بيان الفوائد

شرح فوائد الشيخ

أحمد بن زين الدين الأحسائي

الشيخ محمد نصير الجيلاني

تحقيق

أحمد عبد الهادي المحمد صالح

دار المحجة البيضاء

لجنة التحقيق والنشر التابعة
للمرجعية الأخلاقية المباركة

موقع الأوحد
Awhad.com

بيان الفوائد

شرح فوائد الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي

بيان الفوائد

شرح فوائد الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي

الشيخ محمد نصير الجيلاني

تحقيق

أحمد عبدالهادي المحمد صالح

بسم الله الرحمن الرحیم

تصدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم والآثم على أعدائهم أجمعين.

هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ المحترم هو شرحٌ لكتاب (الفوائد) الذي ألفه علم الأعلام، فخر الأحساء، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي (ت: ١٢٤١هـ)، وأما الشرح فتصنيف تلميذه الشيخ محمد بن نصير الجيلاني، ويعتبر باكورة الشروح للفوائد، حيث أتمّ الناسخ نسخ هذا الشرح سنة ١٢٣٠هـ، مما يعني انتهاء الشارح منه قبل هذا التاريخ.

وكتاب (الفوائد) موجز مختصر مشتمل على اثنتي عشرة فائدة، تتعلق بالوجودات الثلاثة من الوجود الحق والوجود المطلق والوجود المقيّد، وخلق الإنسان.

وهي كالتالي:

الفائدة الأولى: في تفصيل الأدلة الثلاثة: الحكمة والموعظة والمجادلة.

الفائدة الثانية: في معرفة الوجود.

الفائدة الثالثة: في الوجود المطلق.

الفائدة الرابعة في تقسيم الفعل في الجملة.

الفائدة الخامسة: في تتمة الملحقات.

الفائدة السادسة: في قسمة الوجود المقيد.

الفائدة السابعة: في خلقة الأشياء في ستة أيام.

الفائدة الثامنة: في أن الأشياء لا تتجاوز أوقاتها.

الفائدة التاسعة: في أن كل شيء لا يدرك وراء مبدأه.

الفائدة العاشرة: في أن الله خالق الوجود الذهني والخارجي.

الفائدة الحادية عشرة: في صدور الأفعال عن الإنسان.

الفائدة الثانية عشرة: في ثبوت الاختيار.

وقد اتسمَ الشرح الذي بين أيدينا لهذه الفوائد بأنه شرحٌ وافٍ، مدعومٌ بآيات القرآن الكريم والأحاديث الصادرة عن أهل العصمة عليهم السلام، ويتعرض الشارح في أول المباحث إلى إعراب الجملة المشروحة مُختصرًا ومُشيرًا إلى بعض الفوائد اللغوية، ثم يتعرض للشرح مع ذكر الآراء الفلسفية المطروحة في المسألة، وقد تعرّض لمسائل ونظريات مهمة في العرفان والفلسفة مثل وحدة الوجود، وبسيط الحقيقة كل الأشياء، والمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى، وإبطال القول بأن الشرور أمور عدمية، وأمور كثيرة تركتها في سنبلها، وأيضًا استعان المؤلف بالكلام العقائدي كثيرًا ليقوي رأيه فيما أراد تبيينه وتوضحيه.

ويتميز هذا الشرح بأنه أوّل شرح للفوائد يكتب بعد ما ألفه الشيخ أحمد، وهذا يعطي إشارة أن الفوائد شغل فكر الفلاسفة من بدايات تصنيفه، وإن الشيخ عقد حلقة لتدريس الفوائد، وهذا الشرح أحد ثمرات تلك الحلقة الدرسية، كما أشار الشارح في مقدمته إلى ذلك.

وهذا الشرح يقدم لنا علم من أعلام المدرسة الأحسائية المغيبين والذين لا نعرف عنهم إلّا النزر البسيط، وإذا عرفنا، عرفنا الاسم، لا ما ذا قدم ولا شيء عن سيرته العلمية.

في الرواية عن الإمام الرضا عليه السلام: «من لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر الله»، أقدم شكري الجزيل ـ اعترافًا بالحق ـ إلى الذين مدّوا يد العون والمساعدة، سواءً في توفير مصدر من مصادر التحقيق أو قراءة مفردة أو جملة صعبت عليّ قراءتها، وأخصّ بالشكر والامتنان للفاضل سماحة الشيخ محمد حسين النجفي، وسعادة الدكتور رحمتي، والباحث المؤمن الأستاذ علي بن المرحوم يوسف الحمد الذين سعوا جاهدين في توفير نسختين من الرسالة التي بين يديك أيها القارئ الكريم، وأشكر أيضًا الأخ الشاب حسين بن هاني المعيوف الذي عمل معي خطوة بخطوة، وللأستاذ عبدالله بن علي الرستم الذي راجع العمل رسمًا وإملائيًا، والكثير أيضًا يستحق الشكر بذكر اسمه، وهم موضع احترام وتقدير.

كما أشكر اليد البيضاء، سليل الأسرة العلمية، والدوحة المعطاء، سماحة الحكيم الإلهي، آية الله المعظم، الميرزا عبدالله بن المرحوم الميرزا عبدالرسول الإحقاقي الأسكوئي ـ متعه الله بالصحة والسلامة ـ الذي تكفل بطباعة هذا الكتاب على نفقته الخاصة.

ومع سروري وبهجتي بإتمام العمل لست ممن يدّعي الكمال، وأن العمل لا يخلو من نقائص، وهذا شيء جبل عليه الإنسان، فأرحب وبكل سعة صدر بالملاحظات والنقد البناء والتنبيهات من القارئ الكريم، بناءً على ما سيراه من الأخطاء والزلات.

﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

أحمد عبدالهادي المحمدصالح

١٤٤١/١١/٢٢هـ

الأحساء ـ الهفوف

Ahmed.ab.hadi@gmail.com

ترجمةُ المُصنّف

اسمه[1]:

العالم العامل، الفاضل الممجد[2]، الشيخ محمد بن محمد نصير الجيلاني.

عالِمٌ من أعلامِ القرن الثالث عشر.

له اشتغال واهتمام كبير بالعلوم العقلية والعرفانية.

تتلمذ لدى الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي واستفاد منه، وكان كثير الإكبار والتعظيم له، وقد دوّن في هذا الشرح حضورهُ لديهِ في حلقةٍ درسيةٍ في كتاب (الفوائد)، وكان قبل ذلك قد قطع شوطًا كبيرًا في دراسةِ الفلسفةِ اليونانية التي كانت رائجة آنذاك في بلادِ فارس بشكلٍ كبير، ويظهر بأن رأيهُ حول هذه الفلسفة قد تغيّر بعد حضورهِ درس الشيخ واستماعهِ لنقده لمعظم الآراء الفلسفية، فتبنى حينها آراء الشيخ الأحسائي ودافعَ عنها أشد الدفاع كما سيرى القارئ الكريم في هذا الشرح، ولا شك أنّه استفاد منه في غير الفلسفةِ والحكمةِ أيضًا؛ لكون الشيخ الأحسائي آنذاك مرجعٌ شهير قد دان

---

(١) اعتمدت في الترجمة على ما كتبته ودونته في كتاب (أعلام مدرسة الشيخ الأوحد)، مع إضافات أضفتها للطبعة القادمة.

(٢) هكذا كتب أستاذه الشيخ الأحسائي في مقدمةِ إجابته لسؤالاتهِ التي وجهها له، وقد أورد بها نسبه كما أوردناه هنا.

بتقليدهِ الكثير وازدحمَ في حضورِ حلقاتهِ الفقهية والأصولية والحديثية الجموع الغفيرة من الطلبة، وأما حول تاريخ بداية هذه التلمذة فلا يوجد لدينا تاريخٌ دقيق ولكنها حتمًا كانت بعد هجرة الشيخ الأحسائي إلى بلاد فارس والتي كانت في حدود سنة **١٢٢٣**هـ بنزولهِ في يزد، ومن المعلوم من سيرة الشيخ الأحسائي أيضًا أنّه حوالي سنة **١٢٣٩**هـ قد هاجر إلى كربلاء؛ لغرض الإقامة الدائمة بها؛ وعليهِ فأن تاريخ تتلمذ الجيلاني عنده يقع بين سنة **١٢٢٣**هـ ـ **١٢٣٩**هـ، كما نعلم أنّه خلال سنة **١٢٣٠**هـ للجيلاني أسئلة وجهها إلى الشيخ الأحسائي وأجابهُ عنها مما يعني علاقته بهِ آنذاك، وكيفما كان فلا شك أنه خلال هذه السنوات الستةَ عشرَ كان الجيلاني في بعضها مُلازِمًا لدرس الشيخ الأحسائي.

وكانت أسئلته التي وجهها لشيخهِ مبنيةٌ على ما قرأه من عباراتٍ في كُتبهِ فأشكل عليه فهمها، مما يدلل على انكبابهِ على مؤلفات أستاذه وليس فقط حلقات درسه، وهي مسائل تدل على تدقيقٍ وتحقيق، فمنها:

ـ ما المراد من الإمكان الذي هو المكان للمتمكن الأوّل والوعاء للمشيئة الكونيّة؟

ـ وفي الحديث: «فبعلمه كانت المشيئة» إلخ، يدل على أن الكونية مخلوقة بالإمكانية، وهذا بظاهره ينافي قوله عليه السلام: «خلق الأشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها». والتعبير بالعلم الإمكاني هل مبني على الاصطلاح أم مستنبط من كلمات الأئمة عليهم السلام؟

ـ وفي معنى كل ما يمتنع في الممكن فهو في الواجب واجب بظاهره، وهذا يقتضي الكليّة جارية في جميع جهات التعريف.

ـ في الوجود بالنسبة إلى الواجب والممكن ليس مشتركًا معنويًا ولا لفظيًا، لأن الاشتراك وكذا العموم والخصوص وغيرها من العنوانات كلها من صفات الممكنات، وما ليس فيها لا يصح اتّصافه بصفاتها.

ـ ضرورة أن المفهوم من الوجود أمر انتزاعي عقلي، كيف يكون عينًا في الواجب أو في الممكن.

وفرغ شيخه من أجوبتها في اليوم التاسع من شهر رجب من عام **١٢٣٠**هـ[١].

وله أيضًا مسائل بعث بها للسيّد كاظم الرشتي (ت: **١٢٥٩**هـ)، كما أشار لذلك الرشتي في خاتمة كتابه (دليل المتحيرين)[٢]، وفي مقدمة الجواب يصفه بـ(بعض العلماء الأعلام، والفضلاء الكرام). كما يصفُ مسائله أنها: (انحطت دونها الافهام، وضلّت لديها العقول والأحلام).

مؤلفاته:

لهُ جملةٌ من المؤلفاتِ العلمية التحقيقة، والغالبُ عليها هو الفلسفة والعرفان، عرفنا منها التالي:

١ ـ ظهور الحقّ.

٢ ـ شرح الفوائد الحكمية، فرغ من استنساخهِ الناسخ سنة **١٢٣٠**هـ. وهو الكتاب الذي بين يديك

٣ ـ زاد الموحدين[٣].

٤ ـ رسالة في بيان تحقيق المحمول والموضوع، وهي في المنطق، جوابًا لسؤال الملّا علي أصغر[٤] الذي وصفه بها بـ(الصديق

---

(١) تراث الشيخ الأوحد (الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م): ١٢/٢٦٣.

(٢) دليل المتحيرين: ١٥٧.

(٣) ذكره في شرحه على الفوائد، وأحال إليه لمن أراد المزيد.

(٤) تجدر الإشارة أن للسيّد كاظم الرشتي رسالة في (شرح دعاء السمات) إجابةً لسؤال الملّا علي أصغر هذا، وقد وصفه قائلًا: (المولى الأفخر، والنور الأزهر، ذا الفهم السليم، والإدراك المستقيم، المؤيد بتأييد الإله الأكبر، الآخوند الملّا علي أصغر، عظم الله مقامه=

الروحاني). فرغ منها في ليلة الخميس من محرم الحرام عام ١٢٣٤هـ.

أولها: (بسم الله الرحمن الرحيم. والصلاة على نبيه وآله. أمّا بعد. فيقول العبد الفقير.. كان في سابق الزمان، طالبًا مني أن أكتب له شيئًا في بيان تحقيق المحمول والموضوع على ما هو الحق عند المحققين).

آخرها: (فعلى هذا لا فرق يلي الأولوية وغيرها جزمًا. فتأمل، ولا تغفل تفهم المراد إن شاء الله تعالى).

عنوان الكتاب:

لم ينص المؤلف على تسميةٍ للكتاب في المقدمةِ التي كتبها، وإنما اكتفى بقوله: (ولـمَّا كان فوائده ـ دام ظلّه العالي ـ وافية بالمسائل الدّينية، والمعارف الحقيّة، وأصولًا ثمينة يقينيّة، حاوية على نخبة معارف العارفين، وزبدة مسالك السالكين، وكان أكثرها موقوفًا على السماع، أردت أن أكتب شيئًا ممَّا سمعت وفهمت من إفاضاته)، وهذا بيانٌ لغرضه وطريقة مسلكه، وليس تسميةٍ لكتابه كما لا يخفى.

وذكر الكتاب السيد أحمد الحسيني في (تراجم الرجال) عند ذكر الشارح، وأسماه بـ(شرح الفوائد الحكمية)، إلّا أن هذه التسمية من السيد هي أيضًا بيان لغرض الكتاب، وليس اسمًا مبينًا على تسميةٍ للمؤلف، أو تسمية أحد تلامذته ومعاصريه.

وفي الفهارس، أشير للنسخة الخطية في فهرس جامعة برنستون تحت عنوان (شرح الفوائد للأحسائي)، والكلام في هذا العنوان كالكلام في سابقه.

=ورفع أعلامه). ويظهر لي أنه أحد أعلام المدرسة الأحسائية؛ لما يظهر من وصف الرشتي والجيلاني له بما تقدّم.

إلّا أننا وجدنا أدق وصف للكتاب بحيث يمكن اعتباره عنوانًا له، وأقربه لألفاظ المصنف، هو ما سجله في خاتمة الكتاب بقوله: (هذا أوان الفراق من تحرير هذه الأوراق، في بيان فقرات الفوائد، وشرح عنواناتها).

وعلى هذا يكونُ أقربُ الأسماءِ صحةً ليكونَ عنوانًا للكتاب هو (بيان الفوائد... شرح فوائد الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي)، والله العالم.

نسخ الكتاب:

بعد البحث المضني في المكتبات العامة والخاصّة، وفهارس المؤلفات، وفقنا ولله الحمد والمنّه وبمساعدة الأصدقاء أن نقف على مصورتين من نسخ هذا الكتاب، وهما على النحو التالي:

النسخة الأُوّلى: صورة من النسخة الخطّية المحفوظة في المكتبة الوطنية لجمهورية إيران الإسلامية، برقم (٢٤٨ ـ ٢١٣٣) وكتب عليها في الصفحة الأولى بعد الغلاف بالفارسي: (حاشيه فوائد شيخ مشايخ، صاحب فضايل... وعلوم باذخه، المعروف العارف، جامع الحقائق والمعارف، المؤيد المسدد، الأوحد، الشيخ أحمد اللحسائي... تصنيف محمد بن نصير جيلاني قدس الله روحه). وعدد صفحاتها (١٤٩) صفحة، بمقاس ٢١ في ٣١سم، كتبت بخط نستعليق، ويوجد عليها في الهوامش تعليقات، في نهاية كل تعليق مكتوب منه.

النسخة الثّانية: صورة من النسخة المحفوظة في مكتبة جامعة برنستون الأمريكية، برقم الحفظ (٨٢٢)، عدد الصفحات(٢١٤) صفحة. ناسخها: محمد بن حسين بن محمد اليزدي، بيزد، في جمادى الأولى عام ١٢٣٠هـ[1]. وهي بخط نسخ، وأوراقها جيده مع أن في أولها أثر رطوبة إلّا

(١) يراجع أيضًا فهرس المخطوطات العربية في جامعة برنستون: ٨٤/٩، رقم (١٩٩) من السلسلة الجديدة ٢/١.

أنها لم تصب النص بضرر، ولا يوجد ضرب على عبارات المؤلف، وتوجد في هامش الصفحات تعليقات في ختام كل تعليق مكتوب منه.

منهج التحقيق:

اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب على مخطوطتين مصورتين من أصل. وقد عملت فيه على النحو التالي:

- تنضيد الحروف والكلمات على الحاسوب.
- تقطيع النصوص وضبطه وتدقيقه.
- اعتمدت أسلوب التلفيق بين النسخ، مراعيًا فيه منهج تحقيق النصوص.
- مقابلة النسختان واثبات النصّ الصحيح في المتن والإشارة إلى الاختلاف في الهامش.
- تخريج الآيات الكريمة وحصرها بين أقواس مزهّرة ﴿ ﴾.
- تخريج الأحاديث الشريفة والأدعية وضبطها، وحصرها بين تنصيصين « »، وذلك بالعودة إلى كتب الأحاديث التي أشار لها المؤلف في متن كتابه أولًا، وإذا لم يذكر ذلك أبحث عن الحديث في المصادر المعتبرة.
- خرجت النصوص والنقولات التي ينقل منها المؤلف من نفس الكتب التي ذكرها، وإذا تعسر نقلها بعدم وقوفي عليها نقلتها من مصادر أخرى وأشرت لذلك في الهامش، أو أتركها من غير تخريج.
- قمت وفي أضيق الحدود بإضافة بعض الكلمات ليستقيم سياق المتن، سواء تطلب سياق العبارة على ذلك أو من المصادر التي نقلت منها وأشرت لذلك في الهامش؛ ليتضح المعنى منها، وجعلتُ هذه الإضافة بين عضادتين [ ].

ـ بالمقارنة بين المخطوطتين وجدت سقط كثير وقع فيه النساخ، فأشرت إلى ذلك في الهامش بعدما حصرته بين " ".

ـ أهملت جميع أخطاء النساخ الفردية التي شاهدتها في النسختين ولا تعطي فائدة للنص التي صادفتني أثناء التحقيق، فقد وجدت فروق تكونت بمجرد سهو وقع فيه الناسخ مثل ترك التنقيط أو الحروف الساقطة، أو الاختلاف بكتابة الإملاء، حتى لا أثقل الحواشي من غير ضرورة، إلّا ما لزم التنبيه عليه عند الاختلاف في تغيير المعنى.

ـ لم أحاول إضافة تعليقات على نصّوص وعبارات المؤلف إلّا في أضيق الأحوال والتعليق يقتصر على تنظيم مادة النص بما يظهر معانيه ويوضح دلالاته.

ـ وضعت عناوين تفصيلية تسهيلًا للقارئ ووضعتها بين عضادتين [ ]، أمّا العناوين التي ليست بين العضادتين فهي من المؤلف.

نماذج
من النسخ الخطية

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة الصفحة الأولى من النسخة (أ)

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد فيقول افقر الى الله الغني المعتصم بحبل الله العلي محمد بن
محمد نصير الجيلاني ان بعد الفراغ من الحكمة البوعلي شرعت في الحكمة
الاشراقية وقرئت عند العالم الرباني والفاضل البرهاني والوالد الزاهد
زبدة الافاضل وعمدة الاماجد المولى المعظم المكرم الذي مستغن عن
ذكر الاوصاف شيخ المشايخ الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي متعنا الله
بطول حياته وبقائه ولما كان فوائده دام ظله العالي وابنه ما المسائل
الدقيقة والمعارف الحقيقة واصول مبنية بتبيينه طاويه على بحبحة
معارف العارفين وزبدة مسائل السالكين وكان اكثرها موقوفا
على السماع اردت ان اكتب شيئا مما سمعت وفهمت من افاداته
سلمه الله بفضله جميع افاداته وبيانه حتى لا يتعسر على الطالبين ولست
الا كالمتسلل من قوم الى الحرين فينبغي اعطى اجرا حاملين لاه حامل
المسك رابحه يكفيه منها انا اذا بعد الاستخارة الشرح في المقصود
فاقول [illegible] هو تعمق في الالفاظ لا عبر الى قوله وذلك
لا يوصل الا الى عالم الصور او المعاني اعلم ان المغلق قد يستفاد
من الالفاظ مع ملاحظة الاوضاع وعدمها فعلى الاول يتحقق
دليل الجلالة وعلى الثاني دليل الحكمة والموعظة الحسنة كما

الحكمة

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ب)

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

[توطئة]

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي وعليه رجائي[1]

أمَّا بعد[2].

فيقول الفقير إلى الله الغني، المعتصم بحبل الله العلي، محمد بن محمد[3] بن[4] نصير الجيلاني: إني بعد الفراغ عن الحكمة اليونانية، شرعت في الحكمة الإيمانية، وقرأت عند العالم الرباني، والفاضل الفرداني[5]، والوالد الروحاني، زبدة الأعاظم، وعمدة الأفاخم، المولى المعظم، المكرّم المستغني[6] عن ذكر الأوصاف، شيخ المشايخ، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي ـ متعنا الله بفيوضاته وبقاءه ـ.

ولمَّا كانت فوائده ـ دام ظلّه العالي ـ وافية بالمسائل الدّينية، والمعارف الحقيّة، وأصول مبنية يقينيّة، حاوية على نخبة معارف العارفين، وزبدة مسالك السالكين، وكان أكثرها موقوفًا على السماع، أردت أن أكتب شيئًا

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (ب).

(٥) ليست في (أ).

(٦) في (أ): يستغني.

ممَّا سمعت وفهمت من إفاداته[١] ـ سلّمه الله تعالى من جميع آفاته وبليّاته ـ حتَّى لا يصعب على الطالبين.

ولستُ إلّا كحامل [المسك] من قوم إلى آخرين، فليس أحمل أجر العاملين[٢]؛ لأن حامل المسك رائحته تكفيه.

فها أنا ذا بعد الاستعانة أشرع في المقصود. فأقول:

---

(١) في (أ): من إفاضاته.

(٢) في (ب): فيشيء أعطى أجرًا لحاملين (وهي عبارة ركيكة بعيدة عن النص).

[شرح مقدمة المصنف]

[المعاني في تكوين الدليل]:

قولهُ ـ دام ظله العالي ـ: (وهو تعمق في الألفاظ لا غير، رأيت أنه يجب عليَّ أن أروعهم بعجائب من المطالب، لم يذكر أكثرها في كتاب، ولم يجرِ ذِكرها في خطاب.

ويكون ذلك بدليل الحكمة، لأن الذي طلبوا به الغاية؛ دليل المجادلة بالتي هي أحسن، وذلك لا يوصل إلّا إلى عالم الصور أو المعاني).

أقولُ: اعلم أن المعاني قد تُفهم[1] من الألفاظ مع ملاحظة الأوضاع وعَدَمها.

فعلى الأول: يتحقق دليل المجادلة.

وعلى الثاني: دليل الحكمة أو الموعظة الحسنة، المشار إليها في قوله[2] تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[3].

---

(١) في (ب): تستفاد.

(٢) في (ب): كما قال الله.

(٣) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

وتوضيح هذا الكلام [في مواطن إدراك الدليل]:

"فالمنفي في الفقرة الأولى عبارة عن الثانية، والمثبت في الثانية عبارة عن الأولى"[(١)].

وبعبارة أخرى، المعاني[(٢)] إمَّا أن[(٣)] تكون مقصودة، وهي التي تستفاد من الألفاظ مع عدم ملاحظة الأوضاع، ومدركها الفؤاد، وهو أعلى مرتبة من الذات أو القلب.

وإمَّا أن تكون غير مقصودة، وهي التي تستفاد منها مع ملاحظتها، ومدركها العلم، مثلًا إذا قلنا[(٤)]: زيد قائم.

فبالمجادلة يفهم أن مفهوم القيام غير مخالف[(٥)] لمفهوم[(٦)] زيد مع اتحادهما في الخارج، ضرورة أن الحمل المتعارف لابد له[(٧)] من جهة تغاير واتحاد[(٨)].

وبدليل الحكمة، علمنا أن القيام صفة ومعلول، "وتقدم العلّة على المعلول بالوجود بديهي"[(٩)].

تحقيق فيه تدقيق[(١٠)]:

هو أن يقال: إن[(١١)] الذي به يثبت القيام لزيد، عبارة عن الحركة

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) في (أ): إن المعاني.
(٣) ليست في (أ).
(٤) في (أ): قيل.
(٥) ليست في (أ).
(٦) في (أ): مفهوم.
(٧) ليست في (ب).
(٨) في (ب) بعد واتحاد عبارة: كما برهن في موضعه.
(٩) ما بين " " ليست في (أ).
(١٠) في (أ): فائدة.
(١١) العبارة (هو أن يقال: إن) ليست في (أ).

النفسانية[١]، وهي بنفسها فعل من أفعاله، وكل فعل مغاير لفاعله بحسب الوجود وارتفاع الاتحاد المعهود، فقس على فعلك فعل الله، كما في الحديث: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد في العبودية وجد في الربوبية»[٢]، "وإليه أشار ـ دام ظله العالي ـ في مباحثاته بقولهِ"[٣]: من عرف قائم، من زيد قائم، فقد عرف الله.

[المراد بالمعاني]:

"وإذا عرفت هذا فاعلم أن المعاني التي نفى"[٤] بقوله: **(وهو تعمق في الألفاظ لا غير)**، عبارة عن مدركات الفؤاد أو القلب. "كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى"[٥].

والذي ثبت[٦] بقوله في المتن[٧]: **(أو المعاني)**[٨]، عبارة عن مدركات العلم بحسب أوضاع الألفاظ، فلا تتوهم[٩] منافاة، لأن المنفي غير المثبت.

فالمراد بالمعاني في هذا المقام ما يُستفاد من الألفاظ، سواءً كانت

---

(١) كلّ جسم يتحرك فحركته إمّا من سبب خارج وتسمى حركة قسريّة، وإمّا من سبب في نفس الجسم، إذ الجسم لا يتحرك بذاته، وذلك السبب إن كان محركًا على جهة واحدة على سبيل التّسخير فيسمى طبيعية، وإن كان محركًا حركات شتّى بإرادة أو غير إرادة، أو محركًا حركة واحدة بإرادة فيسمى نفسًا. (شرح المصطلحات الفلسفية: ١١٠ رقم (٥١٠)).

(٢) مصباح الشريعة: ٧، الباب الثاني.

(٣) في (أ): ولذا قيل.

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

(٥) ما بين " " ليست في (أ).

(٦) (والذي ثبت) ليست في (أ).

(٧) ليست في (ب).

(٨) (المراد بالمعاني: ما يدركها العقل، لأن المعاني المستفادة من الألفاظ هي الصور، وهي العلم) منه دام ظله.

(٩) ليست في (ب).

الأوضاع ملحوظة أم لا، وهي بالنسبة إليها كالروح[١] بالنسبة إلى الجسم[٢]، فكما أن الجسم قالب [للروح][٣]، ولا يتحقق إلّا بها، فكذلك الألفاظ لا تحقق لها إلّا بالمعاني مع كون أحدهما زمانيًا والآخر دهريًا.

وما ورد في الحديث من: «إن الأرواح خلقت قبل الأجسام بألفي عام»[٤]، محمولٌ على القبلية الدَّهرية، وهذا[٥] لا ينافي المعيّة الزمانية[٦].

[المراد بالكتاب في كلام المصنف]:

"لا يقال النكرة في قوله: (**في كتاب**) وقعت في سياق النفي[٧]، فيكون منافيًا لقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[٨].

وكذا قوله في (**خطاب**)، لأنّا نقول: المراد به كتب علماء السلف من الحكماء الإشراقيين[٩] والمشائين[١٠] . . . . . .

---

(١) في (ب): كالأرواح.

(٢) في (ب): الاجسام.

(٣) في (ب): الاجسام قوالب للأرواح.

(٤) يراجع معاني الأخبار: ١٨٤/١، باب ٤٢، معنى الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، حديث رقم (١/١٣٦).

(٥) في (ب): إذ هي.

(٦) المعيّة الزمانية: أن يكونا (المتقدّم والمتأخّر) موجودين في الزمان، ولا يكون أحدهما متقدّما على الآخر. (شرح المصطلحات الفلسفية: ٣٧٩ رقم (١٥٨٦)).

(٧) وذلك باعتبار أن النكرةَ في سياقِ النفي تُفيد العموم كما حقق في اللغة.

(٨) سورة الأنعام، الآية: ٥٩.

(٩) الحكمة الإشراقية: مذهب فلسفي، والكلمة مشتقة من الإشراق، وهي في اللغة الإضاءة والإنارة، وفي الاصطلاح عرف بأنه ظهور الأنوار الإلهية في قلب الإنسان الصوفي، أو معرفة الله من طريق الكشف أو نتيجة لانبعاث نور من العالم غير المحسوس إلى الذهن. وشيخ هذا المذهب ومؤسسه هو الشيخ شهاب الدين السهروردي (٥٤٩هـ ـ ٥٨٧هـ).

(١٠) المشائيين: مدرسة فلسفية في اليونان القديمة، مؤسسها الفيلسوف اليوناني أرسطو، وسمّاه تلاميذه المشّاء. ومن أبرز فلاسفتها من المسلمين: يعقوب بن إسحاق الكندي، وأبي=

والصوفيين[١]، على أن القرينةَ ثابتةٌ في أنه ليس المراد كتاب الله كما لا يخفى على من له تدبر بأسلوب كلامه ـ أعلى الله مقامه ـ المسلّم منه"[٢].

[المراد بدليل الحكمة]:

اعلم أن المراد بدليل الحكمة، الدليل الذي يدركه الفؤاد بعد اندكاك جبل الإنيه.

وفي هذا غاية المعرفة ونهاية العبودية، وإن كانت متفاوتة على حسب تفاوت المقدمات، إذ ليس له أن يقف عند حد، بل كلما وصل، وصل إلى مرتبة أعلى.

وهكذا ومع ذلك لا يمكن له الوصول إلى الأزل تعالى شأنه؛ لأنها مقامات الخلق، «ظهر الله لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها»[٣].

=نصر الفارابي، وأبي علي بن سينا، ونصير الدين الطوسي، وابن رشد الأندلسي. ومنهجها المنهج العقلي والاستدلال على أسس منطقية.

(١) بدأ التصوف في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وكان التصوف في بداياته يقوم على العكوف على العبادة، ثم صار علم معرفة الله، ثم دخلته مفاهيم: العشق، والمحبة، والمعرفة. وتأثر الصوفية بالفلسفة اليونانية، وقالوا: بوحدة الوجود. (يراجع: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية: ٤٥٠ رقم (٤٩٤)).
والصوفي في اصطلاح الفلاسفة: هو الذي يزعم أنه يستطيع أن يرتقي من المعطيات التجريبية والرموز الحسية إلى الكشف عن الحقائق الخفية، أو الذي يزعم أنه يستطيع أن يدرك الحقائق الإلهية بحدس متعالٍ، إما بطريق الإلهام، وهو طريق الأولياء، وإما بطريق الوحي، وهو طريق الأنبياء، فإذا اعتقد الصوفي أن الله سام ومتعالٍ، جدّ واجتهد، وصفى نفسه، وطهر قلبه، وصعد مرتبة مرتبة حتى يصل إليه، وإذا اعتقد أن الله كامن في أعماق نفسه، غير منفصل عنها، تعمق في إدراك ذاته لكشف الحجب عنها حتى يصل إلى إدراك الذات الإلهية. (راجع: المعجم الفلسفي (صليبا): ١/٤٧٤ مادة: الصوفي).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) قال الإمام علي عليه السلام: «بل تجلَّى لها بِها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها» يراجع نهج البلاغة: ٣٥٨، خطبة رقم (١٨٥).

كما قال الله تعالى[١] في الحديث القدسي: «كلما وضعت لهم علمًا، رفعت لهم حلمًا، وليس لمحبتي غاية ولا نهاية»[٢].

توضيح[٣]:

وإذا علمت أن[٤] الفؤاد لمَّا كان آيةٌ للهِ ومظهرًا لله[٥] تعالى، وآلةٌ للمعارفِ الحقّة، فهو مما لا بد منه لكل[٦] موجود من الموجودات، درة كانت أو ذرّة، سعيدًا كان[٧] أو شقيًا، دهريًا كان[٨] أو زمانيًا، ولكن في[٩] كل بحسبه، "كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[١٠]"[١١].

فالفؤاد حين كونه مظهرًا مثلًا، يكون في كمال البساطة والوحدة، لأن المركب لا يدرك إلّا مركبًا مثله، كما قال عليه السلام: «إنما تحد الأدوات أنفسها وتشير الآلة إلى نظائرها»[١٢] إلخ. فلا يدرك الشيء إلّا ما كان من جنسه. "وسنتلو عليك زيادة بيان إن شاء الله"[١٣].

---

(١) (قال الله تعالى) ليست في (أ).

(٢) يراجع إرشاد القلوب، الباب ٥٥ وهو خاتمة الجزء الأول ص٢٥٧، ونصّ الحديث هكذا: (وليس لمحبّتي علم ولا غاية ولا نهاية، كلّما رفعت لهم علمًا وضعت لهم علمًا).

(٣) العنوان ليست في (أ).

(٤) (إذا علمت أن) ليست في (ب).

(٥) في (ب): له.

(٦) في (ب): لا بد لك منه.

(٧) ليست في (أ).

(٨) ليست في (أ).

(٩) ليست في (ب).

(١٠) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

(١١) ما بين " " ليست في (أ).

(١٢) يراجع كتاب التوحيد: ٣٩، باب ٢ التوحيد ونفي التشبيه، حديث رقم (٢).

(١٣) ما بين " " ليست في (أ).

[نقد تصنيف الأدلة بحسب المنطق الأرسطي]:

فإن قيل الأدلة المصطلحة خمسة:

البرهان: وهو القياس المؤلف من اليقينيات.

والجدل[١]: وهو القياس المؤلف من المقدمات التي اعتبر فيها عموم الاعتراف من العامة والتسليم من الخصم.

والخطابة: وهو ما يتألّف إمَّا من المقبولات، وإمَّا من المظنونات.

والشعر: وهو ما يتألّف من المقدمات الّتي تفيد غير التصديق، أعني التخيل.

والمغالطة: وهو ما يتألّف من مقدمات غير مسلّمة، بل من مقدّمات كاذبة في الوجه في تخصيص الجدل بهذا المقام.

قلتُ: لم يكن لشيء من هذه الأدلة الوصول والإيصال إلى المعارف الحقّة، فكُلّها سواء، ولم يكن للجدلِ زيادةُ اختصاصٍ لا متصور لغيره، فلذا لم يتعرض لغيره.

---

(١) (المراد بالمجادلة بالتي هي أحسن، المجادلة بما يتألّف منه اليقينيات كالبرهان وبما يتألف من المقبولات والمظنونات مع التركيب الصحيح، كما في مقام الخطابة ومما يألّف منه المتخيلات كما تتألف التركيب الصحيح فكلها منه المجادلات بالتي هي أحسن، فلم يخرج إلّا مقام المغالطة فأنها ليست من المجادلة بالتي هي أحسن). منه دام ظله العالي.

[شرح الفائدة الأولى]

[في تفاصيل الأدلة الثلاثة
وذكر مستندها وشرطها]

[الفائدةُ الأوْلى في القسم الأول من الأدلة: دليل الحكمة]:

قوله ـ دام ظله العالي ـ: (فالأوّلُ: دليل الحكمة، وهو آلةٌ للمعارف الحقِّيَّة، وبهِ يُعرفُ الله سبحانه، ويعرفُ ما سواه)[1].

[المراد بالمعارف الحقية]:

أقولُ: اعلم أن[2] المراد بالمعارف الحقية، معرفة الصّفات والآثار لا معرفة الذات، "لأن ذات الأقدس تعالى شأنه"[3] غيب لا يمكن أن يعرف، بل جهة معلوميّته عين المجهوليّة، ومشهوديّته عين المفقوديّة، والسبيل إليه مسدود والطلب مردود، كما قالَ عليه السلام: «إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا»[4].

وأمَّا باعتبار التجلي في المرايا والظهور في المظاهر: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[5].

---

(١) وقد عرفه الشارح كذلك في شرحه لمقدمة المصنف بأنه الدليل الذي يدركه الفؤاد بعد اندكاك جبل الآنية كما مر.

(٢) (اعلم أن) ليست في (أ).

(٣) ما بين " " من (ب)، وموضعها في (أ): فأنه.

(٤) يراجع الكافي: ٢٣٢/١، باب ٨ النهي عن الكلام في الكيفية، حديث رقم (٣/٢٥٢).

(٥) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

[وفي الحديث]: و«لو أنّكم دلَّيتم [رجلًا] بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله»[١]، وإليه الإشارة، بقوله عليه السلام: «ما رأيت شيئًا إلّا ورأيتُ اللهَ قبلهُ أو معه»[٢].

وأمَّا ما[٣] في دعاء عرفة للحُسين عليه السلام، حيث قالَ: «كيف يُستدل عليكَ بما هو في وجودهِ مفتقرٌ إليك! أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المُظهر لك! متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلُ عليك! ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك! عميت عينٌ لا تراك[٤] ولا تزال عليها رقيبًا، وخسرت[٥] صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبًا»[٦].

وقالَ عليه السلام أيضًا: «تعرفت لكل شيءٍ فما جهلك شيءٌ»[٧].

وقالَ عليه السلام: «تعرفت إلي في كل شيءٍ فرأيتك ظاهرًا في كل شيءٍ، وأنت الظاهر لكلّ شيءٍ»[٨] الدعاء[٩].

وفي هذه الكلمات دلالة واضحة على أن الله تعالى أجلى الأشياء ظهورًا وكشفًا، فكيف يصح أن يقالَ: إنه تعالى بالخلق يعرف، وليس الخلق أجلى وأعرف منه تعالى؟

---

(١) كنز العمال: ٦/١٤٩، حديث رقم (١٥١٩٠).

(٢) ينقل عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: (ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه) مسند الإمام علي عليه السلام، ج١ ص١٥٠.

(٣) في (ب): قالَ سيّد الشهداء ـ صلوات الله عليه وعلى آبائه وأبنائه ـ.

(٤) ليست في المصدر.

(٥) في المصدر: وحسِرتْ.

(٦) إقبال الأعمال: ٦٣٣، دعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة.

(٧) المصدر السابق: ٦٣٤.

(٨) المصدر السابق.

(٩) في المخطوط: الحديث.

قلت: هذا الكلام ـ أعني قوله ـ: (**به يعرف الله سبحانه**)، مبني على فقرة أخرى منه عليه السلام، وهي هكذا: (إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها كما دخلت إليك منها، مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها، إنك على كلِ شيءٍ قديرٌ)[١].

[إشكالٌ حول حالات الأئمة عليهم السلام مع الله]:

لا يقال: فعلى هذا يلزم التنافي بين الحديثين، فكيف يصحّ له عليه السلام التّكلّم بألفاظ متناقضة "وعبارة متنافية، فهل هذا إلّا قرارًا من الإمام إلى النار من شأن الأبرار"[٢]، لأنا نقول: للأئمة عليهم السلام حالات مع الله، حالة التجلي، كما صرح به[٣] عليه السلام، بقوله: «هو فيها نحن، ونحن فيها هو»، وغيرها، كما صرّح بقوله عليه السلام: «ومع ذلك هو هو، ونحن نحن»، فحينئذ ترتفع المنافاة، لأن الأول محمول على حالة التجلي والثاني على غيرها. "فهل هذا إلّا الفرار من النار إلى دار القرار، وهو شأن الأبرار"[٤].

تنبيه:

الأئمة[٥] عليهم السلام في حالة التجلي، كالحديدة المحماة في النار، فكما أن الحديدة في هذه الحالة[٦] تفعل فعل النار مع "كونها متغاير بيّن في الخارج، فكذلك الأئمة عليهم السلام في تلك الحالة يفعلون فعل الله بلا مغايرة، إذ

---

(١) المصدر السابق.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ليست في (ب).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) في (أ): الأولياء.
(٦) نص العبارة في (أ): فالحديدة في هذه الحالة.

لا فرق بينه تعالى وبينهم عليهم السلام إلّا أنهم عليهم السلام عباده وخلقه، كما "[١] ورد في دعاء رجب[٢]: (ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان، يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها إلّا أنهم عبادك وخلقك، فتقها ورتقها بيدك، بدؤها منك وعودها إليك)[٣][٤].

[رد الإشكالات الواردة حول إدراكات الفؤاد]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ويعرف ما سواه).

أقولُ: فإن قلت: إذا كان مدرك دليل الحكمة هو الفؤاد وهو أعلى مرتبة من الذات، فمن حيث كونه مظهرًا لله تعالى وآية له، ليس له إلّا إدراكه تعالى، فمن أين يصحّ أن يقال ما قالَ ـ دام ظلّه ـ؟

قلتُ: ليس المراد أن للفؤاد ـ من هذه الحيثيّة ـ إدراك ما سوى الله تعالى، بل من هذه الحيثية ليس له إلّا إدراك صفاته تعالى وآثاره، كما هو الحق، بل المراد أن الفؤاد مع قطع النظر عن هذه الملاحظة له إدراك ما سواه.

"وبعبارة أخرى: الفؤاد له جهتان من حيث كونه ناظرًا إلى ربه، لم يدرك إلّا الله وصفاته وآثاره، ومن حيث كونه منظرًا فليس له إدراك ما سواه"[٥].

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في (ب): المرجب المكرم.

(٣) المصدر السابق: ١٤٩، من الدعوات في كل يوم من رجب، وهو دعاء خارج من الناحية المقدسة.

(٤) مراد الشارح نفي ما قد يُتوهم من الاتحاد في حال التجلي، ولذا نبّه القارئ إلى هذه الإشارة، بأن التجلي حالة من فناء الصفات، كتجلي صفة الإحراق في الحديدة المحماة لا تجلي الذات بكنهه؛ للامتناع الذي أشار له في بداية كلامه عن المعارف الحقية فلن تنقلب الحديدة إلى ذات النار.

(٥) ما بين " " ليست في (أ).

لا يقال تحقق الفؤاد في الأعيان منوط على إزالة الحجب ورفع الإنيات، فعلى هذا كيف يصح إطلاق الفؤاد على الحيثية الثانوية؟

لأنَّا نقولُ: الفؤاد مع قطع النظر عن هاتين الحيثيتين موجود من الموجودات، ظهر الله له به، وإن كان بحسب الظهور والشهود عند أهله محتاجًا إلى قيد، فعدم اعتبار الحيثية الأولى لا يدل على عدمه، كما أن الثانية لا ينافي وجوده.

تمثيل[١] [في صفات الله هي الظاهر في المظاهر]:

اعلم أن الشمس إذا طلعت صارت الأرض مشرقة، فلو لم تكن لما ظهر نورها، فهي مظهر لها مع خلوها عنها، فكما أن ما فيها صفتها، لأن ذاتها غيب لا يرى، كذلك فيما نحن بصدد بيانه.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أن[٢] الظاهر في المظاهر، والمتجلّي في المرايا، إنما هو صفات الله وآثاره، وإن كانت هذه المظاهر والمرايا أيضًا من صفاته تعالى وآثاره. هذا بنظر الظاهر.

وأمَّا بنظر التحقيق: فالظاهر هو عين المظاهر، ضرورة إنها المتصفة بوصف الظهور لا غير.

فعلى هذا التحقيق، "الذي يطفح منه رشحات التدقيق"[٣]، ظهر بطلان ما توهمه البطّالون من أن الظاهر في المظاهر هو الله، "والاستشهاد بكلام الإمام عليه السلام موقوف على فهم المرام، كما لا يخفى على ذو الأفهام، ثم قالَ، قالَ"[٤] بعض أهل المعرفة: (إنَّ العالم غيب لم يظهر قطّ، وأنه تعالى

---

(١) في (ب): تمثيل سماوي.

(٢) في (ب) العبارة وردت كالتالي: ولأجل التوضيح، تقرر المدعى بعبارة أخرى، فنقول.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

هو الظاهر ما غاب قط، والناس على عكس الصواب، فيقولون: العالم ظاهر والحقّ تعالى غيب. فهم بهذا الاعتبار في مقتضى هذا التنزل[١]، كلّهم عبيد للسوى، وقد عافى الله بعض عبيده من هذا الداء)[٢] انتهى كلامه.

أقولُ: ليس لأحد شك في سخافة كلامه؛ لأن ذوات الأشياء كلّها ما لم تتصف بصفاتها لم تظهر قط، فبعد اتصافها بصفاتها كانت ظاهرة، فذات زيد مثلًا، من حيث هي ذات غيب لا يدرك، وأمَّا بعد اتصافها بصفاتها، كالقيام مثلًا، كانت ظاهرة[٣].

فقوله: (العالم غيب)، إن أراد به ذوات الأشياء من حيث هي ذوات فهو الحقّ ـ لكن كلامه قاصر عن إفادة هذا المرام[٤] ـ.

وإن أراد الذوات مع الصفات فهو في هذه المسألة على عكس الصواب، لأنها ظاهرة ليس فيها شائبة الغيبة.

وكذا الكلام في قوله: (والحقّ تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ)، إن أراد به الذات[٥] فلا شبهة في بطلانه[٦]، لأنه غيب لا يمكن أن يدرك، بل جهة معلوميته عين المجهولية، ومشهوديته عين المفقودية، "كما قالَ عليه السلام: «والسبيل إليه مسدود والطلب مردود»"[٧].

---

(١) في المخطوطتين: الشرك، واعتمدت ما ذكر في المصدر لأنه الأرجح للسياق.
(٢) ينقلها سيد حيدر آملي في القاعدة الرابعة من الأصل الأول في كتابه جامع الأسرار، عن محيي الدين بن عربي: ١٦٣.
(٣) وقد مر معنى هذا الكلام في الفائدة الواردة في شرح مقدمة المصنف فراجع.
(٤) العبارة المحصورة بين ـ ـ ليست في (أ).
(٥) في (ب): ذات الأقدس تعالى شأنه.
(٦) ليست في (أ).
(٧) ما بين " " ليست في (أ).

وإن أراد به الذات باعتبار الصفات والآثار ـ وإن لم يكن محتملًا لكلامه[١] ـ فممَّا لا يجديه نفعًا، لأن الظاهر إنما هي الصفات[٢] لا الذات.

"والعجب منه مع كونه متصفًا ومبتلىً بهذا البلاء، كان مدعيًا بأن الله عافاه من هذا الداء، وليس هذا إلّا من قلّة البضاعة وعدم الاستطاعة.

وبالجملة: من تدبّر بكلمات هؤلاء الموسومين بالحكماء، ظهر عنده ما فيها من الظلام و...[٣]"[٤].

[مواطن إدراك الأدلة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ومُستَنَدهُ الفؤادُ والنَّقلُ).

أقولُ: بعد ذكر الأدلة الثلاثة أراد ـ دام فضله ـ أن يذكر مأخذ كُلّ واحد منها، يعني مأخذ دليل الحكمة، الفؤاد والنقل، وإن كان الفؤاد مدركًا له.

بيان الكلام[٥]:

"بيان الكلام يقتضي حظًا في المقام"[٦] اعلم أنه "لما كان"[٧] لكل شخص إدراكات:

[موطن إدراك دليل الحكمة]:

إدراك بالوجود، وهو المعبّر عنه بالفؤاد، وهو المدرك لدليل الحكمة وما خذله.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) في (ب): الصفة.
(٣) كلمة غير واضحة.
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) العنوان ليس في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (أ).
(٧) ما بين " " ليست في (أ).

[موطن إدراك الموعظة الحسنة]:

وإدراك بالقلب، وهو المعبر عنه بالكتاب المنير، والمُدرك لدليل الموعظة الحسنة، وما خذله.

[موطن إدراك دليل المجادلة]:

"وإدراك بالنفس، وهو المعبر عنه بالعلم، والمدرك بالمجادلة، وما خذله"[(١)].

كما قالَ الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾[(٢)].

وكما قالَ الصادق عليه السلام: «نجوى العارفين تدور على ثلاثة أُصول: الخوف، والرجاء، والحب. فالخوف فرع العلم، والرجاء فرع اليقين، والحب فرع المعرفة، فدليل الخوف الهرب، ودليل الرجاء الطلب، ودليل الحب إيثار المحبوب على ما سواه، فإذا تحقق العلم في الصدر خاف، وإذا صح الخوف هرب، وإذا هرب نجا، وإذا أشرق نور اليقين في القلب شاهد الفضل، وإذا تمكن من رؤية الفضل رجا، وإذا وجد حلاوة الرجاء طلب، وإذا وفّق للطلب وجد، وإذا تجلّى ضياء المعرفة في الفؤاد هاج ريح المحبة، وإذا هاج ريح المحبة استأنس في ظلال المحبوب، وآثر المحبوب على ما سواه، وباشر أوامره واجتنب نواهيه، واختارهما على كل شيء غيرهما، فإذا استقام على بساط الأنس بالمحبوب مع أداء أوامره واجتناب معاصيه ونواهيه، وصل إلى روح المناجاة والقرب»[(٣)] الحديث.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) سورة الحج، الآية: ٨، وَسورة لقمان، الآية: ٢٠.

(٣) مصباح الشريعة: ١١٩، الباب السادس والخمسون في البيان.

ولا يخفى دلالتهما على ما ادعينا[١] من كون الأدلة ومدركاتها ومأخذها ثلاثة.

أمَّا الآية فلأن المجادلة بالعلم عبارة عن الثالثة[٢]، والهدى عن الأولى، والكتاب المنير عن الثانية. تأمل[٣].

وأمَّا الحديث، فلأن قوله عليه السلام: «فالخوف فرع العلم»، إشارة إلى المجادلة بالتي هي أحسن.

وقوله عليه السلام: «والرجاء فرع اليقين»، إشارة إلى الموعظة الحسنة.

وقوله عليه السلام: «والحب فرع المعرفة»، إشارة إلى دليل الحكمة.

وبعبارة أخرى: قوله عليه السلام: «نجوى العارفين تدور على ثلاثة أصول» إلخ، فيه دلالة واضحة على تعدّد الأدلة.

وحيث ثبت: إن الشيء لا يُدرك ما وراء مُبدِأَهُ، فلا بد من تعدد المدركات والمأخذ، مثلًا: ليس للنفس إدراك المعاني المجردة عن المادة العنصريّة، وكذا للقلب إدراك ذوات الأشياء وحقائقها، بل لكل واحد إدراك خاص به، فبالنفس تدرك صور الأشياء، وبالعقل معانيها، وبالفؤاد ذواتها وحقائقها، فالمُدرك للكل يكون[٤] مأخذًا له من غير عكس كلّي، فعلى هذا يندفع ما يتوهم، من أن كون الفؤاد مدركًا، لدليل الحكمة مسلم، ولكن لا نسلّم كون النقل كذلك من غير حاجة إلى ارتكاب المسامحة في العبارة.

[الدليل على تركيب الأشياء]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (كما أنَّ الماهية لا تنظر إلى ربها أبدًا، بل إلى نفسها).

---

(١) في (أ): المُدعى.

(٢) في (ب): الثلاثة.

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (أ).

أقولُ: في هذا الكلام تصريح على كون الأشياء مركبة، "وحيث كانت البراهين الدالة مقرّرةً في موضعها ـ كما سيجيء ـ اكتفى اختصارًا في المقام، وخوفًا لإطالة المرام، ولما عثرت على خاطري الفاتر شرذمة منها، أريد ذكرها"[(١)].

[قلتُ]: اعلم[(٢)] أن كل ممكن هو زوج تركيبي، لأنه أثر، وكل أثر يستفيد الوجود من المؤثر، فالاستفادة لابد لكل موجود من الموجودات، ولا شك في أنها لا تتحقق إلّا بالمادة التي يعبر عنها بالوجود، وبالصورة التي يعبر عنها بالماهية، فبهما معًا توجد الأشياء في الأعيان. هذا بنظر الظاهر.

وأمَّا بنظر التحقيق، فنقول: الأشياء كما يتوقف عليهما يتوقف على الأكوان الستة، كما قالَ ـ دام ظله ـ في الفائدة السابعة: (**اعلم أنه لمَّا نزل الماء الأول المسمى بالوجود المقيد على الأرض الجرز، تكون منه الشيء في ستة أيام: الكم، والكيف، والوقت، والمكان، والجهة، والرتبة، ليس شيءٌ منها في الظهور قبل الآخر**)[(٣)] انتهى كلامه الشريف.

فالتركيب لازم لكل ذرات الوجود، جواهرًا كانت أو أعراضًا، مجردًا كانت أو ماديًا، فلكية أو عنصرية.

[المراد بتركيب الجواهر]:

وليس المراد[(٤)] أن الجواهر المجردة مثلًا[(٥)] مركبة من المواد العنصرية،

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) في (أ): والدليل على تركيبها.
(٣) أول الفائدة السابعة (خ).
(٤) في (ب): لست أقولُ.
(٥) ليست في (أ).

بل[١] تركيب كل شيء بحسبه[٢]، فحينئذ يصح أن يقال: إن الجواهر المجردة مما لا بد فيها من المواد على حسبها.

"لا يقال المتكلمون يقسمون الممكن إلى الجوهر والعرض، والجوهر إلى المجردات والمادة، وهم من ذوي الأفهام، فكيف لا يكون لهم إدراك هذا المرام.

"لأنّا نقولُ: أمَّا أولًا: فليس من منافاة، لأن مرادهم من المواد العنصرية كما يظهر لا كما يفهم.

وأمَّا ثانيًا: فإنهم لم يطلبوا الغاية إلّا بالمجادلة.

فليس لهم إدراك حقائق الأشياء ومعانيها، إذ الأول إنما هو بالفؤاد، والثاني بالقلب.

ولا تتوهم المنافاة، لأنهم من أولي الأفئدة والقلوب أيضًا"[٣].

ولما كان لكل من الأدلة شرائط ليس لها تحقق إلّا بها أراد أن يذكرها بعد كل واحد منها.

[عدم إنكار ما يعرفه الفؤاد]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (وأمَّا شرطه: فأن تنصف ربك).

أقولُ: "إشارة إلى الشرط الأول من شرائط دليل الحكمة"[٤].

والمراد بالإنصاف عدم الإنكار لما يعرفه الفؤاد في المعارف، إذ حين الإنكار والجحود[٥] لم تكن فائزًا ببلوغ المرام، لأنك حين تنظر بفؤادك،

---

(١) في (ب): بل أقولُ إن.
(٢) في (ب): على حسبه.
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).

الله تعالى يطلب منك الحق، وأنت أيضًا تطلب منه الحق، ولا ريب في أن الإنكار مناف لهذين[١] "الطلبين، وإليه أشار بقوله: **(لأنك حين تنظر)** إلخ.

لا يخفى أن المحاكمة من إنما هي من المفاعلة، وهي من الطرفين، فلو اكتفى ـ دام ظله ـ بقوله: (أنت تحاكم ربك) لكان أولى، إلّا أن يقال: إنه ـ سلمه الله ـ ليس بصدد بيان الألفاظ كما ينبغي.

وأنت أيضًا إذا أردت أن تفهم المعاني أو تفهمهما خُذ الغايات واترك المبادئ، لأنه مما ادّعاهُ أكثر أهل البلاغة ومما يسلكه العارفون.

وبالجملة"[٢]: المحاكمة[٣]، عبارة عن مطالبة الحقّ وإزالة الباطل.

[معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (كما قالَ سيّد الوصيين)[٤] إلخ.

الاستشهاد إنما هو[٥] في قوله عليه السلام: «وإليها حاكمها»،

"ثم اعلم أن"[٦] الضمائر المؤنثة كلها راجعة إلى الأوهام، والمجرور في (به)، والمرفوع في (تجلى) و(امتنع) و(حاكمها) راجع إلى الله.

والمراد بـ(الأوهام) الأشياء، درّة كانت أو ذرّة، عقولًا كانت[٧] أو نفوسًا أو أجسامًا وهكذا.

---

(١) في (أ): الهداية.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) في (أ): والمحاكمة.
(٤) قالَ عليه السلام: «لا تحيط به الأوهام، بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها، وإليها حاكمها».
(٥) إنما هو، ليست في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (ا).
(٧) ليست في (أ).

وبالامتناع عن الأوهام احتجابه تعالى عنها، كما روي[١] عن الكاظم عليه السلام: «ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور»[٢] الحديث.

تحقيق وتوضيح[٣]:

الأشياء لها هويات وإنيات فبها كانت حجبًا.

وأمَّا مع ملاحظة اندكاكها وإزالتها[٤] تكون آية ومظهرًا له تعالى، ففي الفقد كمال الوجود والاستغناء، كما أن في الاستغناء كمال الفقد والظلمة، وإليه أشار صلى الله عليه وآله: «موتوا قبل أن تموتوا».

نعم، ما قيل[٥]:

بيني وبينك إنيّ يُنازعني ... فارفع بلطفك إنّي من البينِ

ولا تتوهم ممَّا ذكرنا أن الأشياء كانت مظهرًا لذات الله تعالى شأنه؛ لأنه غيب لم يظهر قط، بل إنها بعد ملاحظة الصفات واتصافها بها كانت مظاهر، كما سبق تحقيقه، فلا تغفل، حتى [لا] تكون من الهالكين.

[المراد بالمخاصمة وبالقسطاس في كلام المصنف]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فربك يخاصمك عندك) إلخ.

أقولُ: المراد بالمخاصمة، مطالبة الحقّ، الحقّ عند الفؤاد، الذي حاكمك إليه.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) التوحيد: ١٧٨، باب نفي المكان والزمان والحركة عنه تعالى، حديث رقم (١٢).

(٣) في (أ): توضيح.

(٤) (كانت الأشياء حجابها منها وبآنياتها منها وعن آنياتها) منه دام ظلّه.

(٥) شرح ديوان الحلاج: ٣٦٥، شرح القصيدة (٨٩) وهي من البحر البسيط.

و(**بالقسطاس**): بلسان الظاهر الميزان السوي، الذي هو آلة لإدراك المطالب.

وبلسان التحقيق: الوليّ المطلق؛ لأنه لا يحصل لأحد معرفة إلّا بعد معرفتهم عليهم السلام، كما قالَ: «نحن الأعراف الذي لا يعرف الله إلّا بسبيل معرفتنا»[(١)]، فكل[(٢)] [ما]حصل لك من الأدلة إنّما هو بتعليم الإمام عليه السلام، فهو الميزان السوي والصراط المستقيم، "والصراط الذي لا اعوجاج فيه"[(٣)].

[شروط دليل الحكمة]:

[الشرطان الأولان]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وتقف عند بيانك) إلخ.

أقولُ: عطف على متصف ربك، إشارة إلى الشرط "الثاني من الشرائط المذكورة"[(٤)].

الفرق بين البيان والتبيّن، وكذا[(٥)] بين التبيّن والتبيين بيّن[(٦)].

وبالجملة: أن[(٧)] دليل الحكمة كما هو مشروط بالإنصاف، كذلك مشروط بالتوقف على مالم يعلم، "وإليه أشار بقوله: (**وتقف**) إلخ يعني شرط دليل الحكمة التوقف على"[(٨)] قوله تعالى[(٩)]: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ

---

(١) الكافي: ٤٥١/١، باب ٧ معرفة الإمام والرد إليه، من كتاب الحجة، حديث رقم (٩/٤٧٧).
(٢) في (ب): فحينئذ نقول: كل ما.
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (ب).
(٦) ليست في (ب).
(٧) ليست في (ب).
(٨) ما بين " " ليست في (أ).
(٩) في (أ): وقالَ الله تعالى.

عِلْمٌ﴾[١]، أي لا تتبع مالم تعلم، ولا تذهب إليه، "فالتوقف المذكور كناية عن التوقف بما ليس لك به علم"[٢].

اعلم أن الظرف في قوله تعالى: ﴿عَنْهُ﴾، مقدم على متعلقه، ونائب فاعل له[٣]، والضمير راجع إلى: ﴿كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ﴾، هذا[٤] بحسب الظاهر.

وأمَّا بحسب التأويل[٥]: الضمير المستتر في ﴿مَسْـُٔولًا﴾ نائب فاعل له، والمجرور في ﴿عَنْهُ﴾ راجع إلى الوليّ بعد حمل السمع والبصر والفؤاد على غير ما حمل أولًا[٦]، فحينئذ السمع عبارة عن الأوّل، والبصر عن الثاني، والفؤاد عن الثالث.

"وإنما قلنا بهذا الترتيب لمراعاة المناسبة"[٧]، إذ الأوّل في أكثر المحاورات، كان قائلًا[٨]: سمعت من رسول الله ﷺ، والثاني كثيرًا ما كان قائلًا[٩]: أني أبصرت ورأيت منه ﷺ، والثالث، كان قائلًا[١٠]: أني أدركت وعلمت منه.

وبالجملة: معنى الكلام إن هذه الثلاثة مسئولات عن الوليّ، يعني أن الوليّ يكون سائلًا عمَّا فعلوه.

---

(١) ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ سورة الإسراء الآية: ٣٦.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

(٤) ليست في (أ).

(٥) في (ب): وأما على التأويل فقول.

(٦) ليست في (أ).

(٧) ما بين " " ليست في (أ).

(٨) في (ب): قالَ.

(٩) في (ب): قالَ.

(١٠) في (ب): كما أن الثالث قالَ.

[الشرط الثالث لدليل الحكمة]:

تدبر قوله: ـ دام ظلّه العالي ـ: (وتنظر في تلك الأحوال) إلخ.

أقولُ: نصب وعطف على ما عطف به قوله: (وتقف)[١]، هذا هو الشرط[٢] الثالث من الشرائط لدليل الحكمة.

"ولا شك في أن دليل الحكمة يتوقف عليه أيضًا"[٣].

والمراد به: إنك في تلك الأحوال[٤] الحالة لم تلاحظ إلّا رضوان الله، لأنك لو نظرت في تلك الحالة بعينك ـ أي بما يناسب حالك ـ لما تحقق ما هو الحقّ، فالسالك لا بد أن ينظر في جمع الأحوال والأعمال بعين الله تعالى، كما في الآية: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا﴾[٥].

فلما[٦] كان كل واحد من هذه الثلاثة مما يتوقف عليه دليل الحكمة فبانتفاء[٧] كل واحد يستلزم عدمه ضرورة استحالة المشروط عند عدم الشرط، فلابدّ من مراعاة جميعها[٨].

[القسم الثاني من الأدلة: دليل الموعظة الحسنة]:

[تعريف الدليل]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (فهو آلةٌ لعلم الطّريقةِ، وتهذيب الأخلاق،

---

(١) المتقدم في الفقرة السابقة (وتقف عند بيانك).
(٢) ليست في (ب).
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) سورة الإسراء، الآية: ٣٧.
(٦) في (ب): ثم اعلم أنه لما.
(٧) في (ب): وانتفاء.
(٨) في (ب): مراعاتها جميعًا.

وعلم اليقين والتقوى، وإن كانت هذه العُلومُ تُستفادُ من غيرهِ، ولكن بدون مُلاحظةِ هذا الدَّلِيل لا تَقِفْ على اليقين؛ لأنَّه أقلُّ ما قسَّم الله على[١] العباد).

أقولُ: هذا هو القسم الثاني من الأدلة المذكورة، ويؤدي صاحبه إلى معاني الأشياء، كما أن الأول[٢] يؤدي صاحبها إلى ذواتها.

"ثم اختلف في التعبير عنه، ففي بعض أنه آلة لعلم الطريقة، وقد يعبر عنه بتهذيب الأخلاق، وكذا بعلم اليقين التقوى أيضًا.

فلما كان معاني هذه العبارة مع اختلافها واحدًا جمعها ـ دام ظلّه ـ في تعريف واحد؛ لئلا يتوهم المنافاة.

قيل"[٣]: الفرق بين الطريقة والشريعة والحقيقة، أن الأولى هي الأخلاق، والثانية هي الأعمال، والثالثة هي العقائد.

تحقيق [أقسام العلم]:

العلم ثلاثة أقسام:

علم إلهي، يعبر[٤] عنه بالحكمة الإلهية، وفي الحديث يعبر عنه بالآية المحكمة.

وعلم عملي، ويعبر[٥] عنه "بتهذيب الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، وفي الحديث عبر عنه"[٦] بالفريضة العادلة.

