

الشيخ أحمد الأحساني

مجده والحكمة الإسلامية

دراسة شاملة لحياة الشيخ أحمد الأحساني وآراء العلماء في شخصيته
وفهرسة لمؤلفاته ونماذج كاملة من رسائله في الحكمة والعقيدة

الجزء الخامس

تأليف
عبد الرسول زين الدين

الشيخ
أحمد الأحساني
مجلد الحكمة الإسلامية

الأوقاف

موقع الأوحاد
Awhad.com

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م

THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

العنوان الجديد

بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ - ٠١/٤٥٥٥٥٩ - فاكس ٨٥٠٧١٧ - ص.ب. ١١/٧٩٥٧

Beyrouth - Air port street - Golden plaza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

الشيخ أحمد الأحسائي مجدد الحكمة الإسلامية

دراسة شاملة لحياة الشيخ أحمد الأحسائي وأراء العلماء في شخصيته
وفهرسة لمؤلفاته ونماذج كاملة من رسائله في الحكمة والعقيدة

تأليف

عبد الرسول زين الدين

الجزء الخامس

طريق المعرفة

العراق - النجف

مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

A decorative rectangular border with a repeating floral motif, featuring stylized flowers and leaves. The border is composed of black lines and fills the page around the central text.

شرح الفوائد

فوائد الحكمة

* عن يونس بن ضبيان عن الصادق قال عليه السلام:

ان أولى الالباب الذين عملوا بالفكرة حتى ورثوا منه حب الله،

فان حب الله إذا ورثه القلب استضاء به وأسرع إليه اللطف،

فإذا نزل منزلا صار من أهل الفوائد،

فإذا صار من أهل الفوائد تكلم بالحكمة،

فإذا تكلم بالحكمة صار صاحب فطنة،

فإذا نزل منزلة الفطنة عمل في القدرة.

فإذا عمل به ما في القدرة عرف الاطباق السبعة،

فإذا بلغ هذه المنزلة جعل شهوته ومحبته في خالقه،

فإذا فعل ذلك نزل منزلة الكبرى فعابن ربه في قلبه

وورث الحكمة بغير ما ورثه الحكماء

ان الحكماء ورثوا الحكمة بالصمت،

وان العلماء ورثوا العلم بالطلب،

وان الصديقين ورثوا الصدق بالخشوع وطول العبادة،

فمن أخذه بهذه السيرة اما أن يسفل واما أن يرفع،

واكثرهم الذي يسفل ولا يرفع إذا لم يرع حق الله ولم يعمل بما أمر به

... فلا يغرنك صلاتهم وصيامهم ورواياتهم وعلومهم فانهم حمر مستنفرة.

ثم قال: يا يونس إذا أردت العلم الصحيح فعندنا أهل البيت، فانا ورثنا وأوتينا شرع

الحكمة وفصل الخطاب..

كلمة للشيخ الاحساني مهمة

كتب محمد بن مقيم الما زندراني:

يقول الفقير إلى الغني محمد بن مقيم بن شريف الما زندراني: ان الشيخ الفاضل الكامل الجليل والعالم العمل النبيل (اعلى الله مقامه ورفع قدره) نصحني في الايام التي كنا باصبهان ان ابدل الخوض في العلوم العقلية والنقلية إلى النظر في كتبه رحمه الله وكتب الي كتابة بعض عباراتها:

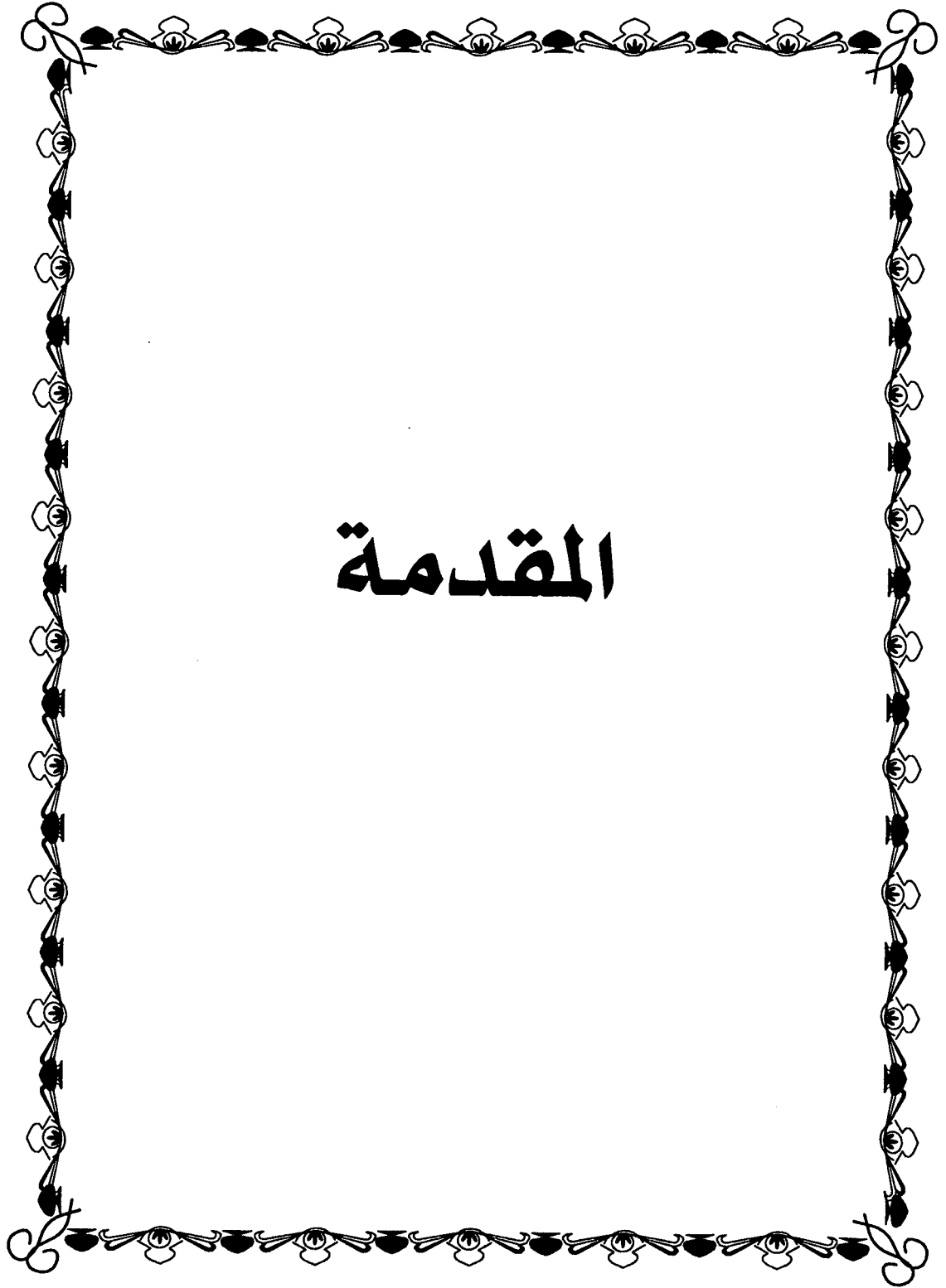
لا تعتمد على هذه الاعتقادات وعليك الاخذ بما ورد عن الائمة الهداة عليهم السلام والصلوة الطاهرة، واذا اردت ان تنظر في بعض كتب القوم فانظر في كتبي فانها حجة الله عليهم كشرح الزيارة، وشرح المشاعر، وشرح العرشية، وانا سمعت ان بعض أهل اصفهان كتب على شرح المشاعر نقضا كثيرا، وردا شنيعا، واخبرك انهم ينقضون كلامي بما يسمعون من كلام اكثرهم على الضلاله، وكلامي اخذته عن الائمة عليهم الصلاة والسلام، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: ذهب من ذهب إلى غيرنا إلى عيون كدره يفرغ بعضها من بعض، ذهب من ذهب الينا إلى عيون صافية تجري بأمر الله لانفاذ لها ولا انقطاع.

فاذا جعلت امرك في فهم كتبي فاعلم ان الله سبحانه قد اراد بك خيرا ولا تلتفت إلى ما سواها، فانها حق اخذتها عن أهل الحق عليهم السلام واخبرونا فيها، واعلم مثل الكلام الذي تسمع، فان الرجل ياتي عندي وفي نفسه شيئا يتوهمها حقا فاذا كلمته عين ان كل ما عنده باطل فكذلك كل ما في كتبي، فان ما يردوا عليها انما ردوا على جعفر بن محمد عليه السلام.

مقدمة شرح على شرح العرشية للشيخ الاحساني.

مخطوط: لمحمد بن مقيم بن شريف الما زندراني، نسخته في مكتبة الاستانة

الرضوية المقدسة.



المقدمة

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين،
 اما بعد فيقول العبد المسكين أحمد بن زين الإحسائي أن جناب الموفق المسدد
 والأكرم الممجد جناب الآخوند الاوحد وهو الملا مشهد بن المقدس العلي المبرور
 حسين علي، سلك الله به رضاه وبلغه ما يتمناه من أمر إخرته ودينه، قد إلتمس مني أثبات
 بعض الكلمات في بيان معنى ما ذكرته وأشرت إليه في الرسالة التي سميتها (بالفوائد)^(١)
 وهي مشتملة على إثني عشر فائدة لأنها لما كانت مشتملة على معاني لم يذكرها أحد من
 العلماء ولم يعثر عليها شخص من الحكماء، حتى كانت مع تأصلها في اليقين وابتناء
 الحق عليها في الدين غريبة مجهولة، أذ لم تجر على الخواطر ولم تكتب في الدفاتر،
 وانما نبهوا عليها أئمة الهدى في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام، وفيما فسروه من كتاب الله
 تعالى فأشار اليه - سلمه الله وبلغه كل ما يتمناه من أمور دينه وعقباه - ان ابين ذلك بيانا
 يفهم منه عبارة تلك الرسالة، ويحصل منه صريح الدلالة وان لم يذكر الدليل، لأن الغاية
 معرفة عباراتها والوقوف على إشاراتها.

وكان ذلك الإلتماس منه في طريق سفرنا مع جناب المحترم إلى مكة المشرفة^(٢)

(١) كتب المصنف رساله في الحكمه سماها (فوائد الحكمه) ولما كانت غامضة في عباراتها، لم يدرك
 مطالبها جل أهل المعرفة طلب منه شرحها بنفسه، ولولا ذلك الشرح لم يتتفع بهذه الرسالة الا
 القليل.

وقد قام بشرح هذه الفوائد اضافة لمصنفها كل من الشيخ محمد حسين السمناني شرحاً مبسطاً في
 ٦٥٣ صفحة وكذلك شرحها الشيخ ملا كاظم السمناني في حوالي ٨٠٠ صفحة.

ونحن حققناها هنا على نسختين الاولى وقد جعلناها الاصل وهي من خزانة مكتبة الامام أمير
 المؤمنين عليه السلام العامة في النجف الاشرف والثانية النسخة المطبوعة على الحجر.

(٢) راجع المجلد الاول ففيه ذكرنا تلك الرحلة.

ومعلوم أن في مثل تلك الحالة لا يتمكن الإنسان من إثبات الإستدلال، لكثرة الاشتغال والمال، وغاية التشويش والاستعجال بالحل والارتحال.

وذكر لي أيده الله عتالي هذا أمر واجب لتوقف الإنتفاع بها وفهم عباراتها عليه، فحيث كان ذلك عندي معلوماً^(١) لعدم الأنس بها ولم تكن تلك المعاني مذكورة في كتاب^(٢) ولا جارية في سؤال ولا جواب ليراجع الطالب ذلك الكلام ليفهم منه المراد وانما هي اشياء بالنسبة إلى ما ذكره العلماء والحكماء غريبة مبتكرة وأن كانت بين أئمة الهدى عليهم السلام وبين خواص الشيعة مذكورة مشتهرة.

وكان - سلمه الله - على ما التزمت نفسي من حقه ملتماً لذلك، أوجبت ذلك الالتماس علي الا اني ات بما يسهل الاتيان به، لأن هذا مني في هذه الحال غاية المقدور، ولا يسقط الميسور بالمعسور^(٣) مستعينا بالله وسائلاً منه عز وجل الرضا انه على كل شيء قدير، وصدرت المتن بقولي (قلت) والبيان بقولي (أقول) ليتبين من ذلك الفروع والاصول.

قلت: أني لما رأيت الكثير من الطلبة يتعمقون في المعارف الالهية.

أقول: وذلك لشدة تحقيقاتهم وكثرة تدقيقاتهم وايراداتهم للاشكالات، وإثباتهم للاعتراضات، حتى لا تكاد تجد شخصين متوافقين وذلك لاختلاف افهامهم وانظارهم وتغاير مذاقاتهم واعتباراتهم، والسبب في ذلك انهم يقولون (أن الاعتقادات امور عقلية ولا يجوز التقليد فيها)، ويلزم من هذا أن كل واحد يثبت ما يفهمه، وحيث

(١) في ب/ ساقطة.

(٢) أي في كتاب غير كتاب الله وأخبار أهل البيت (عليهم السلام) والا فهو قد استنبطها جلها من كتاب الله وسنتهم (عليهم السلام) فقد قال سبحانه: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) الأنعام / ٣٨، وقالوا (عليهم السلام) كل شيء ورد في كتاب أو سنة في الاصل/ كان عندي.

(٣) مأخوذ من قول أمير المؤمنين عليه السلام الوارد في عوالي اللآلي ٤ / ٥٨، وهذه العبارة كثيراً ما تتكرر في كتابات المصنف وكتابات تلامذته، وهي عند الفقهاء مضمون قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور).

يلمح أنه (قدس سره) كتبها لشرحها، وانما أراد أن يفاجأ الملا العلمي بها ويبهتهم.

كان الظاهر تابعاً للباطن^(١) ودليلاً عليه كما قال الرضا عليه السلام قد علم أولوا الألباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا^(٢)

وأنت إذا نظرت إلى صور اجسامهم وكلامهم وافعالهم الطبيعية رايتها كلها مختلفة، وهي صفة بواطنهم،^(٣) وإذا جرى كل واحد منهم على مقتضى طبيعته خاصة، كما هو معنى قولهم أن الاعتقادات امور عقلية لا يجوز فيها التقليد^(٤) وجب أن يختلفوا ولا يتفقوا، [بخلاف]^(٥) الذين يعتقدون بعقولهم بما يفهمونه من شيء واحد بأن يكون كل واحد منهم طالباً للمراد من ذلك إلى الشيء الواحد، فأنهم لا يختلفون لاجتماعهم عليه. مثاله إذا نظر جماعة إلى شخص حاضر عندهم فانهم لا يختلفون في وصفه اختلافاً كثيراً لأن افههامهم في ادراك صافته تابعة لابصارهم، فيفهمون مما رأوا، وهؤلاء مثال العلماء الذين يعتقدون بعقولهم بما علمهم الله تعالى واخبرهم نبيه عليه السلام وأوصيائه^(٦) فانهم لا يكادون يختلفون لان كلام الله وكلام نبيه واهل بيته عليهم السلام يجمعهم.

وأما الذين يعتقدون ما يخطر على خواطرهم من غير أمر جامع ترجع تلك الخواطر إليه، بل كل واحد منفرد عن غيره فانهم كما كانوا مختلفين في الصور^(٧) لا تجد اثنين على صورة واحدة كذلك هم في اعتقاداتهم.

قلت: ويتهمون انهم تعمقوا في المعنى المقصود.

أقول: المراد أنهم يتوهمون أن تدقيقاتهم انما هي تحقيق الحق الذي هو المقصود

(١) قال أبو عبد الله عليه السلام: أن قوماً آمنوا بالظاهر وكفروا بالباطن فلم ينفعهم شيء، وجاء قوم من بعدهم فآمنوا بالباطن وكفروا بالظاهر فلم ينفعهم ذلك شيئاً، ولا ايمان بظاهر الا بباطن، ولا باطن الا بظاهر (بصائر الدرجات ص ٥٣٦)

(٢) توحيد الصدوق ص ٤٤٣ في حديثه عليه السلام مع سليمان بن المروزي. عيون اخبار الرضا عليه السلام ١/ ١٧٥

(٣) ويدل عليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: ما أضمر أحد شيئاً الا ظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه.

(٤) والعجب أنهم ينقلون هذه الأمور العقلية عن كبار فلاسفة اليونان والمسلمين امثال ارسطو وافلاطون وابن رشد وابن سينا وابن عربي، ثم يقولون انها عقلية، مع انهم ما استبطنوها بعقولهم، فاذا حدثتهم بأحاديث ال محمد (صلوات الله عليهم) قالوا انها أدلة نقلية وليست عقلية.

(٥) في الاصل / بق.

(٦) في الاصل عليه وعليهم الصلوة والسلام.

(٧) لأن أصل الصورة من اجابتهم في الذر عند عرض التكليف بـ (الست بربكم) فبحسب الاجابة اختلفت الصور ولذلك اختلفوا ها هنا.

وليس كذلك، لأن المعنى المقصود هو معرفة الله كما وصف نفسه به على السنة اولياته^(١) لا على السنة المتكاملين والحكماء فاذا كان تعالى اكمل الدين لنبيه ﷺ ونبيه قد استحفظه كله عند اوصيائه عليه وعليهم السلام قال الله تعالى ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾^(٢) فمن اراد أن يعرف الله بعقله فليعرفه بما وصف به نفسه، ولا وصف نفسه الا على السنة اولياته، فالواجب أن ينظر فيما قالوا ويفهم ما ارادوا^(٣).

واما من لم ينظر في ذلك ويريد أن يعرف الله سبحانه وتعالى فانه لا يقع فهمه الا على الباطل، لأنه ما وصل إلى الازل ولم يراه ليصف ما رأى، والعقول لا تدرك تلك الامور المقدسة عن الادراك، فكيف يعرف الله من لم ياخذ عن الله سبحانه.

قلت: وهو تعمق في الألفاظ لاغير.

أقول: وذلك لأنهم اذا لم يصلوا إلى القديم تعالى ولم ينزل إليهم، كان ما يعرفون ما يدلهم اللفظ عليه، ولهذا قالوا (أن الوجود يطلق على الله تعالى وعلى المخلوق بالاشترك المعنوي) لانهم يقولون ان المفهوم منه هو المعنى المصدرى الرباطي^(٤) أو النسبي أو البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست^(٥) وهذا عندهم هو حقيقة الشيء، سواء كان واجبا ام ممكنا.

فليزعمهم أن يكون الخالق عز وجل والمخلوق من سنخ^(٦) واحد فليتزمون به. ولا

(١) لقولهم ﷺ نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا وقولهم ﷺ بنا عرف الله ولولانا لما عرف الله وغيرها من اخبارهم راجع تفسير فرات ص ١٤٣.

(٢) المائدة / ٣.

(٣) وذلك لانهم ﷺ هم الذين عرفوا الله حق المعرفة بحسب الامكان، فمن اراد ان يعرف الله كما عرفوا فعليه أن يتمكن باخلاقهم ويكون منهم يعرف ما عرفوا وذلك لا يكون الا بالاخذ عنهم والتسليم لهم والرد إليهم وعدمهم الاخذ عن غيرهم قال أمير المؤمنين ﷺ يا كميل لا جهاد الا مع امام عادل أو أي فاضل هي رسالة ونبوة وولاية وما سوى ذلك... الحديث ينقل من بشارة المصطفى.

(٤) الوجود الرباطي (المحمولي) هو ثبوت الشيء وهو مفاد كان الناقصه كقولنا: البياض موجود في الجسم ((الحكمة المتعالية ٢ / ٧٩)).

(٥) أي الثبوت.

(٦) السنخ: الاصل، مجمع البحرين مادة سنخ.

شك أن من كان كذلك فهو مشابه لغيره، ويلزم منه القول بالحدوث في الواجب تعالى .

ولو انهم رجعوا في تعقلهم وفهمهم إلى ما وصف به نفسه لاستقام اعتقادهم، مثل قوله تعالى ﴿وليس كمثلة شيء﴾^(١) فان من صدق بما انزل في كتابه بأنه تعالى ليس كمثلة شيء، لم يقل بأن الوجود يصدق على الرب والعبد حقيقة بطرق الاشتراك المعنوي، لاستلزام ذلك المساواة^(٢) التي هي اشد من المماثلة^(٣) ومن قال بالاشتراك المعنوي فانه عول على مدلولات الالفاظ، فان وجود الله تعالى عنده وجود في الحقيقة ووجود العبد المخلوق الفاني وجود في الحقيقة، وهذا هو معنى قولي وهو تعمق في الالفاظ لا غير.

قلت: رايت انه يجب علي أن اروعهم بعجائب من المطالب.

أقول: اني لما رأيت هداية من سبقت له العانية بالنجاة، لا يمكن ذلك (مني)^(٤) في حق من عنده علم بشي خصوصاً من تسمى نفسه بالعلم، فانه قد انس بأشياء لا تقدر نفسه على مفارقتها، ولا يقدر أن يقال فيه: انه كان لا يعلم حتى تعلم، فاذا سمع خلاف ما عنده رده بمثله من كلامهم، فترضى نفسه بالبقاء على الحالة الاولى، واما اذا ذكرت أشياء لم يسمع بها ولم تذكر قط فلا يكون له سبيل إلى فهمها فضلاً عن ردها، نفسه ترتاع اذا سمع شيئاً غريباً فتطلب الاطلاع عليه مع الغفلة عن معارضته فيكون حينئذ قلبه فارغاً فيتمكن من فهم هذا الأمر الجديد، الذي فيه نجاته وهذا معنى قولي أن اروعهم بعجائب من المطالب.

قلت: لم يذكر اكثرها في الكتاب ولم يجر ذكرها في خطاب.

أقول: لم يذكر اكثرها في كتاب يعني انه قد يذكر بعض منها الا انه ليس على هذا

(١) الشورى / ١١ .

(٢) المساواة: هو عند الفلاسفة الاتحاد في الكم عدداً كان أو مقداراً فان الاقسام الواحد الغير الحقيقي السامي مخصوص بالمشاركة والاتحاد في الجنس مجانيته وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهه وفي الكم مساواة، ينظر البدا والمعاد ص ٦٥، تعليقة على الشفاء لصدر الدين ص ٨٦ .

(٣) المماثلة: هو اشتراك موجودين في جميع الصفات أو اشتراك كل واحد منها لفيما يجب له ويمكن (شرح المواقف / ١٦٠).

(٤) في الاصل / ساقط.

النحو من البيان، أو يذكر مجملاً، مثل يأتي في ذكر الحصص^(١) الحيوانية في الانسان والفرس والطير، فانهم يذكرون أنها من حقيقة واحدة، هي الحيوان^(٢) وانها متساوية وانما يميزها الفصول، وانا قد ذكرتها على نحو ما عثر عليه الحكماء ولا وقف عليه العلماء، لأنهم يأخذون بتحقيقات علوهم بعض عن بعض^(٣) وانا لما لم أسلك طريقهم وأخذت بتحقيقات ما علمت عن ائمة الهدى عليهم السلام لم يتطرق على كلماتي الخطأ لأنني ما أثبت في كتبي فهو عنهم وهم عليهم السلام معصومون عن الخطاء والغفلة والزلل، ومن أخذ عنهم لا يخطأ من حيث هو تابع^(٤) وهو تأويل قوله تعالى^(٥) ﴿سيروا فيها ليالي واياما أمينين﴾^(٦) وقولي ولم يجر ذكرها في خطاب يعني انه لم يذكر في الاحاديث الا بالاشارة والتلويح لاهله و(على الله قصد السبيل)^(٧)

قلت: ويكون ذلك بدليل الحكمة.

أقول: الحكمة قد تطلق ويراد بها الحكمة العلمية، وقد يراد بها الحكمة العملية،

- (١) الحصاة: عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض الشخصيه أو المفهوم الكلي باعتبار خصوصيه ما (كشاف اصطلاحات الفنون / ص ٣٠٨) فعلى تعريفهم هذا تكون الحصاة الحيوانيه التي عند الانسان هي عينها عن الحيوان والاختلاف بالعوارض المشخصة فقط. وهذا خلاف ما جاءت به الاخبار المعصومة من أن الانسان من رتبة اعلى من رتبة الحيوان وسيأتي في الفائده الخامسة مزيد بيان.
- (٢) في بعض النسخ / الحيوانية.
- (٣) قال أمير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب إلى غيرنا إلى عيون كدره يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا إلى عيون صافية تجري عليهم باذن الله لا نفاذ لها (تفسير فرات ص ١٤٣).
- (٤) الشعاع الصادر من الشيء لاشك انه يحكي عن ذات الشمس فالذي يشاهد الشعاع الساقط على الاشياء أذ كان يحكي عن الشمس حكاية جيده لا يلتفت المشاهد إلى الشمس بل يشير إلى الشعاع ويقول هذه الشمس ظهرت على الجدار، ولما كان الشيعة هم من شعاع أهل البيت عليهم السلام فيقدر حقايقهم عنهم عليهم السلام فانهم يكونون هم باعتبار الحكاية.... ومعلوم إليهم فاذا شابهاوا أوائل جواهر علمهم فانهم لا يخطون فيما يقولون وما يعملون من هذه الحيه حيثه المتابعه والمشايه الحقيقية.
- (٥) سبأ / ٤٨.
- (٦) في حديث الحسن البصري مع الباقر عليه السلام قال: وأسل القرية التي كنا فيها والعيير التي اقبلنا منها لمن امره أن يسأل القرية والعيير أم الرجال فقال: جعلت فداك فاخبرني عن القرى الظاهره قال: هم شيعتنا. يعني العلماء منهم. تأويل الآيات / ٤٦٢. الاحتجاج ٢ / ٣٢٧.
- (٧) النمل / ٩.

ونحن نريد بها الحكمة العلمية والعملية معاً^(١) لأن دليل الحكمة هو الدليل الكشفي العياني الذي يخبر به المستدل بعد معاينة ما اراد من معاني الفاظه لا مجرد الألفاظ والكل يدعي ذلك ولكن الدعويين شروط المدعي باطلة.

فنقول دليل الحكمة هو العلمية والعملية بشروطهما معاً، لأن احدهما لا يكفي عن الاخر وان كان بشروطه.

وشروط العلمية أن يجمع قلبه على استماع المقصود، والتوجه إليه من غير أن يريد العناد والرد، لانه لو استمع وهو يريد الرد والعناد كان مشتغلاً بغير ما هو بصده فيفترق قلبه ولا يفهم المراد.

وان لا تركز نفسه إلى ما انست به، فإن حب الشيء يعمي ويصم^(٢) حتى انه يصعب عليه مفارقتة ما عنده وان ظهر له كونه مرجوحاً فيتكلف في الجواب عما يخالفه.

وان لا يعتمد على مجرد ما عنده من القواعد والضوابط، فان من اعتمد على ذلك غالباً لا يكاد يصيب الحق، بل يرى كل ما يوافق قواعده صحيحاً وان كان عند نفسه مرجوحاً، فاذا التفت إلى مرجوحيته أغمض عنه اعتمادا على قواعده ويرى كل ما يخالفها باطلا، وان كان وجد في نفسه راجحيته أو حقيته اتكالا على قواعده، ولعل الغلط انما هو في قواعده، أما في اصل صحتها أو في عمومها.

فاذا ترك العناد والركون والانس بالمسالة وعدم الالتفات إلى قواعد، وانما ينظر فيما يرد عليه من الكتاب والسنة، وفيما اراه الله تعالى من آياته في الافاق وفي نفسه^(٣) شروط العلم وشروط العمل جميعاً على الوجه المطابق للكتاب والسنة حصل له دليل الحكمة الذي لا يعرف الله الاب^(٤)

(١) تنقسم الحكمة إلى قسمين: الحكمة العملية والحكمة العلمية: الاولى هي العمل وفق الطاعة، والثانية هي المعرفة، وللملازمة بين هاتين مع بعضهما جعل المراد من الحكمة كلتاها. لان العلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل كما في الخبر والعلم هو الحكمة العلمية والعمل هو الحكمة العملية.

(٢) قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم حبك للشيء يعمي ويصم.

(٣) لأن الحق لا يتبين الا بالكتاب والسنة والآيات والافاق والانفس لقوله تعالى (سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) فصلت / ٥٣.

(٤) أي كمال المعرفة الامكانية، والا فان المعرفة بدليل الموعظه الحسنة، وذلك من خلال دليل =

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

أقول: واعني بدليل المجادلة ما ذكره العلماء في كتبهم، ومن البراهين والاقيسة بكل انواعها كما هو مقرر في المنطق وفي علم الاصول، وهذا الادلة انما هي مستنبطة من ادراكات عقولهم وافهامهم، ولو عرف بها الله تعالى لكان مدركاً بعقولهم وافهامهم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، هذا اذا كانت المجادلة بالتي هي احسن [ان يكون الدليل على نحو ما قرر في محله وأما لو كان بخلاف ذلك لم ينتفع به، وان كان في غير معرفة الله سبحانه.

قلت: وذلك لا يصل الا إلى عالم الصور والمعاني.

أقول: يعني أن دليل المجادلة بالتي هي احسن على كمال ما ينبغي فيه، لا يوصل الا إلى عالم الصور التي هي المحدودة بالابعاد، سواء كانت جوهرية كالنفوس أو عرضية كالاشباح المثالية، أو إلى المعاني التي هي الذوات المادية، سواء كانت مادتها عنصرية أم نورية^(١) أم غيرهما كمعاني المصادر، لأن المراد بها ما هو اعم من الذات الاصطلاحي اعني ما وضعت الألفاظ بازائها أو ما ليس بحثه سواء كانت كلية أم جزئية لأن المراد منها حقايق الاشياء المطلقة سواء كانت مواد خاصة أم الاشياء المركبة منها ومن الصور مع قطع النظر عن التركيب.

والحاصل أن جميع ذلك اعني ما يكون مدركا ومتحصلاً بدليل المجادلة - لا ينفك عن الاشارة العقلية أو الحسية، وكل ذلك مستلزم للحصر والاحاطة وكل شيء من ذلك غير جائز في معرفة الذي (لا تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار)^(٢) فلذا قلنا بأن هذا الدليل لا يوصل الا إلى عالم الصور أو المعاني وما كان كذلك امتنع استعماله فيما ليس كذلك.

= النظام الذي قرر مولانا جعفر الصادق عليه السلام في توحيد المفضل، وكذلك محاوراته مع الملاحه امثال ابن أبي العوجاء والققع وكذلك بدليل المجادلة كما هو العلوم المشهور.

(١) ففي المعاني العقلية موادها نورية وفي المعاني الصورية في النفوس موادها صورية وفي الاجسام موادها عنصرية.

(٢) من خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في يوم الغدير الجمعة، مصباح المتهدج.

قلت: ولا يوصل إلى معرفة الأشياء كما هي كما قال ﷺ اللهم ارني الأشياء كما هي^(١).

أقول: أن دليل الحكمة يوصل من استعمال إلى معرفة حقايق الأشياء على ما هي عليه في نفس الامر وهي التي سألتها ﷺ من ربه أن يريه اياها^(٢) لان الأشياء إذا نظرت إليها من حيث هي مع قطع النظر عن مشخصاتها ومميزاتها كانت مجردة عن كل ما سوى ذواتها، والشئ إذا نظرت إليه مع قطع النظر عن جميع مشخصاته ومميزاته، وخلص من جميع الجهات والكيفيات والنسب وأذا خاص من ذلك كله تجرد عن الاشارات والهيئات والاوزاع، فلا يكون معنى ولا صورة لاستلزمها الاشارة^(٣)

قلت: ولا يوصل إلى ذلك الا دليل الحكمة.

أقول: لانه يوصل إلى معرفة الشئ معرى عن كل شيء^(٤) حتى عن جهة التعري والتجرد عن الكيف والاشارة، بخلاف غيره من دليل الموعظة الحسنة ودليل المجادلة بالتي هي احسن.

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

أقول: وانما قلت من التمس الهدى بهذا الدليل، لأن من كان يكذلك لابد أن يكون

-
- (١) اجاب الشيخ احمد الاحساني عن هذا الحديث قائلاً أن الأشياء بجميع مالها مهما تستحق به في كل اعتبار انما تقومت بفعل الله قيام صدور ابدأ إذا لو كانت قائمة في آن لا كذلك.
- (٢) أي أرني وجه الأشياء اليك أو ارني الاثار التي تدل على المؤثر.
- (٣) وكذلك لا يكون محلاً للنفي بلا وغيرها لانها من السبحات التي يلزم كشفها.
- (٤) أن المعاني العلوية مصدرها من بحر الصاد هذا البحر الذي افئدة المؤمنين قطره والذي هو شجرة المزن التي ما تسقط منها قطرة على بقلة أو ثمرة فأكلها مؤمناً أو كافر أو الا ولد منه مؤمن، فالمعارف الحقه قد مر بها الانسان في تكليفه، فاذا انزلت من العالم العلوي وكان مستجيباً لله في ذلك العالم فمجرد ذكره هذه الالفاظ فيطمئن السامع لها لصدق الناطق بها، لانه رأى معنى اللفظ، وذلك لان الالفاظ ذوات نورية لها شعور وادراك. فاما المستند بدليل الحكمة يستدل كشفاً وعيانا ومرض الرسل التذكير بهذه العلوم قال تعالى (كرهم بايام الله ابراهيم / ٥) (لعلهم يتكروون القصص / ٤٦) (سيذكر من يخشى / الاعلى / ١٠) (فذكر انما انت لست عليهم بمسيطر الغاشية).

همه رضى الله لاغير، ومن كان كذلك لا يقصد العناد ولا الركون إلى ما أنست به نفسه وان تبين انه مرجوح، ولا يرجع إلى قواعده لاغير مع أن ما خالفه أيضاً جار على قواعدتعارض قواعده، وربما تكون اصح منها وانما يطلب الحق وهو حينئذ محسن لعدم تقصيره، وقد ضمن الله لمثل هذا أن يهديه إلى الحق الذي يرضى به، كما قال تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا وان الله لمع المحسين﴾^(١) ولا يكون في الحقيقة مجاهدا في الله الا اذا وفق لا استعمال هذا الدليل.

وذلك لأن الله سبحانه لا يخلف وعده، ولو كان ما يدعونه يصدق باستعماله انه مجاهد في الله، لكن كل من فعل ذلك وصل إلى العلم الذوقي لضمان الله تعالى للمجاهد فيه، فلما لم يصل أولئك على العلم العياني بمثل استعمال المجادلة بالتي هي احسن، علم بأن ذلك لا يتحقق بها دليل الحكمة من مثل الشروط التي ذكرناها، التي هي الصديق في العلم والعمل كما أشرنا إليه سابقاً.

قلت:

الفائدة الأولى

الفائدة الأولى

في ذكر تفصيل الأدلة الثلاثة

قلت: الفائدة الأولى في ذكر تفصيل الأدلة الثلاثة.

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

قلت: وذكر مستندها وشرطها.

أقول: يعني في ذكر منشئها الذي تحصل هي منه وشرطها الذي تتحقق^(١) به على كمال ما ينبغي.

قلت: أعلم أن الأدلة ثلاثة كما قال سبحانه لنبيه ﷺ (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)^(٢) فالأول دليل الحكمة^(٣).

أقول: يعني ان قوله تعالى [ادع إلى سبيل ربك] أي إلى ما يريد الله سبحانه من عباده المكلفين باحد أدلة ثلاثة لأن المدعويين من المكلفين ثلاثة انواع فان كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء النبلاء ادعهم إلى الحق الذي يريد الله منهم من معرفته ٢٦ بدليل الحكمة، يعني بالدليل الذوقي العياني^(٤)، الذي تلزم منه الضرورة والبدهة بالمستدل عليه، لأنه نوع من المعاينة.

(١) في ب / يتحقق.

(٢) النمل / ١٢٥.

(٣) دليل الحكمة: معرفة الشيء حقيقة كما هي بالمشاهدة العيانية وهو معنى الاستدلال بها والمشاهدة على أقسام تجمعها مشاهدته العله معلولها وبالعكس.

(٤) وذلك لان هذا الدليل خاص بأهل الحجاب الابيض الاعلى أهل مقام السر المقنع بالسر ومقام الظاهر من حيث الظهور بالظهور مقام أهل الجبروت عالم العقل والمعاني.

مثل ما قلنا في كثير من كتبنا ومباحثاتنا^(١) لمن يقول (أن حقايق الأشياء كامنه في ذاته تعالى بنحو اشرف ثم افاضها الخ)، بان قلنا لا بد ان يكون لذاته تعالى قبل الإفاضة حال مغاير لما بعد الإفاضة سواء كان التغيير في نفس الذات، أم فيما هو في الذات لأنه ان حصل التغيير في الذات لزم حدوث الذات، وان حصل التغيير فيما هو في الذات -اعني حقايق الأشياء - فقد كانت الذات محلا للتغيير المختلف ويلزم حدوث الذات، وهذا شيء قطعي ضروري من نوع دليل الحكمة وهو اشرف الادلة ولهذا قدمه الله سبحانه وقلنا: فالأول دليل الحكمة^(٢)

قلت: وهو آلة للمعارف الحقيقية.

أقول: يعني ان دليل الحكمة^(٣) آلة لتحصيل المعارف الألهمية الحقيقية وبه يعرف الله لا بغيره من الأدلة^(٤)، والذين يطلبون معرفة الله بغيره مثل دليل الموعظة الحسنة، لا تحصل بهم المعرفة الحسنة، كما إذا قلت^(٥) ان اعتقدت ان لك ضانعا فلا شك في كونك ناجيا من عقوبته وان لم تعتقد لم تقطع بنجاتك من عقوبته، بل يجوز ان يعذبك فلا يحصل لك القطع بالنجاة الا مع اعتقاد وجوده تعالى، فهذا مثل نحو دليل الموعظة الحسنة ومثل ذلك لا تحصل به المعرفة الحققة، وانما هو بيان طريق السلامة.

وكذلك مثل دليل المجادلة بالتي هي احسن، كما إذا قلت ان كان في الموجودات

(١) راجع شرح المصنف على مشاعر الملا صدرا ص ٥٤٨ طبعة كرمان.

(٢) قد عرفت في هامش سابق أن الحكمة هي علمية وعملية وقد جاء في النقل أن الحكمة هي طاعة الله ومعرفة الامام ورد عن أبي عبد الله^(ع) في قول الله عز وجل: (ومن يوت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) (البقرة / ٢٧٣) فقال: طاعة الله ومعرفة الامام / أصول الكافي ١ / ١٨٥. فطاعة الله باداء فروضه التي امر بها هي الحكمة العملية ومعرفة الامام هي الحكمة العلمية ومجموعهما الحكمة.

(٣) وقد تعرف الحكمة بانها كشف تفصيلي لما حصل لك في العوالم السابقة.

(٤) يعني المعرفة على الوجه الاتم فان الحق يعرف بدليل الحكمة بالمعرفة الكاملة الحقيقية وهي المسئول عنها في حديث كميل ويعرف به . أي بدليل الحكمة حقايق الاشياء كما هي أن راعي الشرط . الذي سوف يبينه الشيخ . ليخرج من ظله الجهل والشك إلى انور المعرفة والمشاهدة، والا فانه يخرج من ظلمة الجهل إلى ظلمة الانكار والعناد والجحود (ظلمات بعضها فوق بعض النور /) (٥) في الاصل / ساقط.

قديم خالق وليس بمخلوق ثبت الواجب تعالى، والا فلا بد لها من صانع إذ يستحيل ان توجد نفسها أو توجد بغير موجد لها، وكلا الوجهين محال.

وهذا مثل دليل المجادلة بالتي هي أحسن، ومثل هذا لا تحصل به المعرفة الحققة وانما يقطع حجة المخالف بخلاف مثل دليل الحكمة، كما إذا قلت ان كل أثر يشابه صفة مؤثرة، وانه قائم به- أي بفعله- قيام صدور، كالكلام فانه قائم بالمتكلم قيام صدور كالأشعة بالمنيرات^(١)، والصور في المرايا^(٢)، فالأشياء هي ظهور الواجب بها لها، لأنه تعالى لا يظهر بذاته والا لاختلفت حالته ولا يكون شيء اشد ظهورا وحضورا وبيانا من الظاهر في ظهوره، لأن الظاهر اظهر من ظهوره، وان كان لا يمكن التوصل إلى معرفته الا بظهوره، مثل القيام والعود، فأن القائم اظهر في القيام من القيام وان كان لا يمكن التوصل إليه الا بالقيام، فنقول: يا قائم ويا قاعد فانت انما تعني القائم لا القيام لأنه بظهوره لك بالقيام غيب عنك مشاهدة القيام اصلا، إلا ان تلتفت إلى نفس القيام فيحتجب عنك القائم بالقيام.

فهذا الإستدلال الذي هو من دليل الحكمة يكون سبحانه عند العارف اظهر من كل شي كما قال سيد الشهداء عليه السلام (أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك)^(٣) وتحصل به المعرفة الحققة ولا تحصل بغيره اصلا.

قلت: وبه يعرف الله ويعرف ما سواه.

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

قلت: ومستنده الفؤاد والنقل.

أقول: يعني انه ينشأ عن الفؤاد لأنه انما يدرك بنظره، والمراد بالفؤاد في كلام

(١) في الاصل / ساقط.

(٢) في الاصل / ساقط.

(٣) دعاء عليه السلام يوم عرفة المروي في أقبال الاعمال ٣٤٩، بحار الانوار ٢٢٦/٩٥

الائمة ﷺ هو الوجود بالمعنى الثاني الذي ذكرته في شرح مشاعر الملا صدر الدين الشيرازي^(١) اعني الشيء من حيث كونه اثرا لفعل الله تعالى، فان الشيء له اعتباران^(٢) اعتبار من ربه وهو انه اية الله واثر فعله، واعتبار من نفسه وهو هويته من حيث نفسه، وهو الماهية، الثانية ويحتمل ان يراد بالفؤاد ما ذكرناه بالمعنى الأول وهو اول فائض من فعل الله وهو عندنا هو المادة المطلقة، وانفعاله عند فعل الله هو الماهية الأولى، التي هي قابليته.

والحاصل ان الفؤاد هو الوجود، وهو الذي يعرف الله وبه يعرف الله وهو في الإنسان بمنزلة الملك في المدينة، والقلب بمنزلة الوزير.

وانما انحصر دليل الحكمة الإصطلاحي في إدراك الفؤاد، لأنه هو الذي يدرك الشيء مجردا عن جميع ما سوى محض وجود الشيء، مع قطع النظر عن جميع عوارض الشيء الذاتية. كأركان القابلية. ومتمساتها العارضية. بلا إشارة ولا كيف ولا يحصل من غير الفؤاد، فكذا كان سحر المعرفة. ونذا. قلنا. (مستند الفؤاد).

وأما النقل والمراد به الكتاب والسنة، ومعنى كونهما مستندا لذلك الدليل، انهما محل استنباطه لاشتمالهما على الإحتجاج به على وجه لا يحتمل الخطأ والغفلة وسيأتي الإشاره إلى بيان ذلك.

قلت: أما النقل فهو الكتاب والسنة.

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

قلت: وأما الفؤاد فهو أعلى مشاعر الإنسان.

أقول: لأن مشاعر الإنسان ثلاثة:

(١) شرح المشاعر الصفحات ٨٥ و ٢٨١

(٢) أي حيثيتان فمن جهة تعلقه بمداه وارتباطه ونظره إليه يسمى الوجود ومن جهة نظره إلى نفسه وحلولاته يسمى ماهيه.

الاول: الصدر والمراد به الخيال والنفس الكلية التي هي محل الصور العلمية، كلية أو جزئية، فهو محل العلم ويقابله الجهل

الثاني: القلب وهو محل المعاني واليقين بالنسب الحكمية، ويقابله الشك والريب.

الثالث: الفؤاد وهو محل المعارف الإلهية المجردة عن جميع الصور والنسب والأوضاع والإشارات والجهات والأوقات ويقابله الإنكار فهو إذن اعلى مشاعر الإنسان

قلت: وهو نور الله الذي ذكره ﷺ في قوله «أتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»^(١).

أقول: لأنه ﷺ يريد بهذا النور هو الفؤاد لأن الصادق ﷺ ذكر أن ضياء المعرفة ينجلي في الفؤاد^(٢) وذكر ﷺ في حديث آخر انه هو نور الله الذي خلق الله منه المؤمن^(٣) وأنه هو نور الله الذي هو الفراسة كما في الحديث^(٤)

قلت: وهو الوجود لأن الوجود هو الجهة العليا من الإنسان.

أقول: يعني وجهة من ربه كما ذكرنا قبل. من أن كل شيء له إعتباران إعتبار من ربه وهو الوجود وهو الفؤاد وله وزير يعينه على ما يقتضيه من الطاعات وهو العقل وإعتبار من نفسه وهو الماهية ولها وزير يعينها على ما تقتضيه من المعاصي وهو النفس الأمانة بالسوء^(٥).

(١) أصول الكافي ١/٢١٨، بصائر الدرجات ٣٥٥

(٢) مصباح الشريعة ص ٥

(٣) عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر ﷺ في قول الله عز وجل (أن في ذلك لآيات للمتوسمين الحجر / ٧٥) قال: هم الائمة ﷺ قال رسول الله (صلى الله عليه واله): أتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل في قول الله تعالى «أن في ذلك لآيات للمتوسمين» أصول الكافي ١ / ٢١٨.

(٤) بحار الانوار ٢٥/٢١

(٥) قال الامام الصادق ﷺ نجوى العارفين تدور على ثلاثة احوال الخوف والرجاء والحب، فالخوف فرع العلم والرجاء فرع اليقين والحب فرع المعرفة، فدليل الخوف الهرب ودليل الرجا الطلب، ودليل الحب ايثار المحبوب على ما سواه، فاذا تحقق العلم في الصدور خاف وأذا صح الخوف هرب، واذا هرب نجى، واذا اشرق نور اليقين في القلب شاهد الفضل، واذا تمكن من رؤية الفضل رجا، واذا وجد حلاوه الرجاء طلب واذا وقف للطلب وجد، واذا تجلى ضياء المعرفة =

قلت: لأن الوجود لا ينظر إلى نفسه ابدا بل إلى ربه كما ان الماهية لا تنظر إلى ربه ابدا بل تنظر إلى نفسها.

أقول: يعني أن الوجود اثر وصفة، والأثر والصفة لا تتحقق^(١) - ولو في النقل الا تابعا متقوماً بغيره، بخلاف الماهية فإنها هي هوية الشيء من حيث هو، فهي لا تعقل الا مستقلة، ولهذا قيل^(٢) أنها عدمية الأصل ﴿كشجرة خيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار﴾^(٣) وقد إشار الصادق عليه السلام إلى هذا المعنى في تفسير قوله تعالى ﴿فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله﴾^(٤) قال عليه السلام الظالم من يحوم حول نفسه والمقتصد يحوم حول قلبه والسابق يحوم حول ربه^(٥).

فالأول في هذا الحديث العامل بمقتضى ماهيته فإنها ناظره إلى نفسها لا غير،

= في الفؤاد هاج ريح المحبة واذا هاج ريح المحبة استأنس في ظلال المحبوب وأثر المحبوب على ما سواه وبأشرف أوامره واجتنب نواهيها واختارها على كل شيء غيرها، فاذا استقام على بساط الانس بالمحبوب مع أداء أوامره واجتناب نواهيها وصل إلى روح المناجاة والقرب..... الحديث مصباح الشريعة ص ٥.

أقول: جمع هذا الحديث الشريف الأدلة الثلاثة

فاشار عليه السلام بقوله الخوف فرع العلم إلى دليل المجادلة بالتي هي احسن،
واشار عليه السلام بقوله والرجا فرع اليقين إلى دليل الموعظه الحسنه،
واشار عليه السلام بقوله والحب فرع المعرفة إلى دليل الحكمة.

(١) في الاصل / لا يتحقق

(٢) ينظر شرح المنظومة ص ٩١-٩٢ الشواهد الربوبية / ١١٠، رسائل ملا صدرا ص ١١٠ والمباحث المشرقيه ١ / ٤٣.

(٣) ابراهيم / ٢٦

(٤) فاطر / ٣٢

(٥) عن علي بن نصر البخاري قال: حدثنا أبو عبد الله الكوفي العلوي الفقيه بفرغان باسناد متصل إلى الصادق جعفر بن محمد عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله) فقال: الظالم يحوم حول نفسه والمقتصد يحوم حول قلبه والسابق يحوم حول ربه عز وجل (تفسير البرهان ٣/٣٦٣)

ثم اعلم انه قد وردت روايات عديدة في تفسير هذه الاية بان الظالم لنفسه الذي لا يعرف الامام والمقتصد العارف بالامام والسابق بالخيرات الذي يعرف الامام. فتبين من مقابلة الروايتين أن المنكر للامام يعمل بمقتضى ماهيته، واما العارف للامام فهو العامل بمقتضى عقله، والامام هو النور الطائف حول ربه.

والثاني فيه العامل بعقله فإنه بمقتضاه ناظر إلى قلبه لا غير، والثالث فيه العامل بفؤاده ووجوده فإنه بمقتضاه ناظر إلى ربه لا غير.

قلت: اما شرطه: فأن تنصف ربك لأنك حين تنظر بدليل الحكمة أنت تحاكم ربك وهو^(١) يحاكمك إلى فؤادك كما قال سيد الوصيين عليه السلام (لا تحيط به الأوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها)^(٢).

أقول: والمراد من شرط دليل الحكمة، ما يتوقف عليه فتح باب النور على فؤادك لأنك إذا لم تنصف ربك لم يفتح باب النور والبصيره مثلاً هو تعالى قال [قال ا فمن يهدي إلى الحق احق أن يتبع امن لا يهدي الا أن يهدي]^(٣) وقال [الم اعهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وإن إعبدوني هذا صراط مستقيم]^(٤)

يعني: أن الشيطان يدعوكم إلى النار، والله يدعوكم إلى الجنة والمغفرة بإذنه، فإذا بين لك في نفسك شيئاً حقاً فالله تعالى يحاكمك عند نفسك ويقول [امن يهدي إلى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدي فما لكم كيف تحكمون]^(٥)

فإن قُبلت منه فتح لك باب النور والهدى، وان لم تقبل منه واتبعت شهوة نفسك أو ما تعودت به نفسك أو ما يطابق قواعدهك وهو بخلاف ما ظهر لك^(٦) لم تنصف ربك، فإذا لم تنصفه بعد ما بين لك من الحق في نفسك حجب عنك نور الهدى والفهم، فلم تنتفع بما ظهر لك في نفسك.

فشرطه أن تنصف ربك بان تتبع ما بين لك من الحق.

(١) في الاصل / فهو.

(٢) نهج البلاغة ص ٢٦٩، بحار الانوار ٤ / ٢٦١.

(٣) يونس / ٣٥.

(٤) يس / ٦١.

(٥) سورة.

(٦) قال المصنف في شرحه على المشاعر: إني أريد أن تنظر في كلامهم عليهم السلام بفهمك تاركا للاحوال الثلاثة الانس بما اعتادت عليه نفسك فيصعب عليها مفارقتها والرجوع إلى القواعد والاصطلاحات فان أكثرها باطل والاستتكاف عن الجهل في مقابلة ما عرفه عقلك من الحق شرح المشاعر ص.

ومعنى قول أمير المؤمنين عليه السلام (بل تجلى لها بها) يعني انه سبحانه لا يظهر بذاته لخلقه وإلا لتغيرت أحواله، فانه لم يظهر ثم ظهر، ومتغير الأحوال حادث، وإنما يظهر للشيء بصنعه له، فإذا وجد المصنوع ونظر في نفسه انه مصنوع عرف ان له صناعاً، فقد ظهر له به^(١).

ومعنى قوله (وبها امتنع منها)، انه تعالى لما خلقها وجب ان تظهر متلبسة بصورة المصنوعية من التركيب والتأليف والحاجة والعجز، فإذا كانت كذلك لا تعرف الا ما هي عليه فلا تعرف الا ما كان مثلها فكان وجودها حجاباً لها عن إدراك كنه عزته.

قلت: فربك يخاصمك عندك.

أقول: يعني انه تعالى يقيم عليك الحجة في نفسك، حتى تعرف في نفسك صحة ما يريد منك، فان اجبته واقتررت بما عرفك، إقراراً لا بخصوص اللسان، بل باللسان في الأقوال وبالجنان في الإعتقادات وبالأركان في الأعمال^(٢) فقد انصفت ربك وحينئذ ينفعك استدلالك بدليل الحكمة حتى تصل به إلى عالم الأنوار وتقف به على خفايا الأسرار وألا فلا.

قلت: فزن بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً^(٣).

أقول: يعني انك تجتهد بدليل الحكمة^(٤)، في النظر في الأفاق وفي الانفس مع إجتهادك في اخلاص. النيه في العلم والعمل ولا تسامح في كثير ولا قليل^(٥).

(١) قال هشام: فكان من سؤال الونديق أن قال: فما الدليل عليه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام وجود الافاعيل دلت على أن صناعاً صنعها، الا ترى أنك اذا نظرت إلى بناء مشيد مبني علمت أن له بانياً وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده / أصول الكافي ١ / ٨٠ ج ٥.

(٢) لقولهم عليهم السلام: الايمان قول باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان.

(٣) اشاره إلى قوله تعالى (وزنوا بالقسطاس المستقيم) الاسراء / ٥٣، البقره / ١٨٢، واعلم أن الميزان هو الامام فالمعرفة الحقه ماجاءك منه.

(٤) في الاصل / ساقطه.

(٥) على أن تكون نيتك موافقه للكتاب والسنة والا فلا نيه لك فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله (صلى الله عليه واله): لا قول الا بالعمل ولا قول ولا عمل الا بنيه ولا قول ولا عمل الا باصابه السنة / أصول الكافي ١ / ٧٠ ج ٩.

قلت: وتقف عند بيانك وتبينك وتبينك على قوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾^(١)

أقول: انك تقف عند بيانك أي عندما أثبت لنفسك من البيان، في معارفك واعتقاداتك، وعند تبينك أي عند تحصيلك البيان وطلبك له، وعند تبينك أي عند تبينك لغيرك ما خفي عليه، تقف عند ذلك كله أي تكون حينئذٍ ذاكراً لقوله تعالى [ولا تقف ما ليس لك به علم] ليكون ذلك زاجراً لك عن القول على الله بغير علم فأنت مسؤول عما سمعته أذنك ورأته عينك ووعاه فؤادك^(٢).

قلت: وتنظر في تلك الأحوال كلها بعينه تعالى لا بعينك^(٣) لقوله تعالى ﴿ولا تمش في الأرض مرحاً انك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا﴾^(٤)

أقول: تنظر في تقدير معارفك على حسب احتمالك واحتمال من تعلمه، وفي إستماعك وإبصارك وافهامك فيما لك ولغيرك، تنظر في تلك الأمور كلها بعينه تعالى إي بالعين التي هي وصف نفسه لك، أعني وجودك من حيث كونه اثراً ونوراً وهو حالة معرفتك لنفسك، إذا كشفت عنها جميع السبحات من غير إشارة^(٥)، فانها حينئذٍ عين من الله سبحانه أعارك إيأها لتعرفه بها، إذ لا يعرف الا بها، لا بعينك التي هي انت من حيث أنك انت انت، فانك لا تعرف بهذه العين الا الحادثات^(٦) المحتاجة الفانية.

فلا تمش في ارض^(٧) قابليتك من حيث هي هي، فانه هو المشي المرح لأنه مشي في ظلمة الماهية، فانك حينئذٍ عاجز ذليل ليس لك قدرة على حال ولا إستقلال، فلا تقدر

(١) الاسراء / ٣٦.

(٢) عن الحسين بن هارون عن أبي عبد اله عليه السلام في قول الله (أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً) قال يسأل السمع عما سمع والبصر عما يطرّف والفؤاد عما يعقد عليه (تفسير البرهان ٢ / ٤٢١).

(٣) أي بهدي أولياته عليه السلام بأقوالهم وأفعالهم وبما عرفوك ودلوك من توحيد ذاته وصفاته وافعله وعبادته. لأنهم عليهم السلام عينه في بلاده على عباده.

(٤) الاسراء / ٣٦.

(٥) أشاره لحديث كميل في الحقيقة الاتي.

(٦) في الاصل / الحادثات.

(٧) في الاصل / الارض.

على ان تثقب الأرض^(١)، فتتصرف فيها بنوريتك التي من ذاتك إذ لا نورية لك الا من عطاء الله الذي لا يناله الا الخاشعون العابدون، ولاعلى ان^(٢) تبلغ طول الجبال من نفسك كذلك.

قلت: فهذا نمط دليل الحكمة.

أقول: يعني ان هذه الوصية، بأنك لا تتساهل في تحقيق الأشياء، بل تزننها بالقسطاس المستقيم، ولاتتبع فيه ما ليس لك به علم، فلا تقل (سمعت) ولم تسمع، أو (رأيت) ولم تر، أو (فهمت) ولم تفهم، ونحو ذلك فأنت مسؤول عن ذلك كله، وإذ أدركت شيئاً فلا تنسب شيئاً من ذلك إلى نفسك، إذ لا حول لك ولا قوة إلا بالله فإن هذه وأمثالها من نوع دليل الحكمة^(٣).

دليل الموعظة الحسنة

قلت: وأما دليل الموعظة^(٤) الحسنة فهو آلة لعلم الطريقة وتهذيب الأخلاق وعلم اليقين والتقوى.

أقول: وذلك لأنه طريق الاحتياط وما منه السلامة والنجاة، والظفر بالمطلوب.

(١) قد يراد من الارض هنا اما ارض الطبيعة والقابليه التي يجب عليك أن تسلط عليها نور الفؤاد لتزيل عنها ظلمة الكثرات والانيات وتستخرج منها حياً ونباتاً.
أو يراد به العلم الممكنون المراد بتأويل قوله تعالى ﴿قل سيرو في الارض﴾ فانك بغير عين الله لا تنفع به.

(٢) في الاصل / ولن.

(٣) وله أفراد كثيرة بحسب مراتب المستدلين فان في نفس الدليل مراتب لا تنهى، وان استناد الحكماء واهل المعرفة في المعارف الالهيه ومعرفة حقائق الاشياء إلى هذا الدليل لانه دليل الكشف العياني، إذا المستدل به بعد ما يرى ارواح الالفاظ معلقه في الملا الاعلى ناطقه معبره عما في ذلك العالم من الاسماء والصفات يزوجها بالفاظها التي هي اجسادها ولباسها لها فتصبح الارواح التي هي المعاني معبره عما في ذلك العالم كما قال أمير المؤمنين عليه السلام (المعنى في اللفظ كالروح في الجسد) فالمستدل أذن بدليل الحكمه يكون المستند لانه نوع من المشاهده والنظر الفؤادي للاشياء، فيشاهد ما راه بعيني قلبه من المعاني العلويه فيلبسها هذه الالفاظ فتظهر بعنوان دليل الحكمه.

(٤) دليل الموعظه الحسنه: وهو دليل لاهل القلوب وهو ينبوع المعاني ولا يوصل الا إليها وهو أن تردد الخصم بين الحق المقطوع به والباطل المشكوك فيه وتنتج الحق المقطوع به كما جاء =

وعلم الطريقة أي: علم طريق السلوك العملي، الذي هو روح السلوك العلمي، وذلك بمعرفة تهذيب الاخلاق والظفر بالمطلوب، من تعديل احوال النفس، بان تعرف التخلق باخلاق الله، وتتخلق بها على نحو ما تخلق بها الروحانيون^(١) من الدوام عليها والملازمة لها بالأعمال، والأداب بامثال أخلاق الله، من دوام الذكر وعدم الغفلة عنه تعالى، وتجنب ما فيه الضرر، كالأخلاق الذميمة من الطمع والحرص والبخل والشح والسرف والتبذير والعجب والتهور والبلادة والجريزة وأمثال ذلك.

وعلم اليقين الأستقامة على الطاعات والأعمال الصالحات، والتقوى والزهد، حتى تتخلق باخلاق الروحانيين وانفع الأشياء لتحصيل هذه وأمثالها دليل الموعظة الحسنة

قلت: وان كانت هذه العلوم تستفاد من غيره.

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

قلت: ولكن بدون ملاحظة هذا الدليل لاتقف على اليقين. لأنه أقل ما قسم الله على العباد^(٢)

أقول: يعني ان اليقين والاطمئنان الذي هو اصل علم الأخلاق، لا يكاد يتحقق الا بهذا الدليل، لأنه باعث إلى العمل ومانع من الشك والريب، فلا بد في حصول اليقين من ملاحظة هذا الدليل.

قلت: ومستنده القلب والنقل.

أقول: يعني ان منشأ المرتب له، والمقوم لأركانه القلب، لأنه مقر اليقين ودليل الموعظة الحسنة ثمرته اليقين.

= في الخطابات الالهية عن مؤمن ال فرعون (ان كان كاذباً فعليه كذبه وأن كان صادقاً يصيبكم بعض الذي يعدكم) وهذا دليل يوصل إلى علم الاخلاق والطبيعه ويورد صاحبه مورد اليقين ويعرفه معنى الشيء وباطنه على جهه التمكين.

(١) اشارة إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام: العلم ليس في السماء فينزل إليكم ولا في الأرض فيصعد إليكم، العلم في أنفسكم تخلقوا بأخلاق الروحانيين يظهره الله لكم.

(٢) قال الامام الصادق عليه السلام: أقل ما قسم الله بين العباد اليقين. وقد حده الامام لاتخاف شيء قال الامام الصادق عليه السلام: ما من شيء الا وله حد: قيل فما حد اليقين؟ قال: أن لا يخاف شيئاً، تحف العقول / ص ٢٦٣.

والنقل هو الكتاب والسنة لأنهما مستند كل شيء ومبدأ كل خير^(١).

قلت: وشروطه إنصاف عقلك بمعنى أن لا تظلمه ما يستحقه وما يريد منك من الحق.

أقول: يعني ان شرط صحته وصحة الإنتفاع به وتام تأثيره انصاف عقلك، بمعنى انه إذا ورد عليك هذا الدليل فأن مفاده الحق والنجاة والإحتياط، والعقل يحكم عليك بما يقتضي امثال ذلك، فان انصفته اطعت عقلك، بان تلتزم ما الزمك من هذا من الدليل لما بينهما من كمال المجانسة والإتحاد.

ولما كان العقل اشد الأشياء صداقة^(٢) ونصحا كان مستحقا للقبول منه، فإذا لم تقبل منه فقد ظلمته ما يستحقه.

قلت: ومثاله قوله تعالى ﴿قل أ رأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من اضل ممن هو في شقاق بعيد﴾^(٣) وقوله تعالى ﴿قل أ رأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم ان الله لا يهدي القوم الظالمين﴾^(٤) وكقول الصادق عليه السلام لعبد الكريم ابن ابي العوجاء^(٥) حين انكر على الطائفين بالبيت الحرام قال ما معناه (إن كان الأمر كما تقولون وليس كما تقولون فانتم وهم سواء وإن كان الأمر كما يقولون وهو كما يقولون فقد نجوا وهلكتم)^(٦).

(١) في الاصل / شيء.

(٢) قال أمير المؤمنين عليه السلام صديق كل امرء عقله وعدوه جهله.

(٣) الحجج / ٥٣.

(٤) الاحقاف / ١٠.

(٥) ابن أبي العوجاء أحد الدهرية الذين ينكرون الخالق له مع الامام الصادق مناظرات انظرها في اصول الكافي ج ١ / ٧٤.

(٦) لابن أبي العوجاء مناظرات كثير مع الامام الصادق عليه السلام كان يتخذ من موسم الحج وسيله للقاء بالامام عليه السلام ففي بعض السنين التقى بالامام في الحرم فقال له بعض شيعته. أن ابن أبي العوجاء قد اسلم فقال عليه السلام هو اعمى من ذلك لا يسلم فلما بصر بالعالم عليه السلام قال: سيدي ومولاي فقال له العالم عليه السلام: ما جاء بك إلى هذا الموضوع فقال: عادة الجسد وسنة البلد ولننظر ما الناس فيه من الجنون والحلق ورمي الحجارة فقال له العالم عليه السلام: انت بعد على عتوك وظلالك يا عبد الكريم، فذهب ليتكلم فقال عليه السلام لاجدال في الحجج ونفض رداؤه من يده، قال أن كان الامر كما تقول =

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

قلت: فهذا نمط دليل الموعظة الحسنة.

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

قلت: وأما دليل المجادلة بالتي هي احسن^(١).

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

على إن تلك النسب إنما تترتب على حسب افهامهم وافهامهم مختلفة فترد فيها الإشكالات والإشتباهات، بخلاف الدليلين الأولين فأنهما لم يبنيا على شيء من ذلك، فإذا اعترض عليهما معترض، فقد اعترض فيهما بغيرهما.

قلت: فهو آلة لعلم الشريعة.

أقول: يعني ان هذا في الغالب، اعظم منفعة في الأحكام الشرعية الفرعية، والأصل في ذلك ان العلوم النافعة ثلاثة كما في الحديث النبوي ﷺ آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما خلا ذلك فهو فضل^(٢).

= وليس كما نقول نجونا ونجوت وان يكن الامر كما نقول وهو كما نقول نجونا وهلكت، فأقبل عبد الكريم على من معه فقالت وجدت في قلبي حزازه فردوني، فردوه فمات لا رحمه الله (اصول الكافي ١/٧٧).

(١) دليل المجادلة بالتي هي احسن، هو دليل أهل العلوم والصور، وهو انزل مقامات ومراتب الادلة والمستدل به ليس بحكيم وإنما مجادل ومخاصم.

(٢) اصول الكافي ج ١/٣٢.

والأدلة ثلاثة كما مر، ومعلوم عند أهل العلم العياني ان دليل الحكمة للآية المحكمة، أي علم التوحيد وما يلحق به.

ودليل الموعظة الحسنة للفريضة العادلة، أي علم الأخلاق وتهذيب النفس، ودليل المجادلة بالتي هي احسن للسنة القائمة، أي علم الشريعة ولأجل هذا أشرت إلى التوزيع بأن يكون كل دليل لعلم من العلوم الثلاثة.

قلت: ومستنده العلم والنقل.

أقول: أي منشأ هذا الدليل (العلم)، اعني حصول المعلوم به أو بصورته، وهو عبارة عن المكتوب في النفس، كما ان اليقين عبارة عن المجموع في القلب من المعاني اليقينية وان المعرفة عبارة عن إنجلاء نور المعرفة في الفؤاد على نحو ما أشرنا إليه، ويأتي -- إنشاء الله - كثير من بيان ذلك.

قلت: وشرطه انصاف الخصم.

أقول: بأن يقيم الدليل على النحو المقرر في علم الميزان وقد ذكره العلماء في كتبهم الأصولية والفرعية، بل لا يكاد يسمع منهم غير هذا الدليل. ولو قرر على خصمه في اقامة الدليل على المدعى، أو على ابطال دعوى خصمه، بنوع من المغالطات، فقد ظلم الخصم^(١) وان كان مبطلا في دعواه، ولا تكون المجادلة بالتي هي احسن، بل تكون بالتي هي اسوأ ولهذا.

ولهذا

(١) قول الشيخ الاحساني هذا يدل على ان ما يدرسه في المنطق من علم المغالطة باطل فإن عليك أن تستدل على الخصم بالحق الذي عندك لا أن تغالطه، وقد نهى أئمتنا أن يستدل بباطل على حق في كثير من الاخبار.

فمن ذلك مناظره الشامي مع اصحاب الصادق عليه السلام بحضوره: إلى ان قال في اخر الحديث ثم التفت أبو عبد الله عليه السلام إلى حمران فقال تجري الكلام على الاثر فتصيب، والتفت إلى ابن سالم فقال: تريد الاثرة لا تعرفه، ثم التفت إلى الاحول فقال: قياس رواغ تكرر باطلا بباطل الا ان باطلك اظهر ثم التفت إلى قيس الماصر فقال: تتكلم واقرب ما تكون من الخير عن رسول الله (صلى الله عليه واله) ابعد ما تكون منه تخرج الحق مع الباطل وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل. الحديث اصول الكافي: ١٧٣/١.

قلت: والا لم تكن المجادلة بالتي هي احسن.

قلت: وهو مثل ما قرره أهل المنطق من المقدمات، وكيفية الدليل، وما ذكره أهل الاصول وغيرهم من الادلة، وكيفية الاستدلال على نحو لا يكون فيه انكار حق، وان كان من خصمك المبطل في مطلبه، ولا استدلال بباطل على حق، ولا على ابطال باطل، ولا يحتاج هذا إلى تمثيل، لان الكتب مشحونة به، بل لا تكاد تجد غيره الا نادرا، وذلك لضعف المستدلين والمستدل لهم وعليهم، ولكن لا تغفل عن اخذ حظ من دليل الموعظة الحسنة، فانه بشرطه طريق السلامة والراحة في الدنيا، والنجاة في الآخرة، وهذا اذا لم تنل دليل الحكمة، والا فخذ وكن من الشاكرين فليس وراء عبادان قرية، والله سبحانه يحفظ لك وعليك.

أقول: وهذه الكلمات معانيها ظاهر.

قلت:

الفائدة الثانية

الفائدة الثانية

في بيان معرفة الوجود^(١) والاشارة إلى القسم الاول

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

قلت: اعلم ان الذي يعبر عنه عند طلب معرفته بالوجود^(٢)

قلت: اعلم أن [الذي يعبر] عنه عند طلب معرفته بالوجود. أقول: يعني إذا اريد رسمه بشيء يعرف به عند الطلب، سواء كان بحدده أو برسمه^(٣) أم بتعريف عنوانه كما في الواجب^(٤)، لأنه المجهول المطلق والواجب الحق ولا يعرف إلا بما وصف به نفسه،

(١) في الاصل / أن الوجود.

(٢) أن الوجود عند الشيخ الاحساني يطلق على ثلاثة اشياء في احدهما بالتسميه والتعبير وفي الاخرين بالحقيقه بعد الحقيقه في مقام الظهور واجراء الاحكام:

الاول: الوجود الحق ويعبر به عن الله سبحانه وهو الذات البحت ومجهول النعت وعين الكافور كما سيأتي، واطلاق لفظ الوجود عليه لمجرد التعبير والتفهم لا لانه موضوع له لان الموضوع يستلزم الاقتران الممتنع من الازل الممتنع من الحدث وانما هو تعبير لمجرد التعبير كما قال مولانا الرضا رحمته الله واسمائه تعبير وصفاته تفهيم.

الثاني: الوجود المطلق وهو الفعل والمشينة والامكان الراجع والوجود الراجع وهو اول مظهر باول ظهور وهو التعيين الاول وادم الاول وحواء ارض الامكان الراجع ومقام الاعيان الثابته في العلم الامكاني ورتبة الواحديه وبدو ظهور الاحديه.

الثالث: الوجود المقيد وهو اثر الوجود المطلق ونسبة إليه كنسبة الضرب لمصدر ضرب الفعل وانما سمي مقيد لصلوحه للتقيد بالمهيه والعوارض المشخصه وهو الماء الذي به كل شيء حي.

(٣) الحد والرسم من اصطلاحات المناطقه، اما الحد فهو القول الذي يشمل على ما به الاشتراك، وعلى ما به الامتياز، اما الرسم فهو المميز للشيء عما سواه تميز غير ذاتي، ينظر التعريفات/٣٧ والحدود والحقائق للسيد المرتضى/١٥٩، غايه المرام في علم الكلام/٣٨.

(٤) هذا بالنسبة للوجود المقيد والمطلق، أذ يجري عليه الحد والرسم أما الحق فلا حد له ولا رسم له، وكيف يجري عليه ما هو أجراه، اذ الحد يقتضي المعرفة والمعرفة تستلزم الاحاطة لمن دون به ولذلك افرد المصنف و اشار إليه بتعريف العنوان.

وإذا وصف نفسه كان ذلك الوصف من جملة مخلوقاته^(١) وهو تعالى لا يعرف بمخلوقاته ولا بشيء من صفاتهم.

قلت: ثلاثة أقسام.

أقول: وجه الحصر في الثلاثة أن الشيء إما صانع أو صنع أو مصنوع، فالصانع هو الواجب تعالى، والصنع فعله، والمصنوع ما سوى الله سبحانه من مصنوعاته^(٢).

قلت: الأول الوجود الحق.

أقول: نعني بالوجود الحق، الوجود الواجب المقدس عن كل ما سواه، ومن جملة ما هو مقدس عنه إطلاق العبارة عليه، فإذا اطلقت عليه العبارة تقع على العنوان، أعني الدليل عليه، هو ما أوجده الله تعالى من وصفه لعباده، وهو أي ذلك العنوان الذي هو الوصف، ﴿ليس كمثله شيء﴾^(٣) ولهذا يعرف به إنه ﴿ليس كمثله شيء﴾، ولو كان لذلك الوصف الذي يعرف به مثل، لكان يعرف الله بأن له مثلاً.

فأن قلت: قد قال علي عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه^(٤) وعلى قولكم يلزم أن يكون النفس ليس كمثله شيء، وهو خلاف المعروف من مذهب أهل الإسلام.

(١) وابلغ كلمة في التوحيد ما قاله مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته المسماة بالدرة اليتيمه: وان قلت كيف فقد احتجب عن الصفه صفته، وان قلت مم هو فقد باين الاشياء كلها فهو هو، وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفه تكشف له، وان قلت له حد فالحد لغيره، وان قلت الهواء نسبة فالهواء من صنعه، رجع من الوصف إلى الوصف، وعمي القلب عن الفهم، والفهم عن الادراك، والادراك عن الاستنباط، ودام الملك في الملك، وانتهى المخلوق إلى مثله، والجاه الطلب إلى شكله، وهجم به الفحص إلى العجز، والبيان على الفقد، والجهد على اليأس، والبلاغ على القطع، والسبيل مسدود والطلب مردود، دليله آياته ووجوده اثباته، ومعرفته توحيدة، وتوحيده تنزيه من خلقه، ناء لا بمسافة، قريب لا بمد اناه، انه رب وغيره خلق، له تأويل الينونه أذ لا بينونه عزله، ما تصور بالاوهايم فهو بخلافه... الخطبة، كشكول الشيخ احمد الاحساني مخطوط، عنه الكتاب المبين ٦٠/١.

(٢) كون الوجود الحق دخلاً في القسمة ليس على الحقيقة لان الوجود الحق لا يعبر عنه ولا يقع محلاً للعبادة ولا لتفهيم وانما هذا التفهيم في الحقيقة يقع على عنوانه لا على ذاته.

(٣) الشورى / ١١.

(٤) عوالي اللثالي ١٠٢/٤، بحار الانوار ٩٢/٥٨.

قلت: انما يعرف الله سبحانه بمعرفة النفس إذا جردت عن جميع السبحات حتى عن التجريد^(١) كما قال ﷺ كشف سبحات الجلال من غير إشارة^(٢)، ولا شك إنها حينئذ ليس كمثلها شيء، لأنك تجردها عن كل شيء حتى من المماثلة لشيء من الأشياء، وحينئذ تكون ليس كمثلها شيء، فأنها حينئذ تكون آية معرفته، فإذا عرفت الله بها عرفت انه ليس كمثله شيء.

فأفهم هذا ولا تفهم من هذا الكلام ما فهمه الصوفية، فأفهم يقولون إذا جردتها هكذا فهي الله ولهذا يقول قائلهم انا الله بلا انا^(٣)

وهذا كفر صريح، ولكن إذا جردتها تكون آية الله وعلامة معرفته، كما قال تعالى

(١) معرفة النفس من اشرف المباحث العرفانية، وقد شرح المصنف هذا الحديث في رسالة مستقلة قال فيها: اختلف العلماء والحكماء في المعنى المراد منه حتى أن منهم من توهم أن المراد بالنفس الرب عز وجل، ومنهم من جعلها من لوازم الذات فمن عرفها عرف الحق تعالى ومنهم من جعلها محلاً له تعالى، ومنهم من جعله تعالى محلاً لها، ومنهم من جعلها صورة للحق تعالى، إلى غير ذلك من الأقوال الباطلة، واعلم أن الأقوال الصحيحة أو القريبه من الصحة، منها ظاهري واقناعي واثاري ومنها حقيقي، والحقيقي مختلف فقيل ان قوله ﷺ من عرف نفسه فقد عرف ربه من باب التعليق على محال فان معرفه النفس محال فكذا معرفه كنه ذات الحق عز وجل، ويرد على هذا حال الانبياء والرسول والاصياء ﷺ فانهم يعرفون انفسهم.... وقيل كما نقل عن النبي داود (على نبينا واله وعليه السلام) انه قال ما معناه: من عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالعلم، من عرف نفسه بالعجز فقد عرف ربه بالقدرة وهكذا، وهذه المعرفه ظاهرها قريب إلى الافهام، وباطنها يطول فيه الكلام، وقيل من عرف نفسه الحيوانية الحسية الفلكية بانها ليست في مكان من الجسد ولا يخلوا منها مكان منه ليست فيه على جهه الحلول، ولا باينه منه بل هما كالماء في الكوز، ولا كشيء داخل في شيء كالماء في العود الاخضر، ولا هي خارجه ولا ممزجة ولا مصاحبه، بل مدبرة للبدن بغير مباشرة ولا مشارك له في شيء من احوال الاجساد، فمن عرف نفسه كذلك فقد عرف ربه تعالى بانه مدبر للعالم، لا يخلوا منه مكان ولا يحويه، داخل لا كشيء داخل خارج لا كشيء خارج... وهذه معرفة اصحاب الانظار من المتكلمين، وقيل ان من عرف نفسه انه مصنوع فقد عرف ان له صناعاً ومن عرف نفسه ان له مؤثراً وهكذا وهذه معرفه أهل الآثار، رسالة ملا مهدي / جوامع الكلم ١/ ٣٦١.

(٢) هذا حديث كميل في الحقيقة الذي سنوافيك بنصه قريباً.

(٣) يعني أنا الله بلا سبحات، ومن هذه السبحات (الانا) فانا الله الخالق لكن بلا انا المخلوق، وهذا مذهب ابن عربي في فتوحاته وعبد الكريم الجيلاني في (الانسان الكامل) أو غيرهما امثال ابن عطاء السكندري، وشراح الفصوص كالكاشاني والقيصري والقونوي.

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم إنه الحق﴾^(١) ولم يقل سنريهم ذاتنا فافهم وإعتبر.

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

أقول: يعني هذا الوجود الحق تعالى، لا يعرفه احد ممن سواه من نحو ذاته، وإنما يعرف بما وصف به نفسه، وهو قد وصف نفسه بما يدل عليه، وكل ما فيه جهة من صفات الخلق لا يعرف به، فلا يصف به نفسه.

ومما فيه جهة من صفات الخلق ما ذكرناه هنا، وهو العموم^(٢) وهو إشتمال لفظ أو معنى لافراد غير متناهية، يكون كل فرد منها مصداقاً لذلك العام، المنتشر على جهة البدلية، من غير تعيين أو بتعيين قيود ومشخصات.

والخصوص وهو بعكس العموم، وهما من احوال الخلق

والإطلاق وهو ان يكون للشيء اعتباران:

اعتبار لذاته بشرط لاشيء، واعتبار لما يلحقه بشرط شيء وهو التقييد.

فالعموم فرد له بالاعتبار الأول، والخصوص فرد له بالاعتبار الثاني.

والأحوال الأربعة كلها جهات الخلق وصفاتهم كلها مستلزم للتركيب بالقوة أو

بالفعل.

قلت: ولا كل ولا كلي، ولا جزء ولا جزئي.

أقول: لأن الكل^(٣) له بعض، والجزء بعض منه، الكلي له أفراد متعددة يوجد فيها والجزئي فرد منها، وكلها صفات الخلق لا يعرف بها الخالق تعالى، لأنه هو سنهها وابدائها واجراها ولا يجرى عليه ما هو اجراه.

(١) فصلت / ٥٣ .

(٢) العموم ما يتنظم جمعاً من الاسماء والمعاني ومعناه الشمولي، ومعنى الخصوص الافراد وله اقسام ويتعكس الاعم والاخص ايجاباً وسلباً في العموم والخصوص ينظر اصول الدين للبغدادي / ١٠٢ - ٤١٨، اوائل المقالات / ١٠٢ .

(٣) يراجع في الفرق بين الكلي والكل، والكل والجمع والفرق بينهما، المقامات ص ٣٢٣ والمباحث المشرقية ١/ ٤٥١ و٤٤٨ .

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

أقول: يعني ولا يعرف تعالى بمعنى، لأن المعنى ما وضع اللفظ بازائه أو ما تولد من دلالة أو حلّ في المدركة.

فالأول: يلزمه الاقتران باللفظ.

والثاني: يلزمه مع كونه كان ناشئاً من اللفظ وهو المفهوم كما قال الرضا عليه السلام (لأنه لا يؤلف شيء من ثلاثة احرف أو اربعة احرف أو أكثر أو أقل إلا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك الحديث)^(١).

فالمعنى المفهوم متولد من دلالة اللفظ كما حقق في محلة^(٢).

والثالث: المجرد الذاتي الحال في الدهر، والحال العرضي الحال في العقل.

فالأول مقترن باللفظ، والثاني متولد منه، والثالث الجوهرى والعرضي الدهريان

والإقتران والتولد والحلول صفات الحوادث ولا يعرف بها إلا الحادث^(٣) ولا يعرف

بلفظ، لأن اللفظ مؤلف من الحروف والأصوات المسموعة، والكلّ حادث.

والكم^(٤) مقدار متصل^(٥) أو منفصل^(٦) أو مقداري كالموزونة والمكيلة والمعدودة

والممسوحة، وكلها حادث.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١/ ١٧٢.

(٢) راجع رسالة المصنف مباحث الالفاظ المنشورة في جوامع الكلم ج ١ ص ٥٧٦.

(٣) المعنى أما متولد من اللفظ لأن الالفاظ كاشفة عن المعاني بأحد الاعتبارات، أو إنه مقترن بلفظ سابق عليه، أو إنه عرض حال بجوهر كالمعنى في العقل، وهذه الثلاثة الاقتران والتولد والحلول، اكون ممكنة لا تجري إلا على الممكنات.

(٤) الكم هو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد أو المقادير سواء كان منفصلاً أو متصلاً وهو من الاعراض، ينظر مطالع الانظار / ٧١، الاشارات والتنبيهات ١٥٤/٢، كشاف اصطلاحات الفنون / ١٢٧٢.

(٥) الكم المتصل: هو كل مقدار يوجد لاجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه، تهافت الفلاسفة / ٣١٧ تفسر ما بعد الطيبه / ٥٩٦ مطالع الانظار / ٧٥.

(٦) الكم المنفصل: هو الذي لا يوجد لاجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد والقول. تهافت الفلاسفة / ٣١٨، شرح حكمة العين / ٢٧٠.

والكيف^(١) كالهيات والألوان وهي حادثة مفتقرة إلى الحوادث.
والرتبة نسبة المسافة من المنتسبين.

والجهة مقصد الطالب من ناحية المطلوب، سواء كانت من الجهات الست الشهودية التي [هي] متعلق الإشارة الحسية أم من الجهات الغيبية التي هي متعلق الإشارة الخيالية أو العقلية، كل ذلك صفات الحادثات.

قلت: ولا وضع ولا إضافة ولا نسبة ولا إرتباط.

أقول: الوضع^(٢) بمعانيه الثلاثة حادث لإفتقاره إلى الحوادث.

فالأول: في البسيط كالمحل للجوهر البسيط المجرد والجوهر الفرد.

والثاني: ترتب أجزاء الشيء بين بعضها إلى بعض.

والثالث: ترتب أجزاء الشيء بينها وبين الأجزاء الخارجة عنه.

والإضافة: ^(٣) فيما يتوقف تحققه على ما يتوقف تحققه عليه، على نحو المعية

والتساوق، الذي به التحاوي، كالأبوة والبنوة، وظهور الكسر والإنكسار.

والنسبة^(٤) هي اعتبار حال شيء في جهته شيء، سواء كان على جهة اللزوم

أو الإتفاق، وسواء تحقق اللزوم من الطرفين، أم من احدهما، وسواء كان ذلك الإعتبار

(١) الكيف: احد الاجناس العاليه ورسموه بانه الهيئه التي لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمه واللاقسمه في محلها اقتضاءاً اولياً، ايضاح المقاصد / ١٦٠، مطالع الانظار / ٧١، شرح الموقف / ١٩٣، الحكمة المتعالية ٥/١.

(٢) في الاصل/ ساقطة، الوضع هو الهيئه الحاصله من نسبه اجزاء الشيء بعضها على بعض والى الامور الخارجيه ينظر شرح العبارات المصطلحه ٢٣٩، شرح تجريد الاعتقاد/ ٣٠٨، وشوارق الالهام ٢/ ٢٣٥.

(٣) الاضافة: هي النسبه المتكررة أي: النسبه التي لا تعقل الا بالقياس إلى نسبه اخرى معقوله بالقياس إلى الاولى، والمتضايقان هما الشيطان الوجوديان اللذان يتوقف تصور كل منهما على تصور الاخر، شرح المقاصد ١/ ٢٨٠، ارشاد الطالبين/ ١٣٣، الكلبيات / ٥٠، شرح العبارات المصطلحه / ٢٣٩.

(٤) النسبه هي قدر احد العديدين عند الاخر، ينظر رسائل اخوان الصفا ٣/ ٣٩٦، مفتاح العلوم / ١٤٤.

الذاتي كل من المنتسبين ام لعرضيهما، أم لذاتي احدهما أو عرضي الآخر.
والارتباط: مطلق التعليق من الطرفين أو من احدهما.

وكل ذلك من صفات الخلق التي لا تعتبر الا في الحادث لاستلزامها التركيب
والاحتياج.

**قلت: ولا في وقت ولا في مكان ولا على شيء ولا في شيء ولا فيه شيء ولا
من شيء ولا لشيء ولا كشيء ولا عن شيء^(١).**

أقول: يعني هو تعالى لا يعرف بانه في وقت ولا في مكان، وإلا لكان محصورا فيهما
ولا علي شيء وإلا لكان محمولا، وحامله اقوى منه
ولا في شيء وإلا لكان ذلك الشيء محيطا به.

ولا فيه شيء وإلا لكان محلا لغيره وغيره حادث، ومحل الحادث حادث
ولا من شيء وإلا لكان مولودا

ولا لشيء وإلا لكان معللا ومسبوقا.

ولا كشيء وإلا لكان شبيهاً [لغيره]^(٢)

ولا عن شيء وإلا لكان متجاوزاً عنه منتقلاً زائلاً

وكل ذلك من صفات مخلوقاته^(٣).

(١) قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبه الدرر اليتيمة، كل مشعور به غيره، وكل متصور له سواه، ذلك
ممثول خلقه ﴿ليس كمثل شيء وهو السميع البصير﴾ لا يصاده (من)، ولا يوافق (عن)، ولا
يلاصقه (الى)، ولا يعلوا عليه (على)، ولا يصله (فوق)، ولا يقطعه (تحت)، ولا يقابله (حد)، ولا
يزاحمه (عند)، ولا يحده (خلف)، ولا يحدده (امام) ولا يظهره (قبل) ولا (بعد)، ولا يجمعه
(كل)، ولا يفرقه (بعض)، ولم يؤخره كان... الخطبه.

(٢) في الاصل / بغيره.

(٣) قال الامام الرضا عليه السلام: من خطبة له: فقد جهل الله من استوصفه، وقد تعداه من اشتمله، وقد
أخطأه من اكتنه، ومن قال كيف؟ فقد شبهه، ومن قال: لم؟ فقد علله، ومن قال: متى؟ فقد
وقته، ومن قال: فيم؟ فقد ضمنه، ومن قال: إلى م؟ فقد نهاه، ومن قال: حتى م؟ فقد غياه،
ومن غياه فقد غياه، ومن غياه فقد جزأه، ومن جزأه فقد وصفه، ومن وصفه فقد أُلحد فيه.
التوحيد ص ٣٦.

قلت: ولا بلطف ولا بغلظ، ولا إستداره ولا امتداد، ولا حركة، ولا سكون، ولا إستضاءه ولا ظلمة، ولا بإنتقال ولا بمكث، ولا تغير ولا زوال.

أقول: إنه تعالى أيضاً لا يعرف بلطف أي رقه ودقة ونعومة وما أشبه ذلك، فإنها صفات الأجسام.

ولا بغلظ وهو [عكس]^(١) اللطف.

ولا إستداره كالدائرة والكرة.

ولا إمتداد، وهو مط الشيء.

ويكون في الذات والأوقات والأمكنة والصفات والأفعال والتأثيرات وما أشبه ذلك

ولا حركة ولا سكون لأنهما من الأكوان الأربعة^(٢) التي تلزم الحادث.

ولا استضاءة ولا ظلمة لأنهما من نوع الحركة والسكون المعنويين.

ولا إنتقال كالحركة أو ما يلزمها.

ولا مكث كالسكون أو ما يلزمه.

ولا تغير من حال إلى حال.

ولا زوال كالانتقال.

وكل هذه أحوال الخلق وصفاتهم فلا يعرف بشيء منها، والا لعرف بخلقه فيكون

مثلهم^(٣).

قلت: ولا يشابهه شيء، ولا يخالفه شيء، ولا يوافقه شيء، ولا يعادله شيء، ولا يبرز من شيء، ولا يبرز منه شيء.

أقول: ولا يشابهه شيء وإلا لكان حادثاً مثله.

ولا يخالفه شيء وإلا لما صدر عن فعله.

(١) في الاصل / بعكس.

(٢) الاكوان الاربعة التي اجمع العقلاء على حدوثها هي: الاجتماع والاقتران والحركة والسكون لانها مركبه ومتغيرة من حال إلى حال، ولا تلزمها البساطة.

(٣) وإلا فإن الله لا يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به، وقد عنون الشيخ الكليني في الكافي باب السماء: باب ان الله لا يعرف الا به وكذلك الشيخ الصدوق في التوحيد فراجع.

ولا يوافقه شيء وإلا لأشبهه في جهة الموافقة .

ولا يعادله شيء وإلا لكان ندا له أو ضداً له فيكون حادثاً .

ولا يبرز من شيء وإلا لكان مولوداً .

ولا يبرز منه شيء وإلا لكان والداً، ومن كان مولوداً كان مشاركا ومن كان مولودا والداً كان مورثاً هالكاً^(١).

قلت: وكل صفة أو جهة أو صورة أو مثال، أو غير ذلك مما يمكن فرضه أو وجوده أو تميزه وإبهامه فهو غيره.

أقول: وكل صفة أو جهة أو صورة أو مثال ذلك، لا يعرف بها، لأنها فروع وتوابع، ولو عرف بها كان معروفاً بمتبوعية غيره، وتابعيته لغيره تعالى عن ذلك .

أو غير ذلك مما ذكر مما يمكن فرضه، لأنه حادث إذ ما يعرف بالممكن ممكن .

أو وجوده أي ما يمكن وجوده، لأن ممكن الوجود حادث .

أو تميزه لأن ما يتميز فقد أحاطت به حدود التميز^(٢) وأحصته مدارك التعيين، فهو محدود معين وكل محدود معين فهو حادث تشخص بالمشخصات .

أو إبهامه لأن الإبهام طالب للتعيين والتميز، فهو محتمل الزيادة ومحتمل الزيادة محتمل النقصان، فهو ممكن .

فهو غيره، أي كل ما يلحقه الأمكان والفرض والتميز والإبهام لا يعرف به، لأنها صفات الحوادث.

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

أقول: هو تعالى لا يعرف بشيء مما ذكرنا من هذه الأوصاف، وإلا لكان مدركاً بها والمدرك بغيره حادث .

(١) عن المفضل بن عمر: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الحمد لله الذي لم يولد فيورث ولم يلد فيشارك. التوحيد ص ٤٨ .

(٢) لقول الامام الصادق عليه السلام: كل ما ميزتموه باوهامكم بأدق معانيه فهو مردود اليكم مخلوق مثلكم .

ولا بغير المذكورات مما يصدق عليها الغيرية، لأنها حدود الحوادث، ولا بضد ذلك والا لكان حادثا لان الغيرية والضدية صفات الخلق كما يأتي.

قلت: ولا يعرف بما هو في سر ولا علانية، ولا طريق إلى معرفة بوجه، لا بنفي ولا اثبات الا بما وصف به نفسه.

أقول: يعني لا يعرف بأشارة وتلويح، ورمز وتصريح وبيان، ولا طريق إلى معرفته بوجه من الوجوه.

نعم يعرف بما وصف به نفسه، وذلك لان معرفة الشيء لا تمكن الا لمن احاط بالمعروف بالكنه بالعلم العياني^(١)، أو بدعوى الرؤية والسمع بالوصول إلى الأزل لي شاهد ما هنالك وينزل ويخبر عما عاين ورأى، واذا لم يكن احد وصل إلى الأزل لا بعروج جسد ولا روح ولا بادراك خيال ولا عقل^(٢) فكيف يمكن له ان يصفه.

نعم لما تعذر ذلك على الخلق، والحال انه تعالى يريد ذلك منهم، وجب في الحكمة واللفظ بالعباد الضعفاء، ان يصف نفسه لهم ليعرفوه بما وصف به نفسه، ولما لم يجبر ان تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار، خلق خلقاً اقوياء يقدرون على تلقي التعريف والوحي منه، وبلغونه إلى الضعفاء، فارسل الرسل مبشرين ومنذرين، فتمت كلمته وبلغت حجته، وما ربك بظلام للعبيد^(٣).

(١) قد ثبت في الحكمة لزوم المناسبه بين المدرك والممدرك وقد خص الله الانسان من بين خلقه بمشاعر مختلفه يدرك بكل منها ما يخصه ولم يجعل له من سنخ ذاته تعالى شيئا أذ، لا سنخ له، بل هو ثابت في افراد تحت نوع والنوع ثابت في افراد تحت جنس، والله سبحانه خارج عن جميعها، فلا مثل له ولا شبح ولا شبه حتى يجعل منه تعالى فيه فيدركه به، الا ترى انه جعل فيه من سنخ العقل المعنوي فيدرك به المعاني ومن سنخ الصورة الكلية فيدرك به الصور من سنخ الصور الجزئية فيدركها به ولم يجعل له ذاتاً قديمة (فلا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير).

(٢) أي ان جميع مراتب الشيء الممكن سواء العقلية أو الروحية أو الصورية أو الطبعانية أو المثالية أو الجسدية، لن تبلغ إلى الأزل في عروجها، وانما تصل إلى مبادئها لا أكثر فإن الشيء لا يدرك ما وراء مبدئه كما سيبين المصنف في فائدة مستقلة.

(٣) فصلت/٤٦.

قلت: ولا يدرك احد كنه صفته^(١)، وانما يعرفه بما تعرف له به.

أقول: وهذا انشاء الله بالغ الحجة ظاهر الدلالة.

قلت: ولم يتعرف لاحد بنحو ما عرفه من غيره والا لشابهه سبحانه.

أقول: انه تعرف لك نفسه، يعني وصف لك سبحانه نفسه، وعرفك نفسه وعرفك غيره من خلقه، ولكنه عز وجل لم يصف نفسه لاحد بمثل ما وصف غيره له.

مثلا عرفه نفسه بانه «ليس كمثل شيء»^(٢) وعرفه غيره بان الزنجفر احمر والقرطاس ابيض والمداد اسود والرمح طويل والنار حارة والماء بارد، وامثال ذلك، ولم يصف نفسه بشيء من تلك الاوصاف، والا لشابهه، فلو وصف نفسه بالحمرة لشابهه الزنجفر، ولو وصف نفسه بالبياض لشابهه القرطاس، فهو تعالى لم يصف نفسه بوصف يشابهه شيء من اوصاف الخلق فافهم.

ولهذا قلنا ان [وصفه نفسه]^(٣) ليس كمثل شيء.

قلت: فهو المعلوم والمجهول والموجود والمفقود.

أقول: فهو تعالى المعلوم بما وصف به نفسه، والمجهول بحقيقة كنهه، لانه لم يبين حقيقة كنهه لاحد من خلقه، فهو مجهول الكنه.

والموجود بآياته واثار صنعه، فان الاثر يدل على وجود مؤثر صنعه، والمفقود بذاته لمن طلب حقيقة ذاته، فانه تعالى ذاته فات كل شيء من خلقه.

قلت: فجهة معلوميته نفس مجهوليته ونفس مشهوديته عين مفقوديته

أقول: يعني انه من حيث هو معلوم هو نفس من حيث هو مجهول، لانك انما تعرفه بأنه لا يوصف ولا يحاط به علما، وانه ليس كمثل شيء، وان كل معلوم بنفسه مصنوع

(١) انت لا تدرك شيئا الا ان تتصف بصفته، فانك لا تدرك زيدا الا بعد اتصاف خيالك وفكرك بصورة الزيدية والعبد لا يتصف بصفه الربوبية فلا يدركها فان النار مثلاً حاره يابسه والماء بارد رطب فالنار لا توصف بصفة الماء فلا تدركه وعلى هذه القاعدة تفهم الاخبار.

(٢) الشورى / ١١ .

(٣) في ب/ وصف نفسه .

له، وامثال هذا^(١)، فلا يعرف سبحانه الا بمثل هذه الاوصاف.

وهذه الاوصاف هي الموجبة لكونه عزوجل مجهول الكنه

وقولنا ونفس مشهوديته عين مفقوديته، نريد به: ان حقيقة مشاهدته ان كل ما يشاهد فهو صنعه واثره المتقوم بفعله قيام صدور، مثل صوت الكلام فان كل شيء يدرك ويشاهد بالابصار أو البصائر وجميع المدارك والمشاعر، فانه اثر فعله بمنزلة صوت الكلام اذا سمعته من متكلم خلف الجدار مثلاً، وهو دال على وجوده بذلك الصوت في حال غيبته، فحال ادراكه انما هو اثره مع غيبة ذاته، فمشاهدته انما هي بآثار صنعه حال غيبته فوجدانه عين فقدانه.

قلت: فهو لا يعرف بغيره وغيره يعرف به.

أقول: انه تعالى لا يعرف بغيره^(٢) لان كنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيره يعرف به يعني ان غيره لما عرفته بنفسه ذلك على انه مصنوع قد عرفك اياه صانعه بأنه مصنوعة واثر فعله^(٣).

(١) قال الامام الكاظم عليه السلام لمحمد بن أبي عمير: لاتتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى في كتابه فتهلك واعلم ان الله تعالى واحد، احد، صمد، لم يلد ولم يورث ولم يولد فيشارك، ولم يتخذ صاحبه ولا ولداً ولا شريكاً وانه الحي الذي لا يموت والقادر الذي لا يعجز والقاهر الذي لا يغلب والحليم الذي لا يعجل والدائم الذي لا يبيد والباقي الذي لا يفنى والثابت الذي لا يزول والغني الذي لا يفتقر والعزيز الذي لا يزول والعالم الذي لا يجهل والعدل الذي لا يجور والذي لا يبخل وانه لا تقدره العقول ولا تقع عليه الاوهام ولا تحيط به الاقطار ولا يحويه مكان (ولا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) (وليس كمثل شيء وهو السميع البصير)، (التوحيد ص ٧٦).

(٢) عن منصور ابن حازم قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام اني ناظرت قوماً فقلت لهم: ان الله جل جلاله اجل واعز وأكرم من ان يعرف بخلقه بل العباد يعرفون بالله فقال: رحمك الله. وقيل لامير المؤمنين عليه السلام: بم عرفت ربك؟ قال: بما عرفني نفسه، قيل وكيف عرفك نفسه؟ قال: لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس قريب في بعده بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه امام كل شيء ولا يقال له امام داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء وخارج من الاشياء لا شيء خارج من شيء سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدء (اصول الكافي ١/٨٦ ح ٢).

(٣) عن ابراهيم بن عمر قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان امر الله كله عجيب الا انه قد احتج عليكم بما قد عرفكم من نفسه. (اصول الكافي ١/٨٦ ح ٢).

قلت: اما انه لا يدرك بعموم ولا خصوص ... الخ، فلأنها جهات الخلق وصفاتهم وهي لا تحد الا انفسها ولا يدرك بها الا مثلها.

أقول: يعني ان كونه تعالى لا يدرك بعموم الخ، فلان تلك الصفات من صفات الخلق وصفة الشيء لا يعرف بها [غيره]^(١).

مثلا الاحمر صفة الحمرة ولا يعرف بالحمرة الا بيض، لأنها غير صفته، والصفات انما تصدق على موصوفاتها لا على غيرها ولا يدرك بها غيرها^(٢)، وانما يدرك بها مثلها، وذاته تعالى وصفاته مخالفة لذوات خلقه وصفاتهم، فلا يعرف بصفاتهم اذ لا يعرف بصفاتهم الا الحادث.

قلت: واما انه لا يدرك بصد، فلأن ضد الممكن ممكن، اذ القديم لا ضد له والا لم يكن عنه شيء، ولتشابهها في تضادها.

أقول: يعني انه لا يدرك بصد^(٣)، لان الضد انما يعقل للشيء اذا كان في رتبته، وهو الازل^(٤) وليس في رتبته غيره، وما ليس في رتبته كالممكن لا يكون ضدا لقديم^(٥)، وايضا يكون مشابها [للمخلوقات]^(٦) التي لها ضد.

(١) في الاصل / غيرها .

(٢) وقد اجمل ذلك مولانا سيد العارفين رحمته في خطبته المشهورة حيث قال: اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه الخطبة. (نهج البلاغه ج ١ الخطبة الاولى).

(٣) الضد هو الذي يتعاقب معه الشيء على محل واحد ولا يجامعه وقد اختلف المتكلمون في حد الضدين فمنهم من قال ان حقيقه الضدين كل عرضين يستحيل اجتماعهما في المحل الواحد.

ومنهم من قال انهما كل عرضين يوجب احدهما عكس ما يوجب الاخر مع استحالة اجتماعهما في المحل الواحد. ينظر (الاقتصاد في الاعتقاد / ٧٤، كشف المراد / ١٢ باب العقول / ٤٥).

(٤) ولا تظن ان الازل غيره أو انه ظرفا حل فيه الواجب تعالى عن ذلك، وانما هو الازل والأزل هو.

(٥) قال أمير المؤمنين عليه السلام من خطبة له في التوحيد: سبق الاوقات كونه، والعدم وجوده، والابتداء ازله، بتشعيره الشاعر عرف ان لا مشعر له، ويتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له، وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، وبمقارنته بين الاشياء عرف ان لا قرين له، ضاد النور بالظلمة، والبيس بالبلل، والخشن بالين، والصرد بالحرور. (اصول الكافي / ١ / ١٣٨ ح ٤).

(٦) في ب / لمخلوقاته .

والضد على الاصح المشهور هو المعاكس في الصفات الذاتية مع الاتفاق في الرتبة، مثلا يكونان ازليين هذا في الرتبة ويكون اذا حرك احدهما شيئاً طلب الاخر تسكينه، وذلك بمقتضى الطبع الذاتي ومقتضى الرتبة ان يكون كل منهما نسبتاً إلى كل شيء على السواء، فتساوى المقتضيان منهما إلى كل شيء فلا يصدر شيء عنهما، ولا عن احدهما للتعاضد المذكور.

فان وقع مقتضى احدهما دون الاخر لم يكن الاخر ضداً لنقض ضديته في الرتبة، أو في الطبع الذاتي.

وقولي فلان ضد الممكن^(١) ولم اقل (فلان ضد القديم)، اريد به ان القديم يستحيل فرض صدقه في العقل، ومن تصور ضده فانما تصور ضد الممكن، لانه اذا تصور معه غيره فليس ذلك بتقديم فمهما فرض وقع في الممكن ولذا قلت: اذا القديم لا ضد له

قلت: ولانه ان كان قديماً لزم تعدد القدماء

أقول: يعني ان الضد لو فرض، وان لم يصح الفرض، لزم تعدد القدماء المتفق على بطلانه على ما هو مقرر في ادلة التوحيد.

قلت: ولا يمكن فرض ذلك في الازل، لان الازل هو الذات البسيط البحت، ولا مدخل فيه لان الازل صمد.

أقول: لا يمكن فرض الضد والكثرة في الازل مطلقاً، سواء كان ضداً أو ندا لمنافات ذلك الازل، وذلك لان الازل هو الذات البحت البسيط الذي لا كثرة فيه بكل اعتبار، وما خرج من تلك الذات البحت فهو ممكن والذات البحت صمد^(٢)، ولا مدخل فيه لان من كان فيه مدخل لغيره فهو مؤلف محتاج

(١) وذلك لان أي فرض وتصور يكون ممكناً، وكلما وقعت عليه العبارة كذلك، فلا يمكن تصور القديم لان القديم في صقع غير صقع الامكان، .

والاخبار تدل على ذلك عن أبي عبد الله عليه السلام قال الله غاية من غيبناه والمغيب غير الغايه، توحد بالربوبية ووصف نفسه بغير محدوديه، فالذاكر لله غير الله، والله غير اسمائه، وكل شيء وقع على اسم شيء سواه فهو مخلوق. (التوحيد ص ٥٨).

(٢) الصمد: فعل بمعنى مفعول من صمد إليه اذ قصده وهو السيد الذي يصمد إليه في الحوائج هذا في اللغة.

ولهذا.

قلت: والا فهو امكان.

أقول: يعني اذا كان شيء بخلاف ما وصفنا بان يكون فيه مدخل لغيره أو ليس بسيط، أو انه كما يتوهمونه صرف قد حل فيه الواجب الحق، وفيه فضل يسع ان يفرض فيه غيره، كما هو شأن كل ظرف فهو ظاهر البطلان.

قلت: وان كان الضد ممكنا، لم يصح فرض كون الممكن ضدا للواجب لحدوثه به.

أقول: واذا فرض الضد ممكنا لم يصح كونه ضدا للواجب، لتغاير الرتبة كما ذكرنا سابقا، لانه اذا فرض الضد ممكنا كان انما وجد باحداث الواجب تعالى، فكيف يحدث ما هو ضده، وما ذلك الا كمثل ان النار من جهة كونها حارة احدثت برودة بتأثيرها الحار.

قلت: وانما قلنا ان ضد الممكن ممكن، لان القديم والممتنع لا يصلحان لمطلق الضدية، والا لكانا ممكنين.

أقول: لان القديم لا يعرف بالتعدد والضدية، لأنهما من صفات الخلق فلا يفرض كون القديم ضدا الا على تحقق الامكان، واما الممتنع^(١) فليس شيئا ليفرض كونه ضدا للشيء أو كون شيء ضدا له، ولهذا قلنا والا لكانا ممكنين.

= اما عند أهل البيت عليهم السلام فقد وردت في معناه اخبار منها ما يوافق اللغة ومنها يخالف: عن داود بن القاسم الجعفري قال: قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ما الصمد؟ قال: السيد المصمود إليه في القليل والكثير، (اصول الكافي / ١ / ١٢٣ ح ١).

وقال الامام الباقر عليه السلام حدثني ابي زين العابدين عليه السلام عن ابيه الحسين بن علي عليه السلام انه قال: الصمد الذي لا جوف له والصمد الذي قد انتهى سوده، والصمد الذي لا يأكل ولا يشرب، الصمد الذي لا ينام والصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال وقال عليه السلام: كان محمد بن الحنفية (رض) يقول: الصمد القائم بنفسه الغني عن غيره، وقال غيره: الصمد المتعالى عن الكون والفساد والصمد الذي لا يوصف بالتغير، (التوحيد / ٩٠ ح ٣).

(١) اضطربت كلمات الفلاسفة والمتكلمين في الممتنع، فقد.

قال السيد المرتضى: بان الممتنع الذي يستحيل كونه والممكن نقيضه.

وقال صاحب المواقف: بانه هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه.

=

قلت: واما في الواجب فلان الضد جهة المقابلة وطرفها وهو ممكن.

أقول: يعني انما امتنع الضد من الواجب، لان الضد مأخوذ في مفهومه جهة ضده^(١) فلاجل الالتفات لم يصح ان يكون بسيطاً، ولذا يقولون ان الضد يحضر في الذهن عند ذكر ضده، والاصل في هذا أي انه مأخوذ في مفهومه جهة مقابلة ضده.

قلت: واما في الممتنع فلأن الضد ان لم يكن شيئاً، لم يكن ضداً وان كان شيئاً كان ممكناً.

أقول: ان الممتنع ليس شيئاً لا في الخارج، ولا في الذهن^(٢)، ولا في نفس الامر، فاذا لم يكن شيئاً لم يكن ضداً، فان وجد ضد فهو ممكن، فلا يعقل كونه ضداً. ومن فرض ذلك فانما فرض ممكناً سماه بهذا الاسم، ومجرد التسمية لا يثبت الشيء [ولا يحققه]^(٣) في الواقع، ولذا قال تعالى لمن يدعي انه له شريكا [قل سموهم ام تنبؤنه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول]^(٤) ولو كانت التسمية تثبت الشيء وتجعل ما ليس ثابتاً ثابتاً لما قال تعالى [ام تنبؤنهم بما لا يعلم في الارض] حين سمو اصنامهم شركاء لانهم لو ثبتوا بالتسمية لعلمهم، وقد اخبر انه لا يعلم ذلك.

قلت: ولهذا لا يصلح العدم لضدية الوجود الا مجازاً لان العدم الممكن وجود في الامكان لا في الاعيان، والى هذا اشار الصادق عليه السلام لمن سئل عن اختلاف زارة وهشام ابن الحكم^(٥) في النفي هل هو مخلوق ام لا فقال زارة ليس بشيء وقال هشام النفي شيء فقال عليه السلام قل بقول هشام في هذه المسألة.

= وتابعه صاحب الشوارق، وقال في نهج المسترشدين: الممتنع هو الوجود الذي لا يصح وجوده البتة وقال في غاية المرام الممتنع لو فرض موجوداً لزم عنه لذاته المحال ينظر (الحدود والحقائق / ١٧٤. وغاية المرام / ٢٥، وارشاد الطالبين / ٤٤ والمواقف / ١٤٣ وشوارق الالهام / ١ / ٨٦).

(١) لأن التناقض أو السلب و الإيجاب أو التضاييف أو العدم و الملكة هي أجزاء التقابل الأربعة عند أهل علم الميزان كلها تقتضي مفهوم جهة الضدية والمقابلة.

(٢) الذهن: هو القوة إلى مصادفة صواب الحكم فيما يتنازع فيه وقيل هو جودة استنباط ما هو صحيح من الاراء أو قوة استعدادها كسب العلوم غير الحاصلة، ينظر (الحدود والحقائق / ١٦١ الكليات / ٢٣).

(٣) في الاصل / ويحققه.

(٤) الرد / ٣٣.

(٥) زارة بن أعين وهشام بن الحكم من أجل أصحاب الامام الصادق عليه السلام راجع في تفاصيل أخبارهما رجال الكشي ص ١٢١، ص ٢٢٠.

أقول: ولاجل ان العدم ليس بشيء لا يصلح لضدية الوجود، نعم الوجود الذي هو المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بـ(هست)^(١)، يصلح العدم الذي هو عدم الكون لضديته لان هذا العدم شيء ممكن، ولو اريد به المفهوم المطلق صلح مجازاً^(٢)، لان العدم الممكن وجود في الامكان لا في الاعيان، فيكون من حيث تحقق الشيئية صلح لمطلق الضدية، ومن حيث ان الشيئية مختلفة من حيث الامكان والاعيان كان مجازاً لصحة نفي الشيئية عن الممكن، كما قال تعالى ﴿او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يكن شيئاً﴾^(٣) واثباتها كما في قوله تعالى ﴿هل اتى على الانسان حيناً من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾^(٤) قال الصادق عليه السلام: كان مذكوراً في العلم ولم يكن مكوناً^(٥).

فباعتبار تحقق الشيئية صلح للضدية، وباعتبار ان هذه الشيئية ليست في رتبة ضده في الواقع وانما هي في الاستعمال كانت مجازاً، والآية الدالة على اثبات الشيئية للممكن شاهدة للحديث المذكور^(٦).

= عن علي بن يونس بن مهجن قال: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك ان أصحابنا قد اختلفوا، فقال: أي شيء اختلفوا فيه احك لي من ذلك شيئاً؟ قال: فلم يحضرنني إلا ما قلت جعلت فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم، فقال زرارة: ان النفي ليس شيء وليس مخلوق، وقال هشام: ان النفي شيء مخلوق. فقال لي: قل في هذا بقول هشام ولا تقل بقول زرارة. (رجال الكشي / ٢٢٩).

(١) ان معنى لفظي الوجود والعدم العربيين يساوي معنى (هست) و(نسيئتي) بالفارسية ولذا قال في گوهر مراد / ١٣٠. وجود معنى بهست بديهي التصور، بدان كه معنى وجود وعدم وعدم به عربي، هست ونيش است بفارسيه.

(٢) المجاز: كل كلام اريد به غير ما وضع له في الاصل على جهة التبع للاصل أو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في الاصل، (الحدود والحقائق للمرتضى / ١٧٨ والحدود والحقائق للبريدي / ٢٣١).

(٣) مريم / ٦٧ والايه صريحة في ان الانسان خلق من قبل ولم يكن شيئاً ولما كان الانسان قبل خروجه إلى الاعيان في الامكان وانه خلق بعلم الله، فصح استدلال المصنف على ان العدم الممكن يصلح من حيث تحقق المشيه للضديه مجازاً.

(٤) الدهر / ١.

(٥) رواه القمي في تفسيره ج ٢ أول سورة الدهر.

(٦) أي ان الشيء كان في العلم السابق على المشيئة لقوله عليه السلام: والعلم سابق على المشيئة، وهذا العلم هو العلم الامكاني لا الذاتي الذي هو عين الذات، إذ الذات لا يحل فيها شيء.

قلت: واما الممتنع فليس بشيء ولا عبارة له وإنما استعملت العبارة لجهة امكانه.

أقول: انما ذكرنا الممتنع مرتين، لأن الأولى في بيان عدم صلوحه للضدية، والثانية لبيان عدم شيئته، ومعنى هذا الكلام ان الممتنع المقصود ليس شيئاً اصلاً، وإذا عبر عنه فانه انما تقع العبارة على ما يتوهمه المخبر عنه^(١)، والمتوهم والمتخيل والمعقول كل منهما ممكن موجود، لأن ما في الذهن أن كان هو الذات المشار إليها بالإمتناع فهي موجودة، فلا معنى لجعلها ممتنعة الوجود، وإن كان صفة والصفة لا توجد إلا مرتبة على الموصوف، فيكون الممتنع عندهم على الفرضين ممكناً.

قلت: مثل لا شريك له لأن النفي فرع الثبوت.

أقول: إذا قلت (لا شريك له) فهذا نفي، فإن كان واقعا على ثابت لزم ثبوت الشريك وان لم يقع على شيء لم يكن للنفي معنى.

فلما ثبت صحة النفي دل على ثبوت الشريك، وهو خلاف نفس الأمر، مع انه تعالى قال ﴿اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون﴾^(٢) إذا لو كان شيء لعلمه تعالى، فلما نفي علمه به دل على عدمه بكل إعتبار في جميع الأحوال، وانت أيها المدعي ثبوت الشريك في الأذهان، يلزمك انك علمت ما لم يعلمه الله وليس كذلك لأن الذي تتصوره صورته منتزعة من احكام الأوهام، حيث حكموا بكون (هبل) مثلاً شريكاً لله سبحانه، وتوهمت الأوهام مطلق الشريك واخذ العلماء في (محو)^(٣) ما في الأوهام بما يناسب ما فيها من العبارات حيث تصورت الشريك المنفي المحو.

ففي الحقيقة ان العبارة واقعة على ما خلقتة الأوهام كما قال تعالى ﴿وتخلقون افكاً﴾^(٤) وهو ممكن وتسميتهم له بالممتنع امر لفظي، كما قال تعالى ﴿ام بظاهر من

(١) الشيء المخبر عنه اما ان يكون معنى فيخبر عنه بالفعل أو صورة فيخبر عنها بالتصور والخيال أو مادة فيخبر عنها باحد الحواس الخمس وكل هذه المراتب هي داخله في الامكان ولا يخلوا منها الشيء الا ما كان في الفؤاد فلا يخبر عنه الا تزييله والممكن موجود ... فأين الممتنع.

(٢) يونس / ٨٨.

(٣) في ب/ نحو.

(٤) العنكبوت / ١٧.

القول^(١) ومراد هم ان هذا المتوهم يمتنع كونه شريكا، فالامتناع في كون هذا الممكن المحدث شريكا، لأنه أي المشار إليه بنفي كونه شريكا شيء ممكن، لأنه لو كان كذلك لم يكن ممتعا.

قلت: وذلك ان الأوهام تصور شيئا وتسميه شريكا من جهة تجويزها ذلك أو توهم وجوده، واليه الإشارة بقوله تعالى (وتخلقون افكا).

أقول: لما استعملوا أشياء اعتقدوا فيها بأنها تنفع وتضر وسموها آلهة، وهم يعرفون ان الخالق هو الله كما قال تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾^(٢) سموها شركاء لله تعالى وشفعاء عند الله^(٣) والسبب في التسمية بتجويزهم ذلك أو توهم كونه موجود.

قلت: فأتى بهذه العبارة^(٤) مكنسة لغبار الأوهام.

أقول: يعني أتى بقوله (لا اله إلا الله ولا شريك له) مكنسة لغبار الأوهام اعني تجويزها الشريك وتوهم وجوده.

قلت: وهي عبارة حادثة واردة على حادث.

أقول: لأن اللفظ انما يوضع بازاء المعنى الموجود في الخارج أو في الذهن^(٥)، ولا يصح ان يوضع لفظ على لا شيء لأنه لو وضع ولا شيء موضوع له، لم يكن موضوعا

(١) الرعد / ٣٣.

(٢) لقمان / ٢٥.

(٣) اشاره إلى قوله تعالى ﴿ما نعبدهم الا ليقربونا إلى الله زلفى﴾.

(٤) وهذه العبارة أتى بها الرسل والانبياء صلوات الله عليهم من الله سبحانه لضعف القابليات واستحكام اللطخ فيما بين المكلفين، والا فإن الفطرة الاولى هي التوحيد، بل هيكل الصورة الانسانية كما جاء عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ ما تلك الفطرة، قال: هي الاسلام، فطرهم الله حين اخذ ميثاقهم على التوحيد فقال: ﴿الست بربكم﴾ وفيه المؤمن والكافر (التوحيد / ٣٢٩ ح ٣).

(٥) ان الواضع لما اراد ان يوضع لفظاً، بمعنى الف له من الحروف ما يناسب ذلك المعنى على هيئته مادته وصورته، بحيث اذا اطلع عليها السامع يقطع بأن هذا اللفظ لا يصلح الا لهذا المعنى، كما أن السرير بعد ما وضع وصيغ لا يتناول الصنم والصندوق، فكل من يراه يعلم انه سرير، ولكن قبل التأليف يصلح لهذا ولهذا الا أن انحاء المناسبات مختلفه.

لشيء، فلا يدل على شيء هذا خُلف^(١).

قلت: وأما الممتنع فليس شيئاً ولاعباره عنه.

أقول: هذا هو الموضوع الثاني الذي ذكرنا قبل، بأن الأولى في بيان عدم صلوحه للضدية، والمرة الثانية هو ما هنا، وهو بيان عدم شيئته في نفسه اصلاً، وذكرنا أيضاً هنالك، ووجه آخر انا ذكرنا أولاً لبيان عدميته، والثاني وهو ما هنا لعدميته وانه مع إمتناعه فلم يعبر عنه، والعبارة انما تكون للممكن، ولهذا قلت هنا: (ولا عبارة عنه) فإذا وجدت العبارة فإنما هي لغيره بإعتبار التعبير به عنه.

قلت: وتعبيري عنه بالعبارة لهذا العنوان المتوهم.

أقول: يعني أن التعبير عنه بهذه العبارة، مع إن العبارة لاستعمل فيما ليس شيئاً وإلا لم تكن عبارة لشيء، هذا خُلف، ولكن لما كان له معنى من المعاني، بمعنى انه لو كان شيئاً لكان يقال فيه كذا وكذا، فكانت العبارة للعنوان المتوهم لأن العنوان الذي هو الدليل للأفهام على ما ترد عليه العبارات، لما لم يكن مدلوله هنا شيئاً اصلاً من غير جهة يقصد منه المراد، وانما يتوهمه بعض الأوهام الناقصة لفرض شيئته، وان كان على ما تفهمه الإفهام الضعيفة، وإلا فإنه في الأفهام القوية ممتنع الفرض والتجويز والإحتمال بكل وجه، فلا عبارة له عندها إلا مع مخاصمة الأوهام الضعيفة فيما تجري فيه^(٢).

فلما كان هذا العنوان انما هو بهذا النمط، لعدم تحقق مدلوله بكل احتمال، قلنا (انه عنوان متوهم) لأنه لو كان حقيقياً لكان مدلوله ثابتاً كما في عنوان الواجب. تعالى.

(١) الخلف: هو احد براهين المناطقة ويبنى على اثبات الشيء بابطال نقيضه، ينظر ارشاد الطالبين / ٢٢٩.

(٢) كمثل قول الامام الصادق عليه السلام للزنديق حين ساله: ما هو؟ قال: هو شيء بخلاف الاشياء، ارجع بقولي إلى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشئية غير انه لا جسم ولا صور، ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الاوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الازمان فقال له السائل فنقول: انه سميع بصير، قال هو سميع بصير: سميع بغير جارحه وبصير بغير اله، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، ليس قوله انه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء اخر ولكن اردت عبارته عن نفسي اذ كنت مسؤولاً وافهاماً لك اذ كنت سائلاً، (اصول الكافي / ١ / ٨٣ ح٦).

قلت: وهو حادث، خلقه الله تعالى بمقتضى اوهامهم من باب الحكم الوضعي عند أهل الإصول.

أقول: ان هذا العنوان المتوهم، وان لم يكن له اصل مبتنى ثبوته على ثبوته، إلا انه لما توهمت الأوهام ثبوت اصله في محل التعقل من الذهن، خلقه الله بمقتضى اوهامهم كما خلق الكفر في الكافر بكفره حين كفر خلقه بمقتضاه.

وكما خلق ابن الزنا الذي نهى عنه بمقتضى النطفة الموضوعة في الرحم، وان كانت وضعت بغير رضاه، وخلق الزرع الذي كان بذره مغصوبا وماؤه وأرضه كذلك، وهو قد نهى عن ذلك، لكنه حين خلق البذر وجعله صالحا لأن ينبت، إذا وضع في الأرض وسقي بالماء، وهو لم يكن سبحانه معيناً للظالم على ظلمه حين خلق بمقتضى تلك الأسباب ما يترتب عليها من عطيته سبحانه، ونظائر ذلك كثيرة^(١).

قلت: لأنه سبحانه اعطى كل شيء خلقه.

أقول: انه عز وجل قد اعطى بكرمه كل شيء خلقه ما يقتضيه باسبابه فلا يمنع عطيته بسبب مخالفة امره بل ينالهم نصيبهم من الكتاب^(٢) وعليه سبحانه الحساب، وليس ذلك جبرا ولا ظلما، وسياتي بيان ذلك.

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

أقول: يعني التعبير عن عنوان الممتنع ليس كالتعبير عن عنوان الواجب تعالى، لان الواجب تعالى ثابت وان كان لا يدرك^(٣)، وانما يعرف عنوانه الذي جعله آية لمعرفة

(١) ومن هذه النظائر السكين فان الله خلق لها قابلية القطع فاذا استعملها الظالم لقطع يد المؤمن قطعت يده وان لم يرضى الله بذلك الفعل ولا يمنع السكين من القطع الا لمصلحه ما.

(٢) اقتباس من الاية ٢٧ من سورة الانعام.

(٣) في حوار الزنديق مع الامام الصادق عليه السلام قال: فانا لم نجد موهوماً الا مخلوقاً، قال أبو عبد الله عليه السلام لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنا مرتفعاً لانا لم نكلف غير موهوماً، ولكن نقول: كل موهوم بالحواس مدرك به تحده الحواس ونمثله فهو مخلوق اذ كان النفي هو الابطال والعدم، والجهة الثانية: التشبيه اذا كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف فلم يكن بد من اثبات الصانع لوجود المصنوعيه والاضطرار إليهم انهم مصنوعون وان صانعهم غيرهم وليس =

ليستدل به عليه^(١)، وعنوان الممتنع وهمي لا حقيقة له كما هو المراد منه، اذ الممتنع ليس شيئاً فكيف تكون آيته شيئاً.

نعم لما كانت الاوهام الضعيفة تتوهمه وضع له عنوان نفيه، وهو أيضاً وهمي، اذ الممتنع في الحقيقة مفاده العبارة اللفظية، فكان عنوانه صورة نفي ذلك فهو موهوم لفظي.

قلت: الا ان العنوان لمظاهره ومقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان.

أقول: وذلك كما قال الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب^(٢) ﴿فجعلتهم معادن لكلماتك واركانا لتوحيدك وآياتك وعلاماتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقتك فتعها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك﴾.

فهذه العلامات التي هي عنوان الواجب ودليله، التي لا فرق بينه وبينها، يعني فيما ينسبه الخلق إليه من الصفات والتأثيرات مثل من اطاعهم فقد اطاع الله ومن عصاهم فقد عصى الله^(٣) وفعلمهم فعل الله وقولهم قول الله، وامرهم امر الله، ونهيهم نهي الله، إلى غير ذلك في كل ما ينسب الخلق إليه^(٤).

= منهم اذ كان مثلهم شبيها بهم في ظاهر التركيب والتاليف وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد اذ لم يكونوا وتنقلهم من صفه إلى اكبر وسواد إلى بياض وقوه إلى ضعف واحوال موجود، بلا حاجة بل إلى تفسيرها لبيانها ووجودها قال السائل: فقد حددته اذ اثبت وجوده قال أبو عبد الله عليه السلام لم احده ولكني اثبته اذ لم يكن بين النفي والاثبات منزله، (اصول الكافي ١ / ٨٤ ح ٦).

(١) وهم الإعراف الذي من لم يعرفهم لم يعرف الله وهم آيات الله ومقاماته وعلاماته التي لاتعطيل لها في كل مكان كما سيأتي في ذيل هذه الفائدة بيان للمصنف.

(٢) دعاء شهر رجب، المروي في مصباح الكفعمي ص ٧٠١، قال بن ابن عياش ومما خرج على يد الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد من الناحية المقدسة قال: ادعو كل يوم من رجب: اللهم اني أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة امرك المأمونون على سرك المستبشرون بأمرك الواصفون لقدرتك المعلنون لعظمتك أسألك بما نطق فيهم من مشيئتك فجعلتهم... الدعاء. وقد شرح الشيخ الاحساني بعض فقرات هذا الدعاء في ج ١ / ٢٣-٣٩ وج ٣ / ١٠٤ من شرح الزيارة.

(٣) انظر الزيارة الجامعة الكبيرة قول الامام الهادي عليه السلام: من أطاعكم فقد أطاع الله ومن عصاكم فقد عصى الله المروية في عيون أخبار الرضا/؟؟؟.

(٤) قال المصنف في شرح الزيارة ١ / ٢٣ ومثال المقام الذي هو التوحيد القائم.. فانك اذا قلت =

ومثال ذلك: كالحديدة المحماة بالنار فان فعلها فعل النار، ومن عرفها عرف النار، وان كانت في الحقيقة انما تحرق النار بفعلها الذي حل في الحديدية، وليس للحديدة شيء من التأثيرات، كذلك المقامات لأنها محال فعله ومشيتها، فهي الدليل عليه بخلاف عنوان الممتنع، فانه ليس شيئاً فلا يكون عنوانه شيئاً، لأن ثبوته فرع ثبوت اصله فافهم.

قلت: وليس للممتنع مظاهر لأن المظاهر فرع الثبوت.

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

قلت: وانما سميتهم ممكناً بمتنع كما لو سميت رجلاً بمعدوم.

أقول: ان الممتنع الذي يبحثون عنه ممكن، وان ارادوا به الممتنع، فلأجل هذا كان له عنوان، وانما سميناه موهوماً لأنهم لا يريدون منه الممكن ليكون متحققاً.

قلت: وليس شيء إلا الله^(١) وصفاته وأسمائه.

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

= القائم فهو صفه زيد وهو ظهور زيد بالقيام وليس هو زيداً ولم يستتر ضميره فيه وانما استتر فيه جهة فاعليه قيامه وتلك الجهة قائمه بزيد قيام صدور وقائمه في غيب قائم قيام ظهور وقائمه بها قيام تحقق، لانها لاتظهر الا في قائم وقائم لا يتحقق الا بها، لانها مبدأ وجود قائم، وهي حركة احدثها زيد بنفسها، وهي ليست زيداً وانما هي حركته، فالقائم مثال زيد وظهوره بفعله، فاذا اردت ان تعرف زيداً فانما تعرفه بما احدث لك من امثاله وصفه بالقائم والقاعد والمتكلم، وهذا أي المشار إليه والمسمى بزيد وما اشبه ذلك من امثاله ووصفاته وتوصيفاته فتعرفه بما وصف به نفسه، وهو ما ظهر لك من هذه الافعال والصفات وكلها غيره، وهي وان كانت مثله بحيث يكون بينهما في جهة التعرف والتعريف والمعرفة مساواه لرجوع ذلك كله إلى الصفات، والذات عن ذلك كله بمعزلة الا انها محدثه به صادرة عنه وهو قوله ﷺ في الدعاء المتقدم لا فرق بينك وبينهم الا انهم عبادك وخلقك فافهم.

(١) سئل أبو جعفر ﷺ ايجوز ان يقال أن الله شيء قال: نعم يخرج من الحدين: حد التعطيل وحد التشبيه، (اصول الكافي، ١/٨٥ ح ٧ باب اطلاق القول بانه شيء).

قلت: وأما انه لا يعرف إلا بما وصف به نفسه، فلأن الأزل ليس شيئاً غيره تعالى، وما سواه فهو في الإمكان، والأزل لا يخرج منه شيء ولا يدخله شيء ولا يصل إليه شيء، فيخبر عما هناك ويصف ما فيه.

أقول: يعني انه تعالى لما كان هو الأزل^(١)، وجب ان يكون ما سواه غير الأزل، وغير الأزل ممكن، ولما ثبت أن غيره لا يساويه ولا يصل إليه، وجب ان لا يعرف غيره لذاته فإذا كان كذلك وأراد أن يعرفه عباده وصف نفسه لهم لأنهم لم يصلوا إليه ولم يدركوه ولم يروه، ليعرفوه وانما يعرفوه بذلك الوصف الذي وصف به نفسه به، لأنه هو الذي [تعرف]^(٢) نفسه.

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

أقول: وذلك لأنه لا يصل إليه غيره ولا يصفه احد لعدم إطلاعه عليه الا بتعريف نفسه له.

قلت: وهو كما يقول لا يدركه غيره فلا يعرف كنهه إلا هو لأن علمه بنفسه عين [ذاته]^(٣).

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

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

أقول: يعني ان وصفه نفسه بنفسه هو نفسه، لعدم المغايرة هناك لأستلزامها الكثرة المستلزمة للحدوث، فيكون وصف الحق للحق تعالى حقاً، لأنه هو وما وصل اليه من

(١) الازل ذات الله الغائبة وتسميته بالازل محض تعبير اذ لما قالوا أن الخلق موقتون باوقات سرمدية ودهرية وزمانيه كل بحسبه قالوا انه تعالى ازلي ابدى، وازله عين ابدية وابداه عين ازله، لا ان وقته غيره بل لا وقت له وهو موقت الوقت بلا وقت، ومكيف الكيف بلا كيف، وهو تعالى بازليته محيط بجميع السرمديات والدهريات والزمانيات، قال الامام الصادق عليه السلام: ديموم ازلي لا ينتهي ولا يلهوا ولا يغلط ولا يلعب، (اصول الكافي ١ / ٩١ ح ٣).

(٢) في الاصل / يعرفه.

(٣) في الاصل / نفسه.

ذلك التعريف فهو حادث بحدوثنا^(١)، فهو في الحقيقة ذاتنا، وذلك الوصف اثر من فعله، لأنه فعله لنا لنعرفه به فهو آية فعله، وفعله آية علمه الذي هو ذاته، فلذا قلنا ويقع علينا وصفه خلقا، لأنه هو حقائقنا لأن انفسنا إنموزج هيكل توحيد^(٢) فتدل انفسنا بهيئتها على ذلك الهيكل، لأنه اثره والأثر يشابه صفة المؤثر من جهة التأثير

ولذا قال أمير المؤمنين عليه السلام [من عرف نفسه فقد عرف ربه]^(٣) يعني ان كل احد فنفسه دليل ربه وآيته، لأنه اثر فعله فمن عرفه أي عرف ذلك الوصف عرف الموصوف وهذا ظاهر.

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

أقول: يعني أن نفوسنا أي ذاتنا وحقائقنا، هي ذلك الوصف، لأنه لما اراد أن نعرفه خلقنا على هيئة معرفته

مثاله: انك إذا أردت أن يعرف زيد شيئا طويلا بصفة طوله رسمت له خطا طويلا

(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اسم الله غير الله وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله، فاما ما عبرت الالسن عنه أو عملت الايدي فيه فهو مخلوق، والله غايه من غاياه، والمُعني غير الغايه، والغايه موصوفه وكل موصوف مصنوع وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى، لم يتكون فتعرف كينونته بصنع غيره، ولم يناه إلى غايه الا كانت غيره، لا يذل من فهم هذا الحكم ابدأ وهو التوحيد الخالص فاعتقدوه وصدقوه وتفهموه باذن الله عز وجل، ومن زعم انه يعرف الله بحجاب أو بصوره أو بمثال فهو مشرك، لان الحجاب والمثال والصوره غيره، وانما هو واحد موحد، فكيف يوحد من زعم انه عرفه بغيره، انما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه انما يعرف غيره، والله خالق الاشياء لا من شيء، يسمى باسمائه فهو غير اسمائه واسمائه غيره، والموصوف غير الواصف فمن زعم انه يؤمن، بما لا يعرف فهو ضال عن المعرفة لا يدرك مخلوق شيئا الا بالله، ولا تدرك معرفه الله الا بالله والله خلوا من خلقه وخلقه خلوا منه، (التوحيد ص ١٤٣).

(٢) نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام الصورة الإنسانية هي أكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الحجة على كل جاحد وهي الصراط المستقيم إلى كل خير وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار (الكتاب المبين ٢ / ١٠٦، ٢٨٤).

(٣) الحديث في الجواهر السنية في الأحاديث القدسية ص ١٦٦ للحر العاملي ومثله قول رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وللشيخ الاحساني شرح لهذا الحديث ج ١ جوامع الكلم.

على هيئة طول ذلك الشيء المطلوب معرفته بطوله أو معرفة طوله .
ولو كان المطلوب معرفته عريضا رسمت لزيد شيئا عريضا، على هيئة عرض ذلك
الشيء المطلوب معرفته بعرضه أو معرفة عرضه، وهذا معنى قولنا فقد تعرف لنا بنا ومعنى
قولنا.

قلت: فكان وصفه للخلق خلقا.

أقول: يعني ان وصف الحق بذاته لذاته، يصل اليها اثره خلقا، لأن القديم لا يتغير
عن حاله ولا ينزل، فاذا نزل أو ظهر فانما يكون ذلك من الحادث، إذ القديم حاله واحده
لا يتغير ولا يتبدل.

قلت: لأن الخلق لا يدرك إلا خلقا (إنما تحد الأدوات انفسها وتشير الآلات إلى
نظايرها).

أقول: هذا تعليل لما قلنا من انه تعالى لا يعرف من نحو ذاته وإنما يعرف بما وصف
به نفسه فلذا قلنا ان الخلق لا يدرك إلا خلقا فلذا قال أمير المؤمنين عليه السلام (إنما تحد
الأدوات نفسها وتشير الآلات إلى نظائرها)^(١) يريد عليه السلام ان الشيء لا يدرك إلا ما هو من
جنسه أو نوعه أو صنعه.

(١) تحف العقول ص ٦١، وروي هذا الكلام عنه عليه السلام في خطبه المسماه بالدرة اليتيمة اوردها المصنف
كامله في كشكولة المخطوط وعنه نقل الحاج محمد خان الكرمانى في الكتاب المبين ح ١ ص ٦٠.
قال عنها الشيخ اغا بزرك الطهراني في الذريعة ٧ / ١٩٩. خطبه كبيره في التوحيد لم يذكرها السيد
الرضي في نهج البلاغه وربما ذكر بعض فقراتها في خطبة (أول الدين معرفته) توجد نسخه منها في
الرضويه كما في فهرستها ج ١ ص ٩٧ في كتب الاخبار المخطوطات وهي في نسخه من نهج البلاغه
مع بعض خطب اخرى لم تذكر في النهج مثل خطبة البيان والخطبة المونقة وخطبة الاقاليم وقد
جمعها احمد بن يحيى بن احمد بن ناقة ونسخة النهج هذه مع مجموع تلك الخطبة الملحقات كلها
بخط ابن محمد بن الحسين بن طويل الصفار الحلبي نزيل واسط وقد فرغ من كتابتها سنة (٧٢٩)
إلى هنا ملخص ما ذكره مؤلف الفهرس، والظاهر أن جامع هذه الخطب الملحقة باخر نسخه هو
احمد بن يحيى المذكور، وهو المؤلف والمدون لها ولم نظفر بترجمة لا بن ناقة هذا، وهو غير
ابن ناقي عبد الله بن محمد البغدادي اللغوي الاديب المولود (٤١٠) والمتوفي (٤٨٥) كما ترجمه
الزركلي في الاعلام (٥٨/٢) ولعل من يطالع النسخة المذكورة يطلع على خصوصيات اخرى
لجامعها. واما كون خطبة الدرّة اليتيمة من انشاء أمير المؤمنين عليه السلام فقد صرح ابن شهر اشوب =

قلت: فلا يدرك شيء إلا ما كان من جنسه.

أقول: يعني ان كل شيء لا يدرك ما ليس من جنسه، ولا من نوعه، ولا من [صفته]^(١) لأن كل مدرك إنما إدراكه بنحو طبيعته، فإدراك الجسم بنحو طبيعته الجسمية، لا بنحو طبيعة المجردات، وإدراك المجرد بنحو طبيعة المجرد لا بنحو طبيعة الجسمية.

فمن ثم حكموا على العقول بكونها مفارقات، يعني انها لم تكن مقترنة بشيء من الماديات فلا تدرك إلا المعاني^(٢)، وأما غير المعاني فلا تدركها إلا بتوسط ما هو من جنسها، والنفوس كذلك، يعني إنها في إدراكها مثل نسبة إدراك العقول، فهي مفارقة في ذاتها ومقارنة في فعلها، فإدراكها الذاتي إنما هو للصور الجوهرية والفعلية ما كان من [نوع]^(٣) الجسمانيات.

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

أقول: يعني هو سبحانه تعرف للخلق بما تعرفه عليه من [التحقق]^(٤) في الوصفية، يعني [على]^(٥) حسب ما يقتضيه وصفه لنفسه من البيان، وهذا بخلاف ما وصف خلقه به لخلق.

= في المناقب كما حكى عنه في البحار ٩ / ٥٣٥ من طبعة تبرز في بيان علم الامام عليه السلام وانه كان قدوه للعلماء في كل فن قال: ومنهم الخطباء وهو عليه السلام اخطبهم، الا ترى إلى خطبة التوحيد والشقشقيه والهدايه والملاحم واللؤلؤه والغراء والقاصعة والافتخار والاشباح والدره واليتيمة والاقاليم والوسيلة والطلوتية والقصية والنخيلية والسلمانية والناطقه والدامغة)، (الخطب النادرة لأمير المؤمنين للمحقق).

ووردت هذه العبارة في خطبة التوحيد للامام الرضا عليه السلام في مجلس المؤمن، ينظر التوحيد ص ٣٩.

(١) في الاصل / صنفه.

(٢) اختلف الفلاسفة والمتكلمين في حد العقل وتعريفه فاما الفلاسفة فقال انه جوهر بسيط أو انه ماده وطبيعته واما المتكلمون فقد قالوا انه جوهر مجرد قائم بذاته مجرد عن الماده ومنهم من قال انه جوهر مفارق في ذاته وفعله للماده ينظر شرح تجريد العقائد / ٣٣٦ وكشف المراد / ١٠٠ والمعتمد في اصول الدين / ٦٣ نهاية الاقدام / ٦.

(٣) في الاصل / انواع.

(٤) في الاصل / التحقيق.

(٥) في الاصل / ب.

فأنه مثلا وصف نفسه لزيد بأنه ﴿ليس كمثل شيء﴾^(١) وإن كان ما ميزه زيد في أدق معانيه فهو مثل زيد مخلوق مردود على زيد^(٢) أي، منعطف عليه، لأنه صفة نفسه ووصف [عمرؤ]^(٣) لزيد بأنه مخلوق مركب متغير مختلف، فلا يمكن أن يوصف المخلوق إلا بهذا النوع على هذا النحو، ولا يمكن أن يصف الخالق نفسه إلا بهذا النحو المشار إليه في وصفه تعالى لنفسه.

قلت: إنهم خلق وهو عرّف نفسه انه ليس بخلق، ولا يشبه شيئا من الخلق.

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

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

أقول: لأن بصائرهم وأبصارهم إنما تدرك ما هو من نوعها^(٤)، وبينهما مشابهة ومقارنه وإلا لما [أدركته]^(٥).

قلت: وإنما يعرف ببصر منه قال ج (إعرفو الله بالله)

وقال الشاعر:

إذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها

(١) الشورى / ١١ .

(٢) إشارة إلى قول الامام الباقر عليه السلام هل سمي عالماً قادراً الا ما وهب العلم للعلماء، والقدر للقادرين وكل ما ميزتموه باوھامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم، والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت، ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين لانهما كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له، (كلمات مكنونة ص ١٩).

(٣) في الاصل / عمرو زيدا .

(٤) عن احمد بن اسحاق قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث اسله عن الرؤيه وما فيه الناس فكتب عليه السلام لا يجوز الرؤية مالم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر، فاذا انقطع الهواء وعدم الضياء بين الرائي والمرئي لم تصح الرؤية وكان في ذلك الاشتباه لان الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤيه وجب الاشتباه وكان في ذلك التشبيه، لان الاسباب لا بد من اتصالها بالمسيبات، (التوحيد ص ١٠٩ ح ٧).

(٥) في ب / ادركه.

إعارته طرفاً رآها به فكان البصير بها طرفها^(١)
 أقول: إنما يعرف ببصر منه لأن تلك [البصيره]^(٢) هي نور ما تجلى له به، والأشياء
 إنما تدرك نظائرها ولذا قال ﷺ: إعرفوا الله بالله^(٣) يعني اعرّفوا الله بما وصف نفسه به
 لكم، وهو معرفته بما هو عليه بالنسبة إلى إدراك العارفين، فإن الشيء إنما يعرف بما هو
 عليه

[ولما كان تعالى ما هو]^(٤) عليه في ذاته ممتنعاً على ما سواه، وكان قد وصف نفسه
 لخلقه ليعرفوه بذلك الوصف، كان ما تعرف به لهم هو ما وصف به نفسه فهم يعرفونه
 بذلك الوصف الذي معرفته عليه مما وصف لهم.

وهذا هو معنى انه اعار العارف عينا^(٥) منه، أي من تعريفه وتوصيفه يعرفه بها.

**قلت: ومعنى فهو المعلوم والمجهول الخ، انه المعلوم [بصنعه]^(١)
 والمجهول بكنهه الموجود بآياته المفقود بذاته.**

أقول: يعني [يستدل]^(٧) على وجوده [بصنعه]^(٨)، لأن صنعه اثر فعله والأثر يدل
 على المؤثر ويستدل على وصفه الذي تعرف به لخلقه بما اظهره في صنعه من الآيات

(١) الآيات من شواهد المصنف وتلامذته وقد استشهد بها البرسي في المشارق.

(٢) في الاصل / البصر.

(٣) قال الامام الصادق ﷺ اعرّفوا الله بالله والرسول بالرسالة وأولي الأمر بالأمر بالمعروف والنهي
 عن المنكر. (أصول الكافي ج ١ / ١٥ ح ٢١، التوحيد ص ٢٨٨ ح ٥).

(٤) في الاصل / ولما كان ما هو تعالى.

(٥) وهذه العين على الحقيقة الاولى ليس عين كل احد، إنما هي عين الله الناظرة التي بمعرفتها يعرف
 الله ولولاها لم يعرف الله فتدبر ذلك وأعه، فإذا اراد العارف أن يعرف الله بهذه العين تمسك
 باذيالهم فاعاروه (سلام الله عليهم) تلك العين فيها يعرف الله، والا فالوصول إلى الله ومعرفته من
 غير طرقهم ﷺ هو الباطل والضلال المحض، ومما يناسب ذكره هنا ما ذكره فخر الدين الطريحي
 في المجمع أن احد علماء الجمهور شاهد رسول الله (صلى الله عليه واله) في المنام فسأله عن
 الشيخ الرئيس ابن سينا فقال له رسول الله (صلى الله عليه واله): أن هذا اراد أن يصل إلى الله من
 غير طريقي فقلت له هكذا فاركسته في جهنم.

(٦) في الاصل / بصفته.

(٧) في الاصل / تستدل.

(٨) في الاصل / حفته.

الدالة على ذلك، كما قال تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الأفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾^(١) فكما ان [هيئة]^(٢) الكتابة تدل على صفة حركة يد الكاتب، كذلك صفات خلقه وهيئاتهم تدل على صفة فعله تعالى، لأنها اثر فعله والأثر يشابه صفة مؤثره التي بها صدر، فمعلوميته بأثار فعله.

كما ان الدخان المرئي يدل على وجود النار ومجهوليته من حيث كنهه، لأن كل ما سواه مغاير له من كل جهة، وتلك المغايرة رسم لما سواه، فهو موجود باياته^(٣) لأن كل من نظر وجد آيات تدل على موجدتها حيثما توجد، ومفقود من حيث ذاته، لكون كنهها وتفريقا بينه وبين ما سواه^(٤) فلا يوجد من حيث ذاته، ولا يفقد من حيث اثار فعله.

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

أقول: يعني كونه اظهر من كل شيء، لأن ظهور كل ما سواه انما هو اثر ظهوره بذلك السواء، يعني انه تعالى ظهر للمخلوق بذلك المخلوق، أي بايجاده، وهو عز وجل لم يتحول ولم يتغير عن ازليته، فمعنى ظهوره لزيد مثلا ظهور بزيد أي احداثه، فيكون لا ظهور لزيد إلا ظهور الله سبحانه، فالظهور لفعله تعالى، فلا يكون شيء اظهر منه.

وهذا معنى قولي: (وإنما ظهر كل شيء بأثر ظهوره)، لأن ظهور الأشياء انما هو ظهور فعله بها، فلا ظهور لها غير ظهور فعله بها لها.

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

أقول: يعني ان الشيء إذا ظهر كمال الظهور لنفسه أو لغيره، وصل في ظهوره إلى نهاية لا يحتاج ذلك الغير إلى ازيد منها، ويكون حينئذ ظهوره واقفا متناهيا، فهو حينئذ ناقص الظهور، يحتمل الزيادة بالنسبة إلى اخر، غير الأول الذي انتهى الظهور إليه، فلا

(١) فصلت / ٥٣ .

(٢) في الاصل / هيئات .

(٣) قال الامام علي ؑ: ودليله آياته ووجوده اثباته، كما في خطبة الدرة اليتيمة .

(٤) وقال أمير المؤمنين ؑ: مما في خطبة الدرة اليتيمة كنهه تفریق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه .

يكون نهاية الظهور للاول نهاية بالنسبة إلى الثاني، بل يحتاج الثاني إلى زيادة الظهور، والثاني لو وقف الظهور عنده عن الزيادة بالنسبة إليه، جازا لا يقف عند ثالث عن الزيادة، فمهما فرض للظهور نهاية، فهو يحتمل الزيادة، وما يحتمل الزيادة يحتمل النقصان، وذلك حادث لأنه صفة الحادث، المحتمل للزيادة والنقصان^(١) بخلاف صفة القديم سبحانه، فانه لا يتناهى فلا تنهاى صفته، فظهوره غير متناه.

فإذا ظهر لخلق كان تجلي ذلك الظهور، وظهوره غير واقف على حد نسبة المتجلي له، بل يكون متراميا في الظهور والتجلي بلا نهاية، فيتجاوز كل شيء محدث، وكل شيء تجاوز الظهور إدراكه خرج بالنسبة إليه عن حد الظهور إلى حد البطون والخفاء، فيبلغ الظهور في التجاوز إلى حال خارج عن كل حد، وما تجاوز عنه الإدراك هو عين البطون والخفاء، فبشدة ظهوره وعدم تناهيها ووقوفها إلى حد بطن بطونا لا نهاية له، وخفي خفاء لا حد له فجهة ظهوره عين جهة بطونه وخفائه.

