوجود السماء و انما الموجود «الوجود خل» في السماء انه فوقنا و اما الفوقية فانها من المعقولات الثانوية الاعتبارية و قد تقدم في نظائرها الكلام من انها اي الفوقية شيء وجودي خارجي خلقه الله سبحانه من تكوينه السماء فوقنا و ليست كما قالوا انما هو «هي خل» عبارة عن كون السماء فوقنا و معنى عروضها لما في الخارج هو اتصافه بها من حيث هو في الخارج وليست شيئاً الا في التعقل بل هي متحققة في الخارج و ان كانت في وجودها مترتبة على وجوده كما هو شأن جميع الصفات في ترتب وجودها على وجود موصوفاتها وان لم تكن الفوقية

شيئاً متحققاً موجوداً في الخارج لم يتحقق اتصاف السماء بها في الخارج بل يكون متصفاً بها في الذهن لانه مقام وجودها فلا فوقية له في الخارج فلا يكون فوقنا وذلك كسائر الصفات مثل حركة يد زيد فان يده لا يتصف «لا يتصف خل» بالحركة في الخارج الا اذا وجدت الحركة في الخارج ولكن اذا كان العالم انما علمه ما استفاده من مفاهيم العبارات ودلالاتها اللفظية مما فهم منها فلا يتعداها و هو في الحقيقة لا يرى شيئاً من المحسوسات الا من القول كالأعمى الذي لا يعرف من المبصرات الا معنى ما سمعه .

و الرابع و هو العارض الموجود في الذهن للماهية الذهنية وهو الذي اشار اليه المصنف بقوله كعروض الفصل للجنس و التشخص للنوع بمعنى ان الفصل من حيث هو خارج بمفهومه عن مفهوم الجنس لاحق به في معناه الذهني وان اتحد به في الوجود لا ان المراد بعروضه انه انما قيل له انه عارض لان لمعروضه شيئاً ما من الحصول و التحقق بدونه وهذا العروض الرابع هو نظير عروض الوجود للماهية عند المصنف .

و قوله و قد اطلقت الـسنة المحصيلين الخ يعني به ان اهل التحصيل من اهل الحكمة سواء كانوا من الاشرافيين ام من المشائين على ما يظهر من بعض كلامه توافقت اطلاقات عباراتهم و اراداتهم على ان المراد من اتصاف الماهية بالوجود و اطلاق عروضه لها ليس على جهة الاتصاف الخارجي ليلزم تقوؤها بدونها و لا على جهة العروض الحلولى لتكون متحققة قبل عروضه او يكون لها جهة ما من التحقق و الحصول مجرداً عن عروضه بنوع ما تر من التجرد كما في الصفة الانضمامية الخارجية التي ضمت فيها الصفة الى خارجي متحقق في الخارج مثل ابيض الى زيد و الصفة الانضمامية الذهنية الى الخارجي كالفوقية الى السماء او الى الذهني كالكلية النوعية و الجنسية الى الانسان و الحيوان

والانضمامية السلبية كالعمى الى زيد وانما ذلك مثل عروض الفصل للجنس في مقام التحليل الذهني من مغايرة مفهوميهما ولحوق مفهوم الفصل بمفهوم الجنس لانه صفة وان اتحدًا في الوجود الخارجي هذا مراده و مفاد كلامه وغاية مراده وانت خبير بما اشرنا اليه من ان الوجود هنا يريد به اما الوجود المخلوق او الحصة الخلقية من الوجود المطلق لاني قد ذكرت سابقاً ان عباراته مرّة يريد منها الوجود الحق ومرّة الوجود المطلق ومرّة الوجود المخلوق وهنا يتعين ارادة المخلوق بقريته عروضه للماهية ولحوقه بها وان كان ذهنياً فان اراد غير هذا فلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد قدمنا انه ليس المراد بالوجود المخلوق الا الهيولى وان وجود الانسان مادة نوعية وهي حصة من تلك الهيولى و ان وجود زيد مادة فردية شخصية و هي حصة من النوعية وان الصورة للانسان هي الفصل ولزيد حصة من ذلك الفصل واعلم ان الجنس عندنا في عالم الملكوت والصورة الجوهرية في اللوح المحفوظ والمثالية بين الملكوت والملك فاذا قلنا ان الجنس متقوم بالفصل نريد بان نزول حصة منه بل جميع حصصه الى الملك او الى الملكوت ان كان الجنس في الجبروت متوقفة على انضمام الفصول اليها فحصة الانسان من الحيوانات الذي هو الجنس عندهم وهو الوجود عندنا متوقفة النزول او الظهور المعتبر عن كل منهما بالكون في الاعيان وهو المعنى المصدرى للوجود على انضمام الفصل وهو الناطق وهو حصة نوعية من ظل الصورة النوعية الانسانية اعنى الحقيقة المحمدية و الحصص المادية اشباح اشعة مادتها والحصص الصورية اشباح اشعة هيئتها و الاجناس و الانواع و الاشخاص مدرّوثة في مراتب ظهوراتها باثارها و اثار اثارها لا بذاتها ففي كل رتبة من ظهوراتها جنس وانواع له وافراد لانواعه من جنس تلك الرتبة وهكذا

الى ماتحت الثرى ظللاً او عكساً هذا فى حصص المواد منها و فى حصص
 الصور من هيئاتها كل صورة من نوع رتبة مادتها فلا يخلق عالٍ من
 سافل ولا سافل من عالٍ وليس فى جميع المراتب ولا فى كلٍ مما فيها من
 جنس او نوع او شخص من ذات الحقيقة المحمدية شىء الا ما كان من
 اشعتها واشباحها واشعة اشعتها واشباح اشباحها وهكذا وهى فى ربتها لم
 تنزل بذاتها ولم تخرج عن حكم سرمديتها ومثالها كقرص الشمس و كالسراج
 «السراج خل» لم يخرج جزء منهما «منها خل» فى الاشعة ولم يخل شىء من
 الشعاع عن ظهور منيره به له و فيه فافهم .

ثم اعلم ان الحيوانية التى يعبرون عنها بالتحريك «بالتحرك خل» بالارادة كانوا
 قد جعلوا الحيوان جنساً لكل متحرك بالارادة فياخذون منه اى من هذه الحقيقة حصّة
 فيضمون اليها الناطق ويقولون هذه حقيقة الانسان من نبى و مؤمن و جاهل
 و كافر و يأخذون من تلك الحقيقة بعينها حصّة و يضمون اليها الصاهل ويقولون
 هذه حقيقة الفرس عتيقها وهجينها ومقرفها و يأخذون منها ايضاً حصّة و يضمون
 اليها النابح ويقولون هذه حقيقة الكلاب بجميع اصنافها و يأخذون منها حصّة
 و يضمون اليها الناعق ويقولون هذه حقيقة الغراب بجميع انواعه وهكذا
 ويلزم من هذا تساويها فى الحيوانية التى هى الوجود او المادة او كالمادة
 على قولهم لاتمايز بينها الا بالفصول التى هى الصور او كالصور عندهم ويلزمهم
 ان حيوانية الانبياء عليهم السلام من طينة الحيوانات و الحشرات- تجمعها
 رتبة واحدة من الوجود فطينة اول الخلق من طينة الحشرات والعياذ بالله او
 انهم انتزعوا مفهوماً كلياً من مدلول لفظ متحرك «اللفظ المتحرك خل» بالارادة
 وعلى هذا ان صدق على الحيوانية الخارجية ولو فى افرادها رجع عوده على
 بدئه وان لم يصدق فذلك الانواع لم يخلق مما فى اذهانهم وانما خلقت مما

هو في الخارج و الآ لخلقوا و خلقت اذهانهم مما في اذهانهم و اما على قول ساداتنا عليهم السلام فكل جنس من رتبته و انواعه حوله و افراده كل حول نوعها فقد خلقت حيوانية محمد و اله صلى الله عليه و اله قبل خلق حيوانية انبياء الله «ع» بالف دهر كل دهر مائة الف سنة او ثمانون الف سنة ثم خلقت حيوانية الانبياء «ع» من شعاع الاولى قبل خلق حيوانية الناس بالف دهر ثم خلقت حيوانية الملكة ثم الحيوانات فكل متأخرة حقيقة بعد حقيقة ما قبلها او مجاز بالنسبة اليها ولا يصدق الاسم عليها بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي الا بلحاظ المفاهيم كما مر نعم الاشتراك في التسمية خاصة ولو قيل بالاشتراك اللفظي امكن تصحيحه على تأويل و الكلام في فصولها كالكلام فيها هكذا ما هو المعلوم عندنا من مذهبهم عليهم السلام و لو قيل بان الحصص لا وجود لها ولا تحقق الا بانضمام الفصول قلنا يمكن توجيهه بان نقول ان الحصص المقبولة التي هي حصص الحيوان و حصص الوجود كحصته «كحصص خل» في زيد يتوقف وجودها على وجود قابلها التي هي الماهية الاولى اعني الانفعال كالانكسار للكسرو هي الصورة وهي الفصل الا اننا نقول ان توقف وجود المقبول على وجود القابل توقف ظهور و توقف وجود القابل على وجود المقبول يتوقف تحقق فافهم ان شاء الله تعالى راشداً موقفاً .

قال و انما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي و عروض تحليلي و هذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودي لا خارجاً و لا ذهنياً لا يكون المستمي بذلك العارض فان الفصل مثلاً اذا قيل انه عارض للجنس ليس المراد ان للجنس تحصلاً وجودياً في الخارج او في الذهن بدون الفصل بل معناه ان مفهوم الفصل خارج

عن مفهوم الجنس لاحق به معنى و آن كان متحداً به وجوداً فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل بل مع الاتحاد.

اقول يريد كما ذكرنا قبل ان اتصاف الماهية لكونها معروضاً في الذهن بالوجود ولكونه عارضاً لها في الذهن اتصافاً عقلياً لان الخارجى متحدٌ لاتعدد فيه عنده ولكن لما لحظ في الذهن مفهومها منفرداً و مفهومه كذلك عرض لها عروضاً تعينت به معه في الخارج و ذلك لما ثبت ان له وجوداً بنفسه في الخارج و لا وجود لها بنفسها حين فكك ما بينهما الذهن وحللها به لاحق بها اى لاحق مفهومه بمفهومها بمعنى اتصافها به في مقام التحليل والتفكيك لان مفهومها عنوان زيد الخارجى مثلاً ومفهومه عنوان وجود زيد فيعرض مفهومه لمفومها لان مفهومه المعنى المصدرى فيتحدان خارجاً و يتغايران في الذهن و اقول انه يرى ان الوجود لا يكون مفهومه حقيقته كما قال سابقاً اذ ليس له الا حصول واحد فيكون مفهومه المعنى المصدرى و اما الماهية فمفهومها عنده حقيقتها خصوصاً والذهنى بذاته لا يكون فى الخارج و انما يحصل فرده عندهم و عندنا لا يمكن حصول فرده ايضاً و انما يحصل مثاله لانه اذا حصلت الحقيقة فى الذهن فاذا وجدت فى الخارج و ان كان مع لحوق عوارضها الخارجية فاما ان يخلو الذهن منها او يتعدد و كلاهما باطل اما بطلان الاول فبالوجدان و اما بطلان الثانى فلان ما له المعروضية غير ما به الاتحاد والمفروض ان ما له المعروضية هو ما به الاتحاد و الا بطل الاتحاد لان الاتحاد انما هو بها لا غيرها وان كان الحاصل منها فى الذهن هو الظلى الانتزاعى كان هو معروض الوجود فلا يتحد بالوجود فى الخارج شىء و لا هوية حيثئذ للوجود المخلوق فلا يعرف نفسه لانه لا انية له اما من جهة الماهية فليس للعرض انية فى نفسه و اما

الوجود فلا يوجد إلا اثرأ فهو انبأ * و نوراً شَبَحِيّاً و لهذا كان عنوان صانعه
 و قوله و هذا النحو من العروض و هو عروض الفصل للجنس و عروض
 الوجود للماهية كما قال بعد هذا فهكذا حال الماهية و الوجود قال لا يمكن
 اى فى هذا النحو من العروض ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصل
 وجودى يعنى ان ما كان بهذا النحو لا يمكن ان يحصل للمعروض قبل
 عروض علته عليه شىء من التحقق و التكوّن و التحصل و لا شىء قليل
 و لا كثير لا ذهنأ و لا خارجأ إلا ما كان مخلوطاً بشىء من العلة لافى تقوم
 المعروض و لا تميزه و لا تعينه و لا فى ظهوره و لا حصوله و هذا النحو عنده
 هو نحو عروض الفصل للجنس و الشخص «التشخص خل» للتنوع و عروض
 الوجود للماهية و ظاهر كلامه تساوى الصنفين و عندنا انه شىء واحد بناء على
 كلامه لا على ما عندنا لان الذى عندنا و نعتقده و ترويه عن ساداتنا عليهم -
 السلام ان المعروض هو الوجود و هو الجنس و العارض هو الفصل و هو
 الماهية ثم على ظاهر كلامه من المغايرة و التساوى فى نوع العروض
 اى نحوه كما قال يلزم من كلامه فى كتابه الكبير منافاة هذا قال فيه فى ان
 حقيقة الوجود لا تتقوم من جنس و فصل بعد تمهيد مقامة و هى ان افتقار
 الجنس الى الفصل ليس فى تقومه من حيث هو بل فى ان يوجد و يحصل
 بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية
 العقلية انه لو كان لحقيقة الوجود جنس و فصل لكان جنسه إما حقيقة الوجود
 او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيداً
 لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوماً هذا خلف و على الثانى
 تكون حقيقة الوجود إما الفصل او شيئاً اخر و على كلا التقديرين يلزم
 خرق الفرض كما لا يخفى لان المطابع المحمولة متحدة بحسب الوجود

* الفهراتى خطاب الحق للخلق على نحو المشافهة و المكاشفة منه داع

مختلفة بحسب المعنى و المفهوم و ههنا الامر ليس كذلك انتهى فجعل
افتقار المعروض الذى هو الجنس الى العارض الذى هو الفصل ليس فى
تقومه اى تقوم الجنس من حيث هو هو بل فى ان يوجد و يحصل بالفعل
اى انما افتقار المعروض الى العارض الذى هو كالملة فى خصوص الحصول
بالفعل اى فى خصوص ظهوره فى الكون الخارجى لا فى اصل تحققه
لذاته ثم قال بعد على فرض لو كان جنس الوجود حقيقته يلزم ان يكون
الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقرباً هذا خلف
يعنى ان عارضية الفصل و عليته لا تكون مفيدة اى محصلة لمعنى ذات
الجنس وهذا فى هذا الكتاب سوى بينهما بقوله فهكذا حال الماهية و الوجود
وجعل هذا النحو اى النوع من العروض لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة
من الكون و لا تحصل وجودى لا خارجاً و لا ذهنياً فاذا حصر العروض
فيهما فى خروج مفهوم العارض عن مفهوم المعروض و لحوقه به معنى لم
يحسن تبينه بان لا يكون للمعروض مرتبة من الكون فيكون انما عرض لها لان
لها نوع تحقق ما به و الا لم تكن «لم يكن خل» شيئاً لا مفهوماً و لا معلوماً و حينئذ
يجب على قاعدته ان يتحد «تتحد خل» به كما فى الخارج لوجود المقتضى و لا بان
افتقاره الى العارض انما هو فى ان يوجد و يحصل بالفعل و اصل هذا
التدافع و الاضطراب ناشى من القول بنفى حقيقة الجنس عن الخارج لافى
الماديات و لافى المجردات و انه غير الوجود و ان الوجود غير الهولى
و انه غير متحقق فى اخر مراتب المجردات فى الخارج و ان الفصل غير
هيئة حصة الجنس و امثال هذه كما هو رأى المشائين و المتكلمين و كثير
من الاشراقيين و هؤلاء كلهم قوم المفهوم لا يعرفون من المعلوم شيئاً الا
المفهوم و قوله فى كتابه الكبير فى تعليقه المذكور و هو لان الطبايع المحمولة

متحدة بحسب الوجود يعنى فى الخارج الخ كما قد تقدم انهم لا يفرقون بين الموجودين الا بترتب الآثار على الخارجى و عدمه على الذهنى و لا ريب ان مع الاتحاد لاتصدر عن الشىء الخارجى اثار متعاكسة متناقضة لانه شىء واحد و كونه فى الذهن متعددا لا يترتب «لا تترتب خل» عليه الآثار فاذا صدرت عن الخارجى مثل اطاعة و معصية ضدها دل على التعدد لانه ان كان وجوداً لم يعص وان كان ماهية لم يطع و اذا اطاع و عصى فهو غير متحد فى الخارجى «الخارج خل» و التعدد الذهنى لا يترتب عليه الاحكام و قد تقدم معنى هذا الكلام و انما اعدته لاني كثيراً ما اقول متحد فى الخارج حكاية عن المصنف فاخاف ان يتوهم متوهم انه مذهبي نعم مذهبي ان الشىء مركب من حصة من الوجود الموصوفى و هو مادته و من حصة من الوجود الصفتى و هو صورته فالمركب من هذين هو الشىء و له حقيقتان حقيقة من ربه اى جهته من ربه و هذا هو المستى بالوجود و بالفؤاد و بالنفس التى من عرفها فقد عرف ربه و بالتور فى قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله و هو جهة حقيقته التى هو «هى خل» مادته و مادة مادته و مادة صورته و حقيقة اخرى و هى ماهيته التى اصلها من انفعال وجوده و هذه الماهية هى جهته من نفسه و هى هويته و اتيته و صورة مادته لان الذى هو اثر فعل الله هو هذا و ليس للوجود معنى غير هذا الا المعنى المصدري الذى تعرفه العامة و هو الكون فى الاعيان و هو خارج عن حقيقة الشىء فاذا فتشت عن ما سوى الله تعالى على جهة الاجمال لم تجد الا الفعل و المفعول و ما ينسب الى المفعول و كل ما ينسب الى المفعول فهو خارج عن حقيقته تابع له مترتب عليه و المفعول هو زيد مثلاً فاذا بحثت عن حقيقته لم تجد الا المادة و الصورة و ان كانت المادة تختلف بحسب الشىء فمادة المجرد المخلوق كالعقول نورانية و مادة

الاجسام منها جسمانية اى من عناصر هـ و ق ليا و منها عنصرية و الصور
 بنسبة المواد و اما امر الله الذى قام به الشئ فهو الهيولى اعنى الحقيقة
 المحمدية فان مواد الاشياء قائمة بها قيام صدور و قيام ظهور بها لانها كلها
 اشعة لتلك الحقيقة و ما ذكره من الوجود فانه شئ لا يعقلونه و لهذا لا
 يقدرون على التعبير عنه لانهم يتوهمون شيئاً لا يدرون ما هو و شرحه ما
 ذكرته لك فانه هو هذه المعادن من الجمادات و النباتات و الحيوانات
 و غيرها مما سوى الله سبحانه فافهم و قوله فان الفصل مثلاً قد تقدم
 ذكر معناه و قد ذكرنا فيما سبق ان التشبيه بينهما عند المصنف بان عروض
 الوجود للماهية كعروض الفصل للجنس انما هو مطلق التشبيه الا انه يفهم
 منه و من غير هذا الكلام من كلامه و كلام غيره ان الوجود بمنزلة الفصل
 و ان الماهية بمنزلة الجنس و ان كلاً منهما غير الآخر و مما ذكرنا اتحاد
 التشبيه و المشبه بان العروض واحد و بان الجنس هو الوجود و ان الفصل
 هو الماهية و هذا المعنى هو المروى عن ساداتنا و موالينا محمد و آله
 صلى الله عليه و آله و هو المعقول المطابق لمدلول الشرع و اللغة
 و العقل لما ذكرنا سابقاً من ان زيدا خلق من الوجود كما تقول خلق من
 مادة كذا و المأخوذ منه الحصة المادية هو الذى تدخل عليه من التبعية
 فكما تقول على الحقيقة خلق الانسان من حصة من الوجود مصوراً بحصة
 من الماهية لا بالعكس كذلك تقول خلق الانسان من حصة من الحيوان
 مصوراً بحصة من الناطق و كذلك تقول خلق الانسان من حصة من التراب
 مصوراً بحصة من الانسانية و كذلك تقول خلق الانسان من حصة من التور
 مصوراً بحصة من هيئة انفعال ذلك التور و قابليته فالعبارة والمعنى فى كلها
 و عن كلها واحد لا يختلف «لاتختلف خل» الالفى الالفاظ باعتبار دلالتها على ما

وضعت له من مراتب خلق الانسان في العقول و النفوس و الاجسام فافهم
و قد ذكرته سابقاً و ساذكره فيما بعد من قوله تعالى و ذكر فان الذكرى
تنفع المؤمنين وقوله فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد
الحق ان المعروض في الخارج هو الوجود و العارض هو الماهية و ليس
العارض في الذهن الا المعنى المصدري من الوجود و حينئذ فمعروضه
مجموع الوجود و الماهية الاولى اللذان هما الماهية التي هي الحقيقة
و الهوية و اما شبح الماهية الاولى التي هي الانفعال و معروضها شبح
الوجود و اما ان العارض الفصل و الوجود و المعروض الجنس و الماهية
فمن المفهوم لا من المعلوم الواقعي .

قال فهكذا حال الماهية و الوجود اذا قيل ان الوجود من
عوارضها .

اقول قد تقدم ان المشبه به حال الفصل في عروضه للجنس و حال
الجنس في معروضيته و ان المشبه به حال الوجود في عروضه للماهية و حال
المهية في معروضيتها و قد تقدم تحقيق الاتحاد بين الوجود و الجنس و بين
الماهية و الفصل فراجع و لا تكن من الغافلين .

قال فاذا تقرّر هذا الكلام فنقول لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان
لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه بل كان كسائر الانتزاعات
التي تلحق الماهية بعد ثبوتها و تقريرها «تقررها خل» فاذن يجب ان يكون
الوجود شيئاً توجد به الماهية و تتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى و مفهوماً
في ظرف التحليل تأمل فيه .

اقول قوله فلو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يكن عروضه
للماهية هذا النحو يشعر بان الاستشهاد السادس من تنمة الخامس و الامر كذلك

وكلامه هذا صريح بان الوجود عنده بمنزلة الفصل لانه قرر كلية الماهية وجعل هذا الوجود فرداً لها تصدق عليه كما تصدق الحيوان على الانسان و هو كما تقدم يريد بالصورة حصة «حصته خل» المتحققة خارجاً فهذه الحصة كالتشخيص للفرد من النوع كما صدر به الاستشهاد الخامس حيث قال لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يتحقق في الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع بل يفهم منه ان تلك الصورة التى هى حصة من الوجود هى ذلك التشخيص للفرد الجزئى وهو حق وان لم يرد له لما يلحقه من النقص بهذا فيما قدمه ويلزم من هذا كله ان الوجود هو الفصل وهو باطل وان لزمه وقوله فى الحصة للتشخيص «المتشخص خل» وهو حق وفى الفصل وهو باطل مع ان حصة التشخيص من الفصل اريد ان كون التشخيص من حصة من الوجود هو الوجود الصفتى وان كون الوجود هو الفصل باطلاً اذا اريد بالوجود الموصوفى لان الوجود «الموجود خل» عندي منه ذوات و منه صفات فالذوات الجوهر والاجناس والانواع ومواد الافراد والصفات هى الفصول مطلقاً والهيئات المجنسات والمنوعات والمشخصات وقوله لم يكن عروضه للماهية الخ فيه منع «مع خل» الملازمة من وجوه : منها ما ذكره فى كتابه الكبير مما نقلنا عنه فيما تقدم من كون جميع الامور الانتزاعيات واللوازم من المعقولات الثانية وغيرها كلها صور للوجود و ليست فى عروضها من هذا النحو ومنها ان مما ذكر عوارض للوجود الخارجى وللوجود من جميع الحوادث الخارجية كلها عوارض خارجية لموجودات خارجية وليست بهذا النحو من العروض ومنها الاجزاء للمركبات الخارجية كلها صور للوجود و ليس عروضها بهذا النحو الذى ذكره وهى كثيرة وهذا على ما يذهب اليه و اما على ما نذهب اليه فان كل شىء ضم الى شىء فعروضه له بهذا النحو الذى يدعيه لا يخالف حرف

حرفاً لأن الصانع عز وجل واحد و الصنع واحد و المصنوع فى نوع
الصنع و كلفيته و جميع احواله على ما قرّر فى العلم الطبيعى خصوصاً
المكتوم الذى هو اصح العلوم و قد اشار سبحانه الى هذا فى قوله تعالى
ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم
ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسيرو كذا فى قوله ما خلقكم
و لا بعثكم الا كنفس واحدة و كذا فى قوله تعالى وما امرنا الا واحدة .
و بالجملة لا اشكال فى هذا عند العارفين بالله تعالى و بما عرفهم من صنعه
و مصنوعه نعم اجرى سبحانه الاشياء كلها فى فعله على حسب قوايلها و اسبابها
فتفاوتت شدة و ضعفاً و ظهوراً و خفاءً و كلها بحكم واحد على نمط واحد
من عرف شيئاً منها عرف كل شيء بنسبة معرفته بذلك الشيء شدة و ضعفاً
و قد يحصل هذا النحو من العروض للامور الذهنية و لم تكن للوجود عنده
صورة فى الازهان و بالجملة فالملازمة ممنوعة من الطرفين و قوله بل كان كسائر
الانتزاعات الخ فيه ان الامور الانتزاعية اظلة تابعة «متابعة خل» لما انتزعت منه
فيجرب فيها ما يجرب فى المنتزعة منه و الا كانت منتزعة من غير هيئته «هيئة خل»
فلو تصورت زيدا حال قيامه قائماً كان الانتزاعى مطابقاً له فى تلك الهيئة ولو
تصورته حال قيامه قاعداً لم يكن المنتزعة منه هيئة القعود هو القيام و انما
انتزعت من هيئة قعوده و كذا اذا تصورته ذا الف رأس فانك لم تنتزع الصورة
من ذى الرأس الواحد و انما انتزعت من ذى الرأس الالف وهو زيد الذى فى
الخزائن الامكانية المنزل الى صفحات الكتب الكونية فى عالم الدهر
و بالجملة الامور الانتزاعية فى كل شيء حكمها حكم ما انتزعت منه فى
احكام العروض وغيرها الا انها انتزاعية ظلية و ما انتزعت منه متأصلة التحقق
اما فى نفس الامر كما لو انتزعت من الذوات و اما بالنسبة اليها كما لو

انتزعت من الصفات وقوله بعد ثبوتها وتقررها فيه ما تقدم من تشبيهه الوجود
بالفصل وجعل الجنس غير مفتقر الى الفصل في اصل تقومه من حيث
هو هو والتشبيه في العروض بالنحو المذكور موجب للافتقار في كل شيء
والآ يلزم عدم صحة التشبيه او فساد حكم الفصل او الوجود بالنسبة الى
معروض كل منهما وقوله فاذا يجب ان يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية
الى اخره متفرغ على ما تقدم كله لاعلى خصوص حكم العروض وقد اشرفنا
سابقاً الى ان كون الماهية موجودة بالوجود عندنا انها احدثت بفعل الله من
نفس الوجود التي هي قابلية الوجود للايجاد و انفعاله عند تعلق الفعل به
واما على ما يفهم من كلام المصنف فالوجود شيء جوهرى يحدث الماهية
وفيه انه اذا حدثها لم يتحد بها اذ لا تتحد العلة بالمعلول ولا الأثر بالمؤثر
حينئذ مع اننا قدما ان الوجود اذا كان فرض انه حقيقة كل شيء لا يكون عارضاً
لما هو حقيقة له بل يكون قائماً به قيام صدور او تحقق فيكون العلة الذي هو
الوجود معروضاً لذلك عروض اشراق او عروضاً ركنياً او عروضاً لوتياً
فالعروض الاشراقى كعروض العلم للعالم بحضور المعلوم والركنى
كعروض الفصل لخصه الجنس والصورة للمادة واللونى كعروض الحمرة
للثوب والمصنف اثبت ان الوجود في كل شيء هو حقيقته ومع هذا جعله
عارضاً والذي يجب جعله معروضاً باحد العروضات الثلاثة واما اعتبار خروج
مفهومه عن مفهوم الماهية و ان كانت في الخارج انما هي به لا بنفسها فلا
يوجب عروضه لها لان الماهية في الحقيقة وفي نفس الامر انما هي لحقيقة
الشيء فاذا فرض انه اى الوجود حقيقة الشيء فهو «فهى خل» ماهيته وهويته
في الخارج وفي الذهن ان كان حقيقة الشيء هو الوجود فالواجب ان يكون
معروضاً لها بملاحظة التغاير او تكون هي في الذهن حقيقة الشيء فيكون

العارض لها هو المعنى المصدريّ و هو غير الحقيقي فيكون ما في الذهن من جهة تعيين الحقيقة مخالفاً لما في الخارج ومن جهة العارضية والمعروضية ايضاً يعني ان كانت في الخارج عارضة له لجواز تحققه قبلها عند المصنف ففي الذهن ان كانت معروضةً للمعنى المصدري كان هو المتحد بها كما يقوله المصنف من انه يعرض لها في الذهن و في الخارج تتحد به و ان اراد بما تتحد به الوجود الاصيل كما هو مراده كان هو العارض لها في الذهن بل و ان لم يكن لها عروض خارجاً و انما هو محض اتحاد بمعنى ان ما في الخارج شيء واحد كما هو مراده من الاتحاد فقد اختلف الوجودان و ذلك لا يصحّ و ان كان محض اعتبار فقد اختلفت حقيقة الشيء مثلاً حقيقة زيد في الخارج هي الوجود و في الذهن هي الماهية و لا شك ان المعروض هو الحقيقة و ان لم يكن عروض في الخارج اصلاً كان المعروض في الذهن لم يشتم رائحة الوجود في الخارج كما يقوله كثيرون فلامعنى للاتحاد و لا فائدة في ذكره ثم ما في الذهن منها حينئذ ان كان ظلاً شبيهاً كما نقول فقد عرض الاصيل لغير الاصيل و هو باطل اذا كانا في رتبة واحدة من الكون و الحصول و ان كان اصيلاً كما يقوله المصنف و قوم بمعنى صحة حصول الحقيقي في الذهن لم يكن هو المتحد في الخارج على قوله و الا لخلأ منه حين الاتحاد و ان كان مثله او شبهه اختلف الوجودان فلما مقابلة كما تقدم و عروض «عرض خل» الاصيل للشبح على انه ان قرض في الذهن و جودان اصيل و عارض فبالعارض ثبت مفهومها و عرض لها الاصيل او بالعكس و كلاهما غير صحيح لان حصول الاصيل موجب للاتحاد فلا عروض اصلاً كما في الخارج و حصوله في الذهن موجب للتحديد «للاتحاد خ ل» كما تقدم من نفيه له و تنتفي فائدة العارض و كذا في العكس ايضاً على فرض الثبوت بالاصيل و العروض بالعارض و ايضاً

مفهومها المعروض ان كان هو الحقيقة و العارض من الوجود هو الحقيقة
 و جب الاتحاد عنده لتساوي الصورتين في الوجودين وان كان مفهوما هو
 الانتزاعي لزم اختلاف الوجودين «١» والانتزاعي ان خالف الاصيل فهو باطل
 وقد تخالفا في الاتحاد والتعدد كما تقدم سابقاً وكذلك ان اختلف المفهومان
 في الاصاله و العرضية في العارض و المعروض فعلى كل فرض لا يتوجه
 مما ذكر شيء غير مدخول و اراد بظرف التحليل الذهن و التعقل و المصنف
 لعله انما امر بالتأمل ليعرف الناظر في كلامه ان قوله فاذن يجب ان يكون
 الوجود شيئاً توجد به الماهية للفرض بين عروضه لها و عروض الانتزاعات
 لها فانها تعرض لها بعد تحققها و ذلك حيث اشار هنا و ذكر في الكتاب
 الكبير ان لسوازمها تلحقها لذاتها من غير اعتبار وجودها فصوّر معترضاً
 بهذا نافية للفرق بين عروض تلك الانتزاعات لها و بين عروض الوجود
 لها فقال هنا في رفع الاعتراض تلك تعرض للماهية بعد تحققها وان عرضت
 لها من غير اعتبار تحققها باعتبار اخر ولا كذلك الوجود في عروضه لها
 اذ لا تحقق لها بدونه في حال من الاحوال و اما نحن فقد سمعت كلامنا
 سابقاً على نمط ما نعتقد و نعرفه من كلام الائمة الأطهار عليهم السلام .

قال السابع من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود
 الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها اي وجود العرض بعينه حلولة
 في موضوعه ولا شك ان حلول العرض في موضوعه امر خارجي زائد على
 ماهيته و كذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض وحدها و هو داخل في
 الوجود الذي هو نفس عرضيته و حلولة في ذلك الموضوع .

اقول هذا هو الاستشهاد السابع على تحقق الوجود و ثبوته في الخارج
 و جعل مستند دليله ما قالوا و استنباطه من قولهم بان اخذ ظاهر كلامهم فيما

«١» باختلاف محلها في الذهن والخارج . منه دام ظلّه

ارادوا و جعله فيما اراد فقال انهم جعلوا وجودات الاعراض في انفسها وجوداتها
 لموضوعاتها و فسر هذا بقوله اى وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه
 «موضعه خ ل» فهذان كلامان الاول منهم والثانى منه ثم رتب على تفسيره
 فقال ولا شك ان حلول العرض في موضوعه امر خارجي زائد على ماهيته
 وهذا الكلام الثالث منه ثم قال وكذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض
 وحدها وهذا هو الرابع منه ثم قال وهو داخل في الوجود الذى هو نفس
 عرضيته و حلوله في ذلك الموضوع وهذا هو الخامس و استنبط الاربعة من
 كلامهم الاول ويريد ان حكمهم بان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه
 لا معنى له الا حلوله فيه و حلوله في موضوعه امر خارجي زائد على ماهيته وهذا
 لاشك فيه و كذا كون الموضوع لذاته غير داخل في ماهية العرض والعرض
 انما دخل في الوجود بحلوله في الموضوع فاذا كان منشأ لوجوده كان
 احق بكونه موجوداً والا لم يكن علة لوجود العرض وهذا الحلون الذى هو
 وجوده ليس هو ماهيته ولا جزءاً منها ولا متزاعاً منها والا لكان ذهنياً لانه محل
 النزاع «الانتزاع خ ل» والحلول امر خارجي لاذهني لانحصار الحصول فيهما
 فلو لم يكن في الخارج لكان نفس العرض اعنى ماهيته وبأتى في كلامه بقوله
 لكان وجود السواد نفس سواديته هذا حاصل كلامه و انت اذا تفهمت
 كلامهم ظهر لك غير ما اراد وان كان كل ما ذكر و ما فهم منهم مخالف
 لما هو الامر عليه و بيان ذلك ان الوجود عند العوام و اهل الفشور هو الكون
 فى الاعيان والحصول فيها وعند اهل البيان الذين شاهدوا بالعيان ان الوجود
 ما به الكون والحصول فى الاعيان لان الذى ذكره العوام هو المعنى
 المصدرى و المصنف فى عباراته و مقاصده و معرفته و استدلالاته وانظاره
 مضطرب فمرة فوق السماء السابعة و تارة فى اسفل السافلين فتدبر فى

كلماتي معه تجد ما ذكرتُ لك عياناً ولا تظنّ ان بيني و بينه منافاة في شيء
الآ في خالص المذهب لانه يحقق مذهبه وانا احقق مذهبي لا لاجل الرد
عليه ولكنه يستلزم ذلك لان كلامي مبني على كلامه وانا اقول بما حصلت
من طريق ائمتي عليهم السلام فان افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون
فقولهم ان وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها ان كانوا
يعقلون ان معناه ان وجود العرض للجوهر هو حصوله له وهذا ظاهر ان
حصول الحمرة في نفسها للثوب و ثبوتها له هو وجودها له لا وجودها في
انفسها و اين هذا من مراد المصنّف لان هذا الوجود هو المعنى المصدرى
والمصنّف لا يريد ان ياتما يريد ما به تحقق الشيء في نفسه و ثبوت شئيته
لا ثبوته لكذا وكلامه هنا في حصول العرض للجوهر لا في تحققه في نفسه
و ما معنى قول المصنّف اي وجود العرض بنفسه حلولة في موضوعه الآ
كمعنى قولك وجود زيد الفاضل من فعل الله عز وجل الذي هو حقيقته
الذي لم يذكر في كل مرتبة من مراتب الكون والتكوين الآ به الذي يتحد
به المهية في الخارج كما عند المصنّف هو انه فوق الارض على انه قال
سابقاً في عدم تحقق شيء بدون الوجود في الاستشهاد السادس وهذا النحو
من العروض لا يمكن ان يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودي
لا خارجاً و لا ذهنياً لا يكون المسمى بذلك العارض و قبله بقليل قال عن
المحصلين من اهل الحكمة مستدلّاً به بان اتصاف الماهية بالوجود وعروضه
لها ليس اتصافاً خارجياً وعروضاً حلولياً بان يكون للموصوف مرتبة من
التحقق والكون ليس في تلك الرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة الخ
وقبل هذا ابطال قول القائلين بالانتساب بان الاشياء وجودها انتسابها الى
الواجب فان لم يصح ذلك الانتساب الى العلة الفاعلية كيف يصح ان يكون

هر الانتساب الى شرط من شروط الظهور و القابلية فعلى ما قال لو تصور
 شخص الحمرة كانت موجودة في الدهن غير حاصله في الثوب مع انها
 موجودة في الدهن فوجودها لو كان هو حصولها في الثوب خاصة لكان
 لمعروض هذا الوجود تحضُّلٌ وجودي ومرتبة من الكون لا يكون المسمى
بذلك العارض لحصول الحمرة في الدهن غير حاصله في الثوب
 فان قيل انما يراد من حيث هو عرض وهو بهذه الهيئة لا يتصور بدون
 ذلك الحلول قلنا المصنف هو القائل هنا بان وجوده هو حلوله وهو لا
 يلحظ في الدهن كون الحلول عارضاً للحمرة و انما يلحظ خروج مفهوم
 الحلول عن مفهومها فيكون لها تحضُّلٌ بدون العارض ليعرض بعد ذلك على
 متحصّل و يجرى هذا فيما تقدم في عارضية الوجود للماهية و الحكم في
 نفس الامر واحد الا ان التمثيل بالحمرة اوضح اذ لا شك ان من تعقل نفس
 الحمرة لا من حيث كونها عارضة فانها معنى من المعاني مستقل و انما
 تلحقه المعروضية باعتبار آخر و هو اعتبار كونها عارضة فيعرض لها بهذا
 الاعتبار الحلول هذا في الظاهر و اما في الحقيقة و نفس الامر ان الدوات
 وجودات تحدث لها عند اختراعها بفعل الله سبحانه انفعالات هي هيئات
 المخترعات حين الإيجادات اذ لم تكن في نفسها شيئاً قبل اليجاد و لا
 ذكر لها قبله و لهذا قال الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن تعلم
 ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول الحديث . و المشية هي اليجاد وهذه
 الهيئات هيئات الحركات اليجادية قائمة بها قيام احداث و متعلق هذه الهيئات
 هي الوجودات الكونية التي هي الحصص المشار اليها و قوابلها التي هي
 انفعالات تلك الحصص كحركة يد الكاتب ليجاد الكتابة فان هيئتها القائمة
 بها قيام احداث متعلقة بالحصص المدادية للحروف النقشية و بقابلياتها «بقابليتها

خل» لاجزاء» لاجزاء خ ل» حركة اليد وهذه الهيئات القائمة بتلك الحصاص مع قوا بلها لها مظاهر واثار في الجسمانيات وتلك الأثار هي الاعراض فالحرركات اثار تلك الحيوه والسكونيات اثار نفاذ اقتضاءاتها وطلبها والالوان اثار تنزلاتها فالبياض من اثار العقول والصفرة من الارواح والخضرة من النفوس والحمرة من الطبائع وسائر الالوان من تراكيب اسبابها وتلك العوارض احكامها في كل شىء من جهة الحقيقة صفات احكام معروضاتها مطلقاً و من هنا قال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اُصِيبَ في العبودية قال الله تعالى
 سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ يَعْنِي مَوْجُودٌ فِي غَيْبِكَ وَفِي حَضْرَتِكَ الْحَدِيثُ .

على ان الحكماء قالوا ان وجود الجوهر شرط لوجود العرض لانه من تمام قابليته للوجود يعنون ان الوجود «الموجود خل» لا يتحقق ولا يوجد الا بعلل اربع فاعليته وهي فعل الله سبحانه وَمَنْ «١» جَعَلَهُ عَزَّ وَجَلَّ مَحَلًّا لِفِعْلِهِ مِنْ خَلْقِهِ وَمَادِيَّةٌ وَهِيَ الَّتِي يَخْلُقُ مِنْهَا الشَّيْءَ كَمَا يَخْلُقُ التَّسْرِيرَ مِنَ الْخَشَبِ وَهِيَ فِي كُلِّ مَخْلُوقٍ بِحَسَبِهِ الْمَجْرَدُ مِنْ مَادَّةٍ الْمَجْرَدُ «مجردة خل» كالعقل من الوجود «المعنى خل» والروح من الرقيقة والنفس من الصورة الجوهرية والطبيعة مما سبقها لانها الكسر بعد تمام الصوغ الأول و جوهر الهباء تخصيص الطبيعة بالحصاص والمثال بالصور الظلية والأجسام العلوية لامن الجسمانية والسفلية من العنصرية و الاعراض من هيئات معروضاتها إما من حيث معروضيتها او من ذاتها من حيث هي

١ - معطوف على فعل الله يعنى اى العلة الفاعلية يتحقق بشيئين احدهما

فعل الله و ثانيهما من كان محلاً لفعله كما قال عليه السلام والقى في هويتها مثاله

فاظهر عنها افعاله . منه دام عمره و مد ظله

او من العرض من حيث معروضه او من حيث نفسه واما اول فائض عن فعل الله سبحانه الكونى فمادته هي مخترعة لا من مادة مثلها بل من امكان مثلها واما من امكان مثلها فمادته من صفة فعل الله سبحانه الامكانى اى من امكان الفعل الامكانى وسرده واما الفعل نفسه فلامادة له الانفسه كما انه خلقه الله تعالى بنفسه واقامه بنفسه وصورته وهي في الهيئات «من هيئات خل» تلك الحصص الممكنات وهي للحصة الواحدة هيئات لا تتناهى و التخصيص بالمخصصات و هي الكم و الكيف و الرتبة والجهة و المكان و الوقت و نريد بالكم هنا غير الاصطلاحى واما نريد به قدر مادته مثل اشخص من خمسة امنان و اخر من عشرة و اخر من واحد و اخر من مثقال وهو محل الاصطلاحى «الاصطلاح خل» فهذه الستة اصول المشخصات ويلحقها اشياء كالاجل و الكتاب و الاذن و الموضع بمعنييه الاخيرين وهما ترتب «تترتب خل» اجزائه بنسبة بعضها الى بعض و بنسبتها الى الخارج الى غير ذلك لا يحصيه الا الله سبحانه ولما كان العرض بعيداً من اوائل علل الاشياء كثرت علله واسبابه التى يتوقف وجوده عليها فمادته مرتبة من مواد فمثل الحمرة التى مثلنا بها مادتها مرتبة من بياض و صفرة كالزنجفر مثلاً فانه مرتب من زبيق و كبريت اصفر و صورتها التى هي قابليتها للايجاد مرتب من هيئات احدها وجود جوهر تحل به كالثوب فيكون وجود الثوب متمماً لقابلية الحمرة للايجاد فى المعروض فوجود الثوب للحمرة من المشخصات الخارجية و لاجل هذا قال الحكماء ان وجود الجوهر من تمام قابليته للايجاد اذ لا يقدر على قبول الايجاد فى الخارج الجسمانى الا بوجود ما يحل فيه و كذلك اعراض المجردات بنسبتها الى المجردات فاذا طلبت معرفة وجود العرض على نحو ما قرر المصنف فى الوجود عرفت ان حلوله فى الجوهر هو وجوده له اى حصوله للجوهر فيه لا ان ذلك الحلول هو حقيقة العرض

كما يدعيه المصنف من أنه هو الحقيقة في كل شيء والآل كان حقيقته «حقيقة خل»
حلولة في الجوهر وهذا لا يلتفت إليه ذو عقل إلا إذا كان من أهل المفهوم
الذين لا ينظرون إلى المصداق وما قيل أن الحلول راجع إلى افتقاره إلى
الموضوع وذلك أمر زايد على ماهيته فحيثيته أن كانت اعتبارية لم يتحقق
تقومه بها وإن كانت موجودة فهي المطلوب ليس بشيء لأن حيثية الافتقار إنما
هي في «من خل» أسباب القابلية وامتوماتها وحدودها وهي على مذاقهم خارجة
عن الوجود وإن كانت من شرائط ظهوره وأما على مذاقنا فهي من متممات
قابليته وعلى المذاقين فالافتقار غير الوجود وإنما هو هيئته والحيثية جهة له
تجني بعد من الافتقار من الوجود وقد قلنا سابقاً أن الفائض من كرم الجواد عز وجل
إنما هو الوجود وهذا الفائض صفة «صفة خل» الافتقار وشأنه الحاجة ويعينه
المعطي و يغنيه الغنى عز وجل بالتممات وهي حدود قابليته للإيجاد
والافتقار والحلول والحيثية المدعاة لم تكن أول فائض فليست هي
الوجود وإنما تحققت به .

قال وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان أن الموضوع مأخوذ
في حدود الأعراض و حكموا أيضاً بأن هذا من جملة المواضع التي تقع
للحد زيادة على المحدود كأخذ الدائرة في حد القوس و أخذ البناء
في حد البناء .

اقول إنما قالوا بأخذ الموضوع في حد العرض ليس لأن وجوده حلولة
فيه بل إنما أخذوا ذلك في العرض لبيتنوا أن المحدود إنما هو العارض من
حيث كونه عارضاً فيقولون هو الحال في المتحيز احترازاً بهذه الحيثية
عن تحديد نفس ماهيته أي لا من حيث كونه عارضاً لأنه من هذه الحيثية
جوهر أو كالجوهر في الحد يكون ذكر الموضوع ليس من المحدود

فيكون زائداً وانما قالوا بذلك لان بناء امرهم في تحديد الاشياء على مفاهيمها و مفهوم الجوهر و مفهوم العرض شيء واحد كلتي فيلحقون كل حصّة بما يميّزها عن الاخرى فهي اى الملحوق بها المميّز فصلها فيقولون الجوهر هو الحال في الحيز والعرض هو الحال في المتحيز فالحال جنس لهما والتمييز فصل وهذا عندهم حدّ حقيقي وانت اذا تركت قولهم واعتبرت بفهمك وجدت ان الحال ليس هو حقيقة الجوهر في نفس الامر ولا العرض و انما هو على مذاقهم و اصطلاحهم عرض عامّ فحدّهم رسمى لان الحال الذى جعل جنساً ليس هو اسم ذات و انما هو صفة فعلية فهو اسم فاعل فيكون قولهم ذلك مثل قولك الجوهر هو القاعد في الارض والعرض هو القاعد في الجوهر وربما يلتفت احدهم الى ذوقه مع قطع نظره «النظرخل» عن ما قالوا فيجد ان هذا الشيء لا يمكن تعريفه كما توهمه المصنّف في الوجود فيما تقدم لانه انما يعرف منه ما ذكره و ذوقه يابى كونه حدّاً حقيقياً و في قولهم القوس قطعة من الدائرة فالمحدود والقوس وهو جزء من بعد «بعض خل» الحد اعنى الدائرة ففى الحدّ زيادة على المحدود الا ان الحدّ ليس بالرسم كما فى المعروف والعرض و ان قيل فيه بلزوم الدور الا انه تحديد بذاتى بخلاف المعروف والعرض حيث حدّد بالحال و ليس الحلول حقيقة لواحدهما اذ لو كان حلولة هو حقيقة وجوده و وجوده اول فائض عن اليجاد لكان حلولة الذى هو صفة فعلية منه اول فائض قبل العرض من فعل الله سبحانه فيكون الفعل فى نفس الامر و فى الاعتبار سابقاً على فاعله هذا خلف .

قال فقد علم ان عرضية العرض كالسواد اى وجوده زائد على ماهيته فلو لم يكن الوجود امراً حقيقياً بل كان امراً انتزاعياً اعنى الكون المصدري لكان وجود السواد نفس سواديته لاحتلوه فى الجسم و اذا كان وجود الاعراض

وهو عرضيتها وحلولها في الموضوعات أمراً زائداً على ماهيتها الكلية فكذلك حكم الجواهر ولهذا لا قائل بالفرق .

اقول اذا علم ان عرضية العرض كالسواد زائد على ماهيته فهذا الذي تدركه ابصارنا ما هو هل هو الحلول ام الحال و على الاول فهل الحلول امر عقلي ام حسى فان كان عقلياً فها هذا الذي نراه ببصر الحس «الجسم خ ل» وان كان حسياً فكيف تكون فوقية السماء عقلية كما قال سابقاً ويكون هذا حسياً و اى فرق بينهما و على الثانى هل المرئى هو الماهية متحدة بالوجود ام منفردة ام الوجود منفرداً فعلى الاتحاد يبطل حكمه بالوجدان المعروف بان الحال غير الحلول مغايرة لا ينكرها الا مكابر لمقتضى عقله و الالكان القعود هو القاعد و على الانفراد يبطل قوله بالاتحاد كما تقدم مؤيداً بقوله فى اخر كلامه هذا ولهذا لا قائل بالفرق و على انه الوجود خاصة فيبطل قوله من وجوه: الاول بعدم الاتحاد الذى يدعيه الثانى بالوجدان الحاكم بمغايرته للحلول ونحن لا نشاهد الا الحال و الحلول انما نشاهد منه كون المرئى فى الموضوع وهذا الكون غير الكائن و الثالث يلزم ان يكون الوجود هو الحال لا الحلول وهذا وان كان حقاً عندنا على نحو ما ذكرنا سابقاً من ان الشئ هو الوجود مع مشخصاته و اسباب تعيينه الا انه لا يقول به لانه يريد بالمتحد مع الوجود خارجاً هو الماهية التى ينتزعها فى الذهن و هى الهوية و هى معنى غير مفهوم الوجود ولهذا يتغايران فى الذهن عنده لاجل امرٍ يشير اليه تعالى ربى و الهى عنه علواً كبيراً ولهذا الزمانه فيما تقدم بمغايرة المتحد للعارض على رايه الذى يجعله فيه متحداً فى الخارج و فى الذهن مغايراً فى قوله يتحدان خارجاً و يتغايران فى الذهن فيدفع « فيندفع خ ل » قبيح ما يلزم من هذا بان المغايرين مفهومهما فقلنا له فاذا لا مقابلة فينبغى ان يقول فى الخارج شئ واحد

وفى الذهن مفهومين تغايرا فهما غير الخارجين و لا انتزعا منهما فيلزم
 ما تقدم من عدم المقابلة ومن التحديد اذا لم يكونا انتزاعيين .
 وقوله فلولم يكن الوجود امرأ حقيقيا الى قوله لا حلوله فى الجسم فيه
 ما تقدم مما يدل على ان وجود السواد نفس السوادية المرئية لاحتولها الا اذا
 فسر الوجود بالكون فى الاعيان كما تعرفه العوام وهو المعنى المصدرى
 وقوله واذا كان وجود الاعراض الخ كما تقدم مكررا مرددا فان قوله زائد
 على ماهيتها الكلية يعنى الذهنية يلزم منه ان كل زائد على ماهية الكلية وكان
 سببا للكون فى الخارج هو الوجود كالعوارض الخارجية والوقت والمكان
 بل واقسام الوضع بل و وجود الاغيار كلها اشياء خارجية زائدة على ماهية
 الجوهر والعرض فيجب ان يكون كل واحد منهما « منها خ ل » على الانفراد
 والانضمام هو الوجود لتوقف الكون فى الاعيان عليها كما دل عليه النقل المعبر
 وصحيح العقل والنظر وهذه وان قلنا نحن بانها من الوجود لكنه لا يقول به .
قال الثامن ان ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينور طريقه ان مراتب
 الشدود والضعيف فيما يقبل الاشد و الاضعف انواع متخالفة بالفصول
 « بالاصول خ ل » المنطقية عندهم فى الاشداد الكيفى مثلا فى السواد وهو حركة
 كيفية يلزم عليهم لو كان الوجود اعتباريا عقليا ان تتحقق انواع بلا نهاية محصورة
 بين حاصرين وثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر ان
 يازاء كل حد من حدود الاشد و الاضعف اذا كان ماهية نوعية كانت هناك
 ماهيات متباينة بحسب العقل والحقيقة حسب انقراض الحدود الغير المتناهية
اقول قد اعترض بعضهم على المصنف فى قوله عندهم بانه ان اراد بقوله
 عندهم عند المشائين فلا يكون حجة على المخالف وان اراد به عند المخالف
 فليس بصحيح اذ ليسوا قائلين به انتهى . يعنى انهم ليسوا بقائلين بوجود

مراتب متعدّدة متخالفة بفصولها في الشّدِيد والضعيف وانما كلّ منهما حقيقة واحدة كالْمَخْرُوط الواحد فلا يعتبر فيه تفاوت يتمايز بالفصول واقول قد تقدم ممّا ذكرناه أنّ الوجود له مراتب فهي في انفسها لا تدخل في حكم الشّدِيد والضعيف على فرض تحقق تخالفٍ في مراتبهما اذ ليست السفلى من نوع العليا فلا تشكيك في الحقيقة بينها «بينهما خل» الا في التسمية الظاهرة نعم افراد كلّ مرتبة وذراتها يجري فيها التشكيك وانواع كلّ مرتبة في رتبة امكانها غير ما هي به في رتبة اكوانها واما في رتبة امكانها ففيها انواع كلية لا تنهاى في اعدادها ولا في افرادها يعنى فيها انواع لا تنهاى وكلّ نوع فرض ففيه افراد لا تنهاى وكلّ فرد من ذلك الامكان فهو يقبل قبل تكوينه افراداً لا تنهاى وبعد تكوينه يقبل بحسب قبوله للتغيير افراداً لا تنهاى بل ويقبل كذلك قبل التكوين وبعده بقوله للتغيير انواعاً واجناساً لا تنهاى واما في رتبة اكوانها فمع قبول التغيير كذلك واما مع قطع النظر عن قبول التغيير وعن مقتضى الحكمة فالكون يضيق محله عن وجود افراد لا تنهاى لاعلى «الاعلى خل» التدرّج وذلك لضيق محلّها ووقتها عن ذلك فيكون الامتناع من قبّلها لامن قبل القدرة الكاملة ولهذا كانت في التدرّج على بواعث استدارة الحركات فتحركت الافلاك على الاستدارة والمفعولات في طلبها من امدادات مباديها على الاستدارة لان الاستدارة هي المقتضية للتدرّج فقوله يلزم عليهم لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً الى قوله حاصرين يلزم عليه ان العقليات ليست عدمية بما ذكرنا سابقاً من النص عن الرضا عليه السلام ومما اشرنا من الدليل العقلي بل القوادي لانه من دليل الحكمة من انه لا يمكن ان تتصوّر شيئاً حتى تقابله بمرءة خيالك مثلاً اذا رأيت زيدا يصلى في المسجد يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان مثلاً سنة كذا لا يمكن ان تذكره مادمت حياً حتى تلتفت بمرءة خيالك الى صورة مثاله في

غيب ذلك المسجد يصلى في غيب يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان سنة كذا فان
مثاله الى يوم القيمة قد كتبه الملكان الحافظان في ذلك المكان وذلك الوقت فاذا
قابلته بتلك المرءة انتقش شبح ذلك المثال في مرءة خيالك فتذكره ولا تقدر
ان تذكره بغير هذا الالتفات على نحو ما قلنا فلو قلت لك اذكره ولا يلتفت قلبك
بمرءة خيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت لكان ذكرك له مستحيلاً ممتنعاً ١»
لاننى اريد منك ان تذكر من حيث لا تذكر وكل تذكر وتعلق هكذا ولكن اكثر الناس
لا يعقلون فتذكر كرم يكن في عالم الاجسام لكنه موجود في عالم العقول والمصنف
كالاكثرين لا يعرفون الا ان الاعتبارى عدمى نعم لو اراد صور امكاناتها لصور
اكو انها على قولهم سكتنا عنه فقوله ان تتحقق انواع بلانهاية محصورة بين
حاصرَيْنِ ينبغى ان يُقيد هذا بان يقول موجوده لا بالتدرج اذا الممنوع منه كون
الامور الغير المتناهية المحصورة بين حاصرَيْنِ مجتمعة واما بالتدرج فلا واما
مسئلة التناهى وعدمه فلا تبني عليها الاستدلالات الحقيقية لان من الامور الممكنة
مالا تتناهى في الامكان وان كانت متناهية عند الواجب تعالى مثل نعم الجنة ونعيمها
واهلها والام النار وعذابها وشقاوة اهلها كل ذلك غير متناهية ولا منع منها والحاصل
ليس كل غير متناه باطلا بقولٍ مطلقٍ اذ لا محذور في عدم تناهيها وعدم انقطاعها
اذا ثبت كونها محدثة متناهية الى فعل خالفها تعالى فليس بممتنع اذ ليس الفعل
متناهياً يمنع من كون اثره غير متناهٍ فبطلان اللازم الذى ذكره غير معلوم يعرف
هذا من قاعدتين اتفق الحكماء على صحتهما وهما قولهم كل ماله اول له اخر
وكل ما سبقه العدم لحقه العدم وبعد الاتفاق من المسلمين تبعاً لما دل عليه النص
١ - فيه تصريح بان تذكر الاشباح المتشخصة في الخيال ومعه ولو لم يلتفت
القلب الى مرءة الخيال لكان ذكر الشخص محالاً ممتنعاً فتأمل في كلامه
اعلى الله مقامه . محمد بن كريم . وكذلك التعقلات الخاصة فتأمل .

المتواتر من الكتاب و السنة و دلّ عليه العقل الصحيح بدليل الحكمة أنّ
الجنة و نعيمها و اهلها و النار و عذابها و اهلها مخلدون ابداً لم يلحقهم عدم
و ليس لهم آخر فبمقتضى حكم القاعدتين انه لم يسبقهم عدم و انما سبقهم وجود
و اذا قيل انه سبقهم عدم يراد منه انهم لم يكونوا موجودين في رتبة الازل
و لانّ العدم ليس شيئاً يتحقّق له السبق و انه ليس لهم اول يعنى اولاً حادثاً
لانّ الاولية الحادثة من جملة تلك الحوادث و الاولية الازلية هو ذات الواجب
«الله خل» عز وجل و هو تعالى ليس اولاً لشيء و لا آخر لشيء و انما هو سبحانه
قبل قبل بلا قبل و بعد البعد بلا بعد فاليه اى فعله المنتهى و من فعله المبتداء
و لا غاية لفعله فلا يكون مفعوله مغايباً فاذا عرفت مرادنا من هذا الكلام كنه
بانّ ما سوى الله سبحانه لا يتناهى لافى الابتداء و لافى الانتهاء الا الى فعله و صنعه
عرفت انه لا معنى لكون ما سوى الله سبحانه متناهيّاً الا انه محدث لم يكن
فى الازل ثم اخترعه و كونه فى الامكان لا انه منقطع اولاً و آخراً و ليس
كلامى هذا قولاً بقدم العالم فان لم تفهم منه الا القول بالقدم فاسئل الله ان
يصلح وجدانك و عرفت وجود اشياء غير متناهية فى الامكان اولاً و آخراً
الا انها لم تكن فى مقام الاكوان مجتمعة الا على سبيل التدرّج على انى
ان شاء الله تعالى ايّن لك حقيقة صحة ما يترتب على القاعدتين من غير لزوم
محدور يأتى فيما بعد و اما فى مقام الامكان فكلها حاصلة فيه اى فى الامكان
بلا نهاية و هو العمق الاكبر و عرفت ان بطلان اللازم غير معلوم و ان على
تقدير كون الوجود امرأ حقيقياً قد يلزم منه حصول اشياء لا تتناهى بل تلزم
من كلامه الأتى فى قوله اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اصلاً
اذ وجود تلك الانواع التى هى بازاء الحدود او الأقسام وجود بالقوة لا
بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالى و حدته بالفعل و كثرته بالقوة

انتهى ما فرّ منه واشنع لانه انما الزمهم بها وهم لا يدعون وقوعها دفعة
ولعلمهم لو سلموا الالتزام يدعون حصولها على جهة التدرّج تبعاً لتنقل الذهن
فى الاعتبار حيث لم ينتقل الى جميعها دفعة ولهم ان يقولوا كما ان تحقّقها
فرع على الاعتبار كذلك يكون بقاؤها كذلك فيكون تحقّقها على نحو التجدد
والمثبور فحينئذ لا مانع من وقوعها بهذا النحو واما هو فقد اثبت تحقّق
انواع لا تنهاى بالفعل على تقدير فرض الوجود متحقّقاً لان قوله اذ الكل موجود
فى حصول حصص تلك الانواع الغير المتناهية بالفعل متحقّقة ثابتة الا انها لم يرتبط
«لم ترتبط خل» بها فصولها فقد جقق جميع الحصص وان كانت بوجود واحد
مع انه لا يرضى بتحقق الحصص ولا جنسها قبل الفصول بل ظاهر كلامه فى الكتاب
«كتابه خل» الكبير ان لها فى انفسها تحقّقاً ما قبل الفصول وان توقف تمييزها
«تميزها خل» وحصولها على الفصول ففى فرض الاعتبارى منع من تحقّق انواع
لا تنهاى مع انه يقول بثبوتها بالتحقّقى اذا وجدت فصولها او مطلقاً فكذلك
بالاعتبارى اذا اعتبرت فصولها فانه هو وجودها كالتحقّقى فاذا اعتبرت
وجدت خارجاً بالطريق الاولى اذ يمكن فى الاعتبار ما لا يمكن فى التحقّق
ولا يلزم من اعتبار الاعتبارى تحقّقها الاجتماعى كما لا يلزم على التحقّقى
لان الاعتبارى على فرضه لا يكون اقوى من التحقّقى ليلزم منه تحقّق ما لا
يتناهى مجتمعاً بل انما هو تابع للتحقّقى او مساو له فبنسبة ما يعتبر التحقّقى
يعتبر الاعتبارى ونحن و ان لم نقل بالاعتبارى مع ان الاعتبارى عندنا كلة
وجودى الا انه ظلى انتزاعى من الخارجى كما ذكرنا مراراً نعم قد قلنا ان
الذهنى الذى فى ذهن علة الموجودات صلى الله على محمد وآله وان كان متافوقه
أبيض عليه لكنّه علة لما تحته بالله سبحانه وما فى ذهنه هى وجوه الاشياء الباقية
اى وجوه باقية للاشياء الهالكة كما اشار اليه سبحانه فى مواضع من كتابه

قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض
منهم وعندنا كتاب حفيظ وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وفرعون
في سؤاله قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل
ربى ولا ينسى وهم عليهم السلام العند والكتاب فافهم لاننا انما نقول بالتحققى
الحادث الخالص لا المطلق المشوب ولا الحق الخالص عز وجل و مع ذلك
كله فقوله فى هذا الاستشهاد ليس بمستقيم لانه اثبت فيه الكل والزم القائلين
بالاعتبارى بما لا يلزمهم ولا يضرهم ونحن نقول بان اهل الاعتبارى غير معتبرين
ولا دليل لهم الا التخمين وما هم بمستيقنين وانما تكلمنا على كلام المصنف
لانه يدعى ان استدلالاته ليست من الابحاث الحكيمية و لا من التخيلات
الصوفية والفاظ استدلالاته ونمطها من تلك الابحاث الحكيمية بعينها ومعانى
كلامه ومقاصده ومراداته من تخيلات الصوفية فانهم لا يتجاوزون فى تخيلاتهم
ما يخيل «تخيل خ ل» و انما هذا حدوهم و قال بقولهم بعبارات الحكماء
واستدلالاتهم على ان اهل القول بالاعتبارى لا يحتاج فى رد قولهم الى هذه
التمحلات بل يكفى فى رد كلامهم ان الاعتبارى هو عدم ام ضده فان كان
عدم فكيف يصدر عنه ضده وان كان ضده عدم فقد وافقوا فليجيبوا بما شاءوا
يخضموا .

قال فلو كان الوجود امرأ عقلياً نسبياً كان تعدده بتعدد المعانى
المتمايزة المتخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه نعم اذا كان للوجود وجود واحد
وصورة واحدة اتصالية كما هو شأن المتصلات الكمية القارة او غير القارة
اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذوراً اصلاً اذ وجود تلك الأنواع
التي هى بازاء الحدود او الاقسام وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود
بوجود واحد اتصالى وحدته بالفعل و كثرته بالقوة فاذا لم يكن للوجود

صورة عينية كان الخلف لازماً و الاشكال قائماً .

اقول يريد ان الامر العقلي التسيبي ذهني و الذهن محل التكررات
لانه محل التحليل العقلي و لهذا مع حكمه بالاتحاد خارجاً حكماً بالتغايير
ذهناً فيلزم ان كل ما اعتبر ذهنياً وُجِدَ خارجاً لان الاعتباري هو به وجود ما
اعتبر في الخارج فيلزم ما ذكره من وجود الانواع الغير المتناهية خارجاً
بقي هنا شيء وهو انه ما المراد بهذا الوجود الاعتباري و ما هو فان اريد به
اي بكونه وجوداً للخارجي انه بنفسه لا باعتبار معتبر و انما الاعتبار دليل
معرفة كان محصل ذلك ان الاشياء موجودة في الخارج لكن لما لم يكن
غير ما يسمي بالوجود موجوداً بنفسه لما علم ان الوجود موجود بنفسه و غيره
موجود به و لم يعقل شيء غير الموجود و جب فرض شيء و وجدت به الاشياء و لما
كان ما توجد به الاشياء يستحق اسم الوجود مراعاة في التسمية لجهة الاشتقاق
سُمي ذلك الامر الفرضي وجوداً و ان لم يكن شيئاً متحققاً و ان اريد به انه عبارة عن
اعتبار كونها موجودة كان محصل ذلك انها بموجوديتها و وجدت لان الموجودية
عبارة عن التأثير بتأثير فعل الله تعالى و تلك الموجودية على قاعدتهم من المعقولات
الثانوية و ان اريد به ما حصل في الذهن كان المراد منه اما العارض من مفهوم
الوجود على مفهوم الماهية و اما مطلق مفهومه و العارض اما العرضي و اما الذاتي
و اما المعنى المصدري فعلى ارادة الاول فمع كون الاعتباري امراً وجودياً
خارجياً لم يناف مذهب المصنف الا في بعض التعبيرات كقول انه اعتباري
و قول انه تحققي و يتفقان في انه غير ممكنه و لا مدرك كما تقدم في
« من خ ل » قول المصنف و ماهيته اخفاها تصوراً و اكتناها و مع كونه
وجودياً ذهنياً « ذهنياً خ ل » فيأتي في الثالث و مع كونه عديماً و ان قيل
بموجودية الاعتباري و لم يرد به الكناية عن اتحاد الوجود و الموجود

يكون بسببها البطلان اذ لا شيء لا يحدث الشيء و لا يكون علة له و لا
من متمات عَلَيْهِ ما لم يَأْوَلْ بعدم المانع و عَلَى ارادة الثاني فمع كون
الموجودية متحققة في الخارج يكون المراد بذلك اما ما اراده المصنف و اما
ما اراده اهل الانتساب و اما ما اراده اهل الهيولى لان القائلين بان الوجود هو
الهيولى لهم فيه مذاقات فمنهم من يحضره في المواد خاصة و منهم من
يفصل و نحن منهم بان نقول الوجود الموصوفى منه المادة و الوجود الصفتى
منه الصورة و الشيء هو المركب منهما فالتأثر هو الصفتى و هو القابلية
و ما لها من المتمات و المكملات من الهندسة الباطنة و الظاهرة كما
تقدم و هذا المركب هو الوجود و له اعتبارات ثلاث فباعتبار كونه اثرأ
نورأ و وجودأ و باعتبار انه هو ماهية و ظلمة و المعنى المصدري صفة ظهوره
«لظهوره خل» و هو المعبر عنه بالكون في الاعيان و هذا المعنى يراد منه احد معنيين
احدهما الظاهري المعبر عنه بالفارسية بالهست ضد نيست و الثاني المعنوي
و هو ما به الكون و هو الشيء بجملته و هنا «هذا خل» الكون و الحصول يراد منه
نفس الشيء و مع كونها من المعقولات الثانية فعلى القول بوجودها او بعلميتها
تقدمت الاشارة اليه و على انها امر ذهني فهي كسائر الامور الذهنية و ان
اريد به ما حصل في الذهن و للمبنى عليه من الذهني اعتباران: احدهما ان
الذهني قسم من الوجود بمعنى انه ينقسم في نفسه الى قسمين و ذلك لانه
انقسم باعتبار محله لان محال الاكوان باعتبار الحال فيها منها فمنهم
من قال الذوات محالها جواهر و الصفات محالها اعراض و منهم من قال
الغيب ذاتياتها محالها جواهر مجردة و صفاتياتها محالها اعراض مجردة و
الشهادة ذاتياتها محالها جسمانيات و اجسام و صفاتياتها محالها غير مجردة فما
كان من الصفات مطلقاً من نوع الاشباح الهندسية فمحالها الاعراض الصقيلة

كالذهن للاشباح المجردة و كالمِرءاةِ و الماءِ و ما شبههما من اعراض الاشياء
المادية الصقيلة للاشباح الحالة بالماديات كالصورة في المِرءاةِ و الماءِ و الاشياء
«والمادة في الاشباح خل» الصقيلة كالحديد المصقول وغيره و ما من نوع الاشباح
الظلية فمحالها اعراض الماديات الكثيفة كالجدار للنور و الهواء للكلام فعلى
هذا يكون الذهن محلاً للصفات المجردة فتكون منتزعة من الخارجى و لما
كان المحل لا يصلح للماديات لانه مجرد كان ما يحل فيه و ينتقش من نوعه
وان كان منتزعا من الاجسام فيساوى فيه المنتزع من الماديات و المجردات
لانه من مَرَايا عالم الغيب و انما خلقه الله تعالى لذلك لان نظام النوع الانسانى
المدنى الطبع الجامع للشئون المتكثرة المتعددة التى لا يفى بها الشخص
منهم لنفسه و لا بمثله بل لا بد له من مخالطة ابناء النوع طوى الله سبحانه
له المتفرقات فى استحضارها بوضع مِرءاةٍ عنده تجمع له صفات مطالبه من
غير مشقة السعى الى استحضارها بانفسها لان ذلك متعسر او متعذر و ذلك لان
غرضه ليس فى نفس اشباحها و صورها ليكون ما حصل له فى ذهنه هو
مطربه فاذا تصوره تم له مطلوبه و انما مطلوبه الامر الخارجى و لذا حكمنا
بان جميع ما فى اذهاننا ظلية انتزاعية و ثابتيهما ان ما حصل فى الذهن منه
ما هو اصيل و هو حقيقة الشئ الخارجى عندهم و معناه مجرداً عن العوارض
الخارجية و لهذا لا فرق بين الوجودين الا ترتب الاحكام الخارجية و اثار
الحقايق المتحققة فالخارجى ما ترتب عليه الاحكام و الاثار و الذهنى ما لا
ترتب عليه و لا يراد منهما الا هذا عندهم و منه ما هو منتزع كما ذكر الاولون
و المصنف من اهل القول الثانى و نحن قائلون بالاول فعلى الثانى ان
اريد بالوجود الاعتبارى العارض للماهية سواء كان هو العرضى ام الاصيل
فانما يعرض لها من حيث هى لا من حيث كونها موجودة و لا من حيث

لمخالفته الوجدان لانه مكابرة لمقتضى العقول ومن اثبت تحقُّقها في الخارج
 بالاعتباري الغير المتحقق فباطل لما تقرّر من انّ العلة اقوى من المعلول و لا
 يصحّ العكس لعدم صحة ابتناء القوي على الضعيف فعلى قولهم من انّ الاعتباري
 عدمي يلزم بناء الشيء على لاشيء وعلى قولنا يلزم بناء القوي على الضعيف
 و كلاهما باطل ولا يرد علينا ترتب ما بالفعل على ما بالقوة لانّ ما بالفعل انما
 ترتب على ما بالقوة لانّ ما بالقوة مترتب على ما بالفعل ففي الحقيقة ما بالفعل
 مترتب على ما بالفعل والالزم في سلسلة العود ان يعود ما بالفعل الى ما بالقوة
 كما في حال البدء و النزول و انما لم نوافق المصنف لعدم صحة ابطاله
 لا تصحيحاً لِدَعْوَاهُمْ فَاَنْ قَوْلُهُ بِلِزْمِ تَحْقُقِ اَنْوَاعٍ بِلَا نِهَائِيَّةٍ غَيْرِ مِلْزَمٍ لِأَنَّ
 تَحْقُقِ اَنْوَاعِ الْغَيْرِ الْمُنْتَهِيَّةِ اَنْمَا يَكُونُ عَلَى فَرْضِ اِعْتِبَارِ اَلْاِعْتِبَارِيِّ وَ قَدْ
 قَرَّرُوا اَنَّ اَلْاِعْتِبَارِيَّ يَنْقَطِعُ بِاَنْقِطَاعِ اَلْاِعْتِبَارِ وَ التَّأثيرِ مَنْوُوطِ بَدْوَامِ اَلْاِعْتِبَارِيِّ
 فَافْهَمُ فَلَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِهِ اِعْتِبَارِيًّا مَا ذَكَرْنَا مِنْ تَحْقُقِ مَا لَا يَنْتَاهِي لِمَا قُلْنَا مِنْ اَنَّهُ
 لَيْسَ اَقْوَى مِنْ التَّحْقُقِيِّ فِي التَّأثيرِ وَ لِأَنَّ تَحْقُقَهُ اَيَّ اَلْاِعْتِبَارِيِّ اَنْمَا هُوَ بِالْاِعْتِبَارِ
 وَ هُوَ اَيَّ اَلْاِعْتِبَارِ تَدْرِيجِيٌّ فَيَكُونُ مَا يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ تَدْرِيجِيًّا وَ لِأَنَّهُ يَنْقَطِعُ
 بِاَنْقِطَاعِ اَلْاِعْتِبَارِ كَمَا قَالُوا مَعَ اَنَّ ذَلِكَ الْمَحْذُورَ لَازِمٌ عَلَى قَوْلِ الْمَصْنِفِ
 كَمَا ذَكَرْنَا سَابِقًا فَقَوْلُهُ فَاِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْوُجُودِ صُورَةٌ عَيْنِيَّةٌ كَانِ الْخَلْفُ لَازِمًا
 وَ اَلْاَشْكَالُ قَائِمًا، صَحِيحٌ لِأَنَّ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مَبْنِيًّا عَلَى دَلِيلِهِ السَّابِقِ بَلْ مِنْ
 حَيْثُ كَوْنِهِ مُنَافِيًّا لِلْوُجُودِ وَ اَلْاِحْسَاسِ وَ اَلضَّرُورَةِ .

قال ذكر كلمات في دفع شكوك اوردت على عينية الوجود ان للمحجوبين
 عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كل ممكن موجود و الجاحدين
 لاضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية مكانية حجباً وهمية و حجباً
 قوية كشفناها و ازحنا ظلمتها و فككنا عقدها و حللنا اشكالها باذن الله

كونها معدومة فلا يكون مؤثراً فيها لعدم ترتب آثار الذهنى و انما عرض لها لملاحظة تكونها به فهى متعلق التكوين به فعرض مفهومه على مفهومها و المعنى المصدرى حدث فعلتى انما يصدر عن متحقق و لو بالذهنى و على اى فرضٍ اعُتبر يكون غير مؤثرٍ عند المصنف و موافقيه و اما اهل الاعتبار فيصدق الاعتبارى عندهم على ما يظهر من اطلاقهم على ما سوى المتحقق الخارجى و لاشك ان الاعتبارى و ما يترتب عليه من الامور الاعتبارية الغير الخارجية المتحققة لا ترتب «لا ترتب خ ل» عليها اثار خارجية عند المصنف و موافقيه و عندنا فى اغلب الاحوال بناءً متاعلى ان ما فى الازهان ظلتى انتزاعى غير متأصل اذ لو فرضنا نحن حصول الاصيل فى اذهاننا كما نحكم به على ما فى ذهن علة الوجود و محل الابداد حكماً بحصول اثاره فى الخارج بل نقول لانه «انه خ ل» لا تأثير لغيره الا به كما اشرنا اليه مراراً فى شرح الزيارة الجامعة و من قال بتأثير الاعتبارى منهم من يرى ان تأثيره ايضاً اعتبارى لانه يرى ان وجودات جميع «جميع موجودات خ ل» ما سوى الله سبحانه اعتبارى موهوم لا تحقق له اصلاً لا خارجاً و لا ذهنياً و لهذا قال شاعرهم :

كل ما فى الكون وهمٌ او خيال او عكوسٌ فى المرايا او ظلال
فجعل الحادث و وجوده و ماهيته و جميع شئونه موهومة و منهم من يرى ان تأثيره امر متحقق فى الخارج و على كل فرضٍ فهو قول باطل اما على الرأى الاول و هو لاهل التصوف فارادوا «فان ارادوا خ ل» بالاعتبارى فى المؤثر و الاثر ان معناه عدم استقلاله بنفسه و انما الكل فى الحقيقة قائم بامر الله سبحانه على الدوام قيام صدور و نسبة التحقق اليه بالاعتبار مع عدم ملاحظة تقومها بامرته تعالى فلا استقلال لها و لا شيئية بنفسها بحال من الاجوال فكلامهم بهذا المعنى صحيح و ان ارادوا به عدم تحققها فى انفسها فى رتبة امكانها فباطل

اقول اراد ان يذكر بعض حجج النافين لتحقق الوجود فى الخارج مثل شيخ الاشراف وغيره القائلين بانه اعتبارى ومنهم ابو جعفر الطوسى فى التجريد حيث قال والوجود من المحمولات المعقولة «العقلية خل» لامتناع استغنائها عن المحل وحصوله فيه و العلامة الحلى رحمه الله فى شرح كلام الطوسى هذا قال اقول الوجود ليس من الامور النسبية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتاً فى الاعيان لم يخل امان ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغايراً لها والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم من انه زايد على الماهية و مشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها و اما الثانى فاما ان يكون جوهرأ او عرضاً و الاول ظاهر و الا لم يكن صفة لغيره و الثانى باطل لان كل عرض فهو حاصل فى المحل و حصوله فى المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف و يلزم تأخره عن محله و تقدمه عليه هذا خلف انتهى . قال الماتن «ره» وهو من المعقولات الثانية قال العلامة «ره» اقول الوجود كالثبوتية من المعقولات الثانية و ليس الوجود ماهية خارجة على ما بيناه بل هو امر عقلى يعرض للماهيات و هو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى و ليس فى الموجودات شىء هو وجود او شىء بل الموجود اما انسان او حجر او غيرها ثم تلزم معقولة ذلك ان يكون موجوداً انتهى . وياتى بعض ما استدلل عليه هؤلاء مثل شيخ الاشراف و قول صاحب التجريد ان الوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائها عن المحل و حصوله فيه يريد به ان الوجود مفهوم وصفى و هو المعنى المصدرى اللاحق للمعقولات الاولى و لهذا قال و هو من المعقولات الثانية و لا ريب انه بهذا المعنى يكون

عن غيره لا ان غيره يكون به لانه من الصفات اللاحقة لوجود موصوفاتها
وهي كائنة بموصوفاتها او تابعة لها في كونها او مكونات بها والحاصل من
هذا المذكور ليس هو الوجود الذي تحققت به الاشياء وقول العلامة في
بيانه لو كان ثابتاً في الاعيان لم يخل إما ان يكون نفس الماهيات الصادق
عليها الخ يكون هو نفس الماهيات بنوعيه الموصوفى و الصقتى فهو بنوعيه
الموجود و لا نسلم كونه زائداً و التركيب إنما هو من نوعيه وليس لها
مغايراً «مغايراً لها خل» الأمغايرة الاجزاء للكلى هذا فى الظاهر واما فى نفس
الامر فمغايرته لها بلحاظين فبلحاظ كونه اثرأ هو وجود وبلحاظ هويته من
حيث هو هو ماهية فليس الوجود ما اشاروا اليه لان هذه التصورات التى
استندوا اليها كلها موهومة مأخوذة صناعية من مفاد حمل اللفاظ بعضها
على بعض من غير ملاحظة مطابقتها و عدمها وقوله بعد هذا فى المتن و اذا
حكى الذهن على الامور الخارجية بمثلها و جب التطابق فى صحيحه و الأفلا
ويكون صحيحه باعتبار مطابقتها لما فى نفس الامر لامكان تصور الكواذب
فاعترض عليه العلامة مشافهة بحصر نفس الامر فى الذهنى و الخارجى
و قد منع منهما هنا فاجاب بالمراد بنفس الامر هو العقل الفعال فاعترضه بانه
يلزم الحكماء القول بانتقاش الصور الكاذبة فى العقل الفعال لانهم استدلوا
على ثبوته بالفرق بين النسيان و السهو فان السهو زوال الصورة المعقولة
عن الجوهر العاقل و ارتسامها فى الحافظة لها و النسيان زوالها عنهما معاً
وهذا يتأتى فى الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال
الاستعداد بزوال المفيد للعلم فى باب التصورات و التصديقات و هاتان
الحالتان قد تعرضان فى الاحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع انتهى . يعنى
لم يأت فى هذا الاعتراض بجواب مقنع و ذلك لان جوابه الاول ليس
بصحيح و هو تفسير نفس الامر بالعقل الفعال و الجواب ان العلم لا يخرج

عن الذهنى و الخارجى و انما المراد بنفس الامر ما ثبت حكمه بالدليل
من الذهنى او الخارجى وهو ما عند الله عزو جل من الحكم التشريعى كما
فى قوله تعالى فان لم ياتوا بالشهادآ فاولئك عندالله هم الكاذبون فكذبهم
لمخالفة التشريعى و ان طابق قولهم التكوينى و من الحكم التكوينى
كما فى قوله تعالى و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون فكذبهم لمخالفة
التكوينى لبناء فطرتهم المبدلة و المغيرة على مخالفة ما استيقنتها انفسهم
وان طابق قولهم التشريعى فقوله فى المتن ويكون صحيحة لمطابقته لما فى
نفس الامر و قول الشارح تبعاً لقوله صريحاً فى بطلان ما ذهب اليه و من
وافقهما لما قلنا من استنادهم الى تصورات مؤهومة صناعية مخالفة لما فى
نفس الامر فقول المصنف ان للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الى
قوله حجباً وهمية صحيح و الله سبحانه يهدى من يشاء الى صراط مستقيم
وقول العلامة «ره» واما الثانى فاما ان يكون جوهرأ او عرضاً الخ فيه ان الجوهر
من الوجود الموصوفى و العرض من الوجود الصفتى و الموصوف محل
الصفة و هى متأخرة عنه و لا يلزم ان يكون للوجود وجود جوهره و عرضه
اذ لا فرق بينهما .

قال سؤال ان الوجود لو كان حاصلأ فى الاعيان لكان موجودأ فله
ايضأ وجود ولوجوده وجودأ اخر الى غير النهاية .

اقول هذا السؤال من شيخ الاشراف و هو استدلال بابطال التقيضى
فاجابه المصنف فقال جوابه «جواب خل» انه ان اريد بالوجود ما يقوم به الوجود
فهو ممتنع اذ لاشىء فى العالم موجود بهذا المعنى لا الماهية و لا الوجود اما
الماهية فلما اشرنا اليه من انه لا قيام للوجود بها واما الوجود فلامتناع ان
يقوم الشىء بنفسه و اللازم باطل فكذا الملزوم. اقول قوله ما يقوم به الوجود

يريد انه لو كان شيء يقوم به الوجود لزم ان يكون متحققاً قبل قيام الوجود
وقد تقدم بطلان اللازم فيبطل الملزوم و هذا جارٍ في كل شيء اما الماهية
فليست شيئاً قبل الوجود و هو قوله فلما اشرنا اليه من انه لا قيام للوجود
بها و اما الوجود فلو فرض قيامه بنفسه لزم تقدم نفسه عليه و هو باطل
و قوله و اما الوجود فلا متناع ان يقوم الشيء بنفسه فيه ردُّ لما في السؤال من
قوله فله ايضاً وجود ولو جوده وجود يعنى انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود
بنفسه وجد لا بوجود آخر لانه لا تعدد فيه فاذا فرض قيام الوجود به فهو
فرض لقيامه بنفسه وهو ممتنع و هؤلاء يزعمون ان ما به الانوجد
اعتباري فاذا فرض وجود في الخارج وجوزتموه فلا يكون الا موجوداً
بوجود خارجي وهذا الخارجى كالأول فيتسلسل ولا كذلك لو كان اعتبارياً
فنقول ان قولكم ان زيدا انما كان موجوداً بمعقولية وجوده، فيه ان هذه
المعقولة تتوقف معقوليتها على معقولة اخرى الى غير النهاية فان كانت
المعقولة الاولى معقولة «معقولة بخ» بما هي معقولة لا باخرى فالخارجي
موجود بما هو موجود على انا لانعنى بالوجود الحصول المعروف الذي هو
الكون في الاعيان كما فهمتم لان المعنى المصدرى نسبي وان اطلق عليه المصنف
بعض عباراته لان الحصول الذي يراد به الشيء غير الحصول الذي يراد
به حصول الشيء في كذا او لكذا فالوجود عندنا اذا اطلقنا عليه الحصول
نريد به الحصول بالمعنى الاول الذي هو الشيء لا الذي هو النسبة و هو
بمعنى الشيء لا يقوم بنفسه ولو فرض فرد من افراده قائم باخروان تغايرا
لم يجز ذلك لان المفروض انه فرد من الوجود فهو جزء او جزئي منه فلا
يغاير حكم كله او كليته فيما هيو مقتضى طبيعته والا لم يكن وجوداً بل
يكون ماهية و هو خلاف المفروض و قول المصنف اذ لا شيء في العالم

بهذا المعنى موجود، فيه أنه لو اريدت بالوجود الحصول الذي هو النسبة والمعنى المعبر عنه بالفارسية بهست لم يخل شيء من العالم عن متصف به منسوب به او اليه مع انه كثيراً ما يطلق الوجود الذي هو الحقيقة في كل شيء، و يريد ان هذا المعنى الذي هو الحصول النسبي و المعبر عنه بالفارسية بهست يصدق عليه و عبارات القوم اكثرها على هذا النمط و قد صدق في حقهم قول سيد الوصيين امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون ككرة يُفرغ بعضها في بعض الحديث. وقد تقدم فاین هذا المعنى من حقيقة الشيء و لكن اكثرهم لا يعلمون .

قال بل نقول ان اريد بالوجود هذا المعنى اى ما يقوم به الوجود نلتزم ان يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى فان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ليس بذى بياض انما الذى ذو بياض كالجسم او المادة و كونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاموجود و قد اعتبرت فى التناقض وحدة الحمل مواطاة او اشتقاقاً .

اقول يريد انا نلتزم بطلان التالى اى لم يكن موجوداً بهذا المعنى من كونه قائماً بالوجود المستلزم لبطلان المقدم اى لم يكن حاصلأ بهذا المعنى فى الاعيان و نلتزم انه معدوم بهذا المعنى و ذلك لا ينافى ما نقول به لانا نقول ان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ذو بياض و هو بهذا المعنى لان الموجود ان الجسم ذو بياض و البياض بياض بنفسه ثم استشعر اعتراضاً و هو انكم اذا قلتم بان الوجود بهذا المعنى معدوم كان موجبا لاتصاف الشيء بنقيضه و هو باطل فيلزمكم ان الوجود بهذا المعنى موجود و الا كان متصفاً بنقيضه فاجاب بقوله و كونه اى الوجود

معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه لأن الوجود نقيضه العدم
 أو اللّا وجود و اما المعدوم أو اللّا وجود فليس بنقيض للوجود لاشتراط
 وحدة الحمل فاذا كان احد النقيضين محمولاً بالمواطاة يجب ان يكون الآخر
 بالمواطاة مثل وجود نقيضه عدم والّا وجود او بالاشتقاق مثل موجود
 نقيضه معدوم والّا موجود و اما اذا كان احدهما بالمواطاة مثل وجود
 و الآخر بالاشتقاق مثل معدوم والّا موجود فان الآخر وهو ما بالاشتقاق
 ليس نقيضاً لما بالمواطاة لانه اي العدم انما هو محمول في ضمن معدوم
 فاختلفت الوحدة التي هي شرط التناقض بالاتحاد وانما التزم بكون الوجود
 معدوماً بهذا المعنى الذي ذكره مع انه لا فائدة فيه تنصيماً على دعواه
 و تأكيداً لمقتضى دليبه .

قال وان أريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته
 فهو موجود و موجوديته هو كونه في الاعيان بنفسه و كونه موجوداً
 بنفسه كونه وجوداً لا ان له امراً زائداً على ذاته و الذي يكون لغيره منه
 يكون له في ذاته كما ان الكون في المكان والزمان لهما بالذات ولغيرهما
 بواسطتهما و كما في التقدّم والتأخر الزمانيين و المكانين فانهما لاجزائهما
 بالذات ولغير اجزائهما بواسطتهما و كما في معنى الاتصاف فانه ثابت للمقدار
 التعليمي بالذات ولغيره بسببه و كالمعلومية للصورة «للصور خ» العلمية بالذات
 و للامر الخارجي بالعرض .

اقول يريد بالمعنى البسيط من الوجود الذي يعبر عن ضده بالفارسية
 نيست و مرادفاته وما كان بمعناه مثل الحصول و هذا الذي يشير اليه ليس
 هو الوجود الذي هو حقيقة الاشياء عندنا و لا عنده في بعض الاحوال لان
 عباراته في المراد منه مضطربة جداً فمرة يفهم من بعضها انه الواجب تعالى

و مرة يفهم منها انّه المطلق الصادق على الواجب و الحادث و تارة يفهم منها ارادة الحادث بخصوصه و تارة يفهم منها ارادة المعنى المصدرى كما هنا فانّ قولك انّ زيدا هست لم ترد بهست حقيقته وانما تريد به حصوله وهو معنى مصدرى فعلى وليس مما نعى «يغنى خل» به من الوجود فى شىء نعم عبارات القوم من المشائين والرواقيين والمتكلمين صريحة فى ارادة هذا لكنهم يجعلون الشىء هو الماهية و هذا الوجود عارض عليها و قولهم هذا صحيح لو عرفوا حقيقة المراد منه وانما نقول انّ كلامهم باطل لعدم معرفة المراد من ذلك و معرفته كما نريد قد اشرنا اليه سابقاً من انا نريد بالوجود هو حقيقة الشىء الفائضة من فعل الله سبحانه وهى عندنا هى المادّة المطلقة خلقها سبحانه من الامكان الراجح الذى هو محلّ المشية الامكانية و متعلقها و من هيئة تلك المشية التى هى فعله فامكنها بتلك المشية الامكانية ثم كون الشىء بمشيته التكوينية «التكوينية خل» من حصة من تلك المادّة المطلقة و من هيئة مشيته التكوينية الخاصة بذلك الشىء وهذه الهيئة التى هى صورة الشىء خلقت من هيئة مادته بهيئة المشية الخاصة به فالوجود الذى خلق بنفسه لا بوجود زائد على نفسه هو حقيقة هذا «ذلك خل» الشىء المركبة فى الاصل من المادّة المسماة بالوجود الموصوفى و من الصورة المسماة بالوجود الصفتى فانّ تلك الحقيقة خلقت بنفسها لا بحقيقة زائدة على نفس تلك الحقيقة وهذا الوجود المعبر عنه بهست عارض على ذلك الوجود و هو نسبة له خارجية و الحصول مثله و هذا غير الحصول الذى هو ذلك الشىء و هو كونه لا كونه فى الاعيان كما هو المراد من حصولهم هذا و هو قول المصنف و موجوديته هو كونه فى الاعيان بنفسه وهذا معنى مصدرى فعلى عارض للشىء باعتبار حضوره ما بين امثاله بخلاف حصولنا و كوننا اذا اطلقنا احدهما نريد به الوجود اى

حقيقة الشيء اى الذى به الكون فى الاعيان وبيان حصولنا وكوننا على جهة الاختصار والاختصار مضافاً الى ما سبق وهو انه اذا اراد سبحانه ايجاد شيء اوجده اى احده و هو احداث وجوده فقال له كن فالامر كن و صورته الكاف و النون اشارة الى الكون بالكاف والى العين التى تسمى الماهية بالنون فكما ان الامر الذى هو المؤثر باذن الله صورته مرتبة من الكاف و النون كذلك الاثر الذى هو حقيقة الشيء مرتب من اثر الكاف الذى هو الكون و من اثر النون الذى هو العين و معنى قولنا الاثر ان الكاف و النون يشار بهما الى ثلاثة اشياء الاول بالكاف الى المشية و النون الى الارادة الثانى بالكاف الى الفعل الذى هو المادة و بالنون الى الانفعال الذى هو القابلية و الصورة الثالث بالكاف الى التكوين و التأثير و بالنون الى التكوّن و التأثير فالصادر من فعل الله عند ايجاد الشيء هو الوجود وليس فى الحقيقة شيء غير مادته و صورته على نحو ما قدمنا فهما وجوده وهما كونه وهما حصوله وليس غيرهما شيء الا المصدرى الارتباطى الفعلى لانه فى وجوده متوقف على تحقق الحاصل و الكائن و الحاضر و الحصول و الكون و الحضور العامة نسبة المترتبة على وجوده لا وجوده وقوله و موجوديته هو كونه فى الاعيان بنفسه، فيه ان الموجودية عندهم وعنده من المعقولات الثانية و هى معنى اعتبارى عدمى عنده فجعلها هى وجوده قول بتولهم الذى نفاة و هو الآن بصدد نفيه وانما هى موجودة فى الخارج على قولنا لاعلى قوله نعم قد يستعملها فى المعنى التحقيقى و يُطلقها على الوجود كما فعل هنا وجعل كونها فى الاعيان هو وجودها وقد سمعت ان الكون فى الاعيان معنى مصدرى نسبى تابع للوجود زائد عليه و قوله و الذى يكون لغيره منه يكون له فى ذاته صريح بان الوجود شيء غير الماهية فى الخارج

و الذهن لانه يقول ان الماهية لا وجود لها من نفسها بل بالوجود وهو يشعر
بكونها به في الخارج فلا معنى للاتحاد الذي يدعيه و الامر كذلك و اما
عندنا فالشيء هو الوجود بلحاظ انه اثر لفعل الفاعل عز وجل وهو الماهية
بلحاظ انه هو وتشبيهه بالمكان و الزمان في قوله كما ان الكون في المكان
و الزمان لهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما يشعر بان الوجود زايد على الماهية
كما يقوله الاكثرون و ان كان هو لا يرتضيه لان الكون للمكان في المكان
و الكون للزمان في الزمان هو نفس الكائن لانه كون الشيء في نفسه و هذا
ظاهر و اما كون المكان في الزمان و كون الزمان في المكان و كون غيرهما
فيهما فهو زائد على الكائن بخلاف ما اراد و ذلك على رايه و اما على رأينا
فله عندنا وجه مصحح وهو ان الكون للشيء كونان كون هو وجوده وهو
كونه في نفسه بنفسه «نفسه خل» و له جهمتان احديهما يراد بها كونه بنفسه انه احدث
واخترع بنفسه و اقيم بنفسه و هذا وجوده الشامل للوجود الموصوف في المقبول
و الصفتي القابل و ثانيهما كونه الذي هو قابليته و انفعاله و متمات ذلك
من الكم و الكيف و المكان و الزمان و الجهة و الرتبة و ما يتبع ذلك من
الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و غير ذلك من المشخصات كالاقوال
و الاحوال و الاعمال مما بيته الشرع الشريف امراً او نهياً و مجموع هذه
هو الوجود الصفتي وهو جزء الشيء و هو جهته من نفسه وهو وجه ماهيته
و كون هو حصوله في الاعيان اى في شيء او لشيء و هذا المعنى نسبي
مصدرى زايد على ماهيته و كذلك الكلام في التقدم و التأخر الزمانيين
و المكانيين فانهما اى التقدم و التأخر لهما حكم الحصول بالنسبة الى الحاصل
على نحو ما تقدم فما كان من مادتهما و صورتها فذاتى بالنسبة اليهما و ما كان
منهما نسبة لاجزاء الزمان و المكان و ما كان منهما ايضاً لغير اجزاء الطرفين

بواسطتهما فكله زائد على الماهية تابع لها مترتب على وجودها اى على وجود ما كان نسبة «نسبته خل» له .

وقوله كما فى معنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمى الخ المراد بالاتصال فى المعنى كون شىء واحد يقدر فيه اجزاء تشترك فى الحدفى الحقيقة لا خصوص الاصطلاحى الذى هو الجسم التعليمى وهو الشبح بلا مادة جوهرية فمعنى الاتصال بالمعنى اللغوى ثابت لنفسه بالذات و لمادة الجسم الطبيعى كذلك و بالمعنى الاصطلاحى ثابت لنفسه بالذات و لمادة الجسم الطبيعى بالعرض والتبعية فيكون اتصال اجزائها على الاصطلاحى انما هو ظله و اثره و ذكر المصنف التعليمى يدل على خصوص ارادة الاصطلاحى فيلزمه ان ما فى الماهية من الوجود كالاتصال الذى فى المادة من اتصال التعليمى فيلزمه على هذا التمثيل عدم اتحاد الوجود بحقيقته بالماهية وانما المتحد بها خارجاً هو ظله فان سلم له الا اتحاد و جب ان يكون المتحد هو عرض الماهية او ان الماهية عارضة على الوجود عند تحققها بعرضه او لا يكون المعلول اقوى من العلة و متبوعاً لها فيلزم من عروضها قول الصوفية الذى نفاه سابقاً و ان لم يسلم فالحجة ان الخارجى جوهر لا عرض فافهم .

وقوله و كالمعلومية الكلام فيه كالكلام فى الموجدية و المراد ان كون الصورة العلمية معلومة بنفسها هو كونها علماً و اعلم ان الناس اختلفوا فى العلم هل هو نفس المعلوم ام غير المعلوم ام بعض منه هو المعلوم و بعض غيره فقال بعض اهل الاشراف ان العلم نفس المعلوم مطلقاً فى الواجب و البحادث و فى الغيب و الشهادة و قال المتكلمون و بعض من غيرهم ان العلم غير المعلوم مطلقاً خرج منه ما ثبت بالدليل القطعى فى علم الله تعالى

بذاته لعينية الصفات وبقي الباقي على عموم اصل المغايرة وقال جماعة من المشائين وغيرهم بان العلم في الغيب كالصور الذهنية و المعاني العقلية عين المعلوم والآلزم التسلسل وفي الشهادة غير المعلوم فالعلم بالصورة بالذات للعينية وبذى الصورة بالعرض لشهادة الوجدان ان صورة العلم بزيد غير زيد والحق الذي يشهد له العيان والبرهان وتجري عليه احكام الايمان هو الاول وقد ذكرنا عليه شواهد قطعية في شرح رسالة الملا محسن الذي صنفها لولده علم الهدى في كيفية علم الله تعالى وان اتى فيما بعد ما يقتضى ذلك ذكرنا شيئاً من ذلك ان شاء الله تعالى وظاهر كلام المصنف الميل الى الثالث فان قوله كالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللامر «الامرخل» الخارجى بالعرض فان قوله بالذات ان معلوميتها عين علميتها بالذات كما اذا تصورت زيدا فان هذه الصورة هي العلم به ولا ريب انها معلومة لك ولا تعلمها بصورة اخرى والآلزم التسلسل فتعلمها بنفسها وكون زيد معلوماً لك بالعرض يعنى ان معلومية الصورة حاصله لك بالذات لان الصورة ثابتة في ذهنك ومعلومية زيد حاصله لك بالعرض اى بواسطة الحاصلة لك وهو الصورة بذاتها واما معلومية زيد فيتبع معلومية الصورة لانها هي الملحوظة فمعلومية زيد ما حصلت ولا لحظت بالذات بل ثانياً وبالعرض واعلم ان الصورة التي في ذهنك هي صورة زيد حالة «حالخل» رؤيتك له وهي صورة منفصلة منه ولهذا اذا غاب عنك بقى عندك ما انتزعت بمرءة خيالك من مثال زيد ومدّة غيبته عنك فانت لاتعلم شيئاً من احواله هل هو ماش ام قاعد ام حتى ام ميت ولو كان ما عندك هو الصورة المتصلة به لكان كل ما تغير شيء من احواله في غيبته تغيرت الصورة التي عندك لان العلم مطابق للمعلوم ومقترن به فلما لم تتغير الصورة التي عندك دل على انها ليست علماً بزيد وانما هي علم بحالة صورته عند رؤيته قبل غيبته وهي

صورة منفصلة عنه قائمة بذهنك قيام عروض محفوظة بواسطة مثاله الذى كتبه الملكان الحافظان فى لوح غيب مكان الرؤية ووقتها فالمثال قائم هناك الى «لاخل» يوم القيمة وهو الشاخص الذى تنطبع صورته فى مرآة خيالك فقول المصنف وللامر الخارجى مبنى على مذاق العوام لانّ المعلوم الخارجى هنا هو المثال المذكور القائم بتلك الهيئة فى غيب ذلك المكان وذلك الزمان ولو علمه «علمته خل» كما وصفت لك لما قال خارجى بل كان يقول هو ذهنى وهو عندنا ليس بذهنى بل هو خارجى وانما الذهنى ما فى ذهنك من شبهه وصورته واما ذلك المثال ان كان خيراً فهو مكتوب اى منقوش فى نفس فلك البروج كلاً ان كتاب الابرار لى عليّين وما ادريك ما عليّون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون وان كان شراً فهو مكتوب اى منقوش فى الصخرة التى تحت الارض التسابعة وهى نفس الجهل الاول وهى سجّين كلاً ان كتاب الفجار لى سجّين و ما ادريك ما سجّين كتاب مرقوم فاذا قابلت بمرآة نفسك وهى الخيال ذلك الكتاب من اى الكتابين بواسطة رؤيتك لظاهرهما انتقش شبح ذلك المثال المنفصل من ذات زيد القائم بذهنك الغيبين والمنطبع فىك منفصل منه ايضاً فان خارجى الذى يعنى هو زيد و هو ليس معلوماً لا بالذات ولا بالعرض لانّ المعلوم بالذات هو الصورة التى فى ذهنك و المعلوم بالعرض هو مثال زيد الذى هو حاله وقت الرؤية والحضور وهو القائم الذى نقّسه الملكان الحافظان فى غيب مكان الرؤية ووقتها .

قال سؤال فيكون كسل وجود واجباً بالذات اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضرورياً وثبوت الشيء لنفسه ضرورى الجواب هذا مندفع بثلاثة امور التقدّم والتأخر والتّمَام و النقص والغنى والحاجة وهذا المورد لم يفرق بين الضرورية الذاتية والضرورية الازلية فواجب الوجود يكون مقدّماً

على الكل غير معلول لشيء وتاماً لا أشد منه في قوة الوجود ولا نقصان فيه
بوجه من الوجوه وغنياً لاتعلق له بشيء من الموجودات .

اقول ان المصنف لما قرّر ان الوجود موجود بنفسه وهو قوله وكونه
موجوداً بنفسه كونه وجوداً استشعر اعتراضاً متفرّعاً على قوله فجعله سؤالاً
ليرفع بجوابه عنه جميع الاحتمالات ويحتمل انه اعتراض منهم وعلى كل حال
فهو اعتراض ضعيف لانهم يقرّرون «يقرون خل» ان المعلول اذا كانت علّة وجوده
تامة يجب وجوده عند وجود العلّة التامة ومثل هذا لا يكون واجب الوجود لذاته
الا اذا كانت علّة وجوده هي ذاته والوجود الحادث لا يدعى احد ان علّة ايجاده
نفسه وانما الاحتمال في ان وجود الوجود هل هو بنفسه بمعنى انه لا يحتاج في وجوده
الى وجود اخر ام هو مساوٍ لغيره وقوله وهذا المورد ظاهره ان الاعتراض من القائلين
بالاعتباري وقوله لم يفرق الخان ضرورة الذاتية وهي القضية التي حكم فيها
بامتناع انفكاك المحمول عن ذات الموضوع مادام ذات الموضوع موجوده
والضرورة الازلية هي القضية التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات
«ذلك خل» الموضوع مطلقاً اي مع قطع النظر عن جميع ما سوى الذات وعن التقييد
بمادام الذات وعن الاشتراط بمادام الوصف فالازلية اخص من الذاتية لان كل مادة
تثبت فيها الازلية تثبت فيها الذاتية لا العكس وانما اجاب بالفرق بين الضروريتين
حيث استدلوا عليه بقوله ان الوجود موجود بذاته فيكون واجب الوجود وهو
انما عني بقوله بذاته يعني لا بوجود غيره فاقرهم على ظاهر القول لانه «بانه خل»
لو عارض بما اراد امكن ان يرّدوا عليه بما سيأتي من كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول
و المحس بالمحسوس فانه يقرّرها يلزمه هنا بما اعترضوا به عليه من وجوب
الوجودات فان ما كان وجوده بنفسه فالوجود له ضروري ذاتي فاجاب بالفرق
بين الضروريتين بان الذاتي هو ما امتنع الانفكاك عن ذاته مادامت موجودة فصارت

بهذا المعنى اى القيد وجوده منسوباً الى نفسه بالعلّة الخارجة فقد «وقد دخل» انتهى
 وجوب وجوده وذاتيته الى العلة الخارجة وتأثيرها فيه مشروط بشبوته بخلاف
 الضرورة الذاتية الازلية فان امتناع الانفكاك ليس مقيداً ولا مشروطاً لانه ليس
 من الغير ليتوقف التأثير على حصول القابل بدءاً او دوماً فلذا قال فواجب
 الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء وتاماً لا اشتم منه الخ الا انه يرد
 على قولهم وقوله محذور و هو ان القوم اطلقوا الوجوب وجعلوه مشتركاً
 معنوياً كما جعلوا الوجود كذلك فلذا توجهت عليهم الاشكالات واعترضتهم
 الشبهات فاحتاجوا الى التكاليف البعيدة مما يرد عليهم ومن كان عارفاً بما
 هنا يرى انهم لا يتخلصون من شبهة الا بما هو اسوء حالاً منها واقوى اشكالاً
 والجواب الحق منع اصل الاشتراك بين الواجب والحادث فى كل شيء لا
 باللفظي ولا بالمعنوي والمصنّف حيث انه قائم بالاشتراك المعنوي وردت عليه
 الاشكالات اشد من اصحاب الاشتراك اللفظي فيتكلف الاجوبة الغير السديدة
 المشككة «المشكلة خل» وقد يلتزم بالاقوال والاعتقادات البعيدة المهلكة ولهذا
 التزم بالاشتراك المعنوي فى الضرورة وفى الوجوب وفى الذاتية فاحتاج
 فى تمييز المعبود عن العابد بهذه الثلاثة الامور فقال المعبود سابق لكل شيء
 والعابد مسبق ومعلول للسابق والمعبود تام مطلق لا اشد منه فى التمام ولا
 يجوز عليه النقص بكل اعتبار والعابد ناقص لان فوجه تمام لا يتناهى والمعبود
 غنى مطلق لا يحتاج الى شيء ولا يتعلق بشيء والعابد بخلافه وفى بنائه هذا هدم
 لبنائه لا يمكن على قوله والتزامه زواله بوجه وذلك لانه قد جعل للمعبود والعابد
 صفات اشتركا «اشتركا خل» فيها لذاتهما ولا بد ان تكون تلك الصفات وجودية
 ذاتية وهذه الاشياء الثلاثة التى ميز بينهما بها ان كانت ثابتة وجودية ذاتية تركباً
 مما به الاشتراك ومما به الامتياز والمركب حادث عايد لمحدثه وان لم تكن

وجودية او كانت و ليست ذاتية بطل التمييز وبقي الاشتراك الذي تمسك به اهل الاعتباري في مناقضاتهم لانها ان لم تكن موجودة لم يحصل مميز والتمييز الاعتباري وان صح على رأى اهل الاعتباري لم يصح عند المصنف وان كانت عرضية كانت خارجة عن ذاتهما «ذاتيهما خل» فيلزم ان يكون المميز عارضاً وفيه محذوران احدهما ان يكون الاشتراك سابقاً فلا يعتبر العارض في التمييز الا اذا كان مقسماً فيلزم من هذا الاجتماع ثم الافتراق والاتحاد ثم التغير وفيه مع ثبوت الجنسية اختلاف احوال الواجب و مختلف الاحوال حادث و ثانيهما ان يكون القديم محلاً للعوارض الغيرية وذلك حادث يلزم منه الحدوث .

قال اذ وجوده واجب بالضرورة الازلية من غير تقييده بمادام الذات ولا اشتراطه بمادام الوصف والوجودات الامكانية مفتقرات الذات متعلقات الهويات اذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة اذ الفعل يتقوم بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب يتقوم بفصله فمعنى كون الوجود واجبا ان «انه خل» ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى جاعل يجعله ولا قابل يقبله ومعنى كون الوجود موجوداً انه اذا حصل بذاته او بفاعل يفعله لم يفتقر في كونه متحققاً الى وجود اخر يحصل له بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً الى اعتبار الوجود وانضمامه .

اقول يريد ان واجب الوجود و ان اشترك مع الحادث في حكم الضرورية الذاتية لكن الواجب تكون ضروريته الذاتية اذلية سابقاً على كل ما سواها فالقيود و الشروط لاحقة بالممكنات لان وجوب الوجود الازلي سابق على ما سواه مستغني عن الافتقار و التعلق والانتساب الى غيره في كل احواله بخلاف الممكنات فانها مفتقرات الذات متعلقات الهويات يعني انها تفتقر في ذاتها الى الجاعل لان تحقق هويتها الا بتعلقها بفاعلها فلو نظر الى ذواتها

و هويتها من حيث هي هي وجدت باطلة مستحيلة اذ لاتعقل لها ذات وهوية
الآ منتسبة الى الغير الجاعل اذ الفعل في حد ذاته يتقوم بفاعله لابنفسه كما
ان النوع في ماهيته انما يتقوم بفصله ثم فرّع على ما قرّر ان معنى كون الوجود
واجباً اذا اطلقناه « اطلقنا خ ل » على الحق تعالى ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة
الى جعل ولا الى جاعل يجعله لاستحالة كونه مسبوقاً لشيء سواه ليكون حصول
مقبوليته من السواء السابق ولا يحتاج ايضاً الى قابل لمقبوله لامن جهة انفعاله
لانه معتل بسبق الصنع والفعل ثم عطف على ما فرّع على ما قرره مما سبق فقال
ومعنى كون الوجود موجوداً انه اذا حصل بذاته او بفاعل لا يحتاج في تحقّقه
الى وجود آخر غير نفسه كما هو شأن غيره من الحوادث فانها تفتقر الى شيء
غير ماهياتها وهو الوجود ويرد على المصنف في كلامه هذا ثلث ايرادات
الاول على قوله اذ الفعل يتقوم بالفاعل فان المقام يقتضى ذكر المفعول لا الفعل
وانما اتى بالفعل لما يأتى من انه يرى ان المفعول يتحد بالفعل بل و الفاعل
وفيه ما سمعت و تسمع انشاء الله تعالى من فساد هذا القول الثانى على قوله
كما ان ماهية النوع المركب يتقوم بفصله وفيه ما تقدم وهو ان تشبيهه افتقار
هويات الوجودات الامكانية و احتياجها الى جاعلها و تعلق حقايقها به
بحيث لو قطع النظر عن جاعلها كانت بهذا الاعتبار باطلة مستحيلة بماهية
النوع المركب في تقومه بفصله يلزم منه مساواتها في التحقق بجاعلها وعدم
التحقق لعدم تعلقها بجاعلها لماهية النوع المركب بالنسبة الى فصله و ان
لسدوات تلك الوجودات وهوياتها لذاتها نوع تحقق بدون اعتبار تعلقها
بجاعلها كما ان النوع في الحقيقة حصّة من الجنس و الجنس لم يفتقر الى
الفصل في تقومه من حيث هو هو بل باعتبار كما تقدم قوله المنقول من الكتاب
الكبير حيث قال ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث

هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس بل باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية انتهى. وبعده بقليل في مقام منع ذلك يلزم ان يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوماً لهذا خلفه. وغير هذا من كلامه مما هو صريح في ان الفصل ليس مفيداً لذات الجنس وحصّة النوع منه وليس هذا حكم الحادث بالنسبة الى جاعله الثالث على قوله و معنى كون الوجود موجوداً انه اذا حصل بذاته او بفاعل يفعله الخ فان الظاهر من قوله بذاته او بفاعل يفعله انه اراد به المطلق الصادق على القديم و الحادث و يلزم الاتحاد في الحقيقة او في الحكم و «اوخل» الصفة والاشتراك الا بالتمييز وذلك يستلزم التركيب .

قال سؤال اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود و كون غيره من الاشياء موجوداً انه شيء له الوجود فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد وقد ثبت ان اطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى مشتركٍ فلا بد من اخذ الوجود موجوداً اما بمعنى الذي اخذ في غيره من الموجودات وهو انه شيء له الوجود فلم يكن الوجود موجوداً لاستلزام التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود .

اقول هذا الكلام وارد على قوله قبل هذا ومعنى كون الوجود موجوداً الخ فهذا السؤال وارد عليه فان قوله بعد هذا بخلاف غير الوجود صريح في ان الوجود عبارة عن نفس الوجود اي شيء هو الوجود و ان غيره من الاشياء شيء ثبت له الوجود فيتغايران والمصنف حاكم بان اطلاق الوجود على كل موجود بالاشتراك المعنوي فيكون حقيقة واحدة بسيطة وبناء اعتقاده على هذا فيلزم من حكمه على غير الوجود بانه شيء له الوجود وان جميع الاشياء من هذا الوجود وغيره من الماهيات متساوية في حمل الوجود عليها

انّ للوجود على فرض تحقّقه وجوداً فلم يكن الوجود متحقّقاً وآلا لزم التسلسل
او الاشتراك اللفظي وهو لا يقول به وهذا السؤال يؤل الى معنى دقيق حقيق
في باب المناقضة والالزام بالتصديق فان المصنف اذا لزم «التزم خل» بالاشتراك
المعنوي وانه حقيقة كل شىء علم يخلصه من هذا الاعتراض ما التجأ اليه من
التجوّز في معنى اللفظ المطلق وانه من جهة صدق المفهوم من اللفظ وقد تقدّمت
الاشارة ان صدق حكم الذهن بمطابقته لما في نفس الامر فاذا حكم على
المخارج بخارج كحكمه على الانسان بانه حيوان في الخارج كان صحيحاً
والا فلا فاذا حكم باشتراك الوجود معنى وانه متحد بالماهيات خارجاً كان
قوله الوجود موجود مساوياً لقوله زيد موجود في حمل حقيقة الوجود
وجوابه بنفى الاختلاف بحمل الوجود المشتق مقرر للاختلاف لان المشتق
غير مسأبه التحقق فاذا حكم بصحة الحملين بما به التحقق على الاشتراك
المعنوي كما هو المدعى بطل الحكم باتحاد المحمولين او اختلافهما على
المشتق لعدم مطابقته لما في نفس الامر لان المصدرى ليس هو مابه التحقق
عندنا اذ على الاشتراك المعنوي لوجوّزناه منعنا حمل المصدرى على ذات
الحق تعالى وان جوّزناه في الحمل على عنوان معرفته .

قال جواب هذا الاختلاف بين موجودية الاشياء وبين موجودية الوجود
ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع لانه
اما معنى بسيط كما مرّت الاشارة اليه واما عبارة عمّائبت له الوجود بالمعنى
الاعمّ سواء كان من ثبوت الشىء لنفسه الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه
او من باب ثبوت الغير له كمفهوم الأبيض والمضاف و غيرهما فان مفهوم
الابيض ماله البياض سواء كان عينه او غيره .

اقول قد اجاب عن قولهم بلزوم الاختلاف بين الحملين بل والمحمولين

بأن كونه الوجود في نفس الامر موجوداً بمعنى انه موجود بنفسه لا بوجود
أخرو ان غيره به موجود لا يلزم من ذلك منع اطلاق الوجود عليهما لان
المحمول اما نفس المعنى البسيط المعبر عنه بهست اي الحصول و الثبوت
و اما الوجود بالمعنى الاعمّ الشامل بمعنى ما ثبت له الوجود سواء كان
ثبوته بنفسه اي بالضرورة لعدم انفكاك الشيء عن نفسه ام «اوخل» من غيره وهو
بكل من هذين المعنيين يجوز ان يؤخذ منعاً للملازمة المناقض بها لاطلاقه
على الجميع على السواء واعلم ان عبارة المصنف بحسب ظاهرها غير متسقة فانه
في الجواب في تعليقه لنفي الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق في
حملة على الوجود و غيره في قوله لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة
اليه و اما عبارة عما ثبت له الوجود و ذكر الوجود المحمول على قسمين
فقال ان المحمول اما معنى بسيط و يُريد به المعبر عنه بهست و اما عبارة عما
ثبت له الوجود و هذا القسم بيان للموضوع و هو يريد تقسيم المحمول
و يمكن تصحيحها بان يقال لعله اراد بقوله و اما عبارة عما ثبت له الوجود
ان المحمول يراد منه اما المعنى البسيط و اما ثبوته لما ثبت له الوجود
بالمعنى الاعمّ اي ثبوته لشيء اعم من ان يكون هو نفس ما ثبت له امر غيره
فيكون العموم و الشمول اما من ذات المحمول كالمعنى الاول البسيط و اما
من جهة حملة و تعلقه اي كون حملة و تعلقه مطلقاً يعني غير مقيد بالمغايرة
و عدمها و اما هو مطلق الثبوت و حينئذ تتسق عبارته ظاهراً و باطناً بمثل هذا
التوجيه و التقدير و اعلم ان من القائلين بالاشتراك المعنوي بين الواجب
و الممكن من وجود و ماهية بقول مطلق يجعلون هذا الشامل بالنسبة الى
الوجود الحق تعالى انما كان صادقاً على وجود الحق الخاص عز و جل
صدق العارض على المعروض و كذلك صدقه على كل ما شمله فانه عارض عليها

لأنّ الوجود الحقيقي هو ذات الشيء و ذات الشيء لا تصدق على غيره -
 فالشامل المقول بالاشتراك المعنوي على الجميع هو المعنى البسيط المعبر
 عنه في الفارسيّة بهست و المصنف في ابحاثه في اوائل هذا الكتاب قائل
 بهذا و ان كان فيما يأتي يجعل الشامل هو الحقيقي المتحد في كل شيء
 بماهيته خارجاً و لهذا نعارضه في اكثر ادلته بما يناقض هذا المراد و ان كان
 اراد بالشامل المعنى الاوّل كما اراد هنا في هذا البحث لأن عباراته لا تكاد
 تتخلص في خصوص مراد بل تعطى في اغلبها التردّد بين المعنيين المرادين
 من الوجود المطلق لأنّ قوله ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم
 الوجود المشتق بين الجميع لانه اما معنى بسيط كما مرّت الاشارة اليه واما
 عبارة عمّا ثبت له الوجود بالمعنى الاعم الخ صريح بظاهره انه اراد بهذا
 المطلق المعنى الاوّل اي مطلق الحصول و الثبوت الشامل للكّل بالاشتراك
 المعنوي و مع هذا كلفه فانا اناقضه بالمعنى الثاني اعني الحقيقي الذي
 به الحصول و التحقق و هو المتحد بالماهيات في الخارج لا هذا المعنى
 الاشتقاقي المصدرى لأنّ كلامه في الحقيقة يدور على مفهومه اللفظي فيريد
 منه مرّة المعنى الاوّل و تارة المعنى الثاني لانه كما تقدّم يصفه بانه هو
 بنفسه في الاعيان و غيره به وانه غنى عن غيره و انه اخفى الاشياء كنهها
 و ابعدها ادراكاً و هذا المعنى المصدرى ليس يصدق عليه شيء من هذه
 الاوصاف لانه صفة و نسبه مسبوق بالموصوف المنسوب اليه على ان هذا
 لا يوصف بالوجوب لذاته لانه غير الذات الحق تعالى و لا يجوز ان يكون
 عارضاً للوجوب الذي هو ذاته المقدسة لأنّ ذاته تعالى ليس محلاً للغير وفي
 غير الواجب تعالى ايضاً كذلك فانه ليس هو بنفسه في الاعيان و ليس غيره
 به وهو محتاج الى ما يعرض له و يحيل عليه و هو اظهر الاشياء واقربها اكتناهاً

و ادراكاً و لهذا لما كان بعض منهم أطلقه على الواجب تعالى اعترض عليه بانه ان كان هو ذاته تعالى لزم ان تكون ذاته معلومة مدركة لان هذا الوجود معلوم مدرك اجاب بمعنى ما تقدم بان هذا ليس هو الوجود الحق و انما هو صادق عليه تعالى صادق العارض على معروضه و الحاصل الذي ظهر مما ذكرنا ان السؤال باقٍ لان جواب المصنف بالمفهوم اللفظي الشامل و السؤال على المصداق الخارجى وهما متغايران نعم قد يراد بهذا اللفظ المفسر بالكون فى الاعيان و بالحصول و الثبوت و التحقق ما هذه به وهو ذات الكائن فى الاعيان وذات الحاصل وذات الثابت و ذات المتحقق و هو الشئ و ذلك هو المسئول عنه و الكلام فى الحقيقة انما هو فيه فاذا اريد منه ذات الحق تعالى لم يقع الا على عنوان المعرفة و هو المخلوق الذى ليس كمثل شئ اذ به يعرف الله فلو كان له مثل لعرف الله تعالى بذلك المثل فليس كمثل شئ و هو عبد الله و خلقه فتنقه و رتقه بيده لاله الا هو العزيز الحكيم.

قال والتجوز فى جزء معنى اللفظ لا ينافى كون اطلاقه بحسب الحقيقة و كون الابيض مشتملاً على امرز ايدٍ على البياض و انما لزم من خصوصية بعض الاجزاء «الافراد خل» لا من نفس المفهوم المشترك نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد و قد يعقل من ذلك ان ماهية ما انسان او جوهر اخر هو او واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد و قال ففرقاً اذاً بين ماهية يعرض لها الواحد و الموجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و «او خل» موجود .

اقول قوله والتجوز اتى به جواباً لسؤال مقدر استشعره وهو ان ثبوت شئ لاخر معناه الحقيقى ان يكون شئ ثبت لغيره فاذا اخذتم الوجود

لغيره لم يكن شاملاً لاأخذه لنفسه على الحقيقة لأن المغايرة حينئذ اعتبارية
 فغاية مايجوز فيه على جهة المجاز اذا اخذ بالمعنى العام فيكون حمل موجود
 عليه مجازاً لان طريق شمول الثبوت له مجازى فاجاب عن ذلك بقوله
 و التجوز اى استعمال المجاز فى جزء معنى اللفظ كما اذا كان معناه ذا اجزاء
 فاستعمل فى جزء من معنى اللفظ المجاز لاينافى هذاالتجوز فى جزء المعنى
 لاطلاق ذلك اللفظ على مجموع معناه بالحقيقة لعدم المانع منه فان مفهوم
 الابيض شىء له البياض ستواء كان ذلك الشىء نفس البياض ام امر زائد
 عليه لان الزيادة العارضة لبعض افراد البياض انما هى من اقتضاء بعض افراد
 البياض للزيادة لخصوصية كالتقوم بها فهذا الاقتضاء ليس من جهة المفهوم
 لتساويه بالنسبة الى حقيقة البياض من حيث هى ثم نظر لذلك اى لاتحاد
 المفهوم و تعدد المصداق فيما استدل عليه و هو مفهوم ثبوت الوجود فى
 اتحاده و تعدد مصداقه فى ثبوته لنفسه او لغيره وفيما استدل به وهو مفهوم
 البياض فى اتحاده بالنسبة الى افراده فى ثبوته لها وتعدد مصداقه فى ثبوته
 فى بعض الافراد لنفسه وفى بعضها لامر زائد اقتضته بما ذكره « ذكرخل » ابن
 سينا فى الهيئات الشفاء كما نقله المصنف فى المتن وهو المذكور الذى مفاده
 جواز اتحاد المفهوم و تعدد المصداق لان ما يطلق عليه لفظ واجب الوجود
 من حيث مفهومه قد يراد به الواجب الحق تعالى ويراد به جوهر اخر واجب
 الوجود و ذلك كلفظ الواحد فانه قد يطلق ويراد من الواحد انه ماء او
 انسان مع انه واحد و اعلم ان فى هذا الجواب وفى كلام الرئيس مجازة
 حيث كان الجواب و نظيره مبنياً على غير العلم العيانى و ذلك لان افراد
 المشترك المعنوى متساوية فى معنى الحقيقة على نحو التواطى وانما التشكيك
 العارض لبعض الافراد ليس من جهة نفس الحقيقة بل من جهة قابلية تحقق

الفرد في القرب و البعد فيقوى او يضعف فاذا تساوت في نفس الحقيقة لم
 يعرض لشيء منها المجاز من حيث تلك الحقيقة بل لو عرض مجاز لبعض
 منها فإتّما هو عارض لما عرض له او بواسطته و إنّما الجواب الحقيقي ان
 يكون بنفي المجاز بان يمنع من كون ثبوت الوجود لنفسه مجازاً لان ثبوت
 الشيء لنفسه او غل من ثبوته لغيره في كلّ مرتبة من مراتب الوجود اذ ثبوت
 الوجود للماهية اعنى ثبوت علة تحققها لها فرع لثبوته لنفسه و تحقق العلية
 والمعلولية مع الاتحاد اقوى من تحققها مع المغايرة لان الاول اقتضاء الشيء
 لنفسه لان ذلك شأن صقع الربوبية و ما يقرب من تأثيرها من الآثار لان كلّ
 اثر يشابه صفة مؤثره التي بها التأثير و ما نظّر به من كلام صاحب الشفاء فليس
 فيه شفاء لانه لا يجري على طريقة اهل العصمة «الحق خل» عليهم السلام اذ كلام
 الشفاء مبنى على جواز تصور الواجب و الممتنع و هو باطل لان الممتنع ليس
 شيئاً فاذا تصور انما تصور ممكناً لان هذه الصورة الذهنية اما ان تكون حقيقة
 الممتنع ام ظله فعلى الاول يكون موجوداً لا ممتنعاً و كذا على الثاني لان
 الصورة لا توجد قبل ذى الصورة فما «تصوره خل» تصوره فهو ممكن كما قال
 تعالى و تخلقون افكاً . و اما تصور الواجب فهو تصور الثبوت الحادث و اللزوم
 الممكن فليس للواجب الحق سبحانه صورة و لا مفهوم غير ذاته او ما يكون اثرأ
 لعنوان عنوان معرفته و هو مخلوق ولهذا قال بعض العارفين ان واجب الوجود
 لذاته يستحيل ان يكون له ماهية وراء الوجود فلا يمكن ان يفصلها الذهن
 الى ماهية و وجود وهذا ظاهر قال جعفر بن محمد عليهما السلام كلما ميّزتموه
 باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود عليكم الحديث . فليس
 له تعالى مفهوم اذ المفهوم للمدرك المحاط به فكيف يمكن تعقل الكثرة في
 مفهوم هذا اللفظ لان ما يصلح لغيره يمتنع عليه و ما يصلح له يمتنع على

غيره والآ لكان له نداءً وضدّ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ومعقولة الماء
الانسان من الواحد لتعدد ما يصدق عليه الواحد وأما الواجب فليس حقيقته «حقيقة
خل» في الحق تعالى تشاركه فيها كون صلوة الظهر واجبة وزيد الموجود
واجب الوجود لوجود غلته و فرض وجود واجب آخر كما يفرضونه في
باب التوحيد فإنّ هذا الوجوب للصلوة ثبوتها وعدم جواز تركها لما يترتب
عليه من العقاب مع امكانه وفي زيد هو امكاني كيف و حتى ليلة يفسخه
و المفروض موهوم لا تحقق له الآ في التوهم و هو لفظ ليس له مسمى كما
اشار اليه سبحانه بقوله قل سمّوهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر
من القول على ان قول المصنف في جوابه غير مطابق للسؤال لأنّ الدعوى
اخصّ من الدليل لأنّ السؤال انما تضمن انكار حمل الوجود البسيط الذي به
التحقق على نفسه وعلى غيره والجواب المطابق بمنع «يمنع خل» مغايرة
المحمول فيهما بأنّ المحمول هو المدعى ثبوته والثابت لنفسه هو الثابت لغيره
لأنّ تحقق نفسه به لا غير وتحقيق الغير به لا غير واعتبار المغايرة لاجل صحّة
الحمل الصّاعى ظاهر معلوم لأنّ المغايرة يجب اعتبار عدمها في نفس الامر
في صحّة الحمل وانما تعتبر في صحّة حمل اللفظ الذي هو دليل المعنى وذلك
لأنّ جاهل الاتحاد في الموضوع والمحمول تعرض له المغايرة وصورة الحمل
اللفظي فيما توهم الجاهل فيهما المغايرة مقرّرة للاتحاد الواقعي «الواقع خل»
عنده ويكفي فيها توهمها لها و الجواب بالمعنى المصدرى الشامل لهما غير
مطابق لأنّ المصدرى لاحق لهما بعد تحقق كلّ منهما به لذاته فاتصاف كلّ منهما
به لذاته فاتصاف ماهية بعد ثبوتها وتحقيقها بالوجوب المسئول عنه بهذا
الوجود المصدرى لذاتها لا من حيث ما به تحققها وكذلك اتصاف الوجود
به فلا يكون مطابقاً للوجود المسئول عنه فضلاً عن ان يكون هو آياه فتفهم

هذا الكلام لتعرف وجه المغالطة فانها من باب اخذ اللازم مكان الملزوم
اي ما من الشيء مكان ما به الشيء بواسطة الاشتراك في اللفظ عند الاطلاق
واكثر اجوبته من هذا النوع .

قال وقال ايضاً في التعليقات اذ «اذاخل» سئل هل الوجود موجود فالجواب
انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقة انه موجود فان الوجود هو الموجودية ولقد
اعجبني كلام السيد شريف في حواشي المطالع وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر
في مفهوم المشتق كالتناطق والآ لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو
اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة
فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير فيها انتهى .

اقول هذا الكلام المذكور في التعليقات من نوع ما ذكر لان كلام المصنف
مقتبس منه و من مثله و قول الشيخ ان حقيقة الوجود انه موجود يظهر منه
كأنه لم يعرف اللغة فان حقيقة كل شيء ليست هي انه موجوداً او مخلوق او
حادث او ممكن و ما اشبه ذلك فان هذه خارجة عن حقيقة الشيء و الآ
لاعتبر مفهوم الشيء في مفهوم المشتق و ان اراد بالمشتق نوعاً من التفسير
مع التقدير الصلة يعني حقيقة انه موجود بنفسه كان الكلام صحيحاً من جهة
التعبير و لكن يحتاج الى تقدير مضاف هو مضاف اليه اي حقيقة تكوين
الوجود انه موجود بنفسه فيكون بياناً لكيفية ايجاده و اين المعنيان مما نحن
فيه ويدل على ارادة الاول قوله فان الوجود هو الموجودية واتي بهذا المصنف
استشهاداً له و استدلالاً به مع ان الموجودية عنده من المعقولات الثانوية
و كلام السيد شريف ملبح في صورة اللفظ و قد اعجب المصنف و لقد
اعجبني اعجابه كيف قبل منه ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق .

و قبل كلام الشيخ ان الوجود هو الموجودية و هو بعينه اعتبار مفهوم الشيء
 كالوجود في مفهوم المشتق كالموجودية لان مفهوم الوجود عرض عام على
 اصطلاحهم ومفهوم الموجودية التي هي اسم المفعول هو مفهوم المشتق وهو
 مستلزم للفصل و ان لم يكن فصلاً حقيقياً من حيث كونه اسم مفعول الا انه
 من حيث انه منتزع من الفصل الذاتي الذي هو موجود كان مطابقاً له فيكون
 الموجود فصلاً ذاتياً فاذا اعتبر مفهوم الوجود في مفهوم الموجود الذي هو
 الفصل كان مركباً من الخارجى الذى هو العرض العام ومن الذاتى الذى هو موجود
 للزوم الاتحاد فى الحمل والمركب من الذاتى والخارجى خارجى والفصل
 ذاتى لانه جزء ماهية النوع فان قلت انما عنوا بالشيء لفظ الشيء كما صرحوا
 به و الشيخ و المصنف لم يذكر الشيء و لم يريداه و انما ذكر ان الوجود
 هو الموجودية و ارادوا به كون الوجود موجوداً قلت يلزم من ذلك ما قلنا
 لان الوجود المحمول يريدان به نفس الوجود الذى هو الشيء و الذات
 و الوجودية صفة فهو كقولك زيد هو القائم فاذا اعتبرت مفهوم زيد فى
 مفهوم القائم لزم دخول العرض العام الذى هو المنتزع من ماهية زيد فى
 مفهوم المشتق فان مفاد قولك زيد القائم هو مفاد زيد الشيء القائم و ان
 اعتبرته باعتبار المصداق لزم ما ذكره على نمط ما قلنا إذ مناط ذلك المحذور
 اعتبار معنى الموصوف فى معنى الصفة كما اشار اليه السيد شريف فى قوله
 و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان ضرورية
 فان الشيء الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضرورى الخ
 ففى كلامهما اعتبارا فى الموجودية الوجودية هو مفاد الحمل فى الحقيقة و اما
 صحة زيد القائم فلان المعبر فى القائم ما صدق عليه ظهور زيد بالقيام وهو
 مثاله لاذات زيد ليرد المحذور كما هو رأى الاكثرين الذين يعتبرون فى

القائم ما صدق عليه زيد فإن المحذور وآرد على قولهم في هذا وفي امثاله مما لا يثبت به لهم قول صحيح لافي مسائل علومهم ولا في امر توحيدهم و في خلال هذا الشرح يظهر لك كثير من ذلك و مراد السيد شريف ان مفهوم الشيء عرض عام فاذا اعتبر في مفهوم الناطق اسم الفاعل الذي هو المشتق وهو الذي انتزع من الناطق الذي هو الفصل فهو وان كان غيره باعتبار الذاتية و العرضية الا انه خاصة يصدق على كل ما يصدق عليه الفصل فاذا اعتبر ذلك العرض العام اعنى مفهوم الشيء في مفهوم ما يطابق الفصل كان الفصل مركباً من الداخلة في الماهية والخارج عنها المركب منها خارج و يلزم ايضاً على هذا انقلاب مادة الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة من الطرفين ضرورة لان حمل العرض العام الخارج عن الماهية اذا كان جزءاً للداخلة الذي هو جزء الماهية حمل الشيء على نفسه اعنى ثبوت الشيء لنفسه و ثبوت الشيء لنفسه ضرورى لعدم انفكاكه عن نفسه و كان قبل اعتبار دخوله في الداخلة ممكناً بالامكان الخاص و انقلاب الحقايق مجال و المصنف يريد اننا لو اعتبرنا في المحمول الاتحاد لكان اعتباراً لمفهوم الموضوع في مفهوم المشتق و يلزم منه دخول العرض العام في المشتق و يكون الفصل مركباً و يلزم ما قاله السيد شريف بخلاف ما اذا اردنا بالمحمول المعنى البسيط او مطلق الحمل بالمعنى الاعم اى مطلق ثبوت الشيء من غير تقييد كونه لنفسه او لغيره فيقال له ان قبولك لكلام الشيخ وهو قوله في التعليقات فان الوجود هو الموجودية يلزم منه دخول العرض العام في المشتق الذي يلزم منه تركيب «تركب خل» الفصل كما ذكرنا سابقاً مع عدم مطابقة الدليل للدعوى و الجواب للسؤال لان الدعوى ثبوتها بنفسه و الدليل ثبوتها بالبسيط او بالمعنى الاعم ولم يرد به ان الاعم هو الموضوع المتحقق في

الخارج وإنما يريد في الحقيقة هو المعنى البسيط وذلك البسيط تارة تشمل الوجود بعمومه و تارة بعموم تعلته و ارتباطه ولما ذكر السيد شريف ان اخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق يلزم منه المحذور المذكور استشعر اعتراضاً تقريره انه على ما قررت يلزم المحذور مع انهم كثيراً ما يقولون مثل ذلك كما يقولون الضارب شيء ثبت له الضرب ولا يلزم عندهم من ذلك شيء فاجاب بقوله فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي فيها يعني انهم هناك انما اتوا به لبيان معود ضمير المشتق و الجواب على ما هو المعروف عندهم صحيح و اما في نفس الامر فالإتيان به لاجل ما ذكر و عدم لزوم محذور مما ذكر هو في هذا صحيح لكن فيه شيء يلزم الكل لا يختص بالسيد شريف و انما ذكرته لبيان سر من اسرار العربية لتقف عليه وهو انك اذا قلت زيداً ضارب و فسرت معود الضمير بزيد كما في قولهم ان زيداً ذات او شيء ثبت له الضرب فهو غلط لان ذات زيد لم تتصف بصفة من صفات افعالها في الحقيقة لان صفات الافعال تنتهي الى الافعال لا الى الذات لان الذات لم يصدر عنها الضرب وانما صدر عن فعلها وهو شيء غيرها احدته الذات بنفسه لانه حركة ايجادية يحدث عن حركة ايجادية وهي ذاته وذات زيد ليست حركة ولا تتحرك في افعالها بذاتها قط وانما تتحرك بفعلها نعم الفعل قائم بزيد قيام صدور وهو ثابت له في ملكه و استطاعته الخارجة عن ذاته لافي ذاته فمعنى انه ثبت له الضرب اي ثبت له في ملكه فعود الضمير اليه مجاز والضارب اسم فاعل والفاعل هو الفاعل للضرب وهو الظاهر به وهو صفة فعلية لذات زيد فالضارب صيغ من الحركة الایجادية للضرب و من الضرب الذي هو الاثر و في الحقيقة هو مثال زيد لا زيد تأمل في قولك جاء زيد الضارب فان زيدا مرفوع فاعل جاء والضارب

مرفوع باى شىء وكم استحقاقه من المجيء حيث قلت مرفوع بالتبعية فهو مرفوع لانه ظله وشعاعه فاستحقاقه من القاعلية واجد من سبعين ورفع كذلك وهذا تنبيه والافيانه يحتاج الى تقديم مقدمات وقولى سابقاً ان كلام السيد شريف مليح فى صورة اللفظ فيه تنبيه على مايرد على كلامه ولو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلبت مادة الامكان الخ، فيه ان قولك كل انسان ضاحك لا يكون ضاحك نفس الانسان ليلزم منه المحذور اذ الانسان ما ثبت له الضحك و ما ثبت للشىء قديكون لاحقاً بذاته وقد يكون لاحقاً بفعله اوصفته مثل الانسان ناطق و زيد ضارب وعمرو مالك وقيل فى تصحيح معنى عدم اخذ مفهوم الشىء فى مفهوم المشتق انه يلزم التكرار فى الماهية الموصوفة وهو معلوم الانتفاء هـ . يعنى لو انك اخذت مفهوم الشىء فى مفهوم المشتق وقلت فى جاء زيد الضارب معناه جاء زيد الشىء الضارب والضارب صفة لزيد كان المعنى جاء زيد زيد الضارب لان زيدا هو الشىء الذى له الضارب فيلزم التكرار «التكرار خ ل» فى الماهية الموصوفة والحق انه لا يلزم الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل و تركيب «تركب خ ل» المغير من الخاصة والعرض العام بالنسبة الى المفهوم يكون رسماً مفيداً للتمييز بالخارج وكلاهما خارج فهو كقولك الانسان ضاحك ماش لا يلزم منه الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل ولو اريد من المشتق الفصل لدلالته عليه انفسخ عنه ما اعتبر فى المشتق للعدول عنه حين الارادة و تقزرحكم الفصل ولو لو حظ فى مفهوم الشىء معناه الخارجى لكان اذا اعتبر فى المشتق جاء فيه ما قلنا فى معود ضميره فيبطل الحمل لان معنى الشىء هو الذات ومعود ضمير المشتق هو مثاله كما ذكرنا واذا اعتبر فى الفصل كان قولك الانسان الشىء للناطق اخذاً «اخذ خ ل» من الجنس البعيد او يكون بدلاً لفائدة الابهام او التخصيص فلا يلزم تكرار الماهية وان

جاز تكررها بقصدٍ خاصٍّ لذلك لعدم الفائدة .

قال وهو قريب مما ذكره بعض المتأخرين في حاشية القديم لاثبات اتحاد العرض والعرضي فعلم ان مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس يجب فيه التركيب بين الموصوف والصفة ولا الشئ معتبر في الصفة لاعاماً ولا خاصاً.

اقول هو المحقق الدواني قال في الحاشية القديمة لا يدخل في مفهوم المشتق الموصوف لاعاماً ولا خاصاً لانه لو دخل في مفهوم الابيض مثلاً الشئ كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء انتهى . وورد على هذا معاصره السيد بانه لو دخل فيه الشئ او الثوب لم يكن معناه ما ذكره بل يكون معناه على الاول الثوب الشئ له البياض وعلى الثاني الثوب الثوب له البياض انتهى . وقال المحقق الباغنوي في حاشيته على الحاشية القديمة في توجيه كلام الدواني بهذه العبارة المراد بالابيض هيهنا هو الناعت وحده وهو الذي عبر عنه بالفارسية سفيد و حاصل غرضه انا نعلم بالبديهة انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرير الموصوف اصلاً لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلاً في مفهومه لزم التكرار انتهى . واقول مراد المحقق الدواني ما وجهه الباغنوي يعني ان الابيض صفة للثوب لا يلحظ جهة الموصوف بعموم فيقدر له الشئ ولا بخصوص فيقدر له الثوب لان الابيض صفة محضة تحمل على جهتها من الموصوف فلا يكون من تلك الجهة محمولة على نفسها مع الصفة لاجتصاص ولا بعموم وان اتحدت بها بعد الحمل اتحاداً ركنياً لكون الصفة ركناً لتلك الجهة من الموصوف والمعقول ان الصفة وجهتها محمولان بعد الحمل محتمل فيه حمل الصفة على الجهة مثالها الابيض في قولك الثوب الابيض فانه مركب من البياض الذي

هور كن الابيض ومن جهة الموصوف به اعنى الثوب و هو مثاله و صورته
 فحمل البياض على المثال و حمل المركب على الثوب فبالعبارة الظاهرة
 ليس فى الابيض شىء من ذات الثوب و انما المعتبر فى الابيض منه جهة
 الاتصاف بالابيض و تلك الجهة قام بها البياض كما قلنا فى القائم صفة لزيد
 انه ليس يعتبر فيه شىء من ذات زيد لا بخصوص كما توهموا فى قولهم الثوب
 الثوب الابيض و لا بعموم مثل الثوب الشىء الابيض و انما فيه ظهور زيد بالقيام
 و هو الحركة و حدثها المحمول عليها الذى هور كنها و هو القيام و مجموعهما
 القائم محمول على تلك الجهة التى هى جهة اتصافه به و هى ظهوره بالقيام
 و هو الصورة و المثال المعبر عنه بالفاعل و القائم اسمه فعلى كل اعتبار لا يتصور
 ذات الموصوف فى المشتق لافى ذاته و لافى مفهومه فاذا قصد ذلك على جهة
 العموم و قيل الثوب الشىء الابيض او الخصوص و قيل الثوب الثوب الابيض
 لم تتكرر ماهية الموصوف لذاته و انما يظهر صورة عموم ظهوره على الاول
 و صورة خصوصه على الثانى و اما توجيه السيد على فرض دخول الشىء
 او الثوب بان معناه على الاول الثوب الشىء له البياض و على الثانى الثوب
 الثوب له البياض فمبنى على كلامه السابق و ما يقال على الكلامين واحد
 و قول المصنف لاتحاد العرض و العرضى يشير به الى ان كلام الدوانى
 و السيد متقاربان لاتفاق رأيهما فى اتحاد العرض اى الابيض اذا اخذ بشرط لا
 المقابل «القابل خل» للجواهر بالعرضى كالبياض اذا اخذ لذاته اى لا بشرط شىء
 و ان اختلفا فى اللازم على فرض دخول الموصوف فى الصفة فان السيد جعل اللازم
 من ذلك الانقلاب المذكور سابقاً و اليه يميل المصنف فيما مر من قوله الذى
 مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه و الدوانى جعل اللازم تكرر ماهية فى قوله
 لكان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشىء الابيض لو كان الداخلى الشىء ولو

كان الثوب كان الثوب الابيض ولاجل موافقته في اللازم و الملزوم
 للسيد قال و لقد اعجبني كلام السيد و لموافقته للمحقق الدواني في الملزوم
 ومخالفته في اللازم قال وهو قريب مما ذكره الخ ووجه دليله من كلامهما ان
 البياض المحمول على الابيض ليس هو المعنى المصدري لانه عنده من
 الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج والابيض متحقق اللون خارجاً
 بل المحمول عليه معنى خارجي بسيط و هو المعبر عنه بالفارسية بسفيد
 فيكون المحمول عنده على الوجود و الماهية ليس هو المعنى المصدري
 المعبر عنه بالفارسية بهستی بل المعنى البسيط الخارجى المعبر عنه بالفارسية
 بهست وقد تقدم الكلام على جعل المحمول المعنى البسيط وكل هذا وامثاله
 تمحل في الاستدلال بما لا يجدى و لا ينفعه الاستشهاد بكلام السيد شريف
 الا ان يقول بجواز اخذ مفهوم الموصوف في مفهوم الصفة لذاتهما لان المحمول
 لا محالة يتحد بعد الحمل مع الموضوع اما في الذات او في جهة الاتصاف
 فاذا جعل المحمول هو المراد بهست اى المعنى البسيط كان هو الصفة
 والمنازع فيه هو الموصوف ولا بد من الاتحاد بعد الحمل فان كان المحمول
 صفة لم يحمل على ذات الموصوف كما حققناه مراراً لعدم اتحاد الصفة
 بذات الموصوف و ان كان هو الذات صح عندنا الا انه عنده يلزم عليه
 التسلسل ومع هذا فلا يقال انه المعنى البسيط المعبر عنه بهست لان هذا صفة
 لما به التحقق و ما به التحقق هو المتنازع فيه لاصفته اللاحقة للتحقق سواء
 كان بنفسه ام بغيره وقد تقدم هذا المعنى متكرراً .

قال سؤال ان كان الوجود «الوجود خ» في الاعيان صفة موجودة للماهية
 فهي قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول فتقدم الوجود على الوجود.
 اقول هذا السؤال ليس بصحيح في نفس الامر وان كان على طريقتهم

معتبر ولهذا اعتبره المصنف و استعدته و تكلف للجواب عنه امتا قولنا انه ليس بصحيح فلان المصنف لا يدعى كونه صفة فى الخارج لان هذا رأى المتكلمين والمشائين لان الشئ عندهم هو الماهية والوجود عارض عليها عكس قول اهل التصوف ان الشئ عندهم هو الوجود و الماهية عارضة عليه و اما المصنف فمذهبه كما مر و يأتى اتحاد الوجود بالماهية فى الخارج واما يفرض عروضه له «عروضها لها خ ل» فى الذهن ولكن لما كان مقتضاه منافياً لقوله وجب عليه الجواب عنه واما على ما عندنا فالوجود المقبول فى الماهية هى القابل هذا بالنسبة الى اصل التكوين لان الوجود عندنا هو المادة المطلقة و الماهية لها اعتباران الماهية الاولى نريد بها انفعال المادة لفعل الله سبحانه فهو القابل و القابل قابلة «قابل خ ل» بانفعاله وانفعاله هو الماهية الاولى وهى كالصورة النوعية فالمادة هو الوجود الموصوفى و الصورة و الانفعال و الماهية الاولى هى الوجود الصفئى لان الوجود خلق بنفسه لا بوجود اخر كما تقول المادة خلقت بنفسها لامن مادة اخرى او بمادة اخرى و الصورة و الانفعال و الماهية الاولى خلقت من نفس المادة من حيث هى لامن حيث خالقها و لامن حيث فعله و الاعتبار الثانى ان الموجود من حيث كونه نور الله سبحانه و اثر الله و صنعه هو وجود و من حيث كونه هو هو ماهية و على كل فرض و كل قول فالقابل و المقبول يجب كونهما فى الاعيان دفعة على جهة المساوقة لا يتقدم احدهما على الآخر كالكسر و الانكسار و ذلك لانه لم يكن معه تعالى غيره فاحدث فعله بنفسه اى بنفس الفعل ثم خلق المادة بفعله لامن شئ فانخلقت فانخلق هو الانفعال فبخلق كان المقبول لانه اثره و بانخلق كان القابل لانه اثره و قد تقدم فى كلامنا هذا مكرراً و نذكره ان شاء الله تعالى فيما بعد ليتحقق فى اذهان المؤمنين الطالبين للحق و اليقين و تعيها اذن

واعية فعلى ما ذكرنا لا يتقدم الوجود على نفسه ولا على الماهية إلا بالذات
 كتقدم الكسر على الانكسار ثم آناً نعارض السائلين بقولهم بالوجود الاعتباري
 بهذا الكلام لانهم لا يقولون بتقدم الماهية عليه بل يقولون باعتبار موجوديتها
 وجدت و نقول الماهية هي القابل والاعتباري هو المقبول فيلزمهم ان يكون
 الماهية موجودة قبل اعتبار موجوديتها فتكون موجودة قبل كونها موجودة
 فجوابهم لنا هو جوابنا لهم .

قال كون الوجود متحققاً في الاعيان فيماله ماهية لا يقتضى قابلية الماهية
 له اذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية و اتصاف الماهية بالوجود انما
 يكون في ظرف التحليل اذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية كما سبق
 و سيجيء زيادة ايضاح .

اقول قد ذكرنا ان السؤال المتقدم غير وارد على المصنف وهو وان كان
 وارداً على بعض من المشائين القائلين بان الوجود صفة خارجية متحققة الا انها
 منضمة الى الماهية لان الصفة لا تقوم بنفسها فهي كالبياض الغارض للجسم و
 اكثرهم قائلون بالاعتباري والسؤال وارد على البعض وجواب المصنف ليس
 لوروده عليه بل لبيان عدم الورود فقال كون الوجود متحققاً في الاعيان فيماله
 ماهية و هو سائر الممكنات احترازاً عن الواجب تعالى لان وجوده لا يزيد
 على ماهيته لا خارجاً ولا ذهنياً بخلاف الممكنات عند المصنف فان وجوداتها تزيد
 على ماهياتها ذهنياً وتعرض لها فكوبه كذلك لا يقتضى قابلية الماهية له المستلزم
 للتقدم اذ نسبة قابليتها له لو صحت نسبة ارتباطية وليس كذلك اذ نسبة قبولها
 له نسبة اتحادية وشأن النسبة الاتحادية ومقتضاها عدم التقدم والتأخر لان هذا
 مقتضى المغايرة ثم استشعر اعتراضاً وهو انك قائل بعروضه لهافي الذهن وهو
 مناف لدعوى الاتحاد فاجاب بان اتصاف الماهية بالوجود المقتضى للمغايرة

انما يكون في ظرف التحليل اى مكان التحليل والتفكيك العقلى وهو الذهن وذلك بلحاظ المفاهيم لا بشرط شىء وحينئذ يكون عارضاً لها عند التحليل لانه من العوارض التحليلية لها.

قال سؤال ان كان الوجود موجوداً فإما ان يتقدم على الماهية او يتأخر او يكونا معاً فعلى الاول يلزم حصوله مستقلاً دون الماهية فيلزم تقدم الصفة على الموصوف وتحققه بدونها و على الثانى يلزم ان تكون الماهية موجودة قبله و يلزم التسلسل و على الثالث يلزم ان تكون الماهية موجودة معه لابه فلها وجود آخر فيلزم مامراً فبطلان التوالى باسرها مستلزم لبطلان المقدم .

اقول هذا السؤال انما يصح على طريقتهم من حصر التأثير والتأثر فى حالتى التقدم والتأخر فاذا فرض كون الوجود متقدماً على الماهية يلزم حصوله قبلها مستقلاً و عندنا يجوز ان يكون متقدماً بالذات و يتوقف على الماهية فى الظهور كالكسر و الانكسار بل ليس غيره ولو سلمنا قولهم على هذا الفرض بحيث يلزم منه تقدم الصفة على موصوفها الممنوع منه قلنا انما يلزم الممنوع منه على فرض التقدم لو قلنا بانه صفة للماهية كما توهموه وليس مابه التحقق هو الصفة بل هو فى الحقيقة هو الموصوف لان الماهية قابليته او هويته من حيث نفسه و الوجود الهوية من فعل الله تعالى فما بالاعتبار من فعل الله سبحانه سابق بالذات على ما بالاعتبار من نفس المصنوع اذ لا ذكر له قبل ذكره من فعل الله تعالى كالكسر وبعد تحققه بالانكسار كان مذكوراً من حيث هو واما الوجود الواقع صفة فليس هو مابه التحقق الذى فيه النزاع وانما هو التابع اللاحق للشىء بعد اعتبار ثبوته كالثبوت والحصول اللاحقين للثابت والحاصل ولو سكتنا عن هذا قلنا هذا ايضاً وارد عليكم لانكم تجعلون الاعتبارى متقدماً على الماهية وهو صفة فجوابكم لنا جوايبنا لكم لانكم اذا قلتم

باعتبار موجودية زيدٍ كان موجوداً فلا بدّ من تقدّم الاعتبار ذهنياً على الموجود و الآ كان تحصيلاً للحاصل ومع ذلك فلا يجوز كونه مستقلاً وان كان هو الموصوف لما ذكرنا من امتناع وقوع حادثٍ مستقلاً بنفسه عقلاً ونقلاً أما العقل فلان كلّ مخلوق لا بدّ وان يكون له اعتبار من ربه واعتبار من نفسه فما من ربه اى من فعل ربه تعالى فهو وجوده وما من نفسه فهو ماهيته وهما متلازمان كالكسر المتوقف على الانكسار في الظهور و كالانكسار المتوقف على الكسر في التحقق وأما النقل فهو قول الرضا عليه السلام ان الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه «بذاته خ ل» دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده وعلى فرض التأخر ايضاً لا يلزم التسلسل او الدور لا عندنا لانّ الماهية اذا فرضت موجودة قبله انما يتوجه السؤال على فرض انها لا توجد بنفسها ولا بالوجود المتنازع فيه اذ لو فرض انها موجودة بنفسها كقول اهل الانتساب لم تحتج الى فرض وجود غيرها لامتناع تحصيل الحاصل ولو فرض انها موجودة بوجودٍ اخر فكذلك اى لم تحتج الى فرض وجود غيره فاذا انما يتوجه السؤال على فرض انها لا توجد الا بهذا الوجود وعلى هذا يبطل الفرض لانه يكون بمعنى انها لو فرضت انها موجودة بهذا الوجود قبل ان توجد به و ذلك لعلة وجودها بنفسها او بغير هذا الوجود او به فيبطل الفرض على الاحوال الثلاثة وعلى فرضهم و سكوتنا فالوجود المفروض سابقاً عليها ان كان هو المسبوق فوجوده عند المصنف بنفسه فلا يلزم الدور و كذا ان كان وجوداً غيره به يتحقق غيره لاشتراكهما في العلة وكذا ان فرض كونه ماهية سمي به فلا يتحقق فرض التسلسل ولو بنى على ان الوجود وجد بوجودٍ اخر لانه المفهوم من كونه موجوداً ليتوجه التسلسل او الدور قلنا ان هذا وارد على وجود كم الاعتباري فانه يعتبر باعتبار

ويعتبر الاعتبار بالاعتبار فيلزم الدور أو التسلسل و جوابكم لنا جوابنا لكم وعلى المعية بان تكون الماهية موجودة معه فلها وجود آخر لا يلزم ان يكون لها وجود آخر غيره بل توجد به على اختلاف القولين فيكون متوقفاً عليها لسببه ذاتاً وهي متوقفة عليه في التحقق لانها خلقت منه فيكون بان متساوقين في الظهور وان اختلفا في الذات والتبعية وذلك كالكسر والانكسار وهذا هو الواقع لان المادة المطلقة التي هي مادة كل شيء وهي عندنا هو الوجود لم تكن شيئاً فلما كونها تكونت فآثر كون وجود و اثر كون ماهية وهما متلازمان متساوقان في الظهور .

قال جواب قد مر ان اتصاف الموصوف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر ليتصور هذه الشقوق الثلاثة من التقدم و التأخر والمعية فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر ولا معية ايضاً اذ الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون ايضاً معه .

اقول ان المصنف ذكر وجهاً اخر ما ذكر في السؤال من الوجوه الثلاثة وهو ما كان يذهب اليه من اتحاد الوجود بالماهية في الخارج وعروضه لها في الذهن و اختياره لهذا لا يحسن ان يكون جواباً عن تلك الوجوه الثلاثة الا ان يقال انه انما اتى بهذا جواباً لهذه «بهذه خل» الوجوه حيث انه قدم ما اختاره ويأتي مستديلاً عليه حيث اقام عليه بما يصح عنده فاكتفى بتصحيحه هناك عن اقامة البرهان عليه هذا فيما عنده واما ما عندنا فانا لم نسلم له ما هنا نرضى به هنا جواباً ثم اذا سلمنا له هناك فنقول جوابه لما يرد عليه في خصوص دعواه لاعلى مطلق القول بكون الوجود متحققاً في الخارج فان كثيراً من المشائين قائلون بثبوت الوجود للماهية في الخارج عارضاً

عليها فان هذا السؤال يرد عليهم ولا يصلح جوابه ان يكون جواباً عنهم ولا يقال لاداعى له الى الجواب عنهم لاننا نقول انه يرد «يريدخل» ردسؤالهم وابطاله من جهة انهم ينكرون مطلق وجوده خارجاً ولم يكن اعتراضهم عليه بالخصوص وانما اعتراضهم على القائلين بوجوده خارجاً وهو منهم فالمناسب ردقولهم بما يصلح للجميع وقد تقدم بعض الاشارة الى ما يذهب اليه من عروضه لها في الذهن بما يوهن جوابه هذا في نفسه بل يتوجه هذا السؤال على كلامه هناك فاننا قلنا هناك هذا العارض لها في الذهن هو المتحد بها في الخارج ام هذا ظلّه المنتزع به وهذه الماهية المغايرة المعروضة في الذهن هل هي موجودة ام لا وهل وجودها بنفسها ام بالعارض لها ام بالخارج ام بالذهن وهل وجود العارض بوجود الذهن ام هو بالخارج ام بغيرهما وقد تقدم ما عندنا في مثل هذه المسائل في الجملة على نحو الاشارة من ان كل ما في الذهن مطلقاً شبح لما في الخارج وظل له من وجود و ماهية وان وجود الظل من ذى الظل كالنور من السراج نسبة واحد من سبعين وان ما في الذهن ان خالف الخارج لم يكن شبحاً له فالوجود الذهني ان كان عارضاً لها في الذهن فهو من العارض في الخارج فان قلنا بقول المصنف باتحادهما خارجاً محمولة عليه لا بد وان نريد بالماهية ظل الموجود في الخارج من حيث نفسه اى من حيث هو هو وان نريد بهذا العارض لها هو ظل المعنى المصدرى فان المعنى المصدرى هو العارض لها في الخارج وهو حصوله في الاعيان وهو غير ما به التحقق للشيء في نفسه وان نريد بالمعنى الخارجى هو الموجود من حيث صانعه تعالى اى كونه نوراً و اثرأ فكونه اثرأ لفعل الله وجوده و ماهيته هويته من جهة نفسه اى اتيته وان قلنا بقول المشائين فهما غير متحدتين في الخارج وما في الذهن مطابق لما في الخارج العارض ذهنأمن

العارض خارجاً وكذلك المعروضان.

بقي الكلام محصوراً فيما ذهب اليه المصنف ان الوجود هو حقيقة كل شيء والحقيقة يجب ان تكون معروضةً فاذا سلم له اتحادهما في الخارج وحللتهما العقل في ظرف التحليل يتحللان على خلافهما عليه في الخارج الذي هو نفس الامر في حقيهما فتكون الحقيقة عارضة لما هو كالمجازو كالفرع والظل فلا بد ان يكون المحللان غير المتحددين وشرح الحال بطول فيه المقال واتما اشير الى بعض التبيين تنبيهاً للغافلين وعلى كل حال اذا سلمنا له اشياء لا يقبلها الا العقل المقلد لكل «فكلّ خل» ما سمع اذا كان اتصاف الماهية بالوجود امراً عقلياً فلا يخلو امان يكون للأمر العقلي تحققاً ما ولو في الذهن فانه قسيم الخارجى وقد اثبت له الوجود بنسبته كما نقلنا عنه فى الكتاب الكبير سواء فرض ذلك التحقق ظلاً وفرعاً على الخارجى ام كونه اصلاً برأسه قد استحق من الوجود ماله من قسمة العناية الالهية او من قوة النفس ام لا تحقق له اصلاً فان كان له تحقق ما فاما ان يطابق الخارجى او لا يبنى عليه ولا يجعل فى مقابلته لافى تقسيم ولا تميم ولا تفريع ولا تقويم وان لم يكن له تحقق اصلاً ولا تعلق بالخارجى فلم فرغت فيه المحابر فى الدفاتر وعلى الاعتبار ولو بوجه ما تلزمه العوارض الذهنية وترتب عليها «عليه خل» الاحكام الذهنية ويتناولها فى انتقاشها وتصورها هذا السؤال بنسبة تحققها اذ لا شك فى ان حصولها من جهة الاعتبار والتعقل على ترتيب كالأموار الخارجية من التقدم والتأخر والمعية فافهم.

قال و عارضية الوجود للماهية ان للعقل ان يلحظ الماهية من حيث هي هي مجردة عن الوجود فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه فلو اعيد السؤال فى القسمة «النسبة خل» بينهما عند التجرد بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل

معانٍ في الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود و الماهية بحسب نفسها و اعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجودات لها نحو من الثبوت كما سيجي و بيانه .

اقول هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره «تقديره خ ل» انك قلت فيما سبق ان عروض الوجود امر عقلي لا يترتب عليه ما يترتب على اتصاف الشيء بالعوارض الخارجية ستلما لكن الوجود يكون صفة للماهية عارضاً لها فيلزم الدور او التسلسل لوجوب تقدم الموصوف على الصفة و المعروف على العارض في الوجود فجرى «في جري خ ل» السؤال المتقدم بشقوه الثلاثة فاجاب ببيان المعنى المراد من العروض فانه ليس على نمط العروض الخارجي الذي تلزمه النسب المذكورة باحدها و انما المراد ان العقل كما ان في قوته ان يلحظ الاشياء مع ما يلحقها من النسب كذلك له ان يلحظ ما شاء معرّي عن جميعها فاذا لحظ الماهية من حيث هي هي مجردة من الوجود وجد الوجود الخارجي و الذهنى خارجا عنها اما لذاتها او لمفهومها فاذا التفت اليه في حال تجردها في ذاتها عنه و جده عارضاً لها فلا يجرى عليهما «عليها خ ل» حينئذ شيء من النسب المذكورة لان جريان ذلك بلحاظ اخر لخروجها عن ذات الماهية و الوجود فكان هذا جواب عن السؤال الابتدائي ثم استشعر عود السؤال عليهما حال التجرد اي تجردها في لحاظ العقل عن الوجود الخارجي و الذهنى في وجدانه منها لافي نفس الامر من وجودها لانها لا يمكن تعقلها مجردة عن احد الوجودين في نحو من انحاء واحدٍ منهما اذ لا شيئية لشيء بدون جهة من احدهما و انما لحاظه لها مجردة عنهما في وجدانه فحينئذ تخطأ السؤال السابق اليهما بشقوه الثلاثة عند لحاظ عروضه لها اذ حال العروض تكون بينهما نسبة فهي احد الشقوق الثلاثة فاجاب عن تقدير عوده على فرض العروض حال التجرد فقال فلو أعيد السؤال

فى النسبة بينهما عند التجريد «التجرد خ ل» بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل
 معان فى الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود الخ والظاهر من آخر
 عبارته الجواب باختيار الثانى لقوله لها نحو من الثبوت و يمنع ما يلزمه
 من التسلسل لما سياتى من كونها اموراً اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار بخلاف
 الامور الخارجية والحاصل ان المفهوم من اول كلامه انه اجاب بمعنى رابع
 غير ما يطلب لاحد الثلاثة ثم اجاب باختيار الاول من غير لزوم تقدم الصفة
 على الموصوف ثم اجاب باختيار الثانى من غير لزوم دور ولا تسلسل وبعدهذا
 يجيب باختيار الشق الثالث فى قوله والحاصل ان كونهما معاً فى الخارج الخ
 من غير لزوم كون الماهية موجودة لابه كما يأتى و يمكن ان يكون جواباً
 باختيار الاول لافادة الفاعل الوجود بنفسه والماهية به وبالجملة هو يجيب
 بما عنده فيه باربعة تعبيرات يمكن ان يصرف كل تعبير الى اختيار واحد من
 الشقوق هو الجواب عن الثلاثة الشقوق من غير لزوم ما يخصه مما هو مذکور
 ويكون صالحاً للجواب عندهم الا ان اكثر مسائل ما ذكر وما بناها عليه لا
 تصح عندنا على طريقتنا يعرف ذلك من تتبع ما ذكرنا سابقاً ونذكر فيما بعد
 وقوله يقال هما اى الوجود والماهية بحسب التحليل معان يعنى ان الوجود معنى
 والماهية معنى آخر فى ظرف التحليل وذلك هو منشأ التغيرات الذهنية بينهما بخلاف
 الخارجى فان الوجود واحد وهذا منشأ الاتحاد ثم فسر كون كل منهما معنى
 غير الآخر فى نظر العقل التحليلى باخذها من حيث هى هى مجردة بان معنى
 كون الوجود معنى انه بنفسه او بجاعله موجود وان كونها معنى آخر انها
 به لانفسها الا ان لها نحواً من الثبوت لصدق عروضه لها ذهنياً وصدقها عليه
 خارجاً فيستخرج من هذا التفسير المبني على ما اختاره فى اصل المسئلة امكان
 الاجوبة الأربعة بمعونة باقى كلمات جوابه من غير لزوم شىء من الموانع

على طريقته وقوله ان الوجود بنفسه او بجاعله يحتمل انه اراد بالاول الواجب تعالى لتحققه في الخارج وفيه ما تقدم من بطلان ارادة المطلق والاشترك المعنوي في الحقيقة و بالثاني الحادث و يحتمل انه اراد بالاول الوجود انه موجود بنفسه لا بوجود آخر وبالثاني الماهية ويكون المعنى ان الجاعل سبحانه جعلها بالوجود و يحتمل انه اراد بالاول اسناد الابدان الى العلة المادية وبالثاني اسناد الابدان الى العلة الفاعلية .