---

(١) في المخطوط: على، وما أثبت من متن الفوائد.
(٢) أي دليل الحكمة.
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) في (ب): وهو المعبر.
(٥) في (ب): وهو المعبر.
(٦) ما بين " " ليست في (أ).

وعلم بكيفية العمل بينهما، ويعبر[١] عنه في الحديث بالسنة القائمة، كما روي بطرفنا، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن الحسن، وعلي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن عبيدالله بن عبدالله الدهقاني، [عن درست الواسطي]، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي الحسن، موسى عليه السلام، قالَ: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله [يومًا] المسجد، فإذا جماعة قد طافوا برجل. فقالَ صلى الله عليه وآله ما هذا؟ فقيل: علّامة. [فقالَ: وما العلّامة]؟ فقالوا له صلى الله عليه وآله: أعلم النَّاس بأنساب العرب ووقائعهم وأيام الجاهلية [والأشعار] العربية. قالَ، فقالَ النبي صلى الله عليه وآله: ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه، ثم قالَ النبي صلى الله عليه وآله: إنّما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة، وما خلاهنّ فهو فضل»[٢]، وهذا الحديث الشريف يدل على ما ذكرنا.

[الفرق بين علوم اليقين]:

"بقي الكلام في"[٣] الفرق[٤] بين علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين.

اعلم أنه إذا عُلم المؤثر بالأثر، فهو علم اليقين[٥]، وإذا علم لا بالأثر بل بنفسه، فهو عين[٦] اليقين، وإذا علم بالوصول إليه بحيث لم يكن للواصل جهة الإنيه[٧]، فهو حق[٨] اليقين.

---

(١) في (ب): وهو المعبر.
(٢) الكافي: ٧٦/١، باب (٢) صفة العلم وفضله وفضل العلماء، حديث رقم (٤٧/١).
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) في (أ): والفرق.
(٥) في (ب): فيسمى بعلم اليقين.
(٦) في (ب): فيسمى عنه بعين.
(٧) ليست في (ب).
(٨) في (ب): فهو المسمى.

"فلنمثل بالنار، فنقول"[١]: "إذا رأى الدخان فهو المعبّر عنه بالقسم الأوّل، ومن رآها وعلمها بالوصول إليها والقرب منها فهو القسم الثاني، و"[٢]إذا وصل النار[٣]، بحيث كان محترقًا ولم يبق له جهة الإنيه، فهو القسم الثالث، "وأعلى مرتبة منهما"[٤].

توضيح [أقسام التقوى]:

التقوى على ثلاثةِ أقسام:

تقوى الله تعالى: وهو عبارة عن انتساب ما هو له تعالى إليه تعالى، وما ليس له تعالى إلى غيره.

وبعبارة أُخرى، التقوى[٥]: هو أن لا تنسب إليك شيئًا مما ليس "لك، ولا [تنسب] إليه بما ليس"[٦] له.

وتقوى النفس: وهو[٧] عبارة عن إيقاعها على ما تقدره وتطيقه، إذ لو أوقعتها على ما لا تقدره يلزم التكليف بما لا يطاق. "وهذا محال، فالمنفي ينبغي أن لا يوقعها على المهلكة، والتكليفات الشاقة"[٨]، هذه هي النفس الناطقة.

وأمَّا النفس الأمارة فتقوى بها، أي لا تطيعها في شيء، ولا تلن لها في مباح؛ لئلا تطمع في محرم.

---

(١) في (أ): فالشخص مثلًا.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) في (ب): وإذا وصلها.
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (ب).
(٧) ليست في (أ).
(٨) ما بين " " ليست في (أ).

وتقوى الناس: وهو[١] عبارة عن إعطائهم ما أعطوك، وأن تحب لهم ما كان عندك محبوبًا، ولا تثبت لهم ما لم يكن عندك مرضيًا، فأت لهم ما أتوك، وأعط لهم ما أعطوك، كما روي عنه عليه السلام: «الإخوان صنفان[٢]: إخوان الثقة[٣] وإخوان المكاشرة. [فأمّا إخوان الثقة فهم الكفُّ والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على حدِّ الثقة، فهم الكفُّ والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على حدِّ الثقة فابذل له مالك وبدنك، وصاف من صافاه، وعاد من عاداه، واكتم سرَّه وعيبه، وأظهر منه الحسن.

واعلم أيّها السائل: إنهم أقلُّ من الكبريت الأحمر. و] أمَّا إخوان المكاشرة [فإنّك تصيب منهم لذَّتك فلا تقطعن ذلك منهم. ولا تطلبنَّ ما وراء ذلك من ضميرهم]، وابذل لهم ما بذلوا لك [من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان»[٤]، وذلك كما قالَ الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ[٥] وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ[٦] ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْ[٧] وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[٨].

"لا يخفى أن في هذا"[٩] دلالة واضحة على تفاوت[١٠] مراتب التقوى.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في المخطوطتين: قسمان.

(٣) في المخطوطتين: الصفا.

(٤) يراجع الخصال: ٧٢، باب الاثنين، حديث رقم (٥٦).

(٥) (هذا تقوى العوام، وهو عبارة عن تقوى النفس) منه.

(٦) (هذه عبارة عن تقوى الخواص، فهو راجع إلى نفوس الناس). منه

(٧) (هذا القسم من التقوى عبارة عن تقوى خواص الخواص، فهو يصل إلى تقوى الله تعالى. لا يخفى أن وجه اختصاص الأول بالثاني، والثاني بالثالث، والثالث بالأول، إنما بفهم من كلمة ﴿ثُمَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱتَّقَواْ﴾ إلى آخره. فتأمل) منه.

(٨) سورة المائدة: ٩٣.

(٩) ما بين " " ليست في (أ)، مكانها: وفيه.

(١٠) ليست في (أ).

تنبيه:

لمَّا كانت استفادة العلوم المذكورة[١] من المجادلة ممكنًا، ولو بغير الصواب، أشار إليه ـ دام ظله ـ ثم استدرك بقوله: **(ولكن)** إلخ، فليس المراد منه الاستفادة على طريق الصواب، حتّى يقال: إن هذا من شأن دليل الحكمة أو الموعظة الحسنة.

ثم قوله ـ دام ظله العالي ـ: **(لأنه)** إلخ، تعليل لعدم الوقوف والإيصال على اليقين.

لا يقال: لو[٢] كان المراد جميع العباد[٣]، كما هو شأن المعرف[٤] باللام، فيلزم[٥] أن يكون لكل حظ نصيب[٦] من ذلك اليقين، وهو كما ترى، وإن كان المراد بعضهم يلزم الجبر، وفيه ما فيه، لأنَّا نقول: لا يلزم الجبر[٧]؛ لأن تقسيمه لهم إنما هو لقبولهم إياه، فثبوت اليقين لبعض دون بعض لا يتحقق إلّا لاستعدادهم وانفعالهم وقبولهم إياه، كما أنهم أنفسهم ما وجدوا إلّا بهم وبقدر قابلياتهم، فَمُوجِدِ اليقين للمتقين هو الله، أوجده فيه بيقينه، ولكن حين أيْقَنَ، كما أن مُوجِدَ الجهل للجاهل هو الله، أوجده فيه بجهله، ولكن حين جهل، كما قال عليه السلام: «ولكن حين كفر كان في إرادة الله أن يكفر»[٨] الحديث.

---

(١) (يعني معرفة التوحيد على جهة الحقيقة لا مطلقًا، لأن دليل المجادلة بالتي هي أحسن من الأدلة الحقّة وترجل منها الحقّ في كثير من المواضع إلّا أنه ليس آلة للمعرفة).

(٢) في (أ): إن.

(٣) في (ب): بالعبادة جميعهم.

(٤) في (ب): المحلّى.

(٥) في (ب): فحينئذ لا بد.

(٦) ليست في (أ).

(٧) في (ب): لا يلزم ما ادعيتم من الجبر.

(٨) الكافي: ١/٣٩٣، باب ٣١ الاستطاعة من كتاب التوحيد، حديث رقم (٣/٤١٧).

ونعم ما قال الشاعر[١]:

أرَى الإحسان عند الحُرّ دَينًا وعند النذل منقصةً وَذَمًّا
كقطرٍ الماء في الأَصدافِ دُرّ وفي بطن الأفَاعِيِّ صَارَ سَمّا

"فافهم، فقد أسمعتك ما يناسب فؤادك"[٢].

قال ـ دام ظلّه ـ: (ومستنده القلب والنقل).

أقولُ: قد مر تحقيقه مشروحًا، لو شئت الصواب ورفع الحجاب، فلترجع. ثمّة.

[شرط الموعظة الحسنة]:

قوله ـ دام ظله العالي ـ: (وشرطه إنصاف عقلك).

أقولُ: به "فكما ذكر بعد دليل الحكمة ما يتوقف عليه من الشرائط كذلك هنا أراد أن يذكر ما هو"[٣] شرط للموعظة الحسنة، إشارة إلى أن الفرق بينهما، ـ أي بين شرائط دليل الحكمة ودليل الموعظة[٤] ـ لا ينحصر في الوحدة والعدد، بل في وجه آخر، أيضًا بينهما فرق.

والمراد بـ(الإنصاف) الإقرار والاعتراف بما يعرفه العقل[٥]، إذ الإنكار والجحود[٦] مانع عن بلوغ المرام، لأنك حين تنظر بعقلك لا تطلب إلّا ما هو الحقّ عندك، ولا شبهة في أن عدم الإنصاف والاعتراف مناف لهذا الطلب.

---

(١) في (أ): ما قيل.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين ـ ـ ليست في (ب).
(٥) في (ب): القول.
(٦) ليست في (أ).

وبالجملة: إنصاف العقل في هذا المقام عبارة عن عدم الظلم بما يستحقه العقل، "وإليه أشار ـ دام ظله ـ بقوله: **(بمعنى أن لا تظلمهُ)** إلخ"[(١)]، ثم التعرض[(٢)] والتصدي[(٣)] بذكر الأمثلة، "بقوله: **(مثاله)** إلخ"[(٤)]، إنما هو لأجل التوضيح وبيان ما هو البيّن في كلام الله تعالى وأخبار الأئمة عليهم السلام، وإلا لم يكن فيها فائدة معتد بها غير هذه.

[القسم الثالث من الأدلة: دليل المجادلة بالتي هي أحسن]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فهو آلةٌ لعلم الشريعة).

أقولُ: اعلم أنّ المراد بالشريعة الأعمال الظاهرة الواردة من الشارع، ولكل منها صورة مجردة عن المواد، موجودة في الخيال أو في النفس.

ومعنى كلي ثابت، يُدركه العقل، وحقيقته المعبرة عنها بالذات يدركها الفؤاد.

مثلًا: الوضوء صورته عبارة عن الحركات الواقعة فيه، وهي التي تستفاد من الألفاظ باعتبار ملاحظة الأوضاع، ومعناه عبارة عن مفهوم كلّي كالطهارة مثلًا[(٥)]، وهذا المفهوم هو الذي يتقدم على الألفاظ ويتأخر، وهو بمنزلة الروح، إذ لا تحقق الألفاظ إلّا به، كما أنه لا تتحقق له إلّا بها، وحقيقة عبارة عن ذاته التي يعبر عنه بالنور، وإن لم يكن التعبير عنها إلّا بعد ملاحظة اتصافها بالأوصاف.

وبالجملة: دليل المجادلة كما يكون آلة لعلم الشريعة يكون لغيرها أيضًا.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) في (أ): والتعرض.
(٣) ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست (أ).
(٥) ليست في (أ).

لا يقال: لو كانت المجادلة آلة لعلم الشريعة فيلزم أن لا تكون له تحقق إلّا بها، ومن البديهيات الأوّلية أنها أيضًا لا تتحقق إلّا به، فيلزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وهذا حينئذ لاستلزامه تقدم الشيء بمرتبة واحدة على ذاته؛ لأنا نقول: المجادلة لا تتوقف على العلم بالمسائل الشرعية، بل على علم آخر، فلا يلزم الفساد، وهذا ظاهر.

"**قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ومستنده العلم والنقل).**

أقولُ: قد سبق تحقيق معنى المستند، فالرجوع إليه أحرى"[(١)].

[شرط دليل المجادلة بالتي هي أحسن]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (وشرطه إنصاف الخصم).

أقولُ: أي إنصافك الخصم بناء على حذف المضاف إليه، وهذا شائع في الاستعمال.

[التسليم بمقدمات الخصم]:

والمراد بالإنصاف: الاعتراف والتسليم بمقدمات الخصم، وهو مما تتوقف عليه المجادلة بالتي هي أحسن، إذ بانتفائه تنتفي، كما هو من شأن الشرائط مع المشروطات.

[عدم إنكار حق]:

ثم الاستدلال بهذا الدليل لابد أن يكون على طريق ليس فيه إنكار حق، وإليه أشار بقوله: **(وكيفية الاستدلال)** إلخ.

[من شروط الاستدلال]:

قوله: (ولا استدلالٌ بباطل على حق)

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

أقولُ: عطف على قوله: **(إنكار حق)**، وقوله: **(ولا على إبطال باطل)**، عطف على قوله: **(على حق)**، يعني كما ينبغي أن لا يكون الاستدلال بباطل على حقّ كذلك ينبغي أن لا يكون الاستدلال بباطل على إبطال باطل.

[مثال الاستدلال بالباطل على الحق]:

مثال الاستدلال بالباطل على الحق: هو أنه إذا استدل المستدل بواسطة الشجاعة مثلًا على أن عليًا عليه السلام هو وصي رسول الله صلى الله عليه وآله، أو بواسطة أنه عليه السلام ممن أقرّ بولايته الخلفاء الثلاثة، إلى غير ذلك من المقدمات الفاسدة.

وأمَّا الاستدلال بالباطل على إبطال الباطل، هو أنه إذا استدل باعتبار عدم كون الأول مثلًا من صحابة رسول الله، على أنه لم يكن خليفته ووصيّه.

[حكم من أنكر ما هو الحق]:

وبالجملة: من صاحب هذا الدليل وأنكر ما هو الحق وإن كان من الخصم المبطل المطاولة[1]، أو استدل بالكذب على الصدق، أو[2] بالكذب على الكذب، فهو ليس إلّا حكيمًا مرغمًا.

[انحصار الوصول للمعارف الحقية بدليل الحكمة]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (فليس وراء عبّادان قرية).

أقولُ: هذا اسم قرية في عراق العرب، بل هو [أقصى ما] ينتهي إليها، وإذا تجاوز السالك عنها بلغ في أوّل الموصل، الذي هو أيضًا اسم بلد من بلاد العرب.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

والمقصود في هذا المقام الكناية والإشارة، على أنه ليس وراء دليل الحكمة دليل، إذ به يوصل إلى المعارف الحقية والأصول المتينة اليقينية؛ لأن مدركه ومأخذه هو النور، وهو الوجود، وليس في الخلق أعلى مرتبة منه، كما قالَ عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن، فإنَّه ينظر بنور الله»[1].

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٤٠٤، باب ٤٦، ما جاء عن الرضا عليه السلام في وجه دلائل الأئمة عليهم السلام والرد على الغلاة والمفوضة لعنهم الله.

[شرح الفائدة الثانية]

[في بيان معرفة الوجود]

قالَ ـ دام ظله ـ: ([الفائدة الثانية] في بيان معرفة الوجود.

اعلم أن الذي يُعبَّرُ عنه عند طلبِ معرفتهِ بالوجودِ، ثلاثةُ أقسامٍ).

[الأقوال في حقيقة الوجود]:

أقولُ: اختلفوا في أن الوجودَ هل هو بديهيُ التصور أم لا، ثم اختلفوا في أنه هل هو مشتركٌ معنويٌ، بمعنى أن إطلاقَ الوجودِ في كلِ موجودٍ بمعنيٍ واحد أو [هو] مشتركٌ لفظي، بخلاف ذلك، ولكل طائفة أدلة عندهم، تفيد على مدعاهم.

[دليلُ القائلِ بكونِ الوجود بديهيٌ]:

أمَّا المُعتقِدُ بالبداهةِ، قالَ: تصور وجود بديهي، والوجود خبر منه، وتصور خبر المتصور بالبديهية بديهي، ضرورة أن الوجود المضاف إلى الشخص مشتمل على نفس الوجود، فالوجود بديهي.

[دليل القائلين بكون الوجود نظريٌ]:

وأمَّا المعتقدين بالنظرية، قالوا: أنّا نتصور وندرك الوجود بالثابت العين، فلو كان بديهيًا لما احتاج إلى تحديده به.

[نقض الشارح لدليل بداهة الوجود]:

ولا شُبهةَ في أن المتنازعَ فيهِ إنما هو المفهوم دون المصداق، ثم أقول:

لو كان مرادهم مما ذكروه من البداهةِ، أن بداهةَ الخاصِ مستلزمٌ لبداهةِ العام[١]؛ لأن الخاص هو العام مع قيد آخر، فهو ممنوع الجواز أن يكون في الخاص الخصوصية التي سببًا للبداهة، وإن كان غير ذلك فلا يُفيدُ إلّا جزئية، وهي غير مرضية؛ لأن حق الاستدلال الإفادة على طريق الكلية، فحينئذ قولهم: (فالوجود بديهي)، ليس بسديد.

[نقضُ الشارحِ لدليل نظرية الوجود]:

وأمَّا القائلون بالنظرية، فإنما يصح استدلالهم لو كان تعريف الوجود بما عرّفوه به تحديدًا له، وهو غير مسلّم؛ لجوازِ أن يكونَ التعريفُ لفظيًا، ولو سلّم، فيلزم الدور بمرتبةٍ واحدة، وهو كما ترى.

[دليل القائلين بالاشتراك المعنوي للوجود]:

وأمَّا الذين ذهبوا إلى الاشتراك بحسب المعنى، قالوا: لو لم يكن كذلك لما صح انقسامه[٢] إلى الواجب والممكن، والثاني باطل، وكذا المقدم.

بيان الملازمة[٣]:

[الحصص في الأنواع وحقائقها]:

هو أن المُقسّمَ لابد أن يكون أمرًا مشتركًا معنويًا معتبرًا في الأقسام، إذ بعد انضمام القيودات المتخالفة به تتحقق الأقسام، كما هو من شأن جميع

---

(١) (لأن العام ربما لا يكون ذاتيًا للخاص فحين ذلك ليس بلازم إلّا بعد تخصيص العام بالذاتية، فعلى هذا لا يفيد الاستدلال إلّا على سبيل الجزئية) منه.

(٢) (قد يكون المقسم أمرًا مشتركًا لفظيًا لا معنويًا، كما لو سميت شخص بمعدوم، فإنك تقول: المعدوم قسمان: أن يسمى معدوم، قسم موجود وهو ذلك الشخص، وقسم معدوم أي ليس بموجود في رقية مع الاشتراك اللفظي).

(٣) العنوان ليس في (أ).

التقسيمات، مثلًا: الحيوانية التي في الإنسان، هي التي في الفرس، فهي أمر مشترك معنوي بينهما، هذا إنما هو بلحاظ أن الحيوان هو المتحرك بالإرادة، كما هو المعروف عند أهل الظاهر، وإلا ففي الحقيقة ليس كذلك؛ لأن الحصّة الحيوانية التي للإنسان إنما خلقت من شعاع الملكوتية الإلهية، وليس هناك فرس أو بقر حتى يتصور الاشتراك فيها.

وأيضًا الحصّة الحيوانية في الإنسان عرضية؛ لأنها مركبة للناطقة القدسيّة، خلقت من شعاعها، وفي الفرس مثلًا، ذاتية، فلا يجمعها حقيقة واحدة.

وأيضًا الإنسان خلق في الدهر قبل خلقة الموجودات من الملائكة والجن، "والحيوانات والنباتات والجمادات، فخِلْقة الحيوانات إنما هي بعد خِلقةِ الملائكة والجن"[(١)]، فكيف يصح أن يقال: إن الإنسان والفرس مشتركان في الحصة الحيوانية[(٢)]؟

فعلى هذا لا يتحقق الجزء المشترك هناك، فلا معنى للجنسية، لأنها تتوقف على الأفراد العينية والوجودات الخارجية، إذ ليس هناك موجود غير الإنسان.

وما يقال من أن الأفراد المفروضة كافية فمدفوع، لأنها لا يمكن بلا فارض، والمفروض أن هناك ليس فارض.

وبالجملة: الحصص التي في الأنواع بعضها ذوات وجواهر، وبعضها إظلال وأعراض، فلا يجمعها حقيقة واحدة.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) لعل مراد الشارح هو كون الاختلاف حاصل في السلسة العرضية بحسب ترتب العلة والمعلول وهذا يمنع من اشتراك العلة مع معلولها بنفس المرتبة لامتناع وصول العالي إلى السافل كما قُرر في كتب الشيخ أحمد بن زين الدين الاحسائي المراد شرح فوائده هنا.

[وجود المفهومات في الإمكان]:

ثم اعلم أن كل مفهوم من المفهومات موجود ظلي انتزاعي[١]، فالمنتزع عنه لا بد أن يكون في الإمكان، وإن لم يكن في الأعيان، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٢]، وكما قال عليه السلام: «لم يتصور أحد شيئًا إلّا وقد خلقه الله قبل ذلك، حتَّى لا يقال: لِمَ لمْ يخلق الله ذلك» الحديث، فما ليس في الإمكان لا يصح الانتزاع عنه، فعلى هذا التحقيق ظهر بطلان قولهم من أن الوجود لو لم يكن مشتركًا معنويًا لما صح انقسامه إلى الواجب والممكن.

[القول بالاشتراك المعنوي للوجود مستلزمٌ للتركيب في الذات المقدسة]:

على أنَّا نقولُ: لو كان الأمر كما يقولون ـ وليس كما يقولون ـ يلزم التركيب في الواجب تعالى شأنه، لأن مفهوم المشترك بين القسمين المذكورين ليس له تحقق إلّا بعد انضمامه للفصل.

ثم لمّا كان الجنس والفصل من الأجزاء العقلية فلا بدّ أن ينتزع من الأجزاء الخارجية، كالمادة والصورة، فحينئذ لزم ما لزم ـ تعالى شأنه عمَّا يقولون ـ من غير مشعور[٣].

[دليل القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود]:

وأمَّا القائلون بالاشتراك لفظًا، قالوا: لمَّا[٤] كان الوجود مشتركًا لفظيًا

---

(١) في (ب): شرعي.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ٢١.

(٣) لكونه يقتضي التركب مما به الاشتراك ومما به التمايز وهذا باطلٌ بالضرورة لكون الذات منزهةٌ عن التركيب الذي هو من صفة الحوادث.

(٤) في (أ): إن.

كان في الواجب عينًا وفي الممكن زائدًا، فلو كان إطلاق الوجود في كل موجود بمعنى واحدٌ لما صحّ ذلك. هذا بحسب كلامهم.

[نقض دليل الاشتراك اللفظي]:

أقولُ: إن أرادوا بالوجود مفهومه الانتزاعي فليس بصحيح.

أمَّا أوّلًا: فلأن انتزاع الوجود عن الواجب تعالى شأنه لا يصح، لما قلنا من أن ما ليس في الإمكان لا يمكن[1] الانتزاع عنه حتى يحكم بالعينية. وهذا ظاهر لمن له قلب أو ألقى السمع وهو شهيدٌ.

وأمَّا ثانيًا: فلأن كل مفهوم في كل موجود غيره، ضرورة أن المنتزع غير المنتزع عنه.

وأمَّا ثالثًا: فلأن المفاهيم كلها أعراض[2] وظلال، فلا يصح الحكم بالعينية.

وإن أرادوا به مصداقه، وإن لم يكن محتملًا لكلامهم فلا يصح أيضًا.

أمَّا أولًا: فلأن الواجب تعالى شأنه لا يكون مصداقًا للمفهوم الانتزاعي والموجود الظلي، كما قال عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم»[3].

وأمَّا ثانيًا: فلأن كل موجود من الممكنات لما كان مرآة ومظهرًا لظهور الحق تعالى شأنه، فلا بد أن يكون فيه ما فيه.

فكما[4] قلنا: بعينية الوجود في الواجب، كذلك في الممكن أيضًا، كالعلم وسائر الصفات، كما قال عليه السلام: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما

---

(١) في (ب): لا يصح يمكن.

(٢) ليست في (ب).

(٣) الوافي: ١/٤٠٨، باب ٤٠ النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى.

(٤) ليست في (أ).

فقد في العبودية وجد في الربوبية، وما وجد في العبودية أصيب في الربوبية»[(١)]، وكما قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[(٢)].

نعم ما قال الشاعر:

كل شيء فيه معنى كل شيء

[القول المختار للشارح في مسألة الوجود]:

وبالجملة: من تدبر بما قررنا وتأمل فيه، ظهر عنده بطلان قولهم جميعًا، فالحق أن يقال: إطلاق الوجود على الممكنات والموجودات المقيّدة ـ درّة كانت أو ذرّة ـ إنما هو بالاشتراك المعنوي، ضرورة أن المفهوم المعبر عنه، كما يطلق على العقل مثلًا، يطلق على غيره من الوجودات المقيّدة من غير تفاوت، فهو بمعنى واحد، مقول ومحمول على جميعها؛ لوجود الجهة الجامعة فيها.

وأمَّا إطلاقه على المطلق والمقيّد أو على الفعل والمفعول أو المشيئة والمشاء إلى غير ذلك من العنوانات، فإنما هو بالاشتراك اللفظي، لأن المفهوم الذي يطلق على المطلق غير الذي يحمل على المقيّد، لأنه به صار محمولًا بخلاف المحمول على المطلق، فليس بينهما جهة جامعة حتى يشتركا فيها.

وبعبارة أخرى: لما كان مفهوم الوجود من الأمور المنتزعة والوجودات الظلية الذهنية، فلا بد له من المنتزع عنه، ومن البديهيات الأولية أن انتزاع مفهوم مشترك واحد من الأمرين المتباينين اللتين فقدت فيهما جهة المناسبة مما لا يصح، وكذا لا يصحّ من أمر واحد، لأن ظل الواحد وعكسه ليس

---

(١) يراجع مصباح الشريعة: ٧، الباب الثاني.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٣٥.

إلّا واحد مختص به، فلا يتصور الاشتراك فضلًا عن أن يكون معنويًا أو لفظيًا، فلا بد من أن يكون المنتزع عنه متعددًا كالمطلق والمقيد، وكان إطلاق المنتزع على كل واحد منهما، بمعنى غير الآخر، فيكون مشتركًا لفظيًا[١].

هذا ثم اعلم أن التّقسيم عبارة عن ضمِّ القيودات المتخالفة بالمقسم، ليحصل بانضمام كل قيد قسم، فالمقسم مما لا بد منه في الأقسام، هذا إنما هو في تقسيم الكلي إلى جزئياته، وأمَّا تقسيم الكلي إلى أجزائه فليس كذلك، وهذا ظاهر.

[المراد من تقسيم الماتن]:

فإن قلتَ التقسيم الذي ذكره ـ دام ظلّه ـ بقوله: **(اعلم أن الذي يعبر عنه [عند طلب معرفته] بالوجود)** إلخ، إنما هو من قبيل الأول[٢]، فعلى هذا يجب أن يكون الوجود مشتركًا معنويًا، وإلا لما صح تقسيمه، ضرورة أن المقسم مما يجب تحققه في الأقسام.

قلتُ: المعروف عند العوام أن المقسم بمعنى واحد، يجب أن يكون معتبرًا في الأقسام، كما يقسمون الحيوان بلحاظ أنه المتحرك بالإرادة إلى الإنسان والفرس مثلًا، وليس كذلك؛ لأن الحصة الحيوانية التي للإنسان إنما خلقت من شعاع الملكوتية الإلهية، والتي للفرس إنما خلقت من الفلكية الحيوانية[٣]، ولا تقبل صورة الإنسانية، ولا صورة التوحيد بخلاف الحصّة التي للإنسان.

---

(١) يظهر من كلام الشارح التفصيل والجمع بين القول بالاشتراك المعنوي والاشتراك اللفظي بحصر الأول على الوجود المقيد، والثاني حين المقارنة بين الوجود الحق مع الوجود المقيد.

(٢) من قبيل تقسيم الكلي إلى جزئياته.

(٣) في (ب): الحاسة.

وبالجملة: التي للفرس بالذات تكون للإنسان بالعرض، فلا يجمعهما حقيقة واحدة، وكما يقسمون الأسد إلى الحيوان المفترس وإلى الرجل الشجاع، مع أن المقسم فيهما لا يكون بمعنى واحد، بل في الأول على الحقيقة وفي الثاني على المجاز، فلا يجب أن يكون المقسم في جميع الأقسام بمعنى واحد.

وإذا عرفت ما قررنا، فاعلم أن المقسم فيما نحن فيه، إنما هو المعبر عنه بالوجود، وهو في كل قسم من الأقسام الثلاثة المذكورة، محمول على معنى غير الآخر، فيكون مشتركًا لفظيًا.

[المراد بالوجود الحق]:

لا يقال: فعلى هذا يلزم التركيب في الوجود المسمى بوجود الحق، لأن تحقق المقسم في الأقسام إنما هو بعد انضمام القيودات المتخالفة، وإن كانت عدمية به، لأنا نقول: ليس هذا الوجود المعبر عنه بالحق الوجود الواجب تعالى شأنه؛ لأنه عين ذاته، وهو غيب لا يدرك، ولا يصح التعبير عنه بالعبارة والعنوان، بل هو من الممكنات المقيدة، والموجودات المشروطة الذي ظهر للأفئدة بها، وإنما يسمى بالوجود الحق لكونه آية له، وبه تُعرف الأشياء كما هي.

وبعبارة أخرى: هو عبارة عن الذات المتصفة بالصفات والآثار، وهو ذات محدثة، ظاهرةٌ في المظاهر، ومتجلّية في المرايا على حسب قابلياتها واستعداداتها. فعلى تقدير كونه مركبًا لا يلزم الفساد؛ لأن تركيب الأثر[1] لا يستلزم تركيب المؤثر، وإن وجب مشابهة الأثر لصفة المؤثر.

وبالجملة: الذي نفهم من الوجود الحق فهو خلق وموجود من الموجودات المقيدة الإمكانية، والذي لم يمكن أن يتصور ويعلم من هذا

---

(١) ليست في (ب).

العنوان، بل من جميع العنوانات والعبارات المناسبة له، فهو الحق تعالى شأنه.

فعلى هذا التحقيق يصح أن يحمل[(١)] كلامه ـ دام ظلّه العالي ـ: (**وهذا الوجود لا يدرك بعموم**) إلخ، على أن ذات الحق تعالى شأنه الذي "لم يعنون"[(٢)] بالعنوانات والعبارات لا يدرك إلخ.

وكذلك يجوز أن يحمل على أن هذا الوجود الذي هو آية له تعالى ـ وهو من المقيد ـ لا يدرك بعموم ولا خصوص، فضلًا عن أن يدرك ذات الأقدس، تعالى شأنه: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[(٣)].

[إدراك الوجود الحقّ بالفؤاد]:

قولهُ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وهذا الوجود لا يدرك بعموم ولا خصوص).

أقولُ: لو كانت المعرفة بطريق الكشف والعيان فلا يحتاج حينئذ إلى العنوان، سواء كان عامًا أو خاصًا، ذاتيًا كان أو عرضيًا، فمدرك الأشياء بلا كيف ولا إشارة في هذه الحال، إنما هو الفؤاد، وهو لا يدرك إلّا ما يظهر له، وهو أيضًا بنظر التدقيق والتحقيق مثله، في كون آية لله تعالى وأثرًا من آثاره كما قال الله تعالى: ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾[(٤)].

[إدراك الوجود الحق بالمجادلة]:

وأمَّا إذا كان بطريق المجادلة فلا شك في أنه مما لا بد منه، وحينئذ نقول: هذا العنوان إنما هو من المفاهيم المنتزعة من الذاتيات، كالجنس

---

(١) في (أ): أن يقال ويحمل.

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٤٨.

(٤) سورة النور، الآية: ٣٩.

والفصل المنتزعين من المادة والصورة اللتين هما من الأجزاء الخارجية، كما هو المبرهن في موضعه، هذا إذا كانت بواسطة الحد تامًا أو ناقصًا. وأمَّا إذا انتزعت من غيرها، عامة كانت أو خاصة، كانت المعرفة بواسطة الرسم كذلك.

وبالجملة: لو أدرك الوجود المسمى بوجود الحق بالمفاهيم العامة أو الخاصة، سواء كانت منتزعة من الذاتيات أو من غيرها يستلزم التركيب. أمَّا على الأول: فظاهر. وأمَّا على الثاني: فلأن المنتزع حينئذ إنما هو من الصفات الثابتة للذات، وهو مُشعرٌ بالاثنينية، ضرورة أن كُلَ صفةٍ تقتضي موصوفًا كما قال علي عليه السلام: «كمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه»[1] إلخ، فظهر ممَّا ذكرنا أن الإدراك بالعموم والخصوص إنَّما هو في الموجودات الإمكانية، وإن كان لها الإدراك لذواتها من غير عموم ولا خصوص، بل من غير كيف ولا إشارة. فافهم فهمك الله تعالى.

[انحصار إدراك الإطلاق والتقييد بالمجادلة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولا إطلاق ولا تقييد).

أقولُ: كما إن الإدراك بالعموم والخصوص يتحقق في المجادلة كذلك الإدراك بالإطلاق والتقييد لا يتحقق إلّا فيها.

ولكن فرق بين العموم والإطلاق، لأن معنى العموم والإحاطة والشمول، ومعنى الإطلاق عدم ملاحظة الإحاطة وعدمهما.

---

(١) نهج البلاغة "الشريف الرضي": ٤٥، الخطبة ١ من خطبة له عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض، وخلق آدم عليه السلام. نهج البلاغة (الشيخ محمد عبده): ٢٢، الخطبة ١ يذكر فيها ابتداء خلقِ السماء والأرض وخلق آدم.

بعبارة أخرى: كل عام مخصص لكونه مقيدًا بالشمول والإحاطة بخلاف المطلق، فإنه لم يقيد بالشمول ولا بعدم الشمول.

فإن قلتَ: العموم كما يكون قيد العام، كذلك الإطلاق بالنسبة إلى المطلق، فعلى هذا لا فرق بين العام والمطلق؛ لكونهما مقيدين.

قلتُ: ليس الإطلاق في المطلق إلّا لبيان الإطلاق فيه، بخلاف العموم في العام، لأنه معتبر فيه، بحيث لو لم يكن لما وجد العام.

وأمَّا الإطلاق في المطلق فليس كذلك، لأن عدم ملاحظة هذا العنوان وفقدانه لا يدل على العدم، فربما يوجد شيء ويدرك من غير "ملاحظة شيء آخر، من الشمول والإحاطة وغيرها، فحينئذ يتحقق المطلق، أي مصداقه"[(١)] من غير عنوان الإطلاق. تأمل.

ثم اعلم أن النسبة بين التقييد والإطلاق تقابل التضاد، كما أن بين العموم والخصوص أيضًا كذلك.

وأمَّا النسبة بين العام والمطلق فبينهما مباينة كلية، لأن مرجعهما إلى المسألتين[(٢)] الكليتين.

وأمَّا بين العام والمقيد فعموم وخصوص مطلقًا، ضرورة أن كل عام فهو مقيد من غير عكس كلي، ثم أن النسبة المعتبرة بين العام والمطلق هي بعينها معتبرة بين المطلق والخاص، لأن مرجعهما أيضًا إلى المسألتين[(٣)] الكليتين.

وأمَّا النسبة بين العام والخاص، وبين المطلق والمقيد فظاهر.

ولا تتوهم مما ذكرنا من كون العام مقيدًا ومخصصًا لاشتماله على

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في (أ): السابقين.

(٣) في (أ): السابقين.

العموم، وملاحظة عدم الفرق بينه وبين الخاص، لأن الخصوصية المعتبرة في الخاص غير التي في العام، فلا تغفل.

[امتناع إدراك الذات المقدسة لانحصار معرفة الحادث بصفته الحادثة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولا كل ولا كلي، ولا جزئي، ولا بمعنى ولا لفظ، ولا كم ولا كيف، ولا رتبة ولا جهة، ولا وضع ولا إضافة، ولا نسبة ولا ارتباط، ولا في وقت ولا في مكان، ولا على شيء ولا في شيء، ولا فيه شيء ولا من شيء، ولا كشيء، ولا عن شيء، ولا بلطف ولا بغلظ، ولا استدارة ولا امتداد، ولا حركة ولا سكون، ولا استضاءة ولا ظلمة، ولا بانتقال ولا بمكث، ولا تغير ولا زوال، ولا يشابهه شيء، ولا يخالفه شيء، ولا يوافقه شيء، ولا يعادله شيء، ولا يبرز من شيء، ولا يبرز منه شيء، وكل صفة أو جهة، أو صورة أو مثال، أو غير ذلك مما يمكن فرضه أو وجوده، أو تميزه أو إبهامه فهو غيره).

أقولُ: لا يخفى أن إدراك الشيء بالكل أو الجزء يعد كونه من المجادلة، إنما يصح إذا كان الشيء كل للأجزاء أو جزء للكل، ولا شك في أنهما من صفات الممكنات، فكيف يمكن أن يدرك الشيء بغير صفته؟ فلما لم يكن للذات الأقدس ـ تعالى شأنه ـ صفة يعرف بها، كان إدراكه ومعلوميته عين عدم الإدراك، والمجهولية ومشهوديته عين المفقودية.

كما قالَ بعض أهل المعرفة: (غاية علامته عدم العلامة، ونهاية معرفته عدم المعرفة)، وفي هذا كمال المعرفة ونهاية العبودية.

وفي كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «ما وحده من كيفه، ولا حقيقته أصاب من مثله، ولا إياه عنى من شبهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهمه»[1].

---

(١) نهج البلاغة "الشريف الرضي": ٣٦٣ خطبة ١٨٦ ومن خطبة له عليه السلام في التوحيد.

وقالَ عليه السلام: «من قالَ فيه "لم" فقد علله، ومن قالَ فيه حتى فقد وقته، ومن قالَ "فيم" فقد ضمنه، ومن قالَ "أنى" فقد أنهاه، ومن قالَ "متى" فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن حواه فقد ألحد فيه، لا يتغير الله بتغاير المخلوق ولا يتحدد بتحدد المحدود»[(١)].

وقالَ الصادق عليه السلام: «وكيف أصفه بالكيف وهو الذي كيف الكيف حتى صار كيفًا، فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف»[(٢)].

وبالجملة: كل شيء يعرف بهذه الصفات التي ذكرها ـ دام ظله ـ بقولهِ: **(لا يدرك بعموم)** إلخ، فهو مخلوق مدبر.

ويحتمل أن يكون معنى كلامه هذا غير ما ذكرناه أولًا، وهو أن يقال: إن هذا الوجود لا يدرك بكونه عامًا أو خاصًا، مطلقًا أو مقيدًا، كلًا أو جزءًا.. إلخ، لأنه لو كان عامًا مثلًا، وهو جنس، فلا بد أن يكون له فصل، وحينئذ يلزم التركيب في الوجود، والحق، وهو كما ترى.

وكذا الكلام في سائر العنوانات مع ملاحظة الخصوصيات والمقامات، وإن كان المرجع والمآل في جميعها واحد. تأمل.

ثم للتوضيح نقولُ: لو كان الواجب مدركًا بالخصوصية، أي بكونه خاصًا وهو فصل، فلا بد أن يكون له جنس، فيلزم ما لزم على تقدير كونه عامًا.

وكذا ألا يدرك بالإطلاق، أي بكونه مطلقًا، ولا بالتقييد لأنهما، أي بكونه مقيدًا من صفات الخلق، وهو تعالى شأنه منها.

---

(١) قالَ عليه السلام: «من قالَ فيه "لم" فقد علله، ومن قالَ "متى" فقد وقته، ومن قالَ "فيم" فقد ضمنه، ومن قالَ "إلى" فقد نهاه، ومن قالَ "حتى ما" فقد غياه، ومن غياه فقد حواه، ومن حواه فقد ألحد فيه، لا يتغير الله بتغاير المخلوق ولا يتحدد بتحدد المحدود» أمال المفيد: ١٣٠، المجلس الثلاثون.

(٢) الكافي: ٢٥٤/١، باب ١٠ النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى من كتاب التوحيد، حديث رقم (١٢/٣٤٨).

وكذا لا يدرك بالكل، أي بكونه كلًا، ولا بالجزء، أي بكونه جزءًا، لأن الأول إنما يتحقق إذا كان له أجزاء، والثاني يستلزم أن يكون وجود الحق تابعًا، ضرورة أن كل جزء له هذه الصفة ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ.

وكذا الكلام في قوله: (**ولا كلي، [ولا جزء] ولاجزئي**)، لأنهما إمَّا من صفات الألفاظ، أو من صفات المعاني، وما ليس بلفظ ولا معنى كيف يصح أن يدرك بصفاتهما؟ ضرورة أن الشيء لا يدرك إلا[1] بصفته.

ملخص الكلام:

إن هذا الوجود المسمى بوجود الحق لا يدرك بشيء من العنوانات المذكورة وغيرها؛ لأنها كلها من صفات الخلق.

تحقيقٌ سماوي:

اعلم أن التعبير بهذا العنوان ليس إلّا باعتبار التفهيم والتفهم، والتعليم والتعلم، وإلا فهو ـ جلّ شأنه ـ أجل من ذلك.

وإن المقصود الأصلي من هذا العنوان ومن غيره ممَّا يناسبه، هو المعبود الحقيقي، وإن كانت العنوانات واقعة على المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان.

وبالجملة: كلما نفهم وندرك منها فهو مخلوق، مدبر مثلنا؛ لأن الشيء ليس له إدراك ما وراء مبدأه، فهو أبدًا لا يتجاوز عن حدِّهِ ومرتبته ـ كما سيجيءُ تحقيقه ـ فكلما تصوره ـ النحرير المتبحر ـ فهو عن حرم الكبرياء، مقصّر، وأقصى ما وصل إليه قوة المفكّر، فهو نهاية مبلغ المتصور، فليس لأحد إدراك كنه صفاته، فضلًا عن إدراك ذاته، وفي قوله: (**وكل صفة أو جهة، أو صورة أو مثال، أو غير ذلك مما يمكن فرضه أو وجوده، أو تميزه**

---

(١) ليست في (ب).

أو إبهامه فهو غيره)، إشارة إلى ما ذكرنا، ثم أن مغايرة الخلق لخالقه، ومباينته له وتمييزه عنه عبارة عن بينونة الصفة لا بينونة العزلة، وهي أن يثبت الواجب تعالى في طرف ومخلوقاته في طرف آخر، كما قالَ علي عليه السلام: «توحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة»[(١)]، الحديث. تأمل، ثم تأمل. لأن هذا المقام من مزلقة الأقدام[(٢)].

[معرفة الله بوصف الله لنفسه]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولا طريق إلى معرفته بوجه لا بنفي ولا إثبات، إلّا بما وصف نفسه) إلخ.

أقولُ: هذا عبارة[(٣)] عن قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[(٤)].

ثم لمَّا كانت هذه الشهادة بالفعل، أي بواسطة كانت في مرتبة الخلق، ضرورة أن كلما وُجِدَ بالمشيئة كان مخلوقًا، فحينئذ نقول: وصف الله تعالى نفسه في مرتبة الخلق لا ينافي أن لا وصف له في الأزل، وإن عبر عنه فيه أيضًا بما عبر عنه في الحدوث، فهو كناية عن عدمه هناك.

وبالجملة: لما ثبت أنه تعالى وصف نفسه، وكان في مرتبة الخلق، فهو مما يمكن أن يعرف، لكن لا بالكنه بل بالوجه، وإلى هذا أشار بقوله: **(ولا يدرك أحد كنه صفته)**، فعلى هذا كان الاستثناء متصلًا، ثم لما كان الواصف والشاهد هو الظاهر بالألوهية، وهو المتجلي في المرايا والمظاهر، فكل مظهر ومرآة له أن يعرف بما ظهر له به، وإليه الإشارة بقولهِ ـ دام ظلّه العالي ـ: **(وإنما يعرفه بما تعرف له به)**.

---

(١) الاحتجاج: ١/٤٧٥، رقم (١١٥).

(٢) في (أ): لأن هذا المقام من شرائطه الإبداع.

(٣) في (أ): عبارة مثلًا.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

فإن قلتَ: الواسطة في الإيجاد منفية، كما روي عن محمد بن عروة، قالَ، قلتُ للرضا عليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير قدرة، فقالَ: لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بقدرة، لأنك إذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئًا غيره، وجعلتها آلة بها خلق الأشياء، وهذا الشرك، وإذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة، فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها وقدرة ولكن ليس هو بضعيف ولا محتاج إلى غيره)، انتهى. وفيه دلالة واضحة[١] على عدم الاحتياج إلى الواسطة.

قلتُ: نعم، ولكن الاحتياج إليها إنما هو من جانب القوابل، بمعنى إنها بدونها لا تقبل الوجود، "لأن الواجب تعالى اسمه يحتاج إليها حتى [لا] يلزم الشرك.

وبعبارة أخرى: الموجودات الإمكانية كلها بدون الإله والواسطة ليس لها الانوجاد، فالافتقار إلى الواسطة التي هي برزخ البرازخ، وهيولي الهيوليات، ومذوت الذوات، واستقصى الاستقصاءات، إنما هو من قبلها، فلا يلزم ما ادّعيتم"[٢].

[تجليات الله في مرايا الوجود تعريفٌ له]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولم يتعرف لأحد بنحو ما عرفه من غيره، وإلا لشابهه سبحانه).

أقولُ: "أراد ـ زيد عمره ـ أن يبين أن الله تعالى"[٣]، عرف نفسه لكل أحد بأنه الخالق لكل شيء، والغني عن كل شيء، وعرف له أيضًا غيره[٤]،

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) ما بين " " ليست في (أ)، ومكانها العبارة التالية: يعني أنه تعالى.

(٤) في (أ): وعرف له أيضًا غيره، أي غير نفسه تعالى.

بأنه المخلوق له ومحتاج إليه، فلو عرفه له بنحو ما عرف نفسه له يلزم المشابهة ـ تعالى عن ذلك ـ.

وبعبارة أخرى: إن الله تجلى في كل مرآة بها، وهو عبارة عن ظهوره تعالى فيها بها، ثم أظهر غيره فيها، بأنه عبد ذليل محتاج إلى ملك جليل، فلو كان ظهوره تعالى فيها كظهور غيره فيها يلزم المشابهة بينه تعالى وبين غيره في هذه الصفة، وليس كذلك ربنا.

وبالجملة: الضمير المرفوع في (**لم يتعرف**)، وفي عرفه راجع إليه تعالى، والمنصوب في عرفه والمجرور في غيره راجعان إلى (**لأحد**)، وكلمة (**من**) زائدة، ومجرورة لفظًا مفعول ثان، عرف قوله: (**وإلَّا**)، أي (وإن تعرف لأحد بنحو ما عرفه غيره) إلخ. والضمير المرفوع في المشابهة راجع إلى الأخير، والمنصوب إلى الأول. تأمل.

[المعرفة بالآثار والصنع]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (فجهة معلوميته نفس مجهوليته) إلخ.

أقولُ: اعلم أن المعلومية بالآثار والصنع لا ينافي المجهولية بالكنه.

"نعم، التنافي إنما يتحقق إذا كان بجهة واحدة"[(١)]، وكذا الكلام في المفقودية والمشهودية[(٢)].

"بمعنى أن المشهودية إنما هي بالصفات والآثار، والمفقودية إنما هي بالذات. فلا تتوهم المنافاة"[(٣)].

لا يقالُ: كلامه ـ زيد عمره ـ في هذا المقام، حيث قال: (**فهو لا يعرف**

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في (ب): في المشهودية والمفقودية.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

بغيره، وغيره يعرف به)، مناف لما سبق، من أن دليل الحكمة آلة للمعارف الحقّة، وبه يعرف سبحانه تعالى.

لأنَّا نقولُ: "أمَّا أولًا: فما من منافاة[١]"، المقامات تختلف، فلا تنظر بعين واحدة، كما قالَ عليه السلام: «ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله، أو معه».

وفي مقام آخر قالَ عليه السلام: «إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار»[٢] الدعاء[٣].

وأمَّا[٤] ثانيًا: فلأن الظاهر في المظاهر والمتجلي في المرايا أظهر منها كشفًا، وأجلى منها شهودًا؛ لأنها من شؤوناته وآثاره واعتباراته، ونظير ذلك[٥] "محسوس مشاهد، وهو"[٦] أن الصورة التي في المرآة، إنما هي من شؤونات ذي الصورة، وحكاية من حكاياته، فكما أن ذا الصورة أقوى وأجلى منها شهودًا وكشفًا[٧] فكذلك فيما نحن فيه، كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[٨].

وبالجملة: تارة يصح أن يقال: إن الصورة المرئية آلة لمعرفة ذي الصورة.

وأخرى أن يقال: إن ذا الصورة أقوى وأجلى منها بحسب الشهود، فلا تتوهم المنافاة.

والحاصل: إن الظاهر في المظاهر، والمتجلي في المرايا أقوى منها بحسب الواقع، وإن كانت حكاية عنه وشاهدًا عليه.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) إقبال الأعمال: ٦٦٠، دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة.
(٣) في المخطوطتين: الحديث.
(٤) ليست في (أ).
(٥) في (ب): ما ذكر.
(٦) ما بين " " ليست في (أ).
(٧) ليست في (أ).
(٨) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

توضيح:

اعلم أن الحاكي والمحكي والمحكى عليه حين الحكاية، وكذا الشاهد والمشهود والمشهود عليه حين الشهادة شيء واحد من غير تعدد وتكثر إلّا بحسب الاعتبار، لأن الحكاية مثلًا إنما تتحقق بعد اندكاك جبل الإنيه، فحينئذ يصح أن يحق أن يقال: إن الحاكي والمُحكى والمحكي عنه شيء واحد؛ لانتفاء التعدد والتكثر، وهذا جار في كل موجود على حسبه. تأمل، ثم تأمل.

[امتناع إدراك الواجب بالضد]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وأمَّا أنه لا يدرك بضد، فلأن ضد الممكن ممكنٌ، إذ القديم لا ضد له، وإلا لم يكن عنهُ شيء، ولشابهها في تضادِّها، ولأنهُ إن كان قديمًا لزم تعدد القدماء، ولا يمكن فرض ذلك في الأزل، لأن الأزل هو الذات البسيط البحت، ولا مدخل فيه، لأن الأزل صمدٌ، وإلا فهو إمكان، وإن كان الضّدُ مُمكنًا، لم يصُحَّ فرضُ كون الممكنِ ضدًّا للواجب لحدوثه به).

أقولُ: والضمير في **(بضده)** راجع إلى لفظة **(ما)** في قوله: **(مما ذُكر)**، وإلى الغير أيضًا على البدلية.

ولمَّا "تقرر وثبت"[1] إنها من الوجودات الإمكانية، ومن البديهيات الأولية أن ضد الممكن أيضًا ممكن، فالواجب تعالى اسمه لا يدرك بضد شيء مما ذكر أو غيره، لكونه ممكنًا.

وفي قولهِ: **(إذ القديم لا ضد له)**، تعليلٌ لقولهِ: **(فلأن ضد الممكن ممكن)**.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

وبالجملة: لو جاز أن يكون القديم تعالى شأنه ضدًا للممكن لجاز أن يدرك القديم بضد الممكن، والتالي باطل، والمقدم مثله.

ولا شك أن الضدية لما كانت من الطرفين فيجب أن يكون الممكن ضدًا للواجب، فحينئذ يجب[١] أن لا يصدر عن الواجب شيئًا، لأن ضد الشيء يمانعه عن الأثر ويخالفه عن مقتضاه، وإلى هذا أشار بقوله: **(وإلا لم يكن عنه شيء)**، أي لو كان للقديم ضد لم يصدر عنه شيء، على أنّا نقولُ: لو كان له ضد، والممكن أيضًا مما يجب أن يكون له ضد، فيلزم أن يكون مشابهًا له في الضدية ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ.

وإليه الإشارة بقوله: **(ولشابهها في تضادها)**، والضمير المرفوع راجع إلى القديم تعالى، والمنصوب فيهما إلى الموجودات الإمكانية.

ولو سلّم أن للقديم ضدّ لزم تعدد القدماء، وهذا باطل؛ لأن الأزل تعالى بسيط مصمت، ليس فيه التعدد، بل التعدد والتكثر إنما[٢] هو في الحدوث، وإليه الإشارة بقولة: **(ولأنّه إن[٣] كان قديمًا)** إلخ، وفي قوله: **(لأن الأزل صمدٌ)**، تعليل لقوله: **(ولا مدخل فيه)**.

"والحاصل: إن الأزل تعالى شأنه لو كان مجوفًا لجاز أن يدخل فيه شيء، والشرطية فاسدة، على أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون له أطراف ظاهرة وباطنة، كالسطح المحدب والمقعر، وهذا من صفات الممكنات، وإليه الإشارة بقوله"[٤]: **(وإلا فهو إمكان)**، أي: لو لم يكن الأزل[٥] صمدًا مصمتًا[٦]، فهو إمكان. "وهذا ظاهر"[٧].

---

(١) في (ب): يلزم.
(٢) ليست في (أ).
(٣) في المخطوطتين: لو.
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) ليست في (أ).
(٧) ما بين " " ليست في (أ).

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (أما في الواجب) إلخ.

أقولُ: الظاهر أن كلمة (**في**) زائدة، وكذا في قولهِ: (**وأما في الممتنع**)، "والأمر هيّن.

ثم اعلم أن القوم اختلفوا في تعريف"[١] المتضادين، فبعضهم[٢] اعتبر الموضوع[٣] في تعريفهما، "وبعضهم اعتبر"[٤] الموضوع[٥] المحل، فعلى أي تفسير[٦] لا يصح أن يكون القديم أو الممتنع ضدًا لشيء من الأشياء، لأن الاجتماع على سبيل التعاقب في أيهما كان، إنما هو من صفات الممكن.

وأمَّا ما ليس بممكن ـ وما شمّت رائحة الوجود ـ لا يصلح للضدية، وكذلك ما هو صرف الوجود وحقيقته، ولكن لا يتصور اجتماعه على التعاقب، لا في الموضوع ولا في المحل.

وفي قوله ـ زيّد عمره ـ (فلأن الضد جهة المقابلة) إلخ.

أقولُ: إشارة خفيّة[٧] على ما ذكرنا.

فإن قلتَ: جهة المقابلة وطرفها غير المقابل والضد هو المقابل.

قلتُ: المراد بجهة المقابلة وطرفها نفس المقابل، بناء على الإضافة بيانية.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (ب).
(٦) في (ب): فعلى أي من التفسيرين.
(٧) ليست في (أ).

[المراد بالعدم المقابل للوجود]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (لأن العدم الممكن وجود في الإمكان، لا في الأعيان).

أقولُ: اعلم أن العدم الذي ليس له شائبة وجود لا في الإمكان ولا في الأعيان فهو ليس بشيء، ولا يمكن التعبير عنه بالعبارة، فلذا لا يصلح لضدية الوجود.

وأمَّا العدم الذي ليس في الأعيان وهو في الإمكان، فهو شيء ويصلح للضدية، فإطلاق هذا العنوان عليه إنما هو على سبيل التجوّز، وليس المراد بهذا الإمكان المتساوي الطرفين حتى يلزم التنافي، بل المراد به الإمكان الراجح، الذي هو مكان الفعل، وإن كان بلحاظ آخر عينه، كما سيجيء تحقيقه.

فقوله ـ زيد عمره ـ: **(لأن عدم الممكن)** إلخ، تعليل لكون العدم ضدًا للوجود على سبيل التجوّز، ويحتمل أن يكون تعليلًا لكونه ممكنًا.

ثم[(١)] اعلم أن النفي الذي أشار الرضا عليه السلام[(٢)] إلى أنه شيء[(٣)]، إنما هو مرادف لعدم الممكن الذي هو وجود في الإمكان.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في المخطوطتين: الصادق عليه السلام، وكذلك في متن الفوائد، وشرحه أيضًا. وما أثبتناه بناء على الرواية المذكورة في الهامش التالي.

(٣) ما ذكره الطوسي في (اختيار معارف الرجال:٢٢٨)، عن علي بن يونس بن بهمن، قالَ، قلتُ: للرضا عليه السلام: «جعلت فداك إنّ أصحابنا قد اختلفوا، فقالَ: في أيّ شيء اختلفوا فيه، احكي لي من ذلك شيئًا؟ قالَ: فلم يحضرني إلّا ما قلتُ، جعلت فداك من ذلك ما اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم، فقالَ زرارة: إنّ المنفي ليس بشيء وليس بمخلوق، وقالَ هشام: إنّ المنفي شيء مخلوق، قالَ: فقالَ لي: قل في هذا بقول هشام، ولا تقل بقولِ زرارة».

وأمَّا النفي المطلق الذي ليس له اشتمام رائحة الوجود فليس شيء، كالعدم.

تنقيح وتوضيح[١]:

[المشترك والمتباين بين الوجود الحق والعدم المطلق]:

اعلم[٢] [أن] الوجود الحق والعدم المطلق مشاركان في عدم إمكان الإدراك ومتفارقان في المظاهر، بمعنى أن الوجود الحق له مظاهر ومرايا متعددة دون العدم المطلق، لأن ما ليس له تحقق لا في الإمكان ولا في الأعيان فهو ليس ساذج، ونفي صرف، وعدم بت بات لَبْتُ.

أقولُ: إن المظاهر للذات الغيب تعالى شأنه، لأنه لم يظهر قط، بل المظاهر إنما هي للذات المتصفة بالصفات، وهي صفة محدثة لا تشبه صفة شيء من المخلوقات، وهذه هي التي وصف بها نفسه لعباده، وهي مقام المعرفة المسمى بإثبات التوحيد، وبالسّر المقنّع بالسّر، "إلى غير ذلك من المقامات، كما سيجيءُ زيادة بيان"[٣].

وبالجملة: كل عنوان لكونه ممكنًا لم يقع إلّا على ممكن مثله، وإليه الإشارة بقولهِ: (**إلا أن العنوان لمظاهره ومقاماته، التي لا تعطيل لها في كل مكان**).

فإن قلتَ، قالَ الله تعالى: «كنت كنزًا مخفيًا، فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق لكي أُعرف»[٤]، وأيضًا قالَ الله تعالى اسمه: «كان الله ولم يكن معه شيءً»[٥]، إلى غير ذلك، فكيف التوفيق؟

---

(١) العنوان ليس في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) بحار الأنوار: ٣٤٤/٨٧.

(٥) الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام: ١٥٤/١، باب ١٢ أن كل ما سوى الله سبحانه فهو=

قلتُ: مع عدم التعطيل في المقامات ما من منافاة، لأن الواجب تعالى هو الأزل وما سواه في الإمكان، فيصح أنه تعالى كان الآن ولم يكن معه شيء، وأنه تعالى الآن كما كان من كونه كنزًا مخفيًا، فتوهم عدم التوفيق إنما هو لقلة البضاعة، وعدم الاستطاعة.

تحقيقٌ إشراقي:

[مقامات المعرفة]:

للمعرفةِ سبعةُ مقاماتٍ: أولها[١] التوحيد، وثانيها[٢] المعاني، وثالثها[٣] الأبواب، ورابعها[٤] الإمام، وخامسها[٥] الأركان، وسادسها[٦] النجباء، وسابعها[٧] النقباء.

كما روي في كتاب (أنيس السّمراء) أو (سمير الجلساء)، "قالَ: حدثني أحمد بن عبدالله، قال: حدثنا سليمان بن أحمد، قالَ: حدثنا جعفر بن محمد، قالَ: حدثنا إبراهيم بن محمد الموصلي، قالَ: أخبرني أبي، عن خالد، عن القاسم، عن جابر بن يزيد الجعفي"[٨]، عن علي بن الحسين عليه السلام في حديث طويل: «... إلى أن قالَ: يا جابر، أو تدري ما المعرفة؟

=مخلوق حادث مسبوق بالعدم، من أبواب الكليات المتعلقة بأصول الدين وما يناسبها، حديث رقم (٢٨/٧٢).

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (أ).

(٥) ليست في (أ).

(٦) ليست في (أ).

(٧) ليست في (أ).

(٨) ما بين " " ليست في (أ).

المعرفة إثبات التّوحيد أولًا، ثم معرفة المعاني ثانيًا، ثم معرفة الأبواب ثالثًا، ثم معرفة الإمام رابعًا، ثم معرفة الأركان خامسًا، ثم معرفة النقباء سادسًا، ثم معرفة النجباء سابعًا»[١] الحديث. وسنتلو عليك زيادة بيان ـ إن شاء الله تعالى ـ.

[لا يقع على الخلق إلّا خلق]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (ويقع علينا وصفه خلقًا، ونحن ذلك الوصف، الواقع علينا بنا).

أقولُ: لما ثبت وتقرر[٢] أن الوصف شيء للاثنينية، فوصف الله نفسه عين نفسه، إذ ليس هناك تعدد وكثرة، وإليه الإشارة بقولة ـ زيد عمره ـ: **(كان وصفُ الحقِ للحقِ حقًا).**

ثم لما أراد تعالى أن يتجلى للعباد وصف نفسه لهم بهم، حتى يعرفوه بتلك الوصف، وذلك الوصف أعلى مرتبة من الذوات، وإن كان له مقامات متفاوتة غير متناهيه، إذ كلما وَصَلَ، وصل إلى مرتبة أعلى ـ وهكذا ـ بدأ يسير بلا كيف ولا نهاية، كما قال تعالى اسمه، (كلما وضعت لهم علمًا رفعت لهم علمًا، وليس لمحبتي غاية ولا نهاية)[٣].

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد بوقوع الوصف علينا، إيجادنا وإيجاد حقائقنا في دائرة الكينونة، كما قال عليه السلام: «تجلى لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها»[٤]، فلا يرد ما يتوهم من أن وصفه تعالى عين ذاته، فلا يقع

---

(١) بحار الأنوار: ١٢/٢٦، باب ١٣ نادر في معرفتهم صلوات الله عليهم بالنورانية، حديث رقم (٢).
(٢) ليست في (أ).
(٣) يراجع كتاب إرشاد القلوب، الباب ٥٥ وهو خاتمة الجزء الأول ص٢٥٧، ونصّ الحديث هكذا: «وليس لمحبّتي علم ولا غاية ولا نهاية، كلّما رفعت لهم علمًا وضعت لهم علمًا».
(٤) نهج البلاغة: ٣٥٨، خطبة رقم (١٨٥).

على الخلق حتى يكون خلقًا، قوله: «إنما تحد الأدوات»[١] إلخ، من كلام الإمام عليه السلام.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (لا[٢] يتعرف لأحد بنحو ما عرفه من غيره) إلخ.

أقولُ: "اعلم أن"[٣] الفقرة الأولى، وهي: (**أنه سبحانه عرّف الخلق للخلق بما هم عليه، إنهم خلق**)، تفسير وبيان للجزء الثاني، والفقرة الثّانية، وهي قولهُ: (**وهو عرف نفسه**)، إنه ليس بخلق ولا يشبهه شيئًا من الخلق تغير وبيان للجزء الأول. فتأمل.

تنبيه [في التجلي]:

قد سمعت مرارًا أنه ليس للذوات والحقائق، والمقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان[٤]، من حيث كونها آية وحكاية إدراك إلّا بعد رفع الحجب وإزالة الهوية، "واندكاك جبل الإنيه"[٥]، وليس هذا بعده منها، بل من الله تعالى، كما قالَ أمير المؤمنين عليه السلام: «تجلى لعباده من غير أن رأوه، وأراهم نفسه من غير أن يتجلى لهم»[٦].

---

(١) كتاب التوحيد: **٣٩**، باب **٢** التوحيد ونفي التشبيه، حديث رقم (٢).