وهو معنى قولي: وبطن فلا شيء ابطن منه، لأنه لاشيء اظهر منه، ومعنى قولي وإنما خفي لشدة ظهوره وإستر لعظم نوره.

واعلم إنني عبرت المطلب بهذه العبارة للبيان، وهي وان كانت ناقصة عن تأدية المعنى، إلا ان العارف يفهم من مدلولها المعنى المراد.

وانما كانت ناقصة لعلتين:

احديهما من قصوري إذ لم يؤذن لي في ازيد من ذلك^(٢) فلم اعط العبارة، إذ لو اذن لي لأعطيت العبارة.

والثانية مني طلبا للاختصار وصونا للأسرار، إذ ليس كل ما يعلم يقال، لقصور اكثر الأذهان عن فهم ذلك البيان، لو كان ذلك والسلام.

(١) قال الامام الصادق عليه السلام: ان الجسم محدود متناه، والصورة محدودة متناهية، فإذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان واذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقا. (التوحيد / ٩٩).

(٢) ان المصنف يؤكد وفي أغلب رسائله ان عدم القدرة على اتمام المطالب على الوجه الأكمل لقصور أنفسنا لا غير ولا شك أن هذا القصور تشريعي لا تكويني، لمخالفتنا في الاوامر الالهية كل بنسبة ومقدار واليه اشار أمير المؤمنين عليه السلام في قوله (من قارف ذنباً فارقه عقل لا يرجع إليه ابداً).

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

أقول: يعني انه لما كان الشيء لا يعلم الا بما هو عليه، كان مقتضى الأزل أن يكون مجهولا، لأن المعلومية للشيء تقتضي الأحاطة به، وشأن الأزل ألا يكون محاطا به وما هو عليه إلا يكون محاطا به، فإذا ثبت أن الشيء لا يعلم إلا بما هو عليه، ثبت أنه لا يعلم إلا بأن لا يحاط به، وهو معنى (إن جهة معلوميته نفس مجهوليته).

ومعنى قولي (إن الشيء لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه).

قلت: فالطويل [يعرف] ^(١) بطوله، والعريض يعلم بعرضه، والقصير يعرف بقصره، والأبيض ببياضه، والأسود بسواده، ونو الهيئة بهيئته، وما لا مقدار له ولا لون ولا هيئة يعرف بذلك.

أقول: هذا معنى ما بينت لك، من أن الشيء لا يعرف إلا بما هو عليه، من الجهة التي يتعلق بها التعرف والتعريف، فلو كان شيء احمر وطويل، وكان المطلوب معرفته من جهة الحمرة عرف بالأحمر لا بالطويل وبالعكس.

فمعنى انه انما يعرف بما هو عليه، من النحو الذي تتعلق به المعرفة منه، وإذا كان عز وجل لا يدرك من نحو ذاته، إذ [كل ما ميزته الأوهام فهو مخلوق مثلها] ^(٢) كان الذي هو عليه من النحو الذي يعرف به، انه لا يدرك ولا يعلم لأحد، فيعرف سبحانه بأنه لا يدرك ولا يوصف، وهذا المعنى [هو الذي عليه] ^(٣) من جهة معرفته، ولو كان طويلا يعرف بطوله إلى اخره.

فلما لم يوصف بشيء من جهات الخلق مما يجري الامكان بإدراكه، عرف بذلك، أي انه لا يعرف إلا بانه لا يعرف إلا بما وصف به نفسه، وهو سبحانه وصف نفسه بانه خلاف ما تتوهمه الأوهام ^(٤) وأدركته العقول.

(١) في الاصل / يعلم.

(٢) اشارة إلى حديث الامام الباقر عليه السلام المتقدم.

(٣) في الاصل / هو الذي هو عليه.

(٤) قال أمير المؤمنين عليه السلام: كلما يتصور في الازهان فالله بخلافه. (ربيع الأبرار للزمخشري)، وفي حديث الزنديق مع الامام الصادق عليه السلام: قال فما هو؟ قال أبو عبد الله عليه السلام هو الرب وهو =

قلت: فالواجب سبحانه يعرف بأنه لا كيف له، ولا شبه له ولا مثل له، وأنه لا يدرك كنهه، ولا تعلم [صفته]^(١)، ولا يحاط به علماً، وأن كل مدرك فهو غيره، فيعرف بأنه لا سبيل إلى اكتناهه، ولا إلى إدراك صفته، فهو يعرف بالجهل به.

أقول: هذا كله معنى ما ذكرت لك، ان من طلب معرفته بكنهه لم يجده، ومن طلب معرفته بآياته التي تعرف بها وجده ظاهر له بها محتجبا عنه بها^(٢).

قلت: فذلك ما تعرف [به لنا]^(٣).

أقول: يعني انه لا يعرف إلا بآياته التي ليس لها مثل في خلقه^(٤)، يعني لا تصلح

= المعبود وهو الله وليس قولي: الله هذه الحروف الف ولام والهاء والراء والباء ولكن ارجع إلى معنى وشيء خالق الاشياء وصانعها والفت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله والرحمن والرحيم والعزیز واشباه ذلك من اسمائه وهو المعبود جل وعز. قال السائل: فانا لم نجد موهوماً الامخلوقاً، قال أبو عبد الله عليه السلام لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنا مرتفعاً لانا لم نكلف غير موهوم ولكننا نقول أن كل موهوم بالحواس مدرك به تجده الحواس وتمثله فهو مخلوق، (أصول الكافي / ١ / ٨٤ ح ٦).

(١) في الاصل / صنعه.

(٢) أن الله سبحانه بذاته لا يحتجب فان الحجاب غير المحتجب وهو محدود به والله اجل من أن يحد وكذلك لا يوصف بالخفاء فان الخفاء لا محاله بالحجاب، وان قيل أن الله خفي فلشدة ظهوره لا لخفائه، ولكن الخلق يحجبهم الامال والاعمال والاخلاق والحدود والنهايات، وان العبودية بنفسها اغلظ الحجب ويمنع الانسان عن الوصول إلى المعرفة، ولذا لا يكاد يصل العبد إلى اعلى المقامات والمرتب التي فوق النهايات، فهو واقف دائماً في موقف الصفات ولذا كلفه الله بمعرفة مواقعها وقال الامام الصادق عليه السلام من عرف مواقع الصفه بلغ قرار المعرفة.

(٣) في الاصل / لنا به.

(٤) قال المصنف في شرح الزيارة ١/١٤٩. انه سبحانه لما خلق الخلق على ما هم عليه اقتضت قابلياتهم على حسب حدودها صوراً ظاهره وباطنه فكان منهم من صورته حسنه ظاهراً وباطناً وفيهم من صورته قبيحه ظاهراً وباطناً ومنهم من صورته قبيحه ظاهراً حسنه باطنياً وفيهم من صورته حسنة ظاهراً قبيحه باطنياً وهذه الاجناس الاربعة كل واحد منها اختلفت افراده على جهة التشكيك لاختلاف المشخصات من مكملات القابليات فمن كانت صورهم حسنه ظاهراً وباطناً اعلاها صور محمد واله (صلى الله عليه واله) وتلك الصور انما كانت في غاية الحسن والكمال ظاهراً وباطن لان مادتها ومشخصاتها وقوابلها ومكملاتها كلها انوار لا ظلمة فيها اصلاً الا ما تحقق به ظهوراً فكانت طبق فعل الله لذاته فهم محال مشيئته فلما كانت تلك الصور والهيئات والكينونات كادت =

صفته لشيء من الخلق، ولا تدل عليه وإنما تدل على الله سبحانه، دلالة التعريف والإستدلال عليه، كدلالة الأثر على المؤثر. لانها تدل تدل عليه دلالة تكشف عن كنهه، فهي مع انها ليس لها مثل ولا شبه، لا تدل عليه الا دلالة الاثر على المؤثر

قلت: فإننا لا نعرف إلا مثلنا

أقول: يعني لما كانت الأشياء لا تدرك إلا نظائرها، وجب أن يكون ما تعرف به لنا مخلوقا، وإلا لما امكن لنا ان ندركه، وإذا كان مخلوقا لم يدل على كنه الذات دلالة تكشف عنه، وإنما يدل عليه تعالى دلالة الأثر على المؤثر والأثر يدل على صفة مؤثره الأقرب، فهو يشابه صفة فعله تعالى، لا صفة ذاته تعالى، الذي هو المؤثر إلا بعد عند فرض المباشرة^(١).

كالكتابة فانها تشابه صفة حركة يد الكاتب، التي هي المؤثر الأقرب من حيث المباشرة ولا تشابه صفة الكاتب لأنه المؤثر الأبعد عند المباشرة، نعم يدل على وجوده اعني عنوان وجوده الذي هو ذاته، ولا تدل على وجوده الذي هو ذاته، وألا لكان تعالى مشابها لها، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

قلت: فهو الواجب الحق والمجهول المطلق.

أقول: هذا تفريع على ما تقدم من الاوصاف التي لا تجرى للحوادث، لانه بمقتضى ما اشرنا إليه هو الواجب الحق، الذي كل ما سواه ليس بشيء الا بفعله تعالى. وهو المجهول المطلق، الذي لا سبيل في الامكان مطلقا إلى معرفة ذاته، بوجه من الوجوه بل هو في الامكان مجهول من كل جهة، فلا يصدق المجهول المطلق في الحقيقة على ما سواه.

قلت: وهذا القسم يعبر عنه بالذات البحت.

أقول: يعني انه ذات بسيط، ليس له وجود غير مهيته، ولا مهية غير وجوده، ولا ذاته

= أن تكون مطلقة بحيث لا تتوقف على شرط كما اشار سبحانه لها في كتابه [يكاد زيتها يضيء ولو لم تسس نار] وذلك لتخلصها من الاكوان اصطفاها وارتضاها واختصها ونسبها إلى نفسه فجعلها امثاله كما اختص الكعبة ونسبها إلى نفسه فقال بيتي فهم امثاله العليا.

(١) ليس هناك مباشرة وان فرضت تجوزاً من باب التفهيم لان الله اثر بفعله وفعله حادث والله لا يباشر الحوادث.

غير صفته، ولا صفته غير ذاته، لا في نفس الأمر أي الثابت بالدليل القطعي، ولا في الخارج أي المقابل للذهني، أو الذي تترتب الآثار على صفاته، ولا في الذهن الذي هو عكس الخارج في المعنيين، ولا في الإمكان، لأن الوجود ليس في شيء منه إمكان، ولا في الفرض والإعتبار، لأنهما جهات الممكن، فهو سبحانه ذات بحت، احدي المعنى^(١)، ليس [فيه]^(٢) احتمال كثره أو تعدد، بكل فرض وإعتبار.

قلت: ومجهول النعت.

أقول: يعني انه ليس في الإمكان سبيل إلى نعته، إلا بما وصف به نفسه، من اياته واثار فعله، فهو بالنسبة إلى ما سواه مجهول النعت.

قلت: وعين الكافور.

أقول: يعني انه انما يوجد باثار فعله، كالكافور الذي برايحته، فيحتمل ان يراد بقولهم (عين الكافور)، انه تعالى هو ذات الكافور.

وهذا على مذهب القائلين بوحدة الوجود، أي ان الكافور المكنى به عن الروايح التي هي مثال الحوادث هو ذاته، لانه عندهم هو الفاعل والمفعول، وهو المؤثر والأثر.

وهذا عندنا باطل والقول به كفر.

ويحتمل ان يراد بقولهم عين الكافور، انه هو العين التي تفوح منها الروايح، أي هو مبدأ الاشياء، وهذا صحته وفساده تابعة لمقصود القائل به، فان اراد به ان ذاته تعالى مبدأ

(١) والى هذا المعنى اشار أمير المؤمنين عليه السلام في جوابه للاعرابي حين سأله: اتقول أن الله واحد؟ قال يا اعرابي أن القول في أن الله واحد على اربعة اقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عز وجل، ووجهان يثبتان فيه فاما اللذات لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما ترى انه كفر من قال: ثالث ثلاثة، وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه، وجل ربنا عن ذلك وتعالى، واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل، هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه عزوجل احدي المعنى، يعني به انه لا ينقسم في وجوده ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل، (التوحيد ص ٨٣ ح ٣).

(٢) في الاصل / فيها.

الاشياء فهو كالاول في الفساد، وان اراد ان فعله مبدأ الاشياء فهو حق.

قلت: وشمس الازل.

أقول: مأخوذ من قول علي عليه السلام على نحو من الاستنباط في قوله لكميل نور اشرق من صبح الازل^(١)، حيث شبه المشيئة بصبح الازل والصبح نور الشمس، أي شمس الازل والاضافة هنا بيانية.

قلت: ومنقطع الاشارات.

أقول: ان الاشارات الحسية والخيالية والروحانية والعقلية والسرمدية، كلها تنقطع دون عزجلاله.

اما الاربع الاول فظاهر^(٢) واما الخامسة فهي وان لم تكن هناك اشارة لينسب إليها انقطاع، إلا ان المشيئة^(٣) توصف بجهات تعلقاتها، فوقعها على المنشأ وتعلقها به تعترية الاشارة عليه، باعتبار المتعلق والتعلق، وان لم تكن الاشارة لاحقة لنفس المشيئة، لانها محدثة بها ولا يجري عليها ما اجرته فافهم.

قلت: والمجهول المطلق والواجب الحق واللاتعين.

أقول: تقدم منا البيان للمجهول المطلق والواجب الحق.

واما اللاتعين فالمراد منه معنى المجهول المطلق، وذلك لانه تعالى لا يتعين عند ما سواه، بجهة من جهات التعيين على حال من الاحوال.

(١) حديث الحقيقة كما في الكلمات المكنونة ص ٣٠ قال كميل لأمر المؤمنين عليهم السلام يا أمير المؤمنين اخبرني ما الحقيقة؟ قال عليه السلام: مالك والحقيقة يا كميل؟ فقال كميل: أولست صاحب سرك فقال عليه السلام بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني، فقال: أو مثلك يخيب سائلا، قال عليه السلام: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة، قال كميل: زدني بيانا، قال عليه السلام محو الموهوم وصحو المعلوم، قال زدني بيانا قال عليه السلام: جذب الاحدية بصفة التوحيد، قال: زدني بيانا، قال: نور اشراق من صبح الازل فليوح على هياكل التوحيد اثاره، قال: زدني بيانا، قال: أطفئ السراج فقد طلع الصبح. وللمصنف شرح واف على هذا الحديث.

(٢) اما الاشارات الحسية، فالاشارة إلى الجهات الشهودية المحسوسة بالحواس الخمس واما الخيالية والروحانية فللصور والرفائق واما العقلية فللمعاني.

(٣) وذلك لان السرمد وقت المشيئة كما سيأتي.

قلت: والكنز المخفي.

أقول: اشارة إلى قوله تعالى [كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف]^(١) أي انه خلق الخلق ليعرف بخلقه، واثاره لا بذاته، فهو كنز مخفي عما سواه مطلقا، وجد ذلك سواء ام لم يوجد.

وبه ظهر جواب ما استشكله بعضهم هنا، فقال: ما معنى مخفي وليس هناك شيء يختفي عنه؟

والجواب بهذا، وهو انه مقتضى الأزل ذلك، اما مع عدم الغير فهي سالبة بإنتفاء الموضوع، واما مع وجود الغير فلعدم ادركه له تعالى، ويرد هنا أيضاً اشكال وهو ان الظاهر من الكلام انه قبل الخلق مخفي، واما بعد ان خلق الخلق فلا.

وجوابه: ان المراد بالخفاء الخفاء المطلق الصادق على عدم المعرفة بالآثار، وهذا هو المراد من الكنز المخفي، فلما خلق الخلق عرف بما عرف به نفسه.

قلت: والمنقطع الوجداني.

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

قلت: وذات ساذج وذات بلا إعتبار وما اشبه ذلك.

أقول: ذات ساذج أي بحت خالص، من التعدد والتكثر والتركيب، لا في نفس الأمر ولا في الخارج ولا في الذهن، لا فرضا ولا احتمالا وتجويزا واعتبارا.

وذات بلا اعتبار يعني مجردة عن كل قيد، حتى عن التجريد وما اشبه ذلك من الأسماء التي يطلقونها على الوجود الحق عز وجل.

قلت: وكلها اعتبارات مخلوقة تقع على مقاماته وعلاماته التي لاتعطيل لها في كل مكان.

أقول: يعني ان هذه الالفاظ المذكورة، مثل الذات البحت، والمجهول النعت، إلى اخره، هي ومعانيها التي تدل عليها مخلوقة خلقها الله سبحانه لعباده ليعرفوه بها لأنها

(١) رواه الكاشاني في كلمات مكنونة ص ٣٣.

تدل بصفة الاستدلال عليه^(١) لابصفة الكشف له، فإذا اطلقت هذه الألفاظ دلت على تلك المعاني، التي هي العنوانات للذات.

وهذه العنوانات مظاهر له خلقها وجعلها محال افعاله وارادته، وهي وجهه إلى عباده، يعرفه بها من عرفه، كما تعرف النار إذا رايت الحديد المحماة بها، أي الحديد المحماة، محل فعل النار وتأثيرها، وتلك المقامات لا تفقد في حال كما قال تعالى ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾^(٢)

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

أقول: هذه المقامات هي موضوع علم البيان أي التوحيد، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام^(٣) يعني ان علم التوحيد يبحث فيه عن عوارض هذه المقامات الذاتية

وليس موضوع علم التوحيد كما قاله المتكلمون انه ذات الله تعالى، لأن ذات الله تعالى لا تدرك فكيف يبحث عن عوارضها الذاتية^(٤)، مع انه تعالى لا عوارض له، إلا صفات هي عين ذاته بكل إعتبار، أو احكام المقامات التي هي عنوانه.

(١) الاسم كما في الحديث صفة لموصوف، وكمال التوحيد نفي الصفات عنه فلاحظ فإن المطلوب دقيق.

(٢) البقرة / ١١٥، وهذا الوجه هم الائمة صلوات الله عليهم كما عن أبي جعفر عليه السلام قال: نحن الثاني التي اعطاها الله نبينا (صلى الله عليه واله) ونحن وجه الله يتقلب في الارض بين اظهركم عرفنا من عرفنا ومن جهلنا فأمامه اليقين. (التوحيد / ١٥٠ ح ٦٠).

وهم العلامات والمقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان.

(٣) عن جابر بن عبد الله عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: يا جابر عليك بالبيان والمعاني. قلت وما البيان والمعاني. قال أمير المؤمنين عليه السلام: أما البيان فهو ان تعرف الله سبحانه ليس كمثل شئ فتعبده ولا تشرك به شيئاً وأما المعاني فنحن معانيه ونحن جنبه ويده ولسانه وأمره وحكمه وعلمه وحقه إذا شئنا شاء الله ويريد الله ما نريده فنحن المثاني الذين أعطانا الله لنبينا. (مشارك أنوار اليقين).

(٤) أن موضوع كل علم ما يتكلم فيه عن محمولاته وعوارضه وان ذات الله لا يعرضها عارض وصفاتها خلقها فالذات لا تصير موضوعاً ابداً اذ لا عارض لها واما موضوعها عند المصنف فهي الحقايق الخلقية والاعيان الوجودية وذلك لان الحق سبحانه مجهول الكنه والطريق إليه مسدود والطلب مردود وانما تحد الادوات انفسها وتشير الالات إلى نظائرها.

فإذا توجهت العبارات المطلقة والإعتقادات الصادقة وقعت على العنوان، ان كانت من أهل المعرفة والإيمان^(١)، والذي يبحث العارف فيه من المقامات هي المعاني، أي أركان التوحيد، وهو المستفاد من كلام أمير المؤمنين عليه السلام وعلي بن الحسين عليهما السلام لأن تلك المقامات عوارضها الذاتية هي المعاني^(٢) أي أركان التوحيد والى هذا اشاروا عليهم السلام بقولهم [نحن الأعراف الذين لا يعرف الله إلا بسبيل معرفتنا]^(٣) ﴿ولولانا لما عرف الله﴾^(٤)، ﴿ومن عرفنا عرف الله، ومن لم يعرفنا لم يعرف الله﴾^(٥)، [ويعرفك بها من عرفك]^(٦) ﴿ومن اراد الله بدءبكم ومن وحده قبل عنكم، ومن قصده توجه بكم﴾^(٧)، وامثال ذلك من كلماتهم عليهم السلام.

قلت:

(١) لان أهل المعرفة عرفوا مواقع الصفة، فبلغوا قرار المعرفة ومواقع الصفة العنوانات والمقامات فغيرهم لا تقع عباراته على العنوان.

(٢) قال المصنف في شرح الزيارة ٢٥/١، مقام المعاني وباطن الباطن وهو سر السر وسر على سر وحق الحق باعتبار وهو كونهم معانيه تعالى يعني حكمة على كل الخلق ونعمة على جميع خلقه وخيره الذي من به على الخلائق وجنبه الذي لا يضام من التجأليه وذمامه الذي لا يطاول ولا يحاول ودرعه الحصينة وحصنه المنيعه ورحمته الواسعة وقدرته الجامعة واياديه الجميلة وعطاياه الجزيلة ومواهبه العظيمة ويده العالية وعضده القوية ولسانه الناطق واذنه السميعة وحقه الواجب وهذا مثل قولك قيام زيد وقعود وحركته وسكونه وتسلطه واياديه وامتنانه ومعاقبته وامثال ذلك فهذه معاني زيد، قولهم عليهم السلام نحن معانيه يراد منه نحوما اشرنا إليه لان هذه المعاني بالنسبة إلى الذات ليست شيئاً الا بالذات فلا تحقق لها الا بالذات وانما تذوتها بالنسبة إلى اثارها واعراضها فهي بالنسبة إلى الذات اسماء معان هذا المعنى وبالنسبة إلى اثارها اعيان وذوات قائمة على اثارها واعراضها بما قبلت من امدادتها ولا يعني بالذات والعين الا هذا.

(٣) عن أبي حمزة الثمالي قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى ﴿وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم﴾ فقال أبو جعفر عليه السلام نحن الأعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ونحن الأعراف الذين لا يدخل الجنة الا من عرفنا ولا يدخل النار الا من انكرنا وانكرناه وذلك بان الله لو شاء أن يعرف الناس لعرفهم ولكنه جعلنا سببه وسبيله وبابه الذي يؤتى منه (تفسير العياشي ٢/٢٢).

(٤) بصائر الدرجات ٦١.

(٥) ينظر كمال الدين ١/٢٦١.

(٦) اقبال الاعمال ٦٤٦.

(٧) الفقيه ٦١/٢.

الفائدة الثالثة

الفائدة الثالثة

في الإشارة إلى القسم الثاني وهو الوجود المطلق

أقول: لما جرى الإصلاح في التقسيم على تسمية المقامات والعنوانات بالوجود الحق اذ لا يعرف منه إلا هي، ناسب ان يجري هنا على تسمية هذه الرتبة التي هي اول التعينات بالوجود المطلق، يعني ان هذا ليس هو الوجود الحق، ولكنه غير مقيد بشرط يتوقف عليه، ولا ينتظر به وليس مرادنا بالإطلاق ما يقولونه^(١) من ان المراد به الصادق على الواجب والممكن، بل المراد من الإطلاق هذا المعنى لأنه لما كان الأزل لاتعين فيه^(٢) وكان الإمكان اول التعين، ولم يكن غيره هناك ليتوقف عليه كان تعينه في نفسه نفسه، ومن جهة تعلقه متعلقة والتعلق معنى فعلي، فتعينه من ربه بنفسه، وتعينه بنفسه كان بالنسبة إلى ما سواه من المفعولات التي يكون حصولها متوقفاً على شيء سواه مطلقاً، أي غير متوقف الحصول على شيء غير نفسه.

قلت: والتعین الأول^(٣).

أقول: يراد منه اول صادر بنفسه، والمشیئة والإرادة والإبداع، كما قال الرضا عليه السلام المشیئة والأرادة والإبداع ثلاثة اسماء ومعناها واحد^(٤) وإنما تسمى هذه الرتبة بهذا الإسم

(١) الوجد المطلق عند الفلاسفة والمتكلمين كوجود الباري وهو لا يتغير الاستيفاد. من الغير، والوجود المستفاد كوجود الممكن وهو متغير ومستفاد وان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان قد يؤخذ عارضاً لماهية ما فيختص الوجود حينئذ وقد يؤخذ مجرداً من غير التفات إلى ماهية خاصة، فيكون وجوداً مطلقاً، (كشف المراد ٤/ ٢٠، مطلع الاعتقاد في معرفة المبدء والمعاد ٣٨، شوارق الالهام ١/ ٥٨).

(٢) وقد مر في الفائدة الثانية أن من اسمائه الصادقة على عنوانه: اللاتعين فراجع.

(٣) ان حقيقة هذا الوجود سميت بالتعین الاول من حيث انها جهة الحق سبحانه وذكره ومذكوريته في الامكان والاكوان والاعيان سميت ظهوراً اولاً وتجلياً اولياً.

(٤) قال الامام الرضا عليه السلام لعمران الصابئي في مجلس المأمون واعلم ان الابداع والمشیئة والارادة معناها واحد واسماؤها ثلاثة. (توحيد الصدوق/ ٤٣٥).

لمقابلة^(١) مرتبة الأزل المسماة ب (اللاتعين).

قلت: الرحمة الكلية^(٢).

أقول: إشارة إلى مبدأ الكون المشتمل على الفضل والعدل، فانه صفة الرحمن العامة وهي التي إستوى بها على عرشه، وهي التي وسعت كل شيء، والرحمة الخاصة صفة الرحيم المختصة بالمؤمنين^(٣) فالرحمة الكلية لها إطلاقان

احدهما: يراد منه الفعل والمشیئة، كما هو هنا.

وثانيهما يراد منه اول صادر عنه، وهو الحقيقة المحمدية^(٤).

قلت: والشجرة الكلية.

أقول: يراد بهذه الشجرة الكلية إذا اطلقت احد المعنيين السابقين^(٥)، وسميت

(١) وليس هذه المقابلة من أنواع المقابلات المعروفة عند المناطقه وأما مقابله التنزل، للتفهيم والبيان والا فليس بين الازل وغيره تقابل فلاحظ.

(٢) سمي هذا الوجود بالرحمة الكلية من حيث أن بها الاحسان والامتنان ومن اثرها الماء الذي به حياة الاشياء كلها قال الشيخ الصدوق: الرحمن: معناه انه رحيم بالمؤمنين يخصهم برحمته في عاقبة امره كما قال الله عزّ وجل [وكان بالمؤمنين رحيماً] والرحمن والرحيم اسمان مشتقان من الرحمة على وزن ندمان ونديم ومعنى الرحمة النعمة والراحم المنعم كما قال الله عز وجل لرسول ﷺ ﴿وما ارسلناك الا رحمة للعالمين﴾ الانبياء / ١٠٧،٠ ايغني نعمة ويقال للقران هدى ورحمة، وللغيث رحمة يعني نعمة، وليس معنى الرحمة الرقة لان الرقة عن الله عز وجل منفية، وانما سمي رقيق القلب من الناس رحيماً لكثرة ما توجد الرحمة منه، ويقال ما اقرب رحم فلان إذا كان ذو رحمة وبر، والمرحمة والرحم ويقال رحمته مرحمة ورحمه. (التوحيد ص ٢٠٣).

(٣) قال المصنف في شرح الزيارة ١/٣٧. الرحمة قسمان: الرحمة الواسعة سميت بذلك لشمولها لجميع الخلق من مؤمن وكافر وصالح وطالح وجماد ونبات وحيوان وهي خير الابداد، فهي وجود والوجود خير فمنها الفضل ومنها العدل وهي صفة الرحمن فنعم المؤمن والكافر في الدنيا.

والثاني: الرحمة المكتوبة وهي الرحمة الخاصة وهي محض الفضل في الحقيقة وان انقسمت في الظاهر إلى فضل ومجازاة وهي صفة الرحيم فتخص المؤمن في الاخرة قال الله تعالى ﴿ورحمتي وسعت كل شيء﴾ وهذه هي الرحمة الواسعة قال تعالى ﴿فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة﴾ وهذه هي الرحمة المكتوبة وهي خاصة بالمؤمنين قال تعالى ﴿وكان بالمؤمنين رحيماً﴾.

(٤) يرى المصنف أن الرحمة الكلية هنا تطلق ويراد بها الوجود المطلق الذي هو الفعل ومره تطلق ويراد بها الوجود المقيد الذي هو اثر الفعل.

(٥) أي: اما الفعل والمشیئة أو اول صادر عنه وهو الحقيقة المحمدية ﷺ.

بالشجرة^(١) لكثرة تطورها في مظاهرها واثارها، كالشجرة في تطورها إلى اصل ولقاح وغصون وورق وثمر.

قلت: والنفس الرحماني الأولي.

أقول: هذا أيضاً يطلق على المعنيين السابقين، فمعنى النفس الرحماني -بفتح الفاء - ان هذا الوجود تقومت به الوجودات الكونية تقوم صدور، إذا اريد بالنفس الرحماني المعنى الأول أي المشيئة والارادة والإبداع كما تقومت الحروف بحركة المتكلم بشفتيه ولسانه واسنانه ولهاته، وتقوم ركنياً^(٢) إذا اريد به المعنى الثاني اي أول صادر عن المشيئة اعني الحقيقة المحمدية ﷺ كما تقومت الحروف بالصوت الممتد من جوف المتكلم إلى الفضاء.

وإذا قيد الأولى كما هو هاهنا، احتمال ان يراد به المعنى الأول خاصة، وان يراد به الرتبة الثانية منه عند اعتبار تزييله كما يأتي، إلا انه هنا يكون الأنسب ان يراد به المعنى الأول.

(١) سميت هذه الرتبة من الوجود بالشجرة وذلك من حيث انها الاصل الذي تشعبت عن وجوه حقايق الاكوار والادوار، ولا تغفل كون الشجرة المباركة الطيبة هي ال محمد صلوات الله عليهم وشيعتهم كما في كثير من الاخبار.

عن خثيمة قال: قال لي أبو عبد الله ﷺ يا خثيمة نحن شجرة النبوة وبيت الرحمة ومفاتيح الحكمة ومعدن العلم وموضع الرسالة ومختلف الملائكة وموضع سر الله ونحن وديعة الله في عباده، ونحن حرم الله الاكبر ونحن ذمة الله ونحن عهد الله، فمن وفى بعهدنا فقد وفى بعهد الله ومن خفرها فقد خفر ذمة الله وعهده. (أصول الكافي ١ / ٢٢١ ح ٣).

ومن عكوسها وظلها الشجرة الخيثة التي طلعتها كانه رؤوس الشياطين.

(٢) اعلم ان الأشياء جميعها قائمة بفعل الله لا بذات الله والفعل قائم بنفسه من نفسه وان القيامات اربعة: .

الأول القيام الصدوري وهو قيام الأثر بفعل المؤثر.

الثاني القيام الركني وهو ان يكون المقوم (بالكسر) ركن المقوم (بالفتح) كقيام الشيء بالوجود والماهية.

والثالث القيام الظهوري ويسمى التحقيقي وهو ان يكون المقوم مظهر للمقوم كقيام نور الشمس بالجدار.

والرابع القيام العروضي وهو قيام الأعراض بالجواهر.

قلت: والمشية^(١) والكاف المستديرة على نفسها^(٢) والإرادة^(٣).

أقول: المشية هي الذكر الأول، يعني ان الفاعل إذا اراد صنع شيء اول ما يذكره وتتوجه إليه العناية هو المشية.

وإذا تأكد ذلك العزم سمي إرادة، وهو ما روى يونس عن الرضا عليه السلام^(٤) وسميت بالكاف لأنها هي امر الله المعبر عنه بكن. فالكاف إشارة إلى الكون، وهو والمشية او اثر المشية. والنون اشارة إلى العين وهي الاراده أو اثر الارادة. فسميت المشية بالكاف لانها منشا الكون وهو الوجود. وسميت الإرادة بالكاف بمعنى المشية. وبالنون لأنها منشا العين.

وبالمستديره على نفسها، لأن المشية هي الكاف، وخلقها الله بنفسها، فهي في الاعتبار كاف خلقت بكاف.

- (١) أن هذه الرتبة من الوجود سميت بالمشية من حيث انها اول الذكر، المذكور بها شيئة الاشياء أو تأصلت كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة يوم الغدير والجمعة وهو منشئ الشيء إذ كان الشيء من مشية.
- (٢) وكذلك سميت بالكاف المستديرة على نفسها لان الاصل فيها الكاف، وسيأتي مزيد بيان في هامش لاحق.
- (٣) وسميت ارادة من حيث انها مبدء الصور والاعيان وبها العزم.
- (٤) عن يونس بن عبد الرحمن قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام يا يونس لا تقل بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة ولا بقول أهل النار ولا بقول ابليس، فان أهل الجنة قالوا: ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾، وقال أهل النار: ﴿ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوماً ظالمين﴾، وقال ابليس: ﴿رب بما اغويتني﴾، فقلت: والله ما اقول بقولهم ولكني اقول لا يكون الا بما شاء الله واراد وقدر وقضى، فقال يا يونس ليس هكذا لا يكون الا ماشاء الله واراد وقدر وقضى يا يونس تعلم ما المشية؟ قلت: لا قال: هي الذكر الاول فتعلم ما الارادة قلت: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء، فتعلم ما القدر؟ قلت: لا قال: هي الهندسه ووضع الحدود من البقاء والفناء، قال: ثم قال والقضاء هو الابرام واقامة العين، قال واستأذنته أن اقبل راسه وقلت: فتحت لي شيئاً كنت عنه في غفلة، (أصول الكافي ١ / ١٥٨ خ ٤).

وإستدارتها في إعتبار كونها علة معاكسة، لأستدارتها في إعتبار كونها معلولة، لأن العلة أستدارة فاعلية والمعلول إستدارته أستدارة مفعولية.

فلذا قيل لها الكاف المستديرة على نفسها^(١) لأنها باعتماد كونها معلولة تدور على نفسها بإعتبار كونها علة.

قلت: والكلمة^(٢) التي انزجر لها العمق الأكبر.

أقول: مأخوذ من دعاء السمات^(٣) للحجة عليه السلام، والكلمة هي المشيئة، والمراد بها اما المشيئة الامكانية والكونية أو مطلقا.

والعمق الأكبر على الأول^(٤): هو الامكان، الذي هو محل الوجود الراجح، ومتعلقه الذي وقته السرمد.

وعلى الثاني: هو الممكنات كلها التي وقتها الدهر، والكلمة حينئذ كالأول وقتها السرمد، وان كان متعلقها وقته الدهر.

(١) لغموض هذا المصطلح وصعوبته أستعير لك في بيانه عبارة تلميذ المصنف السيد كاظم الرشتي حيث قال في بيانه: اعلم ان المراد بالكاف المستديرة على نفسها هي المشيئة والاختراع.. ومعنى الاستدارة الحركة بكل الجهات، فان كانت من المعلول في استمداده من علته وافتقاره إليها كانت الاستدارة على خلاف التوالي، لأنه سير وحركة من الأسفل إلى الأعلى، وهو خلاف مقتضى الطبيعة بخلاف الثاني فانه سير من الأعلى إلى الأسفل، فإذا فهمت هذا وفهمت ان المشيئة لما خلقت بنفسها، كانت لها جهتان: جهة امتداد وهي نفسها في التعبير، وجهة استمداد وهي هي في التعبير، فهي حين كونها ممددة تستدير عليها من حيث كونها مستمدة، فتكون الاستدارة حينئذ على التوالي من حيث كونها ممددة، وتكون حينئذ على خلاف التوالي من حيث كونها ممددة وهذان الاعتباران فيها في تزيل الفؤاد، والا فهي شيء واحد ليس في الامكان أبسط منها ولذا ترى شيخنا - أطال الله بقاءه - كثيرا ما يعبر عن المشيئة بالكاف المستديرة على نفسها وانها تدور على نفسها على خلاف التوالي ونفسها تدور عليها على التوالي. (رسائل الرشتي ج ١، الرسالة البهبائية ص ٧٦).

(٢) سميت هذه الرتبة من الوجود بالكلمة: من حيث انها المرعى الصادر بنفسه عن الله تعالى لانها اللفظ الموضوع لمعنى المفرد واللفظ هو الرمي في اللغة.

(٣) مصباح المتهدج للشيخ الطوسي ص ٢٩٨ رواه العمري (رض) عن الحجة (عجل الله تعالى فرجه) وفيه يقول: وانزجر لها العمق الأكبر، والمؤدى واحد.

(٤) أي اذا كانت الكلمة هي المشيئة الامكانية فالعمق الأكبر هو الامكان، واذا كان المراد من الكلمة هي الكونية فالعمق الأكبر هو الوجود المقيد.

وعلى الثالث: هو العمق الأكبر مطلقاً، أي سواء كان العمق الأكبر حقيقياً كالإمكان أم إضافياً كالممكنات.

وانزجر أي انفعل وإنقاد، أي العمق الأكبر [بمعناها الثالث] (١).

قلت: والإبداع (٢).

أقول: الإبداع هو الفعل، وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون، كما قال الرضا (عليه السلام) (٣) يعني انه ساكن أي غير متغير، لأنه ساكن بالسكون الذي هو ضد الحركة لأن هذا السكون محدث به، ولا يجري عليه ما هو اجراه.

قلت: والحقيقة المحمدية.

أقول: الحقيقة المحمدية لها عندنا اطلاقان: قد نطلقها ونريد بها المقامات التي هي اسم الفاعل (كالقائم)، الذي هو اسم فعله اقيام، والقائم مركب في الحقيقة من فعل متقوم بفاعله تقوم صدوره، من اثر فعله وهو القيام، الذي هو الحدث وهذا المقام اعلى ما يحصل في الأماكن الراجع (٤).

ومثالها: الحديدية المحممة بالنار، فانه لافرق بين النار في تأثيرها، وبين الحديدية المحممة بها، لأنها إذا اثرت فتأثيرها انما هو تأثير النار بها، أي جعلت النار فعلها في الحديدية، والحديدية محل فعلها، وهذا الفعل احداثه النار به لا بفعل غيره، فمجموع الفعل واثره كالقائم، كالحديدية المحممة بالنار.

فهذه الرتبة اول التعينات واعلاها، وهو المثل الأعلى [بفتح الثاء] والمثل الذي ليس

(١) في (ب) / بمعناها الثلاثة.

(٢) وذلك لان هذه الرتبة الوجودية تكونت وكونت لاعلى احتذاء مثال.

(٣) قال الامام الرضا (عليه السلام) في حديثه مع عمران الصابي حين سألته وقال ياسيدي الا تخبرني عن الابداع خلق هو ام غير خلق؟ قال الامام الرضا (عليه السلام) بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون، وانما صار خلقاً لانه شيء محدث، والله الذي احداثه فصار خلقاً له، وانما هو الله عز وجل وخلقته لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما، فما خلق الله عز وجل لم يعد ان يكون خلقه، وقد يكون الخلق ساكناً ومتحركاً ومختلفاً ومؤتلفاً ومعلوماً ومتشابهاً وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله عز وجل، (التوحيد ص ٤٣٨).

(٤) الامكان الراجع يريد به الوجود المطلق وسيأتي من المصنف مزيد بيان عنه.

كمثله شيء [بكسر الميم وسكون الثاء]^(١) لأن الله سبحانه خلقه اية له لا يدل على غيره تعالى، ولا يدل على نفسه، ولو كان مثله شيء لدل عليه، ولو دل على غير الله تعالى لزم التشبيه وإرتفع التوحيد، وهذا هو التوحيد الخالص.

وقد نطلقها ونريد بها: اثر المشيئة الكونية، وهو اول صادر من مشيئة الله، وهو الوجود وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي، وهو العنصر الأول لكل محدث وهو نور الأنوار^(٢)، والمادة الأولى التي خلق الله كل شيء من شعاعها، وهي بمنزلة القيام فعلى

(١) يراجع رسالة المصنف الزنجية المنشورة في جوامع الكلم ج ١ ص ٣٩١ في بيان الكاف في قوله ﴿ليس كمثل شيء﴾.

(٢) هذا النور هو مبدء المقيدات وهو في حد ذاته لا اسم له ولا رسم، الا انه بحسب الاضافات والاعتبار له اسامي كثيرة كالنور والفؤاد والمادة والاصل والعنصر والاسطقس والركن والعضد والحقيقة من المبدء والموضوع والمحل والهيولى والاب.

فمن جهة صلوحه للاشكال والظهورات سمي هيولى.
ومن جهة انه حامل للصور سمي موضوعاً.

ومن حيث انه يخصص بالصورة سمي مادة.

ومن حيث انه اخر ما ينتهي إليه التحليل سمي اسطقساً.

ومن حيث انه اول ما يتبدى عنه التركيب سمي عنصراً.

ومن حيث انه الجزء المقوم للشيء سمي ركناً.

ومن حيث الصورة متقومة به ومحقة بعده سمي عنصراً.

ومن حيث انه مبدء الاشتراك في المختلفين سمي جنساً.

ومن حيث انه مبدء النشوء والتخليق سمي أباً.

ومن حيث ان الشيء يتكون منه سمي اصلاً.

ومن حيث وحدته وبساطته وقربه إلى المبدء سمي نوراً.

ومن حيث تشيعه بالحدود الصور سمي شجرة.

ومن حيث ذوبانه وعدم تمايز اجزائه سمي بحرأ.

ومن جهة التمايز المعني والحدود الغيبية سمي هباءً.

ومن جهة تساوي نسبتها مع كل الصور وكونه اول ما تعلق به الجعل اولاً بالذات سمي الحقيقة من المبدء.

ومن حيث ان به قوام الموجودات سمي وجوداً.

ومن حيث ان به حياة الاشياء كلها سمي ماء.

ومن حيث انه تأكيد للفعل الامر التكويني سمي امرأ.

ومن حيث ان به يجري قلم الابداع ومنه يستمد العقل ويمد الاشياء سمي مداداً.

المعنى الأول لا اشكال، إذ لم يكن قبل ذلك شيء، وعلى المعنى الثاني فعلى حصر الإصطلاح لأقسام الوجود في الثلاثة الأقسام^(١)، فهل يكون هذا النور الذي هو اول صادر عن الفعل لا حقا بالمطلق لعدم تقييده بشيء كما لا يتقيد الفعل ام لا يكون لا حقا؟ بل هو من المقيد، لأنه متوقف على قابليته وانفعاله، وهو غيره، فيه احتمالان، وقد يستفاد من بعض الاخبار الحاقة بالأول^(٢) والله سبحانه اعلم

قلت: والولاية المطلقة^(٣)

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

قلت: والازلية الثانية.

أقول: نريد ان هذه المرتبة هي الرتبة الثانية عند ملاحظة التقسيم، وحيث كانت الأولى هي الأزلية الأولى، كانت الثانية هي الأزلية الثانية. وما أما قول علي عليه السلام (انا صاحب الأزلية الأولى)^(٤)، فيحتمل ان يراد منه الأولى

= ومن حيث ان به تجلى الله سبحانه للخلق وبه يخاطبهم سمي خطاباً.
ومن حيث ان الفيض الوجداني الاجمالي لبساطته يقع عليه ومنه يصل إلى الكائنات سمي عرشاً.
ومن حيث ان بالقلب تتكون الحقائق وهو اصل للقلب واعلى منه سمي فؤاد.
ومن حيث نسبة الممكنات المكونه في استمداها من الله سبحانه به إليه متساوية سمي قطباً.
ومن حيث أن الحروف الكونية المتأصلة من الالف الكوني انما تحققت وتأصلت به سمي نقطة.
ومن حيث ان ظهور الحقائق به سمي علماً.
ومن حيث ان معرفه الله سبحانه وتعالى تحصل به سمي اسماً.
وامثال ما ذكرنا من الاسماء والصفات باعتبار الملاحظات لهذا النور، (رسائل الرشتي ١ / ٣٢٤ رسالة الملا علي البرغاني).

- (١) أي الحق والمطلق والمقيد.
- (٢) كمثل حديث لنا مع الله حالات. اللمعة البيضاء / ٢٨، كلمات مكنونة / ١١٤، وحديث تفسير قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته. قال عليه السلام: نحن عنده.. الخ.
- (٣) وذلك لان به تدبير الخلق، والولاية الاخذ بناصية كل شيء وكل دابة، لان كل شيء متحرك كان دابة.
- (٤) قال أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة المعروفة التطنجية: أنا الأول أنا الآخر، أنا الباطن انا =

الإضافية، لأن الأزال كثيرة وكلها حادثة، فإذا اطلق الأزل احتمل احدها، بخلاف ما لو قيل ازل الأزال، فانه لا يراد منه إلا الواجب الحق عز وجل، وان يراد منه الأولية الحقيقية، ويكون المعنى انا الذي ولايتي ولاية الله.

قلت: وعالم فأحببت ان اعرف.

أقول: إشارة إلى قوله تعالى [كنت كنزا مخفيا فأحببت أن اعرف]^(١)، فانه تعالى قبل التعريف كان كنزا مخفيا وقد تقدم الكلام فيه، فكان أول ما صدر في الإمكان محبته لأن يعرف، فهذا مأخوذ من الحديث.

قلت: والمحبة الحقيقية.

أقول: المراد بالمحبة الحقيقية هو عالم فأحببت ان اعرف، لأن المحبة تستعمل في الوجود وهي ذاته ويعرف بالتقيد بالحقية، وفي الإمكان الراجح وهي فعله ويعرف بالتقيد بالحقيقة كما هنا، فالمحبة الحقية ذاته المقدسة، والمحبة الحقيقية فعله وأول صادر عنه كما هنا.

قلت: وحركة بنفسها.

أقول: يراد به الفعل لأن مفعوله انه حركة ايجادية، وكونها حركة بنفسها، على حد خلق الله المشيئة بنفسها^(٢).

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

أقول: مأخوذ من الدعاء عنهم ﷺ^(٣) والمراد ان الفعل اسمه تعالى، ومعنى استقر في ظله تعالى، أي انه اقامة بنفسه، فهو الاسم وهو الظل.

= الظاهر أنا مع الكون وقيل الكون انا في الذر وقبل الذر أنا مع الدور وقبل الدور أنا مع القلم قبل القلم انا مع اللوح وقبل اللوح أنا صاحب الأزلية الأولية. رواها البرسي في مشارق انوار اليقين/؟؟ وشرحها تلميذ المصنف السيد الرشتي بمجلدين.

(١) كلمات مكنونه / ٧٠ شرح اصول الكافي / ١ / ٢٢، عوالي اللئالي / ١ / ٥٥، بحار الانوار / ٨٤ / ١٩٩، الغدير / ١١ / ٣٨٣، احقاق الحق / ١ / ٤٣١.

(٢) عن أبي عبد الله ﷺ قال: خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشيئة، التوحيد / ١٤٨ ح ١٩. وسمي هذا الوجود بالحركة من حيث انه الذات التي تدوت بها الذوات، وليس معنى الحركة التي هي ضد السكون.

(٣) مصباح المتهدج / ١٥.

والضمير في ظله يجوز ان يعود إلى الله، أي استقر في ظل الله تعالى، وظل الله هو ذلك الإسم، ويجوز ان يعود الضمير إلى ذلك الاسم، والمراد من (ظله) نفسه، كما في الحديث: (يمسك الأشياء باظلتها)^(١) ويكون المعنى على الاحتمالين واحداً. ومعنى (عدم خروجه منه إلى غيره)، انه لا تتكون منه الأشياء كما يذهب إليه ضرار واصحابه، وكثير من الصوفية، بان الأشياء مركبة من وجود وهو مشية الله، ومن ماهية وهي الأنية، ولو كان كذلك لخرج منه إلى غيره فافهم الإشارة.

قلت: وهو المكنون المخزون عنده.

أقول: مأخوذ من حديث حدوث الإسماء المروي في الكافي^(٢) فإنه هناك هو هذا، والمعنى هنا مثل المعنى في استقر في ظله.

قلت: وصبح الأزل^(٣).

أقول: مأخوذ من قول علي عليه السلام كميل^(٤) في قوله نور اشرق من صبح الأزل أي من المشيئة.

قلت: وفعل بنفسه.

أقول: معناها مثل خلق الله المشيئة بنفسها.

(١) الكافي ٩١/١.

(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير مصوت وباللفظ غير منطوق وبالشخص غير مجسد بالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ منفي عن الاقطار مبعده الحدود محجوب عنه حس كل موهم مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء معاً ليس منها واحد قبل الارض، فظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون الحديث أصول الكافي ١/ ١١٢ ح ١ باب حدوث الاسماء. وللمصنف شرحاً على هذا الحديث قال فيه ان المراد بذلك الاسم المخلوق هو مجموع عالم الامر بجميع مراتبه الاربعة وعالم الخلق بجميع مراتبه الثمانية والعشرون لان ذلك الاسم هو مجموع الوجود باسره وهو الاسم الاكبر المكنون المخزون - إلى أن قال - المراد بالثلاثة التي اظهرها سبحانه العقل والنفس والجسم والمراد بالاسم الذي حجب هو المشيئة وهو الاسم المكنون المخزون.... جوامع الكلم ٢ / شرح حديث حدوث الاسماء / ٣١٧.

(٣) وذلك لان رتبة الوجود المطلق اول ظهور الحق فيكون ظهور الصبح اول ظهور نور الشمس.

(٤) هو حديث الحقيقة الذي مر في هامش سابق.

قلت: وعالم الأمر.

أقول: عالم الأمر مقابل عالم الخلق من قوله تعالى ﴿إلا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾^(١) الأمر هنا في الآية يحتمل معناه الظاهري، أي مرد الأمور كلها في الغيب والشهادة والدنيا والآخرة إلى حكمة.

ويحتمل ان يراد به المشيئة.

ويحتمل ان يراد به الحقيقة المحمدية.

وقوله تعالى ﴿من آياته ان تقوم السماء والأرض بأمره﴾^(٢) وقول الصادق عليه السلام في الدعاء كل شيء سواك قام بأمرك يحتمل فيهما الاحتمالين الأخيرين فأن اريد به المشيئة كان قيام كل شيء به قياماً صدورياً وان اريد به الحقيقة المحمدية^(٣) كان قيام كل شيء به قياماً ركنياً كما تقدم.

قلت: وما اشبه ذلك.

أقول: يعني من الأسماء التي يسمى بها هذا الوجود^(٤) كما اصطلحوا عليه.

(١) الاعراف / ٥٤ .

(٢) الروم / ٢٥ .

(٣) لكون الأشياء مخلوقة بالمشيئة والحقيقة المحمدية ﷺ علة مادية لجميع الأشياء كما هو المقرر في محله .

(٤) كالاسم الاعظم الاعظم الاعظم، والذكر الاجل الاعلى الاعلى الاعلى، والسحاب والامر وفلك الولاية المطلقة، والقدرة، والعلم اذ معلوم، ومؤيس الايس ومجمع الذوات الاحدية، ومقام الواحدية والرابط بين الظهور والبطون، والبرزخية الكبرى والغيب الثاني، وغاية الغايات، والظاهر الاول والارادة والاختراع وغير ذلك ايضاً ولكل هذه الاسماء حيثيات واعتبارات بحسب الشؤون والاطوار.

فمن حيث ان كل الظهورات والتجليات الالهية التي هي جبه الدلالة الاسمية انما كانت به ووجدت بفاضل ظهورها وعليه سمي بالاسم الاعظم الاعظم الاعظم.

ومن حيث ان الاذكار كلها انما تكون بفاضل ذاكرته سمي الذكر الاجل الاعلى الاعلى الاعلى ولاستلثاته وتفوقه على كل امر.

ومن حيث أن الماء الواقع على ارض الجزر انما وقع وصدر عنه ونأصل به سحاباً.

ومن حيث انه حكم الله على الموجودات وهو الذي قال الله سبحانه (انما اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) سمي امراً.

قلت: وصفة بدئه بنفسه.

أقول: أي كفية بدئه على حسب ما تدركه الأفئدة المستنيرة بنور الله، وهو في نفسه لا كيفية له ولا توصيف، لأنهما انما وجدا به، فإذا اطلقا تبادرا إلى ايته ومثاله وعنوانه الذي في الأفئدة.

ومع هذا فلا يتوجه ذلك التوصيف إليه بذاته، اذ لو صح ذلك في عنوانه صح فيه، لأنه إنما يعرف به وإنما يتوجه إليه من حيث متعلقه، فإنه تجري عليه الكيفية والتوصيف، كما تعتبر الكثرة والتعدد في الحركة عند الكتابة باعتبار تعلقها بالحروف، والا فهي في نفسها بسيطة، وتسمى جهات التعلق بالمتعلقات رؤوسا ووجوها، فلذلك نعتبرها باعتبار تعلق رؤوسها ما يجري على متعلقاتها.

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

أقول: يعني انه تعالى قبض وقبض فعل منه، من رطوبة الرحمة وهذه الرطوبة هي

= ومن حيث ان له الاحاطه في الاكوان والاعيان وهو للامكان كالعرش المحدد للجهات للاجسام وبه التأثير ومنه التدبير وعنه التقدير سمي فلك الولاية المطلقة.
ومن حيث ان التأثيرات كلها انما تكون به سمي قدراً.
ومن حيث ان الموجودات كلها مذكورة فيه وصادره عنه سمي علماً.
ومن حيث ان التعلق انما تكون في هذا الوجود بهذا الوجود وقبل وقوعه انما كان منقطع الاشارات سمي علماً اذ معلوم وقدرة اذ مقدور وسمعاً اذ مسموع.
ومن حيث ان النفي والاثبات به تحققاً وتأصلاً سمي مؤسس الايس ومظهر اللبس.
ومن حيث ان الحقايق والذوات من حيث مبدئها عن احديته مبدئها فيه ذكرت وعنه برزت واليه عادت سمي مجمع الذوات الاحدية.
ومن حيث انه مقام ذكر الاعيان الثابته سمي مقام الواحدية.
ومن حيث ان الفيض به يجري على اطوار الموجودات سمي الرابطة بين الظهور والبطون.
ومن حيث انه ليس بشرقي ولا غربي سمي البرزخية الكبرى.
ومن حيث انه مقام التعيين الاول وهو دون اللاتعيين وهو بالنسبة إلى ساير التعينات غيب سمي الغيب الثاني.
ومن حيث ان الاشارات والوجوه أي وجوه الطلسان انما تنتهي إليه سمي غاية الغايات ومرجع الذوات.
ومن حيث ان الظاهرية اول ما بدت انما فيه سمي الظاهر الاول ... (شرح القصيدة / ٨١ السيد كاظم الرشتي).

نفس (قبض)، ولهذا قلت (بتلك الرطوبة)، لأن (قبض) هذا هو الفعل المقبوض به ففسرته بقولي (بتلك الرطوبة).

وقولي (من رطوبة الرحمة) اعني المقبوض منه، وفسرته بقولي (بتلك الرطوبة)، فقولي بتلك الرطوبة تفسير لقبض، اعني المقبوضة والمقبوض منه، ف (قبض) فعل مقبوض به ومقبوض منه، لأن قبض هو نفس تلك الرطوبة المقبوض بها والمقبوض منها. ولما كانت العبارة ضيقة ربما توهم ان (من) في قولي (من رطوبة الرحمة) للتبعيض أو للأبتداء، فيلزم على الحالين ثبوت رطوبة الرحمة قبل قبض، وانا اريد ان رطوبة الرحمة هي نفس (قبض)، رفعت ذلك التوهم بقولي (بتلك الرطوبة نفسها).

وبينت ان المقبوض منها عين المقبوض بها بلا تغاير الا في التعبير لضيق الألفاظ عن ذلك المعنى، فبينته بتاكدي بقولي (بها)، لثلا يتوهم انها في ذاتها، باعتبار مأخوذ بها وباعتبار اخر مأخوذ منها، أو هي مأخوذة، بل مرادي انها بلحاظ واحد، واعتبار واحد، مأخوذ بها ومأخوذ منها ومأخوذة، يعني قبضت بها فلم يكن لها تحقق ولا ثبوت ولا ذكر في مرتبة من مراتب الوجود مطلقا قبل قبضها فافهم.

قلت: اربعة اجزاء بها.

أقول: مفعول القبض، وان المعنى في هذا هو عين المعنى الأول، يعني ان الأجزاء هي القبض والمقبوض والمقبوض به والمقبوض منه، بلا تغاير حتى في الإعتبار، [وقولي]^(١) بها، أي بالأربعة الأجزاء التي هي حقيقة قبض، أي رطوبة الرحمة فأن قبض هو تلك الرطوبة وهو تلك الأربعة الأجزاء، ولهذا قلت: بها

فكل هذه الألفاظ المتعددة معناها شيء واحد لذاته، لاتعدد فيه لا في نفس الأمر ولا في الخارج ولا في الذهن، وانما توجه الفؤاد في هذه الألفاظ المتعددة إلى المعنى البسيط بإعتبار تعدد تعلقه فافهم.

قلت: ومن هبائها به جزء به.

أقول: يعني انه قبض ذلك الفعل الذي [به]^(٢) قبض الرطوبة المذكورة، التي هي

(١) في (ب) / وقوله.

(٢) في الاصل / ساقطة.

ذاته، من هباء الرحمة- اعني يبوسها -، وهي الرطوبة المذكورة بهذا المقبوض به منه جزءا بذلك الجزء الذي هو نفس الأربعة المذكورة سابقا، فالرطوبة نفس اليبوسة والأربعة عين الواحد، وإنما اختلفت اسماؤها باعتبار الآثار المختلفة.

ولا يتوهم ان هذا شيء ممتنع ولا تدركه العقول، فانك تسمي زيد عالماً ونجاراً وخياطاً وكاتباً، وليست هذه الأسماء المختلفة واقعة على متعدد في ذاته، لأنه هو العالم هو النجار وهو الخياط وهو الكاتب، وليس مرجع (هو) مختلفاً متعدداً ولكن بالآثار تكثرت أسماء صفاته، وليس تكثر ذواتها في ذواته، وإنما سمي بها باعتبار اثارها، وكذلك انت سميع انت بصير انت قدير، وليست القدرة فيك شيئاً متميزاً غير البصر أو هو غير السمع، بل يقال (انت)، و (أنت) لست بصفة من صفاتك وإنما هي لك فانت انت لاغيرك، وسميت بها باعتبار الآثار

والى هذا المعنى اشار علي عليه السلام بقوله [وكمال توحيد نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف] ^(١) إلى اخره فمن فهم ما أشرت إليه، فهم كلامه عليه السلام وإلا فلا. وما اشرنا إليه من هذا النحو، فان الوجود المطلق ليس شيء في الإمكان، ولا في الممكنات ابسط منه، إذ كل ما سواه [منه] ^(٢) كان وعنه صدر، فلا يتعدد ولا يتركب، لأن التعدد والتركيب محدثان به.

قلت: فقد رهما بهما في تعفينها.

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

وقولي (في تعفينها) اريد به انه لما اجتمعت الرطوبة واليبوسة التي هي منشأ الحرارة حصل بها التعفين، لأن كل مكون لا بد له من تعفين بنسبته، والتعفين لا

(١) أول خطبة النهج وتسمى خطبة كمال التوحيد. اصول الكافي ١ / ١٤٠، التوحيد / ٥٧ ح ١٤، تحق العقول / ٦١، الاحتجاج ١ / ٢٩٦، مناقب آل أبي طالب ١ / ٣٥٤، عوالي اللئالي ٤ / ١٢٦.
(٢) في الاصل / كلمة مطموسة لعلها فيه أو فيه.

يكون إلا بالحرارة والرطوبة، فان كان المكون مركبا كالمفاعيل تعددت الجهات فيه وتكثرت، وان كان بسيطا مطلقا كما في الفعل اتحدت جهاته، واحكام الجهات إنما تطلق عليه بإعتبار متعلقاته عند تعلقه بها كما مر .

ولما كان كل مكون لا بد له من التعفين، كما برهن عليه في الحكمة الطبيعية، وكان هذا التقدير مكونا بنفسه، وجب ان يكون له تعفين يفرض سبقه عليه، بينت ذلك بقولي في تعفين هاضمتها .

اعني: ان هاضمة تعفين هذا التقدير حين تحققت في نفسها تحققت بهذا التقدير، لأنها عينه بلا مغايرة، وان فرض سبقها عليه كما هو متعلق الفعل من سائر المفعولات فقلت (في هاضمة تعفينها) اريد انه قدر فيها لأنها هو .

والمراد بهذه العبارة إذا كانت في المفعول، ان اجزائه تنحل بعضها في بعض، حتى تكون بطبخ الحرارة والرطوبة شيئا واحدا لا اختلاف فيه^(١) .

والفعل لما كان شديد البساطة ألحق احكام متعلقاته به في الاعتبار الفؤادي^(٢) لا في الواقع الخارجي لشدة بساطته فيه .

وانما ذكرت سابقا ان الرطوبة اربعة اجزاء واليبوسة جزء واحد، لأن الأجزاء الرطبة لو كانت اقل كان الغالب على الماء الغلظة، ولا يصلح لاستعماله عيبا، فأن الماء كما [تحتاج إليه الأشياء]^(٣) في الأغذية، التي هي مواد [وجودها]^(٤)، كذلك تحتاج إليه في الشرب الذي هو مزاج تلك الأغذية .

فلو قلت الأجزاء الرطبة لم يكن ماء ولو زادت لم تحصل المشاكلة يعني انا نريد ان

(١) أن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق فتحقق شيئا ففعل ومفعول، والفعل له ارتباط بالمفعول، والمفعول له ارتباط بالفعل، ثم خلق بانتظام وجود هذه الاربعة اربع أخرى هي الطباع الاربعة، فخلق من الفعل الحرارة واليبوسة، لأن الفعل اشرف لكون انتسابه إليه تعالى، وخلق الحرارة والرطوبة من ارتباط الفعل بالمفعول، وخلق من المفعول البرودة واليبوسة لانه محل سكون العقل، وخلق من ارتباط المفعول بالفعل البرودة والرطوبة (رسائل السيد الرشتي ج ١) .

(٢) الاعتبار الفؤادي هو الاعتبار النوراني الحقاني للأشياء .

(٣) في الاصل / تحتاج الاشياء إليه .

(٤) في الاصل / وجوده .

يكون بين الماء والتراب مشاكلة، ليحصل التأليف للغذاء منهما، والمشاكلة انما تحصل في الماء للتراب اذا انحل فيه شيء من التراب، فانه اذا انحل فيه وافق التراب في تركيب الغذاء كما ياتي والحالة المعتدلة في تركيب الماء ليشاكل التراب ولا ينفر منه، ان ينحل في الاربعة الاجزاء الرطبة جزء من التراب فاذا زادت الرطوبة ضعفت المشاكلة، وان نقصت ضعف جانب المائية، وانما حصل الاعتدال في الاربعة لسر ظهر اثاره في الموجودات لا يسهل بيانه الا بذكر اشياء لم تتم الا بذلك.

مثل: الزوج له اربعة نساء في الحال التام، الذي يغلب فيه حصول العدل، ولو زادت غلب عدم العدل، ولهذا انما حصل الزائد عليهن في النبي ﷺ لعدم حصول حيف في طبيعته، ومع هذا فاعانه الله بقوله [ترجى من تشاء منهمن وتثوي اليك من تشاء]^(١) الآية ومنع [عنه]^(٢) والائمة ﷺ للمشاركة للرعية.

ومثل كون الاشياء اربعة للشيء الواحد، فان الوجود يدور على خلق ورزق وحيوة وممات وهو واحد، والانسان واحد وطبائعه اربع^(٣) والعرش مربع، والبيت المعمور مربع، والكعبة مربعة كما في الحديث^(٤).

(١) الاحزاب / ٥١ .

(٢) في الاصل / منه .

(٣) قال أبو عبد الله: عرفان المرء نفسه أن يعرفها بأربع طبائع وأربع دعائم وأربعة أركان، وطبائعه: الدم، والمرء، والريح، والبلغم. ودعائمه: العقل - ومن العقل الفطنة - والفهم، والحفظ، والعلم. وأركانه: النور، والنار، والروح، والماء. فأبصر وسمع وعقل بالنور، وأكل وشرب بالنار، وجامع وتحرك بالروح، ووجد طعم الذوق والطعم بالماء: فهذا تأسيس صورته. فإذا كان عالما حافظا ذكيا فطنا فهما عرف في ما هو ومن أين تأتيه الاشياء ولاي شئ هو ههنا ولما هو صائر بإخلاص الوجدانية والاقرار بالطاعة وقد جرى فيه النفس وهي حارة وتجري فيه وهي باردة. فإذا حلت به الحرارة أشروبطر وارتاح وقتل وسرق ونصح واستبشر وفجر وزنا واهتز وبذخ، وإذا كانت باردة اهتم وحزن واستكان وذبل ونسي وأيس. فهي العوارض التي تكون منها الاسقام، فإنه سبيلها، ولا يكون أول ذلك إلا لخطيئة عملها فيوافق ذلك مأكلا أو مشربا في إحدى ساعات لا تكون تلك الساعة موافقة لذلك المأكلا والمشرب بحال الخطيئة فيستوجب الالم من ألوان الاسقام. وقال: جوارح الانسان وعروقه وأعضاؤه جنود لله مجندة عليه، فإذا أراد الله به سقما سلطها عليه فأسقمه من حيث يريد به ذلك السقم.

(٤) روي عن الصادق ﷺ انه سئل لم سميت الكعبة كعبة قال: لانها كعبة، فقيل له: ولم =

والكلمات التي بنى عليها الاسلام اربع: (سبحان الله والحمد لله ولا إله الا الله والله اكبر) و(احرف الاسم الاعظم اربعة: التوحيد والنبوة والامامة والشيعه)^(١) والبسملة التي فيها سر القرآن، وفتحة الكتاب اربعة: الله والرحمن والرحيم واسم، وان شئت قلت بسم الله الرحمن الرحيم وهي واحدة.

والحاصل ربما تتوهم ان هذه الامور انما هي مناسبات لا يبتني عليها اسرار الخليقة.

واقول: ليس كذلك ولكن لما لم يمكن بيان السر في نفسه الذي حصل عنه الاربعة، قيل انها مناسبات، وهي حكم سترها الله سبحانه بحجب من الغيوب، واطهر اثارها في خلقه، وجعل الآثار دالة على الاسرار، وقال الرضا عليه السلام؟ قد علم أولوا الألباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما ههنا

قلت: وانحلا بهما وانعقدا بهما وتراكما بهما.

أقول: يعني ان الاجزاء الرطبة والجزء اليابس انحلا، أي ذاب كل منهما بالآخر الذي هو نفسه، حتى كان الاثنان واحدا، على فرض حكم المتعلق.

وانعقدا - كذلك - أي جمدا كناية عن قيامهما بانفسهما.

وتراكما- كذلك -، أي اجتمع كل شيء منه بكل شيء منه.

مثاله: كالهواء الذي جذبه من يريد الكلام إلى جوفه، فيجمعه [في]^(٢) المخارج، وهو كناية عن حله، ثم يقطع الحروف، وهو عبارة عن عقدة، ثم يركب الكلام وهو عبارة عن تراكمه.

والحاصل معنى جميع ما سمعت، هو انه احدث الفعل بنفسه بغير اعتبار تعدد، فان اردت تفصيله على فرض ما لو كان مركبا، فهو كما سمعت، وعلى لحاظ عدم تركيبه

= صارت مربعة قال: لانها بحذاء البيت المعمور وهو مربع فليل له ولم صار البيت المعمور مربعاً قال لانه بحذاء العرش وهو مربع فليل له ولم صار العرش مربعاً؟ قال: لان الكلمات التي بنى عليها الاسلام اربع وهي سبحان الله والحمد لله ولا إله الا الله والله اكبر. علل الشرايع ٢ / ٣١٨ ح ٢، من لا يحضره الفقيه ٢ / ١٩١، التوحيد / ٣٢٥، بحار الانوار ٥٥ / ٥ ح ٢ و ٩٦ / ٥٧ ح ٩.

(١) فيه دلالة صريحة على القول بالركن الرابع.

(٢) في الاصل / الى.

كلمة الله، فكما ان المتكلم يأخذ بحركة جوفه من الهوى اربعة اجزاء رطبة، أي حية لصلوحها لصوغ الحروف.

وكونها اربعة لانها هي نسبة المادة الاولى إلى الصورة التي هي جزء واحد بالنسبة إلى المادة يعني ان صورة الحروف من ترتيبها وحركاتها بالنسبة إلى مادتها واحد من اربعة، كما اشرنا إليه سابقا مما يطول بيانه ويخفى برهانه.

ويصوغ ذلك الهواء المأخوذ حروفا بعد حله، بتسهيله في المخارج واعطائه الاصوات منه، أي من الهواء بها، أي بتلك الالات الفاعل بها، من حركة اللسان والشفة والاسنان واللهة ثم يركبه كلمة.

فالمرتبة الاولى الهواء المأخوذ إلى الجوف.

والثانية حله ومدته الفا من الجوف إلى الفضاء، وهو المسمى بالنفس الرحماني في كل شيء بنسبته.

والثالثة صوغه حروف.

والرابعة تركيبه كلمة تامة مفهومة.

فكما ان الكلمة اللفظية التي هي فعل منك، لا تتم الا بهذه المراتب الاربعة، كذلك الكلمة الفعلية التي هي قول من الله، لا تتم الا بهذه الاربع المراتب، فالكلمة اللفظية آية بيان الكلمة الفعلية.

قلت: فالاولى الرحمة والنقطة والسر المستسر والسر المجلل بالسر

أقول: يعني فالمرتبة الاولى بالنسبة إلى توصف المشيئة، الرحمة، مأخوذ من قوله تعالى ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته﴾^(١) يعني ان الرحمة سابقة والرياح علامة حصولها، وبشرى بين يديها

فاول التعيين والذكر الرحمة السابقة التي هي علة الاماكن وعلة الاكوان.

ويسمى أيضاً بالنقطة بملاحظة كون الكتاب التدويني مطابقا للكتاب التكويني وبالعكس، والكتاب التدويني اول ما صدر منه بسم الله الرحمن الرحيم، واولها الباء

فكما عبرنا به من اتحاد المقبوض به والمقبوض منه والقبض، وهكذا إلى اخره.

قلت: وهذا هو المشيئة وهو المسمى بتلك الاسماء المتقدمة.

أقول: يعني هذا هو الوجود المطلق، وهو الوجود الراجح، والامكان الراجح الذي ذكرنا كيفية بدء متعلقة

ونسبناها له، لما بين المتعلق وبين التعلق من المناسبة، ولما بينهما وبين الفعل من مشابهة الصفة الفعلية، فان كل اثر يشابه صفة مؤثرة التي عنها صدر.

قلت: ولهذا المقام في تزييل الفؤاد اربع مراتب.

أقول: لهذا المقام أي الوجود المطلق والامكان الراجح والسرمد في تزييل الفؤاد، أي في تمييزه وتقسيمه وتفريقه، فان غير الفؤاد من المشاعر والمدارك لا تدرك شيئا ولا حالا من نحو هذا المقام

اربع مراتب: من السمع والبصر والخيال والعقل، لانها انما تدرك الكيفية المحدودة بحدود الحسية أو الخيالية أو العقلية، بخلاف الفؤاد فانه يدرك الشيء مجردا عن كل سبحانه وعوارضه الذاتية والعرضية، ولهذا جاز استعماله في هذا المقام البسيط العاري عن كل ما سوى محض ذاته.

وانما قسمه إلى اربع مراتب باجزاء احكام متعلقاته عليه كما مر، فانه لما اعتبر اثاره التي تشابه حدود ذواتها صفته وتعريفه، ووجدتها خرجت في هذه الاربعة المراتب، وقد قال ﷺ [العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفى في الربوبية اصيب في العبودية]^(١) قال الله تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾^(٢) الخ الآية

حكم على هذا المقام بتلك الاحكام، وان كانت باعتبار متعلقاته لا باعتبار ذاته، وذلك لانه (وجده) كلمة من الفاعل، والكلمة اذا اعتبرها في نشوها وبدؤها وجدها كذلك، أي في هذه الاربعة المراتب، فاجرى عليها حكمها لانه اية تعريفها، وهي أيضاً

(١) حديث الامام الصادق ﷺ المروي في مصباح الشريعة ص ٢.

(٢) فصلت / ٥٣ .

واول الباء النقطة، لان الكاتب اول ما يكتب ان يضع القلم على القرطاس، فتحدث به النقطة، ثم يجر القلم فتحدث الباء وهذه النقطة صورتها النقطة تحت الباء، وكونها تحت الباء كناية عن كونها حاملة للباء أي متقومة بها، واخذ لكل اصل اسم النقطة، ومن هذا قال أمير المؤمنين عليه السلام (انا النقطة تحت الباء)^(١)

والسر والمستتر، والسر المجمل بالسر، مأخوذ من قول الصادق عليه السلام ^(٢) إن أمرنا هو حق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السر وسر السر وسر المستسر، وسر مقنع بالسر، (وفي رواية) وسر مجمل بالسر ومعنى المجمل والمقنع واحد، ويراد بهما هذه الرتبة من الفعل، فهذه الأسماء الأربعة لهذه الرتبة من الفعل.

قلت: والثانية الرياح والنفس الرحماني الأولي [بفتح الفاء] المشار إليه بالانحلال الأول.

أقول: يعني الرتبة الثانية تسمى بالرياح من قوله تعالى ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته﴾^(٣) ويسمى بالنفس الرحماني [بفتح الفاء] الأولي، لأن اطلاق النفس الرحماني في اصطلاحهم^(٤) يختلف باختلاف اماكنه، فالأولي هنا كالألف في التلفظ بالكلمة، فإنه يمتد من الجوف إلى الفضاء ومنه تقطع الحروف، وهذا وان لم يكن كذلك لان الالف تقطع منه الحروف من ذاته، أو من صفات ذاته وعلى الاحتمالين، ولا يصلح مثالا للفعل لان المفعولات لا تقطع من ذات الفعل، ولا من صفة ذاته، وانما

(١) عن أمير المؤمنين عليه السلام قال كلما في القرآن في الحمد وكلما في الحمد في البسملة وكلما في البسملة في الباء وكلما في الباء في النقطة وانا النقطة التي تحت الباء. وقال عليه السلام: أنا النقطة أنا الخط، أنا الخط أنا النقطة والخط. (رواه ابن شهر آشوب في المناقب ٢ / ٣٢٧).

(٢) بصائر الدرجات / ٤٨ ح ١، مختصر بصائر الدرجات / ١٢٦.

(٣) الاعراف / ٥٧.

(٤) النفس الرحماني: عبارة عن الوجود العام المنبسط على الأعيان عينا وعن الهيولى الحاملة لصور الموجودات، والأول مرتب على الثاني، سمي به تشبيها لنفس الانسان المختلق بصور الحروف مع كونه هواء ساذجا في نفسه، وعبر عنه بالطبيعة عند الحكماء، وسميت الأعيان كلمات تشبيها بالكلمات اللفظية الواقعة على النفس الانساني بحسب المخارج وأيضا كما تدل الكلمات على المعاني العقلية، كذلك تدل أعيان الموجودات على موجدتها واسمائه، ومراتبه، وأيضا كل منها موجود بكلمة (كن) فأطلق الكلمة عليها اطلاق السبب على المسبب. (التعريفات ١٣٣).

يصلح الالف اللينة مثالا للنفس الرحماني الثانوي، الذي هو الرتبة الثانية من اول وصادر من الفعل، أي الموجود المعبر عنه بالعنصر، الذي منه خلق كل شيء، وبالماء الذي منه كل شيء حي.

نعم اذا اراد بالحروف المصاغة من الالف، الذي هو النفس الرحماني الاولي، رؤوس المشيئة ووجوهها المتعلقة بالمشآت الجزئية، صلح مثالا لذلك، فالنفس الرحماني الساري في الاشياء بالقيومية الصدورية هو هذا، وهو الاولي أو الكلمة بعد اعتبار تمامها، أو انه سار في وجوهها بالقيومية الركنية.

واما النفس الرحماني القائم في الاشياء بالقيومية الركنية فهو الالف الثانوي، الذي هو اول صادر من الفعل^(١).

(وقولي المشار إليه بالانحلال الاول)، اذا لاحظ فيه ما ثبت في العلم الطبيعي، من ان كل مكون لا بد فيه من حلين وعقدين. فالهواء المأخوذ للكلمة اللفظية، يحل من الجوف الفا ممتدة إلى الفضاء وهو الحل الاول، ثم تقطع حروف، وهو العقد الاول، ثم تبسط للتركيب وهو الحل الثاني لاعتبار مناسبة بعضها لبعض وملايمتها له وعدم منافرتها، ثم يركب هذا المحلول الثاني كلمة، وهو العقد الثاني.

كذلك في الكلمة الفعلية، فاولها الرحمة ثم يمتد الفا، وهو الحل الاول، وهو الرياح في تاويل الاية الشريفة [وهو الذي يرسل الرياح] كما مر، ثم تقطع حروفا وهو السحاب المزجى، وهو العقد الاول، ثم يحل لمناسبة التأليف كما اشرنا إليه في الكلمة اللفظية وهو الحل الثاني.

ثم تركيب الكلمة التامة وهو العقد الثاني فإشار بامتداد الالف وارسال الرياح إلى الحل الاول، وهو قولي المشار إليه بالانحلال الاول، أي الحل الاول.

قلت: والثالثة الحروف المشار إليها بالانعقاد الاول وهو السحاب المزجى المثار من شجر البحر.

أقول: المراد بالحروف هنا بمعنى الاجزاء المفروضة فيه باعتبار متعلقة، كما في الكلمة اللفظية، وما يعتبر فيها من الحروف المقطعة من الالف.

(١) أي ان النفس الرحماني الاول قائمة به الاشياء قيام صدور والنفس الرحماني الثانوي قائمة به الاشياء قيام تحقق.

اما انه يثار إليها بالانعقاد الاول فذلك لازم، لاعتبار كل من التأليف الاعتباري والحقيقي كل بحسبه، لانها صيغة حروفاً متميزة من الالف بعد ان كانت نفساً منبثاً.

واما انها هو السحاب المزجى، فلملاحظة كون تلك الكلمة سحاباً متراكماً، كما في التشبيه عند سوقها وتوجهها إلى موات ارض القابليات، فاذا مثلت بالسحاب كما في تأويل الآية أعني [وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته حتى اذا قلت سحاباً ثقلاً سقناه إلى بلد ميت فانزلنا به الماء] الخ وذلك حين تراكمها الذي هو عبارة عن تمامها، كانت قبل التمام والتركيب، تمثل بالسحاب المزجى الذي هو اول نشوءه فانه ينشئ بخار من شجر في البحر^(١).

والمراد ان الابخرة التي تجذبها اشعة الشمس حال دورانها، تحدث منها حين صعودها اوضاعاً كالشجر.

والمراد من البحر: بحر البخار الصاعد باشعة الشمس.

والحاصل السحاب المزجى هو ذلك البخار الصاعد قبل التأليف، كما قال تعالى ﴿يزجى سحاباً ثم يؤلف بينه﴾^(٢) فالبخار الصاعد في السحاب، بمنزلة الحروف المقطعة في الكلمة، والسحاب المتراكم بمنزلة الكلمة بعد التأليف، ودلالة الكلة على المعنى بمنزلة نزول الماء من السحاب، ووقوع الدلالة من الكلمة على ما يشاكل صفته من المعنى الميت المدفون في النفس، بمنزلة وقوع الماء من السحاب على ما يشاكل صفته من النبات الكامن في مادته من الارض الميتة.

وللفعل ومتعلقه من المفعول الذي مادته من هيئة ذلك الفعل ما للكلمة ودلالته على المعنى، وللسحاب والماء النازل منه وارتباطه بما يشاكله من لطيف الارض الميتة التي هي مادة النبات، من الصفة والتمثيل، أي للفعل ما للكلمة والسحاب من الصفة والتمثيل، حرف بحرف، فلذا سمي بالكلمة، ومثل بالسحاب، كما في تأويل الآية المذكورة سابقاً وغيرها.

(١) عن الحارث الأعور عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سئل عن السحاب أين يكون؟ قال: يكون على شجر كثيف على ساحل البحر يأوي إليها فإذا أراد الله ان يرسله أرسله ريحاً فائاره.

(٢) النور / ٤٣.

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

أقول: المراد بالسحاب المتراكم المشيئة بلحاظها متعلقة بمفعولها، لأنها حينئذ لا تعتبر فيها الاعتبارات الاول، كما ان السحاب المتراكم لا يلحظ فيه جهة البخار وصعوده وانعقاده.

ولهذا قلنا: الكلمة التامة هي التي لا يلحظ فيها تقطيع الصوت وتاليه وهي أيضاً الكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر، أي التي انفعل وانقاد، وهي اذا اريد بها المشيئة الامكانية العمق الاكبر الحقيقي الامكان الراجح، واذا اريد بها الكونية، فهو الممكنات وجميع الاكوان وهو العمق الاكبر الاضافي، والامكان المساوي المقيد.

والكاف المستديرة على نفسها، تقدم بعض بيانها.

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

أقول: انما تعددت هذه المراتب في مراتبها في نفسها، بالقياس إلى هيئة تعلقاتها بمتعلقاتها، لما بينها من المشابهة، كما بين حركة يد الكاتب وبين الحروف من المشابهة في الهيئات، وذلك باعتبار كشف الفؤاد لا في نفسها، لأنها في نفسها في كمال البساطة الامكانية.

ولهذا.

قلت: والا فهو شيء واحد بسيط، ليس في الامكان ابسط منه.

أقول: انه في نفسه بسيط، لعدم وجود شيء قبله يصلح ان يكون جزء يتركب منه، اذ كل شيء فرض فهو من اثاره، فلا يتركب مما هو من اثاره، وكل ما يتميز في الاوهام أو يتصور في النفوس، أو يتعقل في العقول، فهو من اثره أو اثر اثره

وقولي (ليس في الامكان ابسط منه)، لاخراج الواجب تعالى^(١)، ولاخراج عنوانه، لانه وان كان من الممكنات، ولكنه لا يعتبر في الامكان، اذ لو اعتبر في الامكان لم

(١) أي إن الله سبحانه بسيط من جميع جهاته، ليس بالبساطة الامكانية وانما بسيط ببساطته الذاتية التي هي عين ذاته بلا اعتبار ولا تعدد ولا مغايرة.

يعرف الواجب تعالى به، لانه تعالى ليس في الامكان، فلا يعرف بما في الامكان.

فلما كان ما سوى الله سبحانه ممكنا، وقد خلق هذا العنوان دليلا وجب ان يلحظ مجردا عن الامكان، ليعرف به عزوجل.

قلت: خلقه الله بنفسه واقامه بنفسه وامسكه بظله.

أقول: خلق الله ذلك الفعل الذي هو المشيئة بنفسه^(١) اذ لا يحتاج في ايجاد الابدان إلى ايجاد اخر، لاستغنائه بنفسه عن غيره، لا لثلا يلزم الدور أو التسلسل^(٢)، لان لزوم الدور أو التسلسل ليس هو الدليل الذي نشأ عنه ذلك، نعم هو دليل في المناقضة لابطال دعوى المخالفة، وكما كان مخلوقا بنفسه لا بفعل اخر.

كذلك كان (قائما بنفسه) لا بشيء اخر، اذ ليس شيء غيره الا الفاعل تعالى، والفعل لا يقوم بالفاعل قيما ركنيا، لانه المراد هنا.

نعم هو قائم به قيما صدوريا، لكن نريد بالقيام هنا القيام الركني، وكذلك المعنى في (امسكه بظله)، يعني انه تعالى امسك الفعل بظله والضمير في بظله يعود إلى الله سبحانه، ويكون المراد منه نفس ذلك الفعل، كما في الدعاء [وباسمك الذي استقر في ظلك فلا يخرج منك إلى غيرك]^(٣) اذ المراد بالظلم نفس ذلك الاسم.

وان قلت: ان الضمير يعود إلى الفعل جاز، والمراد به نفسه، ويعود المعنى كالاول، كما في الدعاء [يمسك الاشياء باظلتها]^(٤) أي بانفسها، والمراد انه تعالى يمسك كل شيء بمادة ذلك الشيء، اذ كل شيء يتقوم بمادة، وهي في كل شيء بحسبه^(٥).

(١) قال الامام الصادق عليه السلام: خلق الله الأشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها وقد مر تخريجه.

(٢) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء من جهة واحدة واما التسلسل فهو تتالي امور بينها ارتباط لا إلى نهاية. انوار الملكوت / ٣٤.

(٣) مزار ابن المشهدي / ١٩٨، الاقبال / ٣ / ٢٧٧.

(٤) الكافي / ١ / ٩١ ح ٢.

(٥) أي إن مادة أهل عالم الجبروت حصص معنوية، ومادة أهل عالم الملكوت حصص صورية، ومادة أهل عالم الملك، حصص جسمانية الخ ...

قلت: وذلك في العمق الاكبر على حده الاعلى، فهو المحدد للعمق الاكبر، والعمق الاكبر محدد له، لا يفضل احدهما عن الاخر.

أقول: يعني ان المشيئة التي هي الفعل، اذ لا مشيئة لله غير فعله، لانه تعالى لا يفكر ولا يهيم ولا يتروى^(١) هي مطابقة للعمق الاكبر الذي هو الامكان، وهو مطابق لها لا يزيد الامكان عليها، فيكون شيء من الامكان لا تتعلق به المشيئة، ولا يزيد على الامكان، فتكون قد وقعت على غير الامكان، ليس غير الامكان الا الواجب تعالى والواجب عز وجل ولا تتعلق به المشيئة، بل هي مطابقة للامكان، وهو مطابق لها، لانها كفوه فالمشيئة ادم الاول والامكان حواه.

قلت: وهذا فعل الله.

أقول: يعني ان الوجود المطلق، هو فعل الله سبحانه، وهو الابداع والاختراع والارادة والمشيئة، وهذا ظاهر.

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

أقول: يعني ان هيئة حركة يد الكاتب للاف كهيئة الالف، ولا يكون بتلك الحركة حرف الباء، لان هيئتها غير هيئة حركة كتابة الالف، وهكذا حسن الكتابة يدل على اعتدال حركة يد الكاتب وبالعكس، لان كل اثر يشابه [صفة]^(٢) مؤثره القريب الذي عنه نشأ كما مثلنا بحركة يد الكاتب، فان هيئة الحرف تشابه هيئة الحركة المحدثة له وهذا ظاهر. بقي شيء وهو ان الحركة في نفسها بسيطة لانها الانتقال والتوجه إلى جهة ما^(٣)،

(١) عن صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام أخبرني عن الارادة من الله ومن المخلوق؟ قال: فقال: الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل، وأما من الله عزوجل فارادته احداثه لا غير ذلك، لأنه لا يروي ولا يهيم ولا يتفكر. التوحيد ص ١٤٧.

(٢) في الاصل / كل.

(٣) عرفوا الحركة على انها التي بها تتبدل ذات الشيء اما بالمكان أو بالكون أو بالفساد أو الزيادة أو بالنقصان أو بالاستحالة، الرياض / ١٣٨.

وهذا صادق على جميع وجوه الحركة في احداث كل فعل حرف، فهي في الحقيقة بسيطة في كمال البساطة، وانما تعتبر فيها المغايرة اذا نسبنا بعض الوجوه إلى بعض، لا في نفسه بل من جهة تعلقه بمفعوله الذي هو الحرف.

واما المغايرة في الحروف فهي حقيقية، لان هيئة كل حرف جزء ماهيته، بخلاف مغايرة هيئات وجوه الحركة، فانها ليست لذاتها لتكون جزء ماهية ذلك الوجه، وانما هي لمتعلقها، والذي هو جزء ماهيتها، هو الانتقال المبهم المتعين بالتعلق بالحرف الخاص.

فان قلت: هذا جزء ماهية الفعل الكلي: الكلام انما هو في الجزئي.

قلت: نحن هكذا نريد، لان وجه المشيئة المختصة بزيد من حيث خصوص زيد وتعلقها به لا تصلح لعمره، فالمغايرة حينئذ حقيقية والتعدد حقيقي، لانه انما يتحقق مع التعلق الخاص والتعلقات الخاصة متعددة، لكن الوجه المتعلق اذا نظرت إليه في نفسه لم تجد المغايرة الا اعتبارية، أي باعتبار التعلق وهو الذي اردناه، فهو في نفسه لا تكثر حقيقي فيه ولا تركيب ولا تعدد، والذي نجده منها فهو باعتبار ارتباطه لمتعلقة، ونحن لم نجرده عن التعدد والمغايرة باعتبار تعلقه، لان تعلقه من حيث الفعل واحد، ومن حيث المفعول كثير، كالوجه المقابل للمرايا، فان التعدد والكثرة والمغايرة انما هي في التعلق، من حيث المرايا لا من حيث الوجه ولا من حيث خصوص المقابلة، لان خصوص المقابلة، وان كان فيها مغايرة اعتبارية نظرا إلى المرايا وجهاتها، لكنها بالنظر إلى الوجه والى نفسها ليس كذلك.

قلت: وان اختلف المفعولات بحسب مراتبها في قوة التركيب وضعفه وظهوره وخفائه، وكثرته وقلته وفي كثرة التعدد وقلتها، وظهوره وخفائه.

أقول: يعني ان الفعل على حال بساطته في حال واحد، وان اختلفت متعلقاته في التركيب في قوته، كما في العوالم السفلية الظاهرة.

وضعفه كبساطة المركبات كالافلاك بالنسبة إلى الاجسام السفلية، وفي ظهور التركيب كالاجسام.

وخفائه كالنفوس والعقول، حتى ان اكثر الحكماء والمحققين انكروا تركيبها، بل جعلوها بسيطة الحقيقة حقيقة.

والحق انها مركبة للدالة العقلية والنقلية، وهي كثيرة فمن العقلية ما برهن عليه وعلم بالضرورة، ان كل مصنوع فله جهتان، جهة من ربه وجهة من نفسه، وهذا ظاهر اذ لا يعقل مصنوع بدون ذلك.

ومن النقلية مثل قول الرضا عليه السلام لعمران الصبائي: [ان الله تعالى لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه]^(١).

وفي كثرة التركيب، كالعوالم السفلية فانها مركبة من كل جهات ما فوقها.
وفي [قلته كالمفعول الاول]^(٢)، فانه مركب من فعل وانفعال خاصة.

وفي كثرة التعدد، وذلك كالمركبات من المركبات كما برهن عليه في العلم الطبيعي، في تركيب الانسان الفلسفي^(٣) الذي هو نموذج الانسان الآدمي، وانه مركب في اطوار كثيرة وقد قال عز من قائل ﴿يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير وخلقة لنبين لكم﴾^(٤) وهذا ظاهر. وفي قلتها أي قلة الكثرة، يعني ان كثرة مختلفة المراتب، فكثرة كثيرة أي مكررة من كثرات متعددة، وكثرة قليلة أي غير مكررة من كثرات متعددة، بل من كثرة اولية.
فان قلت: لم لم تقل (وقلته)؟

قلت: قد ذكرت قلة التعدد سابقا، وهنا ذكرت قلة الكثرة فافهم.

وفي ظهور التعدد كالامور الكلية.

وخفائه كالامور الجزئية، فانها في الظاهر لا تعدد فيها، مثل زيد، وفي الواقع وفي نفس الامر هو متعدد، ولهذا يسمى الشخص في الواقع بالقرية والبيت، وذلك لتعدد امثاله

(١) عيون اخبار الرضا ٢ / ١٥٦، التوحيد / ٤٣٩.

(٢) في الاصل / قلتها كالمفعولات الاول.

(٣) الانسان الفلسفي: ويسمى بمرأة الحكماء وهو عمل الصناعة الاكسيرية المكتوم، وسمى بذلك لانهم وضعوه مرأة يشاهدون فيه كل شيء من العالم، من عين أو معنى، ففيه اعادة الاجسام وبعثها بنحو اعادة الروح وبعثها، وله عندهم اسماء متعددة منها المولود المكرم وعبد الواسع وعبد الكريم وعبد العزيز وعبد الله وهو الحجر المكرم سماه أمير المؤمنين عليه السلام اخت النبوة وعصمة المروة والحكماء يسمونه مرأة الحكماء.

(٤) الحجج / ٥.

واوصافه، كما في تأويل قوله تعالى ﴿لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا﴾^(١) وفي قوله تعالى ﴿وتلك القرى اهلكناهم﴾^(٢) ﴿واسئل القرية التي كنا فيها﴾^(٣) وامثال ذلك مما يعرفه اهله .

واما تعدد اوصافه فكلام زيد وسمعه وبصره، وحرارته وبرودته وحركته وسكونه، وامثال ذلك من طبائعه وقواه واثاره واحواله، كلها مثله لو برزت لك معه لم تفرق بينه وبين وصفه الا انه يستمد عن نفسه، ووصفه يستمد عنه فافهم.

قلت: لانها في الفعل على نحو اشرف، ليس في الامكان نحو اشرف منه.

أقول: لأنها أي لان الجهات المعبرة في الفعل، مما فرض من صفة النشو والتعدد والتركيب المشار إليها سابقا، على نحو اشرف ليس في الامكان نحو اشرف منه وذلك لان تزييل الفؤاد لها كما اشرفنا له لم يلحقها لذاتها، ولو كان باعتبار متعلقاتها، وانما فرض لحوقها بها باعتبار متعلقاتها في اية معرفتها في النفوس المجردة فان النفس العليا اعني الفؤاد، اذا توجه إلى معرفتها كان اية لها ودليلا عليها، فتظهر فيه امكانات تلك الجهات في لحاظ متعلقاتها .

وهذا معنى قولنا (ليس في الامكان اشرف منه)، وذلك لتنزه ذات الفعل عن كل ما يفرض، لان تلك المفروضات اثاره كما تقدم.

قلت: ولهذا كان في اكمل مراتب البساطة الامكانية، بحيث لا تكاد تعتبر فيه جهة تعدد، الا من جهة التعلق.

أقول: يعني وما كان من جهة التعلق، لا يلحقه ولو بواسطة جهة التعلق، بحيث لا تكاد تعتبر فيه جهة تعدد الا في جانب المتعلق، وفي محل الاعتبار، اعني الفؤاد لانه اية ذلك التعريف، كما مر مكررا.

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

أقول: ان قولنا (هو الجواز الراجح الوجود)، بالنظر إلى قولهم في حق الواجب

(١) الكهف / ١٨ .

(٢) الكهف / ٥٩ .

(٣) يوسف / ٨٢ .

تعالى (واجب الوجود)^(١)، وفي حق المحدث (ممكن الوجود)، أي جائزة
 فمعنى العبارة الاولى امتناع العدم عليه، ومعنى الثانية تساوي العدم والوجود بالنسبة
 إليه، والمشية ليست في رتبة الاول ولا مساوية للثاني، فلذا قلنا انها راجح الوجود
 وعلّة ماخذ الراجحية ان المقتضي موجود وقد اقتضى شيئاً غير مشروط بغير نفسه،
 فكان مطلقاً غير مقيد. وانما لم يجب على المعنى المصطلح عليه لكون المقتضى قائماً
 بغيره قيام صدور، فكان بوجود الاقتضاء على جهة التنجيز من الغير راجحاً، وهو مرادنا
 بقولنا (لا بشرط)، اذا الوجود بشرط شيء، وبشرط لا شيء وجود مقيد، وهو من
 التساوي، وبكلا قسميه

وقولي وهو المشية اشير ان المشية هي الذكر الاول، بقرينة قولي (و العزم على
 ذلك، وهو الارادة) وذلك اشارة إلى ما في رواية يونس^(٢).

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

أقول: وهذا ظاهر وقد تقدم بيانه فلا فائدة في اعادته.

**قلت: ونظيرها ابونا ادم ﷺ فانه لم يكن من غير اب وام غيره. وانما كان
 بنفسه وكان البشر منه بالتناكح والتناسل. فكذلك المشيئة من غير اب وام
 غيرها. وكانت الاشياء منها بالتناكح والتناسل.**

أقول: انما كان ادم ﷺ نظيرها، لانها هي ادم الاول، [كانت]^(٣) مركبة من مادة
 وصورة، والمادة النور والصورة هيكل التوحيد، ادم ﷺ ابوه مادته وامه صورته، فليس
 له اب ولا ام غير مادته وصورته

كذلك المشيئة التي هي ادم الاول ليس لها اب ولا ام الا المعنويين، أي المادة
 والصورة، وانما كانت بنفسها، وكما كانت ذرية ادم ابينا ﷺ من بالتناكح والتناسل، كما
 هو معلوم، كذلك المشيئة التي هي ادم الاكبر فان ذريته التي هي وجوه المشيئة الخاصة

(١) واجب الوجود: هو ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال ينظر الاقدام / ١٥،
 الحدود والحقائق / ١٨١.

(٢) مر تخريجها فراجع.

(٣) في الاصل / فكما كانت.

بكل مصنوع، انما نشأت في نفسها من المشيئة الكلية، بتعلق المشيئة الكلية بالامكان تعلقا خاصا، كل تعلق هو منشا فعل خاص، بخصوص ذلك المتعلق وهذا الفعل هو ذلك الوجه الخاص بذلك المتعلق الخاص، وهو - أي ذلك الفعل - هو ابن تولد من الفعل الكلي أي المشيئة الكلية، بنكاحه - أي الكلي - للامكان، وهو - أي نكاحه - تعلقه بخصوص متعلق، لان وجود المتعلق الخاص، شرط لظهور ذلك الوجه الذي هو الولد، كما إن ذلك الوجه علة لوجود ذلك المتعلق، ويظهران متساوقين، كالمشيئة الكلية مع الامكان الكلي.

فتلك الوجوه الفعلية الخاصة بكل مصنوع، تولدت من المشيئة الكلية بالتناكح والتناسل، فالتعلقات الاولية اباء، والتعلقات المترتبة على الاولية ابناء.

قلت: ومعنى قولنا من غير اب وام غيره في ادم ج، انه كان من مادته وهو الاب، ومن صورته وهي الام.

أقول: معنى قولنا من غير اب وام غيره، ان له اباً واماً لكنهما ليسا مغايرين له حقيقة، لانه عبارة عن مجموعهما.

وليس مرادنا انه لا اب له ولا ام اصلا، حتى المعنويين، اذ المتكون يمتنع ان يتكون من غير اصل، سواء كان سابق الوجود عليه ام مساوق الوجود كما نحن فيه.

والمشيئة التي هي ادم الاكبر الاول كذلك، وهو قولي وكذا في المشيئة، وانما مثلت بآدم أبينا لأنه المثل لآدم الأكبر، وقد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ها هنا^(١).

قلت: وكذا في المشيئة، الا انها في المشيئة وجدا بانفسهما، أي وجد كل واحد بنفسه وبالاخرة.

أقول: يعني ان مادة ادم ابينا عليه السلام وجدت بفعل الله، وكذا صورته أي بفعل الله وبالمادة تبعا لها.

واما مادة المشيئة يعني ادم الاكبر وجدت بنفسها وبصورتها وصورتها وجدت بنفسها وبمادتها، لعدم المغايرة بينهما في أنفسهما، وعدم كون احدهما علة أو معلولا.

(١) مر تخريج الحديث فراجع.

قلت: ومعنى ذلك انه وجد مقبوله بنفسه، وقابله بالآخر، ولا ايجاد لهما الا بانفسهما، وما سواها وجد مقبولة بالفعل، وقابلة بالتبعية على ما نبينه.

أقول: معنى هذا الذي ذكرناه انه وجد مقبوله أي مادته بنفسه، وقابلة أي صورته بالآخر، أي وجدت مادته بصورته، لأنها شرط ظهور المادة، فوجدها بها وجود صوري، ووجدت صورته بمادته، لأنها شرط تحقق الصورة، [ووجودها]^(١) بها [وجود]^(٢) مادي، وهذان في المشيئة وجود كل بنفسه كما مر. ولهذا قلنا (ولا ايجاد لهما) - أي للمادة - والصورة (الا بانفسهما)، يعني الوجود الحقيقي

فوجود المادة بالمادة، والصورة بالصورة، وان وجدا بالآخر في غير المشيئة في المغايرة، لكنها فيها واحد، يعني ان قولنا (وجد احدهما الآخر)، هو معنى وجد بنفسه، لان الآخر نفسه أي هو بلا مغايرة، ولهذا قلنا وما سواها أي ما سوى المشيئة، (وجد مقبوله) أي مادته (بالفعل)، أي المشيئة و (قابله) يعني الصورة (بالتبعية، على ما سنبينه) من ان المراد بكون الماهية اعني الصورة موجودة بالتبعية، ليس كما قالوا من انها ليست مجعولة، وانما المجمعول هو الوجود، لكنها لما توجه الجعل إلى الوجود انجعلت تبعا لجعله، من غير ان تشم رايحة الوجود والجعل، الا تبعا للوجود على قول بعضهم^(٣)

ولكننا لا نريد هذا المعنى، وانما نريد بالتبعية انها مجعولة بجعل غير جعل الوجود، الا انه مترتب عليه، بمعنى اخذه منه فنسبته إلى جعل الوجود، كنسبة الماهية إلى الوجود أي نسبة الواحد إلى السبعين، لاشتقاقه منه كاشتقاقها من الوجود، ويأتي توضيحه

قلت: ومعنى ان الأشياء كانت بالتناكح والتناسل، ان المادة هي الاب والصورة هي الام، على ما نبين لك، فنكحت المادة الصورة على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فولدت الصورة الشيء.

أقول: معنى كون الأشياء بالتناكح من المشيئة، ان المشيئة انكحت المادة الصورة فنكحت المادة الصورة بانكاح المشيئة، على ما كتب الله في الكتاب الوجودي أي التكويني، يعني على نحو انشاء الحكمى المتقن، وعلى سنة نبيه ﷺ، لانه سبحانه اقامه

(١) في الاصل / فوجودها .

(٢) في ب / وجودي .

(٣) ينظر الحكمة المتعالية ٢ / ٣٩٦، والمشاعر ٤٤، وقررة العيون / ١٩٩، وشرح المنظومة / ٥٦ .

في سائر عالمه مقامه في الاداء^(١) فهو يؤدي إلى الخلق، عن الله عزوجل في التكويني، كما يؤدي عنه في التشريعي.

فكان التناكح والتالف والنمو على مقتضى الحكمة التي هي شرع كتاب الله التكويني، وسنة نبيه ﷺ كذلك لان الله عزوجل يوجد على سنة الحكمة، ويكتب المفعولات على ماهي عليه في نفس الامر والواقع، وكون ذلك واصلا إلى المفعولات بواسطة نبيه ﷺ، وهو معنى سنته وهو التلقي من الخالق والاداء إلى الخلاق.

فلما ناكحت المادة التي هي الاب، الصورة التي هي الام، تميزت الاشياء بصورها أي في بطن امهاتها، لان الصورة هي الام كما ياتي، فولدت الام التي هي الصورة الشيء المتكون من المادة والصورة.

قلت: والمشيشة هي ادم الاول وحواء هي الجواز. وهي كفوه لاتزيد عليه ولا تنقص عنه، كما اشترنا إليه سابقا فافهم.

أقول: وذلك لما ورد (ان الله سبحانه خلق الف الف عالم، والف الف ادم، انتم في اخر تلك العوالم واولئك الادميين)^(٢).

وفي بعض الاخبار لم يخلق منها شيء من الطين غيركم، وشارت الاخبار إلى ان المراد منها الاطوار والعوالم.

ويعلم من ذلك ان اول تلك الادميين المشيشة، وحواء ذلك الأدم وهو الجواز والامكان بقول مطلق. يعني ان اريد به المشيشة الكونية فالمراد بالجواز حينئذ الامكان المطلق الراجح، وان اريد به المشيشة الكونية، فالمراد بالجواز حينئذ المقيد لتساوي، وان تفاوتت مراتبه في السبق، الا انها يجمعها كلها الوجود بشرط شيء.

(١) من خطبة أمير المؤمنين ﷺ وقد اجتمع الغدير والجمعة في يوم واحد. رواها الشيخ الطوسي في مصباح المتعجب، مناقب آل أبي طالب ٢ / ٢٤٣، اقبال الاعمال ٢ / ٢٥٥، بحار الانوار ٣٧ / ١٦٤.

(٢) للحديث المروي في التوحيد / ٢٧٧، والخصال / ٦٢٥، بحار الانوار ٤٥ / ٣٢١. قال الامام الباقر ﷺ: لجابر بن يزيد: لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد، وترى ان الله لم يخلق بشراً غيركم، بلى والله لقد خلق الله الف الف ادم، انت في اخر تلك العوالم وأولئك الادميين.

وقولي و (هي كفوه) معناه: انها لا تزيد ولا تنقص عنه، ومعنى هذا كما تقدم انه لا يكون شيء ممكن لا تتعلق به المشيئة، ولا يكون شيء من المشيئة خارجة عن الامكان، اذ خارج الامكان ليس الا الوجوب، والوجوب لا تتعلق به مشية.

قلت: وهذا هو النار المشار إليها في قوله تعالى ﴿ولو لم تمسسه نار﴾^(١) فمكانه الامكان ووقته السرمد.

أقول: هذا في التأويل، هو النار المذكورة في القرآن المجيد، يعني ان الحقيقة المحمدية ﷺ التي هي الزيت في الآية، تكاد ان تخرج في الكون قبل التكوين وذلك لشدة قابليتها وقربها من مقام المشيئة، فمثل للمشيئة بالنار، وللحقيقة المحمدية بالدهن، وللعقل الكلي المتكون من تعلق المشيئة بالحقيقة المحمدية بالمصباح، المتكون من تعلق النار بالدهن.

ووقت الفعل هو السرمد.

واما اول فائض من الفعل بل وارض الجزز، الذين هما قبل العقل، فعلى احتمال انهما لاحقان بالسرمد لتقدمهما على العقل الذي هو مساوق لأول الدهر، وعلى احتمال انها من الدهريات لان السرمد انما هو وقت للفعل، وهما من المفعولات لا من الفعل وعلى احتمال انهما برزخ بين السرمد والدهر، فيكون وجهها في السرمد وفعلها في الدهر.

قلت: فهو للسرمد كالأطلس للزمان، فكما انه ليس محده في مكان ولا زمان، وانما المكان والزمان انتهيا به، ولم يتخلف احد من هذه الثلاثة عن الآخر، وكلما قرب من محده من الجسم والزمان والمكان لطف ورق، وكلما بعد منه كثف وغلظ.

أقول: فهو أي المشيئة بالنسبة إلى السرمد، كالفلك الأطلس بالنسبة إلى الزمان، فكما ان محذب الفلك الأطلس^(٢) ليس في مكان، لانه محدد الامكنة والجهات، ولا في

(١) النور / ٣٥.

(٢) الفلك الأطلس عند الفلاسفة والمتكلمين هو الفلك الاعظم وهو عندهم الجسم الذي يتحرك ويحرك جميع ما في السماء من المشرق إلى المغرب في اليوم الليلة دورة واحدة (ينظر ايضاح المقاصد / ٣١٦).

زمان، لان الزمان لا يكون ظرفا للجسّم، وليس وراء محدبه جسم، ليكون ما خرج من الزمان عن محدبه ظرفا له.

وهذا هو الحق في هذه المسألة، التي تسافلت دونها عقول الحكماء، وانحطت عنها افهام العلماء، ولقد كثرت فيها الاقوال واختلفت، وتنافرت فيها الآراء واضطربت.

والحق هذا: وهو ان المكان والزمان^(١) [طرفان]^(٢) للجسم، وهما من مشخصاته، والمشخصات حدود الماهية واجزاء القابلية والحدود والاجزاء مقومات للشيء، فهي جزء ما هيته، ولا يمكن ان يوجد جسم بلا مكان ولا زمان، ولا مكان بلا جسم ولا زمان، ولا زمان بلا جسم ولا مكان فكل واحد شرط للآخرين مقوم لهما، فيجب بحكم هذه القواعد الضرورية، ان تكون الثلاثة متساوقة اذا وجد واحد وجد الاثنان، واذا فقد فقدا، وهذا معنى قولي: وانما المكان والزمان انتهيا به، لم يتخلف احد من هذه الثلاثة عن الاخر.

واعلم ان الاجسام على ثلاثة اقسام:

القسم الاول: جسم لطيف جدا تقرب لطافته من عالم المثال كمحذب الفلك الاطلس^(٣).

وقسم ثاني: كثيف جدا كالمركبات السفلية، مثل الحجارة والتراب الكثيف.

وقسم ثالث: متوسط بينهما كالفلاك السبعة.

وحيث كان مشخصات كل شيء من نوعه في اللطافة والكثافة، وكان المكان والزمان

(١) المكان هو نهايات الجسم، وعرفه الكندي بانه التقاء افقي المحيط والمحاط به وعند اخوان الصفا الوعاء الذي يكون فيه المتماكن وعند ابن سينا هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس لسطح الظاهر من الجسم المحوي.

اما الزمان فهو عند ارسطوا مقدار حركه الفلك الاعظم وعند ابن سينا هو الكم المتصل الغير قار الذات وعند الغزالي هو مقدار الحركه ينظر الاشارات النهايات ٢ / ١٥٤ تهافت الفلاسفة / ١٠١، رسائل الكندي الفلاسفة / ١٦٧. الحدود لابن سينا ٣٢.

(٢) في الاصل / ظرفان.

(٣) محدد الفلك الاطلس: والذي يسميه المصنف بمحدد الجهات وهو اعلى نقطة في مخروط عالم الاجسام وهو العرش الجسماني ووجه جسم الكل إلى المثال.

من المشخصات^(١) كما تقدم، وجب ان يكون مكان محذب محدد الجهات وزمانه المتساوقين له كما مر الطف ما يمكن فيهما، بحيث لا يبقى لهما وجود فيما فوق ذلك، وهما في الافلاك الباقية متوسطان، وفي الاجرام السفلية كثيفان غليظان، كل شيء منهما بحسب ما يشخصانه.

وفي دليل الحكمة دليل هذا، فان سرعة حركة الفلك الاطلس وتوسط حركة الافلاك، وبطأ الحركات السفلية ذلك (كثيف ولطيف)، واما فلك الثوابت فبطؤ حركته لكثرة تصادم الحركات المتعددة فيه، اذ لكل نجم حركة بخصوصه، حركة تدوير، أو حركة حامل، والذي يقوي في نفسي ثبوت افلاك التدوير لها، وبهذه النسبة تعتبر المجردات، فان الدهر وقتها وهو في العقول، كما هو في المحدد، الطف منه في النفوس كما في الافلاك السبعة، وشدة كثافته وغلظه في الطبائع وجواهر الهباء كالأجرام السفلية.

فاذا عرفت هذا في الزمان، وفي الدهر، فاعلم ان السرمد ليس فيه تعدد ولا تغاير، فاعتبار التفاوت بالنسبة إلى وجوده لمشية، انما هو باعتبار تعلقها بمتعلقاتها، على نحو ما ذكرنا

وانما ذكرنا هذا التقسيم والتفاوت في الاجسام، على جهة الحقيقة، لتعرف هذه النسبة هناك، على جهة الاعتبار، وقد اشار تعالى إلى شدة لطافته في قوله تعالى ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار﴾ ولم يكن هذا في سائر الحوادث.

قلت: كذلك هذا الوجود أي (الجواز الراجح). كلما قرب من نفسه من الفعل والامكان والسرمد لطف ورق، حتى يكاد يخفي عن نفسه وحتى يكاد يظهر في كل شيء.

أقول: يعني ان هذا الوجود اعني المشيئة، كلما قرب من نفسه، أي من لحاظ العلية من الفعل والامكان والسرمد و[من] هنا بيانية، أي كل واحد من الفعل ومن الامكان،

(١) المشخصات هي: ما بتمامها يظهر الوجود العيني وهي سبعة الوقت والمكان والوجه والرتبة والمقدار في الكم والمقدار في الكيف وهي المسماه في الاخبار بالهندسة الابداعية كما في حديث الرضا عليه السلام مع يونس.

الذي هو مكان الفعل، ومن السرمد الذي هو وقت الفعل قرب من نفسه، أي من جهة لحاظ عليته لنفسه لطف ورق، أي لم يجد نفسه، حتى يكاد يخفي عن نفسه، أي لا يشعر بنفسه لكمال فنائه في وجه بقائه، ولم يجد نفسه حتى يكاد لا يخفي عن شيء من اثاره، لكمال ظهوره بها لها.

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

أقول: وكل واحد من الثلاثة (بعد عن نفسه)، أي عن لحاظ عليته لنفسه. (منها)، أي: من الثلاثة.

(غلظ، يعني ظهر حتى يكاد يظهر في المفعولات)، التي هي آثارة بالكلية والجزئية أي الركنية، أي حتى يقال ان هذه الاشياء هي ذاته، ولاجل عدم ملاحظة بعض الصوفية كضرار^(١) واصحابه لعليته لنفسه، قالوا: هو جزء الاشياء وركنها الاعظم، وان الاشياء مركبة من وجود وهو الفعل، ومن ماهية هي الحدود والمشخصات.

وظهر أيضاً (حتى يكاد يفقد منها)، أي لا يكون علة لها، وذلك عند عدم ملاحظة عليته لنفسه، التي هي عليته لغيره، لان عليته لنفسه عين عليته لغيره فاذا لم تلاحظ لم تعرف المعلولية في المفعولات، اذ لاتعرف الا بملاحظة عليته العلة.

قلت: فالامكان والسرمد انتهى به.

أقول: يعني انهما انتهى به وانتهى بهما، وانتهى كل واحد منهما وبالاخرين.

(١) هو ضرار بن عمرو وهو واصحابه من الجبرية، لكن وافقوا المعتزلة في اشياء واختصوا بأشياء منكرة، ولقد رد الامام الرضا عليه السلام في معرض جوابه لسلمان المروزي قال عليه السلام: يا سلمان الا تخبرني عن الإرادة فعل هي أم غير فعل؟ قال: بل هي فعل قال عليه السلام: فهي محدثة لأن الفعل كله محدث، قال: ليست بفعل، قال عليه السلام: فمعها غيره لم يزل، قال سليمان: الإرادة هي الانشاء، قال عليه السلام: يا سليمان هذا الذي ادعيتموه (عبتوه) على ضرار واصحابه من قولهم: أن كل ما خلق الله عز وجل في سماء أو أرض أو بحر أو بر من كلب أو خنزير أو قرد أو انسان أو دابة ارادة الله عز وجل وان ارادة الله عز وجل تحي وتموت وتذهب وتأكّل وتشرب وتنكح وتلد وتظلم وتفعل الفواحش الحديث التوحيد ص. ٤٤٨.

قلت: وكما ان المحدد والمكان في الزمان، وهو والمحدد في المكان والزمان، والمكان في المحدد، أي كل واحد من الثلاثة حاو للآخرين كذلك الفعل والامكان والسرمد وكل واحد منها حاو للآخرين [وكل]^(١) واحد منته بالآخر من الثلاثة.

أقول: هذه الكلمات يعلم معناها مما سبق، وهو ان كل واحد منها، حيث وجد وجد الاخران، وحيث فقد فقد الاخران، في الذات والصفات والتاثيرات.

قلت: الا ان الوجودات الثلاثة على اوضاع ثلاثة فالواجب ازله ذاته ومكانه ذاته.

أقول: هذا القسم الاول مما يقال عليه الوجود، وهو الواجب تعالى وهو واحد بكل اعتبار، أي في نفس الامر وفي الواقع، وفي المتعقل وفي الاحتمال، والامكان والفرض، لاكثره فيه ولا تعدد، لا في ذاته ولا في صفاته، ولا شريك له في افعاله ولا في عباداته، فله التوحيد الخالص [الا لله الدين الخاص]^(٢)

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

أقول: ان الاشياء المخلوقة، لايمكن ان تنفك عن التاليف، المقتضي للتحدد والتكثر والمغايرة، فمشخصاته وان كان انما يتعين ويتشخص بها، الا انها من حيث انفسها ومن حيث مفهومها، وقبل التاليف ولو اعتبارا مغايرة له، فوجب اعتبار التعدد فيها، وخلص التوحيد الحق لله سبحانه.

قلت: واما الجواز الراجح، فمكانه وزمانه بالنسبة إليه باعتبار الاتحاد والمغايرة بين بين، ليس على حد الوجوب في الاتحاد، ولا على حد الممكن في التعدد، هذا بالنسبة إلى نفسه.

[واما]^(٣) بالنسبة إلى ارتباطه [بالممكن]^(٤)، فمغايرة مغايرة ابسط من مغايرة الممكن فافهم.

أقول: ان الوجود الراجح اعني المشيئة، اذا اعتبر مكانه الذي هو الامكان، ووقته

(١) في الاصل / الا وكل.

(٢) الزمر / ٣.

(٣) في الاصل / وبالنسبة.

(٤) في الاصل / إلى الممكن.

اعني السرمذ بالنسبة إليه، كانا متحدين معه في نفس الامر وفي الواقع، مغايرين [له]^(١) في اعتبار الفؤاد.

فنسبته إلى الوجود الحق باعتبار عنوانه أي دليله، اعني مقاماته التي لاتعطيل لها في كل مكان، من حيث هي عنوانه، والى الوجود المقيّد اعني المفعولات، [نسبة]^(٢) التوسط، وذلك باعتبار مدرك الفؤاد فهو بين بين، لان الواجب لا يدرك من عنوانه التعدد والكثرة، لا في الواقع ولا في التعقل، والممكن يدرك منه التعدد في الطرفين، وهذا الوجود الراجح، لا يدرك منه التعدد في الواقع، ويدرك منه في التعقل، فهو بين بين، وهذا مرادنا من قولنا: ليس على حد الواجب في الاتحاد، ولا على حد الممكن في التعدد.

وقولي هذا بالنسبة إلى نفسه، أي هذا التوسط المذكور، هو بالنسبة إلى نفسه، واما اذا اعتبرنا ذلك بالنسبة إلى ارتباطه، أي تعلقه بالممكن المتعدد المتكثر، ففيه تغاير وتكثر باعتبار التعلق، كما قلنا في التمثيل بحركة يد الكاتب، في تعلقها بالحروف المتعددة المتغايرة المتكثرة، ولكن ليس مثل تغاير [متعلقه]^(٣)، لان تعدد متعلقه وتغايره ذاتي، وتعدده ليس لذاته، وانما نسب إليه باعتبار متعلقه.

وهذا معنى قولي فمتغايرة مغايرة ابسط من مغايرة الممكن.

قلت:

(١) في الاصل / ساقطة .

(٢) في الاصل / نسبه .

(٣) في الاصل / المتعلق .



الفائدة الرابعة

الفائدة الرابعة

قلت: في الإشارة إلى تقسيم الفعل في الجملة

أقول: هذه الفائدة معنونة بتقسيم الفعل، لانا لما ذكرنا بعض ما يتعلق ببيانه اقتضى بيانه ذكر تقسيمه إلى هذه الاقسام في التسمية باعتبار متعلقة^(١).

قلت: اعلم ان الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمفعولات ينقسم إلى اقسام فالاول مرتبة المشية^(٢) وهي الذكر الاول كما قال الرضا ج ليونس^(٣).

أقول: الفعل اذا كان متعلقا بوجود الشيء اعني كونه يسمى مشية لان الوجود هو اول ما يذكر به الشيء ولهذا قال الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية؟ قال: لا، قال: هي الذكر الاول تعلم ما الارادة؟ قال: لا، قال: هي العزيمة على ما يشاء تعلم ما القدر؟ قال: لا، قال هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء الحديث.

ومعنى كون المشيئة هي الذكر الاول ان اول ذكر الله تعالى للشيء ان يذكره بكونه - أي بان يوجد كونه وايجاد الكون الذي هو الوجود هو المشية والمراد بالذكر الاول المعنى المصدرى ومعناه الوجود على تاويله بالمفعول^(٤) وعلى تاويله بالفاعل هو المشيئة.

(١) لا شك أن الفعل واحد بسيط ليس فيه كثرة وانما نلاحظه الكثير باعتبار تعلقه والى هذا المعنى اشار المصنف في جواب أحمد بن صالح بن طوق القطيفي. ينظر جوامع الكلم ١ / ٢٦٩ الرسالة القطيفية.

(٢) المشيئة أول خلق الله تعالى بنفسه وهي الكاف المستديرة على نفسها تدور على نفسها على خلاف التوالي ونفسها تدور عليها على التوالي وهي وان كانت مراتبها اربع الا انها واحدة لانها فعل الواحد سبحانه وهي الكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر وهو الامكان فهي طبقة وهو طبقتها لا يزيده احدهما على الاخر فلا يشاء الا ممكناً ولا ممكن لا يمكن تعلقها به ومراتبها اربع الرحمة وهي النقطة والالف وهو النفس الرحماني بفتح الفاء والرياح المثيرة للسحاب من بر على البر والسحاب المزجى...

(٣) اصول الكافي ١ / ١٥٨ ح ٤.

(٤) المصدر هو الحدث والاثر الحاصل من الفعل وذلك الاثر هيئته الفعل ولذا يقع تأكيداً له في =

قلت: والمراد ان الشيء قبل المشيئة لم يكن له ذكر في جميع [مراتب] (١) الامكان فاول ذكره معلوميته في كونه.

أقول: يعني ان الشيء اذا لم يكن شيئاً لم يذكر لانه انما يذكر بانه هو وانه شيء وشيئته انما [هو] (٢) بوجوده اذ لا شيء لما لم يوجد فاول ان يكون مذكوراً كونه شيئاً وهو كونه موجوداً وهو اول ما يذكر به والفعل المتعلق بتكوينه هو المشيئة فلاجل ذلك قال ﷺ (هي الذكر الاول) يعني اول ما يذكر به.

فان قلت: كيف يكون هذا اول الذكر والشيء مذكور في العلم قبل ايجاده.

قلت: قد قررنا ان الشيء اول كونه معلوماً كونه [مكننا] وكونه [ممكنا] (٣) بالمشيئة الامكانية فهو مذكور في المشيئة بما هو مشاء به ففي المشيئة الامكانية هو اول ما ذكر بها في امكانه في الكونية اول ما ذكر بها في كونه

فاذا قيل: المشيئة هي الذكر الاول للشيء صدق على المشيئتين الا انه هنا المراد به الذكر الاول الخاص المتشخص المتميز وهو لا يتحقق الا في المشيئة الكونية واما المشيئة الامكانية فانه وان كان مذكوراً فيها قبل الكونية الا انه على وجه كلي لا يتخصص به بل يصلح له ولغيره.

كما اذا اخذت مداداً بالقلم لتكتب به اسم زيد فقبل الكتابة لم يكن زيد مذكوراً على جهة الخصوص والتعيين بالمداد الذي على القلم لجواز ان يبدو فتكتب به اسم عمرو ولا تكتب شيئاً فليس مذكوراً بمشيتك الامكانية على الحقيقة قبل ان تكتب به الا على جهة

= قولك ضربت ضرباً ولا شك ان التأكيد تابع والتابع لا يساوي المتبوع في رتبة ذاته وهذا مراد من فسر المصدر من النحاة وقبله الآخرون بانه اسم الحدث الجاري على الفعل أي يوازن الفعل ويوافقه لانه حقيقة ثانية للفعل فيعمل عمله ويدل دلالة بالتبعية لا بالأصالة وهذا كقولهم الاسم الفاعل جار على المضارع أي يوافقه في الحركات والسكنات وليس المراد ما توهمه جماعة من انه الاصل للفعل وهو المأخوذ عنه، وانما سمي مصدرأ لانه محل الصدور وقيامه بالعقل هو القيام الصدوري وهو اول ما صدر من الفعل ولذا كان هو المفعول المطلق المقدم على كل المفاعيل. رسائل الرشتي ١ / ٢٩١.

(١) في الاصل / مراتبه.

(٢) في الاصل / هي.

(٣) في الاصل ممكناً وكونه ممكناً.

الامكان الذي تساوى فيه هو وعمرو وخالد والجبل والبحر وما اشبه ذلك.
فقولي (لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان) يعني على جهة الخصوص والتعيين
لا مطلقا .

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

**قلت: ومثاله فيما يبدو لك ان تفعله فانه لم يك شيئا قبل ان تذكره فاذا
ذكرته كان ذكرك له اول مراتب وجوداته وهو كونه.**

أقول: يعني ان الشيء الذي تريد فعله لم يكن له ذكر منك قبل فعلك والا لم يكن
مفعولا لك أو انك فعلته قبل هذا فاذا فقد من الامرين كان عد ما قبل فعلك ليس بمذكور
فاذا خطر على قلبك فعله ذكرته وهو معنى انك شئت فعله باول خطوره على قلبك واذا
تأكد العزم كانت الارادة كما يأتي.

هذا مثال صحيح في حق من تكون منه ارادة وميل للفعل قبل ان يفعل ويتفكر ويتروى
واما الواجب عزوجل لم يكن كذلك لانه لا يفكر ولا يهيم ولا يروى^(١) وليس له ميل إلى
شيء ولاداع يبعثه على الفعل وانما ذلك منه سبحانه فعله للشيء من غير سبق شيء على
فعله فأول ايجاده وجود زيد هو مشيئته تعالى لايجاده زيد لان وجوده اول ما ذكره الله
وهو وجوده.

**قلت: والثاني الارادة وهي العزيمة على ما يشاء وهي ثاني ذكره ومعلوميته
في عينه ولم يكن له وجود قبله الا الذكر الاول الذي هو كونه وهو صدور الوجود
قبل لزوم الماهية له.**

أقول: هذا هو القسم الثاني من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه وهو
الارادة التي هي العزيمة على ما يشاء ويسمى الفعل بالارادة اذا كان متعلقا بالعين التي
هي انيته وماهيته وهي - أي الارادة - ثاني ذكره لان اول ذكره المشيئة وهذه الرتبة
معلوميته في عينه أي انه معلوم بعينه كما انه في الرتبة الاولى معلوم بكونه
وانما قلنا هنا (انها ثاني ذكره) لان اول ذكره المشيئة وبعد المشيئة الارادة وهي ثاني
ذكره.

(١) ينظر اصول الكافي / ١ / ١٠٩ ح ٣.

وقولي (الا الذكر الاول الذي هو كونه يعني) ان ذكره الاول ذكره بكونه أي بوجوده قبل لزوم الماهية به اذ بعد لزومها له تكون العين -أي الذات- لانها لا تتحقق الا بالكون واعلم ان الكون لا ينفك عن العين لتلازمهما في الظهور الا انه في التقدم الذاتي يكون الكون سابقا في التحقق على العين بسبعين سنة^(١) وان كانا في الظهور متساوقين.

قلت: وبها تلزمه الماهية وبالمشيئة كانت الارادة لترتبها عليها.

أقول: وبها -ي وبالارادة - تلزم الماهية للوجود لانها هي المثبتة لها فيه وانما كانت الارادة [متأخرة]^(٢) عن المشيئة لان الارادة مترتبة على المشيئة وذلك لان المشيئة هي الذكر الاول والارادة هي العزيمة على ما يشاء فتكون مترتبة عليها أي على المشيئة لانها العزيمة على المشيئة والعزيمة على الشيء مترتبة على سبق ثبوته.

قلت: والثالث القدر وهو الهندسة الایجادية وفيه ايجاد الحدود من الارزاق والآجال والبقاء والفناء وضبط المقادير والهيئات الدهرية والزمانية من الوقت والمحل والكم والكيف والترتبة والجهة والوضع والكتاب والاذن والاعراض ومقادير الاشعة وجيع النهايات إلى انقطاع وجوداته.

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

وقولي (وهو الهندسة الایجادية الخ) كما هو في قول الرضا عليه السلام لِيونس في تفسير القدر وربما فسرت بالحدود وعطفت عليها اريد به ما يشملها فان الهندسة هي الحدود المعنوية والظاهرية كالارزاق من الغذاء والعلوم وتعليم الصناعات والتمسير للاعمال الصالحات والطالحات والاسباب المؤدية إلى مسياتها.

وكالآجال الابتدائية والانتهاية بمعنى ان كل شيء محدث فله ابتداء معين وانتهاء مقدر.

وكالبقاء أي ان كل شي له بقاء في الاكوان مقدر لايزيد ولاينقص وكالفناء من الاكوان كذلك.

(١) وذلك لان الكون علة لوجود العين فيشير بذلك إلى كون المعلول اضعف من علته لان المعلول من شعاع العلة والشعاع اضعف من المنير بسبعين درجة أي سبعين رتبة.

(٢) في الاصل/ ساقطة.

وضبط المقادير أيضاً كل يعني انها من التقادير لانها من المشخصات .
 و كالهيات الدهرية والزمانية كالحركات والسكنات والاضاع والنسب .
 وكالحدود الستة اعني الوقت والمحل والكم والكيف والرتبة والجهة الخ فان الهيات
 الدهرية والزمانية تشمل جميع الحدود والمقادير .
 والعطف عليها عطف تفسيري أو عطف خاص على عام .
 وكالوضع بمعانيه الثلاثة اعني افتقار الجوهر الفرد إلى حيز، وترتب اجزاء الشيء
 بعضها على بعض وترتب اجزاء الشيء على غيرها بل على الامور الخارجية .
 و كالكتاب والمراد به ان كل شيء فمن اسباب كونه وبقائه وتوصله إلى ما خلق له
 ان تكون جميع احواله واعماله واقواله وحركاته وسكناته مكتوبة في الكتب الالهية
 والالواح السماوية والاجرام السفلية وغير ذلك لاقتضاء الاسباب منها لمسبباتها فمنها
 المبادئ التي بها تكون الاشياء ومنها النهايات التي تكون عن الاشياء .
 مثل الاول: ان وجود زيد متوقف على اثباته في اللوح المحفوظ وفي الالواح
 الجزئية .

[ومثل الثاني: وجود امثاله وصفاته]^(١) ووجوده مقتض لايجاد امثاله وصفاته في وجه
 اللوح ووجوه الالواح فلو لم يقتض وجوده ذلك لم تقتض كتابته في اللوح المحفوظ
 وجوده لان المقتضي من نوع واحد وان اختلف في الشدة والضعف .
 وكالاذن يعني ان كل شيء لا يخرج من الامكان إلى الاكوان ومن الحركة إلى
 السكون ومن السكون إلى الحركة ومن حال إلى حال ومن الاكوان إلى الامكان بمعنى انه
 لا ينتقل من شيء إلى شيء بل ولا يبقى على حال الا باذن الله سبحانه .
 وكالاعراض يعني ان كل شيء فجميع ما تنسب إليه من الاعراض بجميع ما يراد منها
 من مشخصاته ومعيناته وكذلك ما تلحق تلك الاعراض من الاعراض واعراض الاعراض
 مثل الحركة وسرعة الحركة وشدة السرعة وهكذا وكذا مقادير الاشعة واشعة الاشعة
 وهكذا أي الا ان تنتهي وجوداتها) وهو قولنا (و مقادير الاشعة وجميع النهايات إلى
 انقطاع وجوداته) أي وجودات الشيء الذاتية والعرضية اللاحقة له واللاحقة لللاحقة له .

(١) في الاصل / ساقطة .

وكل ذلك من احكام التقدير ومتعلقاته وما يتعلق به من الفعل يسمى قدراً.

قلت: وفي هذا اول الخلق الثاني وبدء السعادة والشقاوة وبالارادة كان القدر لترتبه عليها.

أقول: وفي هذا القسم اعني القدر من اقسام الفعل اول الخلق الثاني يعني ان الصانع اذا اراد ان يضع شيئاً لا بد له من مادة يصنع منها الشيء فغير الله سبحانه ياخذ مادة مطلوبة مما صنع الله عزوجل .

واما الله سبحانه فلم يكن عنده في ملكه شيء الا ما صنعه فاذا اراد ان يخلق خلقاً خلق مادة ذلك المخلوق وصنعه من تلك المادة كالكتاب فانه يصنع المداد أولاً ثم يكتب منه ما شاء فالخلق الاول هو صنع المادة والخلق الثاني: هو الصنع من تلك المادة كما مثلنا .

فالمداد هو الخلق والكتابة هو الخلق الثاني وهو ان يأخذ جهة من المادة ويقدرها على حسب ما يريد فالتقدير هو الخلق الثاني وفيه السعادة والشقاوة .

مثل: الخشب الذي هو الخلق الاول ليس فيه سعادة ولا شقاوة فاذا عمل منه بابا أو سريراً أو صنما ثبت السعادة والشقاوة في الخلق الثاني لانه في محل التصوير والصورة هي الام التي يسعد من يسعد في بطنها ويشقى من يشقى في بطنها كما ياتي بيانه انشاء الله تعالى .

وقولي (بالارادة كان القدر) ماخوذ من حديث الكاظم عليه السلام كما في الكافي^(١) وانما

(١) عن معلى بن محمد قال: سئل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال: علم وشاء واراد وقدر وقضى وابدى فامضى ما قضى وقضى ما قدر، وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشيئة والمشيئة كانت الارادة، وبأرادته كان التقدير، وبالتقدير كان القضاء، وبقضائه كان الامضاء، فالعلم متقدم المشيئة والمشيئة ثانية والارادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البدء فيما علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بدء، فالعلم بالمعلوم مثل كونه والمشيئة في المنشأ قبل عينه، والارادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً وقياماً، والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من ذي لون وريح ووزن وكيل ومادب ودرج من انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس، فلله تبارك وتعالى فيه البدء مما لا عين له، فاذا وقع العين المفهوم المدرك =

كان القدر بالارادة لانها هي صنع المادة التي يتوقف التقدير عليها ولهذا قلنا (لترتبه) أي لترتب القدر على الارادة.

قلت: وهذه الاشياء المذكورة تجري في الخلق الاول على نحو اشرف وانما ذكرت هنا لانه محل الهندسة وهناك محل بساطة.

أقول: يعني ان هذه الامور المذكورة، اعني ايجاد الكون والعين الذي هو الخلق الاول وايجاد الحدود والهندسة الذي هو الخلق الثاني وما فيهما من المراتب والتفصيل [يجري]^(١) في الخلق الاول أي ايجاد الكون والعين فانا مثلاً نقول في قول الصادق عليه السلام لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة بمشيئة وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر^(٢) أو فقد اشرك على اختلاف الروايتين^(٣) وكذا في قوله على نقض^(٤) بالضاد المعجمة وبالمهملة على اختلاف الروايتين وظاهر الروايات ان المراد (بالشيء) هنا هو المفعولات من الغيب والشهادة فانا نقول انه أيضاً جار في الافعال لعموم الشيئية ولاشتراك الكل في مقتضيات الحكمة فلا فرق في ذلك بين الافعال والمفعولات بل كل تلك الامور السبعة تجرى في كل شيء من الحوادث في كل شيء بحسبه فالاشرف والابسط تكون فيه بنحو اشرف وابسط

نعم هي في الخلق الثاني اظهر واما في الخلق الاول فنخفية فلأجل ذلك ذكرتها في ذكر الخلق الثاني ولهذا قلت: (وانما ذكرت هنا) أي في الخلق الثاني (لانه محل الهندسة) أي الحدود والمقادير وهناك يعني الخلق الاول (محل بساطة).

= فلا بداء والله يفعل ما يشاء وبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها، وأنشأها قبل اظهارها، وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها وحدودها وبالتقدير قدر اوقاتها، وعرف اولها وآخرها، وبالقضاء ابان للناس امكانها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها، وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم. (التوحيد/ ٣٣٤، اصول الكافي ١/ ١٤٨).

(١) في ب/ تجري.

(٢) المحاسن ١/ ٢٤٤.

(٣) بحار الانوار ٥/ ١٢١.

(٤) عن عبد الله وعبد الله بن مسكان جمعاً، عن أبي عبد الله انه قال: لا يكون شيء في الارض ولا في السماء إلا بهذه الخصال السبع: مشيئة وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحد فقد كفر.

قلت: والرابع القضاء وهو اتمام ما قدر وتركيبه على النظم الطبيعي فالقدر كتقدير الات السرير [من الطول]^(١) والعرض والهيئة والقضاء تركيبها سريرا.

أقول: الرابع من الاقسام القضاء وهو اتمام ما قدر يعني ان الصانع اذا اخذ حصة من المادة وقدرها على ما يريد قضاها أي اتمها على الصورة المرادة له كالنجار اذا اخذ شيئا من الخشب وقدره على هيئة السرير من طول وعرض، نظمه واتمه [على نظمه الطبيعي] وهو معنى انه قضاها كما قال عز من قائل [فقضيهن سبع سموات] الآية.

قلت: والخامس الامضاء وهو لازم للقضاء وهو اظهار مبین العلل مشروح الأسباب لأجتماع مراتب التعريف لأثار الصفات الفعلية الألهية فيه.

أقول: الخامس من الأقسام المذكورة الأمضاء، وهو في الغالب لازم للقضاء بمعنى انه لا ينفك عن القضاء ولذا ورد إذا قضاها فقد امضاه^(٢) لأن الشيء اذا تم كان في الغالب لا تعرض له موانع الأمضاء من جهة ان القضاء والأتام انما يكون من الفاعل لأمضائه وقُل ان تكون الحكمة مقتضيه لمجرد اتمامه خاصة ثم يبدو له محوه

نعم من جهة انه بالإتمام لا يخرج [عن] امكان المحو والتغير والتبديل، جاز عليه ذلك فرما جرت عليه المشيئة بالتغيير فلذا قلنا في الغالب.

ومعنى الأمضاء: اظهار الشيء تاماً ومعنى تمامه إشتماله على جميع ماله وما يترتب عليه ومن ذلك كونه مبيّن العلل مشروح الأسباب ليكون دليلا ومدلولا عليه ولو لم تظهر منه اثار المصنوعية لم يكن دليلا ولو لم تبد منه ظلمة الأنية لم يستدل عليه، واذا لم يعرف منه الجهتان لم يحسن ايجاده الذي يتوقف الأمضاء عليه فلذا قلنا: مبيّن العلل مشروح الأسباب لأجتماع مراتب التعريف

يعني: انه انما خلق ليعرف صانعه ويعرف به صانعه سبحانه فخلقه [في] تعريف من الصانع سبحانه ولغيره في جميع مراتب وجوده كالكون والعين والقدر والقضاء فأنها أي مراتب التعريف والتعرف فيها اجتمعت في رتبة الإمضاء لأنه انما يكون بعد الاتمام فيجب ان يكون مبيّن العلل مشروح الأسباب ولا ينتظر مرتبة للتعرف والتعريف بعده.

(١) في الاصل/ للطول.

(٢) اصول الكافي ١/ ٢٢٢.

وقولي لأثار الصفات الفعلية فيه معناه ان الأثار وهي ايات التعريف وهي اثار الصفات لا اثار الذات كما توهمه بعضهم فأن الذات لا اثار لها وإنما الاثار لافعالها

وانما قلت: الصفات الفعلية لان الاثار التي هي الايات انما هي ايات للصفات التي هي جهة المعرفة وليست ايات للأسماء ولا للذات لأن الأسماء لاتفيد المعرفة وإنما تفيد التعيين فتصدق مع التشبيه والتعدد والحدوث والتركيب وكذلك الذات إذ لا ايات لها إلا باعتبار افعالها

وقولي: (فيه) أي في الأمضاء لآنتهاء كل الأثار والتعريف إليه.

قلت: فالأربع المراتب الأول هي الأركان للفعل والخامس بيانها.

أقول: يعني ان المشيئة والإرادة والقدر والقضاء هي اركان للفعل الذي يتم به المفعول بإعتبار متعلقاتها كما قلنا سابقا فبالمشيئة كونه وبالإرادة عينه وبالقدر حدوده وبالقضاء إتمامه

فهذه الأقسام وإن كانت واحدة باعتبار ذات الفعل لكنها بإعتبار متعلقها اربعة وهي اركان للفعل أي لفعل المفعول الذي يتم به.

والأمضاء الذي هو الخامس بيانها كما تقدم لأجتمع مراتب التعريف لأثار الصفات الفعلية الألهية فيه.

قلت: وبالقدر كان القضاء وبالقدر كان الأمضاء.

أقول: هذا مأخوذ من حديث الكاظم عليه السلام في قوله (فبالمشيئة كانت الإرادة وبالإرادة كانت القدر)^(١) إلى آخره بعضه صريح وبعضه في ضمنه.

قلت: فهذه الأربعة هي صبح الأزل.

أقول: قولي (فهذه الأربعة) انما كان إلى الفعل اربعة مع انه واحد لأن تعدده في الأسماء إنما هو بإعتبار متعلقه.

(١) التوحيد/ ٣٣٤، اصول الكافي ١/ ١.

قلت: والنور الذي اشرق من صبح الأزل اربعة انوار هي العرش^(١) الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته التي هي هذه الأربع المراتب من الفعل.

أقول: النور الذي اشرق من صبح الأزل مأخوذ من قول أمير المؤمنين عليه السلام، لكميل رحمه الله ومعنى ذلك الذي اشرق من المشيئة وهو نور واحد وهو الوجود وهو الحقيقة المحمدية وهو الماء إلا إنه بعد ارتباط القابليات به كان اربعة انوار. وهذا الإنقسام من حكم الحكيم عز وجل بمقتضى القابليات

وهذه الأنوار وهي مجموع [الصفات]^(٢) الرحمانية التي استوى بها الرحمن [عز وجل على عرشه]^(٣) أي ظهر بها يعني اظهر آثار سلطانه وقدرته فيها وبها، وبها اعطى كل ذي حق حقه بمقتضى قابليته.

وإنما كانت اربعة لأن مقتضى قابليات الوجودات الكونية اربعة الخلق والرزق والموت والحياة كما قال عز من قائل ﴿اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَمِيْتَكُمْ ثُمَّ يَحْيِيكُمْ﴾^(٤) وهذه الأنوار الأربعة هي العرش فهي اركانه فهو مركب منها فهي العرش وبها ظهر على العرش إذ [العرش له إطلاقات]^(٥) هذا احدها^(٦).

(١) في حديث أمير المؤمنين عليه السلام مع كاتسليف قال (ع): أن العرش خلقه الله تعالى من انوار اربعة: نور احمر منه احمرت الحمرة، ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور اصفر منه اصفرت الصفرة ونور ابيض منه ابيض البياض... الحديث. اصول الكافي ١ / ١٢٩.

(٢) في الاصل / صفات.

(٣) في الاصل / على عرشه عز وجل.

(٤) الروم ٤٠.

(٥) في الاصل / اذ للعرش اطلاقات.

(٦) العرش له اطلاقات كثيرة يجمعها معنيان احدهما كل عال محيط بالسافل ومددله بحيث لا يكون في تلك المرتبة اعلى منه ولذا يقال للفلك الاطلس محدد الجهات عرش لاحاطته بجميع الاجسام واستمدادها جميعاً منه لانه مظهر التدبير والتقدير بالتسخير وليس فوقه من الاجسام شيء، فالعرش في كل مرتبة يكون هكذا لا كل غالباً بالنسبة إلى سافله فالعرش ليس فوقه شيء من حينه ولذا كان مستوى الرحمن ومنبع الاحسان وينبوع الامتان.

وثانيهما: مقر السلطنة وسر المملكة وتخت الدولة الظاهرة عليه آثار السلطنة والقدرة كما في قوله تعالى [من يأتيني بعرشها قبل أن يأتيوني مسلمين] فبالنظرين واجتماعهما واقتراحهما اختلفت اطلاقات العرش ويجمع الكل قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾.

وقولي التي هي هذه المراتب الأربع منه الفعل اريد به ان المراتب الأربع من الفعل التي ذكرنا انها انما تعددت باعتبار متعلقاتها انها بلحاظ تعددها لتعدد متعلقاتها صدر عن كل واحد منها نور وتلك الأنوار الصادرة المتعددة باعتبار قابليتها هي هذه الأربعة الأنوار التي هي مجموع العرش واركان العرش بمعنى أن العرش مركب منها وينقسم إليها.

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

أقول: الأول من الأنوار الأربعة المشرقة من صبح الأزل النور الأبيض هو المشار إليه في آية ﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾^(١) الآية وهو العقل الكلي عقل الكل^(٢) كما في الاخبار^(٣) وكلام الحكماء وهو القلم وهو اول الوجودات المقيدة وهو النور الأبيض ومنه ضوء النهار وعنه تصدر الأرزاق بواسطة ميكائيل لان ميكائيل يستمد منه في ايصال الأرزاق إلى المستحقين وطبعه بارد رطب وهو الركن الأيمن الأعلى يعني الأول الباطن وهو اثر المشيئة من اقسام الفعل.

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

أقول: هذا النور الثاني المشرق عن المرتبة الثانية اعني الإرادة التي هي منشأ العين وتمام الخلق الأول وهو الروح المحمدي ﷺ ومن نوره خلقت البراق وهو النور الأصفر قال (صلى الله عليه واله) الورد الأصفر من عرق البراق^(٤)

وهو الركن الأيمن أي الأول الإضافي الأسفل أي الباطن الإضافي لأنه تحت النور الأول وظاهره ومنه اصفرت كل صفره فيما دونه وعنه تصدر الحياة لكل حيّ بواسطة

= فالاول: من اطلاقات العرش والاختراع والابتداع والوجود المطلق لانه مبدأ الكل ولا رتبة فوقه (شرح القصيدة/ ٥٦).

(١) النور/ ٣٥.

(٢) عقل الكل: هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده اول وجود مستفاد عن الموجود الاول. تهافت الفلاسفة ١٥ / ٢٩٢.

(٣) كما في حديث اول ما خلق الله عقلي.

(٤) مكارم الاخلاق ص ٤٤.

إسرافيل لأن إسرافيل يستمد منه الحياة وبه يفيض الحياة على ذوات النفوس والأرواح وطبعه حار رطب وهو أثر الإرادة من اقسام الفعل.

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

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

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

أقول: هذا هو الرابع وهو النور المشرق عن المرتبة الرابعة من الفعل اعني القضاء وهو النور الأحمر الذي احمرت منه كل حمرة مماذونه وهو الطبيعة الكلية عنه يصدر الخلق بواسطة جبرائيل عليه السلام لأن جبرائيل يستمد منه في إيجاد الأشياء وطبعه حار يابس قال عليه السلام الورد الأحمر من عرق جبرائيل عليه السلام وهو ركن العرش الأيسر الأسفل أي آخرها اعني الأركان وظاهرها وهو اثر القضاء من اقسام الفعل.

قلت: فالبياض من المشيئة لكمال البساطة.

أقول: يعني انما كان النور المشرق عن المشيئة ابيض لكمال بساطتها وهذا النور اثر البسيط فيكون بسيطاً والبساطة تقتضي البياض كما ان التركيب يقتضي السواد. وإنما قلنا (لكمال البساطة) لأن جميع الأقسام كلها بسيطة إلا إن المشيئة هو أول الأقسام وأول الإيجاد فلا يكون وجود مرتباً على غيره بخلاف باقي الأقسام فان كلا منها مرتب على ما قبله فلا يكون كاملاً في البساطة لما لحقه من الترتب على الغير. واعلم ان العلماء اختلفوا في البياض هل هو لون ام لا^(١) فقول انه لون ويدل عليه

(١) عرفوا اللون بانه كيفية تكمل بالضوء من شأنها ان يصير الجسم مانعاً لفعل المضيء فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضيء. الشفاء/ ٩٢.

وعرفوا البياض بانه كيفية حقيقة قائمة بالجسم في الخارج. مطالع الانظار/ ٨٩.

ماروي عن علي بن الحسين عليه السلام قال نور ابيض منه ابيض البياض الحديث فلو لم يكن لونا لما قال عليه السلام منه ابيض البياض اذ قوله عليه السلام منه ابيض البياض دليل على ان البياض لون صبغة صانعه من مادة البساطة

وقيل: انه ليس لونا ويدل عليه الرواية الأخرى عنه عليه السلام قوله منه البياض ومنه ضوء النهار فقوله منه البياض يدل على صفة الوجود الذاتية اذ مقتضاه البياض لبساطته والحاصل انه على كل تقدير فمنشؤه البساطة.

قلت: والصفرة من الإرادة لزيادة الحرارة في البياض.

أقول: انما كان النور الصادر عن الإرادة اصفر لأن المشيئة لما كان الصادر عنها ابيض وكانت الإرادة التي هي تأكيد المشيئة زيادة طلب وميل وهو يقتضي الحرارة زيادة على المشيئة وكانت الإرادة متعلقة بمتعلق المشيئة الذي هو قبل تعلقها به ابيض القت الإرادة حرارتها على ذلك البياض الذي قلنا ان طبيعته بارد ورطب فكان اصفر لإنقلاب برودته إلى الحرارة فكان حارا رطبا

وانما [ولو كان] ^(١) كان الحار الرطب في الكلي اصفر لأنه طبع الحياة وهو معنى قولي لزيادة الحرارة في البياض.

قلت: والخضرة من القدر لأختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الإرادة.