قال والحاصل ان كونهما معاً في الخارج عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً والماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره فالفاعل اذا افاد الماهية افاد وجودها واذا افاد الوجود افاد نفسه فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق تحمل ماهية ذلك الشيء عليه فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر .

اقول يجوز ان يكون قوله ان كونهما معاً تأكيداً لما قرر من الجواب المخالف للشقوق الثلاثة من السؤال او جواباً باختيار الشق الثالث وهو المعية وقوله عبارة عن كون الوجود الخ تفسير للمعية عنده او ان معية السؤال تؤل الى هذا المعنى وهو الجواب او ان مطلق المعية لا يصح الا بهذا المعنى فعلى الاحتمال الاول ظاهر وعلى الثاني فتوقف على تسليم السائلين وظاهر قولهم عدم الرضا وعلى الثالث لا يصح المعنى لا ناقراً سابقاً في مواضع بان المعية الحق في الاشياء معنى المساوقة في المتغايرين ولو بالمفهوم فمعنى كونهما معاً ان الوجود يتوقف على الماهية في الظهور لانها مقتضى قابليته وحقيقة انيته فلا يتحقق له ظهور في الخارج الا بها وان تقدم عليها بالذات كما هو شأن المواد المطلقة بالنسبة الى صورها وان الماهية تتوقف عليه في التحقق لانها انما خلقت من نفسه من حيث هو فلذا قلنا هي مقتضى قابليته واما المعية التي ذكرها فهي في الحقيقة اتحاد شيء بنفسه فان المتحد بالوجود من الماهية هو وجودها

لانفسها لان قوله وموجودة بنفسه يعنى فى الخارج يشهد بالمغايرة بينهما فى
 الخارج والامر كذلك فان صدور الأثار الوجودية المتضادة فى الخير والشر
 فى الخارج دال على ذلك دلالة قطعية فان الشر لا يصدر من الوجود الذى
 هو خير كله ولا يعنون بالخارج الآما ترتب «بترتب خل» عليه الاحكام والآثار
 الخارجية وايضاً قد ذكرنا سابقاً بانه هو المادة للشيء وانها هى الصورة له ولا
 شك فى تغايرهما خارجاً وتحققهما وليس هذا من باب المفاهيم الذهنية لكونه
 مدركاً بالبصر وبالشم واللمس وغيرها وما يميزه ذلك بقوله فالفاعل اذا
 افاد الماهية الخ هو ما نريد لانا نقول ان الفاعل يفيد المادة نفسها «بنفسها خل»
 و يفيد الصورة بالمادة .

وقوله فوجود كل شيء هو فى ذاته مصداق الخ نريد ان نتكلم فى الخاتم
 مثلا اى شيء هو مصداقه و اى شيء هذه الماهية المحمولة على ذلك المصداق
 فى الخارج لانجد فى الخارج الالفظة والصورة المعلومة فان قلت ان
 المحمول غير الصورة على الفظة او غير المجموع منهما من حيث هو هو
 عليه من حيث انه اثر وصنع على الاعتبارين فى تسمية الماهية لم يكن الحمل
 فى الخارج بل والمحمول ايضاً بل والموضوع ايضاً فابن المصداق
 والمحمول عليه الخارجيين «الخارجين خل» فى الخارج وكذلك السرير
 فى «من خل» الخشب والصورة ويلزمكم ان الوجود والصورة والموجود امور
 اعتبارية وهمية لا تحقق لها فى الخارج كما يقول اكثر المتصوفة اما نحن فاعتقدنا
 بان الوجود الموصوفى هو الفظة المرئية والصورة المسماة بالماهية الاولى
 وبالانفعال والقابلية هى الوجود الصفتى وهى المحمولة على الفظة لان الصفة
 تحمل على موصوفها وعلى الاعتبار الثانى الحقيقى الخاتم من حيث انه اثر
 القدرة وجود ومن حيث هو ماهية والجهة السفلى تحمل على الجهة العليا

كلّ ذلك في الخارج واما انتم فقولوا ماشئتم ولكنكم لاتقولون ما تشاؤون
وانما تقولون بما « ما خ ل » تسمعون وينقل لكم .
وقوله فلاتقدم ولا تأخر لعله يريد به الجواب عن السؤال باختيار الشق
الثالث مع منع المانع ونحن قدّمنا اختيارنا بانه لاتقدم ولاتأخر لما قررنا
فيما تقدم من وجوب المساوقة في الظهور الكوني الملكي واما في الظهور
الملكوتي فلا بد لها من مقومات في مراتب كليّاتها تجب فيها المساوقة
كالكوني والملكي واما بالنسبة الى افرادها فهي متقومة بمقوماتها الكلية حية
بحياتها الذاتية قبل الافراد فكل مظهر منها يعنى فرداً من اي افرادها اقترنت به
مشخصاته ظهر متشخصاً «مشخصا خ ل» بما له من التشخص الذي به هو هو وبما له
من العموم اعنى الصلوح للتكثر مثلاً جوهر الهباء هو اخر المجردات وهو متقوم
بمقوماته الملكوتية الكلية وهو حى بحياته الذاتية يسبح الله سبحانه باسمه الاخر
كالخشب مثلاً في الملك وذلك قبل تنزله بافراده التي هي مظاهره كالخشب
قبل تنزله بما يعمل منه كالسرير والباب بمشخصاتهما فايّما فرد من افراده
اقترنت به مشخصاته ظهر متشخصاً كالسّماء والارض وزيد وعمرو وبالجملة
فكل ماله اعتبار في التشخص فباعتبار حصول مشخصاته تقوم لاقبلها وكل
ماله اعتبار عموم فباعتبار مميّزاته الكلية تقوم بحصولها له لاقبل ذلك فلا
يكون شيء في الكون بسيطاً ما خلا الله سبحانه و تعالى فانه البسيط الحقى
في كينونته وعزّ صمديته .

قال وما قاله بعض المحققين من ان الوجود متقدم «مقدم خ ل» على
الماهية اراد به ان الاصل في الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق
لصدق بعض المعانى الكلية المميّزة بالماهية و الذاتيات عليه كما انه
بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان تسمى بالعرضيات .

اقول هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان قولك لا تقدم للوجود على
 الماهية ولا تأخر منافي لما قاله بعض المحققين الخ فاجاب بان ما قالوه يريدون
 به ان تقدم الوجود على الماهية ليس في الظهور الكونى اى الكون فى الاعيان
 لانه فى هذا لا يخرج الامتداداً بالماهية وانما تقدمه بالذات وهذا معنى صحيح
 وهو غير ظاهر جوابه لان ظاهر جوابه ان مرادهم بتقدمه عليها تقدمه فى الصدور
 من المبدء الفياض وفى التحقق فى ذاته بذاته وهو قول بتقدم الوجود على الماهية
 بنحو مامر فى فرض تقدمه فى السؤال وانا لا ادرى كيف عبارات هذا الشيخ
 هل اضطرابها لا اضطراب فهمه فى ذلك او اعتقاده ام عدم قدرته على التعبير
 المؤدى عن مراده فانه اذا اثبت ان مراد المحققين المقرر له هو ان الوجود
 مقدم على الماهية فى الصدور عن المبدء الفياض والتحقق فإى تقدم له عليها غير
 هذا المعنى بل معنى هذا انه صدور «صدور خ ل» تحقق قبلها ويلزمه امتناع الاتحاد
 بها وليس له سبيل الى القول بعروضها عليه كما يقوله الصوفيون ولا يصح اعتبار
 الاتحاد بين العارض ومعرضه والا لوجب عليه القول باتحادهما ذهنياً ايضاً
 والحق ان تقدمه عليها تقدماً ذاتياً كتقدم الكسر على الانكسار ولعل هذا مراده
 وان كانت عبارته لا تؤدى ذلك لانه يرى ان المجعل بالذات هو الوجود
 خاصة والماهية ليست مجعولة بل بالعرض اى ليس لها جعل الا جعل الوجود
 بنفسه فهى على هذا ما شئت رايحة الوجود لابذاتها ولا به ولا تصح ان
 بما هو لاشىء كما يظهر من عباراته فيما يأتى و فى سائر كتبه بانها امر
 اعتبارى والاعتبارى عنده ليس بوجوده وعلى هذا فلا اتحاد اصلاً والا لبطلت
 قضية دليله فيما يأتى فى مسألة بسيط الحقيقة كل الاشياء فانه على هذا تكون
 مفهوم حقيقته مركبة مما هو به كذا ومما هو ليس به كذا كما يأتى .

وقوله وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعانى الخ لا يصح لان المصداق

متحد في نفس الامر بما صدق عليه بمعنى ان حقيقتهما شيء واحد في كل بحسبه فان كان الصدق «المصداق خل» في الذاتين فهما ذات واحدة وان كان في الوضعين «الوصفين خل» فهما شيء واحد اي وصف واحد وهنما مختلفان فان الوجود ثابت و بالذات و بالحقيقة و بنفسه وجد لا بغيره و الماهية غير ثابتة لانها اعتباري و بالعرض و بالمجاز و وجدت بغيرها فلا يصح اتحاد الذاتين لا خارجاً و لا ذهنياً الا بالاعتبار وهو ليس وجودياً متحققاً لان صدقها عليه خارجاً ان كان اتحادياً كان عين صدقه عليها وليس امر الاتحاد خارجاً و الصدق راجعاً الى المفاهيم و الامور الاعتبارية بل هو راجع الى التحقق الكوني الثابت خارجاً و لاشيء من ذلك بينهما على ما يدعيه نعم لوقال فيهما بما نقول صح له ان يقول بكثير من اموره لا بكلها لانهما على قولنا ليس اتحادهما اتحاد استهلاك حتى يضمحلاً ويكون شيء «شيئاً خل» آخر وانما هو اتحاد تقوم فكل منهما كرامة تامة الا ان الوجود يدور على التوالى و هي على خلاف التوالى و بينهما تمازج في تمايز كتمازج اشعة السراج بالظلمة و كتمازج نور القمر بنور السراج فانهما حال اجتماعهما غير متميزين مع انهما متميزان بالذات فان نور القمر متوجه الى جرم القمر مقبل عليه و نور السراج متوجه الى السراج مقبل عليه و بالفعل فان نور القمر بارد و ابيض و نور السراج حار و احمر فهما في الحقيقة كرتان متداخلتان متمازجتان متميزتان متقابلتان في السطوح كما مثلنا الا ان دور الوجود على نقطة مبدئه من فعل الله تعالى الذاتى على التوالى و دور الماهية على نقطة مبدئها من فعل الله تعالى العرضى الذى هو شعاع فعل الله الذاتى و على نفس الوجود من حيث هو هو على خلاف التوالى .

و قوله كما انه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان تسمى بالعرضيات غير منتظم على طبيعة الصنع فحق العبارة ان يقول كما ان وجوداً

آخر عارضاً عليه اى على الوجود الذاتى بواسطته مصداق لمعانٍ تسمى
 بالعرضيات « بالعرضية خل » فان الوجود العارض على الحقيقى المتقوم به
 اى بالمعروض فى قبوله للايجاد وهو مصداق المعانى العرضية كالابيض العارض
 على الجسم المتقوم به هو اى الابيض مصداق لمعناه لا الجسم لان المعنى
 العرضى مصداقه الصفة العارضة لامعروضها ثم فى قوله وجود آخر نوع تجوز
 لان العرض ليس هو وجوداً غير وجود المعروض بمعنى انه ليس اجنبياً من
 المعروض لانه صفة نعم هو خارج لادخل هذا على ظاهر القول واما على
 حقيقته فعلى مذهب القوم خصوصاً على مذهبه ان حقيقة الوجود العارض والوجود
 المعروض حقيقة واحدة بسيطة مقولة عليهما « عليها خل » بالاشتراك المعنوى على
 نحو التشكيك واما عندنا فالمعروض حقيقته غير حقيقة العارض بمعنى ان
 المعروض ذات والعارض صفة وهو شبيهه ومثاله خلق من شعاعه كما ذكرنا سابقاً.
 وقوله وليس تقدم الوجود على الماهية الخ اما عنده معهم فان الوجود
 شىء لا يتصورونه واذا رتبوا الاحكام العلة على المعلول على حسب ما يتوهمون
 من حقيقة الوجود لم تنطبق وكذلك القابل والمقبول وغاية ما فهموا منه انه
 اصل بقول مجمل ويلزم لذلك الاتيان بعبارة ثلاث ما توهموا فقال ما بالذات
 على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز فهو فى الحقيقة ازدراد لشيء
 ما كقول بغير لوك بالاسنان واما عندنا فالوجود المشار اليه هو المادة المطلقة
 احدثها صانعها سبحانه بنفسها لاشياء غير « غيرها خل » اى لا من مادة غيرها وهو
 المقبول لا القابل كما توهموه من ان المادة هى القابلة للصورة وهى الام وهى الماهية
 وان الصورة هى المقبول وهى الاب وهى الوجود لان هذا بعكس ما عندنا
 وبالعكس ما عند اهل البيت عليهم السلام من ان المادة هى الوجود وهى المقبول
 وهى الاب وان الصورة هى القابلة « القابلية خل » وهى الام وهى الماهية وخلق من

نفس المقبول اعنى الوجود من حيث هو وهو المادة ذاتُ «١» القابل لانها انفعال
المادة وهي الماهية وهي الامّ اى للصورة « الصورة خل » فالقابل متأخر فى
الذات عن المقبول وان تساوقا فى الشهور فتقدم المقبول الذى هو الوجود
على القابل الذى هو الماهية تقدم على « على ما خل » فى الذات لانه المادة
وهي متأخرة عنه بالذات لانها خلقت منه فهو كالكسر وهي كالانكسار فان
الكسر خلق بفعل الفاعل بنفسه اى لا بكسر آخر والانكسار خلق بفعل من
الفاعل هو صفة فعله الاولى من نفس الكسر من حيث هو هو ولما كان هذه
الكلمات فى التقدم والتأخر وفى المراد من القابل والمقبول وفى تعيين الاب
والامّ وفى ان الوجود هو المادة والماهية هي الصورة وما يترتب عليها مخالف
لكلام القوم ومصطلحاتهم وجب بيان هذه و ان طال بها الكلام بما يحصل
به اليقين ومعرفة مذهب اهل الحق عليهم السلام وبيان مخالفة كلام الحكماء
لكلامهم عليهم السلام ولو ادعت هذه بغير ذكر ما يدل عليها لكان كل من
سمع هذا انكر حقيقته وانكر ان يكون له ذكر عند اهل البيت عليهم السلام
فاقول لا والله المستعان اعلم ان كلام اهل البيت عليهم السلام متضمن لهذه
« بهذه خل » الامور بخصوصها وان لم يكن عند من لم يسمع بها خصوصاً
من ائس بقول الحكماء واصطلاحاتهم ولا سيما ما يعرض لكثير من افهام الناس
من استبعاد ان كل الحكماء والعلماء ما قالوا بهذا وما سمع منهم ولم ينقل عن
احد مع اطلاعهم على سائر اقوال الحكماء والعلماء خصوصاً لكثرة خوضهم
وقرائتهم ودرسهم ورواياتهم لروايات الائمة المعصومين عليهم السلام ولم
يطلع عليه غير واحد من سائر الناس فلاجل ما فى نفوس الاكثر من الاطمينان
خصوصاً من الاستبعاد المذكور لا اقدر ان اقول به بدون ذكر بعض البيان

«١» مفعول خلق او نائب فاعله .

ومع ما اذكر فما اكثر من لم يقبل منى خصوصاً من كان مشتهراً بالعلوم وهو قائل بين العلماء و المتعلمين و الملوك وملاً الدفاتر من ذلك ثم اقول كلى ذلك باطل و هذا هو الحق فلا يقبله بعد انسه بخلافه الا من اخذت العناية الالهية بيده و اراد الله تعالى نجاته ولكن قال صلى الله عليه و آله لسراقة بن مالك اعملوا فكل ميسر لما خلق له و كل عامل بعمله هـ . و هذه وصية منى للناظر فى كلامى قدمتها ليتنبه و الله ولى التوفيق .

اعلم ان الوجود شىء خلقه الله لا من شىء فليس كامناً فى ذاته ثم ابرزه كالنار من الحجر او كالابصار من البصر او كالبداوات و الخببرات فان كلى هذه و امثالها و لادة و هو سبحانه لم يلد و لم يولد بل لم يسبق لهذا الوجود قبل احداثه ذكر مطلقاً فاول ما ذكره به مشيته له و هى فعل الله سبحانه كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابى المشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلثة و معناها واحد و قوله عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هى الذكر الاول تعلم ما الارادة قال لا قال هى العزيمة على ما يشاء الحديث . و الاخبار بان المراد من المشية و الارادة و الابداع فعل الله و ان ذلك هو الذكر الاول كثيرة فهذا المخلوق الاول هو الوجود الذى خلق منه ماشاء و ليس المعنى انه خلق به «منه خل» ماشاء ليكون مغايراً للمادة بل خلق منه ماشاء و هو العنصر الاول الذى خلق منه الاشياء و هو الماء الذى جعل منه كل شىء حتى لانه جعل به فافهم و معلوم ان الله سبحانه اقام الاشياء باظلتها كما فى كلامهم عليهم السلام يعنى اقامها بها اى بموادها و صورها لا بشىء اخر هو هو مفعول و هو الوجود و لان الوجود حقيقة الشىء فلو كان حقيقة الانسان غير المادة التى هى الحصاة الحيوانية و الصورة التى هى الناطق لكان قولهم فى حد الانسان الحقيقى المركب من الذاتيات هو الحيوان الناطق ليس حداً حقيقياً

بل رسمى او مجازى مع اتفاق العقلاء على انه حد حقيقى لتركبه من الذاتيات وهو عندهم بالاتفاق جامع مانع فاين الوجود المدعى انه حقيقة الانسان غير الحيوان الناطق ويؤيد هذا ان العقلاء اتفقوا على ان مادة الشىء المطلقة التى هى مادة ذلك الشىء حصّة منها هى ما يدخل عليها لفظة من كما تقول خلّق من تراب وصنع السرير من الخشب وصيغ الخاتم من الفضة وهذا ظاهر لا اشكال فيه فاذا عرفت هذا فتأمل قول جعفر بن محمد الصادق عليه السلام امامك الذى تأتم به وتدين الله بالاخذعنه «منه خل» وبولايته وباليراثه ممن خالفه ومما خالف قوله قال عليه السلام ان الله سبحانه خلق المؤمنين من نوره وصيغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لا يبه وامه ابوه النور وامه الرحمة ثم استشهد بقول جده امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعنى من نوره الذى خلق منه او قال بنوره الذى خلق منه هـ . و الشك منى لاني حال نقل الحديث كنت حافظاً له بلفظه فشككت بحال الكتابة بين من نوره او بنوره ولم يكن عندى الكتاب الذى فيه الحديث حاضراً حال كتابته ولكن المعنى لا يختلف فانظر بعين بصيرتك وتدبر فى قوله يعنى من نوره الذى خلق منه الذى هو نور الله هل هو الوجود ام غيره فان قلت هو الوجود فهو المادة لانه هو الذى خلق منه بسدليل دخول لفظة من عليه وان قلت هو غير الوجود فما هو واى شىء مصرف الوجود الذى ليس هو خالق زيد لان الوجود حقيقة زيد ولا فعل الخالق لان المفعول لا يتركب من الفعل كما ان الكتابة لا تتركب من وجود الكاتب ولا من حركة يده وانما تتركب من المداد وهو الذى صنع الكاتب الكتابة منه فقد تبين لمن يعقل ويطلب الحق ان الوجود هو المادة وتفهم ايضاً قول الصادق عليه السلام قال ان الله خلق المؤمنين من نوره وهو

الوجود وهو المادّة لدخول منّ عليه وتصبغهم في رحمته فالمؤمن أخو المؤمن
 لآبيه وأمه أبوه التور وهو الوجود الذي خلق منه ماشاء وهو المادّة وامة الرحمة
 وهو الماهية وهو الصورة فسمى الوجود الذي هو المادّة اباً وسمى الماهية
 التي هي الصورة اماً وهذا بخلاف ما ذكروا والدليل انّ المادّة هي الاب
 قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة وهو ادم عليه السلام وهو الاب وخلق
 منها زوجها فاول ما خلق تعالى الاب وهو ادم عليه السلام وخلق منها زوجها
 وهي حواء وهي الصورة فالمادّة هي الاب ومنه خلق الأم بدليل دخول منّ
 عليه في قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة لانه يخلق منه المادّة اي النطفة
 كذلك يصنع السرير من الخشب ومادّة السرير المطلية قبل الصورة والحصّة
 الخاصّة به مع الصورة والدليل عليه ايضاً انّ الصورة هي الأم قوله عليه
 السلام الشقى منّ شقى في بطن امّه وهي الصورة فانّ المادّة لا يشقى فيها
 الشقى فانّ الخشب ليس فيه شقاوة ولا سعادة لانه المادّة فاذا عمل من الخشب
 الواحدة من نصفها سريراً ومن النصف الآخر صنماً يعبد من دون الله سبحانه
 كان شقاوته في بطن الصورة التي هي الأم ولو كان في بطن المادّة لكان كلما
 يعمل من الخشب فهو شقى يدخل النار والحاصل انّ الاحكام منوطة
 بالصورة ولهذا قال الفقهاء لو نزي كلب على شاة فاولدها فحكم الولد حكم
 صورته لانه انكان المولود بصورة شاة فهو حلال وطاهر وانكان بصورة
 الكلب فهو حرام ونجس والمادّة واحدة وانما الحليّة والطهارة و الحرمة
 والنجاسة في الصورة وعلى ما ذكر يكون المقبول هو المادّة والماهية هي
 القابل وعندنا لا يكون القابل سابقاً بل اما ان يكون المقبول سابقاً او
 يكونا متساويان يعني ان يكون المقبول سابقاً عبارة عن تقدّمه الذاتى
 وانه اصل القابل وكون القابل مسبوقاً انه خلق من نفس المقبول من

حيث هو هو و كونه مساوفاً انه يظهر في الكون مع المقبول مثاله الكسرو
الانكسار فالكسر كالوجود والمادة والانكسار كالمهية والصورة لانها انفعال
المقبول عند ايجاده الا ان المقبول اثر فعل الفاعل والقابل صفة ذلك الاثر واذا
اردت ان تعرف حقيقة كون الوجود و انه المقبول و انه السابق ذاتاً المساوق
ظهوراً أو تكون الماهية منه وانها القابل وانها المسبوقة ذاتاً المساوقة ظهوراً
فتأمل في الكسر والانكسار فانه المثال المطابق من كل وجهٍ ولهذا ترى الكسر
منسوباً الى الفاعل والانكسار منسوباً الى المفعول كما قدمنا مراراً ان الشيء
الموجود في الخارج اذا لحظته بانه اثر فعل الصانع فهو الوجود واذا
لحظته انه هو هو فهو الماهية فافهم فهتمك الله الصراط المستقيم .

قال وليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول وتقدم
القابل على المقبول بل تقدم ما بالذات على ما بالعرض و ما بالحقيقة على
ما بالمجاز .

اقول لعله اراد بالعلة هنا العلية «العلة خل» الفاعلية او الغائية لانه ان
اراد هذين فكما قال في نفس الامر اذا التفت الفاعلية متحققة في الكون قبل المعلول
والمعلول بعد كونه لم يكن مركباً منها ومن شيء آخر وهذا عندنا ظاهر وان
كان فيما مضى من بعض كلماته ما يشعر باستغنائه عن الماهية في كل حال وعلى
هذه الكلمات يكون تقدمه عليها كتقدم العلة الفاعلية على معلولها وهذا التقدم
انما يصح بالنسبة الى العلة الكلية و«اوخل» الامكانية واما العلة الخاصة بالمعلول
فهى مساوقة له في الظهور سواء كانت فاعلية ام مادية ام صوريتية واما الغائية فلها
حالات بعضها متقدم و بعضها متأخر وان اراد بالعلة العلة المنسوبة الى الماهية
كالمادة والصورة فعندنا ان تقدمه عليها تقدم «كتقدم خل» الماهية على الشيء بل
والصورة لما قدمنا ان الشيء مركب من الوجود الموصوفى الذي هو المادة

والوجود الصفتي الذي هو الصورة فحينئذ تقدمه عليها على ظاهر قولنا هو تقدم المادة على الصورة لأن الصورة عندنا هي الانفعال وهي الماهية الاولى فينطبق كلامه بظاهره على كلامنا وان اختلفت الارادتان الا انه وان انطبق في تقدم العلة الكلية على المعلول لم ينطبق في تقدم القابل على المقبول اذ الامر على العكس لان القابل و المقبول عندنا متساوقان في الظهور و المقبول متقدم بالذات و قد تقدم الكلام فيه .

واما قوله بل تقدم ما بالذات على ما بالعرض الخ يشير الى مذهبه بان الماهية ليست مجعولة الا بالعرض فالجعل اتم هو للوجود خاصة وفيه شيء اما اولاً فلان ما بالعرض خارج عن ماهية ما بالذات فلا يتحد به وهو قائل بالاتحاد واما ثانياً فلان مفهوم الوجود نقيض مفهوم الماهية او مخالف له و المتغايران يجب ان يتغاير جعلاهما لان المجعول مشابه لصفة الجعل ودور الوجود على جعله على التوالي فهو مغرب ودور الماهية على جعلها على خلاف التوالي فهي مشرقة فكيف يوجدان بايجاد واحد كما ان ا يوجد الكاتب بحركة مغايرة للحركة التي يوجد بها ب لان ا صورته الف قائم و ب صورته الف مبسوط وصورة القيام غير صورة القعود فلا يوجدان بحركة واحدة هذا على مذهبه واما على مذهبنا فتقدم الوجود على الماهية تقدم ما بالذات على ما بالعرض ايضاً ولكنه مجهول الاسم والبيان وبيانه ان الوجود وجد بالذات لان السر والفائدة ومنشأ المطلوب وهو الطاعة وامثال الامر اتما هو من الوجود لانه خير محض وهو المطلوب ولاجله صدر اليجاد كما قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك وقوله تعالى بك اُثيبُ وبك اعاقب فهو المقصود بالذات واما الماهية فليست مقصودة بالذات اذ لا خير فيها لذاتها الا انه لما اجرى سبحانه حكيمته بانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من

الدلالة عليه لم يكن للوجود الحادث استقلال بذاته فلا بد من ايجاد ضده يستند اليه ويتقوم به لانه دعامه له ولان باجتماعهما يحصل الاختيار للمخلوق الذي به تقوم الحجة عليه وهي على طرف النقيض من الوجود ان تحرك سكنت وان قام قعدت وان فعل تركت وان اقبل ادبرت وهكذا وبالعكس في العكس فهي ضده عام وذلك في ذاتيهما وفي افعالهما ولا تحقق له بدونها وبالعكس فوجب في الحكمة ايجاد «ايجادها خل» لان تمام امر الوجود كما ان الطاعة التي هي ميل الوجود وفعله لا يمكن ان تحقق الا بالتمكن من المعصية التي هي ميل الماهية وفعلها فاذا امر بالطاعة طلب الوجود من الشخص فعل ما امر به بواسطة وجهه ووزيره الذي هو العقل وطلبت الماهية من الشخص ترك ما امر به بواسطة وجهها ووزيرها الذي هو النفس الامارة فاذا فعل الشخص الطاعة المأمور بها بميل الوجود ووزيره العقل وهو قادر على الترك بميل الماهية ووزيرها النفس الامارة صحت الطاعة ولو عكس «عكست خل» صحت المعصية ولو انه فعل الطاعة ولم يقدر على تركها لم تتحقق الطاعة او عكس ولم يقدر على تركها لم تتحقق المعصية وتم النظام وصلاح التكليف و الثواب و العقاب على ثبوت التمكين «التمكن خل» من الطاعة و المعصية اللذان هما في الظاهر الفرع ولا يتم هذا ولا يصلح الا بايجاد الشخص المكلف على هذا النمط فلهذا كان ايجاد الماهية ثانياً وبالعرض اي لانها بها يتقوم المقصود و المطلوب ولكن قوله غير قولنا في الارادة لانه يقول وجد الوجود اولاً وبالذات و الماهية ثانياً وبالعرض اي بجعل واحد ونحن نقول وجد الوجود اولاً وبالذات و الماهية ثانياً وبالعرض وليس بجعل واحد لان اختلاف الآثار يدل على اختلاف المؤثرات بل كانا باربعة جعلات اولاً جعل الوجود ثم خلق من شعاع هذا الجعل جعل الماهية

ثم خلق من شعاع جعل المهيبة جعل التلازم ثم خلق من شعاع جعل التلازم جعل الزام الماهية للوجود وبين ايجاد كل جعل منها بنفسه وبين الجعل الآخر الذي خلق من شعاعه سبعين عاماً يارب عز جارك و جل ثناؤك وتقدست اسماؤك ولا اله غيرك يا كريم فقد اتفق اللفظان واختلفت «اختلف خل» الارادتان .

و اما قوله وما بالحقيقة على ما بالمجاز فيمكن تصحيحه على مرادنا فان كون الوجود حقيقة للماهية لتكون تقدمه عليها من هذا القبيل مما لا اشكال فيه عندنا على الاحتمالات الثلاثة احتمال المصنف و موافقه من ان حقيقة الشيء هو الوجود كما يقال فيما سبق ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي ترتب عليه اثاره وقال وبالْحَقِيقَةُ انَّ المَوْجُودَ هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة انتهى. ومحصل عباراته قسى هذا الكتاب مختلف في المعنى منها ان الوجود المحمول على الوجود و الماهية بسيط او بالمعنى العام ونحن نعرف من هذا المحمول على قوله انه مجاز لذلك الموضوع الحقيقي ومنها العارض عليها في الذهن الذي هو ظرف التحليل و منها ما اخذه من مفهوم اللفظ الى غير ذلك و الاحتمال الثاني عندنا هو ما اذا اردنا به الانفعال الصفتي فانه مجاز للموصوف «للموصوفى خل» كما تقدم والاحتمال الثالث هو ما اذا اردنا به ما منه الذي نسميه بالماهية بلحاظ انه هو فانه مجاز و حقيقته ما بلحاظ انه نور الله و انه اثر الله وقد تقدم و باعتبار هذه الاحتمالات الثلاثة يكون تقدمه عليها تقدم ما بالحقيقة على ما بالمجاز .

قال سؤال نحن قد نتصور الوجود ونشك في كونه موجوداً ام لا فيكون له وجود زائد و كذا الكلام في وجود الوجود و يتسلسل «فيتسلسل خل» فلا محيص الا بان يكون الوجود اعتبارياً محضاً.

اقول اوردهذا السؤال الشيخ الالهى فى حكمة الاشراق وفى التلويحات

بناءً على أصله من الاعتباري فإن محلّه الذهن وهو وارد عنده وأما على قولنا هذه فلا يتوجه السؤال أصلاً إذ تصوّره يوجب ثبوته وتحققه عندنا خارجاً لأن ما في الذهن لا يكون إلا منتزعاً من الخارجى وقد قدّمنا بيان هذا وبرهانه القطعى الوجدانى على جهة الإشارة من انك لا تقدر أن تتصوّر شيئاً رأيت قبل يوم التصوّر إلا فى مكان رؤيته ووقتها بان تلتفت بمرءة خيالك الى مكان الرؤية ووقتها فترى شبح الشيء المتصور بهيئته وصفته التى رأيت عليها فى كل زمان ومكان لا تذكره بان تتصوّره إلا أن ترى شبحه هنا «هناك خل» فى تلك الهيئة فتنتقش صورته فى خيالك ولا تقدر على تصوّره بدون ذلك وهذا هو الدليل على أن جميع ذلك المتصوّر فى الذهن كلّ انتزاعى فمن ادعى أنه أصلى فنطلب منه أن يتصوّر شيئاً رآه فى الزمان السابق من غير ان يلتفت الى مكان رؤيته ووقته فان قدر فله ان يدعى بآته غير منتزع وان لم يقدر فليعلم أنه منتزع وهذا جار فى جميع الاذهان إلا ما كان فى ذهن علّة الاشياء صاحب القيومية بها المسمى بامر الله و أما على قول غيرنا فالسؤال متوجه لآنه اذا تصوّر الوجود لا يعلم هل هذا انتزاعى ام لا والاصل انّه أصلى فاذا تصوّر الوجود فان كان موجوداً فى الخارج فللوجود وجود ونقل الكلام الى وجوده و يتسلسل او يدور وان لم يكن موجوداً ثبت المطلوب وهو الاعتبارى وبطل المدعى الخارجى نعم هذا السؤال لا يرد على خصوص قول المصنف لآنه فى اكثر عباراته المتقدمة يمنع ان يكون للوجود وجود ذهنى يتبدل عليه وانما هو الخارجى فقط وما يحصله «يحصل خل» الذهن منه فانه عارض وهو حكاية عن الخارج فلا يرد عليه السؤال إلا ان يكون اراد برده مطلقاً ووروده او وروده على صورة الكلام ولهدانفى حصول الوجود فى الذهن.

قال جواب حقيقة الوجود لا يحصل فى ذهن من الاذهان اذ ليس الوجود

امراً كلياً ووجود كل موجود هو عينه الخارجى و الخارجى لا يمكن ان يكون ذهنياً و الذى يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهنى يقال له الوجود الانتسابى الذى يكون فى القضايا والعلم بحقيقته لا يكون الاحضورياً اشراقياً وشهوداً عينياً وبه حينئذ لا يبقى الشك فى هويته.

اقول يقول فى جوابه انا قد قررنا بالدليل المتقدم ان الوجود فرد خارجى متحقق و الذى ينقل «ينتقل خل» الى الذهن مفهومه العام الانتسابى العارض للمفاهيم الارتباطية للمحمولات وهو انتزاعى بخلاف المدعى فيه فانه متحقق فى الخارج اذا طلبت حقيقته بالعلم كان اشراقياً حضورياً يعنى ان العلم به عين حصوله للعالم ووجوده له بعين وجوده لذاته فالعلم به نفس تحققه فى نفسه فهو شهودى عينى يعنى العلم به شهود عينى على نحو ما قررناه فى رسالة العلم التى وضعناها شرحاً لمقدمة الملامحسن التى وضعها فى كيفية علم الله لابنه علم الهدى ولو اريد من السؤال القياس الاقترانى لم يلزم تخصيص التصور بالساذج ليتعدا الوسط بل يؤخذ الاعم منه ومن التصديق فلا يدخل الشك فى الوسط وانما الشك فى الاكبر من اللازم اى انا نتصور الوجود بذلك المعنى و نشك فى كونه موجوداً فلو كان موجوداً لزم ان يكون له وجود زائد عليه وهكذا ويتسلسل لكان قول المصنف ان للوجود فرداً خارجياً هو حقيقته وهو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه مع ان حقيقته لا يدرك كنهها ليتصور «التصور خل» ويكون مكتنفاً بذهن غير تام فى الجواب اذ لا يستلزم التصديق تصور الموضوع بالكنه بل يكفى ادنى تمييز بعينه « تمييز بعينه خل» ليكون الحكم على موضوع معين و الباقي دعاوى يلزم منها المصادرة وقيل لعل المصنف حمله على الاستثنائى فيفرض حاصل السؤال ان الوجود لو كان موجوداً فى نفسه لما شك فى وجوده حين تصوره لكن بعد تصوره

نشك في وجوده فعلى فرض وجوديته يجب ان يكون وجوده زائداً عليه فيتسلسل
فاورد الجواب بابطال التالى فى قوله حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها فى
ذهن من الازهان الخ يعنى انه لا يمكن ان يتصور ليرتب الشك فى وجوده على
التصور وانت خبير بان هذا الجواب كغيره يلزم منه المصادرة فلا يكون تاماً
لا «الآخـل» على تقدير الافترانى ولا الاستثنائى بل الاولى فى الجواب ان يقال
ان المراد من الوجود حاصل من الاشياء الخارجة «الخارجية خل» قبل تصوره
اى قبل توجه الذهن الى تصور ما به حصولها و ذلك بنفس حصولها
والشك بلحاظ ثانٍ بعد التصور مترتب عليه فالشك الناشى من التصور المترتب
عليه فى حصول السبب الباعث على التصور لا يتصور .

و قوله والذى يتصور من الوجود الخ جواب عن سؤال مقدر حاصله
ان تصور الوجود معلوم لنا فاجاب بان ما تتصورونه ليس هو الوجود
المقصود الحقيقى بل هو الانتزاعى الانتسابى الذى يكون فى القضايا كما قال
واعلم ان الوجود قد يراد به النسبى مثل الانسان موجود وقديراد به الرباطى
مثل الانسان يوجد كاتباً فان المنسوب هو الكتابة و الوجود رابطة النسبة
وقديراد به البسيط المعبر عنه بهست فى الفارسية و قديراد به العام الذى اشار
اليه سابقاً الشامل ثبوته للوجود والماهية وقديراد به المطلق المتناول للنسبى
و الرباطى وغيرهما وهذا الانتسابى العام الذى ذكره بانه يكون فى القضايا
كما يكون النسبى الرباطى فيها هو النسبى الرباطى واذا كان فى القضايا
والفارق بينها «بينهما خل» الاعتبار والمحمول من هذه دايير مدار الاصطلاح
ومنها تنشأ الشبه «الشبهة خل» فى كثير من الاعتقادات لانها قديبنى عليها
اصل يؤخذ قاعدة فى اشياء تكون منشأ الخطأ ولولا انى لست بصددهذا لذكرت
كثيراً من ذلك وان كنت قد ذكرت شيئاً فيما مضى واذكر فيما يأتى الا انه متفرق

منها ان قوله في جواب السؤال الوارد عليه هنا هذا الكلام بان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن بكنها الخ وانما الوجود فيه هو الانتسابي يعني ان هذا غير ما تريد وفيما تقدم في جواب قول السائل اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود الخ في قوله ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع يظهر لك منه ومن غيره ان محصل قوله ان الوجود الذي هو حقيقة كل موجود انه هو الله سبحانه « تعالى خ ل » وهو المطلق الشامل له ولغيره بصدقه وهو الفرد الخاص الخارجي الذي هو لا بغيره وغيره به وهو البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست وهو النسبي وهو الانتسابي وهو الرابطي والحاصل يتصرف فيه بحسب المعنى في ما يقرر بما يصدق عليه لفظ هذه الاحرف الاربعة ووجود فان عدد زبرها تسعة عشر لا تبقى ولا تذر لواحاة للبشر عليها تسعة عشر .

وقوله والعلم بحقيقته لا يكون الا حضوراً الخ جواب عن سؤال مقدر وهو اذا كان الوجود لا يمكن حصوله في الذهن باي شيء يكون به معلوماً فاجاب بان العلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوراً اشراقياً وشهوداً عينياً اقول جوابه هذا في كون العلم اشراقياً الخ صحيح الا انه ليس خاصاً بالوجود بل كل شيء حادث فالعلم به اشراقى يحصل مع حصول المعلوم وليس مغايراً له ويعدم بعدمه وهذا الاشراق يوجد فيما وجد فيه المعلوم وله مطلقاً ان كان المعلوم صورة فالعلم بها حضورها وحصولها الذي هو ذاتها و الاشراق نفس ذلك الحضور والحصول في الذهن وان كان غير صورة ففى «بقى خ ل» مكان حضوره وحصوله عند العالم اذ حضوره عنده وجوده لنفسه لا وجوده للعالم خاصة بمعنى ان وجوده للعالم مغاير لوجوده في نفسه بل هو شيء واحد وانما نفيته كونه للعالم لثلايتوهم المغايرة وان حصوله

للعالم نفس وجوده في نفسه بمعنى الآ وجود له في نفسه وإنما الموجود
 وجوده للعالم بناء على المغايرة كما ذكره المصنف فيما سبق من ان وجود
 العرض نفس حلوله في الجوهر لا غير وراجع ما قلنا هناك والحاصل العلم
 بكل شيء حضوره وحصوله في نفسه بهو هو لا حصوله في كذا ولا لكذا لان
 هذا غير ما هو به هو فالعلم بالصورة وجودها في نفسها وحضورها في الذهن
 والعلم بذى الصورة وجوده وحضوره بين يدي العالم بما هو به هو وكل هذه
 علوم اشراقية لها عند العالم بها ثبت بثبوتها وتنتفى بنفيها لان الشيء يثبت
 بنفسه ويتنتفى بنفيه وثبوت زيد بما هو هو له علم اشراقي حضوري للعالم
 به وشهود عيني له به فالاشراق الحاصل للعالم والحضور هو وجود زيد
 وحقيقته اذ لم يحصل للعالم شيء غيره لظاهراً ولا باطناً انما هو هو حصل
 للعالم فحين « فيمن خل » حصل للعالم وحضر عنده فقد حصل للعالم وحضر عنده
 فهذا العلم الاشراقي الحصري فتفهّمه فاته عظيم الشأن رفيع المكان
 ثابت الاركان قد انحطت عن ادراكه اكثر الازهان و اسألوا « اسأل خل »
 الله من فضله ان الله « انه خل » كان بكم رحيماً فانه لا ينال الا بتوفيق الله لمن اطاعه
 واتقاه وقوله وبه حيث لا يبقى الشك في هويته يعني انه بسبب امتناع حصوله
 في الازهان وعدم معرفته الا بالعلم الحضوري الاشراقي الذي هو عبارة عن
 وجود المعلوم في الاعيان لا يبقى الشك في تحقّقه وثبوتة خارجاً وكل هذه
 الادلة غير ملزمة لان منها اقناعي ومنها مصادرة ومنها مغالطة وليس قولي
 هذا تصحيحاً لقول اهل الاعتباري فانه ليس قولاً معتبراً وانما قولي من
 جهة النظر في هذه الادلة .

قال و الاولي بهذا السؤال ان يورد الزاماً على من قال بزيادة الوجود
 على الماهية مستدلاً بما ذكر من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها او نغفل

عنه و المعقول غير المشكوك فيه او المّغفول عنه فالوجود زائد على الماهية لكن على ما حققناه فى الاصل من انّ الوجود غير زائد على المهيّة وليس عروضه لها عروضاً خارجياً ولا ذهنياً الأبحسب التحليل كما اشرنا اليه فانهدم الاساسان .

اقول ينبغى ان يكون هذا السّؤال الزاماً لمن قال بزيادة الوجود على الماهية كـبعض المشائين القائلين بزيادته على الماهية وتحققه خارجاً مغايراً لها عارضاً عليها وبما «ربما خل» اجبناه وحققناه من كون الوجود غير زائد على الوجود ولا على الماهية انهدم الاساسان اساس الايراد بهذا السّؤال واساس المورد عليهم القائلين بالزيادة او اساس القول بزيادته على الوجود وزيادته على الماهية او اساس نفس السّؤال او اساس زيادة الوجود مطلقاً بقى شىء على المصنف وهو انّ صحّة عروضه لها بعد التحليل وصحة التحليل متفرّع على انهما شيان فى الخارج ولو سلّم دعوى الاتحاد فانما هو امتزاج ظاهرى لا يستلزم الاتحاد الحقيقى اذ الاتحاد الحقيقى لا يعقل الا فى البسيط الذى لا يحلله العقل او فى الثالث الحاصل من الشئين وهو غيرهما فلا يسمى باسمهما ولا يحلله العقل الاّ بلحاظ ما قبل الاتحاد وهو حيثنذ اثنان على ان المحلّين فى الذهن ليسا هما المتحد فى الخارج لان المحلّين عرضيان والا لكان الحقيقى ذهنياً وقد تقدم هذا وامثاله فراجع .

قال سؤال لو كان الوجود فى الاعيان وليس بجوهر فيكون كيفاً لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مرّ من تقدم الموضوع المستلزم للدور او التسلسل كون الكيف اعم الاشياء مطلقاً وكون الجوهر كيفاً بالذات وكذا الكتم وغيرها .

اقول يريد انّ الوجود اذا كان فى الاعيان انه صفة للماهية والجوهر

لا يكون صفة لأنها كيفُ الموصوفِ فلو كان في الاعيان لصحَّ «يصح خل» ان يقع صفة ولا شيء من الجواهر يصحَّ ان يقع صفة وقيل عليه ان اراد الحقيقي منعنا الصغرى وان اراد الاشتقاقى معنا الكبرى ويحتمل ارادة الحقيقي ويكون بحكم الفصل فلا يرد منع للصغرى ويرد على هذا ماورد سابقاً على فرض تقدم الموضوع الذى هو الماهية من عدم تحقق فرض التقدم فانها ان كانت موجودة بنفسها كما هو على القول به فلا تقدم والآ فان وجدت بغير السابق بطل الفرض وبالسابق يمتنع وقد تقدم فلا دور ولا تسلسل .

وقوله يلزم على وجوده خارجاً كونه كيفاً لصدق تعريفه عليه لكونه الحال فى المتحيز وكون الكيف اعم الاشياء لصدقه على جميع الاشياء اذ هو الوجود وكون الجوهر كيفاً بالذات وكسائر «كذا سائر خل» المعقولات «المقولات خل» وهو خلاف المعروف عندهم وقوله وكون الجوهر كيفاً بالذات احتراز عن كونه كيفاً بالعرض كما هو عند المصنف فى ظرف التحليل وعندهم وقيل اورده صاحب الاشراف على المشائين نظراً الى ما يلزم من كلامهم من ان المجمعول بالذات انما هو الوجود و الماهية من حيث هى غير مجعولة ومن المعلوم انه بهذا النظر و ارد على المصنف فان هذا رايه كما يأتى فيما بعد بل وروده عليه اولى لبعد قوله عن صاحب الاشراف بالنسبة الى المشائين .

قال جواب الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من اقسام الماهية وهى معانٍ كلية تكون جنساً ونوعاً ذاتية و عرضية والحقايق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية غير مندرجة تحت كلتي ذاتي أو عرضي فالجوهر مثلاً ماهية كلية حقها فى الوجود الخارجى ان لا تكون فى موضوع والكيف ماهية كلية حقها فى الوجود الخارجى ان لا تقبل «لا يقبل خل» القسمة ولا

التسبة و هكذا سائر المقولات فسقط كون الوجود جوهرأ او كيفأ او عرضأ
آخر من الاعراض .

اقول هذا جواب لقول السائل لو كان الوجود فى الاعيان الخ يعنى ان
الوجود غير هذه الاشياء فانّ الجوهر و الكيف وسائر المقولات من اقسام
الماهية و الماهية غير الوجود لانها بجميع اقسامها كليّات لاتمتنع من قبول
الكثرة فانّ هذه المقولات كسائر اقسامها معانٍ ذهنية كلية تكون اجناساً و انواعاً
ذاتية و عرضية و هى ذهنية لاجارية فلا توجد الا فى افرادها على قولٍ بخلاف
الحقايق الوجودية فانها متحققة فى الخارج بانفسها و لاتدخل فى شىء من
الاذهان الابعوارى انتزاعية ليست من حقيقة الوجود و اتما هى حكايات عن
تلك الحقايق الخارجية و اظلة لها و هذه الحقايق الخارجية مصاديق لتلك
المفاهيم الذهنية و هذه المصاديق هويات عينية اى حقايق ثابتة بذواتها فى
الاعيان شخصية لاتندرج تحت كلّى لاذاتى و لاعرضى بان تكون جزئية له
ثم ردّ كلام السائل بقوله و ليس بجوهر فيكون كيفأ بانّ الجوهر لا يحلّ
بالموضوع ليكون كيفأ لانّ حق الجوهر عدم الحلول فى موضوع و لا يريد
به كون الوجود جوهرأ لانّ الجوهر ماهية كلية لكنّه فى الخارج يكون محلاً
لاحالاً بخلاف العرض و حق العرض فى الخارج عدم قبوله القسمة و لا يريد «لا
يريد خل» ان الوجود عرض لعدم قبوله القسمة لانّ العرض ماهية كلية
فهما متخالفان و الوجود مخالف لهما فلا يراد من احدهما «احدهما خل» الاخر
فبهذا الاعتبار سقط حكم الملازمة فى السؤال فانه وارد على غير موردّه .

قال و قد مرّ ايضاً ان الوجود لاجنس له و لا فصل و لا هو جنس و لا فصل
و نسوع لشيء و لاعرض عامّ و لا خاصّ لانّ هذه الامور من اقسام الكليّات و ما
هو من الاعراض العامة و المفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية

لاحقيقة الوجود و من قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلي و كونه
عرضاً انه الخارج «الخارجي خ ل» المحمول على الماهيات.

اقول قد مر ان الوجود لاجنس له و لافصل الخ في كلامه و قد مر هناك
ايضاً ما يرد عليه و كذلك مر انه لا يكون جنساً لشيء و لا فصل الخ و مر هناك
الكلام عليه.

و قوله و ما هو من الاعراض العامة الى قوله لاحقيقة الوجود الامر كما قال
هنا في هذا الا انه يخلط بعضها ببعض فيما مر و قد نبهنا عليه هناك و قوله و من
قال ان الوجود عرض الخ في قوله هو و اما المشاؤون فمنهم انه عرض في
الخارج للماهيات الخارجية و قد صرح به هولان من قال بان الوجود متحقق
في الخارج منهم من قال بانه متحد بالماهية كالمصنف و منهم من قال انه
عارض عليها كجماعة من المشائين و من المتكلمين و منهم من قال بانه
معروض للماهية كالصوفية فليس كل من قال انه عرض اراد به المفهوم
العقلي العام.

قال و ايضاً الوجود يخالف للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها
لموضوعها و اما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود عرض في
الموضوع و الاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع و الوجود لا يفتقر
في تحققه الى موضوع بل الموضوع يفتقر في تحققه الى وجوده و الحق
ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى و وجود
العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت الحال
بين الماهية و الوجود .

اقول هذا الكلام ليس جواباً لآخر و انما هو من تمام الكلام الاول و اما
قوله لان وجودها اي الاعراض في نفسها وجودها لموضوعها فقد تقدم الكلام

فه في الاستشهادات وقوله والوجود لا يفتقر في تحقّقه الى موضوع هو على ظاهره في الجملة ليس فيه بأس لانه ليس حكمه حكم العرض واما في نفس الامر وهو الذي يطلب منى فقد قدّمنا بعض بيان هذا مفرقاً منه ان الجوهر وجود موصوفى والعرض وجود صفتى «وصفى خل» وفي كلام المصنف ما يفيد بعض ظاهر كلامنا وهو قوله والحق ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر الخوان كانت الارادتان مختلفتين وان كل شىء ممكن فهو مركب من وجودين موصوفى نسميه بالوجود وبالمادة وصفتى نسميه بالماهية والانفعال وبالصورة وانه لم يخلق الله فى سائر الاكوان شيئاً بسيطاً حقيقياً فرداً للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده كما قال الرضا عليه السلام «صلوات الله عليه خل» لعمران الصابى وان هذا الانفعال والصورة جزء المركب فالجوهر مركب منهما اى من هذين الوجودين ونعنى بالصورة الهندسة المشتملة على جميع المشخصات من الاعمال والاقوال والاحوال والاعتقادات والانفعالات والحدود الباطنة من الاجابات لسدعوة الله عزوجل ومن الاستعدادات والملكات والمعارف والعلوم والاذن والاجل والكتاب والرزق والنسب الغيبية «العينية خل» ومن الحدود الظاهرة كالطول والعرض وغيرهما والمقدار والكم والكيف والجهة والمكان والوقت والرتبة واقسام الوضع فكل هذه وما اشبهها اجزاء المركب منها مقبول وهو الوجود وهو المادة ومنها قابل وهى هذه المذكورات وما اشبهها وكل هذه يتوقف ظهور الشىء على جميعها فى عالم الاعيان وان تقدم المقبول فى الذات على القابل واما فى الظهور فكلها شرط لكلها هذا فى الجوهر واما فى العرض فحكمه حكم الجوهر فى كل ما ذكر ويزيد على الجوهر سبق وجود الجوهر ولو فى الاعتبار فى بعض الموجودات الا انها فى العرض بنسبة عرضيته «عرضية

خ ل « كما انها في الجوهر بنسبة جوهرية « جوهرية خ ل » وقد « فقد خ ل »
 تساويا في باطن الصنع على حد واحد ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
 فأرجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر
 خاسئاً وهو حسيرو قوله و الحق ان وجود الجوهر بعين جوهرية ذلك
 الجوهر لا بجوهرية اخرى الخ صحيح الا ان المراد الواقع غير ما اراد به
 فان الواقع ان وجود الجوهر هو ما به الجوهر وهو مركب من وجود هو
 وجود موصوفى وهو المادة اعنى الحصة الخاصة به اى من جنسه ومن
 وجود صفتي وهو الصورة اعنى الحصة الخاصة به اى فصله او حصة منه اذا كان
 المركب شخصياً مفرداً وبنحوه بنسبة المركب اذا كان عرضاً كما ذكرنا لانه
 موجود مثل الجوهر الا ان نسبتته من الجوهر نسبة الواحد من السبعين لوقوعه منه
 فى الرتبة الثانية من الجوهر لانه صفته فالوجود فى كلشىء مابه تحققه وهو
 لاشك انه المادة والصورة اذ ليس شىء غيرهما يتوقف تحققه عليه غيرهما
 وراجع ما ذكر سابقاً و المادة والصورة فى الجوهر ظاهران وربما خفيا
 فى العرض ومن اجل ذلك قيل فيه ان حقيقة وجود العرض حلوله فى الجوهر
 و قد بينا بطلانه فيما سبق لان الذى قام عليه الدليل ان كل نوع من انواع
 الخلايق من المعانى و الاعيان و الجواهر و الاعراض و كلشىء صخ ان يعلم
 و يعلم مما يمكن ان يعبر عن معناه فانه مخلوق خلقه الله سبحانه لامن شىء
 ليس بمحدث و كل محدث خلقه الله فله مادة بنسبة تحققه من مقام الصنع
 فمادة كلشىء من نوعه فمادة الجوهر جوهرية موصوفية استقلالية ومادة
 العرض عرضية صفتية غير مستقلة فى القيام بنفسها لانه صفة « صفته خ ل »
 ومادته من نوع الصفات.

وقوله كما علمت الحال بين الماهية والوجود يريد ان قولنا ان وجود

العرض من عرض الخ اي ان وجوده عارض لوجود الجوهر كما انه عارض للجوهر وذلك مثل نسبة وجود الماهية بالنسبة الى وجود الوجود يعنى ان وجودها عارض على وجوده وهذا كلام بقولنا صحيح واما بقوله فهو غلط لانه يريد ان الماهية لا وجود لها اصلاً وليست مجعولة الا بتبعيته جعل الوجوداته جعل واحد كان به الوجود وكانت به الماهية لا بجعل عارض لجعل الوجود فهي لذاتها لم تسم رايحة الوجود وهذا غلط فاحش لان المصنف مرتكب من وجود و ماهية فوجوده متحقق و اما ماهيته عنده فليست بشيء الا في ظرف التحليل عند الاعتبار فعلى هذا هو وجود وليس له اية لان الماهية هي الانية وما فى الذهن انما هو اعتبارى ولو فرض ان ما فيه حقيقة الشيء فانها مجردة عن العوارض الخارجية اذ الفارق عنده بين الذهنى والخارجى هو ان الذهنى لا ترتب عليه الاحكام والاثار الخارجية وقد قرروا ان الوجود خير محض فلا يصدر عنه المعاصى ولا شىء من المكاره وان ذلك الشرور والمعاصى من اثار الماهية وميولاتها فاذن المصنف لا يصدر عنه شىء من المعاصى والهفوات لانه فى الخارج وجود بحث والوجود كله خير محض ولو كان هذا حقاً لما قال بامثال هذه الاوهام واما عندنا فلها جعل خاص بها غير جعل الوجود الا ان ما به جعلت عرض لما به جعل مثل قولنا فى وجود العرض فانه وجود عارض على وجود الجوهر كما ان الجوهر معروض عليه وهذا معنى قولهم ان الوجود اول بالذات اى جعل ابتداءً والماهية ثانياً وبالعرض اى جعلت لاجل تقوم الوجود لان الوجود لا يتقوم بدون الماهية ومثال الثانى وبالعرض اى اشترى الفرس بمائة دينار بايجاب من مال كمالها الاول وقبول منى فاشترى لها اولاً وبالذات لحاجتى الى الركوب ثم انها تحتاج الى الجل فاشترىته بدينار بايجاب من مال كمالها الاول وقبول منى مثل عقد بيع الفرس الا انى لاحاجة لى به لولا الفرس فاشترى

للجلّ ثانياً وبالعرض ولا فرق بين الاشترائين وكذلك ايجاد الوجود وهو محبوب لذاته الآاته لا يقدر على الاستقلال في الظهور بدون الماهية فجعلت ليتقوم بها في الظهور وهي متحققة في الخارج معادلة للوجود فمنه تصدر الطاعات وبه يفعلها المكلف ويترك المعاصي و منها تصدر المعاصي وبها يفعلها المكلف ويترك الطاعات والشئ مركب منهما وهما متميزان في تمازجهما كالظلمة الممازجة لنور السراج الآاته كلما قرب من السراج ضعفت ورقّت وكلما بعدت منه قويت وكثفت بعكس نور السراج فكذلك الوجود في الشخص كلما قرب من فعل الله قوى واشتد وكلما بعد ضعف ورقق والماهية بالعكس وهذا معنى قولنا ان كلامه على معنى ما نريد صحيح لاعلى ما يريده واصل كلامه هذا رفع «دفع خل» لما يتوهم من قوله ان الوجود لاجنس له ولا فصل وهو ليس بجنس لغيره ولا فصل آته عرض ليس بجوهر فأبان باتا لا نريد بذلك نفى جوهريته وانما نريد اصالته وبساطته وعمومه مع تشخصه.

قال سؤال اذا كان الوجود موجوداً للماهية فله نسبة اليها وللنسبة ايضاً وجود وحيثئذ فلو وجود النسبة نسبة الى نسبه وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة فيتسلسل .

اقول هذا السؤال اوردده الشيخ الالهي في حكمة الاشراف على المشائين وفيه الزام لهم على رأيهم بالتسلسل الآان يلتجئوا الى ان ماسوى النسبة من الاشياء تلزمه حصول النسبة خارجاً و الآ لم يكن بين الاشياء الخارجية نسبة لو اريد منها ذهنيها «ذهنياً خل» لعدم ترتب الآثار على الامور الذهنية في الخارج لكن النسبة نفسها لا يلزم لنسبتها نسبة لانها بذاتها كافية عن اعتبار نسبة «النسبة خل» زائدة على نفسها وهذا الالتجاء في الحقيقة قوى فبهذا الاعتبار لا يرد عليهم السؤال والمصنف فرض وروده على قول من جهة انه يرى ان النسبة

لا توجد بنفسها فاذا تسلسلت لزم التسلسل في الوجود فاجاب عنه بقوله
قال جواباً ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاعه اذ الوجود عين الماهية
 خارجاً و غيرها في الذهن فلا نسبة بينهما الا بحسب الاعتبار وعند الاعتبار
 يكون للنسبة وجود و هو عينها بالذات و غيرها بحسب الاعتبار و مثل هذا
 التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي و ستعلم كيفية الارتباط «الاعتبار خ ل»
 بينهما عند التحليل .

اقول ما مرّ من الكلام يكفي لاندفاع قول المصنف لان رده انما هو بما
 لم يسلّمه الخصم فهو يؤول الى المصادرة اعلم ان الحكيم المستد الملاحم
 في تعليقاته على هذا الكتاب نقل ما اورده المحقق اللاهجي هنا و رده و انا
 احببت نقل كلامهما لغرض و ربما اذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بكلامهما
قال نقل مقال و دفع «رفع خ ل» اشكال اعلم ان الفاضل المحقق اللاهجي قد اورد
 ههنا اشكالا و زعم انه من اعظم الاشكالات فقال في كتابه المستمى بشوارق الالهام
 قد صرح كآفتهم بان الوجود ليس الانفس تحقق الماهية لامابه تحقق الماهية
 و مذهب قاطبتهم ان التحقق مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود
 فرد يجب ان يكون هو ايضاً نفس تحقق الماهية المخصوصة لامابه تحقق
 الماهية المخصوصة و كلما نفرض محققاً لا يمكن ان يكون له خصوصية
 في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات و لا يمكن ان
 ينحصر الا بان يكون تحقق هذا و تحقق ذاك «ذلك خ ل» وهذا تخصيص
 حاصل بمنجرد الاضافة الى ما هو يتحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصّة
 فليس للوجود الا حصص متكررة بالاضافة الى الماهيات المتكررة وهذه
 الحصص ليستنداً الى نفس مفهوم التحقق مع قيد الاضافة الى الماهية انتهى كلامه
 رفع مقامه و حاصل الاشكال ان هذه الطائفة يقولون بان الوجودات حقايق

متخالفة متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة و يقولون ان المطلق والحصة خارجان عن تلك الوجودات فهناك امور ثلثة: مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات و الوجودات الخاصة المتخالفة و نسبة الاولى الى الثانية نسبة الذاتى الى ذى الذاتى فان الوجود المطلق داخل فى حصصه و الحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الاضافة ولكن هما خارجان عن الوجودات الخاصة عرضيان بالنسبة اليهما كما مر سابقاً والحال انه يلزم عليهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات ان لا يكون الوجودات الخاصة الا الحصص فيلزم مخالفة جميع ما نقل عنهم و بالجملة على ما قال يلزم عليهم ان يكونوا قائلين بالمتناقضين هذا هو الاشكال ونقول فى دفعه ان الوجود الذى ليس الا نفس التحقق لاما به تتحقق الماهية هو مفهوم الوجود العام البديهي الذى هو من ثوانى المعقولات بالمعنى الاعم والفرد الذى قالوا به هو ما تتحقق به الماهية لا بانه امر ينضم الى الماهية فتصير موجودة بان تكون صفة موجودة فى الخارج منضمة الى الماهية فيه كالحال فى السواد بالقياس الى الجسم فانه باطل ضرورة بل بان الوجود بذاته موجود و الماهية متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيره كما مر و هو كما انه فرد لما تتحقق به الماهية فرد للتحقق ايضاً بمعنى انه ينتزع من حاق ذاته ولهذا يحمل عليه فلا اشكال اصلاً هذا انتهى كلامه فى تعليقاته. و اقول اما قول المحقق اللاهجى فى تصريح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية فليس بصحيح لتصريح اكثرهم بغير ذلك على وجوه متعددة نعم بعض اطلاقاتهم يراد منه ذلك واما ان مذهب قاطبتهم بان التحقق مفهوم واحد بديهي التصور فصحيح وتوجيه الاشكال مبنى على تسليم انهم لا يعنون بالوجود الا التحقق و هو غير ثابت بل المعروف من اطلاقهم انهم يطلقون الوجود ويريدون

مرّة التحقّق وتارة المعنى العامّ وتارة البسيط وتارة المطلق و تارة الفرد
وتارة الحصّة الى غير ذلك و اما توجيه صاحب التعليقات للاشكال بأنّ هذه
الطائفة يقولون بأنّ الوجودات حقايق متخالفة منكثرة بانفسها لا بمجرد عارض
الاضافة فالنقل عنهم صحيح ومعناهم باطل فانّ الادلة النقلية والعقلية تفيد
على جهة القطع بان تلك الوجودات انما تعددت و تمايزت بمالحقها من
الاضافات بل لم تتحقّق الا بذلك و ان الحصّة داخله فيها و اما المطلق فاذا
أريد به المفهوم كأنّ عارضا وان اريد به المصداق على قول بعضهم فهو داخل
وستعرف تفصيل ذلك من خلال كلامنا في هذا الشرح انشاء الله تعالى وفيما
مضى اشارة الى بعض ذلك و اما ان الوجود المطلق داخل في حصصه
و الحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الاضافة فالحق في ما ذكرنا و قوله
و يلزمهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات الا تكون الوجودات
الخاصة الا الحصص فالحق فيه ان الحصص موجودات في الخارج بقوا بلها
ومشخصاتها و هي حصص اجزاء لاصص جزئيات لانها من كل لا من كلّي
و قد قدّمنا الاشارة الى بعض بيان هذه و قوله و نقول في دفعه الى قوله
بالمعنى الاعم صحيح و كذا قوله و الفرد الذي قالوا به هو ما تتحقّق به
الماهية على ظاهره و اما ما في نفس الامر فقد قدّمنا ان الوجود و الماهية
هو الوجود الخارجى باعتبارين و قوله لا بانه امر ينضم الخ المعروف
من كثير من عباراتهم انه امر ينضم الى الماهية كقول المشائين الا من يقول
باتحاده معها في الخارج و قوله بان يكون صفة موجودة في الخارج كما
يقوله بعض المشائين ردّ بغير دليل .

و قوله بل بان الوجود بذاته موجود و الماهية متحدة به و موجودة بنفسه
لا بغيره قد تقدّم الكلام عليه فانها دعاوى من غير دليل و ان الوجود «الموجود دخل»

هو المادّة المطلقة. واما انه شيء غير المادّة والصورة وهو اصل الشيء وكلّ
الشيء فان قيل بانّه صفة عارضة لماهية الشيء وحقيقته فهذا كلام معقول
الا انّه لا يكون اصلاً للشيء و لا كلّ الشيء بل كما قال بعض المشائين
وان قيل بل هو الاصل و كل الشيء و هو غير المادّة و الصورة فشيء ليس
بمعقول الا «لاخل» للمتدعين ولاغيرهم بل لو سألوا عنه اجابوا بانّه لا تدركه
العقول والحاصل ان الخصم لا يسلم لهم ولهذا قال بعض بانّه صفة وجودية وآخرون
انه صفة اعتبارية ذهنية وغير ذلك والسبب في ذلك انهم كلما طلبوا لم يجدوا
غير امرٍ اعتباري او مصدرى والدليل على هذه الحيرات مثل قول صاحب
التعليقات ولهذا يحمل عليه لان ادلتهم صناعة مرجعها الى مدلولات الالفاظ
بدالاتها اللفظية و المفاهيم وصناعة ترتيب الكلام وكلها لا تغنى من الحق
شيئاً مثل ما اورد بعض المتأخرين على قول الحكماء ان ماهية الواجب لذاته
هى الوجود المجرد اسوة الاول ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون
مقتضياً لمقارنة ماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يكون وجود الواجب
لذاته مقارناً لماهية و قد مر بطلانه و ان كان الثانى لزم ان يكون وجود
الممكن غير مقارن لماهية وهو محال و ان لم يكن الوجود مقتضياً لاحدهما
فيكون كلّ واحدٍ منهما محتاجاً الى سبب فيحتاج تجرّد الوجود الواجب الى
سبب و كلّ محتاج الى سبب ممكن فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته هذا
خلف والثانى والثالث بهذا النمط فتأمل قولهم ان كان الوجود مقتضياً لمقارنة
لزم ان يكون الواجب كذا وان لم يكن مقتضياً لزم ان يكون الممكن كذا فهل
هذا الا ان الوجود حقيقة واحدة للواجب و الممكن والحاصل ادلتهم او هن
من بيت العنكبوت .

قال المشعر الخامس فى كيفية اتصاف المهية بالوجود و لعلك تعود

و تقول لو كانت للوجود افراد في المهيّات سوى الحصص لكان ثبوت فردٍ منه للمهيّة فرعاً على ثبوتها بناءً على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ فاعلم انه لا خصوصيّة لورود هذا الكلام على عينيّة الوجود بل وروده على انتزاعية الوجود اشكل لانّ الوجود عين المهيّة على تقدير العينيّة فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة و غيرها على هذا التقدير فيكون وصفاً لها .

اقول يريد بكيفية اتصاف المهيّة بالوجود بيان ما اتصفت به من الوجود او بيان ما يريد من قولنا بذلك و لعلّ الاول اوفق بمراد المصنف فصور سائلاً عن بيان ذلك على سبيل المعارضة و المنع يقول لِمَ جوزتم اتصافها بالوجود وذلك يستلزم تحقّقها قبل الوجود او قبل الاتصاف والاول هو المراد ولو كانت للوجود افراد في المهيّات «للمهيّات خل» سوى الحصص الخ يعني انّ الثابت من مفهوم الوجود والمحصل منه انما هو الحصص التي تتعين كلّ حصة بما اضيفت اليه و اما انّ له افراداً متعيّنة بذاتها من دون قيد الاضافة فلا و لو ثبت فردٌ منها للمهيّة لكان ثبوته فرعاً على ثبوتها كما هو مقرّر في القاعدة المشهورة من انّ ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء الذي ثبت له الشيء فتكون ثابتة قبله ولا ثبوت لها بدونه فيكون «فلا يكون خل» لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ ويلزم التسلسل او ثبوت الشيء قبل نفسه ثم انّ المصنف اتى بالجواب مضمناً و صريحاً فالمضمن في الزامهم بانّ هذا السؤال ليس وارداً على خصوص قولنا من كون الوجود عين المهيّة خارجاً بل يرد عليكم على قولكم بالانتزاعى لانه على قولنا بالعينيّة يكون اتصافها بالانتزاعى العقلي بعد وجودها و تحقّقها بالحقيقي قبل الاتصاف و اذا اتصفت به حينئذ فهي موجودة بالحقيقي ولا يلزم تقدّم الشيء على نفسه بخلاف قولكم بالاعتباري

فانه غيرها وبه تتحقق عندكم فاتصافها به يلزم منه تقدم وجودها على وجودها فالامر عليكم هنا اشكل فما يجيبونا به فهو جوابنا لكم وهو قوله لان الوجود عين المهيته يعنى عندنا فلم يكن بينهما اتصاف «اتفاق خل» بالحقيقة وهو غيرها فى التحليل العقلى فتتصف به بعد تحققها بالحقيقى واتمايشكل كيفية الاتصاف على فرض المغايرة لان اتصاف المهيته بالوجود يعنى به تحقق على تقدير ان يراد به الكون المصدرى فان تقدمها عليه بحسب مطلق الكون والحصول على مطلق الكون والحصول اذ يلزم منه تقدم كونها على كونها فلذا قال فيشكل كيفية الاتصاف بها لان اتصاف المهيته بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدرى مصداقها نفس حصول المهيته و المهيته باى اعتبار اخذت كان لها كون مصدرى فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امراً حقيقياً و للمهيته تحصلاً عقلياً غير وجودها .

اقول يعنى انه يشكل عليهم كيفية الاتصاف لان اتصافها بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدرى مصداقها اى مصداق ذلك الاتصاف نفس حصولها لانكم اذا لم تريدوا به الكون المصدرى لامناص لكم عن الحقيقى اذ المراد اى ما به الاتصاف او ما به التحقق فاذا اردتم المعنى المصدرى باى اعتبار اخذت المهيته ذهنية او خارجية كان لها كون مصدرى وحينئذ لا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امراً حقيقياً و للمهيته تحصل عقلى غير وجودها فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه لان ما به التحقق غير ما به الاتصاف وهذا هو الجواب المضمن للالزام اى قوله ضمناً فجوابكم لنا بما الزمناكم بسؤالكم جوابنا لكم عما اوردتم علينا .

قال لكن الحقيق بالتحقيق ان الوجود سواء كان عينياً او عقلياً نفس ثبوت الماهية و وجودها لا ثبوت شيء لشيء او وجوده لها و بين المعنيين فرق واضح والذي تجرى فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا تجرى فيه قاعدة الفرعية .

اقول هذا هو الجواب الصريح و هو ان القاعدة المشهورة لا يدخل حكم الوجود فيها لانها انما تناول ما كان فيه تغاير والوجود مع الماهية في الخارج شيء واحد فلا يدخل تحت القاعدة المشهورة واعلم ان المصنف قد اثبت في عنوان كلامه هذا كون الوجود صفة فقال المشعر الخامس في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وكذا في توجيه الاشكال على الخصم وليس على وجه الحكاية بل ظاهر كلامه ذلك على تقدير ارادة الكون المصدري وكذا في حكم التحليل الذهني فانه قد اثبت لها وجوداً ما قبل الحمل الذهني كما اشار اليه فيما سبق و كذلك قوله في هذا المشعر و للماهية تحصل عقلي غير وجودها على ما عندنا و هنا في هذا الجواب الذي عناه بقوله الحقيق بالتحقيق نفى ذلك بعبارة لا تدل عندنا دلالة قطعية و ان كان لا يريد الا القطع بقوله ان الوجود سواء كان عينياً او عقلياً نفس ثبوت الماهية و وجودها وهذا لا اشكال فيه عند الخصم فان الخصم ايضاً يقول ان الوجود نفس ثبوت الماهية والمصنف يريد الاتحاد لانه يريد انه هو كونها وتحققها اي هو لانه اذا اعتبر لها مفهوماً مغايراً للمفهوم ثبوتها و كان عارضاً لها في الخارج كما هو «كله خل» عارض لها في الذهن والخصم لا يفيد قوله ثبوتها نعتاً في الاتحاد وهذا في الحقيقة لا يفيد لفظاً والذي يفيد ان يقول ان الوجود هو الماهية لا ان يقول هو نفس ثبوتها فانهم يقولون ان ثبوتها غيرها وهو محمول

عليها و صفة لها فرجع جوابه اعترافاً لأنه اذا ثبت كونه صفة كان ثبوتها فرعاً على ثبوت الموصوف و هذا ظاهر و ان كان لا يريد الآ الاتحاد ليتم له المراد و قوله لا ثبوت شيء على ظاهره ان الوجود اذا كان هو ثبوتها كان ثابتاً مغايراً لها نعم مثل هذا التدقيق في العبارة يتسامحون فيه و اكثر ما يقع مثل ذلك غفلة لا تسامحاً والدليل على ان هذا وقع منه غفلة قوله و الذي تجرى فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فان المطابق لثبوت شيء في نفسه ان يقول ان الوجود نفس الماهية و لا شك ان الوجود ليس هو الماهية قطعاً و انما ادعى الاتحاد لعدم الوقوف على الفارق في الخارج ولما يلزمه من الالزامات التي لا يتخلص منها على زعمه الآ بالاتحاد وقد ذكرنا مراراً و نذكر انه مغاير لها في الخارج باختلاف اثار الشيء الواحد الطبيعية اختلافاً بالتضاد ولا يحصل ذلك بالاتحاد والحاصل ان مراده ان ما يدخل تحت تلك القاعدة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه و اعترض على المصنف بان قولك الماهية موجودة قضية و لا بد لكل قضية من نسبة فيدخل تحت القاعدة و اجاب في رسالته الموضوعية لبيان كيفية اتصاف الماهية بالوجود بان ذلك بحسب تفصيل اجزاء القضية و اعتبارات الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم ومصداق القضية فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية و انما الحكم بين امرين «الامرين خل» لا بد له من اعتبار اجزاء ثلاثة هي الطرفان والرابطة وليس الكلام فيه و انما الكلام فيما يدخل في مصداق الحكم فبعض الاحكام مما ليس يتحقق فيه الآ ذات الموضوع فقط كقولنا زيد زيد و زيد حيوان لان الطرفين فيهما شيء واحد بالذات ماهية و وجوداً او وجوداً فقط و من هذا القبيل زيد موجود فان مصداقه ماهية الموضوع و وجوده لا غير والمحمول

اذا كان نفس الوجود فلا حاجة الى رابطة اخرى لان جهة الاتحاد والربط
 هو الوجود ليس الا واذا حمل غير الوجود على موضوع احتيج الى وجود
 يقع به الربط «الرابط خل» ما بينهما واما اذا حمل الوجود فلا حاجة الى وجود
 آخر يصير رابطة بينهما انتهى . واقول ان هذا الجواب وبيان وجه الاتحاد
 بين الوجود ونفسه فهى صحيح لا اشكال فيه الا ان تعليقه ينقض تقريره
 فى قوله كقولنا زيد زيد وزيد حيوان لان الطرفين فيهما شىء فان كلامه فى
 هذا المثال صحيح و لكنّه فى الوجود والماهية ليس بصحيح لان الوجود
 ليس هو الماهية لان الوجود وجه الشىء من ربه واعتبار بين جهة صانعيته
 والماهية وجه الشىء من جهة نفسه وهويته اذ لو كان هو الماهية لكان موجوداً
 بغيره كالماهية والا كانت بنفسها لا بالوجود على ان الماهية لو صدقت على
 الوجود فان كان صدقاً صناعياً كما هى عادتهم لم تتحد به فى نفس الامر
 وان كان حقيقياً لم يكن عارضاً فى الذهن كما انه لا يمكن فى قولك زيد
 زيد ان يعرض المحمول للموضوع فى الذهن الا باعتبار عوارض خارجة
 كما تتصور مثلاً ان زيدا المسئول عنه او المخبر به هو زيد المعلوم او
 بالعكس يعنى باعتبار امر خارج تلحقه بالموضوع او المحمول لاجل صحة
 الحمل فى الصورة وهو فى الحقيقة عروض اعتبار وصف لموصوف لانفس
 الذات فنفهم الكلام و لا تكفى بمجرد العبارة واعلم ان هذه القاعدة
 المشهورة انما قررت فيما يعتبر فيه التغير بالحقيقة ولو عرض عليها ما تغايره
 بالاعتبار لم يدخل تحتها الا بجهة التغير الاعتبارى الذى هو منشأ للتغير
 وليس لك مع الأنصاف اذا «اذخل» ادعى الخصم دخول ما تغاير بالاعتبار تحتها
 ان تعارضه بالاتحاد يعنى مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار مثل كون
 الوجود موجوداً بنفسه فانه فى الحقيقة ليس شيئاً غير نفسه فاذا ادعى الخصم

الدخول باعتبار مفهوم الحمل فإن الوجود موجود تعارضه بجهة عدم المغايرة فإنه وجد بنفسه ولا نريد «لا يريد خل» بالحمل الآ هذا المعنى ولو أنه ادعى الاتحاد ليخرج عن القاعدة عارضته باعتبار المغايرة لأن هذه الطريقة لا يحقق بها العلم وإنما يحقق بها الجهل فإن هذه طريقة المغالبة و ليس كل قاعدة صحيحة ولا كل من اعتبر بها العلم مقتصد فان العلماء اى المسمين بالعلم على اربعة اصناف: صنف اذا اوردت عليه المسئلة انكرها لغرض نفساني و هذا لا يكاد يصيب الحق و صنف ليس هكذا ولكنه انسن من تلك المسئلة بخلاف ما اوردت عليه ولا تقدر نفسه على مفارقة ما انست به نفسه فيتكلف الرد و هذا كالأول و صنف ليس كالأولين ولكنه يزنها بما عنده من القاعدة فما وافق قاعدته قبله وما لم يوافق لم يقبله وهذا كالأولين اذ لعل الغلط في قاعدته او في تفريعه «تعريفه خل» عليها و صنف اذا اوردت عليه الكلام تفهمه مع قطع النظر عما تمسك به الاولون و إنما يريد معرفة الامر في نفسه وهذا لا يكاد يخطئ الصواب لانه قد احسن النظر و جاهد نفسه لله وفي الله والله سبحانه مؤيده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله لمع المحسنين و من وصيتي لك اذ سمعت من الآخر الكلام بما هو خلاف ما عندك او الاعتراض عليك فتفهم ما يقول و اياك ان تكون حين كلامه مشتغلاً في نفسك باعداد الجواب او النقض فتكون قد اشتغلت عن فهم كلامه لان استعدادك لمعارضته حجاب لك يمنعك من فهم كلامه و من التوفيق لاصابة الحق فان العلم ليس بكثرة التعلم و إنما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء فينفسح فيشاهد الغيب و ينشرح فيحتمل البلاء كما روى عنه صلى الله عليه و آله قيل وهل لذلك من علامة قال صلى الله عليه و آله التجافى عن دار الغرور و الانابة الى دار الخلود و الاستعداد

للموت قبل نزوله هـ . وهذه القاعدة المشار اليها ليست جارية على حقيقة نفس الامر وانما هي مبنية على ما يفهم من صناعة المحمولات والموضوعات وعلى ان الامور الاعتبارية ليست شيئاً متحققاً وعلى اصطلاحات وترتيبات لا يفيد «لاتفيد خل» من تعلمها شيئاً من النور وانما تفيده قوة الجدل والمطارحات الكلام و سهولة التعبير و امثال ذلك مما ليس لها فسي شىء من الحق تعلق ولا ارتباط ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لسراقة بن مالك اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله فقول المصنف فلا تجرى فيه قاعدة الفرعية لان تجرى فيه قاعدة الاصلية ايضاً فان ثبوت زيد لذيد هو ثبوت زيد وثبوت الوجود لذيد هو ثبوت الوجود للماهية ليس هو ثبوت الماهية بمعنى ليس هو الماهية لان غير الماهية لا يكون عينها بوجه واحد بوجه من الوجوه الا باعتبار اخر بان تقول هذا الشىء هو الوجود باعتبار كونه اثر فعل الله سبحانه «تعالى خل» وهو الماهية باعتبار هو تته في نفسه وان تته فقول امير المؤمنين صلوات الله عليه من عرف نفسه فقد عرف ربه للنفس المذكور لحاظان فان لحظت انها هي هي فمن عرفها لم يعرف الله ربه فان زيدا اذا عرف انه هو لو عرف بهذا ربه كان المعنى انه عرف ربه بنفسه وهذا كفر صريح و ان لحظت انها اثر فعل الله سبحانه ونور الله عرف ربه فان معرفة الاثر دالة على وجود المؤثر و التور دال على المنير ومثال اخر لهذا اوضح اذا نظر الى الريح مثلاً ان لحظت كونه طويلاً لم تعرف به الله لان الله سبحانه لا يعرف بالطول و ان لحظت انه اثر فعل الله سبحانه عرفت الله به لانه اثر و الاثر يدل على المؤثر و اما كون الوجود هو الماهية بلحاظ واحد فهو ظاهر الفساد صاد عن طريق الرشاد فافهم هذا الكلام المكرر المررد .

قال و الجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من

الاضطراب وتشعبوا في الابواب فتارة خصّوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية
 بما سوى صفة الوجود وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية
 وتارة انكروا ثبوت الوجود اصلاً لاوصفاً ولا عيناً قائلين انه اعتبار مجرد
 الوهم الكاذب واختراعه لانّ مناط صدق المشتق اتحاده مع الشيء لقيام
 مبدء الاشتقاق لانّ مفهوم المشتق كالكاتب والابيض امر بسيط يعبر عنه
 بالفارسية بديبر وسفيد فكون الشيء موجوداً عبارة عن اتحاده مع مفهوم
 الوجود لقيام الوجود به قياماً حقيقياً او انتزاعياً ولا يحتاج الى وجود اصلاً.

اقول قوله وتشعبوا يعني قالوا اقوالاً مختلفة لاجل غفلتهم عن الفرق
 بين ما هو متحد بالذات والمغايرة كما تقدم فتارة خصّوا القاعدة اعني ثبوت
 شيء لشيء فرع على ثبوت ماله الثبوت فلما وجدوا ان الوجود متحد بالماهية
 خصّوها بما سوى الوجود فانه لا تكون هذه صفة وتارة هربوا عن ذلك
 وانتجأوا الى الاستلزام اي بان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت ما له الثبوت
 يعني يكون اتصاف الماهية بالوجود مستلزماً لحصولها والآ لم يحسن الثبوت
 لغير ثابت زعماً منهم انهم التجئوا الى ركن وثيق وعندنا لو ارادوا المساوقة
 لصح قولهم كما في معنى الكسر والانكسار وتارة انكروا ثبوت الوجود
 اصلاً لاوصفاً ولا عيناً تمسكاً بالقاعدة بانه لو كان موجوداً لوجب دخوله
 تحتها ولو كان كذلك لزم ما تقدم من التسلسل او توقف الشيء على نفسه قائلين
 انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه واعتبار الذهن اذا لم يطابق نفس
 الامر كان كاذباً واختراعه لانه لو كان انتزاعياً كان اصله الخارجى ثابتاً ولو كان
 عينياً كان له مصداق غير عارض ولا معروض او عارض فيلزم المحذور المتقدم
 في اسولة او معروض فيخالف ذهنيته وعللوا العدم بان صيدق المشتق كالابيض
 والكاتب على الشيء اتحاده به فليس الا الشيء لقيام البياض والكتابة

بالشيء فان مفهوم الكاتب والابيض المعبر عنه بديير وسفيد امر بسيط فليس
مناطق صدقه قيامه بالشيء بل اتحاده فكون الشيء موجوداً عبارة عن اتحاده
مع مفهوم الوجود لقيام الوجود بذلك الشيء ليكون الوجود شيئاً مغايراً
لذلك الشيء بل ليس قائماً لا قياماً حقيقياً ولا انتزاعياً فان الشيء بنفسه
قائم في الاعيان ولا يحتاج الى وجود اصلاً نعم هو اعتباري ذهني اي نعتبر
وجود الشيء خارجاً في الذهن هذا ظاهر بما يحكاه المصنف عن هذا من قوله
اولا زم قوله واعلم ان ما اشار اليه هذا القائل كله خطأ على مراده و مراد
خصمه واما على مرادنا ففيه صواب وفيه خطأ فاما قوله ان صدق المشتق
هو اتحاده فليس بصحيح فاين الصفة الخارجة من الذات بل صدقه قيام مبدئه
بالشيء واما ان كونه موجوداً عبارة عن اتحاده به فصحيح على معنى ما ذكرنا
سابقاً من ان الوجود الحقيقي عبارة عن المادّة المطلقة وهي باعتبار حقيقة
مصداقه على قسمين موصوف وصفة فالموادّ وجود موصوفتي و الاعراض
والصور والتسب ومبادئ المشتقات والمفاهيم والكليات والمعقولات الثانية
والانفعالات والاضاع والاجال والامكانات والامور الاعتباريات والانتزاعات
وما اشبه ذلك كلها وجودات صفاتيّة والكل موجود بالوجود الخارجي و
ماهيات كل الاشياء موجودات في الخارج وهي الاشياء انفسها «بانفسها خـل»
باعتبار هويتها وانيتها وكنهها من حيث هي ويدخل في لحاظ مستي الوجود
كل ما سوى الله من حيث كونه اثر فعله ويدخل في مستي الماهية كل ما سوى
الله من حيث هو هو وقول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف
ربه اراد بها النفس التي هي اثر لفعل الله تعالى وهي الوجود لانفسه التي هي من
حيث نفسه فان الله لا يعرف بها ولا تريد ان من عرف وجوده عرف ربه لان الوجود
ليس مقولاً على الله وعلى العبد بالاشراك المعنوي ولا اللفظي ولا نسبة بين

الرب وبين العبد بوجه من الوجوه وانما يريد «يريدخل» انه اثر يدل على المؤثر
 فمن لم يعرف نفسه بانه اثر لم يعرف نفسه ولم يعرف ربه والحاصل ان كل ما
 سوى الله فهو مخلوق وموجود في الخارج ووجود والله سبحانه خالق كل شيء
 وضع سبحانه كل شيء في المحل اللائق به فوضع الجواهر والاجسام في
 امكنتها ووضع الاعراض في معروضاتها ووضع الدهنيات في محالها وهي
 الازهان وتفصيل هذه حتى يزول الاشكال عما هو خلاف المعروف عند الاكثر
 مما يطول به الكلام ولكن نشير الى نُبذ في مواضع متفرقة يوفق الله سبحانه
 من يشاء لفهمها ويمنع منها من لم تسبق له العناية منه وانا اسأل الله عز وجل
 ان يوفق من نظر في كتبي ممن يريد الحق لما يريد به الخير وسعادة الدارين.
قال فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود - لا عين الوجود وكذا
 الممكن الموجود وكذا في جميع الاتصافات بالمفهومات والفرق بين
 الذاتى والعرضى من المشتق عنده بكون الاتحاد في الوجود الذى هو مناط
 الحمل عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض اذ لا وجود عنده
 بل بان المفهوم الذاتى هو الذى يقع في جواب ما هو والعرضى هو الذى لم
 يقع فيه وهذا كله من التعسفات .

اقول يريد ان هذا القائل عنده ان الواجب عز وجل عين مفهوم الموجود
 لا عين الوجود واقول اى منع ومحذور في ان الواجب هو نفس الموجود الحق
 لانه مفهوم بل هو المعلوم وهو الوجود وغين الوجود ومن اراد بالواجب
 عز وجل غير الموجود المعبود بالحق فقد الحد وكفر واشرك فهو هو لا غيره
 وكذا من جعله تعالى هو الوجود المتغير للموجود الحق وقوله وكذا الممكن
 الموجود فانه هو عين وجوده الا انه يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الوجود
 بخلاف الواجب فانه مع ذلك لا يمكن ان يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم

الوجود و كل هذا لأبس به فانه حق على ما قررنا. ثم قال المصنف ان هذا القائل عنده الفرق بين الذاتي والعرضي في الاتحاد ليس انه في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض كما هو عندنا لإثباتنا للوجود الذي هو مناط الحمل بل بان مفهوم الذاتي في الاتحاد هو الذي يقع في جواب ما هو ومفهوم العرضي هو الذي لم يقع فيه اذ لا وجود عنده فلا فرق بين الاتحادين عنده الا بالدخول في جواب ما هو وعدمه اقول والاولى في شأن الحمل اعتبار المصنف في نفس الحمل بالاتحاد في الذاتي بالذات وفي العرضي بالعرض واعتبار القائل ايضاً في الدخول وعدمه لعدم المنافاة بينهما فان الاول بيان نفس الاتحاد والثاني بيان تعريفه والعبارة عنه فالحيوان هو الضاحك لا فرق بينهما الا ان الحيوان يدخل في جواب ما هو بخلاف الضاحك هذا هو قول القائل والظاهر انه غير مناف لكلام المصنف الا بالتعبير لان الدخول للاتحاد الذاتي والخروج للعرضي وقوله وهذا كله من التعسفات يحتمل الاشارة الى ما وقعوا فيه والى خصوص هذا القائل والثاني اظهر .

قال اشراق حكيم وجود كل ممكن عين ماهيته خارجاً ومتحداً بها نحواً من الاتحاد وذلك لانه لما ثبت و تحقق بما يتناه ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدء الآثار ومنشأ الاحكام وبه تكون الماهية موجودة وبه يطرد العدم عنها امر عيني فلو لم يكن وجود كل ماهية عينها ومتحداً بها فلا يخلو اما ان يكون جزءاً منها او زائداً عليها عارضاً لها و كلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود الكل ووجود الصفة بعد وجود الموصوف فتكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها ويكون الوجود متقدماً على نفسه و كلاهما ممتنعان ويلزم ايضاً تكرير نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة او التسلسل في المترتبات المجتمع من افراد الوجود وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزامه

لأنحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اى الوجود والماهية يستدعى المدعى بالخلف هو كون الوجود عين الماهية فى الخارج لأن قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض والا لم يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضاً من الجميع .

اقول قوله وجود كل ممكن عين ماهيته هذه دعويه المتكررة يريد ان يبرهن عليها ليخرج من اسم الدعوى الى حكم الحقيقة ومعنى هذا ان وجود زيد ماهيته وقوله ومتحدأبها نحواً من الاتحاد ينافى الاول لأن مفاد الثانى ان الاتحاد طار على التغيرات سواء كان بالذات او بالاعتبار وان معنى نحواً من الاتحاد انه لا مطلقاً بل فى حالة او بجهة وكل هذا منافٍ للعبارة « للمغايرة خل » الاولى ولعل هذا النحو هو المبين فى التعليل من انه به تكون موجودة وبه يطرد عنها العدم وكل هذه منافية لكون الوجود عين الماهية لان المعروف من كون شىء عين اخر انهما اسمان على معنى واحد وما كان هكذا لا يخالف الاعتبار الذهنى الا عند ضم شىء يكون منشأً للمغايرة الذهنية واما كون الوجود الحقيقى منشأً للآثار والاحكام فيحتمل احد امرين إما انه اذا حصل للماهية نشأت عنها ومنها الآثار والاحكام او انه اذا حصل نشأت عنه ومنه الآثار والاحكام فان اراد الاول كان الشىء حقيقةً هو الماهية واما الوجود فانه علة كونها وعلة الكون قد تكون فاعلية او غائية وهما خارجان عن حقيقة الشىء فلا يكونان عيناً لها ولا جزءاً منها فان حركة يد الكاتب والانتفاع بالكتابة ليسا جزئين لها مع انها بهما كانت ولا يكون عين حقيقة الشىء الا ما كان من علل الماهية كالمادة والصورة وان اراد الثانى فقد ذكرنا سابقاً ان الآثار والاحكام انما تترتب على الصورة لا على المادة فان جعله كالمادة لم تترتب عليه الآثار وان كان سبباً لنشوها وان جعله كالصورة فقد بينا سابقاً انها عارضة للمادة ولاحقة

بها كما مثلنا وقلنا انها الام وان المادّة هي الاب بعكس المعروف عندهم
وذكرنا هناك الدليل عقلاً ونقلاً عن الائمة الهدى عليهم السلام وعلى هذا
لاتكون الماهية سابقة الثبوت على الوجود كما ان المادّة كذلك وعلى كل
تقدير فكونها به لا يغيره لا يفيد العينية المدعى ثبوتها فتدبر .

وقوله فلو لم يكن وجود كل ماهية عينها ومتحداً بها فلا يخلو اما ان يكون
جزءاً منها الخ يقال هو ليس جزءاً منها ولا زائداً عليها عارضاً لها لانه لو كان
جزءاً لكانت مركبة منه ومن شيء آخر لا انه يلزم منه تقدّمه على نفسه لان
كونها نفسه محلّ النزاع سلّمنا لكن اذا لم يكن متقدماً عليها لم تكن به
كما يقولون واما يلزم من كونه جزءاً لها انها مركبة منه ومن شيء آخر وعلى
قوله بان الوجود عين الماهية اى الشيء يظهر مما قررنا سابقاً لزوم «لزم خ ل»
كونه جزءاً منها لانا قد قررنا ان الشيء الذى هو الماهية منضمة او منفردة او هو
الوجود منضماً او منفرداً مركب من وجود و ماهية هي انفعاله لفعل الفاعل
سبحانه كالكسر والانكسار وهو معنى قول الحكماء المتقدمين الذين اخذوا
حكمتهم من الوحي بواسطة الانبياء عليهم السلام ان كل شيء محدث لا بد
له من اعتبار من جهة ربه واعتبار من جهة نفسه ومرادهم بما هو من ربه هو
الوجود المنفعل بفعله تعالى وبما من نفسه هو انفعاله المسمى بالقابلية الاولى
والماهية الاولى فى الخلق الاول ومجموعهما هو الشيء وهذا ظاهر ثم الماهية
الثانية هي هذا المجموع من حيث هو هو وهو الوجود من حيث كونه اثرأ
فلا مفسدة فى كونه جزءاً منها واما ارادة الاتحاد فى الخارج فهو شيء لا
معنى له لوجوده ذكرنا منها سابقاً مثل انه يلزم ان لا يحلله العقل الا على معنى
ما قلنا مثل ان المتحد المدعى مثل السرير فانه شيء واحد متحد ويحلله العقل
الى مادة من الخشب وصورة معينة وهي متحللان فى الخارج وكذلك مادّة

التسريهرى شىء واحد فى الخارج ولا يحلله الذهن الآ بلحاظ كون الخشب
 الخارج مرگباً من مادّة وصوره نوعيّة وهى ايضاً متحللة فى الخارج فكونها واحدة
 وكونها مرگبة انما هو باعتبارين فى الذهن وفى الخارج فلو قلت فى الخارج شىء
 واحد قلنا من حيث شخصيته فلو لحظته فى الذهن من هذه الحيثية لم تجد الاً بسيطاً
 فالتحليل وامكانه فرع وقوعه فما امكن تحليله ذهنياً فهو مرگب خارج وما
 لم يمكن تركيبه كالواجب عزوجل لم يمكن تحليله فى الذهن فافهم واسأل
 الله اذك تفهم واما كونه عارضاً لها فيراد من العارض الوجود العارض اللازم
 للذات الخارج عنها وهو الكون والحصول فى الاعيان لامابه الكون فانه هو
 الشىء باعتبار الماهية باعتبار اى والماهية هى الشىء باعتبار كما تقدم فقوله
 فتكون الماهية حاصلة قبل الوجود اى على فرض انه عارض فانه صفة وهذا ايضاً
 كالاول يعنى ان اردت به الكون فى الاعيان فلا عيب فى عروضة وسبقها
 عليه لانه صفتها وان اردت به مابه الكون فهو نفس الشىء لا على معنى ما ذكر
 المصنف بل على معنى ان الشىء انما هو شىء به لا بغيره وهذا هو الذى لا
 يجرى عليه التحليل الذهني لان التحليل الذهني انما يجرى على المتعدد
 فى نفس الامر والاتحاد الذى اشار اليه المصنف هو لمتعدد فى نفس الامر لانه
 يريد به شيئين كانا بالاتحاد واحداً احدهما شىء وجد بنفسه لا بغيره سماء الوجود
 والثانى شىء وجد بغيره لا بنفسه سماء ماهية وجعل علة الاتحاد كونها به
 لا بنفسها كما ذكر فى قوله وبه تكون الماهية موجودة وبه يطرد عنها العدم فلا
 تتوهم انه يريد ما اردنا لاننا نقول ان الشىء انما شىء به لا بغيره فاذا اردنا ان نسميه
 على المخلوق الاول منفعل وانفعال اى وجود و ماهية اى مادّة و صورة اى مقبول
 وقابل كذها على ما فصلنا واذا اردنا ان نسميه على المخلوق الثانى قلنا شىء له جهتان
 جهة من ربه وجهة من نفسه اى كونه اثرأ هو وجود و كونه هو ماهية فابن قولنا

من قوله فلا تتوهم ان الارادتين متفقتان وان اختلف اللفظ بل الاختلاف بيننا «بيننا وبينه خل» في اللفظ وفي المعنى وفي الارادة وقوله ويلزم ايضاً تكرير نحو وجود واحد من جهة واحدة اي يلزم على فرض انه جزء مع لزوم التقدم تكرير وجود الشيء فان هذا الجزء وجود وما به الماهية وجود فيتكرر نحو اي نوع او طريق وجود واحد للماهية الواحدة حاصل من الجزء المفروض ومما به تحصلت فان كلاً منهما مُحصّل وكذا يلزم التكرير من فرض كونه عارضاً فان مفروضه «معروضه خل» موجود والعارض عليه وجود فيتكرر الوجود من جهة واحدة اي جهات تعلقه مختلفة بل اتمها هو الماهية فقط وهذا لازم على فرض تسليم فرضه واما على نحو ما بينا بيد اشرنا سابقاً الى ما يلزم منه نفى التكرير من انه ان اراد بالجزء على تصوير ما يتعلق بالخلق الاول فقد قلنا سابقاً ان الشيء مركب من وجود و ماهية اولى اي انفعاله فالوجود احدث بفعل الله تعالى فهو «وهو خل» في حقيقته اثر فعل الله تعالى واما هذه الماهية التي هي الانفعال فانها خلقت من نفس الوجود من حيث هو كما مثلنا في نور الشمس والظل الظاهر من الجدار بها وقلنا هناك انه اثر لفعل الله الخاص به و الماهية اثر لفعل الله «الله خل» سبحانه انشاء من الفعل الذي احدث به الوجود من صفته فهو واحد من سبعين كما تقدم فلا يكون تكريراً وعلى تصوير ما يتعلق بالخلق الثانى فعلى نحو الخلق الاول ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وان ازاد بالعارض الصفة فالصفة من الموصوف والتابع من المتبوع والتور من المنير والمندوب من الواجب وهكذا كلها على نمط واحد كالاول فابن التكرير.

وقوله او التسلسل فى المترتبات المجتمعة الخ يعنى به أنك اذا فرضته جزءاً او عارضاً فانقل الكلام الى كل منهما على نحو ما فرضت فى الوجود مع الماهية فيلزم افراد مترتبة لأن كلاً منها به الكون لما هو بعده لانها وجودات مؤثرة

ومجتمعة لأن ما هو وجود لا يكون معدوماً فتحصل الأجزاء والعوارض الوجودية
المؤثرة على جهة الترتيب المجتمعة الحصول لأنها وجودات الى غير النهاية
محصورة الدوران بين الوجود والماهية وهذا باطل بالاتفاق وهذا انما يتم
له مع موافقته في الاحتجاج واما مع موافقته في مذهبه فلا يتم له لأنه على
مذهبه لا يحتاج الوجود الى وجود وان احتاج غيره اليه فلا تسلسل فكلامه
اما ان يكون رداً على الخصم بما هو مسلم عنده او مصانعة «مصادفة خل» في الكلام
فعلى مذهبه لا يلزم التسلسل وعلى مذهبنا بالطريق الاولى وقوله وهذا التسلسل
مع استحالته بالبراهين اذا ثبت لزومه فهو مستحيل ودعوى لزومه هنا غير مسلم
كما سمعت قال يستدعي المدعى ان يثبت المدعى بالخلف اى بقياس الخلف
وهو انه اذا لم تصدق «لم يصدق خل» نتيجة الاول في القياس اعنى كون
الوجود جزءاً او عارضاً للزوم المفسدة من كون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها
وكون الوجود متقدماً على نفسه ولزوم تكرير نحو وجود واحد من جهة واحدة
او التسلسل المستحيل صدق نقيضها وهو ان الوجود ليس بجزء للماهية ولا
عارض لها زائد عليها بل هو عين الماهية في الخارج وهذا كله على فرض صحة
الحصر العقلي فيما ذكر ولكن الاحتمالات غير محصورة فيما ذكر بل يجوز
ان تكون الماهية عارضة على الوجود كما نقله المصنف عن الصوفية وان
تكون امراً اعتبارياً وهو متأصل كما يظهر من كلامه في بيان جعل الوجود
وان تكون جزءاً من الوجود فعلى الاول لا يثبت الاتحاد الا على قول القائل
الذى لم يثبت الوجود اصلاً بعدم الفرق بين الذاتى والعرضى الا في دخوله
في جواب ما هو وعدمه واما اتحاد العرض عنده فانه عرضى وهو مناف لما
يريد من الاتحاد وعلى الثانى كذلك ايضاً لان الاتحاد انما هو بين الوجودين
واما بين وجود وعدم فلا وعلى الثالث فعندنا لا بأس به على اعتبار وهو ما

اذا اردنا بها الماهية الاولى التي قلنا هي الانفعال والصفة والصورة فقد قدّمنا
 انها وجود صفتي والمادة وجود موصوفي هذا في الخلق الاول واما في
 الخلق الثاني فغير جائز على قولنا لانا نريد بها كل الشيء من حيث نفسه
 والوجود كل الشيء من حيث كونه اثرأ نعم لو اعتبرنا الشيء بانه هو مجموع
 الاعتبارين كانت جزءاً لكنها جزءاً للشيء لا للوجود ولو صورنا جوازه
 امكن اذا اردنا الآنة بمغالطة لانطلبها بحول الله وقوته لا بحولنا وقوتنا لحوول
 ولا قوة الا بالله العلي العظيم واذا احتملت هذه الاحتمالات بطل ما استدلبه من
 قياس الخلف مع انا كثيراً ما نقول ان الاحكام المنطقية وقواعدها انما تصلح
 للعلوم الشرعية وما اشبهها واما العلوم الالهية والاسرار الربوبية فلا يصلح
 علم المنطق كله ان تكون الة لها وبرهان كلامي ان كنت تعقل ان علم المنطق
 بنيت قواعده على مدارك العقول والافهام وهي قاصرة عن ادراك معرفة الملك
 العلام واما يعرف بنحو ما وصف به نفسه لعباده وما وصف به نفسه لعباده
 الا على السنة اوليائه محمد واهل بيته الطاهرين ومحال وحيه من انبيائه
 صلى الله على محمد واهل الطاهرين وعليهم اجمعين والله در القائل :

اذا شئت ان تختر لنفسك مذهباً
 فدع عنك قول الشافعي ومالك
 ووال اناساً نقلهم وحدثهم
 روى جدنا عن جبرئيل عن الباري
 ينجيك يوم البعث من لهب النار
 وحنبل والمروى عن كعب اخبار

وقوله لان قيام جميع الوجودات الخ بيان لما ابطل من كون الوجود
 عارضاً المستلزم للتسلسل ولما استدلب به من حكم قياس الخلف على كون
 الوجود عين الماهية يعني ان جميع ما يفرض من الوجودات العارضة لا بد
 لها من اصيل تنتهي اليه اي لا بد ان يكون فيها ما ترجع اليه والا لم يكن ما
 فرض انه جميع الوجودات جميعها بل هو بعضها والبعض الآخر هو الذي

ليس بعارض .

قال فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين فلا يخلو اما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم اولا يكون والثاني باطل والا لكان الانسان مثلاً والوجود لفظين مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان موجود فائدة ولكان مفاد قولنا الانسان موجود وقولنا والانسان انسان واحداً ولما امكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر الى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المتداولات من التوالى الباطلة وبطلان كل من هذه التوالى مستلزم لبطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الامر .

اقول قوله فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته هذا ما لم يثبت فلا يترتب على حكم لم يثبت حكم وليس المراد بالترتب توقفه عليه بل ليكونا «يكونا خلاً» مذهباً خاصاً مركباً من مسألتين فكأنه قال قد ثبت شق فاذا ثبت توجهنا الى الآخر فقبل له ان الاول لم يثبت فارجع اليه او فارجع عنه .

وقوله فلا يخلو اما ان يكون بينهما مغايرة في المعنى والمفهوم اولا يكون والثاني باطل واقول من اين جاء البطلان لانه ان كان وجود كل ممكن عين ماهيته من جميع الجهات لم يكن بينهما مغايرة فلا يكون الثاني باطلاً وان كان وجود كل ممكن عين ماهيته باعتبار اوفى حال لم يكن بينهما اتحاد من كل جهة فلا يكون الثاني باطلاً مطلقاً بل في حال دون حال ولا يلزم منه كون اللفظين مترادفين ويكون لقولنا الانسان موجود فائدة وبيان هذا ان الانسان هو الذات المعلومة الذي هو الحيوان الناطق فانت ما تريد بالوجود الذي حملته عليه فهو الناطق ام هو الحيوان ام هما المجموع ام شيء آخر فان اردت به الثالث وانه هو مصداقه لم يكن بينهما مغايرة وان كان اللفظان

مترادفين وان اردت به ما سوى الثالث لم يكن عينه ومثله قولك الانسان موجود
 وقولك الانسان انسان فان وجود المحمول ان كان هو الانسان اى الحيوان الناطق
 كان المفاد واحداً والافليس هو عين الانسان والوجود المحمول هو المعبر عنه
 بهست بالفارسية او المعنى المصدرى وهو فى الحقيقة محمول على الماهية المتصفة
 بذلك وهى وجه الماهية الحقيقية لاذاتها فالحقيقية هى المتحصلة بالايجاد
 والمحمول هو المعنى المصدرى الذى هو اثر الايجاد والموضوع هو ذلك
 الوجه والمتحصلة هى الكل هذا مجمله ومفصله ان الوجود الحقيقى ليس هو
 المحمول بل هو الموضوع و المحمول هو الماهية الاولى اى الانفعال كما
 ذكرنا ومعنى ذلك انه تعالى لما خلقه انما خلقه ان خلقه هو النسبة من فعل الله وان خلق
 هو نسبة الممكن من نفسه و كلاهما من صنع الله فوجب الاعتبار ان فى كل
 منهما جهة الصنع لهما هو الوجود الحقيقى وهو المعبر عنه بقوله عليه السلام
 من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو القواد الذى هو محل المعرفة التى ضدها
 الانكار و جهة الممكن من نفسه من حيث هو هو هى الماهية هذا بلغة اهل
 الحق عليهم السلام واما بلغة القوم فاذا قلت زيد موجود فالمحمول هو
 الوجود والوجود الحقيقى هو الموضوع و اما المحمول فهو المفهوم
 المصدرى او المعنى البسيط الذى هو هست وليس شىء منهما حقيقة زيد
 لا وجوده ولا ماهيته بخلاف قولك الانسان انسان فان المحمول هو عين
 الموضوع فهذا هو عينه فى الخارج ولا يكون غيره فى الذهن واما موجود
 فى قولك الانسان موجود مثلاً فهو غير الانسان ولو كان هو عينه لما حمل
 عليه ضده فلا يصح اذا كان عينه ان تقول الانسان معدوم فلما جاز ضده علم
 بان هذا الموضوع يعثوران عليه وقوله فتعين الشق الاول وهو كون كل
 منهما غير الآخر وهو صحيح كما ان التوالى المذكورة باطلة وكذا تقييده

بقوله بحسب المعنى عند التحليل الذهنى مع اتحادهما ذاتاً وهويةً فى نفس الامر فانه باطل اذ لو اتحدا ذاتاً وهويةً فى نفس الامر لما امكن تحليلهما فى الذهن كما لا يمكن تحليل الانسان انساناً عند تعدد اللفظين بان تتصور لفظ الانسان و تصور ان لفظ انسان «الانسان خـل» حمل على الاول مع اتحاد المعنى ذهنياً وخارجياً .

قال بقى الكلام فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب المغايرة الا-
تصافية فى ظرف التحليل العقلى الذى هو نحو من انحاء وجود شىء فى نفس الامر-
بلا تعمل واختراع وذلك لان كل موصوف بصفة او معروض لعارض فلا بد
له من مرتبة من الوجود ويكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة اذ ذلك العارض
غير موصوف به ولا معروض له فعروض الوجود اما للماهية الموجودة او
غير الموجودة أولاً الموجودة ولا المعدومة جميعاً فالاول يستلزم الدور
او التسلسل والثانى يوجب التناقض والثالث يقتضى ارتفاع النقيضين .

اقول لما كان يذهب الى اتحاد الوجود بالماهية خارجياً والى تغايرهما
ذهناً و الى ان الوجود عارض على الماهية فى الذهن فذكر الوجهين الاولين
وذكر هنا الثالث فقال فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب المغايرة
الاتصافية فى ظرف التحليل العقلى الذى هو نحو من انحاء شىء يعنى انه فى
الذهن يكون عارضاً عليها وقد ذكر قبل ان الموصوف قبل الصفة فيكون
عروضه على ماهية موجودة قبل عروضه اذ لو كانت موجودة به لم يكن
عارضاً لها .

وقوله نحو من انحاء وجود شىء اى نوع من انواع وجود شىء يعنى ان
ظرف التحليل العقلى وما يحل فيه نوع من الوجود فى نفس الامر بلا تعمل
واختراع اى بغير صنع وهذا من جملة الاوهام الباطلة وهو ان الشىء الذى

اذا لوحظ لنفسه يعنى لامع وجوداً أو عدم كان له نوع وجود غير معتمل ولا
 مخترع اى لم يصنع نفسه ولم يصنعه غيره وقد قام الدليل القطعى من العقل
 والنقل على ان كل ما سوى الله سبحانه مما يصدق عليه السوى فهو محدث
 والله سبحانه خالقه فقوله بقى الكلام فى الشق الثالث الذى هو كيفية اتصافها
 بالوجود وقوله وذلك لان كل موصوف توطية قد يستدل به والاشارة الى التحو
 من انحاء وجود شىء قال لان كل موصوف بصفة او معروض لعارض فلا بد له
 اى الموصوف والمعروض من مرتبة اى من كون ومقام من الوجود يتقدم
 فيه او يفرض تقدمه فيه على الصفة او العارض بحسبه اى بحسب ذلك المقام
 او الرتبة من احد طرفى الوجود الخارجى او الذهنى اذ ذلك العارض
 غير موصوف له «به خل» ولا معروض عليه ليتأخر المعروض عنه فعلى هذا الفرض
 من ان الوجود عارض لها فى الذهن يكون عروضه إما للماهية الموجودة
 التى اتصفت بالوجود قبل عروضه او غير الموجودة اى التى لم تتصف به
 بل اتصفت بالعدم او التى لم تتصف بالوجود واللاوجود اولم يلحظ فيها
 شىء جميعاً اى سلب عنها الوجود والعدم فى نفس الامر او فى الوجدان والاعتبار
 فالاول اى عروضه للماهية الموجودة يستلزم الدور لان عروضه متوقف على
 وجودها ووجودها متوقف على عروضه اذ لا وجود لها بسدونه او يستلزم
 التسلسل لترتب الوجودات العارضة لها بعضها على بعض لا الى نهاية والثانى
 يوجب التناقض لاستلزام المعروضية للوجود حال اتصافها بالعدم والثالث
 يقتضى ارتفاع التقيضين اذ لا يخلو المحل من احدهما فاذا تعدت الثلاثة
 الوجوه بعد ثبوت التغاير بينهما فى الذهن ولزوم حمل احدهما على الآخر
 لثبوت عدم جواز الانفكاك فلا بد ان يكون للمعروض تقدم معنوى خارج
 عن الاقسام الخمسة للتقدم لا يلزم منه شىء من هذه الفروض الثلاثة على نحو

ما يدكره بعد هذا وانت اذا نظرت بعين البصيرة طلباً للحق خاصة رأيت لهذا المحقق في استنباطاته خصوصاً في هذه المسئلة تكلفاتٍ وتعسفاتٍ ليس لها من الحق اسم ولا رسم وانما هي مجرد احترازاٍ وتوقياتٍ مما يرد عليه لا تخفى على احدٍ الا على من نظر الى هذا الرجل بنفسه مع ما ملا قلبه وسمعه من شهرة تحقيقه وتدقيقه بحيث لو القى اليه مثل هذا الكلام غير عالم بانه لذلك العالم الكبير المحقق لضرب به عرض الحائط فاذا تأملت في توجيهاته هذه وجدته قد انقطع نفسه من التمحللات الباطلة ليتستر بها الا ترى تطويله للكلام و تنقلاته من مقام الى مقام ليحصل له المرام فوالله مادعاني الى مثل هذا الكلام شيء اجده في نفسي عليه وما بيني وبينه شيء الا ما اعتقده وادين الله به وحسبي الله وكفى به حسيباً فان قلت فما جوابك انت في هذا قلت جوابي ان الوجود مغاير للماهية في الخارج على ما سمعت متى مراراً وما في الذهن كله انتزاعي من الخارج فما كان متحداً خارجاً اتحاداً حقيقياً كزيد مثلاً فانه واحد في الخارج والذهن وما كان متعدداً كزيد وحر كنه حقيقة او بالاعتبار كزيد من حيث انه جسم وروح وعقل فهو متعدد في الخارج وفي الذهن ولا يكون شيء متغائراً في الذهن الا اذا كان كذلك خارجاً او في نفس الامر فالوجود الذي هو حقيقة الموجود اي الذي به تحققه فهو معروض للماهية في الخارج وفي الذهن على ما ذكرنا مراراً اما في الخارج فمن حيث اواقع ان زيدا كله من حيث كونه اثرأ لفعل الله سبحانه فهو وجود ومن حيث انه هو ماهية والثاني عارض للاول ومغاير له واما من حيث الاثار فما كان من اعماله طاعة فهو من وجوده لانه خير كله لا يعصى الله سبحانه ويوجد زيد في نفسه ان فعله لما هو طاعة ليس من داعي نفسه بل من امتثال امر الله وما كان منها معصية فهو من ماهيته لانها ظلمة لا تطيع الله سبحانه ويوجد زيد في نفسه ان فعله

لما هو معصية ليس من الله تعالى ولا من امتثال امره تعالى بل من شهوة نفسه وميلها
 وصدور الطاعة من زيد والمعصية وهما ضدان متغايران يدل على ان مبدءا كل منهما
 غير مبدء الآخر وانهما متغايران في الخارج واما تغايرهما في الذهن فكما في
 الخارج فلا تجد ما من فعل الله محمولاً على ما من نفسه بل بالعكس واما الوجود
 المحمول في الذهن على ماهية زيد فليس هو جهة التي من فعل الله تعالى اذ لا تجد
 الجهة التي من فعل الله عارضة على الجهة التي من نفسه بل المحمول هو
 مفهوم الوجود العام المطلق اذ «اوخل» البسيط اي الحصول والكون في الاعيان
 فانه صفة عارضة لزيد في الخارج وفي الذهن بخلاف الحصول الذاتي الذي به
 التحقق فانه هو الشيء سواء اعتبرته وجوداً لانه من ربه او ماهية لانه هو
 فالعارض صفة عارضة ذهنياً وخارجاً والمعروض موصوف ذهنياً وخارجاً الآفي
 القضايا الكواذب كما اذا قلت زيداً فرسٌ صاهل وتصوّرت اشياء في هذا او في
 غيره باعتبار مفاد اللفظ الكاذب او ما تتخيله فان ذلك على انحاء لا فائدة
 في ذكرها وان كان اكثرها على خلاف ما هو المعروف بين الناس والحاصل
 في التصورات الصحيحة والقضايا الصادقة لا يخالف الذهن الا في صرف شيء
 منه الى ما يشاركه في اللفظ او الصفة او غيرهما مثل قول المصنف في ان الوجود
 هو حقيقة الموجود وهو الذي به التحقق وعليه تحمل الماهية خارجاً وتصدق
 عليه وفي الذهن هو غيرها ومحمول عليها وعارض لها وهو كلام صحيح ظاهراً
 كل على حده يعني ان الوجود الذي به التحقق وهو ما به الكون في الاعيان
 اي الشيء لا الكون في الاعيان فهو كما وصفه في الخارج في الجملة وهو
 الوجود الموصوف واما العارض في الذهن للماهية وهي معروض له فهو
 صحيح ولكنه غير ذلك الوجود لان العارض هو الصفتي الفعلي او اللازم
 الذاتي وهذا غير ذلك لان العارض في الذهن للماهية هو صفتها وهو عارض

لها في الخارج فلما اخذ للذهن غير ما اخذ للخارج من جهة توافق الاسمين كتوافق اسم الشمس للقرص وللشعاع الواقع على الجدار صرفه بالاسم الى غيره فان كنت الآن ترى ان الشعاع عارضاً على قرص الشمس والقرص معروضاً في الخارج وفي الذهن ترى القرص عارضاً للشعاع لان الشعاع اسمه الشمس فيكون معروضاً في الذهن لان المسمى به اى القرص معروضاً في الخارج والمصنف هكذا فعل .

قال والاعتذار بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جازبل واقع غير نافع هيهنا لان المرتبة التي يجوز خلؤ النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الامر ولا بد من ان يكون لها تحقق ما في الجملة سابقاً على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى العوارض فان للماهية وجوداً مع قطع النظر عن العارض ومقابله كالجسم بالقياس الى البياض ونقيضه وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلؤها عن الوجود والمعدم بخلؤ الجسم في المرتبة «مرتبة خل» وجوده عن البياض و اللانبايض قياس بلاجامع اذ قيام البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود بالماهية فرعاً على وجودها اذ لا وجود لها الا بالوجود .

اقول الاعتذار للاحتمال الثالث اعنى قوله أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً حيث قال انه يقتضى ارتفاع النقيضين وهو اى الاعتذار انهم قالوا بجواز ارتفاع النقيضين فقال ان هذا غير نافع هيهنا لان المرتبة التي يجوز فيها خلؤ النقيضين عنها هي ما تكون من مراتب نفس الامر يعنى اذا نظر الى الشئ من حيث هو فانه لا متحرك ولا ساكن مثلاً لانك اذا نظرت الى نفس الذات فى نفس الامر مع قطع النظر عن الافعال و صفاتها الخارجة فان

الجسم هو مادة وصورة وليس في هذا النظر كونه متحرراً او ساكناً كما هو حال مراتب نفس الامر بخلاف ما نظرنا بصدده فان نظرنا في وجود الشيء و عدمه فلا يجوز فيه ارتفاع النقيضين كما اذا نظرت الى الجسم من حيث كونه متحرراً او ساكناً فانه لا يجوز ارتفاع النقيضين الا انه لا بد ان يكون له تحققاً ما سبق على النقيضين وذلك كالماهية فان لها في مرتبتها بالنسبة الى عوارضها وجوداً ما مع قطع النظر عن العارض ومقابلته مثل الجسم بالنسبة الى البياض ونقيضه واما الماهية بالنسبة الى وجودها ليس لها وجود مع قطع النظر عنه اى مع فسخه منها فلا تقاس الماهية بالنسبة الى وجودها بما سواها و هو قوله فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوها الى قوله و اللابياض قياس بلا جامع لان القياس عند من اجازه لا بد له من جامع يجمع بين المقيس والمقيس عليه و اما مع الفارق فلا يجوز اتفاقاً ثم علل حصول الفارق بقوله اذ قيام البياض الخ.

قال و التحقيق فى هذا المقام ان يقال بعد ما اشرنا اليه من ان عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية فى الوجود و غيره فى التحليل العقلى ان للعقل ان يحلل الموجود الى ماهية و وجود و فى هذا التحليل يجرد كلاً منهما عن صاحبه و يحكم بتقديم احدهما على الاخر و اتصافه به اما بحسب الخارج فالاصل و الموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة به محمولة عليه لا كحمل العرضيات اللاحقة بل حملها عليه و اتحادهما به بحسب نفس هويته و ذاته و اما بحسب الذهن فالمتقدم هى الماهية لانه مفهوم كل ذهنى تحصل بكنهها فى الذهن و لا يحصل من الوجود الا مفهومه العام الاعتبارى فالماهية هى الاصل فى القضايا الذهنية لا الخارجية و التقدم هنا تقدم بالمعنى و الماهية لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن الاقسام

اقول قوله ان عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيره في التحليل العقلي لاشك ان المتحد بها في الخارج غير المغاير لها في الذهن وهذا كما تقدم كلام دابر مدار اللفظ لان المتحد في الخارج اسمه الوجود والمغاير في الذهن شيء آخر اسمه الوجود وهذا من عجيب المغالطات كما لو قلت الشمس لا يمكن ان تنالها بيدك في السماء وتنالها بيدك اذا وقعت في الارض يعني تنال شعاعها ويقول التحقيق في هذا المقام ويريد شيئاً واحداً في الذهن يعرض للماهية وفي الخارج هو يتحد بالماهية وهو شيء واحد ويفسر الذي في الخارج بالاصل ويقول فالاصل والوجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات والماهية متحدة به محمولة عليه وهو مغاير لها في الذهن ولا يحصل يعني في الذهن من الوجود المفهوم العام الاعتباري فهي تحصل في الذهن بكنهها وهو لا يحصل فيه المفهوم «مفهوم خل» العام الاعتباري فمعنى كلامه ان الوجود في الخارج اتحدت بالماهية هي ذات والماهية محمولة عليه وفي الذهن هي بكنهها تنتقل الى الذهن وتكون معروضة لصفة الوجود وصفة الوجود الخارجي الاعتبارية محمولة على كنه الماهية في الذهن فالوجود في الخارج متقدم عليها وهي متقدمة عليه في الذهن بالمعنى والمفهوم يعني بقوله بالمعنى الاحتراز عن الالتزام بكونها متقدمة على الوجود مع انها به كانت فينبغي له ان يقول هو متقدم عليها في الخارج لانه الاصل وهي محمولة عليه وفي الذهن متقدمة عليه بالوجود ولا محذور لانه يريد بالوجود الذي تقدمت عليه هو المفهوم الاعتباري العام وهو صفة له عارضة عليه في الخارج وعلى ما اتحد به فالوجود وما اتحد به متقدم في الوجود والتحقق على الصفة التي هي العام الاعتباري فلا يحتاج

الى ان يتكلف ويتصدع بان يجعلها متقدمة على ذلك العام الاعتبارى العارض لها بحسب المعنى وقوله فالماهية هي الاصل فى القضايا الذهنية صحيح لان المحمول عليها هو العارض الخارج ولو اريد الحقيقى لماخالف الذهن الخارج لانه مرءاة له تنطبع فيه صور ما كان فى الخارج وان خالفت ما هو محقق فى الخارج فهى كاذبة فاذا كان المحقق عنده انها محمولة فى الخارج فان حمل عليها شىء آخر فلا ضرر وان حمل عليها فى الذهن ما هى محمولة عليه فى الخارج بعد تحقق ذلك فهى كاذبة وقوله وهذا التقدّم خارج عن الاقسام الخمسة يعنى التقدّم بالمعنى من جهة انه مخالف لها فى اللفظ والآ فهو منها فى الحقيقة فهذا التقدّم الذاتى و الوقتى و المكانى و الشرفى لان المعنى مقدّم على الرقيقة و الرقيقة مقدّم على الصورة و الصورة مقدّم على الطبيعة و على كسل تقدير فالمعنى هو الحقيقة وهى للشىء عندنا على قسمين حقيقته من ربه وهو الوجود والفؤاد اعنى ما عناه عليه السلام فى قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وحقيقته من نفسه وهى الماهية وهذه الحقيقتان ظهرتا فى الكون دفعة وبالذات فحقيقته من ربه متقدمة على حقيقته من نفسه فليس للماهية تقدّم بل اما ان يكون الوجود متقدماً او مساوقاً لها واما العارض الذى يعرض لها فى الذهن هو المفهوم العام الاعتبارى وهو كون وصفى فاذا كانت الماهية متحدة بموصوف ذلك العارض كانت متقدمة على الصفة لما قررنا سابقاً من ان الوجود لم يتحقق قبل لزوم الماهية له لانها انفعاله عند تعلق فعل الله بتكوينه فتقدمها على ذلك الوجود العارض تقدّم الموصوف على الصفة «صفته خل».

قال فان قلت تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل ايضاً ضرب من الوجود لها فى نفس الوجود فكيف تنحفظ قاعدة الفرعية فى اتصافها بمطلق

الوجود مع ان هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود قلنا هذا التجريد وان كان
نحواً من مطلق الوجود فللعقل ان لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد وانه
نحو من الوجود فتتصف الماهية بالوجود المطلق الذي جرّدها عنه.

اقول السؤال المفروض بانه قد ثبت ان الماهية في نفس الامر صفة
للوجود كما حكتم عليها في حال الاتحاد خارجاً بكونها محمولة عليه
والمحمول صفة فاذا جرّدت عن الوجود عند التحليل العقلي من الاتحاد
الخارجي كان ذلك التجريد نوعاً من الوجود المطلق لها كان حينئذ عارضاً
لها فهي قبل التجريد في رتبة الصفة وتجريدها لا يخرجها عن مطلق الوجود
ليجوز ان تكون في مرتبة الموصوف فهي حال التجريد في رتبها لعدم خروجها
عن مطلق الوجود اصلاً فاذا كان عارضاً لها كانت في ظاهر الحال في رتبة
الموصوف فكيف تنحفظ قاعدة الفرعية من ان الصفة لا تكون في رتبة الموصوف
وان سلبت عن الاتصاف فاجاب بان هذا التجريد وان كان يلزمه نحو من
الوجود المطلق والآل كما كان المجرد شيئاً يصح ان يكون معروضاً لعدم
شبيته لان التجريد نحو من الوجود لانه وجود تجريد فلم تخرج الماهية عن
رتبتها في كونها صفةً الا انه لما كان للعقل ان يجرد كان له الا يلاحظ التجريد
وانه نحو من الوجود والآل لا تصفت بما جرّدت عنه.

قال فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات
حتى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية التي هي ايضاً من الوجود في
الواقع من غير تعمل لها اعتبار ان اعتبار كونها تجريد أو تعرية واعتبار كونها نحواً
من الوجود فالماهية باعتبار الاول موصوفة بالوجود وباعتبار الآخر مخلوطة
غير موصوفة بالتعرية باعتبار الخلط باعتبار وليست حيثية احد الاعتبارين غير
حيثية الاعتبار الآخر ليعود الاشكال جذعاً من ان الاعتبار الذي به تتصف الماهية

بالوجود لا بد فيه ايضاً من مغايرته للوجود فتفسخ ضابطة الفرعية وذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود لانه شىء اخر غيره فهو وجود و تجريد عن الوجود كما ان الهولى الاولى قوّة الجوهر الصوريّة وغيرها ونفس هذه القوّة حاصله لها بالفعل ولا حاجة لها الى قوّة اخرى لفعليّة هذه القوّة ففعليتها قوتها للاشياء كما ان اثبات الحركة عين تجديدها ووحدة العدد عين كثرته فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه فى جميع المعانى بجميع الاعتبارات و الحثيات حتى ان تجريد الماهية عن الوجود ايضاً متفرّع على وجودها.

اقول قوله فهذه الملاحظة تفريع على جوابه قبل تمامه لاتمامه فهو للتميم اى ان تخلية الماهية و تعريفها عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة فانها من الوجود فى نفس الامر من غير تعمل يعنى ان الوجود يحصل بالتعريف والتجريد من غير تحصيل لها اى للملاحظة اعتباران: الاول اعتبار كونها تجريداً للماهية عن الوجود وتعريفية والثانى اعتبار كون الملاحظة للماهية عند التجريد نحواً من الوجود فالماهية باعتبار كون الملاحظة تجريداً لها موصوفة بالوجود الذى هو وجود التجريد عن الوجود و باعتبار الآخر وهو عدم ملاحظة التجريد عند التجريد تكون الماهية مخلوطة من الاتصاف بالتجريد لوقوعه ومن عدم الاتصاف لعدم الملاحظة فتكون غير موصوفة لان جهة الاتصاف التى هى ملاحظة التجريد غير ملحوظة فلا تكون بها موصوفة بعدمها ولا بعدم التجريد لوقوعه فمن حيث الاعتبار الاول كانت معروضة لانها حينئذ فى رتبة الموصوف بخلاف الثانى لبقائها على ربتها من الصفة فلم تفسخ ضابطة الفرعية فلا يعود الاشكال جذعاً شائباً اى جديداً لعدم اختلاف الحثيين اذ لو فرض انما اتصفت به فى هذا الاعتبار مغاير لما كانت

له صفة لكانت حيثئذ اى فى حالة عروض الوجود لها فى رتبة الصفة فتتفسخ
 قاعدة الفرعية بل لما خلعت عن رتبة التابعية بالتحليل و البست حلة المتبوعية
 جعلت متبوعه بهذا الاعتبار لما كانت تابعة له قبله فقد كان تجريدها عن
 الوجود اثبات نحو من الوجود التى جردت عنه لها كما كانت الهيولى اى
 المادّة المطلقة قوّة صورية وغير صورية للجوهر اى قواماً له بماآته وصورته
 ونفس تلك القوّة والقوام حاصله للهيولى بغير شىء غيرها واثبات الحركة
 لمثل الافلاك وغيرها عين تحققها ونفس تجدها ووحدة العدد كالعشرة عين
 تكثرها من الافراد و امثال ذلك كما اشار اليه عليه السلام فى الدعاء بمسك الاشياء
 باظلتها و كما اقامك بك لا بغيرك ثم قال تأكيدياً لهذه الاتحادات فانظر السى
 سريان نور الوجود و نفوذ حكمه فى جميع المعانى بجميع الاعتبارات
 و الحثيات حتى ان تجريد الماهية عن الوجود كان وجوداً لها متفرعاً على
 وجودها يعنى انه وجود تجريد عن الوجود وهو وجود والحاصل ان تدقيقاته
 هنا وان كانت فى ظاهر الامر مقبولة لكنها فى نفس الامر فيها منعان احدهما
 ان هذا الاتحاد مبنى على قواعدهم المعلوم المحصلة من مدلولات القضايا
 الصناعية التى مردها الى مجرد التسمية اللفظية كما ذكرنا مراراً و ثانيهما على
 فرض تسليم هذه الظواهر يلزمه قبول اشياء كثيرة نفاها ولا تصح هذه الآ
 قبول ما نفاها و لسوا خوف التطويل بلاطائل لذكرتها الا ان هنا حرفاً واحداً
 اشير اليه وهو ان الماهية عنده و تحليلها وعروض الوجود لها امور ذهنية
 اعتبارية نسبت موجودة كما ذكر فيما مضى و يذكر فيما بقي وقد انكرنا عليه
 سى جعلها عمية اذ عندنا كل ما يدن عليه لفظ فهو محدث ما خلا الله. روى
 الصدوق فى كتاب التوحيد بسنده عن ابي عبدالله عليه السلام قال اسم الله
 غير الله و كل شىء وقع عليه اسم شىء فهو مخلوق ما خلا الله و اما ما عبرت

اللسن عنه او عملت الايدي فيه فهو مخلوق والله غاية من غاياته و المغيبي
غير الغاية والغاية موصوفة و كل موصوف مصنوع و صانع الاشياء غير
موصوف بحد مسمى ما لم يكون فتعرف كينونته بصنع غيره ولم يتناه الى
غاية الا كانت غيره لا يذل من فهم هذا الحكم ابدأ وهو الدين الخالص فاعتقدوه
و صدقوه و تفهموه باذن الله عز وجل الى ان قال عليه السلام لا يدرك مخلوق
شيئاً الا بالله ولا تدرك المعرفة الا بالله والله خلق من خلقه و خلقه خلومنه
الحديث . والحاصل من جعل الوجود حقيقة في نفس الامر فلا يجده عارضاً
لا خارجاً ولا ذهنياً واذا وجده عارضاً فانما وجد شيئاً غيره سماه وجوباً ومن
جعله صفة فالامر على العكس ومخالفة الذهن للخارج «في الخارج ع ل»
مخالفة للواقع في احد الطرفين والله سبحانه ولى التوفيق .

قال وليعلم ان ما ذكرنا تميم لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلايم
مسلكهم في اعتبارية الوجود واما نحن فلا نحتاج الى هذا التعمق لما قررنا
ان الوجود نفس الماهية عيناً و ايضاً الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت
شيء له فلا مجال للتفريع ههنا فكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين
المهية و وجودها من باب التوسع و التجوز لان الارتباط بينهما اتحادي
لا كالارتباط بين المعروض و عارضه والموصوف و صفته بل من قبيل اتصاف
الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس
وفصل لامن حيث هما مادة و صورة عقليان .

اقول ما ذكره على مذاق القوم وهو مأخذ قوله بما سمعت كما يظهر
لمن تتبع كلامه وفهم مرامه والقوم لم يسلكوا مسلكه وان كان يسقى بماء
واحد كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون
كدرة يفرغ بعضها في بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري

بامر الله لانفاذ لها هـ .

قوله ان الوجود نفس الماهية عيناً قدم فيه الكلام و نقول ايضاً اذا كانا متحدين في زيد في الخارج هل لزيد حقيقة يعرف بها وحد حقيقي يعرف به غيرهما ام لا فان كان له حقيقة وحد حقيقيين غيرهما فهما صفتان خارجتان ولا يقول بهو الا فهما المادّة والصورة او الحيوان و الناطق لان زيدا لا يعرف ولا يحد الا بهذين ثم هذان المتحدان هما الان هما ام غيرهما فان كانا الان اياهما فالاتحاد المدعى مجازي فزيد مركب منهما و وقوع الطاعة و المعصية من زيد يشهدان بذلك كما تقدم وان كانا غيرهما فظاهر البطلان ولا يقع عليهما حيثن التحليل الا باعتبار ما قبل الاتحاد ان كان واجب الوقوع للموجب والالم يصح لان الاتحاد حيثن اضا في لامزجي كما هو شأن كل متغاير المفهوم وان كان الاتحاد من قبيل اتحاد الجنس و الفصل في النوع البسيط كما هو مراده وصرح به هنا وفيما قبل وبعد فلزيد حقيقتان احدهما وجود و ماهية والاخرى حصة من الجنس و الفصل وعندنا ثلاثة لاندرى كيف نصنع بها وهي المادّة و الصورة فهل هي الاولى ام الثانية ام غيرهما وهل الجميع ثلاث ام واحدة تكثرت باعتبار التعبيرات اوجهات التعبير عنها وعلى تقدير التعدد فايها التي يعرف بها زيد ويحد قل لي بما يظهر لك واما قوله الوجود نفس ثبوت الشيء لاثبوت شيء له فقد تقدم ان هذه العبارة لا تؤدى مطلوبه لان مطلوبه ان الوجود هو الشيء من حيث ثبوته كما يقتضيه هذا المقام او ثبوته بنفسه لا بغيره كما فيما تقدم من ان الوجود وجد بنفسه و الماهية موجودة به و عبارته هذه بذلك المقام وهو انه وجد بنفسه و الماهية وجدت به اليق و قوله هما مادّة و صورة عقليتان يعني ان النوع في الاصل مركب من حصة من الجنس و من الفصل وهما في الخارج متحدتان في الوجود ويريد بالتووع

الحقيقى الذى اتفقت افراجه وانما حصّ البسيط كالعقول مبالغة فى الاتحاد
وان كان يحصل مراده من المركب كالانسان لان مراده ان حصة جنسه
وفصله متحدان فى الوجود اى الخارج مع كونهما موجودين فاتصاف
الوجود بالماهية فى الخارج مع كونهما موجودين فيه اتصاف اتحادى من
قبيل اتصاف الجنس بالفصل فى الخارج فى النوع البسيط فان اتصاف جزئيه
مع تحققهما فى الخارج اتحادى وهذا من حيث هما خارجيان لامن حيث هما
مادة وصورة عقليان فانهما من هذه الحيثية لا تحقق لهما فى الخارج وعلى الظاهر
من كلامه فى التمثيل هنا لا فى ما تقدم ان الوجود كالجنس والماهية كالفصل
بعكس ما يفهم من تمثيله فيما تقدم فعلى هذا ان كانا هما المادة والصورة كما نقول
او كالمادة والصورة كما يقول اذا حللنا العقل هل يكون العارض فى ظرف
التحليل هو المعروض فى ظرف الاتحاد ام يكون العارض فيهما واحداً
والمعروض واحداً وتسميته لحصة الجنس والفصل بالمادة والصورة فى قوله
من حيث هما جنس وفصل لامن حيث هما مادة وصورة عقليان دالة ان حصة
الجنس عنده هى المادة والفصل هو الصورة كما هو عندنا لاننا نريد بالمادة
هو ما يتركب منها الشيء مع الصورة وليس الوجود والماهية غيرهما وصریح
كلامه انهما غيرهما وعلى كسل تقدير فان اراد بالاتحاد التركيب فهو حق
على احد معنئى ما نريد وهو ان الشيء مركب من المادة والصورة اى من حصة من
الوجود و الماهية يعنى الاولى التى هى الانفعال لانها ماهية الوجود لاما هية
الموجود التى هى الثانية والحاصل اننا نسلم اتحادهما بمعنى التركيب وان
جزئى المركب وجود و ماهية لاما هية الموجود كما يريد المصنف والقوم
وان العارض فى ظرف التحليل هو العارض فى ظرف الاتحاد ثم الموجود
فى ظرف التحليل شيان باعتبارين : احدهما الوجود و ماهيته كما هو فى ظرف

التحليل وهي عارضة له لانها انفعاله واثنيهما الوجود الذي هو حقيقة الشيء من ربه وهو المعروض وماهية الشيء و هي حقيقته من نفسه وهي عارضة لان الله سبحانه كان في الازل الذي هو ذاته وحده وهو الذاكر ولا مذكور فكان اول ما ذكر زيدا مثلاً ذكره في مشيئة بكونه اعنى وجوده ثم ذكره في ارادته بعينه اعنى ماهيته فما بالمشيئة في زيد هو ذكر الله سبحانه له الاول وهو قول ابى الحسن الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول الحديث. هذا هو الترتيب الحقيقى الذى جرى عليه التكوين من عالم الترمد فيما لا يزال.

قال المشعر السادس فى ان تخصيص افراد الوجود وهوياتها بماذا على سبيل الاجمال اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة نوعية بسيطة لانه كلّى طبيعى يعرض لها فى الذهن احد الكليات الخمسة المنطقية الامن جهة الماهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث هي هي فاذن نقول تخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبى جل مجده واما بمرتبة من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات واما بامور لاحقة كافراد الكائنات.

اقول ذكر فى هذا المشعر جواباً عن سؤال مقدر وهو انك حاكم بان الوجود حقيقة بسيطة متشخصة ليست كلية بل متحققة بذاتها فى الخارج فما هذه الافراد المتكثرة المتميزة فقال قد علمت يعنى مما برهنا عليه سابقاً ان الوجود من حيث هو حقيقة نوعية بسيطة ليست ذات افراد مختلفة من نحو ذاتها وليس قولنا نوعية نريد به انه كلّى طبيعى اى مطلق غير مقيد بعموم وخصوص بحيث يعرض لتلك الحقيقة الطبيعية فى الذهن احد الكليات الخمس اعنى الجنس و الفصل و النوع و الخاصة و العرض العام المستعملة على

اصطلاح اهل المنطق الآ من جهة الماهية المتحدة بها اذا أُخِذَتْ من حيث هي هي فان الماهية من هذه الحيثية تعرض لها تلك الامور الكلية وذلك التعدد والكثرة لامتيازها حينئذ عن الوجود فهذه الامور انما هي لاحقة لها في الحقيقة واذا اتصف بها حينئذ الوجود كان بالعرض لان تلك الامور غير لاحقة به في الحقيقة فعند اعتبار الامتياز تعرض هذه الامور له كما يعرض هو للماهية حينئذ و اقول هذا و امثاله قد تقدم منه و قد تقدم فيه ما عندنا من انه في الطرفين معروض وان ما يعرض لها منه فانما هو صفة من صفاته و اثر من اثاره وان الطبيعة التوعية فيه لذاته حقيقة وان له مراتب كل سفلى شعاع من العليا لا ينزل عالٍ منها الى رتبة داني شيء من ذاته و لامن صفاتها ولا يصعد سافل منها الى رتبة عالٍ شيء من ذاته وان منه الغيب المجرد عن المادة العنصرية و المدة الزمانية و منه عنهما وعن الصورة و منه الشهادة بما فيها من المواد العنصرية و المدد الزمانية و ان الافراد المميزة «المتميزة خل» في رتبة من رتبة فهي حصص منها تميزت بمشخصاتها و قوابلها و من قوابلها الاعمال و مدار اعراضها و متممات قوابلها الوقت و المكان و الرتبة و الجهة و الكسّم و الكيف و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و الاعمال و الاقوال و الافعال و الاحوال فمقبولاتها موادها و قوابلها صورها كل شيء بحسبه من اول الوجودات و الموجودات كالعقول و الارواح و النفوس و الطبائع و المواد و الاشكال و الاجسام و الاجساد و النبات و المعادن و العناصر كل ذلك موادها و وجوداتها و صورها ماهيات و وجوداتها و كلها من حيث هي اثر فعل الله و نور الله تعالى حقايق و وجودية و من حيث نفوسها و انبئاتها ماهيات عينية و قد كررت هذا المعنى مراراً خوفاً من الغفلة عنه و طلباً لتوجه «لتوجيه خل» الباحثين فيه و كل ميستر لما خلق له و من ذلك تقريرى ان العقول و المجردات التي هي عندهم بسائط

يشار كون بصفاتيا صفات الواجب تعالى فيها كل «تحلخل» ما في الاجسام من
 جميع المواد والصور والتركيبات وما بالفعل وما بالقوة والتجدد والتدرج
 وغير ذلك الا انها فيها بحسبها من النورانية والقرب والبقاء الى غير ذلك وانما
 خفي عن ادراك البصائر تجدها وتدرجها لسعتها وكبرها وبطؤ نفاذها ولما كان
 ما بالفعل منها نشؤه وتفضيه اوسع من المدارك والمشاعر تناهت دونها وتأخرت
 عنها لعليتها و ما بالقوة منها اثار مقارناتها لمتعلقاتها و اثارها كان لا يحس
 بها وتجدددها ما كان معلوما «معلو لأخل» لما بالفعل فعلها فلاجل ذلك كان من
 طلب بيان ذلك قاصراً عنه لعظم شأنها بالنسبة الى ذلك الطالب وانما يدرك ذلك
 منها من طلبه من اثارها فان الاثر يشابه صفة مؤثره التي هي منشأ ذلك التأثير
 و قوله فاذا نقول تخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود
 التام الواجب جل مجده صريح بان الوجود الواجب تعالى ربي فرد من
 افراد تلك الحقيقة و تلك الافراد تميز بعض افرادها عن بعض تعييناتها وهو
 عز وجل لشدة تماميته وغناه المطلق عن كل ما سواه كان تعيينه بنفسه لاستغناؤه
 عما سواه وقد تتعين بعض افرادها بخصوص مرتبة «مرتبه خل» من التقدم والتأخر
 والكمال والنقص اي بتأخرها عن رتبة من لا يتناهي سبقه وتقدمها على من
 يتناهي وكمالها بالنسبة الى من دونها و نقصها عن الكمال المطلق الذي لا
 يحتمل النقصان بوجه لا من ذاته ولا بالنسبة الى غيره فهذه الاعتبارات خاصة
 تعينت لبساطتها وعدم حاجتها الى تكميل وتتميم من غير مفيضها كالمبدعات
 الكلية الاولية التي لا ينتظر بكمالها شيئاً لتجردها عن الاستعدادات والاضافات
 ولهذا قد تشارك الواجب في بعض ما تفرّد «تفرّرخل» به كما ذكره المصنف في
 اول هذا الكتاب في قوله ومثله ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات
 يشير الى ما يأتي بعد في هذا الكتاب و مراده انه والواجب في غاية البساطة

و بسيط الحقيقة كل الأشياء وقد يكون بعض افرادها كسائر افراد الكائنات
يعنى غير المجردات كالعقول يعنى تتعين تلك الافراد بامور غير هوياتها
تلحقها وترتبط بها وبها يتميز بعضها عن بعض وتلك الامور هي الامور
المشخصات لسائر الاشخاص و المنوعات لسائر الانواع و المجنسات
للاجناس فحقيقة الوجود بسيطة واحدة تمايز افرادها بثلاثة مشخصات الفرد
الاكمل هو الواجب يتعين بذاته خاصة لشدة كمال غنائه و المبدعات كالعقول
تتبعين بنفس مراتبها بالنسبة الى بعضها من التقدم و التأخر و الكمال و النقص
و سائر افراد الكائنات بما يلحقها من الحدود و النسب و الاوضاع و ما
اشبه ذلك و اقول و انت اذا طلبت الحق و تفهمت هذا الكلام تبرأت من
هذا المذهب و الاعتقاد المبني على الاشتراك المعنوي في الوجود لان هذا
هو القول بوحدة الوجود التي اجمع العلماء على الحكم بتكفير معتقديها
و الحق الحقيق بالاتباع هو ان وجود الله سبحانه وحده لا شريك له و لا يدخل
في عموم و لا يدرك له مفهوم و لا يعرف احد من خلقه شيئاً مما هو عليه الابدان
على نفسه على السن انبيائه و حججه عليهم السلام فان قالوا بقول صريح
لا يتأوله الجاهل فضلاً عن العالم فقل به و اما ما يحتمل فلا يجوز ان تصير اليه
بحال من الاشياء سوى ان ترده الى المحكم من قوله ليس كمثلته شيء و اعلم
ان الرجل العالم له قدرة على التصرف في الكلام بحيث يعجز الجاهل عن
رده و ان كان باطلاً فمدار الميزان على ما يعرفه العامة من ظواهر اقوالهم
«ع» و لا تأول الكتاب و السنة على عبارات اهل الضلال فان القرءان ذلول
ذو جوه فاحملوه على احسن الوجوه و اذارجعنا في هذا الكلام الذي اشار اليه
هو و اصحابه و وزناه بميزان المنطق عليه ظاهر الاسلام رأيت باطلاً و كيف
يكون شيء واحد له افراد متعددة يصدق عليه اسم تلك الحقيقة في حقيقة الوضع

والتستعمال من باب التواطى على الله تعالى وعلى العقل وعلى الحجر اشتراكاً
معنويّاً يعنى ان تلك الحقيقة البسيطة الواحدة موجودة فى كل واحد «واحدة خل»
من الثلاثة بالتواطى لافارق بينهم الا الشدة والضعف واما ما اشار اليه من احوال
الميدعات فقد دلت الادلة القاطعة انها مخلوقة وان فعل الله تعالى بالنسبة الى
المصنوعات بوضيح واحدٍ وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر ماترى فى خلق
الرحمن من تفاوت وان مدهنالك لا يعلم الا بما هيها وقد قال تعالى وان من
شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالتجدد والتقصى والتركيب
والتأليف والتقدم والتأخر والتمام والتقصان وغير ذلك اشياء كانت عند الله
فى خزائنها من الممكنات وهى الآن موجودة فى الاجرام السفلية فلا بد وان
تكون هناك وانما ينزله سبحانه الى قوايلها بقدر معلوم فكل ما فى الجمادات
والنباتات والحيوانات فى العقول من جميع أنحاء ذرات الاركان الاربعة
الخلق والرزق والمات والحيوة فى كل شئ بحسبه حتى العناصر الاربعة
كما اشرفنا اليه فى الفوائد والحاصل اجمل لك الامر المعبود الحق عز وجل
سبحانه ليس كمثل شئ وما سواه فهو مخترع الوجود كان ولم يكن شيئاً
قبل تكوينه وكل ما يدخل تحت هذا السواء فهو مؤلف مرتكب الآتة كل شئ
بحسبه قلة وكثرة وتقدماً وتأخراً ولطافة وكثافة

قال وقيل تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه والى سببه لان
الاضافة لحقته من خارج فان الوجود عرض وكل عرض متقوم بوجوده فى
موضوعه وكذا حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية لا كما يكون
الشئ فى المكان فان كونه فى نفسه غير كونه فى المكان او فى الزمان.
اقول بناء هذا القول على عرضية الوجود وقد تقدم ان وجود العرض
اضافته الى موضوعه وكونه فيه والماهية هى الموضوع فتخصيص الوجود

الممكن المخلوط بالماهية هو كونه فيها وهو عين كونه في نفسه و اليه
 الاشارة بقوله لا «الاخل» ان الاضافة لحقته من خارج بل من كونه فيها وهو كون
 رابطي وقوله وكذا حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية من تفريع
 القيل على ان تخصيص كل وجود باضافته الى ماهيته ولو كان على ما اختاره
 من ان تخصيص الوجودات المخلوطة بالامور اللاحقة لقال و كذلك .
 وقوله لا كما يكون الشيء في المكان او في الزمان وهذا على اختيار

المصنف من كون التخصيص بالامور اللاحقة لان الوجود عنده ليس
 بعرض ليكون متخصّصاً بكونه المتقوم به فيتخصّص باضافته الى معروضه بل
 لما كان متحداً بالماهية عنده ووجب ان يكون المخصّص امراً لاحقاً فان اهل
 القيل لو قاسوا الوجود في الماهية بكون الشيء في المكان او الزمان
 للزمهم ما قال المصنف فانه حينئذ في نفسه غير كونه في موضوعه مثل كون
 الشيء في المكان او الزمان فيتحقق بكونه في نفسه و يتخصّص بكونه في
 المكان او الزمان كما يقوله هو ولو قال بعرضيته كما صاحب القيل للزمه ما قالوا
 من تخصيصه باضافته الى ماهيته «ماهية خل» خاصة والحاصل انا قد اشرنا سابقاً من
 ان المميزات والمشخصات كثيرة وهي في ظاهر الحال غير المشخص واما
 في الحقيقة فهي جزء ماهيته لانها هي فصله اذ الفصل في نفس الامر مرتّب من
 اشياء كثيرة لانه هو الصورة كذلك فانها معنوية وصورية فالمعنوية تترتب من
 اوضاع هندستها كالاستعداد للعقل المدرك للكليات مثلاً وللعلم «العلم خل» والفهم
 وهبكل التوحيد المرتّب من حدود كثيرة كالايمان والاسلام والعمل الصالح
 و القول الطيب و الافعال الجميلة والزهد و العفة و الرضا بالقضاء والتوكل
 و التسليم و هكذا مما تكفل به علم التوحيد و علم الاخلاق و علم الشريعة
 فهذه و امثالها حدود ذلك الفصل المعنوي و مثل النطق و الاستقامة في الصورة

و ما عليه تركيب الصورة البشرية ظاهراً و باطناً و علماً و عملاً و قولاً و فعلاً
 فالوجود هو المادة و ماهيته قابليته للايجاد و تلك القابلية انفعاله و له اسباب
 و دواعي و متمات و مكملات و متمات ذلك الانفعال و اسبابه الكم و الكيف
 و المكان و الوقت و الجهة و الرتبة و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب
 و الاعمال و الاقوال و الاحوال و الاعتقادات فاذا توقرت تمت القابلية فكان
 المصنوع بمقتضى القابلية فاختلفت الاشياء باختلاف هذه الامور في الاشخاص
 شدة و ضعفاً و كثرة و قلة و صفاء و كدورة و استقامة و اعوجاجاً و ما شبه
 ذلك و حصّة الوجود هي المقبول المعروض و هذه هي القوابل و هي شرط
 تعلق الفعل بالمفعول و كلها حدود الانية و اجزاء الماهية و الكل هو الوجود
 بلحاظ انها اثر لفعل الله سبحانه قائمة به قيام صدور و هي الماهية بلحاظ
 الانية و الهوية فالشيء له اسمان بلحاظين لحاظ الاول نور و لحاظ الثاني
 ظلمة و له جزآن مرتب منهما مادة وهو وجود و صورته و هي ماهيته و هي
 تلك الامور المذكورة مجموع هذين الجزئين وهو ذو الاسمين باللحاظين
 و اعلم اني قد ذكرت مثل هذا في مواضع فيما مضى و اذكره فيما ياتي انشاء الله
 تعالى تنبيهاً للغافلين و بيان هذه حتى تكون مشاهدة عياناً يضيق به الوقت
 لكثرة ما يتوقف عليه بيان هذه الامور و طولها مع صعوبة المأخذ و خفاء
 الادلة لدقتها لانها انما تعلم بدليل الحكمة لا بالمجادلة بالتي هي احسن ولو
 حصلت المشافهة كان هذا الطويل هو القصير و جمع لك القليل كل الكثير
 لان المشافهة تطرد العصا فيرقطع الشجرة لا بالتنفير و الى الله المصير.

قال و هذا الكلام لا يخلو عن مساهلة اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية
 بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر من ان لا قوام للماهية مجردة عن
 الوجود و ان الوجود ليس الاكون الشيء لاكون شيء كالعرض

لموضوعه او كالصورة لمادتها ووجود العرض في نفسه وان كان عين وجوده في موضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهية فيماله ماهية فكما ان الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع كما يظهر من كلامه بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه وكون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض و بين وجود الموضوع فان الوجود في الاول غير الوجود في الموضوع وفي الثاني عينه.

اقول فيه تسامح الظاهر منه ان كلامه ليس جارياً على التحقيق لانه قاس نسبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع وهو قياس فاسد لان الماهية مجردة عن الوجود اصلاً لا اقوام لها في نفسها اذ الوجود ليس اثبات شيء لشيء ليكون ثابتاً لما هو شيء قبل النسبة وانما هو اثبات الشيء وكونه وانما وجود العرض فهو اثباته للجوهر وكذا اثبات الصورة لمادتها والمراد من كون نسبة الوجود الى الماهية نسبة اتحاد هو ان وجود الوجود نفس الوجود ووجود الماهية نفس الوجود فالوجود نفس الماهية والعبارة عنه ان نقول وجود الماهية هو وجود الوجود الذي هو الوجود ولا كذلك العرض فان العرض وان كان وجوده نفس وجوده في الموضوع وحصوله فيه لكن وجوده ليس هو وجود الموضوع ويحتمل ان المصنف يشير بالتسامح والتساهل ان القيل ليس سديداً في ظاهره كما سمعت الآتية يمكن تصحيحه بان يقال انه يريد ان الوجود لما كان عرضاً للماهية في الحقيقة كان تخصصه تابعاً لتخصص ما نسب اليه من الماهيات لا غير ولو فرض ان توابع ولواحق لحقته كانت سبباً للتخصص فانما هي لواحق للماهية وتوابع لها لم تنسب اليه الا بالعرض فصح انه بها تخصص الا ان الاول اظهر من عبارة القيل وانت اذا تأملت كلام المصنف

مثل قوله مجردة عن الوجود ظهر لك ان الوجود فيما اراد اوفى لازمه عارض
 في الواقع للماهية وانما لم يلحظ العروض في الخارج لعدم تحققها بدونه
 اصلاً كما قال لاقوام لها مجردة عن الوجود ويسدل على هذا انه اذا تحللاً
 في الذهن كان عارضاً لان التحليل لا يقبل الحقائق وانما يفرق المجتمع
 منها وهذا ظاهر من كلام المصنف في خلال عباراته واما تصريحه بالاتحاد
 ولو كان قاصداً به انه حقيقة الشيء لا ينافي هذا كما مثل به فيما سبق بالفصل فان
 الفصل وان كان متحداً بالجنس في الحصة وجزءاً ذاتياً من الشيء الا انه عارض
 للجنس وهذا الابس به لو اراده لكنه يحتاج الى تحقق «تحقيق خل» كونه اصلاً
 وان الماهية كما يذكر فيما بعد تابع له ليس لها جعل غير جعله وفيما ذكرنا قبل ما
 ينفعه في هذه الدعوى لو اراده ونحن رأينا ان الوجود معروض ذهنياً وخارجاً
 وان الماهية عارضة كذلك وانها متحققة في الخارج معه ممتزجة به مزج اضافة
 لامزج اتحاد وانها نفس الفصل ونفس الصورة في الماهية الاولى وان لها
 جعلاً على حدة غير جعل الوجود لكنه مترتب عليه ومخلوق منه وقوله فيما
 له ماهية يشير به الى ان ما ذكرنا في الوجود انما هو في الوجود الذي له ماهية
 مغايرة له وهو احتراز عن الوجود الحق تعالى ولو انه احتراز عن ادخاله تحت
 المفهوم الذي ادركه من الوجود بحيث زاحمه فيه عنده وجود الانسان والحيوان
 لكان اولسى وبقاى كلامه معناه ظاهر مما ذكر وغير ظاهر بالنسبة الى كون
 الوجود اصلاً فانه فرق بين كون الشيء في نفسه كالوجود في المهية
 وبين كون الشيء للشيء كالعرض في الجوهر ولم يفرق بان الوجود معروض
 وقوله فان الوجود في الاول غير الوجود في الموضوع لا يريد به ظاهره لانه ينافي
 تصريحه بان وجود العرض عينه وجوده في الجوهر بل يريد ان وجود العرض
 في الجوهر غير وجود الجوهر في نفسه.

قال قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها وجوداتها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجوداً و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الفرد.

اقول قول الشيخ في بيان وجود الاعراض بمعنى اى رتبة تستحقه من الوجود فين لي ان حظها منه حصولها في موضوعها وقد تقدم كلامنا في هذا ولا يخفى على البصير ان مرادهم من الوجود غير حقيقة الشيء وان قالوا بالسنتهم فان حقيقة الحمرة ليس هو حصولها في الثوب وانما حصولها فيه ثبوتها له وان اريد به ما به يتحقق الشيء فكما قال الحكماء ان وجود الجوهر من تمام قابلية العرض للوجود فيكون من متمات قابليته ومع هذا كله يكون الوجود مقبولاً على ما يلزمهم وهم يجعلونه قابلاً فعلى ارادة ما به التحقق تكون مادة العرض مثلاً لو نأيتوقف ثبوته خارجاً على وجود المحل فوجود المحل من حدود الصورة لانه هو ذات المادة وهو معلوم البطلان وكون العرض لامادة له غلط فاحش اذ كل محدث فله مادة وصورة لان المادة والصورة علق الماهية وما قيل ان الشيخ لا يريد بكلامه اثبات كون الوجود عرضاً لانه نفاه لكنه قد تسامح في الكلام لان العرض هو ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره ولما اثبت ان الوجود اثبات الشيء لا اثبات الشيء فقد نفاه حيث قال فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم وانما اطلق عليه العرض باعتبار عروضه للماهية في ظرف التحليل ليس بشيء لان عبارته صريحة في ان الوجود من سائر الاعراض وانما فارق الاعراض بهذه الصفة لخصوصية حاجة الاشياء

اليه وعدم استغنائها عنه و استثناء هذه الخصوصية علمت من دليل آخر والآ
لما حصل فرق بين الاعراض في انفسها اذ الكل في نفسه محتاج الى المحل
وهذا العرض الخاص الذي هو الوجود يحتاج المحل اليه في تقويمه ولا يلزم
الدور لاختلاف الجهة كما قلنا في توقف الكسر على الانكسار او الانكسار على
الكسر و لا دور فان الكسر يتوقف على الانكسار في الظهور فهو من علل
وجوده والانكسار يتوقف على الكسر في التحقق فهو من علل ماهيته ولذلك
قال لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجوداً واستغناء
الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده في
موضوعه هو وجوده في نفسه يعني انه لو كان كذلك لكان للوجود وجود غير
ما به هو هو كما يكون للبياض فلذا قال بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون
للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه فلذا كان
مخالفاً للاعراض وان كان عرضاً في نفسه ثم نص على كونه عرضاً بقوله وغيره
من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك المفرد اي من العرض يعني وجود
الحمرة في الثوب هو وجود هذه الحمرة التي هو في هذا الثوب وحمل كلامه
على عروضه حين التحليل بخلاف صريح كلامه. واستشهاد المصنف
بقول الشيخ في كون العرض وجوده عين حصوله في الموضوع فلا يكون
وجود الموضوع عين حصول العرض فيه بخلاف الوجود فان وجوده في
الماهية نفس وجود الماهية لان تحقق لها بدونه وفي انه متحد بها كما يدل عليه
قوله وجوده في الماهية نفس وجود الماهية وبيان المأخذ انه ان حكم بالاتحاد
فذلك المراد والآ لزم ان يكون لها وجود غير نفس الوجود كما في المعروض
فيكون لها وجود قبل الوجود فلا تكون متحصلة به هذا خلف ولقائل ان يقول ان
الشيخ لا يلزم من كلامه انه يريد الاتحاد لجواز ان يكون ارادتها لا تتحقق الآ

بعروضه عليها عروضاً اشراقياً كعروض نور السراج على الاشياء الموضوعه في المكان المظلم فانها لاتظهر قبل اشراقه فيجوز ان تكون ثابتة قبله كما قاله من يفرق بين الثبوت و الوجود او يكون من قبيل الشرط فانه لا يتحقق المشروط بدونه وان كان جارحاً عن ماهية المشروط فلا يكون في كلامه ما يدل على الاتحاد فانه من المشائين والظاهر من كلامهم عرضية الوجود وانه عرض قائم بالماهية كالسواد القائم بالجسم و كونه انما قال على مذاقهم بخلاف الظاهر .

قال وقال ايضاً في التعليقات فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض اذ لا يكفي فيه البياض والجسم . اقول ان اكثر المتأخرين لم يقدرُوا على تحصيل المراد من هذه العبارة و امثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود وانه ليس امراً عينياً و حرفوا الكلم عن مواضعها واتي كنتُ في سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات و اعتبارية الوجود حتى هداني ربي و اراني برهاناً فانكشف لي غاية الكشف ان الامر فيها على عكس ما تصوروه و قرروه فالحمد لله الذي اخرجني من ظلمات الوهم بنور الفهم وازاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة و ثبتني بالقول الثابت في الحياة الدنيا و الآخرة فالوجودات حقايق متأصلة و الماهيات هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود اصلاً و ليست الوجودات الا اشعة و اضواء للنور الحقيقي و الوجود القيومي جلّت كبرياؤه . الا ان لكل منها نوعاً ذاتية و معاني عقلية هي المسماة بالماهيات .

اقول قوله فالوجود الذي في الجسم الخ يدل بظاهره انه ليس كالأعراض لان قوله لا كحال البياض و الجسم في كونه ابيض اذ لا يكفي فيه البياض و الجسم يعني يحتاج في تحقق الابيضية الى امر ثالث غيرهما وهو حصول البياض للجسم الذي هو وجود البياض بخلاف الوجود فانه يكفي في انه

لا يحتاج في وجود الماهية الى شيء ثالث غيرهما بل هو كافٍ في ذلك
فليس كالعرض الا انه في تلك الخاصية التي ثبتت له بالدليل وهذا هو المعروف
من رأى المشائين وان اختلفوا في اعتبارية الوجود او تحققه في الاعيان عارضاً
للماهيات ولا شك انه اذا اريد به مابه الكون في الاعيان باطل و راجع
الى ما قلنا سابقاً والمصنف حمل كلام الشيخ على ان مراده ان الوجود متأصل
وليس عارضاً اصلاً وانما يطلق عليه العروض باعتبار التحليل العقلي وانا اقول
ظاهر كلامه انه عارض وان كونه عنده ليس كسائر الاعراض لاستغناؤه عنها
وحاجتها اليه انما هو لما قلنا من ثبوت هذا الحكم له بالدليل ولا منافاة بين
كونه كذلك وبين كونه عرضاً غير متأصل كما ذكرنا ولما قلنا ان التحليل
اذا كان صحيحاً لا يكون بخلاف الثابت خارجاً لانه تفريق بين المتلازمات لا
تغيير لحقايقتها فيجب بينهما التطابق.