(٢) في المخطوطتين: لم.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) مستفاد من الدعاء الخارج من النّاحية المقدسة على يد الشيخ الكبير أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد رضي الله عنه، وهو من الدعوات التي تقرأ في كلّ يوم من رجب(وأركانًا لتوحيدك وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك، لا فرق بينك وبينها إلّا أنهم عبادك وخلقك، فتقها ورتقها بيدك). راجع: إقبال الأعمال: ١٤٥.

(٥) ما بين " " ليست في (أ).

(٦) يراجع نهج البلاغة: ٢٧١، خطبة رقم (١٤٧) الغاية من البعثة.

فقولهُ عليه السلام: «تجلى لعباده»، أي تعرف نفسه لهم بهم، "ووصف ذاته لهم بهم"[(١)].

قالَ عليه السلام: «من غير أن رأوه»، أي من غير أن يكون لهم بصيرة وأبصار لإدراكه ورؤيته؛ لأنهم في تلك الحال مظاهر له تعالى، وهي عين الظاهرة فيها، فبصيرتهم وأبصارهم إنما هو ببصيرة الظاهر وإبصاره.

قالَ عليه السلام: «وأراهم نفسه»، أي لظهوره لهم بهم.

قالَ عليه السلام: «من غير أن يتجلى لهم»، أي من غير أن يظهر لهم، بحيث يكون عيانًا، ويرى مشافهة. إياك وأن تزل قدمك من السماع [لـ]هذه الكلمات، لأنا قررنا مرارًا[(٢)]: إن وصف الحق للخلق خلق، وظهوره تعالى لهم بهم إنما هو خلق وأثر له تعالى، فتعرّفه وتجلّيه لهم بهم عبارة عن إيجادهم وخلقهم في دائرة الكينونة، لا أن ذاته تعالى ظهرت في مرآة كل شيء بغير المعنى الذي ذكرنا، كما يفهم من عبارات بعض[(٣)] العارفين، فإن كان مرادهم ما ذكرنا فهو حقّ ـ لكن عبارتهم تأبى من ذلك ـ وإن كان غير ذلك فباطل.

فإذا عرفت ما ألقيناك من أن إدراك الذوات والمقامات، إنما هو ببصر من الله، فاعلم أن قوله ـ زيد عمره ـ: **(فلا يدرك)** إلخ، تفريع لما قبله، وتصريح بما ادعينا.

[الفرق بين البصائر والأبصار]:

ثم الفرق بين البصائر والأبصار، هو أن البصائر جمع بصيرة، وهو عبارة[(٤)] عن الإدراك[(٥)] الوجداني الواقعي، والرؤية القلبي الحقيقي.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) في (أ): إدراك.

وأمَّا الأبصار، "بفتح الهمزة"[١] جمع بصر، وهو آلة الإدراك الشهودي العياني، وواسطة لإحساس المدركات العياني.

وقولهُ عليه السلام: «اعرفوا الله بالله»[٢]، أي بصفات الله وآثاره.

والمقصود: إن هذه المعرفة إنما هو ببصر من الله.

ثم استشهد بقول الشاعر[٣]، وفيه إشعار وتصريح بأن نظر العاشق لمعشوقة وإدراكه له إنما هو ببصر من المعشوق.

"اعلم أن (**رام**) بمعنى قصد، وفاعله اسم المضاف بعده، والضمير المضاف إليه راجع لمعشوقه، و(**نظرةً**) منصوب على التميز، والضمير المرفوع في (**لم يستطعمها**) راجع إلى العاشق، والمصور إلى نظرة، والمجرور في (**فمن لطفها**) راجع إلى المعشوقة، والمرفوع المستتر في (**إعارته**) أيضًا إلى المعشوقة، والمنصوب إلى العاشق (**طرفًا**) منصوب على أنه مفعول بأن الإعارة، والمرفوع المستتر في (**رءاها**)، والمجرور في (**به**) إلى المعشوقة وفي (**طرفها**) أيضًا إليها.

والمعنى المفصل: إن العاشق إذا قصد المعشوقة لنظرها مع عدم استطاعة لها فالمشعوقة لكثرة لطفها وشفقتها إليه أعارته طرفًا، حتى يحصل له بذلك الطرف المستعار استطاعة رؤيتها، فمبصرها وببصرها هو طرفها"[٤].

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) التوحيد: ٢٨٦، باب ٤١ أنه ﷻ لا يعرف إلّا به، الحديث رقم (٣).

(٣) الابيات التي استشهد بها الشيخ أحمد ـ أعلى الله مقامه ـ:

إذا رام عاشقها نظرةً ولم يستطِعها فمن لطفِها
أعارته طرفًا رءاها به فكان البصيرَ بها طرفُها

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

[الوجود بالآية والفقدان بالذات]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (المعلوم بصُنعه، والمجهول بكنهه، الموجود بآياته، المفقود بذاته، فظهر، فلا شيء أظهر منهُ) إلخ.

أقولُ: معناه أن الموجود عندك بالآيات، والمفقود عندك بالذات، فلا يرد أنه هو الشيء بحقيقة الشيئية الخالقية، وما سواه ما شمت رائحة ذلك الوجود، فكيف يصح أن يقال: إنه المفقود بذاته، ثم لما كان الظهور مناسبًا للموجود بالآيات والمعلوم بالمصنوعات فرع به عليهما معًا، كما بالبطون فرع على المجهول بكنهه، والمفقود بذاته.

وفي قولهِ: **(وإنما ظهر كل شيء بأثرِ ظهوره)**، فيه إيماء لطيف، على أن ظهور كل شيء إنما هو بأثر فعله وظهوره.

فالظاهر في كل شيء إنما هو صفة من صفاته، وأثر من آثاره، فكما أن الظاهر مثلًا صفة لزيد بوصف الظهور، وهو صفة محدثه بها، اتصف زيد بهذا الوصف، فكذا فيما نحن فيه.

وبعبارة أخرى: لزيد مثلًا فعل، وهو عبارة عن الحركة النفسانية كالظهور، والقيام، والقعود، والتكلم، فبواسطتها كان زيد ظاهرًا، وقائمًا[(١)] وقاعدًا، ومتكلمًا، فظهور كل[(٢)] هذه الأوصاف إنما هو[(٣)] بواسطة أثر فعل زيد، وهذا إنما هو من ملاحظة الآفاقية، كما قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[(٤)].

"ولا ريب في أن التدبر والتفكر في المقام أولى من إطالة استماع الكلام"[(٥)].

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

(٤) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

(٥) ما بين " " ليست في (أ).

ثم لما كان الشيء لفرط ظهوره خفيًا، فكمال الظهور يجب أن يكون علة لكمال البطون، فلذا علله به في قوله: (**لأنه لا شيء أظهر منه**).

[إطلاقات الواجب الحق]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فهو الواجب الحق، والمجهول المطلق.

وهذا القسم يعبر عنه بالذات البحت، ومجهول النعت، وعين الكافور، وشمس الأزل، ومنقطع الإشارات، والمجهول المطلق، والواجب الحق، واللاتعيُّن، والكنز المخفي، والمنقطع الوجداني، وذاتٌ ساذجٌ، وذاتٌ بلا اعتبار. وما أشبه ذلك) إلخ.

أقولُ: "تفريع لما سبق، ثم إن هذه العنوانات والتعبيرات مع كونها واقعة على المقامات، شائعة في كلمات العرفاء، ومستعملة في اصطلاحاتهم وكثيرة في محاوراتهم، وإليها الإشارة بقولة: (**وهذا القسم يُعَبَّرُ عنهُ**) إلخ"[1].

المراد (**بالذَّات البحت**)، الذات الساذج الذي ليس فيه شائبة تركيب ولا تعدّد.

وبـ(**المجهول النَّعت**) أيضًا كذلك، إلّا أنه اعتبر فيه لعدم النعت عدم معلوميته.

وبـ(**المجهول المطلق**) كذلك، إلّا أنه اعتبر فيه عدم معلوميتها في حد ذاتها.

ثم اعلم أن هذا العنوان لم يطلق على غير الواجب بالذات، إمّا على الموجودات الإمكانية فظاهر، وإمّا على الممتنع، فلما قررنا من أن الممتنع ليس شيئًا حتى يعنون.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

فإن قلتَ: العنوانات كلها كما لا يطلق على الممتنع كذلك لا يطلق على الذات الأقدس.

قلتُ: بينهما فرق من جهة أن العنوانات في الواجب إنما هي لمظاهره ومقاماته، وإن كان المقصود منها هو الله، إلّا أنها لكونها ممكنة لم تقع عليه تعالى.

وأمَّا الممتنع فليس له مظهر حتى يقع العنوان عليه.

وأمَّا إطلاق (**عين الكافور**) عليه إنما هو لأجل أن الكافور إذا وضع في مكان غائبًا "مع كونه غائبًا"[(١)] يفوح منه رائحة، فكذلك هو تعالى "مع كونه غائبًا"[(٢)] لشدة الظهور تظهر منه آثاره.

وأمَّا التعبير عنه بـ(**شمس الأزل**)، إذا كانت الإضافة مباينة فظاهر، وأمَّا إذا كانت لآنية فتشبيه، بل استعارة، فمن حيث شبه الأزل بالنهار، وذكر المشبه به، فاستعارة بالكناية على مذهب (السكاكي)، ومن حيث أثبت لوازم للمشبه به استعارة تخيلية كما هو المقرر في (علم البيان).

وأمَّا التعبير عنه بـ(**منقطع الإشارة**) فظاهر، ضرورة أن الإشارة حسية كانت أو عقلية منتفية.

وأمَّا التعبير عنه باللاتعيُّن، فلأن جهة التعين لما كانت منتفية؛ لأنه منوط على إحاطة الحد الواحد والحدود أو لأنه تعالى محيط بالجمع، فلا يصح أن يكون محاطًا فتعين ألا تعين.

وبالجملة: هذه العنوانات لكونها مميزة بالأوهام ومدركة بالأفهام، مخلوقة مدبرة، لم تقع إلّا على مخلوق مثلها، كما قالَ عليه السلام: «كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، فهو مخلوق [مصنوع] مثلكم، مردودٌ

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

إليكم»[١]، وإليه أشار بقولهِ: (**وكلها عباراتٌ مخلوقةٌ، تقع على مقاماته وعلاماته**) إلخ.

اعلم أن الضمير في (**مقاماته وعلاماته**)، راجع إلى القسم الأول من الوجود، وهو الوجود الحق، وهو المعبر عنه بالعبارات المذكورة، والمعنون بالعنوانات المشهورة، ولا شك في أن (المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان) إنما هي لهذا الوجود.

[المراد بعلم البيان]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وهي موضوعُ علم البيان، والذي يبحث فيه عنه هو المعاني، وهي أركان التوحيد).

أقولُ: المراد بالبيان، علم التوحيد، وهو المسمى بإثبات التوحيد، وبالسر المقنع بالسر أيضًا، وهذا أوّل مقام المعرفة.

وأمَّا المعاني فهو[٢] عبارة عن الألف القائم والنفس الرحماني أيضًا، هذا هو المقام الثاني من مقامات المعرفة.

وبلسان آخر: هذه هي المرتبة الثانية للأئمة عليهم السلام، وكناية عن الصفات الظاهرة كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، وغير ذلك من الأوصاف، كما روى جابر بن عبدالله، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه قالَ: يا جابر، عليك بالبيان والمعاني. قالَ، فقلتُ: وما البيان والمعاني؟ قالَ، قالَ عليه السلام: أمَّا

---

(١) أجوبة المسائل النصيرية: ١٠٣، المسألة الخامسة عشر في أن كونه تعالى حيّا هل يرجع إلى كونه تعالى عالمًا وهو وصف زائد على ذلك؟، وَعنه الكشكول "البهائي": ٢٧٥/٢، وعنه البحار: ٢٩٣/٦٩، ونسب الرواية البهائي والعلامة المجلسي للإمام الباقر عليه السلام، أمَّا الخواجة فلم ينسبه لإمام وإنما قالَ: (عالم من أهل بيت النبوة، صلوات الله عليهم أجمعين).

(٢) ليست في (أ).

البيان: فهو أن تعرف أن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فتعبده ولا تشرك به شيئًا، وأما المعاني: فنحن معانيه، ونحن جنبه، ويده ولسانه، وأمره وحكمه، [وكلمته] وعلمه وحقه»[١] الحديث.

وبعبارة أخرى: المراد بالبيان الرحمة والنقطة، والسر المستتر، والسر المجلل بالسر، فالتعدد إنما هو بالعبارة، وإلا فالمرجع[٢] والمآل واحد، وهو عبارة عن المرتبة الأولى للأئمة عليهم السلام.

وبالمعاني الرياح الذي كونه منشأ للامتداد والتكثر، وهذا هو المرتبة الثانية لهم عليهم السلام.

وإذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أن موضوع كل علم هو يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، فإذا كانت المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان، موضوعًا لعلم البيان، فلا بد أن يبحث فيها عن عوارضها الذاتية، وهي عبارة عن المعاني، لأن المقامات المذكورة لما كانت بمنزلة النقطة، والرحمة والمعاني بمنزلة الألف القائم، والرياح والنفس الرحماني الأول، فلا بد من أن تعرض لها، فهي من العوارض الذاتية لها.

وبعبارة أخرى: الألف القائم لما كان مسبوقًا بالنقطة؛ لأنه أمر ممتد فلا بد أن يكون له مبدأ، وهو الرحمة والنقطة، فيصح أن الألف المعبر عنه بالمعاني من العوارض الذاتية للنقطة التي هي المعبر عنها بالمقامات.

وبعبارة أخرى: لما كانت المقامات عبارة عن النقطة التي ليست فيها إلّا جهة الوحدة، والمعاني عبارة عن النفس الرحماني التي فيها جهة الكثرة.

ولا شك في مسبوقية الكثرة بالوحدة، ومعروضيتها لها، فلهذا حكمنا بأن المعاني من العوارض الذاتية للمقامات.

---

(١) مشارق أنوار اليقين: ٣٣٦، فصل ١٦٣، قول الباقر عليه السلام لجابر: عليك بالبيان وبالمعاني.
(٢) ليست في (أ).

ثم لما كانت المعاني عبارة عن الصفات الظاهرة، كالعلم والقدرة، والسمع، والبصر، وغير ذلك، ولا شبهة في أنها مظاهر للتوحيد، وإثبات التوحيد منوط عليها، فتكون أركانًا له.

وبعبارة أخرى: أركان التوحيد عبارة عن هياكل التوحيد، وهي عبارة عن المعاني التي ظهر الله لها بها، وبها امتنع منها، كما قال عليه السلام، "في جواب كميل بن زياد حين سأل عن حقيقة المعرفة"[١]: (نورٌ أشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره)[٢].

وبالجملة: المعاني التي هي العوارض الذاتية لموضوع علم البيان أركان للتوحيد، بالمعنى الذي ذكرنا.

توضيح فيه تنقيح[٣]:

تخصيص الأئمة عليهم السلام بالمقامات الأربعة، وهي: النقطة، والألف، والسحاب المزجي[٤]، والسحاب المتراكم، إنما هو لأجل أنهم عليهم السلام هم المقصودون في الإيجاد، وما سواهم عليهم السلام خلقوا بتبعيتهم وشعاعهم، كما روي عن الصادق عليه السلام: «نحن صنايع الله والناس بعد صنايع لنا»[٥].

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) الكشكول (البهائي): ٣/٩٠، بتغيير بسيط.

(٣) في (أ): توضيح.

(٤) العبارة ليست في (أ).

(٥) وردت الرواية في (الاحتجاج) في مقطعين، الأول: في المجلد الأول: ٤١٩، في احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام على معاوية في جواب كتابٍ كتب إليه برقم (٩٠) عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فإنّا صنايع ربّنا، والناس بعد صنايع لنا».
الثاني: في المجلد الثاني: ٥٣٦، برقم (٣٤٢)، عن الإمام الحجة عليه السلام: «نحن صنايع ربّنا والخلق بعد صنايعنا».

وروى "محمد بن مروان"[١] عنه[٢] عليه السلام أيضًا[٣]: «إن الله خلقنا من نور عظمته، ثم صور خلقنا من طينة مخزونة مكنونة من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن خلقًا وبشرًا نورانيين، لم يجعل لأحد في مثل الذي خلقنا منه نصيبًا، [وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا، وأبدانهم من طينة مخزونة مكنونة أسفل من ذلك الطينة، ولم يجعل الله لأحد في مثل ذلك الذي خلقهم منه نصيبًا] إلّا الأنبياء والمرسلين، فلذلك صرنا نحن وهم الناس، وسائر الناس الهمجاء للنار»[٤] انتهى.

وإلا فكل شخص من أفراد الإنسان لا بد له من هذه المقامات الأربعة، بل كل موجود من الموجودات الإمكانية، سرمديًا كان أو دهريًا أو زمانيًا، فلا بد له من هذه المقامات، ولكن في كل بحسبه.

نعم، ما قيل: كل شيء فيه معنى كل شيء.

ثم اعلم أن النقطة كما تكون عبارة عن المقام الأول، والألف عبارة عن المقام الثاني، كذلك السحاب المزجي والسحاب المتراكم[٥] عبارة عن المقام الثالث، وهو الأبواب، وعن المقام الرابع، وهو الإمام عليه السلام، وهو الكلمة التامة، "وهو الذي فرض الله طاعته"[٦]، فمن عرفه وأعطى حقه فأمامه اليقين، ومن جهله وغصب حقه فأمامه الهاوية[٧] والسجين.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) الإمام الصادق عليه السلام.
(٣) ليست في (ب).
(٤) بصائر الدرجات: ٦١/١، باب ١٠ خلق أبدان الأئمة عليهم السلام وخلق أرواحهم وشيعتهم، برقم (٢/٨٤).
(٥) ليست في (ب).
(٦) ما بين " " ليست في (أ).
(٧) ليست في (ب).

وهذا هو الإنسان الكامل، لكونه جامعًا لجميع الصفات الكمالية، ولم يكن لغيرهم فيها نصيب.

وأمَّا معنى كونهم عليهم السلام أبواب، "فلما مر من أن الأشياء خلقت من شعاعهم وعكوسهم، فهم أبواب"[(١)]؛ لأن عقولهم باب للعقول، ونفوسهم باب للنفوس، وطبيعتهم باب للطبائع، وجوهر هبائهم باب للجواهر الهبائية، ومادتهم باب للمواد، وصورهم عليهم السلام باب للصور، وأجسامهم عليهم السلام باب للأجسام، وأجسادهم عليهم السلام باب للأجساد، مع أنه يصدق أنهم عليهم السلام أبواب لأنفسهم، إذ ظهر أنه لهم بهم، وبهم ظهر لغيرهم بغيرهم، فلا تتوهم مما ألقيناك من أن عقولهم باب، لقولنا: إن عقولنا من سنخ عقولهم تعالى شأنهم عن ذلك، بل عقولنا خلقت من شعاع عقول الأنبياء عليهم السلام، وعقول الأنبياء خلقت من شعاع عقولهم، وهكذا في النفوس وغيرها.

تذنيب فيه تحقيق[(٢)]:

البساطة والوحدة سارية في كل واحد من الموجودات الإمكانية، لأنه أثر، وكل أثر مشابه لصفة مؤثرة، فالمعبر في صفة المؤثر لمراعاة المناسبة والمشابهة معبر في الأثر في الجملة.

وأمَّا العقول بأن المشابهة والمناسبة بين الأثر والمؤثر مما لا بد منه، فهو باطل ضرورة، لأنه ليس بين الكاتب والكتابة مشابهة ومناسبة.

نعم، المناسبة إنما هي بين حركة يد الكاتب والكتابة، وأين هذا من ذاك؟

وإذا عرفت هذا، فاعلم أنه بوحدة الأثر يستدل على وحدة صفة المؤثر،

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) في (أ): تحقيق.

وبوحدتها يستدل على وحدته، فبوحدته تستدل على وحدته، كما قالَ الصادق عليه السلام[1]:

فيا عجبًا كيف يعصى الإله ... أم كيف يجحدهُ الجاحدُ
وفي كل شيء لهُ آيةٌ ... تدُلّ على أنهُ واحدُ

فالآية الدالة على واحديته تعالى عبارة عن مقامات الأفئدة التي لا تعطيل لها في كل مكان، ولا شبهة في أن هذه المقامات في كل شيء على حسبه، فلا تتوهم اختصاصها بأفراد الإنسان. تأمل ثم تأمل.

(١) لأبي العتاهية، راجع ديوانه: ١٢٢، (كلنا بائد).

[شرح الفائدة الثالثة]

[في الإشارة إلى القسم الثاني]

قولهُ ـ دام ظلّه العالي ـ: ([الفائدة الثالثة]، في الإشارة إلى القسم الثاني، وهو الوجود المطلق، والتعين الأول، والرحمة الكلية، والشجرة الكلية، والنفس الرحماني الأولي، والمشيئة والكاف المستديرة على نفسها، والإرادة والكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر، والإبداع والحقيقة المحمدية ﷺ، والولاية المطلقة والأزلية الثانية، وعالم (فأحببت أن أعرف) والمحبة الحقيقية، وحركة بنفسها، والاسم الذي استقر في ظلّه فلا يخرج منه إلى غيره، وهو المكنون المخزون عنده، وصبح الأزل، وفعل بنفسه، وعالم الأمر، وما أشبه ذلك).

أقولُ: الوجود إن أخذ[1] بشرط شيء، فهو المقيّد[2]، وإن أخذ بشرط لا شيء فهو الوجود الحق، الذي لا يدرك، كما سبق، وإن أخذ لا بشرط شيء فهو الوجود المطلق، وقد يعبّر عنه بالمشيئة وبعالم الأمر، وهذا هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، وهو الاسم المكنون المخزون، وهو برزخ البرازخ، وهيولي الهيوليّات، ومذوت الذوات، واستقص الاستقصاءات، وهو مع كونه مركبًا بالنظر إلى

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في (ب): فهو المقيد ـ كما سيجيء ـ.

(٣) سورة يس، الآية: ٨٢.

متعلقاته[١]؛ لكونه ممكنًا في كمال البساطة والوحدة، وليس[٢] في الإمكان أبسط منه، لأن وجوده ماهيته[٣] ليس شيئًا غيره بخلاف سائر الممكنات والموجودات، ومع ذلك له تعدد وتكثر[٤] من[٥] أجل التعلّقات بالمفعولات[٦] والمشاءات[٧].

[وجه تسميته بالتعين الأول]:

ثم إن الشيء إنما يصير متعينًا بعد كونه محاطًا ومحدودًا، فلما كان الوجود المطلق محاطًا ومحدودًا لكونه معلومًا بنفسه[٨] صار متعينًا، فلذا أطلق عليه (**التعين الأول**)؛ لكونه لا تعين قبله، فلا يراد أن الواجب تعالى اسمه علّة، والمعلول مسبوق بعلّته، فلا يصح أن لا تعين قبله.

ولمّا كان الواجب ـ جل اسمه ـ غير محاط ومحدود، فتعينه تعالى عين ألا تعين، كما أن معلوميته عين المجهولية، ومشهوديته تعالى عين المفقودية.

[وجه تسميته بالرحمة الكلية]:

ولمَّا كان هذا الوجود متعلقًا بهيئة كل الموجودات والأعيان فبذلك التعلق صارت موجودة في دائرة الكينونة، فشموله وانبساطه عليها إنما هو

---

(١) في (ب): متعلقات.
(٢) في (ب): ليس.
(٣) في (أ): وماهيته.
(٤) في (ب): تكثر وتعدد.
(٥) في (أ): ومن.
(٦) في (أ): بالمعقولات.
(٧) في (ب): كما سيجيء تحقيقه.
(٨) في (ب): لا بنفسه.

باعتبار ذلك التعلق، وهو ليس على سبيل التقدم والتأخر، بل وقعت سرمديًا، وليس أيضًا مختصًا ببعض دون بعض، فلذلك يسمى بـ(**الرحمة الكلية**)، لأن رحمته وسعت كل شيء.

[وجه تسميته بالشجرة الكلية]:

وبـ(**الشجرة الكلية**)، لأنها باعث لوجود كل الأشجار والأثمار.

[وجه تسميته بالنفس الرحماني الأولي]:

وبـ(**النفس الرحماني الأولي**)، اقتباسًا من قولهِ تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1]، تشبيهًا بالنفس المتكلم حين تكلم، فكما أن لها جسد مظاهر متفاوتة، ومقامات متخالفة، وتعينات شخصية متمايزة، فكذلك ذلك الوجود حين التّعلق بالمتعلّقات له مقامات متفاوتة ومراتب متمايزة وهويات شخصية مختلفة. كما سنذكره.

وأمَّا تقيدها بالأولى، فلأن شمولها وإحاطتها سابقة على انبساط جميع المنبسطات والعمومات.

[وجه تسميته بالمشيئة]:

وبـ(**المشيئة**)، لأنه المشيء للأشياء، وشيئية الأشياء[2] إنما هي بها، كما روى الحسين بن محمد، عن مُعَلَّى بن محمد، قالَ، سئل [العالم عليه السلام]: كيف علم الله؟

«قالَ: علم وشاء، وأراد وقدّر، وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.

(٢) ليست في (ب).

الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء. فالعلم متقدم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء.

فللّه تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المشاء قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانًا ووقتًا، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات، ذوات الأجسام المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من إنس وجنّ وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس.

فللّه تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء، فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها وأنشأها قبل إظهارها، وبالإرادة ميز أنفسها في ألوانها وصفاتها، وبالتقدير قدر أقواتها، وعرف أولها وآخرها، وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلهم عليها، وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها وذلك تقدير العزيز العليم»[1] انتهى.

[وجه تسميته بالكاف المستديرة على نفسها]:

قولهُ: (والكاف المستديرة على نفسها).

اعلم أن هذا الوجود لما كان معلولًا بنفسه فله جهتان، فجهة المعلولية تدور على جهة الفاعلية والعلية، وعلى جهة المعلولية، أي على نفسهِا أيضًا، إلّا أن بين الاستدارتين فرق من جهة أن الأولى إنما هي على

(١) الكافي: ٣٦٤/١، كتاب التوحيد، باب (٢٤) البداء، رقم الحديث (١٧/٣٨٤).

التوالي، والثانية على خلاف التوالي؛ لأن الاستدارة على العلّة أقوى منها على غيرها.

[السر في التعبير عنه بالكاف المستديرة]:

ولا يخفى أن[١] في التعبير بهذا اللفظ سر خفي[٢]، وهو أن يقال: إن الكاف عبارة[٣] عن كلمة (كن)، وفي هذه اللفظة حرف واحد[٤] مسطور، وإن كانت بحسب التعبير والتلفظ ثلاثة أحرف، وذلك الحرف بعد التعبير[٥] والتلفظ يعتبر ثلاثة عشر، فالحرف الأول منها إشارة إلى ستة عوالم، التي بها يتحقق ما يشار إليه بالحرف الثاني، وهو أول مخلوق بنفسه، وهو المحيط بجميع الكائنات والموجودات، دهرية كانت أو زمانية.

والحرف الثالث منها إشارة إلى ستة عوالم، التي يتوقف عليها الموجودات المقيدة، درة كانت أو ذرة.

والمراد بالعوالم الستة في المقامين، الأيام الستة، وهي: النطفة، ثم العلقة، ثم المضغة، ثم العظام، ثم اللحم[٦]، ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[٧]، إلّا أن هذه في كل مقام بحسبه[٨] من البساطة وغيرها، فعلى هذا لا منافاة[٩] بين بساطة الفعل وبين كونه متوقفًا على هذه العوالم

---

(١) في (أ): على أن.
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (ب): كناية.
(٤) ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) في (أ): والعلقة، والمضغة، والعظام، واللحم.
(٧) سورة المؤمنون، الآية: ١٤.
(٨) في (ب): على حسبه.
(٩) في (ب): ما من منافاة.

الستة، لأنها ليست أشياء غيره، كمدته ووقته، بخلاف ما يتوقف عليه من هذه العوالم الموجودات المقيدة، لا سيما الموجودات والكائنات الزمانية، ولعل الإمام عليه السلام أشار إلى هذه النكتة اللطيفة[١]، بقوله عليه السلام: «يامن أمره بين الكاف والنون».

[وجه تسميته بالإرادة]:

وبـ(الإرادة)، اعلم أن المشيئة والإرادة والقضاء مع تفاوتها في العبارة، عبارة عن شيء واحد، فالمعنون بهذه العنوانات شيء هو المعبّر عنه بالوجود المطلق، هذا إذا اكتفى بواحد منها.

[الفرق بين الإرادة والقضاء والمشيئة]:

وأمَّا إذا أطلقت الإرادة بعد المشيئة، وكذا القضاء بعد الإرادة فلا بد أن يراد لكل واحدةٍ معنى غير الأخرى، كما قالَ الرضا عليه السلام ليونس «أتدري ما المشيئة؟ قالَ: لا. قالَ عليه السلام: [هي] الذكر الأول، ثم قالَ عليه السلام: أتدري ما الإرادة؟ قالَ: لا. قالَ عليه السلام: هي العزيمة على ما يشاء، ثم قالَ عليه السلام: أتدري ما القضاء؟ قالَ: لا. قالَ عليه السلام: الهندسة الإيجادية[٢]، ثم قالَ عليه السلام: أتدري ما القدر؟ قالَ: لا. قالَ عليه السلام: إتمام ما قدر، ثم قالَ عليه السلام: أتدري ما الإمضاء؟ قالَ عليه السلام: قالَ: لا. قالَ عليه السلام: إظهار ما تم، وإذا أطلقت واحد ما، يراد بها ما يراد بالمشيئة، كما قالَ عليه السلام: المشيئة والإرادة والقضاء واحد في الواقع وأسماؤها متفاوتة»[٣] الحديث.

---

(١) في (ب): اللطيفة النكتة، والطريقة الشريفة.

(٢) (المراد بالهندسة الإيجادية: الإيجاد على نهج المحكم والمتقن) منه.

(٣) نص الرواية: «يا يونس، تعلم ما المشيئة؟، قلتُ لا، قالَ: هي الذكر الأول، فتعلم ما الإرادة؟ قلتُ: لا، قالَ: هي العزيمة على ما يشاء، فتعلم ما لقدر؟ قلتُ: لا، قالَ: هي الهندسة، ووضع الحدود من البقاء والفناء. =

[وجه تسميته بالكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر]:

قولهُ: (والكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر).

أقولُ: لما كان الوجود المطلق مخلوقًا بنفسه، فجهة السببية والمسببية له فعل وانفعال، فهو الفاعل باعتبار والمنفعل باعتبار آخر، مع أن الفاعل حقيقة هو الله.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد بـ(**العمق الأكبر**)، أرض الإمكان، وهو الإمكان الراجح الذي هو مكان ومساوق للفعل، ولا ريب في انزجارها وانفعالها منه، وإن كان المنفعل بلحاظ آخر، هو عين الفاعل، ضرورة أن هناك ليس تعدد وتكثر.

ويحتمل أن يكون المراد بالعمق الأكبر هو ذاك، لكن أعم من أن يكون راجحًا أو متساوي الطرفين. فتأمل.

[وجه تسميته بالإبداع]:

وبـ(**والإبداع**)، لأنّه المبدع، لا لشيء ولا من شيء، بناء على صحة إطلاق المبدأ وإرادة المشتق[1].

[وجه تسميته بالحقيقة المحمدية]:

وبـ(**الحقيقة المحمدية** ﷺ)، فإن قلتَ: الحقيقة المحمدية ﷺ محل لذلك الوجود، كما قالَ عليه السلام: «نحن محال مشيئة الله»، فهي بالنسبة إليه

=قالَ: ثم قالَ: والقضاء هو الإبرام وإقامة العين. قالَ فاستأذنته أن أقبل رأسه، وقلتُ فتحت لي شيئًا كنت عنه في غفلة». الكافي: ١/٣٨٣، باب ٣٠ الجبر والقدر والأمر بين الأمرين من كتاب التوحيد، رقم الحديث (٤/٤٠٤).

(١) في (ب): وإرادة المشتق كما هو الشايع.

كالدهن بالنسبة إلى السراج، فكما أن قوام السّراج وتحققه به، كذلك ذلك الفعل تحققه بتلك الحقيقة.

قلتُ: نعم، ولكن إطلاق الحال على المحل كثير شائع، مع أن هناك لأجل البساطة وكمال الوحدة بالنسبة إلى سائر الموجودات ليس محل وصال، بل الحال هو نفسه المحل من غير تكثر. فتأمل.

[وجه تسميته بالولاية المطلقة]:

وبـ (**الولاية المطلقة**)، وفي كلام السيّد[1] هكذا: (فلك الولاية المطلقة)، والمآل واحد، لأن المراد بهما كل الوجودات، بمعنى: إن جميعها درة كانت أو ذرة، مهما خلقت، فهي محيطة عليها كإحاطة الشمس على الأضواء، والمنير على الأنوار، فمن حيث كونها[2] محيطة على الجميع يعبر عنها بالفلك، ومن حيث أنها تتصرف في المفاعيل يعبر عنها بالولاية.

وأمَّا كونها مطلقة، فظاهر؛ لأنها ليست مشروطة في وجودها على غيرها كالمشاءات والموجودات المقيدة.

وبعبارة أخرى[3]: هي أن التعبير بالولاية المطلقة أو بفلك الولاية المطلقة، إنما هو لأجل الإحاطة والتصرف وعدم التقيد.

[وجه تسميته بالأزلية الثانية]:

(والأزلية الثَّانية)، اعلم أن للأزل معنيين:

أزل الآزال: بمعنى أنه ليس مسبوقًا بشيء، بل هو السابق لما سواه،

---

(١) في (ب): وفي كلام السيّد طاب ثراه وجعل الجنة مثواه. ولا أعلم من يقصد الشارح بالسيد.
(٢) (أي المشيئة).
(٣) في (ب): وبعبارة أخرى أخصر منها.

وهو الخالق لما عناه، "وهو المجيب لمن دعاه"[١]، وهو الأول والآخر، وهو[٢] الظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم.

والثاني[٣]: هو أن يطلق على سابق الشيء، وإن كان مسبوقًا بالآخر.

وهذا هو المراد في هذا المقام، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «أنا صاحب الأزلية الثانية» الحديث.

وبعبارة أخرى: "الأزل قسمان"[٤]: حقيقي، وإضافي.

فالحقيقي هو الله، والإضافي هو ما سواه، فهو متعدد على حسب مراتب الموجودات والكائنات، إذ يصدق على كل سابق ـ وإن كان مسبوقًا ـ أنه أزل بالنسبة إلى اللاحق.

[وجه تسميته بالمحبة الحقيقية]:

(وعالم **(فأحببت أن أعرف)**، **والمحبة الحقيقية)**، مرجع كلتا العبارتين واحد، واقتباس من الحديث القدسي: «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»[٥].

اعلم أن المعبر عنه بالوجود لما كان على ثلاثة أقسام كما سبق[٦]:

فالفقرة الأولى: وهي قوله: «كنت كنزًا مخفيًا» إشارة إلى الأول.

والفقرة الثانية: وهي قوله تعالى: «فأحببت أن أعرف» إشارة إلى الثاني.

والفقرة الثالثة: إشارة إلى الثالث[٧].

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) في (ب): وأمَّا المعنى الثاني.

(٤) ما بين " " من (ب)، وفي (أ): هو قسمان.

(٥) يراجع: مشارق أنوار اليقين: ٥٧، فصل ٢٣ أقسام الوجود ومعنى (كنت كنزًا مخفيًا).

(٦) ليست في (أ).

(٧) (فخلقت الخلق لكي أعرف).

وبالجملة: المراد بـ(عالم فأحببت أن أعرف) عالم المشيئة، وعالم الأمر، وكذلك المحبة الحقيقية.

[وجه تسميته بالحركة بنفسها]:

(وحركة بنفسها)، وهي عبارة عن الحركة الإيجادية، إذ بها توجد الأشياء، وليست مسبوقة بالحركة الأخرى.

[المراد باستقرار الوجود المطلق في ظل الله]:

قولهُ ـ دام ظلّه ـ: (والاسم الذي استقر في ظلّه، فلا يخرج منه إلى غيره، وهو المكنون المخزون عنده).

أقول: والمراد بـ(استقراره في ظلّه) استحكامه في تحقق كينونته تعالى، فهو ظل، أي أثر من آثاره، وشأن من شؤونه تعالى، وظهور من ظهوراته تعالى، وتجلي من تجلياته، فهو الذي «خلق [اسمًا] بالحرف غير متصوت، وباللفظ غير منطق، وبالشخص غير مجسد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفي عنه الأقطار، مبتعد عنه الحدود، محجوب عنه حس كل متوهم، مستتر غير مستور، فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معًا، ليس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء؛ لفاقة الخلق إليها، وحجب منها واحدًا، وهو الاسم المكنون المخزون»[(١)]. الحديث.

توضيح:

هذا[(٢)] الاسم المعبر عنه بالوجود المطلق له شمول وإحاطة على جميع الموجودات والكائنات، وانبساط على هياكل الهويات والماهيات، وليس هذا كشمول الطبائع الكليات على الجزئيات، بل نحو التعلقات بالمشاءات

---

(١) الكافي: ١/٢٧٤، باب ١٥ حدوث الأسماء، من كتاب التوحيد، حديث رقم (١/٣٠٨).
(٢) ليست في (أ).

والمفعولات، بمعنى أن المتعلقات بواسطة التعلقات والوجوهات صارت متحققة في دائرة الكينونة، فهو المحيط على ما سواه وإن كان محاطًا أيضًا.

ثم إذا لاحظنا بالدقة[١] علمنا أنه أيضًا من الممكنات، فلما لم يكن في الإيجاد اختلاف إلّا على حسب المواد والاستعداد، فلا بد أن يكون في جميعها بنمط واحد.

وإذا عرفت هذا فاعلم "إن الأشياء الستة المذكورة"[٢] سابقًا لا بد منها في تحقق الوجود المطلق، إلّا أنها فيه على جهة البساطة والوحدة وفيما سواه على جهة التركيب والتعدد، وإلى هذا أشار ـ النحرير المتبحر دام فضله ـ بقولِهِ: **(وصفة بدئه بنفسه) إلخ.**

[مطابقة عالم العبودية لعالم الربوبية]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (إن الله سبحانه قبض من رطوبة الرحمة بتلك الرطوبة نفسها بها، أربعة أجزاء بها، ومن هبائها به جزء به، فقدرهما بهما في تعفين هاضمتهما، وانحلّا بهما، وانعقدا بهما، وتراكما بهما. وهذا هو المشيئة) إلخ.

أقول: اعلم أن عالم العبودية يجب أن يطابق عالم الربوبية، فما يعتبر في العبودية يجب يعتبر في الربوبية، "فما يعتبر في عالمنا هذا يجب أن يعتبر هناك أيضًا"[٣]، إلّا إن فيه ليس حقيقيًا، بل اعتباري؛ لأن كل واحد من الرحمة والرطوبة واليبوسة ليس شيئًا غير الفعل، بل هو عين كل واحد منها، فلا فرق بين الكل والأجزاء، فهو كل وجزء، بل ليس بكل ولا جزء؛ لأنه أبسط الأشياء في الإمكان، فهو أثر بنفسه، وكل أثر يشابه صفة مؤثره.

---

(١) في (ب): بنظر الدقيق.

(٢) ما بين " " من (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

ولما لم يكن هناك مؤثر ولا صفة غيره، فهو يشابه نفسه. وما يقال من أن تقدم الأجزاء على الكل مما لا بد منه، فحينئذ يلزم مسبوقية الفعل بأجزائه، فلا يصح أنه ليس مسبوقًا بشيء، مدفوع بما قلنا.

ثم اعلم أن في قوله: **(بتلك الرطوبة)**، بعد الرحمة وبها بعد نفسها، وأربعة أجزاء، وبه بعد ذكر الهباء والجزء، وبهما بعد انحلّا وانعقدا وتراكما إيماءً بل تصريحًا بعدم الفرق بين الكل والجزء. فتأمل.

تنبيه إشراقي [بدء المركبات العنصرية]:

كيفية بدء المركبات العنصرية والموجودات الزمانية، هي أن أخذ الله تعالى بفعله من رطوبة الصور أربعة أجزاء، من يبوسة موادها جزء واحد، فقدرها في تعفين الهاضمة، ثم بعد[١] الانحلال والانعقاد والتراكم، ثم بعد الانحلال بالماء والوقوع على أرض القابلية صار متحققًا موجودًا، فلذا قالوا: إن في الإيجاد كسرين وصوغين، ولما كانت الزوجة بمنزلة الصورة والزوج بمنزلة المادة، والمأخوذ منه جزء واحد، وهو يقاوم لأربعة أجزاء المأخوذة منها[٢]، قالَ الله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾[٣].

وإذا عرفت ما قررنا، فاعلم أن[٤] المراد بالرحمة في قوله: **(من رطوبة الرحمة)**، هي[٥] الماهية، وهي الصورة، وبالهباء في قوله: **(ومن هبائها به)**، الوجود، وهو المادة، والمأخوذ منه هو جزء واحد من اليبوسة، كما أن المأخوذ في الأولى أربعة أجزاء من الرطوبة، وقد عرفت مما سبق[٦]

---

(١) ليست في (ب).
(٢) أي: الزوجة).
(٣) سورة النساء، الآية: ٣.
(٤) ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) ليست في (أ).

عدم الفرق بين الوجود والماهية، بل وجوده عين الماهية؛ لكمال البساطة والوحدة، فالمأخوذ من كل منهما هو المأخوذ من الآخر، فكما أن تحقق المركّبات في هذا العالم[١] موقوف[٢] على قوى أربعة[٣]: الجاذبة، والدافعة، والهاضمة، والماسكة، كذلك هناك أيضًا؛ لأن الحرارة بمنزلة الجاذبة، والبرودة بمنزلة الدّافعة، والرطوبة بمنزلة الهاضمة، واليبوسة بمنزلة الماسكة، على أنّ الانحلالين والانعقادين لا يتحققا إلّا بهذه الأربعة، وإن كانت كلّها عبارة عن شيء واحد بلا مغايرة إلّا بالاعتبار. تأمّل لئلا تزلّ قدماك.

تحقيق[٤]:

إذا أراد أن يتكلم المتكلم[٥] فحينئذ لا بد أن تخرج منه نقطة، فهي لكونها من الموجودات الإمكانية مركبة من الوجود الذي أخذ منه جزء واحد من اليبوسة ومن الماهية التي أخذت منها أربعة أجزاء من الرطوبة، ثم بعد تقدير الأجزاء وتعفينها انحلت اليبوسة في الرطوبة، وانعقدت الرطوبة باليبوسة؛ فصار بحرًا واحدًا، ثم ارتفع من ذلك البحر سحابًا مزجيًا، ثم اجتمع فانحل ثانيًا ماءً، فبعد دفع الدافعة وقع على البلد الميت.

وبالجملة: الأجزاء المذكورة بعد التقدير والتعفين والانحلال والانعقاد وقعت على أرض القابلية، وهي المعاني، ثم التطرق في قوله: (**بتلك الرطوبة**)، متعلق بقبض، وفيه إشارة إلى أن رطوبة الرحمة ليست شيئًا غيرها، ثم أكد الرطوبة بقوله: (**نفسها بها**)، إشارة إلى عدم المغايرة، أيضًا للمبالغة.

---

(١) في (ب): في عالمنا هذا.

(٢) في (ب): يتوقف.

(٣) ليست في (أ).

(٤) في (ب): قول مشرقي.

(٥) في (ب): إذا أراد المتكلم أن يتكلم.

فالضمير في (**نفسها**) راجع إلى (**الرطوبة**)، و(الباء) في (**بها**) صلة وضميرها راجع إلى نفسها، وكذا (الباء) في (**بها**) الثانية، ولكن ضميرها راجع إلى أربعة أجزاء، وفي (**هبائها**) راجع إلى الرحمة أيضًا، و(الباء) في (به) كالباء، إلّا أن الضمير فيه راجع إلى الهباء فيه، بل في جميع القيودات المذكورة بعده، أيضًا إشارة إلى عدم المغايرة إلّا بحسب الاعتبار.

[مراتب تزييل الفؤاد]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولهذا المقام في تزييل الفؤاد[1] أربع مراتب.

فالأولى: الرحمة والنقطة، والسر المستسر، والسر المجلل بالسر.

والثانية: الرياح، والنفس الرحماني الأولي ـ بفتح الفاء ـ المشار إليه بالانحلال الأول.

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

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

وهذه المراتب إنما تعددت باعتبار التفصيل الفؤادي في كشفه، وإلا فهو شيء واحدٌ بسيطٌ، ليس في الإمكان أبسط منه) إلخ.

أقولُ: هذه المراتب إنما هي باعتبار تعلق الفعل بالمتعلقات، كما سمعت مرارًا وإلا فلا معنى لتعدده وتكثره، ثم العنوانات المذكورة في المرتبة الأولى عبارة عن شيء واحد، وهو صفة محدثة بنفسها، «ظهر الله لها بها، وبها امتنع منها»[2]، وهذا هو المقام الأولي، وهو المسمى بالبيان، وبإثبات التوحيد أيضًا، كما سبق[3].

---

(١) (أي: في تفريق الفؤاد وتفصيله).

(٢) قالَ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «بل تجلى لها بها، وبها امتنع منها». نهج البلاغة: ٣٥٨، الخطبة رقم (١٨٥).

(٣) في (ب): كما سبق الإشارة إليه.

وأمَّا العنوانات المعتبرة في الثانية فهي أيضًا مثلها في كونها عبارة عن شيء واحد إلّا أن في هذه جهة التعدد والتكثر وهو الألف القائم، وهذا هو المقام الثاني المسمى بالمعاني، وبباطن الباطن، وسر السر أيضًا.

وأمَّا ما اعتبرت في الثالثة مع تعددها بحسب العبارة، عبارة عن شيء واحد، وهو مرتبة الأبواب، وهذا هو المقام الثالث، المعبر عنه بباطن الظاهر.

وأمَّا ما ذكره المصنف[١] في المرتبة الرابعة، فهو أيضًا مع تعدد العبارة عبارة عن مرتبة الظاهر، وهذا هو المقام الرابع من مقامات المعرفة.

هذا على أنَّا نقول: قوله ـ زيّد عمره ـ في المرتبة الأولى الرحمة، اقتباس من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ الآية[٢].

(والنقطة) اقتباس من قول علي عليه السلام ما معناه: «جميع العلوم في القرآن، وجميع علوم القرآن في الفاتحة، وجميع علوم الفاتحة في بسم الله، وجميع علوم بسم الله في باء البسم الله، وأنا النقطة تحت البسملة الله»[٣].

وأيضًا قالَ علي عليه السلام: «الإمام نقطة الكائنات، ومركز الدائرات»[٤].

---

(١) في (ب): دام فضله.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٧.

(٣) قالَ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «كل ما في القرآن في الحمد، وكل ما في الحمد في بسم الله الرحمن الرحيم، وكل ما في الباء في النقطة، وأنا النقطة تحت الباء».

(٤) في مشارق أنوار اليقين: ٢٠٧، فصل ٨٨، معرفة الإمام وحظوظ الناس من تلك المعرفة وأخبار في فضل علي عليه السلام. ذكر المؤلف صفات الإمام الذي تصاغرت العظماء، وتقاصرت العلماء، وكلت الشعراء، وخرست البلغاء، ولكنت الخطباء، وعجزت الشعراء، وتواضعت الأرض والسماء عن وصف شأن الأولياء. ثم قالَ: وهل يعرف أو يوصف، أو يعلم أو يفهم، أو يدرك أو يملك، شأن من هو نقطة الكائنات، وقطب الدائرات، وسر الممكنات، وشعاع جلال الكبرياء، وشرف الأرض والسماء.

[إطلاق الحق على الأمر]:

وأمَّا قوله ـ زيد توفيقه ـ: (والسر المستسر، والسر المجلل بالسر).

أقولُ: من تتمة الحديث، كما رواه محمد بن الحسن الصفار، في (بصائر الدرجات)[١] عن الصادق عليه السلام: «إن أمرنا هو الحق، وحق الحق، وهو الظاهر، وباطن الظاهر، وباطن الباطن، وهو السر، وسر السر، وسر المستسر، وسر مقنع بالسر» الحديث.

اعلم أن[٢] المراد بـ(الأمر)، الولاية، ولها ظاهر وباطن، ولذلك الباطن باطن وهكذا.

والمراد بـ(**السر**)، هو الذي لا يمكن التعبير عنه بالعبارة، بل كلما عبّرته فالمعبر عنه فوقه، ولا يمكن الوصول إليه، فسر السر كان أصعب وأرفع من مقام السر، كما أن السر مقنع بالسر بالنسبة إلى السر المستسر كذلك، وإن جاز اشتراكهما بحسب المقام والمعنى أو ترادفهما فيه.

وأمَّا إطلاق الحق على الأمر الذي هو عبارة عن الولاية، فإنما هو لمطابقة الواقع للظاهر، ثم بعد تنزيل الواقع منزلة الظاهر يطلق عليه حق الحق أيضًا.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أنه عليه السلام أشار بهذا الكلام إلى مراتبهم الشريفة، ومقاماتهم[٣].

---

(١) بصائر الدرجات: ٧٧، نادر من الباب في أن علم آل محمد عليهم السلام سرّ مستسرّ، وهو نادر من الباب، الرقم (٤/١٢٠).

(٢) ليست في (أ).

(٣) في (ب): ومقاماتهم المنيفة.

[مراتب أهل البيت عليهم السلام]:

ومراتبهم عليهم السلام ومقاماتهم[١] أربعة: التوحيد، والمعاني، والأبواب، والإمام.

وكان[٢] الأخيران أسفل مرتبة من الأولين، فأشار إليهما أولًا[٣] بقوله: (وهو الحق)، وإلى[٤] الأولين بقوله: (وحق الحق).

ولا يخفى أن في هذا التفسير كمال الإجمال، ثم أراد عليه السلام تفسيرًا آخر[٥] فيه تفصيل في الجملة، فبالأول أشار إلى الرابع، وبالثاني أشار[٦] إلى الثالث، وبالثالث [أشار] إلى الثاني فقط، أو إلى الأول أيضًا، ثم أراد عليه السلام زيادة بيان، فقالَ عليه السلام: «وهو السر» إلخ.

فالأول إشارة إلى الرابع، والثاني [إشارة] إلى الثالث، والثالث [إشارة] إلى الثاني، والرابع [إشارة] إلى الأول.

ويجوز أن يقال: إنه عليه السلام في هذا التفسير والبيان الأخير، أراد بالأول الثالث، وبالثاني الثاني[٧]، وهو المعاني، وبالثالث والرابع الأول، وهو مقام التوحيد، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[٨].

---

(١) ليست في (أ).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) في (ب): ثم إلى.
(٥) ليست في (أ).
(٦) ليست في (أ).
(٧) لعلها: وبالثالث الثاني.
(٨) سورة البقرة، الآية: ١٤٨.

تحقيق إشراقي:

[معنى التوحيد]:

ليس المقصود من التوحيد المعنى المصدري المصطلح على الألسنة، حتى يقال: إن هذا ليس حقيقة من حقائقهم عليهم السلام، فكيف يكون أعلى مرتبة من ذواتهم عليهم السلام، بل هو ذات مخلوقة وصفة محدثة، التي وصف الله بها لهم حتى يعرفوه بها، فهي لا تشبه صفة شيء من المخلوقات، فهذه مقامات الله وعلاماته وأمثاله، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[١].

فإن قلتَ: المثلان على ما هو المعروف، الفردان المندرجان تحت ماهية نوعية.

قلتُ: أمَّا أولًا: فليس الأمثال جمع مِثْل، بل جمع مُثل[٢]، بمعنى الشبح والأثر والصفة، فحينئذ نقولُ: أنهم عليهم السلام في تلك المرتبة صفات الله العليا، وكلمات الله التي انزجر لها العمق الأكبر، فذواتهم عليهم السلام أمثال لله تعالى، كما قالَ الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[٣].

وأمَّا ثانيًا، فنقولُ: الأمثال التي ندركها ليست لله ـ تعالى عن ذلك ـ بل أمثاله تعالى وأشباحه[٤] وآثاره الحقيقية أعلى مما تدركون، فهي في الحقيقية أيضًا عبارة عن ذواتهم عليهم السلام وحقائقهم المستهلكة في عظمة الله تعالى.

وفي (**المرتبة الثانية الرياح**)، هذا اقتباس مما اقتبس به العنوان الأول في الأولى، وهي الآية المذكورة آنفًا، فلا تتوهم المنافاة من تقديم الرّياح في الآية على الرحمة. فتأمل.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) لسان العرب: ١٤/١٧، مادة (مثل).

(٣) سورة النحل، الآية: ٦٠.

(٤) ليست في (أ).

قوله: (والنفس الرحماني الأولي) إلخ.

أقول: اقتباس من قول النبي ﷺ لأويس القرني[١]: «أني أوجد نفس الرحمن من جانب اليمن»[٢].

تحقيق[٣] [المراد باليُمن والنفس الرحماني]:

ليس المراد باليُمن إلّا العقل الكلي الذي بشعاعه خلق عقول الأنبياء، فإطلاق اليمن أو اليمين، كما روي[٤] عن الصادق[٥] عليه السلام، أنه قالَ: «[خلق] العقل وهو أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره»[٦] الحديث، إنما هو باعتبار أنه أعلى مرتبة مما سواه، وأشرف رتبة عمن عداه.

و(بنفس الرحماني) عطف على باليمن إلّا الوجود المنبسط على هياكل الموجودات والامتداد السرمدي الغير المتناهي في المبدأ[٧] والمتعلق بالوجودات[٨] على الهويات والتعينات.

ولما كان هذا بالنسبة إلى نفسه، كذلك الذات، وإلى ربه مذوت الذوات، ضرورة أن في الاستغناء كمال الفقر، وفي الفقر كمال الاستغناء،

---

(١) ليست في (أ).

(٢) عوالي اللآلى العزيزية: ٩٧/٤ الجملة الثانية في الأحاديث المتعلقة بالعلم وأهله وحامليه، حديث رقم (١٣٥).

(٣) في (ب): توضيح فيه تنقيح.

(٤) ليست في (أ).

(٥) في (ب): أبي عبدالله.

(٦) الكافي: ٤٣/١، كتاب ١ العقل والجهل، حديث رقم (١٤/١٤).

(٧) ليست في (ب).

(٨) في (ب): بالوجوهات.

أسنده ﷺ إلى الرحمن، أي أني أوجد الامتداد السرمدي المستند إلى الرحمن من جانب العقل الكلي، لأنه من أعلى متعلقاته وأشرف شاءاته.

ولا تتوهم مما ذكرنا اختصاص هذا العنوان بذلك الوجود، ضرورة أن لكل وجود ـ ذرّة كانت أو درة ـ نفس رحماني، أي وجود وامتداد مستند إلى الله تعالى، فلذلك قيدت بالأولى.

ثم اعلم أن لكل موجود حلين وعقدين، كما برهن[١] في علم الصناعة، فمن تمرن فيه عرف كيفيتهما.

"على أنا نقولُ الكلام الصادر عن المتكلم حين الصدور لا بد فيه من حلين وعقدين"[٢]. بيانهما:

أنه مسبوق بإخراج النقطة وامتدادها من أقصى الحلق، وهذا الامتداد هو الأول من الأول، ثم تصل إلى الخارج، فصارت الحروف موجودة بلا انضمام هكذا: ذ، ي، د، وهذا هو الأول من الثاني، ثم يمتد ويصل الامتداد بحيث صارت ملصقة ومنظمة، وهذا هو الثاني من الأول، ثم بعد الإلصاق والانضمام[٣] صارت كلمة تامة واقعة على أرض القابلية، وهذا هو الثاني من الثاني، فالحلان وكذا العقدان مما لابد منهما في كل الموجودات الإمكانية، ولكن في كل على حسبه، ولأجل الإشارة إلى هذا قالَ جناب الشيخ[٤] ـ زيد عمره[٥] ـ **(بفتح الفاء، المشار إليه بالانحلال)**، هذا هو الحل الأول.

---

(١) في (ب) كما هو المبرهن.

(٢) ما بين " " من (ب)، وفي (أ): وفي الكلام حين الصدور أيضًا لا بد فيه منهما.

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (ب).

(٥) في (ب): النحرير المتبحر دام فضله وبقاءه.

وفي المرتبة (**الثالثة: الحروف، المشار إليها بالانعقاد الأول، وهو السحاب**) **إلخ**.

أقولُ: اقتباس من الآية المذكورة، وكذلك ما في المرتبة الرابعة، ولكن بقي الكلام في الإشارة إلى العقد الثاني الذي يتوقف على الحل الثاني.

فنقول: السحاب المزجي والحروف الغير المتصلة مالم يكن لها ميل وحركة لما اتصلت، فلما اجتمعت وبتلك الحركة والميل تحقق العقد الثاني، فهو (**السحاب المتراكم، والكلمة التامة**)، وقد عرفت معناها ومعنى الكاف المستديرة على نفسها فيما سبق.

[الجمع بين مراتب الفعل ومراتب الأئمة في كلام الماتن]:

فإن قيل في سياق كلامه ـ دام فضله ـ تصريح بأن هذه المراتب الأربعة إنما هي للفعل المعبر عنه بالمشيئة حين التعلق بالمشاءات، وما ذكرتم من الأحاديث تدل على أنها من مراتب الأئمة عليهم السلام.

قلنا: ما من منافاة، لأن مراتبهم[1] ومقاماتهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ هي مراتب الفعل، لأن حقيقتهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ حقيقة محل له، فليس له تحقق إلّا بحقيقتهم، كما قالَ عليه السلام: «نحن محال مشيئة الله»، فهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ في تلك الرتبة بمنزلة القيام للقائم، فكما أن القائم ليس له تحقق إلّا بوصف القيام فكذلك الفعل بالنسبة إلى حقيقتهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ فالقائم بمنزلة المشيئة، والقيام بمنزلة الحقيقة المحمدية ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وبمنزلة الانكسار للكسر، فكما أن الكسر لا يتحقق إلّا بالانكسار فكذلك فيما نحن فيه، وبمنزلة الدهن للسراج، فكما أن قوام السراج إنما هو بالدهن، بحيث لو لم

---

(١) ليست في (أ).

يكن لانطفأ، فكذلك قوام الفعل والمشيئة، إنما هو بالحقيقة المحمدية ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

اعلم أن التمثيل بهذه الأمثلة "إنما هو لأجل"[١] التفهيم والتفهم، وإلا فحقيقتهم ﷺ أجل وأرفع[٢] من أن تدرك بهذه التمثيلات.

[العلة من تعدد مقامات المشيئة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وهذه المراتب إنما تعددت باعتبار التفصيل الفؤادي في كشفه) إلخ.

أقولُ: يعني أن تعدد المقامات المذكورة[٣] للمشيئة إنما هو[٤] باعتبار التعلق وملاحظة الفؤاد إياها على سبيل التفصيل، وإلا ففي الواقع ليس كذلك.

ولا يخفى لأحد أن الواحد الغير متكثر في الواقع لا ينافي التكثر باعتبار التعلق، أما ترى أن النقطة العرضية الغير المنقسمة المفروضة يخرج منها خطوط متكثرة، فهي مع وحدتها في حد ذاتها متعددة متكثرة، باعتبار تعلقاتها بها وتوجهاتها إليها، لكونها مبدأ لجميعها ومصدرًا لحدوثها.

فبهذا التحقيق يندفع ما يقال من أن الفؤاد ليس له إدراك الأمور الكاذبة، مستدلًا بقوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ الآية[٥]، فافهم. والضمير[٦] **(في كشفه)** راجع إلى التفصيل.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (ب): تعدد المقامات المذكورة وتكثر المراتب المسطورة.
(٤) ليسن في (أ).
(٥) سورة النجم، الآية: ١١.
(٦) في (ب): ثم الضمير.

[مكان عالم الأمر وحدوثه]:

قالَ ـ دام فضله تعالى ـ: (في العمق الأكبر على حده الأعلى، فهو المحدد للعمق الأكبر، والعمق الأكبر محدد له، لا يفضل أحدهما عن الآخر).

أقولُ: لما ثبت وتقرر[١] أن الفعل[٢] المسمى بعالم الأمر محدث، فلا بد أن يكون له مكان ومدة، بحيث يكون كل واحد منهما مساوقًا للآخر[٣] "في حدوث الأمر"[٤]، وحيث ثبت أنه أبسط الأشياء في الإمكان، وحكم أن وجوده عين ماهيته وبالعكس، فلابد أن يكون[٥] مكانه عين زمانه وبالعكس، بل مكانه عين وجوده وبالعكس، فمدته ووقته أيضًا كذلك، فكل واحد منها مع تعددها بالاعتبار مساوق للآخر ومحيط عليه، وإن كان محاطًا أيضًا، وهذا معنى قوله ـ زيد عمره ـ: **(فهو المحدد)** إلخ.

والمراد بـ**(العمق الأكبر)**، كل الإمكان الذي هو المكان، وبلحاظ آخر هو المتمكن.

ثم اعلم أن المساوقة المذكورة معتبرة في جميع الموجودات، بل في المركبات العنصرية الموجودة في عالمنا هذا[٦]، فجسم زيد مثلًا[٧] مركب من الوجود والماهية، وله زمان ومكان، فكل واحد مساوقًا للآخر ومحيط

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) لكون المكانية والزمانية من صفة الحوادث وعلى هذه الكبرى قيست الصغرى في حدوث عالم الأمر لتكون نتيجة القياس وجود المكان والمدة لعالم الأمر، وهو المقرر بحثه هنا وإثبات إحاطة أحدهما للآخر.

(٤) ما بين " " من (أ).

(٥) في (أ): بحكم يكون.

(٦) ليست في (أ).

(٧) ليست في (أ).

عليه، بحيث لم يفضل أحدهما عن الآخر، وإن كان كل واحد منها محاطًا أيضًا، إلّا أن التعدد هاهنا بحسب الواقع، والتكثر بحسب نفس الأمر، بخلاف ثمة[١].

[إشكالٌ حول المساوقة في الموجودات والرد عليه]:

فإن قلتَ: فعلى هذا يلزم الدور، ضرورة أن المحيط له تقدم على المحاط، وهو أيضًا كذلك[٢] لأنه أيضًا محيط.

قلتُ: إحاطة كل للآخر إنما هو حين إحاطة الآخر له[٣]، فلا يلزم التقدم والتأخر. غاية ما في الباب أنه دوري معي، ولا فساد فيه، كما هو المبرهن في موضعه.

[إثباتُ كون الجواز الراجح متمثلٌ بالبساطة الإمكانية]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (**وحيث علم بالضرورة أن هيئة المفعول، من حيث هو مفعول، هيئة الفعل، كالكتابة، فإن هيئتها هيئة حركة اليد، فعلى حسب هيئة حركة يد الكاتب تكون كتابته، وجب أن تكون تلك الجهات المعتبرة في الفعل على جهة البساطة والاتحاد، تكون بنحوها في المفعول على جهة التركيب والتعدد، وإن اختلفت المفعولات بحسب مراتبها في قوة التركيب وضعفه، وظهوره وخفائه، وكثرته وقلته، وفي كثرة التعدُّد وقلَّتها، وظهوره وخفائه، لأنَّها في الفعل على نحو أشرف، ليس في الإمكان نحو أشرف منه، ولهذا كان في أكمل مراتب البساطة الإمكانية، بحيث لا تكاد تعتبر فيه جهة تعدد، إلّا من جهة التعلق.**

---

(١) بعد هذه الكلمة ورد في (ب): كما سيجيء تحقيق ذلك مفصلًا.

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

وهذا هو الجواز الراجح).

أقولُ: للقيد المذكور إطلاقات[١]، فتارة تطلق[٢] ويراد بها التعليل، وتارة التقييد، وتارة بيان الإطلاق، "ولما لم يكن الأوّل والثالث مناسبًا في المقام فتعين الثاني"[٣].

"ثم اعلم أن"[٤] المراد بـ(**المفعول**)، المفعول المطلق، كما يظهر مما ذكره من التمثيل بالكتابة، وبهيئة المفعول صفاته وآثاره، كالاعوجاج والانحراف[٥] والاستقامة وغير ذلك.