أقول: إنما كان النور الصادر عن القدر اخضر لأن القدر تصدر عنه الحدود والهيئات وهي كثيرة والكثرة سواد كما ان البساطة بياض فلما كانت الكثرة متعلقة بذلك الأصفر لأن التقدير فيه اجتمع السواد والصفرة والخضرة تتركب منهما وهو معنى (قولنا الأختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الإرادة) كما ذكرنا قبل ذلك.

قلت: والحمرة من القضاء لإجتماع بياض المشيئة بصفرة الأرادة في حرارة حكم القضاء بالإمضاء.

أقول: انما كان النور الصادر عن القضاء احمر لأنه مركب من النور الأصفر الصادر

(١) في الاصل/ ولون.

عن الإرادة ومن بياض النور الصادر عن المشيئة فهو مركب منهما بحرارة حكم القضاء بالإمضاء وهو حتم التكوين.

وإذا اجتمعت الصفرة بالبياض في حرارة معتدلة حصلت الحمرة من الجزئين اعني البياض والصفرة كالزنجفر فإنه مركب من الزئبق الأبيض والكبريت الأصفر يوضعان بعد مزج بعضهما في بعض في نار معتدلة ليست بشديدة فيتكون منها الزنجفر الأحمر وهو تكون طبيعي.

والعرش مركب من هذه الأربعة الأنوار التي دار عليها الوجود فليس شيء في الأكوان من ذات أو صفة غيب أو شهادة الا وهو متقوم بهذه الأربعة.

قلت: ثم اعلم انه إذا اطلق خلق قد يراد به جميع المراتب لصدقه عليها لغةً.

أقول: لما ذكرت تقسيم الفعل بإعتبار متعلقه ذكرت هنا جواز إستعمال بعضها مكان بعض فقد يطلق (خلق) الذي هو معنى شاء الكون ويراد منه معنى برء الذي هو معنى اراد) ومعنى (صوّر) الذي هو معنى (قدر) وهكذا وذلك جازي بحسب اللغة الظاهرة المعروفة بين الناس وكثيرا ما يخاطب أهل الشرع عليهم الاسلام المكلفين بهذا لأنهم لا يعرفون إلا ما هو لغتهم ومصطلحهم وقد قالوا ﷺ إنا لا نخاطب الناس إلا بما يعرفون^(١) نعم لو اجتمعت الأفعال المختلفة بإعتبار متعلقاتها لزم أن يراد من كل فعل ما يخصه بإعتبار متعلقه كما.

قلت: وإذا قيل (خلق وبرء وصوّر) فخلق بمعنى (شاء) أي أوجد الكون أي الوجود (وبرء) بمعنى اراد أي أوجد العين أي الماهية بالوجود (وصوّر) بمعنى (قدر) أي اوجد الحدود.

أقول: إذا اجتمعت الأفعال دل كل فعل منها على ارادة ما يخصه دون ما يصدق عليه لغة فإذا قيل (خلق وبرء وصوّر) كان (خلق) بمعنى (شاء) و (برء) بمعنى (اراد) و (صور) بمعنى (قدر) قال الله سبحانه ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾^(٢)

(١) التوحيد ١٢٠.

(٢) الحشر / ٢٤.

[فترتب^(١)] الأسماء الثلاثة على معانيها المختصة بها مع الاجتماع وإلا لما دلت عليها لأنها إذا صلحت لها ولغيرها في الأفتراق والاجتماع كانت الثلاثة مترادفة مع إنها مختلفة المفاهيم فإذا دلت على معانيها المختصة بها كانت بمعاني أفعال تلك المعاني.

(فخلق) مع الاجتماع في الآية بمعنى (شاء) الذي هو الذكر الأول وفيه يوجد الكون أي: الوجود الذي هو المادة الأولى عندنا و (برء) مع الاجتماع بمعنى (اراد) وفيه توجد العين أعني الماهية الأولى يعني بالمعنى الأول المتقدم.

فانا قلنا: ان الوجود بالمعنى الأول هو المادة الأولى المسماة في الأجسام مثل [الخشب]^(٢) المركب من العناصر الأربعة والمهية الأولى بالمعنى الأول هي الصورة النوعية وهي انفعال المادة وهي أي الماهية الأولى في مثل الخشب الصورة الخشبية.

وإذا قلنا: الوجود والماهية بمعنى الثاني نريد بوجود الشيء الموجود من حيث هو أثر فعل الله تعالى ونريد بالماهية الشيء بالموجود من حيث هو فهذا مرادنا من الوجود والماهية بالمعنى الأول وبالمعنى الثاني فتنبه له فربما نذكر ذلك في موضع لانيه فلا تغفل.

وصور مع الاجتماع بمعنى قدره وفيه توجد الحدود والهيئات الذاتية والعرضية العينية والمعنوية.

قلت: وقال الله تعالى (الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى)^(٣) أي خلق كونه أي وجوده فسوى عينه بمعنى سوى ماهيته لوجودها أي: جعل فيه ما إذا سئل أجاب^(٤).

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

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

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر بأن قيل: لم اتى بالفاء في عطف (سوى) على

(١) في الاصل / فرتب .

(٢) في الاصل / بالمركب .

(٣) الاعلى / ٢-٣ .

(٤) يشير إلى حديث الامام الصادق عليه السلام المروي في اصول الكافي ١٢/٢ .

(خلق) وفي عطف (هدى) على (قدر) دون الواو ولم يأت بالفاء في عطف (الذي قدر) على (الذي خلق).

والجواب إنما جيء بالفاء في عطف التسوية في قوله [فسوى] لما بين [خلق] و [سوى] من الملازمة لأن (خلق) اثره الوجود وسوى اثره الماهية أي: العين ولا يتحقق في الظهور أحدهما بدون الآخر فلاجل عدم إنفكاك أحدهما عن الآخر وتلازمهما اتى بالفاء الدالة على الترتيب لأن [سوى] مترتب على [خلق] وعلى عدم المهلة لتلازمهما و(خلق فسوى) يقع في إيجاد المادة والصور النوعية وهو قولنا (وهذا في الخلق الأول).

قلت: [والذي قدر فهدى] أي وضع حدوده المتقدم ذكرها وهو الخلق الثاني.

أقول: قوله تعالى ﴿والذي قدر﴾ أي أوجد حدود ما اراد تعيينه الشخصي وتميزه بمشخصاته التي هي تلك الحدود المتقدم ذكرها من الأمور الستة والوضع والأجل والكتاب والأذن

وقوله: (فهدى) في تقديره لأنه أجرى تقديره على ما يقتضي الهداية لأن تقديره على نوع التعريف فيقتضي الهداية ببيان طريق الخير والشر فأما من قبل طريق الخير فلامثاله مقتضى التقدير فكان التقدير سالكاً طريق الخير

وأما امثال مقتضى التقدير بعد التعريف جرى له التقدير بمشخصات انكاره بعد الهداية إلى طريق الإجابة فكان بالتقدير الجاري على حسب قبوله سالكا طريق الشر فقد هدى للخير بتقديره وإنما ضل من ضل بتركه مقتضى التقدير بعد البيان

واليه الإشارة بقوله تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول بعد ما تبين له الهدى﴾^(١) وقوله تعالى ﴿وما كان الله ليضل قوما بعد ان هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾^(٢) فابان سبحانه بأن الهداية في تقديره وهي تقتضي بيان طريق الخير والشر ليكون المكلف مختاراً بتمكينه من فعل الطاعة وفعل المعصية وذلك البيان والتعريف في هذا التقدير من فعل الطاعة وفعل المعصية وذلك البيان والفرق في هذا التقدير فهما متساوقان في الظهور وان كان التقدير سابقاً عن الذات ولاجل هذا عطف بالفاء المفيدة للترتيب بلا مهلة

(١) النساء / ١١٥ .

(٢) التوبة / ١١٥ .

والتقدير اول الخلق الثاني وتمامه في القضاء وكماله [في الإمضاء]^(١).

قلت: فهدي أي دل على سبيل الهدى وعطف بالفاء لأن القدر به السعادة والشقاوة.

أقول: فهدي أي دل على سبيل الهدى إلى اخره كما ذكرنا معناه قبل هذا.

قلت: ففيه دل على الهدى فهما متساوقين في الوجود وان كانت الهداية مغايره ومتأخره في الذات فعطف بالفاء.

أقول: قد تقدم أيضاً بيان هذا هذا قبل هذه الكلمات.

قلت: ثم ان مراتب الفعل بجميعها اختراع وإبتداع.

أقول: معنى هذين اللفظين:

قيل: واحد^(٢) وهو ايجاد المفعول لا من شيء قبله ليس بمحدث وقيل اختراع الشيء

لا من شيء وابتدعه لا لشيء وهما مرويان^(٣)

وقيل: الإختراع للكون والإبتداع للعين فمعنى الأول شاء ومعنى الثاني اراد ويأتي

تمام ما نريد بيانه منهما ان شاء الله تعالى.

قلت: وقد يطلق احدهما على الآخر كالمشيبة والإرادة وكالفقير والمسكين

في باب الصدقات وكالجار والمجور عند النحاة فأن افترقا إجتمعا

فإذا قيل لك اعط الفقير خمسة دنانير لم [تجب]^(٤) عليك التفرقة وكذا

اعط المسكين ففي [الحالتين] ايهما اعطيت كفاك.

وإذا قلت: زيد في الدار فأن قلت زيد مبتدأ والجار خبر صح والمجور خبر صح.

(١) في الاصل/ بالامضاء.

(٢) الاختراع والابتداع: اما الاختراع فقد عرفه الفلاسفة بانه تأسس ما ليس شيء. رسالة حدوث

العالم لصدر الدين/ ٢٧٥.

(٣) عن محمد بن زيد قال: جئت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى علي: الحمد لله فاطر

الاشياء إنشاء، ومبتدعها ابتداعاً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعله فلا يصح

الابتداع، خلق ما شاء كيف شاء، متوحداً بذلك لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته، لا تضبطه العقول

ولا تبلغه الاوهام ولا تدركه الابصار ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة وكلت دونه الابصار

وضل فيه تصارييف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، عرف بغير

رؤية ووصف بغير صورة ونعت بغير جسم، لا إله إلا الله الكبير المتعال. (الكافي ١/ ١٠٥).

(٤) في الاصل/ يجب.

وتقول اخترع أي ابتدع وبالعكس وشاء أي اراد وبالعكس وإذا اجتمعا افترقا تقول اخترع وإبتدع أي اخترع لا من شيء وإبتدع لا شيء وإخترع الكون وإبتدع العين.

وتقول: شاء الكون واراد العين فإخترع بمعنى شاء لا من شيء وإبتدع بمعنى اراد لا لشيء.

وإذا قيل: اعط الفقير خمسة دنانير والمسكين اربعة دنانير وجب التفرقة وبيان ذلك في الفقه والأصح عندي أن المسكين سوء حالاً.

وإذا قيل: الجار والمجرور فترق بينهما. وهو ظاهر.

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

قلت: واعلم انه قيل ان الإختراع اختراعان والإبداع ابداعان.

أقول: هذا قول علماء الجفر ولهم على هذا التقسيم تفاريع واحكام يذكرونها في كتبهم لأنه راجع إلى فعلية الحروف والحروف عندنا ما كان معنوياً فهو قسمان:

قسم هو وجوده المشيئة والإرادة والقدر والقضاء وهي بلا شك افعال حقيقية جزئية.

وقسم هو مفعول وهو فعل كالعقول والنفوس والملائكة فأنها من المفعولات وبها يفعل الله سبحانه ما يترتب عليها وما تكون عللاً له واسباباً لأيجاد مراده أو صورته الجنسية والنوعية أو الشخصية اولهما معاً.

فهي من هذه الجهة افعاله تعالى أو محال افعاله أو وسائط افعاله كما قال أمير المؤمنين عليه السلام والقي في هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله الحديث^(١) يعني عليه السلام النفوس ونفوس الملائكة.

(١) سأل أمير المؤمنين (عن العالم العلوي فقال (صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فاشرقت وطالعتها فتلاآت والقي في هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة أن زكاها بالعلم والعمل فقد شابته جواهر اوائل عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد (بحار الانوار ٤٠/١٦٥).

وما كان لفظيا فهي افعال ظاهرية كما روي عن الرضا عليه السلام [ان الله سبحانه] ^(١) خلق الحروف وجعلها فعلا منه ^(٢)

والمراد انه يقول للشيء كن فيكون ف (كن) كناية عن فعله ولكنه متضمن للفعل لأن الإيجاد صنع وهو في الحقيقة غير اللفظ الا انه لما كان الظاهر إذا تم اقتضى وجود الباطن وتعلقه به كالجسم للإنسان إذا تمت خلقته من الات الروح وما يتوقف عليها حتى ظاهر ظاهره كالشعر اقتضى وجود الروح وتعلقها به كانت الحروف إذا رتبت على نظمها الطبيعي من المناسبات الذاتية بين بعضها بعضا في الصور والعدد والطبايع والتواخي والتباغض والنظائر ونظائر النظائر ^(٣) والقوى وما اشبه ذلك كالترقع والتنزل والتبدل والتوليد من بعضها البعض والقلب والطمس والفتح والحركات والتفخيم والترقيق والشدة واللين والتوسط والجهر والهمس والقلقلة وما اشبه ذلك مما يذكرونه في كتبهم اقتضت وجود افعالها الباطنية الصناعية وتعلقها بها وارتباطها بما عملت له حتى تظهر اثارها على اكمل وجه واسرع وقت

فأجل ذلك اجرو [فيها] ^(٤) احكام الإختراع والإبداع وصفاتها. فقسما والإختراع والإبداع باعتبار التوليد والتأثير إلى قسمين كما سمعت وتفصيل ذلك [عندهم] ^(٥) مذكورة في كتبهم وانما ذكرت الإشارة إلى ذلك لأجل بيان انها عند أهل العصمة عليهم السلام قد تنسب إليها افعال الله سبحانه وتعالى.

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

أقول: هذا البيان مركب من المستفاد من كلام الأئمة عليهم السلام ومن اصطلاح علماء الجفر لأن المقصود بيان الفعل على سبيل الإشارة بما يصلح على القولين وإنما فسرت المشيئة التي جعلتها عبارة عن الإختراع الأول بانه (خلق ساكن لا يدرك بالسكون) مع ان هذا وارد في وصف القسم الثاني الذي هو الإبداع كما هو مروي عن الرضا عليه السلام لأن هذا الوصف

(١) في الاصل/ ساقطة.

(٢) التوحيد/ ٤٣٥.

(٣) رسائل الرشدي/ ٢٢٠.

(٤) في الاصل/ عليها.

(٥) في الاصل/ عندنا.

جار لمطلق الفعل الشامل للمقسمين لأن المراد بمعنى هذا الوصف ان الفعل مخلوق بنفسه قد اقامه الله سبحانه بنفسه فإستقلاله بنفسه وتمامه بنفسه عبارة عن كونه ساكنا أي ليس محتاجا في ايجاد إلى فعل اخر يكون محدثا به بل هو محدث بنفسه فهو اذن ساكن وهذا المعنى لايعرف بالسكون الذي هو ضد الحركة لان هذا هو والحركة محدثان به فلا يجريان عليه ولايتصف بهما.

قلت: والإختراع الثاني الألف من الحروف.

أقول: يحتمل انهم ارادوا بالألف المطلقة الشاملة اللينة والمتحركة كما هو مختار الجوهرى في الصحاح^(١) فيكون تعداد الحروف على هذا جاريا على ما ذكره أهل تهامة من عددهم الحروف تسعة وعشرين بجعل (لام الف) بعد الهاء وقبل الياء في ترتيبهم حرفا فيقولون بعد (ك ل م ن ولا ي) وهذه اخر التسعة والعشرين واولها (ا ب ت ث ج ح خ) إلى اخره فيجعلون الألف اللينة من جملة الحروف.

وذكر بعض أهل الجفر ان عددهما واحد وكذا بعض علماء التجويد ويحتمل انهم ارادوا بها الألف المتحركة التي هي اول الحروف المسماة بالهمزة وهي اول الحروف مما يلي الجوف

وأما الألف اللينة فليست من سائر الحروف وإنما هي ام الحروف وهيولى جميعها وهي تمتد من الجوف إلى الهواء وليس لها مخرج كسائر الحروف وجميع الحروف شعب منها ويشاربها إلى النفس الرحمانى الذي هو اول صادر عن الفعل أو إلى الفعل الذي برزت الأشياء من صفاته، والمتحركة يشيرون بها إلى العقل الكلي الذي هو اول الحروف الكونية بحكم ان التدوين (التدوينى) مطابق للتكوين (للتكوينى) وهذا هو المشهور بين أهل العلم.

فعلى هذا تكون الألف المتحركة اعني الهمزة هي الإختراع الثاني لأنه مخترع بالإختراع الأول الذي هو المشيئة في الخلق التدوينى كما ان العقل الكلي هو الإختراع الثاني في الخلق التكوينى وهو مخترع بالمشيئة في الخلق التكوينى.

وبالألف المتحركة اخترعت الباء لأنها تكريره بمعنى انها انبساط الألف اللينه بعد امتدادها فيه اخترعت الباء كما ان بالعقل اخترعت النفس الكلية لأنها تنزله فهو الإختراع الثاني المعنوي والألف المتحركة الإختراع الثاني اللفظي فالباء مركبة من انبساط الألف المتحركة بعد قيامها فلذا كان عدد الباء^(١) اثنين اشارة إلى الرتبتين.

والنفس مركبة من انبساط العقل بتكثر الصور من معانيه بعد وحدته كذلك فالإختراع الأول هو المشيئة به إخترعت الألف المتحركة التي يشار بها إلى العقل الكلي والإختراع الثاني هو الألف المتحركة المشار بها إلى العقل الكلي بها اخترعت الباء المشار إليها بها إلى النفس الكلية لأنها اخترعت بالعقل الكلي وهذه النفس هي اللوح المحفوظ وروي عن النبي ﷺ قال: ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم.

واعلم ان الألف اللينة صورة بلا حركة والألف المتحركة حركة بلا صورته ولما كانت الحروف اللفظية الفاظ وارادوا تسميتها ليطمئن بعضها عن [بعضها]^(٢) والأسماء أيضاً الفاظ وقد اقتضت الحكمة ان تكون بين الألفاظ ومعانيها مناسبة ذاتية كما هو الأصح عندنا في المسألة لأن الأسم ظاهر المسمى وصفته ولأنه ابلغ في التميّز بالعلامة التي هي الأسم مع قدرة الواضع سبحانه على ذلك ولأنه اكمل فعدمه مع امكانه نفس في الصنع ولا يجوز عليه سبحانه وجب ان يجعلوا المسمى في الأسم إذ لا يمكن المناسبة الذاتية بينهما إذا كانا من نوع واحد واحدهما بسيط لكن جعله في الأسم ابلغ من المناسبة الذاتية في الدلالة. وإنما جعل في اول الإسم لأنه المسمى وله رتبة الموصوفيه وللإسم رتبة الصفة والموصوف مقدم في الرتبة والوجود على الصفة.

ولما ارادوا تسمية الألف اللينة على القاعدة المذكورة وهي صورته لاحتركة لها استعادروا لها الألف المتحركة وهي حركة لثلا يلزم الأبتداء بالساكن فجعلت على الألف اللينة فقيل (الف).

ولما ارادوا تسمية الألف المتحركة لم يبق لها شيء لأنها انما هي حركة وقد اخذت اللينة فاستعاروا الهاء لها لأنها اقرب الحروف إليها في المخرج كما استعاروا للألف اللينة

(١) يعني عددها في حساب الجمل للحروف هو هكذا.

(٢) في الاصل/ بعض.

تلك الحركة التي تسمى بالألف المتحركة لأنها اول ناشئ من الحروف عنها. وهذه الألف المتحركة قد قلنا انها حركة بحت ولاصورة لها وإذا أرادوا كتابتها استعاروا الألف اللينة لها في مقابلة استعارتها لها في التسمية .

ولما كانت كل واحدة منها تحتاج إلى الثانية في حالة اطلقت احديهما على الأخرى وسميا بإسم واحد كما قاله الجوهري في الصحاح لإشتراكهما في الصورة النقشية وكما قال أهل الجفر لإشتراكهما في العدد.

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

أقول: الابداع هو فعل الله وهو الإرادة على فرض ان بينه وبين الإختراع فرق وإن الإختراع هو المشيئة .

وأما انه خلق ساكن لا يدرك بالسكون فمعناه ما ذكرناه في الإختراع وقد تقدم في ذكر الإحتمالات في انه هل هو الإختراع أو ان الإختراع خلق الشيء لا من شيء والإبداع خلقه لا لشيء أو أن الإختراع خلق الكون والإبداع خلق العين كما قلنا في المشيئة والإرادة لأنهما هما .

قلت: والإبداع الثاني الباء من الحروف.

أقول: هذا الإصطلاح الذي ذكره علماء الجفر جريا على الإحتمال الأخير وهو أن الإختراع خلق الكون والإبداع خلق العين اولى وأظهر ليتجه كون الباء التي هي اللوح المحفوظ المبدع بالإبداع بواسطة الألف المتحركة التي هي العقل الكلي ابداعا لما دونها من الحروف اللفظية

كما ان اللوح المحفوظ ابداع لما دونه من الحروف الكونية مع انه مبدع بالإختراع بواسطة العقل الكلي.

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

أقول: إنما قلنا ان الألف مخترع بالإختراع وهو أي الألف إختراع أيضاً وقلنا إن الباء مبدعة بالإبداع وهي أيضاً ابداع ثاتني لقول الرضا عليه السلام على ما ذكره لعمران الصّابي كما

نقلته بالمعنى^(١) وهو قولي (لأن الإبداع والإختراع أول ما خلق الله خلقه بنفسه ثم خلق الحروف بالإبداع وجعلها فعلا منه يقول للشيء كن فيكون).

(١) عن الحسن بن محمد النوفلي ثم الهاشمي قال: لما قدم علي بن موسى الرضا عليه السلام على المأمون أمر الفضل بن سهل أن يجمع له أصحاب المقالات مثل الجاثليق، ورأس الجالوت ورؤساء الصابئين، والهريرد الأكبر، وأصحاب ذرهشت، ونسطاس الرومي والمتكلمين لسمع كلامه وكلامهم. (الى ان قال) فقال الرضا عليه السلام يا قوم إن كان فيكم أحد يخالف الاسلام وأراد أن يسأل فليسأل غير محتشم، فقام إليه عمران الصابئ وكان واحدا من المتكلمين فقال: يا عالم الناس لولا أنك دعوت إلى مسألتك لم أقدم عليك بالمسائل، فلقد دخلت الكوفة والبصرة والشام والجزيرة ولقيت المتكلمين فلم أقع على أحد يثبت لي واحدا ليس غيره قائما بوحدانيته، أفتأذن لي أن أسألك؟ قال الرضا عليه السلام: إن كان في الجماعة عمران الصابئ فأنت هو. قال: أنا هو. قال: سل يا عمران وعليك بالنصفة، وإياك والخطل والجور.

قال: والله يا سيدي ما أريد إلا أن تثبت لي شيئا أتعلق به فلا أجوزه.

قال: سل عما بدالك، فازدحم الناس وانضم بعضهم إلى بعض.

فقال عمران الصابئ: أخبرني عن الكائن الأول وعما خلق.

قال: سألت فافهم، أما الواحد فلم يزل واحدا كائنا لاشئ معه بلا حدود ولا أعراض ولا يزال كذلك، ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا بأعراض وحدود مختلفة، لا في شئ أقامه، ولا في شئ حده، ولا على شئ حذاه ومثله له، فجعل الخلق من بعد ذلك صفوة وغير صفوة، واختلافا وايتلافا، وألوانا وذوقا وطعما، لا لحاجة كانت منه إلى ذلك، ولا لفضل منزلة لا يبلغها إلا به ولا رأى لنفسه فيما خلق زيادة ولا نقصانا، تعقل هذا يا عمران؟ قال: نعم والله يا سيدي.

قال: واعلم يا عمران إنه لو كان خلق ما خلق لحاجة لم يخلق إلا من يستعين به على.

حاجته ولكان ينبغي أن يخلق أضعاف ما خلق، لان الاعوان كلما كثروا كان صاحبهم أقوى والحاجة يا عمران لا يسعها لانه لم يحدث من الخلق شيئا إلا حدثت فيه حاجة اخرى ولذلك أقول: لم يخلق الخلق لحاجة، ولكن نقل بالخلق الحوائج بعضهم إلى بعض، وفضل بعضهم على بعض بلا حاجة منه إلى من فضل، ولا نعمة منه على من أذل فهلذا خلق.

قال عمران: يا سيدي هل كان الكائن معلوما في نفسه عند نفسه؟

قال الرضا عليه السلام: إنما يكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه، وليكون الشئ نفسه بما.

نفي عنه موجودا، ولم يكن هناك شئ يخالفه فتدعو الحاجة إلى نفي ذلك الشئ عن نفسه بتحديد ما علم منها، أفهمت يا عمران؟

قال: نعم والله يا سيدي، فأخبرني بأي شئ علم ما علم؟ أضمير أم بغير ذلك؟

قال الرضا عليه السلام رأيت إذا علم بضمير هل تجدبدا من أن تجعل لذلك الضمير حدا تنتهي إليه المعرفة؟

قال عمران: لا بد من ذلك.

قال الرضا عليه السلام: فما ذلك الضمير؟

فانقطع عمران ولم يخرجوا.

قال الرضا عليه السلام: لا بأس إن سألتك عن الضمير نفسه تعرفه بضمير آخر، فقلت: نعم أفسدت عليك قولك ودعواك، يا عمران أليس ينبغي أن تعلم أن الواحد ليس يوصف بضمير وليس يقال له أكثر من فعل وعمل وصنع؟ وليس يتوهم منه مذاهب وتجربة كمذاهب المخلوقين وتجربتهم؟ فاعقل ذلك وابن عليه ما علمت صوابا.

قال عمران: يا سيدي ألا تخبرني عن حدود خلقه كيف هي؟ وما معانيها؟ وعلى كم نوع تكون؟ قال: قد سألت فافهم، إن حدود خلقه على ستة أنواع: ملموس و موزون ومنظور إليه وما لا ذوق له وهو الروح، ومنها منظور إليه وليس له وزن ولا لمس ولا حس ولا لون ولا ذوق والتقدير والاعراض والصور والطول والعرض، ومنها العمل والحركات التي تصنع الأشياء وتعملها وتغيرها من حال إلى حال وتزيدها وتنقصها، فأما الاعمال والحركات فإنها تنطلق لانه لا وقت لها أكثر من قدر ما يحتاج إليه، فإذا فرغ من الشيء انطلق بالحركة وبقي الاثر، ويجري مجرى الكلام الذي يذهب ويبقى أثره.

قال له عمران: يا سيدي ألا تخبرني عن الخالق إذا كان واحدا لا شيء غيره ولا شيء معه أليس قد تغير بخلقه الخلق؟

قال له الرضا عليه السلام: لم يتغير عزوجل بخلق الخلق، ولكن الخلق يتغير بتغييره. قال عمران: فبأي شيء عرفناه؟

قال: بغيره قال: فأبي شيء غيره؟

قال الرضا عليه السلام: مشيته واسمه وصفته وما أشبه ذلك، وكل ذلك محدث مخلوق مدبر، قال عمران: يا سيدي فأبي شيء هو؟

قال: هو نور بمعنى أنه هاد لخلقه من أهل السماء وأهل الارض، وليس لك علي أكثر من توحيدي إياه.

قال عمران: يا سيدي أليس قد كان ساكتا قبل الخلق لا ينطق ثم نطق؟

قال الرضا عليه السلام: لا يكون السكوت إلا عن نطق قبله. والمثل في ذلك أنه لا يقال للسراج: هو ساكت لا ينطق، ولا يقال: إن السراج ليضيء فيما يريد أن يفعل بنا؟ لان الضوء من السراج ليس بفعل منه ولاكون، وإنما هو ليس شيء غيره فلما استضاء لنا قلنا: قد أضاء لنا حتى استضاءنا به، فهذا تستبصر أمرك.

قال عمران: ياسيدي فإن الذي كان عندي أن الكائن قد تغير في فعله عن حاله بخلقه الخلق.

قال الرضا عليه السلام: أحلت يا عمران في قولك إن الكائن يتغير في وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره، يا عمران هل تجد النار يتغيرها تغير نفسها؟ أو هل تجد الحرارة تحرق نفسها؟ أو هل رأيت بصيرا قط رأى بصره؟

= قال عمران: لم أر هذا، ألا تخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟
 قال الرضا عليه السلام: جل يا عمران عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك،
 وساعلمك ما تعرفه به ولا قوة إلا بالله، أخبرني عن المرأة أنت فيها أم هي فيك؟
 فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي شيء استدلت بها على نفسك؟
 قال عمران بضوء بيني وبينها.
 قال الرضا عليه السلام: هل ترى من ذلك الضوء في المرأة أكثر مما تراه في عينك؟
 قال: نعم.
 قال الرضا عليه السلام فأرنا، فلم يخرجوا.
 قال عليه السلام: فلأرى النور إلا وقد ذلك ودل المرأة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما،
 ولهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالا، ولله المثل الأعلى.
 ثم التفت إلى المأمون فقال: الصلاة قد حضرت.
 فقال عمران: ياسيدي لا تقلع علي مسألتي فقدوق قلبي.
 قال الرضا عليه السلام: نصلي ونعود.
 فنهض ونهض المأمون فصلى الرضا عليه السلام داخلا، وصلى الناس خارجا خلف محمد بن جعفر، ثم
 خرجا فعاد الرضا عليه السلام إلى مجلسه ودعا بعمران فقال: سل يا عمران.
 قال: ياسيدي ألا تخبرني عن الله عزوجل هل يوحد بحقيقة أو يوحد بوصف؟
 قال الرضا عليه السلام: إن الله المبدئ الواحد الكائن الأول لم يزل واحدا لاشئ معه فردا لا ثاني معه،
 لا معلوما ولا الواحد الكائن الأول لم يزل واحدا لاشئ معه، فردا لا ثاني معه لامعلوما ولا
 جهولا، ولا محكما ولا متشابها، ولا مذكورا ولا منسيا، ولا شيئا يقع عليه اسم شئ من الاشياء
 غيره، ولا من وقت كان، ولا إلى وقت يكون، ولا بشئ قام، ولا إلى شئ يقوم، ولا إلى شئ
 استند، ولا في شئ استكن، وذلك كله قبل الخلق إذ لاشئ غيره، وما أوقعت عليه من الكل فهي
 صفات محدثة وترجمة يفهم بها من فهم، واعلم أن الابداع والمشية والارادة معناها واحد
 وأسمائها ثلاثة وكان أول إبداعه وإرادته ومشيته الحروف التي جعلها أصلا لكل شئ ودليلا على
 كل مدرك، وفاصلا لكل مشكل، وبتلك الحروف تفريق كل شئ من اسم حق وباطل، أو فعل أو
 مفعول، أو معنى أو غير معنى، وعليها اجتمعت الامور كلها، ولم يجعل للحروف في إبداعه لها معنى
 غير أنفسها يتناهى ولا وجود لها لأنها مبدعة بالا بداع، والنور في هذا الموضع أول فعل الله الذي
 هو نور السماوات والارض، والحروف هي المفعول بذلك الفعل، وهي الحروف التي عليها
 الكلام والعبارات كلها من الله عزوجل، علمها خلقه وهي ثلاثة وثلاثون حرفا، فمنها ثمانية
 وعشرون حرفا تدل على لغات العربية ومن الثمانية والعشرين اثنان وعشرون حرفا تدل على لغات
 السريانية والعبرانية، ومنها خمسة أحرف متحرفة في سائر اللغات من العجم لاقليم اللغات كلها،
 وهي خمسة أحرف تحرفت من الثمانية والعشرين الحرف من اللغات فصارت الحروف ثلاثة
 وثلاثين حرفا، فأما الخمسة المختلفة فحجج لا يجوز ذكرها أكثر مما ذكرناه، ثم جعل =

= الحروف بعد إحصائها وإحكام عدتها فعلا منه كقوله عزوجل: (كن فيكون) وكن منه صنع، وما يكون به المصنوع، فالخلق الاول من الله عزوجل الابداع لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون ولا حس والخلق الثاني الحروف لا وزن لها ولا لون وهي مسموعة موصوفة غير منظور إليها، والخلق الثالث ما كان من الانواع كلها محسوسا ملموسا ذاق من منظور إليه، والله تبارك وتعالى سابق للابداع لانه ليس قبله عز وجل شيء، ولا كان معه شيء، ولا بداع سابق للحروف والحروف لاتدل على غير نفسها قال المأمون: وكيف لاتدل على غير نفسها؟ قال الرضا عليه السلام: لان الله تبارك وتعالى لا يجمع منها شيئا لغير معنى أبدا، فإذا الف منها أحرفا أربعة أو خمسة أو ستة أو أكثر من ذلك أو أقل لم يؤلفها لغير معنى، ولم يك إلا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئا. قال عمران: فكيف لنا بمعرفة ذلك؟ قال الرضا عليه السلام: أما المعرفة فوجه ذلك وبيانه أنك تذكر الحروف إذا لم ترد بها غير نفسها ذكرتها فردا فقلت: ا ب ت ث ج ح خ حتى تأتي على آخرها، فلم تجد لها معنى غير أنفسها، فإذا ألقتها وجمعت منها أحرفا وجعلتها اسما وصفة لمعنى ما طلبت ووجه ما عنيت كانت دليلا على معانيها، داعية إلى الموصوف بها، أفهمته؟ قال: نعم.

قال الرضا عليه السلام: واعلم أنه لاتكون صفة لغير موصوف، ولا اسم لغير معنى ولا حد لغير محدود، والصفات والاسماء كلها تدل على الكمال والوجود، ولاتدل على الاحاطة كما تدل على الحدود التي هي التربيع والتثليث والتسدیس، لان الله عزوجل تدرك معرفته بالصفات والاسماء، ولا تدرك بالتحديد بالطول والعرض والقلة والكثرة واللون والوزن وما أشبه ذلك، وليس يحل بالله جل وتقدس شيء من ذلك حتى يعرفه خلقه بمعرفتهم أنفسهم بالضرورة التي ذكرنا، ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته، ويدرك بأسمائه، ويستدل عليه بخلقه حتى لا يحتاج في ذلك الطالب المرتاد إلى رؤية عين ولا استماع اذن ولا لمس كف ولا إحاطة بقلب، فلو كانت صفاته جل ثناؤه لاتدل عليه وأسمائه لاتدعو إليه والمعلمة من الخلق لاتدركه لمعناه كانت العبادة من الخلق لاسمائه وصفاته دون معناه فلولا أن ذلك كذلك لكان المعبود الموحد غير الله، لان صفاته وأسمائه غيره، أفهمته؟

قال: نعم ياسيدي زدني.

قال الرضا عليه السلام: إياك وقول الجهال أهل العمى والضلال الذين يزعمون أن.

الله جل وتقدس موجود في الآخرة للحساب والثواب والعقاب، وليس بموجود في الدنيا للطاعة والرجاء، ولو كان في الوجود لله عزوجل نقص واهتضام لم يوجد في الآخرة أبدا، ولكن القوم تاهوا وعموا وطمعوا عن الحق من حيث لا يعلمون، وذلك قوله عزوجل: (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا) يعني أعمى عن الحقائق الموجودة، وقد علم ذو والالباب أن الاستدلال على ما هناك لا يكون إلا بما ههنا، من أخذ علم ذلك برأيه وطلب وجوده وإدراكه عن نفسه دون غيرها لم يزد من علم ذلك إلا بعدا، لان الله عزوجل جعل علم ذلك خاصة عند قوم يعقلون ويعلمون ويفهمون. قال عمران: يا سيدي ألا تخبرني عن الابداع أخلق هو أم غير =

= خلق؟ قال له الرضا عليه السلام: بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون، وإنما صار خلقا لأنه شئ محدث، والله الذي أحدثه فصار خلقا له وإنما هو الله عزوجل وخلقه لا ثالث بينهما، ولا ثالث غيرهما، فما خلق الله عزوجل لم يعد أن يكون خلقه، وقد يكون الخلق ساكنا ومتحركا ومختلفا ومؤتلفا ومعلوما ومتشابهها، وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله عزوجل، واعلم أن كل ما أوجدتك الحواس فهو معنى مدرك للحواس، وكل حاسة تدل على ما جعل الله عزوجل لها في إدراكها، والفهم من القلب بجميع ذلك كله واعلم أن الواحد الذي هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خلق خلقا مقدرًا بتحديد وتقدير، وكان الذي خلق خلقين اثنين: التقدير والمقدر، وليس في واحد منهما لون ولا وزن ولا ذوق فجعل أحدهما يدرك بالآخر، وجعلهما مدركين بنفسهما، ولم يخلق شيئا فردا قائما بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة على نفسه وإثبات وجوده، فالله تبارك وتعالى فرد واحد لا ثاني معه يقيمه ولا يعضده ولا يكتنه، والخلق يمسك بعضه بعضا بإذن الله ومشيته، وإنما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة أنفسهم فازدادوا من الحق بعدا، ولو وصفوا الله عزوجل بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولم يختلفوا، فلما طلبوا من ذلك ماتحيروا فيه ارتبكوا فيه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

قال عمران: يا سيدي أشهد أنه كما وصفت، ولكن بقيت لي مسألة.

قال: سل عما أردت.

قال: أسألك عن الحكيم في أي شئ هو؟ وهل يحيط به شئ؟ وهل يتحول من شئ إلى شئ أو به حاجة إلى شئ؟

قال الرضا عليه السلام: أخبرك يا عمران فاعقل ما سألت عنه فإنه من أغمض ما يرد على المخلوقين في مسائلهم، وليس يفهمه المتفاوت عقله العازب حلمه، ولا يعجز عن فهمه اولو العقل المنصفون، أما أول ذلك فلو كان خلق ما خلق لحاجة منه لجاز لقائل أن يقول: يتحول إلى ما خلق لحاجته إلى ذلك ولكنه عزوجل لم يخلق شيئا لحاجة، ولم يزل ثابتا لا في شئ ولا على شئ إلا أن الخلق يمسك بعضه بعضا، ويدخل بعضه في بعض، ويخرج منه، والله جل وتقدس بقدرته يمسك ذلك كله، وليس يدخل في شئ ولا يخرج منه، ولا يؤوده حفظه، ولا يعجز عن إمساكه ولا يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلا الله عزوجل، ومن أطلعه عليه من رسله، وأهل سره والمستحفظين لأمره، وخزانه القائمين بشريعته، وإنما أمره كلمح بالبصر أو هو أقرب، إذ شاء شيئا فإنما يقول له: كن فيكون بمشيئته وإرادته، وليس شئ من خلقه أقرب إليه من شئ، ولا شئ أبعد منه من شئ أفهمت يا عمران؟

قال: نعم يا سيدي قد فهمت، وأشهد أن الله على ما وصفته و وحدته، وأن محمدا عبده المبعوث بالهدى ودين الحق. ثم خرساجدا نحو القبلة وأسلم.

قال الحسن بن محمد النوفلي فلما نظر المتكلمون إلى كلام عمران الصابئ وكان جدلا لم يقطعه عن حجته أحد قط لم يدن من الرضا عليه السلام أحد منهم، ولم يسألوه عن شئ وأمسينا فنهض =

قلت: فيشار بالكاف إلى الإختراع أي المشيئة وهي الكاف المستديرة على نفسها لأنها منشأ الكون وبالنون إلى الإيداع أي الإرادة لأنها منشأ العين.

أقول: هذا تفریع على ان الحروف اللفظية مظاهر للحروف الكونية وأنها مواد افعال اللفظية المتضمنة لأفعال المعنوية فيشار بالكاف إلى الإختراع اي المشيئة الخ بناء على الإحتمال الأخير ومعناه ظاهر.

قلت: وبين هذين الحرفين حرف حذف للأعلان فهو ثابت باطنا وإنحذف ظاهراً للإشارة إلى بيان المراد منه وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي.

أقول: بين (الكاف والنون) من (كن) حرف حذف للإعلان وهو التقاء الساكنين لأن (النون) اخر الأمر فلما بنيت على السكون التقى [ساكنان]^(١) الواو و (النون) فحذف (الواو) لأنه حرف العلة

= المأمون والرضا عليهما السلام فدخلا وانصرف الناس، وكنت مع جماعة من أصحابنا إذ بعث إلي محمد بن جعفر فأتيته فقال لي: .

يانوفلي أما رأيت ماجاء به صديقك، لا والله ما ظننت أن علي بن موسى عليهما السلام خاض في شيء من هذا قط و لا عرفناه به إنه كان يتكلم بالمدينة أو يجتمع إليه أصحاب الكلام؟ . قلت: قد كان الحاج يأتيه فيسألونه عن أشياء من حلالهم وحرامهم فيجييبهم، وربما كلم من يأتيه بحاجته.

فقال محمد بن جعفر: ياأبا محمد إنني أخاف عليه أن يحسده هذا الرجل فيسمه أو يفعل به بلية فأشر عليه بالامساك عن هذه الاشياء.

قلت: إذا لايقبل مني، وما أراد الرجل إلا امتحانه ليعلم هل عنده شيء من علوم آبائه عليهم السلام. فقال لي: قل له: إن عمك قدكره هذا الباب وأحب أن تمسك عن هذه الاشياء لخصال شتى. فلما انقلبت لى منزل الرضا عليه السلام أخبرته بما كان من عمه محمد بن جعفر فتبسم ثم قال: حفظ الله عمي ما أعرفني به، لم كره ذلك؟ ياغلام صرالى عمران الصابغ فأنتي به.

فقلت: جعلت فداك أنا أعرف موضعه وهو عند بعض إخواننا من الشيعة، قال: فلا بأس قربوا إليه دابة، فصرت إلى عمران فأتيته به فرحب به ودعا بكسوة فخلعها عليه و حملة ودعا بعشرة آلاف درهم فوصله بها، ف.

قلت: جعلت فداك حكيت فعل جدك أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: هكذا يجب.

ثم دعا عليه السلام بالعشاء فأجلسني عن يمينه، وأجلس عمران عن يساره حتى إذا فرغنا قال لعمران: انصرف مصاحباً، وبكرعلينا نطعمك طعام المدينة. فكان عمران بعد ذلك يجتمع إليه المتكلمون من أصحاب المقالات فيبطل أمرهم حتى اجتنبوه، ووصله المأمون بعشرة آلاف درهم وأعطاه الفضل مالا وحملة، وولاه الرضا عليه السلام صدقات بلخ فأصاب الرغائب. (التوحيد ٤٣٥).

(١) في الاصل/ الساكتان.

[وهذا]^(١) المحذوف اعني: (الواو) وعددها ستة إشارة إلى الستة الايام وهي الأمور التي هي اصول الحدود وهي المذكورة سابقاً (الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة) وما يتبعها لاحق بها داخل في ضمنها كما تدخل أحوال الإنسان في تخلقه في الستة الايام في اطواره التي هي ما بين كل يومين مثلاً الستة ايام في تخلق الإنسان:

يوم الأحد وهو يوم النطفه .

ويوم الإثنين وهو يوم العلقه .

ويوم الثلاثاء وهو يوم المضغة .

ويوم الأربعاء وهو يوم العظام .

ويوم الخميس وهو يوم يكسى لحما .

ويوم الجمعة وهو يوم ينشأ خلقا اخر .

وما يتبعها من الأحوال المتحللة بين كل يومين.

ولما كان الشيء إنما يظهر يظهر منه المادة والصورة [اللثان]^(٢) هما الوجود والماهية وما سواهما غير ظاهر وإن كان موجوداً في خلقة وجب أن يكون ما يدل على المادة وهي (الكاف) وما يدل على الصورة وهي (النون) ظاهرين وما يدل على الستة الايام وهو الواو غير ظاهرة لأن الستة الأيام غير ظاهرة في الشيء وذلك لأستقلاله في ظهوره بمادته وصورته كما استقل الأمر في ظهوره ب (الكاف والنون) ولم يحتج في الظهور عند بناء كلمة الأمر إلى ظهور (الواو).

وقولي (للإشارة إلى بيان المراد منه) اريد ان (الواو) انما حذفت لبيان المراد من الواو ومن الحذف والمراد هو انه خاف في الظهور وكما ان الستة الأيام في الشيء مع وجودها فيه خافية لاتظهر كظهور المادة والصورة. هذا بالنسبة إلى المشاء

واما المشيئة فالمراد من (الواو) الخافية في الأمر هو صورة الوجود الخافي في المشيئة بعد ان قبض ذلك الفعل الذي هو المشيئة بإذن الله تعالى من رطوبة هباء الإمكان

(١) في الاصل / ولهذا .

(٢) في الاصل / للذين .

اربعة اجزاء ومن يبوسة جزءاً فانحلا في صنعه ماء ثم ساقه إلى قوابله (كالواو) في الأمر اللفظي فإن ذلك الماء حين قبضه الفعل للتقدير كان كامنا في الصنع ككمون (الواو) في لفظ (كن).

فيكون مرادي من قولي (للإشارة إلى بيان المراد منه) الوجهين الكمون في المشيئة وانه هو الماء اعني الوجود والكمون في المشاء وانه الماء في المشاء وانه هو بلة الماء أي: رطوبته التي هي صفته وبها تقوم مادته في الظهور وهي كامنة في المشاء وكذلك حكمة في المشيئة وأن كان على نوع الإعتبار من ملاحظة متعلقها كما ذكرنا سابقاً وكمونه اشارة إلى كمونها في المشاء لأنها مشخصاته وفي المشيئة لأنها اثرها وهي هذا على اللحاظين.

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

أقول: بناء على لحاظ الكمون في المشيئة وهو الخفاء في صنعها وتقديرها تكون (الواو) إشارة إلى الماء والخفاء إشارة إلى خفاء الماء الذي هو الوجود في صنع المشيه كخفاء الماء في السحاب وكخفاء الدلالة في اللفظ حتى يتم

فإذا مثلت المشيئة بالسحاب ومثل الوجود بالماء وإذا مثلت بالكلمة مثل بالدلالة وهو معنى قولي (وهو الوجود) يعني من المشيئة والدلالة من اللفظ والماء من السحاب.

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

أقول: إذا مثلنا المشيئة بالنار كما قال تعالى ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾^(١) كان الوجود هو الأجزاء الدخانية المستضيئة عن النار لأن نفس الأجزاء مثل الماهية والإستضاءة القائمة بها مثل الوجود المشار إليه لكن الإستضاءة لا تتقوم إلا بالكثافة الدخانية فلذا قلنا (وهو الأجزاء الدخانية المستضيئة) يعني استضاءة الأجزاء وإلا فالأجزاء نفسها مع قطع النظر عن إستضائتها ليست مثلاً للوجود وإنما هي مثل للماهية لأنها هي الزيت المشار إليه في الكتاب.

وقولي: (بحفظ الكثافة الدهنية المقاربة للدخانية) اريد ان الكثافة التي يعبر عنها بالماهية والقابلية وهي من الزيت وهي المنفصلة بالإستضاءة عن النار لا بقاء لها الا بالكثافة المقاربة في التكليل بالنار للدخانية وهي التي تراها في السراج تنشّ لتلاشي رطوبتها فهي تمد الدخان كل ما جفت منها جزء كان دخاناً واستضاء فهي الحافظة للدخانية بمددها

وفي هذا اشارة إلى عدم استغناء الحادث عن المدد في البقاء فهو ابدًا قائم في بقاءه كأول صدوره وهو معنى قيام الصدور والذي نريده هنا.

قلت: وذلك الحرف هو الواو والأصل قبل حذف الاعلال (كون) وهو الستة ايام التي خلق فيها الشيء.

أقول: ذلك المحذوف من (كن) هو (الواو) وهو ظاهر

وقولي (وهو الستة الأيام التي خلق فيها الشيء) اريد به بيان الاقتباس من قوله تعالى ﴿خلق السماوات والارض في ستة ايام﴾^(١) يوم العقل ويوم النفس ويوم الطبيعة ويوم المادة ويوم الصورة ويوم الجسم

وهي مراتب الوجود المصنوع واطواره كما قلنا في الانسان سابقاً^(٢) و (الواو) بقواها^(٣) تشير إلى هذه الايام التي صنع فيها يعني مراتبه واطواره.

قلت: ومعنى ان الالف هي الاختراع الثاني انها نزلت بتكررها فكانت عنها الباء ف (الباء) تأكيدها لأن نزولها انبساطها هكذا ب وقد كانت قائمة هكذا (أ).

أقول: معنى كون (الالف) الاختراع الثاني أنها فعل ثان والفعل الاول الاختراع الأول المعبر عنه بالمشيئة و (الألف) وان كانت مفعولاً من حيث حدوثها عن المشيئة

(١) الاعراف/ ٥٤، وينظر: تفسير القمي ١/ ٢٣٦، نور الثقلين ٢/ ٣٨.

(٢) اعلم ان الايام السبعة خلقت فيها مراتب الموجود لكل يوم مرتبة فيوم الاحد يوم العقل خلقت فيه المادة ويوم الاثنين يوم النفس خلقت الصورة ويوم الثلاثاء يوم الطبيعة وفيه اقترنت المادة بالصورة وفي يوم الاربعاء يوم المادة اقترنت الصورة بالمادة ويوم الخميس يوم الصورة وفيه اول الجمع ويوم الجمعة يوم الجسم تمام الجمع وصبوررة المجموع واحداً وأما السبت ففيه ظهور الشيء مبين العلل مشروح الاسباب.

(٣) وذلك بحسب حساب الجميل..

الكونية إلا انها حدثت عنها (الباء) المشار بها إلى اللوح المحفوظ كما مر وحدثت عنها بواسطة (الباء) و (الجيم) كما يأتي

فلذا كانت اختراعاً لأن الله سبحانه اخترع بها (الباء).

وقد ذكرنا في هذا الكتاب وغيره^(١) ان الفعل قسمان فعل بنفسه وفعل بغيره و (الألف) من الفعل القسم الثاني

وكيفية ذلك الاختراع انها تنزلت أي تكررت فكانت الواحدة اثنتين لان معنى ذلك النزول انها كانت قبله قائمة وهي الحالة الأولى حالة الوحدة ثم انبسطت فكانت الحالة الثانية وهو معنى (الباء) وصورة القيام هكذا (أ) كناية عن بساطتها وصورة الانبساط هكذا (ب) كناية عن الكثرة والتعدد

ومثال ذلك في مراتب الانسان واطواره: النطفة فان صفتها القيام المكنى به عن البساطة اذ هي شيء واحد ليس فيه مغايرة ولا اختلاف فهي مثال (الألف) الذي يشار به إلى العقل فانه أيضاً يقال (الالف القائم) ويراد به العقل الكلي كما قال شاعرهم:

يا رب بالألف التي لم تعطف وبنقطة هي سر تلك الاحرف^(٢)

ويراد بالنقطة الحقيقة المحمدية ﷺ وفلك الولاية المطلقة والعظام اذا كسيت اللحم فان صفتها الانبساط المكنى به عن الكثرة والتعدد والمغايرة لان العظام اذا كسيت اللحم تمت الخلقة فكان رأسه غير يديه ورجليه وعينيه وكل شيء منه غير الآخر فكان [متغايراً]^(٣) متكثرًا متعددًا فهي مثال النفس المعبر عنها باللوح المحفوظ^(٤) المشار

(١) ينظر شرح المشاعر الجزء الاول.

(٢) ذكرها البرسي في مشارق انوار اليقين.

(٣) في الاصل/ مغاير.

(٤) اعلم ان اللوح المحفوظ جوهره من زمردة خضراء كتب الله فيه بقلم كلمته ما شاء الله من خلقه وما فيه من النقوش هي آحاد الموجودات. فمن المكتوب فيه جواهر ومنه صور ومنه طبائع ومنه مواد ومنه اشباح ومنه اجسام ومنه اعراض كالحركات والالوان والهيات والنمو والذبول وما اشبه ذلك، واللوح المحفوظ ثلاث طبقات: الاولى فيها جزئيات الجبروت والثانية فيها جزئيات الملكوت والثالثة فيها جزئيات الملك مثلاً هو كتاب مسطور فزيد وعمرو حروف فيه والجبل حرف والبحر حرف والبر حرف والهواء حرف والغيم حرف والمطر حرف وكل قطرة حرف وكل شجرة حرف وكل غصن حرف وكل ورقة وهكذا حال جميع افراد الملك من الحركات والهيات =

= والامثال حال قيامها بموصوفاتها واما بعد اتصاف موصوفاتها بشيء لا يجامعها تمحي من هذه الطبقة فتغيب عن حواسك الظاهرة وتثبت في الطبقة الثانية التي فوقها من الملكوت فشاهدا هنالك مكتوبة بشيخ مكانها وزمانها. بيان هذا انك اذا رأيت زيدا في المسجد يوم السبت يصلي فرض الصبح مثلاً رأيت هو وعمله في هذا المكان والزمان ببصرك لان الجميع في الملك فاذا انتقل الى حالة اخرى انمحت الحالة الاولى من هذا اللوح الملكي فغابت عن بصرك الى اللوح الملكوتي فتشاهدا بخيالك هنالك يعني ترى مثال زيد ف المسجد الملكوتي يوم الجمعة الملكوتي يصلي فقولنا بشيخ مكانها وزمانها نريد أنها معلقة بموصوفاتها الملكوتية لان التي تشاهد امثلة ما رأيت بعينك كتبها قلم القدر في اللوح في الطبقة الملكوتية بعدما سارت عنها الطبقة الملكية لان الزمان سريع التقضي والدهر قار بالنسبة إلى تقضي الزمان.

ثم اعلم ان هذا اللوح المشار إليه بطبقاته الثلاث منه ما يستحيل محوه ومنه ما يمكن محوه ولا يمحي منه ما يمحي. فالاول: ما كتب فانه حين كُتب يستحيل الا يكتب وهذه الدفة جف القلم فيها. والثاني: ما كُتب ويمكن ما كتب ويكتب ذده ولكنه من جهة الحكمة وما حقت عليه الكلمة والكرم الابتدائي لا يمحي ولا يغير وذلك مثل اشقاء السعداء الصالحين المطيعين لله تعالى واسعاد الاشقياء الصالحين العاصين لله تعالى فانه سبحانه قادر على ذلك ولكنه لا يفعله ابداً. والثالث: ما يمحو ويغير ويثبت وذلك ما قدر من الاسباب والموانع التي اقتضتها الحكمة الالهية من الابتلاء والاختبار لانتظام التكليف، مثاله أن زيدا يقارف المعصية فتحول بينه وبين المدد الالهي الذي به قوامه وبقاؤه فيتقدر بقاء قواه التي بها حياته خمس سنين فتتظر الملائكة الموكلون به وبقواه فينتقش في نفوسهم انه يعيش خمس سنين وربما تاب زيد وندم على ما عمل فانك الحجاب الحائل بينه وبين المدد فيقوى اتصال المدد به فيقدر بقاء قواه خمسين سنة فتتظر تلك الملائكة الموكلون به فينمحي ما كان في نفوسهم قبل وينتقش مكانه في نفوسهم انه يعيش خمسين سنة ومثاله في المحسوس وهو منه ايضاً، لو كان جدار مبني من الطين في ارض رخوة فانك اذا تأملت فيه انتقش في ذهنك انه يبقى خمس سنين ثم ينهدم لانه من الطين في ارض مترهلة رخوة، ثم بعد حين اتى صاحبه ورجبه الجص والصخر من امامه وخلفه واحكم بناءه فلما رأته بعد ذلك انمحي ما في خيالك سابقاً وانتقش فيه انه يبقى خمسين سنة مثلاً، فقد كتب الله سبحانه بما قدر من الموانع في تركيب بنية زيد بمعصيته انه يعيش خمس سنين وكتب في نفوسهم الملائكة بمشاهدتهم لبنية زيد انه يعيش خمس سنين وكتب سبحانه في بنية الجدار بتساهل بانيه وواضعه في الارض الرخوة انه يبقى خمس سنين ثم ينهدم وكتب في ذهنك باطلاعك على حال الجدار انه ينهدم بعد خمس سنين فلما تداركت زيدا رحمه الله عز وجل وتاب وقوي اتصال المدد به كتب الله سبحانه في بنيه بذلك السبب المقتضي بتقديره انه يعيش خمسين سنة وكتب في نفوس الملائكة بمشاهدتهم لبنيته انه يعيش خمسين سنة. ولما تلافى صاحب الجدار ما قصر في بنائه كتب سبحانه بما قدر من السبب المقتضي لذلك انه يبقى الجدار خمسين وكتب في نفسك بما شاهدت من احكام بناء الجدار انه يبقى خمسين سنة فقد محا سبحانه ما اثبت في بنية زيد وبنية الجدار =

إليها بالباء المسماة (بالألف المبسوطة) كما قال تعالى ﴿وكتاب مسطور في رق منشور﴾^(١)

وهذا معنى المبسوط المراد هنا فانه كناية عن التعدد والكثرة والمغايرة فكانت هيئة [صورة نقش]^(٢) (الباء) هكذا (ب) عبارة عن الكثرة والمغايرة بالنسبة إلى الألف لأنه [حالة]^(٣) واحدة ويعبر عنها بالبساطة و (الباء) حالتان كانت قائمة ثم انبسطت

قلت: وانعظفت على الباء ومالت فحدثت الجيم هكذا جـ.

أقول: يعني ثم انعظفت الالف على الباء بعد تحقق (الباء) بتنزيل (الالف) فحدثت عن (الالف) (الجيم) بواسطة (الباء) لأن مرادنا بتنزل (الالف) ظهورها بطور من اطوارها ولا نريد انها انقلبت (باء) بحيث لم يبق (الف) بعد (الباء) فلا يقال ما هذا الذي مال على (الباء) لان تنزلها في (الباء) أو ب (بالباء) وب (الجيم) وغيرها كل ذلك باطوارها.

فلما مالت على (الباء) اعني (الالف المبسوطة) ميلا لا يبلغ الانبساط حدثت بها بواسطة (الباء) و (الجيم) هكذا (د) ولو كان الميل [هنا]^(٤) يبلغ الانبساط هكذا (=) لكانت (الالف) أيضاً (باء) على (باء) فحيث حدث (الدال) لا (الجيم)

والسرفيه ان (الجيم) احمر و (الالف) ابيض فبمجرد الميل كان اصفر والصفرة اول مراتب (الباء) كما ان المضغة اول مراتب العظام المكسية لحما فحلت الصفرة فيه فاجتمع البياض مع الصفرة فحدثت الحمرة التي هي طبع (الجيم) وهذا جار على ترتيب البروج لا على العناصر كما هو مذكور في محله.

فلذلك قلنا (ان الجيم حدث بميل الالف على الباء) أي من ميل صورة (الالف) إلى صورة (الباء) في الظاهر وفي التأويل صورة الباء هي الصفرة لان الميل حال ثان بعد البساطة.

= بما لحقها من موانع البقاء وما اثبت في نفوس الملائكة ونفسك بما شاهدتها من لوازم الموانع واثبت بما قدر من الاسباب في بنية زيد وبنية الجدار بقاء الخمسين سنة واثبت ذلك في نفوس الملائكة ونفسك في الحالة الواح المحو وفي الحالة الثانية الواح الاثبات فهذا من ذلك فافهم.

(١) الطور/ ٢-٣.

(٢) في الاصل/ نقش صورة.

(٣) في الاصل/ حال.

(٤) في الاصل/ هذا.

قلت: ومعنى ان الباء الابداع الثاني انها تنزلت بتكررها فكانت عنها الدال هكذا (د) ومالت على الجيم فكانت الهاء هكذا^(١).

أقول: معنى ان (الباء) ابداع ثان لان الفعل هو الابداع فحدثت عنه الباء وحدثت عنه (الدال) بواسطة (الباء) فكانت ابداعا ثانيا والفعل ابداعا اولاً .

ودليل كونها ابداعا ثانيا انها تنزلت بتكررها على نحو ما ذكرنا فكانت عنها الدال أي فكانت الدال بالابداع الاول بواسطة الباء. فمادة الدال طوران من اطوار الباء .

وقولي هكذا (د) تمثيل لصورة تنزل (الباء) في تكررها وهو كناية عن تنزيل الجواهر النفيسة في (جواهر الهباء) التي هي المواد وصورتا (الباء) اللتان حدثت (الدال) عنهما مبسوطتان على الاستقامة إلا ان ابتدائيهما اعني طرفيهما الأولين مائل كل واحد منهما على جهة الآخر لما بينهما من التوافق لكونهما من شيء واحد وهو (الباء) .

ومن كونهما ابداعا ثانياً أيضاً انها مالت على (الجيم) بنحو الميل المذكور في ميل (الالف) على (الباء) في تكون (الجيم) فكانت عنها (الهاء) هكذا^(١) .

فالمائل الاول على (الباء) هو (الالف) بوحدته لانه في اول الدور الثاني وذلك لان (الالف) في الدور [الاول]^(٢) مالت بوحدتها على (الباء) فكانت (الجيم) ومالت ثانياً في (الدال) بتكرره الذي هو (الباء) على (الباء) فكانت (الدال) وفي الدور الثاني مالت بوحدتها اولاً على (الباء) فكانت (الجيم) ويتكررها ثانياً على (الجيم) فكانت (الهاء) .

قلت: وانما كان ميل (الباء) مخالفا لميل (الالف) لان (الالف) قائم وميل القائم إلى الانبساط (والباء) مبسوطة وميل المبسوط إلى الركود.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر وتقديره: اذا كانت (الباء) هي ميل (الالف) فلا ميل لها زائداً على انبساطها .

والجواب: ان الميل اذا كان إلى ما هو دون المائل يكون بحال انزل من حاله الاولى (فالالف) لما كان قائماً يميل بالانبساط والمنبسط يميل بالانحطاط فيكون لها ميل بانحطاط طرفها الاخير إلى طرف (الجيم) الاخير فتحدث (الهاء) وهكذا تأثير (الالف)

(١) في الاصل/ هذا .

(٢) في الاصل/ الالف .

و(الباء) في سائر الحروف بنوع ما سمعت وهو مفصل في محله من علم الجفر وعلم الخط.

**قلت: ثم اعلم ان هذه الحروف المعنوية التي هذه الحروف اللفظية
مظاهرها قسمان:**

احدهما المرتبة الثالثة من مراتب الفعل وهو السحاب المزجي .
والثاني افراد الفعل في فعل الشيء .

أقول: هذه الحروف اللفظية مظاهر الحروف المعنوية واذا اطلقت اريد بها احدا
اشياء لكن المقام يقتضي اثنين لانا في باقي الكلام على الفعل وقد اصطلحنا على رتبتين
منه بتسميتهما حروف وذلك بلحاظ انه الكلمة التامة ولها حينئذ اعتباران:
احدهما في اعتبار بدء كونها بنفسها كما مر ذكره فانا قسمنا ذلك البسيط باعتبار
متعلقه المتكثرة عند تعلقه به على اربعة اقسام:
احدها النقطة والرحمة .

[وثانيها]^(١) الالف والنفس الرحماني الاولى .
وثالثها الحروف والسحاب المزجي .

ورابعها الكلمة التامة فاطلقنا الحروف على الرتبة الثالثة كما تقدم .

وثانيهما: ان هذه الكلمة هي الكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر ولها وجوه وهي
تعلقاتها بالأشياء فكل شيء كلي أو جزئي كبير أو صغير لها به تعلق خاص به لا يصلح
لغيره وتلك الوجوه حروف من تلك الكلمة كما [نسميها]^(٢) بانها وجوه منها ورؤوس لها
كما ياتي .

**قلت: وذلك لان فعل الله سبحانه لجميع الاشياء فعل واحد يجمعها على
كثرتها في وحدته قال تعالى ﴿وما امرنا الا واحدة كلمح البصر﴾^(٣) ﴿ما خلقكم
ولا بعثكم الا كنفس واحدة﴾^(٤)**

أقول: ان فعل الله واحد كما قال تعالى ﴿وما امرنا الا واحدة كلمح البصر﴾ وقوله

(١) في الاصل / ثانيهما .

(٢) في الاصل / تسميها .

(٣) القمر / ٥٠ .

(٤) لقمان / ٢٨ .

كلمح البصر يشير به إلى [دقيقة]^(١) لانه لما كانت الاشياء تنقاد له كلمح البصر، دل على انه لا يحتاج إلى التكرار ولا التأكيد ولا التشديد لان هذه وامثالها تقتضي التعدد والمعالجة الموجبة لتكثر الفعل فاخبر تعالى بنفي ذلك بدلالة انقياد الاشياء لامره كلمح البصر المستلزم لكمال البساطة والوحدة.

وكذلك قوله [ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة] فان فيه تبيينها على شيئين:

احدهما هذا المعنى

والثاني ان الاشياء نفس واحدة لان العالم - اعني ما سوى الله - شيء واحد في صورة رجل بل خلق الله الانسان على صورته فهو انموذج منه والفعل تعلق به كتعلق وجه من وجوه الفعل بزيد في ايجاده فلذا قال تعالى ﴿ما خلقكم﴾ جميعاً كل شيء في مكان حدوده ووقت وجوده [ولا بعثكم الا كنفس واحدة] يعني كخلق زيد وعمرو

ولا ريب ان الوجه المختص بصنع شيء لا يصلح لغيره لاعتبار الوحدة فيه التي هي مناط التعيين فكذلك العالم كله فكما يكون في ايجاد زيد من الدفعة والتدرج في اجزائه واوصافه كذلك في العالم الكبير من الدفعة والتدرج والترتيب وغيرها.

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

أقول: للفعل الذي هو المشيئة في الكون الذي هو الوجود وهو الارادة في العين التي هي الماهية والآنية وهو القدر في الحدود والتعيين وهو القضاء في الإتمام وهو الامضاء في الاعلام (بكسر الهمزة) باعتبار تعلقه بايجاد كل فرد من افراد الموجودات من ذات أو صفة غيب أو شهادة وجه ورأس يختص بايجاد متعلقه من جزئي أو كلي ومن كل أو جزء على وجه هو مراد الله سبحانه من ذلك

وذلك الفعل هو مشيئة الله الخاصة به فان لاحظت ان المشيئة الكلية كلمة الله. قلت: هذا الرأس المختص بهذا الشيء^(٢) هو حرف من حروف تلك الكلمة

(١) في الاصل/ حقيقة.

(٢) اشار إليه ما روي عن أمير المؤمنين (أن النبي (سئل مم خلق العقل؟ قال خلقه ملكاً له رؤوس بعدد الخلائق من خلق ومن لم يخلق إلى يوم القيامة، ولكل رأس وجه ولكل آدمي رأس من رؤوس العقل، وأسم ذلك الإنسان على وجه ذلك الرأس مكتوب، وعلى كل وجه سر ملقى لا =

وان سميته: ابنا والكلمة ادم الاول وهو ابو ذلك الابن جاز.

وان سميته: راسا من حيث ان تلك الكلمة الكلية ملك أو ذات هي برزخ البرازخ جاز.

وان سميته: وجها لذلك الشخص لانه توجه خاص منه خاص بذلك الشيء المحدث به جاز وان سميته وجها لرأس كلي اضافي منها جازو هكذا.

قلت: فهذه الرؤوس حروف باضافة كل رأس إلى فرد من افراد الخلق اذا نسبت إلى الفعل المطلق والخلق من جهة الافراد حروف بالنسبة إلى المجموع.

أقول: هذا تفريع على ما تقدم من كون تلك الجهات الجزئية المختص كل واحد منها بمشاء تسمى حروف ولهذا اذا نسبت تلك الافعال الجزئية إلى الفعل المطلق الكلي وكذلك متعلقات هذه الافعال الجزئية بالنسبة إلى المجموع من المخلوقات تسمى حروفا وهذا ظاهر يعرف مما تقدم.

قلت: وكل فرد منها باعتبار وشروطه ومقوماته المذكورة من الوجود والماهية والستة المذكورة والوضع والأجل والكتاب والأذن وغير ذلك ونهايات تلك الاشياء المذكورة واعراضها واشاعتها إلى انقطاع وجوداته كل واحد متعلق بوجه مختص به من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد من الفعل الكلي نسبة كل وجه إلى ذلك الرأس كنسبة ذلك الرأس إلى الفعل الكلي.

أقول: وكل فرد منها باعتبار اسبابه أي كل واحد من المفعولات باعتبار كونه فرد اذا لوحظت اسبابه أي اسباب تمكينه وتكوينه وتكونه من الامكانات وعلل الأكوان وشروطه التي يتوقف عليها كونه مما ليس من ذاتياته ومقوماته المذكورة سواء كانت من ذاتياته ام لا من الوجود.

ومن هنا بيائية يعني بيان المقومات مطلقا. والمراد بالوجود هنا ما هو بالمعنى الاول اعني المادة ولا يدخل على الظاهر الوجود بالمعنى الثاني اعني كونه اثرا اذ لا تقوم بنيته

= يكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود ويبلغ حد الرجال أو حد النساء، فإذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجيد والرديء، إلا ومثل العقل في القلب كمثل سراج في وسط البيت (علل الشرائع ١ / ٩٨).

بكونه اثرا وان كان في الحقيقة لا يتحقق له شيئية اصلا إلا بذلك والماهية عطف على الوجود.

والمراد بها الماهية على المعنى الاول اعني الصورة وانفعال الوجود والكلام فيها على المعنى الثاني اعني هوية الشيء وانيته كالكلام في الوجود على ما حققناه في شرح مشاعر الملا صدرا^(١) في ابطال قول صاحب الاشراق انه تعالى لم يجعل المشمش ممشأ.

والسته المذكورة اعني الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة والوضع بمعانيه الثلاث وهي الحيز للجوهر الفرد وترتيب بعض اجزاء الشيء على بعض وترتيب اجزائه بالنسبة إلى ما خرج عنه.

والاجل ابتداء الشيء ومدة بقاءه ووقت انقضائه.

والكتاب اعني اثبات الشيء واعراضه واسبابه ومسبباته واوضاعه وما يترتب عليه وينسب إليه مطلقا في الواح الاكوان من الذوات والاعراض والعكوسات وما اشبه ذلك مما له مدخل في القضاء والامضاء والاذن فيما قضى له الانتقال إليه باسبابه وما يترتب عليه وغير ذلك مما يطول بيانه الكلام.

ونهايات هذه الاشياء اعني الستة المذكورة وما بعدها مثل كم الكيف وكيف الكيف وكيف الكم وكم الكم وهكذا في سائر ما ذكرنا فان كل واحد منها يجري عليه كلها باعتبار ويكون ذلك بنوع التضاييف والتساوق والاتحاد واعراضها واعراض اعراضها واشعتها واشعة اشعتها واشعة الاعراض واعراض الاشعة إلى انقطاع وجوداته إلى ان تنتهي نسب كل واحد منها واوضاعه ومضافاته الداخلة والخارجة. كل واحد من هذه الحوادث المشار إليها متعلق بوجه مختص به لا يصلح لغيره الا مع تغييرها فانه حينئذ يصدق عليه الغيرية فيتعلق به أي بذلك مع تغيير يلحقه بنسبة ما يلحق متعلقه من ذلك الراس المختص بذلك الفرد.

يعني ان ذلك الوجه الذي تعلق بخنصر زيد مثلا غير ما تعلق بينصره الا انها وجهان من الراس المختص بزيد وهذا الراس من الفعل الكلي اعني المشيئة الكونية الكلية

(١) شرح المشاعر ص ٣٣٨.

المتعلقة بجميع ما سوى الله تعالى من الكائنات ونسبة ذلك الوجه إلى الراس الذي هو منه كنسبة الراس إلى الفعل الكلي.

ومثال الكلي كالشجرة

والرؤوس كالأغصان

والوجوه كالورق

وهذا مجمل والا فالرؤوس لها وجوه هي رؤوس لوجوه دونها كالشجرة فان الأغصان الكبار رؤوس لها ولكل راس وجوه وهي اغصان صغار فان الغصن الكبير فيه اغصان صغار وتلك الاغصان الصغار فيها أيضاً غصون اصغر منها في كل غصن حتى تنتهي إلى غصن ليس فيها الا الورق.

قلت: فهذه حروف لهذه الكلمة والكلمات الجزئية حروف للكلمة الكلية.

أقول: هذا تفريع على ما ذكرنا وهو مبني على تسمية الفعل بالكلمة التامة لان الكلمة مركبة من حروف وقد يكون الجزء حرفاً باعتبار وكلمة باعتبار اخر فالوجه على تسميته بالشخص حرف من الكلمة التي هي الراس وهو أي الراس الذي هو الكلمة الجزئية حروف من الكلمة الكلية.

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

أقول: يعني ان الحكم باختصاص كل محدث بقدره من الفعل في الكل والجزء والكلية والجزئية الذاتية والعرضية فايجاد الكل بكل من الفعل والجزء بجزء منه والكلية بكلي والجزئي بجزئي والذاتي بذاتي والعرضي بعرضي كل بحسبه سواء كان المفعول متبوعاً كالموصوف أو تابعا كالصفة أو مساوقاً كالفعل والانفعال أو مساوياً كزيد وعمرو.

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

أقول: الفعل ذات واحدة لانه اول الادميين الذين هم الف الف ادم في الف الف عالم اخرهم ابونا ادم ﷺ الذي هو مخلوق من التراب فهذا ادم الاكبر خلقه الله سبحانه

بنفسه واقامه بنفسه وامسكه بنفسه فهو قائم بنفسه قياما ركنيا^(١) وجميع الذوات القائمة بموادها انما استفادات التدوت [منه كما استفادات الكتابة التدوت]^(٢) أي التشخيص والتعيين من هيئة حركة يد الكاتب.

وفي هذا تلويح بل تصريح بفساد قول من قال^(٣) ان الفعل معنى نسبي لا تحقق له وانما التحقق والتدوت للفاعل والمفعول.

والحق ما ذكرناه وان كان الفعل أيضاً استفاد الذاتية والشيئية من الله سبحانه بمعنى ان الله سبحانه افاده الذاتية لا من ذاته تعالى اذ لا يخرج من الازل شيء ولا يدخل شيء ولا من ذات غير ذات الفعل وإلا لكان معه تعالى غيره قديم بل اخترع سبحانه ذات الفعل لا من شيء بذات الفعل فاقامه بنفسه على نحو ما ذكرنا في هذا الشرح سابقاً وفي كثير من رسائلنا فافهمه راشداً فانه دقيق جداً.

والحاصل ان الذوات انما كانت ذواتا بكونها اثرا لها والاثر يشابه صفة مؤثرة فبمشابقتها في صفة التأثير بالتأثر كانت ذواتا فالاشياء ذوات بالمشيئة لتقومها بها تقوم صدور^(٤) وصفات الاشياء تحققت ذواتها من هيئات المشيئة.

ومعنى ذوات الصفات: ان ذاتها هو كونها صفة وهذا معنى قولنا والصفات من هيئات تدواتها أي: استفادات الصفات من هيئات المشيئة تدواتها يعني ان تحقق كونها صفة انما ثبت لها من هيئات المشيئة واستفادات أيضاً الصفات من صفات المشيئة توصيفاتها أي توصيفات الصفات اعني وصفها ووصف الموصوف بها.

والمراد بقولي (اعني وضمها) هو جعلها وجعلها صفة ووصف الموصوف بها وكل ذلك من تأثير صفات المشيئة بالمشيئة.

(١) القيام الركني: هو ان يكون المقوم ركن المتقوم كقيام المركب بالاجزاء وكقيام الشيء بالوجود والماهية وكقيام المشتقات بالمصادر لا مطلقاً. لان المصدر هو المقوم للمشتق ومندرج فيه لان اشتقاق المشتق من المصدر عبارة عن انظام المصدر بقيوده متخالفة.

(٢) في الاصل / ساقطة.

(٣) قال في شرح المنظومة ٢ / ١٨٦: العقل بمعنى المفعول اما ان يكون مسبقاً بالمادة والمدة وهو الكائن واما ان لا يكون مسبقاً بشيء منها وهو المبتدع واما ان يكون مسبقاً بالمادة دون المدة وهو المخترع.

(٤) القيام الصدوري: هو قيام الاثر بكل المؤثر وليس بينهما فصل ولا وصل لان الفعل يستدعي وجود واسطة وهي تمنع عن صدوره والوصل يقتضي الوحدة فلا يكون المؤثر مؤثراً والاثر اثر.

قلت: ورؤوس تلك الذوات الشريفة [المقدسة]^(١) كثيرة وكل رأس فله وجوه كثيرة.

أقول: هذا من تمام الكلام الاول وهو ان الفعل الكلي له رؤوس بعدد افراد الموجودات ولكل رأس وجوه كثيرة بعدد جهات كل فرد من افراده واجزائه واحواله وصفاته منسوبة إلى ذلك الرأس كما اشرنا إليه سابقا.

قلت: ثم اعلم ان الجعل قد يستعمل في المراتب الاربعة فيطلق على كل مرتبة استعمل فيها لغة ويجري حكمه في كل مرتبة بما لها.

أقول: ان الجعل قد يستعمل في المراتب الاربعة على المشيئة والارادة والقدر والقضاء فيقال جعل الكون أي خلقه وشاعه وجعل العين أي ارادها وبرأها وجعل الحدود أي صورها وقدرها وجعل تمام الصنع أي قضاه واتمه ويجري حكم الجعل في كل مرتبة من مراتب الفعل بما لها كما مثلنا به

هذا اذا ضمن معناها بان وقع بابتداء الصنع.

قلت: وكثيرا ما يستعمل في ايجاد اللوازم لملزوماتها قال الله تعالى ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور﴾^(٢) لايجاده النور من المنير والظلمة من نفس النور من حيث هو^(٣)

أقول: ان الجعل في الاستعمال من حيث مفهوم مادته وهيئته التركيبية كثيرا ما يستعمل في احداث اللوازم لملزوماتها^(٤) وذلك لان اللوازم كثيرا ما يخلو من نفس الملزوم

(١) في الاصل / المتقدمة.

(٢) الانعام / ١.

(٣) ينظر: شرح الزيارة ٢ / ١٨٠.

(٤) الجعل: عبارة عن ابداع هوية الشيء وذاتية الشيء هو نحو وجوده الخاص لاحقة من صفاته. وينقسم الجعل إلى قسمين: .

الجعل البسيط: وهو افاضة الشيء المتعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب.

والجعل المؤلف: وهو جعل الشيء شيئاً وتصويره اياه أو ما كان متعلقة الوجود الرابط. (قرة العيون / ١٩٩، الحكمة المتعالية ٢ / ٣٩٦، شرح المنظومة / ٢٦).

اما من حيث هو هو كالظلمة من نفس الكثيف من حيث هو هو واما من حيث علة وجوده كالنور من المنير لانه مخلوق من المنير من جهة علة انارته وهو قبوله للإيجاد على حسب مقتضى الصنع لمحبة الفاعل لا على حسب حكم الوضع. لان خلق الذي هو الفعل حدث به الكون الذي به كان الذكر الاول الذي هو [معنى] ^(١) المشيئة وحدثت به العين في مقام تاكده الذي هو معنى الارادة وصدرت عنه الملزومات كما في الآية الشريفة من السموات والارض وصدر عن الجعل اللوازم التي هي النور والظلمة كما ذكرنا من صدور النور اللازم للقابل بمقتضى محبة الفاعل ومن صدور الظلمة اللازمة للقابل من نفسه بمقتضى حكم الوضع كما هو مذكور هنا.

قلت: ويتميز عن تلك المراتب اذا استعمل مع احدهما كما في الآية الشريفة.

أقول: ان الجعل يكون بمعنى المشيئة والارادة والقدر والقضاء كما ذكرنا اذا اطلق منفردا عنها.

واما اذا ذكر مع واحد منها كان ذلك الواحد مستعملا فيها يختص به أو يكون متضمنا له ويكون الجعل مستعملا في بعض لوازمه على نحو ما ذكرنا.

قلت: ويستعمل للتصيير والقلب لشيء إلى شيء آخر.

أقول: ويستعمل الجعل للتصيير بان يصير شيء شيئا اخر وينتقل من الحالة الاولى إلى حالة ثانية وهو معنى القلب مثل قولك (جعلت الطين خزفا) فانك تريد انك نقلته من حال الطين إلى حال الخزف بمعنى ان اصل المادة باق فقلبت تلك الماهية برفع صورتها إلى ماهية اخرى بما البستها من الصورة الثانية.

وليس المراد: ان اصل المادة اضمحل. والثاني في حادث جديد ليكون [الجعل معنى الخلق] ^(٢) وانما المراد ان اصل الشيء باق وانما غيرت حالة الاولى [والى الحالة الثانية] ^(٣) وهذا معنى القلب والتصيير.

(١) في الاصل/ ساقطة.

(٢) في الاصل/ ليكون الجعل بمعنى الخلق.

(٣) في الاصل/ ساقطة.

قلت: وحكمه في الاستعمالات الثلاثة حكم ما تقدم من الافعال في الاستعمالات الثلاثة في مراتبها حرفاً بحرف.

أقول: ان حكم الجعل في استعمالاته الثلاثة اعني الاول استعماله في معنى المشيئة اعني خلق الكون أي الوجود وفي معنى الارادة اعني خلق العين أي الماهية وفي معنى التقدير اعني خلق الحدود أي الشخصات المعنوية والحسية.

والثاني: استعماله في ايجاد اللوازم لملزوماتها فاستعماله في مواد اللوازم النوعية بمعنى شاء وفي صور اللوازم النوعية بمعنى (اراد) وفي حدود اللوازم ومقاديرها بمعنى (قدر).

والثالث: استعماله في التصيير والقلب من حال إلى حال ومن شيء إلى شيء آخر فاستعماله في مواد التصيير والمقلوب أو في نفس القلب والتصيير بمعنى (شاء وخلق) وفي صور التصيير والقلب بمعنى (اراد وبرء) وفي حدود التصيير والقلب بمعنى (قدر وصور) لان الكون والعين والحدود واتمام الشيء تجري في كل شيء من الذوات والصفات بحسبه لان الاعراض [كالجواهر]^(١) فينضح فيها ما يصح في الجواهر كل بنسبة.

فحكم الجعل في استعمالاته الثلاثة حكم ما استعمل في معناه من الافعال المذكورة في مراتبها أي المشيئة في خلق الكون والارادة في خلق العين والقدر في خلق الحدود المشخصة بلا زيادة ولا نقيصة وهو مرادي بقولي (حرفاً بحرف).

وانما قلت: (في مراتبها) لان الافعال قد تستعمل في غير ما ذكر لها فنقول شاء ايجاد الحدود أي قدر فتكون حينئذ ليس في مراتبها بل ضمننت معنى ذئ الرتبة فلو استعمل الجعل في معنى استعمال المشيئة في غير مراتبها مثل (شاء الحدود) وكان الجعل حينئذ بمعنى (قدر) لا بمعنى (شاء).

وانما قلت: (في الاستعمالات الثلاثة) ولم اقل (الاربعة) لان المعروف من اطلاق الجعل ظاهر هو معنى الايجاد وفي الظاهر القضاء ليس في معنى الايجاد ظاهراً اذ معناه في الظاهر هو الاتمام وهو ليس ايجاداً على حسب الظاهر وان كان في نفس الامر بل وفي الواقع انه ايجاد الا انه ليس بمتبادر إلى الافهام فلذا عدلت عن الاربعة إلى قولي (الثلاثة).

(١) في الاصل/ بجواهر.

وللعدول علة ثانية وهي ان استعمال الجعل قبل اتمام الشيء وقضائه لان بعد الاتمام لا يلحقه جعل فاذا تم الشيء ولحقه الجعل فانما لحقه باعتبار ما يحدث له من الحالة الثانية المنتظرة وليست هي كائنة حينئذ ليقال عليها الاتمام الذي هو القضاء .

قلت: فقولهم الجعل البسيط والجعل المركب ليس بتمام^(١).

أقول: هذا تفريع على ما ذكرنا من ذكر تقسيم الافعال من استعمال الجعل فيما هو مقتضى مفهومه وفي معنى بعض الافعال في رتبته كما تقدم فانه يفيدك ان الفعل لا يزيد على مفعوله فان الحركة التي احدثت بها كتابة (الباء) مثلا لا تزيد عليها ولا تنقص وإلا لحدث شيء غيرها .

ويلزم من هذا ان المفعول اذا اعتبر فيه جهة تعدد كان ذلك معتبرا في جعله الذي به حدث فاذا فرضت في المفعول جهة تعدد ومغايرة حصل القطع بوجود مبدأ التعدد من فعله الذي به حدث وعنه صدر وهذا التغاير انما حصل بوجود شيء آخر .

وهذان الشيطان الحاصلان في الفعل حدث عنهما التغاير في المفعول ويجب ان تختص كل جهة من الجعل بمتعلقها في المجهول بحيث يصدر عنها ولا يصدر ذلك المتعلق من شيء من الجهة الاخرى بل كل جهة تختص بمتعلقها ولا تصلح لغيره .

وعلى هذا كما لا يقال للرأس من الفعل المختص بايجاد زيد انه مركب منه ومن ايجاد عمرو، ولان كلاً من زيد وعمرو وغير الآخر وما يختص بزيد من الراس من الفعل لا يختص لعمرو ولا يصلح له ولا يتركب منه .

فلا يقال للجعلين: انه جعل مركب لان كل واحد غير الآخر ومفعوله غير مفعول الآخر فهما جعلان بسيطان والتغاير بين زيد وعمرو الموجب للعلم القطعي بتغاير جعليهما وعدم التركيب بينهما هو بعينه التغاير بين الطين والخزف وبين الوجود والماهية وبين الكسر والانكسار وبين جميع الامور الاعتبارية المتغايرة بمفهومها بعضها مع البعض سواء

(١) لمزيد من الاطلاع على مباحث الجعل عند الفلاسفة يراجع لمعات آلهة / ٢٠٤ باب اقسام الجعل والحكمة المتعالية ٢ / ٣٩٦، تحقيق الجعل وما يتصل بذلك واصل الاصول / ٢٤١، كيفية الجعل والتأثير والايجاد والاحداث والتكوين والابداع. والمشاعر / ٢٤ كصفة الجعل والافاضة واثبات الباري الاول وان الجاعل الفياض لا تعدد فيه ولا شريك له .

كان التغير باعتبار نفس الامر ام الخارجي ام الذهني اذ لا يعقل ان يكون شيئا متغيران
بجهة من جهات التغير على أي فرض كانا صادرين بجعل واحد بل بجعلين مختلفين كل
واحد يختص بجهة غير جهة الآخر لتحقق التغير بين المجعولين وبذا دليل (آني) كما قرر
في محله .

فتكون جعلات بسيطات ابدا الا ان يعتبروا جعل الاجزاء في المجعولات المركبة
وحيث لا يكون جعلاً بسيطاً ابدا اذ لا يوجد مجعول بسيط كما ذكرنا سابقا وروينا عن
الرضا عليه السلام من قوله ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة
عليه ^(١) .

فعلى كل تقدير لا يستقيم تقسيمهم الجعل إلى بسيط ومركب بل يقال ان الجعل
والفعل واحد كما قال تعالى ﴿وما امرنا إلا واحدة﴾ ^(٢) والمجعول المركب صدر
بجعلات متعددة لا بجعل مركب اذ لا يعقل التركيب في الجعل وما توهموه في حدوث
شيئين في الاعتبار بجعل واحد كجعل الوجود والماهية فتوهم باطل ويأتي بيانه انشاء الله
تعالى .

**قلت: لان التركيب انما يتحقق في شيء ضم إليه مساو له أو مخالف أو
مباين ويكون ذلك المركب شيئا واحدا أي يصدر عنه فعل واحد في موضع واحد
وليس ثم مماثل غير ذاته وصفته والشيء لا يتركب من ذاته وصفته في شيء
واحد.**

أقول: هذا معلوم لان الشيء اذا ضم إليه مساو له كتراب وتراب مثلا فان المجموع
منهما مركب منهما أو مخالف كالماء والتراب فان الطين مركب منهما أو متباين كالوجود
والماهية فان زيدا مركب منهما فاما التراب والتراب والماء والتراب المركب منهما الطين
فهي عندهم ظاهرة فان لكل واحد من الجزئين جعلاً على حدة وللمجموع جعل واحد على
حدة .

ولا خلاف في هذا لانه ظاهر.

واما الوجود والماهية ففيه الخلاف والاختلاف انما نشأ من خفائهما في انفسهما

(١) توحيد الصدوق / ٤٢٩ .

(٢) القمر / ٥٠ .

فلذا وقع الاختلاف فيه في انه هو المجعل خاصة واما الماهية فليست مجعولة بل هي صورة علمية أو ليست شيئاً اصلاً أو انها مجعولة بجعل الوجود^(١) يعني ان الجعل للوجود لا للماهية وانما انجعلت بتبعية جعله أو انها بنفسها لا بجعل جاعل إلى غير ذلك من خرافات الاقوال.

ولا شك في تعدد الجعل في المساوي والمخالف وتغايره وحينئذ يلزم وحدة الجعل وبساطته واما في المباين كما مثلنا به فنقول ان كانت الماهية شيئاً فهي مجعولة بجعل خاص بها لا يصلح للوجود.

اما انها مجعولة فلأنها غير الله عزوجل وكل ما هو غير الله فهو مخلوق لله سبحانه واما انها بجعل خاص لا يصلح للوجود فلأنها ضده والمجعل صفة جعله وتأكيد تأثيره [فيجب]^(٢) ان يكون جعل الوجود مغايراً لجعل الماهية كما انه مغاير للماهية وحينئذ يتعدد الجعل

(١) قال المصنف في شرح المشاعر: اما الماهية فعندنا فلها جعل خاص، خاص بها غير جعل الوجود، الا ان ما به جُعلت عرض لما به جعل، مثل قولنا في وجود العرض فانه وجود عارض على وجود الجوهر، كما ان الجوهر معروض عليه، وهذا معنى قولهم: ان الوجود اولاً وبالذات، أي جعل ابتداءً والماهية ثانياً وبالعرض، أي جعلت لاجل تقوم الوجود لان الوجود لا يتقوم بدون الماهية، ومثال الثاني وبالعرض: اني اشترت الفرس بمائة دينار بايجاب من مالكة الاول وقبول مني فاشتراني لها اولاً وبالذات لحاجتي إلى الركوب، ثم انها تحتاج إلى الجمل فاشترته بدينار بايجاب من مالكة الاول وقبول مني مثل عقد بيع الفرس الا اني لا حاجة لي به لو لا الفرس فاشتراني للجمل ثانياً وبالعرض ولا فرق بين الاثرائين وكذلك ايجاد الوجود وهو محبوب لذاته الا انه 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 ومنها تصدر المعاصي وبها يفعلها المكلف ويترك الطاعات والشيء مركب منهما وهما متميزان في تمازجهما كالظلمة الممازجة لنور السراج الا انه كلما قرب من السراج ضعفت ورقت وكلما بعدت منه قويت وكثفت بعكس نور السراج فكذلك الوجود في الشخص كلما قرب من فعل الله قوى واشتج وكلما بعد ضعف ورقق والماهية بالعكس وهذا معنى قولنا ان كلامه على معنى ما نريد صحيح لا على ما يريده واصل كلامه هذا رفع (دفع خ ل) لما يتوهم من قوله ان الوجود لا جنس له ولا فصل وهو ليس بجنس لغيره ولا فصل انه عرض ليس بجوهر فابان باننا لا نريد بذلك نفي جوهرية وانما نريد اصالته وبساطته وعمومه مع تشخيصه. (شرح المشاعر / ٢٥٧).

(٢) في الاصل / ويجب.

وليس هذه صفة التركيب لان كل جزء من المجتمع من الجعلات يتعلق بجزء مختص به من المجعولات لانه لا يصلح لغيره اصلا وانما هذه صفة الجعلات البساط اذ مقتضى الجعل المركب لو كان ان يكن كل جزء من اجزائه مؤثر في كل جزء من اجزاء مجعوله المركب والامر ليس كذلك .

وان اريد الاعم منه ومن كون كل جزء منه مختصا بجزء من [مجعوله]^(١) لا يصلح لغيره لم يوجد الجعل بسيطا كما ذكرنا سابقا .

وان لم تكن الماهية شيئا فليس جعل الوجود حينئذ مركبا بل هو جعل بسيط تعلق بمجعول بسيط .

وقولي [ليس]^(٢) ثم مماثل غير ذاته وصفته الخ

جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا قلت ان الماهية مجعولة بجعل هو صفة جعل الوجود فيكون جعل الوجود مركبا اذ لا ينفك عنه .

الجواب ان الشيء لا يتركب من ذاته وصفته الفعلية لان المراد بالصفة هنا الفعلية وذلك كالقيام فان زيدا لم يكن مركبا من ذاته وقيامه واذا تركب شيء من قيامه فانما تركب من صفة فعله واثر فعله وهما صفتان معا كالقائم فانه مركب من صفة الحركة الإيجادية للقيام وهي اسمها ومن اثرها اعني القيام .

والمدعى: هو ان جعل الوجود مركب من نفس الجعل ومن صفته اعني جعل الماهية وهو ممتنع لان الصفة الفعلية اثر للحركة وصادر عنها وكيف يجري عليها ما اجرته فافهم .

قلت: وتمثيلهم بقولهم جعلت الطين خزفا فان اريد تغيير الطين وتصيير المتغير خزفا فهو جعلان كل واحد في مادة وهما رأسان من الجعل الكلي .

أقول: ان هذا بيان تمثيلهم للجعل المركب فان الجعل واحد مع ان اثره مجعولان ولكن اذا سلمنا لهم ذلك باعتبار تعدد اثره لم نسلم لهم تركيب الجعل اذ على تقدير التعدد يكون جعلان بسيطان كل واحد في مادة وبينهما مساوقة وقتية وان كان احدهما مترتباً على الآخر .

(١) في الاصل/ المجعول .

(٢) في الاصل/ وليس .

وبيان الرد قولنا (فان اريد تغيير الطين) وهو بجعل الفعل خزفا وهو اول وجعله خزفا وهو ثان فلذا قلنا هما جعلان كل جعل في مادة فجعل التغيير في الطين هو الاول وجعل المتغير خزفا هو الثاني مادة الاول الطين ومادة الثاني المتغير منه وان كان الثاني مترتبا على الاول.

وقولي (وهما راسان من الجعل الكلي) اريد به الحركة المغيره للطين على الحالة الاولى والمصيرة له خزفا فانهما وجهان من الراس المتعلق بهذا الشيء .
وان شئت قلت: راسان من الجعل الكلي .

والجعل يجوز ان يريد به الاضافي اعني: المختص بالطين في احواله كلها مثلا ويجوز ان يريد به الحقيقي المتعلق بجميع الممكنات ويكون حينئذ كون هذين راسين من الكلي انما هو مع قطع النظر عن الوسائط يعني انهما راسان منه مع عدم اعتبار الوسائط الكثيرة في خصوص مسألة الطين.

قلت: وان اريد قلب الطين خزفا من غير اعتبار لغيره وانما هو حركة واحدة في جهة واحدة فهو جعل واحد.

أقول: ان اريد بقولك: (جعلت الطين خزفا) صنع الخزف مع قطع النظر عن نقله عن الحالة الاولى إلى الثانية فهو جعل واحد بسيط وهذا ظاهر.

قلت: وان اريد به ما يستعمل في تكوين المتبوع وتكون التابع به كجعل الوجود وانجعال الماهية بجعل الوجود فهذا في الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفيين.

أقول: ان اريد بذلك مثل ما يستعملونه في جعل الوجود والماهية بينهما من جهة فان الماهية لازمة للوجود فاذا جعل انجعلت معه بجعله .

ففي الظاهر أي: على ما يظهر للناظر بلا تأمل اوو مع تأمل يرجع فيه إلى المتابعة والتقليد والرجوع إلى ما في الكتب والى القواعد لا إلى مقتضى الفطرة هو جعل واحد اذ ليس الا جعل الوجود مثل كسرتة فانكسر فانه لم يصدر من الفاعل الا فعل الكسر واما الانكسار فليس من الفاعل لان ضمير (انكسر) راجع إلى المفعول وليس من المفعول أيضاً لان المفعول انما يتحقق بعد الانكسار مثلاًو لا من نفسه لان الشيء لا يحدث نفسه

فلم يبق الا انه كان بتبعيته فعل الكسر وليس الكسر الصادر من الفاعل متعدد فيكون جعلاً واحداً.

وهذا على تقدير التسليم [لقولهم]^(١) فانه لا يحصل جعل مركب اذ لم يصدر الا فعل واحد عن الفاعل

واردت بقولي (في الظاهر) الاشارة إلى ان ذلك في الحقيقة متعدد ومع هذا فلا يكون التركيب المدعى لان التركيب لا يتحقق الا على نحو ما قلنا سابقاً فراجع.

قلت: لكن ما انجعلت به الماهية ليس بجعل كجعل الوجود ولا مخالف له ولا معاند له وان كان في جهتين فلا يكون الجعل منهما مركباً لان ما جعلت به الماهية صفة لما جعل به الوجود واثر له ولا يكون الشيء مركباً من ذاته واثره.

أقول: ان ما انجعلت به الماهية ليس على ما يتوهم كما ذكرنا عنهم قبل من انه ليس بجعل الا من الفاعل ولا من المفعول ولا من نفس الإنجعال الخ.

بل هو جعل حقيقي لان الماهية بعد ثبوت كونها شيئاً لا بد وان تكون مجعولة ولا يجوز ان يكون ذلك من نفسها ولا من غير جاعل بل تكون مجعولة بجعل جاعل ولا يصح ان يكون ذلك الجعل هو جعل الوجود لانها غير الوجود.

واذا كان المجعول صفة الجعل وتأكيده امتنع ان يكون جعلها جعله وان يكون جعلها مخالفاً لجعله ولا معانداً لترتيب وجود جعلها على وجود جعله فلا يكون [جعلها نفس جعله]^(٢) لان الشيء لا يترتب على نفسه لإستلزام تأخر المترتب من الترتيب عليه ولا مخالفاً ولا معانداً له وإلا لما ترتب عليه لكن لما كانت في الحقيقة صفة النفس الوجود ومخلوقة من نفسه وجب ان يكون جعلها كذلك فيكون جعلها من جعله واثر له فهو كالشعاع من المنير.

ولا يجوز ان [يتركب]^(٣) شيء من شيء واثره أو صفته الفعلية فلا يكون الجعل مركباً

(١) في الاصل / من لقولهم .

(٢) في الاصل / نفسه .

(٣) في الاصل / يترتب .

من جعل الوجود وجعل الماهية واما الشيء كزيد - مثلاً - منهما فهو جعل واحد كما تقدم ويأتي بيان نسبة جعلها إلى جعله انشاء الله تعالى .

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

أقول: يعني ان الجعل الذي جعل به الوجود الذي يقال له اولا وبالذات مثل الشمس اي ذات مستقلة بنفسها في ايجاد النور واحدائه كما ان جعل الوجود مستقل في ايجاد الوجود واحدائه .

والجعل الذي جعلت به الماهية صفة لا تتقوم بنفسها وانما تتقوم بموصوفها فهو كنفس النور للظل يعني نفس النور من حيث نفسه يحدث عنه الظل بواسطة حفظ الشمس لنفس النور .

والجعلان متغايران كل واحد جعل على حدة وان كان الثاني مترتبا على الاول وصفة له ونسبة إليه في القوة والضعف نسبة واحد من سبعين وليست الشمس جاعلة للظل وإلا لعاد إليها وكان نوراً لكنه يعود إلى الجدار المعبر [به عن نفس]^(١) النور من حيث نفسه .

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

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان جعل الظل [مترتباً]^(٢) في الوجود على جعل النور [ولم]^(٣) يتقوم وحده فدل هذا على تركيبه منه .

والجواب ان كونه مترتباً عليه ومتقوماً به لا يلزم منه التركيب كما هو شأن جميع المعلولات بالنسبة إلى عللها مع انها ليست مترتبة منها .

وايضا الشمس لم تجعل الظل لنفسها بان يكون صفة لها ليكون جعلها للنور جعلاً للظل فتكون جاعلة له بنفسها كما جعلت النور بنفسها وانما جعلته بنفس النور ولنفس

(١) في الاصل / عنه بنفس .

(٢) في الاصل / بترتب .

(٣) في الاصل / اذ لم .

النور فلذا بدأ منه واليه يعود وان كان مترتباً عليه يعني ان جعل الظل انما يكون بجعل النور لانه صفته من حيث نفسه والصفة لا تتحقق الا بعد تحقق موصوفها.

قلت: وقوله تعالى ﴿ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً﴾^(١) الا يدل على انها جاعلة له اذ لو جعلته بجعل النور لكان نورا اذ ليس فيها ظل وان جعلته بجعل نفس النور التي هي اصل الظل واقعا دل على انها حافظة للنور لجاعل الظل لا جاعلة له فلا يحصل التركيب حقيقة [واليه]^(٢) الاشارة بقوله تعالى ﴿وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر﴾^(٣)

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الآية المذكورة دالة على ان الظل صادر عنها فيكون جعل النور هو جعل الظل ويلزم من ذلك التركيب على معنى ما ذكروا. والجواب ان الآية لا تدل على ذلك لان كون الشمس دليلاً عليه ليس هو كونها جاعلة وانما دلالتها عليه بيان ارتباطه بها في المد والقبض [لا بكونها]^(٤) جاعلة له وهذا ظاهر.

على انها لو جعلته لكان اثراً لجعلها فيكون نورا لانه حينئذ صفتها وليس فيها ظل أو ظلمة ليستند إليه وان جعلته بجعل نفس النور كما هو الواقع لان نفس النور من حيث هو هو ظلمة فهي اصل الظل حقيقة دل قولنا جعلته مع ان الجعل الصادر عنه الظل ليس جعلاً لها في الحقيقة والا لكان المجمعول نورا على انها جاعلة لما يكون عنه الظل ان قولنا جعلته لا يخلوا من ان يكون هذا واقعا عليه أو على غيره وقد بينا عدم امكان وقوعه على الظل وإلا لكان نورا، واذا وقع على غيره فليس جائزاً ان يكون ما وقع عليه هذا الجعل اجنبياً [من الظل]^(٥) والا لما افاد شيئاً في تحققه بحال من الاحوال فوجب ان يكون ملزومه وهو النور فان النور اذا وجد لزمه انيته وهي علة الظل وجعل الشمس لها انما هو بجعل لازم بجعل النور وجعل الظل لازم لهذا الجعل اللازم لجعل

(١) الفرقان / ٤٦ .

(٢) في الاصل / والى ذلك .

(٣) القمر / ٥ .

(٤) في الاصل / لا كونها .

(٥) في الاصل / منه .

النور وافاد ذلك كله كون الشمس حافظة للنور لتقومه بجعلها تقوم صدور ولوازمه كلها تابعة له.

فكانت نسبة الجعلات بعضها إلى بعض [كنسبة المجعولات بعضها إلى بعض]^(١) فجعلها للظل انما هو بجعل لازم لجعلها للنور

ومعنى قولي وان جعلته بجعل نفس النور الخ ان الشمس انما جعلت ماهية النور بجعل لازم لجعلها لوجود النور والظل صفة لماهيته لا لوجوده والنور متقوم بوجوده تقوماً ركنياً ووجوده متقوم لجعل الشمس تقوماً صدورياً والظل متقوم بماهية النور تقوماً ركنياً من حيث ان مادته من صفتها وصدورياً من حيث ان جعله من جعلها فتكون الشمس حافظة للنور الذي كان جعل الظل تابعا لجعله بالذات لوجوده وبالعرض لماهيته.

والضمير في قولي (لا جاعلة له) يعود إلى الظل فكونها دليلا عليه كما بينا لا يستلزم ان يكون مجعولا لها واذا كان كل شيء له جعل يختص به لا يصلح لغيره من دون تغيير امتنع التركيب في الجعل

ولو كان جعل بعض الاشياء مركبا امتنع ان يكون مركبا من جعلات تامة مستقلة فلا بد ان يكون مركبا من اجزاء جعل لا من جعلات وعلى فرض امكانه فهو جعل بسيط اذ لا يصلح جزؤه لجزء من مجعوله غير مشارك فيه والا لكانت متعددة كما اشرنا سابقا فراجع.

قلت: وان اريد ان الجعل الذي يحدث عنه شيئان فصاعدا فهو مركب سواء كانا في مادتين ام في حالتين كجعل الطين خزفا ام في الملزوم واللازم كالوجود والماهية

قلنا اذا اصطلحتم على ذلك فلا بأس ولكن لا تجدون الجعل البسيط قط لان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للدلالة عليه قال تعالى (ومن كل شيء خلقنا زوجين)^(٢).

أقول: يعني ان ارادوا بقولهم (الجعل المركب) الجعل الذي يحدث عنه شيئان متغايران فلا شك ان في نفسه يسمى مركبا سواء كان الشئان في مادتين متميزتين بالحس أو في التعقل بان يكون تمايزهما بالاستقلال لا بالمفهوم كزيد وعمرو وكراس زيد ويده

(١) في الاصل/ ساقطة.

(٢) الذاريات/ ٤٩.

وكالعقل وجوهر الهباء وكروحي زيد وعمرو وما اشبه ذلك ام كانا في حالين كجعل الطين خزفا اذا اعتبر تغير الطين ثم جعله خزفا ام كانا في [المتلازمين]^(١) الذي يكون فيهما اللازم ناشئا عن الملزوم ومتحققا به كالوجود والماهية لان الشئين اذا اعتبر فيهما الاثنية حقيقة في الواقع وجب ان يكون جعل كل واحد مغايرا لجعل الاخر والا لم يتحقق الاثنية فيكون الجعل متعددا ولا شك في ان مثل ذلك يصدق عليه التركيب.

فاذا اصطلمحتم على ذلك بان يكون الجعل البسيط هو ما صدر عنه شيء واحد والمركب هو ما صدر عنه شيان لتلازمهما في الظهور أو اعم من ذلك فلا بأس اذا لا مشاحات في الاصطلاح نفسه.

وانما المشاحة فيما يترتب عليه وهو هنا ان الجعل البسيط لا تجدونه ابدا اذا لا يوجد الا فيما يكون تكونه بجهة واحدة واعتبار واحد وهو ممتنع لما ذكرنا مرارا ان كل مكون لا بد ان يكون له اعتبارا من ربه وهو وجوده وكونه واعتبار من نفسه وهو ماهيته وعينه وبدون هذين الاعتبارين لا يمكن وجوده لان الله سبحانه (لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه كما قال الرضا^(٢) عليه السلام ثم انه عليه السلام استشهد بقوله تعالى ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾^(٣).

وايضا يكون هذا عندنا ليس بمركب لان كما جعل متعلق بمجوعوله خاصة فجعل الوجود مثلا متعلق به خاصة ولا يجوز ان يتعلق بالماهية لانها مخالفة لوصفه.

فالوجود اصل واول وبالذات فهو يدور على جعله على التوالي فلهذا اثني الله تعالى على العقل فقال: (ما خلقت خلقا احب الي منك بك ائيب وبك اعاقب ولا اكملتك الا فيمن احب)^(٤).

وانما اثني على العقل لانه جرى على جهة وجوده الذي هو حقيقته من ربه فدار في قبوله التكوين على التوالي. وجعل الماهية متعلقا بها خاصة ولا يجوز ان يتعلق بالوجود لانه مخالف لوصفه ولانها لم يتحقق في نفسها الا بعد تحقق الوجود.

(١) في الاصل / متلازمين.

(٢) التوحيد / ٤٢٩.

(٣) الذرايات / ٤٩.

(٤) علل الشرايع / ١ / ١١٤ / كنز الفوائد / ١٣ ، مستطرفات السرائر / ٦٢١ ، الفصول المهمة / ١ / ١١٤ ، اصول الكافي / ١ / ١٠ ، الجواهر السنوية / ٣٢٣ ، بحار الانوار / ١ / ٩٦.

فالماهية فرع وثنان وبالعرض فهي تدور على جعلها على خلاف التوالي ولاجل هذا ذم الله سبحانه الجهل وطرده من نوره وابعده من رحمته وانما طرده لانه جرى في قبول تكونه على جهة ماهيته التي هي حقيقة من نفسه فدار في قبوله للتكوين على خلاف التوالي.

واذا كان امر الوجود والماهية كما سمعت فكيف يصدران من جعل واحد يصح فيه اعتبار التركيب المدعى؟

قلت: وبالجملة لا فرق في هذه المسألة بين الجعل وغيره من مراتب الفعل وعلى كل حال فالجعل واحد لا تعدد فيه لذاته قال الله تعالى ﴿جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذروكم فيه﴾^(١) أي في الجعل فافرده وجمع المجعولات فافهم

نعم له رؤوس بعدد المجعولات ولكل رأس وجوه بعدد احواله كما تقدم في الفعل فراجع.

أقول: يعني وبالجملة أي بقصد اجمال الكلام دون التفصيل ان الجعل وغيره من اقسام الفعل كالمشيئة والارادة والقدر وما اشبه ذلك كلها يقال عليها الوحدة لانه حركة ايجادية فهي واحدة وانما تتكثر اسمائها باعتبار متعلقاتها وتعدد وجوها باعتبار تعدد متعلقاتها.

ومن الاستشهاد على الوحدة قوله تعالى ﴿جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذروكم فيه﴾ فافرد ضمير الجعل وهو الذي في قوله (فيه) مع ذكر [تعدد]^(٢) متعلقاته وذلك على نحو ما سبق مما ذكرنا.

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

قلت:

(١) الشورى / ١١ .

(٢) في الاصل / تعود .



الفائدة الخامسة

الفائدة الخامسة

قلت: في تنمة الملحقات اعلم انه قد ورد في الاحاديث عنهم ﷺ تعدد العوالم والآدميين واكثر ما ذكر انها الف الف عالم والف الف آدم انت في اخر تلك العوالم واولئك الآدميين.

أقول: وراه الصدوق (ره) في اخر الخصال عن الباقر ﷺ^(١) والمستفاد من الاخبار ان المراد بها مراتب التنزلات والتطورات كما اشار إليه أمير المؤمنين ﷺ في قوله لقد دورتم دورات ثم كورتم كورات وقوله ﷺ ان الله في كل ثلاثة عساكر عسكر ينزلون من الاصلاب إلى الارحام وعسكر يخرجون من الارحام إلى الدنيا وعسكر يرتحلون من الدنيا إلى الآخرة^(٢) وتصديق بهذه العوالم على اجناس الموجودات وانواعها واصنافها من الذوات والصفات.

فعلى هذا يكون المراد بالعدد المذكور وغيره من الاعداد التي سنذكر بعضها على سبيل التنبيه مطلق الكثرة لا خصوص العدد مطلقا أو خصوص لعدد باعتبار خصوص مبادئها كما اذا قلنا (اثنى عشر عالما) فان ذلك باعتبار اسباب تكونها وتكوينها اعني البروج الاثني عشر.

ومع هذا وان جاز الحصر باعتبار حصر اسبابها ومبادئها الا انه انما هو في الكليات واما الجزئيات فلا يمكن لنا حصرها لدوام الامداد والاستمداد ودوام الفيض فتمتنع الاحاطة بها الا للذي خلقها ﴿وهو بكل شيء عليم﴾^(٣) ﴿الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾^(٤).

(١) الخصال ٢/٦٥٢.

(٢) بحار الانوار ٨٧/٢٤٣.

(٣) البقرة ٢٩.

(٤) الملك ١٤.

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

أقول: انما لم نذكر الواحد لانه معروف باسمه كما اذا قلت العالم فانك تريد به ما سوى الله تعالى واذا اطلق الاثنان اريد به ما ينحصر في الاثنين كعالم الغيب وعالم الشهادة اذ لا ثالث هنا وكالوجوب والامكان والظاهر والباطن وما اشبه ذلك.

قلت: والعوالم الثلاثة

عالم الوجوب وهو الازلي تعالى .
وعالم الرجحان وهو عالم المشيئة والارادة والابداع .
وعالم الجواز وهو الوجود المقيد المعبر عنه بانه وجود بشرط لا وبشرط شيء اوله الدرة واخره الذرة .

أقول: يعني اذا قيل ثلاثة عوالم من الامور الصادقة عليها عالم الازل وعالم الرجحان وعالم الجواز .

فالازل: هو الله تعالى عزوجل ولا يتوهم متوهم ان الازل ظرف والواجب تعالى حال فيه فيلزم تعدد القدماء بل الازل هو ذات الحق عزوجل .

وعالم الرجحان: هو الفعل بجميع اصنافه لانه راجح الوجود حتى قال تعالى في شأن اثره اللانها له ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار﴾^(١) أي يكاد ان يتحقق بنفسه قبل الابداع .

وهذا العالم هو عالم الامر لان الموجودات كما تقدم بهذا اللحاظ ثلاثة .

الوجود الاول: وجود حق وهو الازل عزوجل .

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

الوجود الثالث: وجود مقيد وهو المفعول من الدرة إلى الذرة وتمثيلي (بالمشيئة والارادة والابداع) لا غيرها من اسمائه ولا باقل منها ولا باكثر انما هو تبع لكلام

الرضا ﷺ وقد تقدم ذكر بعض اسمائه وبعض اوصافه واحواله وهذا هو الثاني في الذكر والتسمية وعالم الجواز وهو الوجود المقيد وهو الثالث في الذكر والتسمية.

وعالم الجواز: وهو الوجود المقيد وهو الثالث في الذكر والتسمية وهو جميع المفعولات التي احدثها الله سبحانه بفعله ويسمى هذا الوجود بالوجود المقيد لتوقف قبوله لايجاد على شيء اخر وجودي أو عدمي أو همامعا.

واول هذا الوجود العقل الكلي المعبر عنه بالذرة ولذا قيل اول ما خلق الله العقل كما روى واخره الذرة أي الثرى ويعبر عن جميع المصنوعات بهذا بان يقال الوجود المقيد اوله العقل الكلي واخره الثرى.

واما قولي (بانه وجود بشرط لا وبشرط شيء) فهو على ما اصطلحت عليه فان قولك بشرط شيء وبشرط لاشيء بمعنى واحد اذ مال العبارتين افادة القيد المنافي للاطلاق فالعبارتان في مقابلة لا بشرط في ارادة الوجود الراجح.

قلت: واربعة عوالم وهي عالم الخلق وعالم الرزق وعالم الموت وعالم الحياة.

أقول: أيضاً اذا قيل اربعة عوالم فمنها هذه العوالم وذلك انا لما تتبعنا اصول الخلق وفروعه مما احاطت به عقولنا ووسعته اوهاطنا فوجدناه كله يدور على هذه الاربعة وقد ذكرها سبحانه في معرض الامتنان واظهار القدرة فقال تعالى ﴿اللله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميئكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون﴾^(١) ولو كان شيء من الاصول التي يرجع إليها امر من امورها سوى الله سبحانه لذكره عزوجل.

وعلى خصوص هذا العدد تفرعت الاركان كتربيع الكلمات التي بنى عليها الاسلام سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وكتربيع اركان العرش الذي هو مظهر فوارة القدر والقضاء وعلل الاسباب واسباب العلل وكتربيع الطبائع والعناصر التي هي منها جميع المواد العلوية والسفلية وما اشبه ذلك.

ولاجل مقتضى جميع التقومات الكونية من الاسباب والمسببات قامت الزوايا في

المربع ولم تقم فيما زاد عليه ولا ما نقص عنه اشارة إلى تمام نظام الكون بذلك العدد لا بما سواه .

ومن اجل ما اشرنا إليه كان العرش الذي هو محل جميع مبادئ الاكوان في الغيب والشهادة من الالعيان والمعاني مما دخل في الامكان مربعاً فركنه الاحمر يستمد منه جبرئيل عليه السلام بمقتضى الحرارة واليبوسة للخلق في الجبروت والملكوت والملك وركنه الابيض يستمد منه ميكائيل عليه السلام بمقتضى الرطوبة والبرودة للرزق في الجبروت والملكوت والملك وركنه الاخضر يستمد منه عزرائيل عليه السلام بمقتضى البرودة واليبوسة للموت في الجبروت والملكوت والملك ركنه الاصفر يستمد منه اسرافيل عليه السلام بمقتضى الحرارة والرطوبة للحياة في الجبروت والملكوت والملك وتتفرع الاشياء المربعة في الوجود على ذلك الترتيب.

قلت: وخمسة عوالم عالم الازل تعالى وعالم السرمد وهو عالم الرجحان وعالم الجبروت وهو عالم المعاني المجردة عن المادة والصورة والمدة وعالم الملكوت وهو عالم الصور المجردة عن المادة والمدة وعالم الملك اوله محدد الجهات واخره الارض.

أقول: ان الازل عزوجل لا يدخل في العدد لذاته بوجه من الوجوه واما ما ذكره هنا فالمراد به ما يشار به إلى العنوان الذي يعرف به الازل تعالى لا من حيث انه عنوان ودليل فانه من هذه الحيثية لا يجوز دخوله في مطلق العدد بوجه من الوجوه وانما تكون العبارة عنه معدودة من حيث هو فانه من هذه الحيثية خلق محدث كسائر المخلوقات لا يعرف به الله الا انه يحصل به التميز في الجملة لان المراد به هنا ما هو غير المذكورات فان الازل تعالى غير سائر العوالم وان كانت المغايرة في الحقيقة حدا لغيره .

واما عالم السرمد: فهو عالم الامر والمشئنة وهو عالم الرجحان وسمى عالم الرجحان في مقابلة تسمية الازل بالواجب وتسمية الحادث بالجائز لان الامر ليس بواجب الوجود ولا بممكن الوجود بالامكان الخاص الملحوظ فيه تساوى الطرفين بل طرف وجوده راجع على عدمه وان لم يكن واجبا .

والثالث عالم الجبروت: وهو عالم العقول وهو عالم المعاني .

والمراد بالمعاني المعاني الاصطلاحية الخاصة وهي المجردة عن المادة العنصرية

والصورة المثالية اعني المرتبطة بالمادة العنصرية والمدة الزمانية لا التجرد المطلق كما يتوهمه الاكثر من عبارات الحكماء المتقدمين فانهم ارادوا ما ذكرنا .

وما فهم المتأخرون من الحكماء والعلماء غلط فانهم يريدون بالمجردات العقول والنفوس والارواح ويريدون بتجردها التجرد مطلقا يعني انه لا مادة لها اصلا ولا مدة اصلا وهذا هو التجرد الواجب حتى ان بعض العلماء مثل الملا محمد باقر المجلسي (رحمه الله) في اول البحار حكم بكفر من قال باثبات مجرد غير الله وكذلك غيره لفهمهم ان المراد بالتجرد التجرد المطلق^(١) .

وكذلك كثير من المتأخرين فهموا ذلك حتى ان الملا صدر في المشاعر قال ان العقل وما فوقه كل الاشياء بناء على مذهبه ان بسطة الحقيقة كل الاشياء والعقل عنده بسطة الحقيقة وما فوقه هو الله تعالى

ونحن قد بينا فساد ذلك كله في شرح المشاعر من وجهين :

الاول: اذ لا بسيط الا الله سبحانه وكل ما سواه فهو مركب من مادة وصورة لا فرق في ذلك بين العقل والحجر إلا ان مادة العقل من النور الذائب اعني المادة المعنوية والحجر مادته من النور الجامد اعني المادة العنصرية المحسوسة لان العقل مخلوق كالحجر وكل مخلوق فله اعتباران :

اعتبار من ربه وهو حقيقته من ربه والمراد به الوجود فانه اثر فعله تعالى اخترعه لا من شيء وهو مادته .

(١) قال المجلسي في بحار الانوار ١/١٠١: ما ذهب إليه الفلاسفة، وأثبتوه بزعمهم: من جوهر مجرد قديم لا تعلق له بالمادة ذاتا ولا فعلا، والقول به كما ذكره مستلزم لانكار كثير من ضروريات الدين من حدوث العالم وغيره مما لا يسع المقام ذكره، وبعض المنتحلين منهم للاسلام أثبتوا عقولا حادثة، وهي أيضا على ما أثبتوها مستلزمة لانكار كثير من الاصول المقررة الاسلامية، مع أنه لا يظهر من الاخبار وجود مجرد سوى الله تعالى .

وقال بعض محققهم: إن نسبة العقل العاشر الذي يسمونه بالعقل الفعال إلى النفس كنسبة النفس إلى البدن فكما أن النفس صورة للبدن، والبدن مادتها، فكذلك العقل صورة للنفس، والنفس مادته، وهو مشرق عليها، وعلومها مقتبسة منه، ويكمل هذا الارتباط إلى حد تطالع العلوم فيه، وتتصل به، وليس لهم على هذه الامور دليل إلا موهات شبهات، أو خيالات غريبة زينوها بلطائف عبارات .

واعتبار من نفسه وهو ماهيته التي هي صورته وهي هويته وأنيته ولا يمكن ان يوجد ممكن الا بهذين الاعتبارين .

نعم هما في كل شيء بنسبه .

والثاني: ان قول الملا صدر (ان بسيط الحقيقة كل الاشياء) غلط فاحش وشرك ظاهر فان قوله (كل الاشياء) لا يصلح الا اذا كانت معه في رتبة ذاته ولا تكون معه في رتبة ذاته الا اذا كانت قديمة والقدم مناف للكل لاستلزامها التعدد والتركيب والاشياء جمع متعدد الافراد .

وحجته باطلة منقوضة بصحة مقدماته كما قررنا هناك فان قوله (هو موجود بسيط) فلو صح هو موجود سلب عنه غيره لكان مركبا من ذات ومن نفي الغير فليزم بحكم عكس النقيض انه موجود لا يسلب عنه شيء وهو قولنا (بسيط الحقيقة كل الاشياء) .

وقوله هذا اذا صح بطل لانه اذا صح انه اذا قلت (هو موجود سلب عنه شيء) لزم منه التركيب فيحكم عكس النقيض (هو موجود لا يسلب عنه شيء) يلزم التركيب منه أيضاً لانه لم يقل (هو موجود بغير قيد) بل قال (موجود لا يسلب عنه شيء) وهو مثل قوله (موجود سلب عنه شيء) .

فان قلت: انما اراد انه موجود مطلق من غير ان يصفه بسلب فلا يلزمه التقييد .

قلت: يلزمه بارادته من قوله (كل الاشياء) فانه اذا اعتبر لكل معنى يفيد الشمول لزمه اما التقييد بسلب ذلك الغير أو التقييد بعدم سلبه ولا ينفك من التركيب الا اذا لم يثبت هناك شيئاً غيره في رتبة ذاته اصلاً وحينئذ يبطل قوله (كل الاشياء) ويصح التوحيد والا يلزمه التركيب والكثرة بحكم (كل) على أي اعتبار كان فاين يذهب عن الحق

والحاصل ان المجرد اذا استعمل في الحادث فالمراد به انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا مطلقاً وهذا هو مراد المتقدمين من المجردات في الحادث لا كما توهمه المتأخرون .

فكلام صاحب البحار وارد على هؤلاء لا غير .

ونحن اذا اطلقنا المجرد في الحادث نريد به هذا المعنى ولا يرد علينا كلام صاحب البحار على ان استدلاله ليس بصحيح وان كان حكمه صحيحاً لانه استدلال على كفر من

قال بذلك (بعدم وروده في الاخبار) وقد غفل عنه في الاخبار فانه وارد فيها مثل ما رواه في الغرر والدرر عن أمير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عن العالم العلوي فقال عليه السلام صور خالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد^(١) ومثل قوله عليه السلام في حديث كميل والإعرابي السائل عن النفس^(٢).

(١) وهو حديث الأمام أمير المؤمنين عليه السلام حين سئل عن العالم العلوي فقال: صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد تجلى لها فأشرقت وطالعتها فتألأت والقي في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعالها وخلق الأنسان، ذا نفس ناطقة إن زكاها بالعلم والعمل.. فقد شابته اوائل جواهر عللها. غرر الحكم ودرر الكلم / ١٤٦ باب الصاد، كلمات مكنونة / ٧٨.

(٢) يشير الشيخ الاحساني في هذه الفقرة إلى حديثين في النفس هما: .
الاول: عن كميل قال: سألت مولانا أمير المؤمنين (فقلت يا أمير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي؟ فقال: يا كميل واي الانفس تريد ان اعرفك؟ فقلت: يا مولاي هل هي الانفس واحدة. فقال: يا كميل انما هي اربعة: النامية النباتية، والحسية الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلية الالهية، ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان، فالنامية النباتية لها خمس قوى، ماسكة وجاذية، وهاضمة ودافعة ومربية، ولها خاصيتان، الزيادة والنقصان وانبعاتها من الكبد، والحسية الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس، ، ولها خاصيتان الرضا والغضب، وانبعاتها 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 ونعيم في شقاء وعز في ذل، وفقر في غناء، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله واليه تعود، قال تعالى: [ونفخت فيه من روحي]، وقال الله تعالى [يا ايها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية] والعقل وسط الكل.

الثاني: روي ان اعرابياً سال أمير المؤمنين (عن النفس فقال له عن أي نفس تسال؟ .

فقال: يا مولاي هل النفس انفس عديدة؟ فقال نعم، نفس نامية نباتية، ونفس حسية حيوانية، ونفس ناطقة قدسية، ونفس الهية ملكوتية.

قال: يا مولاي ما النباتية؟ قال (: قوة اصلها الطبائع الاربع؟ بدؤ ايجادها عند مسقط النطفة، مقرها الكبد، مادتها من لطايف الاغذية، فعلها النمو والزيادة، وسبب فراقها اختلاف المتولدات، فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة.

فقال يا مولاي: وما النفس الحيوانية؟ قال (قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحياة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية، مقرها القلب وسبب فراقها اختلاف لمتولدات فاذا فارقت عاد إلى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود مجاورة فنقدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال: يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية؟ .

قال: قوة لاهوتية بدؤ ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها =

واعلم اني اطلت الكلام هنا لعموم الحاجة إليه وان كنت مستلزما على نفسي عدم البسط في هذا الشرح لان المطلوب منه بيان العبارة خاصة.

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

والخامس عالم الملك: اعني عالم الاجسام واعلاه محدد الجهات ومحدبه مساوق في الوجود للزمان والمكان لا يسبق شيء من هذه الثلاثة الاخرين في كل مرتبه من مراتب الاكوان في الغيب والشهادة.

وهذا العدد اذا اطلق على شيء من العوالم يراد به هذه ونظائرها مثل المواليد الثلاثة في الجسم والروح أو في المادة والصورة أو في الغيب والشهادة.

قلت: وستة عوالم: عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبائع وعالم الهباء وعالم المثال وعالم الاجسام.

أقول: اذا ذكر ستة عوالم في الاخبار أو في كلام أهل الاسرار فيراد بها:

الاول: عالم العقول اعني عالم المعاني الجوهرية والذوات المجردة عن المادة العنصرية والصور النفسية والمثالية والمدة الزمانية وهي الاكوان الجوهرية وقد اشرنا إليها قبل هذا.

= التايدات فعلها المعارف الربانية، وسبب فراقها تحلل الالات الجسمانية، فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود مجاورة لا عود ممازجة.

فقال يا مولاي وما النفس اللاهوتية الملكوتية الكلية؟.

فقال قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل، منه بدأت وعنه واليه دلت و اشارت وعودتها إليه اذا اكملت وشابهت ومنه بدأت الموجودات واليه تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى.

فقال السائل يا مولاي وما العقل؟.

جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب.

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

والثالث: عالم الطبائع وهو مقام الحل والكسر بعد العقد والصوغ والاجمال بعد التفصيل الاولى وقبل التفصيل الثانوي ومعناه ان الاشياء بعد تمام تمايزها الاول كسرت واذيبت حتى تساوى عاليها بسافلها وظاهرها بباطنها وقويها بضعيفها ورطبها بياابسها وحرارها بباردها إلى ان كانت الاجزاء المتخالفة جزء واحدا أو القوى المتعددة قوة واحدة وهذا الواحد البسيط حقيقة للواحد المركب بحيث اذا فصل هذا الواحد إلى الاجزاء المتعددة المختلفة عند التركيب وركب الشيء منها كان مع اجزائه المتخالفة المتباينة في قويا وطبائعها الجزئية وصفاتها كذلك طبيعة واحدة كما هي قبل التفصيل وان اختلفت ظواهرها بحيث لو انفصل كل شيء من ذلك الشيء المركب وظهر بحياته الخاصة به من فعل الله سبحانه لم تفرق بين ذلك الجزء وبين الكل الذي هو الشيء الا ان الكل يسند عن نفسه والجزء يسند عن الكل لانها كلها بطبيعة واحدة لانها طبيعة واحدة جمدت فتكثرت فاتحدت فلما جمدت ثانيا تكثرت فظهرت وبطننت الوحدة.

فصح ان يقال زيد مثلا طبيعة واحدة مع اختلاف اجزائه ظاهرا ذات اوصفه فمعنى كونه طبيعة واحدة لحاط جملته في هيكل التوحيد بعين الوحدة وعالم الطبائع دوحة كبيرة تنبت باوراق كل ورقة طبيعة شيء.

والرابع عالم جواهر الهباء: والمراد بالهباء هو الذر الذي في الهواء الذي كان من جبل طور سيناء كما روى عن علي عليه السلام حين جعله تعالى دكا^(١) وهي الحصص الوجودية الجزئية كل ذرة مادة مخلوقة من خلق الله عزوجل فهي في جعل الله سبحانه وبالنسبة إلى سعة ذلك الفضاء كالذرة في الصغر ولذلك قيل لها هباء وذر.

والخامس عالم المثال: وهو الصور القائمة في هواء البرزخ المختلفة من المواد وهي مثال وصفة للصور النفسية الجوهرية ابدان لا ارواح لها وهي برزخ بين الملكوت والملك ووجهها إلى الدهر وخلفها إلى الزمان تتقوم في الاجسام بالمواد وهي امهات المولدات وابطاؤها المواد.

(١) علل الشرايع ٢/٤٩٧.

والسادس عالم الاجسام: المركب من المواد العنصرية والصور المثالية وهذه الستة هي الايام الستة التي خلق الله فيها السموات والارض لانها في العالم الكبير النطفة والعلقة والمضغة والعظام ويكسى لحما ثم ينشئ خلقا اخر نظائرها من العوالم المحصورة بهذا العدد كما رواه القمي (رحمه الله) في تفسير الايام الستة التي خلق الله فيها السموات والارض ما معناه قال الفصول الاربعة والمادة والصورة.

ومنها ان الانسان مثلا ستة اشياء اربع طبائع حرارة ورطوبة وبرودة ويبوسة ونفس وجسد وهذه ستة ايام هنا أيضاً وتحتها عوالم وكل عالم تحته افراد لا يحصى عددها الا الله.

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

أقول: وسبعة عوالم.

عالم النار: وهو الاسطقس الاعلى اعني الكرة الاثيرة.

وعالم الهواء: المعروف والذي هو وسط العالم كله ومسكن بني آدم الذين هم اشرف الخلق.

وعالم الماء: الذي هو فوق الارض محيطا بجميع اعلاها وانما كشف الله عزوجل محل الحيوانات البرية عناية منه تعالى.

وعالم التراب: وهو الارضون السبع على اختلاف طبقاتها وما انعقد منها من الحجر وبعض المعادن.

وعالم الجسم: وهو المركب من الحصص من هذه العوالم التي قبله اعني عوالم العناصر الاربعة وعالم النفس وعالم الروح وهما العالمان المشار إليهما سابقا. وقوله هذا (معنى قولهم مثلث الكيان).

والكيان لغة في الكون أي مثلث الكون مربع الكيفية تعني ان كل شيء في الجملة انما يتم تركيبه اذا كان مشتملا على الاكوان الثلاثة اعني الجسم والنفس والروح وعلى الكيفيات الاربعة اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة وكل شيء تام لم يخل من هذه

الاصول الاربعة والاكوان الثلاثة وكل واحد من هذه السبعة تحته افراد كثيرة ولهذا قد يقال العوالم سبعة.

قلت: وثمانية عوالم اذا اطلقت يراد بها احد وجوه كثيرة نذكر منها واحدا على سبيل التمثيل عالم الخلق في الدنيا وعالم الخلق في الآخرة وعالم الرزق في الدنيا وعالم الرزق في الآخرة وعالم الموت في الدنيا وعالم الموت في الآخرة وهو الهلاك الاكبر نعوذ بالله من سخط الله عالم الحياة في الدنيا وعالم الحياة في الآخرة واليه الاشارة بقوله تعالى في التأويل ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية.

أقول: اذا اطلق لفظة ثمانية عوالم احتمل ارادة اشياء كثيرة ونحن نذكر منها شيئا على نحو التمثيل ليميز به السبيل إلى معرفة البيان والدليل وذلك مثل ما ذكرنا سابقا في بيان العوالم الاربعة فإننا ذكرنا هناك الخلق والرزق والموت والحياة.

وهذه الاربعة التي دار عليها الوجود اذا اعتبرت في الدنيا والآخرة كانت ثمانية كما اشار اليه في تأويل قوله تعالى ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾^(١) يعني في الآخرة لاجتماع حكم الدنيا والآخرة يوم القيمة باجتماع حملة العرش الاربعة في الدنيا وحملته في الآخرة.

واما حكم الخلق في الدنيا فظاهر.

واما حكمة في الآخرة فيما يتجدد فيها لاهل الجنة من انواع النعيم الذي لا ينفد ولاهل النار من انواع التعذيب والتأليم السرمد واما حكم الرزق في الدنيا والآخرة فكما قيل في حكم الخلق.

واما الموت في الدنيا: فهو ظاهر فلأجل كونه ظاهرا معروفا لم اذكره متبوعا ببيان بخلاف موت الآخرة فانه لما لم يكن معلوما بل المعلوم عدمه اذ الآخرة لا موت فيها لاهل الجنة ولاهل النار فلأجل ذلك عقبته ببيان قفقت وهو الهلاك الاكبر.

لان الموت في الدنيا هو الانقطاع عن الاحباب والمفارقة للأصدقاء والأصحاب ومفارقة النعيم واهل النار اشد ما يعذبون به فيها بذلك نعوذ بالله من النار.

والمفارقة في النار لا يرجى بعدها تلاق بخلاف مفارقة الدنيا فلذا قيل (ان الموت في الآخرة اعظم من الموت في الدنيا باربعة الاف رتبة وتسعمائة رتبة) نستجير بالله من النار ومن غضب الجبار.

والحياة في الدنيا معروفة واما الحياة في الآخرة فهي الحياة الكبرى العظمى التي لا نهاية لها في البقاء ولا في العظم ولا في العموم.

واما من جهة البقاء فلا انقطاع لها بل هي مستمرة ابدا لا آخر لها في الامكان. واما في العظم: فلأنها تستمر في البقاء متصاعدة في القوة والمضاعفة لا إلى نهاية فهي في كل ان اقوى منها فيما قبله وهكذا حكمها ابدا.

واما في العموم: فلان جميع ما في الجنة من جميع الحيوانات والنباتات والجمادات حية بالحياة الحيوانية المقرونة بالشعور والاحساس المقرونين بالتميز والعقل لا يوجد فيها شيء يصدق عليه اسم الشيئية الاعلى ما وصفناه قال الله سبحانه ﴿وان الدار الآخرة لهي الحيوان﴾^(١).

ولقد رأيت في المنام كأنني اتيت إلى بستان من بساتين الجنة وفيه اشجار وزرع ورأيت جميع اوراق تلك الاشجار والزرع تنظر كل واحدة الي بعينين نظر المتعقل وهي ورقة وهي حيوان.

وهذا مجمل الاشارة إلى الآخرة والامر اعظم واعظم والحاصل ان الثمانية العوالم بنحو هذا مما يتعلق بافراد كل واحد واوصنافه وانواعه واجناسه.

قلت: وتسعة عوالم وهي عالم محدد الجهات وعالم فلك الثوابت وعوالم الافلاك السبعة وهي عالم القلوب وعالم النفوس وعالم العقول وعالم العلوم وعالم الإوهام وعالم الوجودات الثانية وعالم الخيالات وعالم الافكار وعالم الحياة.

أقول: أيضاً اذا قيل (العوالم التسعة) فقد يراد بها اثار الافلاك التسعة مثل القلوب الجزئية فانها ذرية القلب الكلي الذي هو محدد الجهات فان جسمه اب للقلوب الجزئية التي هي الموجود في الصدر وهو اللحوم الصنوبرية وغيب المحدد اب لغيبتها من القلوب المجردة النورانية وهي ذريته ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه.

والثاني عالم النفوس الجزئية: فانها من فلك الثوابت الذي هو ارض أهل الجنة

فباطنها من باطنه وباطنه كتاب الابرار ﴿كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون﴾^(١) وظاهرها من ظاهره على نحو ما قلنا في القلوب.

والثالث عالم العقول الجزئية: وهي من فلك زحل ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه والمعنى كما مر والمراد بها هنا التعلقات المدركة للمعاني الجزئية فان العقل في نفسه هو القلب وهو الذي في الصدر الا ان وجهه في دماغ الانسان وهو التعقل.

والمراد بظاهره الذي هو من ظاهر فلك زحل هو الدماغ الذي هو محله.

والرابع عالم العلوم: وهي صور المعلومات على ما هي عليه يعني ان ما كان من المعلومات ذا صورة فالعلم به صورته المنتزعة من خارجه وما لم يكن ذا صورة فالعلم به صورة خارجه بما تشخص به عند العالم.

وهذا معنى قولنا (ان العلم صورة المعلوم على ما هي عليه) أي في كونه ومثاله الصورة التي تنتزعها المرآة فانها اذا قابلت الشيء انتزعت صورته على ما هي عليه من التخطيط مثلا وانتزعت بصورة الهواء والمسافة التي بينهما كما هو يعني بغير تخطيط بل بهيئته.

فصورة الشيء الذهنية على ما هو عليه في الخارج هو العلم به وهذا خزانة الخيال وهو من فلك المشتري ظاهره من ظاهره وباطنه من باطنه كما مر.

والخامس عالم الاوهام: وهي مبادئ الانشاءات النفسانية وهي من فلك المريخ ظاهرها من ظاهره وباطنها من ظاهره ومن باطنه وقولي (من ظاهر ظاهره) ان المريخ ظاهره المرئي مثلا حار يابس نحس وباطن ظاهره بارد رطب سعد فمرادي بالظاهر الذي مع الباطن هو صافي الجسم ومحض مادته وصورته الذاتيتين وظاهر هذا الظاهر هو ما لحق هذا الجسم من العوارض الخارجية الغير الذاتية كما قلنا انه حار يابس نحس وذلك ما اشار إليه سبحانه بقوله ﴿اعزه على الكافرين﴾^(٢).

وبقوله ﴿وظاهره من قبله العذاب﴾^(٣) وذلك الظاهر الذي هو الاصيلي هو ما قلنا انه

(١) المطففين ١٨ .

(٢) المائدة ٥٤ .

(٣) الحديد ١٣ .

بارد رطب سعد وذلك ما اشار إليه سبحانه بقوله ﴿باطنه فيه الرحمة﴾^(١) وبقوله ﴿اذلة على المؤمنين﴾^(٢) فالظاهر وظاهر الظاهر ها هنا في الجسم المادي والباطن المجرد عن المادة والمدة.

واما قولي (وباطنها من باطنه) فكما مر وهنا تفصيل يطول به الكلام. والسادس عالم الوجودات الثانية: وهي من فلك الشمس ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه كذلك.

والمراد من الموجودات الثانية الوجودات الجسمانية المركبة من المادة والصورة لان الشمس هي منشأ مبادئ الاجسام وذكر الثانية في مقابلة الوجودات الاولى اعني وجود العقول والارواح والنفوس ونسبة الوجودات الثانية إلى الشمس لانها المفيضة على الاسباب العلوية اذ هي تستمد من نفس العقل الكلي فتفيض على زحل ومن صفته فتفيض على القمر وتستمد من نفس الروح والنفس تفيض على المشتري ومن صفته فتفيض على عطارد وتستمد من نفس الطبيعة فتفيض على المريخ ومن صفتها فتفيض على الزهرة.

ثم اذا عملت الاسباب في مسبباتها عمل كل واحد من السبعة الافلاك في مسبباته بنفسه وبواسطة الشمس فلذا نسبت الوجودات الجسمانية إلى الشمس.

والسابع عالم الخيالات: وهي من فلك الزهرة ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه كما اشرنا إليه سابقا.

والخيالات مبادئ الصور العلمية واوائل المنتزعات ونقشها في الالواح النفسانية وحكم هذا كما مر في الذي قبله.

والثامن عالم الافكار: وهي من فلك عطارد الكاتب ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه على نحو ما مر، في عالم القلوب وتأثير فلكه منه وتأثيره بالملئكة الثلاثة (سيمون وشمعون وزيتون).

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

(١) الحديد ١٣.

(٢) المائة ٥٤.

فاعلم ان الجسم الحيواني متقوم بالدم والدم متقوم بالعلقة اعني الدم المنعقد في تجاويف الفؤاد الصنوبري في الجانب الايسر اكثر من جانب الايمن والعلقة متقوم بدم اصفر فيها هو محل الحرارة الغريزية والدم الاصفر محل الطبايع الاربع بما تقومت به من الاجزاء البخارية.

فانها أي الاجزاء البخارية الحاصلة للطبايع الاربع على اربعة اقسام جزء ناري حار يابس وجزء هوئي حار رطب وجزآن مائيان باردان رطبان وجزء ترابي بارد يابس فبحركة فلك القمر بطبيعته وبما لحقه من طبائع الكواكب تلطفت تلك الاجزاء وتكلمت تكليسا صالحا حتى تساوت في اللطافة سماء الدنيا فلما ساوته تعلقت بها الروح الحيوانية الحسية من مجاورتها له ومشابهتها له في نوع التركيب ومساواتها له في النضج الاعتدالي إلى المقتضى لتعلق الحياة الحسية.

والحاصل ان كل واحد من هذه الافلاك التسعة فله ذرية لا تكاد تحصى وانما يطلقون عليها عدد الالف ليس بخصوص العدد بل انما هو كناية عن الكثرة كما اشرنا إليه سابقا.

قلت: وعشرة عوالم وهي هذه التسعة وعالم الاجساد.

اقول: والكلام فيه كغيره وظاهره ظاهر.

قلت: وأحد عشر عالما وهي ميادين التوحيد ستة منها كثيرة الحيات والعقارب ومظلمة ذات احوال منكرة هلك فيها خلق كثير واليه الاشارة بتاويل قوله تعالى ﴿ولقد ذرانا لجهنم كثيرا ومن الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون﴾^(١)

فادنى مراتب الستة واخسها الاجسام فمن الناس من يعبد جسما والثاني المثال ومنهم من يعبد شبحا ومنهم من يعتقد انه مادة ومنهم من يعتقد ان معبوده طبيعة ومنهم من يعتقد انه نقش وصورة مجردة وهذه الخمسة دركات الهالكين.

اقول: وقولي وهي ميادين التوحيد يعني ان ميادين التوحيد مما يراد من ذلك في

بعض الاحوال وانما خصصتها بالذكر لما في التنبيه على ذلك من الفوائد.

فمنها خمسة كما ياتي هي مراتب التوحيد الحق اعلاها الاعلاه واسفلها الاسفله والسته الباقية خمسة منها هي مراتب التوحيد الباطل وهي طرق النيران ولكل منها أهل وسكان وواحد متردد بين الخمسة الاولى الحق وبين الخمسة الاخرى الباطل فاما هذه الخمسة الباطلة:

فالاول: منها من يعتقد ان معبوده جسم كالاكاسام وذلك كالكرامية وبعض الحنابلة.

ومنهم من يعتقد انه جسم لا كالاكاسام والظاهر انه كالاول اذا اريد به التجسيم اللفظي والا فلا اشكال في كونه من الاول.

والثاني: من يعتقد انه تعالى صورة ومثال فان وحدته تشخص المتشخصات الجنسية والنوعية والصنفيه والشخصية وهو باطل كالاول.

والثالث: من يعتقد انه تعالى مادة الاشياء كما ذهبت إليه كثير من الصوفية ومثلوا له بالمداد بالنسبة إلى الكتابة.

والرابع: من يعتقد انه عزوجل طبيعة وحقائق الاشياء وطبائعها منه تعالى بالنسخ أو بالظلي ومن قال (بانها في ذاته بنحو اشرف) وكذا من قال (ان معطي الشيء ليس فاقده في ذاته) يلزمهم القول بهذا نعوذ بالله من الضلالة بعد الهدى.

والخامس من يعتقد انه تعالى نفس ومن قال (بانه نفس الكل والعالم جسمه) فهو منهم.

وهذه الخمسة المراتب عوالم الضلالة وسلاك طرق النار ﴿لكل باب منهم جزء مقسوم﴾^(١).

وقولي (كثيرة الحيات والعقارب) اشير به إلى ان هذه الاعتقادات اسباب المسخ التي من صورها الحيات والعقارب وسائر الحشرات والحيوانات المنكوسة ﴿ناكسوا رؤوسهم عند ربهم﴾^(٢) والاهوال المنكرة اثار اعتقاداتهم من الاقوال والاعمال والاحوال التي ينكرها كل من وقف عليها من المؤمنين العارفين بالله عز وجل قد هلكوا بها واهلكوا من اتبعهم واصغى إليهم.

(١) الحجر ٤٤.

(٢) السحدة ١٢.

وقولي (واليه الاشارة بتأويل قوله تعالى) أي إلى كون اعتقاداتهم ذات احوال منكورة وقد هلك فيها خلق كثير منهم ومن ابتاعهم الاشارة بقوله تعالى ﴿لقد ذرانا لجهنم﴾^(١) الاية ووجه الاشارة انه عز وجل ذراهم وعين طبائعهم وقدرهم بمقتضى اجابتهم المقرونة بانكار دعوته فانه خلقهم في الخلق الثاني اعني التقدير بمقتضى اجابتهم المقرونة بانكار دعوته فحكم عليهم بما اتصفوا به من الانكار بعد البيان وهداية النجدين وذلك على نحو قوله تعالى ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾^(٢) واذا خلقهم بقابلياتهم من الاجابات العملية والقولية كان ذلك الصنع والتركيب مؤديا إلى جهنم بسلوكهم في اعمالهم طريق ما خلقوا عليه والذي خلقوا عليه هو ما اجابوا إليه مختارين فحق عليهم حكم الله عز وجل في كتابه هذه الاية وامثالها فافهم .

فكانت تلك الاجابة القبيحة موجبة لخلقهم كذلك فكانت (لهم قلوب لا يفقهون) بها الاعتقادات الحققة (لهم ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون) بها الموعظة (اولئك كالانعام) لما روى انهم مساوون لهم لاشتراكهم فيها في الارواح الثلاثة روح المدرج وروح القوة وروح الشهوة فلا فرق بينهم وبينها الارواح الايمان وليست فيهم (بل هم اضل) لانهم اعطوا الفهم والعقل والتمييز ولم يعملوا بما اعطوا فسلبت عنهم التأييدات الالهية اولئك هم الغافلون عما يراد عنهم .

واما السادس : وهو طريق من يعتقد ان الله سبحانه معنى فهم في ذلك على قسمين :

احدهما : من يعتقد انه عز وجل معنى كسائر المعاني وهذا باطل لان المعنى مميز عن غيره بمشخصات معنوية كما يتميز معنى البيت اعني ما يسكن فيه عن معنى الخاتم ما يكون آلة الزينة فان العقل يفرق بينهما ويميز احدهما من الاخر بمميزات معنوية فهو محصور في العقل في جهة معنوية من جهات العقل يؤمى إليها باشارة عقلية وهذا وامثالها صفات الخلق المحدث فلو عرف سبحانه بشيء من ذلك ونحوه لكان المعروف حادثاً .

وثانيهما : من يعتقد انه عز وجل معنى أي شيء لا كالايشاء فاذا نزه ذلك الذي عناه عن الجهات المعنوية والاشارات العقلية ولو كان التنزيه حين يرجع إليه عقله كما حال هو سائر الغافلين دخل في زمرة الموحددين .

(١) الاعراف ١٧٩ .

(٢) النساء ١٥٥ .

الا ان هذه المعرفة اسفل مراتب التوحيد اذ لا يدخل في أهل الشهود الذين عناهم سيد الشهداء عليه السلام في بيان حال طريقهم بقوله عليه السلام (ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً)^(١) وهذا ما ذكرته فيما يأتي

وهو ما قلت (اما السادس وهو من يعتقد ان معبوده معنى كما هو معتقد كثير من أهل العقول فان عنى ما يشير إليه عقله فقد ابطل لان الاشارة العقلية لا تقع الا على محصور دهرى وذلك حادث).

أقول: واما الشق الثاني الذي ذهب إليه بعض اصحاب العقول هذا من السادس اعني الاعتقاد بانه تعالى معنى فهو ما اشرت إليه.

قلت: وان اعتقده بدون تخصيص اشارة عقلية فذلك موحد الا ان توحيده اسفل مراتب التوحيد.