واما قوله ان اكثر المتأخرين لم يقدرُوا على تحصيل المراد الخ فقيه ان كان
المراد يتحصّل من اللفظ بمنطوقه او بمفهومه فهم قد فهموا ذلك وهو كما قالوا
وان كان في نفسه لم يضع لفظاً يدل عليه في كلامه فذلك شيء اخر.
واما قوله الحمد لله الذي اخرجني من ظلمات الوهم فلعله يشير به الى انه كان
في سالف الزمان يفهم من كلام الشيخ ما فهمه اكثر المتأخرين ولعله كان يفهم
من قول الشيخ استغناء الوجود عن الوجود ومن قوله فالوجود الذي في الجسم
هو موجودية الجسم انه امر اعتباري كما هو رأى القائلين بالاعتباري بان وجود
زيد هو اعتبار موجوديته وكان قد فهم هذا فلما فهم عينية الوجود نسب فهمه
الاول الى الوهم ونسب فهم المتأخرين في عدم القول بالعينية الى عجزهم عن
ادراكها من كلام الشيخ والظاهر ان العينية لا يدل عليها كلام الشيخ بظاهره
الا على سبيل التأويل وانما يدل كلامه على ان الوجود عرض قائم بالماهيات

في الخارج واما التأويل و التوجيه بآب واسع وقوله فالموجودات حقايق متأصلة بيان لما هداه الله سبحانه له ودله عليه وهذا صحيح في كون الوجود حقيقة متأصلة لاشكال فيه وانما الاشكال في المصداق فالمصداق عنده ليس له ضابطة فمرة يريد منه المعنى البسيط المعبر عنه بهست في اللغة الفارسية وتارة يريد به المطلق اي المعنى المصدرى يعنى الكون في الاعيان وتارة يريد المفهوم العام وهو المطلق الاصطلاحى الصادق على الواجب و الحادث والحاصل قد تقدم سابقاً الاشارة الى ما يريد به ونحن اذا اردنا به مابه التمتع من انالانتكلم الآفى الوجود الحادث لاته مبلغ علم جميع الخلايق ومن تجاوز هذا الحد فقدمك واهلك واذا اردنا به الحادث فمرة نريد به المادّة المطلقة والماهية حينئذ هي الاولى اعني ماهيته وهي انفعاله وهي الصورة ومرة نريد به المجموع منهما فباعتبار كونه اثرأ وجود وباعتبار كونه انه هو ماهية هذا مجمل القول .

وقوله والماهيات هي الاعيان الثابتة التي ماشمت رائحة الوجود اصلاً قيل معناه انها هي الاعيان اي الموجودات الخارجة بواسطة الوجود الثابتة في الذهن بالذات ماشمت رائحة الوجود بالحقيقة ومن حيث ذاتها فان مابه الحقيقة موجود هو الوجود ويحتمل ان يكون قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اشارة الى هذا انتهى وقيل انها عنده موجودة في الاعيان حقيقة بمعنى انها ليس من الانتزاعات الصرفة كالفوقية ونحوها ومعنى عدم تأصلها على زعمه عدم مجعوليته بالذات بل اثر الجاعل بالذات وما يترتب عليه حقيقة هو الوجود لكن يوجد بكل مرتبة منه بحيث يكون ذلك وجودها فان الماهية متحدة بالوجود في الوجود بحيث يتحلل ذلك الموجود الى شيئين في العقل واذا قال ان الماهية امر اعتبارى فمراده ذلك وهذا باعتبار ان الامر الاعتبارى كما هو

تابع بوجود ما ينتزع منه فكذلك الماهيات بالنسبة الى الوجودات وان كان بينهما فرق من جهة اخرى هذا ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله انتهى وقال المؤلف في كتابه الكبير في آخر فصل عقده لتحقيق اقتران الصورة بالمادة بهذه العبارة «العبارات خل» فيما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لامن ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات اى متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً والعرضى موجود بالعرض اى متحده اتحاداً عرضياً وليس هذا نقيضاً للكلية الطبيعية كما يُظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتياً وبمعنى انما هو الموجود الحقيقى متحد معه فى الخارج لان ذلك شىء وهو شىء اخر متميز فى الواقع انتهى. وفى مواضع من ذلك الكتاب ما يدل على انها امر اعتبارى كالفوقية وكلامه فيها مختلف وظاهر قوله فى هذا الكتاب هُناهى الاعيان الثابتة التى ما شمت رائحة الوجود يحتمل انه يريد انها متحققة فى الخارج من قوله الاعيان الثابتة ولو احتمل ارادته بالثابتة ما ثبتت فى العلم الازلى.

وقوله ما شمت رائحة الوجود يعنى فى الاعيان لم يكن بعيداً ويحتمل انه يريد انها امور انتزاعيات اعتباريات كالفوقية من قوله ما شمت رائحة الوجود وقوله ما شمت رائحة الوجود يحتمل كونها عدمية اعتبارية ويحتمل ارادة انها ما شمت رائحة الوجود بالاصالة اذ لا وجود لها وانما هو الوجود وقال بعض الصوفية فى تحقيق له يقول انى وُقِّت له بعد طول الكد من عند الملك الودود قال والماهية هى المسماة عندنا بالعين الثابتة ان «اذا خل» اعتبر ثبوتها فى العلم الازلى وبالْحَقِيقَةُ عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورته فيها وقد تطلق الحقيقة على الماهية مطلقاً مجازاً و قول العامة ماهية الشىء ما به هو هو لا يصح عندنا على ارادة ما يحققه فى نفسه بل هى نوعية والشىء ماله التحقيق فافهم انتهى

و الحاصل ان الظاهر من كلام المصنف ان الوجود متحد بالماهية هو كونها
وجوداً خارجياً فيكون قوله ما شئت رائحة الوجوداتها موجودة بالتبع بمعنى
انها انجملت بجعل الوجود وقد ذكرنا في الفوائد منع تحقق الجعل المركب
على دعويهم وانما الوجود الجعل البسيط لان المجعول ان كان وضع له
اسمان مختلفاً للدلالة و المفهوم بحيث يفهم ان المجعول شيان فلا بد من
جعلين اذ يمنع ايجاد شيئين مختلفين بفعل بسيط غير مختلف كما يمنع
ايجاد ا بحركة كتابة ب لان الحركة التي تصدر عنها ا يمنع ان يصدر
عنها ب اوج بل في الحقيقة ان ج لا يمكن كتابتها بوجه واحد من رأس
حركة بسيط بل لابد من ثلاثة و مثل ايجاد يد زيد فالحركة الابدائية التي
صدر عنها انملة الابهام غير الحركة التي صدر عنها العقدة التي تلي الانملة
وهما غير ما وجد به الظفر فما به الوجود غير ما به الماهية ولذا كما تقول
الوجود اولاً وبالذات والماهية ثانياً وبالعرض تقول ما به الوجود اي الجعل الذي
به الوجود اولاً وبالذات والجعل الذي به الماهية ثانياً وبالعرض وما بالذات
غير ما بالعرض وقد قلنا ان الوجود يدور على جعله على التوالي والماهية تدور
على جعلها بخلاف التوالي وما بالتوالي غير ما بخلاف التوالي «بالخلاف خل»
وفي الحديث قال له اقبل فاقبل وقال للجهل اقبل فادبر وهو اشارة الى هذا فافهم
وقوله و ليست الوجودات الاشعة واضواء النور الحقيقي و الوجود
القيومي جلت كبرياؤه المعروف منه ومن غيره من كلماته مما رأيت من كتبه
وما سمعت من النقل عنه انه يريد بكون الوجودات الحادثة اشعة واضواء من
النور الحقيقي انها بارزة من ذاته كبروز الاشعة من جرم الشمس بغير فعل ولم
تكن مسبوقه بشيء الابداته ولو كانت بفعل لكانت مسبوقه به والفعل كله حادث
وهذه الوجودات لم تسبق بحادث فهي اظلة القديم او من سنخه تعالى الله

عما يقول الظالمون علواً كبيراً. واصل هذه المذاقات الفاسدة تلقوها من الصوفية فوقوا في هذه المقالات الشنيعة ومن هذا ما قال «قاله خل» الشيخ محمد بن ابي جمهور الاحسائي في كتابه المجلي قال واعلم ان من جملة ما استدل به اهل هذه الطريقة على ان الوجود المطلق هو الواجب لذاته ان يقال كل ممكن قابل للعدم ولا شيء من الوجود المطلق بقابل للعدم ينتج لاشيء من الممكن بوجود مطلق و ينعكس الى لاشيء من الوجود المطلق بممكن فيكون واجباً لذاته وليس الوجود الممكن هو القابل للعدم لان القابل يبقى مع المقبول و الوجود لا يبقى مع العدم فالقابل له هو الماهية لا وجودها وزوال الوجود في نفسه وارتفاعه ليس بممكن لان العدم ليس بشيء حتى يعرض للوجود والآلزم انقلاب الوجود الى العدم وهو محال فالقابل له هو الماهية ويكون قبولها له زوال الوجود عنها و المطلق لا يحتاج الى ماهية يقوم بها ليتمكن زواله عنها و اقول قولهم ولا شيء من الوجود المطلق يقابل للعدم غير مسلم بل ممنوع لانه ان اراد به ما يتناوله الاسم فهو ممنوع وهو عين الدعوى وان اراد بالمطلق معنى البحت الخالص فهو مسلم الا انه يبطل القياس فان لاشيء من كذا يستعمل في المتعدد ولو بالاعتبار بل ولو بلحاظ معنى الكلّي فرضاً و اعتباراً ذهنياً وخارجاً مطلقاً.

ثم قال وفي التحقيق الممكن لا يندم و انما يختفي فيدخل في الباطن الذي ظهر منه والمحجوب يتوهم انه يندم وهذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجية للوجود وليس فان حقيقته واحدة لانكثر فيها وافرادها موجودة باعتبار اضافتها الى الماهيات و الاضافة امر اعتباري فلا افراد لها موجودة لتندم وتزول بل الزايل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله والآلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم هذا خلف.

اقول قوله وانما يختفى فيدخل في الباطن الذي ظهر منه صريح في القول
 بوحدة الوجود وان ظهوره من الباطن الذي يختفى فيه ولادة فلا تصح سورة
 الاخلاص بما فيها من قوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد
 وفي الكافي بسنده الى علي بن الحسين عليهما السلام ان اهل البصرة كتبوا
 الى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله
 الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القرءان ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا
 فيه بغير علم فقد سمعت جدِّي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من قال
 في القرءان بغير علم فليتبوء مقعده من النار وان الله سبحانه قد فسّر الصمد
 فقال الله احد الله الصمد ثم فسره فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد
 لم يلد لم يخرج منه شيء ككيف كالولد وسائر الاشياء الكثيفة التي تخرج من
 المخلوقين والاشياء لطيف كالنفس ولا تشعب منه البدايات كالسنة والنوم
 والخطرة والوهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء
 والرغبة والسامة والجوع والشبع تعالى عن ان يخرج منه شيء وان يتولد منه
 شيء ككيف اولطيف ولم يولد لم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء كما
 تخرج الاشياء الكثيفة من عناصرها كالشياء من الشياء والذابة من الذابة
 والنبات من الارض والماء من الينابيع والثمار من الاشجار ولا كما تخرج
 الاشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين والسمع من الاذن والشم من
 الانف والدوق من الفم والكلام من اللسان والمعرفة والتمييز من القلب
 وكنار من الحجر لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء
 مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ الاشياء بقدرته يتلاشى ما خلق للفناء بمشيته ويبقى
 ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الصمد الذي لم يلد ولم يولد عالم الغيب والشهادة
 الكبير المتعال ولم يكن له كفواً احد هـ فتدبر كلامه عليه السلام لتعلم ان كلام

ابن ابي جمهور لم يستند فيه الى اقوال ائمتنا عليهم السلام بل استند الى الجهال وائمة الضلال «اقوال الجهالة وائمة الضلالة خل» فلذا قال ما قال يعني ان وجودات الحوادث خرجت منه تعالى عن قبولهم «قولهم خل» وترجع وتختفي فيه .

وقوله وهذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجية للوجود صريح في دعوئه ان حقيقته هي الله فينبغي انه «ان خل» يعبد نفسه افرايت من اتخذ الله هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة .
وقوله بل الزائل اضافتها السخ اخذه من قولهم السابق وليس الوجود الممكن هو القابل للعدم لان القابل يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم ومعنى هذا هو ما ذكرته لك سابقاً من دورانهم على صدق الالفاظ في الجملة لان الوجود ضد العدم ولا يجتمع ولا يحل به بل يتعاقبان على الماهيات وهذا اذا اريد بالوجود مصدر وجد فان وجد ضد عدم بلاشك ولكن الكلام في الوجودات التي هي الذوات وتلك يحلها اذا كانت ممكنة العدم وان ارادوا به المعنى المصدرى بقياسهم في الوجود المطلق باطل ولكن منشأ خطائهم ان الوجود الحق تعالى يصدق عليه لفظ الوجود والمعنى البسيط المعبر عنه في الفارسية بهست يصدق عليه وجود والمعنى المصدرى والمفهوم وغير ذلك يصدق عليها وجود فاذن الوجود حقيقة واحدة بسيطة غير متفاوتة ولا متعددة وانما التكثر باعتبار الاضافة الى الماهيات كنور الشمس هو واحد وانما اختلف باعتبار اضافته على «الى خل» الزجاجات المختلفة والاضافة اعتبارية والاعتبارى موهوم لاحقيقة له الا في الفرض العقلى فافعل ماشئت بعد ما ثبت عندك صدق لفظ الوجود على ما يتعارف و ثبت عندك ان الاعتبارى لا تحقق له فقل زيد حتى باعتبار وزيد ميت باعتبار وزيد رب باعتبار وزيد عبد باعتبار ومع

هذا كله يقولون هي براهين عقلية قطعية.

ثم قال واذا لم يكن للوجود افراد حقيقية لا يكون عرضاً عاماً وما يقال انه يقع على افراده لاعلى التساوى فيكون مشككاً باطل لان ذلك انما هو باعتبار الكلية والعموم وهو من حيث هو لاعام ولا خاص ولا كلّي ولا جزئي بل التحقيق في اختلافه انه باعتبار تنزله في مراتب الاكوان وحضوره في حظائر الامكان وكثرة الوسائط يشتد و يضعف ظهوره وكمالاته وباعتبار قلتها تشتد نوريته ويقوى ظهوره فتظهر كمالاته وصفاته فيصير «ويصيرخل» اطلاقه على القوي اولى من اطلاقه على الضعيف لان له مظاهر في العقل كما ان له مظاهر في الخارج كالامور العامة والكليات التي لا وجود لها الا في الذهن فتفاوته انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي فالتفاوت لافى نفس الوجود بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية وكونه قائماً بنفسه وبغيره وشدة الظهور وعدمه **واقول** تدبر كلامهم الدال على ان حقيقة الواجب تعالى وحقيقة الحوادث شيء واحد ولكن لخوف التطويل تركت بيان ما فيه من الفساد والتضليل الا ان من تتبع كلامي وعرفه ظهر له فساد كلامهم كله في هذا النوع ليس فيه شيء من الحق ومخالف لكلام ائمة الهدى عليهم السلام.

ثم قال اذا عرفت ذلك فالماهيات كلها وجودات خاصة علمية ليست ثابتة خارجة منفكة عن الوجود كما توهمه المعتزلي بل ثبوتها منفكاً عن الوجود الخارجى في العقل وكلاً في العقل من الصور فائضة من الحق وفيض الشيء من غيره مسبق بعلمه فهي ثابتة في علمه تعالى وعلمه وجوده لانه عين ذاته **واقول** تفهم قوله فان الاشياء كلها في ذاته.

ثم قال فلا تكون الماهيات شيئاً غير الموجودات المتعينة في العلم والآ كانت ذاته محلاً للأمر المتكثرة المغايرة لذاته تعالى الله عنه.

واقول هو بقول وفيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه فجعلها مغايرة وهي
 في علمه وعلمه ذاته ثم يقول والآن كانت ذاته محلاً للامور المتكثرة فان قال
 انها حاصلة في ذاته حصواً جمعياً وحدانياً لا يلزم منه التكثر كما يقوله اخوانه
 الملا محسن و المصنف وابونصر الفارابي وميت الدين بن عربي وغيرهم
 فاقول لهم هو سبحانه يعلم ان فيه شيئاً غيره ام لا فان قلت يعلم كانت ذاته محلاً
 لها وان كان لا يعلم ان فيه شيئاً غيره ولا معه بطل كلما قلت فلا يكون في علمه
 الذي هو ذاته شيء غيره كما قال الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم
 ذاته ولا معلوم الحديث ثم قال بل الحق ان الوجود تجلّي بصفة من الصفات
 فيتعين ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة اخرى فتصير حقيقة مامن الحقايق
 وصورة تلك الحقيقة في علم الحق هي المسمّاة بالماهية والعين الثابتة بل هي
 الماهية واقول فيه انه قد اختلفت حالاته والمختلف حادث فان قلت لم يختلف
 لذاته بل المختلف التجليات قلت هي تجليات افعال ام تجليات ذات فان
 كانت تجليات افعال فهل تلك الحقايق المسمّاة بالماهيات اختلفت حالاتها قبل
 التجلّي وبعده ام لا فان لم يحصل اختلاف في شيء من هذه الفروض لم يتجدد
 شيء ولم يحصل تجلّي اصلاً وان حصل الاختلاف اما في الذات او في الحال فيها
 ومن كل يلزم التغير «التغيير خ ل» والحدوث ثم قال ولها وجود في عالم الارواح
 وهو حصولها فيه ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانية
 ووجود في الحق وهو تحققها فيه ووجود علمي في اذهاننا وهو ثبوتها فيه
 وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولسوزامها تارة في
 الذهن واخرى في الخارج فيقوى الظهور ويضعف بسبب القرب من الحق
 والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض
 جميع الكمالات اللازمة لها ولللبعض دون ذلك وصورها في اذهاننا ظلال

تلك الصور العلمية حاصلة فينا «فيها خال» بطريق الانعكاس من المبادئ العالية
اول ظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة الالهية ولهذا صعب ادراك
الحقايق على ما هي عليه الا على من تنور بنور الحق وارتفع الحجاب بينه
وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها
وينحجب عنها بقدر انيته فيحصل التمييز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل
بها فغاية عرفانه اقراره بالعجز والقصور وعلمه برجوع الكل اليه. انتهى ما
اردت نقله من كلامه فقديت لك انها كلها في ذاته كما قال ووجود في الحق وهو
تحققها فيه ولا شك ان هذا التحقق فيه دليل مغايرتها له تعالى ويتبين ان الكامل
متابعي يكون تابعا لابن عربي وعبد الكريم الجيلاني وامثالهما يرتفع الحجاب
بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية الخ وهذا ظاهر لانه
انما اثبت كونها في ذاته لانه كشف عنه الحجاب فراءها مرسومة في ذاته ولو
لم يرها منتقشة فيه لما حكم بذلك اما ترى لما كنا لم ندرك ذلك انكرنا ثبوتها
في ذاته لعجزنا عن ادراك ذاته فحكمنا بعدم كونه محلا لغيره من جهة الدليل
العقلي والذي يشاهد بالمعاينة يحكم بمقتضاها ولقد قال تعالى يوحى بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا. ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون
ولتصني اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقتروا ما هم
مقترفون اللهم انى اشهدك انى ابرأ اليك والى نبيك واهل بيته الطاهرين
وانبيائك المرسلين صلى الله على محمد وآله الطاهرين وعليهم اجمعين والى
عبادك الصالحين وملككت المقرئين من هذه الاقوال الباطلة ومن التدين بها
فى الدنيا والآخرة فاثبتها لى فيما القاك به يا ارحم الراحمين واعلم انى انما تركزت
البحث فى هذه مفصلاً لطول الكلام عليه والقليل قد اشرت اليه فيما مضى
ولاتوهم ان مثل هذا الذى سمعت منى هو دليلى فتظن انى اردت كلامهم بالشم

والتبطيل لا بالدليل اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاما الشتم فلست ارضى به ولا يؤذن لي فيه واما تبطيل ما هو باطل فذلك واجب بالدليل فمن انس بعباراتهم لا يكفيه القليل ولست بصدور التطويل فمن شاء ذكره وما يذكرون الا ان يشاء الله فقول المصنّف فالوجودات حقايق متأصلة هو مثل ما سمعت من كلام ابن ابي جمهور فانّ طريقتهم واحدة ولو اتهم قالوا انها حقايق الاشياء المتأصلة في الحدوث اقامها سبحانه باظلتها في اماكنها و اوقاتها فهي في الحقيقة اثار فعله لم تكن مذكورة قبل فعله بحال كونها ولم تكن شيئاً قبل تكوينه كان كلامهم مستقيماً وله معنى وذلك انه تعالى انما ذكرها حين خلقها وهو سبحانه الذاكر قبل الذكرين ولا مذكور فذكرها بايجادها بفعله وحقيقتها من فعله اثاره لانها مركبة منه بل الفعل مبرأ عنها كان الله سبحانه ولا شيء معه وهو الآن كما كان ثم اخترع بفعله عنصراً نسبته «عنصر النسبة خ ل» من فعله كنسبة المصدر الذي هو الحدث من الفعل اي كنسبة ضرب بألى ضرب وهذا الحدث هو الذي نسميه تارة بالماء الاول وتارة بالالف اللينة وتارة بالنفس الرحمانى الثانوى وتارة بالحقيقة المحمدية وفلك الولاية وتارة بالوجود المطلق او محلّ الوجود المطلق والوجود الراجع او محله وركن الوجود والتجلى الاعظم وهذا الوجود قسمه عزوجل الى اربعة عشر قسماً لم يحتمل اكثر منها وهو ذات الدوات وبه تدوّت وبقيت هذه الاربعة عشر الطيبة تُسبح الله وتعبده و تشي عليه بكل ما يمكن من الثناء الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم اذن لها فاشرق نورها وشعاعها ثم خلق من ذلك الشعاع المتعلق بتلك الحقيقة تعلق التور بالمنير القائم بها قيام صدور مائة الف نور واربعة وعشرين الف نور كل نور هو روح نبي من انبيائه فعلم المنير ذلك النور كيفية تسبيح الله وعبادته والثناء عليه باسمائه الناطقة عليهم بوحي الله صلى الله على محمد وآله الطاهرين فبقوا يعبدون الله

سبحانه بالتوجه الى وجهه الباقي الذي هو ذلك المنير الاول المقسوم باربعة عشر قسماً صلى الله عليهم واليه الاشارة بقولى فى مدح الحجّة عليه السلام عجل الله فرجه وفرجنا به فى ذكر توجه الانبياء عليهم السلام الى الله سبحانه به قلت :

فَنورُهُ وَحَيْثُهمُ وَوَجْهُهُ قَبْلَتُهُمْ : فحيثُ صَلَّوْا وَصَلُّوا وَذَلِكَ فى دَهْرٍ
ثم خلق الله سبحانه من انوار الانبياء عليهم السلام ازواح المؤمنين وهكذا حكم مراتب الوجود متساقلاً كسل سافلٍ خلق من شعاع مافوقه لا من نفس طيبته الى طينة الحقيقة المحمدية وهى خلقت لامن شىء ولا اصل لها ترجع اليه قبل خلقها بفعله تعالى فكل شىء راجع الى الله تعالى برجوعه الى ما خلق منه وهو قول سيد الوصيتين امير المؤمنين حجّة الله على الخلق اجمعين بعد ابن عمه واخيه خاتم النبيين صلى الله عليهما والهما الطاهرين انتهى المخلوق الى مثله والجاء الطلب الى شكله الحديث. والمراد بمثله مبدؤه فافهم فليس للوجود المخلوق حقيقة فى الخالق بوجه من الوجوه والله درّ من قال :

اذا كنت ماتدرى ولا انت بالذى تطيع الذى يدري هلكت ولا تدرى
واعجب من هذا بانك ماتدرى وانك ماتدرى بانك ماتدرى
وقوله الآن لكل منها نعتاً ذاتية ومعانى عقلية هى المسماة بالماهيات يشير به الى تعييناته لان الاعيان «الاعتبار خ ل» الثابتة عندهم من حيث امتيازها عن المطلق لها تعينات عدمية وتعينات وجودية وتلك التعينات الوجودية الحاصلة لها هى عين الوجود فهى اى الماهيات كلها وجودات خاصة علمية كما تقدم فى كلام صاحب المجلى فلا تكون الماهيات شيا غير الوجودات المتعينة «العينية خ ل» فى العلم الذاتى والتعينات عدمية هى الانتزاعية «الانتزاعات خ ل» العقلية والحق ان الوجودات التى هى المواد نعتات هى قوابلها المسماة بالماهيات الاولى التى هى

الصور «الصورة خل» والانفعالات وبها اقوام الوجودات ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون وهى التعينات النوعية وللوجودات التى هى الاشياء نعوتات شخصية فالاولى فى الخلق الاول كعمل المداد للكتابة والثانية فى الخلق الثانى كالصور التى بها تشخصت الحروف والكلمات وبهذه النعوتات طابت الاشياء وخبثت فقوله ان لكل منها اى وجود من الوجودات المقيدة قيوداً ونعوتاً هى المسماة بالماهيات والمراد بها فى الخلق الثانى لان المعانى العقلية مفاهيم للاشياء لا لاجزائها وهذه النعوت هى اسماء تلك الوجودات فيقال وجود زيد ووجود الفرس فظاهر كلامهم من قولهم وجود زيد ان الاضافة بمعنى اللام وعليه يكون النعت هو الوجود لا الماهية وعلى قولنا تكون الاضافة بيانية فالمنعوت هو الوجود وزيد بدل بيان المستى باصطلاح النحاة بعطف البيان والنعت مانسب اليه من اسم وفعل وقول وعمل وصورة خارجية او ذهنية ولهذا الشىء نعت نورى معنوتى سماه الله بهو وسمه به فقال فى الاشارة الى ذلك بقوله الحق لا يستطيعون لانفسهم نفعاً ولا ضرراً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً. وهذا هو النعت الوجودى وقال لواطلمت عليهم لولبت منهم فراراً ولملئت منهم رعباً. وله نعت ظلمانى وسم به فقال تعالى تعرفهم بسماهم ولتعرفنهم فى لحن القول وقال واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مستندة يحسبون كل صيحة عليهم ان الله وانا اليه راجعون ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

قال توضيح فيه تنبيح اما تخصيص الوجود بالواجبية فلنفس حقيقته المقدسة عن نقص وقصور واما تخصيصه بمراتبه ومنازله فى التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فبما فيه من شؤنه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل ولا تعرض لها الكلية كما علم

و اما تخصيصه بموضوعاته اعني الماهيات و الاعيان المتصفة به في العقل على الوجه الذي مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي يبحث عنه في حد العلم والتعقل. ويصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبائع الكلية والمعاني الذاتية التي يقال لها في عرف اهل هذا الفن الماهيات وعند الصوفية الاعيان وان كان الوجود والماهية فيما له ماهية ووجود شيئاً واحداً والمعلوم عين الوجود « الوجود خ ل » وهذا سر غريب فتح الله على قلبك باب فهمه انشاء الله تعالى . . .

اقول يريد به تفصيل ما ذكره سابقاً قال في التعليقات الفرق بين ما ذكره في هذا الفصل وبين ما ذكره في الفصل السابق انه يعلم في هذا الفصل وجه كون التخصيص بنفس الحقيقة مفصلاً مصححاً بخلاف ما مرّ وايضاً يعلم في هذا الفصل ان ما كان متقدماً وما كان متأخراً لماذا صار كذلك ولم يحصل بعكس ما كانا هذا على احتمال او معنى التخصيص بالتقدم والتأخر مثلاً على احتمال اخر كما سننتبه عليه انشاء الله تعالى بخلاف ما مرّ وايضاً يعلم مفصلاً في هذا الفصل ما اراده بقوله فيما مرّ بامور لاحقة من انها ليست منحصرة في العوارض الخارجية بل الماهيات داخلية فيها بخلاف ما مرّ وبالجملة قديتين وفصل في هذا الفصل الامور السابقة على الوجه اللائق بلا قصور فلذا « فلهذا خ ل » عنوانه بهذا العنوان انتهى . يعني بالعنوان قوله توضيح فيه تنقيح و اقول ان المصنف ذكر سابقاً هذه الاشياء فعرض له احتمالات ترد عليه باعتبار اطلاقات ما مرّ فاستطرد التوضيح لدفع ما قد يتوهم او ما فهمه من وروده عليه وعلى كل حال لا بأس به اذا كان دافعاً لا يراده كافياً لمراده فقال اما تخصيص الوجود بالواجبية يعني انه لما ذكر بعض تخصيص افراد الوجود استطرد ذكر تخصص الواجب وان كان مستغنياً عن التعريف او انه وجد احتياج المقام الى التعريف

او انه ادخله في جملتها كما يفهم من «في خل» بعض كلامه سابقاً فقال تخصيص الواجب «الوجودي» بالواجبية والاولى ان يقال تخصصه او اختصاصه بالواجبية لانّ التخصيص لا يكون من ذات المختص الا ان يريد به اثباته في ذهن العارف فلنفس حقيقته يعني انه بذاته تخصص لا باعتبار شيء غير ذاته ومعنى الكلام صحيح على ارادة معنى اثباته في الافهام ومحو الاوهام المقدسة عن نقص وقصور نفى بهذا القيد مطلق الاحتياج و مطلق المغايرة فانها من النقص والقصور واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدّم والتأخر كالرتبة والغنى للبيسط منه والحاجة للمرتب من الوقت والمكان والكم والكيف والوضع الى غير ذلك من المعينات والمشخصات كما ذكرنا سابقاً والشدة والضعف اللّازمين للرتبة والجهة والكم والكيف والمكان و التقدّم والتأخر فيما فيه من شئونه الذاتيه الخ واعلم ان المصنف اراد من المخصص بالذات الواجب عز وجل كما قال اما تخصيص الوجود بالواجبية وهو ظاهر واما قوله تخصيصه بمراتبه ومنازله فيريد بها الوجودات الممكنة والضمير في منازلها ومراتبه يعود الى الواجب الحق تعالى عن ذلك علواً كبيراً يعني انه يتنزل في مراتبه ومنازله في ظهوراته وهو يعني تنزل الذات بذاتها الى المقامات السفلية فيتكثّر ذلك الواحد البسيط لذاته بهذه المراتب والمنازل التي هي شئونه وحوادثه ليقضى منها وطراً فيعرض له بواسطة تلك المراتب والمنازل امور معينة ومشخصة للوجه الواقع منه في تلك الرتبة والمنزلة لان تلك الامور من لوازم تلك المراتب والمنازل فبذاته نزل في تلك المرتبة لاجل ذلك الشأن فلزمته لذاته لامن حيث نفسه لبطاطتها و تقدسها بل من حيث تنزله في تلك المرتبة لان تلك الامور التي شأنها التشخيص والتعيين لازمة لتلك المرتبة ولمن تنزل فيها فمن حيث نفسه هو بسيط لا كثرة فيه ولا تعدد ولا تشخص وما لحقه

من تلك الامور المشخصة لافراد مظاهره قد عرضت له بواسطة مراتب نزوله وما تقدم من ظهوره في بعض مراتبه على بعض فلو اخص بعضها المقتضية لذاتها في الترتيب الطبيعي ان يتقدم «تتقدم فيتقدم خل» الظهور لامتناع الترجيح من غير مرجح فما هو متقدم من مراتب الوجود لا يمكن ان يعكس وبالعكس ويحتمل ان يكون المراد ان ما ينتزع منه المفهوم ان مراتب الوجود عند ملاحظة العقل لهما يجد بعضاً متقدماً و بعضاً متأخراً صار كل من المفهومين او مما انتزع منه المفهوم سبباً للامتياز ولتقدم بعض على بعض على اختلاف آرائهم فقوله واما تخصيصه بمراتبه ومنازله الى قوله فيما فيه من شؤنه اي ان تخصيصه بالمراتب والمنازل واختلافها في الامور المذكورة من التقدم والغني والثدة واضدادها فبسبب ما في ذاته من شؤنه ودواعيه الذاتية لكونها صوراً في علمه وعلمه عين ذاته و كذاتك الحيات العينية اي الاعتبارات والجهات المتعددة بحسب ما هي عليه في علمه من صورها الذي هو اي علمه عين ذاته عرض لها الاختصاصات والتسبب المذكورة على حسب الشئون المذكورة التي هي مبادٍ لهذه الامور المذكورة وفي الحقيقة كلها من لوازم المراتب بسبب شؤنه اي دواعيه او اسباب دواعيه وبواعثه التي هي اسباب تلك الامور المذكورة لان هذه الشئون كما ذكرنا مكرراً صور وجودية في علمه الذي هو ذاته فيها صدرت وبها تحققت وبها عُدمت وبها بقيت ومنها برزت واليها تعود وكل ذلك بحسب ذاته وحقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل لها ولا تعرض لها الكلية لذاتها الكمال حقيقته ثم قال واما تخصيصه بموضوعاته التي عرض لها في الذهن اعني الماهيات والاعيان المتصفة به في العقل لانها في الخارج متحدان واما يعرض لها في ظرف التحليل على الوجه الذي مر ذكره فباعتماد ما يصدق على الوجود من الماهيات في كل مقام ورتبة من ذاتياته مما هو

كالجنس والفصل والنوع والمخاصة والعرض العام التي يبحث عنه اى ذلك
 المصادق فى حد العلم وفى التعقل كما جرى عليه اصطلاح الحكمة النظرية
 ويصدق عليه صدقاً ذاتياً لاتحاده بها فى الخارج وذلك المصادق من الطبايع
 الكلية والمعانى الذاتية لعل العطف تفسيري لآن المراد من الطبايع هى
 الحقايق التي هى المعانى التي هى الماهيات و هى المسماة فى عرف العرفاء
 بالماهيات لانها هى حقايق الاشياء من حيث هى وعند الصوفية هى الاعيان
 لانهم كما تقدم يسمونها اى الماهيات بالاعيان الثابتة ان اعتبر ثبوتها فى العلم
 الازلى وبالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورته فيها فمدار
 تخصيص كل وجود بموضوعه الخاص به على اعتبار ما يصدق عليه فما
 صدق عليه منها فهو معروضه الخاص به ثم قال ان الوجود والماهية فى الوجود
 الذى له ماهية اى الفرد الحادث منه شىء واحد لا تعدد فيه الا فى الذهن عند
 ارادة التحليل لنظر العقل الى نفس المفهوم ثم قال والمعلوم اى الماهية عين
 الموجود الذى هو الوجود ولما كان هذا الفصل اتماً وضعه للتوضيح ولتتميم
 ما نقص او خفى من المراد او من البيان ذكر هذا وقد كان ذكره قبل هذا للاشارة
 « الاشارة خ ل » على ان الاتحاد بينهما كما هو فى الخارج كذلك كما هو
 فى الذهن و اتما يتغايران فى الذهن بالنظر الى مفهوميهما كما قال سابقاً فى
 نظر العقل عند ارادة التحليل ثم قال وهذا سر غريب يعنى ان كون الماهية
 منشأً للتمييز مع انها عين ما تميز بها و عين ما اتحدت به ولاجل هذا كانت
 الوجودات المتعددة غير مختلفة نوعاً لما ذكر من كون علة التمييز « التميز خ ل »
 علة الاتحاد فيه سر غريب لبعده عن افهام القاصرين واقول واما بيان المصنف
 فى مراداته مما هو مخالف للحق على سبيل الاختصار والاقتصار فان قوله ان
 تخصيص الوجود بالواجبية فالاولى ان يقال تخصص واختصاص لا تخصيص

لانه فعل الغير ولا يكون اختصاصه تعالى محصلاً من غيره الا ان يراد به اثباته
في الافهام وازالة التعدد والحاجة عن الاوهام على ان ذلك كله تحديد لخلقه
كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما
سواه فكل هذه الاعتبارات تحديد لما سواه واما تخصيصه بمراتبه فان اعادة
ضمير الوجود التي الحق تعالى كما حملنا عليه كلامه كما هو صريحه و اراد
الحقيقة فهو باطل لانه تعالى لا يتغير عن حاله قبل الابداد و الا لكان حادثاً
و انما ظهوره لما شاء بايجاده اياه كما قال امير المؤمنين عليه السلام لانحيط
به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها هـ . فظهوره للخلق
ايجادهم لانه يتنزل انظر الى آياته في الافاق فهذا السراج ظهر لجميع السموات
بها و احتجب عنها بها ولم يخل منها شيئاً بمعنى قيومية فعله و امره لابدائه
فانه لا يتغير عما هو عليه وهذا آية الله تعالى و لو كان كما قال لظهر في مظاهره
ولا يمكن الابان يتصف بصفاتهما واما ما ذكر من شئونه فانما هي شئون احدثها
بفعله من خلقه لخلقه لم تكن مذكورة في ذاته الا بفعلها و اما انه عالم بها
فالمراد انه عالم في الازل بها في الحدوث فهو في الازل بذاته الذي هو
الازل يعلمها في اماكنها و اوقاتها و ليست في الازل و الا لكان معه غيره
و اما حصول صورها في علمه فهو علمه الحادث الذي هو اللوح المحفوظ
و امثاله كما قال تعالى قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب
لا يضل ربي ولا ينسى وقال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب
حفيظ واما الامور المذكورة التي هي علة التعدد فهي قوابل الاشياء وانفعالاتها
و شرائط ايجاداتها وهي محدثة معها على جهة المساوقة كالكسر والانكسار
لم تكن تلك المشخصات الخاصة قبل المشخص ولا بعده ولاحقيقة للوجودات
الحادثة الا الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله ولا حقيقة لها قبل ذلك

قال امير المؤمنين عليه الصلوة و السلام لنتهى المخلوق الى مثله و قال عليه السلام علة الاشياء صنعه و هو لا علة له . و تفصيله كما اشرنا اليه سابقاً و اما تخصيص الوجود فيما له موضوع فموضوعه هو الموصوف منه و المعارض هو الصفة . وقد ذكرناه مراراً و انّ ما اتحد خارجاً فى الحقيقة اتحد ذهنياً الأبا اعتبارشئ تصفه به او تنسبه اليه خارجاً و حيثئذ هو فى الخارج بتلك الجهة غير متحد و اما تحقيق الماهيات فقد اشرنا اليه سابقاً للماهية الاولى الركنية و الثانية الهوية اى الموجود من حيث هو فراجع و اما انّ المعلوم اى الماهية عين الموجود فقد ذكرناه و ليس على هذا المعنى بل كما قلنا فانّ الوجود الموصوفى هو المادّة و الصفتى هو «هى خ ل» الصورة و المجموع منهما باعتبار كونه اثر أو وجود «موجودٌ خ ل» و باعتبار كونه هو هو ماهية و اما ما ذكره من كون مابه التمييز هو ما به الاتحاد فهو على ما اشرنا اليه هو الماهية الاولى التى هى الانفعال هى التى بها التمييز لانها مجموع المشخصات التى بها التمييز و اما التى بها الاتحاد فليست هى التى بها التمييز فانّ مابه الاتحاد على دعواه هى هوية الشئ و حقيقته من نفسه و هذه لا يكون بها التمييز بل يمكن ان يقال انّ هذه ايضاً لا يكون بها الاتحاد اذ لا يتحقق الا باعتبار مغاير للاعتبار الذى به يتحقق الوجود فهى على المذاقين لا يكون بها الاتحاد و قد يكون بها التمييز على المذاقين اما على المذاق الاول فلانها هى الانفعال الذى هو محل الحدود المشخصة و به يحصل التعين لانه القابل و المقبول يظهر بها و يجرى الابداع على مقتضاه كما يشير اليه قوله تعالى و قالوا اقلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم . و اما على المذاق الثانى فكما قلنا من انها لا تتحقق الا باعتبار مغاير لما به يتحقق الوجود من الاعتبار و اما ما أخذ اتحادهما عندهم فى الخارج من جهة الفهم الذى هو منشأ دليلهم الصناعى هو انهم

فهموا أنّ هويّة الشئ هو الماهية ووجودها حصولها ولا مغايرة بينهما وهو الاتحاد المراد واذا فتشت فيه وجدت موصوفاً وصفة مع أنّ تعليقه عليل فإنّ قوله ولاجل هذا كانت الوجودات المتعددة غير مختلفة نوعاً يعنى انها متحدة فى النوع كالانسان اى الحيوان الناطق وهو متعدد فى الشخص كزيد وعمر و كالثشب المتحد فى النوع المتعدد فى الشخص اى فى الباب والسرير وغيرهما وهذا ظاهر فى كلّ الانواع ومع هذا يلزم أنّ هذه الوجودات تدخل تحت نوعها كما تدخل الانواع منها تحت جنسها فلا فرق بين الوجودات و غيرها بخلاف ما قرره المصنف وفى كلامى هذا بان مابه التمييز «التميز خ ل» هنا لا يكون به الاتحاد كما سمعت سرّ غريب لبعده عن افهام المدّعين لعدم القصور **قال** الشيخ الرئيس فى المباحث ان الوجود فى ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل اذا كان اختلافه بالتاكيد والتضعيف و انما يختلف ماهيات الاشياء التى تناول الوجود بالنوع وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع فإنّ الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لاجل وجوده انتهى كلامه فالتخصيص فى الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته و هويته واما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كلّ مرتبة من النعوت الذاتية الكلية. **اقول** يريد بنقل كلام الشيخ الاستشهاد على اتحاد الوجود فى نفسه و ان تعدده انما هو باعتبار تعدد موضوعاته **فقول** الشيخ ان الوجود فى ذوات الماهيات اى فى الوجودات «الموجودات خ ل» التى لها ماهيات يعنى بها ما سوى الوجود الحق يعنى ان الوجود فيما له ماهية لا يختلف بالنوع اى فى نفسه بل هو شئ واحد بل اذا وجد اختلاف فيه وتكثر فبسبب تأكيده فى نفسه و تضعيفه كذلك كما فى ظهور مراتبه على نوع التشكيك فيعرض له الشدة و الضعف مع بقاء الوحدة وصدقها عليه

و انما تختلف ماهيات الاشياء التي تناول الوجود بالنوع يعني انها تختلف
بالنوع فاذا اختلفت تلك الماهيات بانواعها تعددت تعلقات الوجود بها
وما فيها من الوجود المتعلق غير مختلف بالنوع فان الانسان يخالف الفرس
بالنوع لاختلاف فصليهما للملذين عندنا هما ماهيتاهما الاولى وعند المصنف
وعند القوم هما كالماهيتين وما في زيد و الفرس من الوجود غير مختلف
وهذا الوجود عندنا هو الحصتان من الحيوان و عندهم هما كالحصتين
و بالجملة كما ان اختلاف الانسان و الفرس انما هو لاختلاف فصليهما و الا
فحيوانيتهما غير مختلفة بالنوع كذلك اختلافهما انما هو باعتبار ماهيتهما فان
ماهية الانسان غير مهية الفرس مع اتحاد وجودهما ولذا «ولهذا خ ل» علق الشيخ
اختلاف الانسان و الفرس فقال لاجل ماهيته لاجل وجوده ففرع المصنف على
ما قرره الشيخ بيان ما قرره هو فقال فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول
و الظاهر ان مراده بالاول تخصيصه بمراتبه و منازله في التقدم و التأخر و الغنى
و الحاجة و الشدة بحسب ذاته و هويته يعني به ما قال قبل في قوله فيما فيه من
شئونه الذاتية و حيثياته العينية فانه بحسب ذاته و هويته لانه حين كونه في
رتبه من الثبوت الازلي قائم في القدم بماله من الشئون الذاتية و حيثيات
العينية اى في العلم الذي هو ذاته تعالى عما يقولون علواً كبيراً فتخصيصه
في هذه الرتبة و هي اول ماله من مراتب التعيين بهذه الشئون و حيثيات و اما
على الوجه الثاني و هو تخصيصه بموضوعاته فباعتبار مامعه في كل مرتبة
من التعوت الذاتية الكلية و الا فهو واحد بلا تعدد لذاته و يحتمل ان يريد بقوله
على الوجه الاول و اما تخصيصه بالواجبية فلنفس حقيقته المقدسة عن نقص
و قصور و بقوله على الوجه الثاني تخصيصه بمراتبه و منازله الخ بما فيه من
شئونه الذاتية و حيثياته العينية و من الوجه الثاني تخصيصه بموضوعاته و يؤيد

ارادة الاحتمال الاول حسن ظني بالمصنف تخفيفاً لشناعة القول وان كان لا
يجدى نفعاً وجعلى له انه الظاهر من جهة تخفيف الشناعة ويؤيد المعنى الثاني
قوله في الوجه الاول بحسب ذاته و هويته كما قال فيه اولاً فلنفس حقيقته
المقدسة وفي الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من التعوت الذاتية
كما قال فيه اولاً بمراتبه و منازلها في التقدم و التأخر و الغنى و الحاجة
و الشدة و الضعف فبما فيه من شؤونه الذاتية و حيثياته العينية وانما لو حنا
بترجيح الثاني لما يلوح به و يصرح من وحدة الوجود بل و الوجود هذا كله
على رايه في حكم الوجود من التوحد و «او خ ل» التعدد و اما على رأينا فلا نتكلم
في ذات الله تعالى لان من تكلم في ذات الله تعالى لا يزداد عن الحق الا
بعداً وانما نتكلم في الوجود الحادث الذي هو من نظائرنا فاقول كان الله
عز وجل وحده و لا شيء معه يعني انه ما يعلم ان معه شيئاً غيره وهو الان على
ما كان ثم انه احدث الفعل بنفسه اعنى مشيئة و ارادته و ابداعه و قدره و قضائه
وما شبه ذلك من انواع افعاله ثم احدث به امكانات الاشياء الكلية و الجزئية
على نحو العموم و الكلية التي لا يتناهى منها شيء في الامكان وهذا هو العلم
الذي لا يحيطون بشيء منه مثلاً امكان زيد احدثه بمشيئته الامكانية فكان على
نحو الكلية في جزئيته فيمكن ان يخلق مما يمكن ان يكون زيد منه قبل ان
يكون كلياً و جزئياً و انساناً و حيواناً و جنةً و ناراً و ملكاً و نبياً و شيطاناً و ارضاً
و سماءً و برّاً و بحرأً و هكذا الى غير النهاية هذا امكان زيد فاذا خلق منه زيد
«زيداً خ ل» جاز ان يغير زيد «زيداً خ ل» الى ماشاء مما ذكر و مما لم يذكر
الى غير النهاية وهكذا كل شيء يمكن فيه كل شيء قبله و بعده فكان كل شيء
ممكناً بمشيئته الامكانية و لا يعلم احد من الخلق من ذلك العلم شيئاً فاذا قلت
زيد يمكن ان يكون كذا وان يكون كذا بلا نهاية يعلم العارفون بالله ذلك

ولكن لا يعلم احد من الخلق اى شىء منها يكون الا اذا اخبر تعالى به او كونه
وهو قوله تعالى ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء تكوينه او الاخبار به فافهم
فلذا قلنا كان كل شىء ممكناً بمشيته الامكانية ثم انه تعالى خلق نوراً وطينةً
طيبة ولم يكن قبلها شىء وهذا هو الماء وهو الوجود وهو الحقيقة المحمدية
صلى الله عليه وآله وهو الامر الذى اقام به كل شىء فكان باعتبار جهاته الست
الظاهرة والباطنة ومقبولة وقابلة اربعة عشر ركناً لا غير فتكثر هذا الوجود و
قابلة وجهات نوره وجهات طينته الى هذا العدد خاصة فخلق من شعاعه نوراً ومن
شعاع هذا التور نوراً فتكثرت تنزلاته باشعته فى مراتبها فى كل مرتبة تكثرت
افراده من جهة المشخصات فالمتشخص وجود واحد موصوفى ومشخصاته
صفاته من الجهة و الرتبة و الكم و الكيف و الوقت و المكان و الوضع
و الاذن و الاجل و الكتاب و الاعمال الكونية و الشرعية و ما اشبه ذلك
اصلها انفعاله و قابليته و هذه حدودها و متماتها و مكملاتها فتخصيص
الوجود الحق بالواجبية هو و لا يعرف حقيقة ذلك الا هو تعالى و لا كلام
لنا الا فى عنوانات معرفته و اما الوجود المخلوق فلم يكن مذكوراً قبل
كونه الا فى امكانه و لم يكن مذكوراً قبل امكانه بشىء و لا يعلم الله
سبحانه ان فى الازل غيره و الازل ذاته و ليس فى ذاته شىء غير ذاته
لا صورة ولا مثال ولا تعين ولا ما يصدق عليه اسم الشىء ثم امكنه فى امكانه
لامن شىء و لا لشىء بمشيته الامكانية فكان عنده بذلك مذكوراً ثم كونه
بمشيته التكوينية «الكونية خل» وهو العلم الذى يحيطون به اى المستثنى فى
قوله تعالى الا بما شاء يعنى ما شاء تكوينه او الاخبار بتكوينه ثم تكثرت
الاشياء على نحو ما ذكرنا اولاً بقوايلها وحدودها و متماتها و مكملاتها فى
كل مرتبة من مراتب ظهوراته فالواجب عز وجل ظهر بافعاله و مفعولاته وهو

جلّ وعلا لا يظهر بذاته ولا ينزل «لا ينزل حل» بها ولا يتغير عن حاله ابدأ وما سواه من الوجودات المحدثه تظهر بذاتها وبفعالها وباشعتها والوجود الاول منها الحقيقه المحمدية «ص» وهو اول فائض عن المشية الكونية و امكانه اول ما يمكن بمشيته الامكانية وهو امر الله الذي قامت به السموات والارض وفيه قال الصادق عليه السلام في الدعاء كلشيء سواك قام بامرک ثم خلق به الارض الجزر والارض الميتة وهي قابلية «قابليته حل» التي ذكرها في كتابه وهو الزيت في قوله يكادزيتها يضيء ولو لم تمسه نار فتخصيص هذا الوجود بذلك الزيت المسمى بالارض الجزر وبالارض الميتة لان هذا الوجود هو الماء المساق الى الارض الميتة والارض الجزر وتخصيص كل وجود حادث بتلك المشخصات لانها صفاته وهو الموصوف وكلشيء انما يتخصص بصفاته ويتعدد بتفاوتها كالجبهة مثلاً والرتبة فبعض يخالف الاخر في الجهة وان وافقه فيها خالفه في الرتبة وبالعكس وان وافقه فيهما خالفه في الكم او في الكيف وهكذا فالتكثر من المشخصات وهي صفات وجودية والمشخصات وجودات موصوفية فهو وجود واحد كالمداد في الكتابة للحروف المتكثرة المختلفة بمشخصاتها لان الوجود هو المادة المطلقة وتعدده كتعدد الباب والسرير والسفينة من الخشب وانما اكرر التعريف حرصاً على التفهيم ومع هذا التكرير والترديد فان فهمت المراد فانت انت والله سبحانه ولي التوفيق واما قول المصنف فباعبار مامعه فليس كما قال وان كان اللفظ صحيحاً الا انه لم يرد المصحح اذ الوجود ليس معه شيء غيره نعم يمكن فيه بالفعل التكويني اظهار ما بالقوة الى الفعل كالكسر فانه ليس فيه شيء غيره ولكن بالفعل يظهر ما يمكن منه وهو الانكسار الذي به يتمكن من الظهور ويتشخص .

قال ولا يبعد ان يكون المراد بتخالف الموجودات نوعاً كما اشتهر من

المشائين هذا المعنى اذ هو بعينه كتخالف مراتب الاعداد انواعاً بوجه وتوافقها نوعاً بوجه فانها يصح القول بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي امور متشابهة و يصح القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها ولها آثار و خواص متخالفة يترتب عليها بحسب احكام نفسه ينتزع من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها فهي بعينها كالوجودات الخاصة في ان مصداق تلك الاحكام و النعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة

اقول يريد ان ما ذكره لا يبعد ان يكون مراد المشائين في تخالف مراتب الاعداد انواعاً مطابقاً لمراده في التمثيل بناءً منه على ان الاعداد ومراتبها غير الوجودات ومراتبها او على المغايرة بين الوجود والموجود والآ فلي ما ذكره في كتابه الكبير كما تقدم النقل عنه ان الاعداد منها لان لها وجودات بنسبتها للكلام فيهما واحد فان مراتب الاعداد تختلف انواعاً بوجه كالاحاد والعشرات والمئات وتتوافق نوعاً بوجه فتخالفها من جهة اختلاف كم افرادها ومراتبها كثرة وقلة و الكثرة و القلة احد المشخصات الموجبة باختلافها للتعدد وقد اشار المصنف الى اختلاف كمها في الافراد والمراتب في تعليقه تخالفها بقوله اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها اي ليس نعت واحد منها ثابتاً لغيره وتوافقها لاتحاد حقيقتها لتألف كل منها من هيئات الواحد كما قال المصنف اذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي امور متشابهة والمراد بالوحدات جمع وحدة وهي صفة الواحد لان الاعداد كالخمسة مرتب من خمس صفات وامثال من الواحد اذ الواحد متعدد بامثاله في كل عددٍ بقدر

تعدد قوابله كتعدد امثال الوجه الواحد عند مقابلة المرايا المتعددة واستدل
على صحة القول بتعدد انواعها باعتبار واتحادها باعتبار بحمل التخالف عليها
بوجه والاتحاد بوجه بناء على طريقتهم من الاعتماد على صحة الحمل سواء
كان اولياً ذاتياً او صناعياً متعارفاً وجعل اختلافها من امور ذاتية لها لما يدرك
العقل منها من كونها اوصافاً ذاتية لها واتحادها من اجتماعها من صفات متماثلة
لكونها امثال الواحد وبالجملة فقد جعل اختلاف مراتب الاعداد من مغايرة
اوصاف ذاتية بعضها لبعض واتحادها من تألفها من وحدات متشابهة كما
جعل اختلاف الوجودات في مراتبها ورتبها باحوال ذاتية لها واتحادها
لكونها من نوع واحد ونحن نقول ان الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدمات
ادلته المعنوية لا من مادتها و الاشارة الى بيان الغلط فيها ان الاعداد كلها
مرتبة من هيئات الواحد وامثاله فنفس الامثال على طريقته هي امثال الوجود
لان الوجودات عنده كالمواد الاشياء تتركب من المواد والصور والقوام
للمواد والاحكام للصور كما ذكرنا سابقاً من ان السعادة والشقاوة انما هو
في بطن الام اي الصورة لافي المادة كما ترى في الصنم فان القبح في
صورته لافي المادة التي عمل منها الصنم وعنده كذلك ان السعادة والشقاوة
انما هي في الماهية لافي الوجود ومادة الاعداد نفس الوحدات واما ما لحقها
من الكثرة والقلّة والزوجية والفردية والوقوع في الاولى مرتبة الاحاد
او العشرات او المئات وما لحق ذلك من التمامية والكمالية والكمال
الظهوري والكمال الشعوري والنقص والزيادة وما اشبه ذلك فهي
لواحق لمتّمات « المتّمات خ ل » او متّمات و كل ذلك هو الصورة
و الصورة بخارجة من الوجود داخلية في الشيء واما عندنا فهي خارجة
من الموصوف داخلية في مطلق العدد كما ان تلك الشؤون التي جعلها ذاتية

للوجودات و هي المخصصة لها ليست ذاتية لها لان الوجودات هي
 الموصوفات و هذه المخصصات صفات خارجة عنها نعم هي داخلية في
 مطلق الوجودات اعني الموجودات لانها الركن الاسفل منها وهي الفصول
 والفصول ليست ذاتية للاجناس وانما هي ذاتية للانواع لانها الركن الاسفل
 فالمشخصات و المخصصات ليست ذاتية من الحِصص و انكانت اجزاء من
 الانواع والاشخاص والحِصص هي الوجودات فتشخصها وتخصصها بامور
 خارجة « خارجية خل » هذا على اعتبار الوجود بالمعنى الذي تتوافق معهم
 فيه واما على المعنى الذي نختص به وهو ان الموجود كزيد والفرس والشجرة
 والجدار بلحاظ كونه اثرأ لفعل الله ونور الله سبحانه نسميه وجوداً وبلحاظ كونه
 هو نسميه ماهية ومشخص هذا الوجود عندنا هو الماهية اي ماهية لتوقف
 «توقف خل» ظهوره او تعينه في الوجود و الحصول عليها لا في الوجدان
 عند نفسه لانه اذا وجد نفسه انما يجد ماهية اذ الوجود لا يجد نفسه الا الوجود
 الذي ليس له ماهية غيره عز وجل فانه من حيث هو وجود عين ماهيته وذات
 نفسه بلا مغايرة لا بالاعتبار ولا بالفرض فلا تعدد فيه بكل اعتبار مطلقاً وقول
 المصنف اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة
 لغيرها الخ هو ما قلت لك ان الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدمات ادلته
 المعنوية لامن مادتها كما اشرت لك في بيانه لانه يرى ان هذه المنتزعات
 ذاتيات للمراتب اي اطوار الوجود في تنزلاته و هي لا تتمشى على قوله ان
 الوجود و الماهية جزءان للموجود سواء فرض اتحادهما ام تعدد هما لان
 المراتب لا تثبت له من حيث هو هو و انما تثبت له بضميمة اسباب المرتبة
 الخارجة بالنسبة الى الحصة لا بالنسبة الى الموجود فانها في الحقيقة
 ركن ماهيته و اما على لحاظنا الثاني من كون الوجود كون الموجود اثرأ

ومن كون الماهية كونه هو هو فتدخل المرتبة وما يلحق لها في الوجود من حيث هي نور الله و اثر فعل الله لا من حيث هي هي والحاصل مجمل القول ان المخصص والمشتخص لو كان ذاتياً للمشتخص والمخصص لما فارق التخصيص والتشخيص كما قلنا في الواجب و انما مشتخص الحادث ليس ذاتياً له فيبقى في مقام الفناء ينتظر حصول مخصصه فاذا وجد تخصص والا فلا فليس ان مصداق تلك الاحكام والتعوت الكلية ذواتها بذواتها كما توهمه المصنف فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة .

قال المشعر السابع في ان الامر المَجْعول بالذات من الجاعل والفائض من العلة هو الوجود دون الماهية وعليه شواهد الاول اتانقول ليس المَجْعول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اليه اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه ومنهم العلامة الدواني ومن يحذو حذوه ولا صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من المشائين ولا مفهوم الموجود من حيث هو موجود كما يراه السيد المدقق بل القادر بالذات والمَجْعول بنفسه في كل ماله جاعل هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً مقدساً عن كثرة استدعسى مجعولا ومجعولاً اليه .

اقول قوله في العنوان في ان الامر المَجْعول اي المصنوع بالذات احترازاً عن المَجْعول بالعرض والتبع من الجاعل يعنى المعبود بالحق عز وجل والفائض اي البارز وعبر عن هذا الظهور بالفيض لان المفاض يكون ظهوره متصلاً سبباً كظهور الماء من ينبوع من العلة والمراد بالعلة هنا هو المعبود بالحق تعالى هو الوجود دون الماهية وفيه اشارة الى ان للماهية غير مجعولة فاؤل ما يحتاج التنبيه عليه قوله المَجْعول بالذات من الجاعل ظاهر هذا الكلام ان الوجود مجعول بغير واسطة ولا تبعاً لمَجْعول وفيه ان الجعل

مستلزم لتوسط الفعل بين الفاعل ومفعوله لأنه غير معقول احداث مفعول بغير
متوسط و لعل هذا عند التنبيه اليه مما لا اشكال فيه وان كان كثير منهم يعبر
بعبارة ظاهرها انه ليس الآ ذات الفاعل وذات المفعول لا غير الا انك اذا نبهته
على ذلك اعترف بوجود الفعل الآ اذا كان المفعول هو البارز بنفسه من غير
صنع من الفاعل نعم ظاهر كلام كثير منهم ان الفعل امر اعتباري نسبي وليس
شيء في الحقيقة الآ الفاعل والمفعول والحق ان فعل الله سبحانه ذات تَدَوَّتْ
الدَّوَاتِ منه بل تحقق اعظم المفاعيل بالنسبة الي تحققه كنسبة الشعاع في التحقق
الي تحقق المنير وهو ادم الاول وعلى هذا فالجاعل هو الله سبحانه والجعل
هو فعله و المفعول هو الوجود و هو الفائض الذي افاضه الله سبحانه بفعله
لامن شيء بل بالاختراع لامن شيء ولا لشيء و اطلاق العلة على ما قلنا على الله
سبحانه مجاز للبيان و الآ فليس هو علة بل العلة فعله وهو قول امير المؤمنين
عليه السلام عَلَّةٌ مَا صَنَعَ صُنْعُهُ وهو لا علة له هـ . فقوله فالفائض من العلة هو
الوجود معناه عنده ان الفائض من ذات الله هو الوجود بناء على مذهبه من ان
الوجود حقيقة واحدة فالوجود المصروف البحت هو الله سبحانه و الوجود
المخلوط بالماهية هو تنزل المصروف البحت الي مراتبه ومنازله فيتكثر بتكثر
شؤنه الذاتية لان كل ما كان في الامكان من الدوات والصفات فهو في ذاته
بنحو اشرف و اما عندنا فالفائض من العلة التي هي فعله تعالى هو الوجودات
الجوهرية والعرضية ومعنى كونه فائضاً هو كونه مخترعاً به لامن شيء ولا
لشيء اذ لم يكن له ذكر قبل هذا الفيض و اما الماهية فقد وقع فيها اختلاف
كثير وقد ذكر الشيخ لطف الله البحراني لطف الله به في رسالة له طويلة وضعها
في حكم الذهب والفضة والابريسم في لبسه و الصلوة فيه كثيراً من الاقوال
في الماهية .

قال اعلم ان العلماء والحكماء اختلفوا في الماهية هل هي مجعولة ام لا فقال بعضهم بجعل الماهيات مطلقاً وبعضهم لم يقل بل قال مطلقاً وبعضهم فرق بين مرتبتها في الاعيان ومرتبتها في العين فقال في الثانية دون الاولى و بعضهم جعله متعلقاً أولاً وبالذات بها وبالوجود ثانياً وبالعرض فجعل الوجود تابعاً لجعل الماهية على معنى انه لا يحتاج الى جعل جديد و بعضهم على العكس من ذلك و بعضهم عكس فجعله في الاولى بمعنى انها فائضة منه سبحانه دون الثانية و بعضهم جعله متعلقاً بها و اطلق و بعضهم قال بمعنى انها فائضة منه سبحانه بتجلياته الذاتية بصور شئونه المستجنة في غيب بيوته ذاتها بتخلل ارادة ولا اختيار بل بالايجاب المحض و بعضهم قال انها ليست مجعولة بل هي صور علمية للاسماء الالهية التي لا تأخر لها عن الحق تعالى الا بالذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة و بعضهم قال والمراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غير و بعضهم قال بجعل استعداداتها ايضاً و اطلق و بعضهم قال بمعنى انها فائضة من الحق سبحانه الخ من غير طلب منها اليه و بعضهم قال بطلب منها بلسان حالها اليها و بعضهم لم يقل بافاضتها بل قال بعدمه و بعضهم قال انها من مقتضياتها ومقتضى الذات لا يتخلف عنها الى غير ذلك مما تضمنته تلك العبارات عنهم انتهى . والمصنف يذهب الى انها غير مجعولة أولاً وبالذات ولم تشم رائحة الوجود وانما هي مجعولة ثانياً وبالعرض وتحققها تبع لتحقق الوجود ولذا قال ان المجعول أولاً وبالذات هو الوجود دون الماهية ثم قال في الشاهد الاول ليس المجعول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اليه الرواقيون القائلون باعتبارية الوجود وانما المجعول هو الماهية اي الوجود الخارجى ومنهم الشيخ المقتول ومن تبعه كالعلامة الدواني التفاتاً الى ان الوجود في الخارج هو الماهية ولاشئ غيره الا ما نعتبره ونفرضه في الذهن من موجودية هذا الخارج

ولَا الموجد بالذات صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من المشائين وقيل ان مرادهم ان اتصاف الماهية بالوجود فيكون من باب اضافة الصفة الى موصوفها فيكون المعنى على هذا ان المجعول بالذات هو الماهية المتصفة بالوجود يعنى انها هي موجودة فالوجود المحمول عليها هو النسبي او كونها موجودة اى مجعولة بنفسها ويكون الوجود قد ضم اليها للتعبير عن كونها مجعولة بجعل الجاعل وربما وجه كلامهم بمعنى ما قاله الشيخ في جواب من سأل عن هذه المسئلة وهو حين السؤال يأكل مِشِماً قال لم يجعل الجاعل المِشِش مِشِماً بل جعل المِشِش موجوداً يعنى انه احدث وجود المِشِش وهذا يلايم مراد المصنف من ان الجاعل جعل وجود الماهية فلما لم تكن لذاتها شيئاً وانما هي لازمة لوجودها اتحدت به يعنى لم يكن لها فى الجعل نوع اعتبار غير جعل الوجود وَلَا الموجد بالذات مفهوم الوجود من حيث هو كما يراه السيد شريف ويكون مصداقه الموجد الخارجى الذى هو لازم له من حيث هو موجود وانت خبير بان الفائض الاول انما اطلق عليه الوجود الذى هو صورة المصدر لانه الصادر من جهة ان ذلك الحصول فى مقابلة عدمه فاطلق على الموجود مباحث فى مناسبة التسمية به لان الموجد انما هو شىء بالايجاد والايجاد معنى فعل الموجد معنى مفعولى والمصدر يصدق عليه لان المفعول ثمرة الفعل واثراً فكل صادر اولاً وبالذات يكون احق باسم الوجود الذى هو فى الاصل حدث حصل من الايجاد واذا قطعنا عن الاقوال «الاحوال خل» والاصطلاحات ظهرت لنا الاشياء بما البسها الله سبحانه من الاسم واذا نظرنا اليها بنظر ما قيل فيها وما اصطالحوا عليه من العبارات تسهلاً لمطالبهم واختصاراً فى التعبير ظهرت الاشياء لنا بما البسوها من حليل مراداتهم ولم نر عليها الحلل التى البسها جاعلها جل و علا فلاجل هذا غطت العبارات اغلب الحقايق عن

ابصار الناظرين فبهذا النظر لم نعرف الآ ما قالوا و هم بعضهم من بعض
كما قال امير المؤمنين ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كبدرة يفرغ
بعضها في بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله
لانقاد لها هـ . وانت اذا اردت ان تعرف الاشياء كما هي فانظرها في الحلل التي
اليسها جاعلها لان تلك الحلل علامات على المراد منها فافهم فاذا نظرنا الى
الاشياء من غير التفات الى كلام القوم اصلاً وجدنا ان الجاعل عزوجل اولاً
جعل الدوات والموصوفات ثم جعل منها صفاتها ولم نجد موصوفات للاشياء
غير انفسها نقد جعلها بذاتها لا بشيء و الآ لكان موصوفاً لها وهو اظهر منها
ولما كان الشيء قبل الجعل عدماً ونفياً كان بعد الجعل وجوداً وهو الموجود
على نحو ما ذكرنا سابقاً فمن قال باعتبارية الوجود لم يجعله مجعولاً و اذا
لم يكن مجعولاً لم يكن به جعل المجعول وهذا ظاهر لا يحتاج الى الطلب ومن
قال بالمفهوم الذي هو انتزاعي في الحقيقة يكون مجعولاً من غيره فلا يكون
ذلك الغير مجعولاً به و الآ لزم الدور ولو قيل في تصحيحه انه ليس بانتزاعي
لم يقبل منه ولو فرض لكان ضعيف التحقق لا يبنى عليه ما هو اقوى منه ومن قال
انه عارض مقوم لمعروضه فاسوء حالاً ومن قال بانه ما جعل المشمش مشمِشاً
بل جعل المشمش اى جعله موجوداً بمعنى انه خلق وجوده ولم يجعله اى
الوجود موجوداً فكما قبله في البطلان فان الجاعل جعل المشمش و جعل
المشمش مشمِشاً مشمِشاً شىء اخر غير الاول و الآ لما قال لم يجعل المشمش مشمِشاً
فمن جعل الثاني هل هو الجاعل للاول ام المشمش هو جاعل نفسه مشمِشاً
ام غيرهما فان قلت ان كون المشمش مشمِشاً شىء فهو مخلوق فمن خلقه
وان قلت ليس بشىء فلم نفيتَه و قلت لم يجعل المشمش مشمِشاً ثم هل كان
اللفظ الدال عليه مهمل ام لا فان قلت لو قيل به لزم الجبر في التكليف قلنا انت

قل به لانه حق ولا تنكر الحق خوفاً من ان يلزمك القول بالباطل اذ لكل
 مسألة من حق او باطل جواب حق فاطلبه من اهله وقد دلت اخبار الائمة
 عليهم السلام على كثير من نظائره وانما اراد بقوله بل جعل المشمش موجوداً
 ان المشمش لما لم يكن شيئاً لذاته وانما هو شيء لازم لوجوده اتحد به وهذا
 توجيه لكلامه من اتباع المصنف وهو غير ظاهر كلامه وانما ظاهر كلامه القول
 بالاعيان الثابتة في العلم غير المجعولة وانما المجعول وجوداتها و التحقيق
 في بيان الوجود والماهية ان الذات الحق هو الواجب عز وجل وان الخلق
 كلهم ذوات باعتبار واعراض باعتبار فالعلة ذات لمعلولها وهو بالنسبة
 اليها عرض وبالنسبة الى معلوله وصفته ذات وهذا حكم كل الاشياء
 كلها فالوجود اثر وصفة للايجاد الذي هو الفعل مثل ضرباً فانه اثر وصفة
 نضرب فلما احدث بفعله الوجود لزمته هويته وهي الماهية ولا تحقق له
 بدونها لانه هوجهة الشيء من ربه وهي جهته من نفسه هذا في الوجود الذي
 هو مادة الشيء و الماهية التي هي صورته اعني انفعال المادة وبهذا النظر
 حكم الوجود الذي هو الشيء المركب الخارجي وحكم ماهيته لان الوجود
 الركني الاولي خلق بالفعل اولاً وبالذات وانفعاله ثانياً وبالعرض وهما
 مخلوقان فهما اثر فعله تعالى وهو الوجود اعني الشيء للمركب الخارجي
 وجهته من نفسه هي الماهية وهي اثر الوجود وصفته وهو اثر الفعل
 وصفته ففهم هذا المعنى المكرر المراد للمفاعل بفعله بفعل والقادر بفعله
 يصنع والجاعل بفعله يعمل فليس القادر بالذات انه يعمل بذاته بل القادر
 بالذات يعمل بالفعل والمجعول بنفسه في كل ما له جاعل هونحو وجوده
 والمراد على الوجه الحق بالمجعول الاول الذي هو ركن زيد مثلاً وهو
 مادته التي لم تذكر الا في عالم الامكان وذلك بجعل بسيط وهو رأس

من رؤس مشية الله و فعله خاص بمادة زيد لم يبرز تشخصه الخاص بمادة زيد إلا بها خاصة وصورة زيد التي لم تذكر إلا في مادته بجعل خاص بها تابع لجعل مادته مترتب عليه احده الله تعالى فكان ايجاد مادة زيد بجعل « بجعله خ ل » و صورته بجعل من جعل مادته وهما معاً جعلان ضم احدهما اى الثانى الى الآخر اى الاول فهذان الجعلان فيما من الله سبحانه تكوين ومجولهما وجود بالمعنى الثانى و فيما من العبد تكون و مجولهما ماهية بالمعنى الثانى فكان للوجود و الماهية معنيان المعنى الاول هو المادة و الصورة والمعنى الثانى هو كونه اثر فعل الله تعالى و كونه هو هو و قول المصنف جعلاً بسيطاً مقدساً عن كثرة تستدعى مجعولاً و مجعولاً اليه يريد انه جعل يفيد الشيء لا غير و على هذا فالماهية لم تكن مجعولة بهذا الجعل لانها ان كانت مجعولة به بان يكون لها حظ فى الجعل كان الجعل على رأيهم مركباً فيكون حينئذ يفيد الهيئة التركيبية العملية وان لم يكن لها حظ فيه كان الجعل بسيطاً و لكنه يمتنع وقوعه لان المجعول لابد و ان يقبل الجعل وجهة قبوله الجعل التي هى انجعله غير جهة جعله ويستحيل تعلق بسيط من جهة بساطة تعلقه بشيئين متغايرين ولو تعدد تعلقه لم يكن بسيط التعلق و لهذا كان قولك جعلت الطين خزفاً اذا كان الجعل متعلقاً بجعل الطين وجعل الخزف من الجعل المركب لانه جعلان ولو لم يكن الطين متعلق الجعل كان الجعل اتما افاد الخزف خاصة وهو البسيط فهو كقولك جعلت الخزف .

قال اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به فى حد نفسها و معناها بان يكون الجاعل معتبراً فى قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونها وليس كذلك فاننا قد نتصور كثيراً من

الماهيات بحدودها ولم يعلم انها هل هي حاصلة بعدُ ام لا فضلاً عن حصول
فاعليها اذ لا دلالة لها على غيرها و من الماهيات الموجودة ما تتصورها
و نأخذها من حيث هي هي مع قطع النظر عما سواها اذ هي بهذا الاعتبار
ليست الا نفسها فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلّة مفتقرة
اليها افتقاراً قوامياً لم تكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواها ولا
كونها مأخوذة من حيث هي هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع
اجزائه ومقوماته .

اقول لما ذكر ان الاشارة الى دليل ان المجعول بالذات هو الوجود لانه
يجعل بسيط منزّه عن كثرة يستدعي مجعولاً ومجعولاً اليه بان اسم الوجود
يصدق اطلاقه على الوجود القديم و الوجود الحادث بالاشتراك المعنوي
و بان الحادث لئما هو تنزل القديم في مراتبه و منازلها بشؤونه الذاتية و بان
تخصيصه بنفسه ان كان صرف الوجود و خالصه و ان كان المشوب فتخصيصه
بالشؤون الذاتية الي اخر ما تقدم و مراده هو و اتباعه بان الوجود الحق
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً كالبحر و الوجودات المشوبة كالامواج و ان
الوجود الحادث لا يقبل العدم و انما يختفي برجوعه الى مامنه بدئاً الي
غير ذلك لانه عندهم حقيقة واحدة بسيطة و التكثر عارض حتى ان الملامحسين
في الكلمات المكنونة قال الذات واحدة و النقوش كثيرة فصح انه ما اوجد
شيئاً الا ذاته و ليس الا ظهوره انتهى فلما كان الامر عندهم هكذا و بناء اعتقادهم
على هذا كانت الماهية يعنى بها ماهيات الاشياء ليست شيئاً في نفس الامر
الا في الاعتبار و الفرض فلهذا اخذ في بيانها بما هو خلاف الوجود فكّل
ما اثبت لماهية زيدٍ مثلاً نفاه عن وجوده و بالعكس حتى لو شئت ان تعرف
احدهما عرفته بنقيض صفات الآخر فقال اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها

مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به و كلامه هذا يفيد ان الوجود الحادث بحسب جوهره مفتقر الى الجاعل ومتقوم به وهكذا في سائر العبارات يعنى لو ان الماهية صادرة عن الجاعل لكانت مفتقرة اليه بحسب ذاتها ولو كانت مفتقرة اليه لكانت متقومة به في حد نفسها ومعناها بان يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها مأخوذاً في حدتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه و ذلك كما لوح اليه في امر الوجود الحادث ولاشك ان الجاعل للاشياء لم يكن مأخوذاً في حقيقة ماهية زيد وتصورها فلا تكون مفتقرة اليه فلا تكون مجعولة له ونقول عليه هذا الوجود الذي ميزته عن الماهية هل هو موصوف ام صفة فان جعلته موصوفاً امكن اخذه مجرداً عن جاعله كما في الماهية و على قولك يلزمك الا تعلم هل هو حاصل ام لا الا ان تلتجئ في حصوله الى لفظ اسمه وان جعلته صفةً لزمك تقدم موصوفه عليه وان جعلت موصوفه الواجب تعالى كان معروضاً للحادث والتزامه بذلك كما يأتى يطله ما سمعت وتسمع وانت هديك الله ايها الناظر في كتبهم اذا نظرت بعين عقلك رأيت ان هذه امور لا تجرى على مذهب المسلمين فان قواعد مذهبهم ان كل ما سوى الله تعالى فهو مخلوق لله و السبب الذي اوقعهم فيه انهم سمعوا كلام الحكماء الاوائل و اسانيدهم الانبياء «ع» يقولون ان الله سبحانه هو الذي خلق الاشياء و ربما لم يقولوا بفعله ففهم هؤلاء ان الابداد و الافاضة بذاته تعالى لا بفعله ولذا يقولون ذاته البحر البسيط هو مبدئ الفيض وهو علة الاشياء و لو انهم تنبهوا الى شيئين احدهما ان الفاعل و الجاعل لا يفعل شيئاً بغير فعلٍ و ثانيهما ان المفعولات لا تتركب من الفعل ولا من الفاعل بل المفعول يتركب من المادة و الصورة كالكتابة فانها لا تتركب من فعل الكاتب الذي هو حركة يده ولا من ذاته و انما تتركب من المداد و الصورة

فاذا تنبهوا الى هذين الشئين تنبهوا الى شئين آخرين احدهما ان كلما يتصور في الازهان و تدركه العقول مما وضع له لفظ يدل عليه ومما تدركه الحواس و كل شيء سوى الله تعالى فهو مخلوق لله تعالى و ثانيهما ان الواجب تعالى لا يكون من شيء ولا يكون منه شيء ولا يحل في شيء وليس فيه شيء ولا يقترن به شيء فلو اتهم تنبهوا لهذه الأمور لما وقعوا في هذه الأمور الشنيعة و الاعتقادات الفضيعة فاذا عرفت ان الحادث انما يحتاج الى فعل الفاعل وانما يتقوم به من المادّة و الصورة اللتين من نوعه و الماهيات تحتاج الى الجاعل من جهة فعله و الجاعل ليس من نوعها لتركب ذاتها منه و اذا كان « و ان كان خل » كذلك جاز تصورهما بحدودها و لم يدخل فيها لانه لا يدخل في شيء و لا يدخله شيء .

و قوله فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات بحدودها الى قوله اذ هي بهذا الاعتبار ليست الا نفسها صحيح وهو الدليل على انها مجعولة لانهما متصوره محدودة كما قال الصادق عليه السلام كل ما ميّزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق تردود اليكم فقوله عليه السلام مثلكم له معنيان احدهما ان كل ما ميّزتموه فهو حادث مخلوق كما انكم حادثون مخلوقون و ثانيهما انه مثلكم اي انه صفتكم مخلوق منكم اوبكم اوعنكم و لقوله عليه السلام مردود عليكم معنيان احدهما انه غير مقبول منكم اذا توهتم انه الله تعالى و ثانيهما ان كل شيء يرجع الى ما منه خلق و الى مبدئه و انتم مبدء ذلك المتوهم و منكم خلق .

و قوله فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلّة مفتقرة اليها افتقاراً قوامياً غير مقبول منه بل المقبول انها في حد نفسها مجعولة و كيف لا تكون ماهيتك مجعولة و انت تخاطبني و اخاطبك و اقول

لك أنت و تقول انا فمن المخاطب و من المتكلم و من المعنى بآنت و انا
الآ ماهيتك لان وجودك لا ايتة له و انما الايتة للماهية و هذه الايتة هي التي
بها تعصى و بها تتبع الشهوات و لا شيء من الوجود كذلك فافهم ان كنت
تفهم فهي بلاشك مجعولة متقومة بمادتها و صورتها لبالعلة فان العلة لا يتقوم
بها المعلول الآ تقوم صدور و الذي يتقوم به المعلول تقوم صدور هو الفعل
لا الفاعل انظر الى الكلام فهو يتقوم بحركة المتكلم « متكلم خ ل » بلسانه
و اسنانه و لهاته لآ بذات المتكلم نعم المعلول يتقوم تقوماً ركنياً بمادته و صورته
و متمماتها لبالعلة كما مثلنا في الكتابة مفتقرة اليها في الصدور خاصة افتقاراً
قوامياً اي ركنياً و هذا انما يكون بالمادة و الصورة خاصة فاذا اردت
اخذها في الذهن فان اخذتها من حيث كونها أثراً و نوراً كما تقدم بيانه لم
يمكن اخذها مجردة اذ العرض و الاثر من حيث كونه عارضاً و اثراً لم يؤخذ
الأمضماً الى معروضه و مؤثره و هي حينئذ وجوداً بالمعنى الثاني كما ذكرنا
اولاً فراجع و ان اخذتها من حيث هي لم يمكن « لم يكن خ ل » اخذها الآ
مجردة و هي حينئذ ماهية مثلاً انت اخذتك من حيث انت انت لا تحتاج
في تصوورك الى شيء غيرك فانك الآن ماهية و ان اخذت انك اثير و نور
فذلك وجود لا يؤخذ مجرداً و اما بناء استدلاله هذا على قواعد لا يصح
منها شيء فكذا ما بنى عليها لانه بنى على ان الجاعل مأخوذ في ذات المفعول
و ذلك باطل فان الكاتب لا يؤخذ في ذات الكتابة و على ان الفاعل فاعل
بذاته و هذا باطل فان الكاتب كانت بحركة يده و على ان كثيراً من الاشياء
ليست مخلوقة لله تعالى اما لكونها اموراً اعتبارية و هي عدمية او لانها من
مخترعات النفس او انها حمية صناعية لوجود لها الآ في الازهان استيعاداً
منهم ان يكون خلق بحراً من زبيق و رجلا له الف رأس فقلت لهم نعم خلقه

الله قالوا ارنا آياته ولقد اريتهم آياته مرّة بعد أُخرى ولكنهم لا يبصرون ولقد روى الصدوق «ره» في أول كتابه العلل بسنده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام قال يعنى السائل قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً فقال لتلايقع فى الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة فى وهم أحدٍ الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لتلايقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود فى خلقه تبارك و تعالى فيعلم بالمتنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير ه . وغير ذلك مما هو صريح فى ان كل ما سوى الله تعالى فهو خلق الله عز وجل و صنعه وعباده و متاقلوا به ان الموت معنى عدمى اعتبارى والله سبحانه يقول الذى خلق الموت والحياة وروى الفريقان من الخاصة والعامة ما معناه انه اذا دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار النار اتى بالموت فى صورة كبش املح فيذبح بين الجنة و النار و ينادى مناد يا اهل الجنة خلود ولا موت يا اهل النار خلود ولا موت ه .

قال فاذن اثر الجاعل و ما يرتب عليه ليس هو هى بل غيرها فاذن المجمعول ليس الا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون الماهية الا بالعرض فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوماً للوجود المجمعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية و مجمعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فان الوجود المجمعول متقوم بوجود علته تقوماً بالنقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالرجوب وليس كذلك «لك خل» ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوماً به لاننا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بمشاهدة عينيته «عينية خل» وهى لا تتحقق الا بمشاهدة علته الفياضة و لذا «ولهذا خل» قالوا العلم بذى السبب لا يحصل

الآ بالعلم بالسبب «بسببه خل» تأمل فيه .

اقول فرع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها على انها ليست متقومة في حدّ نفسها بجاعلها وهذا صحيح وهذا عنده متفرّع على انها ليست مجعولة له وهذا باطل فما المناسبة بينهما وما الرابطة فقد ضربنا لكم الامثال فإن الاثر لا يكون متقوماً في حدّ ذاته بمؤثره وكلّ من نظر بادنّى نظر لا يشكّ في هذا الآ من كان لا ينظر الآ بعين عباراتهم العمياء فانه لا يبصر هذا لانه حصر الاثر فيما اذا تقوّم في حدّ نفسه بالمؤثر وهذا عجيب .

و قوله فاذن المجعول ليس الآ وجود الشيء لانّ وجود زيد مثلاً متقوم في حدّ نفسه بوجود الحقّ تعالى سبحانه عما يقولون لانه اثره و فائض منه و مجعوله جعلاً بسيطاً لانه من البسيط دون الماهية فاذن ماهية زيد ليست مجعولة وعلى هذا فمن زيداً اذا كان وجوده متقوماً بوجود الله تعالى وماهيته ليست مجعولة فمن هذا الذى يأكل ويشرب .

وقوله الا بالعرض يريد انه لاحظ لها في الوجود و لم تشم رائحته كما ذكر قبل هذا فهي عدم والآ فاتها قد شمت رائحة الوجود لانّ المعروف عندهم اذا قيل انها وجدت بالعرض انّ المراد به انّ المقصود بالايجاد هو الوجود وانّ الماهية وجدت للوجود لانفسها فانّ اراد هذا المعنى فقد شمت رائحة الوجود حتى ازكمها وانها مجعولة للحقّ تعالى عن اقوالهم و انّ الحقّ سبحانه غير مأخوذ في حدّ نفسها وكلّ هذا حقّ وان ارادتها معدومة فلمّ قال باتّحاد الوجود بها فان الوجود لا يتحدّ بالعدم فما ادري ما يقول هذا المحقّق و ان اراد به انها موجودة بالعرض يعنى بواسطة الوجود فكثير من الوجودات وجدت بتوسط بعضها وان ارادتها موجودة بالعرض اى بوجود ضعيف بالنسبة الى الوجود كوجود العرض بالنسبة الى وجود معروضه فاق

مانع لها بهذا الاعتبار من الوجود حتى كانت ماشتمته مع انه فيما تقدم ذكر بان الوجود هو وجودها في قوله بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهية فيما له ماهية ثم انه لوورد اعتراضاً لا مناص له عنه الا بالالتزام به نقال قان نقلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوماً للوجود المجمعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية وجمعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فالتزم به لانه اذا جعل وجود الجاعل تعالى مقوماً للوجود المجمعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية وجمعولها التي قال فيها لو افقرت اليه افتقاراً قوامياً يعنى كما اثبت للوجود لم يمكن اخذها مجردة كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه ومقوماته يريد به ثبوت هذا للوجود المجمعول مع وجود جاعله ولذا قال نعم لا محذور فيه يعنى لا محذور في جعلنا وجود المجمعول جزءاً لوجود جاعله وقد صرح بهذا المعنى ولوح فيما مضى و فيما يأتى غير معترٍ ولا معترفٍ بالجهل كيف وهو مصرح بان الوجودات منه تعالى بالسنع وبتحادها به تعالى و انها شؤنه واطواره و تنزلات ذاته فى مراتب تطوراتها انما تميزت عنه بما لحقها من لوازم المراتب من جهة العروض من العوارض الخارجية وكل تلك التطورات مع تلك الذات المتطورة حقيقة واحدة بسيطة لذاتها قد طوت تلك الوحدة جميع تلك الكثرات واتحدت اتحاداً ذاتياً فى تعدداتها العارضة من تلك المراتب ولا يعلم ما فيه فوالله انى لآراه قد خزن من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح فى مكان سحيق ثم انه بين هذا الاتحاد بما لا يسمن ولا يغنى من جوع فقال فان الوجود المجمعول متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب ولا شك ان تقوم النقص بالتمام لا يحتمل الا احد وجهين اما ان يكون كتقوم الشبح بالشاخص او كتقوم القليل بالكثير بان يتم الناقص

القليل بجزء وحصّة من الكثير تتمه وتكثر قلته وكلاهما لا يفيد شيئا ولا يدفع
 عنه المحذور أما تقوم الشبح كالصودة في المرآة والتور من المنبر فلأن حقيقة
 الشاخص خارجة عن حقيقة الشبح و أما يمدّه بظهور منفصل من تجليه وهو
 حادث بحدوث قابله فلا يدخل الشاخص بذاته في حد ذات الشبح وأما دخوله
 فيه في القضايا الحملية فلابتنائها على ظاهر مفاهيم الالتقاط على نحو ما قررنا
 « كما قرّر خل » قبل كما هو المتعارف لأن الحمل حمل متعارف وفي هذا العلم
 لا يفيد مثل ذلك نعم لو بنى بعض مسأله على شيء من ذلك رُبما نفع الحمل
 الأولى الذاتى فيما يتعلق بالممكنات او ببعضها خاصة لأن مبنى مسأله على
 الحقائق النفس الامرية فلا يدخل الشاخص في حد نفس الشبح إن المراد
 بالدخول في هذا العلم كون الداخلى جزء الماهية لا كونه الة لصحة الاعتبار
 كما في اخذ المعروض في حد العرض فانه الة لصحة تصور العرض لاجزاء
 من وجوده فلذا لا يدخل وجود المعروض في حد ذات العرض وأما كقولهم
 القليل بالكثير بان يتم الناقص القليل بجزء وحصّة من الكثير تتمه وتكثر
 قلته ولا يجوز ذلك في حق الواجب ومثله للضعف بالقوة والامكان بل الوجوب
 على نحو ما ذكرنا فان تقوم الامكان بالوجوب على الحقيقة هو اقامة الوجوب
 الامكان بنفسه على نحو ما قلنا في الشبح والشاخص وأما فرض تقوم به الوجوب
 على نحو ما قلنا في النقص بالتمام على الوجه الثانى فباطل وكفر وزندقة و
 بالجملة هذه الطريقة لا يعرف بها المعبود الفرد الاحدى المعنى عز وجل ومثلها
 قوله في جواب السؤال المقدر لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو
 من الوجود الا بمشاهدة عينيته « عينية خل » وهى لا يتحقق الا بمشاهدة علته الفياضة
 فاما قوله لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بمشاهدة عينيته
 « عينية خل » فليس بصحيح اذ لا يتوقف حصول العلم على المشاهدة للمعلوم لا فرق

بين الوجود وغيره بل لو قيل بعدم التوقف «توقف خل» في خصوص العلم بالوجود لم تبعد صحته لبعده عن الافهام التي هي اقوى واشد من المشاهدة كما هو رأيه سلمنا لكن توقف المشاهدة في التحقق على مشاهدة العلة ضعيف جداً بل هو غلط فاحش لانه مبني على ان علته ركن له حقيقة وهو باطل لا يلتفت الى القول به بل لا يحتاج بطلانه الى البيان وقولهم العلم بذى السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه المظاهر انهم ارادوا حيث كان ذوالسبب عارضاً لسببه لا يتصور من هو عارض الا بحصول تصور السبب لانه معروضه والعارض محتاج في وجوده المذهني و الخارجى الى وجود معروضه اذا لوحظ من حيث كونه عارضاً و ليس اذ ذاك ان وجود المعروض جزء لوجود العرض ولكنه آلة لتصوره و لهذا بدون الحيثية لا يحتاج اليه .

قال الثاني ان الماهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل الشايع الصناعى فقط فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم مغاير لمفهوم اخر اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهية ولا يتصور الحمل الذاتى الا بين المفهوم ونفسه او بينه وبين حده كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق و اما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتى بل الحمل الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا الاتحاد فى المفهوم .

اقول هذا هو الشاهد الثانى على كون الماهية غير مجعولة وحاصله انه لو كانت مجعولة لكان معنى المجعول و مفهومه محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتى يعنى لكان مفهوم المجعول نفسها او نفس ما بمعناها لان معنى الحمل الاولى الذاتى ان يحمل المفهوم على نفسه نحو قولك الانسان انسان او على ما هو بمعناه كحده نحو الانسان حيوان ناطق لان يكون الحمل بالمحمل

الشايع الصناعي الذي يكون الموضوع فيه احد افراد المحمول سواء كان
 الحكم فيها على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية ام على افراده
 كالكميات والجزئيات والمهملات وسواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم
 عليه كالانسان حيوان ام عرضياً له كالانسان صاحك فاذا جاز حمل مفهوم
 المجعول عليها بالحمل الاولى الذاتى اى الذى ليس بواسطة امر كما في
 الحمل الصناعي الذى هو بواسطة الوجود او لكونه اولى الصدق مثل الانسان
 انسان او اولى الكذب مثل الانسان فرس يعنى فاذا ثبت كونها مجعولة جاز
 حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الاولى الذاتى الذى مفاده الاتحاد فى
 المفهوم والمعنى لزم ان يكون اثر الجاعل اعنى الماهية حيث تكون
 مجعولة مفهوم المجعول دون غيره يعنى ان يكون اثر الجاعل هو ماهية
 مخصوصة واثره ايضاً ماهية اخرى اذ لا اتحاد بين المفهومات ولا يتصور
 الحمل الذاتى الا بين المتحددين فى الحقيقة كمفهوم ونفسه او بينه وبين حده
 كما قلنا ولا يكون بهذا الحمل حمل العرض على معروضه مثل التاطق صاحك الا
 بالحمل الشايع الصناعي والمفروض انها مجعولة فيكون حمل مفهوم المجعول
 بغير واسطة امر كما فى الحمل الصناعي فانه بواسطة الوجود وهذا الاستدلال
 الذى اشار اليه لم يذكر لازمه المانع من صحة كونها مجعولة الا فى الاستدلال
 الثالث لاتحاد اللازم فيهملا وقد بان اللازم الذى يزعم انه مانع من ذلك فى
 هذا الاستدلال وهو لزوم تكثر الماهيات لان الوجود اتمل جاز الجعل فيه لعدم
 استلزامه التكثر فيبقى الجعل على بساطته لان الوجود كالمادة المطلقة فيقع فيها
 الاتحاد بخلاف الماهيات لانها هويات الاشياء المتغايرة فلا يكون بينها اتحاد
 فتتعدّد الجعلات على ما يأتى واقول اذا نظرت الى ادلته واستشهاداته رأيتها محض
 تكلف ليس فيها شىء من النور ولا من العلم ولا من الهدى ولا من الكتاب المنير

لأن أكثر الزاماته غير لازمة و أكثر ما يلزم منها غير مضروبا أنا أشير لك الى بيان ما هو الواقع مع الاعتراض «الاعراض خل» عن نقض الزاماته ليس لتعسرها ولكن لكثرة تردده حتى كان تركها أولى من ذكرها و أنا اذكر لك حقيقة الامر حتى يتبين لك منه الحق و نقض تلك الالزامات المكتى اذكر لك كلمات قليلة تنقض تلك الالزامات كلها من عرفها فأقول انت تقول ان الوجود مجعول فيلزم ان يكون مفهوم المجعول محمولا عليه بالحمل الذاتى الاولى لا الصناعى و شرط الذاتى الاولى الاتحاد بين مفهوم المحمول اعنى المجعول و الوجود فان اردت مفهوم لفظ الوجود اتحد بمفهوم المجعول و حينئذ يكون المحمول عليه هو الوجود النسبى البسيط او المعنى المصدرى و هذان وان كانا عندنا من اثر جعل الجاعل الا انهما غير مراد المصنف و مراده حقيقة الشئ و عنده كل افراد تلك الحقيقة شئ و واحد بسيط خارجى و لا مجعول بالذات الا هو فيصح الحمل الذاتى الاولى و الامر ليس كما قال بل كما ان الماهيات انما تكثرت بالمشخصات المتكثرة المختلفة الخارجة فى نفس الامر عن حقيقة الماهية اذ هي الهو و انما تعدد في زيد و عمرو بالعوارض المختلفة كذلك الوجودات انما تكثرت بما تكثرت به الماهيات اذ هو اثر فعل الله تعالى فتكثرت في زيد و عمرو بالعوارض المختلفة فالوجود الواحد البسيط فى الخارج هو نفس الهيولى عندنا او كالهيولى عنده و الماهية البسيطة فى الخارج هي نفس الصورة النوعية عندنا و عنده كالصورة النوعية و وجود زيد عندنا حصة من تلك الهيولى هي مادته و ماهيته عندنا حصة من تلك الصورة النوعية هي صورته و ما فى زيد من الوجود و الماهية هو نفس ما فى عمرو لان مادتيهما حصتان من الحيوان و صورتيهما حصتان من الناطق و موجب التميز « التمييز خل » بينهما ليس هو الحصتين من الحيوان و من الناطق بل هو المشخصات الخارجية فالاتحاد ثابت حقيقة فيما

من الحيوان في جميع افراد النوع وفيما من الناطق كذلك فلا فرق بين الوجود
والماهية في الاتحاد في افرادهما قبل المشخصات الخارجية وفي التغيرات
والتعدد بعدها بقى عند المصنف مما يتشبه به كون الوجود مجعولا او لا
وبالذات و الماهية ثانياً و بالعرض وقد ذكرنا كون الماهية مجعولة حقيقة في
مواضع متعددة و نذكر الآن و انما قيل ان جعلها ثانياً و بالعرض لانها غير
مرادة لله تعالى لذاتها و انما جعلها لاجل قوام الوجود فجعلها مترتب على
جعله كجعل الولد فانه مترتب على جعل ابويه لانها غير مجعولة و كون جعلها
متوقفاً على جعل الوجود لا يلزم منه كونها غير مجعولة وهذا ظاهر و انا اشرت
الى بيان هذا و امثاله و لا اشكال فيه و انما الاشكال في معرفة مرادى
واصطلاحى و انا اكرره و اردده كما فعلت و افعل لتفهم ذلك و يتحقق عندك
فاقول فاعلم ان الحق ان الماهية مجعولة ثانياً و بالعرض لا اولاً و بالذات و معنى
كون جعلها ثانياً و بالعرض كما مثلنا لك سابقاً بشراء الفرس و شراء الجمل لها
لان الوجود هو النور المقصود بالايجاد و الماهية هي الظلمة و ليست مقصودة
لذاتها بالايجاد لكن لما كان المقصود الذى هو الوجود متوقف الظهور
و الحصول عليها جعلت لاجله لانها هي تمام قابليته للايجاد لان الوجود لما كان
فى نفسه هو اثر الجاعل اى اثر فعله يعنى انه ليس له حقيقة الا ذلك كان
لابد له من حيث هو هو ان يكون له اعتبار من جهة نفسه و ذلك هو ماهيته
فكان الوجود وجد بجهتين جهة من ربه و لا ينفك عنها ابدأ و هي الوجود
اى وجود ذلك الوجود و جهة من نفسه لا ينفك عنها ابدأ و هي ماهيته التى
بها هو هو فكان الوجود اثر فعل الفاعل اولاً و بالذات و الماهية اثر فعل
الفاعل ثانياً و بالعرض لانها غير مرادة لنفسها و اعلم انه كان الله سبحانه و لا
شئ معه فى ازله الذى هو ذاته المقدسة و هو الآن على ما كان ثم بلطفه

وبرحمته احدث الفعل بنفسه وامكن به الامكان فى رتبته بغيره خارج الذات
 وذلك الذى شقّه بفعله الذى هو مشيته هو العمق الاكبر كما فى دعاء السمات
 و ذراً فيه اى امكن بمشيته الامكانية فيه كلشى مممكن على وجه كلى كما
 تقدم ثم اخرج من عدم الامكان ماشاء من الاكوان فاوّل ما احدث بمشيته
 التكوينية الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وهى الوجود وهو «و هى
 خل» الماء الذى جعل منه كلشى حتى و كانت المشية الامكانية والكونية
 شخصاً واحداً غير محدود بحد لان الحد يحدث به فلا يجرى عليه وذلك
 الشخص الشريف العزيز الجبار المظهر القدوس «المطهر المقدس خل» هو
 ادم الاوّل وحوّاه الامكان الاوّل و هو مكانه و وقته السرمد ولذلك الشخص
 الشريف رؤس كلية و جزئية بعدد الكل مما سوى الله فالرأس الكلى يحدث
 به الاصل الكلى ولذلك الرأس رؤس بعدد اشخاص ذلك الكلى وهكذا الى
 الانهاية له مثلاً يحدث بالرأس المختص بالعقل الكلى الاضافى زحل و فلكه
 و جميع ما يتعلق عليه ويرتبط به كلشى منها بوجه منه وهو المرتبى للعقول
 الجزئية و لذلك الرأس رؤس ووجوه فيحدث عقل زيد بالرأس المختص
 به و يحدث عقل عمرو بالرأس المختص به و يحدث برأس كلى اضافى
 المشترى و فلكه و جميع ما يتعلق عليه ويرتبط به فيحدث علم زيد بالرأس
 المختص به و يحدث علم عمرو بالرأس المختص به وهكذا فى كل كلى وجزئى
 و فى كل و جزء و فى كل ذات و صفة و فى كل ذرة من ذرات الوجود له رأس
 من فعل الله و مشيته مختص به لا يصلح لغيره الا بنوع من مشخصات الوجود
 الوجود خل» زايد او ناقص او متغير البيئة او الجهة او المكان او الوقت
 او الوضع فكل شىء له جعل خاص به ان كلياً فكلى و ان جزئياً فجزئى
 و ادلة هذه كلها و امثالها قد اشترت اليها فيما سبق من قولى بان الادلة ثلاثة

كما قال الله سبحانه لنبية صلى الله عليه وآله ادع النسي سبيل ربك بالحكمة
 والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالمجادلة بالتي هي احسن بالعلم
 الذي هو صور المعلومات ومقره الصدر يعنى صدر العقل اى النفس او صدر
 النفس اى الخيال وهذا يصلح دليلاً للأحكام الشرعية والثانى دليل الموعظة
 الحسنة وهذا يصلح دليلاً لتهديب النفس وعلّم الاخلاق و اليقين والتقوى
 وهو بالقلب الذى فى الصدر وهو اليقين ويقابله الشك والريب كما ان
 العلم يقابله الجهل اعنى عدم الصورة والثالث دليل الحكمة وهو بالقواد
 الذى هو التور فى قوله عليه السلام اتقوا قرامة الخوفن فانه ينظر بنور الله
 وهو الوجود وهو محل المعرفة ويقابلها الانكار كما قال تعالى ام لم يعرفوا
 رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى يعرفون نعمه الله ثم ينكرونها وهذه
 دليل المعارف الالهية والاعتقادات الحقّة ولا يصلح المعرفة الآبه وكل معرفة
 نشأت عن دليل غيره فهى مشوبة بالشبه والشكوك ولا يذوق احد طعم العلم
 العيانى الآبه خاصّة ودليل ما ذكرت لك من هذا اعنى دليل الحكمة ومستنده
 الكتاب والسنة فمن الكتاب قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم
 حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى
 وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقال تعالى وكلاين من
 آية فى السموات والارض يمترون عليها وهم عنها معرضون فقد نطق الكتاب
 المجيد ان النفس والعالم فيهما ادلة كلشئ بالمثّل كما قيل الحق بالمثّل
 والباطل بالجدل وقد قال الشاعر ونسب الى امير المؤمنين صلوات الله عليه :
 وانت الكتاب المبين الذى باحرفه يظهر المضمّر
 اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر
 وقال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم

الآباهيين هـ . و قال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية
 فما فقد في العبودية وجد في الربوبية و ما خفي في الربوبية أصيب في
 العبودية الحديث. وانت اذا عرفت مراد الله سبحانه بتلك الامثال ومراد اوليائه
 عليهم السلام بهذا الاستدلال ظهر لك فيما قلت وغيره حقيقة الحال بلا شبهة
 ولا اشكال ولواني اردت الاستدلال على البرهان على مثل ما سمعت بنحو ما
 يستدلون به العلماء و الحكماء من القياسات و القضايا الحملات لذهب
 العمر ولم تقف منه على نور ولا امر من الامور الا كما يقولون من هذه الاشياء
 المتناقضة والاقوال المضطربة التي لا توصل الى يقين ولا تفيد شيئاً من الدين
 فمن اصغى الى ما قلت وتوجه الى الله سبحانه باخلاص العمل و الطاعة فتح
 له الباب وسبب له الاسباب لانه سبحانه لمن قصده قريب المسافة ومن تحير
 عارض بما ليس له به علم فاني ما قلت ما سمعت من نفسي بل اقول له ان
 اذ نفعه فعلى اجرامى وانا برىء مما تجرمون لان كل ما كتبه فعن المعاينة
 باليقين لا بالظن والتخمين فاذا اردت اية من الايات التي في نفسك كما قال
 تعالى سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم تستدل بها على ما ذكرت لك فاية
 عمل و جميع مراتب الفعل حركة يدك عند الكتابة فانها متكررة التعلق
 الرؤس و الوجوه وان كانت في نفسها وفي الحقيقة واحدة لكتها متعددة
 الوجوه والرؤس بعدد الحروف والكلمات فالحركة التي تحدث بها الالف
 التي تحدث بها الباء و غير التي تحدث بها الجيم و غير التي تحدث
 الحركات و التقط وما به الحرف «الحروف خل» المتصل كالجيم غير
 هو في الانفصال وهكذا فالجعل تعدد وجوهه وتعلقاته وتختلف بتعدد
 تعلقاته وتعددها باختلاف القوابل كما تعدد الحركة من يد الكاتب
 تعدد الحروف وتعدد الشخصات والمميزات فان الباء كالتاء و التاء في

الانفصال والاتصال تميّز بينها النقط وهي كالتون في الاتصال والمميّز بينها النقط و في الانفصال تميّز بالهيئة فلا محذور في تعدّد الجعل وتكثّره لانه فعل و المفعولات منها ما يوجد أولاً وبالذات ومنها ما يوجد ثانياً وبالعرض ومنها ما هو ذات ومنها ما هو عرض فالأوّل هو المقصود بالفعل لفائدته والثاني ليس بمقصود إذ لفائدة فيه لذاته وانما فائدته لغيره فيوجد لاجل افادة غيره او كالماهية فانها لفائدة فيها لذاتها وانما فائدتها للوجود لتوقفه في الظهور عليها ولفوائده تظهر به منها لاتكاد تحصى ومعنى توقّفه عليها انه لو لاها لكان في نفسه فرداً بسيطاً ولا يقوم بنفسه الا الوجود الحق عز وجل ولذا قال الرضا عليه السلام ان الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه . او لاجل افادة معنى في غيره كما روى عنهم عليهم السلام ما معناه ان الله سبحانه ملا بقى الخضر عليه السلام بهذا العمر الطويل لتبليغ وحى ولا انزال امر وانما ابقاه ليكون دليلاً على وجود القائم عليه السلام عجل الله فرجه فابقاء الخضر «ع» في هذا العمر الطويل ثانياً وبالعرض والثالث هو مقصود بالذات أولاً ثم يكون متبوعاً بقصد ثان وبالعرض وهذا المعروف فانه مقصود أولاً وبالذات ثم يلحقه قصد بالعرض لان وجوده شرط في قابلية «بقابليته خل» العرض للايجاد والرابع هو مقصود بالذات قصداً مترتباً على وجود غيره فيكون ذا جهتين وهو العرض فانه مقصود لفائدة في نفسه الا انها مترتبة على وجود غيره وهو العرض والحاصل ان الماهية مجعولة لكنها ثانياً وبالعرض جعلاً مترتباً على جعل الوجود وقول المصنف لو كانت في حدّ نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتى نقول بموجبه بانها «اتها خل» مجعولة ثانياً وبالعرض ومفهوم المجعول ثانياً وبالعرض محمول عليها بالحمل الاولى الذاتى في كلشى بحسبه ولا محذور فيه

وقوله فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوماً مغايراً لمفهوم آخر كذلك ان اثر الجاعل في الماهية الذي هو ذاتها و يحمل عليها بالحمل الاولي الذاتي خاص بها كتخصيص وجه حركة يد الكاتب بحرف مخصوص وهو مغاير اي ذلك الاثر الخاص والتأثير الخاص مغاير لتأثير آخر خاص واثر آخر خاص ولا ضرر فيه فانه لا يزيد على تعدد افراد الوجود في مراتبه ومنازله كما تقدم ولا عيب بوجه بل هنا اولى بالتعدد في التأثير والاثر وقوله اذلا اتحاد بين المفهومات من حيث الماهية والمعنى كذلك الامر وانما لم تتحد الماهيات لما يلحقها من العوارض الذهنية التي بها يتمايز بعضها عن بعض كما في الخارج لان ما في الذهن ان قلنا بانه كلفه انتزاعي كما هو الحق فظاهر وان قلنا بان بعضه غير انتزاعي بل منه حقيقي فلاننا اذا قلنا بقولهم بان حقيقة الشيء تكون في الذهن معرّاة عن العوارض الخارجية نقول بانها غير معرّاة عن العوارض الذهنية فلها مشخصات ذهنية و امور اعتبارية بها تتمايز و اذا تمايز المفعول تمايز جعله بتمايزه ولهذا كان فعل الله جارياً على الحكمة في فعل الخير و في فعل الشر كما قال تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم وهذا الطبع بفعل الله سبحانه بمقتضى اسباب كفرهم وبه كتب في قلوب المؤمنين الايمان بايمانهم وايدهم بروح منه بحقيقة ما هم امله والى هذا ونحوه اشار تعالى في قوله ونزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خساراً فكما تعدد الجعل في جزئيات الوجود و افراده بسبب تمايزها بماهياتها و مشخصاتها ولذا تقول تعدد الوجودات ولا ضرر كذلك تعدد الجعل في الماهيات بمشخصاتها في احد الطرفين كل واحدٍ تعدد فيه بمشخصاته .

وقوله واما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتي يريد به الذي مناطه الاتحاد في المفهوم و المعنى بخلاف الحمل الصناعي الذي مناطه

الاتحاد في الوجود للاتحاد في المفهوم ويريد بالوجود حصول الموضوع في الاعيان واعلم ان هذا الاصطلاح وان كان لامشاحة في الاصطلاح الا انه غير مناسب لمقتضى صابطة الابدان لان ما يلزم الشيء لوجوده لا لذاته المناسب ان يقال فيه انه يجتمع مع ما يعرض لوجوده ، لا انه متحد به لانه اتحد به المشخصات «لانه متحد به لانه لو اتحد به لكان من المشخصات خل» الخارجية وهو ذاتي للموجود يعني انه لا يتحقق الموجود الا به وهذا الموجود ان اتحد بالوجود كما قالوا فهو متحد به في المعنى فيصدق فيه الحمل الذاتي والا فلا يقال انه متحد به بل مجتمع معه فاذا حمل الموجود هو الماهية وجعلت متحدة بالوجود كان المتحد بها متجداً به ضرورة ان المتحد بالشيء متحد بما لحقه من كل لازم به يكون الشيء شيئاً في الوجود يعني الخارج فاذا كان قد اجاز اتحاد الضاحك بالناطق في الوجود جاز اتحاد الضاحك بما يتحد به الناطق فيكون الحمل فيه بالاولى الذاتي فيحمل الضاحك على الناطق حملاً اولياً ذاتياً وحينئذ يكون الخارج داخلاً هذا خلف فاذن المناسب ان يكون الضاحك مجتمعاً مع الناطق في الوجود لا متحداً و سبب ذلك ان الاتحاد انما يكون بين الشيء ونفسه وبين الشيء ومساويه وما لم يكن كذلك لم يكن كذلك والصفة الخارجية «الخارجية خل» لاتتحد بذات الموصوف والا لكانت داخلاً لانها انما تتحد بما هو مصدر لها كالقائم فانه لا يحمل على زيد لا بالحمل الاولي الذاتي لمغايرته له في المفهوم والمعنى ولا بالحمل الصناعي ايضاً لان مقتضى الحمل للاتحاد فلو اتحد به في الوجود لكان من مقومات ذاته في الوجود فهو اذن صفة ذات وقائم صفة فعل لانه اسم فاعل القيام فاذن هو انما يتحد بمبدئه و مصدره وليس ذات زيد مصدراً للقيام والا لكان لازم القيام ابدأ بل مصدره

حركته الفعلية التي نشأ منها القيام فالقائم مرتب من صفةٍ و من اثرها
الذي هو صفتها الذاتية لها بالمبدئية و لذا نقول ان قائم ليس محمولاً على
ذات زيد لأن ذاته ليست قائماً اذ قائم صورة فعلها فتفهم هذا التعريف ان
الضاحك لا يحمل على الناطق لا بالحمل الاولي الذاتي و لا بالجمل الشايع
المتعارف و انما استعملوه على ظاهر الحال من افهامهم لاعلى ما هو نفس
الامر فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون علم المنطق الذي حصل عليه الاتفاق
باطلاً لا يفيد في شيء من العلوم قلت اما علم المنطق و ما هو مبنى عليه
فينفع في الاستدلال على الاحكام الشرعية لأن مداركها في كلام اهل العصمة
عليهم السلام مبنية على قدر افهامهم من الخطابات الشرعية و لهذا قال
عليه السلام انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون . لأن حقايق اسرار الاحكام
الشرعية لاتدر كها عقول المكلفين فسهلوا عليهم السلام مداركها للمكلفين
باجرائها على الظاهر و لذا نفع «تقع خل» فيه علم المنطق و القول بالظن
اذا فقد العلم . بخلاف حقايق الاشياء فانها في علم التوحيد بُنيت مداركها
على نفس الامر و ما كان كذلك فكيف يكون منشأ اسبابها ومعرفته مع
خفاء اسباب الخليفة تقريبات العقول الضعيفة و تخمينها فتأمل و تدبر .

قال وثالثها ان كل ماهية فهي لاتأبى عن كثرة التشخيصات والوجودات
و التشخيص لما كان عين الوجود كما قرره المحققون او مساوقاً له كما يظنه
الآخرون فلا يمكن ان يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه فلو
كانت الماهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد المتكثر
افراده فلامحالة يكون جعلها متعددة فتعدّد الجعل «الجاعل خل» اما ان يقتضي
ان يكون بحسب نفس الماهية او تعدّد حصولاتها و انحاء وجوداتها فيكون
الوجود متعددا بالذات و الماهية متعددة بالتبع والشق الاول مستحيل لأن

صرد
حيث
يجوز
نعت
وتك
ال
يبطل
تأبى
تش
مثله
ان
تش
الو
من
من
ال
ف
ب
ل
ع
ن

صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف تتكرر نفس الماهية ويتعدد جعلها من حيث هي هي وهذا شيء لا مجال لدى عقل ان يتصوره فضلاً عن ان يجوزه فيبقى الشق الثاني وهو ان المصادر بالذات و المجمعول اولا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها وتكثر بتكررها الماهية الواحدة .

اقول هذا هو الشاهد الثالث من التكاليف التي يشهد العقل السليم ببطلانها من غير احتياج الى ابطال وبيان قوله اولا ان الماهية من حيث هي لا تأتي عن كثرة الشخصات اي لا تمنع من وقوع الشركة فيلزم ان لا يكون لها شخص خاص من لوازمها والا لا يثبت وقوع الكثرة لكن التالي باطل فالمقدم مثله وقولهم بان تشخص العقول المفارقة من لوازم ماهياتها يريدون به عدم انفكاكها عنها اي عن العقول المفارقة بمعنى اقتضائها انحصار انواعها في تشخيصه لا بمعنى ان ماهياتها اقتضت ما به التعيين والتشخص والتشخص هو عين الوجود كما يراه المحققون او انه غير المساوق له كما يظنه الآخرون فلا يكون من لوازم الماهية كما هو الموجود على ما برهن عليه فلو كانت الماهية المجمعولة متعددة الحصول في الاعيان مثل النوع الذي تكثرت افراده لانها لا تأتي و وقوع الكثرة فلامحالة يكون الجعل الذي جعلت به متعدداً كتعدد متعلقاته منها فتعدد الجعل اما بحسب تعدد ذاتها او تعدد حصولاتها فعلى فرض كونها مجمعولة يكون التشخص من لوازمها فتكون علة له وقد ثبت انه عين الوجود او مساوق له فعلى الاحتمالين يلزم الدور لتقدمها على ما يتوقف حصولها عليه او على ما يساوقه او التسلسل لتوقف حصولها على حصوله وهكذا وعلى فرض كون جعلها متعدداً بحسب تعدد نفس الماهية يلزم ان يكون صرف الشيء من حيث هو هو متعدداً وهذا محال فان الشيء من حيث هو هو

واحد ولا يتعدّد الشيء من حيث كونه واحداً وعلى فرض كون جعلها
متعدّداً بحسب تعدّد حصولاتها في الاعيان وانحاء وجوداتها يكون الصادر
بالذات والمجعول أولاً على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني
الوجودات المتشخصة بذواتها كما تقدم ان تخصيصه في منازل ومراتبه
بشؤنه الذاتية فيكون تعدده من ذاته والماهية لا تكثر فيها لان الشيء من
حيث هو واحد وانما تتكثر الماهية الواحدة بتكثره بذاته فتدبر هذه
المعاني المعقدة الغير المرتبطة بل تدخلها المغالطة والهفوة وتخفى مع انها
مبنية على اشياء غير مسلمة بل ظاهرة البطلان فانه قد ذكر بيان قبول الماهية
لوقوع الكثرة من حيث هي ثم انكره وقال لانّ صرف الشيء لا يتميـز ولا
يتعدّد فكيف تتكرر نفس الماهية ويتعدّد جعلها من حيث هي وذكر ان
التشخص هو الوجود أو انه مساوق له وعنده انه هو هو ثم قال الصادر
بالذات و المجعول أولاً على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني
الوجودات المتشخصة بذواتها وذلك ان قوله ان الماهية من حيث هي لا تأتي
كثرة التشخيصات ، فيه ان الوجود ايضاً من حيث هو لا يأتي ذلك لانك
اذا نظرت الى نفس الحقيقة المعرّاة عن النسب تساوي في امكان كثرة
التشخيصات واذا نظرت الى خصوص المرتبة من كل منهما لزم التشخص لكل فرد
منهما بل وازم المرتبة وكذا الى خصوص كل منهما والتشخص لا يكون عين الوجود
ولامساوقاً لها على القول الآخر دون الماهية لان التشخص يكون على حسب
الاتصاف بالوحدة ولا يكون في الحادث الا باعتبار خاصي كما ذكرنا سابقاً
وكل الحوادث مشتركة في حكم التشخص باعتبار الكثرة باعتبار لافرق في
ذلك بين الوجود المخلوق وبين الماهية كذلك لما ذكرنا من اعتبار الجهتين
في كل ما سوى الله والجعل واحد في جهة الوحدة وكثير في جهة الكثرة

لشيء
حي
ينبغي
شدة
نكثرت
ل
من
كثرت
خا
لهم
ع
لابه
نك
زم
الحا
فلا
الحا
التش
على
سابق
ك
م

فيتحد في الجنس ويتعدد في الانواع ويتحد في النوع ويتعدد في الافراد
 ويتحد في الفرد ويتعدد في الاجزاء والجهات والامكانات والاعتبارات
 وفيما وضع له اسم او علامة او اشارة او غير ذلك قال تعالى ام جعلوا الله شركاء
 خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كلشيء وهو الواحد القهار
 والوجود الذي به تحققت الماهية غير الحصول المتعارف في الذهن او الخارج
 بل هو ركن الشيء في المعنى الاول الذي ذكرنا سابقاً او الشيء من حيث
 كونه اثرأ لفعل الله في المعنى الثاني الذي ذكرنا سابقاً فلا يلزم دور ولا
 تسلسل وكون الشيء صرفاً في الملاحظة يكون مانعاً من التعدد يصدق على
 الوجود والماهية والصادر بالذات والمجعول أو لأعلى نعت الكثرة هي انحاء
 الحصولات اعني الوجودات المتشخصة لابذواتها كما زعمه المصنف لان
 التشخص بالذات لا يحصل لغير الذات المقدسة عزوجل واما المخلوق كما
 ذكرنا مراراً متعددة لا يظهر في عالم الاكوان الا بشرائط قبول الابداد وهي
 انفعاله بحدود الشرائط المذكورة سابقاً اعني الكم والكيف والتمتد والابن
 والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب وما اشبه ذلك وكل هذه
 من علل الماهية وللموجود منها حصص من كل شيء حصص وهي هندسة
 الماهية وحدودها و متمماتها ومكملاتها وكلها في الحقيقة خارجة عن اصله
 اعني مادته التي هي الوجود بالمعنى الاول «الاولى خل» نعم هي اعني هذه
 الحصص داخلية في جملته اعني حقيقة هذا الموجود ظاهره وباطنه اللذين
 مجموعهما هو ولا تظن من كلامي حيث قررت ان هذه المشخصات ترجع
 الى حقيقة الموجود ان تخصيصه وتشخصه ذاتي له لان الوجود الذي يشيرون
 اليه هو مادة الموجود خاصة والصورة وجميع مالها من المذكورات ليست
 هي المادة لتكون المشخصات ذاتية له فيكون تشخصه من ذاته وانما هي

مغايرة للمادة وان كانت في الحقيقة صفة لها والمصنف يريد بشؤنه التي
تشخص بها ميولات ذاتية لذاته غير مغايرة له وان كان بروزها عنه منوط
بمراتبه ومنازله ويلزمه التكثر لذاته وعدم الوحدة الا في الاعتبار وقد صرح
به هنا في مثل قوله ان يكون الصادر بالذات والمجموع « فالمجموع خل »
اولاً على نعت الكثرة هي انحاء الوجودات اعني الوجودات المتشخصة
بذواتها ومع هذا فقد صرح فيما تقدم بوحدته و بساطته المنزهة عن شائبة
الكثرة والحق ان الوجود الممكن ليس له تشخص لذاته والا لزم محذورات
ذكرنا بعضاً منها سابقاً احدها لزوم الجبر في افعال العباد الاختيارية الذي
يلزم منه بطلان الثواب والعقاب و فائدة ارسال الرسل بل و بطلان فائدة
الايجاد اصلاً ورأساً مع انه هو ومتابعوه يقولون بوجوب متابعة ائمة الهدى
عليهم السلام في كل ما هم عليه و مع هذا القول يحتاجون الى متابعة
اعدائهم والاخذ عنهم اتالله و انا اليه راجعون . وحاصل هذا كله ان الوجود
الممكن اذا اردت كمال معرفته و صحة الحكم عليه فسمه باسمه الحق
فانه صريح الدلالة على ما هو عليه عندالله واسمه الحق هو المادة المطلقة
فاذا وقفت لقبول هذا بما يفتح الله سبحانه عليك ولك من البراهين القاطعة
والعلم العياني عرفت انه لا تشخص له جزئى من ذاته وانما تشخص افراده
بمشخصاتها الخارجة على نحو ما قلنا فهو كالمداد ليس له تشخص جزئى
لذاته نعم تشخص نوعى وافراده كالحروف والكلمات المكتوبة كل واحد
منها له تشخص جزئى اعني هذه الهيئات و الاوضاع وعرفت ان تلك
المشخصات هي الماهيات الاولية اى على المعنى الاول كما مروا انها مجعولة
ثانياً وبالعرض على النحو الذى ذكرنا في معنى ثانياً وبالعرض من انها مجعولة
بجعل مغاير لجعل الوجود الا انه مترتب عليه يعنى ان الوجود هو المقصود

بالايجاد وفائدة الايجاد انما هي عنه لكنه لما لم يتمكن من قبول الايجاد واستمرار الثبات الالباهيات «بالمهية خ ل» وجب في الحكمة ايجادها دعامة للوجود فهي مجعولة ثانياً و بالعرض فاشرب صافياً من حوض علي عليه السلام فان من شرب شربة لم يظماً بعدها ابداً .

قال ورابعها ان الماهية الموجودة ان كانت نوعاً منحصرأ فسي شخص كالشمس مثلاً فكونها هذا الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين انكان من قبل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية و هو المطلوب وان كان من قبل الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبة الماهية الى اشخاصها المفروضة يلزم ان يكون قبل الوجود و التشخص موجوده متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه و هو ممتنع و مع ذلك نقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه فيلزم الدور او التسلسل .

اقول يريد ان الماهية الموجودة انكانت نوعاً اعنى مفهوماً كلياً مشتملاً بحسب نفسه على افراد متعددة الآن الحكمة اقتضت عدم تعدد موجودات منها في الخارج في عالم واحد لمصلحة النظام و اقتضاء الصنع المتقن اذ لا يتحمل امكانها بدون تغيير الاسباب اكثر من واحد كالشمس فان مفهومها انها كوكب نهاري ينسخ وجوده وجود الليل كما قيل ولم يوجد في العالم الواحد الا واحد وانما قلنا في العالم الواحد لما روى ان الله عز وجل خلق الف الف عالم والف الف آدم نحن في اخر العوالم واخر الادميين وفي بعض الاخبار لم يخلق من التراب الا هذا العالم ولا ريب ان كل عالم فاته مثال لما فوقه فكل ما فيه يوجد فيما تحته مما فوقه ففي كل عالم منها شمس بحسبه فالشموس الف الف شمسي الا انه لم يوجد في عالم واحد اكثر من شمس واحدة فكونها

اى تلك الماهية الكلية هذا الموجود الشخصى مع ما تقتضيه بحسب نفسها
 ان كان هذا الانحصار فى واحد من الجاعل فالمجموع هو الوجود اذ لو كان
 هو الماهية فان كان قد جعلها على ما هي عليه اقتضى ذلك وجود ما تقتضيه مما
 لا تنهاى من افرادها فى عالم واحدٍ فلما كان الابداع من قبل الصنع كان مقتضى
 الجعل هو الوجود فخرج متجداً وذلك هو المطلوب وان كان الصنع المقتضى
 لخصوص واحد من نحو الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح اذ ليس
 من افراد شىء اولى من الآخر فترجیح فردٍ منها ترجیح بلا مرجح وهو غير
 جائز يلزم ان تكون الماهية قبل الوجود والجعل من الجاعل وقيل التشخص الذى
 هو عند المتحققين عين الوجود موجودة متشخصة لانها هى الحاصرة للجعل
 فى واحدٍ على خلاف مقتضى الماهية ولا يكون المؤثر فى الوجود معدوماً
 ولا توجد الا بالوجود الذى هو نفسها كما تقدم فيلزم تقدم الشىء على نفسه
 وهو ممنوع لانه ممنوع ومع هذا اذا نقلنا الكلام الى كيفية ذلك الوجود
 والتشخص وتوقفه على الوجود لزوم الدور والتسلسل واقول هذا الشاهد على
 عدم جعل الماهية هو مفاد ما تقدم لان كل كلامه يدور على معنى واحدٍ وانما
 انبه على الاعتراض والمناقشة فى اغلب كلامى ولم اذكره لان ذكره يطول به
 الكلام وربما لافائدة فيه اذ بمجرد الاشارة الى وجه الاعتراض والخطاء يعرف
 العاقل الذكى ذلك لان اغلب هذه الامور ضرورية وجدانية ومحسوسة لا يتوقف
 من عرف كلامى فيه الا من سبقت له شبهة أو انس بقولهم او من شأنه انه ينظر
 الى من قال لا الى ما قال ويعرف المقال بالرجال ولا يعرف الرجال بالمقال و
 الاشارة هنا كما فى غيره ان افراد الماهية الكلية والمفاهيم الكلية على الظاهر
 من العلم هى فى الامكان وتعددها فى ذلك الغيب باعتبار لبسها لحل التميز
 والتشخص فى عالم الأكوان وعلى الباطن من العلم هى موجودة فى خزائن

الاكوان الغيبية ولا يظهر شيء منها في الشهادة الالباس عالم الشهادة والكلام على الظاهر والباطن فيما نحن فيه شيء واحد وهما داخلان تحت قوله تعالى وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ أَلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وَالْقُدْرَةُ الْعَامَّةُ تَقْتَضِي دُخُولَهَا الَّذِي لَا يَتَنَاهَى فِي قَبْضَتِهِ فِي خَزَائِنِ امْكَانَاتِهَا وَاكْوَانِهَا وَالْجَاعِلُ سَبْحَانَهُ يَجْرِي فِيهَا بِفَعْلِهِ عَلَى مَقْتَضَى مَصْلِحَةِ النَّظَامِ بِقَابِلِيَّاتِهَا لِابْدُونِ الْقَابِلِيَّاتِ وَقَابِلِيَّاتِهَا فِي أِزْمَنَةٍ وَجُودِهَا وَامْكِنَةِ حُدُودِهَا لِ«الْاِخْل» فِي رَتْبَتِهَا مِنَ الْامْكَانِ وَخَزَائِنِ الْاِكْوَانِ الْغَيْبِيَّةِ فَإِذَا اقْتَضَتْ الْحِكْمَةُ اِبْرَازَ شَيْءٍ مِنْهَا وَانْزَالَهُ فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ اَلْبَسَهُ مَلَابِسَ مَكَانٍ بِحُدُودِهِ وَوَقْتِ وَجُودِهِ وَتِلْكَ الْمَلَابِسُ هِيَ الْمَشْخَصَاتُ وَهِيَ حُدُودُ الْقَابِلِيَّاتِ وَارْكَانُهَا فَظَهَرَ فِي عَالَمِ الْكُونِ تِلْكَ «بِتِلْكَ اِخْل» الْمَشْخَصَاتُ بِمَا هُوَ مَذْكَورٌ «مَذْكَورَةٌ اِخْل» فِي تِلْكَ الْخَزَائِنِ بِهِ فِي هَذِهِ الشَّهَادَةِ فَافْهَمِ التَّعْبِيرَ فَتَعَيَّنَ «فَتَعَيَّنَ اِخْل» الْفَرْدُ الْوَاحِدُ مِنْ قَبْلِ الْجَاعِلِ لِأَنَّهُ اِجْرَاهُ وَجَعَلَهُ عَلَى حَكْمِ الْاِقْتِضَاءِ وَالْمَجْعُولُ هُوَ الْفَرْدُ الْخَاصُّ مِنَ الْاِفْرَادِ الْمُمْكِنَةِ الْغَيْرِ الْمَتَنَاهِيَةِ وَالتَّرْجِيحُ اِنَّمَا يَكُونُ لِمَرْجَحٍ وَذَلِكَ الْمَرْجَحُ لَا يَجُوزُ اِنْ يَكُونُ مِنْ مَحْضِ فِعْلِ الْفَاعِلِ وَالْاِلْزَمُ التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مَرْجَحٍ بَلِ الْمَرْجَحُ مِنَ الْمَجْعُولِ حِينَ الْجَعْلِ عَلَى جِهَةِ الْمَسَاوِقَةِ كَالْاِنْكِسَارِ وَالْكَسْرِ «لِلْكَسْرِ اِخْل» وَهُوَ تَرْجَحُ ذَلِكَ الْفَرْدُ بِقَرْبِ قَابِلِيَّتِهِ وَسَبْقِ اِمْكَانِ اسْتِعْدَادِهِ عِنْدَ الْفِعْلِ لِاقْبَلِهِ وَحُدُوثِ الشَّرَايِطِ بِاِجْرَادِ الْمَشْرُوطِ كَالْاِنْكِسَارِ عِنْدَ الْكَسْرِ لِتَوْقُرِ اسْبَابِ قَبُولِ الْاِجْبَابِ بِقَرْبِهَا اِى بِقَرْبِ التَّمَكِّنِ مِنَ التَّمَكِّنِ وَقَدْ اِشَارَ سَبْحَانَهُ اِلَى كَوْنِ التَّرْجَحِ مُمْكِنًا قَرِيبًا مِنَ التَّرْجِيحِ لِأَنَّ التَّرْجِيحَ اِنَّمَا يَكُونُ بِهِ فَقَالَ تَعَالَى يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ فَلَا يَلْزَمُ التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مَرْجَحٍ بَلِ الْمَرْجَحُ حَاصِلٌ وَهُوَ تَرْجَحُ ذَلِكَ الْفَرْدِ عَلَى سَائِرِ الْاِفْرَادِ بِقَرْبِ قَابِلِيَّتِهِ وَسَبْقِهَا اِلَى الْاِجْرَادِ عِنْدَ صُدُورِهِ لِاقْبَلِهِ وَلَا يَلْزَمُ كَوْنُهُ مَوْجُودًا قَبْلَ الْوُجُودِ فَكَيْفَ يَكُونُ مَوْجُودًا قَبْلَ

ان يكون موجوداً بل هو موجود حين هو موجود يعنى وجد هو واسباب الابداد
مع ظهور الابداد كالكسر والانكسار فلا تذهب بك العبارات المذاهب
المتفرقة فتكون قائلاً بما قالوا من غير شعورٍ ظناً منك بانك مشعر فان جميع
الاشياء من جميع ذرات الوجود لم يوجد منها شيء بعد اسبابه الخاصة به
ولا قبلها بل معها اذ لو كانت قبله ولو وجد شيء ذو تعلق لذاته قبل متعلقه ولو كان
كذلك لم يكن ذات تعلق لذاته ولو كانت بعده لم تكن اسباباً اذ السبب لا يتأخر
عن مسببه فى الوجود واية ذلك فى العالم فى قوله تعالى سنريهم آياتنا فى
الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الكسر والانكسار فان الله سبحانه
قد ضرب به مثلاً لهذا المعنى المشار اليه وبهذا المعنى يبطل لزوم الدور والتسلسل
فاقيم .

فائدة اعلم ان الترجيح بلا مرجح واجب الوقوع والالزم الترجيح بلا
مرجح ممتنع الوجود والاستغنى المعلول عن علته فمعنى ان الترجيح بلا مرجح
واجب الوقوع ما اشرنا اليه قبل هذا الكلام من ان فعل الله سبحانه لا يتعلق
بشيء من المفعولات الا على حسب قابليته ومعنى هذا انه لو تعلق به على حسب
مقتضى الفعل من حيث هو لتساوت المفعولات اذ افتقارها اليه على السواء
فى كل شيء ونسبته اليها على السواء فتكون الاشياء على نمط واحد فى
القوة والبقاء والعلم والغنى والقرب والخير والسعادة واضدادها بل لا تتعدى
الاشياء وانما يوجد شيء واحد اذ مقتضى التعدد والتغاير من المشخصات
المذكورة سابقاً لا تقاوم مقتضى فعل الله سبحانه بل المفروض الا اعتبار لها
فلا يتبع تعدد اصلاً ولا اختلاف بحال من الاحوال اذ الاختلاف والتعدد انما
جاء من قبل اختلاف المشخصات وتعدديها كان يكون شيئان من تفاوت كمهما
او كيفهما او مكانهما او زمانهما او رتبتهما او جهتهما او اختلاف الوضع

ومراتبه فيهما الى غير ذلك ومن ذلك ان الشيء الممكن في ذاته نسبة الوجود والعدم الى امكانه على السواء فلا بد من ترجح احدهما ليكون فعل الفاعل وقع ترجيحه لمرجح ولا جائز ان يكون المرجح من الجاعل او فعله اذ لو كان كذلك لرجع فعله الى الترجيح^(١) من غير مرجح فافهم .

واما ان الترجيح من غير مرجح ممتنع الوجود فبمعنى ان الشيء الممكن لا يكون موجوداً بغير موجود والآ لزم الترجيح من غير مرجح وهو مستحيل لان الشيء لا يوجد نفسه فللترجح^(٢) من غير مرجح وجهان احدهما انه واجب كما قلنا بمعنى انه لو لم يكن لزم الجبر في الافعال الاختيارية وبطل النظام على نحو ما ذكرنا من اتخاذ المفعول وثانيهما انه ممتنع فباعتبار امتناع ايجاد الشيء نفسه ويتفرع على الاول جواز الترجيح بلا مرجح كما قال بعضهم في تناول احد الرغيفين المتساويين من كل جهة للجائع بلا مرجح وسلوك احد الطرفين للخائف الهارب من السبع اذا تساويا من كل وجه وعلى الثاني امتناع الترجيح بلا مرجح ومعناه فيما هو متفرع عليه ان المراد منه ان الترجيح بالترجح بنفسه من غير مرجح خارج فاعل بالترجح بالترجح محال وهو كذلك يعني ان الترجيح لا يتكون به المترجح بنفسه بل لابد له من مرجح يكونه بذلك الترجيح واما في الوجه الاول المتفرع على الاول اعني جواز الترجيح بلا مرجح كما مثل بالرغيفين والطريقين للشيبين المتساويين من كل جهة على ما قيل فهو من الممتنع الترجيح من غير مرجح لان الفاعل يرجح الفعل للراجح برجحانه لا بدونه فاذا تعلق بمتساوي الطرفين كان فعله لاحدهما ترجيحاً بالمرجح وهذا المرجح اما نفس الفعل اذ لا محذور هنا لعدم لزوم الجبر في الافعال الاختيارية واما لان الفعل وجود و الترك عدم فالفعل ارجح واما لان نفس التساوي مرجح لما يقع من الفاعل من فعل او ترك لوجود الرجحان

(٢٠١) الترجيح خل (٣) فللترجح خل

فى الاعتبار لان المتساوى لو لم يكن راجحاً لكان مرجوحاً واما حصل التساوى بين الراجحين لتعادلهما ولا يكون بين المرجوحين لان المرجوح غير مقتضى للانفعال فافهم واما لان المرجح من خارج غير المفعول وغير ما منه اوبه بل لداعٍ اخر باعث للفاعل على الفعل كما فى الرغيفين والطريقين .

قال وخامسها لو كانت الجاعلية والمجعولية يسن الماهيات و كان الوجود امراً اعتبارياً عقلياً يلزم ان يكون المجعول من لوازم مهية الجاعل و لوازم الماهيات امور اعتبارية فيلزم ان يكون جواهر العالم و اعراضه كلها اموراً اعتبارية الا المجعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الموجودية على ان القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود واتها عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله ففعل الله فى كل شىء افاضة الخير ونفخ روح الوجود و الحيوة .

اقول يريد انه لو فرض كون الجاعلية التى هى صفة الجاعل والمجعولية التى هى صفة المجعول بينهما فان فرض حصول الوجود كانت التضايف بينه وبين جاعله وثبت المطلوب وان فرض التضايف بين الماهية وبين جاعلها كان ذلك على تقدير كون الوجود اعتبارياً والا لكان احق منها كما تقدم لزم ان تكون الماهية من لوازم ماهية الجاعل اذ نسبتها اليه حينئذ كنسبة الزوجية الى الاربعة فيلزم ان يكون معها لا ينفك عنها ولوازم الماهية كما برهن عليه كلها امور اعتبارية فيلزم ان تكون جواهر العالم كلها واعراضه كلها امورا اعتبارية لانها بالنسبة الى ماهية الجاعل من المعقولات الثانية والمفروض انها ليست وجودات اذ الوجودات اذا لم تكن مجعولة اولاً وبالذات كانت اعتبارية واذا

فرض انّ المجعول اولاً وبالذات هو الماهية والمجعول من لوازم ماهية الجاعل ولم تكن وجودات ولوازم الماهية كلها من المعقولات الثانية كانت جميع جواهر العالم واعراضه اعتبارية لانها من لوازم الماهية اعنى ماهية الجاعل ولوازم الماهية كذلك لتساوى جميع اللوازم فى هذه النسبة ما لم تكن وجودات اذ الوجود من الجاعل الا المجعول الاول الذى هو العقل الكلى البسيط الحقيقة عند من اعترف بوحدة الوجود وقال بان الواجب جل اسمه عين الموجودية حيث وافقوا الحكماء المتقدمين من الفلاسفة كآغا ثاريمون وابناد قلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون على ان الواجب والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذاتها فان الشيخ صاحب الاشراف قد وافقهم على ذلك وقال فى التلويحات ان النفوس و ما فوقها من المفارقات انيات صرفة و وجودات محضة فان هذا اليراد من لزوم كون جميع جواهر العالم واعراضه امورا اعتبارية لا يرد بخصوصه عليهم لهذا الاعتراف اى اعترافهم بوحدة الوجود بان الواجب عز وجل عين الموجودية فان المجعول الاول والمفارقات ذوات نورية و وجودات محضة ليست وجوداتها زائدة على ذواتها وان كان يلزمهم فى قولهم ان الوجود اعتبارى فى غير المجعول الاول ويرد عليهم فى لوازمها ولوازم لوازمها وهكذا الى الترى فان لازم اللازم لازم وهكذا على انهم اعنى القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود علماً بالمعينة والشهود وانها اى حقيقة الوجود عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لما ذهبوا الى اعتبارية الوجود ونفى كون الوجود امراً واقعياً عينياً واقامة البراهين على ذلك ولعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته فى البساطة والشدة والتمام والترتبة وغير ذلك واضدادها فما كانت طبيعته بسيطة مطلقاً ففعله بسيط بحسب نسبة الصفة الى الذات وكذلك فعل

فعله بالنسبة الى فعله وما كان مفيضاً للوجود والخير ومفيداً للوجود والفضل الكثير ففعله كذلك وكذلك فعل فعله وفعل فعل فعله وهكذا الاّنها متناسبة في كلّ رتبة كنسبة الصّفة الى الذات ففعل الله سبحانه في كلّ شيء افاضة الخير ونفخ روح الوجود والحيوة فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضه كلّها اموراً حقيقية وعينية واقعية ليست اموراً اعتبارية لانه اذا عرف ذلك شاهد ان افاضة الحقّ تعالى كذلك وكذا فعله لمجموله الاول وفعل لمجموله وفعل لمجمول مجموعله وهكذا فلا يكون الماهيات مجموعلة اولاً وبالذات والآل كانت من لوازم ماهية الجاعل ولوازم الماهية اعتبارية فيلزم من فرض كونها مجموعلة اولاً وبالذات انها ليست مجموعلة كذلك بل تكون اعتبارية وفي كلامه في هذا الشاهد اباحت كثيرة واردة عليه وعلى خصمه لا يكاد من اطّلع عليها يقدر على ايرادها لكثرتها وشناعة ذكرها وايرادها ولكن لا بدّ من ذكر شيء ينبه على بعض من ذلك ليتوجه الغافل والأنيس بها عليها فمنها قوله لو كانت الجاعلية والمجمولية الخ اعلم انّ التضاييف المشار اليه لا يتحقق بين المجمول وبين ماهية جاعله اذ لا ارتباط بين المفعول وذات الفاعل كما ذكرنا مراراً وانما الارتباط بين المجمول وبين شيئين احدهما فعل الفاعل وجعله كما مثلنا من ان الكتابة ليس بينها وبين ذات الكاتب ربط وانما الربط بينها وبين حركة يده فان الكتابة تشابه هيئة «هيئته خل» حركة اليد وتدلّ عليه ويستدلّ بها عليها في الحسن والاعتدال وعدمهما ولا تدلّ الكتابة على شيء من ذات الكاتب لما ثبت ان كلّ اثر يشابه صفة مؤثره من تلك الجهة ولو كانت الذات مؤثرة في الكتابة لدلّت عليها بجهة من جهاتها والارتباط والتضائف بين هذين حقيقي واقعي وثانيهما ظاهر الفاعل من حيث هو فاعل لذلك الفعل فان الجاعل من حيث هو جاعل لذلك المجمول ظاهر بذلك المجمول

للمجعول وغيره فظهوره بنفس المتجعول وجعله كما قال امير المؤمنين عليه السلام لانحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها واليهما حاكمها. وليس المراد ان الجاعل ظهر بنفسه في الجعل بل المراد انه ظهر بجعل مجعوله ثم ليس المراد من الجاعل نفس الذات البحت وانما هو مثال الذات وهو منشأ الجعل المتصف باثره وهو الجعل فهو كالقائم اي كمعنى القائم فان القائم اسم فاعل القيام وهو مثال «مثل خل» الذات وهذا المثال هو مبدء القيام ومنشأه الحركة التي هي منشأ القيام المتصفة باثرها وهو القيام والقائم صورة الحركة الايجادية النائية مناب الذات متصفة بصفة اثرها وذلك المثال النائب مناب زيد في احداث القيام اقامه زيد بنفسه اي بنفس المثال في مكانه اي في مقام النيابة فالقائم في الحقيقة مركب من الحال وهو الحركة والمحل وهو الاثر فهو وجه زيد وعنوانه في ظهوره بتلك الصفة اي القيام فالارتباط بين المجعول وبين الجعل ارتباط حقيقي صدوري وتضاييف واقعي لا بمعنى انه جزء المجعول اذ المجعول جزء مادته وصورته اي وجوده وماهيته بل بمعنى انه قائم به قيام صدور والارتباط بينه وبين الجاعل الذي هو الوجه والمثال والعنوان ارتباط اشراقي حضوري والمصنف يعنى بالجاعل هو الواجب المعبود بالحق تعالى فلو كان كذلك حصل بينهما اقتران وهو دليل الحدوث فذرهم وما يفترون وقوله وكان الوجود امرأ اعتبارياً. فيه ردّ عليهما معاً اذ ليس الوجود اعتبارياً كما يقول الخصم ولا يلزم من كون المهية مجعولة اولاً وبالذات ان يكون الوجود اعتباراً لانه على كل تقدير كونها مجعولة اولاً وبالذات يكون عارضاً لها من جملة الاعراض العينية المتحققة.

وقوله يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل قد بينا انه لا يلزم ولا يجوز لانه يكون لازماً للجعل لا للجاعل ولو وجوده لالماهيته وان كان لاتغاير

بين ماهيته ووجوده ولكن لم قال لماهية الجاعل ولم يقل لوجوده ليرتب
 عليه صورة القياس فاذا ذكر الماهية ولا ماهية الا في اللفظ رتب عليه الكبرى
 وما هو الا كما قال علماء البديع ان هذا التمثيل يقال له القول بالموجب كما
 قال الشاعر :

قَدُّهُ لاطعن في اوصافه
 عجباً لاطعن فيه و هو رمح
 شخ بالوصل وللريم حكي
 اُح من شخص كريم فيه شخ

وما اسرع نقله من الوجود الحق البحت الى الاعتباري فما اشبهه بما قيل
 ان رجلاً دخل السوق وعنده عنز يبيعها فاتاه شخص فقال له بكم من درهم
 تبيعها فقال هي بخمسة رخيصة بستة مريحة بسبعة تسوي ثمانية ان كان عندك
 تسعة هات عشرة وخذها وهذا مثال هذا الشيخ جعل الماهية لازمة لماهية الواجب
 تعالى ثم جعلها هي وجميع المخلوقات بقضية واحدة اعتبارية بطفرة واحدة.
 وقوله الا المجمعول الاول وذلك قول بعض الرواقين كشيخ الاشراق
 فانه حكم بكون الوجود امراً اعتبارياً اذ لا يعقل شيء في الخارج هو وجود
 وقد نص على ان وجود الله سبحانه حقيقي في الخارج وليس كسائر الاشياء
 لانها به وجدت وبه قامت ولا بد ان يكون موجوداً في الخارج واورده حججاً
 كثيرة بطول الكلام بذكرها ثم ذكر تبعاً للحكماء المتقدمين في زعمه وما
 فهم من ظاهر كلامهم استثناء المفارقات البسيطة فقال ان النفوس وما فوقها
 من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ونقل المصنف عنه في الكتاب
 الكبير وكون النفوس والعقول وجودات محضة وانيات صرفة باعتبار ان
 وجوداتها غالباً على اعدامها واعدائها مضمحلة في جنب وجوداتها بخلاف
 هذا العالم الكدر الظلماني الذي هو مملو من الظلمات والاعدام والتقايب
 والآفات فكأنهما وجودات محضة فاذا اطلق عليهما الوجودات المحضة

والاينات الصرفة فلاشكال انتهى وقد تقدم ما يدل على ما يلزمهم بعدم الفرق
والاستثناء بل اما القول بالعيني في الكل والآ بالاعتباري في الكل.
وقوله يريد رد قولهم بان الواجب عين الموجودية و عين الوجود اشارة
منهم الى وحدة الوجود فرد عليهم بما هو كقولهم واشنع منه فقال لو علموا
حقيقة الوجود اى عرفوها وانها عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية يشيريه
الى ما ذكروا من كون الاشياء من لوازم ماهية الواجب فرد عليهم بانهم لو
عرفوا حقيقة الوجود وان تلك الحقيقة هي عين الحق تعالى و انه ليس له
ماهية لانه وجوده بافساد شىء فيه صلاح شيئاً لافساد فيه لو قيل به فان ماهية الواجب
هى وجوده بافساد شىء فيه صلاح «اصلاح خل» و هو ما يلزم على قوله
من نفي ماهيات كل الاشياء و انما هى وجودات صرفة وذلك بقوله لعلموا
ان كل موجود يجب ان يكون فعلة اى مفعوله مثل طبيعته وان كان اى مفعوله
ناقصاً عنه فى الشدة و الصرافة قاصراً عن درجته فى البحتية و المخصية فقد
نفي جميع الماهيات عن جميع الاشياء لان المعلول كملته من سنخه فحيث
كانت العلة وجوداً بحتاً لاما هيته له ومفعولها كطبيعتها كان ذلك المفعول وجوداً
بحتاً صرفاً لاما هيته له وكذا مفعول مفعوله وهكذا فى جميع الاشياء لا فرق
بينها الا بالشدة و الضعف خاصة فقال بياناً لهذا فما كانت طبيعته بسيطة
ففعله بسيط وكذا فعل فعلة ثم كشف القناع فى التصريح فقال ففعّل الله تعالى
فى كل شىء افاضة الخير ونفخ روح الوجود و الحيوة و اراد بقوله مثل
طبيعته اى فى الحقيقة الذاتية بان يكون العلة والمعلول بالذات من سنخ واحد
ومن حقيقة واحدة و اراد بالفعل فى الفعل و فعل الفعل ما هو الفعل بالذات
فيلزم ان يكون الوجود صادراً عنه تعالى بالذات وكذا كل معلول صادر عن
عَلته بالذات فيكون الوجود فى الممكنات كلها من سنخ الوجود الواجب

تعالى عن ذلك وهو تعالى بسيط لا تركيب فيه فكذا ما صدر عند بالذات
لانه مثل طبيعته في المشاركة الحقيقية فعلى زعمه هي كموجودها وليست
الماهية جزءاً لها ولا عينها كموجودها فاذن يوجه قول الحكماء ان كل ممكن
زوج تركيبى يعنى من ماهية و وجود ان معناه كل ماهية موجودة فهي
بحيث يحللها العقل الى شيئين وجود و ماهية فاقول تأمل رحمك الله تعالى
وهذاك في هذه الاعتقادات الباطلة والمذاهب الفاسدة ومن مال الى اقوالهم
وانس بمذاهبهم فلا يجوز له ان ينكر على ولا يرد شيئاً مما طعن به عليهم
لاننى عنده انا واقوالى كلها وجودات صرفة وانوار حقة من سنخ حقيقة
الوجود الحق تعالى ربي عما يقولون علواً كبيراً فكل ما اقول فى الطعن
عليهم فهو حق لا يجوز الشك فيه لان الشك فيه شك فى الحق انظر كيف
يفترون على الله الكذب وكفى به اثماً مبيناً .

قال قول عرشى اعلم ان للوجود مراتب ثلاث الاولى الوجود الذى
لا يتعلق بغيره و لا يتقيد بقيد مخصوص و هو الحرى بان يكون مبدء
الكل .

اقول قوله قول عرشى على ما فى كثير من نسخ هذا الكتاب و معناه
مقول اى مطلب رفيع لان الرفيع قد يعبر عنه بالعرش لكونه اعلى الموجودات
او مطلب شريف كما ان العرش اشرف المظاهر وهو خزائن كل شىء وهو العند
الذى ذكرهما فى كتابه فقال وان من شىء الا عندنا خزائنه فهو العند وهو
الخزائن وانما يعبر عنه بالخزائن لان الجمع بالنسبة الى كل فرد من الموجودات
فكل شىء له كون فى الركن الايمن الاعلى من العرش وله عين فى الركن الايمن
الاسفل من العرش وله قدر وهندسة فى الركن الايسر الاعلى منه وله طبيعة
فى الركن الايسر الاسفل منه وله صورة جوهرية فى نفس العرش وله هيولى

فى تعين «التعين خل» الايسر الاسفل منه وله صورة ظلّية فى مثاله وله مادّة فى
 جسمه وله اركان اربعة فى وجوده الثانى وله طبائع اربع فى عناصره وهكذا
 فكلّ شىء فله فى العرش خزائن فى نزوله وفى صعوده ولاتكاد تحصى فلذا قال
 تعالى وان من شىء الا عندنا خزائنه فافرد الشىء وجمع خزائنه وكلّها فى
 العرش او مطلب دقيق وستر عميق لان العرش مظهر البدع وعلل الاشياء والعلم
 الباطن و منه يظهر حكم يمحوما يشاء و يثبت او لانه متلقى بالالهام من
 افاضة «اقامة خل» الواسطة بين الله سبحانه وبين خلقه صلى الله عليه وآله
 و هو قلبه الشريف كما قال تعالى ما وسعنى ارضى و لاسمائى و وسعنى
 قلب عبدى المؤمن صلى الله عليه و آله و المصنف يشير بهذا الى ان هذا
 التقسيم على التمثيل المذكور من الواردات التى وردت عليه وهذا التقسيم
 يراد فيما اذا اريد التعبير عنه بالوجود صدق هذا اللفظ بقيد على واحد و
 بقيد آخر على آخر كالجنس مع فصوله لانواعه ونريد بالاول الوجود الحق
 يعنى المعبود عزوجل و بالثانى فعلة وهو الوجود الراجح على اصطلاحنا
 وهو المشيئة والارادة والابداع وبالثالث الوجود المقيّد بالمشخصات وهو
 وجود الكائنات من الوجودات الجواهر والاعراض فى الغيب والشهادة
 و هذا اصطلاحنا الذى نجرى عليه عند الاطلاق واما المصنف فكلن بصدد
 الماهية فخصص التقييد وعدمه هنا بها فقال الاول الوجود الذى لا يتعلق بغيره
 ولا يتقيّد بقيد مخصوص وهو الحرى اى الحقيق بان يكون مبدء الكل واقول
 قوله الاول الوجود الذى لا يتعلق بغيره حق لان الوجود الواجب لا يتعلق
 بغيره و لكن يجب ان تعلم ان هذا القول على جهة الحقيقة التى لا يَحتمل
 غير هذا المعنى لافى الخارج و لافى الذهن و لافى نفس الامر فعلى كون هذا على
 جهة الحقيقة يكون القول بان صور الاشياء فى ذاته قولا يتعلق الواجب بغيره

«لغيره خل» وكذا قول من قال انه «ان خل» كل الاشياء لكونه بسيط الحقيقة وكذا قول معطى الشيء ليس فاقداً له في ذاته وان كان على نحو اشرف كما يتوهم صحته بهذا التقييد وكذا من جعل علمه مقترناً بالمعلومات الا اذا اراد بالعلم هنا العلم الحادث كالكتب السماوية والواح النفوس الملكية وكذا من قال بانه تعالى فاعل بذاته وكذا من قال بان مجعوله لازم لماهيته وكذا قول ان فعله كطبيعته وكذا قول ان تعدد مراتب الوجود بشؤنه الذاتية هي باحكامها افراده وكذا سائر اقوالهم الفاسدة التي ليس في تعدادها فائدة الا انك تقف عليها ان شاء الله تعالى كل في مكانه فان كل من نسب اليه شيئاً من هذه وامثالها فانه قد جعل وجوده تعالى متعلقاً بغيره ولقد عنى غيره من وصف متعلقاً بغيره بصفته تعالى كما قال الصادق عليه السلام في دعاء الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ في المصباح قال عليه السلام بدت قدرتك يا الهى ولم تبد هيئة يا سيدى فشبتهوك واتخذوا بعض اياتك ارباباً يا الهى فمن ثم لم يعرفوك الدعاء وقد كشف عن ذلك ابو الحسن الثاني على بن موسى الرضا عليه السلام في خطبته وكمال توحيدته نفى الصفات عنه لشهادة ان كل صفة غير موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث هـ .

وقوله بقيد مخصوص ان اراد به تقييد القيد فهو باطل وان اراد به بيان الواقع فهو صحيح وهذا اصطلاحنا الذي نجرى عليه ونريده عند الاطلاق واما المصنف فانه استعمل هذا التقسيم باعتبار ما هو بصدده من تقييد الوجود بقيد مخصوص وهو الماهية وعدمه فقال الوجود إما ان لا يتعلق بغيره اى ليس معلولاً لشيء ولا يتقيد بقيد مخصوص اى لا يتقيد بماهية اصلاً وهو الوجود الواجب تعالى او لا يتعلق بغيره بالايكون مرتبطاً ومقترناً بغيره الا انه يتقيد بقيد

مخصوص اي بماهية و هو العقول و النفوس المفارقة او يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص و هو الوجود المنبسط فانه يتعلق وينبسط على اعيان الموجودات و لا يتقيد بقيد مخصوص اي بماهية لانها عنده ليست مجعولة بالذات و لا يتقيد الوجود بها لانه لو تقيد او اتصفت به لكانت مجعولة وهذا تقسيم مبنى على مذهبه من عدم كونها مجعولة الا بالتبع على النحو الذى يذكره لانا نريد بالجعل ثانياً و بالعرض هو ان يكون المجعول غير مقصود فى اصل مقتضى العناية لذاته و انما هو مقصود لغيره لانه غير موجود كما ذكرنا مراراً بخلاف مراد المصنف .

وقوله وهو الحرى اي الحقيق بان يكون مبدء الكل هذا مما قلنا فانه اذا كان مبدء الكل كان متعلقاً بغيره بالذات تعلق الجاعل بالمجعولات كما اشار سابقاً الى لزوم الوجودات لوجوده او الماهيات لماهيته كما تقدم من مذهب القائلين به ويكون ايضاً غير متعلقاً به ولا يراد بالاقتران الموجب للحدوث الا هذا ومثله وايضاً قوله مبدء الكل ان اراد به ان «انه خل» يكون الكل كامناً فيه بالقوة متأهلاً مستعداً لقبول كنى عند توجه الخطاب اليه كما صرح به الملا محسن فى الكلمات المكنونة و كلام المصنف يرمى الى هذا فى قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ومعطى الشئ ليس فاقداً له فى ذاته وان الاشياء وجميع كمالاتها فيه بنحو اشرف وغير ذلك فقد «قد خل» جعله متعلقاً بغيره وغيره متعلقاً به بل هذا ابلغ لانه ولادة صريحة كما تقدم ذكره فى حديث الحسين صلوات الله عليه والله سبحانه يقول الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد فهذا «وهذا خل» مخالف لكلام الله سبحانه وكلام سيد الشهداء صلوات الله عليه فى تفسير الصمد وكذا ان اراد بالمبدئية ايجادها من الحقائق المتأصلة والصور المجردة التى هى فى علمه وعلمه عين ذاته كما تقدم النقل عن ابن ابي

جمهور الاحسائي في المجلى عنهم و بالجملمة فاكثرهم يقول بانته وجود
لا تعلق له بغيره و لا تعلق لغيره به الا انه قول باللسان و يريدون ما سمعت
اللهم مالك الملك عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه
يختلفون .

قال الثاني الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام
والمواد .

اقول هذا القسم الثاني من اقسام الوجود و هو تقسيم مبنى على ما
يترتب مذهبه عليه اذ ليس يريد تقسيم الوجود الى واجب وغيره والوجود
الغير الواجب الى وجود امر و وجود خلق بل باعتبار صحة تقييده بالقيود
المخصوص الذي هو الماهية وعدمها على رايه اذ لو قسمناه باعتبار تقييده
بخصوص الماهية وعدمه على مذهبنا لقلنا هكذا المعتبر عنه عند التعريف
بالوجود ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول هو الذي لا يتعلق بغيره و لا يتعلق به
غيره و لا يتقيد بقيد مطلقاً حتى قيد الاطلاق وهو الواجب عز وجل والثاني
هو الذي يتعلق بغيره تعلق الفاعلية والعلية ويتعلق به غيره تعلق المفعولية
والمعلولية وهو الوجود الراجح وهو المشية والفعل و الاختراع و الابداع
والارادة وسائر مراتبه كالقدر و القضاء و الامضاء و الاذن و التأجيل و الكتاب
و لا يتقيد بماهية لاضمحلاله في نور ربه عز وجل وقد يطلق على هذا الوجود
عالم الامر كما قال تعالى الا له الخلق و الامر الثالث هو الذي يتعلق بغيره و
يتعلق به غيره و يتقيد بقيد مخصوص اي بالماهية وهو الوجود المقيد بسائر
مراتبه لوله العقل الكلي و اخره ماتحت الثرى فالوجود الحق هو المعبود
عز وجل و فعله يسمى بالوجود الراجح و مفعوله يسمى بالوجود المتساوي و
بالجواز فليس الا الله عز وجل ثم احدث الوجود الراجح بالممكن الراجح في

المكان «الامكان خل» الرّاجح والوقت الرّاجح لأن وجودها اى هذه الثلاثة راجح من عدمها راجحاً ذاتياً وهى المشيئة ومكانها الامكان الرّاجح والعمق الاكبر ووقتها السرمد وكلها راجحة الوجود يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار ثم احدث بذلك الوجود الرّاجح الوجود المتساوى اى المفعولات المقيدة اولها العقل واخرها ماتحت الثرى واما ما قبل العقل من المفعولات كالماء الاول اى الحقيقة المحمدية وقد يُسمى هذا بالدّواة الاولى وكالامكان التكويني الذى هو ظرف هذا الماء وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله وعالم الامر والوجود الحقيقى والنفس الرحمانى الثانوى وقد يطلق عليه بالحق المخلوق به لانه المادّة المطلقة و الامر الذى قامت به الاشياء قياماً ركنياً وقد يراد بالحق المخلوق به المشيئة والارادة وسائر مراتب الفعل وكالارض الميتة و ارض الجزر اعنى ارض القابليات وقد تطلق الدّواة الاولى على هذا لان الدّواة هى التى يستمد منها القلم ويكتب وقد يراد به الاستمداد المادى اى يستمد من الهيولى الاولى والمادّة المطلقة حصصاً مادّية لسائر المخلوقات لكل واحد حصّة منها اى من شعاعها كما متر كما يأخذ النجار حصّة من الخشب لعمل السرير وحصّة منه لعمل السفينة وحصّة منه لعمل الباب لان شعاع هذه الحقيقة المحمدية هيولى كل الاشياء لاذاتها كما تقدّم وقد يراد به الاستمداد الصورى اى يستمد من شعاع ارض القابليات حصّة لصورة زيد وحصّة لصورة السماء وحصّة لصورة التراب وهكذا فبهذين الاعتبارين يسمّى كل من الماء الاول وارض الجزر والارض الميتة اعنى ارض الاستعدادات بالدّواة الاولى على احد الاعتبارين وبتفرّع على هذا ان ما قبل العقل الكلى هو الماء وارض الجزر قد يطلق عليه الوجود المقيد لانه من المفعولات لامن الفعل وقد يطلق عليه الوجود المطلق لانه قبل التقييد اذ اول المقيدات العقل الكلى وهو مرتّب

منهما فالوجود المطلق هو الفعل والوجود المقيد هو المفعول وهذان بينهما
 برزخ قد يلحقان باسم الاول وقد يلحقان باسم الثانى وهذان الوجودان
 هما المراد فى التأويل بقوله الاله الخلق اى المقيد والامر اى المطلق والوجود
 الحق سبحانه هو الله تعالى هذا ملخص اصطلاحنا فى التقسيم والوجود الحق
 عز وجل عندنا لا يدخل فى التقسيم وانما نذكر ذلك من جهة عبارات التعريف
 والبيان ومع هذا كله فيراد منه العنوان يعنى الدليل والوجه الذى ليس
 كمثلته شىء وهو السميع البصير وقوله والطبايع والاجرام والمواد، يراد
 منه سائر الموجودات فانها كلها تتعلق بغيرها من عللها ومعلولاتها واسبابها
 ومسبباتها وكلها تتقيد بماهياتها بمالها من الحدود والمشخصات لانا نريد
 بالتقيد بالماهية بالحدود اذ الماهية وحدها اتماتعين الهو وهو كلى لا يتشخص
 ولا يشخص الا بالحدود والمشخصات يعنى اتحاد وجوداتها بماهياتها
 ونحن نعنى ارتباط ماهياتها بوجوداتها وربط وجوداتها بماهياتها على نحو
 ما لو حنا فيما مضى ويأتى انشاء الله تعالى .

قال الثالث الوجود المنبسط الذى شموله وانبساطه على هياكل الانسان
 و الماهيات ليس كشمول الطبايع الكلية و الماهيات العقلية بل على وجه
 يعرفه العارفون ويسمونه بالنفس الرحمانى اقتباساً من قوله تعالى ورحمتى وسعت
 كل شىء وهو الصادر الاول فى الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه
 بالحق المخلوق به وهو اصل وجود العالم وحيوته ونوره السارى فى جميع
 ما فى السموات والارضين .-

اقول كلام المصنف هنا اول كشف القناع ما فهمه العالم الارشد الملاحم
 بن محمد بن ابراهيم فى تعليقاته على هذا الكتاب وانا انقل لك كلامه هنا لتعرف
 منه مراد المصنف رفعا للتوهم على انى احمل كلامه على خلاف مراده ليكون

كلام هذا العارف شاهداً لى وان كان طويلاً يطول بذكره مع ما اذكره للكلام فيما هو ظاهر قال قوله وهو الصادر الاول فى الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناءً على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام حملى بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الأثار فالاولية «والاولوية خل» هي هنا بالقياس الى اول الصوادر المتباينة الذات والوجودات والآفة عند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق وماهية خاصة وجهة نقص و امكان حكمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و تلزمه بحسب كل مرتبة مهية خاصة و تنزل خاص يلحقه امكان خاص كذا افاده فى الكتاب الكبير ولا يذهب عليك ان اطلاق الوجود المطلق على الوجود المنبسط على هذا اضافة هذا ثم لا يخفى على العارف بمذهبه انه لا يصح منه القول بصادرية الوجود المنبسط حقيقة فلعل المراد منه ان الوجود المنبسط هو الطور الاول للوجود الاول والبواقي اطوار له فالمتطور فى هذه الاطوار هو الوجود المنبسط وهو غير الوجود الحق اذ طور الشىء غير ذلك الشىء بوجه وعلى هذا يحمل ايضاً مقاله «قال خل» فى الكتاب الكبير من ان الوجود المطلق اذا اطلق فى عرفهم على الواجب يكون مرادهم به الحقيقة بشرط لاشىء «لا بشىء خل» لا الحقيقة السارية ولا يلزم عليهم المفاصد الشنيعة كما لا يخفى فتثبت وبالجملة لعل مراده من صادرية الوجود المنبسط بهذا المعنى لا ان الوجود المنبسط هوية منفصلة عن هوية الواجب فى الواقع ناشية عن وجوده نشو المعلول من العلة كما يظهر لمن تتبع كلامه وفهم مراده وبالجملة مذهب المصنف هو هذا ومن فهم غيره من مذهبه فقد خبط خبط عشواء و حرف الكلم عن مواضعه فعلى هذا قوله بالجاعلية والمجعولية بين الموجودات وان فى الوجود علة ومعلولاً وجاعلاً ومجعولاً مبنى على ظاهر النظر ولثلاً يتوجش الناظر فى

أول الأمر باستماع امثال هذا الكلام فلذا بنى الأمر أولاً على ما هو الظاهر من القول بالجاعلية و المجعلية و العلية و المعلولية و اشار اشارات خفية الى ما هو مذهبه في بعض الاوقات فسي اثناء تلك الكلمات حتى تنكسر سورة وحشة الناظر وترتفع شدة نفرتة تدريجاً ويستأنس به قليلاً قليلاً حتى يرتفع قبح ذلك بالمرّة عن نظره ثم بعد ذلك يصرح بما هو مذهبه في الواقع كما فعل في هذه الرسالة وسائر كتبه ورسائله والعجب من جمع من المعاصرين الناظرين في كلامه المتدعين لفهم مراده انهم يدعون ان مذهب المصنف ان وجود المعلول ظل لوجود علته وليس في سنخه و بالجملة يقولون ان مذهبه ان الوجود المنبسط ظل لوجود الباري وليس من سنخه بل بحسب اصل الذات و سنخ الهوية مباين لوجوده تعالى ولعلّ الباعث على هذا الحمل انهم لما رأوا ان ذلك مخالف لماورد في هذه الشريعة الحقّة بل بجميع «لجميع خل» الشرايع وايضاً الانسان بفطرته و جبلته التي فطر الناس عليها يحكم بمباينة وجود الحق المتعال عن وجود سائر الموجودات على ان المصنف ايضاً ادعى في كتبه ورسائله مرّة بعد اخرى و كرّة بعد اولى ان في الوجود جاعلاً و معمولاً وان الجاعلية و المجعلية بين الوجودات دون الماهيات و اقام عليه الحجج و البراهين و ايضاً قد اطلق الظلّ و العكس على وجود المعلول و قد مثل بنسبة وجود الواجب الى وجود الممكن بما يوجب مثل هذا التوهم مثل الشمس بالقياس الى ضوئها و غير ذلك من الامثلة الموهمة و الكلمات المشنعة فدعاهم جميع هذه الامور الى ذلك الحمل و التوجيه الذي لا يرضى به صاحبه اصلاً و لبت شعري انه على هذا على م يحمل كلامه في التوحيد الذي قال به و سيجيء عن قريب .