ولا شك أن هذه الأمور مستندةٌ إلى الفعل الذي هو حركة يد الكاتب، فباعوجاجها واستقامتها[٦]، كانت الكتابة معوجة ومستقيمة[٧]، فهيئة الكتابة إنما هي بهيئة حركة يد الكاتب لا غير، فالكتابة ظهور زيد بالكتابة، فزيد مُحدِث الكاتب بها، فهي ركن له مع أنها أثر لحركة يد الكاتب.

وبالجملة الصفات المعتبرة والجهات المتكثرة، والتعلقات المُثْبَتَة في المفعول، إنما هي بواسطة اعتبارها وثبوتها في الفعل، ضرورة أنه لو لم توجد فيه لما وجدت قط، إلّا أنها في المفعول على جهة الكثرة، وفي الفعل على جهة الوحدة.

فإن قلتَ الجهات المعتبرة في المفعول أيضًا على جهة البساطة والوحدة.

قلتُ: الجهة المعتبرة في الفعل أيضًا متكثرة[٨]، لكن باعتبار التعلق،

---

(١) في (ب): إطلاقات في العبارات والعنوانات.

(٢) ليست في (أ).

(٣) ما بين " " من (ب)، وأمَّا في (أ) فقد وردت العبارة التالية: والمراد هنا المعنى الثاني.

(٤) ما بين " " من (ب).

(٥) ليست في (أ).

(٦) ليست في (أ).

(٧) ليست في (أ).

(٨) في (ب): متكثرة أيضًا.

ولا منافاة بين جهة الوحدة للشيء في حد ذاته مع كثرتها باعتبار التعلق، وإليه الإشارة بقوله: **(وجب أن تكون)** إلخ، وهذا جواب للشرط المستفاد من كلمة[١] **(حيث)** في قوله: **(وحيث علم)** إلخ.

ثم قوله: **(تكون بنحوها)** إلخ، خبر لأن **(تكون)**.

ويحتمل أن تكون زائدة؛ لاحتمال أن يكون بنحوها خبرًا[٢].

[إثباتُ أن المفعولات من مقالات التشكيك من كلام الماتن]:

والمراد بـ**(المفعولات)** الموجودات الدهرية والزمانية، ولا شبهة في تفاوت مراتبها، إذ كلما قرب إلى عالم السرمد، فبساطته أقوى وأضعف تركيبًا، وكلما بعد فتركيبه أقوى وأضعف بساطة[٣]، وكذلك في سائر الأحوال، كالخفاء والظهور، والقلة والكثرة.

والضمير في (قلتها) راجع إلى الكثرة[٤]، وفيه إيماء[٥] بل تصريح على إنها مقولة بالتشكيك، إذ لها أفراد بعضها موصوفة بالكثرة والقلة أيضًا، لكن بالاعتبارين، وفي ظهوره وخفائه راجع إلى التعدد.

وقوله: **(لأنها)** إلخ، تعليل لقوله: **(وجب أن تكون تلك الجهات المعتبرة في الفعل على جهة البساطة)**.

والمراد بـ**(الجواز)** الإمكان الذي هو المكان، وتقيّده بالرجحان إنما هو لشرافته وعلوه بحسب المرتبة، إذ هو المخلوق بنفسه وما سواه بواسطته، فيكون مرجوحًا.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في (أ): مستقلًا خبرًا.

(٣) لكون البساطة المرادة هنا مقرونةٌ بالقربِ من عالم السرمد.

(٤) كثرة التعدد.

(٥) ليست في (أ).

[نفي وجود ضدية للوجود المطلق]:

لا يقال: إن للموجودات الإمكانية لا بد من الضد، كالجهل الكلي بالنسبة إلى العقل الكلي، وكالظلمة بالنسبة إلى النور، وكالليل بالنسبة إلى النهار، وكالماهية بالنسبة إلى الوجود، وغير ذلك.

فعلى هذا يجب أن يكون للفعل والوجود المطلق ضدًا، لأنا نقول:

أمَّا أولًا: فليس كذلك للفرق بين الموجود بالواسطة وغيره، وما ذكرتم جاز في الأول دون الثاني؛ لأنه برزخ البرازخ، والتعين الأول[١]، ومذوت الذوات، فحكمه غير حكمه[٢].

وأمَّا ثانيًا: فلكونه فعلًا، والمفعول إنما هو من أثره، فهو ليس بمجعول بل مجعوليته بنفسه لا بغيره، على أنا نقول: لو كان للوجود المطلق ضد لا يلزم أن يكون معه في الوجود، لأن ضد الشيء مخلوق من ورائه، كما أن الليل مخلوق من وراء النهار، والجهل [مخلوق] من خلف العقل، مع أنه في أعلى عليين، والجهل في أسفل السافلين، فعلى هذا ليس كلما فرضتم ضدًا، بل مجعول ومخلوق به، كيف لا، وأن المناسبة بين الأثر وصفة المؤثر مما لا بد منها، وحيث انتفت انتفى الجعل بالكلية. تأمل.

[تشبيه أولية الوجود المطلق بأولية النبي آدم]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ونظيرها أبونا آدم عليه السلام فإنه لم يكن من غير أب وأم غيره) إلخ.

أقولُ: يعني أبيه وأمه نفسه[٣].

---

(١) في (ب): والتعين في الأوّل.

(٢) لبناء الإشكال على مقدمةِ تشابه الموجودات بنحو الإطلاق فعند عدم تسليم بها تكونُ النتيجةُ فاسدةً لفساد مقدمتها.

(٣) ليست في (ب).

والمراد بهما الأبوين الظاهران، وإلا فله وجود وهو الأب، وماهية وهي الصورة، كما قالَ الصادق عليه السلام: «إن الله خلق المؤمن من نوره، وصبغهم في رحمته [وأخذ ميثاقهم لنا بالولاية، والمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأُمّه]؛ أبوه النور، وأمه الرحمة»[١].

[آباء الإنسان]:

على أنا نقولُ: لمَّا كان كل شخص مثلث الكيان فلا بد أن يكون لكل أبوين ستة آباء مما لا بد منها في كل فرد من أفراد الإنسان.

أمَّا أبوا العقل من نور محمد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام، كما قال صلى الله عليه وآله: «أنا وعلي أبوا هذه الأمة»[٢].

وأمَّا أبوا النفس الأمارة بالسوء، فمن الأول والثاني.

وأمَّا[٣] أبوا الجسم، فمن نطفة الأب والأم الظاهرين.

فعلى هذا، أبوا جسم أبونا آدم عليه السلام الماء والطين، فقوله ـ دام ظله ـ: **(فإنهُ لم يكن من غير أبٍ وأمٍّ غيره)**، "أي ليس له أبوان الظاهران كأبوينا"[٤].

---

(١) بصائر الدرجات: ١/١٧٣، باب ١٢ ما أخذ الله ميثاق المؤمنين لأئمة آل محمد (صلوات الله عليهم أجمعين) بالولاية وخلقهم من نوره وأصبغهم من رحمته وينظرون بنور الله، من النوادر من الأبواب في الولاية، حديث رقم (١/٣٢٥).

(٢) التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام: ٢٦٧، في أن الوالدين محمد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام، رقم الحديث (١٩٠).

(٣) ليست في (أ).

(٤) ما بين " " من (أ)، وأمَّا العبارة في (ب) هي: محمول على أنه لم يكن له عليه السلام أبوان كأبوينا في عالمنا هذا.

تحقيق فيه تنقيح[١] [في مقامِ أبوة المعصوم]:

للعقل الكلي بلسان أهل الإشراق، وللقلم والنور المحمدي ﷺ بلسان أهل الشرع جهتان وحيثيتان، فمن حيث كونه آية له تعالى وأثرًا من آثاره، ومرتبطًا إليه تعالى، يعبر عنه بالوجود الذي هو المادة، وهو الأب وآنيته، وهويته يعبر عنها بالماهية التي هي الصورة وهي الأم.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن العقول الجزئية مادتها خلقت من شعاع مادة العقل الكلي، وصورتها من شعاع صورته.

وهذا معنى قوله ﷺ: «أنا وعلي أبوا هذه الأمة»، وهذا هو المقام الثالث لهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وبه تحقيق السّفارة والوساطة إلى الله، وترجمة الوحي[٢]، وهذا هو المشار إليه بقول الحجة عليه السلام: «أعضادٌ وأشهادٌ»[٣] إلخ.

ويقول العسكري عليه السلام أيضًا: «وروح القدس في جنان الصاقورة، ذاق من حدائقنا الباكورة»[٤]، انتهى.

وهذا هو الشجرة الطيبة والبلد الطيب، يخرج نباته بإذن ربه.

ثم الجهل الكلي، والظلمة المظلمة، لمَّا كان مخلوقًا في تحت السرى من وراء العقل، فله أيضًا ما فيه من الجهتين المذكورتين والحيثيتين المسطورتين، إلّا أنهما فيه لكونه مجتثًا على سبيل التبعية، فحينئذ نقول: كل جهل وظلمة خلقت مادته من مادة الجهل الكلي، وصورته من صورته،

---

(١) هذا العنوان من (ب).

(٢) في (ب): وحيه تعالى اسمه.

(٣) إقبال الأعمال: ١٤٩، دعاء يقرأ كل يوم من رجب خارج من الناحية المقدّسة على يد الشيخ الكبير أبي جعفر محمد بن عثمان بن سعيد رضي الله عنه.

(٤) بحار الأنوار: ٣٧٨/٧٨.

وهذه من الشجرة الخبيثة المجتثة، والبلد الخبيث الذي لا يخرج نباته إلّا نكدًا.

[الفرق بين العبودية والربوبية]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (إلا أنهما في المشيئة وجدا بأنفسهما، أي: وجد كل واحد بنفسهِ، وبالآخر. ومعنى ذلك، أنَّهُ وجد) إلخ.

أقولُ: لما أفاد المصنف[1] ـ دام عمره ـ مطابقة العبودية للربوبية، أراد أن يبين الفرق بينهما من وجه آخر، وهو أن الموجود في عالم الأمر ليس مغايرًا للماهية، بل هو عينها، وهي عينه بلا مغايرة إلّا بالاعتبار، بخلافه في المقيدات والمشاءات، درّة كانت أو ذرة.

[ردُ إشكال حول مراد الماتن من مقبولية الوجود]:

لا يقال: لو كان المراد من قوله: (**بالآخر**) نفس المقبول، وهو الوجود، فلا معنى حينئذ لقوله: (**إلا أنهما [في المشيئة] وجدا بأنفسهما**)، وإن كان المراد به نفس القابل، وهو الماهية، فلا يصح أيضًا، لأن موجودية الوجود ليس باعتبار الماهية بل بالعكس.

نعم[2]، ظهور الوجود في الأعيان، وشهوده فيها، إنما هو بالماهية،

---

(١) ليست في (ب).

(٢) (لا يحسن إلّا أن يقال إلّا هكذا: لأنّه لو كان القيد متعلّق بكلّ منها لكان كل واحد من حيث لحاظ المغايرة قابلًا ومقبولًا، وليس الأمر كذلك، بل نفس المشيئة مقبول، وهي قابل، لأنها خلقت بنفسها، فهي، أي: القابل وجد بنفسها، أي: المقبول، ومع لحاظ الاتحاد، وكل موجود بنفسه، فالعبارة الصّحيحة أن يقال: إنه وجده مقبولة بنفسه، لأنَّه كالعلّة والقابل الذي هو المشيئة وجد بالمقبول وهو نفسها لأنها كالمعلول. فافهم) من الشيخ سلمه الله تعالى ـ.

وأين هذا من ذاك، لأنا نقول: ليس القابل هاهنا[١] شيئًا غير المقبول[٢] حتى يلزم ما ذكرتم، بل هو عينه من غير مغايرة.

وبالجملة: لمَّا كان الوجود في عالم السرمد عين الماهية فلا يلزم ما ادعيتم[٣]، فيصح أن يقال: إنه مخلوق من أب وأم وجدا بأنفسهما، أي كل واحد بنفسه وبالآخر. وهذا هو جهة الفرق بين عالم العبودية والربوبية، فلا تتوهم المنافاة.

وكذا الكلام في قولهِ: (**ومعنى ذلك أنه وجد مقبولة بنفسه، وقابله بالآخر**)، لأن فيه إشعار بأن المقبول موجود بنفسه، والقابل بالمقبول، وليس الأمر كذلك، بل القابل أيضًا مثل المقبول في كونه موجودًا بنفسه، فلا فائدة لتقيد القابل بالآخر، لأنا نقول فيه إيماء إلى أن القابل والمقبول شيء واحد له جهتان كالانكسار والكسر[٤]، فكما أن الكسر مقبول والانكسار قابل مع كونهما بحسب الظهور شيء واحد، فكذلك في عالم الأمر، فيصح أن يقال: إن كلًا من القابل والمقبول وجه بنفسه وبالآخر.

غاية ما في الباب: أنه لو ذكر بعبارة أخرى حتى تفيد أن القيد المذكور متعلق بكل واحد منهما لكان أحسن.

والمناقشة اللفظية بعد ظهور المرام ليست من دأب المحصّلين، على أنه ـ دام ظله العالي[٥] ـ ليس بصدد بيان الألفاظ، كما هو من طريقة أهل الظاهر، بل بصدد بيان حقيقة الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في (أ): غير المقبول هنا.

(٣) يظهر من جواب الشارح جليًا عينية الوجود للماهية في عالم السرمد ولعل هذا عائدٌ لما تقدم من كلامهِ من كون البساطة المضادة للتركيب مقرونةٌ بمدى القُربِ من عالم السرمد حين إثباته لتصريح الماتن بان الموجودات من مقولات التشكيك ولذا يكون الوجود عين الماهية هناك.

(٤) في (ب): كالكسر والانكسار.

(٥) الدعاء ليس في (أ).

ملخص الكلام:

المشيئة خلقت من الأب، وهو المسمى بالمقبول الذي هو النور، والمراد به الوجود، ومن الأم، وهو المعبر عنه بالقابل الذي هو الماهية، وهي جهة الإنيه، والمراد بها الصورة. وكلاهما وجدا بأنفسهما وبالآخر، أي "كل من القابل والمقبول بنفسه، وبالآخر، أي"[١] المقبول بالقابل وبالعكس.

لمَّا كان القابل في هذا المقام عين المقبول فلا تتوهم المنافاة على أن في هذا القيد دلالة واضحة على كمال البساطة والوحدة، فلا تغفل.

[إيجاد المقبول بالفعل والقابل بالتبعية لما سوى المشيئة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وما سواها وجد مقبوله بالفعل، وقابله بالتبعية).

أقولُ: المراد من المقبول هو الوجود، وبالفعل المشيئة[٢] التي هي برزخ البرازخ، وبالقابل الصورة.

والمعنى: إن الموجودات المقيدة وجوداتها خلقت بواسطة الفعل، وصورها بتبعية الوجودات، وهذا الكلام ليس مبنيًا على ما اصطلحوا عليه من أن القابل هو المادة، والمقبول هو الصورة، بل الأمر بالعكس، بناء على طريقة أهل البيت ـ صلوات الله عليهم أجمعين، كما سيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله.

تحقيق[٣]:

الوجود لمَّا كان مقبولًا وهو مفعول، والماهية قابلة وهي فاعلة، لأن في القبول والانفعال معنى الآخذية، فيصح كونها فاعلة لفعل الفاعل.

---

(١) ما بين " " ليس في (أ).

(٢) في (ب): وبالمشيئة الفعل.

(٣) في (ب): قول إشراقي.

وبعبارة أخرى: الوجود بمنزلة الكسر، والعقد والصرف والماهية بمنزلة الانكسار، والانعقاد والانصراف، كذلك ظهور الوجود إنما هو بواسطة الماهية، فهو ظاهر بها. ولا نعني بكونها فاعلة له إلّا هذا.

[إثبات كون القابل فاعل من سبيل التجوز]:

لا يقال: فعلى هذا يلزم أن تكون الماهية فاعلة وقابلة للمفعول والمقبول وهو الوجود، وأنه ليس فعل الفاعل، ضرورة أن الفعل عبارة عن الحركة الإيجادية، وهذا أثر من آثارها، وشأن من شؤوناتها، فلا يصح كونها فاعلة إلّا لأثر فعل الفاعل. وأين هذا من ذاك، لأنا نقول: إطلاق الفعل على أثره إنما هو على سبيل التجوز، كما هو المعروف، فما من منافاة على أن للفعل وجوهات وتعلقات بالمشاءات، وبها تتحقق الموجودات "والمكونات في دائرة الكينونة"[(١)]، فكل وجه منها مختص بكل واحد منها، فهو بمنزلة الوجود لها حين الإيجاد، فعلى هذا يصح كون القابل فاعلًا لفعل الفاعل، كيف لا وإنك إذا قلتَ لمخاطبك: اضرب زيدًا. فهو حين الامتثال وقبول الأمر منك يكون[(٢)] فاعلًا للضرب، فكل قابل فاعل من غير عكس كلي، ألا ترى في قوله تعالى: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[(٣)]، إن الضمير في كلمة ﴿كُن﴾ راجع إلى الشيء، وهو مع كونه قابلًا فاعل.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فولدت الصُّورة الشيء) إلخ.

أقولُ: اعلم أن[(٤)] المراد بالكتاب والسنة الطريق المستقيم "والصراط

---

(١) ما بين " " ليس في (أ).
(٢) ليست في (ب).
(٣) سورة يس، الآية: ٨٢.
(٤) اعلم أن، ليست في (أ).

السوي"[١]، وهو عبارة عن[٢] الشرعيات الوجودية التي هي متأخرة عن الوجودات الشرعية بحسب الظهور، ومتقدمة بحسب الواقع[٣].

"اعلم أن"[٤] التوليد موقوف على أن يؤخذ من جانب الأب جزآن، وهما: الحرارة واليبوسة، ومن جانب الأم أربعة أجزاء: اثنان منها البرودة، وكذا الرطوبة، بدليل: ﴿فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[٥]، ثم بعد الامتزاج صارت علقة، ثم مضغه، ثم عظامًا، ثم لحمًا، ثم جعلناه خلقًا آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين[٦].

وعلى ما حققناه سابقًا لا يرد الاعتراض[٧] بأن ما ذكرتم لا يجري في المشيئة، لأن شيئية الأشياء بها، فلا شيء قبلها حتى يتم المدعى.

ولا يخفى أن المشيئة كالمشاءات من جهة كونها عبدًا من العباد، ورجلًا من الرجال، ومن جهة التصرفات في الأفعال والاختيارات، وعالمها غير ما نحن فيه، كما قال عليه السلام: «إن الله خلق ألف ألف آدم، وألف ألف عالم، ونحن في آخر العوالم وآخر الآدميين»[٨] الحديث.

وإليه الإشارة بقوله: **(هي آدم الأول، وحواءه هي الجواز)**، فكما لأبينا آدم عليه السلام زوجة هي المسمى بالحواء، كذلك لآدم الأول، والمراد بها أرض الإمكان.

---

(١) ما بين " " من (ب).
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (ب): بحسب الواقع، وسنتلو عليك زيادة بيان ـ إن شاء الله ـ.
(٤) ما بين " " من (ب)، أمَّا في (أ): ثم.
(٥) سورة النساء، الآية: ١٧٦.
(٦) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (سورة المؤمن، الآية: ١٤).
(٧) أي الاعتراض بأن لازم الكلام هو الدور الباطل.
(٨) (لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين) (يراجع: الخصال: ٢/٧١٣، حديث رقم (٤٤)).

وبعبارة أخرى الجواز، وهي أرض القابليات.

وبعبارة أخرى: المراد بها العمق الأكبر، وهي الحقيقة المحمدية ﷺ. والحال واحد[١].

ثم إن للمشيئة عنوانات وإطلاقات بحسب المقامات ـ كما سبق ـ ولكن في كل لا بد من القرينة.

وأمَّا إطلاق النار، فلوجود القرينة الدالة عليه كما في قوله جل اسمه: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ﴾[٢]، فافهم فهمك الله تعالى.

[مكان عالم الأمر ووقته]:

قولهُ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فمكانه الإمكان، ووقته السرمد، فهو للسرمد كالأطلس للزمان).

أقولُ[٣]: السرمد والدهر والزمان كلها عبارة عن المدة التي هي من شرائط ظهور الأشياء مع كونها متفاوتة، تفاوت الأشياء والمشروطات من اللطافة والكثافة، بل نقول: إن كل مدة معينة من أجزاء المشروط في الواقع، لأن الشرطية بالاعتبار، لما لم تكن منافيًا للجزئية باعتبار آخر[٤]، فلا تتوهم المنافاة، وسيجيء التحقق[٥].

---

(١) في (ب): والمآل والمعنى في هذه الأسماء واحد، فلا تتوهم المنافاة.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٥.

(٣) قد أسلف الشارح الكلام بأن حدوث عالم الأمر مستلزمٌ لوجود المكان والزمان له، وهنا بداية شروع الكلام عن حقيقتهما.

(٤) ليست في (أ).

(٥) في (ب): وسيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

[المراد بالسرمد]:

فـ(**السرمد**) عبارة عن المدة الغير المتناهية التي هي المساوقة لكل الإمكان، الذي هو المكان للفعل والوجود المطلق.

وبلحاظ آخر هي عينه، بل هما عين الفعل من غير مغايرة إلّا بالاعتبار.

[المراد بالدهر]:

وأمَّا الدهر: فهو وقت ومدة للمجردات عن المواد العنصرية التي في عالمنا هذا، ومكانها عبارة البعد المجرد.

وهما أيضًا متساوقان وشرطان لظهورها على حسبها، وجزآن لتحققها، والتفاوت فيهما إنما هي باعتبار القرب والبعد، فأول ما صدر عن الله تعالى بواسطة الفعل هو العقل الكلي، فزمانه ومكانه ألطف مما دونه، وهكذا إلى عالم المثال.

[المراد بالزمان]:

وأمَّا الزمان: فهو عبارة عن مدة الأجسام، ولما كانت الأجسام متفاوتة على حسب اللطافة والكثافة، فزمانها ومكانها أيضًا كذلك، فهما مع كونهما متساوقين من شرائطها وأجزائها بالاعتبارين المذكورين.

وبالجملة: لمَّا كان زمان الفلك الأطلس ومكانه مساوقين معه في الوجود، فكل واحد منها محيط بالآخرين ومحاط بالكل منهما أيضًا، بحيث لا يفضل[١] أحدها عن غيرها، وكان زمانه ومكانه للطافته ألطف مما سواه "من الثوابت والسيارات"[٢]، فكلما قرب إليه أو بعد صار أرق قوامًا

---

(١) هكذا في المخطوط، ولعل الصواب: لا ينفصل.

(٢) ما بين " " من (أ).

وأغلظ زخامة[١] "من الثوابت والسيارات"[٢]، حتى مقعره بالنسبة إلى محدبه أغلظ وأرق مما تحتها، وهكذا جميع الأفلاك الكلية والجزئية وغيرها من العناصر البسيطة ومركباتها.

[أقسام زمان الأجسام]:

ولا يخفى لأحد إن تفاوت شرائطها وأجزائها إنما هو على حسب تفاوتها، وإذا عرفت هذا فاعلم إن زمان الأجسام عندنا على ثلاثة أقسام: زمان الأطلس ومحدد الجهات، وزمان الثوابت والسيارات، وزمان العناصر والمركبات.

هذا بناء على الاختلاف النوعي، فلا يلزم التنافي بأن التعدد في الزمان، حينئذ يجب أن يكون على حسب تعدد الموجودات وتكثرها.

ولمَّا كان الزمان والمكان شقيقين مرتضعين من ثدي واحد ومن لبن واحد، فحكمهما واحد، تأمل.

ولفظة (**كل**) في (**كلما قرب**) مبتدأ، و(**ما**) الموصوف أو الموصول[٣] مضاف إليه وخبر المبتدأ.

قولهُ: (لَطُفَ "ورقّ) وكذلك: (وكلما بعد منه كثف وغلظ)"[٤].

ملخص الكلام:

(كلما قرب) من الشرائط لفلك المحدود وأجزائه ونفسه إلى محدبه صار

---

(١) هكذا وردت المفردة في المخطوطتين، ولعل الناسخ سها وكتبها بدل فخامة.

(٢) ما بين " " من (ب)، وهي موضوعة في الهامش.

(٣) في (ب): الموصول أو الموصوف.

(٤) ما بين " " من (ب).

أرق قوامًا وألطف حجمًا، وبالعكس كلما بعد منها إليه، وهكذا الأفلاك بعضها بالنسبة إلى بعض.

وأمَّا الوجود المطلق المسمى بـ(**الجواز الراجح**) ففيه أيضًا ما في الفلك الأطلس، إلّا أن بينهما فرق من جهة البساطة والوحدة[١]، فلذلك نقولُ: المراد بقرب شرائطه وأجزائه إلى نفسه هو الفناء في عظمة الله تعالى والاستهلاك في جبروته تعالى[٢].

وهذا هو[٣] المشار إليه بقوله ﷺ: «موتوا قبل أن تموتوا»[٤]، فبالفناء صار حيًا، باقيًا ببقاء الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله ـ زيد عمره ـ: (**حتى يكاد يخفى عن نفسه، وحتى يكاد يظهر في كل شيء**).

وكذا المراد ببعد شرائطه وأجزائه عن نفسه هو الفناء في نفسه، وملاحظة الإنيه والهوية، إذ فيها كمال الغلظة والفخامة، وكمال البعد عن الحق، وإليه الإشارة بقولهِ: (**وكلما بعد عن نفسه منها غلظ، أي ظهر حتى يكاد يظهر في المفعولات، وحتى يكاد يفقد**).

وبالجملة: ففي الظهور كمال الخفاء وعدم الإنصاف، كما أن في الخفاء والفناء كمال الظهور والفناء، كما قالَ عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[٥]، وهذا من أحد معانيه.

توضيح:

بديهية العقل حاكمة بأن تحقق الأشياء في الأعيان، لا يمكن إلّا في مدة

---

(١) ليست في (ب).

(٢) حصر الفناء هنا بالعظمة والاستهلاك بالجبروت إظهارٌ من الشارح لعدم صحة القول بالفناء بالذات.

(٣) ليست في (أ).

(٤) بحار الأنوار: ٥٩/٧٢.

(٥) عوالي اللآلى العزيزية: ١٠٢/٤، الجملة الثانية (في الأحاديث المتعلقة بالعلم وأهله وحامليه)، حديث رقم (١٤٩).

ومكان معًا، ضرورة أنهما متساوقان، فكما أن الأجسام تحققها متوقف على المادة والصورة فكذلك على المدة والمكان أيضًا، لأن تحقق الممكن بلا مكان لا يتصور، ولما كان المكان هو البعد الموجود، وهو في كل شيء على حسبه، وليس له تحقق وتقرر إلّا في المدة، حكمنا بأنهما متكافئان ومتساوقان، بحيث لا يفضل أحدهما عن الآخر، هذا بنظر الظاهر وإلا ففي الواقع يتوقف على الأكوان الأُخر، وهي: الكم، والكيف، والجهة، والرتبة، وليس شيئًا منها في الظهور قبل الآخر، فظهور جميعها إنما هو بالمادة التي هي المعبر عنها بالوجود، وهو جهة العليا، وبالصورة التي هي الماهية وهي جهة السفلى، وهذه الأكوان الستة هي المشار إليها بقولهِ تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ الآية[١].

وبالجملة: الزمان وكذا[٢] المكان مما لابد منهما في جميع الأجسام.

"والذي عثر عليه خاطري الفاتر إن"[٣] الأجسام لمَّا كانت[٤] متخالفة بحسب اللطافة والكثافة، فينبغي أن يكون أجزائها لتحققها وشرائطها لظهورها أيضًا كذلك، فعلى تحقيقنا[٥] ظهر بطلان قولهم، من أن الزمان مشرع من حركة الفلك، وإنه من جملة المشخصات[٦].

ثم اعلم أن قرب الأجسام إلى المحدد قسمان[٧].

---

(١) سورة هود، الآية: ٧.
(٢) ليست في (أ).
(٣) ما بين " " من (ب).
(٤) في (أ): لما كانت الأجسام.
(٥) في (ب): ما حققنا.
(٦) (كالحجر الملقاة إلى السماء بقوة اليد).
(٧) في (ب): على قسمين.

أحدهما: أن يكون بقسر القاصر "ظاهرًا، كما لو رفعنا المدرة إلى السماء"[(١)] ولا شك أنه لا يكون لطيفًا بالقرب إليه[(٢)].

وثانيهما: أن يكون بحسب الطبيعة، كما لو استحيل الماء هواء، "ولا ريب حينئذ في كونه لطيفًا"[(٣)]، وهذا هو المراد في هذا المقام.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فالإمكان والسرمد انتهيا به.

وكما أن المحدد والمكان في الزمان وهو المحدد في المكان والزما والمكان في المحدد، أي كل واحد من الثلاثة حاو للاثنين، كذلك الفعل والإمكان والسرمد، كل واحد منها حاو للاثنين الآخرين، وكل واحد منته بالآخر من الثلاثة).

أقولُ: إشارة إلى المساوقة، وتكافؤ كل واحد من الثلاثة بالنسبة إلى الآخرين، سواء كان في الفعل أو في فلك الأطلس. وهذا ظاهر[(٤)].

ولمَّا كان بين المطلق والمقيد فرق من جهة البساطة والوحدة، وكان لكل منهما اعتبار، غير اعتبار جهة الفرق للوجود الحق، لأن المطلق بالنسبة إليه مركب، وبالنسبة إلى المقيد بسيط، وللمقيد أيضًا نوع كثرة ووحدة، إلّا أن وحدة المطلق أقوى من المقيد، وكثرته أضعف، والمقيد بالعكس، فالاستثناء بقوله: **(إلا أن الوجودات الثلاثة)** إلخ؛ لدفع توهم عدم الفرق، فلا يرد الاعتراض بأن الوجود الحق لم يكن مذكورًا ولا مقصودًا في هذه الفائدة، لا ضمنًا ولا صراحة، فلا فائدة لتعرضه في ذيل الاستثناء.

لا يقال: الأفلاك وما فيها من الكواكب الثوابت والسيارات والعناصر، وما يتركب منها من المواليد الثلاث: كالمعادن، والنباتات، والحيوانات،

---

(١) ما بين " " من (ب).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ما بين " " من (ب)، وأمَّا في (أ): فهو لطيف.

(٤) ليست في (أ).

كلها من الوجودات المقيدة، وإنها لكونها ممكنات مركبات زمانية وموجودات خارجية، فكيف يصح كونها بسيطة؟ مع أنهما متضادان، فلا يجتمعان، لا في موضوع ولا في محل.

[الفرق بين البساطة والتركيب]:

لأنا نقولُ: موضوع البساطة أو محلها ليس هو بعينه محل التركيب أو موضوعه، حتى يلزم المنافاة، بل موضوعه[١] عبارة[٢] عن الجسم، كما إن موضوعها[٣] هو النفس المعبرة عنها بالذات، فلم يصدق على شيء واحد من جهة واحدة أنه مركب وبسيط، وأن له وحدة وتكثر.

وبالجملة: الموصوف بالبساطة غير الموصوف بالتركيب، مع كونه مركبًا أيضًا، إلّا أن عدم اعتبار التركيب ليس باعتبار العدم.

قولُ إشراقي:

البساطة والوحدة سارية في جميع ذرات الوجودات الإمكانية، بحيث لا يمكن تحققها بدونها وإن كانت بلحاظ آخر مركبات، كما قالَ الصادق[٤] ـ عليه وعلى آبائه وأبنائه ألف تحية وسلام ـ:

فيا عَجَبًا كيف يُعصى الإِلَهُ ... أَم كَيفَ يجحدُهُ الجاحِدُ
وَفي كُلِّ شَيءٍ لَهُ آيَةٌ ... تَدُلُّ على أَنَّهُ واحِدُ

فذات الإنسان مثلًا مما ليست داخلة في شيء من الأبدان وبالعكس، وإلا لزم فناء أحدهما بعد فناء الآخر، وهو كما ترى.

---

(١) أي موضوع التركيب.
(٢) ليست في (أ).
(٣) أي موضوع البساطة.
(٤) ذكرنا سابقًا الأبيات لأبي العتاهية.

ولمَّا كان المتبادر من الدخول أن يكون جزء، وانتفاء الجزء[١] يستلزم لانتفاء الكل، فحينئذ يلزم أن لا يترتب لتكليفات الشارع فائدة.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[٢]، فمعناه على أحد الوجوه: إن ذوات الأشياء باقية ببقاء الله، فلا تتوهم المنافاة.

ملخص الكلام:

على مقتضى المقام، هو أن الواجب تعالى ليس فيه تعدد وتكثر ولو بالاعتبار.

وأمَّا الوجود المطلق، المسمى بعالم الأمر، ففيه تعدد وتكثر اعتباري خلقي.

وأمَّا [الوجود] المقيد، ففيه تعدد وتكثر[٣] وتعدد واقعي، مع كونه واحدًا أيضًا، إلّا أن وحدته أضعف من وحدة المطلق، كما إن وحدة المطلق أضعف وأقل من وحدة الوجود الحق، وإليه الإشارة بقوله ـ دام ظلّه العالي ـ: **(وأما الجواز الراجح، فمكانه وزمانه بالنسبة إليه باعتبار الاتحاد والمغايرة بين بين، ليس على حد الوجوب في الاتحاد، ولا على حد الممكن في التعدد)**، هذا إذا لاحظناه مع قطع النظر عن ارتباطه بالمقيدات.

وأمَّا مع ملاحظة الارتباط بها ففيه تعدد وتكثر[٤] أيضًا، إلّا أن تكثره هذا أبسط من تكثر المقيدات والوجودات الإمكانية، وإلى هذا التفصيل أشار ـ مد ظله العالي ـ بقوله: **(هذا بالنسبة إلى نفسه)** إلخ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٣) ليست في (ب).

(٤) في (ب): تكثر وتعدد.

تذنيب فيه توضيح[١]:

بدء الموجودات الدهرية والمكونات الزمانية الحادثة، إنما هو بواسطة الماء الصادر عن الفعل الواقعة على الأرض الجرز، أرض القابليات حين إيجادها.

وهو عبارة عن التعلقات حين التعلق بالمتعلقات والمشاءات، وهو سرمدي باعتبار ودهري باعتبار، ولكن على حدّه الأعلى، وهذا الفعل هو الحركة الإيجادية، ولها وجوه وتعلقات بالنسبة إلى ما تحته، وهذه الوجوه إيجادات للموجودات الدهرية والزمانية، ولم يقارن شيء منها شيئًا من الموجودات في وقته، فكون التعلق في الدهر أو في الزمان لا يستلزم كون المتعلق فيهما، ضرورة أن التعلق غير المتُعلق والمتَعلق، فالمتَعلِق في مكان وهو كل الإمكان، وهو عبارة عن جميع الوجودات الإمكانية، فهذه الحركة حادثة؛ لأنها لم تكن ثم كانت، كما ورد: (كان الله ولم يكن معه شيء)، وكما قالَ الرضا عليه السلام، في جواب سليمان الخراساني حين أمره المأمون ـ لعنة الله عليه ـ بالاستماع منه عليه السلام، «ثم قالَ سليمان: يا سيدي أسألك؟ قالَ الرضا عليه السلام: سل عمّا بدا لك. قالَ: ما تقولُ فيمن جعل الإرادة اسمًا وصفة، مثل: حي، وسميع، وبصير، وقدير؟ قالَ الرِضا عليه السلام: إنما قلتم حَدَثتِ الأشياء واختلفت لأنه شاء وأراد، ولم تقولوا حدثت واختلفت لأنه سميع بصير، فهذا دليل على أنها ليست بمثل سميع ولا بصير ولا قدير. قالَ سليمان: فإنه لم يزل مريدًا؟ قالَ عليه السلام: يا سليمان، فإرادته غيره؟ قالَ نعم. قالَ عليه السلام: فقد أثبت معه شيئًا غيره لم يزل. قالَ سليمان: ما أثبت. قالَ الرِضا عليه السلام: أهي محدثة؟ قالَ سليمان: لا، ماهي محدثة. فصاح به

---

(١) في (أ): تذنيب.

المأمون، وقالَ: يا سليمان مثله يعايا أو يكابر، عليك بالإنصاف، أما ترى من حولك من أهل النظر، ثم قالَ: كلمه يا أبا لحسن، فإنه متكلم خراسان، فأعاد عليه المسألة، فقالَ: هي محدثة يا سليمان، فإن الشيء إذا لم يكن أزليًا كان محدثًا، وإذا لم يكن محدثًا كان أزليًا، قالَ سليمان: إرادته منه كما أن سمعه منه وبصره وعلمه منه، قالَ الرِضا عليه السلام: فإرادته نفسه؟ قالَ: لا. قالَ عليه السلام: فليس المريد مثل السميع والبصير، قالَ سليمان: إنما أراد نفسه كما سمع نفسه وأبصر نفسه وعلم نفسه، قالَ الرِضا عليه السلام: ما معنى أراد نفسه؟ أراد أن يكون شيئًا أو أراد أن يكون حيًا أو سميعًا أو بصيرًا أو قديرًا؟ قالَ: نعم، قالَ الرِضا عليه السلام: أفبإرادته كان ذلك؟! قالَ سليمان: نعم. قالَ الرِضا عليه السلام: فليس لقولك: أراد أن يكون حيًا سميعًا بصيرًا معنى، إذا لم يكن ذلك بإرادته، قالَ سليمان: بلى، قد كان ذلك بإرادته، فضحك المأمون ومن حوله وضحك الرِضا عليه السلام، ثم قالَ لهم: ارفقوا بمتكلم خراسان، يا سليمان، فقد حال عندكم عن حالة وتغير عنها، وهذا مما لا يوصف الله عز وجل به، فانقطع.

ثم قالَ الرِضا عليه السلام: يا سليمان، أسألك مسألة، قالَ: سل، جعلت فداك. قالَ: أخبرني عنك وعن أصحابك، تكلمون الناس بما يفقهون ويعرفون أو بما لا يفقهون ولا يعرفون؟! قالَ: بل بما يفقهون ويعرفون، قالَ الرِضا عليه السلام: فالذي يعلم الناس أن المريد غير الإرادة، وأن المريد قبل الإرادة، وإن الفاعل قبل المفعول، وهذا يبطل قولكم: إن الإرادة والمريد شيء واحد، قالَ: جعلت فداك، ليس ذاك منه على ما يعرف الناس ولا على ما يفقهون، قالَ عليه السلام: فأراكم ادَّعيتم علم ذلك بلا معرفة، وقلتم: الإرادة كالسمع والبصر، إذا كان ذلك عندكم على ما لا يعرف ولا يعقل، فلم يحر جوابًا... إلى أن قالَ عليه السلام: يا سليمان، ألا تخبرني عن الإرادة، فعل هي أم غير فعل؟ قالَ: بل هي فعل: فهي محدثة، لأن الفعل كله

محدث، قالَ: ليست بفعل. قالَ: فمعه غيره لم يزل، قالَ سليمان: الإرادة هي الإنشاء، قالَ: يا سليمان، هذا الذي ادعيتموه على ضرار وأصحابه من قولهم: إن كل ما خلق الله ﷻ في سماءٍ، أو أرض أو بحر أو بر من كلب أو خنزير أو قرد أو إنسان أو دابة، إرادة الله ﷻ وإن إرادة الله ﷻ تحيي وتموت وتذهب وتأكل وتشرب وتنكح وتلد وتظلم وتفعل الفواحش وتكفر وتشرك، فتبرأ منها وتعاديها وهذا حدها.

قالَ سليمان: إنها كالسمع والبصر والعلم، قالَ الرِضا عليه السلام: قد رجعت إلى هذا ثانية، فأخبرني عن السمع والبصر والعلم، أمصنوع؟ قالَ سليمان: لا، قالَ الرِضا عليه السلام: فكيف نفيتموه، فمرة قلتم لم يرد، ومرة قلتم أراد، وليست بمفعول له؟ قالَ سليمان: إنما ذلك كقولنا: مرة علم ومرة لم يعلم، قالَ الرِضا عليه السلام: ليس ذلك سواءً، لأن نفي المعلوم ليس بنفي العلم، ونفي المراد نفي الإرادة أن تكون، لأن الشيء إذا لم يرد لم يكن إرادة، وقد يكون العلم ثابتًا، وإن لم يكن المعلوم، بمنزلة البصر، فقد يكون الإنسان بصيرًا، وإن لم يكن المبصر، ويكون العلم ثابتًا، وإن لم يكن المعلوم، قالَ سليمان: إنها مصنوعة، قالَ عليه السلام: فهي محدثة ليست كالسمع والبصر، لأن السمع والبصر ليسا بمصنوعين وهذه مصنوعة، قالَ سليمان: إنها صفة من صفاته لم تزل، قالَ عليه السلام: فينبغي أن يكون الإنسان لم يزل، لأن صفته لم تزل، قالَ سليمان: لا، لأنه لم يفعلها، قالَ الرِضا عليه السلام: يا خراساني، ما أكثر غلطك، أفليس بإرادته وقوله تكون الأشياء؟ قالَ سليمان: لا، قالَ عليه السلام: فإذا لم يكن بإرادته، ولا مشيئته، ولا أمره، ولا بالمباشرة، فكيف يكون ذلك؟ تعالى الله عن ذلك، فلم يحر جوابًا.

ثم قالَ الرِضا عليه السلام: ألا تخبرني عن قولِ الله ﷻ: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾[1]، يعني بذلك أنه يحدث إرادة؟ قالَ له: نعم، قالَ:

(١) سورة الإسراء، الآية: ١٦.

فإذا أحدث إرادة كان قولك: إن الإرادة هي هو أم شيء منه باطلًا، لأنه لا يكون أن يحدث نفسه ولا يتغير عن حاله، تعالى الله عن ذلك، قالَ سليمان: إنه لم يكن عنى بذلك أنه يحدث إرادة، قالَ: فما عنى به؟ قالَ: عنى فعل الشيء، قالَ الرِضا عليه السلام: ويلك، كم تردد هذه المسألة، وقد أخبرتك أن الإرادة محدثة، لأن فعل الشيء محدث، قالَ: فليس لها معنى، قالَ الرِضا عليه السلام: قد وصف نفسه عندكم حتى وصفها بالإرادة بما لا معنى له، فإذا لم يكن لها معنى، قديم ولا حديث بطل قولكم: إن الله لم يزل مريدًا. قالَ سليمان: إنما عنيت أنها فعل من الله لم يزل، قالَ: ألا تعلم أن ما لم يزل لا يكون مفعولًا وحديثًا وقديمًا في حالة واحدة، فلم يحر جوابًا»[1] الحديث. وإنما ذكرت بعضها لأجل الفوائد التي سنشير إليها.

[إبطال قول الفلاسفة بصدور الحوادث من الواجب بالحركة الأزلية]:

ثم اعلم أن ما زعموا من أن صدور الحوادث عن الواجب جل اسمه إنما هو بواسطة صدور الحركة الأزلية، وهي من حيث إنها في شطر من الزمان تصير معدًا لحادث، ومن حيث إنها في شطر آخر تصير معدًا لحدوث حادث آخر، ثم تمسكوا بقول المعلم الثاني[2]، وهو أنه قال: (لولا الحركة لم يصح صدور الحادث عن القديم)، [وهذا] فاسد من وجوه:

أمَّا أولًا: فلأن المراد بالحركة الأزلية إن كانت الإرادة القديمة ـ وهي عين الواجب عندهم ـ فلا معنى لصدورها عن القديم، إذ الشيء لا يصدر عن نفسه، فليست من الصفات الذاتية، كما هو مذهبهم.

وأمَّا ثانيًا: فلأنها على تقدير تسليمها كذلك، لا تكون في جزء من

---

(١) التوحيد: ٤٤٥، باب ٦٦ ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع المروزي، حديث رقم (١).

(٢) المعلم الثاني من ألقاب الفارابي.

الزمان، إذ الزمان كما قررنا، عبارة عن المدة التي هي شرط للأجسام بحسب الظهور، وجزء بحسب الواقع، وإذا كان كذلك فيلزم التركيب، تعالى عن ذلك ربنا.

وأمَّا ثالثًا: فلأن قولهم: (لولا الحركة لم يصح صدور الحادث عن القديم)، [قول] ممنوع من وجوه:

أمَّا أولًا: فلأن معناه حينئذ[١] هكذا، لولا الذات من حيث هي ذات لم يصح... إلخ. وهو كما ترى.

وأمَّا [ثانيًا]: إذا كانت الحركة عين الذات، وأمَّا إذا كانت زائدة، وهي محدثة ففي صدورها تحتاج لأثر[٢] آخر، وننقل الكلام إليه، فيلزم التسلسل أو الدور، وكلاهما عندهم باطل.

وأمَّا ثالثًا: فلأن قولهم لم يصح، فلأنه على تقدير تمامه يدل على أن الواجب تعالى يحتاج في الإيجاد إلى هذه الحركة، وليس كذلك ربنا، ضرورة إن الواسطة في الإيجاد منفية، كما قررنا سابقًا، ولو[٣] شئت الصواب[٤] ورفع الحجاب فلترجع ثَمَّة.

وبالجملة: ليس لكلامهم معنى صحيحًا، وليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام.

---

(١) (أي إذا كانت الحركة عين الذات).

(٢) في (ب): إلى شيء.

(٣) ليست في (ب).

(٤) في (ب): الصفات.

[شرح الفائدة الرابعة]

[في الإشارة إلى تقسيم الفعل في الجملة]

[مراتب الفعل على مقتضى دليل الحكمة]:

قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: (اعلم أن الفعل باعتبار مراتبه عند تعلقه بالمفعولات ينقسم إلى أقسام).

أقولُ: ليس هذا التقسيم[1] الكلي إلى جزيئاته أو تقسيم الكلي إلى أجزائه، بل هو نوعٌ آخر يُدرَكُ بدليلِ الحكمة، "كما هو المعروف عند أهله"[2]، على أنا نقول: إن الذي نُعَبر عنه بالوجود المطلق تارةً وبعالم الأمر [تارةً] أخرى، له وجوهات وتعلقات على حسب تعدد ذرات الوجودات من الأشخاص والأنواع والأجناس، وكل وجهٍ خاص بكل منها، بحيث لا يُتصور الاشتراك فيه، فلهذه التعلقات والوجوهات انبساط وشمول على هياكل الموجودات.

ولمَّا كان لكل موجودٍ وجود وماهية، وهيئة وحكم وإظهار، فإذا تعلق الفعل بوجوده يعبر عنه باسم، وهكذا[3].

[تحقق المقامات قبل تحقق التعلقات]:

ولكن في كل واحد من هذه التعلقات لا بد أن تتحقق المقامات [في]

---

(١) في (ب): كتقسيم.

(٢) ما بين " " من (ب).

(٣) فبهذه التعلقات الخمسة تتحقق شيئية الوجود.

الأوّل، وهي: الرحمة، والرياح، والحروف، أي السحاب المزجي، والسحاب المتراكم، ضرورة أن هذه المراتب مما لا بد منها في كل تعلق، سواء كان المتعلق وجودًا أو غيره.

بل نقول: إذا تعلق الفعل بوجود الشيء فلا بد أن يتعلق بالماهية أيضًا[١]، لأن للوجود جهة الإنيه، وهي ماهية له، وكذا بحدوده وحكمه وإظهاره، إلّا أن هذه فيه على جهة البساطة والوحدة، وهذه إنما هي في الخلق الأول، وأمَّا في الخلق الثاني فبخلاف ذلك.

[الفرق بين التعلق المذكور في الفائدة الثالثة والفائدة الرابعة]:

وإذا عرفت هذا[٢]، فلا يرد الاعتراض بأن المقامات المذكورة في (الفائدة الثالثة) أيضًا إنما هي باعتبار التعلق.

لأنا نقول: الأقسام المذكورة هناك "إنما هي"[٣] هي لذات الفعل، وإن كانت باعتبار التعلق، والأقسام المذكورة في هذه (الفائدة)، وإن كانت باعتبار التعلق أيضًا، إلّا أنها ليست إلّا باعتبار صفة الفعل، كالمشيئة، والإرادة، والقدر، والقضاء، والإمضاء، وكلها صفات وعنوانات له.

تلخيص الكلام:

إن الفعل باعتبار ذاته له مقامات بحسب تزييل الفؤاد، وله أيضًا أقسام باعتبار الصفة الفعلية، وجميع الأقسام الذاتية معتبرة في كل واحد من هذه الأقسام، التي هي باعتبار الصفة الفعلية، وإن كان تحقق الأقسام في كلا المقامين باعتبار التعلق، فلا تتوهم المنافاة، وإنما اعتبرنا التعلق فيهما،

---

(١) وعلى مذاق الأحسائي فإن هذا التعلق يكون على نحو العرضية بالنسبة للماهية.

(٢) ليست في (أ).

(٣) ما بين " " من (ب).

لأنه قبل التعلق لم يكن شيئًا فضلًا عن أن يكون له الأقسام، ضرورة أن الإرادة بدون المراد لم تكن هذا.

إنما يصح في المشيئة الكوني، وأمّا الإمكاني فليس متوقفًا في التحقق على التعلق. كما سيجيء بيانه[١].

[تعلق الفعل بوجود الشيء أو بصورته]:

وفي قولهِ: (باعتبار مراتبه عند تعلقه).

أقولُ: إيماءٌ بل تصريحٌ على أن المراتب الأولى والمقامات الأولى معبرة ثابتة في كل تعلق من التعلقات، وفي كل وجه من الوجوهات. فتأمل.

لا يخفى أن تعلق الفعل بالوجود وكذلك بالماهية وغيرها من الحدود والإتمام والإظهار إنما هو بوجوهات متعلقة بالمفعول، وكلها وقعت سرمدي[٢] مع تقدم بعضها على بعض، هذا إذا أراد الله أن يُظهِر الشيء مشروح العلل، وإلا فلا معنى أنه لم يظهر حينئذ، بل صار غيبًا لا يرى.

[الذر الأوّل في تعلق الفعل]:

وبالجملة: إذا تعلق الفعل بوجود الشيء حين التعلق يعبر عنه بالمشيئة، وبصورته كذلك يعبر عنه بالإرادة، وبهذين التعلقين يتحقق العقد الأول، وهو مسبوقٌ بالكسر، وهذا هو الذر الأول باعتبار.

[الذر الثاني في تعلق الفعل]:

ثم لما كانت معاني الاشياء فيه متمايزة ومحدودة بحدود معنوية أراد الله أن يخلقها على ما هي عليه، فتعلق فِعْلِه تعالى بحدودها حين التعلق يعبر عنه بالقدر، وفيه إيجاد الحدود من الأرزاق وغير ذلك، وفيه تمام العقل

---

(١) في (ب): كما سيجيء بيان ذلك مشروحًا.

(٢) لكون السرمد هو ظرف المجردات.

الأول، وبدء السعادة والشقاوة[١]، وهو المراد بالذر الثاني، وهو النور الأخضر، وعالم الأظلّة، وقبل ذلك الروح، وهي برزخ بين الأول والثاني، ثم ما فضل من شعاع النفس بعد تعلق الفعل تكون منه الطبيعة، وفيها أول الكسر الثاني، ثم جوهر الهباء فيه تمام الكسر الثاني، ثم ما فضل من شعاعه تكون منه المثال، وفيه أول العقد الثاني، ثم في المادة، ثم في الصورة وتمامة في الأجسام، وبهذا التعلق يتحقق المركب على النظم الطبيعي على ما هو عليه، وهذا هو المعبر عنه بالقضاء، الذي هو إتمام ما قُدر، وإذا أراد الله تعالى أن يظهره بين العلل مشروح الأسباب، فهذا هو المعبر عنه بالإمضاء، وهو لازم القضاء.

[معلومية الموجود أولُ مرتبةٍ لموجوديته]:

قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: (فأول ذكره معلوميته في كونه).

أقولُ: ليس الكون ظرفًا للمعلومية حتى يستلزم المغايرة، بل هو عينه وبالعكس، بل المعلوم والعلم والكون شيء واحد بلا مغايرة إلّا بالاعتبار، وليس لهذا الذكر تحققٌ في العين ومشهودٌ في الأين إلّا بعد[٢] تعلق الإرادة، وإن كان متوقفًا على متعلقات أخر، ثم إن هذا لا يختص بفعل الله تعالى، بل جارية في جميع إرادات الممكنات، مثلًا إذا أردت أن تفعل شيئًا: فأول ذكرك له معلوميته في كونه، وهو أول مراتب وجوداته، إذ ليس قبل هذا الذكر شيئًا، وهذا هو المسمى بالمشيئة، فإذا عزمت عليه تحقق معلوميته في عينه، وهذا ثاني ذكره، ولم يكن لهذا[٣] ذكر قبله[٤] إلّا الذكر الأول ـ المذكور ـ وهذا هو المسمى بالإرادة.

---

(١) لكونه بدء ظهور القابليات والسعات الوجودية.

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (أ).

وإذا أردت أن تُظهِره على ما هو عليه، فلا بد أن يتعلق فعلك أولًا بحدوده المتمايزة المعنوية التي هي بمنزلة الخلق الأول، والصورية التي هي بمنزلة الخلق الثاني، وهذا هو المسمى بالقدر والهندسة الإيجادية، وفيه تمام العقد الأول، ثم بإتمام ما قدر ثانيًا، ثم بإظهاره ثالثًا، وهذان التعلقان يُسَمّيان بالقضاء والإمضاء، وإلى هذا التفصيل[1] أشار ـ النحرير المتبحر ـ مجملًا، بقوله: **(مثاله فيما يبدو لك أن تفعله)** إلخ.

[المراد بالاستثناء في عبارة المصنف]:

قولهُ: ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولم يكن له وجود قبله إلّا الذِّكر[2] الأوَّل، الذي هو كونُهُ، وهُو صُدُورُ الوجُود قبل لزوم الماهيَّة له) إلخ.

[الاحتمال الأول: بناء الاستثناء على عدم المغايرة]:

أقولُ: الاستثناء إما متصل بناء على عدم اعتبار المغايرة وتعميم الوجود الذي هو المستثنى منه، أي لم يكن للذكر الثاني وجود قبله إلّا الذكر الأول.

[الاحتمال الثاني: بناء الاستثناء على الاعتبارية]:

وإما منقطع نفسه بناء على اعتبارها، ضرورة أن المستثنى هو الذكر الأول الذي هو صدور الوجود نفسه، والمستثنى منه هو الوجود العينية المنفية.

[تصريح المصنف بمجعولية الماهية]:

وفي قوله: **(قبل لزوم الماهية له)** تصريح بأن الماهية مجعولة لا بجعل

---

(١) ليس في (أ).

(٢) (الذكر: أي الحضور ضرورة، إن العزم على الشيء لا يمكن بدون الحضور، وهذا ظاهر) منه.

الوجود، كما توهمه بعض الإشراقيين والمشائين، تمسكًا بقولهم: (ما جعل الله المشمش مشمشًا، بل جعله موجودًا). وسيجيءُ تحقيق ذلك في (الفائدة السابعة).

ثم اعلم أن المراد بالماهية في هذا المقام، هي الماهية الثانوية، وإلا فالماهية الأولية وهي جهة الإنيه لازمة له، غير منفكّةٌ عنه، وإن كانت مجعولة بغير جعل الوجود[1]، وفي قوله عليه السلام: «وبالمشيئة كانت الإرادة»، دلالة واضحة على أن الماهية تابعة للوجود، لأن تعلق الفعل بالماهية بعد تعلقه بالوجود. ولا ريب في أن التعلق في الثاني غير التعلق في الأولى[2]، فكلاهما مجعولان مستقلان في الجعل، إلّا أنهما في الظهور يتحققان معًا، ولا يلزم من تعدد التعلقات تعدد المتعلق.

نعم، يلزم من تعددها تعدد المتعلق وهو المقصود.

[تفاوت ظهور الأشياء بين الزمان والدهر]:

قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: (والثالث القدر، وهو الهندسة الإيجادية، وفيه إيجاد الحدود) إلخ.

أقولُ: الأشياء المذكورة كما هي عليه في عالمنا هذا ظاهرة عندنا، فهي في عالم الدهر أيضًا كذلك، والتفاوت إنما هي باعتبار البساطة وحدها، وقد عرفت معنى الدهر فيما سبق، فعلى هذا قوله: (**من الوقت**)، بيان لهيئات الدهرية والزمانية معًا، ويمكن أن يقال: إنه بيان لهيئات الزمانية.

وأما (**الهيئات الدهرية**)، فعبارة عن معاني هذه الأشياء المذكورة لا صورها الظاهرة.

---

(١) لما تقدم من العبارة في الصفحات السابقة من شرح هذه الفائدة.

(٢) لأصالة الأوّل وعرضية الثاني.

[اللوح الكبير وحتميته]:

والمراد بـ (**الكتاب**)، الكتاب الحفيظ، كما قالَ تعالى: ﴿وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ﴾[(١)]، وهو المسمى اللوح المحفوظ، ويقال له[(٢)]: عالم الأمر، الذي لا بداية له ولا نهاية.

وبعبارة أخرى: هو جميع الموجودات الإمكانية، مشهودة كانت أو غائبة، هذا هو اللوح الكبير، وهو المسمى بالمحتوم، الذي لا يمكن التغير فيه، لأن الشيء بعد أن يقع ليس له أن لا يقع، وهذا ظاهر.

[اللوح الصغير وإمكان البداء]:

وأما اللوح الصغير، فعبارة عن الوجودات المقيدة، درة كانت أو ذرة، ولله فيها البداء، ولذا كان الأنبياء والأئمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ خائفين.

وبالجملة: كل فرد من أفراد الإنسان وغيره لوح صغير، مشتمل على موجودات متكثرة، ولا منافاة بين وحدة الشيء والتكثر الواقعي، كما قالَ علي عليه السلام:

دواؤك فيك وما تشعرُ ... وداؤك مِنك وما تُبصرُ
وَتحسبُ أنّك جرمٌ صغيرٌ ... وفيك انطوى العالمُ الأكبرُ
وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمرُ

فلا حاجة لك في الخارج يخبر عنك بما سطر.

[معنى الأذن]:

والمراد بـ (**الأذن**): الرخصة، وذكر الأعراض بعد المراتب المذكورة. إمَّا من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وإمَّا بالعكس.

---

(١) سورة ق، الآية: ٤.

(٢) في (ب): وبعبارة أخرى.

أمَّا أولًا: فلتخصيصها، أي الأعراض بالظاهرة وما قبلها أعم منها، ومن غيرها، وأما [ثانيًا] العكس بالعكس.

[معنى الخلق]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وفي هذا أول الخلق الثاني) إلخ.

أقولُ: الخلق بمعنى المخلوق، وقد عرفت معناه آنفًا، فإن كنت راجلًا فلترجع إليه.

ملخص الكلام:

الخلائق مفصّلة خلقت في القدر على ما هم عليه من الشقاوة والسعادة، حين قبولهم واستفادتهم، كما أنهم خلقوا في الخلق الأول مجملة حين خوطبوا بخطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1].

[رد إشكال عدم مخلوقية الخلق الأول بالقدر]:

أيضًا لا يقال: فعلى هذا يلزم أن يكون الخلق الأول مخلوقًا لا بالقدر، وهذا مناف لقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[2].

لأنا نقول: إذا تعلق الفعل بوجود الأشياء وماهياتها يتحقق الخلق الأول، ولكن يتوقف على التعلقات الأخر، كالقدر، والقضاء، والإمضاء، فقبل الخلق الثاني أيضًا لا بد من القدر وغيره، إلّا أنها هناك على طريق البساطة والوحدة، وإليه الإشارة بقوله ـ مد ظله العالي ـ: **(وهذه الأشياء المذكورة تجري في الخلق الأول على نحو أشرف)** إلخ.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن النور الأبيض الذي هو العقل صدوره من

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

(٢) سورة القمر، الآية: ٤٩.

الفعل، لا يمكن إلّا بعد تعلق وجهه بوجوده وماهيته وحدوده وإتمامه وإظهاره، إلّا أن هذه على طريق البساطة والوحدة، وهكذا النور الأصفر، الذي هو البرزخ بين العقل والنفس، وهي النور الأخضر، الذي هو صادر عن القدر، كما أن الأحمر صار درّ عن القضاء، ففي صدور كل هذه الأنوار لا بد من التعلقات المذكورة، وهي المشيئة، والإرادة[١]، والقدر، والقضاء، والإمضاء، ولكن في كل مقام على حسبه، فلا تتوهم المنافاة. وسيجيءُ التوضيح[٢].

[النظم الطبيعي للأشياء في ظرفية الزمان]:

قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: (وتركيبه على النظم الطبيعي) إلخ.

أقولُ: النظم الطبيعي في الأشياء بحسب الزمان هكذا:

أوّلًا خلق جسمها، ثم نفسها، ثم روحها، ثم عقلها.

وأمَّا بحسب الدهر فبالعكس.

لست أقولُ: إن هذه المذكورات في سلسلة النزولي والصعودي خلقت من كتم العدم، حتى يقال: إن النفس ليست إلّا مرتبة نازلة من العقل في الأولى، "أي في النزول الأولي"[٣]، والعقل ليست إلّا صاعدة منها في الثانية.

بل أقولُ: إنها[٤] ظهرت، وبرزت بعده في القوس النزولي، وبالعكس في القوس الصعودي.

ولا تتوهم مما ذكرنا أن الدهر مقدم على الزمان بحسب الزمان، بل مع

---

(١) ليست في (ب).

(٢) في (ب): وسنتلو عليك زيادة بيان إن شاء الله.

(٣) ما بين " " من (أ).

(٤) (أي سلسلة النزولي) منه.

الزمان وقبله وبعده أيضًا، ضرورة أن القبلية الدهرية، وكذا البعدية لا ينافي المعية الزمانية.

وبعبارة أخرى: الدهر بالنسبة إلى الزمان كالمعاني بالنسبة إلى الألفاظ، وكالأرواح بالنسبة إلى الأجسام، فهو معه وقبله وبعده، كما أنهما معهما وقبلهما وبعدهما، هذا.

[بيان العلة في إسناد المصنف]:

ثم اعلم أن في الأنوار الأربعة المذكورة لا بد من وجوهات الفعل وتعلقاته المذكورة، ومع ذلك أسند المصنف[1] ـ أدام الله توفيقه ـ كل واحد منها بكل واحد منها، ولعل فيه سر.

وهو أن يقال: إن هذه الأنوار لما كانت متفاوتة بحسب البساطة والتركيب، كما أن الوجوهات والتعلقات أيضًا كذلك، فلذلك أسند كل واحد بما يناسبه وإلا ففي كل واحد لا بد أن يعتبر ما في الآخر. وهذا البيان هو الذي عاهدناه آنفًا.

[لزومية الإمضاء في الجملة]:

قوله: ـ أدام الله ظلّه العالي ـ: (والخامس: الإمضاء، وهو لازمٌ للقضاء، وهو إظهاره مبين العلل) إلخ.

أقولُ: ليس المراد من اللزوم، اللزوم على سبيل الدوام والاستمرار[2]، بل في الجملة، أي في الغالب في الاستعمال، فعلى هذا اندفع ما يقال من أن مقتضى اللزوم، وهو أنه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم، وليس كذلك؛ لأنه ربما تم شيئًا بعد التقدير ولا نظهره، ثم الآثار بعد ظهورها في

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (أ).

الأعيان وشهودها في الأكوان يجتمع فيها به مراتب التعريف، وليس كذلك قبله، فكلها صفات الفعل، مثلًا: إذا تجلى المتجلي لزيد بزيد، فهو أثر من آثار فعله، وصفة من صفات صفته الفعلية، فإذا اتصف بصفة مذمومة كانت أو ممدوحة حكمنا بأنها أيضًا من صفات الفعل وآثاره، والفاعل جل شأنه في نهاية الكمال والجلال، مثلًا: علم زيد يدل على كمال العلم في موجده، وكذا القدرة وسائر الصفات.

وأما الصفات المذمومة كالجهل والعجز وغير ذلك، ففيها أيضًا ما في الممدوحة من كونها دالة على كمال الموجد وجلاله، فعجز زيد مثلًا، يدل على كمال قوة الفاعل، لأنه جل اسمه خلقه على ما هو عليه، فبعجزه كان مخلوقًا عاجزًا، وبجهله كان جاهلًا، وهذا هو كمال العدل والإحسان، ونهاية الجود والامتنان.