أقول: وهذا ما ذكرته قبل هذا فراجع.

قلت: والخمسة الاخرى مراتب الفعل الاربع الاول والدواة الاولى خامسة التي هي معرفة النفس التي هي معرفة الرب فاعلاها في التوحيد ان يظهر لعبده في الرحمة ثم في الرياح ثم في السحاب المزجي ثم في السحاب المتراكم ثم في المداد الاول المسمى بالدواة الاولى.

أقول: المراد بهذه الخمسة المراتب مراتب المعرفة بالنسبة إلى العارفين لان حقيقة معرفة العبد هي ما ظهر به الرب له من وجوده فحقيقة المعرفة حقيقة العارف من ربه يعني ظهوره تعالى لعبده به وذلك الظهور هو اثر الفعل الظاهر والاثر مشابه لصفة المؤثر التي هي مبدؤه ومنشؤه وقد قال الرضا عليه السلام (قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما ها هنا)

فاذا اعتبرنا الاثر وجدناه في نفسه وظهوره له خمس مراتب، اربع تنسب إليه وواحدة إلى اثره لانه قبل الظهور يعتبر فيه البطون وهي الاولى ومن حيث البطون هي الثانية

والظاهر هي المرتبة الثالثة ومن حيث الظهور هي الرابعة وهذه الاربعة مراتب للشيء قبل الظهور تنسب إليه بنفسه وان كان اعتبارها انما هو من جهة اتصافه بالظهور والخامسة هي الظهور الذي هو هيئة الفعل وهيئة الفعل منها ما هو متصل به وهو الذي تلبس الفعل به لا ينفك عنه ومنها ما هو منفصل عن الفعل وهو المعبر عنه بالاثر وبالمعلول ونظر المعلول إلى علته اعني الوجه المتصل بالفعل الذي لا ينفك عنه اعلى من نظره إلى نفسه من حيث كونه اثر أو معلولاً .

وهذه الاربعة اعني الباطن ومن حيث الباطن والظاهر ومن حيث الظاهر التي هي اسماء الفاعل مركبة ومتقومة من الاثر الذي به الظهور ومن المؤثر الذي هو فعل الظاهر فيكون هذا المركب اسماً للظاهر يعرف به ويتميز به عند العارف به .
وقد تقدم ان هذا الفعل الذي قلنا انه المؤثر له اربع مراتب النقطة والالف والحروف والكلمة .

والمركب من الاثر والفعل الذي قلنا انه المؤثر له اربع مراتب :

فالنقطة مع البطون وهو الاول وهو اعلى الاسماء .

والالف مع حيثية البطون هو الثاني .

والحروف مع الظهور هو الثالث .

والكلمة مع حيثية الظهور هو الرابع .

وهذه الاسماء الاربعة هي المقامات والعلامات التي بها يعرف الله تعالى وهي ما ذكره الحجة عليه السلام في دعاء كل يوم من شهر رجب في قوله : ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدوها منك وعودها اليك اعضاء واشهاد ومناة واذواد وحفظة ورواد فيهم ملأت سمائك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت^(١) .

فالعارف بالاول اعلى من العارف بالثاني وهذا الثاني اعلى من العارف بالثالث والعارف الثالث اعلى من العارف بالاربع فاذا اعتبرت هذا في الصفات العليا الكلية الكبرى العامة المطلقة تعين العارفون بها فلا يصل إلى الاول الا محمد عليه السلام ولا إلى الثاني إلا علي بن ابي طالب عليه السلام وهكذا .

وان اعتبرت فيما دون ذلك من الصفات كصفات الصفات سواء كانت كلية اضافية أو جزئية تفاوتت فيها مراتب العارفين كالانبياء والاولياء والعلماء وقيمة كل امرء ما يحسنه.

وقولي (ونظر المعلول إلى علتة)، اريد بالعلة الاسم المركب من الاثر والمؤثر لا خصوص المؤثر الذي هو الفعل لا يوجد هناك عارف غير الفعل نفسه بنفسه فافهم.

واريد بالمداد الاول المسمى بالدواة الاولى الاثر نفسه المعبر عنه بالوجود الممكن الراجح الثبوت والعارف به ناظر إليه نفسه بمعنى انه اثر وصفه وظل الفعل وما اشبه ذلك.

وهذا طريق عالٍ من طرق المعارف الا ان الاربعة الاول اعلى لان العارف هنا ناظر إلى نفسه من حيث انه اثر وصنع وهو المراد من قوله ﷺ (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وفي الاربعة الاول ناظر إلى علتة ونظره إلى علتة اعلى من نظره إلى نفسه.

واريد بالنظر إلى نفسه من حيث هو اثر هنا للأحتراز عن النظر إلى نفسه من حيث هو هو فانه حينئذ جاهل لا يجد شيئاً لانه سراب حتى (اذا جاءه لم يجده شيئاً).

واعلم انك لو اردت بالمداد الاول والدواة الاولى ارض الجزر والقابليات جاز ذلك وصدق عليه الاسم الا ان ارادة كون الوجود الراجح الممكن اولى.

واعلم ان هذا الوجود نور الانوار وقد يذكر في الاخبار بالنور الذي تنورت منه الانوار والحقيقة المحمدية.

وقولي (فاعلاها في التوحيد ان يظهر لعبده في الرحمة إلى آخره) اريد به انه سبحانه يظهر لعبده بفعله أو بمفعوله الذي هو عبده ونسبة مراتب المعرفة بعضها إلى بعض في القرب والشرف نسبتة الظهور إلى مراتبه فالظهور في الرحمة اعلى من الظهور بالالف والظهور به اعلى من الظهور بالحروف والظهور بها اعلى من الظهور بالكلمة والظهور بها اعلى من الظهور بالوجود والظهور به اعلى من الظهور بارض الجزر.

فالاربعة الاول والخامس الذي هو الوجود اعلى المعارف وهي المشار إليها بالهاء قال ﷺ في تفسير الهاء من (هو) في (قل هو هو الله أحد) تثبيت الثابت.

قلت: فالاولى معرفة الباطن بالنقطة والثانية معرفة الباطن من حيث هو باطن بالنفس الرحماني والثالثة معرفة الظاهر بالسحاب المزجي والرابعة معرفة الظاهر من حيث هو ظاهر بالسحاب المتراكم والخامسة معرفة الظهور بالماء وهي المقامات المشار إليها سابقاً.

أقول: هذا هو ما اشرت إليه في الشرح قبله.

واريد بالماء ما ذكرته اعني الوجود وان اردت به ارض الجزر كان المراد بالماء الماء الاجاج.

قلت: فهذه احد عشر عالماً خمسة نور ونجاة وخمسة ظلمة وهلاك وواحد في ظلمات ورعد وبرق (يكاد يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا)

يا نور النور اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك وانزل علينا من بركاتك.

أقول: فهذه اعني جميع طرق ما يقال عليها اسم المعرفة من حق وباطل احد عشر عالماً من خلق الله خلق سبحانه حقها بفضله على مقتضى عنايته وباطلها بمقتضى دواعي المبطلين في الواح الثرى وهي كتاب الفجار المكتوب في السجين.

واما الواحد اعني طريق من يرى انه عز وجل معنى ففيه ظلمات من العادات وغواشي الدواعي الشهوانية ورعد من زواجر المواعظ والايات في الارض والسموات وبرق من داعي الفطرة التي فطر المخلوق عليها التي هي صورة الاجابة لدعوة الله.

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

أقول: اذا سمعت قولنا (اثنى عشر عالماً) أو (اثنى عشر الف عالم) فمن المراد به العوالم النارية والهوائية والمائية والترابية التي هي اما بسيطه أو مركبة وعليها واحد من واحد الطبائع فان تلحظها الافراد قيل اثنى عشر عالماً اذا اريد منها النوع او الجنس أو الصنف وان لحظت الافراد قيل اثنى عشر الف عالم.

وتقديمي التراب على الهواء في الجبروت والملكوت تأخيره في الملك اشارة إلى تريب البروج في عالم الغيب وترتيب العناصر في عالم الشهادة كما هو رأي بعض علماء

الجفر حيث جعلوا ترتيب الحروف على ترتيب طبائع البروج فيما يتعلق بالاجسام.

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

أقول: يعني ان كل عبارة دلت في ذكر العوالم على عدد في الاحاديث وكذا في عبارات أهل المعرفة انما يراد بها شيء من نوع ما اشرنا إليه فافهم.

قلت: ثم اعلم ان ادم ج ابو العالم في كل عالم إلى الف الف عالم واول آدم وجد هو المشيئة وهو ادم الاكبر وفلك والولاية المطلقة والحقيقة المحمدية ومقام أو ادنى وعالم فاحبت ان اعرف.

أقول: هذا اشارة إلى ما ذكره الصدوق (رحمه الله) في اخر الخصال في روايته عن الباقر عليه السلام فانه عليه السلام ذكر في قوله تعالى ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾ ان الله قد خلق الف الف عالم والف الف آدم وانت في آخر العوالم وآخر الادميين ويراد منها تنزلات مراتب الامكان والأكوان الوجودية.

واول موجود في الامكان هو الفعل اعني المشيئة خلق الله بنفسه وهو آدم الاول الاكبر وقد تقدم بعض الكلام عليه واولاده المشيئات التي بها كونت جزئيات الاشياء وكلياتها من المكونات المقيدة فان كل شيء كونه الله سبحانه بمشيئة خاصة به لا تكون لغيره الا ببعض الشخصات وكلها اولاد المشيئة الكلية الاولية التي هي ادم الاول واول مكوّن بادم الاول الوجود اعني الماء الكون الذي هو اصل كل مكنون محدث من الغيب والشهادة وقد ذكرنا انه لا يمكن فيه من ذاته اكثر من اربعة عشر شخصاً الا ان يشاء الله ان يغير ما اجرى في حكمته فانه عليه السلام كل شيء قدير.

وهذا ادم الثاني واولاده تنزلاته وظهوراته باشعته ومظاهره وهي مئة واربعة وعشرون

الفا.

وثاني مكنون من المكون الاول العقل الكلي واولاده العقول الجزئية وهي كلية اضافية وهي مئة واربعة وعشرون الف وهذا ادم الثالث وهكذا الروح والارواح والنفس والنفوس والطبيعة أو الطبائع وهلم جرّ إلى عالم الاجسام تتراعى العوالم نازلة إلى التراب ثم ترجع صاعدة وكلها على نحو ما قلنا.

واما قولنا (وهو ادم الاكبر اعني المشيئة وفلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية) ففيه تسامح في العبارة لان العبارة جارية على نمط اصطلاح القوم وهم يجعلون الوجود الراجح الذي هو المشيئة وما تعلق به وهو الوجود المطلق الذي هو امر الله اعني الماء الذي به حياة كل شيء وهو اول صادر عن المشيئة لا من شيء ولازمه الذي هو ارض القابليات وارض الجزر وفي رتبة واحدة وهي رتبة الامكان الراجح والوجود المطلق بعد هذه الرتبة الامكان الجائز والوجود المقيد الذي اوله العقل الكلي .

ونحن نجعل اول صادر عن الفعل ولازمه برزخاين المطلق والمقيد فان شئنا قلنا الوجود المطلق الراجح هو المشيئة والمقيد هو العقل وما بعده إلى ما تحت الثرى وما بين المطلق والمقيد برزخ اعلاه مع المطلق واسفله مع المقيد .

وان شئنا قلنا ما بينهما مع المطلق .

وان شئنا قلنا ما بينهما مع المقيد .

فعلى قولنا يكون فلك الولاية محتمل الوجهين فان اريد به المشيئة فلا اشكال وان اريد به نور الولي ﷺ كان هو الحقيقة المحمدية الذي هو نور النبي ﷺ مادة للأشياء كلها ووجودها الذي هو امر الله الذي به قام كل شيء قياماً ركنياً لان الله سبحانه جعله عضداً لخلقه .

وليس المراد بذلك ان الاشياء اجزاء منه اذ ليس ينزل شيء عن مقامه وانما الاشياء كونت موادها من اشعته وتنزلاته واثاره ومقام أو ادنى وعالم فاحببت ان اعرف مثل فلك الولاية في الاحتمالين .

واعلم ان تقوم المشيئة بالحقيقة المحمدية ﷺ كتقوم حرارة النار بالحديدة حال كونها محمية وكتقوم الفعل بالقيام في قولك قائم ففعل القيام كالمشيئة والقيام كالحقيقة المحمدية ﷺ والقائم كالوجه الذي هو مقاماته تعالى التي لا فرق بينها وبينه الا انها عباده وخلقه كما انه لا فرق بين قائم وبين زيد الظاهر بالقيام في هذه الجهة الا ان قائماً صفة زيد وصنعه لانه سمي زيد في حال ظهوره بالقيام بقائم .

فنحن نطلق الوجود المطلق على المشيئة وعلى اول صادر عنها لا من شيء وهو

الحقيقة المحمدية ﷺ .

قلت: وكل آدم فهو لم يخلق من اب وام إلا الاب والام المعنويين الذين ذاته تركب منهما على نحو ما سبق وهما الوجود والماهية أي المادة والصورة فالاب في المادة والام هي الصورة.

أقول: اعلم ان كل آدم من الادميين الألف الف آدم لم يكن مخلوق من اب وام كما هو في سائر اولاده وذلك كما ترى في ابينا آدم ﷺ وقد اشار الرضا ﷺ إلى نوع مطلق الدليل بقوله ﷺ (قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما ها هنا).

وهذا الدليل وامثاله مثل قول الصادق ﷺ (العبودية جوهره كنهها الربوبية الخ). وغيره يفيد استدلالاً على نفي الاب والام لكل آدم كما في ابينا ﷺ واستدلالاً على ثبوت التركيب لكل مخلوق من مادة وصورة وان المادة هي الاب والصورة هي الام وهذا معنى قولي الا الاب والام المعنويين الخ.

وقولي (وهما الوجود والماهية) اريد بهما المادة والصورة ولذا فسرتهما بهما فالوجود هو المادة والصورة هي الماهية سواء كان ذلك في عالم الانوار كالعقول فان وجودها هو مادتها وماهيتها هي صورتها وهما في العقول مجردان عن العناصر والصورة والزمان اذ كل شيء بحسبه فمادته وصورته من نوع رتبته في الكون الدهري الجبروتي ام في المثال.

كالصورة في المرآة مثلاً فان مادتها ظهور المقابل لها وصورتها هيثة المرآة ولونها وصقالتها وهذا من نوع رتبته في الكون البرزخي الظلي ام في الاجسام فانها مركبة من مادة عنصرية وصورة مثالية وذلك من نوع رتبته في الكون الزماني الجسماني.

اما المادة فتتشخص في الحسن بالصورة المثالية ومقوماتها واما الصورة وان كانت من المثال فانها انما تظهر في الحسن حال ارتباطها بالمواد العنصرية وسواء كان ذلك في الذوات كما مثلنا في الاجسام ام في الصفات كما مثلنا في الصورة في المرآة وسواء كان في الغيب كما مثلنا بالعقول ام بالشهادة كما ذكرنا في الاجسام وسواء كان في الخارج كما مثلنا ام في الازهان كالامور المنتزعة عن المعاني والاعيان والهيئات وغير ذلك.

فالوجود على الحق الحقيقي: بان تطلب معرفته فيما سوى الله سبحانه هو المادة وهو قول بعضهم والصحيح خلافاً للأكثرين وهو الركن الاعظم من كل شيء محدث صدر كونه بمشيئة الله لان الوجود هو الذي صدر عن فعل الله ومعلوم ان الشيء انما هو في الحقيقة

عبارة عن المادة والصورة فان حدّ الانسان الحقيقي التام هو الحيوان الناطق مثلاً والحصة الحيوانية هي المادة والحصة الناطقية هي الصورة ولم يكن له اصل غيرهما والا لما كان الحد بهما تاماً حقيقياً ولو كان الوجود غير المادة لما كان الحد بدونه تاماً ولما كان الوجود اظهر الاشياء لكنه هو المادة اذ هي اظهر الاشياء في كل شيء ولكنه لشدة ظهوره خفي على الاكثر حتى توهموه شيئاً موهوماً أو مفهوماً أو ذهنياً أو معنى مصدرياً أو هو الوجود الحق أو فعله وما اشبه ذلك وكل هذه الاحتمالات باطلة والحق ان الوجود المحدث هو المادة في كل شيء بحسبه والوجود الحق لا يعلمه الا هو لانه هو ذات الله عز وجل ودعوى السخية والظلية باطلة ودعوى الاشتراك المعنوي واللفظي أيضاً باطلة اذ لم تدخل الذات المقدسة مع غيره تحت حقيقة واحدة فلا يصح المعنوي ولا يكون بين ذاته عز وجل وبين غيره من كل شيء مناسبة من جميع النسب الاربع فلا يصح اللفظي فافهم.

قلت: وهذا هو المستفاد من كلام أهل العصمة ﷺ.

أقول: يعني ان كلامهم ﷺ صريح لمن يفهم فيما ذكرته واذكره بان المادة هي الاب والصورة وهي الام كما يأتي بعد هذا.

قلت: واما ما اصطلح عليه المتقدمون والحكام من ان الاب وهو الصورة والام هي المادة وان الصورة اذا نكحت المادة تولد عنهما الشيء وتوهم منهم ان النشور والتخلق في بطن المادة فهي الام فبعيد من جهة المناسبة.

أقول: المراد بما استفيد من كلام أهل العصمة ﷺ من كون المادة هي الاب والصورة هي الام ما يأتي عن الصادق ﷺ من قوله (ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم من رحمته واخذ ميثاقهم لنا بالولاية على معرفته يوم عرفهم نفسه فالمؤمن اخ المؤمن لآبيه وامه ابوه النور وامه الرحمة) ويأتي بيان وجه الاستدلال به على المطلوب ومثله قوله ﷺ (السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه) ويأتي بيانه أيضاً.

واما ما اصطلح عليه المتقدمون فدليلهم اعتبار ضعيف لانك اذا وزنت الاشياء بالميزان الحق وجدت ذلك كما قلنا وذلك نحو قولك ان المادة هي تدخل عليها لفظ من اذا اردت التعبير عنها فتقول (صغت الخاتم من فضة) فالفضة هي مادة الخاتم لا الصورة

وتحقق الخاتم انما يكون في الصورة لا في المادة والا لكان كل فضة خاتماً كما يكون في الصورة فان كل ما هو بهذه الصورة فهو خاتم سواء كان من فضة أم من ذهب أم حديد أم نحاس أم خشب .

فاذا عرفت هذا فاعلم ان الام خلقت من الاب كما قال تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة﴾ يعني آدم ﷺ (وخلق منها زوجها) يعني حواء وهذا معلوم ان حواء خلقت من آدم ﷺ وكذلك الصورة خلقت من المادة لا العكس وهذا يطابق تأويل قوله ﷺ (السعيد من سعد في بطن امه الخ). أي ان السعادة والشقاوة في بطن الصورة .

الا ترى ان الخشب الذي هو مادة السرير الباب والصنم ليس فيه حسن ولا قبح فاذا عمل باباً فيه حسن واذا عمل صنماً كان فيه قبح فكان الحسن والقبح في الصورة لا في المادة فاتفهم ما اشرنا إليه لتعرف الدليل والاستدلال ويظهر لك ان قولهم وان كان اصطلاحاً بعيد من جهة المناسبة خالياً من الفائدة.

قلت: واما من جهة مجرد الاصطلاح التسمية مع قطع النظر عن المناسبة فلا محذور ولكنه لا يفتح به كل باب الا إذا أريد به هذا الاصطلاح الصواب.

بل ربما يقال ان ذلك ليس باصطلاح وانما الواضع للغة العربية وهو الله سبحانه وتعالى وضع ذلك كذلك.

أقول: ان العادة جرت من أهل كل عرف على انه اذا ارادوا الاصطلاح على شيء نقلوه من اللغة لتكون المناسبة بينهما مقربة لفهم ذلك الاصطلاح .

وقولهم (ان الصورة هي الاب والمادة هي الام) بعيد من المناسبة بدليل ما اشرنا إليه فيما ذكرنا من الروايتين والاعتبارين .

نعم لو قصدوا مجرد الاصطلاح غير ملاحظين للمناسبة جاز ولكن لا تتعدى فائدته فلا تستفاد منه فائدة ولا يستنبط منه دليل .

واما ما ذكرنا بعد قيام الدليل الخاص عليه فانه مشتمل على المناسبة التامة وعظيم الفائدة وافادته الدليل على كثير من المعارف لو قيل انه اصطلاح واما على احتمال انه حقيقة وضعه الواضع على هذا المعنى كما يستفاد من بواطن الاخبار فلا اشكال فيه .

قلت: فاذا ظهر لك ما قررنا سابقاً ونقرر لاحقاً ظهر الحال من غير حاجة إلى استدلال ولو سملنا ان ذلك ليس من اصل وضع اللغة قلنا ان الاصطلاح المناسب للأمر الواقع اولى بالمصير إليه.

أقول: اريد بهذا الكلام ان ما اشرنا إليه غير خفي على كل من نظر في كلامنا اذا لم يلاحظ ما قالوا واما اذا لاحظ في فهمه لذلك بان يجعل قولهم مسلماً عنده وانما الاشكال في كلامي هل يمكن التوفيق بينه وبين كلامهم فلا ريب انه يخفى عليه لانه على عكس ما قالوا فكيف يوافق.

وايضاً قولي بينه وبين المعنى اللغوي على فرض ان كلامي حقيقة مناسبة تامة وذو المناسبة اولى من غير ذي المناسبة بالمصير اليه لان المناسبة اذا حصلت ظهر للمنتقل كثير من احكام المنقول منه وتفتح للعالم بتلك المناسبة ابواب من العلم كثيرة ومن تتبع رسائلنا وقف على كثير منها والله سبحانه هو الموفق.

قلت: وبيان الاشارة إلى المناسبة ان الاصل في المولود هو الاب والتخلق والتقدير ظاهر أو باطناً انما هو في بطن الام وان كان المولود مركباً منهما كما روى عن الحسن بن علي بن ابي طالب ج ما معناه (ان الانسان خلق من اربعة عشر شيئاً اربعة من ابيه واربعة من امه وستة من الله).

فالتى من الاب العظم والمخ والعصب والعروق.

والتي من الام الدم واللحم والجلد والشعر.

والتي من الله الحواس الخمس والنفس).

فاذا نظرت إلى ما من الاب رأيتة هو اصل الانسان لانه هو القسم الاقوى ولهذا كان جانب الاب اقوى وادخل في الميراث وفي الولاية وغير ذلك كالمادة لانها هي الجانب الاقوى في الشيء والصورة هي الجانب الاضعف في الشيء كالام فان ما منها ظاهر المولود وقشره كاللحم والدم والجلد والشعر يتعلق بما من الاب كالصورة تتعلق بما من المادة بحلولها فيها.

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

قلت: لكن لما كان التخلق الذي هو التصوير انما يكون في بطن الام والاحكام لا تعلق لها بنفس المادة والا لتساوت وجميع اشخاص النوع في الاحكام وانما تتعلق بالصورة لتخص كل صورة بما يناسب لها من الحكم كانت الاحكام منوطه بالصورة كما ان حكم المولود منوط بصورته ولا تكون الا في بطن امه

ومن هنا قال ﷺ (السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه) لان بطن الام هو محل التخلق والتصوير وذلك هو مناط الاحكام.

أقول: الدليل على ان الصورة هي الام ان المادة لا تلحقها الاحكام وانما تلحق الصورة فاذا جعلنا المادة هي الاب والصورة هي الام صح لنا ما ذكرناه سابقاً.

وذلك مثل الخشب الصالح للسريير وللصنم لا يلحقه من حيث هو حسن ولا قبح فلا تقول هذا الخشب حسن وهذا الخشب قبيح وان كان صالحاً لعمل الحسن وعمل القبيح فاذا صور سريراً كان ذلك بتلك الصورة حسناً واذا صور صنماً كان بهذه الصور قبيحاً.

فاذا اردت مطابقة الظاهر والباطن والتأويل ونظرت إلى قوله ﷺ (السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه) والى ما قاله بعض المفسرين تبعاً للحكماء فيما قرروا في الطبيعي ان السامري حين اخذ الذهب لما صنعه عجلأ خار ولو صنعه كلباً نبج ولو صنعه انساناً تكلم مع ان المادة واحدة وهي الذهب.

والى ما قاله الفقهاء من انه لو نزا كلب على شاة فاولدها ولدا فان كان بصورة الكلب فهو كلب نجس وحرام وان كان بصورة الشاة فهو شاة طاهر وحلال.

ومثله ما روى عن علي ﷺ وجدت ذلك على ما قلنا مطابقاً وعلى ما قالوا اولئك مخالفاً وهو من جهة ان الصورة هي الام التي يتشخص فيها المولود بالصورة التي تلحقها الاحكام وتبنى عليها وهذا ظاهر.

قلت: فاذا ثبت ان الصورة مناط الاحكام ثبت انها هي الام لا المادة والا لتساوت افراد النوع في الحكم للتساويهما في المادة كما مر

ونظير ذلك الخشب فانه مادة السريير والصنم فان عمل صنماً كان فعله حراماً ويجب كسره وان عمل سريراً كان جائزاً والحكم عليه بالحرمة والجواز انما هو في الصورة

فصارت السعادة مثلاً كالسرير والشقاوة كالصنم انما هو في بطن الصورة لا في بطن المادة.

وذكر الاصحاب في الكلب اذا نزا على شاة فاتت بولد فان كان كلباً فهو حرام ونجس العين وان كان شاة كان حلالاً وطاهر العين والمادة واحدة وانما الحل والحرمة في بطن الصورة وهي الام وهذا ظاهر لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد.

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

قلت: والى ما ذكرنا ورد التصريح به عن الصادق عليه السلام (ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم من رحمته واخذ ميثاقهم لنا بالولاية على معرفته يوم عرفهم نفسه فالمؤمن اخ المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة) فانظر إلى صراحة هذا الحديث في المدعى.

أقول: قد ذكرنا قبل ان المادة في التعبير عنها لا بد وان يدخل عليها لفظ (من) فتقول (صنعت الخاتم من فضة) لان دخولها في نحو هذا التركيب علامة على ان مدخولها هو المادة اذ لا يقال (صنعت الخاتم من الصورة).

فقوله (ان الله خلق المؤمنين من نوره) صريح في ان النور هو المادة أي الوجود وقد صرح عليه السلام بانها هي الاب فقال (ابوه النور وامه الرحمة) يعني الصورة الانسانية المستقيمة المنقوشة على هيئات الطاعات وصورها.

والدليل على ان هذا النور هو المادة ما ذكره عليه السلام في تفسير كلام جده عليه السلام حين قال (اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال عليه السلام يعني بالنور الذي خلق منه) والذي خلق منه هو المادة وهو النور أي الوجود وهذا ظاهر لا غبار عليه.

والمراد بالرحمة: الحصة الناطقية وبالنور الحصة الحيوانية في قولهم (الانسان حيوان ناطق) فان حيوان هو المادة وناطق هو الصورة والمراد بالمادة هو الوجود الذي هو اول صادر عن فعل الله تعالى اذ لم يصدر عن فعل الله سبحانه الا شيء، والشيء لا يتقوم الا بمادة وصورة والمادة هي الصادر عن فعل الله والصورة هيئة ذلك الصادر وانفعاله بفعل الله فاشرب صافياً ودع عنك الاوهام.

قلت: لان النور هو المادة والمراد به الوجود لقول الصادق ج في تفسير قوله ج اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال ج (يعني بنوره الذي خلق منه).

أقول: هذا هو ما ذكرنا قبل والمراد في هذا الحديث (بنور الله) هو الوجود ويعبر عنه تارة بالفؤاد وانما سماه نور الله لانه غير ناظر إلى نفسه ابداً وانما ينظر إلى الله فمثاله في نظره إلى الله متوجهاً إليه سبحانه من جهة فعله أي متوجهاً إليه بواسطة توجهه إلى فعله الذي منه بداه.

مثاله: نور السراج في عدم نظره إلى نفسه ابداً وانما ينظر إلى السراج اعني النار بواسطة نظره إلى الشعلة المرئية من السراج متتهياً لها لانها هي التي منها بداية النار فافهم وانما لم يقل ﷺ (لانه ينظر بحقيقته أو بوجوده) لانه حينئذ بمدلول اللفظ ناظر إلى نفسه فلا يكون حينئذ نوراً بل هو ظلمة وعدم فلا تكون له فراسة اصلاً.

قلت: والرحمة هي الصورة لان الصورة صبغ للمادة فالرحمة صبغ الوجود وهي الماهية الثانية لان الماهية الاولى بشرط لتحقق الوجود في الخلق الاول قبل التكليف

واما في الخلق الثاني حين قال لهم (أست بربكم).

فمن اجاب بلسانه وقلبه خلقه من صورة الاجابة وهي الصورة الانسانية حقيقة وهي الصبغ في الرحمة فافهم.

ومن عصى بقلبه خلقه من الصورة الشيطانية وهي الصبغ في الغضب فالسعيد من سعد صبغ الرحمة كما قال ﷺ وهي الام والشقي من شقي في صبغ الغضب؟

أقول: المراد من الرحمة في الحديث الشريف المتقدم الصورة بدليل قوله ﷺ (خلقهم من نوره) فالنور هو المادة وقوله ﷺ (وصبغهم في رحمته) فالرحمة هي الصورة لانه تعالى ركبهم في خلقهم من مادة وصورة فالرحمة صبغ الوجود لانها صورة له في خلق المؤمنين والغضب صبغة في خلق الكافرين.

وقولي (وهي الماهية الثانية) اشير به إلى ان الخلق الاول هو خلق المادة النوعية فتكون مركبة من مادة بسيطة ومن ماهيته اولى وهي انفعاله وقبوله الايجاد بفعل الله تعالى كالخشب فانه مركب من مادة بسيطة وهي الحصة من العناصر ومن صورة نوعية وهي الحصة الخشبية.

وهذا هو الخلق الاول للسريير وللصنم اللذين متساويان فيه في الصلوح ولم يظهر فيه الحسن والقبح لان هذه الماهية شرط للتحقق في الخلق الاول فلا تكون منشأ الظهور الافعال الاختيارية لان هذه متساوقة في الظهور للوجود الذي به تكون الشيئية فتكون الماهية الاولى قبل التكليف التفصيلي وان كانت في الحقيقة هي اجابة التكليف والقبول والتحمل الذي هو علة الكون.

واما الماهية الثانية: فهي صبغ الرحمة في خلق المؤمنين كحصة صورة السريير في ايجاد السريير وهو صبغ الغضب في خلق الكافرين كحصة صورة الصنم في ايجاد الصنم وصبغ الرحمة هو الصورة الانسانية لاشتمالها على حدود الطاعات التي هي جنود العقل كما في حديث هشام في الكافي وصبغ الغضب هي الصورة الشيطانية لاشتمالها على حدود المعاصي التي هي جنود الجهل.

ونريد بحدود الطاعات: العلم والحلم والاخلاص والرجاء واليقين والزهد والورع وما اشبه لك فان كل واحد منها حد تتميز به الطاعات.

وحدود المعاصي: الجهل والخرق والرياء والقنوط والشك والطمع والخوف وما اشبه ذلك فان كل واحد منها حدّ تتميز المعاصي عن الطاعات.

والهندسة والتخطيط الذي تميزت به الصورة انما هو هذه الحدود واشباهها لان تلك الصور معنوية والتصوير الوارد عليها أيضاً معنوي فافهم.

قلت: ونظيره من المعروف عند الناس في الانسان انه حيوان ناطق فالحيوان مادة تصلح للإنسان والكلب والصورة فهي الناطقية فالناطق هو الصورة وهي التي يتميز بها الانسان من الكلب فهي الام التي يشقى في بطنها الشقي ويسعد في بطنها السعيد.

أقول: انما قلت: (من المعروف عند الناس) لانهم في علومهم ومحاوراتهم ينظرون في معرفة الشيء إلى ما يفهمون منه ولا يفهمون معنى الحيوان الا انه المتحرك بالارادة فيجعلون مفهوم هذا جنساً شاملاً لجميع الحيوانات فيأخذون لكل نوع حصة ويميزون بينها بالصور النوعية اعني الفصول وينتقلون من ذلك المفهوم إلى الموجود المعلوم الخارجي فينظرون في حصة كل نوع خارجي بذلك المعيار ثم حكموا بان تلك الحصص الخارجية متساوية في الرتبة لكونها من حقيقة واحدة.

واخطاؤا لانهم انما ادركوا الاتحاد من قبل المفهوم وتمشوا منه إلى الخارجي المعلوم وفي الحقيقة انما اشتركت الحصص في جهة التسمية واوقاتها وامكنتها متفاوتة تفاوتاً يلزم منه ان الوضع على السابق قد تحقق واستعمل في وقت ومكان لم يوجد المسمى المتأخر ليريد الواضع فيضع اللفظ بازائه ولم يدخل في حقيقة الاول ليكون فرداً منها فاذا وضع اللفظ بازائها دخل في جملة افرادها وانما هو من حقيقة مغايرة لحقيقة الاولى.

نعم لما كان بين الحقيقتين تقارب وتناسب وهو تناسب السببية والمسببية وتقارب الملزومية واللازمية حصلت المناسبة الذاتية التي هي علة الوضع بين اللفظ الموضوع للأول وبين الثاني اللازم فحسن الوضع عليه بعد وجوده ولم يكن وقته مكانه وقت المسمى الاول ومكانه ليكون مساوياً له وليس الوضع عليهما وضعاً واحداً لان الوضع الواحد انما يكون بازاء موجود حين الوضع على الاول لم يكن الثاني موجوداً وحين وجد الثاني ووضع عليه ما وضع على الاول لم يكن مجتمعاً معه في رتبة واحدة وانما جمعهما مفهوم اللفظ والمفهوم غير المعنى المسمى.

فاذا قلت: ان الوضع على الثاني بالحقيقة.

**قلت: يجوز ذلك ولكن بمعنى انه حقيقة بعد حقيقة كما هو شأن
المشتركات اللفظية في كونها باوضاع متعددة**

نعم قد تحدد حصص الحيوانية فيكون اذا كان في اللازم والمسبب حصة واحدة تكون في السبب والملزوم حصتان لانه يشارك الاسفل في الحصة السفلى وينفرد بالحصة العليا ويأتي بيان هذا عن قريب ان شاء الله عند ذكره.

فيأتي ان الحصة الحيوانية المجامعة للناطقية من نوع لا يكون جنساً لها وللمجامعة للناحية والصاهلية.

ولما ثبت ان السعادة والشقاوة انما هي في بطن الام وان الصورة الشخصية هي التي بها يتميز الشقي والسعيد كما مثلنا لك في الخشب والسرير والصنم ثبت ان الصورة هي الام وقد تقدم ذلك.

ولما اردت الكلام بالاشارة إلى بيان تلك الحصص.

قلت: ثم اعلم ان الحصاة التي في الانسان من الحيوان التي هي المادة والحصاة التي في الكلب من الحيوان التي هي مادية تجمعها حقيقة واحدة في الظاهر بلحاظ ان الحيوان هو المتحرك بالارادة المعروفة عند العوام وعليه جرت اصطلاحات العلماء في اكثر كتبهم ومحاوراتهم.

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

قلت: واما في الحقيقة فهل هما كذلك وانما اختلفا باضافة الصورة من جهة قابلية كل منهما واستعدادهما.

أقول: ان هذا الكلام وما بعده في ذكر اختلاف الاحتمالات في الحصاة الحيوانية التي في الانسان والفرس على حسب ما تقتضيه ظواهر ادلة الحكمة:

احدها: انها يحتمل ان تكون الحصتان من حقيقة واحدة تدخلان تحت جنس واحد اذ هو مقتضى اتحاد مفهوم المتحرك بالارادة الصادق عليهما وعلى هذا فلم اختلفا في القوة والضعف حتى كانت في الحيوان اضعف منها في الانسان مع ان مقتضى الاتحاد المذكور ان يكون فيهما من باب التواطىء.

فاجيب: ان الاختلاف بين الحصتين مع تساويهما في اصل الهيولى انما حصل من جهة قابلية الحصاة التي كانت اقوى واستعدادها.

ويرد عليه: ان القابلية والاستعداد المشار إليهما شرط التحقق وقبل التحقق لا شيء وبعد التحقق تكونان من التواطىء اذ هما من ذات واحدة ولا تصح ان تكونا من المشكك لان الافراد المشككة انما تتحقق من ذوات متعددة كالأبيض للإنسان والقرطاس والقمر أو من صفة منبسطة اختلفت رتب اماكنها كالأبيض من الأبيض وكالنور من السراج بخلاف الحصاة الذاتية من ذات واحدة فانها لا تصح الا من المتواطىء والا لاختلفت رتب اماكنها فلم تكن من ذات واحدة.

قلت: ام لا بل كل حصاة من حقيقة لان مراتب الوجود متفاوتة ولا ينحصر تفاوتها في مراتب المشكك بالقوة والضعف ليقال ان ما اختلف من المشكك تجمعه حقيقة واحدة بل منه المشكك ومنه الاعراض كالأضواء والانوار والصفات والافعال والنسب وذلك لا تجمعه مع معروضه حقيقة واحدة وان قلنا ان كل اثر يشابه صفة مؤثرة لان جهة المشابهة هي الهيئة في الصفة والاثر.

أقول: هذا الثاني الاحتمالات وهو ان كل حصاة من حقيقة غير الحقيقة التي منها الحصاة الاخرى واختلفهما دليل على اختلاف اصلهما لان التفاوت الذاتي لا يتحقق في

الذات الواحدة المتحدة الرتبة والمكان ولا ينحصر التفاوت في مراتب المشكك بالقوة والضعف على فرض دعوى ان المشكك تجمع افراده حقيقة واحدة لانا نقول اولاً ان التشكيك انما يكون من انواع المفاهيم المحصلة من الالفاظ أو من الحقائق المختلفة المتعددة بسبب وصف اجتمعت فيه أو من الاعراض المنبسطة لاختلاف اماكن تلك الحصص وربتها .

وهو معنى قولي (بل منه المشكك) أي من الوجود اذا اخذ بالمفهوم المعبر عنه في الفارسية (بهستي) فانه يشمل بهذا المعنى كل ما هو شيء فان المشكك وان اختلفت افراده دخل في الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة واحدة وان اختلفت في القوة والضعف وذلك كالابيض والبياض مع اختلاف حقائق الاول وهو الابيض والاضواء اذا اريد منها المنيرات واختلاف اماكن الثاني وهو البياض والانوار المنبسطة اذا لم ترد منها المنيرات ومثل الثاني: الصفات القارة الذاتية والغير القارة الفعلية والافعال والنسب فان الافعال تختلف باختلاف متعلقاتها والنسب كذلك .

والثاني: وما يلحق به لا تجمعه حقيقة واحدة مع معروضاتها فان الصفة ليست في رتبة الموصوف والفعل ليس في رتبة الفاعل والنسبة ليست في رتبة المنسوب ومع ذلك تجمع الكل حقيقة الوجود بمعنى (هستي) بالفارسية وان كانت مختلفة الحقائق فيكون من الوجود المشكك ومنه غير المشكك وهو مختلف الافراد كالمشكك .

وقولي: (وان قلنا: ان كل اثر يشابه صفة مؤثره) اريد به ان الاشياء مختلفة الحقائق وان قلنا ان كل واحدة منها اثر لعلته والاثر يشابه صفة مؤثره ويلزم من هذا اتحاده لاتحاد المشابهة في جهة التشبيه فلا يكون مختلفة الحقائق بل نقول هي مختلفة الحقائق والمشابهة انما هي في الصفة والاثر وذلك لا يقتضي الاتحاد في الذات .

واجيب: بان دليلكم يصح بين حصص الانواع في انفسها اما في على اطلاق كلامكم فلا فانه يتناول الحصص الشخصية فانا نجد بين افراد النوع الواحد تفاوتاً عظيماً مع الاتفاق في الحقيقة على ان افراد هذا النوع من المتواطئ الذي مقتضاه التساوي فان خصص الدليل بالحصص النوعية صح والا فلا .

قلت: ام هما من شيء واحد وتفاوتت الحصص بما تكتسب من الصور لا بقابليتها واستعدادها .

أقول: هذا ثالث الاحتمالات

وتقريره: ان الحصص الحيوانية الموجودة في انواع الحيوانات واشخاصها كلها من

شيء واحد اي على حقيقة واحدة متحدة الرتبة والمكان والهيئة واختلافها في الحيوان الناطق والحيوان الصاهل والناحق وفي افراد كل نوع انما هو بما تكتسب تلك الحصص من الصور اللاحقة لها اعني الحصص الفصولية وفي الافراد بما تكتسب كل حصة من الصور الشخصية واختلافها لاختلاف ذلك الاكتساب .

والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الاول ان هذا نسب فيه الاختلاف وتفاوتها في القوة والضعف إلى ما يصل إليها من الصورة وهي في انفسها متساوية تساوي وتواطىء والاول نسب الاختلاف والتفاوت في القوة والضعف إلى نفس الحصص المادية وان كان ذلك انما ظهر بانضمام الصور لان التفاوت من اصل استعداد ذات المادة فهو فيها بالقوة ويكون بالفعل عند ارتباط الصور بها .

ويرد على هذا الاحتمال: ان هذا التفاوت اذا كان في خصوص افراد نوع واحد مكن ان يسند التفاوت بينهما إلى الاكتساب من الصور .

اما اذا كان في الانواع المختلفة فان كانت في رتبة واحدة من الوجود امكن ان يتم فيها هذا التوجيه كما لو فرض بين الفرس والحمار والبغل والابل والبقر والغنم والكلب وما اشبه ذلك ولكن اذا فرض بين احد هذه المذكورات وبين الانسان فانا وان سلمنا ان للصورة تأثيراً عظيماً يحصل منه التفاوت العظيم الا ان الصورة التي يكون منها مثل هذا التفاوت العظيم لا يصلح في الحكمة ان ترتبط بما لا يناسبها من المواد فان لون الياقوت مثلاً وصفاءه لا يصلح ان يوضع في مادة كثيفة وسخة كالتراب الغير الصافي فلو تعلق به ذلك اللون وذلك الصفاء ضعف اللون والصفاء وكان لا يصلح واحد منهما ان ينسب إلى الياقوت وانما يرتبطان بمادة صافية لطيفة نقية من الاوساخ والاعراض والكدورات .

فاذا فهمت التمثيل ظهر لك ان هذا التفاوت العظيم بين نوع الانسان ونوع الحمار ولا يكون خصوص ما يكتسب من الصور ان لا يبلغ لك بالمادة هذا المبلغ من التفاوت العظيم .

قلت: والحق في المسألة ان كل ما كان من شيء واحد منها كالحصص المتخذة من الذات الواحدة أو من العروض فهي في الحقيقة واحدة واختلاف الحصص اذا كانت من شيء واحد انما هو باختلاف اكتسابها من الصور من الاعمال الظاهرة والباطنة الناشئة عن اختلاف مراتب الاجابة في عالم الذر .

واختلاف الصور في القابلية والاستعداد بسبب اختلاف انفعالها من

الحصص بسبب تفاوت مراتبها ومشاخصاتها فتفاضل اذا اجتمعت في الدرجات لكنها لا تتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك الحصص.

أقول: هذا رابع الاحتمالات وهو التفصيل وهو الحق الذي تنصره الأدلة العقلية والنقلية وتقريره ما ذكرته في المتن وهو انه اذا كانت الحصص من شيء واحد كما لو اخذت من ذات واحدة أو من العرض الواحد.

فمثال الاول: كما اذا اخذت من جرم الشمس مثلاً فهي من حقيقة واحدة بسيطة متساوية الاجزاء والحصص المأخوذة منها يجب ان تكون متساوية والا لتفاوتت اجزاء تلك الحقيقة فلا تكون في نفسها بسيطة متحدة بل تكون مركبة متعددة وهو خلاف المفروض.

ومثال الثاني: كما اذا اخذت من شعاع الشمس أو شعاع السراج فانها من حقيقة واحدة متساوية الاجزاء بالنسبة إلى المنير في كونها ظهوره وانما اختلفت في الشدة والضعف لاختلاف مواقعها ومواضعها.

وانما قوى ما كان اقرب إلى المنير في المكان وضعف ما كان ابعد لقوة قابلية الموضع بالقرب ولو كان الموضع البعيد شديد القابلية بان يكون من القريب في ذاته انعكس الامر فكان مع بعده اشد استنارة وذلك كما لو كان البعيد صقيلاً كالمرأة فانه يكون اشد استنارة من الاقرب إلى المنير اذا كان كثيفاً.

فدللت هذه الايات على ان المنير متساوي النسبة إلى القوابل عنه وانما اختلفت نسبتها إليه من نحو ذواتها فتكون متساوية في نفسها كالتي من الذات وانما اختلفت بما تكتسب من الصور والصورة تنشأ من الاعمال الظاهرة كالصلاة والزكاة والباطنة كالمعارف الحققة.

واختلاف الاكتساب ناش من اختلاف مراتب الاجابة في التكليف الاول في عالم الذر فاختلفت الصور باختلاف الاجابة في السبق والتقدم الذي هو لازم الصدق مع الله سبحانه في جميع المواطن في كل شيء بنسبته وهو الذي عبرنا عنه بالانفعال المنسوب الحصص التي هي المواد فانها تختلف في الاستعداد والقابلية لانه عز وجل اعطي كل شيء خلقه فانبسطت العطية على مراتب اكوان الشيء.

فمنها ما يظهر بالوجود ومنها ما يظهر مع الوجود ومن ذلك ما هو بالفعل ومنه ما هو

بالقوة وما بالقوة منه ما هو ناقص يتم بانضمام الصورة إليه أو بما تكتسبه المادة من الصورة ومنها ما هو بالعين ومنها مع العين كما في الوجود ومنها ما هو بالقدر ومنها ما هو مع القدر كما في الوجود ومنها ما هو بالقضاء ومنها ما هو مع القضاء كما مر .

والحاصل: ان التفاوت نشأ من اختلاف الاستمداد والاستمداد مستمر مع الخلق من اول ما ذكر به في العلم إلى اخر ما ذكر به في العلم .

واعلم ان ما كان منها من شيء واحد وحصل بينها التفاضل بسبب ما ذكرنا لا يتجاوز تلك الحقيقة سواء كان من ذات اوصفة فلا يكون للفاضل الذي من الشعاع مثلاً ان يتجاوز رتبة الشعاع فيلحق بالمنير فيكون من نوع المنير ولا الذي من المنير ان يلحق بعلته .

نعم يمكن في حق الفاضل اذا بلغ في التكميل ان يشابه علته وهو نهاية سيره قال أمير المؤمنين عليه السلام (خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابته جواهر اوائل عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد).

هذا كله في اصناف الانسان والجان والملائكة واما فيما سوى ذلك من جميع الحيوانات فيما يتعلق بها من التكاليف الظاهرة والباطنة التي هي منشأ تكوينها وتفاضلها فبنسبة حال كل نوع وكل صنف وكل شخص منها يعرف ذلك بالقياس إلى الانسان كل في رتبته (وما منا الا له مقام معلوم).

ومرادي بقولي (ان ما كان من شيء واحد) ان الحصص المتعددة في الانواع المتعددة والاشخاص المتعددة اذا قيس بعضها إلى بعض وكانت هذه الحصص من رتبة واحدة كالفرس والكلب والطير وكالطير والفرس والفرس وكالانسان والانسان وكالمعصوم والمعصوم فافهم.

قلت: وما كان من شيئين مع ما كان من شيء واحد اجتماعاً في الرتبة الجامعة كالانسان والفرس يجتمعان في الحصة الحيوانية الفلكية الحساسة ويتفارقان فيما فوقها

فالانسان فيه من الحيوانية حصتان ذاتية وعرضية وفي الفرس حصة واحدة ذاتية لها وهي عرضية للانسان والحصة الذاتية للانسان هي حصة من الناطقية القدسية.

أقول: وما كان من شيئين يعني اذا قيس شيان احدهما إلى الاخر وكان احدهما من

حصّة والاخر من حصتين اجتمع الشيطان في حقيقة الحصّة السفلى كالفرس مع الانسان فان الفرس فيه حصّة واحدة حيوانية فلكية حساسة والانسان فيه حصتان حصّة حيوانية فلكية حساسة فيجتمع مع الفرس وحقيقتها وحصّة ناطقة قدسية يفارق الفرس فيها وانما يجتمع مع الفرس في السفلى.

ومرادي بالناطقّة القدسية الحيوانية التي هي المادة لا الناطقة القدسية التي هي الصورة لان التي هي الصورة لا اشكال في كونها مغايرة لصورة النوع الاخر لانها هي الفصل وانما الاشكال في حصّة الجنس التي هي المادة.

وكذلك اذا كان احد المتناسبين من شيء أو من شيئين والاخر من ثلاث فانه يجتمع مع ذي الواحدة ويفارقه فيما سواه ويجتمع مع ذي في الاولى وفي الثانية ويفارقه في الثانية حيث كان متفردا بها ولم تكن عند ذي الحصتين ويأتي ذكره.

فما اجتمع فيه ان كان في المساوي كالفرس والطير والفرس والفرس فالحصتان ذاتيتان وان كان في التفاضل كالانسان والفرس فالحساسة الفلكية ذاتية وفي الفرس عرضية في الانسان بمعنى ان الانسان ذاتية الحقيقي هو الحصّة الحيوانية القدسية ولكنه اذا تنزل إلى الاجسام ليتحصل منها ما يتكامل به من العلم والعمل لا يمكنه الا بالحصّة الحيوانية الحسية الفلكية فهي فيه لاجل تحصيل ما يتكامل به فهي عرضية بالنسبة إلى الاولى بمعنى ان تركبه منها ليس لنفس ذاتها بل لهذه الغاية.

وبمعنى ثان: انها شعاع الاولى والشعاع عرض فكونها عرضية بهذين المعنيين وليس المراد بالعرضية انها اجنبية غريبة لم تكن منه ولا له بل هي منه وله الا انها مركب الاولى وقشرها وظاهرها وكذا حكم الانسان بالنسبة إلى المعصوم فانه بحكم الحيوان بالنسبة إلى الانسان.

قلت: فالحيوانية الفلكية الحساسة لا تقبل الصورة الانسانية وتقبل صور جميع الحيوانات ويلزم حكم الصورة تلك الحصّة سواء قرت كما في سائر الحيوانات الانا درا ام تغيرت كما في الانسان فانها اذا لم تكن نفسه مطمئنة تكون تلك الحصّة الحيوانية الفلكية الحساسة ابدا تلبس صور الحيوانات فتلبس في الغضب صورة سبع وفي الشهوة صورة خنزير وفي النميمة صورة عقرب وهكذا.

أقول: هذا تفريع على ما تقدم في بعض احكامه فان منها ان الحيوانية الفلكية

الحساسة وهي الحصاة الحيوانية التي هي المادة لا تقبل الصورة الانسانية كما ان الحجر الكثيف الكمد حال كثافته وكمودته لا يقبل الشفافية لانها تناقض صفة هذه وهي الكثافة والكمودة وانما يقبل الشفافية الحجر الصافي الذي لا كثافة فيه ولا كمودة كالزجاج والبلور والياقوت .

ولكن تلك الحصاة تقبل صور جميع الحيوانات فحصاة الحيوانية الحساسة الفلكية تقبل صور السبع والشاة والطير والفرس وهكذا لانها من رتبة واحدة ولا تنافيا كما يقبل الحجر الكثيف الكمد لون الحمرة والبياض والصفرة والخضرة ويلزم تلك الحصاة الواحدة حكم كل صورة قبلها فاذا قبلت صورة الكلب كانت نجسة وطبيعتها الحرارة واليبوسة وحالها الغضب واذا قبل صورة الشاة كانت طاهرة وطبيعتها الهون والاطمئنان وهكذا صور سائر الحيوانات .

وقولي (سواء قرت الخ) واريد به ان الحصاة الحيوانية تصلح لسائر صور الحيوانات ولكن أي صورة لبستها قرت فيها ولا تتغير بان تنتقل عنها ولو في بعض الاحكام الا نادراً كما في كلب أهل الكهف وناقة صالح وعفير حمار النبي ﷺ وما اشبه ذلك من الحيوانات التي كان لها نوع من الانسانية حتى كان يدرك الاعتقادات الحقة التي عليها المهتدي من نوع الانسان لا مطلق الاعتقاد الحق ولو بالنسبة إلى المعتقد فان ذلك لا ينفك عنه شيء من الحيوانات .

كما في النملة فانها تعتقد ان الله سبحانه زبانيين إلى قرنين لان كمال نوعها في وجودهما فهي عند الله موحدة وان كان حقاً في حقها ولكنه في حقنا باطل وكفر .

ومعرفة بعض الحيوانات لذلك لا يكون بنحو عقول الانسان ولكنه نادر الوقوع فالحصاة الحيوانية يستقر فيها حكم ما لبسته من الصورة الحيوانية .

وقولي (ام تغيرت) اريد ان الحصاة الحيوانية الفلكية اذا جامعته الحصاة الحيوانية القدسية تكون مقهورة تحتها ليس لها اختيار الا ان ذلك اذا كانت الحيوانية القدسية مؤيدة بالعلم والعمل .

واما اذا لم تكن كذلك لم تكن الحيوانية الفلكية مقهورة تحتها بل تكون مهمة الناصية فتلبس ما شاءت من الصور الحيوانية وتخلع وتلزمها احكام ما لبست .

واما ما خلعت فان كانت عن توبة محي الله سبحانه ذلك الحكم يوم القيامة والا بقي

لأنها لها لزوم الظل للشاحص (سيجزئهم وصفهم انه حكيم عليهم) (ولكم الويل مما تصفون) فقد تلبس الصور المتعددة على التعاقب الا انها لا تظهر في الدنيا لحكم قوله تعالى ﴿اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى﴾ فتكون ما لبسته مستوراً عن اعين الناس والمعصوم ﷺ يشاهده وان لم يتب عنه يحشر يوم القيامة في تلك الصورة.

وهذه تكون في الحصبة الحيوانية التي في الانسان لانه لما كان جامعاً كان ما لحقه بفاضل جامعته جامعاً فاذا غضب لبس صورة السبع أو الكلب واذا سعى بين الناس بالنميمة لبس صورة العقرب أو الحية وهكذا فان تاب محى الله سبحانه تلك الصورة والا حشر فيها يا ﴿ايها الانسان انك كادح إلى ربك كدحاً﴾ و﴿من يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾.

واما اذا كانت مقهورة تحت الحصبة الناطقية بان تكون نفسه مطمئنة بالعلم والعمل على اليقين فانها أي الفلكية الحساسة لا تلبس شيئاً من صورها اذ لا اختيار لها حينئذ وهو معنى قولي ﴿اذ لم تكن نفسه مطمئنة﴾.

قلت: والحصبة الناطقية القدسية لا تقبل شيئاً من صور الحيوانات وانما تقبل صورة الانسانية فقط ولا تقبل صورة الجامعة الكلية

والمعصوم ج فيه ثلاث حصص عرضيتان وهما ما في الانسان ولكنهما فيه قرنا واطمانتا فلا يخرجان عن حكم الثالثة ابدًا.

أقول: يعني ان الحصبة الحيوانية القدسية لا تقبل صور الحيوانات لعلو رتبها عن تلك الصور ولان تلك الصور آثار صورتها والشيء لا يجري عليه لذاته ما هو اجراه وانما تقبل ما هو منها اعني صورتها وهي حصبة من الناطقية لان الاولى نور والنور يقبل الحدود التي من نوعه كالعلم والحلم والتقوى والايمان والاعمال الصالحة وما اشبه ذلك وهذه الحدود تكون الهندسة منها حصبة ناطقية فتلائم الحيوانية القدسية.

وايضاً هذه الحيوانية القدسية كما لا تقبل صور الحيوانات لتعالها عنها كذلك لا تقبل الصورة الجامعة الكلية لتعالها الصورة الجامعة الكلية عنها ولان الحيوانية القدسية اثار صورتها والشيء لا يجري عليه لذاته هو اجراه.

والمعصوم وهو صاحب الحيوانية الجامعة الكلية التي تقبل الصورة الجامعة الكلية فيه ثلاث حصص عرضيتان بالنسبة إلى نوريته وهما اللتان في الانسان.

احدها: الحيوانية الفلكية الحساسة وهي نفس نفوس الافلاك وهذه تؤخذ من شعاعها قبضة للأنسان والفرس فاذا فارقت نفس الانسان الحساسة ونفس الفرس عادت إلى مما منه بدأت عود ممازجة وهو ظاهر الحيوانية الحساسة التي في المعصوم عليه السلام.

وثانيها: الحيوانية القدسية وهي التي اخذ حصته من شعاعها للمؤمن اعني الذاتية للمؤمن الا ان هذه وان كانت اصلاً لذاتية المؤمن لكنها عرضية للمعصوم عليه السلام صحبته في طريقة هبوطه إلى عالم الاجسام.

وثالثها: الكلية الجامعة وهي ذاتيته.

والاوليتان العرضيتان في المعصوم عليه السلام قرتا فلا تلبس احديهما صورة غير ما هي عليه من اكمل الصور بها واشرفها لانهما مقهورتان تحت قوة الجامعة الكلية الالهية فاطمأنتا على ما راضيتهما عليه فلم تخرجا عن حكمها ابدأ (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم) (يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم).

قلت: والحصّة الملكوتية الالهية تقبل صورة التوحيد وهي العصمة ومرتبة القطبية للوجود والصورة الجامعة الكلية.

أقول: اعلم ان الحصّة الملكوتية الالهية التي هي مادة حقيقته عليه السلام اعني بها في محمد عليه السلام واهل بيته عليهم السلام الحقيقة المحمدية وهي اول فائض من مشيئة الله الكونية وهي كل الفيض من المشيئة الكونية بلا واسطة اذ لم يفيض من المشيئة بلا واسطة غيرها وكل ما سواها انما حدث بواسطتها.

وانما تطلق عليها الحصّة مع انها الكل لانها بالنسبة إلى فعل الله وقدرته على احداث امثالها حصّة مما فاض من المشيئة الامكانية ولان هذا الاطلاق وهو المتعارف ولانا ذكرناها في بحث الحصص ناسب التعبير عنها بما نعبر به عن الحصص تقبل صورة التوحيد الاكمل.

وهذه الصورة: هي الجامعة التي تفرعت عنها هياكل التوحيد يعني ان الحيوانية الملكوتية الالهية هي الذات أي المادة التي تقبل صورة التوحيد الاعلى التي تنزلت بهياكل التوحيد وهذه الهياكل ظهرت اثارها على القواعد بالتوحيد في قابلية القابل وبالشرك في قابلية المشرك وبالايمان في قابلية المؤمن بالكفر في قابلية الكافر.

وتنظيره للتفهيم: ان لفظ (لا اله الا الله) وردت على سلمان بان (قل لا اله الا الله) فقالها فكان مؤمناً وعلى ابي لهب فانكرها فكان كافراً وذلك تأويل قوله تعالى ﴿ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خساراً﴾.

وصورة التوحيد العليا: هي العصمة اعني المنافية لوقوع الذنب مع التمكن منه والقدرة عليه ولارادته مع التمكن منه لان الصورة اذا كانت في تمام الاستقامة بحيث تكون في تخطيطها وهندستها على طبق مقتضى المشيئة والارادة فان ما هو هكذا لا يكون مخالفاً للمشيئة والارادة والا لما كان مطابقاً لهما هف ولا تكون هكذا الا اذا كانت في مرتبة القطبية للوجود بان يكون جميع شؤون الوجود الحق تعالى تدور عليها وان تكون جميع الوجودات الامكانية تدور عليها لانها هي باب تكوينها وكونها وقيامها وبقائها وتكون حينئذ محل نظر الله من العالم.

قلت: فالحصة الحيوانية الفلكية مركب للناطقة القدسية واثرها خلقت من فاضلها والناطقة القدسية واثر للملكوتية الالهية خلقت من فاضلها فلا تجمع هذه الثلاث حقيقة واحدة.

نعم اذا نظرنا بنظر اخر بان الكل من مراتب الوجود وانه حياة وشعور وانما يختلف مظاهره جاز على هذا اطلاق الاتحاد في الجملة الا انك اذا عرفت ما ذكرنا لك من اختلاف الحقائق ظهر لك التباين.

اقول: هذا حاصل ما تقدم ومتفرع عليه ونريد به ان الحيوانية الفلكية الحساسة لما كانت الة للقدسية الناطقية عند نزولها على عالم الزمان لاستخراج اسراره وعلومه بحيث لا تتمكن بدونها لانها من نوع هذا العالم نزلت إليه فيها فكانت مركباً لها يحملها إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الانفس فمنها ركوبهم ومنها يأكلون فتوصل بها إلى ما فيه من العلوم وتركبها إلى ما سواها لادراك ما استتر فيه.

والحساسة أيضاً اثر للقدسية لانها صفتها وظهورها بها خلقت من فاضلها أي من شعاعها فاذا نسبتها إليها كان نسبة النور إلى المنير وكذلك الناطقة القدسية بالنسبة إلى الملكوتية الالهية فلا تكون هذه الثلاث من حقيقة واحدة كما ان الاثر لا يكون من حقيقة المؤثر.

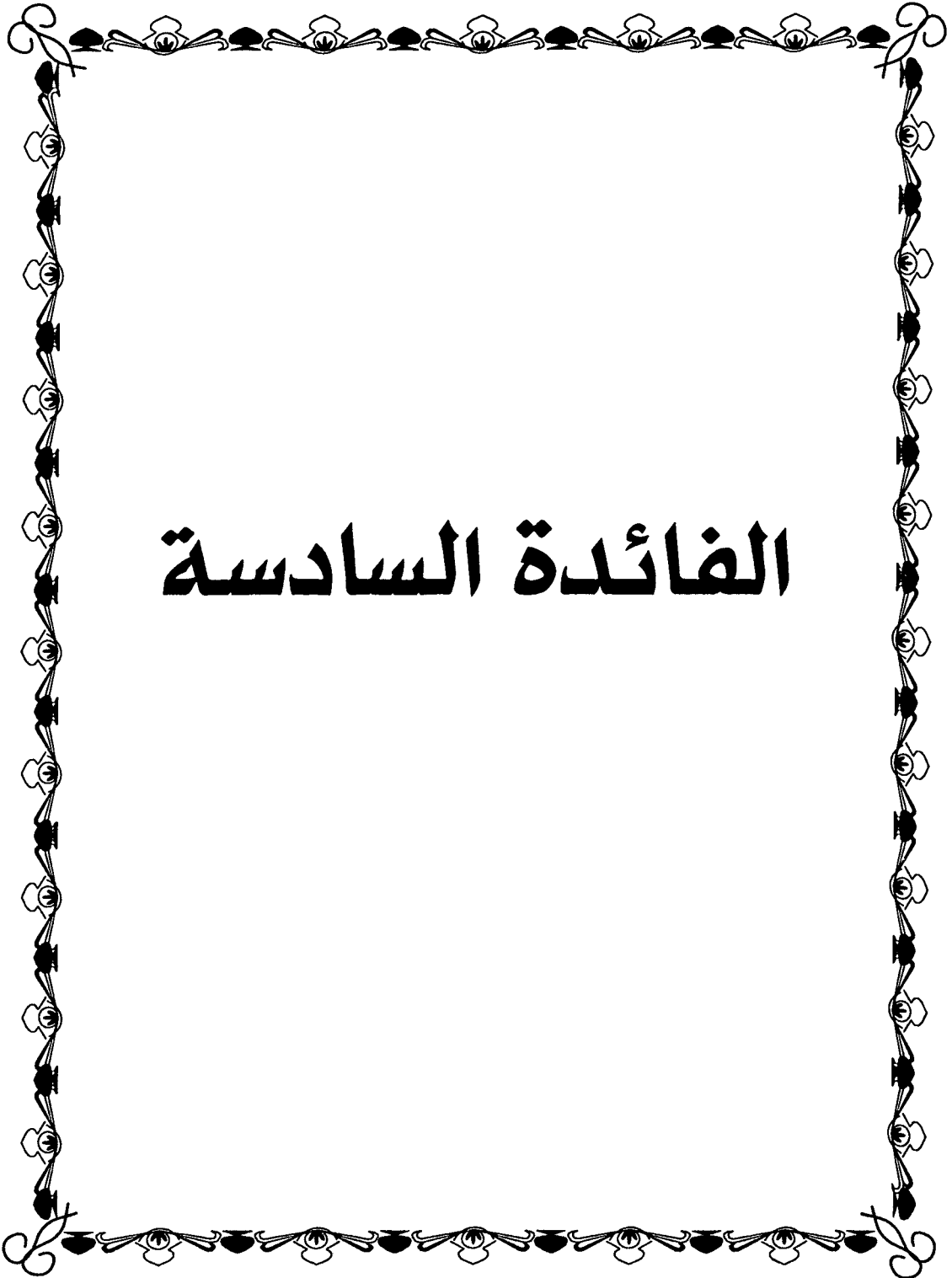
وقولي (نعم اذا نظرنا بنظر اخر الخ). اريد به انا اذا لم ننظر إلى حقائقها ونظرنا إلى

ما يصدق عليها من معنى الوجود المعبر عنه بالفارسية (بهستي) وهو المعنى اللغوي أو الكون في الاعيان وان كان ذلك من مراتب الوجود لا فرق فيه بين الذات والصفة والمؤثر والعين والمعنى فان الوجود بالمعنى الذي ذكرنا صادق على الكل والوجود حتى بالمعنى المذكور كله شعور وحياة كما برهنا عليه في بعض مسائلنا ومباحثاتنا .

الا ان ذلك في كل شيء بحسبه لانه انما اختلف حال شعور مراتبها وحياتها لاختلاف مراتبها في القرب والبعد من المبدء صحّ اطلاق الاتحاد عليها وانها من حقيقة واحدة وهي الحقيقة المرادة من مطلق (هستي) أو الكون في الاعيان الا ان القوم حين قالوا (انها من حقيقة واحدة) ما يريدون به الا انها كلها داخلة تحت جنس واحد وقد بينا لك بطلان قولهم كما سمعت .

فانظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال .

قلت:



الفائدة السادسة

الفائدة السادسة

في الاشارة إلى القسم الثالث وهو الوجود المقيد اوله الدرّة وآخره الدرّة

أقول هذا القسم الثالث من اقسام ما يعبر عنه بلفظ الوجود كما اشرنا سابقاً إلى انها ثلاثة.

الاول الوجود الحق: ونريد به ما يعرف به الوجود الواجب الحق عزّ وجل وهو المسمى بالوجه وبالمقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وبالعنوان وبالوصف الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾^(١).

والثاني: الوجود المطلق: ونريد به الوجود الممكن الراجح الوجود وهو فعل الله ومشيتته وارادته وابداعه مع ما تقوم به من اثره ومتعلقة من الحقيقة المحمدية وفلك الولاية المطلقة والماء الذي به حياة كل شيء.

والثالث: الوجود المقيد: أي المتوقف في وجوده على شيء واوله العقل الكلّي اعني عقل الكل ومعنى هذا ان ما سوى الله عز وجل شخص واحد له عقل واحد وهو هذا العقل وهذا معنى قولهم (عقل الكل).

وليس المراد ان معنى الكل ان كل واحد واحد مما سوى الله تعالى فرد من افراده وان هذا العقل عقل تلك الافراد على سبيل الانبساط عليها بحيث يكون كل منها له منه حصة تساوت الحصص ام اختلفت أو انه على جهة البدلية بل هي كلها شخص واحد له عقل واحد.

وهذا العقل اول مخلوق من المخلوقات المقيدة أي المتوقفة في وجودها على شيء وهو الدرّة المذكورة في المتن، بل في كثير من الاخبار.

ولهذا رووا (اول ما خلق الله العقل)^(١) ورووا عنه ﷺ انه قال (اول ما خلق الله عقلي)^(٢) وروينا ان الله عز وجل خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش^(٣) الحديث.

وآخره أي: آخر الوجود المقيد تقريباً الذرة وهي الواحدة من الهباء^(٤) ويراد بها الثرى أو ما تحت الثرى.

يعني: ان الوجود المقيد اوله في البدء والعلو والعقل وآخره في اسفل الثرى وهو عبارة عن اللوح المكتوب فيه صور الباطل اعني الذي صدره سجين ﴿كلا ان كتاب الفجار لفي سجين﴾^(٥) تحت الملك الحامل للأرضين السبع وفوق الثور والثرى تحت الطمطم على الظلمة التي تحت جهنم التي تحت الريح العقيم التي تحت البحر الذي تحت الحوت الذي تحت الثور والثرى في مقابلة اللوح المكتوب فيه صورة الحق اعني الذي صدره عليون ﴿كلا ان كتاب الابرار لفي عليين﴾^(٦) وما تحت الثرى هو مبادئ تك الصور الباطلة وهي في مقابلة الركن الاصفر الاسفل عن يمين العرش تحت العقل والعقل هو الركن الاعلى عن يمينه وفي هذا الركن الاصفر مبادئ الصور الحقة وهي في مقابلة ما تحت الثرى.

فقولنا: وآخره الذرة جار على الجاري على الالسن في مكالماتهم والا ففي الحقيقة انه اذا كان اول الوجود المقيد العقل يكون اخره ما يقابل العقل وهو الجهل وهو تحت ما تحت الثرى لكن لما كان في كثير من المقامات لا يثبت للعقل مقابل بل ربما اطلق المقابل على ما تحت الثرى الذي هو مقابل للروح بلحاظ ان الروح كثيراً ما يطلق ويراد منها العقل كما في قوله ﷺ أو ما خلق الله روعي على احد الاحتمالين.

(١) الجواهر السنوية / ١٢٥، الفصول المهمة / ١ / ١٤٥، الرواشح السماوية / ٢٠٢، سعد السعود / ٢٠٢.

(٢) سعد السعود / ٢٠٢.

(٣) الكافي / ١ / ٢١.

(٤) الهباء: التراب الدقيق العالق في الهواء لا يرى الا في ضوء الشمس، وهو ما اتصل بعينك من ضوئها. غريب الحديث / ٢ / ٥٨٤.

(٥) المطففين / ٧.

(٦) المطففين / ١٨.

احدهما: ان المراد بالروح العقل وانه بمعنى قوله ﷺ أول ما خلق الله عقلي وثانيهما ان المراد بها هو معنى نفسها البرزخي وان اولية الروح اضافية ويؤيد ان الاخر هو ما تحت للثرى -مع القول بعدم المقابلة للعقل- ان الذرة لم يرد بها النملة الصغيرة كما في اخبار التكليف الاول وهم كالذر يدبون^(١) وانما يراد بها واحدة الذر الذي هو الغبار الظاهر في شعاع الشمس المار من الرواشن^(٢) في البيوت وذلك ليس مثلاً للثرى فانه مقابل للنفس الكلية وفيه صور الباطلة المجتثة تامة الشكل كالصور في المرات كما في النفس إلا ان ما في النفس اصلها ثابت لانها صورة الحق وما في الثرى اصلها مجتث فيكون مباديها التي فيما تحت الثرى المقابلة للروح مناسب للأخرية في مقابلة اولية العقل فافهم .

قلت: وكيفية بدئه وهي انه قد أخذ الله تعالى بفعله باسمه القابض من رطوبة هواء الجواز اربعة اجزاء قد صعدت من ارض الامكان ارض الجزر ومن هباء ارض الجواز جزء فقدرهما في تعفين هاضمة اسمه البديع فانحلت اليبوسة في الرطوبة وانعدت الرطوبة باليبوسة فاتحدا وذلك لما بينهما من المشاكلة.

أقول: هذا اشارة إلى كيفية تكوينه في بدئه وهو دليل (اني) نبه الله سبحانه بعض عباده عليه في كتابه فقال ﴿سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾^(٣) ويبين هذا الصادق ﷺ بقوله (العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما خفي في

(١) عن أبي جعفر ﷺ قال لو علم الناس كيف كان ابتداء الخلق لما اختلف اثنان فقال ان الله تبارك وتعالى قبل ان يخلق الخلق قال: كن ماءً عذباً أخلق منك أهل جنتي وطاعتي وقال كن ماءً ملحاً اجاجاً أخلق منك ناري واهل معصيتي ثم امرهما فامتزجا فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر ويلد الكافر مؤمناً ثم أخذ طين آدم من اديم الارض فعركه عركاً شديداً فاذا هم كالذر يدبون فقال لاصحاب اليمين إلى الجنة بسلام وقال لاصحاب النار إلى النار ولا ابالي ثم امر ناراً فاستقرت فقال لاصحاب الشمال ادخلوها فهابوها وقال لاصحاب اليمين ادخلوها فدخلوها فقال كوني برداً وسلاماً فقال اصحاب الشمال يا رب اقلنا فقال قد اقلتكم فادخلوها فذهبوا فهابوها فثم ثبت الطاعة والمعصية فلا يستطيع هؤلاء ان يكونوا من هؤلاء ولا هؤلاء ان يكونوا من هؤلاء. المحاسن / ٢٨١ ح ٤١٢، بصائر الدرجات / ٩٠، الكافي / ٢ / ٦، مختصر بصائر الدرجات / ١٥٠ .

(٢) الرواشن: جمع روشن وهي أن تخرج اخشاباً إلى الدار وتبني عليها وتجعل لها قوائم من الاسفل. مجمع البحرين / ٢ / ١٨١ .

(٣) فصلت / ٥٣ .

العبودية وجد في الربوبية فما خفي في الربوبية اصيب في العبودية^(١). ولا ريب ان هذا استدلال بالعبودية المعلولة على الربوبية العلة، وبينه أيضاً الرضا بقوله قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم إلا بما ها هنا .

فتوصلنا بكيفية بما هاهنا على كيفية ما هنالك، وهو ان الصانع اذا اراد صنع شيء عمل مادته التي يصنعه منها وهو الخلق الاول كصنع المداد للكتابة فانه الخلق الاول للكتابة ثم يأخذ منه فيصنع الكتابة وهو الخلق الثاني .

والاشارة إلى ذلك فيما نحن فيه انه قد أخذ سبحانه بفعله يعني بمشيئته واختراعه باسمه القابض وهو وجه المشيئة وركنها الاعلى لان اركان مشيئته واختراعه اربعة البديع والرحمان والباعث والقابض .

فالبديع له استعمالان: قد يستعمل في معنى البارد الرطب وقد يستعمل في معنى الحار الرطب فاذا استعمل في الحار الرطب كان بمعنى الرحمان وهنا استعملته بمعنى الرحمان الحار الرطب .

فلذا قلت: (في تعفين هاضمة اسمه البديع) لان التعفين يعني ما به الانحلال لا يكون الا بالحرارة والرطوبة اذ بهما يحصل الهضم .

وقولي (باسمه القابض) الذي هو علة الطبيعة الكلية اعني الحار اليابس الذي بهما يحصل القبض قد اخذ سبحانه من رطوبة هواء الجواز اربعة اجزاء هي المادة البسيطة في الخلق الاول ونسب تلك الاجزاء إلى الهواء الذي هو الرطب الحار كناية عن الحياة اذ الحياة مادة كما سمعت من حصة الحيوان انها هي المادة وحصة الناطق هي الصورة وهي اليبوسة .

فان قلت: ان الصورة عندك هي الام وهي الباردة الرطبة فكيف قلت هنا هي اليبوسة .

قلت: هذه (لها)^(٢) اعتباران:

فاعتبار حياة الكون في الخلق الاول تكون المادة هي الرطوبة لانها هي الذكر وانما

(١) مصباح الشريعة / ٢٠٧، تفسير الصافي / ٤ / ٣٦٥ .

(٢) في الاصل / له .

الصورة حدود وتخطيطات ليس لها تأصل في حيوة الكون .

وباعتبار حيوة العين في الخلق الثاني تكون الصورة هي الرطوبة .

واية ذلك : انما هي في عمل المكتوم^(١) فانه في التدبير الاول الذي هو عمل كونه وصنع مادته يكون الماء ﴿هو الذكر﴾^(٢) وهو النار التي تكلسه فاذا فرغ من تدبير المادة واخذ في التزويج انعكست التسمية وكان الماء هو الانثى الباردة الرطبة بالنسبة إلى الذكر وكان الثفل الذي كان يسمى بالانثى هو البارد اليابس وهو الذكر الحار اليابس فكذلك هنا فان المادة هي الكون ولا حيوة بدونها فتنسب إليه الرطوبة والحرارة والصورة هيئة والهيئة انما تقوم بالمادة فحياتها من المادة لا من نفسها فتنسب إليها اليبوسة والبرودة .

نعم هي في الخلق الثاني تكون منشأ لحياة جنينها الذي في بطنها يعني ان احكام السرير مثلاً انما تلحقه في الصورة لا في الخشب فحياة السرير بها لا بالمادة يعني باعتبار خصوص لحوق الاحكام به والا ففي الحقيقة حياة السرير وحياة الصورة لا توجدان بدون المادة فافهم .

وكون الاجزاء من رطوبة وهواء الجواز اربعة كما مر جار على مطابقة الوجود في كونه مربعاً منقسماً على طبق اركان العرش اذ لو زادت على ذلك بعدت عن نسبة المشاكلة لعدم مشاكلة التراب ولو نقص عنها غلظ فخرج عن الاطلاق المعبر في جزئية الغذاء قد صعدت من ارض الامكان انما صعدت بحرارة الاسم القابض .

وارض الجرز اقتباس من قوله ﴿او لم يروا انا نسوق الماء إلى الارض الجرز﴾^(٣) ويعني بها الارض المتهيئة للنبات يعني ارض القابليات .

ومن هباء ارض الجواز يعني به اليبوسة ، جزءاً لانه كاف في الاستمساك وفي حصول المشاكلة اما الاستمساك فان المادة لا تقوم الا بصورة ولو نوعية أو جنسية وبهذا الجزء الذي هو اليبوسة كاف في الاستمساك لانه صورة للمادة التي هي الاجزاء الرطبة وكاف في حصول مشاكلة الماء للتراب لذويانه في ذلك الماء .

(١) أي الصنعة والاكسير .

(٢) في الاصل / ساقطة .

(٣) السجدة / ٢٧ .

(فقد رهما في تعفين هاضمة اسمه البديع) أي قَدَر الأربعة الأجزاء من الرطوبة أعني مادة النوع والجزء الواحد الذي من اليبوسة أعني صورة النوع والأربعة أثار المشيئة والجزء الواحد الإرادة والتقدير أول الخلق الثاني وهو مراعات نسبة الرطوبة واليبوسة كما ذكرنا ومراعات مكثها في الهاضمة وقدر حرارتها في أي درجة من درجات الحرارة.

(فانحلت اليبوسة) أي الجزء اليابس في الرطوبة أي الأجزاء الأربعة لغلبة الرطوبة على اليبوسة في الابتداء.

(وانعقدت الرطوبة) يعني الأجزاء باليبوسة أي الجزء اليابس بمعونة حرارة الهاضمة لأنه قد تألف منهما حرارة ويبوسة في الجملة فحصل بهما الانعقاد في الجملة الذي هو هنا عبارة عن حصول غلظ فيه بسبب ما انحل فيه من الجزء اليابس فاتحد بسبب انحلال اليبوسة بالرطوبة.

(وانعقاد الرطوبة باليبوسة حتى كانا شيئاً واحداً) يعني ما مشاكلاً أي: له ملائمة مع الأجزاء الأرضية بسبب الجزء الأرضي المنحل فيه.

(وذلك لما بينهما من المشاكلة) يعني أن الرطوبة اتحدت باليبوسة المنحلة فيها لما بينهما من المشاكلة لتعليل للاتحاد والمشاكلة الجامعة لهما هي كون الماء بارداً وكون التراب بارداً.

قلت: فارتفع من ذلك البحر سحاباً مزجياً فتراكم تحت المشيئة فانحل من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الإرادة ماءً فدفعه باسمه الباعث فوق على البلد الميت والأرض الجرز وهي أرض الجواز والعمق الأكبر.

فانحل منه جزءان بما يشاكله من أرض ذلك العمق الأكبر بجزء فاخرج منهما تلك الزروع والثمار.

أقول: فارتفع من ذلك البحر أي بحر البخار الذي صعد بحرارة الإرادة وجذبته المشيئة بالاسم القابض الذي هو روح الطبيعة الكلية.

سحاباً مزجياً أي مرفوعاً إلى العلو بالاسم القابض.

فتراكم يعني صار بعضه فوق بعض حتى كان سحاباً ثقالاً.

تحت المشيئة يعني في الأول الجبروت أو في البرزخ بين الجبروت وبين الأماكن

الراجح اعني في عالم الامر الذي هو اول فائض من الفعل الالهي .

فلما تراكم تحت المشيئة انعقدت ببرودة المشيئة سحاباً فانحل من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الارادة أي توجه الطلب بأرادة الصنع والايجاد ماء وهو المادة النوعية .
فدفعه باسم هي المركبة من البرودة والرطوبة فوقع ذلك الماء المدفوع المساق على البلد الميت وهي الارض التي لا نبات فيها .

والارض الجزر المتهيئة للنبات . وتلك الارض هي ارض القابليات التي اشار إليها تعالى في تأويل آية (البلد الميت) في تأويل الاخرى (بأرض الجزر) والمراد بهما ارض القابليات وهي ارض الجواز تحت الامكان الراجح .

والعمق الاكبر الفضاء الذي لا نهاية له مقدرة وهذا العمق وصف بالاكبر بالنسبة إلى الاعماق التي دونه لا مطلقاً فان العمق الاكبر حقيقة هو الفضاء للامكان الراجح وانما اكبرية هذا العمق اضافة .

وقد تقدم انا نريد بالامكان الراجح الفعل اعني المشيئة والاختراع والارادة والابداع وما تحتها من افعاله عز وجل مكانه الامكان الراجح المطلق والعمق الاكبر المطلق ووقتها السرمذ ويعبر عنها بالوجود المطلق أي غير المقيد بمعنى انه لم يتوقف في وجوده وايجاده على شيء غير نفسه لا كما يفهمه العوام^(١) من معنى (وجوب الوجود) الذي يصفون به المعبود تعالى الله عما يشركون وسبحانه . وتقدس عما يصفون فان الذي يشيرون إليه . انما يصدق في اعلى مراتب ما يشيرون إليه على عنوان فعله .

واما الوجود المقيد الذي نحن بصدد بيانه فهو الذي يتوقف في وجوده وايجاده على شيء غير نفسه يعني يتوقف في وجوده على مادة هي اثر للسابق عليها هو المشيئة .

والاثر هنا هو أول صادر عن المشيئة المسمى بالماء الاول والنفس الرحماني والحقيقة المحمدية ﷺ ويتوقف في ايجاده على المادة والقابلية التي هي الصورة وعلى الفعل والوقت والكم والكيف والرتبة والجهة والمكان .

فانحل منه جزان بما يشاكله يعني ان الماء الذي وقع على الارض الميتة والارض الجزر كان مركباً من اربعة اجزاء ورطوبة ومن جزء ييوسة فاتحدا فكان ماء واحداً .

(١) أي العلماء .

فلما وقع ذلك الماء الذي كان مركباً من جزئين على الارض انحل منه أي من الماء الواقع الذي كان مركباً من الجزأين ولهذا اتى بالثنية في بعض العبارات يعني انحل من المجموع جزءان بما يشاكله من التراب .

ومعنى المشاكلة :

اولا : ان ذلك التراب بينه وبين ذلك الماء مقارنة من جهة البرودة الجامعة لهما ومن جهة ان في الماء جزء ترابياً .

وثانياً : انه حين كان الماء جزأين يجب ان يكون التراب الذي ينحل فيه ليصير منهما المادة الغذائية جزء اذ لو تساويا لما كان المجموع منهما مائعاً رقيقاً يجري في العروق ولو كان الماء ثلاثة اجزاء مثلاً لرق الغذاء لقلة الترابية فيضعف المغتذي به ويذوب لكثرة الماء وقلة الخلط فيضعف تماسكه .

فمعنى المشاكلة في هذين الامرين التقارب في الطبيعة والتقارب في الصفة .

فاخرج منهما تلك الزروع والثمرات يعني انه تعالى اخرج من الجزأين اعني جزئي الماء وجزء التراب تلك الزروع والثمرات .

والزرع اشارة إلى قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾^(١) .

والثمرات اشارة إلى قوله تعالى ﴿فَسُقْنَاهُ لَبَدًا مَّيِّتًا فَانزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَاخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾^(٢) .

قلت: وما فضل من رطوبته بعد تقديره وسقيه في ظلمات ثلاث يأخذه بالاسم القابض مع قدر ربه من لطيف هباء ارض الامكان ويعمل فيه كما مرّ ﴿ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾^(٣) وهو قوله تعالى ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾^(٤) .

(١) السجدة / ٢٦ .

(٢) الاعراف / ٥٧ .

(٣) الانعام / ٩٦ .

(٤) ق / ٧٠ .

أقول: يعني وما فضل من رطوبة غذاء الزروع والثمرات المشار إليها بعد ما يؤخذ منه تقدير الغذاء وهو جزآن من الماء ينحلان مع جزء من التراب وبعد ما يؤخذ منه لسقيه حتى يبلغ أو ان تمامه .

في ظلمات ثلاث متعلق لسقيه .

والظلمات الثلاث:

ظلمة البطن وهي في النبات بطن الارض وظلمة الرحم وهي في النبات بطن ساق الشجرة والنخلة وعود السنبله وما اشبه ذلك وظلمة المشيمة وهي في النبات اكمام الطلع وعصف السنبل وما اشبه ذلك .

وما فضل من تلك الرطوبة بعد هذه الامور اخذه باسمه القابض الذي هو روح اشعة الشمس التي تصعد الابخرة من الارض من الانهار والبحار والارض الرطبة مع قدر ربعها من البيوسة إلى (الطبقة)^(١) الزمهريرية فتعقدتها سحاباً كما كان اولاً. هذا في الشهادة .

وفي الغيب بهذا النحو الا انها هناك كلها معادن مجردة عن المواد الجسمانية والمدد الزمانية سواء كانت ذواتا ام صفاتا ذاتية ام افعالية لان الاشياء كلها مشتركة في نوع الايجاد والتكوين على وتيرة واحدة ولكنها في كل شيء بحسبه .

فيأخذ ذلك الفاضل عن التقدير والسقي في الظلمات الثلاث بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء ارض الامكان لان غير اللطيف لا ينحل في الرطوبة الا بعد تلطيفه ولكنه وان امكن تلطيفه ولكنه لا يمكن اصعاده باشعة الاسم القابض مع بقاء مقتضى القوابل كما لا يمكن اصعاد الصخرة الكبار والجبال بالاشعة الشمسية وان امكن في القدرة لكن مع تغيير مقتضى القوابل بان يجعل الجبل في مقدار خفة الذرة وسهولة ذوبانها وانحلالها وهو سهل في القدرة ولكنه لم يكن الثقيل حينئذ ثقيلاً والصلب صلباً وقبض الشعاع قبض يسيراً بل لا بد من تغيير الاشياء عما هي عليه وذلك مناف لمقتضى الحكمة لاجراء الايجاد على مقتضى الاسباب ليصح الاستدلال لاولي الالباب .

والمراد بهذا الامكان الامكان الجائر الذي هو محل الكائنات لا الامكان الراجع الذي هو محل لمشيئة الامكانات فان الامكان الراجع وان كان محلاً (لمشيئة)^(٢) الاكوان

(١) في ب/ طبقة .

(٢) في الاصل/ مشيئة .

لكنه ليس محلاً لمتعلقاتها من الكائنات لأن محل متعلقاتها من الكائنات هو الامكان الجائز.

واما الامكان الراجح (فهو)^(١) محل لمشية الامكانات ولمتعلقاتها من الامكانات فانها لا تخرج عن الامكان الراجح فاذا البستها ثوب الكون نزل اللابس إلى الامكان الجائز وبقي وجهه واصله على ما هو عليه في المحل الاعلى.

فاذا اجتمع الرطب مع اليابس انحل اليابس في الرطب وانعقد الرطب باليابس وذلك في حالة الصعود ثم يتراكم وينعقد سحاباً على نحو ما ذكرنا سابقاً إلى اخر التقدير والسقي في الظلمات الثلاث وهلم جرا ﴿ذلك تقدير العزيز العليم﴾^(٢).

وذكر الاية الشريفة تنبيه على دليل ما ذكر من القرآن مثل قوله تعالى ﴿وانبتنا فيها﴾ - أي في الارض - (من كل شيء موزون) أي مقدر والتقدير كما سمعت مما اشرنا إليه فيما سبق. وبراہین هذا من دليل المجادلة بالتي هي احسن مذكورة في علم الطبيعي المكتوم من اراده طلبه من اهله والله سبحانه ولي التوفيق.

قلت: وهذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذي ذكره الله عزوجل في قوله تعالى ﴿وجعلنا من الماء كل شيء﴾^(٣) وهو الوجود المقيد وهو من بعد المشيئة إلى ما لا نهاية له من المشيئة وهذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون في كل شيء بحسبه.

أقول: هذا بيان للوجود المحدث الذي منه خلق الاشياء والمراد به هو المادة الاولى لكل مخلوق لان الذي فاض من فعل الله سبحانه هو النور الذي خلق منه الاشياء كما دلت عليه النقول عن آل الرسول الفحول^(٤) (واشارت)^(٥) إليه طامحات العقول.

(١) في الاصل/ هو.

(٢) الانعام/ ٩٦.

(٣) الانبياء/ ٣٠.

(٤) عن الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام عن اجداده عليهم السلام قال كان علي بن أبي طالب بالكوفة في الجامع اذ قام إليه رجل من أهل الشام فقال يا أمير المؤمنين اني أسألك عن اشياء فقال سل تفقها ولا تسئل تعنتاً فاحدق الناس بابصارهم فقال: اخبرني عن اول ما خلق الله تبارك وتعالى: فقال: خلق النور... الحديث. عيون اخبار الرضا، علل الشرايع ٢/ ٢٩٣.

(٥) في الاصل/ اشارة.

وقد قدمنا سابقاً ان علامة المادة في صنع الشيء ان تدخل عليها لفظة (من) عند التعبير عنها فنقول (صنعت الخاتم من فضة) و (صنعت الباب من الخشب) و (خلق الله ابن ادم من التراب) ﴿ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون﴾^(١) فالذي تدخل عليه (من) هو المادة وهذا بديهي لا يحتاج إلى تأمل.

فظهر لمن نظر ان اول فائض عن فعل الله هو المادة وهو الوجود والماهية هي الصورة، هي المعينة والمشخصة وبها تكون الانية الا ترى أن الخشب الذي هو مادة للباب لا يكون باباً ولا تلزمه احكامه لانه كما يصلح للباب يصلح للسرير وللصنم وما لا يختص بشيء لا يخصص وما لا يخصص لا تكون عنه الانية.

كذلك الوجود فانه مادة تصلح لزيد ولعمرو ولا يتعين لاحدهما الا بالصورة المعينة وهذا الوجود هو الوجود الذي ذكره الله في كتابه على نحو الاشارة فقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(٢) وذلك حين اطلق تعالى الميت على القابلية التي هي الصورة فقال تعالى ﴿سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ﴾^(٣) يعني به الماء وقال أيضاً ﴿فاحيي به الارض بعد موتها﴾ كان المساق الذي هو الماء هو المادة التي هي الوجود اذا الشيء لا يتكون ولا يحيى الا بمادة.

وهو أي الوجود المقيد اوله العقل الكلي الذي هو اول مخلوق وهو الدرة من بعد المشيئة يعني ابتداء كونه وتحققه مع اختلاف مراتبه وكون بعضها اثرا لبعض من بعد المشيئة.

وظاهر هذا دخول الحقيقة المحمدية ﷺ ارض القابليات في الوجود المقيد وهو احد الاحتمالين.

والاحتمال الاخر: إن الحقيقة المحمدية ﷺ وارض القابليات برزخ بين الفعل الذي هو الوجود المطلق وبين المفعول الذي هو الوجود المقيد ووقته مركب من السرمد والدهر اعلاه من السرمد.

(١) الروم / ٢٠.

(٢) الانبياء / ٣٠.

(٣) الاعراف / ٥٧.

فعلى الاحتمال الثاني - كما هو اولى - ان الحقيقة المحمدية. وارض القابليات لاحقتان بالفعل لتوقف ظهور الفعل عليهما وان الوجود المقيد اوله العقل الكلي وان البعدية المذكورة اول ثبوتها وجود العقل وهو ما بعد المشيئة كما قلنا منبسطاً في مراتب تطوراته إلى ما لا نهاية له في رتبة من المشيئة لانه تنزل إلى ان وصل إلى التراب حين قال له ادبر فادبر فلما قال له اقبل فاقبل اخذ يصعد في مراتب الاقبال فكان معدناً ثم كان نباتاً ثم كان حيواناً ثم كان ملكاً ثم كان جنأً ثم كان انساناً ثم كان جامعاً وهكذا إلى المشيئة أي إلى ما كان له من المشيئة لان العقل لا يصل إلى المشيئة بغير واسطة.

وهذا الوجود - اعني المقيد- المسمى بالماء كما تقدم في كل شيء بحسبه ففي العقول نور مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة والجوهرية والمثالية.

وفي الارواح نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور النفسية.

وفي النفوس كذلك لكنه ليس مجرداً عن الصورة الجوهرية.

وفي الطبيعة نور احمر بسيط ذائب مجرد عن متمات قوابل الاجسام وعن المواد العنصرية.

وفي جوهر الهباء -أي المواد المجردة عن الصور المثالية- نور منعقد لم تلزمه الصورة المثالية.

وفي المثال ابدان نورانية لا ارواح لها اي ليس لها مواد جوهرية ولا جسمانية.

وفي الاجسام والزمان والمكان انوار منعقدة لزمته صورها ومدد مقدرة وفراغات محدودة.

وفي العناصر طبائع متزاوجة.

وفي المعادن اصول من لطائف العناصر متألفة.

وفي النباتات لطائف اغذية نامية.

وفي الحيوانات شعلات فلكية حساسة.

وفي الصفات هيئات ذاتية حركات فعلية وصور ظليلة وامثال ذلك.

وكل هذه وما بينها من الوسائط والبرازخ والاسباب والاوزاع والنسب من الوجود المقيد لانها مقيدة في ايجادها وتحققها بأشياء من بعضها لبعض اقامها عز وجل بامر في

سبعة امور (مشيئة و ارادة و قدر و قضاء و اذن و اجل و كتاب) لو تخلف عنها شيء لم توجد فلذا كانت من الوجود المقيد.

قلت: ومثاله اذا اردت ان تخبر من تخاطبه بقيام زيد اخذت من الهواء الذي هو امكان اللفظ هواء وهو يشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية وعلى جزء من اليبوسة الهوائية بالقوة القابضة إلى جوفك الذي هو نقطة قلبك أي وجهه في الهواء.

فتؤلف منهما بعد التقدير بالضغط والقلع والقرع حروفاً مشتملة على الاجزاء الخمسة متصفة بصفات مادة مقصودك فتؤلف (منها)^(١) لفظاً هيئته بهيئة مقصودك فتدفعه إلى الهواء الذي هو مكان امكانه فيقع جزءان من رطوبة لفظك وهي مادته المناسبة لمادة مقصودك وجزء يبوسة وهي هيئته المناسبة لهيئة مقصودك على ما يشاكله من ارض هذا العمق والجرز وهو الهواء لانه هو الذي يحفظ لفظك ويوصله إلى اذن مخاطبك.

أقول: قولي (اخذت من الهواء الذي هو امكان اللفظ) يعني به ان الهواء المعروف بالنسبة إلى اللفظ المعروف كالأماكن بالنسبة إلى المواد فان اصول المواد الكونية منبئة في فضاء الامكان كالهواء الذي هو اصل مواد الالفاظ الصوتية فانه أي الهواء (المنبث)^(٢) في فضاء الامكان وهو يشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية كما مر ذكره.

وهذه هي (مادة وجود المادة النوعية)^(٣) للفظ وصورتها النوعية التي بها تقوم المادة النوعية هي هذا الجزء اليابس فكانت المادة النوعية للأشخاص التي تحتها من هذين الجزئين الذين احدهما الاربعة الاجزاء الرطبة وثانيهما الجزء اليابس كما تكون المادة النوعية للكتابة من الزاج والعفص^(٤).

واخذ ذلك بالقوة القابضة اعني به الجذب إلى جوفك وانما اوصلته إلى جوفك

(١) في الاصل / منهما .

(٢) في ب / المنبئة .

(٣) في الاصل / المادة النوعية .

(٤) الزاج: حجر معروف يشبه الشب، ويقال انه هو اليرندج. النهاية في غريب الحديث ٢ / ٤٣٩ .

أما العفص: فهو شجر محتمل سنه عفصاً وسنة بلوطاً هو معروف يقع على الشجر على الثمر واعفص الجر جعل فيه الفص، (لسان العرب ٧ / ٥٤) .

بالجذب لتتمكن من اخراجه ودفعه إلى قضاء الهواء بالتدرج ممتداً وتتمكن من تفصيله إلى ما تريد من الحروف فتقطع منه الحروف التي تريد تأليفها للدلالة على مقصودك لما بينهما من المناسبة الذاتية والمطابقة الوصفية .

وبهذه الحروف التي هي مادة لفظك حياته أي قوامه وحصول الدلالة به لما بينهما أي بين المادتين اعني مادة لفظك ومادة مقصودك من المناسبة الذاتية والمطابقة الوصفية وبصورة لفظك حياته بالمعنى المذكور لما بين صورة لفظك وصورة مقصودك من المناسبة الذاتية والمشابهة الصورية .

فتؤلف منهما بعد التقدير -يعني (بعد)^(١) تقدير الحروف بان (تشتق)^(٢) من الهواء ما يناسب المقصود من الشدة واللين والجهر والهمس والاختفاء والظهور القلقله والتفشي وما اشبه ذلك (وتؤلفها)^(٣) على هيئة المقصود في حركاتها (وسكونها)^(٤) وتقديم بعض وتأخير بعض كما قال أهل العربية ان مادة لفظ (ضرب) الفعل الماضي تدل على الحدث وهيئة تدل على الزمان .

وتقديرها في اشتقاقها :

بالضغط يعني تضيق المخرج (كالشين والصاد) .

والقلع (كالطاء والقاف) .

والقرع (كالميم والنون) .

فاذا الفت حروفاً شتملة على الاجزاء الخمسة اربعة المادة وواحدة الصورة متصفة بصفات مقصودك كما ذكرنا فتؤلف منها لفظاً هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه إلى الهواء الذي هو مكان امكانه ومحل تكوينه فيقع يعني من ذلك المؤلف جزءان من رطوبة لفظك رطوبة الاجزاء الرطبة وجزء من يبوسة يبوسة الجزء اليابس على ما يشاكله الخ .

وفي بعض العبارات من الرسائل اقتصرنا على ذكر الجزئين من الرطوبة قلنا فيقع جزءان من رطوبة لفظك بدون قولنا (و جزء من يبوسة) يعني فيقع من ذلك المؤلف (أي من)^(٥)

(١) في الاصل / عند .

(٢) في الاصل / يثبت .

(٣) في الاصل / ويؤلفها .

(٤) في الاصل / سكتاتها .

(٥) في الاصل / أي جزء .

مجموعة المركب من الخمسة المذكورة (من رطوبة لفظك) وانما قلنا من رطوبة لفظك مع ان فيه جزء يابساً لانه انحل في الرطوبة فكان ماء مشاكلاً كما مر .

وهي ان المادة الرطبة التي هي الجزءان مادته المناسبة لمادة مقصودك اعني الاخبار بقيام زيد على ما يشاكله يعني يشاكل هذا الواقع من ارض هذا العمق والجزر وهو الهواء كما مر مكرراً لانه يعني الهواء هو الذي يحفظ لفظك ويوصله بدفعك وحماية العقل له عن التهافت والفناء عند البعد أو شدة الهواء او الحجاب فيما لا يبلغ الافراط الشديد ويوصله أي يوصله ذلك الهواء لانه محله الذي يقوم به ويتنفس فيه صورته ويتموج به إلى ان يوصله بمعونة الدافع الحامي والحافظ إلى اذن مخاطباك الذي (تريد)^(١) افهامه قيام زيد كما يأتي .

قلت: ليرتسم في الحس المشترك منه وصورة مادة لفظك وصورة هيئته فانه للفظك كالام للجنين وكالارض للماء الذي ينزل من السحاب فينبت منه النبات فوق من لفظك ماء على ارض ذلك المعنى وهذا الماء هو الوجود لذلك المعنى وهو دلالة لفظك بمادته وهيئته الواقعة في الحس المشترك الذي هو الام فينبت المعنى في بطن تلك الام وهو الخيال بذلك الماء الذي هو الدلالة ويحيى بها .

ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئاً لان الشيء انما سمي شيئاً لانه مشاء^(٢) والمشائية هي اصل الارادة فافهم .

أقول: نريد ان الهواء يحفظ اللفظ ويوصله بواسطة العقل إلى اذنك ليرتسم من تلك الاصوات المصورة بالهيئات (المخصوصة)^(٣) القارة لطبل اذنك باصوات حروف ذلك اللفظ في الحس المشترك الذي هو برزخ بين الشهادة والغيب صورة مادة لفظك وصورة هيئته .

وهي صورة برزخية مكانها من (الارض)^(٤) الاقليم الثامن واسفلها على محدب

(١) في الاصل/ نريد .

(٢) قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة يوم الغدير والجمعة: أذ كان الشيء من مشيئه . (اقبال الاعمال ٢/ ٢٥٥) .

(٣) في ب/ المخصوصة .

(٤) في ب/ ارض .

محدد الجهات واعلاه في اسفل الدهر متصلاً بالجسم الذائب اعني جوهر الهباء والمواد الجسمانية قبل تعلق الصور بها فان الحس المشترك بالنسبة إلى ما يقع فيه من صورة مادة اللفظ وهيئته بمنزلة الام للجنين وبمنزلة الارض بالنسبة إلى الماء النازل من السحاب لانبات النبات فوق من لفظك ماء وهو دلالة على المعنى على ارض ذلك المعنى وهي النفس التي هي لوح الصور صور المعلوم.

والمراد بالمعنى هنا ليس هو المعنى الاصطلاحي الذي يكون في العقل وهو ذات نورانية مجردة عن المادة العنصرية والصورة النفسية والمثالية والمدة الزمانية وانما المراد بهذا المعنى ما ينتقش في النفس دلالة اللفظ وقابلية النفس وهو يحدث فيها بعد وقوع دلالة اللفظ عليه في النفس.

وليس هذا المعنى قبل ذلك شيئاً اصلاً كما قال الرضا عليه السلام للمأمون في بيان ان الحروف ليس لها معان الا انفسها قال عليه السلام لانها لا يؤلف منها ثلاثة حروف أو اربعة أو اقل من ذلك أو اكثر الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك^(١).

وذلك لان النفس متهيئة لانتقاش الصور عند ادراك اسباب ايجادها فاذا ادركت اللفظ وهيئته بأن وقع عليها دلالة انتقش فيها صورة ما دلت عليه دلالة اللفظ المسموع من صورة مادته وصورته كما مرّ.

فاللفظ كالسحاب ودلالة مادته وصورته كالمطر النازل من السحاب والنفس هي الارض الميته فاذا نزل عليها الماء الذي هو الدلالة (تنبت)^(٢) ارض النفس وقابليتها بشمات الماء.

وهذا الماء هو الوجود الذي منه تكون ذلك المعنى لانه هو دلالة اللفظ بمادته وهيئته على ذلك المعنى وهذه الدلالة هي الواقعة في الحس المشترك^(٣) ثم منه إلى الخيال ثم منه إلى النفس.

فالحس المشترك هو الام أي ﴿أم ذلك﴾ المعنى المتولد في النفس من تلك الام

(١) عيون اخبار الرضا ٢ / ١٥٥، بحار الانوار ٥٤ / ٥١.

(٢) في الاصل / نبت.

(٣) الحس المشترك: .

والخيال هو بطن تلك الام الذي ينبت فيه المعنى بذلك الماء الذي هو تلك الدلالة ويحيى بها لانه هو شأن الماء .

ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئاً كما سمعت عن الرضا عليه السلام وكيف يكون شيئاً قبل ان يكون مشاء؟ لان الشيء انما سمي شيئاً لانه مشاء. وقد اشار إلى هذا المعنى أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة يوم الغدير والجمعة في الثناء على الله قال عليه السلام وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيئته .

فاشار عليه السلام إلى جهة اشتقاقه من المشيئة وانما قال (من مشيئة) ولم يقل (من ارادته) لان المشيئة هل اصل الارادة .

قلت:

الفائدة السابعة

الفائدة السابعة

اعلم انه لما نزل الماء الاول المسمى بالوجود المقيد على ارض الجرز تكوّن منه الشئ في ستة ايام الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة ليس شئ منها في الظهور قبل الاخر وانما هذه مع المادة التي هي حصة الوجود ومع الصورة التي هي حصة الماهية هي الشئ ظهر الجميع دفعة لان كل واحد من هذه الثمانية شرط لكلها في الظهور والشئ الموجود مركب من الوجود والماهية والسته قيود مقومات لها .

أقول لما اشرنا إلى تكوين الخلق الأول المعبر عنه بالهيولى وبالمادة النوعية اشرنا في هذه الفائدة السابعة إلى تكوين الخلق الثاني الذي تلبس فيه الأفراد والحصص الصور الشخصية وهي رتبة القدر من الأفعال الالهية وفيه التكليف الأول وعالم الذر والسعادة والشقاوة والاجابة وعدمها فقلتُ :

ان كل شئ انما يتكوّن في ستة ايام وذلك من قوله تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) وقول الصادق عليه السلام العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفى في الربوبية اصيب في العبودية ه، وقول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الألباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا^(١) .

فلما نظرنا إلى الآفاق والى انفسنا والى العبودية التي هي كناية عن الآثار والأعراض والأظلة والى الربوبية التي هي كناية عن المؤثرات والمعروضات وذوى الأظلة والى ما هاهنا وجدنا قول الله سبحانه ﴿خلق السموات والأرض في ستة ايام﴾^(٢) يعنى في ستّ رتب العقل والنفس والطبيعة والمادة والمثال والجسم .

(١) عيون اخبار الرضا ١/ ١٧٥ .

(٢) الاعراف ٥٤ .

و قيل الفصول الأربعة والمادة والصورة ووجدنا الانسان كذلك خلق في ستة ايام أي في ست رتب النظفة والعلقة والمضغة والعظام ويكسى لحما وينشئ خلقا آخر بان تنفخ فيه روح الحياة فعلمنا حيث كان الصانع عز وجل واحداً والصنع واحداً، ﴿ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة﴾^(١) وقال ﴿ماترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾^(٢) والحكمة في الكل واحدة علمنا ان ما هنالك كما هي هنا كما ذكر الرضا عليه السلام.

فلذا قلنا فلما وقع الماء الذي نحن بصدد ذكره على ارض الجزر أي ارض القابليات تكوّن منه الشئ أي من الماء ومن الأرض اذ الصورة منها في ستة ايام يعنى في ست رتب:

اليوم الأول يوم الكمّ واريده القدر الجوهري أي قدر المادة قلّة وكثرة لا الكمّ الاصطلاحى فانه من الأعراض وان كان هو جسم نورانى لكن أهل البيت عليهم السلام يسمّونه ظل النور وانه عندهم بدن نورانى لا روح له أي لا مادة فيه .
واليوم الثانى الكيف بجميع انواعه .

واليوم الثالث الوقت في كل شئ بحسبه فالأجسام وقتها الزمان ولطيفه اللطيف الأجسام كمحدّد الجهات ومتوسطه لمتوسطها كالأفلاك السبعة وكثيفه لكثيفها كالأرض والعقل والروح والنفس والطبيعة وجوهر الهباء اعنى المادة قبل تعلق الصورة بها وقتها الدهر لطيفه للعقول اعنى الجبروت ومتوسطه للنفس وكثيفه لجوهر الهباء والمشية والارادة والقدر والقضاء .

وباقى الأفعال وقتها السرمد لطيفه للطيفه كالمشية ومتوسطه لمتوسطه كالقدر وكثيفه لكثيفه كالقضاء والامضاء .

واليوم الرابع المكان وهو ظرف للحال فيه ويكون من نوعه فكان السرمديات سرمدى والدهريات دهرى والزمانيات زمانى .

واليوم الخامس الجهة وهي وجه الشئ إلى اصله وإلى توجهه إليه وهي جهة الاستمداد من مبدئه .

(١) لقمان / ٢٨ .

(٢) الملك / ٣ .

واليوم السادس الرتبة وهي مكان الأثر من مؤثره في القرب والبعد وهذه الستة المسماة بالأيام هي اطوار المحدث كما قال تعالى (و قد خلقكم اطوارا)و ذلك جارٍ في كل مخلوق وهي متمات للقابلية والصورة.

ولهذه الستة لواحق وتوابع ومتمات لها ومكملات وهي كثيرة واصل اللواحق الوضع بانواعه الثلاثة الآ انّ النوع الأول وهو الكون في محل يدخل في المكان واما الآخران وهما نظم اجزاء الشئ المصنوع وترتيبها بالنسبة إلى بعضها من بعض والثاني نظمها وترتيبها كذلك بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه والاذن اذ لا يخرج المصنوع من كتم العدم الامكاني إلى الوجود الكوني الآ باذن من الله وان تمت له جميع اسبابه بقى محبوساً على باب فؤارة القضاء الالهى حتى يؤذن له بالخروج.

والأجل: بمعنى انه يبقى محبوساً على الوقت المؤجل له وهو وقت الخروج من الامكان إلى الكون ومدة بقاءه في الوجود الكوني ووقت خروجه عن الكوني إلى الوجود الامكاني.

والكتاب: بمعنى انه منذ نزل من الخزانة الأولى إلى ان وصل إلى عالم الكون والظهور كل مقام مر عليه انتقشت فيه صورته من نوع ذلك المقام ورتبته وهذه الكتب هي خزائنه التي اشار تعالى إليها بقوله (و ان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) ومنها النسب الخارجية والاضافات ووجودات المقارنات وغير ذلك.

وهذه الأمور المتمات واللواحق مع المادة والصورة كل واحد منها وجوده شرط لوجود كلها فتلزمها المساوقة في الظهور بحيث لا يتقدم شئ منها على الباقي ولا يتأخر.

والشئ بقول مطلق مركب من الوجود والماهية الآ انّ الماهية التي هي القابلية صورة ذلك الشئ وهذه الصورة مركبة من حدود هندسية وتلك الحدود هي هذه الستة المذكورة ولواحقها المشار إليها وهذا ظاهر لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد.

قلت: وانما ذكرنا الستة خاصة لانّ غيرها كالاوضاع والاذن في الظهور واجل الفناء والكتب الحافظة لهذه المذكورة من حيث هي حافظة ومن حيث هي محفوظة وكالامضاء الذي هو شرح العلل والاسباب وغير ذلك كلها راجعة إلى الستة.

أقول: وانما ذكرنا الستة خاصة لأن غيرها يرجع إليها ولو باعتبار ولأجل ان بعضها

لما كان قد لا يدخل ظاهراً فيها أي في المقومات نبهنا على بعض الذكر ليتوجه الأفهام إلى دخولها من غير ان تطيل الكلام بذكر الدخول اذ ربما استلزم^(١) التطويل .

أو ذكر ما يتوقف في بيانه على التطويل ونريد من الأوضاع ما هو اعتم من الوضع الاصطلاحي المعروف من النسب والاضافات والاذن لها في الظهور كما اشرنا إليه سابقاً لأنّ الشيء اذا شاء الله كونه واراد عينه وقدّر حدوده وقضى تركيبه بقى على باب الوجود المقيد واقفاً حتى يؤذن له في الخروج من الامكان إلى الكون وكذا كل جزء من اطواره فلا يخرج من كونه إلى عينه الا باذن ومن عينه إلى قدره ومن قدره إلى قضاؤه ومن قضاؤه إلى امضاؤه الآ باذن .

واما الأجل فكما مرّ يعنى ان الشيء له في كل طور من اطواره مدة من وقته من سرمد أو دهر أو زمان اذا قطعها خرج منها إلى ما دونها في ادباره والى ما فوقها في اقباله (اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون)^(٢) .

وقولى : واجل الفناء ، شامل لكل مرتبة بمعنى انه اذا فنى اجل بقائه في طور اذن له في الخروج منه إلى ما بعده صعوداً ونزولاً .

والكتب الحافظة للشيء في جميع اطواره عبارة عن نقش ذلك الطور في اظهار لوح رتبته وذلك النقش كتاب حافظ لما بعده محفوظ لما قبله ولذا قلنا من حيث هي حافظة ومن حيث هي محفوظة .

والامضاء اظهار ما قضاه^(٣) مبيّناً مشروح العلل والأسباب ليستدل به على رب الأرباب وغير ذلك كالكتب المشار إليها سابقاً وكالأوضاع والنسب وكلها راجعة إلى الستة المذكورة بنحو ما قلنا .

قلت: فلهذا اقتصرنا على ذكرها في ذكر البدء لأنّ الاوضاع لازمة للمكان والجهة والترتبة والاذن والاجل لازمان للوقت والكتب لازمة للستة و الامضاء لازم لما سبق ومتفرع عليه لان حصول هذه الستة للماهية والوجود ولوازمها المشار إليها يلزم منه الامضاء في الحكمة ويتفرع عليها .

والباقي ان شاء الله تعالى نذكره فيما بعد .

(١) في نسخة / يستلزم .

(٢) يونس / ٤٩ .

(٣) في نسخة / ما قضى .

أقول: الوضع لازم للمكان كالوضع في الجوهر الفرد لأنه بسيط فلا يكون فيه ترتيب بين اجزائه فالوضع فيه انما هو المكان ويدخل قسما الأخيران وهما الترتيب بين اجزاء الشيء بعضها إلى بعض وبين اجزائه وغيرها من الخارجة عنه كالقيام انما يتحقق اذا استقامت فقرات ظهره وكان رأسه مما يلي السماء ورجلاه مما يلي الأرض .

ولهذا لو استقامت فقرات ظهره وهو نا ثم فانه ليس بقائم اذ رأسه ليس إلى السماء ورجلاه ليس إلى الأرض في المكان والجهة فكان الوضع مستلزماً للمكان والجهة وكذلك الرتبة ويلزم الأذن والأجل للوقت .

اما الاذن فانه يقع في انتهاء الوقت الأول وابتداء الثاني .

واما الأجل فقد اشير إلى لزومه له في الجملة سابقا .

والكتب لازمة للستة لأن كل شيء فهو كلمة مكتوبة في محله ووقته بما هو وفي غيب محله ووقته بمثاله بما هو مثال وكلها من حروف اللوح المحفوظ وكلماته .

فالستة كتب في نفسها اذ الكتاب حقيقة هو النقش لا القرطاس كما قال تعالى ﴿ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس وقال تعالى وكتاب مسطور في رق منشور﴾^(١) .

واما الامضاء فلازم لما سبق من الكون والعين والقدر والقضاء اذ ما لميمض لميكن فلا يتحقق شيء الا بالامضاء ولأن كل شيء لا يخرج إلى الوجود الكوني الا وهو علة لشيء ومعلول لشيء ودليل على شيء ومدلول عليه لشيء وظل لمؤثره وذو الظل لأثره فيكون في نفسه شارحاً ومشروحاً فيصدق عليه تعريف الامضاء في حديث الكاظم عليه السلام وهذا معنى قولي ويلزم منه الامضاء في الحكمة لأن ما لميمض لميكن فكونه دليل امضاء .

وقولي (يلزم منه الامضاء في الحكمة)، اشارة إلى ان ما وجب بفعله لميكن واجباً عليه اذ كل ممكن لا يكون عنده تعالى واجباً في حال ولميخرج عن امكانه ابداً .

نعم قد يجب في الحكمة كما اذا ترجح ايجاد الشيء في نفسه أو لشيء من معيناته فانه تعالى اجري حكمته ان يوجد له لطفاً لعبده ورحمةً له لأنه اذا ترجح ايجاده بنفسه أو بشيء من معيناته فقد سئل الكريم الوهاب بصدق قابليته فاتي الدعاء من بابه فوجب في الحكمة

بجريان اللطف والرحمة ان لا يردّ سائله لوعده في صادق كلامه ﴿ادعوني استجب لكم﴾^(١).

فهذا معنى لزوم الامضاء في الحكمة لأنه فيما نحن فيه اذا قضى شيئاً فقد تمت قوابل اكوانه اعنى الكون والعين والقدر والقضاء فحين تمت الأكوان وقوابلها بامضاء كل منها استحقت اظهارها مبيّنة مشروحة العلل في الحكمة فلزم فيها الامضاء لأنه في آخر مراتب الشئ متفرّع عليها.

والباقي من المتممات والمعيّات ان شاء الله نذكره فيما بعد لأنى كنت عزمت على ذكر اشياء من الأسباب حين كتابة الفوائد ثم عدلت عن ذلك لأن في بعضها ما تنحطّ عن نيته الأفهام.

قلت: ثم اعلم انه قد اختلف في الشئ اختلافاً كثيراً ويرجع ذلك إلى اربعة اقوال ولا عبرة بذكر غيرها:

الاول ان الشئ هو الوجود والماهية عرض حال بالوجود.

الثانى ان الشئ هو الماهية والوجود عرض على الماهية.

الثالث ان الشئ هو الوجود والماهية انما هي بتبعيّة الوجود.

الرابع ان الشئ هو الوجود والماهية فهو مركّب منهما.

أقول: اعلم ان الأقوال في ان الوجود والماهية ما هما وان الشئ هل هو احدهما وای شئ هو ام هما معاً متكثرة جدا من اراد ان يعرف كلام امير المؤمنين عليه السلام العلم نقطة كثرها الجاهلون أو الجهال على اختلاف الرواية فليُنظر إلى تلك الأقوال في كتبهم.

والنقطة التي في هذه المسئلة ما اخذ عن العلماء الذين لا يجهلون والذاكرين الذين لا ينسون والمعصومين الذين لا يخطون صلى الله عليهم اجمعين.

والاشارة إلى ذلك على جهة الاختصار والاقتصار ان الوجود هو الفاض عن فعل الله سبحانه لا من شئ فيجب ان يكون جوهرًا اذ لو لم يكن جوهرًا لكان عرضاً للانحصار فيهما ولو كان عرضاً لاستلزم سبق معروضه والوجود منه خلق جميع المخلوقات.

وقد قدّمنا ان مدخوله لفظة مِنْ في نحو هذه العبارات التي تبين بها المقاصد هو المادة كما تقول صنعت الخاتم من الفضة والباب من الخشب وقد صرح بذلك الصادق عليه السلام في الحديث الذي سبق ولأنّ السابق من اجزاء الشئ يجب ان يكون اقوى ذاتياته ولا يصح غير هذا.

فاذا تحقّق أنّ كل ممكن زوج تركيبى وجب ان يكون الممكن المخلوق مؤلفا والتأليف لا يكون بلا مادة يؤلف منها فهى سابقة على التأليف والتأليف هيئة تحدث للمؤلف فثبت ان كل ممكن مركب من مادة وصورة يحدثها الصانع في المادة والمادة هي أوّل ما يوجد بنفسها فهى الوجود عند من له وجدان والماهية هيئة ذلك الوجود.

ثمّ الخلق قسمان:

خلق اول وهو خلق المادة كعمل المداد للكتابة.

وخلق ثانٍ وهو عمل الكتابة وهذا هو العلم بالوجود ومعرفته وهو نقطة.

واما ان الممكن زوج تركيبى فهو حق ولكن المطلوب معرفة ذلك والعلماء والحكماء اختلفوا في الشئ الممكن ما هو هل هو الوجود والماهية عرض حالّ بالوجود.

وهذا قول أهل التصوّف واكثرهم على ان الوجود هو الله وانه تعالى يتطور بالأطوار الخلقية ويلبس الصور ويخلعها من غير ان يتغير في نفسه قال شاعرهم:

وما الناس في التمثال الآ كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع.

ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع.

وقال بعضهم: ان وجود الأشياء هو المشية وقد اشار الرضا عليه السلام إلى ذلك في الردّ على سليمان المروزى قال عليه السلام هذا قول ضرار واصحابه فانهم يقولون ان المشية تأكل وتشرب وتنكح وتحبى وتموت ه، نقلت بعض معناه.

وهذا القول بوجهيه باطل.

وقيل الشئ هو الماهية والوجود عرض حالّ بالماهية وهذا قول المشائين والمتكلمين وهذا أيضاً باطل لأن الماهية هي هوية الشئ وانته ولا يصح ان تكون سابقة على الوجود لأنها اذا جعلت اصلاً والوجود عارضاً عليها وجب ان تكون سابقة على الوجود ولا تكون سابقة الا بوجود فيلزم التسلسل.

على انا اذا رجعنا إلى الضرورة وجدنا الماهية في السرير لا تتحقق قبل مادته ولا توجد مع وجود المادة بل توجد المادة ولم يكن سريرا اذ لا يتحقق السرير إلا بالصورة العارضة للماهية وهو على العكس مما قالوا والا لوجدت ماهيته التي بالصورة حدثت قبل وجود الخشب الذي هو المادة فيلزم ان توجد الصورة قبل الخشب وان تكون الصورة هي المعروض والمادة عارضا .

والضرورة قاضية بوجود الخشب قبل السرير وبأن ماهية السرير انما توجد بالصورة العارضة وبيان العارض مسبق بالمعروض وبيان أول صادر من فعل الله هو المعروض وبيان الانية والماهية مسبوقة بالشيئية والشيئية مسبوقة بالمادة التي هي متعلق الصنع فبالصنع حدثت المادة وفي المادة حدثت الصورة التي بها الشيئية التي تلزمها الماهية والانية .

فظهر لمن نظر ان الوجود هو المادة وان الماهية هي الصورة وانها تابعة للمادة والمادة سابقة عليها ولا تكون الصورة معروضة للمادة .

وتوهمهم ان الوجود والماهية زايدان على المادة والصورة توهم باطل لا يكون جارياً عن حكمة ولا هدى ولا كتاب منير وكيف يقولون الانسان حيوان ناطق ويقولون هو حدّ حقيقى تامّ لأنه جامع لكل ذاتيات المحدود ويقولون حصة الحيوان هي المادة وحصة الناطق هي الصورة فاين الوجود؟ وأين الماهية؟ .

فان كانا خارجين عن الذاتيات فالشئ ليس هو الوجود ولا الماهية وان كانا هما المادة والصورة فالماهية ليست هي الشئ والوجود عارض عليها كما ان الصورة ليست هي الشئ والمادة عارضة عليها .

والقول الثالث: ان الشئ هو الوجود والماهية انما هي بتبعية الوجود أي انما حدثت بتبعية الوجود وآلا فليست من الشئ بل ليست مجعولة ولا شمتت را ئحة الوجود فالشئ انما هو الوجود وحده وهو قول لبعض الاشراقين .

وهذا القول مثل الأولين في البطلان لأن الماهية اذا لم تكن شيئاً لم يكن الممكن زوجاً تركيبياً وان كانت شيئاً ولكنها غير مجعولة فاسوء حالا لأنه يلزمهم ان يكون الممكن بسيطاً وليس زوجاً تركيبياً .

وان كانوا يقولون انه هو مركب ولكنه من حادث وقديم فهو القول الأوّل أو مثله في الفساد لأن القديم ينافيه مطلق التركيب ومجامعة الحادث.

وان قالوا انها لم تكن بجعل مختص بها بل هي مجعولة بجعل الوجود فهذا باطل لأن الجعل في نفسه ان كان بسيطاً ليس له آلا جهة واحدة واعتبار واحد وحيثية واحدة فلا يصدر عنه شيان متضادان فليست مجعولة اصلا فإما ان تكون قديمة وإما ان لا يكون شيئا وكلا الأمرين باطل اذ القديم ينافى التركيب وعدم كونها مجعولة بمعنى انها ليست شيئا ينافى كون الممكن زوجاً تركيبياً وينافى كون الشيء شيئا اذ لا شيءية لمن لا ماهية له .
والواجب تعالى ماهيته نفس وجوده لا انه لا ماهية له واثباتها اعتباراً وذهناً لا يثبتها خارجا واذا لم يثبت خارجاً لم يكن الشيء ذا ماهية .

وايضاً الشيء يصدر عنه ميلان متضادان وذلك يدل على كونه مركباً من ضدّين فان زيدا يفعل الطاعة ويفعل المعصية ويقولون ان الطاعة تنشأ من الوجود والمعصية من الماهية فاذا لم تكن الماهية شيئاً كيف تصدر عنها المعصية والمعصية شئ فكيف يصدر الشيء^(١) من لاشئ .

والقول الرابع: ان الشيء هو مركب من الوجود والماهية لأنه ممكن وكل ممكن زوج تركيبى وقد نصّ القدماء من الحكماء الالهيين ان كل حادث فله اعتباران:
اعتبار من ربه هو حقيقة من ربه و هو الوجود .

واعتبار من نفسه وهو حقيقة من نفسه وهو الماهية .

وهذا مما لا ريب فيه لأنه لو لم يكن هوجهة من ربه لاستغنى عنه سواء اريد بالجهة مادته وايجاهه ام احدهما ولو لم يكن جهة من نفسه لم يكن هو اياه بل لم يكن شيئاً اصلا اذ جهته من نفسه هي شيءية وهويته وانيته .

وكل ما يرد على الأقوال الثلاثة المتقدمة فهو دليل لهذا القول وهو الحق .

والجامع لثبوت التركيب هو ان الشيء المخلوق لا يتحقق الآ بفعل وانفعال والفعل من الفاعل والانفعال من نفس المخلوق وذلك مثل خَلَقَهُ فانخلق فالوجود الذي هو المادة من

(١) في نسخة / شئ .

خَلَقَ وهو الذي من ربه والماهية التي هي الصورة من انخلق وهو الذي من نفسه وحيث لا يتحقق الفعل الا بالانفعال كالكسر مع الانكسار لا يتحقق الوجود الا بالماهية.
فان فهمت الحق من هذه العبارات المكررة المرددة فانتم من الواصلين إليه في المسئلة والا فلاتفهم من غيرها .

**قلت لان الوجود شرط كونه صدوراً واستمراراً الماهية والماهية شرط
تكوّنها انصداراً واستمراراً الوجود فما داما موجودين منضمين فالشئ موجود
ولا شئئية للشئ مع فقد احدهما ولا للاخر.**

**والوجود ما دة لنفسه وصورته لنفسه ارتباط الماهية به والماهية ما دة
لنفسها وصورتها ربط الوجود بها قال الله تعالى (هن لباس لكم وانتم لباس
لهن) فهما الشئ فهو مركب منهما ابدأً.**

أقول بعد ان ذكرت ان الشئ هو الوجود والماهية وانه مركب منهما ابدا اذ لا يمكن
تحقق احدهما بدون الآخر لأن كل شئ ممكن زوج تركيبى ذكرت بعض ما يتفرع على ما
ذكرنا وبعض اسباب ذلك .

وجواب اعتراض اورد على قولنا ان كل ممكن زوج تركيبى يعنى انه مركب من مادة
وصورة وهو انه اذا قيل كل ممكن مركب من المادة والصورة يعنى الوجود والماهية
فالوجود نفسه ممكن فهو اذاً مركب من المادة والصورة، والماهية نفسها ممكنة فهى اذا
أيضاً مركبة من المادة والصورة بل والصورة في المرآة أيضاً مركبة من المادة والصورة
ويلزم التسلسل .

والجواب:

اما عن الأوّل يعنى ان احدهما لا يتحقق بدون الآخر لا في اصل صدوره ولا في
استمراره فلأننا قد قررنا انه لا يمكن تحقق الممكن المخلوق بدون الاعتبارين أي اعتبار
من ربه واعتبار من نفسه وهذا اللحاظ جارٍ معتبر في صدور الشئ واستمراره لأنه متقوم
بفعله قيام صدور في الصدور وفي البقاء كما ترى من تقوم النور بالمنير والصورة في المرآة
بالمقابلة .

واما الجواب عن تقوّم احدهما بالآخر وانه لا يمكن ان يكون المخلوق بسيطاً مطلقاً
فلأنّ المخلوق لما لزم ايجاده الفعل والانفعال وهما متضادان لأنّ الفعل من الفاعل

والانفعال من المفعول أو الفعل بالتكوين نازل من العالى إلى السافل والانفعال بالتكوّن صاعد من السفلى إلى العلو والفعل جهة الفناء الذي هو البقاء والانفعال جهة البقاء الذي هو الفناء والفعل منشأ الفقر الذي هو الاستغناء والانفعال منشأ الاستغناء الذي هو الفقر والفعل مبدأ الموافقة والطاعة والانفعال مبدأ المخالفة والمعصية تعذر قيام الشئ المحدث بدون ما لا يتحقق الآ به من نحو ما ذكرنا اذ البساطة تنافى اختلاف الجهتين اللتين لا ينفكّ الحادث عنهما .

ولو شاء الله شيئاً كان ما شاء ولكنه بطور فوق طور ما تدركه العقول والى عدم ايجاد بسيط والى امكانه في مشية الله اشار الرضا عليه السلام بقوله ان الله لميخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه .

وامّا ان كل واحد منهما مركب من المادة والصورة حتى الصورة في المرآة مركبة من المادة والصورة فلأننا قلنا انّ واحداً منهما لا يقوم^(١) بدون الآخر فاذا اعتبرنا الوجود نفسه ليتحقق في التعبير عنه وفي المفهوم وفي الذهن كانت مادته نفسه وصورته انضمام الماهية إليه .

امّا في التعبير عنه فلأنك تقول وجود فتظهر بافراده انيته وهي الماهية فلأنها لازمة له لا ينفكّ عنه اذا اعتبر له اعتبار من نفسه لأنّه هو الماهية كما مرّ .

واذا اعتبرنا الماهية نفسها كذلك كانت مادتها نفسها وصورتها ربط الوجود بها بمعنى اذا ذكرت في العبارة عنها وفي مفهومها وفي الذهن لزمها نوع وجود ما تلبسه وتظهر به في كل ما ذكرت به وما ذكرت به هيئة لها فهو صورتها واليه الاشارة في التأويل ﴿هنّ لباس لكم وانتم لباس لهنّ﴾^(٢) .

وهذا في تاويله والتمثيل به على حدّ ما ذكرنا في امر الوجود والماهية والأصل في الأسباب والمسببات اذا ترامت صعوداً ونزولاً انتهت إلى التضاييف والتساوق في الظهور فينقطع الترامى المذكور لأنّه اذا فقد احدهما فقد الآخر واذا وجد احدهما وجد الآخر .

هذا في الشئ التام المركب منهما فانه انما يكون الوجود مادة والماهية صورة ما دام

(١) في نسخة / لا يكون .

(٢) البقرة ١٨٧ .

موجودين منضمين يلحظ احدهما مع الآخر في الشئ المركب منهما واذا اعتبر احدهما كان مادته نفسه ولزوم الآخر له صورته كما قلنا .

واذا جرّدا في الذهن عن الرابط بينهما كأن يتصور الوجود وحده والماهية وحدها كان كل واحد منهما مادة نفسه وصورته هيئة^(١) ذهن المتصور ولونه وصقالته .

ومثل هذا وآيته الصورة في المرآة فإن من عرف احدهما عرف الآخر ومن جهله جهل الآخر فمادة الصورة في المرآة صورة المقابل المنفصلة اعنى ظل صورته اللازمة له وصورته هيئة المرآة في الاستقامة والاعوجاج ولونها في البياض والسواد وصقالتها في الصفاء والكدورة فلميكن شئ من الممكنات الا وهو مركب من المادة والصورة فالمادة هي الوجود والصورة هي الماهية فمن قال بغير هذا من المؤمنين فاسئل الله ان يصلح وجدانه ويعرفه مذهب ساداته عليهم السلام .

قلت فالوجود جهة فقره إلى الله تعالى وهو جهة استغنائه والماهية جهة استغنائه وهو جهة فاقتقاره استغنائه ووجود واستغنائه وه فقر وعدم.

فنظره بالفؤاد حق وبالقلب حقيقة ونظره بالتراب باطل وبالنفس سرايب وذلك لان الوجود متقوم بالوجود المتقوم بالحق والماهية متقومة بالوجود نفسه من دون الوجود المتقوم بالحق وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله .

أقول الوجود له معنيان :

الوجود الجنسي وهو الذي تؤخذ منه حصة وتضاف إليه من الصورة النوعية اعنى الماهية حصة فيتكون منه ومن حصة الصورة النوعية مادة نوعية كالمداد المركب من الزاج والعفص .

ونسَمَى هذا الوجود الوجود الأول وهذه الماهية الماهية الأولى والمتكون منهما الخلق الأول .

واذا اخذ من هذا المتكون حصة من هذا الخلق الأول الذي ربما نطلق عليه الوجود الثانى وحصة من الصورة الشخصية يكون منهما الشئ الشخصى أو النوعى الاضافى أو الجنسي الاضافى كل في مقامه .

(١) في نسخة / وهيئته .

ويسمى هذا الوجود الذي اخذ منه حصة هي مادة للشخص بالوجود الثاني والذي اخذ منه حصة الصورة بالماهية الثانية والمتكون منهما بالخلق الثاني .

وثانيهما : ان الشئ سواء كان شخصياً ام نوعياً ام جنسياً ان لوحظ انه نور الله وانه اثر صنع الله فهو وجوده ولهذا يعرف به الله كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) .

وان لوحظ انه هو فهو ماهية وظلمة لايجوز ان يعرف به الله سبحانه والا لوقع التشبيه فالوجود حقيقة انه نور الله واثر فعله لأنه حقيقة الشئ من ربه سواء كان في الخلق الأول ام الخلق الثاني .

وهو معنى قولنا فالوجود جهة فقره إلى الله تعالى لأنه كالنور ليس له هوية إلا ظهور المنير به واذا اعتبرت افتقاره إلى الله سبحانه بحيث لايجد نفسه كان هو جهة استغناؤه يعنى بالله لقوة قابليته لفعله تعالى حتى لميشهد له انية كنور السراج فانه نور بالسراج وظلمة بنفسه .

والماهية جهة استغناؤه يعنى عن ربه بمعنى انه ينظر إلى نفسه وهذا هو جهة فقره لعدم قبوله للمدد بنظره إلى نفسه وهو الماهية فافتقاره إلى الله سبحانه استغناء ووجود واستغناؤه عن الله لنظره إلى نفسه فقر وعدم قال عليه السلام (الفقر سواد الوجه في الدارين) .

فنظره أي نظر المرء مثلاً بالفؤاد حق لأن الفؤاد هو النور الذي ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين واصحاب التوسم من الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين وهو الوجود الذي خلق منه وهو النفس أي الذات التي من عرفها عرف ربه اعنى حقيقته من ربه وهو الوجود وهو الوصف الذي ليس كمثل شئ أي وصف الله سبحانه نفسه لخلقه ليعرفوه بها بمعنى انه ليس كمثل شئ .

ولا شك ان النظر بهذه العين حق عيانى ووجوب عنوانى لأن الحق نريد منه ما يعرف به الله سبحانه ويوصف به من العلم والقدرة والسمع والبصر التي هي ذاته ونظره بالقلب حقيقة لأنه انما يدرك ما كان من نوع المعانى المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الجوهرية والمثالية .

ونريد من الحقيقة ما دخل في الامكان من الحقايق ونظره بالتراب أي بالأجسام والجسمانيات باطل بمعنى انه لا يوصل إلى معرفة المعالم الالهية وانما يدرك نوعه كما لو

ادرك بنظره وبسمعه وبلمسه وبذوقه وشمّه أو بمعنى ان نظره بالماهية باطل لأنّ الماهية التي هي الانفعال خلقت من اكثف الانثيات واغلظها وهو التراب الذي هو اسفل الأجسام والعناصر واشدها ظلماً فيدرك بها الباطل لا غير .

ونظره بالنفس سراب يعنى انّ النفس لاتدرك الا الصورة التي لاتعرف بها البسايط الحقيقية انما تحدّ الأدوات انفسها وتشير الآلات إلى نظايرها فان كانت النفس هي الصدر فتنظر إلى صور المعلومات الحقّة لأنّها تستمد من العقل اذ هي مركبة وهذه النفس ليست مرادة هنا .

واما النفس المرادة هنا فهي الأتارة بالسوء التي هي ضدّ العقل وهي وجه الماهية ووزيرها فلا تريد الا المعصية فاذا نظرت انما تنظر إلى الباطل ولذا قلت ان نظر الانسان بالنفس سراب لأنّها تموّه الباطل في صورة الحق كما توهم السراب الماء على الظمآن .

وانما قلنا: ان نظر الانسان بالوجود حق الخ، لأنّ الوجود الذي هو الفؤاد متقوم بالوجود الذي هو المشية المتقوم بالحق سبحانه أي متقوم بفعله ومشيته على ظاهر الحال تقوّم صدور بفعله وعلى الحقيقة فالمراد بالحق مجموع الفعل وما تقوّم به اعنى المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان .

والماهية انما قلنا بان نظر الشخص لها باطل لشدة ظلمتها وبعدها عن النور الذي تدرك به الأشياء على ما هي عليه لأنّها في تكوّناتها متقومة بالوجود نفسه يعنى حقيقته من نفسه وهي الانثية السوداء المظلمة فهي تنتهى إليه من هذه الحيثية لا من حيث كونه نوراً أو اثرأ للفعل فيكون اصلها مجتثا .

ومثالها في نفسها وفي تقوّمها بالوجود بانتهاءها إليه كمثّل الظل من الجدار فانه في نفسه من كونه ليس من الشمس ولا يعود إليها ومن كونه في اصله من الجدار المظلم المكنى به عن نفس النور من حيث نفسه لا من حيث المنير فهو ينتهى إلى الجدار وان كان بالشمس .

وهو تأويل قوله تعالى ﴿وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله﴾^(١) وقومها النفوس الأتارة بالسوء فافهم .

قلت وهذا هو الهيولى للانسان وهو بمنزلة المداد المركب من صمغ وسواد وزاج وعفص وملح وصبر ونبات وآس فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم الوضع وانما تميز بينهما الصورة الثانية أي الكتابة بهيئاتها وهي الماهية الثانية.

كذلك هذه الهيولى المركبة من الوجود والماهية صالحة للمؤمن والكافر ولا تتميز إلا بالصورة الثانية التي هي الخلق الثاني وهي الماهية الثانية.

أقول المراد بالمشار إليه بهذا هو المركب من الوجود والماهية التي هي انفعاله عند اول تكوّنه وذلك في الخلق الأوّل وهذا الوجود مادة الأشياء كما ان المداد المركب من الثمانية مادة للكلمات المكتوبة فهو بمنزلته في التأليف وفي الابداع منه لأن الوجود المذكور مركب من ثمانية اشياء (وجود وماهية وكمّ وكيف ووقت ومكان وجهة ورتبة).

كذلك المداد مركب من ثمانية اجزاء:

من صمغ ليربط بالقرطاس فلا ينمحي.

وسواد ليكون له جرم لطيف يسهل حركه لو احتيج إليه ويلطف المداد مع زيادة تسويد.

وزاج ليحصل بحرقه للعفص سواد يزيد المداد ثباتا.

وعفص لتحرق منه فيحصل منه مع الزاج سواد قارّ.

وملح ليقطع لزوجته فيعينه على الجريان.

وصبر بكسر الباء ليمنع الذباب بمرارته من الأكل.

ونبات ليكون برّاقا.

وآس ليكون شديد الجريان.

والوجود تؤخذ منه حصة لخلق الأنواع من الكلى ولخلق الأفراد من النوعى فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم الوضع ما دام لميكتب به سواء كان في الدواة ام في القلم كذلك الوجود المذكور صالح لأن يكون مادة للانسان الشريف اذا ضم إليه طينة اجابته الحسنى وللمنافق الوضع اذا ضم إليه طينة عدم اجابته وانكاره السوءى.

والمراد بالطينة التي اشرنا إليها الطينة المذكورة في الأخبار وهي صورة اجابته وانكاره ومنها داعى الخير اذا كانت مجيبة وداعى الشر اذا كانت منكرة ولهذا قلنا وانما تميز بينهما الصورة الثانية في الخلق الثانى مثل الكتابة التي بها تتميز الحصص المأخوذة من المداد بهيئتها^(١) اللاحقة لها .

وكذلك الحصص المأخوذة من الوجود المشار إليه اعنى الهولى المركبة من الوجود والماهية فان الحصص المأخوذة منها تمتاز بما يلحقها من الهيئات كما يتميز الكافر من المؤمن بالمشخصات التي هي الماهية الثانية فان الله سبحانه يقول ﴿كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾^(٢) الآية .

**قلت فسألهم لعلمه بهم حين سألوهم ان يسألهم فقال لهم الست برتكم
ومحمد نبيكم وعلى وليكم.**

فقالوا باجمعهم بلى.

منهم مَنْ قالها مصدقا بلسانه وقلبه عن علم كما قال تعالى (الا من شهد بالحق وهم يعلمون) فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة وهي الصورة الانسانية وهي هيكل التوحيد وهي من فلك البروج وهم المرسلون والانبياء والصديقون والشهداء والصالحون.

أقول: فسألهم بايجادهم لعلمه الامكانى قبل سؤالهم باحتياجهم بقوابلهم حين السؤال أي حين سئلوا بقوابلهم ان يوجد لهم .

وهو قولى (ان يسئلهم فقال الست برتكم) لايجاد جسده و(محمد ﷺ نبيكم) نفسه و(على وليكم) لايجاد عقله .

فقالوا باجمعهم يعنى الخلق بلى منهم من قالها مصدقا بلسانه وقلبه فحين صدق بلسانه خلق جسده وحين صدق بخياله ونفسه خلقت نفسه وحين صدق بعقله وقلبه خلق قلبه اذ الشئ انما يخلق بقبوله حين يخلق لا قبله ولا بعده .

ثم دعاهم كما دعاهم اولاً فقال:

(١) في نسخة / بهيئاتها .

(٢) البقرة/ ٢١٣ .

الستُّ بربكم فشهدوا ان لا اله الا هو .

ومحمد نبيكم فشهدوا ان محمداً ﷺ رسول الله ونبيه .

وعلى وليكم فشهدوا ان علياً ولي الله .

وذلك باعمالهم في المراتب الثلاث فكانت الدعوة الأولى بحكم ما بالقوة والدعوة الثانية بحكم ما بالفعل ولا شك ان ما بالقوة مسبوق في اصل الكون بما بالفعل كالسنبلة فان الحبة في العود الأخضر تكون بالقوة ثم تكون في السنبلة بالفعل ولا شك ان الحبة الموجودة في العود الأخضر بالقوة مسبوقة بالحبة التي زرعت فنبت منها العود الأخضر والسنبلة فما بالفعل سابق على ما بالقوة لأن ما بالفعل اقوى واشد مما بالقوة ولا يجوز ان يكون الفا ترض عن المبدء الفياض اضعف مما يكون بعده ومن اثره فافهم .

فاذا فهمت هذا فاعلم ان الوجود التشريعي روح الوجود التكويني لتوقف اليجاد على القبول والقبول تشريعي يترتب عليه التكويني فخلق سبحانه المجيبين باجابتهم المساوقة لكونهم عن علم بما اجابوا به وبصيرة قال الله عز وجل ﴿ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾^(١) فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة .

وهذه الصورة هي الصورة الانسانية التي هي هيكل التوحيد وذلك لأن هذه الصورة من حدود تخططت وتصورت خط التوحيد وخط العقل وخط العلم وخط العمل وخط التقوى وخط الطاعة والرضاء بقضاء الله وقدره وامثال هذه من حدود الخير .

وهذه الصورة هذه^(٢) انسان موحد مؤمن عامل بعلمه مطيع لربه وهو المرسلون والأنبياء والصديقون والشهداء والصالحون وانما كان لهم الصنع الجميل لأن الله تعالى حين فرق الحصص المادية من الوجود جعلهم صالحين لقبول الخير والشر وهو قول الصادق عليه السلام حين سئل ﷺ كيف اجابوا وهم ذر فقال جعل فيهم ما اذا سئلوا اجابوا ه .

والمراد بهذا المجمعول: هو الصلوح للخير والشر والتمكين من فعل ذلك بما جعل

(١) الزخرف / ٨٦ .

(٢) في نسخة / هذه الصورة .

لهم من الاستطاعة والقدرة والآلة وتخلية السرب ثم كشف لهم عن الكتاب الأعلى وهو الصور المنقوشة في عليين .

وعليون اعلى الجنة وهو باطن فلك البروج ، ﴿كَلَّا ان كتاب الأبرار لفي عليين﴾^(١) وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم .

وتلك الصور صور الطاعات وصورة العلم وصورة الصلوة الصحيحة وصورة الزكوة وصورة الصيام وصورة الحج وصورة الايمان وصورة التسليم وصورة الرضا بقضاء الله وقدره وما اشبه ذلك من صورة الاجابة بالطاعات .

ثم كشف لهم عن الكتاب الأسفل اعنى الصور المنقوشة في سجين وهي الصخرة تحت الأرض التي ذكرها لقمان وهي ظاهر الثرى الذي تحت الظلمة التي تحت جهنم ، ﴿كَلَّا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادراك ما سجين كتاب مرقوم﴾^(٢) .

وهذه الصور صور المعاصى صورة الجهل وصورة ترك الصلوة وصورة الصلوة الباطلة كصلوة المرائى وصورة منع الزكوة وافطار شهر رمضان عمداً للمقيم وصورة ترك الحج مع الاستطاعة وصورة الجحود والانكار والالحاد وصورة الأغراض وصورة عدم الرضا وما اشبه ذلك .

فاوحى إليهم يا عبادى انى ادعوكم إلى النجاة فمن اطاعنى البسه صورة اجابته من الصور التي رضيتها وجعلتها صور محبتى ورضائى التي بها يصل إلى رضوانى ويسكن جنانى .

ومن عصانى ولميجب دعوتى البسه صورة جحوده وانكاره واستهزائه واستكباره من صور معصيتى وسخطى التي بها يصل إلى دار غضبى جهنم .

فلما دعاهم سبق السابقون إلى الاجابة ظاهراً وباطناً فخلق كل واحد من المجيبين باجابته إلى الدعوة وتفاضلوا بنسبة مراتبهم في سبق إلى الاجابة ومن لميجب خَلَقَهُ من صورة عدم قبوله واعطى كل ذى حق حقه وساق إلى كل مرزوق رزقه فتمت كلمته الحسنى عليهم أي على المجيبين بما اجابوا من العلم والعمل .

(١) المطففين ١٨ .

(٢) المطففين ٧-٩ .

قلت: ومنهم من قالها بلسانه وقلبه منكر مكذب غير قابل فخلقهم من صورة التكذيب والانكار والجحود وهي الصورة الحيوانية والشيطانية وهم الكافرون والمنافقون واتباعهم مقن تبين له الهدى فاعرض عنه وهي من طينة خبال وهي سجّين.

وانما كانت في الدنيا صورهم صور الانسان لاجابتهم باللسان الذي هو الادنى وفي الآخرة تسلب منهم وتظهر صورهم الحقيقية التابعة للقلب.

أقول: من قالها أي كلمة الاجابة بلسانه وقلبه منكر مكذب مستهزء خلق ظاهره في الدنيا على الصورة الانسانية لاجابته بلسانه الذي يدل على ظاهره.

واما قلبه فانه لما كان منكراً مكذباً لما اجاب به بلسانه فخلقهم في بواطنهم بصورة التكذيب والانكار والجحود وهي الصورة الحيوانية الشيطانية لأن حدودها التي تقومت بها كما ذكرنا قبل هذا لتقومها بحدّ الجحود وحدّ الانكار وحدّ ترك الصلوة وحدّ ترك الزكوة وحدّ ترك الصوم وحدّ ترك الحج وما اشبه ذلك.

وهؤلاء هم الكافرون والمنافقون والمشركون وكل من انكر الحق من الأولين والآخريين واتباعهم ممن تبين لهم الهدى فاعرضوا عنه من الأتباع لأن المتبوعين لا يكون من لا يتبين له الهدى منهم فلا نريد بالتقييد الا الأتباع اذ منهم من لا يتبين له الهدى وهم من أهل القسم الثالث كما يأتي.

وهذه الصورة التي خلق منها هؤلاء اعنى أهل القسم الثاني وهم الكافرون والمنافقون والمشركون واتباعهم الذين تبين لهم الهدى وهي طينة خبال وهي سجّين التي تكتب فيها اعمال الفجار وهي امثالهم في اعمالهم.

ومعنى كون كتاب الفجار في سجّين انهم اذا عمل احدهم شيئاً من المعاصي في السوق مثلاً فانك اذا شاهدته لاتزال صورته ومثاله في غيب ذلك المكان من السوق ووقته قائماً كل ما التفتت بخيالك إلى ذلك المكان وذلك الوقت رأيت بخيالك صورة ذلك العامل للمعصية ومثاله عاملاً بتلك المعصية ابداً.