و قوله في اخر بحث التوحيد في هذه الرسالة حيث قال اياك ان تزول

قدمك من استماع هذه العبارات التي أحرما قال هناك وعلى م يحمل هذا قوله بان الوجود امر واحد شخصي مع قوله بان الوجود حاصل في كل موجود من الموجودات مطلقاً كما يقوله اذواق المتألهين كما ظهر وعلى م يحمل كلامه في ان الواجب كل الاشياء ويحيط بجميع الامور احاطة وجودية لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيتها وغير ذلك ولا يقبل هذه المسائل بعض التأويلات و التوجيهات حتى يرتفع التخالف بينها وبين ما استندوا اليه كما لا يخفى على من هو من اهل الكياسة و الفطنة و بالجملة بعد غور تام وتأمل كامل في كلماته واقواله مع فطرة سليمة من الافات غير سقيمة « مستقيمة خ ل » بذمائم الصفات يظهر ان مذهبه هو ما قلنا وان كل ما وقع في كلامه مما هو مخالف للشريعة فهو امر اخر ليس له دخل فيما نحن بصدده ههنا من بيان مذهب المصنف وكن من الشاكرين انتهى كلام الملا احمد المذكور في التعليقات على هذا الكتاب هنا . اقول والذي يظهر لي من مذهب المصنف هو ما ذكره هذا العارف وان من وجهه بغير هذا فهو حماية عن المصنف ودفاعاً عنه من شناعة القول و الاعتقاد واقول ظاهر قوله الوجود المنبسط الخ ان هذا الوجود الذي يشير اليه منبسط على سائر الموجودات كانبساط نور الشمس على الاشياء الا ان الاشياء موجودة بغير نور «النور خ ل» المنبسط عليها من الشمس و هنالا وجود لها ولا تحقق الا بهذا المنبسط فهي كاجزاء الشعاع من نور الشمس و هو ذلك التور فيكون المعنى انه منبسط بها فلا حقيقة لها غيره وهذا هو الذي يظهر من مراده من قوله واما ظاهر نفس قوله فالاشياء غيره وهو غيرها لانه منبسط عليها كما قال و انبساطه على هياكل الانسان ولم يقل و انبساطه بهيكل الانسان ليدل صريح قوله على مراده .
وقوله بل على وجه يعرفه العارفون يعني انه هو ايضاً يعرفه وقد اشار اليه

قبل في تمثيله بالجنس و الفصل كما ذكر سابقاً و ذكرنا هناك انه كما نقول
 وان هذا الوجود المنبسط هو كالحيوان المنبسط على هيكل الانسان والفرس
 وهو عندنا هو المادّة المطلقة فانه يؤخذ منها حصّة للانسان و حصّة للفرس
 كقولك يؤخذ من الحيوان حصّة للانسان وللفرس ويتميزان بالفصول كقولك
 يتميزان بالصور و قد بينا مراراً فيما سبق ان العقلاء اتفقوا على تحديد
 الانسان بالحيوان الناطق تحديداً حقيقياً بجميع ذاتياته لم يخرج منها شيء
 فلو جعل الوجود حقيقياً للانسان فلا بد ان يكون هو احد الحصتين الحيوانية
 او الفصلية او ان الحد ليس حقيقياً اما بخروج بعض ذاتياته عن الحد او ان
 الوجود ليس حقيقياً في الانسان بل هو عرض خارج فيلزم المصنف اما جعله
 المادّة اى الحصّة الحيوانية او الصورة اى الفصل او كونه غير حد حقيقى
 لخروج بعض ذاتياته او لكون الوجود عرضاً خارجاً فيلزمه من عدم كونه حداً
 تاماً مخالفة لجميع العقلاء ومن كونه عرضاً مخالفة لجميع اقواله فى سائر
 كتبه فيلزم ان شمول الوجود للاشياء و انبساطه عليها يعرفه كمال احد حتى
 الجاهلون ولولا كثرة اقوال الباحثين عنه وتعارضها وتصريحها بانه شيء لا
 يعرف ولا يمكن تعقله لما جهله السوقة والعوام والان كذلك الا انه قد اخذتهم
 الاوهام من كثرة الكلام و الاختلاف بين من هم عندهم اعلام فجهلوا اسم
 ما عرفوه واقتصروا فى معرفته على مفهوم الاسم الاخر الذى هو المادّة .
 و قوله و يسمونه بالنفس الرحمانى بفتح الفاء وقيل بسكونها كما تقدم
 وهو عندنا اى النفس الرحمانى له مراتب متعددة كما تقدم اعلاها فى اعتبار
 تزيل الفؤاد المشية فى نفسها باعتبار انها الكلمة النامة وان الكلمة اذا اعتبرناها
 وجدناها تكونت باربعة مراتب احدها النقطة التى هى مبدء النفس من جوف
 المتكلم ويقال لها الرخمة ثم تمتد الى الهواء وهو الالف اللينة التى هى هبولى

سائر الحروف وان الحروف منها شعب كالشعب من النهر الواحد وهو النفس الرحمانى الاولى الذى ليس قبله نفس بالنسبة الى الكلمة ثم يقطع المنكلم من هذا النفس اجزاء وحصصاً بواسطة الات التمييز من الحلق واللسان واللهاة والاسنان بالقلع والقرع والصفطة «الضغط خ ل» هي حروف تتألف منها الكلمة ثم يؤلف منها الكلمة فالنقطة اول منشأ الكلمة والنقطة تسمى الرجمة اقتباساً من قوله وهو الذى يرسل الرياح بشرايين يدى رحمته و الالف هي الرتبة الثانية من الكلمة و الحصص المجرّاة المميّزة هي الحروف التى تتركب منها الكلمة و المؤلف منها هو الكلمة ولما كانت المشية هي الكلمة التامة اعتبر فيها مايعتبر فى الكلمة فى التزيل الفؤادى و انكانت المشية بسيطة ليس فى الامكان ايسر منها او يساويها لكن باعتبار متعلقها المتجزى يلاحظ فيها جهات التجزى فتفصل فى الاعتبار كمثل تفصل الكلمة فهذه الكلمة التامة ان اريد بالنفس الرحمانى اياها كان تقوم الاشياء به تقوم صدور لان الاشياء لاتألف منها وصح اطلاق النفس الرحمانى عليها اماً باعتبار المرتبة الثانية فى تفصيلها او أنها بعد تمامها هي النفس الرحمانى الثانوى لقيام «لقوام خ ل» الاشياء بها وهو اول صادر خلقه الله تعالى بنفسه اى بنفس ذلك الصادر لانه بمعنى الحركة الابدائية والحركة الابدائية محدثة بنفسها لانها انما تحتاج فى ايجادها الى حركة ايجادية ويستغنى بها عن تكررها وهو الحق المخلوق به اى خلق الله به اى كون الاشياء ان لو حظ الذكر الاول وبه خلق سبحانه اعيان الاشياء ان لو حظ العزيمة عليه وان اريد بالنفس الرحمانى اول صادر من هذا وهو الحقيقة المحمدية التى هي محل ذلك الفعل وهي اثره الاول فهى بالنسبة اليه كالانكسار بالنسبة الى الكسر كان قيام الاشياء به قياماً ركنياً كقيام الباب والسفينة والسرير بالخشب لان مواد الاشياء كلها من شعاع هذا الصادر عن

فعل الله الذي هو المشيئة وقوله و هو المصادر الاول في الممكنات عن العلة الاولى ان اريد منه العلة الاولى و ذات الباري عزوجل فهو غلط لان ذات الباري عزوجل لا تكون علة قريبة لشيء كما هو مقتضى الاطلاق فانه يراد بالعلة هي القريبة و الواجب لا يكون علة لشيء و انما علة الاشياء صنعه فلا يصح كون شيء صادراً عن ذاته تعالى كما بينا سابقاً و اذا اريد بها فعله صح فيكون حينئذ اول صادر عنه هو الوجود وهو المادة «الماء خ» وهو الحقيقة المحمدية .

و قوله و هو اصل العالم ان اريد به اى الصادر نفس الفعل الذى هو مشيئة الله تعالى كان معنى كونه اصل العالم انه علة تكوينه و منشأ ايجاده و ان اريد به اول صادر عن المشيئة اى اول مفعول لكان معنى كونه اصل العالم انه علة ماهيته «١» اى ان مادة العالم و صورته من شعاعه كما مر و كذا قوله و حياته و نوره السارى فى جميع السموات و الارضين اى مثل ما قلنا فى معنى كونه اصل العالم و ظاهر كلامه بعد هذا انما يتمشى على المذهب الحق اذا اريد بالصادر اول صادر عن مشيئة الله تعالى و هى فعله لان الحق ان الفعل لا يتركب منه المفعول .

وقوله حتى انه يكون فى العقل عقلاً الخ يريد انه يصير عقلاً فى انبساطه على العقول فيكون معلولاً و هو علة ثم اعلم ان الظاهر من كلامهم انه يراد به الفعل لا الصادر عن الفعل فيلزمهم ان يكون المفعول متركباً من الفعل وهو باطل فان الكتابة لا يتركب من حركة يد الكاتب ولاجل انهم يريدون بالصادر هو الفعل و بالعلة الاولى هى الذات المقدسة تعالى قال الملا احمد المذكور

١ - اريد بالماهية هنا الهوية و هى الهوية بالمعنى الثانى اى المركب من الوجود و الماهية الاولى . منه ذام ظله العالى

وذلك لانه يحمل هذه المشية على مشية الخلق فياسبحان الله ما الموجب
 لميلكم الى قدم المشية مع انكم لم تمضوا الى الازل فتشاهدوا انها قديمة
 و انها عين ذاته ولم يخبركم بذلك وانتم تقرّون بانه لا يعرف الا بما عرف
 به نفسه و لم يعرف نفسه الا على السنّ اولى باؤه واولياؤه كلهم اتفقوا على كون
 مشية الله حادثة و انها ليست عين ذاته فما ادري ما الذي حداكم على هذا ان
 كان لكم حاصل وفائدة تحصلونها من القول بقدمها بخلاف ما قال نيته واهل
 بيته صلى الله عليه واله فربما يحصل لكم عذر لثلاث نفوت عليكم الفائدة
 و الا فائتمتكم عليهم السلام علماء لا يجهلون و حكماء لا يهملون و ذاكرون
 لا ينسون و ناصحون لا يغشون و تشهدون ان الحق معهم و فيهم و بهم وان كل
 من خالفهم فهو على باطل من امره فما بالكم تتركون كلامهم الحق وتأخذون
 بكلام اعدائهم و لا تسلّمون لهم و لا تردون اليهم و انتم تعلمون فمن اراد
 الاحتجاج على ذلك من جهة العقل فلينظر الى احتجاج الرضا عليه السلام مع
 سليمان المروزي كما في الاحتجاج للطبرسي والتوحيد و عيون اخبار الرضا
 للصدوق فان العاقل لا يجد للعقل فيما قرّر عليه اسلام من حدوث المشية و الارادة
 مجالا وذلك لانّي انا اذا قلت بحدوثها حجتي الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم
 السلام و الدليل العقلي على معنى الارادة معقول لي لان المعنى المحدث يمكن
 للعقل ادراكه وانتم اذا قلتم بقدمها كانت الاخبار عنهم عليهم السلام كلها مخالفة
 لكم ليس لقولكم فيها مستند و لا لعقولكم مدرك فيما تدعون لانكم تثبتون قديماً
 و القديم لا يتعقل فاذا تعقلتم فانما فهمتم حادثاً و ادر كتم مضوعاً و ليس لكم ماوى
 و لا موئل الا انه تعالى يخبركم بذلك و الوسطة بينكم و بينه اخبركم بخلاف
 ما قلتم فابن تذهبون و اما ادلة المجادلة بالتي هي احسن فهي في هذه المسئلة
 لنا لكم فانكم قلتم ان المشية صفة و الصفة لا تقوم بنفسها و لا بغير موصوفها

في تعليقاته على قوله وقد يسمونه بالحق المخلوق به قال قد نقل عن بعض
الاعاظم انه قال وقد يسمونه بالمشية كما ورد في الحديث ان الله خلق المشية
بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية و لعل وجه التعبير عنه بها ان المشية مع
وحدتها لكون انها عين ذاته المقدسة لما كانت متعلقة بالامور المتكثرة المختلفة
و كذلك الوجود المنبسط مع وحدته متعلق بالماهيات المختلفة الكثيرة
و ان كان بين التعلقين فرق فلذا عبر عنه بها انتهى .

اقول و كلامه هذا هو معنى كلام المصنف و كلام القوم سواء يفرغ بعضها
في بعض فالعلة الاولى عندهم هو الله سبحانه و الصادر الاول هو ابداعه و هو
الساري في الاشياء و منه تركبت كما قال في العقول عقلاً كما يأتي و ان
المشية هي ذات الله تعالى عن قولهم و كل هذه امور باطلة و اعتقادات عاطلة
و مذهبنا هو مذهب ائمتنا عليهم السلام هو ان العلة الاولى هي القرية
وهي فعل الله تعالى و الصادر الاول عنها هو الوجود و الحقيقة المحمدية
والاشياء كلها تركبت من شعاع تلك الحقيقة و ان فعل الله سبحانه هو مشيته
وارادته كما قال الرضا عليه السلام فالمشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة
ومعناها واحد و روى الصدوق في التوحيد بسنده عن الرضا عليه السلام انه
قال المشية و الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله سبحانه لم يزل شائياً
مريداً فليس بموحد هـ . و الاحاديث كلها متفقة على الحدوث و انه ليس لله
ارادة قديمة و لا مشية قديمة و ان المراد بهما الفعل لا غير و لم يوجد حديث يوهم
كون شيء منهما قديماً و قد اتفق العقل و النقل على حدوثهما و من عجيب
الامور انهم يروون الاحاديث المصرحة بالحدوث مثل هذا الملا يروي ان الله
خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية ثم يقول لعل وجه التعبير عنه اي
عن الصادر بها اي بالمشية ان المشية مع وحدتها لكون انها عين ذاته المقدسة

فاذا قامت بموصوفها وكانت حادثة كان محلاً للحوادث ونحن نقول هي صفة
 والصفة تقوم بغير موصوفها كالكلام يقوم بالهواء ولا يقوم بالمتكلم و تقوم
 بنفسها كما قررت ان الذوات الحادثة صفات للذات القديمة وهي قائمة بنفسها
 لانه اقامها بنفسها وكذلك المعلولات في الحقيقة صفات العلل وهي قائمة
 بنفسها وايضاً اذا سلمنا انها تكون قائمة به تكون قائمة قيام صدور لا قيام
 عروض كالاشعة مع «من خل» المنير ولو سلمنا استدلالكم كان ايضاً حجة ناقصة
 لقولكم لان قولكم لو كانت حادثة كان محلاً للحوادث فتقول وان كانت
 قديمة يكون محلاً للقديم المغاير له فان قلت هي ليست مغايرة قلنا هي مقترنة
 بالمراد وذاته غير مقترنة وهي خاصة اي علم خاص وذاته غير خاصة وهي
 تقترن بالنفي كما قال تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وذاته
 لا تقترن بالنفي وهي على طبق المراد والمواد على طبقها وذاتها لا تطابق
 شيئاً ولا يطابقها شيء وهي لها ضد فهو مرید و كاره وذاته لا ضد لها وهي لها
 وجه خاص بالمراد فان ارادة ايجاده لزيد غير ارادة ايجاده لعمر و ذاته ليست
 كذلك و امثال هذه مما نعقلها من صفات الخلق التي قد اتصفت به وانتم لا
 تعقلون صفات الحق تعالى لتصفوها بها وتجدها فيها و الوجه الثاني انكم
 قلتم لو كانت حادثة لكانت محدثة بارادة غيرها ونقل الكلام الى هذه
 وهكذا ويلزم الدور او التسلسل ونحن نقول ان الامام عليه السلام قد اجاب
 عن هذا الخطاب بما فيه كفاية لاولي الالباب فقال ان الله سبحانه خلق المشية
 بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية فابطل عليه السلام الدور والتسلسل وقد تبينا
 جميع الافعال فوجدناها كلها محدثة بنفسها مثل حركة يد الكاتب احدثها
 بنفسها ثم احدث الكتابة بها و بيانه ان حركة يد الكاتب محدثة والمحدث
 يحتاج الى حركة يحدث بها حركة يده مثلاً فان قلت ان حركة يده محدثة

بحركة غيرها نقلنا الكلام اليها حتى يعود انها احدتها بنفسها لانها حركة
 و الابداد حركة و لا يحتاج الموجد السى غيرها فيحدثها بها و يرتفع
 الدور و التسلسل و تأمل فانك تجد قراح الحق الذى لاشوب فيه و ليس
 قولى و قد تبعنا ان معناه ان الدليل محض الاستقراء و انما هو لبيان
 ضرب المثال من الملك المتعال عزوجل فلاتكون المشية عين ذاته لان المفهوم
 من معنى المشية هو ميل الشائى و هذا الميل ليس هو ذوالميل ولو قلت
 انها عين ذاته بمعنى ان المراد كون ذاته بحيث يفعل ما هو الاصلح فكون «فتكون
 خل» ذاته بحيث يفعل او يختار ما هو الاصلح هو ذاته كيف يكون ذلك المعنى
 الرابطى عين ذاته ومع هذا فهو مُحَبِّثٌ بفعل «بحيث يفعل خل» ما يشاء و
 يختار وذلك معنى فعلى لا يكون هو الذات الحق سبحانه المقدسة عن النسب
 و الروابط فان هذا هو معنى الارادة القديمة عندهم التى هى ذاته فيكون
 ذاته هى كون ذاته بحيث يفعل ما يشاء و يخلق ما يشاء و يختار سبحانه و تعالى .

قال وهو فى كلشئ بحسبه حتى انه يكون فى العقل عقلاً و فى النفس
 نفساً و فى الطبع طبعاً و فى الجسم جسماً و فى الجوهر جوهرأ و فى العرض
 عرضاً و نسبه اليه تعالى كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبت على اجرام
 السموات و الارض الى الشمس و هو غير الوجود الاثباتى الرابطى الذى
 كسائر المفهومات الكلية و المفهومات العقلية لايتعلق بها جعل و لا تأثيرها
 ايضاً كالمعقولات المتأصلة و جود لكن وجودها نفس حصولها فى الذهن
 و كذلك الحكم فى مفهوم العدم و الاشئ و اللاممكن و اللامجول بل لا
 فرق عندنا بين هذه المفهومات و غيرها فى كونها ليست الاحكايات و
 عنوانات لامور الا ان بعضها عنوان لحقيقة موجودة و بعضها عنوان لامور
 باطلة الذات .

اقول يريد ان القسم الثالث اعني الذي يتعلق بغيره لانبساطه على اعيان الاشياء ولا يتقيد بقيد مخصوص يكون في كلشيء مما انبسط عليه بحسبه يعنى يكون من نوع ما انبسط عليه ففي العقول عقل و في النفوس نفس و في الطيايح طبيعة وهكذا فهو كالغذاء المستحيل كيموساً وبعد تعفينه في الكبد تدفعه الدافعة الى عضو فيستحيل قدر منه بقدر احتماله واستعداده في العظم عظم و في المخ مخ و في اللحم لحم و في العصب عصب وهكذا و تهضمه هاضمة ذلك العضو و تمسكه ماسكته وتدفع باقيه الى ما بعده و تجذبه قابضة وهكذا او يكون المعنى ان ظهوره في كل شيء بحسب قابلية ذلك الشيء.

وقوله ونسبته اليه تعالى وفي نسخة ونسبته الى الله تعالى كنسبة النور المحسوس الخ اعلم ان هذه النسبة تشير الى ذكرها الاخبار عنهم عليهم السلام والآيات القرآنية والانفسية والافاقية تشهد به وتشير اليه ولا اشكال في التعبير عنه بهذه العبارة وانما الاشكال في المراد منه وفي معناه وفي حقيقة هذه النسبة اما المراد منه عند المصنف فهو فعله الذي هو ذاته كما تقدمت الاشارة اليه واما المراد عند ائمتنا عليهم السلام وعندنا تبعالهم فهو الماء الاول والحقيقة المحمدية والوجود الذي هو اول اثر صدر عن فعل الله تعالى وقد تقدمت الاشارة الى بيان نوع انبساطه واما معنى كلامه عنده فهو ما تقدم في قوله واما تخصيصه بمراتبه ومنازله الى ان قال فيما فيه من شؤنه الذاتية وحيثياته الغيبية « العينية خ ل » يعنى انه يتعين و يتخصص بما فيه من الشؤون الذاتية كما هو مقتضى البساطة الحقيقية واما عند ائمتنا عليهم السلام وعندنا فهو ما يعرفون من معنى المادة المطلقة واما حقيقة هذه النسبة فهي عنده نسبة الشيء في شؤنه الذاتية الى ذاته البحت واما عند ائمتنا عليهم

السلام وعندنا نسبة الاثر و المعلوم والمفعول إلى فعل المؤثر و الفاعل و بيان هذه يظهر في بيان نسبة النور الى الشمس و هي بعينها نسبة النور الى السراج وانا اريد امثل بالسراج واشعته لبالشمس لانه وان كان في الحقيقة واحداً الا انه في الشمس اخفى وفي السراج ابين لما فيه من النار الظاهرة و الدهن والاشعة وفي الشمس كذلك لكنّها لخبائثها لمثلت بها سارعت النفوس الى الانكار فاقول قد ذكرنا هذا الذي نريد ان نمثل به مرارا فيما سبق ولكني اكرر الذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين اعلم ان السراج الظاهر بالاشعة هو الشعلة وهي دهن قد كلّسه «كلسته خ ل» فعل النار حتى صار دخاناً و انفعل بالاستضاءة عن فعل النار ومثها و الاشعة المنبسطة منه انما انبسطت ونشأت وبدت من الشعلة التي هي الدخان المنفعل بالاستضاءة فالاشياء كالاشعة المنبسطة في اطراف البيت وفعل النار كالمشيئة والاستضاءة بالاستضاءة خ ل» من الدخان الذي كلّسه فعل النار من الدهن و اما اية الفاعل سبحانه فهي النار الغيب التي لا تدرك و انما يدرك مفعولها اعني الدخان المنفعل بالاستضاءة عن مس النار وظهور الشعلة بذوات الاشعة كظهور الوجود الصادر عن فعل الله اعني الحقيقة المحمدية بذوات الاشياء على نحو لفظ المصنف لاعلى معنى مراده فاية الفاعل هي النار الغيب وفعله احراق النار وتكليسها للدهن حتى كان دخاناً والصادر عن فعل الله سبحانه كالشعلة الصادرة عن فعل النار والاشعة القائمة بالشعلة اي بشعاعها يعني ظهورها بالاشعة هي الاشياء فافهم فهتمك الله تعالى وبصرك في الدين .

وقوله وهو غير الوجود الاثباتي الرباطي اي غير الحصول في كذا كالكون في الاعيان الرباطي الحملي فان هذا كسائر المفهومات لانه اسم معنى فهو عنده كالمفهومات الكلية التي لا يتعلّق بها جعل في الخارج ولا تأثير لها

كذلك اذ ليس لها وجود متعين وانما وجودها حصولها في الذهن وهو
حظها من الوجود ثم قال وكذلك الحكم في مفهوم العدم ومفهوم الاشياء
واللاممكن واللامجول فانها لا يتعلق بها جعل ولا تأثير لها في الخارج لانها
امور اعتبارية اعدام بل لافرق عندنا يعني المصنف نفسه واتباعه وهم الاكثرون
بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست الا حكايات اي اذكار خيالية
وعنوانات استدلالية يتوصل بتصورها الى امور صحيحة او باطلة فبعضها
كالمعقولات المتأصلة لحصولها بحقيقتها في العقل مجردة عن العوارض
الخارجية عنوان لحقيقة موجودة في الخارج او «اي خل» في الواقع وبعضها
عنوان لامور لا اصل لها في الخارج ولا في نفس الامر ولا في الحقيقة الذهنية
بل هي اي المقصود من ذلك البعض امور باطلة في ذلك كما اذا تصور المحال
وتصور قدم الحادث وحدث القديم واعلم ان قوله الذي هذا بعض لفظه
وبعض معناه لم يتفرد «لم يتفرد» به هو بل القائل به اكثر العلماء والحكماء
وهم في هذه ليسوا بعلماء ولا حكماء بل هم على حد قوله واذا رأيتهم تعجبك
اجسامهم وان يقولوا سمع لقولهم كأنهم خشب مستدة وتراهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون فكيف يدخل الشيء في علمهم ويتصورونه ويتخلونه وهو
ليس بشيء ولا مخلوق ما هذا الا شيء نشأ اصله من التكون من بعضهم
الى بعضهم «بعض خل» تقليداً واعتماداً على فهم الغير وقولاً تبع فيه بعضهم بعضاً
من غير دليل ولوانهم حيث رضوا بمتابعة غيرهم ثم جعلوا متبوعهم ائمتهم ائمة
الهدى و اعلام التقى والعروة الوثقى لنجوا من هذه الجهالات واهتدوا
من هذه الضلالات وهم يسمعون سيد العلماء جعفر بن محمد عليهما
السلام يقول كلما ميزتموه باوهمكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق
مردود عليكم وقوله عليه السلام على ما رواه في البحار لمن سأله

عن شيعته فقال الرجل انهم قد اختلفوا فقال عليه السلام فيما اختلفوا فقال قال
 زرارة النقي غير مخلوق و قال هشام بن الحكم النقي مخلوق فقال عليه
 السلام قل بقول هشام في هذه المسئلة و مثل ما تقدم عن الرضا عليه السلام
 انه ما يقع في وهم احد شيء الا و هو موجود في خلق الله و غير ذلك و في
 القرآن المجيد و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم
 و العقل حاكم بهذا و قد سبق فيه بعض البيان و اشير هنا الى قليل منه تميمًا
 للحجة اعلم ان الله سبحانه لما خلق الانسان على صورة كاملة كان جامعًا
 مملكًا فكان مدنى الطبع كثير الشؤون يحتاج فسى نظم معاشه و معاده الى
 جهات كثيرة و معاملات واسعة و مثل هذا لا يسع شؤنه عالم الملك و ما يقدر
 على الاحاطة به من عالم الاجسام فجعل الله سبحانه له مرآة يدرك بها ما غاب
 عنه و ما لا يقدر على الاحاطة بملكه مما يترتب عليه معاملات و اعماله و
 و علومه و تعريفاته تسهيلًا لمداركة فاذا اراد ذكر شيء غائب عنه او بيانه او
 الاشارة الى تحصيله تصوّره و عبر عنه بلفظ يدلّ عليه فالتفت الى جهة ذلك
 المطلوب و مثاله الذى هو ظله قائم في محله من الالواح العلوية و ذلك المثال
 قائم باصله كقيام النور بالمنير و الظل بندى الظل فيقابل هذا الشخص
 الطالب له ذلك المثال الذى هو مثال المطلوب فتتنقش صورته فسى
 مرآة خياله فيدركه بواسطة مثاله كما ترى فسى المرآة عند مقابلة
 الشخص لها فلو طلبت تصوّر رجل له الف رأس او الف نصف رأس
 كان مثاله منتقشاً فسى بعض تلك الالواح لان ذلك الرجل كان قد خلقه
 الله تعالى فسى خزائنه بذات ذلك الرجل و حقيقته و امر الملائكة ان تنقش
 «تنقش بخل» مثاله فى الالواح الجزئية فاذا توجهت الى جهة ذلك الرجل
 انتقشت صورة مثاله فى خيالك فكان ما فى خيالك ظلّ مثاله و ذلك المثال

ظل ذلك الرجل والدليل على هذا الوجود ان لمن كان له عينان وهو يعرف
 بالمثال فانك اذا رأيت زيدا يوم الخميس «الجمعة خل» يصلى فى المسجد
 الفلاتى فى السنة الفلانية فى الشهر الفلانى انتقش مثاله بان امر الله الملكين
 الحافظين فنقشامثاله فى ذلك المكان من ذلك المسجد يوم الخميس «الجمعة
 خل» من الشهر المعين والسنة المعينة يصلى دائماً فى تلك الصلوة «الصورة
 خل» التى رأيتها فيها الى يوم القيمة فاذا كان يوم القيمة اتى بذلك المكان
 وذلك الوقت و المثال الذى يصلى فيه فيلبس ذلك الرجل مثاله كالثوب
 فيشهد له ذلك المكان وذلك الوقت وانت مادمت حياً كلما اردت ان تذكره
 لا يمكنك ان تذكره حتى يلتفت خيالك الى ذلك المثال المصلى فى ذلك
 المكان المخصوص فى ذلك الوقت المعين فتجده هنالك فتقابلة بمرءة
 خيالك فتنتقش فيه صورة ذلك المثال ولا تقدر ان تذكره ما لم تلتفت الى
 مكانه ووقته فلولا ان كنتم غير مدينين ترجعونها تذكرون ذلك المثال فى
 غير ذلك المكان و الوقت ان كنتم صادقين فلو امكن ان تتصور ما ليس
 بوجود لا يمكنك ان تتصور ذلك لا فى مكانه ولا فى زمانه فافهم دليل
 الحكمة الذوقية القطعية التى لم تكن مأخوذة بالاوهام و انما هى حكمة
 ائمتك عليهم السلام والمصنف انما ذكر ذلك بانها كلها امور اعتبارية الا انه
 فيما سبق صرح بما اوما اليه هنا من الفرق فى الجملة بين مفهوم الوجود
 و الماهية فان مفهومه ليس له خارج ليتحقق الوجود فى الطرفين بخلاف
 الماهية فانها قد تكون كذلك وقد يكون لمفهومها خارج متحقق متحد
 بالوجود فى العينية لانها قد تحصل بحقيقتها فى الذهن معرأة عن العوارض
 الخارجية فتكون متحققة فى الطرفين و جعله الوجود لا يحصل فى ظرف
 التحليل مبنى على ما يشير اليه من القول بالظلية فليس عنده الا الواجب

تعالى بذاته في الازل و بظله في الامكان و قد ذكر الامجد الملا احمد في
سائر كتبه في بيان قوله و نسبه اليه كنسبة التور المحسوس و الضوء
المنبعث «المنبث خل» على اجرام السموات و الارض الى الشمس ما يحقق
مراد المصنف وهو غير ما يتنا من المثال في نور الشمس فان المثال حق
لانه من آيات الله في الافاق و اما الاشكال في بيانه على مذاقهم و كلام هذا
الرجل في بيان كلام المصنف يشير بل يصريح بموافقته على الظلية و انا
انقله لك بتمامه لتسمع فانه قال هناك و ورد في الحديث يفصل نورنا من نور
ربنا كشعاع الشمس من الشمس وهذا الكلام منه يوهم المغايرة بينه و بين
الوجود الحق المتعال ويشعر بالظلية كما زعمه جمع من المعاصرين لكنه
مبنى على ظاهر النظر فان بناءه في هذا المقام عليه كما لا يخفى و حمل
الحديث لا ما زعموه من المغايرة و الظلية لا غبار عليه اذ الظاهر ان الامر
كذلك في الواقع لان مذهب المصنف ذلك و فرق بينهما فان قلت القول
بالظلية فاسد اذ حيثنذ اما ان لا تكون بينهما مشاركة او تكون فعلى الاول هو
المباينة وليس امراً و رآتها كما زعمه الداهبون الى هذا القول و على الثاني
اما ان تكون المشاركة بحسب تمام الذات فهذا القول بالسنخية او بحسب
جزئها فيلزم التركيب المستحيل على الله تعالى و بالجملة ينحصر القول في
السنخية و المباينة الصرفة لا كمخالفة الظل بالنسبة الى ذى الظل و بالسنخية
المشاركة الحقيقية كمشاركة القطرة للبحر في اصل الحقيقة فاحتمال قسم
ثالث مما لا يمكن انكاره ان اراد بهما غير ما ذكرنا مثلاً اريد بالمباينة المخالفة
بالمعنى الاعم فعدم احتمال قسم اخر ثالث لهما هو القول بالظلية ممنوع لكن
كلامنا مع من يقول بالسنخية بالمعنى المذكور و بالمباينة بمعنى المخالفة
الصرفة فتأمل تفهم انتهى كلامه .

وقوله والظلية لا غبار عليه إذ الظاهر أن الأمر كذلك في الواقع وقوله
 فعدم احتمال قسم آخر ثالث لهما هو القول بالظلية ممنوع صريح في أنه
 قائل بالسنخية وأما قول المصنف فهو مختلف الظاهر والباطن لكنه يدور
 بين السنخية والظلية لا يخرج عنهما والقولان باطلان والحق فيما قاله أئمة
 الزمان وامناء الرحمن عليهم السلام من القول بالمباينة كما قال الرضا عليه
 السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديداً لما سواه فقد بين «ع» الأمر
 الواقعي واجاب عما يتوهم الداهيون الى السنخية والظلية بقوله وغيوره
 تحديد لما سواه وذلك لئلا يتوهم يقولون يلزم التركيب اذا لم نقل باحد الوجهين
 فقال «ع» إن المغايرة التي يتوهم لزومها مع المباينة بتعين المتعينات وكثرة
 المشخصات تحديد لها لا تحديده تعالى لأنها ليست معه في صقع بالذات ولا
 بالصفات ولا بالاعتبار ولا بالاحتمال ولا بالاسماء فتكون صفاتها اثباتاً ونفياً
 «تعييناً خ ل» لاحقة لها وهو متعال عن كل ما سواه .

قال السادس لو تحققت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات لزم ان تكون
 ماهية كل ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت جنسه واللازم باطل بالضرورة
 فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلما سبقت الاشارة اليه من لزوم التعلق الذاتي
 والارتباط المعنوي بين ما هو مجعول بالذات وبين ما هو جاعل بالذات .
 اقول يريد أنه على فرض كون الماهية مجعولة بالذات يكون الجاعل لها
 بالذات ويلزم الارتباط المعنوي والتعلق الذاتي بينهما لما سبق من لزوم ذلك
 بين الجاعلية والمجعولية الذاتيين فيكون من مقولة المضاف لما بينهما من
 التلازم الذاتي فتكون ماهية كل ممكن داخله تحت جنس ما هو من مقولة
 ذلك المضاف بما معها من الارتباط لعدم تحققه بدون الطرفين فيدخل الوجود
 تحت الجنس فيلحقه التحديد وقد ثبت فيما تقدم عدم دخوله تحت جنس

او نوع اذ لا جنس له ولا نوع فلو كانت الماهية مجعولة بالذات لزم دخول ماهية كل ممكن تحت جنس ماهو من مقولة المضاف بمامعها واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان الملازمة لما بين سابقاً من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين المجعول بالذات وبين جاعله بالذات هذا حاصل كلام المصنف وفيه ما تقدم مما ذكرنا لك من ان الارتباط والتعلق الذاتيين لا يحصلان بين المجعول وبين ذات جاعله و الا لزم كون الذات جعلاً وكون الجعل والمجعول متساوقين «مساوقتين خ ل» لوجود الجاعل وهو باطل لما ثبت من ان الفاعل لا يكون فاعلاً بذاته بل لابد من توسط الفعل بينه وبين مفعوله والا كانت ذاته فعلاً لافاعلاً واعتبار فعلية الذات على زعمهم ليس مساوقاً لوجود الذات اذ لو كان مساوقاً لوجود الذات لكان هو الذات او مع الذات واللازم من حقيقة المساوقة كون الذات فعلاً لغيره وصفه له والتزام المساوقة مع اعتبار التأخر ليستند الفعل الى الذات منافٍ للمساوقة و موجب لحدوث الفعل و اذا تحقق كون الجعل واسطة بين الجاعل والمجعول كما هو في الزايق لزم حدوث الجعل لكونه مسبوقة بذات الجاعل ولزم حصول الارتباط بين الجعل والمجعول لابينه وبين الجاعل و الداخلة تحت مقولة المضاف مع المجعول مبدء التضائف الذي يتحقق به الارتباط فان الارتباط انما هو بين المضروب والضارب لا الضارب على ان الضارب ليس هو الذات وانما هو اسم فاعل «لفاعل خ ل» الضرب والتسمية انما تحققت بحصول التأثير بالضرب فالتضائف والاقتران يكون بينهما وهو اي الجعل معنى نسبي مغاير للذات ومسمى الجاعل هو الذات والذي لا يدخل تحت مقولة المضاف هو الذات وقد تقدم في مثالنا بالقائم ما يلزم منه ان الجاعل اسم فاعل واسم الفاعل مركب من مبدء التأثير الذي هو الحركة الابداعية والاثر وهو في

الحقيقة صورة ومثال لهيئة ظهور الجاعل بالجعل والضارب بالضرب والقائم بالقيام ولا يتخلص من هذا الالتزام إلا جاهل به ليس له قوة ادراك هذا فيلتجأ الى جهله به واذا اردت فهم هذا فاعتمد على قول الله تعالى سنريهم آياتنا في الأفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فاذا نظرت الى الآيات الأفقية مثل الكتابة التي هي مجعول الكاتب هل يكون بينها وبين ذات الكاتب ارتباط ذاتي بحيث يؤخذ في مفهومها حتى تدخل معه تحت جنس مقولة المضاف لا يكون ابداً وان الكتابة لا تدل على شيء من ذات الكاتب بوجه من الوجوه و^و كما غاية ما يتعلق به انها تشابه «تتعلق به بانها خل» هيئة حركة يده في احداثها خاصة واما «انما خل» معنى قولهم ان الشيء مجعول بالذات فهو انه مجعول بغير واسطة مجعول آخر يترتب جعله على جعله و مجعول بالعرض انه مجعول بتوسط مجعول آخر وهذا ظاهر لا غبار عليه وليس المراد انه مجعول بذات الجاعل لان هذا جهل لاجعل اذ الذات لا تكون جعلاً انما الجعل هو الفعل فالتضائف يكون بين المفعول وبين اثر فعل الفاعل من المادة والصورة وهما علل الماهية وقد يعتبر التضائف بين علل الوجود اعنى العلة الفاعلية والغائية وهما غير الفاعل وهما و الفاعل غير الذات التي لم تدخل تحت جنس مقولة التضائف وقد قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وقد قال ايضاً «ع» انما تحدد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظايرها .

قال لا يقال هذا مشترك الوجود على المذهبين لان المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لصفة زائدة عليه فكان في ذاته مرتبطاً بغيره فيلزم من تعقله تعقل غيره اعنى فاعله وكل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف لانا نقول مقولة المضاف وكذا غيره من المقولات التسع انما هي

من اقسام الماهيات دون الوجودات فالاجناس العالية هي المسماة بالمقولات -
وكل ما له حد نوعي له جنس وفصل و هو لا محالة يجب ان يكون واقعة
تحت احدى المقولات العشرة المشهورة .

- **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر هو انه لا يقال هذا مشترك الوجود
الخ ، اى مشترك الوجود على قولهم وعلى قولك ايضاً لانك اذا قلت ان
المجعول بالذات هو الوجود يرد عليك هذا لان المجعول اذا كان كما نقول
هو نفس وجود المعلول دون ماهيته «الماهية خل» لان المجعول امر زايد
على وجود المعلول فكان ذلك الوجود مرتبطاً بذات الجاعل فيكون تعقل
ذات الوجود ملزوماً لتعقل ذات الجاعل وكل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل
غيره فهو من مقولة المضاف فاجاب المصنف بان مقولة المضاف وغيره
من المقولات التسع التي هي مقولة الجوهر والكم والكيف و الاضافة
والاين والتمى والوضع والملك والفعل والانفعال كلها من اقسام الماهيات
فتدخل تحت اجناسها بخلاف الوجود فانه لاجنس له كما تقدم واعلم
انه انما ذكر هذا الاعتراض والجواب ليخلص ما ذهب اليه من شوايب
الاعتراض وقد تقدم على معانى ما ذكر هنا اعتراضات لامناص له عنها فان
الوجود لا يمكن ان نتكلم عليه معه لانه لا يحترق موضع النزاع فمرة يذكر
الوجود ويريد به الواجب وتارة يريد به الممكن وتارة يريد به الاعم وقد
قلنا مراراً ان الواجب ليس لنا فيه كلام وانما كلامنا فيما يمكننا ادراكه ولو بوجه
ما والواجب لا يعلمه الا هو سبحانه واما وجود «الوجود خل» الممكن فقد ذكرنا
مراراً انه لا يعقل الا انه هو المادّة المطلقة كما هو مذهب اهل الحق «ع» او المعنى
الترابطى وهو لا يريد به البسيط او النسبى او العرضى وهو لا يريد شيئاً منها فيلزمه
ان يقول بانه المادّة المطلقة او ان قولهم ان الانسان حيوان ناطق ليس حداً

حقيقياً لأن الوجود عنده ذاتي له وهذا الحد الذي اتفقوا على أنه حد حقيقي شامل لجميع ذاتيات المحدود وقد تقدم الكلام فيه فعلى ما قررنا وعلى ما ذكره في بعض المواضع من كتابه الكبير وقد نقلنا شيئاً منه سابقاً فراجع فعلى ذلك تكون الوجودات داخلة تحت اجناسها ولا سيما على قوله بأنه متحد بالماهية وانها تدخل بمفهومها و بذاتها تحت الجنس فالمتحد بها اذا لم يتحلل داخل معها وان شرط التحليل بطل استدلاله هنا بالارتباط الذاتي الذي يلزم منه دخول ذات الجاعل تحت جنس مقولة المضاف ولا ريب ان الاتحاد اشد ربطاً من الارتباط والتعلق فيقال له لا يلزم من كون الماهية مجعولة بالذات ارتباطها بذات الجاعل بل باثر فعله وان تنزلنا قلنا بفعله ولو سلمنا لزوم الارتباط فان كان الدخول في الخارج بواسطة الماهية للارتباط دخل الوجود تحت الجنس لدخول الماهية تحته بالطريق الاولى للاتحاد الذي هو اشد من الارتباط والتعلق وان كان الدخول في الذهن واذا كانت في الذهن حللها العقل فلم يدخل الوجود فبهينا ايضاً كذلك اذا كانت داخلة في الذهن حللها العقل من ذات الجاعل فلم تدخل ذاته تحت جنس مقولة المضاف فيبطل استدلاله هنا كغيره.

قال واما الوجود فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له وهو ليس بكلي ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته فاذا لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيما له ماهية ومن هنا تحقق ان الباري جل اسمه وان كان مبدأ كلشي، واليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف، تعالى عن ان يكون له مجانس او مماثل او مشابه علواً كبيراً .

اقول قوله فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل له الخ لم يثبت ذلك وانما ثبت انه لم يفض من فعل الله تعالى الا الوجود خاصة وانه ليس شيء غير

الوجود لا خارجاً ولا ذهنياً اذ لا يقابله الا النفسى واته قد علم ان الاجناس والفصول
والانواع مخلوقة بفعله وانها موجودة فى الخارج بذواتها وفى الازهان
باطلتها واشباحها وان بعض الاشياء داخله تحت اجناسها وانواعها وان الاشياء
الداخلية والمدخول فيها وجودات لانها بنفسها هى المقاضة من فعل الله ولم
يفض من فعل الله الا وجودات فقد دخل بعض الوجودات تحت بعض فدخلت
انواع الوجودات تحت اجناسها و افرادها تحت انواعها كل شىء بحسبه
فى الذهن والخارج والغيب والشهادة وقوله ولا جزئى متخصص بخصوصية
زائدة على ذاته يفهم منه ان الوجودات تتخصص بخصوصيات غير زائدة
على ذاتها كما ذكر سابقاً انه يتخصص فى مراتبه و منازل بهشونه الذاتية
وغيره انما يتخصص بخصوصية زائدة على ذاته وهذه عبارات مخلوطة
لا يمكن اصلاحها لكثرة ما فيها من الاختلالات فان غير الوجود ليس بشىء
فما هذا المتخصص بزائد على ذاته وهذا الزايد ان كان وجوداً كان شيئاً
يتخصص لاشىء وان كان ليس وجوداً فليس بشىء و الوجود ما يتخصص
به من شونه الذاتية هى هو اوهى غيره فان كانت هى فلم قيل بشونه ولم
يقل بذاته ولم كانت الشون كثيرة وهو واحد وان كانت غيره فهى زائدة
على ذاته فهو كغيره والحاصل لو اسرح بصرى فى امثال هذه ما وجدت لفظاً
واحدة مستقيمة والسبب فى ذلك ان اعتقاداتهم لم يبنوها على ما هو الواقع
وانما بنوها على الحملات الصناعية والقضايا الملققة المصوغة فى ظاهرها
كانها شىء كسراب ببيعة يحسبه الظمان ماءً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً
والله ما تبين لى شىء مستقيم فانكرته و لا كتبت من هذه المناقضات الا
ما ادين الله تعالى بها واسأل الله الكريم ان يجعلها عنوان صحائفى يوم القاه .
وقوله فاذن لا يقع الوجود تحت شىء من المقولات الا من جهة ماهيته فيما له

ماهية فيه أولاً أنه يدخل تحتها من جهة ماهيته فان كان حال اتحاده دخل معها وان
 اراد بقوله من جهة ماهيته ان الداخل هو الماهية خاصة فعبارة لاتؤدى عن مطلبه
 لانه اثبت دخوله من جهتها فهو الداخل وان اراد بذلك عند التحليل بطل
 دليله السابق كما قلنا ثم ان قوله فيما له ماهية صريح في ان الوجود مقول
 على حقيقة واحدة بعضها له ماهية هو الحادث وبعضها لاماهية له وهو الواجب
 تعالى او يقول ان مفهومه كذلك فيلزمه المحذور الاكبر وايضاً قد دلت الاخبار
 والادعية عنهم عليهم السلام ان له تعالى ماهية هي نفس وجوده ففيها عنه
 تعالى لا معنى له فان قلت انه عنى بالماهية الزائدة على الوجود قلت ظاهر عباراته
 انه لا يريد هذا المعنى لانه يريد بالماهية معنى ينافيه «ينافى خ ل» طبيعة
 الوجود او يغيره فلذا نفاها عنه تعالى لان هذا المعنى هو المتبادر عنده
 ونحن نقول ان وجوده تعالى هو ماهيته وانيته ولا جائز ان تنفى عنه وانما
 ينفى عنه التكثر والمغايرة فكما لا يجوز ان تنفى عنه القدرة وان اثبت له العلم وانه
 هي هو وهو معناها كذلك لا يجوز نفي الماهية عنه وانما ينفى عنه مغايرتها
 للوجود كما لا يجوز نفي الوجود عنه وان كان هو الماهية فلو قلت له
 ماهيته عين وجوده قال نعم وقلت له قل ليس له وجود لم يقبل وان قلت قل
 ليس له ماهية قبل لانه يريد بالوجود معنى لا يمكن تأويل سلبه عنه بسوجه
 ونحن هكذا نريد فان الماهية هي الربوبية اذ لا مربوب وكذلك الكيوبية
 والعظمة والجلال وسائر صفات الكمال والعمرة كلها من صفات الماهية ولا
 تكون من صفات الوجود الا على تأويل الماهية وايضاً قد ذكر المصنف
 في قوله قبل هذا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان
 ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا
 فعل فعله الخ ويريد بالفعل المفعول فيلزم من هذا ان فعله الذي هو الوجودات

لا تكون لها ماهيات لمشابهتها لفاعلها او تكون له ماهية وعلى الفرضين بحكم هذه القاعدة يلزم الوجود الواجب ما يلزم الوجود الحادث لانه عنده من سنخه ومنه الدخول تحت مقولة المضاف من جهة ماهيته او عدم ذلك في الحادث لان ذلك مقتضى المشابهة والتساوي وانما يختلفان في القوة والضعف وقد تقدم وقوله ومن ههنا اي من جهة ان الوجود لا يدخل تحت جنس مقولة المضاف الا «له لاخ» من جهة ماهيته وما لا ماهية له لا يدخل وتحقق وثبت ان البارى جل اسمه وان كان مبدء كل شيء وآليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف فنقول للمصنف يلزمك اما ان تقول بان ذات البارى تعالى لا تكون مبدءا لشيء ولا ينتسب اليها امر كما نقوله وانما مبدء الاشياء فعله والى فعله وحكمه ترجع الامور او تقول بدخوله تحت جنس مقولة المضاف لانه اذا كان عنده فاعلا بالذات لزم التضاييف بينه وبين مفعوله سواء كان وجوداً ام ماهيةً الا ان تقول بانه الوجود فاذا نسبنا اليه الماهية لزم المحذور بخلاف ما اذا نسبنا اليه الوجود لانه هو فلا يلزم المحذور وذلك كما قاله صهره وتلميذه الذى يحدو حدوه الملامحس قال فى الكلمات المكونة والذات واحدة والنقوش كثيرة فصحا انه ما اوجد شيئاً الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى . وقوله ، تعالى ان يكون له مجانس او مماثل فيه انه على قوله يكون فعله اى مفعوله اعنى الوجود الحادث مثل وجود المصنف مماثلاً له ومجانساً له الا انه اقوى من عبده هذا على فرض المبانية كما هو مذهب الائمة عليهم السلام واما على مذهب السنخية والظلية فذلك لا يحتاج الى استدلال .

قال وسابعها انه يلزم على مذهبهم ان يكون معنى الذاتى مشككاً متفاوتاً بالاقدمية والتالى باطل عندنا وعندهم جميعاً فكذا المقدم لان بعض افراد الجوهر علة لبعض اخر كما فى علية الجواهر المفارقة بعضها لبعضى وعية الجواهر

المفارقة للاجسام وعلية المادّة والصورة للجسم المركب منهما والعلّة في ذاتها اقدم من المعلول .

اقول يريد به انهم اذا قالوا بان الماهية موجودة اولاً وبالذات ان يكون معنى الذاتى مشككاً متفاوتاً بالاقدمية لانها اذا كانت علّة لماهية اخرى اولاً وبالذات لزم التفاوت فيما لا تفاوت فيه وهو باطل لان العلة من حيث هي علّة سابقة والاخر المعلولة مسبوقة ومن حيث انها ماهيتان لجوهريين يكونان متساويتين لعدم اولوية العلة بالعلية وبالسبق من المعلولة بهما قال وهذا باطل عندنا وعندهم واما عند المشائين فكذلك ويحتمل ان يريد بقوله عندهم اى عند محصلى الحكمة منهم لانه كان منهم الا انه مزج مذهبهم ببعض كلام اهل الاشراف واهل التصوف فيحتمل انه ارادهم لان الاشراقيين يجوزون الاولوية والتفاوت وهو المعروف من مذهب اهل الحق عليهم السلام بل من مذهب اغلب العقلاء فانا اذا قلنا بان العلى الكلية علّة للروح الكلية او للنفس الكلية فلا ريب في اولويتها واقدميتها بل المشاؤون ايضاً قائلون بذلك كما ذكروه في بيان اول صادر فانهم منعوا ان يكون نفساً وان يكون جسماً وان يكون عرضاً و اوجبوا ان يكون عقلاً وذلك لاولويته واقدميته و في الحقيقة ان المعنى الذاتى حقايق ذاتيات متعددة و معانٍ متكررة فليس ما في العقل منه هو ما في النفس بل كل واحد معنى على حدة ويتفاوت بالاولوية والاقدمية وان كانت معلولات لعلّة واحدة لان جوهرها في الشدة والضعف والقرب والبعد والسبق والتأخر انما على حسب قوابلها وبهذا الاعتبار تتفاوت اما في العلل فظاهر واما في المعلولات فعلى حسب سبق القبول من العلة وشدةه ومنع التشكيك في المعنى الذاتى مبنى على كونه بسيطاً وليس فيه ما بالقوة والامر على خلاف هذا بل الواقع ان الجواهر المجردة المفارقة براد من تجردها.

عن المادة العنصرية لأعن مطلق المادّة بل لها موادّ و صور تألّفَت منها مثل
الجوهر المادّيات في التركيب والتأليف واحتياجها الى الموادّ والصور الآ
انها بنسبتها و انما قيل انها لا تجدد فيها ولا تقضى ولا استعداد لبطؤ تغييرها
لانّ التغير انما هو بحسب المكان والوقت والمجردات اوقاتها واسعة
فاللحظة فيها اوسع من الزمان فيتوهم الناظر عدم التجدد فيها والتقضى وليس
كذلك وانما تجددتها وتقضيها على معنى قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة
وهي تمرّ مرّ السحاب والنقل دالّ مثل هذه الآية ومثل قول الصادق «ع» العبودية
جوهره كنهها الربوبية الحديث . و قول الرضا «ع» قد علم اولوا الالباب
ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيئناه . فجميع الخلق مشتركون
في هذه الصفات يُعلم باطنها بظاهرها وغيبتها بشهادتها ومن قال انّ المعنى الذاتى
لا يكون مشككاً متفاوتاً فانه لمتمسك في ذلك بمفهوم المعنى الذاتى الصادق
عليها بالتواطى على زعمه ولهذا كثيراً ما يشتركون «يشتركون خل» بين الواجب
تعالى وبين خلقه فى كثير من الصفات والمعانى حتى قالوا بوحدة الوجود
بل ووحدة الوجود وسبب ذلك قصر نظرهم على مفهوم الشىء وصدقه
فى الحملات الصناعيّة على الواجب والممكن اتالله وانا اليه راجعون انّ
القضية انما تكون صادقة لمطابقتها لما فى نفس الامر لانّ حقيقة ما فى نفس
الامر موقوف ومبنى على صدقها الحملّى الذى منشأوه العقول الناقصة
والانظار المتهافنة فان قلت من اين خصصتهم بنقص العقل وتهافت النظر
دونك فلعل الامر بالعكس قلت لو كان ما قلته من هوى نفسى لصدق على قوله
تعالى ومن اضلّ ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ولكنى اقول بقول من
اتفقت انا وهم على صدقهم وعدم جواز جهلهم وخطائهم وغفلتهم فلذا افرقنا
و لو كان التنظير بينى لنفسى وبين هؤلاء الاعلام لما ساويتُ تراب اقدمهم

ولكنى تمسكتُ بالعروة الوثقى وهم استقلوا فافترقنا فقولهم بانّ العلة اقدم من المعلول واولى لاريب فيه هدى للمتقين.

قال بل لامعنى لهذا النحو من التقدّم والتأخر منها الآ العلية والمعلولية فاذا كانت العلة ماهية و المعلول ماهية كانت ماهية العلة بما هي هي متقدمة على ماهية المعلول وهي في ذاتها متأخرة عن ماهية علتها وان كانتا جوهرين كانت جوهرية احدهما بما هي جوهرية اسبق من جوهرية الاخرى كذلك فيلزم التشكيك في المعنى الذاتى و هو باطل عند محصلى الحكماء فانهم قالوا لا اولية و لا اولوية لماهية جوهر على ماهية جوهر اخر في تجوهره و لا في كونه جوهرأ اى محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسى بل يتقدم عليه اّما فى وجوده كتقدم العقل على النفس او فى زمان كتقدم الاب على الابن .

اقول قوله بل لامعنى لهذا النحو من التقدّم والتأخر الآ العلية والمعلولية الخ كما تقدم ومراده الزامهم بهذا النحو مع ان المحصلين من الحكماء نفوه وقد بينا تحقق السبق للعية والمسبوقية للمعلولية لتوقفها عليها و هو ظاهر بالنظر الى ما هو الواقع وتحقق الاولوية للعلة «للعلية خ ل» لكونها مفيدة للمعلول فتكون اولى من المعلول لانه اثر مفاد منها وهذا ظاهر كذلك واما من ذهب الى نفي ذلك فانه ناظر الى نفس الشىء والشىء وهذا النظر انما هو الى ذواتهما لا من حيث العلية والمعلولية و لا من حيث كونه مفيداً او مفاداً لانه حين احضرهما فى الذهن مجردين عن عوارضهما ولو ازمهما وعن مشخصاتهما وعن كل ما سوى نفس الذات وحينئذ لاريب فى عدم الاولوية والاولوية والكلام انما هو من تلك الحيثية وهذا يكون معنى كلامه انك اذا نظرت اليهما من حيث العلية و المعلولية كانا لا من تلك الحيثية بل من حيث نفي تلك الحيثية

لا اولية ولا اولوية وهذا معلوم ولكنه متى نحو القول بالموجب عند اهل
البديع كما ذكرنا سابقاً مثل قول الشاعر في وصف محبوبه :

قدّه لا طعن في اوصافه عجباً لا طعن فيه وهو رمح

اذ يريد بقوله لا طعن في اوصافه يعنى لا عيب فيها و قوله عجباً
لا طعن فيه وهو رمح فان لا طعن لثاني يريد به الشك بالرمح
وهذا غير ذلك و الالزام لوصح ان يقول انها من حيث
العلية و المعلولية لا اولية ولا اولوية فانه لا يصدق كلامه فلا يصح
الزامه .

و قول المحصلين الى اولية ولا اولوية الى قولهم في تجوهره ولا في كونه
جوهر ايعنون به انك اذا المحظت جوهرين كل واحد منهما في تجوهره اي في قوله
الجوهرية ولا في كونه جوهر اى في ان كان بالقبول جوهر ا لتساويهما في
حصول القبول للجوهرية وفي الكون جوهر ا كل واحد بنسبته بل يتساوى
الجوهر وعرضه في ذلك اذ كل واحد منهما موجود بالمعنى البسيط المعبر
عنه بالفارسية بهست بالنسبة الى نفسه مع قطع النظر عما سوى هذا من
العارضية والمعروضية والعلية والمعلولية والاحتياج وعدمه وهذا جار في
كل شىء حتى لو فرض بين الواجب والممكن امكن تصحيحه لانه عليه السلام
حين قال من عرف نفسه فقد عرف ربه يريد من عرف نفسه ولحظها بانها نور
واثر دله «دل خ ل» ذلك على وجود الموجد والمؤثر بخلاف ما لو لاحظت
انيتك وانت فانتك حيث لم تعرف نفسك فلم يمكن لك ان تعرف ربك
بهذه الانية لعدم تحقق اولية ولا اولوية و انما نظرت الى شيئين مستقلين ولا
يدل احد منهما على الآخر فلذا قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف
ربه وتفسير المصنف كلامهم انما هو على ما يوافق استدلاله في قوله اى

محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسى الى آخره مع ان تفسيره ان اريد منه على ما يريد صح له التفسير على ما يوافقه وان اريد منه مدلول اللفظ اذا بين على ما يطابق الواقع كان ناقضاً لقوله فان قوله اى محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسى ظاهر فى ارادته الحمل الصناعى وقد ذكرنا مراراً و بينا ان الحمل الصناعى لا يكشف عن الحقايق لانه مبنى على ادراك الافهام القاصرة عن ادراك تلك الحقايق فيتوصل بذلك الحمل اليها وهو حمل سقط لان قابلية انما تحصل ممن عرف تلك الحقايق فيرتب على معرفة تلك الحقايق صورة الحمل ليبتن للغير واما اذا ركبته من لم يدرك ليتوصل به الى الادراك فهو بعيد عن الادراك لانه بعد به عن حاله الاول درجة اخرى نازلاً فيها مع ان كلامه هذا هو ما قلنا من النظر اليه مجرداً عن النسبة فيحكم عليه بحالة التجرد فى حال النسبة لان العلة يحمل عليها معناها الجنسى والمعلول كذلك لان حيث كونه علة و معلولاً اذ ملاحظة الحيثية ملاحظته فى رتبته ويظهر فى الرتبة الاولى و الاولوية بخلاف ما لو نظر الى ذاته المجردة و اما قوله بل يتقدم عليه اما فى وجوده كتقدم العقل على النفس يعنى ان هذا التقدم انما هو بحسب الحصول لان جهة الاولوية او الاولوية او فى زمان كتقدم الاب على الابن يعنى انه كذلك بحسب الحصول خاصة فنقول له تقدم العقل على النفس بمرجح او بغير مرجح فان قلت بلا مرجح اتيت بالمتحاح و ان قلت بمرجح فنقول المرجح هو من الفاعل او من المفعول او من غيرهما فان قلت من الفاعل قلنا من نفس الفعل او من شىء فعله الفاعل بذلك الفعل خاصة او من ذات الفاعل فان كان من ذات الفاعل او من نفس الفعل او من شىء فعله الفاعل بذلك الفعل من غير مشاركة من ذلك المفعول لزم الترجيح بلا مرجح لتساوى ذاته وفعله وما هو من خصوص فعله الى جميع

الاشياء فلا يكون شيء اولى من شيء فيمتنع التقديم والتأخير اذ لا مقتضى
 لهما وان كان المرجح من غير الفاعل و فعله وما يختص بالفعل ومن غير
 المفعول فذلك الغير ان اختص حصوله وترجيحه بالفاعل او فعله او ما اختص
 به فعله لزم الترجيح من غير مرجح وان كان ذلك المرجح من ذات المفعول
 او من الغير المختص به او المشارك فيه ثبت المطلوب وثبت الاولوية والاولوية
 وكذلك تقدم الأب على الابن حرفاً بحرف بقى شيء يحصل لك منه التوقف
 والتوهم وهو ان المرجح لا بد وان يكون سابقاً على ما يكون مترجحاً به فكيف
 يكون منه ولم يكن شيئاً فالجواب انه كما تقول في القابلية فانها شرط للكون
 وللتكوين وللتكون ولا تكون قبلها وانما تكون معها بحكم المساوقة التي
 اشرنا اليها سابقاً كالانكسار الذي هو شرط الكسر ولا يحصل قبله ولا بعده وانما
 هو معه وقد اشرنا سابقاً ان هذا المعنى من المساوقة لا يكون شيء في العالم الا بها
 في كل شيء مثلاً كالايجاد ان توجه الى موجود كان تحصيلاً للحاصل او الى
 معدوم فالمعدوم ليس بشيء يتوجه اليه او تحصل منه قابلية اليجاد فلا بد من
 المساوقة فان اعتبرها في جميع ذرات الوجود مفتاح لخزائن اسرار الخليقة
 والغيب لا يمكن ان يفتح لاحد قط الا بمشاهدتها واعتبرها بالكسر والانكسار
 وليسهل عليك طريق الاعتبار ثم اعلم انا قد اشرنا سابقاً ان اليجاد لا يتعلق
 بموجود الا بالمشخصات الست وما يتبعها وقد ذكرنا في بعض رسائلنا ان
 كُنْ صورة فعل الله سبحانه انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون
 وانما خص الامر بهذا اللفظ للاشارة بالكاف الى الكون وبالتون الى العين
 واعلم انه حرفان وبينهما حرف مضمير ملحوظ الثبوت وانما حذف للاعلال
 وهو الواو اذ الاصل كُوْنٌ حذفت الواو لالتقاء الساكنين وهى منوثة
 الثبوت لان عدد قواها ستة اشارة الى ان ظهور امره الذي قال عليه السلام فيه

يا مَنْ امره بين الكاف و النون فانّ الواو بين الكاف و النون و هو قابلية امره و صورة ظهوره اعنى الستة المشار اليها و هى الكمّ والكيف والجهة والرتبة والمكان والوقت وما يتبعها من متمماتها من الوضع والاذن والاجل والكتاب ولا يمكن ان يتحقق مخلوق فى عالم الغيب والشهادة من المفارقات والاجسام والجسمانيات اى الجواهر والاعراض من كّل ما سوى الله سبحانه الاّ يتحقق هذه الستة وبما يتممها من الاربعة المذكورة و هذه الامور الستة و الاربعة هى مقومات القابلية و مشخصات الماهية المشخصة للوجود و قد اشار الصادق عليه السلام اليها والى اسبابها بقوله لا يكون شىء فى الارض ولا فى السماء الاّ بسبعة بمشيئة و ارادة و قدر و قضاء و اذن و اجل و كتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر وفى رواية اخرى كما رواه البرقى فى المحاسن فقد اشرك بدل فقد كفر وفى رواية على نقص واحدة بالصاد المعجزة فالنقل دال عليها والعقل القاطع يشهد بها وتفصيلها يطول به الكلام فاذا ثبت عندك انه لا يكون مخلوق الاّ بمادّة و صورة وهى الوجود والماهية بالمعنى الاول كما قلنا سابقاً وان كان كلّ بحسب، فالنورى مادّته و صورته نوريان والمعنوى مادّته و صورته معنويان و الجوهرى الصورى مادّته و صورته جوهريان والبرزخى كذلك من نوعه والجسمى من نوعه والعرضى من نوعه و الذهنى من نوعه و قول الحكماء الاولين العقل مجرد و النفس مجرد يريدون انّ العقل مجرد عن المادة العنصرية لا العقلية وعن المدة الزمانية لا الدهرية وعن الصورة و النفس مجرد عن المادة العنصرية لا عن الملكوتية وعن المدة الزمانية لا عن الدهرية وعن الصورة المثالية لا عن الجوهرية فلم يعنوا بالتجرد الاّ هذا وانما غير المراد من اتى بعدهم جهلاً بمرادهم اذ يستحيل ايجاد مفعول بلا مادّة و صورة و المجرد المطلق انما هو ربُّ واحد ليس كمثل شىء سبحانه و من يثبت مجرداً مطلقاً

غيره فهو يثبت أرباباً يعبدها من دون الله تعالى فإذا ثبت عندك ذلك فاعلم أنّ المشخصات الظاهرة هي هذه السنّة خاصّة وامتّماتها الأربعة للذي هو الوجود التكويني الذي هو ظاهر الوجود والمشخصات الباطنة للذي هو الوجود التشريعي الذي هو باطن الوجود وسرّ الوجود وهي الاستجابة الحسنی بالأعمال الصالحة والطاعات المقبولة وامثال او امر الله سبحانه واجتناب نواهيه والتأدّب بالأداب الشرعيّة و التخلّق بالأخلاق الروحانية فانها مشخصات الوجودات التشريعيّة التي هي روح التشريعات الوجوديّة فأشار الو او بعدده «بعده خ ل» الى تلك السنّة الظاهرة في كلّ رتبة لما يوجد فيها بنسبة تلك الرتبة من نوع ذلك الموجود سواء كان ذلك من عالم السرمذ لاعتبارها في متعلقات افعاله تعالى ام من الجبروت كالعقول ام من الملكوت كالنفوس ام من الملك كالأجسام ام من البرازخ ممّا بينها وبهذه السنّة وما يتبعها تكثرت الموجودات وارتفع الجبر والتفويض عن افعال العباد الاختيارية و ثبت للمخلوق الاختيار في التكوينات وشرعها وفي الشرعيّات ووجودها فإذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك اوليّة العلل واولويتها واوليّة كلّ سابق و اولويته سواء كان في الغيب ام في الشهادة في المكان ام في الزمان في كلّ شيء صدر عن فعل الله تعالى وعن فعل غيره اذا كان موافقاً للشرع وان كان مخالفاً فالاوليّة والاولويّة كانت للتسابق على نمط الحكم الوضعي عند اهل الاصول من الفقهاء ولا يظلم ربك احداً .

قال انه قد تقرّر انّ مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقة وليست الغيرية في مفهوم الجواب عنهما لانه الحدّ عند المحقّقين لاغيره الا عند الاضطرار فهذه المغايرة بين المطلبين ليست الا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأول ولزم من ذلك ألا يكون الوجود مجرد امرٍ انتزاعي عقلي بل

يكون امراً حقيقياً وهو المطلوب .

اقول اعلم ان ما يطلب بالاستفهام اربعة بالتين ما وهل فالمطلوب بما ان لم يسبق بالعلم به كان السؤال بما عن مفهوم الاسم كقولك ما العنقاء فتسأل عن مفهوم اللقب يعنى تصور المطلوب وان سبق العلم به فتسأل عن حقيقة فتقول ما حقيقة العنقاء فتسأل عن حقيقتها فما الاولى هى ما الشارحة سميت بذلك لان الجواب شرح الرسم وبيان مفهوم الاسم والثانية تسمى ما الحقيقة لان الجواب عنها بالحد او الرسم وهو التصديق والمطلوب بهل البسيطة متأخر عن ما الشارحة لان مطلوب هل مسبق بالعلم بمدلول لقبه «سبق بالعلم بلقبه خل» الذى هو جواب ما الشارحة فلذا تقول هل العنقاء موجودة ام لا وبعد هل البسيطة ما الحقيقة لان جوابها تصديق سواء كان حقيقياً كقولك حيوان طائر له وجه كوجه الانسان وثمان كئدى الامراة كما يشعر به بعض النقول ام رسمياً كذلك و بعد ما الحقيقة هل المركبة كقولنا هل العنقاء فى المغرب ام فى الهندام فى غيرهما فما الشارحة غير ما الحقيقة فى قول المصنف يريد به ان الفرق بينهما مع ان كلاً منهما سؤال عن مطلب ان المطلب الاولى لم يكن شيئاً حاصلًا للسائل فيسأل عن بعض احكامه كما فى ما الحقيقة بل مطلبها ما هو قبل الوجود من معرفة رسمه ومفهوم اسمه ولهذا يكون جوابه من التصور فكان الفارق بينهما هو كون الوجود فى جواب سؤال ما الحقيقة امراً حقيقياً اذ لو كفى الانتزاعى العقلى فى تحقق مستماه لكان حاصلًا فى ما الشارحة اذ لا يتوجه السؤال عن اللبس المحض بل الوجود العقلى الانتزاعى حاصل ولذا سأل عن مدلول لقبه وما هو من مطلق الوجود ولو كفى ذلك لم يحصل فرق بين الشارحة والحقيقة فلما نصوا على الفرق بينهما ثبت ان المراد به حيث يطلق انما هو العينى الحقيقى وهو المطلوب وقيل عليه انا لانسلم الملازمة

- لجواز ان يكون اتما لوجظ الوجود في مطلب ما الحقيقة لكونه محل الانتزاع
 بخلاف مطلب ما الشارحة او من حيث اعتباره في المصداق ولا يلحظ المصداق
 في مطلب ما الشارحة و ايضا انه اراد بهذا الاستدلال اثبات ان الوجود
 مجعول بالذات والماهية بالتبع وهذا لا يفيد شيئا من ذلك وانما يفيد كونه
 متحققا في الخارج وهو غير المدعى فقوله وهو المطلوب غير المطلوب وفي
 الاعتراض الاول ان تحقق الوجود ليس شرطاً في كونه محل الانتزاع بل
 قد يحصل الانتزاع من العقليات كما يحصل من غيرها ولان التصور لا يشترط
 فيه التمييز بالكنه بل قد يكفي فيه مطلق حصول التمييز فلا يستوحش من بناء
 الاقوى على الاضعف وقيل في الاعتراض الثاني انه لو فرض ان الوجود
 بجعل و الماهية بجعل اخر اوانها بالذات وهو بالتبع لما كان ذلك الوجود
 المفروض وجودا لها فيلزم ما تقدم سابقا من الدور والتسلسل ويلزم ان تكون الاشياء
 من لوازمها ولوازم الماهية كلها اعتبارية وفي هذه الاجوبة ما ذكرنا سابقا فلا يلزم
 على ذلك دور ولا تسلسل ولا كون الاشياء على ذلك من لوازم الماهية لانها من
 لوازم افعالها و لا يلزم كون لوازم الماهية امورا اعتبارية كما مر فلاحظه.
 وقوله الا عند الاضطرار قيل اي فيما اذا كان كنه الشيء مجهولا بحيث
 لا يبلغ الذهن الى دركه انتهى يعني فانه يكون الجواب حينئذ ليس بالحد
 فاذا سئل بما الحقيقة كان جوابه ليس بالحد بل بما تحصل به الفائدة كما في
 قوله تعالى حكاية عن سؤال فرعون موسى عن حقيقة رب العالمين فقال تعالى
 قال فرعون ومارب العالمين قال موسى في الجواب قال رب السموات والارض
 وما بينهما ان كنتم موقنين وهذا صحيح ولكن في اصل هذه المسئلة احب ان
 اشير اليها لفائدتها و هو ان السؤال بما الحقيقة ان كان مطلبها ممكن الاكتناو
 والادراك كان الجواب بغير الكنه ليس جواباً حقيقياً بل اقناعي وتسكين لسورة

الدعوى بل يجب بالحقيقة «في الحقيقة خل» والآ فليس بجواب لها وان كان
مطلبها مما لا يمكن اكتناحه و لا ادراك حقيقته لم تكن ما واقعة موقعها لانها
استعملت في غير ما وضعت له ومثل هذه وضعت لمعنى نوعي وهو ما يمكن
العبارة عنه في حق السائل خاصة او في حقه كما هو المستفاد من احاديث
ساداتنا عليهم السلام وعلى هذا المعنى يكون المراد من الاضطرار هذا لانها
وقعت موقعها و اتما الاضطرار في جانب الجواب كما هو ظاهر المصنف
فافهم .

قال المشعر الثامن في كيفية الجعل و الافاضة و اثبات الباري الاول
وان الجاعل الفياض واحد لا تعدد فيه ولا شريك له .

اقول قوله في كيفية الجعل يريد بالجعل المجمعول و اقامة المصدر مقام اسم
المفعول كثير اما اولاً فلان الجعل لم يكن بصدد بيانه واما ثانياً فلانه عندهم
ليس شيئاً متحققاً في العين مستقلاً و اتما هو معني ارتباطي فليس بملحوظ واما
ثالثاً فلان ظاهر كثير من عباراتهم مصرح بان الجاعل اتما هو بذاته جاعل لانه
لم يزل لذاته فعلاً لما يريد وان هذه الصفة ليس لها مصداق غير ذاته و ربّما
استدلوا على هذا بظواهر اخبار مثل ما في الدعاء عن امير المؤمنين عليه
السلام يا من دل على ذاته بذاته و بادلة عقلية على زعمهم مثل انه لو كان
فاعلاً بغير ذاته لكان محتاجاً الى ذلك الغير و ايضاً ذلك الغير اما ان يكون
حادثاً او قديماً فان كان الاول لزم الدور او التسلسل بيان الملازمة انه اذا كان
حادثاً كان محدثاً بغير آخر غير الفاعل وهكذا فان عاد الى الاول دار و الا
تسلسل و ان كان الثاني لزم تعدد القدماء و دليل التوحيد كما يأتي ينفيه واما
رابعاً فلانه عنوانه بالكيفية فقال في كيفية الجعل ولا خلاف في ان الكيفية
مجمولة فلو كانت مجمولة به لتوقف تحققه على اثره اعني الكيفية وهذه و

امثالها لا تصلح ان تكون ادلةً يُستند اليها في اثبات الاعتقاد او يعول عليها في معرفة ربّ العباد لانها لم تكن على حقيقة الحال مبنية على اصل ثابت له قرار وانما اصلها مجتث في الآخرة وفي هذه الدار ومن بيان بطلانها ما اشرنا اليه سابقاً ونشير الآن فنقول اما كون الجعل بمعنى المجمعول فهو صحيح في الاستعمال ولا سيما اذا وُصِفَ بالكيفية لكن المناسب في بيان الابداد انه الصنع المتعلق بالعباد بيان الاشارة الى استناد الخلق الى الفعل الصادر بقدرة الفاعل عز وجل وانه تعالى احده بنفسه اي بنفس الفعل كما هو شأن جميع الافعال الصادرة من فاعلها سواء كان الفاعل قديماً او حادثاً وانما خلقت بنفسها لانها افعال لا يكون الاحداث الا بها فاذا كانت في رتبة المخلوق لم يحتج في مخلوقيتها الى غير نفسها وفعل الله سبحانه ايجاده واحداثه ويطلق عليه المشية باعتبار صدور الكون عنه والارادة باعتبار صدور العين عنه في الخلق الاول والقدر باعتبار صدور حدود الاشياء عنه ومقاديرها وارزاقها واجالها وهندستها وسعادتها وشقاوتها وامثال ذلك والقضاء باعتبار اتمام المحدث بما له من الرتب السابقة والامضاء ايجاده في مكان حدوده ووقت وجوده مبين الاسباب مشروح العلل والاذن الرخصة له في خروجه من غيب امكانه الى شهادة اكوانه والاجل محدود البقاء والكون والفناء والكتاب محفوظ الوجود والاصول والاسباب وهو شيء واحد بسيط يسمى بهذه الاسماء المختلفة باعتبار اختلاف متعلقاته واما الجعل فيطلق على الفعل ويسمى حينئذ في كل رتبة باسم فعلها وقد يراد منه عند الاطلاق ايجاد التغيير واحداث القلب والتصيير وقد يراد منه ايجاد اللوازم اذا لحق الافعال المتعلقة بمسبباتها «بمسمياتها خ ل» كقوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور فعلى ارادة المعنى الاول من الجعل الذي يكون مساوياً للفعل تقول

جعل سبحانه الوجود اى خلقه وشاءه وجعل اعيان الاشياء اى ارادها و برأها
 وجعل حدودها اى قدرها و صورها وجعلها قائمة باظلتها اى قضاها وجعلها
 دالة عليه ومدلولا عليها اى امضاها فكان بمعنى الفعل فى كل رتبة من مراتبه
 بحسبها وهذا هو المعنى الاول من معانى الجعل وهو مراد المصنف هنا فى
 قوله فى كيفية الجعل والافاضة فاذا اريد به المصدر بمعنى المفعول كما هو
 ظاهر كلام المصنف او المراد منه فظاهر واذا اريد به الفعل فلا كيفية له واذا عُنُون
 بها فيراد بها كيفية متعلقة اذ الفعل لا كيفية له لانها محدثة به فلا تجرى عليه
 كما قال عليه السلام ولا كيف لصنعه كما انه لا كيف له واما قوله اثبات البارئ
 عز وجل فاعلم انه تعالى ثابت كما قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد
 قال الصادق عليه السلام يعنى فى غيبتك وفى حضرتك فهو ثابت بلا اثبات
 بل الاثبات اتما ثبت به الا انه لما اتست الاوهام بامثالها من الاغيار جوزت
 العدم لنظرها الى نفسها والى نفس الاشياء فوجدت الايات ووجدت الكثرة
 دعت الاحوال الى الاستدلال على اثباته فى الاوهام و وحدته و لذا قال
 الباقر عليه السلام فى تفسير قل هو الله احد فى قوله هو قال فالهاء تثبت
 الثابت يعنى اثبات وجوده و وحدته فى الاوهام و لذا قال امير المؤمنين
 عليه السلام وجوده اثباته ودليله آياته ه . وقوله وان الجاعل الفياض لا تعدد
 فيه ولا شريك له يعنى انه بسيط الحقيقة احدى المعنى فلا يجوز عليه الكثرة
 بخلاف ما عليه القوم الصوفية واتباعهم والمصنف منهم و ذلك كثير فى
 عباراتهم ومنها ما نقله ابن ابي جمهور فى كتابه المجلى فى توجيه كلام
 الشيخ الهروى وهو طويل الى ان قال فبعضهم اراد بالجمع احديته عين
 جمع الذات وبعضهم احديته عين جمع الوجود وهو شهود وحدة الذات فى
 الحضرة الواحديّة الاسمائية اعنى شهود واحديتها المحيط بجميع الاسماء

والصفات وكلاهما وجود الحق بلا خلق لان الاول هو شهود الذات وحدها
اي مع انتفاء شهود الاسماء والصفات والثاني هو الذات مع اسمائها وصفاتها
وهو شهود الكثرة في الوحدة و استهلاك الكل بالكلية في الله هو جمع
الجمع عند الاولين بشهود ماسوى الله قائم بالله وعند الباقين شهود الحق
في الخلق و قيل شهود الوحدة في الكثرة والمعنى واحد وهو بعينه الفرق بعد
الجمع وبعضهم يسمي شهود الوحدة في الكثرة هو الجمع والاستهلاك المذكور
جمع الجمع واما احدية الفرق والجمع فهي شهود الذات الاحدية المتجلية في
صورها المختلفة المسماة هياكل التوحيد فالشيخ اراد اندراج الفرق في الجمع
حتى لاتزاحم كثرة الرسوم عين الاحدية الحقيقية ولا يكدر صفو الشهود والمشرب
الكافورى اكدار التفرقة وزعاق الغيرية و اورد التوحيد بعده بمعنى احدية
الجمع والفرق حتى لا يرى الضعفاء مقام الفرق الباقي امراً ينافى الجمع وهو
شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة مع اضمحلال الكثرات في
العين الواحدة في شهود الحقيقة في الاطلاق والتقييد شهوداً مطلقاً عن كلا القيدين
فيرى الحق عين المطلق والمقيد فلا ينافى تقييده الاطلاق بهذا اللفظ ولا اطلاقه
التقييد فلا يخرج من احاطته شىء الخ وهذا وامثاله من مذاهبهم الفاسدة كلها تأول
الى مثل قولك الشجرة فانها بسيطة بالنظر الى وحدتها ومتكثرة بالنظر الى
جزائها فترى الكثرة في وحدتها والوحدة في كثرتها وهم في هذه الامور
لا يشاهدون الا وجهاً من حقيقة عبادته المكرمين التي هي ركن توحيد سبحانه
ومقاماته والحاصل ان تضييع الوقت في بيان فساد كلماتهم غير راجح لان
الائمة «ع» نهوا عن اتباعهم وعن التسمية باسمائهم الاللتقية وعن تأويل كلامهم
الى ما يطابق الحق بل يجعلون نسباً منسياً وذلك لان من اراد الله سبحانه هدايته
حفظه من الميل اليهم ومن وكل الى نفسه فهو يميل اليهم لو اتنا نزلنا اليهم الملائكة

وكلّمهم الموتى وحشرنا عليهم كلشيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا ان يشاء الله
و بالجملّة فقول المصنف من قولهم فانه يقول هو تعالى بسيط لاتعدّد فيه
ويسيطر الحقيقة كل الاشياء فانظر رحمك الله الى هذا والى قولهم ان كلشيء
فى ذاته تعالى يتحو اشرف لان معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته وان
العالم كامن فيه بالقوة ككمون النار فى الحجر اتمل يخرجها الحك بالزناد
ويقول ان النفوس كثيرة و الذات واحدة فصح انه ما وجد شيئاً الا نفسه
وليس الا ظهوره و امثال هذه الكلمات الباطلة واقبح من هذا كله انهم
يقولون هذا هو مذهب النبى محمد و اهل بيته صلى الله عليه واله
و مذهب الانبياء عليهم السلام فاعتبروا يا اولى الابصار و من العجيب
ان كثير ائمة يرى مثل كلامى هذا يبادر الى ابطاله و الطعن فيه و فى ولايتدبر
ولا يراجع مذهب ائمة «الائمة خ ل» عليهم السلام و مذهب الانبياء عليهم السلام
و المسلمين فيردون «فيسردون خ ل» كلامى حتى ما انقله عن ائمتهم «ع» وهم
يحسبون انهم يحسنون صنعا و انا اقول لهم كما قال الشاعر :

فهب انى اقول الصبح ليل
أبعمى الناظرون عن الضياء

اما انه قد غطى طلب المناصب و الرياسات و حبت الدنيا على البصائر
فمن يقدر على قبول مثل هذا فيقولون فيه الناس انه كان قبل هذا ما يفهم
شيئاً بل يبقى على جهله و ضلالته لثلاث قول الناس و العوام ذلك فيه
ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

قال وفيه مشاعر المشعر الاول ان نسبة المجمعول المبدع الى الجاعل
نسبة النقص الى التمام و الضعف الى القوة لما علمت ان الواقع فى العين
و الموجود بالحقيقة ليس الا الوجودات دون الماهيات و ثبت ان الوجود
حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل مقوم لها ولا نوع لها ولا فصل مقسم لها ولا

تشخص لها بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة وان التفاوت بالذات بين احادها
وهوياتها ليس الا بالاشد والاضعف والاختلاف بالامور العارضة انما
يتحقق في الجسمانيات ولاشك ان الجاعل اكمل وجوداً واتم تحضلاً من
مجموله فالمجمول كانه رشح وفيض من جاعله وان التأثير في الحقيقة ليس
الا بتطور الجاعل في اطواره و منازل افعاله .

اقول قيل فيه ان نسبة المجمول المبدع اشارة الى توحيد الفعل وهو
هي هنا بمعنى ان الفعل واحد وهو الوجود المنبسط والبواقي اثاره ولوازمه
اقول هذا القائل ظاهر كلامه انه يريد بتوحيد الفعل توحيد المفعول وان مراده
بالفعل المصدر كما مر ويحتمل بعيداً انه اراد به الفعل الابداعي فان اراد
به المعنى الاول فصحيح الا في العبارة كما يقوله غيره اما تجوز او تسامح وهو
ان قولهم منبسط ما يراد بهذا الانبساط وعلى اى شىء يكون منبسطاً فظواهر
عباراتهم انه منبسط ان المنبسط عليه شىء اخر وهو ماهيات الاشياء وهذا انما يصح
على ثبوت الحقائق في العلم الذاتى او الثابتة فى اما كنها بشر وطها اما لكونها صوراً
علمية متحققة الثبوت عند الحضرة الالهية او صوراً علمية معلقة بالذات كتعلق
الظلمة والاشعة بالمير واما على المذهب الحق من امتناع وجود شىء غير ذاته
الاما صدر عن فعله ولم يكن شيئاً قبل احداثه بفعله « بفعل خل » فلا معنى لانبساط
الوجود على ما ليس بشىء فان اردنا به الفعل فالمراد بكيفيته كيفية تعلقه بالمفعول
اذ لا كيفية له لذاته واما انبساطه فالفعل الامكانى فى الانبساط والتعلق ابسط
منه فى التعلق التكويني لتوقفه على القيود فى الثانى دون الاول والفعل لا يتعلق
بالمكونات كنهها كما هو معنى الانبساط وانما يتعلق كل رأس منه بمفعوله
المختص به فلا يصلح « فلا يصح خل » لغيره ولا يظهر ذلك المفعول بغير ذلك
الرأس فالانبساط على المكونات باعتبار تعلقه بها اى كل رأس بمتعلقه المختص به .

تدرجى سواء كان ذلك المفعول من الجبروت ام من الملكوت ام من الملك
الا انها مختلفة الظهور فى السرعة والبطؤ حتى كانت المفعولات المجردة
لسرعة قبولها وسرعة الظهور يصح ان يقال انها عارية عن القوة و الاستعداد
بخلاف الماديات فانها لبطؤ قبولها وظهورها يصح ان يقال فيها انها تدرجية
لظهور التدرج فيها بخلاف المجردات وان كانت تدرجية وان اردنا به المفعول
كما يقتضيه المقام وان لم يرده المصنف فالاولى والاحق ان يراد الفاضل الاول
المعبر عنه بالحقيقة المحمدية و الوجود الاول وهو النور الذى به تنورت
الانوار وهو الماء و الدواء الاولى وهو المادة المطلقة لكل شىء فانبساطه
على الاشياء انبساط تقويم كتنى لانه امر الله الذى به قامت السموات و الارضون
فانبساطه على الاشياء كانبساط الحيوان على الانسان و الفرس و الطير فان
انبساط الجنس على انواعه و النوع على افرادها هو بخصص منه هى مواد
تلك الانواع و بها تقومت و تلك الخصص هى وجوداتها الخاصة بها على المعنى
الاول الذى اشرنا اليه من المعنيين اللذين يراد من الوجود احدهما فمعنى
انبساطه عليها ليس انها اشياء غير الخصص التى منه وهو واقع عليها كما
يفهم من عباراتهم التى لاتصح الا على كون حقايق الاشياء لها تحقق ما بغير
وجوداتها الخاصة بها كما مر ثم ان قوله ان نسبة المجمعول المبدع الى الجاعل
نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة ظاهر فى السنخية كما هو المعروف
من مذهبه فان قوله نسبة النقص و هو الوجود الحادث الى التمام وهو
الوجود القديم لان النقص ضعيف التمام فيكون المراد به التشكيك لان
الوجود اذا كان حقيقة واحدة قوتها و تمامها الواجب تعالى و ضعيفها و نقصانها
الحادث ثبت على قوله هذا القول بالسنخ وان الاشياء من سنخه تعالى ولهذا
لا يقع عليه العدم كما قالوا وانما يختلفان على الماهيات و الدليل على

قوله بالسنخية قوله لما علمت ان الواقع في العين و الموجود بالحقيقة ليس
 الا الوجودات دون الماهيات وقوله وثبت ان الوجود حقيقة بسيطة وقوله
 ولا تشخص لها يعني لتلك الحقيقة بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة يعني ان
 تكثرها عين وحدتها وقوله وان التفاوت بالذات بين احادها و هوياتها ليس
 الا بالاشد والاضعف وقوله ان التأثير في الحقيقة ليس الا بتطور الجاعل
 في اطواره و منازل افعاله يعني ان هذه الكثرة ليست لاختلاف في الحقيقة
 وانما تلك الكثرة منشؤها تطور الوحدة في افعاله مثل كون زيد قائماً وقاعداً
 ونائماً و ذاهباً و جائياً فان هذه الكثرة من زيد الواحد فاما حصلت من تطوره
 في افعاله و افعاله عند المصنف ذاتيات له ولو كانت عوارض لكان التكثر
 انما حصل منها فيكون متعدداً وهو ينافي البساطة ولهذا قال و الاختلاف
 بالامور العارضة انما يتحقق في الجسمانيات وكل هذه صريحة في القول
 بالسنخ فمن قال بان هؤلاء لا يقولون الا بقول ائمتهم عليهم السلام فنقول
 له هذا قول الله تعالى حين قال وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً ولقد علمت
 الجنة انهم لمحضرون ام قول رسوله صلى الله عليه وآله ام قول امير المؤمنين
 صلوات الله عليه ام قول احد اولاده المعصومين عليهم السلام ام تقولون على الله
 ما لا تعلمون فما الداعي لتصحيح كلامهم ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة
 الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيمة ام من يكون عليهم و كيبلاً ثم انا نقول
 للمصنف اذا كان بناؤك على تلك الوحدة من جهة توجيهك ما ينافي دعواك
 مما هو موجود وجداني بان التشخص و التكثر انما هو تطور ذاتي و في
 الحقيقة ليس الا شيئاً واحداً فالاختلاف المتحقق في الجسمانيات ان كان من
 التطورات كانت التطورات بالامور العارضة وكانت منافية للوحدة لكون
 منشائها الامور العارضة ولهذا اعتذر عن اختلافها و الا فقد حصل في الكائنات

ما ليس بالسنخ بل بالمباينة والاشياء لا تختلف في هذه النسبة فاما ان تكون
 كلها بالسنخ واما بالمباينة والتبعيض غير جائز وخصوله بالعوارض الغير
 الذاتية باطل لان الطارى لا يغير الذاتى الا ان يكون الذاتى قابلا للتغير واما
 علق على العوارض لكونها متممة اما للدواعى او التمكينات او التمكينات
 او القبول فهي لا تغير الذاتى نعم قد تكون علامات لتغيره الذاتى وهو مقتضى
 للمباينة على ان هذه التطورات التى حصل عنها الكثرة هل هى عرضية ام
 ذاتية فان كانت عرضية تحقق الاختلاف فى الجسمانيات وغيرها وان كانت
 ذاتية فتأين محل الوحدة التى لا كثره فيها فان كان محلها الاعتبار لم
 تحقق الوحدة اصلا وان كان محلها نفس الامر او الواقع فابن محل
 مقتضى الكثرة فان قيل هى الاطوار والمنازل اختلف البسيط فى ذاته وتكثرت
 حيثياته وكلما هو كذلك فهو حادث ومعنى فرض الاعتبار ان هذه الحقيقة
 هى واحدة بعين ماهى به كثره فى الواقع ام بغيره فان كان بعينه فى الواقع
 جاء المحال وان كان بغيره فمابه الوحدة غير مابه الكثرة وهذا هو التعدد
 الحقيقى فالبسيط الحقيقى هو الذى لا يجرى عليه اختلاف الاعتبار والحيثية
 لا خارجا ولا ذهنا ولا يجرى عليه الفرض فى حال من احواله وما سوى هذا
 هو المركب فهو مربوب مصنوع وقوله والمجعول كانه رشح وفيض من
 جاعله، يشير الى قوله «ع» لكميل انما يرشح عليك ما يطرح منى والرشح اذا
 اطلق يراد منه ما خرج عن الحقيقة كالغرق والفيض اعم منه ومن الداخل فان
 اريد به التعبير والتمثيل فقد مضى الكلام فيه وان اريد الداخل والفيض
 والرشح دليل التعدد والكثرة والاختلاف ولا بد لان على نوع شىء من الوحدة
 مع انه اذا ادعى احده معهما الوحدة عورض باختلاف الحالين الذى على التعدد
 والتركيب فانه ان كان فى حال واحد او فى حال متعدد ثبت الاختلاف

وان كان لم يزل لذاته كذلك ففيه تركيبان تركيب التعدد و تركيب التعدد و
الوحدة فالحكم لله العلى الكبير .

قال المشعر الثانى فى مبدء الموجودات و صفاته و اثاره وهو المشار
اليه بالايمان بالله و كلماته و آياته و كتبه و رسله وفيه مناهج المنهج الاول
فى وجوده تعالى و وحدته و فيه مشاعر المشعر الاول فى اثبات الواجب
جل ذكره و فى ان سلسلة الموجودات المفعولة يجب ان تنتهى الى واجب
الوجود برهان مشرقى وهو ان نقول الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها و نعنى
بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شىء غير صرف الوجود من حد او نهاية او نقص او
عموم او خصوص وهو الوجود فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة
لم يكن شىء من الاشياء موجوداً و اللازم بديهي البطلان فكذا الملزوم اما
بيان الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود مشوب
بعدم او نقص و كل ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة لابنفسها كيف
ولو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها نفسها فضلاً
عن ان تكون موجودة لان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوته فى نفسه فهى
بالوجود موجودة.

اقول قوله فى مبدء الموجودات يريد به الواجب الحق عز وجل و ظاهر
هذا الكلام ان ذاته المقدسة هى مبدء الموجودات اما على معنى انها كانت
حقايقها كامنة فى ذاته بنحو اشرف او انها صور علمية فى علمه الذى هو
ذاته او صور معلقة بعلمه كتعلق الظل بالشاخص او انها من سنخ ذاته لان الوجود
حقيقة واحدة صافيا و محضها هو الواجب و مشوبها بالماهيات هو حقايق
الممكنات اذ هى تنزلاته فى مراتبه و منازلها فتخصيصها بشؤنه الذاتية
لاجماهياتها وهذا الاخير على الظاهر هو مذهب المصنف و انما ذكرنا

احتمالات أخر في عبارته لأن القائلين بهذه الاحتمالات يعبرون بمثل هذه العبارة و امثال هذه الأقوال مثلها في البطلان كما يدل عليه الدليل العقلي و النقلي لاستلزامها الكثرة و التركيب و منافاتها للوحدة الحقيقية و اما عندنا فاذا قلنا بانه تعالى مبدأ الموجودات فهو على المجاز بمعنى ان فعله مبدأ انشاء الموجودات و تكويناتها و فعله مبدؤه نفسه فليس الحق تعالى في الحقيقة مبدأ الشيء «الشيء دخل» اذ هو لا يبدؤ من شيء ولا يبدؤ منه شيء و انما احدث فعله بنفسه اى بنفس الفعل لا من شيء غير الفعل و الفعل مبدء لتكوين الاشياء لا للاشياء انفسها اذ الاشياء انفسها لم تكون من الفعل كما مثلنا سابقاً بالكتابة فان حركة يد الكاتب ليس مبدأ لنفس الكتابة و انما هي مبدء لتكوينها و احداثها فليست الكتابة مكوّنة من حركة يد الكاتب و انما هي مركبة من المداد و هيئاتها كذلك الاشياء الممكنات لم تكن مركبة من الفعل الذى معناه فى الشاهد «المشاهد دخل» انه الحركة الابدائية و المعلوم ضرورة ان المفعول لم يتكون من الفعل و انما يتكون به نعم بالفعل يتكون من مادته و صورته اللتين احدثهما الفاعل بالفعل لا من شيء فان قلت ان الآيات الافاقية تشهد بان المفعول مركب من الفعل اذ لا يعنى بالمفعول هنا الا ما هو المفعول المطلق عند اهل النحو مثل قولك ضربت ضرباً قلت هذا مسلم بان المراد من المفعول هنا هو ما يكون كالمفعول المطلق عند النحاة وهو الذى عندنا لا المفعول به الذى يقع عليه فعل الفاعل كما هو المفعول عندهم و انما نريد بالمفعول الصادر عن فعل الله تعالى هو ما لا يكون له ذكر قبل الفعل بوجوه ما بفالفعل اخترعت مادته و صورته و آيته كما ذكرت من الآيات الافاقية فى مثل قولك ضربت ضرباً ولكن الله سبحانه يقول و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون فان تعلق الآية فاتها تدلك على ما قلنا و اجمل تفصيل

البيان في ان الكتابة انما يصدق عليها اسمها اذا كانت حروفاً مؤلفة كما ترى
لا حال كونها مداداً فان المداد لا يصدق عليه اسم الكتابة من وجه فاذن انما تتحقق
بالصورة و الصورة هيئة الفعل يعنى حركة يد الكاتب و بدونها لا تتحقق
بوجه ما و كذلك اللفظ لا يصدق عليه اسم الهوآ بحال من الاحوال حتى
تتميز حصصه بهيئات فعله باللغات و الاسنان و اللسان و اصل الهوآ فتأخذه
كما تأخذ المداد بالقلم و تصوره بهيئات حركة الات المتكلم كما تصور المداد
بهيئات حركة يد الكاتب و كذلك مثال ضرب بفتح الرآ فان حقيقة معناه
الحركة المستندة الى فاعلها المتعلقة باثرها و هذا الاثر الصادر عنها هو
معنى ضرب بسكون الرآ و اما لفظه اى لفظ ضرب مفتوح الرآ فانه اصل
لفظ ضرب بسكون الرآ و هذا فرعه فالضاد فى المصدر سلخت من ضاد الفعل
سلخ انفصال كما سلخت الصورة التى فى المرآة من صورة المقابل سلخ
انفصال و الرآ فى المصدر سلخت من الرآ فى الفعل و الباء فى المصدر
سلخت من بآ الفعل و كلها سلخ انفصال و معنى سلخ الصورة فى المرآة
سلخ انفصال من المقابل انها انتزعت منه نزاعاً منفصلاً عنه فهى قائمة بصورة
المقابل قيام صدور و لو كانت سلخ اتصال لكانت قائمة به قيام عروض و لو
كانت قائمة به قيام عروض لما اختلفت فى المرآة لكن اللازم باطل لانها
تكون بلون المرآة و تعوج باعوجاجها و تصغر بصغرها و تطول و تعرض
كالمرآة و كذا فى اضداد هذه الصفات و لو كانت متصلة بالشاخص لما
اختلفت باختلاف قابلها فكذا حروف المصدر فانها صفات منتزعة من صفات
حروف الفعل المنفصلة فيختلف معنى المصدر فى الشدة و الضعف و القلة
و الكثرة و الهيئة باختلاف قابليته بنوع المشكك بالنسبة الى تحققة فى نفسه
و يظهر اختلافه فى وصفه «وضعه خ ل» لانه كاشف له لافعله مثل قولك ضرباً شديداً

وضعيلاً وكثيراً و قليلاً ولا يختلف في الحركة من حيث هي و بالجملة فمادة المصدر صفة مادة الفعل انتزعت منه انتزعتها قابليته كما ان هيئة الحروف في الكتابة صفة هيئة حركة اليد انتزعتها قابلية الحروف وهي بمشخصاتها ومنها مثلاً القرطاس كما ان منها في المصدر محل التأثير فافهم الاشارة وكذلك الحروف اللفظية فانها بالنسبة الى مادتها المطلقة هو آء كلها فيه سواء فاذا تخصص بالحاء المهملة بالآت التكلم تخصص بالحاء المعجمة بقوابله ومشخصاته فالفعل لم يكن له اصل في الفاعل ولا ذكر قبل تكونه بنفسه فخلقه تعالى بنفسه واقامه بنفسه وجعل مبدؤه وصورته نفسه بلا تعدد وفي كل شيء من ذلك قاله سبحانه تقدس في عزه عن شيء من فعله لانه تعالى هو الازل والفعل فسي الامكان الراجح ولم ينزل شيء من الازل الى الامكان ولم يصعد شيء من الامكان الى الازل بوجه و المفعولات هي من فعله بالتكوين والانشاء ولم تكن مركبة من شيء من الفعل وانما بالفعل اخترع سبحانه مادة من هيئة فعله و ابتدع من تلك المادة هيئتها و اقام اول صادر من تلك المادة المخترعة من هيئة فعله ومن تلك الصورة المبتدعة من هذه المادة فاذا قلنا انه سبحانه مبدأ الموجودات فتريد به هذا المعنى ولا نريد تلك الاحتمالات الباطلة الممتنعة الوقوع التي لا تسمن ولا تغنى من جوع .

وقوله صفاته و اثاره وهو المشار اليه بالايمان بالله الخ اي في بيان صفاته و اثاره يعنى المخلوقات من العلوم و المعلومات مما هو ممكن مما كان او يكون او لا يكون و معرفة ذلك و الاستقامة عليه و الاعتقاد له عن الادلة القطعية مطلقاً سواء كانت عيانية ام اخبارية «اختيارية خ ل» تفصيلية ام اجمالية هو الايمان بالله الخ هذا بقول مطلق وان كان يعنى الاخص لكننا نقول ان القول الحق مطلقاً هو الايمان بالله الخ . وقوله المنهج الاول في وجوده تعالى

و وحدته الخ يعنى بيان انه موجود وانه واحد و هو يريد فى بيان وجوده
بالوصف الذى يمكن للممكن ان يصفه به وقوله المشعر الاول فى اثبات
الواجب جل ذكره اى فى بيان اثباته بالدليل فى الاوهام و فى بيان ذلك
الدليل و هو ان سلسلة الموجودات المفعولة يجب فى العقل* اذا كانت
موجودة محدثة ان تنتهى الى محدث لا يصح ان يكون احده غير وقوله
برهان مشرقى اى بدا من مطلع الوجود او انه سبحانه اشرقه على قلبه فيكون
حقاً لانه الهام عنه تعالى او اشارة الى قوله «ع» نور اشرق من صبح الازل
الخ او اشارة الى عليته ليكون لَمِيّاً لَأَيِّناً او الى انه كاشف للحجاب من قوله
تعالى لم نجعل لهم من دونها ستراً او انه على طريقة اهل الاشراق والله اعلم
ثم انه اخذ فى ذكر الاستدلال على ما ذكره من هذه المقدمات شيئاً فشيئاً
و يريد بالبرهان المعنى الاصطلاحى لزعمة ان كل مقدمات ادلته ضروريات
قطعيات وقد بينا مراراً ان الادلة المنطقية تفيد المدعى بشرط ان لاتخالف
القضايا الحمليات مثلاً فى احكامها ما هو الواقع لا ما هو فى نفس الامر لان
تلك القواعد انما تعصم الفكر عن الخطأ اذا كانت حاكية عن الواقع لا
اذا كانت حاكية عن نفس الامر و ما يحكم به او تصححه العبارة او نظم
المقدمات او حسن الترتيب او نقل الحكم الى المحكوم عليه بالسوسايط
كالقياسات المركبة فيكون فى بعضها نقل بالمعنى وبعض بالمفهوم وبعض
بالمدلول وبعض بالمصداق وبعض بالعموم وبعض بالاطلاق وبعض بالخصوص
وبعض بالتقييد فيكون الوسط المتكرر فيها فى بعضها تكرره من عموم وبعضها
من اطلاق ويكون بعضها من مفهوم ومن معنى وهكذا فانه يلزم منها الفساد
الاعظم فى صورة الصلاح مثل ما ذكره المعلم الاول واتباعه فى بيان علم
الواجب تعالى بذاته وبغيره قالوا ان كل مجرد قائم بذاته فيجب ان يكون عاقلاً

لذاته ولغيره والواجب لذاته مجرد عن المادّة فيجب ان يكون عاقلاً لذاته
ولغيره اما كونه عاقلاً لغيره فلا انه يمكن ان يعقل سائر المعقولات وكل ما يمكن
ان يعقل سائر المعقولات يمكن ان تقارنه صور المعقولات وكل ما كان كذلك
فامكان مقارنته ساير المعقولات له لازم له والالزم الانقلاب من الامكان الى
الامتناع وهو محال فاذا كان كل مجرد يمكن ان يقارنه صور المعقولات وكل
ما يمكن للمجرد كان واجب الثبوت له والا لكان موقوفاً على استعداد المادّة
فلا يكون المجرد عن المادّة مجرداً عن المادّة هذا خلف انتهى. فقالوا ان كل مجرد
قائم بذاته مع انهم قالوا ان العقل مجرد وهو غير قائم بذاته وقالوا يمكن ان
تقارنه صور المعقولات وكل ما كان كذلك فامكان مقارنته سائر المعقولات
له لازم له مع انهم قالوا ان حقيقته لا يمكن ان تتصور لذاته وهي منفصلة
عن كل شيء فلا لازم له ليتوصل بمعرفته الى ادراك حقيقته وقالوا هو بسيط
الحقيقة فلا يتصور فيه تعدد ولا تكثر بوجه ما ومع هذا قالوا ان صور
المعلومات في علمه الذي هو ذاته وقالوا انها في ذاته حاصلة حصواً جمعياً
وحدانياً لا يلزم منه كثرة ولا تعدد لانه الكل لاستهلاك الكثرة في وحدته فهو
تعالى كالالف اللينة في الحروف او الصوت في الحروف او كالمذات في
الحروف النقشية او كالبحر في الامواج او كالماء في الثلج او كالشجرة في
الاغصان وقالوا في التوحيد مشاهدة الوحدة في الكثرة والكثرة في
الوحدة فالتمط الاول في مغالطات القياسات والثاني في مغالطات التعبيرات
لانه يذكر الكثرة والتعدد ويقول على وجه لا يلزم منه تكثر في الذات ولا تعدد
فيخالفون الواقع ويدعون نفس الامر .

وقوله الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها اي شيء يعني بغير حقيقة الوجود
هل هو وجود ام غير وجود ثم انه قد بين ما عدا حقيقة الوجود بانه اما ماهية من

الماهيات او وجود مشوب فيكون غير حقيقة الوجود منه وجود مشوب فهذا -
الوجود المشوب هو ذلك الخالص او منه او من حقيقة واحدة بمعنى ان ما خلص
منها واجب وما امتزج منها ممكن فهما حقيقة واحدة و وحدة هذه الحقيقة
منشأها الواقع و الحمل الذاتي الاولي او الحمل الصناعي الذي منشأؤه
صدق الاسم اللفظي او المعنوي او مفهومه و المعروف من عبارات المصنف
انها واحدة بالحمل الذاتي الاولي الواقعي لخصوص النفس الامرى ولهذا
قالوا ان المصنف قائل بالسّخية فيتفرع على هذا ان الوجود الممكن في
نفسه غير مجعول و انما المجعول تعينه و ظهوره بعد البطون اذ الشيء لا
يجعل نفسه و انما يجعل احواله و يفهم مما سبق من قوله في تخصيص الوجود
بالواجبية و تخصيصه بموضوعاته ان جعله احواله ليس بواسطة امر خارجي
و انما هو بامور و شؤون ذاتية له وهو كما قاله صهره في الكلمات المكنونة
في قوله و النقوش كثيرة و الذات واحدة فصخ انه ما اوجد شيئاً الا
ذاته و ليس الا ظهوره هـ . و لا يخفى عليك بطلان هذه المذاهب الفاسدة
و الاعتقادات الكاسدة .

وقوله وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها قد تقدم
فيه الكلام و مما فيه ان هذا الوجود الذي به كانت الماهية اذا اريد به انه
ذات حقيقة للشيء غير مادته و صورته لا يعقل الا ان يراد بقوله انه حقيقة
للشيء انه اصل تكوينه و مبدء تحققه و مفيد ايجاده لا انه جزء ماهيته
اذ لو اريد به جزء ماهيته لم يكن الا مادته او صورته او هما فلا بد ان يكون اما
هما او احدهما او الخارج عن الشيء و الخارج عن الشيء امامبدء تكوينه
و علة ايجاده او عرضه الخاص او العام هذا عليهم و فيما يلزمهم و امانحن
فليس عندنا ان وجود زيدهوربه و معبوده و لأفعل جاعله و لاشيء من لوازم

وجوده او ماهيته وانما وجوده هو مادته وصورته كما تقدم وقوله ولو اخذت
 بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود الخ ، قد تقدم الكلام فيه من ان الشيء
 لا يؤخذ مجرداً عن الوجود في حال من الاحوال و انما يؤخذ اذا وجد بوجود
 الرتبة التي اخذ فيها لامناص عن هذا قاط وكل ما ينافي هذا الكلام فهو زخرف
 القول غروراً ومفاد كلامهم هذا ومثله ان الماهية لا تحقق لها في حال من
 الاحوال الا بالوجود فيكون مغايراً لها ولا شك في كونه مغايراً لها وان الشيء
 موضوع لهما عندنا فهو باعتبار كونه اثرأ لفعل الباري عز وجل وجود وباعتبار
 كونه هو وهو ماهية هذا على المعنى الثاني كما تقدم و على المعنى الاول
 مادة الشيء وجوده وماهية صورته كما تقدم والحاصل من برهانه على وجود
 الواجب تعالى البرهاني الاتي لانه استدلال على وجوده بوجود مخلوقاته
 ودعوى انه برهان لمتى صناعية فانه في الحقيقة استدلال بالمعلول على العلة
 فهو انى الا ان الاستدلال بالمتى اشرف فعدلوا الترتيب و التركيب ليكون
 بزعمهم لمتى اى الاستدلال بالعلة على المعلول فقالوا ان تحقق موجود في
 الخارج يدل على ان بعض افراد الموجود واجب فتحقق الموجود حالة
 اولى له و كون بعض افراده واجباً حالة ثانية معلولة للاولى لتوقفه الثانية
 على الاولى فالمستدل بها هي الحالة الاولى التي هي العلة والمستدل عليها هي
 الحالة الثانية فجعل «فحصل خل» الاستدلال بالحالة الاولى للموجود المطلق على
 الحالة الثانية اعنى كون بعض افراد ذلك المطلق واجب الوجود وهو البرهان
 اللمتى اى الاستدلال بالعلة على المعلول والى معنى هذا اشار الشيخ في
 الاشارات وهذا لمتى في الطريقة الصناعية كما اشرنا اليه من ان اكثر امورهم
 يثبتونها بالحمل الصناعي سواء طابق الواقع ام خالفه مثل هذا فانه في الحقيقة
 انى لانه استدلال بالمعلول على العلة الذى هو الواجب تعالى وهذا وامثاله

استدلال بالأثار على المؤثر ولكن كما قال الشاعر :

في زخرف القول تزيين لباطله و الحق قد يعتريه سوء تعبير
تقول هذا مُجَاج النحل تمدحه وان ذممت قتل قىء الزنابير
قدحاً ومدحاً وما جاوزت حدَّهُما حسن البيان يرى الظلماء كالنور

ولو اردنا الاستدلال بالعلّة على المعلول حقيقة امكن بشرط ركوب متون التأويلات والآفاين يخرجون عن الإنّي انظر السى ما قال سيّد الشهداء ابو عبدالله الحسين صلوات الله عليه في ملحقات دعاء عرفات على ما نقله بعض الروات في قوله «ع» الهى امرت بالرجوع الى الأثار فارجعتى اليها بكسوة الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مصون السر عن النظر اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها انك على كلشىء قدير. والأشارة الى ما اشرنا اليه من البرهان اللّمى على وجه التأويل الذى لا يهتدون فى الوصول اليه الى سبيل فاعلم انه سبحانه لا يعلم من نحو ذاته لاحد غيره لان كّل ما يدركه غيره فهو غيره انما تحدد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظايرها كما قال على عليه السلام وانما يعرفه كل احد من جهة ما تعرف له به و ما تعرف لمخلوقٍ الا بما خلقه عليه من وصفه تعالى لعبده و ما تعرف لاحد بشىء يشابه شيئاً من خلقه و الا لعرفَ بذلك الشىء سبحانه وتعالى فكان ما تعرف به لكل احد من خلقه هو اياته ودليله فى نفس عبده وهى نفس عبده وهو عنوان لمعرفته خلقه ليعرفه عبده به وهو شىء ليس كمثل شىء من الخلق وهو ما تعبد به عبده المكلف ليعرفه به ويعبده سبحانه وتعالى بالتوجه الى جهته لانه وجه الله سبحانه الى عبده المشار اليه بقوله كلشىء هالك الا وجهه وانما قلنا ان الله سبحانه تعبد عبده بمعرفة تلك الآية التى هى نفسه فى قول امير المؤمنين «ع» من عرف نفسه فقد عرف ربه وهى وجه الله اليه كالكعبة

بالنسبة الى المصلى لانه هو وصف الله سبحانه نفسه لعبده ودليله اليه والدليل
 على معرفة هذه الآية التي هي النفس و الموصل الى معرفتها والمرشد اليها
 هو خالقها ومنشئها و كاتبها بيد قدرته ومنزلها بعلمه فهذا هو الدليل اللتى
 الحقيقى فمن اراد الله سبحانه وتعالى هدايته ورفع قدره وتشريفه بمعرفته عرفه
 نفسه واعلم انلى رسالة فى معرفة النفس لا يعرف احد نفسه بغير ذلك الا ان
 تكون معرفة قشرية او جهلاً بنفسه فمن ارادها طلبها من له فى الكون حظ
 لم يمت حتى يناله. ثم ان قوله الموجود إما حقيقة الوجود او غيرها يعنى ان
 الموجود من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيات التى بها يحصل التمايز
 فى التعريف ويحصل بملاحظتها التقسيم ان كان ذلك الموجود حقيقة الوجود
 ثبت المطلوب لانا لا نعنى بحقيقة الوجود الا صرف الوجود وهو الواجب
 الحق تعالى شأنه او غير تلك الحقيقة قال ونعنى بحقيقة الوجود الخالص الذى
 لا يشوبه شىء غير صرف الوجود اى غيره من حد فان المحدود مرتب اما من
 جنس وفصل او من خاصة او عرض عام او نهاية لان المنتهى او المنتهى اليه محصور
 بالنهاية منقطع الدوام فى جهة مما ينسب اليه او ينقص لان النقص بداية ينتهى
 الى تمامه او عموم لتناوله للكثرة و التعدد و انبساطه على امثال تقتضى
 توزيع جهاته او بعضها عليها فلا يكون احدياً مطلقاً او خصوصاً يؤدى الى
 التحديد و حصر بعض جهاته فى بعض المتعلقة دون بعض وهو الوجود
 المقابل للعدم وهو الوجود الذى يكون احق بهذا الاسم من سواه فشرع
 فى البرهان فقال لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة وهو الوجود الصريف
 اعنى الواجب عز وجله لم يكن شىء من الاشياء موجوداً وهذا الدليل وان
 كان فى الظاهر انه استدلال بالاثار على المؤثر لكنه من دليل الحكمة لان
 وجود ما لا يستغنى عن الغير لافى كونه ولا فى بقاءه طرفه عين دليل على

وجود ذلك الغير ولما كان ذلك الغير الذي هو العلة في الكون و البقاء
مستحيل الاستدراك من غيره كان وجوده عند العارف عين وجود اثره فلا يخفى
عن شيء باثاره ولا يجده شيء بذاته وهو قول امير المؤمنين عليه السلام وجوده
اثباته ودليله آياته وهذا الاستدلال «استدلال خ ل» ثابت صحيح الا انه بغير نمط
استدلال المصنف لانه صورته بصورة القياس الاقتراني اذ لا يعرفون غيره وهذا
الاستدلال و امثاله اذا تعلق بمعرفة الحقائق الالهية ظهر فيه الخلل لانحطاط
مداركه عن تلك الحقائق كما تقدم ولذا كان قوله في بيان الملازمة غير مرتبط فان
قوله فلان ماعدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود مشوب بعدم
او بنقص وهذا حصر على اصطلاحهم صحيح لان الاشياء اما وجود بحث
او وجود مشوب او ماهية ويعنى بالمشوب به هو الماهية اذ لا شيء غير الوجود
و الماهية فصارت الملازمة ثابتة بالنسبة الى الماهية واما بالنسبة الى الوجود
المشوب فلا لانه لو لم يوجد الوجود الخالص لم يلزم عدم الوجود المشوب اذ
الوجود المشوب لم يكن بغيره و ان كان ماشابه اعنى الماهية لم يوجد بنفسه
بخلاف الوجود فانه ليس مجعولاً لغيره ولا بغيره لا سيما على قول المصنف
وقوله فيما تقدم وياتى انه مجعول لا يريد به انه كونه الجاعل بعد ان لم يكن في
نفسه شيئاً اصلاً و اما يريد بجعله تنزله في مراتبه وشوبه بما يعرض له من
عوارض مراتبه لاتحاده بجاعله بعد رفع تلك العوارض لانه حقيقة واحدة
بسيطة كاتحاد اجزاء السريبر بعد رفع صورته بالخشب المطلق وكذا حكم
الوجود لانه حقيقة واحدة منه صافٍ ومنه مشوب فيعود الكلام على قوله
لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الماهيات موجوداً فلا يلزم
من عدمها عدم مطلق الوجود «الموجود دخل» و اما يلزم عدم الماهية منفردة او
مشوبة بوجوده فعلى قوله باستقلال الوجود الحادث يبطل استدلاله وعلى قولنا

بعدم استقلال الوجود الحادث بمعنى انه لا يتقوم الا بالماهية يمكن تصحيح استدلاله وقوله كيف و لو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها نفسها هذا مطابق موافق لاعتقادنا و مخالف لاعتقاده خصوصاً في هذا الكتاب فانه يزعم انها في الذهن معروضة للوجود ولا تكون معروضة له الا حال كونها مجردة عنه وهي هي نعم عندنا كما يقول هنا لانها في الذهن غير مجردة عن الوجود الذهني لان ما في الذهن منها ظل متزع من الخارج المتقوم بالوجود وفي الذهن كذلك بنسبة الوجود الظلي الى وجود ذي الظل لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه وجريان القاعدة القرعية على ما نقول اولى من جريانها على ما يقول وقوله فهي بالوجود موجودة متفرع على قوله واما على قولنا فقد تقدم الوجهان فيه الا ان مرادنا بالوجود وبالماهية غير ما يريد فراجع .

قال وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود فقيه تر كيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى و كل خصوصية غير الوجود فهي عدم او عدمى و كل مرتب مؤخر عن بسيطه مقتفر اليه والعدم لامدخل له في موجودية الشيء وتحصله وان دخل في حده ومعناه وثبوت اتي مفهوم كان لشيء و حمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجوده والكلام عايد الى ذلك الوجود ايضاً فيتسلسل او يدور او ينتهي الى وجود بحث لا يشوبه شيء فظهر ان اصلي كل موجودية كل شيء موجود هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود .

اقول قوله وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود يعني ان كان غير الله سبحانه فيه ان تسمية الله تعالى بحقيقة الوجود اما اطلقه عليه لزعمه ان الوجود في ذاته منه حقيقة ومنه مشوب اي مرتب مما يذكره وهذا لا يصح

الإعلى شيئين تجميعهما حقيقة واحدة آمان حيث الاسم الحقيقي كالمعنى
المصدرى والنسبى والرابطى والبسيط المعبر عنه بهست فى الفارسية او من
حيث المعنى الحقيقى بان يكون ذاتاً واحداً تتجزأ الى الحقيقى والمركب
سمن الحقيقى و شىء آخر وكلا المعنيين باطل أما الاول فلكونه متقوماً
بغيره وأما الثانى فلكونه منقسماً الى غيره ولكن على تقدير قبول ذلك منه
معنى قوله ان الوجود ان كان حقيقة الوجود فهو الوجود الحق تعالى وان كان
غير حقيقة الوجود بل فرعه او تنزله او غير ذلك مما يكبر فى صدورهم ففى
ذلك الوجود الذى هو غير حقيقته تر كيب منه اى من الحقيقى «الحقيقة خل» كما
هو رأى مميت الدين فى الحتوفات فانه يرى ان الحق الذى لخلق فيه والخلق
الذى لاحق فيه اجتماعاً فعصر منهما الانسان فهو الحق وهو الخلق وكذلك
أراء اتباعه كالمصنف وصهره او ان قوله من الوجود اى المطلق يعنى فيه
تركيب من الوجود المطلق بما هو وجود يعنى ان جزئه حصة من الوجود
المطلق الغير المقيد بتخصيص الوجود بنفسه وبتخصيصه بمراتبه و منازل
بشؤنه الذاتية بل من حيث هو هو حصة من خصوصية اخرى غير الوجود
كتخصيصه بالماهية او بامر اعتبارى والاول هو العدم والثانى هو العدمى وقد
تقدم انه فى غير التخصيص الواجبى يتخصص فى مراتبه و منازل بشؤنه
الذاتية وقد يكون بها وبالماهية ولا ريب انه اذا تخصص بشؤنه الذاتية سواء
جعلت هى العدمى المذكور لانها فى علمه الذى هو ذاته ليست عند انفسها شيئاً
وان وحدته طوت تلك الكثرات ام العدم اذ لا تحقق لها من ذاتها ام على
التقسيم الاولى فانه هو التخصيص بذاته اى التخصيص الواجبى لان هذه
الشؤن الذاتية ان كان لها اعتبار ما تكثر مع وحدته والآ فقد قال العدم لا مدخل
له فى موجودية الشىء فلا تتحقق رتبة او منزل متخصص مغاير لغيره بسبب

شؤون لا حظ لها من الوجود باعتبار اذ ليست شيئاً فلا يترتب عليها شيء فقد دار
تحقق الغير وعدمه على وجود الشؤون في نفسها وعدمها على ان هذه الشؤون
الذاتية التي هي علة التكثر اذا تحققت في انفسها امتنعت الوحيدة على
الوجود الواجبي في كل حال اذ ليس فاقداً للشؤون في حال من الاحوال والى
لم تكن ذاتية هذا خلف وقوله وان دخل في حده ومعناه ليس بصحيح لان العدم
لا يدخل في حد الشيء ومعناه الا اذا كان له معنى خارجي وان كان كذلك كان
له مدخل في موجوديته او موجودية لازمه او منافية والى وان لم يكن له معنى
خارجي لم يكن له معنى ذهني لما قررنا من ان ما في الذهن فرع على ما في
الخارج ولو جربنا على مذاقهم من امكان كون الوجود في الذهن منفرداً
عن الخارج كان له مدخل في موجوديته او موجودية لازمه او منافية ومن هنا
ما استدل به المصنف كما يأتي في ذكر الاستدلال على كون بسيط الحقيقة
كل الاشياء مناته اذا اخذ معنى النفي والسلب في مفهوم الشيء كان موكباً
في حقيقته من معنى الثبوت ومن معنى السلب فلا يكون بسيط الحقيقة ولو كان
العدم لا يدخل له في موجودية الشيء لما ثبت حقيقة جيم من معنى جيم
ومن معنى ليس به على ما قرره هناك فيما يأتي وقوله وثبوت اي مفهوم كان
لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع
على وجوده يرد عليه انه قد قرر سابقاً ان الوجود متحد بالماهية في الخارج
وعارض لها في الذهن فيلزم ان عروض الوجود لها فرع على وجودها
فينسلسل او يدور وايضاً قد ثبت فيما اشيرنا اليه مما دل عليه النقل وكلام
الحكماء والعقل شاهد لهما من ان كل محدث لا يكون الامر كياً من جهتين
جهة من ربه وهو المسمى في الاصطلاح بالوجود وجهة من نفسه وهو المسمى
ايضاً بالماهية فاؤل المحدثات جزءاه قد ثبت له ولم يكن موجوداً قبل ثبوتها له

وبالعكس وكذا القابلية والمقبولية ثابت كل منهما لما يحمل عليه من دون ان يكون المحمول عليه موجوداً قبل المحمول بل كل موجودين احدهما شرط للآخر إما في جهة كالأبوة والبنوة او في جهتين كالوجود و الماهية وكالكسر والانكسار فان الوجود والكسر شرط للماهية والانكسار في التحقق وهما شرط للوجود والكسر في الظهور فان شيئاً منها لا يسبق الآخر في الوجود الذي هو الكون في الاعيان والحصول ومثل هذا قوله وكل مركب مؤخر عن بسيطه مفتقر اليه مع ان في هذا زيادة على ذلك بتصريح ان الحادث مركب من وجود قديم ومن ماهية محدثة وهذا على القول بالسنخ كما هو مذهب المشهور من الصوفية نعم اذا فسر الوجود بالمعنى الحقيقي الذي يريد المصنف فعلى قول المصنف من تحققه بدون شرط او من بساطته المطلقة او ان حقيقة الوجود يتم له بعض كلامه مثل الوجود وعلى قولنا لا يتم له شيء من ذلك فيما هو من الحادثات الا في الاصول المطلقة بالنسبة الى المقيدة كالمادة المطلقة بالنسبة الى الخاصة فظهر لمن فهم ان استدلاله بهذا الترتيب وهذا المعنى ليس بشيء وانما الميزان في الاستدلال هو الاحتياج اللازم للمحدث المستلزم للاستناد الى الغنى المطلق الذي لا يحتاج الى شيء والاستدلال بلزوم التسلسل او الدور كما فعله العلماء على غير هذا النمط اصح من هذا فافهم وقوله فظهر ان اصل كل موجودية كل شيء موجوده هو محض حقيقة الوجود هذا الكلام على قول المصنف القائل بالسنخ كما هو المشهور من قول الصوفية مطابق لمذهبه لان ظاهر معنى هذا الكلام وهو ان اصل كل موجودية كل موجود ان موجودية كل موجود فرع على موجوديته تعالى والفرع مشتق من اصله باحد الاشتقاقات اللغوية و الاصطلاحية كأخذ مادة الفرع من الاصل إما بالاقطاع كأخذ بعض من كل او التوليد كالثمرة من الشجرة او كالضرب

المصدر من ضرب الفعل او الاستنباط كالحكم من الدليل او الطريقة كالشريعة من الشارع وامثال ذلك والمستفاد من مذهب المصنف واستدلالاته هو ان المراد بهذا الاصل هو الاول اى الاقتران وظاهر رأى صهره فى الكلمات المكونة هو الثانى اى التوليد وظاهر كلام بعض الحكماء هو الثالث وظاهر بعضهم الرابع وهنا اراء كثيرة كلها فاسدة ليس لها فى الحق نصيب واعلم انى انما اتبع ما فى كلام المصنف طلباً لتنبية المؤمنين بمذهب ائمتهم عليهم السلام لان كثيراً منهم مالوا مع هؤلاء ظناً منهم ان هذا الذى عليه هؤلاء هو مذهب اهل البيت عليهم السلام فقبلوا منهم وسلموا لهم واتبعوا ادلتهم من غير نظرٍ قاطع وانما اتبعوهم لتخيل «لتخيل خل» مثل هؤلاء على رتبة لاتناله العقول ولا تحوم حولها الاوهام فاحسنوا الظن فى معرفتهم وشدة اطلاعهم وعظيم شهرتهم فكبروا فى اعينهم وظنوا ان اقوالهم فى انفسها حجة لا يحتاج الى النظر فيها وهم يحسبون انهم يحسنون صنفاً فذكرت اكثر ما فى كلامهم على جهة التنبيه لتقوم الحجة بعد العيان والبيان على الفطن النبىه ولم اقصد تنقيصهم وعيبهم والله سبحانه على ما نقول وكيل فلانى والله الحمد والمنة على اعلم ان الله سبحانه يستلج عبادهم عما يسرون وما يعلنون وهو عليهم بذات الصدور .

قال الثانى فى ان واجب الوجود غير متناهى الشدة والقوة وانما سواه متناهٍ محدود لما علمت ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجود لا يشوبه شىء غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعترها حد ولا نهاية اذ لو كان له حد ونهاية كان له حد وتخصيص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب يحدده ويخصصه فلم يكن محض حقيقة الوجود .

اقول قوله الثانى اى المشعر الثانى فى ان واجب الوجود الخ يريد به

ان واجب الوجود هو حقيقة الوجود فيكون غير متناهي الشدة والقوة ثم عليل
هذه الدعوى بقوله لما علمت ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجود لا يشوبه
شيء غير الوجود وهذا يدل على فرض صحة استدلاله انه يريد بالوجود ما
يقابل العدم ليتفرع على هذا ان كل شيء هو عدم كالجهد او ياؤل الى العدم
كالانتهاء فانه اذا فرض له انتهاء كان فاقداً لما يفرض وراء ذلك فاذا
لم يجز عليه فقدان شيء كان غير متناه في الشدة والقوة ولا يكون هذا الا في
محض الوجود اذ غيره مشوب بعدم او عدمى كما تقدم وهذا هو معنى
الوجود البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست فيلزمه ان تكون ذات الواجب
تعالى هو معنى هست وهذا صفة لشيء كما هو ظاهر ولا يجوز ان تكون
ذات الله تعالى بهذا المعنى لان ذاته المقدسة لو كانت بهذا المعنى لكانت
محمولة على ذات فوقها فتكون معلولة لها محتاجة اليها وان اريد غير ذلك
وغير ما في معناه كالترابطى والمصدرى فما شرحه فان وقف على شرحه باى
طور فرض فهو ممكن اذ لا سبيل الى شرح حقيقة الحق تعالى وان لم يقف
على شرحه فكيف نص على عدم تناهيه في الشدة والقوة لكونه محض حقيقة
الوجود لان تعليل عدم التناهي بشيء يجب ان يكون معلولاً «معلوماً خلاً» متميزاً
محدوداً أو الالكان مثل قولك زيد لا يتناهي لانه شيء والحال انك لا تعرف من
الشيء معنى مشروعا عندك لان التعليل جهة المعرفة والادراك ولا يتم الاستدلال
الموجب لصحة المدعى الا بمعرفة حقيقة التعليل وهذا نور ظاهر لمن له
بصر باطن وقوله فهذه الحقيقة لا يعترها حد ولانهاية الى قوله كان له حد
وتخصيص بغير طبيعة الوجود الكلام فيه كالذى قبله اذ بدون معرفة الذات
التي هي حقيقة الوجود عنده لا يمكن وصفها بما ذكر واما غيره من الحكماء
و العلماء فانهم استدلوا على عدم تناهيه بلزوم الحصر والفناء والنقص

و العجز و امثال ذلك مع التناهي وتلك توجب الحدوث المستلزم للدور
و التسلسل او الانتهاء الى الواجب الغنى المطلق الذي لا غاية لذاته ولا نهاية
لصفاته و استدلالهم احسن واسلم من استدلاله.

قال فاذن ثبت ان واجب الوجود لانهاية له ولا نقص يعتريه ولا قسوة
امكانية فيه ولا ماهية له ولا يشوبه عموم و لا خصوص فلا فصل له ولا تشخص
له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له كما لانهاية له بل هو
صورة ذاته ومصور كل شيء لانه كمال ذاته و كمال كل شيء لانه ذاته بالفعل
من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه فيشهد ذاته
على ذاته و على وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو ونشرح لك هذا

اقول قوله فاذن ثبت ان واجب الوجود لانهاية له ولا نقص يعتريه نعم قد
ثبت هذا الا انه بغير ما ذكره من دعوى كونه حقيقة الوجود لملذكريناه
بل بما ذكره العلماء مما قرروه في كتبهم وان كان الاكثر منها مدخولاً و اذا
اردت محض الحق فزك عقلك بكتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله
وانظر به في الآيات التي جعلها دليلاً على ذلك و هي آياته في الافاق وفي
انفسهم «الانفس خ ل» كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق الآية و لو لا خوف الاطالة لذكرت لك شيئاً مما ذكره
في كتبهم ولكنه لا يعسر عليك و انا في الغلب انما اذكر ما لم يذكره
او ما يرد عليهم مما لم يشعروا به .

و قوله ولا قسوة امكانية لا يريد به بان فيه قسوة وجوبية اذ الوجوب
ليس فيه شيء غيره وانما ذكر هذا البيان ما هو الواقع وذلك لان الواجب
لو فرض فيه قوة امكان «امكانية خ ل» لكان محتملاً للاستكمال والكمال
ومحتمل الكمال محتمل النقصان وهو الحادث لان كل ما يمكن له عز وجل فهو

بالفعل على حد لا يتحمل الزيادة ولا النقصان اذ كل ما جاز عليه وجب له فليس في الازل حالة منتظرة ولا حالات مختلفة وهذا ظاهر الا انهم مع قولهم بهذا قد يذكرون اشياء يفرضونها فيه او له يبنون عليها احكاماً والحق تقديس تلك الحضرة تعالى شأنه عن كل ما ليس هو ذاته لا خارجاً ولا ذهناً ولا فرضاً ولا احتمالاً واعتباراً او حيثية لان كل ذلك صفات الممكنات فالازل تعالى لا يصح فيه فرض الامكان والاحتمال بكل اعتبار وفرض .

وقوله ولا ماهية له صحيح على قصده لانه يريد انه عز وجل وجود بحث بدون ماهية وهذا صحيح الا انه لا يقال ذلك في صحيح التعبير اذ صحيح التعبير ان يقال ان وجوده عين ماهيته بكل فرض واعتبار لان يقال لاماهية له لما تقرر ان المراد بالوجود باعتبار مفهومه الذاتي بانه «انه خل» شيء لغيره و الماهية شيء لنفسها و الوجوب اذا اطلق عليه الوجود يراد منه ما يعتبر من الماهية باعتبار هويتها فهو الماهية ولذا قلنا سابقاً ان الماهية لا يجوز سلبها عنه تعالى وانما يقال كما في اخبارنا اثبتنا عليهم السلام يامن لا يعلم ما هو الا هو وهو المراد من الماهية التي هي مناط الكبرياء و العظمة وذلك ثابت لمن له هوية لذاته ولهذا كان وجود الممكن لا يستحق لذاته الكبرياء والعظمة لانهم الله سبحانه اذ لا هوية للممكن لذاته والمصنف يقول بان الممكن لا يستحق لذاته الكبرياء و العظمة مع انه يثبت له وجوداً من سنخ الوجود الحق تعالى فلولا انه لاماهية له ذاتية لاستحق الكبرياء و العظمة مع ثبوت الوجود الذي هو عنده من سنخ الوجود الحق تعالى وذلك لانه انما هو شيء بمشيئة الله تعالى ومشيئة الله عز وجل انما هي شيء بالله سبحانه وقوله ولا يشوبه عموم ولا خصوص الخ اي انه ليس له طبيعة جنسية ولا نوعية فيدخل تحت شيء او يدخل تحته شيء ولا فصل له مقوم او مقسم والا لكان مركباً او متجزياً

وهذا على ما نذهب اليه صحيح لأنه مطابق لاعتقادنا. أما عند المصنف فيلزمه على اعتقاده ان الوجود المطلق الشامل للحق تعالى لأنه عز وجل خالصة ومحضه وحقيقته والشامل للخلق ايضاً لأن وجودات الخلق احد افراد المطلق الآتيا «لأنها خل» مشوبة بالعدم او العدمي فلاشياء مركبة من حصص من ذلك المطلق ومن ماهيات وقابليات متغايرة بها تكثرت الاشياء سواء قيل انها شؤن ذاتية لتلك الوجودات في رتبها ومنازلها ام مخصصات اجنئية منها اذ هي على الاول بشؤونها الذاتية تجنست وتنوعت يفصولها فانه بهذا يلزمه دخول مطلق الوجود المطلق او خصوصه تحت العمومات والخصوصات حتى ان هذه الطريقة صرح بعضهم بان الوجود الممكن لايجري عليه العدم وانما الوجود الممكن والعدم يختلفان على الماهية فاذا ارتبطت بهما العدم لحق وجودها بعيدته القديم فيبطن فيما ظهر منه فلايجري عليه العدم لأنه ضده فاذا بنيت المعرفة على مثل هذه الكلمات السؤى بحيث يبطن الحادث في القديم لأنه منه يبدئ و اليه يعود كيف يقال على مثل هذه انه لايشوبه عموم او خصوصية وقوله ولاصورة له هذا حق ولايقال له صورة بهذه العبارة ليناولها الهندسية والحدود التي هي صفات الحوادث وقال بعضهم ان له صورة ليست كصور الاشياء وهي كينونته اي قيامه بذاته والمعنى صحيح واللفظ باطل وقال بعضهم صورته صورة العالم وقال آخرون خلق الله العالم على صورته وآخرون خلق آدم على صورته وهي اكرم الصور وهي الصورة الانسانية حتى قال هو لاء انه في صورة شاب امرد قسط الشعر كما في الحديث الذي رووه واللفظ كله باطل واما قول من قال ان صورته صورة العالم تعالى فقالوا لانه روح عقل الكل وعقل الكل روح العالم والظاهر صورة الباطن ومن قال خلق آدم على صورته فانه يقول انه تعالى مؤثر للعالم والعالم اثره والاثر يشبه صفة المؤثر و كذبوا جميعاً فانه تعالى خلق من

خلقه وخلقه خلوه منه كما قال «ع» والالكان حالاً او محلاً وكذا قول الآخرين
فانه سبحانه ليس فاعلاً للعالم بذاته اذ ذاته ليست فعلاً والآ لكانت صفة
لموصوفٍ و انما فعل العالم بفعله فالعالم اثر فعله ومعلوم ان الاثر يشابه صفة
المؤثر كما ان الكتابة تشابه حركة اليد الكاتب لا ذاته لان الكتابة اثر لحركة اليد
ومن قال خلق آدم على صورته كما هو في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله
فان العلماء وجهوه بان الضمير في صورته يعود الى آدم يعني ان الله سبحانه خلقه
على ما هو عليه وبعضهم وجهه بان معناه ان الله تعالى خلق آدم اية تدل عليه كما
قال تعالى سنبهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وروى عن الصادق «ع» في هذا
الحديث ما معناه انهم حذفوا اول الحديث وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله
سمع رجلاً يقول لآخر قبحك الله وقبح كل من يشبه صورتك فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله لا تقل هكذا فان الله خلق آدم على صورته اى على صورة هذا
الرجل والحاصل ان الصورة لا يصح اطلاقها على الله تعالى وان اريد منها معنى
صحيح ويجوز ان يكون المصنف اراد ان الله سبحانه لا صورة له لان الصورة تلزم
المادة وهما علة التركيب ويدل على هذا قوله كما لفاعل له يعنى انه لو كان له
صورة لكان معلولاً لمعمولاً و اشار المصنف بقوله بل هو صورة ذاته الى ان ذاته هي
نفس صورته بلا تغاير بينهما بحالٍ والى انه مصور كل شىء فلا يجرى عليه ما هو
اجراه لان ذاته كمال ذاته فليس ذاته شيئاً غير ذاته لان ذاته بالفعل من جميع
الوجوه فلا امكان فيها وما لا امكان فيه لا صورة له لان الصورة استكمال لذى
الصورة فلا معرف له اذ التعريف متوقف على الفصل الذى هو الصورة كما
ذكرنا سابقاً ولا كاشف له الا هو لانه لو كان له حد لتوقف الكشف له على
الجنس والفصل ويكون مرتباً منهما والكل مسبوق باجزائه وامتناع ذلك
عليه دليل على انه سبحانه انما تعرف لعباده بهم و يريد المصنف بقوله

ولا كاشف له إلا هو التلويح الى قول أمير المؤمنين عليه السلام يا من دل على
ذاته بذاته وهذا المعنى هو المعروف عندهم كما هو ظاهره و عندنا هذا لا
يصح وانما يراد من قولنا لا كاشف له إلا هو أنه تعالى اتما يعرف به ولا يعرف
به إلا بما تعرف به لعباده وماتعرف لهم إلا بهم بان نقشهم كما تعرف لهم به
وذلك لانه لما اراد ان يعرفه عبده خلقه انموذجاً فهو انياً بان صورته بصورة
معرفة ومعنى الانموذج معرب نمونه اي مختصراً من صفة معالنه ومقاماته التي
لا تعطيل لها في كل مكان يعرفه بها من عرفه ومعنى الفهوانى خطاب الله سبحانه
لعبده في سلو كه اليه بطريق المكافحة اي بطريق كشف الغطاء عنه وجذبه اليه
ومشافهته به فيكون هذا النقش الانموذجي هو حقيقة عبده من ربه يعني ان وجوده
الذي هو نور الله سبحانه واثره اية معرفته وصفة ظهوره به له وهي صفة استدلال
عليه لاصفة تكشف له كما قال أمير المؤمنين عليه السلام فمعنى قوله «ع» يا من
دل على ذاته بذاته يراد منه وجوده احدها ان المراد بالذات الدالة هي النفس
الملكوتية الالهية وهي نفوس محمد والله صلى الله عليه وآله كما في حديث
الاعرابي عن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله اصلها العقل منه بدعت
وعنه وعت واليه دلت و اشارت وعودها اليه اذا كملت وشابته ومنها بدعت
الموجودات و اليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى
وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى
الحديث . والذات المدلول عليها هي مقاماته كما في دعاء شهر رجب للحجة
عليه السلام في قوله فجعلتهم معادن لكلماتك واركباناً لتوحيدك واياتك
وعلاماتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق
بينك وبينها إلا أنهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدوها منك وعودها اليك
اعضاد واشهاد ومناة واذواد وحفظة وروادفهم ملات سماءك وارضك حتى

ظهر آلاؤه الآت الدعاء. فهذه العلامات والمقامات هي الذات المدلول عليها والمراد بها الوجه المسمى في اصطلاحهم بالعنوان وهو بمنزلة قائم بالنسبة إلى زيد لأنه اسم فاعل القيام لاسم زيد لذاته فافهم وسمى سبحانه ذاتهم عليهم السلام ذاته ونسبها إليه تشریفاً لها كما سمي روحهم روحه في قوله تعالى ونفخت فيه من روحي وسمى أنفسهم نفسه في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك . وثانيها أن المراد أنه تعالى لم يحتج في تعليم خلقه معرفته وما يراد منهم إلى شيء غيره تعالى وثالثها أن المراد أنه تعالى دل على ذاته أي معرفة ذاته بذاته أي بوصف ذاته فلا يعرف بوصف غيره وإنما يعرف بوصفه مثل ما روى عنهم عليهم السلام اعرفوا الله بالله ومثل أن الله تعالى أجل من أن يعرف بخلق بل الخلق يعرفون به والقوم لا يريدون من قوله عليه السلام يامن دل على ذاته بذاته مثل هذه المعاني التي اردنا منه وإنما يريدون أنه تعالى دل بذاته البحث الخالص أو المتصفة بالصفات القديمة علي ذاته «ذات خل» البحث القديمة كذلك وهو عندنا تمتنا عليهم السلام باطل .

وقوله ولا برهان عليه يعني غير ذاته لأنه دل على ذاته بذاته ونحن نقول أنه تعالى لا يدرك من نحو ذاته لغير ذاته وإنما يعرف بما وصف به نفسه فلا برهان على ذاته إلا بما دلت آثار فعله على وجوده قبل والمراد به «١» البرهان اللمى وهو ظاهر إذ لعل له حتى يستدل بها عليه انتهى .

وهذا يريد أن البرهان المنفى هو اللمى وهو الاستدلال بالعلّة على المعلول فلما لم تكن له علّة نفاه وفيه شيان أحدهما أن المصنف قد ذكر البرهان عليه فإن لم يكن لمتياً كان آتياً وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فيلزم ثبوت البرهان الآت

و اللّمي اشرف من الاتى و المصنف ظاهر كلامه نفى مطلق البرهان لان
البرهان يميز الشيء والمميز مدرك محاط به فلا برهان له الاذاته و ثانيهما انهم
انما استدلوا عليه بالبرهان اللّمي ولا يريدون به ما اراد صاحب هذا القيل
لانهم يريدون به ان في الخارج موجوداً قطعاً وهذه القضية هي العلة وان
بعض ذلك الموجود واجب الوجود وهذه هي المعلول لتوقفها على الاولى
فيستدلون على ثبوت التواجب بثبوت الموجود المطلق فحالة الاطلاق علة
لحالة التقييد والتخصيص وقد اشرتنا سابقاً الى هذا وهذا المعنى غير معنى ما
اراد صاحب القيل من البرهان اللّمي ولو ازادوا ما ارادوا استدلوا باللّمي
في اثبات واجب الوجود حتى انهم يجعلون ذلك طريق العارفين و المحققين
والاتى طريق العوام و الجهال .

فقوله فشهد ذاته على ذاته و على و وحدانية ذاته قيل لعل مراد به هذا
الاشارة الى ظهوره بذاته بلا واسطة امر وشهادته على وحدانيته اشارة الى
كون ذاته المقدسة بحيث اذا لاحظها العقل لو امكن يحكم بامتناع ان يكون لها
شريك فذاته تدل على الوحدة اذ صرف الشيء لا يمكن التعدد فيه واليه اشار
صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذى لا اتم منه كلما فرضته ثانياً
فاذا نظرت فهو هو اذ لا يميز في صرف الشيء فوجوب وجوده الذى هو ذاته
يدل على وحدته انتهى . فقول هذا القائل اشارة الى ظهوره بذاته مثل قول
المصنف قبل هذا بان تخصيص الوجود الواجب بالواجبية نفس حقيقة «حقيقته
خل» المقدسة الى ان قال واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى
والحاجة والشدة والضعف فيما «فيما خل» فيه من شؤنه الذاتية وحيثياته العينية
«الغيبية خل» بحسب حقيقته البسيطة . وقد تقدم الكلام على قول المصنف والقول
على هذا كذلك لان ظاهره ان ظهوره بذاته وهذا باطل لانه اذا كان بذاته كان

لِذَاتِهِ حَالَتَانِ وَمَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ حَادِثٌ لِأَنَّهُ إِذَا ظَهَرَ بِذَاتِهِ-بِلا واسطة فان -
 كَانَ الظَّهْر قَدِيمًا لَزِمَ عَدَمَ وَجُودِ البَطُونِ وَكَانَ مَحْصُورًا فِي الظَّهْرِ وَرَأَى
 كَانَ حَادِثًا اِخْتَلَفَتْ حَالَتَاهُ وَقَوْلُهُ فَذَاتُهُ تَدَلُّ عَلَى الوَحْدَةِ إِذْ صِرَفَ الشَّيْءُ
 لَا يُمْكِنُ التَّعَدُّدُ فِيهِ نَقُولُ عَلَيْهِ أَنَّ صِرْفَ الشَّيْءِ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي نَوْعِ هَذَا التَّوْحِيدِ
 لِأَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُ لِشَيْءٍ غَيْرِهِ لِأَنَّهُ لِبَسَاطَتِهِ يَكُونُ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى لَا يَوْجَدُ غَيْرَهُ لِأَنَّ
 لَانْتِثَابَ فِي الْأَزْلِ شَيْئًا آخَرَ «غَيْرَهُ خَل» لِيَكُونَ بِبَسَاطَتِهِ مُسْتَهْلِكًا فِيهِ فَقَوْلُ صَاحِبِ
 التَّلْوِيحَاتِ كُلَّمَا فَرَضْتَهُ ثَانِيًا لَيْسَ بِشَيْءٍ إِذَا فَرَضَ مِنْ أَحْكَامِ التَّمَكِّنَاتِ
 لَا يَصِحُّ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَزْلِ فَتَوْهَمُ التَّعَدُّدِ بِالْفَرَضِ وَالِاتِّحَادِ أُمُورٌ مُمْكِنَةٌ نَعَمْ
 هَذِهِ الْأُمُورُ الَّتِي يُشِيرُ إِلَيْهَا تَصْلُحُ فِي بَادِي الرَّأْيِ لِلْعُنُوانَاتِ لِاللِّذَاتِ الْبَحْتِ
 وَيَأْتِي فِي كَلَامِ الْمُصَنِّفِ بَعْدَ هَذَا .

قَالَ الثَّلَاثُ فِي تَوْحِيدِهِ لَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى مُنْتَهَى سِلْسِلَةِ الْحَاجَاتِ
 وَالتَّعْلِقَاتِ وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ شَيْءٍ وَتَمَامُ كُلِّ حَقِيقَةٍ فَلَيْسَ وَجُودُهُ مُتَوَقِّفًا عَلَى شَيْءٍ
 وَلَا مُتَعَلِّقًا بِشَيْءٍ كَمَا مَرَّ فَيَكُونُ بَسِيطَ الْحَقِيقَةِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ فَذَاتُهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ
 مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ كَمَا أَنَّهُ وَاجِبُ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ وَلَيْسَتْ فِيهِ جِهَةٌ امْكَانِيَّةٌ
 وَلَا امْتِنَاعِيَّةٌ وَالْأَزْمُ التَّرْكِيبُ الْمُسْتَدْعَى لِلْإِمْكَانِ وَهُوَ مُنْتَهَى فِيهِ تَعَالَى .

أَقُولُ يَرِيدُ الْاسْتِدْلَالَ عَلَى تَوْحِيدِهِ مِنْ دَلِيلِ الْحِكْمَةِ يَعْنِي أَنَّ صُورَةَ نَظْمِ
 مَقْدَمَاتِهِ مِنْ نَمَطِ دَلِيلِ الْحِكْمَةِ وَأِنَّمَا قُلْتُ فِي مَاسَبِقِ أَنَّهُمْ لَا يَعْرِفُونَ إِلَّا دَلِيلَ
 الْمَجَادَلَةِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ لَيْسَ لَاتَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ إِلَى نَمَطِ نَوْعِهِ لِأَنَّهُ لَازِمٌ لِلطَّبَاعِ
 «لِلطَّبَاعِ خَل» بَلْ لَأَنَّهُمْ يَرْجِعُونَ إِلَى قَوَاعِدِهِمْ مَعَ عَدَمِ تَحْصِيلِ أُصُولِهَا عَنْ أَهْلِهَا
 وَمَجْرَدِ قَبُولِهَا لَا يُؤَدِّي إِلَى الصَّوَابِ بَلْ لَعَلَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْخَطَأِ فَإِذَا وَجَدُوا قَاعِدَةً
 عَنْ أَحَدِهِمْ جَعَلُوهَا مَعْيَارًا حَتَّى أَنَّهُ يَتْرَكَ مَا يَعْرِفُهُ عَقْلُهُ لِأَجْلِ الْقَاعِدَةِ وَيَتَكَلَّفُونَ
 صِرْفَ مَا فَهَمْتَهُ عَقُولُهُمْ عَلَى الْقَاعِدَةِ وَهَذَا مِمَّا ذَكَرْنَا فَقَالَ لَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ

تعالى مُنتهى سلسلة الحاجات و التعلقات بمعنى ان كَلِمًا ليس هو الواجب
 محتاج الى الواجب والواجب لا يكون ازيد من واحد لانه لو كان اثنين او
 ازيد فنقول اما ان يكونا محتاجين او مستغنيين او يحتاج احدهما الى الآخر فان
 كانا محتاجين كان الواجب غيرهما وان كان احدهما محتاجاً الى الآخر
 كان المحتاج محدثاً ممكناً و ان كانا مستغنيين لزم كونهما محتاجين بيان
 الملازمة أنك اذا فرضت غناهما تساويًا فكل واحدٍ منهما ايتما اكمل في حقه
 كون الآخر محتاجاً اليه او مستغنيا عنه ولا ريب ان كون احدهما محتاجاً الى
 الآخر اكمل في حق الآخر من عدم الاحتياج اليه فاذا لم يحتج الآخر اليه كان
 فاقداً لكماله فيكون ناقصاً فقد بطل تساويهما في الاحتياج والغنى وهو قول
 المصنف منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات كلها وقوله وهو غاية كل شيء
 وتام كل حقيقة حمله على المجاز اصح ولو حمل على الحقيقة بطل المعنى
 لان ذاته تعالى لا تكون غايةً لشيء سواها الاعلى معنى قوله عليه السلام كلهم
 صآثرون الى حكمك وامورهم ائله الى امرك وكذلك كونه سبحانه تام
 كل حقيقة ولذا قال تعالى انكاراً على من ادعى المناسبة بينه وبين خلقه
 وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون وقال الرضا
 عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديده لما سواه لان الممكن
 لو انتهى الى شيء وجب أن يكون ذلك الشيء ممكناً لما بينهما من الاقتران
 الممتنع من الازل لانه يلزم منه اما الاجتماع او الافتراق و الكل من صفات
 الخلق ومن هنا قال سيد الوصيين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجاه
 الطلب الى شكله وقوله فليس وجوده متوقفاً على شيء و متعلقاً بشيء هذا
 حق لا مرية فيه .

وقوله فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة اذ لو كان مركباً لكان

متوقفاً على جزئه ومتعلقاً بشيء فيكون مفتقراً إليه هذا خلف وقوله لذاته واجب الوجود من كل الجهات يعني أن كلما لذاته من حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وادراك وكمال وغنى وغير ذلك من جميع ما ذاتي له باعتبار مفهوم العبارة عنه فهو واجب الحصول لذاته لأنه عين ذاته المقدسة ولذا قال كما أنه واجب الوجود بالذات يعني أن كل واحد من هذه الأمور الذاتية واجب بذاته كما أن ذاته واجب الوجود بذاتها ثم بين قوله من كل الجهات بقوله وليست فيه جهة امكانية أي لا تجب بذاتها وإنما تجب بشيء آخر وإنما وجودها على جهة الجواز بل كل شيء منها يجب بذاته إذا أحدها عبارة عن كليها وقوله ولا امتناعية بان تكون ممتنعة الوجود فلا تكون لها حقيقة الآفي اللفظ بل لصفة له عز وجل الآماهي ذاته الواجبة الوجود بذاتها وكسّل هذه معانٍ صحيحة في نفسها بما وضع الواضع من اللفظ الدال على معانيها لا ما يريد المتكلم بها فإنه قد يرد منها معانٍ باطلة كما اعتقد في علمه تعالى الذي هو ذاته أن صور الأشياء المعلومات فيه لأنها لو ثبت ذلك لكانت واجبة الوجود بذاتها لأنها لا يجوز أن تكون واجبة بغيرها أو غير واجبة فإنها لو كانت كذلك لما جاز أن يكون علمه تعالى الذي هو ذاته محلاً لها لأنها حينئذ حادثة ولخلا علمه عنها في حال ما فلا بد أن تكون واجبة بذاتها فلو اعتقد هذا كما هو ظاهر كثير منهم كالمصنف في «من خ ل» بعض اقواله و ارادته وصهره الملامحسن وغيرهما فإنه يدخل هذه الصورة «الصور خ ل» العلمية في المراد من قوله وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية وهذا باطل فاسد لأنها غيره والآلما قالوا في علمه الذي هو ذاته و قولهم أنها حاصلة له حصواً لاجتماعها لا يلزم منه تعدد ولا تكثر ولا تغاير وسوسة والحادث فقولى معانٍ صحيحة في نفسها بما وضع الواضع من اللفظ الدال على معانيها احتراز عن دعوى ادخال مثل هذه في الحكم بالصحة فافهم وقوله والآلزم التركيب

المستدعى للامكان وهو ممتنع فيه تعالى يعنى به انه لو كان فى شىء من ذاتياته
جهة امكانية لكان مركباً من الواجب والممكن وهو اى التركيب مقتضى
للامكان الممتنع فيه اى فى حقه تعالى وهذا صحيح على نحو ما مر احترازاً
من ادعاء دخول الحوادث فيه بدعوى وجوبها وعدم امكانها كما قلنا فى صور
المعلومات وحقايق الاشياء ووجوداتها وكمالاتها التى يُسَمَّونها بالشؤون الذاتية
فانها عندهم فى ذاته بنحو اشرف بحيث لا يحصل عنها شىء من المفساد من
التعدد و التركيب وغيرهما فان مثل هذا باطل و قواهم فى هذا ونحوه بحيث
لا يحصل عنه مفسدة امانى باطلة فانه اذا اثبت المفسدة وقال بحسب لا يحصل
عنه فساد يكون من الامانى فيقال لهم ليس بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب فانك
اذا ضمنت شيئاً الذى شىء ونظمته منه على حقيقة التركيب وقلت على وجه
لا يكون منه التركيب يكون منه التركيب وان لم ترده ولم ترض به .

قال فاذا تقرّر هذا فنقول لو فرضنا فى الوجود واجبين فيكون ما فرض
ثانياً منفصل الذات عن الواجب تعالى لاستحالة ان تكون بين الواجبين علاقة
ذاتية والالزم معلولية احدهما او كليهما وهو خلاف الفرض فلكل منهما مرتبة
من الكمال الوجودى ليس للآخر ولا مترشحاً منه فائضاً من عنده فيكون كل
منهما عادماً لكمال وجودى و فاقداً لمرتبة وجودية فلم تكن ذات الواجب
محض الحيثية الفعلية و وجوب الوجود بل مؤلفاً من جهتين ومصداقاً لوجود
شىء وفقد شىء اخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود و مناظلاً لوجوب نحو
من الوجود وامكان نحو اخر منه او امتناعه فلم يكن واجب الوجود من كل
جهة وقد ثبت انما هو واجب الوجود بالذات يجب ان يكون واجب الوجود
من جميع الجهات هذا خلف .

اقول قوله لو فرضنا فى الوجود واجبين قد قلنا قبل هذا انه لا يجوز

مطلق الفرض في الواجب لأن الفرض من صقع الممكنات فكيف قال لو فرضنا واجبين فنقول الامر كما قلنا سابقاً وكلامه هنا ان كان اراد جوازه في رتبة الازل فهو باطل واتما قال الله سبحانه في كتابه في مواضع كثيرة بنحو هذا الفرض مثل قوله لو كان فيهما آلهة الآلهة لفسدنا وقوله تعالى اذا لذهب كل إله بما خلق ولعللى بعضهم على بعض قل ان كان للرحمن ولد وامثال ذلك في الكتاب والسنة كثير فليس المراد به الفرض في رتبة الازل بل في رتبة الخطاب بالنسبة الى الاوهام وما يتوارد عليها من الشكوك والتجويزات الباطلة الناشئة من تشبيه الخالق تعالى بالخلق فجرى الخطاب على ما يعرفون فان لحظ المصنف هذا المعنى ففرضه صحيح والآفلا وقوله فيكون ما فرض ثانياً منفصل الذات عن الواجب لانه ان كان متميزاً حصل الانفصال والالم تتحقق الاثنيية ولقوله لاستحالة ان يكون بين الواجين علاقة ذاتية لانها لو فرضت لكانت غيرهما ولزم التسلسل بان يكون بين واجب وبين العلاقة علاقة غيرهما وكذا بين كل علاقيتين ولزم اذا كانت ذاتية كما هو المفروض اى لزومية أن يكون احدهما معلولاً للآخر او هما معلولين لثالث كما هو مذكور في محله واعلم ان المصنف ذكر الذاتية اما لان غيرها لا يفرض في الازل اولاً فرضها يلزم منه المحذور بالطريق الاولى اما لكونها حادثة فوجود المحذور من التركيب منه والحاجة اليه اشنع اولتر كبه منه ومن كونه مسبوقاً بضده من نوعه وهو التباين الذى هو عدم العلاقة وقوله وهو خلاف الفرض يعنى ان الفرض «فرض خل» كونهما واجبين .

و قوله فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودى ليس للآخر ولا مترشحاً منه فائضاً من عنده و فرّج بالفاء على فرض الاثنيية ولا يرد عليه تحقق الفرق بكون واحد منهما جامعاً لجميع مراتب الكمال كما يقتضيه الواجب

«للو جوب خ ل» الحق فلا يصح التفويض لان فرض التعدد مناف لكون احدهما
 كذلك لان كون احدهما كذلك لا يعقل الامع الوحدة اذ لو فرض كونه جامعاً
 لجميع مراتب الكمال وفرض ان الآخر لم تكن عنده زيادة على الكامل اى
 شئ منه لم يكن عند الكامل كله هو الكامل او جزءاً منه فان كان هو الكامل فهو
 واحداً لا اثنان وان كان جزءاً منه كان فرضك جامعاً كماله غير صحيح فالتفريع
 صحيح فافله قرض كل واحد له رتبة كمال لم تحصل للآخره ولا تنسب له كل
 كمال منهما فاقنا لكمال موجود عند الآخر وحينئذ لم يكن بالذات «تكن بالذات
 خ ل» الواجب بالفعل بل ايمان تكون منتظرة لما فقدته فلم يكن لها الا بالقوة
 والاستعداد او مرتبة مما وجدت ومما فقدت وهو قوله «يكون كل منهما عادماً
 لكمال وجودى وفاقداً لمرتبة وجودية فلم تكن ذات الواجب محض حيثية
 الفعلية اى كل ما هو الواجب بالفعل لا شئ منه بالفعل و شئ منه بالقوة
 وواجب الوجود اى تمام هو واجب فى الواجب واجب بل مؤلفاً من جهتين
 اى بل يكون مؤلفاً من جهتين وجدان وفقدان او وجوب وامكان ومصداقاً
 لوجود شئ وفقد شئ ما اخر اى يكون الواجب بنفسه مصداقاً للموجود وهو
 ما عنده ومفقود وهو ما عند الآخر والموجود الذى عنده والمفقود الذى وجد
 عند الآخر كلاهما من طبيعة الوجود اى كلاهما هو الوجود الواجب وامكان
 نحو آخر منه او امتناعه ويجوز ان يكون وامكان نحو آخر منه او امتناعه
 عطفاً على الوجود شئ ما اى يكون مصداقاً لامكان شئ عند نحو منه بل الامكان
 العام وهو الموجود او مضداً للممتنع على نحو التوديد بان يصدق عليه بعض
 الوجود او بعض المفقود وهو ما عند الآخر وان يكون عطفاً على معنى طبيعة
 الوجود اى كليهما من طبيعة ما امكن له منه وهو ما عنده او ما امتنع منه وهو
 ما عند الآخر وكل ذلك منافى للوجوب اذ مقتضاه الوحدة المطلقة وهذا

الدليل الذي ذكره هو ما ذكره الحكماء إلا أنه غير العبارة و هو قولهم لو كان اثنين واجبين لزم تركيب كل منهما مما به الاشتراك وهو الازلية ومما به الامتياز وهو ما به تحقق الاثنيية والمركب حادث وظاهر عبارات المصنف ان هذا الدليل غير ما ذكره وليس كذلك ولو سلم انه مغير الترتيب والالفاظ فانه من هناك اخذ والى قولهم يؤل لانه قال في الكتاب الكبير هذا الدليل يتكفل لدفع ما تشوشت به طباع الاكثرين وتبلدت «تبدلت خل» اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة ولا يرد عليه اصلاً وهو انه لم لا يجوز ان تكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود لذاته ويكون مفهوم الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق تعرف حقيقة كل منهما انتهى. قيل هذا هو تقرير الشبهة فتفنن وهذه شبهة عويصة وعقدة عسرة منسوبة الى ابن كمونة ولكن ليست منه لما قال المصنف في كتابه الكبير من اتى قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه ولكن الباعث على اشتهاها هو ابن كمونة ولذا نسبت اليه و سنشير الى دفعها بوجه اخر انشاء الله تعالى فانظر انتهى .

اقول هذه الشبهة ليست عويصة لانها باطلة والباطل لا يعسر رده وبيان بطلانه نعم اذا اوردت «وردت خل» على من لم يكن عارفاً بالله تعالى بالدليل العيانى دليل الحكمة قد تشبه عليه العبارات وترتيب القضايا واصل الاشتباه خلط المفهوم والمعنى والمدلول والمصداق بعضها ببعض فى الحمل وكذا فى الحمل الشايخ المتعارف والحمل الاولى فلاجل ذلك يحصل الاشتباه وتعظم الشبهة و بيان شبهة ابن كمونة ان نقول قوله لم لا يجوز ان يكون هناك معنى فى الازل هويتان بسيطتان لا يجوز ذلك لان الازل معناه ذات بحث و الواحد

من حيث هو واحد لا يكون اثنين لأن المفروض ان يكون للازل كمال مطلق
واذا فرض التعدد قلنا الكمال المطلق يحصل لمن يكون الآخر محتاجاً اليه
او يحصل لمن يكون الآخر مستغنياً عنه فلان من ان يقال لمن يكون
الآخر محتاجاً اليه لان كون الآخر محتاجاً اليه اكمل في حقه من كون الآخر
مستغنياً عنه فلو فرض الاستغناء عنه من غيره لم يكن كاملاً مطلقاً فليس هو
الازل بل هو حادث وايضاً قد ثبت ان الازل ليس ظرفاً يحل فيه الواجب
ليجوز ان يكون محلاً لغيره كما كان له والآن لتعددت القدماء فتوجه اليه
ادلة التوحيد كغيره من المفروضات القديرة وانما هو نفس الذات البحت
وليس الذات شيئاً غيره وما كان خارجاً عن الذات فهو في الامكان اذ ليس
غير الازل او الامكان والازل هو الذات فاذا لم يكن هو الذات كان في الامكان
وايضاً الازل ليس متجزياً بل هو بسيط المطلق «مطلق خل» فاذا فرض هويتان
لا بد ان يلحظهما العقل في الاعتبار بلحاظين ويستحيل ان يكون بلحاظ واحد
لمتغايرين «متغايرين خل» فلو كانا في الازل كان كل واحد في جهة غير جهة الآخر
فيكون الازل متجزياً و يكونان محصورين وايضاً لا يعقل من معرفة الواجب
الا كونه غير محصور ولا مدخل لغيره فيه فاذا فرض اثنان كان كل منهما
محصوراً في غير محل الآخر او يكون احدهما داخلاً في الآخر نافذاً فيه او كل
منهما نافذاً في الآخر داخلاً فيه والاول والثالث باطلان للزوم الحصر في الاول
لكل منهما وحدوث كل منهما في الثالث واما الثاني فيثبت به الواجب الحق
الداخل في كل ما سواه والالكان محصوراً و الذي لا مدخل فيه والالم يكن
صدأوقوله مجهولنا الكنه يريد به تعظيم الشبهة واغلاق باب المعرفة بهما لثلاث
يسهل الجواب الا انه لا يتم له ذلك لان قوله بسيطتان وقوله مختلفتان بتمام الحقيقة
ينافي كونهما مجهولتي الكنه فان حكمه بالبساطة عليهما ينفي كونهما مجهولتين

مطلقاً بل هما معروفتان بالبساطة وكذا بالتضاد بان تكون كل واحدة منهما ضد
 الاخرى لان الاختلاف وان كان اعم من التضاد الا ان قوله بتمام الحقيقة
 مخصص له فيكون المراد بالاختلاف التضاد وعلى فرض التضاد يمتنع فرض
 الوجوب لان الوجوب لا يكون لذاته محصوراً في ذاته ولا في فعله ولا في
 تسلطه ولا في علمه ولا في قدرته ولا في ملكه وفرض الاختلاف منافٍ لفرض
 الوجوب لان معناه الكمال ففرض المخالف هو مثل قولك هذا شيء كامل
 مطلقاً ليس بكامل مطلقاً فقوله يكون كل منهما واجب الوجود بذاته مناقض
 لما فرض من التعدد والاختلاف في اصل مفهومه ومدلوله فلا يجوز الفرض
 في نفسه فلا تثبت الشبهة اصلاً.