فالفاعل جل شأنه هو الذي أعطى كل ذي حق حقه، وإلى هذا التفصيل أشار مجملًا بقوله: (**لاجتماع مراتب التعريف لآثار الصفات الفعلية الإلهية فيه**)، أي في الإمضاء، والإضافة بيانية.

[أركان الفعل]:

قوله: ـ دام ظلّه العالي ـ: (فالأربعُ المراتبُ الأوّل، هي الأركان للفعل) إلخ.

أقولُ: كونها أركان إنما هي باعتبار التعلق، وإلا فهو شيء بسيط لا البسط منه في الإمكان كما مر غير مرة.

ولما كانت ماهيات الأشياء وهوياتها الأربعة المذكورة والمراتب المسطورة، ظاهرة في دائرة الكينونة حين كونها متعلقات.

[المراد بالإضافة في عبارة المصنف]:

قالَ ـ زيّد عمره ـ: (**فهذه الأربعة هي صبح الأزل**).

[الاحتمال الأول: الإضافة بيانية]:

فالإضافة لأبيه.

والمراد بالأزل هو الله تعالى شأنه[١]، هذا إذا حمل الأزل على أزل الآزال، وإلا فالإضافة بيانية، أي صبح الذي هو الأزل، وهو الوجود المطلق، وعالم: (فأحببت أن أعرف) إلى غير ذلك من العنوانات المذكورة سابقًا.

[الاحتمال الثاني: الإضافة كمالية]:

وعلى هذا يحتمل[٢] أن تكون الإضافة لأبيه أيضًا. فالمراد بـ(الصبح) حينئذ هو ظهور الفعل وتعلقاته وتوجهاته، فحينئذ نقول: الكلام محمول على التشبيه، بل على الاستعارة أيضًا، لأنه من حيث تشبيه الأزل بالشمس وذكر المشبه[٣]، وإرادة المشبه به استعارة بالكناية على مذهب (السكاكي)، ومن حيث إثبات لوازم المشبه به للمشبه استعارة تخيلية، كما هو المقرر في (علم البيان).

ولا يخفى وجه تخصيص التشبيه والاستعارة بالاحتمال الأخير عند من له ذوق سليم وطبع مستقيم.

[إطلاقات العرش]:

قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: (أربعة أنوار، هي العرش الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته، التي هي هذه الأربع المراتب من الفعل).

أقولُ: للعرش إطلاقات، فتارة يطلق ويراد به الفلك الأطلس "المحدد

---

(١) لأنه لو قيل: إن الله في الأزل فهذا لازمه الظرفية وهو باطل لعدم تناهي الحق، ولذا قيل: إن الأزل ذاته.

(٢) (أي والأزل على الوجود المطلق) منه.

(٣) (أي: الأزل).

الجهات"[١]، وله تعرفات بالنسبة إلى الثوابت والسيارات، لكونها مسخرات ومقهورات، ومع ذلك لها أيضًا تأثيرات في العناصر[٢] والمركبات، فلذا قالوا: له التسخير ولها التقدير، وقد يطلق ويراد به الأنوار الأربعة المذكورة.

وفي كلام مولانا ومقتدانا أمير المؤمنين[٣] ـ صلوات الله عليه وآله أجمعين ـ تصريح بهذا، حيث قالَ: «إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة: نور أحمر، منه احمرّت الحمرة، ونور أخضر، منه اخضرّت الخضرة، ونور أصفر، منه اصفرت الصفرة، ونور أبيض، منه البياض، وهو العلم الذي حمَّلهُ الله الحملة»[٤] الحديث.

فالأبيض هو العقل، والأصفر هو الروح، والأخضر هو النفس، والأحمر هو الطبيعة، إلّا أنه ـ صلوات الله عليه ـ اعتبر حيثية الصعود، وهو ـ دام ظلّه العالي ـ لاحظ حيثية النزول، وما من منافاة.

وقد يطلق ويراد به جميع الموجودات، ما كان إلى الآن [و]إلى ما سيكون، درة كانت أو ذرة، شقيًا أو سعيدًا.

[مناقشة الشارح للشيخ البهائي والبيضاوي في معنى إسناد الرحمة إلى الله وترجيح كلام المصنف]:

ثم الرحمة على ما هو المعروف، عبارة عن رقة القلب، وإذا أُسند إليه[٥] تعالى يراد منها الغاية "على سبيل التجويز"[٦]، كما نص به[٧]

---

(١) ما بين " " من (ب).
(٢) في (ب): الاستقصاءات.
(٣) في المخطوط: علي بن الحسين، وما أثبته في المتن بناء على ما ورد في المصدر.
(٤) الكافي: ٣١٩/١، باب ٢٠ العرش والكرسي، من كتاب التوحيد، حديث رقم (١/٣٣٩).
(٥) في (ب): الله.
(٦) ما بين " " من (ب).
(٧) في (ب): كما قاله.

(البيضاوي) و(البهائي رحمه الله) في حاشيته على تفسير البيضاوي وغيره، وليس الأمر كما يقولون، لأن كل مجاز مسبوق بالحقيقة، وعلى ما ذكروه يلزم تحققه بلا حقيقة، فالحقّ ما قاله أُستاذنا الأعظم: (وهو أن الرحمة لغة في الإنسان رقة القلب وعطفه، وإذا استعملت في حقّ الله تعالى يراد منها عطوفته تعالى، وبره ورزقه وإحسانه [وعنايته]، وهذا أيضًا على سبيل الحقيقة، ولكنهم ما أرادوا به إلّا المجاز، وفي العرف الخاص، هي إعطاء كل ذي حق حقه، كما قالَ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]، إنه سبحانه استوى برحمانيته على العرش، فأعطى كل ذي حق حقّه، كقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[2][3]. انتهى كلامه الشريف.

[المراد بالاستواء على العرش]:

فعلى المعنى[4] الأول: يصير[5] المعنى هكذا: العرش هو الذي استوى، أي استولى الرحمن عليه برحمانيته، أي بصفاته وأفعاله من الخلق والرزق والحياة والموت.

وأمَّا على الثاني: فيصير[6] المعنى هكذا: استوى الرحمن على النور الأبيض بصفة الرزق، وعلى النور الأصفر بصفة الحياة، وعلى النور الأخضر بصفة الممات، وعلى [النور] الأحمر بصفة الخلق.

فعن الأول رزق، وعن الثاني أحيا، وعن الثالث أمات، وعن الرابع

---

(١) سورة طه، الآية: ٥.
(٢) سورة طه، الآية: ٥٠.
(٣) شرح الزيارة الجامعة الكبيرة: ١/٣٦، (ومعدن الرحمة).
(٤) في (ب): الإطلاق.
(٥) ليست في (أ).
(٦) ليست في (أ).

خلق، فهو المعطي لكل ذي حق حقه، فهذه الأنوار، هي التي ظهر الله تعالى لها بها.

بالرحمانية التي هي عبارة عن مراتب الفعل، كما صرح بقوله: **(برحمانيته التي هي هذه الأربع المراتب من الفعل)**، وعلى الثالث: هكذا.

استوى الرحمن لجميع الموجودات حين قبولهم الإيجاد على حسب الاستعداد ما كان إلى ما سيكون، على ما هي عليه، وفي هذا كمال العدل والإحسان وغاية الجود والامتنان.

فالفاعل جل اسمه أعطى كل ذي حق حقه، وهذه الرحمة هي الواسعة؛ لشمولها لجميع الموجودات من مؤمن وكافر، وصالح وطالح، وجماد ونبات وحيوان.

وأمَّا الرحمن المكتوبة فتخص المؤمن في الآخرة، قالَ الله تعالى: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾[1].

[أطراف وجهات الملأ الأعلى]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فالنور المشرق عن المرتبة الأولى، هو ركن العرش الأيمن الأعلى، وهو النور الأبيض) إلخ.

أقولُ: "ليس المراد باليمين ما هو المعروف عند العوام، بل هو"[2] عبارة عن الجانب الأقوى، كما أن المراد باليسار الجانب الأضعف.

ولا شك في[3] أن العقل أقوى "مما دونها"[4]؛ لكونه أبسط "مما

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٤٣.

(٢) ما بين " " من (ب)، وفي (أ): اليمين.

(٣) ليست في (أ).

(٤) ما بين " " من (أ).

تحته"[١]، وأول "صادر عن فعل الله، كان أقوى مما دونه"[٢]، وكذا الروح بالنسبة إلى النفس، وهي بالنسبة إلى الطبيعة.

ثم اعلم[٣] أن لكل واحد[٤] من اليمين واليسار جهتين وطرفين، فطرف أعلى اليمين [هو] العقل، وطرف أسفله هو الروح، وكذا طرف أعلى الأسفل هو النفس، وأسفله هو الطبيعة، فهذه الأنوار الصادرة عن المراتب المذكورة، عبارة عن الملأ الأعلى، كما قالَ علي عليه السلام في جواب من سأله عنها، فقالَ عليه السلام: «صور عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد، تجلى لها، فأشرقت، وطالعها فتلألأت، وألقى في هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله، وخلق الإنسان ذا نفس ناطقة، إن زكاها بالعلم والعمل شابهت أوائل جواهر عللها، فإذا اعتدل مزاجها وفارقت الأضداد فقد شارك بها السبع الشداد»[٥] الحديث.

[العُلقة بين البياض والبساطة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فالبياض من المشيئة؛ لكمال البساطة) إلخ.

أقولُ: تفريع لما سبق، "وتوضيح لبيان أحكام الأنوار الأربعة باعتبار استنادها إلى المراتب الأربع"[٦].

ولما كانت المراتب الأربع متفاوتة، فمتعلقاتها أيضًا كذلك، لكن على حسب تفاوت المتعلقات، وقد عرفت "فيما مر غير مرة"[٧] كيفية التعلق.

---

(١) ما بين " " من (ب)، وأما في (أ): وأقدم.

(٢) ما بين " " من (ب).

(٣) ليست في (ب).

(٤) ليست في (أ).

(٥) يراجع مناقب آل أبي طالب: ٢/٦٠، فصل: في المسابقة بالعلم، غرر الحكم ودرر الكلم: ١٧٨، حرف الصاد، رقم (٤٧٣٨).

(٦) ما بين " " من (ب).

(٧) ما بين " " من (ب).

ولا يخفى أن المرتبة الأولى من مراتب الفعل، لما كان أبسط فمتعلقة صار أبيضًا؛ لأن البياض إنما هو لأجل عدم الكثرة.

[العُلقة بين الصُفرة والكثرة]:

و[1]المرتبة الثانية منها لما كانت فيها جهة الكثرة لتعلقها بالماهية، صار متعلقها أصفر، وهذا هو الروح، وهو البرزخ بين العقل والنفس.

[العُلقة بين شدة الكثرة والخُضرة]:

وأمَّا المرتبة الثالثة منها لشدة الكثرة، صار متعلقها أخضر، وهو الركن الثالث من أركان العرش.

[العُلقة بين الحُمرة والاتحاد في التكثر]:

وأمَّا المرتبة الرابعة منها لما كان متعلقها متكثر بغير تشخص؛ لعدم الاختلاف والتمايز، كانت متعلقاتها متداخلة، فاتحد متعلقها، فهي سابقة في التعلق وفي المتعلق، فكانت حمراء؛ لاعتبار الاتحاد في التكثر، كما نذكر في المثال، فصار متعلقها أيضًا كذلك، وهو النور الأحمر، والركن الرابع من الأركان الأربعة.

وبعبارة أخرى: وجه الحمرة في الركن الرابع إنما هو باعتبار اختلاط البياض بالصفرة، كما إذا اختلط مقدار من (الزئبق) مع مقدار من (الكبريت)، فبانفعال كل واحد من الآخر وامتزاجهما معًا يتحقق (الشنجرف). وهذا ظاهر عند المتدرب في الصناعة. وسيجيئ تحقيق ذلك مفصلًا.

---

(١) في (ب): ثم.

[في إطلاقات الفعل]:

قول ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم اعلم أنه إذا أُطلق (خلق) قد يُراد به جميع المراتب؛ لصدقه عليها لغةً).

أقولُ: "حاصل كلامه أن"[١] (خلق) إذا أطلق منفردًا يراد به[٢] جميع مراتب الفعل من[٣] المشيئة والإرادة والقدر والقضاء؛ لصدقه عليها لغة.

وإذا[٤] أطلق مع غيره، كخلق، وبرأ، وصور، فحينئذ[٥] يراد من كل [إطلاق] كل مرتبة من مراتب الفعل على الترتيب الذي ذكرناه مرارًا، فمن خلق المرتبة الأولى وهي المشيئة، ومن برأ "المرتبة الثانية، وهي"[٦] العزيمة على ما شاء، ومن صور "المرتبة الثالثة، وهي"[٧] القدر والهندسة والإيجاد، "وإليه الإشارة بقولة ـ مد ظله العالي ـ: **(فـ (خلق) بمعنى شاء)**إلخ، ولا تتوهم مما ذكره ـ دام ظلّه العالي ـ بقوله: **(وبرأ بمعنى أراد، أي أوجد العين، أي الماهية بالوجود)**، أي الماهية مجعولة بجعل الوجود؛ بل هما معلولان ومجعولان لثالث ـ كما سيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى ـ فالباء للإلصاق لا للسببية كما هو الظاهر من العبارة.

تحقيق فيه توضيح:

[الاختيار التام لا يتحقق إلّا بالماهية]:

كل موجود من الموجودات الإمكانية مركب من الوجود والماهية،

---

(١) ما بين " " من (ب).
(٢) ليست في (ب).
(٣) ليست في (ب).
(٤) في (ب): وقد.
(٥) ليست في (ب).
(٦) ما بين " " من (ب).
(٧) ما بين " " من (ب).

وكلاهما مجعولان، وإن كان جعل الماهية بحسب الظاهر لازمًا لجعل الوجود، ضرورة أن حيثية الأثر والفاعل غير التأثر والانفعال، فلا بد أن يكون لكل واحد في الخارج منشأ الانتزاع، ولما كان ميل كل واحد منهما غير الآخر، وتعين الأول في العين إنما هو بالثاني جاء الاختيار، وصار المركب منهما قابلًا للسؤال حين[1] الخطاب، وهذا هو الاختيار التام، وهو لم يتحقق إلّا بالماهية، وإليه الإشارة بقوله ـ أدام الله عمره ـ: (**فسوى عينه، بمعنى سوى ماهيته بوجوده، أي جعل فيه ما إذا سئل أجاب**)، فكلمة (ما) موصولة، عبارة عن الماهية، والضمير المجرور راجع إلى الوجود أو إلى المركب.

وبالجملة: الشيء قبل الماهية لم يتعين ولم يكن مسؤولًا، بل لا يكون شيئًا.

[تتمة الكلام في الذر الأول والثاني]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وإنما جيء بالفاء في عطف التسوية دون الواو، لما بينهما[2] من الملازمة كما مر ذكره) إلخ.

أقولُ: أي: آنفًا في تفسير (برأ)، وهو قوله: (**بمعنى أراد، أي أوجد العين، أي الماهية بالوجود**).

والمراد بـ(**الخلق الأول**)، الذر الذي سبق ذكره.

وبالجملة: ما ذكره ـ دام ظله العالي ـ من أن الخلق إنما هو بالنسبة إلى الوجود والتسوية إنما هي بالنسبة إلى الماهية، إنما يجري في الذر الأول، وإليه الإشارة بقوله: (**وهذا في الخلق الأول**).

وبعبارة أخرى: المراد به أول مرتبة من مراتب الفعل، وهي الذكر

---

(١) ليست في (أ).

(٢) بين الوجود والماهية أو بين الخلق والتّسوية.

الأول، وقد علمت التلازم بينها وبين المرتبة الثانية، وهي: (العزيمة على ما شاء).

و[١] المراد بالحدود "المتقدم ذكرها"[٢]، هي: الآجال والأرزاق، والبقاء، والفناء، وضبط المقادير، والهيئات الدهرية والزمانية من الوقت، والكم، والكيف، والرتبة والجهة، والوضع، والكتاب، والأذن، والأعراض، ومقادير الأشعة، وجميع النهايات "وقد عرفت تفصيلها فيما سبق"[٣].

ثم اعلم أن هذه الأمور على النهج المسطور، إنما هي في الخلق الثاني، الذي هو عبارة عن الذر الثاني، وإيجادها إنما هو بالقدر، وهو الهندسة الإيجادية، ولا شك في أن الهداية إنما هي مساوقة مع الذر الثاني في الوجود، وإن كانت متأخرة بحسب الذات عنه، ضرورة أن الهداية بمنزلة الماهية له، فهي مع كونها مساوقة للوجود متأخرة عنه بالوجود، أي بحسب الذات، وإليه أشار بقوله ـ أدام الله عمره ـ: **(فهما متساوقان)** إلخ.

والحاصل: إن[٤] كلمة (فا) في قوله تعالى: ﴿فَهَدَى﴾[٥]، يدل على[٦] التراخي بحسب الرتبة، إذا اعتبرنا المغايرة، وأمَّا إذا اعتبرنا المساوقة بينهما والتلازم فالمناسب هو (الفا) دون (الواو) لأنه يدل على عدمها كما لا يخفى عند من له مسكة بأساليب الكلام.

---

(١) في (ب): ثم.
(٢) ما بين " " من (ب).
(٣) ما بين " " من (ب).
(٤) ليست في (أ).
(٥) سورة الأعلى، الآية: ٣.
(٦) ليست في (ب).

[معنى الاختراع والابتداع]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم إن مراتب الفعل بجميعها، اختراع وابتداع، وقد يطلق) إلخ.

أقولُ: هذه المراتب عبارة عن المشيئة والإرادة والقدر والقضاء، يعني يصدق على جميعها أنها اختراع وابتداع.

وهاتان اللفظتان[١] إذا اجتمعتا في الذكر أو افترقتا كان معناهما مختلفًا ومتحدًا.

وإلى الأول أشار بقوله: **(ثانيًا)**، وإذا اجتمعا افترقا، وإلى الثاني[٢] بقوله: **(أولًا)** فإن افترقا اجتمعا، فإذا قلنا: اختراع وابتداع، كان معناهما مختلفًا، أي اخترع لا من شيء، أي لا من مادة، وابتدع لا لشيء، أي لا لغاية، أو أن الاختراع يتعلق بالكون، والابتداع يتعلق بالعين، أي شاء الكون لا من شيء، وأراد العين لا لشيء، فإذا اختص أحدهما بالذكر فلا تفاوت بينهما بحسب المعنى، أي يراد في كل واحد ما يراد من الآخر من غير تفرقة واختلاف. "وهذه القاعدة جارية في لفظتي الفقير والمسكين، والجار والمجرور، ففي صورة الاجتماع الافتراق بتحقيق الاجتماع.

ثم اعلم أن ما ذكرنا جار في مراتب العقل أيضًا.

مثلًا، إذا قلنا: مشيئة، وإرادة، وقدر، وقضاء، كانت معانيها متفاوتة مفترقه، وإذا اختصرنا بواحد منها، يُرى منه معنيٍ يوافق جميعها، وهذا ظاهر لمن له تتبع بكلام الأئمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) وإلى الثاني. ليست في (أ).

[علماء الجفر وتقسيم الاختراع والإبداع]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (واعلم أنه قيل: إن الاختراع اختراعان، والإبداع إبداعان).

أقولُ: هذا القول من (الجفريين)[1]، وإنما ذكره ـ زيّد عمره ـ لأجل بيان مقاصدهم، مؤيدًا لما ادعاه، وإن كان فيما ذكروه اختلاف بالنسبة إلى ما ذكره المصنف ـ مد ظله العالي ـ لأنهم ما قالوا بالتفصيل الآتي كما يأتي.

وبالجملة: أنهم قائلون بالاختراعين والإبداعين.

أمَّا الاختراع الأول: فهو أول مرتبة من مراتب الوجود المطلق، وهو المعبر عنه بعالم المشيئة.

أمَّا الاختراع الثاني: وهو أول موجود من الموجودات المقيدة، وهو المعبر عنه بالألف المتحرك، وهو العقل الكلي.

وأمَّا الإبداع الأول، فهو ثاني مرتبة من مراتبه، فهو الإرادة، أي العزيمة على ما شاء.

وأمَّا الإبداع الثاني، فهو الباء من الحروف، وهي مرتبة النفس، وهي مسبوقة بالخلق الأول، وهو العقل الكلي، وإنما وصفنا الألف بكونها متحركة، لأن الألف الساكن أمر غير متناه، فهي الاختراع الأول أو الإبداع الأول، والتغاير بينهما إنما هو بالاعتبار، كما سبقت الإشارة إليه مرارًا.

والمراد بـ **(السكون)**، الاستقلال، ضرورة أن الاختراع وكذا الإبداع الأول مستقلّان بالنسبة إلى الوجودات المقيدة.

وفي قوله ـ زيد عمره ـ: **(لا يدرك بالسكون)**، أي لا يدرك بالاستقلال

---

(١) في (ب): من علماء أهل الجفر.

الذي عندنا، ويمكن أن يكون المراد به ضد الحركة، أي لا يدرك بضد الحركة[١].

ثم اعلم أن تسمية المشيئة بالاختراع والإرادة بالإبداع الأول، وكذلك الألف المتحرك بالاختراع، والباء بالإبداع الثاني مجرد الاصطلاح ليس لهم دليل عقلي ولا مشاحة في الاصطلاح، على أن فيها نكتة تظهر بأدنى تأمل.

توضيح [الحروف وأقسامها]:

الحروف بقول مطلق على قسمين: لفظي، وكوني.

أمَّا اللفظية الظاهرة عندنا فهي ثمانية وعشرون حرفًا.

وأمَّا الكونية فهي عبارة عن الموجودات الدهرية والمكونات الزمانية من الدرة إلى الذرة، كما هو المذكور في الدائرة المعروفة، ولا شبهة في كون الحروف اللفظية مظاهرًا للحروف الكونية، ثم هذه الحروف اللفظية على أربعة أقسام، بعضها ناري، وبعضها هوائي، وبعضها مائي، وبعضها ترابي، وصورتها هكذا:

ناري	هوائي	مائي	ترابي
ا	ب	ج	د
هـ	و	ز	ح
ط	ي	ك	ل
م	ن	س	ع
ف	ص	ق	ر
ش	ت	ث	خ
ذ	ض	ظ	غ

(١) (نقلًا عن الرِّضا، لأن هذا الاستقلال هو عين الافتقار، فكيف يمكن أن يدرك به) منه.

وخمسة منها منحرفة، متصرفة بتصرفات، بعضها عجمية، وهي هذه: كاف من كاف، والياء من الباء، والزاي من الزاء، والجيم من الجيم، وتاء الذي يستعملونه أهل الهند. وليست هذه المتصرفات زائدة على الثمانية والعشرين، بل من توابع بعضها كما لا يخفى.

والذي يستفاد من كلام أئمتنا ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ أن الحروف اللفظية ثلاثة وثلاثين، خمسة منها غيب لا يعلمها إلّا الله وما سواها ظاهرة، فهي هذه[1].

[في سبب تسمية المشيئة والإرادة بالاختراع والابتداع الأول]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وذلك لأن الابداع والاختراع أول ما خلق الله [خلقه] بنفسه) إلخ.

أقولُ: إشارة إلى جواب سؤال مقدر تقديره، هو أن المشيئة لم سميت بالاختراع الأول والإرادة بالأبداع الأول.

فأجاب بقوله: (**لأن الابداع**) إلخ، بناء على طريق اللف والنشر المشوش.

فمعنى (**الاختراع**) الخلق لا من الشيء، و(**الابداع**) الخلق لا لشيء، بناء على أنهما لو اجتمعا افترقا.

ثم في قوله: (**ثم خلق الحروف**) إلخ، بيان لوجه تسمية الألف بالاختراع الثاني، والباء بالإبداع الثاني، ولكن عبّر بهما بلفظ واحد، وهو الابداع، فمعناه الخلق لا من شيء أو لا لشيء، بناء على أنهما لو افترقا اجتمعا.

---

(١) يراجع كتاب التوحيد: ٤٣٦، باب ٦٥ ذكر مجلس الرضا مع أهل الأديان وأصحاب المقالات، حديث رقم (١).

والحاصل: إن الألف المتحركة خلق بالاختراع الثاني، والباء أيضًا كذلك.

وكذلك يصدق على الألف أنها خلقت بالإبداع الثاني، وكذا الباء، بناء على اتحاد معنى الاختراع والإبداع، ثم الضمير المرفوع في **(جعلها)** راجع إلى الله، والمنصوب إلى الحروف اللفظية، ولا شك في كونها أثرًا لفعله.

والظاهر أنها ترجمة لفعله، "وإمّا أنها أيضًا فعل حقيقة والظاهر أنها توهمه لفعل"[(١)] أيضًا، فإطلاق الفعل عليها إنما باعتبار التجوز؛ لأنها من آثار الفعل.

والمراد بالكون في قوله ـ زيد عمره ـ: **(لأنها منشأ الكون)**[(٢)] وجود المشاءات لا المطلق، كما يظهر[(٣)] بأدنى تأمل.

وكذا المراد بـ **(العين)** ماهياتها.

وقد سبق معنى: **(الكاف المستديرة على نفسها)**.

وقولهُ ـ مدّ ظلّه العالي ـ: **(للإشارة)**[(٤)]، تعليل للثبوت لا للحذف، وهذا ظاهر.

[إطلاقات لفظة كن]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي) إلخ.

أقولُ: اعلم أن لفظة (كن) التي يشار بها إلى المشيئة والإرادة لها إطلاقات بحسب المقامات، فقد يطلق عليها الكلمة، فحينئذ يراد من

---

(١) ما بين " " من (ب) وهي مكتوبه على الهامش وبجانبها كتب صح.

(٢) (أي: كون الماديات على أن اللام بدل للمضاف إليه) منه.

(٣) (أي: عين المشاء) منه.

(٤) في قوله: (فيُشارُ بالكاف إلى الاختراع).

الحرف المسطور[١] فيها ما يناسبها، وهكذا إذا أطلقت عليها السحاب المتراكم أو النار مثلًا.

فعلى الأول يراد من المسطور[٢] فيها الدلالة من اللفظ.

وعلى الثاني: **(الماء الذي جعل منه كل شيء حي)**، فهو الوجود.

وعلى الثالث: **(الأجزاء الدخانية المستضيئة من النار)**، فللإشارة إلى هذه الأحوال والأقوال. قالَ ما قالَ، وليس فيه إجماع وإجمال.

[في معاني الستة الأيام]:

قولهُ ـ مد ظلّه ـ: (وهو الستة الأيام).

أقولُ: قد علمت فيما سبق بعض معانيها وتفاصيلها.

وفي تفسير علي بن إبراهيم: (إنها عبارة عن الفصول الأربعة المعروفة)[٣].

وبعضهم قالوا: إنها في الأفلاك عبارة عن العقل، والنفس، والطبيعة، والأجسام، والهيولي، والصورة.

وفي العنصريات عبارة عن النطفة، والعلقة، والمضغة[٤]، والعظام، واللحم، ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[٥].

وبعضهم قالوا: إنها عبارة عن الجهات الستة المذكورة والأكوان المسطورة سابقًا، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[٦].

---

(١) في (ب): المطوي.

(٢) في (ب): المقوى.

(٣) يراجع تفسير القمي: ٩١٩/٣، سورة فصلت.

(٤) ليست في (أ).

(٥) سورة المؤمنون: ١٤.

(٦) سورة البقرة، الآية: ١٤٨.

لا يقال: إذا كانت (الواو) عبارة عن الماء الذي به حياة كل شيء، فلا يصح أن يكون إشارة إلى الأشياء المذكورة؛ لأنا نقول: كون الشيء عبارة عن شيء لا ينافي كونه إشارة[1] إلى أشياء أخرى غيره، فيصدق على (الواو)، مع كونها عبارة عن ماء الوجود، إنها إشارة إلى الأشياء المفصلة المسطورة، ضرورة أن الوجود مما لا بد منه في جميع هذه التفاصيل، فلا منافاة، كما تظهر بأدنى تدبر.

[شرح عبارة المصنف في كون الألف هي الاختراع الثاني]

قالَ ـ دام الله ظلّه العالي ـ: (معنى أن (الألف) هي الاختراع الثاني، أنها نزلت بتكررها، فكانت عنها (الباء)، فـ (الباء) تأكيدها).

أقولُ: اعلم أن القائلين بالاختراعين والإبداعين، قالوا: إن لله تعالى فعلين:

الفعل الأول: هو الوجود المطلق، وهو المعبر عنه بالمشيئة تارة وبالإرادة أخرى، فلذا قالوا: إن الاختراع الأول هو المشيئة، والإبداع الأول هو الإرادة، ومعناهما واحد، وهو الإيجاد لا من شيء.

وأمَّا الفعل الثاني: فهو الوجود المقيد، وهو المعبر عنه بالحروف الكونية أو اللفظية، فلذا قالوا: إن الاختراع الثاني هو (الألف)، والإبداع الثاني هو (الباء).

بالجملة: ليس معنى الاختراع مثلًا المخترِع أو المخترَع حتى يقال: أنه لو كان بمعنى الفاعل أو المفعول يلزم الفساد، بل على المعنى المصدري الحدثي، فحينئذ نقول: الفاعل ـ جل اسمه ـ أوجد الفعل الأول لا من شيء إذ كان كالشيء بمشيئته، ثم أوجد الحروف بمشيئته لا من شيء، ولكن الحروف مسبوقة بـ(الألف)، كما أنها أيضًا مسبوقة بالمشيئة.

---

(١) ليست في (ب).

ولما كان إيجاد المشيئة لا من شيء باعتبار التعلق، فكذا إيجاد (الألف) بالمشيئة إنما هو باعتبار التعلق، وهذا في الحقيقة عبارة عن حيثية التنزل بواسطة التكرر.

ولا شك في أنه صفة من صفاته وشأن من شؤوناته، وحيثية من حيثياته، وجهة من جهاته، فلذا سميت (الألف) بالاختراع الثاني والمشيئة بالاختراع الأول. فكون (الألف) هي الاختراع الثاني إنما هو باعتبار التنزل، وهو صفة من صفاتها، فذاتها باقية على ما هي عليه، فتكثّر الحروف، إنما هو من تنزلاتها وتعلقاتها، وكلها من صفاتها، فالتنزل بواسطة التكرر هو التضعيف.

ولا ريب في كونه تابعًا (للألف) وصفة لها، فالتكرار المضعف هو (الباء)، فهي المخترع بالاختراع الثاني، كما أن الاختراع الثاني مخترع بالاختراع الأول، وهو عالم الأمر، عالم السرمد، فالمخترع هو الله ـ جل اسمه ـ لا غير، والمخترع بالاختراع الثاني[1] هو (الباء) المضعف المبسوط المكرر من صفة الواحد لا من ذاته، وحينئذ اندفع ما يقال من أن (الألف) إذا أبسطناها على نفسها لم تكن باقية على ما هي عليه، فكيف يتصور انعطافها لتحقق (الجيم)؟ لأن انبساط (الألف) لا يكون منشأ لفناء (الألف) على ما هي عليه، ضرورة أنه من صفتها، وليست صفتها منحصرة فيه حتى يلزم التنافي.

وبالجملة: حكم (الألف) في مراتب الحروف ـ كونية كانت أو لفظية ـ حكم الواحد في مراتب الأعداد، من أن المعبر فيها صفاته لا ذاته.

وبعبارة أخرى: (الألف) ليست من الحروف، مع أنها مذوت لتذوتات الحروف، إذ بها تحققت في الأعيان وتكونت، فهي مستقص لها كالواحد بالنسبة إلى الأعداد.

---

(١) ليست في (ب).

ملخص الكلام:

إن معنى الاختراع الثاني هو أن (الألف) باعتبار التنزل الذي هو صفة من صفاتها، والتكرر الذي هو شأن من شؤونها صارت علة لوجود (الباء)، وباعتبار إيجادها[١] مع أن ذاتها باقية على ماهي عليها، وهذا معنى أن (الألف) هي الاختراع الثاني.

وأما كون (الباء) تأكيدًا لها إنما هو باعتبار أن (الباء) صارت متعلق النزول حين تعلق (الألف)، فلو لم تقبل (الباء) حين النزول لما تحقق الاختراع الثاني، فلذا كانت (الباء) تأكيدًا للاختراع الذي هو (الألف)، فقوله ـ مد ظله العالي ـ: (**لأن نزولها**) إلخ، تعليل لكونها تأكيدًا، ولا شك في أن (الألف) المتحرك إنما هو بمنزلة الخط الغير قابل للقسمة إلّا طولًا، فإذا ضرب في نفسه تحقق المسطح وهو بمنزلة (الباء)، لأنها مسطحة.

لا يقال: الواحد كما بين في محله لا أثر له في الضرب؛ لأنا نقول كل ما ليس في الأعداد، بل في المقدار، وحكمه غير حكمه كما قرر في موضعه، فلا تتوهم المنافاة.

[حدوث الجيم من انعطاف الباء]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وانعطفت على (الباء) ومالت، فحدثت (الجيم) هكذا (ج)).

أقولُ: صورة (الباء) هكذا (ب)، فبعد انعطاف (الألف) والميل تصير هكذا (ح) وَ(ح)، فإن[٢] الصورتان تحققهما في الأعيان إنما هو بالاختراع الثاني، وهو (الألف) المتحرك.

---

(١) في (ب): وباعثًا لإيجادها.

(٢) في (ب): وهاتان.

وأما الصورة المتحققة بالإبداع الثاني، وهي (الباء) فإنما هي (الدال) و(الهاء).

بيانها أن (الباء) بعد النزول والتكرار بالمعنى الذي ذكرنا في الاختراع الثاني، يكون سببًا لوجود الدال، لأنها في الحقيقة عبارة عن (البائين) وصورتها هكذا _.

وأما إذا مالت (الباء) على (الجيم) تكون سببًا لوجود (الهاء)؛ لأن صورة الجيم هكذا (ح) وبعد انعطاف (الباء) عليها تصير هكذا ⌂ ثم لما كان (الألف) قائمًا، فميلها إلى الانبساط، أي الانحناء هكذا □ و(الباء) مخالفة (الألف) من جهة الميل، لأنها مبسوطة، وميل المبسوط إلى التحت، هكذا (ح)، وإلى هذا الفرق أشار ـ دام ظله العالي ـ بقوله: (**وإنما كان**) إلخ، وهذا نهاية ما يتصور في المقام؛ لأن الأمر أعظم مما قلنا، والعالم بحقائق الحروف على ما ينبغي هو الله والأئمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ بتعليمه تعالى إياهم ﷺ. فعلى هذا[1] كان الاختصار.

[تقسيم الحروف الكونية]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم اعلم أن هذه الحروف المعنوية التي هي الحروف اللفظية مظاهرها قسمان) إلخ.

أقولُ: قد سبقت الإشارة إلى تقسيم الحروف وإنها كونية ولفظية، فالمشار إليه في الأول غيره في الثاني.

وإذا عرفت هذا فاعلم أنه ـ زيّد عمره ـ أراد أن يبين أقسام الحروف الكونية.

---

(١) ليست في (ب).

فهي بقول مطلق على قسمين، واحد منها: الرتبة الثالثة من مراتب الفعل.

وثانيهما: متعلقات الفعل ووجوهاته التي بها تحققت الموجودات الإمكانية.

ولا يخفى وجه تخصيص الأول منهما بالمرتبة الثالثة دون الأولى أو الثانية أو الرابعة.

أمَّا في[١] الأوليين فلأنهما ليستا من الحروف اصطلاحًا، وهذا ظاهر.

وأمَّا المرتبة الرابعة فهي الكلمة التامة التي انزجر لها العمق الأكبر، فليست من الحروف كذلك.

فتعين القسم الثالث، وهي الحروف المشار إليها بالانعقاد الأول وبالسحاب المزجي المثار من شجر البحر، "كما مرت الإشارة إليها إجمالًا وتفصيلًا"[٢]، وإلى هذا أشار أولًا[٣] بقوله: **(أحدهما)** إلخ، وإلى الثاني بقوله: **(والثاني: إفراد الفعلِ في فعل الشيء)** إلخ.

(الأفراد) بفتح الهمزة، عبارة عن الوجوهات والتعلقات التي بها تكونت الموجودات في دائرة الكينونة.

والمراد بالفعل، **(في فعل الشيء)** المعنى المصدري، الحدثي، أي في إيجاد مشيئة الشيء بناء على حذف الفاعل. وفي هذا الكلام إشارة إلى أن[٤] فعل الله تعالى ـ مع كون المشاءات كثيرة ـ واحد، ولذلك علّله بقوله: **(لأن فعل الله تعالى)** إلخ.

---

(١) ليست في (أ).
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليس في (أ).

حاصله: أن فعل الله تعالى مع وحدته محيط بجميع الموجودات، شامل لها، بحيث لم يكن شيء منها خارجًا عنه، فهو فيها وهي فيه، وهذا هو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، وليس فيها بأس، كما روي، ما معناه أنه لما قام القائم عليه السلام في شهر رمضان يتكلم جبرائيل من جانب الله بكلمة واحدة جليه، هكذا: «ألا إن الحق مع علي وشيعته»[(١)]، فكل من في الأرض من الجن والأنس، المخالف والموافق[(٢)]، والعرب والعجم، يسمعها ويفهمها بلغته ولسانه مع كونها واحد.

وأيضًا روي ما معناه: أنه إذا حانت[(٣)] القيامة الكبرى ونال أعمال كل واحد على يده، يقرأ الولي المطلق: والحق للحق بالحق، وكل شخص ينظر ويرى أنه تامة أعماله.

وبالجملة: فعل الله تعالى مع وحدته، كما قال سبحانه: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾[(٤)]، [وقال]: ﴿مَّا خَلۡقُكُمۡ وَلَا بَعۡثُكُمۡ إِلَّا كَنَفۡسٖ وَٰحِدَةٍۗ﴾[(٥)]، متكثر باعتبار التعلق، وإليه الإشارة بقوله ـ مد ظله العالي ـ: **(وله باعتبار تعلقه بكلِ فرد من أفراد الموجودات من ذات أو صفة رأسٌ يختص به) إلخ.**

"اعلم أن"[(٦)] الظرف المتقدم خبر المبتدأ المؤخر وهو **(رأس)**، وهذا شائع، لا سيما إذا كان المبتدأ نكرة، وإنما قرأ كل من ذات أو صفة بالجر؛ لكون كل واحد منهما عطف بيان لفرد؛ لكونه مجرورًا بإضافة لفظه (كل) إليه، والضمير المجرور في (به) راجع إلى كل فرد، والمرفوع في يختص إلى **(الرأس)**.

---

(١) مناقب آل أبي طالب: ٣/٧٦.
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (ب): جاءت.
(٤) سورة القمر، الآية: ٥٠.
(٥) سورة لقمان، الآية: ٢٨.
(٦) ما بين " " ليست في (أ).

والحاصل أن للفعل تعلقات، كل واحد منها مختص بكل ذرة من الذرات، ذاتًا كانت أو صفة، فكل متعلق هو مشيئة الله الخاصة لكل مُتَعلق، فهو حرف من الحروف الكونية، ولما كانت ذرات الوجودات غير متناهية على نحو التعلقات فلا بد من أن تكون "الحروف الكونية"[(١)] غير متناهية، لأنها عبارة عن التعلقات والوجوهات التي للفعل حين التعلق.

فـ(**الرأس**) المذكور في المتن عبارة عن الوجوه، وهي حروف كونية.

ويمكن أن يقال: إن الحروف الكونية عبارة عن المتعلقات والمشاءات كلها، فحينئذ يجوز أن تكون الحروف اللفظية مظاهرًا للحروف الكونية، كما هو المذكور في الدائرة.

وبعبارة أخرى: المشيئة شيء واحد بسيط لا أبسط منها في الإمكان، وباعتبار تعلقاتها بكل فرد لها رأس هو نفس ذلك التعلق، مختص بفرد دون فرد، ضرورة أن الوجه المتعلق بزيد غير الوجه المتعلق بعمر، وهكذا في جميع ذرات الوجودات من الذوات والصفات، والجواهر والأعراض، وغير ذلك من الأجناس والأنواع والأشخاص، وإليه الإشارة بقوله: (**فهذه الرؤوس حروفٌ**) إلخ.

[إفراد الكلمة التامة مركبة]:

قال ـ دام ظلّه العالي ـ: (إذا نسبت إلى الفعل المطلق) إلخ.

أقولُ: هذه الجملة شرطية وخبرها محذوف، بقرينة المتقدم، أي إذا نسبت الحروف إلى الوجود المطلق، هذا بناء على أن الحروف عبارة عن التعلقات، وأمَّا إذا كانت الحروف نفس المتعلقات فهي الرؤوس، أيضًا باعتبار كون الفعل ذاتًا قد تذوتت المتعلقات بتذوته، وهذا ظاهر.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

ثم إن جميع الموجودات الإمكانية إذا لاحظناه بنظر الوحدة يكون شخصًا واحدًا، فهو الكلمة التامة، فحينئذ تكون أجزاؤها حروفًا بالنسبة إليها، فهذه أيضًا حروف كونية، وإليه الإشارة بقوله: (**والخلق من جهة الإفراد حروفٌ بالنسبة إلى المجموع**).

فالمراد بالإفراد الأجزاء التي للمجموع التي هي بمنزلة الكلمة التامة، وهذا ظاهر.

ثم أن كل فرد من أفراد الكلمة التامة المذكورة مركب من الوجود والماهية، ومتوقف على الأكوان الستة، وعلى الأجل والكتاب والأذن وغير ذلك من الأعراض إلى انقطاع الوجودات، وفي كل واحد من هذه لا بد من وجه مختص به، فحينئذ تكون الوجوهات متعددة على حسب تعدد الذرات للفرد الخاص، كما أن له أيضًا لا بد من وجه مختص به، فتلك الوجوهات من توابع هذا الوجه المتعلق بالفرد الخاص وآثاره، كما أنه أيضًا من توابع الفعل الكلي وأثر من آثاره، فنسبة تلك الوجوهات إلى الوجه المتعلق بالفرد الخاص كنسبته إلى الفعل الكلي من حيث كونه أثرًا وتابعًا.

ولمَّا بين في العبارة السابقة بقوله: (**وله باعتبار تعلقه بكل فرد من أفراد الموجودات من ذات أو صفة رأس يختص به**).

أن في كل فرد لا بد من وجه، أراد أن يبين أن كل فرد باعتبار اشتماله على الأسباب والمقومات المتكثرة لا بد فيه من الوجوهات المتعددة على حسب تعدد الشرائط ومقوماته، فكل وجه منها مختص بكل واحد منها، بحيث لم يتصور جهة الاشتراك فيه، وإليه أشار بقوله ـ دام ظله العالي ـ: (**وكل فرد منها باعتبار أسبابه وشروطه ومقوماته المذكورة؛ من الوجود والماهية والستة المذكورة، والوضع والأجل والكتاب والإذن، وغير ذلك، ونهايات تلك الأشياء المذكورة، وأعراضها وأشعتها إلى انقطاع وجوداته،**

كل واحد متعلق بوجه مختص به من ذلك الرأس المختص بذلك الفرد من الفعل الكلي) إلخ.

فقوله: **(كل فرد)**، مبتدأ، وكل واحد تأكيد له.

وقوله: **(بوجه)**، خبر له، وموصوف مختص، والمجرور في **(به)** راجع إلى كل واحد.

ويحتمل أن يكون **(مختص)** خبرًا للمبتدأ، فعلى هذا يكون (الباء) في **(بوجه)** زائدة، لأن مجرورها لفظًا فاعل بحسب المعنى للخبر المتأخر، ويكون المعنى حينئذ هكذا: وكل فرد من الإفراد باعتبار المقومات والشرائط، وغير ذلك مما ذكر مختص به وجه من ذلك الوجه المختص بذلك الفرد من الفعل الكلي.

وعلى التقديرين الوجوه المختص بكل فرد، باعتبار الشرائط وغيرها آثار وتوابع للوجه الخاص المتعلق بذلك الفرد من الفعل الكلي، ونسبتها إليه كنسبته إليه، وإلى هذا التفصيل أشار ـ مد ظلّه العالي ـ بقوله: **(نسبة كلِ وجه إلى ذلك الرأس كنسبة ذلك الرأس إلى الفعل الكلي)**، فالمراد بالرأس الوجه المتعلق بالفرد لا باعتبار التكثر.

وبالجملة: الوجوهات المتعلقة للشيء باعتبار التكثر آثار وأفعال للوجه المتعلق له بالاعتبار المتكثر، كما أن هذا الوجه أثر للفعل الكلي.

فهذه حروف لهذه الكلمة، والكلمات الجزئية حروف للكلمة الكلية المشار إليه في الأول عبارة عن الوجوهات التي هي آثار وأفعال لما يشار إليه في الثاني، وهو الوجه الخاص المتعلق للشيء لا باعتبار التعدد، وهذا الوجه كلمة جزئية تامة بالنسبة إلى تلك الوجوهات، فهي حروف بالنسبة إليها، ولما كانت الكلمات الجزئية متكثرة، فكلها حروف بالنسبة إلى الكلمة الكلية، وهي الكلمة التامة التي لا أتم منها في الوجود، وهذا هو المعبر

عنه بعالم الأمر، والوجود المطلق إلى غير ذلك من العنوانات والعبارات المذكورة سابقًا.

و[١]اعلم أن للفعل باعتبار التعلق مراتب متفاوتة ومقامات متخالفة، وجميعها بمنزلة الكلمة التامة الكلية، كما أن واحدة منها بمنزلة الحرف الواحد، وهي كلمة جزئية، ولها أيضًا رؤوس ووجوه، وكلها حروف جزئية، بالنسبة إلى[٢] الكلمة الجزئية التي هي أيضًا حرف جزئية بالنسبة إلى الكلمة الكلية، فالعقل الكلي ﷺ، وكذا النَّفس الكلية إلى آخر المراتب التي أشرت إليها في الدائرة المعروفة، كلها بمنزلة الكلمة التامة، وكل واحدة منها حرف جزئي بالنسبة إليها، ولكل واحد من هذه الحروف الجزئية وجوه ورؤوس غير متناهية، وهذه الرؤوس هي الحروف الجزئية بالنسبة إلى الحروف الجزئية التي هي الكلمة الجزئية باعتبار، وحروف جزئية باعتبار، وإلى هذه التفاصيل أشار بقوله: (**فهذا الحكم جار لكل مرتبة من مراتب الفعل، في كل مفعول**) إلخ.

فالمراد بالمتبوع هو المخلوق الأول، وهو العقل الكلي، وبلحاظ آخر هو الماء الذي به حياة كل شيء، وبالتابع هو النفس على الأول والعقل على الثاني.

وبالجملة: كل مرتبة تابع بالنسبة إلى ما فوقه، ومتبوع بالنسبة إلى ما تحته، وبالمساوق الوجود والماهية وسائر الأكوان الستة، وبالمساوق الثلاث الداخلان في ماهية نوعية.

ثم إن للفعل المعبر عنه بالوجود المطلق ذات وصفات، ولصفاته ذوات وارتباطات إلى موصوفاته وهيئات، كما أن للوجودات المقيدة أيضًا كذلك، لأن (العبودية جوهرة كنهها الربوبية)، إلّا أن هذه هناك على جهة البساطة

---

(١) في (ب): ثم.

(٢) ليست في (أ).

والوحدة، وفيها على جهة التركيب والكثرة، إلّا أن التركيب في كل شيء بحسبه[١]، فذوات الأشياء تستفيد من ذات تذوتاتها، وكذا ذوات صفات الأشياء تستفيد من ذوات صفات تذوتاتها، وارتباطات صفاتها بالموصوفات تستفيد[٢] من ارتباطات صفاته، وهيئاتها تستفيد من هيئاته، وإلى هذا التفصيل أشار بقولهِ ـ مد ظله ـ: **(فالفعل بالنسبة إلى من دونه ذات واحدة، استفادت الذوات من ذاتها تذوتاتها، والصفات من هيئاتها تذوتاتها، ومن صفاتها توصيفاتها).**

فالمراد بـ(الذوات)، ذوات المخلوقات، والموجودات المقيدة، والضمير في: **(من ذاتها)** راجع إلى ذات واحدة في (تذوتاتها) إلى الذوات.

(والصفات) عطف على الذوات، والضمير "(من هيئاتها) والضمير"[٣] فيها راجع إلى (الذوات)، وفي (توصيفاتها) إلى الصفات.

والحاصل: إن ذوات الموجودات تستفيد من ذات الفعل تذوتاتها، وذوات الصفات تستفيد من هيئات الذات تذوتاتها، ونفس الصفات تستفيد من صفات الذوات توصيفاتها، أي توصيفات الصفات.

والمراد بها ارتباطات الصفات إلى الموصوفات.

وبالجملة: كل ذرة من الذرات ذاتًا كانت أو صفة، جوهرًا كان[٤] أو عرضًا، جنسًا كان أو نوعًا، صنفًا كان أو شخصًا، جزءًا كان أو كلًا أو غير ذلك، فهو في خزانة الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٥]، فافهم[٦].

---

(١) في (ب): على حسبه.
(٢) ليست في (أ).
(٣) ما بين " " ليس في (أ).
(٤) ليست في (ب).
(٥) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٦) في (ب): فافهم فهمك الله تعالى.

[استعمالات الجعل في المراتب الأربع]:

"قوله ـ دام ظله العالي ـ: (ورؤوس تلك الذات الشريفة المقدسة كثيرة، وكل رأس فله وجوه كثيرة).

و(الرؤوس) هي الوجه، وهي المتعلقات حين التعلق، والذات الشريفة هي المتعلق، وهي المعبر عنها بالمشيئة وبعالم الأمر وغير ذلك، ولا شك في أن كل تعلق أثر من آثار المتعلق، فهو غير المتعلق أيضًا، فكل وجه من الوجوه مجعول مثله إلّا أنه مجعول بها وهي مجعولة بنفسها، فهي برزخ البرازخ وهيولي الهيوليات، ومذوت الذوات، واستقص الكائنات، فهي محيطة بها خاصة العلة على المعلول مع كونها معلولة أيضًا، وهذه الذات الشريفة لا بداية لها ولا نهاية؛ لأنهما بها خلقت، فهما من آثارها، والشيء لا يكون مسبوقًا بأثره وإن كان المؤثر هو الله جل اسمه، تأمل لأن تأثير المؤثر إنما هو بالأثر، فهو فعله، فالفاعل بفعله بإيجاده، يكون فاعلًا وموجدًا، ثم إن رؤوسها هي الحروف الكونية الجزئية إذا لاحظناها بالنسبة إلى جميع مراتب الذات.

وأمَّا إذا لاحظنا كل رأس باعتبار اشتماله على الرؤوس المتعددة والوجوه المتكثرة فهي كلمة تامة، لكنها جزئية بالنسبة إلى الكلمة الكلية التي [هي] جامعة لجميع المراتب، وإذا كانت كلية بالنسبة [إلى] الحروف الجزئية، وهي الوجوه المندرجة تحتها.

بعبارة أخرى: نسبة هذه الوجوه إليها كنسبتها إلى الكلمة الكلية الجامعة، وهي الذات الشريفة المقدسة، هذا قوله ـ دام ظلّه العالي"[(١)] ـ: **(ثم اعلم أن الجعل قد يستعمل في المراتب الأربعة، فيطلق على كل مرتبة استعمل فيها لغة).**

---

(١) ما بين " " ليس في (أ).

(المراتب الأربعة) هي: المشيئة، والإرادة، والقدر، والقضاء.

فالجعل بحسب اللغة يستعمل في جميع هذه المراتب، فإذا استعمل فيما يستعمل شاء يتعلق بالكون، وكذا إذا استعمل فيما يستعمل أراد يتعلق بالعين وهكذا، يتعلق بالمحدود وبإتمام ما قدر، إذا استعمل فيما يستعمل قدر أو قضى، فكما أن للمراتب الأربعة أحكامًا أربعة تجري عليها فكذلك للجعل هذه الأحكام، إلّا أنه لا بد أن يستعمل في المقامات الأربعة المذكورة، حتى يفيد ما تفيد المقامات، إلّا أنه في كل مقام يؤدي ما أداه من الكون والعين والحدود، وإتمامها، وإليه الإشارة بقولة ـ دام ظلّه ـ: **(ويجري حكمة في كل مرتبة بما لها)**[1] من الأمور[2] المذكورة والأحكام المسطورة آنفًا.

[استعمالات الجعل في اللوازم]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وكثيرًا ما يستعمل في إيجاد اللوازم لملزوماتها، قالَ الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[3]**، لإيجاده النور من المنير والظلمة من نفس النور من حيث هو).**

أقولُ: هو إشارة وبيان لاستعمالات الجعل، وقد عرفت فيما سبق أنه إذا انفرد في الذكر يراد منه جميع مراتب الفعل، وهذا جار في جميع استعمالاته ومعانيه، فإذا استعمل في إيجاد اللوازم لملزوماتها، كما في الآية الشريفة[4]، فيراد منه ما يراد من المرتبة الثانية من مراتب الفعل، مع أن فيه أيضًا لا بد من جميع مراتب الفعل من الوجود والماهية والحدود

---

(١) قالَ: (فهذا الحكم جار لكل مرتبة من مراتب الفعل).

(٢) في (أ): الأنوار.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١.

(٤) ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١].

وإتمامها، فقوله: (**لإيجاده النور من المنير**) إلخ، تعليل لقوله في إيجاد اللوازم لملزوماتها. ولا ريب في كون الظلمات والنور من لوازم السماوات والأرض.

وكون الجعل مستعملًا في إثبات اللوازم وإيجادها لملزوماتها، وهذا ظاهر بحسب الظاهر.

[التأويل الباطني في استعمال الجعل في اللوازم]:

وأمَّا بحسب التأويل: فـ(**السماوات**) عبارة عن رسول الله خاتم النبيين ﷺ. (**والأرض**) عبارة عن قلب وليّه تعالى، فعلى هذا استعمال الجعل إنما هو في إثبات اللوازم لملزوماتها أيضًا، إلّا أن الظلمات عبارة عن أعدائهم ومخالفيهم[(١)]، وهم أصحاب الشمال، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾[(٢)].

والنور عبارة عن شيعتهم وتابعيهم وناصريهم، فهم أصحاب اليمين، ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ﴾[(٣)].

وأمَّا كون الأعداء والمحبين من لوازمهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ لأن كل واحد منهم مركب من مادة وصورة، فمادتهم خلقت من شعاع مادتهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وصورتهم من شعاع صورتهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ولا ريب في أن الشعاع وما خلق من الشعاع يكون لازمًا للمنير، إلّا أن الكفار بكفرهم كانوا ظلمات من أصحاب المشأمة، والمؤمنين والمحبون بإيمانهم كانوا نورًا من أصحاب الميمنة[(٤)].

---

(١) في (أ): وفي غيهم.

(٢) سورة الحشر، الآية: ١٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٥٧.

(٤) هذا القول مبتنى على كون أهل البيت عليهم السلام العلة الصورية والمادية بالتأويل الذي ذكره الشارح وهو رأي المصنف.

وأمَّا بحسب باطن الباطن، فالسماوات والأرض هي هذه، والنور هو العقل، والظلمة هي النفس، والطبيعة إلى آخر المراتب، فحينئذ الجعل مستعمل في إيجاد اللوازم لملزوماتها أيضًا، لأن العقل وكذا النفس مثلًا من لوازم هذه السماوات والأرض ومؤخر عنها بحسب الزمان، فليتأمل.

[المراد من إيجاد النور من المنير]:

ثم اعلم أنه ليس المراد بإيجاد النور من المنير على ما هو الظاهر من العبارة، بأن أخذ جزء من المنير وجعله نورًا كما يستفاد من لفظه (**من**)، بل المراد إيجاد النور بالمنير، وهذا شائع في الاستعمال، ولمَّا كان إيجاد الظلمة بالنور نفسه لا من حيث المنير وإلا لما كانت ظلمة، بل نورًا، أشار إليه بقوله: (**والظلمة من نفس النور من حيث هو**).

ولا يخفى أن (**جعل**) استعمل في الآية الشريفة بعد (**خلق**)، وقد علمت فيما مر من أنهما إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا، ولأجل ذلك أشار بقوله ـ دام فضله ـ: (**ويتميز عن تلك المراتب**) إلخ.

[استعمالات الجعل في التصيير والقلب]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (ويستعمل للتصيير، والقلب لشيء إلى شيء آخر.

وحكمه في استعمالات الثلاثة حكم ما تقدم من الأفعال).

أقولُ: إذا استعمل الجعل للتصيير أو للقلب فحكمهُ في الاستعمال حكم ما تقدم من الأفعال، وهو قوله سابقًا: (**ثم اعلم أنه إذا أطلق (خلق) قد يراد به جميع المراتب؛ لصدقه عليه لغة، وإذا قيل: (خلق، وبرأ وصور)) إلخ**، فـ(**جعل**) إذا استعمل في أي معنى من معانيه الثلاثة يراد منه ما يراد من هذه الأفعال.

فإذا استعمل لإيجاد اللوازم قد عرفت حكمه. وإذا استعمل للتصيير أو

القلب فلا بد أن يتعلق التصيير أو القلب بالكون والعين والحدود والحكم، هذا إذا كان منفردًا في الذكر.

وأمَّا إذا ذكر مع غيره من الأفعال فحكمه أيضًا ما تقدم من أنه إذا استعمل في مقام شاء يتعلق بالكون، فإذا استعمل فيما يستعمل أراد ما يتعلق بالعين. وهكذا.

[استشكال المصنف على تقسيم الحكماء لأنواع الجعل]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: ((فقولهم الجعل البسيط، والجعل المركب)، ليس بتام، لأن التركيب).

أقولُ: اعلم أن الجعل عندهم على قسمين: بسيط، ومركب.

أمَّا البسيط فهو عبارة عن جعل الشيء وإيجاد نفسه.

وأمَّا المركب فهو عبارة عن جعل الشيء شيئًا، كجعل الإنسان إنسانًا، والمشمش مشمشًا إلى غير ذلك من العبارات.

ولمَّا لم يكن كلامهم في الجعل المركب تامًا، ضرورة أن الجعل هو فعل الله[1] تعالى، وليس في مرتبته شيء غير ذاته، والشيء من حيث هو لا يمكن تركيبه من نفسه، أراد أن يذكر بطلان قولهم.

قوله: **(فقولهم)** إلخ، تفريع لما سبق، ومرفوع؛ لكونه مبتدأ وخبره الجملة الآتية، وهي قوله: **(ليس بتام)**، والمذكور قبلها[2] محكى أو صفة للقول.

وبالجملة: **(المركب)** في قولهم: **(الجعل المركب)** لا يخلوا إمَّا أن يكون صفة للجعل أو للمجعول.

---

(١) في (أ): فعل الشرط.

(٢) ليست في (ب).

والأول ليس إلّا باطلًا، لأن الجعل هو فعل الله تعالى المعبر عنه بالمشيئة، وهو الصادر الأول، وهو البسيط الذي لا جزء له غير ذاته وصفته، وهو الذي لا أبسط منه في الإمكان، وتركيب الشيء من ذاته وصفته غير معقول، وإليه الإشارة بقوله: **(وليس ثم مماثل)** إلخ.

والتمثيل للجعل المركب، بقولهم: **(جعلت الطين خزفًا)** ليس بصحيح؛ لأن التغير في مادة والتصيير في مادة أخرى، فهما وجهان وجعلان من الجعل الكلي.

وتركيب الجعل إنما يصح لو كانا في مادة واحدة، هذا إذا كان المراد به التغير والتصيير.

وأمَّا إذا كان المقصود به التصيير من غير اعتبار التغير فهو جعل واحد في مادة واحدة، فمن أين يتحقق الجعل المركب.

والثاني وهو أن يكون المركب صفة للمجعول، بمعنى: أن مُتَعلّق الجعل البسيط كان مركبًا، وهذا أيضًا كما ترى، لأنه لا يخلوا إمَّا أن يكون التعلق من جهة واحدة بكل جزئي المجعول أو بواحد دون أخرى، أو لا بشيء منهما، وكلها باطل[1].

أمَّا الأوّل: فلأن الواحد من جهة واحدة ليس له إلّا التعلق بشيء واحد، فالمجعول بالجعل البسيط لا يكون إلّا بسيط.

وأمَّا الثاني: فلأن المجعول حينئذ هو ذلك الجزء المتعلق، وهو واحد بسيط لا جزء له حتى يكون مركبًا.

وأمَّا الثالث: فلأنه يلزم خلاف الفرض، لأن المجعول بتعلق الجعل كان مجعولًا، فتحقق المجعول موقوف على تعلق الجعل.

ولقائل أن يقول: عدم تعلق الجعل بكل واحد منهما لا يستلزم عدم تعلقه

---

(١) ليست في (ب).

بهما معًا[١]، ضرورة أن حالة[٢] الاجتماع غير حالة الانفراد، فحينئذ يجوز أن يكون المجعول مركبًا مع وحدة الجعل، وليس فيه بأس، اللهم إلّا أن يقال، فعلى هذا لا يتحقق الجعل البسيط قط، لأن كل ممكن فهو زوج تركيبي. هذا.

فقوله ـ زيّد عمره ـ: (لأن التركيب إنما يتحقق في شيء ضم إليه مساو له أو مخالف أو مباين، ويكون ذلك المركب شيئًا واحدًا، أي يصدر عنه فعلٌ واحدٌ في موضع واحد، وليس ثم مماثلٌ غير ذاته وصفته، والشيء لا يتركب من ذاته وصفته في شيء واحد.

وتمثيلهم بقولهم: (جعلت الطين خزفًا).

فإن أريد تغيير الطين وتصيير المتغير خزفًا، فهو جعلان، كل واحد في مادة، وهما رأسان من الجعل الكلي.

وإن أريد قلب الطين خزفًا من غير اعتبار تغييره، وإنما هو حركة واحدة في جهة واحدة، فهو جعل واحد).

أقولُ: مبني على الاحتمال الأول.

وقوله: **(وإن أريد به ما يستعمل في تكوين المتبوع وتكون التابع)**إلخ، على الاحتمال الثاني.

وإنما قال: **(فهذا في الظاهر)** إلخ، لأنه في الواقع ليسا مجعولين بجعل واحد، ولذا استدرك بقوله: **(ولكن ما انجعلت به)** إلخ، ثم علل بقوله: **(لأن ما جعلت به الماهية)** إلخ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

تلخيص الكلام:

إن انجعال الماهية بحسب الظاهر، وإن كان بجعل الوجود، ضرورة أن الجعل بدون الانجعال لم يظهر قط، إلّا أن التلازم بين الشيئين لا يدل[١] على أنهما مجعولان بجعل واحد، كيف لا؟ وإن ما جعلت به الماهية بمنزلة النور نفسه، وما جعل به الوجود بمنزلة الشمس نفسها، ولكل منهما أثر، فأثر النور من حيث هو نور ظل الذي هو بمنزلة الماهية، وأثر الشمس هو النور، وهو الوجود، فلو كان المركب من الوجود والماهية مجعولان بجعل واحد يلزم أن يكون الشيء مركبًا من نفسه، ومنه أثره، وإلى هذا أشار ـ النحرير المتبحر ـ بقوله: (**فإن ما جعل به الوجود، كالشمس للنور، وما جعل به الماهية كنفس النور للظل**).

ثم اعلم أن لهذا التشبيه معنى آخر غير ما ذكر أولًا، وهو أن يقال: المراد بالشمس صبح الأزل، وبالنور الماء الذي به حياة كل شيء، وهو أول صادر عنها، وليس داخل فيها، فلا يكون خارجًا منها، فهو أثر لها وقائم بها قيام صدور، فهو الوجود، وبالظل الأرض القابلية، وهي جهة الإنيه، فهي الماهية، فهي وإن كانت صادرة عنها قائمة[٢] بالوجود قيام تحقق، وكل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر مع كونهما حافظة لمقتضى كل واحد منها، ولذلك جاء الاختيار، قال الله تعالى: «أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني»[٣]، وهذا من أحد معاني قوله عليه السلام: بل الأمر بين الأمرين، وإثبات المنزلة بين المنزلتين[٤]. فافهم فهمكَ الله.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) في (أ): لكنها قائمة.