ولو رأيت آخر في ذلك المكان ووقته أو قبله أو بعده عاملاً لشئ من الطاعات فانك كلما التفتت بخيالك إلى ذلك المكان وذلك الوقت رأيت مثال ذلك الآخر يعمل تلك الطاعة في غيب ذلك الوقت وذلك المكان.

ومثال عامل المعصية في غيب ذلك الوقت وذلك المكان الذي هو السوق هو (هو مكان خل) من سجين يعنى ان المكان الذي فيه مثال عامل المعصية من غيب السوق هو مكان من سجين الذي هو كتاب الفجر والمكان الذي فيه مثال عامل الطاعة من غيب السوق هو مكان من عليين الذي هو كتاب الأبرار .

فالأول هو تحت الظلمة التي هي تحت جهنم التي هي تحت ربح العقيم التي هي تحت البحر الذي هو تحت الحوت الذي هو تحت الثور الذي هو تحت سجين اعنى الصخرة التي قال لقمان فيها فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض فهذا الكتاب اصله في الثرى ووجهه في سجين .

والثانى اعنى الذي فيه مثال عامل الطاعة فوق الطبيعة التي هي فوق المادة التي هي فوق المثال الذي هو فوق الجسم الذي هو فوق محدد الجهات الذي هو فوق عليين اعنى باطن فلك البروج فهذا الكتاب اصله في اللوح المحفوظ ووجهه في فلك البروج .

وانت قد رأيتهما في مكان واحد من السوق هذا عامل بالمعصية وهذا عامل بالطاعة واذا التفتت بخيالك رأيت المثالين في مكان واحد وفي الحقيقة مثال عامل المعصية في سجين تحت الملك الحامل للأرض السابعة وبينك وبينه اربعة آلاف سنة وخمسائة سنة ومثال عامل الطاعة في عليين فوق فلك البروج وبينك وبينه ثمانية آلاف سنة .

وانما كانت في الدنيا صور المنافقين والكفار صور الانسان لأنهم اجابوا بالسنتهم خاصة التي هي ادنى آلات المدارك والتبليغ .

فاذا كان يوم القيمة وانتقل الخلق عن الدنيا تخلف عنهم ما ينسب إليها فتسلب عنهم الصورة الانسانية وتظهر صورهم الحقيقية التي هم عليها في نفس الأمر وفي الواقع لأن كل شئ يرجع إلى اصله .

وهؤلاء اعنى الكفار والمنافقين الذين انكروا من بعد ما تبين لهم الهدى حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى فخلق صورهم الظاهرة من صورة الاجابة وهي الصورة الانسانية الظاهرية .

وحين قال لهم ومحمد نبيكم سكتوا حيث^(١) ظنوا انه تعالى ما اراد بذلك خصوص

(١) في نسخة / حين .

طاعته بل انتقل منها إلى طاعة رسول الله ﷺ والرسول له ولاية ما آلا أنه مبلغ فيرجع امره وطاعته إلى الخالق سبحانه لكن له تفضل كما حكى الله في كتابه بقوله ﴿يريد ان يتفضل عليكم﴾^(١).

فسكتوا ليعلموا ما يستقرّ طلبه عليه فان انتهى إلى المبلغ ربما يهون الأمر عليهم فيتداركوا الاجابة وان تعدى طلبه إلى اعظم من ذلك انكروا الكل لأنه يكون اسهل من ان يكون بعد الاقرار بالكل.

فلما قال لهم وعلى وليكم.

انكروا وقالوا قد رضينا بما طلب عنا اولا حتى توصل به إلى ان يولى علينا من يعمل بنا ما يراه فينا من رأى ونحن لانرضى بذلك ابدا.

فحكّم عليهم بانكارهم كما قال تعالى ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾^(٢).

قلت: ومنهم من قالها بلسانه وقلبه واقف لميقّر ولميجحد وهؤلاء خلقهم الله تعالى من الصورة الانسانية ظاهراً لاقراراً لآسنتهم ولميخلق بواطنهم حتى يقروا أو يجحدوا فيخلقهم من حالهم.

وهم مختلفون فمنهم في الدنيا ومنهم في البرزخ ومنهم في الآخرة فمن خلق باطنه انساناً دخل الجنة ومن خلق غير ذلك دخل النار.

أقول: هؤلاء هم القسم الثالث وهم الذين لميقّروا بقلوبهم ولميجحدوا سواء اجابوا عن غير معرفة بالكل ام اجابوا بالبعض عن غير معرفة الآ انهم مجتمعون على وقف قلوبهم وهؤلاء عرضت لهم موانع في طينتهم وهذه الموانع العارضة لها هي عوارضها الذاتية والفعلية والنسبية.

وهذه العوارض مختلفة في الشدة والضعف.

فمنهم من موانعه ضعيفة فتضمحل في الدنيا فيقرّ في الدنيا بقلبه ويلحق بالسابقين أو ينكر في الدنيا به ويلحق باضدادهم.

ومنهم من موانعه متوسطة في القوة والضعف فيقرّ بقلبه في البرزخ أو ينكر ويلحق كل

بنوعه.

(١) المؤمنون / ٢٤.

(٢) النساء / ١٥٥.

ومنهم من موانعه شديدة فيلهي عنه إلى يوم القيمة حتى تأخذ الأرض ما فيه من موانعه مع ما تعلقت به من الأجسام الظاهرية والتعليمية فيجدد له الخطاب التكليفي بمعنى انه يقع عليه لا بمعنى انه انقطع واضمحل ثم حدث بل لأنه بقي بعد انقطاع المكلفين على انبعاثه فلم يظهر لعدم وجود مظهر يتعلق به .

فلما قامت القيمة ووجد المكلفون وهم الذين لم يتعلق الخطاب الآ بظواهرهم اذ لا بواطن لهم وحينئذ زالت عنهم الحجب المانعة وقع عليهم الخطاب الذي لم تظهر صورته في الدنيا لعدم وجوده القابل ولوجود المانع فلما زال المانع وجد القابل ولما وجد القابل وجد المقبول فإما مؤمن وإما كافر .

وقولى (فخلقهم من حالهم) أي خلقهم من الحال التي وقع عليهم فيها السؤال وهي اجابتهم بالسنتهم لاضطرارهم إلى الایجاد فاذا كان يوم القيمة واجاب منهم احد بقلبه خلق الله باطنه باجابته انسانا فكان مع المؤمنين فدخل الجنة ومن انكر منهم بقلبه خلق الله باطنه بانكاره شيطانا أو حيوانا فكان مع الكافرين فدخل النار .

قلت: فهذه الصور التي خلقت من الاجابة أو الانكار هي الطينة وهي الام التي يسعد في بطنها من سعد ويشقى في بطنها من شقى وذلك بعد ان اعلمهم بالطينة الطيبة التي هي الاجابة والطينة الخبيثة التي هي الانكار.

وانه سبحانه لا يخلقهم الا على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم.

أقول: يعنى ان الصورة التي خلقهم فيها ومنها وعليها هي الطينة التي خلق الله تعالى المسئولين منها فالاجابة لدعوة الله عز وجل هي الطينة الطيبة التي خلق الله المؤمنين منها واقامهم فيها واقهرهم عليها لميلهم إليها والانكار لما دعى إليه هو الطينة الخبيثة التي خلق الكافرين منها واقامهم فيها لمحبتهم لها واقهرهم عليها لميلهم إليها .

والصورة كما تقدم هي الأم كما قال ﷺ السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه ، اذ الأم هي الصورة لأنها هي صورة عمله لأنه عز وجل لا يخلق الخلق الا على ما هم عليه والذى هم عليه عملهم ووصفهم وهو سبحانه ﷻ سيجزئهم وصفهم انه حكيم عليهم (١) .

ولأجل انه تعالى لا يخلقهم الا على عملهم الاختيارى كما قال ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾^(١) خلقهم على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه اعنى بغير اعمالهم لما كانوا اياهم بل يكونون غيرهم لأن صورهم غير صورهم بل هي صور غيرهم فهم غيرهم .

كما لو خلق السعيد بصورة الشقى والشقى بصورة السعيد لميكن السعيد سعيداً والشقى شقياً حيث اثبت للسعيد الشقاوة وللشقى السعادة فيمتنع اليجاد لعدم جريانه على مقتضى الحكمة ولجريان عدمه حيثئذ على مقتضى الحكمة .

والصنع على غير مقتضى الحكمة انما يكون للحاجة إليه أو الظلم واذا انتفيا عن الغنى المطلق عز وجل لميحسن اليجاد الآ على خلقهم على ما هم عليه لا على غير ما هم عليه .

قلت: ولو لميقبلوا وخلقهم من الانكار وجعل لهم ما جعل للمقرين لوقع التنافى في خلقهم وخلقهم اياهم لان خلقهم كما هم منافٍ لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين منافٍ لخلقهم كما هم وخلقهم كما هم منافٍ لخلقهم ليس كما هم ﴿ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون﴾ .

أقول: هذا من نحو ما ذكرنا قبله من البيان وان كان فرضاً آخر لأن الأول راجع إلى الخلق الأول وهذا إلى الخلق الثانى وهو انه تعالى ولو خلقهم من الانكار لانكارهم وعدم قبولهم وجعل لهم من الجزاء الوجودى والتشريعى ما جعل للمقرين^(٢) من الجزائين لوقع التنافى في خلقهم المقتضى لعدم خلقهم إما لكونهم غيرهم وإما لكونهم اياهم لا اياهم .

ووقع التنافى أيضاً في خلقه اياهم الذي هو فعله فيكون فاعلاً لهم غير فاعل لهم أما كونه فاعلاً فللفرض كونه فاعلاً لهم وأما كونه غير فاعل لهم فلغناه عن الظلم والحاجة فلا يصدر عنه ما يخالف الحكمة وفي خلقه اياهم أي في الصنع المتعلق بايجادهم حين

(١) النساء / ١٥٥ .

(٢) في نسخة / للمقرنين .

ايجادهم لأن خلقهم كما هم ان يخلقهم بما اجابوا به دعوته من الانكار والجحود .

وهذا منافٍ لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين منافٍ لخلقه كما هم وخلقه كما هم منافٍ لخلقه ليس كما هم كما تقدّم فيقع التنافي في الفعل والمفعول قال الله سبحانه ﴿ولو اتّبع الحق اهلهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن﴾ .

يعنى لو جرى فعل الله على شهوة كل واحد لأراد شخص دوران الفلك سريعاً ليذهب الليل والنهار على حسب شئونه واراد شخص ان يلبث ليلقى الليل والنهار على حسب شئونه واراد آخر ان يكون الأطول هو الليل والأقصر هو النهار أو لا يكون نهار اصلا واراد آخر بالعكس واراد شخص ان يمطر على الأرض في الليل وينبت في النهار واراد عدوّه العكس وهكذا فتفسد السموات والأرض .

ولو اراد شخص ان يضعف ضدّه وعدوّه أو يهلكان واراد ان يضعف هو أو يهلك فيفسد من فيهن لأنه ان اتّبع التكوين وما يتوقف عليه من الحق ارادة واحد دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح وان اتّبع ارادات جميع الخلق وهي مختلفة لزم ما ذكرنا وامثاله .

فردّ سبحانه وتعالى عليهم بما فيه الحق الذي به قوامهم وقوام نظامهم فقال (بل اتيناهم بذكرهم) ^(١) أى بما ذكرناهم أو بما ذكرنا به من السؤال بقوابلهم ^(٢) من كونهم المذكورين بما هم عليه أو ذاكرين لما هم عليه يعنى اتيناهم بما هم عليه من التكوينات الوجودية وتشريعاتها ومن التشريعات الكونية ووجوداتها .

(فهم عن ذكرهم) أى عن ذكرنا اياهم بما هم عليه وما يقتضى من التكاليفات وعن ذكرهم ايانا بسؤالهم بقوابلهم لما هم عليه وما يقتضى ^(٣) ذلك من التكاليف وعن شرفهم وتشريفنا اياهم بما فيه نجاتهم مما يكرهون وفوزهم بما يريدون ويطلبون ولكنهم لا يعلمون .

(معرضون) يعنى عن ذكرنا لهم بما هم عليه مما فيه فوزهم بما يحبون وعن ذكرهم انفسهم بما يشتهون وهم لا يعلمون لانهم يشتهون ما تشتهيه انفسهم والذى ما تشتهيه

(١) المؤمنون ٧١ .

(٢) في نسخة / سؤالهم بقوابلهم .

(٣) في نسخة / عليه .

انفسهم على الحقيقة هو ما اتيناهم به وذكرناهم به واما ما يشتهون الآن ليس شهوة لأنفسهم في نفس الامر وانما زين لهم باغواء الشيطان حتى توهموا انه مطلوب حسن وهو قبيح .

انظر مثلاً إلى الزنا فإنه في نفس الأمر ليس حسناً بل هو قبيح وكيف زين إبليس عند الزانى واذا اردت ان تعرف قبحه فافرض وقوعه من الأجنبى باحد من محارمك لتعرف قبحه .

وفى الآية اسرار يطول في ذكرها الكلام .

قلت: فهذا هو الخلق الثانى تحت النور الاخضر في عالم الاظلمة في ورق الآس فكانوا في الذر كما قال سبحانه للجنة ولابالى وللنار ولابالى ثم كسرهم في النور الاحمر وهو معنى قوله ج ثم رجعهم إلى الطين أي طين الطبيعة .

أقول: يعنى ان ما تقدّم من ذكر الست بربكم إلى آخره، هو الخلق الثانى وهو الخلق الذي البسهم فيه الصور الشخصية التي تمايزوا بها وتميّزوا لأن الخلق الأوّل الذي هو المادة والصورة النوعيتان اللتان هما بمنزلة المداد للكتابة فيه أيضاً تكليف بشرع وجودى والخلق فيه مكلفون به ولكنه في المبادئ مخفى على اذهان المكلفين ادراكه فوجب ان يخفى عليهم التكليف به وآلا كان عندهم تكليفاً بما لا يطاق .

ولكنه تعالى حيث اجرى حكمته باخفائه عليهم لأنه من المبادئ الوجودية اخفى التكليف المترتب عليه واذا كشف للمكلفين عن ابصارهم الأغطية وجدوا الطينة أي الصورة ووجدوا الرسل عليهم ترى بتلك التكاليف ويجرى عليهم ما لهم وعليهم ﴿وما ربك بظلام للعباءة﴾^(١) .

ثم اخذ من الخلق الأوّل للخلق الثانى حصصاً متساوية في الصلوح للاجابة والانكار فامرها ونهيها فخلقهم منها بذلك الأمر والنهى فيما شاء وهذا هو الخلق الثانى .

وقد كانت الخلايق المكلفون تحت النور الأخضر والنور الأخضر هو اللوح المحفوظ والنفس الكلية وهي سدرة المنتهى وشجرة طوبى والخلايق اوراقها والأوراق تحت الشجرة في الرتبة .

وهذا معنى كونهم تحت النور الأخضر لأنه هو الشجرة وهم الأوراق في عالم الأظلة كما ترى ظلك في الشمس في ورق الآس لأنهم قبل ان يشملهم التكليف اوراق في النور الأصفر وهو الروح الكلية على هيئة ورق الآس وذلك لأنهم باعتبار تساوى جهات وجوههم إلى مبدء لا جهة له توجهوا إليه من كل جهة فكانوا على هيئة الدائرة لتساوى جهاتهم وتوجهاتهم إلى كل جهة وهذا في النور الأبيض الذي هو في اول الدهر وهو العقل الكلى .

فلما نزلوا إلى النور الأصفر كانت اعاليهم متوجهة إلى العقل في الجهة العليا واسافلهم مرتبطة بالنور الأصفر والروح الكلية فكانت اعاليهم الطف وادق من اسافلهم لقربها من العقل والنور الأبيض واسافلهم اغلظ واكثف لقربها من النور الأصفر الذي هو الروح فانجذبت اعاليها إلى العالى واسافلها متعلقة بالأسفل فامتدّت كالأوراق فكانت اعاليها ادق واقب^(١) للطافتها ودقتها^(٢) وكانت اسافلها اعرض واغلظ لكثافتها وغلظتها فكانت في هيئتها اشبه الأشياء بورق الآس المعروف فاطلقوا عليها ورق الآس فلما نزلت إلى رتبة النفس تم تمايزها تحت النفس .

وقولى (فكانوا في الذر)يعنى بعد ان قال لهم الست بربكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم بعد النور الأخضر اعنى اللوح لأنه هو الشجرة وهم اوراقها فحقت عليهم الكلمة .

فقال للمجيبين (للجنة ولا ابالى) وقال للمنكرين (للنار ولا ابالى) أي خلقت أهل الجنة باجابتهم للجنة ولا ابالى بعد ان قبلوا منى ما دعوتهم إليه مختارين وخلق أهل النار بانكارهم للنار ولا ابالى بعد ما (بعد ان خل) انكروا ما دعوتهم إليه مختارين .

ثم كسّهم في النور الأحمر في مدّة اربعمأة سنة بعد ما^(٣) جاءهم الخطاب بالست بربكم في خمسينالف سنة والنور الأحمر نور الطبيعة لأنهم بعد ان تم خلق صورهم في خمسينالف سنة تمايزت اجزاؤهم فكان ابيض الشخص منهم غير اسوده ورطبه غير يابسه وحارّه غير بارده .

فلما كلّفهم واجاب من اجاب وانكر من انكر كسّهم في النور الأحمر يعنى اذابهم

(١) في نسخة / ارق .

(٢) في نسخة / رقتها .

(٣) في نسخة / ان .

فكانوا طيناً صلصالا وطبيعة ذاتة قد تساوت فيه الأجزاء كلها على طبيعة واحدة حارة وباردة ويابسة ورطبة ولدوبانها وامتزاجها بعضها في بعض في مدة اربعمأة سنة لأنه تعالى خلقهم من عشر قبضات وكل قبضة يتم كسرها في اربعين سنة في اربعة ادوارها كل دورة في عشر سنين لانتساب كل دور إلى العشرة .

فصار لكل دور نسبة هي رتبته من الوجود اشتملت على الفصول الأربعة مثالها واحد من القبضات هو القلب من محدد الجهات وتمت تلك القبضة في اربعة ادوار : دور عناصرها ودور معادنها ودور نباتها ودور حيوانها كل دور من هذه الأربعة ينتسب إلى كل قبضة من القبضات العشر برتبة من مراتب الوجود .

والرتبة تتم في الفصول الأربعة فتكون سنة فكل دور له سنة في نسبه إلى كل قبضة فله عشر سنين فتم قبضة القلب في اربعين سنة اذا اردت تحليل ادوارها الأربعة من القبضات العشر فيكون جميع تحليل الشخص الواحد الجوهرى بعد تركيبه تحت النور الأخضر وتكليفه في عالم الذر اربعمأة سنة حتى تكون تلك الجواهر المتمايزة المشخصة طيناً صلصالا أو حمأ مسنوناً ﴿تبارك الله احسن الخالقين﴾^(١) .

وهذا الطين هو طين الطبيعة الذي يجمد ويكون مادة لا الطين الذي وردت الأخبار فيه انه منشأ السعادة والشقاوة لأن المراد به الصورة التي هي صورة الاجابة وصورة الانكار حين قال تعالى لهم الست بربكم فاخبار الطينة التي وردت وحصل^(٢) فيها لكثير من الناس الاشكال واردة في الطينة التي هي صورة الاجابة والانكار .

قلت:

(١) المؤمنون / ١٤ .

(٢) في نسخة / وتحصل .



الفائدة الثامنة

الفائدة الثامنة

كل شئ لا يجاوز وقته لانه لا يوجد الا فيه ولا ذكر له قبل ذلك وكل ذى وقت فوقته مساوٍ لمكانه وكونه لان الوقت والمكان والكون متساوية اذ كل واحد شرط للآخر.

وكذا باقى المعينات والمشخصات فيلزمها التضاييف كالمشيية والسرمد وكل الامكان وكالعقل الاول والدهر وكل الممكن وكالجسم والزمان والمكان.

أقول في هذه الفائدة اشرنا إلى اجزاء المحدث على جهة الاجمال فان منها ما هو اجزاء للمادة ومنها ما هو اجزاء للصورة وشرنا إلى مجملات تفصيل كل شئ من هذا النوع لمن عرف ما ذكرنا .

فقولنا (كل شئ لا يجاوز وقته) فيه اشارة إلى بيان اجزاء الصورة سواء كانت الأولى النوعية ام الثانية الشخصية يعني ان الشئ من مقومات وجوده الوقت لأنه حدّ من حدود الماهية التي هي قبوله للايجاد ولأنه لو وجد قبله أو بعده لما كان وقتاً له ولما كان موقتماً لو لم يوجد في غيره وما لم يكن موقتماً ليس مصنوعاً اذ المصنوع لم يكن قبل الصنع شيئاً واذا اخذ فاعله في صنعه كان في وقت لا محالة فالشئ لا يوجد الا في وقته .

واذا كان كذلك لميجز ان يجرى له ذكر قبل ذلك لاستلزام الذكر الوجود فيما ان يكون الذكر في وقت أو لا في وقت ويأتى الكلام المتقدم .

وعلى كونه لا يوجد الا في وقته^(١) يجب ان يكون مساوياً لكونه أي وجوده ومكانه والكلام في المكان كالكلام في الوقت وكل واحد من الثلاثة لازم للآخرين ومساوٍ لهما حيث كان كل واحد شرطاً للآخرين .

(١) في نسخة / وقت .

وباقى المشخصات كالكمّ والكيف والجهة والرتبة والوضع والنسبة والاذن والأجل والكتاب وما اشبه ذلك مثل الوقت والمكان في كونها شرطاً ومشروطاً فيلزمها ما ذكرنا في الوقت والمكان ويلزم الكل التضاييف والتساوق.

وهو معنى المعية وذلك كالمشية والسرمذ الذي هو وقت المشية ومعناه الوقت الغير المتناهي لا الوقت الممتد بين الأزل والأبد كما هو مذهب اكثر المتكلمين فانه باطل اذ ليس بين الأزل والأبد امتداد لأنّ الأزل هو الأبد وليس بين الشئ ونفسه امتداد وكل الامكان فانه هو مكان المشية.

وانما قلنا (كل الامكان) لأنّ الامكان منه ما لبس حلة الكون وسينزعها ومنه ما لا ينزعها ومنه ما لميلبس وكلها متعلق المشية ومحلها.

والمراد بالمشية: ما هو اعم من الامكانية والكونية لأنها ليست اثنتين وانما هي واحدة تعلقت بالامكان وتقومت به وقد تتعلق بالأكوان واذا تعلقت بالأكوان لمتخرج عن تعلقتها بالامكان.

فلذا قلنا (كالمشية والسرمذ وكل الامكان) يعني ما نزع وما لبس وما لميلبس فيكون المراد ان المشية يلزمها الوقت والمكان لأنهما المقومان لها وهي مقومة لهما واحدهما مقوم للآخر فيلزم الثلاثة التساوق والتضاييف كما مرّ.

وكالعقل الأوّل اعنى العقل الكلى لا انا نقول بالعقول العشرة بل المراد العقل الكل والدهر وكل الممكن فان هذه الثلاثة أيضاً متساوقة كل واحد يتقوم بالآخر كما مرّ. واردنا (بكل الممكن) ان الممكنات المكوّنات كلها محل العقل ومتقومة به والدهر وقته كذلك.

ومعنى كون الممكنات كلها متقومة به انه وجه الأمر الذي به قام كل شئ كما قال تعالى ﴿ومن آياته ان تقوم السماء والأرض بامرهِ وقال﴾ ﷻ في الدعاء كل شئ سواك قام بامرهِ، وكالجسم والزمان والمكان فان كل واحد منها شرط لتقوم الآخرين وتلزمهما المساوقة والمعية.

ومن قال بانّ الأجسام لا يمكن ان توجد الآ بعد وجود المكان والزمان قبلها فقد جهل حقايقها اذ لو وجد الزمان قبل الأجسام جاز ان يكون ظرف لا حالّ فيه وكذا المكان وقبل الأجسام ليس الآ المجردات فان كانت حالة فيهما كانا ظرفين لها ولميكونا

ظرفين للأجسام وان لميكونا ظرفين للمجردات وكانا موجودين قبل الأجسام كانا فارغين وذلك ممتنع اذ كونهما ظرفين للمجردات ممتنع اذ لايشغلها المجردات .

وكونهما فارغين أيضاً ممتنع اذ الظرف لا يوجد فارغاً فيلزم الخلاء في المكان وفي الزمان اما في المكان فظاهر واما في الزمان فلأنّ الزمان ظرف لامتداد الحالّ فيه واذا لميحل فيه شيء لميكن ظرفاً لامتداد نفسه فافهم .

قلت: ومراتب المشية كما مر اربع والسرمد والامكان يكون كل واحد منهما في كل مرتبة من الاربع بنسبتها فللرحمة بالسرمد والامكان رتبة الذات من الشجرة وللالف بهما رتبة الاصل من الشجرة وللسحاب المزجى أي الحروف بهما رتبة الفرع من الشجرة وللسحاب المتراكم أي الكلمة بهما رتبة الكل من الشجرة.

أقول: ومراتب المشية كما مرّ اربع: النقطة والألف والحروف والكلمة التامة وظرفاها السرمد والامكان يكونان في كل مرتبة بنسبتها كالزمان والمكان يكونان في الأجسام في كل مرتبة بنسبتها فمكان محدّب محدّد الجهات وزمانه لطيفان جدّا حتى يكادان يلحقان بعالم المثال لأنّ الحالّ فيهما هو محدّب محدّد الجهات كذلك .

ومكان فلك البروج وزمانه دون كونهما ظرفين لمحدّد الجهات في اللطافة والرقّة والشفافيّة وهما في السموات السبع دون كونهما ظرفين لفلك البروج كذلك وهما في العناصر دون كونهما ظرفين للسموات السبع كذلك فكذلك في مراتب المشية الأربع بنحو هذه النسبة .

فالسرمد والامكان في النقطة في غاية الرجحان حتى يكاد ان يتحقق قبل التحقيق وفي اللطافة والرقّة ما لا يكاد يوجد إلى معرفته طريق وهما في الألف المسمّى بالنفس الرحمانى الأولى وبالألف الأول والرياح دون كونهما ظرفين للنقطة التي هي الرحمة في اللطافة والرقّة والتحقق وهما في الحروف دون كونهما ظرفين للألف المسمّى بالنفس الرحمانى وبالرياح كذلك وهما في الكلمة الكلية دون كونهما ظرفين للحروف كذلك .

واعلم انك اذا اردت تصوّر المراتب الأربع التي تنسبها إلى المشية مع ما هي عليه من الوحدة والبساطة فاعتبر الشجرة مع انها واحدة فان لها اربع مراتب رتبة الذات ورتبة الأصل ورتبة الفرع ورتبة الكل فاذا قابلت المشية بها عرفت معنى المراتب .

فللرحمة التي هي النقطة وهي اول مراتب المشية في اعتبار الفؤاد بالسرمذ والامكان أي للرحمة من النسبة التمثيلية بالسرمذ والامكان مصحوبة لهما لكونهما طرفين لها ومقومين لها لأنهما من حدود قابليتها لايجادها بنفسها نسبة رتبة ذات الشجرة من الشجرة.

وللألف بهما في نسبة رتبته إلى المشية نسبة رتبة الأصل أي اصل الشجرة من الشجرة وللسحاب المزجى بهما اعنى الحروف في نسبة رتبته إلى المشية نسبة رتبة فرع الشجرة من الشجرة.

وللسحاب المتراكم بهما أي الكلمة التامة بعد تكونها بنفسها من الحروف التي هي في نسبة رتبته إلى المشية نسبة رتبة كل الشجرة من الشجرة ونسبة كل مرتبة من السرمذ والامكان نسبته إلى كل رتبة منها نسبة كل منها إلى كلها.

قلت: فنسبة الامكان إلى المشية بجميع مراتبها نسبة المكان إلى محدب محدّد الجهات يعني نهاية المساوقة بلا حواية غير المساوقة اذ المساوقة هي التحاوي لا عدم مطلق الحواية.

أقول: ونسبة السرمذ والامكان إلى المشية تفريع على ما سبق وبيان له يعني ان نسبة السرمذ والامكان إلى المشية بجميع مراتبها الأربع نسبة الزمان والمكان إلى محدب محدّد الجهات.

وذلك لأنّ المشية وان اختلفت مراتبها وتعددت في الاعتبار بالنظر إلى احوال آثارها لكنها في نفسها وفي نفس الأمر في كمال البساطة الامكانية التي ليس ورائها رتبة في الامكان مطلقا بخلاف محدّد الجهات فانه وان كان بسيطاً في كمال البساطة الجسمانية إلا انّ محدبه هو المجرد عن الرتبة والمكان فالمناسبة التامة انما تكون بين المشية وبين محدبه لا بينها وبين كله.

والمراد من نسبة السرمذ والامكان إلى المشية ونسبة الزمان والمكان إلى محدب محدّد الجهات هو نهاية المساوقة وكمالها بلا حواية غير المساوقة يعني ان الحواية قد تكون مع المساوقة كما قلنا فان السرمذ مساوق للمشية وحاولها وكذا المشية مساوقة للسرمذ وحواية له وكذا الامكان بالنسبة إلى كل واحد منهما وبالنسبة من كل منهما إليه.

وقد تكون الحواية حواية الظرف للمظروف كحواية الكوز للماء وهذه حواية بلا

مساوقة وهذه الحواية لمنردها فيما نحن بصدهه وانما نريد الحواية التي هي المساوقة فان المساوق للشئ المتقوم به يكون حاوياً له ومحويّاً له باعتبارين .

فلذا قلنا (اذ المساوقة هي التحاوى) يعني ان كلاً من المساوقين حاوٍ للآخر ولانريد مطلق الحواية التي تكون بكون احدهما حاوياً للآخر ولا عكس كالكوز فانه حاوٍ للماء ولا عكس .

قلت: وللعقل الاول في اكواره الاربعة بالدهر والممكن ما للمشيّة بالسرمد والامكان وما لها من المّس اوقّة والتّح اوى وللجسم في أدواره الاربعة بالزمان والمكان ما ذكر سابقاً حرفاً بحرفٍ.

وكذا في المساوقة أي التحاوى يعني ان الجسم حاوٍ للزمان والمكان لا يخرج منهما عنه شئ والزمان حاوٍ للجسم والمكان لا يخرج منهما عنه شئ والمكان حاوٍ للجسم والزمان لا يخرج منهما عنه شئ وذلك كما اشرنا إليه في المشية وفي العقل حرفاً بحرفٍ.

أقول: للعقل الأوّل يعني عقل الكل في اكواره الأربعة مصحوباً بالدهر والممكن بالمشية مصحوباً بالسرمد والامكان إلى آخر ما اشرنا إليه ويأتي بيانه .
والمراد بالأكوار جمع كور وهو ادارة الشئ على شئ .

واصل ذلك مما قرّر في العلم الطبيعي قالوا انه اول ما خلق الله سبحانه طبيعة الحرارة واصلها من الحركة الكونية التي هي قدرة الله وعلّة العلل في الأشياء المتحركات .

ثم خلق الله سبحانه طبيعة البرودة واصلها من السكون الكونى الذي هو قدرة الله وعلّة العلل في الأشياء الساكنات فهذا اول زوجين خلقهما الله تعالى مما قال الله تعالى ﴿ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾ .

ثم تحرّك الحارّ على البارد بسرّ ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا فتولد من الحرارة الليبوسة وتولد من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبابع مفردات في جسم واحد روحانى وهو اول مزاج بسيط .

ثم صعّدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله منها طبيعة الحيوة والأفلاك العلويات وهبطت البرودة مع الليبوسة إلى اسفل فخلق الله منها طبيعة الموت والأفلاك السفليات .

ثم افتقرت الأجسام الموات إلى ارواحها التي سعدت عنها فادار الله تعالى الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثانية فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الأربع وذلك انه حصل من مزاج الحرارة مع اليبوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء وحصل من مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الأرض فهذا مزاج العناصر وهو مركب لاذواج المركبات الثلاث.

ثم ادار الله الفلك الأعلى على الأسفل دورة ثالثة فتولد النبات والحيوان البهيمي .

ثم ادار الله الفلك الأعلى على الأسفل دورة رابعة فتولد الحيوان الناطق الانساني وهو آخر المركبات واحسنها واكملها تركيبا .

هذا ما قاله الحكيم محمد بن ابراهيم الصنبري في كتابه المسمى بكتاب الرحمة في الطب والحكمة واعلم ان ما ذكره فيه بعض التغييرات^(١) ونحن لسنا بصدد هذا وانما مرادنا بيان الأكوار والأدوار .

واعلم ان الانسان خلق من عشر قبضات تسع من الأفلاك التسعة من كل فلك قبضة وقبضة من العناصر الاربعة وكل قبضة تتم في اربعة ادوار دور عناصرها ودور معادنها ودور نباتها ودور حيوانها .

وهذا جارٍ في الكل في كل واحد من اجزائه وجرّاه في الغيب والشهادة لأن العبودية جوهرة كنهها الربوبية كما تقدّم .

فبعضهم اصطلح على تسمية الأدوار الأربعة اذا كانت في المجردات بتسميتها اكوارا وفي الأجسام بتسميتها ادوارا وبعضهم في اصطلاحه عكس التسمية ونحن قد جرينا في اصطلاحنا على الاصطلاح الأوّل فلذا قلت (وللعقل الأوّل في اكواره الأربعة) وقلت بعد (ولللجسم في ادواره الأربعة) .

واريد باكواره الأربعة ان الله سبحانه اول ما خلق منه ان خلق عناصره من تكرير طباعه بعضها على بعض ثم كوّر العناصر فتولد منها معادنه ثم كوّر بعضها على بعض فتولد نباته ثم كوّر بعضها على بعض فتولد حيوانه .

(١) في نسخة / التعبيرات .

فهو من ابتداء تكوينه في هذه الأطوار^(١) إلى ان تمت خلقتة بالدهر والممكن أي مصحوباً بهما على نحو المساوقة لكون كل واحد شرطاً للآخرين له ما للمشية بالسرمد والامكان من المساوقة التي هي التحاوى ومن الشرطية وكذلك للجسم أيضاً اعنى محدّب المحدّد في ادواره الأربعة دورة عناصره ودورة معادنه ودورة نباته ودورة حيوانه وبالزمان والمكان كما مرّ ما للمشية وللعقل كما تقدّم.

ومعنى المساوقة في الثلاثة ان يكون كل واحد مع وقته ومكانه متساوقة في الظهور لكون كل شرطاً للآخرين.

وكذا معنى التحاوى ان يكون كل واحد حاوياً للآخر بمعنى ان لا يخرج شئ منه عن الآخر ولا ينقص عنه فلا يتصور ظهور جزء من واحد منهما خالياً عن جزء من الآخرين. وهذا في المشية وفي العقل وفي الجسم الذي هو محدّب محدّد الجهات كل اسفل من الثلاثة في هذا الحكم آية وعنوان لما فوقه وما فوقه ظاهر به.

ويجرى هذا التحاوى في المشيات الجزئية كالكلية لأنّها وجه من الكلية فلها وجه من السرمد الكلى والامكان الكلى بقدرها وكذا في العقول الجزئية كالعقل الكلى لأنّها وجوه منه فلها وجوه من الدهر والممكن بقدرها وكذا باقى الأجسام.

قلت: وأما الماء الأوّل الذي به حيوة العقل وما بعده فوجهه في السرمد والامكان وهو في الدهر والممكن.

وأما النفوس فانها في وسط الدهر والممكن وهو الاظلمة وبينها وبين العقل النور الاصفر وهو البرزخ بينهما وهو الارواح وهو من الطرف الاعلى واخره النور الاحمر وجوهر الهباء.

أقول: ان الماء الأوّل الذي هو اول صادر من المشية الكونية وهو الحقيقة المحمدية ﷺ وهو الوجود والعنصر الذي منه خلق الله كل شئ أي من شعاعه وبه حى كل شئ لأنه الماء وبه قوام كل شئ لأنه امر الله الذي قام به كل شئ قيام تحقق يعنى قياماً ركنياً فيه احتمالان وهما:

انه هل يكون من الوجود المطلق لأنه قبل العقل واول ما خلق الله العقل يعنى من الوجود المقيد.

ام يكون من الوجود المقيد لأنه من المفعولات لا من الأفعال .

ودليل الأوّل ان الفعل متقوم به قيام ظهور فلا يكون له تأثير الآ به لأنه كالحديدة المحماة بالنار وان كانت انما تحرق بحرارة النار القائمة بها الآ أنّها لا تقوم بنفسها من دون الحديدة فبالحديدة تحرق الحرارة لا بنفسها فينتسب إلى الحديدة كثيرة من اوصاف الحرارة فيكون الماء المذكور من الوجود المطلق وربما يشير إليه قوله تعالى ﴿يكاد زيتها يضيئ ولو لمتمسسه نار﴾ .

ودليل الثاني انه من الخلق بمعنى المخلوق فلا يكون من عالم الأمر كما قال تعالى (الا له الخلق والأمر) والعطف يقتضى المغايرة فيكون من الوجود المقيد لتقيده بمس النار أي لا يضيئ الآ بمس النار .

وعلى كل من الاحتمالين فهو برزخ بين الفعل والمفعول بالفعل بالذات والقصد فيكون وجهه واعلاه في السرمذ والامكان وهو في الدهر والممكن من حيث الرتبة واعلى الدهر والممكن والطفهما وادقهما ما كان للعقل منهما .

واما النفوس فهي في وسط الدهر والممكن أي المتوسط منهما بين اللطافة والرقّة وهو الأظلة يعني ان النفوس هي الأظلة لأنها جواهر لطيفة كالظلّ في لطافته مع انه جوهر البس قالباً كهيئة الانسان هو جزء ماهية ذلك الجوهر اللطيف .

وبينه وبين العقل النور الأصفر وهو البرزخ بينهما لأن العقل هو النور الأبيض والنفس هو النور الأخضر والبرزخ هو الأصفر لأنّ بياض العقل الذي هو بساطته لما تنزل بالروح اصفرّ لأن الروح اول التركيب اذ هو بمنزلة المضغّة في خلق الانسان والعقل كالنظفة والنفس كالعظام اذا كسيت لحماً وانشتت خلقاً آخر بان ولجتها الحيوية .

وخضرة النفس من اجتماع صفرة الروح مع سواد الكثرة والمشخصات من حدود القوابل والروح وان كان برزخا الآ انه اقرب من الطرف الأعلى .

وانما كان من الطرف الأعلى أي لاحقاً بعقل الكل لكونه يطلق عليه غالباً لكنه قد يطلق على النفس أيضاً فهو بحكم البرزخية اولى فيكون وجهه الأعلى إلى الطرف الألف وهو في الطرف الأوسط كما مرّ في الماء الأوّل .

وأخره أي آخر الحالّ في الدهر من المجردات عن المواد العنصرية والمدد الزمانية النور الأحمر الذي هو المسمّى بالطبيعة الكلية وجوهر الهباء وهو الحصص المادية

المجردة لأن المراد منها قبل ارتباط الصور المثالية بها وجوهر الهباء برزخ بين رتبة الكسر ورتبة الصوغ.

وهذه الرتبة اعنى آخر الدهر اغلظ اوقات الدهر واكثفها واسفلها حتى ان اسفل هذه الرتبة يقارن بصفة الفعلية عالم المثال.

قلت: فالكسر في النور الاحمر والامتزاج في جوهر الهباء والعقد في المثال.

أقول: فالكسر بعد الصوغ الأوّل في النور الأحمر لأن الأشياء لا بدّ لها في صنعها من كسرين وصوغين فالكسر الأوّل في الماء الأوّل عند اذابته لقبول الماهية التي تسمّى بالصورة النوعية.

والامتزاج أي انحلال الأجزاء وكونها شيئاً واحداً وتحصيله حصصاً مبهمّة في العقل واول التخلق والنموّ في الروح وتمام العقد الأول والصوغ الأول في النفس.

والكسر الثاني في النور الأحمر يعني الطبيعة والامتزاج والتحصيص في جوهر الهباء والعقد في المثال وهو البرزخ وهو اول العقد والنمو وتمامه في هذه الدنيا واذا حلّ حلين وعقد عقدين تمّ اكسير الاجابة لدعوة الله عز وجل عند التكليف.

والحل الثالث عند القائه على المعدن الناقص وذوبانه معه.

والعقد الثالث الذي هو غاية الغايات ونهاية النهايات هو حصول النقيدين على اكمل وجه وهذا في الانسان الفلسفي وفي الانسان الأوسط الناطق كسره موته ودفنه في الأرض حتى يضمحل ولا يبقى من تركيبه إلا الطينة الأصلية التي خلق منها في قبره مستديرة ثم يتمّ عقده يوم القيمة ويبعث حياً بحيوة قارة لايجرى عليها^(١) الموت ولا التغيير وهو غاية الغايات ونهاية النهايات.

وقولى (والعقد في المثال)، اريد به اول العقد والنموّ كما قلنا في الروح لأنّ تمام العقد في هذه الدنيا كما ذكرنا فافهم.

قلت: والمثال بين الزمان والدهر فوجهه في الدهر واسفله في الزمان أي بالعرض لتبعية الجسم فله الجهتان الذاتية والعرضيّة وبهما معاً تحققت برزخيته.

أقول: إنّ المثال برزخ بين المجردات والماديات فله احكام البرزخ كغيره فوجهه أي

(١) في نسخة / عليه.

الذي هو جهة تلقّيه وهو اعلاه في الدهر الذي هو ظرف المجردات واسفله أي محل حلولة منه يعني الذي يحلّ منه في المحل الجسماني وهو تعلّقه بالمواد في الزمان لأنّه ظرف الماديات بالعرض يعني ان كونه في الزمان بالعرض حيث ارتبط بالمادة الزمانية فجذبته إلى الزمان ولولا ذلك لمينحظ في الزمان.

فله أي المثال جهة ذاتية وهي جهة تلقّيه من المجردات وبها تحقق فهي ذاتية له وجهة عرضية وهي جهة ارتباطه بالأجسام.

وانما كانت هذه عرضية لأنها ناشئة عن فعله أو عن فعل الفاعل به في المادة على الاحتمالين من انه هو أمّ الشئ كما هو الصحيح عندنا والمروى عنهم عليهم السلام واب الشئ مادته أو هو اب الشئ والأم مادته كما قيل وبهاتين الجهتين تحققت برزخيته وان كانت احديهما عرضية.

قلت: ثم اعلم ان كل شئ من ذى روح أو غيره قد بدأ عن فعل الله على الاستدارة الصحيحة ويعود إلى الله كذلك ويَقْبَل من الله كذلك وسرعة تدويره ويَبْطُؤُهُ على حسب كونه ووقته وهي تنقلاتٌ تعدّ وَقْتَهُ ولايسرع لذاته ازيد من نسبة كونه ووقته.

أقول: لَمَّا كان فعل الله سبحانه هو مبدء كل ما سوى الله وما كان كذلك فانه يجب له ان تكون في كل جهة وكل مكان وكل وقت فهو محيط بالأوقات والأمكنة والجهات والرتب وكل شئ وما كان كذلك يجب ان يكون اثره قابلاً عنه من كل جهة ووقت في كل شئ ينسب إليه على حد واحد فيكون جهات افتقار اثره إليه على السواء.

ولا نعنى بالاستدارة الآ تساوى الخطوط والنسب والأوقات والجهات إلى القطب الذي هو مبدؤها وكذلك يعود إلى ما منه بدء أيضاً يعني على الاستدارة اذ البدء كالعود ويكون في دورانه على علته في بدئه وعوده على حدّ واحد في سرعة حركة دورانه وبطئها وهذا ظاهر ان شاء الله.

وسرعة حركته في استدارة اقباله وادباره تكون على حسب كونه أي على حسب رتبة كونه أي وجوده ووقته من دهر أو زمان ومن كونه في اول الدهر أو الزمان أو في وسطهما أو في آخرهما.

فان كان كونه أي وجوده أوّل فائض عن فعل الله سبحانه مثل وجود نبيّنا ﷺ فان

استدارته على قطب علته اسرع من جميع ما خلق الله بعد المشية ومن دونه ارض الجزر ومن دونهما العقل الكلى أي عقل الكل ومن دونه الروح ومن دونها النفس ومن دونها الطبيعة ومن دونها جوهر الهباء ومن دونه المثال ومن دونه الجسم المطلق ومن دونه الأطلس ومن دونه المكوكب ومن دونه فلك الشمس ومن دونه زحل ثم القمر ومن دونه المشتري ثم عطارد ومن دونه المريخ ثم الزهرة ثم النار والهواء والماء والتراب فكلما قرب من المبدء كان الطف واسرع وكلما بعد كان ابطأ .

فكل شيء محدث كرة مجوفة يدور على نقطة هي علته لا إلى جهة فيستمد منها ما لميصل إليه مما له ومما وصل إليه بعد ان تجاوزه إلى مبدئه .

وهذه الحركات والتطورات تنقلات اذ بها يسير الشيء إلى منتهاه وهي تعدّ وقته أي تحصى المدد والأوقات التي ينتهي فيها إلى ما منه بدئ والى غايات المتحركات اذا تناهت حركاتها لأنها مدد واوقات يتطور فيها المتحرك .

كما يقال: ان الانسان يتطور في بطن امه ستة اطوار كل طور مدته عشرون يوماً فتطور النطفة في الرحم عشرين يوماً فتكون العلقة وتتطور العلقة عشرين يوماً فتكون مضغة فتطور المضغة عشرين يوماً فتكون عظاما فتطور العظام عشرين يوماً فتكسى لحما فتطور العظام المكسوة لحماً في تقديراتها عشرين يوماً بتتميم آلات الروح ومجاري^(١) النفس وحواملها فتنفخ فيه الروح فصار مدة ذلك اربعة اشهر .

فتلك الحركات للنفس النباتية تنقلات تعدّ مدة تمامها وتحصيها بتنقلها من طور إلى طور حتى ينتهي الأربعة الأشهر .

ثم ان الشيء لايسرع في حركاته وتنقلاته لذاته ازيد من نسبة كونه أي وجوده من مقتضى رتبته من المبدء الفياض ومن وقته أي وقت المتحرك اذ هذه الحركة مقتضى ذاته فلا تزيد عليها .

نعم يمكن ان يسرع في حركاته بمعين خارجي كما قيل في تحليل الخمر اذا اراد صاحبها ان يقلبها خلاً فانها يتخلل في مدة معينة لكن لو وضع فيها عصارة السلق اسرع انقلابها خلاً .

(١) في نسخة/محاوى .

حتى قيل انها تنقلب خلاً في اربع ساعات .

وهذا الاسراع ليس لذاتها وانما هو من عصارة السلق وهو النبات المعروف فانه معين لمقتضاها الناقص اذ كل شئ يمكن ان يكون كذا فان كان ذلك الامكان له لذاته كان ما يمكن له لذاته مقتضياً لكون ذلك ذاته اذا كان تاماً بالنسبة إلى ذاته ما لميحصل له مانع اقوى من مقتضى ذاته .

وان كان ما يمكن لذاته ناقصاً عن اظهار مقتضاه لميلبس ذلك الامكان حلة الكون فان حصل له معين يتم ذلك الناقص لبس حلة الكون بسبب تميم المعين ولذا .

قلت: فاذا حصل له شئ اسرع به فليس قاسراً لذاته من حيث هي فلا يحدث لها تغيير وانما يعين ذاته بما يمكن لها اذ ما يمكن للشئ على قسمين:

قسم يمكن لذاته بذاته .

وقسم يمكن لها بخارج عنها وهو المعين .

أقول: اذا حصل للشئ شئ اسرع به اسراعاً زائداً على مقتضى ذاته فليس ذلك الشئ المسرع به قاسراً له ومجبوراً له رافعاً لأصل اختياره الذي هو مقتضى ما تركبت منه ذاته فيرتفع التركيب المستلزم لارتفاع ذاته من الوجود اذ لو فرض انه قاسر لكان احدث اقتضاء لميكن في ذات المجبور فان كان ذلك الاقتضاء قائماً بالجابر لميصح اسناد شئ من آثاره إلى المجبور ولو فرض استنادها إليه لماصح الاستناد الا ان يكون مقتضياً لها ولا يكون مقتضياً لها حتى يكون هو غير ما هو عليه في ذاته وان كان غير ما هو عليه في ذاته مقتضياً لذلك كان هذا شيئاً آخر يقتضى هذا الأثر لذاته .

فلا يكون القاسر قاسراً بل إما معيناً واما مانعاً للمانع أو لمنعه فلا يحدث للشئ بسبب المعين أو مانع المانع أو منعه تغير وانقلاب لذاته فلا يمكن للشئ ان يكون منه ما لا يمكن في ذلك الا ان تقلب حقيقته عما هي عليه كما اشار إليه عز وجل ﴿لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم﴾ ولأجل ما اشرنا إليه .

قلت: ولو حصل بالخارج عكس مقتضى ذاته فهو معين أيضاً لا قاسر ما دام لمقتضاها فعل والآ فهو قاسرٌ وح لا يكون الشيء ذلك الشيء بل هو غيره وهذا يسمى قاسراً باعتبار قلب الذات الموجودة.

والآ ففي الحقيقة ان الشيء لا ينقلب إلى ما لا يمكن في ذاته في جميع الوجود بل ليس ذلك شيئاً فلاتتعلق به قدرة لأن القدرة لا تتعلق إلا بالشيء.

أقول: ولو حصل بالخارج عكس ذاته أي عكس مقتضى ذاته فهو أي المتمم لذلك الامكان الناقص معين يعين الشيء بتتميم مقتضاه الناقص عن التأثير بدون المعين فهذا المتمم معين للشيء لا قاسر ما دام لمقتضى تلك الذات فعل أي تأثير بدون المعين وبالمعين والمتمم يتم ما كان ممكناً في ذاته ويظهر اقتضاؤه.

وقد تقدم بيان هذا لأنه اذا انقلبت ذاته لم يكن هو آياه بل غيره وهذا جارٍ على ظاهر اللفظ والآ ففي الحقيقة ان الشيء لا ينقلب إلى ما لا يمكن في ذاته فان الواجب عز وجل لا يمكن ان يكون ممكناً ولا ممتنعاً والممكن لا يمكن ان يكون واجباً ولا ممتنعاً والممتنع لا يمكن ان يكون واجباً ولا ممكناً.

وهذا كلام لا شك فيه وان كان في نفس الأمر وفي الخارج غير معقول اذ الممتنع على مرادهم ليس شيئاً لا في الذهن ولا في نفس الأمر ولا في الخارج وانما هو لفظ وضع بازاء حادث.

وكذلك هذا الفرض في حق الواجب تعالى لأن فرض ان الشيء لا يكون كذا انما يصح بين شيئين يجدهما الفارض في محل وجدانه مجتمعين سواء كان المحل ذهنياً ام خارجاً ولا يحوى الممتنع والواجب شيء ولا الممكن مع الواجب اذ لا يجتمع الممكن الا مع الممكن ولا اجتماع ينسب إلى الواجب عز وجل (انما هو اله واحد لا اله الا هو سبحانه عما يشركون) والممتنع ليس شيئاً إلا الممكن.

فالصحيح في التعبير ليرفع^(١) غبار الأذهان ان يقال لا يمكن ان يكون الممكن واجبا ولا يمكن ان يكون الواجب ممكناً وفي صورتين يراد من الواجب علاماته ليتمكن ان يعقل ما ينفي امكانه.

(١) في نسخة/لرفع.

قلت: والشئ الممكن له خمسة مقامات.

الاول في الامكان ولا يكون ابداً وهو في المشية ممكن الكون.

والثاني في الامكان وسيكون وفي المشية يمكن الآيكون.

والثالث انه كان ولا يزال ابداً وفي المشية يمكن محوه فيما بعد واثباته ومحوه وهكذا.

والرابع انه كان وسوف يعدم أي يرجع إلى ما قبل كونه وفي المشية يمكن الآيعدم وان يعدم ويعاد وهكذا.

والخامس انه قد كان كونه ولا تكون عينه وكانت عينه ولا يكون قدره وكان قدره ولا يكون قضاؤه وكان قضاؤه ويستمر امضاؤه وظهر امضاؤه ويعدم منه ما كان إلى غير ذلك وكل ذلك وما اشبهها مما يمكن في ذاته.

أقول: هذا الكلام لبيان ما يمكن للشئ فانه قد يكون تاماً يقتضى في نفسه ما يترتب عليه من غير ان يضاف إليه شئ وقد يكون ناقصاً يعجز بنفسه عن اقتضاء ما يترتب عليه الا اذا اضيف إليه ما يتم نقصه وفاعل ذلك يسمى معيناً ومتمماً والممكن في مراتب الامكان على خمسة اقسام:

الأول: في الامكان أي هو في نفسه ممكن والحكمة لا يقتضى وجوده في جميع الأحوال وذلك كشقاوة الأنبياء وسعادة الشياطين وسائر الأشقياء فانه ممكن في نفسه وفي مشية الله سبحانه ولكن حكمة الله يقتضى عدمه وهو لا يكون ابداً وفي مشية الله ممكن ان يكون كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك فهو عز وجل قادر على ذلك ولكنه لا يفعله ابداً.

الثانى: في الامكان يعني في نفسه ممكن وسيكون فيما بعد اذا تمت شرايط وجوده وفي المشية يمكن ان لا يكون قبل ان يكون وبعد ان يكون يمكن ان يعدم وذلك كساير المعدومات.

الثالث: انه كان ولا يزال ابداً كعقل الكل وفي المشية يمكن محوه بعد كونه اذا شاء الله ويمكن ان يثبت بعد محوه ومحوه بعد اثباته وهلم جراً.

الرابع: انه كان وسوف يعدم بان يخلع حلّة الكون ويرجع إلى رتبته في الامكان

الراجح أي إلى ما قبل كونه وفي المشية يمكن ان لا يعدم ويمكن ان يعدم ويمكن ان يعاد وان لا يعاد.

والخامس: ما تجرى عليه احكام قوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب) وهو ان الممكن ربما قد كان كونه أي وجوده يعني مادته النوعية ولا تكون عينه أي صورة مادته النوعية بان تتعلق به المشية فيحدث كونه ثم يمحي قبل ان تتعلق الارادة بعينه.

وربما تتعلق الارادة بعينه أي بصورة مادته النوعية اعنى الصورة النوعية فكانت عينه يعني الصورة ثم تمحي قبل ان يجرى عليه القدر وربما جرى عليه القدر فتحدث به الهندسة والحدود الظاهرة كالطول والعرض والعمق والاستدارة والتثليث والتربيع أو غيرها.

والباطنة كالبقاء والفناء والرتبة من المبدء الفياض والجهة والكم والكيف وما اشبه ذلك.

ثم تمحي قبل ان يقضى وربما تعلق به القضاء فتمت بنيته وكمل تركيبه ثم يمحي قبل امضا نه واظهاره مشروحاً مبين العلل معروف الأسباب واضح الدلالة والاستدلال به وعليه وربما جرى عليه الامضاء كذلك ويظهر امضا وه بعد ما كان مستورا وربما عدم ما كان ظاهراً عدم تفكك أو عدم فناء.

الى غير ذلك من الفروض الممكنة للشئ وما اشبهها مما يمكن لذاته من تام أو ناقص فان كل ذلك اذا ظهر منه شئ بسبب تميم معين لا يقال انه مقصور مجبور وان الفاعل به ذلك اجبره على الحقيقة كما يأتي تمثيل ذلك.

قلت: واما ما لا يمكن في ذاته بان يكون مستحيلاً أي لا شئ بكل اعتبار أو يكون واجبا لذاته أي هو الشئ لا سواه فيستحيل عليه فرض الامكان فلا يمكن فرض واحد منهما ولا تصوّره لان التصور والفرض من الامكان بل لا يفرض ولا يتصور الا ما هو موجود في الامكان قبل ذلك وسيأتي بيان ذلك.

أقول: انّ ما لا يمكن في ذاته بان كان مستحيلاً فهو في نفس الأمر وفي الخارج وفي الذهن لا شئ بكل اعتبار فلا تتحقق له شيئية اصلاً لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الأمر ولا في الوهم.

ولا يدخل في مطلق مفهوم ولا مصداق بكل مشعر من المشاعر الوجود الحققة والباطلة كالسفسطة اذ كل ما ينطبق عليه شئ بكل فرض فهو ممكن .

اما الممتنع فلأنه لفظ ممكن قد يفهم من دلالة مادته وهيئته شئ محدث لا غير ذلك لأن المتولد من الممكن أو بالممكن أو في الممكن ممكن .

واما الواجب لذاته عز وجل وتقدس مما سواه فلأنه هو الشئ لا سواه وجميع ما يدخل في مطلق الاحتمال والفرض والامكان والتجويز والتصور وغير ذلك فإنه سواه وكل ما سواه خلقه تعالى احدث بعضه لبعض ولايجرى عليه ما هو اجراه .

فلا يمكن تصوّر الممتنع ولا فرضه اذ ليس شيئاً ولا يتصور الواجب ولا فرضه لما اشرنا إليه من ان التصور والفرض والاحتمال وما اشبهها انما يعقل في الممكن .

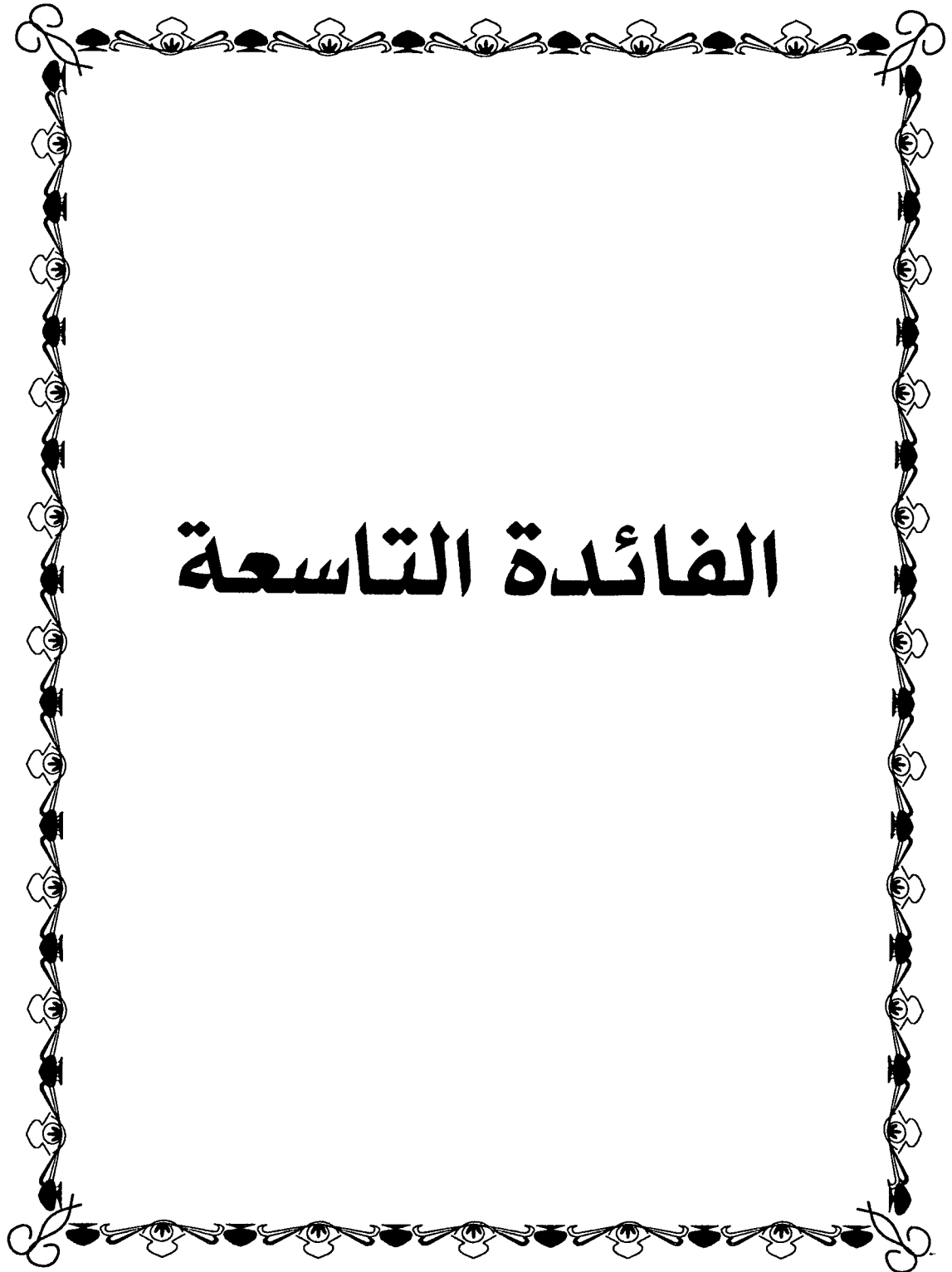
قلت: ففى الحقيقة لا يتحقق القاسر الا بقلب الشئ إلى غير ما يقتضيه من ذات أو صفة وهو مما يمكن له فهو مطاوع فلا قلب فلا امتناع في الامكان فلا قسراً ولا امكان في الواجب ولا في المستحيل فالشئ الذي هو الشئ لا سواه لا امكان فيه ولا رجحان لا يمنع النقيض بل هو وجوب بحث والمستحيل الذي هو لا شئ بكل اعتبار لا امكان فيه .

فافهم هذه العبارات المكررة المرادة للتفهيم .

أقول: يعني ان القاسر بالمعنى المذكور في الحقيقة غير متحقق اذ لا يتحقق الا اذا كان بقلب الشئ إلى غير ما يقتضيه مطلقاً لا بالفعل ولا بالقوة من ذات أو صفة فلو قلبه إلى غير ما يقتضيه فان قبل القلب فهو مما يمكن له وفي قلبه إلى ما يمكن له فهو مطاوع واذا كان مطاوعاً فلا قلب ولا قسر وان لميقبل القلب لميكن قسر فلا قصر ولا امكان في الواجب ولا في المستحيل .

فالشئ الذي هو الشئ لا سواه هو الواجب عز وجل وهو خالق الامكان والرجحان فلايجرى عليه الامكان ولا الرجحان الذي لا يمنع النقيض واما الرجحان الذي يمنع النقيض فهو الواجب البحث .

والمستحيل الذي هو لا شئ بكل اعتبار أي سواء اعتبرت شيئية خارجية ام واقعية ام ذهنية ام امكانية ام وهمية ام غير ذلك مما يعتبره معتبر لا امكان فيه فلايعتبر بحال .



الفائدة التاسعة

الفائدة التاسعة

كلُّ شئٍ لا يدرك ما وراء مبدئه لان الإدراك ان كان بالفؤاد فهو اعلى مراتب الذات وأول جزئها واعلاهما واشرفهما وليس له وراء ذلك ذكر في حال فلا يجد نفسه هناك ولا يجده غيره اذ أوّل وجدانه ذلك الإدراك وان كان بالعقل والنفس والحس المشترك وبالحواس الظاهرة فهي بجميع ادراكاتها ومدركاتها دون ذلك فلا يدرك الشئ ما وراء كونه فاذا تصوّر شيئاً بغير الفؤاد ادرك ما وراءه أي أنّ وراءه شيئاً يدركه.

فاذا ادرك ذلك الاعلى ادرك وراءه شيئاً وهكذا لا يقف على حدٍ لا يجد وراءه شيئاً.

أقول: في هذه الفائدة ابتدئناها بالاشارة إلى أنّ الإدراك بالفؤاد الذي هو اعلى مراتب الذات فعل ذاتي له فلا يدرك ما يكون اعلى منه اذ لا يميل الشئ إلى اعلى مما هو له أو منه.

وانما قلت اذ لا يميل الشئ الخ، لأنّ قولي فعل ذاتي له، اريد به ميل الذات إلى وجهها من سببها وهذا الميل ليس ميلاً فعلياً لأنّ الأوّل من القابلية التي هي جزء الماهية والميل الشئ تأثير الذات بفعلها فيما دونها والميل الفعلي لا يساوي الذات بل ينحط عنها والميل الذاتي يساويها ولهذا قال عليه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه).

ومعنى معرفة نفسه انه يدرك نفسه بها لا بشئ غيرها وذلك هو الفعل الذاتي ويكون الشئ بهذا الإدراك مدركاً لنفسه لكنه لا يدرك به ما هو فوقها والا لكان الشئ اعلى من نفسه ولكان موجوداً في ادراكه قبل ان يكون موجوداً هذا خلف.

فكل شئ لا يدرك ما وراء مبدئه لأنّ الإدراك ان كان بالفؤاد الذي هو اعلى مراتب الشئ أي بالذات ادرك نفسه ولم يدرك ما فوق نفسه اذ ليس فوق نفسه شئ منه ليميل إلى

ما منه فلو نظر ما وراءه أي ما فوقه لميجد نفسه فلا نظر هناك ولايجد غيره ممن يكون اعلى منه .

وانما يجده من هو اعلى منه في الرتبة التي كان فيها شيئاً لأن اول وجوده اول وجدانه وفوقها ليس واجداً ولا موجوداً وذلك لأن الفؤاد عبارة عن الوجود الاوّل^(١) الذي هو مادته النوعية التي تؤخذ منها حصة للشئ وتضاف إليها صورته المشخصة له التي بها هو هو .

فالحصة هو فؤاده وهو نور الله في قوله ﷺ (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)، وهو حقيقة من فعل الله وهو وجوده وهو مادته وهو كونه والصورة المشخصة له هي حقيقة من نفسه لأنها قابليته وان كان الادراك بما دون الفؤاد كالعقل والنفس والخيال والحس المشترك والحواس الظاهرة فهي بجميع ادراكاتها ومدركاتها دون الفؤاد ودون ادراكه فتدرك انفسها وما دونها .

ولاتدرك ما وراء ذلك أي ما فوقها لأن الشئ لا يدرك ما فوق كونه أي وجوده فاذا تصوّر شيئاً باحدهما أي بغير الفؤاد ادرك بالفؤاد ما فوق ما ادركه بواحد منها بمعنى انه يدرك شيئاً فوقه كما لو ادرك بعقله شيئاً ادرك بفؤاده ان فوق العقل شيئاً وادرك أيضاً بفؤاده ان ما ادركه بعقله فوقه شئ وادرك ان وراء هذا الأعلى شيئاً وهكذا حتى يدرك فؤاده وينقطع السير حتى انه لو كان الادراك بما هو دون الفؤاد وجد مدركات بعضها فوق بعض بلا نهاية ولا غاية حتى يكون الادراك بالفؤاد لاعلى مراتبه الذي هو نور الله تعالى فيستدير وينقطع السير .

قلت: وهذه حروف نفسه ومراتبها وتلك الحروف والمراتب لاتتناهاها نفسه أي لاتقف على حد لاتتوهم إلا قبّل له فهي لاتفقد نفسها في تلك المراتب .

أقول: وهذه المراتب التي تقع عليها وفيها ادراكات مشاعره حروف نفسه اذ كانت نفسه كلمة لكلمته تعالى يعنى ان نفسه مجموع تلك الأطوار وكلما وصلت إلى رتبة كانت اعلى نفسه وكانت الأولى التي كانت اعلاها متأخرة عن علوّها مثل الجدار المبنى فان اعلاه ارفع ما فيه فاذا بنيت عليه كان اعلا اوّلاً وسطاً للجدار وكان اللاحق اعلاه وهكذا فهذه الأطوار جزء ذاته وحروفاتها .

(١) في نسخة/ الأوّل .

واعلم بان الانسان نزل من مكان عالٍ في الامكان وهو الآن عائد إليه فهو يترقى بلا نهاية في سيره إلى مبدئه الحادث الممكن الذي كان في رتبة ذات الحق عز وجل ممتنع الوجود عدماً محضاً لا ذكر له ولا رسم ولا اسم ولكنه مع هذا كله لا يقف في صعوده إلى مبدئه على حدّ لا سير فيه لأنّه محدث لا من شيء قد كونه الله عز وجل واخترعه بفعله ولم يكن له قبل ان يخلقه بفعله ذكر ولا وجود الا في رتبة امكانه الذي امكنه بمشيته الامكانية واما قبل الامكان فلا ذكر له في وجود ولا في علم ولا في حال من الأحوال .

فلما اخترعه لا من شيء كان مبدأ امكانه من مشيته الامكانية ومبدء كونه من مشيته الكونية بعد المبدء الامكاني والمبدء الكوني مع انه مسبق بالمبدء الامكاني المسبق بفعل الله تعالى لا نهاية له سبحان من احدث ما لا نهاية له .

وقولى (لا نهاية له)، اعنى به انه كذلك في الامكان والا فهو متناهٍ إلى فعل الله والفعل محدث احدثه الله بنفسه فهو متناهٍ فان عند الله سبحانه قال ﷻ (يا من هو قبل كل شيء يا من هو بعد كل شيء)، والانسان يسير صاعداً إلى مبدئه الكوني وهو لا ينتهى في الأكوان ولا يصل إلى مبدئه ابداً .

والاشارة إلى بيان ذلك للمؤمنين الممتحنين قلوبهم ان الانسان خلقه الله والمخلوق محتاج في كونه وبقائه إلى المدد لا غنى له في حال من الأحوال بل يحتاج في بقاءه إلى المدد وهو سبحانه يمدّه مما هو حادث ممكن ولا يمدّه مما ليس له ولا مما هو فوق مبدء كونه وهويته التي إليها معاده وليس لهذا الأمداد غاية ولا نهاية وآل لفنى واضمحل .

وقد دلّت الأدلة القطعية الضرورية من العقلية والنقلية بأنّه باقٍ ابد الأبدین ولا يعرض له فناء ابداً ولا بقاء له الاً بذلك المدد والمدد حادث لا يجوز ان يكون مما هو فوق مبدء كونه وهويته التي لم يكن له ذكر قبلها ولا مما ليس له .

فقد ثبت عند من ثبت على الايمان الموصوف بالامتحان ان الانسان عائد إلى مبدئه ولا يتجاوزه ولا يقف في سيره ولا يفنى ولا يستغنى عن المدد في بقائه وانه مع ذلك كله حادث بفعل الله سبحانه وانه قبل ان يخلقه الله لم يكن لمبدئه الذي لم يصل إليه ولم يقف فيه ولا يتجاوزه ولا له قبل ان يجعله ممكناً في الامكان ذكر لا في امكان ولا في علم، (أولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولميك شيئاً) .

ولا تتوهم من كلامى انى قائل بقدم شيء مما سوى الله أو يلزم من كلامى شيء من

ذلك حيث أتى قلت ان سير الانسان لا ينتهى إلى حدّ فإنّ صاحب الشريعة اخبر تبعاً لما انزل الله تعالى إليه ﷺ (انّ أهل الجنة خالدون فيها ابدأ بلا نهاية وان أهل النار خالدون فيها ابدأ بلا نهاية وان الموت يؤتى به في صورة كبش املح ويذبح بين الجنة والنار وينادى منادٍ بامر الله عز وجل يا أهل الجنة خلود ولا موت ويا أهل النار خلود ولا موت).

على أتى بيّن لك ان الله سبحانه خلق ما لا يتناهى بعد ان لم يكن وما ذلك على الله بعزيز.

واما قول من انكر الحدوث الذاتى وحصره في الزمانى فهو ممن قال الله سبحانه (ان يتبعون آلا الظنّ وان هم الا يخرصون) مع ان الحكماء من المتقدمين والمتأخرين اتفقوا على قاعدتين بل لا يختلف فيهما اثنان من العقلاء وهما:
ان كل ما له اول فله آخر.

وان ما سبقه العدم لحقه العدم.

وهذا مما لا اشكال فيه عند من عرف ما اشرت إليه وآلا فالاشكال لازم لأنك اذا قلت ان الحادث له اول في الحدوث لزم ان يكون من في الجنة غير باقين لأنهم سبقهم العدم فيلحقهم العدم.

فان قلت: ان الانسان ليس له اول في الحدوث لزم القول بالقدم والتفصى من الاشكال وكل اشكال قد ذكرته لك فتفهم كلامى.

واما قول من قال: بان الانسان سبقه العدم في الحدوث والامكان ولا يلحقه العدم فانه جارٍ على نمط عجيب يستعمله اكثر ممّن^(١) يقال انه لبيب وهو انا لو لمنقل بهذا لزمنا إماما قدم ما سوى الله أو فناء الجنة والنار وكلاهما باطل.

وهذا ليس بدليل وليس له إلى الحق سبيل بل ينبغى ان تقول بما هو الحق على نمط لا يلزمك شئ من ذلك ولا بطلان ما اتفق عليه العقلاء من القاعدتين.

وها انا ذا بيّن لك السبيل واقمت لك عليه الدليل وحسبنا الله ونعم الوكيل وانما

(١) في نسخة/ ممّا.

اطلت الكلام هنا ليقول من اراد الحق بالدليل ومن اراد الباطل أو الجهل بالوهم والتخييل فافهم .

وهذا كله مما اشرت إليه هو معنى قولى لاتتناهى نفسه أي لاتستطيع ان تحصيها لأنها لاتقف في سيرها على حد لاتتوهم ان ليس وراء ذلك شئ بحيث ينقطع السير ولهذا تراها لاتفقد نفسها في تلك المراتب لأنها ما دامت تدرك غيرها فهي واجدة نفسها .

قلت: فاذا رأت ذاتها بذاتها أي نظرت بفؤادها انقطع وجودها وتناهى كونها اذ ذاك لانها نظرت من مثل سمّ الابرة فاستدارت على نفسها قال الشاعر:

قد ضلّت (طاشتُ خل) النقطة في الدائرة ولمتزل في ذاتها حائرة.

الخ، قال ؓ (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وقال ؓ لكميل (محو الموهوم وصحو المعلوم).

أقول: ان النفس لأجل ما قلنا لاتزال تطلب ادراك ما غاب عنها ولاتزال كل ما وصلت إلى مطلوبها طلبت ما فوقه وهكذا حتى تنظر بفؤادها واذا نظرت بفؤادها وجدت شيئاً بلا اشارة ولا كيف فهناك انقطع وجودها وتناهى كونها أي وجودها حينئذٍ لأنها نظرت إلى ما فوقها فيكون نظرها من مثل سمّ الابرة لعظم ما فوقها وصغرها بالنسبة إليه ولاجتمع نظرها ولكنها لاتدرك ما فوقها وانما تدرك ما فيها منه لأنها اثر له فيجد ما تطلب مما فوقها فيها فتستدير على نفسها طلبا للدليل على ما فوقها فهي الدليل على ما فوقها فتغيب عن نفسها في نفسها فلاتجدها حيث تعرفها .

قال الشاعر وهو استشهاد على ما ذكر ومثال له :

قد طاشت النقطة في الدائرة ولمتزل في ذاتها حائرة .
محجوبة الادراك عنها بها منها لها جارحة ناظرة .
سمت على الأسماء حتى لها فوضت الدنيا مع الآخرة .
فالنقطة علتها وهي قطب وجودها .

ومعنى طاشت: انبسطت في غيب الدائرة بلا كيف ولا اشارة .

والدائرة: نفسها ونظرها بفؤادها المستدير على نفسه عند استدارته على علته والنقطة

أيضاً نظرها إلى علتها فأنها نقطة تدور على قطبها فتحدث منها دائرة محيطة على القطب الذي هو العلة.

فقد طاشت النقطة اعنى نظر الفؤاد في الدائرة الحادثة من ذلك النظر لانبساط النظر وشيوعه في هذه الدائرة التي هي استدارته على نفسه.

ولمنزل النقطة اعنى نظر الفؤاد حائرة في ذاتها كناية عن استدارتها محجوبة الادراك يعنى النقطة أي النظر محجوبة الادراك عن نفسها بها يعنى ان نظر الفؤاد وهو النفس حجبتها وجودها عن ادراك ذاتها فاذا حجبت من الوجدان وجودها وجدت نفسها وادركتها واذا حجبت نفسها حصلت لها منها عين ناظرة تبصر بها ذاتها.

وفى الحديث (انّ نبياً من انبياء الله تعالى ناجى ربّه فقال يا ربّ كيف الوصول اليك فاوحى الله^(١) إليه أَلَيْ نَفْسِكَ وَتَعَالِ إِلَى).

فالناظر اذا ترك نفسه وجدها وذلك تأويل قوله تعالى (قال اليها يا موسى فاليها فاذا هي حيّة تسعى).

سمت على الأسماء يعنى ان الفؤاد الذي هو النفس التي من عرفها فقد عرف ربه وهو حقيقة الانسان من ربه فاذا جرّدت في الوجدان عن جميع السبحات حتى عن الاشارة والكيف سمت أي ارتفعت عن رتبة جميع الأسماء لتفرّدها حين التجرد عن المثل حتى كانت آية للعزّ والقدس والألوهية والرحمانية والربوبية في الدنيا والآخرة وذلك لأنّها اذا كشفت عنها جميع السبحات حتى الاشارة ظهرت بأية الأحدية فمن عرفها فقد عرف ربّه.

والمراد من تجريدها في الوجدان عمّا سواها محو كل ما لميكن اياها لأنه بالنسبة إليها موهوم فاذا محوت الموهوم صحا المعلوم لأنّ الموهوم حجاب المتوهمين عن المعلوم المحتجب بغير حجاب محجوب لأنّ الحجاب لميضعه للذوات الآ لتحقق به في انفسها وتحققها في انفسها مانع لحاظ كونها اثر فعل الله ونوراً من فعل الله.

فكانت تلك الموهومات اعنى السبحات المسماة بالحجاب مثبتة بالانية الموهومة وحاجة للحقيقة المعلومه اعنى كونها نور الله واثر فعله فافهم.

(١) في نسخة / تعالى.

قلت: وكلما وصل العبد إلى مقام ظهر له الجبار فيه حصل له المحو والصحو فهناك عرف ربه لانه عرف نفسه بالمحو والصحو.

فاذا استقام فيه كما قال سبحانه (ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) حتى ظهر له الاثر ظهر له الجبار في مقام اعلى من الاول فيعرف فيه ربه بحكم المحو والصحو بطور اعلى ويتبين له ان المقام الاول مقام خلق قد تعرّف له فيه به ثم تعرّف له في الاعلى قال ﷺ (تدلج بين يدي المدلج من خلقك).

أقول: فاذا كان نظره من الباب الذي امر الله ان يؤتى منه البيوت أي بيوت توحيدهِ وعبادته كان دائم الترقى إلى الله سبحانه فاذا وصل إلى مقام قد ظهر له الجبار فيه بصفة تعرّفه له .

وانما خص الجبار هنا اما للحاظ العظمة واما لكونه جابراً لما كسره الجهل بمعرفته فاذا وصل إلى ذلك حصل له محو المقام الأول لانحطاطه عن بساطة وحدة ما فوقه وهو الذي وصل إليه وصحا له هذا المقام العالی بقدس اعلى ووحدة^(١) اشرف مما دونه فحصلت له معرفة بربه اعلى من معرفته الأولى لأنّ المقام الأول موهوم بالنسبة إلى الثاني والثاني معلوم بالنسبة إلى الأول.

فاذا استقام في المقام الثاني الأعلى بان تحقق في نفسه ب اثاره^(٢) هذا المقام كما قال عز من قائل ﴿ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا﴾ بالقيام بما يترتب على قولهم ربنا الله فانه يترتب عليه ان يمثلوا امره ويجتنبوا نهيه ليثبت يقينهم المعبر عنه بالاستقامة فانّ يقين المؤمن والمنافق والكافر يُرى في عمله .

فاذا استقام كذلك ظهر له الجبار في مقام اعلى مما قبله وهكذا فيعرف فيه ربه بحكم المحو لكل مقام يجاوزه والصحو في كل مقام وصل إليه اعلى عن الأول بحيث يتبين له ان المقام الاول مقام خلق قد تعرّف له فيه به ثم تعرّف له في الأعلى ويظهر له أيضاً أنّ الأعلى ليس هو غاية السير إلى الله بل الله سبحانه يسير معه ليوصله إلى ما يريد كما قال ﷺ (تدلج بين يدي المدلج من خلقك).

والادلاج السير آخر الليل أو مطلق السير في الليل لأنه مقام العابدين .

(١) في نسخة / ووجده .

(٢) في نسخة / باثارة .

قلت: فاذا عرف ربه في الاعلى بظهوره له فيه به ونظر إلى الاسفل الذي ظهر له انه مقام خلق وجد الله عنده فوقاه حسابه والله سريع الحساب وهكذا أبداً يسير بلا نهاية.

قال تعالى في الحديث القدسي حديث الاسرار (كلما وضعت لهم علماً رفعت لهم حلاً وليس لمحبتى غاية ولا نهاية).

أقول: اذا عرف ربه في المقام الأعلى وتجاوز من الأسفل بان صعد عنه وهو الذي تبين له بعد ان تجاوزه انه مقام خلق تجلى له فيه الجبار عز وجل فلما تجلى له في الأعلى ونظر إلى الأسفل حال تجليه له في الأعلى (وجد الله عنده) اى عند الأسفل اذ لا يخلو منه مكان ولا وقت ولا يحويه مكان ولا وقت اذ كل شئ ظهوره فيه له لا اله الا هو.

(فوفيه حسابه) أي انه تعالى يوفى عبده العارف به حساب كل مقام وصل إليه وكل مقام تجاوز عنه صاعداً إلى ما فوقه أو نازلاً عنه إلى ما تحته.

(والله سريع الحساب) لا يخاف الفوت وكيف يخاف الفوت من كل شئ بفعله.

ومعنى سريع الحساب: انه الزم المقتضيات على ما تقتضيه اذا كان الاقتضاء صدقاً^(١) وان كان غير صدق فبنسبة ما فيه من الصدق فقد يتخلف الجزاء لنقص المقتضى وقد يكون لمانع اقوى لا يستل عما يفعل وهم يسألون.

قلت: وهذه المشار إليها هي المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان قال الحجة ج في الاشارة إلى ذلك في دعاء رجب (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدوها منك وعودها اليك) الدعاء.

وقال الصادق عليه السلام (لنا مع الله حالات نحن فيها هو وهو نحن وهو هو ونحن نحن).

وهذا طريق إلى الله سبحانه لا نهاية له ولا غاية.

أقول: المقامات مظاهره التي تجلى بها لعباده وعباده في كل مكان فتجلى بهذه المقامات في كل مكان لكل شئ من خلقه على حسب ما يحتمله وسعهم.

(١) في نسخة / اقتضاء صدق.

وتلك المقامات: اسماء الفاعل عز وجل لأنّ المقام ترَكَّب وتقوم من مادة فعل الفاعل وصورته فمادته حقيقته وصورته اثره ومجموعها الأثر بفعله مثاله قائم بالنسبة إلى زيد فأنه مركب من حركة احداث القيام ونفس القيام الذي هو الحدث والأثر فتركب منهما اسم فاعل القيام اعنى زيدا حال احداثه للقيام لا مطلقا فقا ثم وقاعد وأكل وشارب ونا ثم وما اشبه ذلك هي مقامات زيد وعلاماته على نحو ما ذكرنا والقيام والقعود والأكل والشرب والنوم معانى زيد أي معانى افعاله يعنى آثارها لأنها محالّ الأفعال.

ومثال ذلك: الحديدية المحماة بالنار فانها مقامات النار وعلاماتها التي لا فرق بينها وبينها في الاحراق الآ ان الحديدية انما تحرق بفعل النار القا ثم فيها فالحديدية المحماة اذا احترقت لمتحرق وانما احترقت النار على حدّ قوله تعالى ﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾ أنه ﷺ بمنزلة الحديدية وفعل الله الظاهر به ﷺ كفعل النار الظاهر بالحديدية والحديدية حينئذ ركن المحرق كما ان القيام ركن القا ثم .

وكما ان محمداً ﷺ ركن المقامات والعلامات والتوحيد والآيات فلا تظهر المقامات والعلامات والتوحيداً آ بهم وفيهم كما لا تظهر حرارة النار آ بالحديدية وكما يجوز ان تظهر النار حرارتها في غير الحديدية كالحجر والأرض واذا ظهرت في شئ كان محرقا كذلك يجوز ان يظهر فعل الله في غيرهم ﷺ لو شاء تعالى ويفعل ذلك الغير بفعل الله كفعلهم كما قال تعالى ﴿ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك﴾ وقال تعالى ﴿ولو شئنا لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون﴾ وهو سبحانه لا يفعل ذلك ابدا فلا يذهب بما اوحى إلى نبيه ﷺ ابدا وان كان بالنسبة إلى المشية ممكنا وهو تعالى قادر عليه .

ولا يظهر فعله في شئ غيرهم آ بواسطة فانه تعالى اظهر جميع افعاله فيهم ﷺ ويظهر بعض وجوه بعض افعاله فيمن شاء من خلقه بواسطة هكذا جرت عادته في خلقه وهكذا بدت قدرته وهكذا مضت كلمته وهكذا سبقت عنايته وهو العليم الخبير .

ومعنى (يعرفك بها من عرفك)، انها هي الدليل عليه وهي معنى ما وصف به نفسه لنا .

ومعنى (لا فرق بينك وبينها)، ان من عرفها فقد عرفه وانه تعالى انما يفعل بها ففعله لكل شئ هو فعله بها وهو معنى قولهم ﷺ (من عرفنا فقد عرف الله ومن جهلنا فقد جهل الله ومن اطاعنا فقد اطاع الله ومن عصانا فقد عصى الله) قال تعالى ﴿من يطع الرسول فقد اطاع الله﴾ .

ومعنى (إلا أنهم عبادك وخلقك)، أنهم ﷺ مع ظاهر التساوى والاتحاد ليس لهم في شئ من ذلك امر إلا ما اظهر من فعله فيهم فهو بهم يفعل لأنهم محالّ فعله ومشيته وارادته وهم بفعله يفعلون كما قال تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) اذ لا فعل لهم لذواتهم ولا عمل إلا بفعله وامره.

ومعنى (فتقها ورتقها بيدك)، أي انه اذا شاء فتقهم فيعلمون بما اوحى إليهم ويعملون بما امرهم واذا شاء تعالى شأنه رتقهم فلا يعلمون شيئاً ولا يعملون امرا وهو معنى قولهم ﷺ ييسط لنا فنعلم ويقبض عنا فلانعلم.

ومعنى قوله ﷺ (بدوها منك وعودها اليك)، ان بدءها من فعله يعنى اثرأ لفعله كما يحب ويرضى ممّا يحب ويرضى لما يحب ويرضى وعودها إلى ما بدئت منه أي يعودون بما بدؤا منه مما بدؤا منه إلى ما بدؤا منه وهم ﷺ قد خلقهم بمحبته ورضاه من محبته ورضاه لمحبته ورضاه.

وقول الصادق ﷺ (لنا مع الله حالات الخ)، يعنى به ان لهم حالة مع الخالق وحالة مع الخلق فحالتهم مع الخالق كونهم محالاً لمشيته وفعله فاذا هم كما مرّ مثل الحديدية المحمّاة وهو في هذه الحالة هو وهم هم وحالتهم مع الخلق ﴿عباد مكرمون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار ولا يفترون﴾، فالله سبحانه ذاكراً بهم في الثانية وهم ذاكرون به في الأولى كما انه تعالى ذاكراً بهم في الأولى وهم ذاكرون به في الثانية.

ومعنى ان هذا طريق إلى الله سبحانه لا غاية له ولا نهاية، انهم سا ثرون في عمق الامكان بما لهم ولغيرهم والله سبحانه يسير امامهم فهو قائدهم بعنايته وسا ثقهم بهدايته تدلج بين يدي المدلج من خلقك وهذا السير لا اول له في الامكان ولا آخر له.

قلت: ثم اعلم ان كل مقام ظهر الله فيه لعبده فهو مظهره وصفته وهي حروف ذات العبد لا حقيقة له غير ذلك لانه سبحانه ظهر لك بك وبك احتجب عنك.

ولا سبيل لك إلى معرفته إلا بما تعرّف لك به ولميتعرف لك إلا فيك وبك قال على ج في نهج البلاغة لاتحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها.

أقول: كل مقام اعنى كل رتبة من مراتب ظهوره ظهر الله تعالى فيه أي في ذلك

المقام لعبده فهو أي ذلك المقام مظهره أي محل ظهور الله فيه وصفته أي صفة فعل الله .
وهي اعنى تلك المقامات حروف ذات العبد أي اجزاء ذاته وسميت اجزاء الذات
حروفاً باعتبار اطلاق الكلمة على الذات فان الكلمة مؤلفة من الحروف فهذه المراتب من
الوجود مجموعها حقيقة العبد لا حقيقة له غير ذلك لأننا قد قدمنا انه تعالى تعرّف لعبده
ولميتعرف له الا بذاته .

وهو معنى قولى (ولميتعرف لك الا فيك وبك احتجب عنك) لأنك اذا التفت إلى
انيتك وجدت نفسك مستقلا فلاتجد نفسك دليلاً على وجوده الا اذا نفيت وجودك من
وجدانك فرأيت نفسك اثرأ لفعله ونوراً من صنعه فانك حينئذٍ أي حين لمتجد نفسك تكون
دليلاً عليه اذ الأثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير .

وحيث كان تعالى لاتدرکه الأبصار ولاتحيط به البصائر والخواطر والأفكار لأن
الأدوات انما تحدّ انفسها وتشير الآلات إلى نظايرها كان عز وجل لايعرف الا بما تعرّف
به ووصف نفسه به ولا سبيل إلى معرفته الا من هذا الطريق وهو ما وصف به نفسه والى
ما ذكرنا اشار سيد الوصيين عليه السلام كما رواه في النهج (لاتحيط به الأوهام بل تجلّى لها بها
وبها امتنع منها واليها حاكمها) .

ومعنى تجلّى لها بها) ما قلنا سابقاً انه لايتجلّى بذاته اذ لاتختلف عليه امور حالاته
بل هو على حال لايحول عنها في جميع الأحوال وانما يتجلّى بافعاله وبآثارها لأفعاله
ولآثارها وهو معنى تجلّى لها بها فكنت انت نفس تجليه لك بك .

ومعنى (وبها امتنع) أي احتجب منها كما قلنا انها اذا التفتت نفسها لمتجد نفسها اثرأ
ولا نورا وانما تراها قائمة مستقلة فلاتدرك الا نفسها فاذا كشفت ظاهرها ونظرت إلى
حقيقتها وجدت حقيقتها نقشاً فهوائياً وخطاباً شفاهياً فاحتجب عنها بها حيث نظرت إلى
نفسها وتجلّى لها بها حيث وجدت نفسها نقشاً فهوائياً وخطاباً شفاهياً فعرفته بصفته التي
تعرف لها بها وهي حقيقتها منه اعنى كونها اثرأ ونوراً وخطاباً .

ومعنى (واليها حاكمها) انه عز وجل يستشهدا على نفسها هل هي الا اثره ونوره
فتشهد له انه لا اله الا هو لايرى فيها نور الا نوره ولايسمع فيها صوت الا صوته
ولايعرف شئ الا اثره يعنى لايرى الا نور فعله وصنعه ولايسمع الا صوت فعله وصرير
قلم ايجاده ولايعرف الا اثره لانحصار ما سوى الله في اثر فعله تعالى .

قلت: ثم اعلم ان المتجلى نقطة يدور عليها التجلى فهو كرة مجوفة لفعل التجلى وفي الانجيل (ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهره للفناء وباطنك انا).

أقول: اعلم ان المتجلى اعنى العلة نقطة واقفة ساكنة أي قائمة بنفسها يدور عليها التجلى الذي هو كرة مجوفة لفعل التجلى يعنى ان التجلى الذي هو الأثر وهو المفعول كرة مجوفة لأن علتها في باطنها فلذا كانت مجوفة لفعل التجلى.

وفعل مضاف إلى التجلى وهو مفعوله والمعنى ان المتجلى الذي هو الفاعل الذي هو في الحقيقة باطن كل شئ وخارج عن كل شئ جعل التجلى الذي هو مفعوله يدور على فعله أي فعل المتجلى للتجلى فيكون الفعل هو باطن المفعول والمفعول يدور عليه.

فالفعل نقطة ساكنة والمفعول نقطة دائرة عليها إلى كل جهة فلذا كانت كرة ولم تكن دائرة وهذا معنى ما في الانجيل (باطنك انا) أي فعلى (وظاهره للفناء) يعنى يعدم فاذا عدم واراد اعادته احده منه أي من الفعل كما احده من قبل قال تعالى ﴿كما بدءكم تعودون﴾.

قلت: فلجميع الخلق استدارة على فعل الله سبحانه واحدة كرتة فكل الخلق كرة واحدة مجوفة تدور على نقطة هي فعله تعالى.

واصول الخلق كرات مجوفة كذلك كل اصل كرة تامة تدور على نقطة هي وجه ذلك الاصل من المشيئة ولاتدور على محور لان الاستدارة على المحور تحدث من اجزاء الكرة دوائر لا كرات فتكون الاستدارة إلى جهة فلا تكون العلة محيطة بالمعلول ولاتساوى الاجزاء المتساوية في الرتبة إلى منتصف المحور الذي هو النقطة إليها لان ما كان من الاجزاء في جهتي القطبين للمحور لاتدور على النقطة ووجه الكرة من علتها ليس محورا مستطيلاً بل نقطة.

أقول: لجميع الخلق استدارة واحدة كرتة على فعل الله سبحانه لتساويها في الافتقار إليه ولتساوى نسبتها إليها ولقوله تعالى ﴿ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة﴾ وقوله تعالى ﴿وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر﴾.

ولما ورد في كيفية الحساب يوم القيمة وانه تعالى يخاطبهم بلسان واحد يقع على كل شخص بلغته ومثله ما قال تعالى ﴿كل امة تدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق﴾ فان كل واحد ينظر في كتابه ويقرأ ولى الله كتابه أي

كتاب الله الناطق فيكون بلسان واحد ولفظ واحد طبق كل كتاب من كتبهم لا يخالف حرف منه حرفاً منها .

والأصل في ذلك: أنّ الفعل أي الابداع انبسط على أول الخلق وآخره وظاهره وباطنه وجوهره وعرضه وعينه ومعناه وموصوفه وصفته فتختلف الأشياء باختلاف قوابلها وتتقدم وتتأخر باختلاف اوقاتها وتكبر وتصغر باختلاف كمّها فالفعل متساوٍ بالنسبة إلى كل فرد فرد وجزء جزء وان تعاقبت رؤس التعلقات فالفعل واحد والمصنوع باعتبار الجملة واحد .

فبهذا الاعتبار يعنى مطلق افتقارها إليه للجميع دورة واحدة عليه ثم اصول الخلق كالعقل الكلى والنفس الكلية وغيرهما من الأفلاك الغيبية المجردة وكأفلاك الشهادة كفلك زحل وفلك المشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وكالعناصر كلّها كرات كل واحد منها كرة مجوّفة تدور على اصلها ووجهها من المشية .

فلكل واحد استدارة يختصّ بها واستدارة يشارك فيها غيره وكل جزئى من كل واحد أو جزء فله استدارة على وجهه الخاص به واستدارة يشارك فيها غيره من مثله في كليه واستدارة يشارك بها كليه أو كله واستدارة يشارك بها جزئيه أو جزءه وهكذا كل كلى أو كل وكل جزئى أو جزء .

ولا يدور شئ من هذه المذكورات في دورانه على علته على محور لأنه يدور عليها لا إلى جهة والاستدارة على محور استدارة إلى جهة ولو استدار على محور حدثت من اجزا ئه دوائر لا كرات كما هو شأن الاستدارة على جهة .

ولا تكون العلة محيطة بالمعلول ولتعددت العلل بعدد اجزاء المعلول فيختص كل معلول من اجزاء الشئ بعلة من غير مشاركة الآخر له فيلزم استقلال كل جزء وانفراده عن الآخر وتكون الأجزاء المتساوية في الرتبة غير متساوية إلى منتصف المحور الذي هو النقطة العلية لأنّ ما كان من الأجزاء في جهة القطبين للمحور لا تدور على النقطة التي في منتصف المحور ولهذا كانت دوائر صغاراً ولو كانت تدور على النقطة التي هي منتصف المحور لكانت عظاماً ولما تحقق محور قظ وللزم ان تكون استدارتها على النقطة لا إلى جهة كما هو مقتضى الحاجة المطلقة فيكون كرة .

ووجه الكرة لا يصحّ ان يكون محوراً مستطيلاً لأنه اذا كان مستطيلاً اختلفت جهات اجزاء الشئ الواحد فيكون كل جزء له قطب غير قطب الآخر وتتعدد العلل وتتعدد المعلولات .

قلت: والاصل الثاني يدور على الاول لانه للثاني نقطة ويدور على نقطة الاول فله استدارتان:

ذاتية تدور على نقطة الاصل الاول.

وعرضية تدور على الاول اذا كان مترتبا عليه والآ فعلى جهة لوازمه من وضع وازافة وغيرها.

وهما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الدائر ولهذا كان ابطن من الاصل الاول كاستدارة الكوكب على قطب تدويره واستدارته على قطب الخارج المركز فان استدارته في التدوير على نفسه فهي عرضية بالنسبة إلى تحققه واصالته واستدارته على قطب الخارج المركز ذاتية لانها وجهه إلى اصل تحققه لان هذه اصل لاستدارته على تدويره فائضة عنها متفرعة عليها.

أقول: ان الأصل الثاني كالعقل الكلي يدور على الأول اعني به الحقيقة المحمدية ﷺ لأن الحقيقة المحمدية ﷺ للعقل نقطة أي علة ويدور عليها بالعرض لأن استدارته على الفعل ذاتية لقيام العقل^(١) به قيام صدور واستدارته على الحقيقة المحمدية ﷺ عرضية لأنها وان تقوم بها تقوماً ركنياً وتحققياً إلا انها عرضية لأنها اثر للفعل وتاكيد له فهو اشد منها فتكون نسبة افتقار العقل إلى الفعل احق واسبق من افتقاره إلى الحقيقة المحمدية ﷺ.

فاذا نسبنا كان ما إلى الفعل ذاتياً وما إلى الحقيقة عرضياً لأن الحقيقة علة مادية للعقل الكلي والفعل علة فاعلية وعلة للعلة المادية.

قلت: وانما كانت استدارة الثاني بطيئة أيضاً لحصول الكثرة فيها وكلما كثرت الوسائط كثرت الاستدارات وكان ابطن وتترتب العرضيات في القوة والضعف فما قرب من الدائرة كان اضعف والذاتية ابدأً واحدة.

أقول: وكلما كان ابسط كان اسرع في حركته القابلية الانفعالية وكلما كان اكثر تركيباً أو اجتماعاً وتأليفاً كان ابطاً وانما كانت استدارة الأصل الثاني بطيئة لأجل حصول الكثرة فيها التي تحصل بها الاستدارات الكثيرة.

وكثرة الاستدارات لكثرة الوسائط لأن المتأخر له على ما تقدم عليه دورات لكل

(١) في نسخة / الفعل .

واحد استدارة وكلها عرضيات اضافية إلى ان ينتهى إلى الاستدارة على علة العلل وقطب الأقطاب فتكون استدارته عليها ذاتية .

وكلما قرب منها كانت عرضيتها اقوى مما تحتها وكلما قرب من الدائرة كانت اضعف لما قلنا من انها في الأعلى استدارة على العلة وفي الأسفل استدارة على المعلول وان كان المعلول علة لما تحته فإن ما فوقه علة له ولما تحته فالاستدارة عليها اقوى فهى عرضيات متفاوتة في الشدة والضعف بنسبة القرب من العلة والبعد عنها والذاتية التي ليست عرضية اصلاً واحدة .

ولو اطلق على الدورات المتوسطة الذاتية باعتبار ما تحتها والعرضية باعتبار ما فوقها لميكن به بأس آلا أنه على جهة المجاز فافهم .

قلت: وهكذا حكم كل اصل وفروع ذلك الاصل هذا الحكم كل فرع كرة واحدة له دورات دورة على اصله وعلى كل ما سبقه دورة وعلى القطب الاول كذلك وقس عليه كل شئ بنسبة حال ذاته وعوارضها فكل عالم كرة وكل نوع كرة وكل صنف كرة وكل شخص كرة وكل جزء كرة.

أقول: يعنى ان كل اصل من الأصول الكلية الاضافية والجزئية الاضافية نسبتها في الاستدارات على عللها واصولها كنسبة الكليات والجزئيات فيما مثلنا به وهو معنى قولنا: (وقس عليه كل شئ بنسبة حال ذاته وعوارضها).

والفرع يدور على اصله وفرعه يدور عليه كما ان الأصل يدور على اصله اذ النسبة واحدة فكل عالم كرة واحدة وكل نوع منه أي من ذلك العالم كرة واحدة وكل صنف من ذلك النوع كرة واحدة وكل شخص من ذلك النوع كرة واحدة وكل شخص من اشخاص تلك الأصناف كرة واحدة وكل جزء من اجزاء تلك الأشخاص كرة واحدة وهكذا .

وحكم دورة كل جزء منفرداً ومنظماً إلى غيره في الدورة حكم ما تقدم من الاسراع والابطاء والذاتية والعرضية .

قلت: وهكذا احكامها في الاوضاع والتضاييف والنسب كلها في التساوى والتعارف والتناكر.

الا انها في التناكر تدور على التعاكس هكذا (< د).

وفى التعارف على جهة التواجه هكذا (د<).

وفى التساوى على جهة المماثلة هكذا (دد).

اما في التّغاير في الذات وحدها فهكذا (د).

وفى الصفات وحدها هكذا (٨٧) وفيهما معاً هو التناكر كما مر قال ﷺ
(الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف).

أقول: واحكام الأصول والفروع الكليات والجزئيات في الاسراع والابطاء في الاستدارات العرضية والذاتية بالنسبة إلى احكامها في الأوضاع والتضاييف والنسب.

اما الأوضاع فجمع وضع اعنى التحيز أو ترتب بعض الأجزاء إلى بعضها أو إلى البعض الخارجى.

واما التضاييف كالأمر المتساوقة في الوجود أو الظهور كالأبوة والبنوة وكزوجية الأربعة وكايلاج الليل في النهار والنهار في الليل وكوجود الرطوبة من نكاح الحرارة للبرودة ووجود اليبوسة من نكاح البرودة للحرارة وكحمرة الزنجفر من الكبريت والزبيق وكسواد المداد من الزاج والعفص وما اشبه ذلك فان لكل واحد من الاثنين استدارة على الآخر إما فعلية وانفعالية أو فاعلية ومفعولية أو ظهورية وركنية أو فاعلية باعتبار ومفعولية باعتبار أو استدارة تميم وتكميل أو استدارة توليد وما اشبه ذلك.

واما النسب فكالتمديد بالحيثيات والاعتبارات فان لكل منهما استدارة حيثية أو اعتبارية والنسب كلها تنحصر في نسبة التساوى أي التماثل وهو لا يقتضى تساوى الاستدارتين في الاسراع والابطاء وان تساويا في العرضية والذاتية وفي نسبة التعارف وهو لا يقتضى التساوى في الاسراع والابطاء ولا في عدد العرضية وفي نسبة التناكر وهو أيضاً كالتعارف في عدم اقتضاء التساوى في الاسراع والابطاء وعدد العرضية إلا ان الأكثر في التعارف والتناكر التساوى بين المتعارفين والمتناكرين في جهة التعارف والتناكر.

واذا وقع بينهما التعارف أو^(١) التناكر في غير جهتيهما فذلك من جهة الماهية الطاغية إلا أنها اعنى ذوات الاستدارات من الكليات والجزئيات الأصول والفروع في صورة التناكر تختلف استداراتها اختلافاً كلياً فتدور على التعاكس يعنى احدهما يخالف باستدارته

استدارة الآخر وصورة استدارتهما هكذا) فاذا ابتدأ احدهما في الاستدارة من الطرف الأعلى مثلاً إلى جهة اليمين ابتدأ الآخر في الاستدارة من الطرف الأسفل إلى جهة الشمال وهذا اذا كان احدهما من اصحاب اليمين والآخر من اصحاب الشمال.

واما ان كانا معا من اصحاب اليمين اذا ابتدأ احديهما في الاستدارة من الطرف الأعلى إلى جهة اليمين ابتدأ الآخر من الطرف الأعلى إلى جهة الشمال.

وان كانا من اصحاب الشمال معاً اذا ابتدأ احدهما من الطرف الأسفل إلى جهة اليمين ابتدأ الآخر من الطرف الأسفل إلى جهة الشمال.

ولا يدور اصحاب اليمين من الطرف الأسفل إلا حال معصيته بما فيه من اللطخ ولا يدور اصحاب الشمال من الطرف الأعلى إلا حال طاعته بما فيه من اللطخ وفي صورة التعارف على عكس ما ذكرنا في التناكر لتوافقهما في ذاتيهما وصفاتيهما بعكس التناكر وصورة استدارتهما هكذا () فاذا ابتدأ احدهما في الاستدارة من الطرف الأعلى إلى جهة اليمين ابتدأ الآخر من الطرف الأعلى إلى جهة اليمين.

ولا يلزم تنافٍ اذا ابتدأ كل منهما من اليمين حيث انهما مع التعارف متقابلان فاذا كان في التقابل يمين كل منهما إلى جهة يسار الآخر يكون ابتداء استدارة احدهما إلى جهة انتهاء استدارة الآخر فيوهم ذلك انه تناكر مع انه من التوافق لجريان الاستدارتين معاً على جهة اليمين فلا تنافى بينهما.

وكذلك لو كان المتعارفان من اصحاب الشمال فإنه اذا ابتدأ احدهما في الاستدارة من الطرف الأسفل إلى جهة الشمال ابتدأ الآخر من الطرف الأسفل إلى جهة الشمال ولا تنافى بينهما كما قلنا في اصحاب اليمين.

وفي صورة التساوى في اصحاب اليمين واصحاب الشمال على جهة المماثلة وان اختلفت رتبتهما اذ قد يختلفان في الرتبة وفي الاسراع والابطاء وفي عدد العرضيات وصورة استدارتهما هكذا (دد) ويكونان من اصحاب اليمين ويبتدآن بالأعلى على اليمين وعن اصحاب الشمال ويبتدآن من الأسفل على الشمال وقد يختلفان ببعض دواعي اللطخ وحينئذ قد يختلفان في الابتداء وفي التوجه وفي الاسراع والابطاء.

واما التغاير في الذات وحدها وهو التناكر في الذوات والتعارف في الصفات إلا انه

بوجه من التناكر والتعارف ولذا عبّرت عنه بالتغاير ورسمت صورة استدارتيهما الذاتيين على غير صفة استدارة التناكر أو التعارف فقلت صورة استدارتيهما هكذا:

٨٨

>

وما في الفوق ذاتى وهو (٧٨) وما في التحت صفتى لكن الذات اعلا منها (>).

وصورة استدارة الصفات على التعارف والذات على التغاير هكذا (<) وبالعكس هكذا (<) فكانت صورة استدارة الصفات كصورة استدارة التساوى.

واما في الذوات فليست كالتعارف ليتقابلان بالوجوه ولا كالتناكر فيتقابلان بظهورهما ولا كالتساوى فتقابل وجوههما جهة واحدة بل على حالة مغايرة للثلاثة.

٨٧

٨٧

وهذا النوع قد لا يتنافيان في جهة الذوات وان كان قليلاً لأجل ملائمة الصفات وقد يتنافيان في الصفات قليلاً لأجل تنافى الذوات وقد يتعارفان وقد يتناكران وهذا كله موجب للاختلاف في الاسراع والابطاء وفي عدد العرضيات ومثل هذا في جميع ما ينسب إليه حكم التغاير في الصفات وحدها وصورتها هكذا وان اختلف التغايران شدةً وضعفاً فان التغاير في الذات اقوى واشد من التغاير في الصفات والتغاير في الذات والصفات هو التناكر كما ان التساوى في الذات والصفات هو التعارف.

وقوله ﷺ الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف، يعنى انّ الأرواح عساكر جمعتها العناية الالهية بدواعى طبائعها فما تعارف منها بأن كان في عالم الأظلة وفي الورق الأخضر وعالم الدرّ ظل المتعارف وورقته مقابلاً بوجهه لظل من تعارف معه وورقته ائتلف في هذه الدنيا لأنّ ورقة كل واحد منهما في غصن واحد متقابلان بوجههما وكذلك المتناكران واما المتساويان فقد يكونان في غصن وقد يكونان في غصنين واما المتغايران في الذوات خاصة فكل واحد في غصن وظله قد يكون مع ظل مغايره في غصن وقد يكون في غصنين واما المتغايران في الصفات فهما في غصن واحد غالباً وقد يكونان في غصنين وصفاتهما في غصنين فافهم.

قلت: ومعنى تعارف ينظر احدهما في وجه صاحبه ومعنى تناكر ظهره إلى ظهر صاحبه والمساواة من التعارف في التبعية والمغايرة احوال وانظر إلى تمثيل الاشكال.

ولكل رأيت منهم مقاماً شرحه في الكتاب مما يطول.

أقول: معنى التعارف ينظر احدهما في وجه صاحبه سواء كانا في غصن واحد ام غصنين كما ذكرنا قبل ومعنى التناكر ظهره إلى ظهر صاحبه كما مثلنا به قبل في الأشكال وفي البيان واما المساوات فمن التعارف في التبعية يعنى انها نوع من التعارف الصفاتى واما المغايرة فهى احوال متعددة كما اشرنا إلى نوع ذلك والا فافراد المتغايرين كثيرة جداً فالتناكر منها في بعض الأحوال والمساوات قد تكون بمحض الصفات فتكون المغايرة من جهة الذات وقد تكون المساوات بالعكس فتكون المغايرة في غير جهتها اذ لاتجتمع مع المساوات في جهة واحدة واذا تدبرت وضع هذه الأشكال التي هي تصوير لدورات الكرات ظهر لك الحال، ولكل رأيت منهم مقاما، هذا البيت من قصيدة عبدالله بن قاسم السهروردي في وصف احوال السائرين وحوال الواصلين وصفات مطلوبهم وهذا الذي ذكرته لك من الاستدارات هو باطن ما ذكره في قصيدته.

قلت: ثم اعلم ان الكرة ان كانت استدارتها عبارة عن استدارة قوس من محيطها فهي تدور على محور وتحدث من الاجزاء الدوائر لا الكرات وليس ذلك الاستدارة الصدورية عن العلة البسيطة التي هي فعل الله سبحانه ومشيئته بل الاستدارة الصدورية أن يدور كل جزء من الكرة على قطبها فتكون استداره الكرة على قطبها ليست إلى خصوص جهة لان ذلك من خواص الاجسام في حركاتها الجسمانية.

أقول: اعلم ان الكرة التي ذكرناها ليست عبارة عما يحدث عن استدارة قوس من محيطها لأن الكرة التي تحدث من استدارة القوس لمتساو اجزاء سطحها إلى مركز قطبها بل كل جزء تحدث عنه دائرة قطبها نقطة من المحور تسامتها غير قطب الدائرة الأخرى فتختلف لذلك تلك فمنها عظام ومنها صغار ومنها بين ذلك واذا اعتبرنا استدارة تلك الكرة واستدارة كل واحد من اجزائها على فعل الله سبحانه كانت استدارة انفعال وتتساوى فيها جميع الممكنات مع اختلاف حقايقها وقوابلها ودواعيها واوقاتها وكمها وكيفها لأنها استدارة صدورية فتكون فيها على السواء من غير ان يكون بعض منها إلى

جهة بل كل شئ منها يدور على تلك العلة لا إلى جهة لأنها ليست في جهة اذ الجهات كلها صادرة عنها فلاتحويها فتكون تلك العلة البسيطة التي هي فعل الله ومشيته ليست في جهة فالمستدير عليها يستدير لا إلى جهة لأن الاستدارة إلى جهة من خواص الأجسام في حركاتها الجسمانية .

فان قلت انك اطلقت القول في جميع الأشياء بأنها تدور على فعل الله تعالى لا إلى جهة ومنها الأجسام فلم قلت ان الاستدارة إلى جهة من خواص الأجسام في حركاتها الجسمانية .

قلت ان الأجسام تدور إلى جهة اذا كانت تدور على ذى جهة واما اذا كانت تدور على ما ليس في جهة وجب ان تكون استدارتها لا إلى جهة وآل لكانت تدور على غيره الآ ان الجسم لا يدور على ما ليس في جهة حال جموده فانه من هذه الحيثية يدور على ما في جهة واما دورانه على ما ليس في جهة كالعلة الصدورية فانما هو من حيث ذوبانه واتحاد اجزائه المتباينة وهذا معنى ما .

قلت: واما الحركات الوجودية الصدورية فليست جسمانية وان كانت من الاجسام فهي دورات دهرية وسمدية وآل لمتحط جهة العلة بجميع جهات المعلول ولهذا قلنا كل جزء كرة فافهم فهمك الله تعالى .

واعلم ان هذا الطور من الاستدارة لاتدركه النفس ولا العقل وانما يدركه الفؤاد لانه جهة الصدور وهي ربط الدهر بالسرمد والسلام .

أقول: ان الحركات الوجودية كما اشرنا إليه ليست جسمانية من حيث هي جسمانية وان كانت من الأجسام لأنها حركات صدورية والحركات الصدورية من قبيل فعل الله سبحانه وسمدية ومن قبيل القابل تكون في المقيد دهرية وفي ما فوّه^(١) من الممكنات برزخية يعنى ان وجهها في السرمد وقرارها في الدهر ولأجل كون حركة الفعل سرمدية احاطت العلة بجميع جهات المعلول ولو كانت جسمانية لمتحط بها .

وانما قلنا ان كل جزء كرة لأجل عموم الاحاطة ومن ثم لمتدرك النفس ولا العقل هذا النوع من الحركة وانما يعرفه الفؤاد لأنه أي الفؤاد جهة الصدور يعنى وجهه إلى

(١) في نسخة / فوقها .

المظاهر وبه ربط الدهر بالسرمد من جهة ان الفعل وان تعلق بالمفعول الذي هو المقيد ومحلّه لا يخرج عن السرمد وان كان محلّه ومتعلّقه في الدهر بل وفي الزمان اذ لا يقارن المفعول الا بالتعلق الذي هو من نوع المفعول.

قلت:

الفائدة العاشرة

الفائدة العاشرة

اعلم ان الله سبحانه خلق الاشياء بفعله وابداعه من غير سبق فكرٍ أو رويةٍ وكل شئٍ فالله خالقه سواء كان في الوجود الخارجي ام الذهني وما في الذهن لميوجد على احتذاء سبق ذهنٍ فالوجود الذهني في الواقع وجود خارجي.

وانما قسم الوجود إلى الذهني والخارجي للفرق بين الوجود الظلي الانتزاعي والاصلي اصطلاحاً ولا مشاخة في الاصطلاح والا فهو في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق إليه في التفاهم والتعارف ليحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم ونظام امورهم ومعاشهم.

أقول: هذا الكلام فيه تعريض بالرد على من زعم ان الوجود الذهني ليس وجوداً وانما^(١) حقيقة ما يدركه الذهن^(٢) انما هو الحقايق الثابتة قبل ايجادها وليس بموجود.

(١) في نسخة / واما .

(٢) ذهب القوم إلى اثبات الوجود الذهني بأننا نتصور اموراً غير موجودة في الاعيان ونحكم عليها احكاماً ثبوتية واقعية والحكم على الشيء لا يمكن الا بعد وجوده واذ ليست في الاعيان فهي في الازهان وهذا توهم كاسد وقول زور فاسد لان الشيء لا يتصور الا بعد كونه في الخارج لان الوجود الذهني انما هو ظل وشبح للوجود العيني .

وقال آخرون: (أن الاشياء تدخل بحقايقها في الازهان) وقال بعض أهل المعرفة: انما تدخل في الازهان الاضلال والاشباح المنفصلة عن الاشياء كما هو الحق والوجود الذهني لا يتحقق الا بالوجود العيني لان الظل لا يوجد الا بعد وجود العين فلو كان العين هو الذي يدخل في الذهن لاستحالة كون الشيء الواحد الخارجي واحداً لقلوبهم ان الاشياء تدخل في الازهان بحقايقها ومن المعلوم تعدد الازهان وتعدد افعالها .

وأنت خبير بأن الازهان تتصور ذلك الواحد الخارجي فلو كان داخلاً بحقيقته في الازهان لكان متعدداً في حقيقته اذ الشيء ليس في حقيقته متعدداً ثم لو كان الشيء الخارجي بحقيقته داخلاً في الذهن لخرج ذلك الخارجي عن كونه خارجياً لان الخارجي من شأنه ان يكون في الخارج ثم =

وعلى من زعم ان النفس هي التي تحدثه لا انه صنع الله .
وعلى من زعم ان الوجود الذهني وجود اصلي ليس بانتزاعي ظلي وانما يوجد الشيء بحقيقته في الذهن لا بظله ومثاله .

وعلى من زعم ان الوجود الذهني اصل للوجود الخارجي والوجود الخارجي ظل للوجود الذهني .

فقلت: ان الله سبحانه خلق جميع الأشياء ذهنيها وخارجيها بفعله وابداعه من غير سبق فكر ولا روية ليقال ان ما في الذهن ليس الوجود الخارجي بل هو من ذهني قبله .
والدليل على انه مخلوق لله تعالى قوله عز وجل ﴿واسرّوا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ .

وانما قال تعالى الا يعلم من خلق لأن ما توسوس به النفوس هو الذي في معرض العلم به حيث اخفوه ولميجهروا به فقال انه يعلمه لأنه خلقكم انتم وما في انفسكم فكيف لا يعلم مَنْ خَلَقَ .

ولو اريد به خصوص العلم بهم لا مع ما في نفوسهم كما يوهمه ظاهر مَنْ خَلَقَ لمادّ على اطلاعه على ما اسرّوا به الذي اراد بيان الاطلاع عليه ولايرد علينا انهم اسرّوا ما هو قبيح ممنوع منه فلا يكون الله خالقا له .

واعلم ان أهل القول الأوّل: انكروا الوجود الذهني وزعموا ان ما تراه بخيالك ليس موجوداً في الذهن وانما هو موجود في الخارج ويعنون الأعيان الثابتة وقالوا كما انك ترى زيدا بعينك وليس في عينك وانما هو خارج عنها فليس للذهن وجود ينسب إليه الآ اذا اثبتناه فيه ولميثبت فيه شيء .

= لو كان الشيء الخارجي كالنار مثلاً داخلياً في الذهن فاذا تصورتها وتصورت معها لوازمها الخارجية كالأحراق لزم في الذهن ما يلزم منها في الخارج وهو محال وقولهم انا نتصور اموراً ليست موجودة في الأعيان فممنوع لان الذهن لا يدرك صور الموجودات الخارجية ويستحيل ان يتحقق شيء في الذهن من غير ان ينتزع من الخارج وان لم يكن ذلك كذلك فلم يلتفت ذهنك إلى جهة من الجهات عند التصور ان لم يكن محتاجاً إلى مبدء الانتزاع الذي هو في الخارج فالتفات الذهن إلى الجهات ينبي عن الانتزاع من تلك الجهة ولا يقال انا نفرض بالبدهة وجود شريك الباري في الذهن فاذا كان منتزعاً من الوجود العيني لزم وجود شريك الباري في الخارج وهو محال .

وغلطوا بل نريد بالوجود الذهني ما كان الذهن علة لظهورها ووجودها الكوني وهي الأظلة المنتزعة من الأشياء الخارجية وذلك لأنه تعالى خلق الأشياء اقام كل شئ في مكانه المناسب له فالاشراقات النورية لاتظهر إلا في الأجسام الكثيفة فوضعها فيها والصور لاتظهر إلا في الأشياء الصيقلية كالمرآة والماء فوضعها فيها والصور المثالية المعنوية أي الخيالية لاتظهر إلا في الأذهان فاقامها فيها والأجسام لا قرار لها الا على الأرض المتماسكة فاقامها عليها .

فمرادنا بالوجود الذهني ان الاظلة الخيالية المنتزعة تكون في الذهن وان ذا الظل موجود في الخارج وذو الظل والظل هما موجودان لكن ذا الظل موجود في الخارج وظله الخيالي الانتزاعي في الذهن .

فتنقسم الموجودات: الى ما يكون في الخارج والى ما يكون في الذهن وكلاهما موجودان احدهما في الخارج وهو الموجود الخارجي والآخر في الذهن وهو الموجود الذهني .

ودليل هذا ما قلنا مراراً: إنك لاتقدر ان تتصور بذهنك شيئاً رأيتَه قبل ذلك حتى تلتفت بذهنك فتقابل ذلك الشئ بمرآة خيالك في المحل الذي رأيتَه فيه وبالهئية التي رأيتَه عليها وفي الوقت الذي رأيتَه فيه فتجد مثاله وهيئته في غيب ذلك المكان وغيب ذلك الوقت فتنتقش في ذهنك تلك الصورة ولاتقدر على التصور بدون هذا فافهم .

وأهل القول الثاني: يزعمون ان للنفس قوة على احداث ما شاءت من غير سبق مثال فتتصور شريك الباري تعالى وبحراً من زبيق ولا اصل لهما وليس الا لأنها تخترع بنفسها . وغلطوا فانها لو كانت كذلك لكانت تحدث ذلك من غير ان تتوجه إلى جهة مظنته (مظنة خل) وما تتوهمه فيه لكنها لاتقدر حتى تتوجه إلى جهة ذلك فتنزع من موهومها صورته سواء كان شيئاً في الخارج ام لا بل في الحقيقة لا بد وان يكون شيئاً في الخارج كما دلّت عليه الأدلة مثل قول ابيالحسن الرضا عليه السلام قال قلت لِمَ خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولميخلقه نوعاً واحداً .

فقال عليه السلام لتلايقع في الأوهام انه عاجز ولاتقع صورة في وهم احد الا وقد خلقه الله تعالى عليها خلقاً لتلايقول قائل هل يقدر الله تعالى ان يخلق صورة كذا وكذا لأنه لايقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر إلى انواع خلقه

انه على كل شئ قدير ه، رواه في اول كتاب العلل في باب علّة الخلق^(١). فتكون الصورة الذهنية منتزعة من الوجودية الخارجية وانما اختلفت الصورة للشئ الواحد بالنسبة إلى المتصورين لاختلاف اذهانهم كما يختلف الصور لشئ واحد في المرايا المتعددة المختلفة. وهؤلاء طائفتان:

منهم من يزعم انه وجود وهمى ليس بانتزاعى وانما يصدق عليه الوجود لأنه شئ ومنهم من يزعم انه انتزاعى من موهوم. وكلا الزعمين باطل:

وأهل القول الثالث: يزعمون ان الوجود الذهنى اصل للوجود الخارجى والخارجى ظلّه وتنزّله وهم جلّ الصوفية ومن هنا يقول احدهم ماتتحرك نملة في المشرق أو في المغرب الا بقدرتى.

ومنهم من يزعم انه متحد مع الخارجى لايفرق بينهما الا بان الذهنى مجرد عن اللوازم الخارجية كالنار مثلا فان الموجود منها في الخارج هو الموجود في الذهن بعينه ألا انه مجرد عن لوازمه الخارجية كالحراق فانه من لوازم الخارج. وقد قال الشيخ جواد الكاظمينى^(٢) في شرح الزبدة في مبحث العلم وليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهنى وان العلم من مقولة الكيف ان الأشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لايعبأ بهم انتهى.

(١) عن علي بن الحسين بن علي بن فاضل عن أبيه عن أبي الحسن عليه السلام الرضا عليه السلام قال: لم خلق الله سبحانه وتعالى الخلق على انواع شتى ولم يخلقهم نوعاً واحداً؟ فقال لثلا يقع في الاوهام أنه عاجز ولا يقع صورة فرد ملحد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقها لثلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى. فيعلم بالنظر إلى انواع خلقه انه على كل شئ قدير. علل الشرائع ١ / ١٤، عيون اخبار الرضا ١ / ٨١، بحار الانوار ٣ / ٤١.

(٢) الشيخ جواد الكاظمينى: هو الشيخ جواد بن سعد بن جواد الكاظمينى تلميذ الشيخ البهائي فاضل عالم جليل القدر له كتب منها مسالك الافهام في شرح آيات الاحكام وشرح زبدة الاصول ذكره الافندي في رياض العلماء. معجم المؤلفين ٢ / ١٦٥، ايضاح المكنون ٢ / ١٤٠، مرآة الكتب / ٤٥٤.

وهذا كله غلط لأن قول الصوفية لو صحّ لكان اذا مات الصوفى بطل نظام العالم كما انه اذا انصرف المقابل للمرأة بطلت الصورة التي في المرأة وهذا ظاهر الفساد. وقول الآخرين أيضاً باطل لأنه لو كانتا صورتان نقشتا من قالب واحد وحضرت عندك واحدة منهما فانك اذا نظرت فيها لاتحضر الأخرى في ذهنك ولا عندك وان حضر اصل القالب فلو كانت النار التي في الذهن هي النار الخارجية لا ظلالها لكنت اذا تصوّرت ما في ذهنك لايلتفت ذهنك إلى النار الخارجية اصلاً كما انك اذا تصوّرت احدى صورتين كلاهما من قالب واحد لايلتفت قلبك إلى الأخرى وان التفت إلى قالبها.

والواقع خلاف ذلك بل لايمكنك ان تتصور ما في ذهنك الا اذا التفت إلى الخارجى وليس الا لأن ما في ذهنك منتزع من الخارجى وليس في ذهنك شئ واذا التفت ذهنك بمرآته إلى الخارجى انطبعت فيه صورته المنفصلة المنتزعة وهو الحق اعنى كون الوجود الذهنى ثابتاً وانه ظلى منتزع من الخارجى.

نعم هنا تفصيل وهو ان ذا الذهن ان كان علة الوجود بان كان هو امر الله الذي به قام كل شئ وان وجودات الأشياء كلها اعنى موادها من اشعة وجوده كان ما في ذهنه من صور الأشياء عللاً واسباباً للأشياء الخارجية بحيث لو عدمت تلك الصورة التي هي وجوه تلك الأشياء اضمحلت الأشياء.

وهذا مثل النبي ﷺ وأهل بيته الطيبين ﷺ كما دلّت عليه اخبارهم ونطقت به كلماتهم وآثارهم من انه لو لميكن الحجّة في الأرض لساخت^(١) واما من سواهم فكلما فيهم من الصور أي في اذهانهم فانها اظلة منتزعة من الأشياء الخارجية والكلام مبنى (مبتنى خل) على احوال العوام (العوامل خل) واما احوالهم ﷺ فعلى طور غير ما نحن بصدده وانما جرى التنبيه عليه استطراداً.

فاهل القول الأوّل: ينفون الصورة عن الذهن ويقولون الذي تراه بذهنك ليس في ذهنك وانما هو في الخارج ثابت لا موجود ولا معدوم.

(١) عن محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا ﷺ قال: قلت له يكون الارض بلا امام فيها؟ قال لا اذاً ساخت باهلها. بصائر الدرجات/ ٥٠٨، وينظر: الكافي / ١ / ٥٢٤، الغيبة للنعماني / ١١٩، مقتضب الاثر / ٤، الاستنصار / ٨.

وأهل القول الثانى: يشبتون صوراً ليست ذواتاً ولا اظلة منتزعة بل هي اظلة قائمة بالذهن ولا خارج لها.

وأهل القول الثالث: يجعلون ما في الذهن اصلاً لما في الخارج أو انّ الشئ له مكانان مكان ذهني ومكان خارجي.

والحق ان ما في الذهن قسم من الوجود الظلي خلقه الله في الذهن لافتقار الخلق إليه في التفاهم والتعارف يتوصلون به إلى مطالبهم ليحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة اذ لولاه لميدركوا الآ ما تراه عيونهم وتناله اسماعهم وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم بما فيه نجاتهم ونظام معاشهم وهذا ان شاء الله ظاهر^(١).

(١) اختلف العلماء في ان الوجود الذهني هل هو نفس الوجود الخارجي، أو هو ظل وشيخ للخارجي أو هو اصل له والخارجي شبح له واطالوا البحث فيه نحن نقول ان الوجود الذهني هو ظل وشيخ للخارجي والقول بانه نفس الوجود الخارجي خارج عن التحقيق. أما اولاً فلأن الشئ الخارجي من شأنه ان يكون في الخارج فاذا دخل بحقيقته في الذهن لخرج الخارجي عن كونه خارجياً فيلزم انقلاب الحقيقة وهو باطل.

واما ثانياً فلأن الشئ الخارجي اذا كان واحداً في الخارج وتصورته الاذهان المتكثرة المختلفة. فاما ان يبقى ذلك الواحد على وحدته على القول بدخوله في الذهن فحينئذ يجب عدم تصور الاذهان اياه وهذا خلف لان الاذهان بأجمعها تصورته واما ان لا يبقى على وحدته فيلزم عدم تصور ذلك الواحد لان الواحد غير متكرر والمتصور هو الكثير المتعدد لا الواحد والمفروض خلافه.

وثالثاً: لو تصورت الخارجي وتصورت معه لوازمه الخارجية للزم منه ان يؤثر في الذهن كما يؤثر في الخارج وهذا خلف. واما القول بان الوجود الذهني هو اصل للخارجي مطلقاً في جميع السلاسل الطولية والعرضية فهو ايضاً كلام خارج عن التحقيق لانا نرى بالبداهة ان الذهن ينتزع من الخارج وتلك الصورة المنتزعة لا تتحقق الا من الخارج كما في تصور المحسوسات. ولو كان ما في الذهن اصلاً لما احتيج إلى ملاحظة المحسوسات الخارجية واحتياجه إلى الخارج في تصور المحسوسات لا يحتاج إلى بيان. واما في غير المحسوسات فكذلك ايضاً بمعنى انه محتاج إلى مبدء الانتزاع.

فانك اذا اردت تصور البلدة الفلانية لا تصورها الا بعد التفات ذهنك إلى جهتها ولو لم تلتفت إلى جهتها لم يمكنك الانتزاع كما انك لا يمكنك تصور بغداد وذهنك ملتفت إلى اصفهان. فظهر من هذا البيان ان الوجود الذهني لم يكن اصلاً للوجود الخارجي بل انما هو ظل وشيخ للخارجي ولكن هذا القول يتمشى في السلاسل العرضية.

واما في السلاسل الطولية فما في الذهن اصل للوجود الخارجي كذهن العلة لوجود المعلول =

قلت: وانما قلنا انه مخلوق لله تعالى لما دلّ عليه الدليل القاطع بان الله خالق كل شئ قال تعالى (و ان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم).

فان قلت معنى ذلك ان الله تعالى جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فهي تخترع تلك الصور بما يمكن لها فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة خارجياً.

قلت: ان ما جعله فيها وفي غيرها مما تجرى فيه على اختيارها ليس حيث اعطاها رفع يده عنه بل هو في يده بعد الاعطاء كما هو قبل الاعطاء بل هو حال واحدة بلا تعدد الا في العبارة كناية عن ظهور العظمة في نفسها.

أقول: انما قلنا انما في الذهن مخلوق لله عز وجل لأن الدليل قد دلّ على جهة القطع والضرورة بأن الله سبحانه خالق كل شئ قال الله تعالى ﴿وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم﴾ وقال تعالى ﴿قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار وقال تعالى واسرّوا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾.

وهذا معلوم لأنه اذا كان شيئاً يصدق عليه اسم الشئ بكل اعتبار فقد دخل في عموم الآيتين الأوليتين وامثالهما وان لم يكن شيئاً اصلاً لم تكن النفس مخترعة له .

واما الآية الثالثة فهي صريحة في خصوص الدعوى لأن الاسرار بالقول هو التصور بدليل قوله تعالى ﴿انه عليم بذات الصدور﴾ أي عليم بما اسررتم وتصورتهم وعزمتهم عليه وهممتم به .

ولا ينافيه قوله تعالى ﴿الا يعلم من خلق﴾ بتوهم انه انما خلق المتصورين لا التصور بقرينة مَنْ خَلَقَ لأنه تعالى في بيان علمه بسرائرهم وتصوراتهم وما توهموا واضمروا وقد علّل تعالى ذلك بانه خلقه فكيف لا يعلمه .

= مثل ذهن الامام عليه السلام فان ما في ذهنه هو اصل للخارجي ولا يتحقق الا به كما انه عليه السلام لما تصور كون صورة السبع التي كانت على وسادة المأمون العباسي سبياً فكانت سبياً وافترس ذلك الساحر الهندي فان السبع لم يكن في الخارج ولما تصور الامام عليه السلام وجوده في الخارج تحقق وجوده فما في ذهن العلة فهو اصل والخارج فرعه فتفتن .

هذا على معنى ان (مَنْ خَلَقَ) مفعول يعلم يعنى الايعلم مخلوقه واما على معنى ان مَنْ خَلَقَ فاعل يعلم كما هو المشهور في التفسير^(١) فهو ادلّ واطهر.

ولايرد علينا: لزوم الاجبار من خلقه لذلك لأنه تعالى خلق اعمالهم القبيحة بافعالهم أي حكم عليهم بما فعلوا كما تجعل زيداً عاصياً اذا لميطعك فقد حكمت عليه بفعله وكذا^(٢) قال تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم) لأنه تعالى لما كفروا طبع على قلوبهم بكفرهم ولايلزم من ذلك الاجبار.

واما قولهم: ان الله جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور الخ، فبعد ما ذكرنا من انها لو كانت مخترعة لها لما كانت تلتفت بمرآتها إلى جهة امكانه لتنطبع صورته فيها انا نقول حين جعل لها قدرة تخترع بها هل رفع يده عما جعل لها ام هو في يده اذ لو رفع يده لميكن شيئاً فلاتفعل الا بالله.

فالله في الحقيقة هو الفاعل على حدّ قوله تعالى (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمي) وقوله (افرايتم ما تحرثون اءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون) فافهم ان كنت تفهم.

وقولى كناية عن ظهور العطية يعنى انه انما قلنا اعطى خلقه قدرة وعلماً أو غير ذلك ليس لأنّ العطية انفصلت من يده تعالى ليكون العبد مستقلاً بها وبما يترتب عليها بل انما قيل اعطى كناية عن ظهور العطية من كتم الوجود الامكانى إلى علانية الوجود الكونى والآ فهى في قبضته اذ لو خلاها من يده لميكن شيئاً.

قلت: وتلك القوّة المشار إليها فعلها وانفعالها واضافتها وتعلقها بمخترعها انها كان شيئاً في نفسه بكونه في يده فاذا قابلت المرءة الشئ اوجد الله بهما فيها الصورة وانما لها اختيار المقابلة وانتزاع الصورة اللذان هما شئ بكونهما في يده فافهم.

(١) قال الشيخ الطوسي في التبيان: [واسروا قولكم أو اجهروا به] ومعناه ان شتم اظهره وان شتم ابطونه فانه عالم بذلك [انه عليم بذات الصدور] ممن علم ضمائر الصدور علم اسرار القول وقوله [الا يعلم من خلق] معناه من خلق الصدور يعلم ما في الصدور، ويجوز ان يكون المراد الا يعلم من خلق الاشياء، وقيل تقديره، الا يعلم سر العبد من خلقه يعنى من خلق العبد. التبيان ١٠ / ٦٥، مجمع البيان ١ / ٧٦.

(٢) في نسخة / و لذا.

وإلى هذا الإشارة بقوله ج كلما ميّزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم.

فافهم قوله ﷺ مخلوق مثلكم مردود اليكم.

أقول: قولنا وتلك القوة تقدّم بيانه وهو ان جميع ما اعطى خلقه لميخّليه .

من يده لأنّه ليس شيئاً إلا بكونه في يده فلو خلاه لميكن شيئاً اصلاً فهو فلو .

خلاه من يده الاكوانية لميكن مكّونا ولكنه ممكن ولو خلاه من يده الامكانية لميكن

ممكنا وهذا الوجه الثاني خفي على العقول ولكنه كما أقول .

(فاذا قابلت المرآة الشئ) هذا تفريع على ما قبله تفريعاً بيانياً لا تأسيسياً يعني اذا

قابلت الشاخص اوجد الله من صورة الشاخص المنفصلة لأنها هي مادة الصورة التي هي

في المرآة فيوجد الله منها بالمرآة لأنها هي القابلة للصورة فهي صورة الصورة وحدودها

هي صقالة المرآة وبياضها وسوادها واستقامتها واعوجاجها فيها أي في المرآة لأن الشئ

يوجد في صورته وكل شئ يتوقف عليه الايجاد فمن جعل الله ليس للمرآة فيه شئ وانما

لها اختيار المقابلة بالله وانتزاع الصورة بالله اللذان هما شئ بكونهما في يده .

وهذا معنى قولى (بالله) والى هذا المعنى اشار ﷺ بقوله (كلما ميّزتموه

باوهامكم)^(١) أي تصورتهم أو تعقلتموه في ادق معانيه يعني (في ادق معانيه) بالنسبة إلى

عقولكم أو إلى المميّز نفسه يعني في اول مراتب تعيّنه (فهو مخلوق) يعني خلقه^(٢) الله

سبحانه (مثلكم) أي كما انتم مخلوقون أو مثلكم أي صفة لكم ومثل لكم بفتح الميم والثاء

المثلثة أي صفتكم وشبحكم وآيتكم وبكسر الميم وسكون الثاء أي نظيركم إمّا في الايجاد

أو فيما ي... على الايجاد من احكام التكاليف في الدنيا والمعاد (مردود اليكم) أي غير

مقبول منكم ان تجعلوا العبد ربّاً أو مردود اليكم يعني انه من اشعة وجوداتكم أو

ذاتكم^(٣) .

وهذا معنى قولى فافهم قوله ﷺ مخلوق مثلكم مردود اليكم .

(١) بحار الانوار ١١٠ / ٣٤ ، الكافي ١ / ٢٣ ، الرواشح السماوية / ١٩ .

(٢) في نسخة / خلق .

(٣) في نسخة / ذواتكم .

قلت: فان قلت يلزمكم ان الله تعالى خلق المعاصى والكفر وسائر القبائح .

قلت: نعم كذلك الله ربنا قال تعالى (قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار) ولكن ليس على ما تفهم وذلك لانه سبحانه لا يخلق شيئاً الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وافعاله والا لم يكن ذلك المخلوق كذلك بل يكون قد خلق على غير ما هو عليه فحينئذ لا يكون هو اياه وانما يكون هو غيره هـ.

أقول: لا يلزمنا من قولنا ان جميع ما وهب عباده من النعم من القوة والاستطاعة والفعل والانفعال وغيرها كلها في يده سبحانه ان يكون الله تعالى عز وجل فاعل المعاصى والكفر والشور على ما هو معروف لأنّ الاعتقاد الحق ان العبد هو فاعل المعاصى والكفر والشور باختياره والله سبحانه بريء منها كما قال تعالى ﴿فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ وقال تعالى ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون﴾ وغير ذلك من الآيات .

واما قولنا ان الله خالق كل شئ من جملة المعاصى والكفر فنريد به معنى آخر غير هذا لا يلزم منه هذا المعنى الباطل واخبار الائمة عليهم السلام متواترة بذلك ناطقة به مع تنزيههم جناب الحق عن الظلم وفعل القبائح .

وبيان المعنى الذي نشير إليه يحتاج إلى تقديم كلمات نشير فيها إلى بيان ما وردت به الأخبار بحيث لا يلزم التفويض ولا الاجبار فنقول:

اعلم ان الله سبحانه لا يخلق شيئاً من خلقه من ذات أو صفة الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وافعاله اذ لو خلق المخلوق على غير ما هو عليه كذلك لم يكن هو اياه بل كان غيره لأنه انما خلق غيره .

وتفصيل ذلك انه تعالى ان خلق على مقتضى استطاعة فعله تساوت المفعولات لأن نسبتها إلى فعله على السواء بل لمتعدد في انفسها بل تكون واحداً لأنّ فعله واحد وان خلق على مقتضى قابلية المفعول فان كان على نحو القسر والاجبار كانت كما لو خلقها بمقتضى استطاعة فعله تعالى وان كان على جهة الاختيار صح الصنع وارتفع الاجبار وذلك بعد ان كانوا شيئاً واحداً وجوداً هيولانياً حصصهم .

فلما جعلهم حصصاً متميزة المواد في الجملة جعل في كل حصة من تلك المادة النوعية الاختيار والتميز ومعرفة الخير والشر والجيد والردى وحيث كانت السعادة والشقاوة والطاعة والمعصية انما هي في الصور عرض عليهم صور طاعاته في عليين وصور معاصيه في سجين واخبرهم ان من اجاب دعوتى صورته بصورة اجابته والبسته لباس طاعتي ومن لميجب دعوتى صورته بصورة انكاره والبسته لباس معصيتى فرضوا وقبلوا .

ثم دعاهم إلى توحيدِه ونبوة نبيه ﷺ وولاية وليه ﷺ فقال الست بربكم فقالوا بلى .
فالمؤمن اجاب بلسانه وقلبه مصداقاً مسلماً طائعا .

والكافر قال بلى واضمر انه ان اقتصر على هذا فلا تضرنا الاجابة لأنه خالقنا ودعانا إلى طاعته وان تجاوز بنا إلى طاعة غيره لمنجب لأننا اولى من غيرنا .

ثم قال لهم ومحمد ﷺ نبيكم^(١) فاجاب المؤمن بقلبه ولسانه كما مرّ وازداد ايماناً بتسليمه .

وسكت الكافر وقال في نفسه تجاوز بنا إلى غيره لكن هذا الغير لميجعل له ولاية علينا وانما هو داعٍ إلى خالقنا فان اقتصر عليه اجبنا والا انكرنا .

ثم قال لهم وعلى وليكم .

فاجاب المؤمن وازداد ايماناً على ايمان .

وانكر الكافر وقال لانقبل ان يكون علينا ولياً بشر مثلنا .

ولذا قال ﷺ لعلى ﷺ في حق جميع الأمم ما اختلفوا في الله ولا في وانما اختلفوا فيك يا على^(٢) وكان فيما انزل على نبيه (ولا يزالون مختلفين آلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) .

(١) عن جابر عن أبي عبد الله ﷺ قال: قلت له: لم سمي علي ﷺ أمير المؤمنين؟ قال: الله سماه وهكذا انزل الله في كتابه وهو قوله عز وجل ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وأن محمداً نبيكم ورسولي وان علياً أمير المؤمنين قالوا: بلى. اصول الكافي / ١ / ٤٢١، تأويل الآيات / ١٨٧، المحتضر / ١٠٦، مدين المعاجز / ١ / ٥٩، بحار الانوار / ٥ / ٢٣٦ .

(٢) قال البرسي في المشارق: نبوة وامامة وفي الامامة وقع الاختلاف واليه الاشارة بقوله: (ما اختلفوا في الله ولا فيي وأنا اختلفوا فيك يا علي) المشارق / ٢٠٠، ٣١٣ .

فاذا عرفت ان الله تعالى لميخلق الخلق الآ على ما هم عليه بحسب قوابلهم باختيارهم ولميكونوا في دواعيهم ولا ما يميلون إليه مجبورين عرفت مقدمة معرفة ان الله خلق كل شئ حتى المعاصي ولميكن فاعلاً لها وبقي تمام المقدمة . وهو ما .

قلت: واذا خلقه على ما هو عليه فانما خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقبوله للوجود وذلك بالاسباب الخارجة عن حقيقة ما افاضه الله بذات فعله وان كانت بعوارضه وتلك الاسباب مقتضيات لتغيير الحقائق بحكم الوضع وتلك المقتضيات من افعال الخلق واوضاعهم فلو خلق على غير المقتضى لكان قد منع ما اعطى وابطل ما قدر .

أقول: هذا من تمام ما ذكرنا من المقدمة وهو ان معنى قولنا انه خلقه على ما هو عليه انه خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقبوله للوجود هو انفعاله بحسب كمّه وكيفه ووقته ومكانه وجهته ورتبته واوضاعه وكلها منسوبة إليه لأنها اجزاء ماهيته وليست من فعل الله سبحانه أولاً وبالذات بالنسبة إلى تشخصه بها وان كان بفعل الله ثانياً وبالعرض .

ومعنى كونها بالعرض بالنسبة إلى تشخصه بها ان منها ما هو مخلوق في^(١) نفسه بالذات من حيث نوعيته بل كلها كذلك لكنها باعتبار اختصاص بعض الأفراد ببعض حصص منها لميكن التخصيص الا باقتضاء المفعول فكان التخصيص بالعرض لأنه للاقتضاء لا لنفسه .

وهذا معنى قولنا (وذلك بالأسباب الخارجة عن حقيقة ما افاضه الله بذات فعله وان كانت بعوارضه) لأنّ الذي افاضه الله بذات فعله هو الوجود خاصّة اعنى المادة الكلية المسماة بالهيولى^(٢) الأولى والمواد الجزئية رؤس منها كالورق من الشجرة وحصص منها كالذرّ من جوهر الهباء .

(١) في نسخة / من .

(٢) الهيولى الأولى: هي جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس جوهره بسيطة روحانية قابلة من النفس من الطور والاشكال بالزمان شيئاً بعد شيء فأول صورة قبلت الهيولى الطول والعرض والعمق فكانت بذلك جسماً مطلقاً وهو الهيولى الثانية. ينظر: رسائل اخوان الصفا ٢ / ٧ و ٣ / ١٩٧ ، رسائل صدر الدين / ١٣١ .

هذا هو المقبول واما اسباب قابليته للايجاد فاشياء يقتضيها المقبول من نفسه عند توجه الايجاد عليه فلما توقف قبوله عليها خلقت له فهي مخلوقة بالعرض وبها تغيرت الحقايق واختلفت فهي باقتضاء المقبول لها وتغاير حقايقها واختلافها بسبب تغايرها قد جرى عليها ايجاد بحكم الوضع لكون تلك منها اسبابا ومنها موانع أو شروطا وتلك المقتضيات كلها من افعال الخلق واوزاعهم كما ذكرنا .

فان خلق الأشياء على غير ما تقتضيه كان قد منع ما اعطى وابطل ما قدر فانه اعطى الحديد انه يقطع والنار تحرق والبذر اذا وضع في الأرض ينبت والنطفة اذا القيت في الرحم يتخلق منها الجنين وهكذا .

فاذا اراد الظالم يقتل المؤمن بالسيف أو يحرقه بالنار أو يغصب حنطة ويزرعها في ارض مغصوبة ويسقيها بماء مغصوب والزاني وضع نطفته في رحم الزانية فان منع الحديد ان يقطع والنار ان تحرق والحنطة ان تنبت والنطفة ان تتخلق كان قد منع ما اعطاها .

ويلزم من ذلك ان الحديد لا يقطع في الجهاد والنار لا ينتفع بها العباد والحنطة لا تنبت عند مالکها مع كمال الاستعداد والنطفة الحلال لا تتكون منها الأولاد ويفسد النظام وتبطل فائدة الايجاد .

وان خلق الأشياء على ما تقتضيه طبائعها التي خلقها عليها لمصلحة العباد قطع الحديد رأس المؤمن والنار احرقته والحنطة تنبت عند الظالم ونطفة الزاني تتكون منها ولد الزنا وليس الله معينا لمن عصاه فلم يقتل المؤمن وانما قتله الظالم بالسيف واحرقه بالنار ولم يعن الغاصب لحنطة المؤمن ولم يأمر الزاني بالزنا .

فمعنى قولنا ان الله خلق الكفر انه تعالى اذا كفر عبده طبع الله على قلبه بكفره^(١) كما قال تعالى ﴿و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ ومعنى ان الله خلق المعاصي انه خلق مقتضاها ولوازمها كما مثلنا لك به والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة لاتكاد تحصى كلها من هذا المعنى .

(١) عن ابراهيم بن أبي محمود قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن قول الله عزّ وجل [ختم الله على قلوبهم وعلى اسماعهم] قال : الختم هو الطبع على قلوب الكفار عقوبة على كفرهم كما قال عز وجل [بل طبع الله عليهم بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلاً] تفسير نور الثقلين ١ / ٣٣٠ ، الفصول المهمة ١ / ٢٣٨ ، الصافي ١ / ٩٣ ، بحار الانوار ٥ / ١١ و ٥٨ / ٢٤ .

وهو معنى ما .

قلت: مثلاً خلق الحديد يقطع ولا يقطع إلا بالله فإذا ذبح زيد عمراً ظلماً بالسيف فإن لم يوجد الله الذبح لمقتضى فعل زيد والحديد لكان قد منع الحديد ما خلقه عليه فلم يكن الحديد حديداً ومنع زيداً مقتضى فعله فلم يكن زيداً من فعل المعصية فلم يقدر على الطاعة لأنها لا تتحقق إلا بالتمكين من المعصية وإذا لم يكن ذلك لم يحسن تكليفه فلم يكن مكلفاً وإذا كان كذلك لم يحسن إيجاده ويبطل الإيجاد من أصله والوجود الذهني حدث عن الله بهذا النحو.