وقوله ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً
 يمتنع انتزاع مفهوم واجب الوجود منهما لان مفهومه الوحدة البسيطة في
 جميع الجهات من الواقع والذهن والفرض والتجويز وكل مفهوم غير
 هذا فهو مفهوم ممكن الوجود واما سميته بغير اسمه كتسمية الصنم
 المنحوت من الخشب بواجب الوجود المعبود بالحق الخالق لناجته وهو قوله
 مقولاً عليهما قولاً عرضياً لان هذا المفهوم لم يكن منتزعاً من ذاتيهما بل مما
 عرض لهما وليس الا محض التسمية ولو كان المفهوم منتزعاً من معنى ذاتي كان
 مقولاً عليه قولاً ذاتياً فاذا فرض ان يكون مفهوم الوجوب مقولاً عليهما قولاً
 عرضياً دل على انه منتزع من تلك الجهة فلا يكونان على هذا الفرض واجبي
 الوجود والا لصدق مفهومه عليهما صدقاً ذاتياً.

وقوله فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن «من خ
 ل» نفس ذات كل منهما صريح في عدم اشتراكهما في وجوب الوجود الذاتي
 وانما اشتركا في العرضي وعلى هذا بطلت الشبهة اصلاً اذ لا تتحقق الا بفرض

اشتراكهما في وجوب الوجود واذا كان اشتراكهما إنما هو في العرضي الذي هو محض التسمية كان كل منهما ممكناً أو أحدهما والآخر واجب فتبطل صورة الشبهة على أن قوله المنتزِع عن نفس ذات كل منهما يدل على أن ذلك المفهوم يُقال عليهما قولاً ذاتياً والآ فكيف ينتزع من «عن خل» ذات كل منهما ويقال عليهما بالعرض وان قلت هو يريد أن الانتزاع ظلي عرضي ليس هو نفس الذات واذا كان كذلك يقال بالعرض وهذا ظاهر قلت نعم ولكن يقال على مبدء الانتزاع فاذا كان المنتزع صفة الذات كان مقولاً على تلك الجهة وان «ادخل» كان صفة الهيئة أو الفعل كان مقولاً على ذلك أيضاً مثلاً اذا كان المنتزع من حقيقة زيد كان مقولاً على جهة الحيوانية و الناطقية منه وان كان من صفة «صفة خل» من بياضٍ وسواد كان مقولاً على تلك الصفة الجسمانية وان كان من صفة فعله كقيامه وقعوده كان مقولاً على تلك الصفة الفعلية و بالجملة يكون المنتزع مقولاً على جهة الانتزاع قولاً ذاتياً ولا نريد بالذاتى هنا كما ارادوا بان يكون هذا المنتزع عين المنتزع منه اذ لا يكون الا في نقل حقيقة الشيء معرّياً عن العوارض الخارجية وان كان ظلاً كان مقولاً قولاً عرضياً بل نريد انه اذا تصوّرت قيام زيد كان ذلك المنتزع الذهني الذي هو ظلي قيام زيد مقولاً على قيام زيد قولاً ذاتياً بمعنى انه اسمه الصادق عليه حقيقة لانه ذاته اذ من المعلوم ان هذه الصورة الذهنية ظل وصورة لقيام زيد انتزعتها الذهن منه لانه في الحقيقة اسمه الصادق عليه صدقاً ذاتياً يعني انه اسمه المعين له المطابق اي الدال عليه بالمطابقة لانه موضوع له كما ان الاسم اللفظي كذلك بل هذا اولي فاذا انتزعت مفهوم واجب الوجود من نفس تلك الهويتين كان المعنى ان تلك الهويتين كل منهما في ذاته واجب الوجود كان ذلك المنتزع دالاً عليهما بالمطابقة ولو اريد منه ما ارادوا كان المعنى انه في الواقع ليس كل

منهما في الفرض واجب الوجود وإنما نقول ذلك باللفظ وعلى هذا لا تكون
 الشبهة شبهة والمفروض كونها شبهة ولذا قال ابن كتمونة في أول كلامه لم
 لا يجوز ان تكون هناك الخ ولو اراد فرض اللفظ و امكانه لكان متحققاً واقعاً
 فان الله سبحانه يقول لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فرض الالهة في اللفظ
 وهو لا يدل على امتناعه. وإنما الجواب يوجه الى المفرض باعتبار الوقوع
 لامحض اللفظ وهذا المعنى العرضي الذي اشتركا فيه كما في قوله لا يقول
 احداه ذاتهما وإنما يقال انه اسم لما هو ذاتهما في الفرض في الواقع لتتحقق
 الشبهة وقد سبق الجواب الكاشف لكل حجاب وقوله والافتراق يعرف
 حقيقة كل منهما نعم الا انه يلزم منه التركيب مما به الافتراق ومما به الاجتماع
 وهذا ظاهر انشاء الله تعالى

قال فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال
 التحصل جامعاً لجميع النشآت الوجودية والاطوار الكونية والشؤون الكمالية
 فلما كافي له في الوجود ولا مماثل ولا نذ ولا ضد ولا شبه بل ذاته من كمال
 الفعلية يجب ان تكون مستند جميع الكمالات و ينبوع كل الخيرات فيكون
 تاماً و فوق التام.

اقول قوله من فرط الفعلية اي كونه غير منتظر في ذاته لشيء بل لكمال
 فعلية التي فوق ما يعقل مما بالفعل بما لا يتناهى ولكمال تحضله وتحققه بما
 هو هو جامعاً لجميع النشآت الوجودية لذاته بذاته يعني في ذاته فلا يخرج
 عن ذاته شيء ولا يفوته شيء ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته شيء فتكون
 ذاته جامعة لجميع وجودات ما سواه ولجميع احوال الكائنات واطوارها
 وشؤونها الكمالية فهو مبدأ لكل «كل شيء» الفاض عنه كل شيء واعلم
 ان هذه معاني كلمات المصنف واتباعه ويلزمهم ان يكون كل شيء يخرج

من ذاته ويعود اليها فما خرج منه فهي ولادة ومن قواعدهم المقررة التي هي أسس
اعتقاداتهم وسر معارفهم قولهم ان معطى الشيء ليس فاقداً له وعندنا وعندنا
عليهم السلام ان هذه كلها «كلمات خل» كقرو زندقه فانه سبحانه خلوه من خلقه فلا
يكون محلاً لشيء من المخلوقات وخلقه خلوه منه فلا يكون في شيء منها قال
الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه .
وذلك لان الوجودات الامكانية والنشآت الوجودية والاطوار الكونية ومن
الاطوار النطفة والعلقة والمضغة والعظام وكذلك الشؤون الكمالية في جميع
المراتب والتنزلات والظهورات كلها نقائص امكانية محل ذكرها وكونها
وعينها اما كنهها واوراقاتها الامكانية ليس بينها وبين الازل عز وجل نسبة ما
بوجه من الوجوه واين التراب ورب الارباب والحق في العبارة عن المعنى
الصحيح ان يقال انه عز وجل لفرط فعليته وكمال تحضله ان يكون الهاً فرداً
صمداً قائماً بذاته لا ينسب الي شيء ولا ينسب اليه شيء ولا يدخل في شيء
ولا يدخله شيء كان في الازل الذي هو ذاته المقدسة واحداً متوحداً متفرداً
ليس معه شيء غيره - وهو الآن على ما كان ثم شق بفعل قدرته فعل قدرته وحدث
مشيته «المشية خل» بمشيته لا من شيء غير نفسها حين كونها بها ولا اصل لها في
غير نفسها تستند اليه غير ما اقامها به من نفسها وذكرها بنفسها فهي لسان ذكره
لهائم اخترع الاشياء موادها وصورها لا من شيء الا بفعله يعني انه تعالى
اخترع موادها لا من شيء غيرها ولا لشيء غيرها فاقامها بها وبما خلقها من
نفسها من صورها فاخترع النشآت الوجودية لا من شيء و ليست مذكورة
عنده قبل اختراعها الا باختراعها فلا تقل انه عالم بها في الازل فيلزمك ان
تكون معلوماته في الازل اذ ليس الازل غيره تعالى والالكائنات حلة فيه ولكن
قل انه سبحانه عالم في الازل بها في امكنة حدودها و اوقات وجودها فالازل

علم بحت لاجهل فيه وذكر بحت لاغفلة فيه و المعلوم والمذكور معلوم
ومذكور بما هو موجود فاخترع النشآت الوجودية والاطوار الكونية والشؤون
الكمالية كلها بفعله لامن شيء واقامها بذواتها وقوابلها وكل ذلك في الامكان
كل في مكان وجوده ووقت حدوده فهذه هي القدرة التي لانهاية لها ولاغاية
حيث شيئاً الاشياء بمشيئته لامن شيء و عين الاعيان بارادته لامن عين حتى
كانت الاشياء بمشيئته اشياء والاعيان بارادته اعياناً قل الله خالق كل شيء وهو
الواحد القهار وقد قال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال
على ما دنالك لا يعلم الا بما هيئنا وانت تفكر في هذه الاصوات التي احدثتها
باسبابها التي هي الهوآء والآت الكلام من اللهات والاسنان و اللسان وليس
في شيء من هذه الاسباب صوت فمن اين جاء الصوت ولو كان خلقها من
حقايقها التي في ذاته لما كان يوصف بالقدرة الكاملة بلانهاية ولاغاية ولكانت
تلك الحقايق اشياء مغايرة له في ذاته وغير مخلوقة له ولما صح قول المصنف
على الحقيقة فلما كافي له في الوجود اي معادل ومساوٍ مأخوذ من قوله تعالى ولم
يكن له كفوا احد وهذا توحيد الذات ولا مماثل ولانند ولاضد والند على
اشهر التفسيرين المشارك في الصفات الذاتية وكذا المثل كما قال تعالى ليس
كمثله شيء والضد هو المقابل في الصفات الذاتية وقد يستعمل في المقابل
في الافعال وقيل بتعاكس معنى الضد والند وهذا توحيد الصفات ولاشبه
له وهو المشارك في الصفات الفعلية او مطلقاً ومن ذلك قوله تعالى هذا خلق
الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه وقوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهذا
توحيد الافعال و الرابع من مراتب التوحيد توحيد العبادة ولا يشرك بعبادة
ربه احداً وقوله بل ذاته من كمال الفعلية يجب ان تكون مستند جميع الكمالات
وينبوع كل الخيرات فيه ما تقدم لانه هو مراد المصنف فذرهم وما يفترون .

وقوله فيكون تاماً وفوق التام قال فيه الملا احمد المذكور في تعليقاته على هذا الكتاب اما كونه تاماً فلانه جامع لجميع مراتب الوجود ولا تكون مرتبة من مراتب الوجود لا تكون له ولم تكن مشتملاً عليها بل هو محض الوجود وصرف النورية واما انه فوق التمام فلان جميع الموجودات التي سواه حاصلة من وجوده وفائضة عن ذاته فهو الكل فوق الكل انتهى . وكلامه هذا مثل ما ذكره المصنف واتباعه القائلون بوحدة الوجود وقد تقدم بيان بطلانه مثل ان قوله ولا تكون مرتبة من مراتب الوجود لا تكون له ولم تكن مشتملاً عليها يلزم منه اشتماله على التفاضل الخلقية والقبايح لانها من جملة مراتب الوجود لانها وجودات وان كانت اصولها ودواعيها اعداماً فيكون محللاً لغيره او مركباً منها وعلى ذلك تبعاً لغيره بكونه محض الوجود وصرف النورية و تفسيره فوق التمام يكون جميع الموجودات التي سواه حاصلة من وجوده فائضة عن ذاته يشعر بكونها حالة فيه عنده فيكون محللاً لغيره من الاشياء القديمة والحادثة الحسنة والقيحة وهو كما ترى في غاية من الشناعة وقوله فهو الكل فوق الكل يشعر بتركيبه منها وانه عبارة عن كلها مثل قولك الشجرة فانها مجموع الاصل والفرع والاغصان والورق والثمر واما فوق الكل فمعناه كالشجرة وان كانت هي مجموع تلك الامور المذكورة الا انها في رتبة الوحدة رتبته فوق رتبة مجموع تلك الامور من حيث هي ذلك المجموع وهو فوق رتبة الافراد جميعها فالشجرة فوق الكل اي فوق المجموع من الافراد وفوق جميع الافراد وكل هذه اعتبارات «الاعتبارات خل» باطلة لا يزداد السالك الى الله سبحانه من هذا الطريق الا بعداً منه عز وجل ومن معرفته اللهم اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك وانزل علينا من بر كاتك يا كريم

قال المشعر الرابع في انه المبدء والغاية في جميع الاشياء الاصول

الماضية دلت وقامت على ان واجب الوجود واحد بالذات لان تعددله وانه تام فوق التام فالآن نقول انه فياض على كل من سواه بلا شركة في الافاضة لان ماسواه ممكنة الماهيات ناقصة الذوات ومتعلقة الوجودات بغيرها وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به فذلك الغير مبدئه وغايته

أقول قال الملا احمد المذكور في تعليقاته المقصود من هذا المشعر هو اثبات الوحدة الفعلية بمعنى انه ليس للواجب شريك في الفعل والافاضة كما قالوا لافاعل في الوجود الآله تعالى اعلم ان الحق المتعال من حيث انه نشأ منه الاشياء يقال له المبدء ومن جهة رجوعها اليه وكونه منتهى سلسلة الحاجات يقال له الغاية فان المراد بالغاية ههنا هذا المعنى فافهم انتهى اقول كونه المبدء والغاية انما يصح القول به ممن هو من اتباع ائمة الهدى عليهم السلام بان يكون يسلك طريقهم ويقتدى بهم ويجعل قولهم دليل عقله في كل شيء واما من يأول كلامهم على ما يطابق رأيه فانه لا يهتدى الى الصراط المستقيم لانهم اذا قالوا بذلك يريدون بكونه المبدء ان الاشياء كلها بفعله احداثها لامن شيء فهذا ونحوه معنى انه المبدء واما كونه الغاية فلان جميع الاشياء تأول الى حكمه وقدره وقضائه كما قال تعالى و الى الله ترجع الامور و الى الله المصير وقال سيد الساجدين عليه السلام في دعائه من الصحيفة كلهم صائرون الى حكمك و امورهم آتلة لبي امرك واما على رأي المصنف ومن تابعه او وافقه على رأيه فهذا الكلام لا يصح منهم ولا تجوز نسبته الى الله سبحانه لاستلزامه التشبيه والحدوث اما سمعت قول الملا احمد المتقدم ان الحق المتعال من حيث انه نشأ منه الاشياء يقال له المبدء الخ بل ربما قالوا بان الاشياء ليست الا طواره وهيئاته العارضة لذاته في مراتب تنزلاته بشؤنه الذاتية قال الملا محسن الكاشاني صهر المصنف وتلميذه في

الكلمات المكونة قال او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر
و القابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عنه تعالى و الفعل و القبول
له يدان وهو الفاعل باحدى يديه و القابل بالاخري و الذات واحدة و الكثرة
نقوش فصيح انه ما وجد شيئاً الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى فتدبر رحمك الله
في كلامهم «كلماتهم خل» لتعرف مقامهم و اما قوله الاصول الماضية فقد قال الملا
احمد المذكور في اخر كلامه فنقول ان المعلول الاول محتاج في اصل ذاته اليه
تعالى و ذاته مع جميع صفاته منه تعالى و فائضة عنه فاذا صدر عنه شيء فحقيقة
صدور ذلك الشيء عن الواجب لان اصل ذات المصدر المفروض منه تعالى
وهو جعل ذلك المصدر مصدراً فحقيقة الصدور و الفيض منه وكذلك
البواقي فثبت ان الكل من عند الله وان ليس في الوجود فاعل ومؤثر حقيقة
الاهو وما يُظن انه فاعل مما هو غيره فليس بفاعل في الحقيقة بل هو آلة ولكن
ليس انه بفاعليته من حيث هو فاعل بمعنى احتياجه الى تلك الآلة في الفاعلية
بل هو آلة لفعله بمعنى ان ذلك الفعل لا يمكن ان يتحقق بدون ذلك الشيء
ولو امكن لتتحقق قال المصنف في كتابه الكبير لا يحتاج الفاعل الاول في ان
يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما تحتاج النار في
احراقها لشيء الى صفة هي الحرارة و الشمس في اضائها اطراف الارض
الى الحركة و النجار في نحت الباب الى القامس ولا يمكن ان يكون له في
فعله عائق او شرط منتظر انتهى كلامهما وقوله فاذا صدر عنه شيء فحقيقة
ذلك الصدور الخ يلزم منه القول بالاجبار كما هو مذهب الاشاعرة ولولا
خوف الاطالة لبينت اللزوم وقوله وهو جعل ذلك المصدر مصدراً قد انكر
هذا فيما تقدم من كلامه على قول صاحب الاشراق انه تعالى ما جعل الشمس
مشمساً وهنا اجازة بقوله وهو جعل المصدر مصدراً والمصنف في كلامه في

كتابه الكبير يشعر بأنه فاعل بذاته لاشيء «بشيء خ ل» غيرها من فعل او صفة وقد تقدم ما فيه كفاية ورد لمن يؤل كلامه الى انه بفعله يفعل .

وقوله ولا يمكن ان يكون له في فعله عائق لا يدل على انه يقول بذلك ولكن

لا يقدر على العبارة بدونها لان الفعل عنده ليس شيئاً وانما هو ارتباط نسبي يعنى

يفيض بذاته الفيض والخير لان الفعل شيء مستقل احده الله بنفسه والله امره بما

شاء فالاشياء انما سميت شيئاً لانها من مشيئة كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه

وهو عنشيء الشيء حين لاشيء اذ كان الشيء من مشيئته الى اخر كلامه «ع» وانما

تذوت الذوات بفاضل تذوت فعله الذي هو مشيئته و ارادته وقوله او شرط منتظر اقول

فلم لم يخلق المصنف في «من خ ل» زمن ادم او قبل العقل الكلى اذا لم يكن شرط

منتظر نعم الشرط المنتظر الذي لا يمكن الايجاد قبله هو متمم قابلية الموجود

للايجاد فليس شرطاً في نفس الفعل بل لانه عضد المفعول وهذا على طريقنا فان

القوم ليسوا بهذه الصدود «بهذا الصدود خ ل» وانما يريدون المعنى الاول وبعد

كلام طويل للملا احمد تر كناه قال انك اذا قلت لغلامك خذ هذا الدرهم واعطه

فاذا اعطاه فحقيقة المعطى ليس الغلام بل انت انت كما هو ظاهر فما ظنك بالمفيض

الواحد الحق المتعال الذي ذوات الاشياء وحقايقها منه فهو المعطى والمفيض

ليس الا ولعل قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وكذا قوله انك

لا تهدي من احببت وقوله والله خالق كل شيء ونحوها اشارات الى هذا

فتأمل في قوله الذي ذوات الاشياء وحقايقها منه ثم قال فان

قلت على هذا التحقيق رجع الى ان الفعل مطلقاً للحق الفيض المتعال والباقي

ادوات معدت بعضها بالنسبة الى بعض فنقول اما ان يكون لذلك البعض

المعد تأثير في الجملة بالنسبة الى البعض الآخر او لا يكون له تأثير اصلاً فان كان

الاول فيلزم ان يكون ذلك بالنسبة الى اثره الخاص به فاعلاً فتحقق فاعل من غيره

وان كان الثانى فيرجع الى مذهب الاشعرية الذى هو باطل عندهم وبالجملة
لزمهم إما القول ببطلان هذه الدعوى او الاعتراف بصحة مذهب الاشاعرة وبأن
ما ادعوه هو بعينه ما ذهب اليه الاشعرية مع انهم ينكرونه فكيف يكون هذا
قلت نختار الاول ونقول ان له اثراً بالنسبة اليه لكن اثره اثر المعدّ بالقياس
الى المعدّ له و الشرط بالاضافة الى مشروطه بمعنى انه لو لم يكن لم يصدر
ذلك من الفاعل والحاصل ان صدوره من الفاعل موقوف على ذلك الشرط
لان الصدور منه بل من الفاعل وفرق بينهما يفهم من له ادنى شعور الخ اقول
قوله انك اذا قلت لغلامك الخ يريد ان المفاض من الفاعل وهذا صحيح لكن
«لكنه خ» فيه شيان احدهما ان المفاض هو ما نسميه الوجود والمادة ويسمونه
القوم بالوجود ولكنه جزء الوجود لان الوجود مركب منه ومن القابلية التى
هى الماهية الاولى والصورة ولا شك ان الصورة جزء الشيء وليس بقديم ولا
اوجد نفسه ولم يوجده مثله فلا بد وان يكون اوجده موجد الوجود ونقول
هو مخلوق من الوجود الذى هو المادة والوجود لو كان مفاضاً من ذات الواجب
لكان المخلوق منه مفاضاً منه تعالى اذ لا يكون فى ذاته ما بالقوة فيرجع الامر
على المنع السابق واذا كان الوجود مفاضاً بفعله تعالى لامن شيء وخلق
الصورة منه لم يكن المحذور وانما يكون على قولهم مثل قوله الذى ذوات
الاشياء وحقايقها منه يعنى به من ذاته ولا يعنى ما نريد نحن من ان حقايقها
اخترعها بفعله لامن شيء وخلق صورها منها واليه الاشارة بتأويل قوله خلقكم
من نفس واحدة اى المادة المطلقة وخلق منها زوجها يعنى صورتها كما تقدم
وثانيهما اذالم يكن شيء من الابداعات الا من الفاعل لزم الجبر لان التخلّص
من الجبر انما يكون بنسبة افعال العباد اليهم وذلك ان ينسب فعل الطاعة من
العبد الى ما من اعطاء الله وفيضه اعنى جهته من ربه وفعل المعصية من العبد

الى ما بالله لامنه وهو عجهته من نفسه اعنى اتيته من نفسه و ماهيته فالطاعة من
الله بالعبد لانها من الوجود و المعصية من العبد بالله لانها من المهية ولو كان
كل من الطاعة والمعصية من الله لكان العبد مجبوراً وقوله فى جواب الاعتراض
المفروض قلت فنختار الاول اعنى كون السبب المتوسط بين الفاعل والمفعول
له تأثير ونقول ان له اثرأ بالنسبة اليه ويريد به اثر الشرطية بمعنى توقف الفعل
عليه لان المقاض صادر عن ذلك الشرط وذلك المعد الخ وهذا الكلام يوهم
الصحة و ليس كذلك لان ذلك قابلية او متمم لها وذلك له تأثير بالفاعل لان
الفعل فائض من الفاعل وان ذلك المعد شرط الافاضة لاغير بل جهة الماهية
والانية صادرة عنه بالفاعل اى بان جعله الفاعل فاعلاً كما اشار الى الاثر بقوله
تعالى واذتخلق من الطين كهيئة الطير باذنى والاخبار كثيرة فى ان الله سبحانه
خلق ملكاً وفوض اليه خلق سموات وارضين وكذا فى الملكين الخلاقين
يفتحمان بطن الام من فمها فهما يخلقان الجنين ولما كان التفويض الذى هو
رفع يد المالك عن ملكه عزوجل باطلاً بقى الصنع و الخلق و التأثير بالله
سبحانه الاتفهم قوله كن فيكون فان يكون ضميره الفاعل يعود الى المفعول
فلذا قلنا ان المفعول فاعل فعل الفاعل باذن الفاعل فى مثل قولك لزيد اضرب
فان الامر اميرك و فاعله ضمير زيد و الحاصل ان الفاعل انما يفيض المادّة
يحدثها لامن شىء بشرائطها من القابلية و متمماتها و اما الصورة فيفيضها
الفاعل بالمفعول ولو قيل يحدثها المفعول بالفاعل اى بقابليته لفعل الفاعل صح
على تأويل ما تقدم فان قوله كن فيكون من هذا النحو فكن هو الفعل و فاعله
ضمير المفعول ف فاعله الفاعل بالمفعول لانه عضد لفعل الفاعل لا يمكن بدون
ان يتعلق بمفعول ويكون هو الانفعال و فاعله ضمير المفعول و فاعله هو
المفعول بقابليته بالفاعل لانه واهب القدرة وبالجملة فله تأثير بالله سبحانه

وقول المصنف أنه فيأض على كل من سواه صحيح القول فيه ان يقال انه
 فيأض بفعله من مبادئ الاشياء الممكنة هي والاشياء امكن امكاناتها بمشيته
 الامكانية لانها محال مشيته الامكانية و متعلقات وجوها الامكانية فهي خزائن
 غيوب الكائنات واكوان الكائنات محال مشيته الكونية و متعلقات وجوها
 الكونية فهي خزائن الكائنات والمشيتان وقتها السرمدهر للامكانية وزمانه
 للكونية فالمشية الامكانية و وجوها و متعلقاتها في السرمد و محلها العمق
 الاكبر و كل ذلك في الامكان الراجع والمشية الكونية و وجوها في ظاهر
 السرمد و محلها العمق الاكبر و كل ذلك في الامكان الراجع و متعلقاتها في
 الدهر و محلها الممكن و كل ذلك في الامكان المساوي فهو سبحانه بفعله فيأض
 يعني فعله فيأض على من سواه بذلك السوى بلا شركة في افاضة فعله و قوله لان من
 سواه ممكنة الماهيات ناقصة الذوات صحيح وبمثله استدللنا و على نمطه سلكتنا
 فلذا قلنا لا يجوز ان يكون شيء غيره فيه تعالى و هو مشتمل عليه او مركب
 منه او فائض عن ذاته او بادئ منه او عائد اليه لانها محتاجة الى غيرها و هو قول
 المصنف و متعلقات الوجودات بغيرها و كل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر
 اليه مستتم به فتكون حادثة فلا يكون تعالى محللاً لها مشتملاً عليها فلا تكون فائضة
 عن ذاته و الا لكانت في ذاته قبل الفيضان فيلزم اختلاف حالته قبل الفيضان
 وبعده و مختلف الحالتين حادث فلا تكون ذاته المقدسة تعالى مبدأً للحادث
 ولا غاية له و انما يصح كون ذاته مبدأً لها اي للممكنات و غاية لها على نحو ما
 ذكرنا بخلاف قول المصنف فذلك الغير مبدؤه و غايته لانه لما رتب اساس حاجتها
 وقرها اليه بنى عليه كونه مبدأً لها و غاية و قد يتناقض قبل هذا ان مبدءها اي مبدء ايجادها
 فعله فيكون هو غايتها و اما وجوداتها فليس فعله مبدأً لها بمعنى انها خلقت
 منه فيكون مادة لوجوداتها كما حكاها الرضا عليه السلام عن ضرار و اصحابه

المقائلين به رد أعلى سليمان المروزي في قوله بقدم المشية فان ضراراً واصحابه
 قائلين بكونها مادة الاشياء كما هو رأي بعض الصوفية واكثرهم مثل قول المصنف
 بالسرخ فوجوداتها خلقها عز وجل بفعله لا من شيء بل اخترعها اختراعاً لا من شيء
 خلقت منه واليه تعود و ايجاداتها فعله فوجوداتها المخترعة موادها و خلق
 منها اى من قابليات وجودها صورها فاقامها بفعله قيام صدور و بوجوداتها
 التي هي موادها وبصورها التي هي ماهياتها قياماً ركنياً وهو قيام امر
 في قوله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامرهم وقول الصادق عليه
 السلام في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك هـ . فهي قائمة بامرهم قياماً ركنياً .
 قال فالممكنات على تفاوتها وترتيبها في الكمال والنقص فاقرة الدوات اليه

مستغنية به فهي في حدود انفسها ممكنة واجبة بالازل «بالاول خل» الواجب تعالى
 بل باطله هالكة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد كل شيء هالكة الواجهة وتسبته
 الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائماً بذاته الى الاجسام المستضيئة منه
 المظلمة بحسب ذواتها وانت اذا شاهدت اشراق الشمس و انارته بنورها ثم
 حصل نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واستندته
 اليها وهكذا الثالث والرابع الى ان ينتهي الى اضعف الانوار الحسية
 فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة المتفارقة في القرب والبعده من
 الواحد الحق فالكل من عند الله تعالى .

اقول قوله فالممكنات الى قوله مستغنية به صحيح ليس منهم «فيه خل» الا
 دعويهم الحقيقة ودعوائنا التجوز لانهم يقولون مفتقرة الى ذاته ونحن نقول
 الى فعله وان كان فعله اقامه الله بنفسه اى بنفس الفعل قيام صدور و قياماً ركنياً
 معاً باعتبارين وقوله فهي في حدود انفسها ممكنة هذا صحيح .

وقوله واجبة بالازل «بالاول خل» الواجب تعالى فان اراد بالوجوب الوجوب

المتعارف وهو الثبوت المانع من النقيض كوجوب وجود المعلول عند وجود
 العلة التامة على اصطلاحهم فصحيح وهو حينئذ لا يخرج بهذا الوجوب عن الامكان
 وهو مانع من حصول التعلق بينهما وان اراد كما يقولونه بان للممكنات
 وجهين وجهاً تفصيلياً اليها وهى بهذا الاعتبار ممكنة ووجهاً اجمالياً اليه تعالى
 عنده وهو ما فى علمه الذى هو ذاته من صورها العلمية وحقايقها الوجودية
 وهى حينئذ واجبة لازلية بالوجوب الذاتى ويستشهدون بقوله تعالى ما عندكم
 ينفذ وما عند الله باقى وهو قوله بل باطلة هالكة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد
 ويريد باستشهاده بقوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه ان الضمير فى وجهه يعود
 الى شىء وهو احد التفاسير فى الآية اى كل شىء هالك وفان وباطل الا وجه
 ذلك الشىء الذى هو صورته العلمية التى فى علم الله الذى هو ذاته ووجوده
 الذى هو من سنخ وجود الله او ظله وهو لاشك باقى لا ينفد لانه فى ذاته وكلامهم
 فى مثل هذا ونحوه وانت اذا نظرت فيه على طريقة ائمة الهدى الذين جعل
 الله الحق فيهم ومعهم وبهم عليهم السلام رأيت كلامهم هذا ونحوه باطلاً
 فاسداً لانه كفر صريح وشرك بيتن وزندقة ظاهرة قال المصنف فى كتاب
 اسرار الآيات ان معنى الواحد هو الذى يمتنع من وقوع الشركة بينه وبين
 غيره ومعنى الاحد هو الذى لا تركيب فيه ولا جزء له بوجه من الوجود فالواحد
 عبارة عن نفي الشريك والاحد عبارة عن نفي التكثر فى ذاته انتهى وقال ابن
 ابي جمهور فى المجلى الفرق بين الواحد والاحد ان الاحد هو الذات وحدها بلا
 اعتبار كثرة فيها اى الحقيقة التى هى منبع العين الكافورى نفسه وهو الوجود
 من حيث هو وجود بلا قيد عموم ولا خصوص وشرط عروض ولا عروض
 والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات وهى الحضرة الاسماوية لكون
 الاسم هو الذات مع الصفات انتهى .

و قوله و نسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائماً بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها انما قال اذا كان قائماً بذاته لارادة كون الضمير في نسبته يعود الى الواجب تعالى فاذا كان كذلك لا يمثل له بضوء الشمس اذا كان يفرض انه قائم بذاته ليطابق التمثيل لانه تعالى غير مستند الى غيره وضوء الشمس مستند اليها فلا يصح التمثيل الا اذا فرض انه قائم بذاته ولو جعل الضمير في قوله نسبته يعود الى الوجود الممكن الذي هو حقايق الاشياء و وجوداتها لم يحسن قوله اذا كان قائماً بذاته لانها قائمة بفعل الحق تعالى كما ان ضوء الشمس قائم بظهور الشمس به و سياق كلماته هنا وفي غير هذا المكان يفيد انه يريد به ضمير الواجب و ذكر مراتب متفاوتة له و نسبتها الى وجودات الممكنات لا ينافي ذلك عنده لانه قد ذكر سابقاً انها عبارة عن تنزلاته في مراتبه و منازلها بما فيه من شؤنه الذاتية فالتعدد انما هو لخصوص المراتب و المنازل بما يخصها من اثار تلك الشؤون و الا فالوجود كله عنده حقيقة واحدة بسيطة و اختلاف هذه المراتب في الشدة والضعف باعتبار قربها وبعدها بالنسبة الى قواها المطلق وهو الوجود الصريف الذي لا يشوبه شيء من عدم او عدمي ويكون جعل تعدد المراتب و تفاوتها انما هو باختلاف المراتب بما فيه من الشؤون الذاتية المتفاوتة لا لاجل اختلاف حقايقها المركبة وهذا ان يكون جهلاً بحقيقة المخلوق او يكون المصنف لاحظاً لكون وجود المخلوقات واجبة الوجود بوجود الواجب الوجود فهي ثابتة التحقق لانها من سنخ واجب الوجود وعلى كل تقدير فكل هذه الامور باطلة لا يجوز اعتقادها ولا القول بها الاعلى سبيل الحكاية او للرد عليهم اذ على ارادة ان يعود الضمير هو الواجب تعالى وان جاز التقييد بقوله اذا كان قائماً بذاته اذ بدونه يبطل التمثيل لكن متضمن للتشبيه بان ضوء

الشمس مثله في هذه النسبة وقوله تعالى ليس كمثله شيء شامل لهذه وغيرها لانه يريد به تمثيل الذات البحت و متضمن لتكثر الحقيقة البسيطة الواجبة وتعددها مع فرض بساطتها المطلقة واتحادها المطلق وعلى ارادة ان يعود الضمير هو الممكن يكون تشبيهه صحيحاً و تقييده باطلاً على ان قوله نسبتته الى ما سواه سواء اريد منه الاحتمال الاول يعنى الوجود الحق تعالى او المطلق ام الاحتمال الثاني يعنى وجود الممكنات يلزم من تمثيله بضوء الشمس بالنسبة الى الاجسام ان هناك حقايق ليست مجعولة عرض لها الوجود المجعول كما ان الاجسام لم تكن مجعولة لضوء الشمس العارض عليها و تلك الحقايق هي الماهيات الغير المجعولة التي ما شمت رائحة الوجود وهذا هو المعروف من مذهبهم وقد اشرنا سابقاً الى بطلان كل هذه الامور و الاعتقادات لمخالفتها الحق ولدين الاسلام وقواعد الايمان.

وقوله وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع و انارته بنورها يريد به بيان كيفية تنزلات الوجود في مراتبه و اطواره و مفاد تمثيله ان الشمس اذا اشرقت على كثيف حتى استنار بنورها وذلك المستنير مقابل لكثيف اخر فانه يستنير بنور الشمس لابنور المستنير وان كان الثاني اضعف من الاول وكذلك الثاني اذا قابل ثالثاً و استنار الثالث فانه يستنير بنور الشمس لابنور المستنير الثاني وان كان الثالث اضعف بالنسبة الا انها كلها من الشمس الا ترى ان الشمس اذا ذهب نورها عن الاول ذهب نورها عمداً بعده لانها لما غربت ذهبت انوارها وهذا بخلاف ما فهم المصنف لان الشمس لو غابت او حجبت عن الاول وان لم تغيب عن الافق لم يوجد لها نور فيما بعده من الثاني والثالث و غيرهما وهذا يدل على ان النور من الاول وقد غلبت طبيعته تطبعه «بطبعه خ» حيث قال ثم حصل نور اخر من ذلك النور والنور الثاني الحاصل في الموضع

الثانى وان كان بافاضة الشمس الا انها لا تستقل بايصاله الى الموضع الثانى بدون
النور الاول الذى فى الموضع الاول لانه انما هو نور له واما كونه «كون خل»
نور الشمس وانه لا يبقى بدونها فلانه نور نورها فلما لم يبق النور الاول اذا
غربت او حجب عنه لم يبق الثانى لانه فرعه وان كانا من الشمس الا ان الاول
بلا واسطة فوجوده من الشمس بسيط واما الثانى فهو يكون نوراً لها لانه نور
نورها فهو بالواسطة نور فوجوده مرتكب من اشراق المنير الاول ومن اشراق
المنير الثانى ولقد اشارت اخبار الائمة عليهم السلام الى ما قلنا من قول الصادق
عليه السلام ان السكينة جزء من سبعين جزءاً من نور الزهرة والزهرة جزء
من سبعين جزءاً من نور القمر والقمر جزء من سبعين جزءاً من نور الشمس
وفى صحيحة عاصم بن حميد عنه عليه السلام و الشمس جزء من سبعين
جزءاً من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش والعرش
جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب و الحجاب جزء من سبعين جزءاً من
نور البستر الحديث و اشار عليه السلام بنور البستر الى انوار محمد وآله
صلى الله عليه وآله و بنور الحجب الى انوار الكرويين وهو انوار الانبياء
«ع» و بنور العرش الى انوار شيعتهم المؤمنين اى انوار قلوبهم و بنور الكرسي
انوار نفوس شيعتهم المظمنة فلواراد المصنف ان النور الرابع من الثالث
و الثالث من الثانى و الثانى من الاول و ان كان اصله الشمس الا انها مركبة
فالرابع مركب من قابلية الموضع للرابع وهى صورته و من مادة هى شعاع
النور الثالث و الثالث كذلك من الثانى و الثانى كذلك من الاول و كلما قرب
من المنير كانت مادته ابسط و كلما بعد كثر تركيب مادته كان تمثيله صحيحاً
ولكنه يلزمه ان يكون الوجود غير بسيط الحقيقة فلذا تكلف القول بان جميع
الانوار كلها من الشمس و كلامه هذا انما يصح على مذهب الاشاعرة كما فى

مسئلة افعال العباد من كون تلك الوسائط والاسباب ظاهراً أليست اسباباً وانما
 الفاعل هو الله سبحانه يخلق افعالهم عند حصول الاسباب ولا اثر لها اصلاً
 وهو ظاهر البطلان وكذلك المصنوعات . . .

وقوله فيها كقول الاشعري في الافعال والمصنف حيث يذهب الى ان الوجود
 شيء واحد وتكثر «تكثره خل» في بادئ الرأي انما هو تطوراته في مراتب تنزلاته
 بما فيه من الشؤون الذاتية. التزم القول بما سمعت وانما نذهب اليه فهو تلقاه
 من ائمتنا عليهم السلام هو مطابق للدالة العقلية ادلة الحكمة المستنبطة من
 آيات الله تعالى في الآفاق وفي الانفس من ان كل مرتبة من مراتب الوجود
 الممكن ظل وشعاع للاولى وليس من نسخها وانما الثانية من اشراق الاولى
 وهو تجليها بها واشراق نورها على ماتحتها وقولنا اشراق نورها على ماتحتها
 مثل قولنا اشراق نورها بما تحتها اي هو المرتبة التي دونها وليس المراد
 ان هناك شيئاً يشرق عليه نور الرتبة العليا غير التور الذي اشرق بل هو نفس
 التور المشرق مثلاً حقيقة المعادن شعاع النباتات وان شئت قلت من فاضل
 طينها فان المراد واحد. وحقيقة النباتات شعاع الحيوانات وحقيقة الحيوانات
 شعاع الانسان وحقيقة الانسان شعاع الانبياء «ع» وحقيقة الانبياء «ع» شعاع
 محمد وآله صلى الله عليه وآله قال تعالى وان من شيعة لابراهيم وحقيقة محمد
 وآله صلى الله عليه وآله اثره فعل الله ونفس فعل الله المتقوم به ذلك الفعل كما
 اشار عليه السلام اليه هنا بقوله ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق
 الاشياء بالمشية فهذه النفس لها معنيان احدهما معنى المادة والثاني معنى الصورة
 فاما الاول فلان المشية لما كان المراد منها حقيقة معنى الحركة الابدائية
 وكانت مخلوقة كانت محتاجة في ايجادها الى حركة ايجادية تحدث بها
 فكانت هي حركة ايجادية لانه تعالى انما يوجد الاشياء بالمشية والمشيئة

فعل ومعناه الحركة الابدائية فلم يحتج في ايجادها الى شئ غير نفسها فخلقها
 بها لانها الة ايجاد «ايجاد خل» المصنوع وهي مصنوع وهي الة الابداد واما
 الثاني فلان حقيقتهم عليهم السلام صورة الفعل واثره الذي لا يتحقق الفعل
 بدونه فاقام الله سبحانه ايجاد حقيقتهم بحقيقتهم فحقيقتهم صلوات الله عليهم
 كالانكسار من الكسر ثم انقطع السير قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى
 المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله هـ . فمثال حقيقتهم (ع) من فعل الله
 سبحانه كالضرب الذي هو المصدر من ضرب الذي هو الفعل في قولك ضَرَبَ
 ضَرْباً فان الحدث هو الذي تقوم به الفعل تقوم ظهور لانه محل ظهوره وتحقق
 ظهوره وتقوم الحدث بالفعل تقوم بتحقيقه فبالفعل تحقق المصدر و الفعل انما
 تحقق في المصدر و ان كان بالفعل تحقق فافهم وقد ذكرنا مراراً انه لم توجد
 مرتبة من مراتب الوجود على جهة الحقيقة فيما فوقها من المراتب ولا فيما
 تحتها و اتمامي اثر لما فوقها و اتماما تحتها فاثرت لها وجعل المصنّف الوجود
 حقيقة واحدة بسيطة في نفسها و اتماما اكثرها في المراتب و المنازل و الاطوار
 بما فيها من الشؤون الذاتية ولهذا قال فعلى هذا المنوال وجود الممكنات
 المتفاوتة في القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله انتهى . ويعنى
 بالحق الذي هو الله حقيقة تلك الحقيقة البسيطة المتكثرة بتلك الشؤون الذاتية
 و لا شك ان هذا باطل و زندقة بل الحق ان الحقيقة البسيطة التي تكثرت في
 مراتبها بشؤونها العارضة هي حقيقة وجود الممكنات وهي حقيقة اوجدها الله
 سبحانه بفعله لا من شئ ولم تنكث بشؤونها الذاتية بل لصلوحها للتكثّر
 بالمشخصات المتفاوتة على نحو ما مر و اما الواجب الحق تعالى فليس من هذا
 كله في شئ و لا يعلم ما هو الا هو و ليس في خلقه و لا خلقه فيه كما قال عليه
 السلام هو خلوص خلقه و خلقه خلوصه و قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه

وبين خلقه وغيوره تحديده لِمَا سِوَاهُ.

قال المشعر الخامس في أنّ واجب الوجود تمام كلّ شيء قد علمت أنّ الوجود حقيقة بسيطة لا تتفاوت اعدادها بامور ذاتية من جنس و فصل ونحوهما بل بكمال ونقص و غنى و فقر وليس النقص والفقر ممّا تقتضيه نفس حقيقة الوجود والآلم يوجد واجب الوجود والتالى باطل كما ثبت فالمقدّم مثله فظهر أنّ حقيقته في ذاتها تامّة كاملة غير متناهية القوّة والشدة و اتماماً لنقص والقصور والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية ضرورة أنّ المعلول لا يساوي علته والقائض لا يكافئ المفيض فظهر أنّ واجب «الواجب خ ل» الوجود تمام الاشياء ووجود الموجودات ونور الانوار.

اقول قوله قد علمت أنّ الوجود حقيقة بسيطة الى قوله فالمقدّم مثله فيه أنّ الوجود اذا كان حقيقة بسيطة لا يجوز ان يكون لها اعداداً اصلاً الا ان يكون القول ببساطته اتماماً باعتبار خاصّ لا مطلقاً فحصول الاعداد ان جاز لطبيعة تلك الحقيقة لزم التعدّد في جميعها فلا يكون من تلك الحقيقة واجب وجود لذاته وان جاز لامور خارجة عن تلك الحقيقة جاز على كلّ فردٍ منها بتلك الامور فلا يكون من تلك الحقيقة واجب وجود ولو فرض جواز ذلك في شيءٍ منها دون شيءٍ لزم الترجيح بلامرّجح فيصحّ في الكلّ او يمتنع في الكلّ لانّ الحقيقة البسيطة الواحدة لا تختلف اعدادها لذاتها ولا الخارج «الخارج خ ل» عنها الا ان يكون لذاتها صلوح قبول ذلك ويلزم اختلافها فلا تكون واحدة بسيطة الا ان تكون تلك الحقيقة مستندة الى غيرها فتختلف اعدادها من اختلاف النسب الى ما استندت اليه في القرب والبعد والرتبة والجهة وما شبه ذلك هذا خلف وهذا ايضاً لازم اذا كان تفاوتها بالنقص والكمال والغنى والفقر لانّ ذلك انما يمكن في الحقيقة المركب ولو بالصلوح للتركيب بالآ «ملا خ ل» يكون

منافياً لها كالتى تعرض لها الوحدة بعد التركيب لمفهوم اسم قد لحقها- بعد ذلك
 كمالها كانت تلك الحقيقة مؤلفة من اشياء يجوز الغنى على بعض ويجب لأخر
 ويجب «يجوز خل» الكمال لبعض ويجوز «يجب خل» لأخر ثم لحقها بعد
 اجتماعها اسم جامع لها كالشياء والموجود فان تلك الاشياء من مفهوم الاسم
 حقيقة واحدة ومن حيث اختلافها فى وجوب الغنى والكمال وجوازها تكثرت
 اعدادها وهذه ليست حقيقة بسيطة واحدة يقال انها انما تكثرت من جهة الغنى
 والكمال والفقر والنقص بل هي اشياء مختلفة اذ علة تكثرها وهو اختلافها فى
 تلك الصفات هي علة شئبتهافتكون حقايق مختلفة لاحقيقة بسيطة واما اذا كانت
 حقيقة بسيطة ولم تكن مستندة الى الغير فى تحققها فانها لا تتفاوت اعدادها بغنى
 وكمال وفقر ونقص مثلاً حقيقة الماء المشروب المعروف لا يمكن تعقل تفاوت
 اعدادها بغنى وكمال وفقر ونقص الا اذا كانت علة التفاوت اموراً خارجية
 وحينئذ تكون جنساً تتميز انواعه بالفصول ومادة مطلقة تتشخص افرادها
 بالصور والآ اذا كانت مجتمعة من اشياء مختلفة جمعها اسم عام كما قلنا على
 ان النقص والفقر ان لم تقتضيه حقيقة الوجود كان قوله سابقاً واما تخصيصه
 بمراتبه ومنازله فى التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فبما فيه
 من شؤنه الذاتية وحيثياته الغيبية «العينية خل» بحسب حقيقة البسيطة الخ باطلاً لانه
 هناك جعله من شؤنه الذاتية ولو لم تقتضيه حقيقته لما قال من شؤنه الذاتية بقوله
 «لقوله خل» بحسب حقيقته البسيطة وهنا قال ليس النقص والفقر مما تقتضيه نفس
 حقيقة الوجود وقد ذكر ان علة التفاوت والاختلاف فى تعدد المراتب هي النقص
 والفقر فاذا ذكر هناك تخصيصه بمراتبه فى تلك الامور التى من جملتها النقص
 والفقر بما فيه من شؤنه الذاتية فلا يربى كانت تلك الشؤن التى يتخصص بها
 بمراتبه فى النقص والفقر مما يقتضيه حقيقته ولا سيما مثل ما سمعت من قوله

هناك بحسب حقيقته البسيطة. وقد سبق منه في التوضيح ان اعداد الوجود تمتاز
 بحسب الماهية. فان لم تقتضه كان ما ذكر من تنافي كلاميه وتدافعهما كما سمعت
 و«كان خل» كانت تفاوت اعداده ومراتبه بامور خارجة عن حقيقته ثم نقول تلك
 الامور ان كانت شيئاً فاما ان تكون مجعولة له او لا فان كانت مجعولة له لزمه
 ان تكون وجودات لان غير الوجودات لا تكون مجعولة عنده بالذات ولو جعلها
 مجعولة بالعرض لم تكن سبباً للتفاوت لتقدم مسبباتها على اسبابها لان ما
 بالعرض لاحق لاسابق والوجودات المتفاوتة سابقة عليها وان لم تكن مجعولة
 كانت من تلك الحقيقة البسيطة. اذ لا يكون شيء غير مجعول الا ما كان من تلك
 الحقيقة البسيطة وليس الا صرف الوجود اذ كل ما سواه مجعول وان لم تكن
 شيئاً فلم يكن ما ليس بشيء سبباً متفاوتاً لما هو الشيء هذا خلف وان كان النقص
 والفقر مما تقتضيه حقيقة الوجود فنقول قد صرح المصنف في كتابه المسمى
 بالحكمة العرشية فقال ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من
 عموم او خصوص او حد او نهاية او ماهية او نقص او عدم وهو المسمى بواجب
 الوجود انتهى. فان عنى بقوله نفس حقيقة الوجود هنا هو الواجب كما هو
 مقتضى قوله فظاهر ولكن النقص والفقر لامانع من ان يكون تقتضيهما حقيقة
 الوجود غير الوجود الواجب ولذا حصل التفاوت بهما في الوجودات الممكنة
 ويلزم من هذا ألا يتحد الوجود بل يكون الواجب سبحانه لا تقتضى ذاته النقص
 والفقر والممكن يقتضيهما حقيقته فلا يكون الوجود حقيقة واحدة بسيطة
 وان عنى بقوله نفس حقيقة الوجود المطلق او خصوص الممكن جاء التفصيل
 السابق ولم يلزم عدم وجود الواجب لانه انما يلزم على فرض اقتضاء حقيقة
 الواجب خاصة وفي التعليقات للملا احمد المذكور ما يدل على ان تلك الحقيقة
 من ذاتها تقتضى الكمال والاجل الثانوية والمعلولية يقتضى النقص فانه قال

على قول المصنف ليس النقص والفقر الى آخره، يظهر منه جواب عن سؤال يرد في هذا المقام تقريره ان الوجود لو كان حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص فاما ان لا تقتضى شيئاً منهما او يقتضى وحينئذ إما ان يقتضى الكمال والنقص والتوالي باسرها باطلة أما الأول فلاستلزامه الاحتياج الواجب الذى هو عين الوجود الى الغير فى الكمال و أما الثانى فلاستلزامه عدم الاختلاف فيهما و اقتضائه عدم النقص فى التمام ولا معنى لاقتضاء الجميع كما لا يخفى وتقرير الجواب ان الوجود حقيقته لا تقتضى النقص ولذا قيل ليس لا تقتضى شيئاً منهما كما هو الظاهر بل يقتضى التمامية و النقص فى بعض المراتب لاجل الثانوية والمعلولية والحاصل انا نختار فى الجواب ان حقيقة الوجود تقتضى التمامية ولا نسلم ان الجميع يجب ان يكون كذلك لان الثانوية مانعة من اقتضاء الوجود ذلك انتهى وهذا مذهب المصنف فيكون الوجود يقتضى الكمال والغنى بحقيقته وبعروض الثانوية والمعلولية يقتضى النقص والفقر ويأتى نقض هذا .

وقوله فظهر ان حقيقته فى ذاتها تامة كاملة غير متناهية القوة والشدة المراد ظاهره ان المراد بحقيقة الوجود هنا هو الوجود المطلق وعلى هذا كيف يكون مطلق الوجود غير متناهى القوة والشدة و فيه الوجودات التى فى غاية الضعف فى اصل حقيقتها لان حقيقتها ان كانت عين حقيقة الواجب لم يكن فيها نقص وفقر ويلزم الاتحاد الحقيقى اى عدم التعدد والوحدة المطلقة لان الكثرة اما نشأت منهما فاذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول و ان كانت غيرها لم تكن حقيقة الوجود المطلق بسيطة .

وقوله و اما ينشأ النقص والتصور والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية يعنى ان النقص والتصور والامكان لا تكون مأخوذة فى مفهوم

الموجود «الوجود خل» لتكون ذاتية له وانما تعقل هذه الاشياء عارضة فتكون لاحقة
للحخص الوجودية تبعاً لتنزلاتها في مراتبها ومنازلها فتكون الحخص في ذاتها
باقية على ساططها ووحدها لان منشأ التعدد هي المعقولات الثانوية وانت اذا
نظرت الى هذا الكلام يعين البصيرة وجدته راجعاً الى اختلاف الموضوع فان
دعواه في الاعتبار مسلمة ولكنها غير المدعى لان الحخص اذا نظرت اليها مع
قطع النظر عما لحقها فلا شك في وحدتها وعدم تعددها كالحخص الحيوانية
التي في الانسان والقوس والغراب فانها متحدة مع قطع النظر عن الفصول
لان هذه الفصول التي بها تمايزت الانواع بالنظر الى حقيقة الجنس من
الثانوية بمعنى ما ندعيه بمقتضى الادلية القطعية من ان النقص والقصور
والامكان وما اشبهها من حدود الماهيات ومن ان الوجودات لا تتقوم في
الوجود بدون هذه الحدود لا كما زعمه المصنف على ما يدعيه من «في خل» عكس
ما قلنا يعني ان قولنا وارد على قوله من انها من الثانوية قلنا انما تكون من
الثانوية اذا نظرت الى نفس الوجود كما لو نظرت الى نفس الجنس ولا ريب
انك اذا نظرت الى الحخص التي في الباب والسريير والسفينة من الخشب
مع قطع النظر عن المشخصات فانها شيء واحد بسيط فهي اى المشخصات
بالنسبة التي نفس حقيقة الجنس من الثانوية اذا لحظتها عارضة على تلك
الحخص ولكننا نقول انها ذاتيات في الباب والسريير والسفينة فلو صح
وجود هذه الحخص منفردة باسمائها بدون هذه المشخصات توجه بعض ما
يدعيه من ان تلك الحخص القائمة بنفسها لم تكن موجبات التعينات لها من
مقتضى ذواتها ولكنها ليست كذلك لان تلك الحخص انما تتقوم بالفصول
فلا يعقل السريير والباب والسفينة بدون تلك الفصول لان هذه المشخصات
اعنى الصور الخاصة هي فصولها اذ لانعنى بالفصول الا الصور النوعية التي

هي الماهيات الاولى عندنا ولا نعنى بالحصص الآ المواد التي هي الوجودات
 كما تقدم وقولنا توجه بعض ما يدعيه نريد انا اذا سلمنا له كون تلك المميزات
 من الثانوية لانسلم له كون تلك الوجودات مع قطع النظر عن النقص والقصور
 والامكان ونحوها ترجع الى حقيقة بسيطة واحدة احد افرادها صرف الوجود
 الخالص الذي لا يعتره النقص والقصور والامكان وهو الواجب تعالى كما
 يشير اليه المصنف من ان تلك الحقيقة باعتبار الفرد او المطلق هو الواجب تعالى
 لانه صرف الوجود وتعدد الوجودات انما هو تنزله «بتنزله خ ل» بمراتبه ومنزله
 فيها بشؤنه الذاتية كما تقدم لان آية «ايته خ ل» ما يدعيه هو ونحن هو الجنس وحصصه
 كما فصلنا مراراً فلا يصح كون حقيقة الحيوانية الصرف الخالص تتصف بصفات
 بعكس صفات حصصها في الانسان و الفرس و الغراب مع قطع النظر عن
 فصولها فانه ان ادعى ان حقيقة الوجود هو صرف الوجود الحق الواجب الوجود
 تعالى وان افراد الوجود التي هي وجودات الممكنات مخالفة لتلك الحقيقة ومتصفة
 بخلافها في الوجود «الوجود خ ل» والامكان والنقص والكمال والغنى والفقير
 كان حقيقة الوجود عنده الجامعة لجميع مراتبه البسيطة المتحدة انما هي باعتبار
 مفهوم اللفظ او المعنى المصدرى او المعنى البسيط اعنى المعبر عنه بهست في
 الفارسية وهذه الامور لا يصح ان تطلق الآ على طبيعة مجازية عارضة فيكون
 وجوداً نسبياً بالحمل الشايع المتعارف كما اذا قلت زيد هست والجدار هست
 والحركة للحيوان هست وحمرة الثوب هست فتكون هذه الامور داخلية
 تحت حقيقة واحدة هي الحصول للواجد و ارادة نحو هذا لا يجوز فيما نحن
 بصدده لان اتحادها اي هذه الحقيقة المعنوية التي هي متعلق الوجدان بجهة
 الحصول منها لا في حقايقها لانها مختلفة وان ادعى ان الوجود حقيقة واحدة
 متصفة بصفة واحدة لذاته وان تلك الوجودات متعددة باعتبار عوارض خارجية

كالنقص والفقر وغيرهما ليست من مقتضى حقيقة الوجود وجب ان تكون
 تلك الافراد مع قطع النظر عما لحقها مساوية لتلك الحقيقة في جميع مالها
 من الوجود والكمال والغنى والالام تكن الحقيقة الجامعة للكل بسيطة متحدة
 بل تكون متعددة مختلفة في ذاتها بخلاف الفرض هذا خلف فحيث بطلت
 الدعويان لم يكن بُدُّ له ولغيره من القول بان الكلام منحصر في الوجود
 الممكن وانه هو المادة المطلقة اذ لامناص عن هذا كما ذكرنا سابقاً بقى الكلام
 هل هو حقيقة واحدة من حيث الذات من باب المشكك فيه القوي باعتبار
 القرب من المفيض وفيه الضعيف باعتبار البرزخ من المفيض كما هو رأي الاكثر
 من القائلين بالمباينة او الظلية ام حقايق مختلفة وان كل رتبة منه لا تنزل الى
 ماتحتها بذاتها ولا تصعد الى ما فوقها كذلك وانما تنزل باثرها وان الاشياء
 كل منها خلق في رتبة وجودها فلا تخلق الاجسام مما تخلق منه العقول ولا
 العكس على نحو ما اشرنا اليه قبل هذا وهذا هو الحق وهو المستفاد من مذهب
 اهل البيت عليهم السلام فالاسم في الحقيقة صادق على تلك الافراد بالاشتراك
 اللفظي لانه لم يكن بوضع واحد في اصل اللغة لان الواضع عز وجل وضع
 الاسماء علامات المسميات فهي صفات لها كما قال الرضا عليه السلام حين سئل
 عن معنى الاسم فقال صفة لموصوف فلما خلق الله سبحانه الرتبة الاولى سماها
 باسمه ثم لما خلق الرتبة الثانية من شعاع الرتبة الاولى وكانت بمقتضى
 طبيعة الصفة انها بهيئة الموصوف وان الاسماء حين كانت المسميات كان بينها
 وبين المسميات مناسبة ذاتية لم تكن في الاسماء المؤلفة من الحروف اوفق
 للمناسبة من اسم الرتبة الاولى لما بين الثانية وبين اسم الاولى من اتحاد
 الجهة فسماها باسم الاولى كما سمي شعاع الشمس باسم الجرم ولما كان كل
 مرتبة منه بالنسبة الى التي قبلها كشعاع الشمس بالنسبة الى الشمس سمي

كل رتبة باسم ما قبلها فلما اتحد اللفظ في جميع المراتب توهم بعض الناس ان ذلك من باب الاشتراك المعنوي وليس كذلك لان المعنوي يكون بوضع واحد واللفظي يكون باوضاع متعددة ولكن ذلك المتوهم لم يكن قبل المراتب فلما وُجد بعدها وَجَدَ الاسم الواحد يطلق على كل منهما فقال انها بوضع واحد وليس كذلك لان المراتب بينها مُدَد متطاولة ولم يوضع الاسم حين وجدت المرتبة الاولى لها ولغيرها مما لم يوجد ليكون من الاشتراك المعنوي بل يوضع لها خاصة فاذا وُجِدَت مرتبة اخرى بعدها واعتبرها الواضع ووجد فيها مناسبة ذاتية بنسبتها بينها وبين الاسم الذي وضع للاولى وضع ذلك الاسم عليها بوضع جديد لان الاسماء صفات المسميات ولا تسوجد الصفات قبل الموصوفات واما من جعل الوضع بالاشترك المعنوي فلزعمه ان الوجود شىء واحد وضع له الاسم على تلك الحقيقة والمرتب المتكثرة ائما هي من تنزلاته وهذا القول يعلم صحته وفساده بمعرفة الوجود هل هو على ما قلنا ام على هذا القول ويعلم الحق من احاديث الائمة «اهل البيت خ ل» عليهم السلام الذين اشهدهم الله خلق السموات والارض وخلق انفسهم و اتخذهم اعضاءاً لخلقه وانا شهدان الحق لهم ومعهم وفيهم وبهم .

وقوله ضرورة ان المعلول لا يساوى علته صحيح وهو يدل على ان المعلول لم يكن من سنخ العلة وان كان قد يكون في نوع رتبته كما لو كانت العلة جسماً والمعلول جسماً فان العلة وان كانت من نوع المعلول لكنها لا تكون في رتبته الشخصية ولو كان من سنخ العلة لكان مساوياً لها في الحقيقة ويجرى عليه لذاته كل ما يجرى عليها لذاتها و كذلك الفائض لا يكافئ الفيض كما لا يكافئ المفيض ولو اريد بالفيض هنا المصدر اي المفاض لكان مكافئاً له بل الفيض هو الفائض .

وقوله فظهر ان واجب الوجود تمام الاشياء و وجود الوجود و تمام
 الاشياء يعنى انه ظهر من قوله انه تعالى تمام الاشياء بذاته واته و وجود الوجود
 الممكن فيلزمه ما قال سابقاً ان وجود الشيء هو حقيقته وهو متحد بماهيته
 فى الخارج فيكون الواجب حقيقة وجود زيدٍ و متحد بماهيته لانه بمقتضى
 ادلته السابقة لاتها لو صحت جرت هنا على دعوى انه تعالى وجود الوجود و ظهر
 من قولنا بطلان جميع الوجوه التى اعتقد انها سر العلوم و انها لم تكن من انظار
 الحكماء البحثية و لا الخيالات الصوفية و لم يخالف حروف «حرف من خل»
 قوله شيئاً من تلك الانظار و لتلك الخيالات لاجل و لا قوة الا بالله العلى العظيم .
 قال المشعر السادس فى ان واجب الوجود مرجع كل الامور . اعلم ان
 الواجب بسيط الحقيقة و كل بسيط الحقيقة فهو بوحده كل الامور
 لا يغادر صغيرة و لا كبيرة الا احصاها و احاط بها الا ما هو من باب الاعداد و التفاتص
 اقول اخذ يقرر ان الواجب عز وجل كل خلقه لانه لو لم يكن كل الاشياء لكان
 معه غيره و حيث كان بسيطاً لم يتميز بحدودٍ و مشخصات لان ذلك حال المركب
 و انما يتميز بنفى غيره فيكون نفى غيره مأخوذاً فى مفهوم ما يتميز به و يكون حينئذ
 مركباً مما به هو و مما به هو ليس غيره و يلزم من عكس نقيض ذلك انه كل الاشياء
 على ما يذكره من تقريره و لو قال سائل ما المانع من كونه مركباً مما به هو و مما
 به هو ليس غيره لقال المانع الدليل القطعى على حدوث المركب و لو قال فى
 جوابه ذلك للسائل لقل له انه اذا كان كل الاشياء لزم ما هو اشنع من ذلك لانه
 لو كان مركباً كان مركباً من شيئين من اثباته و نفى ما سواه و اذا كان هو كل ما سواه
 كان عبارة عن الاشياء لانه ليس هو و الاشياء بل هو الاشياء فينقسم اليها فاذا كان
 قد تكلف المصنف تعديل كلام يكون كالدليل ليتخلص مما يلزمه فقد وقع فيما
 هو اعظم مما قر منه مع كثرة ما يلزمه حيث قر من التركيب من اثنين و التجأ الى

التركيب من كل شيء بل ليس هو شيئاً غيرها كما قال الشاعر :

والمستجير بعمرٍ عند كربته
كالمستجير من الرمضاء بالنار

والوحدة التي يشير إليها لا يلزم منها كونه كل الأشياء بل يلزم منها أنه هو لا غيره
والآية الشريفة لا تدل على مدعاها لا بظاها ولا بتأويلها أما ظاهرها فلأنه إنما يدل على
ماتدل عليه الآيات الأخر من كون المراد بالمحيط هو كتابه لا ذاته والقرءان يفسر
بعضه بعضاً فيكون معنى الجميع واحداً وهو أنه سبحانه احصى كل الأشياء في
كتابه وهو علمه الحادث اعنى اللوح المحفوظ على الظاهر والامام سيد الوصيين
صلوات الله عليه على الباطن والآية هو قوله تعالى وقالوا مال هذا الكتاب لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصينا والمراد بهذا الكتاب اللوح المحفوظ او كتاب
الاعمال او الاكبر فاته يأتي كل شخص بكتابه الذي كتبه الملك الحافظان من
اعماله فيجد كل ما عمل من خير وشرٍ محضراً او يقرأ عليهم الكتاب الاكبر
بلفظ واحد ويطابق جميع كتب الخلائق على اختلافها فيقع صوته على
كل كتاب بما فيه لا يخالف حرف حرفاً مع شدة اختلافها وكثرة تباينها
و على الباطن ان الامام عليه السلام الذي هو كتاب الله الناطق يقرأ على
الخلائق قراءة واحدة بلسانٍ فيقع على الكتب كل بما فيه وعلى التفسيرين
قوله تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون واما
تأويلها فلان شرط التأويل الذي يسوغه ويصرفه عن ظاهره هو ان لا يكون المعنى
المستنبط مخالفاً لما في نفس الامر واما اذا قام الدليل على بطلان معنى لم يجز
تأويل آية من القرءان على تصحيح ما بطله الدليل الحق لان التأويل على خلاف
الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل قطعي صارفٍ عن الظاهر او مجوز الانتقال اليه
والآيات المفسرة للعلم الذي اشير اليه في تلك الآية كثيرة مثل قوله تعالى حكاية
عن سؤال فرعون وجواب موسى «ع» قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند

ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى فقال تعالى علمها عند ربي في كتاب ولم يقل
 في ذاته كما يراه المصنف واتباعه وكذلك قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض
 منهم وعندنا كتاب حفيظ. اي حافظ لعلمنا بها وهو اللوح المحفوظ او كتاب
 الاعمال او الامام عليه السلام. والاعبار في هذا المعنى لا تكاد تحصى كثرة .
 وقول المصنف قيل فيه ان قوله هو كل الاشياء احتمالات الاول انه تعالى كل
 واحد واحد من الاشياء بمعنى ان كل واحد واحد منها من حيث هو كذلك عينه وهو
 باطل قطعاً والآن لزم ان يكون كل منها واجب الوجود على ما اخذه في الدليل من انه
 تعالى بسيط الحقيقة يناقيه الثاني ان يكون المراد ان المجموع من حيث المجموع
 من الاشياء عينه تعالى وهو كالاول باطل كما لا يخفى فالحق ان يقال ان المراد
 انه جامع لجميع مراتب وجودات الاشياء بمعنى انه لا يكون سبب شيء ينتهي
 عنه ولكن بنحو اشرف اي مع سلب جميع نقائصها فالواجب كل الاشياء بهذا
 المعنى فالكل يحتمل المعنيين بالمعنى المذكور انتهى كلامه وهو الملام احمد
 المذكور في تعليقاته وقد بطل الاحتمالين الاول وهو صحيح فانهما باطلان. واما
 الاحتمال الثالث الذي يذهب اليه المصنف واتباعه واختاره هو من ان المراد
 بقولنا كل الاشياء انه تعالى عين وجودات الاشياء مع تخليصها عن جميع نقائص
 الحادثات من حدودها وصفاتها وهو معنى قولهم بنحو اشرف ولذا جملة في قوله
 والحاصل ان الواجب من حيث هو واجب واجب يعني بهذا اللحاظ مشتمل على
 تلك الوجودات حال كونها مسلوباً عنها تلك النقائص لانها حينئذ هي هو ولذا قال
 ولكن مسلوب عنه تعالى الخ يعني اذا قلنا هو مشتمل عليها وعينها يكون تعالى
 منزهاً عن تلك النقائص يريد ان المنزه هو تعالى لاهي فهي من حيث هي محل
 النقائص ومن حيث هو مقدس الذات فتكون تلك الحقيقة بلحاظ الوجوب
 مقدسة و بلحاظ الحدوث مشوبة ولذا قال مسلوب عنه تعالى ولم يقل مسلوب

عنها وانت خبير بان هذا تمحلات لا تسمى ولا تغنى من جوع لان سلب جميع
 النقائص عن تلك الوجودات انما يصح بحيث يبقى لهم منها بقية تكون واجبة
 اذا كانت تلك الوجودات ذاتها التي بها تحققت مشوبة من قديم وحادث فاذا
 ظهرت من الحدوث وصفت بقي ما فيها من الوجوب على نحو ما قرر في العلم
 الطبيعي المكتوم من علم الميزان وعلى ما ذهبوا اليه يلزمهم عدم خلو الواجب من
 الحدوث والحادث من الواجب «الموجوب خل» وهم يلتزمون به فيكون الازل
 محلاً للحوادث والامكان محلاً للازل وايضاً حقيقة تلك الوجودات ان كانت
 قديمة فهو ما قلنا من اللزوم وان كانت حادثة فاذا اخذت سلب عنها النقائص
 لم يبق منها شيء اذ كلها نقائص لا تنتهي الى كمال ذاتي قط وانما تنتهي الى كمال
 مستفاد من الغير اقامة الغير تعالى بنفسه الحادثة لان الاشياء منبعثة عن فعله لاعت
 ذاته والآيات الافاقية والانفسية تشهد بهذا اي انه لم يبق بعد كمال التصفية شيء
 الا مما يكون مشوباً من ثابت ومتغير ليكون السلب نافياً ومزياً للمتغير لا غير
 ثم قال ولكن مسلوب عنه تعالى من حيث هو واجب حدودها ونقائصها فهو كل
 الكل يعني بهما قلنا ومثاله مثال «مثل خل» الخط اذا سلبت عنه الكون في القرطاس
 واليوسفة التي عرضت له والهيئات الحرفية رجع مداداً وهذا اعتقادهم وهو
 عند الله باطل ومعنى كلامة كما قلنا في قوله مسلوب عنه تعالى يعني ان سلب
 الحدود انما هو بلحاظ الوجوب مع ثبوتها بلحاظ الامكان وقوله هو كل
 الكل يعني كالمداد فانه كل الكتابة مع سلب العوارض.

وقوله اياك اياك وان تظن بفظانتك البترآء ان مرادنا باشماله على الكل اشتمال
 الكل على الاجزاء او اشتمال الكل على الجزئي وانا اقول اياك اياك وان
 تفهم بفظانتك المنكوسة غيراته يلزم من كلامهم ان ذلك اشتمال الكل على
 الاجزاء خاصة لا اشتمال الكل على الجزئيات كيف لا وهم بصريحون بانه تعالى

كالبحر وهي كالامواج وهو كالنفس وهي كالحروف وهو كالألوان وهي
 كالاعداد لأن كلامهم منحصر في احد طريقين يوصلان الى ما علمت احدهما
 اشتمال الكل على الاجزاء و هم اصحاب البحر و النفس و المداد و ثانيهما
 اشتمال الشيء على اعراضه بمعنى قيامها به بحلولها فيه و هم اصحاب الثوب
 المثلون بالالوان و الماء الذي يكون ثلجاً ثم أتى بما يدل على أن مرادها بالواجب
 مع كونه كل الأشياء بأنه كالمداد في الحروف النقشية فقال بل المراد أنه بوحدته
 الصرفة و بساطته المحضة لا يسلب عنه شيء من تلك الوجودات بمعنى أن كلامها
 مع سلب جميع نقائصها و حدودها عنها هو عينه تعالى هذا و قد قال في التعليقات
 المذكورة الآن القول بها يعني بكون بسيط الحقيقة ككل الأشياء دونها أي
 دون القول بكون الوجودين في الاصل مع قطع النظر عن الاغيار شيئاً واحداً
 بسيطاً من سنخ واحد من قبيل القول بالمتناقضين يعني أن القول بالكلية مع
 القول بتغاير الوجودين قول بالمتناقضين ثم قال و العجب من المعلم الاول
 انه قال بها في أثولوجيا مع القول بتخالف وجود الممكن مع وجود الواجب
 من حيث الحقيقة و كذا يظهر من كلام المعلم الثاني القول بها مع قوله بذلك
 يتخالف اللهم إلا ان يقال المراد بالتخالف ما مر من المصنف سابقاً من
 توجيهه كلام المشائين فحينئذ لا اشكال فتذكر انتهى . وهذا ظاهراً في توافق
 اقوالهم على هذا المذهب المخالف لمذهب الائمة عليهم السلام إلا ان الذي
 ليس له غور في مذهب محمد و اله صلى الله عليه و اله قديميل الى اقوالهم لا يتم
 بوجهون كلام الله و كلام اوليائه عليهم السلام على وفق مذهبهم و لتصغى اليه افئدة
 الذين لا يؤمنون بالآخرة و ليرضوه و ليقترفوا ما هم مقترفون و لهذا «لذاخل» قال
 في التعليقات المذكورة تبعاً لهم في التأويل قال و يعلم ان الآيات الدالة على هذا
 المطلب على طور فهمه كثيرة منها قوله تعالى و الله واسع عليم و منها قوله الآية

يكل شيء محيط ومنها قوله هو الأول والأخر والظاهر والباطن الى آخر ذلك من الآيات و في كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين اشارة الى هذا كما هو ظاهر عند من تتبع كلامهم كقول ابي عبدالله الحسين عليه السلام في دعاء عرفة أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك ، فان فيه دلالة على هذا على طريقته انتهى . فانظر رحمك الله الى ما في مأخذ هذا التأويل من عجيب العدول عن الصواب . فانه اذا اول قوله تعالى والله واسع عليم بان ذاته لبساطتها واسعة حتى شملت كل الاشياء كان المراد من هذه السعة المعنى المدرك بان تكون منبسطة على الاشياء انبساط امتداد او محيطية بها احاطة الكرة او انبساط المادة المطلقة على حصصها المتميزة بالصور او الفصول كانبساط الجنس على حصص انواعه والخشب على خشب الشير والباب و السفينة فاما احاطة الكرة وانبساط الامتداد فانهم يمنعونه في القول وان كان لازماً لهم في ما ارادوا واما انبساط المادة المطلقة والجنس فانهم يتعللون دعواهم على هذا النحو وراجع كلام المصنف في ما سبق في ذكر ارتباط الوجود بالماهية قال لان الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط بين المعروف وعارضه والموصوف وصفته بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليها من حيث هما جنس وفصل لامن حيث هما مادة وصورة عقليتان انتهى . وهو يشير الى الوجود الذي هو من سنخ الواجب وقال قبل و يظهر لك ايضاً انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها مختلفة الحقايق بحسب اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة كل منها بدرجة من درجاته ومرتبته من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذي لاماهية له الخ يشير الى ان تلك الحقيقة الواحدة البسيطة المتشخصة بذاتها لها مراتب اعلاها الوجود البحت الحق الذي لا يشوبه شيء يعني به الواجب تعالى وفي

كل هذه العبارات يلزم منها القول بالكلية مع القول بالتخالف فيما هو من سنخ
الواجب وفرد من تلك الحقيقة التي انما تطلق عليه تعالى عندهم و كل هذه
التي يشيرون اليها فهي من صفات الحوادث المدركة المشاركة لها في
معنى الاتحاد والاختلاف وتنزل المراتب وامثال ذلك مما هو من احوال
الحوادث واما قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن فعلى ظاهرهما ان
اول الاشياء لا يصدق على اوسطها واخرها فلا يكون كلاً واخرها كذلك وان
لو حظ الاتحاد بين الصفتين كما هو الحق لم يشملا الاوسط واما الظاهر والباطن
فليس في دلالة ظاهرهما ما يشمل المدعى وعلى تأويلها فلا يجوز لما قلنا سابقاً
ان دلالة التأويل لما هو خارج عن ظاهر الوضع اللغوي انما يجوز فيما لم يقم
الدليل الصريح القطعي على خلافه ولم يلزم منه التباس ولا اضلال فلا يصار اليه
في مقام المنع منه اذ لقائل ان يقول ليس في الآية ولا في التي قبلها اثر من
دلالة على المدعى من الوجوه واما ما نقل عن الحسين بن علي عليهما السلام
في دعاء عرفه من قوله ابيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو
المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون
الاشارة هي التي توصل اليك ، فمن معانيه انه «ع» يقول ابيكون لغيرك ظهور
لم يكن استفاداً منك بان يكون ظهور الغير من نفسه او من غير الله او يكون
المعنى ان ظهور الغير لك وفي قبضتك ومملكك وعلى ظاهر الكلام الذي صاروا
اليه يكون المعنى انك اظهر من كلشيء لان ظهور كلشيء انما هو اثر ظهور فعلك
فظهور كلشيء اثر اثر ظهورك وانت اظهر من كلشيء لانك ظهرت بكل ظاهر
فكل ظاهر هو و ظهوره في الحقيقة ظهورك وانت اظهر من كلشيء لان من لا
يظهر بذاته وانما يظهر بمن سواه اظهر ممن ظهر به وهو من سواه و كون نفس
الغير و نفس ظهوره في كل مرتبة من مراتب الاكوان نفس ظهوره عز وجل

- لا يلزم منه كونه تعالى ظاهراً بذاته كما توهم من جعل المجعول من سنخ المجاعل
او نفس الجاعل مع قطع النظر عن حدود الجعل والانجعال او من جعل ظهور
الغير والغير هو ظهوره بذاته بمعنى ان ذلك الغير وظهوره هو ظاهره عز وجل
لما في هذه الوجوه من المفاسد اما في الاول فظاهر كما سمعت مراراً واما
الثاني فاشنع واما الثالث فان معناه ان الوجود حقيقة واحدة فيها لب هو الواجب
وهو الروح وكل ما سواه جسده وقشره ومنهم من جعل التسبب بينه وبين من
سواه. والتسبب بين بعض السوى الى بعض شيئاً واحداً قال الشيخ محمد بن ابي
جمهور الاحسائي في المجلى ول بعض اهل هذه الطريقة في معنى العالم طريقة اخرى
وهي قولهم العالم هو الظل الثاني «الفانى خل» وليس هو الوجود الحق الظاهر
بصور الممكنات فلظهوره بتعييناتها سُمي باسم السوى والغير باعتبار اضافته
الى الممكنات اذ لا وجود للممكن الا مجرد هذه النسبة والا فالوجود عين
الحق والحق هوية العالم وروحه وهذه التعينات في الوجود الواحد احكام
اسمه الظاهر الذى هو مجلى لاسمه الباطن ولهذا قالوا العالم غيب لم يظهر
قط و الحق تعالى هو الظاهر ما غاب قط و اهل الظاهر على عكس ذلك
فيقولون العالم ظاهر والحق تعالى غيب فيهم وكل هؤلاء عبید السوء وقد
عافى الله تعالى بعض عبیده من هذا الیداء والحمد لله الى ان قال بعد ذلك
فالعالم على اختلافها باللطافة والكثافة والجسمية الحسية المثالية والنفسية
والعقلية واللاهوتية محيط بعضها ببعض الاعلى بالادنى والاشد نوراً بالاضعف
والالطف بالاكثف على الوجه المذكور والترتيب اللطيف لاتباين بينهما «بينهما
خل» فكان المجموع عالماً واحداً مرتباً من اعضاء والآت وهيات كثيرة مشتملاً
على قوې من الروحانيات لا تنهاى يتيدي من العلة الاولى التى هى «الذى هو
خل» اشدها لطفاً و صفاءً وهو النور المحض القاهر لجميع الموجودات وينتهى

الى ما يقابله من الكثافة والظلمة والغلظة وهى الارض والعوالم الباقية تترتب فيما بينهما وكلما قرب الشيء الى البارى تعالى لطف وصفا وطفاً ونفذ فى سائر العوالم وغاب عن الحس وكلما قرب من الارض كثف وغلظ ورسب وظهر للحس انتهى . فتأمل مراد هؤلاء فان العالم عندهم شخص واحد ووجه هو البارى تعالى وجسده ما سواه فاقى مفسدة اعظم من هذا و اى تجسم «تجسيم خل» ابلغ من هذا ومثل هذا قول الملامحسن الكاشانى فى الكلمات المكنونة حيث قال و الذات واحدة والنقوش كثيرة فصح انه ما اوجد شيئاً الا ذاته وليس الا ظهوره .

وقوله الا ما كان من باب الاعدام اقول ان كان تعالى لم يكن كل شيء حتى الاعدام فلا يصح دليله الا ترى الذى يلزم منه على دعواه التركيب من شيء ومن ليس شيء وان صح دليله بطل قوله هذا اعنى الا ما هو من باب الاعدام لانا نقول الاعدام من الاشياء وانها مخلوقة كما قال الصادق عليه السلام حين سأل السائل عن الشيعة فقال اختلفوا فقال فيم اختلفوا قال اختلف زارة وهشام فى النفى فقال زارة النفى ليس بمخلوق وقال هشام النفى مخلوق فقال عليه السلام قل بقول هشام فى هذه المسئلة نقلته بالمعنى رواه المجلسى فى البحار و اما على قول المصنف بانها ليست شيئاً فنقول له ان كانت اشياء مخلوقة لم يصح الاستثناء لعدم جواز الترجيح من غير مرجح و ان كانت غير مخلوقة كان عدم الاستثناء اولى لانها بالدخول فى الكلية اولى من الحادثة اذ كونه كل اشياء قديمة اولى من كونه كل اشياء حادثة الا ان اراد بان الاشياء ليست مجعولة وانما المجمعول ظهوراتها كما قيل فى باب البداء انما هى اشياء يبدىها لا يتبدىها فتكون حينئذ متساوية و ان كانت ليست شيئاً اصلاً فلا يضتر كونه مجموع هو كذا ليس كذا كما لا يضتر انه

كل شيء إلا ما كان من قبيل الاعدام اذ ليست شيئاً وآلا لكان كلها اذ الاعدام والنقائص لانخلو من أن تكون شيئاً تنغير النسب بضميمتها أو لانكون شيئاً يتغير الحال بضمها وبعده .

قال فانك اذا فرضت شيئاً بسيطاً هو ج- مثلاً وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج إنك انت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئاً واحداً ولزم ان يكون كل من عقل الانسان مثلاً عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر و تحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الدهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا اذا كنت من اهله .

اقول قال فانك اذا فرضت شيئاً بسيطاً هو ج مثلاً وقلت ج ليس ب اقول بان يكون مفهوم هو ج ليس ب معاً مصداقه معنى ج ولهذا قال فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته اي ذات ج بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب معنى واحداً فتكون ذات ج مصداقاً للمجموع منهما ولهذا قال ولزم ان يكون كل من عقل الانسان عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس قال لكن اللازم باطل لانه اذا لزم من عقل الانسان عقل ليس بفرس كان مصداقه مركباً لوجوب المطابقة بين المصداق وما صدق عليه فكذلك الملزوم اي باطل بدليل بطلان اللازم «لازمه خل» لان الملزوم اعنى الصادق هو الاسم المركب من الايجاب والنفي . اقول وانت خبير بان هذا التقريب الذي ذكره المصنف انما يعقل في

بَسَائِطِ الْحَوَادِثِ لِأَنَّهَا هِيَ ذَوَاتُ الْحَيْثِيَّاتِ وَالْجِهَاتِ الْمَخْتَلِفَاتِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ
الْمُتَعَدِّدَاتِ وَأَمَّا الْقَدِيمُ عَزَّوَجَلَّ فَمَا يُفْرَضُ مِنْ شَيْءٍ مِنَ الْإِعْتِبَارَاتِ وَالْحَيْثِيَّاتِ
فَهِيَ حُدُودٌ مِثْلُهَا فِي الْمَثَالِ الَّذِي ذَكَرَهُ لَوْ أُرِيدَ بِهِ بَيَانُ حَالِ الْأَزْلِ عَزَّوَجَلَّ
وَتَعَالَى عَنْ ضَرْبِ الْأَمْثَالِ هُوَ جَازٍ فَإِذَا قُلْتَ هُوَ جَازٌ لَيْسَ بِهِ يَكُونُ النَّفْيُ وَتَسْبِيحُهُ
إِلَى جَازٍ قِيدَانٌ لَبَّ لِأَنَّهُ هُوَ الْمَقِيدُ بِالنَّفْيِ وَالصِّفَةُ لَهُ وَهُوَ الْمَنْسُوبُ وَالنِّسْبَةُ
لَهُ وَأَمَّا جَازٌ فَهُوَ مُبْرَأٌ عَنِ قَيْدِ النَّفْيِ وَعَنْ نِسْبَةِ بِيهِ وَالْمَصْنَفُ فَرَضُ الْوَاجِبِ
فِي الْأَمْكَانِ حَتَّى قَرَنَهُ بِبِ الْمُمْكِنِ وَهُوَ تَعَالَى مُنَزَّهُ عَنِ الْفَرْضِ وَالْأَمْكَانِ أَوْ قَرَضِ
الْمُمْكِنِ فِي الْأَزْلِ وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ الْأَزْلُ مَقْرُونًا بِالْحَوَادِثِ فِي مَحَالِّهَا كَانَ
مِنْ جَمَلَتِهَا وَيَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُهَا فِي الْحَقِيقَةِ كَلِّ كَلَامِ الْمَصْنَفِ مِنْ أَوَّلِهِ
إِلَى آخِرِهِ فِي الْحَوَادِثِ وَإِنْ تَلَفَّظَ بِعِبَارَةِ الْقَدَمِ وَالْعِبَارَةُ لِاتِّغْيِيرِ الْمُسْتَمْتِ عَنْ
مَرْتَبَتِهِ كَمَا كَانَ الْمَشْرُوكُونَ سَمَّوْا هُبْلًا إِيَّاهُ وَهُوَ حَجْرٌ مَنْحُوتٌ وَلَمْ تَكُنْ
تَسْمِيَتُهُمْ لَهُ بِذَلِكَ جَعَلْتَهُ إِيَّاهُ وَقَدْ قُلْنَا سَابِقًا أَنَّ الْفَرْضَ وَالْتَّمثِيلَ وَالْإِحْتِمَالَ
وَالْإِعْتِبَارَ وَأَمْثَالَ ذَلِكَ كُلِّهَا مِنْ أَحْوَالِ الْحَوَادِثِ فَلَا يَصِحُّ فَرْضُهَا فِي أَحْوَالِ الْقَدَمِ
فَكَيْفَ يَكُونُ هُوَ كَذَا لَيْسَ كَذَا يَجْرِي فِي الْأَزْلِ وَلِذَا قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ
كَتَبَهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ وَغُيُورُهُ تَحْدِيدٌ لِمِثْلِهِ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ غُيُورُهُ
تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ هُوَ مَعْنَى أَنَّ قَوْلَكَ هُوَ جَازٌ لَيْسَ بِهِ لَا يَصِحُّ فَرْضُهُ لِأَنَّ الْفَرْضَ
وَالْقَيْدَ وَالنِّسْبَةَ مِنْ صِفَاتِ الْحَادِثَاتِ فَلَا تَجْرِي عَلَى الْقَدِيمِ تَعَالَى بَلْ هِيَ تَحْدِيدٌ
لِلْحَوَادِثِ كَمَا قُلْنَا إِنَّ لَيْسَ بِهِ قَيْدٌ لِنَفْسِهِ وَهُوَ بِهِ وَكَذَا النِّسْبَةُ وَالْفَرْضُ وَلَقَدْ
سَأَلَنِي الْأَخُوْنُدُ مَلَامُحَمَّدَ الدَّامِغَانِيَّ الْعَمْرَوَانِيَّ أَيَّدَهُ اللهُ عَنْ مَسَائِلِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ
أَحْدِيثًا فَاجَبْتُهُ وَأَنَا أَحَبُّ إِبْرَادِ جَوَابِي لَهُ هُنَا . قَالَ سَلِمَةُ اللهِ فِي كَلَامِهِ عَنْ
كَيْفِيَّةِ مَعْنَى بَسِيطِ الْحَقِيقَةِ كَلِّ الْأَشْيَاءِ وَمَا هُوَ الْحَقُّ فِيهِ عِنْدَكُمْ فَإِنَّ أَقْوَابِلَ
الْعُلَمَاءِ فِيهِ مَخْتَلِفَةٌ وَالْأَشْكَالَاتُ الْوَارِدَةُ عَلَى كُلِّ قَوْلٍ مِنْهَا مُتَكَثِرَةٌ الْخ

أقول أعلم أن هذه المسئلة أصلها باطل لأن مبناه على الأوهام والتخيلات بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ولقد سئلت بعض الفضلاء القائلين بها فقلت له من بسيط الحقيقة قال هو ذات الله تعالى وأعلم أن الملا صدرا الشيرازي من القائلين بها وقد ذكر في المشاعر أصل دليل هذه المسئلة وأنا أورد بلفظه بتمامه قال في أن واحب الموجود مرجع كل الأمور أعلم أن الواجب المبسط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأمور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصيتها واحاط بها إلا ما هو من باب الاعدام والنقائص فانك اذا فرضت بسيطاً هو ج وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئاً واحداً ولزم ان يكون كل من عقل الانسان عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مرتبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا اذا كنت من اهله انتهى. وقال في اول الكتاب في ذكر ما يتوقف عليه اي على معرفة الوجود الى ان قال ومسئلة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات الخ والحاصل ان مذهبه ومذهب كثير منهم متفق على ان البسيط يكون هو كل من دونه ومن معه ونحن نتكلم على دليلهم على هذه الدعوى.

قوله اذا فرضت بسيطاً هو ج مثلاً وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب، فيه ان حيثية ج ليست حيثية انه ليست ب اما اولاً فلان المفروض ان هذا البسيط بسيط مطلق من كل جهة واعتبار حيثية تنسب

اليه باطل لأن الحثية جهة التمييز وهي غير الذات في نفس الامر وفي المفهوم ومطلق التغيرات والاختلاف لا يجري على البسيط المطلق ولا على ما ينسب اليه ويوصف به واما ثانياً فلأن حثية انه ج اثباتٌ وحثية انه ليس بـ نفى ولا يجتمعان في انفسهما ولا في غيرهما الا مع فرض تجزيته واختلاف جهة على ان مسمى الاثبات موجود ومسمى النفي مفقود فلا يسمي بهما واحداً وما ورد في ذكر الصفات السلبية فليست في الحقيقة صفات له تعالى واما هي صفات تنزيهه يؤتى بها لنفي الغير لا لإثبات صفة له فان كلما ليس ذاته فهو محدود بالنفي والتشبيه كما قال الرضا عليه التحية والثناء كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فكلامه في الظاهر مطابق لما قلنا لانه ابطال ان يكون البسيط مركباً من الموافق والمنافي ولهذا قال يكون الايجاب والسلب شيئاً واحداً ولزم ان يكون من عقل الانسان ليس بفرض ان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرض لكن اللازم باطل والملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس بـ ولو بحسب الذهن وهذا الكلام موافق بحسب الظاهر لكن في الحقيقة هذا غير موافق لانه يفرض حصول البسيط مع الغير في صقع واحد والحاصل مع الغير لا يكون بسيطاً مطلقاً بل اضافياً والاضافي انما يسلب عنه المغاير الذي لم يتقوم به واما ما يتقوم به فلا يسلب عنه لانه سلب لكنّه ومرادنا ان البسيط الذي يفرض معه ما يصح سلبه عنه هو الاضافي بمعنى انه محصور في غير ما يسلب عنه فيتحدد بسلب الغير واما البسيط المطلق فلا يمكن فيه ذلك الفرض وليس امتناع ذلك الفرض لثلاث تتركب ذاته بل ليس معه في صقع غير ه لافي الخارج ولا في الذهن ولا يصح الفرض والامكان والاحتمال والتجويز لانها كلها في الامكان ليس في الازل منها شيء ولو كان الغير والسوى حصصاً من البسيط ميزت بالحدود لكانت

- اذا ازيلت الحدود و اتحدت بِكُلِّها او كُلِّها كما هو مبني اعتقاد القوم في هذه
المسئلة على هذا ولهذا يقولون كل الاشياء يعنى ان البسيط اذا ازيلت حدود
الاشياء المنسوبة اليه اى ازيلت عنها حين النسبة حدودها كان هو كلها
فالاشياء اشياء بحدودها وبالبسيط كل جلا حدود ذلك كالمداد الذي كتبت
منه هذه الحروف اذا ازيلت عنها حدودها اجتمعت مداداً بسيطاً كما هو شأن
المواد الكلية و هذا مذهب الصوفية القائلين بان الوجود شىء واحد بسيط
لا كثرة فيه والاشياء المتكثرة كلها مركبة من وجود هو الواجب تعالى ومن
ماهية هي الحدود الموهومة وقول هو لآء قول اولئك بلا اختلاف لافى اللفظ
ولا فى المعنى فقوله فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودى فليس هو
بسيط الحقيقة . فيه ما قلنا فان قوله سلب عنه اذا فرض كونه بازائه فى صقعه
و ناحيته بل اقول سلب عنه امر وجودى او عدمى لان السلب فرع الايجاب
والثبوت ولولم يفرض شىء مطلقاً لماجاز فرض السلب ولا امكانه واحتماله
و تجويزه و كل شىء فرض عنه السلب او جوز او احتمل ذهنياً او خارجاً فهو
حادث مركب من جهة هي وجهه من فعل صانعه و من جهة هي انيته و قابليته
لا يمكن ان يكون حادث بدون هذين الجهتين فقوله فهو ليس بسيط الحقيقة
بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا وانا اقول
بل ذاته مركبة من اربع جهات جهة من ربه وجهة من نفسه وجهة هي انه
وحدة وهي جهة بها هو كذا كما قال وجهة هو انه ليس غيره وهي جهة هو
بها ليس كذا فهو مركب من اربع جهة انه اثر فعل الله وجهة انه هو وجهة
انه وحدة وجهة انه ليس غيره فهذه العبارة بيان الاولى فقوله فبعكس
التقيض وهو عكس نقيض كل موجود سلب عنه امر وجودى فليس هو بسيط
الحقيقة و هو على طريقة القدماء وهي ان تجعل نقيض التالى اولاً ونقيض

الاول ثانياً فنقيض التالي بسيط الحقيقة مصدرأً بكلمة كل لانها سورالموجبة
 الكلية و نقيض الاول موجود لايسلب عنه امر وجودي فعكس النقيض
 هكذا كل بسيط الحقيقة موجود لايسلب عنه امر وجودي فلما كان في عكس
 النقيض يكون عكس السالبة الجزئية مثل ليس بسيط الحقيقة موجبة كلية كان
 عكسها كل بسيط الحقيقة وعكس الموجبة الكلية مثل كل موجود سلب عنه
 امر وجودي سالبة جزئية كان عكسها موجود لايسلب عنه امر وجودي
 والمعقودة منهما كل بسيط الحقيقة موجود لايسلب عنه امر وجودي فحكموا
 بان كلشيء هو بسيط الحقيقة كالعقل الكلي ومافوقه كالواجب تعالى موجود
 لايسلب عنه امر وجودي فهذا وجه دليلهم وقد ذكرنا في كثير من رسائلنا
 وفي كثير من مباحثنا بان دليل المجادلة بالتي هي احسن مثل هذا الاستدلال
 لا يعرف به الله سبحانه لانه مبني على دلالات الالفاظ بما يفهمونه بما يفهمهم
 القاصرة وعلى المفاهيم الاصطلاحية بما ادركته عقولهم الحاسرة والاعتماد
 في معرفة المعارف الالهية والحقايق الربانية على امثال هذه تجارة خاسرة
 وانما الاعتماد في معرفة تلك الاسرار الخفية والحقايق الغيبية على دليل
 الحكمة الذي بصره بنور الفؤاد الذي هو نور الله في العباد وهو التوسم الكاشف
 للحجب الشداد و بيان فساد ما قالوا وحل ما عقدوا من هذه المقدمة بدليل
 الحكمة الذي يوصل الى نور العلم بالعيان لا بالخبر هو ان نقول ان حكمهم
 بهذه الكلية هل هو صناعتى ام عيانى فان كان صناعتياً وهو ينطبق على الامر الواقعى
 القطعى العيانى فهو حق والآفلا فان قولك فيه لو سألتك عنه انا اقطع ببوت
 مدلوله الذى هو المدعى فانا اقول لك العقل الكلى بسيط مطلق ام اضافى
 فان قلت اضافى لم تصح دعواك فيه لانه مرتب بالنسبة الى ما فوقه وان
 قلت انه بسيط حقيقى قلت لك فهو اذاً ليس بمخلوق لان المخلوق قد قام

على تركيبه للدليل نقلاً وعقلاً أما النقل فما في آية النور وقد ذكر كثير من
المفسرين بأن قوله تعالى مثل نوره هو العقل الكلي وظنني أن متن ذكر هذا
الملا صدرا في رسالته في تفسير هذه الآية الشريفة وفيها يوقد من شجرة
مباركة إلى أن قال يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار فاجبر بأنه من دهن
ونارٍ وقول الرضا عليه السلام أن الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته
دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه و الاخبار مشحونة بما يدل على ذلك
وأما العقل فقد اتفقت كلمة الحكماء على أن كل مخلوق لابد وان يكون له
اعتبار من ربه واعتبار من نفسه فاذا لم يكن بسيطاً في حقيقته فما معنى كونه
كل الأشياء مما دونه لاني انما قلت بأن دليل المجادلة بالتي هي احسن لا يعلم
منه المعرفة الحقيقية لمثل هذا بان بنوا على انه بسيط وهو مركب واخذوا
الحكم ببساطته من الاوهام و ظواهر الحملات و المفاهيم الوهمية مثل هذا
فلما نظروا بأنه ليس له صورة كصورة النفس حكموا ببساطته من غير تدبر
ومشوا حكم البساطة باعتبار مدلولها اللفظي بان سلموا به ذات الحق ، تعالى
الله عما يقولون علواً كبيراً كما ساووا في حقيقة وجود بين الحق تعالى
وبين الخلق لانه تعالى موجود بالمعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست
والموجودات كلها موجودة بهذا المعنى فصح في الكل الاشتراك المعنوي
و مفادته التساوي في حقيقة الذات وفرعوا على هذا كلمات الكفر والجحود
نعوذ بالله من سخط الله و أما ذات الله عز وجل فهو بسيط الحقيقة بكل معنى
أما نحن فنقول هكذا ونحن صادقون وأما اولئك اذا قالوا بأنه تعالى بسيط
الحقيقة فالله يعلم انه عز وجل بسيط الحقيقة والله يشهد انهم لكاذبون كيف
يكونون عند الله صادقين وهم يقولون بأن حقايق الاشياء فيه وان العالم كامن
في ذاته متأهل للكون ولقبوله عند ورود كس عليه من الله تعالى فهو كامن

معدوم العين موجود بالقوة فاذا ورد عليه الامر من الله تعالى كان كائناً موجوداً بالفعل وما بالقوة هو المكوّن لما بالفعل الاّ انه بالله تعالى وهم ايضاً يقولون بانّه كل الاشياء والكلّ للاشياء انما تنسب اليه بتحققها فلو لم تكن متحققة هناك لَمَا كان كلّها وهي لاشيء لانه لو كان كذلك للزمهم مانفوه سابقاً لانّهم ان كانوا هناك وهو يعلم انه عنده غيره فما اكثر القدماء عندهم هؤلاء الجماعة وان لم يكونوا عنده بل كانوا لاشيء بمعنى انه تعالى يعلم انه لاشيء غيره وليس معه غيره كان قولهم بسيط الحقيقة كلّ الاشياء مفاده بسيط الحقيقة كلّ لاشيء فيكون قد اثبتوا مانفوا فيكون مرّكباً من شيء و لاشيء وهم ايضاً يقولون انّ حقايق الاشياء صور علمية غير مجعولة فان كانت في الازل فليس بسيط الحقيقة وان كانت خارجة عن الازل فهي حادثة والخيار لهم ان شاؤوا ان يقولون هو خلقها او هي خلقت نفسها اولها ربّ غيره خلقها سبحانه سبحانه سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً وهذا معنى جوابنا بدليل الحكمة وشرحه ان نقول اما انه بسيط الحقيقة فحق لاشك فيه انه احدى المعنى احدى الذات فى نفس الامر وفى الخارج وفى الذهن لا يمكن ان يتصور خلاف ذلك ولا يحتمل ولا يمكن بفرض ولا وهم ولا توهم لاله الا هو واما انه كلّ الاشياء فهذا باطل حيث لاشيء فاذا كان فى الازل الذى هو ذاته الحق واحداً واحداً صمداً لا شيء غيره ولا شيء معه والاشياء التى جعلتموها ابعاضه وقتلتم هو كلّها لا ذكر لها ولا وجود ولا تحقق الاّ فى الامكان وهو خارج الذات فكيف يكون كلّها وليست معه وليس هو معها فى الامكان بذاته فهي فى رتبة ذاته بكل اعتبار لاشيء فهو اذا كلّ لاشيء ذلك ما كنت منه تحيد واما يجوز ان يقال انه كلّ الاشياء لو اجتمعت معه فى صقع واحدٍ و جاز ان تسلبها «لاتسلبها خل» من حقيقة وانها غيره لبصغ قول كلّ فمعنى قولنا ان كلامهم مبنى على الاوهام انهم لما فهموا

بان النفي عن الشيء لو اعتبر في مفهومه لزوم التركيب واذا كان التركيب لازماً للحدوث كان بسيط الحقيقة فاذا كان اعتبار نفيها عنه يستلزم تركيب مفهومه كان عدم اعتبار النفي مستلزماً للبساطة ويلزمه الاتحاد به ولم يفهموا ان مقدمتهم تستلزم عدم البساطة هكذا بسيط الحقيقة موجود لا يُسلب عنه امر وجودي فبسيط الحقيقة موجود مقيد بعدم السلب فليس بسيطاً بل هو مركب لانها مثل الاخرى المنفية فهذه موجود لا يُسلب عنه غيره و تلك موجود سلب عنه غيره فنفي السلب ان لوحظ فيه نفس النفي كان سلباً بحكم السلب و ان لوحظ فيه نفي النفي كان ايجاباً وهذا الايجاب ضد ذلك النفي فهو خارج عن حقيقة الذات كخروج ضده الذي هو النفي عنها وان اردت بنفي السلب عدم التقييد كان المعنى بسيط الحقيقة موجود وهذا حكم صحيح وقضية صادقة و لكنهم يريدون بنفي السلب في قولهم موجود لا يُسلب عنه انه مقيد بذلك ليثبت لهم دخول الاشياء فيه تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً فيكون هكذا بسيط الحقيقة موجود موصوف بعدم نفي الاشياء الموجودة عنه لاطلاقاً فلا يكون موجوداً بسيطاً بل هو موجود مركب من وجود و من عدم سلب كل شيء عنه فالقضية التي نفوا في المثال هي كون حقيقة مفهوم ج مركباً من مفهوم ج و سلب ب عنه لاستلزامه التركيب و التي اثبتوا هي كون مفهوم ج مثلاً مركباً من مفهوم ج و سلب ب و سلب د و سلب هـ و سلب و الي اخر الحروف ما ادرى كيف حال هذا البسيط و اظنه مشتق من البسط و التكسير و الحاصل مختصر ما يقال عليهم ان كون الشيء كل الاشياء لا يكون الا مع حضور الاشياء في رتبة كل ان كان معناه كل الاشياء بذاته فالاشياء في ذاته وان كان بعلمه فالاشياء في علمه وان كان بتسلطه فالاشياء في تسلطه واما دليلهم بانه لو لم يكن كذلك

لزم التركيب فتأمل فيما قلنا فإنه إذا قالوا بهذا لزم تركيب متكرر متكرر لأن قولهم وجود لا يسلب عنه أن أرادوا تقييد وجود بلا يسلب عنه لزم التركيب الكثير وأن أرادوا عدم التقييد بطل عكس نقيضهم وبطلت دعويهم وأن أرادوا به الاثبات فهو تقييد افحش من النفي لأن «علي أن دخل» النفي والاثبات إنما يصح ذلك إذا كان المنفي والمثبت موجودين في مواضع النفي والاثبات خارجاً أو ذهنياً فرضاً أو إمكاناً و تجاوزاً وتوهماً بكل اعتبارٍ و إنما كررت العبارة للتفهم والتقرير لكل ذي قلب سليم انتهى كلامي في جواب هذه المسئلة . وما ذكره الملا احمد المذكور في تعليقاته عن المصنف وعن استاذه منقوض بما ذكرنا فإنه قد ذكر فيها قال أن الواجب بسيط وكل بسيط الحقيقة كل الأشياء أما الصغرى فلما مر في المشعر الثالث أقول كونه تعالى بسيط الحقيقة بكل معنى مما لا شك فيه قال وأما الكبرى فلان بسيط الحقيقة لو لم يكن كل الأشياء للزم أن لا يكون مصداقاً لامرٍ وجودي أصلاً أو يكون مصداقاً لامرٍ وجودي وسلب وجودي آخر لكن التالي بكلاً شقيه باطل فكذا المقدم أما بيان الملازمة فظاهر كبطلان الشق الأول في التالي أقول لا يلزم ذلك لأنه إنما يلزم لو لم يكن بسيط الحقيقة متحققاً إلا إذا لم يسلب عنه امر وجودي مع وجود ذلك الامر الوجودي ليكون الحال دائراً بين أن يسلب عنه موجود غيره أو لا يسلب عنه امر موجود غيره وهذا في حيز المنع و خلاف مفهوم التوحيد الخالص لأن الفروض ثلاثة والطرفان باطلان أحدها أن يكون معه امر وجودي سلب عنه و ثانيها أن يكون معه امر وجودي لا يسلب عنه وثالثها أن لا يكون معه شيء تكون به نسبة او اقتران يتعلق بهما الايجاب او السلب لأن الايجاب و السلب إنما يتحقق خارجاً أو ذهنياً بوجودٍ تحصل به الاضافة فيثبت او يسلب اذ الايجاب و السلب المذكوران هنا لا يتوجهان الى ذات

بسيط الحقيقة انما يتوجهان الى وجودي غير متحصل بوجود النسبة
والاضافة واذا لم يوجد شيء لاذهنأ و لاخارجاً ولا فرضاً واعتباراً و امكاناً
لم يُوجَّه النفي والاثبات لانهما طرفا الفرض والمنزلة التي فيها الحق
لايجاب ولا سلب لعدم وجود امرٍ فهو سلب مطلق باعتبار انتفاء الموضوع
فالحق بينهما فافهم معنى التوسط وقد قدما ان منافي بساطة الحقيقة مطلق
اعتبار شيء في ذات بسيط الحقيقة غير ذاته سواء كان ذلك الشيء سلب
وجودي عنه او عدم سلب وجودي عنه اذ لم تريدوا بمن هو كل الاشياء مجرد
موجود بسيط بل تريدون به بسيطاً لم يسلب عنه امر وجودي وهذا قيد غير
ذات البسيط اخذ في مفهومه كما اخذ في مفهومه موجود سلب عنه امر
وجودي فالتركيب في الصورتين متحقق على حد واحد والبسيط الحقيقة
على القول الحق هو ما ذكره ائمة الحق عليهم السلام كما قال الرضا عليه
السلام لعمران الصابي حين قال ياسيدي هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند
نفسه قال الرضا عليه السلام انما تكون المَعْلَمَةُ بالشيء لنفي خلافه وليكون
الشيء نفسه بما نُفِيَ عنه موجوداً و لم يكن هناك شيء يخالف فتدعوهُ
الحاجة لنفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها الحديث فان قوله
لنفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها يريد به ان ليس معه غيره لانه
يريد ان معه الاشياء وهي لاتنافيه ولا تخالفه لانا قد ذكرنا سابقاً في مواضع
متعددة بعبارة الزامية وهي اتانقول ان قولكم هو تعالى كل الاشياء هل
يعلم هو تعالى ان شيئاً او اشياء يكون هو كلها او عينها ام لا يعلم شيئاً غير ذاته
فان كانت غير ذاته كان مركباً مؤلفاً منها او ناشياً عنها وان كانت هي ذاته
لا يعلم غير ذلك فلم قلتم كل الاشياء وانتم تريدون هو كل ذاته على ان المركب
كل ذاته ايضاً فقوله عليه السلام بتحديد ما علم منها اي من ذاته صريح عند

المؤمنين انه عليه السلام يريد به محض الذات البسيطة فاذا فهمت ما ذكرنا
من ان التوحيد الخالص تجريد الذات البسيطة عن نفي السوى و اثباته
لا عن نفيه خاصة ثبت عندك بطلان الملازمة المذكورة لانها انما تحقق اذا
انحصرت تحقق الذات البسيطة في موجود سلب عنه موجود اخر او لم يسلب عنه
موجود اخر وهذان باطلان وهما الطرفان وبينهما الحق وهو عدم الايجاب
والسلب للغير الوجودى و اتما هو هو بدون هو لا فى اللفظ ولا فى الاشارة
الذهنية او العقلية كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه فى خطبته وان قلت
م هو فقد باين الاشياء كلها فهو هو وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه
صفة استدلال عليه لاصفة تكشف له وان قلت له حد فالحد لغيره وان قلت
الهواء نسيبه فالهواء من صنعه رجع من الوصف الى الوصف وعمى القلب
عن الفهم والفهم عن الادراك والادراك عن الاستنباط ودام الملك فى الملك
وانتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وهجم به الفحص الى
العجز و البيان على الفقد والجهد على اليأس والبلاغ على القطع والسبيل
مستود و الطلب مردود دليله اياته و وجوده اثباته الخ نفسى لك الفداء يا
هادى المتحيرين بمثل كلامه عليه السلام اتبعه ويهداه اقتده فقوله كبطلان
الشق الاول فى التالى يعنى ان لا يكون مصداقاً لامرٍ وجودي اصلاً باطل
فى التالى صحيح فى المقدم لما بينا من عدم الملازمة واما فى الشق الثانى فى
التالى فباطل كالمقدم قال واما بطلان الشق الثانى منه فلانه حينئذ إما ان يكون
من حيث انه مصداق لامرٍ وجودي مصداقاً لسلب وجودي اخر اى يكون
كل من الايجاب والسلب منتزعاً من شىء واحد بالذات من جهة واحدة أو لا
و الثانى مستلزم للتركيب ولو بحسب الذهن و هو منافٍ للبساطة المحضة
المطلقة اقول يستلزم التركيب اذ بدون الحيثية المذكورة يكون الصديق بنوع

التوزيع فيصدق بعضه على الايجاب والاخر على السلب قال وعلى الاول الى قوله و بطلانه ظاهر اقول هذا باطل لكون الصدق بنوع البدلية فيلزم اتحاد الضدين لفرض «لا فرض خل» اتحاد الحيثية قال فظهر ان التالي بكلا قسميه باطل فالمقدم مثله اقول يعنى بقسمى التالي الا يكون مصداقاً لامر وجودى اصلاً او يكون مصداقاً لامر وجودى وسلب وجودى اخر وهما باطلان واما المقدم فهو صحيح لما بينا من عدم الملازمة فليس مقدماً فى الحقيقة واما هو مقدم فى قياسهم قال فثبت ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء هكذا قرره المحقق الفاضل الاستاذ اقول قد ثبت بما قررنا ان بسيط الحقيقة من لم يعبر عنه بلحاظين او اعتبارين ولم يقيد بسلب ولا ايجاب وان قولك بسيط الحقيقة يتوجه اليه القلب بتوجه غير توجهه الى كل الاشياء ومن اخذ فى مفهوم ذاته ومعرفة هويته كونه كل الاشياء فهو مركب من حثيتين وهويتين ويتوجه اليه القلب بتوجهين فافهم والله سبحانه ولى التوفيق ثم قال بعد كلام طويل من ذلك القبيل ثم ان الفاضل المحقق الاستاذ زعم ان هذا الدليل كما يدل على انه جامع الوجودات كذلك يدل على انه جامع لجميع المفاهيم الثبوتية اقول كلام الاستاذ المذكور اذا فرغ على دليل كون بسيط الحقيقة كل الاشياء مما تقدم فى كلامه وكلام المصنف من الاستدلال كونه تعالى كل المفاهيم وبالماهيات الذهنية والخارجية مما ينسب لها التحقق بنسبتها كما انه كل الوجودات لان الاشياء تشملها ولانها تصدق عليها الامر الوجودى فكلام الاستاذ متجه على فرض صحة دليلهم قال حتى الجسمية والحيوانية بمعنى ان الحق المتعال ذاته بذاته مصداق لجميع المفاهيم من دون ان يكون شىء منها عين ذاته المقدسة او جزئها اقول وذلك لان الجسمية والحيوانية امر وجودى وان كان وجوده بغيره اذ مقتضى الدليل كونه كل الاشياء الثابتة

فما كان منها موجوداً بنفسه لا بوجود غيره كالوجودات الممكنة كان
تعالى هو كلها بذاته وما كان منها موجوداً بالوجود كسائر المفاهيم والمعاني
والماهيات مما هو ثابت كان هو تعالى كلها بواسطة وجوداتها وهذا
المنهج معروف مشهور بين الصوفية فإن أحدهم يقول أنا الله بلا أنا ويقول
شاعرهم :

فتركتني فوجدتني
أنا ذلك القدوس في
أنا قطب دائرة الرجا
أنا ذلك المفرد الذي
وبكل لحن طابري
نفسى أنزله عن مقا
ضاع الكلام فلا كلام
إلى ان قال :

لا أم ثم ولا أب
قدس العماء محجب
وأنا العلى المستوعب
فيه الكمال الاعجب
فى كل غصن يطرب
لتى التى لا تكذب
ولا سكوت معجب

الله ربى خالق
إلى ان قال : أنا غافر والمذنب. وانا اقول لو قال ان اذنب والمذنب لصدق
وكذلك ما قاله ابن عربى فى الفصوص فى قوله :

فلولاه ولولانا
فاننا اعبد حقاً
وانا عينه فاعلم
فكن حقاً وكن خلقاً
إلى ان قال :

و غدد خلقه منه
لما كان الذى كان
و اننا الله مولانا
اذا ما قيل انسانا
تكن بالله رحمانا
تكن روحاً وريحاناً

فَاعْطِينَاهُ مَا يَبْدُو بِهِ فِينَا وَ اَعْطَانَا
فِصَارِ الْاَمْرِ مَقْسُومًا بِاَيْتَاهُ وَ اَيْتَانَا

الخ

يقوله من دون ان يكون شيء منها عين ذاته المقدسة يعنى به انه هو الجدار
لا بل لحاظ الجدار من حيث هو جدار لان هذه اعراض مظهره لا اعراض ذاته
فلذا قال شاعرهم :

كَيْلَ مَا فِي عَوَالِمِي مِنْ جَمَادٍ وَ نَبَاتٍ وَذَاتِ رُوحٍ مُعَارِي
صُورٌ لِي خَلَعْتُهَا فَاذَا مَا زَلُّتُهَا لِاَزُولٍ وَهِيَ جَوَارِي
اَنَا كَالثُوبِ اِنْ تَلَوْنَتْ يَوْمًا بِاحْمِرَارٍ وَ تَارَةً بِاصْفَرَارٍ

والحاصل انهم لا يتسترون بهذا المذهب بل به يفتخرون والله سبحانه يقول
وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ وَ هُوَ سَبْحَانَهُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ اِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ
قال بل يمكن ان يقال انها عينه تعالى بمعنى انها تُنتزَعُ من عين ذاته لا بالمعنى
المتبادر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً اقول قوله لا بالمعنى المتبادر يعنى
اخذ شيء من شيء لما فيه من شناعة القول و مخالفته لظاهر كلام الله سبحانه
الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد والا فالمعنى عندهم واحد
ولهذا يمثلونه بان الخلائق منه تعالى كالنار الخارجة من الحجر بِحَكِّ الزَّناد
لانها خارجة من النار الكامنة في الحجر و لا ريب ان هذا قوله بانه تعالى
يلد كما دل عليه حديث الحسين عليه السلام المتقدم في معنى الصمد لاحول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال وقال انما سلبوا عنه تعالى من بعض المفاهيم
كالجسمية مثلاً فمرادهم سلب الاعدام و النقائص اى ليس له تعالى نقائص
الجسم وليس له هذا المفهوم فقط اى هذا المفهوم فقط ليس له اقول يشير الى
معنى ما قال بعضهم انا الله بلا انا قال وما قالوا من ان الحق به ماهية فمرادهم

انه ليس به ماهية خاصة اوليست له ماهية بحيث اتحدت مع وجوده تعالى خارجاً حتى لو امكن تعقله انحلت ذاته المقدسة في العقل الى شيئين فلانفاة اقول يريدون ان له ماهية هي كل الماهيات كما ان وجوده هو كل الوجودات لان له وجوداً خاصاً محصوراً او يريدون انه تعالى لو كانت له ماهية كالوجود الحادث « كالوجودات الحادثة خل » لانحدت بوجوده ليكون وجوده غير صرف الوجود بل هو مشوبٌ كسائر الوجودات الحادثة ويكون تحليله ممكناً كغيره قال ثم قال مستدلاً عليه بخصوصه انه تعالى اما عالم به في مرتبة ذاته بذاته او لا وعلى الثاني ان لاتكون ذاته المقدسة حقيقة يعلم بل تكون علماً بوجه جهلاً بوجه وهو بخلاف ما سيجيء من ان ذاته تعالى حقيقة العلم كما انه حقيقة الوجود اقول هو عالم بذاته لذاته فهو عالم ولا معلوم اذ لا يلزم من وجود العلم وجود المعلوم والعلم تلزمه المقارنة و الوقوع على المعلوم و المطابقة له واذا كان علمه عين ذاته فيلزم ان تكون ذاته مقارنة لزيد لانه بلاشك معلوم له تعالى لانه مخلوق له ولقد قال تعالى الا يعلم من خلق ويلزم ان تكون واقعة عليه ومطابقة له والا لم تكن علماً وكل ذلك لا يصح ولا يلزم من قولنا هذا انه ليس عالماً بزيد بل نقول انه عالم في مرتبة ذاته بزيد في مرتبة زيد لا في مرتبة ذاته تعالى والا لكان زيد في الازل موجودا وهو معنى قولنا عالم في الازل بها في الحدوث ومثال هذا انك سميع ولم يكن احد يتكلم لتسمع كلامه فاذا تكلم شخص وقع سمعك عليه والوقوع حادث بحدوث المسموع وهذا معنى قولهم بالعلم الاشراقى الحضورى الاترى انك اذا لم يكن في يدك شىء لاتعلم ان في يدك شىء ولا يلزم من عدم علمك لشىء « بشىء خل » في يدك لعدم ذلك الشىء كونك جاهلاً فاذا وجد شىء علمته وهو معنى قول الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع

و البصر ذاته - ولا مبصر - والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء و كان -
المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر
والقدرة على المقدور د. واعلم ان هذا الواقع على المعلوم ليس هو ذات العلم
اذ لا معلوم وانما هذا شعاعه وتظيره والله المثل الاعلى ان العلم الذي هو الذات
كجرم الشمس المنيرة في السماء الرابعة وقبل وجود الكثيف الذي يظهر
فيه النور هي منيرة ولا مستنيرة فاذا وجد الكثيف وقع النور اي الاشراق
الذي استنار به الجدار مثلاً فان هذه الانارة والاستنارة من اثر الشمس المنير
لا ذاتها ولا يوجدان خارجاً الا مع وجود القابل للانارة والاستنارة فالعلم
الذاتي هو الذات وهو في الازل ولم يكن شيء من الاشياء هناك فاذا وجدت
ارتبط بها العلم الاشراقي ولا يلزم من هذا القول بانه تعالى ليس بعالم بل يلزم منه
اثبات العلم المطلق المقدس عن صفات الحوادث من المقارنات للحداثات
والمطابقة لها والوقوع عليها فاذا «واذ اخل» وجدت وقع العلم الاشراقي عليها
وهو اشراق العلم الذاتي وصدق العبارة عن هذه وصحتها ان يقال هو سبحانه
عالم في الازل بها في اماكنها و اوقاتها ولا يقال هو عالم بها في الازل لئلا يلزم
وجودها في الازل او يكون كون العلم جهلاً لعدم المطابقة للمعلوم والاقتران
به و الوقوع عليه فنقول هو عالم بذاته في مرتبة ذاته بكل شيء في اماكن
تلك الاشياء و اوقاتها فيما لا يزال ولا يصح ان يقال ليس عالماً بها لانها لا
يقع لها ذكر الا وهي معلومة له واذا لم تكن شيئاً مذكوراً كما في مرتبة ذاته
فما معنى العلم بها بل نقول هو عالم ولا معلوم وذاكروا لا مذكور فافهم ولا
تُحوِّجنا الى تكرار اكثر من هذا فتكون عند العلماء جاهلاً وعند الله غافلاً قال
فيلزم الاول اقول وهو كونه عالماً بها الا انه عالماً بها فيما هي به مذكورة فهو
يعلم ما هو شيء ولو قيل يعلم لاشيئاً صدق عليه انه لا يعلم شيئاً ويلزم التجهيل

تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً قال وحينئذ لا يتصوّران يكون علمه بها بالارتسام
لاستلزامه الخلق والعينية والجزئية لا يتصوّران في حق الوجود المحض
البسيط الصّرف فيلزم ان يكون كل منها منتزعاً من حاق ذاته المقدسة اقول
ليس علمه بها بالارتسام لاستلزامه الخلق ولا وجودها ولا حضورها في الازل
لاستلزام وجود غير الحق تعالى في الازل ولا ذكرها في الازل لاستلزامه
وجود الغير في ذاته لان ذكرها غير ذاته ولا ان تكون في الازل معلومة
بغير وجود امر منها يتعلّق به العلم من وجود او حضور او ذكر بلفظ او معنى
او صورة او شيء غير الذات المقدسة لامتناع ذلك كله اليه فلم يحصل الا
كونه تعالى عالماً في الازل بها في امكنة حدودها وازمنة وجودها كما قلنا
ولا يجوز ان يكون شيء منها منتزعاً من حاق ذاته بحال لاستلزام ذلك القول
باته يلد تعالى الله بل كما خلقها لامن شيء غيرها علماً بها وهو العليم الخبير
قال ويكون علمه بها بان يكون علمه بالذات عين علمه بها ويكفي في المعلولية
هذا التحوم من الوجود انتهى كلامه اقول انتهى كلام الاستاذ المشار اليه .
وقوله ويكون علمه بها الخ بيان لقوله فيلزم ان يكون كل منهما اي من
الوجودات والماهيات منتزعاً من حاق ذاته المقدسة يعني ان الوجودات
والمماهيات وان كانت مختلفة وشأن المختلف ان يكون مبدؤه مختلفاً الا ان
ذاته وجودها هو ماهيتها بغير اعتبار اختلاف لاذهنأ ولا خارجاً ولما كان شيئاً
واحداً بسيطاً انتزعت الاشياء مع اختلافها من هوية ذاته الكاملة البسيطة لجامعية
تلك الهوية لكل كمال واذ قد ثبت ان علمه بذاته عين علمه بها كفي هذا النوع من
التحصل والتحقق في حصولها عنه وكونها معلولة اذ كون علمه بذاته علماً بها مع
ثبوت فيضانها عن ذاته بذاته شارحاً لاشتقاقها منه واقول اذا تأملت هذه المعاني و
امثالها وجدتها غير جارية على قواعد الاسلام كما هو المعروف بين المسلمين

من ايجادها على نحو الاختراع لامن شىء سبق كونها الا ما هو من ايجاده
ولامن شىء كان معه اذلا شىء معه واما تجرد «مجرد دخل» اتحاد العلم فلا يكفى
فى المعلولية بل مقتضى اتحاد العلم عدم المعلولية على ان العلم من حيث هو لا يكون
مؤثراً فلا يكون علّة وآلا لكانت المعقولات الثانية والامور الاعتبارية ومثل كون
رجل له الف رأس أو الف نصف رأس و الامور العدمية عندهم بل الممتنعة
على قول من يجعلها معلومة مجعولة لانها معلومة وهو لا يقول به ونحن وان
كنا قائلين به لانسنده «لانسنده خل» الى العلم .

قال فان قلت لاريب ان كثيراً من المفاهيم كالجسمية والحيوانية ونحوهما
يقضى ان يكون مصداقه محدوداً متناهيّاً كما هو ظاهر فكيف يمكن ان يكون
الواجب تعالى الذى هو غير محدود اصلاً مصداقاً لامرٍ يجب ان يكون
مصداقه محدوداً متناهيّاً قلت تلزم محدوديته لو كان مصداقاً لبعض المفاهيم
و اما لو كان مصداقاً للجميع فلا كفاى الوجود .

اقول هذا الجواب يوهم الصواب لمعنى ربما لم يتنبه له الاستاذ وهو انه
لما ثبت ان كل شىء من الحادثات فله ضد وثبت ان ما يكون مصداقاً للطول و
مصداقاً للعرض مثلاً بجهة واحدة لا يعرف بالطول ولا يعرف بالعرض ولا يعرف
بهما وانما يعرف بعديهما فاذا عرف بهما معاً فالمراد به عدمهما كما قررناه فى
كثير من مباحثنا ثبت ان ما كان للجميع الذى كل افراده متضادة لا يكون
للبعض ولكن فيه شىء وهو ان ما يكون من الواجب تعالى مصداقاً لما يصدق
على البعض هل هو جهة الصدق ام نفس الذات فان كان جهة الصدق فلا اشكال
فى المحدودية لمساواته لذلك البعض فى خصوص ذلك الصدق والآ اختلاف
المتعلق والتعلق باختلاف مصداقه و ان كان نفس الذات كان مصداقته للاشياء
المتعددة المختلفة اما على جهة البدلية ويلزم الحصر والمحدودية فى اعتبار

كل فردٍ او اختلاف الصدق او يرجع التي جهة الصدق كالقسم الاول وحينئذ
يغايير ما هو مصداق للجميع و اما على نحو التوزيع المستلزم للتركيب
والتجزية والامر الشنيع واما بطلان المصدقية اصلاً الا فيما هو من الافعال
او الصفات الفعلية فلاريب في صحة هذا اعنى هذا الوجه الاخير لانطباقه
على القواعد الاسلامية التي اقر عليها رسول الله صلى الله عليه و اله من اجاب
دعوته واستجاب له عليها واجرى عليهم بها احكام الشرع الشريف كله من
الاموال و التناكح و التوارث و القصاص وغير ذلك وهم لا يعرفون شيئاً
مما يدعى هؤلاء القوم بل ينكرونه و يرايونون الله سبحانه بجحوده فافهم قال
ولكن لاحد ان يقول لاريب في ان يكون كثير من المفاهيم يقتضى صدقها حدّاً
خاصّاً من الوجود اذا تجاوز ذلك الشيء عن ذلك الحد لم يكن مصداقاً
له فحينئذ نقول لو كان تعالى مصداقاً لجميع المفاهيم لزم ان يكون محدوداً
بجميع الحدود و النقائص تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً و ما ادعاه الاستاذ
من ان هذا الدليل دال عليه ايضاً فهو ممنوع لكن ما ذكره الاستاذ يظهر من
تضعيف كلماته في الاسفار كما هو ظاهر للمتتبع هذا اقول كلامه هذا قد
نتبه له وهو صحيح خلافاً لكلام اُستاذهِ قال فان قلت ناقضاً على هذا الدليل
لو تم هذا للزم «اللزوم خل» ان يكون كل من الماهيات البسيطة كل الاشياء بعين
هذا قلت هذا الدليل لايجرى فيها لا يمكن ان يمنع الملازمة حينئذ مستنداً بانه
لولم يُجَوِّز بان تكون الماهية البسيطة مصداقاً لامرٍ وقد لا تكون مصداقاً لسبب
امرٍ اخر ولا لايجابه فان ارتفاع التقيضين عن المرتبة جائز اقول نعم يلزم
بمقتضى دليله ذلك في الماهيات البسيطة واما جواز كونها مصداقاً لامرٍ في
بعض الاحوال قائما هو في حال تقيدها ببعض العوراض الذهنية بنسبة تصديق
«تقييد خل» ما صدق عليها و الا لما جاز كونها غير مصداقٍ لسلب امرٍ اخر و

لا لا يجابه لأن فرض الصدق في الثاني في حال فرض الصدق في الأول يلزم منه اجتماع التقيضين وهو غير جائز وفي غير حال فرض الصدق في الأول يلزم تركيبها في الأول بشيء من الضمائم وهذا انشاء الله تعالى ظاهر قال ولا يمكن ان يقال مثل هذا في الوجود اقول نفى امكان ذلك في الوجود «الموجود خ ل» منفي كما سندكره .

قال وتوضيحه ان الماهيات البسيطة من حيث انها بسيطة في ظرف العقل اي في ظرف ملاحظة العقل اياها من حيث نفسها بلا ملاحظة شيء اخر معها حتى ملاحظة هذه الملاحظة وانها نحو من وجودها وفي ذلك الظرف يمكن ان يقال ليست مصداقاً لامرٍ اخر ولا لسلبه لما قالوا من جواز ارتفاع التقيضين حينئذ وانما قلنا انها من حيث البساطة في تلك الظرف لكونها في غير ذلك مرتبة واما الوجود فلا يحصل في الذهن حتى يمكن اجزاء « اجراء خ ل » ذلك فيه ايضاً وفي الخارج ومع قطع النظر عن ملاحظة العقل يتم فيه اذ ارتفاع التقيضين في مرتبة الواقع جاز لافي الواقع و ارتفاع التقيضين في مرتبة الواقع ليس ارتفاع التقيضين في الواقع .

اقول يريد ان المانع من كون الماهيات البسيطة كل الاشياء اختلاف حالتها بسبب اختلاف ملاحظة العقل فقد يلحظها « فيلاحظها خ ل » العقل مع ضمنية امرٍ اخر فتكون مرتبة قد يلاحظها العقل مُعَرَّاةً عن جميع ما سوى هويتها حتى عن ملاحظة كونها ملاحظة وعن ملاحظة الملاحظة لانها نحو من انحاء وجودها وفي هذه الحال لا يمكن ان تكون مصداقاً لامرٍ اخر او لسلبه فان كونها مصداقاً غير هويتها فتجرد عنه ولا يضر ارتفاع التقيضين حينئذ واما الوجود فلا يحصل في الذهن كما تحصل الماهية فيه لانها قد يحصل فيه ما يحصل منها في الخارج بعينه مجرداً عن العوارض الخارجية والوجود لا يحصل في الذهن

ألا الانتزاعى العارضى وقد ذكر المصنف هذا فيما قبل ونحن اشرنا الى رده
 لانا لا نسلم انه لا يحصل فى الذهن و اى فرق بينه وبينها على انه اذا خلا منه
 الذهن كان محصوراً محدوداً بل الاولى ان يقال بامتناع حصول حقيقة الشئ
 من حيث هو فى الذهن و انما يحصل فيه مثاله و شبهه الانتزاعى كما هو
 الحق و حينئذ لا فرق بين الوجود و الماهية و اولى لوجاز وجود حقيقة الشئ
 و ماهيته فى الذهن ان توجد حقيقة الشئ و وجوده فى الذهن لئلا يكون
 محصوراً بخلاف الماهية اذ لا مانع من محصوريتها على ما يندعون اليه على
 ان دليلهم على كون البسيط ببب الاشياء لو اراد تمثيته فى الماهيات البسيطة
 انما هو فى حال بساطتها و لا يمنع ذلك وجود حالة لها لا تقتضى البساطة كما
 قلنا و الحاصل لو صح دليلهم عندنا فى الوجود صح عندنا فى الماهية على
 نحو ما قررنا فى بيان قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه من ان
 من عرف نفسه بعد القاء على كل ما هو لذاته ليس هى لذاتها فانه حينئذ هو
 معنى قوله عليه السلام كشف سبحات الجلال من غير اشارة فيكون الباقي بعد
 الكشف للسبحات و للاشارة انموذجاً فهو انياً و شبحاً و صقياً ليس كمثله شئ
 فمن عرف نفسه فقد عرف ربه لان الشئ لا يعرف الا بوصفه و ذلك هو وصفه
 تعالى الذى خاطب عبده مكافحةً و الى هذا الاشارة بقوله عليه السلام لا يحيط به
 الالهام بل تجلى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها . فاذا كانت بعد كشف
 سبحاتها من غير اشارة هى وصف الله تعالى نفسه لعبده و جب ان يكون ذلك
 الوصف ليس كمثله شئ و لو كان شئ من الاشياء مثله لكان يعرف به الله
 سبحانه و هو سبحانه لم يعرف بشئ من خلقه مثلاً « مثله خل » لو كان ذلك
 الوصف مثل البياض و الحال ان الله سبحانه قد وصف نفسه به لعبده كعرف
 الله بالبياض تعالى الله عن مشابهة شئ من خلقه علواً كبيراً و قد اطلت

الكلام في هذا المقام مع هؤلاء لمسيس الحاجة اليه في هذا الزمان وان كان العاقل تكفيه الاشارة والجاهل لا ينتفع بالف عبارة .

قال المشعر السابع في انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته اما انه يعقل ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم وكل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور الموجود بلا غشاوة وكل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها لان المادة تتبع العدم والغيبية اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب عنه الكل ويغيب الكل عن الكل فكل صورة هي اشد براءة من المادة فهي اصح حضوراً لذاتها ادناها محسوسة على ذاتها ثم التخيلية على مراتبها ثم المعقولة واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته باجل عقل ذاته مبدء كل فيض وجود فذاته يعقل جميع الاشياء عقلاً لا كثيرة فيه اصلاً .

اقول اخذ المصنف بعد اثبات الوجود في صفاته واعتبر اولاً العلم والترتيب الطبيعي عند بعضهم تقديم تعريف الحيوة لترتيب العلم عليها ولعله اما قدمه لكثرة الكلام فيه ولانته مستلزم للحيوة والحاصل الخطب في هذا سهل فقال انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته اما المسئلة الاولى فظاهرة واما الثانية فكونه يعقل الاشياء فلاشك فيه واما كون ذلك بذاته فهو محل الكلام فنقول اولاً ما معنى بذاته ان ذاته عاقلة للاشياء ثم هل هي فيها اي في ذاته بان تكون الاشياء في ذاته او صورها في ذاته ام معناه ان ذاته عاقلة للاشياء في امكنة حدودها وازمنة وجودها وربما يتوقف بعض ابحاث هذه المسئلة على معرفة مسئلة فينبغي تقديم ذكرها وبيان بعض ابحاثها ولو على نحو الاقتصار وهو ان العلم هل هو المعلوم ام غيره ام بعضه المعلوم

و بعضه غيره اقوال ثلثة ف قيل العلم عين المعلوم للزوم المطابقة للمعلوم
والاقتران والوقوع ولو غايته لزم مع تعدد المعلوم اتحاد العلم وهو منافٍ
فيلزم الجهل في العلم وذلك كما اذا قلنا ان العلم بالبياض هو العلم بالسواد
فان لزم المطابقة كان في احدهما جهلاً لانه اذا طابق البياض لم يطابق السواد
وبالعكس ان كانت جهة المطابقة من العلم واحدة سواء كانت ذاته ام لا والآ
فنقل الكلام الى كل من الجهتين ولا يمكن للشئ الواحد ان يطابق ضدّين
الآ بجهتين و في كل منهما يعتبر الاتحاد مثلاً الهوآء انما يطابق النار بجهة
الحرارة التي هي حرارة النار ولا يطابق بيوستها ويطابق الماء بجهة الرطوبة التي
هي رطوبة الماء ولا يطابق برودته على ان العلم بنمط واحد فاذا ثبت الاتحاد
في الصورة العلمية كما اذا قلت ان صورة العلم بزيد هي ايضاً معلومة للعالم
ولا يجوز ان يكون معلومة بصورة اخرى والالزم الدور او التسلسل فيجب ان
يكون معلومة له بنفسه «بنفسها خل» بها ومن قال باتحاد العلم والمعلوم في الصورة
خاصة فرق من غير فارق لما اشرنا اليه من المطابقة والوقوع والاقتران
اللاتي لا تتحقق الا مع الاتحاد واشبهاه ذلك على من زعم امتناع مطابقة
الشئ لنفسه ووقوعه على نفسه واقتران نفسه بنفسه اشتباه ضعيف لان حقيقة
هذه الامور الثلثة انما تكون على اكمل وجوها حقيقة اذا نسبت الى نفسها
اذ حصولها في غير نفسها انما هو ببعض كلى منها لبعض كلى من الآخر مثلاً
لا يتحقق الاقتران في شئ لآخر بكل جهة في كل حال دفعة واحدة وكذا
الوقوع والمطابقة الا مع الاتحاد والاثبت فيها المجاز فقد تبين حكم الاقوال
الثلثة الاتحاد والمغايرة والاتحاد في بعض دون بعض والحق الاتحاد
مطلقاً على نحو ما بيناه في شرح رسالة العلم التي وضعها ملا محسن لابنه
علم الهدى فراجع هناك ان لم يتبين لك الحق هنا فاذا ثبت ان العلم عين

المعلوم امتنع ان تكون الاشياء في ذاته تعالى او صورها او معانيها والآ
لكانت الحادثات في ذاته وحيث كانت الاشياء لا تحقق لها ولا وجود لها ولا ذكر
لها الا في الامكان وكان العلم بها هو عينها وجب ان يكون ذلك العلم اشراقياً
نسبياً يوجد بوجودها لانه هو هي فان قلت يلزم ان يكون تعالى قبل وجودها على
هذا التقرير غير عالم بها «به خل» قلت ما تريد بوجودها المذكور في السؤال
هل هو الوجود الكوني ام الوجود الامكاني فعلى الاول هو عالم بها قبل
كونها كعلمه بها بعد كونها كما في الحديث عنهم عليهم السلام ويكون
قوله بعد كونها له معنيان احدهما بعد فناء كونها والثاني حال كونها وهذا
العلم هو الامكاني الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء كونه منه وعلى
الثاني هو عالم ولا معلوم فلما احدث امكاناتها وقع العلم اي الاشراق على
المعلوم الذي هو نفس ذلك الواقع وقولنا عالم هو ذاته وحينئذ لا معلوم
فالعلم ذاته تعالى وذاته لا تقع على غير ذاته فالواقع غير ذلك العلم وانما
الواقع الفعلي الاشراقي النسبي الذي لا يوجد قبل ما ينسب اليه ولا بعده وانما
يوجد معه لانه هو هو ولا يلزم من عدم العلم بما ليس شيئاً جهل لان الجهل انما
يلزم اذا وجد شيء ولم يعلمه الا ترى انك اذا لم يكن في يدك شيء وقلت انك
لا تعلم شيئاً في يدك لا يلزم منه جهلك وانما يلزم منه علمك اذ لو ادعت علم شيء
في يدك ولم يكن فيها شيء لكنت جاهلاً فافهم المثل فلا يلزم التجهيل الا مع نفى
العلم اذا وجد المعلوم ولقد قال تعالى في كتابه قل انبثون الله بما لا يعلم في السموات
ولا في الارض وقال تعالى ام تنبثونه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول
فاخبر تعالى بانه لا يعلم له شريكاً في السموات ولا في الارض ولا يلزم من نفى علمه
بالشريك تجهيله لعدم وجود الشريك وانما يلزم ثبوت علمه فافهم واعلم ان
العلم المتعلق بالمعلومات الحادثة سواء قلنا انه نفس المعلوم على المعنى الذي

ذكرناه سابقاً في التعلق و المطابقة و الوقوع ام هو غير المعلوم او بعضه
 مُتَّحِدٌ وَ بَعْضُهُ مَغَايِرٌ كما مَرَّ حَادِثٌ سِوَاءَ قَبْلِ اَنْتَ نَفْسِ المَعْلُومِ ام صُورَةَ
 المَعْلُومِ لَانَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ اَنْهُ صُورَةُ المَعْلُومِ فَهُوَ الكِتَابُ الالهِيَّةُ كَاللُّوْحِ المَحْفُوظِ
 و الوَاحِ المَحْوِ و الِاثْبَاتِ و سَائِرِ الخَلْقِ اذ كَلَّ شَيْءٌ عِلْمَ بِنَفْسِهِ وَ فِيهِ امثَالُ
 غَيْرِهِ بِنِسْبَتِهِ وَ عَلَى فَرَضِ اَنْ العِلْمَ صُورَةُ المَعْلُومِ فَعَلَى الاتِّحَادِ يَكُونُ مَعْنَى
 صُورَةَ المَعْلُومِ كَيُنَوِّنُهُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ مَطْلَقاً وَ عَلَى المَغَايِرَةِ تَكُونُ الصُّورَةُ
 هِيَ العِلْمُ بِحَالَةِ ادْرَاكِ الشَّيْءِ المُنْفَصِلَةِ مِثْلًا اِذَا رَأَيْتَ زَيْدًا يَصَلِّي فِي المَسْجِدِ
 ثُمَّ غَيَّبْتَ عَنْهُ اَوْ غَابَ عَنْكَ كَانِ عِلْمُكَ بِهِ هُوَ صُورَةُ الرُّؤْيَةِ حَالَةَ الصَّلَاةِ
 فَلَوْ اَنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ مَاتَ اَوْ نَامَ لَمْ تَعْلَمْ مِنْهُ اِلَّا حَالَةَ اَنْهُ يَصَلِّي لِانَّ شَبَحَهُ وَ مِثَالَهُ
 قَائِمٌ فِي المَسْجِدِ يَصَلِّي اِلَى يَوْمِ القِيَمَةِ فَكَلَّمَا ارْدَتْ اَنْ تَذْكُرَهُ التَّفَتُّ بِمِرْءَاةِ خِيَالِكَ
 الِى مِثَالِهِ الَّذِي هُوَ فِي غَيْبِ المَسْجِدِ وَ غَيْبِ ذَلِكَ الوَقْتِ فَتَنْتَقِشُ صُورَتَهُ
 المُنْفَصِلَةَ فِي مِرْءَاةِ خِيَالِكَ فَذَلِكَ عِلْمُكَ بِخُصُوصِ تِلْكَ الحَالِ لَا تَعْلَمُ مِنْ
 زَيْدٍ غَيْرِهَا «غَيْرِ هَذَا خَل» حَتَّى تَشَاهِدَهُ فِي حَالٍ اُخْرَى بِرُؤْيَةٍ اَوْ سَمَاعِ اَخْبَارٍ اَوْ
 غَيْرِ ذَلِكَ فَتَنْتَقِشُ صُورَةَ اُخْرَى هِيَ عِلْمٌ بِحَالِ زَيْدٍ اُخْرَى وَ هَكَذَا وَ الحَاصِلُ اَنْهُ
 لَيْسَ عِنْدَكَ مِنَ العِلْمِ الصُّورِيِّ اِلَّا صُورَةُ مَا انطَبَعُ فِي خِيَالِكَ مِنْ صِفَةِ ذَاتِ
 المَعْلُومِ وَ تِلْكَ الصُّورَةُ مُنْفَصِلَةٌ لِانَّهَا غَيْرُ الصُّورَةِ المَتَّصِلَةِ بِهِ لِانَّهَا تَتَغَيَّرُ فِي
 خِيَالَاتِ المَتَّصِرِينَ بِالكِبَرِ وَ الصِّغَرِ وَ اللِّطَافَةِ وَ الكَثَافَةِ وَ الاسْتِقَامَةِ وَ
 الِاعْوَجَاجِ اَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَالعِلْمُ المَتَّعِلِقُ بِالحَوَادِثِ حَادِثٌ وَ لَوْ قَلَّتْ هُوَ فِي الِازْلِ
 عَالِمٌ بِهَا فِي الحَدُوثِ كَانِ صَحِيحاً وَ افَادَ مَا قَلْنَا وَ لَوْ قَلَّتْ هُوَ عَالِمٌ بِهَا فِي
 الِازْلِ لَمْ يَصِحَّ لِاسْتِزَامِهِ كَوْنُهَا فِي الِازْلِ وَ هُوَ مَمْتَنِعٌ لِانَّهُ ذَاتُهُ عَزَّ وَ جَلَّ
 فَاِذَا اْتَيْتَ بِالعِبَارَةِ الصَّحِيحَةِ اعْنَى اَنْهُ عَالِمٌ فِي الِازْلِ بِهَا فِي الحَدُوثِ كَانِ
 العِلْمُ المَتَّعِلِقُ بِهَا المَطَابِقُ لَهَا الوَاقِعَ عَلَيْهَا حَادِثاً بِحَدُوثِهَا عَلَى القَوْلِ بِالمَغَايِرَةِ

لو حادثاً بتحدوثها لانه هوهى وهذه المعانى اشار اليها جعفر بن محمد عليهما السلام كما تقدم فى قوله عليه السلام كان ربنا عزوجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احداث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور . فهذا الواقع ليس هو العلم الذى هو ذاته كما توهمه بعض من لم يعرف ربه تعالى لانه لو كان الواقع هو العلم الذاتى لكانت الذات واقعة على المعلوم او نفس المعلوم على الاتحاد وذلك لايقول به عارف بالله ونقول للقائلين به الذين يأولون الوقوع بالظهور و امثاله لو كان الواقع على المعلوم حين وجد المعلوم هو العلم الذاتى لزم الحدوث لانه ان كان هو الذات اختلفت حالتها لانها قبل حدوث المعلوم لم تقع و بعده وقعت ومختلف الاحوال حادث و ان كان غير الذات لزم تعدد القدماء والدليل القطعى دال على حدوث المتعديدين مع فرض التعدد كما هو مقتضى ادلة التوحيد فلا بد ان يراد بالوقوع المعنى الفعلى اى التعليل او المنسوب اليه من اثاره وهو المراد بقولنا العلم الاشرافى هو الحضورى والحصولى ومعناه ان العلم حاصل للعالم او حاضر يعنى حصول المعلوم وحضوره الذى هو ذات المعلوم فالعلم هو الكىاية اى كتابة المعلوم سواء كان المعلوم ذاتاً ام صفة ولا تعقل حيث لا معلوم فانه اذا لم يوجد المعلوم فاقى شىء يكتب اذ لا تعقل الكتابة حيث لا توجد الكتابة فالعلم هو المكتوب والمكتوب نفس المعلوم والى هذا اشار تعالى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ وفيما ذكرنا من المثل تصريح لمن يقرأ معانى الامثال فان زيدا يصلى ولما صلى فى المسجد يوم الاثنين صلوة الظهر كتبت المحفظة

عمله فسى تلك الورقة من اللوح المحفوظ فاذا التفت بخيالك قرأت تلك
 الكتابة وان كنت أمياً وهو أنك ترى بخيالك مثاله و شبحه و صورته فى
 المسجد يوم الاثنين يصلى صلوة الظهر كلما ذكرته لا تقرأ غير المكتوب
 مثل ما اذا كتبت لك فى هذا الكتاب الله لا اله الا هو فانك كلما نظرت لم تقرأ
 الا خصوص هذه الكتابة وهى الله لا اله الا هو دائماً فكذلك المثال والذى تراه
 هو علمه «عمله خل» فعلمك بعلمه يعنى صلوته فى ذلك المكان وذلك الوقت هو
 ما يتخيله خيالك مكتوباً فى صحيفة اعماله باعماله فعلمك عين تلك الكتابة التى
 هى عين صلوته فافهم فقد كشفت لك من الاسرار ما لا يعرفه الا من يعرف مراد
 الائمة الاطهار صلوات الله عليهم من تلك الاخبار فخذ ما اتيتك وكن من
 الشاكرين لله رب العالمين مصلياً على محمد وآله الطاهرين .

و قول المصنف اما انه يعقل ذاته فلاته بسيط الذات مجرد عن شوب
 كل نقص و امكان وعدم وكل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب والعلم
 ليس الا حضور الموجود بلا غشاوة صحيح ليس فيه اشكال و قوله وكل
 ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادّة و غواشيها الى قوله ثم
 التخيلية على مراتبها ثم المعقولة كذلك يعنى انه صحيح فى المعنى والعبارة
 وان كان قد يحصل فيه بعض المناقشة الا انها ترجع الى الاصطلاحية واللفظية
 و اما قوله واعلى المعقولات فالعبارة ليست بصحيحة لانه عز وجل لا يدخل
 فى هذا اللفظ بوجه وان اريد بمتعلق العبارة العنوان اذ لو اريد به العنوان
 لم يحسن ايضاً لانه و ان كان محدثاً ومخلوقاً لم ينظر اليه من هذه الحيثية
 والا لم يعرف به الله سبحانه وكذا المعقولة اذ لا يعرف الله عز وجل بالمعقولة
 ليصح فى العنوان الذى هو الاية والدليل والاثر فالتعبير بالمعقولة غير صحيح

يعنى فالتعبير بالمعقولة غير معقول لانه تعبير صوفى وسوفطائى وكذا الفقرتين الاتيتين ١٢

وقوله اقوى المغقولات اقوى الموجودات وهو الواجب الوجود ايضاً
ليس بصحيح بنحو ما ذكر وقوله فذاته عاقل ذاته و معقول ذاته باجل
عقل ، فيه ما قلنا من التعبير من عاقل و معقول و عقل اذ عبارات اهل الحق
عليهم السلام يتحاشى عن امثال هذه العبارات لانها وان كانت مجازات و
استعمالاً في التعريف «التعبير خ ل» والبيان الا انها قد توهم ما لا يجوز على الصانع
سبحانه وتعالى ولهذا لا توجد في كلماتهم عليهم السلام .

وقوله وذاته مبدء كل فيض و جود ليس بصحيح لان مبدء الفيض والوجود
انما هو فعله وليس قولنا ان فعله مبدء الفيض معناه ان الفيض من فعله لان هذا
باطل اذ المفعول لا يتقوم بالفعل تقوّمّاً ر كنياً بان يكون المفعولات مرتبة منه
كما لا تكون الكتابة مرتبة من حركة يد الكاتب وانما هي اثره يعنى ان الفيض
والجود احدهما الله سبحانه بفعله لا من شىء اى لا من فعله ولا من غيره فالاشياء
اثر فعله بمعنى انه تعالى احدث العنصر الاولى لا من شىء وهو الحقيقة
المحمدية روى فذاه فكان ذلك مواد الحادّثات وقوله فذاته يعقل جميع
الاشياء عقلاً لا كثرة فيه اصلاً لهذا باطل الا على معنى ما قلنا بانّه سبحانه يعلم
جميع الاشياء فى امكنة حدودها و ازمنة وجودها و كما عبرنا عنه بقولنا هو
عالم بها فى الازل فى الحدوث لا بمعنى انه عالم بها فى الازل لان هذا المعنى
باطل لاستلزامه انها فى الازل و انما العلم الازلى الذى هو ذاته عالم
ولامعلوم يعنى غيره فى الازل فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم
منه على المعلوم و القوم انما قالوا ذلك لان الاشياء كلها عندهم فى الازل
بنحو اشرف و انا اول الجاحدين لهذا والحاصل علمه الذى هو ذاته فى الازل
الذى هو ذاته عالم بنفسه ولم يتعلّق فى الازل بشىء غير ذاته و ما سوى ذاته
من المعلومات فهى فى الامكان وهو تعالى عالم بها فى الامكان فالتعلّق فى

الامكان وقولنا ان كلامه هذا باطل في قوله فبذاته يعقل جميع الاشياء
 عقلاً لاكثره فيه اصلاً لانه هو واتباعه يريدون بذلك انها في ذاته اما بصورها
 العلمية التي في علمه الذي هو ذاته او بكونها كامنة فيه معدومة العين بالفعل
 موجودة بالقوة على نحو ما نقلنا عنهم سابقاً كما في الكلمات المكنونة
 للملاحسن ومعلوم ان مرادهم بكون بسيط الحقيقة كل الاشياء هذا الكمون
 و يعبرون عنه ان كلشيء كمال في ذاته بنحو اشرف لان الوجودات اذا
 جردت عن كل ماسوى ذاتها حتى عن التجريد اتحدت بحقيقتها التي هي
 صرف الوجود الذي لا شوب فيه وقد ذكرنا ما يدل على فساد هذا الاعتقاد
 بما فيه الصواب والرشاد ولما بنوا امر اعتقادهم على انه يعلمها في الازل
 لزم ان تكون معه و ذلك مستلزم لمفاسد كثيرة فاجابوا عن تلك المفاسد بانه
 لم يفقدها في حال من الاحوال لانه كما ورد عنهم عليهم السلام انه تعالى لم
 يكن خلواً من ملكه فيجب ان تكون في ذاته بنحو اشرف يعنى حصولاً جمعياً
 وحدانياً لا يلزم منه كثرة كما قال هنا عقلاً لاكثره فيه اصلاً وقد قدمنا ان
 معنى لم تكن خلواً من ملكه ولم يفقده ابداً في مكان الملك لافي ذاته كما ان
 الشمس لم تكن خلواً من شيء من اشعتها في مكان ذلك الشيء لافي ذات
 الشمس ففي رتبة الذات لاشيء غير الذات فلم يكن فاقداً لذاته اذ لاشيء غيرها
 ولا ذكر لشيء في ذاته غير ذاته و الاشياء المذكورة بما هي به شيء كل في
 تلك الرتبة اى الذكر الاول فكل مذكور فله وجوداً بما به ذكر و قبل ان يحصل
 له وجوداً فافى شيء يذكر به فهو تعالى لم يفقد شيئاً مما هو له و خلقه كل
 في محل حدوده و وقت وجوده و اما انها فيه بنحو اشرف فقد قلنا سابقاً
 ان فرض انه تعالى يعلم فيه شيئاً غيره جاء الفساد الاعظم وان لم يعلم فقولكم
 فيه بنحو اشرف فساد بعد فساد و اما الحصول الجمعي ففيه انه ان كان حصول

غير ما هو الذات المقدسة فهو الفساد الاعظم وان لم يكن حصول اصلاً فهو الفساد الثاني على ان قولهم لا يلزم منه الكثرة مثبت للكثرة اذ لا يقال في احدى الذات و المعنى من حيث الاحدية المطلقة لا يلزم منه الكثرة يعنى انه انما يقال ذلك فى المتعدد المتغاير بما يقتضى الكثرة لولا الحكم الفرضى المحكمى ثم ان مجرد القول بنفى الكثرة فى الكثير حال الكثرة تناقض لا ينطبق على متعلق القصد و الارادة اذ لا ينفى الكثرة مع وجودها القول بنفيها كما لا يشتها مع انتفاؤها القول بثبوتها فافهم.

قال ثم كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهى متحدة الوجود مع وجود مدرِكها ببرهان فائض من عند الله وهو ان كل صورة ادراكية ولكن عقلية فوجودها فى نفسها و معقوليتها و وجودها لعاقليتها و اجد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو اخر من الوجود لم تكن هى بحسبه معقولة لذلك و الالم تكن هى هى.

اقول اما قوله ان كل صورة ادراكية الى قوله فهى متحدة الوجود مع وجود مدرِكها ببرهان فائض من عند الله فهو غلط ولم يفض منه شىء من عند الله و انما فائض «فاض خل» من عند غير الله لانا قد بينا ان الصورة انتزاعية وان انكر كونها انتزاعية لم ينكر ان منها ما هو انتزاعى ووجودها مع الانتزاع مسبوق بالمنتزع منه فلو اتحد وجودها مع وجود عاقلها لزم ان يكون وجود عاقلها مسبوقاً بوجود غيره وهو باطل او يكون وجودها سابقاً على وجود ما انتزعت منه وهو باطل وياتى بيان هذا و مطلق الاتحاد بجميع وجوهه سواء كان اتحاد موجودٍ بموجود او وجود شىء بوجود اخر فيكون الموجودان موجوداً واحداً او الوجودان وجوداً واحداً كما سيذكره هو وغيره وان ذلك محال الا اذا انقلبت حقيقة احدهما الى حقيقة الآخر وهذا فى الواجب

مع الممكن محال و سوء آء كان اتحد مفهوماً بمفهوم آخر فان المغايرة تنافي الاتحاد وسوء آء كان الموجود مفهوماً عقلياً او ماهية كلية لان الموجود اذا صار بالتعقل مفهوماً عقلياً انما يعرض للعاقل حين التعقل و التعقل معنى فعلى مبدؤه حركة عقل العاقل و الصورة المعقولة لا تتجاوز مبدء منشأها فلا تتحد بالعاقل بل ولو قيل بالاتحاد فانما تتحد بالتعقل الذي هو فعل العاقل والفعل مغاير للفاعل حادث مع حدوث المفعول ثم انترعت منه الصورة المعقولة هو الموجود الخارجي هل هو معقول بموجوديته الخارجية او ليس بمعقول فان فرض انه معقول بموجوديته الخارجية العنصرية الزمانية كان مع فرض اتحاده اما ان يكون في محل عاقله او عاقله في محله او لا يعقله اذ المفروض ان المعقول مفهوماً عقلياً فالموجود الزماني ليس معقولاً والفارق بينهما متحكّم فان كان في محل عاقله ما كان عنصرياً زمانياً بل الموجود العنصري الزماني في هذه الحالة ازل و ان كان عاقله في محله كان الازلي عنصرياً زمانياً و ان لم يكن معقولاً الا المفهوم منه لزم الجهل بالموجود و اما اشتداد الوجود و قوته و استكمالها فانما يعقل في الحادث و اما القديم تعالى فلا يصح فيه ذلك و دعوى انه حاصل له في ازله فلا يصح على القول الحق لان المعقول ليس في الازل و التعلق به انما يكون حين يكون و الا لزم ان يكون اما انه عالم بشيء معه في ازله و قد قال عليه السلام كان الله و لا شيء معه و اما انه يعلم ما ليس شيئاً و هذا جهل محض لا علم و اما ان يكون عالماً بها في اماكن حدودها و ازمته و وجودها و هذا حق و لكنه لا يكون العاقل عين المعقول للاختلاف و المباينة بين الازل و الامكان و بين المحدود و المشخص و غير المحدود و المشخص على ان المانع عندهم من اتحاد وجودين و موجودين متغايرين و مفهومين متغايرين بان يصير احدهما هو الآخر حملاً ذاتياً او كلياً يجرى

فى المفهوم العقلى و الماهية الكلية مع عاقلهما لان المفهوم مغاير للفاهم
 وقياسهم على اجتماع جميع المعانى المتفرقة فى النبات والحيوان فى الانسان
 بدليل ان النفس اذا تعقلت شيئاً تتحد مع صورته المجردة فى الوجود بمعنى
 ان وجودها يشتد بحيث يصدق عليها ذلك المفهوم وحينئذ يكون عقلها لذاتها
 عين عقلها له باطل هو ودليله اما بطلان القياس فمن وجهين الاول انه قياس
 الحق تعالى على الخلق وهو باطل باتفاق العقلاء من المسلمين وغيرهم لم
 يخالف فيه ذوعقل الا من لا يستعمل عقله اولى له عقل والثانى ان الكلام
 جارٍ فى حق الانسان ايضاً فان النفس اذا تعقلت شيئاً فان تعقلها له من حيث
 كونه مغايراً فاذا تعقلت فانها حينئذ تعقل انه غيرها ولو عقلت انه هى لم تكن
 عاقلة لشيء غير نفسها فكانت جاهلة به وكونه صادقا عليها ان كان بحيثية فقد ثبت
 المغايرة من جهة الحيثية وان كان بغير حيثية فلامعنى للاتحاد اذا الاتحاد اما يعرض
 «بفرض خل» فى شيئين فالصدق المدعى كذب واما بطلان الدليل فلان الاتحاد
 المراد اذا اردتم منه ان اشتداد وجودها بتعقلها لذلك بحيث يصدق عليها
 فيه ان وجودها هل هو كتاب معانٍ حقيقة وما عندها من الشيء كلمة او حرف
 من ذلك الكتاب او انه قرطاس تطرح فيه الصور المعقولة فيشرق بها ذلك
 القرطاس كما يشرق الجدار بما يطرح من الاضواء فيه فيكون على الاحتمال
 الاول ان تلك الصورة جزؤ مادة الشيء «للشيء خل» لما يتنا سابقاً ان الوجود
 فى نفس الامر ليس الا المادة فى جميع المخلوقات واما فى الواجب فلا سبيل
 لاحد الى معرفة كنهه اذ ليس وجوده كوجود خلقه وعلى الاحتمال الثانى ان
 استضائه مؤلفة من المعقولات الخارجية عند تعقلها وعلى الاحتمالين فلا بد
 من اعتبار المميزات عند التمييز بين كل منها والوحدة البسيطة ان طوت كثرة
 المجردات على زعمهم فلا تطوى الماديات من حيث هى ماديات اذ تعقل

المميزات من حيث هي مميزات آتية يمكن من هذه الحيثية ويلزمه اعتبار
 المغايرة المستلزمة لنفي الاتحاد و اتحاد المفهوم بالوجود من هذا القبيل
 فان المفهوم آتية يكون مفهوماً بفهم الفاهم له وفهم الفاهم له مغاير لفهم
 الفاهم لنفسه لاختلاف المفهومين والجهتين مع ما قلنا من لزوم جزئية للفاهم
 اولصفته التي به يشتد وبعده تضعف وما اصابه ما قاله الشيخ هنا في الاشارات
 من ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً اخر لا على سبيل الاستحالة من حالٍ
 الى حالٍ ولا على سبيل التركيب ليحدث عنهما شيء بل على آتية كان شيئاً
 واحداً فصار واحداً اخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من
 الامرين موجوداً «وجوداً خلاً» فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود
 فقد بطل الذي كان موجوداً وان كانا معدومين فلا يصير احدهما الآخر انتهى ملخص
 كلامه وقال في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال ان ذات النفس تصير
 هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان
 يصير شيء شيئاً اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان تخلع
 صورة ثم تلبس صورة اخرى و آتية يكون مع الصورة الاولى شيئاً ومع
 الصورة الاخرى شيئاً اخر فلم يصير بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني
 بل الشيء الاول قد بطل وبقى ما هو موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك
 فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئاً آتية ان يكون اذ هو قد صار
 ذلك الشيء موجوداً ايضاً او معدوماً فان كان هو موجوداً فهما موجودان لا
 موجود واحد وان كان معدوماً فقد صار الموجود معدوماً لاشيئاً اخر موجوداً
 وهذا غير معقول و ان كان الاول قد عدم فما صار شيئاً اخر بل عدم هو وحصل
 شيء اخر فالنفس كيف تصير صورة الاشياء انتهى . ومعنى تصويب قوله في
 الاشارات انهم اذا قالوا بالاتحاد كان شيء وهو الصورة المعقولة بالتعقل

شيئاً آخر اى عاقلاً وقد كانتا متغايرين لان الصورة صورة زيد الحادث فهي
 حادثة فاذا تعقلها الواجب صارت واجبة قديمة فيلزم انقلاب الحقائق لان
 الحادث صار قديماً وهو باطل اتفاقاً فان قلت انه تعالى لم يفقد الصورة
 فلم تكن حادثة بل هي صورة علمه الذي هو ذاته قلت ان الصورة ان كانت
 صورة لزيد فهي غيره تعالى وان لم تكن صورة له فليست علماً بزيد على
 ان الاتحاد كما مر لا يعقل ولا يُعبر به الا في المتغايرين و التغاير مُنافٍ للاتحاد
 وهذا معنى ما ذكره في الشفاء من ان ما صار هو العاقل ان كان موجوداً
 فهما موجودان و ان كان معدوماً فلم يكن هو العاقل بل هو قد كان معدوماً
 والحاصل ان «اما خ ل» قوله فوجودها في نفسها و وجودها لعاقلها شيء
 واحد بلاتغاير فهو عندي حق ولكنها موجودة لعاقلها في رتبة وجودها لافي
 رتبة وجوده لان وجودها لعاقلها هو وجودها في نفسها ووجودها في نفسها لا
 يكون في غير رتبته والا لم يكن هو اياه وتفسيره لذلك في قوله بمعنى انه لا
 يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن هي بحسبه معقولة
 ذلك والا لم تكن هي هي ضريح في ان جميع انحاء وجوداتها انما تكون
 في رتبة وجودها ولا شك ان جهة مادية المعقول و زمانيته وعوارضه العنصرية كلها
 في رتبة وجودها فاذا كان معقولاً بجميع انحاء وجوده وجب ان يكون كل
 وجوده معقولاً بما هو به هو من جميع الحدود والمشخصات وكل ذلك موجود
 في رتبة وجوده بما هو موجود لنفسه وكل ذلك مناف للاتحاد بعاقله بنحو ما ذكرناه
 قال فاذا تقرّر هذا فنقول لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود
 لوجود عاقلها حتى يكون لها وجود وللعاقل وجود اخر عرضت لهما اضافة
 في قولية والعاقلية كما للاب والابن والملك والمدينة وسائر الامور المضافة
 التي عرضتها الاضافة بعدم «بعدخل» وجود الذات والا يلزم امر محال لانا اذا نظرنا

الى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة والأفلم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدر خلاف هذا وهو أن وجودها بعينه معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة آياها التي هي تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة فهي لامحالة في تلك الملاحظة عاقلة ايضاً اذ المعقولة لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضائقين وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض أولاً أن هنا ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة لها ولزم من البرهان أن معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الآ الذي فرضناه. **اقول** قوله لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقلها غلط بل لا يمكن ان يكون متحداً به لتحقيق المغايرة بين «من خل» جميع مراتب وجودى العاقل والمعقول ولا شك ان لها وجوداً وعاقلها وجوداً اخر وان اضافة العاقلية والمعقولة قد عرضت لهما وهو المشار اليه بالعلم الاشرافى كما ذكرناه فانه يعرض عند وجود المعقول والمعلوم وينتفى بانتهائه كعروض اضافة الابوة والبنوة حرفاً بحرف وقوله لو لم يثبت الاتحاد لزم المحال ليس بصحيح اذ المحال انما يلزم على القول بالاتحاد كما قدمنا بيانه ويأتى فان قوله لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة فيه نعم هي معقولة بتعقل الجوهر العاقل وان قطعتم النظر عن الجوهر العاقل لم تقطعوا النظر عن تعقله فهي بتعقله معقولة فان كان اتحاد فمع تعقله لا بجوهره ولو قطعتم النظر عن جوهره وتعقله كانت اما متعقلة لنفسها ولا شك ان صورتها حينئذ متحدة بتعقلها في رتبته لا بذاتها اذ لا تتحد بذاتها الا نفس ذاتها المدركة بذاتها لا بالتعقل لانه معنى فعلى لا يتحد الا بما في رتبته وعلى فرض اتحاده فعلى ما ذكرنا فيما سبق من احد الاحتمالين

بان يكون المراد بالتعقل العقل وانه كتاب معانٍ واما غير معقولة لقطعكم النظر عن متعقلٍ ما فجعلكم اياها معقولة بغير عاقل لامتني له وبعاقل يصح كون نحو وجودها بعينها لعاقلها معقوليتها حين معقوليتها في رتبها اى في رتبة وجودها لا في رتبة ذات عاقلها اذ كل عاقل لا يعقل شيئاً الا في رتبة معقوله لافى رتبته كما توهمه المصنف واتباعه فان الشيء لا يكون مدركاً الا بنحو وجوده ولا يوجد الشيء قبل رتبة وجوده وقد ذكرنا هذا المعنى فى عدة مواضع من هذا الشرح وخصوصاً فى مبحث ابطال بسيط الحقيقة كل الاشياء فراجع فان الله عزوجل لو علمها فى رتبة ذاته لكانت مع ذاته ولكنه تعالى عالم فى الازل بها فى الحدوث ولا يصح ان يقال انه عالم بها فى الازل لما قلنا من انه تعالى لم يكن معه غيره وصفاته هى هو.