(٣) التوحيد: ٣٣٨، باب ٥٥ المشيئة والإرادة، حديث رقم (٦).

(٤) يراجع الكافي: ١/٣٧٧، باب ٣٠ الجبر والقدر والأمر بين الأمرين من كتاب الوحيد.

[عدم جاعلية الشمس للظل]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (إذ ليس فيها ظلٌ، وإن جعلتهُ بجعل نفس النور التي هي أصلُ الظلِّ واقعًا دلَّ على أنها حافظة للنورِ) إلخ.

أقولُ: تعليل لقوله: (**لا يدل على أنها**) إلخ، أو لعدم جاعلية الشمس للظل.

والحاصل: إن الشمس لو كانت جاعلة للظل كما أنها جاعلة للنور لوجب أن يكون فيها ظل، لأن جاعل الشيء لا يجعل ما ينافي صفة تأثره وتأثيرها نور، فلا يكون عنه إلّا ما هو نور، لأنه هو الذي يشابه صفة ذلك التأثير، وفي ذلك ليس كذلك، فوجب أن يكون جعله من نفس النور التي هي الظلمة والإنيه.

ولَسْتُ أقولُ: إن النور مستقلّ في التأثير، كيف؟ ولو لم تكن الشمس لما ظهر النور، بل أقولُ: إنها إذا طلعت أوجدت النور، ثمّ من نفسه أوجدت الظل؛ ليتقوم النور به، فهي حافظة للنور الجاعل للظل، فهي حافظة للظل أيضًا.

والضمير المرفوع في (**جعلته**) راجع إلى الشمس، والمنصوب إلى الظلّ، وهو المفعول الأوَّل له، والمفعول الثاني هو قوله: (**واقعًا**).

وبالجملة: لو كان الجعل مركبًا، لكان منافيًا، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾[1]، إذ المراد بـ(الأمر) هو الجعل، وهو الفعل المعبّر عنه بالمشيئة، وبالوجود المطلق، وبعالم فأحببت أن أعرف إلى غير ذلك.

وقوله ـ زيّد عمره ـ: (وإليه الإشارة)[2] إلخ.

أقولُ: إشارة إلى عدم حصول تركيب الجعل، فلا تغفل.

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٠.

(٢) في المخطوط: وإلى ذلك الإشارة.

[رد ما قد يرد على استشكال المصنف]:

فإن قيل: مرادهم من الجعل المركب هو القسم الأول، وهو أن يكون التركيب صفة للجعل لا بالمعنى الذي ذكرتم من أنه لا بد أن يتحقق الجعلان في مادة واحدة، بل بمعنى أن الجعل الذي يحدث عنه شيئان فصاعدًا، فهو المسمى بالجعل المركب، سواء كانا في مادتين، كقولنا: جعلت الطين خزفًا، بناء على أن التغير في مادة والتغير في مادة والتصيير في مادة أخرى، أو في حالين، بناء على أن المادة واحدة والتغير والتصيير شيئان حادثان، واقعان على مادة واحدة، أو في الملزوم واللازم كالوجود والماهية، ضرورة أنهما أيضًا شيئان حادثان عن جعل واحد، حيث لم يمكن الانفكاك بينهما، وإن كان كل واحد منهما بجعل غير جعل الآخر، فما من منافاة.

قلنا: فلا مشاحة في الاصطلاح، لا بأس به، إلّا أن الجعل حينئذ يكون منحصرًا في المركب، لأن الله سبحانه لم يخلق شيئًا فردًا قائمًا بذاته لدلالة عليه، قالَ الله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾[1]، فمن أين حكموا وجزموا بما قالوا من أن الجعل: إمَّا مركب، وإمَّا بسيط، فهل هذا إلّا تهافت؟

وإلى هذه التفاصيل أشار ـ مد ظله العالي ـ بقوله: (**وإن أريد أن الجعل الذي يحدث عنه**) إلخ.

[بساطة الجعل ووحدته]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (**لا فرق في هذه المسألة بين الجعل وغيره من مراتب الفعل**).

---

(١) سورة الذاريات، الاية: ٤٩.

أقولُ: قد سبق مرارًا أن جعل، وكذا خلق، وبرأ، وصور، وكذا شاء، وأراد، وقدر، وقضى، كلها مراتب الفعل، وإذا ثبت بساطة الجعل ووحدته ثبت بساطة الجميع، فكما أن الجعل واحد لا شائبة تركيب فيه، كذلك ما هو بمعناه.

نعم، بينهما فرق من جهة أخرى كما سبقت الإشارة إليه.

فإن قلتَ: فعلى هذا ليس لفعل الله تعالى تعلق إلى المتعلقات؛ لأن الواحد من حيث هو واحد لا يكون منشأ للآثار المختلفة والأفاعيل المتعددة؟

قلتُ: له رؤوس بعدد المشاءات والمجعولات، ولكل رأس وجوه متعددة على حسب تعدد أحكامه وأحواله وأفعاله، وإلى هذا السؤال والجواب أشار ـ دام فضله ـ بقوله: (**نعم**)[1] إلخ، بعد التمسك بقوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾[2]، أي ينثركم فيه، فإن ذلك لغة بمعنى: نثر، ولا يخفى وجه دلالتها على المدعى، أمَّا بحسب الظاهر فظاهر، وكذلك بحسب التأويل والباطن، وأمَّا بحسب التأويل، فالخطاب إنما هو للعقول.

والمراد بـ(الأزواج) هي النفوس.

وبـ(الأنعام) الحواس الباطنة التي هي آلات المعقول، وبالأزواج الحواس الظاهرة، فهي آلات للباطن.

وأمَّا بحسب الباطن[3] فالمخاطب هو الرسول ﷺ.

---

(١) قوله ـ أعلى الله مقامه ـ: (نعم، له رؤوس بعدد المجعولات، ولكل رأس وجودهٌ بعدد أحواله، كما تقدَّم في الفعل).

(٢) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٣) في (أ): بطن الباطن.

والمراد بالأزواج الأمثال، فهم في الحقيقة عبارة عن الأوصياء المعروفين، والأنبياء المرسلين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

والمراد بالأنعام شيعتهم ومحبوهم.

وبالأزواج سائر الخلائق من الحيوانات، والجمادات، والنباتات، والمستضعفين.

وبالجملة: في أفراد الجعل وجميع المجعولات، بأي معنى من هذه المعاني دلالة واضحة على البساطة والوحدة بالنسبة إليها وإن كان مركبًا بالقياس إلى الواجب تعالى اسمه وجل شأنه.

[شرح الفائدة الخامسة]

[في تتمة الملحقات]

في قولهِ ـ دام ظلّه العالي ـ: (في تتمة الملحقات).

أي ملحقات الأبحاث السابقة في الفوائد، وفيها ذكر الجمع بين الروايات المختلفة على سبيل الإشارة، ومن ذلك ما ورد في الأحاديث من تعدد العوالم والآدميين، "كما ذكر بقوله: إنّها ألف ألف عالم، وألف ألف آدم"[1].

لا يخفى على المتأمل من أهل اللسان في أنه يمكن أن يُحمل هذا على الحقيقة وعلى المجاز أيضًا.

[في حمل أحاديث تعدد العوالم على المجاز]:

أمَّا على الثاني[2]: فبأن يقال: إنها إشارة إلى التكثر والتعدد بحسب الأجناس.

فالمراد بآدم الأول، الصادر الأول، وعالمه عبارة عن الموجودات الدهرية والزمانية، فهي العقل، والنفس، والطبيعة، وجوهر الهباء، والشكل الكلي، والجسم الكلي.

هذا بناء على أن المراد من الصادر الأول هو الماء الذي به حياة كل شيء.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) أي في حمل تلك الأحاديث على المجاز.

وأمَّا إذا كان المراد به[1] الحركة الإيجادية التي هي عبارة عن عالم المشيئة، فعالمه عبارة عن الحركات الجزئية الخاصة بكل موجود، فتدبر.

وآدم الثاني: هو العقل الكلي، وعالمه عقولنا؛ لأنها خلقت من شعاعه، ومجعولة بواسطته.

وآدم الثالث: هي نفس الكل، وعالمها النفوس الجزئية؛ لأنها مخلوقة من أشعتها وعكوسها.

وآدم الرابع: الطبيعة الكلية، وعالمها الطبائع الجزئية.

وآدم الخامس: جواهر الهبائية، وعالمها جواهر الهبائية الجزئية.

وآدم السادس: الشكل الكلي، وعالمه الأشكال الجزئية.

وآدم السابع: الجسم الكلي، وعالمه الأجسام الجزئية.

[في حمل أحاديث تعدد العوالم على الحقيقة]:

وأمَّا على الأول فلأن ما ذكر من تعدد العوالم منصوصٌ [عليهِ]، كما ورد في الحديث من (أن العالم ألف قبة، وفي تحت كل قبة عالم كعالمنا).

[إيكال علم تلك الأحاديث إلى أهلها]:

هذا غاية ما في الباب، إنها لا يعلمها إلّا الله والأئمة بتعليم الله تعالى إياهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

[تعريف العالم والعلة من اختلاف الروايات فيه]:

ثم اعلم إن العالم عبارة عن ما سوى الله، فهو بهذا الاعتبار واحد، محدود، ومدبر محاط، مخلوق ليس له تكثر، إلّا لاختلاف الأجناس، أي الأنواع، فاختلاف الروايات إنما هو لذلك الاختلاف، فما من منافاة، وإليه

---

(١) وهو احتمالٌ آخر من المراد بآدم الأول.

الإشارة بقوله ـ مد ظله العالي ـ: (**ومراتب أعداد**[١] **العوالم، إنما اختلفت في الروايات؛ لاختلاف المقامات، كعالم الغيب والشهادة**).

[المراد بعالم الغيب وعالم الشهادة]:

والمراد: بـ(**عالم الغيب**) المجردات، وبـ(**الشهادة**) الماديات، فلكية كانت أو عنصرية، وإن كانت الماديات في اصطلاح القوم تطلق على غيرها[٢]، ولا بأس فيه ولا مشاحة في الاصطلاح.

ويحتمل أن يكون المراد بـ(**عالم الغيب**) عالم الازل ـ تعالى اسمه ـ وبـ(**الشهادة**) عالم الخلق.

وما قالوا: من أن العالم غيب لم يظهر قط، والواجب تعالى هو الظاهر، ما غاب قط، فهم قد كذبوا، كما سبق تحقيقه.

"وما يقال من أن مرادهم هو أن الواجب تعالى لشدة الظهور كان غائبًا، فمدفوع مما قلنا سابقًا، من أن ذات الواجب من حيث هو ذات ـ مع قطع النظر عن [أن] الصفات غيب ـ لم يظهر قط، لأن الظاهر بدون وصف الظهور لم يكن ظاهرًا، وأمَّا مع وصف الظهور فهو ظاهر لكل شيء، كما قالَ عليه السلام: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك» الحديث، فعلى هذا يصح أن يقال: إن الظاهر بوصف الظهور لشدة الظهور[٣]، كان غائبًا خفيًا، وأين هذا من ذاك. تأمل.

---

(١) هذه المفردة ليست ضمن الفوائد في النسخ التي اعتمدتها في المراجعة ولكنها موجودة في المخطوطتين.

(٢) في (ب): على غير الكليات.

(٣) (إشارة إلى الفرق بين القولين إذ يلزم على قولهم: إن يكون الظاهر في المظاهر هو ذات الله ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ وعلى قولنا يلزم ذلك. فتأمل) (منه).

فإن قلتَ: العالم ـ على ما ذكرتم آنفًا ـ من أنه عبارة عن ما سوى الله، لا يصح إطلاقه على الله تعالى.

قلتُ[(١)]: ما من فرق بينه وبين سائر العنوانات الواقعة على المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان، مع أن المقصود منها في جميعها هو الله تعالى.

[أقسام الوجودات المقيدة في كلام المصنف]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وعالم الجواز: وهو الوجود المقيد، المعبر عنه بأنه وجودٌ بشرط لا، وبشرط شيء، أوله الدرة وآخره الذرة) إلخ.

أقولُ: ليس المراد بـ(**الجواز**) الجواز الراجح، بقرينة المقابلة.

ثم اعلم أن الوجودات المقيدة على قسمين، منها مشروط بعدم المادة العنصرية، وقسم آخر منها مشروط بها، مع أن كلًا منهما مشروط بشرط آخر، وهو الوجود المطلق، فالقسمان مع تمايزهما في الشرطين مشتركان فيه، فإلى الأول أشار بقوله: (**بشرط لا**)، وإلى الثاني: (**بشرط شيء**).

ثم (الذرة) عبارة عن أوّل مجرد من المجردات، وهو أوّل مخلوق من ماء الحياة، فهو المادة لجميع الموجودات، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[(٢)].

و(**الذرة**) هي آخر المكونات في سلسلة النزول، وأوّلها في سلسلة الصعود.

---

(١) (إشارة إلى أن الظاهر في المظاهر هو عين المظاهر، كما قال عليه السلام: «تجلى لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها»، فكيف يمكن أن يقال ما قالوا، ويتوهم ما توهموا ـ تعالى ربنا عما يقول الجاهلون علوًا كبيرًا ـ) (منه)،

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

[رد إشكالية ما قد يُتوهم من المنافاة في المقام]:

وبعد ما أيْقَنت أن اختلاف جميع هذه التقسيمات إنما هو بحسب اختلاف المقامات والاعتبارات، فلا تتوهم المنافاة؛ لأن عالم الأزل وعالم الرجحان كانا مذكورين في التقسيم الثاني، فذكرها في التقسيم[١] الرابع يستلزم التكرار، وهو لا يناسب الاختصار[٢]؛ لأن[٣] المذكور في الأوّل هو عالم الوجوب المفسر بالأزل، وعالم الرجحان، وفي الثاني عالم الأزل تعالى، وعالم السرمد المفسر بعالم الرجحان هذا.

ثم اعلم أن المعاني المجردة عبارة عن عالم العقول وهي مع كونها مركبة من المادة والصورة مجردة عنهما، والصور المجردة عبارة عن عالم النفوس، وهي أنزل رتبة من عالم العقول، وحكمها حكمها، إلّا أنه في كل على حسبه. وبما قررنا آنفًا، اندفع توهم التكرار في القسمين الآخرين في التقسيم الرابع مع القسمين الأوليين في تقسيم الخامس، وهذا ظاهر.

[المراد بمثلث الكيان وبمربع الكيفية بكلام المصنف]:

والمراد من (**مثلث الكيان**) الأكوان الثلاثة الأجزاء، فهي: الجسم، والنفس، والروح، بناء على عدم الفرق بينه وبين العقل.

ومن (**مربع الكيفية**) الكيفيات الأربعة المعروفة.

[إطلاقات العوالم الثمانية]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وثمانية عوالم، و[٤]إذا أطلقت يراد بها أحد وجوه كثيرة) إلخ.

---

(١) (تعليل للنفي لا للمنفي) منه.

(٢) في (ب): وهو غير مناسب لمقام الاختصار.

(٣) (لأن تعليل للنفي لا للمنفى) منه.

(٤) حرف الواو ليس في متن الفوائد.

أقولُ: "إشارة إلى أن لها معاني كثيرة، منها ما ذكر ـ زيد عمره ـ وهو قوله: **(عالم الخلق)** إلخ.

و"[١]منها: إنها قد تطلق ويراد منها المشخصات الستة المعروفة، والوجود والماهية، فهذه أحدها.

ومنها: إنها قد تطلق ويراد منها[٢]: النطفة، والعلقة، والمضغة، والعظام، واللحم، والجلد، والنفس، والروح. "وهذا أحدها أيضًا"[٣].

ثم الأقسام والعوالم المذكورة في المتن أربعة: عالم الخلق، وعالم الرزق، وعالم الموت، وعالم[٤] الحياة، إلّا أن لكل واحد منها جهتان وحيثيتان، ولكل منها بكل من الجهتين ملك موكل، فالملك الموكل للخلق في الدنيا والآخرة، هو جبرائيل عليه السلام، وللرزق كذلك ميكائيل، وللموت كذلك عزرائيل، وللحياة كذلك إسرافيل.

فالمراد بالثمانية في الآية[٥] الشريفة هذه، الملائكة الأربعة بتلك الاعتبارات؛ لأن جهة الخلق في الدنيا غير جهة الخلق في الآخرة، وكذلك "جهة الرزق والموت والحياة"[٦].

وبالجملة: الحكم بأن حملة العرش ثمانية إنما هو بالاعتبار المذكور، وليس هذا من الاعتبارات التي لا من شيء انتزاع لها في الخارج.

وفي قولهِ ـ زيد عمره ـ: **(وإليه الإشارة)**، إشارة إلى أن ما ذكره، وإن

---

(١) ما بين " " ليس في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) ليست في (ب).

(٥) الآية المشار إليها رقم (١٧) الواردة في سورة الحاقة، وهي قولة تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَاۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾.

(٦) ما بين " " من (ب)، وفي (أ): الثلاثة الباقية.

كان من أحد المعاني ولكن دلالة الآية الشريفة عليه إنما بحسب التأويل؛ لأن ذكر العوالم مما لا دلالة ـ بحسب الظاهر للآية الشريفة ـ عليها.

وفي (تأويل الآيات)[١]: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾.

[التأويل الوارد في حملة العرش]:

التأويل: جاء في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾: [ما] رواه محمد بن العباس رحمه الله، عن جعفر بن محمد بن مالك، عن أحمد بن الحسين العلوي، عن محمد بن حاتم، عن هارون بن الجهم، عن محمد بن مسلم، قالَ: سمعت أبا جعفر عليه السلام: «يقول في قولِ الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾، قالَ: يعني محمدًا وعليًا، والحسن والحسين، ونوح وإبراهيم، وموسى وعيسى، صلوات الله عليهم أجمعين، يعني أن هؤلاء الذين يحملون[٢] العرش».

قالَ محمد بن بابويه[٣] في كتاب (الاعتقاد)[٤]: (وأمَّا العرش الذي هو العلم، فحملته أربعة من الأولين، وأربعة من الآخرين.

أمَّا الأربعة من الأولين: فنوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى عليهم السلام.

وأمَّا الأربعة من الآخرين: فمحمد صلى الله عليه وآله، وعلي، والحسن، والحسين عليهم السلام)، هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام.

[إطلاقات العوالم التسعة]:

قالَ: ـ دام ظلّه العالي ـ: (وتسعة عوالم، وهي عالم محدد الجهات، وعالم فلك الثوابت، وعالم الأفلاك، السبعة، وهي: عالم القلوب) إلخ.

---

(١) تأويل الآيات: ٧١٦/٢. سورة الحاقة، التأويل رقم (٧)

(٢) في المصدر: حول.

(٣) في (ب): وذكر الشيخ أبو جعفر، محمد بن بابويه رحمه الله.

(٤) الاعتقادات: ١٠٧، باب ١٤ الاعتقاد في العرش.

أقولُ: (**المحدد**)، أي[١] فلك الأطلس، وقد يسمى بالعرش أيضًا.

و(**القلوب**) بعد استعانة الشمس منه خلقت في صدر الإنسان، ولذلك سمي المحدد بـ(**عالم القلوب**).

وأمَّا (**الفلك الثوابت**)، وقد يسمّى بالكرسي أيضًا، والنفوس، إنمّا خلقت من أثره، فلذلك سمي بـ(**عالم النفوس**)، لأنه مرب لها.

[أثر الكواكب السبعة في تربية الوجودات]:

وأمَّا الكواكب السبعة السيارة، فلكل واحد منها تربية بالنسبة إلى كل واحد من الأنوار[٢] السبعة، فالزحل يكون[٣] مربي للعقول، أي أنها خلقت من أثره، والمشتري هو المربي للعلوم، أي خلقت العلوم[٤] من أثره، والمريخ "هو الذي"[٥] خلقت من أثره الأوهام، فهو المربي لها، والشمس[٦] هي المربية للوجودات الثانية، والمراد بها الأجسام، ولا شبهه في كونها مخلوقة من أثرها، فعلى هذا الوجودات الأولية هي المجردات عن المواد.

وبعبارة أخرى: هي عبارة عن الجبروت والملكوت، عالم المعاني وعالم الصور، وعالم العقول، وعالم النفوس، وفلك الزهرة، وهو المربي للخيالات، أي الخيالات خلقت من أثره.

وأمَّا المربي للأنظار الواقع لاستحصال المجهولات، فهو العطارد، لأنها خلقت من أثره.

---

(١) في (ب): هو المسمى.
(٢) في (ب): الأمور.
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) ما بين " " ليست في (أ).
(٦) في (ب): وأما الشمس.

وأمَّا القمر فهو المربي للحياة. وإلى هذه التفاصيل أشار ـ مد ظله العالي ـ بقوله: (**وهي: عالم القلوب**)، فالضمير راجع إلى تسعة عوالم، لا إلى سبعة، كما هو الظاهر من العبارة.

وبالجملة: القلوب كلها مستندة إلى العرش، والنفوس إلى الثوابت، والعقول إلى الزحل، والعلوم إلى المشتري، والأوهام إلى المريخ، والوجودات الثانية إلى الشمس، والخيالات إلى الزهرة، والأفكار لاستحصال المجهولات إلى العطارد، والحياة إلى القمر، وإلى هذه المراتب أشار علي عليه السلام: «أتزعمُ أنك جرمٌ صغير» إلخ.

[عالم الأجساد من العشرة العوالم]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وعالم الأجساد).

والمراد بها الأجسام العنصرية.

[في الجسدين والجسمين]:

ثم اعلم "أن بين الأجسام والأجساد عموم وخصوص مطلقًا، ضرورة"[(١)] أن كل جسد جسم من غير عكس كلي؛ لأن القوم يطلقون الأجسام على الأفلاك دون الأجساد.

وأمَّا على العناصر فيطلقون الجسم والجسد معًا[(٢)]، ثم الجسد على قسمين، كما أن الجسم أيضًا كذلك.

وأمَّا الجسد المركب من العناصر الأربعة فإنه يفنى حين خراب البدن، أي يتصل كل واحد بما يناسبه، وليس له العود أبدًا.

وأمَّا الجسد الذي يبقى في القبر أبدًا[(٣)] فهو الذي ركبت من عناصر

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

هورقليا[١]، فهو المتألم والمتنعم، وهذا الجسد الثاني عين الأول؛ لأنه لبسه وخلاصته، وغيره أيضًا، لكونه قشره وكثافته.

وأمَّا الجسم الذي يدخل جنة الدنيا، فهو أعلى مرتبة من الجسد الثاني، لأن عناصره أعلى من عناصره، فنسبته إلى الجسم الثاني الذي يدخل جنة الآخرة كنسبة الجسد الأول إلى الثاني.

وبالجملة: الجسد جسدان، كما أن الجسم كذلك، والفرق بين الأولين كالفرق بين الآخرين، فالجسم الثاني هو عين الأول باعتبار، وغيره باعتبار آخر. "وهذه التفاصيل المذكورة في رسالة (السلطانية)[٢] إلى أن قال ـ مدّ ظله العالي ـ: (ومثاله أيضًا القلعي مثلًا، فإنه بمنزلة الجسد العنصري الأول المعروف في الدنيا، وإذا ألقي عليه الإكسير الأبيض كان فضّةً صافيةً، وكان بمنزلة الجسد الثاني الذي يبقى في القبر يدخل عليه من جنّة الدنيا الروح والريحان، وإذا ألقي عليه الإكسير الأحمر كان ذهبًا خالصًا، وكان بمنزلة الجسم الذي يخرج من الجسد مع الروح الذي يلحق بعد الموت بجنّة الدنيا، يتنعم فيها، وإذا ألقي عليه الإكسير الأحمر مرّة ثانيةً كان إكسيرًا، وكان بمنزلة الجسم الذي يدخل جنّة الآخرة، وكونه إكسيرًا علامةٌ ودليل

---

(١) هورقليا: معناه ملك آخر؛ لأن عالم الملك قسمان؛ سفلي: وهو عالم الدنيا المشاهد. وعلوي وهو هورقليا، أي عالم الملك الثاني، فالأول: للنازلين، والثاني: للصاعدين. (شرح العرشية، مؤسسة شمس هجر: ١٩/٢، مطبعة الغدير: ٢٩٧/٤، مؤسسة الإحقاقي، الطبعة الأولى: ١٥/٧، الطبعة الأولى: ٣٥٠/٦، الطبعة الثانية: ٢٥٤/١٦).

هورقليا: جسم برزخي، وهو جسم مقداري، له طول وعرض وعمق بلا مادة، وهو الجسم المثالي الظلي الشّبحي، وهو الذي يسمونه التعليمي، وهو الذي يسمون عالمه العلوي بهورقليا، يعني ملكًا آخر. (شرح العرشية، مؤسسة شمس هجر: ٣٨٩/١، مطبعة الغدير: ٢٣١/٤، مؤسسة الإحقاقي، الطبعة الثانية: ١٠٢/١٦).

(٢) الرسالة السلطانية: أجوبة السلطان فتح علي شاه القاجاري، عن حقائق بعض الأشياء، مثل حقيقة الروح وغيرها، وعن بعض المسائل، فرغ منها في أوائل شهر رمضان عام ١٢٢٣هـ، وكانت الأسئلة بالفارسية. (يراجع: أعلام مدرسة الشيخ الأوحد: ٦٧ رقم (١٦٩)).

على أنه كان غائبًا في حقيقة القلعي؛ لأنه قد تركّب من الأصلين المعروفين، وهذا الإكسير المتخلّص من الذهب المتخلص من الفضّة المتخلص من القلعي نظير جسم الآجُرَّة، ولذلك أمثال كثيرة يعرفها أهل البصيرة)[١] انتهى كلامه الشريف.

[ميادين التوحيد الستة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وهي ميادين التوحيد، ستَّةٌ منها كثيرةُ الحيَّات والعقارب مظلمة، ذاتُ أهوال منكرة، هلك فيها خلقٌ كثيرٌ) إلخ.

أقولُ: "الميادين جمع"[٢] ميدان، وهو[٣] كناية عن السبل التي بها يسلك إلى الله تعالى، أي إلى صفاته وآثاره[٤]، وعن الطرق التي يبحثون عن وحدانيته.

[بيان حال تلك الميادين]:

إلا أن في بعضها هداية وسلامة[٥]، وفي بعضها ضلالة وهلاك[٦]، وفي بعضها ظلمات ورعدٌ وبرق ـ كما سيجيء[٧] ـ فكثرة الحيات إشارة إلى[٨] الطرق التي فيها ما فيها من الضلالة.

---

(١) الرسالة الخاقانية. (يراجع: جوامع الكلم: طبعة الغدير: ١٣١/٥، مؤسسة الإحقاقي، الطبعة الأولى: ٢٩١/١٣، الطبعة الثانية: ٣٨٣/٣٧).

(٢) ما بين " " ليس في (أ).

(٣) ليست في (أ).

(٤) لما ثبت من امتناع الوصول للذات الصرفة، خص بالذكر الصفات والآثار.

(٥) ليست في (أ).

(٦) ليست في (أ).

(٧) ليست في (أ).

(٨) ليست في (أ).

فقوله: (**مظلمة**)، مرفوع على الخبرية، أي هذه مظلمة ذات أهوال منكرة.

ويحتمل أن تكون عطف بيان لكثرة الحيات، وعلى التقديرين

(**ذات أهوال**) صفه لـ(**مظلمة**) أو عطف بيان لها.

والضمير في: (**إليه الإشارة**) راجع إلى الهلاك المذكور.

ثم لمّا كانت الستة المذكورة المجملة متفاوتة بحسب المراتب، أراد أن[1] يبين أقسامها مفصلة.

[مراتبها]:

فقوله ـ زيد عمره ـ: (فأدنى مراتب الستة) إلخ.

أقول: تفريع لما سبق، والتقرير الأول للقسم الأول من الأقسام الستة وهو (**الأجسام**)، وهذا ميدانٌ لتوحيدِ الهالكين، وطرقٌ لإثباتِ معبود المشركين، بل الأجسام عندهم في الحقيقة معبودهم، فطائفة منهم يعبدون الشمس، ومنهم يعبدون العجل، والحمل، والأصنام، وهكذا، وهؤلاء هم الذين كفروا حين خوطبوا[2]، ولكن خلقوا على صورة الإجابة.

والتقرير الثاني للقسم الثاني من الأقسام المذكورة، وهو (**المثال**)، أي الشبح، وهذا أيضًا ميدان التوحيد للهالكين الذين يعبدون المثال، ويقولون: بأن لكل موجود مثالًا وشبحًا[3] هو المعبود بالحق، وليس هذا إلّا باطلًا.

وأمَّا القسم الثالث منها هو (**المادة**).

وهذه ميدان التوحيد للضالين والغافلين الذين يعبدونها، ويقولون: إن مادة المواد وهيولي الهيوليات هو المعبود بالحق، بمعنى أن لكل شيء مادة

---

(١) ليست في (أ).

(٢) أي بالخطاب الحاصل في عالم الميثاق.

(٣) ليست في (أ).

وتعين، فبعد إزالة التعين والتشخص ما كان باقيًا، هو الواجب الحق ـ تعالى ربنا عما يقول الملحدون علوًا كبيرًا ـ.

وأمَّا [القسم] الرابع من الأقسام الستَّة (**الطبيعة**)، وهذا ميدان التوحيد لطائفة أخرى من الهالكين، الذين يزعمون أن معبودهم طبيعة الدهر، وهي بمنزلة الروح في الجسد ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ.

وأمَّا [القسم] الخامس منها فهو (**النفس**)، أي الصورة المجردة عن المواد، بمعنى أنها أيضًا من ميادين التوحيد للجاحدين.

وبالجملة: كل من ذهب إلى هذه الطرق الحالكة[1] فقد ظل وأظل كثيرًا ـ "اللهم احفظنا من شرور الشياطين بمحمد وأهل بيته الطيبين، صلى الله عليهم أجمعين ـ وإلى هذه المذاهب الفاسدة والطرق الهالكة إشارة لقوله ـ دام ظله العالي ـ (**وهذه الخمسةُ دركات الهالكين**)"[2].

[والقسم السادس من المراتب الستة]:

ثم لما كان القسم السادس من الأقسام الستة محتملًا للمعنى الصحيح، وإن لم يكن محتملًا لكلام قائلهِ أفرده عنها.

ثم اعلم أن "هذا القول مما يستفاد من كلام (محيي الدين الأعرابي) في قصيدة، إلى أن قال:

لا آدم في الكون ولا إبليس ... لا تخت سليمان ولا بلقيس

يا من هو للقلوب مغناطيس

فإن"[3] كان المقصود بكون المعبود معنى، أن ما يشير إليه عقله هو الواجب الحق، فهو مخلوق مثله، لأن المشير إنما هو من الموجودات

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليس في (أ).

(٣) ما بين " " ليست (أ).

الدهرية، والمشار إليه أيضًا كذلك، ضرورة أن الإشارة حينئذ لا تقع إلّا على المحصور دهرًا، فهو محفوف بالعوارض والمشخصات الدهرية، وكلما يوصفه كان هذا وصفه، فهو خلقه تعالى حادث، لم يكن ثم كان، فكيف يكون واجبًا ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ.

وإن كان المقصود به أن ما يدركه العقل من غير إشارة فهو المعبود الحق، فهو حق، ولكن هذا ليس إلّا من مراتب التوحيد، وهذا معنى قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: **(إلا أن توحيده أسفل مراتب التوحيد)**.

تحقيق فيه تنقيح[١]:

[وقوع خطابات العبادة على المقامات التي لا تعطيل لها]:

أقول: الإشارة إلى الله تعالى عين عدم الإشارة، كما أن تعينه تعالى عين عدم ألا تعين، فكل الخطابات في العبادات إنما تقع على المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان، مع أن المقصود منها هو الله تعالى وما من منافاة.

ونظير هذا البيان: هو أنا نتوجه بركوعنا وسجودنا [إلى الكعبة]، ولا شك في أنه لا يقع إلى الكعبة المعظمة، مع أن المقصود منه[٢] هو الله تعالى، وهذه القاعدة جارية في جميع الأحكام والعبادات. ولا تتوهم المنافاة.

[المراد بالكعبة عند أهل التأويل]:

ثم اعلم أن الكعبة بحسب التأويل عبارة عن الولاية المطلقة، فالركوع وكذا السجود، إنما يقعان عليها، مع أن المقصود هو المعبود بالحق ـ تعالى اسمه وجل شأنه ـ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

ولما بيّن الأقسام الستة التي هي من ميادين التوحيد أراد أن يذكر خمسة أخرى منها.

[خمسة مراتب أخر من ميادين التوحيد وهي مراتب الفعل الأربع]:

فقال ـ دام ظلّه ـ: (والخمسة الأخر، هي مراتب الفعل الأربع الأول، والدواة الأولى خامسة، التي هي معرفة النفس، التي) إلخ.

أقول: (**مراتب الفعل**) خبر للمبتدأ، والجملة خبر للمبتدأ المتقدم، وهو قوله: (**والخمسة الأخر**).

(**والأربع**) موصوف بالأول وصفة للمراتب.

(**والدواة الأولى**) عطف على مراتب الفعل.

و(**خامسة**) حال للدواة الأولى أو تميز.

ويحتمل أن يكون (**الدواة الأولى**) مبتدأ و(**خامسة**) مرفوعة على الخبرية، فعلى هذا قوله: (**التي هي**) إلخ، صفةٌ بعد صفة للدواة.

وأمَّا على الأول فالموصول مع صلتها صفة للخمسة التي هي مراتب الفعل والدواة الأولى، فعلى هذا يصير المعنى هكذا: الخمسة الأخر من مبادئ التوحيد، التي هي معرفة النفس، التي هي معرفة الرب.

وعلى الثاني: (**الدواة الأولى خامسة، التي هي معرفة النفس**) إلخ.

وبالجملة: قد أسمعتك مرارًا أن للفعل باعتبار تزييل الفؤاد مراتب أربع، وهي التي أشار ـ دام ظله العالي ـ إليها مفصلًا.

ثم اعلم أن تحقق المشيئة إنما هو بهذه الأربع، فهي محال لها مع إنها واحد، كما أن محلها أيضًا كذلك، فالتعدد إنما هو بالاعتبار.

فلأجل المغايرة الاعتبارية نقول: إن المرتبة الأولى من المراتب المذكورة أعلى مرتبة من مراتب التوحيد، فهي النقطة والرحمة والسر المستتر، والسر المقنع بالسر.

[الأولى: مرتبة تجلي الرحمة]:

والمآل واحد، كما سبق تحقيقه، وهذه المرتبة في الحقيقة عبارة عن ذات رسول الله ﷺ التي ظهر الله لها بها، فليس في الإمكان ما يساويها، وإليه الإشارة بقوله: (**فأعلاها في التوحيد أن يظهر لعبده في الرحمة**)، فالمتجلي هو الله تعالى ـ جل شأنه ـ يظهر لعبده في الرحمة بالرحمة، إذا كان عبده الرحمة.

[الثانية: مرتبة النفس الرحماني]:

وأمَّا المرتبة الثانية من المراتب فهي أعلى مرتبة مما تحتها، وإن كانت باعتبار آخر أسفل، وهي عبارة عن الرياح والنفس الرحماني الأولى، وغير ذلك من العبارات كما مر غير مرّة.

وبالجملة: المراد بالرياح الألف القائم التي يحجب فيها النقطة، فبامتدادها يتحقق الألف.

وهذه المرتبة في الحقيقة عبارة عن علي عليه السلام، فكلمة (**ثم**) في قوله ـ مدّ ظلّه العالي ـ: (**ثم [في] الرياح**)، للتراخي بحسب الرتبة، ثم المتجلي ـ جل اسمه ـ يظهر لعبده في الرياح بالرياح، إذا كان عبده الرياح[1].

[الثالثة: مرتبة السحاب المزجي]:

وأمَّا المرتبة الثالثة، أي السحاب المزجي، فهي عبارة عن الأئمة عليهم السلام غير علي عليه السلام.

[الرابعة: مرتبة السحاب المتراكم]:

وأمَّا المرتبة الرابعة، أي السحاب المتراكم، فهي عبارة عن فاطمة عليها السلام، فكلمة (**ثم**) في تينك المرتبتين للتراخي بحسب الرتبة أيضًا.

---

(١) ليست في (أ).

[أصالة المراتب السالفة في حق أهل العصمة]:

ثم اعلم أن التخصيص المستفاد من الكلام إنما هو باعتبار مناسبة المقام، وإلا فهذه المرتبة[١] مما لا بد منها في كل واحد منهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ بل في غيرهم أيضًا، إلّا أن ذوات غيرهم من شعاع ذواتهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وهكذا.

ولا تتوهم مما ذكرنا أن غيرهم ﷺ أيضًا يكون محلًا للفعل والوجود المطلق؛ لأن هذا باطل سخيف، لم يقل به عاقل.

فإن كون مراتب التعريف والمقامات الأربعة لغيرهم بحسب التبعية لا يستلزم إلّا المحلية كذلك، وأين هذا من ذاك، فمحل الفعل حقيقة هو الحقيقة المحمدية ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ كما قال عليه السلام: «نحن محال مشيئة الله»، فهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ في تلك المراتب الأربعة المذكورة محال المشيئة، فقوامها بها، كما أن قوام السراج بالدهن، والقائم بالقيام، والظاهر بالظهور، والكسر بالانكسار إلى غير ذلك من الأمثال، وهذه من الأدلة الآفاقية، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[٢].

وبالجملة: هذه المراتب الأربع من ميادين التوحيد التي لا يمكن في الإمكان ما يساويها، فهي مختصة لهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وليس لأحد فيها نصيب.

[الخامسة: الدواة الأولى]:

وأمَّا المرتبة الخامسة فيها، وهي الدواة الأولى والماء الذي به حياة كل شيء والرحمة الواسعة، فهي لا تختص لهم ـ صلى الله عليهم ـ.

---

(١) في (ب): الأربعة.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

[المراد بمعرفة النفس المستلزمة لمعرفة الرب]:

ثم اعلم أن النفس التي معرفتها عين معرفة الرب هي في الحقيقة ذات محدثة لا يشبهها شيء ولا يماثلها شيء، وليس في شيء، ولا على شيء، وليس في جهة ولا على جهة، وليس في مكان ولا على مكان، فهي مع كونها أظهر الأشياء في الأعيان أخفاها بحسب العبارة والعنوان، قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1].

ولا تتوهم مما تلونا عليك أن هذه المعرفة تكون سببًا لمعرفة الذات تعالى عن ذلك، بل المراد منها معرفة وصفه لخلقه تعالى، وفي هذه كمال المعرفة ونهاية العبودية.

تمثيل فيه تحقيق:

الصورة التي في المرآة مركبة من ظهور المقابل وهيئة القابل، من[2] الاستقامة والاعوجاج وغير ذلك، ولا شك في أنها صفة منه، إذ هو باق حين انتفاء المقابلة لها، فهي صفته وأثره، "فانتفاء الأثر لا يستلزم من انتفاء المؤثر.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن ذاتك التي لا عنوان لها إنما هي بمنزلة الصورة في المرآة، فهي من صفة المتجلي وأثره"[3]، وأنت بمنزلة المرآة، فهذه الذات أيضًا مركبة من ظهور المتجلي وهيئة القابل، إلّا أنه لم يغير جهة التركيب، فعدم الاعتبار ليس باعتبار العدم، فانتفاء صفة المتجلي لا يستلزم انتفاء الذات.

نعم، المؤثر من حيث هو مؤثر لم يكن باقيًا على ما كان.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

خلاصة[١] الكلام:

الشيء ما[٢] لم يتصف بصفته لم يظهر قط، فظهوره عين صفته، وهي غير حقيقة[٣] ذاته، فحينئذ تغييرها لا يلزم تغير الذات أبدًا، ألا ترى أن زيدًا مثلًا يقوم ويقعد، ويركب ويمشي، "ويجوع ويشبع، وغير ذلك"[٤] مع أنه هو من غير تغيير في ذاته.

[تفاضل الرتب الخَمْس]:

ثم اعلم أن الأربعة المذكورة من ميادين التوحيد، بعضها أعلى من بعض مع أن جميعها أعلى من الخامسة، وهي الدواة الأولى، التي هي معرفة النفس، التي هي معرفة الرب، فالنقطة التي هي الرحمة أوّل مظهر من المظاهر وأعلى رتبة منها، وهكذا الرياح بالنسبة إلى المزجي، وهي بالنسبة إلى المتراكم.

ولما كانت النفس الرحماني والرياح، حيث ظهور المرتبة الأولى، وهي النقطة والرحمة، فهي باطن لها، فمعرفة الحق في هذه الرتبة هي معرفة الباطن لا من حيث الظهور؛ لأن المظهر حينئذ لا ظهور له إلّا بالمرتبة الثانية، وهي النفس الرحماني، وهذه من أوّل المقامات وأعلى الدرجات، فهي مقام التوحيد، وأول مقام المعرفة، كما سبق شرحه[٥].

وأمَّا معرفة الحق في المرتبة الثانية، وهي الألف والرياح والنفس الرحماني الأوّلي فهي معرفة الباطن من حيث هو باطن، أي من حيثية

---

(١) في (ب): ملخص.
(٢) ليست في (ب).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) في (ب): تحقيقه مشروحًا.

الظهور؛ ولأن المقيد بهذا القيد مشعر على حيثية الهوية، وهي جهة الظهور، ولأن الألف إنما هي جهة النقطة، ولا ريب في أنها من تنزلاتها فهي من المظاهر.

ثانيًا: إذ ظهر الله لها بها كما ظهر للنقطة بها.

وأمَّا في المرتبة الثالثة من ميادين التوحيد ومقامات المعرفة ومراتب المظاهر، فهي مراتب[١] معرفة الظاهر بالسحاب المزجي لا من حيث الظهور؛ لأن المظهر في هذه المرتبة هو السحاب المزجي وظهورها ليس إلّا بالمرتبة الرابعة، وهي المتراكم، كما أن ظهور المرتبة الأولى إنما هو بالثانية، فالمزجي بهذا الاعتبار بمنزلة الرحمة، كما أن المتراكم بمنزلة الرياح إلّا أن[٢] بينهما فرق ظاهر. فتأمل.

وأمَّا في الرابعة من ميادين التوحيد، فهي معرفة الظاهر من حيث هو ظاهر، لأن المظهر حينئذ هو المتراكم، ولا شبهة في كونها حيثية الظهور للمزجي، إذ المزجي بالمتراكم ظهرت وبرزت[٣] في دائرة الكينونة، مع أنها أعلى رتبة منها.

وإلى ما ذكرنا مفصلًا أشار الأستاذ[٤]، بقوله: **(فالأولى: معرفة الباطن بالنقطة)** إلخ.

فبالأولى إلى الأولى، وبالثانية إلى الثانية، وبالثالثة إلى الثالثة، وبالرابعة إلى الرابعة.

وأمَّا الميدان الخامس فهو[٥] المداد الأوليّ المسمّى بالدواة الأولى،

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) في (ب): النحرير المتبحر أدام الله تعالى بقاءه.
(٥) في (ب): وأمَّا الخامسة من ميادين فهي.

وهي الماء الذي به حياة كل شيء، والمشار إليه بقوله تعالى: ﴿سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾[١].

وقد يطلق ويراد بها أرض القابليات، وهي المعبر عنها بأرض الجرز، وأرض الإمكان، لكن الأوّل اليقين بالمقام وأنسب بالمرام، كما لا يخفى على ذوي الأفهام، فمعرفة الحق في هذه المرتبة هي معرفة الظهور بالماء، أي بالظهور، إذ المظهر حينئذ هو هذا الماء، وهو النور، والظهور إذ ظهر الله له به، فهو الرحمة الواسعة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٢]، فهو الذات المحدثة المشار إليها، بقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربَّه»[٣]، ولتلك المعرفة مقامات ومراتب لا تتناهى، كما قال الله تعالى: «كلما وصفت لهم علمًا رفعت لهم حلمًا، وليس لمحبتي غاية ولا نهاية»[٤].

وبالجملة[٥]: الضمير في قوله: **(وهي المقامات)** إلخ، إمَّا[٦] يرجع إلى الخمسة المذكورة من ميادين التوحيد، بناء على أن لكل واحد منها كمالات متفاوتة ومقامات غير متناهية، كلها مقامات الخلق. وإمّا راجع[٧] إلى الأخير، وهو المرتبة الخامسة منها، فهذه المرتبة ليست لها غاية ولا نهاية؛ لأن العبد كلما وصل، وصل إلى مرتبة أعلى، وعرف أن جميعها مقامات الخلق، ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾[٨].

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٧.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.
(٣) الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس والروح: ٧٣.
(٤) يراجع كتاب إرشاد القلوب، الباب ٥٥ وهو خاتمة الجزء الأول: ٢٥٧.
(٥) ليست في (أ).
(٦) في (ب): يحتمل أن.
(٧) في (ب): ويحتمل أن يرجع.
(٨) سورة النور، الآية: ٣٩.

ثم اعلم أن هذه الخمسة الأخيرة من ميادين التوحيد[١] والموحدين والأئمة الهادين ـ صلوات الله عليهم أجمعين إلى يوم الدين ـ.

وأمَّا الخمسة الأولى فهي ميادين المشركين، والأئمة الضالين، والخلفاء الملحدين ـ لعنة الله عليهم أجمعين ـ.

وأمَّا المتوسط بينهما[٢] فإن كان مراد قائله ما ذكره ـ دام ظلّه ـ ثانيًا فهو من تابعين الأولين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ، وإن كان مراد قائله ما ذكره أولًا، فهو من الآخرين ـ لعنة الله عليهم أبد الآبدين ـ.

ولكن ما يستفاد من كلامه ـ لعنة الله عليه وعلى كلامه ـ أنه من الملحدين، حيث قال في (الفصوص)[٣]:

فلولاه ولولانا ... لما كان الذي كانا
فإنا إعْبُدٌ حقًّا ... وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم فلا تحجب ... إذا ما قلت إنسانًا إنسانا
فلا تُحْجَبْ بإنسان ... فقد أعطاكَ برهانا
فكن حقًّا وكن خلقًا ... تكن بالله رحمانًا
وغذّى خلقه منه ... تكن روحًا وريحانًا
فأعطيناه ما يبدو ... به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسومًا ... بإياه وإيانا
فأحياه الذي يدري ... بقلبي حين أحيانا
فكنا فيه أكوانًا ... وأعيانًا وأزمانا
وليس بدائم فينا ... ولكن ذاك أحيانا

---

(١) ليست في (ب).

(٢) وهو المرتبة السادسة بحسب ترتيب الشارح والمصنف المتعلق بإدراك العقل للمعنى كما تقدم كلامه.

(٣) فصوص الحكم: ١/١٤٣، فص ١٥ حكمة نبوية في كلمة عيسوية.

وبالجملة: لما كان المتوسط بين الخمستين محتملًا لكلا الاحتمالين، وإن لم يكن مقصود القائل إلّا الاحتمال الأول.

[في ثبوت المراتب لهم وتوسطهم للإفاضة فيما بينهم عليهم السلام]:

قال ـ دام ظله العالي ـ: (وواحد فيه ظلمات ورعدٌ وبرق) إلخ.

أقولُ: إذا عرفت ما قررنا من كون المراتب الأربعِ للفعل كل واحد منها مختص بكل واحد منهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ مع أن هذه المراتب مما لا بد منها لكل واحد ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ منهم.

فاعلم أن ثبوت المرتبة الأولى لعلي، إنما هو بواسطة محمد صلى الله عليه وآله.

وأمَّا الأئمة عليهم السلام فثبوت المرتبة الأولى والثانية لهم، إنما هو بواسطتهما.

وأمَّا لفاطمة ـ صلوات الله وسلامه عليها ـ فثبوت المرتبة الأولى والثانية والثالثة لها إنما هو بواسطتهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ فلا تتوهم المنافاة.

وبالجملة: هؤلاء المكرمون في كل مرتبة محال المشيئة، إذ بهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ تحققت وتعلقت بالمشاءات والمتعلقات.

[بيان معنى تجرد العقول في عالم الجبروت]:

قالَ ـ دام الله فضله وبقاءه ـ: (اثني عشر عالمًا من نار وتراب، وهواء، وماء في الجبروت) إلخ.

أقولُ، فإن قلتَ: عالم الجبروت، وهو عالم العقول مجردة عن هذه الأربعة. فكيف يصح أن يقال: إنها مركبة من هذه الأربعة؟

قلتُ: مراد القائلين بتجردها إنها مجردة من العناصر التي في عالمنا هذا.

وأمَّا كونها مجردة من عناصر النور فلا يلزم من ذلك، ضرورة إنها من

الممكنات، وكل ممكن فهو مركب حقيقة، إلّا أن التركيب في كلٍ على حسبه، فالمجرد البسيط الذي لا شائبة تركيب فيه هو الله تعالى [و]حسب.

وبهذا الجواب اندفع السؤال الوارد في عالم الملكوت، وفي بعض أقسام عالم الملك أيضًا. فتأمل.

وقد علمت فيما سبق أن العالم عبارة عن ما سوى الله، وبهذا الاعتبار شيء واحد ليس له تعدد إلّا باعتبار التفصيل، فاختلاف الروايات في تعدد العوالم إنما هو باعتبار الجزئيات والخصوصيات، وبهذا الاعتبار تعددت وتكثرت العوالم والتقسيمات.

توضيح:

المسافة المعينة كالفرسخ مثلًا، فهي[١] شيء واحد، ليس فيها تعدد، ثم لأجل فائدة معهودة قسموها بثلاثة أميال، وكل ميل بثلاثة آلاف ذراع "أو بأربعة آلاف ذراع، والذراع بأربعة وعشرين أصبعًا أو باثنين وثلاثين اصبعًا، وكل اصبع بستة شعيرات أو سبع متوسطة، بطول بعضها بظهر الأخرى، وكل شعيرة بسبعة شعر من البردون"[٢]، فهذه التقسيمات كلها باعتبار التفصيل وملاحظة الخصوصيات، وإلا فالمقسم بلحاظ الوحدة ليس متكثرًا ولا متعددًا، وهكذا جميع التقسيمات والاختلافات الواردة في كلام القوم، وهذا معنى قوله ـ مد ظلّه العالي ـ: **(وهكذا كل عبارة في الروايات، وكلام العلماء، من ذكر العوالم، فتصرف إلى اعتبار)**.

فقوله: **(وكلام العلماء)**، مجرور معطوف على الروايات.

وقوله: **(من ذكر العوالم)** بيان لكلام العلماء، أو لكل عبارة. وقوله: **(فتصرف)** يراد منه أن كل عبارة تحمل على ما يناسبها من الاعتبار هذا[٣].

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) (ثم اعلم أن مغايرة الأرض في الآخرة، وكذا أسماء فيها، إنما هي باعتبار التصفية، وإلّا=

[في آخر العوالم]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم اعلم أن ادم عليه السلام أبو العالم في كل عالم، إلى ألف ألف عالم، وأول آدم وجد هو المشيئة، وهو آدم الأكبر وفلك الولاية المطلقة) إلخ.

أقولُ: هذه العبارة كما مرت إليها الإشارة، إمّا محمولة على الحقيقة؛ لأنها منصوصة.

وفي (التوحيد)[١]: عن الباقر عليه السلام: «أنه[٢] سئل عن قوله عليه السلام: (﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٣]، فقال عليه السلام: تأويل ذلك أن الله تعالى إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم، وسكن أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، جدد الله عالمًا غير هذا العالم، وجدد خلقًا من غير فحولة ولا إناث[٤] يعبدونه ويوحدونه، وخلق لهم أرضًا غير هذه الأرض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلهم، لعلك ترى أن الله عز وجل إنما خلق هذا العالم الواحد، وترى أن الله عز وجل لم يخلق بشرًا غيركم؟ بلى والله لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين» انتهى.

وإمّا محمولة على التجوز الدال على التعدد كما مر.

=فهي هذه الأرض وأسماء، فعلى هذا يصحّ أن يقال: (إنها غيرها وغُيها) فلا تتوهم المنافاة) منه.

(١) يراجع: التوحيد: ٢٧٧، باب ٣٨ ذكر عظمة الله جل جلاله، رقم الحديث (٢).

(٢) السائل هو جابر بن يزيد.

(٣) سورة ق، الآية: ١٥.

(٤) (ليس المراد أن الخلق خلق من غير اتصافه بهذين الوصفين، بل المراد أنه خلق الأشياء من غير توالد كأبونا آدم عليه السلام) منه.

[وجه تسمية العوالم الأولى بآدم الأكبر]:

أمَّا وجه تسميتها بآدم الأكبر فظاهر، وبفعل الولاية المطلق، فلأن لها تربية وإحاطة بالنسبة إلى جميع الموجودات درة كانت أو ذرة، فجزء الأوّل معلل بالثاني، والثاني بالأوّل. وهذا ظاهر.

[وجه تسميته بالحقيقة المحمدية]:

وبالحقيقة المحمدية بناء على إطلاق المحل على الحال، ولا شبهة في أن المشيئة بهذه الحقيقة تحققت، فكل واحد منهما مساوق للآخر.

غاية ما في الباب أن هذا الإطلاق على سبيل التجوز، وشائع في المحاورات.

[وجه تسميته بمقام أو أدنى]:

وبـ (**مقام أو أدنى**)، اقتباس من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾﴾[1].

في (تأويل الآيات)[2] معناه: (أن النبي ﷺ (دنا) في القرب إلى كرامة الله وعظمته وعزه وجلاله حتى بلغ (قاب، أي مقدار قوسين) قيل: إنها القوس التي يرمى بها السهام، وقيل: مقدار ذراعين (أو أدنى) من ذلك في القرب إلى ربه تبارك وتعالى (فأوحى إلى عبده ما) شاء أن يوحى إليه).

وأمَّا تأويله: قال محمد بن العباس رحمه الله، إنه قالَ: حدثنا أحمد بن محمد النوفلي، عن أحمد بن هلال، عن الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن بكير، عن حمران بن أعين، قالَ: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول عز وجل في كتابه: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾﴾، فقالَ عليه السلام: «أدنى الله محمد ﷺ منه،

---

(١) سورة النجم، الآيات: ٨ ـ ١٠.

(٢) تأويل الآيات الطاهرة: ٢/٦٢٥.

فلم يكن بينه وبينه إلّا قفص[١] لؤلؤ، فيه فراش من ذهب يتلألأ فإذا رأى صورة. فقيل له: يا محمد، أتعرف هذه الصورة؟ قالَ: نعم، هذه صورة علي بن أبي طالب عليه السلام، فأوحى الله تعالى إليه: أن زوجه فاطمة، واتخذه وصيًا»[٢] انتهى.

[ضرورية المعراج الجسماني ورد إشكالية الخرق والالتئام المتوهمة فيه]:

اعلم أن المعراج الجسماني إنما هو من ضروريات الدين، فمن أنكره فعليه إجرامه.

وما قالوا بأنه مستلزم للخرق والالتئام، وهو غير جائز في الأفلاك، فليس إلّا باطلًا سخيفًا.

أمَّا أولًا: فلأن جسمه الشريف ألطف من الأفلاك وما فيها، بل من الموجودات الدهرية أيضًا، فحينئذ صعوده صلى الله عليه وآله "لا يلزم شيء مما زعموه وتوهموه على أنه لو لزم لا يلزم شيء من المفاسد، لأنه صلى الله عليه وآله "[٣] هو المشيء للأشياء والأوضاع، إذ به خُلِقَت، وله صُنِعَت، وإليه رَجَعَتْ، مع أنه صلى الله عليه وآله عبد ذليل للملك الجليل، وكثير من المعجزات من هذا القبيل، فله صلى الله عليه وآله التصرف بما شاء لما شاء الله تعالى.

وأمَّا ثانيًا: فلأنه هو الإنسان الكامل الذي خلقه الله ذا نفس ناطقة، المزكى بالعلم والعمل، المشابه لجواهر العلل، المعتدل المزاج، الذي لا أعدل منه في الإمكان، فهو المفارق للأضداد والمشارك للسبع الشداد.

روى القمي، عن الباقر عليه السلام: «إنه كان جالسًا في المسجد الحرام، فنظر إلى السماء مرة وإلى الكعبة مرة، ثم قال: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ

---

(١) (والمراد من القفص: حسبه الشريف الذي جاد بنفسه) منه.

(٢) تأويل الآيات الطاهرة: ٢/٦٢٥.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾، وكرر ذلك ثلاث مرات، ثم التفت إلي، فقالَ: أي شيء يقولون أهل العراق في هذه الآية يا عراقي؟ قلتُ: يقولون: أسري به من المسجد الحرام إلى البيت المقدس. فقالَ: ليس هو كما يقولون. ولكنه أسري به من هذه إلى هذه، وأشار بيده إلى السماء، وقالَ: ما بينهما حرم»[١].

والعياشي، عن الصادق عليه السلام: «أنه سئل عن المساجد التي لها الفضل، فقال المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله، قيل والمسجد الأقصى؟ فقالَ عليه السلام: ذاك في السماء، إليه أسرى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقيلَ: إن الناس يقولون: إنه بيت المقدس؟ فقالَ عليه السلام: مسجد الكوفة أفضل منه»[٢].

وفي (الكافي) عنه عليه السلام: «إنه سئل كم عرج برسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: مرتين»[٣].

وبالجملة: الأحاديث الدالة على المدعى أكثر من أن تحصى، بقي الكلام في بيان في كيفية المعراج[٤].

خرد مومين قدم اين راه تفتست خدا مى داند وآنكس كه رفتست[٥]

...[٦]

---

(١) تفسير القمي: ٢/٢٤٣.

(٢) نقل المؤلف نص الرواية من تفسير الصافي: ٤/٣٧٤. يراجع تفسير العياشي: ٢/٣٠٢، حديث رقم (١٣).

(٣) نقل المؤلف نص الرواية من تفسير الصافي: ٤/٣٧٤، بعد الرواية السابقة مباشرة.

(٤) من هنا يوجد فراغ في (ب) بمقدار صفحتين ونصف من المخطوط.

(٥) ما معناه:

قَدَمُ العقل كالشمع والطريق حار مشتعل
اللَّه هو من يعلم بهذا ومن سار في هذا الطريق

(٦) يوجد فراغ بمقدار ثلاثة أرباع الصفحة في (أ).

[ظهور صفة الكلام عند الحق تعالى]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وعالم أحببت أن أعرف).

أقولُ: لما مر اعلم[١] أن المتكلم إذا لم يتصف بقيد التكلم لم يظهر منه الكلام قط[٢]، وإذا اتصف به ظهر منه ما ظهر، مع أنه مما لم يلاحظ حين ظهوره، فإذا قلت: أنا فعلت كذا وأنت فعلت مثلًا، ولا ريب في أن المتكلم أو المخاطب بقيد التكلم أو الخاطب مع اندكاك[٣] جبل إنيتهما، أي عدم ملاحظتهما يظهر مع ما يظهر منه، أي الكلام، فهو به سر وظهر، فالمتجلي للكلام بالكلام إنما هو بوصف التجلي، وهو فيما نحن فيه عبارة عن التكلم مثلًا.

وإذا عرفت هذا علمت سر قوله تعالى: «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»[٤].

ولا يخفى أنه إيجاد كلام على جهة التكلم، فالمتكلم هو المتجلي بوصف التجلي، كما قال علي عليه السلام، رواه الشيخ الحافظ، رجب بن محمد بن رجب البرسي الحلي رحمه الله في كتابه المسمى بـ(مشارق الأنوار)[٥]، قال[٦] عليه السلام: «أنا عندي مفاتيح الغيب، لا يعلمها بعد رسول الله إلّا أنا، أنا ذو القرنين المذكور في الصحف الأولى، وأنا صاحب خاتم سليمان، أنا ولي الحساب، أنا صاحب الصراط والموقف، أنا قاسم الجنة والنار [بأمر ربي، أنا آدم الأول، أنا نوح الأول، أنا آية الجبار]، أنا حقيقة الأسرار،

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) في (أ): مع أنه اندكاك.

(٤) بحار الأنوار: ٨٧/٣٤٤.

(٥) مشارق أنوار اليقين: ٣١٨، فصل ١٥٠، من خطبة له عليه السلام يعرف فيها نفسه.

(٦) في (ب): ومن خطبة له.

أنا مورق الأشجار، أنا مونع الثمار، أنا مفجر العيون، أنا مجري الأنهار، أنا خازن العلم، أنا طود الحلم، أنا أمير المؤمنين، أنا عين اليقين، أنا حجة الله في السماوات والأرض، أنا الراجفة، أنا الصاعقة، أنا الصيحة بالحق، أنا الساعة لمن كذب بها، أنا ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه، أنا الأسماء الحسنى التي أمر أن يدعى بها، أنا ذلك النور الذي اقتبس منه الهدى، أنا صاحب الصور، أنا مخرج من في القبور، أنا صاحب يوم النشور، أنا صاحب نوح [ومنجيه]، أنا صاحب أيوب المبتلى وشافيه، أنا أقمت السماوات بأمر ربي، أنا صاحب إبراهيم، أنا سر الكليم، أنا الناظر في الملكوت، أنا أمر الحي الذي لا يموت، أنا ولي الحق على سائر الخلق، أنا الذي لا يبدل القول لدي، وحساب الخلق إلي، أنا المفوض إلي أمر الخلائق، أنا خليفة الإله الخالق، أنا سر الله في بلاده، وحجته على عباده، أنا أمر الله والروح، كما قال سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1]... إلى أن قال عليه السلام: أنا المتكلم بكل لسان، أنا الشاهد لأعمال الخلائق في "المغارب والمشارق"[2]، أنا محمد صلى الله عليه وآله ومحمد أنا، أنا المعني الذي لا يقع عليه اسم ولا شبه، أنا باب حطّة، ولا حول ولا قوة إلّا بالله العلي العظيم» انتهى.

"إياك وأن تزل قدمك من استماع هذه الكلمات، لأن المقام لا يقتضي إلّا الاختصار والإشارات، ولا تتوهم المنافاة مما تلونا عليك سابقًا"[3].

اعلم[4] أن الأولى إشارة إلى الوجود الحق، والثانية إلى المطلق،

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

(٢) في المصدر: المشارق والمغارب.

(٣) ما بين " " ليس في (أ).

(٤) ليست في (ب).

والثالثة إلى المقيد؛ لأنه لا فرق بينها[١] وبين سائر العنوانات الواقعة على المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان.

تحقيق فيه تنقيح الفرق بين كلام الله تعالى والحديث القدسي:

هو أن الكلام لفظه ومعناه من الله تعالى.

وأما الحديث القدسي: فمعناه من الله ولفظه من الولي المطلق بإعانته تعالى، مع أن المتكلم بوصف التكلم في كليهما هو الولي الحق والنبي المطلق ﷺ، فيصح حينئذ أن يقال: إن كليهما من الله تعالى، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[٢].

وبالجملة: الله تعالى أوجد الكلام لفظيًا كان أو نفسيًا على لسانهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ لأنهم محل الإيجاد، وبهم ملأت السماوات والأرض.

[معنى نزول الملائكة على أهل العصمة]:

ويعني نزول الوحي إليهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ أن الملائكة يأخذون عن يمينهم ويوصلون إلى شهادتهم، ويستمدون من بواطنهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ويبلغون إلى ظواهرهم، فما وصل ونزل إليهم إنما هو منهم إليهم، كيف لا، وإن الملائكة جميعًا خدامهم، خلقت من شعاعهم، بل من أشعة شعاعهم، فكيف يمكن أن يتصور في عالم الخلق مرتبة أعلى من مراتبهم، فكل الخلائق لأجل رتبتهم خلق، كما قال ﷺ: «نحن صنائع الله؛ والناس بعد صنائع لنا».