أقول: مرادى من قولى ان الحديد لا يقطع الا بالله ليس كما فهمه الأشاعرة بأن القاطع هو الله لأن الأسباب في الحقيقة ليست اسباباً وهو غلط لأنه يلزم الجبر بل الأسباب اسباب في الواقع والحديد بنفسه هو القاطع بلا مشاركة مع الله عز وجل في القطع وانما مرادى انه تعالى اعطى الحديد القطع .

وجعله يقطع بنفسه ولكن الحديد والحركة من الفاعل والقطع قائمة بامر الله قياماً ركنياً وبفعل الله قياماً صدورياً وهي شئ يحفظه الله فما دام الله حافظاً لوجودها بامره وفعله فهي شئ يفعل بما اودع من القدرة المحفوظة بقبضة الله اذ لو خلاها من يده لم تكن شيئاً اصلاً فان لم يوجد الله بالحديد الذبح الذي هو اثر فعل زيد بمقتضى فعله لم يكن زيد متمكناً من فعل المعصية واذا لم يكن متمكناً من فعل المعصية لم يكن متمكناً من فعل الطاعة لأن الطاعة كما يأتى لا يتحقق حتى يكون متمكناً من فعل المعصية قادراً عليها باختياره فيتركها ويفعل الطاعة باختياره فحينئذٍ تتحقق الطاعة فاذا لم يتمكن من المعصية لم يتمكن من فعل الطاعة فاذا لم يتمكن من فعل الطاعة لم يحسن تكليفه لانتفاء فائدة التكليف واذا لم يحسن تكليفه لم يحسن إيجاده لانتفاء فائدة الإيجاد .

وايجاد الوجود الذهني من هذا القبيل بالنسبة إلى ما ينتقش فيه من خير أو شرّ فانها كلها بفعل الله على نحو ما اشرنا إليه لأن الله فاعل لأفعال العباد تعالى عن ذلك علواً كبيراً فافهم راشداً .

قلت: ثم اعلم ان في قوله تعالى ﴿وان من شئ الا عندنا خزائنه﴾^(١) حيث اتى

(١) الحجر/ ٢١، روى عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليه السلام أنه قال: في العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر.

للشئ من جهة افراده بجمع خزائن سرّاً نَبّه بذلك عليه وهو ان كلّ شئ له خزائن.

فاعلى خزائنه الرحمة ثم الرياح ثم السحاب المزجى ثم السحاب المتراكم ثم بحر الممكن وهبا وه ثم سحابه المزجى ثم المتراكم.

أقول: يعنى ان سرّ قوله تعالى في جعل خزائن متعددة لشئ واحد هو ان الشئ الواحد له مراتب متعددة من مراتب الوجود وتنزلاته بان يكون مذكوراً في كل مرتبة بما له فيها من التحقق والشيئية من مراتب المشية كما اشار إليه سلمان الفارسي (رحمه الله) ^(١) على ما نقله عنه الرضا عليه السلام انه دعا اباذرّ لضيافته فاتي له برغيفي شعير يابسين فاخذ ابوذر يقلبهما .

فقال له سلمان اراك تقلبهما يا اباذرّ أتدرى من اين اتياك والله لقد عمل فيهما الماء الذي حمل العرش حتى القيها على العرش وعمل فيهما العرش حتى القيها على الملكة وعملت فيهما الملكة حتى القتهما على الرياح وعملت فيهما الرياح حتى القتهما على السحاب وعمل فيهما السحاب حتى القيها على الأرض وعملت فيهما الأرض والماء والنار أو كما قال .

ثم قال أتى لك وشكر هذا يا اباذر نقلت بعض معناه ^(٢) .

(١) مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يكنى ابا عبد الله أول الاركان الاربعة، عن الحسن عن أبي جعفر عليه السلام قال: ذكر عند سلمان الفارسي قال فقال أبو جعفر عليه السلام: مه لا تقولوا سلمان الفارسي ولكن قولوا سلمان المحمدي، وذلك رجل منا أهل البيت. رجال الطوسي / ١ / ٥٤ .

واطلاق المصنف عليه فارسي له وجه باطني آخر غير داخل في نهى الامام عليه السلام ناظراً إلى قول الامام الصادق (ع): المؤمن هاشمي لانه هشم الضلال والكفر والنفاق والمؤمن قرشي لانه اقر بالشيء ونحن الشيء وانكر اللاشيء الدلام واتباعه والمؤمن نبطي لانه استنبط الاشياء فعرف الخبيث عن الطيب والمؤمن عربي لانه اعرب عنا أهل البيت، والمؤمن اعجمي لانه اعجم عن الدلام فلم يذكره بخير، والمؤمن فارسي لانه تفرس في الاشيا لو كان الايمان منوطاً بالثريا لتناوله ابناء فارس، يعنى به المتفرس في الاشياء فاختر منها افضلها. واعتصم باشرفها وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله. بحار الانوار ٦٤ / ٦١ عن الاختصاص .

(٢) عن عبد العظيم الحسيني عن الامام محمد بن علي عن ابيه الرضا عليه السلام عن ابيه موسى بن جعفر عن ابيه الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليه السلام قال: دعا سلمان ابا ذر رحمة الله عليهما إلى منزله فقدم إليه رغيفين فأخذ أبو ذر الرغيفين فقلبهما فقال سلمان يا ابا ذر لاي شيء تقلب =

وكل واحدة من هذه الخزائن لذلك الشيء يذكر فيها وجهه منها الذي خلق منه فيخلق من الوجه الأعلى ما تحته ويخلق من هذا التحت ما تحته وهكذا حتى يظهر الشيء في مكان حدوده ووقت وجوده والوجود قارّ على كل وجه في مكانه من تلك الخزانة لا يخرج منها نازلاً ولا صاعدا (وما مناّ إلا له مقام معلوم) واما يتنزل ما تحته منه كما تنزل النار من النار الكامنة في حكّ الزناد بالحجر .

فاؤل خزانة ذكر فيها مراتب التكوين الأربع الاعتبارية :

الأولى ذكره في تكوين الرحمة والنقطة والسرّ المجلل بالسر^(١) .

والثانية ذكره في تكوين الألف الأولى والرياح والنفس الرحمانى الأولى بفتح الفاء .

= هذين الرغيفين قال: خفت الا يكونا نضجين فغضب سلمان من ذلك غضباً شديداً ثم قال ما أجراك حيث تقلب هذين الرغيفين فوالله لقد عمل في هذا الخبز الماء الذي تحت العرش وعملت الملائكة حتى القوه إلى الريح وعملت فيه الريح حتى القته إلى السحاب وعمل فيه السحاب حتى امطره إلى الارض وعمل فيه الرعد والبرق والملائكة حتى وضعوه مواضعه وعملت فيه الارض والخشب والحديد والبهاثم والنار والحطب والملح وما لا احصيه اكثر فكيف لك ان تقوم بهذا الشكر. فقال أبو ذر: إلى الله اتوب واستغفر إليه مما احدثت واليك اعتذر مما كرهت .

قال المصنف في شرح الزيارة: فنبه سلمان رضي الله عنه ابا ذر على سر لا يعثر عليه الا مثل سلمان وذلك من قوله تعالى ﴿وان من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم﴾ ولا ريب ان الرغيفين شيء وخزائنه عنده في ملكه كل خزانة في محلها من الوجود يدبرها فيه بامر الله الملك الموكل بها وهو رأس من الملك الموكل بتلك الرتبة مثلاً معناهما أي الرغيفين في الجبروت الذي هو عالم العقول موكل بهما هناك ملك عقلي وهو وجه ورأس من الملك الاكبر المسمى بالعقل الكلي وروح القدس وروح من امر الله فلما قال الله تعالى للملك الكلي الذي هو العقل الكلي ادبر فادبر يعني فتنزل بصور الاشياء في النفس يعني كتب القلم باذن الله تعالى في اللوح فالقلم هو ذلك الملك المسمى بالعقل الكلي وبروح القدس وبروح من امر الله صلى الله على محمد وآله والنفس أي الكلية هي اللوح المذكور في الاخبار وهو عليون كلا ان كتاب الابرار لفي عليين. فلما تنزل العقل بصور ما كان وما يكون إلى يوم القيمة في النفس الكلية أي اللوح نزل بكل صورة من تلك الصور الملك الموكل بها وهو رأس من الملك الاكبر النازل بالكل وهذا رأس منه خاص بالرغيفين نزل بالرغيفين في محلها من الوجود النفسي أي في رتبتهما من اللوح حتى سلمهما بيد الملك النفسي الموكل بهما في هذه الرتبة وهكذا في رتبة الطبيعة وفي رتبة المواد وفي رتبة المثل بضم الميم والثاء المثلاثة والاشباح التي هي اظلة الانوار الجوهرية ثم إلى الافلاك ثم العناصر ثم إلى الارض والمواد. (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة ٣ / ٢٦٩-٢٧٠).

(١) اشارة إلى حديث الامام الصادق عليه السلام ان امرنا سر في سر وسر مستتر وسر لا يفيد الا سر وسر على سر وسر مقنع بالسر. بصائر الدرجات/ ٤٨ ، مختصر بصائر الدرجات/ ١٢٦ .

والثالثة ذكره في تكوين السحاب المزجى والحروف الأوليات العاليات .
والرابعة ذكره في تكوين السحاب المتراكم والكلمة التامة التي خلق تعالى بها كل
شئ من الأشياء اعنى المشية .
والخامسة بدؤ كونه في بحر الممكن وهبائه .
والسادسة سحابه المزجى بعد اثارته من اعلى شجر ذلك البحر بريح الاسم البديع
الرحمن .

والسابعة سحابه المتراكم من ذلك السحاب المزجى المشار المذكور .

قلت: ثم الاكوان الستة التي اثار إليها الصادق ج:

الكون النورانى وهو الماء الذي به حيوّة كل شئ.

ثم الكون الجوهري وهو الحجاب الابيض وهو الركن الايمن الاعلى عن يمين
العرش.

ثم الكون الهوائى وهو الحجاب الاصفر وهو الركن الايمن الاسفل عن يمين
العرش.

ثم الكون المائى وهو الحجاب الاخضر وهو حجاب الزمرد وهو الركن الايسر
الاعلى عن يسار العرش.

ثم الكون النارى وهو الحجاب الاحمر وقصبّة الياقوت وهو الركن الايسر
الاسفل عن يسار العرش.

ثم كون الاظلة وهو الهباء الاخر وكون الذر الثانى.

أقول: الأكوان الستة التي ذكرها الصادق عليه السلام ^(١) من الخزائن للشئ فهى مع السبع
الأول ثلاث عشرة خزانة .

(١) في حديث الامام الصادق عليه السلام مع المفضل بن عمر قال عليه السلام: الذي كنا بكيئوته في القدم والازل
وهو المكون ونحن المكان وهو المشيء ونحن الشئ وهو الخالق ونحن المخلوقون وهو الرب
ونحن المربوب وهو المعنى ونحن اسمائه وهو المحتجب ونحن حجه قبل الحلول في التمكين قبل
حلول انوارنا وارواحننا في الاجسام والاعراض والتمكين ممكنين لا نحول ولا نزول وقبل مواقع
صفات التمكين قبل ان نوصف بالبشرية والصور والاجسام والاشخاص ممكنة مكونة كائنين لا
مكونين كائنين عنده انوارا لا مكونين اجساماً وصوراً ناشئين لا متناسلين محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وامير المؤمنين علي بن أبي طالب بن عبد المطلب هاشم بن =

والأول من الستة الأكوان المذكورة الكون النوراني وهو حجاب السر وهو أعلى الحجب وهو معانيه أي معاني افعاله تعالى وهي حقايقهم عليهم السلام وهو الماء الذي حمل العرش في قوله تعالى ﴿وكان عرشه على الماء﴾ اعنى اول فائض عن فعل الله وهو الوجود الراجح وهو الحقيقه المحمدية وهو الزيت في قوله تعالى ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لمتمسسه نار﴾ كناية عن راجحية وجوده .

= عبد مناف إلى آدم والحسن والحسين ابنا أمير المؤمنين وفاطمة بنت محمد ﷺ وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي بن محمد والحسن بن علي بهذا النسب لا متناسلين ولا ذات اجسام ولا صور ولا مثال الا انوار نسمع لله ربنا ونطيع يسبح نفسه فنسبحه ويهللها ونهلله ويكبرها فنكبره ويقدها فنقدسه ويمجدها فتمجده في ستة اكوان كل كون منها ما شاء الله وقوله ازليين لا موجودين وكنا ازليين قبل الخلق لا موجودين باجسام وصور قال المفضل: يا سيدي ما هذه الاكوان قال يا مفضل اما الكون الاول فنوراني لا غير ونحن فيه واما الكون الثاني فجوهري لا غير ونحن فيه واما الكون الثالث فهوائي لا غير ونحن فيه واما الكون الرابع فمائي لا غير ونحن فيه واما الكون الخامس فناري لا غير ونحن فيه واما الكون السادس فاظلة وذر ثم سماء مبنية وارض مدحية فيه الجان خلقه الله من نار إلى ان خلق آدم من تراب. قال المفضل يا سيدي فهل كان في هذه الاكوان خلق منها في كل كون؟ قال نعم يا مفضل. قال المفضل: يا سيدي نجد الخلق الذي كان فيها ونعرفه؟ قال: نعم يا مفضل ما من كون الا وفيه خلق منه نوري وجوهري وهوائي ومائي وناري وترابي يا مفضل اتحب ان اقرب عليك واريك ان فيك من هذه الستة الاكوان اللاتي ثم خلقتك وخلق هذا البشر وكل ذي حركة من لحم ودم؟ قال المفضل: قلت نعم يا سيدي. قال يا مفضل الذي فيك من الكون النوراني نور ناضرك وناضرك مقدار عدسة ترى بهما ما ادركاه من السماء والهواء والارض وما عليها، وفيك من الكون الجوهري قلبك جوهر تحس وتعقل وتنظر وهو ملك الجسد، وفيك من الكون الهوائي الهواء الذي هو انفاسك وحركاتك المترددة في جسدك، وفيك من الكون المائي رطوبة ريقك ودموع عينيك وما يخرج من انفك وفيك وماء جسدك ومنه تفيض العروق بالمائة عرقاً تسلس به خلقتك تعطفك، وفيك من الكون الناري الحمى الذي في تركيب جسدك وهو المنضج المتعفن مأكلك ومشاربك وما ورد إلى معدتك، وهو الذي اذا حككت بعضاً ببعض كدت ان تقدح منه ناراً، وبتلك الحرارة تمت حركاتك ولولا الحرارة لكنت جماداً، وفيك من الكون السادس الترابي عظمك ولحمك وجلدك وعروقك ومفاصلك وعصبك وتمام جسمك. قال المفضل يا مولاي ان لاحسب ان شيعتكم لو غلت فيكم الغلو لم يهتدوا إلى وصف يسير ما فضلكم الله به من هذا العلم الجليل. قال الصادق ﷺ يا مفضل ما لك لا تسأل عن تفصيل خلق الستة الاكوان؟ قلت: يا مولاي بهرني والله عظيم ما سمعت وشغلني عن السؤال. قال الصادق ﷺ يا مفضل نحن كنا في الكون النوراني ولا غير وفي الجوهري ولا غير وفي الهوائي ثم خلق من الهواء وهم جند من الملائكة. صحيفة الابرار ٢ / ٣٦٧.

والثانى الكون الجوهري وهو عقل الكل المسمى بروح القدس وبالقلم والحجاب الأبيض وهو الركن الأيمن أي النوراني الأعلى يعنى الباطن لأن كل ما بطن فهو أعلى رتبة مما ظهر وهو اول خلق من الروحانيين واول غصن نبت من شجرة الخلد خلقه الله عن يمين العرش يعنى عن يمين السلطنة والمملكة الدائمة الكاملة .

والثالث الكون الهوائى اعنى الروح الكلية والحجاب الأصفر حجاب الذهب واصل البراق انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وهو ركن العرش الأيمن النوراني الأسفل لأنه ظاهر بالنسبة إلى نور العقل .

والرابع الكون المائى وهو الحجاب الأخضر حجاب الزمرد أو الزبرجد على اختلاف الروايتين وهو ركن العرش الأيسر يعنى الظلمانى الجسمانى أي المنسوب من جهة ارتباط فعله بالاجسام إليها والأعلى أي الباطن والنفس الكلية واللوح المحفوظ .

والخامس الكون النارى وهو الحجاب الأحمر يعنى الطبيعة الكلية وقصبة الياقوت كما في بعض الروايات وهو الركن الأيسر أي الظلمانى الجسمانى كما تقدّم الأسفل يعنى انه ظاهر بالنسبة إلى الأخضر وهو عن يسار العرش أي ظاهره .

السادس كون الأظلة سمي بذلك لأنه كالظل يرى ولا يدرك باللمس وهو جوهر الهباء الآخر يعنى آخر المجردات الدهريات وهو المواد البسيطة المحصصة بالمهمات بالحصص الشخصية .

وكون الذرّ الثانى يعنى ان الكون السادس هو عالم الأظلة والذرّ وهو هنا أي الذرّ الهباء المنبثّ في الهواء شبهت تلك الحصص بالهباء المنبثّ في الهواء لصغرهما بالنسبة إلى سعة ذلك الفضاء وآل فهم على قدر حجمهم الظاهري كما اذا كان شخص تحت الجبل فأنك تراه لبعده المكان وصغره بالنسبة إلى الجبل كالذرّ واصغر من غير ان يصغر حجمه في نفسه .

وسمى بالأظلة لما قلنا من أنه كالظل يرى ولا يمسّ فكون الأظلة وكون الذرّ واحد لأنه ﷺ قال (والكون السادس اظلة وذر) .

وانما قلنا الذرّ الثانى لأنّ الذرّ متعدد باعتبار تعدد رتبته أو اعتبار المعبرين الأول وهو المعانى في العقول .

والذرّ الثانى هو الصور الجوهريّة في النفوس .

والثالث هو ما في هذه الدنيا .

والرابع ما في الآخرة .

وبين الأوّل والثاني برزخ هو الأرواح والرفائق وهو عالم الورق الخضر وورق الآس وبين النفوس والأجسام عالم المثال والأظلة الحقيقيّة والأشباح وهي ابدان نورانية لا ارواح لها أي لا مواد فيها وبين الدنيا والآخرة عالم البرزخ في القبور بعد الموت .

وقيل الذرّ الأول عالم النفوس والثاني ما في هذه الدنيا .

وقيل الأول ما في الدنيا والثاني ما في الآخرة .

وقيل غير متعدّد وهو مجاز على المكلفين في هذه الدار .

والأصحّ الحقيق بالتحقيق الأولى بالتصديق هو الأول .

قلت: ثم العرش محدد الجهات ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم من فلك الشمس في زحل وفي القمر ثم من الشمس في المشتري وفي عطارد ثم من الشمس في المريخ وفي الزهرة ثم ينزل إلى الأذهان صورته بتسخير شمعون وسيمون وزيتون لجنودهم واعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد وما حمل من متماماته وحامله ومديره وتدويره وكوكبه واشعته .

أقول: اعلم ان العرش له اطلاقات في اخبار الائمة عليهم السلام .

فتارة يطلق على الوجود الراجح كالمشية وكأول فائض عنها .

وتارة يطلق على الملكة الأربعة العالين التي هي الأنوار الأربعة :

الأحمر والأصفر والأخضر والأبيض التي هي اركان العرش لأنّ العرش ينقسم

إليها .

وتارة على الدين كما في قوله تعالى ﴿وكان عرشه على الماء﴾ يعني انه تعالى حمل

دينه العلم فالعلم حامل له .

وتارة على الملك كما قال تعالى ﴿رب العرش العظيم﴾ يعني رب الملك العظيم .

وتارة على العلم الباطن الذي فيه علل الأشياء وعلم الكيفوفة ومنه مظهر البداء

والكرسي على العلم الظاهر اعنى صور المعلومات ومثلها بضم الميم والشاء المثلية

واظلتها الكونية والعرضية .

وتارة على العلم المؤدى او امره ونواهيته إلى المكلفين كما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ انهم اربعة من الأولين نوح وابراهيم وموسى وعيسى ﷺ واربعة من الآخرين محمد ﷺ وعلى والحسن والحسين ﷺ .

وتارة يطلق على ما سوى الله .

وتارة يطلق على محدّد الجهات .

وقد اشارت الروايات إلى هذه الاطلاقات .

ونحن انما نذكر محدّد الجهات لأنّ اكثر غيره أو كله أو غيره داخل فيما ذكرنا من الخزائن قبل المحدّد وهو الخزانة الرابعة عشر وهو خزانة القلوب والكرسى وفلك البروج وفلك المنازل وفلك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر فهذه عشرة خزائن .

فالكرسى للعلوم الكلية وفلك البروج للنوعية والمنازل للصنافية وزحل للعقول والمشتري للنفوس والمريخ للاوهام والشمس للوجود الثانى والزهرة للخيلية وعطارد للفكرية والقمر للحياة .

واما قولنا من الشمس في زحل والقمر الخ، فنشير إلى سرّ وهو ان الشمس كما هو مقرّر في الطبيعى المكتوم هي اول ما خلق الله من الافلاك السبعة فدارت الأفلاك عليها يستمدون منها فوقها وتحتها لأنها انما كانت منشأ الوجود الثانى لأنها مهبط الأنوار العلوى فهى تستمدّ من نفس النور الأبيض وتمدّ زحل ومن صفته وتمدّ القمر وتستمد من نفس النور الأخضر وتمدّ المشتري ومن صفته وتمدّ عطارد وتستمد من نفس النور الأحمر وتمدّ المريخ ومن صفته وتمدّ الزهرة .

ثمّ تنزل صورته إلى الأذهان بتسخير الملكة الثلاثة الموكلين بفلك الفكر وهو فلك عطارد الكاتب وهم شمعون وسيمون وزيتون المسبحون باسم الله المحصى ولهؤلاء الملكة الثلاثة جنود واعوان من الملائكة لا يحصى عددهم إلا الله حتى قيل ليس واحد من السموات فيه ملائكة بقدر فلك عطارد .

وتلك الجنود والاعوان موكلون بفلك عطارد من قبل الملكة الثلاثة و(أو خل) بما حمل ذلك الفلك من متمماته الأربعة وكوكبه وحامله ومديره وتدويره واشعة هذه المذكورات اعنى نهاياتها وحركاتها ونهاياتها .

هذا اذا كان الشئ النازل صورة لأنّ الذهن هو محلها المقوم لها ولو كان الشئ جسماً أو جوهرأ وضعه الله في محله المقوم له ومن فلك المحدّد تخلق القلوب ومن الكرسي النفوس والعلوم الكلية وانواعها في فلك البروج واصنافها في فلك المنازل ومن فلك زحل العقول أي التعقلات لأنّ العقول هي القلوب وهي من الفلك المحدد.

واما زحل فهو بمنزلة ما في رأس الانسان من عقله فان العقل هو القلب وهو في الصدر قال تعالى ﴿و لكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ واما ما في الدماغ من العقل فانه وجهه وبصره وباطنك كظاهرك فانك في الصدر وترى بالرأس كذلك باطنك ومن المشتري الذاكرة وهي العلم الذي وصل إليه من الزهرة ويؤديه إلى الكرسي في حال الترقى كما في حال التنزل ومن المريخ الأوهام ومن الشمس التكوين الثاني ومن الزهرة الخيالات ومن عطارد الأفكار ومن القمر الحياة.

فاذا قدر الله تعالى واذن بشيء من الصور أو (وخل) الهيئات ان ينزل من الخزائن المشار إليها تلقته الملائكة الثلاثة وسلّموه إلى الأعوان باذن الله تعالى وتنزله الأعوان باذن الله بواسطة تلك الحركات والكواكب والأسماء التي هي الممدّة لهم إلى الأذهان. ولذا.

قلت: انما ينزل إلى الذهن بعد ان ينزل من الخزانة العليا إلى ما دونها وهكذا إلى ان يصل إلى الذهن فقولته تعالى ﴿وما ننزله الا بقدر معلوم﴾ يشير إلى ان ذلك النازل من كل مرتبة انما ينزل باذن واجل وكتاب.

أقول: وهذا ظاهر.

ومعنى انما ينزل باذن واجل وكتاب، ان كل شئ نزل من تلك الخزائن لا ينزل من العليا إلى ما دونها الا اذا اذن الله له في النزول في وقت معيّن بعد ان يكتب تنزله في الألواح اعنى نفوس الأشياء وذواتها وصفاتها من الجمادات والنباتات والحيوانات ممّا فوّه إلى رتبة ما نزل إليه واذا نزل من العليا انما ينزل منه ما هو مثل له وحقيقته (حقيقة خل) باقية في الخزانة لاتخلو منها اعنى الخزانة التي نزل منها مثل ما ينزل من النار التي في الحجر بالحكّ فان حقيقتها في الحجر باقية ويظهر منها نار مثلها من غير ان يتصور نقص في الحقيقة التي في الحجر فافهم.

قلت: وهذه المراتب كلها من الوجود الخارجى وما في الذهن كما في المرءة فانه وجود خارجى.

أقول: انّ ما في هذه المراتب المذكورة اعنى الخزائن كلها من الوجود الخارجى وهي اصول لما في الذهن فيكون ما في الذهن انما ينتقش فيه منها اظلة ما فيها كما في المرءة وانما تنتقش فيها اظلة ما يقابلها مع انك تحكم بان ما في المرءة من الوجود الخارجى كذلك ما في الذهن لأنّه عز وجل يضع كل شئ خلقه في محله اللايق به الذي يكون مقوماً له فوضع الشخص في مكانه من الأجسام ووضع مثاله في محل اللايق به الذي يكون مقوماً له وهو الذهن والكل من الوجود الخارجى.

وانما اصطلحوا إلى تقسيمه إلى هذين القسمين للفرق بين محل ما للغيب وبين محل ما للشهادة.

قلت: ثم ما في هذه المراتب التي هي الخزائن قسمان اصل وظل.

والمنتقش في مرءة الذهن ان كان من الاصل انتقشت صورته وان كان من الصورة انتقشت صورة الصورة مع مرءاتها الا ان الذهن انما ينتقش فيه على قدره من جهة الكم والهيئة والكيف فان كان صافيا مستقيما حكى ما في المقابل بلا تغيير والا اختلف المنتقش فيه في الكم بكم الذهن وفي الهيئة بهيئة الذهن من الطول والعرض والاعوجاج والانحراف وفي الكيف بكيفه من بياض أو سواد وغير ذلك وذلك كاختلاف صورة الوجه الواحد في المرايا المتعددة المختلفة كذلك.

أقول: انّ الذهن لما ثبت انه ليس فيه الا ما انتقش من ظل المقابل لأنّه بحكم المرءة وان الخزائن قسمان خزائن للذوات وخزائن للصفات كان المنتقش منها في الذهن ان كان من الاصل انتقشت فيه صورته المنفصلة بنفسها اعنى ظلّ صورته القائمة به.

وان كان المنتقش فيه من الظل انتقشت فيه صورة الصورة مع مرآتها التي انتقشت فيه الا انّ الذهن تنتقش فيه الصورة على قدره من الكم أي على قدر الذهن من جهة كمّ الذهن أي سعته وكبره وصغره ومن جهة هيئته من استقامته واعوجاجه وانحرافه وطوله وعرضه ومن جهة كيفه من بياضه وسواده وغيرهما.

وآيته المرءة فان صورة المقابل تنتقش فيها بنسبة كمّها وهيئتها وكيفها.

وهذا معنى قولنا فان كان صافياً مستقيماً إلى آخره وهذا ظاهر.

قلت: هذا اذا كان ما في الذهن من ظل الحق فان كان ما فيه من ظل الباطل انتكس إلى اسفل فقابل الذي في خزائن الشمال وهي ثمانية عشر خزانة منكوسة كل ما فيها دعاوى لا حقائق الا انها تشبه ما في الحق كل خزانة تشابه ضدها فينتقش فيه ما قابله مع ما في الذهن من الهيئة والكيف وما له من الكم.

أقول: ما ذكرنا كله اذا كان ما في الذهن من ظل الحق أو ظل الحق اعنى ما هو مثبت في كتاب الأبرار اعنى عليين وهو الصفحة الأولى النورانية من اللوح.

واما ان كان ما في الذهن من ظل الباطل انعكس الذهن أي نكس وجهه إلى جهة السفلى مكباً على وجهه ناكسوارؤسهم عند ربهم فاذا انتكس قابل ما في خزانة الشمال وهي الصفحة السفلى الظلمانية من اللوح وهو ما اثبت في كتاب الفجار اعنى سجين من مثل الباطل بضم الميم والشاء المثلية المجتثة كما قال تعالى (ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار) يعنى ما لها من ثبات مستند إلى الحق المتأصل الثابت الأصل بان يرجع ثبوته إلى ما يكون بفعل الله تعالى بالذات ولو بوسايط متعددة.

وهذه المثل المجتثة ثمانية عشر خزانة مع عدّ مبدءها منها اعنى الجهل وما فوقه وهو ما تحت الثرى وذلك بلحاظ غيبها وشهادتها وتفصيل ذكرها الجهل الأول وفوقه روح الباطل ونفس الباطل المسمى بالثرى والطمطمام أي الظلمة وجهنم بطبقاتها السبعة اعنى ابوابها تعدّ كلها خزانة واحدة والريح العقيم والبحر والحوت والثور والصخرة والملك الحامل للأرضين السبع والأرضون السبع بلحاظ نفوسها نفس الجحود ونفس الالحاد ونفس الطغيان ونفس الشهوة ونفس الطبيعة ونفس العادات ونفس الممات.

فهذه ثمانية عشر خزائن تقابل مثلها من الحق أولها العقل الكلى وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وجوهر الهباء والمثال ومحدّد الجهات والكرسى وفلك البروج وفلك المنازل والسماوات السبع بلحاظ نفوسها العقل أي التعقل كما مرّ والعلم والوهم والوجود الثانى والخيال والفكر والحيوة.

وكل واحدة من خزائن الباطل تقابل ما يشابهها من خزائن الحق الا انها ترجع إليها

من حيث هي هي لا من حيث رجوعها إلى الحق والآ لكانت حقًا بل على حدّ قوله تعالى ﴿وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله﴾.

وهذه الثمانية عشر الخزائن الباطلة كلها دعاوى أي باطلة وكذب لا حقايق لأنّ الحقايق انما تكون للحق ولو كان للباطل حقيقة لما كان باطلاً الآ أنّها تشابه الحق لأنها تدعى الحق أو يدعى بها الحق دعوى باطلة.

ولأجل كونها مشابهة للحق سمّاهما الله في انفسهما باسم واحد وشبّههما بتشبيه واحد فقال تعالى ﴿انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ الآية، فسّمى الباطل زبداً وسمّى الحق زبداً مثله وقال تعالى ﴿ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت﴾ الآية، وقال تعالى ﴿ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار﴾ الآية.

وانتقش الباطل في الذهن على نحو انتقش الحق فيه الآ ان الحق لما كان اصله ثابتاً كان قاراً في الذهن كما هو قارّ في الخارج واما الباطل فهو دائماً متزلزل مضطرب .
والسرّ في ذلك ان الحق هيئة تكوينه وتكوّنه هيئة الفطرة التي فطر الناس عليها فكان مستقرّاً في المحل المطابق له بخلاف الباطل لأنه مخالف للفطرة لأنّ الله عز وجل انما فطر المكلفين على الحق فان عمل المكلف بامر الله كان موافقاً لما خلق عليه هيئته (كما خل) قال تعالى ﴿بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون﴾ وان لميعمل بامر الله كان مخالفاً للفطرة وانما عمل بمقتضى ما طبع نفسه عليه مما تقتضيه شهوته وهوى نفسه اللذان هما خلاف الفطرة وذلك بعد ان غير الفطرة بفطرة تطبيّة وبدّلها بصورة نفسانية حيوانية أو شيطانية .

فكان للعاصي طبيعتان :

اصلية هي مقتضى الاجابة في عالم الذرّ .

وعارضية هي ما تطبع عليها حتى تغيّرت فطرته .

ولكن الفطرة الأصلية لمتضمنة اصلا بل هي موجودة وفيها تغيير بمقتضى الأصلية ينكر المعصية كلما لحظ بها وبمقتضى العارضية يقبل المعصية لما بينهما من المناسبة كلما

لحظ بها فهو لا يزال مضطرباً كما اخبر عنه تعالى فقال (ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء) لما فيه من مقتضى الموافقة ومقتضى المخالفة .

بخلاف المطيع فان الله تعالى بطاعته يشرح صدره للاسلام ولو اضمحلت الفطرة الأصلية من العاصي لما عرف شيئاً من الحق واذا لم يعرف لمتقم عليه الحجة .

نعم قد يكون بعض المكلفين الذين تبين لهم الحق فانكروا كلما تبين لهم حتى اطمأنت نفوسهم بمعصية الله وهؤلاء لمتفن منهم الأصلية وانما عدم ميلها الارتباطى الذي يتعلق بافعال الطاعة لعدم امدادها بشئ من اعمال الخير فعدم ميلها الارتباطى بافعال الخير وبقي ميلها الأصلية فيه^(١) يعرف انه عاصٍ مقصر .

وذلك من صنع الحكيم لئلا تكون للناس على الله حجة فلا يقولوا ما علمنا أو ما فهمنا فلذا قال تعالى ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾ .

قلت: وانما قلنا انه ظلى انتزاعى في غير ذهن علة الموجودات لانك لاتدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الا في وقته ومكانه ولايمكنك ان تدرك شيئاً سمعته أو نظرتة اذا غاب عنك أو غبت عنه الا اذا التفتت نفسك إلى زمانه ومكانه الذي ادركته فيه اولاً فتدركه فيه وان ذهب شهادته فان غيبه لميذهب كلما طلبته وجدته فيه .

أقول: انما قلنا ان الشبح الذي في الذهن كله ظلى انتزاعى لأنك لاتدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الا في وقته ومكانه ولو لميكن ظلاً منتزعاً من الخارج لما احتاج في تصويره إلى الالتفات إلى جهة الخارجى لأن الذات لاتحتاج في تصورك لها إلى ما تتقوم به غير ذاتها بخلاف الصفة فانك تحتاج إلى انتزاعها من موصوفها وهذا ظاهر .

نعم اذا كان الذهن ذهن علة الشئ علة مادية وعلة صورية فانه لا يحتاج إلى اخذه من غيره اذ ليس لذلك الشئ الموجود اصل ولا وجود غير ذهن هذا المتصور فانّ ما في ذهنه علة للخارجى والخارجى منتزل منه .

ولذا قلت: (في غير ذهن علة الموجودات) لأته لو عدم والعياذ بالله لساخت الأرض لأن وجوده هو امر الله الذي به قامت السموات والأرض وما فيهما وما بينهما .

بخلاف زيد وعمرو وامثالهما من ذوى الأذهان فان احدهما اذا فقد لميفقد شئ يفقده ولميعدم شئ بعدمه فيكون جميع ما تجده في ذهنك اظلة منتزعة من وجود خارجي اما في عالم الشهادة ممّا رأيتهُ أو في عالم الغيب مما سمعت به ولو بدلالة لفظ فانه موجود في خلق الله قبل ان تقع صورته في ذهنك كما دلّ عليه كلام الرضا عليه السلام المتقدم .

وقد ذكرنا قبل انك اذا رأيت زيدا يصلى يوم الثلاثاء الثالث عشر من شهر رجب سنة الثالثة والثلاثين بعد المأتين وهو اليوم الذي كتب فيه هذا الكلام في المسجد بقى مثاله وشبحة اعنى ظله قائماً في ذلك المكان وذلك الوقت إلى يوم القيمة فكلما طلبت رؤيته التفت بمرآة خيالك إلى غيب ذلك المكان وذلك الوقت فاذا قابلته بمرآة خيالك انطبع فيها ذلك المثال في ذلك الوقت الذي رأيتهُ يصلى فيه وفي ذلك المكان وهو بعينه عين الوقت الأوّل الذي رأيتهُ فيه الآ ان الأول شهادته وهذا غيبه فاما شهادة ذلك فقد مضت وبقي غيبه ثابتاً إلى يوم القيمة كلما التفت بخيالك إليه رأيتهُ .

ولو رأيتهُ على معصية فكذلك الآ ان المكانين مختلفان في الغيب وان اتفقا في الشهادة كما لو رأيتهُ يصلى في الدكان ورأيتهُ يسرق فيه أو يزنى فان المثال المصلى في العليين والمثال السارق والزانى في السجين والمكان الظاهر واحد والباطنان مختلفان وكذلك زيد فانه في الظاهر واحد واذا صلى فهو زيد المؤمن واذا زنى فهو زيد الفاسق .

واعلم ان زيدا ما دام على معصية فانت ترى ذلك المثال الزانى لازماً له وهو متصف به لابس له كالثوب وذلك المثال متقوم به وباصله المنقوش في كتاب الفجار سجين فاذا تاب وعلمت ذلك منه اذا اتاك وجدت ذلك المثال منفصلاً عنه غير مرتبط به ولا متقوم به وانما هو متقوم باصله من سجين خاصة .

فاذا مات زيد على التوبة والايمان والعمل الصالح امر الله كلمته فمحت ذلك المثال من غيب ذلك المكان وذلك الزمان وانسى الملائكة ذكره وستر بفضلهُ على عبده المنيب إليه سرّه وهو خير الغافرين وخير الساترين .

وهو ما .

قلت: كما لو ذكر لك زيد أنك كتبت عمراً أمس بكذا فأتك لمتذكره حتى تلتفت نفسك بخيالك إلى ذلك الوقت وذلك المكان فتري فيه عمراً بغيبه وكلامك بغيبه موجودين في الكتاب الحفيظ فيعطى الكتاب الحفيظ ذهنك صورة الشخص والكلام والوقت والمكان فتخبر عما انتقش في ذهنك من ذلك على نحو ما اشرنا إليه من كيفية الانتقاش.

أقول: اذا التفتت^(١) نفسك بخيالك إلى ذلك الوقت وذلك المكان لتذكر انك كتبت عمراً أمس بكذا وتذكر نفس كلامك وجدت الكلام ثابتاً بجميع حدوده ومشخصاته في ذلك المكان وفي ذلك الوقت فتنتبع صورة ذلك في صورة ذلك المكان في^(٢) صورة ذلك الزمان كلها في مرآة خيالك فتري عمراً بعينه أي ترى مثال عمرو بعينه وكلامك أي مثال كلامك بعينه موجودين والذي رأيت من كلامك ومن عمرو و(عمرو خل) هو الشبح اعنى الظل منهما لأنهما مكتوبان بهذه الهيئة في الكتاب الحفيظ اقتباس من قوله تعالى ﴿قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ﴾ أي حافظ لكل شئ وهو اللوح المحفوظ.

ومثل هذا ما قال تعالى حكاية عن سؤال فرعون لموسى وجوابه ﷺ له (قال فما بال القرون الأولى) حيث كانوا تراباً واضمحلوا في الأرض فكيف يرجعون (قال علمها عند ربّي في كتاب لا يضلّ ربّي ولا ينسى).

فهذا الكتاب المكتوب فيه اعمال الخلايق بامثالهم واشباحهم يعطى ذهنك ما يقابله من صورة تلك الأمثال القائمة ومن اظلتها المنفصلة فتخبر عما حصل في ذهنك مما نقشه فيه القلم الخاص بك وينقشه على نحو ما ذكرنا سابقاً من الانتقاش.

قلت: واعلم ان الوقت الذي ذكرت فيه والمكان الذي رأيت فيه الشخص والكلام هي نفس ما رأيت أولاً في الزمان لان الجسم المرئي بالبصر والكلام المسموع بهذه الاذن قبل هذا الذكر في الزمان وهو شهادتهما.

واما ادراكك لحاليتهما في ظرفيهما ففي وقت واحد ومكان واحد. ونظيره في غير الوقت لو كان عندك كتابة في قرطاس فنظرت إليها في وقتين فان المرئي والمكان واحد.

(١) في نسخة / التفت.

(٢) في نسخة / و.

وما نحن فيه كذلك الا انّ الوقت واحد وهو وقت الاظلمة من يوم الجمعة وقت العصر بعد الاذان والصلوة فان كان بصرك حديداً عرفت هناك ذلك الشخص هل صلى ام لا فافهم .

أقول: مرادى انّ كل شئ فله غيب وشهادة .

فاما شهادته فتدركها الحواس الظاهرة .

واما غيبه فتدركه الحواس الباطنة كالخيال والنفس والروح والعقل على تفصيل ما ذكرنا فيما سبق الاشارة عليه .

فالوقت الذي ذكرت فيه الشخص وكلامك معه ومكانهما هو باطن ما ادركته بالحواس الظاهرة ولو ذكرته مرّة ثانية وثالثة سواء كانت بين الذكرين مدة طويلة ام قصيرة كان الوقت والمكان والمذكور فيهما هو بعينه ما ذكرته قبل ذلك تعدّد الذكر ام اتحد لأنّ المثل مكتوبة بوقتها ومكانها في اللوح وانت تقابله بادراكك الباطن فينتقش فيه ذلك المنتقش الأوّل بعينه .

وهذا معنى قولى: (هي نفس ما رأيت اولاً في الزمان) يعنى بحواسك الظاهرة الا انّ الجسم المرئى بالبصر والكلام المسموع بهذه الأذن قبل هذا الذكر في الزمان ولهذا قلت وهو أي المرئى بالعين والمسموع بالأذن شهادتهما أي الشخص والكلام وغيبهما هو الذي ادركته بالذكر بالخيال أو بالنفس .

ومرادى باتحاد الحالتين انّ ما ادركت من حالتى الشخص والكلام في وقت واحد ومكان واحد وكنت انت معهما في زمان واحد ومكان واحد فلما سرت في سفينة الزمان وتجاوزتهما بقيا مكانهما ووقتهما فاذا التفت إليهما لمت شهادتهما لبعده عنهما وذلك لسرعة سيرك في سفينة الزمان وضعف بصرك وسمعك الظاهرين وصغرهما ولكنك تراهما بغيبك بعينك الباطنة لقوته وسعته فتراهما ابدا في ذلك المكان وفي ذلك الوقت .

واذا اردت مثاله فنظيره في غير الوقت الظاهر لأنّى لو لماستثن لك ذلك الوقت لاشتبه المثل عليك مع ان مغايرة الوقت أيضاً في الأوّل كذلك اذا لمرتد الوقت الظاهر فانه في الممثل والمثل متّحد واذا اردت الوقت الظاهر ظهر لك التغاير فيحصل لك الاشتباه في التنظير فلذا استثنيت الوقت يعنى الظاهر وهو شهادة الوقت الذي لاتزال تراهما فيه كل ما ذكرتهما .

فنظيره لو كان عندك كتابة في قرطاس فنظرت إليها في وقتين فإن المرثى والمكان واحد اذ المرثى هو الكتابة في كل وقت ولمتر غيرها والمكان هو القرطاس لمتر غيره لكن الوقت الأول لرؤيتك للقرطاس والكتابة غير الوقت الثاني لأن الزمان باعتبار سير اهله عنه غير قارّ الذات وان كان في نفسه قارّ الذات .

فاذا استغربت كلامي هذا لما ملأ سمعك من انه غير قارّ الذات فانا اقول لك الآن الواحد من الزمان حين حضرك قبل ان يفنى كما يتوهمون هل كان داخلاً في ملك الله سبحانه وفي قبضته ام لا .

فان قلت: كان داخلاً في قبضته كما هو حكم الاسلام عليك قلت لك فاذن بعد ان يمضى عنك أو تمضى عنه ويأتيك آن آخر كان الأول خارجاً عن ملك الله وعن قبضته حتى تحكم عليه بانه كان عدماً محضاً .

فان قلت: خرج فهو الكفر والعياذ بالله .

وان قلت: لميخرج .

قلت: هذا حق الا انك انتقلت عنه إلى وقت غيره وبقي في مكانه فاذا عملت بقول سيدنا الرضا ج قد علم اولوا الألباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هبهنا.

فانظر فانك حين خرجت من اصفهان واتيت العراق قد عدت عنك اصفهان كما عدم عنك الزمان واصفهان باقية في مكانها على ما هي عليه كذلك الزمان الذي تجاوزت عنه فانه باقٍ في مكانه على ما هو عليه وذكرك له ورؤيتك له بخيالك وبنفسك كذكرك لاصفهان ورؤيتك لها فافهم .

وقولى (وما نحن فيه كذلك الا انّ الوقت واحد).

اريد ان رؤيتك للكتابة في القرطاس كرؤيتك للشخص وكلامك له الا ان مسألة رؤية الكتابة فى المحسوس فيختلف وقت الرؤية وما نحن فيه ليس من المحسوس فلا يختلف وقته لأته من الدهر لا من الزمان كوقت المثل بل يكون هذا وقته واحداً في كل وقت ذكرته وهو وقت الأظلة اعنى النفوس من يوم الجمعة أي وقت اجتماع النفوس بافعالها مع الاجسام وهو وقت العصر يعنى انّ عند تعلق النفوس بافعالها بالاجسام حتى تعلقت بها تعلق التدبير عصر منهاى خلق مما اجتمع منها الانسان الذي هو محل ذلك الذكر

وذلك الادراك الذي هذا الوقت المذكور هو وقت ادراكه وذكره بعد الأذان اعنى الاعلام في الدعوة بقوله الست بربكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم .
والصلوة هي الصدق في قوله بلى يعنى بلسانه وقلبه عارفاً بذلك مصداقاً مسلماً وبالتسليم تمت الصلوة .

فان كنت ممن لطف حسّه ودق فهمه واجاب علمه عمله حين هتف به كما قال ﷺ العلم يهتف بالعمل فان اجابه ثبت والا ارتحل عنه، اذا نظرت إلى كل شخص عرفت امره هل صلّى هناك أي اجاب بقلبه ولسانه مصداقاً مسلماً ام لا .
وهذه المسئلة ذكرتها استطراداً عند ذكر وقت الذكر لا أنّها^(١) مما نحن .

قلت:

(١) في نسخة / لأنّها .



الفائدة الحادية عشرة

الفائدة الحادية عشرة

في بيان صدور الافعال من الانسان والاشارة إليه. اعلم ان الانسان مركب من الوجود والماهية والمخلوق ابداً محتاج في بقائه إلى المدد من احد طرفين طرف الوجود وطرف الماهية فمدد الوجود بفعل الله الذاتى فهو ابداً قائم بامرهم قيام صدور ومن فعله للاعمال الصالحة.

فالحافظ امر الله والمدد من الاعمال من فعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقبول وما من فعل العبد قبول.

أقول: قد تبين فيما تقدم ان الشئ مركب من الوجود والماهية وانه وجد في طورين: الطور الأول: هو الخلق الأول وهو ايجاد مادته في ضمن ايجاد المادة والصورة النوعيتين اللتين مادته الخاصة به حصة من مجموعهما وقد تقدم ان الخلق الأول اعنى المادة النوعية التي هي الهيولى مركب من وجود وماهية والوجود هو المادة والماهية هي الصورة.

ثم اخذ من هذه الهيولى اعنى المادة النوعية حصة هي وجود الشئ ومادته والحق بالصورة الشخصية التي هي الماهية وهذا هو الخلق الثانى.

والوجود في هذين الطورين أي الخلق الأول والخلق الثانى في كليهما بالمعنى الأول للوجود والمعنى الثانى للوجود باعتبار لحاظ كون الشئ اثراً لفعل الله أو كونه نور الله فانه بهذا اللحاظ وجود وبلحاظ انه هو هو ماهية سواء اعتبر ذلك في الخلق الأول ام في الخلق الثانى فافهم هذا الأصل ولا تنسه حين نقول بالمعنى الأول أو بالمعنى الثانى.

ونحن وان كان قد نريد العموم في كثير من العبارات لكننا انما نجرى الكلام في الخلق الثانى لأنه هو الذي يظهر فيه حكم الشقاوة والسعادة الناشئتين من الافعال الاختيارية التي نحن بصدد الكلام عليها فنقول:

ان الشئ ونريد ان المكلف مركب من وجود وماهية والوجود والماهية محدثان اخترعهما الله سبحانه بفعله فخلق الوجود لا من شئ وانما هو اثر فعله وتأكيده .

مثاله ايجادك ضَرْباً الذي هو المصدر من ضَرَبْتُ الذي هو فعلك وهذا بناء على المذهب المحقق من ان الأسماء مشتقة من الأفعال كما هو رأى الكوفيين .

وخلق سبحانه الماهية من نفس الوجود من حيث هو هو واذا كانا مخلوقين كانا مفتقرين محتاجين في بقائهما إلى المدد فيلزم كل منهما لذاته الميل إلى الاستمداد من شئ من نوعه فالوجود نور ويميل إلى الاستمداد من النور اذ لا بقاء له بدون المدد إِمَّا بالذات وإما بالعرض والماهية ظلمة تميل إلى الاستمداد من الظلمة اذ لا بقاء لها بدون المدد إِمَّا بالذات واما بالعرض .

واريد (ما هو بالذات) ما اذا كان الشئ استمداده من نوعه وبالعرض ما اذا كان استمداده من نوع ضده وذلك بعد تلازمهما اذ لا يتحقق احدهما منفرداً عن الآخر فلما تلازما كان المجموع منهما هو المكلف فصار المكلف مركباً من الوجود أي النور ومن الماهية أي الظلمة فكان لذاته ميلان ميل إلى الطاعات التي هي من نوع النور وذلك من ميل الوجود المفتقر إلى المدد وميل إلى المعاصي التي هي من نوع الظلمة وذلك من ميل الماهية المفتقرة إلى المدد .

فان رجح المكلف العمل بالطاعات كان استمداد وجوده بالذات وماهيته بالعرض لأنها لما كانت لازمة للوجود وحصل له الاستمداد تقوّم به وتقومت هي بتبعيته وان رجح المكلف العمل بالمعاصي كان استمداد ماهيته بالذات ووجوده بالعرض لأنه لما كان ملزوماً لماهيته التي حصل لها الاستمداد تقومت به بالذات وتقوم هو بتبعيتها بالعرض فذو الاستمداد الذاتي اذا اتصل به قوى واستولى على الآخر حتى لا يبقى للآخر ميل تام بل ولا يبقى لذاته انية متحققة ألا بقدر ما يتماسك به الذي استقوى باتصال الاستمدادات الذاتية لأنه وان قوى إلى رتبة الكمال لا يضمحل ضده اصلاً بل يبقى من الضد ما يحصل به الاستمسك .

نعم يكون الضعيف تابعاً للقوى متقوماً بتبعيته له ولذا قلنا انه متقوم بالعرض لأن استمداده ليس مما هو من نوعه ولا مما هو له بل مما هو لضعده .

وقولى (فمدد الوجود بفعل الله الخ)، اريد انه خلقه الله أولاً وبالذات واستمداده من

نوعه الذي هو نور فيكون مدده بفعل الله الذاتى فهو نور يستمد من النور وهو ما يمدّه الله سبحانه بتأييداته والطفاه ويستمد بالنور أي بفعل الله اذ هو المقصود من الابداع فهو أي الوجود ابدأ يعنى دائماً بغير انقطاع قائم بأمر الله عز وجل يعنى بفعله قيام صدور ومتقوم بأمر الله اعنى باثر فعله الذاتى تقوّمًا ركنيًا ومن فعله أي أنّ مدد الوجود بفعل الله الذاتى ومن فعله أي فعل الوجود للأعمال الصالحة لأنها من نوعه .

فالحافظ لبقاء الوجود امر الله الذي هو فعله والمحفوظ به امر الله الذي هو اثر فعله وهو هيئة الفعل المنفصلة فلذا قلنا (قيام صدور) والهيئة المنفصلة هي مادة الوجود لأنها اثر الفعل ولذا قلت (تقوّمًا ركنيًا).

وقولى (فما بفعل الله مقبول الخ)، اريد ان الحافظ للمكلف حتى يتوجه إليه التكليف ويتحقق كونه شيئاً هو امر الله وهو شيئان :

الأمر الذي هو الفعل قام به وجود المكلف قيام صدور .

والأمر الذي هو اثر الفعل ومتعلقه وأول صادر عنه اعنى به الحقيقة المحمدية قام به وجود المكلف قياماً ركنياً بمعنى ان مادته من شعاع تلك الحقيقة وهو قولى قبل هذا قام بأمر الله الذي هو اثر على ما برهنا عليه سابقا وما من فعل العبد هو قبول وهو انفعاله لفعل الله كما اراد عز وجل .

قلت: ومدد الماهية بفعل الله العرضى فهي ابدأ قائمة بأمره العرضى قيام صدور ومن فعلها من الاعمال الخبيثة فالحافظ امر الله التابع والمدد بالاعمال الخبيثة بفعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقرّر ومقوّم وما من فعل العبد متقوّم ومتكوّن.

أقول: أنّ مدد الماهية كأصلها بفعل الله العرضى لأنّ ذاتها انما وجدت لأجل تقوّم الوجود اذ لا يتقوم محدث بسيط بنفسه من دون تركيب لأنّه في نفسه لا يقدر^(١) فلا بدّ من ضدّ له يمسكه فلمتخلق الماهية لنفسها وانما خلقت لأجل قوام الموجود^(٢) كان وجودها ثانياً وبالعرض .

(١) نسخة/د .

(٢) نسخة/ أنّ يبقى ويقوم .

وكذلك مددها فما بفعل الله سبحانه في اعمالها الخبيثة هو التخلية بان يكلها إلى نفسها وما من افعالها الخبيثة فلأنه سبحانه انما جعل الآلة المخلوقة للطاعة صالحة للمعصية وتمكين المكلف من المعصية لأجل ان تصح الطاعة اذ لا يكون المكلف طائعاً حتى يتمكن من فعل المعصية ويتركها باختياره وبفعل الطاعة ولو لم يتمكن من فعل المعصية لم يكن بالطاعة طائعا اذ لا يقدر على غيرها فجعلت آلة الطاعة صالحة للمعصية وجميع دواعيها كذلك فلذا كان الفعل حافظاً لها عرضياً لأنها لم تكن مقصودة لذاتها وجميع استمداداتها واسبابها كلها عرضية لمتجعل لنفسها وانما جعلت للطاعة .

فعلى هذا يكون ما بفعل الله هو التخلية والخذلان وما من فعل العبد هو المعاصى كما تقدم ويأتى .

واعلم ان منشأ الاختيار في افعال المكلف هو من كونه مركباً من ضدين وجود هو نور وماهية هي ظلمة وميل كل واحد منهما على خلاف ميل الآخر .

فكان للمكلف ميل وداع إلى فعل الطاعات من الوجود وميل وداع إلى فعل المعاصى من الماهية فلذا كان مختاراً أن شاء فعل وان شاء ترك .

قلت: ثم لما كان الانسان في نفسه مركباً من ضدين متعاديين في الذات والصفة والانبعاث محدثين محتاجين في تقويمهما إلى المدد منهما أو من احدهما فإن كان منهما جرى على ذلك الانسان الوزن يوم القيمة والحساب وان كان من احدهما ضعف الاخر ولم يبق منه الا قدر ما يحفظ الاخر ويكون حكمه حكم القوى .

أقول: ان الانسان مركب من ضدين: نور وظلمة .

متعاديين يعنى متعاكسين (في الذات) نور وظلمة .

و(في الصفة) معرفة وانكار وقبول وعدم قبول .

و(في الانبعاث) انبعاث على التوالى وانبعاث على خلاف التوالى وذلك لأن الوجود

اذا مال إلى فعل شئ مالت الماهية إلى تركه وبالعكس .

وهما معاً محدثان كما تقدم محتاجان في تقويمهما وبقائهما إلى المدد منهما أو من

احدهما الوجود أو الماهية فان استمد كل واحد من نوعه فلا يكون استمداد احدهما معاً

لأنه يلزم منه انفكاك كل واحد عن الآخر وذلك موجب لعدم كل واحد منهما بل يكون استمداد كل منهما على التعاقب.

وإذا كان المكلف هكذا جرى عليه حكم الوزن والحساب يوم القيمة فمن ثقلت موازينه لكثرة حسناته فأولئك الذين هم المفلحون ومن خفت موازينه لقلة حسناته وكثرة سيئاته ﴿فأولئك الذين خسروا أنفسهم﴾.

وحيث كان الوجود يدور على نقطة مبدئه على التوالى كان ميله الذاتى على التوالى فإذا استمد من نوعه كان دوره على التوالى وتنجذب الماهية معه على التوالى لعدم قدرتها على انفرادها وانفكاكها وعلى معاكسة ضدها فيضعف ميلها الذاتى فتميل بالعرض مع الوجود وإن كانت هي المستمدة من نوعها دارت على خلاف التوالى وينجذب الوجود معها على خلاف التوالى لعدم قدرته على الانفراد والانفكاك وعلى معاكسة ضده فيضعف ميله الذاتى فيميل بالعرضى معها^(١).

وقد ذكرنا انه اذا انحصر الاستمداد في احدهما ضعف الآخر ورق حتى لا يبقى منه الا مقدار ما يستمسك به القوى ونسبة ما بقى من الضعف يكون له ميل بنسبته الا انه قد لا يظهر اثر واذا كمل الشخص في طرف من الوجود أو الماهية سكن ميل ضعيفه حتى لا يكاد يلتفت إلى جهته.

وإذا لم ينحصر فان تساويا في الميلين كان الشخص من المرجوين.

لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم وان زاد احدهما على الآخر جرى على الشخص حكم الوزن ويستقر حكمه في الغالب على حكم الزايد والله سبحانه يفعل في ملكه ما يشاء.

ومن اجل ما اشرنا إليه.

قلت: فان كان القوى الوجود اطمأنت النفس وكانت اخت العقل ورقت الماهية وشابهت الوجود كالحديدة المحماة بالنار فلا فرق في الفعل بينهما وان كان ما بها بالعرض كالحديد قال الشاعر:

رق الزجاج ورقت الخمر فتشاكلا وتشابه الامر.

فكأنما خمر ولا قدحُ وكأنما قدحٌ ولا خمرُ.

وان كان القوى الماهية كان الامر على العكس وكل واحد منهما انما يستمد ويقوى بمددٍ من جنسه اذ لا يستمد الشيء من نحو ما هو من ضده فلا يستمد النور من الظلمة ولا العكس من حيث هو كذلك وميل الاخر معه انما هو لبقائهما.

أقول: هذا بيان لبعض احوال القوى والضعيف وهو انه ان كان القوى هو الوجود اطمأنت النفس التي هي وجه الماهية ووزيرها كما أنّ العقل وجه الوجود ووزيره.

والنفس الناشئة من الماهية لها في الاصطلاح سبع مراتب المطمئنة هي المرتبة الرابعة وذلك لأنّ النفس اول حصولها وظهورها في طبيعتها النفس الأمارة بالسوء.

والثانية من مراتبها اللوامة لكونها تلوم صاحبها على فعل الطاعة لطبيعتها وعلى فعل المعصية لتطبعها ببعض افعال العقل واستعمالها لبعض افعال الخير.

والثالثة الملهمة لإلهامها حبّ الطاعة وميلها إلى متابعة العقل في اغلب احوالها.

والرابعة المطمئنة لاطمينانها على متابعة العقل والأفعال الصالحة.

والخامسة الراضية لأنها لما اطمأنت على افعال الخير رضيت من الله تعالى بما اجرى عليها.

والسادسة المرضية لأنها لما استقامت في الرضا من الله تعالى رضيها سبحانه فكانت مرضية له.

والسابعة الكاملة وهي نهاية كمال النفس الناطقة.

فاذا عمل المكلف بميل وجوده الذاتي وهو ما بيّنه الشارع ﷺ باوامره واستقام على ذلك اطمأنت لعدم استمدادها من نحو ما هو من نوعها فكانت اخت العقل ورقت الماهية ولطفت وشابهت الوجود في ميلها إلى النور بملكيتها التطبعية فكانت اخت الوجود.

فالنفس بالنسبة إلى العقل والماهية بالنسبة إلى الوجود كالحديدية المحمية بالنار فانها مثل النار في الاحراق كذلك النفس مثل العقل لظهور اثره فيها واستقرارها عليه وكذلك الماهية مع الوجود اذا استولى عليها الا انّ ما بالنفس وما بالماهية من النور انما هو بالعرض ولهذا قلنا انها اخت العقل حينئذٍ والماهية اخت الوجود حينئذٍ أيضاً.

وانما عبرنا عن كل واحدة منهما بالأخت من تأويل قوله تعالى (فان تابوا واقاموا

الصلوة وآتوا الزكوة فاخوانكم في الدين) و هي الكلاب المعلّمة التي علّمها الوجود والعقل مما علّمها الله .

واستشهادى بالبيتين لمشابهة الماهية للوجود فانها هي انا وه ولمشابهة النفس للعقل فانها أيضاً انا وه واذا عمل المكلف بميل ماهيته الذاتى كان على عكس حكمه اذا عمل بميل وجوده الذاتى حرفاً بحرف كما ذكرنا .

واعلم ان كل واحد من الوجود والماهية انما يقوى اذا استمد بمدد من نوع جنسه بالأصالة لأنه اذا لميكن بالأصالة كان استمداده إمّا من غير نوع جنسه كاستمداد الضعيف منهما بتبعيته القوى وإمّا من نوع جنسه بالتبعية وحينئذ لا يكون ذاتاً بل يكون صفة كاستمداد الميل من المائل وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في الذوات وهو يقوى باستمداده من جنسه بنفسه ولا يقوى باستمداده من ضده بل يضعف لأنه بخلاف حقيقته لكنه لا بدّ له أي الضعيف من الميل مع القوى لما قلنا من عدم قدرته على الانفراد ولا التفرد والآ لاضمحلا فيميل مع القوى لأجل بقائهما فانه اذا لزمه استمد بالتبعية وبها يحصل له البقاء في الجملة ويحصل للقوى الاستمسك بالضعيف بلزومه له كما يحصل للضعيف البقاء بفاضل مدد القوى اعنى شعاعه المسمّى بالتبعية وبالعرض^(١) .

قلت: فالوجود يستمد من انواع الخيرات لانها من نوعه والماهية يستمد من انواع الشرور لانها من نوعها والمركب الواحد لا يستمد من طرفيه معاً اذا كانا متعاندين الآ على التعاقب.

واذا كان وجود احد الجزئين شرطاً لوجود الاخر لزم ان يكون فعل ذلك الشئ واحداً فلو فعل الوجود الخير والماهية الشرّ في حال واحد لزم الانفراد المستلزم للانفكاك المستلزم لفناء الشئ لانه عبارة عنهما منضمين ويفنيان هما أيهما توقف وجود كل منهما على انضمام الاخر اليه .

أقول: قد بيّنا مراراً ان كل شئ يستمد لذاته فانما يستمد من نوعه فالوجود خير كله فيستمد من انواع الخيرات لذاته والماهية شرّ فتستمد لذاتها من انواع الشرور لأنها من نوعها وهذا ظاهر .

واذا كان الشئ مركباً منهما معا يستمدّ من كل واحد من طرفيه على التعاقب أو من

(١) نسخة/ و العرض .

احدهما كما ذكرنا سابقا ولا يمكن ان يستمدّ من كلا طرفيه دفعة لأنهما ضدّان واستمداد كل واحد خلاف جهة استمداد الآخر فلو وقع منهما دفعة انفرد كل واحد عن الآخر لأن ميله على خلاف ميل ضده ويلزم انفكاك المركب وذهابه .

ولذا قلنا : (والمركب الواحد لا يستمدّ من طرفيه معا) أي دفعة (اذا كانا متعاندين) أي ضدّين كالوجود والماهية وذلك هو قولنا : (واذا كان وجود احد الجزئين) أي جزئي المركب (شرطاً لوجود الآخر) كالوجود والماهية فان الوجود شرط لتحقيق الماهية والماهية وجودها شرط لظهور الوجود بالتكوّن فيجب ان يكون المركب منهما فعله واحدا لو تعدد فعله من كلا جزئيه المتضادّين لزم انفرد كل منهما عن الآخر وذلك يستلزم انفكاكهما وانفكاكهما يستلزم فناء المركب اصلا لأنّه عبارة عنهما منضمين وانفردهما موجب لفنائه ولفناء كل واحد من الجزئين أيضاً لما قلنا من توقف وجود احدهما على وجود الآخر .

قلت: ولكن يتعارضان في الميل المنبعث عن شهوة كلّ إلى الاستمداد من جنسه لان ميل احدهما إلى شئ يقتضى ميل الاخر إلى ضده لانهما ضدّان في كل شئ ولهذا يضعف احدهما بفعل الاخر لانجذابه مع الفاعل إلى خلاف ما يتقوى به ومن ثمّ يتعارضان ويطلب كل واحد من الاخر ان يكون معه في محبته لتوقف فعله لما يريد على تحقّقه في نفسه واذا فارقه الاخر لميتحقّق.

أقول: و لكن يتعارضان في الميل لأنّ الوجود يشتهي المدد من انواع النور فيميل بشهوة طبيعته وكُنّه نفسه فاذا مال مال الماهية بشهوة طبيعتها وكُنّه نفسها على خلاف ميل الوجود لأنّ ميل احدهما يقتضى ميل ضده إلى ضدّ ميله^(١) الا ترى ان احدهما يضعف اذا مال الآخر وهو ممنوع عن تعلق ميله بما هو من نوعه لأنّه اذا مال القوى ولميقدر على معارضته انجذب مع الفاعل بغير محبته فكان استمداده من فاضل استمداد ضده بتبعيته له فيكتفى به مع قلته لأنّه بالنسبة إلى استمداده له بنفسه نسبة الواحد إلى السبعين فيستولى عليه الآخر المستمدّ حتى يكون تابعا له ويعلمه مما علّمه الله ان كان المستولى هو الوجود ويعلمه مما تعلم من الشيطان ان كان المستولى هو الماهية .

(١) نسخة/ ميل ضده .

واعلم ان الميل التام اعنى الميل الذي يكون عنه الاستمداد لا يكون من الضعيف الذي لا يحصل منه الاستمداد واما الناقص فانه قد يكون من الضعيف لأنه هو لازم وجوده لا يكاد ينفك عنه لحظة لكنه لا يحصل منه استمداد ولهذا قد يقع ميل القوى معا لكن لما لم يكن له اثر لم يكن يصدر منه انفكاك فلذا جاز مع الميل التام وقوعه .

قلت: واما مجرّد الميل وهو الالتفات لشهوة المشاكل فليس كالفعل يحصل به نيل المدد المسكّن للشهوة فلا يحصل به السكون ولا ترجيح احد الميلين ولا يمكن انبعائهما معاً مجتمعين إلا ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا ولا مختلفين لاستلزام ذلك المفارقة لاستحالة انبعائين متضادين من المركب الواحد الذي لا يوجد إلا بالانضمام دفعة لاستلزام ذلك عدمهما لتوقف تحققهما على الانضمام فوجب ان يكونا على التعاقب .

أقول: هذا ما ذكرته قبل هذا ان مطلق الميل لا ينافى وقوعه وقوع ضده لحصوله من الضعيف^(١) بمجرد كراهته لمتابعة القوى ولأنه شهوة وليس كالفعل فلا يجتمع المنافيان في شئ واحد لأن الميل التام يحصل به مدد يسكّن المائل وتابعه .

بخلاف الميل الناقص فإنه لا يحصل به السكون للضعيف ليحصل منه عدم الانقياد مع القوى الموجب للانفكاك ولا يحصل به ترجيح يجوز عليه السكون لأنهما كما قدّمنا لا يحصل منهما انبعائهما معاً مجتمعين إلا اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا ليدل على انضمام الموجب للتحقق فيكون سكون الضعيف من فاضل القوى الذي بتبعيته وإلا يكن^(٢) بالتبعية وجب على التعاقب كما مرّ .

قلت: فاذا مال الوجود إلى الخير مال بالماهية فمالت معه بالعرض على خلاف محبتها واذا مالت إلى الشر مالت بالوجود فمال معها بالعرض على خلاف محبته ويتعاقبان على هذه الحال .

فمن رجح ميله بحيث لا يميل مع الآخر غلب وفعل مطلوبة الآخر بالعرض وفعل الغالب مطلوبة بالذات فيقوى الفاعل ويضعف التابع بنسبة ما يقوى به المتبوع .

(١) نسخة/ الضعف .

(٢) نسخة/ و ان لم يكن .

ولا يحصل السكون للمركب إلا بالفعل ولا يزال كذلك حتى ينمحق ميل الضعيف في ميل القوى إلى أن لا يبقى من الضعيف إلا ما يتقوم ويحقق به القوى.

أقول: هذا الكلام بمعونة ما ذكرنا معناه ظاهر فأننا قد ذكرنا بيانه وهو في نفسه غير خفى .

قلت: لأن وجود الضعيف شرط في تحقق وجود القوى ويكفى فيه نقطة راس المخروط وانما قلنا راس المخروط لأن الضعف المتناسب يقتضى حصول هيئة المخروط لانه في كل مرة يضعف التابع ويقوى الفاعل.

أقول: لما كان المؤثر في تأثيره كالسراج في اشراقه وجب ان يكون ما يليه ممّا هو بالذات اقوى واشدّ نورا ومما هو بالعرض اضعف كما ان نور السراج كلما قرب إليه من الأجزاء النورانية اشدّ نورا وما هو بازاء هذا النور القوى الشديد من الأجزاء الظلمانية اضعفها ظلمة فان النور من المنير كهية المخروط قاعدته عند المنير وكلما تباعد ضعف حتى ينتهى إلى نقطة هي رأس مخروط النور والظلمة أيضاً مخروط بعكس النور فاضعفه الذي هو نقطة هي رأس مخروط الظلمة عند قاعدة مخروط النور وكلما بعد النور من السراج ضعف ويقوى ما بازائه من اجزاء مخروط الظلمة حتى ينتهى مخروط النور إلى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة .

واريد بقولى ان مخروط النور ينتهى إلى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة ومخروط الظلمة ينتهى إلى نقطة منه عند قاعدة مخروط النور ليس ان رأس المخروط من كل واحد منهما نقطة في الحجم بل هو في الحجم بقدر سعة قاعدة مخروط ضده بحيث تكون تلك النقطة شايعة في كل قاعدة الآخر لكنها لو جمعت بحيث تكون في قوّة قاعدة مخروطها كانت نقطة ويكون من خلق من قاعدة مخروط النور في تمام الكمال وكمال التمام والتمام وكمال الكمال بحسب الامكان .

ومن خلق من قاعدة مخروط الظلمة في غاية البعد من الخير ومن هو من دون القاعدة دون ذلك كل بحسبه فكلما بعد من النور ضعف نوره وقويت ظلمته وبالعكس .

قلت: وشرح حال ذلك الشان انّ الوُجُودَ له وجه إلى ميله ومطالبه الطيبة وهو العقل وهو وزيره وللماهية وجه إلى ميلها ومطالبها الخبيثة وهو النفس الاقارة بالسوء وهي وزيرها .

أقول: بيان ما اشرنا إليه سابقاً من ذكر منشأ الاختيار في المكلف ومن ذكر ما يلحق

ذلك مما ذكرنا وشرح ذلك يعنى حال ما ذكرنا بمعنى زيادة بيان ما بيّناه هو ان الوجود الذي هو الركن الأعظم من الأنسان اعنى مادته محتاج في بقاءه إلى المدد كغيره من ساير المخلوقات ولا بدّ من ان يكون له باعث وهو ما عبرنا عنه بالميل وبابه إلى ميله وهو وزيره ووجهه إلى مطالبه وهو العقل .

وكذلك الماهية فانها محتاجة إلى المدد في بقاءها ولها باعث إلى المدد وهو ميلها وبابها إلى ذلك الميل هو وجهها ووزيرها إلى مطالبها وهو النفس الأتارة بالسوء فاذا احتاج إلى وجود الاستمداد من نوعه في بقاءه مال العقل بميل الوجود إلى ما احتاج إليه من افعال الطاعات وانواع الخيرات وفعالها الجسم بالآلة المسخرة بالعقل واذا احتاجت الماهية إلى الاستمداد من نوعها في بقاءها مالت النفس الأتارة بميل الماهية إلى ما احتاجت إليه من افعال المعاصى وانواع الشرور وفعالها الجسم بالآلة المسخرة بالنفس الأتارة .

قلت: ولما كان الانسان هو ذلك المركب منهما ظهرت فيه الواحدية بصورتها فوجب ان يكون له جسم واحد وجسد واحد واسم واحد وآلة واحدة فوجب في ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد بمقتضى فعله لما قلنا .

وصالحة لاستعمال الماهية لها على الانفراد بمقتضى فعلها وكذلك متعلقات افعالها من المأكل والمشرب والملابس والمنالكح وغير ذلك وكلّ منها صالح لاستعمالها على الانفراد وهي كافية للوجود اذا استعملها بواسطة العقل بحيث لا يحتاج إلى شئ في جميع ميولاته لا يوجد في مقتضى العقل من الخيرات وكذلك الماهية بل تكون تلك الامور مغنية لكل منهما في كل شئ .

أقول: لما كان الانسان مركباً من الوجود والماهية الموصوفين بما تقدّم ذكره ظهرت فيه الواحدية بصورتها لأنه واحد لاتحاد ائيته لأنّ الوجود لا يجد نفسه وانما تجد نفسها الماهية فوجب ان يكون له جسم واحد وهو النفس الحيوانية الفلكية الحساسة وما يرتبط بها من النفوس إلى النفس الجوهرية الملكوتية التي من الملكوت اعنى عالم النفوس وهي اعلى مراتب جسميته .

وان يكون له جسد واحد وهو هذا البشرى وما يرتبط به من الأجسام البرزخية كعالم هورقليا وهو اعلى الأجساد .

وان يكون له اسم واحد اذ لا يعرف منه ازيد من واحد.

ولما كان في حقيقته مركباً من شيئين لا تحقق لأحدهما الا بالآخر وهما ذاته وجب ان يكون كل واحد من هذه اللوازم اعنى وحدة الجسم والجسد والاسم ان يكون صالحاً لكل واحد من الشيين اللذين تركيب منهما لأن كل واحد من اللوازم كما كان صالحاً للمركب على نحو الاستقلال كذلك يكون صالحاً لكل واحد من الجزئين لعدم انفكاك الآخر عنه فقد حصل المركب في ارادة الجزئين وانما اهمل الآخر لعدم ميله وعدم حصول مطلبه الذاتى كما تقدم.

وهو معنى قولى: (فوجب في ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد) يعنى بدون الماهية بمقتضى فعله الذاتى لما شاء من انواع الخيرات وان تكون صالحة لاستعمال الماهية لها على الانفراد بدون الوجود بمقتضى فعلها الذاتى لما شاءت من انواع الشرور وكذلك متعلقات افعال الوجود والماهية يعنى مطلوباتهما من المآكل والمشارب والملابس والمناكح وغير ذلك.

وكل واحد من الوجود والماهية صالح استعمال للمآكل والمشارب والملابس والمناكح فيستعملها الوجود على الانفراد من حيث يحب^(١) الله سبحانه وتسكن الماهية معه بالعرض حيث لا حكم لها ويستعملها الماهية على الانفراد من حيث يكره الله سبحانه ويسكن الوجود معها بالعرض حيث لا حكم له وحيث يتعاقبان في الاستعمال يتعاقبان في الأحوال فقد يتساويان وقد يترجح احدهما.

واذا استعملها الوجود حيث يضعف الماهية كفته بحيث لا يحتاج إلى شئ لا يوجد الا في نوع الماهية وكذلك اذا استعملتها الماهية حيث يضعف الوجود كفتها في جميع مطالبها بحيث لا يحتاج إلى شئ لا يوجد الا في نوع الوجود وذلك لعموم صلوح الأشياء لاستعمال كل من الوجود والماهية كما مرّ مكررا بل تكون تلك الأمور أي المطالب التي هي متعلق ميل كل منهما مغنية لكل منهما في كل شئ من احوال الدنيا والآخرة سبحانه ربى^(٢) لتدبير ومالك التقدير وهو على كل شئ قدير وبكل شئ خبير واليه المصير.

(١) نسخة/ يحبه.

(٢) نسخة/ رب.

قلت: ثم اعلم ان العقل في الانسان والنفس الامارة مرءاتان:

مرءة العقل عن يمين القلب وجهها إلى السماء فتنتطبع فيه صورة الراس المختص به من العقل الاول وعلى الاذن اليمنى من القلب التي هي باب وحيه ملك مؤيد وتحتة جنود كثيرة من الملائكة بعدد افعال العقل وميولات الوجود تعينه على كل خير.

ومرءة النفس عن يسار القلب وجهها إلى الارض فتنتطبع فيها صورة الراس المختص بها من الجهل الاول وعلى الاذن اليسرى من القلب التي هي باب وحيها شيطان مقيض وتحتة جنود كثيرة من الشياطين بعدد افعال النفس الامارة وميولات الماهية تعينه على كل شر.

أقول: ان الله سبحانه حين امر كلمته فقبض لخلق الانسان من السماء قبضة خلق من القبضة التي من فلك المحدد القلب الصنوبرى وجعله مرأتين: مرأة إلى جهة السماء والعلو وهي التي عن يمين القلب فانطبتت فيها صورة الرأس المختص بذلك الشخص من العقل الأول اعنى عقل الكل وقد قدمت ائى انما قلت الأول من باب جريان اللسان بذكر ما اصطالحوا عليه مثبتوا العقول العشرة وان كان اعتقادنا بطلان قولهم اذ ليس في العالم كله آلا عقل واحد ولذا نقول عقل الكل.

وتلك الصورة هي عقل ذلك الشخص وقوته وسعته وصفاءه وكبره وعكس ذلك على حسب تلك المرأة في صفائها وسعتها واعتدالها وعكسها ولذلك القلب الصنوبرى اذنان على الأذن اليمنى ملك مؤيد لذلك العقل ومعين له وتحت هذا الملك جنود من الملائكة لايحصيها آلا الله وهي بعدد افعال ذلك العقل بنفسه مثل معانيه التي يدركها وبعدد ميولات سلطانه اعنى الوجود وكلها تعين ذلك الملك المؤيد على كل خير وهو يعين العقل على طاعة الله سبحانه تحصيلاً لمطالب الوجود.

وجعل سبحانه مرأة إلى جهة الأرض والسفل منكبة وهي التي عن يسار القلب فانطبتت فيها صورة المختص بذلك الشخص من الجهل الكلى وهذه الصورة هي نفس ذلك الشخص الامارة بالسوء واختلافها في الشدة والضعف والبعد من اللطف على حسب قابلية هذه المرأة كما قلنا في العقل.

وعلى اذن القلب اليسرى شيطان مقيض مزين لتلك النفس الامارة ومعين لها على معاصى الله وتحت هذا الشيطان شياطين لايحصى عددهم آلا الله تعالى وهم بعدد افعال

تلك النفس من صورها وخيالاتها وخطراتها وبعده ميولات سلطانها اعنى الماهية وكلها تعين ذلك الشيطان المقيض على كل شرّ وهو يعين النفس على معاصي الله تحصيلاً لمطالب الماهية.

وهذه النفس هي التي تتطور مع مداومة الأعمال الصالحة من الأمانة إلى اللوامة ثم إلى الملهمة ثم إلى المطمئنة ثم إلى الراضية ثم إلى المرضية ثم إلى الكاملة وليس وراء عبّادان قرية.

قلت: وكل ملك موكل بشئ واحد من الخير لا غير وضده شيطان موكل بضد ما وُكِّل به الملك من الشرّ لا غير فاذا طلب الوجود من العقل شيئاً من الخير وطلبه العقل بجنوده طلبت الماهية ضده من النفس الاقارة بجنودها فوقع بينهما الحرب.

فان غلب العقل قتل ذلك الملك ذلك الشيطان الخاص بمضادته وذلك بعون من الله سبحانه وان غلبت النفس الامارة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشئ ولحق بمركزه من الوجود يعبد الله واستولى ذلك الشيطان الخاص على ذلك الشئ وذلك بتخلية من الله سبحانه.

أقول: كل ملك من جنود الملك الذي على اذن القلب اليمنى موكل بشئ من الخير مثلاً فعل الصلوة موكل بها ملك والباعث إلى فعلها موكل به ملك فاذا مال الوجود بشهوته إلى فعلها ليستمدّ به طلب من العقل ذلك وان يسخر لها الدواعى والأركان واعانه الملك المؤيد مع جنوده ومالت الماهية إلى ترك الصلوة وطلبت من النفس الأمانة بالسوء ذلك وان تسخر له^(١) الدواعى والأركان بالتكاسل والتهاون واعانها الشيطان المقيض مع جنوده فيقع بين العسكرين الحرب.

فان كان الغالب عسكر الوجود تسلط الملك الخاص بفعل الصلوة على الشيطان الخاص الموكل بترك الصلوة فيقتله ويجلس مكانه فيتباعه الشيطان وتخرج عن محل الترك للصلوة وتحيط بذلك الملك الجالس كثير من الملائكة ولا يزال الحكم هكذا مثلاً كل حين يقتل ملك شيطاناً حتى تستولى الملائكة على مملكة النفس الأمانة من القلب فتأسرها الملائكة ويأتون بها إلى العقل فيعلمها ممّا علّمه الله حتى تكون مطمئنة فتكون اخت

(١) نسخة/ لها.

العقل بان تريد ما يريد وعليه تأويل قوله تعالى ﴿فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فاخوانكم في الدين﴾ .

وان كان الغلبة لعسكر الماهية تسلط الشيطان الموكل بترك الصلوة واستولى باعوانه على الترك وجرى القضاء على الشخص بالخذلان والعياذ بالله خرج ذلك الملك الموكل بفعل الصلوة ولحق بمركزه يعبد الله وجلس الشيطان يعبد الماهية من دون الله ويجرى باعوانه في الأركان فتكسل عن فعل الصلوة ويجلس الدواعى إلى فعل الصلوة من جهة العقل ويطلقها من جهة النفس الأتارة ولايزال هكذا حتى يرتفع العقل عن محله وتستولى النفس على ذلك المحل وتعلمه مما ابتدعه الماهية من سنن انيتها حتى يكون ذلك المحل اخاً للنفس الأتارة يريد ما تريد وهو النكراء وهو الشيطنة ويجرى القضاء بتأويل قوله تعالى ﴿وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر﴾ الآية .

والمراد بالنكتة البيضاء التي في القلب هي نور العقل وبالنكتة السوداء التي فيه هي ظلمة النفس الأتارة كما في الأخبار .

والمراد ببياض القلب ويسواده بغلبة احدى النكتتين هو ما اشرنا إليه من حال صفة القلب عند غلبة العقل والملك وجنوده أو غلبة النفس الأتارة والشيطان وجنوده كما اشرنا إليه فافهم .

قلت: ولذلك مثال وبيان على سبيل الاشارة.

فالاول اعلم ان الشمس اذا اشرقت على الجدار استنار وجهه بشعاع الشمس وظهر الظل من خلفه ولولا الجدار لماظهر نور الشمس وان كان منها ولولا الشمس لماظهر الظل من الجدار وان كان منه فالاستنارة من الشمس بالجدار والظل من الجدار بالشمس.

واعلم انا نريد بالجدار نفس النور من حيث نفسه لا من حيث الشمس.

أقول: انّ ما نحن بصدد بيانه من ابتداء هذه الفائدة بيان صدور افعال العباد عنهم على جهة الاختيار بحيث يتحقق المنزلة التي هي الحق بين المنزلتين الباطلتين اللتين هما الجبر والتفويض وقد قدّمنا ما فيه بيان منشأ الاختيار وكيفية صدوره وهنا ذكرنا مثلاً لصدور الأفعال من المكلفين على نحو ما ذكرنا من المنزلة بين المنزلتين اذ لا يصدر فعل من افعال المكلفين ممّا امروا به أو ندبوا إليه أو نهوا عنه الآ على نحو لا يكون الفاعل

مجبوراً بحيث يفعل بغير اختياره ولا مفوضاً إليه بحيث يفعل ما يشاء بل على حال وسط وهو انه مختار والله تعالى سبحانه لميفعل فعله ولمشاركه فيه ولميكن مستقلاً مفوضاً إليه بان اهمله الله في ملكه يفعل فيه ما يشاء كيف يشاء .

وذكرت للمنزلة الحق مثلاً وبيانا .

أما المثال وهو النور الواقع على الجدار عند طلوع الشمس وعكسه وذلك ان الشمس اذا طلعت ولميقابلها كثيف كالأرض والجدار لميظهر لها النور المنفصل اعنى الشعاع الواقع على الجدار .

وانما قلتُ (المنفصل) لأتى اريد انه انما يظهر بقباله كالجدار وقبل الجدار ليس موجوداً في الأكوان وانما هو موجود في الامكان لأنه من الشمس بمنزلة صورتك التي تظهر في المرآة فانها قبل المرآة لميكن شيئاً مكوّناً وان كانت شيئاً ممكناً ولو كانت متصلة بك لكانت لازمة لك موجودة بوجودك وجدت المرآة ام لمتوجد كما في صورتك القائمة بك ولهذا قلنا المنفصلة فالنور الواقع على الجدار لميكن موجوداً مع الشمس ولهذا يقوى ويضعف ببياض الجدار وصقالته وعدمهما وهو في الحقيقة نور ظهورها للجدار لا النور الذي هو قائم بجرمها الآ انه من تجليها فهو منها بالجدار لأن ظهورها متوقف على كثافة الجدار فاذا طلعت وقع نور تجليها على وجه الجدار وظهر ظل الجدار من خلفه من الجانب الآخر والظلّ ليس من الشمس وانما هو من الجدار لكنه لا يظهر من الجدار الآ بالشمس .

فكان ظهور النور ليس من الشمس ليقال ان الجدار ليس هو المستنير ولا من الجدار ليقال انه هو المنير وانما هو بين بين يعنى الاستضاءة انما تحققت بقابلية الجدار أي بكثافته فهو الفاعل لها الآ انه بالشمس لأنها منها وكان ظهور الظل ليس من الشمس ليقال انها هي الظلمة الكثيفة ولا من الجدار ليقال انه مستقل بايجاده طلعت عليه الشمس ام لمتطلع وانما الظل بين بين يعنى ان الظل انما يتحقق بقابليته تجلى الشمس من حيث نفسه لا من حيث الشمس ومن كثافة الجدار اذ هي حقيقته^(١) لأنه في الحقيقة صفتها فهو مخلوق منها .

(١) نسخة/ حقيقة .

فالجدار مثال المكلف .

والاستضاءة عن وجهه مثال الطاعة .

والظل من خلفه مثال المعصية .

فكما ان الاستضاءة وان كانت في الأصل من نور الشمس ألا أنها لاتظهر الا بالجدار كذلك الطاعة وان كانت من فضل الله ورحمته ألا انها لاتظهر الا بفعل المكلف على جهة الاختيار بان يتمكن من المعصية ويتركها باختياره ويفعل الطاعة .

ولو لمتمكن الطاعات باختياره لميكن مطيعاً لأنه لايقدر على تركها كما لو جبرت شخصاً على الصلوة فانه غير مصلٍّ وانما فعل صورة الصلوة خوفاً منك فلميكن مصلياً .

وكما ان الظل وان كان من الجدار ألا انه لا يوجد ولايتحقق ألا بالشمس كذلك المعصية فانها وان كانت من المكلف ألا انها لايتحقق ألا بقدر من الله بان يخلية ويحدث مقتضى فعله الاختيارى أي يحدث صورة عمله الاختيارى لأجل قابلية ذلك الفعل فانها اقتضت ان يحدث الله ذلك كما قال تعالى ﴿و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ فان كفرهم بقلوبهم على جهة الاختيار اقتضى ان يطبع الله عليها وايجاد مقتضى قابليته الفعل هو القدر لأنه مساوق للفعل لا سابق ولا لاحق .

ومثال آخر الصورة في المرأة فانك اذا قابلتها وجدت فيها والمرأة مستقلة بتحريكها اذا تحركت أي المرأة وان كنت ساكنة وانت مستقل بتحريكها اذا تحركت انت تحركت الصورة وان كانت المرأة ساكنة .

فانت مثال امر الله .

ومقابلتك للصورة مثال قدر الله .

والمرأة مثال المكلف .

والصورة مثال فعل المكلف في الخير والشر .

فالمكلف مستقل بفعله في الخير والشر ولكن بقدر الله بمعنى أنه لولا قدر الله لميكن فعل اصلاً كما ان الصورة التي تكون^(١) المرأة مستقلة بتحريكها لولا أنك مقابل للمرأة

لمتكن صورة اصلا فما الذي تحركه المرأة الا اذا كنت حافظاً للصورة بمقابلتك لها كذلك القدر مع فعل العبد فان حفظ الفعل ونشوه وتمامه وامضاءه بالقدر .

واعلم انا اذا قلنا في نحو هذا المثال الجدار فانا نريد به نفس النور من حيث هو هو لا من حيث الشمس فانك اذا اعتبرته من حيث الشمس كان نورا والمخلوق منه يكون نورا وحيث اعتبرناه من حيث نفسه كان ظلما والمخلوق منه يكون ظلما كالظل والليل .

ولو اردنا بالجدار نفس الجدار لكان لقائل ان يقول ان المثل غير صحيح لأن علة الظل اذا كانت كثافة الجدار لم تكن الشمس دليلاً عليه وقد جعلها سبحانه عليه دليلاً يعني بها يكون .

فيكون المراد فيما نحن بصدده انه هو المكلف والمكلف لميكن مركباً من الوجود الذي مثل نور الشمس ومن الماهية التي هي ظلما ذلك النور أي انيته وظله الذي به ظهر ومن شئ آخر مثل الجدار في المحسوس ليكون المكلف مركباً من ثلاثة اشياء .

وانما هو مركب من شيئين لا غير نور وظلما فمثال النور الذي هو الوجود استضاءة الجدار ومثال الظلما التي هي الماهية ظل الجدار لأنها خلقت من انية الوجود وانفعاله من حيث هو هو بل الماهية نفس تلك الانية واين الجدار المغاير للنور والظل في الانسان .

وانما مثلنا بالجدار لكونه صورة نفس النور في ايجاد الظل والآ لكان اجنبياً من الشمس كما في المحسوس وليست مؤثرة فيه ولا في كثافته ولا فيما منها فلا تكون دليلاً على ظله كما لا يكون زيد دليلاً على صفة عمرو وظله فالمراد بالجدار في المثال نفس النور من حيث هو هو فافهم ان كنت ذا فهم .

قلت: فالاستنارة تقوّمت بنور الشمس تقوّم صدور وبالجدار تقوّم تحقّق والظل تقوّم بالجدار تقوّم صدور وبنور الشمس تقوّم تحقّق (ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً).

فالاستنارة آية الحسنة بفعل العبد من قدر الله والظل آية المعصية من فعل العبد بقدر الله.

أقول: استنارة وجه الجدار تقوّمت بنور الشمس تقوّم صدور لأنه هو المحدث لها

في وجه الجدار وهو الحافظ بدوام الامداد بلا انقطاع لأنها تجليه بها على وجه الجدار وتقومت الاستنارة بالجدار تقوّم تحقق لأن الجدار علة تكونه الذي هو علة تكوينه .

فان قلت: هذا على خلاف ما قررتم لأن الذي قررتم ان قيام التحقق انما يطلق على القيام الركنى وانما الموافق لما قررتم انها قائمة بالجدار قيام ظهور .

قلتُ: الأمر كما قلتَ ظاهرا ولكن قيام الظهور انما نقوله للفرق بين التحقق المادى الذي هو قيام تحقق وقيام ركنى وبين الصورى الذي اصطلحنا على تسميته قيام ظهور وهو في الواقع كما هو قيام ظهور بلحاظ ان المادة في نفسها قبل الصورة وانها قبل حال الاجتماع موجودة في وجودها الامكانى أو^(١) الدهرى .

فاذا لحظنا ان علة ظهورها في مرتبة كونها هو الصورة قلنا ان المادة تتقوم بالصورة قيام ظهور واذا لحظنا ان الصورة جزء ماهية الشئ المركب منها كالسرير فان جزء ماهيته التي لا تتحقق بدونه الصورة الشخصية وان الخشب بدونها لا يدلّ على السرير بوحدة من الدلالات الأربع الآ حال انضمام الصورة إليه فانه يقال ان المادة تقوّم بالصورة قيام تحقق بلحاظ ان الصورة علة التكوين^(٢) وهو علة التكوين كما تقدّم .

فيقال انّ المادة قائمة بالصورة قيام تحقق اذ لا يتحقق تكوينها ولا تكونها الاّ بها فلذا قلتُ قيام تحقق ولثلاثيته علينا الاعتراض وان لم يكن صحيحا وهو انه اذا كانت الحسنة من العبد قائمة به قيام ظهور كان العبد غير فاعل لها حقيقة ولما ثبت انه فاعل للحسنة دلّ على ان قيامها به قيام تحقق أي بفعله لأنّ فعله هو صورة الحسنة ومادتها حصّة من امر الله أي من شعاع الحقيقة المحمدية ﷺ والأمر الشرعى الوارد بالخطاب للمكلفين حامل صورة ذلك الشعاع قال اميرالمؤمنين ﷺ نحن الصلوة ونحن الزكوة ونحن الأعمال ونحن الثواب ونحن العقاب انتهى ، نقلته بالمعنى من اقواله ﷺ .

واذا عرفت هذا المثال فاعلم ان الله سبحانه ضربه مثلا لذلك يعرفه من يعرفه اذ لا يعرف حكم المنزلة بين المنزلتين الاّ بذلك ونحوه .

والمثل هو آية الممثل ودليله فالاستنارة في وجه الجدار هي آية للحسنة ومثالها بفعل

(١) نسخة/ و .

(٢) نسخة/ التكوّن .

العبد لأنّ العبد ليس من فعله الآ صورة الحسنه ومن قدر الله تعالى لأنّ مادتها من قدر الله تعالى اعنى من امر الله الذي ظهر لفظ الخطاب الشرعى ومعناه على صورته لأنّ الأمر الشرعى هو صورة امر الله الذاتى اعنى ذلك الشعاع المادى أي النور الذي هو مادة الحسنات والطاعات ولأجل هذا قلنا ان الحسنه بفعل العبد من قدر الله ولا نريد بالقدر المادى الآ هذا الذي اشرنا إليه .

واما القدر الايجادى الذي هو فعل الله الذي به خلق الحسنه والطاعة من مادة امره الشعاعى ومن صورة فعل المكلف وامثال امره التكليفى فهو فعل الله المتعلق بهندسة المفعولات بحدودها وبه صور الحسنه والطاعة وبه نفخ فيها الروح من امره حتى كانت حورية أو شجرة أو مسكناً أو ملبوساً أو مأكولاً أو مشروباً أو غير ذلك من نعيم جنانه ودار رضوانه فافهم راشدا .

والظل الذي ظهر بتلك الاستنارة في خلف الجدار آية المعصية ودليلها من فعل العبد المكلف أي ان صورتها من فعل العبد وانما فرقنا في صورة الطاعة وقلنا بفعل العبد من قدر الله لأنّ حقيقتها وجود والله سبحانه خلقه أولاً وبالذات واذا نسبنا ما من العبد إلى ما من الله كان ما من العبد طريقاً ومجازاً إلى ما من الله كما اذا نسبنا ما من الجدار في حصول الاستنارة إلى ما من الشمس كان طريقاً ومجازاً إلى ما من الشمس .

الاترى انها اذا غربت الشمس لحقت بها فلذا نقول انها من الشمس واليهما تعود وقد قال الله تعالى ﴿اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾ وفي الدعاء (الخير في يديك والشر ليس اليك) .

وقلنا في المعصية من فعل العبد بقدر الله لان حقيقتها عدمية اذ هي مخلوقة من نفس النور من حيث نفسه وانيتّه لا من حيث المنير فهى ظلمة فكانت صورة المعصية من فعل العبد لأنها أي صورة المعصية لمتصدر من فعل الله أولاً وبالذات اذ لم تكن مرادة لنفسها وانما اريدت لغيرها فهى مخلوقة ثانياً وبالعرض وما ينسب إلى قدر الله منها ليس لذاتها وانما هو لتحقق الطاعة كما مرّ ويأتى فهو عن القدر ثانٍ وبالعرض .

فلذا قلنا (بقدر الله) ولمنقل (من قدر الله) لأنها بعكس الحسنه فلذا قال تعالى في الحديث القدسى الآتى (وذلك انى اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك منى)، كما لو خاطبت الشمس الجدار لقلت انا اولى باستنارتك منك وانت اولى بظلك منى فافهم .

قلت: والثانى قال الله تعالى في الحديث القدسى وذلك انى اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك منى وهو معنى ما اصابك من حسنة فمن الله أي انا اولى بها.

وما اصابك من سيئة فمن نفسك أي انت اولى بها كما في المثال تقول الشمس يا جدار انا اولى بالاستضاءة منك لانها من نورى وان كانت لا تحقق الا بك وانت اولى بالظل منى لانه منك وان كان لا يحقق الا بى.

أقول: المراد بالثانى البيان المذكور مع المثال.

والمراد بالبيان بيان الله تعالى للمنزلة بين منزلتين^(١) لأنه تعالى خلق النور والظل مثلاً وآية للخير والشر أي الطاعة والمعصية وقد قال تعالى ﴿و تلك الأمثال نبينها لقوم يعلمون﴾ وقال تعالى ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون﴾.

وفى قوله تعالى في الحديث القدسى بيان انّ الحسنة منه تعالى أي مددها ومادتها من قدره الذي هو شعاع امره الذي هو الحقيقة المحمدية ﷺ وتكوينها من قدره الذي هو فعله بفعل العبد وهو صورتها.

كما ان احداث استضاءة الجدار من تجلى الشمس ومادتها من شعاعها المنفصل وصورتها من كثافة الجدار فلذا قال تعالى انا اولى بحسناتك منك لأنّ مادتها من قدره تعالى وليس من العبد في الحقيقة الا صورتها وصورتها وان كانت جزء ماهية الحسنة لكنها أي الصورة جزء صورى مقدارى والمادى اقوى من الصورى فلذا قلنا هي من ذى المادى وبذى الصورى اشارة على ان الصورة هي قابليتها للايجاد وبالعكس في المعصية.

فمن هنا قال (وانت اولى بسيئاتك منى) لأنّ مادتها من مخالفته للأمر وصورتها من فعله والمخالفة استدعت الخذلان منه سبحانه فلذا كانت به مادة للمعصية لأن المراد بالمخالفة ليس نفس معاكسة الأمر لأنّ تلك الصورة هي التي هي فعل العبد وانما المراد منها الأمر المخالف ونريد بكون مادة الحسنة من موافقة الأمر أنّها نور الأمر المعمول به أي وجوده ومادة السيئة ظلمة الأمر المخالف أي ماهيته فافهم.

(١) نسخة/المنزلتين.

قلت: فالحسنة من الله **أَوَّلًا** وبالذات بمعنى راجحية جهة الوجود فيها لرجوعها من جهة قدر الله إلى فعله وبالعبء ثانياً وبالذات أيضاً لأنها من وجوده بالله فهي من جهة فعل العبد ترجع إلى وجوده الراجع إلى فعل الله تعالى.

والسيئة من العبد **أَوَّلًا** وبالذات بمعنى راجحية ماهيته فيها وباللله ثانياً وبالعرض بمعنى المساوغة في الوجود وتحقق الماهية بالوجود المتقوم بامر الله تعالى.

أقول: انما قيل الحسنة من الله مع انها فعل العبد لأن جهة وجودها اعنى جهة مادتها راجحة على جهة ماهيتها أي صورتها لرجوع جهة مادتها بتقدير الله سبحانه إلى فعله عز وجل فهي اثر فعله الصادر عنه .

واما صورتها فهي فعل العبد المكلف الواقع باختياره وهو وان كان راجعاً إلى الوجود لأنه من بعث العقل بطلب الوجود الآ انه منسوب إلى العبد المركب من وجود وماهية فقد صدر ذلك الفعل عن داعيين ذاتي وعرضي فلايساوي الذاتي المحض لما في العرضي من الكراهة الملاسة فلذا رجحت جهة مادة الحسنة على صورتها من وجوه:

منها جهة الذكورية لأن المادة هي اب الحسنة والصورة أمها .

ومنها خلوص ذاتية المادة وشوب الصورة .

ومنها سبق المادة واقربيتها .

ومنها ان المادة روح الحسنة والصورة جسدها كما يشير إليه حديث سيد

الساجدين عليه السلام .

ومنها ان مادة الحسنة من امر الله وقدره **أَوَّلًا** وبالذات وصورتها ثانياً وبالذات لكونها من العبد من جهة وجوده المتقوم بامر الله وقدره تقوّم صدور وتقوّم ركني فلأجل ذلك كان ثانياً وان كان بالذات ولأجل ما ذكر ونحوه قال تعالى (انا اولى بحسناتك منك).

واما السيئة فهي من العبد **أَوَّلًا** وبالذات وانما قلنا **أَوَّلًا** وبالذات مع كونها بقدر الله من جهة راجحية جهة ماهيته فيها لأن ما في السيئة من جهة ماهية العبد ذاتي في السيئة لأنها كانت برجحان دواعي النفس الأمانة بطلب الماهية فكان ميل ماهية العبد في السيئة اقوى من ميل الوجود فيها بعكس الحسنة وميل الوجود فيها بالعرض والتبعية وهو قولنا

وبالله ثانياً وبالعرض لأنّ ما في السيئة من فعل الله التكويني هو ان اوجدها بمقتضى عمل العبد وانكاره وتركه الحق ومن قدر الله انه خذله ووكله إلى نفسه ومن مفعوله الذاتى اعنى الوجود وهو ميله مع ماهيته بالعرض والتبعية فكل ما فيها من فعل الله سبحانه ومن قدره ومن مفعوله الذاتى المستمدّ من النور اعنى الوجود بالعرض وثانياً وما فيها من جهة ماهية العبد وميولاتها ودواعيها بالذات وأولاً .

ومعنى كونها في كل ما كان من فعل الله وقدره ومفعوله أي الوجود بالعرض أنّها أي ماهية العبد الفاعل للسيئة مساوقة في الظهور للوجود بمعنى انها خلقت من نفسه من حيث هو لا من حيث النور كما خلق الظل مساوقاً لأشراق الشمس بنورها من نفس النور من حيث هو لا من حيث الشمس وآلاً لكان نورا .

فالماهية راجعة إلى نفس الوجود من حيث هو والوجود راجع إلى نور الله الذي هو امره الذي به قام كل شيء .

قلت: فمشيئة العبد للحسنة بالذات من مشيئة الله لها بالذات ومشية العبد للسيئة بالذات من مشيئة الله بالعرض على نحو ما اشرنا لك إليه .

واسلك طريقاً بين هذه الحدود جامعاً لها على نحو ما يأتي وهذا الطريق الجامع هو سبيل الله قال تعالى ﴿فاسلكى سبيل ربك ذللاً﴾ .

أقول: يعنى انّ مشية العبد للحسنة هي من ميل الوجود الذي هو حقيقة العبد من ربّه فهي مشية ذاتية له وللحسنة أيضاً لأن الحسنة أيضاً يرجح فيها جهة النور كما تقدّم وهي من مشية الله للحسنة بالذات لأنّها هي المطلوبة من المكلف ومشية العبد للسيئة أيضاً بالذات لأنّ هذه المشية من ميل الماهية التي هي حقيقة العبد من نفسه وانته فهي ذاتية له وللسيئة لأن السيئة يرجح فيها جهة الظلمة كما مرّ .

فمشيته لها بالذات من مشية الله لها أي السيئة بالعرض لأنّ السيئة ليست مطلوبة من العبد وانما مكّن من فعلها بان جعلت مشيته وآلات فعله صالحة لها وان كانت انما خلقت للطاعة ليتمكن من فعل الطاعة اذ لو فعل الحسنة ولميقدر على السيئة لميكن محسناً ولايكون محسناً حتى يتمكن من السيئة ويتركها ويفعل الحسنة فكانت السيئة والتمكين منها مطلوباً لله تعالى ثانياً وبالعرض لتتم الحسنة فافهم .

وقولى (واسلك طريقا بين هذه الحدود الخ)، اريد به انك اذا عرفت ان الحسنه من فعل الله يعنى بمحبته وتأيبده ومن وجود العبد وان السيئه من فعل العبد بتمكين الله له منها لتتم له الطاعة وان الحسنه لكانت من فعل العبد وبقدر الله يعنى بتمكين الله تعالى للعبد منها لأجل ان يتمكن من الحسنه.

وعرفت ان قدر الله الذي قام به كل شئ هو الحافظ للعبد ولأفعاله الخير والشر كما ذكرنا سابقاً على نحو ما تحفظ المادة صورة السرير وصورة الصنم فكما ان خلق الله الخشب لمنافع العباد لا يكون به فاعلاً لصنم ولا معيناً لعامليه وعابديه كذلك خلقه للقدر المادى لمنافع الخلق لا يلزم منه كونه فاعلاً لأفعال العباد بل هم الفاعلون لفعالهم لمشاركهم فيها ولميهمل العباد في ملكه.

وسلكت بين ذلك خارجاً عن كلا الطرفين عن الاجبار والتفويض فقد سلكت سبل ربك ذللاً أي متقادماً لما اشار اليك في آياته وعلى السن اوليائه من ان الله لا يظلم العباد ولا يهملهم في ملكه ففى التوسط بين هذين منزلة (لا يعلمها الا العالم ﷺ) أو من علمه آياها العالم ﷺ) كما في رواية التوحيد عن سيد الساجدين ﷺ.

قلت: واصل المسئلة هو ان تعلم ان الشئ انما يتحقق بوجوده وماهيته وذلك لانه (الا انه خل) لا قيام له بنفسه لا في افراده ولا في المجموع وانما يتقوم بامر الله قيام صدور فهو قائم به ابدأ قيام صدور فهو طرى ابدأ.

وإليه الاشارة بقوله تعالى ﴿ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره﴾ وفي دعاء يوم السبت رواه في المصباح قال ﷺ (كل شئ سواك قام بامرک).

أقول: في هذا الكلام اشارة إلى بيان كيفية قيام الأشياء بامر الله لاحتياجها في صدورهما وفي بقائهما إلى الامداد والمدد وذلك لتعلم ان الشئ لا يتحقق الا بوجوده وماهيته فهو متقوم بهما قياماً ركنياً فانه ليس مستقلاً وانما هو متقوم بغيره سواء اعتبر ذلك في نفسه ام في افراده ان كان ذا افراد ام في اجزائه بل وفي لوازمه واشراقاته.

واعلم اننا قد اشرنا ان امر الله الذي به تقوم الأشياء يطلق على شيئين:

احدهما فعل الله وهو المشار إليه بقوله تعالى ﴿الا له الخلق والأمر﴾ وهذا تقوم به الأشياء تقوّم صدور فكل شئ من فعل الله في حال صدور وبقائه طرى ابدأ فاؤل آتاته

كآخره اذ وجوده انما هو شئ بفعل الله سبحانه فلا تحقق له في البروز في عالم الاكوان
الآ بالفعل فهو منه كالنهر الجارى من ينبوع.

والآخر أوّل مفعول صدر عن الفعل وهذا تتقوم به الأشياء تقوّمًا ركنيًا كتقوم السرير
وابناء نوعه بالخشب والمراد بهذا الوجود هو الماء الذي جعل منه كل شئ حى وهو
الحقيقة المحمديّة ﷺ فان الأشياء كلها موادها التي تتقوم بها من اشعتها أو اشعة
اشعتها.

والآية المذكورة والدعاء يحتمل الامر منهما على الوجهين بان يكون المراد بالامر
العلة الفاعلية أو العلة المادية.

قلت: الآ انه في كل حال نهر يجرى مستديرًا استدارة صحيحة.

وليس قولنا انه نهر يجرى انه دائرة بل هو كرة مجوّفة وافعاله أيضًا قائمة
بامر الله من جهة ما تقوّمت به ذاته تقوّمًا تبعيًا على نحو ما اشرنا إليه
سابقا.

**والمراد بالتّبعي ان يكون نسبة ما تقوّمت به الافعال إلّ ي ما تقومت به
الذات نسبة الشعاع إلى المنير نسبة واحد من سبعين.**

أقول: يعنى أنّك اذا اعتبرت حال استمداد الشئ في حال جريان المدد عليه من
فوّارة القدر وانه لايمدّ الآ بما له وان ما انفصل عنه عائد إليه كان كالنهر الجارى على
الاستدارة بان يكون آخره متّصلاً باوّله بمعنى ان ما يأتيه انما هو مما له وان ما ذهب منه
بعد استمداده به عائد إليه مددًا جديدًا سواء رجع في انفصاله عنه وذهابه منه إلى غيب
الأكوان ام إلى غيب الامكان فانه لا يأتيه ما ليس له ولا منه ولا يأتيه الآ مدد جديد من
جهة ينبوع استغنائه التي هي مبدء فيض امداده.

وتلك ينبوع ليست في جهة ولا مكان ولا وقت بل تظهر الافاضة عليه من كل جهة
فيكون في استمداده كرة صحيحة الاستدارة مجوّفة لأنها تدور على نقطة هي علتها لا إلى
جهة.

واعلم ان بعض من وصل إلى ساحل هذه اللّجة قال: (بأن الشئ لا يوجد بعينه في
آئين بل يتبدل في كل لحظة تبدلاً سيّالا فهو في كل آن غير ما قبله وما بعده مغايرة

حقيقية^(١) لأنه نهر يجري والنهر في كل لحظة هو غير ما قبل ذلك وما بعده فالذاهب منه لا يعود ابدا والآتى إليه لا ينقطع ابدا).

وقد اخطأوا وغلطوا لأنه لو كان كما يقولون لكان في جميع احواله جديداً طرياً فلا تتصف ذاته بطاعة ولا معصية لأنها كلها تذهب ولم يبق شئ منها له ولا عليه فيأتى يوم القيمة لا ثواب له ولا عقاب عليه لذهاب كل جارحة مع ما كسبت وفناء كل طبيعة بما اقتضت وليس كذلك بل قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ وقوله تعالى ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره وقوله سيجزيهم وصفهم﴾ وقوله ﴿ولكم الويل مما تصفون، ان هذا ما كنتم به تمترون﴾ وامثال ذلك تنادى بعدم فناء شئ منهم ولا من اعمالهم.

فلما دل الدليل على عدم الاستقرار والثبات وعلى عدم الاستغناء عن الامدادات ظهر بان اعمالهم لازمة لهم وليس الا لبقائهم وقد قال ﷺ ﴿وانما خلقتم للبقاء وانما تنقلون من دار إلى دار﴾.

وهذا كله مترتب على ما اشرنا إليه من انه نهر يجري مستديراً ويستمد اوله من آخره وعائده من ذاهبه وأنه لا يمدّ الا ممّا له فان ما ذهب عنه ولحق بغيب كونه أو بامكانه هو ما يمدّ به.

وفائدة هذا مع ما ذكرنا من لزوم الأوصاف والأعمال انه اذا تكرر في اطوار الكسر والصوغ والحل والعقد نعمت اجزائه وتلززت ذراته وقويت بنيته وصفت طينته وترقت بتكرار الحل والعقد والكسر والصوغ إلى غايات كمالاته لتردده في مراتب اطواره.

وهذا ظاهر لمن عرف كيفية تكوين الأشياء في مراتب اطوارها فان الياقوت انما عزّ وتميّز عن اصله الذي هو التراب بكثرة السحق والحل والعقد والطبخ على النظم الطبيعي حتى تخلص عن الأوساخ والأعراض وزالت عنه الغرايب ونضج بكرّ الكواكب عليه فكذلك جميع الأشياء فلذا تنتهي إلى غاية كمالاتها من غايات الخيرات أو الشرور.

وقولى (وافعاله أيضاً قائمة بامر الله تعالى الخ)، اريد به ان افعال المكلف من حيث كونها محفوظة بامر الله أنها قائمة بامر الله الذي هو فعله والذي هو مفعوله الأوّل من جهة ما تقوم به ذاته يعنى ما تقوم به الأفعال مطلقاً أي صدوراً وامداداً هو ما تقوم

به الذات فنسبته إلى ما تقوم به الذات نسبة الأفعال إلى الذات .

فكما انّ الأفعال صفات فعلية للذات كذلك الأمر الذي تقوم به الأفعال صفات فعلية كذلك لما تقوم به وهي نسبة الشعاع إلى المنير ورتبته في الشدة والضعف نسبة الواحد من السبعين وهو جارٍ في الأفعال كجريان أصله في الذوات بمعنى ان الذوات قائمة بالأمر الفعلي قيام صدور وبالأمر المفعولى قياماً ركنياً كذلك الأفعال قائمة بالأمر الفعلي الذي تقوم به الذوات قيام صدور كأصله وبالأمر المفعولى الذي تقوم به الذوات قيام تحقق أي قياماً ركنياً .

ولكن لا يشتبه عليك من كلامنا انا نريد انّ الأفعال صادرة بأمر الله ليكون المكلف مجبوراً وانما نريد به ان هذه هي الحافظة للأفعال وفاعلها المكلف كما قلنا سابقاً ان الحافظ للصورة التي في المرأة من حيث التقوم الصدورى والركنى هو مقابلة الشخص لها ومع هذا فهي أي المرأة مستقلة بتحريكها وتسكينها مما هو من جهتها كما ان امر الله تعالى مستقل بتحريكها وتسكينها مما هو من جهته .

فاعمال المكلف الاختيارية مستندة في صدورهما إليه على جهة الاستقلال لا إلى حافظها كما توهمه كثير من أهل المعرفة كالملا محسن وشيخه الشيرازى واضرابهما فانهم كثيراً ما يقولون بأن المنزلة التي بين المنزلتين لا يعثر عليها أهل الظاهر ولا يعرفها الآ أهل الكشف والشهود .

وربما يتنوها فقال الملا محسن في كتابه قرّة العيون ما معناه (كما ان خلق الموصوفات متفرد به البارى سبحانه لا يشاركه في صنع شئ منها احد من خلقه كذلك خلق الصفات والأفعال) .

ومعلوم عند كل من نظر عبارته وفهم مقصوده منها انه قول المجبّرة بان افعال العباد من الله اذ لا مؤثر في الوجود الآ الله ونحن نتبرء إلى الله من هذا القول بل افعال العباد منهم وهم لها فاعلون كما قال سبحانه ﴿ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون﴾ وان كنا نقول بأن الله حافظ للمكلف ولأفعاله بامرهم بمعنى انه تعالى سبق لهم ولأفعالهم بامرهم تعالى الآ ان افعالهم صادرة منهم باختيارهم هم لها فاعلون على الاستقلال لمشاركهم سبحانه فيها ولم يكن فاعلاً لها .

قلت: فالذات قامت بامر الله وافعالها قامت بنور ذلك الامر واختلافها على حسب اختلاف مراتبه من ذلك الامر فالامر هو الحفيظ لها كما ذكرنا والفعل المحفوظ مستند إلى فاعله المحفوظ وحفظ الاستناد من ذلك الامر أيضاً وإلى هذا المعنى الإشارة بقول الرضا ج هو المالك لما ملكهم والقادر على ما قدرهم عليه.

أقول: هذا الكلام تكرير لبيان كون امر الله حافظاً للعبد المكلف ولأفعاله والمكلف المحفوظ بهذا الأمر فاعل لأفعاله المحفوظة بنور ذلك الأمر اذ لو لميحفظ المكلف لميكن شيئاً بحيث يفعل أو لايفعل ولو لميحفظ له فعله لماقدر ان يفعل شيئاً لميحفظ له وعليه فقلت:

الذات قامت بامر الله الذي هو فعله قيام صدور وبامر الله الذي هو مفعوله الأول قيام تحقق يعنى قياماً ركنياً فكان امر الله الفعلى حافظاً لها بالايجاد وامر الله المفعولى كان حافظاً لها بالامداد فبالوجهين كانت شيئاً يصح التكليف لها ويقع منها الفعل.

وافعالها أي افعال الذات قامت بنور ذلك الأمر الذي قامت به الذات وذلك النور هو صفة الأمر لأنه امر من امر الله وهو شيئان كالأمر فصفة فعل الله قامت بها افعال الذات قيام صدور وصفة مفعول الله قامت بها افعال الذات قياماً ركنياً وهذا مثل ما في الذات.

واعلم انى قد كشفت لك من سرّ القدر ما لاتجده في غير هذا الكتاب الآ فيما كتبناه في غيره وذلك من اسرار اخبار الائمة الأطهار عليهم السلام وليس من الانتحال ولا من التوهم والخيال ولمابق عنك في هذا الآ ما لايسعه في المقال وانا اوقفك على ما كتتمته فان وصلت إلى حدّه من مصدره فهمته والآ فلاتفهمه وإياك ان تخرج عن حدود الحق الذي ذكرته.

وانا اذكره واقول: ان افعال المكلف صورها صادرة منه باختياره على الاستقلال بالله أي ان موادها من امر الله الفعلى ايجادا ومن امر الله المفعولى امدادا.

فلايشبهه عليك من قولى (انها قائمة بصفة امر الله الفعلى قيام صدور وبصفة امر الله المفعولى قياماً ركنياً) ان الأفعال ليست صادرة من المكلف على جهة الاستقلال بل هي صادرة من المكلف على الاستقلال اذ جميع صورها منه على النحو الذي ذكرناه.

وهذا الذي ذكرته لك هو الذي كتتمته عنك فان بيّنه لك صاحبه عليه السلام فانتم تفهمه وان

وقفت على حدود ظاهر كلامي فانت تسلم مع انك تفوز بالسهم الأوفى من النصيب بالمعلى والرقيب وان اردت ان تتخطأ إلى قعره بغير تبين صاحبه ﷺ قلت بالاجبار وان تنزلت عن حدود ظاهر كلامي قلت بالتفويض .

واعلم ان في قعره شمس تضيئ لا ينبغي ان يطلع عليها الا الواحد الفرد فمن تطلع عليها فقد ضاد الله في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف عن ستره وسره وباء بغضب من الله ومأوي ه جهنم وبئس المصير ومن منازعته^(١) في سلطانه تعالى ان تحفظ عن حدود ظاهر كلامي فانه قول بالتفويض فافهم .

وقولى : وحفظ الاستناد من ذلك الأمر أيضاً، اريد به ان الاستناد نفسه اعنى استناد الفعل إلى فاعله من ذلك الأمر لكنه من نوره فهو نور نوره وصفة صفته على ما قررنا .

وقول الرضا ﷺ هو المالك لما ملكهم، نفى التفويض بقوله هو المالك ونفى الجبر بقوله لما ملكهم ولم يقل لما ملكوا وكذا قوله ﷺ على ما اقدرهم عليه، لأنه ﷺ يشير إلى الدقيقة التي فيها انى كتمتها عنك وان كنت بينتها لك لأن فهمك لها موقوف على تعليم العالم ﷺ فتفهم هذا الكلام المكرر المردد والله سبحانه ولى التوفيق .

قلت: والاختيار الذي في العبد نشأ من اقتضاء الضدين الوجود والماهية لاقتضاء ما لهما كما مَرَّ ومن خلق الة الصالحة للمتضا دين ومن الاستطاعة للفعل في الفعل ومن امكانها قبل أي الصحة وهي التي يكون العبد بها متحركاً مستطيعاً للفعل ولانه اثر المختار فتكون مختاراً قال تعالى ﴿فجعلناه سميعاً بصيراً﴾ .

أقول: انا قد اشرنا في الشرح إلى بيان منشأ الاختيار وهنا ذكرناه في المتن والضدان هو الوجود والماهية والمكلف مركب منهما وكل منهما بسبب افتقاره يقتضى الميل إلى ما هو من نوعه للاستمداد منه ما له مما تقوم به .

فاختيار المكلف نشأ من تركيبه من اقتضاء كل من الضدين اللذين تركيب منهما ومن الآلة المخلوقة لتحصيل ما يقتضيه كل واحد من الضدين حيث خلقت صالحة لكل من الميلىن ومن الاستطاعة لما يشاء من افعاله فانه تعالى خلق فيه استطاعة امكانية سابقة على

الفعل جايزة الحصول له واستطاعة فعلية واجبة الحصول^(١) مع الفعل لا قبله ولا بعده وهي المفسرة في الأخبار بأنها الصحة التي بها يكون العبد متحركاً مستطيعاً للفعل .
ومما دلّ عليه قوله تعالى ﴿فجعلناه سميعاً بصيراً﴾ أي مختاراً يعرف الخير والشر والجيد والردى لأنه اثر فعل المختار والآخر يشابه صفة مؤثره التي هي منشأ الأثر .

قلت: فاذا فعل العبد المختار المتقوم بامر الله الفعل المتقوم بنور امر الله وهو قادر على تركه كان قد فعل فعله وحده بقدر الله لان الفعل المحفوظ مستند إلى فاعله المحفوظ وحده فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقوم استناده إلى فاعله .

وإلى ذلك يشير تأويل قوله تعالى ﴿ثم قبضناه لينا قبضاً يسيراً﴾ فقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده وهكذا في كل حركة وسكون وهو سرّ الامر بين الامرين .

أقول: اذا فعل العبد المختار من جهة تركه من شيئين متضادين لكل واحد منهما داع يبعثه على خلاف داعي الآخر كان قادراً على فعل ذلك الفعل المأمور به أو المنهى عنه يباعث احد جزئي ذاته وعلى تركه يباعث الجزء الآخر وتركبه من الباعثين المختلفين هو منشأ الاختيار .

وقد قدّمنا ان انبعاث الداعيين لا يكون دفعة لاستلزام ذلك انفكاك كل عن الآخر المستلزم لفناء المركب منهما وانهما ينبعثان على التعاقب وقد سبق ان كل شئ فهو محفوظ فما دامت شئيته محفوظة عليه فهو شئ تنسب إليه الأفعال والآ فليس شيئاً أصلاً وهو المراد بقولنا (المتقوم بامر الله) .

والفعل كذلك فان فعله انما هو شئ في نفسه ومنه انما هو بحفظ نور امر الله كما يتنا سابقاً فالعبد فاعل وتارك بقدر الله أي بامر الفعلي ايجاداً وبامر المفعولي امداداً واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿وما تشاؤون الا ان يشاء الله﴾ .

هذا هو المراد في قولنا بان العبد مستقل بايجاد فعله واحداثه لأنه انما كان فاعلاً بقدر من الله وهو الامر الفعلي والامر المفعولي وهو معنى قولنا (فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقوم استناده إلى فاعله) .

ومعنى الاشارة بتأويل قوله تعالى ﴿ثم قبضناه اليها قبضاً يسيراً﴾ انّ الظل مددناه وقبضناه بعد مدّه^(١) قبضاً يسيراً بالتدرّيج مسائرين له من المسائرة بمعنى المصاحبة يعنى انا قبضناه ولمنخله من ايدينا وهو من ظاهر الظاهر .

والظل آية فعل المكلف فانه وان كان بفعل المكلف مستقلاً به لكننا حافظون له بالايجاد والامداد ليتمكن المكلف من احداثه وآلا لميكن شيئاً فلا يحدث المكلف ما ليس بشيء .

فقولى : (فقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده)، اريد به ما ذكره على بن الحسين عليه السلام من انّ القدر والعمل كالروح والجسد فكما ان الروح بدون الجسد لا تحسّ والجسد بدون الروح لا حراك فيها كذلك القدر والعمل فلو لميكن القدر بموافقة من العمل لميعرف الخالق من المخلوق وكان القدر شيئاً لا يحسّ ولو لميكن العمل بموافقة من القدر لميتم ولميمض ولله فيه العون لعباده الصالحين انتهى، نقلته بالمعنى أو بما يقرب من اللفظ .

والمعنى في تمثيله عليه السلام بالروح والجسد ما ذكرناه مكرراً من ان كل شىء فايجاهه من فعل الله وامداده من امر الله وان المكلف وافعاله من هذه المقولة آلا ان صورة الأفعال هو محدثها باختياره .

كما مثلنا سابقاً بالصورة التي في المرأة من ان مادتها من صورة المقابل القائمة به اعنى ظلّها المنفصل القائم بها قيام صدور والقائم بالمرأة قيام عروض وحلول والقائم بصقاتها وهيئتها قيام ظهور وصورة الصورة من صقالة المرأة وهيئتها .

فما من صورة المقابل حافظ للصورة في المرأة عن التهافت والفناء والاضمحلال لأنّ صورة المقابل المتصلة به حافظة للصورة في المرأة بظلها الذي هو مادة الصورة في المرأة وهو بمنزلة قدر الله في فعل المكلف وما من المرأة من صقالة واعتدال واعوجاج أو كبر أو صغر أو بياض أو سواد أو طول أو عرض هو صورة الصورة التي فيها من المقابلة وذلك شىء احده المرأة فهى مستقلة به احداثه اعنى صورة الصورة كما انها مستقلة بتحريك الصورة المحفوظة .

فكذلك المكلف مستقل باحداث صورة فعله وتحريك مجموع الفعل اعنى ما من

القدر من مادته وما منه من صورته كما مرّ وكل حركة وسكون فقدر الله حافظ له كما قلنا من انه روحه والحركة والسكون جسده فافهم فان هذا هو سرّ الأمر بين الأمرين ومن هنا .

قلت: ومثال ذلك التقوّم كما تقوّمت الاستضاءة في الجدار بنور الشمس فالامر وجه الشمس.

والنور الذي هو الماء نور الشمس المنبثّ.

والاستضاءة في الجدار وجود الانسان.

والجدار الذي اشرنا إليه وهو نفس الاستضاءة من حيث هي هي ماهيته وفعله المنسوب إليه هو مثل الانعكاس عن الاستضاءة وهو نوعان فما انعكس عنها من جهة نور الشمس فهو خير ونور وحسنة وطاعة وما انعكس عنها من جهة نفسها فهو شر وظلمة وسيئة ومعصية.

فالنوع الاول فعل العقل عن الوجود.

والثانى فعل النفس عن الماهية فتفهم.

أقول: قولى ومثال ذلك التقوّم الخ، مبنى على قاعدتى من تكريرى لما اذكره فانى اكرّره مراراً كثيراً ليتفهمه الطالب بكثرة ذكره مرّة بعد اخرى وذلك لعدم انس الأذهان بمثل هذه المعانى وبعدها عن مدارك الأفهام حيث لمتذكر في كتاب ولمتجرّ في خطاب وانما اشارت إليها الأخبار اشارة خفية لأولى الأبصار.

وذلك ان تقوّم حسنات العبد وطاعاته بقدر الله مع انها منسوبة إلى العبد وحادثه بفعله كتقوّم الاستضاءة التي ظهرت في وجه الجدار بنور الشمس لأنها هي انعكاس نور الشمس ألاّ انها لاتظهر ألاّ بالجدار فكان الجدار هو المحدث لها في الظهور وان كانت من نور الشمس لأنها قائمة بنورها الفعلى قيام صدور وبنورها المفعولى قياماً ركنياً لكنها لاتتحقق في الأعيان الكونية الا بالجدار.

كذلك الطاعة فانها وان كانت من نور الوجود الأوّلى المفعولى وبنور الوجود الأوّلى الفعلى كما مرّ ألاّ انها لاتتحقق في رتبه كونها الا بفعل العبد وكذلك تقوّم سيئاته ومعاصيه بقدر الله العرضى المعبرّ عنه بالتخلية والخذلان في ظاهر الشريعة.

فامر الله الذي تقومت به الطاعة أوّلاً وبالذات مثله وجه الشمس وهو المرئى المضيء لانه بمنزلة الأمر الفعلى والأمر الذي منه مادة الطاعة اعنى النور الذي هو الماء

يعنى الذي جعل منه كل شئ حى اعنى المفعول الأوّلى^(١) مثل نور الشمس المنبث من فعلها وهو الذي كانت منه استضاءة الجدار بالانعكاس والاستضاءة في الجدار مثل وجود الانسان في تكوينه والجدار نعنى به نفس الاستضاءة التي هي وجود المكلف .

وهذه النفس هي ماهية المكلف لأنّ الماهية نفس الوجود من حيث هو هو وفعل المكلف للطاعة المنسوب إليه على الاستقلال مثل انعكاس النور عن الاستضاءة التي هي مثل الوجود والمنعكس عنها هو النور الممازج للظل .

هذا اذا جعلت الاستضاءة مثلاً للوجود ولو جعلتها مثلاً للحسنة كان الظل مثلاً للسيئة فما انعكس عن الاستضاءة ان جعلتها مثلاً للوجود من جهة نور الشمس مثل للطاعة الصادرة عن دواعى العقل بطلب الوجود وهو خير ونور وحسنة وطاعة وما انعكس عن الاستضاءة ان جعلتها مثلاً للوجود أيضاً من جهة نفسها لا من جهة نور الشمس فهو مثل للمعصية الصادرة عن دواعى النفس الأتارة بطلب الماهية وهو شرّ وظلمة ومعصية .

فالنوع الأوّل اعنى الخير والنور والحسنة والطاعة فعل العبد من جهة دواعى عقله والعقل انبعث إلى هذه الخيرات من جهة ميل الوجود إليها وطلبه من العقل ان يستخر الأركان في تحصيلها وكل ذلك بمؤنة من الله بمدده من قضاء الخير .

والنوع الثانى اعنى الشرّ والظلمة والسيئة والمعصية فعل العبد من جهة دواعى نفسه الأتارة وهي انبعثت إلى هذه الشرور من جهة ميل الماهية إليها وطلبها من النفس ان تستخر الأركان في تحصيل هذه الخبائث وكل ذلك بتخيلة وخذلان من الله وذلك مقتضى قضاء الله بسوء فعل العبد وخبث نيته وما ربك بظلام للعبيد .

قلت: واعلم ان الماهية موجودة بوجود الوجود ما دام موجوداً واذا لمتوجد لميوجد الوجود لانها بشرط لايجاده وتماثل لقابليته للايجاد كالعكس .

وانما قالوا انها عدم ما شئت رائحة الوجود لانهم يريدون انها لمتوجد أوّلاً وبالذات قط لا انها لمتوجد اصلاً بل هي موجودة بفاضل ايجاد الوجود كما قلنا آنفاً .

وذلك الفاضل اذا نسب إلى ايجاد الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شأن الاثار والصفات هذا في الظاهر .

أقول: انّ الماهية موجودة بوجود الوجود ما دام موجوداً بها لأنها هي هويته من نفسه

والشئ لا يكون شيئاً آلاً بهويته فهي دعامته التي لا يتقوم الآ بها وهي كذلك بمعنى انها اذا كانت هي هوية الوجود لا تتحقق بدونه لأنه اذا لم يكن فلا هوية فهو شرط كونها وتحققها وهي شرط ظهوره وقابليته .

واما قولهم انها ماشمت رائحة الوجود فهي عبارة متلقاة من كلام المتقدمين وهم يريدون بها انها موجودة ثانياً وبالعرض لأنها لم تكن مقصودة لنفسها وانما طلبت لتوقف ظهور المقصود عليها اعنى الوجود الذي هو المراد أولاً وبالذات .

الا ان المتأخرين من الحكماء كثيراً منهم لم يفهموا مرادهم من ذلك لأنهم غلطوا في كثير من مرادات المتقدمين وكانت الحكمة محفوظة بالوحى النازل على الأنبياء صلوات الله عليهم وتلقوها الحكماء المتقدمون عنهم فلما انفردوا عن الأخذ منهم كما جرى للمشائين والرواقيين فانهم ربما فهموا من تلقاء انفسهم اشياء لا تجرى على قواعد وحى الله سبحانه وخصوصاً حكماء الاسلام لتلك العلة ولأن المترجمين لكلامهم المكتوب في كتبهم باليونانية ربما ترجموا كل لفظة على حدة فيقع الغلط والخطاء اذ قد يكون المعنى لا يتأدى الآ بالمجموع كما لو ترجمت قول الفارسي (قَسَمُ بِخُورِ) فقلت (قسم) بمعنى اليمين و(بخور بمعنى) كُلُّ فانه يبطل المعنى ويكون غير مراد الفارسي لأن مراده (احلف) و على ترجمتك يكون المعنى (كل اليمين).

فلما كثر الخطاء من اجتهاد الحكماء من انفسهم من غير اخذه من قواعد الوحى كما نزل بل ربما فرّعوا عليه ما لا يدخل تحت قواعده ومن الخطاء في الترجمة ومن تجويز سوء الفهم اختلف رأى المتقدمين مع المتأخرين .

وبرهان هذا ما نص عليه حقاظ الشريعة محمد وآله ﷺ فانهم قد بينوا عن الله تعالى دقيق الحكمة وجليها بما يطابق العقول ويطابق قواعد التوحيد ويطابق القرآن المجيد .

وهؤلاء المختلفون في الماهيات فقالوا فيها بالأقوال المتعددة .

فمنهم من قال انها مجعولة مطلقاً .

وبعضهم لم يقل بل قال بعدم كونها مجعولة .

وبعضهم فرّق بين مرتبتها في الأعيان ومرتبته في العين فقال به في الثانية دون

الأولى .

وبعضهم قال جعله تعالى متعلق أولاً وبالذات بها وبالوجود ثانياً وبالعرض فجعل الوجود تابعاً لجعل الماهية على معنى انه لا يحتاج لجعل جديد.

وبعضهم على العكس من ذلك فجعل الماهية تابعة لجعل الوجود على انها لا يحتاج الى جعل جديد.

وبعضهم قال لجعلها بمعنى انها فائضة من الله سبحانه في الأعيان دون العين. وبعضهم قال ان الجعل تعلق بها واطلق.

وبعضهم قال تعلق الجعل بها بمعنى انها فائضة منه سبحانه بتجلياته الثانية بصور شؤنه المستجنة في غيب هوية ذاته بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب المحض.

وبعضهم قال انها ليست مجعولة بل هي صور علمية للأسماء الالهية التي لا تأخر لها عن الحق الا بالذات لا بالزمان أي بالوقت بمعنى ان ظهورها مساوق لأزليته وان كانت بعده في الرتبة فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا متبدلة.

وبعضهم قال والمراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غير. وبعضهم قال بجعل استعداداتها أيضاً واطلق.

وبعضهم قال بمعنى انها فائضة من الحق سبحانه الخ، من غير طلب منها بلسان حالها إليه.

وبعضهم قال بطلب منها بلسان حالها إليه.

وبعضهم لميقل بافاضتها بل قال بعدمه.

وبعضهم قال انها من مقتضياتها ومقتضى الذات لا يتخلف عنها.

الى غير ذلك ما تضمنته تلك العبارات عنهم.

وهذه الأقوال الخمسة عشر ربما تداخل بعضها في بعض ومنشأ تكثرها ما قال امير المؤمنين عليه السلام (العلم نقطة كثرها الجاهلون أو الجهال) على اختلاف الروايتين.

وبالجمله الماهية ان كانت شيئاً فالله سبحانه خالقها والا فهي تكون قديمة غيره تعالى أو تكون هي الله اذ الشئ لا يخرج عن ذلك فان كانت مخلوقة تم المطلوب.

وان كانت قديمة غيره تعددت القدمات.

وان كانت هي الله العياذ بالله لميجز ان تكون ماهية لزيد وعمرو الآ على الآراء الباطلة المبنية على القول بوحدة الوجود التي ثبت الاجماع على كفر قائلها .
وان لم تكن شيئاً فلا معنى للاسناد إليها بجعل أو عدمه .

والحقّ انها شئ محدث خلقها الله من نفس الوجود من حيث نفسه فكل محدث مركب من وجود وماهية أي من مادة وصورة وهو قول الحكماء الالهيين الاوليين كل ممكن زوج تركيبى يعنى ان كل ممكن مركب من شيئين حادثين وهذا هو الذي يجرى على قواعد الاسلام وضوابط التوحيد وبراهين العقول وتبيان الوحي .

وقولى (انها موجودة بفاضل ايجاد الوجود)، قد تقدّم الكلام في بيانه وان المراد بهذا الفاضل هو نور الفعل المحدث للوجود وهذا النور فعل مشتق من فعل الله الذي صدر عنه الوجود فراجع هناك .

وقولى (وذلك الفاضل اذا نسب إلى ايجاد الوجود كان نسبة الواحد من سبعين كما هو شأن الآثار والصفات) اذا نسبت إلى المؤثرات وإلى الموصوفات .

وقد اشرنا في تأليفاتنا إلى وجه ذلك العدد من ان كل شئ فهو مربع الكيفيات مثلث الكيان لأنه حرارة ورطوبة وبرودة ويبوسة وجسم ونفس وروح فكل شئ جوهر أو موصوف ذو سبعة فاذا نسب إلى الصفة والعرض اللذين في الرتبة الثانية كان سبعين لأنّ السبعة في المرتبة الثانية سبعون والصفة والأثر واحد منها لأنه عرض ولو كان من نوع موصوفه كان واحدا من عشرة فافهم .

قلت: واما في الحقيقة المطابقة للواقع فهي موجودة بوجود آخر مستقل في نفسه وان كان مترتباً على الاول فان نسبة وجوده إلى الاول كنسبة وجود الانكسار إلى وجود الكسر وذلك لان الاول من تمام قابلية وجودها للايجاد فالوجود في الاول موجود بالايجاد الذي هو الفعل اوجده بنفسه لا بوجود مغاير لنفسه .

أقول: انّ الماهية في الواقع وهو الذي خلق الله عليه خلقه وفي نفس الأمر وهو الذي قام عليه الدليل القطعى موجودة بوجود الآخر أي ايجاد آخر غير ما به ايجاد الوجود وان كان مترتباً عليه لأنه من نوره وشعاعه كما تقدّم .

فان نسبة ايجادها إلى ايجاد الوجود كنسبتها إليه وهو نسبة وجود الانكسار إلى وجود

الكسر وذلك لأنّ وجود الوجود من تمام قابلية الماهية للايجاد فهو لها كالجوهر للعرض فالوجود احده^(١) الفعل بنفسه لا بوجود آخر لأنّه هو المادة والمادة لمتمكن موجودة بمادة اخرى بل بنفسها بخلاف الماهية فانها موجودة بالوجود.

هكذا قالوا وانا ابين لك ما هو الواقع: وهو ان الماهية موجودة بنفسها كما في الوجود لكن لما كان الوجود في الحقيقة هو المادة كان مادتها نفسها فيكون وجودها مادتها وهي نفسها وهي ماهيته.

فان قلت: انها موجودة بالوجود.

فهو صحيح بمعنى ان مادتها موجودة به وهي ماهيته.

وان قلت: انها موجودة بنفسها كما في الوجود.

فهو صحيح بمعنى ان ماهيتها بنفسها.

فقولى (فالوجود في الأوّل) أي في الوجود وهو نفسه لأنّه هو المادة وهو محدث

بالايجاد الذي هو فعل الله والوجود في الثاني كما يأتي أي في الماهية وهو نفسها.

قلت: ألا ان ايجاده بنفسه ادارته على نفسه كرة تدور على كرة تدور على نقطة هي الحركة الكونية من الفعل والكرة الظاهرة تدور على خلاف التوالى والباطنة على التوالى.

وفي الثاني موجود بنور ايجاد الأوّل من الفعل وهو نقطة تدور نفس الماهية عليها على خلاف التوالى والماهية تدور على نفسها على خلاف هيئتها وخلاف التوالى وعلى الوجود في جهة غير جهته.

أقول: يعنى ان ايجاده بنفسه عبارة عن ادارته في احداثه على نفسه كرة تدور في استمدادها من علتها على كرة هي علتها وهذه العلة في استمدادها من علتها تدور على علتها التي هي علة العلة وهي نقطة وهي الحركة الكونية أي التكوينية من الفعل وهي الفعل الخاص بها من الفعل الكلى.

والكرة الظاهرة اعنى الوجود يدور على التوالى من جهة كونه مطيعاً في رتبة المعلولية وعلى خلاف التوالى بالنسبة إلى رتبة العلة لأنّ العلة تدور بمعلولها على التوالى.

والكرة الباطنة أي العلة وهي نفس الوجود تدور على التوالى بالنسبة إلى معلولها

وهي الكرة الظاهرة والكرة الباطنة بالنسبة إلى علتها اعنى الحركة التكوينية تدور في استمدادها منها على خلاف التوالى لأنها مفعول والحركة الكونية فاعل .

وأما من حيث المطابقة أي مطابقة المعلول لعلته فالظاهرة مطابقة للباطنة والباطنة مطابقة للحركة التكوينية وكلها جارية على التوالى فخلافاً للتوالى فيهما اعنى الظاهرة والباطنة اضافى .

والمراد بالتوالى : ما جرى على مقتضى طبيعة مؤثره فانه حينئذٍ جارٍ على النظام الطبيعى ولا ريب ان الوجود ونفسه الاعتبارية اللذان ليسا شيئاً غيره والحركة الابدادية كلها جارية على كمال النظم الطبيعى .

وقولى (وفي الثانى) أي وفي الماهية (انها موجودة بنور ايجاد الأوّل) أي الوجود (من الفعل) وهذا النور تدور نفس الماهية الاعتبارية التي هي الماهية في نفس الأمر عليه على خلاف التوالى لأنها على خلاف مقتضى ذلك النور فجرت على غير النظم الطبيعى .

والماهية في استمدادها من نفسها تدور على خلاف التوالى وعلى خلاف هيئتها أي هيئة نفسها فتخالف هيئتها وتخالف علتها وتخالف التوالى وتدور على الوجود في جهة غير جهته لأنها خلقت من نفسه من حيث النفس لا من حيث جهته التي هي جهة إلى فعل الله .

فاستدارتها معوجة لاتنطبق على شئ من الحق حتى الفعل الذي حدثت به لأن استدارته أي الفعل على ايجاد المستقيم والمعوج مستقيمة فاذا دار على المستقيم كالوجود كانت استدارته عليه مستقيمة لانطباقها على مقتضى الوجود واذا دار على المعوج كالماهية كانت استدارته عليها مستقيمة لانطباقها على ما اقتضته من الاعوجاج من غير زيادة ولا نقص بل لو جرت على خلاف مقتضى الماهية بحيث تكون جارية على مقتضى نفس الفعل أي ذاته حال ايجاد الماهية لكانت استدارة الفعل في نفسها معوجة حيث تعلق على خلاف ما تعلق به .

قلت: فحصل من الوجود والماهية كرتان متداخلتان في الاجزاء متمازجتان في الذرات متقابلتان في السطوح مختلفتان في الدوران وتمازجهما من غير استهلاك شئٍ من اجزائهما وذراتهما في اخر ولا استبانة شئٍ من شئٍ الا في الاعتبار والافعال والميول لاختلاف الشهوتين لتعاندهما الذاتين.

أقول: قد تقدّم فيما ذكرنا ما يدلّ على هذا الكلام فتمامه انّ كلاً من الوجود

والماهية كرة ولما كان الشئ مركباً منهما وكان وجود كل واحد منهما شرطاً لتحقيق الآخر وظهوره كانا متداخلين في الأجزاء لتحقيق الوحدة في المركب منهما وان كان كل واحدة من هاتين الكرتين متمازجتان في الذرات لأن كل واحدة قد ملأت محل ظهورها فاذا ملأت واحدة ذلك المحل في جميع ذرات اجزائه والمفروض انها جزء شئ واحد وجب ان تكون الكرة الثانية تحلّ في ذلك المحل وتملؤه كما تملؤه على فرض الاستقلال فيجب ان تتداخل اجزأهما لأنّ كل واحدة قد ملأت جميع اجزاء ذلك المكان.

ولما كانتا مختلفتين متضادتين في المبدء والكُنه كانت اجزاء كل واحدة منهما متوجهة إلى مبدئهما كالسراج اذا شعلته في الشمس فان المحل الذي هو الهواء من الكرة البخارية كان جميع اجزائه مملوءة من نور الشمس بحيث لميبق جزء منه آلا وهو مشغول بشعاع الشمس ومملو من نور السراج بحيث لميبق جزء منه آلا وهو مشغول بنور السراج الآ ان جميع اجزاء نور الشمس متوجهة إلى جرم الشمس المنير وجميع اجزاء نور السراج متوجهة إلى جرم السراج ولا بدّ ان تكونا متقابلتي السطوح مختلفين في الدوران لأنّ هاتين الصفتين من لوازم التضادّ ولا بدّ ان تكونا متمازجتين في الأجزاء لأنّ ذلك من لوازم وحدة المركب منهما وان تكون التمازج من غير استهلاك شئ منهما في آخر لأنّ ذلك من لوازم تباين المبدء وتمايزه اذا كانت الأجزاء قائمةً بذلك المبدء قيام صدور وان يكون ذلك التمازج من غير استبانة شئ من شئ ولا استهلاك شئ من شئ لأنّ ذلك من لوازم ملأ المحل بكل واحد من شيئين متباينى المبدء بحيث قد قام كل واحد بمبدءه قيام صدور.

وقولى (الآ في الاعتبار) يعنى عند ملاحظة كون كل واحد قائماً بمبدءه قيام صدور.

(وفي الأفعال) فانها تصدر متميزة بحيث ان كل فعل لا يصحّ ان يصدر عن الآخر فيكون مستبينة بعضها من بعض.

وفي الميول جمع ميل فانها تميز لتمييز مبدئها فان الوجود خير ويميل إلى كل خير والماهية شرّ وتميل إلى كل شرّ لأن كل واحد منهما شهوته فيما هو من نوعه ويميل إليه فتختلف الميول لاختلاف الشهوتين.

ولهذا قلت لتعاندا الذاتين أي تضادهما.

قلت: وكلما قرب من النقطة الكونية كان انور لغلبة الوجود وكلما بعد كان اشد ظلمة لغلبة الماهية حتى تنتهي الشدة والضعف إلى نقطة الحركة الكونية والى محدب الكرة فتنتهي الظلمة في جهة الحركة الكونية إلى نقطة عند وجه الحركة الكونية فتبعد منفرجة على هيئة مخروط قاعدته محدب الكرة الظاهرة وينتهي النور في جهة محدب الكرة إلى نقطة على هيئة مخروط قاعدته عند وجه الحركة الكونية.

أقول: ان الوجود الذي هو النور كرة والماهية التي هي الظلمة كرة وكل منهما بنسبة بعض اجزائهما إلى بعض في الشدة والضعف على هيئة مخروط والوجود قاعدة مخروطته عند وجه علته اعنى الحركة الكونية فكلما قرب من اجزائه من الحركة الكونية كان اشد نوراً لغلبة الوجود اعنى الافاضة من الفعل الذي هو الحركة الكونية ونعنى بها الحركة التكوينية كما مرّ وكلما بعد عنها كان اضعف حتى ينتهي إلى نقطة وهذا في الشدة والضعف لا في الحجم بل الأمر في الحجم على العكس في الظاهر.

ومثاله: مثل اشعة السراج فانه نور السراج كهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج وكلما بعد ضعف حتى ينتهي إلى نقطة فيعدم وفي الظاهر على العكس فان التي عند السراج هي الصغيرة الحجم وكلما بعدت الأشعة اتسعت دائرة كرتها.

وفى الحقيقة: لو جمعت آخره وهو اعظم دائرة كرته واوسعها حتى يكون مساوياً للأشعة التي عند شعلة السراج في شدة الاضاءة كان جميع ما جمعت نقطة لاتقسم بالنسبة إلى ما عند الشعلة فكانت بهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج ورأسه المنتهى إلى نقطة هي ما تنتهي إليه في جهة البعد.

والماهية كهيئة مخروط في الشدة والضعف كما ذكرنا في الوجود وفي مثاله من اشعة السراج لا في الحجم الظاهر لأنهما في الظاهر كرتان متداخلتان واما في الشدة والضعف فهما مخروطان متقابلان فمخروط الوجود والنور قاعدته عند مبدئه وينتهي إلى نقطة هي غاية بعده عن المبدء ومخروط الماهية والظلمة قاعدته عند غاية بعد الوجود والنور عن المبدء ورأسه ينتهي إلى نقطة هي غاية قربه من مبدء الوجود والنور فمخروط النور ينتهي ضعفه إلى محدب كرة الظلمة التي هي قاعدة مخروطها بنقطة ومخروط الظلمة ينتهي ضعفه إلى محدب كرة النور التي هي قاعدة مخروطه بنقطة ومبدء الوجود هو الحركة التكوينية.

فقولى (الى نقطة الحركة الكونية والى محدب الكرة)، اريد به ان الماهية على هيئة

مخروط ينتهى راسه إلى نقطة عند نقطة الحركة الكونية وان كانت بالعرض والى محدب الكرة أي كرة الوجود اعنى قاعدة مخروطه .

وكل ذلك في الشدة والضعف لا في الحجم اذ هما في الحجم متساويان لأن صورتها عند اجتماعهما في الشئ المركب منهما صورة كرة واحدة فاقوى النور في تلك الكرة غاية باطنها التي هي عند الحركة التكوينية لأن المحدب كرة مجوفة ونقطة قطبه وسطه وهو عند علته التي هي الحركة التكوينية وكلما بعد النور عن باطنها ضعف حتى ينتهى إلى محدب الكرة بنقطة منه واضعف الظلمة نقطة منها عند اقوى النور يتقوم بها وكلما بعدت قويت بعكس النور حتى تنتهى إلى ظاهر الكرة ومحدبها فتقوى الظلمة . وهو قولى (قاعدته محدب الكرة الظاهرة) .