وقوله ان كانت تلك الملاحظة اياها التى هى تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة. فيه هذا غير مسلم بان تكون معقولة مع قطع النظر عن عاقل اذ الوجود بعينه لا تلزمه المعقولة الا مع وجود عاقل له فاما ان تكون عاقلة لنفسها بنفسها وهنا يتحقق الاتحاد او يعقلها غيرها وهنا يتحقق الانفرد والتعدد فلا تثبت معقولة بدون عاقل عند كل عاقل وحيث فرضتم وجودها مجردة عما عداها جاز ان تعقل ذاتها بذاتها ولا يجوز اذا فرضتم ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة لها ان تكون معقولاتها اذا كانت غير ذاتها متحدة مع من يعقلها ولم يقم برهان الا اذا كانت عاقلة لذاتها فجعل قيام البرهان على اتحاد عاقليتها ومعقوليتها اذا كانت عاقلة لذاتها بذاتها يلزم منه اتحاد معقوليتها بعاقلية غيرها لها مغالطة محضة وغباوة صرفة مع الفرق العظيم ومخالفة البرهان ومع شدة التكلف الظاهرة فى تحصيل هذا البرهان ومع المغالطة قال انه برهان فائض من عند الله وهو مما يشهد به الوجدان انه ليس من عند الرحمن

ولا يلايم ادلة الايمان واما استدلال من قال بانه لو لم يكن وجودها في نفسها ووجودها لعاقلها شيئاً واحداً لكان تلك الصورة وجودان احدهما وجود «وجودها خل» لعاقلها واثنيهما وجود غير وجودها لعاقلها وهي بحسب هذا الوجود غير معقولة لكن التالي باطل فالمقدم مثله قلت وهذا مسلم ولا يجديبه نفعاً ثم قال واذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن المعقول متحد الوجود مع العاقل بل كانا ذاتين متغايرين بان يكون لكل منهما هوية على حدة وكان الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية او غير ذلك لكان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع قطع النظر عن الآخر لكن التالي باطل فالمقدم مثله على نحو ما ذكره المصنف في الاسفار اما بطلان التالي فلما تقدم ذكره عنه من انا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن العاقل فهي حينئذ معقولة فتكون عاقلة الى اخر ما تقدم قلت وقد بينا صحة ما ادعى بطلانه من المقدم والتالي قال ثم المفروض اولاً ان هيهنا ذاتا تعقل الصورة فاذا لم تكن متحدة الوجود معها لزم ان يكون لشيء واحد وجودان اذ لهما معقولتان احدهما بالقياس الى عاقلها وهذا مما يحكم بديهية العقل ببطلانه فظهر وتبين ان كل معقول متحد الوجود مع عاقله وذلك هو المطلوب و بمثل هذا البيان يعلم حال الخياليات والحسيات انتهى استدلال هذا المستدل تبعاً للمصنف قلت و اراد بقوله ان لشيء واحد وجودان الخ ان ذلك المعقول معقول لنفسه بوجوده فاذا كان معقولاً لذات اخرى كان ايضاً معقولاً بوجوده فان كان المعقولان واحداً تم المطلوب وان فرض اثنان فهو ما حكمت بديهية العقل ببطلانه واقول هذا باطل كما تقدم مع اننا نقول ان وجود زيد غير وجود عمرو فاذا عقلا صورة معقولة من خالد كانت الوجودات الثلاثة وجود زيد و عمرو و خالد شيئاً واحداً و كانت ثلاثة قبل التعقل فهو باطل كالاول ولا يصح هذا الكلام بحال الا على

القول بوحدة الوجود فإن المصنف اذا اراد ان يسلم له دليله في هذا وغيره فيستدل باصل مذهبه فيقول الوجود كله في الحادث والمقدم شيء واحد بسيط وانما الكثرة نقوش تكثرت بتكثير التعينات فكل الاشياء شيء واحد كما هو مراده بقوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يحتاج في جعل العاقل والمعقول متحداً الى هذه التكاليف البعيدة والتعسفات المشددة فانها لا تثبت مطلوبه وما ادعوه لا يصلح لشيء من مطلوبهم فاننا انما حكمنا باتحاد الشيء بنفسه اذا عقل نفسه لانه لم يعقل غيره فلم يخرج بمعرفة نفسه عن نفسه بخلاف غيره فانه انما يعقل الغير والغير انما هو معقول بما هو عليه وما هو عليه انه غيره فهو معقول من هذه الحيثية سواء لوحظت الحيثية ام لا فلا بد من عقله بانه عاقل غيره فجهة المعقولة منافية للاتحاد ولا سبيل له الى هذا الاتحاد الا بالقول بوحدة الوجود وهو عندهم سهل اذ لا محذور فيه الا انه كفر وهو لا يضر عندهم فان التوحيد والايمان بمعرفة النفس وانكار ما سواها اذ هي المعبود عندهم بدون الحدود ولهذا يقول شاعرهم:

قسماً بقائم بانه احديّة ما مست على كثران جمع صفاته

ما في الديار سواي لا بس مغفر وانا الحمى والحي مع فلواته

اقرأيت من اتخذ الهه هو به واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلاتن كرون .

قال فظهر وتبين مما ذكر ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المطلوب وهذا البرهان جار في سائر الادراكات السوهمية والخيالية والحسية حتى ان الجوهر الحساس منبثت مع الصورة المحسوسة له بالذات دون ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرهما من الماديات التي ليس وجودها وجوداً ادراكياً فتدبر واحسن اعمال رؤيتك فيه فانه

صعب المنال والله وليّ الفضل والافضل .

اقول فظهر وتبين ممّا ذكرنا خلاف ما ذكره المصنف وهو منع اتحاد وجود كلّ عاقل مع وجود معقوله و قوله و هذا البرهان جار في سائر الادراكات الوهميّة و الخياليّة و الحسيّة يزيد به انّ المتوهم يتحد وجوده بالصورة الموهومة و المتخيل مع الصّورة الخياليّة و الحساس مع الصّورة المحسوسة و هذا من جملة ما ذكر من تناول برهانه لها حتّى انهم اجروا هذا البرهان في المتضائفين و غيرهما و قالوا ليس لاحد المتضائفين وجود للآخر وجود بل ليس هناك الا علاقة و ربط واحد قائم بمجموع المحلّين اذا لوحظ مع احد المحلّين سمي باسم و مع الآخر سمي باسم سواهم تغاير المحلّان و العلاقة كالابوة و البنوة ام اتحدوا كالمجاورة و المماسّة و قالوا ايضاً بمقتضى هذا البرهان يكون الفاعل التام متحداً الوجود مع وجود معلوله لانّ العليّة عين وجود الفاعل التام و المعلوليّة عين وجود المعلول و كذلك يتحد الحالّ و المحلّ في الوجود فاذا عمل بما قال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيئنا هـ . على مقتضى برهانهم كان وجود الماء في الكوز هو وجود الكوز و وجود العذرات فيهم هو وجودهم فانّ الوجود المتحد بماهيّة الماء متحد بالوجود المتحد بماهيّة الكوز و الوجود المتحد بماهيّة العذرات متحد بالوجود المتحد بماهيّتهم و الوجود المتحد بماهيّة السواد متحد بالوجود المتحد بماهيّة الجسم ولا عيب على من يقول ان الوجود في جميع الوجودات قديمها و حديثها و جوهرها و عرضها غيبها و شهادتها وجود واحد لا كثرة فيه الا في تعييناته الموهومة ان يقول بهذه و امثالها فانها داخله في تلك الجملة و اما من يكفر بقول وحدة الوجود و يؤمن بالله و يعتقد انه تعالى خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه و انه

تعالى قديم وكلما سواه مخلوق خلقه تعالى لا من شيء ولا لشيء غير الخلق -
 فيعرف ان كلما قرره المصنف واتباعه باطل منافٍ للتوحيد لان عمدة
 دليله ان الفاعل التام المفيد للصورة العقلية يجب ان يكون عاقلاً لها بذاته
 فيتحد وجودها بوجوده وهذا كله باطل لا ينطبق منه شيء ولا مما يتفرع
 ويبتنى عليه على قواعد التوحيد لان قواعد التوحيد مبنية على اصول منها
 ان الواجب القديم عالم ولا معلوم وسميع ولا مسموع وذاكر ولا مذكور
 وهكذا باقى الصفات الذاتية فاذا عبرت عنه بعقل فهو معنى عالم اى عاقل
 ولا معقول فلا تعقل الاضافة فى صفاته الذاتية ومعنى ما اعتبرت الاضافة فيها
 فالمراد بها الفعلية فافهم ان كنت تفهم بالصورة المعقولة يستلزم عاقلاً لها الا ان
 عاقلها ليس هو الذات البحت اذ الذات البحت عاقلة ولا معقولة «لا معقول خل»
 وانما عاقلها هو الفاعل لها والخالق لها هو المثل الاعلى للذات وهو بمنزلة
 فاعل القيام من زيد والقائم اسمه وهو اى القائم مصاغ من الفعل والحدث
 اعنى القيام والمسمى بالقائم هو محدث القيام بفعله وهو شبح زيد واول
 تعيينه باول ظهوره فقولهم يجب ان يكون عاقلاً لها بذاته غلط فاحش لان
 ذاته عاقلة ولا معقول والا لكان فى ذاته معقولا غير معه ولو قلت ليست الصورة
 حال معقوليتها غيره قلنا فاذا هو عندكم لم يعقل غير ذاته فان كان لا يعقل
 غير ذاته فلم قلتم اتحد بمعقوله وان قلتم يعقل غير ذاته وهو عقله لذاته فاقبح
 بان يكون ممازجاً للغير على ان الغير يكون معه واذا كان هذا العقل تريدون
 به العلم فلم قلتم الصورة العقلية خاصة وقلتم لان الصورة العقلية ليس لها
 تعلق بالمادة حتى يمكن فيها التغيير من حال الى حال فهل تريدون تخرجون
 المتغير من حال الى حال من حيث هو متغير عن العلم فلا يكون معلوماً
 او معقولاً والله يقول الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فهذا المتغير من

حيث هو متغير معلوم للواجب فان كان بالعلم الفعلي فذاك وان كان بالعلم
الذى هو الذات فان اتحدت معقوليته بما هي معقولة به من التغير بالعقل
وجعلته البحث كان متغيراً بما اتحد به لان جهة الاتحاد هي جهة ما ثبت
به من التغير لعاقله حتى انه لو كان متحركاً على الدوام كان معقولاً بحركته
الدائمة فاذا اتحد بعاقله كان وجود عاقله متحركاً بحركة ما اتحد به من
حيث هو متحرك و الالم يكن عاقلاً له بما هو موجود له فيكون انما هو
عقل له بالعقل الفعلي وكما ان الكتابة الحادثة بحركة يد الكاتب لم تكن
مرتبة من تلك الحركة ولا متحدة بها كذلك الصورة المعقولة بل والمدركة
مطلقاً لم تكن مرتبة من مدركها ولا متحدة به وهذا ظاهر لمن اطاع الله في
الاهتداء بآياته حيث قال تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق وقال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقول
المصنف دون ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرهما من الماديات، فيه
ما تقدم من انها وان كانت اجساماً «كانت اجساماً خل» الا انها معقولة لانها معلومة
ومعلوميتها بوجودها الذى هو «هي خل» عليه عند العالم بها وقد قدمنا ان العلم
عين المعلوم فوجودها المادى معلوم بوجودها المادى لاتحاد العلم مع المعلوم
وهذا حاصل للعالم عند وجود المعلوم وهو العلم الاشراقى وهو وقوع العلم
الذاتى وتعلقه «تعلقه خ ل» بالمعلوم الحادث عند حدوثه لان الذاتى لا تجوز
عليه الاضافة ولا النسبة ولا الوقوع ولا المطابقة لانه «لان خ ل» ذات الله تعالى
التي لا يجوز عليها ذلك فوجودها وجود ادراكى خلافاً لما فهمه المصنف في
قوله ليس وجودها وجوداً ادراكياً قياساً على الصورة المعقولة بزعمه ان
الوجود المدعى اتحاده بعاقله هو تعلقه لها فنقول ان كان يريد باتحاد المعقول
بعاقله اتحاد وجوده التعللى خاصة فيلزم انه نحو من انحاء الوجود لانه

جميع وجودات المعقول فإن للمعقول وجوداً به هو هو واه وجود به يكون معقولاً و وجود هو به نور الله وصنعه ووجود هو كونه في الاعيان والتمايز بينهما «بينها خ ل» بالاعتبار فقوله المتقدم بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل والآ لم تكن هي هي ينافي ما قال قبله كل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادة ويلزم هذا ان المرتبط بالمادة والمادة ايضاً ليست مدركة و يؤيد هذا ايضاً قوله التي ليس وجودها وجوداً ادراكياً فيحصل من اقواله ان المتحد بعاقله اتما هو المجرد لان وجوده لمدرکه وجود ادراكى واما المادة والمادى فلا يتحد وجوده الذاتى بوجود مدرکه لان وجوده الذاتى هو المادى وخصوصاً اذ الوحظ فى ادراكه عدم التجريد فاته من جملة مدركاته فلا يتحد عنده بمدرکه واما نحن فنقول لا يدركها فى ازله لانها ليست فى الازل واما يدركها بما هي عليه فى كل رتبة من مراتب وجوداتها بما لتلك الرتبة المدركة من الوجود فى وقت وجودها ومكان حدودها وما حضر له تعالى فى كل رتبة منها هو علمه بها فيتحد وجودها بوجود علمه بها ولم يفقد شيئاً منها مما اقامه فيه اذ الحضور والغيبة والسوجدان والفقدان اشياء بمشيتته واما ذاته تعالى فعلم ولا معلوم وسمع ولا مسموع وقدرة ولا مقدور وبصر ولا مبصر وادراك ولا مدرك وذكر ولا مذکور فاذا وجد المعلوم وقع عليه العلم وكذا باقى الصفات اذ لم يتعلق شىء منها بغير شىء والسماء والارض وغيرهما من الماديات كل شىء منها مدرك معلوم سبحانه العالم بكل شىء و علمه بكل شىء من خلقه حضوري و حصولي ولا فرق بين الحصول والحضور «الحصولي والحضوري خ ل» عندنا اذ المراد بذلك العلم هو العلم الاشرافي والمراد به نسبة الموجود الى فعل المعبود سبحانه ذى الكرم والوجود

قال المشعر الثامن في ان الموجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى وكل ما سواه مما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم لما علمت ان الماهيات لا تأصل لها في الكون وان الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وان المجعول ليس الا نحواً من الوجود وانه بنفسه مجعول لايصفة زائدة والا لكان المجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان «انه خل» ذاته وكونه مجعولاً شيئاً واحداً من غير تغاير حيثية كما ان الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور.

اقول ان الموجود الحق الذي لا نقص في شيء من ذاته وصفاته ولا امكان في شيء منه هو الواحد الحق عز وجل وكل شيء مما سواه فهو هالك بمعنى انه مفتقر الى امر الله الفعلي فانه يتقوم به تقوم صدور ومفتقر الى امر الله المفعولي فانه يتقوم به تقوم تحقيق اعني تقوياً ركنياً وهالك بمعنى انه لم يخلق من شيء والا لكان ذلك الشيء مع الله في ازله تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً . وقوله دون وجهه الكريم يريد ان كلمة سوى الله فان دون ذاته فعبّر بالوجه عن الذات وفيه اشارة الى الاقتباس من قوله تعالى كل شيء هالك الا بوجهه وما ذكره احد الوجوه فيها ومنه ان الضمير في وجهه يعود الى الشيء و بصير المعنى ان كل شيء فاصله الذي هو وجهه من ربه مثبت في ام الكتاب باق ببقاء ذلك الكتاب فيفنى الشيء ووجهه باق حتى يخلق منه كما خلق اول مرة منه فقال تعالى كل شيء هالك فان الا وجه ذلك الشيء ومنها ان الضمير في وجهه يعود الى الله والمراد بالوجه محمد و اهل بيته الثلاثة عشر معصوماً صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين فهم وجه الله ومعنى كونهم وجه الله له انحاء احدها انما سموا وجه الله لان اولياء الله يتوجهون الى الله تعالى بهم كما في الزيارة ومن قصده توجه بكم .

وقوله لما علمت ان الماهيات لا تأصل لها في الكون يريد به ان ما سواه هو الماهيات وهي الهالكة وفيه اشارة الى ان وجودات الاشياء ليست مغايرة للحق تعالى فانها اذا زيل عنها حدود التعيينات الموهومة كالماهيات لم يبق الا وجود الحق تعالى لانها متأصلات بخلاف الماهيات لانها لم توجد بنفسها بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه وهذا لا يصح منه شيء لما علمت من ان كلما سوى الله حادث وهو كل ما وضع بآزائه لفظ ما خلا الله عز وجل ومن جملة السواء الوجودات كلها وهي في الحقيقة المواد اذ ليس الوجود المحدث في الحقيقة شيء غير المادة لما قررنا سابقاً من ان الوجود هو النور الذي خلق منه القلم واللوح والعرش والكرسى والانسان والمراد به مادتها وقد ذكرنا سابقاً ان قولك الانسان حيوان باطق حد تام جامع لجميع ذاتيات الانسان ولو كان للانسان شيء ذاتي غير الحيوان والناطق لذكره في حده التام والا كان حداً ناقصاً حيث اجمعوا على انه حد تام مع انه لم يذكر فيه الا المادة وهي الحيوان والصورة وهي الناطق دل على ان الوجود هو المادة كما قاله بعضهم وهو الحق واما الماهية فهي الصورة وهي مخلوقة من نفس الوجود من نحو نفسه لان نحو ربه فالوجود خلقه بنفسه يعني لم يخلقه من وجود غير نفسه التي هي من جهة ربه فالفرق بين الوجود والماهية ان الوجود خلق من النور و الماهية خلقت من الظلمة فان اراد بالكون في قوله ان الماهيات لا تأصل لها في الكون التكوين بمعنى انها عدم لم يشم رائحة الوجود فهو غلط فان حظها من التكوين كحظ الوجود على حد سواء وان اراد به الوجود الذي هو النور اعنى الجهة من فعل الله والحصة من امر الله فكلامه صحيح فانها ليست متأصلة في ذلك واما هي من لوازمه وقوله وان المجاعل التام بنفس وجوده جاعل ليس بصحيح لان وجوده ذات والجعل انما يكون بالفعل لا بالذات

لان الجعل حركة ايجادية باى اعتبار فرض والذات لان تكون حركة والالكانت
 فعلاً لغيرها فافهم ولا فرق بين التام و الناقص بل الجاعل التام اولى بان
 لا يكون جاعلاً الا بفعله والا لكان محتاجاً فى معاناة اليجاد الى المباشرة
 التى هى كمال النقص والافتقار وقوله وان المجمعول ليس الا نحواً من
 الوجود صحيح .

وقوله وانه بنفسه مجعول لابصفة زائدة الخ صحيح الا ان قوله والا لكان
 المجمعول تلك الصفة يفهم منه انها هى المجمعولة لغيرها وهذا ليس على
 اطلاقه صحيحاً بل تكون تلك الصفة مجعولة بلا واسطة ويكون للمجمعول بها
 مجعولاً بواسطتها فافهم الا ان يدعى ان المراد بالصفة الزائدة صفة ذلك
 المجمعول فانها اذا كانت زائدة اى ليست صفة ذات لا يكون موصوفها مجعولاً
 بها الا على تأويل بعيد لا يكاد يتبادر الاطلاق اليه وقوله فالمجمعول مجعول
 بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجعولاً شىء واحد . فيه ان المجمعول قسمان
 مجعول بالذات و مجعول بالعرض و المجمعول بالعرض يراد منه ان جعله
 مرتب على غيره لانه غير مجعول حقيقة .

وقوله بمعنى ان ذاته وكونه مجعولاً شىء واحد . فيه ان كونه مجعولاً
 معنى مصدرى ليس هو ذاته بل ذاته والمجمعول نفسه شىء واحد اذا المجمعول
 هو ذاته لا كونه مجعولاً فافهم واما انه من غير تغاير حيثية فلان الشىء هو نفسه
 من غير تغاير حيثية وهذا هو الاتحاد الحقيقى واما مع تغاير حيثية فلا اتحاد كما
 يدعيه المصنف فى اتحاد المعقول بالعاقل فانه مع تسليم برهانه والقول بقوله
 يلزمه تغاير حيثية فلماذا منعنا الاتحاد على فرض التسليم لبرهانه .

وقوله كما ان الجاعل جاعل بالذات الخ يريد به ان المجمعول مجعول
 بالذات كما ان الجاعل جاعل بالذات وهذا تشبيه باطل فان المجمعول

تسمان كما قلنا مجعول بالذات ومجعول بالعرض كجعل الماهية واما الجاعل فهو جاعل بالفعل لان الذات لاتصح ان تكون فعلاً لنفسها فلو كانت فعلاً كانت فعلاً لذات فوقها تكون الذات الفاعلة بنفسها صفة لتلك الذات والحاصل ان المصنف يتكلم بغير لسان الفطرة بل بلسان التطبع المستفاد من تبديل الفطرة ولهذا قال بالامور المنكرة غير مستوحش منها لانسه بها من جهة التطبع لاحول ولا قوة الا بالله .

قال فاذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر ان الجاعلية والمجعولية انما يكونان بين الوجودات لابين الماهيات لانها امور ذهنية تنتزع من انحاء الوجودات فثبت و تحقق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علة الموجدة اياه ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية عن هوية موجدة حتى تكون عنده هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية اجمدهما مفيضة والاخرى مستفيضة .

اقول الذى ثبت وتقرر بالدليل القطعى والنظر الذوقى كون العلة علة بفعلها لابذاتها «بذواتها خ ل» والا لكانت فعلاً لذات اخرى لان الايجاد والاحداث والافاضة وغيرها من كل ما هو من هذا النوع من الحركة اى حركة حسية او معنوية وهى صفة فعل لذات اخرى والفعل محدث بنفسه فلو كان الفاعل فاعلاً بنفسه لتغيرت حالته اذ هو قبل الفعل ساكن وبعد الفعل متحرك ومختلف الحالات حادث وقد ثبت ايضاً كون المعلول على قسمين قسم معلول بذاته اى بلا واسطة كالوجود وقسم معلول بالواسطة كالماهية ودعوى انها غير متأصلة وان الوجود متأصل مبنية على اساس باطل و هو ان الوجود بالحقيقة بقول مطلق هو الواحد الحق المتعال ونحن قد بينا مراراً ان وجود

زيد مثلاً هل هو متميز من الوجود الحق في حال كونه وجود زيد بمشخصاته
ام لا فان لم يكن متميزاً كان زيد هو الحق تعالى الله و ان كان متميزاً من
وجود الحق فهل تميزه بنفسه ام بمشخصاته فان كان تميزه بنفسه فهو حادث
لا يكون وجوداً حقاً وان كان متميزاً بمشخصاته كان قبلها غير متميز وبعدها
متميزاً فاختلفت حالاته ومن اختلفت حالاته «حالاته خل» فهو حادث عند جميع
العقلاء لا يختلف فيه اثنان وماهية زيد ايضاً مجعولة وان كانت بواسطة الوجود
لان زيدا انما يعرف انه هو بماهيته فان لم تكن موجودة لم يكن زيد معروفاً
وايضاً قد دل الدليل المستفاد من العقل والنقل بان وجود زيد لا يتقوم في
الكون الا بالماهية لاتفاق القول على ان المجمعول لا يمكن تحققه الا بجهتين
جهة من ربه وجهة من نفسه فالتى من ربه هو الوجود و التى من نفسه
هى الماهية وقال الرضا عليه السلام ان الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً
بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه. فاذا ثبت بالعقل والنقل ان
الوجود بنفسه لا يمكن ايجاده الا بما يتقوم به و هو الماهية ثبت انها موجودة
متحققة والا لكان الوجود الحادث قائماً بذاته واذا ثبت انها موجودة كان
الفرق بينها و بين الوجود عند من يدعى الاتحاد غير صحيح فاذا ادعى
الاتحاد فى الوجود لزمه دعوى الاتحاد فى الماهية لاتحاد الدليل فيلزمه القول
بالوحدة مع اختلاف الحثيات وتباين الجهات والمصنف يلتزم ذلك ويقول
طوت وحدته كل كثره فهو الكل فى وحدته فيلزمه ان الوحدة التى اثبتها
اعتبارية فرضية كوحدة الشجرة مع تكثر اغصانها واوراقها و ثمرها ولا
شك فى انهم قائلون بذلك والله يقول و لكم الويل مما تصفون وجعلوا بينه
وبين الجنة نسباً سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم وقوله لانها امور ذهنية غلط
لما قررنا ان الجاعلية والمجعولية كما يكونان بين الوجودات يكونان بين

الوجودات والماهيات وفي الحالين لا بد من توسط الافعال بين الوجودات وبينها وبين الماهيات وكون الماهيات تنتزع من انحاء الوجودات لا يخرجها عن حقيقة المجعولة سواء جعلت المنتزع ظللاً كما في المرءة فانه مجعول في الذهن كما تجعل الصورة في المرءة وهذا هو الحق في غير ذهن علة الاكوان ام ذاتاً معرفة عن العوارض الخارجية كما يذهب اليه المصنف واتباعه فان هذا المنتزع مجعول اذ هو قبل الذهن لم يكن ذهنياً ولا شيئاً غير الخارجى ولم يكن جاعلاً لنفسه ثم اذا ثبت ان الشئية الخارجية انما هي موجودة بذلك الشئ الذى يسمونه ذهنياً لانه شرط تحققها وشرط تكون كونها فلو كانت ذهنية محضة لم يكن الشئ الخارجى شيئاً اذ تصورك للشئ لا يجعله شيئاً فى الخارج وجب «ويجب خل» ان تكون الماهيات اموراً خارجية واما ما فى الذهن منها كما فى الذهن من الوجودات على حد واحد فحيث لم يكن تحقق الوجودات المقيّدة فى الخارج بدون ماهياتها و ثبت تحققها فى الخارج دلل على تحقق شرطها فى الخارج وحصول الشرط فى الذهن كحصول المشروط فى الذهن ولا ينافى الوجود فى الذهن الوجود فى الخارج على ان الامور الذهنية وجودات ايضاً على فرض كونها انتزاعية ظلّية كما ذكره المصنف فى الاسفار فاذا ثبت ان الماهيات هي الهويات حقيقة لانها هي الشئية كما هو الظاهر و فى الواقع للشئ هويتان هوية من جهة ربه وهي وجوده الذى هو اثر فعله تعالى وهوية من جهة نفسه وهي ماهيته التى خلقها الله تعالى من نفس الوجود كما قال تعالى وخلق منها زوجها ثبت ان المجعول هوية مباينة لهوية علته الموجدة اياه كما دلت عليه الايات التى جعلها سبحانه بياناً لما خفى عن «على خل» الناظرين مما غاب عنهم فقال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و فى الافاق ان الكتابة

علتها الموجدة لها هي حركة يد الكاتب وهوية الكتابة مباينة لهوية حركة يد الكاتب وان كانت هيئة الكتابة مشابهة لهيئة حركة اليد التي صدرت عنها لان هوية الكتابة المداد المقدر بالهيئة المخصوصة فاذا «فان خل» كانت مباينة في الهوية لهوية علتها القريبة التي هيئتها مشابهة لهيئتها فكيف تكون هويتها اي الكتابة التي في القرطاس متحدة بهوية الكاتب الذي يجيء ويسروح ويأكل ويشرب وينكح ما هذا الا وساوس الشيطان ليضل من اجاب دعوته عن طريق الايمان ولا يختص هذا بالمعقولات فان الاشياء الخارجية معلومة ايضاً فيجب ان تتحد هوياتها بهوية العالم بها او يكون غير عالم بها الا حال تجريدتها فحيث تساوت عنده تعالى في العلم بها كانت نسبتها اليه في العلم بها سواء لا فرق بين الوجودات و بين انحائها و بين الماهيات و بين المتزعات ظلية او جوهرية مجردة او مادية فاذا اعترف بعدم اتحاد شيء منها بموجده لزمه بقية المعلومات لكونها متساوية النسبة اليه تعالى .

وقوله ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية عن هوية موجده، غلط فاحش ولكن اذا كان رأيه كما ذكره صهره في الكلمات المكونة انه تعالى فاعل باحدى يديه وقابل بالاخري والنقوش كثيرة والذات واحدة فصح انه ما اوجد شيئاً الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى . فما شاء ان يقول فليقل فان العقل لا يمكنه ان يشير اشارة حضورية او حصولية الى هوية معلول الا بلباحظ ان هويته منفصلة عن هوية موجده سواء نظر الى العلة القريبة ام الى العلة البعيدة ولا يمكنه ان يتعقل الا ان يكون العلة مفيضة والمعلول مستفيضاً او بلباحظ ان العلة ليست علة والمعلول ليس معلولاً او «الاخل» بتغاير الحيثية كما قلنا في معنى خلق المشية بنفسها فان كان بهذا الاعتبار كان المعلول هو العلة الا ان ذلك في المحدثين لتغاير الحيثية ومن ذلك ما قررنا سابقاً ان المعلولات

المجرّدة عن المادّة العنصريّة و المدّة الزمانيّة كالعقول والنفوس والارواح والطبايع وجوهر الهباء فقد قلنا انها قائمة بفعل الله قيام صدور و كذلك غير المجرّدات والقائم بعلته قيام صدور منفصل عن علته كالكلام القائم بالمتكلم اى بفعله قيام صدور فانه قائم بالهواء قيام حلول و كالصورة فى المرآة فانها قائمة بالشاخص قيام صدور وهى منفصلة عنه لانها هى هيئة صورته «صورة خل» القائمة به قيام عروض وذلك ان مادة الصورة التى فى المرآة من الصورة التى فى الشاخص و صورتها من صقالة المرآة وهيتها ولونها و مقدارها وليست الصورة التى فى المرآة متصلة بالشاخص لانها تصغر بصغر «تصغر بصغر خل» المرآة و تعوج باعوجاجها و تلبس لون زجاجة المرآة فهى منفصلة عن الشاخص مختلفة باختلاف المرآة ولو كانت متصلة لم تخالف ما فى الشاخص نعم هى قائمة به قيام صدور و كذلك الصورة المجرّدة مثلها ولا فرق ولا شك ان العقل يشير الى هويات المعلولات القائمة بعلتها قيام صدور منفصلة عن هويات عللها مباينة هوياتها و جميع ما سوى الله عز وجل قائم بفعله قيام صدور من المجرّدات والماديات فى الغيب والشهادة فيجب ان يكون هوياتها مباينة لهويات عللها نعم من جعلها قائمة بذات صانعها قيام عروض لانها صور علمه الذى هو ذاته واته فاعل بذاته لا يفعله وامثال هذه الترهات «التوهمات خل» كالمصنف و ابناء نوعه جاز «جار خل» له فى وهمه ومغالطات ادراكه ان يقول ان هوياتها متحدة بهويته وكثرتها وتغايرها وتباينها فى كونها فى ذاته لا تنافى بساطته وهو مبنى على مقتضى حكم الطبع على القلوب نعوذ بالله من سخط الله ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ولهذا قال حتى تكون عنده هويتان الخ لانه يريد ان يذاتها فى ذاته ولو اراد انها قائمة بفعله قيام صدور قد وضع «ووقع خل» كل واحد منها فى مكانه من «فى خل» ملكه تعالى لما قال حتى تكون عنده الخ

لانه لا يريد بهذا ملكه وانما يريد به ذاته لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
قال نعم له ان يتصور ماهية المعلول شيئاً غير العلة وقد علمت ان المعلول
 بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده فظهر ان المعلول في حد نفسه ناقص
 الهوية مرتبط الذات بموجده متعلق الكون به فكل وجود سوى الواحد
 الحق لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوده وان لجميع الوجودات اصلاً
 واحداً هو محقق الحقايق ومشىء الاشياء ومدوّت الذوات.

اقول يريد به بيان ما ذكر قبل هذا ان الماهيات لا تأصل لها بخلاف الوجودات
 ليرتب «ليرتب خل» عليه دعواه وقد قدمنا ان الماهيات مجعولة كما ان الوجودات
 مجعولة وان من قال بالاتحاد الوجودات بموجدها يلزمه ذلك في الماهيات
 لانها مثلها وقوله انها امور ذهنية يخالف قوله المتقدم في كتابه هذا قال
 ولاني اقول ان تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً
 لما في العين وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية
 التي توجد تارة بوجود عينى اصيل وتارة بوجود ظلى مع انحفاظ ذاتها
 في كلا الوجودين انتهى . وقد ذكر بعده ان للوجود وجوداً ذهنياً كما تقدم
 وكذا ذكر ذلك في الاسفار فاذا كانت الماهيات الوجودات لها وجود
 عينى اصيل لا يمنعها عن الاتحاد بعقلها على دعواه ان لها وجوداً ذهنياً كما
 ان الوجود لا يمنع عن الاتحاد وجوده الذهني الظلى على انا قد ذكرنا
 لذوى العقول انها معقولة ومجعولة وان الامور الذهنية كلها معقولة له فما
 وجه التخصيص بالوجودات دون غيرها مع انه قدم ان بسيط الحقيقة كل
 الاشياء فاذا خصص الاتحاد بالوجودات كان بسيط الحقيقة بعض الاشياء لا
 كلها ويلزم «يلزمه خل» ان العقل اذا امكنه تصور ماهية المعلول شيئاً غير العلة
 امكنه تصور وجود المعلول شيئاً غير العلة ليس بينهما فرق الا بحكم العادة

وما رسخت فيه الشبهة والآ فكلما الاثنين مجعول و كلاهما معقول و كلاهما متحقق فسلمنا له في حكمه على الماهيات و عارضناه في حكمه على الوجودات و قوله وقد علمت ان المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول. جوابه الذي علمت ان المعلول هو مجموع وجود المعلول و ماهيته لا خصوص وجوده بل هو بالماهية اولى وقوله فظهر ان المعلول في حد نفسه ناقص الهوية مرتبط الذات بموجده. فيه ما تقدم فان المعلول على قوله هو وجود زيد في حد نفسه ناقص الهوية ايضاً صحيح لكنه ليس بمرتبط الذات بذات موجده كما ان الضرب الذي هو معلول ليس مرتبط الذات بالذات التي احدثت الضرب بفعلها وانما هو مرتبط الذات بفعله الذي صدر عنه لان المعلول انما يرتبط بما يتقوم به من اسبابه وهي «وهو خل» ثلاثة اشياء احدها الفعل الذي صدر عنه وثانيها المادة التي تقوم بها تقوماً ركنياً وهي حصة من امر الله المفعولى اعنى الوجود الاولى الذي هو الماء وهو المسمى بالحقيقة المحمدية فان وجود زيد حصة من شعاعها وثالثها اسباب ظهوره اعنى الكم والكيف والجهة والرتبة والوقت والمكان والوضع والاجل والاذن والكتاب وهذه الاسباب هي حدود ماهيته «ماهية خل» التي هي علة ظهوره لانه يتوقف في ظهوره وتحقق كونه على الماهية كما يتوقف الكسر في ظهوره وتحققه على الانكسار بل هو ايته التي جعلها الله عز وجل بلطيف حكمته دليلاً عليه و كما في الكتابة فانها لم يرتبط «لم ترتبط خل» في وجودها وتحققها واستمرار بقائها الى الكاتب ولم يرتبط وجودها بوجود الكاتب بل بحركة يد الكاتب في الصدور و بالمداد والقرطاس في التحقق والاستمرار فكل وجود سوى الوجود الحق عز وجل لمعة من لمعات اثر فعله لامن لمعات ذاته تعالى ان يكون لذاته لمعات لان ذلك صفة المخلوق و وجه من وجوه اثر افعاله اذ لا وجود لذاته بل ذاته شيء بسيط احدى المعنى

لا تكثر فيه لافى نفس الامر ولا فى الفرض والاعتبار ولا بالحقيقة ولا بالمجاز
 الا ما اثبتته الله تعالى من اسماء افعاله ومعانيها كما ستنى محمداً و آله صلى الله عليه
 وآله اسمائه ومعانيه و وجهه وسبيله والمراد بانهم معانيه انهم عليهم السلام
 معانى افعاله كالقيام والقعود بالنسبة الى زيد فاتفهما من معانيه اى معانى افعاله .
 وقوله وان لجميع الموجودات اصلاً واحداً الخ غلط والحاذ على المعنى
 الذى يريد و انما هو تعالى اصل لا يجادها بفعله لامن شىء بل اخترع
 وجوداتها بفعله لامن اصل هو ذاته والا لكان تعالى يلد عن ذلك ولا من اصل
 هو معه و **الا** لكان معه فى ازله غيره تعالى .

وقوله هو محقق الحقايق ومشيء الاشياء ومدوّت الذوات، حق على ما نريده
 لاعلى ما يريده المصنف لانا نقول انه عز وجل محقق الحقايق اى جاعل
 الحقايق بقوا بلها حقايق بفعله وجعله لابذاته كما يزعمه المصنف لما قدّمنا من
 انه لو كانت ذاته فعلاً لكانت صفة لذات اخرى وهو جاعل الحقايق حقايق
 لا كما توهموا من انه تعالى لم يجعل الشمس مشمّساً لانّ كون الشمس
 مشمّساً شىء غير الشمس وهو حادث فيكون مجعولاً وجاعله اى نفسه او
 الشمس او الله سبحانه فليقولوا ماشاؤا و هو مشيء الاشياء بمشيته التى خلقها
 بنفسها ثم خلق الاشياء بها لابذاته «بذاتها خل» وهو مدوّت الذوات بفعله
 كذلك وهذا لمن هداه الله ظاهر .

قال فهو الحقيقة والباقي شؤنه وهو التور والباقي سطوعه وهو الاصل
 وما عداه ظهوراته وتجلياته هو الاول والاخر والظاهر والباطن وفى الادعية
 يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو يا من لا يعلم ابن هو الا هو .

اقول هو سبحانه الحقيقة بلا شك والباقي اى ما سواه شؤنه اى مفاعيله
 ومصنوعاته الصادرة عن افعاله لاعن ذاته كما توهموا من انها فى ذاته بنحو

اشرف كاملة فيه ككمون النار بالحجر مستعدة للظهور - و ورود امر كمن
فتكون بالامر بالفعل بعد ان كانت بالقوة كما كانت النار من الحجر بحك
الزناد بل هي اي شؤنه شؤن افعاله يعنى مفاعيله الصادرة من افعاله كالاكل
والشرب والقيام والقيود الصادرة من افعال زيد فانها هي شؤنه ولو كانت
صادرة من ذات زيد نفسه من غير توسط فعل كما توهم او بتوسط فعل لكانت
ولادة ولم تكن شؤناً وهو سبحانه التور بمعنى الهادي او بمعنى الذات التي
لم يوضع بازائها الظاهر بنفسه المظهر لغيره لان هذا وضع بازاء ما خلقه
الله آية لمعرفة فافهم ان كنت تفهم والباقي سطوع اثار فعله لان السطوع
هو النور المشرق من المنير وليس مشرقاً من نفس ذاته بل هو ظهوره به
اي ظهور الفاعل بذلك الظهور فهو في الحقيقة من فعله لا من ذاته والا لصدق
عليه انه منير لانور لانه اثر والاثر صادر من التأثير فظهوره به كظهور من كان
في بيت مظلم فدخلتها وانت لم ترد ثم تكلم لك فقد ظهر لك بكلامه و هو على
ما هو عليه من انك لا تراه وانما علمت وجوده بكلامه و صفته بما عرف نفسه
و وصفها في كلامه و لاشك ان هذا الظهور ظهور فعلي لا ظهور ذاتي و لهذا
نقول ان الاشياء تنتهي الى افعاله لا الى ذاته كما قال سيد الوصيين عليه السلام
انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله السبيل مسدود و الطلب
مردود الخطبة . و هو سبحانه الاصل لها بفعله كما مر و الباقي مما سواه
ظهوراته على نحو ما بينا على نحو ما توهمه المصنف بانه سبحانه اصل الاشياء
و هي متفرعة عن ذاته تعالى الله عن هذا الكلام علواً كبيراً لانه سبحانه انما
ظهر وتجلي بمصنوعاته لمصنوعاته هو الاول بعين ما هو الآخر وهو الآخر بعين
ما هو الاول وهو الظاهر بنفس ما هو الباطن وهو الباطن بنفس ما هو الظاهر
قال امير المؤمنين صلوات الله عليه لم يسبق له حال حالاً فيكون اولاً قبل ان

يكون آخراً ويكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً لانه تعالى احدى المعنى فلا ماير بين صفاته ومراد المصنف انه كل الاشياء اى انه اول الاشياء و آخرها و ظاهرها و باطنها كما مثلوا بالبحر و امواجه و النفس بفتح الفاء و الحروف و المداد و الكتابة و الثوب و الالوان و الماء و الثلج و ما اشبه ذلك مما هو قول بوحدۃ الوجود .

و قوله و فى الادعية يا هو الخ يريد به انه الحقيقة لكل شىء ليس شىء غيره بمعنى ما اشار اليه فى قوله هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فقصد بارادته من الدعاء يا من هو، ان لفظه هو عنى بها الذات البحت و ليس كما اراد لان القائل «ع» لم يرد ما ارادوا لانه فسر هو فقال الهاء اشارة الى تثبيت الثابت و الواو الى انه المحتجب عن الحواس فاراد بتثبيت الثابت تثبيته فى الاوهام حيث طلبته بالتمييز فاشار بالهاء الى تثبيته فيها من غير تميز «تمييز خل» يعنى تثبيت معرفة من هو ثابت بذاته فى الاوهام من غير تمييز «تمييز خل» و لا تحديد و لا تكييف بل هو محتجب عن ادراك الحواس و هذا اعلى «على خل» ما يدل على الآية الدالة عليه دلالة استدلال عليه لا دلالة كاشفة له تعالى عن ذلك كما قال على «ع» فى خطبته الدرّة الموسومة بالدرّة اليتيمة قال و ان قلت ممّ هو فقد باين الاشياء كلّها فهو هو و ان قلت فهو هو فالهاء و الواو كلامه صفة استدلال عليه لاصفة تكشف له الخ فقد بين عليه السلام انّ هو كلامه الذى وصف به نفسه لعباده و وصف استدلال عليه لا وصف يكشف له و يبين حقيقته كما توهمه المصنف و اتباعه الذين جعلوا هو الاسم الاعظم لانه اخص جميع الاسماء و ابسطها فهو يدل على الذات البحت تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً لان الهاء فى هو لتثبيت معرفة الثابت فى الاوهام بغير تحديد و لا تكييف فلذا الحقت بالواو الدالة على الاحتجاب عن الادراك و باقى كلمات الدعاء بهذا النمط و اما

قوله يا من لا يعلم اين هو الا هو فيراد منه انه لما لم يثبت صفته ففى جهة من جهات الاوهام ولم يصف نفسه لها بكيف و لا اين ولا متى وانما وصف نفسه لهم وصف استدلال عليه لا وصف يكشف له و اما الوصف الكاشف له فلا يعلم اين هو من ملك الله الا هو فانه يعلمه تعالى و يُطْلِعُ عَلَيْهِ احب خلقه اليه صلى الله على محمد و آله فانه به تنكشف حقيقة معرفته الامكانية و هو الاسم الاكبر وهو الوصف الكاشف له اى لمعرفته الامكانية واما كنه الذات البحت فلا كشف لها اصلاً و لا تجرى عليها العبارات بحال من الاحوال فلما لم يعرف اين ذلك من ملكه الا هو او من اطلعه عليه قال يا من لا يعلم اين هو الا هو و كل هذا و امثاله فى الامكان لما قلنا من ان الازل لا يسع الامكان التعبير عنه و من هنا قال الرضا عليه السلام و صفاته تفهيم و اسمائه تعبير او كما قال فاستعد بالرحمن ودع عنك حيرة الحيران

قال و اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات و توهم ان نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد و نحوهما هيئات ان هذا يقتضى الاثينية ففى اصل الوجود و عند ما طلعت شمس الحقيقة و سطع نورها انتفاذ فى اقطار الممكنات المنبسط على هياكل الماهيات ظهر و انكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأناً من شؤون الواحد القيوم و لمعة من لمعات نور الانوار **اقول** يريد انا قلنا باتحاد المدرك بالمدرك ليس بان حل المعقول بالعاقل و المفعول بالفاعل و لا بان امتزج به او استهلك فيه و امثال ذلك لان هذا انما يكون بين الاثين و هذا لا يكون و انما ذلك لانه فى الحقيقة انما هو الفاعل وحده و ما سواه فهو تطوره و هذا هو معنى ما قاله صهره الملامحسن فى الكلمات المكنونة قال ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر و القابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعلولة عينه تعالى فالفعل و القبول له

يدان و هو الفاعل باحدى يديه و القابل بالاخري و الذات واحدة و الكثرة
نقوش فصَحَّ اِنَّه ما اوجد شيئاً الا نفسه و ليس الا ظهوره انتهى فاعتبروا يا
اولى الابصار فسي هذه الاعتقادات الباطلة و تفهّموا قوله فصَحَّ اِنَّه ما اوجد
شيئاً الا نفسه و ليس الا ظهوره و كلام قدوته المصنف مثله لانه يغترف من
العين الكدرة و نحن انما قلنا بان كلامكم يلزم منه التركيب و الكثرة و التعدد
لما ثبت ان الشيء لا يحدث نفسه و انه لو كان كما قالوا لاختلف «لاختلفت
خل» حالاته و مختلف الحالات حادث و ذلك لان الحوادث كانت كامنة فيه
فظهرت كما قال في الكلمات المكنونة فان الكون كان كامناً فيه معلوم
العين و لكنّه مستعدّ لذلك الكون بالامر و لما امر تعلقّت ارادة الموجد بذلك
و اتّصل في رأى العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل الخ
و هذا ظاهر بانه مختلف الاحوال اذ حال كون العالم فيه غير حال ظهوره و
المختلف حادث ثم اذا ثبت الاختلاف كان دعوى الاتحاد هذا لا بد ان يكون
إما بالحلول او الامتزاج او الاستهلاك او الاستحالة او الانقلاب او التداخل
وما شبه ذلك «هذا خل» و اذا طلبنا معرفة ذلك بنحو ما بين عز وجل لعباده في قوله
الحق سنريهم آياتنا في الأفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وجدنا ان
ما في الأفاق مثل الكتابة فان فاعلها غيرها و فعلها بحركة يده من مادة صنعها
فاقامها بتلك المادة في القرطاس و لم تتحد بفاعلها و لا بفعله و مثل صورة
الشخص في المرآة فانها لم توجد قبل المرآة و هي بحسبها في الكبير و الصغر
و الطول و الغرض و الاستقامة و الاعوجاج و البياض و السواد و لو اتحدت
بالشاخص لم تكن مختلفة باختلاف المرآة و مثل الأشعة من المنير فانها
لا توجد الا في الكثيف و المنير موجود و جسد كثيف ام لم يوجد و مثل
الاصوات من المصوتات و وجدنا في انفسنا ان الفاعل لا يوجد بدون فعل

و انّ الفعل مقترن بالمفعول و كِلّ واحد من هذه الثلاثة غير الآخر فيجب
تحقق المغايرة المنافية للاتحاد على نحو ما قرّرنا سابقا قال المصنّف في بعض
رسائله على ما نقل بعض المحشين على هذا الكتاب انّ النظر الى هويّة النفس
و مقاماتها الذاتيّة الشخصيّة من حدّ العقل بالفعل الى حدّ الوهم و الفكر و
الخيال و هلّم جرّا الى مراتب الحس حتى الادراك اللّمسي كلّها موجودة
بوجود النفس حياته بحياتها على الوجه الجزئيّ الحضوريّ يؤيد ما قرّرنا
و ينور ما ذكرنا انّ هويّات المشاعر ليست تشخصاتها و وجوداتها مبيّنة
لهويّة النفس و وجودها و لا انها اعراض قائّمة بالنفس كما زعم او بالبدن
كما توهم و لان استخدام النفس ايّاما كاستخدام احدنا للخادم و الاجير
ولا انها جواهر منفصلة الذات عن النفس و لا انّ النفس بحسب مقامها العقلي
مدرّكة لهذه الجزئيّات و لا انّ الحواس هي المدرّكة دون النفس كما توهم
ولا انها «انها خل» متشار كان في هذه الادراكات بل النفس بعينها العاقل المتصوّر
المتخيّل الحاسّ الشامّ الذائق اللامس المدبّر المحرّك الناميّ الغازي المولد الأكل
الشارب النائم القاعد و هذا باب من التوحيد يفتح بمفتاح النفس على سبيل
الوجه فتدبر و اهتد انتهى. و اقول انّ اكثر كلماته في هذه الرسالة ليست مستقيمة
و بيان اعوجاجها يطول به الكلام ولنشر الى شيء منها : منه انها اعراض قائّمة
بالنفس قيام صدور كما هو شأن الافعال بالآلات و منه انها مدرّكة كان لا على
سبيل المشاركة بل النفس مدرّكة بهذه الاشياء و هذه الاشياء مدرّكة بالنفس و معنى
هذا على سبيل الاشارة انّ كلّ مدرك انما يدرك بنفسه ما هو من نوعه و لا يدرك ما دونه
الا بما هو من نوعه و ادراكه لما دونه بما هو من نوعه ان كان عن غنى
مطلق كان لعدم احتمال ما يدركه لادراكه اذ لو كشف حجاب منها لاحرقت
سبحات وجهه جميع ما انتهى اليه بصره من خلقه كما في الحديث النبويّ

فجرت الحكمة على ان يدركها بها و بمن هو من نوعها في كل شيء بحسبه
وان لم يكن عن غنى مطلق فيدرك بعلمته بمعنى كون علمته حافظة لكونه ولمشاعره
و لآلاته فالنفس تدرك الطعم مثلاً بالقوة الذائقة بمعنى ان ادراك الذائقة
للطعم ادراك اشراقى للنفس كما قلنا في كون زيد اذا حضر عندي علماً لي
به اشراقياً نسبياً له يوجد لي بوجوده ويعدم بعدم حضوره و القوة الذائقة
تدرك الطعم بالنفس بمعنى ان النفس حافظة للذائقة و لادراكها و اسبابه
كحفظ الشاخص للصورة في المرآة فانها تفعل مادامت شيئاً بحفظ الشاخص
لها فانهم فان فهمت ما بينت و شرحت شربت شربة من حوض رسول الله
صلى الله عليه و آله بكف وصيه صلوات الله عليه لا نظماً بعدها ابداً و ان
لم تفهم فلا تكذب بما لم تحط بعلمه و لما يأتك تأويله ولا تردّ ما لا تعرفه
اسمع قول الشاعر :

اذا كنت ماتدرى ولا انت بالذى تطيع الذى يدري هلكت ولا تدرى
واعجب من هذا بانك ما تدرى و انتك ما تدرى بانك ما تدرى
فالذائقة حال كونها مدركة بالنفس مستقلة بالادراك مادامت النفس حافظة لها
و لادراكها و ادراكها للطعم بالنفس اى بحفظ النفس ادراك اشراقى للنفس
يوجد للنفس بوجود ادراك الذائقة للطعم حال كونها محفوظة ويعدم بعدمها
فانهم هذا التردد فانى لواقصرت على اجمالى بقولى ان النفس تدرك
بها و هى تدرك بالنفس لما فهمت ما اريد .

و قوله وعند ما طلعت شمس الحقيقة الخ يريد به عند ما طلعت شمس
الحقيقة اى تجلت الذات بذاتها عنده وعندنا تجلت الذات باحداث مصنوعاتنا
وسطع نورها النافذ فى اقطار الممكنات يعنى ما كان كامناً فى ذاته بالقوة اشرق
وبرز بالفعل عند ورود امره كن ونحن نعنى بمثل هذا الكلام ما احدث من فعله وما

أحدث به من مفعولاته والنور الساطع وجوداتها وإضافة الاقطار التي الممكنات
 بيانية وقوله المنبسط على هياكل الماهيات يريد به ان نور الوجود انبسط
 على الهياكل ومعناه يصرفه كل الى مذهبه فمن جعل الهياكل اي الماهيات
 صوراً علمية غير مجعولة جعل نور الوجود مظهراً لها في الاعيان و من
 جعلها مجعولة بالوجود جعل الوجود مقوماً لها و قد تقدم ذكر اختلافهم
 في الماهية و ورودها عليه او وروده عليها وجهة تقويمه به او تقويمها به ولا فائدة
 لاعادته ولا سيما مع كثرة التكرير والترديد لمن رسخ في قلبه مذهب المصنف
 لعله يذكّر او يخشى .

وقوله ظهر وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأناً الخ
 يريد به انه شأن من شؤون الذات البحت و لمعة من لمعات نوره الازلي
 الذي هو ذاته الصرف وهذا مثل ما تقدم من جعله تعالى كل الاشياء الا المصنف
 اخذه الطمع على الماهيات و الذي ينبغي له ان يدخلها مع الوجودات
 الممكنة لانها من الاشياء التي هي عنده انه تعالى كلها لانها شيء وهو عنده موجود
 لا يسلب عنه شيء تعالى ربي و مالك رقتي عما يقولون «يقول خل» علواً كبيراً او
 انما الحق في هذه المسئلة ان كل ما يقع عليه اسم شيء من وجود او ماهية فانه شأن من
 شؤون فعله ولمعة من لمعات نور مفعوله اعني الحقيقة المحمدية على ما نطقت به
 اخبار العترة النبوية صلى الله على محمد و آله و اما انه تعالى نور الانوار فليس
 على ما يفهم اذ لا يصدر منه تعالى شيء كما توهمه من ان جميع الانوار صادرة
 منه ولقد اخطأ القياس لانه قاس ذلك على السراج و اشعته ونحن قد قدمنا
 ان السراج المرثي ليس هو النار بل هي غيب لا يدرك وهي الحرارة واليبوسة
 الجوهرية وانما المرثي هو مفعوله المنفعل بالاستضاءة عن فعلها لان الشعلة
 المرثية من السراج هي الدخان المستحيل من الدهن بحرارة فعل النار المنفعل

بالضوء عنها و هي اى الشعلة المرئية التى هى بمنزلة الحقيقة المحمدية
صلى الله عليه و آله التى هى محل فعل الله هى منور الاشعة الواقعة فى الجدار
فالشعلة هى المنورة لجميع اشعة السراج و جميع الاشعة منتبهة اليها قائمة
بها قيام صدور و قيام تحقق ركنى فالدخان الذى هو بمنزلة الحقيقة المحمدية
و بمنزلة الحديد استضاء بمس النار و هو مس فعلها و النار فى حد ذاتها
غيب لا تظهر الا بتأثيرها فى الدخان و فى الحديد حتى تكون بمنزلة النار
و الاشعة من الدخان المستضىء بمس النار و اليه يعود فلا تكون الاشعة من
النار و انما هى من مفعولها و السراج و اشعته خلقه الله عز و جل اية لفعل الله
بمس النار و للحقيقة المحمدية التى خلق الله جميع الاشياء من شعاعها و
نورها بالدخان المستضىء بمس النار كما استضاءت الحقيقة بفعل الله تعالى
و لسائر خلق الله المحدث من الحقيقة المحمدية باشعة السراج فاذا قاس
ما ادعاه على السراج و اشعته كان مراده ان الاشعة كانت كامنة فى النار
التى هى مركبة من حرارة و ييوسة جوهرتين فبرزت عند ورود كنى عليها
فكانت موجودة بالفعل خارج الازل بعد ما كانت موجودة فى الذات بالقوة
و هذا باطل لانه قاس ما لا يعرفه على ما لم يعرفه .

قال فما وصفناه اولاً بحسب النظر الجليل من ان فى الوجود علة و معلولاً
ادى بنا اخيراً من جهة السلوك العلمى و النسك العقلى الى ان المسمى بالعلة
هو الاصل و المعلوم شأن من شؤنه و طور من اطواره و رجعت العلية
و الافاضة الى تطور المبدء الاول باطواره و تجليه بانحاء ظهوراته فاستقم
فى هذا المقام الذى زلت فيه الاقدام و كم من سفينة عقل غرقت فى لجج
هذا المقام و الله ولى الفضل و الانعام .

اقول يريد ان ما ذكرناه لك مما ادى اليه الدليل بالنظر الكشفى اولاً ادى

بنا اخيراً اى وقع بنا اخيراً بقاء على الدليل بالنظر الجليل من جهة السلوك العلمى اى من جهة الترقى فى مراتب العلوم الالهية والمعارف الاحدية و من جهة النسك العقلى اى العبادة العقلية اى امتثال امر ربه فيما تعرف به لنا ادى بنا ذلك الى ان ما سميناه بالعلّة هو الاصل الذى تنشق منه الفروع و يتنوع منه كل نوع و انّ المسمى بالمعلول انما هو شأن من شؤون ذاته و طور من اطواره بمعنى انّ الشأن الذى يريده هنا ليس اثرأً فعلياً يعنى صادراً من فعله بل المراد بالشأن طور من اطوار الحق سبحانه و تعالى عما يقول علواً كبيراً و هو رأى باطل اماً اولاً فلان دليله نشأ عن كشف نفسانى لانّ الكشف يتحصّل للكاشف من نوع ما جعله مطمح نظره فانّ جمع قلبه و سرّه و ظاهره على جهة عقلانية قد شهد الدين و المذهب الحق بنوع تلك الجهة العقلية تحصيل له الكشف عن اسرار تلك الحقيقة من حيث يحبّ الله سبحانه و انّ جمع قلبه و سرّه و ظاهره على جهة نفسانية قد شهد الدين و المذهب اى الكتاب و السنة بطلانها اعنى بطلان تلك الجهة النفسانية تحصيل له كشف عن اسرار تلك الجهة التى هى بمنزلة السراب يحسبه الظمان ماءً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوقه حساب و الله سريع الحساب و اماً ثانياً فلان النظر الذى ذكرناه جليل صحيح و لكنّ جلالته ليست فى جهة الحق لمخالفة متعلقه «متعلقة خل» للحق لانه قد جمع قلبه على تصحيح انّ الخلق من سنخ الخالق فاذاه كشفه الى ذلك ونحن لما نظرنا فى كلام ساداتنا عليهم السلام و جمعنا قلوبنا على انّ الخلق ليسوا من سنخ الخالق و لا ظلاله و انما احدهم صانعهم تعالى لا من شىء و انما احدهم بفعله اختراعاً و ابداعاً كما اشار اليه امير المؤمنين «ع» فى خطبة يوم الغدير و الجمعة قال عليه السلام فى الثناء على الله تعالى و هو منشئ الشىء حين لا شىء

اذ كان الشيء من مشيئته هـ . فابان عليه السلام ان الشيء انما هو من مشيئته ولذلك
سمى شيئاً لانه مشاء فان قلت يلزمك في قوله عليه السلام الله شيء بحقيقة
الشيئية ان يكون مشاءً صادراً عن مشيئته قلت ان ما تعرفه الخلائق اجمعون
من معنى قولهم عليهم السلام ان الله سبحانه شيء بحقيقة الشيئية انه معنى
محدث صدر عن مشيئة الله تعرف به لعباده وهو شيء ليس كمثله شيء و
نعنى به اياته تعالى التي اراها عباده في الافاق وفي انفسهم و هو العلامات
والمقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان و هو شيء بحقيقة الشيئية لانه
انما يعرف الله تعالى به فلا بد ان تجرده في لحاظ الوجدان عن جميع الاكوان
والتكوّنات و الاحتياج الى شيء و ان تجرده عن كونه محدثاً و ان تصفه
بحقيقة الشيئية لانك اذا نقيت عنه كل ما ليس هو ذاته من المفهوم والمعلوم
بحيث لا تثبت فيه شيئاً من انواع الاستفادة من الغير كان كذلك و الا
لم يعرف به الله سبحانه اذ لو بقى فيه شيء من انواع الاستفادة و الحاجة
الى الغير لم يعرف به الله لانه تعالى انما يعرف بذلك و لا سبيل لاحد من
الخلق الا اليه فينسبون اليه ما ينسبون الى المعبود تعالى لانه وجهه و وصفه
لنفسه لهم فافهم و انما جرى على المصنف ذلك حتى انطبعت نفسه على
الكشف المخالف لانه آتس بكلمات اهل الضلالة و البدع الذين غيروا
فطرة الله و خلقه فمالت بهم طبيعة التغيير الى ما سمعت و هم يحسبون
انهم يحسنون صنعاً و الدليل على انهم لا يكشفون عن حقايق الاشياء على ما
اعطاهم النظر بل على ما يريدونه قول عبد الكريم الجيلاني من اجلاء اهل
التصوّف و كبرائهم في كتابه المسمى بالانسان الكامل ان شرط التصوّف ان
يكون على ما يوافق مذهب السنّة و الجماعة و على هذا لو اذاهم النظر
و الكشف الى ما يخالف مذهب السنّة و الجماعة نكلّفوا صرفه و توجيهه

حتى يطابق مذهبهم و ما هذا حاله لا يكون كشافاً بل تكلفاً فقولهُ فاستقم
 في هذا المقام الذي زلت فيه الاقدام صحيح و لكنّه ما استقام فيه كما أمر
 و انما اتبع هواه.

قال في نبد من احوال صفاته تعالى وفيه مشاعر المشعر الاول ان صفاته
 تعالى عين ذاته لا كما قاله الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري من اثبات
 تعددها في الوجود ليلزم تعدد المقدماء تعالى عن ذلك علواً كبيراً و لا كما
 تقوله المعتزلة و تبعهم الآخرون من اهل البحث و التدقيق من نفى مفهوماتها
 رأساً و اثبات اثارها و جعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود عند
 بعضهم كصاحب حواشي التجريد.

اقول ان العقلاء من المتكلمين و الحكماء اختلفوا في صفات الله سبحانه بعد
 اتفاهم على انه تعالى موصوف بصفات في الجملة فمنهم من قال انها مغايرة
 لذاته باعتبار وهي ذاته باعتبار و مثلوا بالقائم فانه زيد باعتبار ان زيدا هو القائم
 اذ ليس القائم شيئاً غير زيد و هو غير زيد باعتبار انه لو كان هو زيدا لما فارق
 القيام و هو خلاف الوجدان و هؤلاء بعض الاشاعرة اصحاب علي بن اسمعيل بن
 ابي بشر «بشير خ ل» الاشعري و منهم من قال بمغايرتها لذاته تعالى و انه تعالى حي
 بحياة غيره و قادر بقدره غيره و سميع بسمع غيره و هكذا و هؤلاء من اتباع
 الاشعري و ممن قال بهذا ابن تيمية و استدلل بقول الله سبحانه و تعالى و اذا
 قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا و ما الرحمن أنسجد لِمَا تَأْمُرُنَا قَالَ لِمَا نَزَلَتْ
 هَذِهِ الْآيَةُ قَالُوا و ما الرحمن كُلٌّ و قد تأمرنا بالسجود لو احدي امرتنا بالسجود لله ثم
 امرتنا بالسجود للرحمن و عنده ان الصفات مغايرة في المفهوم و في الوجود الا انها
 على غير نحو مغايرة الاجسام و لهذا قال الحنابلة يعبدون صنماً و الامامية يعبدون
 عدماً يريد انهم ينقون الصفات و انما يشبثون الذات بالبحث و ذات بحث بلا صفات

لا توجد وقولهم على الوجهين باطل للزوم تعدد القدماء الثابت بطلانه وقالت
المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء باثبات احوال و هي العالمية و القادرية
و السميعة و البصيرية وهكذا من احواله صفاته و قالوا انها ليست اياه و ليست
غيره و ليست موجودة و ليست معدومة و ليست قديمة و ليست حادثة و هذا
القول كالأول في البطلان لانه غير معقول فقد اثبتوا ما لم يعقلوا .

وقوله و تبعهم اخرون من اهل البحث و التدقيق الخ و منهم الملاجلال
الدواني يريد به ان هؤلاء نفوا الصفات اصلاً و رأساً لان اثباتها يوجب تعدد
القدماء ان فرضناها قديمة و يوجب الاحتياج الى الحوادث ان فرضناها حادثة
فينفون مفوماتها ليتخلصوا من هذين الاشكالين و يثبتون اثارها لان الذات لا تقع
منها الاثار الا باعتبار صفاتها و لما كانت الاثار لا تقوم بدون مؤثر جعلوا
الذات نائبة مناب الصفات في اظهار اثارها و هذا ايضاً باطل لان الاثار ان كانت
للصفات دلت على ان الصفات موجودة و ان لم تكن موجودة لم توجد لها اثار
اصلاً لان وجود الاثار فرع على وجود المؤثر و لا تتصور هذه الدعوى
الا على فرض وجود الصفات ثم بعد ان وجدت عنها اثارها عدت الصفات
وقامت الذات مقامها و هو ظاهر البطلان و ايضاً اذا كانت الذات نائبة مناب
تلك المعدومات لزم ان تكون الذات غير مؤثرة من نحو ذاتها بل بالنيابة عن
غيرها و لا يقال ان تلك ليست غير الذات لانا نقول انها لو لم تفرض «لم نفرض
خ» غير الذات لما فرض عدمها مع وجودات «وجود خ» الذات فهي غير
الذات و مثل ذلك كله في البطلان قول سيد صدر بنفى الوجود من الواجب
مطلقاً و ان الذات البحث قائمة مقام الوجود على جهة النيابة كما ذكره في
حواشي التجريد من ان الذات نائبة مناب الوجود و كل هذه الاحتمالات
خارجة عن حد الاستقامة و قد مر ما يؤيد ما ذكرنا و يأتي ايضاً .

قال بل على نحو يعلمه الراسخون من ان وجوده تعالى الذي هو عين ذاته هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية والجلالية فهي على كثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة و انفعال وقبول وفعل فكما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس الا ان الواجب لاماهية له.

اقول يوهم كلام المصنف من نظر فيه انه صحيح و لكنه كالاقوال الاولة في البطلان وان اختلفت جهات البطلان و ساوقفك على وجه البطلان انشاء الله تعالى اعلم ان وجوده عين ذاته الا ان قوله هو بعينه مصداق صفاته لا يصح لانه ان فرض بين الوجود وبين الصفات نوع مغايرة ولو بالفرض والاعتبار لم يكن الوجود مصداقاً لها اذ الوجود البحث لا يقبل التغير ولو بالفرض والتقدير اذ الفرض والتقدير والاعتبار من احوال الامكان ولا يصح شىء منها في حق الواجب عز وجل بوجه ما وان لم يفرض شىء اصلاً بكل اعتبار امتنع فرض الصدق لان هذا النمط اعنى الصدق المذكور انما علم من مشية الله خلقه تعالى واجراه بين بعض خلقه ولايجرى عليه ما هو اجراه ولا تغتر بعبارات المصنف و امثاله فتقبلها من غير فهم فتكون كما قال الشاعر:

قد يطرب القمري اسماعنا
و نحن لانفهم الحسانه

لان الصفات الكمالية في الحقيقة ليست شيئاً غير الله والشىء لا يصدق على نفسه الا بلحاظ مغايرة وذلك لا يصح الا في الحوادث واما الواجب فليس فيه غيره ولا معه ولا يصدق عليه والفرق بين الصفة والنعمة قيل ان الصفة لا تلزم و النعمة يلزم وهذا في غير القديم تعالى والفرق بين الجمال والجلال ان الجمال نور الذات و قيل نور الجلال و الجلال هو حجاب الجمال و

قبل حجاب الذات وعلى كل حال فالجمال من صفات العظمة والجلال من صفات العزّة والاختلاف في الأوّل فقيل جمال الجلال وقيل جلال الجمال ولاجل ذلك قيل لجماله جلال و قهر و سطوة و لجلاله جمال و نور و بهجة و كل ذلك في الامكان بعضه في الامكان الراجح و بعضه «بعض خل» في الامكان الجائز و قوله فهي على كثرتها و تعددها ليس بصحيح لانّها انما تكون كثيرة و متعدّدة في الامكان اعني الصفات الفعلية باعتبار تعلقها بالامور المتعدّدة المتغايرة وهي حينئذ لا يصحّ ان يكون مصداقاً لها و اما في الازل فليس الا هو عزّ وجلّ لانه هو الازل بلا تغايرة ولا كثرة بوجه من الوجوه و قوله من غير لزوم كثرة لا يعنى له لانه اذا قرّض الكثرة لم ينفها قوله غير من لزوم كثرة كما لو قلنا هذا الشيء مرّكب من اربعة اجزاء من غير لزوم تركيب فانك بعد اثبات التركيب لا ينفيه قولك من غير لزوم تركيب.

وقوله فكما ان وجود الممكن الخ يريد به ان وجود الممكن موجود بنفسه لا بوجود غيره وقد قدّمنا مراراً متعدّدة بيان وجود الممكن وانه هو المادة لا غير في كل شيء بحسبه من الغيب و الشهادة وهي لم توجد بمادّة غير نفسها و الماهية هي الصورة كذلك وهي موجودة من نفس المادّة من حيث نفسها وذلك تاويل قوله خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها و الماهية لاتصدق على الوجود بوجه ما لان الوجود كما قدّمنا يطلق على المادّة و الماهية على الصورة او على الفعل و الماهية على الانفعال و لاتصدق الصورة على المادة و لا الانفعال على الفعل و يطلق على معنى اخر وهو ان الشيء بلحاظ انه نور الله و اثر فعل الله وجود و بلحاظ انه هو ماهية و لا يصدق الشيء من حيث انه هو عليه من حيث انه نور الله و صنع الله لانه هو استغناء بنفسه وهو جهة انيته و تشخصه و كونه نور الله و صنع الله و اثر فعل الله عدم انيته و محو

«نحو خ ل» تشخصه فلا تصدق الانية على عدم الانية هذا بالنسبة الى نفس الوجود
والماهية واما بالنسبة الى ايجادهما فلان وجود زيد مثلاً احده الله تعالى بفعله
وهو احداث احدث اولاً وبالذات بمعنى انه غير «خير خ ل» مقصود بنفسه لانه
منشأ الطاعات وماهيته احدها الله عز وجل بفعله وهو فعل من الفعل الذي احداث
به الوجود مترتب عليه وهو غيره مثل شراء الفرس للركوب اولاً وبالذات
وشراء الجمل للفرس ثانياً وبالعرض وهو مترتب على شراء الفرس وهو غيره
وان كان ناشئاً عنه كذلك ايجاد الماهية فانه ايجاد ثانياً وبالعرض لانه غيره
وان كان مترتباً عليه لان الماهية شر لا يحسن ان تقصد لنفسها ولكن الوجود
لما لا يمكن تقومه بنفسه من دون ضده لانه ممكن وكل ممكن زوج تر كيبى بمعنى ما
تقدم من عدم صحة ايجاده الا باعتبار جهة من ربه وهو الوجود وجهة من
نفسه وهو الماهية و بعبارة اخرى لا بد لكل مخلوق من جهتين خلقه فانخلق
جهة خلقه هي وجوده وجهة انخلق هي ماهيته وقد قال الرضا عليه السلام ان
الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه
قال تعالى و من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون فلما كان الوجود هو
المقصود ولكنه متوقف «متوقفاً خ ل» على الماهية اوجدها الله ليتقوم بها الوجود
ولا نهامنشئ المعاصى التى يكون التمكين منها شرطاً لتحقيق الطاعات اذ لو
لم يتمكن المكلف من المعاصى لم يكن فاعلاً للطاعات اذ لا تكون الطاعة
طاعة حتى لا يكون المكلف فاعلاً لها وهو يقدر على ضدها فاذا ترك المعصية
مع القدرة عليها و فعل الطاعة باختياره صحت الطاعة فكانت الماهية
وما يترتب عليها احدها الله ثانياً وبالعرض بهذا المعنى لانها احداثا بايجاد
واحد كيف وهما ضدان وهيئة الموجود من هيئة الابدان وما يصدر عنه
الوجود من الهيئة لاتصدر عنه الماهية والا لكانت وجوداً كما قلنا فى نور

الشمس و الظل الحادث من نفسه خلف الجدار اذ لو كان الظل موجوداً بنفس ما وجد به النور لكان نوراً ولعاد الى الشمس وقولنا ان الوجود وجد بنفسه والماهية وجدت بالوجود وهو يوهم دعوى المصنف واتباعه لم نرد به ما ارادوا وانما نريد ان الوجود لم يكن موجوداً من وجود قبله بل هو وجود مخترع لامن شيء واما الماهية فهي موجودة من نفس الوجود من حيث نفسه لامن حيث خالقه ولانريد ان الوجود شيء مغاير للمادة كما توهموه حتى ظنوه غير المادة والصورة وهو حقيقة الشيء ولاحقيقة للشيء غيرهما كما بيناه سابقاً من اتفاق العقلاء على ان قولك الانسان حيوان ناطق ان حيوان ناطق حد تام حقيقي جامع لجميع ذاتيات الانسان وليس الا الحيوان فانه المادة والناطق فانه الصورة و اين ذهب الوجود الذي توهموه وانه حقيقة للانسان فان الشيء لا يحتاج في تكوّنه الا الى اربع علل عللتان يتقوم بهما تقوماً ركنياً وهي المادة والصورة وعلّة يتقوم بها تقوّم صدور وهي العلة الفاعلية وهي لا تكون جزءاً من المفعول كما لا ترتب الكتابة من حركة يد الكاتب فلا تكون جزءاً للكتابة وعلّة تكون باعثة للفاعلية وهي الغائية و هي خارجة عن حقيقة المفعول اتفاقاً فلا يترتب منها ولا تكون جزءاً له فاين الوجود الذي هو حقيقة الشيء اذالم يكن مادته «مادية خل» ولو اردنا ما ارادوا من الوجود لوجب علينا ان نقول ان الماهية موجودة بنفسها كالوجود ولكن لما اردنا انها مخلوقة من نفسة قلنا انها موجودة بالوجود لانه المادة والماهية هي انفعال المادة وقبولها فافهم.

و قوله فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى الخ مبني على ما سمعت فلا يكون صحيحاً في الحقيقة و ان كان يوهم الصحة في بادي الرأي عند من لم يقل بقول اهل البيت عليهم السلام ممن عرفوه معاني كلامهم عليهم السلام

لأنه يريد كما ان ماهية الممكن تصدق على وجوده مع ان الوجود موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود كذلك مفهومات صفاته تصدق على ذاته تعالى مع ان تلك المفاهيم موجودة بوجود الذات وهذا القول في الحقيقة مثل الاقوال الماضية في البطلان لانه اذا فرض مفاهيم غير الذات ما صدقت عليها و لو كانت المغايرة بالاعتبار و ان لم تغاير* اصلاً امتنع الصدق لانه حمل و لا يتحقق مع الاتحاد المحض و بيان حقيقة ذلك ان المفهوم امان يكون محصلاً من الذات البحث او من الاسم الدال عليها او من الفاهم فان كان من الذات البحث فلا يحصل منها غيرها و الا لما كانت بسيطة و بحثاً و هي لا تحمل على نفسها و ان كان من الاسم الدال عليها فان كان التحصيل على نحو ما يقتضيه في اصل الوضع او العقل لم يحصل منه غير الذات و هي لا تحمل على نفسها و ان كان على غير نحو ما يقتضيه من الدلالة الوضعية او العقلية فهو اجنبي لا يحمل على الذات و كذا ما يحصله الفاهم من نفسه على انا «انه خل» لان سلم ان للصفات مفاهيم في الازل اذ ليست شيئاً غير الذات و اما ما نعرف من المفاهيم التي تنسب الى المصنفات فاما ذلك فيمادون المشية و كلما تحت المشية فهو حادث و هي حينئذ معاني افعاله تعدت تلك المعاني و اختلفت بتعدد متعلقاتها المختلفة فالمتعلق بالمعلوم علم و المتعلق بالمسموع سمع و المتعلق بالمبصر بصر و المتعلق بالمقدور قدرة و هكذا سائر الصفات الفعلية وليس وراء الفعل صفات و لامعاني و لاسماء و لا شيء من الاشياء الا الذات البحث البسيط التي لا كثرة فيها و لا تعدد و لا اختلاف و لا تغاير لافي الواقع و لافي الخارج و لافي الازهان و لا في الفرض و لافي الاعتبار و لا حيث و لا كيف و لا ليم و لا شيء من الاشياء من تصادق او تضاييف او تناسب او جهة و جهة او غير ذلك لان

كلما سوى الذات البحث من معنى أو عين في غيب أو شهادة أو نفس الامر
او الخارج او الذهن فهو محدث بفعل الله و فعل الله محدث بنفسه و معاني
الصفات و مفاهيمها محدثة بالفعل كما قلنا و قبل الفعل ليس إلا الذات البحث
فما الذي يصدق على الذات البحث هل هو ما بعد الفعل و هو حلاث بالفعل
أم ما قبل الفعل و ليس ما قبل الفعل إلا الذات البحث و لا يصدق الشيء
على نفسه مع عدم المغايرة لاخارجاً ولا ذهنياً و لا في نفس الامر لا بالفرض و لا
بالاحتمال فقد ظهر لك ان كلامه ليس بصحيح بل الصحيح ان المراد من
عينية الصفات هو ما يبنى على المجازفة مما لا تحسن العبارة عنه و انما
نقول انه تعالى احدي المعنى و انما وصف نفسه بهذه الصفات تعريفاً للعباد
بما يفهمون كما قال الرضا عليه السلام اسماؤه تفهيم و صفاته تعبير و ليس
شيء مما تدركه الخلايق من صقع الازل في شيء و التعريف انما هو بما
اظهر من افعاله المفيدة لهذه المفاهيم المتكررة المختلفة و ليس لها مبادئ
في ذاته و انما مبادئها في فعله و ذلك انه وصف بالعلم لادراكه المعلوم
و السمع لادراكه المسموع و البصر لادراكه المبصر و هكذا و الادراك
معنى فعلتي و اما ذاته فانما هي كمال مطلق خارج عن حد الادراك و التقدير
و الوصف فصدور آثار تلك المعاني الفعلية لا يدل على وجود مبادئها او
معانيها في الذات كما ان صدور الكتابة لا يدل على كون مبادئها من
الذات و انما تنتهي الى حركة يد الكاتب لا الى ذات الكاتب لم تكن في
ذاته شيء مما للكتابة تعلق به الا العلم و القدرة المطلقان و العلم و القدرة
الخاصان بالكتابة وجه من وجوه المطلقة العامة و هو عبارة عن التعلق
الحادث عند الكتابة يحدث بحدوثها و يرتفع بارتفاعها فلا تصدق الكتابة
ولا الصفة التي تنشأ عنها الكتابة و لا حركة اليد على الذات البحث بوجه

من الوجوه و بالجملة مفاهيم الصفات تصدق على الوجه المسمى عندهم
بالعنوان اى الدليل و الآية عند اهل البيت عليهم السلام يسمى بالوجه و
بالمقامات و العلامات التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفه بها من عرفه
و هى محدثة كما قال الحجة عليه السلام و عجل الله فرجه فى دعاء شهر
رجب قال و اركاناً لتوحيدك و آياتك و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل
مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك
فتقها و رتقها بيدك بدؤها منك و عودها اليك الدعاء . ففى هذه الرتبة تصدق
المفاهيم المذكورة على الذات التى هى الوجه كصدق الماهية على الوجود
على زعم المصنف و الا ففى الحقيقة انما تصدق عليه من حيث انه هو
الذات اى الشئ المركب من وجود و ماهية صدق الجزء على الكل لانها
اركان لتلك الذات او كصدق الثلج على الماء حال جموده لان الوجود
كالماء حال «قبل خل» جموده و الماهية هى كالثلج فلا يصدق الثلج على
الماء الا حال جموده لا قبله و هذا كله فى مقام المقامات و العلامات التى هى
الوجه الذى اشار اليه تعالى «سبحانه خل» بقوله فاينما تولوا فثم وجه الله لان
المفاهيم المذكورة قد تلاحظ باعتبار و قد يكون لها ذكر بجهة من جهات
التفهم و التعبير وذلك فى مرتبة «رتبة خل» توحيد الجملة و هذا التوحيد وان
كان مجزياً بمعنى انه مخرج للمكلف عن حد الشرك الا انه ليس بتوحيد كامل
لعدم نفي الصفات فيه اصلاً كما اشار اليه امير المؤمنين و الرضا عليهما
السلام اول الديانة معرفته و نظام معرفته توحيد و هذان الحرفان يشملان
توحيد «توحيد خل» الجملة الذى لا يعتبر فيه نفي الصفات و اما التوحيد الحقيقى
الخالص الذى يعتبر فيه نفي الصفات اصلاً بان تعرف انه تعالى ليس له
وسف غير ذاته بكل اعتبار و لحاظ لافى الوجود و لا فى الوجدان انما هو

هو ولا يقع عليه هو هو لأنّ الهاء و الواو خلقه جعله صفة استدلال عليه
لا صفة تكشف له و لا يحتاج الخلق في تكوينهم و تكوّنهم و استمرارهم
الى معرفة ذاته البحت لعدم انتهاثهم اليها بحال و الآ لما وجد شيء من
الخلق ففي رتبة هذا التوحيد الخالص قالا عليهما السلام و كمال توحيد
نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة انها غير الموصوف و شهادة الصفة و
الموصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع
من الحدث هـ. ففي توحيد هذه الرتبة لا يجوز اعتبار جهة و جهة او حيث و حيث
او صدق و مصداق او صفة و موصوف لا لفظاً و لا معنىً لا خارجاً و لا
ذهناً و لا فرضاً و لا اعتباراً بوجه ما و هذه كمال التوحيد الامكاني الذي
تسبق الخلايق فيه قوّة و ضعفاً و الله سبحانه منزّه عن ذلك كلّ سبحانه
ربك رب العزة عمّا يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
فمعنى كون صفاته عين ذاته في توحيد الجملة اعنى الرتبة الاولى ان
تعتبر ان لفظ العلم و القدرة و السمع و البصر و الحيوة من باب الالفاظ
المترادفة لا ان لها مفاهيم غير ما افاده اللفظ كثيرة متعدّدة تصدق عليه كما
ذهب اليه المصنف و انما استفيدت الكثرة و التعدّد باعتبار تعدّد المتعلقات
و الآثار المختلفة باختلاف القوابل فافهم و الآ فامسك و لا تهلك نفسك
و قول المصنف تبعاً لغيره الآ ان الواجب لا ماهية له، غلط لانه شيء بحقيقة
الشيئية و الشيئية هي الماهية و في الادعية يا من لا يعلم ما هو الآ هو فقد
اثبت الماهية الآ ان وجوده تعالى ليس على نمط وجود الحادث لانّ وجود
الحادث لا يجد نفسه و لا يجده غيره لنفسه و انما يجده نوراً لغيره و هو
حقيقة الشيء من جهة فعل ربه و الماهية حقيقته من جهة نفسه و اما وجود
الواجب فليس مستفاداً من غيره بل وجوده هو ذاته فلما كان وجوده هو

كان هو عين الماهية اذ لا تعنى بالماهية الالجهة هو-فماهيته وجوده بلا اعتبار تغاير بمعنى امتناع التغاير اصلاً الا في اللفظ في مقام التعريف كما لو قلت وجوده نفس ماهيته فتأني بلفظين معناهما واحد وانما فرق بينهما في الحادث لان الحادث وجوده مستفاد من الغير وماهيته من نفسه فاختلفا فامتنع الاتحاد الحقيقي والواجب تعالى وجود «وجوده خل» ليس مستفاداً من الغير بل هو هو وهذا هو الماهية فاتحدا اتحاداً حقيقياً وامتنع التعدد لامتناع الاختلاف لافى الذات و لافى الصفة و لافى الجهة و لافى الحث و لافى شىء ما فالواجب تعالى ماهيته وجوده و وجوده ماهيته لانه لاما هيته له اذ كل من لاما هيته له لاشيئية له فافهم **قال** المشعر الثانى فى كيفية علمه بكل شىء على قاعدة مشرقية هي ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة وكما ان حقيقة الوجود واحدة مع وحدتها تتعلق بكل شىء و يجب ان يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شىء و هو وجود كل شىء و تمامه و تمام الشىء اولى به من نفسه لان الشىء يكون مع نفسه بالامكان و مع تمامه و موجهه بالوجوب و الوجوب اكد من الامكان **اقول** قوله فى كيفية علمه بكل شىء فيه احد محذورين اما البطلان اوسوء الادب فالاول ان اراد اثبات الكيفية للعلم فان الكيفية لا تجرى على علمه تعالى الا ان يراد به العلم الحادث الذى هو الالواح الكلية و الجزئية من الانسان و الملائكة و الحيوانات و النباتات و السجمادات الدوات و الصفات مطلقاً و الثانى ان اراد بها التفهيم فى التعبير فانه و ان جاز الا انه سوء ادب ان يعبر عما لا كيفية له بالكيفية مع ما فى ذلك من الاشتباه على اكثر الناس حتى انهم يستعملون ذلك غافلين عن محذوريتها «محذورها خل» لكثرة ما يسمعون من «عن خل» عبارات القوم بائمال ذلك من غير توحيش ولو اشعروا لما نطقوا بهذه فانه ربما يدخل بذلك فى قوله تعالى و لعنوا بما قالوا فان القول

بالكيفية في علمه الذي هو ذاته كالقول بانه تعالى جسم او مركب و مراده
 في بيان الكلام في العلم بكل شيء. ثم اعلم ايضاً ان العلم المبحوث عن
 كيفيته كما يقول ان اراد به العلم الذي هو ذاته فهو بحث في اكتناه الذات و
 هو لا يزداد صاحبه بكثرة السير فيه الا بعداً من الحق والصواب ولا سبيل لاحد من
الخلق الى ذلك لاملك مقرب ولانبي مرسل فيجب سداً الطريق الى ذلك مطلقاً
 وان كان اراد به العلم الحادث فيمكن البحث عنه والكلام فيه ولكن المصنف
 لا يريد بل ربما ما يقول بثبوته الا على طريقته في السنج وهو مع هذا لا يريد
 ما نريده و يريد بالقاعدة المشرقية ضابطة لطريقته بما مر من ان بسيط الحقيقة
 كل الاشياء و ان معطى الشيء ليس فاقداً له في ذاته بل هو في ذاته بنحو
 اشرف و ان العقل و ما فوقه كل الاشياء كما ذكره في اول هذا الكتاب
 بناءً منه على ان العقل بسيط الحقيقة و لا يكون بسيطاً الا اذا كان غير مخلوق
 و الا فكل ممسك زوج تركيبى و من اتحاد المعقول بالعاقل و المعلوم
 بالعالم و المفعول بالفاعل و المجمعول بالجاعل و هكذا و ان هذه الضابطة
 مشرقية اى وصلت اليه من اشراق و اهب التور حتى انكشفت له هذه الحقايق
 التى سمعت بعضها نسئل الله تعالى العافية عافية الدنيا و الآخرة و من
 افراد تلك الضابطة المشرقية ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة و يريد
 بالحقيقة هنا في الموضوعين الازلية ولما تكلم كثيراً على الوجود كما مر حتى
 ثبت عنده ان ما قرره ارتفع عنه الاشكال على كل حال اخذ ينظر به العلم
 فى نفسه و فيما يتفرع عليه من الاحكام قال و كما ان الوجود حقيقة واحدة
 و هذا يصح فى الوجود الحق تعالى لا فى مطلق الوجود كما يريد هو
 ليجعل تلك الحقيقة الواحدة شاملة لوجودات «لوجود ذات خل» الخلابق
 كلها فان هذا باطل و لهذا قال و مع وحدتها تتعلق بكل شيء و هذا باطل

ايضاً لانّ الشئ الواحد البسيط انما يتعلّق بالاشياء المتعدّدة بجهات متعدّدة
 و تلك الاشياء المتعدّدة ان كانت مصنوعة لتلك الحقيقة البسيطة كانت تعلقاتها
 بتلك الاشياء المتعدّدة بافعالها لا بذاتها و ان كانت غير مصنوعة لها كانت
 تعلقاتها بتلك الاشياء بجهات لها متعدّدة و تلك الجهات غير الذات البسيطة
 لان تلك مختلفة باختلاف المتعلقات و الذات بسيطة لا اختلاف فيها و لو
 فرض انّ الجهات هي عين تلك الذات كانت الذات مختلفة متعدّدة و هذا
 ظاهر قال و يجب ان يكون وجوداً يطرد العدم عن كلّ شئ يعني انّ تلك
 الحقيقة التي هي واحدة و تتعلّق بكلّ شئ يجب ان تكون وجوداً كانه
 يشير الى مخالفة السيّد صدر على نحو النقص يعني ان الذي تصدر عنه
 الوجودات يجب ان يكون وجوداً و لو فرض ان الذات نائبة مناب الوجود
 في التحقّق لم تكن نائبة منابه في احداث الوجودات فلو احدث «احدث
 خ» حينئذ احدث ذوات لا وجودات ثم نقول هذا الطارد اذا سلّمنا انه وجود
 فهل يطرد العدم بنفسه ام بوجود ليس من ذاته بل محدث لا من شئ ام بوجود
 من ذاته متصل بذاته ام منفصل ام بوجود من ذاته غير متصل و لا منفصل و
 ليس بينه و بين الذات فعل فهذه خمسة احتمالات فالاول قد ابطالناه مراراً
 متعدّدة في هذا الشرح وفي غيره وعند المصنف صحيح لانه قائل بالسرخ و
 بالاشراك المعنوي و بالوجود المطلق كما تقدّم و الثاني صحيح عند اهل
 البيت عليهم السلام و ان المطرود به العدم وجود احده الله تعالى بفعله لا
 من شئ و هو الحق لانّ الحق ما حققوه و الباطل ما ابطلوه و المصنف
 قدّس على بطلانه بل ربّما هو الباعث له على تأليف هذا الكتاب و الثالث
 يريد منه انّ لكلّ محدث منه تعالى جهة من ذاته تطرد عنه العدم بان تكون
 وجوداً له و قد تقدّم بطلانه لاستلزامه التعدّد و الكثرة و الرابع باطل

لاستلزامه التبعض و الخامس باطل كما تقدم و يصح عند المصنف كما تقدم من القول بالوجود المطلق و اعلم ايضاً ان الوجود اذا فرض انه يطرد العدم بنوره عن الشيء الذي يشرق عليه نوره فكيف هذا النور يحرق العدم الامكاني و لا يحرق غيره من جميع الاشياء و قد قال صلى الله عليه و اله ان الله عز و جل سبعين الف حجاب من نور و ظلمة لو كُشِفَ حجابُ منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه هـ. و هذا الحديث الشريف صريح في ان كل شيء وقع عليه نور وجهه احترق لانه انما يحرق العدم بل يحرق كل شيء من عدم و وجود لان التوري يمتنع تحققه مع الحق تعالى و انما يتحقق مع احتجابه عنه به و في مستطرفات السراير عن الصادق عليه السلام و قد سئل عن الكرويين فقال قوم من شيعتنا من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نوره واحد منهم على اهل الارض لكفاهم و لما سئل موسى ربه ما سال امر رجلاً من الكرويين فتجلى للجبل فجعله دكاً انتهى. و ذلك لان ذلك الرجل لما تجلى للجبل بان ظهر له منه نوره و اشرق عليه فاحترق الجبل و تقطع ثلاث قطع انبتت في الهواء و هو الذر «التورخ ل» الذي يرى من الكرة «الكوة خ ل» و قطعة ساخت في البحر فانبثت فيه كالهباء و قطعة ساخت في الارض فهي تهوى حتى قيام الساعة و نور هذا الرجل جزء من سبعين جزءاً من نور الستر والستر اثر فعله تعالى فكيف يشرق عليه اي على الشيء شيء منه تعالى و يبقى له اسم اورسم فضلاً عن كونه يتحقق بذلك الا ان يجعل شبيته انما هي لنفس تلك الحصّة الواجبة و اما ان تلك الحصّة من الواجب اذا وقعت على الشيء طردت عنه العدم و تحققت ذاته بتلك الحصّة و لا يكون ذلك الا بين الحوادث بعضها مع بعض و اما بين الوجوب و الحدوث فلا الا اذا جعل ذلك الشيء من

الاعيان الثابتة في العلم الذي هو ذاته كما يقوله هؤلاء فانها عندهم غير مجعولة
و انما كساها حلة الوجود فلم يكن مناف بينهما الا التركيب وهو سهل
عندهم فانهم يقولون لا يلزم منه التركيب لانها كثرة في وحدة و قد مثلوا لهذا
بالبحر و هو واحد و يشتمل على امواج كثيرة كلها موجودة بوجود البحر
و بالصوت و الحروف و بالمداد و الكتابة و بالماء و الثلج و بالشوب
المتلون بالاصباغ و امثال ذلك و ما اعجب هذه الانظار الكليلة تفهم كلامه من
غير لزوم كثرة و اى شىء اكثر من امواج البحر و اى شىء اكثر من تكثره و
كيف لا يلزم انفعال و قبول و البحر انما تكثر بالريح و انفعال بها و الوجود انما
هو في الاشياء على زعمهم كالخشب فانه شىء واحد و وجود واحد فالباب
و السرير و الصنم فيها الخشب موجود من غير تغيير و هذه الكثرة لو لا
انفعال الخشب بالمشخصات المختلفة لما وجد باب و لا سرير و لا صنم و قد
ذكرنا هذا مرارا متعددة بعبارات دليل الحكمة لم اذكر شيئا من دليل المجادلة
بالتى هي احسن لاستلزامه وضع المقدمات و القضايا الموهمة لارادة المفهوم
او المعنى او الرابطة و انما اذكر عبارات بديهية ظاهرة مكررة مرددة والله
ولجى التوفيق و من «فمن خ ل» و فقه الله فهم ان ما يطرد العدم عن الاشياء
لا يكون الا وجودا محدثا لا من شىء و اما اذا فرض انته تلك الحقيقة الحقة
الازلية فانه يطرد كلما سواه الا اذا قيل بكونها فيه كما في الكلمات المكنونة
لملا محسن او انها صور علمية غير مجعولة كما في كتابه الوافى سواء
قيل بكونها في علمه الذي هو ذاته و انها اعيان ثابتة ام بكونها معلقة كتعلق
الظل بالشاخص فان هو لاء كل شىء عندهم جازر .

و قوله وهو وجود كل شىء و تمامه يعنى به ان تلك الحقيقة الازلية هي مع
وحدتها وجود كل شىء و تمامه لانه قبل ظهور هذا الوجود عليه انما هو

مفهوم مطلق ناقص التحقّق لانه مع نفسه اى فى نفسه انما هو محض امكان
وجواز اذ لا شبيّه له اصلاً الا بهذا الوجود وبه تم ناقصه ووجب جايزه فيكون
هذا الوجود احقّ بالشىء بان يكون له ومنه ومن نفس الشىء لانّه بدوني
انما هو مع نفسه وليس شيئاً وانما يُمكن ان يكون بهذا الوجود شيئاً وكلامه
هذا كسابقه مبنيّ على قواعدهم المنهدمة عندنا كلها بما سمعت مراراً ونزديك
بان نقول انّ الشىء انما سمي شيئاً لانه مُشَاءٌ لله عزّ وجل كما سمعت من
كلام امير المؤمنين «ع» المتقدم وذلك انّ الله عزّ وجلّ كان وحده ليس
مع شىء ولا فيه شىء وذلك فى الازل والازل ذاته وليس الازل وقتاً او مكاناً
حلّ فيه تعالى عن ذلك وهو الان على ما كان ثم خلق المشية بنفسها لا بمشيّة
غيرها وهذا فى السرمد وهو عالم الرّجحان و امكن بها الامكان الذى
هو محلّ الممكنات والعمق الاكبر وهذه تسمى المشية الامكانية وهى وما
تعلقت به من الامكانيات هو العلم الذى لا يحيطون بشىء منه وبها كانت الاشياء
كلها ممكنة غير مكوّنة فاذا اقتضت العناية السرمديّة تكوين شىء منها خلقه
بمشيته التكوينيّة وهى وما تعلقت به من الاشياء المكوّنة هى المستثناة فى
قوله تعالى الا بما شاء وفيها وبها جميع المكونات وفى الاولى «الاول
خ ل» وبها جميع الممكنات قبل تكوينها و بعد تكوينها وفى الحقيقة
الامكانية والتكوينيّة شىء واحد وانما اختلفنا باعتبار اختلاف متعلقاتهما
فلاشياء حقيقة اشياء ممكنة فى الرتبة الاولى مكوّنة فى الرتبة الثانية فالاعيان
الثابتة انما هى فى الاولى لا فى ذاته تعالى ذاته عن السوى ولكن اكثر الناس
لا يعلمون فاذا اراد اظهار شىء مما فى الخزانة الاولى وانزاله الى الخزانة الثانية
اخترع له مادّة وصورة بالمشيّة الكونيّة وخلقها فيهما فالشىء قسمان شىء وجوده
امكانيّ و شىء وجوده كونيّ وكل منهما مُشَاءٌ لله عزّ وجلّ وليس الامكان امراً

اعتبارياً ولا ذاتياً من نفسه ولا منقلباً عن وجوب او امتناع بل امكنه عز وجل فجعله شيئاً ممكناً ولم يك قبل ذلك ممكناً ولا مذكوراً بشيء ولا في شيء والشئية المدركة لا تكون الا بالامكان او بالكون ومحدث الكون هو محدث الامكان واما الحكم على الشئية المدركة قبل تكوين بالمفهومية احترازاً عن التكوينية فهو قسري عامي يصلح «يحصل خل» ان تتعاطاه السوق «السوقية خل» لا العلماء الذين يصفون انفسهم بالترسوخ في الحقايق العلمية فالوجود الكونى والوجود الامكانى هما الطاردان للعدم وان كان الطارد فى الحقيقة هو معطيها الا انه تعالى يطرد «يطرده خل» عن الاشياء بهما لابذاته لان الاشياء تتلاشى فى رتبة ذاته بل كل شيء فى رتبة ذاته المقدسة مستحيل الذكر والامكان والتكوين لا يجرى عليه حكم الجواز والامكان لافى الخارج ولا فى نفس الامر ولا فى الذهن ولا فى الفرض والاحتمال والاعتبار بوجه من الوجوه بل هو مستحيل عقلاً ونقلاً لا اله الا الله واما فى الامكان الرجح فهو راجح الثبوت وفى الكون جازى الثبوت وتام الشئ الحادث هو الوجود الحادث سواء كان امكانياً ام تكوينياً فان تمام الكتابة هو المداد لا الكاتب بان يكون جزء من جسمه تماماً للكتابة او حركة يده اذ تمام الشئ هو السبب القريب له لا البعيد والقوم فى مثل اقوالهم هذه ينادون من مكان بعيد وعلى ما يثنا يكون ما به الامكان اولى بالشئ مما به التكوين لان ما به الامكان لا يفارقه ويستحيل ان يفارقه بخلاف ما به التكوين واما ان الوجوب اكد من الامكان فان اريد بالوجوب الوجوب الذاتى الازلى فلا يدخل تحت القياس والتنظير حتى يقال انه اكد من الامكان وان اريد به وجوب وجوده عند وجود علته التامة فالامكان اكد منه لان الوجوب بالغير يفارق بخلاف الامكان فانه لا يفارق الشئ الممكن حال كونه بل هو فيه قبل كونه ومع كونه وبعد كونه على حد واحد قال فكذا علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة العلم وحقيقة المعلوم

حقيقة واحدة و مع وحدتها علم بكلّ شيء لا يغادر صغيرة و لا كبيرة
 إلا احصاها اذ لو بقى شيء من الاشياء لم يكن ذلك العلم علماً به لم
 يكن صرف حقيقة العلم بل علماً بوجه جهلاً بوجه آخر و صرف حقيقة الشيء
 لا يمتزج بغيره و الأفلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل و قد مرّ ان علمه
 سبحانه تعالى راجع الى وجوده .

اقول يريد ان علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة واحدة و مع وحدة
 تلك الحقيقة يعنى من حيث وحدتها تكون علماً بكلّ شيء كما ان حقيقة
 الوجود واحدة و من هذه الحيثية تكون وجوداً لكلّ شيء هكذا رأى
 المصنف و قد ابطالنا دعواه فى الوجود كما سمعت قبل هذا و ستعلم
 بطلان رأيه فى العلم فنقول اعلم اعانك الله ان ائمة الهدى عليهم السلام
 دائماً ينهون عن الكلام فى ذات الله و ان السائر فى ذلك الطريق لايزداد
 من الله إلا بعداً و فى العلم إلا جهلاً و هم قد شغلوا اوقاتهم فى ذلك خلافاً
 لنهى اهل الحق عليهم السلام و الكلام فى علم الله الذى هو ذاته عين
 الكلام فى ذات الله و مع هذا كله عنونوا كلامهم فيه بالكيفية كما قال
 المصنف فى كيفية علمه تعالى بكلّ شيء و نحن نتكلم فى ذلك بالتنزيه لا
 بالتميز و التشبيه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام فنقول اعلم ان المصنف
 لا يعنى بالعلم الذى يتكلم فيه إلا العلم الذاتى الذى هو الذات و البحث فيه
 ممنوع منه لا يفيد الباحث إلا جهلاً و القول الحق فيه مقاله سيد العارفين و
 العلماء و الحكماء المتقين جعفر بن محمد عليهما السلام قال كان ربنا عزوجل
 و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصرو
 القدرة ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على
 المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصرو القدرة على المقدور .

و اعلم ان بيان هذا بحيث يرتفع عنه الرّيب ممّا يطول فيه الكلام و العلة -
 في ذلك مع دقته اعوجاج الافهام ولولا اعوجاج الافهام من كثرة الاصغاء
 الى قول كلّ ناعق لكان بيانه سهلاً في قليل من الكلام و قد مثلت له فيما
 مضى بما لا مزيد عليه في البيان حتى مجّه طبعي لكثرة التّريد و الحاصل
 انه تعالى علم كلّ شيء في مكانه و وقته حين كونه و حين امكنه و ليس شيء
 منها في ذاته ليعلمه في الازل و انما هي مذكورة في اوقات وجودها و امكنة
 حدودها و لا يصحّ ان يقال انه تعالى يعلمها في ازله لانه ليس معه شيء منها
 و لا يصحّ ان يقال انه تعالى في ازله جهل شيئاً منها في اماكنها و لم يفقد في ازله
 العلم بها في اوقات وجودها و امكنة حدودها حين كونها و ليس معه استقبال
 و لا ينتظر حالاً من احواله ليقال انه كان لم يعلمها فلما اوجدها علمها لان هذه صفة
 المستكمل المستفيد من غيره و هو تعالى عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها
 بل نقول انه حين اوجدها في اوقات و اماكنها علمها و لم تكن له حالة لم تكن
 حاضرة في ملكه عالمها بها بل علمها حين اوجدها في انفسها «نفسها خل» و عند
 خلقه قبل ان توجد في انفسها و عند خلقه اذ ليس معه ماض و لا استقبال و لم
 يتجدد له شيء مما له و لم يتغير احواله فيكون فاقداً و واجداً بل لم يزل في ازله
 واجداً لها في اوقات و اماكنها و هذا معنى قول الصادق عليه السلام لم يزل الله
 ربنا عزّ و جلّ و العلم ذاته بولا معلوم اي هو عالم لم يتجدد له ما لم يكن
 حاصلًا له و لا معلوم معه و انما هي مع انفسها و هو معها بعلمه الاشرافي و
 لم يكن معها بذاته و في الحديث كان الله و لاشيء معه و هو الآن على ما كان لان
 من اختلفت «اختلف خل» حالته فهو حادث و من احتمل الزيادة احتمل النقصان
 و لو كانت له حالة لم يعلمها ثم علمها حين اوجدها كان فاقداً قبل الابداع
 و واجداً بعده بل لم يكن واجداً لها في ذاته ابداً و ازلاً و لم يكن فاقداً لها في

ملكه ابدأ وازلاً و العلم الذى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة اشراقى و العلم الذى هو ذاته علم و لا معلوم لان هذا العلم هو الله سبحانه و ليس مع الله غيره كما ان الوجود الذى هو ذاته وجود و ليس معه غيره و لا فيه لا يتعلق و لا بانسائط و الاعيان الثابتة التى يدعونها المصنف و من هو قائل بهذه المقالة الشنيعة ليست فى ذاته و لافى علمه الذى هو ذاته و انما هى فى خزائنه الامكانية التى جعلها ممكنة بعد ان لم تكن مذكورة لافى العلم و لا فى الاسم لان كل السوى فى رتبة ذاته ممتنع عقلاً و ممنوع نقلاً فامكنها بمشيئته الامكانية و هو اول ما ذكرت به فى العلم فاته العلم الاشراقى و هذا اول مراتبه و لا اول له فى الامكان و ثانى مراتبه ما ذكرت به فى الاكوان و ما امكن بمشيئته «بمشية خل» الامكانية هى خزائنه التى لا تنفذ و لا تنقص ابد الابد و امد الابد ينفق منها كيف يشاء و العلم الاشراقى يوجد بوجودها يرتفع بارتفاعها بل هو نفسها و حيث وجد فهو موجود عند نفسه و هو عند الله و حيث يفقد فهو مفقود عند نفسه و هو عند الله لان ما دخل فى ملك الله لا يخرج منه فالعلم الاشراقى لا يخرج عن ملك الله و لا يدخل فى ذات الله و اول مراتبه الامكان و آخر مراتبه آخر مراتب الاكوان كل شىء بحسبه و كيف يخرج شىء عن ملكه و قبضته و انما هو هو بملكه الذى هو الامر المفعول و قبضته الذى هو «التى هى خل» الامر الفعلى فنحن «ونحن خل» نقول بقول المصنف الا ترى بعد هذا بمعنى مرادنا لا بمعنى مراده و هو قوله فما عند الله هى الحقايق المتأصلة التى نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح و الاظلال انتهى. و اختلفنا معه فى هذا العند فعنده ان هذا العند هو علمه الذى هو ذاته و عندنا ان هذا العند هو ملكه من الامكانيات و الاكوان و يأتى تمام هذا و قوله اذلو بقى شىء من الاشياء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم على ظاهره صحيح لكنه قسرى و على باطنه باطل

اما صحته على ظاهره فظاهرة و اما كونه قسرياً فلانه انما يصحح على
 ظاهر اللفظ و لو كان لبيئاً لكان ظاهره و باطنه صحيحاً مع ان باطنه باطل
 كما تسمع الآن لانه انما يفرض هذا فيما يكون المعلوم غير صادر عن فعل
 العالم و اما اذا فرض انه صادر عن فعله فكيف يفرض انه غير عالم به و هو
 صانع له الا يعلم من خلق و هو اللطيف و لانه انما يفرض اذا كان العلم
 مغايراً للمعلوم و اما ما قيل بالاتحاد فما معنى الفرض حينئذ و اذا فرض انه
 مغاير للمعلوم لزمه محذورات تنهدم بها اعظم قواعد و اما انه على باطنه باطل
 فلانه يريد بالعلم الذي ذكره هو العلم الذاتي الذي هو الذات بدون مغايرة
 من جميع الوجوه و قد قررنا سابقاً انه علم و لا معلوم لان العلم لا بد ان
 يكون مطابقاً للمعلوم و مقترناً به و واقعاً عليه فاذا اراد بالعلم المتعلق بالاشياء
 هو الذاتي الذي هو الله سبحانه فان فرضه مطابقاً للمعلوم لزم ان يكون
 مطابقاً للمعلوم كالجدار مثلاً و ان فرضه غير مطابق كان جهلاً و كذا حكم
 المقارن له و الواقع عليه فلا يكون مطابقاً و لا مقترناً و لا واقعاً و الا لزم
 الحدوث و ان لم يكن مطابقاً و لا مقترناً و لا واقعاً لزم الجهل فهذا معنى ان
 باطن كلامه باطل و مثل قوله الذي تكلمنا عليه قوله فلم يخرج جميعه من القوة
 الى الفعل حرفاً بحرف في صحة ظاهره في بادي الرأي و فيما يرد عليه و في
 بطلان باطنه و قوله و قد مر ان علمه راجع الى وجوده يريد به ان وجوده هو وجود
 كل شيء و علمه اذا كان هو وجوده بناءً «بنائه خل» على عينية الصفات كان علمه
 هو وجود معلومه او وجود علمه و وجود معلومه فلم يبق شيء لم يكن معلوماً له
 كما لم يبق موجود لم يكن موجوداً به و هذا المعنى و ان كان في نفسه صحيحاً
 الا انه باطل بما قدمنا من عدم امكان تقويم الحادث بالقديم اذ لا يجتمعان في مكان
 لا امتناع نزول القديم الى الامكان بذاته و امتناع صعود الحادث الى القديم بذاته

قال فكما ان وجوده لا يشوب بعدم وينقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء كيف وهو محقق الحقائق ومشيء الاشياء فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاضلال

اقول ربما يتوهم من كلامه في قوله في العلم بغيبة شيء انه فارق بين الوجود والعلم ولكن كلامه بعد هذا وهو قوله فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء صريح في الاتخاذ لانه يريد بالحضور هنا العلم وهو بعينه الوجود وكون العلم هو الحضور صحيح وكون الوجود هو الحضور صحيح الا ان الحضور الذاتي شيء واحد وهو العلم وهو الوجود وهو السمع وهو الذات وهكذا الا انه لا يكون حضور كل شيء ولا حضور شيء سواه تعالى سواء اعتبر كونه وجوداً ام «اوخل» علماً اذ لا يتحد القديم بالحادث لان الحادث عدم ونقص والقديم لا يخرج في حال من الاحوال عن ازاله والحادث لا يخرج في حال من الاحوال عن امكانه ولا يجتمع الوجود الذاتي مع الامكان في حال من الاحوال وقوله فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص يناه في قوله فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء فان حضور ذاته وجوداً كان ام «اوخل» علماً اذا كان حضور كل شيء اتحد القديم بالممكن وذلك مستحيل كما سمعت ودعوى امكان هذا الاتحاد بل وقوعه بناء على ان حقيقة الممكن حدود موهومة كما قال شاعرهم

وما الناس في التمثال الا كتلجة وانت لها الماء الذي هو نابع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه وبوضع حكم الماء والامرواق

وقال اخر:

كلما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال
وامثال ذلك باطلة نشئت من وساوس الشيطان وقوله كيف وهو محقق

الحقايق وومشيء الاشياء صحيح ولكنه محقق الحقايق بفعله بان اخترع لها
حقايق ووجودات لامن شيء و هو جاعل الاشياء بمشيئته كذلك بل لم يكن
شيئاً الا بمشيئته بان جعل لها مشيئات وحقايق بها كانت اشياء ولم يكن
تعالى محققاً لها بحقيقته ولا مشيئاً لها بشيئته بل بمشيئته جل ان يلبسه شيء
او يدانيه شيء او ينسب شيء منه الى شيء غيره او ينسب شيء من
غيره الى شيء منه او يكون بينه وبين شيء منه او بين ما ينسب اليه
و بين شيء غيره ربط او نسبة او مقارنة او فصل او وصل و تعالى عن
جميع ذلك علواً كبيراً. وقوله فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها
حق ولكن ليس على نحو ما قال و اراد بل على نحو ما نبه عليه هو
سبحانه في آياته مثل السراج فان الشعلة المرئية احق بالاشعة المنبئة من
الاشعة بانفسها مع ان الشعلة ليست اية للحق تعالى وانما هي اية للوجه
الباقي الذي يتوجه اليه الاولياء لان الشعلة المرئية كما مر متعدداً دخان قد
كلسته النار الغائبة التي هي اية الرب الخالق بفعلها فان فعل الدخان عن فعل
النار بالاستضاءة فهي بمنزلة القائم بالنسبة الى فاعل القيام يعنى ان القائم
اسم لفاعل القيام و القائم متقوم من حركة ايجاد القيام التي فعل الفاعل و
من القيام الذي هو اثر تلك الحركة فتركب منهما اسم الفاعل وجميع الاشعة
المنبئة متقومة بالقائم من جهة ركنيه تقومت بركنه الايمن اعنى الحركة تقوم
صدور و بركنه الايسر اعنى الاثر الذي هو القيام تقوماً ركنياً وليس بين الاشعة
و بين النار تعلق ولا ربط ولا شيء من انواع النسب وانما الارتباط والتعلق
والسببية بينها وبين فعله فان كانت النار وجودها هو نفس وجود الاشعة صح
ما يدعيه لكن النار ليس بينها وبين الاشعة تعلق بوجه الا ان التعلق لفعلها
كذلك ليس بين ذات الله عز وجل وبين الاشياء تعلق بوجه و انما التعلق

بين فعله وبينها على نحو ما قرّرنا فقد بطل قوله عند من صحّ اعتقاده وصفي حسّه ولطف وهذا ظاهر وما اكثر ما اكرّر هذه المطالب النفيسة لمن عسى ان يتذكّر وقوله فحضور ذاته تعالى حضور كلّ شيء يريد لما كان علمه راجعاً الى وجوده يعنى انّه صادق عليه كما تقدّم في بحث عينية الصفات و كان وجوده حقيقة واحدة تتعلق بذاتها بكلّ شيء بحيث يكون حضور ذاته اى وجودها حضور كل شيء اى وجود كل شيء لانّ وجود ذاته تمام كل شيء كما تقدّم كان علمه حقيقة واحدة تتعلق بذاتها بكلّ شيء بحيث يكون حضور ذاته اى علمها حضور كل شيء اى العلم بكلّ شيء ويلزم من هذا انّ علمه تعالى بذاته هو علمه بمخلوقاته فيلزم من اتحاد العلم اتّحاد المعلوم والعبارة عن هذا اللازم انّ مخلوقاته هم ذاته فيلتزم بهذا من غير استنكار ولا استيحاش الا ان ذلك على جهة الاجمال وكلامه بعد هذا ظاهر في ذلك حيث قال فما عند الله هي الحقايق المتأصلة التي نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاضلال فنقول عليه اولاً اذا اثبت «ثبت خل» في ذاته الحقايق المتأصلة لانّ العلم بها عين العلم بذاته فالذي جعل «جعله خل» بمنزلة الاشباح والاضلال هل هي معلومة له ام لا فان كانت معلومة له فكلّها عنده لا حقايقها المتأصلة خاصّة فيتوجه عليه ان كلّما دخل فسي علمه في ذاته متحد به سواء كان مثبتاً ام «او خ ل» منفياً فمما ينتقض عليه دليله على قوله بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وغير ذلك و ان كانت غير معلومة له بطل قوله فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء فانّه حينئذ يشوب بغيبة نصف الاشياء بل اكثر لانّ الفروع اكثر من الاصول و ثانياً هل يجد تعالى في علمه الذي هو ذاته انّ في علمه الذي هو ذاته حقايق متأصلة لخلقه ام لا فان علم انّ في علمه و ذاته حقايق غيره

فقد علم انه مركب لان تلك الحقايق هل هي الذات ليس غيرها شيء ام هناك ذات فيها تلك الحقايق فان لم يكن شيء الا تلك الحقايق تناقض قوله في ساير كتبه بان ذاته تعالى غير مجعولة بالذات وان تلك الحقايق غير مجعولة بالتبع وما بالذات غير ما بالتبع فيلزم التركيب على فرض ان ليس شيء غير «من خل» تلك الحقايق وان كان هناك ذات غير تلك الحقايق لزم التركيب او كونه محلاً لغيره من الحقايق المتأصلة ومن الاشباح والاظلة والاعراض ومن الامور الثابتة و من الامور المتجددة المتقضية اذ لا يجوز ان يكون ليس عنده الا الثابتة المتأصلة وما سواها ليس عنده فيكون غائباً «غايبة خل» عنه فلا يكون العلم صرف حقيقة العلم وما اعجب ما يقولون من ان علمه تعالى محيط بكل شيء لا يعزب عنه شيء و يحصرون ذلك كله في الاصول و يخرجون هيئاتها و جزئياتها و اشباحها و تفصيلاتها و ظواهرها و حدودها و مقاديرها وما اشبه ذلك عن ذلك العلم المطلق فنحن نعلم ما لا يعلم تعالى عن ذلك والحاصل انما اذكر هذه الامور بدليل الحكمة والموعظة الحسنة لابدليل المجادلة بالتي هي احسن لا ذمها على هذه الهفوات التي كانت عند اكثر الناس هي حقايق العلم و اسراره لم ينكرها من الناس احد الا محمد و اهل بيته صلى الله عليه و آله والله ما كان بيني و بين المصنف و اتباعه بينونة ولا شيء يكره و انما حدثني علي ما كتبت احياء دين محمد و آله صلى الله عليه و آله و ان افتريته فعلتي اجرامي و انا بريء مما تجرمون.

قال المشعر الثالث في الاشارة الى صفاته الكمالية القاعدة المذكورة في عموم تعلق علمه تعالى بالاشياء مطردة في ساير صفاته فقدرته مع وحدتها يجب ان يكون قدرة على كل شيء لان قدرته حقيقة القدرة فلو لم تكن متعلقة بجميع الاشياء لكانت قدرة على ايجاد شيء دون شيء آخر فلم تكن

قدرته صرف حقيقة القدرة.

اقول هذا كالسابق و الكلام عليه كالكلام على السابق الا انه يرد عليه شيء سبق منا جوابه و التنبيه عليه و هو ما يقولون بان العلم اعم من القدرة فان من جملة ما يتعلق به العلم ذاته و الامور المستحيلة على زعمهم و لا تتعلق القدرة بذاته و لا بالمحالات و نحن اشرنا الى الجواب فيما تقدم فراجعه فانك لانجده في كتاب غير ما كتبناه الا عادلاً عن الصواب .

قال و كذا الكلام في ارادته و حيوته و سمعه و بصره و سائر صفاته الكمالية فجميع الاشياء من مراتب قدرته و ارادته و حيوته و غير ذلك و من استصعب عليه ان علمه مثلاً مع وحدته علم بكل شيء و كذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شيء فذلك لظنه ان وحدته تعالى و وحدة صفاته الذاتية وحدة عددية و انه تعالى واحد بالعدد و ليس الامر كذلك بل هذه ضرب اخر من الوحدة غير العددية و النوعية و الجنسية و الاتصالية و غيرها لا يعرفها الا الراسخون في العلم.

اقول يريد ان الكلام في سائر الصفات الثبوتية كالكلام في الوجود و في العلم كما تقدم من عموم تعلقه و ان ذلك اعنى تلك الحقيقة المتعلقة اولى بما تعلقت به من نفسه و من غيره و ان حضور تلك الحقيقة هي عين حضور ما تعلقت به كما مضى في الوجود و في العلم و انت خبير بما اوردنا عليه فيما تقدم في هذه الدعوى و بيتنا بطلان دعويه بدليل الحكمة ليس فيه شيء من دليل المجادلة التي هي احسن لتلاي حصل الالتباس في المقدمات و في الحمل و الاشتباه في معاني المقدمات بين ما يراد منه المعنى بالمفهوم و بالعكس و بين المتاصل بالمنتزع و غير ذلك و بما قدمنا ينتقض ما ذكره هنا و هنا اشياء يحتاج في نقضها على شيء اخر غير ما ذكرناه هناك و ان كنا ذكرناه مفرقاً في هذا الشرح و منه

قوله . كذلك الكلام في ارادته وحيوته وسمعه وبصره فانّ الارادة على رايه هو واكثر القوم من المتكلمين والحكماء المتألهين والصوفية وغيرهم قديمة وهي ذات الله وهي العلم الخاص بالمصلحة وليست العلم المطلق و مذهب ائمتنا عليهم السلام انها حادثة وليس لله ارادة قديمة لان الارادة لا تكون الا والمراد معه ولانه تعالى لم يزل عالماً قادراً ثم اراد ولان ارادته انما هي احداثه لا غير لانه لا يروى ولا يهيم ولا يفكر وقد روى الصدوق في توحيدته عن الرضا عليه السلام انه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد ه . ومحاجته مع سليمان المروزي كما في التوحيد وعيون اخبار الرضا والاحتجاج وغيرها مما لا نذكر حتى انه عليه السلام لم يترك لسليمان حجة ولانواع احتمال ولا شك ان كل من له ادنى عقل يحكم بحدوثها من جهتين: الاولى ان الله سبحانه قال في كتابه العزيز سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق عليه السلام العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية و ما خفي في الربوبية اصاب في العبودية الحديث . وقال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيئنا ه . وفي الايات المنسوبة الى امير المؤمنين عليه السلام :

بأحرفه يظهر المضمّر

وانت الكتاب المبين الذي

وفيك انطوى العالم الاكبر

اتحسب انتك جرم صغير

وغير ذلك مما يدل على ان دليل هذه وامثالها يوجد في الانسان والذي تجد في نفسك ان ارادتك حادثة فانك قد تريد فتوجد ارادتك وقد لا تريد فتنتفي ارادتك ولو كانت هي «هذه خل» ذاتك لما امكن نفيها مع وجود ذاتك ولو اعتباراً لانك لو اعتبرت نفي شيء «الشيء خل» مما هو انت لم تقدر الا بملاحظة المغايرة ولو اعتباراً

وتصوّراً أو اعتبار حثيئة و كل ذلك لا يتصوّر في حق القديم تعالى مع أنّك تقول لم
يرد الله قال تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم وقال تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر فكيف تكون هي ذاته وهي تنفى وتثبت ولا يصحّ أن
يقال أنّ هذه ارادة الأفعال وهي لأشكّ حادثة ونحن انما نريد ونعنى بالقديمة
التي هي ذاته الارادة القديمة لأننا نقول انتم تتكلمون بما تفهمون وتعقلون
ام بما لا تفهمون ولا تعقلون فإن كان بما لا تفهمون ولا تعقلون فامسكوا فإنّ
العاقل لا يتكلم فيما لا يعقل على انكم كيف تصفون ما لا تفهمونه وتحكمون
على ما لا تعقلونه وان كان بما تفهمون فالارادة انما هي طلب الفعل او نفس الفعل
لانها ميل الذات الى جهة مطلوبها فاذا فرضتم ان الارادة قديمة فما معنى ارادة الله ذاته
فكما أنّك تقول علم ذاته وسمع ذاته فما معنى اراد ذاته يعني احب نفسه او اراد ان
يكون هو آياه او يكون سميعاً وبصيراً وعلياً فكان ما اراد بارادته ام اراد ما لم يدخل
في قدرته ام اراد ما كان واذا فرضتم ان الارادة في الازل تتعلق بما في الحدوث
كالعلم فان كان الميل هو التعلق الحادث بحدوث المتعلق فذلك حادث وان
كان الميل في الازل والتعلق والمتعلق في الحدوث فلناهل الميل حالة غير حالة عدم
الميل ام هي هي فعلى الاول تختلف احواله ومختلف «المختلف خل» الاحوال
حادث وعلى الثاني يلزم انكم تقولون بما لا تعقلون والجهة الثانية انكم لاتعرفون
الازل ولم تدر كوه ولم تروه ولاصعدتم اليه فترون ملثماً ولا نزل اليكم فتشاهدون
مجاثكم به ولم يأتكم منه خطاب ولا كتاب ولا رسول يخبركم بما تدعون
وانما جاءكم منه رسول صادق صلى الله عليه وآله يخبركم عنه انه ليس هو ارادة
ولاله ارادة قديمة هي ذاته ام غيرها بل ارادته هي عين فعله بلامغايرة ولذا قال
الصادق عليه السلام اما الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم من الفعل بعد ذلك
واما ارادة الله فاحدائه لا غير لانه لا يروى ولا يهتم ولا يفكرو قال الرضا عليه

السلام المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد ولما قال سليمان
المروزي انها هي العلم قال عليه السلام المشية ليست كالعلم فانك تقول
افعل انشاء الله ولا تقول افعل ذلك ان علم الله ومن قال بخلاف هذا فهو قائل بما
لا يعقل او مفتر على الله هذا بدليل الحكمة واما بدليل المجادلة فقال مدعى قدم
الارادة والمشية لوجهين الاول انها لو كانت حادثة لكانت محدثة بارادة
غيرها وتلك الارادة ان كانت حادثة كانت حادثة بارادة اخرى ويلزم التسلسل
فيجب ان تكون قديمة والثاني انها صفة والصفة لا تقوم بنفسها ولا بغير
موصوفها فلو كانت حادثة كان تعالى محلاً للحوادث وهو باطل فيجب ان
تكون قديمة والجواب عن الاول ما ذكره عليه السلام قال ان الله تعالى خلق
المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية فاذا كانت محدثة بنفسها كما هو شأن كل
فعل من عالم الغيب كالنية فانها محدثة بنفسها الابنية اخرى او الشهادة كالحركات
الظاهرة فانها محدثة بنفسها لبحر كة اخرى فلا يلزم التسلسل وهذا ظاهر و
الجواب عن الثاني اما عن كونها صفة والصفة لا تقوم بنفسها فغير مسلم فان كل
شيء من الخلق فهو صفة فعله تعالى وجميع الجواهر قائمة بانفسها اذ كل معلول
جوهرى فهو قائم بنفسه وهو صفة علته لانه من الفعل كالمصدر المؤكد «مؤكد
خل» من الفعل في قولك ضرب ضرباً واما ان الصفة لا تقوم بغير موصوفها فغير
مسلم فان كل صفة قائمة بموصوفها قيام صدور فهي قائمة بغير موصوفها فلا شقة
صفة السراج ونور الشمس والقمر وهي قائمة بالجدار والكلام صفة المتكلم
وهو قائم بالهواء والارادة من هذا النوع وهذا ظاهر فانه تعالى اقامها بنفسها
واقام الاشياء قيام صدور بها وقياماً ركنياً بنفسه اى بمادته واما انه لو كانت
حادثة كان محلاً للحوادث فهو حق ولكنه تعالى ايضاً كما لا يجوز ان يكون محلاً
للحوادث لا يجوز ان يكون محلاً للقدماء فان قلت يجوز في القديم لانها

ذاته قلت لو كانت ذاته جاز لكانت غيرة لكون «غير الكون خل» مفهومها معلوماً
مدر كاً لأنه ميل الذات والذات لا تكون ميلاً لنفسها والآ لزم التغير والتعدد
وان قلت انها غير مدر كة قلنا لك فلم سميت به بالم تدركه ولم يسم نفسه به فان
قلت قد سمي نفسه بكونه مريداً قلنا انما سمي نفسه بكونه فاعلاً بها كما قال
تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون و ارادته هي امره المعتبر عنه
بكن ويأتي انشاء الله بيان هذه الآية ورفع ما يتوهم فيها من الاشكال واما
حياته تعالى وسمعه وبصره فكما قلنا في العلم لانها هي الذات بلا مغايرة فاذا
اردت بالحياة ما تفهمه من معنى الحياة فهو معنى محدث من معاني افعالها لانك
لا تدرك الا الاحداث وهو الموجود في الحيوانات اعني التحرك بالارادة وعلى
قول المصنف تكون ذات الله سبحانه القديمة عين حياتها التي هي الله سبحانه عين
حياة الفرس والكلب التي هي التحرك بالارادة وسمع الله الذي هو الله سبحانه
هو عين سمع الحيوان الذي هو ادراك صوت قرع طبل الاذن والبصر الذي
هو ذات الله القديمة هو عين بصر الحيوان الذي هو ادراك صورة المرئي
المنطبعة في الجليدية تعالى الله عما يقولون «يقول الظالمون خل» علواً كبيراً و
كيف لا يستصعب على من عرف الله هذه الدعاوى الباطلة لاستحالتها لالظنه
ان الوحدة التي يدعونها وحدة عددية حيث جعلوا وجوده تعالى عين وجود
الاشياء وعلمه بذاته عين علمه بها وكذا حياته عين حياتها الى آخر ما قالوا
او وحدة نوعية او جنسية او غيرها وكيف يكون الاستصعاب من جهة توهمه
في الوحدة وهم يصترحون بها في تمثيلاتهم فيقولون كالبحر والامواج فان
وحدة البحر تطوى كثرة الامواج كالصوت والحروف والمداد والحروف
المكتوبة وكالشجرة والاعصان والورق والثلج والثوب والالوان
المختلفة عليه وغير ذلك من تمثيلاتهم المصرحة بدعويهم وقوله لا يعرفها الا

الراسخون في العلم يكون معناه عندهم عرف الله لا يعرف كلمة الكفر في دعوى
الاسلام الا الراسخون في الجهل بالله اعنى علم التصوف فاعلم هذا والله ان
هذه الوحدة التي يدعيها في قوله ان وجوده تعالى عين وجودات الاشياء و
حضور ذاته في العلم عين حضور «ظهور خل» الاشياء وحياته عين حيوة الاشياء
وانها لا يعرفها الا الراسخون في العلم اظهر من نار على علم وانما يعتقدونها
بالعبارات المختلفة فتارة يقولون الاشياء شؤن ذاته وتارة اطوار ذاته او ظهوراته
او صور له يلبس منها ماشاء ويخلع ماشاء او الوانها واعراضه يقول شاعرهم:

كل ما في عوالمى من جماد
و نبات وذات روح معار
صور لى خلعتها فاذا ما
زلتها لا ازول و هى جوار
انا كالثوب ان تلونت يوماً
باحمرار و تارة باصفرار
الخ و تقدم قوله :

و ما الناس فى التمثال الا كتلجة
وانت لها الماء الذى هو تابع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه
- هو يوضع حكم الماء والامر واقع
وامثال ذلك فكيف مثل هذا لا يعرفه الا الراسخون فى العلم وهو يقول ان
وجوده عين وجود الاشياء فان اراد ان وجودات الاشياء حصص من الذات
تميزت من الذات بمشخصات لحقت الحصص لنفسها للذات فذلك كوحدة
الشجرة وبساطتها فانها قد طوت كثرة الغصون والورق عند لحاظ وحدة الشجرة
وان اراد ان وجودات الاشياء ظهورات الذات فهى تجلياتها والتجليات اشراق
منفصلة من الذات قائمة بها قيام صدور وهذه ليس وجود الذات وجودها لانها اثار
فعلية صدرت بفعل الذات وليست هى الذات كما ذكرنا سابقاً وقد قال الملا
احمد بن محمد بن ابراهيم اليزدى فى حاشيته على هذا الكتاب فى الاشارة الى
بيان هذا المعنى الذى يشير اليه المصنف بل المراد ان الواحد كما كان مبدءاً

لجميع مراتب الأعداد بمعنى ان ليس شيء منها إلا الواحد المكرر فلا يوجد في مرتبة منها شيء سوى الواحد نعم أنه قد تكرر فيها ومع هذا لا يمكن ان يقال ان شيئاً منها هو الواحد كذلك الباري تعالى شأنه اصل جميع الاشياء وجميعها واحدة في هذا المعنى وهو تعالى مقوم لها بالمعنى المذكور اتفاقاً مع أنه لا يمكن ان يقال انها من حيث هي كذلك عينه تعالى ولا هو عينها انتهى. يشير بعدم الصدق من هذه الحيثية الى ما اشرت اليه في قولي بمشخصات لحقت لنفسها للذات ثم قال ولا ينافي كلاً منهما ما قصد نفيه ههنا كما يظهر لك الآن من بيانه انتهى. واعلم ان تنظيره يخالف مقصوده لأن مقصوده في العشرة تكرر فيها الواحد بذاته ليطابق اعتقاده واعتقاد المصنف من أن وجود الحق عين وجودات الاشياء ولذا قال ليس شيء منها إلا الواحد المكرر فلا يوجد في مرتبة منها شيء سوى الواحد وحقيقة المنظرية ان العشرة اذا فرض انها مؤلفة من تكرر الواحد كان المتكرر امثال الواحد لذات الواحد اذا لا يتكرر فاذا قلت «ثبت خ ل» ان مراده في ذات الواجب مع الحادثات ما يراد من الواحد مع العشرة كان معناه ان وجودات الاشياء ظهورات الواجب وشؤنه لانفس وجوده و قوله ومع هذا الى قوله مع انه لا يمكن ان يقال انها من حيث هي كذلك عينه تعالى ولا هو عينها ينافي ما اراد من قوله وهو تعالى مقوم لها لانه اراد بل صرح كما في تعثيله بالواحد في العدد انها عبارة عن تكرر في مراتب ظهورها فان اراد هذا المعنى فمعنى كونه مقوما لها انه عينها وهي عينه كما ذكر مميت الدين بن عربي في شعره في كتابه الفصوص:

لما كان الذي كانا

فلو لاه و لولانا

وانا الله مولانا

فانا اعبد حقاً

اذا ما قبل انسانا

وانا عينه فاعلم

فقد اعطاك - برهانا

تكن بالله رحمانا

-فلاتحجب بانسان

فكن حقاً وكن خلقاً

الخ

فان اراد هذا المعنى فينبغي ان يقول انه باعتبار التكرّر فى المراتب فهو غيرها وهى غيره وباعتبار انها انماهى تكررّه فهى عينه وهو عينها وظاهر عباراته انه اراد هذا المعنى بسدليل قوله من حيث هى وان اراد به المغايرة الحقيقية وجب ان يراد بالتكرّر التكرّر بالظهورات لا بالذات وهذا وان كان ايضاً باطلاً من جهة انهم يريدون ظهوراته بذاته لا بافعاله و مفاعيله ولو اراد هذا لكان حقاً لكنهم ما يريدون الا اتباع الباطل ولهذا قلنا انه لا يريد الا المعنى الاول واما المعنى الثانى فلا يريد على الظاهر وان كان ايضاً باطلاً و لهذا قال لا ينافى كلامهما ما قصد فيه اى لا ينافى كونه تعالى ومقوماً لها بمعنى انها ليست الا تكررّه انه غيرها وانها غيره ولا ينافى كونها عبارة عن تكررّه انها غيره وانه غيرها لكنى اقول انه ينافيه لان الحثية فرقوا بها ان كانت شيئاً فهى منها وهى تكررّه وان لم تكن شيئاً فلا فرق فتشبت بالتمسك بمذهب من يعتقدان الحق معهم وفيهم وبهم عليهم السلام.

قال المشعر الرابع فى الاشارة الى كلامه و كتابه كلامه تعالى ليس كما قالته الاشاعرة من انه صفة نفسية هى معان قائمة بذاته لاستحالة كونه محلاً لغيره وليس ايضاً عبارة عن خلق اصوات وحروف دالة والا لكان كل كلام كلام الله وايضاً امره وقوله سابق على كل كائن كما قال انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون.

اقول اشار بقوله الى كلامه و كتابه الى الفرق بينهما بقريئة العطف الذى يقتضى المغايرة و اراد التفسير على خلاف الاصل و سيدكر المصنف

الفرق ثم قال الكلام في الحقيقة ليس كما قالت الاشاعرة ابو الحسن علي بن اسمعيل بن بشير «بشرخل» الاشعري واصحابه تبعاً لمحمد بن عبد الوهاب القطان فانهم ذهبوا الى ان كلام الله صفة لذات الله نفسانية وهو عبارة عن معان قائمة بذاته او صورها القائمة بذاته كما قال الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

قال المصنف في رد كلامهم لاستحالة كونه محلاً لغيره وهذا التعليل حق لنا بمعنى ان تلك المعاني او الصور معاني الخلق وصورهم ويستحيل في حقه تعالى ان يكون محلاً لغيره ولكن هذا التعليل يرجع رداً عليه بعين ما هو رد على الاشاعرة لان اثباته للحقايق المتأصلة في ذاته التي يسمونها بالاعيان الثابتة يلزم منه ان يكون محلاً لغيره او انها هي هو وعندى ايضاً ان كونه هي اياه ليس بمخرج له عن كونه محلاً لغيره وليس كما قالت المعتزلة و عناهم بقوله وليس ايضاً عبارة عن خلق اصوات وحروف دالة ويريد انه عبارة عن اصوات وحروف مخلوقة لان الكلام ليس هو خلق الاصوات لان خلق الاصوات هو التكلّم والكلام عبارة عن اصوات مخلوقة والآل كان كل كلام كلام الله اقول انه رد كلام المعتزلة بوجهين الاول هذا الالزامي وهو قوله والآل كان كل كلام كلام الله وهو غير لازم عند المعتزلة لان هذا مبني على انه لا مؤثر في الوجود الا الله والمعتزلة لا يسلّمونه و انما تسلّمه الاشاعرة والثاني قوله وايضاً امره وقوله سابق على كل كائن كما قال انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون فاذا كان الامر والقول من الكائنات لزم ان يسبقه امر وقول كما هو ظاهر من قوله تعالى فننقل الكلام الى هذا السابق فيكون مسبوقاً بامرو قول وهكذا فيدوراو يتسلسل فاذا امتنع ان يكون الكلام كما قاله الاشاعرة ولا كما قاله المعتزلة وجب ان يكون له معنى اخر يحمله عليه هذا معنى كلام

المصنف وقد بينا لك بطلان الوجه الاوّل وهذا الوجه اعنى الثانى ابعده من الصواب لانّ هذا الوجه اعنى الثانى ان اراد به الاستدلال عليهم بظاهر اللفظ فليس مما يناسب من مثله مع ما يشير به فى جميع كلماته انّ جميع ما يورد من المواهب والاسرار التى لا يقف عليها الا الاقلون والراسخون فى العلم وان اراد به الحقيقة فهو غلط فاحش وذلك لانّ الامر والقول هو المعبر عنه بكن وهو الفعل ولا يريد الكلام وليس هذا مراد المعتزلة لانّ المراد عندهم هو الالفاظ و اذا اطلق الكلام انما يراد منه الالفاظ لانه هو المتعارف عند عامة المكلفين وقد قالوا عليهم السلام اننا نخاطب الناس الابما يعرفون .
والآية الشريفة يراد فيها من الامر والقول خصوص الفعل ولذا قال الصادق عليه السلام لا كاف ولا نون وانما اراد فكان او كما قال واعلم انك اذا جريت على ظاهر الآية من كون الارادة غير الامر وغير الفعل لظاهر الشرط قلنا لك ان ظاهر الشرط توقف الارادة عليه فانه اذا لم يرد لم يقل كن فاذا اراد قال كن وهذا ظاهر فى توقّف وجودها على العزم على الفعل و الميل اليه كتوقّف القول فهى مقارنة ومشروطة الوجود والمقارن لغيره ومشروط الوجود حادث وكلّ حادث متوقّف على قوله كن فيلزم ان تكون الارادة عبارة عن الفعل المعبر عنه بكن او حادثة به والاول هو مذهب اهل الحق عليهم السلام كما مرّت الاشارة اليه و الثانى يلزمه منه ما قرّر عنه فارادته تعالى عين فعله ولو كانت هى علمه لما صحّ الشرط فلا يقال انما امره اذا علم الشيء «شيثا خل» ان يقول له كن فيكون لانّ العلم لا يكون مشروطاً بخلاف الارادة ووقوعها بعد اذا دالّ على استقبال وجودها فافهم وكلام المعتزلة و الاشاعرة فى معنى كلام الله لغة والمصنف اراد من الكلام غير ما اراد الفريقان وهو طوراً اخر هو وان كان فى الجملة صحيح فى نفس معناه لكن لا يصح على اطلاقه لانّ

ظاهر كلامه انّ كلام الله محصور فيما قال فيرد عليه ما يرد عليهم لانه اذا اراد
 بالكلام ما وضع هذا اللفظ بازائه في اصل اللغة الحقّة التي هي كلام الله تعالى
 وكلام اوليائه عليهم السلام فكلّ شيء كلام الله يعني جميع افراد الانسان
 والحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر والجواهر والاعراض والحركات
 والسكنات والحاصل جميع ما احاط به علم الله الامكاني والكوني مما تعلمون
 ومما لاتعلمون ومنه ما ذكره المعتزلة كلام الله وافراده كلمات الله و كلمات الله
 وهذا معنى غير ما ذكره المعتزلة فهو يتكلّم عليهم بما لا يريدون لانهم يريدون
 به ما خوطبوا به من لغة العرب ومعنى وجه من سبعين وجهاً من اللغة الحقّة
 الاصلية والمصنف ردّ عليهم بمقتضى وجه اخر من السبعين غير ما هم بصدده
 واين هذا من هذا وان اراد به ما وضع اللفظ بازائه في لغة العرب المعروفة فكلام
 المعتزلة متجه واما كلام الاشاعرة على مقتضى اللغة الحقّة فلا يسمّى كلاماً حقّاً
 وانما يسمّى كلاماً باطلاً ومعنى قولي هذا انهم ذهبوا الى ان هناك شيئاً في نفس
 الواجب تعالى مغايراً لذاته وهذا باطل فلا يقال له كلام في الحق وانما يقال له كلام
 في الباطل اي في كتاب الفجّار فان كلّ ما يرد على الاوهام من الامور الباطلة فهي
 ظل من «ما في خل» الثرى ومما تحت الثرى كما لو اعتقد او توهم تعدّد الالهة او
 تركيب الواجب او كونه معلولاً لما قبله او ان له والداً او ان له صاحبة وامثال
 ذلك من الامور الباطلة فانها مثبتة في الالواح الباطلة المعبر عنها بسجّين و
 كتاب الفجّار وبالثرى ومما تحت الثرى وبالجهل الكلى وامثال ذلك واذا ذهب
 وهم شخص الى شيء منها بنجوى الشيطان انزل الله سبحانه صورة ذلك من
 ذلك الكتاب الى وهم ذلك الشخص بمقتضى عمله واستعداده وطلبه لذلك
 من الوهاب بقابلية السوء وهو ظلّ ما في كتاب الفجّار سجّين وما اشبهه من
 الالواح الباطلة فهو في اللغة الحقّة كلام في اللوح الباطل فلا يسمّى كلاماً

في الحق وانما يستمى كلاماً مع انه باطل لانه انزله الله بمقتضى قابليته السوى
وانما خلق تلك الالواح التي ليس فيها الا الباطل للذي اراد من الدلالة
عليه ان كلما سواه فله ضد وجميع ما في الحق فله ضد في الباطل لان
المخلوق لا يقدر على ان يتقوم بسيطاً محضاً لما قلنا من انه لا بد له من اعتبار
من ربه واعتبار من نفسه ولتعلم بذلك انه تعالى انما ضاد بين الاشياء ليعلم
الا ضد له فقول الاشاعرة على مراد المصنف وعلى ما اشرنا اليه من اللغة الحققة
التي هي كلام الله و كلام اوليائه ليس كلاماً الا اذا اريد به ما في كتاب
الفجار سجين بخلاف كلام المعتزلة فانه كلام على اللغة الحققة وعلى لغة
العرب التي هي وجه واحد من سبعين وجهاً هي اللغة الحققة فرده مردود وان
كان ما اراد من معنى الكلام صحيحاً ولكنه نوع من انواع الكلام لا ينحصر فيه
قال بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال آيات محكمات واخر
متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات قال وكلمته القاها الى مريم وروح منه
وفي الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق و الكلام النازل
من عند الله هو كلام و كتاب من وجهين و الكلام لكونه من عالم الامر غير
الكتاب لكونه من عالم الخلق و المتكلم من قام به الكلام قيام الموجود
بالموجد والكاتب من اوجد الكلام يعني الكتاب ولكل منها منازل و مراتب
و كل متكلم كاتب بوجه و كل كاتب متكلم بوجه .

اقول قوله بل هو اي الكلام عبارة عن انشاء كلمات تامات فيه اشعار بانحضر
الكلام في هذه المعاني وقد يتناك ان الحصر فيها ليس بصحيح و قول الله سبحانه
و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم اي المسميات على الملكة فقال انبئوني باسماء
هؤلاء صريح بان الله هو خالق الاسماء و و اضعها على مسمياتها فاخبرني اي
الكلمات المسميات ام الاسماء ام هما معاً وهل الاسماء صفات المسميات المعنوية

أم اللفظية فإن كنت ممن يفهم اللحن كما في قول الصادق عليه السلام على ما
 رواه الكشي أنا لانعت الرجل من شيعتنا فتيها حتى يلحن له و يعرف اللحن
 هـ. وممن يؤمن بالله وكلماته كما في قوله قل الله خالق كلشيء وهو الواحد
 القهار وتعرف أن الكلمات في أصل اللغة اعني اللغة الحقّة هي المسميات
 مثلاً كجرم الشمس اعني الكوكب النهاري الذي ينسخ وجوده وجود الليل
 فانها من المسميات وهي «فهي خ ل» الأسماء المعنوية كنور الشمس فانه اسم
 معنوي وهي ايضاً اللفظية كلفظ الشمس فانه اسم لفظي والثلثة مما اتى انشاء الله
 تعالى وكل منها كلمة تامة في مقامها بنسبة رتبها من الوجود فيدخل في
 المسميات جرم الشمس بالاصالة ونور الشمس بالعرض ويدخل في الاسماء
 نور الشمس في المعنى و لفظ الشمس في اللفظ و كما يصدق الاسم على
 ما يدعى حصر الكلام فيه من الذوات والمعاني يصدق ايضاً على الالفاظ
 فيكون رده على المعتزلة على غير ما ينبغي و لورده عليهم بنقض حصرهم
 الكلام في الالفاظ لاتباعه كلامه وقوله و انزال آيات محكمات الخ عطف
 على قوله انشاء كلمات تامات و العطف يقتضي المغايرة فلا يكون تفسيراً
 للمعطوف عليه بل المراد انه تعالى انشاء كلمات تامات هي الذوات
 و الموصوفات و انزل منها صفاتها و اسمائها لان الاسماء معنوية كانت ام
 لفظية صفات لتلك الموصوفات و اعراض لتلك الذوات و كانت الاسماء
 قبل انزالها لازمة لمبايها من المسميات حتى عرض لها القوابل ففصلها من
 مبايها و اقامها بها قيام صدور مثل الصورة التي في المرءة فانها قبل انزالها
 في المرءة لازمة لصورة الشخص «الشمس خ ل» المقابل فلما عرضت القابلة
 لها اعني المرءة فصلها منها و اقامها بذلك المبدأ اعني به صورة الشخص
 اللازمة قيام صدور و اراد بانشاء كلمات التكلم بها و الكلمات التامات العقول

فانها كلمات منشآت كما ذكر في كتاب اسرار الآيات قال واما الكلمات التامات فهي الهويات الفعلية النورية التي وجودها عين الشعور و الاشعار و العلم و الاعلام انتهى . و كلامه له وجه ان لم يرد حصر الكلمات التامات في الدوات العقلية و الا فلا لان من الكلمات التامات العاقلون بل هم الكلمات الكاملات اذ العاقل اتم من العقل و ايضا في قوله الهويات الفعلية ما يناهى المذهب و ما قام عليه الدليل من ان كل ممكن محتاج في بقائه و تحققه الى المدد و انه لا يستغنى عن المدد طرفة عين و الا لاستغنى ابداً و لا يمد لبقائه و تحققه الا بما لم يات به و لم يصل اليه او وصل اليه ثم خرج عنه و اعيد اليه نازلاً بعد ان صعد عنه وهو يريد بالفعلية الغير المنتظرة لشيء بل جف في حقها القلم فكان كل مالها و اليها بالفعل فهي كاملة لذاتها او مستكملة غير منتظرة لمدد و لقد لوح الى ما يفيد هذا المعنى فيما ذكره اول الكتاب في قوله ان العقل و ما فوقه كل الاشياء فقد جعل العقل و الذي فوقه هو الباري تعالى كل الاشياء لكونهما بسيطى الحقيقة و انت خبير بان كلما سوى الله تعالى فهو محتاج الى مدده و كل ممكن فهو زوج تركيبى فليست العقول بسيطة و لا مستغنية و قوله وجودها عين الشعور و الاشعار الخ اذا اريد بوجودها نور الله اى كونه غير ناظر الى ما سوى الله فانه حينئذ يقظة و اما اذا اعتبر كونه ناظراً الى نفسه و «اوخل» الى غير الله فانه حينئذ لا شعور فيه و الى ذلك الاشارة بتأويل قوله و تحسبهم ايقاظاً وهم رقود . نعم العقل تنام عينه و لا ينام قلبه و شعوره بنفسه بالله سبحانه بامر المفعولى اعنى الحقيقة المحمدية و اشعاره لمادونه بالله بواسطة امره و كذلك علمه و اعلامه و مراده هنا مما ذكر او المراد لنا مما ذكر ان انشائه تعالى تكلمه و كلامه مفعولاته فى كل رتبة من مراتب الالكوان و مفعولاته كتابه بمعنى ان كلامه مفعولاته العقلية

و النفسية باعتبار كونها منشأة وباعتبار تمايز افرادها بمشخصات هندسية
هي كتابه لان «لانه خل» الالف المبسوطة «المبسوط خل» كما قال عزوجل
و كتاب مسطور في رق منشور و مفعولاته اللفظية التي يعبر عنها ترجمانه
اي يعبر عن صورها النفسانية حاكياً لترتيبها مع مدلولاتها بلسانه من غير
تغيير و لأبدال ولا تقديم و لاناخير و مفعولاته الرقمية التي تنقش في الاوراق
بصور ما نقشت في الالواح فكلامه تعالى صادق على المراتب الاربع باعتبار
كونها منشأة و بمعنى ان ما انشأه منها اذا وصفه «وضعه خل» فيما يتقوم فيه
من مكان و وقت و جهة و رتبة اقتضى تفاوتها بسط تلك المنشئات كل في
وقته و مكانه و جهته و رتبته بمعونة كنه و كيفه فكان الجامع لما انتشر منها
وانبت كلامه «كتابه خل» تعالى وهو في الصور الجوهرية وهي النفوس وفي
جوهر الهباء وفي السائل وفي الاجسام بجميع مراتبها و اما في العقول فهي
و ان كانت متميزة تمايزاً معنوياً بحيث يتميز في العقل معنى الخاتم عن
معنى البيت في التعقل بمميزات معنوية بحيث لا يشبه احدهما بالآخر الا
انها في الظاهر لم يكن تمايزها بالصورة فاطلق عليها البساطة فلا يقال لها
كتاب لعدم الانتشار فيها و الانبساط فهي كلامه بخلاف مادونها من النفوس
و ما تحتها و اما الارواح فلها اعتباران فلذا يطلق عليها النفوس تارة و تارة
العقول و حيث اثبتنا لها صوراً كهيئة ورق الاس فانها بمنزلة المصنغ في تخلق
الانسان و قد قال تعالى ثم من مضغة مخلقة و غير مخلقة دل على رجحان الحاقها
بالنفوس فتكون كتاباً و لما كان اكثر استعمال الجعل في اللوازم و التوابع حسن
ان نقول كلامه مفعولاته و كتابه مجعولاته و المصنف عبر عن الجعل بالانزال
لمناسبة الايات و لا بأس به و هذا و ان كان اظهر من تعبيرنا في الظاهر لكن تعبيرنا
اقرب للتعبير عن حقيقة الامر لان الانزال جعل في الحقيقة و اليه الاشارة بقوله تعالى

وكذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
 جعلناه نوراً نهدى به من نشاء الآية وذلك لان النور الذي اوحى الله سبحانه الى
 نبيه صلى الله عليه وآله كان روحاً وهو ملك وهو خلق اعظم من الملائكة
 اعني روح القدس المسمى بعقل الكل وجعله تعالى نوراً اي قرءاناً وان شئت
 قلت انزله قرءاناً والمعنى واحد اذا اردت بالانزال الجعل والآن لم يصحح على
 ظاهر الانزال بمعنى انه حطه من عال الى سافل بل كانزال الملك الامين على
 اقرارات المؤمنين بالولاية الى الارض حجراً اعني الحجر الاسود فافهم
 الاشارة وقوله وانزال آيات يشير به الى ان افراد ذلك المجموع المبسوط
 المنتشر المسمى بالكتاب هي آياته ولعل المناسب ان يقال المجموع كله
 كتاب وانواعه سورته واصنافه آياته واشخاصه كلماته ولا مزية في الاطناب
 في هذه المعاني لاني لست بصدد شيء غير تصحيح الاعتقاد واذا ذكرت
 غير ما يتعلق بذلك فانما هو استطراد او تنبيه على مزية يتوقف عليها بعض
 تصحيح الاعتقاد وكثرة ردى على المصنف ليس لان بيني وبينه نبوة او حسد
 او عداوة وانما اريد بيان الحقي وهداية من يطلب الرشاد وان الله سبحانه يعلم
 ما في ضميري ويطلع على قصدي وهو سائل عن ذلك وقوله محكمات
 واخر متشابهات فالذوات المحكمات ذوات المؤمنين الممتحنين واتباعهم
 وهن الذوات المطهرات كالمعصومين عليهم السلام وما يلحق بهم مما كثر
 خيره من اتباعهم وهذا المحكم في كل بحسبه من الروح الكلية والنفس
 الكلية الى التراب الصالح الطيب والمتشابه من النفس الامارة الكلية الى
 التراب المالح والارض السبخة وقوله في كسوة الفاظ الخ قد تقدم ما
 يكفي لبيانه فانا قد ذكرنا ان الالفاظ والعبارات من الكلام ومن الكتاب
 كل في رتبته فلا يثحصر الكلام والكتاب فيما ذكره واستشهاده بقوله وكلمته

القاهما الى مريم وروح منه على الحضرة ينفيه قوله تعالى ربّ ارجعوني لعلى
 اعمل صالحاً فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها و ما فى قوله تعالى فتلقى
 آدم من ربه كلمات وفى الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شرّ ما
 خلق قد ورد فيه بانها رجال و بانها الفاظ لما قدّمنا من تساوى الكلّ فى كونها
 صنعه فما لم يتميّز «ل» بالمشخصات الشخصية سواء فى الانواع
 او الاصناف او الاشخاص فهو كلام على اصطلاحه وما كان كذلك فهو كتاب
 وقوله والكلام النازل من عند الله هو كلام و كتاب من وجهين وهو ما اشرنا لك
 اليه فانه بلحاظ البساطة و «اوخل» البساطة كلام و بلحاظ التعدد و «اوخل»
 الانبساط كتاب والكسوة كما قلنا يجرى فيها هذا باعتبارين وهذا تظاهر وقوله
 والكلام لكونه من عالم الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق يريد به ان
 الكلام الذى هو الهويات العقلية من عالم الامر اى الفعل والتكوين وهذا كما هو
 مقرر عندهم ان عالم الامر عالم العقول وعالم الخلق عالم النفوس وعندنا ان عالم
 الامر هو عالم الاختراع والابداع اعنى المشية والارادة واما العقول فهى من
 عالم الخلق نعم عالم الخلق هو المفعولات وهى قد تكون حاملة لافعاله تعالى
 كحمل الحديد لحرارة النار ويكون عزوجل فاعلاً بها واليه الاشارة بقول
 على عليه السلام فى شأن الجواهر المجردة من الملكة و الارواح و النفوس
 قال عليه السلام والقى فى هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله انتهى. ويمكن بهذا
 الاعتبار جعلها من عالم الامر لما يظهر بها او عنها من التكوينات فعلى هذا
 يجوز ان يقال عليها عالم الامر و عالم الخلق باعتبارين وعلى كل حال عالم
 الامر غير عالم الخلق لان الاول عالم التكوين و الثانى عالم التكون وقوله
 والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد يريد به ان المتكلم هو
 منشئ الكلام بدليل ما ذكر قبل من قوله عبارة عن انشاء كلمات الخ وفسره

هذا بقوله من قام به الكلام الخ ومعناه ان الكلام قائم بالمتكلم قيام صدور
 الايام عروض وحلول وهذا صحيح الا انه مناف لقوله السابق من اتحاد
 الموجود بالموجد ولكن هذا على مذهبنا صحيح الا انا نتفارق معه في
 المراد من المتكلم فانه على مفاد طريقتة و عباراته انه الذات البحت وعندنا
 هو مثال الذات اعني فاعل الكلام وصانعه ويحتمل انه يريد ان الكلام قائم
 بالمتكلم اي متحقق به لانه من حيث هو مصنوع له لان هذا عنده صفة الكتاب
 لصفة الكلام ويؤيد هذا الاحتمال قوله و الكاتب من اوجد الكلام يعنى
 الكتاب فجعل الفرق بينهما ان المتكلم من تقوم به الكلام «بالكلام خل»
 و الكاتب من اوجده ويفهم من هذا انه لا يريد ان المتكلم من اوجد الكلام
 ويؤيد هذا رده لكلام المعتزلة كما تقدم فيكون عنده من اوجد الكلام ليس
 بمتكلم بل هو كاتب واذا قلنا اراد بقيام الموجود بالموجد استناده اليه لانه
 من عالم الامر اذ هو فوق التجدد والحدوث انطبق مراده على اعتقاده ولكن
 الكفر ملة واحدة و الحق ان المتكلم من اوجد الكلام وهو قائم بفعله قيام
 صبور و المتكلم اسم فاعل الكلام فهو صفة مرتبة من الابداد و الموجود
 به اعنى الكلام يعنى مرتبة من الفعل والحدث ومستماء مثال الذات البحت
 اعنى فاعل الكلام وموجده وهو الظاهر بالكلام واما الكاتب فهو اسم لموجد
 الكتابة لكن لما كان الكلام اثر الحركة الموجدة له المتقضى بانقضائها لانه وان
 كانت هبولا من الهواء فى الاصل فان مادته من حركة موجده لانها اصوات
 صاغها من حر كته والانتهاى الحاملة لها ومن الهواء بل فى الحقيقة انما صاغها من
 حر كته فى الهواء فالهواء من مقومات مادته فلما كان كذلك كان قائما بمصدره اي
 بفعل موجده قيام صدور ومحل ظهوره الهواء والكتابة ليست مادتها من فعل
 الكاتب بل هى من المداد فكانت هيئاتها المشخصة لها وان كانت من هيئات

حركة مؤثرها متقومة بمادتها الاجنبية فكانت الكتابة قائمة في القرطاس وهذا ما
 اشرنا اليه قبل هذا من كون المجعولات كتابه تعالى لانه عز وجل اقامها بموادها
 في اوقاتها واما كتبها اذ هي من حدود قابلياتها وقوله ولكل منها «منها خل»
 منازل ومراتب يريد ان لكل من الكلام والكتاب منازل اذا تنزل من مصدره
 اليها ظهر فيها لمن يخاطب به ولمن يرسل اليه فنزلهما في عالم الاسرار
 غير منزلهما في عالم الانوار وهي غيرها في عالم الاشباح وهي غيرهما في
 عالم الاجسام اذ هما في عالم الاسرار حيوة وفي عالم الانوار اشراق وفي
 عالم الاشباح تصور وخطاب وفي عالم الاجسام كلام وكتاب وهذا تمثيل
 لما يظهر ولاقى الحقيقة كلها حيوة و اشراق و تصور وخطاب و كلام
 و كتاب وكذا في المراتب والفرق بين المنازل والمراتب ان المنازل ظهورها
 في كل رتبة و المراتب نسب المنازل الى المبدء في القرب و البعد وانما
 جمع بينهما في مطلق المنازل و المراتب لصدق كل واحد منهما على ما يراد
 من الآخر باعتبار و قد اشار الى هذا بقوله و كل متكلم كاتب بوجه و كل
 كاتب متكلم بوجه يعني ان المتكلم هو الموجد للكلام و الكاتب هو
 الموجد للكتابة وانما يقال لهذا الموجد متكلم بلحاظ ان ما اوجده قائم
 بفعله قيام صدور باعتبار ان مادته المتقوم بها من حركته الابدائية على نحو
 ما مر و يقال له كاتب بلحاظ ان ما اوجده قائم بمحلّه المتشخص فيه به اي
 بذلك المحل و اما الفرق بالتقضي و البقاء فانما هو بالنسبة اليها و اما في
 الحقيقة فكل مخلوق مضبوط اجل خروجه الى الكون و تقضيته و بقاءه وهي
 مختلفة على حسب قوابلها وفي حقيقة هذه الحقيقة ان كل شيء لا يخرج عما
 اقيم فيه من مراتب ملكه تعالى سواء الكلام وغيره و كيف يدخل شيء في ملكه
 و علمه الامكاني و الكوني و يخرج عنه و قد اشار الى هذا المعنى بقوله قد علمنا

ما تنقص الأرض منهم وعمدنا كتاب حفيظ وهو كتاب ملكه وسلطانه عز وجل
 قال ومثاله في الشاهد ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه في
 لوح صدره و مخارج حروفه صور واشكال حرفية فنفسه ممن اوجد الكلام
 فيكون كاتباً بقلم قدرته في الواح صدره ومنازل صوته ومجاري نفسه بفتح
 الفاء و شخصه الجسماني ممن قام به الكلام فيكون متكلماً فاجعل نفسك
 مقياساً لما فوقه .

اقول قوله ومثاله جارٍ على متعارفهم في التعبير لاعلى طريقة اهل الحق
 عليهم السلام لانهم اذا ارادوا بيان ذلك بهذا قالوا واياته و دليله و ان قالوا
 ومثاله لاجل تفهيم السائل فانهم عليهم السلام ما يريدون محض التمثيل
 وانما يريدون الآية و الدليل و معنى كلامي ان مجرد التمثيل لا يكون دليلاً
 بخلاف ما لو قيل آية او دليل و قد ثبت بالنقل الصحيح والعقل الصريح ان
 ذلك وامثاله قد جعله دليلاً بل على نحو المعاتبة كما اشار اليه تعالى بقوله وكاتين
 من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون و قال و تلك
 الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون ولا شك ان الكلام من آية لاولي
 الالباب قال تعالى سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه
 الحق وقوله ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه يعني بسكون الفاء
 في لوح صدره يعني خياله و تصوّره لانه لوح النفس و مخارج حروفه
 التي هي محال وجودات الحروف الثابتة صور و اشكال حرفية يعني ان
 تلك الاصوات انما تمايز بعضها عن بعض بتلك الصور و الاشكال والمراد
 بها الصور و الاشكال الجوهرية لها اذ لا تتقوم بدونها وهي مثل الجهر
 و الهمس و القلقة و الشدة و الرخاوة و التفشى و امثال ذلك ونفسه بسكون
 الفاء ممن اوجد الكلام فيكون كاتباً باعتبار نقش «نفس خل» صورها في

خياله و هيئاتها وصفاتها في سمعه وذواتها في الهوآء فهو كاتب بقلم قدرته
 اعنى احداثه للحروف في الواح صدره اى خياله ومنازل صوته التى اولها
 النقطة الممتدة من جوفه الى الهوآء الخارج عن فمه وهذا هو الالف اللينة
 وهى عند المحققين ليست من الحروف وانما هى الهىولى التى تقطع منها
 الحزوف التى اولها الالف المتحركة ثم الهاء الى اخر الحروف بالنسبة الى
 مخارجها وهو الباء الموحدة فنفس المتكلم ممن اوجد الكلام بفعلها فى
 منازل ظهوراته وتنزلاته فيكون كاتباً وهو الذى قام به الكلام قيام صدور
 فيكون متكلماً وقوله فشخصه الجسمانى الخ يوهم انه قام به قيام عروض
 لكن اذا لاحظنا ما تقدم من كلامه فى قوله كقيام الموجود بالموجد وجهنا
 هذه العبارة لكل احد بنسبة اعتقاده فى معنى قيام الموجود بالموجد فاما
 المصنف فهو قائل بوحدة الوجود وان الاشياء من سنخ صانعها بل وجودها
 وجوده تعالى وحيث شبه الكلام بالموجود وقيامه بالمتكلم كقيام الموجود
 بالموجد ظهر مراده هنا ان الكلام هو المتكلم و صادق عليه فحيثما قال
 خطأ فذاته خطأ وهكذا واما نحن فنقول الموجود قائم بامر الله الفعلى اى
 المشية والارادة والابداع قيام صدور وبالامر المفعولى الذى هو نور الانوار
 اعنى اول صادر عن فعل الله وهو الحقيقة المحمدية قياماً ركنياً وهو قيام
 التحقق والكلام قائم بحركة المتكلم قيام صدور والكتابة قائمة بالمداد قيام
 تحقق وعلى النظر الحق ان الانسان المتكلم هو من اوجد الاصوات فباعتبار
 انها قائمة به قيام صدور هى كلام وهو متكلم وباعتبار قيامها بالهوآء وبمتعلقاتها
 من الاسماع و النفوس المؤثرة فيها حين توجه اليها قيام عروض هى كتاب
 وهذا هو المقياس الحق لانه هو اية الله تعالى لهذا المذكور فى الافاق وفى
 الانفس .

قال والكلام قرءان وفرقان باعتبارين والكلام لكونه من عالم الامر منزلة الصدور ولا يدركه الا اولوا الالباب بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون و الكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الالواح القدريّة يدركه كلّ احد بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون بل هو قرءان كريم في لوح محفوظ لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فتزيله هو الكتاب .