[فيما اصطلح عليه الحكماء من النشوء والتخلق ومناقشتهم]:

قالَ: ـ دام ظلّه العالي ـ: (وأمَّا ما اصطلح عليه المتقدمون والحكماء،

---

(١) أي: الفقرة الأولى، وهي قوله تعالى: (كنت كنزًا مخفيًا) منه.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

من أن الأب هو الصورة، والأم هي المادة، وأن الصورة إذا نكحت المادة تولد عنهما الشيء، توهم منهم أن النشوء والتخلق في بطن المادة فهي الأم، فبعيد من جهة المناسبة) إلخ.

أقولُ: أي: المناسبة في كلام الأئمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ لأن كلماتهم مشحونة على خلاف ما توهموه وزعموه.

منها: قول الصادق عليه السلام: «إن الله خلق المؤمن من نوره، وصبغهم في رحمته، [وأخذ ميثاقهم لنا بالولاية]، فالمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه؛ أبوه النور، وأمه الرحمة»(١).

ومنها: ما روي عن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام ـ ما معناه ـ: «أن الإنسان خلق من أربعة عشر شيئًا، أربعة من أبيه، وأربعة من أمه، وستة من الله، فالتي من الأب العظم والمخ والعصب والعروق، والتي من الأم اللحم والدم والجلد والشعر، والتي من الله الحواس الخمس والنفس» الحديث.

ولا يخفى أن ما من الأب أقوى مِمَّا من الأم، فيكون الأب أقوى من الأم.

وما قالوا بأن الصورة عبارة عن جهة الفعلية والمادة عبارة عن جهة القبول، فما به الشيء بالفعل أقوى مما به الشيء بالقوة، ليس بصحيح؛ لأن هذا الكلام إنما يجديهم نفعًا لو قالوا باستقلال المادة من غير صورة، وهذا ينافي التلازم بينهما، فإن قيل لهم أن يلتزموا ذلك، بل لهم القول بأن مادة الشيء حين قبول تفعل الصورة، فليس بينهما الانفكاك والتراخي.

---

(١) يراجع بصائر الدرجات: ١٧٣، باب ١٢ ما أخذ الله ميثاق المؤمنين لأئمة آل محمد (صلوات الله عليهم أجمعين) بالولاية وخلقهم من نوره وأصبغهم من رحمته وينظرون بنور الله، حديث رقم (١/٣٢٥).

قلنا: فعلى هذا لا حاجة إلى فعل الصورة؛ لأن القابل لو[١] لم يفعل لما كان قابلًا، فكل قابل فاعل من غير عكس، فأي حاجة إلى الصورة وفعلها[٢]؟

وأيضًا لوكان الأمر كما يقولون ـ وليس كما يقولون ـ يلزمهم مفاسد كثيرة، منها:

إن الشقي والسعيد كل واحد منهما مركب من المادة والصورة، فلو كانت المادة قابلة، ومن البديهيات الأولية أن الإيجاد إنما هو على حسب القوابل، فعلى هذا[٣] يلزم أن يكون التفاوت في الوجود، وهو النور الذي ليس فيه التفاوت، فيجوز أن يُخْلَقَ القابل للشقاوة سعيدًا والقابل للسعادة شقيًا، وهذا مناف للحكمة؛ لأن الحكيم تعالى شأنه يخلق الأشياء على ماهي عليه، و[هذا] مخالف لقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ﴾[٤]. ولقوله عليه السلام: «الشقي شقي في بطن أمه والسعيد من سعد فيه»[٥].

ومنها: إن المادة هي الوجود، وهو النور الذي [هو] أقرب من الصورة إلى المبدأ، ولا ريب في أن الأقرب يكون أقوى من الأبعد، فلو كان الأمر كما يقولون يلزم العكس، وهذا مما لم يقل به عاقل.

ومنها: أن كلًا من الجنس والفصل إنما هو من الأجزاء الذهنية، وهما منتزعان من الأجزاء الخارجية، وهي المادة والصورة على ما هو المذكور في كتبهم، فلو كانت المادة قابلة والصورة فاعلة فالمنتزعة عنهما أيضًا

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) سورة الملك، الآية: ٣.
(٥) التوحيد: ٣٥٦، رقم الحديث (٣)، منه: «الشقيّ من شقي في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أُمّه».

كذلك، وإذا كان كذلك يلزم أن يكون الجنس قابلًا، فحينئذ لا يخلوا إمَّا أن تكون حيثية القبول عين ذاته، أو زائدًا على ذاته.

فإن كان الأوّل يلزم أن يكون ذات واحدة من جهة واحدة مقتضيه لأمور مختلفة، وهذا ليس بصحيح عندهم.

وإن كان الثاني[1] فيلزم خلاف الفرض؛ لأن الجنس من حيث هو جنس وجزء واحد ليس فيه تعدد، بل ليس له تحقق إلّا بعد انضمام الفصول.

وبالجملة: ما قالوا ليس إلّا رجمًا بالغيب، والحق هو المستفاد من كلام الأئمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ من أن المادة وهي الأب وهي الفاعلة، والصورة هي الأم وهي القابلة، وحينئذ ينفتح من هذا الباب ألف باب، وبه يتمسك إلى طريق الصواب والثواب.

وبكلام[2] القوم أيضًا، لأنهم قالوا: (إن الكلب إذا نزا على شاة فأتت بولد، إن كان كلبًا فحرام ونجس العين، وإن كان شاة فحلالًا وطاهر العين)، فلو كان الحكم متعلقًا بالمادة لم يتوقف على التوليد، بل قبله لا بد من الحكم على ما هي عليه.

ثم إن المناسبة بين الألفاظ ومعانيها مما لا بد منها.

[ضعف إطلاق الأب على الصورة والأم على المادة]:

فعلى هذا يصح أن يقال: معنى الكلام هكذا، إطلاق الأب على الصورة والأم على المادة بعيد؛ لأجل عدم المناسبة بينهما وبين معنيهما، ضرورة أن المادة هي النور، وهو الوجود، وهو لكونه أقرب بالمبدأ، أقوى وأشد من الصورة التي هي الماهية، وهي جهة الإنيه والظلمة، فالمناسب لها الثاني، كما أن المناسب للأول هو الأوّل، لأن ما من الأب أقوى وأشد

---

(١) أي كون حيثية القبول زائدة عن ذات القابل.

(٢) (عطف على كلام الأئمة).

ممّا من الأم، فيكون الأب أقوى، فالمناسب له هو المادة، كما أن المناسب للأم هو الصورة. وهذا ظاهر لمن له حظ بالمعارف الحقية.

[تعريف المادة والصورة يدفع توهم الحكماء]:

وأيضًا: المادة عبارة عن الفيض الصادر عن المفيض، والصورة عبارة عن حيثية القبول، وهو جهة الانفعال، فالأوّل موجود بالإيجاد الذي هو الفعل، والثاني موجود بنور الإيجاد، فهو بالنسبة إليه كنسبة الظل إلى النور، والشعاع إلى المنير، والأثر إلى المؤثر، والتابع إلى المتبوع، والصفة إلى الموصوف، إلى غير ذلك. ولا شبهة في أنها بالنسبة إليها كالواحد من سبعين، كما هو شأن جميع الآثار والصفات. فكيف يصح أن يقال ما قالوا وتوهموا: من أن المادة هي جهة القبول، والصورة جهة الفعل. وإذا تدبرت وتأملت[1] بما قررنا ظهر لك أن الأمر على عكس ما زعموه.

[رد إشكالية الواضع في نقض ما تقدم من تحرير المصطلحات]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (بل ربما يقال: أن ذلك ليس باصطلاح، وإنما الواضع للغة العربية وهو الله سبحانه وتعالى وضع ذلك كذلك).

أقولُ: لما أفاد فيما سبق آنفًا أن إطلاق المادة على الأب والصورة على الأم، بناء على الاصطلاح الصواب ـ إذ به ينفتح كل باب ـ أراد أن يذكر أن هذا ليس من الاصطلاح، لأن المتبادر من الاصطلاح أن يكون الواضع للغة العربية غير الله، وليس كذلك، بل الواضع لذلك ـ كذلك ـ هو الله تعالى لا غير، فكلمة **(بل)** في قوله: **(بل ربما يقال)** للإصرار. فأحسن التأمل، حتى لا يصدر منك الاضطراب.

قالَ: ـ دام ظلّه العالي ـ: (فإذا ظهر لك ما قررنا سابقًا).

---

(١) ليست في (أ).

أقولُ: إشارة إلى ما مر، من أن الشيء إنما[١] يكون شيئًا لتعلق المشيئة بوجوده حين التعلق، والإرادة بعينه كذلك، فإذا سلمت ذلك بذلك الأمر من غير استدلال ولا اختلال، وانكشف عندك حقيقة الحال، من أن المادة التي هي الوجود، والنور أقوى من الصورة التي هي الماهية والظلمة، بل نسبتها إليه نسبة التابع إلى المتبوع، وهكذا.

[على فرض التسليم للخصم في مُدعى الواضع]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولو سلمنا أن ذلك ليس من أصل وضع اللغة).

أقولُ: يعني أنا أولًا لا نسلم ذلك، بل نقول: إن الواضع للغة العربية هو الحقّ تعالى لا غير، ولو سلم فنقول: الاصطلاح المناسب للواقع ونفس الأمر، الملائم لكلام الإمام عليه السلام، "المشابه لكلمات العلماء ذوي الاحترام"[٢] أولى وأنسب المعنى بالمرام.

تحقيق فيه توضيح[٣]:

[في بيان الأدلة العقلية والنقلية المثبتة بأن الواضع هو الحق تعالى]:

تخصيص الوضع بلغته العربية دون غيرها، إنما هو بواسطة أن تدوين العلوم أكثرها عليها، وإلا فالواضع لكل لغة ليس إلّا هو تعالى، ولنا في هذا المقام أدلة عقلية ونقلية.

أمَّا العقلية: فلأن الأشياء لما كانت بعدما لم تكن وكانت معانيها متمايزة، تمايز الأمطار الواقعة على الماء، والمداد الثابتة في الدواة، فلا

---

(١) في (أ): أن.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) في (أ): توضيح.

بد من التمايز في الاعتبار. وهذا لا يمكن إلّا بأن يجعل ويخلق لكل واحد جوهرًا كان أو عرضًا، جنسًا أو نوعًا، صنفًا أو شخصًا، اسمًا أو رسمًا، حتى به يتحقق امتياز كل عن كل[١]، وإلا فيلزم أن لا تترتب فائدة معتدًا بها عليها ـ تعالى الله ربنا عن ذلك علوًا كبيرًا ـ وليس للواضع معنى إلّا هذا.

وأمَّا النقلية: فلقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾[٢]، ولقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[٣]، وليس لأحد شك في كون الألفاظ من الأشياء، فهو تعالى خالقها وواضعها لمعاينة الغير المتمايزة في الخلق الأول، قال الله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ الآية[٤].

ثم اعلم أن الاستشهاد بالآية الأولى بحسب معناها الظاهر ظاهر.

وأمَّا بحسب التأويل ذكر[٥] في (تفسير العسكري عليه السلام)، إن الحسين ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ قال لأصحابه بالطف: «أَوَلا أحدثكم بأول أمرنا وأمركم معاشر أوليائنا ومحبينا، والمعتصمين لنا، ليسهل عليكم احتمال ما أنتم له معرضون؟ قالوا: بلى يا بن رسول الله.

قالَ: إن الله لما خلق آدم وسواه وعلمه أسماء كل شيء وعرضهم على الملائكة، جعل محمدًا وعليًا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام أشباحًا خمسة في ظهر آدم، وكانت أنوارهم تضيء في الآفاق من السماوات والحجب

---

(١) ليست في (ب).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٣ إلى ٣٣.

(٣) سورة الرعد، الآية: ١٦.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

(٥) ليست في (أ).

والجنان والكرسي والعرش، ثم أمر الله الملائكة بالسجود لآدم تعظيمًا له وأنه قد فضله بأن جعله وعاء لتلك الأشباح التي قد عم أنوارها الآفاق.

فسجدوا إلّا إبليس أبى واستكبر أن يتواضع لجلال عظمة الله تعالى، وأن يتواضع لأنوارنا أهل البيت، وقد تواضعت لها الملائكة كلها، فاستكبر، وترفع، وكان بإبائه ذلك وتكبره كان من الكافرين»[١] انتهى كلام الملوك، وفيه أيضًا تصريح في المدعى لمن وعى. فتأمل.

قول إشراقي:

تمايز المسميات في الأعيان والموجودات في الأكوان بحسب الشهود والعيان، إنما هو باعتبار الأسماء والصفات، وهم أعم من الألفاظ وغيرها من الآثار، فكما يعرف الأشياء بها كذلك يعرف بواسطة الأسماء المعبرة عنها بالألفاظ من غير فرق.

[بيان المراد من تعليم آدم للأسماء ومناقشة من خصها بحقائق الجبروت]:

فمن حصص الأسماء بالحقائق الكائنة في عالم الجبروت، حيث قال[٢] في تفسير الآية الشريفة بعدما نقل عن (القمي): ([وفي تفسير الإمام] عن السجاد ـ صلوات الله عليه وعلى آبائه وأبنائه وأمه ـ: [علمه أسماء كل شيء. وفيه أيضًا: أسماء أنبياء الله، وأوليائه. وعتاة أعدائه].

أقول: تحقيق المقام والتوفيق بين روايتي الإمام يقتضي بسطًا من الكلام. وذكر نبذ من الأسرار.

فنقول وبالله التوفيق: ليس المراد بتعليم الأسماء تعليم الألفاظ الدالة[٣]

---

(١) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ١٨١، رقم (١٠١).

(٢) الملا الفيض الكاشاني في تفسير الصافي: ١٦٢.

(٣) في (ب): والدلالة.

على معانيها فحسب، كيف وهو يرجع[١] إلى تعاليم اللغة، وليس هو علمًا يصلح لأن يتفاخر به الملائكة ويتفضل به عليهم، بل المراد بالأسماء: حقائق المخلوقات الكائنة في عالم الجبروت، المسماة عند طائفة بالكلمات، وعند قوم بالأسماء، وعند آخرين بالعقول.

وبالجملة: أسباب وجود الخلائق وأرباب أنواعها التي بها خلقت وبها قامت، وبها رزقت، فإنها أسماء الله تعالى؛ لأنها لا تدل على الله بظهورها في المظاهر، دلالة الاسم على المسمى، فإن الدلالة كما تكون بالألفاظ كذلك تكون بالذوات من غير فرق بينهما فيما يؤول إلى المعنى، وأسماء الله لا تشبه أسماء خلقه، وإنما أضيف في الحديث تارة إلى المخلوقات كلها، لأنها كلها مظاهرها التي فيها ظهرت صفاتها متفرقة، وأخرى إلى الأولياء والأعداء؛ لأنهما مظاهرها التي [فيها ظهرت] صفاتها مجتمعة، أي ظهرت صفات اللطف كلها في الأولياء، وصفات القهر كلها في الأعداء).إلخ.

فهو بِلا مخصص على أن في أجزاء كلماته تدافع؛ لأن كلمة (فحسب) في قوله: (ليس المراد بتعلم الأسماء تعليم الألفاظ، والدلالة على معانيها فحسب)، تدل على أن الأسماء أعم من الألفاظ وغيرها من الحقائق والصفات والآثار.

وكلمة (كيف) في قوله: (كيف وهو) إلخ. تدل على أن المراد ليس تعليم الألفاظ كما صرح بقوله: (بل المراد) إلخ.

فإن قلت: مراده في الأول إنما هو بنظر الظاهر وفي الثاني بنظر التحقيق فما من منافاة.

قلنا: فإذا كان كذلك يلزم فساد آخر، وهو أن يقال: إن الله تعالى إذا علم آدم الأسماء كلها، وهي بنظر التحقيق عبارة عن حقائق المخلوقات

---

(١) في (أ): وهو له يرجع.

وذوات الموجودات، سواء كانت من الأسباب أو من المسببات والمفروض أن في تعليم الألفاظ الدالة على المسميات لم يتحقق التفاخر والتفضل، فحينئذ لم يبق شيء حتى أظهره على الملائكة، فما معنى قوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[١].

فالحق أن يقال: أن المراد بتعلم الأسماء لآدم عليه السلام أعم من تعليم الألفاظ الدالة على معانيها، ومن غيرها من الحقائق والذوات والصفات والآثار، ثم بعد هذا التعليم عرض الله تعالى المسميات، وهي المعاني المتمايزة والحقائق المختلفة والموجودات المتأصلة القائمة بالقيام الصدور المستهلكة في عظمة الله تعالى على الملائكة، ﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآۖ﴾ الآية[٢].

ثم اعلم[٣] أن الأسماء في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾، هي الألفاظ الدالة على المدلولات التي هي الصفات، وهي الذوات أسبابًا كانت أو المسببات بخلافها في الأولى، لأنها عامة شاملة لكليهما. فبعد الحزم والتوقير في هذا المقام انكشف لك[٤] الحال من غير اختلال، فلا حاجة إلى الاستدلال وإطالة الأقوال.

فعلى هذا نقول: وجه إضافة الأسماء في الحديث الذي نقله تارة إلى المخلوقات كلها، وتارة إلى الأولياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ إنما هو من قبيل ذكر الخاص بعد العام، "وهذا شائع"[٥].

قول إلزامي: كفاك قولهم من أن الواضع هو الله تعالى، كما هو الحق،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣١.
(٢) سورة البقرة، الآيتان: ٣١ ـ ٣٢.
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) ما بين " " ليست في (أ).

فحينئذ ينهدم بنيان ما قرره من أن تعليم الألفاظ (يرجع إلى تعليم اللغة، وليس هو علمًا يصلح لأن يتفاخر) إلخ.

فإن قلت: هذا في أسماء الأجناس والأنواع والأصناف مسلّم، وأمَّا في الأعلام الشخصية فغير مسلّم.

قلنا: معنى كون الواضع في الأعلام هو الله تعالى هو أنه تعالى جعلها صالحة لها، والتمايز إنما هو في القيودات، كزيد بن عمر، وزيد بن خالد.

وبالجملة: ليس الواضع للغات ـ عربية كانت أو عجمية، سريانية[1] كانت، أو يونانية إلى غير ذلك ـ إلّا الله تعالى اسمه، وفي هذا الكلام سر خفي، كما هو الحق عند أهله.

[المراد بالخلق في الظاهر والباطن]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (والتخلق والتقدير ظاهرًا وباطنًا إنما هو في بطن الأم) إلخ.

أقولُ: التخلق والتقدير[2] الظاهري عبارة عن اللحم والدم والجلد والشعر.

وأمَّا الباطني فهو الحكم الجاري عليه من الإيمان والكفر مثلًا، ومن الحلال والحرام، والشقاوة والسعادة إلى غير ذلك.

ثم اعلم أنه ليس المقصود أن الأب وكذا الأم مستقلّان بالنسبة إلى ما استند إليهما، بل المراد أن نطفة الأب بعد الامتزاج بنطفة الأم تكون آلة لإيجاد الأشياء المذكورة، كما أن نطفة الأم أيضًا كذلك.

وأمَّا الأشياء المستندة إلى الله تعالى فليست بهذه المشابهة؛ لأنها ما

---

(١) في (أ): سريانية أو عبرانية.

(٢) ليست في (أ).

أخذت من شيء، بل خلقها الله تعالى لا من شيء بخلاف الأربعة الأول والآخر؛ لأن كل واحد منها أخذت من نطفة كل منهما.

في هذا الفرق اندفع ما يقال من أن هذه الستة المستندة إلى الله تعالى إن لم يكن للنطفة مدخلية فيها فهو كما ترى؛ لأن كلما كان ألطف فهو كامن فيها، ضرورة أن الأقوى رتبة وأعلى درجة لاحق بها وإن كان سابقًا أيضًا، فعلى هذا لابد أن تكون للنطفة مدخلية لإيجاد هذه الأشياء الستة أيضًا، فلا فائدة لتخصيص بعضها بها دون بعض.

وبعبارة أخرى: النطفة ليست بالنسبة إلى الستة المذكورة شرط لظهورها.

وأمَّا بالنسبة إلى الثمانية المسطورة فليست كذلك، بل كل واحد منها مخلوق من كل جزء منها، فالفرق بيّن، والأمر فيه هين.

[المترتب على أصالة المادة وفرعية الصورة]:

ثم اعلم أنه لما ثبت وتقرر[1] أصالة المادة وفرعية الصورة، فما منها خلق، كالأشياء الأربعة المذكورة مثلها في الأصالة بالنسبة إلى ما من الصورة، وهي الأربعة المسطورة، فكما أن الصورة خلقت من فاضل إيجاد المادة ومتفرعة عليها فكذا ما منها بالنسبة إلى ما منها، فعلى هذا الأشياء المخلوقة من الصورة متعلقة مما خلقت من المادة لتعلّقها بها.

فإلى الأوّل أشار بقوله: **(كالمادة)**، ثم عللها بما ترى، وإلى الثاني بقوله: **(كالأم)**.

ثم علل بقوله: **(فإن)** إلخ، وفيه تصريح وتوضيح[2] بأن ما منها من متفرعات ما من المادة ومتعلقاتها، كما أنها نفسها كذلك، فقوله: **(يتعلق بما من الأب)** خبر بعد خبر **(لأن)**، وهذا ظاهر.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

وأمَّا قوله: **(كالصورة تتعلق بما من المادة)**.

أقولُ: يحتمل أن يكون كلمة (ما)، و(من) زائدتين، وحينئذ صار[(١)] المعنى هكذا، كما أن الصورة متعلقة وحالة في المادة كذلك ما منها بالنسبة إليها.

ويحتمل عدم زيادتها، فحينئذ تكون الجملة الثانية وهي قوله: **(تتعلق بما من المادة)** خبرًا **(لأن)**، في قوله: **(فإن ما منها ظاهر المولد)** إلخ، "فعلى هذا **(ظاهر المولود)** إلخ"[(٢)] بيان لاسم (أن)، وقوله: **(يتعلق بما من الأب)** صفة لظاهر المولود. وقوله: **(كالصورة)** لمجرد التشبيه، فحينئذ تقدير الكلام هكذا: **(فإن ما منها)** إلخ، **(كالصورة تتعلق بما من المادة بحلولها)**، أي بحلول ما من الصورة، وهي: اللحم، والدم، والجلد، والشعر.

(فيها) أي في ماهية المادة، وهي: العظم والمخ، والعصب، والعروق.

وبالجملة: ما من الصورة وما من المادة، كالمادة في الأصالة، والتبعية وفي القوة والضعف وفي المجعولية أيضًا. هذا.

[دفع توهم تعلق الحكم بالمحل]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (لكن لما كان التخلق الذي هو التصوير إنما يكون في بطن الأم، والأحكام لا تعلق لها بنفس المادة وإلا لتساوت) إلخ.

أقولُ: لما كان للمتوهم أن يتوهم أن الحكم لا بد أن يتعلق بالمحل، لأن الحال به صارت متحققة، فالأحكام موكولةٌ إليه، ولأنهما في الخارج متّحدان، فدفع هذا التوهم بقوله: **(لكن لما كان)** إلخ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

اعلم[١] فليس معنى التصور في هذا المقام الإدراك كما هو المعروف، بل المراد به[٢] قبول الصورة[٣]، وهي عبارة عن الشقاوة والسعادة.

وعن هيئة السرير، والصنم، ولا شك في أن الخشبة قبل الصفة ما كانت إلّا مع الصفة[٤] صارت حسنة أو قبيحة، فهي على حسب قبولها[٥] صارت شقيةً أو سعيدة، وهذا معنى قوله عليه السلام: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد فيه»[٦]، فالقابل هو الصورة، وهي الماهية، والظلمة التي هي جهة الإنيه، فهي الفاعلة لفعل الفاعل.

والمراد به الوجود، وهو النور، وهو الفيض الصادر عن ماء الوجود، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[٧].

فلو كانت الأحكام متعلقة بنفس المادة فما معنى قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[٨]، فلا معنى لتعلقها بها مع متعلقة بالصورة، وهي الطينة، وهي منشأ التمايز ومحل الاختلاف، وإليه أشار ـ النحرير المتبحر ـ بقوله: **(كانت الأحكام)** إلخ، فهذه جواب الكلمة **(لما)** في قوله: **(لكن لما كان)** إلخ.

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (ب): قبول الصورة، ما يشعر به التخلق.
(٤) في (ب): إلّا هي، فبعدما صنعت.
(٥) ليست في (أ).
(٦) يراجع التوحيد: ٣٥٦، رقم الحديث (٣).
(٧) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.
(٨) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

تحقق إشراقي:

[في إثبات الماهية الأولية والثانوية لممكن الوجود]:

لكل موجود من الموجودات الإمكانية ماهية أولية وثانوية أيضًا.

بيان الكلام يقتضي بسطًا وذكر الأسرار.

اعلم أن للوجود المطلق المعبر عنه عندنا بعالم السرمد وعالم المشيئة إلى غير ذلك، وعند الآخرين نسبة[١] ما لحق المخلوق به وبالوجود المنبسط على هياكل الموجودات، تعلقات إلى المتعلقات، ووجوهات إلى المشاءات، فحين التعلق لها مراتب متفاوتة ومقامات متمايزة، كما سبقت إليه الإشارة، فإذا تعلق الفعل بالكون، أي بوجود[٢] المكون يسمى بالمشيئة وبالعين، أي ماهية المكون يسمى بالإرادة، وهذه هي الماهية الأولى التي بها يتحقق الوجود في الذر الأول، فهي الشرط للتحقق لا للظهور، وبالحدود التي بها يظهر المكون بعد القضاء والإمضاء يسمى بالقدر، أي الهندسة الإيجادية، وهذه هي الماهية الثانوية التي هي الصبغ للوجود بحسب الشهود، وهي المشار إليها بقوله عليه السلام: «وصبغهم في رحمته»[٣]، هذا إنما هو بنظر الدقيق والتحقيق[٤].

وأمَّا بنظر أدق، فنقول: بعد تعلقه بالحكم المعبر عنه بالقضاء تتحقق الماهية الثالثة، وبالإظهار المعبر عنه بالإمضاء الماهية الرابعة، وما من منافاة[٥]، فإذا

---

(١) ليست في (ب).

(٢) في (ب): وجود.

(٣) بصائر الدرجات: ١/١٧٣، باب ١٢ ما أخذ الله ميثاق المؤمنين لأئمة آل محمد (صلوات الله عليهم أجمعين) بالولاية وخلقهم من نوره وأصبغهم من رحمته وينظرون بنور الله، حديث رقم (١/٣٢٥).

(٤) ليست في (أ).

(٥) في (أ): إضافات.

توفرت[١] وتدبرت بهذا التحقيق "الذي يطفح منه التدقيق"[٢] علمت سابقيّة الماهية الأولى بالنسبة إلى الثانية، وعدم تلازمهما أيضًا، ضرورة أن الأولى متحققة في الخلق الأول من غير وجود الثانية، وإن كان هناك حدودًا لكنها حدود معنوية، فليس فيه تمايز صوري.

نعم، التمايز المعنوي موقوف على الحدود المعنوية، وأين هذا من ذاك، فالماهية الثانوية التي هي الصبغ للوجود، وشرط لظهوره إنما هي في الخلق الثاني.

والمراد به الذر الثاني، وبها يتميز الشقي عن السعيد، والصنم عن السرير، والكلب عن الخنزير.

تمثيل فيه توضيح:

المداد الذي في الدواة هو بمنزلة الخلق الأوّل، وليس فيه تمايز إلّا بحسب المعنى، كالأمطار الواقعة على الماء، ولكن بعد الهندسة الإيجادية التي هي عبارة عن الكتابة تظهر الشقاوة والسعادة، فهي عبارة عن الاعوجاج والاستقامة على ما هي عليه.

نعم ما قيل:

اترك العينين أن تَضُمُّهُمَا واتبَعِ العينَ مع الفتح فما
أنْ ترىْ في فَتْحِها إلّا الهُدى ومعَ الضمّ هما أصلُ العَمَىْ

وكذلك الخشب، قبل العمل إنما هو بمنزلة الذر الأول، إذ ليس فيه صورة السرير أو الصنم.

ولمَّا كان مركبًا من الوجود والماهية فله الاختيار لمقتضى كل واحد منهما، فلو مال إلى مقتضى الوجود بالذات صارت الماهية تابعة ومجبورة

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

ومقهورة، فحينئذ يتحقق ويظهر بالصورة الحسنة، فهي صورة السرير مثلًا، ولو مال إلى مقتضى ضده بالذات صار الأمر بالعكس، فحينئذ تظهر بالصورة السيئة والقبيحة، فهي صورة الصنم، وهذا التمايز والاختلاف إنما هو في القدر والهندسة الإيجادية، فهذا بمنزلة الذر الثاني، قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1].

[الماهية الأولى هي انفعال وقبول الإيجاد]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (لأن الماهية الأولى شرط لتحقق الوجود في الخلق الأول قبل التكليف).

أي قبل تكليف الثاني، وإلا ففي الخلق الأوّل أيضًا تكليف، لكن لما كان المصطلح هو الثاني أطلقه وأراد منه إياه.

ثم اعلم أن المراد من الذر الأوّل، أوّل وجود من المقيدات، وهذا أيضًا بحسب الاصطلاح وإلا فقبل هذا المقيد وجود مطلق، فهو عبارة عن آدم الأكبر، ففيه أيضًا تكليف، فهو الذر الأوّل في الحقيقة، ولما كانت «العبودية جوهرة كنهها الربوبية»، فلا بد أن يكون فيه الذر الثاني إلّا أنه لبساطته كان عين الأوّل.

تحقيق فيه توضيح:

الوجود على قسمين: وجود شرعي، وشرع وجودي.

فالأوّل: هو الوجود المنتظم المحكم على وفق القانون، بحيث لا يشوبه نقص.

وهذا القسم قد يعبر عنه بالوجود التشريعي، وبالتكوين التكليفي أيضًا.

والثّاني: هو العمل الموجب للوجودات الأخروية التي لا زوال لها. وهذا قد يعبر عنه بالتشريع الوجودي، والتكليف التكويني أيضًا.

---

(١) سورة فصلت، الآية، ٥٣.

ولا شك في أن الأوّل مقدم على الثاني بحسب الظهور، ومؤخر عنه بحسب الواقع.

أمَّا الأوّل: فلأن الإنسان مالم يوجد في هذا العالم لم يكلف بالأعمال والأفعال[١]، فبعدما وجد صار مكلف.

وأمَّا الثّاني: فلأنه على حسب[٢] عمله خلق ووجد، ضرورة أن العمل عبارة عن قبول الفيض حين الإيجاد.

ولـمَّا كلفوا في عالم الذر بقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[٣]، فأجابوا بقولهم: ﴿بَلَىٰ﴾، فقبولهم في الحقيقة عبارة عن صورهم، فعلى حسب إجابتهم خلقوا في الذر الثاني، فهي عبارة عن أعمالهم وأفعالهم، فهي مقدمة بهذا الاعتبار عنهم مع تأخرها باعتبار الأوّل.

ولا تتوهم مما ذكرنا تقدم القابل على القبول، إذ القابل بدون القبول لم يكن قابلًا، بل القابل حين القبول كان قابلًا، فعلى هذا لا يلزم شيء من المفاسد.

ثم اعلم إن المراد بـ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، هو الفيض الصادر عن الصادر الأول، فهو الوجود، وقبولهم عبارة عن الماهية المخلوقة بفاضل إيجاد الوجود، فبانضمامهما معًا يتحقق المركب، ولكن القبول لما كان متفاوتًا جاء الاختلاف.

تنبيه:

اختلاف العبارات كقولنا: الشيء مركب من الوجود والماهية، ومن المادة والصورة، ومن ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، وقبولهم، ومن الجنس والفصل، لا

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

يدل على الاختلاف الواقع، لأن المراد من جميعها الفيض الصادر وقبوله، فإذا لاحظناها بهذا الاعتبار يتحقق الجامع بينهما، بحيث ترى مآل جميعها واحدًا، فليس فيه تكثر وتعدد إلّا بحسب الألفاظ والتعبيرات.

ثم اعلم أن مواد الأشياء خلقت من شعاع مادة أئمتنا، وصور الأشياء من شعاع صورهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ كما قال ﷺ: «أنا وعلي أبوا هذه الأمة»[١].

إياك وأن تزل قدمك من استماع هذه الكلمات؛ لأنَّ ما قررناه آنفًا من أن الاختلاف إنما هو من جهة القابل، وهو الصورة وهو الأم، وفيه شقي من شقي وسعد من سعد، لم يكن منافيًا لهذا الكلام؛ لأن أشعة صورهم تكون بمنزلة الماء الواقعة على الأصداف، وفي بطن الأفاعي[٢] أيضًا.

فهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ باب الله تعالى، الذي ﴿بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[٣]، فجميع نهايات الوجود منهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وإليهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ لأنهم «أعضاد وأشهاد» لخلق الله تعالى.

قالَ الحجة عليه السلام في دعاء كل يوم من شهر رجب: «أعضاد وأشهاد، ومناة وأذواد، وحفظة ورواد» إلخ.

فالذي خلقه من أشعة الباب صار سعيدًا من أصحاب اليمين، ومن [خلقه من] أشعة ورائه وخلفه صار شقيًا، فالصورة الإنسانية الحقيقية خلقت من أشعة الباب ظاهرًا وباطنًا، والشيطانية من شعاع وراء الباب وخلفه،

---

(١) مناقب آل أبي طالب: ١٢٦/٣، فصل في أنه المعني بالإنسان والرجل والعبد والعابد والوالد.

(٢) إشارة إلى البيت المشهور:

كقطر الماء في الأصداف درّ ... وفي جوف الأفاعي صار سُمّا

(٣) سورة الحديد، الآية: ١٣.

وهذا الباب هو الذي وقف السائلون به ويستمدون منه[١]، وإن كان هو أيضًا واقفًا وسائلًا لجناب ربه ويستمد منه تعالى، إلّا أنهم أبواب لأنفسهم، إذ ظهر الله لهم بهم، وبهم ظهر لغيرهم بغيرهم، هذا.

تحقيق:

لمَّا كان تمايز الصور للأشياء في القدر والهندسة الإيجادية إذ به تتحقق الماهية الثانوية، التي هي الصبغ في الرحمة خصصها به وإلا فالماهية الأولى أيضًا صبغ في الرحمة، إلّا أنه لم تكن منشأ إلّا لتمايز المعنوي، لا يسمى في الاصطلاح بذلك، فلعل قوله ـ دام ظلّه ـ: **(فافهم)** إشارة إلى ذاك مع ذلك.

[دفع القول باشتراك الإنسان والحيوان في الحصة الحيوانية]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فالحيوان مادة تصلح للإنسان والكلب، والصورة لمادة الإنسان الناطقية[٢]. إلخ.

أقولُ: الحيوان إن أخذ لا بشرط فهو عين[٣] في الخارج فضلًا أن يكون مادة للمركب، وإن أخذ بشرط شيء أو لا بشرط شيء، فهو لا يصلح إلّا أن يكون مادة لأحدهما فقط، بل هو عين الإنسان في الأوّل وعين الفرس في الثاني، فعلى هذا المعروف عند الناس من أن الحيوان مادة تصلح للإنسان والفرس ليس بصحيح، إلّا أن يقال: إن الحيوان بلحاظ أنه المتحرك بالإرادة القابل للأبعاد، يكون جزءًا مشتركًا بينهما، ومادة صالحة لكليهما.

---

(١) اقتباس من الدعاء: (إلهي وقف السائلون ببابك، ولاذ الفقراء بجنابك ووقفت سفينة المساكين على ساحل بحر جُودك وكرمك يرجون الجواز إلى ساحة رحمتك ونعمتك) الدعاء.

(٢) في المتن: (والصورة فهي الناطقية).

(٣) في (ب): ليس.

هذا إنما هو بنظر الظاهر وإلا ففي الحقيقة ليس كذلك، لأن الحصة الحيوانية التي للإنسان خلقت من شعاع الملكوتية الإلهية، فليس هناك فرس أو بقر حتى يشتركان معه فيها، بل لا معنى للجنسية هناك.

وبالجملة: إذا لاحظناه بنظر الظاهر، فنقول: الحيوان إذا أخذ لا بشرط يصلح أن يكون مادة للإنسان وللفرس أيضًا، فهما مشتركان فيه، والتمايز بينهما إنما باعتبار انضمام الفضول، فهي الأم التي فيها الشقاوة والسعادة.

وأمَّا إذا أخذ بشرط شيء أو بشرط لا شيء فلا يصلح أن تكون مادة أيضًا، بل هو عين الإنسان في الأوّل وغيره في الثاني، هذا هو المعروف عند العوام[1].

وأمَّا عند الخواص[2] فليس كذلك، لأن الحيوان إنما يكون جنسًا إذا كان بمعنى واحد مشتركًا في جميع الأفراد، وهذا باطل، ضرورة أن الحصة الحيوانية في الإنسان بمنزلة الجوهر وفي الفرس بمنزلة العرض، لأنها خلقت من أشعتها، فلا تجمعهما حقيقة واحدة.

وبعبارة أخرى: الإنسان خلق قبل خلق السماوات والأرض وما فيها، فهو في الحقيقة عبارة عن الحياة والشعور والإرادة، وليس هناك موجود غيره حتى يكون مشاركًا معه في الحصة الحيوانية، فكيف يمكن أن تكون الحصة الحيوانية فيهما متساوية، وبديهة العقل حاكمة بأن ما خلق من المنير أقوى مما خلق من النور، فهي في الإنسان أقوى منها في الملائكة، وفي الملائكة أقوى منها في الجن، وفيه أقوى منها في الحيوانات، وفيها أيضًا بالنسبة فهي بالنسبة إلى الجمادات.

وبالجملة: كل هذه الموجودات على هذا الترتيب، مركبة من مادة

---

(١) في (ب): العوالم.

(٢) في (ب): الحواس.

وصورة، فكما أن المواد متفاوتة بالكمال والنقص، وبالقوة والضعف، وبالذاتية والعرضية، فكذلك الصور التي "من شعاع المادة والصورة التي"[(١)] للإنسان الكامل ﷺ، ثم الملائكة خلقت موادهم وصورهم من أشعة ما خلق من الشعاع، وهكذا إلى آخر المراتب، فكيف يمكن أن تكون هذه الحصص مما تجمعها حقيقة واحدة، والحال أن بعضها بالنسبة إلى بعض ذوات وبعضها أعراض.

تحقيق:

الحياة والشعور مما لا بد منه في كل موجود من الموجودات، جوهرًا كان أو عرضًا، جنسًا كان أو نوعًا، صنفًا كان أو شخصًا، تابعًا كان أو متبوعًا، ولكن في كل على حسبه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ الآية[(٢)].

ثم اعلم أن (الأمثال) يحتمل أن تكون جمع (مثل) وهو بمعنى النظير، ويحتمل أن تكون جمع (مثل)، بمعنى الشبح وهو الظل والأثر.

وأمَّا ما كان يفيد المدعى، سيما على الاحتمال الثاني[(٣)]، لأنه المناسب له كما لا يخفى.

توضيح فيه تنقيح:

[ضرورية البرزخ بين كل نوع لامتناع الطفرة]:

لمَّا كانت الطفرة في الوجود غير معقول، فلا بد أن يكون بين كل نوعين من الأنواع برزخ.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٣) ليست في (أ).

أمَّا البرزخ بين المعادن والنباتات فهو المرجان، "لأنها شجرة لها أغصان، فلها مناسبة ومشابهة بالنباتات وبالمعادن أيضًا"[(١)].

وأمَّا البرزخ بين النباتات والحيوانات فهي النخلة، "لأنها شجرة لها مشابهة بالحيوانات، لأنها لو قطعت رأسها لما كانت فيه على ما هو عليها كالحيوانات".

وأمَّا البرزخ بين الحيوانات والإنسان فهو الطير المسمى بـ(الطوطي)[(٢)]؛ لأنه حيوان[(٣)] له شعور وإدراك[(٤)] أعلى من شعور سائر الحيوانات. وهكذا بين كل[(٥)] نوعين من الأنواع.

[الطبيعة الكلية في الإنسان]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم اعلم أن الحصة التي في الإنسان) إلخ.

أقولُ: المراد من الحصة هي الطبيعة الكلية المضافة إلى الأفراد، لأنها عبارة عن الخبر المتخذة منها المضافة إلى الأفراد كما هو المتبادر منها، لأنه بديهي البطلان، بحيث لا يحتاج إلى البيان.

ثم اعلم أنه قد أسمعتك مما سبق آنفًا ما هو المعروف عند العوام[(٦)] من الحصة الحيوانية في الإنسان وفي الكلب واحد، **(بلحاظ أن الحيوان هو المتحرك بالإرادة)** القابل للأبعاد الثلاثة.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) يذكر الدميري في كتابه (الحيوان): (الببغاء: الطائر الأخضر المسمى بالدرة، يسمع كلام الناس فيعيده، وهو الطوطي) حياة الحيوان الكبرى: ٩٦/٢ مادة (الطوطي) و١١٣/١ مادة (ببغاء).

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (أ).

(٥) ليست في (أ).

(٦) في (ب): العوالم.

وعلمت أيضًا مما تلوناه عليك حقيقة الأمر، فأراد ـ دام ظلّه ـ بعد ذكر الاحتمالات المتصورة أن يبين ما هو الحق، وإليها أشار ـ النحرير المتبحر ـ بقوله: **(فهل هما كذلك)** إلخ، على سبيل الاستفهام، فالضمير راجع إلى الحصة التي في الإنسان وفي الكلب أيضًا، وفي منهما أيضًا راجع إلى المرجع الأول، وفي استعدادها راجع إلى الصورة.

ملخص الكلام:

إن الحصة التي في الإنسان لو كانت هي التي في الكلب فحينئذ الاختلاف إنما هو باعتبار إضافة الصورة، وهذا الاحتمال مما لا يكاد يصح.

أمَّا أوّلًا: فلأنه يستلزم خلاف الحكمة، ضرورة أن الفصول التي بها يتحقق التمايز لا بد أن يكون لها مناسبة بالنسبة إلى القابل الذي هو الحصة الحيوانية، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون المناسب لها الناطق أو الصاهل.

وأمَّا ما كان يلزم أن لا يوجد في الأعيان إلّا واحد منهما فقط، بل نقول: لما كانت الحصة الحيوانية عبارة عن الحياة والشعور والإرادة، فالمناسب لهذا القابل هو الناطق لا غير، فحينئذ تقتضي الحكمة أن لا يوجد في الأعيان إلّا الإنسان، وهذا كما ترى.

وأمَّا ثانيًا: فلأنه خلاف الواقع، لأن الإنسان خلق قبل خلق الموجودات من الملائكة والجن والنباتات والحيوانات، فلا يصح أن يكون غير الإنسان مشاركًا معه في الحصة الحيوانية، ضرورة أن ما خلق من شعاع السراج لم يصل رتبة السراج من الحرارة واليبوسة[1] فضلًا عن أن يكون مشاركًا معها في القابل، وهو الوجود، ولأن ما خلق أوّلًا هو الذات وهو الجوهر، وما خلق من شعاعه، أي مادته وصورته، من شعاع مادته وصورته، هو التابع

---

(١) ليست في (أ).

وهو العرض، ونسبته إليه كالواحد من سبعين، كما هو شأن الآثار والصفات، فكيف يمكن أن يجمعهما حصة[١] واحدة، هذا.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (أم لا، بل كل حصة من حقيقة) إلخ.

أقولُ: هذا هو القسم الثاني من الاحتمالات الفاسدة "**(في نفس الأمر)**"[٢]، وقوله: **(لأن)** إلخ.

تعليل للمثبت، وهو قوله: **(بل)**، كل حصةٌ من حصصه[٣]، يعني أن تفاوت مراتب الوجود تدل على المغايرة، أي مغايرة كل حصة عن كل حصة.

ثم اعلم أن كلمة: **(كل)** في قوله: **(بل كل حصة)**، لعموم الأفراد وشمولها، فحينئذ تفيد معنىً غير صحيح، وهو أن الحصص التي في أشخاص نوع واحد مختلفة حقيقة كاختلاف[٤] الأنواع، لأنه لو كان كذلك يلزم أن يكون زيد مخالفًا لعمرو، فلا يندر حال تحت حقيقة نوعية، فلا يجمعهما حقيقة واحدة، فلا يصح قولهم من أن النوع هو الكلي المقول على الأفراد المتفقة المتحدة، ضرورة أن انضمام الفصل كالناطق مثلًا مع اختلاف الحصص في الحقيقة لا يكون منشئ لاتّحاد الأفراد، بحيث يجمعها حقيقة واحدة، وهذا مما لا يمكن إنكاره إلّا للمنكر البديهي، فلا حاجة حينئذ إلى الاستدلال، "وإطالة المقال"[٥].

فإن قيل ما ذكرتم إنما يلزم لو لم يكن تفاوت مراتب الوجود باعتبار التشكيك.

---

(١) في (ب): حقيقة.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) في (ب): من حقيقة.
(٤) (أي: كاختلاف الحصص التي في الأنواع) منه.
(٥) ما بين " " ليست في (أ).

وأمَّا إذا كان التفاوت باعتباره، فنقول: إن الحصة الحيوانية التي في الإنسان مثلًا، أقوى وأشد من التي في الفرس، وكذا في زيد بالنسبة إلى عمرو، فحينئذ مع تفاوت الحصص بحسب القوة والضعف، والكمال والنقص، والأولية وعدمها، والأولوية يجمعها حقيقة واحدة وهي المتحركة بالإرادة القابلة للأبعاد، فلا يلزم شيئًا من المفاسد.

قلنا: تفاوت مراتب الوجود لا ينحصر في المشكك حتى يجمعها حقيقة واحدة، بل منها المشكك، ومنها أشعته، أي صفاته وآثاره، ومن البديهيات الأولية أن الحقيقة الواحدة لا يمكن أن تجمع الموصوف مع الصفة، والمتبوع مع التابع، والمعروض مع العرض، وإلى هذا السؤال والجواب أشار النحرير المتبحر ـ آدام الله بقاءه ـ بقوله: (**ولا ينحصر تفاوتها في مراتب المشكك**) إلخ.

لا يقال: الأعراض أيضًا من المشكك، ضرورة أن البياض الذي في الثلج أشد وأقوى من التي في العاج، لأن التفريق في الأول أكثر من الثاني، فلا فائدة لتعرض الأعراض بعد المشكك، لأنا نقول: ذكرها بعده إمَّا من قبيل ذكر الخاص بعد العام، هذا بناء على أن الذاتيات والجواهر أيضًا مقولة بالتشكيك، وإمَّا أن يحمل العام على رأي المشكك الخاص، وهو المذكور في المتن ولا شبهة في أن الأعراض لا تنحصر فيه، كما ذكرنا. تأمل فيه، وما من منافاة.

فإن قلت: بعض الأعراض صفة وأثر لبعض، وكل أثر شابه لصفته المؤثر، فبهذه المشابهة ينبغي أن تجمعهما حقيقة واحدة لمكان المناسبة بينهما.

قلتُ: المشابهة والمناسبة باعتبار الهيئة لا يستلزم جهة الجامعة بين ذات الأثر والمؤثر، فلا يجمعهما حقيقة واحدة.

نعم، لو كانت المناسبة بين ذات الأثر والمؤثر معتبرة لوجب ذلك، وأين

هذا من ذاك، وإلى هذه الشبهة مع جوابها أشار ـ دام ظلّه العالي ـ بقوله: **(وإن قلنا)** إلخ.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (أم هما من شيء واحد، وتفاوتت الحصص بما تكتسب من الصور، لا بقابليتها واستعدادها؟).

أقولُ: الضمير المرفوع راجع إلى الإنسان والكلب، باعتبار الحصة التي فيهما، وهي الحيوانية، والمجرور في الثاني إلى تلك الحصص المذكورة. وفي الثالث إلى الصورة، لأن الاستعداد إنما هو من جانب الماهية، كما أن القبول إنما هو من جانب المادة.

ولا يخفى أن المراد من الاستعداد، الاستعداد القريب بالفعل، فحينئذ اندفع ما يقال من أن المادة لو لم تكن لها الاستعداد لما كانت قابلة.

ملخص الكلام:

وإن لم يكن موافق بالمرام، هو أن يقال: إن الحصة التي في الإنسان وفي الكلب لو فرضنا بأنهما خلقتا من شيء واحد، فلا بد من أن تسند الاختلاف والتفاوت[1] إلى الإشراقات الصادرة عن الصور؛ لأن التفاوت إمَّا أن يكون منشؤها القوابل، وهي الحصص، وأمَّا الصور، أي استعدادها، والأوّل هو الثاني، والثاني هو الأوّل، فلا بد من استنادها إلى ما تكتسب من الصور، وهو المراد من الإشراقات.

وبعبارة أخرى: لو فرضنا أن الحصتين المذكورتين مخلوقتان من مبدأ واحد، وقد كان بينهما تفاوت، فهذه إمَّا أن تستند إلى المبدأ، وهو ليس بصحيح، لأن النسبة إليهما وإلى صورهما ـ كما فرض ـ متساوية، فلا بد من استنادها إلى ما تكتسب من الصور، إذ لا شيء غيرها، فهو المنشأ

---

(١) ليست في (أ).

للتمايز الموجب لاختلاف الحصص، ونظير هذا الإشراق كثير، كاكتساب التعلم حيث كان بإلقاء رتبة المعلم، وقد لم يكن بإلقاء إلّا رتبة التقليد، فأياما كان يحصل من الاكتساب نور به يحصل التمايز، وهذا هو المراد بما تكتسب من الصور، وهذا القسم أيضًا كالقسمين السابقين في عدم الصحة.

لأنا نقول: إذا كانت الحصص التي في الإنسان وفي الفرس واحد، بمعنى إنها خلقت من مبدأ واحد ومن ذات واحدة، ولم يكن الفصول حينئذ منشأ للتمايز، فلا بد أن يكون للإشراقات أيضًا مناسبة ومشابهة بالنسبة إلى الحصص، فلما ثبت أن الحصة الحيوانية في الإنسان خلقت من حيوانية الفعل، وفصله من فصله، وصورته من صورته.

وبعبارة أخرى: وجوده من شعاع وجوده، وماهيته من شعاع ماهيته، والمفروض أنه لم يكن هناك فصل آخر حتى تحصل الإشراقات المكتسبة من الصور، فمن أين يحكم بأن تفاوت الحصص وتمايزها إنما هو باعتبار ما تكتسب من الصور، فهل هذا إلّا تهافت.

وبالجملة: لما كان ذكر هذه الاحتمالات تمهيدًا لما هو الحقّ، كما هو المعروف عند أصحاب أرباب اليقين، أراد إيراده بعدها، وإليه أشار بقولهِ ـ مد ظله العالي ـ: (**والحق في المسألة أن كل ما كان من شيء واحد منها كالحصص المتخذة من الذات الواحدة أو من العرض) إلخ.**

أقولُ: اعلم أن لفظة (ما) في (**ما كان**) إلخ، عبارة عن الحصص المتخذة من الحصة التي هي ذات أو عرض.

أمَّا الحصص المتخذة من الذات الواحدة كالحصص التي في الإنسان، فهي في الحقيقة ليست متعددة، واختلافها إنما هو باختلاف الاكتساب من الصور.

وأمَّا المتخذة من العرض كالحصص التي في الكلب مثلًا فهي أيضًا كذلك.

وبالجملة: المتخذة من الجوهر والذات غير المتخذة من غير المستقل بالذات والعرض، فالحصص التي في الإنسان غير التي في سائر الحيوان، وكل واحد منها بالنسبة إلى أفراد كل نوع، نوع مع ملاحظة الاتحاد مختلفة باعتبار الاكتساب[١] من الصور الأعمال الظاهرة والباطنة.

لا يقال: هذا هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة الأولى، لأن الاختلاف هناك أيضًا ناشئ من الاكتساب[٢] من الصور، لأنا نقول:

أمَّا أوّلًا: فلأن الحصة الحيوانية في الاحتمال الأوّل كانت مشتركة بين الإنسان والفرس، بلحاظ أن الحيوان هو المتحرك بالإرادة، وفيما نحن فيه ليس كذلك، وهذا ظاهر.

وأمَّا ثانيًا: فلأن الاختلاف وإن كان ناشئًا من الصور صادرًا عن اكتساب الحصص منها، إلّا أنه فرق بين الاكتسابين، حيث كان الأوّل باعتبار الأنواع، والثاني باعتبار الأفراد، وهذا الفرق دقيق جدًا.

فإن قلت: على[٣] ما ذكرتم من كون أفراد الإنسان بعضها بالنسبة إلى بعض متمايزة، باعتبار اكتساب الحصص من الصور مسلّم، ولكن لا نسلّم ذلك في أفراد سائر الأنواع.

قلتُ: دليل العقل بمعونة النقل يحكم بعدم الفرق.

أمَّا العقل فنقول: إن سائر الأنواع لما خلقت من أشعة الإنسان فلا بد أن يوجد فيهم حسب قابليتهم واستعدادهم ما فيه، وهذا مما لا شبهة فيه.

نعم، ما قيل: كل شيء فيه معنى كل شيء.

وأمَّا النقل، قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[٤]، [وقال

---

(١) (أي: اكتساب الصور من الحصص) منه.

(٢) (أي: من اكتساب الحصص من الصور) منه.

(٣) ليست في (ب).

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

تعالى]: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[١]، فيكون كل نوع في "من الأنواع"[٢] عالم الإمكان أمة، [لقوله]: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[٣].

وفي الحديث ما معناه: إن الأرض السبخة والماء المالحة صارت كذلك؛ لأجل عدم قبول الولاية[٤].

وبالجملة: اكتساب الحصص من الصور وهي الأعمال والأفعال الظاهرة والباطنة لا تختص ببعض دون بعض، فمن رغم التخصص فهو بلا مخصص.

ثم اعلم أن لكل واحد من الحصص والصور جهتين: الفعل والانفعال، ضرورة أن اختلاف[٥] الحصص في حالة الاكتساب، هي الصور تكون منفعلة والصور فاعلة.

وأمَّا اختلاف الصور في القابلية والاستعداد بسبب اختلاف انفعالها من الحصص وبالعكس، فكل منها فاعل من وجه ومنفعل من وجه آخر، فلا تتوهم المنافاة.

وبعبارة أخرى: الحصص باعتبار تفاوت مراتبها ومشخصاتها فاعلة، فحينئذ الصور منفعلة، وباختلاف اكتسابها من الصور بالعكس، وإلى الثاني[٦] أشار أوّلًا بقوله ـ مد ظله العالي ـ: (**واختلاف الحصص إذا كانت**

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) سورة فاطر، الآية، ٢٤.

(٤) يراجع مشارق أنوار اليقين: ٢٩٠، فصل ١٣٦ دلالة خبر الطينة على نجاة الشيعة خاصة يوم القيامة.

(٥) ليست في (أ).

(٦) (أي: كون الصور فاعلة والحصص منفعلة) منه.

من شيء واحد إنما هو باختلاف اكتسابها من الصور) إلخ، وإلى الأوّل[١] [أشار] ثانيًا بقوله: **(واختلاف الصور في القابلية والاستعداد بسبب اختلاف انفعالها من الحصص)** إلخ.

ثم اعلم إن العبارة الأوّلى إنما هي بعكس العبارة الثانية، فتدبر.

والمراد من **(المشخصات)** الأكوان الستة، "كما سبقت إليه الإشارة"[٢] وسيجيء زيادة[٣] بيان.

[التفاضل حسب كل نوع وصنف]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فتتفاضل إذا اجتمعت في الدرجات، لكنها لا تتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك الحصص).

أقولُ: **(الدرجات) عبارة عن** مراتب الأفراد، من العلم والجهل[٤]، وآلة والحلم والغضب، والقوة والضعف، والكمال والنقص[٥]، إلى غير ذلك.

و**(الحقيقة الجامعة)** يراد منها الحقيقة التي جمعت حصص كل نوع من الأنواع، ونظير هذه الحقيقة الخشب بالنسبة إلى الحصص التي في السرير والباب منه، فإنها قد تتفاوت في الشرف والخسة، كالباب للمساجد والحضرات المشرفة وللميقات، وكالصنم للعبادة ولتصوير الحيوان ليعرف، فإنها تختلف في قربها وبعدها بالنسبة إلى المبدأ المستقيم، كاختلاف أجزاء الأنوار بالنسبة إلى المنير.

---

(١) (أي: كون الصور منفعلة والحصص فاعلة) منه.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).

ولا شبهة في[١] أن الأضواء الصادرة[٢] والأنوار المنبثة إلى الأطراف تكون متفاوتة على حسب قربها وبعدها منها، "فبعضها أقوى وأشد من بعض"[٣].

ويحتمل أن يكون المراد بها جميع أفراد كل نوع من البداية إلى النهاية، يعني أن الحصص الموجودة في الأفراد دائمًا تكون معلومة لعلة، وكل معلول لا يتجاوز عن رتبته، فهذه لا تتجاوز عن رتبتها.

وإذا عرفت ما تلوناه عليك، فاعلم أن قوله: **(فتتفاضل)** إلخ، تفريع وتوضيح لما قبله.

ملخص الكلام:

وهو أن يقال: إذا كانت الحصص في أفراد نوع واحد، واحدةً في الحقيقة، وإنما الاختلاف باعتبار الاكتساب، فلابد أن تتفاوت الأفراد إذا اجتمعت في الدرجات، فهذا التفاوت هو المراد بالتفاضل، ومع ذلك ليس لتلك الحصص المتخذة من الذات والجوهر الذي هو العلة، أو من العرض الغير المستقل، كذلك أن تتجاوز مرتبتها ورتبتها، هذا.

[حصص الإنسان]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وما كان شيئين مع ما كان من شيء واحد اجتمعا في الرتبة الجامعة، كالإنسان والفرس) إلخ.

أقولُ: اعلم أوّلًا أن في الإنسان أربعة حصص: النباتية النامية، والحسية الحيوانية، والناطقة القدسية، والملكوتية الإلهية، وعلى كل واحد منها[٤]

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) ليست في (ب).

يطلق النفس المعبّر عنها بالذات، كما روي[١] عن كميل بن زياد أنه قال: سألتُ مولاي أمير المؤمنين عليه السلام أريد أن تعرفني نفسي، فقال: يا كميل، أي الأنفس تريد أن أعرفك؟ فقلت: يا مولاي، هل هي إلّا نفس واحدة، قال: يا كميل، إنما هي أربعة: النامية النباتية، والحسية الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلية الإلهية[٢]. الحديث.

لا يخفى على المتأمل من أهل اللسان، إن تفاوت هذه الذوات في الإنسان وتغاير مراتبها في الأعيان إنما هو تفاوت الإدراكات في العيان، مثلًا الحسية الحيوانية، لإدراكها أعلى من النامية، فهي بالنسبة لها كالملكوتية بالنسبة إلى الناطقة القدسية، فكل مرتبة سفلى تكون مركبًا للعالي، مخلوقة من فاضل شعاعها، تابعة لها، فهي بالنسبة إليها كالواحد من سبعين، كما هو من شأن الآثار والصفات، وإن هذه الحصص بعضها في بعض الأنواع ذاتية، و"إن كانت"[٣] هي بنفسها في نوع آخر عرضية، مثلًا: النامية في النباتات ذاتية وهي بنفسها في الحيوانات عرضية، كما أن الحصة الحيوانية الفلكية الحساسة فيها ذاتية، وهي بنفسها في الإنسان عرضية، وهكذا الناطقة القدسية، فإنها في غير المعصوم ذاتية وفيه عرضية.

وأمَّا الأخير فهو الذي يقبل صورة التوحيد، ومختص لمن له مرتبة القطبية صلى الله عليه وآله، فهي التي ما شمت رائحة العرضية في دائرة الكينونية الإمكانية، فهي الذاتية التي خلقت من فاضل أشعتها جميع ما سواها، وإذا هي توفرت بما قررناه علمت أن هذه الحصص بعضها متخذة من الذات وبعضها من العرض، وإن كان المأخوذ منه في الثاني أيضًا ذاتًا، وإن الإنسان في بعض أفراده حصتين متخذتين من شيئين، وإن الفرس مثلًا، فيه

---

(١) ليست في (أ).

(٢) الكشكول: ٢/١٦٧.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

حصة واحدة متخذة مما أخذت منه إحدى الحصتين في الإنسان من الناطقة القدسية، فهي الحصة الحيوانية الفلكية الحساسة، إذ هي في الإنسان وكذا في الفرس، مثلًا أخذ من الناطقة القدسية التي هي خلقت وأخذت من شعاع الكلية الإلهية، فالإنسان والفرس مع اشتراكهما فيها متفارقان فيما فوقهما من الناطقة القدسية، وهذا معنى قوله ـ دام ظله ـ: **(وما كان من شيئين مع ما كان من شيء واحد)** إلخ.

هذا على طبق ما سبق من أن كلمة **(ما)** عبارة عن الحصص، فحينئذ الشيئين عبارة عن الذاتيين اللتين أخذت الحصص منهما، وعلى[1] هذا القياس قوله: **(مع ما كان من شيئين)**. فتأمل.

ويحتمل أن يكون: كلمة **(ما)** في **(وما كان من شيئين)**، عبارة عن النوع، والشيئين عبارة عن الحصتين، وهكذا في الثاني، إلّا أن فيه شيء، هو عبارة عن الحصة الواحدة، وهذا الاحتمال وإن كان مناسبًا، لما ذكره من المثال إلّا أن فيه بعدًا بحسب المقال، فالرجوع إلى الأوّل "من مراعاةِ حقيقة الحال"[2]، وإنما قلنا: إن الناطقة القدسية ذاتية للإنسان، لأنه ليس له تحقق إلّا بها بخلاف الحيوانية، لأنها ليست بهذه المثابة، فلذا صارت عرضية وذاتية بالنسبة إلى سائر الحيوانات.

فإن قلت: الحصص في الحقيقة عبارة عن المواد التي تتوقف على انضمام الفصول؛ لأنها من شرائطها بحسب الظهور وتمام قابليتها، فحينئذ يلزم أن يكون كل نوع بل كل شخص؛ لاشتماله على المواد المتحصلة بالفصول المتعددة مركبات متكثرة على حسب تعددها وتكثرها، وهذا على[3] خلاف بديهية الحس.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ما بين " " ليست في (أ)، وموضعها: أولى.

(٣) ليست في (ب).

قلنا: لا بأس فيه، لأن الوحدة التي لا تنافي التكثر الواقعي، وهذا مما لا شبهة فيه، كما قال مولانا:

وَتحسبُ أنّك جرمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العالمُ الأكبرُ
وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمرُ

ثم اعلم أن حصة الحيوانية لما كانت في الإنسان عرضية ومركبًا للناطقة القدسية، فليس لها قبول صورة الإنسانية، وأمَّا في سائر الحيوانات فهي ذاتية، فلذا يقبل صور جميعها من الدواب[1] والطيور، برية كانت أو بحرية.

ولا يخفى أن لكل صورة حكمًا متعلقًا بها، من الحسن والقبح، والحلال والحرام، والطهارة والنجاسة، وغير ذلك من الأحوال[2]، فكل واحد من هذه الأحكام، المتعلق بكل واحد من الصور، المتعلق بكل واحد من الحصص متعلق به لازم له، بحيث لا ينفك عنه، مثلًا الحكم المتعلق بصورة الكلب، لازم للحصة الحيوانية المختصة له، والحكم المتعلق بصورة الشاه، لازم لحصة حيوانيتها غير منفكة عنها، وهذا معنى قول المعظم: **(ويلزم حكم الصورة تلك الحصة)** إلخ.

ولا يخفى أن هذه القاعدة ليست جارية على سبيل الكليّة، كما روي، إن كلب الكهف مع استقرار حصته الحيوانية، ليس حكم الصورة لازمًا لتلك الحصة، فلذلك بعد ذكر استقرار الحصة استثنى بقوله: **(إلا نادرًا)**.

"وأما الصورة الجامعية فلترجع إليها أسلم"[3].

قالَ ـ دام ظلّه العالي: (والمعصوم عليه السلام فيه ثلاث حصص، عرضيتان وهما ما في الإنسان، ولكنهما فيه قرتا واطمأنتا، فلا يخرجان) إلخ.

---

(١) في (ب): الذوات.