قلت: فتدور الكرتان الممتزجتان على وجه الحركة الكونية في الخلق تحت الحجاب الاحمر بثلاث حركاتٍ ابدأً.

حركة الوجود الذاتية على التوالى.

وحركة الماهية الذاتية على خلاف التوالى والحركة الثالثة عرضية ففى حال الطاعة تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالى وبحركتها الذاتية على خلاف التوالى وفي حال المعصية يدور الوجود بالحركة العرضية على خلاف التوالى وبحركته الذاتية على التوالى.

أقول: الكرتان الممتزجتان يعنى في تركيب المكلف مثلا وهما الوجود والماهية وهما يدوران على الحركة الكونية اعنى علتها في الخلق أي في قابليتهما للفعل الايجادى وهو الخلق الثانى تحت الحجاب الاحمر وهو الروح الذي على ملئكة الحجب وهو ركن العرش الأيسر الأسفل أي الظاهر وهو يؤدى إلى جبرئيل وجبرئيل يخدمه فيما يتلقى منه في جميع ايجادات الغيب والشهادة بثلاث حركات ابدأ يعنى ان الكرتين اعنى وجود الشئ وماهيته يقبلان الامدادات والتكونات من الحركة الكونية بواسطة حاملها وهو جبرئيل عليه السلام واعوانه بثلاث حركات وهي بيان لكيفية القبول من العلة فانهما في القبول منهما يدوران عليها بثلاث حركات دائماً في كل تكوّن سواء كان في ايجاد ذات أو صفة لازمة أو غير لازمة كالأعمال والأقوال .

الأولى حركة الوجود الذاتية على التوالى في تكون سائر الخيرات من الأفعال

والأقوال والاعتقادات وغيرها من الذوات التي هي ثمرتها .

والثانية حركة الماهية حينئذٍ الذاتية على خلاف التوالى كما هو مقتضى ذاتها .

والثالثة حركة عرضية ففى الخيرات تكون العرضية من الماهية لأنها لذاتها لاتدور على الخيرات ولكن اذا ترجّح جانب الوجود فى طلبه للخير وجب عليها متابعتها بالعرض اذ لو لمتبعه انفكّ التركيب الذي به تقوّم المكلف واذا انفكّ بطل المركب اعنى المكلف ويفنى ويضمحل واذا ترجّح جانب الماهية فى طلبها للشور والمعاصى وجب على الوجود متابعتها بالعرض اذ لو لمتبعها انفكّ التركيب كما ذكرنا .

ففى حال الطاعة تدور الماهية عليها بالعرض على التوالى وتدور بحركتها الذاتية على خلاف التوالى على نفسها بمعنى انها غير قابلة للطاعة برضاها بل مكرهه اكرهها على الطاعة الوجودُ وجنوده من العقل والملئكة فتابعته على الطاعة بالعرض وفى حال المعصية يدور الوجود عليها بالعرض على خلاف التوالى ويدور بحركته الذاتية على التوالى على ربّه أي على امر ربّه بمعنى انه غير قابل للمعصية برضاه وانما اكرهته على المعصية الماهية وجنودها من النفس الأمارة والشياطين فتابعها على المعصية بالعرض .

ولايزال يقوى الغالب منهما حتى ينعدم اعتبار المغلوب فاذا استقرّ على ذلك تغيرت حقيقته فكان اخأً للغالب يدور معه حيث ما دار فان كان الغالب الوجود كانت الماهية اختأً له تحب ما يحب وتكره ما يكره فحينئذٍ تدور على التوالى برضاها وان كان الغالب هو الماهية كان الوجود اخأً لها يحب ما تحب من المعاصى ويكره ما تكره من الطاعات فحينئذٍ يدور على خلاف التوالى بمحبته ورضاه فتكون الماهية فى الأوّل نوراً ليس فيها من الظلمة الا ما يمسك حقيقتها واليه الاشارة بقول الصادق عليه السلام على ما رواه فى الكافى فى حديث معراج النبي صلى الله عليه وآله قال (فكان بينهما حجاب يتلأأً بخفق ولا اعلمه الا وقد قال زبرجد).

وهذا الحجاب هو ما بقى فيه من الماهية فانها لما استولت عليها الأنوار تلاشت ظلمتها حتى لميبق منها الا كالزرقة السماوية وذلك حين استولى النور على ظلمة ذاتها بقى من الظلمة ما يمسك كنهها فكان من بقية الظلمة مع النور زرقة عبّر عن قلة الظلمة بقوله صلى الله عليه وآله يتلأأً بخفق أي باضطراب يكاد تفنى ويكون الوجود فى الثانى ظلمة ليس فيه من النور الا ما يمسك كنهه ويأتى تنمة هذا الكلام .

قلت: فاذا تتابعت الطاعات ضَعُفت حركة الماهية الذاتية وابطأت واسرعت عرضيتها واذا تتابعت المعاصي ضعفت حركة الوجود الذاتية وابطأت واسرعت عرضيتها.

ولاجل ان الحركة الذاتية لاتتبع الذاتية الاخرى ابدأً وانما تتبع بالعرضية ثقلت الطاعة والمعصية لحصول التعاكس حتى يفنى اعتبار احدهما لميله فيخف مقتضى الوجود الميل.

أقول: فاذا تتابعت الطاعات من المكلف ضعفت حركة الماهية الذاتية اعني ميلها الذاتي على خلاف التوالى لعدم استمداها من نوعها وابطأت في استدارتها على نفسها لضعف ذاتيتها واسرعت عرضيتها لأنها تدور مع الوجود على التوالى تبعاً له لأنها حينئذ من الكلاب المعلمة لأن الوجود علمها مما علمه الله واذا تتابعت المعاصي ضعفت حركة الوجود الذاتية التي هي ميله الذاتي ودورانه على ربه وذلك لعدم استمداه من نوعه من انواع الخيرات والطاعات وابطأت في استدارته على ربه واسرعت عرضيته وهي حركته واستدارته مع الماهية على خلاف التوالى لوجود ميل الماهية وقوته فيتبعه ميل الوجود لضعفه وهذا ظاهر.

ولأجل ان الحركة الذاتية سواء كانت من الوجود أو الماهية لاتتبع ذاتية الآخر ابدأً لعدم انقلابه إلى نوع الآخر اذ لو انقلبت الوجود عند استيلاء الماهية بدوام المعاصي إلى الماهية أو انقلبت الماهية عند استيلاء الوجود بدوام الطاعات إلى الوجود لميبق في الشئ الذي هو المكلف تركيب وهو موجب لفنائه لما ذكرنا مرارا.

فوجب ان يكون الميل الذاتي من كل واحد منهما جارياً على طبيعته وان كان قد يضعف ويبطئ عند قوة ضده وغلبته عليه لأنه لا بد من بقاء شئ من الضد الضعيف به يحفظ الضد القوى عن الاضمحلال ويبقى لذلك الميل الضعيف حركة على وجهه ولو بأقل قليل فلاتتبع الحركة الذاتية حركة الضد الذاتية ابدأً أي ما دام المركب من الضدين شيئاً موجوداً وانما تتبع حركة التابع العرضية حركة المتبوع الذاتية.

ولأجل ان الذاتية لاتتبع ذاتية الضد كان ميل الماهية الذاتي في كل حال لميعدم اصلاً عند غلبة الوجود واستيلائه بدوام الطاعات وميل الوجود الذاتي كذلك لميعدم اصلاً عند غلبة الماهية واستيلائها بدوام المعاصي.

ولأجل بقاء الميل التابع لذاته حال متابعتة لضده ثقلت الطاعة والمعصية فثقلت الطاعة لوجود حركة الماهية الذاتية على خلاف الطاعة في حال الطاعة وثلقت المعصية لوجود حركة الوجود الذاتية على خلاف المعصية في حال المعصية لحصول التعاكس في الجملة وان ضعف المعاكس ولا يزال حكمها كذلك اعنى ثقل المعصية على المطيع والمعاصى وثقل الطاعة على العاصى والمطيع حتى يفنى اعتبار كل واحد من الوجود والماهية لميله عند غلبة الآخر فيفنى اعتبار ميل الماهية عند استقرار غلبة الوجود بطاعات الله سبحانه ويفنى اعتبار ميل الوجود عند استقرار الماهية بمعاصى الله عز وجل فيخفت مقتضى الوجود الميل أي يخفت حينئذ مقتضى الذي يكون ميله موجودا .

فان كان هو الوجود خف مقتضاه من الطاعات لوجود ميله التام إليها وعدم ميل الماهية في عكسه وانما بقى من ميلها لنفسها قدر ما يحفظ وجودها عن الاضمحلال وليس لها منه استمداد وانما يستمد من دواعى الوجود ومطالبه .

وان كان الموجود ميله هو الماهية خف مقتضاها من المعاصى لوجود ميلها التام إليها مع عدم ميل الوجود في عكسها اذ لميبق له من الميل الا قدر ما يحفظ به نفسه عن الاضمحلال وليس له منه استمداد وانما استمداده حينئذ من دواعى الماهية ومطالبها القيحة .

قلت: وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية في الرزق تحت الحجاب الابيض بثلاث حركات:

حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق على التوالى.

وحركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على خلاف التوالى.

والحركة الثالثة عرضية ففي حال الرزق تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالى وبالذاتية بالعكس وفي حال الحرمان يدور الوجود بالعرضية على خلاف التوالى وبالذاتية بالعكس.

أقول: ايضا تدور الكرتان كرة الوجود وكرة الماهية بحركة ميل كل منهما على وجه الحركة الكونية لاستمدادهما منها في الرزق كل واحد من نوع رزقه .

فرزق الوجود امداد وجودى كأنوار المعارف الالهية والمعانى العقلية والصور العلمية والقوى الحيوانية كروح الشهوة وروح المدرج وروح القوة وكالأرزاق الجسمانية .

ورزق الماهية مدد عدمي بمعنى ان اصله من المخلوق وذلك كمدد الانكارات بعد البيان القطعي والدعاوى الباطلة من الجهل المركب والأوهام السجينية لأنها من كتاب الفجار^(١) سجين والقوى النفسانية والأرزاق المحرمة.

وذلك هو ما قسّم لهما فقسّم للوجود واعوانه ارزاقاً محتومة بمقتضى فطرته وازراقاً مشروطة بوجود قابليته بما امر به هو واعوانه وقسم للماهية مدداً لها ولأعوانها بمقتضى قابليتها ومدداً بمقتضى اعمالها الصورية وصورها الوهمية واوهامها الانكارية.

وذلك تحت الحجاب الأبيض الذي هو ركن العرش الأيمن النوراني الاعلى الباطني لأنه مصدر الأرزاق وهو على صراط مستقيم ويقتضى لذاته الخيرات وتختلف تعلقاته باختلاف متعلقاتها ويجرى فيه قضاء السوء بسبب قابلية المتعلق السيئ فيدور كل قابل منه على وجه استمداده منه مطلقاً أي سواء كان القابل الوجود أو الماهية بثلاث حركات:

حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق أي طلب الامداد وهو استمداده من وجه الحجاب الابيض على التوالي.

وحركة الماهية الذاتية لمدد الحرمان على وجه استمدادها على خلاف التوالي.

والحركة الثالثة عرضية كما مرّ ففى حال الرزق باستمداد الوجود تدور حركة الماهية العرضية على التوالي لتبعية الوجود لغلبته لها فتتبعه وتدور بالذاتية على خلاف التوالي لمقتضى طبعها.

وفى حال الحرمان من الرزق المذكور سابقاً في شئ من انواعه أو في فرد من نوع من انواعه تدور على خلاف التوالي لموافقة طبعها ويدور الوجود حينئذٍ أي حين كونه مغلوباً بحركة^(٢) العرضية على خلاف التوالي لأنه تابع وعلى التوالي بحركته الذاتية بمقتضى طبعه كما مرّ واستمداد كل تابع حال التابعة من كسب المتبوع.

وفى هذه الدواعى والمطالب والحركات من الطرفين اسرار يطول بذكر تفصيلها الكلام والله سبحانه يرزق من يشاء بغير حساب وقد ذكرنا كثيراً منها في هذا الشرح مفرقاً فتفقدته تجده في محله وذلك ما يترتب في الخلق والرزق والحيوة والممات ويتوقف بعض

(١) نسخة/ لفي.

(٢) نسخة/ بحركته.

منها على بعض وينشأ بعض من بعض كالشرعيات الوجودية والوجودات الشرعية.

قلت: وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية تحت الحجاب الاخضر بثلاث حركات في الموت:

حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالى.

وحركة الماهية الذاتية على التوالى.

وعرضيتهما على العكس.

أقول: ان الكرتين اعنى الوجود والماهية تدوران على وجه الحركة الكونية الذي هو مصدر مددهما وخزانة امدادهما تحت الحجاب الأخضر الذي هو اللوح المحفوظ وهو ركن العرش الأيسر الجسماني الأعلى الباطني عند موت كل كلى أو جزئى أو كل أو جزء بثلاث حركات:

حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالى لأن الموت خلاف الحياة.

وحركة الماهية الذاتية على التوالى لتوافق الماهية للموت في الأصل العدمى.

وعرضيتهما أي عرضية حركة الوجود والماهية على العكس.

فعرضية حركة الوجود على التوالى لمتابعتها لذاتية الماهية وعرضية حركة الماهية على خلاف التوالى لمتابعتها لذاتية الوجود.

قلت: وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية في الحياة تحت الحجاب الاصفر بثلاث حركات كل واحدة بعكسها في الموت في الذاتية والعرضية.

أقول: انّ الكرتين اعنى الوجود والماهية تدوران في كل كلى أو جزئى أو كل أو جزء على وجه الحركة الكونية في قبولهما منهما^(١) في الحياة التي هي ضدّ الموت تحت الحجاب الأصفر أي الركن الأيمن النوراني الأسفل الظاهرى من العرش وهو الروح من امر الله التي قال تعالى في الاشارة إلى ذكره (ونفخت فيه من روحي) بثلاث حركات كما مرّ في نظائره.

فيدور الوجود على علته في قبول الحياة بحركته الذاتية عليها على التوالى.

وتدور الماهية عليها بعكس دوران الوجود عليها في الذاتيات والعرضيات وهذا يعرف ممّا تقدّم.

قلت: فكان للوجود والماهية في مراتب الوجود الاربعة التي بنى عليها العرش وتجلّى الرحمن بأفعاله على العرش بها وهي الخلق والرزق والموت والحيوة كما قال الله تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم اثنتاعشرة حركةً، ثمان ذاتيات واربع عرضيات في عالم المعانى عالم الجبروت.

أقول: هذا مجمل ما تقدّم ذكره من الاشارة إلى الحركات الصادرة من الوجود والماهية في قبول آثار مصادر الخلق والرزق والحيوة والممات وهو أنّ الحركات الصادرة من الوجود والماهية في تلقّيها من المبدء الفياض وقبولها منه في الأركان الأربعة الخلق والرزق والموت والحيوة اثنتاعشرة حركة في كل ركن من اركان الكون ثلاث حركات اثنتان ذاتيتان وواحدة عرضية وذلك في كل ذرّة من ذرّاته.

فاذا نسبت هذه الأركان إلى كل واحد من العوالم الثلاثة الجبروت والملكوت والملك والبرزخين اللذين بينهما اعنى عالم الرقائق وعالم المثال اذ في كل واحد منهما خلق ورزق وموت وحيوة كان مجموع حركاتها في العوالم الخمسة ستين حركة وتفصيلها: ان لهما في خلق الجبروت اعنى العقول ثلاث حركات وفي رزقها ثلاث وفي موتها ثلاث وفي حيوتها ثلاث فهذه اثنتاعشرة حركة ثمان ذاتيات واربع عرضيات.

وفي خلق الملكوت اعنى النفوس ورزقها وموتها وحيوتها اثنتاعشرة حركة كذلك.

وفي خلق البرزخ بين هذين العالمين اعنى عالم الرقائق وهي عالم الأرواح ورزقها وموتها وحيوتها اثنتاعشرة حركة كذلك.

وفي خلق الملك اعنى الأجسام ورزقها وموتها وحيوتها اثتيعشر حركة كذلك.

وفي خلق البرزخ بين الأجسام والنفوس وهو عالم المثال ورزقه وموته وحيوته اثتيعشرة حركة.

فهذه ستون حركة اربعون منها ذاتيات وعشرون منها عرضيات.

وهو معنى ما.

قلت: واثناعشرة حركة كذلك في عالم الصور عالم الملكوت واثناعشرة كذلك في عالم الاجسام عالم الملك وفي عالم الرقائق عالم الاظلة كذلك وفي عالم الأشكال عالم المثل كذلك إلا ان عرضيتهما في عالم الجبروت بالقوة وفي عالم الاظلة بالتَّهَيُّؤِ وفي ما دون ذلك بالفعل فهذه ستون حركة للوجود وللماهية اربعون منها ذاتية وعشرون عرضية.

أقول: و قد تقدّم بيان هذه في تفصيل الحركات .

بقى فيه بعض الألفاظ ربما يحتاج الناظر فيها إلى بعض البيان وهي قولنا عالم الصور عالم الملكوت والمراد بالصور هنا الصور الجوهرية وهي المتقومة في تعلّقها ووجودها بالمادة بخلاف الصورة المثالية فانها في تعلّقها لاتحتاج إلى المادة وان كانت في وجودها تحتاج إلى المادة فالصور الجوهرية ذات قائمة بنفسها في الظاهر يعنى انها متقومة بمادتها وصورتها واما الصور المثالية فهي صفات واطلة واشعة للذوات قائمة بغيرها كما هو شأن الأظلة .

وقولنا (الا ان عرضيتهما) أي الوجود والماهية (في عالم الجبروت بالقوة وفي عالم الأظلة بالتهيؤ الخ)، معناه اذا نسبنا إلى واحد منهما الحركة العرضية اذا كان تابعاً لصدّه لاتتحقق أي العرضية من واحد منهما في الحسّ والتميّز بالفعل في شئ من العالمين عالم الجبروت وعالم الأظلة لشدة بساطة عالم الجبروت فالمغايرة فيه خفية الآ انها في الحقيقة منشأ للمغايرة الظاهرة .

فاذن هي عند التعبير عنها مغايرة بالقوة وفي عالم الأظلة الذي هو عالم الأرواح وعالم النفوس بالتهيؤ يعنى متميزة تميّزاً اجمالياً ضمناً لأن المغايرة التي في النفوس والأرواح لميتميز تميّزاً تفصيلياً كما في الأجسام فان المغايرة في الأجسام بالفعل ظاهرة متميزة فيكون تميّز الذاتية من العرضية بحسب ظهور المغايرة وخفائها .

قلت: ثم اعلم ان للوجود وللماهية باعتبار ذرّاتهما حركة دهرية غير حركة الكل فكل ذرّة من الوجود تدور على وجهها لا إلى جهة وكل ذرّة من الماهية تدور على وجهها لا إلى جهة وكذلك نهايات كلّ منهما .

ولكل ذرّة من كل منهما بالنسبة إلى المجموع حكم فلك التدوير في الحامل من الاسراع والابطاء والاقامة والرجوع وحكم المجموع في الحاجة

والاستمداد والكروية فكلّ متوجّه إلى مبدئه واقف بمسئلته بباب رتّه لائذ في فقره بجناب غناه.

أقول: أريد أنّ لكل واحد من الوجود والماهية هذا الحكم اذا نسب إلى ذرّة من ذرّاته من جزء أو جزئى بالنسبة إلى واحد منهما فانه كلى بالنسبة إلى جزئياته وذلك مثل وجود زيد بالنسبة إلى عقله ونفسه وتعقله وعلمه ووهمه وخياله وفكره وحيوته فان كل واحد منها جزئى منه وباعتبار جزء منه ومن تلك الذرّات جزء الجزء وهكذا.

فاذا نسب وجوده إلى واحد من تلك الذرّات بان لوحظ حاله معها وحالها معه كان له على ذلك الجزء حركة دهرية عقلية أو روحية أو نفسية أو طبيعية أو هوائية وهي حركة الكلى على جزئياته والكل على اجزائه حركة تقويمية ركنية اذ الكل متقوم باجزائه والكلى كذلك على الأصحّ.

وكذلك لكل ذرّة من ذرّاته حركة تدور بها على وجهها منه وهذا الوجه هو الذي يدور به على هذه الذرّة لأنّ الوجه هو باب الوجود إلى تلك الذرّة وبابها إليه وكذلك الماهية بالنسبة إلى ذرّاتها.

وهذه الحركات كلها دهرية وذلك كدورة الكل على الجزء وبالعكس والشرط على المشروط وبالعكس والصفة على الموصوف وبالعكس والفعل على الفاعل وعلى المفعول وبالعكس والكلى على الجزئى وبالعكس وكذلك كل منهما كنور النور وصفة الصفة وهكذا وبالعكس والمثل على نظيره وبالعكس والضدّ على ضدّه وبالعكس وما اشبه ذلك سبحانه من ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾.

ولكل ذرّة من ذرّات الوجود والماهية بالنسبة إلى ما تنسب إليه حكم فلك التدوير الحامل للكوكب في حامل فلك التدوير بالنسبة إلى بادي الرأى فانه اذا توافقت الحركتان اسرع سير الكواكب وذلك لأنّ الفلك الأعظم يدور إلى ناحية المغرب وتداوير المتحيرة اعلاها يدور إلى المشرق واسفلها إلى المغرب فاذا تلاقت حركات اعاليها في نقطة اوجاتها مشرقة مع حركة الفلك المحدّد مغربة اقامت المتحيرة في بادي رأى البصر لتعاكس الحركتين وهي الاقامة واذا اخذت في دورانها إلى جهة المشرق بحركة تداويرها عرض لها الرجوع والابطاء لأنّ الفلك يردها إلى جهة المغرب واذا اخذت في دورانها إلى نقطة حضيضها أو إلى نقطة المغرب استقامت واسرعت لموافقة حركتها لحركة الفلك الأعظم.

وهذا مثال حركات ذرّات كل من الوجود والماهية إليه لأنّ حركة الذرّة والجزء اذا

كانت في نقطة اوجها وهو اعلى اطوار تشخصها وقفت واقامت لأنها قد خرت ساجدة بين يدي مُبدئها تعالى واذا شرعت في التعيين رجعت وابطأت واذا كانت في غاية عبوديتها أو توجهت إلى حكم محض تبعيتها استقامت واسرعت لموافقتها لحكم جملتها ومجموعها .


وايضاً لكل ذرة من كل واحد من الوجود والماهية حكم الكل في الحاجة إلى الامداد والى قيمية علته في التقوم وحكم الكروية في استدارتها لا إلى جهة كالمجموع . فكلُّ أي كل واحد من الوجود والماهية ومن ذراتهما واجزائهما وجزئياتهما متوجهٌ إلى مبدئه على الانفراد والاجتماع أي متوجهٌ إلى مبدئه ومبدء مبدئه ومبدء جملته وهكذا واقفٌ بمسئلته بباب ربّه لائذٌ في فقره إلى كل شئ مما اشرنا إليه بجناب غناه لأنه قائم بامرهِ الفعلي قيام صدور وبامرهِ المفعولى قيام تحقق أي قياماً ركنياً .

**قلت: ثم اعلم ان عرضية كل شئ مما ذكرنا هي جهة فقره إلى ضده
فعرضية الوجود جهة فقره إلى الماهية في الظهور وعرضيتها جهة فقرها إلى
الوجود في التحقق فلهذا تتبع عرضية كل واحد ذاتية الاخر.**

أقول: قد ذكرنا ان الوجود والماهية وذرات كل واحد بالنسبة إلى ذرات الآخر لاينفك الشئ عن التركيب من ضدين منهما بان يتركب بعض الأشياء من وجود وماهية وبعض الأشياء من من جزئيهما وبعض الأشياء من ذرتين منهما سواء كان المركب من جوهريين ام من جوهر وصورة ام من صورتين .
وذكرنا ان المركب مكلف وان كل مكلف لاينفك في كل فعل أو قول أو عمل عن ثلاث حركات ذاتيتان وعرضية .

وهنا ذكرنا انّ عرضية كل واحد هي جهة فقره إلى ضده فلهذا يدور على خلاف مقتضى ذاته فعرضية الوجود جهة فقره إلى الماهية في الظهور لتوقف ظهوره في عالم الأكوان على الماهية لأنها صورته ولايقوم الشئ بدون صورته وعرضية الماهية جهة فقرها إلى الوجود في التحقق لتوقف تحققها في الأكوان على الوجود ومن ثمّ تتبع عرضية كل واحد من الوجود والماهية ذاتية الآخر لما بينهما من التلازم بحيث لايستغنى احدهما عن الآخر لأنه شرط له .

قلت:

A decorative border consisting of a repeating pattern of stylized flowers and leaves, forming a rectangular frame around the central text.

الفائدة الثانية عشر

الفائدة الثانية عشرة

في بيان ثبوت الاختيار، اعلم انّ الاختيار نشأ من ميل الوجود إلى ما يناسبه وميل الماهية إلى ما يناسبها كما ذكرنا مراراً وهو ذاتي وفعلي.

فالاول هو استدارة الشيء بوجه افتقاره على قطب استغنائه أي ما يطلب منه الاستغناء وقد اشرنا إلى هذا فيما سبق من حركته على قطبه.

والثاني استدارته بالاته على جهة قطبه لحاجته من احدهما.

أقول: انّ الاختيار المنسوب إلى المحدثين من المكلفين أي مما يتوجه إليه التكليف لانّ التكليف شرط صحته الاختيار وهو أي التكليف شرط لصحة اليجاد فلو لم يكن مختاراً لميحسن تكليفه ولو لميحسن تكليفه لميحسن ايجاده.

وحيث دلّ النقل من الكتاب والسنة بانّ كل شيء مكلف وكل شيء يسبح بحمد الله الآ انّ مراتب تكاليفها مختلفة فكل شيء تكليفه بحسب تنبه العقل بنص الكتاب والسنة فطلب بيانه فوجده كما نصّ عليه النقل واستدل بذلك على ثبوت الاختيار لكل موجود.

ونشير إلى ذلك وهو انه قد ثبت ان كل شيء مركب من وجود وماهية وقد تقدّم ان هذا الكلام عبارة عن المادة والصورة كما هو المذهب الحقّ وان الوجود هو حقيقة الشيء من ربّه لأنّه اثر فعله عز وجل وان الماهية هي حقيقته من نفسه وان كل واحد مخالف بحقيقته لحقيقة الآخر وانّ كلاً منهما لا يستغنى في بقائه عن المدد وانه لا يطلب الاستمداد الآ من نوعه وانّهما في الشيء المركب منهما غير متمازجين تمازج استهلاك وان ميل كل منهما مخالف لميل الآخر وان المركب منهما يحصل له الميلان المتعاكسان بواحد منهما يطلب وبالأخر يترك فحصل له الاختيار من حصول الميلين له المنسوبين إليه بواسطة جزئي ذاته.

فاذا امر بالصلوة مثلاً مال إليها الوجود لأنّها من نوعه وطلب فعلها ليتقوى بها لأنّها

صالحة لكونها مدداً له يحصل بها بقاءه إلا أنها خلاف مدد الماهية وتضعف بفعلها فتميل إلى تركها لأن ترك الصلوة من نوعها وتقوى به والميلان صدرا من الشيء من جزئى ذاته . وهذا الاختيار لازم لكل مركب من الوجود والماهية وكل مخلوق فهو مركب منهما لا فرق في ذلك بين الانسان والحيوان والنبات والجماد ولذا قال الله تعالى ﴿هو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾ اخبر عنهم بضمير العقلاء ولم يقل يسبحن أو تسبح وقال تعالى ﴿وان من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ ولم يقل تسبيحها وقال تعالى ﴿أو لم يروا إلى ما خلق الله من شئ يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون﴾ ولم يقل وهن داخرات أو وهي داخرة . فان قلت : انما استعمل ضمير العقلاء للتغليب .

قلت : فلم لم يغلب في قوله ﴿إلى ما خلق الله﴾ فانه لم يقل إلى من خلق الله على أنه اتى بضمير العقلاء مع عدم من يغلب به كما قال تعالى ﴿وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون﴾ لأنهم مكلفون والمكلف يلزم ان يكون عاقلاً لما يكلف به وان كان كل شئ كان له عقل بحسبه قال تعالى (فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا اتينا طائعين) ولم تقولوا (طائعة) .

وبالجملة فحيث كان الوجود في تنزله بمراتبه بمنزلة شعاع السراج كلما قُرب من السراج كان انور وكلما بُعد من السراج كان اضعف نوراً وهو أي الوجود في نفسه ادراك وفهم وشعور وما اشبه ذلك من اسباب التكليف وشرايطه وكلما قُرب من المبدء قويت فيه جهات المدارك وكلما بُعد من المبدء ضعفت فيه تلك الجهات .

والتكليف يتعلق بالمكلف بنسبة تلك الجهات واكوى مراتب التكليف ما توجه إلى الانسان لأن اقوى تلك الجهات ما وجدت فيه واضعف مراتب التكليف ما توجه إلى الجماد لأن اضعف تلك الجهات ما وجدت فيه وما بينهما من العوالم تكليفه بنسبة قوة الجهات وضعفها وهذا ظاهر لمن نظر ببصيرته طالباً للحق .

ثم ان الميل المذكور من كل شئ على قسمين :

الأول الميل الذاتى وهو استدارة الشئ أي طلب الشئ بوجه افتقاره يعنى بميل افتقاره حال تكونه وحال استمراره في بقائه على قطب استغنائه وهو امر الله الفعلى صاحب القيومية له وامر الله المفعولى الحافظ له فيستغنى من فعل الله في صدوره وقبوله

للتكوين ومن امر الله المفعولى الذي هو الماء المسمى بالحقيقة المحمدية في بقائه ودوامه لتقوم الشئ به تقوماً ركنياً اذ مادة كل شئ حصّة منه .

وهذا معنى قولى (اى ما يطلب منه الاستغناء) فان كل شئ يطلب الاستغناء من امر الله كما فضلنا .

والثانى الميل الفعلى وهو استدارة الشئ بآلاته التي بها يعمل ويتسبب على جهة قطبه يعنى قطب استدارته وهذه الجهة التي يدور عليها بآلاته هي آثار ذلك القطب فان هذا القطب الذي هو امر الله الفعلى وامر الله المفعولى كما ذكرنا يتلقى الشئ من آثاره وبها تقومه صدوراً وتحققاً .

وقولى (لحاجته من احدهما)، اريد به انه انما يميل لفقره وحاجته إلى الاستمداد فان كان المستمد اعنى الوجود أو الماهية استمدّ من نوعه كما لو استمدّ الوجود من الطاعات والماهية من المعاصى قوى وغلب الآخر واستولى عليه وان لميستمد من نوعه .

وانما تبع المستمدّ من نوعه ضعف وغلبه الآخر واستولى عليه لأنه انما ينتفع بمتابعته لضده في حفظ اصل نفسه ولهذا يتخلق باخلاقه ويتصف بصفاته ويتابعه في مطالبه فله من مدد متبوعه مدد عرضى وهو جزء من سبعين جزء لأن ميله مع متبوعه عرضى فعلى ناقص في اصل اقتضائه للمدد وانما تمّ اقتضاه بجزء من سبعين من الصفة^(١) متبوعه بفضل ميله الذاتى وهذا الفضل شعاع من الميل الذاتى فاستفاد من كل تابعيته حفظ اصل نفسه عن الفناء والتلاشى .

قلت: وحيث كان للشئ ميلان متعاكسان يكتفى بمتعلق احدهما جاء الاختيار فهو ان شاء فعل وان شاء ترك هذا في الميل الفعلى.

وامّا الميل الذاتى فهو مختار في كل واحدٍ من شَيْئِهِ أي مختار في ميل الوجود نفسه إلى ما يقتضيه وفي ميل الماهية نفسها إلى ما تقتضيه.

أقول: لما كان للشئ ميلان متعاكسان ميل من وجوده إلى أنواع الخيرات والطاعات وميل من ماهيته بعكس ميل الوجود يعنى إلى الشرور والمعاصى يكتفى بمتعلق احدهما يعنى ان الشئ المركب منهما وهو المكلف يكتفى في سدّ فاقتة وبقائه بمتعلق احدهما من

(١) نسخة/ صفة .

الطاعات أو المعاصى على الانفراد أو على التعاقب لأنّ متعلق كل منهما عام لكل ما يحتاج إليه بحيث لا يحتاج في طلب الطاعات والخيرات إلى شئ لا يوجد في متعلق ميل الوجود إلا في متعلق ميل الماهية وفي طلب المعاصى والشور لا يحتاج إلى شئ لا يوجد في متعلق ميل الماهية إلا في متعلق ميل الوجود بل كل شأن من شئون احدهما يوجد في متعلق ميله لأنه سبحانه خلق جميع ما خلق لعباده صالحاً لأحد السلطانين واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم احسن عملاً﴾.

ولما كان له الميلان المتعاكسان كما سمعت جاء الاختيار أي ثبت له الاختيار بمعنى انه ان شاء فعل باحد الميلين وان شاء ترك بالميل الآخر.

وقولى (يكتفى بمتعلق احدهما)، جملة فعلية وقعت صفة لقولنا ميلان ولو جعلتها حاليةً جاز على بعد وهذا الكلام بيان للميلين الفعلين.

واما الميلان الذاتيان لهما فالشئ المركب من المائلين الوجود والماهية مختار فيهما بمعنى ان ميل كل بذاته إلى قطب استغنائه بقابليته عن اختيار مساوق لكونه وهذا المعنى من اسرار القدر التي تسافلت عنها افهام الفحول من العلماء ووفق^(١) لها من سبقت له العناية (والله يرزق من يشاء بغير حساب).

فان الشئ مختار في ميل كل من شقّيه الوجود والماهية فيميل وجوده إلى الطاعات باختيار الشئ لحصول ميل ضده عنده وباختيار الوجود نفسه لحصول ميل ضده معه وتميل ماهيته إلى المعاصى باختيار الماهية نفسها لحصول ميل ضدها معها كل إلى ما يقتضيه.

وميل الجزء باختياره أيضاً لحصول الموجب للاختيار وهو وجود الضدّ فان الشئ انما كان مختاراً لتقومه بتركبه من الضدين كذلك يعنى انما كان مختاراً لتقومه في نفسه بانضمام ضده إليه كما تقدّم من أنّ كل واحد من الوجود والماهية يعتبر في وجوده وتحققه وجود الآخر اذ كل ممكن زوج تركيبى وكل منهما ممكن فالشئ مركب منهما.

والوجود مادته نفسه وصورته انضمام الماهية إليه والماهية مادتها نفسها وصورتها ضمّ الوجود إليها فكما كان الشئ مختاراً لتركبه من الضدين المائلين على التعاكس كذلك جزؤه كان مختاراً لتركبه من نفسه وانضمام ضده إليه وهما المائلان على التعاكس.

قلت: وبيان ذلك ان الوجود لا يشتهدى الآ التور ولا يشتهدى لذاته الظلمة وان اشتهاها بالعرض والاعتياء الذي هو عرضى.

ولا يمكن فى ذاته من حيث صدوره بفعل الله أن يشاء الظلمة لانها جهة الماهية منه فلا يمكن ان يشاء الايشاء ما يشاء وه اذ المشية واحدة فلا تنبعث حيث لا تنبعث.

وكذا الكلام فى الماهية نفسها من حيث هى.

أقول: هذا بيان لنفس الميل بأن اصل منشأ الشهوة وطلب الملايم وهو المراد بالاستمداد من النوع كما مرّ لأن الميل الذاتى لا يكون من الشئ لما ينافى^(١) طبيعته فلذا قلنا ان الوجود لا يشتهدى الآ النور وكذا الماهية.

واما اذا مال الوجود إلى الظلمة فى حال كونه مغلوباً فانه ميل بالعرض والاعتبار الذي هو بالعرض لا بالذات الذي هو شأن صدوره بفعل الله فانه لا يشتهدى لذاته عنه الآ النور فاذا كان كذلك لا يشتهدى من ذاته الظلمة اذ لا يمكن ان يشاء من ذاته عدم مشيته لما يشاء من ذاته فانه اذا كان يشاء من ذاته النور لا يشاء عدمه اذ يلزم ان يشاء ما لا يشاء لأن المشية واحدة فلا تنبعث لغير موجب انبعائها لأنه^(٢) ضدّ فيكون انبعائه بموجب عدم انبعائه وهو محال واما بالعرض فلا بأس به كما قلنا وكذا الكلام فى الماهية.

قلت: ولا يُظنّ أنّ هذا منافٍ لما نذكره من انه لا يكون شئ من شئ الآ باختيار ولا جبر فى جميع الاشياء لا لله اولا منها لأن الوجود لا شئيّة له الآ فى الماهية والماهية لا شئيّة لها الآ بالوجود وما ليس له فى حقيقته بكل اعتبار الآ جهة واحدة لا يمكن فيه تعدد ميل أو اختلاف انبعاث.

وليس هذا جبراً لأن الجبر أن يميل الشئ غيرهُ على خلاف مقتضى ذاته أو بغير ميل ذاته وهذا بميل ذاته فليس جبراً فهو اختياراً اذ لا واسطة بينهما.

أقول: لا تظنّ أنّ هذا وهو أنّ كل واحد من الوجود والماهية اذا كان مغلوباً يكون له ميل عرضى إلى خلاف ما يقتضيه ذاته فانه اذا كان مغلوباً فهو مجبور على خلاف ما يقتضيه ولا يراد من الجبر غير هذا فلا يكون منافياً لما تذكرونه بعد هذا من أنه لا يكون شئ

(١) نسخة/ ينافر.

(٢) نسخة/ لأنها.

من شئ أي لا يصدر من شئ حركة أو سكون في غيبه أو في شهادته الا باختيار منه وان جميع الأشياء من الناطق والصامت والحيوان أو النبات أو الجماد من الذوات أو الصفات لا جبر فيها، لا لها أي لا يجبرها غيرها ولا منها أي ولا تجبر غيرها لما سببته من ان ما ترونه في كون الشئ يسلك به غيره غير ما يكون من شأنه .

مثلاً: اذا رميت الحجر إلى جهة العلو فان صعود الحجر بغير اختياره اذ شأنه النزول ولا تريد بالجبر الآ هذا وليس هذا جبراً لأنّ الرامي للحجر ليس قاسراً له وانما هو معين له لأنّ في الحجر امكاناً ناقصاً للصعود فكان دفع الرامي له إلى جهة العلو متمماً لما يمكن منه كما يأتي ومضى بعض الاشارة إلى هذا فراجع .

وايضاً انما قلنا: (انّ الوجود لا يشتهي الآ النور وان مال مع الماهية في فعلها للظلمة ليس لذاته وانما هو ميل عرضي) لأنّ الوجود في ذاته بسيط لا شئية له ولا تحقق من حيث نفسه الا في الماهية التي لا تشتهي الآ الظلمة وذلك لأنه لما كان في ذاته بسيطاً لأنه نور وبه امتنع تعدد ميله من ذاته وانما يميل إلى النور خاصة الذي هو من نوعه .

واما اعتبار شئيته من نفسه ليلزم تعدده في ذاته فيتعدد ميله فيميل إلى الظلمة كما يميل إلى النور فلأنّ ملاحظة شئيته هي ملاحظة ضدّه اعنى الماهية اذ لا شئية له الآ بالماهية التي ميلها عكس ميله فليس فيه لذاته تعدد فلا يميل إلى الظلمة بذاته قط .

واما انضمام الماهية إليه الذي قلنا انه صورته التي يتقوم بها فحاصل ميله انما هو إلى الظلمة اذ ليس الانضمام جزءاً لذاته من جهة محدثه وكذلك الماهية لا تشتهي النور لبساطة ذاتها فلا يكون لها ميلان ذاتيان .

واما شئيتها من ربها ليس الا ضم الوجود إليها وميله إلى النور فليس ذات احدهما مركبة لان التركيب المعتبر في كلٍ ممكن بحيث تكون^(١) مركبة انما هو في الشئ الممكن لا في اجزائه .

واما فيما كان حصّة من مركب كحصّة الحيوان للانسان فهي مركب ويجوز ان يكون له ميلان فان الحيوان جسم متحرك بالارادة فللحصّة منه ميل الجسمية وميل التحرك

(١) نسخة/ انما الممكن .

بالارادة الذي هو الفصل الاضافى وما كان حصّة من بسيط فليس له الا ميل واحد كالحصّة من الوجود والماهية .

والفارق بينهما ان البسيط هو الذي لا يظهر الا مع انضمام فصل والحصّة المأخوذة منه كذلك والمركب هو الموجود قبل اخذ الحصّة كالخشب فانه موجود قبل حصّة السرير وكالحيوان في مثالنا .

والمايز بين الحصتين: انّ المأخوذ من نفس المادة بسيط له ميل واحد وهذا لا يدخل في الأكوان الآ مع صورته التي هي فصله والمأخوذ من المادة والصورة النوعيتين مركب له ميلان فافهم .

وقولى (لأنّ الجبر ان يميل الخ)، هو ما قلت لك ان الجبر أنّ يميل المجبر المجبور إلى غير ما يمكن في ذاته لا بالفعل ولا بالقوة .

واما اذا ماله بما في قوته فهو مما يمكن في ذاته الاّ أنّه ناقص لا يقتضى الميل بدون معين والمجبر متمم لنقصه فعلى هذا لا يمكن الاجبار اصلا وانما^(١) القلب لحقيقته ثمّ بعد القلب يقتضى الميل بنفسه أو بتمتم والقلب أيضاً لا يكون الاّ فيما يمكن كذلك فالاجبار في الحقيقة أي الاجبار الحقيقى ممتنع فافهم ويأتى تمام هذا الكلام .

قلت: الاّ انه يقال عليه انه جزء اختيار لان المعروف من الاختيار هو الميل إلى جهتين مختلفتين لداعيين مختلفين عن الارادة المركبة من ذلك الشئ المركب فهذا الاختيار هو الاختيار الناقص .

ونظيره: المعنى الذي في الحرف فانه اذا ضُمَّ إلى غيره تَمَّ المعنى .

ولايقال ان هذا هو اختيار الواجب لبساطة ذاته فليس له الاّ اختيار جهة كما قاله كثيرون من ان وحدة مشيئته ينافى الاختيار واما امر ان شاء فعل وان شاء ترك فحكم راجع إلى الممكن من حيث هو .

أقول: قولى (الاّ انه يقال عليه الخ)، اريد به انّ كون اختيار الوجود أو الماهية متحققا مع انه ليس له ميلان يمكن ان يقال عليه انه جزء اختيار ويراد من جزء اختيار انه اختيار ناقص لأنّه احد شقى الاختيار فانّ احد شقى الاختيار موجب لأنّ المعروف من

الاختيار عند الاطلاق هو الميل إلى جهتين مختلفتين بميلين مختلفين لداعيين مختلفين عن الارادة المركبة الاختيارية لأنها مركبة من ارادتين على التعاقب منبعثين من ذلك الشيء المركب وليس المعروف من الاختيار عند الاطلاق الميل الطبيعي الجبلي ليتمكن ان يراد من جزء الاختيار احد ميلي شقى المركب لأن هذا على الظاهر من نوع الايجاب بل معناه يرجع إلى الاختيار الناقص .

والمراد بهذا النقص ملازمة المائل لشيء واحد غالباً لضعف اعتبار ميل الجهة الضدية حتى يضم إليه الضد كما في الشيء المركب ونظيره المعنى الذي في الحرف فانه معنى ناقص ولهذا قيل الحرف ما دل على معنى في غيره ومثله قول امير المؤمنين عليه السلام لأبياسود الدؤلى والحرف ما دل على معنى ليس باسم ولا فعل ، فاذا ضم إلى ذلك المعنى معنى آخر فان المعنى حينئذ يتم .

ولا يقال ان هذا يعنى جزء الاختيار هو اختيار الواجب تعالى لكمال بساطته سبحانه فليس له الا ميل واحد فليس^(١) الا اختيار جهة واحدة لأن التعدد يلزم منه التركيب كما قاله كثيرون مثل الملا صدرا وداماده الملا محسن في الوافى وهو عبارة عبدالرزاق الكاشى في شرح فصوص ابنعربى من ان وحدة مشيته تنافى الاختيار لأن المشية نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والعلم والمعلوم انت واحوالك .

واما حكم ان شاء فعل وان شاء ترك فحكم راجع إلى الممكن من حيث هو بمعنى ان أي الطرفين وقع فهو الذي عليه الممكن في نفس الأمر نقلت بعض كلامه في الوافى بالمعنى .

وصرح الملا صدرا في كتبه منها شواهد الربوبية ان الاختيار الذي يوصف به الواجب وينسب إليه هو القصد إلى الفعل والرضا به لا أنه ان شاء فعل وان شاء ترك حتى ان الملا محسن (ره) في الوافى قال (فليس للحق الا وجه واحد وهو الذي يليق لشأن الحق سبحانه).

وهذا كله غلط بل هو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك ولا يلزم من هذا تغير علمه كما توهموا لأنه يعلم ان هذا يكون متحركاً ان شاء ذلك ويكون ساكناً ان

شاهه فاذا غير شيئا غير ما علم انه يغير إلى ما علم فلا يلزم تغيير علمه تعالى وانما يلزم ثبات علمه .

قلت: لان هذا باطل وذلك لأن الاختيار المنسوب إلى كل ممكن بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك فانما ذلك لأن كل اثر مشابه لصفة مؤثره وهو ما في المشيئة في نفسها اذ جميع ما يمكن ان ينسب إلى الممكن من فعل أو انفعال أو اضافة أو غير ذلك صفة لذات ذلك الممكن.

فما لا يمكن في ذاته لا يمكن ان يكون منه أو ينسب إليه بكل اعتبار ولا يمكن في ذاته إلا ما يمكن في المشيئة ولا يمكن في المشيئة إلا ما يمكن في العلم وهو الذات الحق سبحانه وتعالى فاختيار الممكن اثر لاختيار المشيئة واختيار المشيئة اثر لاختيار الواجب.

أقول: قولي (لأن هذا باطل)، اريد به ان الاختيار الجزئي الذي في البسيط الممكن الوجود ليس كاختيار الواجب لشدة بساطته لأن هذا أي نسبة اختيار الواجب تعالى إلى الجزئي باطل من جهة ان الاختيار التام الذي في الممكن الكلي المركب انما هو اثر لاختيار فعل الله اعنى المشيئة لأن جميع هيئات الممكن وصفاته الذاتية بل والفعلية اثر هيئات المشيئة التي هي فعل الله لما تقرّر من ان كل اثر يشابه صفة مؤثره التي هي مبدء تأثيره وذلك هو ما في المشيئة في نفسها أي هو ما اختص بالمشيئة في نفسها من صفاته الفعلية ومن آثار صفاتها الذاتية المنفصلة اعنى عنواناتها التي هي ذوات تلك الآثار اذ جميع ما يمكن في الممكن وينسب إليه من فعل الذي هو آية فعل مؤثره وانفعال الذي هو آية قابلية الأثر للتأثير واطافة التي هي آية التقييد والتشخص كلها واشباهها صفات ذلك الشيء.

وقولي (صفة لذات ذلك الممكن)، اريد^(١) ان هذه صفات لذاته في الجملة بمعنى انها مشابهة لما منه أو به أو له أو عنه لا انها صفات لمحض ذاته بل لما ينسب إلى جهة ذاته فالمشابه لما منه كالدواعى وميولات وجوده وماهيته فانها مشابهة لوجوده أو ماهيته لأنها جهة فقره من احدى حقيقتيه حقيقته من ربه كالوجود أو حقيقته من نفسه كالماهية .

والمشابه لما به: كالنسب والاضافات كالعلم الاشراقى مثل علمه بزيد عند حضوره

اذ هذه النسبة انما تحصل بحصول زيد وتذهب بذهابه فهي في الحقيقة ما حصل به من العلم بزيد مما انكشف له منه .

والمشابه لما له : كالأعمال الصادرة منه فانها مشابهة لما له لأنها من مشخصات ذاته .

والمشابه لما عنه : كالأفعال الاختيارية فانها مشابهة لما عنه كإرادته وميولاته .

وبالجمله فالمراد بالمشابهة للذات المشابهة لما ينسب إليها بوجه لأن الآثار صفة للأفعال وانما نمنع من قول ان الآثار صفة للذات حذراً من ان تتوهم ان الآثار راجعة إلى الذات ومنتية إليها وهي انما تنتهي إلى الأفعال والأفعال إلى انفسها التي هي مبادئها مع انها أي الآثار والأفعال يقال عليها انها صفات الفاعل الآ انها صفات اشراقية وهي في الحقيقة حدود للأغيار لا للذات^(١) .

وإذا اردت ان تفهم هذا المعنى فافهم قول الرضا عليه السلام كنهه تفریق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه، فافهم معنى غيوره تحديد لما سواه فان قولك (انه تعالى ليس بجسم) مثلاً ان هذه الصفة السلبية صفة غيره وتحديد للجسم .

والحاصل انه لا يمكن في ذات الممكن بل ولا فيما ينسب إليه الا ما يمكن في المشية أي يصح عنها اذ كل ما لا يكون ممكناً كالواجب لا يصح في الممكن ولا عنه ولا به ولا له ولا منه وكل ممكن فهو بالمشية أو عنها فيكون مشابهاً لصفة المشية على نحو ما ذكرنا في الممكن بالنسبة إلى ما ينسب إليه ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم الذي هو الذات الحق تعالى .

ومعنى الامكان في المشية الامكان الراجح والامكان المعبر عنه في الذات الحق فهو حكاية التعريف حيث قيل يمكن في حق الحق ويمكن في حق الواجب تعالى فصح التعبير بالامكان اجراء للعبارة على نمط واحد وآلا فلا يصح استعمال الامكان في حق الواجب تعالى حتى الامكان بالمعنى العام اعنى سلب الضرورة من الطرف المخالف فان هذه وامثالها حدود الحوادث حتى الوجوب المعروف ولكن لا مناص عن التعبير به لأن الحادث لا يقدر الا على ما هو من نوعه .

والمعنى في قولنا (ألا ما يمكن في العلم) أي ما يصحّ يعنى يجب ومعنى كون المشية مشابهة لصفة الحق تعالى على نحو ما ذكرنا في الممكن.

فاذا فهمت ذلك في حق الممكن فاعلم انه آية ودليل على التعبير في التعريف لعنوان الواجب الحق المسمّى بمقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان قال ﷺ:

اعتصام الورى بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك.

تبّ علينا فاننا بشر ما عرفناك حق معرفتك.

والحاصل اختيار الممكن اثر اختيار المشية لأنه اثر احداثها له على قابليته واختيار المشية اثر اختيار الواجب لأنها اثر احداثه تعالى لها بها حين شاء بها ما شاء من خلقه ولله المثل الأعلى.

وقال الصادق ﷺ في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء على ما رواه الشيخ في المصباح: (بدت قدرتك يا الهى ولمتبدهيئة يا سيدى فشبهوك واتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهى فمن ثم لميعرفوك) الدعاء.

وإلى ما ذكرنا من الترتيب الاشارة بقوله تعالى (فجعلناه سميعاً بصيراً) وهو القائل عز وجل في كتابه في وصف نفسه (وانه هو السميع البصير) فافهم.

قلت: فان قيل هل يعلم في الازل زيداً في الحدوث انه حيوان ناطق ام لا فان كان يعلم ذلك لميجز الايخلقه أو يخلقه فرساً والآ انقلب علمه جهلاً وان لميعلم لزم الجهل بما سيكون وهو باطل بالضرورة فوجب انه يعلم انه حيوان ناطق.

والمشية صفة تابعة للعلم فيجب ان يخلقه كذلك ولايمكن في حقه غير ذلك وان كان زيد في نفسه من حيث هو ممكناً في حقه التغيير.

أقول: هذا السؤال هو الذي ادخلهم في الخطاء حتى قالوا بما يلزمهم القول بالايجاب كما سمعت من قولهم انه ليس للحق تعالى الآ وجه واحد وان الاختيار المنسوب إليه تعالى تنافيه وحدة المشية لان المشية نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت واحوالك كما نقلناه من الملاء محسن في الوافى وهو كلام عبدالرزاق في شرح الفصوص.

ومرادهم ما افادهم امامهم مميتالدين من ان علمه تعالى مستفاد من المعلوم حتى انه

في الوافي نقله ثم اعترض على نفسه (بأنّ هذا يلزم منه الافتقار في علمه إلى الغير).
 ثمّ اجاب بتوجيه هذا الكلام وردّه ثمّ بعد الردّ بقليل قال به في قوله السابق (والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت واحوالك).
 وتحرير شبهتهم: انه تعالى عالم في الأزل بأنّ زيداً حيوان ناطق فلو لميخلقه اصلاً أو يخلقه فرساً حيواناً صاهلاً انقلب على جهله لعدم مطابقتها ولو لميعلم به في الأزل لزم كونه جاهلاً لعدم علمه بما سيكون قبل ان يكون وكلا الفرضين باطل وهذا ظاهر.
 فوجب ان يكون عالماً بأنّ زيداً حيوان ناطق فيجب ان يخلقه كما علمه لأنّ فعله كذلك من اثر مشيئته لذلك ومشيته من علمه وعند خصوص اتباع ابنعربي وعلمه من المعلوم حصلت لهم هذه لأنّ المعلوم يعطى العالم العلم به فعلمه مستفاد من المعلوم.
 واما جواز كون الممكن في نفسه قابلاً للشيء ونقيضه فامر راجع إلى تجويز العقل بكون الممكن قابلاً للشيء ونقيضه واي الأمرين وقع عليه الممكن فهو ما هو عليه في نفس الأمر لا غيره.

هذا في الجملة تحرير شبهتهم وما يتفرع عليها.

والجواب عن هذه بحيث يرتفع عن قال بها اذا كان طالباً^(١) منصفاً يتوقف على تطويل بتقديم مقدمات وايراد شبهات تعارض شبهتهم حتى تنسلّ من القلوب التي اشربت حبّ هذه الأوهام وقد ذكرنا كثيراً في شرح رسالة العلم للملا محسن من ارادها طلبها الآنا نذكر شيئاً يكفي العارف المنصف اذا ساعده التوفيق.

قلت: قلنا هو سبحانه يُعلم ما يكون وما يشاء ان يغيّر إلى ما شاء فكلّ طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه وكل احتمال فيما يشاء فهو يعلمه ويعلم ما يكون مما يكون حين يشاء.

كيف يشاء فاذا علم زيداً أنّه سيكون حيواناً ناطقاً فهو في علمه واذا شاء ان يغيّر إلى ما يشاء فهو في علمه فاذا اراد غير ما يشاء كيف يشاء وفي كلّ تغيير وتقرير ومحو واثبات فهو مطابق لم ا هو عليه في علمه فتغيير ما علم اذا تقرر لها علم لانه شاء ما علم فاذا شاء تغييره كان شائياً لها علم سبحانه سبحانه لايقدر الواصفون وصفه.

أقول: والاشارة إلى الجواب انه يعلم ما يكون ويعلم ما يشاء ان يغيّره إلى ما شاء

قبل ان يكون او^(١) بعد ان يكون .

واما تغيير ما علم انه يكون قبل ان يكون هو عنده سبحانه من نوع التغيير ما علم انه يغيره بعد ان يكون لانه تعالى اذا علم انه يغير ما علم انه يكون قبل ان يكون كان معنى كونه الذي علم تغييره انه يتحقق في رتبة أو رتبتين مثلاً من مراتب اكوانه وانه يغيره بعد ذلك كما لو علم تحقق معناه في العقول ثم يغيره بعد ذلك أو في العقول والنفوس ثم يغيره إلى ما شاء من حكم قوله (يمحو الله ما يشاء ويثبت) وهكذا .

وليس معناه انه علم انه يكون وانه يغيره قبل ان يكون لأنّ هذا مستحيل اذ ليس علمه زمانيا وليس فيه استقبال كما قال ﷺ ليس عند ربك زمان وانما تعلق علمه بكونه حين كان في وقت وجوده ومكان حدوده قبل ان يكون عند الخلق وعند نفس المكوّن لأنّ الكون والتحقق عند الخلق فيما سيكون مستقبلاً فاذا وقع في وقته الخاص به في مكان تكوّنه انتهى الاستقبال والانتظار عند ساير الخلائق وعند نفس المكوّن وليس عند الله عز وجل انتظار ولا استقبال فيتعلق^(٢) علمه بكونه حين كونه لا قبل كونه وان كان عند الخلق قبل كونه .

فاذا علم انه يكون فمعناه انه تعالى علم انه كان فلا يصحّ ان يقال علم انه سيكون وعلم تغييره قبل ان يكون الآ على معنى كونه في بعض مراتب وجوداته وعلم تغييره في غير ذلك البعض هذا حكم الكون .

واما الامكان فان الشئ عند الله يمكن فيه ما لا يتناهى من الأكوان فاذا البسه كوناً منها بقيت ساير اكوانه الغير المتناهية في امكاناتها من مشيته تعالى وازمتها بيده ما شاء منها كان وما لم يشأ لم يكن والعلم بها اشراقى سواء كان امكانياً ام كونياً .

اما الامكاني فقد تعلق بها ازلاً ابداً واحصاها عددا .

واما الكونى فهو ما كان منها لا غير سواء استمر ام غير فانه عز وجل لا يفقد شيئاً من ملكه من المكان الذي اقامه فيه ووقته الذي كوّنه فيه .

(١) نسخة/ و .

(٢) فى نسخة/ يتعلق .

والحاصل ان كل شئ فقد احصاه في كتبه وهو عالم بما يمكن فيها وبما يكون منها وبما يغيره بعد كونه وبما يغيره اذا شاء كيف يشاء فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه سبحانه ففي علمه ما كَوْن وفي علمه ما غَيْر وفي علمه ما لا غَيْر وما لا يَكُون وفي علمه ان يغير ما لم يغير وما لا يغير اذا شاء ذلك كيف شاء .

فاذا علم زيدا انه سيكون حيواناً ناطقاً فهو ما في علمه لآته كان عنده وان لم يكن عند نفسه ولا عند احد من خلقه لآته تعالى لا ينتظر شيئاً من ملكه واذا شاء ان يغيره إلى ما شاء فهو أي التغيير في علمه لآته كان في ملكه اذ ليس معه استقبال فاذا كان ما في كون علمه زيد حيواناً ناطقاً في عالم الأجسام واراد تغييره فهو في ملكه ان شاء جعله صاهلاً مثلاً قبل وقت كونه ناطقاً أو بعده أو في حال كونه ناطقاً بان يجعل ظاهره ناطقاً وباطنه صاهلاً أو ناهقاً أو نابحاً فكل ذلك من ملكه الذي لم يكن منتظراً لشيء منه .

فهو تعالى مختار في صنعه بكل معنى للاختيار وللمتجدد له شئ لما قلنا من ان كل محتمل ففي علمه بما يمكن لها يلبس منها ما شاء من ملابس اكوانها فهو لم يفقد شيئاً من ملكه فكل ما يحتمل ويمكن فيما يشاء فهو يعلمه ويفعله بعلمه ويعلم ما يكون في بقائه واستمراره كما اجل له وفي تغييره حين انتهى اجل بقائه مما يكون حين يشاء كيف يشاء وفي كل تغيير فهو في علمه وعن علمه وفي كل تقرير فهو في علمه وعن علمه وفي كل محو واثبات ففي علمه وعن علمه فكل شئ فهو من علمه إلى علمه وكل شئ فهو مطابق لما هو عليه في علمه .

فتغير ما علم اذا تقرير لما علم لآته علم ان اجل ما علم قد انقضى وان انقضى يكون منتهياً إلى ما يقتضيه حاله من علمه تعالى فاذا غيره فقد سبق علمه بتغييره فتغييره ما علم تقرير لما علم وهو معنى قولي لآته شاء ما علم فاذا شاء ما علم تغييره شأن شائياً لما علم .

سبحانه وتعالى عما نسبوه إليه من عدم الاختيار والتصرف في ملكه متى شاء كيف يشاء وسبحانه لا يقدر الواصفون وصفه سبحان ربك رب العزة عما يصفون تسيحاً عظيماً وتعالى علواً كبيراً .

قلت: وذلك لان جميع ما يمكن في حق الممكن فانما هو من مشيئته وما في مشيئته في علمه فاذا علم ان زيدا يكون في الوقت المخصوص في المكان المخصوص ثم انتقل زيد عن المكان كانت الحالة الاولى في علمه والحالة الثانية في علمه من غير تغيير بل هو الثبات الا انه في كونه في المكان الاول هو في علمه في المكانين فاذا كان في الاول وقع غيبه على شهادته فاذا انتقل إلى الثاني فارقت شهادته غيبه ووقع غيب الثاني على شهادته بغير تغيير في العلم على الحالين وانما تغير زيد بتغيره.

أقول: هذا تكرير للبيان مرة بعد اخرى وهو ان جميع ما يمكن في حق الممكن فانما هو من مشيئته وان كان ذلك بقابلية الممكن لأن اقتضاء القابلية لا يكون موجبا للايجاد وانما هو استعداد لقبول المقبول والمقبول من افاضة الفاعل كراماً وجوداً اذ لا يجب عليه شئ وكل ما يقع على الممكن من آثار مشيئته واما تغييرها إلى الخير والشر فمن القابلية وما يمكن ان يصدر من المشية فهو في علمه الامكاني أو الذاتي الذي هو الله عز وجل.

اما الامكاني فظاهر.

واما الذاتي فلا بد من ارتكاب المجاز ليعود إلى الامكان بتقدير التعلق والوقوع الذي هو المعنى الفعلي أو بارادة العنوان الذي هو المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان.

والحاصل: اذا كان الممكن في حالة ثم تغير إلى اخرى ففي علمه الحالة الأولى والثانية من غير تغيير بل هو الثبات انى اذا علمت بأنك الآن هنا وبعد ساعة تنتقل إلى المكان الآخر فاذا مضت ساعة وانتقلت فليس هذا تغييراً وانما هو الثبات البات.

هذا بخلاف ما لو لم يكن في علمي الحالة الأولى كما توهم من قال (بانه تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية الا بعلم كلي وآلا لزم انقلاب علمه جهلا وحصل التغيير فيه) فهو غلط وجهل بل الحق ان العلم الحق الذي لا جهل فيه والثبات الذي لا تغير فيه هو ان يعلم الشئ في الحالة الأولى وانه ينتقل عنها إلى كذا فالأولى والثانية في علمه لاتخرج الأولى عنه بحدوث الثانية ولا تفقد منه الثانية قبل حدوثها فالممكن في المكان الأول هو في علمه تعالى وفي المكان الثاني هو في علمه ففي علمه في المكانين فاذا كان الممكن في المكان الأول وقع غيبه أي صورته في الكتاب الحفيظ على شهادته المدركة بالحواس وانطبق عليها.

فاذا انتقل بشهادته إلى المكان الثاني فارقت شهادته غيبه الأول أي السابق على شهادته ولبقى غيبه أي مثاله العلمي القائم في الكتاب الحفيظ في غيب المكان الأول وفي غيب الوقت الأول ووقع غيب المكان الثاني وغيب الوقت الثاني بمثاله الثاني على شهادته بغير تغير في العلم على الحالين بل حصلت مطابقتها للمعلوم في الحالين وانما التغير المتوهم في تغير حالتي زيد حين تغير من حاله إلى اخرى من غير تغير في العلم ولا تجدد ولا اختلاف اصلا .

قلت: وذلك لانك اذا علمت زيدا في مكان في وقت وعلمت انه ينتقل إلى اخر لا يتغير علمك اذا انتقل كما علمت بل كان علمك ثابتا وعلمك به اولا لم يتغير بتغير حال زيد بل لمتزل تعلم انه كان في الاول والصورة العلمية من حالته الاولى باقية عندك والثانية التي طابقها زيد بانتقاله باقية لم تتغير وانما انطبقت ووقعت على المعلوم حين انتقل فافهم.

ثم انك تقول بالبداء وان الله يمحو ما يشاء ويثبت وهذا شرح ما نحن فيه وتفصيل الاشياء يطول بها الكلام فلا فائدة فيه مع ظهور المرام.

أقول: هذا بيان بعد بيان وترديد لما كان ليحصل لك بالعيان وهو ظاهر لا يحتاج إلى بيان.

وقولي (ثم انك تقول بالبداء الخ)، فاذا اعترفت بانّ البداء ثابت في خلق الله تعالى لأنه سبحانه اجرى حكمته على احداث الأشياء على حسب قوابلها وحصرها بأجالها فجعل آجالها مقومة لها فاذا انتهى اجل بقائها في عالم الأكوان الذي اجل لها محى عنها ما يترتب على آجالها التي انقضت واثبت^(١) لها ما اقتضته حكمته فيما يتقوم به من الآجال وهذا مما لا اشكال فيه .

فاذا اعترفت بهذا لزمك ان تقول بأنّ علمه لا يتغير من خلقه على انّ كلامنا هذا جارٍ على الظاهر والآ في الحقيقة فبيان هذا الذي تنكشف به كل شبهة متوقف على القول الحق من انّ العلم عين المعلوم في كل رتبة من مراتب ما يطلق الوجود من قديم وحادث .

(١) في نسخة/ اثبتت .

فاذا وجدت هذا ظهر لك ان علمه تعالى بخلقه اشراقى وهو وقوع علمه الذاتى على ما وجد من الحوادث في امكنة حدوده وازمنة وجوده وهو الذي اشار إليه الصادق عليه السلام في قوله كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور .

فالعلم الذاتى الذي هو ذاته التي لمتقترن بمعلوم ولا تطابقه ولا تقع^(١) و الوقوع الحادث بحدوث المعلوم هو العلم الاشراقى يوجد بوجود المعلوم ويتغير بتغير المعلوم لأنه المعلوم فتغير المعلوم لا يلزم منه شئ غير نفسه فان بقى فهو العلم وان تغير فهو العلم ولو فرضت انه غير العلم وآلا يلزم تغير العلم عند تغيره قلنا لك ان تغير المعلوم وبقى العلم على حالة الأولى لميكن العلم مطابقاً له وهو باطل .

بل العلم هو الذي يتغير بتغير المعلوم الا ترى انك اذا علمت ان زيدا قاعد فاذا قام ولم يتغير ما عندك من النسبة لمتكن عالما ولهذا دخلت الشبهة على القوم حيث وجدوا هذا ولم يجدوا ان العلم عين المعلوم واذا وجدوا ان العلم عين المعلوم ولم يجدوا ان العلم الذاتى هو ذاته وانه تعالى عالم لذاته ولا معلوم لأن ذاته لا تطابق شيئاً ولا تقترن بشئ ولا تقع على شئ وليس بينه وبين شئ غير ذاته نسبة بوجه وانما التعلق والاقتران والارتباط والمطابقة انما هو في العلم الاشراقى ولا يلزم من كلامنا هذا انه قول بأنه لا يعلم لذاته لأننا نقول:

ان قلت: هو عالم بها في الازل فهو باطل اذ لا شئ معه في الازل .

وان قلت: انه عالم في الأزل بها في الحدوث فهو حق لأنه تعالى لا يفقد شيئاً من ملكه في الامكان كل شئ في مكانه الذي وصفه^(٢) فيه ووقته الذي حصره فيه فهو تعالى في الأزل الذي هو ذاته المقدسة لا يفقد شيئاً من ملكه في اماكنها ورتبها^(٣) من الامكان على ان الذي يلزم منه الجهل هو قولك هو عالم بها في الأزل بأنك تعتقد انه ليس في الأزل من الحوادث شئ فما معنى انه عالم بها هناك .

بل الحق ان يقال هو عالم هناك بها هي هنا لأنه تعالى ما اوجدها في الأزل فكيف

(١) فى نسخة/ عليه .

(٢) فى نسخة/ وضعه .

(٣) فى نسخة/ وقتها .

يعلم ما ليس بشئ وقد قال في كتابه (أتنبؤن الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض) وحيث قال لا يعلم يلزم منه نفي علمه لأنه لو علم أنّ له شريكاً ولم يكن له شريك كان علمه جهلاً وإذا قال لا يعلم له شريكاً كان ذلك علماً فعدم علمه بها في الأزل لا يلزم منه الجهل بل هو العلم فافهم.

ومثال الاشراقى اذا حضر عندك زيد عن يمينك فان كونه عن يمينك انما يوجد بقعوده عن يمينك فاذا ذهب زالت هذه النسبة ولم يحصل تغيير بوجوده ولا بذهابه فان يمينك يمينك وانت انت قبل مجيئه وبعد ذهابه وانما التغيير في نسبة زيد اليك ولا ينسب اليك الا كونه عن يمينك وهي نسبة الاشراقى إلى المشرق والتعلق الحادث بحدوث الحادث والحادث الذاهب بذهابه هو العلم الاشراقى المشار إليه.

قلت: فهو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وليس على حد اختيار ما ذكرنا في الوجود البسيط.

ولا يقال ان العلة في الوجود انما كانت لبساطته وذات الله سبحانه اشد بساطة من كل شئ فيجرب ذلك فيه بالطريق الاولى فيكون معنى انه مختار انه يفعل ما شاء بقصدٍ ورضى بما فعل لا انه ان شاء فعل وان شاء ترك لأن هذا مقتضى المركب من الضدين كما قررتهم سابقاً.

أقول: ان الاختيار اذا فسّر بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك كان الموصوف به اشدّ تصرفاً واقوى تسلطاً.

وان فسّر بمعنى القصد والرضا كان الموصوف به محصوراً في جهة واحدة فيكون اوهن تصرفاً واضعف تسلطاً والموافق بل الواجب ان يكون الاختيار الموصوف به الحق عز وجل ما يكون المتصف به اشدّ تصرفاً واقوى تسلطاً وهو انه ان شاء فعل وان شاء ترك ولا ريب انه اولى بل يجب.

وانما عدلوا عن تفسيره في حقه تعالى بذلك إلى انه بمعنى القصد والرضا لتوهم لزوم تغيير علمه تعالى وهذا جهل بمقام الجبار تعالى وقد اشرنا إلى عدم لزوم ما توهموه على ان عظمة الله عز وجل لاتقدر بعقول البشر فهو مختار بمعنى اكمل معنييه وتوهم منافاة وحدة المشية للاختيار ومعارضتها له غلط فاحش لأننا لانسلم وحدة المشية له للدلالة العقل والنقل على تعددها.

اما العقل فلأن ما كان من نوع البدوات التي هي مورد النفي والاثبات مثل ما شاء الله كان وما لميشأ لميكن مع ما يشاهد من الأمور المتجددة والمتغيرة على الاستمرار لا يكون متحدا وما نسب إليها من الاتحاد مثل ﴿ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة﴾ وقوله تعالى ﴿وما امرنا الا واحدة﴾ فيراد منه الكلية والأمر الكلى وما اشاروا إليه من الوحدة يريدون به ما يتعلق بكل جزئى .

واما النقل فلايكاد يحصى من الكتاب والسنة مثل (يمحو الله ما يشاء ويثبت) الشامل لكل شئ حتى الأحوال والحركات وهذا ظاهر .

على انا اذا نظرنا الآيات التي جعلها سبحانه دليلاً على كل غائب عنا مثل ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وفي انفسكم افلا تبصرون﴾ ومثل قول الصادق عليه السلام (العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفى في الربوبية اصيب في العبودية) الحديث، ومثل قول الرضا عليه السلام (قد علم اولوا الألباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا) هـ، وجدنا ان مشيتنا لاتنافى وحدتها اختيارنا بل لا وحدة لها اصلاً الا في نفسها لا في تعلقها بل تعلقها متعدد بتعدد شئوننا ﴿ان في ذلك لآيات للعالمين﴾ .

وان ما نسبناه إلى الوجود من الاختيار الناقص لبساطته فلائته اذا نسب إلى ما يتركب منه ومن ضده يكون ناقصاً فلايكون له ميلان متغايران في المتعلق كالنور والظلمة بل ولا ميل واحد يختلف تعلقه بنور وظلمة بل مع ما ثبت له من الاختيار لايميل بطبعه إلى ضدّ نوعه وان مال إلى اصناف متعددة من نوعه خاصة .

والواجب عز وجل ليس من نحو ما ندركه حتى نحكم عليه باحكام مدركاتنا بأن البسيط بكون اثره بسيطاً كما توهمه المشبهون حيث قالوا ان الواحد لايصدر عنه الا واحد فاحالوا جواز تعدد العقل الكلى قياساً على احوال خلقه فهو قياس مع الفارق ومع عدم معرفة الخلق أيضاً لأنّ الصادر من الواحد ان كان من ذاته فتلك الولادة وان كان بفعله فالصادر من الفعل متعدد باختلاف الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة بل الذي اظهر سبحانه لنا من آثار افعاله هو الجمع بين الأضداد ليعلم ان لا ضده له وكثرة الشئون وكثرة اختلاف خلقه ليعلم ان عظمته لاتقدر على مقدار عقول خلقه فقد تعرّف لنا بانه تعالى ينسب إليه ما هو عندنا جمع بين الأضداد وارتفاعها وان ارتفاعها عين اجتماعها في وصف تعرّفه .

فهو الأوّل في آخريته والآخر في أوّليته والظاهر في بطونه والباطن في ظهوره بعيداً في قربه قريباً في بعده دانٍ في علوه عالٍ في دنوّه وامثال ذلك كلها في حال واحدة بجهة واحدة في حقه تعالى قال امير المؤمنين عليه السلام لميسبق له حال حالاً فيكون أوّلاً قبل ان يكون آخراً ويكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً هـ .

وعرّف صنایعه لنا فقال (وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) فكل ما يصدق عليه اسم الشئ وكل ما يسمّى باسم ما خلا الله فقد خلقه الله من كل ما هو ظاهر أو ما يجري في الضمائر وتكنّه السرائر إمّا بالذات أو بالعرض بمقتضى اوهام الملحدین والغافلین .

ولقد روى الصدوق في اول كتابه علل الشرايع باسناده إلى ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له لم خلق الله سبحانه الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعاً واحداً .

فقال عليه السلام لثلاث يقع في الأوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لثلاث يقول احد هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لأنه لا يقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر إلى انواع خلقه انه على كل شئ قدير هـ .

فيكون القياس على بساطة الوجود غلطاً والأولوية ممنوعة فيكون معنى كونه تعالى مختاراً خصوص انه يفعل ما يشاء بقصد ورضاء بل يكون مع هذا ان شاء فعل وان شاء ترك .

واما جعل معنى ان شاء فعل وان شاء ترك مقتضى المركب من الضدين فهو ما ذكرنا من قياسهم الباطل حكم الربوبية على حكم العبودية وليس هذا الا حيث لمتظهر لهم هيئة من الربوبية فقاسوها على انفسهم كما قال الصادق عليه السلام في الدعاء المذكور سابقاً بدت قدرتك يا الهى ولتبد هيئة يا سيدى فشبهوك واتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهى فمن ثم لم يعرفوك الدعاء .

قلت: لانا نقول قد قررنا انه سبحانه يتصف بجهتي النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وبجهة المركب من حيث بساطته لان كلّما يمكن في غيره يمتنع عليه وكلّما يمتنع في غيره يجب له .

ولهذا قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه .

فالبسيط من حيث بساطته لاتصدر عنه اثار المركب وبالعكس هذا في الخلق.

واما في ذاته سبحانه فذلك بخلاف ما يمكن في الخلق فهو العالى في دنوه الدانى في علوه بجهة واحدة الظاهر ببطونه الباطن بظهوره بجهة واحدة القريب في بعده البعيد في قربه بجهة واحدة الاول باخريته الاخر باوليته بجهة واحدة ولايجرى ذلك وما اشبهه فيما سواه ويجب في حقه سبحانه.

فهو في بساطته احدى المعنى فلا تكثر في ذاته ولا تعدد ولا حيث وحيث ولا جهة وجهة ولا اختلاف في ذاته بكل اعتبار لا بالامكان والفرض والتوهم ولا بالواقع.

أقول: قد قرّنا مما عرفناه سبحانه من صفات افعاله على لسان نبيه ﷺ والسن خلفائه صلى الله عليهم اجمعين انه يتصف أي يوصف بجهتى النقيضين وبجهتى ارتفاعهما وبجهتى المركب من حيث بساطته .

اما انّ قولى (يتصف) يعنى يوصف فلأنه عز وجل اكرم واجل من ذلك ومما تتوهمه الأوهام ولو في التنزيه الامكانى .

واما انه تعالى يوصف بجهتى النقيضين الخ، بأن يوصف بمعنى اجتماعهما في وصفه لأن امتناع اجتماعهما وارتفاعهما من حدود الحوادث فيكون وجوب اجتماعهما الذي هو عين ارتفاعهما وصفاً للقديم اذ ما يمتنع على خلقه يجب له وما يجوز عليهم يمتنع منه تعالى .

فكون اجتماعهما عين ارتفاعهما ان قولك عالٍ دانٍ معناه ليس بعالٍ ولا دانٍ لأنّ قولك عالٍ يدلّ على جهة العليا والدانى عكسه والمعنيان محالان عليه تعالى لأنّ هذا معنى حادث وانما الواجب له سبحانه ما يراد منه انه ليس بعالٍ إمّا بمعناه أي يراد منه معنى لا يدل على علوّ الجهة أو بمعنى ضده وهو دانٍ يعنى اذا قلنا في معنى عالٍ نريد انه بمعنى دانٍ ودانٍ معنى عالٍ .

وكذا معنى اول هو آخر وليس بذى بدء وهكذا فالأول الآخر ليس باول ولا آخر والظاهر الباطن ليس بظاهر ولا باطن والعالى الدانى ليس بعالٍ ولا دانٍ والقريب البعيد ليس بقريب ولا بعيد وهكذا وليس ما بين كل ضدّين يعنى ليس بعالٍ ولا دانٍ ولا ما بينهما وهكذا باقى الصفات .

والحاصل: هو عز وجل لذاته لا يعرف بشئ ولا ضدّه ولا اجتماعهما ولا ارتفاعهما بل باجتماعهما بمعنى ارتفاعهما وبارتفاعهما بمعنى اجتماعهما ويتصف بجهتي المركب أيضاً من حيث بساطته بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك لأن هذا لا يكون لذات شئ الآ اذا كان مركبا وهذا حكم الحادث.

واما القديم فيصحّ منه ان شاء فعل وان شاء ترك من حيث بساطته بخلاف الحادث لأنّ كل ما يمكن في غيره يمتنع عليه وكل ما يمتنع في غيره يجب له لا بمعنى العكس اذ الوصف بمعنى العكس من احكام الحوادث.

وهو المراد بقول الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه، اذ لا يعرف تعالى بشئ ولا بضدّه لأنّ كلا الوجهين من احكام الخلق اذ كل منهما غير معنى القديم سبحانه وما هو غيره فهو حدّ لخلقه أي حدّ لذلك الغير وجهة الارتفاع غير^(١) جهة الاجتماع في وصف الحق تعالى نفسه لخلقه واتحاد الجهة في كل حال عنوان معرفته فهو في بساطته احدى المعنى في نفس الأمر وفي الخارج وفي جميع احتمالات الأوهام فلا تكثّر في كنه ذاته ولا فيما تعرف به ولا حيث وحيث ولا جهة وجهة.

ولا اختلاف في ذاته ولا فيما تعرّف به بكل اعتبار لا بالامكان اذ لا امكان في ذاته ولا يعتبر امكان فيما تعرف به لخلقه وآلا لماعرف به اذ لا يعرف بالامكان ولا بالفرض فانه امكان ولا بالتوهم فانه امكان ولا في الواقع كثرة في ذاته ولا في صفات ذاته لأنّها ذاته وانما تكثرت المفاهيم من الفاظهما وتعددت الفاظهما باعتبار ارادة صفات افعاله وانما تعددت صفات افعاله باعتبار تعدّد متعلقاتها ولا فيما تعرّف به كذلك كما ذكرنا مكرّرا.

قلت: فكلمًا ميّزتموه في ادق معانيه فهو مَخْلُوقٌ مثلكم مردود اليكم يعني منكم اليكم (والله الغني وانتم الفقراء).

ومع هذا فهو المؤلّف بين المتعاديات والجامع بين المتعانادات وتصدر عنه الافعال المتضادة فليس بين فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة لانه اثر ذاته التي لا يضاها شئ ولا ينادها شئ هو هو لا اله الا هو.

انما الشئ من مشيئته ففعل الشئ وتركه بالنسبة إلى مشيئته سواء فهو

(١) في نسخة/ عين.

ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشيتية واحدة كذلك الله ربي كذلك ربي.

أقول: (فكلما ميّزتموه الخ)، من كلام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ومعناه كل شيء ميّزتموه من غيره بنوع من انواع التمييز جسماني أو نفساني أو عقلائي بحيث يتميّز بالمائز أنّه هو لا غيره بمعنى التعيين بالتعيين والتمييز بالتمييز باوهامكم مما تتوهموه بخيالاتكم وعقولكم في ادقّ ما يحتمل من معانيه فهو مخلوق يعنى خلقه الله الذي خلقكم مثلكم أي كما انكم مخلوقون أو مثلكم أي انه خلق بمقتضى مداركم فهو مثل لكم يعنى صفة من صفات انفسكم أو من صفات افعالكم فهو صورة افعالكم مردود اليكم أو عليكم على نُسَخ الحديث.

والمعنى ان ما ميّزتموه باوهامكم في ادقّ معانيه فهو غير المعبود تعالى فلاتقبل منكم هذه المعرفة والتوحيد بل هو مردود عليكم وانه من امثال ذواتكم يردّ إليها لأنّه من صفاتها صدر منها وإليها يرجع والله سبحانه مستغني عن معرفتكم آياه وانتم محتاجون إلى معرفته بما تعرّف به لكم.

ومع هذا اعنى ما وصفنا مما عرفنا من نفسه سبحانه من عدم التعدد والتكثّر البالغ فوق الادراك من البساطة فهو المؤلف بين المتعدييات لعموم قدرته واحاطة علمه (لو انفقت ما في الأرض جميعاً ما آلفت بين قلوبهم ولكن الله آلف بينهم انه عزيز حكيم).

والجامع بين المتعاندات كالأضداد ليعلم عباده ان لا ضدّ له وابرز من فعله القدير على ما يشاء من امره الأفعال المتضادة بمفاعيلها المتعاندة ليعلم انه ليس بين فعله وبين شيء من خلقه مخالفة ولا موافقة اذ لو وافقها لشابهها ولو خالفها لماصدرت عنه لأن فعله اثر ذاته التي ليس لها ضدّ فيضادها ولا ندّ فيشابهها هو هو لا اله الا هو.

وقولي (هو هو) ليس ما يكشف عنه كنه ذاته لأنّ ذلك اشارات إلى الخلق وهو قول اميرالمؤمنين سيد الوصيين عليه السلام في خطبته المسماة بالذرة اليتيمية قال عليه السلام وان قلت ممّ فقد باين الأشياء كلها فهو هو وان قلت: فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له إلى آخره.

انما الشيء من مشيته فلا يكون ضدّاً له ولا ندا له لأنّ الشيء لو كان ضدّاً لماصدر عن المشية ولو كان ندّاً لاستغنى عنه.

وقولى (انما الشئ من مشيته) مقتبسٌ من قول على عليه السلام في خطبة يوم الجمعة والغدير وهو منشئ الشئ حين لا شئ اذ كان الشئ من مشيته فهو انما سمى شيئاً لأنه مشاء واما اطلاق الشئ عليه عز وجل فمن باب التسمية اذ لا بد من التعبير عما يعينه^(١) من صفاته التعرفية بما يدل عليها من الالفاظ ولاجل انا انما نعرف مما وصف به نفسه ما هو من نوع الخلق قال الرضا عليه السلام واسما وُه تعبير وصفاته تفهيم .

فاذا فهمت ما اشرنا إليه ظهر لك ان فعل الشئ وتركه بالنسبة إلى مشيته سواء فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة سبحانه وتعالى .

قلت: والتنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار وفي الدعاء بدت قدرتك يا الهى ولمتبد هيئة فشبهوك يا سيدى وجعلوا بعض آياتك ارباباً يا الهى فمن ثم لميعرفوك يا الهى، وهذا حال من عرف من نفسه هيئة فعرف بها ربه والله لايعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به.

فان قلت: انا عالم وهو عالم وانا حى وهو حى وانا موجود وهو موجود ولايستدل على شئ من وصفه بتلك الصفات الا بها نجده.

أقول: ان التنظير بخلقه في شئ مما عرّف به نفسه ليعرفوه به تشبيه له تعالى بخلقه على أي فرض كان والواجب على العباد انهم اذا وجدوا شيئاً في انفسهم وفي الآفاق فان كان بنحو معرفتهم وطريق تمييزهم نزهوا مقامه عز وجل ان يعرف به وان كان بنحو ما علمهم على السن اولياته عرفوا بأن ذلك من آياته التي يعرف بها وعلى الوجهين ينزهون ذاته المقدسة عن كل شئ .

قال سيد العارفين وجمال الموحدين جعفر بن محمد صلوات الله عليهما في الدعاء عقيب الوتيرة بدت قدرتك يا الهى ولمتبد هيئة، يعنى بدت قدرتك بآثارها التي انحطت دون معرفة ادناها عقول خلقه ولمتبد هيئة لها ليصفوها بتلك الهيئة اذ لو بدت هيئتها لفنى جميع خلقه .

وفى الحديث النبوى ان لله سبعينالف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لأحرقت سبحات وجهه جميع ما انتهى إليه بصره من خلقه .

(١) فى نسخة/ يعنيه .

وروى ابنادريس من مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السلام وقد سئل عن الكروبيين فقال عليه السلام قوم من شيعتنا من الخلق الأول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على أهل الأرض لكفاهم ولما سئل موسى ربه ما سئل امر رجلاً من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكاً هـ .

ولما لمتبده هيئة ولميقفوا على حدّ لهم من معرفته على بيانه في كتابه وفيما اوحى إلى اوليائه عليه السلام فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض آياته ارباباً كالصوفية الذين قالوا ان الله عز وجل هو وجود كل شيء فكل شيء من خلقه مركب من وجود وهو الوجود الحق تعالى ومن حدود موهومة فاذا زالت حدود الخلق ظهر الوجود الحق وقد قال شاعرهم :

وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع .
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع .
ويقول احدهم (انا الله بلا انا) يعني اذا تجردت عن حدود الماهية فانا الله .

والله سبحانه علمهم في كتابه انه اذا تجرد عن حدود الماهية كان آية الله أي دليل معرفته وحقيقته وصفه نفسه لهم قال تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) ولم يقل (ذاتنا) .

وقال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه، بمعنى انه تعالى خلق نفس عبده وصفاته وصف استدلال عليه لا وصف كشف له لانه تعالى وصف نفسه فلما خلق ذلك الوصف جعله حقيقة عبده فاذا عرف العبد حقيقته عرف ربه لأن حقيقته وصف ربه لعبده والشئ انما يعرف بوصفه وهذا الوصف حادث لانه عز وجل كان ولميوصف وصف ولا موصوف له فخلق وصفاً يعرف به وجعله نفس عبده الذي تعرّف له به وهو وصف دالّ لا وصف كاشف لانه كالدخان فانه يدلّ بوجوده على وجود النار ولله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم .

والقوم طلبوا معرفته عز وجل من نحو ذاتهم فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض آياته ارباباً فمن ثم لم يعرفوه .

فان قلت : انا عالم وهو عالم اه ، كما توهمه بعضهم حيث استدل بمفهوم وحدة الوجود قال اني موجود يعني (هستم) وهو موجود يعني هست واذا امرنا بالاستدلال على معرفته بمعرفتنا دلّ على الاتحاد فقاوسوا صفاته على صفاتهم وهو ظاهر الفساد .

قلت: قلت هذا معنى قوله ﷺ بدت قدرتك يا الهى ولمتبذ هيئة الخ. انا انما وصفناه بالعلم لانه خلق فينا العلم وبالحيوة لخلقنا لخلقنا وبالحيوة وبالوجود لايجادنا.

وليس هذا كمثل ما هو عليه وانما قبل منكم هذه التوصيفات وتعبدكم بها لانها مبلغ وسعكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم بها فتصفونه بما هو كمال عندكم وان الذرة لتزعم ان لله زبانيين لان كمالها في وجودها لها ولهذا قال الرضا ﷺ واسماؤه تغبير وصفاته تفهيم سبحانه ربك رب العزة عما يصفون.

أقول: هذا جواب قول من اعترض بقوله انا عالم وهو عالم.

وتقرير الجواب: ان قولكم هذا هو قول الصادق ﷺ اخباراً عن شبه صفاته تعالى بصفات خلقه بقوله ﷺ بدت قدرتك يا الهى الخ، فانهم كما ذكرنا لما لم يفهموا قول الله سبحانه ﴿سريهم آياتنا﴾ توهموا ان ما يرونه في انفسهم هو الله وصفاته الذاتية ولو فهموا ان ما يرونه آية معرفة الله سبحانه بما تعرف لهم به من الوصف الحادث لنزهوه عن مشابهة مخلوقاته.

وشبهتهم: (بأننا انما نعرف ذاته وصفاته ذاتا بما خلق فينا من صفاتنا)، غلط لان معرفة ذاته وصفاته بخلقته تشبيه وانما نعرف صفاته بما اظهر لنا من صفات فعله فنعرف صفات افعاله بآثارها والأثر يشابه صفة مؤثره.

واما ذاته: فليس لنا طريق إلى معرفتها وصفاتها عينها ولا يمكن معرفتها بالكنه وانما نعرفه بصفات افعاله اذا نظرنا إلى آثارها فنعلم انه تعالى عالم لأنه خلق العلم والعالم ولما خلق فينا العلم علمنا ان الجاهل لا يصنع العالم وعرفنا انه تعالى حى لأنه احدث الحيوة فينا اذ الميت لا يحدث الحى وعرفنا انه تعالى موجود لأنه اوجدنا لأن المعدوم لا يوجد شيئاً.

وليس هذا الذي عرفنا من صفات افعاله بآثارها كمثل ما هو عليه في كنه ذاته لأن الأفعال لا تدلّ الا على الصفات الفعلية كما اذا رأينا الكتابة فانها انما تدل على صفة الفعل اما انها تدل على صفات الفاعل الذاتية فلا تدل على قوته أو ضعفه أو بياضه أو سواده أو طوله أو قصره أو حسنه أو قبحه.

وانما قبل منكم هذه الصفات التي لا تدلّ الا على صفات الأفعال وتعبدكم بها لأنها

مبلغ وسعكم وغاية طاقتكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم بها اذ لاتعرفون كمالاً الآ على ما عندكم وما تجدونه كمالاً فهو كمال عندكم فما معرفتكم وتوحيدكم بالنسبة إليه الآ كعرفة النملة كما روى عن الصادق عليه السلام ان الذرة تزعم ان لله زبانيين يعنى ان النملة الصغيرة الحمراء تزعم ان لله سبحانه زبانيين أي قرنين لأن الكمال في وجودهما عندها وفي عدمهما نقص فتصف الله بما هو كمال عندها .

والخلق كلهم بالنسبة إلى ذاته المقدسة كمثل الذرة فانهم يصفونه بما هو كمال عندهم وهو سبحانه منزّه عن جميع ما وصف به خلقه وانما تعرف لهم على حسب ما يمكن منهم وهو اكبر واجل من ان يوصف بذلك .

ولهذا قال الرضا عليه السلام واسما وه تعبير وصفاته تفهيم يعنى اموراً عبر بها لهم ليفهموا بها وكلها حادثة وهو متعالٍ عنها وهنا قال عز وجل ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين﴾ .

وانما قال (وسلام على المرسلين) لأنه لما نزه نفسه تعالى عما نسبوه إليه من قولهم ان الملائكة بنات الله بقوله ﴿سبحان الله عما يصفون الآ عباد الله المخلصين﴾ يعنى بهم المرسلين الذين نزهوه عن تلك النسبة فانهم وصفوه بما امرهم به وعلمهم آياه فاستثانهم من المشركين بمعنى استثنى وصفهم من وصف المشركين .

فربما يتوهم: ان وصف المرسلين الذين نزهوه عن جميع النقايس يليق بعزّه فينبى لعباده ان وصف النبيين انما قبله منهم لأنه علمهم آياه ووصف نفسه بذلك لهم لأنه مبلغ علمهم وغاية امكانهم والآ فهو اجل واكبر من ذلك فينبى هذا في آخر السورة اشعاراً بأنه هو نهاية النهايات فقال ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ هم والمرسلون ﴿هم المرسلون خل﴾ وسلام على المرسلين حيث فعلوا ما امروا فقال ﴿وسلام على المرسلين﴾ أي السلام المؤمن حفظهم من كل ما لا يحبّ وحفظ عليهم رضاه لا بلاغهم وتبليغهم وقيامهم بما امروا به ثم اثنى على نفسه لتزنيه ذاته المقدسة بالاختصاص بالحمد على ما خلق وعلم ورزق .

قلت: ثم اعلم ان ما تجد من الاختيار التام فهو اثر اختيار فعله واختيار فعله اثر اختيار ذاته والوجود باسره ليس في شئ منه اضطرار محض ولا جبر خالص بل كله مختار وكل ذرة من الوجود مختارة لان اثر المختار مختار.

وهذه الحقيقة اشترك جميع ما خلق فيها الانسان والجماد الا انه كلما قرب من الفعل كان اقوى اختياراً واطهر وكلما بعد كان اضعف اختياراً واخفى كالنور المتشعشع عن المنير كلما قرب منه كان اشد نوراً واقوى اظهاراً وظهوراً وكلما بعد كان اضعف واخفى حتى ينتهي الوجود فيفنى الاختيار حيث يفنى الوجود سواء كان ذاتياً ام عرضياً كل بحسبه.

أقول: اعلم ان الاختيار التام المشار إليه بأن معناه ان شاء فعل وان شاء ترك وهو المنسوب إلى المكلفين هو اثر اختيار فعل الله لأن المنسوب إلى فعل الله هو الذي معناه ان شاء فعل وان شاء ترك واختيار فعل الله اثر اختيار ذاته تعالى واختيار ذاته هو ما ينسب إلى فعله بلا مغايرة بكل اعتبار.

اما الاختيار الواجب: فهو ذاته تعالى ولا كلام للخلق فيه وانما الكلام في الاختيار المنسوب إلى فعله ومعناه على ما قررنا سابقاً ان شاء فعل وان شاء ترك واما تفسيره بمعنى القصد إلى الفعل والرضاء بما يفعل فقد اشرنا سابقاً إلى بطلانه.

واعلم ان الوجود الممكن بأسره ليس في شئ منه اضطرار ولا جبر الا ما نفى به من رجحان الفعل عند الفاعل بحيث يتعين عنده الفعل بحيث لا يتركه الا أنه قادر على تركه ولكنه لا يشتهي فمن تم عين الفعل على نفسه وذلك لغلبة شهوته على جهة العقل وكذا كل ذرة من ذرات الوجود من كلى أو جزئى اذ^(١) كل أو جزء من ذات أو فعل أو صفة أو موصوف أو عرض أو معروض مختارة لأنها اثر المختار واثر المختار لأنه مشابه لصفة مؤثره.

وهذه الحقيقة اعنى الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك اشترك فيها جميع ما خلق الانسان والجماد وما بينهما من انواع الحيوانات والنباتات والمعادن وما بين جميعها من البرازخ الا أنه كلما قرب من الفعل الذي هو امر الله الفعلى وامر الله المفعولى كان اقوى اختياراً لأجل قرب مشابهته لصفة مؤثره واطهر بمعنى ظهور^(٢) اختياره كما ترى في الانسان فان الاختيار فيه اقوى منه في الحيوان وفي الحيوان اقوى منه في النبات وهكذا حتى يتوهم من لميقف بسرّه على هذه الحقيقة ولميعثر بلطف^(٣) حسّه على هذه الدقيقة ان

(١) فى نسخة/ او.

(٢) فى نسخة/ ظهوره.

(٣) فى نسخة/ بلطف.

النبات والجماد غير مختارة بل الحيوانات العجم مع انه يسمع كلام الله ينطق باختيارها كما قال في السماء والأرض ﴿اثتيا طوعاً أو كرهاً قالتا اتينا طائعين﴾ وقال ﴿وان من شئ آلا يسبح بحمده﴾ ومثل ذكر الضماير العائدة إليهم بمضمرات العقلاء وقد تقدّم بعض بيان ذلك وكذلك يسمع السنّة المسنون ناطقة بتكليف الجمادات والنباتات ومعاقباتها على المخالفة وما اعجب حال من ينكر ذلك ولا يقبل التعريف ممن يعرف وما هو آلا كما عنى الشاعر بقوله:

اذا كنت ماتدرى ولا انت بالذى تطيع الذي يدرى هلكت ولا تدرى .
واعجب من هذا بانك ماتدرى وانك ماتدرى بانك ماتدرى .

وكلما بعد من الفعل كذلك كان اضعف اختيارا وذلك مثل الجمادات واخفى اختيارا حتى انّ من لا يعرف يدرى^(١) بانها ليست مختارة اصلا فانه يدرى^(٢) انّ الانسان يتصرّف في الجمادات والنباتات كيف يشاء ولا يمتنع عليه منها شئ ولميتفطن في نفسه مع انه لا ينكر كونه مختارا مع ان القدر يجرى عليه وهو لا يشعر ويفعل الله به ما يشاء وهو لا يعلم كما قال عز من قائل ﴿والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ فهو مع اختياره بالنسبة إلى من فوقه بحكم الجماد فليعتبر بهذا في اختيار الجماد بالنسبة إلى اختياره .

ومثال ذلك : كالنور المتشعشع عن المنير هو شئ واحد ولكن اجزائه متفاوتة فكلما قرب من المنير كالسراج مع اشعته كان اشدّ نوراً واقوى اظهاراً لغيره وظهوراً في نفسه وكلما بعد من السراج كان اضعف اظهاراً لغيره واضعف ظهوراً في نفسه أي اخفى .

وهذا مثل خلقه الله للوجود الكوني وانبساطه في مراتبه من الفعل فان وجود الانسان ووجود الجماد وما بينهما كله فائض عن الفعل مثل نور السراج فانه فائض عن السراج فكما انّ نور السراج متساوى الاجزاء في مطلق النورية في الطبيعة وانما اختلفت في الشدّة والضعف من جهة قربها من السراج وبعدها والقرب والبعده من متمات قابليتها للاستنارة من المنير وتختلف باختلاف قوة المتمم وضعفه .

كذلك اجزائ الوجود الكوني فان اختلاف مراتبه من متمات قابليات اجزائه فتختلف

(١) في نسخة/ يرى .

(٢) في نسخة/ يرى .

الأجزاء باختلاف قوتها وضعفها مع تساويها في مطلق قابلية صفاته من النورية والاختيار والشعور والادراك واختلاف هذه الصفات فيها باختلاف القرب والبعد من الفعل .

وهكذا حكم تفاوت مراتب الوجود حتى ينتهي في انبعائه من الفعل فيفنى الاختيار بفناء وجودها فما دام شيء من التحقق ثابتاً فالادراك والشعور والاختيار ثابت بنسبة تحققه بل هي مقتضى الكون فلا يوجد ما لم يوجد بل حيثما عدم عدم الاختيار وبالعكس وهكذا كل ذاتي أو عرضي كل بحسبه .

قلت: وما ترى من المجبول كنزول الحجر الذي لا يقوى ظاهراً على الصعود فاعلم ان الله سبحانه وكّل به ملكاً يضعه حيث امره الله وذلك مما يمكن في الحجر من النزول.

وما ترى من المجبور ظاهراً كالحجر الذي يدفعه الشخص إلى جهة العلو فيصعد مع ان شأنه النزول فاعلم ان الله سبحانه وكّل به ملكا كان موكلاً بعضو الشخص الدافع هو اقوى من الملك الموكل بالنزول وقد امر الله الملك الموكل بالنزول ان يمتثل امر الملك الموكل بالدفع إلى انتهاء شعاع ذلك الملك وشهوة الحجر في شهوة الملك الموكل بالنزول.

أقول: اعلم ان الحجر اذا ترك ونفسه نزل ولم يصعد ويقال هو مجبول على النزول ويريدون انه خلق على طبيعة لا تقتضى الآ النزول وانما لميقولوا هو مجبور لأن الاجبار لا يكون للشئ من نفسه وهذا طريقة العوام فيما يدركون من الأشياء .

والعلماء عليهم السلام والمتعلمون منهم عليهم السلام يشاهدون الأشياء كلها مختارة وذلك ان الله عز وجل وكّل بكل شئ ملكا يقدره حيث يريد الله منه مما هو مقتضى نظام الكون فوكّل بالحجر ملكاً ينزل به لأنه عز وجل لما خلق الانسان على اكمل وجه يحتمل الكون جعله في وسط العالم وهو كرة الهواء وقدر المكونات فوقه وتحتة فجعل النار فوقه والماء والسموات فوقها والأرض تحته فوكّل بالحجر ملكاً ينزل به إلى قراره وليس انه مجبول ينزل بطبيعته بل موكّل به من ينزل به وليس على نحو الاجبار ولكنه جعل شهوته في متابعة الملك فان صعد الملك صعد الحجر وان نزل نزل فاذا ترك الملك المنزل وما وكّل به والحجر وشهوته نزل بالحجر لا يريد الصعود .

وقد وكّل الله سبحانه ملكاً بعضو الشخص الدافع وقد جعله اقوى من الملك المنزل

للحجر مثلاً وامر الله عز وجل الملك المنزل للحجر بطاعة الملك الدافع وجعل شهوته في طاعته في خلاف ما وكل به بمقدار شعاع الدافع وسعة اجنحته .

فاذا اخذ الشخص الحجر وزخه في الهواء تولى الملك الدافع قوة عضو الشخص الرامى بمقدار ما امره الله سبحانه وقدر له من مسافة الصعود واشتهى الملك المنزل متابعة الملك الدافع فيما امر به من الصعود واشتهى الحجر متابعة الملك المنزل في شهوته التكليفية كما اشتهى متابعتة في شهوته الطبيعية إلى ان ينتهى شعاع الملك الدافع .

والمراد من شعاعه : نهاية قوة دفعه للحجر إلى جهة العلو فاذا انتهى شعاعه اوحى إليه مدبر الأمور ومقدرها بان يكف عن الدافع ويمنع العضو الدافع فيرجع الملك المنزل بعد انقضاء مدة سلطان الدافع إلى مقتضى طبيعته من النزول بالحجر لأنه هو تكليفه بما يشتهي فيرجع معه الحجر إلى النزول .

وصعود الحجر بالدفع ذاتي له ألا انه ناقص والملك الدافع له بالعضو متمم لنقصه فمع المتمم يتساوى عنده الصعود والنزول اذ كل منهما ممكن له وكل ممكن له اذا تمت شرايطه مال إليه بشهوته .

وقولى (بشهوته) انه كالجائع اذا حضر بين يديه الطعام المتمكن من الأكل بدون مانع فانه لا بد ان يأكل مع انه لو شاء لم يأكل وان مات جوعاً فهو مع نفيه للأكل مختار فيه كذلك الحجر .

ولو قلتُ لك : بل^(١) يمكن في الحجر الصعود؟ .

قلتُ : نعم ألا أنه بدافع ومعين وهذا هو مرادنا من اختياره اذ لو لم يكن منه الصعود كان متعزراً فامكان النزول والصعود بالنسبة إليه كل منهما بشرايطه على حدّ سواء ولانعى بالاختيار ألا هذا .

وانما كان نزوله وصعوده بميل شهوته لأنه هو باب استعداده^(٢) الذى به بقاؤه وقوامه والشئ يلايمه ما به بقاؤه وقوامه وهو معنى الشهوة ولأنه هو تكليفه الذى هو علة ايجاده فافهم .

(١) فى نسخة/ هل .

(٢) فى نسخة/ استمداده .

فشهوة الحجر فيما يكون من الملك في نزول أو صعود وشهوة الملك المنزل اذا خلّى ونفسه في النزول بالحجر إلى ما يمسكه على مركزه واذا حضر الملك الموكل بالعضو الدافع للحجر إلى غير جهة السفلى مثلاً كانت شهوة الملك المنزل في متابعته ما دام حكم سلطانه ثم رجع شهوته إلى ميل طبيعته.

قلت: فاذا انتهى شعاع الدافع اشتهى المنزل النزول واشتهى الحجر ما اشتهاه الملك وليست في الحقيقة قسراً وانما هي شهوة اختيار كشهوة الجائع للاكل فانه ياكل ولكنه مختار.

مع انك ترى ان الجائع الذي يحصل له الطعام وهو قادر على الاكل منه وليس له مانع لا من نفسه ولا من خارج بكل فرض لا بد ان ياكل مع انه مختار قطعاً.

هذا كمثال الحجر حرفاً بحرف لا فرق بينهما ولكن الطرف الاخر من اختيار الحجر وهو عدم النزول منه باختياره خفى جداً لان الاختيار من الجمادات والنباتات لا يعرفه الانسان الا بطور وراء العقل وذلك لانسه بابناء نوعه وجنسه فلا يعرف من الاختيار الا ما كان من نوعه كالانسان أو من جنسه كالحيوان واذا كان ممن له طوؤ من المشاعر وراء العقل عرف اختيار النباتات والجمادات.

أقول: اذا انتهى شعاع الدافع أي قوة دفعه فان القوة الفعلية شعاع الفاعل ولم يكن له ميل إلى طبيعته ارتفعت شهوته للصعود كالجائع اذا شبع ارتفعت شهوته للطعام.

فاذا كان كذلك اشتهى الملك المنزل النزول لأنها مقتضى طبيعته فيميل بشهوته إلى النزول لأن شهوته للصعود حين انتهى^(١) الدافع الصعود ليست بمقتضى طبيعته وانما ذلك شهوة المتابعة فاذا اشتهى المنزل النزول اشتهى الحجر ما اشتهاه الملك المنزل لأنه من نوع طبيعته لأن ذلك الملك الجمادى.

وليست اعنى شهوة الحجر للنزول في الحقيقة شهوة قسر وانما هي شهوة اختيار كشهوة الجائع للاكل فانه لا بد ان ياكل ولا يقدر على ترك الأكل لكنه مختار وتدرى من نفسك انه مختار وهو يدرك ذلك من نفسه انه لو شاء ترك وان مات مع انك تدري^(٢) ان

(١) فى نسخة/ اشتهى.

(٢) فى نسخة/ ترى.

الجائع اذا حصل له الطعام وهو قادر على الأكل منه ولا مانع له لا من نفسه كبعض الأمراض أو من خارج على أي حال كان لا بدّ ان يأكل .

وميل الحجر إلى النزول مثل الجائع في الأكل بلا فرق لكن الطرف الآخر أي ما يقابل ميل الجماد والنبات والحيوان بشهوته التامة والطرف المقابل ناقص الشهوة بدون المتمم أي جهة صعود الحجر مثلاً خفى جداً وخفاؤه على من يطلب منها اختياراً كاختيار الانسان في ظهوره وعدم خفائه لأنّ مثل هذا الرجل قد انس بابناء نوعه وجنسه فلا يعرف من الاختيار الا ما كان من نوع اختيار نوعه لأنّ اختيار الجمادات والنباتات لا يعرفه الانسان بعقله وانما يعرفه بطور فوق عقله كما اذا كان من أهل التوسّم الذين ينظرون بنور الله اعنى بافتدتهم .

قلت: وانا اذكر لك شيئين مثالا وبياناً تستدلّ بهما على اثبات اختيار النباتات والجمادات وشعورهما.

فالاول اعلم ان الوجود الصادر عن المشية كالنور الصادر عن السراج ومعلوم ان اجزاء النور كلّما قرب من السراج كان اقوى نوراً وحرارةً ويبوسةً مما كان ابعد منه وهكذا حتى يكون آخر اجزاء النور اضعف الاجزاء نوراً وحرارةً ويبوسةً فاذا فقد النور فقدت الحرارة واليبوسة ولا يمكن وجود احد الثلاثة الاوصاف بدون ال اخرين بل اذا وجد واحد وجدت الثلاثة وان فقدت الثلاثة .

فكذلك الوجود الصادر عن المشية كلّما قرب منها كان اقوى وجوداً وشعوراً واختياراً كالعقل الاول وكلما بعد ضعفت الثلاثة على حدّ سواء إلى الجمادات فتكون الجمادات اضعف وجوداً وشعوراً واختياراً كما قلنا في نور السراج لانه اية الله تعالى في الافاق لهذا المطلب لمن ورد هذا المشرب قال تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾ فافهم .

أقول: قد ذكرنا هذا فيما سبق فلا فائدة في ذكره مع ان العبارة ظاهرة ليس عليها

غبار .

وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ قولنا العقل الأوّل ليس لآناً نذهب إلى القول بثبوت العقول العشرة بل نريد به اول المخلوقات من عالم الغيب والشهادة ويجرى على الألسن ولانريد به الا عقل الكل أي عقل العالم كله .

قلت: والثاني اعلم ان الشئ الجماد مثلا كالحجر اذا اتاه شئ دفعه إلى العلو لا يندفع إلا اذا كان يمكنه الاندفاع ولا يمكنه ما ليس في حقيقته بل انما اندفع إلى العلو لان ذاته قابلة لذلك كما ان ذاته قابلة للنزول بنسبة واحدة ولكن الله سبحانه جعل علة النزول وشهوته واختياره راجحة ملازمة للجماد بتسخير الله لاجل منفعة الخلق وابان علة الصعود وشهوته واختياره بوجود المقتضى له كما ان علة النزول وشهوته واختياره بوجود المقتضى له وهو الذي يسمونه العوام بالثقل.

واذا دفعه إلى العلو دافع فليس في الحقيقة قاسراً بل هو معين لما تقتضيه ذاته لأن القاسر هو ما يسلك بالشئ ما لا يمكن في ذاته وهذا محال لأنه اذا دفعه وكان الاندفاع غير ممكن في ذاته فان لم يندفع لميقع قسر وان اندفع فليس هو ذلك بل المندفع غيره.

أقول: ان هذا الكلام فيه بيان اختيار الجمادات بمعنى بيان علة الاختيار فيها مثل الحجر اذا دفعه دافع إلى العلو فانه يندفع ولو لم يمكنه الاندفاع لذاته لم يندفع لكنه امكان ناقص فيتم امكانه فيساوى امكان نزوله ويرجح عليه ما دام موجودا ولهذا يصعد الحجر الذي من شأنه النزول ظاهراً.

وانما اندفع إلى العلو لأن ذاته قابلة للنزول وللصعود وان كان الصعود يحتاج إلى شئ آخر يدفعه لأننا نقول أيضاً النزول يحتاج إلى منزل فلا ينزل من ذاته على جهة الجبر حتى يقال انه لا يصعد من ذاته بل نقول هو يصعد كما ينزل ففي كلا الحالتين قدر الله معه ملكاً بنسبة واحدة إلا انه أي الملك المنزل ملازم للحجر لأجل منفعة الخلق لأن ذلك هو علة اقلالهم لأن الأرض انما ثقلهم بكونهم فوقها وهي تحتهم فجعل بلطف حكمته الملك المنزل للحجر ملازماً له.

وربما سمّوه العوام بالثقل حتى ان كثيراً من قشرية الحكماء جعلوا الملكة صفات الأشياء فقالوا الملك المنزل للحجر هو ثقله والملك الصادم من الحجر هو صلابته وهكذا بحيث لو اخذت الملكة من الحجر ما بقى منه شئ لأنها عبارة عن صفاته.

وهذا غلط وباطل بل الملكة حيوانات متحركة بالارادة موكلون بكل شئ وهم مفارقون لصفات الحجر مثلا وان كان كل صفة موكل بها ملك وهو غيرها.

والملائكة انفس طيبة طاهرة مفارقة بذاتها للأشياء الموكلة بها مقارنة لها بافعالها

مدبرة لها وهي مغايرة للأشياء ولصفاتهما وجميع ما يجري من الأشياء فبالملئكة الموكلين بها لأنّ الملائكة هي المدبرات امرا والملئكة النفسانية فما دونها من الطبيعية والمادية والصورية والجسمانية لها اجسام لطيفة شفافة على اختلاف انواعها واصنافها .

والحاصل : انما ذكرت هذه الاشارة رفعا^(١) لما عسى ان يتوهم متوهم انا نريد بالملئكة هذه الصفات المنسوبة إلى الأشياء ولأنك اذا عرفت ان جميع احوال الأشياء انما تصدر عنها بواسطة الملئكة الموكلين بها عرفت ان نزول الحجر وصعوده بالنسبة إلى ذاته سواء باعتبار كون كل منهما ممكن الوقوع منه وان رجح النزول في حالة عدم وجود الدافع فانما هو لمرجح غلبة شهوة الحجر لأجل ميل الملك المنزل كما يترجح الصعود حالة الدفع فيكون الدافع معينا لا قاسرا .

والدليل عليه أنه اذا دفعه إلى جهة العلو وكان الدافع اقوى من المنزل فان اندفع فقد كان الاندفاع ممكنا وان كان لميندفع لعدم امكان ذلك في ذاته لميتحقق القسر وان اندفع حيث لميمكن في حقه فقد ظهر ان المندفع غيره لأنه لايمكن فيه الاندفاع وهذا المندفع ممكن فيه الاندفاع فهو غيره فلميتحقق القسر اصلا فافهم ان شاء الله تعالى .

قلت: لانه اذا امكن فيه ما لايمكن فيه لا يكون حتى يغير حقيقته إلى ما يمكن فيه فلا يكون هو اياه لان ما لايمكن فيه لا يمكن ان يمكن فيه .

فاذا دفعه فاندفع كان الاندفاع ممكناً فيه ولكن لطيفته من الوجود قصرت عما يمكن فيه ان يكون بنفسه فكان هذا الدافع معيناً لما يمكن ان يندفع ومتمماً له فكان به الاندفاع ممكناً في ذاته لما في ذاته من قوة الانقياد وهو مطاوعة وهي اختيار لمن يفهم .

أقول : هذا الكلام ظاهر بمعونة ما ذكرنا قبله وكرّرنا معناه .

وقولى (فلا يكون هو اياه)، اشير به إلى ما ذكرت قبله من قولى لأنّ القاسر هو ما يسلك بالشئ ما لايمكن في ذاته وذلك لأنه ان سلك به ما يمكن في ذاته فهو مطاوع للسالك والسالك متمم لما نقص من المطاوع والمطاوع لا يكون مجبوراً وان سلك ما لايمكن في ذاته فقد صيرّه مما يمكن في ذاته وهو شئ غير الأوّل .

(١) في نسخة/ دفعاً .

بخلاف ما اذا كان ممكناً في ذاته فانه مطاوع ولكن لطيفته من وجوده نقصت فتممها الدافع ولطيفة الشيء من وجوده هي كنه حقيقته الامكانية التي البست حلة الكون فلما تممها الدافع بفاضل لطيفته صعد الحجر فكان الدافع معيناً ومتمماً وكان الحجر مندفعاً والمندفع مطاوع مختار .
وهو قولى وهو مطاوعة وهو اختيار لمن يفهم .

قلت: فالاختيار لازم لجميع ذرات الوجود ول كن الامر المحكم ان يكون الشيء على كمال ما ينبغى وكمال ما ينبغى ان يكون التابع تابعاً باختياره لاحوال المتبوع من حيث المتبوعية والا لم يكن التابع تابعاً ولا المتبوع متبوعاً اذ التابعة والمتبوعية نسبة ارتباط بينهما ومشابهة في الذوات تقتضى المجانسة المقتضية للميل الذاتى المقتضى للاختيار بسبب اختلاف جهة ذات كل منهما كما اشرنا إليه مراراً.

أقول: يتفرع على ما ذكرنا سابقاً ان الاختيار لازم لجميع ذرات الوجود فلا يتحقق شئ من ذرات الوجود من ذات أو صفة عارض أو معروض عين أو معنى الآ مع الاختيار لما يتتأولاً لأن الاختيار شرط التكليف والتكليف شرط الابداع لأن التكليف ارشاد إلى القابلية وتحصيلها وحصولها فلو لم يكن مختاراً لقبح ايجاده قطعاً والحكيم لا يفعل القبيح فلا بد ان يكون مختاراً لأن صحة الاختيار مترتبة على صحة الابداع .

ولكن الأمر المحكم المطابق للحكمة الجارى بمقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يريد ان يكون الشيء على كمال ما ينبغى لأنه هو مقتضى صنع الحكيم العليم القدير على ما يشاء ومن كون الشيء جارياً على كمال ما ينبغى ان يكون التابع من حيث هو تابع تابعاً باختياره لاحوال المتبوع لأنه لو لم يكن تابعاً باختياره لم يكن تابعاً في الحقيقة اذ مفهوم التابع ان يكون تابعاً باختياره لأنه لو لم يكن تابعاً باختياره لكانت التابعة ليست من فعل التابع وانما هي من فعل المتبوع .

وكذلك حكم المتبوع في امر الاختيار فإنه من حيث المتبوعية مختار وآ يسقط حكم متبوعيته كما في قصة عيسى ﷺ مع من عبده من دون الله سبحانه غير راضٍ بذلك اذ التابعة والمتبوعية نسبة ارتباط بشرط الرضاء وهو الاختيار هنا اذ بدون الرضاء لا يتحقق التابعة والمتبوعية .

ولهذا سقط اعتراض عبدالله بن الزبيرى على قوله تعالى ﴿انكم وما تعبدون من دون

الله حسب جهنم انتم لها واردون ﴿ بقوله نرضى ان نكون نحن وآلهتنا وعيسى بن مريم ﷺ في جهنم لأنه ﷺ عبد من دون الله .

فسقط اعتراضه لعدم تحقق النسبة التابعة والمتبوعية لأن ذلك بغير اختيار عيسى بن مريم ﷺ وبغير رضاه .

وايضاً التابعة والمتبوعية مشابهة في الذوات مقتضية للمجانسة ولولا المجانسة في الجملة لما حصلت المشابهة ولولا المشابهة لما حصلت التابعة والمتبوعية وانما حصلت لوجود المجانسة والمجانسة تقتضى الميل الذاتى من كل واحد من المتجانسين^(١) الى الآخر وهذا موجب للاختيار بسبب ان جهة التابعة مخالفة لجهة المتبوعية فميل الموافق إلى المخالفة والمخالف إلى الموافقة لا يكون الآ عن اختيار كما ذكرنا ذلك مرارا فافهم .
والمخالفة في التابعة والمتبوعية والموافقة في المجانسة .

قلت: ولو كان تابِعاً بغير اختياره لميكن تابِعاً لما قلنا.

والنبات والجماد في الوجود تابِعان للحيوان لأنهما من فاضل طينته فيجب أن يكون تابِعاً في تلك الاحوال فيجب في الحكمة لانتظام الوجود ان يكون تابع يحمله ويقَلُّه كالماء والتراب وتابع يظَلُّه كالنار والسماء وتابع يحيط به كالهواء لان جميع الاكوان تابع للانسان فعِلَّة الصعود والنزول لتسخير ولى التدبير لانها اعانة منه لها فيما اراد منها.

أقول: قد ثبت ان التابع تابع باختياره لأنه لو كان تابِعاً بغير اختياره لميكن تابِعاً بل هو مجبور والمجبور قاده المجبر له بغير اختياره فلا يكون تابعا ولما ثبت ان النباتات والجمادات كلها تابعة في الوجود للانسان لان الحيوانات والنباتات والجمادات كلها خلقت من فاضل طينته أي من شعاع وجوده لأجله أي لينتفع بها في نفسه وفي شؤونه وجب في الحكمة ان تكون كلها تابعة لأحواله لكونها من فاضل طينته خلقت ولمنفعه كَوْنت فكان الانسان هو علتها المادية والغائية .

فيجب في الحكمة تجرى في جميع احوالها وصفاتها على متابعة علتها واصلها فيما يوافقها وما يوافق العلة التي هي الانسان لانتظام وجوده فيكون بعضها اعنى تلك التوابع

(١) فى نسخة/ المجانسين .

تابعاً يحمله ويقله كالماء والتراب ويكون بعضها تابعاً يظله من فوقه كالنار والسماء ويكون بعضها تابعاً يحيط به كالهواء لأنّ الهواء به استنشاق روحه ودوام حياته ومادتها بحرارته ورطوبته ولأنّه وسط التوابع اذ فوقه النار وسبع سموات وفلك المنازل وفلك البروج والكرسى والعرش وجسم الكل والمثال وجوهر الهباء والطبيعة والنفس والروح والعقل فهذه تسعة عشر بعدد حروف بسم الله الرحمن الرحيم .

وتحت الماء وسبع ارضين والملك الحامل لها والصخرة سجين والثور والحوت والبحر والريح العقيم وجهنم والطمطم والثرى وما تحت الثرى والجهل فهذه تسعة عشر اشياء بعدد زبانية سقر فالانسان هو القائم بين الطتنجين والمتوسط بين البحرين لأنّ هذه الأكوان العلوية والسفلية كلّها تابعة للانسان فتكون علة صعود بعضها وهبوط بعضها من تسخير الله سبحانه بتدبيره لمنافع الانسان ببقائها وعلة بقائها بتكليفها ﴿وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليماً غفوراً﴾ .

وعلة تكليفها بكونها مختارة وعلة اختيارها صنع كل شئ منهما مركباً من شيئين مختلفين كما مرّ واوجدها على ما تكون مختارة لثلاثكون للناس ولسائر خلقه عليه تعالى حجة واعانة منه سبحانه لها على ما يريد منها وله الحمد اولاً وآخراً وباطناً وظاهراً. قلت: فكمالُ التابع على ما ينبغى وكما ينبغى أن يختار المتبوع متبوعيّة التابع ويريدُها ويختار التابع تبعيّة المتبوع ويريدُها وهو المراد من الاختيار وسخر الله كلاًّ منهما معونة منه لما احبّ والآ لميكونا اياهما اذ لا يكون الشئ اياه الآ بما يمكن له فافهم ما كررنا لك .

أقول: هذا من تمام ما تقدّم وهو انه قد ثبت انّ كمال الصنع ان يكون على كمال ما ينبغى وكمال صنع الشئ ان يكون المصنوع وصنع الشئ على كمال ما ينبغى ان يكون مختاراً في كل شئ من احواله ومن ذلك ان يختار المتبوع متبوعية التابع بمعنى ان يكون مختاراً في المتبوعية اذ لو لميختر ذلك لميكن متبوعاً للتابع .

ولو فرض انّ التابع اتبعه لأنّه اذا كان باجباره لميكن متبوعاً له وان تبعه فلا تترتب عليه احكام المتبوعية اذ لا تترتب الآ مع الرضا بالمتبوعية عن اختيار كما حكى سبحانه عمّن رضوا بالمتبوعية عن اختيار في ترتب الأحكام على متبوعيتهم قال تعالى ﴿و ليحملن اثقالهم واثقالاً مع اثقالهم﴾ وكذلك التابع فانّ كمال ايجاده ان يختار تبعية المتبوع كما ذكرنا .

وانما جعل الله ذلك في كل من التابع والمتبوع لما في حقيقة كونهما واعانة منه سبحانه لهما على ما اراد منهما من وقوع التضاييف لما يترتب عليه من الأحكام وانما هما كذلك بما جعل لهما من خصوص هذا الميل الاختياري وامثاله ولو لميجعل لهما ذلك لميكونا اياهما أي تابعا ومتبوعا بل كانا شيئا وشيئا آخر فافهم .

قلت: وليس تسخيره تعالى قسراً وإنما خلقها على ما هي عليه وما هي عليه إلا بما سألتُهُ ولميجبرها على السؤال بل سألتها باختيارها ولهذا قال الستُ برتكم استخباراً وتقريراً لما علموا فاتاهم بذكرهم وما انطوؤا عليه ورضوا به.

فلما اتاهم بالاختيار وختيرهم اقرّ من اقرّ وجحد من جحد ولو قسرهم لميمتنع منهم احد.

وهذا البيان والمثال اتما هو باللسان الظاهري.

أقول: قد ذكرنا انّ تسخير الله تعالى سبحانه للأشياء على التلازم والانضمام والاقتران ليس قسراً بان يكون تعالى عز وجل اجبرهم على ذلك لما قررنا سابقاً من انّ المحدث من ذات أو صفة أو عين أو معنى مادي أو مجرد حيوان أو غيره مركب أو بسيط لايمكن ان يكون حتى يكون له اعتبار من ربّه وهو وجوده واعتبار من نفسه وهو ماهيته فخلق على ما هي عليه من كونها لا تتحقق إلا بالاعتبارين المذكورين ولا تكون مخلوقة على ما هي عليه حتى تخلق على مقتضى قابليتها باختيارها ولا يكون ذلك حتى يجرى عليها الايجاد ويوجه الصنع بسؤالها ذلك منه تعالى ومع هذا لميجرها في الصنع على محض السؤال اذ مقتضى محض السؤال ان يخلق على مقتضى الفعل سواء كان على نحو الاختيار ام على نحو الاضطرار إلا انه لو خلقها على نحو الاضطرار لم تكن على كمال ما ينبغي وان لم تكن على كمال ما ينبغي لميكن الصنع على كمال ما ينبغي بل يكون مخالفاً للكمال والحكمة وذلك صنع العاجز الجاهل .

واما صنع القدير العليم فيجب ان يكون على كمال ما ينبغي وذلك مقتضى للايجاد على جهة الاختيار والايجاد على جهة الاختيار اقتضى ان يتوجه طلب قبول التكوين على جهة السؤال ولهذا قال تعالى (الست بربكم) استخباراً لهم في الرضاء بالاستجابة له فيما طلب منهم وتقريراً لهم على ما طلبوا منه باجابته لهم بان خلقهم على ما قبلوا من تكوينه

اياهم فاتاهم من امره الفعلى والمفعولى بما ذكرهم به حين ذكرهم في خلقه وجعله لهم على ما ذكرهم به في صنعه وما انطوا عليه من حقايق ذواتهم وقوابلهم مما رضوا به كما ذكرنا .

فلما اتاهم بذكرهم على نحو الاختيار اقرّ من اقرّ باختياره وجحد من جحد بانكاره بعد اعترافه واصراره ولو قسرهم واجبرهم لميمتنع منهم احد ولا انكر منكر منهم ولا جحد .

وهذا البيان والمثال كلّ باللسان الظاهرى اعنى طريقة المشائين لأنهم انما يعرفون من المعانى ما دلت عليه العبارة الظاهرة العامة .

قلت: واما المعنى الباطنى فهو ما ذكرنا لك من أنّه من ملائكة وكمال البيان يطول به الكلام لما في هذا المقام من الدقائق الخفيّة ولكن هذا تلويح وتمثيل واشارة.

واعلم أنّ هذا التكرير في العبارات والترديد انما هو للتفهيم و لَوْ هَدَبْتُ العبارة واقتصرت على الاشارة لكّلت البصائر وانسدت المذاهب إلى هذه المطالب.

ومع هذا فان عرفت فانت انت والله ولى التوفيق.

أقول: هذا آخر ما كتبت من الفوائد وبيانه آخر ما اردت من البيان والتعليق على هذه الفوائد حيث انها لاتعرف الا بتعريف منى لبعدها عن ادراك الأوهام وبنائها على معارضض الكلام من حكمة الائمة الأعلام عليهم افضل الصلوة والسلام .

وقولى (المعنى الباطنى) فهو ما اشرنا إليه من ذكر ان الانزال والاصعاد في النبات والجماد من الملائكة الموكّلين به كما اشرنا إليه قبل هذا الآ أنّه هو لسان أهل الشرع ﷺ .

واياك ثم اياك ان تطلب فهم هذه المطالب بنمط ما ذكره في كتبهم فان طريقهم وفهمهم كما قال اميرالمؤمنين صلوات الله عليه ذهب من ذهب إلى غيرنا إلى عيون كدره يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا إلى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها هـ .

وهذه المطالب المشار إليها في هذه الفوائد مستنبطة من معانى كلام العيون الصافية التي تجرى بأمر الله لا نفاذ لها وإياك ان تقول:

وكلّ يدعى وصلاً بليلى ليلى لاتقرّ لهم بذاكا.
فأتى اقول لك:

اذا انبجست دموع في حدود تبين من بكى ممن تباكى.
وانما كررت الألفاظ ورددت المعانى رجاء ان تفهم المراد ولا تظن ان هذا عن عجزى عن تهذيب العبارة فانه امر سهل على كل احد ولكنى رأيت هذه المقاصد بعيدة عن تناول الأفهام فرددت لك وكررت عليك والله سبحانه ولى التوفيق.

الى هنا انتهى شرح هذه الفوائد في الليلة التاسعة من شهر شوال سنة ثلاثة وثلاثين بعد المأتين والألف من الهجرة النبوية على مهاجرها وآله افضل الصلوة وازكى السلام بقلم المؤلف لها العبد المسكين احمد بن زينالدين بن ابراهيم بن داغر الأحسائي المطيرفى غفر الله له ولهم اجمعين والحمد لله رب العالمين.

A decorative rectangular border with a repeating floral motif of stylized flowers and leaves, with scrollwork at the corners.

الفائدة الثالثة عشر

الفائدة الثالثة عشر

في الاشارة إلى بيان كيفية تكون الموجودات، وتنزيلاتها في مراتب ظهوراتها، وبيان ما يلحق اكوانها من عوارض مراتبها

اعلم ان الله سبحانه، خلق الأشياء لا من شيء أي لا من مادة كانت معه غير مكونة، وإلا لكانت مخلوقة من حصص قديمة لم تزل، تعالى ربي عن ذلك علوا كبيرا، بل خلق لها مادة اخترعها لا من شيء سبق^(١)، وانما هي تأكيد فعله واثره، مثل ايجاد (ضرباً) الذي هو الحدث (من ضرب)، وذلك هو هيولى الأشياء ووجودها.

وهو الذات الذي ذوت منه ومن اشعته الذوات^(٢)، لان ذلك (الجوهر)^(٣) ان كان

(١) عن جابر الجعفي قال: جاء رجل من علماء أهل الشام إلى أبي جعفر عليه السلام فقال: جئت أسألك عن مسألة لم أجد أحداً يفسرها وقد سألت ثلاثة اصناف من الناس، فقال كل صنف غير ما قال الاخر، فقال أبو جعفر عليه السلام وما ذلك؟ فقال: أسألك ما أول ما خلق الله عز وجل من خلقه؟ فان بعض من سألت قال القدرة، وقال بعضهم العلم، وقال بعضهم الروح، فقال أبو جعفر عليه السلام ما قالوا شيئاً، اخبرك ان الله علا ذكره كان ولا شيء غيره، وكان عزيزاً ولا عزّ لانه كان قبل عزه، وذلك قوله ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ وكان خالقاً ولا مخلوق فأول شيء خلقه من خلقه، الشيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء، فقال السائل، فالشيء خلقه من شيء أو من لا شيء، فقال خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء اذ لم يكن له انقطاع ابداً، ولم يزل الله اذاً ومعه شيء ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، وهو الماء. (التوحيد/ ٦٦ ح ٢٠).

(٢) وهذه الذات هي الذات المرادة من حديث الطين المروي في مشارق انوار اليقين: سئل أمير المؤمنين عليه السلام هل رأيت في الدنيا رجلاً؟ فقال عليه السلام رأيت رجلاً وانا إلى الان اسئل عنه، فقلت له من انت؟ قال: انا الطين، فقلت من اين، فقال من الطين، قلت: إلى اين؟ فقال: إلى الطين، فقلت: من انا؟ فقال: أنت أبو تراب، فقلت: انا انت؟ فقال: حاشاك هذا من الدين في الدين انا انا وانا ذات الذوات والذات في الذوات للذات فقال عرفت فقلت نعم فقال: امسك.

(٣) في الاصل/ جوهر.

جسماً فهو متقوم بصفاته واعراض افعاله، التي هي منشأ قابليته للتكوين والظهور في اعيان رتبته، وان كان مجرداً^(١) فهو متقوم بما تلبس وامكن فيه من صفات افعاله واعراض رتبته، من الكون والى هذا المعنى اشارة بقول أمير المؤمنين والذي بالجسم ظهوره، فالعرض يلزمه^(٢).

والمراد: إن المجرد لا يوجد الا إذا قبل الأيجاد، وقبوله لا بد ان يكون متأخراً عن مقبولة، بالذات والرتبة، لان القبول فعل موجود، والفعل صفة فاعلة، والصفة متأخرة عن الموصوف في الذات والرتبة لأنها مخلوقة منه.

ولما لم يكن موجوداً قبل قبوله للايجاد، لتوقفه على قبوله، ولم يعقل وجود الصفة قبل الموصوف، وجب ان يكون ظهورهما معا لتوقف ظهور المقبول على وجود القابل، وتوقف تحقق القابل على وجود المقبول، لانه صفة المقبول، وذلك كالكسر والانكسار فان الانكسار فعل من الكسر، وصفة له، الا ان ظهوره متوقف على الانكسار.

فلما خلق الله المقبول اعنى الهيولي أنخلق، فانخلق هو القبول وهو فعل من المخلوق أي المقبول، خلقه الله بامكانه واستعداده من نفس المقبول من حيث نفسه أي من حيث هو هو.

وهذا القبول هو صورته وماهيته وظاهره اللازم له، وظاهر المجرد اللازم هو باطن جسمه، فإذا تنزل إلى رتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه، وهو مادة جسمه أيضاً هي المقبول وظاهرها هو القبول، اعنى مُعَيَّنَاتِهَا من الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة وما يلزم ذلك، وهكذا كلما نزل إلى رتبة تلبس باعراضها التي هي حدود قابليته للتنزل إلى تلك الرتبة.

فالقبول في كل رتبة من مراتب النزول ظاهرٌ وصفة، ومركب حامل للمقبول والمقبول، في كل تنزلاته باق في كل تنزله في رتبته قبل التنزل، وانما ينزل بحدود صفاته الفعلية.

(١) الجوهر اما متحيز بالذات أو حال في المتحيز بالذات اولا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز في الذات هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض، وما ليس متحيزاً ولا حالاً فيه اعني الشيء جعلناه قسماً ثالثاً من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد. (شرح المواقف / ٨٣).

(٢) من خطبة الدرّة اليتيمة. كشكول الاحسائي بتحقيقنا ٣٥٩/٢.

فالفؤاد تعين بامدادات فعلية فؤادية عقلية تنزل بها إلى العقل رتبة العقل بالعقل والعقل تميز بتأييدات فعلية تنزل بها إلى رتبة الروح ثم النفس، والنفس تشخصت بمشخصات فعلية نفسانية تنزلت بها إلى رتبة الطبيعة، والطبيعة (انغمست)^(١) وذابت باحوال فعلية طبيعية، انعقدت بها وتنزلت إلى رتبة جواهر الهباء والحصص المادية، والجواهر الهبائية والحصص المادية تنقلت في مراتب تنزلاتها بمابه تعنيها من اثار الصور الجوهرية النفسانية، وتلك الاثار هي الصور المثالية.

فنزلت تلك الجواهر الهبائية مصاحبة لما لبست من تلك الاثار التي اتصفت افعالها بها بالقوة فتلقته الملائكة المدبرة من العرش، الذي (تلقته)^(٢) من الماء الحامل له، حتى القتها على الريح والقته الريح، على السحاب، والقته السحاب على الارض^(٣)

(١) في الاصل/ انعمت.

(٢) في الاصل/ تلقت بها.

(٣) وفي الاخبار اجمال ذلك منه حديث سلمان رضوان الله عليه مع أبي ذر رحمه الله. دعا سلمان أبا ذر (رحمة الله عليهما) إلى منزله، فقدم إليه رغيفين، فأخذ أبو ذر الرغيفين فقلبهما، فقال سلمان: يا اباذر لأي شيء تقلب هذين الرغيفين. قال: خفت أن لا يكونا نضيجين، فغضب سلمان من ذلك غضبا شديدا، ثم قال: ما أجراك! حيث تقلب هذين الرغيفين، فوالله لقد عمل في هذا الخبز الماء الذي تحت العرش، عملت فيه الملائكة حتى القوه إلى الريح، وعملت فيه الريح حتى القته إلى السحاب، وعمل فيه السحاب حتى أمطر إلى الأرض، وعمل فيه الرعد «والبرق أو الملائكة حتى وضعوه مواضعه، وعملت فيه الأرض والخشب والحديد والبهائم والنار والحطب والملح، وما لا احصياها لك، فكيف لك أن تقوم بهذا الشكر. فقال أبوذر: إلى الله أتوب، واستغفر الله مما أحدثت، وإليك اعتذر مما كرهت.

قال الشيخ الاحساني رحمه الله في شرح الزيارة الجامعة قوله عليه السلام: لا احصي ثناءكم.

فنبه سلمن رضي الله عنه اباذر علي سر لا يعثر عليه الا مثل سلمن وذلك من قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولا ريب ان الرغيفين شيء وخزائنهما عنده في ملكه كل خزانه في محلها من الوجود يدبرها فيه بامر الله الملك الموكل بها وهو رأس من الملك الموكل بتلك الرتبة مثلاً معناهما اي الرغيفين في الجبروت الذي هو عالم العقول موكل بهما هناك ملك عقلي وهو وجه ورأس من الملك الاكبر المسمي بالعقل الكلي وروح القدس وروح من امر الله فلما قال الله تعالى للملك الكلي الذي هو العقل الكلي ادبر فأدبر يعني فتنزل بصور الاشياء في النفس يعني كتب القلم باذن الله تعالى في اللوح فالقلم هو ذلك الملك المسمي بالعقل الكلي وبروح القدس وبروح من امر الله صلى الله علي محمد وآله والنفس اي الكلية هي اللوح المذكور في الاخبار وهو عليون كلاً ان كتاب الابرار لفي عليين فلما تنزل العقل بصور ما كان وما =

ماء، فاختلط به نبات الارض، فانحل منه جزءان بجزء من التراب مشاكل، فجرى غذاء في الشجر والنبات، فخرج متاعا للانسان والانعام، فكان نطفة ثم علقه ثم مضغة ثم عظاما ثم يكسي العظام لحما، ثم ينشأ خلقا آخر عند الولادة الجسمانية، حين ظهرت النفس الحيوانية الفلكية الحسية.

ثم تظهر النفس الناطقة القدسية عند الولادة الدنيوية، وهي التي موادها من التأييدات العقلية^(١) فتولد نفوس عمرو وبكر وخالد من نفس ابيهم زيد، بما صحبها من مقتضيات تشخصاتها من افعال طبائيعها وأوصافها الكامنة فيها، بسبب اختلافها وتغايرها كما، تتكثر الصور المنعكسة عن صورة زيد المنطبعة في المرآة إذا قابلت مرآيا متعددة.

ومثال ما أشرنا إليه أيضا مثل حبة الحنطة إذا زرعت فإن طبيعتها مثل الجواهر المجرد، وصفاتها وصفات صفاتها مثل الامدادات والتأييدات والتنزلات، على نحو ما ذكر في تنزل الفؤاد اعني الوجود، فإن الحبة تنشق بما فيها من الطبيعة والافعال التي هي

= يكون الي يوم القيمة في النفس الكلية اي اللوح نزل بكل صورة من تلك الصور الملك الموكل بها وهو رأس من الملك الاكبر النازل بالكل وهذا رأس منه خاص بالرغيفين نزل بالرغيفين في محلها من الوجود النفسي اي في رتبتهما من اللوح حتي سلمهما بيد الملك النفسي الموكل بهما في هذه الرتبة وهكذا في رتبة الطبيعة وفي رتبة المواد وفي رتبة المثل بضم الميم والشاء المثناة والاشباح التي هي اظلة الانوار الجوهريّة ثم إلى الافلاك ثم العناصر ثم الي الارض والمواد وقد تقدم بعض البيان لهذا المقام ولا يمكن تمام البيان هنا إلا بالخروج عما نحن بصده ولا فائدة مهمّة هنا إلا مجرد الاشارة الي ان الاشياء متعددة الاوقات والامكنة وفي كلّ رتبة يدبرها الملك الموكل بها وهو من جنس تلك المرتبة الي ان يصل الرغيفان مثلاً الي عند الاكل فاذا وصل إلى قطعاً نصف مسافة وجودهما ثم يأخذان في العود إلى ما منه بُدئنا وأول العود كسرهما ثم الاكل والقطع بالاسنان والتنعيم وارسال الماء من تحت اللسان من التهرين المعدّين لبذرقة الطعام ثم الازدراد والبلع ثم الكيلوس وينقسم اسفله إلى الشعر واعلاه إلى الكيموس ثم إلى الغذاء المشاكل وإلى النطف والاولاد وهكذا اي ما لا غاية له في الامكان وهذا نصف المسافة الاخر ولا يمكن ان يحصي العباد مراتب لقيمة واحدة مثلاً في النزول والصعود ولهذا افرد سبحانه ذكر النعمة فقال تعالى وان تعدوا نعمت الله لاتحصوها فخرائن الشيء اطواره في مراتب وجوداته وقد روي عن علي عليه السلم انه قال قال تعالى رفيع الدرجات ذو العرش وفي العرش مثل ما خلق الله في البر والبحر وذلك قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه هـ.

(١) مأخوذ من حديث النفس الذي سأل كميل به أمير المؤمنين عليه السلام رواه الفيض الكاشاني في كلماته المكنونة والبهاي في كشكوله.

القابلية في كل رتبة بحسبها حتى يظهر ما في صفاتها بالقوة منها إلى الفعل^(١) عودا اخضر، والحبة في غيب العود الاخضر كمنظفة زيد في صلبه التي يتكون منها ابنه عمرو، إلى ان تتكون من تلك الأوصاف سنبله تكون للحب بمنزلة المشيمة وبطن الأم للجنين.

ولما تعددت تلك الأوصاف الفعلية الطبيعية، تعددت اثارها واختلفت، فكانت تلك السنبله متعددة البيوت، فانبسطت تلك الطبيعة على تلك البيوت فتعددت كما تعددت الصور من الوجه الواحد في المرايا المتعددة، وكما تعدد عمرو وبكر وخالد من نطفة أبيهم زيد.

وهذه الأوصاف الفعلية التي منها يكون الأطوار الجسمية والجسمانية والتعينات العقلية والنفسية والطبيعية كانت منها مقبولات عرضية في كل رتبة بنسبتها جعلت لها قابليات من نفسها، كالمقبولات الذاتية وتحقق الالتصاق بها بتحقيق قوابلها، إلى انتهاء قوس النزول^(٢) بآنتهاء أدبار مؤثرها.

فلما قيل له: اقبل^(٣)، أقبل فاقبل بآثاره، اقبلت الاثار بأغراضها (بالعين المعجمة) وألقت أعراضها (بالعين المهملة) فاتصف باطنها بظاهاها، وتحلى ظاهاها بباطنها،

(١) كل موجود اما ان يكون بالقوة فقط، واما ان يكون بالفعل فقط، واما ان يكون بالفعل من جهة وبالقوة من جهة.

فالمنفعل الذي هو بالقوة دائماً هو الهيولى المستحيل المستبدل الاحوال بالصور التي يعطها الوجود بالفعل.

والموجود بالفعل دائماً من غير ان يشوبه شيء عن القوة هو الذات الابدية الوجد التي هي سبب كل موجود بالقوة والفعل.

والموجود بالقوة تارة وبالفعل تارة أخرى هي المركبات من المادة والصورة فان لها القوة من جهة الهيولى والفعل من جهة الصورة. (المقابسات/ ٣١٣).

(٢) أي قوس ادبر فادبر، واليه الاشارة في حديث خلق العقل المروي في اصول الكافي ١/ ٢٢٢.

(٣) عن الحسن ابن الجهم، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده أصحابنا وذكر العقل قال: فقال عليه السلام: لا يعبا بأهل الدين ممن لا عقل له، قلت: جعلت فداك إن ممن يصف هذا الامر قوما لا بأس بهم عندنا وليست لهم تلك العقول فقال: ليس هؤلاء ممن خاطب الله إن الله خلق العقل فقال له: اقبل فاقبل وقال له: أدبر فادبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت شيئا أحسن منك أو احب إلي منك، بك آخذ وبك اعطي. الكافي ١/ ٢٦.

فحصل لباطنها الاغراض الظاهرة كالباطنة، وحصل لظاهرها الاغراض الباطنة كالظاهرة، فأدركت بباطنها الباطن، والظاهر، وادركت بظاهرها الظاهر والباطن.

والاصل فيما أشرنا إليه: ان الهيولي الاولى اعني الوجود بالمعنى الأول^(١)، لا تقوم إلا بصورتها اعني الماهية بالمعنى الأول، لأنها جزء ماهية الشيء، إذ كل ممكن مركب من مادة وصورة، ولكنها في كل رتبة بنسبتها، فتعين الأجناس بالمعينات الجنسية والانواع بالمعينات النوعية، والافراد بالمعينات الشخصية، والمعينات التي هي حدود الصورة والقابلية، مخلوقة من نفس المقبول اعني المادة من حيث هي هي.

فإذا كانت جزء ماهية الشيء وان كانت ظاهرة الحامل لباطنه، كما خلقت حواء من ادم قال تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾^(٢) لان المادة هي الأب كما تقدم والصورة هي الأم، كما دل عليه العقل ونص عليه النقل.

فالحبة التي مثلنا بها هي المادة بصورتها، والعود الاخضر الذي هو ظاهرها غيب فيها، طوته الحبة في وصفها وفي صورتها طيا، فإذا زرعتها ظهر العود الاخضر وكنمت الحبة في باطنه كما كمن قبل زرعها في ظاهرها، حتى تظهر الحبة في السنبله متعددة متكثرة في اكامها المتكثرة، ومحالها المتعددة، كما تتحد النطف في صلب الرجل، وتتعدد في القوابل وتتكثر في الأرحام وقد اشرنا إلى ذلك قبل هذا.

وأدلة ما اشرنا إليه في قوله تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾^(٣) وفي مثل قول الامام جعفر بن محمد الصادق (العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية أصيب في العبودية)^(٤) وفي قول الامام الرضا قد علم أولو الأبواب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا^(٥)ه وامثال ذلك مما يفيد دليل الحكمة.

(١) يعني المعنى الذي ذكره في الفائدة الثانية فراجع.

(٢) النساء ١.

(٣) فصلت/ ٥٣.

(٤) مصباح الشريعة ص ٥.

(٥) التوحيد ٤٣٨.



شرح
الفائدة الثالثة عشر

الفائدة الثالثة عشر

قال احمد بن زيد الدين الاحساني ثم بدا لي أن ازيد الفوائد فزدت سبع فوائد شرحت ألا ولي وهذه هي^(١).

في ألا إشارة إلى كيفية تكون الموجودات وتنزلاتها في مراتب ظهوراتها.

أقول اشير بهذا إلى بيان قبول الاشياء الحادثة للأيجاد والتكوين وهذا القبول هو أنفعالها أي انفعال اكرانها التي هو موادها المخترعة ألا من مادة اخرى وإنما اخترعها خالقها من اسبابها.

والاسباب هي افعاله تعالى الاولى والاسباب الثانية هي انفعالاتها اذ كل محدث فهو متقوم بوجود أي مادة والماهية أي صورة فالوجود حقيقته من فعل والماهية حقيقته من نفسه فالوجود خلقه الخالق عز وجل بفعله أولا وبالذات والماهية خلقها تعالى من الوجود من حيث هو هو ثانيا وبالعرض.

كما لو اردت أن تحدث صوتا مثلا ضربت خشبة بخشبة او حجر فأن الصوت تتولد مادته من الهواء المنضغط بواسطة تصادم الخشبتين بحركة يدك وصورته تتولد من نفس انضغاط الهواء وضراية الخشبتين وصلابتهما أو ضد ذلك فالصوت لم يكن مخلوقا من صوت أذ ليس في الهواء صوت ولا في الحركة ولا في الخشبتين وانما هو مخلوق لا من شيء.

وهذه الا شياء اسباب للاحداث الذي هو الفعل والفعل مع هذه الا شياء علة المخلوق اذ مادته اثر الفعل وتأكيده وصورته من هيئة الفعل لأنها شعاع هيئته المنفصل

(١) في النسخة المطبوعة على الحجر يوجد في اخرها هذا الشرح لفقرات من الفائدة الثالثة عشر من قوله: اعني معيناتها ادرجناه بعد الفائدة الثالثة عشر للمناسبة: .

يعني أن هيئته المتصل التي تقوم بها واما الهيئة التي هي هيئة المفعول شعاع تلك .

فلذا قلنا : أن صورة المفعول هي هيئة الفعل المنفصلة أي المشرقة من هيئة الفعل وهذه الصورة هي ظاهر تكون المفعول وقبوله للتكوين وهي ناشئة من مادة الفعل حين اعطاها فاعلها عز وجل التمكين من التكون القبول .