اقول قوله و الكلام قرءان وفرقان باعتبارين قد يراد منه مطلق الكلام وقد يراد به الجملة فان اريد الاول كان المراد من قوله قرءان ما يقرأ اي يتلفظ به او ما يعلم فان ذلك قرآنة معنويّة والقرءان مصدر بمعنى القرائة كالغفران والفرقان ما يرتفع به الالتباس منه فيصدق ان على الكلام باعتبارين وان اريد الثاني كان المراد الكلام المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه وآله بخصوص لفظه ومعناه و نظمه وهو مجموع ما بين الدّقتين و الفرقان هو الفارق منه بين الحقّ و الباطل او كلّهما بهذا الاعتبار فانه فارق بين الحقّ و الباطل اذ لا ياتي الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفي الحديث الفرقان المحكم الواجب العمل به والقرآن جملة الكتاب هـ . و على ظاهر الحديث المتشابه ليس من الفرقان مادام متشابهاً فاذا ردّ الى المحكم لحق به وهو من القرءان قبل الردّ و بعده و اما في الحقيقة فالمتشابه من الفرقان قبل الردّ ايضاً لانه حينئذ يميّز المؤمن من غيره فان المؤمن يؤمن به كما اخبر تعالى عنه فقال تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ ام الكتاب اي الفرقان الواجب العمل به و اخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ وهم غير المؤمنين فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله فكان المتشابه من الفرقان لتمييزه لغير المؤمنين واستنطاقه لما في ضمائرهم الى ان قال تعالى والراسخون في

العلم يقولون أمثابه كل من عند ربنا و كان من الفرقان لتمييزه لاهل الايمان
 به والمنزل على نبينا صلى الله عليه وآله كما في الحديث نزل القرءان على اربعة
 ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام
 انتهى. فهو قرءان باعتبار انه يقرأ وهو فرقان باعتبار انه يفرق بين الحق والباطل
 فالرُبْعُ الاول مميّز للحق بالثناء عليهم و الدعاء اليهم والرّبع الثاني مميّز
 للباطل بدم اهله والنهي عنهم والرّبع الثالث مميّز للمتمّمات من الاعمال
 والمكملات «الكلمات خل» لها ودالّ على طريق النجاة و واعظ للعصاة
 فهو فارق بين طريق الحيوة ^ب التّجاة و الهلاك والرّبع الرابع ظاهر فكان
 الكلام قرءانا وفرقانا باعتبارين وقوله و الكلام لكونه من عالم الامر منزلة
 الصدور يريد به ان الكلام هو الفعل او مظهر الفعل لان عالم الامر هو عالم
 الفعل هو كذلك لانّ الكلام ان اريد به المعنوى فهو ظاهر فى كونه من عالم
 الامر مثل فعل الله الذى هو مشيئته و ارادته و ابداعه و اختراعه لانه اذا اراد
 شيئا كان ما اراد ان يكون وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
 يراد من الامر نفس الارادة كما قال الصادق عليه السلام لا كاف ولا نون وانما
 اراد فكان ما اراد ان يكون هـ او كما قال عليه السلام فالامر هنا هو الارادة وهو
 كلام معنوى لانه عبارة عن محض الابداع وان اريد به الكلام اللفظى فهو
 آلة التّأدية والتّبليغ الى المكلفين وهو من عالم الامر الثانى الجعلى كما
 قال الرضا عليه السلام فى كلامه لعمران الصّابى و كان اول ابداعه و ارادته
 ومشيتة الحروف التى جعلها اصلا لكل شىء و دليلا على كل مدرك و فاصلا
 لكل مشكل الى ان قال ثم جعل الحروف بعد احصائها واحكام عدتها فعلا منه
 كقوله عز وجل كن فيكون و كن منه صنع وما يكون به التصنوع فالخلق
 الاول من الله الابداع لا وزن له ولا حركة ولا اسمع ولا لون ولا حس والخلق الثانى

الحروف لا وزن لها ولا لون وهي مسموعة موصوفة غير منظور إليها الحديث
 فالفعل الأول الابداع و الارادة و المشيئة وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون
 وبه احدث سبحانه الحروف وجعلها فعلاً منه كما مر في الحديث والحاصل
 ان اطلاق عالم الامر على الكلام بهذا المعنى لا بأس به لكنه لا دائماً بل بهذا
 الاعتبار لانه ايضاً من عالم الخلق و كونه يستعمل فعلاً او حاملاً للفعل لا يختص
 به بل كل ما في عالم الخلق يستعمل فعلاً اذا خلق الله به شيئاً لانه حامل للفعل
 كما قال امير المؤمنين عليه السلام في وصف نفوس الملائكة الاعلى قال والقي
 في هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله الحديث . وعلى كل تقدير فمنزل المعنوي
 الصدور و هذا ايضاً كلام باعتبار و كتاب باعتبار فانه في الصدور و ما في
 الصدور مكتوب فيها كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان و مما
 كتب الشهادتين والمعاد والولاية نعم اذا لوحظ انبعائه وتقومه بمصدره تقوم
 صدور لاحلول اختصاص ظاهراً بكونه كلاماً وفي نفس الامر هو كتاب مكتوب
 في لوح ملكه تعالى فكما يكون الكلام من عالم الامر يكون من عالم الخلق
 وكما يكون في الصدور يكون في الاسماء و ليس كلما لا يدركه الا اولوا
 الالباب من عالم الامر بل قال تعالى ويخلق ما لا تعلمون فان ما لا يدركه اولوا
 الالباب الذين عندهم من عالم الخلق اكثر مما يدركونه بما لا يكاد يحصى
 واستشهاده بقوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم، لا
 يخص بل كما كان في صدورهم من عالم الامر كذلك يكون كتاباً فان اطلاق
 الكتاب في القرءان على الامام عليه السلام ثابت في كل موضع من القرءان
 ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حم والكتاب المبين هذا كتابنا ينطق
 عليكم بالحق وهو الذي قال انا كتاب الله الناطق واستشهاده بقوله تعالى وما
 يعقلها الا العالمون عليه لانه فان المراد بها «به خ ل» الامثال المكتوبة في لوح

الأفاق كما قال تعالى وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم
 عنها معرضون وهذه التي يمر عليها الجاهلون ولا يعقلونها هي التي يعقلها
 العالمون. مع أنّ الجهال يدركونها فإن قلت أنّما أراد أن الجاهلين لا يعقلونها
 قلت أنّما أراد أن الجاهلين لا يدركونها بحواسهم ولو أراد أنّهم لا يدركونها
 بعقولهم لم يكن بين ما هو من عالم الأمر وبين ما هو من عالم الخلق فرق بل
 ربّما تكون أسرار المحسوسات أخفى من أسرار المخلوقات « المعقولات
 خل » كما هو مشاهد وقوله والكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الألواح
 القدرية ربّما يفهم منه و ممّا قبله اختصاص ما هو من عالم الخلق بنزوله في
 الألواح القدرية وما هو في « من خل » عالم الأمر بالألواح الصدور وقد اشرنا إلى
 عدم الاختصاص بل يكون كلّ منهما في المنزلة باعتبار أيضاً قوله
 الألواح القدرية مبنية على ما اصطالحوا عليه من أنّ القضاء سابق على القدر
 لأنّه من صنع الألوهية والقدر من لوازم الماديات « الماهيات خل » وهذا
 بخلاف ما عليه أهل العصمة عليهم السلام فإنّ القدر عندهم سابق على القضاء
 وإنّ كليهما متعلّقة بالحوادث الآن القدر فعل الله المتعلّق بتقدير « به تقدير خل »
 الحوادث من الغيب والشهادة في أجل بدئها وفنائها وبقائها وارتزاقها
 وسعادتها وشقاوتها وغير ذلك والقضاء بعد القدر يتعلّق بتتميم المقدرات
 وحيث كان يجري مجرى القوم لأعلى طريقة ائمتنا عليهم السلام قال إنّ ما
 في الألواح القدرية يدركه كلّ أحد وقد بيّنا ما فيه واستشهاد به قوله تعالى
 وكتبنا في الألواح من كلّ شيء موعظة فيه ماتقدّم فإنّ ما هو عنده من عالم
 الأمر اللوح المحفوظ وقد كتّب فيه القلم ما كان وما يكون وقال تعالى علمها
 عند ربّي في كتاب وقال وعندنا كتاب حفيظ وكذا قوله واليكلام لا يمسه
 إلا المطهرون الخ فإنّ فيه قوله تعالى في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون فأنّه

تعالى اخبر انّ القرءان في كتاب مكنون ذلك الكتاب لا يمسه الا المطهرون
وان جعل الضمير في يمسه للقرءان لا للكتاب صحّ ولكنّه هو المنزل من ربّ
العالمين و عنده انّ المنزل هو الكتاب لقوله فتزيله هو الكتاب فكلامه لا
يستقيم منه شيء الا على معناه الاول في قوله باعتبارين :

قال الموقف الثاني في الاشارة الى الصّنع والابداع وفيه مشاعر المشعر
الاول فاعلية كلّ فاعل إما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا
او بالعناية او بالتجلى و ما سوى الثلاثة الاول ارادى البتة و الثالث يحتمل
الوجهين و صانع العالم فاعلٌ بالطبع عند الدهرية و الطباعية و بالقسر مع
الداعي عند المعتزلة و بغير الداعي عند اكثر المتكلمين و بالرضا عند الاشراقيين
و بالعناية عند جمهور الحكماء و بالتجلى عند الصوفية و لكلّ وجهة هو
مولىها فاستبقوا الخيرات.

اقول اعلم انّ هذا التقسيم جارٍ على طريقة الظاهر التي يستعملها الحكماء
الاولون و الانبياء عليهم السلام لتعريف العوام و جرى عليها المتأخرون
و المتكلمون وهي مبلغهم من العلم و اما في الحقيقة التي خلق سبحانه عليها الخلق
و عرفها انبيائه و رسله و اوليائه عليهم السلام ففاعلية كلّ فاعل بالاختيار و انّ الجبر
غير متحقق في العالم اصلاً الا على نحو التتميم و الاعانة و قد يتنا وجه ذلك في
رسالتنا المسماة بالفوائد و في شرحنا عليها من اراد الاطلاع على ذلك طلبه هنالك
و قول المصنف هنا بل في سائر كتبه من هذا النوع اذ لا يعرف الا مقاله من قبله
ممن هو من نوعه و لقد صدق فيه و فيهم قول امير المؤمنين عليه السلام ذهب من
ذهب الى غيرنا الى عيون كدره يفرغ بعضها في بعض الحديث و قوله اما بالطبع
وهو من يصدر عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل و لا ارادة فيكون
فعله ملايماً لطبعه و قد يكون مع الشعور الا انه لم يكن له داعٍ غير ميل الطبيعة

أو بالقسراى قد يكون الشيء فاعلاً بالقسر وهو الذى يصدر عنه فعل بغير
 ارادته سواء كان عن شعور ام لا ويكون على خلاف محبته أو بالتسخير وهو
 الذى يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة المسخر و داعيه ويكون ذلك منه اعم
 من شعوره و ارادته و رضاه بل قد يشعر وقد لا يشعر وقد يريد بمقتضى طبيعته
 وقد لا يريد وقد يرضى بمعونة بعث المسخر و قد لا يرضى أو بالجبر
 وهوان يفعل المختار بغير اختياره بل بارادة مجبره او هو بمعنى القسر او
 القسر بمعناه أو بالقصد وهو الذى يفعل بارادته لغرضه المقصود بفعله سواء
 كان بشرب معونة حصول الدواعى وانتفاع الموانع ام بنفس ارادته أو بالرضا
 وهو الذى يكون علمه الذاتى علة لوجود مفاعيله وعين معلوميتها له عين
 وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لها بلا اختلاف فى شيء من ذلك أو بالعناية وهو
 الذى يكون فعله تابعاً لعلمه بوجه الخير «الجبر خ ل» فى ذلك الفعل فى نفس الامر
 فيفعل عن ذلك العلم من غير قصد آتد على ذلك العلم أو بالتجلى وهو ان يلقى مثاله
 فى هويات الاشياء بحسب قوا بلها وهذا تعريف ما ذكر من التقسيم فى الجملة
 ويأتى تنمة الكلام ثم قال وما سوى الثلاثة الاول يعنى ماسوى الفاعل بالطبع
 والفاعل بالقسر والفاعل بالتسخير ارادى يعنى ان فعل الفاعل بالقصد وبالرضا
 وبالعناية وبالتجلى ارادى صدر عنه بارادته وقد اشرنا الى ان ما كان بالطبع
 قد يكون ارادياً ولا يلزم ان كلما صدر عن طبيعة الشيء لا يكون ارادياً او بغير
 شعور بل قد يكون عن ارادة وشعور بل لو بيتنا «بنينا خ ل» على حاق حقيقة الامر
 لم يوجد فاعل ينسب اليه الفعل حقيقة الأبارادة وشعور الآانه فى كل شيء
 بحسبه وان ما كان بالقسر او الجبر لا يكاد ينفك عن الشعور والارادة الا ان ذلك
 بمعونة تميم نقص طبيعته وذاته من قسر القاسر واجبار المجبر اذ اقتضاء طبيعة
 ذى الطبع وذات المقسور والمجبور كان ناقصاً لكونهما ناقصتين «ناقصين خ ل»

فى اقتضائهما لذلك الفعل فكان الاجبار متمماً وميل الطبيعة معيناً للشيء و
 خفاء «خفاء خل» ما اشرنا اليه فى النباتات والجمادات والحيوانات انما عرض
 للاوهام لاقتصار نظرها على ما انتقش فيها من افعال المختارين من نحو بنى آدم
 ولو تنزلت الى كل رتبة دونها بحليتها او ترقّت الى كل رتبة فوقها باخلاقها
 لعرفت ما اشرنا اليه واما ما جعله ارادياً وهو الاربعة الباقية فنقول اما
 الفاعل بالقصد ففعله ارادى وهو اكمل الفاعلين لكونه فاعلاً مختاراً بكل
 رتبة من مراتب الاختيار لصدق الفعل بالارادة وبالرضا وبالناية وبالتجلى
 عليه وانتهاء «انتهاء خل» صدق فعل الطبيعة والقسر والتسخير عنه واما الفاعل بالرضا
 فاذا اريد منه ما اريد منه فلا بأس واما اذا اريد منه ما يعنى المصنف واهل ملته فلا يكون
 ارادياً فانهم يجعلون الفاعل بالرضا هو الذى يكون سبب فعله للاشياء علمه بمعنى ان
 علمه بهانفس فعله لها وعين عالميته بها عين فاعليته لها ومع هذا كله فيريدون من هذا
 العلم العلم الفعلى «العلم الذى خل» هو ذاته فليز مهم ان تكون ذاته صنفاً ومصنوعاً
 فرضاه بفعله عين رضاه بذاته فهو فعله وهذا معلوم من طريقته المنكوسة المتعوسة
 ولو ارادوا بذلك العلم العلم الحادث بحدوث المعلوم سواء جعلوه فعله لها ام
 نفسها لم نعترض عليهم بمثل هذا الاعتراض لانه يكون الفاعل غير المفعول وغير
 الفعل واما الفاعل بالناية فانه يلزم منه القول بالجبر فى افعال العباد لانه عندهم هو
 الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير «الجبر خل» فى نفس الامر وعلمه بوجه الخير
 «الجبر خل» كاف فى صدور عن الارادة الا ان يجعلوا ذلك العلم ارادةً فيكون
 ارادياً مع لزوم الجبر ثم اذا جعلوه ارادة فان قالوا بحدوثه صح لهم كل ما سوى
 لزوم الجبر واما اذا قالوا بقدمه امتنع الفعل فى القدم والقدم فى الحدوث او انفكاك
 احدهما عن الآخر لان العلم عندهم كاف فى صدور الاشياء ولو كان سابقاً فى
 وجوده على صدورهما لم يكن كافياً لانهم اذا جعلوه كافياً كان كافياً فى القدم

فتصدر حيث يكون كافياً فتكون صادرة في القدم ومع هذا كله فالجبر لازم على آتانا
 قد بينا ان الارادة حادثة لآنها من صفات الافعال و لا تكون الآ والمراد معها
 كما دلت عليه اخبار اهل الحق عليهم السلام و هم لا يريدون بالعلم الآ
 الذات البحت سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً وقال المصنف والثالث
 يحتمل وجهين يعنى الارادة و الشعور و عدمها و ليس كذلك بل كما قلنا
 من انه قد يشعر وقد لا يشعر و قد يريد وقد لا يريد لآنه يحتمل ان يكون ذا
 ارادة و شعور و ان لا يكون كذلك فتكون حالاته واحدة في كل ما يصدر
 عنه يباعث مسخرة بل يكون في بعض الاحوال مشعراً بل ومريداً بسبب داعي
 طبيعته كالمجبور على النكاح مثلاً فآنه لو لم يشعر أو لم يرد لم يحصل له الانعاض
 وان كان بداعي الطبيعة البشرية وقد يكون في بعض الاحوال غير مرید و لا
 مشعر ولو قال يحتمل ذلك في حالين لكان اصح لبارته ومعناه قوله و صانع
 العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطباعية الخ قال في الكتاب الكبير واذا
 علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله
 الى ان مبدء الكل فاعل بالطبع و جمهور المتكلمين الى انه فاعل بالقصد والشيخ
 الرئيس وفاقاً لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية والصور
 العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعاً لحكماء
 الفرس والرواقيين الى انه فاعل الكل بالمعنى الاخير اى بالرضا و سنحقق
 لك في مبدء «مستأنف خ ل» الكلام في الاصول الآتية ان شاء الله تعالى ان فاعل
 الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلاثة الأول وان ذاته ارفع
 من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار
 التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً فهو إما فاعل بالعناية او بالرضا
 و على اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ

لم يفعل لا بالايجاب كما تروهمه جماعة من الناس فان صحة المشروطة غير متعلقة
لصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه وكذبه بل امتناعه الا ان الحق هو
الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل الوجود بعلم هو عين
ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ «نشأ خ ل» لوجودها فيكون
فاعلاً بالعناية انتهى كلامه . اقول قد فسر الفاعل بالعناية قبل هذا الكلام بانه
الذي يكون علمه بالشيء بنحو اصله «اصلحه خ ل» بحسب نفس الامر منشأ لفعله
من دون قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل فاقول وما المراد من
قوله من دون قصد زائد الخ هل يريد بالقصد الزائد داعياً غير نفس الفعل ام
يجعله نفس الفعل فان اراد به غير الفعل فعندنا انه لاشك انه تعالى ليس له داع غير
نفس فعله لان ارادته وقصده ومشيتته نفس ايجاده تعالى لانه لا يهيم ولا يفكر
ولا يروى و ان اراد به شيئاً غير فعله فتعالى ربي عن ذلك و ان اراد بان
الفاعل لا يكون فاعلاً بالعناية الا بلحاظ عدم مطلق القصد اي باي معنى يكون
فلا يصح هذا الكلام لان من يفعل بغير قصد ليس بمختار و جعله العلم قصداً
او ارادة لانه ذاته تعالى و هي ارادة ليس بصحيح لان ذاته وعلمه الذي هو ذاته
غير منتظر لشيء ولا محصل «تحصل خ ل» لشيء بل كل شيء حاصل له قبل الفعل
وبعده على حد واحد فقصده و ارادته لما يفعل فعله له لا غير ولا يصح ان يفعل
بغير ارادة فيكون فاعلاً بالطبيعة او بالجبر ولا ان يكون له ارادة غير فعله فيكون
ذاميل وداع و ذا فكر وتسرو اذ من كان كذلك فهو مصنوع غير صمد بل
يكون للاشياء مدخل فيه تعالى ربنا عن ذلك فلا يكون فاعلاً بالعناية الا
على معنى انه فاعل بالقصد و لا يكون فاعلاً بالقصد الا على معنى ان قصده
عين فعله لا غير الا اذا اريد بالفاعل الفاعل الممكن و المصنف صريح
في الكتاب الكبير بانه تعالى فاعل بالعناية كما سمعت من كلامه و ذكر الملا

احمد في حاشيته على المشاعر ان الحق عند المصنف هو القسم الاخير الذي ذكرنا اعنى الفاعل بالتجلى ولكنه بحسب مقام اخر ومرتبة اخرى و هو هيهنا في مقام آخر فلا منافاة بين ما حقه هيهنا وبين ما هو الحق عنده فخذ هذا و كن من الشاكرين انتهى . اقول ان القول بانّه فاعل بالتجلى كالقول الاول فيما يرد عليه فان معناه ان الاشياء المحدثة هيئات صفات ذاته قياساً على ظهور المقابل للمرأة بهيئة صورة ذاته ولو صح هذا العرف «لمعرفة خل» صفات ذاته بهيئاتها فتكون مدركة كما انك تعرف صفات المقابل للمرأة وتدرک هيئاته بواسطة صورته في المرأة فتكون نفسك هي صفة ذاته التي تجلى بها لك و الحق ان المعروف بمعرفة النفس انما هو الصفة التي تعرف لك بها من توصيفه وهي حادثة بفعله فهي صفة استدلال عليه لانها صفة الوصف والتعريف لاصفة تكشف له لكونها صفة ذاته وربما كان قول المصنف في كتاب «الكتاب خ ل» الكبير الذي نقلناه في بيان الفاعل بالاختيار قال بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولم يقل وان شاء ترك او ان شاء لم يفعل يشير الى انه فاعل بالتجلى و قد قلنا انه كالقول بالعناية و يريد بتغيير العبارة في قوله و ان لم يشأ لم يفعل انه شاء لما يريد فعله في الازل قبل ان يفعله وان لم يشأ في الازل يشاء «لم يشأ خل» ان يفعله في الامكان وقد ذكرنا في شرحنا في مواضع متعددة انه قيل ان يفعل له ان يفعل وان لا يفعل وكل ذلك عن قصد خاص بالمفعول هو نفس فعله واما نحن فنقول اذا شئنا هو فاعل بالتجلى وهو حق واذ قال المصنف انه فاعل بالتجلى فليس بصحيح لاننا نريد انه سبحانه تجلى للعباد بايجادهم لابنه فانه تعالى لا تتغير حاله فكان غير متجلى في الازل ثم تجلى ومن كان كذلك فهو حادث لاختلاف احواله وان كان متجلياً في الازل كان ماتجلى به قديماً تعالى ربي بخلاف قول المصنف الذي يرى ان خلقه منه بالسسخ فان «و

انَّ خ ل» وجودهم وجوده فعنده اذا تجلّى فانما تجلّى بذاته و هذا باطل و
 قوله و على اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار ليس على مراده بصحيح لانه
 لا يريد بالاختيار انه ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يريد انه راضٍ بفعله و
 ان كان لابد ان يفعل او انه فى علمه انه يفعل فليس له الا يفعل و على اى
 الوجهين فهو فعل بالاضطرار و قد بين فى هذا الكتاب ان القول بانه فاعل
 بالتجلّى للصوفيّة وقوله ولكلّ وجهه هو موليها فاستبقوا الخيرات ، يريد به
 من الآية مراد الصوفيّة بانه تعالى هو يسيرهم فى هذه الجهات بالعناية السابقة
 والعلم الازلى لا غير كما قال هو الذى يسيركم فى البرّ والبحر اى فى الاقوال
 والمعانى او فى الغيب و الشهادة او فى الاجسام و الارواح او فى الاحكام
 والاعتقادات و ليس الامر كما زعم لانه تعالى لو اجرى الابداع على ما ذهب
 اليه او التكليف للزم الجبر فى افعال العباد و لتساوت الخلائق فى الايجاب
 بل يجب الاتحاد فلا يوجد الا شخص واحد لان فعله واحد بجهة واحدة بل
 يبطل الابداع لعدم جواز التكليف الذى هو الغاية فى الصنع بل الحق انه
 سبحانه اجرى صنعه على مقتضى القابليات التى هى الاعمال و الاقوال و
 الاعتقادات و لكلّ شخص او اهل مذهب وجهة من اعمالهم هو موليها
 باعمالهم كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يوليها بفعله وعلمه الا
 بقوا بل اعمالهم وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم وفى هذا فاستبقوا الخيرات
قال المشعر الثانى فى فعله تعالى فعلمه تعالى امره خلق امره مع الله
 وخلقته حادث زمانى وفى الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اول ما
 خلق الله العقل وفى رواية القلم و فى رواية نورى والمعنى فى الكل واحد
 وفى كتاب بصائر الدرجات لبعض اصحابنا الامامية رضى الله عنهم قال حدثنا
 يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم قال سمعت ابا

عبدالله عليه السلام يقول ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي قال خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع احد ممن مضى غير محمد صلى الله عليه وآله وهو مع الائمة عليهم السلام يسددهم انتهى .

اقول هذا الكلام من المصنف في بيان فعل الله تعالى وذكره للعقل يظهر منه انه هو الفعل وهو غلط ظاهر فان العقل من المفعولات وليس اول مخلوق منها و انما هو اول مخلوق من المركبات و المقيدات ففى الكافى عن الصادق عليه السلام انه قال ان العقل اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش الخ والعرش المذكور له اربعة اركان وهذا العقل الايمن منه وروى ان القلم اول غصن اخذ من شجرة الخلد فتكون شجرة الخلد خلقت قبله وروى فى تاريخ الحسن العسكرى عليه السلام وروح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حداثتنا الباكورة فتكون جنان الصاقورة غرسوها عليهم السلام قبل ان يخلق روح القدس وهو العقل وهو القلم المأخوذ من شجرة الخلد و لما اثمرت كان اول من اكل من ثمرها روح القدس يعنى انه اول من ذاق ثمرة الوجود من حداثت محمد و آله صلى الله عليه وآله وذلك لان اول ما صدر من فعل الله سبحانه و ايجاده الحقيقة المحمدية كما قال صلى الله عليه وآله حين سأل جابر بن عبد الله الانصارى «ره» عن اول ما خلق الله فقال صلى الله عليه وآله نور نبيك يا جابر الحديث وهو الماء الذى منه كل شىء حتى تم ساقه الى الارض والجرز والارض الميت اعنى ارض القابليات فانزل بها الماء فاخرج به من كل الثمرات واول من خرج واكل فاكهة الوجود العقل وفعل الله تعالى هو مشيئة و ارادته قال الصادق عليه السلام خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الخلق بالمشيئة هـ . فامر الله هو فعله وهو مشيئته و ارادته و ابداعه قال الرضا عليه السلام المشيئة و الارادة و الابداع اسمائها ثلاثة ومعناها واحد و قال الصادق عليه السلام

الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل و اما ارادة الله فاحدائه لا غير لانه لا يروى ولا يهيم ولا يفكر هـ. وقوله امر و خلق ، تفسير لفعل الله مجاز قد يتسامح فيه لكننا نقول فعل الله تعالى هو امره ويطلق الامر على الفعل وهو ما قامت به الاشياء كلها قيام صدور وعلى المفعول الاول وهو نور الانوار والحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله وهو ما قامت به الاشياء قياماً ركنياً ومثالهما اذا قابلت المرأة انطبعت فيها صورتك فالصورة المنطبعة شعاع من صورتك التي قامت بك فهي قائمة بصورتك قيام صدور والصورة المنطبعة في المرآة قائمة بهذا الشعاع قياماً ركنياً لان هذا الشعاع القائم بصورتك قيام صدور هو مادة الصورة المنطبعة في المرآة وصورتها هيئة المرآة من بياض او سواد واستقامة او اعوجاج وصفاء او كدورة و كبر او صغر وهي قائمة بمادتها قياماً ركنياً فافهم فالفعل هو الامر و المفعول من الخلق و الحقيقة المحمدية اول مخلوق صدر عن فعل الله فاذا صدر المفعول عن فعل الله فالفعل هو الامر الفعلي واذا صدر عن المفعول فالمفعول حامل لفعل الله كالحديدة الحاملة لحرارة النار فكما ان الحديدة لا تحرق بنفسها وانما تحرق بحرارة النار الحاملة لها كذلك المفعول لا يكون امر الله بمعنى فعله ولا ان يصدر عنه شيء الا لكونه محلاً لفعل الله فافهم وقوله امره مع الله قال الملا احمد صاحب الجاشية المذكور سابقاً فان قلت كيف يكون امره معه وهو تعالى علة له وهي متقدمة على المعلول و هو لا يكون في مرتبة العلة قلت المراد بالمعينة بقريضة المقابلة عدم تجدده واستمراره والمراد بقاءه ببقائه كما سيجيء عن قريب انتهى وفيهما ان كون امر الله مع الله كما تدل عليه المقابلة باطل اما ان الله تعالى مع كل شيء فحق بمعنى انه معه به وبما له وعليه وما كنا عن الخلق غافلين واما ان الامر مع الله فحق بمعنى انه لا يخرج عن سلطانه

وملكه ابدأ لا كما توهماه من البقاء فأنه فان مستحيل في ذات الله تعالى ممتنع
الوجود و البقاء بل وجوده و بقاءه في الامكان الراجح غير متناه فيه وان
كان متناهياً عند الله فانها في رتبة ذاته مستحيل الوجود واما ان الله تعالى علة
فباطل لان الله سبحانه ليس علة لشيء بل كل شيء علة صنعه وهو فعله وصنعه
علة نفسه بالله كما قال الصادق عليه السلام خلق الله المشية بنفسها ثم خلق
الخلق بالمشية فالمشية علتها نفسها بالله كما ان علة الاشياء هي فعل الله
الذي هو المشية بالله فكما نقول علة الاشياء فعل الله كذلك نقول علة فعله
نفس الفعل لان الاشياء خلقت بالفعل والفعل خلق بنفسه كما نقول علة الكتابة
حركة يد الكاتب لا ذات الكاتب و ليس لك ان تقول ان ذات الكاتب علة
العلة لان المعلول يدل بهيئته على هيئة علة كما تدل الكتابة هي بهيئتها على
هيئة حركة اليد ولا تكون شيء من ذلك دالاً على الكاتب بوجه من الوجوه
الاعلى وجود صانع لا تنتهي صنعه اليه و انما تنتهي الى فعله و حركته و
الفعل لا ينتهي الى الذات و الا لساقها في الوجود كما ساوقت الكتابة
حركة يد الكاتب و من هنا قال امير المؤمنين صلوات الله عليه و على آله
الظاهرين انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله و قال عليه السلام
علة ما صنع صنعه وهو لاعة له الخ والحاصل ان اطلاق العلة عليه على نحو
الحقيقة غير جائز الاعلى معنى انه فاعل بفعله لا كما يقولون انه فاعل بذاته
بل على معنى ان الاشياء بجميع انحائها من موادها و صورها وجوداتها و
ماهياتها مقبولاتها و قابلياتها و كل شيء منها ولها مستندة الى فعله تعالى خاصة
و اما كون بقاءه ببقائه فلا بل بقاءه بما يمدّه من الامدادات الامكانية الغير
المتناهية وهي قد احدثها الله سبحانه لامن شيء و اقامها بنفسها كما قال عليه
السلام يمسك الاشياء باظلتها اي بذواتها و قوام كل شيء بفعله و بامداده مما

احدث من الخزائن الامكانية التي لا تنفذ و لا تنتهي لا اله الا هو و قوله
 و خلقه حادث زمانى يعنى احدثه فى الزمان فالزمان ظرف لاحدائه و هذا
 الخضر محصور اذ ليس كل مخلوقاته زمانية فان نور محمد وآله صلى الله
 عليه وآله مخلوق قبل ان يخلق الله شيئاً والزمان انما هو ظرف الاجسام ولا يصح
 ان يكون ظرفاً لغيرها فلا يصح ايجاده قبل الاجسام و الامكنة و لا ايجادهما
 قبله بل هى اى الثلاثة متساوية الوجود و ايضاً اذا كان الخلق حادثاً زمانياً
 فالزمان يكون حادثاً زمانياً اوليس بحادث و هو من الامر ما ادرى ما اقول
 لهؤلاء وقوله و فى الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الخ قد
 تقدم ان العقل هو القلم وهو ملك والمراد به عقل محمد وآله صلى الله عليه
 وآله وهو وجه وجودهم الذى نسميه بالماء الذى منه جعل كل شىء حى و
 كان عرشه على الماء و بالحقيقة المحمدية و بامر الله المفعول الذى به قامت
 الاشياء لان مواد جميع الاشياء منه و فى الدعاء كل شىء سواك قام بامر
 و من الاشياء القائمة بامر الله المفعول العقل المذكور وهو وجه تلك الحقيقة
 وهو القلم و هو الروح من امر الله و كذلك الحقيقة ملك و فى الحديث عن
 الصادق عليه السلام حين سأل سفيان الثورى عن قوله ن والقلم وما يسطرون
 قال نون ملك يؤدى الى القلم وهو ملك يؤدى الى اللوح وهو ملك يؤدى
 الى اسرافيل الحديث فنون الحقيقة المحمدية والقلم عقله واللوح نفسه صلى
 الله عليه وآله ولا شك ان العقل ملك اعظم من جبرئيل وميكائيل والملائكة
 اجمعين وعظمة هذا الملك فوق ما نصف ولكنه مركب من الوجود والماهية
 فوجوده مس النار اى نار المشية وهو اثرها اى الحقيقة المحمدية و ماهيته
 ارض القابلية اى الزيت الذى يكاد يضىء ولولم تمسه نار و قد تقدم بيانه
 فى بيان السراج لانه هو المذكور فى قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها

مصباح المصباح في زجاجة فنوره المشبه «المشية خل» بالمصباح هو العقل
بقريته ذكرزيتته ومس النار له ولا يكون الا في المركب وما قبله ليس بمركب
ظاهراً لانه مس النار في المصباح والزيت وفي النبات الماء والارض الميتة
والارض الجرز وقوله عليه السلام لم يكن مع احد ممن مضى غير محمد
صلى الله عليه وآله يعني بكله والآ فكل نبي يكون معه بوجه من وجوهه
او رأس من رؤسه بل ويكون مع سائر الاولياء ومع المؤمنين بل ومع
غيرهم حالة سلوكهم طريق الحق ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله
لحسان بن ثابت لما قال شعره المشهور يوم الغدير الذي اوله :

يناديهم يوم الغدير نبيهم
بختم واسمع بالنبي مناديا

قال صلى الله عليه وآله لازلت مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك مع
علمه انه يتغير عن الصلاح ولذا قيّد الدعاء نعم لا يوجد روح القدس بكل جهاته
الا عند محمد واهل بيته صلى الله عليه وآله ولا يسه غير قلوبهم لانه باب الله
الى جميع من هو دونه من خلقه ويكون عند الائمة عليهم السلام واحداً بعد
واحد ولم ينزل الى الارض الا على محمد صلى الله عليه وآله ومنذ نزل ما
صعد وهو الآن مع الحجّة عليه السلام عجل الله فرجه .

قال وقال محمد بن علي بن بابويه قدس الله روحه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا
في النفوس انها الارواح التي تقوم بها حيوة النفوس و انها الخلق الاول
لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان اول ما ابدع الله هي النفوس المقدسة
المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه واعتقادنا فيها انها
خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله صلى الله عليه وآله ما خلقتم للفناء بل
خلقتم للبقاء وتنقلون من دار الى دار وان الارواح في الدنيا غريبة وفي
الابدان مسجونة واعتقادنا فيها انها اذا فارقت الابدان فهي باقية منها منعمة

«متنعة خل» ومنها معذبة الى ان يردّها عزّ وجلّ الى ابدانها وقال عيسى بن مريم للحواريين اقول لكم الحقّ انه لا يصعد الى السّماء الا ما ينزل منها و قال جلّ ثناؤه ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتّبع هواه

اقول قال الملا احمد اليزدى صاحب الحاشية هنا المراد بالنفوس ههنا هو العقول فانّ النفس بمعنى الذات قد تطلق عليه والمراد بالنفوس ثانياً هو ما هو المصطلح عليه و قوله فانطقها بتوحيده لعلّ المراد بانطاقها هو جعل وجودها بحيث تدلّ على توحيده فتأمل انتهى ولعلّ مراده بالنفوس الاولى الذوات او العقول او الذوات هي العقول كما ذكره المحشّي و هذه الاحتمالات ممّا تحتمله عبارته لامّا يريد لانه انما يريد ما قاله من قبله ان وقف عليه والذى يطابق ما فى نفس الامر ما ذكرناه مراراً مكرراً انّ اول ما خلق بفعله نور محمد صلى الله عليه وآله كما دلت عليه الاخبار الكثيرة منها ما رواه فضل الله بن محمود الفارسي فى كتابه رياض الجنان بسنده الى جابر بن عبد الله قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله اول شىء خلق «خلقه خل» الله تعالى ما هو فقال نور نبيك يا جابر خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير ثمّ اقامه بين يديه فى مقام القرب ما شاء الله ثمّ جعله اقساماً فخلق العرش من قسم و الكرسي من قسم و حملة العرش و خزنة الكرسي من قسم و اقام القسم الرابع فى مقام الحبّ ما شاء الله ثمّ جعله اقساماً فخلق القلم من قسم واللوح من قسم و الجنة من قسم و اقام القسم الرابع فى مقام الخوف ما شاء الله ثمّ جعله اجزاء فخلق الملائكة من جزء والشمس من جزء والقمر والكواكب من جزء و اقام الجزء الرابع فى مقام الرجاء ما شاء الله ثمّ جعله اجزاء فخلق العقل من جزء و العلم و الحلم من جزء والعصمة و التوفيق من جزء و اقام القسم الرابع فى مقام الحياء ما شاء الله ثمّ نظر اليه بعين الهيبة فرشح

ذلك النور و قطرت منه مائة الف و اربعة وعشرون الف قطرة فخلق الله من
 كل قطرة روح نبي ورسول ثم تنفست ارواح الانبياء فخلق الله من انفسها
 ارواح الاولياء و الشهداء و الصالحين ه . و غير ذلك من الاخبار و الحاصل
 انا اذا اردنا توفيق كلامه اوبيان ما هو الواقع من عبارته بتوجيهها و صرفها
 الى النحو الحق قلنا المژاد بالنفوس الاولى ذوات محمد و آله صلوات الله
 عليه و عليهم فانها اول ما خلق الله تعالى و هي الارواح التي بها حياة نفوس
 ما سواهم و نسميها ارواحاً باعتبار حيوتها في ذاتها و احيائها لما سواها باذن
 الله تعالى و لاشك ان نفوسهم عليهم السلام اول ما خلق الله تعالى و قوله
 صلى الله عليه و آله ان اول ما ابدع الله اي اوجده بابداعه الذي هو مشيئة
 النفوس المقدسة المطهرة اي النفوس التي هي محال مشيئة الله و هي حقايقهم
 عليهم السلام التي هي هياكل التوحيد لان حقيقة كل واحد منهم عليهم السلام
 هيكل التوحيد و حقيقة حدوده و ذلك لان الهيكل هو الصورة و الصورة
 هندسة و حدود مثل الايمان بالله لا يشوبه احتمال ريب و ذكر لله لا غفلة فيه
 و مراقبة لا التفات فيه و حضور لا غيبة فيه و توجه لاسهو فيه و امثال هذه
 الحدود الماحضة فالصورة المؤلفة من هذه الحدود و امثالها هيكل التوحيد
 و اعلى هياكل التوحيد اربعة عشر هيكل و معنى مقدسة مطهرة يعنى منزهة
 مكرمة عن رذائل الآنية و الدعاوى و قوله فانطقها بتوحيده و ذلك لما اراد
 ان يعرفوه و وصف نفسه لهم و جعل ذلك الوصف حقايقهم فدواتهم ذلك
 الوصف فنطقهم بما عرفتهم من انفسهم قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف
 ربه و اعلم انه تعالى اظهر على ذواتهم و ظواهرهم آثار وحدته فلذا تقول
 انا لان صانعك واحد ولو كان صانعك اثنين لما قدرت ان تقول انا بل تقول
 لنفك نحن كما انك ترى ظلك عن مصباح واحد واحداً و عن مصباحين

اثنين فتكون انت اثنين ولو كان صانعك ثلاثة كنت ثلاثة لانك اثار ثلاثة
 مؤثرين بثلاث حركات كما ترى ظلك عن ثلاثة مصابيح ثلاثة اظلة لانها اثار
 ثلاثة مؤثرات والى هذه الدلالة اشار الصادق عليه السلام فى قوله :

فيا عجباً كيف يعصى الاله

ام كيف يجحده الجاحد

و فى كل شىء له آية

تدل على انه واحد

وقوله واعتقادنا انها خلقت للبقاء و لم تخلق للفناء يرد عليه اعتراض لا يكاد
 يحلّه على الحقيقة الا المعصومون عليهم السلام او يكون بنورهم وتعليمهم واما
 توجيه كثير من العلماء لدفع الاعتراض فليس دافعاً «رافعاً خلاً» له وانما يأتون
 بمقدمات افقاعية اكثرهم ينقطع عندها وقلبه غير قابل لها الا انها مبلغهم من
 العلم و الاشارة الى الاعتراض هى انه قد اتفق الكل من الحكماء والعقلاء
 على قاعدتين الاولى ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم و الثانية ان كل ما
 له اول فله اخر ومقتضى هاتين القاعدتين ان الاشياء اعنى ما سوى الله إما ان
 تكون قديمة ليس لها اول او لم يستبقها العدم فتكون باقية وإما ان يكون لها اول
 او سبقها العدم فتكون قانية و قولى او فى صورتين لتقسيم التعبير و جواب
 السيد الداماد بان لها اول وسبقها العدم ومع هذا لا يلحقها العدم لابقاء الله لها
 فهى باقية ببقاء الله ليس عن دليل وانما حكم بالبقاء بظاهر اجماع المسلمين
 وبحثنا ليس مبنياً على النقل وانما هو مبنى على الادلة العقلية إما من دليل
 الفؤاد اعنى دليل الحكمة وهو اعلاها و هو دليل الانبياء و الاولياء او من
 دليل العقل اعنى دليل اليقين المسمى بدليل الموعظة الحسنة وهو دليل المتقين
 والصالحين او من دليل العلم اعنى دليل المجادلة بالتي هى احسن وهو ادناها
 و هو دليل العلماء و الحاصل ان الباحثين فى هذه المسئلة تشتت انظارهم
 واختلفت اقوالهم فمن الناس من قال بقدم العالم ومنهم من قال بقدم النفوس

المجردة و منهم من قال بحدوث الأشياء عن غير بصيرة و انما معوله على
 النقل و هو وان كان مصيباً في القول الا انه غير عارف بالدليل حتى ان من
 هؤلاء من يستدل على الحدوث و نفسه لا تسكن لدليله الا من جهة التسليم
 للنقل فكل ما لا يخالف النقل يقول به مع انه قد يعتقد ما يناقى اعتقاده فيقول
 مثلاً ان العالم بجميع جزئياته و كلياته حادث مسبوق بالعدم و ان الجنة و
 اهلها و النار و اهلها باقون بغير فناء يلحقهم ولا انقطاع ابدأ و يعتقد مع هذا
 صحة القاعدتين المذكورتين و انت خبير بان مقتضاهما اما قدم ما سوى الله
 تعالى و اما فناء ما سوى الله تعالى و انقطاعه و اعلم انسى اقبلك بياناً لا تجد
 رافعاً لذلك الاعتراض ولا كاشفاً لهذه الشبهة على الحقيقة غير ان وقت
 لفهمه و هو ان كلما سوى الله تعالى فهو حادث بمعنى انه مسبوق بالغير و
 ان كل مسبوق بالغير فهو حادث و اذا قلت ان الحادث هو المسبوق بالعدم
 قلنا لك ان العدم ليس شيئاً يسبق و انما معناه انه كان عدماً في رتبة من فوقه
 و على كل تقدير فله ابتداء و على القاعدة السابقة يجب ان يكون له انتهاء
 لكن الانتهاء في العود لا يكون اعلى من الابتداء في النزول ولا انزل منه بل
 يجب ان يكون مساوياً له في الرتبة و لما كان المحدث محتاجاً في بقائه
 الى المدد كما هو مبرهن عليه و جب ان يمدّه صانعه عزوجل بما به بقاؤه و هذا
 المدد و ان كان بحسب قابليته من اعماله الصالحة او الطالحة الا انه يكون
 مما لم يصل اليه لان المدد جديد فيكون اعلى رتبة مما وصل اليه قبل سواه
 كان من الخير ام من الشر و هذا المدد يجب ان يكون مما له من نوع مادته
 و صورته فاذا وصل اليه المدد الذي كانت رتبته اعلى من ابتداء ما خلق منه كانت
 رتبة هذا الوصل الجديد رتبة لابتداء الموصول فتكون اوليته به فوق اوليته بما
 قبله و يكون انتهاؤه به بعد انتهائه بما قبله فاذا امدّه بمدد آخر بحسب اعماله و

استعداده كان هذا المدد الثاني من فوق الاول رتبة فيكون الممدود بالثاني اعلى اولية من اوليته بالاول وانتهائه بالثاني بعد انتهائه بالاول بان يصل الى وقت لولا المدد الثاني لفنى قبله لان ابتداء المدد الثاني قبل ابتداء المدد الاول وهكذا بلا نهاية في رتبة الامكان ومثاله لو بنيت جداراً طوله عشرة اذرع كان ظلّه مثلاً منتهياً الى عشرة اذرع لان انتهاء طول ظلّه بحسب علو رأس الجدار فاذا بنيت عليه عشرة اذرع مثلاً حتى كان علو الجدار عشرين ذراعاً كان رأسه الاول الذي هو اعلاه في وسطه و كان ظلّه عشرين ذراعاً فكان انتهاء الظل بحسب ابتداءه من رأس الجدار وهكذا فالمدد لا ينقطع عن الحادث والحادث بالمدد المتجدد مختلف الابتداء ففي كل مدد متجدد يسبق ابتداءه به ابتداءه بالمدد الاول ويتأخر انتهاءه بالثاني عن انتهائه بالاول فالحادث لا ينتهي ابتداءه بهذا المعنى اى يتجدد الامدادات فكل ما وصل اليه مدد من مقام عال خلق به الممدود من مقام ذلك المدد والانتهاى بنسبة علو الابتداء ولا انقطاع للمدود ولا الابتداء فلا انقطاع ولا نهاية للانتهاى فافهم فان قلت كيف يخلق من المدد الجديد وهو مخلوق قبله قلت انه يكسر ويصاغ بالمدد في رتبته ومثاله اذا كان عندك خاتم صغته من مثقال فضة ثم اردت ان تمدده وتقويه بمثقال اخر كسرتة وصغته من المثقال الاول ومن المثقال الثاني فكان خاتمك ليس من مثقال وهي الرتبة الاقلية السفلى بل هو من مثقالين وهي الرتبة الاكثرية العليا وكذلك الدراهم فان العشرة الدراهم اذا انفقها «انقصتها خ ل» في شؤنك مثلاً تنتهى في يومين ولو زدتها حتى كانت عشرين تنتهى في اربعة ايام لانها عشرون لا عشرة فتأخر حينئذ وقت الانتهاء وهكذا اذا جعلتها مائة واذا كنت دائماً تنفق منها وتزيدها لا تفنى مادمت «دامت خ ل» تزيدها لانها هي الكثيرة «الكثرة خ ل» اللاحقة لا القليلة الاولى فافهم فان قلت ان الزيادة

للحادث انما هي في طرف الرجوع والعود وهذا يلايم قول الدّاماد رحمه الله
 وانت لم ترض بقوله قلت انه يرى ان المدد للبقاء لم يكن ابتداءه ابتداء للممدود
 بل الممدود منقطع الابداء غير منقطع الانتهاء وهذا مما ينافى مقتضى
 القاعدتين الصحيحتين المتفق عليهما اللتين شهدت لهما الاخبار واتفقت
 عليهما العقول ونحن نقول ان ابتداء هذا المدد الجديد ابتداء للممدود فاذا
 اردت تصوّره فانظر الى مثل الخاتم فان بقاءه بالمتقالين انما كان اطول من
 بقاءه بالمتقال لان بقاءه بالمتقالين من علو رتبتهما و اكثر رتبتهما لا من دنو
 المتقال واقلته وكذلك مثل الجدار والدرهم وهو قوله صلى الله عليه وآله
 وانما تنقلون من دار الى دار وهو كما قال صلى الله عليه وآله الطاهرين لانهم
 انزلهم الله في اطوارهم بحكيم صنعه وتقديره في مراتب الادبار من المعاني
 العقلية الى جواهر الاظلة الروحية الى الصور الجوهرية الى الطين الطبيعية
 بفتح ياء الطين جمع طينة الى الجواهر الهائية الى الاشباح المثالية الى
 المواد العنصرية ثم دعاهم بحكيم صنعه وتقديره اليه في مراتب الاقبال من
 لطائف الاغذية الى النطف الى العلق الى المضغ الى العظام الى الاكساء
 لحماء الى تمام الخلقة بنفخ الروح فالتقوا باشباحهم الى القبور فالتقوا بجواهر
 هبائهم الى ما بين النفختين وهو مدة اربعمائة سنة فالتقوا بالطين الطبيعية بفتح
 ياء الطين لانهم بقوا في البدء فيها اربعمائة سنة فمكثوا في العود كذلك
 وهو ما بين النفختين نفخة الصعق و نفخة البعث فاذا هم قيام ينظرون الى
 البعث والحشرو النشر فالتقوا بذرهم حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى
 في مدة خمسين الف سنة الى الجنة ومقام الرفرف الاخضر فالتقوا بتفوسهم
 في اللوح المحفوظ الى ارض الزعفران فالتقوا بجواهرهم الاظلة الروحية
 الى مقام الاعراف فالتقوا بمعانيهم العقلية الى مقام الرضوان فالتقوا بافئدتهم

التَّورِيَّةَ ولا يزالمون في هذا المقام يسرون بلا غاية ولا نهاية يمدّون في درجات هذا المقام غير المتناهية بمحبّة الله ورضوانه كما قال تعالى في حديث الاسرار كلما وضعت لهم علماً رفعت لهم حلاًماً وليس لمحبتى غاية ولا نهاية وقوله وانّ الارواح في الدنيا غريبة يعنى انّ محلّها في العالم الاعلى فانزلت في دار التكليف وسجنت في الابدان في هذه البلدة الخراب تفتح عليها الرياح الاربع الجنوب من الكبد والصبّا من الرّية والشمال من الطّحال والدّبور من المرّة الصّفراء يعزى حوله الذئب اى الغضب و الخنزير اى الشهوة و لقد اجاد ابن سينا في ابيانه في الروح التى اولها:

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعرّز و تمنع
الى اتحرها و هى مشهورة و قد اشتملت على مطالب جليلة و انما انزلها الله سبحانه في هذه الدنيا النكدة و وضعها في هذا القفص الضيق لاجل التكليف لانه اراد ان يرفعها الى منازل قربه و كانت بعيدة غير متناهية فامرها باخذ المتاع لسفرها اليه و لتكثر من الزاد فانّ السفر طويل و الطّريق بعيد الى الغاية البعيدة القصوى و لتعلم ما جهلته من العلوم والعقايد كما اشار اليه ابن سينا في الابيات المشار اليها في قوله:

ان كان اهبطها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الاورع
فهبوطها لاشكّ ضربة لازب لتكون سامعة بما لم يُسمع
و تكون عالمة بكلّ خفية فى العالمين فخرقها لم يرقع
ولانّزلها في هذا السّجن سرّاً اشاروا عليهم السلام اليه فى اخبارهم بما معناه انها لما كانت فى العالم الفسيح انبسطت فى نفسها لما وجدت فى ذاتها من القوة فالقيت فى هذا السّجن لثلاث دعوى الربوبية وقد اشار الحكماء الاولون الالهيون الى هذا المعنى برموزهم فقالوا مامعناه انها عصت فسقط ريشها

فوقعت الى الارض واصل ذلك ان آدم عليه السلام اكل من الشجرة فنزع منه لباس الجنة فاهبط الى الارض و المعنى فى الكل واحد و ان اختلفت العبارات،

عباراته شتى وحسنك واحد و كل الى ذلك الجمال يشير

وقوله فهى باقية فمنها منعمة ومنها معذبة الى ان يردها عز وجل الى ابدانها اعلم انه اذا حضر ملك الموت الشخص فان كان مؤمناً حضره النبي و على و الائمة صلى الله عليه و عليهم و اوصوا به ملك الموت فاستوصى به فيظهر له فى احسن صورة وهى ما يكسوه الولي عليه السلام للقاءه محبة فيقرب روحه باختياره فتحرر الروح ساجدة تحت العرش بين يدي الله سبحانه ثم يكسوها حلة صفراء من الركن الايمن الاسفل من عرشه ثم تهبط الى جنازته فتكون معه فاذا غسل و كفن و حمل الى قبره صارت معه ترفرف على جنازته او تمشى امامها على اختلاف الروايتين فاذا شرج عليه اللبن اتاه رومان فتان القبور و كتب الميت اعماله فى قطعة من كفته باملاء رومان و يجعلها على عنقه و هو قوله تعالى و كل انسان الزمانه طائره اى كتابه فى عنقه ثم ياتيه منكر و نكير ويسألانه فاذا اجاب بشراه بالخير ثم يخذ له خذ من الجنة التى فى المغرب المدهامتان الى قبره ياتيه منها الروح بفتح الراء و تروح روحه مع الملك الى الجنة و تجتمع بارواح اسلافه يأكلون و يشربون و يتنعمون فاذا كان يوم الجمعة او العيد اتاهم الملك عند طلوع الفجر بنجائب من نور عليها قباب الياقوت و الزبرجد فيركبون و تطير «يطيرخ ل» بهم بين السماء و الارض فيأتون النجف الاشرف فيبقون الى الزوال ثم يستأذنون الملك فى زيارة اهاليهم فى الدنيا و قبورهم فيأذن لهم فيأتون اهاليهم و معهم ملائكة يحجبون عن ابصارهم كل ما يكرهون من اهاليهم ثم يزورون مواضع حفرهم فاذا كان ظل كل شىء

مثله صاح بهم الملك فيركبون فتطير بهم الى غرف الجنان وان كان الشخص
 منافقاً حضروه عليهم السلام واوصوا ملك الموت بان يشدد عليه فيستوصى
 بذلك فيقبض روحه وينزعها غرقاً وينشطها نشطاً فاذا كان في قبره اتاه رومان
 وكتب اعماله ثم اتاه منكر ونكير وسألاه فلم يجب فيضربانه بمرزبة من حديد
 محمية في النار اعوذ بالله من سخط الله ثم يخذله خد من النار التي في
 المشرق عند مطلع الشمس الى قبره يأتيه منها الدخان والشرور يمضي الملك
 بروحه الى النار التي في المشرق يعرضون عليها غدواً وعشيماً فاذا غربت الشمس
 اتى بها الى بشر برهوت بوادي حضرموت يعذب فيها الى طلوع الشمس فيؤتى
 به اليها والى النار وهكذا ويعجبنى ان اورد حديثاً يناسب المقام لما فيه من
 ذكر هذين الصنفين ارويه بطريقي عن مشائخي المتصلة الى ابن ابي عمير عن
 زيد الترسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول اذا كان يوم الجمعة
 ويومى العيد امر الله رضوان خازن الجنان ان ينادى فى ارواح المؤمنين
 ووجهم فى عرصات «غرفات خل» الجنان ان الله قد اذن لكم بالزيارة الى اهل اليكم و
 انكبا بكم من اهل الدنيا ثم يأمر الله رضوان ان يأتى لكل روح بناقة من نوق
 الجنة عليها قبة من زبرجدة خضراء غشاؤها من ياقوتة رطبة صفراء و على
 النوق جلال وبراقع من سندس الجنان واستبرقها فيركبون تلك النوق عليهم
 حلل الجنان متوجهون متوجون بتيجان اللؤلؤ الرطب يضيء كما تضيء
 الكواكب الدرّية فى جوار السماء من قرب النار اليها لا من البعد فيجتمعون فى
 العرصة ثم يأمر الله جبرئيل فى اهل السموات ان يستقبلوهم فتستقبلهم ملائكة كل
 سماء وتشيعهم ملائكة كل سماء الى السماء الاخرى فينزلون بوادي السلام
 وهو وادٍ بظهر الكوفة ثم يتفرقون فى البلدان والامصار حتى يزوروا اهلهم
 الذين كانوا معهم فى دار الدنيا ومعهم ملائكة بصرفون وجوههم عما يكرهون

النظر اليه الى ما يحبون ويزورون حفر الابدان حتى اذا ما صلى الناس وراح
اهل الدنيا الى منازلهم من مصلاهم نادى فيهم جبرئيل بالرحيل الى
غرفات الجنان فيرحلون قال فبكى رجل في المجلس وقال جعلت فداك هذا
للمؤمن فما حال الكافر فقال ابو عبد الله عليه السلام ابدان ملعونة تحت
الثرى فى بقاع النار وارواح خبيثة تجرى بوادى برهوت فى بئر الكبريت
فى مركبات خبيثات ملعونات تؤدى ذلك الفزع والاهوال الى الابدان الملعونة
الخبیثة تحت الثرى فى بقاء النار فهى بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلا تزال تلك
الابدان فزعة ذعرة وتلك الارواح معذبة بانواع العذاب فى انواع المركبات
المسخوبات الملعونات المضعفات مسجونات قيها لا ترى روحاً ولا راحة
الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فترد فى الابدان وذلك عند
النشرات فتضرب اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الابدن ودهر الدهرين انتهى .
اقول قد ذكرت بعض احوال الفريقين على الاقتصار وفى هذا الحديث
الشريف ذكر عليه السلام بعض الاسرار التى خفيت على اكثر البصائر
والابصار ولولا انى لست بصدديانها لاطلقت عنان القلم فى ميدان البيان حتى
يقف الناظر على ما لم تسمعه الاذان واما من ليس بمؤمن ولا كافروهم
الذين لم يحضوا الايمان ولا الكفر و النفاق فتبقى ارواحهم فى قبورهم
الى يوم القيمة ولا يسئلون فى قبورهم يلهى عنهم فاذا كان يوم القيمة جدد
لهم التكليف وحوسبوا على اعمالهم فاما الى الجنة واما الى النار وقوله
وقال عيسى بن مريم عليه السلام الخ . يعنى انه لا يصعد الى السماء بمقتضى
طبيعته الا ما نزل منها اما صعود ما لم ينزل من السماء اليها بقاسر او معين
متمم فانه ممكن فعلى ظاهر الحال الارواح والنفوس نزلت من السماء فتصعد
الى السماء اذا فارقت الابدان لانها تاوى الى الجنة التى فى المغرب المدهاتان

وهي الآن في الاقليم الثامن واسفله على محدب محدب الجهات في الرتبة
اذلاجهة ورائه واما الابدان فانها باقية في الارض لانها خلقت منها واليهاتعود
هذا ظاهر الحال واما في حقيقة الامر فكل شيء انزله الله سبحانه من سماء ذلك
الشيء التي ارضه قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم وبالتنزيل الاظهار فان المغيب اعلى والشهادة سواء في طرف الخيرات
ام في طرف الشرور في كل شيء بحسبه فعلى هذا اذا طال مكثها في الارض صعد
جسدها الثاني الى جابرسا او جابلقا وانفسها النباتية الى عناصرها والحيوانية
الى هورقليا وجسدها الاول الى هذه العناصر المحسوسة فلا تدركها ابصار اهل
الدنيا واهل العصمة عليهم السلام ابصارهم تدركها على ما ذكرناه في جواب
مسئلة اجساد الائمة عليهم السلام ورداتها لا تبقى في حفرها اكثر من ثلثة ايام
وكذلك اجساد الانبياء عليهم السلام او اكثر من اربعين يوماً على اختلاف
الروايتين لاختلاف مراتبهم في الشرف ثم ترفع الى السماء من ان رفعها عبارة
عن خلوعها بصور البشرية وانها باقية في حفرها الى يوم يبعثون منها .
وقوله وقال جل ثناؤه ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع
هواه يعني ولو شئنا ان نرفعه بالآيات التي اتيناها بان نحفظها عليه فلا ينسلخ منها
او نرفعه بالتفضل او العفو ولكنه لما قصد الى العلو نظر الى انيته فانحط
بذلك الميل الى اسفل واتبع هويه فاتخذ الهه هواه واضله الله على علم و
ذلك لانه خلق من سجين واصابه لطمخ من عليين فتعلق به فاتاه الله بعض اياته
بواسطة ذلك اللطمخ فلما انتهت مدة تعلق اللطمخ انسلخ منه فانسلخ هو من
الآيات بانسلخه من اللطمخ يشير بهذا الاستشهاد الى ارتفاع الارواح العلوية
و انحطاط الارواح السفلية كل لاحق بمر كزه قال الله تعالى كل الينا راجعون
فالمؤمن راجع الى الله من حيث يحب والمنافق راجع الى الله من حيث يكره

قال وقال ايضاً قدس سره في كتاب التوحيد ناقلاً بسنده المتصل عن ابي عبد الله عليه السلام ان روح المؤمن لأشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها **اقول** المراد بروح الله الروح الكلية التي خلقت من شعاعها البراق والروح الكلية هي الركن الايمن الاسفل من العرش وهو النور الاصفر الذي اصفرت منه الصفرة و هو ملك يؤدى الى اسرافيل احكام الحياة وهو روح محمد وآله «اهل بيته خل» الطاهرين صلى الله عليه وآله وهو الروح من امر الله والروح من امر الرب والروح يطلق على اربعة ملكة الاول الروح من امر الله وهو النور الابيض وهو العقل الكلي وهو الركن الايمن الاعلى من العرش وهو القلم والثاني الروح من الرب المشار اليه اولاً وهو الركن الايمن الاسفل من العرش وربما اطلق احدهما على الآخر والثالث والرابع الروحان اللذان على ملكة الحجب اعنى الكروبيين الثالث هو الركن الايسر الاعلى من العرش وهو النور الاخضر الذي اخضرت منه الخضرة وهو ملك يؤدى الى عزرائيل او انه يؤدى الى ميكائيل او هو اللوح المحفوظ والرابع الركن الاسفل الايسر من العرش وهو النور الاحمر الذي احمرت منه الحمرة فهذان يطلق على كل منهما الروح وعلى كل منهما القائم على ملكة الحجب اعنى الكروبيين وباصطلاح الحكماء الابيض هو العقل الكلي و الاصفر هو الروح الكلية و الاخضر هو النفس الكلية والاحمر هو الطبيعة الكلية والاربعة المذكورة هم الملائكة العالون الذين لم يسجدوا لآدم عليه السلام لانهم هم الانوار التي سجدت للملائكة لآدم عليه السلام لكونها مشرقة على صلبه و لذا قال تعالى في عتاب ابليس حين استكبر عن السجود لآدم عليه السلام قال له استكبرت ام كنت من العالين وهم هؤلاء الاربعة وروح المؤمن مركبة من اشعة الاربعة فهي في الحقيقة شعاع من تلك الانوار وانما قال اشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس

بها وفي الروايات عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه «عليه السلام خل» - اشد
 اتصلاً من شعاع الشمس لا من اتصال شعاع الشمس و هي اوجه من هذه
 الرواية لأن المفضل عليه هو شعاع الشمس لا اتصال شعاع الشمس فان كان
 اللفظ من المعصوم فهو - اعلم بما قال وما يقوله فهو واقع منه بقصد عن علم
 وان كان من غيره بان كان منقولاً بالمعنى فالسهو من الناقل والحاصل انما
 قال اشد مع ان شعاع الشمس في اتصاله بها اية لذلك - والله القادر العليم
 ضربه مثلاً وجعله اية لذلك فلا يصح الاختلاف ولا التخلف لان عالم المجردات
 اشد من عالم الاجسام و عالم هو اصل لعالم الشهادة فيكون فيما يتساويان
 فيه من عالم الشهادة فافهم وانما سمي الله تعالى هذه الروح المخلوقة روحاً له
 ونسبها اليه تشرifaً لها على سائر الارواح كما قال الكعبة «للكعبة خل» بيتي
 والمراد بالمؤمن هناهم الانبياء عليهم السلام لا سائر المؤمنين ان اريد الحقيقة
 لان ارواحهم عليهم السلام لم يكن شعاعها حقيقة الا حقايق ارواح الانبياء
 عليهم السلام وان اريد المجاز جاز ان يكون المراد سائر المؤمنين لان ارواح
 المؤمنين اشعة لارواح الانبياء و ارواح الانبياء اشعة لارواح الائمة عليهم
 السلام كما صرحت به الاخبار .

قال ونقل الشيخ المفيد رحمه الله في كتاب المقالات من كتاب نوادر الحكمة
 لبعض علمائنا الامامية اصحاب التوحيد رضي الله عنهم مسنداً الى ابي ليث بن ابي
 سليم عن ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسرى به الى
 السماء السابعة ثم اهبط الى الارض يقول لعلي بن ابي طالب عليه السلام يا
 علي ان الله تبارك و تعالى كان ولا شيء معه فخلقني وخلق روعي من نور
 جلاله فكنا امام عرش رب العالمين نستبح الله ونحمده ونهلله و ذلك قبل ان
 يخلق السموات و الارض فلما اراد ان يخلق ادم «ع» خلقني واياك من طينة

عليين وعجنت بذلك التور وغمستنا في جميع الانهار وانهار الجنة ثم خلق
ادم «ع» واستودع صلبه تلك الطينة والتور فلما خلقه استخرج ذريته من
ظهرة فاستنطقهم وقررهم بربوبيته فاوّل ما خلق الله واقترله بالعدل والتوحيد
انا وانت والنبيون على قدر منازلهم وقربهم عن الله عزوجل في حديث طويل
اقول قوله لبعض علمائنا الامامية يعنى ان كتاب نواذر الحكمة و هو
المسمى بدبّة شبيب الدّهان لان شبيباً يبيع الادهان المختلفة و عنده دبّة
فيها بيوت يضع في كلّ بيت منها دهناً غير الآخر وهذا الكتاب جمعه محمد
ابن احمد بن يحيى الاشعري وسمّاه كتاب نواذر الحكمة لانه ليس في نوع
من العلم بل و لا مرتباً بل جمعه في اقنون شتى فلقب الكتاب بدبّة شبيب
الدّهان وقوله صلى الله عليه و آله يا علمي ان الله كان ولاشئ معه يعنى به ان
الازل ينافي الكثرة والتعدد وفيه رد على مثل المصنّف وامثاله الذين يجعلون
ذخيرة علمهم واسراره اعتقاد ان بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وبرهنوا عليه بانه
شئ لا يسلب عنه شئ وقد تقدّم احتجاجهم وابطاله فيكون معه كل شئ لانه
كل شئ ومع اعتبار ان الواجب تعالى لا مجعول بالذات تكون الاشياء المفهومية
لامجعول بالتبع وسموا الاشياء اللاحقة في رتبة ذاته بالتبع من مفهومات
الاشياء المتغايرة في انفسها المتغايرة بالاعيان الثابتة واعتقاد ان معطى الشئ
ليس فاقد له في ذاته لانه مبدء كل شئ فلا يفوته شئ الا انها في ذاته بنحو
اشرف و ان وحدته لقوتها طوت كثراتها و امثال هذه الترهات الفاسدة
وكلها منفيّة بقوله صلى الله عليه و آله كان الله ولاشئ معه وان كلّ ما دلّ عليه
لفظاً ما خلا الله سبحانه فهو محدث لا من شئ ولا اصل له ولا ذكر قبل احداثه
وانما اخترع اصله حين اخترعه بفعله فلا ذكر له بوجه من الوجوه قبل احداثه
بالفعل ثم قال صلى الله عليه و آله فخلقني وخلق روحى من نور جلاله فاتى

بالفاء المفيدة للترتيب بلامهلة اشعاراً بانه ليس بينه وبين خلقه شيء و ان
تفرده مساوق لوجودهم في انفسهم وعنده في اوقات وجودهم وامكنة حدودهم
و ليس معهم ولا باين منهم بينونة عزلة فيكون محصوراً و انما هو معهم
بفعله وامره الذي قام به كل شيء ولاجل ذلك ورد فيما رووا كان الله ولا شيء
معه و هو الآن على ما كان هـ . يعنى ان توحدته وتفرده سابق لهم و مساوق
معهم و لاحق ولم يجمع شيئاً من جميع الاشياء معه تعالى حال من الاحوال
بل هو الواحد الاحد الفرد الصمد خلو من خلقه و خلقه خلو منه لا بمفارقة ولا
بملاصقة ولا بمقارنة ولا بمباينة ولا باتصال ولا بانفصال ولا يصدق على شيء
غير ذاته ولا يصدق عليه شيء والمحملة للتفريع ايضاً اشعار بالتفريق الذي
اشار اليه ابو الحسن الرضا عليه السلام في قوله كنهه تفريق بينه وبين خلقه
و غيوره تحديد لما سواه هـ . يعنى مثل قولى خلون من خلقه و خلقه خلون منه
لا بمفارقة ولا بملاصقة الى قولى ولا يصدق عليه شيء و امثالها فانها غيور وهى
حدود ما سواه يعرف بها غيره و يستدل بها عليه من حيث صفة التعريف كما
قال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام صفة استدلال عليه لاصفة تكشف له و
قوله صلى الله عليه وآله من نور جلاله اى من اثر جلاله والجلال الحجاب وهو
فعله اذ به ظهر بفعولاته و به احتجب بهم عنهم وهذا النور هو الحقيقة المحمدية
صلى الله عليه وآله و هو محل الفعل المتقوم به كالانكسار فانه محل الكسر
المتقوم به و كالقيام فى قولك قائم الذى هو اسم فاعل القيام فان القيام محل الحركة
المتقومة به وهما القائم الذى هو اسم الفاعل و ليس مسمى قائم ذات زيد بل
مستاه مثاله الظاهر بالقيام الفاعل له و ان كنت تجدان مسمى قائم هو ذات زيد
فاستل الله ان يصلح وجدانك ويكشف لك الحجب المانعة من ادراك ذلك
وقوله صلى الله عليه وآله فكنا امام عرش رب العالمين كنا قبل عرش الموجد

للعالمين اى جميع الخلائق والعرش له اطلاقات منها المشية ومنها نور محمد
 صلى الله عليه وآله المشار اليه بقوله تعالى ما وسعنى ارضى ولا سماءى ووسعنى
 قلب عبدى المؤمن فانه احد معانى الرحمن على العرش استوى وباعتبار مراتب
 هذا القلب هو كل المعانى للآية ومنها المركب من اربعة انوار نوراً احمر منه
 احمرت الجمره ونوراً اصفر منه اصفرت الصفرة ونوراً اخضر منه اخضرت
 الخضرة ونوراً ابيض منه البياض ومنه ضوء النهار وفى رواية منه ابيض البياض
 ومنها العلم قال تعالى وكان عرشه على الماء انه حمل دينه العلم ومنها جميع
 الخلق ومنها الملك قال تعالى رب العرش العظيم اى رب الملك العظيم ومنها
 محدد الجهات ومنها عالم الغيب بالنسبة الى عالم الشهادة الى غير ذلك فاما الاطلاق
 الاول فسابق ذاتاً مساوق ظهوراً واما الثانى فمتحد لانه هم عليهم السلام واما
 الملك والعلم والغيب فباعتبار يكون نوره صلى الله عليه وآله مساوقاً وباعتبار
 سابقاً وما سوى ذلك فهو سابق ويجوز ان يكون الامام بفتح الهمزة الوجه وقوله
 صلى الله عليه وآله نسبح الله ونحمده الخ فى بعض رواياتهم انهم بعد ان خلقوا
 بقوا وحدهم ليس شيئاً بعد الله غيرهم عليهم السلام يستحون الله قبل ان يخلق
 شيئاً من خلقه سواهم الف دهر كل دهر مائة الف سنة على ما يظهر لى من
 اشارات الاخبار واذا قلت كل دهر مائة الف سنة فأريد على ما يظهر لان هذا
 التقدير منصوص بخصوص لفظه بل بمعناه بل قد يستفاد اقل وقد يستفاد اكثر
 والظاهر لى هذا العدد والله سبحانه ورسوله وآله صلى الله عليه وآله اعلم ثم
 خلق الانبياء عليهم السلام وكانوا هداة للانبياء والانبياء عليهم السلام يدينون
 الله بولايتهم وحبهم ويستنون بسنتهم ويمثلون امرهم ويعرفون الله سبحانه
 بسبيل معرفتهم الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلق المؤمنين من انوار
 الانبياء و اشعة انوارهم قال صلى الله عليه وآله فلما اراد ان يخلق آدم

«ع» خلقتني وإياك يعنى علياً عليه السلام من طينة عليين كناية عن اجسامهما
عليهما السلام وعجنت بذلك النور الذى هو اول صادر بفعل الله تعالى وهو
الحقيقة المحمدية وهو الماء الذى به حياة كلشئ وهو وجودهم وغمسها
فى جميع الانهار من العلوم والعقل والحياة والحب والرضا والسخا والصبر
والشكر وغير ذلك من انهار صفات الطاعات والفضائل والقواضل و انهار
الجنة الاربعة نهر الماء وهو يجرى من ميم بسم من بسم الله الرحمن الرحيم
ونهر اللبن من هاء الله ونهر العسل من ميم الرحمن ونهر الخمر من ميم الرحيم
فالماء حيوتهم لانهم اسماء الله و اللبن علمهم و العسل حبهم و الخمر
سكر معرفتهم ثم خلق آدم «ع» واستودع صلبه تلك الطينة والنور قال العباس
ابن عبد المطلب فى مدح النبى صلى الله عليه وآله :

من قبلها طبت فى الظلال وفى	مستودع حين يُخَصَفُ الورق
ثم هبطت البلاد لا بشر	انت و لا مضغة و لا علق
بل نطفة تركب السفين وقد	الجم نسرأ و اهله الغرق
تنقل من صالب الى رحم	اذا مضى عالم بدا طبق
حتى احتوى بيتك المهيم من	خندق علياء تحتها النطق
و انت لما ولدت اشرفت	الارض وضئت بنورك الأفق
فنحن فى ذلك الضياء وفى	النور و سبل الرشاد نخترق

و ليس قوله بل نطفة ان نورهم صلى الله عليهم المتعلق بصلب آدم «ع»
المنتقل فى الاصلاب الشامخة و الارحام المطهرة نطفة مدرة بل نطفة نور
مقدرة تجرى فيهم جرى الارواح فى الاجسام لانهم عليهم السلام فى تلك
الحال على كمال الاستقامة وتمام الاعتدال مثل ما روى ان فاطمة عليها
السلام كانت تعلم امها خديجة احكام دينها وهى فى بطنها وكلهم فى مثل

هذا النوع قبل وبعد فلما خلقه اى ادم استخرج ذرّيته من ظهره استخرج من ادم ابنه شيث ويافث و استخرج من ظهريهما اولادهما وهكذا اخرج كل نسمة من ظهر ابيه وهو سرّ قوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذرّيتهم ولم يقل من ظهره وانما قال صلى الله عليه وآله من ظهره اختصاراً فى التعبير مع ظهور الحال ولان الخارج من الاب الخارج من ابيه خارج من اب ابيه ولهذا كان اب الاب اباً بل اولى من ابنه بينه وذلك لان المكلفين فى عالم الذرّ اخذهم سبحانه من ظهور ابائهم بالتوالد كما فى هذه الدنيا وكلفهم ثم رجعهم الى اصلاب ابائهم «ابائهم خل» فاستنطقهم بما جعل فيهم من العقول والفهم والاختيار ورفع عنهم الموانع فيما اراد منهم وقرّرهم بربوبيته فقال الست بربكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم صلى الله عليهما وآلهما فقالوا بلى فمنهم من اجاب بقلبه ولسانه وهم المؤمنون ومنهم من انكر بقلبه ولسانه وهم الكافرون ومنهم من اجاب عن غير علم وهؤلاء مرجون الى يوم القيمة ومنهم من يلحق فى الدنيا باحد الاولين بعدمدة وتفصيل هذه المقامات طويل فاؤل ما خلق الله واقرّ بالعدل والتوحيد انا وانت وانما قال وانت بالنسبة الى من سواهما ولا يلزم منه التساوى فقد روى ان نور محمد صلى الله عليه وآله خلق قبل خلق نور على من نور محمد صلى الله عليهما وآلهما بثمانين الف سنة وهو مقرّ بالعدل والتوحيد ثم خلق منه نور على عليه السلام كما تحدث سراجاً من سراج قال على عليه السلام انما من محمد صلى الله عليه وآله كالضوء من الضوء والنبيون على قدر منازلهم وقرّبهم من الله عزّ وجلّ فمن اقرّ قبل كان افضل واؤل النبيين وجد بعد خلق محمد وآله صلى الله عليه وآله بالف دهر كل دهر مائة الف سنة واتفق المسلمون على ان افضل الانبياء خمسة محمد صلى الله عليه وآله ونوح وابراهيم وموسى وعيسى واتفقوا على انه صلى الله

عليه وآله خير المخلوق واختلّفوا في الأربعة من أولى العزم فأكثرت العامة أنّ ترتيبهم في الفضل إبراهيم ثم موسى ثم عيسى وقال بعضهم ثم عيسى ثم موسى واتّفقوا على مفضوليّة نوح وأما أصحابنا فأكثروا على أنّ الترتيب في الفضل هكذا إبراهيم ثم نوح ثم موسى ثم عيسى وقيل نوح ثم إبراهيم ثم موسى ثم عيسى وهذا هو المترجح «المرجح خل» عندى فإن إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام وإن كانت مادحة وذكره وفضائله في الأحاديث أكثر من نوح عليه السلام إلا أنّه مع ذلك كله من شيعة نوح لقوله تعالى وإنّ من شيعته لإبراهيم ولقوله تعالى وإذ أخذ الله من النبيّن ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى بن مريم وهو في مقام التفضيل لافي مقام السبق في الوجود في الدنيا والآخرة محمداً صلى الله عليه وآله وإيضاً ليس في الأنبياء عليهم السلام من نبوته عامّة إلا محمد و نوح عليهما السلام و أما إبراهيم عليه السلام فأنما أرسل الى أربعين بيتاً و ليس نسخ الشريعة دليلاً على الأفضليّة والآل كان عيسى افضل الأربعة أيضاً فإن نوحاً عليه السلام أوتى من الاسم الأعظم خمسة عشر حرفاً و إبراهيم عليه السلام ثمانية و موسى أربعة وعيسى اثنين والله سبحانه ورسوله وخلفاؤه أعلم وبالجملة من سبق الى الإجابة كان افضل والذي يترجح عندى في تفضيل الأربعة عشر معصوماً صلى الله عليه وآله من بعده أميرهم على بن أبى طالب عليه السلام ثم الحسن ثم الحسين عليهما السلام لحديث سيّدا «سيّدى خل» شباب اهل الجنة و تفضيل الحسن - على الحسين عليهما السلام بالنص الخاص عن الصادق عليه السلام روى الصدوق «ره» في اكمال الدين باسناده الى هشام بن سالم قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الحسن افضل ام الحسين فقال الحسن افضل من الحسين

عليهما السلام قلت فكيف صارت الامامة من بعد الحسين في عقبه دون ولد الحسن فقال عليه السلام ان الله تبارك وتعالى لم يرد ذلك الا ان يجعل سنة موسى و هرون جارية في الحسن و الحسين عليهما السلام الاترى انهما كانا شريكين في النبوة كما كان الحسن والحسين شريكين في الامامة و ان الله عزوجل جعل النبوة في ولد هرون ولم يجعلها في ولد موسى و ان كان موسى افضل من هرون هـ. ثم القائم عليه السلام عجل الله فرجه لحديث و تسعة من ذرية الحسين «ع» تاسعهم قائمهم اعلمهم رواه المقداد في شرح الباب الحادى عشر و فى اخرى تاسعهم قائمهم اعلمهم افضلهم و حديث الوصية فى قول النبى صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام فى امر الوصية وانا ادفعها اليك يا على و انت تدفعها الى وصيتك و يدفعها وصيتك الى اوصيائك من ولدك و احد بعد و احد حتى تدفع الى خير اهل الارض بعدك الحديث . خرج تفضيل الحسن والحسين عليهما السلام بحديث سيدها شباب اهل الجنة وبقى الباقي و فى معانيه روايات كثيرة ثم الائمة الثمانية عليهم السلام كلهم فى الفضل سواء و مما تحمل احاديث المساواة على ذلك ثم فاطمة عليها السلام كما يشير اليه ما رواه فى الفقيه فيما اوصى محمد علياً عليهما السلام و على الهما يا على ان الله عزوجل اشرف على الدنيا فاخترنى منها على رجال العالمين ثم اطلع ثانية فاخترك على رجال العالمين ثم اطلع ثالثة فاختر الائمة من ولدك على رجال العالمين ثم اطلع رابعة فاختر فاطمة عليها السلام على نساء العالمين هـ. و هو يشعر بتفضيلهم عليها عليهم و عليها السلام و مثل حديث الاقوار التى تزهر بها لعلى عليهم السلام فانها بقيت كذلك الى ان ولدت الحسين «الحسين خل» عليهم اجمعين السلام .

قال فقد ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان للعقول « المعقول خل »

انّ للارواح كينونة سابقة على عالم الاجسام والعقول القادسة والارواح الكلّية
 عندنا باقية ببقاء الله فضلاً عن ابقائه لانّها مستهلكة الذوات مطوية «مطويات
 خ ل» الانوار عند سطوع نور الجلال لا يرومون النظر الى ذواتهم خاشعين لله تعالى
اقول اما كون الارواح لها كينونة سابقة على عالم الاجسام سبقاً
 دهرتياً فهو ظاهر واما السبق الزماني فهو محلّ الخلاف واكثر المحققين على
 انّ الارواح سابقة على الاجسام في الدهر واما في الزمان فالاجسام سابقة
 عليها لانّها انما تتكوّن من الاجسام كالثمرة من الشجرة والمستفاد من كلام
 ائمة الهدى عليهم السلام انّ الروح موجودة في غيب النطفة كوجود الشجرة
 في النواة والحبة في العود الاخضر قبل ان تظهر السنبلة وهو معنى ما
 ذكره اكثر المحققين فيكون القول به متحقّقاً نعم لو قلت انها موجودة في
 الزمانيات غير ظاهرة الكينونة اصبت وهو معنى قول المحققين والآن زيد الذي
 يخاطبك انما تخاطبك روحه في هذا القفص وهي الآن ليست بذاتها في الزمان
 و انما تكون في الزمان بتعلقها بالجسم تعلق التدبير فاذا قلت لك قام زيد
 سمعت اللفظ حين الخطاب بجسمك وآلاته و ادركت معناه بروحك في
 مرتبتها من عالم الغيب فقد ادركت المعنى قبل خلق السموات والارض
 باربعة آلاف عام وقوله والعقول القادسة اي المتقدّسة المنتزّهة بذاتها عن
 شوائب المواد العنصريّة والمدد الزمانيّة والصّور الهندسيّة لانّها متقدّسة
 عن مطلق المادّة ومطلق المدّة ومطلق الصّورة كما توهمه اكثر المتأخّرين
 بل لها موادّ نورانيّة ومدد دهرية و صور معنويّة والارواح الكلّية وهي
 الرقائق الغيبيّة فهي في عالم الغيب كالمضغ في عالم الشهادة بالنسبة الى
 اطوار الجنين والعقل كالنطفة و تمام الخلقة كالنفس عندنا باقية ببقاء الله
 يريد انّها كالظّل للشاخص بقريّة قوله فضلاً عن ابقائه وهذا غلط ظاهر فانّ

الاشياء كلها لا فرق بين الارواح و الاجسام قائمة بامر الله الفعلى اى المشيئة
 قيام صدور و بامر الله المفعولى اى النور المحمدي صلى الله عليه وآله قياماً
 ركنياً اى قيام تحقق قال الصادق عليه السلام فى الدعاء كل شىء سواك قام بامر
 ببقاء كل شىء ببقاء الله بدوام الامداد قوله لانها مستهلكة الذوات مطوية الانوار
 عند سطوع نور الجلال لان مادتها من ذلك النور و هيئتها اى صورتها من
 اثر هيئته كما ترى من صورة الكتابة فان مادتها من المداد و صورها «صورتها خل»
 من هيئة حركة يد الكاتب و لا تتوهم ان نور الله عز وجل كما يذهب اليه
 هؤلاء من انه نور الذات الغير المصنوع فانهم لا يعرفون الله تعالى وانتم نور
 الله هو فعله و هو مفعوله و اسماؤه و صفاته اى صفات افعاله و كلها محدثة
 مخلوقة بفعل الله اما الفعل فخلقه الله بنفسه اى نفس الفعل لانه فعل و ايجاد
 ولا يحتاج فى ايجاده الا الى فعل و ايجاد و هو فعل و ايجاد فلا يحتاج فى
 ايجاده الى غير نفسه و اما ما سوى الفعل فخلقه الله بالفعل فهم مستهلكون
 بوجدانهم فى انوار فعله و آيته الكبرى لا يرومون النظر الى ذواتهم خاشعين لله
 فانين «قائمين خل» فى خدمته و مراقبتهم لحضرته وقد ذكر الملا احمد اليزدي
 اعتراضات لبعض الناظرين فى قوله باقية ببقاء الله لان ظاهره القول باتحادها
 به تعالى و احببت ان اذكره مختصراً و اذكر جوابه ليظهر لك الحال قال
 فى حاشيته منها ان الاتحاد فى الوجود لا يتصور الا بين الكلئى و جزئى ذلك
 الكلئى كمال انسان الموجود بوجود جزئياته و لا يصح الاتحاد بين الامور
 الجزئية و لا بين الحقائق المتباينة كالانسان و الفرس و الواجب ليس كلياً
 للعقول لتندرج تحته و منها ان التباين بين الانسان و الفرس دون التباين
 بين الواجب و الممكن و اذا امتنع فى ضعيف التباين الاتحاد فى شديد
 التباين بالطريق الاولى و منها ان الواجب بالذات خواص منها الا يكون

مجمعو لاً وللممكن خواص منها ان يكون مجعوا لاً فلو جاز الاتحاد بينهما كان الشيء
والواجب مجعوا لاً وغير مجعول هذا خلف ومنها ما ثبت انها متصلة في نفس الامر
وان لها علة جاعلة متقدمة عليها بخلاف الواجب فلو جاز الاتحاد فاما ان تكون قديمة
فيلزم انقلاب الحقائق وان بقيت على امكانها مع اتحادها بجاعلها كان جاعلاً لنفسه
ومتقدماً على نفسه لان الجاعل متقدم على المجعول ومنها ان وجود الواجب
ضروري ووجودها جائز فالوجود و العدم فيه سواء و لو جاز الاتحاد كان
الشيء ضرورياً جائزاً هذا خلف قال سلمه الله ويمكن الجواب عن هذه الوجوه
جميعاً بان المراد ان الارواح الكلية باقية ببقائه ليس ما هو ظاهره كما فهمه المعترض
بل المراد انهم لا يلتفتون الى ذاتهم اصلاً بل يقصرون النظر في ذاته فما
بقي في الوجود في نظرهم هو وجود الله تعالى لا غير فلا التفات لهم الى
وجودهم فكانت الاثنية مرتفعة في نظرهم واذا كان الامر كذلك فكأنه صار
وجوده وجودها اذ لا غير عندها الخ انتهى ملخصاً وانت خبير بان هذا الجواب غير
رافع للاعتراضات اصلاً لان الجواب انما هو بالاتحاد نسي الوجدان و
الاعتراض على دعوى الاتحاد في الوجود لانه هو المستلزم للبقاء بخلاف
الاتحاد في الوجدان فانه لا يستلزم البقاء و الاعتراض متجه و لامرء له لان
الايادات نشأت عن حسن الفهم لا عن سوء الفهم

قال قال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقاً اعظم من الروح و لو شاء
ان يتلع السموات و الارضين في لقمة لفعول وقال بعضهم الروح لم تخرج
من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الدل قيل فمن اى شيء خرج قال من
بين جماله و جلاله انتهى اقول معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى و
قوله كن فهو نفس امره تعالى الذي به تتكون الاشياء فساثر الموجودات خلقت
و كانت من امره و امره لا يكون من امره و الالزم الدور او التسلسل بل

عالم امره تعالى نشأ من ذاته نشو الضوء من الشمس والندوة من البحر -

اقول قول سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقاً اعظم من الروح يريد به عقل الكل فانه عندهم قبل جميع المخلوقات ولم يخلق الله شيئاً قبله وهو غلط لانهم انما تمسكوا بما ذكره بعض الحكماء بزعمهم انه تعالى بسيط من كل جهة والبسيط كذلك لا يصدر عنه الا الواحد وبظواهر بعض الاخبار مثل اول ما خلق الله العقل واول ما خلق الله روحى وقد غفلوا عما فى نفس الامر وذلك اما فى زعمهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد «واحد خل» فهو ليس كما زعموا اما اولاً فلان الصادر عن صانعه لا يصدر الا بواسطة الفعل لا من الذات لان هذا ولادة واذا ثبت بالعقل والنقل ان العقل مفعول و ان المفعول لا يصدر عن «من خل» ذات الفاعل وانما يصدر من فعله والفعل يتعدّد بتعدّد اوقات الابدادية «الا يجادبه خل» وامكنة محدثاته فيجب تعدّد مفعولاته لكن الفاعل اذا كان مختاراً فهو فى ارادته ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لانه انما يفعل اذا كان المختار غنياً بمقتضى المصلحة فلما اقتضت المصلحة وحدة اول مفعول لم يحدث الا عقلاً واحداً وليس لانه لا يمكن الا واحد وكيف لا يمكن الا واحد وهو صادر عن فعل المختار وفعل المختار انما يكون فى وقت دون وقت وجهة دون جهة وهيئة دون هيئة وذلك موجب لتعدّد الصادر منه و لان كون البسيط الذى ليس له الا جهة واحدة يجب اتحاد مفعوله وانما ذلك من معانى الخلق و اما ثانياً فلان الخالق الذى يجب فيه اجتماع النقيضين و ارتفاعهما بحيث يكون اجتماعهما عين ارتفاعهما مثل اوليته نفس اخريته و ظاهريته عين باطنيته و قربه غير «عين خل» بعده و علوه نفس «عين خل» دنوه وهكذا من الامور المتناقضة مثل هو عال عين ليس بعال و ظاهر عين ليس بظاهر وهكذا لا يصح ان تقدر قدرته على قدر ادراك العقول فان من قدر قدرة الله سبحانه

على قدر عقله هلك فحيث بعد صدور اكثر من واحد عن البسيط فيما تدركه
عقولهم لا يبعد فيما لا تدركه عقولهم ولا تقدر قدرته على قدر عقولهم قال الله
تعالى ويخلق ما لا يعلمون وقوله ولو شاء ان يبتلع السموات والارضين فى لقمة لفعل
ماخوذ من ظاهر بعض الاخبار وهو كناية عن كبره او عظمه وقوله وقال بعضهم ان
الروح لم تخرج لانه لو خرج من كن كان عليه الدل قول له لانه انما استشهد به
لانه ارتضاه و يريد هذا القائل غير ما يريد علماء الدين عليهم السلام لانهم
انما يريدون بالروح المخلوقة الصادرة من نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية
و من ارض القابليات و هى تطلق كما تقدم على العقل الكلى عقل الكل و
على الروح الكلية و هؤلاء يريدون به عالم الامراعى الفعل و على رأيهم
انه قديم متحد بالذات معللين بانه تعالى صنع الاشياء بذاته و الا لاحتاج
فى صنعه الى غيره فبين ان الروح لو كانت مخلوقة للزمها ذل المصنوعة و
الانفعال بل هى امر الله و كل كلامهم باطل لان هذه الروح مخلوقة صادرة
من كن كصدور الصوت من القرع وان اصطالحوا على تسمية الفعل
بالروح ففيه ان الروح عند اهل الشرع و اهل المعارف الالهية اذا
اطلقت تبادرت الافهام الى الروح المخلوقة اعنى العقل او الروح و اما الدل
فلازم لذاتها و ان لحقها العز بالله كغيرها من الامور الطيبة قال تعالى و لله
العزة و لرسوله و للمؤمنين يعنى بالله و من يستنكف عن عبادته ويستكبر
فسيحشرهم اليه جميعاً و اما هؤلاء فحيث حكموا باتحاده بالله لزمهم تنزيهه
عن الدل و نحن لما نزهنا المعبود عز وجل عن الاتحاد بالسوى حكما
على الروح بالدل لذاتها و قد قال الله تعالى و هم من خشيته مشفقون و من
يقول منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين و هؤلاء
لا يقولون بان الروح من السوى قال الملا احمد اليزدى المذكور صاحب

الحاشية في أن العالم حادثٌ زمانياً .

قال وهذا مبنى على ما قال يعنى المصنف من أن العقول المقدسة والارواح الكليّة باقية ببقاء الله دون ابقائه فليست بعالم بمعنى ما سوى الله فافهم انتهى فتأمل في هذا الكلام وما ارادوا منه فانهم جعلوا الارواح والعقول ليست مما سوى الله تعالى ربي كيف خلقها ثم لم تكن سواه لاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم وقيل للبعض القائل فمن اى شيء خرج قال من بين جماله وجلاله .

اقول من عظيم وساوسهم ان الروح تولد لا بالايجاد الذى يعبر عنه بكن بل من جماله الذى هو نور الذات و جلاله الذى هو قدس الذات و طهرها وقهرها لكل شيء فلذات الروح عن الذل والجمال قيل هو نور الذات و الجلال هو الحجاب وقيل الجلال هو حجاب الذات اى نورها الذى تحتجب به والجمال نور الجلال والحاصل هذا الاعتقاد ظاهر الفساد ولو وجهنا قوله من بين جماله و جلاله قلنا ان جلاله و جماله القديمين هما عين الذات البحت و الذات البحت لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً احد و الجمال و الجلال الحادثين ليس الا فعلة و صفات فعلة باى اعتبار او مفعوله و صفات مفعوله و كل له داخرون لا يستكبرون عن عبادته و قول المصنف اقول معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى و قوله كن فهو نفس امره تعالى الذى به تتكون الاشياء و انا اقول كانتهم لا يعرفون الذى يراد من الروح حيث يريدون به امره الذى هو فعلة و قوله و كن فهو نفس امره ايضا ظاهره ليس بصحيح بمعنى انه ان اراد ان كن بلفظه حقيقة هو امره الذى هو فعلة فتعم كن صورة الامر فقد جعلها الله سبحانه منه بهذا المعنى لانه «لان خل» فى الحقيقة انما خصت صورة الامر بكن للاشارة الى ان الفعل تكوين يشار

اليه «اليها خل» بالكاف التي هي الاشارة الى الكون والنون اشارة الى العين
المكوّنة فقوله و كن نفس امره غلط يقول الصادق عليه السلام لا كاف و
لانون وانما اراد فكان ثمّ انا قد ذكرنا في الشرح مراراً متعدّدة انّ الامر
قسمان امره هو الفعل اي المشيئة و الارادة و الابداع و امره هو المفعول الاول
يعني التور المحمّدي صلى الله عليه و آله فبالامر الاول قامت الاشياء قيام
صدور و بالثاني قامت الاشياء قيام تحقّق يعني قياماً ركنياً وقال المصنف
فسائر الاشياء خلقت و كانت من امره يعني فعله وهذا صحيح عندنا و
انكان هو يعتقّد انّ كثيراً من الاشياء امور اعتبارية ليست مخلوقة كالامكان
والحدوث وامثالهما وقال وامره لا يكون من امره و الالزم الدور او التسلسل
واقول يريد انّ كن امره فلا يكون صادراً من كن الذي هو امره و هذا
تصحيح لكلام ذلك البعض القائل وهذا ليس بصحيح لما قدّمنا انّ الامر
الذي هو الفعل خلقه الله بنفسه كما قال الصادق عليه السلام خلق الله
المشيئة بنفسها ثمّ خلق الاشياء بالمشيئة و هي الفعل المخلوق به فاذا كان
مخلوقاً بنفسه فاين الدور و «او خل» التسلسل لانا لانريد انّ نفسه شيء غيره لانه
ايجاد و اليجاد محدث لا يحتاج في ايجاده الا الى ايجاد وهو ايجاد فلا يحتاج
في ايجاده الى غير نفسه وقال المصنف بل عالم امره نشأ من ذاته نشوء من
الشمس و الندوة من البحر و اقول يريد انّ العقل «الفعل خل» نشأ من ذات الله مثل
نشوء من الشمس و الضوء ليس بفعل من الشمس و انا ما ادري ما يريد
المصنف هل يريد انه ولادة من ذاته تعالى او انه ظل لازم له تعالى او انه امر فرضي
وانما يريد انّه تعالى فاعل بذاته فذاته فعله و عبارته و ما يظهر من كلماته صادقة على
الثلة و كلّها باطلة و قوله و الندوة من البحر و هي اجزاء صغار من ماء
البحر نفسه فان اراد بالمثلين معنى واحداً لم يكن مريداً للثلاثة و انما يريد

واحداً و هي الولادة لأنّ الندوة ظاهراً ليست عرضاً للماء وان اراد كونها عرضاً فهو يريد اوسط الثلاثة وعلى كسّ تقدير فمراده باطل ليس من الحق في شيء و انما ذاته الازل و فعله في الامكان و الحدوث الراجح و ابن الرب و ابن العبد.

قال و قال ابن بابويه ايضاً في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلام ان فيهم خمسة ارواح روح القدس و روح الايمان و روح القوة و روح الشهوة و روح المدرج و في المؤمنين اربعة ارواح و في الكافرين ثلاثة ارواح و اما قوله تعالى و يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فانه خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول الله صلى الله عليه و آله و مع الملائكة و هو من الملكوت انتهى كلامه.

اقول ان الخمسة الارواح هنا جواهر نفسانية بسائط يعنى انها حصص جزئية متشخصة تشخصاً نوعياً و هو مرادنا بكونها بسائط و ذلك كاجزاء الشيء الواحد فان الشيء متعين بنعيات شخصية و اجزائه كسّ منها متعين بتشخصات نوعية لانها حصص من النوع لا تمايز التميز الشخصي الا بانضمام بعضها الى بعض و مرادنا بالتشخص الشخصي ما يفيد معنى غير معنى المادة و كسّ جزء قبل الانضمام اذا تشخص التشخص الشخصي افاد معنى في نفسه غير ما يفيد بالانضمام و لذا قلنا ان كلامنا تشخصه نوعي بهذا المعنى و الافة اذا فصلت الحصة الجزئية للشيء قبل الانضمام لزمها التشخص الشخصي بالنسبة اليها اما بالنسبة الى المركب فتشخصها نوعي مثلاً اذا قلت ق فان لها في نفسها تشخصاً شخصياً بمعنى انها غير قولك م لكن تشخصها في نفسها بالنسبة الى ما يتركب منها نوعي فتقول قم فتكون القاف بانضمامها الى باقي «سأثرخل» الحروف مفيدة معنى شخصياً غير ما يفيد في قولك قلب و غيرهما في قدر

و هذا معلوم لمن له معلوم فهذه الارواح ارواح جزئية للشخص الانسانى
فروح القدس هى روح العصمة و لا توجد الا فى الانبياء و الرسل و الائمة
عليهم السلام و بها يمتنعون من المعاصى الصغائر والكبائر مع القدرة عليها
و التمكن منها اختياراً و روح الايمان و هى روح اليقين القار فى الجنان
بمطابقة عمل الاركان مما يرضى الرحمن و توجد فى الانبياء و الرسل و الائمة
عليهم السلام و فى المؤمنين المستقرى الايمان و روح القوة و هو القوة التى يقدر
بها على حمل الثقيل و معاناة الاشياء الشاقة و روح الشهوة و هى التى بها
يشتهى الاكل و الشرب و التكاثر و ما اشبه ذلك و روح المدرج و هى القوة التى
بها يدب فى «على خل» الارض و يدرج و هذه الارواح الثلاث «الثلاثة خل»
توجد فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلام و فى المؤمنين و فى الكافرين
و فى سائر الحيوانات فاذا اجتمعت مع روح القدس استولت على الثلاث
و مالت بها الى مقتضاها من الطاعات بحيث لا تخرج عن سلطانها ابداً الا
ان يشاء الله تعالى فهى مستهلكة الالتفات الى مقتضى نفسها لغلبة روح القدس
عليها و اذا اجتمعت مع روح الايمان و لم تكن معها روح القدس و كانت روح الايمان
مطمئنة او مطمئنة راضية بل او راضية مرضية مالم تكن كاملة كالاولى فان روح
الايمان تستولى على الثلاث من غير استهلاك فتكون الثلاث فى اغلب احوالها تابعة
لروح الايمان و قد تحيص حيصه فتميل بطبعها الى مقتضى ذاتها لعدم فناء طبيعتها
بالكثيرة فتقارف المعاصى و تلم لَمَمًا و تردّها بالمجاهدات روح الايمان الى الطاعة
و التوبة و تستدرك ما قصرت عنه او فرطت فيه من مجاهدتها بالتوبة او بالتندم
و الاستغفار و هو كما روى قائم مقام التوبة لمن لا يريد بنيتة الا مراد الله و
محبتة ان الذين اتقوا اذامتهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
اللهم اغفر لنا ما مضى من ذنوبنا و اعصمنا فيما بقى من اعمارنا انك اكرم

المسئولين ففى أهل العصمة عليهم السلام خمسة ارواح وفى المؤمنين اربعة ارواح وفى الكافرين والمنافقين والمشركين و سائر الحيوانات ثلثة ارواح وذلك قول الله عزوجل انهم الا كالانعام بل هم اضل و اما قوله ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي ففيه وجه ان الروح الحيوانى اى المتحرك بالارادة وذلك لان بعض اليهود اتوا الى النبي صلى الله عليه وآله وقالوا نسأله عن الروح فان اجاب فليس بنبي لان الانبياء حكماء لا يتكلمون لاحد بما لا يفهمه و ان لم يجب فهو نبي ولما كان صلى الله عليه وآله حجة الله على جميع خلقه ولا يجوز ان يكون لله تعالى حجة يسئل فيقول لا ادرى لم يجز الا يجيب اذا سئل وكان حكيماً لا يضع الاشياء فى غير مواضعها ولا يتكلم احداً بما لا يفهمه اجاب بحقيقة الجواب على نوع الابهام «الابهام خل» لعدم الجواب فقال من امر ربي و ذلك بامر الله وتسديده لنبيه وامر الله هو الحقيقة المحمدية كما ذكرنا مراراً و يطلق على الفعل ايضاً كما تقدم الا انه فى هذه الآية على هذا التوجيه تتعين ارادة الحقيقة المحمدية منه بقريظة قوله من الدالة على الابتداء فانها لا تدخل الا على المادة فتقول ضغت الخاتم من فضة و خلق الانسان من تراب و الفعل لا يصح ان يكون مادة للمفعول كما ترى فى الكتابة فانها ليست مركبة من حركة اليد بان تكون مادة للكتابة نعم تكون صورته من هيئة الفعل كما ترى صورة الكتابة من هيئة الفعل وامل المفعول الحقيقى فكذلك و ان خفى على اكثر الافهام توهم ان مادته من الفعل قياساً على ما فهم من ضرب ضرباً فان ضرباً هو المفعول الحقيقى وهو الذى يقع غايةً وتاكيداً لانه ناش منه وليس كما فهم من ضرباً و ان كان ضرباً آية للمفعولات بفعل الله الا ان احرفه ليست هى احرف ضرب بعينها ولا منها وانما هى مصاغة فى قالب احرف ضرب بمعنى ان المتكلم جذب هوآء الى جوفه

وصاغه احرفاً بِاللَّهِ مَخَارِجُ «مَخْرَجُ خَل» الحروف من لسانه و اسنانه و لهاته و حلقة فلما قال ضرب و اتى بلفظ دالّ على الفعل و اراد ان يؤكّده باثره و الاثبات بغايته و اثره لا يكون الا بما يشابهه ف جذب هو آء كالاول و صاغ حروفه في قالب حروفه ليعلم انه اثره و تاكيداً له ناش عنه و ليس ناشياً منه فالفعل احدثه الله بنفسه في الامكان الرجح و اخذ به هو آء امكانياً من الرجح فصاغه به فيه و هو النور المحمدي صلى الله عليه و آله ثم بعد ما شاء الله من الدهور صاغ من هذا النور و من قابليته التي هي الزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسه نار اي ولو لم يتعلق به الفعل المكنى عنه بالنار اي المشبة بالفعل المذكور عقلاً وهو العقل الكلّ المسمى بالعقل الكلّي و بالروح من امر الله و هو النور الابيض و روحاً و هو روح القدس و هو روح الكلّ المسمى بالروح الكلّي و بالروح من امر ربي و قد يطلق على النفس ايضاً فيقال قبض ملك الموت روحه او نفسه و تطلق على العقل قال صلى الله عليه و آله اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله روحى و قال الصادق عليه السلام ان الله خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش و فيه وجه آخر و هو انه ملك اعظم من جبرئيل و ميكائيل و روى عنه عليه السلام و هو الذى اشرنا اليه باذه من امر الله او من امر ربي و هو من الملكوت و اعلم انه قد وقع خلاف فى الملكوت و قد اشرنا اليه قبل هذا فيما تقدم الى بعضه و الاكثر على انه تحت الجبروت و الجبروت فوقه بناء على ان الملكوت عالم النفوس و الجبروت عالم الارواح و قال بعض بالعكس و هو مروى ايضاً و هذا فى هذا الحديث فيه احتمالان ناشيان من ان الروح المذكورة فى الحديث المفسر للآية هل المراد به العقل الذى هو من امر الله ام الروح التى هي من امر الرب و الفرق فى التعبير بين امر الله و امر الرب انا نريد

بامر الرب اى المربى و هو اسم الرحمن الذى استوى برحمانيته على العرش فاعطى كل ذى حق حقه وساق الى كل مخلوق رزقه وامر الله هو اسم الله وهو العقل والالف القائم وصورته فى بساطته هكذا ا و الالف المبسوط هو النفس اى اللوح المحفوظ وصورته هكذا ب والروح بينهما وصورتهما هكذا ك قافهم .

قال وقد اخذ هذا الكلام من احاديث ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين و المراد من روح القدس الروح الذى كان مع الله من غير مراجعة الى ذاته وهو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعّال و من روح الايمان العقل المستفاد الذى صار عقلاً بالفعل بعدما كان عقلاً بالقوة و من روح القوة النفس الناطقة الانسانية وهى عقل هيولانى بالقوة و من روح الشهوة النفس الحيوانية التى شأنها الشهوة والغضب و من روح المدرج الروح الطبيعى الذى هو مبدء التنمية و التغذية وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول فى الانسان على التدريج .

اقول قوله اخذ هذا الكلام الخ يريد به الصدوق رة وقوله و المراد من روح القدس الى قوله الى ذاته يريد منه غير ما تدلّ عليه عبارته فانّ الذى تدلّ عليه عبارته انه الروح المخلوقة وهو الملك الذى يكون مع الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام وانها مع الله بالاقبال عليه وعدم الغفلة عن ذكره ولذا قال و هو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعّال واما مراده فانه يعنى به الروح الذى هو امره تعالى و هو كن و ليس صادراً من كن الذى هو امره و هو ناشئ من ذات الله نشو الضوء من الشمس و الندادة من البحر كما تقدم الاشارة اليه و السى فساد و اما قوله بالعقل الفعّال فاعلم انّ العقل الفعّال يطلقه الحكماء الالهيون الاولون على عقل الكل الذى فوض الله تعالى اليه الابدان

فهو بالله يصنع ما دونه و بعضهم و هم اصحاب العقول العشرة يطلقونه على
العقل العاشر الذى هو عقل العناصر و قد قرّرنا بطلان قول هؤلاء و لو
فرض صحته فالعقل الكلّ «الكلّيّ خل» احقّ بهذه الصفة و فى العلل للمصدوق
«رد» بسنده الى عمر بن عليّ عن ابيه على ابن ابيطالب صلوات الله عليه انّ
النبيّ صلى الله عليه و آله سئل ممّ خلق الله عزّوجلّ فقال خلقه ملكآله رؤس
بعدد الخلائق من خُلق و من لم يخلق الى يوم القيمة ولكلّ رأس وجه و لكلّ
آدمى رأس من رؤس العقل واسم ذلك الانسان على وجه ذلك الرأس مكتوب
على كل وجه ستر ملقى لا يكشف ذلك السّتر من ذلك الوجه حتّى يولد
هذا المولود و يبلغ حدّ الرجال او حدّ النساء فاذا بلغ كشف ذلك السّتر
فيقع فى قلب هذا الانسان نور فيفهم الفريضة و السنّة و الجيّد و الرديّ الا
و مثل العقل فى القلب كمثل السّراج وسط البيت ه . اقول فهذا بعض ما
ذكر من فعله فى عالم الغيب وما ذكر فى فعله فى عالم الشهادة و الشهادة قول الله
عزّوجلّ له اقبل فاقبل ثمّ قال له ادبر فادبر فقال تعالى و عزّتى و جلالى ما خلقت
خلقا احبّ الىّ منك بك ائيب و بك اعاقب و لا اكملتك الاّ فمّن احبّ ه .
اقول و قد تقدّم أنّه يكون مع الانبياء و المرسلين بوجه من وجوهه و هو
روح عصمتهم و لم ينزل بكّله قبل ولادة محمد صلى الله عليه و آله و منذ
نزل عليه لم يصعد قطّ فهو بكّله مع خلفائه عليهم السلام و هو الآن بكّله مع
الحجة عليه السلام و هو باب اجابة المعصومين فمّن كان عنده بوجه فكلمّا
طلب من بايية ذلك الوجه اتاه به ذلك الوجه و ليس غير ذلك السوجه و
محمد و آله صلى الله عليه و آله هو عندهم بكّله فكلّ ما يسئلون منه يأتهم به
و هو نور ليلة القدر روى الحسن بن سليمان الحلّيّ فى مختصر بصائر سعد
بن عبدالله الاشعريّ و فيه عن الحسن بن عباس بن جريش عن ابي جعفر الجواد

عليه السلام قال سأل ابا عبد الله عليه السلام رجل من اهل بيته عن سورة
انا انزلناه في ليلة القدر فقال ويلك سألت عن عظيم آياتك و السؤال عن مثل
هذا فقام الرجل قال فاتيته يوماً فاقبلتُ عليه فسألته «وسألته خل» فقال «ع» انا
انزلناه نور عند الانبياء وعند الاوصياء لا يريدون حاجة من السماء ولا من الارض
الا ذكروها لذلك التور فاتاهم بها وفيه بهذا السند قال الصادق عليه السلام
انا انزلناه نور كهيئة العين على رأس النبي و الاوصياء عليه و عليهم السلام
«صلوات الله عليه و عليهم اجمعين خل» لا يريد احد منا علم «على خل» امر
من نور الارض او من امر السماء الى الحجب التي بين الله وبين العرش الارتفاع
طرفه الى ذلك التور فرأى تفسير الذي ازاد مكتوباً هـ . اقول قوله كهيئة
العين قيل لعل المراد بالعين هنا عين الشمس ويحتمل ان يكون المراد «ان يراد خل»
بها الدور بين «الدورتين خل» انتهى والذي افهم ان المراد بها عين تعقله «تعلقه خل»
من دماغه عليه السلام قوله و من روح الايمان يعنى به المراد من روح الايمان العقل
المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالقوة اقول العقل لغة الحس
وعند اهل الشرايع والملل يطلق على معنى على حسب مراداتهم ومذاقاتهم الاول
العقل الذي هو مناط التكليف الشرعي من حيث انه يدعو الى التأديب
بالاداب الشرعية بقدر الوسع او دون الوسع علماً و عملاً فلا يتوجه الى
فاقده التكليف و قيل في تحديده بوجوه متقاربة منها انه قوة غريزية يلزمها
العلم بالضروريات عند سلامة الالات فالنائم على هذا التعريف لا يسمى
عاقلاً لعدم العلم ومثله ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح ومنها انه قوة
ادراك الخير و الشر والتمييز «التمييز خل» بينهما و التمكن من معرفة اسباب
الامور وما يؤدى اليها و ما يمنع منها و منها انه العلم ببعض الضروريات و
هو العقل بالملكة و قريب منه ما قيل انه العلم بوجوب الواجب و استحالة

المستحيل في مجارى العادات ومنها انه عدم الجنون عما من شأنه ذلك فهو صفة اولى الانسان تدعو الى الافعال الحسنة و ضده الجهل و الهوى او صفة يستعد بها لاستنتاج «لاستفاح خل» المجهولات من المعلومات و ضده الجنون المعنى الثانى العقل هو العلم التام بالشىء الحاصل من التأمل التام فيه المعنى الثالث هو التأدب بالآداب الحسنة فى طلب العلم بالاشياء من حيث حسنها و قبحها و كمالها و نقصها و نفعها و ضررها و العمل بذلك المعنى الرابع العقل هو التأدب بالآداب المستفادة من التجارب بمجارى الاحوال المعنى الخامس العقل هو جودة الذهن و سرعة انتقاله الى الدقائق مع حبس النفس على الحق وهو الذى اشير اليه فى الحديث العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان و قد يطلق عليه الذكاء و الفطنة و الفهم و البصيرة و كذا الكياسة و ان كان مع حبس النفس على ضد الحق مع رعاية منافع الدنيا فقط فليس بعقل بل تسمى «يسمى خ ل» النكرآء و الشيطنة و الجريزة و الفطانة البترآء و يقابل هذا العقل الجهل و الحمق و الغباوة و البلاهة و البلادة المعنى السادس العقل ميل النفس الى الافعال الحسنة و العقل بهذا المعنى فطرى و كسبى و كذا بالمعنى الذى قبله و الفطرى منه ما خلقه الله تعالى مع خلق النطفة و هو الاعلى من مراتب الفطرى و منه ما يخلق عند الولادة و هو المتوسط و منه ما يخلق عند البلوغ وهو الادنى و الكسبى ما يحصل بعد ذلك بتكرّر مراجعة العقل فى المعانى و معالجة الصنایع و وقته كل العمر و هو قول الحكماء فى اشاراتهم ان زمن التربيع لا يعدم من العالم اى ان وقت تحصيل الكمالات لا يفقد فى اول العمر و فى وسطه و فى اخره و هذا الكسبى اختيارى فمن طلب وجد و اما الفطرى فقيل انه اختيارى عند التكليف الاول فى عالم الذرّ و قيل انه ايجابى لان تنزلات العقل الاول فى

المراتب الكونية عند ظهوره بها باذن الله عزوجل ايجابى تكوينى اقول و
الحق انه اختيارى بل الحق انه ليس فى الوجود اضطرار بل كل الموجودات
مختارة لانها «لانه خل» اثر المختار فهم من فهم وقد حققناه فى مباحثنا وفى
الفوائد بما لامزيد عليه ولا مناص عنه المعنى السابع العقل هو النفس الناطقة
الانسانية باعتبار مراتبها فى استكمالها علماً وعملاً و يطلق هذا المعنى على
نفس تلك المراتب و على قواها فى تلك المراتب و ذلك ان للنفس قوة
باعتبار تأثيرها عما فوقها وتلقيها ما يكمل جوهرها من التعلقات و يسمى
ذلك عقلاً نظرياً و باعتبار تأثيرها فى البدن بتكميل جوهره اختيارياً لانه آلة
لها فى تحصيل العلم و العمل و للنفس ايضاً قوة اخرى تسمى عقلاً عملياً
و للاول اعنى العقل النظرى اربع مراتب الاولى استعداد بعيد للكمال وهو
محض قابليتها للدراك و يسمى عقلاً هيولانياً تشبيهاً بالهيولى المجردة عن
الصور احترازاً عن الهيولى الثانية التى اخذت الصورة فيها اعنى المادة و
هى الجسم الثانية استعداد متوسط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
بالاولى و يسمى عقلاً بالملكة يعنى بالقوة لا بالفعل الثالثة استعداد قريب
لاستحضار النظريات متى شاء و يسمى عقلاً بالفعل و قيل يسمى هذا عقلاً
مستفاداً الرابعة الكمال و هو تحصيل النظريات مشاهدة و يسمى عقلاً مستفاداً
و قيل يسمى هذا عقلاً بالفعل و قد يعتبر هذا بالقياس الى جميع مدركاته
بحيث لا يغيب عنه شىء وهو بهذا المعنى انما يكون فى الآخرة كذا قيل و
منهم من جوزه فى الدنيا لنفوس قوية لا تشتغل بشىء ولا شك فى وجوده فى
الدنيا مع اهل العصمة عليهم السلام وهو قوله تعالى ولا اكملتك الا فىمن
احب . واهل محبته على الحقيقة محمد و اهل بيته الطاهرين عليه و عليهم
السلام ومن دونهم شيعتهم من الانبياء والمرسلين و الخصيصين من اتباعهم

و- للثاني و هو- العقل العملى ايضاً اربع مراتب الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع المعنوية الثانية تهذيب الباطن من المهلكات الرديّة و ترك الشواغل عن عالم الغيب الثالثة تجلّى النفس بالصّور القدسيّة بعد القرب و الاتصال بعالم الغيب بمباشرة روح اليقين الرابعة انجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد و استغراقه بانوار الجلال و الجمال و هو مقام الصدق فى المحبّة مع الله فى جميع المواطن بحيث لا يفقده حيث يحبّ ولا يجده حيث يكره و اعلم انّ ما يطلق عليه اسم العقل اثنان احدهما الجوهر الدّراك للاشياء و هو متعلّق بباطن الجسم الصنوبري الذى فى الصدر و هو القلب الذى عناه الله سبحانه بقوله تعالى و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور تعلق التدبير و مرادنا بقولنا بباطن الجسم انه لا يتعلّق بالاجسام الا بالواسطة و الواسطة هنا هى النفس المسماة بالصدر فانّ المراد بالصدر هنا هو النفس و الخيال فانه صدر القلب الذى هو العقل الجوهري و هو رأس من العقل الكلّي او وجه منه فالنفس مستنيرة باشراقه عليها كاستنارة الجدار باشراق الشمس عليه و ثانيهما فعله و ادراكه و بصره و سمعه و هو متعلّق بباطن الدماغ و مرادنا بباطن الدماغ الذى فى الرأس فعل النفس و الخيال و ادراكهما و بصرهما و سمعهما و ذلك فى دماغ الرأس قهما اى فعل النفس و الخيال و ادراكهما و بصرهما و سمعهما مشرقان باشراق وجه العقل عليهما كاشراق النفس و الخيال باشراق القلب عليهما و الاول رأس من عقل الكلّ و ذلك الرأس هو امر الله الخاص بعقل ذلك الشخص و عقل ذلك الشخص الخاص به الذى يقبل الزيادة و النقصان هو اشراق وجهه اعنى الرأس الخاص به من العقل الكلّي عليه فالاشراق عقل الشخص يزيد باصلاح قلبه بحسن الغذاء و بالاعمال الصالحة و النيات الخالصة و ينقص بعكس ذلك و اما وجهه الخاص به من العقل «عقل خل»

الكل فلا يزيد و لا ينقص و المستفاد و بالفعل هو القابل للزيادة و النقصان و حيث كان اختيار المصنف انّ المستفاد هو النهاية جعله روح الايمان و كان الذي يجول في خاطري انّ المرتبة الثالثة هي المستفاد و بالفعل هي الرابعة ثم اعلم انّ روح الايمان ليست هي العقل لانّ العقل هو وجه الوجود اعنى الفؤاد الذي هو حقيقة الشيء من ربه و هو نور الله الذي ينظر به المؤمن و له هيكل معنوي مركب من حدود جبوتية معنوية احدها روح الايمان فروح الايمان ركن من اركان العقل الشرعي لانه نور صور على هيئاتها كل التوحيد وقوله في وصف المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالفعل يريد به الفعل ما يقابل القوة لا قسيم المستفاد و قوله و من روح القوة اي المراد من روح القوة في الحديث النفس الناطقة الانسانية وهي عقل هيولاني بالقوة ليس بصحيح لانّ العقل بجميع انواعه قوى للنفس الناطقة الانسانية لانه ان اراد بها الفلكية اي الحيوانية الحسية فهذه مركب للنفس الكلية التي هي مركب العقل و ان اراد بها الناطقة القدسية فالعقل من قواها بل هو مركبها و هي روح لانها هي الفؤاد من عرف نفسه فقد عرف ربه على ان الامام عليه السلام في نفس حديث الارواح الخمس فسرّها بالقوة التي يحمل بها الاثقال و لهذا تكون في كلّ حيوان ناطق اوصامت و اين هذه من العقل الهيولاني الذي التور الاولى اعنى اول اشراق وجهه من العقل «عقل خ ل» الكل على باطن قلبه الصنوبري و كذلك قوله المراد من روح الشهوة النفس الحيوانية فان هذه هي الحساسة الفلكية التي اصلها الافلاك ومقرّها القلب لها قوى ثلث روح المدرج وروح الشهوة وروح القوة والامام عليه السلام حين ذكر الارواح فسر روح القوة بالقوة التي يحمل بها الثقل و روح الشهوة التي بها يأكل ويشرب و ينكح و روح المدرج التي بها يدب ويدرج و يمشي

و كلُّ التُّلث من قوى الحيوانية الحساسة الفلكية وانما فسرها بهذا حيث لم يأخذ الحديث من اصله و انما اخذه من اعتقاد ابن بابويه فاقصر على ما فيه ووجه الارواح الثلاث على هذه المعانى الغيبية والمراد من الطبيعي الذي هو مبدؤ النّموّ هو النفس النباتية وهى غذاء ترّكب من جزء من التراب وجزء من الهوائ و جزء من النار و جزئين من الماء بعد تعديلها و تميزها عن الغرائب على ما قرّر في العلم الطبيعي قوله وهذه الخمسة متعاقبة الحصول على التدرّج يريد ان كل واحدة شرط لما بعدها و الشرط سابق على المشروط فتكون متعاقبة في حصولها للشئ شيئاً فشيئاً و هذا الكلام ربّما يجرى في البعض لكن ليس على ترتيب ما ذكره لانّ الثلثة الاواخر اعنى روح القوة و روح الشهوة و روح المدرج في الحقيقة متساوقة لكون كل واحدة من متممات الاخرى لكن اذا غفلنا عن هذا النظر في الحقيقة و اعتبرنا الظاهر فالحصول فسمان حصول دهرى و حصول زمانى اما الحصول الدهرى فالسابقة روح القدس بما لا يكاد يتناهى و فى الحصول الزمانى هى 'اخرها' حصولاً و من دون روح القدس فى الحصول الدهرى روح الايمان وهى قبل روح القدس فى الزمانى «الزمان خل» و من دونها روح القوة فى الحصول الدهرى لكونها من اثار الطبيعة الكلية كما اشار سبحانه اليه قال تعالى علمه شديد القوى ذومرّة فاستوى و هو جبرئيل عليه السلام حامل التور الاحمر و هو الطبيعة و من دون روح القوة روح المدرج فى الدهرى و هى بعد روح الشهوة فى الحصول الزمانى لانّ روح الشهوة هى ميله الى التكوّن و الغذاء وهو حاصل فى النطفة .

قال فالانسان مادام فى الرحم ليس له الا النفس النباتية ثم تنشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية اعنى القوة الخيالية ثم يحدث له فى اوان البلوغ

الحيوانية «الحيوانية خل» والاشتداد الصّورى النفس الناطقة وهو العقل العلمى وأما العقل بالفعل فلا يحدث الأفى افراد البشر وهم العرفاء والمؤمنون حقاً بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأما روح القدس فهو المخصوص باولياء الله

اقول قوله فالانسان مادام فى الرحم ليس له إلا النفس النباتية يدل على انه يريد بتلك الارواح المذكورة ما فوق الماديات لحصره «بحصره خل» الانسان من النطفة الى الولادة فى النفس النباتية وقد اشرنا الى ان ارواح «روح خل» الشهوة مساوقة للنباتية لانها تكون بالاعتداء بالملائم ولا معنى بروح الشهوة الا الميل الى الملائم وهذا موجود فى النطفة والا لم تكن علقة نعم هى فى الحيوان اظهر وهى تلك بعينها ولكنها قبل ضعيفة لضعف احساس النطفة بالنسبة الى احساس الحيوان وان كانت فيما وراء هذا العالم ظاهرة قال امير المؤمنين صلوات الله عليه ان لله فى كل يوم ثلاثة عساكر ينزلون من الاصلاب الى الارحام و عسكر ينزلون من الارحام الى فضاء الدنيا وعسكر يرتحلون من الدنيا الى الآخرة هـ. والمصنف تكلف هذا التاويل بصرف تلك القوى السى النفوس لاجل ذكرها بلفظ الارواح و الامام عليه السلام يبين ان روح القوة مثلاً بها يحمل الثقيل وروح المدرج بها يسعى ويدب ويدرج وروح الشهوة بها يأكل ويشرب وينكح وكل هذه ارواح مزاجية وهى قوى للنفس الحيوانية الحسية لان روح القوة التى يحمل بها الثقيل هو العقل الهولانتى كما توهمه ولان روح الشهوة التى بها يأكل ويشرب هو القوة الخيالية ولا ان روح المدرج هو الذى يحدث عند البلوغ الحيوانى فعلى قوله لا يقدر على المشى «الشيء خل» قبل البلوغ حتى يحصل له العقل العلمى اى الكسبى وابن كلامه من كلام الامام عليه السلام وانما تكلف هذا التاويل البعيد حيث

انّ الامام عليه السلام عبّر عنها بالارواح والمصنّف لا يعرف من الارواح الا
المجردات وقوله واما العقل بالفعل فلا يحدث الا في افراد البشر و يريد به
المرتبة الثالثة من العقل وهو المستفاد و يريد به ما اراد الامام عليه السلام
من روح الايمان وليس كما اراد لانه عليه السلام يعنى بروح الايمان نور
اليقين الناشى عن الاعمال الصالحة والنيات الخالصة لا التلويح الناشى من
مداومة قراءة المثنوى واوهام المتلارومى كما قال وهم العرفاء وعطفه المؤمنين
على العرفاء يدل على انهم غيرهم وعلى كل تقدير فانما يعنى ما يزنه بميزانه
فالمؤمنون حقاً بالله عندهم «عنده خل» الذين يقولون ان بسيط الحقيقة كل الاشياء
وامثال هذا فى الملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر فان اللفظ وان صح
فى اصل الوضع لم يصح فى نفس ارادته واما روح القدس فكما قال مخصوص
باولياء الله الا ان المراد منها فى هذا المكان غير الملك الذى يسددهم عليهم
السلام بل المراد به نفوسهم الملكوتية الالهية التى اصلها العقل منه بدت وعنه
وعت كما يأتى ان شاء الله .

قال وهذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة فى شدة النورية و ضعفها
كلها موجودة بوجود واحد اى مراتب مندرجة «متدرجة خل» الحصول فيمن
وجدت له والذى يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية ما
نقل عن كميل بن زياد انه قال سألت مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى اولاده اجمعين فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفنى نفسى قال يا
كميل اى نفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاي وهل هى الا نفس واحدة قال
يا كميل انها هى اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية و
الكئية الالهية و لكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية
لها خمس قوى جاذبة وماسكة وماضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الزيادة

والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة وليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء في فناء وسقم في شفاء «ونعيم في شقاء خل» وعز في ذل وفقر في غناء وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله واليه تعود قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي و قال يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل

اقول قوله وهذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة في شدة النورية وضعفها ليس بصحيح لان شأن متفاوتة في الشدة والضعف ان تكون من نوع واحد كما ذكره بقوله وكلها موجودة بوجود واحد وهذه شهادة منه ان روح القدس التي ربما رفع رتبها عن «من خل» الابدان بل قال انها لم تخرج من كني كما يظهر من كلامه السابق لمن تدبر فيه وروح الشهوة الحيوانية كما قال من نوع واحد ليس بينهما فارق ولا مميّز الاشدّة روح القدس وضعف روح الشهوة لان الخمس كلها موجودة بوجود واحد من طينة واحدة ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد اشرنا ان روح القدس لم يخرج منها شيء ولم يخلق منها شيء الا الاربعة عشر معصوماً عليهم السلام ان اريد بها صفة النفس الكلية كما ياتي وان اريد بها العقل او الملك لم ينزل في غيرهم نعم خلق الله من شعاعها ارواح انبيائه «الانبياء خل» ورسلهما الف نبي واربعة وعشرون الف نبي وذلك بعد ما مضى منذ خلقوا عليهم السلام الف دهر كل دهر مائة الف سنة وبقى الانبياء يدينون الله سبحانه بدين الاربعة عشر عليهم السلام الف دهر كذلك ثم خلق من شعاع ارواح الانبياء عليهم السلام ارواح المؤمنين اعني الارواح الناطقة القدسية

للمؤمنين التي عناها امير المؤمنين عليه السلام بقوله السابق التي ليس لها
 انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الكلية «الملكية خ ل» ومن اشعتها خلق
 نفوس الملائكة ومن اشعة نفوسهم خلق النفس الحيوانية وابن هذا من ذلك
 «ذاك خ ل» وكيف تكون الخمس موجودة بوجود واحد بل ليست بوجود
 واحد ولا بايجاد واحد الأعلى رأى المصنف بان كل الاشياء بوجود واحد
 وهو وجود «بوجود خ ل» صانعها فان اراد هنا ما يعتقده كما ذكر سابقاً فقد
 ابطال مدلولات الالفاظ ومعانيها كما ابطال الاعتقاد وقوله فانها مندرجة
 «متدرجة خ ل» الحصول فيمن وجدت له يعنى به ان حصولها لمن هي فيه
 على التدرج كحصولها في نفسها في مراتب وجودها وعلى قوله فما اكبر روح
 الشهوة وما اصغر روح القدس لان الذي بينهما درجتين روح القوة وروح
 الايمان والحاصل لافائدة في البيان هنا ولا في العتاب وقوله وبعض ما ذكره
 صاحب الاعتقادات الخ هذا لا يعضده وليس بينهما مناسبة لان حديث
 الارواح يذكر فيه قوى النفس الناطقة وملكاتها وقوى جسدها وطبيعته و
 حديث كميل في تعداد النفس ذواتها لاصفاتها ولهذا كانت النفس باعتبار
 ذواتها اربعاً والارواح خمس لان روح القدس في الحديث الاول صفة النفس
 الكلية الالهية في حديث كميل وروح الايمان صفة الناطقة القدسية وروح
 القوة وروح الشهوة وروح المدرج صفات وقوى للحيوانية الحسية بمعونة
 القوى الجسمانية التي هي قوى النفس النباتية و النفس النامية النباتية هي
 مركبة من العناصر الاربعة جزء من الغذاء الناري وجزء من الترابي وجزء من
 الهوائي وجزء ان من المائي اجتمعت الخمسة واتحدت بالانحلال حتى صارت
 كيموساً فنضجت بنظر الكواكب فصارت نفساً نباتية نامية ولها خمس
 قوى تستمد منها ما تلطف لها «تلطفه بها خ ل» من الاغذية جاذبة من المرة الصفراء

وما تقوم مقامهما كما في الشجر من الحرارة واليبوسة وهي ركن العنصر
النّاريّ وشأنها جذب مادّة الغذاء وجذب الغذاء بعد تخليصه من المادّة وماسكة
من المرّة السوداء وما يقوم مقامها «مقامها خل» من اليبوسة والبرودة وهي الركن
التّرابيّ وشأنها امساك الغذاء على ما يناسبه وما يضمنه من الدم وما يقوم مقامه ومنبعها
الكبد من الحرارة والرطوبة وهي الركن الهوائيّ وشأنها ضمّ المادّة والكيلوس و
الكيموس واحالته من نوع العضو ودافعة من البلغم وما يقوم مقامه ومنبعها الرية من
الرطوبة والبرودة وهي «هو خل» الركن المائيّ وشأنها دفع الغذاء الى العضو و
دفع فائضه الى ما بعده ومريّة وهي قوّة من النفس تفعل النفس بها تنمية الاعضاء
بما هو من نوعها من الغذاء فهي فعل النفس التامية لانها تألقت من طباع
الاربع السابقة فكانت طبيعة خامسة فللنفس النباتية خمس قوى اربع مركبة كل
واحدة من طبيعتين والخامسة من الجميع لاحتياج الرتبة «التربية خل» الى الكل لان
النمو يحتاج الى الاربع السابقة على جهة الشيوخ لالتمايز وللنفس التامية
خاصيتان الزيادة عند اتصال الغذاء على الوجه الملائم المقارب للاعتدال
وهي النمو والنقصان عند اختلال الشرائط وهو الذبول وانبعاث النفس
التامية من الكبد لانها محلّ الرطوبة والحرارة واللذين هما علّة الهضم الذي
هو علّة الاتجاد الذي هو منشأ النفس التامية والثانية النفس الحسيّة الحيوانية
وهي من النفوس الفلكيّة لان النفس التامية مقرّها الدم الاصفر المتعلق بالعلق
الدم الذي في تجاويف القلب من الجانب الايسر اكثر فتلك الاجزاء اللطيفة
التي هي النفس التامية اذا اعتدل نضجها حتى كانت بخاراً لطيفاً بتأثير اشعة
الكواكب كالشمس والقمر والتجوم وبمرّ الليل والنهار تلتطف ذلك البخار
المعتدل في ميزانه ونضجه حتى ساوى جرم الافلاك فاشرقت عليه النفس
الفلكيّة فتحرك بحر كستها مثاله اذا قربت خشبةً يابسةً من الجمر الملتهب

فإنها تصفر ثم تسود بحرارة الجمر ثم تشتعل فيها النار وان لم تتصل بها لأنها بحرارتها تكلست حتى صارت فحماً فتعلقت النار بها بواسطة الهواء المتصل بالجمر وبالخشبة فهذه هي النفس الحيوانية الحسية وتكون في كل حيوان برّي أو بحريّ من انسان او غيره مؤمن او كافر نبي او غيره كما انّ النباتية تكون في كلّ من ذكر و تكون في سائر النباتات بل قد تكون في ما دون النباتات من البرازخ كالمرجان فانه وان كان من الاحجار فهو من الاشجار لانه ينمو ولذا قيل انه برزخ بين النبات «النباتات خل» والتمعدن ولها خمس قوى تدرك بها المحسوسات سمع تدرك به الاصوات اذا دق الصوت بواسطة الهواء باب سمعها ادركته بصوته في حجابها و هو الطبل المصنوع على باب الدماغ من خرق الاذنين وبصر تدرك به الالوان و الاضواء بانطباع صورها في جليدية العينين بالقوة التي في تقاطع قصبتى العينين وشم تدرك به روائح الاشياء بواسطة حلمتى المنخرين بانبساطهما في الرائحة الطيبة وانقباضهما في الخبيثة و ذوق تدرك به الطعوم بواسطة اللسان بنفوذ لطيف من ذى الطعم ملائم او منافر في تجاويف مسامه ولمس تدرك به لين الاشياء وخشنها برقة قوة احساس سارية منها في سائر الجسد الا انها في انملة السبابة اقوى لشدة رقة الاحساس فيها ولها خاصيتان الرضا والغضب والرضا اختيار الشيء وطمانينة القلب عنده لانبساط برودة الروح والغضب بالعكس وهو غليان دم القلب لطلب الانتقام لالتهاب حرارة النفس وانبعائها من القلب لان سبب تعلقها من الافلاك بالحيوان هو الابخرة المعتدلة في الوزن والتضج المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة في تجاويف القلب من الجانب الايسر منه اكثر كما مرّ والنفس الناطقة القدسية وهى جوهر نوراني ووصف قدسى الهى و انموزج تصويرى فهوانى و كتاب صورى ربانى فهى هيكل

التوحيد والمثل المنزه عن التحديد أصلها النور وكرها قمة الطور ولها
 خمس قوى فكر من عطارذ وذكر من زحل وعلم من المشتري وحلم من القمر
 ونباهة من الشمس وليس لها انبعاث لتجردها من المواد العنصرية والمدد
 الزمانية وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية التي هي عالية عن «من خل» المواد عارية
 عن القوة والاستعداد ولها خاصيتان التزاهة لتقدسها عن اوساخ الطبيعة و
 انطباعها بموافقة احكام الشريعة والحكمة لتلاشى انبتها في الأنوار العقلية
 وروى عن الصادق عليه السلام انه قال ان الصورة الانسانية اكبر حجة الله
 على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته و
 هي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد
 على كل غائب وهي الحجة على كل جاحد وهي الصراط المستقيم الى كل
 خير وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار. وهذه النفس شعاع من
 النفس الرابعة اعنى النفس الكلية الالهية فهي بالتسبة الى الكلية نور وعرض قائم
 بها اي بنورها قيام تحقق وهو القيام الركني وهيكل الانسان الظاهر ظل
 هيكلها فهو مثلها وهي اصله تتعلق بهذا البدن تعلق اشراق لاتها لانزل من
 روحها وانما هي كما قال الشاعر:

هي الشمس مسكنها في السماء • فعز الفؤاد عزاء جميلاً
 فلن تستطيع اليها صعوداً ولن تستطيع اليك النزولاً

والرابعة النفس الكلية الالهية هي الكتاب المبين والكتاب الحفيظ واللوح
 المحفوظ والنور الاخضر والكون المائي والباء من بسم الله الرحمن الرحيم
 وهي «هو خل» اسم الرحمن وهو شريك الفرقان وهي نفس الله التي لا يعلم ما فيها
 عيسى بن مريم في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ويأتي بعض
 اوصافها في حديث الاعرابي ولها قوى خمس بقاء بالله في الفناء في سبحات

وجهه وسقم «ونعيم خل» من خشيته في شفاء «شقاء خل» نعمته ورحمته وعز
 بخدمته وعبادة «وعبادته خل» وتفويض الامور اليه في ذلّ عبوديتها لعزّز بوبيته
 وفقر مغن اليه في غنى التوكل عليه وصبر على المكروه في بلائه ولها خاصيتان
 الرضا بما يفعله وهو العبودية الخالصة والتسليم له في كل ما يجزيه وهذه النفس
 التي مبدؤها من الله اي من فعله ومحبه لامن ذاته لانه لا يخرج منه شيء ولا يعود اليه
 شيء ولكن كل شيء مبدؤه من الله اي من اصله الصادر عن فعل الله تعالى فانه
 يقال له من الله واليه تعود اي الي مبدئها من اثر فعله تعود كما قال الى الله ترجع
 الامور اي الي حكمه وتقديره وقال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وهي روح
 خلقها وكرمها وشرفها بالانتساب اليه والاختصاص به كما قال بيتي وعبدى
 كما شرفها بانتساب مبدئها منه وعودها اليه وقال تعالى يا ايها النفس المطمئنة
 ارجعي الي ربك راضية مرضية اي ارجعي راضية بما واك «بما اراك خل» من
 فضله ورحمته ورضوانه مرضية اي راضياً لك وعنك شاكراً لاعمالك والعقل
 وسط الكل ه . اي باطن هذه النفوس الاربع لانها تنزل في ادياره حين
 قال تعالى له ادبر فادبر او في اقباله اليها عنه حين قال تعالى اقبل فاقبل ففي
 النزول نزل بها وفي الصعود صعد بها وروى ان اعرابياً سئل امير المؤمنين
 عليه السلام عن النفس فقال «ع» عن ابي الانفس «النفس خل» تسئل فقال
 يا مولاي هل النفس عديدة فقال عليه السلام نعم نفس نامية نباتية ونفس
 حسية حيوانية ونفس ناطقة قدسية ونفس الهية ملكوتية فقال يا مولاي
 ما النباتية قال قوة اصلها الطبايع الاربع بدو ايجادها عند مسقط النطفة مقرها
 الكبد مادتها من لطائف الاغذية فعلها النمو والزيادة وسبب فراقها اختلاف
 المتولدات «المولدات خل» فاذا فارقت عادت الي مامنه بدت عود ممازجة
 لا عود مجاورة فقال يا مولاي وما النفس الحيوانية قال قوة فلكية وحرارة غريزية

اصلها الافلاك بدؤ ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحيوية و الحركة
 والظلم والغشم والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية مقرها القلب
 سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود
 ممازجة لاعود مجاورة فتندم صورتها و يبطل فعلها و وجودها و يضمجّل
 تركيبها فقال يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية قال قوة لاهوتية بدؤ
 ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقة الدينية موادها التأييدات
 العقلية فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الآلات الجسمانية فاذا
 فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة لاعود ممازجة فقال يا مولاي وما
 النفس اللاهوتية الملكوتية فقال قوة لاهوتية و جوهره بسيطة حية بالذات
 اصلها العقل منه بدئت و عنه وعت و اليه دلّت و اشارت و عودتها اليه
 اذا كملت وشابهته ومنها بدئت الموجودات واليها تعود بالكمال فهي
 ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق
 ومن جهلها ضلّ سعيه وغوى فقال السائل يا مولاي وما العقل قال العقل جوهر
 درّاك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة
 الموجودات ونهاية المطالب انتهى. اقول قوله «ع» بدؤها عند مسقط النطفة
 يعنى فى الرحم اذ قبل سُقوطها هي من المعادن فلما سقطت فى الرحم و
 كانت نطفة الرجل حارة يابسة التقت بنطفة المرأة وهي باردة رطبة. حصلت
 النفرة بين ما هو كالتار و بين ما هو كالماء فصرف الله تعالى بحكمته دم
 الحيض اليهما فتوسط بينهما و فيه مزاج بارد يابس و هو التراب الذى اخذ
 مادته الملك من الارض من الموضع الذى اذا مات لا يدفن الا فيه فمائه ومزجه
 باذن الله عز وجل فى النطفتين فيبرودته يكسر حرارة نطفة الرجل لثلا تحرق
 نطفة المرأة و يبيوسه يكسر رطوبة نطفة المرأة لثلا تطفى نطفة الرجل و

تكون نطفة الرجل بقدر نصف نطفة المرأة ليعتدلا في الطبايع و التراب قد يكون بقدر نطفة الرجل او نصفها او ربعها او سدسها او اقل و كل هذه يكفى في مطلق التوفيق بينهما الا انه اذا كان بقدر نطفة الرجل او اكثر ربما فسد المزاج فغلبت السوداء فربما تكون محترقة و اذا قل كثيرا ربما فسد المزاج فتغلب الصفراء او البغلم واذا كان بقدر النصف الى ما يقرب من مساواة نطفة الرجل صلح المزاج و كانت السوداء معتدلة في رجحانها فيعتدل المزاج فيكون عاقلاً عالماً حافظاً كثيراً فان خلص التراب من الشوائب كانت صافية فيكون حينئذ نبياً او وصي نبي قال الرضا عليه السلام ما بعث الله نبياً الا صاحب مرة سوداء صافية هـ . فاذا اجتمعت الاسباب تألفت القوة اى النفس النامية النباتية التي بها يحصل العقد و النمو وحينئذ بتقدير الله تعالى تحصل للمرأة حمى ضعيفة لتعين بحرارتها حرارة الرحم ليحصل التعفين الذي هو علة الانحلال ليحصل الغذاء الذي به النمو و ليحصل العقد الذي هو علة الامتزاز ولذلك قال عليه السلام بدؤها عند مسقط النطفة قال عليه السلام و سبب فراقها اختلاف المتولدات اى «وخل» المتولدات من الغذاء الطعام و الشراب بزيادة احد الطبايع الاربع بعضها على بعض حتى تبطل الطاغية الزائدة الاخرى الناقصة فيبطل تركيب القوة المتألفة من الكل بالاعتدال فتفارق الاخلاط فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتلحق حرارتها بالنار فتتمزج بها وتلحق رطوبتها بالهواء فتتمزج به وتلحق برودتها بالماء فتتمزج به وتلحق بيوستها بالتراب فتتمزج به فى «وخل» كل ذلك امتزاز استهلاك للتميز «للتمييز خل» لاستهلاك فناء وقوله عليه السلام فى النفس الحيوانية قوة فلكية و حرارة غريزية اصلها الافلاك يريد ان النفس الحيوانية من نفوس الافلاك على نحو ما اشرنا اليه قبل وهى حرارة لانها من علة الكون و ركن الحيوة

وغريزية اى طبيعيتة اصلها الافلاك كما مر سابقاً وهى فى غيب التامة النباتية لان متعلقها الذى هو الابخرة المعتدلة وزناً و نضجاً كامنه فى النطفة الامشاج و فى غذائهما اى النطفتين و فى التراب الذى يقال انه ليس منهما و لا من غيرهما و هذه كلها مختلطة بالغرائب والاعراض الفاسدة فهى حينئذ متعلقة فى غيبها فاذا تخلصت من الاعراض الغريبة و اتحدت بالتعديل و النضج ظهر المتعلق المتخلص المعتدل بالنضج و ظهرت النفس الكامنة فيه عند تمام الاربعة الاشهر التى هى الولادة الجسمانية لان الجسم ولد النفس و هو اول ايجادها اى ظهورها فى متعلقها و الولادة الثانية التى هى الولادة الدنياوية «الدنيوية خل» وهى خروج الجنين من بطن امه صورة الاولى فقوله عليه السلام ايجادها ان اريد به ظهورها من الغيب الى الشهادة فهى الاولى و الثانية صورة لها و ان اريد به ظهورها الى فضاء الدنيا فهو على الظاهر ظاهر و لا يصح ان يرد بايجادها من الغيب عند الولادة الظاهرة كيف و هو الحاكم بوجودها و تحققها عند تمام الاربعة الاشهر و قوله و فعلها الخ اى فعلها الطبيعى الحيوة اى التحرك بالارادة والحركة اى الكون الاول فى المكان الثانى و الظلم اى وضع الاشياء فى غير مواضعها و الغشم اى الاخذ بعنف و العلبة اى الاستيلاء و اكتساب الاموال و الشهوات الدنياوية لشدة الحرص مقرها القلب لانها متعلقة بالابخرة الصافية المعتدلة الناضجة المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة فى تجاوىف القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات لانها اذا اختلفت الطبايع و ما تولد منها افسد القوى منها ضده فلم يبق لها قرار لفساد مكانها و خرابه فاذا فارقت عادت الى ما منه بدت اى الى نفوس الافلاك عود ممازجة لانها من قوى متعددة من الافلاك المتعددة فاذا تفكك تركيبها بطلت فامتزج كل جزء منها باصله كقطر «كقطرة خل» الماء فى البحر

فيبطل فعلها ووجودها و يبطل تركيبها و قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ الْقُدْسِيَّةُ
 قُوَّةٌ لَاهُوتِيَّةٌ أَيْ رُوحَانِيَّةٌ بَدْوًا يَجَادُهَا عِنْدَ الْوِلَادَةِ الدُّنْيَوِيَّةِ مَعْنَاهُ كَمَا تَقَدَّمَ فِي
 الْحَيَوَانِيَّةِ الْحَسِّيَّةِ بَلْ سَابِقَةً عَلَى النَّطْفَةِ لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي غَيْبِ النَّطْفَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ
 فَفِي الْكَافِي بِسَنَدِهِ إِلَى أَبِي إِسْمَاعِيلَ الصَّقِيلِيِّ الرَّازِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ قَالَ إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجْرَةً تَسْمَى الْمَزْنُ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَ مُؤْمِنًا
 أَقْطَرُ مِنْهَا قَطْرَةً فَلَا تَصِيبُ بَقْلَةً وَلَا ثَمْرَةً أَكَلَ مِنْهَا مُؤْمِنٌ أَوْ كَافِرٌ إِلَّا أَخْرَجَ
 اللَّهُ تَعَالَى مِنْ صُلْبِهِ مُؤْمِنًا . فِيهَا كَامِنَةٌ فِي النَّطْفَةِ الْقَاطِرَةُ مِنْ شَجَرَةِ الْمَزْنِ
 عَلَى الْبَقْلَةِ وَالْثَمْرَةِ «الْتَمْرَةُ خ ل» فَإِذَا أَكَلَهَا انْتَقَلَتْ إِلَى الْكَيْلُوسِ ثُمَّ إِذَا
 صَفِيَ انْتَقَلَتْ إِلَى الْكَيْمُوسِ ثُمَّ إِلَى النَّطْفَةِ الَّتِي فِي الصُّلْبِ ثُمَّ إِلَى الرَّحْمِ
 فِي النَّطْفَةِ وَمِنْهَا إِلَى الْعَلَقَةِ ثُمَّ إِلَى الْمَضْغَةِ ثُمَّ إِلَى الْعِظَامِ ثُمَّ إِذَا تَمَّتِ الْخَلْقَةُ
 ظَهَرَتْ ثُمَّ إِذَا وُلِدَ طَلَعَتْ كَمَا مَرَّ مَقَرَّهَا الْعُلُومُ الْحَقِيقِيَّةُ الدُّنْيَوِيَّةُ أَيْ الْعُلُومُ
 الْمَقْرُونَةُ بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ فَأَتَتْهَا مَسْكَنٌ طَمَأْنِينَتِهَا مَوَادِهَا التَّأْيِيدَاتُ الْعَقْلِيَّةُ أَيْ
 اسْتِمْدَادُهَا مِنَ الْأَنْوَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْمَشْرُوقَةِ عَلَى كُنْهَيْهَا فَعَلِمَتْ الْمَعَارِفَ الرَّبَّانِيَّةَ أَيْ أَنَّهَا
 تَنْزِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ خَالِقِهَا فَرَأَتْهَا عِنْدَ تَحْلِيلِ الْأَلَاتِ الْجِسْمَانِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَحَلُّ اشْرَاقِهَا وَ
 تَعَلَّقَهَا فَإِذَا تَحَلَّلَتْ وَتَفَكَّكَتْ بِسَبَبِ اخْتِلَافِ الْأَخْلَاطِ فَارْقَتْ صَاعِدَةً إِلَى رَبِّهَا
 رَاضِيَةً بِمَا قَضَى عَلَيْهَا فَتَعُودُ إِلَى مَا مِنْهُ بَدِئَتْ عُودَ مَجَاوِرَةً لِأَعُودِ مَمَازِجَةٍ لِأَنَّ بَدْءَهَا
 دَائِمًا يَتَجَدَّدُ فِي أَوَّلِيَّتِهِ فَإِذَا عَادَتْ إِلَيْهِ لَمْ يَمْتَزِجْ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ تَحْتَ بَدْئِهَا حَالٌ
 رَجُوعِهَا فَإِذَا صَعِدَتْ إِلَى مَبْدِئِهَا التَّجَدُّدِ الْأَعْلَى لَمْ تَصِلْ إِلَيْهِ إِلَّا وَقَدْ تَجَدَّدَ
 لَهَا بَدْوٌ قَبْلَهُ وَفَوْقَهُ وَهَكَذَا مِنْ فَضْلِ رَفِيعِ الدَّرَجَاتِ الَّتِي لَا تَفْنِي خِزَائِنَتَهُ
 فَلَا تَزَالُ مَجَاوِرَةً لِبَدْئِهَا غَيْرَ مَمَازِجَةٍ لَهُ لِتَجَدُّدِهَا لِتَجَدُّدِ بَدْئِهَا فَفِي كُلِّ آنٍ لَهَا
 بَدْوٌ جَدِيدٌ وَقَالَ «ع» النَّفْسُ اللَّاهُوتِيَّةُ الْمَلَكُوتِيَّةُ قُوَّةٌ لَاهُوتِيَّةٌ أَيْ رُوحَانِيَّةٌ
 قُدْسِيَّةٌ وَجَوْهَرَةٌ بَسِيطَةٌ أَيْ مَاقَالَ جَوْهَرَةٌ بَسِيطَةٌ مَعَ أَنَّ النَّاطِقَةَ الْقُدْسِيَّةَ كَذَلِكَ

لأن تلك و ان كانت في نفسها جوهره بسيطة لكنها بالنسبة الى هذه عرض
مركب من شعاع هذه و ظل هيئتها فكانت هذه احق بالجوهرة البسيطة حية
بالذات اى لانموت بل باقية بابقاء الله لانها وجهه الذى لا يهلك «لاتهلك
خل» الى سائر خلقه و بالذات لا ان حياتها من فاضل نفس فوقها كالنفوس
الثلاث المتقدمة اذ ليس فوق هذه الا العقل وهى مركبة و ماويه اصلها العقل
لانه لها كالنطفة للجنين لانها تطوره الثانى والروح تطوره الاول فيه علمت
و به نطقت و اليه دلت و اشارت بانها نورها و حياتها و به عملت و اطاعت
كما قال تعالى تعلمونهن مما علمكم الله فعلمه الله تحقق العبودية بحق الربوبية
فلما علمها تابت عن انبتها و اقامت الصلوة التى امرها بها و اتت الزكوة
فكانت اخته بعد ان كانت بنته كما قال تعالى فان تابوا و اقاموا الصلوة و
اتوا الزكوة فآخوانكم قال عليه السلام و عودتها اليه اذا كملت و شابته اى
كانت اخته فى الدين ومنها بدئت الموجودات كالناطقة القدسية فانها اول
من بدء منها و اليها تعود قال صلى الله عليه و آله ظهرت الموجودات من بقاء
بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ابي جمهور فى المجلى و اليها تعود اى
الموجودات بالكمال فهى ذات الله العليا قال عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته
اى بذاته التى خلقها و كرمها و شرفها بنسبتها اليه فقال ذاتى كما قال بيتى و عبدى و
شجرة طوبى و سدرة المنتهى طوبى اسم الجنة و قيل بلغة اهل الهند و فى
الحديث شجرة طوبى هى شجرة فى الجنة اصلها فى دار النبى صلى الله عليه
و آله و ليس مؤمن الاوفى داره غصن منها لا تخطر على قلبه شهوة الا اناه
بها ذلك الغصن و لو ان راكباً مجدداً سار فى ظلها مائة عام ما خرج و لو طار
من اسفلها غراب ما بلغ اعلاها حتى يسقط هراماً و عن النبى صلى الله عليه و
آله طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دارى و فرعها فى دار على فقيل له فى

ذلك فقال داري ودار علي في الجنة بمكان واحد. أقول وظاهر الحديث الثاني أنّ شجرة طوبى من باب اضافة الموصوف الى صفته لان طوبى من الطيب وابدلت الياء واواً لمناسبة الضمة او ان الاضافة بيانية والمراد في «من خل» تسمية هذه النفس القدسية بهذا الاسم اما على نحو من المجاز او لانها اي الشجرة المذكورة صفتها و«او خل» مثلها او خلقت منها على هيئتها وسدرة المنتهى في النهاية شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والآخرين ولا يتعداهما. وعلى ما ذكره في النهاية هي هذه النفس الكلية لانها هي اللوح المحفوظ وليس ورائه للعلم ذكر وائما ذلك للعقل والروح ومدار كه هي المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة «الصور خل» الجوهرية والمثالية والعلم حقيقته الصور الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والموجود منه في اذهان البشر غير ذهن علة الوجود وهو اظلة تلك الجواهر و اشباحها فالعلم هو الصور سواء كانت جوهرية ام شبحية فيكون كل علم للخلق منتهاً اليها اذ ليس ورائها شيء من الصور نعم ورائها معان في العقل ورفائق في الروح وجنة المأوى عن ابن عباس هي جنة تأوى اليها ارواح الشهداء وقيل هي عن يمين العرش اقول ان اريد لنها تأوى اليها الارواح فهي عن يمين العرش لانها هي الركن الايمن الاسفل منه وان اريد به انها تأوى اليها النفوس فهي عن يسار العرش لانها هي الركن الايسر الاعلى منه والنفس الكلية على فرض انها مغايرة للروح الكلية كما هو اكثر الاستعمالات والاطلاقات هي الركن الايسر الاعلى منه لان الركن الايمن الاسفل هو الروح الكلية محل الرفائق ومبدؤها والعقل الكلي ركنه الايمن الاعلى والطبيعة الكلية ركنه الايسر الاسفل منه وهذه النفس هي الشجرة الطيبة وروى ابو حمزة الثمالي انه سئل الباقر عليه السلام عن

قوله تعالى كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها في السماء فقال عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا اصلها و على فرعها و الائمة اغصانها و علمنا ثمرها و شيعتنا ورقها يا ابا حمزة ان الولد ليولد من شيعتنا فتورق و ورقة فيها ويموت فتسقط منها ورقة و قال رجل «الرجل خل» جعلت فداك تؤتى اكلها كل حين باذن ربها قال ما يفتي الائمة شيعتهم من الحلال و الحرام هـ . و بالجمله فالمراد بها نفسهم الطيبة عليهم السلام التي هي اللوح المحفوظ و باطن اللوح المحفوظ و علته فهي نفس الكرسی و الباب الظاهر عن «من خل» العلم و قال عليه السلام و العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها يعني ان العقل جوهر مركب من نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية لان مادته منها و صورته من هيئتها فهو وجهها الى الاشياء فهو علة الاشياء كما ان الشعلة المرئية من السراج هي علة جميع الاشعة كذلك العقل فاته من نور الانوار كالشعلة من السراج فهو جوهر للاشياء دراك محيط بالاشياء لكونها متقومة به تقوم تحقق لانه من امر الله الذي به قام كل شيء لانه بسيط كما اشار اليه المصنف بل هو مركب من مادة و صورة و انما احاط بها لانها انما قامت به و صدرت من النفس الكلية عنه و معنى قيام الاشياء به ان جميع موادها في الغيب و الشهادة من اشعته و صورها من هيئات افعاله صاغها في النفس الكلية و بثها منها فهو علة الاشياء و النفس محلها و منها ظهرت الموجودات.

قال المشعر الثالث في حدوث العالم، العالم بجميع ما فيه حادث زمانى اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى بمعنى ألا هوية من الهويات الشخصية الا و قد سبق عدمها وجودها سبقاً زمانياً و بالجمله لاشياء من الاجسام و الجسمانيات المادية فلكياً كان او عنصرياً نفساً كان او بدنياً الا وهو متجدد

الهويّة غير ثابت الوجود والشخصية مع برهان لاح لنا من عند الله لاجل
 التدبير في آيات الله و كتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد
 وقوله تعالى على ان تبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله وترى الجبال
 تحسبها جامدة وهي تمرّ مر السحاب وقوله وان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد
 وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا
 يرجعون وقوله كل من علىها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى
 ان كل من في السموات والارض الا اتى الرحمن عبداً وكلهم اتيه يوم القيمة فرداً
اقول العالم حادث بمعنى انه لم يكن فكونه سبحانه يعني انه تعالى
 كان و لم يكن معه غيره كائناً ولا مذكوراً اصلاً ثم جعله بعد ان كونه
 مذكوراً بما هو هو ومراد المصنف بالحادث من العالم هو ما وقع في
 الزمان لا ما سوى الله فانّ ما سوى الله الروح و هو ليس خارجاً من
 كن و ما ليس خارجاً من كن لم يكن حادثاً و عنده هي باقية بقاء الله
 دون ابقائه و عندنا المراد بالعالم الحادث هو كل ما سوى الله و كل ما
 سوى الله فهو خارج من كن يعني مخلوقاً بها حتى كن نفسها فانها مخلوقة
 بنفسها ولا دور لانّ الدور انما منع منه لاستلزامه المحال و هو انّ الشئ
 يكون سابقاً على نفسه بمرتين او اكثر ولا تسلسل لعدم ترامي الحوادث
 وانّ العقل والروح وغيرهما باقية باقاء الله تعالى لها بما يمدّها به كلما فني
 شئ جدد شيئاً و هو على كل شئ قدير وقوله العالم بجميع ما فيه حادث
 زمانى غلط لانّ العقول و النفوس من العالم وليست حادثة فى الزمان بل
 هي حادثة مخلوقة مركبة من المواد «مواد خل» التورانية والصّور التورانية
 قبل الزمان وايضاً الزمان هل هو شئ ام لا فان كان شيئاً فهل هو مخلوق ام قديم
 فان كان شيئاً مخلوقاً ففى اى ظرف خلق فيه وان كان كما توهمه بعضهم من انه

خلق في زمان موهوم فتنقل هذا الكلام إلى الموهوم لينطبق على المعلوم وان كانوا كارهين وان كان قديماً فمع لزوم تعدد القدماء لا يكون القديم ظرفاً للحوادث وان لم يكن شيئاً فالعالم لم يخلق في شيء وقوله ان كل ما فيه مسبوق بعدم زمانى صحيح على الظاهر و على الحقيقة ليس بصحيح اما صحته على الظاهر فظاهرة لاننا نقول بحدوث العقول والنفوس ولم يكن في الزمان واحاديث ائمتنا صلوات الله عليهم كثيرة جداً في ان الله خلقهم عليهم السلام انواراً او «وخل» اشباحاً قبل ان يخلق عز وجل ارضاً ولسماءً ولاليلاً ولا نهاراً ولا فلماً ولا شمساً ولا قمراً ولا سيملاً على قول من يقول لان «ان خل» الزمان عبارة عن حركة الفلك بل قال تعالى لولاك لما «ماخل» خلقت الافلاك فدل هذا ونظائرهما هو اصرح في الدعوى بان نور محمد واهل بيته صلى الله عليه واله «واهل بيته الظاهرين خل» خلقه الله قبل خلق كل شيء ولم يخلق قبله او معه شيء وحينئذ ان كان الزمان و تقسيم الحادث الى ذاتي وزمانى وان كان لامشاحة في الاصطلاح وان الامر قد كان بان الله سبحانه خلق خلقاً قبل الزمان وخلقاً مع الزمان وخلقاً بعد الزمان الا انه ليس بشيء لاثارته شبهة القدم عند من ليس ثابت القدم لان العبارة الحق ان كلما سوى الله سبحانه مخلوق فقولهم ذاتي وزمانى لا صلاح «لا اصطلاح خل» فيه الا كما قال على عليه السلام العلم نقطة كثرتها الجاهلون او الجهال واما انه على الحقيقة ليس بصحيح فلانه اراد حصر الحوادث في الكائنات في الزمان وليس بصحيح ولانه قال كلما فيه فجعل جميع الافلاك فيه وهو سابق لها وليس بصحيح لانه الان هو ظرف للجسام ام خاصة ولا يكون ظرفاً لغيرها ولا غير ظرف فاذا كان قبلها فقد وجد فارغاً من الحائل فيه او ظرفاً للمجردات وكل هذا لا يجوز حتى عند المصنف ومن قال بان الزمان عبارة عن حركة الفلك فقول له ليس بصحيح ايضاً اذ يلزم منه وقوع

الافلاك وهى اجسام خارجة عن «من خل» الزمان فلا يكون الزمان غير ظرف ولا -
 ظرفاً للمجردات ولا ظرفاً فارغاً فى حال ولا الاجسام قبل الزمان لثلاثتفع فى
 ظرف المجردات اعنى الدهر ولا تقع بغير وقت وكذلك حكم المكان فكان
 الجسم وجد فى الزمان والمكان و الزمان وجد فى الجسم و للجسم و فى
 المكان والمكان وجد فيهما و لهما فوجود الثلاثة دفعة فى الظهور بمعنى انها متساوية
 الوجود و اما فى الذات فالجسم سابق كسبق الكسر على الانكسار لانه هو
 المادّة و هما من حدود الصورة فافهم وقوله بمعنى آلا هوية من الهويات
 الشخصية آلا وقد سبق عدمها وجودها سبقاً زمانياً غلط فان العقل الكلى هوية
 شخصية ولم يسبق عدمه وجوده فى الزمان بل ولا فى الدهر آلا بمعنى انه لم يكن
 موجوداً فى رتبة ما فوقه و آما انه يقال عليه انه كلى فليس المراد انه كلى
 طبيعى لا يوجد فى الخارج آلا فى افراده ولا منطقي لا يوجد فى الخارج و
 اما يوجد فى الذهن ولا كلى عقلى لانه لا يوجد حينئذ فى الخارج ولا الكلى
 العقلى كذلك بل المراد يكون العقل كليا لكونه محيطاً بما تحته من العقول
 بمعنى قيوميته لها لا بمعنى انها افراد له كالانسان الطبيعى الكلى فان زيدا و
 عمراً و بكرأ افراده لانه فى الحقيقة انتزعه الذهن من شىء يتحقق فى كل
 واحد منهم فهو ظلهم وشبههم فسى الذهن ولذا قيل يوجد فى الخارج فى
 افراده وليس المراد من العقل الكلى هذا المعنى بل مرادنا ان العقل ذات
 شخصية متميزة بحدودها و متميزاتها الشخصية فانه ملك يؤدى الى اللوح و
 هو ملك يؤدى الى اسرافيل كما مر آلا انه نور خلقه الله و كمله بحسن قابليته
 عن ربه فخلق الله من فاضل كماله اشعة هى حقايق جميع العقول وهى قائمة
 بفاضل وجوده و متدونة بفاضل تدوته كقيام شعاع الشمس بفاضل وجود
 الشمس و تدوته بفاضل تدوت الشمس فكون العقل كليا آما هو بهذا المعنى

لا بمعنى الكلى الطبيعي او المنطقي او العقلي ليخرج بقوله الهويات الشخصية
 بل هو هوية شخصية متعينة بذاتها في الخارج و لم يسبق عدمه وجوده في
 الزمان وقوله وبالجملة لاشيء من الاجسام و الجسمانيات المادية
 الخ لا يقال عليه انه ما اراد بالهويات الشخصية الا الاجسام بقربنة قوله
 هذا فلا اعتراض عليه لاننا نقول ليس اعتراضنا عليه من هذه الحيثية بل من
 حيث ان قوله بمعنى الالهوية من الهويات الشخصية يريد منه ان العقل و
 سائر المجردات انما خرج لعدم كونه متشخصاً لانها كليات فلا تدخل
 في الزمان فلا تكون من العالم الحادث كما اشار سابقاً الى هذا المعنى
 في عدة مواضع من كتابه ثم ان قوله فلكيلاً كيان او عنصرياً نفساً كان او
 بدنأً الا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية هذا في الظاهر
 حق ويأتي الكلام في الباطن فان قلت قوله نفساً كان او بدنأً يدل على انه
 اراد بان النفوس من الاجسام وانت تقول به فلم انكرت ان يكون الاجسام
 في ظرف المجردات وانت لا تنكر كون النفوس مجردة قلت اما كون
 النفوس اجساماً فهو حق وهي آخر مراتب ما يصدق عليه اسم الاجسام من جهة
 العلو ولكن اذا كانت اجساماً فهي هويات متشخصة فيجب ان تكون في الزمان
 كما يقوله المصنف فهي حادث زمانى مع انه لا يقول به اما نحن فنريد
 بالنفوس الجسمية والجسمانية لان النفوس الحيوانية الحسية من الافلاك وهي
 اجسام فتكون الحسية جسمية وهي في الزمان ولهذا قلنا فيما تقدم تبعاً لقوله
 امير المؤمنين عليه السلام انها اذا فارقت عادت الى ما منه بدت عود مما رجعت
 لا عود مجاورة واما النفوس العلوية فنسميها اجساماً باعتبار كونها مركبة من
 مادة هي نور ومن صورة شخصية شبيهة مقدارية هندسية وباعتبار ان فعلها
 منوط بالاجسام والزمان ولهذا تسميهم يقولون ان النفوس مفارقة في ذاتها

للماديات مقارنة لها بافعالها و من هنا عبرنا عنها بالجسمانية لا الجسمية
 لانتسابها الى الاجسام بافعالها لابتدائها الا ترى انك تدرك صور ما مضى و
 ما لم يأت وامثاله و ليست مدر كاتك في الزمان لان النفس بذاتها ادركتها و
 لو اردت ان تفعل شيئاً لم يكن فعلك الا في زمانى فلا يكون الزمان ظرفاً
 لشيء من المجردات و ان تعلقت افعالها به و قولى على قول المصنف
 منجدد الهوية انه حق في المظاهر اريد انه انما قال ذلك على جهة الحصر بان
 غير الاجسام غير منجدد الهوية وهذا المعنى باطل و قولى و يأتى الكلام فى
 الباطن اشارة الى عدم صحة كلامه فى نفس الامر على ارادة الحصر لان
 العقول و النفوس و كلما سوى الله سبحانه مشترك فى التجدد اذ الحادث لا
 يستغنى عن المدد لافرق بين العقول وغيرها ولا يمد الا بما لم يصل اليه قبل
 ذلك و اذا وصل المدد اليه فلا بد من كسره و صوغه بالمدد صوغاً جديداً فهو
 ابداً بصاغ و يكسر و بصاغ و هذا حكم كل ما سوى الله و اية هذا ما برهن عليه فى العلم
 الطبيعى المكتوم و هذا لاشبهه فيه الا فى جهة واحدة عظمت فيها الشبهة على
 الاكثر حتى عثر فيها المحققون فى طرفها الاعلى و الاسفل اما الاعلى
 فقال من اشرف على هذه الدقيقة ان الاشياء لا تبقى فى آئين بل هى
 دائماً متجددة متبدلة فهى فى كل آن غيرها فى الآن الاخر و ذلك كالنهر فانه
 وان كان فى الظاهر ان ماء اليوم هو ماء امس حتى صح ان يقال شربنا من
 هذا الماء بالامس مع انه فى كل آن غيره فى الآن الذى بعده فزيد غيره فى
 الآن الاخر و فى هذا فساد الثواب و العقاب فلا تجد محسناً ولا مسيئاً لانه اذا
 احسن ذهب مع احسانه فالموجود فى كل آن ليس بمحسن ولا مسيء و اما
 الاسفل فقد انكر اخرون التعبير «التغيير خل» و التبديل و فى هذا استغناؤه عن المدد
 فيكون قائماً بنفسه باقياً بذاته و كلا القولين باطل و الحق انه غير مستغن عن المدد

وانه يكسر ويصاغ في كل آن فهو هو وهو غيره كما قال الصادق عليه
 السلام في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا
 العذاب حين اعترض عبد الكريم بن ابي العوجاء لعنه الله فقال ما ذنب هذا
 الغير قال «ع» هي وهي غيرها ثم مثل له باللينة تكسرها وتصوغها فهي هي
 وهي غيرها واما ما نحن فيه فما يذهب منه يخرج عن كونه او عن مكانه و
 يمدبه فهو باعتبار هو لا يتبدل وهو غيره لانه كل آن في لبس من خلق جديد
 لانه ابدأ لا يمد الا بما له وبما منه فما له هو مما يترقى اليه ويصاغ فيه به
 وما منه فهو ما ذهب منه بالذبول الظاهري و المعنوي يذهب عنه من كونه
 الى امكانه ثم يكون له وهو مما له وقد يذهب عن مكانه الى مكان اخر من
 الغيب الكوني ويعود اليه وهو ما منه فهو كالنهر المستدير الذي يمد اوله
 باخره واخره باوله وظاهره بباطنه وباطنه بظاهره وهو تأويل قوله تعالى
 افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد فكل مخلوق متجدد
 الوجود متبدل الكون والشخصية وقوله ببرهان لاح من عند الله لاجل التدبير
 في آيات الله و كتابه العزيز يريد به ان دليلنا من ذلك و اقول اعلم ان الله
 سبحانه يقول سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
 وقال تعالى وكآين من آية في السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون
 و قال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وامثال ذلك وذلك
 لانه تعرف لكل شيء في كل شيء وعرف من شاء بما شاء فجعل كل شيء
 خلقه دليلاً ومدلولاً عليه وعلّة ومعلولاً وشاهداً و مشهوداً و كتاباً ومكتوباً و
 حافظاً ومحفوظاً والحاصل ما من شيء الا وهو آية لشيء ودليل عليه ومبين لما
 خفي قال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية
 وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اُصيب في العبودية الحديث وقال

اليرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ان ما هنالك «هناك خل»
 لا يعلم الا بما هي هناك. وهذا مما لا شك فيه ولا اشكال يعتربه وانما الاشكال في
 تحصيل الحق من تلك الامثال لانه لما كان الباطل يشابه الحق كما قال تعالى
 ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة وقال ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة فشبه الحق
 بالشجرة والباطل بالشجرة وقال انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل
 السيل زبداً رابياً ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله
 كذلك يضرب الله الحق والباطل فشبه الحق بالزبد والباطل بالزبد وكان
 الناظر انما ينكشف له من الشيء المتشابه ما هو بصدده خفي الامر على
 الناظرين اذ كل ينظر ليستدل على مذهبه ورأيه فيؤتى من حيث طلب ولو ان
 الناظر لم يلتفت الى مذهبه ولا الى ما اعتادته نفسه وانست به ولا الى قواعد
 عنده بان يطلب ما يطابق قواعده بل نظر الى نفس الآية والمثل مع قطع
 النظر عن كل ما ذكرنا لاصحاب المطالب واستهدى الله سبحانه وجعل نفسه
 مسترشداً بالله عز وجل وبكتابه التدويني وبكتابه الاكبر اعني «يعني خل» الافاق
 والاصغر اعني النفس لوقع على الحق واصاب الصواب فما اشار اليه المصنف
 هو ما اراد الله سبحانه ولكن بما ذكرنا من الشرائط الا ترى ما اكثر الناظرين
 واقل المصيبين وقوله مثل قوله بل هم في لبس من خلق جديد يريد به ما
 في الزمان من الاجسام وصفاتها وفيه انه ان كانت العلة واحدة في الجميع
 وهي الافتقار الى الصانع جل وعز «عز وجل خل» والى صنعه والى التقويم بامر
 فلا فرق بين المجردات و الماديات وان فرض ان الامر مختلف فالله يحكم
 بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون وتأويل الآية انهم انما وجدوا بفعله وانما
 قاموا بامرهم وما قاموا به «بامرهم خل» في قبضته لا يخرج عن سلطانه فيه
 قوامهم كما ان منه بدءهم فهو في كل ان يلبسهم خلقه من الوجود كالاولى

ان شاء وآلا كغيرها على ما يشاء وكذا قوله على ان تبدل امثالكم اي بمثلها ان شئنا
 او بما شاء «نشأ خل» من الهيئات وننشئكم بما تبدل فيما لاتعلمون من الهيئات
 في اى صورة ما شاء ربك وكذا قوله وترى الجبال تحسبها جامدة لعدم
 نموها فى الظاهر وهى تمرّ مرّ السحاب فى سرعة سيره و خفاء ذلك لكبره
 فانها دائماً فى التحلل والتبدل شديدة السير الى امر الله وحكمه فى السلسلة
 العرضية حتى لا يكاد الجاهل يشعر بذلك السير وكذلك قوله ان نشأ
 نذهبكم وقد شاء ذلك من المخاطبين بذلك الخطاب ونأت لكم بخلق جديد
 فالذهاب هو كسر البنية الاولى والخلق الجديد هو الصوغ الثانى وبالكسر
 تبدل الامثال وبالصوغ الانشاء فيما لا يعلمون ان كانوا لا يعلمون وان كانوا
 يعلمون اشهدهم خلق انفسهم وكذا قوله والسماوات مطويات يمينه و هو
 كسطها وكسرهما وكذا قوله انا نحن نرث الارض ومن عليها بارجاع ما
 تحلل منهم او ما نحلله منهم والينائر جعون اى الى ما حكمنا عليهم به يرجعون وهذا
 حكم الان بعد الان اذ كل ذرّة من الارض ومن «من خل» عليها من امرنا بدأت
 واليه تعود فالطريق بين الفيض والمفاض عليه مملو من التنازلات والصاعدات
 كلّ فى فلك يسبحون وكذا قوله كلّ من عليها فان اى فى بقائه لدوام المدد
 والكسر والصوغ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام اى وجه الشىء
 الفانى من ربه فانه كلّ ما فنى من الشىء شىء ابدله ربه من وجه ذلك الشىء
 من ربه بدل ما فنى اى باعادته عليه بعد احيائه او بتكوينه بعد انعدامه او يبقى
 وجهه تعالى اى بابنه اى الشىء وهو محمد وآله صلى الله عليه وآله لان
 الشىء الفانى مادته من اشعة انوارهم فما فنى منه شىء عوضوه بدله
 وفى زيارة شهر رجب انا سائلكم واملكم فيما اليكم التقويض وعليكم
 التعويض فيكم يجبر المهيب ويشفى المريض وعندكم ما تزداد الارحام و

ما تغيض هـ . وعلى هذا التأويل يكون الضمير فى عليها فى كل من عليها فان يعود الى الارض الجززارض الامكان او ارض الاكوان و كذا قوله ان كل من فى السموات و الارض الا اتى الرحمن عبداً اى كل من هو محتاج الى فعله وامره فى امكانه و كونه يحتاج الى فعله وامره فى بقائه فمن فعله تكوينه فى كسره وصوغه ومن امره مدده فى مادته من شعاع امره و فى صورته من شعاع هيئته و كذا قوله و كلهم اتيه يوم القيمة فرداً و يوم القيمة انهم يرونه بعيداً اى لم يكن و نراه قريباً قد كان فيرجع الى امره الفعلى و امره المفعولى كل شىء بانفراده و كل ذرة بانفرادها و كما بدءكم تعودون و اعلم ان الكلام فى شرح احوال التجدد و التبديل طويل الذيل و لا يسع الا الاقتصار على مثل ما اشرنا اليه فان فى ذلك كفاية و تبصرة لاولى الابصار .

قال ومبدء هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدد الطبيعة و هى صورة جوهرية سارية فى الجسم هى المبدء القريب لحركته الذاتية و سكونه و منشأ اثاره و ما من جسم الا و تنقوم ذاته من هذا الجوهر الصورى السارى فى جميع اجزائه و هو ابدأ فى التحوّل و السيلان و التجدد و الانصرام و الزوال و الانهدام فلا بقاء لها و لاسبب لحدوثها و تجددها لان الذاتى غير معلل بعلة سوى علة الذات و الجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة .

اقول يريد ان مأخذ البرهان على حدوث الاجسام هو تجدد طبيعتها فان التجدد انما يكون للمتغير الفانى المتبدل و هذا دليل ظاهر لا اشكال فيه و انما الاشكال فيما بينونه عليه و فيما يفرعون عليه كما ستسمع فقوله و هى اى الطبيعة صورة جوهرية اى منسوبة الى الجوهر لانها بنفسها جوهر لان ذلك انما يكون فى الصورة المقومة للشىء التى هى جزء ماهيته و لو اراد العرضية لتوجه اليه المنع فاذا اراد بها الصورة التى هى جزء ماهية الشىء

وكنهه من نفسه كانت عبارة عن الماهية التي هي الانفعال و القابلية وتجدد
 القابلية لتجدد المقبول اعنى المدد الدائم فقوله سارية في الجسم ينافى في
 الظاهر كونها صورة جوهرية لان الجسم اتما هو جسم بمادته وصورته فهذه
 السارية مغايرة لماهيته والمغاير للماهية مغاير لطبيعته فيمكن ان نقول لعله اراد
 بالجسم المادة ل يتم له مراده وقوله هي المبدء القريب لحر كته الذاتية التي بها
 يترقى وينحط وسكونه اي الذاتى بقربنة ذكر الحركة الذاتية وهو ما اقامه تعالى
 وامسكه «واسكنه خل» بظله الذى يعبرون عنه بالقيام بنفسه يعنى ما به حصول
 جوهرية ومعروضيته «جوهريه ومعروضية خل» وهى ايضا منشأ اثاره ينبغى ان
 يقيد الاثار باضافة بعض اثاره لان من اثاره واعظما منشأ من جهة وجوده ومادته
 الذى هو نور الله اى اثاره فافهم وقوله وما من جسم الا وتتقوم ذاته من هذا
 الجوهر الصورى السارى فى جميع اجزائه لانه يريد به لازم الماهية كالحرارة
 للزنجبيل الظاهرة على الملاقي لا «الى خل» الحرارة التي هي جزؤ الماهية فانه
 لا يقال ان الصورة فى السرى سارية فى جميع اجزائه وما السرى قبل الصورة
 وان ما هو قبلها هو الخشب وما السارى فى السرى بعد كونه سريراً وما السارى
 فى المادة حتى كانت به سريراً و انما الماهية و الطبيعة اذا وجدت المادة
 ان وجدت بوجودها المادة كالكسرو الانكسار وفى الحقيقة او جد الله المادة التي
 هي الاب ثم اوجد من المادة التي هي الاب الصورة التي هي الام وهى الماهية
 والانفعال «والانفعالية خل» والقابلية كما قال تعالى خلقكم من نفس واحدة
 وهى ادم وهى المادة وخلق منها زوجها وهى حواء وهى الصورة وهى
 الام كما قررنا سابقاً فراجع لا كما ظنه الخراصون من ان الاب هو الصورة
 و الام هي المادة و لو كان كذلك لكان من قوله عليه السلام السعيد من سعد
 فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه ان يكون شقاوة الصنم من الخشب

لا من صورته والحق خلافه واذا سامحنا قلنا ان المصنف تساهل في التعبير او غفل في التقدير والحاصل ان الطبيعة هي هوية الشيء من نفسه وهي في الخلق الثاني ما لبسها من صورة اجابته حين ورد عليه الست بربكم وهو اى الجسم ابدأ في القبول والسيلان بقابليته وطبيعته والتجدد عند كل مدد ورد عليه ليكسره ويصاغ خلقاً حديداً هو الاول في مادته وهو غيره في صورته والانصرام للبنية الاولى لانتهاء اجلها الذي اجل لها والزوال والفناء للهيئة الاولى والانهدام للبناء الاول لانقضاء اجله وتجديد «يتجدد دخل» الاجل الثاني وهو الصوغ الثاني كما تكسر الخمسة اذا وضع عليها خمسة فيصاغ الجميع عشرة فهو بعد زيادة المدد عشرة لانه خمسة و خمسة فيكون اثنين فلا بقاء لها اى للجسام لتجدد المدد دائماً لان بقائها انما هو به كما مر ولا سبب لحدوثها و تجددها قوله هذا مبنى على قواعدهم المنهدمة من ان الحدوث امر اعتبارى ليس بشيء وليس بوجود وهذا هو قوله المتناقض لان الذاتى غير معتل بعلة سوى علة الذات وهذا لا معنى له فان الحدوث اذا لم يكن شيئاً لم يكن المتصنف به حادثاً و اذا لم يكن حادثاً كان قديماً اذ لا واسطة بين الحادث و القديم فاذا لم يكن حادثاً كان قديماً واذا لم يكن قديماً كان حادثاً وليس قديماً الا بالتصاف ذاته بالقدم الوجودى الذى هو عين ذاته والحادث ليس حادثاً الا بالتصاف ذاته بالحدوث الذى هو ذاته فلو قلت فى زيد الحادث هو قديم لم يكن بقولك قديماً لم تتصف ذاته بقدم وجودى هو ذاته لا بقولك وفرضك فاين تذهبون مالكم كيف تحكمون افلا تدكرون ام لكم سلطان مبين فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين وقوله ولا سبب لحدوثها جوابه ان سبب حدوثها جعل جاعلها ممكنة و جعله لها مكونة بجعل غير جعل الذات التى هي المادة وان كان مترتباً على جعلها لانا قد قررنا انها هي صورة الاجابة اعنى القابلية التى تسمى بالماهية

وهي من المادة كالانكسار من الكسر فان الكسر مجعول بجعل فاعله والانكسار مجعول بجعل من ذلك الجعل مترتب عليه مغاير له فان ما به يصدر التور على هيئته غير ما تصدر عنه الظلمة على هيئته و ان كان مترتباً عليه كما ترتب الانكسار على الكسر بل اقول بان الكسر والانكسار كان باربعة جعلات احدهما جعل الكسر والثاني جعل الانكسار والثالث جعل التلازم بينهما والرابع جعل الالزام به بينهما اى الزام احدهما الاخر وبين الاول والثاني سبعون سنة وبين الثاني والثالث كذلك وبين الثالث والرابع كذلك وكيف لا يكون الحدوث والتجدد مخلوقاً وهو صفة وجودية لموصوف موجود فلفظ الحدوث مهمل او مستعمل فاذا كان مستعملاً فقد وضع بازاء معنى موجود و الا فهو مهمل فاذا كان معنى موجوداً إما ان يكون مخلوقاً او قديماً وانما جروا على كلامه من لم يعلم قال ما خلق الله المشمش ممشاً وانما خلق المشمش فقلنا له كون المشمش ممشاً شياً او ليس بشىء فان كان شيئاً فالله سبحانه خالقه و ان كان ليس بشىء فما الذى تنفيه فايها المتسمى بالشيءى اما قرأت دعاء السمات دعاء حجة الله فى ارضه و سمائه عجل الله فرجه و خلقت بها الشمس وجعلت الشمس ضياءً الى اخر كلماته عليه السلام والضياء هو الشمس كما قال تعالى والشمس ضياءً والقمر نوراً وانما مالوا الى ذلك الكلام الباطل فراراً من لزوم الجبر فى افعال العباد الاختيارية و من كان هذا ملجأه فلا ملجأ له فالذاتى اذا كان مغايراً للذات كانت علته غير علة الذات ولو بالمفهوم و الاعتبار والآ وقع تغاير المفهوم والاعتبار باطلاً فباسبحان الله كيف كبت جباد الفحول حتى بقوا يحومون فى تحقيقاتهم حول الالفاظ والمفاهيم اللفظية مع انهم لو فهموا مدلولات الالفاظ وحقائق المفاهيم ماتجاوزوا الحق الى امور صناعية وتقريبات اصطلاحية ما انزل الله بها من سلطان ومنها قوله هى المبدء

القريب لحر كته الذاتية يعنى ان الطبيعة لما كانت مبدء للجر كة المتجددة السبالة ووجب ان تكون هى كذلك لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت مع انهم لا يعرفون الا صدور المتجدد عن الثابت كصدور المتجددات عن الله سبحانه او عن فعله او عن العقل الكلى وامثال هذه الكلمات فيقولوا فى تقرير كون الحدوث والتجدد غير مجعولين والفاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة واما تجدها فليس بجعل فاعل فاذا صدرت المجعولة المتجددة عن جاعلها ووجب ان يكون متجدداً ولزمه ايضاً ان يكون التجدد قديماً او يكون قوله بشبوت التجدد لها كذباً او انها هى التجدد اى هى تجدها فهى صفتها ثم يلزمه مجعولية التجدد لانه هو المتجدد المجعول هذا قولى ولا ادرى ماذا يعتد به الا انه يقول فى رسالته الموضوعه فى حدوث العالم التجدد للشىء اذا لم يكن صفة ذاتية له ففى تجده يحتاج الى مجد متجدد وان كان صفة ذاتية له كما نحن فيه فلا يحتاج الا الى جاعل يجعل ذات الشىء اى الى جاعل يجعلها متجددة اذ الذاتيات لا تعقل انتهى فاذا ذات الشىء من الذاتيات للشىء فلا يحتاج الى جاعل اذ الذاتيات لا تعقل **قال** واما تجدها فليس بجعل جاعل و صنع فاعل وبها يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هذا الوجود التدريجى و بقائها عين حدوثها و ثباتها عين تغييرها و الصانع بوصف ثباته و بقائه ابداع هذا الكائن المتجدد الذات و الهوية والذى جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم و هى الحركة غير سالحة لذلك فان الحركة امر عقلى اضافى عبارة عن خروج الشىء من القوة الى الفعل لامابه يخرج منها اليه و هو نحو من الوجود و الحدوث التدريجى والزمان كمتية ذلك الخروج والتجدد فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة الى الفعل تدريجاً والزمان مقداره و شىء منها لا يصلح ان يكون واسطة فى ارتباط الحادث بالقديم و

كذا الاعراض لانها تابعة في الثبات والتجدد لمحالها فلم يبق الا ما ذكرناه
 و قد بسطنا القول المشبع لاثبات هذا المرام في سائر صحفنا بما لا مزيد عليه
اقول قد بينا بطلان قوله واما تجدها فليس بجعل جاعل وصنع فاعل
 وقوله وبها يرتبط الحادث « الحادثات خ ل » بالقديم اي وبالطبيعة يرتبط
 الحادث « الحادثات خ ل » بالقديم ليس بصحيح لان القديم اذا وقع بينه
 و بين غيره ارتباط حادثاً كان او قديماً كان حادثاً لحصول الاقتران الممتنع
 من القدم الممتنع من الحدوث واما الارتباط بين الحادث والحادث اعني فعله
 و ارادته كما قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه
 الطلب التي شكله والارتباط بين الفعل وبين الظاهر به نفس الفعل لانه تعالى
 خلقه بنفسه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام خلق الله المشية بنفسها ثم
 خلق الخلق بالمشية ^{هـ} والمشية هي الفعل والظاهر بها هو الفاعل لها والفاعل
 صفة الذات البحت كما قررنا فيما تقدم ان القائم هو اسم فاعل القيام وفاعل
 القيام هو الظاهر به والظاهر به صفة زيد ومثاله وليس ذات زيد بنفسها ظاهرة
 بالفعل بل معنى كونها ظاهرة به انها « لانها خ ل » فاعلة له بواسطة الفعل نفسه
 فكان الابداع منسوباً الى مثال زيد الذي هو الظاهر بالفعل ولو كان الظاهر
 بالابداع هو نفس زيد من غير توسط الفعل لكانت ذاته فعلاً و لكانت ابدأ
 فاعلة بل هي ان شاءت فعلت بواسطة مشيتها و ان شاءت لم تفعل و لهذا
 شأنه لا يكون ذاتياً لانه تعالى ليس فاعلاً في ازاله و انما هو فعال لما يريد اي
 في الامكان الذي تتعلق بالارادة « بتعلق به الارادة خ ل » فاذا تأخرت فاعليته
 عن ذاته كانت مغايرة لذاته اذ الشيء لا يتأخر عن نفسه و ليس شيء غير
 ذاته الا فعله و فاعليته التي نسميها صفته ومثاله وقوله لان وجودها اي الطبيعة
 هذا الوجود التدريجي اي هي هذا الوجود التدريجي وهذا لا اشكال فيه

انما الاشكال في ان هذا التدريجي هو الارتباط بين الحادث و القديم
 انما من جهة فيناسب له المتجدد التدريجي واما القديم فلا يصح ان يرتبط
 به التدريجي لان التدريجي مختلف فاذا ارتبط به القديم وجب ان تختلف
 جهاته لاختلاف المرتبط بها و يلزم ايضاً انها لم تكن صادرة عن فعله و الا
 لكان الربط منسوباً اليه و يلزم ايضاً ما قلنا اولاً من الاقتران المستلزم للحدوث
 بالاتفاق بين الحكماء و العقلاء و قوله وبقاؤها عين حدوثها ليس بصحيح
 لان بقاءها ليس الا بالمدد و الحدوث انما كان بالايجاد الابتدائي و ليس
 ما بالمدد عين ما بالايجاد بل هو مغاير له على ان الحدوث مناف للبقاء
 و انما يجتمعان من جهتين فجهة ما به البقاء هو الابقاء بالمدد و جهة ما به
 الفناء هو الحدوث و كذا حكم الثبات و التغير و قوله و الصانع بوصف
 ثباته و بقاءه ابداع هذا الكائن المتجدد الذات و الهوية متنافي المعنى لان
 مقتضى الابداع بوصف الثبات و البقاء ايجاد الكائن الثابت الباقي ف ايجاد
 الكائن المتجدد الذات و الهوية دليل على صدوره عن متجدد و متغير و ليس
 الا الفعل فالعبارة الصحيحة ان يقال ان الصانع كلفياض ابداع المتجدد لان
 الفيض متجدد و الفعل متجدد و هما علنا المصنوع القريبتان و الاثر يشابه
 هيئة المؤثر اي المؤثر القريب فان حلاوة العسل مشابهة للعسل لا للنحل
 و الكتابة تشابه هيئة حركة يد الكاتب لا الكاتب و لا يده و قوله و الذي جعله
 الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم و هي الحركة غير صالح لذلك غلط
 في قولهم فان قول الحكماء بتوسط الحركة هو الصحيح الواجب الحصول وان
 كنا نمنع الارتباط لما سمعت لكنا نقول ان المفعول لا يمكن حصوله و صدوره
 بدون الفعل لان الصادر لو فرض امكانه بدون فعل من المصدر لم يكن « يمكن خل »
 بدون فعل من الصادر او بمعونته كالولادة فلا بد من توسط الفعل من المصدر او

الصّادر او من كلّ منهما او من خارجيّ سوآء كان على نحو الاختيار ام لا
 وقوله انّ الحركة امر عقليّ اضافيّ فيه انّ الحركة ليست امرأ عقلياً بمعنى
 ارادته من انّ اللّذى هو الظاهر انّما هو الفاعل و المفعول بل الفعل اشدّ تحقّقاً
 ووجوداً من المفعول اللّذى حقيقة اثر الفعل و تأكيده كما نحن بصدده فان
 المتحقّق بعد تحقّق الفاعل انّما هو الفعل واما المفعول اذا لم يكن ثابتاً متحقّقاً
 بمادته فليس شيئاً الا بالفعل مثل ضرباً فانه اثر ضرب و تأكيده ليست شيئاً
 الا بضرب فهو بضرب شيء لا بنفسه و لا بالضارب من دون فعله واما قياسه
 على ضرب زيد عمراً من انّ المرئى الظاهر انّما هو زيد الضارب و عمرو
 المضروب و اما حركة زيد في ضربه عمراً فامر عقليّ قياس مع الفارق لانّ
 عمراً ليس في الحقيقة مفعولاً لزيد و انّما وقع فعله عليه بعد تحقّقه و مراد
 الحكماء بالحركة التي تكون علّة لكون المعلول وتلك بالنسبة الى معلولها
 امر متحقّق اشدّ تحقّقاً من معلولها و المعلوم منسوب اليها صادر منها لصدور
 هيئته من هيئتها فليس امرأ عقلياً اعتبارياً كما توهموه على الحكماء كيف
 والطبيعة انما هي اثره فما فيها من التّحقّق و الظهور و الشّيئة فانما هو من اثره
 فان جعل اضافياً نسبياً فهي اثره و المؤثر اولى من الاثر بالثبوت و قوله
 عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل ليس بصحيح لانّ الحركة
 التي هي خروج الشيء من القوة الى الفعل ليست هي فعل فاعل الشيء و انّما
 هي فعل الشيء الخارج و لا يعنون بالحركة التي هي الارتباط بين الحادث
 و القديم حركة الحادث و انّما يعنون بها فعل القديم وليس فعل الفاعل هو
 اخراج معلوله من كتم غيب امكانه الى شهادة اكوانه لاخروجه اللّذى علته
 فعله بل الخروج فعل المعلول و الخروج يقال للمتحقّق قبل الخروج
 بخلاف ما نحن بصدده وقوله لا ما به يخرج منها اليه ان اراد به مانفاه من

كونه واسطة للارتباط فليس هو الخروج من القوة الى الفعل وانما هو ما به
الخروج اى الحركة المخرجة لا مطلق ما به الخروج لصدقه على كل علة
من العلل الاربع و اتما الصالح لواسطة الارتباط العلة الفاعلية ونريد بالعلة
الفاعلية نفس الفعل مع الحامل له و لوجوزنا الارتباط لقلنا ان الارتباط هو
نفس الفعل ومحلّه ولكننا نمنع الارتباط بين الحادث والقديم كما نثبت بين
الحادث والحادث اعنى العلة الفاعلية التى هى الفعل مع محلّه وهو كالقائم
من زيد قافهم وقوله وهونحو من الوجود ما ندرى ما يعنى بالوجود مع كثرة
ما يقبله فى معانيه ولا معنى لشيء منها الا ما اريد به ما يعبر عنه بالفارسية بهستى
وما سوى هذا المعنى من المعانى المرادة من لفظ الوجود ان اريد به الحقيقة
فى الحقيقة كلها وساوس اذ ليس الاضدّ العدم او المادة او الجهة العليا للشيء
اعنى حقيقته من ربه وهذا الاخير من الاصطلاحى الصحيح وقوله وهونحو من
الوجود الحدوثى التدريجى يعنى ان الخروج من القوة الى الفعل نحو من
الوجود الخ وهو كما قال من كونه شيئاً حادثاً تدريجياً كما هو شأن الحوادث
فان كل شيء منها تدريجى سواء كان من المجردات ام من الماديات لا كما توهمه
«توهموه خ ل» فى المجردات فانهم توهموا فيها اشياء باطلة منها ان معنى
كونها مجردة الامادة لها وهذا باطل بل المعنى ان كونها مجردة انها مجردة
عن المادة العنصرية و المدة الزمانية لا انها لامادة لها ومنها انها دفعية الكون
ليس فيها ما بالقوة بل كل ما لها بالفعل غير منتظرة لشيء منها وهو غلط لانها
فى نفس الامر لا فرق بينها وبين الجمادات وان كان فى بادى الرأى اطول بقاءً
واوسع وقتاً الا ان المحتاج فى كونه و فى بقاءه الى المدد لا يستغنى عنه
كيف لا يكون تدريجاً ومنها عدم فناؤها لكونها باقية بقاء الله تعالى ولا بقاءه
وهو غلط كما تقدم وغير ذلك وقوله والزمان كمية ذلك الخروج التجديدى

يعنى ان الحركة عبارة عن خروج الشىء ذى الطبيعة او الطبيعة من القوّة الى الفعل وهو نحو من الوجود التدريجى والزمان كمية ذلك الخروج التجديدى فيكون كل متجدد متدرج من الاجسام وطبايعها وحرركاتها محدثة فى الزمان وهذا الكلام منه نوع مناقضة لما قال فى الرد على الحكماء حيث جعلوا الحركة واسطة للارتباط بين الحادث والقديم بانها امر عقلى اضافى فانها اذا كانت نحواً من الوجود لم تكن امراً اعتبارياً بل هى شىء محدث بنفسه وبه حدثت الطبيعة اذ الحكماء لا يعنون حركة الطبيعة بل يعنون الحركة الا يجادية التى بها كانت الطبيعة ولو عنى بعضهم حركة الطبيعة كان خطأ كما اخطأ جاعل الطبيعة واسطة للارتباط لانها ان اريد نفسها لا غير كانت إما غير محدثة او محدثة بحركتها او بحركة فعل فاعلها ولا سبيل الى الاولين والثالث يرد قول المصنف وقوله و شىء منهما لا يصلح ان يكون واسطة فى ارتباط الحادث بالقديم الخ صحيح الى قوله فلم يبق الا ما ذكرناه وانا اقول وما ذكره فانه ايضاً لم يبق لان الطبيعة ليست فاعلة لما دونها ولا خرجت الى الكون بدون فعل فاعلها و ليس لها اصل غير مخلوق لتكون كامنة فيه فيكون هو المخرج لها من القوّة الى الفعل و ان كان بالحق كما توهمه اخرون فلا يصلح شىء من ذلك مما ذكر و مما ذكرنا ان ارادوا غير فعل الفاعل و ان ارادوه فهو صالح للواسطة فى الارتباط بينه وبين الحادث لان التمكين من القبول للايجاد منه وهو الرابطة وبه القابلية التى هى ماهية المحدث ومن الفعل المدد المقبول لانه اثره فالرابطة التمكين و الارتباط بين الفعل اى اليجاد للمدد المقبول لامن شىء وهو مادة المحدث المسماة بالوجود وبين المحدث اى المقبول و القابل اعنى للوجود و الماهية اى المادة و الصورة.

قال وتارة من جهة اثبات الغايات للطبايع وانها تستدعى من جهة استكمالها

الذاتية و حر كاتها الجوهرية ان يتبدل عليها هذا الوجود و يزول عنها هذا الكون وينقطع الحرث والنسل وينهدم هذا البناء و يضيق من فى الارض و السماء و تخرب هذا الدار و يرجع الامر الى الواحد القهار قال امير المؤمنين و امام الموحدين على بن ابي طالب عليه الصلوة و السلام فى خطب نهج البلاغة مشيراً الى دثور العالم و زواله من جهة اثبات الغاية و الرجوع الى البداية كلشىء خاضع له و كلشىء قائم به غنى كل فقير و عز كل ذليل و قوة كل ضعيف و مفزع كل ملهوف من تكلم سمع نطقه و من سكت علم سره و من عاش فعليه رزقه و من مات فاليه منقلبه ثم ساق الكلام الى قوله عليه السلام فى احوال الانسان و ولوج الموت فيه على التدرىج فلم يزل الموت يبالغ فى جسده حتى خالط سمعه فصاريين اهله لا ينطق بلسانه و لا يسمع بسمعه يردد طرفه فى وجوههم يرى حر كات الستهم و لا يسمع رجوع كلامهم ثم ازداد الموت انبساطاً به فقبض سمعه و خرجت الروح من جسده فصار جيفة بين اهله قد او حشوا من جانبه و تباعدوا من قر به لا يسعد با كياً و لا يجيب داعياً ثم حملوه الى مخط فى الارض و اسلموه فيه الى عمله و انقطعوا عن زورته حتى اذا بلغ الكتاب اجله و الامر مقاديره و الحق اخر الخلق باؤله و جاء من الله ما يريد من تجديد خلقه امار السماء و فطرها و ارجح الارض و ارجفها و قلع الجبال و نسفها و دك بعضها بعضاً من هيبة جلاله و خوف سطوته و اخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم و جمعهم بعد تفريقهم ثم ميزهم لما يريد من مسئلتهم «مسائلهم» عن الاعمال و جنايا «خبايا خل» الافعال و جعلهم فريقين انعم على هؤلاء و انتقم من هؤلاء فاما اهل النطاعة فاثابهم بجواره و خلدهم فى داره حيث لا يظعن النزال و لا يتغير بهم الحال و لا تهولهم الافزاع و لا تنالهم الاسقام و لا تعرض لهم الاخطار و لا تشخص لهم «تشخصهم خل» الابصار و اما

اهل المعصية فانزلهم شرّ دار وغل الايدي الى الاعناق وقرن النواصي بالاقدام
والبسهم سراويل القطران و مقطّعات النيران

اقول حيث طال هذا المتن اسلك فيه طريق المزج للاختصار قوله وتارة
يكون استدلالنا على حدوث الاجسام الزمانيات على ما يذهب اليه ونحن
نقول ان الاستدلال من جهة المبادئ بالتجدد والتغير فهو جارٍ في كلّ ما سوى
الله سبحانه وان كان اكثرهم لا يجد للمجردات تجدداً وتغيراً فانه لضعف
بصيرته و لئن استشهد على حاله و حالها بتأويل قوله تعالى وترى الجبال
تحسبها جامدة وهي تمرّ مر السحاب فما اخطأت الصواب عند اولي الالباب
من جهة اثبات الغايات للطبايع يكون استدلالنا قائماً على حدوث الكلّ اما
الاجسام فحيث كانت ظاهرة الطبايع قال بها المصنف وامثاله واما المجردات
فتدبر قول جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام العبودية جوهره كنهها
الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب
في العبودية الحديث فانك تجدان كل ما يوجد في الماديات يوجد في المجردات
اذ لا نعنى بتجردها انها لامادة لها كما توهموه بل كلّ ما في الماديات فانما
هو اثر ما في المجردات اذ هي خزائن الماديات وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم ولا يقال ان هذا ما استدلووا به من ان معطى الشيء ليس
فاقداً له في ذاته لانا قد بينا فساد هذا القول وانما هو ليس فاقداً له في ملكه
واما في ذاته فيلزم التركيب والتكثرفي ذاته تعالى واذا اخرج له لزمت الولادة
تعالى الله عن ذلك وان كان بنحو اشرف كما توهمته «توهمه خ ل» العقول
الباردة والآراء الكاسدة بخلاف الخلق بنسبة بعضه الى بعض فانه تعالى جعل
الاعلى خزانه للاسفل ولا ينزل الى الاسفل الذي هو العبودية المذكورة في حديث
الصادق صلوات الله عليه «عليه السلام خ ل» الا ما خرج من الاعلى الذي هو

الربوبية فالعبودية المسببات والمعلولات واللاظلة والاعراض والاشعة والاثار
وما اشبه ذلك و الربوبية كالاسباب و العلل و ذوى الاظلة و المعروضات
و المنيرات و المؤثرات و ما اشبه ذلك و الحاصل المراد من دليله انها تعود الى
مامنه يدت كما بدأت اول مرة اى بالتدريج و التغير الذى هو دليل الجدوث و انها
تستدعى من جهة استكمالها الذاتية لانها انما اهبطت من اوج افلاكها الى
حضيض مراكزها الا لتستكمل بمعاناتها و معالجاتها و اعمالها مما لم تصل
اليه قبل المهبوط كما قال ابن سينا فى الروح :

ان كان اهبطها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الاورع

فهبوطها لاشك ضربة لازب لتكون سامعة بما لم يسمع

و تكون عالمة بكل خفية فى العالمين فخرقها لم يرقع

المستلزمة للثقل و التغير و التبدل فى الكسر و الصوغ المبين لحدوثها و حركاتها
الجوهريّة و هى ترقى ذواتها باطوار قابلياتها فى درجات كمالها او تنزلها
«تنزلاتها خل» باطوار قابلياتها فى درجات نقائصها و بعدها ان يتبدل باقتضاء
ميولها «ميولاتها خل» الذاتية عليها هذا الوجود فى اطوارها الى وجود اخر
فهى ابدأ تلبس و تخلع و يزول عنها هذا الكون و تلبس كوناً اخر فتخرج
من كون الى كون لامن كون الى امكان هذا فى الذوات و اما فى الهيئات بل
والذوات فقد تخرج من كون الى امكان و ينقطع الحرث و النسل الدنيا و يتين
لامطلقاً و ذلك فى المنتقلين عنها الى دار اخرى و ينهدم هذا البناء ليصاغ صيغة
لا تحتمل الفساد و انما هدم البناء ليصاغ الصيغة الكاملة و يضيق من فى الارض
و من فى السماء عند التخلص و الانتقال و يخرب هذه الدار عند المنتقلين عنها
بالانتقال و يرجع الامر عند المنتقلين و فى الظاهر فلا امر و لانهى و لا ولاية
و لا عزّ و لا انتصار و لا شىء من احوال اهل الدنيا لاحد منهم بل يرجع امر

كلّ شيء بحسب الظاهر الى الواحد القهار ومالك يوم الدين و يكون في
الظاهر كما هو في نفس الامر لان الامر كله لله في الظاهر و الباطن و في
الدنيا و الآخرة على حدّ سواء ولكن اكثر الناس لا يعلمون و يوم تقوم الساعة
تظهر الحقايق فلا يخفى شيء على احد قال امير المؤمنين و امام الموحدين
عليه الصلوة و السلام في خطب نهج البلاغة مشيراً الى دثور العالم و بطلان
هذه البنيان و زواله عن تركيبه الذي بناسب دار التكليف من عدم الثبات و من
شوبه بالمحن و الافات من جهة اثبات الغاية و ان الحادث غاية « غايته خل »
التغير و التبدل الذي هو لازم الحدوث و الانتقال و الرجوع الى البداية اي الى
محاذاي البداية و مقابلها في سائر ترتيبها فيكون الخروج من البداية قوساً نزولياً و
الرجوع اليها اي الى مجازيها « محاذيها خل » قوساً عودياً يحدث منها شبه دائرة
حدثت من سير الحادث في بدئه و عوده و ليس معنى الرجوع الي البداية السير و
الرجوع القهقري و الالعدمت اكو ان الاشياء فلورجعت المضغعة الى العلقة و العلقة
الى النطفة و النطفة الى الكيموس و الكيموس الى الكيلوس و الكيلوس الى
الطعام و الطعام الى الشجر و الشجر الى التراب و التراب الى الماء و الماء الى
الفعل عدمت الاشياء و لكنّها تعوذ في قوس الصعود و لا تصعد درجة في العود الا
بما ظهر من مددها في البدء هذا كلام المصنف و اول ما نقله من خطبة امير المؤمنين
عليه السلام قوله عليه السلام كل شيء خاضع له اي ذليل حقير يجد ذلك في نفسه اذا
نظر الى عزّ خالقه و كبريائه و شيء هنا عمّ العام فان كان المصنف صادقاً في قوله ان
عليّاً عليه السلام امام الموحدين فليحكم بكون العقل متغيراً حادثاً كسائر الاجسام
لانه استدل بهذه الفقرة على تغييرها و انفعالها الدال على حدوثها و العقل شيء من
جملة الاشياء اليس هو خاضعاً لله و كل شيء قائم به اي كل شيء قائم بامر الله الفعلي
قيام صدور و بامر الله المفعولي قيام تحقق فقوله عليه السلام قائم به على المجاز اذا

اريد بالقيام بالله وعلى الحقيقة اذا اريد بالقيام بامر الله غنى كل فقير وهو ما سوى الله
 فكل ما سواه مفتقر اليه سواء كان من المفاهيم الغير المجعولة بزعمهم المسماة
 بالاعيان الثابتة عندهم ام المصور العلمية الغير المجعولة بزعم الاخرين المتعلقة
 بذاته تتعلق الظل بالشاخص على الاتحاد او التغير في علمه الذي هو ذاته
 اولافان كل ما يعلم تعالى انه غيره فهو مخلوقه محتاج اليه في تكونه وفي
 بقائه وعز كل دليل ان العزة لله جميعاً وقد يلبس من يشاء من شعاع عزته
 الحادثة ما يشاء من خلع العرفهم بعزته يعتزون و قوة كل ضعيف ان القوة
 لله جميعاً وقديهب من يشاء من شعاع قوة امره ما يشاء ومفزع كل ملهوف
 اى يفزع اليه كل مظلوم مستغيث من تكلم سمع نطقه يعنى باذنه الواعية ومن
 سكت علم سره الا يعلم من خلق ومن عاش فعليه رزقه وهو ما كتب من
 الابداد بكسر الهمزة من المحتوم واما المشروط فموقوف على شرطه او ما
 يقوم مقامه من شفاعة او تفضل او عمل صالح منه او من غيره ومن مات فاليه
 منقلبه اى يرجع الى امره وحكمه عزوجل وبهذه الفقرة استشهد المصنف
 و يجوز بما قبلها ايضاً قال المصنف ثم ساق امير المؤمنين عليه السلام الكلام
 الى قوله فى احوال الانسان وتقلبه فى درجات عروجه من كسر وصوغ
 والاشارة الى كسره ولوج الموت فيه على التدرج ليبتن للجاهلين وبنته
 الغافلين قال عليه السلام فلم يزل الموت يبالغ فى الولوج فى جسده حتى خالط
 سمعه لان السمع اول ما يتحقق ظهور الموت فيه كما كان السمع علامة
 النوم عند تغطيته لانه اقوى الحواس فصار بين اهله لا ينطق بلسانه لا نقباض
 الروح منه بعد السمع ولا يسمع بسمعه لخروج الروح من سمعه يردد طرفه
 فى وجوههم اى يقلبه بتكرار ليدرك كلامهم والموت قد خالط سمعه اى خرجت
 من سمعه الروح السامعة يرى حركات الستهم ولا يسمع كلامهم ثم ازداد

الموت انبساطاً به و هو عدم الحيوة ظاهراً و هو امر وجودى خلقه الله فى
الطرف الآخر المقابل لطرف الحياة كما قال عز من قائل الذى خلق الموت
والحياة ومن قال بانه عدمى اعتبارى فقد كذبه الله فى كتابه واجمع المسلمون
انه اذا دخل اهل الجنة الجنة ودخل اهل النار النار يؤتى بالموت و يصور
فى صورة كبش املح فيذبح بين الجنة و النار و كونه بصورة كبش كناية
عن ذلته و حقارته و كونه املح لتعلقه بالمؤمنين الذين يكون لهم نوراً و تخلصاً
من الظلمة يخرجهم من الظلمات الى النور و لتعلقه بالمنافقين الذين يكون
لهم ظلمة و اخراجاً من النور يخرجونهم من النور الى الظلمات و اللون
الاملح هو ما تركب من بياض و سواد متمزجين فقبض بصره كما قبض سمعه
فصار لا يبصر لقبضه روح الابصار بكسر الهمزة و خرجت الروح من جسده
لان نور البصر اخر ما يتعلق به الروح كما انه اول ما يعرض له كما فى النوم و بصره
الباقى الى اخر الروح بصر الحس المشترك فانه يدرك به اهله و يدرك به الملائكة
فصار جيفة بين اهله بعد خروج روحه من جسده قد اوحشوا من جانبه و تباعدوا
من قربه لان الانس الذى يتقربون منه بواسطة هو الروح لا يسعد باكياً
و لا يجيب داعياً اذ لا احساس فيه ثم حملوه الى مخط فى الارض و هو ما
خط له فيها من قبره و لحده بالحاء المعجمة و يجوز بالمهملة و اسلموه فيه
الى عمله بان خلوا بينه و بين عمله كناية عن تركه وحده و انصرفهم عنه
و انقطعوا عن زورته و اشتغلوا عنه باعمالهم الدنياوية حتى اذا بلغ الكتاب
اجله بان انتهت المدة المكتوبة للدنيا و الامر مقاديريه اى بلغ امر الله و حكمه
فى خلقه ما قدر سبحانه من مدة دار التكليف و ما يترتب على ذلك و الحق
اخر الخلق باوله بالموت و نفخة الصعق حتى صعق من فى الارض و من فى
السموات و جاء من الله ما يريد من تجديد خلقه اى جاء من امر الله ما اراد

من بعث بالمعباد واقامة الحساب امار السماء وفطرها اى موجهها وكفاها باهلها
 و حرّكها بسرعة وفطرها اى شقها كناية عن كسطها ونسفها وارح الارض
 و ارجفها ارجها بتخفيف الرأء وتشديد الجيم اى دق بعضها ببعض وزلزلها
 و قلع الجبال ونسفها اى دحاما و دق بعضها بعضاً من هبة جلاله اى دق
 بعضها بعضاً وخوف سطوته واخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم اى اخرج
 من فى الارض من الحيوانات من الناطق و الصامت و ذلك بان يأمر بحراً
 تحت العرش اسمه صاد رائحته كرائحة المنى فيمطر على الارض حتى يكون
 وجه الارض كله بحراً فيأمر الرياح فتضرب الامواج و تجتمع لحوم كل
 شخص فى قبره مستديرة على هيئة صورته فى الدنيا وتنبت اللّحوم كما تنبت
 الكمأة فاذا تمت البنية أمر اسرافيل فنفخ فى الصور فتطير الارواح كل
 روح تتألف فى اماكنها الستة فى ثقبها لان اسرافيل اذا نفخ النفخة الاولى
 نفخة الصعق انجذبت كل روح الى ثقبها من الصور وفيها ستة اماكن فتلقى
 مثالها فى الاول و هبائها فى الثانى وطبيعتها فى الثالث ونفسها فى الرابع
 وروحها فى الخامس وعقلها فى السادس فاذا نفخت النفخة الثانية انجذب العقل
 الى الروح و هما الى النفس و هى الى الطبيعة و هى الى الهباء و الجميع
 الى المثال و طارت الى قبرها و ولجت فى جسمه فانشق القبر فاذا هم قيام
 ينظرون و هو معنى قوله عليه السلام فجددهم بعد اخلاقهم بكسرة الهمزة
 و جمعهم بعد تفريقهم بان تخرج جهنم فتحيط بالخلائق فتتضايق عليهم حتى
 يجتمعوا ويركب بعضهم على بعض ثم ميزهم لما يريد من مسئلتهم عن الاعمال
 و خبايا الافعال على الصراط و جعلهم فريقين انعم على هؤلاء و ان كان باعمالهم
 فان نجاتهم فى الحقيقة بفضل و رحمته و نعمته اذ كل منته «مته خل» ابتداء
 و لكن من عظيم نعمه عند انعامه ان نسب فضله عليهم باعمالهم و هو فضل

على فضل ونعمة على نعمة كما قال أمير المؤمنين عليه السلام وجعل ما امتن
 به على عباده كفاء لتأدية حقه وهؤلاء اصحاب فضله ورحمته و انتقم من
 هؤلاء بقدر اعمالهم ولا يظلم ربك احدا وهؤلاء اصحاب عدله و نقمته فاما
 اهل الطاعة فاثابهم بجواره قريبين من ابواب رحمته ورضوانه محمد واهل
 بيته الطاهرين صلى الله عليه وعليهم اجمعين وليس ثواب فوق هذا وخلصهم
 في داره و هي دار رضاه الجنة حيث لا يظعن النزال بل هم خالدون فيها
 ابداً بلا انقطاع ان هذا لرزقنا ما له من نفاد عطاء غير مجدوذ ولا تتغير بهم
 الحال الى ما هو ادنى و اقل بل هم دائماً في زيادة القرب والرضوان والعطايا
 والنعم والشباب والقوة والسرور وهم في هذه وما اشبهها في ترقٍ لا ينتهي
 الى غاية ولا تهولهم الافزاع فلا ترد عليهم شيء يفزعون منه و انما يرد عليهم
 ما به يفرحون ويستبشرون ولا تنالهم الاسقام لانهم في غاية اعتدال الامزجة
 من غير ان يشوبها شيء من الاعراض والغرائب وكذلك ارضهم و هو آؤها
 وماؤهم وطعامهم و وقتهم لا تتغير منهم حال الا الى اكمل اعتدال فمن اين
 تنالهم الاسقام ولا تعرض لهم الاخطار لانهم تركوها بجميع اسبابها في هذه
 الدار ولا تشخصهم الابصار لعدم خوف يرد عليهم او حزن يصل اليهم واما
 اهل المعصية فانزلهم شر دار وهي دار سخطة و غضبه وهي صور اعمالهم
 فحين لبسوها كانوا فيها وهو تعالى سيجزيهم و صفهم و غل الايدي الى
 الاعناق حيث عزلوا الحق عز و جل عن كثير من ملكه و قرن. التواصي
 بالاقدام عند قذفهم في دركات الجحيم والبسهم سراويل القطران اي ثياباً
 «ثياب خ ل» من القطران وهو ما يتخذ من حمل العرعر يطللى به الابل الجريبي
 وخص به المستكبرون عن عبادة الله اهانة لهم لسواده و تن رائحته و حرارته
 و سرعة اشتعال النار فيه و مقطعات النيران وهي ثياب من نار استجير بالله

من سخط الله والنار واعلم ان المصنف يريد بقوله السابق وتارة من جهة اثبات الغايات ان الاشياء بجميع انواعها ترجع بمقتضى طبائعها الى غاية الغايات يعنى به الواجب تعالى وبين مراده كما نقل عنه فى رسالة الحشر قال ان الله لم يخلق شيئاً الا لغاية و الا لكان فعله عبثاً و قد ثبت بالبرهان ان الغاية فى فعله تعالى هى ذاته و ذاته غاية الغايات كما انه مبدء المبادئ و لا شك ان غاية الشيء ما له بالذات ان يتصل «بصل خ ل» اليه و ينتهى به الا ان يعوقه عائق و كل ما يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية اليه الا بالمجاز فلا يكون غاية بالحقيقة وقد فرض انه غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الجبلّة الغريزية طالبة له متحركة اليه حركة معنوية مشتاقة الى لقائه بالوصول و هذه الحركة و الرغبة لكونها مرتكزة من الله فى ذاتها يجب ان لا تكون عبثاً و لا معطلاً فلامحالة كائنه متحققة فى غالب الامر بلا عائق و كاسر و القسر على الطبع كما ثبت فى مقامه لا يكون دائماً و لا اكثرياً فيزول لامحالة و لو وجد زماناً طويلاً فيعود حكم الطبيعة و من هنا يعلم ان كل طبيعة نوعية تؤدي يوماً الى غايتها الاصلية و غاية الشيء اشرف من الشيء ذى الغاية و غاية الجوهر اكمل جوهرية منه «او خ ل» و اقوى وجوداً فى ذاتها و تنقل الكلام فى ذلك الى نفس تلك الغاية و توجهها الذاتى الى غاية الغاية وهكذا الى ان تنتهى الى غاية لا غاية و رآتها و هى غاية الغايات و تنتهى الحركات و الرغبات و مأوى العشاق الالهيين المشتاقين من ذوى الحاجات انتهى كلامه المنقول اقول قوله و قد ثبت بالبرهان ان الغاية فى فعله تعالى هى ذاته تعالى فيه ان الغاية التى لاجلها الفعل قد تكون متأخرة عن الفعل و يكون الفعل علة لوجودها و ذلك كما كثر الغايات التى تميل الطباع لطلب استكمالها بها او منها لان ميلها الذاتى انما يكون لافتقارها الى الاستكمال

بالاستمداد من الغاية وقد تكون سابقة على الفعل الذي هو الحركة الذاتية
 إلا أن شرط ميل الطبيعة إليها أن تكون الغاية مشتملة على المدد الذي به
 امتكالمها ولا يجوز أن يكون الواجب الحق عز وجل واحداً منهما أما الأول
 فلا ته تعالى الأول قبل كل شيء واما الثاني فلان المدد الذي يستكمل به
 الممكن يجب أن يكون ممكناً لأنه بالوصول إليه يكون جزء ماهيته بعد كسره
 عنده وصوغه منه كما اشرنا إلى ذلك مراراً ولا يجوز أن يكون الواجب
 الحق سبحانه محلاً للممكن ولا أن يستمد الممكن من القديم ولا أن يترقى
 الممكن عن الامكان ويبقى بدون مدد يصل إليه ويتقوم به وهذا مما لا اشكال
 فيه عند الجهان فضلاً عن العلماء ولا عند العلماء واما عند العوام فلا تبادر
 افهامهم وعقولهم الفطرية الطبعانية الاعلى هذا واما عند العلماء فمما لا خلاف
 فيه من ان ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا كما قال سيدنا الرضا عليه السلام و
 كما قال جده الصادق عليه السلام كما ذكرناه مراراً من قوله العبودية جوهرة
 كنهها الربوبية الحديث والمصنف متن يقول بان آيات الحق في الافاق
 و في انفس الخلق كما قال تعالى و نحن لما نظرنا في الافاق رأينا اشعة
 السراج التي هي مثل المخلوقات وطبائعها وانها فانية في طلبها الاستمداد
 من السراج وليست غايتها التي تنتهي اليه وتقف في سيرها الحثيث اليه ذات
 النار واما تنتهي التي غايتها التي ليست لها غاية تأوى اليها الا الشعلة المرئية
 من السراج فسألتها انما تستمد وجودها وقوامها منها والشعلة نفسها تستمد
 لمادتها من فعل النار ومساها و لصورتها من الدهن الذي احاله من فعل النار
 دخاناً فانفعل ذلك الدخان بالاستضاءة عن فعل النار فكانت غاية الاشعة التي
 ليس ورائها لها غاية هي الشعلة المرئية والشعلة ليس لها غاية الا الدهن و
 فعل النار و لا يرجع شيء من الاشعة ولا من الشعلة الى ذات النار ابداً مع شدة

سير كل منها «منهما خل» الى غايةته فكما لا تتجاوز الاشعة الشعلة ابداً ولا تستغنى عنها ووجهها اليها خاصة كذلك الشعلة لا تتجاوز الدهن و فعل النار و هو قول سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله الحديث وقد ذكر ابو علي بن سينا معنى ما ذكرنا في الاشارات قال اعلم ان استضاءة النار السائرة لما ورائها انما تكون اذا علفت شيئاً ارضياً بفعل بالضوء عنها الى ان قال فاذا طفئت انفصلت النار هواء و المكثافة دخاناً انتهى و اصرح من هذا واصح قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة الى اخر الآية فانها صريحة مثل قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فما اصرحها فيما قلنا لاولى الابصار و لكنها لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والله درّ القائل فهب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء

وقوله كما انه مبدء المبادئ اقول عليه هل ذاته بذات الحوادث منها ام بفعله صدرت لا من شيء فان قلت من ذاته ظهرت فهو اذا يلد تعالى عن ذلك ثم انه قبل ظهورها له حال غير بعد ظهورها ومختلف الاحوال حادث وان قلت صدرت بفعله لا من شيء بل اخترعها لا من شيء قلت هذا هو الحق تعالى الحق المبين لكنها ان برزت من فعله بمعنى انها كانت كامنة فيه يجب ان تعود الى كونها و هذا باطل و ان قلت بفعله كونها لا من شيء فهو حق و كل شيء يعود الى مبدئه والامكان لا يتناهى لانه محل مشيته وفعله الذى لا يتناهى فالحوادث ابداً يتجدد بدؤها صاعدة او ساقلة بتجدد المدد الذى به قوامها فالمفعول لا يعود الى الفعل و انما يعود الى اثر الفعل الذى هو اصله وقوله وكل ما يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية عليه الا بالمجاز فلا يكون غاية بالحقيقة ليس بصحيح بل يكون غاية على الحقيقة بل لا يكون غاية الممكن

الآ بالممكن فإن العطشان تكون غايته الماء ولهذا يسكن بعد الرى و لو لم يكن غاية على الحقيقة لما سكن فى حال والطبيعة إنما تطلب استكمالها وسد فاقنتها و لا يكون الآ بمثلها و ان كان المدد لا يكون الآ بفعل الفاعل الآ ان الفاعل ليس مطلوباً الآ بالعرض وهو سرّ رفع ايدى السائلين الى جهة العلو لانها جهة مطالبهم وفى السماء رزقكم و ما توعدون أما سمعت قول على عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله بل ولا فعله ليس مطلوباً الا بالعرض فاذا كان ميل الطبيعة ليس الا للاستكمال و الاستكمال ليس الآ بالمدد و المدد لا يكون الآ من الممكن و الممكن لا يكون الا فى مثله او فى نقيضه كالفعل و جب ان تكون غاية الممكن ممكنة ولو قال قائل ان اكمل الاستكمال الفناء فى بقاء الباقي عزّ وجلّ قيل له على اى فرض و اى احتمال و اى اعتبار لا يمكن فناء الممكن الآ فى الممكن سواء كان فى الوجود ام فى الوجدان بالذات ام بالاعمال بالجنان ام بالاركان ام باللسان و لله درّ الشاعر حيث يقول :

اذا كنت ماتدرى و لا انت بالذى تطيع الذى بدرى هلكت و لا تدرى
و اعجب من هذا بانك ماتدرى و انك ما تدرى بانك ما تدرى
وقوله فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الجبلّة الغريزية طالبة له
الى قوله مشتاقه الى لقائه ان اراد به اللقاء الحقيقى بان تلتقى الذاتان او تريد
الطبيعة ذلك فهو باطل لان الطبيعة ما تغلط و لو ارادت ما ليس لها فيه مطلب
بوجه ما غلطت و انما تطلب ما تستغنى به عند ميلها لان ميل الطبيعة انما هو
الى الملائم و ان اراد اللقاء المجازى الذى هو الثواب و القرب اى الترقى
فى معارج مراتب الامكان العالية فهو ما قلنا و قوله مرتكزة من الله فى ذاتها
ان اراد به من ذات الله اى هذا الميل و الرغبة شىء خرج من ذات الله و ركزه
فى ذاتها فأسوء حالاً و ان اراد الله شىء ممكن اخرجه من الامكان فانه

يجذبها الى مبدئه من الامكان وقوله وغاية الشيء اشرف من الشيء ليس على عمومه بل قد تكون الطبيعة طالبة لتكميل صفة من صفات افعالها اولدافع الم كطلب الطعام و الشراب لدفع الم الجوع و العطش و تكون الطبيعة طالبة لذلك و ليس بأشرف من ذاتها وان كان باعثاً لميلها الذاتى كما اشار اليه الصادق عليه السلام بقوله ان الله خلق ابن آدم اجوف فالطعام و الشراب ضروريان له هـ. و الضروريان له ذاتيان له فالميل من الطبيعة لهما ذاتى و قد تكون الغاية اشرف وبالجملة فالغاية على المجاز لا بأس باطلاقها عليه تعالى و اما على مراده من الغاية سواء اراد معنى ما تنتهى اليه الاشواق على الاطلاق ام لا بل لادراك المطالب فلا يصلح فى حق الحق عز وجل الابارادة المقامات و العلامات التى لاتعطيل لها فى كل مكان وهى على ما حققناه مراراً فى شرحنا هذا وفى غيره اسم للفاعل كالقائم اسم لفاعل القيام فافهم يا طالب حق اليقين و النور المبين **قال** اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل و جهات غير عديدة و هو لكل وجهة هو موليها لكن بعضها انور و اشرف و احكم و اشد البراهين و اوثقها و اشرفها اليه و السى صفاته و افعاله هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره فيكون الطريق الى البغية من البغية لانه البرهان على كل شىء و هذه سبيل جميع الانبياء و الصديقين سلام الله عليهم اجمعين قل هذه سبيلى ادعوا الى الله انا و من اتبعنى ان هذا لى الصحف الاولى صحف ابراهيم و موسى .

اقول ان السالكين لهذه الاودية كثيراً ما يقولون ان الطرق الى الله بعدد انفس الخلائق و هذه العبارة من حيث ظاهرها و مدلول لفظها فى الجملة صحيحة و اما من جهة ما ارادوا منها فاكثروا يريدونها معنى ليس بصحيح لانه يريد ان اهل كل ملة و نحلة و رأى من مسلم او مشرك او دهرى او غير ذلك موحدون

مقبول منهم ذلك عند الله وربما قاس بعضهم ذلك على قول الصادق عليه السلام و ان الذرة لتزعم ان لله زبائنين «زبائين خل» لانهما كمالها وتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكون له وربما استشهد لهذا المعنى بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها كما ذكر المصنف و يريد ان الله تعالى هو الذي ساقهم اليه رضى بها منهم والحاصل ان الآراء كثيرة حتى ان منهم من يزعم انه تعالى هو الذي ساقهم اليها رضى بها منهم فاذا وحدوه فعلوا ما اراده منهم ويشبههم عليه واذا اشركوا به فعلوا ما اراده منهم و يعذبهم عليه وان عكس الثواب والعقاب فعاقب الموحدين واثاب المشركين حسن منه ذلك و جازله وبالجملة الآراء كثيرة و الحق واحد لا يتكثروا لا يوجد الا عند اهل النبوة عليهم السلام و عم صلى الله عليهم يحكمون بكفر اهل الآراء غير ما كان عنهم مع انهم عليهم السلام قائلون بمدلول هذه الآية و بمدلول ذلك الكلام على معنى خاص وهو ان الله سبحانه حق و هو يقول الحق و يهدي الى صراط مستقيم فمن اطاعه بحصر بصيرته و قصر نظره على ما دل عليه و لاه امره عليهم السلام فان الله يهديه الى قصد السبيل و قد الزم «الزمه خل» على نفسه ذلك لمن اطاعه قال عز من قائل وعلى الله قصد السبيل و من اخذ عن غيرهم او عن نفسه من دون سبيل معرفتهم فان الله سبحانه يولييه طريقه الذي تولاه فمن عرف الله بسبيل معرفتهم صلى الله عليهم و لاه الله وجهته من اتباعهم الموصل الى معرفة الله كما تعرف به لعباده المؤمنين و من طلب معرفة الله من غير سبيل معرفتهم باي نحو كان و لاه الله سبحانه ما تولى فالتطرق الى الله سبحانه بعدد انفاس الخلايق و كل منها له وجهة و الله الفاعل بمقتضى القوابل المختلفة هو موليها فوجهة توصل الى معرفة الله التي بها امر و رضيها و هي وجهة سبيل معرفتهم عليهم السلام خاصة و وجهة توصل الى الشرك بالله و الكفر بالله و هي كل وجهة غير وجهة سبيل

معرفتهم عليهم السلام فافهم هذا الكلام المكرر المرّدّد وقوله لكن بعضها انور
 و اشرف و احكم بعد قوله لانه تعالى ذو فضائل و جهات غير عديدة يريد به انه
 ذو فضائل من تجلياته على القوابل و جهات من عموم قدرته و علمه و سعة
 رحمته و كرمه لا تدخل تحت العّدّ فظهر بتجلياته على كل مظهر و تعرف
 لكل شيء بما ظهر فيه له و كلها طرق موصلة اليه من حيث طلب و احبّ لانه
 تجلّى على الحقايق بجهات فضائله الا انها متفاوتة بتفاوت المظاهر فبعضها
 انور و اشرف و احكم اى اضبط طريقاً و استدلالاً كما يأتي و هي طريقة
 الانبياء عليهم السلام و كان من تلك الطرق التي هو موطنها طرق العوام و طرق
 اهل الظلال و كلها يصدق عليها انها طرق معرفة الله واته تعالى و لاهم اياها
 و اهل هذه الطريقة كالمصنّف و اشباهه يقبلون من «عن خ ل» او لك ما اخطأوا فيه
 للآية الشريفة والله ورسوله «ص» و اهل بيته يلغنونهم كما قال تعالى غلّت
 ايديهم و لغنوا بما قالوا و انما نسبت هذا المعنى لاخير الى المصنّف و
 اشباهه و ان كانوا لم يقولوا به لانهم يرتضون القائلين به و يشنون عليهم
 و يستدلون بادلّتهم و يصوّجون اراءهم و يأولون ما عوجّ من اراءهم فهم منهم و
 معهم و لانعجب من كلامي فان المصنّف لما قال مميت الدين في الفصوص في فصّ
 حكمة علوية في كلمة «كلمة امر خ ل» موسوية في ذكر امرأة فرعون فقالت لفرعون
 في حق موسى انه قرّة عين لي و ملك فيه قرّة عينها بالكمال الذي حصل لها كما
 قلنا و كان قرّة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه الله عند الفرق قبضه
 اليه طاهراً و مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لانه قبضه عند ايمانه لم
 يكتسب شيئاً من الاثام و الاسلام يجب ما قبله و جعله آية على عنايته سبحانه
 بما شاء حتى لا يئس احد من رحمة الله فانه لا يئس من رحمة الله الا القوم
 الكافرون فلو كان فرعون مقيم يئس ما بادر الى الايمان فكان موسى عليه

السلام كما قالت امرأة فرعون فيه انه قرّة عين لي ولك لا تقتلوه عسى ان
 ينفعنا و كذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام وان كانا مشعرا به انتهى كلامه
 الى الدرك الاسفل فقال فيه المصنف و هذا كلام يشتم منه راتحة التحقيق هـ .
 هذا وهم يقرؤون قوله تعالى و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا
 حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار و يقرؤون
 فى حق فرعون قوله تعالى فاخذناه و جنوده فنبذناهم فى اليم فانظر كيف كان عاقبة
 الظالمين و جعلناهم ائمة يدعون الى النار و يوم القيمة لا ينصرون و اتبعناهم
 فى هذه الدنيا لعنة و يوم القيمة هم من المقبوحين و قال تعالى فلما رأوا بأسنا
 قالوا آمنا بالله و كفرنابما كتبناهم مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا
 بأسنا الآية و اجمع المسلمون على ان فرعون مات كافرا و القرآن المبين و الاجماع
 المحقق العام من المسلمين ما قاوما عنده كلام مميت الدين و قوله و اشد البراهين
 الى قوله هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره يريد ان البرهان يكون فيه
 الوسط هو المعلوم و انما يؤتى به ليتوصل به الى حمل ما صحّ حمله عليه على
 الاصغر بعد صحّة حمله اى الوسط على الاصغر و هم بعد ان قالوا ان اهل الشهود
 برهانهم على اثبات الصانع من قوله او لم يكف بربك انه على كل
 شىء شهيد قالوا « قال خل » وهو استدلال لمتى يريدون به الاستدلال بالعلّة على
 المعلول لانه اشرف من الاستدلال الاتى و هو الاستدلال بالمعلول على
 العلة فحيث كان الاستدلال بالمتى اشرف و هو مخالف لمرادهم لانهم يريدون
 الاستدلال على الحق تعالى و هو علّة العلى و ما سواه معلول فكيف يكون
 استدلالهم عليه لمتى بل يكون اتيا فقالوا مرادنا ان شيئا موجودا متحققا فى
 الخارج يدل على ان بعض افراد الموجود المطلق واجباً حالة ثانية للمطلق معلولة للحالة
 حالة اولى للمطلق و كون بعض افراده واجبا حالة ثانية للمطلق معلولة للحالة

الاولى لتوقف ثبوتها عليها فالمستدل بها هي الحالة الاولى و المستدل عليها هي الحالة الثانية كما نقل عن ابي علي بن سيناء في الاشارات اقول وهذا معنى صناعتي لاحقي لان الحقيقي ان استدلالهم اني لالمتي وان الاستدلال بالآية عند اهل الشهود ليس بهذا النمط لان استدلالهم بدليل الحكمة وهذه الطريقة يذكرونها و انها يبرهان اصطلاحى مترتب على مقدمتين صغرى الاصغر فيها هو الموضوع وهو المستدل عليه وكبرى والاكبر فيها وهو المحمول هو المحكوم به على المستدل عليه و هو لازم الدليل ونتيجته وهذا البرهان الاصطلاحى هو من دليل المجادلة بالتي هي احسن وليس في الحقيقة الة لمعرفة الله عز وجل الحقيقية و انما يفيد معرفة العوام و اصحاب الكلام لانه محط الشبه و الاشكالات لابتنائه على القضايا التي كلها اوجلتها مبنية على المفاهيم المستنبطة من الالفاظ بالدلالة التي تعرفها عقول العوام واللغة لها سبعون معنى ومطلوبهم بالاستدلال ورآء السبعين فكيف يعرف بها الحق الواحد تعالى ولهذا «لذاخل» تراهم ومختلفين ولايزالون مختلفين منغمسين في الشبه الامن رحم ربك ولذلك خلقهم واما الاستدلال بالآية للعارفين بالله من كبار شيعة امير المؤمنين عليه السلام وهم الخصيصون من الشيعة وهم وان عرفوا نمط الاستدلال بالآية الا ان مقصودهم غير مقصود ائمة الحق عليهم السلام بخلاف شيعتهم وهو سرقوله عليه السلام نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ولهذا ترى غيرهم يعرفون كيفية الاستدلال بالآية الشريفة و يقول احدهم هو انا يلا انا فاذا كان يعرف الاستدلال ويقول فيمن حصل له من الاستدلال انا الله بلا انا اذا لم يعرف المستدل عليه لانه تعالى لا يعرف الا بسبيل معرفتهم عليهم السلام و اما الخصيصون من الشيعة فاستدلالهم على طريق استدلال اثمتهم عليهم السلام والاشارة الى نوع ذلك يعرف من قول امامهم الصادق عليه السلام في قوله اولم يكف

برّبك انه على كلّ شيء شهيد قال يعنى فى غيبتك و فى حضرتك هـ و المعنى
 ان العارف ينظر الى المؤثر فى الاثر و الى المسبب فى السبب و الى المحرك
 فى الخركه فاذا غبت فانما تغيب بسبب اشتغالك و نظرك الى الدنيا و اهلها
 او بشغل نظر عقلك و فكرك بشيء من المعانى او الصور و كلّ شيء يقع عليه نظر
 بصرك او بصيرتك من عقل او علم او وهم او خيال او فكر فانه اثر فعله و دليل
 وجوده فهو فى غيبتك حاضر عند كلّ مشعر من مشاعرك بافعاله و اثار افعاله و اذا
 حضرت بنظرك فى اثار صنعه فانك ترى من الاثار ما كنت تراه فى غيبتك بلا
 فرق فى نفس الامر الا انك ترى فى الغيبة اشتغل نظرك الى الطعام لا تعرف منه الا
 المصنوع و فى الحضور اشتغل نظرك الى الطعام لا تعرف منه الا المصنوع
 و قلبك ذاكر صانعه تعالى و فى الغيبة لم يكن قلبك ذاكراً صانعه تعالى و هو
 عزوجل موجود فى الحالين لانك فى حال الغيبة تجد اشياء و فى حال
 الحضور تجد اشياء و وجودات الحالين قائمه بامر الله تعالى قيام صدور و تحقق
 فما غاب عنك من حضرتك اثار افعاله و ما احتجب عنك من اوجدك نفسك
 و غيرك و هذا نوع برهان العارفين من الانبياء و المرسلين و الخصيصين من
 اتباعهم لان برهانهم بترتيب صغرى و كبرى حتى اذا ارادوا معرفته سبحانه
 و بنوا مقدمتين فقالوا مثل ما يتوهم المصنف عليهم الوجود هو الله و الله هو
 الحق سبحانه او بالعكس مثل الله هو الوجود و الوجود هو الحق و المعنى واحد
 او كما يتوهمه كما تشعر عبارته «عباراته خل» فى قوله لانه البرهان على كل شيء
 فيقول حقيقة كل شيء هو الوجود و الوجود هو الله فيكون الطريق الى البغية
 اى المطلوب من البغية يعنى ان الطريق اليه منه و هذه عبارات الصوفية
 اصحاب الدعاوى و اما الانبياء «ع» اصحاب الحقيقة «الحقايق خل» فهم
 ينظرون الى اثار صنعه بنحو ما علمهم من النظر فيترقون من الاثار الى اياته

التي تعرف لهم بها في آثار صنعه في الأفاق وفي الانفس كما قال تعالى
 سنريهم آياتنا في الأفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ثم قال تعالى
 انه اظهر في الأفاق من الأفاق وفي الانفس من الانفس فقال تعالى اولم يكف
 بربك انه على كل شيء شهيد . فاذا نظروا الى شيء لم ينظروا اليه الا كنظرك
 الى زجاجة المرءات حين انت تنظر وجهك فيها فانك غير ناظر الى الزجاجة
 حينئذ وانما انت ناظر صورتك وان كنت تراها بالعرض فحين امرهم
 تعالى بالنظر فقال قل انظروا ماذا في السموات والارض وقال ويتفكرون
 في خلق السموات والارض وقال اولم يتفكروا في انفسهم الى غير ذلك
 نظروا اليه فيها والمنظور اليه فيها ما تعرف به لهم مما وصف به نفسه وهو
 ما القى في هوياتهم من هوياتهم الذي هو الوصف الفهواني وهو ظل اثر
 فعله اعنى شبح هياكل التوحيد فينظرون الى آياته في الآثار كما روى عن
 سيد الشهداء عليه السلام في ملحقات دعاء عرفة قال الهى امرت بالرجوع
 الى الآثار فارجعنى اليها يكسوة الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع اليك
 منها كما دخلت اليك منها مصون السر عن النظر اليها و مرفوع الهمة عن
 الاعتماد عليها انك على كل شيء قدير ه . وهذا الكلام ان صح انه قاله فذلك
 والافمعناه منهم عليهم السلام لانه صحيح وقد روى ابن عباس وغيره عين
 النبي صلى الله عليه وآله مامعناه انه قال ما يوجد شيء من الحق عند احد من
 الخلق الا بتعليمى وتعليم على بن ابيطالب عليه السلام الحديث . وهو طويل
 فنظر الانبياء والمرسلين و الاوصياء و الصديقين عليهم سلام الله اجمعين و
 استدلالهم بالعيان والوجدان لا بالمقدمات و البرهان المبني على مقدمات
 «المقدمات خل» الحمليات والمفاهيم التخيليات والقياسات الوهميات التي
 قدروها بعقولهم وقدرؤوا «قدرؤا خل» بها عظمة الله وقدرته كما قال الصادق

عليه السلام في دعاء الوتيرة بعد العشاء رواه الشيخ في المصباح قال روى
فداه صلوات الله عليه بدت قدرتك يا الهى ولم تبد هيئة يا سيدى فشبهوك و
اتخذوا بعض اياتك ارباباً يا الهى فمن ثم لم يعرفوك الدعاء. و الحاصل ان
كان المصنف فى قوله هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره هذا هو
اجتهاده ومعرفته بان طريق الانبياء والاوصياء عليهم السلام الى معرفة الله عز وجل
انما هو بالبرهان الصناعى المعروف فهو اجهل الجاهلين وان كان مراده ان
معرفتهم عليهم السلام لله انما هي بالله من الله الى الله على جهة العيان والوجدان و انما
قال لا يكون الوسط غيره لانه يريد انه القطب الذى تدور عليه الافكار والانظار
والاشواق والاذواق وان كل ما سواه فهو كالاشعة فى دورانها على شعلة
السراج كما قال السجاد عليه السلام الهى وقف السائلون ببابك ولاذ الفقراء
بجناحك هـ . كالأشعة الواقعة فى سؤال الاستمداد بباب النار الذى هو الشعلة
ولاذت الأشعة بفقرها فى طلب الاستغناء بجناب النار الذى هو الشعلة فان كان
مراده هذا المعنى من قوله الوسط فهو معنى صحيح وان كان لا يستعمل الوسط
بهذا المعنى فى ذكر البرهان لان البرهان استدلال والاستدلال انما يستعمله
الفاقد وهذا المعنى ليس ببرهان بل هو العيان والوجدان الذى يعبر به الواجد
للافاقد على ان جميع استدلالاته فى سائر كتبه انما هي بالبرهان الصناعى
الذى لا ينتفع به القلب الواعى فافهم واستشهادته بقوله تعالى قل هذه سبيلي
ادعوا الى الله انا ومن اتبعنى، مخالف للمراد من الآية لانه صلى الله عليه وآله
لم يستعمل البرهان الصناعى الا فى مقام الاحتجاج على من يحتج عليه «ص» بذلك
فانه ربما يأتى بما يكون من معانى كلامه ما اذا رتب وعدل على قاعدة اهل
المنطق يكون منه شكل قياسى كما كان كلام العرب كله هكذا والقراء ان
كذلك و كتابى هذا الذى كتبه شرحاً لكلام «لكتاب خل» المصنف ربما ما

يوجد فيه شكل قياسي الآان يكون حكاية او مقابلة لآخر والا فكله من دليل
الحكمة او الموعدة الحسنة والاشكال القياسية كلها من دليل المجادلة بالتى
هى احسن و هو مع استكمال «استعمال خل» شرائطه و مستنداته لا يوصل
الى معرفة الله و اتميا يفيد اسكات الخصم فى بعض المواضع اذا لم يكن
الخصم من اهل العيان اما اذا كان منهم فانه يفتح له باب ابطاله و وجهه رد التمسك
به ان هذا لقى الصحف الاولى صحف ابراهيم و موسى لان قوله «ص» الذى
امر الله به هنا هو الذى امره به فى قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
و الموعدة الحسنة ثم انه تعالى امره صلى الله عليه و آله بانهم اذا جادلوك
فجادلهم بالتى هى احسن فافهم .

قال فهؤلاء هم الذين يستشهدون به تعالى عليه شهد الله انه لا اله الا هو ثم
يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على افعاله و اثاره و احداً بعد واحد و
غير هؤلاء يتوسلون فى السلوك الى معرفته تعالى و صفاته بواسيطة امر اخر
غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان و الطبيعيين بالحركة للجسم و المتكلمين
بالحدوث للخلق او غير ذلك وسمى «هو خل» ايضاً دلائل و شواهد لكن هذا
المنهاج احكم و اشرف و قد اشير فى الكتاب الالهى الى تلك الطريق سريهم
اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و الى هذه الطريقة
بقوله اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد .

اقول قوله فهؤلاء اى الانبياء و الصديقون عليهم السلام يستشهدون
به عليه تعالى فيه انهم اذا استشهدوا به عليه و جب عليهم اعتبار المغايرة
بين الدليل و المدلول عليه ولو فرضنا «فرضا خل» و هو مناف للتوحيد
و انما استدلالهم به انه هو كما قال تعالى قل الله ثم ذرهم فى خوضمهم
يلعبون فان اراد انهم يشهدونه «يستشهدونه خل» فى ظهوره بكل شىء

على نحو ما في دعاء الصادق عليه السلام لا يرى فيها نوراً إلا نورك ولا
 يسمع فيها صوت إلا صوتك هـ . وهو الظاهر من مراده أنه كما يقولون هو
 الشاهد والشهادة والمشهود و امثال هذه العبارة فاعلم ان هذا المعنى يكون
 كفضلاً وإيماناً على مراد العارف واعتقاده فان اعتقد انه الوجود المطلق
 والتفائض لاحقة ببعض افراد الحقيقة لان صرف الوجود البحت تام وفوق
 التمام وهو الواجب وهو اكمل افراد الحقيقة وبعض افرادها متفاوتة في الشدة
 والضعف مشتركة في مطلق النقص والفقر والاقوى يستهلك الاضعف فلا
 اثر ولا مؤثر الا هو ولا وجود على الحقيقة الا هو فاذا استدلو عليه انما استدلو
 به فان شاهدوا شاهدوا ذاته الحق فهذا كفر وان اعتقد ان كل شيء دليله وان
 دليله صفته صفة استدلال عليه لاصفة تكشف له بمعنى انهم اذا فنوا فنوا في
 اثاره ومقاماته وعلاماته لا في ذاته والمشاهدة واللقاء واللقاء والظهور الذي
 استهلك كل ظهور كلها للوجه الباقي الذي لا يفنى ولا يحول ولا يزول وهو
 مقاماته وعلاماته فهذا هو الايمان وذلك قوله تعالى سنريهم آياتنا ولم يقل
 ذاتنا في الافاق وفي انفسهم وقال صلى الله عليه وآله اعرفكم بنفسي اعرفكم
 بربي وقال امير المؤمنين «ع» من عرف نفسه فقد عرف ربه فقوله صلى الله عليه وآله
 اعرفكم بنفسي اعرفكم بربي يدل على انه لو كان شخص اعرف بنفسه من زيد
 وزيد يعرف ربه بنحو معرفة المصنف من مسألة الوجود كان الشخص اعرف
 من زيد لكونه اعرف من زيد بنفسه من ان الشخص اذا عرف نفسه فانما عرف
 آية ربه وهي ما وصف به نفسه تعالى لعبده فاذا عرف الشخص وصف الله
 لنفسه تعالى عرفه لان الشيء انما يعرف بوصفه فاذا عرفته بما وصف نفسه
 به لك اصبت مراده ولا كذلك لو عرفتة بما قالوا فرما عرفت غيره بل هذا
 يكون قطعاً لما ذكرنا مراراً ان الصورة الانسانية نسخة العالم ونسخة العالم

* مراداته نزل

* نزل

نفس «نقش خل» الاسم الاكبر واعلم ان اكثر قوتلى فى اغلب المواضع ان اراد كذا وان اراد كذا لفتح باب التأويل لمن يطلب سوا السبيل اذ اكثر الناس لا يقدر على التنزل الا بالتدرج والحاصل معنى استشهادهم به عليه عند هؤلاء انه الدليل بذاته على ذاته كما قال عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته وهم يحومون حول هذه العبارة منه عليه السلام ونحن نغلطهم فى التصديق لافى التصور لانهم يزعمون ان هذه الذات الدالة والمدلول عليها الذات البحت وتعالى وعز المعبود عن هذا المعنى الذى ارادوه وانما المراد منها احد امور كل منها مراد لقوم احدها انه دل على معرفة ذاته بوصف ذاته والمدلول عليه موصوف هذا الوصف لالذات البحت الواجب تعالى و ثانيها انه دل على معرفة ذاته الموصوفة بما وصفها من غير حاجة الى دلالة اثار صنعه و ثالثها انه دل على معرفة ذاته بمعرفة ذاته اذ الشيء لا يعرف بغيره وانما يعرف بذاته و رابعها انه دل على معرفة ذاته بوصف ذاته لا بوصف غيرها و خامسها انه دل على معرفة ذاته الحق بذاته الخلق و سادسها انه دل على معرفة ذاته الحق بتعريف ذاته الخلق و سابعها انه دل على معرفة ذاته الحق بمعرفة ذاته الخلق و ثامنها انه دل على معرفة ذاته الخلق بذاته الخلق و تاسعها انه دل على معرفة ذاته الخلق بتعريف ذاته الخلق و عاشرها انه دل على معرفة ذاته الخلق بوصف ذاته الحق فهذه عشرة وجوه ليس فيها تكرير ولا تداخل وكلها مرادة وفيها وجوه آخر وليس من الجميع ما اشاروا اليه لانه كما قال عبد الحميد بن ابى الحديد :

كذبوا ان الذى طلبوا
خارج عن قوة البشر

ومعنى استشهادهم به عليه عندنا ان الشيء لا يعرف بغيره وانما يعرف به فانك تعرف الطويل بالطول لا بالعرض ولا بالحمرة وتعرف العريض بالعرض لا

بالطول ولا بالحمرة وهكذا و من هنا قالوا عليهم السلام اعرفوا الله بالله و
 قالوا «ع» ان الله اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به هـ. اى
 بتعريفه وتعليمه وقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو قالوا هذه شهادة الحق
 للحق بالحق و ليس بصحيح ما قالوا لان هذه شهادته تعالى فى الخلق
 للخلق لان لا اله الا هو نفى واثبت حيث قال المشركون اللات اله والعزى
 اله وهبل اله والله سبحانه اله فقال كذبتهم فى ثلاثة وصدقتم فى واحد فعبث عن
 تكذيبهم بنفى الهية ثلاثة فقال لا اله مما قلتم و عبث عن تصديقهم بالاثبات فقال الا
 الله اى لا اله مما قلتم الا اله واحد سبحانه وهذه فى الامكان «احكام الامكان خ ل» و
 ليس فى الوجوب شىء غيره لافى الوجود و لافى الوجدان و لافى الذكر و لافى
 العلم ليميز بنفيه عنه تعالى عن ذلك ولهذا قال الرضا عليه السلام فى جوابه
 لعمران الصابى حين «حيث خ ل» قال له يا سيدى هل كان الكائن معلوماً
 فى نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام انما تكون المعلمة لنفى خلافه و
 ليكون الشىء نفسه بما نفى عنه موجوداً ولم يكن هناك شىء يخالفه فتدعوه
 الحاجة الى نفى ذلك الشىء عن نفسه بتحديد ما علم منها هـ. و معنى قوله
 ثم يستشهدون بذاته على صفاته انهم يستدلون بالذات الحق تعالى فدل على
 ان مراده قبل هذا الكلام فى قوله يستشهدون به تعالى عليه الذات الواجب
 البحت كما قلنا عليه ثم يريد هنا بالذات ايضاً الذات البحت وقد اشرنا لك
 الى الحق فى هذه المسئلة وامثالها انهم ما عرفوا معبودهم وزعموا انه
 تعالى اقرب اليهم من حبل الوريد بذاته الحق وتعالى عن ذلك على المعنى
 الذى ارادوا فيستشهدون به عليه انه هو وانه دليل صفاته لانه اقرب واظهر
 ثم بصفاته على افعاله واثاره و قد قلنا لك انهم يعرفون من تعرف لهم بما
 تعرف به لهم فعندهم من معرفته «معرفة خ ل» ما اعطاهم وهو ما وصف به

نفسه لكل واحد من خلقه و ذلك الوصف فهو انى هو حقيقة عبده الذى
تعرف له بذلك الوصف الذى هو حقيقة عبده منه تعالى وليس عنده غير ما
اعطى فحقيقة عبده منه صفته تعالى صفة استدلال عليه لاصفة تكشف له و
حينئذ يعرف خالقه بنحو ما قال الرضا «ع» واعلم انه لا تكون صفة بغير
موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد لغير «بغير خ ل» محدود و الصفات و
الاسماء كلها تدل على الكمال والوجود ولا تدل على الاحاطة كما تدل على
الحدود التى هى التربيع و التثليث و التسديس لان الله تعالى تدرك معرفته
بالصفات و الاسماء ولا تدرك بالتحديد الى ان قال «ع» ولكن يدل على الله
عز وجل بصفاته ويدرك باسمائه ويستدل عليه بخلقه الحديث فحقيقة عبده
وصفه المذكور واسمه اذ كل شىء من خلقه اسم له وهو خلقه وهو تعالى لم
يتعرف الى احد من خلقه بذاته وانما تعرف لهم باوصافه لهم التى هى
حقائقهم منه اى من فعله ولا يوجد وصف لغير «بغير خ ل» موصوف تأمل قول الرضا
عليه السلام حين قال له عمران الصابى يا سيدي الا تخبرني عن الله تعالى هل
يوجد بحقيقته او يوجد بوصف قال الرضا عليه السلام ان الله المبدئ الواحد
الكائن الاول لم يزل واحداً لا شىء معه فرداً لا ثانى له «معه خ ل» لا معلوماً
ولا مجهولاً ولا محكماً ولا متشابهاً ولا مذكوراً ولا منسياً ولا شيئاً يقع عليه
اسم شىء من الاشياء غيره ولا من وقت كان ولا الى وقت يكون ولا بشىء قام
ولا الى شىء يقوم ولا الى شىء استند ولا فى شىء استكن وذلك كله قبل
المخلق اذ لا شىء غيره وما وقعت عليه من الكل فهى صفات محدثة وترجمة
يفهم بها من فهم الحديث ومعنى انه تعالى يعرف به انك اذا كشفت عن نفسك
فى وجدانك بسبحات الجلال من غير اشارة بقى وصف فهو انى ليس كمثل شىء
وبه تعرف الله «يعرف خ ل» بالله لان هذا الباقي هو وصفه تعالى الذى خاطبك

به مشافهة وبه تعرف الله بالله كما تعرف الابيض بالبياض لاغيره من الالوان
لأن البياض ليس كمثل شىء من الالوان وتعرف خلقه به كما تعرف الصفة اى
الوصف بالوصف بالموصوف بهذا النحو وبانه عرفك نفسه وبذلك عرفك
خلقه لا باللمى ولا بالاننى من البرهان بل بالمشاهدة به والعيان اشهدك انه لا اله
الا هو و اشهدك نفسك واشهدك ما شاء من خلقه وقوله وغير هؤلاء اى غير
الانبياء والصدّيقين و الخصيصين من اتباعهم بالصدق حيث لا يجدون حالة
انفراد ولا استبداد يتوسلون فى السلوك اى يتخذون لسلوكهم الى معرفته
تعالى وسائل* وبراهين ودلائل بواسطة امر آخر غيره اقول ان اراد بقوله
بواسطة امر آخر غيره ان اولئك الاولين اتخذوا مانسبه اليه و القى عليه ما
اشتق له من اسمائه اسماً نسبهم به اليه فذلك ما قلنا وان اراد غير ذلك اراد
غير مراد الله من خلقه كجمهور الفلاسفة بالامكان يعنى ان علة حاجة الحادث
الى الصانع تعالى هى الامكان وذلك ان الممكن اذا اعتبر فى ذاته وماله كان
متساوى الطرفين فى الوجود والعدم ولا ينفك عن احدهما فهو محتاج فى
ترجيح احدهما على الآخر الى مرجح وطالب له وهو الصانع فعلة احتياجه
الى الصانع هو الامكان وقيل بشرط الحدوث لانه اذا لم يلاحظ الحدوث
لم يتحقق الاحتياج وقيل علة الاحتياج هى « هو خ ل » الحدوث خاصة اذ
ملاحظة استواء الطرفين « الطرفين خ ل » لا يستلزم « يستلزم خ ل » الاحتياج
وقيل هى الامكان والحدوث معاً اذ كل منهما جزء علة لعدم تحقق الاحتياج
بدونهما والحق فى نظرى انه ان اريد مطلق الاحتياج فالاول اقوى لانا نقول
ليس ذاتياً بنفسه بل بصنع صانعه وهو شىء مخلوق بمشيئة الله الامكانية
لانه محلها حين خلقها سبحانه بنفسها فامكان كل ممكن بفعله لانه تعالى
امكن الامكانيات لان « لان خ ل » الامكان امر اعتبارى عدمى والالكان زيد

*
ر
ل

اذا لم يكن متصفاً بالامكان المتحقق خارجاً قديماً او ممتنعاً اذ كل ما ليس
 ممكناً فهو قديم عندنا وعندهم فهو قديم او ممتنع لان الممتنع عندهم شيء
 وعندنا ليس بشيء لانحصار الشيء في الواجب والممكن وزيد شيء فاذا
 لم يكن ممكناً اى متصفاً بامكان هو شيء فهو قديم وان اريد كمال الاحتياج
 وتمامه فالأخير اقوى لاحتياج زيد في امكانه الى الامكان المتحقق ليُتَّصَفَ
 بما هو متحقق به ولاحتياجه في كونه الى الحدوث لانه لا يحتاج الى الحدوث
 في امكانه ولا يستغنى عنه في كونه اقول ودليلهم هذا هو المناسب للاستدلال
 لان المستدل انما يعرف المستدل عليه بالدليل بخلاف طريق الانبياء
 والصدّيقين عليهم السلام فان الله سبحانه اشهدهم وصفه فيه عرفوه لا بالاستدلال
 وان سمي استدلالاً مجازاً .

وقوله والطبيعيين اى المستدلون «المستدلين خل» بالطبيعة بالحركة للجسم
 كما ذكره قبل هذا من تجدد الطبايع وحر كاتها الجوهرية نازلة وصاعدة في
 اطوار التجدد والتبدل المحتاجة الى صانع لا يتجدد ولا يتغير ولا يتبدل وجل
 اقول وهذا استدلال صحيح ورد به الشرع الصريح الا انه كالتدى قبله وهما
 طريقان لتثبيت الثابت في الاوهام ثبوته عز وجل يعنى ثبوت معرفته بطريق
 الاستدلال بالأثار وقوله والمتكلمين بالحدوث اى يستدلون بالحدوث
 الظاهر في الاشياء بتطوراتها في مراتب اكوانها المتجددة المتغيرة المتبدلة
 المحتاجة الى صانع لا يتصف بصفاتنا سبحانه وتعالى وهذا ايضاً دليل صحيح
 ورد به الشرع الشريف وقد قال سبحانه قد علم كل اناس مشربهم وكل من
 صدق مع الله سبحانه واقام حدوده وطلب الحق هداه الى ما خلق له .

وقوله وهى ايضاً دلائل وشواهد يشير الى استدلال الحكماء والطبيعيين
 والمتكلمين وهو كما قال فى كل شيء بحسبه الآن الثلاثة من نوع واحد

وقوله لكن هذا المنهاج احكم واشرف بشير الى طريق الانبياء والصدّيقين عليهم السلام اجمعين وهي على ما يدعيه هي طريقته واقول ان كان من جهة النوع فلا يبعد انها من نوع طريقتهم «طريقهم خل» عليهم السلام من جهة التصور لامن جهة التصديق فان من عرفوه غير من عرفه وهم عليهم السلام كافرون بمن يشير اليه و ان كان من جهة الشخص فليس طريقته من طريقتهم في شيء ولا تعجب من قوله فان الله سبحانه يقول ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا .

وقوله وقد اشير في الكتاب الالهيّ يعني القرآن الى تلك الطريق يعني طريق الحكماء والطبيعيين والمتكلمين وهي قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وهو يريد ان الآيات التي اراهم آياتها في الافاق وفي انفسهم هي الآثار اى المخلوقات من السموات والارض و الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وما اشبه ذلك وفي انفسهم من خلق الشعر والبشر والسمع والبصر وسائر نعمه الدالة على صانعها وهذا ظاهر الآية واما تأويلها فمنه ما اشار اليه سيدالموحدين على امير المؤمنين صلوات الله عليه بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه وحين سأله كميل عن حقيقة المعرفة قال له عليه السلام مالك والحقيقة يا كميل قال اولست صاحب سرّك قال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح متى قال او مثلك يخيب سائلاً قال «ع» الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة يعني انك اذا اردت معرفة الحقيقة من معرفة الله فاكشف في وجدانك سبحات نفسك حتى الاشارة الى الكشف فانه يبقى انموذج فهو انتى ليس كمثل شيء وهو آية الله و وصفه «وصفة خ ل» نفسه الذى خاطبك به فيه «فمنه خ ل» مشافهة ليس بينك وبينه حجاب غيره قال زدنى بياناً قال «ع» محو الموهوم و صحو المعلوم اى امح السبحات الموهمة و الآيات الموهومة المبهمة تبقى آية بينة معلمة فالمعلوم حقيقتك من ربك التى كثيراً ما نعتبر عنها بالفؤاد وبالتور وبالوجود

وهو ما وصف به نفسه لك وهي هيئة هيكل التوحيد. قال زدني بياناً قال «ع»
 هنك الستر وغلبة السرائى اهتك الحجاب الذى بينك وبينه تعالى يغلب على
 وجدانك ظهور السرور الكنز المخفى تحت جدار اتيتك وتجد شبحاً ناطقاً
 بكلمة يقول الله صاعداً لا اله الا هو «الله خ ل» نازلاً فقال زدني بياناً قال عليه
 السلام جذب الاحدية لصفة التوحيد قال عبد الكريم الجيلانى فى الانسان
 الكامل والاحدية عبارة عن مجلى ذاتى ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء
 من مؤثراتها فيه ظهور فهى اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبار
 الحقيية والخلقية وليس لتجلى الاحدية فى الاكوان مظهر اتم منك اذا استغرقت
 فى ذاتك ونسيت اعتباراتك واخذت بك فيك عن خواطرك فكيف انت فى انت
 من غير ان تنسب اليك شيئاً مما تستحقه من الاوصاف الحقيية «الحقيقة خ ل» او
 هولك من التعوت الخلقية فهذه الحالة للانسان اعم مظهر للاحدية فى الاكوان
فانهم انتهى. وقال قبل هذا والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية انتهى
 وقوله هذا صحيح ليس فيه عيب الا فى قوله فهى اسم لصرافة الذات وقوله اول
 تنزلات الحق من الاحدية فان ذلك لا يصح الا على تأويل فقوله «ع» جذب الاحدية
 اى جذب حقيقتك من ربك لسبحات حقيقتك من نفسك بمعنى استهلاكك
 «استهلاك خ ل» اياها فى وجدانك من ربك لتعرفه لشبح «بشبح خ ل» معرفته
 قال زدني بياناً قال عليه السلام نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل
التوحيد اثاره فصبح الازل فعل الله ومشيته وابداعه واختراعه والنور المشرق
 منه نور الحقيقة اى حقيقة العارف من ربه اعنى فؤاده ووجوده وهو فى كل
 عارف بنسبة رتبته من الكون فيلوح اى فيظهر اثاره مشابهة لهياكل التوحيد
 لان هياكلها «هيئتها خ ل» وهندسة ايجادها على هياكل التوحيد اى منقوشة
 على صورة الهياكل صلى الله على محمد وآله «اهل بيته خ ل» الطاهرين

قال عليه السلام بنا عرف الله ولولانا لم يعترف الله و نحن الذين لا يعرف الله
 الأبسيل معرفتنا قال زدني بياناً قال عليه السلام اطفأ السراج فقد طلع الصبح
 هـ. اى اعدم وجودك ووجدانك فان الحق ليس بمستر وانما احتجب عنك
 بك كما قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها وبها
 امتنع منها واليها حاكمها هـ. فما اراهم الله فى الافاق وفى انفسهم فهو آياته
 و الدليل عليه باى طريق كان على حسب مراتب السالكين و من ادعى ان ما
 اراهم الله فى الافاق و فى الانفس هو ذاته فقد الحد و جحد و اما باطن الآية
 فالآيات التى اراها الله فى الافاق و فى الانفس هم محمد و اهل بيته الطاهرين
 صلى الله عليه و آله اجمعين و روى جعفر بن محمد بن قولويه رة فى كامل
 الزيارة باسناده عن عبد الله بن بكر الارجائى فى حديث طويل عن ابى عبد الله
 جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام الى ان قال «ع» وهو يقول سنريهم آياتنا
 فى الافاق و فى انفسهم فآى آية فى الافاق غيرنا «غيرها خ ل» اراها الله اهل
 الافاق و قال و ما نريهم من آية الاهى اكبر من اخنها فآى آية اكبر منا الحديث
 فهم عليهم السلام آية معرفة الله حيث يقول عليه السلام نحن الاعراف الذين
 لا يعرف الله الأبسيل معرفتنا اى بنحو ما يتنا من الدليل عليه و وصفناه بما وصف
 نفسه لنا او بنحو ما عرفناه كما وصف نفسه لنا او بمعرفتنا لانها معرفته او آية معرفته
 فما ذكره المصنف فى الآية من انها استشهاد الحكماء و الطبيعيين و المتكلمين
 فانما هو من ظاهرها و اماتاً و يلبها و باطنها فهو طبق ما يراد من اخرها كما اشرفنا
 اليه و قوله و الى هذه الطريقة اى طريقة الانبياء و الصديقين «ع» بقوله اولم
 يكف بربك انه على كل شىء شهيد، يشير به الى ما ذكره «ذكره خ ل» بعد هذا
 الكلام اعنى النظر الى حقيقة الوجود و قد ذكرنا قبل ذلك ان هذه الطريقة
 التى يشير اليها ليس طريقة الربانيين على الحقيقة و انما هى طريقة المتلونين

فانك اذا وزنتها بميزان الشرع الشريف وجدتها قى مقابلة التوحيد والايمان وقد ملأنا كتابنا هذا من بيان بطلانها وسند كر شيئاً من نحو ماضى على جهة الاقتصار تذكرة للذاكرين من اولى الابصار .

قال فالرَبَّانِيون ينظرون الى حقيقة الوجود اولاً ويحققونها ويعلمون انها اصل كل شيء و انها واجب الوجود بحسب الحقيقة و اما الامكان والحاجة والمعلولية فانما تلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل نفاثص واعدام خارجة عن اصل حقيقته .

اقول اراد ان يبين طريقة الربانيين وهم عنده التبيون والاوصياء عليهم السلام والصوفية الذين قال بعضهم اتاجزنا بحرأ وقفت الانبياء على ساحله يعنون اتاعبرنا بحرأ من الحقايق وتجاوزناه والانباء وقفوا على ساحله قصوراً منهم و عجزاً وهم اهل الشطح والدعوى و المصنّف بشطحه ادعى ان هذه الطريقة التى اراد تبينها هى طريقة التبيين عليهم السلام وهى طريقة القول بوحدة الوجود التى اجمع التبيون والاوصياء عليهم السلام على بطلانها وكفر معتقدها فتدبر كلامه يظهر لك مافيه مما ذكرت لك قال «قوله خل» فالرَبَّانِيون ينظرون الى حقيقة الوجود اولاً ويحققونها اقول له ما الوجود وما يعنى به هل هنا شيء يسمى حقيقته «حقيقة خل» بالوجود غير المعنى المصدرى المعبر عنه بالفارسية بهشت . و هو يقع صفة لكل ما ليس بمعدوم وتدخل الماهية فيه ومن عبر به عن المادّة فهو صحيح اذ ليس غيرها الا ان لفظ الوجود لم يوضع لها وان كنا نستعمله كثيراً فيها مجاراة لهم ولم يوضع لذات غيرها و ذلك لان الوجود يفسره كثير بالكون فى الاعيان والمصنّف وامثاله يقولون هو عندنا ما به الكون لان الكون فى الاعيان من المعقولات الثانية وهى امور اعتبارية عقلية لا وجود لها فى الخارج ونحن نقول اذا لم تكن متحققة فى الخارج كانت الاشياء

الخارجية «الخارجة خل» ليست موجودة ولا كائنة في الاعيان خارجاً بل في
الاذهان وهذا من الوسوس ومخالفة الوجدان وقول أصحاب المصنف انه ما
به الكون في الاعيان انما يصدق على الهيولى ومقوماتها كالصور بل لامناص
لهم عن ذلك ان كان يتكلمون بما يعقلون على انها نفس حصولها و كونها
واما ما تعرفه العوام من الكون في الاعيان فهو اثر ذلك وهو اثر اشراقى اذا كشفت
عن حقيقته لم تجد شيئاً غير الشيء واثاره واذا «فاذخل» كشفت عن الشيء لم
تجد غير مادته ومقوماتها اذ لم يخلق الله للشيء غير ذلك ولهذا قلنا ان الوجود
هو الهيولى والمادة في كل شيء بحسبه الوجود التورى مادة نورية ومقوماتها
من لواحق رتبها والوجود الجوهرى مادة جوهرية كذلك والعنصرى مادة
عنصرية كذلك واما وجود الحق سبحانه فلا يعرف بشيء من خلقه الا بما
عرف نفسه به ووصفها به ومن وجود اياته واثار افعاله صفة استدلال عليه لصفة
تكشف له وهذا التعريف ايجاد اثر اشراقى دليله واياته ما تعقله العوام من اثر
وجودك الذى هو مجموع عوالمك الثلاثة عقلك ونفسك وجسدك ومقوماتها
والذى نعقله «نعقله خ ل» من معنى كونها وجوداً لك هو كونك في الاعيان
لانه هو اثر اشراقى لوجودك الذاتى ولا معنى لاصل هذه التسمية الا المعنى
المصدرى الذى هو معنى همت فالوجود هو الموجود ان كنت من اهل الشهود
وحينئذ فالرّبانيون ينظرون الى حقيقة الوجود «الموجود خل» وهو ما سوى
الحق عز وجل لعلمهم «لعلمهم خ ل» انه تعالى لا سبيل الى معرفة ذاته الا بما
عرفهم من اياته واثار صنعه كما ذكرنا هذا مراراً فالرّبانيون محمد وآله
وشيعتهم التابعين لهم صلى الله على محمد وآله وعليهم لكن اذا رضينا وقلنا
انه موضوع لشيء لا يعرفه الا الصوفية فهو كيف يحقق هل يحقق بشوته ام
بشوت المتصف به فيكون التحقيق «التحقيق خل» للموجود سلمنا ذلك لكنه

«لكونه خل» متحقق في القديم والحادث على دعويهم واما عندنا فما ثبت للحادث باي نوع من الثبوت لا يصح اثباته للقديم وما وصف به القديم منه فلم يقع عليه وانما يقع على العنوان ولكن دَعَّ هذا كله اذا ثبتت حقيقة الوجود كما ذكره المصنف قال يعلمون انها اصل كل شيء و انها واجب الوجود بحسب الحقيقة يعنى المصنف ان هذا الشيء حقيقة مشتملة على افراد متفاوتة بالتشكيك في الشدة والضعف وحقيقته الصّرف الخالص «الخاص خل» من كل ما ينافى ذلك الاصل كالضعف فانه عدم قوّة والفقر عدم غنى والجهل فانه عدم علم والعجز فانه عدم قدرة وهكذا فصرف الوجود لم يلحقه شيء من النقائص لانها اعدام و هى بخلاف الوجود والامكان الذى هو الخاص يعنى سلب الضرورة عن الطرفين والحاجة والمعلولية وامثالها اذا لحقت شيئاً من افراد الوجود لم تلحقه لذاته وانما لحقته لفقدان كمال فالخالص من الشوائب المتافية واجب والمشوب حادث هذا ملخص كلامهم وقد مثل بعضهم بامثلة كثيرة ضربها لهذا منها ان الواجب كالماء والوجود الحادث كالثلج فانه اذا كسر فقبوله للكسر ليس لذات الماء وانما لحق الثلجية فاذا ذاب الثلج ارتفع حكم الثلج ووقع حكم الماء على حقيقته ولا كسر فيه اصلاً ومنها البحر و امواجه و المداد و الحروف النقشية والنفس و الحروف اللفظية والواحد وسائر الاعداد المتألّفة منه وما اشبه ذلك و معنى هذه الامثال ان الوجودات الحادثة اعراض حالة فى الوجود الحق كالثلج فى الماء والواحد و سائر الاعداد على وجه اوحصص واجزاء منه كالبحر و امواجه و المداد و الحروف النقشية والنفس و الحروف اللفظية والواحد فى الاعداد على وجه اخر وعلى اى حال كان فهذه الطريقة فى معرفة المعبود الحق تعالى عند الانبياء و الاوصياء عليهم السلام كفر و زندقة حاشى رتبة العصمة والتأييد

والتسديد الالهي من اعتقاد «اعتقاده خل» ان الخلق من سنخ الحق تعالى او اعراض حالة به لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم .

قال ثم بالنظر «النظر خل» فيما يلزم الوجوب والامكان والغنى والحاجة يصلون الى توحيد صفاته و من صفاته الى كيفية افعاله و اثاره و قدم في ما اسلفنا من البرهان ما يزغ به نور الحق من افق البيان و طلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان من انه الوجود كما مر حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا حد و لا يعرف لها ولا برهان عليه وليس الاختلاف بين احادها و اعدادها الا بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و الغنى و الفقر او بامور عارضة «عارضية خل» كما في افراد ماهية واحدة .

اقول يريد اذا عرفت حقيقة الوجود اعنى صرفه الذي لا تتم منه على نحو ما ذكرنا و عرفت انه تعالى هو الواجب الحق عز وجل كما تفعل الانبياء عليهم السلام في معرفة الله سبحانه على زعم المصنف انتقلت الى توحيد صفاته فانهم عليهم السلام على دعويه اذا عرفوا الوجود الصرف و انه هو الله سبحانه نظروا فيما يلزم الوجوب من الكمالات و التمامية في الغنى و العلم و القدرة و ما اشبه ذلك من الصفات التي هي كمال مطلق لانقص فيها و فيما يلزم الامكان من النقائص و الحاجة في الافتقار و الجهل و العجز و ما اشبه ذلك من صفات النقص و فقدان و وحدوا صفاته و ابانوا به ما يليق به تعالى من الصفات من صفات الحوادث لما يلحقها من النقائص فتوصلوا من توحيد الذات الى توحيد الصفات بواسطة اعتبار الكمالات المطلقة فان مقتضى اتصاف الذات بالكمالات المطلقة كون صفاتها بائنة من صفات غيرها بالكمال الذي لا يشوبه نقص و يصلون من معرفة صفاته الى معرفة كيفية افعاله لانها ناشية من صفاته و يستدلون بافعاله التي هي ناشية من الصفات الكاملة التي لانقص فيها على كمال

اثاره ومصنوعاته كما يدل اعتدال حركة يد الكاتب على حسن كتابته بحيث
 لورأيت كتابة غير حسنة لم تنسبها الى الكاتب المعتدل حركة اليد كذلك
 لورأيت صنعا ناقصا نسبته الى غير صنعه تعالى وطريق الاستدلال الذى ذكره
 هنا على توحيد الصفات صحيح قال تعالى ليس كمثله شيء و على توحيد
 الافعال صحيح قال تعالى ارونى ما ذا خلقوا من الارض ام لهم شرك فى
 السموات و على توحيد الآثار صحيح قال تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا
 خلق الذين من دونه وقوله وقدمر فيما أسلفنا من البرهان ما بزغ به اى طلع
 واشرق نور الحق يعنى به ان الدليل البرهانى الذى ذكرناه سابقا فى اول كتابه
 فى تعريف الوجود ظهر به نور الحق سبحانه وهو معرفته فى قلوب العارفين
 بذلك البرهان من افق البيان اى الذى برهنا عليه وطلعت شمس الحقيقة اى
 المعرفة الحقيقية عليه لانها معرفة الحق بالحق تعالى من مطلع العرفان يعنى
 البيان البرهانى القطعى على زعمه يقول الشاعر :

و كل يدعى وصلاً بليلى و ليلي لا تقتر لهم بذاكا
 اذا انبجست دموع فى حدود تبين من بكى ممن تباكا

واريد بالاستشهاد انه يدعى ان استدلاله الذى ذكره هو استدلال الانبياء والاصبياء
 «ع» ونحن نقول ان استدلالهم قد ذكره فى احاديثهم وذكره الله تعالى فى
 كتابه فائى موضوع «موضع خ ل» من كتابه او من احاديثهم ذكر فيه نمط ما ذكر
 المصنف من الاستدلال من ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة مشتملة على افراد
 تمايزت افرادها لان ذات تلك الحقيقة بل من مميزات لحققتها من اختلاف مراتب
 ظهوراتها ومن نقائص لحقت بعض افرادها واصل تلك الحقيقة كمال لانقص
 فيه وتمام فوق التمام وهو الوجود الحق تعالى وهذا الاستدلال عندهم «ع»
 كفر وزندقة فان الوجودات الحادثة وجودات معقولة ووجود الحق عز وجل

ليس بمعقول وإنما نسمى ذلك المشار إليه بالوجود لاجل التفهيم والتفهيم وليس في ذاته معنى مانعاً حتى نطلق عليه الوجود من باب الاشتراك المعنوي كما ذهب إليه المصنف فإن ذلك مستلزم لما يذهب إليه من القول بالسنخ وعند الانبياء والأوصياء عليهم السلام ان القول بالسنخ اسوء حالاً من دعوى فرعون الربوبية لأنه لعنه الله يدعى المشاركة في الفعل والسلطان والمصنف يدعى المشاركة في الذات الله اكبر الله اكبر جل ربي ومعبودي وتعالى عما يقولون علواً كبيراً وقوله ان الوجود حقيقة بسيطة لاجنس لها ولا فصل ولا حد ولا معرف لها ولا برهان عليه يزيد به ان حقيقة الوجود ليزت داخله تحت جنس لتكون نوعاً منه ليتمكن البرهان عليه والتعريف له بجنسه وفصله كما ان الانسان حقيقة لها جنس وفصل فيمكن البرهان عليه والحد له فنقول الانسان حيوان ناطق والوجود ليس كذلك لأنه ليس شيء لا يكون من الوجود فاقول هذا «هنا خل» صحيح بعد تسليم ما اشرنا اليه من ان الوجود ليس ذاتاً ولم يوضع هذا اللفظ لذات وانما هو اسم صفة فعلى تقدير التسليم لهذا و لأنه لا يدخل تحت جنس ولا فصل ولا حد له ولا برهان عليه لكن لا شيء يكون له افراد لأنه اذا كان له افراد كان جنساً او نوعاً او كالجنس والتوع فيكون متعدداً فلا معنى لتخصيصه بالبساطة دون الحيوان و الانسان فان الحيوان حقيقة بسيطة لها افراد تمايزت بالمنوعات اى الفصول و هى المشخصات النوعية و الانسان له افراد تمايزت بالمميزات الشخصية فإى نوع حقيقة الوجود وحقيقة الانسان وحقيقة الحيوان فان حقيقة الانسان والحيوان بسيطة لاتحاد حصصها من حيث الحيوانية او الانسانية فى رتبة كل منهما وإنما تكثرت بما لحقتها من المميزات والمميزات ليست لاحقة لحقيقة الحيوان او الانسان وإنما لحقت الافراد اذ لو لحقت الحقيقة لم تتميز «بتميز خ ل» بها الافراد

بعضها عن بعض كذلك حقيقة الوجود فإنه يقول انها حقيقة بسيطة وليس الاختلاف بين أحادها واعدادها الأبالكمال والنقص والتقدم والتأخر والغنى والفقر كذلك اقول ان حقيقة الحيوان بسيطة اذ هو الجسم المتحرك بالارادة وليس الاختلاف بين أحادها واعدادها الآ بالكمال كالانسان و النقص كالحيوانات والتقدم كالانسان و التأخر كالحيوانات و الغنى كالانسان بالنسبة الى غيره. من الحيوان والفقر كالحيوانات بالنسبة الى الانسان فالوجود على مقتضى قوله جنس تحته «تحت خل» افراد متساوية في جهة الكنه والمادة وانما اختلفت بالميزات والمميزات لافرق فيها بين الاعداد و الوجودات فان الاعداد اللاحقة لافراد الوجود اعدام ملكات فتأمل في عباراته هنا وفي اول الكتاب هل تجد منها فرقا بين تعريف حقيقة الوجود مع ماهو عليه فيها من التكلف والتعسف وبين حقيقة الحيوان او الانسان او الخشب بالنسبة الى الباب و السرير أو غيرهما لاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقوله او بامور عارضة كما في افراد ماهية واحدة كالمميزات لاصناف النوع وحكمها حكم الاول بلا فرق .

قال وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا تم منه وهي حقيقة الواجبة «الواجبية خل» البسيطة المقتضية للكمال الاتم والجلال الارفع وعدم التناهي في الشدة اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة ليست هي صرف الوجود بل مع قصور ونقص وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانه عدم و العدم سلب اصل الوجود او سلب كماله و الاول لا يجامعه و هو ظاهر فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها فالقصورات والاعداد انما طرئت للثواني من حيث ثانويتها وتأخرها.

اقول غاية كمال تلك الحقيقة هي صرف الوجود اي خالصه «خالصة خل»

من الشوائب خلوصاً لا تتم منه وهذا الفرد الكامل من تلك الحقيقة هو الواجب على زعمه و سائر افرادها غير خالصة من الشوب، و هي سائر المفعولات فيا سبحان الله اذا كانت مفعولات له فلم صارت جزئياً او جزء من حقيقته وجعلوا له من عباده جزءاً ان الانسان لكفور مبين وقوله اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة ليست هي صرف الوجود فيه انا نقول اذا كانت المراتب كلها من حقيقة واحدة والمراتب الناقصة ليست نقصها من حيث هي وجودات بل لمراتبها ومحالها فهي بدون ما لحقها صرف وجود فلانقص في ذاتها بحال فلا فرق بينها وبين صرف الوجود الذي ذكره الان يقول ان ما يخصه لذاته من الكمال المطلق الذي لا يتناهي لما لحقه النقص في المرتبة لحق الكمال ايضاً ويلزم على هذا ان يكون النقص لاحقاً لذاته وايضاً اذ «اذا خل» قال كما يأتي ان العدم والافتقار ينشطان من الافاضة والجعل لزمه ان يكون المفاض والمجعول ليسا من حقيقة الفياض والجاعل والآ كانت ولادة فلا يقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد بل هو يلد ويكون الوالد مولوداً وكل احد كفوه لانه من حقيقته والثانوية و التنزل و الافاضة لاتخرجه عن الكمال الذاتى نعم اذا كان كماله لرتبته كما كانت نقصانها لرتبتها نقصت لنزولها عن رتبتها ولو اخرجها التنزل عن الكمال الذاتى لزم انقلاب الحقايق و يكون الامر الممتنع لذاته ممكناً بحصول ما يمكن له وهو محال والشىء لا يكون جاعلاً لنفسه ولا لجزء حقيقته فاذا كانت مجعولة له لم تكن من حقيقته هذا خلف وقوله وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود و لا من لوازمه لانه اى القصور عدم اى عدم كمال و العدم سلب اصل الوجود او سلب كماله فلا يجامعه يلزم منه ان جميع وجوداتها من حيث هي صرف وجود لان ما لحقها صور لتلك الحصص و الحصص فى نفسها باقية على كمالها اذ الصور لا تغيّر حقيقة المواد مثلاً

لو صُغت انساناً من الذهب و كلباً من الذهب فان تغيّرت المواد بالصّور صح
 أنّ القصور يلحق اصل وجود الاشياء و ان لم تتغيّر فالذهب فسي الانسان و
 الكلب على حدّ سواء في الرتبة ولم يتغيّر بتغيّر نقص صورة الكلب عن رتبته
 كما في الانسان و كذلك قوله فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه
 في مرتبة ثانية وما بعدها و كذا قوله فالقصورات و الاعدام انما طرئت للثوانى
 من حيث ثانويّتها و تأخرها فيلزم من كلامه ما قلنا لانّ كلّ حصّة من حصص
 تلك تامّة لذاتها تماماً لانّ من النقص اللاحق للرتبة ليس لاحقاً لذاتها
 فكّل حصّة تامّة لذاتها تماماً لانّ من فهي واجبة و حيث يتعذر وجود شيء
 بدون حصّة منه و جب ان يكون كل شيء واجباً لذاته و ممكناً من حيث رتبته
 و لحقوق النقائص بها « لها خل » وهذا من عجائب الامور « الامرخل » .

قال فالاول على كماله الاتمّ الذي لانهاية له و العدم و الافتقار انما ينشآن
 من الافاضة و الجعل ضرورة انّ المجعل لا يساوى الجاعل و الفيض لا يساوى
 الفيض في رتبة الوجود فهويات الثوانى متعلقة على ترتبها بالاول فتنجبر
 قصوراتها بتمامه و افتقاراتها بغيابه و كلّ ما هو اكثر تأخراً عنه فهو اكثر
 قصوراً و عدماً .

أقول يعنى بالاول اول مراتب الوجود اى صرف الوجود فانه لما كان
 في اوليته بقى على كماله الذاتى لم يلحق رتبته نقص لانّ النقائص اعدام
 و الاعدام لا تسبق الوجود ولا تساوقه في اوليته لانّها انما نشأت من الافاضة
 و الجعل لانّهما احداث كون و الكون المحدث يلزم حقيقته النقص و الافتقار
 اما ان النقص و الافتقار لا يلزمان حقيقة المحدث بفتح الدال فشيء لا تعرفه
 العقول و المصنّف جعل الاشياء في نفس وجوداتها تامّة كاملة و انما تلحقها
 النقائص لرتبها و جعلها لا لأصل حقيقتها فلا يلزم على قوله حقائقها نقص

بل هي باقية على صرف حكم الاصل فلا يكون وجوداتها حادثة وما تقدم من
 كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول و الجاعل بالمجوعول ظاهر بعدم حدوثها
 اذ لو كانت المعقولات حادثة ما صح اتحادهما بعقلها اذ لا يتحد الحادث
 بالقديم الا اذا جعل الحدوث المنسوب اليها لاحقاً بعوارضها واما هي فقديمه
 سلمنا ذلك لكن كيف يعرض النقص والتغيير لشيء يتحد بالقديم وقد قدمنا
 على قوله ان هذا الاتحاد انما يكون في المعقولات واما مساواها من الحوادث
 فلا بان العلة في الاتحاد و العاقلة و المعقولة و مساوي المعقول ليس بمعقول
 فان كان كل شيء معقولاً فتحصيله غير صحيح وان لم يكن كل شيء معقولاً
 لزم الجهل .

وقوله ضرورة ان المجعول لا يساوي الجاعل و الفيض لا يساوي الفيض
 فيه انه اذا حكم باتحادهما ابداً لا في حال دون حال لوجود علة الاتحاد
 وهي العاقلة و المعقولة و جب التساوي بينهما حال الاتحاد الذي لا ينفك عنه
 ابداً و الا كان الشيء الواحد المتحد ضعيفاً قوياً كاملاً ناقصاً قديماً حادثاً
 صانعاً مصنوعاً هذا خلف .

وقوله فهويات التواني متعلقة على ترتيبها بالاول فتنجبر قصوراتها بتمامه
 الى اخره فيه انه قال انه ليس فيها قصور لذواتها «لذاتها خ ل» واما النقائص
 لاحقة للترتيب فهذا المنجبر بتمام الحق الذي لا اتم منه ما هو هل هو حقائق
 تلك الوجودات ام رتبها فان كانت حقائق الوجودات كان النقص في ذواتها
 قبل الانجبار و قد قال فالقصور لا لاصل الوجود بل لوقوعه في رتبة ثانية
 و هذا تدل «بدل خ ل» على ان لا نقص في ذاتها فلا يحتاج «فلا يحتاج خ ل»
 الى الانجبار على انها بعد الانجبار لا نقص ثم نقول هذا الانجبار هو طار
 عليها بعد نزولها ناقصة في رتبها ام مساوق فنزل في رتبها تامة الا ان هذا

التتيم مشعر بالنقص الذاتى وان كانت المنجبرة رتبها كانت الثانوية بحكم
 صرف الوجود لانها فى انفسها مثل الاول و نقص رتبها منجبر بالاول كما
 احتمل فى اتحاد العاقل بالمعقول لدفع ما قلنا من لزوم كون الشيء قديماً
 حادثاً «او حديثاً خل» الخ انه بالاتحاد انجبر بكمال العاقل حتى ساواه فلهذا جاز
 الاتحاد بل وجب و فيه مع كونه خرافات لزوم انقلاب الحقائق وقوله كلما
 هو اكثر- تأخراً فهو اكثر قصوراً و عدماً هذا كلام صحيح فى نفس الترتيب
 الا انه مع ملاحظة الانجبار تكون كلها منجبرة اذ ليس عند الاول قرب
 او بعد و ان اختلفت «اختلف خل» فى انفسها لكن مع فرض الاتحاد بين
 العاقل والمعقول تتساوى فى ذواتها مع ذاته او يكون اعنى الاول مختلفاً
 فانهم.

قال فاؤل الصوادر عنه تعالى يجب ان يكون اجل الموجودات بعده وهو
 الوجود الابداعى الذى لا امكان له الا ما صار محتجياً بالوجوب الاول
 وهو عالم الامر الالهى ولا يسع فيه الا الارواح القادسة على تفاوتها فى
 القرب من الذات الاحدية لانها بمنزلة الاضواء الالهية و العبارة عن جملتها
 روح القدس لانها كشخص واحد و هى ليست من العالم و لا داخله تحت
 قول كن لانها نفس الامر والعقول «القول خل» و بعدها مرتبة النفوس على
 درجاتها ثم الطبائع و الصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحداً بعد
 واحد الى المادة الاخيرة التى شأنها القبول و الاستعداد و هى النهاية فى
 الخسة و الظلمة.

اقول قوله اول الصوادر عنه تعالى هذا الكلام من حيث ان اول صادر
 اشرف صحيح الا ان قوله عنه تعالى يظهر من كلامه بعد ان هذا الصدور ليس
 بخلق ولا بعنوان الخلق بل هذا الصادر من ذاته بغير صنع وهذا هو ولادة تعالى

ربّي ان يخرج منه شيء او يدخله شيء او يصدر عنه شيء ليس بصنع او يصدر عنه صنع ليس بفعل منه اذ كل هذه امور باطلة اذ لو خرج منه شيء كان والداً ولو دخله شيء لم يكن صمداً ولو صدر عنه شيء لا يصنع «بصنع خ ل» لم يكن صانعاً له ولا كان مختاراً ولكان معه شريك في ملكه وفي خلقه ولو صنع بغير فعل لكانت ذاته فعلاً وكان مربوباً لربّ فاعل تعالى ربّي.

قوله وهو الوجود الابداعي هذا الوجود هو الوجود المطلق لأنّ الوجود في العبارة عندنا وجود حق وهو الله عزوجل وهو الواجب الوجود ووجود مطلق وهو مشيئته^(١) ارادته واختراعه وابداعه وقال الرضا عليه السلام المشيئة والارادة والابداع لسماتها ثلاثة ومعناها واحد والمراد من الكلّ فعل الله تعالى فان تعلق بايجاد الكون سمي مشيئة ومعناها خلق وان تعلق بالعين المسماة في عالم الاجسام بالصورة النوعية قيل اراد وبرأ وان تعلق بالحدود والهندسة وضبط الأجال والارزاق قيل قدر وصور وان تعلق بالاتمام قيل قضى وان تعلق باخراجه مشروحاً مبين العلل والاسباب قيل أمضى وان لوحظ ان متعلقه «انه متعلقة خ ل» لامن شيء قيل اخترع وان لوحظ انه لاشيء قيل ابتدع والفعل في الكلّ واحد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وانما تكثرت اسمؤه بسبب اختلاف متعلقه والفعل بجميع انواعه مخلوق بنفسه لانه مخلوق وكلّ مخلوق فائماً يخلق بحركة ايجادية ولما كان هو حركة ايجادية خلقه الله تعالى بنفسه وكانت المشيئة التي خلقها الله بنفسها ثم خلق الخلق بالمشيئة وهي الفعل على قسمين امكانية وكونية فالامكانية خلقها بنفسها وخلق الامكان لكل شيء بها فهي المشيئة ومحلها اي مكانها الامكان وكلّ الممكن وهو العمق الاكبر ووقتها الترمد وهذا المكان مكان لجميع انواع الفعل وان كان مفعوله من الاجسام ووقته الترمد وان كان مفعوله

فى الدهر و «او خ ل» الزمان و المشية الكونية هى ما تتعلق بالاكوان وهى
 المعبر عنها بكن يشار بالكاف الى الكون لانه ينشأ عنها وبالتون الى العين
 التى هى الماهية ونريد بالكون الحصه المادية النوعية ونريد بالعين الحصه
 الصورية النوعية وهذه المشية الرتبة الثانية من المشية وهى عين الاولى الا
 ان الاولى حدث بها الامكان بجميع مراتبه الكلية والجزئية والاضافية لان
 الجزئى هناك يصلح لكل شىء وبالثانية حدثت الاكوان من نور الانوار
 اعنى امر الله المفعولى وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله الى اسفل
 السافلين فاؤل صادر هو المشية خلقها سبحانه بنفسها و امكن الامكان بها
 فسميت بالمشية الامكانية وهى العلم الذى لا يحيطون بشىء منه ثم كون بها
 ماشاء فسميت بالمشية الكونية وهى العلم المشاء الذى يحيطون به واؤل ماشاء
 بالمشية الكونية الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ثم خلق بها قابليتها
 اعنى الزيت الذى يكاد زيتها يضىء ولولم تمسه نار ثم خلق من ذلك النور
 وتلك القابلية العقل الكلى ثم الروح الكلية ثم النفس الكلية ثم الطبيعة الكلية
 ثم جوهر الهباء ثم المثال ثم الاجسام وقوله ولا امكان له غلط بل لاجوب
 له نعم هو الوجود المطلق وهو الامكان الراجح الوجود فهذا المرجحان له
 و لمكانه و لوقته و وجود مقيد وهو الجائز الوجود وهو المفعولات المقيدة
 اولها الذرة اى العقل واخرها الذرة اى «اعنى خ ل» الثرى وما تحت الثرى
 فكلها جائزة الوجود وان اختلفت فى الشدة والضعف والتقدم والتأخر
 اختلافاً لا يكاد يتناهى وقوله الا ما كان «صار خ ل» محتجياً بالاجوب الاول
 ليس بشىء لانه «فانه خ ل» اذا عنى روح القدس فمراتبه العقل الكلى وهو
 مسبوق بالدواة فانه هو القلم وهو اخذ من شجرة الخلد وهى لاشك فى وجودها
 قبل كونه لانه هو المصباح المشار اليه فى اية النور وقال تعالى فى حق

المصباح انه يوقد من شجرة مباركة فالدهن ومس النار قبل المصباح فحرارة النار هي آية فعل الله والدهن هو الارض الجرز وارض القابليات والاستضاءة المشرقة على الدخان المتعلقة به هو نور الانوار و«بلخ ل» الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله فاستنارة المصباح بانارة تلك الحقيقة والدخان هو المستعد من الدهن بعد تكليس حرارة النار له هو المستضيء والمستنير وقد ذكر الامام ابو محمد العسكري عليه السلام في تاريخه من الذرة الباهرة في شأن روح القدس اي العقل الكلي من انه اول من وجد من زرنا قال «ع» وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة والصاقورة هنا العرش الذي هو سقف الجنان والباكورة اول الثمرة يعني ان روح القدس اول من اكل من اول ثمرة الوجود من حدائقنا لان حقيقتهم صلى الله عليهم هي اول ما كون الله سبحانه بفعله التكويني وهي الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله الطاهرين وهي نور الانوار ومادة المواد وهي امر الله المفعول الذي كل شيء قام به قيام تحقق وركن بمعنى ان كل شيء خلقه الله سبحانه فقد قبض مادته من شعاع انوارهم ان كان من اتباعهم من نبي مرسل وملك مقرب ومؤمن صالح واتباعهم الى التراب الطيب والماء العذب وان كان من اعدائهم فمن عكس انوارهم من ابليس الى التراب السبخة والماء الاجاج والمادة هي التي يقوم بها الشيء قيام تحقق وقياماً ركنياً و قبض صورته من هيئة اعمالهم الطيب «للطيب خل» ومن عكسها للخبيث ثم خلق منها العقل كما ذكرنا ثم خلق من العقل الروح كما خلق المضغة من النطفة والعقل على مقوره باق ثم خلق منها النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ وبالروح الذي على ملشكة الحجب اعنى الكرويين ثم خلق من النفس «نفس خل» الطبيعة الكلية ثم خلق جوهر الهباء وهو حصص مواد الموجودات مميزة غير مقدرة ثم خلق عالم

المثال وهو البدن المقدارى الظلى الذى لامادة فيه فهو كالصورة فى المرءة بل هى منه وفى عالمه على نحو ما ذكرنا قبل وهو يريد أن روح القدس ليس لها أول فلا يكون لها امكان لانها قبل الامكان الا انها مسبوقه بالواجب تعالى فنقول عليه اذا كان مسبوقاً بالواجب لم يكن واجباً لأن الواجب هو الذى لم يسبق بالغير فاذا سبقه غيره كان ممكناً وكل ممكن فهو داخل تحت كن صادر عنها واتما دعاه الى هذا الكلام جعله روح القدس هى الارادة والارادة عنده قديمة كما هو مذهب ائمتة واما ائمتنا عليهم السلام فعندهم انها حادثة وليس لله تعالى ارادة قديمة وهذا باجماعهم عليهم السلام لا يختلفون فيه ولكن على كل تقدير اذا جعلها قديمة كيف تكون محجوبة بالوجوب اذ «انخل» كل محجوب بالوجوب فهو حادث ممكن وقوله وهو عالم الامر الالهى، فيه ايضاً انه اراد حصر الامر الالهى فى روح القدس وعالم الامر اذا يطلق على شيئين احدهما عالم الفعل بجميع انواعه وبه قامت السموات والارض وما فيهن قيام صدور لانها اثاره واثانها الحقيقة المحمدية وهى اول صادر من الفعل وهى مادة المواد اذ كل مخلوق سواها انما اذته من شعاعها وصورته من هيئة فعلها ان كان طيباً او كان تابعاً للطيب وان كان خبيثاً او تابعاً له فمن عكس ما للطيب قال الصادق «ع» كل شىء سواك قام بامر الله . والمراد بالقيام هنا قيام تحقق قياماً ركنياً واما روح القدس فكما ذكرنا يطلق على ملكين هما ركنان للعرش من جهة اليمين احدهما اعلى وهو النور الابيض واثانها اسفل وهو النور الاصفر وقد يطلق من دونهما على جبرئيل كما قال تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وجبرئيل ليس مراداً هنا بقى الاولان وقد يطلق عليهما انهما من عالم الامر يعنى به من الامر المفعول الذى قامت به الاشياء قياماً ركنياً اعنى الحقيقة المحمدية لان هذين منهما كاليدين ولا يطلق روح القدس

على عالم الامر الفعلى فى الشرع نعم يحتمل ان يكون اصطلاحاً فان ستمى فعل الله تعالى روح القدس اصطلاحاً فهو وان كان مخالفاً لما ورد فى الشرع الآتية لامشاحة فى الاصطلاح لكن العقلاء اجمعوا على ان الفعل بجميع انواعه حادث لا يختلفون فيه فاذا جعله هو المشية والارادة وهما قديمتان عنده وعند الاكثر فهنا بحثان الاول ان الذى ينبغى لمثله مع ما يدعيه من المعرفة ومن التشيع لانه «انه خل» لايركن الى قول كل ناعق لاسيما فى مخالفته «مخالفة خل» اجماع اهل البيت عليهم السلام على ان المشية والارادة حادثان وانه ليس لله تعالى مشية او ارادة قديمة وان من قال بذلك ليس بموحد ومن ذلك ما رواه الصدوق فى التوحيد عن الرضا عليه السلام انه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائياً مريداً فليس بموحد. فان كان لايدله من التقليد والمتابعة فليقلد من لايشهو ولا يغفل ولا يجهل وهو مستد من الله سبحانه مأمور باتباعه لايسع جميع الخلق مخالفته وان لم يقلد وانما اذاه عقله الى ذلك فلايصح هذا لان العقل اذا لم يلاحظ المتابعة للغير ولا الرجوع الى قاعدة ولا الى ما انست به النفس لا يؤدى الى مثل هذا وهو ان يكون شىء غير الله ليس بمخلوق لله او يكون محجوباً بالوجوب وليس بمصنوع او متأخراً عن الذات وليس بحادث او يكون مع الذات او فى الذات مغاير للذات ولو بالاعتبار فهذه و امثالها لا يؤدى العقل اليها الا بسبب من نحو ما قلنا الثانى ان المعروف عند علماء اهل البيت عليهم السلام وروايتهم وعلماء شيعتهم بل عند جميع المسلمين ان روح القدس ملك وان اختلفوا فى تعيينه فاذا جعله غير مخلوق كان الهاً وشريكاً فلا يحسن منه ان يقول لاله الا الله وحده لا شريك له لانه يكون كذباً فى حق من ثبت ملكاً قديماً غير الله تعالى وقوله ولايسع فيه الا الارواح القادسة فان روح القدس عنده اسم نوع وافراده

منفلوطة في القرب والبعد من الذات الاحدية لانها عنده بمنزلة الاضواء الالهية
اي بمنزلة الاشعة من السراج والاضواء تطلق على المنيرات والانوار على الاشعة
كما قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً فاطلاق «فأطلقه خل» الاضواء
على الارواح القادسة ان تجوز فيه فحسن والافهو تنصيب على قيامها بذواتها
واستغنائها وهو ما يقتضيه كونها غير مخلوقة على زعمه وقوله بمنزلة الانوار
الالهية يشعر بمغايرتها للانوار الالهية لكن قوله على تفاوتها في القرب من
الذات يحتمل ان يريد بالضمير المتصل في تفاوتها ضمير الارواح القادسة
فيشعر باستمداد الارواح القادسة من الذات الاحدية فيقع التناهي في بعض
كلامه لبعض يظهر لمن تتبع كلامه والظاهر بل الصريح من عبارته ذلك وهو
لا يستكف عن ذلك اذ لو جعلها من جملة الانوار الالهية لم يقل بمنزلة الاضواء
الالهية ثم ما يريد بالاضواء الالهية هل اشياء مخلوقة ام لا بل هي اظلة الذات
كما يذهب اليه المشبهون ظاهر كلماته الثاني وقوله والعبارة عن جملتها
روح القدس يريد به كما قلنا من اسم النوع قد ذكرنا ان هذا الاسم يستعمل في
اثنين وفي جبريل «ع» وقوله وهي ليست من العالم ولاداخله تحت قول كن
يريد به انها ليست من العالم الذي هو ما سوى الله تعالى وهو كما ترى ولو
اريد به انها اي عالم الامر على ارادته ان روح القدس هي العالم الامر الذي
يعبر عنه بكن ليست من العالم الذي هو المكنونات «المكنونات خل» لم يكن في
نفيه باس واما انها من عالم الامرواتها لا تدخل تحت كن فغلط فاحش فان عالم
الامر غير الارواح القادسة لان هذه مخلوقة بكن داخله تحتها والاكنت قديمة
واما انها هي عالم كن فغير مسلم ولو سلم فالذي دل الدليل العقلي القاطع و النقل
«النقل خل» الصريح الساطع انها خلقت بنفسها ومثاله ما قاله الفقهاء ان الباعث
على الصلوة هي النية والباعث على النية نفسها لا يختلفون في ذلك قالوا والآ

لزم الدور او التسلسل وقوله لانها نفس الامر والقول يعنى كن وقع من غير علم بالامر وبكن ان يتبعون الا الظن وانهم الا يخرصون وقوله وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبايع والصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحداً بعد واحد يدل على ان ما ذكر كلها متناسقة من الارواح القادسة الى بسائط الاجسام ولا يكون التناسق بين الاشياء الا اذا كانت فى صقع واخذ كما هو مقرر فى الحكمة ويلزم من التناسق ان الارواح القادسة داخله تحت كن كالتى بعدها او ما بعدها مما ذكر غير داخل تحت كن وقوله الى المادة الاخيرة يعنى به المادة العنصرية التى شأنها القبول المادى والاستعداد النباتى الذى هو منشأ التمرور والزيادة والذبول والنقصان وهى النهاية فى الخسة والبعث عن التور وفى النهاية «نهاية خل» الظلمة الحسية وهذا ظاهر.

قال ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعاً الى ما نزل منه عائداً الى ما بدئ منه بتهييج المواد وتحريك الاجساد واحداث الحرارة للمهيجة السماوية فى الاستقصات من تداوير النيرات «النيرات خل» الموجبة لنشو النبات بعد الجمار وسياسة المركبات الى درجة قبول الحياة وتشويق النفوس الى ان تبلغ درجة العقل المستفاد الراجعة الى الله الجواد.

اقول اشار بقوله ثم يترقى الى عود الاشياء فى القوس الصعودى منها الى من المادة الاخيرة العنصرية التى هى النهاية فى الخسة والظلمة بالتلطيف كما اشرفنا سابقاً من انحلال جزئين من الماء فى جزء من التراب لما بينهما من المشاكلة بواسطة اشعة الكواكب فجرى فى النبات و الاشجار غذاء حتى صار ثمرة ثم اغتذى به حتى صار كيلوساً ثم كيموساً ثم نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظماً ثم كسى لحمًا ثم انشئ خلقاً اخر واثبت فيه الجوارح وهو قوله والتكميل راجعاً الى ما نزل منه هذا الكلام من المصنف اما انه على جهة

المجاز و اما انه غلط لانه لا يرجع الى ما نزل منه و الا لرجع الى كونه
 عظماً ثم مضغاً ثم علقه ثم نظفه ثم كيموساً ثم كيلوساً ثم طعاماً ثم مادةً ثم
 عناصر فيفنى لرجوعه الى ما نزل منه و هو الامكان او لا يذكر الانسان انا
 خلقناه من قبل ولم يك شيئاً اى شيئاً مكوّناً وان كان شيئاً ممكناً بل المراد من
 رجوعه الى ما بدئ منه كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه للاعرابي في
 الخبر المذكور سابقاً فاذا فارقت اى النفس الناطقة القدسية عادت الى ما
 منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة هـ . ولهذا قلنا رجعت اليه في القوس
 الصعودي واما يعبر عن ذلك العود بالرجوع الى ما نزل منه لكون كل مقام
 صعد اليه مقابلاً لما هو بمعناه قوله بتهييج المواد بالقوى النباتية المعبر عنها
 بالنفوس النباتية فانها تهيج المادة بالنمو والزيادة وتحريك الاجساد اى
 تحركها النفوس النباتية حركة جوهرية واحداث الحرارة المهيجة السماوية
 اى النفوس الحيوانية الحسية الفلكية التي اصلها الافلاك كما تقدم فانها
 حرارة غريزية سماوية مهيجة للنفوس النباتية على الحركة الجوهرية المنقضية
 عن اسبابها الصعود «للصعود خل» القوسى في الاستقصاء جمع استقص وهو
 الاصل باعتبار الرجوع اليه كما انه باعتبار النزول منه يستمى هبولى وفيه
 ما قلنا من المجاز و «او خل» الغلط فان الاستقص هو الاصل المرجوع اليه
 رجوع ممازجة لمجاورة وقد منعناه الا ان يحمل على خصوص المواد العنصرية
 والنفوس النباتية بل والحيوانية الحسية او المجاز او الغلط من تدوير التيارات اى
 الكواكب يعنى ان الحرارة المهيجة للنفوس النباتية بالحركة الجوهرية من
 تدوير التيارات يعنى من دورانها «دوراتها خل» من المشرق الى المغرب ومن
 المغرب الى المشرق فان الحرارة المهيجة من قبسات اشعة التيارات وليس
 المراد بالتدوير جمع تدوير وهو الفلك الجزئى للكوكب بالمعنى الاصطلاحي

الآن يقال انه علة من علل ذلك الدوران الموجبة اى تلك الحرارة والتسخين الحادث من قبسات تلك الاشعة فانها مع الرطوبة يحصل بهما التغير والانحلال انحلال اليبوسة الترابية المشاكلة فى الرطوبة المائية كما اشرنا اليه فى الفوائد وفى شرحنا على الفوائد ويحصل بهما نشو النبات بعد الجماد بعد كونه جماداً لاحركة فيه ولاله وسياقة المركبات بتعديل طبائعها فى النفوس النباتية ونضج الابخرة المتخلصة من صفوها باختلاف اشعة الكواكب نضجاً معتدلاً حتى وصلت بذلك الى تليظ مساوٍ للظف اجرام الافلاك وهو المعنى بقوله الى درجة قبول الحياة لان الحياة التى فى الحيوان من نفوس الافلاك فيما «فماخل» ساوى اجرامها تعلقت به الحياة من تلك النفوس الفلكية فاذا قبلت الحياة حصل لها الاحساس والشعور فتشعر بكمال ما فوقها وحسنه وبحاجتها اليه اعنى الارواح القادسة والعقول النورانية فتشاق الى الاتصال بها الى «وخل» الاستمداد منها الى ان تبلغ باستعدادها بالاعمال الصالحة والاداب الشرعية الى ان تصل درجة العقل المستفاد كما ذكرنا الاشارة الى معناه من انه الدرجة الثالثة من مراتب العقل العملى «العلمى خل» والرابعة العقل بالفعل وقيل الثالثة العقل بالفعل والرابعة العقل المستفاد ولعل هذا هو المراد من كلام المصنف الرجعة الى الله الجواد يعنى تلك الدرجة او اهلها من العقول المستفادة راجعة الى الله الجواد دائم العطاء والامداد لاهل الاستمداد والمراد بالرجوع عندنا هو الرجوع الى رضوانه الذى هو اكبر فى درجة الامكان ودار كرامته وجنانه وعند المصنف الرجوع هو الخروج عن درجة الامكان الى درجة الوجوب كما اشار اليه فيما سبق من كلامه فى قوله فى العقول انها باقية ببقائه فضلاً عن ابقائه .

قال فانظر الى حكمة المبدع البديع كيف ابدع الاشياء وانشأ الاكوان من الاشرف فالاشرف فابدع اولا انوارا قدسية وعقولا فعالة تجلى لها والقى

فيها مثاله فظاهر عنها افعاله و اخترع بتوسطها اجساماً كريمة صافية نيرة ذوات نفوس حيوانية دائمة الحركات تقرباً الى الله و عبودية له و حملها في سفينة ذات الواح و دسر جارية في بحر القضاء و القدر بسم الله مجريها و مرسيتها و الى ربك متهيها .

اقول ان الله سبحانه خلق الخلق و كل شيء خلقه و اوقفه على باب القضاء و لا يمضيه الا مبين العلل مشروح الاسباب ليستدل به على علم صانعه و قدرته فيعرفه العباد بما عرفهم فعلى فقال تعالى في تقدير القمر لتعلموا عدد السنين و الحساب و كل شيء فصلناه تفصيلاً و قال عز وجل يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة و غير مخلقة لنبين لكم فقوله فانظر الى حكمة المبدع لانه تعالى جعل كل شيء دليلاً و مدلولاً عليه و معنى ابداع الاشياء اى خلقها لالشيء يكون عائداً اليه و اتما خلقها لينقل حوائجهم اليه من بعض الى بعض او خلقها لا من شيء بل اخترع موادها و صورها لا على مثال سبق و لا من شيء تقدم و انشأ اكوانها اى وجوداتها بمعنى موادها و ابتدأها على النظم الطبيعي الذاتى الاشرف اولاً لمناسبته « لمناسبة خل » لأقوى الفيض فالاشرف اى باشرف ما بعده اى ما بعد الاشرف الاول و قوله فابدع تفصيل لما اجمله بقوله الاشرف فالاشرف اولاً عقولاً قدسية اى منزهة عن ردائل الطبايع و المواد الجسمانية و قد تقدم فى كلامه ما يدل على خروجها من العالم الذى هو ماسوى الله حتى انه قال فى اول كتابه هذا فالعقل و ما فوقه كل الاشياء يعنى انه بسيط الحقيقة و هنا حكم بانها مبدعات و قد اتفق الحكماء على ان كل ممكن زوج تركيبى اى من مادة و هى ما من الله تعالى اى من فعله و من صورة و هى ما منه و هى قابليته و كل زوج تركيبى داخل تحت كن و قوله

فعالة اى كثيرة الصنع يشير به الى انها من عالم الامراى الذى هو فعل الله تعالى وليس كما يقول لان هذا شىء لا يوجد الا عند آله «اهله خ ل» عليهم السلام و هو استغنى بالعيون الكدرة التى يفرغ بعضها فى بعض لان فعل الله هو مشيئته و ارادته كما قال الصادق عليه السلام و اما ارادة الله فاحدائه لا غير لانه لا يروى و لا يفكر ولا يهتف. الا ان الله عزوجل يفعل بفعله و يفعل بمفعوله ففعله بفعله لا تدخل فيه العقول و فعله بمفعوله تدخل فيه العقول و النفوس و الطبايع و المواد و الصور و الاجسام و كل شىء يلقى مثاله فى هويته على حسب قابليته و امكانه و يفعل به ما يترتب عليه وهو الفاعل عزوجل فسى كل شىء على كل حال افرايتم ما تحرثون و انتم تزرعون ام نحن الزارعون و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى فالحديدة المحمية اذا احرقت فانما احرق النار بما القت فى الحديد من مثالها وهو فعلها و تأثيرها ففعل العقل معناه ان الله فعل به ما شاء بمعنى ان فعله تعالى اشرق عليه ففعله «ففعل خ ل» بذلك الاشراق كما انار الجدار باشراق نور الشمس عليه فافهم فقوله تجلى لها و القى فيها مثاله يشير الى كونها فاعلة بالله تعالى اخذه من قول امير المؤمنين صلوات الله عليه فى شأن النفوس المقدسة كالملائكة قال «ع» فالقى فسى هويتها مثاله فظهر عنها افعاله اى بواسطة تحتمل افعاله لانها محال مشيئته قوله و اخترع بتوسطها اجساما كريمة صافية نيرة يريد به انه خلق بتوسطها و الا فان اخترع يستعمل فى اول ابداع لامن شىء و ابتدع لا لشىء و انما قدم الابداع لانه ورد انه بمعنى الاختراع و جرى على لسانه اولاً و لا عيب فيه و ذكر بعده الاختراع تغييراً للتعبير لا ترتيباً و المراد بالاجسام الكريمة النيرة اجرام الكواكب و افلاكها ذات نفوس حيوانية وهى التى تستمد منها اهل الارض الحياة دائمة الحركات اذ من

شأن النفوس الحيوانية التحرك والتحرك تقرباً الى الله تعالى وعبودية «عبوديته خ ل» له لانها تخدمه فيما امرها به من التقدير والتسخير اللذين هما آلة التدبير وتتقرب اليه بامثال او امره فتعبده بالتحرك والتحرك وباشراق اشعتها وبقبضها «يقبضها خ ل» فاضل رطوبات البحار والعيون والانهار ويبسطها «يبسطها خ ل» ارخاء عز الى الامطار وتبريدها وتسخينها بالليل والنهار وحملها الى تلك النفوس وتلك الاجرام الثيرة وتلك الحركات في سفينة محدد الجهات وتلك البروج والسموات ذات الواح من البروج الاثنى عشر والمنازل الثمانية والعشرين والسيارة «السيارة خ ل» ودر من اقطابها جارية بحكم التسخير والتقدير في بحر القضاء من المحتوم والقدر من المرسوم يرجع عودها على بدتها وغروبها على طلوعها مستمرة على مقتضى التعديل في التغيير والتبديل تنعطف «تنطف خ ل» الاعجاز على الصدور وتدبير الامر بينها يدور في الروحانيات والجسمانيات مدى الازمنة والدهور الى انتهاء الامور فنهار يكرر على ليل و ليل يكرر على نهار افلاك تدور و خلق يدور والفاظ تدور و حروف تدور واسماء تدور و دهور تدور و ازمنة تدور و اعوام تدور و فصول تدور و اشهر تدور و ايام تدور و اعداد تدور و حركات تدور يدبر «يدبر خ ل» بينها مقتضيات الامور كما بدأكم تعودون ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون قال في هذا المعنى بعضهم :

سفينة تجرى باسمائه
 قد اودع الخلق باحشائه
 في جندل الغيب و ظلماته
 و ريحه انفاس ابنائه
 من الف الخط الى يائه

انظر الى العرش على مائه
 و اعجب له من مركب دائر
 يسبح في لجة بلا ساحل
 و موجه احوال عشاقه
 فلو تراه بالورى سائرا

و يرجع العود على بدئه و لا نهايات لا بدائه
يكوّر الصبح على ليله و صبحه يفنى بامسائه

لا يدري احد من ابن الى ابن الا مدبرها و محصيا بعلمه و قدرته فسبحان
الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله بسم الله مجريها ومرسيها
يعنى به ان سفينة التكوين تجرى بالاكوان و المكونات بسم الله اعنى نور
الانوار و الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله و هو الاسم الاكبر الاعز
الاجل الاعظم الاكرم الذي يحبه الله و يهويه و يرضى به عن دعاه و هو
امر الله المفعولى و هو صفة الله الفعلية اعنى الالهية و يحتمل ان يكون
المراد به الالف القائم الذي يلفظ باسمه فى لفظ الجلالة بعد اللام الثانية
وهو الاسم الذي اشرقت به السموات والارضون و يحتمل ان يراد به الالف
المبسوط الواقع اسمه بعد ميم الرحمن وهو الاسم الذي يصلح به الاولون
والآخرون و المناسب لحكم النزول فى سفينة نوح عليه السلام الموافق
لباطن التأويل هو الالف المبسوط الذي اسمه بعد ميم الرحمن ويؤيد هذا
ما رواه ابن ابي جمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ظهرت
الموجودات من بآء بسم الله الرحمن الرحيم و الباء هى الالف المبسوط
فمجريها بدؤها و مرسيها عودها الى ما منه بدئت اى الى مقابله كما ذكرنا
قبل هذا و الى ربك منتهاها اى تنتهى امور جميع الخلائق من الجواهر
والاعراض فى الغيب والشهادة الى حكم قدره وقضائه فيهم كما كان بدوهم
و ما بينهما كذلك وهذا ظاهر .

قال و جعلها مختلفة فى الحركات و نشأت اضواء النيرات المغدة
لنشوا الكائنات ثم خلق هيولى العناصر من التى هى اخس الممكنات وهى
نهاية تدبير الامرفاته يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين

الجماد من تعديل العناصر و الاركان ثم النبات من صفوها ثم الانسان و اذا استكمل بالعلم و الكمال بلغ الى درجة العقل الفعال فيه «فيه خل» وقف ترتيب الخيرو الجود و اتصل باوله اخر دائرة الوجود .

اقول انتهى كلام المصنف في هذا الكتاب الى هنا و قوله وجعلها مختلفة في الحركات يعنى به انه تعالى جعل الكائنات في رجوعها اليه مختلفة في الحركات الجوهرية في الشدة و الضعف و التورية و المظلمة و في الصعود اليه و القرب منه و في النزول عن جواره و البعد منه و ذلك بمقتضى قوا بلهم لفيضه المتألفة من الكم و كيف و الجهة و الرتبة و الوقت و المكان و ما يتممها و يكملها من احكام الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و المراد من اضواء النيرات اشعتها على حسب مقاديرها و النيرات هي الكواكب المعدة لنشو الكائنات كما اشرنا اليه سابقاً من ان ار كان المواد من العناصر اذا تعدلت في طبائعها كانت مطارح لقبسات الاشعة فتقوى ضعيفها و تزيل الاعراض المنافية عنها و تلطفها و تعفنها و تهضمها و تحللها غذاء معتدلاً موافقاً بنحو ما ذكرنا سابقاً حتى تنشأ «تنشوخل» عنها النفوس النباتية في ثلاثة ادوار في الاول ادار طبائعها بعضها على بعض فتناكحت فتولدت عناصرها ثم ادار العناصر بعضها على بعض فتناكحت فتولدت معادنهما ثم ادار العناصر و المعادن بعضها على بعض فتناكحت فتولدت الحيوانات فسارت العناصر و المعادن الى الله سبحانه في السلسلة العرضية و سارت الحيوانات الى الله سبحانه في السلسلة الطولية و النباتات برزخ بينهما فلها سير عرضي بسكون الرآء اضافي و طولى اضافي و هو قوله ثم خلق هيولى العناصر الهيولى هي اصل اشياء «الاشياء خل» من حيث قبولها الاشكال غير متناهية و ذلك انه تعالى خلق طبيعة الحرارة من الحركة التكوينية التي

هى علة العلل فى الاشياء المتحركة ثم خلق الله سبحانه طبيعة البرودة و اصلها من
 السكون الكونى الذى هو علة العلل فى الاشياء الساكنة فهذان اول زوجين
 خلقهما الله سبحانه وذلك قوله تعالى و من كل شىء خلقنا زوجين لعلكم
 تذكرون ثم تحرك الحار على البارد بسر ما ودع الله فيه من الحركة المذكورة
 فامتزجا يعنى تناكحا «تناكحها خل» فتولدت «فتولدت خل» من الحرارة اليابوسة
 وتولدت من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبائع منفردات «مفردات خل» فى جسم
 واحد جوهرى روحانى و هو اول مزاج بسيط اى معتدل متمثل الاجزاء ثم
 صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله تعالى منهما طبيعة الحياة و اجرامها
 الافلاك العلويات و هبطت البرودة مع اليابوسة الى اسفل فخلق الله منهما
 طبيعة الموت و اجرامها الافلاك السفليات ثم افتقرت الاجسام الموات الى
 ارواحها التى صعدت عنها فسالت ذالوجود والكرم ردا و اوحا اليها فاذا ر الله
 سبحانه و تعالى الفلك الاعلى على الفلك الاسفل دورة فامتزجت الحرارة و البرودة
 «بالبرودة خل» و الرطوبة باليبوسة فخلق تعالى من الحرارة و اليابوسة عنصر النار و
 من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء و من مزاج البرودة مع الرطوبة
 عنصر الماء و من مزاج البرودة مع اليابوسة عنصر الارض ثم ادار الفلك الاعلى على
 الاسفل دورة ثانية فخلق منها المعادن ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثالثة
 فخلق منها النباتات ثم ادار الاعلى على الاسفل دورة رابعة فخلق منها الحيوانات
 و قيل فى الادارة الاولى كانت الطبائع وفى الثانية كانت العناصر و المعادن
 وفى الثالثة كانت النباتات و الحيوانات البهيمية «البهيمية خل» وفى الرابعة كان
 الانسان فقوله ثم خلق هيوالى العناصر من التى هى احسن الممكنات يعنى الاجسام
 فانها بالنسبة الى الذوات التورية كالعقول و الارواح و القدسية خسية و قوله
 و هى نهاية تدبير الامر يعنى فى جهة ادبر فادبر فانها اسفل الاكوان و هو على

حسب الظاهر و الا ففى الحقيقة النفوس السفلية و الارضون المعنوية احسن
من هيولى العناصر و انزل كما قال تعالى ثم رددناه اسفل سافلين فاذا « و اذا خل »
اعتبرت دائرة العقل و دائرة الجهل رأيت هيولى العناصر اسفل دائرة العقل
و فوق دائرة الجهل لان الله سبحانه خلق الانسان و هو اشرف ما خلق و جعله
بين الدائرتين و الواقف بين الطنجنين فهو فى الهوآء و فوقه تسعة عشر بعدد
حروف البسملة و تحته تسعة عشر بعدد الزبانية كل واحد من الذى هو فوقه
مقابل لضده مما تحته فوقه النار و تحته الماء و فوقه السموات السبع و تحته
الارضون السبع و فوقه فلك « تلك خ ل » المنازل و تحته الملك الحامل للارض
و فوقه فلك « تلك خ ل » البروج كتاب الابرار فى عليين و تحته كتاب الفجار
فى سجين و هو الصخرة و فوقه الكرسي و تحته الثور و فوقه محدد الجهات
و تحته الحوت و فوقه جسم الكل و تحته البحر و فوقه عالم المثال و تحته الريح
العقيم و فوقه جوهر الهباء و تحته جهنم و فوقه الطبيعة و تحته الطمطم
المسمى بالظلمة و فوقه النفس الكلية و تحته الثرى و فوقه الروح الكلية و
تحته ما تحت الثرى و فوقه العقل الكلى و تحته الجهل الكلى ففوقه تسعة عشر
و تحته تسعة عشر و هو القائم بينهما فالاجسام احسن الممكنات العلوية النورانية
و اشرف من السفلية الظلمانية و قوله و هى نهاية تدبير الامر يعنى فى قوس النزول
من دائرة العقل حين قال تعالى ادبر فادبر الى هنا انتهى ثم قال له اقبل فاقبل مبتدأ
باقباله من المعدن صاعداً الى النبات الى الحيوانات على تفصيل يطول ذكره
و قوله فانه تعالى يدبر الامر من السماء الظاهرة و الباطنة الى الارض الظاهرة
و الباطنة ثم يعرج اليه مبتدئ فى عروجه من المعادن بتكوين الجماد على نحو
ما ذكرنا معدناً من تعديل العناصر و الاركان كما ذكرنا سابقاً من ان تعديل الماء
الاول الصاعد من رطوبات البحار و العيون و الانهار باشعة الكواكب و حرارتها

اربعة اجزاء من الرطوبة مع جزء من اليبوسة فاذا انحلت اليبوسة لقلتها في الرطوبة كان الماء النازل من هذه الاجزاء المائية التي انحلت فيها جزء اليبوسة اذا وقع على الارض كان مشاكلاً لها لما فيه من جزء اليبوسة فلا تنفر منه «فيه خل» فينحل منه جزءان بجزء من تراب الارض لما بينهما من المشاكلة و المعادلة فتحل اليبوسة في الرطوبة وتنعد الرطوبة في اليبوسة فيكون منه صفو غذاء هو مادة للنفس التامية النباتية لاعتدال الطبايع الاربع فيه بنسبة رتبة النبات و هو قوله ثم النبات من صفوها اي العناصر ثم الانسان كما اشرنا اليه في ذكر التامية النباتية و النفس الحيوانية الحسية و النفس الناطقة القدسية على ما ذكره عليه السلام في حديث الاعرابي و اذا استعمل الانسان بالعلم و الكمال كما قال امير المؤمنين صلوات الله عليه و خلق الانسان ذات نفس ناطقة ان زكيتها بالعلم و العمل فقد شابته جواهر اوائل عللها فاذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شاركها السبع الشدادة . يعنى اذا «ان خل» زكيتها بالعلم و العمل فقد شابته العقل الفعال لانه هو اول عللها فتشابه جوهره في ملازمة طاعة الله و التقوى و عدم الغفلة عن ذكره و ربما شابته في انفعال كثير من الاشياء لها بنسبة رتبته كما جرى لنفوس الانبياء عليهم السلام فاذا اعتدل مزاجها ظاهراً و باطناً و فارقت الاضداد بحيث ما ترى الآلهة و لم تخف الآلهة و لم ترج الآلهة و هكذا يعنى لم يجدسواه تعالى في كل حال فقد كانت علة وجود جميع الاشياء و صبح هذا في محمد و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و آله خاصة و قوله فقد بلغ الى درجة العقل الفعال و هو مقام قاب قوسين لانه من نزل من العقل و اجتمع معه في عروجه بالاسم البديع الذي هو مربى العقل الفعال و اما من اعتدل مزاجه على الحقيقة و فارقت الاضداد على الحقيقة فقد وصل الى مقام او اذنى يعنى كان محلاً لمشية الله و لساناً لارادته و مترجماً عنه تعالى و قوله فيه وقف ترتيب الخير

والجوداى بالعقل الفعّال انتهى ترتيب السير الى حضرة ذى الجلال وليس الامر
 كما قال فانّ العقل الفعّال سيره الى ذى الجلال تعالى سير حثيث وينتهى سيره الى
 نور الأنوار ونور الأنوار يسير الى الله تعالى فى حجاب الرضوان من عالم
 الرجحان من الامكان بلانهاية ولا غاية فهو ابدأ يسير سيراً حثيثاً لا ينقطع
 السير ولا تقصر المسافة مع كثرة ما يترقى فى درجات القرب كما قال تعالى
 رفيع الدرجات وقال تعالى فى حديث الأشرار كلّمنا وضعت لهم علماً رفعت
 لهم حلماً وليس لمحبتى غاية ولا نهاية هـ . وقال صلى الله عليه وآله اللهم
 زدنى فيك تحيراً فقال تعالى له صلى الله عليه وآله وقل رب زدنى علماً و
 هذا طلب لا ينقطع ابدأ وقوله واتصل باوله اخر دائرة الوجود يريد انه
 اتصل باؤل العقل الفعّال اخر دائرة الوجود يعنى اوله ادبر فادبر و اخره
 اقبل فاقبل فحصل من ادباره للايجاد واقباله بالموجودات دائرة هى قاب قوسين
 وهى مجموع ما فى الامكان اذ ليس قبله عند المصنف امكان كما مرّت
 الاشارة ولكن الامر على خلاف ما قال الى هنا انتهى الكلام منا ومنه واعلم انه
 ليس بينى وبينه نبوة حتى اتى اتبع «اتبع خل» كلماته بالرد لها ولكن هو يتكلم
 على مذاق اهل التصوّف والحكماء و انا انكلم على مذاق ساداتى ائمة الهدى
 عليهم صلوات الله رب الارض والسماء وقد قال امير المؤمنين عليه السلام
 ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كيرة يفرغ بعضها فى بعض و ذهب
 من ذهب الى عيون صافية تجرى يامر الله لا نفاذ لها هـ . و اقول وان
 افتريته فعلتى اجرامى و انا يرى ممّا تجرمون لا حول ولا قوّة الا بالله
 العلى العظيم و صلى الله على محمد وآله الطاهرين وقع الفراغ من تسويد
 هذه الكلمات لاربعة ساعات وثلاثى ساعة من الليلة السابعة والعشرين من
 صفر سنة اربع وثلاثين بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية على مهاجرها

وآله افضل الصلوة و ازكى السلام بقلم منشئها العبد المسكين احمد بن
 زين الدين بن ابراهيم بن صقر بن ابراهيم بن داغر بن رمضان بن راشد بن دهم
 بن شمروخ آل صقر الهجرى الاحسائى المطير فى عفى الله عتاه عن والدينا من
 المؤمنين و المؤمنات و المسلمين و المسلمات انه غفورٌ رحيم سيبقى
 خطوطى و كنت تراباً رميماً حامداً مصلياً مستغفراً و وقع الفراغ من تصحيحه
 بساعتين و نصف من ليلة الثلاثاء السادسة و العشرين من جمادى الاولى
 سنة ١٢٣٤ اربع و ثلثين بعد المأتين و الالف على يد منشه العبد المسكين
 احمد بن زين الدين و الحمد لله رب العالمين و صلى الله
 على محمد و آله الطيبين الطاهرين