واما تنزلاتها في مراتب ظهوراتها :

فأولها : مرتبة الكون ، لأنها قبل ذلك في الامكان الذي هو أول مذكوريتها اذ ليس وراءه الا الازل عز وجل وهي غير مذكورة فيه الا بما هي به في الامكان فالازل تعالى ذاكر ولا مذكور .

فلما جعلها بمشيته ممكنة بعد أن لم تكن وقع عليها الذكر بما هي عليه من الامكان في الامكان وبما هي عليه من الكون في الكون بعد التمكين من التكون واعطاها من كل ما سألته بلسان تكونها وفعله الكوني مشيته الكونية وبه اخترع موادها ووجوداتها .

وثانيها : مرتبة العين لأنها صورة النوع وفصله فالوجود حصة من الجنس الا على وهو أعلى الا جناس اعني الا مكان وهذه الصورة النوعية حصة من الفصل الا على وهو أعلى الفصول وهذه الصورة يعبر عنها بالماهية الاولى وبالعين ابتدعها مبدعها سبحانه بفعله الا بداعي وهو الا رادة من مادتها كما ابتدع الصورة النوعية في الخشب من مادته .

وهذه المرتبة الثانية من التنزلات المذكورة للأشياء وهذه من الخلق الا ول للأشياء اعني المادة الثانية للأشياء بالمعنى الا ول الذي ذكرناه للوجود والماهية .

ومثال هذه الرتبة والتي قبلها لأيجاد السرير ان أول ما تنزل من رتبة امكانه في الاجسام أن الله تعالى اخترع عناصره بمشيته وهي أي عناصره وجوده اعني مادته الا ولي وابتدع ماهيته اعني صورته النوعية التي هي الصورة الخشبية من مادته اعني عناصره وهذه الصورة النوعية الخشبية مادته الثانية للسرير وهي من الخلق الا ول فإذا اريد صنع السرير اخذ حصة من الخشب وهي مادته الثانية بالمعنى الا ول الذي ذكرناه اعني أن الوجود بمعنى المادة والماهية بمعنى الصورة .

وقولي (بالمعنى الثاني) اعني أن الوجود بمعنى كونه اثر فعل الله وصنع الله وأن الماهية بمعنى أنه هو هو وهاتان المرتبتان من الخلق الا ول .

وثالثها: مرتبة القدر والتصوير وهي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء وغيرهما كتقدير المادة الذي نعبر عنه بالكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة والوضع والاذن والا جل والكتاب كما تقدمت الاشارة إلى هذه.

ورابعها: مرتبة القضاء واتمام تكوين الشيء.

وهذه المراتب المشار إليها في كل رتبة في قوس النزول من كونهم في العقل معاني مجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور الجوهرية والمثالية الشبعية ومن تنزلهم منها إلى كونهم رقائق في الروح وهي اول تصوير تلك المعاني قبل اتمام تصوير كالمضغة من النطفة والعلقة ومن تنزلهم منها إلى كونهم نفوسا وصورا جوهرية وهي اخر العقد الا ول وهي عالم النفوس والذر وما قبلها اعني عالم الرقائق وهي عالم الاظلة لأنهم هناك كصورة ورق الا س.

وعالم النفوس والذر خمسون الف سنة وهي مدة خطابه تعالى لهم على لسان نبيه محمد ﷺ بقوله الست بربكم ومحمد ﷺ بيبكم ثم علي وليكم.

وجوابهم له بقولهم بلى وكانوا على اربعة اقسام:

مجيب بقلبه ولسانه وجوارحه وهم المؤمنون من الانبياء والمرسلين وأتباعهم.

ومجيب بلسانه وقلبه منكر من بعد ما تبين له الهدى وهم المنافقون والكافرون الذين حقت عليهم كلمة العذاب.

ومجيب بلسانه خاصة وهم قسمان قسم اجاب بلسانه خاصة تبعا للمؤمنين وقلوبهم غير شاهدة بذلك.

وقسم اجاب بلسانه خاصة تبعا للمنافقين والكافرين وقلوبهم غير شاهدة بذلك وهذان القسمان:

ممن يلهى عنهم ولا يسألون الا يوم القيامة بأن يجدد لهم التكليف فيصير كل واحد منهم إلى ما في علم الله سبحانه من اصله (ولكل درجات) مما عملوا فسعد في هذه الرتبة من سعد وشقى من شقى.

وهذان القسمان السابقون وخصيصوا اصحابهم وبعض خواصهم والفاسقون واتباعهم ممن تبين له الحق وأنكره والقسمان ألا خران موقوفون لأمر الله كما مر.

والله عز وجل يميز الخبيث من الطيب بما امرهم من طاعته ونهاهم عن معصيته ويرجع امورهم الى امره كما قال علي بن الحسين عليه السلام (كلهم صائرون إلى حكمك وامورهم ائمة إلى امرك).

فلما اخذ ميثاقهم في عالم النفوس رجعهم إلى الطين وهو الحل الثاني وذلك في مدة اربعمائة سنة.

والمراد بهذا الحل الكسر في الطبيعة أي النور المجرد الا حمر الذي هو ركن العرش الا يسر الا سفلى وهو الذي اشار إليه الصادق عليه السلام بقوله والخامس الكون الناري.

ومعنى كسرهم بعد التكليف في عالم الذر ان تلك الذوات الجواهر هو المخاطبة (بالست بربكم) والمجيبه (ببلى) انهم كانوا مشتملين على عقول وارواح ونفوس فلما اجابوا وسعد من سعد وشقى من شقى ووقف من وقف كسرهم وأذابهم ذوبا حقيقيا كما ينحل المطاعم المختلفة في الكيلوس والكيروس وتتحد وتكون شيئا واحدا ولا يبقى لها في تلك الحال تميز ولا عقول ولا شعور ولا احساس بشيء.

فلما حصصهم حصل فيهم بالتحصيل تشخص ما ظاهرا من تعيين الكم وباطنا بنسبة بأن حصل للنفس والروح وللعقل تعيين ما نسبته تعيين الهباء الا أنه في العقل اضعف واخفى وفي الروح اقوى منه وفي النفس اقوى من الروح وهو تهيب معنوية وهذه المرتبة الخامسة في التنزل لا في الظهور.

ثم حصصهم بالمهملات بأن جعلهم حصصا وهذه المرتبة السادسة في التنزل والظهور بأن جعلهم متميزين قبل التصوير كما ميز النطفة التي خلق منها عمرو ومن سائر النطف التي في صلب ابيه زيد وميز النطفة التي خلق منها بكر من نطفة اخيه عمرو ومن سائر النطف التي في صلب ابيهما زيد ثم البسهم الصور المثالية التي ظهوروا بها وصور صور اجسامهم عليها.

ولتصوير الجسم مراتب:

اولها في الماء الذي عليه العرش قبل خلق السموات والا رض.

ثم في العرش.

ثم الملائكة المدبرة.

ثم الرياح .

ثم السحاب .

ثم في الماء .

ثم في الارض .

ثم في النبات .

ثم في الكيلوس .

ثم في الكيموس .

ثم في الصلب .

ثم في الرحم وما يكون في ذلك من عوارض المطاعم والمشارب والفصول والكواكب وافلاكها وما اشبه ذلك .

وفي قولي (وبيان ما يلحق اكوانها من عوارض مراتبها) اشارة إلى ما ذكرته ويأتي بيان ما اردت في قولي هذا أيضاً .

قلت: اعلم أن الله سبحانه خلق الا شياء لا من شيء أي لا من مادة كانت معه غير مكونة وألا لكانت مخلوقة من حصص قديمة لم تنزل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل خلق لها مادة اخترعها لا من شيء سبق.

أقول: لو فرض انه خلقها من حصص قديمة لوقع التنافي والتدافع بين الخلق اعني الفعل والمخلوق لأن تلك الامور القديمة كانت على حال مغاير لحال المصنوعية فلا تكون مصنوعة الا بعد تغير حال القدم ويلزم انقلاب الحقائق وأنه ممتنع وان لم تتغير عن حال القدم لم يكن الفعل فعلاً ولم يحدث شيء فلم يكن مخلوقاً وايضا يلزم تعدد القدماء .

وعلى فرض من يجوز تعدد القدماء اذا لم تكن في رتبة بل متعاقبة أو أن القدماء المتعددة يجمعها وجود واحد كقول من قال بالمعاني والاحوال ومن قال بمغايرة الصفات حقيقة كابن تيمية وابن بقاء واتباعهما أو من قال بمغايرتها للذات كالأشاعرة أو بمغايرتها للذات في المفهوم واتحادها في الوجود كبعض الحكماء وأمثلا صدرا وما اشبه ذلك يلزم ألا اقتران .

بين القديمين الموجب للحدوث فيهما سواء كانا في رتبة ام متعاقبين لأن فرض القدم فيهما موجب للاقتران كما قال ملا محسن في كتابه انوار الحكمة في بيان الكلام وأنه

عنده قديم قال (التكلم فينا ملكة قائمة بذواتنا نمكن منها من افاضة مخزونتنا العلمية على غيرنا وفيه سبحانه عين ذاته ألا أنه باعتبار كونه من صفات ال افعال متأخر عن ذاته قال مولانا الصادق عليه السلام ان الكلام صفة محدثة ليست ازلية كان الله عز وجل ولا متكلم) أنتهى كلامه .

ومراده من التكلم الكلام نفسه بدليل استدلاله بالحديث المخالف لكلامه وأول الحديث قال قلت له فلم يزل الله متكلمًا .

قال عليه السلام (ان الكلام صفة محدثة الخ) فان الكلام على قوله أنه عين ذاته انه قديم ويلزم اذا كان متأخرا عن ذاته ان يكون بينه وبين الذات اقتران لأجتماعهما في صقع واحد وهو القدم ويلزم من الاقتران حدوثهما معا .

وكذلك يلزم الحدوث والتركيب لو قيل بانهما مذكورة في نفس الذات البحت المقدسة على مايدل عليه هذه الالفاظ من لا يعرفه احد من جميع ما سوى الله عز وجل لأنه لو كانت مذكورة في الذات لكانت بذلك الذكر متميزة عما سواها ويلزم من تميزها التركيبي أو الاقتران أو ألا افتراق ويلزم التركيبي والحدوث وأن لم تكن متميزة ولو في علمه الذاتي لم تكن مذكورة اصلا .

ومرادي بقولي (ولا يعرفه احد) أنه تعالى لم تكن لذاته فاقد الشيء ولا منتظرا ولا مستقلا بل هو تعالى على حال واحد فالاشياء الان كلها في الامكان والوقت الذي هي عنده فيهما في رتبة ذاته المقدسة إذ لم يفقد في ذاته شيئا من الاشياء من مكان ذلك الشيء ووقته في كل رتبة من مراتب وجودات ذلك الشيء ولا يكون عنده تعالى شيء قبل شيء اذ لم يكن في حال من احوال ذاته غير مالك لشيء من جميع في ملكه ولا جاهل لشيء في حال ولا منتظر مستقبل لشيء في حال بل هو تعالى في مرتبة ذاته التي هي ازل الا زال عز وجل مالك لجميع ما في ملكه مع أنه تعالى ليس معه شيء غير ذاته .

وكلما يسمى باسم غير ذاته تعالى فهو خلقه وكل شيء من خلقه ففي الامكان مسبوق بمشيئته تعالى وهو تعالى السابق لكل شيء وكل شيء دونه قائم بفعله قيام صدور وبأثر فعله قيام تحقق .

ولا كيف لشيء من ذلك لأن كيف بجميع اقسامه اثر فعله فعلمه بكل شيء حضوره عنده تعالى في وقت وجوده ومكان حدوده الذي وضعه فيه واقامه فيه ولا يغيب عنه شيء

ليكون جاهلا به ويتغير حالته بعد حضوره عنده تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يعزب عنه شيء في الا رض ولا في السماء وهو السميع العليم .

فاذا عرفت ما ذكرته لك عرفت حقيقة أنه خلق الا شياء لا من شيء وأنه ليس معه شيء غير ذاته وان كل ماسواء فهو تعالى قد احدثه خارج ذاته وانه سابق عليها بكل اعتبار وانه في رتبة ذاته عالم بها في امكانها بلا كيف وأن كل من وصف فقد اخطا اذ لا يعرف كيف ذلك ألا هو .

اما ما وصفته لك فإنه مما وصف لي به نفسه تعالى فعرفته بنفي الا غيار مثلا لو قيل انه ما علمها قيل أنه توجد لكان بعد أن وجدت عالما بها فيكون قبل خلقها فاقد لها وبعد خلقه اياها كان واحد لها فتختلف حالته ومختلف الحالتين حادث ويكون مستقلا ناقصا وبعد أن خلقها كان مستكملا .

ولو قيل انه خلقها من شيء لكان ذلك الشيء قديما فان فرض أنه هو ذاته لزم انه تعالى يلدها تعالى الله وأن فرض انه غيره لزم ما قلنا من الأقتران أو ألا فتراق الموجبان للحدوث وامثال ذلك مما ذكرنا .

ولو فرض ان احدا من خلقه يعرف شيئا من ذلك لكان ذلك قولا بأن ذلك ألا حد قديم قد وصل إلى هنالك وعاین ما تم أو نزل القديم تعالى إلى الا مكان حتى اجتمع من ذلك الا حد فعرف ذلك الا حد ما شاهده بالاجتماع والعيان المستلزمان للمساواة بينهما .

ولو فرض انه لذلك كيفا يدركه احد من الخلق وقد ثبت أن الكيف مصنوع اجراه تعالى من فعله للزم ان يجري عليه ما هو اجراه والكيف مساوا لغيره من الحوادث فيصح أن يوصف تعالى بالحلول والجسمية والتحيز والتركيب والحركة والسكون والتأليف وسائر احوال خلقه وتجري هذه الا شياء عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وذلك معنى ما قلت بل خلق لها مادة اختراعها لا من شيء .

قلت: وإنما هي تأكيد فعله واثره مثل ايجاد ضربا الذي هو الحدث من ضرب وذلك هو هيولي ألا شياء ووجودها وهو الذات الذي ذوت منه ومن اشعته الذوات .

أقول: قد اشرنا فيما سبق في بيان كون الا شياء خلقها لا من شيء أن فعله سبب لأحداث ألا شياء فبه تصدر اكوانها أي موادها وباسباب القبول اعني الأمور الستة التي

هي الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة وبمتمماتها من الوضع والكتاب والاذن والا جل وبمكملاتها من سائر الاسباب القريبة والبعيدة تصدر اعيانها اعني صورها النوعية في الخلق ألا ول وعيونها وحقائقها الشخصية في الخلق الثاني.

وذوات الا شياء وحقائقها ليست من تلك الاسباب وان كانت تخترع بها كما مثلنا فيما مضى وفيما يأتي من أن الصوت يحدثه الفاعل لا من صوت بل يحدث عن اسباب التي هي الحركة والحجر الذي ضربت به على اخر والهواء لأن الحركة لا صوت فيها والحجر لا صوت فيه وأن كان بالضغط والقلع والقرع يكون الصوت منه اذ الهواء في نفسه ليس صوتا.

فكما احدث الصوت من اسبابه التي ليست اصواتا وليس فيها اصوات في نفسها كذلك احدث الا شياء من الفعل الذي هو الحركة الا يجادية مع انها ليست اشياء ولا مجانية للاشياء ولكن الا شياء اثره وتأكيده وذلك مثل (ضربا) فانه اثر (ضرب) وتأكيده فيكون الحادث عن الفعل في نفس الا مر بالنسبة إلى الفعل عرضا له لأن الحادث متقوم بالفعل نفسه تقوم صدور وبآثره تقوم تحقق وبآثر صفته وشعاع هيئته تقوم ظهور.

فاول صادر عن اول فعل كنور محمد واهل بيته ﷺ ويكون تقومه وتحققه عن ذلك الفعل كما وصفنا وذلك نور محمد ﷺ وجميع ما سواهم فمتقوم بذلك الفعل الحال في نوره تقوم صدور وبشعاع ذلك النور تقوم تحقق وهكذا.

فالفعل وان كان بالنسبة إلى الفاعل عرض اقامة فاعله بنفسه قيام صدور وقيام تحقق ألا انه بالنسبة إلى ما صدر عنه ذات تذوت ما صدر عنه لأن اول صادر ليس له اصل يخلق منه ولم يوجد شيء ألا الفعل فصار ذاتا بتبعية تذوت الفعل لانه انما تقوم به الفعل تقوم صدور بتأثيره وتقوم تحقق باثره الذي هو نفسه فتذوت اول صادر من تذوت الفعل وكل شيء ممكن بعد اول صادر فهو عرض لا اول صادر وأن كان بالنسبة إلى نفسه وألى من دونه ذاتا ثابتة مستقلة.

فأذا عرفت ما اشرت لك عرفت معنى قول سيد الشهداء (صلوات الله عليه) ملحقات دعاء عرفة (ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك متى بعدت حتى تكون ألا إشارة هي التي توصل اليك).

وقولي (وذلك اشارة إلى اول صادرا) اعني عن النور الذي تنورت منه إلا نوار ﷺ

فانه هو الهيولي الا ولى الا انه لذاته هيولي الا ربع عشر صورة لا يمكن أن يقبل صورة غير أ ربع عشر ومن شعاعه المنفصل خلق عز وجل مائة واربعاً وعشرين الف حصة لمائة واربع وعشرين الف صورة هم الأنبياء ﷺ لا غير ذلك وهذه حقائق الانبياء ﷺ وذواتهم اعراض الا ربعة عشر وذوات المؤمنين اعراض لذوات الانبياء ﷺ وهكذا تنزل مراتب الوجود.

قلت: لأن الجوهر أن كان جسماً فهو متقوم بصفاته واعراض افعاله التي هي منشأ قابليته للتكوين والظهور في اعيان رتبته.

أقول: لما بينت ان الشيء المحدث احدث خالقه عز وجل لا من شيء اي لا من اصل كان معه قديم غير محدث وقد اشرت فيما سبق وفي هذا الكتاب أن الشيء اعني المادة لا يتميز من نفسه بل انما تميزه اشياء مشخصة لم تكن من نفس المادة اشرت هنا الى أن المشخصات لو كانت اجنبية من المادة لم تكن جزء ماهية الشيء فلا بد أن تكون مخلوقة من نفسها من حيث هي هي لأنها هي حدود قابليته للايجاد ولهذا تكون اكوان الشيء وتكوناته من الكبر والصغر والبياض والسواد والقوة والضعف والشقاوة والسعادة غير ذلك على حسب تحقق تلك المشخصات.

وبينت أن الجوهر اعني الشيء المتقوم بنفسه أي غير قائم بغيره كالاعراض سواء كان جسماً ام مجرداً عن المادة العنصرية والمدد الزمانية يكون منظوياً في غيب ذاته في امكان تحققها من مبادئ افعاله وصفاته من اعراضها فقلت:

أن كان الجوهر جسماً فمشخصاته تنشأ من افعاله كالاقتادات والاعمال والاقوال والا حوال من العبادات وغيرها من الانفعالات والالوان والابعاد فانها كامنة في امكاناتها من اسبابها فيه.

كما كانت مشخصات حبة الحنطة وظواهرها من الاكمام والتبن والعصف والعود الا خضر والورق التي هي قشرها وظاهرها واركابها هيئتها وقوابلها واكمامها التي هي من اسباب تعددها اي تعدد الحبة فانها واحدة فاذا زرعت تعددت بتعدد الاكمام كما قال تعالى ﴿كمثل حبة انبتت سبعة سنابل في كل سنبله مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء﴾.

وهذه الامور التي بها تربت الحبة ونمت وتكثرت وتعينت وظهرت حال زرع الحبة كانت كامنة في غيب الحنطة قبل زرعها كما مثلنا به فيما يأتي فان قابلية الجسم تنشأ من

هذه الظواهر التي كانت كامنة في غيب امكانها من افعاله وصفات افعاله التي تعينه في مراتب ظهوره من رتبة الهباء وما بعدها إلى أن يظهر في وقت وجوده ومكان حدوده من عالم الملك .

قلت: وان كان مجردا فهو متقوم بما تلبس وامكن فيه من صفات افعاله واعراض رتبته من الكون والى هذا المعنى الاشارة بقول أمير المؤمنين ج (والذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه).

أقول: أن كان الجوهر مجردا فهو متقوم أي متعين متشخص أي متميز عما يشاركه في رتبته وجوده في الدهر فان كان عقلا فهو متميز عن العقول المشاركة له في رتبته وهي اول الدهر وأن كان نفسا فتميز عن النفوس في رتبته وهي اوسط الدهر وان كان حصة من الهباء فتميزه عن الحصاص الهبائية في رتبته وهي اخر الدهر واسفله وتميز المجرد مطلقا بما تلبس أي صاحب وامكن فيه أي فيما انطوى عليه من امكانات افعاله وصفات افعاله واعراض رتبته من الدهر فان امكانات افعاله وافعاله واعراضه الجبروتية والملكوتية التي تنشأ عنها قابليته للايجاد ويتميز بها عن الانداد المشخصات له التي يتميز بها كما مثلنا في الا جسام حرف بحرف لأن المشهود دليل الغائب بل لا يعرف الغائب الا بالشاهد الا ان كل شيء بنسبته .

وقول أمير المؤمنين عليه السلام وصلوات الله عليه في خطبته اليتيمية (والذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه) معناه ان الذي يظهر بالجسم وتحس به كالنفس فانها لما كانت مقارنة للجسم في افعالها يعني أن افعالها تتعلق بالاجسام وأن كانت في ذاتها مفارقة للاجسام لحقتها في افعالها اعراض ألا جسام .

فاذا استعملت الحواس الظاهرة كاللمس والذوق والشم والسمع والبصر في ادراك الملموسات والطعوم والروائح والاصوات والا لوان الحقت افعالها الكيفيات والحركات الجسمانية التي هي اعراض الا جسام كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكالسرعة والبطء وما اشبه ذلك كما يوجد عند مجسة بعض الا جسام وكما تشاهد في النبض من السرعة والخفة أو السرعة والبطء أو البطء والخفة أو ألا متلاء .

وذلك لما كانت افعال النفس انما تظهر في الا جسام لزمها اعراض الا جسام لأن قوله عليه السلام (والذي بالجسم ظهوره) يريد به غير الجسم وقوله عليه السلام (فالعرض يلزمه) عرض

الجسم بواسطة الجسم الذي لابسه يشير إلى أن كل شيء اذا ظهر وتنزل بذاته لزمه اعراض الرتبة التي تنزل إليها حتى لو تنزل المجرد إلى رتبة المادي بذاته لزمته اعراض المادي وهو ظاهر لا غبار عليه .

وعلى هذا لا يتنزل المجرد إلى رتبة تحت رتبته الا بما يمكن فيه من امكانات ظواهره ومبادئ افعاله وصفاتها وبظهور هذه الامور تشخص الظاهر بها في رتبة ظهورها بعدما كانت منطوية في غيب امكاناتها منه .

كما مثلنا به من حبة الحنطة وظهور ظواهرها من العود الا خضر وما يظهر فيه من الورق والتبن والعصف والاكمام التي تتكثر فيها الحبة حتى تكون كما قال تعالى (كمثل حبة انبتت سبعة سنابل في كل سنبله مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء) .

وانما تتكثر وتشخص بهذه الأفعال وبأعراض رتب أطوارها كذلك ما نحن بصده من الأقسام والمجردات لأن الحبة اية معرفتها فافهم .

قلت: والمراد ن المجرد لا يوجد لا إذا قبل لا يجاد وقبوله لا بد ن يكون متأخرا عن مقبوله لأن القبول فعل موجود والفعل صفة فاعله والصفة متأخرة عن الموصوف في الذات والرتبة لأنها مخلوقة منه .

ولما لم يكن موجودا قبل قبوله للايجاد لتوقفه على قبوله ولم يعقل وجود الصفة قبل الموصوف وجب ان يكون ظهورهما معا لتوقف ظهور المقبول على وجود القابل وتوقف تحقق القابل على وجود المقبول لانه صفة المقبول .

وذلك كالكسر والانكسار فان الانكسار فعل من الكسر وصفة له الا ان ظهوره متوقف على الانكسار .

أقول: هذا الكلام فيه بيان لما اشتبه على الاكثرين من ان القابلية ان كانت مخلوقة لله لزم الجبر لانها غير المقبول والا كانت قديمة فتحيروا في ذلك ولم يهتدوا إليه سبيلا فاردت بيان ذلك (لما كان له قلب أو القى السمع وهو الشهيد) .

فقلت والمراد يعني بيان ما تحيروا فيه (ان المجرد لا يوجد الا اذا قبل الايجاد) وذكرى المجرد لبيان ما هو اخفى لان المادي ظاهر التركيب والمجرد كالعقل الكلي عندهم بسيط لا تركيب فيه فاردت بيان هذه في المجرد ليعلم الوجهان التركيب في المجرد وبيان ما نحن بصده ببيان واحد .

فقلت: ان المجرد لا يوجد الا اذا قبل الایجاد لان قبول الایجاد انوجاده فلو لم ينوجد اذا وجد لم يكن موجودا والانوجاد من افعال المطاوعة كلها اختيارية هي فعل الموجود والفعل لا يكون موجودا قبل فاعله بل متأخر منه رتبة وهو أيضاً صفة الموجود والصفة متأخرة عن الموصوف بالذات والرتبة والله عز وجل خلق الصفة من موصوفها والفعل من فاعله .

وهذا كلام معترض يجب تقديم الاشارة إليه قبل ما نحن بصدده لثلا يعثر هنا من لم يكن بالغا وهو ان يقال اذا كان الله تعالى هو خالق فعل زيد العاصي منه كان زيد غير فاعل للمعصية وانما خالق المعصية خالق الفعل .

والجواب: ان الله سبحانه خالق كل شيء ولكن على غير ما فهم القائلون المعترضون وهم الاكثرون من أهل الظاهر وأهل الباطن لان معرفة ذلك لا يعلمها الا الامام عليه السلام أو من علمه الامام عليه السلام اياها كما قال سيد الساجدين عليه السلام .

والاشارة إلى معرفة ذلك مما يجب على خصوصا حين قلت: (انه تعالى خلق الصفة من الموصوف والفعل من فاعله) لان الناظر في كلامي وان سلم خلق الصفة من الموصوفينكر انه تعالى خلق الفعل من فاعله لثلا يلزم عنده اجبار المكلفين مع ان الفعل صفة والفاعل موصوف ولا فرق بين العبارتين لانهم بخلق الصفة وعدم انسهم بخلق الفعل .

ولذا قلت: (يجب على) مع علمي بانه لا يعرف ذلك وان بينته كل البيان الا من كان من اصله ممن خلقه عز وجل لمثل ذلك .

والحاصل: هو ان الله سبحانه خلق المكلف واعطاه كل ما يتوقف عليه فعل ما امره به وترك ما نهاه عنه من الة وارادة وميل وشهوة ومعرفة ما ينفعه ويضره ومن استطاعة وتمكين وتخليية سرب ومعونة وعقل وتميز واختيار ورفع اضطرار وغير ذلك .

الا ان جميع ما اعطى تعالى عبده المكلف في قبضته تعالى لا في قبضة المكلف اذ لو خلاه من يده لم يكن هو ولا شيء مما اعطاه شيئا اذ كل مخلوق قائم بامر الفعلي قيام صدور وقائم بامر المفعولي قيام تحقق فاذا فعل المكلف المحفوظ بامر الله تعالى بتلك الامور المذكورة المحفوظة بامرته تعالى فعلا باختياره مما امر به أو نهى عنه من غير مشاركة مع الله تعالى في شيء مما ينسب إليه وقف الفعل واثره على الاذن من الله عز

وجل فان اذن الله تعالى وقع الفعل المستقل به المكلف واثره والا فلا .

وقولي (على الاذن من الله تعالى) ما اريد به خصوص الاذن بل مع الستة التي ذكرها جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في قوله (لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة بمشيته وارادته وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر) وفي رواية (فقد اشرك) وفي رواية (على نقص واحدة) بالضاد المعجمة .

والمرادان العبد المكلف اذا فعل فعله المستقل به لا يكون استقلاله اقوى من استقلال نفسه فانه في نفسه ما يوجد ولا يتحقق ولا يبقى لحظة الا بامر الله تعالى الفعلي والمفعولي .

وذلك هو السبعة التي ذكرها مولانا الصادق عليه السلام على النمط الذي ذكرنا من ان المكلف يفعل فعله على الاستقلال ولكن بالالات التي لا يمكن الفعل الا بها وهي التي اشرنا إليها بانها نعم الله تعالى التي انعم بها على اذ لا يتمكن من شيء الا بها الا انها في قبضته تعالى اذ لو خلاها من يده لما كانت شيئاً .

ومثال ذلك وايته : استضاءة الجدار بما اشرفت عليه الشمس به فانه في قبضة الشمس الا ترى اذا غربت ذهب بالاستضاءة فبتلك الالات قدر العبد على الفعل فاذا فعل وقف وجود فعله ووجود اثر فعله على السبعة المذكورة فاذا تحققت السبعة للفعل واثره وقع الفعل واثره اذ لا يتمكن من شيء بدونها لان كل ما ذكرناه هي شرائط تمكينه من الفعل .

الا ترى إلى الزاني اذا مالت ماهيته بنفسه الامارة إلى الزنى من خلق شهوة الزاني بميله إليه ومن خلق النطفة ومن خلق الانعاط بذلك الميل ومن خلق ذلك الميل بافتقار الماهية والنفس الامارة اخبرني هل من خالق غير الله .

فالعبد بما ذكرنا فاعل لفعله فهذا معنى قولنا (انه تعالى خلق الفعل من فاعله) وليس مرادنا ان الله تعالى هو فاعل العبد بل مرادنا على حد ما قال الله عز وجل ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾ وما قال الصادق عليه السلام (ووهب لاهل المعصية القوة على معصيته لسبق علمه فيهم ومنعهم اطاقة القبول منه) ولو امكن المكلف ان يقع منه فعل لم يأذن الله تعالى له في الوقوع لكان تعالى يخاف الفوت .

واعلم اني لو زدت البيان على ما ذكرت لم تزد معرفة على ما ذكرت لك مع اني كررت العبارة وزدت في الكلام في البيان ولم اساو قوله تعالى ﴿بل طبع الله عليها

بكفرهم ﴿ لان بيان معرفة هذه المسألة وطريق ادراكها احد من السيف وادق من الشعر فان كنت تنظر بنور الله اعني الفؤاد فهمت وان كنت تنظر بالعقل أو ما دونه فلا تصل إلى كنة معرفتها قط .

والحاصل: ان الانفعال الذي هو القبول صفة للمفعول مخلوقة منه والصفة متأخرة بالذات والرتبة عن موصوفها الذي هو المفعول لكن المفعول لا يمكن ان يوجد قبل ان يقبل الایجاد والانفعال هو قبوله للايجاد فقبوله للايجاد شرط لوجوده وشرط الوجود يتقدم وجوده على الوجود فكان الانفعال يجب تقدمه ويجب تأخره في حال واحد ولا يمكن تحقق التقدم والتأخر باعتبار واحد الا بلحاظ المساواة كالكسر والانكسار والابوة والنبوة .

وهذا معنى قولي (وجب ان يكون ظهورهما معا) إلى اخر الكلام .

قلت: فلما خلق الله المقبول اعني الهيولي انخلق فانخلق هو القبول وهو فعل من المخلوق أي القبول خلقه الله تعالى بامكانه واستعداده من نفس المقبول من حيث نفسه أي من حيث هو هو .

وهذا القبول هو صورته وماهيته وظاهره اللازم له هو باطن جسمه فاذا تنزل إلى رتبة الجسمية بظاهره ظهر جسمه وهو ومادة جسمه أيضاً وظاهر المجرد الازم له هو المقبول وظاهرها هي القبول اعني معيناتها من الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة والجهة وما يلزم ذلك .

أقول: ما ذكرنا قبل هذا فيه بيان هذا الكلام .

وقولي (فلما خلق الله المقبول اعني الهيولي) اريد به ان الممكن لا بد في ايجاد ان يكون مركبا من المادة والصورة والمادة هي المقبول يعني انها مقبولة للقبول .

وانما فسرت المقبول بالهيولي لان الشيء الذي يتركب منه الشيء المخلوق في الاصطلاح اذا كان قابلا لصور لا تتناهى تسمى هيولي واذا حلت به احدى الصور يسمى مادة فلما كانت مريد العموم من المقبول فسرت بالهيولي لانها هي العموم والوجود اذا ذكرته اريد منه المادة في الخاص والهيولي في العام كما هو عند كثير من الحكماء المتقدمين .

وقولي (خلق الله بامكانه واستعداده) العطف في (واستعداده) تفسيري اذا اريد بالامكان التهيؤ القريب .

وقولي (من حيث نفسه أي من حيث هو هو) يعني مرادنا اذا قلنا من حيث نفسه انيته التي يدل عليها فان المشار إليه بالهاء من هو هو ذاته اعني جهته من نفسه وهي معود ضمير (يكون) في قوله (كن فيكون) فان الضمير المستتر في (يكون) يعود على ذات المكون من حيث نفسه .

وقولي (وهذا القبول هو صورته وماهيته) اريد به الصورة النوعية والماهية بالمعنى الاول كما ذكرنا سابقا مكررا ان مرادنا بالوجود والهيئة بالمعنى الاول في الخلق الاول ان المادة هي الوجود والصورة النوعية هي الماهية .

كالعناصر في خلق السرير مثلا هي المادة وهي الوجود بالمعنى والاول والصورة الخشبية هي الماهية بالمعنى الاول وبالمعنى الثاني الوجود هو كونه صنع الله واثر فعل الله والماهية بالمعنى الثاني هو السرير وهنا نريد في المتن بالمعنى الاول فيكون القبول هو الصورة النوعية والماهية .

وقولي (وظاهره اللازم له) اريد ان الماهية هي ظاهر الشيء اذ ليس هو شيئا الا به وهي قبوله للايجاد المعبر عنه بالانفعال وباطن الشيء هو وجوده اعني مادته وهي حقيقته من ربه وهي النفس التي من عرفها عرف ربه وهي بمعنى الوجود بالمعنى الثاني لانك اذا نظرت إليها من حيث كونها اثر فعله تعالى وجدت الوجود الذي هو حقيقة الشيء من ربه وبه تعرف الله تعالى لان الاثر يدل على المؤثر .

وقولي (وظاهر المجرد اللازم له هو باطن جسمه) اريد منه الاشارة إلى بيان ما ذكرت سابقا في قولي (وان كان مجردا فهو متقوم بما تلبس وامكن فيه الخ) .

والمعنى : ان المجرد اذا تنزل ظهر في مبادئ افعاله لانها قوابل تكوينه ومقدمات تكونه واوائل مبادئ جسمه الذي تظهر فيه وبه اثار افعاله فهي باطن جسمه .

كالسنبلة فانها في حبة الحنطة كامنة فاذا زرعت وانشقت ظهر ما في مبادئ افعاله من صور اثارها سنبلة خضراء للحبة كالجسم للمجرد فان صور اثار مبادئ افعاله كامنة في مبادئ افعاله فاذا تنزل ظهر جسما طبيعيا حاملا لجميع شؤونه فعلا وانفعالا وكان في غيبه فلما ظهر بالجسم وظهر الجسم كمن فيه كالحبة لما ظهرت بالسنبلة كمنت في السنبلة كما ترى .

كذلك الجسم لما ظهرت النفس به وظهر كمنت فيه وكان محلا لجميع شؤونها وهو

المراد من قولي (فاذا تنزل إلى مرتبة الجسمية بظاهرة ظهر جسمه).
 وقولي (بظاهرة) اريد انه لا يظهر ولا يتنزل بباطنه وانما يظهر باثاره لانه اية من ايات
 الله وجعله الله دليلا على ظهوره تعالى باثار فعله.
 وقولي (وهو ومادة جسمه أيضاً هو المقبول) اعني انه في الخلق الثاني الذي هو
 محل السعادة والشقاوة يكون مادة الخلق الاول وصورة هو مادة الخلق الثاني.
 وذلك مثاله في ايجاد السرير في الخلق الاول حصة من العناصر هي مادة الخشب
 وحصة من الصورة النوعية التي هي الفصل اعني الخشبية ومجموعهما الخشب فصارا
 الخشب الذي هو مادة السرير في الخلق الثاني مركبا من مادة وصورة فالمادة حصة من
 العناصر الاربعة وحصة من الفصل وهي الصورة الخشبية ومجموعهما مادة السرير في
 الخلق الثاني وصورة السرير التربيع المعلوم الذي به يكون سريرا.
 فالمقبول في الخلق الاول والثاني هو المادة والقابل في الأول والثاني هو الصورة
 فبالصورة يتنوع الشيء ويتشخص كل في رتبته فيتعين المجرد بماهيته التي هي الصورة
 والانفعال وهي قبوله لفعل فاعله تعالى بحيث يتميز عن مماثلة في رتبته تميزا معنويا عقليا
 وصوريا وجوهريا وحصيا هائيا وصوريا مثاليا والقابل في الجسمية هو ظاهرها أي ظاهر
 الجسمية الذي به تتعين وهو المشخصات اعني الكم والكيف والوقت والمكان والرتبة
 والجهة وما يلزم ذلك كالأذن والأجل والكتاب والوضع.
 وانما ميزنا القابلية بهذه الأشياء لأنها تنشأ عن هذه الأشياء وتتولد منها.

A decorative rectangular border with a repeating floral motif, featuring stylized flowers and leaves. The border is composed of black lines and is centered on the page.

الفائدة الرابعة عشر

الفائدة الرابعة عشر

اعلم ان الوجود الممكن ذهب فيه اكثر الحكماء والعلماء، من أهل الملل وأهل النحل، إلى ان هذه الموجودات المتكثرة المتعددة المختلفة كلها من طينة واحدة^(١)، وانما اختلف باختلاف معيناته وتغايرها، وتكثر بتكثر مراتبه من جهة القرب إلى المبدء والبعده، كما تكثرت مراتب نور^(٢) السراج الواحد من جهة قربه من السراج وبعده^(٣)،

(١) أي من مادة واحدة.

(٢) في الاصل، النور.

(٣) اعلم ان النور الموجود في الخارج لا يخلوا من الظلمة لكنها تتفاوت بالنسبة إلى قرب النور من المبدأ وبعده كلما قرب من المبدأ لم يكن فيه ظلمة الا القليل مقدار رأس الابرة. وكلما بعد عنه كثرت الظلمة فيه، فالقريب من المبدأ فيه من الظلمة بقدر النقطة وكلما بعد منه يقل النور وتكثر الظلمة إلى حد يكون النور فيه بقدر النقطة والظلمة محيطة بالفضاء، كما ان الامر في السراج حقيقة ظاهر فالقريب للسراج من الاشعة منتهى القرب في كمال النوارانية الا ان نوره اقل من السراج وليس قلة نوره الا لاختلاطه بالظلمة والا فالنور كما هو نور على نسق واحد وطريقة واحدة، لكن الظلمة منه بقدر النقطي وهي مستهلكة في جنب ذلك النور الكثير الوافر والجزء الثاني من الاشعة نوره اقل من الاول لاختلاطه بالظلمة اكثر من الاول وهكذا إلى ان يصل إلى النور إلى محل لا يرى فيه شيء لقلته والظلمة تحيط به، والنور يكون في هذا المقام بقدر النقطة وظهر من هذا المثال صور خمس: .

الصورة الاولى: النور القريب من المبدأ كما القرب بحيث لم تكن فيه ظلمة زائدة على ذاتها بحيث تترتب عليها الاثار.

الصورة الثانية: الظلمة التي ليس فيها نور يعني زايد على ذاته بحيث يترتب عليها الاثار.

الصورة الثالثة: المختلفة بالنور والظلمة وهو على اقسام ثلاثة: .

القسم الاول: هو ما يغلب النور والظلمة ويستهلكها لكن تصدر منها الاثار.

القسم الثاني: هو ما تغلب الظلمة النور عكس القسم الاول.

القسم الثالث: هو ما يتساوى الظلمة والنور.

فالصورة الاولى هي محمد وآل بيته الطيبون الطاهرون صلى الله عليهم اجمعون.

فأقواها نورا وحرارة ما كان اقرب إلى السراج، وأضعفها نورا وحرارة ما كان ابعد منه، وما بينهما بالنسبة.

فأنه تعالى خلق الوجود لا غير، وهو اول ما خلق الله عزّ وجل وهو الماء المذكور في القران والأحاديث^(١) فخلق من صفوته نور محمد وآله ثم خلق من صفوة الباقي أنوار الأنبياء، ثم خلق من صفوة الباقي أنوار المؤمنين من الأنس، ثم المؤمنين من الجن، ثم الملائكة، ثم الحيوانات، ثم النباتات، ثم المعادن ثم الجمادات^(٢).

واما الكفار والجن الكفار والشياطين والمسوخ والنبات المر^(٣)، والأرض السبخة، فمن عكوسات أولئك الأنوار وأظلتهم.

= والصورة الثانية هم اعدائهم من الملحدين والمنافقين والمشركين.

والقسم الاول من الصورة الثالثة هو شيعة الائمة عليهم السلام وان كانت فيهم الظلمة وهي المعصية لكنها مضمحلة عند نور ولايتهم ﷺ ولذا لا يدخلون النار ولا تمس اجسادهم، والقسم الثاني منها اصحاب الشمال التابعين لاعدائهم لعنهم الله. والقسم الثالث منها اصحاب الاعراف اما يعذبهم اما يتوب عليهم ان الله هو التواب الرحيم. اصول العقائد / ١٥٣.

(١) عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن أول ما خلق الله عزوجل، قال: إن أول ما خلق الله عزوجل ما خلق منه كل شيء، قلت: جعلت فداك وما هو؟ قال: الماء، قال: إن الله تبارك وتعالى خلق الماء بحرین: أحدهما عذب، الآخر ملح فلما خلقهما نظر إلى العذب فقال: يا بحر فقال: لبيك وسعديك، قال: فيك برکتی ورحمتی، ومنك أخلق أهل طاعتي وجنتي. ثم نظر إلى الآخر فقال: يا بحر فلم يجب فأعاد عليه ثلاث مرات يا بحر فلم يجب! فقال: عليك لعنتي، ومنك أخلق أهل معصيتي ومن أسكنته ناري، ثم أمرهما أن يمتزجا فامتزجا، قال: فمن ثم يخرج المؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن (علل الشرايع ٨٣ / ٦، معالم الزلفى ٣ / ١٤٠، بحار الانوار ٥ / ٢٤٠).

(٢) هذه مراتب السلسلة الطولية في الخلق وهي عبارة عن مراتب الموجودات وترتيبها بحيث العلية والمعلولية وكون السائل منها شعاع العالی، وتنحصر هذه المراتب - كما اشار إليه المصنف - في ثمانية: الاولى الحقيقة المحمدية، الثانية حقائق الانبياء وحجاب الكروبيين، الثالثة الانسان الراعايا، الرابعة الملائكة غير العالمين والكروبيين، الخامسة الجان، السادسة البهائم، السابعة النباتات، الثامنة الجمادات.

(٣) عن أبي هريرة، قال: كنت أنا وأبو ذر وبلال نسير ذات يوم مع علي بن أبي طالب ﷺ، فنظر علي ﷺ إلى بطيخ فحمل درهماً ودفعه إلى بلال، فقال: اثني بهذا الدرهم من هذا البطيخ، فاخذ علي بطيخة فقطعها فاذا هي مرة فقال يا بلال: أبعد هذا البطيخ واقبل علي حتى أحدثك =

ولهم^(١) على وحدة طينة هؤلاء المتكثرين ظواهر الاخبار، فإن ألفاظ تلك الأدلة وردت بالوحدة.

مثل ان اول ما خلق الله الماء وخلق منه كذا وكذا.

ومثل قوله تعالى ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾^(٢) حتى انه لا يكاد يوجد قائل بخلاف هذا.

ويجعلون جميع الممكنات من طينة واحدة ورتبة واحدة. وانما اختلفت الأشياء بسبب اختلاف مشخصاتها، وبتغاير مراتبها في الشدة والضعف، كما هو شأن مراتب المشكك، بحيث كانت عندهم طينة الحجر والتراب من طينة نور محمد وآله .

وهذا غلط وباطل وزيد مجتث زائل، إذ لو كان كذلك لامكن في الناقص ان يلحق بالكامل مع بقاء نقصانه الذاتي، فيجوز للمؤمن الصالح العامل بما أمر به ان يسأل الله تعالى ان يجعله نبيا لأنه على هذا القول أنما لم يكن نبيا لأنه ناقص في بعض ما يتعلق به التكليف، وألا فطينة الأنبياء وطينة المؤمنين واحدة، وليس كذلك.

فأن قلت: انه قد ورد ان الأنبياء والمؤمنين مشتركون في طينة واحدة كما هو معنى حديث بصائر الدرجات^(٣).

قلت: نعم وسنذكره أن شاء الله تعالى، ولكن المراد منه أما كون المراد من الشيعة الأنبياء فيكون المراد من الشيعة مطلق الأنبياء، ومن الأنبياء المرسلين، أو المراد بالطينة المشترك فيها طينة الصفة - اعني الشيعة - لا طينة الذات أو الصورة الذاتية - اعني الصبغ في الرحمة - فإن الله تعالى خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته.

أو المراد في المشاركة في نقل العلم منهم ، كما قال الباقر في حديث الحسن

= بحديث حدثني به رسول الله ﷺ ويده على منكبي: إن الله تبارك وتعالى: طرح حبي على الحجر والمدر والبحار والجبال والشجر، فما أجاب إلى حبي: عذب، وما لم يجب إلى حبي: خبث ومرّ، وإني لأظن أن هذا البطبخ ممّا لم يجب إلى: حبي (بشارة المصطفى: ١٦٧).

(١) أي الحكماء.

(٢) الأنبياء / ٣٠.

(٣) بصائر الدرجات/ ٢٠.

البصري في ^(١) قوله تعالى ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة﴾ ^(٢) قال (بل فينا ضرب الله الأمثال في القرآن، فنحن القرى التي بارك الله فيها) وذلك قول الله عز وجل فيمن أقر بفضلنا حيث أمرهم الله ان يأتونا فقال ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها﴾ أي وجعلنا بينهم وبين شيعتهم القرى التي باركنا فيها (قرى ظاهرة)، أو القرى الظاهرة الرسل والنقلة عنا إلى شيعتنا وفقهاء شيعتنا إلى شيعتنا، وقوله سبحانه ﴿وقدرنا فيها السير﴾ فالسير مثل للعلم يسر به، ﴿ليالي وأياماً﴾ مثلاً لما يسير به من العلم في الليالي والأيام عنا إليهم في الحلال والحرام والفرائض، ﴿آمنين﴾ فيها إذا اخذوا عن معدنها الذي أمروا ان يأخذوا عنه، (آمنين) من الشك والضلال والنقلة إلى الحرام من الحلال، ورواه الطبرسي في الاحتجاج ^(٣).

والحق ان الوجود الممكن ليس متحد في الرتبة الذاتية، ولا في الرتبة التنزلية كما ذكره الاكثرون ^(٤) من ان تعدده في الرتبة التنزلية كتعدد نور السراج الواحد في مراتبه التنزلية، مع ان رتبته الذاتية واحدة.

فقولنا (ان وجودات الممكنات ليست متحدة في الرتبة الذاتية)، نريد به ان الرتبة

(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دخل الحسن البصري على محمد بن علي عليه السلام فقال له: يا اخا أهل البصرة بلغني انك فسرت آية من كتاب الله على غير ما انزلت؟ فان كنت فعلت فقد هلكت واستهلكت. قال: وما هي جعلت فداك؟ قال: قول الله عز وجل ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير﴾ قال: نعم، قال: ونحن القرى التي بارك الله فيها. قال: جعلت فداك: اوجدت هذا في كتاب الله ان القرى رجال؟ قال: نعم، قول الله عز وجل ﴿وكأين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حساباً شديداً وعذبناها عذاباً نكراً﴾ فمن العاتي على الله عز وجل الحيوان؟ أم البيوت؟ أم الرجال؟ فقال الرجال، ثم قال: جعلت فداك زدني. قال: قوله عز وجل في سورة يوسف ﴿اذا سئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها﴾ عن امره ان يسأل القرية والعير أم الرجال؟ فقال: جعلت فداك فأخبرني عن القرى الظاهرة قال هم شيعتنا - يعني العام منهم (تأويل الآيات/ ٤٢٦).

(٢) سبأ / ١٨ .

(٣) الاحتجاج ٢ / ٣٢٧ .

(٤) الوجود كما عرفه الملا صدرا: حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقض والشدة والضعف أو بأمور زائدة. الحكمة المتعالية ٨ / ١٤ .

الأولى مختصة بالخلق الأول، وليس لمن بعدهم فيها نصيب بوجه من الوجوه^(١)، الا ربط العلية والمعلولية، فالوجود الذي خلقت منه العقول لم تخلق منه النفوس لا من صفوته ولا من باقيه، وانما خلقت النفوس من اثر ما خلقت منه العقول، بمعنى أنها خلقت من شعاع ما خلقت منه العقول.

وآيته ومثاله ودليله، ان شعاع الشمس الواقع على الجدار خلق من ظهور جرم الشمس به، واستنارة المقابل للجدار المستنير خلقت من شعاع استنارة الجدار واستنارة المقابل للمقابل المستنير، خلقت من شعاع استناره المقابل للمقابل.

وهكذا مراتب الوجود في تراميها من النور المحمدي إلى التراب، كل سابق منير وما بعده شعاعه ونوره وكل نور جزء من سبعين جزء من نور منيره السابق عليه^(٢).

وهو معنى ما رواه في بصائر الدرجات: بسنده عن ابي عبد الله قال يعني محمد بن مروان سمعته يقول: ان الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش، فاسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقا وبشرا نورانيين، لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا منه نصيباً، وخلق ارواح شيعتنا من ابداننا.

وابدانهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل من ذلك الطينة، ولم يجعل الله لأحد في مثل الذي خلقهم منه نصيباً، الا للأنبياء والمرسلين، ولذلك صرنا نحن وهم الناس، وصار سائر الناس همج للنار والى النار^(٣).

(١) ويدل على ذلك حديث محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته عليه السلام يقول: أن الله خلقنا من نور عظمته ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش فأسكن ذلك النور منه، فكنا تحت خلقنا وشيراً نورانيين لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا منه نصيباً، وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا وابدانهم من طينة مخزونة مكنونة اسفل من ذلك الطينة ولم يجعل الله لأحد في مثل الذي خلقهم منه نصيباً الا الانبياء ولذلك صرنا نحن وهم الناس وصار سائر الناس همج للنار والى النار. اصول الكافي ١ / ٣٨١ ح ٢. باب خلق ابدان الائمة وارواحهم وقلوبهم.

(٢) للحديث الذي يرويه الكليني في الكافي باسناده عن عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكرت ابا عبد الله، فما يروون من الرؤية فقال: الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر فان كانوا صادقين فليملأوا أعينهم من الشمس ليس دونها سحب. (اصول الكافي ١ / ٩٨ ح ٧).

(٣) بصائر الدرجات / ٢٠.

والمراد من هذا الحديث الشريف على ما اعرف على سبيل البت والقطع عندي انه تعالى اول ما خلق نور محمد ، وخلق من نوره نور علي وفاطمة والحسن والحسين والتسعة الأطهار من ذرية الحسين ، كخلق السرج من السراج ، وهو قول علي انا من محمد كالضوء من الضوء^(١) والضوء من المنير لا النور.

وبقوا كما روي عنهم الف دهر^(٢) على ما يظهر لي مائة الف سنة يسبحون الله ويحمدونه ويهللونه ويكبرونه ، ليس في الوجود الممكن سواهم .

ثم خلق عز وجل من اشعت انوارهم انوار مائة الف واربعة وعشرين الف نبي وبقوا الف دهر يسبحون الله ويحمدونه ويهللونه ويكبرونه ليس في الامكان غير محمد واله وغيرهم (صلى الله عليه وآله وعليهم أجمعين)^(٣) لم يخلق تعالى من تلك الاشعة غير الأنبياء .

ثم خلق تعالى من اشعة انوار الأنبياء انوار المؤمنين ، ثم انوار المؤمنين من الجن ، وهكذا على نحو ما ذكرنا قبل هذا .

وهذا هو الحق وهو الذي دلت عليه آيات الله التي اراها عباده في الافاق وفي انفسهم ، فأن نور السراج مع تفاوت اجزائه كله من رتبة واحدة ، فلا تكون العقول المجردة والارواح القادسة والجمادات الكثيفة الغاسقة ، من رتبة واحدة ، كجزئين من نور السراج .


(١) معاني الأخبار / ٣٥٠ ، علل الشرايع / ١٧٤ .

(٢) قال : محمد بن سنان كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فاجريت اختلاف الشيعة فقال يا محمد ان الله تعالى لم يزل متفردا بوحدانيته ثم خلق محمدا وعليا وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فاشهدهم خلقها واجري طاعتهم عليها وفوض امورها إليهم فهم يحلون ما يشاؤون ولن يشاؤا الا ما شاء الله . ثم قال : عليه السلام يا محمد هذه الديانة التي من تقدمها مرق ومن تخلف عنها محق ومن لزمها لحق خذها اليك يا محمد . (المحتضر ص ١٦٤) .

(٣) قال المصنف من رسالة في جواب شاه زاده محمود : ان الله سبحانه اول ما خلق نور نبيه محمد عليه السلام قبل ان يخلق انوار الانبياء عليهم السلام بألف دهر كل دهر على ما ظهر لي من التفضل مئة الف سنة وخلق انوار أهل بيته الطيبين صلى الله عليه وعليهم اجمعين من نوره كالسراج المشغول من سراج قبله ولم يخلق من ذلك احداً من خلقه غير الاربعة عشر ثم خلق من نورهم شعاعاً قسمه مائة الف واربعة وعشرين الفاً فخلق من كل قسم نور نبي فبعثوا منذ خلقهم يعيدونه الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلق من شعاع انوارهم انوار المؤمنين . جوامع الكلم / ١ / ٢٠٢ .

بل من رتبتين: رتبة المنير ورتبة النور.

فإذا طرق سمعك شيء من كلامهم عليه السلام مثل قولهم خلق من فاضل طينة كذا، فاعلم انهم يريدون بالفاضل شعاع الشيء واشراقه ووصفه، لا تتوهم انهم يريدون بالفاضل بقية الشيء ابدا، فافهم.



الفائدة الخامسة عشر

الفائدة الخامسة عشر

اعلم ان الله عز وجل كان في عز جلاله، وقدس كماله، وحده لا شريك له وليس معه غيره، وهو الان على مكان اعني وحده لا شريك له وليس معه غيره.

ثم احدث المشيئة الامكانية بنفسها^(١)، ثم احدث الامكان بها، فكانت امكانات الأشياء بأحداثه بمشيته، اعني فعله.

ومعنى (انه احدث المشيئة بنفسها)، ان المشيئة معناها بالعبارة الظاهرة التبينية، أنها الحركة الأيجادية، والحركة الأيجادية محدثة يتوقف احداثها على حركة أيجادية، وهي حركة أيجادية، فلا يحتاج في أيجادها إلى غير نفسها.

وإذا سمعت أنا نقول (خلق الله المشيئة بنفسها)^(٢)، فاعلم انا نريد بذلك انها شيء

(١) وإليه الإشارة بحديث الصادق عليه السلام ان الله خلق الاشياء لمشيئة وخلق المشيئة بنفسها. اصول الكافي ٥٣/١.

(٢) ان المشيئة والارادة حادثان وانهما والابداع ثلاثة الفاظ معناها واحد كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابيء وهو مذهب أهل البيت اجمعين عليهم السلام لم ينقل عنهم حديث يدل أو يوهم انهما قديمان مع ان الروايات والايات والدلالات على حدوثها ما تكاد وتضبط حتى ان الرضا عليه السلام قال كما رواه في التوحيد الاراد من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائناً فليس بموحد.

وبالجمله فانظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال، تأمل الكلام بقلب واع وانصاف مراعاة، فقولهم لو كانت مخلوقة لزم ان تكون مخلوقة بمشيئة فيجيء الدور والتسلسل غفلة، لان الامام عليه السلام ما ترك لمحتج حجة قال خلق الله المشيئة بنفسها وخلق الخلق بالمشيئة فقالوا المراد بها مشيئة العباد، وهذا كلام من لم يفهم الخطاب وثانياً هل سمي نفسه في الازل بها فعليهم الاثبات أو على الاثبات بالنفي لانه لو سمي نفسه بها في الازل ما وصف نفسه بنفيها فقال لم يشأ ولم يرد لان ما سمي نفسه به وثبت له هنالك كالعلم والقدرة لم يقل في حال لم يقدر ولم يعلم ولم يسمع ولم يبصر ولكنهم لم يعلموا ولم يسمعوا ولم يبصروا لانهم لما لم يدركوا خلق الشيء بنفسه قالوا ما قالوا فراراً مع ان كل افعالهم يحدثونها بنفسها لا بافعال اخر لم يسبقها شيء الا القدرة =

واحد غير متعدد، لا في ذاته بان تكون نفسها شيئاً وهي شيئاً آخر، ولا في حيثية بان تكون نفسها، من حيث هي علة غيرها من حيث هي معلولة، وان أردنا هذا في حال التعريف والتبيين وهي بسيطة في أعلى مراتب البساطة الامكانية، إذ كل ما يميز ويدرك مما سواها فيها كان وعنها صدر، ولا اول لها في الامكان غيرها، ومكانها الأماكن التي بها صدرت، ووقتها السرمد وحدث سبحانه بها أماكن الأشياء على وجه كلي، لا يتناها في الامكان، بمعنى ان امكان زيد يمكن ان يكون عمرو أو ان يكون منه عمرو، وان يكون نبيا أو شيطانا، وان يكون منه نبي أو شيطان، وان يكون سماء وارضا اوبحرا أو جبلا أو حيوانا وان يكون منه سماء أو ارض أو بحر أو جبل أو حيوان، وهكذا إلى غير النهاية.

والحاصل: ان الممكن ممكن لغيره لا لذاته، كما ذكره من قسم الأشياء إلى خمسة اقسام فقال:

القسم الاول: واجب لذاته وهو الله عز وجل^(١).

١٦

= والعلم واضرب لك مثلاً لا يعرض عنه الا متعسف ولا يتردد فيه منصف اعلم ان الاجماع قام ان الصلاة لا تصح الا بنية وان تلك النية عبادة لانها عندهم اما شرط واما شطر، واما عندنا فهي روح العمل وبالجملة فلا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات الحديث فالعامل يحدث الصلاة بنية والنية هل يحدثها بنية ام بغير نية ام بنفسها فان كانت بنفسها فقد جاء الحق وان كانت بغير نية ولا بنفسها لم يكن عبادة وفسدت العبادة وان كانت بنية اخرى فارناها ايها المدعي لها حتى يجيء الدور أو التسلسل قل لي ما شئت افهم واياك ان تكثر السؤال فيما ليس لك به علم فاني اعظك ان تكون من الجاهلين قال علي (العلم نقطة كثرها الجهال، واما قولهم انها صفة والصفة لا تقوم الا بموصوفها الخ فاعلم انها صفة حادثة قائمة به قيام صدور لا قيام عروض كقيام غيرها من المخلوقات بها وكقيامي بربي على ان القائم موصوف وصفته قائمة بالهواء وكاسر العصا صفة وهو الكسر حالة بالمكسور.

فان قلت وذلك التاثر لا التاثير.

قلت كذلك التاثير قائم به قيام صدور ولا عروض والا كان دائماً به فهو ابدأ كاسر فافهم.

وانما قالوا ذلك لان الصفة عندهم عرض وذلك خطأ لانها هي ذات بها حصلت الذوات الذاتية لان الله شيء بحقيقة الشئية، والمشئية شيء بالله، والاشياء شيء بالمشئية، واسمع قول علي (في خطبة يوم الغدير والجمعة اذ كان الشيء من مشئته، فالله سبحانه قائم بذاته في ازل الازال وحده ليس معه غيره وهو الان على ما كان، والمشئية قائمة بالله قيام صدور لا قيام عروض.

(١) الواجب تعالى هو الوجود البحث القائم بذاته المعبر بالوجود المتأكد. الحكمة المتعالية ٢ / ١٣١.

القسم الثاني: واجب لغيره وهو وجود المعلول عند وجود علته التامة^(١).
 القسم الثالث: وممتنع الوجود لذاته، وهو شريك الباري^(٢).
 القسم الرابع: وممتنع الوجود لغيره^(٣)، وهو وجود المعلول عند عدم وجود علته التامة.

القسم الخامس: وممكن الوجود لذاته^(٤).

قالوا ولا يجوز ان يكون ممكن الوجود لغيره إذ لو فرض ذلك لكان قبل الغير، اما ان يكون واجبا أو ممتنعاً، إذ الأشياء لا تخلوا من احدها، فكان بالغير ممكناً فيلزم انقلاب الحقائق، وهو ممتنع^(٥).

والجواب بالمعارضة^(٦) انه إذا كان لذاته كان قديماً، لانه ان كان شيئاً قبل ما من

(١) وهو الذي لو وجع شيء ما ليس هو صار الوجود مثل ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين اثنين. النجاة/ ٥٤٧.

(٢) كل مفهوم اما ان يقتضي ذاته وجوب الوجود وهو الواجب لذاته وجوب العدم وهو الممتنع لذاته. ايضاح المقاصد/ ٧١.

(٣) الممتنع بالغير هو العدم الذي فيه ثوب وجود بوجه من الوجوه سابقاً أو لاحقاً، وعيناً أو ذهنياً مفاتيح الغيب/ ٢٣٤.

(٤) كل مفهوم انا امتنع عدمه لذاته فهو الواجب لذاته وان امتنع وجوده لذاته فهو الممتنع بذاته وان امكن كل نهاية لذاته فهو الممكن لذاته. ايضاح المقاصد/ ١١٠.

(٥) قال المصنف في شرح الزيارة: قالوا المعقولات خمسة: واجب الوجود لذاته، وهو الله سبحانه، واجب الوجود لغيره وهو المعلول عند وجود علته التامة، ممتنع الوجود لذاته وهو شريك الباري، ممتنع الوجود لغيره وهو المعلول عند عدم عليه، ممكن الوجود لذاته. ولم يقولوا ممكن الوجود لغيره لانه لو كان ممكناً لغيره لكان قبله فعل ذلك الغير اما واجباً فجعله الغير ممكناً فلا يكون الواجب واجباً، والممتنع ممتنعاً فلا يطلقون على الممكنات الا الامكان الذاتي لثلا يلزمهم امكان الواجب والممتنع. ولكن يلزمهم مثله ايضاً وهو اذا كان الممكن ممكناً لذاته لا يخلوا اما ان يكون قبل ايجاده شيئاً او ليس شيء فان كان قبل ايجاده شيئاً فهو قديم، ولا يمكن ايجاده لانه بالايجاد ويتغيره القديم لا يتغير وان لم يكن شيئاً فهو بايجاده ممكن الوجود لغيره، اذ ليس له ذكر قبل الايجاد في جميع مراتب الوجود فيجب ان يقال ان التقسيم الحق انما يطلق عليه الشئية مطلقاً أي بالذات وبالعرض شيئان: واجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه، والممتنع لغيره، منهما من اقسام الممكن، واما ما يسمونه الممتنع الوجود فليس شيئاً فلا يدخل في التقسيم. شرح الزيارة ج ١.

(٦) أي بدليل المجادلة بالتالي هي أحسن.

الغير كان قديما، وان لم يكن شيئا الا بالغير فهو ممكن بالغير .

وبدليل الحكمة انه تعالى كان ولا شىء معه في الأزل، والأزل ذاته المقدسة، بمعنى ان كل ما يصدق عليه اسم الشئ حقيقة أو مجازا فهو ممتنع في رتبة ذاته تعالى، غير ذاته المقدسة، وما سواه فهو مصنوع له تعالى، فلا يكون لذاته بل لغيره .

والممكن ان كان شيئا فهو ممكن لغيره وألا فلا عبارة عنه، والممتنع ليس شيئا فلا عبارة عنه، وقد تقدم بيان هذا في الفائدة الثانية .

ثم إذا فهمت ما اشرنا إليه فاعلم ان الامكان هو منشأ الأكوان، وحيث تقرر في الحكمة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف، وجب ان يكون الامكان ذاتا لا صفة، إذ ليس مسبقا بموصوف، وانما ظهر في الأشياء بصورة الصفة، لانه اصل الأشياء المكونة، خلقت اكوانها منه وخلقت اعيانها من اكوانها، واکوان الأشياء موادها واعيانها صور موادها، وتظهر الاكوان في الأشياء بصورة الصفات، فتقول (هذا شئ مكون) كما تقول (ممکن) .

والإمكان للأكوان كالنطفة للإنسان، لان الاكوان عقد لمابع الامكان، فالاعيان خلقت من الاكوان كما خلقت الاكوان من الامكان والشئ المركب من مادة وصورة يكون اقوى ركني ذاته مادته .

ولما كان الامكان انما تقوم تقوما ركنيا بهيئة الفعل الامكاني لأنها مادته، وصورته نفسه، كما ان مادة الصورة التي في المرآة هيئته المقابل، وصورتها هيئة الزجاج، من الكبر والصفاء والاستقامة والبياض واضدادها، كان ظاهرا فيما هو اصله بصورة الاتصاف به .

ولذا قلنا (انه ذات) إذ ليس قبله موصوف، ويظهر بصورة الصفة في الشئ الذي كان هو اصله، وان مادته صفة للفعل، إذ الذوات اعراض لعلها التامة ومعرضات لصفاتها ولظواهرها .

وليس معنى قولنا (ان هذا الجسم مثلا او النفس أو العقل ممكن)، انه شئ وصف بالامكان ليكون له رتبة قبل الامكان، أي وجد فيها قبل ان يكون موصوفا بالامكان كما هو شأن الصفات، فأنها إنما تكون من فعل الموصوف اتصف بها أو من فعل الفاعل للموصوف لحقته بعد تكوين الموصوف، فيكون على كل حال موجودا قبل وجود الصفة،

فيلزم كونه في حال ليس بممكن، وهو خلاف الواقع.

وانما المراد من معنى قولنا انه ممكن انه كون من الامكان، أي من الوجود الممكن الذي كنهه من الامكان، فلذلك قلنا هو ذات بالنسبة إلى ما خلق منه، وهو صفة لعلته التامة، فظهر وصفا للشيء، كما تقول (هو موجود).

والقول (بأن الامكان اعتباري^(١)) لا تحقق له في الخارج) غلط ظاهر، لأنهم ان أرادوا بأن زيدا ممكن انه اتصف به ذهنا لا خارجا فهو باطل، لانه ان لم يتصف به خارجا كان زيد الخارجي قديما، لانه ان لم يكن ممكنا كان قديما، ووصفه به ذهنا لا يجعله ممكنا كما لو وصفه القديم ذهنا لم يكن بذلك الوصف الاعتباري قديما.

وان أرادوا انه لم يكن قديما بنفسه في الخارج فلا ينافي كونه متحققا في الخارج، كالبياض والسواد وكالعلم والقدرة، فأنها لم تقم إلا في محالها، مع أنها موجود في الخارج بلا خلاف، إذ ليس شرط الوجود الخارجي بمعنى المقابل للذهني، أو الخارجي بمعنى الذي ترتب الاثار على صفاته، ان يكون ذاتا أو عرضا قائما بمعروضه، قيام عروض، بل كل ما يقع في الاوهام أو وضع بازائه لفظ فهو موجود في الخارج.

نعم قد تقع صورته المنتزعة من الخارجي بالذهن، تكون في الذهن، لان كل شيء لا يتقوم الا بمحلّه اللائق به.

وذلك ما اشار إليه الصادق بقوله لكل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم^(٢) ويقول الرضا على ما رواه الصدوق (ره) في علل الشرائع بسنده إلى الحسن بن علي بن فضال عن ابي الحسن الرضا قال: قلت: لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا؟.

فقال: لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز، ولا تقع صورة في وهم أحد ملحد ألو قد خلق الله عز وجل عليها الخلق، لئلا يقول أحد هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا؟ لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك

(١) الامكان: معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهية وهو صفة عقلية لا يوصف بها ما لا مادة له في الخارج ولا في نفس الامر. الشواهد الربوبية/ ٨٢.

(٢) بحار الانوار ٦٦/٢٩٣.


وتعالى، فيعلم بالنظر إلى انواع خلقه انه على كل شيء قدير^(١).

والامكان مما وضع بازائه لفظ، وليس بلفظ مهمل ولو كان الامكان اعتبارياً لكان لفظه على الأصح مهملًا، لان من قال ان (الوضع بازاء المعاني الخارجة -) كما هو الأصح - يكون عنده مهملًا بلا اشكال.

ومن قال (انه بازاء المعاني الذهنية)، فإن مراده بتلك المعاني، المعاني المنتزعة من الامور الخارجية، ولو كان مراده الذهنية خاصة لكان إذا وضع بازائها فاتفق وجود خارجي لها أو مساو لها لم يصدق اللفظ عليه ولم يميزه، ووجب وضع لفظ اخر للخارجي، بل يجب وضع اخر مطلقًا، أي سواء طابق ام لا، وكان مطلقًا، من باب الوضع اللفظي، حتى لو وضع لفظ زيد على صورته الذهنية، لم يكن استعماله في زيد الخارجي الا مجازًا.

بل مقتضى الدليل انه لو لم يستعمل اللفظ في الذهني، واستعمل بعد ان وضع للذهني في المعنى الخارجي انه يكون مجازًا، الا ان يجعل الوضع للذهني آلة للوضع على الخارجي، فإن كان الامكان متحققًا في الخارج صح الوضع والاستعمال، والا كان اللفظ مهملًا لما قرنا، ان فهمته ونظرت إليه بعين الانصاف.

(١) علل الشرايع ص ١٤٨، عيون اخبار الرضا. ٧٥/٢.



الفائدة السادسة عشر

الفائدة السادسة عشر

اعلم انهم قالوا ان الفعل إذا كان من المختار الحكيم لا يتعلق بمفعول، الا إذا اقتضى التعلق به بان يكون راجحا في قبول الأيجاد، وذلك انهم انما قالوا ان الترجيح بلا مرجح محال، لأنهم يريدون ان المحدث لا يمكن ان يوجد بلا موجود.

ونحن نقول هنا ان الترجيح بلا مرجح واجب.

ونريد إن ترجيح الفعل بلا مرجح يجوز من الحكمة، ولا يجوز أيضا أن يكون المرجح من الفاعل، لانه يكون ترجيحا بلا مرجح، فلا بد ان يكون المرجح للفعل من المفعول، ليكون أيجاده ترجيحا بمرجح.

وقد اشار سبحانه إلى ان الترجيح يكون من ذات المفعول بقوله: ﴿يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار﴾^(١) بمعنى يكاد يوجد قبل الأيجاد.

فان قيل: كيف يكون للشيء رجحان قبل ان يكون شيئا.

قلنا: لهذا جوابان احدهما ظاهر، وثانيهما باطن.

فالأول ان ترجح الشيء صفة ذاتية له، والصفة لا يعقل وجودها، ولا يتصور وجودها حال كونها صفة قبل وجود الموصوف، لكنها شرط لوجود الموصوف، قد خلقها الله من موصفها، كما ان الانكسار صفة للكسر وشرط لوجوده، خلقه الله من الكسر.

فالترجيح خلق من الشيء الراجح مع خلق الشيء، فهما متساوقان في الوجود والظهور، كما ان الانكسار خلق من الكسر متساوقين، فكما ان امكان الشيء والكسر متصف بامكان الترجيح والانكسار، فكذا خلقا منهما لان الصفة انما تخلق من موصوفها، من جهة الاتصاف.

والثاني: يراد بكون المفعول راجحا في نفسه عند موجدته، وهو سبحانه لا يفقد شيئا، ولا ينتظر شيئا، ولا يستقبل شيئا، فلم يوجد له شيء قبل شيء، فلا يوجد في ملك الله الشيء قبل رجحانه، ولا رجحانه قبله.

فإذا كان عز وجل لا يفقد شيئا ولا ينتظر شيئا ولا يستقبل شيئا، بل كل شيء من ذات وصفه حاضرة عنده، في مكان حدوده ووقت وجوده، بجميع شرائطه ومرجحاته واسبابه، تم له الصنع على اكمل وجه يحتمله الامكان، وجرى له بالفعل على امر يقتضي كمال التعريف والبيان.

فجرى ايجاده لعباده على مقتضى العدل، بأن اعطاهم ما سألوه باختيارهم، وعلى مقتضى الفضل بأن تأناهم بلطفه ولم يكلفهم ما لا يطيقون بأجبارهم. إذ لو كان ايجاده اياهم بدون مرجح من انفسهم يقتضي من فعله تعالى ما اختاره، لما جرى لهم ثواب بطاعة، ولا عليهم عقاب بمعصية، لان قدرته وفعله يتساويان إلى جميع الأشياء، ولا يميز بينهما الا مرجحاتها واسبابها ومشخصاتها.

والحاصل الترجيح بلا مرجح من المفعول اذا كان من الفاعل، سواء كان المرجح من الفاعل، ام بدون مرجح ممتنع في الحكمة، إذ يلزم منه العبث والجبر في الأفعال الاختيارية، وليس بممتنع في الامكان، بل له تعالى ان شاء ان يفعل ذلك ولا يلزم العبث والجبر.

ولكن يلزم عدم التعرّف والتعريف، إذ الشيء لا يدرك الا ما كان من نظائره، وذلك لانه مؤلف على مقتضى الحكمة ولو الف على خلاف مقتضى الحكمة، ليدرك ما يخالف الحكمة، لكان على خلاف مقتضى الحكمة، فلا يكون مدركا، إذ الإدراك اثر الاستقامة والاعتدال، وذلك انما يكون فيما الف على مقتضى الحكمة، إذ لو كان شيء على خلاف الحكمة، لكان على الأهمال، وإذا كان على الأهمال، لم يدخل تحت قاعدة، فيكون التعريف متعددا مختلفا بتعدد الأفراد المختلفة.

فيجب لكل شيء من ذات أو صفة تعريف غير ما للأخر، فتمتنع معرفة الأشياء لكل ممكن، إذ الأشياء غير متناهية، فلا يمكن ضبط تعريفات غير متناهية للممكن المتناهي، الا بالضوابط الكلية لأنها هي التي تحيط بالافراد الغير المتناهية، ولو كانت بالأهمال لم تحط بها الضوابط الكلية فيمتنع التعريف فتمتنع المعرفة، فتتفي فائدة الأيجاد.

وانما قلنا (ان فائدة الأيجاد تتوقف على معرفة الأشياء)، لأنها متوقفة على معرفة الصانع عزوجل، ومعرفة الصانع تتوقف على معرفة الأشياء، لينزله عن مشابهة الأشياء ومشاركتهم له، في الذات والصفات والافعال (والعبارات)^(١).

وعلى فرض الاهمال، لا يتميز الفرق عند المكلف بين الصانع والمصنوع، الا بتحصيل المعرفة جميع مميزات جميع افراد الأشياء وهي غير متناهية، فيجب الصنع في الحكمة، على مقتضى الحكمة.

واما الترجيح بلا مرجح بمعنى موجب الصنع، فهو من ذات المفعول حين تكونه كما مر، ولو كان من غيره أو لم يكن اصلا، لكان الفعل مخالفا للحكمة، فيلزم ما ذكرنا في الترجيح بلا مرجح فافهم.

(١) الاصل/ العبارات.



الفائدة السابعة عشر

الفائدة السابعة عشر

في سر التكليف وبيان مقتضى الاعمال
اعلم ان التكليف في نفس الأمر هو قابلية الأيجاد.
وهو قسمان: طبيعي واختياري.

فالتطبيعي يستلزم الشرع الأيجادي وهو - أي: الشرع الأيجادي - نريد منه الأيجاد على مقتضى الحكمة، كما يفعل البناء في بناء الجدار، بان يضع اللبنة في الموضع اللائق بها، بحيث لو نقصت تممها أو زادت كسر منها مازاد على حجم الدار.
فهذا هو الشرع الأيجادي اللازم للصنع، وبدونه لا يقع الصنع لانه ان جرى على مقتضى الحكمة لزمه الشرع الأيجادي وألا فلا^(١).

والاختياري يستلزم الأيجاد الشرعي، وهو أي الأيجاد الشرعي نريد منه ايجاد مقتضى العمل المأمور به والمنهى عنه بمعنى انه ان فعل ما امر به خلق الله ثوابه، وان ترك ما امر به خلق الله عقابه، والثواب مخلوقة من مادة وصورة.

(١) والوجود الكوني فعل وهو مادة الموجود، وانفعال وهو صورة الموجود، فالوجود هو المادة، والماهية هي الصورة، فالمادة من التمكين، والصورة من التمكين، فالفعل هو العلة المادية وهو المقبول، والانفعال هو العلة الصورية وهو القابل، والحكم في الكائن منها في خلقه الثاني سواء طابقت الارادة الرضا ام خالفت، في قدر وقضاء وامضاء واذن واجل وكتاب، والعمل من الفاعل تمكين وصنع وقول، ومن المفعول تمكين وقول وقبول، والقول من الفاعل سؤال وصنع وعمل، ومن الفعل جواب وفعل وامثال، والحال من الفاعل وقوع فعله وتعلقه بمفعوله، ومن المفعول تعلق الاطوار بأطوارها، والوجود الشرعي فعل وهو الامر والنهي الذاتيان والعرضيان، وذلك مادة الثواب والعقاب وتوابعهما في التتميم والتكميل، وانفعال وهو القبول والامثال، والعمل المطابق للأمر والنهي أو عدم القبول وعدم الامثال، والعمل المخالف للأمر والنهي وذلك صورة الثواب والعقاب وتوابعهما في التتميم والتكميل. شرح الزيارة الجامعة ٢ / ٣٢٩.

فمادته نور يحمله إليه الامر التكليفي .

كما ان مادة المكلف نفسه يحملها الامر الأيجادي، وهو (كن).

فلما قبل الامر وهو (كن)، خلق الله سبحانه المكلف من الوجود، الذي حمله (كن) وهو مادة المكلف ومن صورة قبوله لتلك المادة وهي ماهيته، وهذا هو الكون الأيجادي فكما ان مادته أي وجوده حمله إليه (كن)، فكان منه ومن ماهيته وهي قبوله .

كذلك المدلول عليه بقوله (فيكون)، كذلك خلق ثواب عمله الصالح من مادته التي حملها إليه، (صل) (وزك)، وما اشبههما، إذا عمل ما امر به كما امر، ومن صورة عمله بذلك الامر وامثاله له، وهو قبوله للأمر بالامتثال به، وخلق تعالى عقابه على مخالفته للأمر، او ارتكابه للنهي من المادة الظلمانية التي حملها النهي إليه ومن صورة مخالفته للأمر وارتكابه للنهي .

فالثواب: مادته النور الذي حمله إليه الامر وصورته عمل المكلف ﴿ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم﴾^(١).

والعقاب: مادته الظلمة التي حملها إليه النهي، وصورته هي ارتكاب المكلف للنهي ومخالفة الامر ﴿وأن اسأتم فلها﴾^(٢).

فالشرع التكليفي ولازمه الأيجاد الشرعي وهو روح الكون، والأيجاد الكوني ولازمه الشرع الكوني ظاهر الكون، هو سر التكليف وثمرته ايصال الأشياء إلى ما خلقت له من رحمة الله أو غضبه، وذلك هو ما اراده لهم .

وفي الحديث عن جابر انه جاء سراقه بن مالك فقال: يا رسول الله بين لنا ديننا كأننا خلقنا الان فقيم العمل اليوم فيما جفت به الاقلام وجرت به المقادير ام فيما يستقبل؟ .

قال : فيما جفت به الاقلام وجرت به المقادير .

قال : فبم العمل؟ .

قال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له، وكل عامل بعمله^(٣) انتهى .

(١) الاسراء / ٧ .

(٢) الاسراء / ٧ .

(٣) نهج الحق ١٢٠ .

قيل لانه علقهم بين الامرين رهبهم بسابق القدر، ثم رغبهم في العمل، ولم يترك احد الامرين للاخر، فقال : كل ميسر لما خلق له^(١)، أي انه ميسر في ايام حياته للعمل الذي سبق به القدر قبل وجوده، فافهم. انتهى.

أقول ذكر هذا الشيخ ياسين بن صلاح الدين البحراني^(٢) على التفسير من فائدة المراد.

واما بيان التيسير الذي ذكره ، فهو ما ذكره عز وجل في كتابه العزيز، في مواضع كثيرة على اكمل بيان، وان كان لا يذوقه الا اولو الافئدة بدليل الحكمة.

ومنه ما قال تعالى ﴿وَإِذْ يَرْيَكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشَلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنْ اللَّهُ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ وَإِذْ يَرْيَكُمُوهُمْ إِذَا التَّقِيتُمْ فِي عَيْنِكُمْ قَلِيلًا وَيَقَلِّلُكُمْ فِي عَيْنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَالْيَاسِينَ اللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورَ﴾^(٣).

وذلك انه سبحانه يسبب اسباب ما علم وقوعه، كما قلل المشركين في اعين المسلمين، وقلل المسلمين في اعين المشركين، وامالهم إلى ما يريد وقوعه منهم، امالة لا تبلغ به الاجاء والاضطرار.

وانما ذلك من التمكين في فعل الخير والشر والاقدار على الطاعة والمعصية، لما

(١) عن محمد بن أبي عمير قال: سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله ﷺ الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من سعد في بطنه امه؟ فقال: الشقي من علم الله وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال الاثقياء. والسعيد من علم وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء قلت له: فما معنى قوله ﷺ (اعملوا فكل مسير لما خلق له) فقال: ان الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ فسير كلاً لما خلق له. فويل لمن استحبه العمى على الهدى. التوحيد/ ٣٥٦ ح ٣.

(٢) الشيخ ياسين بن صلاح الدين البحراني مؤلف معين النبيه نحوي من فقهاء الأمامية كانت له رئاسة في البحرين وغادرها بعد محنة إلى شيراز وفيها صنف شرحاً لألفية ابن مالك وكتاب معين النبيه على رجال من لا يحضره الفقيه، ينقل عنه بعض المتأخرين ورسالة تشتمل على تصنيف مسألة من المشكلات في علوم شتى أرسلها إلى عبد الله بن صالح السماهيجي فأجابه عنها بالكتاب منية الممارسين في جواب مسائل مولانا الشيخ ياسين، أنوار البدرين / ٢٢١، الأعلام / ٨ / ١٣٠، الذريعة / ١٣ / ١٧. ينقل عنه الشيخ الاحساني كثيرا في كشكوله راحعه بتحقيقنا نشر دار المحجة البيضاء - بيروت.

(٣) الأنفال / ٤٣.

قدمنا انه لو لم يتمكن من فعل المعصية ويكون قادرا عليها لما كان قادرا على الطاعة، واذا لم يحسن تكليفه، وإذا لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده.

والحاصل انه هو مقتضى الحكمة، بحيث لو كشف للمسلمين والكافرين الغطاء من بصائرهم، لما اختاروا الا هذا، واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكر ربهم معرضون﴾^(١) أي بل اتيناهم بشرفهم وفخرهم، يعني بما فيه ما يحبون وما يشتهون، مما فيه صلاحهم وبلوغ مآربهم.

والسر في ذلك انهم واعمالهم واقوالهم واحوالهم، موجودون حاضرون في ملكه كل في رتبته من مكانه ووقته مترتباً على اسبابه، وعلله المشروحة المبينة، التي يحصل بها التعريف والمعرفة، على نحو الاختيار، والاختيار لان وصول الشيء إلى غاياته التي خلق لاجلها، متوقف على اعماله واقواله واحواله، التي هي قوابله للأبصالات الألهية، والأبصالات الألهية متوقفة على التمكين الألهي، والتمكين الألهي يكون بأحد شيئين:

الأول: التمكين مما يحب تعالى، ويكون بالأمدادات الألهية والفواضل الربانية، والتوفيقات والالطاف، ومنها تقوية الميل الفؤادي بمثل ما اشير إليه في الآيتين المتقدم ذكرهما.

والثاني: التمكين مما يكره تعالى ويكون بالتخليات الألهية والخذلان التي تقوى بها الميولات النفسانية ومنها، مثل قوله تعالى ﴿زين لهم سوء اعمالهم﴾^(٢) ومثل قوله تعالى ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم﴾^(٣) ومثل ﴿ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين﴾^(٤) وامثال ذلك.

وليس ذلك موجبا للالغاء والاضطرار. ولأجل ذلك حكى الله سبحانه عن جواب ابليس ﴿لعنه الله﴾ لمن ادعوا عليه انه هو الذي اغواهم، انه قال لهم ﴿وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم ما انا

(١) المؤمنون / ٧١.

(٢) التوبة / ٣٧.

(٣) الفتح / ١٣٧.

(٤) الزخرف / ٣٦.

بمصرخكم وما انتم بمصرخي ﴿١﴾ لانه لو كان ذلك الاغواء والتزين منه والغرور رافعا لأختيارهم لما قال لهم ﴿وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم﴾ .

وهذا التمكين للطاعة والمعصية بجميع أنواعه ما ذكرنا، ومنها ما لم نذكره من المقويات لتصميم عزم المكلف على فعل ما، مال إليه قلبه من الطاعة ميلا لا يعدل عنه الا إذا كان مجبورا، وعلى فعل ما مالت نفسه إليه من المعصية ميلا لا يعدل عنه الا إذا كان مجبورا .

وهي في الطاعات امدادات وألطف وتقوية، وفي المعاصي خذلان وتخلية^(٢)، إذ بدون ذلك لا يحصل التمكين الذي لا يتحقق الاختيار الا به، الذي لا يستقيم التكليف الا به .

وقولي (لا يعدل عنه الا إذا كان مجبورا)، اريد به ان المكلف لو اتته المعونة من الله عز وجل قبل ان يصمم عزمه على الفعل لكان ذلك منافيا للطف به، لان الفعل لو كان معصية لزم أعانته على المعصية، ويلزم من ذلك الظلم لو عوقب عليها .

واما إذا صمم على الفعل، بحيث لا يترك الفعل الا مجبورا على الترك، فانه يجب في الحكمة ان يعينه عز وجل على فعل المعصية، ولا يلزم من هذا الظلم إذا عاقبه عليها، لانه لو لم يعينه لم يقدر على المعصية، وإذا لم يقدر على المعصية لم يقدر على الطاعة، إذ الطاعة لا يتصور وقوعها منه الا إذا ترك المعصية وهو قادر عليها، متمكن من فعلها، بحصول جميع ما يتوقف فعلها وأيجادها عليه .

وفائدة تكليفه بل وأيجاده لا تتحقق ألا بالتمكين من الطاعة، والتمكين من الطاعة متوقف على التمكين على المعصية، والتمكين من المعصية متوقف على المعونة عليها كما في الطاعة، والمعونة على الشيء انما تكون بما يطابقه ويلائمه ويوافقه .

ولما كانت المعصية عدمية الأصل لا ترجع إلا إلى مجتث لا ثبات له من نفسه، ولا يرجع الا إلى نفسه، كانت المعونة عليها مثلها، فهي التخلية والخذلان، بمعنى انه تعالى

(١) ابراهيم / ٢٢ .

(٢) واليه الاشارة في دعاء زين العابدين عليه السلام في الصحيفة (ومن كان من أهل السعادة ختمت له بها، ومن كان من أهل الشقاوة خذلتها لها كلهم صائرون إلى حكمك وامورهم آيلة إلى امرك). دعاء يوم الفطر والجمعة .

إذا نهى عبده المكلف عن شيء ورغبه في الترك ورهبه من الفعل، وعلم تعالى منه انه لا يقبل من مولاه هداه، الا إذا اجبره على الترك، ورفع عنه الاختيار، اعانه على تلك المعصية، بان تركه ونفسه وخلي بينه وبين هوى نفسه وشهوته، ولم يدحر عنه الشيطان المغوي^(١)، (اللهم لا تخلني من يدك، ولا تتركني لقاً لعدوك وعدوي، ولا توحشني من لطائفك الخفية وكفايتك الجميلة)^(٢).

ولو فرض انه يتمكن من فعل المعصية بغير تخلية الله وخذلانه، لما صح هذا الفرض الا على فرض استغنائه عن الاله الحق عز وجل.

ولهذا صرحت اخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام^(٣)، ان القول بالتفويض شرك بالله العظيم

(١) وخير مثال على ذلك السراج والاشعة الساقطة على الجدار.

فالسراج مثال للفاعل الموجد والمؤثر، والاشعة مثال للطاعة والاعمال والافعال الحسنة، والاظلة مثال للمعاصي والافعال القبيحة والجسم الكثيف من قبيل الجدار وامثاله الذي هو سبب ظهور النور، وانعكاس الظل مثال للشخص المطيع والمعاصي.

فالسراج بلسان الحال يقول ايها الجدار انا اولى بالنور منك واحق به منك اذ هو مني بدؤه مني وعوده الي، وان كان لك مدخل في ظهور هذه العطية وانسباط هذه الرحمة وقبول هذه النعمة.

وانت اولى بالظل مني اذ هو عملك وسؤلك طلبت مني الظلمة فلم امنعك منها والا لجاز ان امنع منك النور ايضاً ولزم ان اجبرك على قبول النور وليس هذا شأن الحكيم وان كان لي مدخل في ايجاده واحدائه اذ ليس لك شأن وامر واستقلال بوجه، نعم خلقته بسؤلك اياه متى فقل حينئذ ان الظلمة والنور احدهما السراج وهو المؤثر في هذا العالم ليس غيره اذ لو اخلي يده لما بقي منهما باق.

اما ترى انه لو ارتفع السراج من المجلس لما بقي من الظل والنور اثر ابدأ، لكنه يجب عليك ان تقول ان اظل والظلمة ليسا من السراج وان قاما بالسراج والشعاع والنور من السراج ومن هنا: تفهم قوله تعالى: ﴿وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك﴾. واثبات قوله تعالى ﴿قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾.

وتجمع بينهما وبين قوله تعالى ﴿ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك﴾. ولاحظ في هذه المقامات عليها قوله تعالى من الحديث القدسي: ﴿يا ابن آدم انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني﴾. اصول العقائد / ١٦٣.

(٢) من دعاء الامام الصادق عليه السلام عند الصباح، البلد الامين ٣٨٥.

(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان الناس في القدر على ثلاثة اوجه: رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، ورجل يزعم ان الامر مفوض إليهم فهذا قد وهن الله في سلطانه فهو كافر، ورجل يزعم ان الله يكلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون واذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ. التوحيد / ٣٦٠ ح ٥.

سبحانه وتعالى وتزين المعاصي والشهوات، واغواء الغاوين من شياطين الانس والجن. وامثال ذلك من قوابل التخلية والخذلان، لان تلك تكون من الخلق بتقدير الخالق تعالى والتخلية والخذلان منه تعالى، باعمالهم وشهواتهم وهوى انفسهم، ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾^(١).

والمعونة على الطاعة كذلك، بمعنى انه تعالى إذا امر عبده المكلف بشيء ورغبه في الفعل ونهاه عن تركه، وتوعده على تركه، ووجه إليه دواعي المنع والترك، لامره بما مالت إليه نفسه، وزين لهم الشيطان الغرور، وصمم عزمه على الفعل بحقيقة ما هو اهله، من فضل الله وعنايته.

وعلم تعالى منه انه لا يترك امر مولا، ولا يعدل عما فيه رضاه، الا إذا اجبره على الترك، ورفع عنه الاختيار، واعانه عز وجل بان قوى جوارحه، وشد على عزمه جوانحه^(٢) ودحر عنه الشيطان، وغرس في جنانه افنان الخشوع، واليقين والايمان، فامثل امر الله باعائه وتقويته.

فكان هو الفاعل لما امره الله سبحانه بالله، واعائه وتقويته، بان حفظ عليه جميع ما انعم به عليه، مما يتوقف عليه الفعل، بجميع اسبابه، فهو الفاعل بالله لا مع الله^(٣)، إذ لا يتخذ لنفسه من خلقه عضدا، ولا بدون الله، إذ لا يشرك في ملكه احدا.

فقولي: (فهو الفاعل بالله)، بيان وتفريع لقولي (بان حفظ عليه جميع ما انعم به عليه مما يتوقف عليه الفعل بجميع اسبابه)، ففهمه راشدا ففيه الحق والهدى.

(١) فصلت / ٤٦ .

(٢) قال أمير المؤمنين عليه السلام في الدعاء المشهور بدعاء كميل: واشدد على العزيمة جوانحي.

(٣) وهذا معنى الاستطاعة الذي وردت فيه عدة روايات منها ما عن أبي ابراهيم عليه السلام قال: مرّ أمير المؤمنين عليه السلام بجماعة بالكوفة يختصمون في القدر فقال لمتكلمهم أبالله تستطيع ام مع الله ام من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يرد عليه فقال أمير المؤمنين عليه السلام انك ان زعمت انك بالله تستطيع فليس لك من الامر شيء، وان زعمت انك مع الله تستطيع فقد زعمت انك شريك معه في ملكه وان زعمت انك من دون الله تستطيع فقد ادعت الربوبية من دون الله عز وجل فقال يا أمير المؤمنين بل بالله استطيع فقال عليه السلام اما انك لو قلت غير هذا لضربت عنقك. التوحيد/ ٣٥٢ ح ٢٣.



الفائدة الثامنة عشر

الفائدة الثامنة عشر

اعلم انا قد قدمنا الاشارة فيما تقدم من الفوائد وفي كثير من رسائلنا واجوبتنا إلى ان الله سبحانه خلق ما خلق من جميع خلقه على اكمل ما ينبغي مما تقتضيه الحكمة الا مكانيه بحيث ينطبق صنعه على دواعي العقول السليمة المرتاضة بالاخلاق الشرعية المؤدبة بأداب الروحانيين^(١) لما لوحنا إليه من العلة الغائية انه تعالى انما خلقهم ليعرفوه بما تعرف لهم به من وصفه الذي ذكرهم به في خلقه اياهم كما قال تعالى ﴿بل اتيناهم بذكرهم﴾^(٢) فانه عز وجل اتى كل شيء من خلقه بما ذكره به .

والعقول السليمة دلت على ان المفيض اقوى من فيضه وان ما قرب من المفيض اقوى مما بعد منه وان المصنوع من الأقوى اقوى من المصنوع من الأضعف وان هذه الأمور الثلاثة ذاتيات لموضوعاتها بحكم ترجح الأشياء الذي يتوقف صنع صانعها عليه لذاتها .

فان قلت: يلزم من هذا تقدم وجود الترجح (الأشياء)^(٣) الذي يتوقف هو صفة المصنوع وشرط تعلق الفعل به على وجوده ولا يعقل تقدم وجود الصفة على وجود الموصوف .

قلت: لما كان الصانع عز وجل في أعلى مقامات التجرد والغنى وفوق ذلك بما لا يتناهى فيما لا يتناهى وجب ان لا يفقد شيئاً ولا ينتظر شيئاً ولا يستقبل شيئاً بل هو في رتبة أزل الأزال مالك لكل شيء مما هو في غير ذاته المقدسة

(١) اشارة إلى حديث أمير المؤمنين عليه السلام العلم ليس في السماء فينزل اليكم ولا في الارض فيصعد اليكم العلم في انفسكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهره الله لكم .

(٢) المؤمنون / ٧١ .

(٣) كذا في الاصل .

وحاصل له تعالى في رتبة كونه ووجوده وامكنة حدوده لم يتجدد له شيء في ملكه.

بمعنى : انه لم يكن في ملكه ثم كان ولم يخرج شيء من ملكه إلى ما سواه من وجود أو عدم بل في رتبة ذاته وأزله الذي هو ذاته حصل له كل شيء في اوقات وجوده وامكنة حدوده حين كان ذلك الشيء قبل ان يكون وقبل ان يكون شيء والشيء وترجحه من جملة افراد مملوكاته وقد اشرنا إلى ان جميع افراد مملوكاته عنده تعالى على السواء لا يكون اقرب إلى شيء منه إلى آخر ولا يتقدم شيء عنده على كل شيء في حصولها له فإذا اراد فعل شيء أتاه بتمكينه وترجحه لذاته وجميع ما يتعين به ويتميز مما يقتضيه ذاته حين تكون مقتضيته في تكوينه أيه لان ذلك كله من جملة قابليته للتكوين فأنها حدود صورته وهو مما ذكره في قوله تعالى ﴿بل اتيناهم بذكرهم﴾^(١).

ثم الصادر عن الشيء سواء كان صادرا عن فعله ام من مفعوله إذا كان صدوره على جهة الانبساط بحيث تكون له مراتب تختلف اجزائه باختلافها لا بد وان يكون كلما قرب من المبدأ يكون اقوى وما بعد يكون اضعف ان كان الصدور والانبساط على ما تقتضيه الحكمة التي توافقها العقول وتجري على طبقها في التعرف والتعريف إذ ما هو مصنوع على مقتضى الحكمة لا يكون مصنوعا على غير مقتضى الحكمة الذي لا يكون فيه الشيء معقولا لان المعقولة من لوازم الصنع على طبق مقتضى الحكمة.

فإذا كانت الهيولى مجعولة على مقتضى الحكمة كان اخذ الحصاص منها على مقتضى الحكمة بان تكون الحصاة منها مقدرة بما لا تختلف ذراتها باختلاف مراتبها اختلافا ظاهريا بينا يوجب تفاوت تلك الذوات قوة وضعفا في الكم والكيف وألا كان الأخذ على الاهمال فيبطل هذا النظام الجاري على كمال الاستقامة.

فإذا كان اخذ حصاص مواد الأشياء على النحو المذكور لزم ان يكون المصنوع من الأقوى اقوى من المصنوع من الأضعف وألا لم يكن الأخذ على مقتضى الحكمة بل كان الأقوى للأضعف والأضعف للأقوى فيكون الأقوى اضعف والأضعف اقوى فلا يكون الصنع على كمال الاستقامة.

فإذا كان الأقوى للأقوى والأضعف للأضعف هو ما ينبغي وجب ان يخلق من المنير
المنير ومن المظلم المظلم ومن الطيب الطيب ومن الخبيث الخبيث ومن القوي القوي
ومن الضعيف الضعيف وخلاف هذا خلاف ما ينبغي وخلاف ما ينبغي موجب للأهمال
مناف للغرض المطلوب المقصود من الأيجاد للتعريف بل للمصنوع الحجة على صانعه إذا
أتاه بما يحب وله ان يذم على ما انعم عليه بمطلوبه بان يقول اعطيتني ما لا اريد منك
بلسان حالي ولا بلسان مقالي فلا تستحق مني شكرا لأنك انما اعطيتني غير ما طلبت
لأنك عاجز عن مطلوبي أو جاهل به .

وان كان المصنوع في كل ما قال كاذبا لانه إذا كان صنعه على الاهمال كان الحق
والباطل والصدق والكذب عنده واحد وكذا عند غيره وكذلك المدح والذم لان ذلك كله
هو مقتضى الاهمال .

فان قلت : هذا الذي اشرت إليه وان كان هو مقتضى الأيجاد على ما ينبغي اعني :
الجريان فيه على مقتضى الحكمة ، الا انه تعالى هو جاعل القوي قويا والضعيف ضعيفا
وهو مقرب القريب ومبعد البعيد ومعطي القابل المقبول وجاعل القابل للمقبول وبلحاظ
هذه الامور المسلمة يعود المحذور ويرجع الاشكال في ابتداء السؤال .

**قلت: اني اقول بهذا لكني لا اقول انه تعالى جاعل القوي قويا بمقتضى
فعله واحداثه اياه وألا لزم الظلم لمنافاته العدل في كثير من الموارد وكذلك
سائر الكلمات.**

وانما اقول انه جاعل القوي قويا بمقتضى بدء شأنه في علم الغيب بمعنى انه إذا
عومل في ايجاد كونه بل وامكانه بما يميل إليه ويقتضيه لذاته مما لا يعدل عنه الا إذا كان
مغلوبا عليه بما يصدده عنه ويمنعه منه حين يكون هو اياه بحيث لو عومل بغيره كان حين
يكون هو اياه كارها لانه لا يقتضيه لذاته وذلك حين تكوينه لاقبله ولا بعده لان ما اشرنا
إليه هو قبوله للأيجاد وقبله لم يكن شيئا وبعده هو مستغن .

فهو تعالى جاعل القوي قويا بما هو اهله من اقتضائه للقوة وجاعل الضعيف ضعيفا
بما هو اهله من امتناعه من اطاقه قبول القوة منه وجاعل القريب قريبا بمبادرته وسبقه إلى
القبول للتقريب بحث يكاد يكون قريبا قبل التقريب وجاعل البعيد بعيدا بعدم سبقه للتقريب
بحيث لا يكون قريبا باختياره لانه تعالى انما أعطى المقابل مقبولة باقتضاء المقبول للقبول


ولهذا خلق القبول من نفس المقبول من حيث هو هو لانه انما اقتضاه لذاته من دون مشاركة من غيره وان كان انما يقتضي من ذاته إذا كان شيئاً .

ولا يكون هو شيئاً ولا اقتضاؤه الا بالغير لان الممكن ليس شيئاً بذاته بدون الغير فلا يكون عنه شيء بدون الغير فما يستطيعه بجميع اسباب الاستطاعة مطلقاً لكنه حين يكون بالغير شيئاً تقتضي شئيته بالغير ما تقتضيه من ترجح وغيره لذاتها بالغير لا مع الغير ولا من دون الغير .

وقولي (بالغير لا مع الغير الخ) ان شئية الشيء من عطاء الكريم تعالى ونعمه عز وجل وكذلك جميع ما للشيء لذاته وصفاته وافعاله واحواله منه عز وجل وهذه النعم حيث اعطاها لم تخلها من يده بل هي في قبضته كما هي قبل الاعطاء إذ لو خلاها من يده لم تكن شيئاً .

واية ذلك ومثاله نور الشمس حين اعطته الجدار واستنار باشراقها عليه لم تخل اشراقها من قبضتها بل هو في قبضتها كما هو قبل الاشراق على الجدار .

فينعمه تعالى كان شيئاً وينعمه اقتضى ما اقتضى لا معه لعدم المشاركة لان الشيء هو المقتضى ولا من دونه تعالى لان الشيء غير مستقل ولا مستغن لا هو ولا شيء مما توقف عليه وجود الفعل مما اشرنا إلى اكثرها وانما يكون هو وهي شيئاً بقيومية الله تعالى وحفظه له وحفظه لها عليه فافهم .



الفائدة التاسعة عشر

الفائدة التاسعة عشر

في الاشارة إلى بيان سر التنعم والثواب والتألم والعذاب.

حيث علم ان الثواب والتنعم انما هو عبارة عن الملايمة والموافقة بين المتنعم والنعيم لما بينهما من المشاكلة فان صورة الفطرة ظهرت مشابهة لفعل الله لكونها اثره وتأكيده.

كما ان صورة الكتابة ظهرت مشابهة لحركة يد الكاتب وتلك الفطرة بناها الله تعالى وابقاها بمدده والشيء يمد من نوع ما يبني منه ففطرة الله خلقها من رحمته واقامها بثمرات طاعته التي هي من رحمته فما دامت مستمدة من ثمرات طاعته ولم يرد عليها تغيير ولا تبديل مما أشار تعالى إليه في قوله ﴿فليغيرن خلق الله﴾^(١) وقوله ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾^(٢).

فهي متنعمة متلذذة بالأمدادات الملايمة الموافقة. لكون تلك الأمدادات التي هي الطاعات وثمراتها من جنس تلك الفطرة ونوعها وشخصها لما بين تلك الأمدادات وبين تلك الفطرة من الاتحاد الذاتي لانحصار جميع ميولاتها واشواقها واوتارها في تلك الأمدادات.

ولا تكون فطرة الله تامة حتى لا تفقد حرفا من حروفها من تلك الامدادات فان فقدت حرفا ولم يحصل لها بدله من شفاعه شافع أو فضل أو عفو عن ضده كانت ناقصة متألمة بفقدان ذلك الحرف.

وانما تتألم إذا فقدت ذلك الحرف لوجود ضده العام فيها وحلوله محله فيها لانه

(١) النساء / ١١٩ .

(٢) النمل / ٣٠ .

منافر لها ومناف لمقتضاها فإن حصل لصاحب تلك الفطرة شافع اشرق عليه من شعاع حسناته حرف كالحرف المفقود أو اقوى أو عفو نفي ذلك المنافي ثم يضع الفضل محله مثله أو اقوى لان المحل لا يكون خاليا منهما معا بل إذا ذهب المنافي المنافر أتى الموافي الملائم وإذا ذهب الموافي الملائم أتى المنافي المنافر سواء كان الذهاب بقصد المكلف وفعله ام بذهوله وغفلته الا ان الذهاب والأتي بالقصد يكون اقوى واسرع لما بينهما من التلازم أي بين القصد والمقصود بخلاف ما كان عن الغفلة والذهول فان ذهاب الذهاب واتيان الأتي تدريجي .

ولما كان الملائم متأصلا كان لا يفارق فطرة الله الا بقاسر تطبعي كما يأتي وكان واحدة بعشرة^(١) لان العمل الصالح اصلي يمر باصلي فيستقر في كل رتبة وهي العقل والنفس والتعقل والعلم والوهم والوجود والخيال والفكر والحياة والجسد لان هذه العشرة

(١) اعلم ان الله سبحانه وتعالى خلق الخلق من عشرة قبضات، من الافلاك التسعة ومن الارض، فخلق من العرش ومن الكرسي صورته، ومن فلك زحل عقله، ومن فلك المشتري علمه، ومن فلك المريخ وهمه، ومن فلك الشمس وجوده، ومن فلك الزهرة خياله، ومن فلك عطارد فكره، ومن فلك القمر حياته، ومن العناصر الاربعة جسده: فخلق من كرة النار مرتة الصفراء، ومن الهواء دمه، ومن الماء البلغم، ومن الارض مرة السوداء، وبها ثم هيكل الجسد، فلما كانت الطاعة جهد النور والخير وقد خلقت مقصودة لذاته فاذا اقبلت على المؤمن اقبل المؤمن عليها بعكسه فكل جهة من جهاته تتوجه بالاقبال إلى الطاعة لانها خلقت للخير والنور فتميل تلك الجهات ميل المؤمن إلى الطاعة ميلاً عريضاً فتستحق طاعة واحة عشر مثوبات بعدد كل مرتبة وهذا اقل من في الباب وقد يكون الجزاء والثواب في بعض الطاعات اكثر كما في الانفاق كما قال تعالى ﴿مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء﴾ ووجه المائة من جهة ملاحظة تلك العشرة معها في نفسها وقد يكون اكثر على حساب اقبال المؤمن وقوة تلك الطاعة اما من جهة الذات أو من جهة القرانات والانتسابات .

واما المعصية فمن جهة انها خلقت بالعرض فلا يقبل إليها المؤمن بالذات فاذا وردت على هذه المراتب ما قبلت إلى ان وصلت إلى الجسد فتستقر لمناسبة ظلمة الجسد بظلمة المعصية، فيواقع الرجل المعصية وقلبه وساير قواه الباطنية منكر لها معرض عنها، فاذا تاب وندم في تلك الحالة أو بعد الفراغ من غير مهلة أو مع المهلة قبل ان تمضي سبع ساعات فلا يكتب شيء لانها لطخ جزئي يسير، زال قبل الاستقرار، فاذا لم يتب حتى صعدت الابخرة المنتقلة إلى الخيال بعد الحس المشترك وفرق القبضات السبعة الفلكية، واستقرت في النفس فظلم الرجل فيكتب بعد مضي سبع ساعات معصية واحدة لانها ليست باقبال المؤمن إليها بكلفة ولذا كانت جزاء المعصية واحد. رسائل الرشدي ج ١ / ١٣٨ رسالة عبد الله ملك .

خلقت للطاعة أولا وبالذات فإذا فعل المكلف الطاعة كتبت عشرا لأنها أصلية تمر بها الحسنة والطاعة الأصلية فتستقر في كل واحدة فتكتب عشرا .

بخلاف المعصية فأنها تكتب واحدة لأنها تمر بسبعة وهي النفس والعلم والوهم والخيال والفكر والحياة والجسد ولكنها لم تخلق لها وانما خلقت للطاعة لكنها تصلح للمعصية إذ لو لم تصلح للمعصية لما قدر المكلف على المعصية واذا لم يقدر على المعصية كان مجبورا على الطاعة فلا يكون مطيعا .

فلما كانت انما خلقت للمعصية ثانيا وبالعرض كانت إذا مرت المعصية عليها لم تستقر فيها حتى يفعلها بجسده فإذا فعلها بجسده انتظر بها حتى تنعكس من الجسد على السبعة المذكورة^(١) فتكتب واحدة .

ولهذا ورد (بان المكلف إذا نوى المعصية لم يكتب عليه شيء وإذا عملها انتظر سبع ساعات فان تاب قبل سبع ساعات محيت والا كتبت واحدة)^(٢) لان وقت كل واحد من السبعة إذا مرت عليه المعصية ساعة إذ لا تستقر عليه المعصية في واحدة من السبعة عند انعكاسها في اقل من ساعة .

وقولي (ان الملايم لكونه متأصلا لا يفارق الا بقاسر) اريد به قبل ذهاب علة الموت لانه بعد ذهاب علة الموت تمتنع مفارقتة لانهما بحكم الشيء الواحد إذ علة الموت التركيب والكثرة وإذا اطمأنت النفس استقرت فيها ولها دواعي الملاء مات واسبابها وقد اشار الصادق إلى هذا المعنى بقوله في شأن أوليائه واعدائه لا يكون هؤلاء من هؤلاء ولا

(١) أي والنفس والعلم والوهم والخيال والفكر والحياة والجسد .

(٢) عن فضيل بن عثمان المرادي قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : قال رسول الله ﷺ : أربع من كن فيه لم يهلك على الله بعدهن إلا هالك : يهم العبد الحسنه فيعملها فإن هو لم يعملها كتب الله له حسنة بحسن نيته ، وإن هو عملها كتب الله له عشرا ؛ ويهم بالسيئة أن يعملها فإن لم يعملها لم يكتب عليه شيء وإن هو عملها أجل سبع ساعات ، وقال صاحب الحسنات لصاحب السيئات وهو صاحب الشمال : لا تعجل عسى أن يتبعها بحسنة تمحوها ، فإن الله يقول : إن الحسنات يذهبن السيئات أو الاستغفار ، فإن هو قال : أستغفر الله الذي لا إله إلا هو ، عالم الغيب والشهادة ، العزيز الحكيم ، الغفور الرحيم ذو الجلال والاکرام وأتوب إليه لم يكتب عليه شيء ، وإن مضت سبع ساعات ولم يتبعها بحسنة ولا استغفار قال صاحب الحسنات لصاحب السيئات : اكتب على الشقي المحروم . (الكافي ج ٢ ص ٤٢٩ ، بحار الانوار ٣٢٦/٥) .

هؤلاء^(١) من هؤلاء انتهى .

واما بيان سر التألم والعقاب ودوامه فاعلم ان التألم والعقاب عبارة عن حصول المنافي والمنافر واصل ذلك لما كان مركبا من وجود وماهية وهما حادثان والحادث يحتاج في بقائه إلى المدد ومدد كل واحد إذا كان مستمدا بذاته انما يكون من نوعه كان ملائما بوجوده إلى الطاعات وبماهيته إلى المعاصي ولا يمكن استمداده بهما دفعة لكونهما ضدين فلو مال كل منهما إلى مدده بفعله واستمداده انفك التركيب واضمحل المركب^(٢) وعدم إذ لا قوام للمركب الا بجزءيه منضمين .

(١) عن زرارة، عن ابي جعفر عليه السلام قال: لو علم الناس كيف ابتداء الخلق ماختلف اثنان، إن الله عزوجل قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماء عذبا أخلق منك جنتي وأهل طاعتي وكن ملحاً اجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي ثم أمرهما فامتزجا، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر والكافر المؤمن ثم أخذ طينا من أديم .

الارض فعر كه عركا شديدا فاذا هم كالذر يدبون، فقال لاصحاب اليمين: إلى .

الجنة بسلام وقال لاصحاب الشمال: إلى النار ولا أبالي، ثم أمر نارا فاسعرت .

فقال لا صحاب الشمال: ادخلوها، فهابوها، فقال لاصحاب اليمين: ادخلوها .

فدخلوها، فقال: كوني بردا وسلاما فكانت بردا وسلاما فقال أصحاب الشمال: يارب أقلنا فقال: قد أقلتكم فادخلوها، فذهبوا فهابوها، فثم ثبتت الطاعة والمعصية فلا يستطيع هؤلاء أن يكونوا من هؤلاء ولا هؤلاء من هؤلاء (الكافي ٦/٢) .

(٢) ان الله سبحانه وتعالى لما خلق الذرات والحقائق حسب اقتضاء كينوناتها وقابلياتها واستعداداتها فاجتمع فيها بحران، بحر هو نفس القابلية والاستعداد، وبحر هو نفس المقبول المفاض من المبدأ الاول والبحر الثاني فلاف البحر الاول في جميع ما لهما من الاقتضاءات والدوران، فكان هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج، وبهما تمت الكينونه ولما كان الاقتضاءات باقيات بحالهما مع الامتزاج والاتصال يتعاقب احدهما اقتضاء الامر اذ لا يمكن في حال واجد ظهور اقتضاء الاثني وكانا محتاجين فقيرين إلى وجه مبدئهما، لا مكانهما والا لكانا واجبين والا لكانا عديمين وكان كل محتاج محدث لا يقوم الا بمدد الله سبحانه، امد الله سبحانه كلاً منهما مما هو من سنخه من المدد، فانقسم المدد إلى المدد النوراني والى المدد الظلماني، اذ لولاه مطلقاً لانعدم، ولولا الظلماني للظلماني والعكس للعكس لما تقوم لمكان عدم القبول الذي هو مما لا بد منه في تحقيق الشيء، الا ترى لو امدت الرطوبة باليبوسة والعكس حين كونهما باقيتان على حالهما لم يقبلا والا لم تكن الرطوبة رطوبة ولا اليبوسة يبوسة هذا خلف .

وامداد الحق سبحانه اياهما عبارة عن ايجاد افعال يناسبهما من الخيرات والثبات، اذ لو وجد المقتضي ولم يترتب عليه مقتضاه لم يضع الاشياء في مواضعها، اذ من الوضع في الموضع =

نعم إذا غلب ميل احدهما بحيث كان الاستمداد به مال الآخر معه ميلا عرضيا فان كان المائل الغالب هو الوجود استمد به ما يلايم الفطرة اعني فطرة الله التي فطر الله الخلق عليها^(١) وتنعم المركب اعني المكلف بما اكتسبه من الخيرات والطاعات. وان كان المائل الغالب هو الماهية استمد المكلف بها ما ينافي فطرة الله وينافرها ولا يزال كذلك حتى يتغير فطرة الله وتعوج وتتبدل صورتها الانسانية بالصورة الكلية والسبعية والحيوانية من قرد او خنزير أو حمار أو غيرها. فيكون ذلك المكلف ذا طبيعتين:

طبيعة فطرة الله التي هيئتها من فعله تعالى يعني من هيئة فعله لأنها لا تنعدم اصلا وان كان استمدادها ليس بذاتي لها وانما هو عرضي بتبعية ضدها ولو عدت عدم الشخص.

وطبيعة اعماله وهي الصورة المغيرة المبدلة.

فلما غلب الشخص استمداده من ثمرات الطبيعة الثانية المغيرة المبدلة كان ذلك الاستمداد منافيا ومنافرا للطبيعة الأولى فإذا ورد جزء من ذلك المدد على تلك الطبيعة الأولى تنافرا وتباعدا وتجيرهما الطبيعة الثانية على الاجتماع على خلاف ما يقتضيان وليس للأولى ما يسد فقرها الا هذا المدد الذي تكرهه فتتألم الأولى بوجوده لها لما بينها من التنافي وتتألم بعدهم إذ ليس لفقرها ساد^(٢) غيره.

وذلك كما روى ان أهل النار إذا عطشوا استغاثوا من شدة العطش ﴿وان لم يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه﴾^(٣) وهو الحميم فإذا شربوا منه فيتألمون به وبعدمه إذ

= ترتب الاثر على المؤثر واللازم على الملزم، والمقتضى على المقتضى، وامثال ذلك، ولعاد الایجاد خلافاً بلا ثمر زائداً على كونه قبيحاً لعدم تحقق الاختيار، فانه انما يتحقق عند وجود الميلين المتضادين ووجود ما يميل اليه فلو تركه لعدم وجوده لكان مضطراً هذا خلف. ولو لم يوجد المقتضى للسيئة من اصله لم يتحقق المقتضى للطاعة فهو انما هو للتمكن منها فثبت بالرهان لزوم وجود المقتضيات المضادة ولزوم وجود المقتضيات رسائل الرشتي ١ / ٣٤٧.

(١) وهي فطرة الاستقامة فطرة الانسانية التي هي الصفة وهي التوحيد والولاية كما ورد والاختبار: عن أبي عبد الله ﷺ في قول الله عز وجل ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ قال التوحيد ومحمد رسول الله وعلي أمير المؤمنين. التوحيد / ٣٢٩ ح ٧.

(٢) في الاصل و(ب) / سار والصواب ما اثبتناه.

(٣) الكهف / ٢٩.

ليس لدفع عطشهم غيره^(١).

ولما كانت الطبيعتان ممكنتين لا بقاء لهما ألا بالمدد وكانت الأولى معدومة الاستمداد لذاتها وانما تقوم بمدد الثانية وهي ضدها والثانية أيضا وان كانت تستمد لذاتها الا انها محتاجة في تحققها إلى الأولى لأبتناء أئتها على الأولى لأنها - أي الأولى - معروضها فهي في كل حال دعامتها فلا يستقل بدونها والثانية استقلت بالاستمداد المنافي لاصل معروضها لانه ينافي معروضها في وجوده وحصوله وفي عدمه وفقدانه كما مر.

مع انها دائمة الاستمداد لوجود المقتضى لذلك وهو تحقق الصورة الثانية الطبيعية وغلبتها على الصورة الأولى الطبيعية^(٢) كان التألم والعقاب دائما غير منقطع لانه إذا أتى من الثانية مدد تألمت الأولى لانه مناف لها تتألم بوروده عليها وتألمت الثانية لأنها مبنية على الأولى متحققة بعروضها عليها فإذا اضطرب الأصل اعني الأولى اضطرب الفرع اعني الثانية بتبعية اضطراب الأولى.

ولهذا قال تعالى ﴿ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾^(٣) إذ لو سكنت الثانية بمددها الذي هو ذاتي لها لما كان صدر الضال ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء بل يكون مطمأنًا به ولكن الثانية تضطرب بمددها لعدم ملاءمته لاصلها اعني الأولى وبعدهم لاحتياجها إليه. فالثانية بالنسبة إلى مددها كما قال تعالى في تمثيل المكلف الذي تحققت فيه بالكلب ﴿فمثلته كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث﴾^(٤).

فهي تتألم بوجود مددها لمنافاته لاصلها التي بنيت عليه وبعدهم لفقدانها ما تحتاج إليه هي واصلها في البقاء فالمكلف المركب منهما متألم ابدا ومن غلب فيه فطرة الله حتى انحصر استمداده من جهتها متنعم ابدا، تم بالخير.

(١) وهو معنى حديث الصادق عليه السلام في ان ابن آدم اجوف.

(٢) يراجع رسالة المصنف حول دفع شبهة انقطاع العذاب عن أهل النار التي قال فيها ابن العربي وتلامذته. جوامع الكلم ٢ / ١١٠.

(٣) الأنعام / ١٢٥.

(٤) الأعراف / ١٧٦.

المصادر

- القرآن الكريم .
- الأسفار الاربعة، الملا صدر الدين الشيرازي، ط ايران .
- أمل الآمل في ذكر علماء جبل عامل، محمد بن الحسن الحر العاملي، النجف، ١٣٨٤ / ١٩٦٤ .
- اجازات الشيخ أحمد الاحساني، الدكتور حسين محفوظ، النجف، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م .
- اجازات العلامة الكبير الميرزا حسن كوهر، النجف، ١٣٨٨ - ١٩٦٨ .
- اجازة الشيخ الاحساني للشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، قدمها وعلق عليها السيد معين الحيدري .
- اجازة الشيخ أحمد الاحساني، الشيخ اسد الله الكاظمي، الدكتور حسين محفوظ، النجف، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ .
- احسن الوديعه من تراجم مشاهير مجتهدي الشيعة، محمد مهدي الموسوي الاصفهاني، ط ٢ ١٣٨٨ - ١٩٦٨ .
- احقاق الحق، موسى محمد باقر الاسكوئي الحائري، النجف ١٣٨٥، ١٩٦٥، قدم له الحاج رياض طاهر .
- اربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، استيفن همسلى لونكريك، ترجمة جعفر الخياط، بغداد ١٩٦٢ .
- اسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين أبي الحسن ابن الاثير الجزري، طهران المطبعة الإسلامية .
- اسرار الامام المهدي، الشيخ الاحساني والسيد الرشتي / اعداد عبد الرسول زين الدين / طبع دار المحجة البيضاء .
- الاشتقاق، أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، مصر ١٩٥٨ .
- اسرار الملائكة / الشيخ الاحساني والسيد الرشتي / اعداد عبد الرسول زين الدين .
- اصول الفقه، محمد رضا المظفر .
- اعلام الوری باعلام الهدی: الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم المشرفة ط - ١/١٤١٧ ربيع الاول، المطبعة: ستاره قم، الناشر: نفس المؤسسة .
- اقبال الاعمال: السيد رضي الدين بن علي بن موسى جعفر بن طاوس (ت ٦٦٤)، تحقيق: جواد

- القيومي الاصفهاني، ط - ١ / رجب ١٤١٤، مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي، الناشر: نفس المصدر.
- الاختصاص: الشيخ المفيد، تحقيق: علي اكبر الغفاري، الناشر: جماعة المدرسين.
- الارشاد في معرفة حجج الله على العباد: الشيخ المفيد، تحقيق: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مطبعة دار المفيد، الناشر: نفس المصدر.
- الاستبصار: الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: السيد حسن الخراسان، تصحيح: الشيخ محمد الاخوندي، ط ٤/١٣٦٣، ش خورشيد - قم، الناشر: دار الكتب الاسلامية.
- الاصفى في تفسير القرآن: المولى محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١)، تحقيق: مركز الابحاث والدراسات الاسلامية، ط - ١ / ١٤١٨، مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
- الاصول الستة عشر: نخبة من الرواة (ت ١٥٠) مطبعة المهديّة ط - ٢ / ١٤٠٥، الناشر: دار الشبستري للمطبوعات - قم المشرفة.
- الامالي: الشيخ الصدوق، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة، قم المشرفة، ط ١/١٤١٧، الناشر: مؤسسة البعثة.
- الامالي: الشيخ المفيد، تحقيق: الحسين استاذ ولي علي اكبر غفاري، مطبعة الاسلامية، الناشر: جماعة المدرسين.
- الامالي: محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة، مطبعة دار الثقافة، ط ١/١٤١٤، الناشر: دار الثقافة قم.
- اصول الكافي، ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، مكتبة الصدوق - طهران ١٣٨١هـ.
- الاعلام، خير الدين الزركلي ط ٢.
- اعلام هجر من الماضين والمعاصرين، هاشم محمد الشخص، مؤسسة أم القرى، ط ٢ ١٤١٨هـ.
- اعيان الشيعة، السيد محسن الامين العاملي، دمشق، ١٣٥٣ - ١٩٣٤م.
- انوار البدرين في تراجم علماء الاحساء والقطيف والبحرين، علي البلادي البحراني، النجف ١٣٧٧ - ١٩٥٧.
- البايون والبهايون، السيد عبد الرزاق الحسيني، بيروت.
- بداية الحكمة للسيد محمد حسين الطباطبائي، شرح الشيخ علي شيرواني، بيروت ١٩٩٥.
- البيان والتبيين، أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، مصر ١٩٦٠.
- بحار الانوار: محمد باقر المجلسي (ت ١١١١) مطبعة مؤسسة الوفاء ط - ٢ / ١٤٠٣ مصححة، الناشر: مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان.
- بصائر الدرجات، الكبرى، محمد بن الحسن بن فروع الصفار (ت ٢٩٠)، تحقيق: ميرزا محسن كوجه باغي مطبعة الاحمدي - طهران ١٤٠٤، الناشر: مؤسسة الاعلمي - طهران.

- تاريخ العراق بين احتلالين، عباس العزاوي، بغداد ١٣٥٣ - ١٩٣٤.
- تحف العقول عن آل الرسول، الحراني الحسن بن شعبة، النجف ١٣٨٥ - ١٩٦٥.
- تفسير الصافي: المولى محسن الفيض الكاشاني: (ت ١٠٩١)، تحقيق: الشيخ حسين الاعلمي ط - ١٤١٦/٢ مطبعة مؤسسة الهادي - قم المقدسة، الناشر: مكتبة الصدر - تهران.
- تفسير العياشي: النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي (ت ٣٢٠)، تحقيق: الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي مطبعة المكتبة العلمية الاسلامية، الناشر: نفس المكتبة.
- تفسير القمي: لابي الحسن علي بن ابراهيم القمي (ت ٣٢٩) المصحح السيد طيب الجزائري ط - ١٤٠٤/٣ مطبعة مؤسسة دار الكتب، الناشر: نفس المؤسسة.
- تفسير فرات الكوفي: ابي القاسم فرات بن ابراهيم بن فرات الكوفي (ت ٣٥٢)، تحقيق: محمد الكاظم ط - ١٤١٠/١ المطبعة التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، الناشر: نفس المطبعة.
- تفسير نور الثقلين: الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (ت ١١١٢)، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي ط - ١٤١٢/٤ مطبعة مؤسسة اسماعيليان، الناشر: نفس المطبعة.
- تفصيل وسائل الشيعة: (ت ١١٠٤) ط الثاني جمادى الآخرة/مطبعة مهر - قم ١٤١٤، تحقيق: ونشر مؤسسة ال البيت لآحياء التراث - قم المشرفة.
- تفضيل أمير المؤمنين: الشيخ المفيد، تحقيق: علي مدرسي الكعبي ط - ١٤١٤/٣ مطبعة دار المفيد - بيروت، الناشر: نفس الدار.
- تهذيب الاحكام: الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق: السيد حسن الخرسان تصحيح الشيخ محمد الاخوندي مطبعة خورشيد ط - ١٣٦٥ هـ ش، الناشر: دار الكتب الاسلامية.
- جوامع الكلم ١-٢ الشيخ أحمد الاحساني، طهران ٢٧٢هـ - ١٨٥٤م.
- حياة النفس في حضرة القدس، أحمد الاحساني شرح وتحقيق: الشيخ عبد الجليل الامير، ط ٢، ١٩٩٩ منشورات مكتبة الإمام الصادق.
- دائرة المعارف الإسلامية، تعريب الفندي وزملائه جماعة من المستشرقين، مصر ١٩٣٣ - ١٩٥٧.
- دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، حسن الامين، بيروت ١٣٩٥ - ١٩٧٥.
- دليل المتحيرين، السيد كاظم الرشتي، مطبعة الاداب، النجف الاشرف ١٣٦٤هـ - ١٩٤٤م.
- ديوان السيد مال الله (مخطوط) من مخطوطات مكتبة الحكيم العامة في النجف الاشرف.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، النجف ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦.
- رسائل الحكمة، أحمد بن زين الاحساني، الدار العالمية بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.
- الرسائل المهمة في التوحيد والحكمة، الميرزا حسن كوهر، النجف ١٨٥ / ١٩٦٦ منشورات مكتبة العلامة الحائري - كربلاء.
- رسائل في السير والسلوك، أحمد بن زين الدين الاحساني، ط ٢، مطبعة الاداب - النجف الاشرف - منشورات مكتبة العلامة الحائري - كربلاء.

- رسالة ترجمة الشيخ علي نقي الاحساني، علي الاسكوني الحائري مطبوعة ضمن عقيدة الشيعة، منشورات مكتبة العلامة الحائري كربلاء ١٣٨٤ هـ.
- الرسالة التطهيرية، الميرزا محمد باقر الاسكوني، كربلاء.
- روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، محمد باقر الخوانساري، ايران ١٣٠٦ هـ - ١٨٨٨ م.
- ريحانة الادب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب، محمد علي المدرس، ١٣٦٤ هـ - ١٩٧٨ م.
- سيرة الشيخ أحمد الاحساني، قدم لها الدكتور حسين محفوظ بغداد، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧.
- شرح الخطبة التطنجية، السيد كاظم بن قاسم الرشتي - طحجرية.
- شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، أحمد بن زين الدين الاحساني مطبعة السعادة، كرمان.
- شرح العرشية (حجري)، ايران ١٢٧١ - ١٨٥٥.
- شرح العرشية ١-٣، ايران، مطبعة السعادة كرمان.
- شرح القصيدة العمرية، السيد كاظم الرشتي، ايران ١٢٧٠ هـ - ١٨٥٣ م.
- شرح حياة الارواح، الميرزا حسن كوهر، تبريز ١٣٧٦ - ١٩٥٦.
- شرح فوائد الحكمة، الشيخ الاحساني، تحقيق محمد كاظم الطريحي، طهران ١٣٧٤ - ١٩٥٤.
- شهداء الفضيلة، الحجة الشيخ عبد الحسين الاميني النجفي، النجف ١٣٥٥ - ١٩٣٦.
- الشيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها، السيد محمد حسن آل الطالقاني، الآمال للمطبوعات، بيروت - لبنان ط١، ١٩٩٩ م.
- صحيفة الابرار في مناقب الأئمة الاطهار، محمد تقي المامقاني، تبريز ١٣٨٨ - ١٩٦٨.
- عبقرية الشيخ الاوحد، محمد حسنين السابقي، مطابع دار القبس - الكويت.
- عقيدة الشيعة، علي الاسكوثي الحائري، منشورات مكتبة العلامة الحائري، كربلاء ١٣٨٤ - ١٩٦٤.
- العلامة الجليل أحمد بن زين الدين الاحساني في دائرة الضوء، محمد علي اسبر، دار الاصاله - بيروت ط١ ١٤١٣.
- الفاصل، الميرزا حسن الاحقافي، تقديم الشيخ عبد الرؤوف علي القرقوش، ط١، بيروت ١٤١٩.
- الفصول، الشيخ محمد كريم خان الكرمانى، ط كرمان ١٣٥٤ هـ.
- الفصول المختاره: الشيخ المفيد (ت ٤١٣)، تحقيق: السيد مير علي شريفى مطبعة دار المفيد ط - ١٤١٤، الناشر: دار المفيد - بيروت.
- الفصول المهمة في اصول الائمة: الحر العاملي، تحقيق: محمد بن محمد حسين القائيني، مطبعة نكين - قم ط - ١٤١٨/١، الناشر: مؤسسة معارف اسلامي امام رضا .
- الفطرة السليمة، الشيخ محمد كريم خان الكرمانى، ط كرمان.
- فلاسفة الشيعة، عبد الله نعمة، بيروت ١٣٨٨ - ١٩٦٨.

- فهرست كتب المشايخ العظام، الحاج أبي القاسم خان الابراهيمي، ترجمة السيد عبد الله الموسوي البصري.
- الفوائد الرضوية في احوال علماء مذهب الجعفرية، عباس القمي، طهران ١٣٦٧هـ - ١٩٤٧م.
- القاموس الإسلامي، أحمد عطية الله، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة ١٩٦٦م.
- قصص العلماء، الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، ترجمة الشيخ مالك وهبي، دار المحجة البيضاء، ط١، ١٤١٣هـ.
- الكشكول، أحمد بن زين الدين الاحساني (تحقيق عبد الرسول زين الدين / دار المحجة البيضاء.
- الكشكول، بهاء الدين العاملي، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، دار احياء الكتب العربية.
- الكنى واللقاب، الشيخ عباس القمي، المطبعة الحيدرية النجف، ط١، ١٩٦٩.
- لباب الالقباب في القاب الاطياب، حبيب الله الكاشاني، ايران ١٣٧٥هـ - ١٩٦٥.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر بيروت ١٩٥٦م - ١٣٧٦هـ.
- اللغات، الشيخ حسن كوهر، ط تبريز.
- اللوامع الحسينية، السيد كاظم بن قاسم الرشتي، ط حجرية.
- ماضي النجف وحاضرها، جعفر الشيخ باقر آل محبوبة، مطبعة النعمان - النجف ١٩٥٧م.
- مجلة التراث، تصدر عن دار المصطفى لأحياء التراث السنة الاولى ع ١ شوال ١٩٩٨ ع ٢، محرم ١٩٩٨م.
- مجموعة الرسائل، السيد كاظم الرشتي، ايران، ١٢٧٦هـ - ١٨٥٩م.
- المخازن، الشيخ حسن كوهر، ط بيريز.
- مختصر بصائر الدرجات، الحسن بن سليمان الحلبي، ط١ ١٩٥٥هـ، المطبعة الحيدرية - النجف الاشرف.
- مستدرک وسائل الشيعة، الشيخ حسين الثوري، النجف ١٣٢٠هـ - ١٩٠٢م.
- المصباح المنير، محمد باقر الاسكوثي كربلاء ١٣٨٣/١٩٦٣ منشورات مكتبة العلامة الحائري، قدم له الميرزا علي الحائري.
- معارف الرجال، محمد حرز الدين، حققه محمد حسين حرز الدين، النجف ١٣٨٣ - ١٣٨٥.
- معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت الحموي، دار صادر - بيروت ١٩٥٥ م.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دمشق ١٣٧٦ - ١٣٨١.
- المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم، فؤاد عبد الباقي، ط٢ مصر.
- معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئي، مطبعة الاداب - النجف الاشرف، ط١، ١٩٧٠م.
- العوالم: الامام الحسين الشيخ عبد الله البحراني (ت ١١٣٠) ط - ١٤٠٧/١ مطبعة أمير - قم، تحقيق: مدرسة الامام المهدي .
- المجازات النبوية: الشريف الرضي (ت ٤٠٦)، تحقيق: طه محمد الزيني، الناشر: مكتبة بصيرتي - قم.

- المحاسن: احمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤)،، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني - دار الكتب الاسلامية.
- المحتضر: حسين بن سليمان الحلبي (ت قرن ٩)، المطبعة الحيدرية - نجف ط - ١/١٣٧٠.
- الناشر: منشورات المطبعة الحيدرية - النجف.
- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر رضا كحالة، المطبعة الهاشمية بدمشق ١٩٤٩م.
- المقالة الناصحة الزاجرة، علي الاسكوثي الحائري، مطبوعة ضمن حياة النفس للشيخ الاحسائي وأصول العقائد للسيد كاظم الرشتي، منشورات مكتبة العلامة الحائري في كربلاء.
- مقتضب الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر، ابن عياش، طبع بهامش الاستنصار في النص على الأئمة الاطهار.
- المهودية في الإسلام، سعد محمد حسن، القاهرة ١٣٧٣هـ ١٩٥٣م.
- موسوعة العتبات المقدسة، جعفر الخليلي، بيروت ١٩٦٦.
- الموسوعة العربية الميسرة، بإشراف محمد شفيق غريال، دار القلم ومؤسسة فرانكلين.
- نزهة الافكار، معتمد الإسلام التبريزي، ترجمة العلامة حسين بخش الباكستاني.
- نهج المحجة، علي نقي الاحسائي، النجف وتبريز ١٣٧ - ١٣٧٣، ١٩٥٣/١٩٥.
- هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، استنبول ١٩٥١ - ١٩٥٥.
- الزهد: الحسين بن سعيد الكوفي الاهوازي (للقرون الثاني والثالث الهجري)، تحقيق: ميرزا غلام رضا عرفانيان، المطبعة العلمية - قم / ١٣٩٩.
- الطرائف: ابن طاوس ط - ١/١٣٧١ مطبعة الخيام - قم.
- الغارات: ابراهيم بم محمد الثقفي الكوفي (ت ٢٨٣)، تحقيق: جلال الدين المحدث، المطبعة بهممن.
- الغيبة: محمد بن ابراهيم النعماني (ت ٣٨٠)، تحقيق: علي اكبر الغفاري، طبع ونشر مكتبة الصدوق - طهران.
- الف حديث في المؤمن: الشيخ هادي النجفي ط ١/١٤١٦ طبع ونشر مؤسسة النشر الاسلامي.
- الكتاب المبين: ١/ ٢، محمد خان الكرمانى، طبعة حجرية.
- ثواب الاعمال: الشيخ الصدوق مطبعة أمير - قم ط - ٢/١٣٦٨ هـ ش، الناشر: منشورات الرضي - قم المقدسة.
- جمال الاسبوع لكمال العمل المشروع:، تحقيق: جواد قيومي الجزء أي الاصفهاني ط - ١/ ١٣٧١ هـ ش مطبعة اختر شمال.
- حلية الابرار في احوال محمد واله الاطهار: السيد هاشم البحراني ١١٠٧، تحقيق: الشيخ غلام رضا مولانا البحراني مطبعة بهممن ط - ١/١٤١١، الناشر: مؤسسة المعارف الاسلامية.
- خاتمة مستدرك الوسائل: المحقق النوري الطبرسي، تحقيق: مؤسسة ال البيت لحياء التراث قم المقدسة مطبعة ستاره قم ط. ١/١٤١٥، الناشر: نفس المؤسسة.

- خصائص الائمة: الشريف الرضي، تحقيق: دكتور محمد هادي الاميني طبعة مشهد /١٤٠٦، الناشر: مجمع البحوث الاسلامية الآستانة الرضوية المقدسة.
- دعائم الاسلام: نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حيون التميمي المغربي (ت ٣٦٣)، تحقيق: آصف بن علي اصفر فيضي ١٩٦٣، الناشر: دار المعارف.
- دلائل الامامة: للمحدث الشيخ ابي جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الشيعي (ت اوائل القرن الرابع)، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية مؤسسة البعثة - قم ط - ١٤١٣/١ مطبعة مؤسسة البعثة، الناشر: نفس المؤسسة.
- رجال النجاشي: الشيخ ابي العباس احمد بن علي النجاشي الاسدي الكوفي (ت ٤٥٠)، تحقيق: الحجة السيد موسى الشيبيري الزنجاني ط - ١٤١٦/٥ مطبعة مؤسسة النشر الاسلامي، الناشر: نفس المؤسسة.
- روضة الواعظين: محمد بن الفتال النيسابوري (ت ٥٠٨)، تحقيق: محمد مهدي السيد حسن الخراسان، الناشر: منشورات - قم - ايران. مختصر بصائر الدرجات:
- سليم بن قيس الهلالي: ابو صادق سليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي (ت قرن ١)، تحقيق: الشيخ محمد باقر الانصاري الزنجاني الخوئي.
- شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار، نعمان بن محمد التميمي المغربي (ت ٣٦٣)، تحقيق: السيد محمد الحسيني الجلالي مطبعة النشر الاسلامي، الناشر: نفس المؤسسة.
- شرح نهج البلاغة: ابن ابي الحديد (ت ٦٥٦)، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، مطبعة منشورات مكتبة اية الله العظمى المرعشي النجفي، الناشر: دار احياء الكتب العربية.
- صحيفة الابرار ١ / ٢: الميرزا محمد تقي المامقاني دار الجبل - بيروت.
- صحيفة الامام الرضا: مؤسسة الامام المهدي قم - المقدسة باشراف السيد الابطحي، مطبعة أمير قم ط/١٤٠٨، الناشر: مؤسسة الامام المهدي .
- طب الائمة ابي عتاب عبد الله بن سابور الزيات والحسين ابن بسطام النيسابوريين (ت ٢٦٢) ط - ١٣٦٣/٢ مطبعة أمير قم، الناشر: منشورات الرضى - قم.
- عدة الداعي ونجاح الساعي: احمد بن فهد الحلبي (ت ٨٤١)، تحقيق: احمد الموحيدي القمي، مطبعة حكمت قم، الناشر: مكتبة الوجداني - قم.
- علل الشرايع: الشيخ الصدوق المطبعة الحديدية - النجف الاشرف ١٩٦٦م.
- عوالي الثاني العزيزيه في الاحاديث الدينية: ابن ابي جمهور الاحساني (ت نحو ٨٨٠)، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء قم ط - ١٤٠٣/١.
- عيون اخبار الرضا الشيخ الصدوق، تحقيق: الشيخ حسن الاعلمي - مؤسسة الاعلمي للمطبوعات - بيروت ط - ١.
- عيون المعجزات: الشيخ حسين بن عبد الوهاب (ت قرن ٥) ط - ١٣٦٩ مطبعة الحديدية نجف، الناشر: محمد كاظم.
- فرج الهموم في تاريخ علماء النجوم: ابن طاوس مطبعة دار الذخائر للمطبوعات ط - ١، الناشر: نفس المؤسسة.

- فلاح السائل: رضي الدين ابو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد الطاوس (ت ٦٦٤).
- قرب الاسناد: ابو العباس عبد الله الحميري البغدادي (ت ٣٠٠) مؤسسة ال البيت لاحياء التراث - قم، مطبعة مهر قم ط ١/١٤١٣ مؤسسة ال البيت لاحياء التراث - قم.
- كامل الزيارات الشيخ جعفر بن محمد بن قوليه القمي (ت ٣٦٨)، تحقيق: جواد القيومي لجنة ال، تحقيق: ط ١/١٤١٧.
- كتاب الغيبة: الشيخ ابي جعفر الطوسي، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي احمد ناصح ط - ١٤١٧/٢ مطبعة بهمن، الناشر: مؤسسة المعارف الاسلامية.
- كتاب المؤمن: الحسين بن سعيد الكوفي الاهوازي (ت قبل ٣٠٠)، تحقيق: مدرسة الامام المهدي بالحوزة العلمية ط - ١/١٤٠٤، الناشر: مدرسة الامام المهدي - قم.
- كشف الغمة في معرفة الائمة: علي بن عيسى بن ابي الفتح الاربلي (ت ٦٩٣) مطبعة.
- كشف اليقين: في فضائل أمير المؤمنين العلامة الحلبي (ت ٧٢٦)، تحقيق: حسين الدرکاھي ط - ١/١٤١١.
- كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر: الخزاز القمي الرازي (ت ٤٠٠)، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوهاكمري الخوئي مطبعة الخيام - قم / ١٤٠١، الناشر: انتشارات بيدار.
- كمال الدين وتمام النعمة: الشيخ لصدوق صححه وعلق عليه علي اكبر الغفاري ط - محرم الحرام / ١٤٠٥، الناشر: مؤسسة النشر الاسلامية.
- مائة منقبة من مناقب أمير المؤمنين: الشيخ محمد بن احمد بن الحسين بن شاذان القمي (حيا ٤١٢) الطبع باهتمام مؤسس حسينية عماد زاده باصفهان ط ١/ ذي الحجة ١٤٠٧ المحققة في مطبعة أمير قم، تحقيق: ونشر مدرسة الامام المهدي .
- مجمع البحرين: الشيخ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥)، تحقيق: احمد الحسيني ط - ٢/ ١٤٠٨، الناشر: مكتب نشر الثقافة الاسلامية.
- مجمع البيان في تفسير القران: امين الاسلام ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٦٠)، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الاخصائيين ط - ١/١٤١٥، الناشر: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات - بيروت.
- مدينة المعاجز: السيد هاشم البحراني، تحقيق: الشيخ عزه الله المولائي الهمداني مطبعة بهمن ط - ١/١٤١٣، الناشر: مؤسسة المعارف الاسلامية.
- مسائل علي بن جعفر: علي بن جعفر الصادق (ت ١٤٧)، تحقيق: مؤسسة ال البيت لاحياء التراث - قم ط - ١/١٤٠٩ مطبعة مهر - قم، الناشر: مؤسسة المؤتمر العالمي للامام الرضا .
- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: المحقق النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠)، تحقيق: مؤسسة ال البيت لاحياء التراث ط ١/١٤٠٨، الناشر: نفس المؤسسة.
- مستطرفات السرائر: محمد بن ادريس الحلبي (ت ٥٩٨)، تحقيق: لجنة ال، تحقيق: مطبعة مؤسسة النشر الاسلامي ط - ٢/١٤١١.

- مشكاة الانوار في غرر الاخبار: ابي الفضل علي الطبرسي (ت قبل قرن ٧) قدم له صالح الجعفري، المطبعة الحيدرية في النجف ط - ١٣٨٥ / ٢، الناشر: نفس المطبعة.
- معاني الاخبار: الشيخ الصدوق، تحقيق: علي اكبر الغفاري ١٣٦١ هـ ش، الناشر: انتشارات اسلامي.
- مقتضب الاثر في النص على الائمة الاثني عشر: الشيخ احمد بن محمد بن عبيد الله بن عياش الجواهري (ت ٤٠١)، المطبعة العلمية - قم، الناشر: مكتبة الطباطبائي - قم.
- مكارم الاخلاق: الطبرسي (ت ٥٤٨) ط - ١٣٩٢ / ٦، الناشر: منشورات الشريف الرضي.
- من لا يحضره الفقيه: لشيخ الصدوق، تحقيق: علي اكبر غفاري، الناشر: - جماعة المدرسين ١٤٠٤ ط ٢.
- مناقب ال ابي طالب: ابن شهر اشوب (ت ٥٨٨)، تحقيق: لجنة من اساتذة النجف الاشرف / ١٣٧٦ مطبعة الحيدري النجف الاشرف.
- ميزان الحكمة: محمد ري شهري معاصر، تحقيق: دار الحديث ط - ١ / المطبعة دار الحديث، الناشر: دار الحديث..
- نهج البلاغة: خطب الامام علي (ت ٤٠)، تحقيق: الشيخ محمد عبده، الناشر: مطبعة دار المعرفة - بيروت.
- ينابيع المعاجز: السيد هاشم البحراني (ت ١١٠٧) المطبعة العلمية قم.

فهرس المجلد الخامس

شرح الفوائد

٧	فوائد الحكمة
٩	كلمة للشيخ الاحساني مهمة
١٣	المقدمة
٢٥	الفائدة الأولى: في ذكر تفصيل الأدلة الثلاثة
٤٣	الفائدة الثانية: في بيان معرفة الوجود والاشارة إلى القسم الاول
٨٥	الفائدة الثالثة: في الإشارة إلى القسم الثاني وهو الوجود المطلق
١٢٥	الفائدة الرابعة: قلت في الاشارة إلى تقسيم الفعل في الجملة
١٨٣	الفائدة الخامسة:
	الفائدة السادسة: في الاشارة إلى القسم الثالث وهو الوجود المقيد اوله الدرّة وآخره
٢٢٩	الذرّة
٢٤٩	الفائدة السابعة:
٢٧٩	الفائدة الثامنة:
٢٩٧	الفائدة التاسعة:
٣٢١	الفائدة العاشرة:
٣٥٥	الفائدة الحادية عشرة:
٤٠٧	الفائدة الثانية عشرة
	الفائدة الثالثة عشر: في الاشارة إلى بيان كيفية تكون الموجودات، وتنزيلاتها في
٤٥١	مراتب ظهوراتها، وبيان ما يلحق اكوانها من عوارض مراتبها
٤٥٧	شرح الفائدة الثالثة عشر
٤٥٩	الفائدة الثالثة عشر:

٤٧٧	الفائدة الرابعة عشر:
٤٨٧	الفائدة الخامسة عشر:
٤٩٥	الفائدة السادسة عشر:
٥٠١	الفائدة السابعة عشر:
٥١١	الفائدة الثامنة عشر:
٥١٧	الفائدة التاسعة عشر:
٥٢٣	المصادر
٥٣٣	فهرس المجلد الخامس

طبع بمطابع مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - طريق المطار - خلف فولدن بلازا - هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ص.ب. ١١/٧٩٥٧
Beyrouth - Air port street - Golden piazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

يسر مكتبة طريق المعرفة أن نقدم إلى قرائنا كتاب مجدد الحكمة الإلهية الشيخ أحمد الأحسائي.

والذي يشتمل على أكثر رسائله الغير المطبوعة سابقاً إلا طباعة حجرية قديمة بأسلوب حديث وطباعة أنيقة، خدمة للقارئ الكريم.

والشيخ الأحسائي عالم رباني وحكيم متأله غني عن التعريف اسمه، ونجمه ساطع لا ينطفئ على مر العصور تغمده الله برحمته. اللهم تقبل منا هذا العمل أحسن قبول.

مكتبة طريق المعرفة

مؤيد الجصاص



طريق المعرفة

العراق - النجف

التوزيع في جميع أنحاء العالم

٠٠٩٦٤٠٧٨٠١١٨٥٨٨٦