(٢) (وقد تنقسم إلى سبعة أقسام أيضًا: الأمارة بالسوء، واللوامة، والملهمة، والمطمئنة، والراضية، والمرضية، والكاملة).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

أقولُ فيه أيضًا: حصة أخرى هي النامية النباتية، كما في سائر أفراد الإنسان، فعدم التعرض لها إنما هو لظهورها، فلا تتوهم الانحصار، لأن الملحوظ في المقام هو الاختصار.

ثم اعلم وجه تسمية الحصة المختصة بالملكوتية الإلهية، إمَّا لكونها اقتباس من الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام. وإمَّا بحسب الاصطلاح، لأن الملكوت عبارة عن عالم النفوس التي هي مسبوقة بالجبروت، عالم المعاني.

ولا تتوهم مما ذكرنا من كون الملكوت عبارة عن عالم النفوس أن ملكوتنا كملكوتهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ لأن هذا مما لا يمكن، ضرورة أن من شعاع ملكهم خلق عالم جبروتنا، فكيف يصح أن يقال: إن ملكوتنا مع ملكوتهم متساوية؟

وبالجملة: عالم عقولهم ونفوسهم وأجسامهم أعلى مرتبة من "عالم جبروتنا وملكوتنا وملكنا"[(١)].

وبعبارة أخرى: عالم أجسامهم بمنزلة عالم جبروتنا "فلا تتوهم المساواة في الرتبة؛ لأن"[(٢)] المعلول المخلوق من شعاع المنير لا يصل[(٣)] أبدًا إلى مرتبته، "وهذا مما لا شبهة فيه"[(٤)].

وقيل بأن الملكوت مقدم على الجبروت، "ولو كان مقصورة مجرد الاصطلاح فلا مشاحة فيه وإلا"[(٥)] لما كان الوجود في الموجودات الإمكانية كرة، وكل كرة لا بد لها من قطب تدور عليه وتستمد منه، وإن كان هو أيضًا تدور عليه ولكن بالاستدارة الاستغنائية.

---

(١) ما بين " " ليس في (أ).
(٢) ما بين " " ليس في (أ).
(٣) في (ب): ليس له الوصول.
(٤) ما بين " " ليس في (أ).
(٥) ما بين " " ليس في (أ).

فهو في الحقيقة عبارة عن الحصة الملكوتية الإلهية، لأن جميع ذرات الوجودات تستمد منها، خلقت من أشعتها، فهو بمنزلة السراج، وذرات الوجودات بمنزلة الأشعة، فلكل واحد استدارة، إلّا أن أحدهما استغنائية والأخرى افتقارية، وهذا معنى قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (**ومرتبة القطبية للوجود**) إلخ.

وبعد التدبر والتفكر ينكشف لك "حقيقة الحال"[1] بأن العلة والمعلول لا يمكن أن يجمعهما حقيقة واحدة، فكيف يصح أن يقال بما قالوا؟ ولو قيل: إن مرادهم بما قالو مبني على ملاحظة الوحدة، لأن الجميع من مراتب الحيوان، بحيث لم يكن شيئًا منهما خارجًا عنهما، فعلى هذا ليس فيما ذهبوا [له] بأس.

قلنا: هذا مما لا يجديهم نفعًا، لأنهم زعموا وتوهموا بأنهم كانوا عالمين بحقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، إذ ليس الأمر في نفس الأمر كذلك، وإلى ذلك أشار بقوله: (**نعم**) إلخ.

وفي قوله: (**جاز**)، إشارة إلى أن هذا الاحتمال لا يفيد الوجوب، وأنهم في صدد بيان ذلك.

وبالجملة: الحصص بعضها أخذت من الذات وبعضها من العرض، فلا يمكن أن يجمعهما حقيقة واحدة، وهذا مما لا ريب فيه، وإليه الإشارة بقوله: (**إلا أنك**) إلخ.

---

(١) ما بين " " ليس في (أ).

[شرح الفائدة السادسة]

[في الإشارة إلى القسم الثالث]

[القسم الثالث: الوجود المقيد]:

ولمَّا فرغ "استاد أصحاب أرباب اليقين، الذي هو صاحب مرتبة حق اليقين"[1] من القسم الثاني "من الأقسام المذكورة ومع ما يلحق به"[2] أراد أن يذكر القسم الثالث "منها مع ما يتعلق به"[3].

فهو الوجود بشرط شيء، المعبّر عنه بالوجود المقيّد.

[مراد المصنف من الوجود المقيد]:

ليس معنى المقيّد على ما هو المعروف عند العوام، من[4] أنه هو المطلق بانضمام قيد، كيف وأن المطلق هو الفعل والمقيّد هو المفعول، وتركيب الشيء من نفسه ومن أثره غير معقول.

وأيضًا المركب من الداخل والخارج خارج، فحينئذ ليس هو بفعل ولا مفعول، بل معناه أنه مشروط بتعلق الفعل به، بالمشخصات والمعينات، وذلك التعلق غير المتعلق والمتعلِّق، ولا تتوهم أن للمتعلق وجودًا قبل التعلق، بل المتعلق حين التعلق كان موجودًا، فهو النفس الرحماني

---

(١) ما بين " " ليس في (أ)، وإنما موضعها: سلمه الله.

(٢) ما بين " " ليس في (أ).

(٣) ما بين " " ليس في (أ).

(٤) ليست في (ب).

والرحمة الكلية، وماء الحياة، فهو مع كونه شرطًا جزء في الواقع، وليس لهذا الفيض بداية ولا نهاية، فانقطاعه من كل واحد من الطرفين غير معقول، لأن في صورة الانقطاع إمَّا يلزم قدم الحادث، أو حدوث القديم، وكلاهما باطل.

بيان ذلك:

إن الوجود لو فرضناه منقطعًا من حد معين، بمعنى أن لا يكون قبله شيء[(١)]، فحينئذ إمَّا أن يكون موجده وفاعله متصلًا به، وإمَّا أن يكون بينهما فرجة وانفصال.

فعلى الأوّل يلزم إمَّا أن يكون الحادث قديمًا أو القديم حادثًا ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ وعلى الثاني يلزم التعطيل، وهذا خلاف مقتضى الحكمة.

قال الله تعالى في الإنجيل: «أيها الإنسان، اعرف نفسك، تعرف ربك، ظاهرك للفناء، وباطنك أنا»[(٢)]، فظواهر جميع الخلائق متغيرة من حالة إلى أخرى، مع أنها باقية ببقاء الله تعالى.

إياك وأن تزل قدمك من السماع [لـ]هذه المقالات[(٣)]؛ لأن المقصود ليس إلّا على عكس ما زعموه وتوهموه من أمثال هذه الكلمات، من أن ذوات الأشياء هو الله تعالى، وهذا كفر جلي وشرك غير خفي، من أن حقيقة الأشياء وذواتها مخلوقة محدثة، لم تكن ثم كانت، فهذه الذوات إنما هي بمنزلة الصور[(٤)] في المرايا المتعددة، ولا ريب في أن قوام هذه الصور إنما هو بذي الصور، بمعنى إنها قائمة به قيام صدور، وإن كان قيامها في المرايا بقيام تحقق، فلك أن تقول لصورتك في المرآة: ظاهرك للفناء وباطنك أنا، لأنّك

---

(١) في (ب): أو بعده.

(٢) يراجع مشارق أنوار اليقين: ٣٥٠، فصل ١٧٧ من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

(٣) في (ب): الكلمات.

(٤) (بيان لعكس ما زعموه) منه.

قائمة بي بقيام صدور، فكما أنّك ليس شيئًا من الصورة، بل إنك وحدة والصورة وحدها، وليس بينك وبينهما فصل ولا وصل، كذلك فيما نحن فيه.

ولمَّا كانت للصورة تغير واختلاف أحوال باعتبار القوابل، كما هو المحسوس، يجوز لك أن تقول لها: ظاهرك للفناء، وهذا معنى قوله تعالى: «اعرف نفسك، تعرف ربك، ظاهرك للفناء» إلخ.

وفي الحديث: «خلقتم للبقاء، لا للفناء»[(١)]، صريح في المدعى.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[(٢)]، لا ينافي ما قررنا، لأن المراد بالهلاك التغير والانتقال، هذا بناء على أن الضمير في وجهه راجع إلى الشيء، فحينئذ الوجه هو الذات المحدثة لا من شيء، هذا من أحد معانيه. وقد سبقت إليها الإشارة مفصلًا. هذا.

[قاعدة حكمية في نقض ما نُقِلَ عن بعض العرفاء]:

فما نُقِلَ عن بعض العرفاء من أن الفيض والوجود منقطع من جانب المبدأ، وغير متناه من جانب المنتهى غير صحيح، لأن كل ماله بداية فله نهاية، فإذًا يلزم تناهي.

ما فرض غير متناه، وأيضًا يلزم حينئذ فساد آخر كما مرت الإشارة إليه آنفًا.

تذنيب فيه تنقيح[(٣)]:

[في اشتقاق الفعل]:

اختلفوا في أن الفعل هل هو مشتق من المصدر أو المصدر مشتق منه، ولكل دليل.

---

(١) غرر الحكم: ٨٣ رقم (١٩٥٨) من حرف الألف.

(٢) سورة القصص، الآية: ٨٨.

(٣) في (أ): تذنيب.

والحق هو المستفاد من كلام ولي الحق عليه السلام، "وما سواه ليس إلّا باطلًا سخيفًا"[(١)] وهو: إن الفعل مشتق من صفة الفاعل، والمفعول من صفة الفعل، فنسبة المفعول إلى الفعل كنسبته إلى الفاعل من حيث كونه واحدًا من سبعين، كما هو من شأن الآثار والصفات.

بيان الكلام [في المفعول المطلق]:

هو إن زيدًا مالم يتصف بصفة الضاربية مثلًا، لم يظهر، فبعد اتصافه بها كان ظاهرًا، ثم اشتق منها فعل، مثل: ضَرَبَ، فهو من فاضل طينة الضاربية، ثم المفعول كضربًا، خُلِقَ من فاضل طينة ضَرَبَ.

وبعبارة أخرى: المفعول كضربًا صفة مشتقة، من صفة مشتقة من الصفة هي الضاربية، فالمفعول المطلق نسبته إلى الفعل كنسبة الفعل إلى الفاعل، والفاعل عبارة عن الذات المتصفة بهذه الصفة، فنسبته إلى الذات الغيب، كالواحد من سبعين، أيضًا لأنه صفة لها.

وبالجملة: المفعول المشتق من صفة الفعل أثر الفاعل، وكل أثر مشابه لصفة المؤثر.

ولا تتوهم مما ذكر[(٢)] اختصاص ذلك في المفعول المطلق، بل كل مفعول من حيث هو مفعول حكمه حكم المفعول المطلق من حيث كونه أثرًا ومشابهًا لصفة المؤثر، فعمرُ في ضرب زيد، عمرُ من حيث المفعولية أثر للفاعل، وكل أثر مشابه لصفة المؤثر، ولا يلزم من ذلك[(٣)] كون ذات عمرُ مفعولًا وأثر، حتى يقال: إن ذلك ليس بصحيح.

وبعبارة أخرى: للذات المتصفة بالفاعلية آثار متعددة، وصفات بعضها

---

(١) ما بين " " ليس في (أ).

(٢) في (ب): مما تلوناه عليك.

(٣) (أي: من كون العمرُ مفعولًا وأثرًا باعتبار الحيثية المذكورة) منه.

مشتقة من بعض، فلنعبر عنها بالضارب[١]، ثم اشتقت منها صفة أخرى هي ضَرَبَ، ثم اشتقت من هذه صفة أخرى هي ضربًا، فضربًا صفة مشتقة من صفة مشتقة من صفة الضارب، الذي هو المتصف بالفاعلية، لأن ضرب اسم لما تقوم به معنى الضاربية التي هي الفاعلية، فهي ركنها، فحينئذ قال: بأن الضارب مشتق من ضَرَبَ، وضَرَبَ مشتق من الضرب[٢]، فهو خبط في خبط، هذا إذا كان الأصل في الاشتقاق هو المصدر.

وأمَّا القولُ بأن الفعل هو الأصل في الاشتقاق، فهو في الألفاظ صحيح، وفي المعنى على ما ذكرنا.

وإذا تدبرت تأملت في هذا المقال، عرفت أن الوجود المقيد إنما[٣] هو بمنزلة المفعول المطلق، والوجود المطلق هو الفعل، وهو من صفة الفاعل، فهو برزخ البرازخ، والبرزخية الكبرى، والتعين الأول، والعلم المطلق، والوحدة الحقيقة، وفلك الولاية المطلقة، والتجلي الأوّل، والرابطة بين البطون والظهور، والمحبة الحقيقية والحقيقة المحمدية ﷺ، وقابلية الأوّل، ومقام أو أدنى، وعلمت بأن عالم الصغير مطابق للعالم الكبير، كما قال عليه السلام: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية».

وإلى هذه المطالب والمعارف الحقة أشار أستاذنا الأكرم ـ متعنا الله تعالى ببقائه وفيوضاته، في مباحثاته وإفاداته ـ بقوله: (من عرف شيئًا من الأشياء، فقد عرف الله تعالى)، هذا، ثم انظر وتأمل، في قول علي عليه السلام حيث قال: «الاسم ما دل على المسمى، والفعل ما دل على حركة

---

(١) في (أ): بالضاربية.

(٢) (لا يخفى لأحد أن اشتقاق شيء من شيء عبارة عن إيجاد شيء من شيء، فعلى هذا اتجه ما أوردناه منهم) منه.

(٣) ليست في (أ).

المسمى، والحرف ما دل على شيء[١] وليس باسم ولا فعل»، فإنه صريح في أن الفعل صفة للاسم وتابع له، وكل تابع خلق من شعاع المتبوع.

[أول الموجودات وآخرها]:

قال ـ دام ظلّه العالي ـ: (أوله الدرة، وآخره الذرة).

أقولُ: اقتباس من قول عيسى عليه السلام، حيث قال لأصحابه "وتابعيه في مقام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[٢]: «إياكم والمعصية... إلى أن قال: ما عف عن الدرة من سرق الذرة»[٣].

و(**الدرة**)[٤] في هذا المقام الأوّل[٥] عبارة عن الموجود الأوّل، الذي هو أقوى الموجودات المقيدة، والثاني ما يقابله.

وبنظر آخر نقول: (**الدرة**) عبارة عن الماء الذي به حياة كل شيء، وهو أوّل صادر من الصادر الأوّل، فهو الرحمة الواسعة، والفيض الذي لا بداية له ولا نهاية.

و(**الذرة**) عبارة عن آخر الموجودات المتحققة بذلك الوجود.

"ولما كانت السؤلات الواردة في هذا المقام مع أجوبتها مذكورة في رسالتنا الموسومة بـ (زاد الموحدين) اختصرت خوفًا لإطالة الكلام، فمن أراد الاطلاع عليها فليرجع. ثم"[٦]

---

(١) والحرف ما أنبأ عن معنى.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) يراجع الكشكول "بهاء الدين العاملي": ١/٢٤٤.
(٤) ليست في (ب).
(٥) ليست في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (أ).

قول إشراقي [في الحلين والعقدين]:

قد سمعت مرارًا من إن الحلين والعقدين مما لا بد منهما في كل موجود، ولا شبهة في أنهما لا يتحققان إلّا بالقوى الأربعة: الجاذبة، والهاضمة، والدافعة، والماسكة.

وبعبارة أخرى: كل ممكن لكونه مركبًا لابد فيه من الأكوان الأربعة: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.

فالحرارة هي الجاذبة، والبرودة هي الهاضمة، والرطوبة هي الدافعة، واليبوسة هي الماسكة، فهذه مما يتوقف عليها تحقق الحلين والعقدين كما هو المبرهن في علم الصناعة.

ولمَّا كان البسيط الحقيقة هو الله تعالى وما سواه زوج تركيبي، فلا يمكن أن يوجد شيء بسيط في الأعيان، بل في الإمكان، فكلما وجدت الحرارة فهي مع البرودة، وكلما وجدت الرطوبة فهي مع اليبوسة، ولا يلزم من ذلك تساوي المتعاندين حتى يلزم عدم بقاء كل واحد بصرافته.

ولمَّا كانت كل واحد منهما شرطًا للآخر وتمامًا لقابليته فلا بد أن يوجد فيه ما يحفظ الآخر، وإلا فإمكان البسيط في الإمكان غير ممكن فضلًا عن أن يوجد، وقد علمت فيما سبق كيفية بدأ الإيجاد والموجودات الإمكانية من أنه لا بد أن يؤخذ من الصورة جزء واحدًا ومن المادة أربعة أجزاء، لأن الكسرين والصوغين بدونهما لا يمكن.

[المراد بهواء الجواز وأرض الجواز]:

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من هواء الجواز المادة، ومن هباء أرض الجواز الصورة، فلذا أخذت من المادة أربعة أجزاء من الرطوبة، ومن الصورة جزء واحدًا من اليبوسة، ولا شبهة في أن هواء الجواز لكونه ممكنًا مشتمل على الأجزاء المتعاندة، لأن هذا في حل المادة بخلاف الحل

للتركيب، فإنه يؤخذ من الرطوبة جزآن وهي الصورة، ومن اليبوسة جزء وهي المادة، وهي الرطوبة واليبوسة، لأن تحقق الهواء بدون الهباء مما لا يمكن، فالأجزاء الرطبة أخذت من الأولى، واليابسة من الثاني، فأخذ هذه الأجزاء يتوقف على الجاذبة، وهي المراد من **(القابض)** في قوله: **(باسمه القابض)**، كما أن التقدير والتعفين والانحلال والانعقاد يتوقف على الهاضمة، وهي المراد من البديع في قوله: **(اسم البديع)**، ثم بعد انفعال هذه الأجزاء بعضها من بعض بإعانة تينك القوتين صارت مجرى[1] واحدًا، وهذا هو الحل الأوّل المسمى بالكسر الأول أيضًا.

[الصوغ الأوّل والثّاني]:

ثم عند ارتفاع السحاب المزجي من ذلك البحر واجتماعها تحت المشيئة يكون الصوغ الأوّل، وفي انحلالها للتأليف يكون الحل والكسر أيضًا كذلك، وانحلالها وانذوابها ماء لابد من الدافعة، وهي المراد من الباعث في قوله: **(باسمه الباعث)**، وهذا هو الحل الثاني، المسمى بالكسر الثاني.

ثم بعد وقوع الماء على البلد الميت لا بد من الماسكة حتى يمسكها، فهي في الحقيقة عبارة عن اليبوسة التي في أرض الجُرز، فهي بمنزلة الماسكة، فبهذه يتحقق العقد الثاني المسمى بالصوغ الثاني أيضًا.

وأمَّا الحل الأوّل فهو سابق على العقد الأول، ضرورة أن كل عقد مسبوق بالكسر، فبهذين الحلين والعقدين اللذين يتوقفان على القوى الأربعة المذكورة؟

ثم ماء الوجود الذي به حياة كل شيء، ثم بعد أخذ الجزأين منه مع جزء مما شاكله من أجزاء الأرضية والسقي في ظلمات ثلاث: البطن، والرحم، والمشيمة، أخرج منهما العقل الكلي.

---

(١) في (ب): بحرًا.

وبلسان آخر: القلم، وهو المراد من قوله عليه السلام: «روح القدس في جنان الصاقورة، ذاق من حدائقها الباكورة»[١].

ولا يخفى أن الحلين والعقدين وما يتوقفان عليه من الجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة، والماسكة[٢].

وبعبارة أخرى: من القابض والبديع والباعث والبلد الميت معبرة فيه أيضًا، إلّا أن المأخوذ في الأوّل أربعة أجزاء من الرطوبة وجزء واحد[٣] من اليبوسة، وفي الثاني جزآن من "الماء وجزء"[٤] واحد من أجزاء الأرضية، والفرق بينهما ظاهر "غير خفي"[٥]، لأن إيجاد الماء لا يمكن بدون الأجزاء المذكورة.

وأمَّا المركب فحكمه غير حكم الجزء، ضرورة أن المأخوذ من المادة حينئذ[٦] جزءًا واحدًا، ومن الصورة جزآن، وإليه الإشارة في تأويل قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[٧].

ولا تتوهم الاختصاص في بعض دون بعض، بل هذه القاعدة الكلية جارية في جميع الموجودات المقيّدة التي أولها الدرة وآخرها الذرة، كما سبقت إليها الإشارة غير مره. تأمل فيه.

[بدء الوجود المقيد]:

وإلى هذه التفاصيل أشار الأستاذ[٨] بقوله: (**وكيفية بدئه: وهي أنه قد**

---

(١) بحار الأنوار: ٣٧٨/٧٨.
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (ب).
(٥) ما بين " " ليست (أ).
(٦) ليست في (أ).
(٧) سورة النساء، الآية: ١١.
(٨) في (ب): أشار النحرير المتبحر أدام الله بقاءه.

أخذ الله تعالى بفعله باسمه القابض من رطوبة هواء الجواز أربعة أجزاء، قد صعدت من أرض الإمكان أرض الجُرز، ومن هباء أرض الجواز جزء، فقدرهما في تعفين هاضمة اسم البديع، فانحلت اليبوسة في الرطوبة، وانعقدت الرطوبة باليبوسة فاتحدا، وذلك لما بينهما من المشاكلة.

فارتفع من ذلك البحر سحابًا مزجيًا، فتراكم تحت المشيئة، فانحل من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الإرادة ماءً، فدفعه باسمه الباعث، فوقع على البلد الميت، والأرض الجرز، وهي أرض الجواز، والعمق الأكبر.

فانحل منه جزآن بما يشاكله من أرض ذلك العمق الأكبر بجزء، فأخرج منهما تلك الزروع والثمرات).

الجواز، ضد الوجوب، فهو إمَّا أن يكون راجحًا أو متساوي الطرفين، فالأوّل للثاني[١]، والثاني للثالث، وكذلك الإمكان من غير فرق.

(**وأرض الجُرز**)، بالجر عطف بيان لأرض الإمكان، وهي التي فيها استعداد[٢] النباتات الممكنة.

و(**جزء**) نصب على المفعولية، وقد عرفت "فيما سبق من"[٣] أن البسيط في عالم الإمكان مما لا يمكن إذا أريد به الحق.

وأمَّا الحقيقي فهو هنا ثابت، والتعبير بالتركيب هنا اعتباري، ففي هواء الجواز لا بد من الأجزاء الهبائية، وهي عبارة عن الذرات الأرضية الموجودة في الجو، فتأمل.

ولمَّا كانت الأجزاء المأخوذة من الهواء في حكم واحد، فالضمير في (**فقدرهما**) راجع إليه وإلى الجزء المأخوذ من الهباء، ثم بعد جذب الجاذبة

---

(١) (المراد به الوجود المطلق) منه.

(٢) (والمراد به الوجود المقيد) منه.

(٣) ما بين " " ليست (أ).

وإيصالها إلى الهاضمة لابد من التعفين، كما هو الظاهر عند من أكل شيئًا، فإنه يجد في نفسه أنه صار متعفنًا، وهذا هو المراد من التعفين.

ولمَّا كان الانعقاد في كل مقام مسبوقًا بالانحلال أشار إليه بقوله: **(فانحلت)** إلخ.

[المشاكلة الطبيعية والمقدارية في الممكن]:

قوله: (وذلك لما بينهما) إلخ.

أقولُ: جواب لسؤال مقدر، وهو أن يقال: لم أخذت الأجزاء الأربعة من الأولى، والواحد من الثانية، وأن القاعدة الكلية ليست جارية؟ فأجاب بقوله: **(لما بينهما من المشاكلة)**، وهي طبيعة ومقدارية.

أمَّا المشاكلة الطبيعية، فهي أن الجزء الواحد من اليبوسة انحلالها وانذوابها ـ بحيث تصير ماء ـ يتوقف على الأجزاء الأربعة من الرطوبة، فطبائع هذه الأربعة لها مشاكلة بالنسبة إلى طبيعة الواحد.

وأمَّا المقدارية فهي هذه، إلّا بحسب العبارة، فمآلهما واحد.

[الفرق بين السحاب المزجي والمتراكم]:

والفرق بين السحاب المزجي والمتراكم، هو أن المزجي عبارة عن الأجزاء المتفرقة، والتراكم ما يخالفه.

و**(ماء)**، رفع لكونه فاعل للفعل المتقدم.

وقوله: **(فانحل منه جزآن)**، تفريع لما سبق.

والمقصود: أن الماء بعد تماميته ووقوعه على أرض القابلية، أخذ الله تعالى بفضله باسم القابض جزآن مع ما يشاكله، ثم بعد انحلالهما وانذوابهما بجزء واحد أخرج تلك الزروع والثمرات، والأوّل منها هو العقل، والثاني في النفس الكلي، إلى آخر المراتب.

ولا شك أن في كل مرتبة لابد من الحلين والعقدين، فـ(**الباء**) في: (**بما يشاكله**)، بمعنى مع، وفي بجزء صلة، صلة متعلقة بقوله: (**فانحل**) وهذا ظاهر.

[الإنبات بعد التقدير والسقية في الظلمات]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وما فضل من رطوبته بعد تقديره وسقيه في ظلمات) إلخ.

أقولُ: ولمَّا كان إيجاد النفس من الماء وأرض القابلية بعد إيجاد العقل منهما، بمعنى أن ما فضل منهما بعد خلقه الفعل وتماميته أخذ جزآن من الماء مع واحد من الأجزاء الأرضية بالقوة الجاذبة، ثم بعد التقدير في الهاضمة وانحلالها وانعقادهما صار بحرًا واحدًا، ثم بعد ارتفاع المزجي من ذلك البحر وتراكمهما وانذوابها ماء وخروجها بالقوة الدافعة، ووقوعها على الأرض القابلية، تكوّن منهما النفس الكل، وهكذا إلى آخر المراتب بلا تفاوت، إلّا أن الأقرب بالمبدأ أقوى من الأبعد، أشار إليه بقوله: (**وما فضل**) إلخ.

فعلى هذا اندفع ما يقال من أن هذا البيان مما لا يحتاج إليه، لأنه معلوم مما سبق آنفًا، فالتعرض له لا يخل عن التكرار.

توضيح فيه تنقيح[1]:

[في ضرورية القوى الأربع والظلمات الثلاث في الممكنات]:

في جميع الموجودات الإمكانية، والهويات الخارجية ـ سرمدية كانت أو دهرية، زمانية فلكية كانت أو عنصرية، ذرة كانت أو درة ـ القوى الأربع

---

(١) في (ا): توضيح.

والظلمات الثلاث: البطن، والرحم، والمشيمة، مما لا بد منها، فعدم ظهورها في بعض لكمال اللطافة، ليس باعتبار العدم.

وقوله: (ذلك) إلخ.

إشارة إلى كيفية بدء الإيجاد في[١] الوجودات المقيّدة "على نحو ما ذكر، ثم"[٢] واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا﴾ الآية[٣].

ولا يخفى على المتأمل من أهل اللسان وجه دلالتها على المدّعى.

[الصادر الأول من الصادر الأول]:

وفي قولهِ ـ مد ظله العالي ـ: (هو من بعد المشيئة إلى مالا نهاية له في المشيئة).

أقولُ: إشعار، بل تصريح بأن هذا الوجود والنور الذي خلق منه جميع الأنوار هو الصادر الأوّل من الصادر الأوّل، ففي كل مرتبة وجد، فهو تحت المشيئة، وليس له بداية ولا نهاية، لأنه محاط بغير المتناهي، وكلما كان كذلك فهو كذلك، فهذا الماء الذي به حياة كل شيء في كل شيء على حسبه.

فلما كان العقل الكلي ﷺ ـ لكونه أقرب بالمبدأ ـ أقوى وألطف مما تحته، فكذلك الماء الذي به حياته، وهكذا إلى غير ذلك من البرازخ[٤] إلى آخر المراتب، وإليه أشار بقولهِ: **(وهذا الوجود المسمى [بالماء] على هذا النحو المذكور، يكون في كل شيء بحسبه).**

قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (ومثاله: إذا أردت) إلخ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) سورة الحجر، الآية: ١٩.

(٤) في (ب): من البرازخ والمراتب.

أقولُ: اعلم أن الحكم المذكور على النهج المسطور، جار في الألفاظ أيضًا.

ببيان الكلام [في موافقة الألفاظ لما ذكر]:

يقتضي بسطًا في المقام، وهو أن يقال: إن إيجاد الماء الذي به حياة كل شيء يتوقف على القوى الأربع؛ لتحقق الحلين والعقدين، كذلك إيجاد اللفظ من غير فرق، فكما أن هناك أُخذت أربعة أجزاء من رطوبة هواء الجواز وجزء واحد من هباء أرض الجواز، فكذلك هاهنا. فما يعتبر في إيجاد الماء يعتبر في إيجاد اللفظة.

فإذا أردت أن تخبر زيدًا بقيام عمرُ، تأخذ من هواء إمكان اللفظ، هواء مشتملًا على أربعة أجزاء من الرطوبة الهوائية، وجزءٍ واحد من اليبوسة الهبائية، وذلك لا يمكن إلّا بالجاذبية، [و] هي عبارة عن القابضة، ثم بعد التقدير والتعفين، بالقلع والقرع، والانحلال والانعقاد، صار بحرًا واحدًا مشتملًا على الأجزاء الخمسة، وذلك إنما هو بالقوة الهاضمة، هي المراد بالدافعة من البديع "فتأليف ما يعني أجزاء ذلك البحر إنما هو بتلك القوة وبالتقدير، بالقلع والفرع والضغط يتحقق العقد الأوّل، وهو مسبوق بالكسر، وهو المراد من الحل الأوّل، ثم بعد ارتفاع السحاب المزجي من ذلك البحر واجتماعها تحت مشيئتك، وانحلالها وانذوابها ماء مؤلف لفظًا، ثم تدفعه إلى الهواء، وبهذه يتحقق الحل الثاني، ثم الهواء لكونه مشتملًا على الأجزاء الأرضية تمسك ذلك اللفظ.

فبهذا الإمساك يتحقق العقد الثاني المسمى بالصوغ الثاني أيضًا، فبهذه القوى الأربع، ثم إيجاد اللفظ، ولكن ليس بمركب كمركبات المتأصلة في الأعيان، مع أن حياة الألفاظ المركبة إنما هي بذلك اللفظ، كما أن حياة الموجودات المكونة والمركبات المتأصلة الدهرية والزمانية بماء الوجود.

[حياة الحروف اللفظية والكونية]:

وبعبارة أخرى: الحروف كوني ولفظي، فهيئات الكوني إنما هي ماء[١] الوجود، وإليه الإشارة في تأويل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾[٢].

وأمَّا حياة الحروف اللفظي، فإنما هي بذلك اللفظ الصادر عن مشيئتك، وذلك بأن يؤخذ جزآن من رطوبة الهواء وجزء واحد من يبوسته، وذلك أيضًا مما لا يتم إلّا بالقوى الأربع، كما سيجيئ تحقيقه.

وبالجملة: إيجاد اللفظ من هواء الإمكان بمنزلة إيجاد الماء من الجواز....[٣] وكذا إيجاد اللفظ المركب من ذلك الهواء، كإيجاد العقل من ذلك الماء، فكما أن هواء الجواز مشتمل على الرطوبة واليبوسة كذلك هواء الإمكان في اللفظ، وإليه الإشارة بقوله: **(وهو يشتمل)** إلخ.

ولمَّا كانت الرطوبة بدون اليبوسة مما لا توجد وبالعكس، فحيث وجدت إحداهما وجدت الأخرى؛ لكونها شرطًا لها وتمامًا لقابلياتها، أشار إليه أيضًا بقوله هذا.

وفي قوله: **(بالقوة القابضة)** تصريح بأن كلما يقر[٤] في إيجاد الماء يقر[٥] في إيجاد اللفظ أيضًا.

فالمراد منها الجاذبة.

فالفرق المذكور متعلق بالقابضة والموصول بعد الظرف، بيان لقوة القابضة، والتغير بعده أي وجهه، فحينئذ بيان بعد بيان لها.

---

(١) في (ب): هو بماء.

(٢) سورة السجدة، الآية: ٢٧.

(٣) في (أ) بعد مفردة الجواز صفحة بيضاء لا كتابة فيها وفي التعقيب مكتوب: وكذا إيجاد. وفي (ب) لا يوجد فراغ.

(٤) في (ب): يعتبر.

(٥) في (ب): يعتبر.

ملخص الكلام [في القوى الأربع]:

القوة القابضة عبارة عن وجه القلب في الهواء، يعني القلب الذي هو جسم صنوبري له وجوه.

أمَّا الوجه المقابل للهواء تكون بمنزلة الجاذبة، ثم التقدير ـ بالطريق المذكور ـ وإنما هو بالهاضمة، وبها يتحقق الانحلال والانعقاد بحيث تصير الأجزاء بحرًا واحدًا مشتملًا على الأجزاء الخمسة، أربعة منها في الرطوبة والخامسة منها من اليبوسة، هذا بناء على ملاحظة الأجزاء الغالبة، وإلا فالأجزاء إمَّا عشرة أو خمسة عشر.

أمَّا العشرة: فبناء على أن يؤخذ مع الأجزاء الأربعة من الرطوبة ثلاثة أجزاء من اليبوسة، ومع الجزئين من اليبوسة جزء واحد[١] من الرطوبة، فتصير هذه الأجزاء الغالبة مع المغلوبة عشرة.

وأمَّا الخمسة عشر: فلأن إذا أخذنا بإزاء كل جزء من اليبوسة جزئين من الرطوبة تحصل اثنا عشر جزءًا.

هذا بناء على أن يؤخذ من اليبوسة أربعة أجزاء، فحينئذ إذا أخذنا من[٢] الجزئين من اليبوسة جزء واحد[٣] من[٤] الرطوبة تحصل ثلاثة أجزاء، فعلى هذا الأجزاء الغالبة مع المغلوبة تكون خمسة عشر.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن تعيين الأجزاء بالخمسة إنما هو باعتبار الأجزاء الغالبة. فتأمل.

ثم اعلم أن الألفاظ أيضًا مركبة من المادة والصورة، كالمعاني.

---

(١) ليست في (أ).
(٢) في (ب): مع.
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (ب).

ولمَّا كانت دلالة الألفاظ عند التحقيق على معانيها ذاتية[١]، فلا بد من المناسبة بين موادهما وصورهما، فمادة اللفظ عبارة عن اليبوسة الهبائية وصورتها عن الرطوبة الهوائية، وهكذا مواد المعاني وصورها، ولكنها من عناصر هورقليا.

وإلى الأوّل[٢] أشار بقوله: **(متصفة بصفات مادة مقصودك)**، وإلى الثّاني[٣]، بقولة ـ دام ظله العالي ـ: **(فتؤلف منها لفظًا)** إلخ.

ولا يخفى أن هذين المتألفين تحققهما إنما هو بواسطة الهاضمة، كما أن التقدير بالضغط والقلع والقرع أيضًا كذلك، فبهذه جميعًا يتحقق العقد الأوّل، ثم بعده دفع الدافعة إياها[٤] يتحقق الحل الثاني، المسمى بالكسر الثّاني أيضًا.

فإذا أوقعت الحروف الموصوفة بإعانة تلك القوة على الهواء الإمكانية، وبعد إمساكها إياها، ثم اللفظ الذي به حياة كل لفظ، ثم بعد أخذ الجزئين منه من الرطوبة مع ما يشاكله من الأجزاء الأرضية، والسقي في ظلمات ثلاث، أخرج منهما اللفظ المركب: ﴿ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾[٥]، إلّا أن بينهما فرق غير خفي، كما مر في الفرق بين مادة الوجود وغيره من المركبات الدهرية والزمانية.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فيقع جزآن من رطوبة لفظك) إلخ.

أقولُ: تفريع لما علم وتوضيح لما فهم، "وتلويح لما رقم"[٦].

---

(١) القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى من الآراء التي دافع عنها المصنف وتلامذته في رسائلهم وكتبهم.

(٢) (أي: المناسبة بين مؤلف الألفاظ والمعاني) منه.

(٣) (أي: المناسبة بين الصورة والألفاظ) منه.

(٤) ليست في (أ).

(٥) سورة الأنعام، الآية: ٩٦، وسورة يس، الآية: ٣٨، وسورة فصلت: ١٢.

(٦) ما بين " " ليست في (أ).

وبالجملة: وقوع الجزئين من الرطوبة مع جزء واحد من اليبوسة على الهواء الذي هو بمنزلة أرض القابلية يتوقف على القوى الأربع المذكورة: الجاذبة، والهاضمة، والدافعة، والماسكة.

بيان ذلك:

إنك حين تكلمك بالقوة الجاذبة جزئين من رطوبة اللفظ الصادر بإرادتك، وجزء واحد من يبوسته، فقدرهما في تعفين الهاضمة أوّلًا[١]، ثم بعد الانحلال والانعقاد، وارتفاع المزجي والتراكم تخرجه بالقوة الواقعة على الهواء المنفصل بينك وبين الخاطب، وذلك الهواء حافظة له، ثم أخذ من ذلك البحر جزآن مع الأجزاء المائية مع جزء واحد من الأجزاء[٢] الأرضية بالقوة الجاذبة، بالطريق المذكور، إلى أن وقع الماء، أي دلالة اللفظ على البلد الميت، أي على معنى ذلك اللفظ.

ولا يخفى أن حياة ذلك المعنى إنما هي بتلك الدلالة، فهي فيه كالماء في أعيان الموجودات.

ملخص الكلام [في توقف اللفظ على إيجاده]:

إن دلالة اللفظ على المعنى يتوقف على إيجاد اللفظ أوّلًا، وهذا مما لا يمكن إلّا بالحلين والعقدين، وعلى وقوع الجزئين من رطوبته مع واحد من اليبوسة على الهواء المنفصل بينك وبين مخاطبك ليحفظه إلى أن يوصله إلى مخاطبك، وهذا معنى قولنا: إلى أن يقع ذلك الماء، أي الدلالة على أرض القابلية، أي على المعنى، فيصير المعنى حيًّا بذلك الماء، "[قال تعالى]: ﴿ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ﴾[٣]"[٤].

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٩٦، وسورة يس، الآية: ٣٨، وسورة فصلت، الآية: ١٢.

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

وإلى الأوّل أشار بقوله: (**إذا أردت**)، وإلى الثاني أشار بقوله: (**فيقع جزآن**)، وإلى الثالث بقوله: (**فوقع من لفظك ماءٌ**) إلخ.

[في دفع ما قد يتوهم من كلام المصنف]:

فإن قلت: الرطوبة على ما ذكرتم إنما هي من جانب الصورة، وهي الماهية والأم، واليبوسة إنما هي من جانب المادة، وهو الوجود والأب، والعبارة وهي قوله: (**فيقع جزآن من رطوبة لفظك، وهي مادته المناسبة لمادة مقصودك، وجزء من يبوسته، وهي هيأته المناسبة لهيئة مقصودك**)، تفيد العكس، فكيف التوفيق؟

قلتُ: إنما قلت ذلك بلحاظ أن الصورة بها حياة الشيء من قبوله السعادة، ومماته من قبوله الشقاوة، فحيث تحقق كون الحياة من الرطوبة نسبناها إلى الصورة بهذا الاعتبار، وإلى هذا أشار عليه السلام بقوله: «السعيد من سعد في بطن أمه»[(١)]، وبلحاظ أن المادة هي الأب والصورة هي الأم كذلك.

وأمَّا بلحاظ أن الأصل هو المادة والصورة تابع وفرع فهي بمنزلة الصفة، صح إطلاق اليبوسة عليها، أي عدم الحياة بنفسها بل بالمادة، فهي أي المادة رطوبة بهذا الاعتبار. فافهم.

ولكن المناقشة في العبارة بعد ظهور المدعى ليست من "دأب المحصلين"[(٢)].

ولمَّا كانت بين الألفاظ والمعاني مناسبة ذاتية، وكل واحد منهما مركب من المادة والصورة، فلا بد من المناسبة بين مادة اللفظ وبين مادة معناه،

---

(١) التوحيد: ٣٥٦، رقم الحديث (٣).

(٢) ما بين " " من (ب)، وأما في (أ) فقد ورد التالي: جانب الطلبة.

وهكذا بين صورة اللفظ وصورة المعنى، إلّا أن مادة المعنى وصورته من عناصر هورقليا.

وإذا عرفت هذا علمت أن تحقيق[١] المادة والصورة بالأجسام العنصرية على ما هو المعروف عند العوام، ليس إلّا لأجل عدم البضاعة وقلة الاستطاعة.

[دلالة اللفظ على المعنى]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فوقع من لفظك ماء).

أقولُ: كون هذا الكلام متفرعًا لما قبله لا يستلزم أنه لم يكن من تمّت المرام كسابقه، ضرورة أن وقوع اللفظ على الهواء غير الدلالة على المعنى، "فأين هذا من ذاك؟ بل هو من تتمّته كما لا يخفى على ذوي الأفهام"[٢].

وبالجملة: في دلالة اللفظ على المعنى يتوقف على ما يتوقف عليه وقوع اللفظ[٣] على الهواء المنفصل بينك وبين الغير[٤]، بل على ما يتوقف عليه إيجاد اللفظ أوّلًا من القوى الأربع والأكوان المذكورة، إلّا أنها فيها خفي جدًا.

توضيح:

الحواس الباطنة "على ما هو المعروف"[٥] خمسة، وكلها[٦] في الدماغ، المخلوق في مقدم الرأس، ولكن[٧] محل كل "واحد منها"[٨] غير

---

(١) في (ب): تحصيص.
(٢) ما بين " " ليس في (أ).
(٣) (أي: غير وقوع الدلالة على المعنى) منه.
(٤) في (ب): مخاطبك.
(٥) ما بين " " ليس في (أ).
(٦) ليست في (أ).
(٧) ليست في (أ).
(٨) ما بين " " ليس في (أ).

الآخر، "وذلك بأن قسّم على ثلاثة أقسام"[١]، وكل واحد في بطن[٢]، "ولكل واحد من البطون مقدم ومؤخر.

أمَّا الحسّ المشترك فهو في مقدم البطن الأوّل.

وأمَّا الخيال فهو في مؤخر البطن الأوّل.

وأمَّا المتصرفة فهي في المقدم الأوسط.

وأمَّا المتوهمة فهي في مؤخر البطن الأوسط.

وأمَّا الحافظة فهي في البطن الأخير من الدماغ، وصورته هكذا..."[٣].

ولمَّا كان إثبات المعنى من الدلالة وإحيائه من الماء متوقف على وقوع مادتها وصورتها في الحس المشترك الذي هو الأم بذلك الاعتبار، وهو البطن الأوّل من بطون الدماغ[٤]، ولذلك البطن بطن، وهو الخيال الذي في مؤخرة البطن الأوّل.

ولا ريب في أن كل مرتبة عالية بطن بالنسبة إلى سافلها، قال المعظم[٥]: (**فينبت المعنى في بطن تلك الأم، وهو الخيال**) إلخ.

والظرف في (**بذلك الماء**) متعلق بالفعل المتقدم، والضمير في (**يحي**) إلى (**المعنى**)، وفي (**منها**) إلى (**الدلالة**).

[لا يطلق على الله إطلاق من الإطلاقات]:

قال ـ دام ظلّه العالي ـ: (لأن الشيء إنما سُمِّيَ شيئًا لأنه مُشاء) إلخ.

أقولُ: تعليل للمنفي لا للنفي، ويحتمل أن يكون تعليلًا للنفي أيضًا. "والأمر فيه هيّن"[٦].

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في (ب): وكل واحد منها يسمى بالبطن.

(٣) ما بين " " ليس في (أ).

(٤) في (ب): البطن الأول من البطون المذكورة.

(٥) في (ب): دام ظله العالي.

(٦) ما بين " " ليس في (أ).

لا يقال: فعلى هذا "يلزم أن"[١] لا يطلق الشيء على الله تعالى، وأن الشيء بحقيقة الشيئية الخالقية، فلا يصح التعليل على التفصيل. لأنا نقول: ليس يصح أن يطلق على الله عنوان من العنوانات ولا إطلاقٌ من الإطلاقات، بل كلها مخلوقة واقعة على المقامات، كما قال ﷺ: «كل ما ميزتموه بأوهامكم، في أدق معانيه، فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم»، فالله جل جلاله مجهول النعت، والوجود البحت، وغيب الغيوب، وعين الكافور ومنقطع الإشارات، والمنقطع الوجداني، وذات بلا اعتبار، وغيب الهوية إلى غير ذلك، مع أن جميعها عبارات خلقية، وعنوانات حقيقية واقعة على المقامات، وهي التي لا تعطيل لها في كل مكان.

وبالجملة: ما قالوا من أن الشيء كلي يصدق على الواجب والممكن ليس إلّا باطلًا سخيفًا، لأن الواجب اسمه تعالى لا يكون كلّيًا ولا جزئيًا منها[٢] ولا كلًا ولا جزء، ولا معنى ولا لفظًا، ولا كمًا ولا كيفًا إلى غير ذلك، بل هو هو ليس إلّا هو سبحانه، سبحانه، لا يصف الواصفون وصفه، فدع عنك بحرًا ضل فيه السوابحُ[٣].

[المشيئة تنحصر بالإرادة]:

وفي قوله: (والمشيئة هي أصل الإرادة)، إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، وهو أن يقال: لم قلتم: إن الشيء إنما سمي شيئًا لأنه شاء، وأنه يمكن أن يتحقق بالإرادة، فالشيئية لا تنحصر بالمشيئة، بل بالإرادة أيضًا توجد، فأجاب بقوله: **(والمشيئة)** إلخ.

---

(١) ما بين " " ليس في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) في (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٥٣/٣) هذا شطر بيت من قصيدة، أولها:

جَريرَ بن عبدِاللَّه لا تردُدِ الهدى ... وبايع عليًّا إنني لك ناصِحُ

فإنّ عليّا خيرُ مَنْ وطِئ الحَصا ... سوى أحمدٍ والموت غادٍ ورائحُ

ولا يخفى أن لهذه العبارة معنيين:

أمَّا الأوّل: فبأن يقال: المشيئة أصل والإرادة فرع، ولا يمكن تحقق الفرع بدون[١] الأصل.

وبعبارة أخرى: تحقق نوع مع انتفاء الأصل مما لا يعقل.

وأمَّا الثّاني: فهو أن المشيئة والإرادة معناهما واحد، وهو المعبر عنه بعالم الأمر، وله تعلقات، ولكل يعبر عنه باسم. فباعتبار التعلق بالكون يسمى بالمشيئة، وباعتبار التعلق بالعين يعبر عنه بالإرادة، وهكذا.

ولا ريب في أن تعلق الثاني مما لا يمكن إلّا بعد الأوّل بخلاف العكس، فلذا صح أن يقال ما قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ ولعل قوله: **(فافهم)** إشارة إلى هذه. "والله العالم"[٢].

تذنيب فيه تحقيق:

[في مفاسد القول بقدم المشيئة]:

بعضهم[٣] استدلوا من قوله عليه السلام «إن الله تعالى خلق الأشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها»[٤]، على أنها قديمة أزلية أولية، وليس لهم التّوقر[٥] التدبر بما قالوا، كيف ولو كان الأمر كما يقولون ـ وليس كما يقولون ـ يلزم مفاسد كثيرة[٦].

---

(١) في (ب): مع فقدان.

(٢) ما بين " " ليس في (أ).

(٣) ليست في (أ).

(٤) يراجع الكافي: ٢٦٩/١، باب ١٤١ الإرادة أنّها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، من كتاب التوحيد، حديث رقم (٤/٣٠٤).

(٥) ليست في (أ).

(٦) ليست في (أ).

منها: أنه يلزم حينئذ أن تكون الذات الأقدس من حيث هي ذات فاعلة وموجدة للأشياء، لأن المشيئة ـ على طريقتهم ـ ليست إلّا ذات الله تعالى.

وإنها ليست إلّا حركة إيجادية، فيلزم أن تكون ذات الله تعالى هي الحركة الإيجاديه ـ تعالى ربنا عما يقول الجاهلون علوًا كبيرًا ـ.

ومنها: أنه يلزم أن تكون ذات الله تعالى موجدًا لنفسه. ولا شبهة في أن إيجاد الشيء لذاته مما لا يعقل، "فالحقّ هو ما قاله الحقّ والولي المطلق عليه السلام في جواب سليمان الخراساني المروزي. إلخ، كما مرّ مشروحًا، من أراد الاطلاع عليه فليرجع. تمت وهذه من الفائدة التي عاهدناها هناك.

[شرح الفائدة السابعة]

[الأحكام المتعلقة على الموجودات المقيدة]:

ثم بعد الفراغ عن كيفية الإيجاد أراد ـ مد ظلّه العالي ـ أن يبين الأحكام المتعلقة والأحوال المتفرعة على الموجودات المقيدة.

اعلم أن الأحكام التي ستذكر ليس لها[1] الاختصاص ببعض دون بعض، بل جارية في كل ما شم رائحة الوجود من المطلق والمقيّد والبرزخ بينها، إلّا أنها في كل مقام على حسبه من البساطة والتركيب والوحدة والكثرة، ففي المطلق على كمال البساطة والوحدة؛ لكونه أبسط الأشياء في الإمكان، فكما أن الوجود فيه عين الماهية، والمغايرة إنما هي بحسب الاعتبار، فكذلك الأكوان المذكورة من غير فرق.

وأمَّا في الصادر الأوّل من الصادر الأوّل وإن كانت على جهة البساطة أيضًا إلّا أنها بالنسبة إلى ما في المطلق متكثرة مع كونها واحدة بسيطة بالنسبة إلى ما في المركب، كذلك ما في المركب، كالمركب في الوحدة والكثرة، فإن العقل أبسط من النفس، فكذا ما فيه بالنسبة إلى ما فيها، وهكذا إلى آخر المراتب.

ولكن[2] لمَّا كان المقصود بيان أحوال المقيّدات والمركبة ـ دهرية كانت أو زمانية ـ فالمناسب لها التعرض لأحوالها، فلذا خصصنا البحث بها.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في (أ): والمعنى.

[مسميات الماء الصادر]:

ثم اعلم أن الماء الصادر قد يسمّى بالمقيّد؛ لكونه دهريًا ومشروطًا[١]، وقد يسمّى بالمطلق أيضًا؛ لكونه قريبًا بالمبدأ، بحيث لا يمكن أن يوجد في الإمكان شيءٌ أقرب منه إليه، فهو برزخ بين المطلق والمقيّد، وبه حياة كل شيء، وهو النور الذي خلقت منه الأنوار، وعنه جرت جميع الأنهار والأمطار[٢]، ومنه تكونت جميع الأشجار والأثمار، وهذا هو المشار إليه بقوله: ([**الفائدة السابعة**]: **اعلم أنه لما نزل الماء الأوّل المسمى بالوجود المقيّد على الأرض الجُرز، تكوّن منه الشيء في ستة أيام الكم**) **إلخ**.

[دفع إشكال اندراج الوجود المطلق ضمن المقيّد لشرطية الأكوان]:

أقولُ: كونه مقيّدًا، إمَّا باعتبار أنه مشروط في وجوده إلى الأكوان المذكورة أو إلى الفعل المسمى بالوجود المطلق، المخلوق بنفسه، أو أنه مشروط في ظهوره وجود أرض الجُرز.

فإن قلتَ: الوجود المطلق على ما ذكرتم أيضًا مشروط بهذه الأكوان، فحينئذ هو أيضًا من المقيّد بهذا الاعتبار؟

قلتُ: إنما يلزم ذلك لو كانت هذه الأمور مغايرة له، وقد علمت أن الوجود فيه عين الماهية فضلًا عن الأكوان، فالمغايرة إنما هي بحسب الاعتبار بخلافها في المقيد وإن كانت متفاوتة على حسب تفاوت المراتب كما مر غير مرة.

وقوله ـ مد ظلّه العالي ـ: (**الكم**) إلخ، بيان لستة أيام، وهذه من أحد[٣]

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في (ب): والابحار.

(٣) في (أ): من جملة.

تفاسيرها، "وهذا هو المراد المقام"[(١)]، وبعضهم فسرها بالعقل، والنفس، والطبيعة، والمادة، والصورة، والجسم، وبعضهم بالفصول الأربعة، والمادة والصورة، وقد سبقت الإشارة إلى تفاسيرها الأُخر: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[(٢)].

[الفرق بين الكم والكيف]:

والفرق[(٣)] بين الكم والكيف، أن[(٤)] الأوّل يطلق على المقادير والذوات، والثاني على الأفاعيل والصفات ـ جواهرًا كانت[(٥)] أو أعراضًا ـ وهذا خلاف ما هو المعروف عند العوام من أن الذوات هي الجواهر، والصفات هي الأعراض، بناء على أن الجوهر هو الموجود، لا في الموضوع والعرض، هو الموجود[(٦)] في الموضوع.

ولا يخفى على المتأمل من أهل اللسان أن هذه القاعدة المرضية[(٧)] عندهم، وإن كانت بنظر الظاهر صحيح ولكن[(٨)] في الواقع ليست إلّا على خلاف ما ينبغي، لأن جميع ذرات الوجودات ـ ذواتًا كانت أو صفاتًا، جواهرًا كانت أو أعراضًا ـ أعراض وأضواء وأظلاء، فتوهم استقلال ذرة من الذرات ليس إلّا من عدم الاستقلال.

---

(١) ليست في (أ).
(٢) سورة البقرة، الآية:١٤٨.
(٣) في (ب): ثم الفرق.
(٤) ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) في (أ): هو الموجود له.
(٧) ليست في (أ).
(٨) ليست في (ب).

[قاعدة في قرب الموجودات المقيدة]:

اعلم أن جميع الموجودات المقيّدة كلما كانت أقرب بالمبدأ كانت أقوى، فالماء الصادر عن الصادر الأوّل مع كونه أقوى ممن دونه، وعرض قائم به قيام صدور، وذات جوهر بالنسبة إلى العقل، وكذا العقل بالنسبة إلى النفس، وهكذا إلى آخر المراتب، هذا في سلسلة الذوات والجواهر.

وأمَّا الآثار والأفعال، وقد سمعت مرارًا أنها خلقت من فاضل أشعة[١] شعاع الذوات، فلها أيضًا ما للذوات من الأفعال والصفات، فهي بالنسبة إليها كهيء[٢] إلى الذوات من كونها واحد إلى السبعين، فحينئذ نقول: إن الآثار بالنسبة إلى الذوات أعراض خلقت من أشعتها، وذوات وجواهر بالنسبة إلى آثارها وأفعالها، فعلى هذا كل جوهر عرض وبالعكس بالاعتبارين المذكورين، فلا يمكن أن يتحقق في الأعيان موجود قائم بنفسه.

[إثبات أن للصفات صفات]:

فإن قلتَ: ما ذكرتم من أن للصفات صفات ليس بمسلم فعليك بالإثبات؟

قلتُ: كل صفة تابعة لموصوفها خلقت من فاضل[٣] أشعتها، فكل ما فيه فهو فيها، فإذا ثبت أن للموصوف أفعالًا وآثارًا ثبت المدعى لمن وعى هذا.

[الوقت والمكان]:

أمَّا **(الوقت)** فهو عبارة عن المدة الدهرية أو الزمانية.

وأمَّا **(المكان)** فهو عندنا عبارة عن البعد المجرد عن المادة العنصرية.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) هكذا رسمت في المخطوطتين.

(٣) ليست في (ب).

ثم الفرق بين **(الجهة والرتبة)** ظاهر غير خفي[١].

[ضرورة الأكوان في تحقق الأشياء]:

ثم اعلم أن هذه الأكوان في كل مقام مما لا بد منها في تحقق الأشياء، ضرورة أن الشيء بدون هذه الأكوان مما لا يمكن أن يوجد، فهذه متساوقة مع المادة والصورة، بحيث لا يمكن أن يتحقق[٢] واحد منها قبل الآخر.

فالضمير في قوله: **(هي الشيء)** راجع إلى الأكوان المذكورة وإلى المادة والصورة جميعًا، وقوله ـ مد ظله ـ: **(ظهر)** جواب لقوله: **(لما نزل)**.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (لأن كل واحد من هذه الثمانية شرطٌ لكلها في الظهور) إلخ.

أقولُ: لفظة **(كل)** في الأوّل أفرادي وفي الثاني ما يقابله، أي كل واحد من هذه الثمانية شرط لجميعها في الظهور، فإن قلتَ: الواحد منها داخل في الجميع فحينئذ يلزم أن يكون شيء واحد شرطًا ومشروطًا معًا[٣]، وهو كما ترى.

وأيضًا مقتضى الشرط على ما هو المعروف أن يكون مقدمًا[٤] على المشروط، وهذا مناف لقوله: **(ليس شيئًا منها في الظهور قبل الآخر)**.

قلتُ: أمَّا في الأوّل: فلأن حكم المجموع غير حكم الأفراد، فيصح أن

---

(١) (وبيان أن الجهة هي مقصد الإشارة حسية أو عقلية في كلّ شيء بحسبه، والرتبة هي نهاية المسافة من المبدأ والمنسوب إليه، كذلك حسيه أو عقلية) منه.

(٢) (أي: في الظهور وإلا فالمادة مقدمة على الصورة في الواقع، ولا في منافاة بين التلازم بحسب الظاهر وعدمه في الواقع ونفس الأمر، وهذا ظاهر لا سترة فيه) منه.

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (أ).

يكون كل واحد من حيث هو واحد شرطًا للمجموع من حيث هو مجموع، وهذا مما لا بأس فيه.

وأيضًا فكل واحد شرط بالنسبة إلى ما سواه، ومشروط بنسبة ما سواه إليه فاختلفت الجهتان.

وأمَّا في الثّاني: فلأن الشرط على قسمين: عام وخاص.

وأمَّا الخاص فهو مساوق مع المشروط، كالزمان الخاص المشخص بشيء خاص، وكالطهارة المعبرة في الصلاة.

وأمَّا العام فهو ليس بمساوق مع المشروط الخاص، كالزمان المطلق بالنسبة إلى موجود خاص، وهذا الشرط يصح أن يكون مقدمًا ومؤخرًا على المشروط، ولا شبهة في أن ما نحن فيه إنما هو من قبيل الأوّل، فيندفع الإيراد بحذافيره.

وبالجملة: هذه الأكوان في الأعيان متساوقة، بحيث لا توجد واحد منها قبل الآخر.

ثم اعلم أن هذه الشرائط التي هي مقومات في الواقع لما كانت أصولًا محتوية على الأشياء المتفرعة عليها، كالأوضاع، والأذن، والأجل، والكتب، والإمضاء، خصصها بالذكر أوّلًا، ثم أشار إلى ملحقاتها ومتفرعاتها ثانيًا بقوله: **(وإنما ذكرنا)** إلخ.

ولا يخفى أن هذه الخمسة بعضها لازمة للثمانية جميعًا، وبعضها للستة المذكورة، وبعضها للثلاثة الأخيرة، وبعضها للثالث من الستة.

فإلى الأوّل أشار بقوله أخيرًا: **(والإمضاء لازمةٌ لما سبق، ومتفرع عليه)**، إذ المراد بما سبق الوجود والماهية والأكوان الستة جميعًا.

وإلى الثاني بقوله ثالثًا: **(والكتب لازمةٌ للستة)**.

وإلى الثالث بقوله أوّلًا: **(لأن الأوضاع لازمةٌ للمكان والجهة والرتبة)**.

وإلى الرابع بقوله ثانيًا: **(والإذن والأجل لازمان للوقت)**.

بيان الملازمة:

هو أن الأوضاع عبارة عن محاذاة الأشياء بعضها إلى بعض، ولا شبهة في أن المتمكن كلما وجد في المكان أو في جهة أو في رتبة فله هذه الصفة بلا مهلة، فهي لازمة لها غير منفكة عنها، وهذا ظاهر.

وأمَّا (**الإذن والأجل**) بالنسبة إلى الوقت فلأن الإذن عبارة عن الرخصة، أي رخصة ظهور الشيء، والأجل عن مدة فناء الشيء، فكلما وجد الشيء في الوقت فهو مع الأذن والأجل، فهما لازمان له بلا ريب.

وأمَّا (**الكتب**) بالنسبة إلى الستة فلأنها عبارة عن اللوح المحفوظ[1] الذي فيه صور الأشياء الموجودة في الخارج، فكلما وجد الشيء على كم، وكيف، وهو في وقت ومكان، وجهة، ورتبة، فهو في اللوح كذلك، فالكتب لازمة غير منفكةٌ عن هذه الستة.

وأمَّا (**الإمضاء**) بالنسبة إلى الثمانية فلأنه عبارة عن إظهار الشيء مشروح العلل، فكلما وجدت الثمانية فهي مع الإمضاء، فهو لازم لها، غير مفارق عنها.

هذه الملازمة إنما هي باعتبار مناسبة بعضها إلى بعض، كما ذكر، وكيف

---

(١) (ثم اعلم أن اللوح المحفوظ هو النفس الكل المسمى بالكتاب الحفيظ، كما قال: وعندنا كتاب حفيظ، فهو ذرات جميع الوجودات فيها.
بعبارة أخرى: الألواح الصغار متى وجدت في الأعيان وجدت صورها فيها، والمعبّر منها ظاهرًا هو المراتب، فكلها: أنه مالم توجد القابل لها في الخارج لم تظهر فيها شيء، وشيء وُجدَ فيها صورة الشيء.
فهي باعتبار حافظة وباعتبار آخر محفوظة، فلذلك اللوح الكبير الذي فيه صورة لوح الصغير وإلى هذه أشار بقوله ـ مد ظلّه ـ والكتب الحافظة لهذه المذكورة من حيث هي حافظة ومن حيث هي محفوظة.
ولا يخفى أن الألواح الصغار إذا كانت حافظة فاللوح الكبير هو المحفوظ وإذا اعتبرنا كونها محفوظة. فالحافظة هو المحفوظ. فتدبر). منه

لا؟ وأن المساوقة بين تلك الأكوان تقتضي خلاف ذلك، وأن يكون المراد إن واحدًا مما سبق لا يتحقق إلّا بإمضائه، وهو الظاهر من الكلام.

ويحتمل أن المراد من قوله: **(لما سبق)** جميع هذه اللوازم مع ملزوماتها، فحينئذ نقول: كلما[1] وجدت الثمانية مع الأربعة فهي مع الإمضاء غالبًا، فهو لازم لها جميعًا.

وأمَّا غير الإمضاء من الأوضاع، والإذن، والأجل، والكتب، فليست بهذه المثابة.

أمَّا **(الأوضاع)** فلأنها لازمة للثمانية[2].

وأمَّا **(الإذن)** في الظهور، فهو ظاهر[3] لازم للتسعة، وهي هذه مع الأوضاع.

وأمَّا **(أجل الفناء)**، فهو لازم للعشرة، أي الملزومات مع لوازمها، الأوضاع والإذن في الظهور.

وأمَّا **(الكتب)** فهي لازمة لأحد عشر كونًا، وهي هذه من الملزومات واللوازم الثلاثة: الأوضاع، والإذن، والأجل، فعلى هذا ظهر امتياز بعض اللوازم من بعض.

وهذا الاحتمال هو المشار إليه بقوله ـ مد ظلّه العالي ـ: **(والإمضاء لازمةٌ لما سبق، ومتفرعٌ عليه، لأن حصول هذه الستة للماهيّة والوجود ولوازمها المشار إليها يلزم منهُ الإمضاء في الحكمة).**

ولمَّا كانت الشرائط والمقومات غير مشخصة فيما ذُكِر، بل للأشياء

---

(١) ليست في (أ).

(٢) (أي: الأكوان غير الستة مع المادة والصورة) منه.

(٣) ليست في (أ).

مقومات ومشخصات آخر، كما هو المعروف عند أهل اللسان، إلّا أنها كانت أصولًا بالنسبة إلى ما سيذكر.

[مناقشة القائلين بأصالة الوجود وعرضية الماهية]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (الأول: أن الشيء هو الوجود، والماهية عرضٌ حالٌ بالوجود) إلخ.

أقولُ: الأشاعرة الصوفية قالوا[١]: وجود كل شيء هو الله، وأمَّا الماهية فهو عبارة عن جهة التعين وعارضة للوجود، فعلى هذا كل شيء مركب من المعروض والعارض، فالوجود بمنزلة الموضوع والماهية عرض حال فيه.

ولا يخفى سخافة هذا القول "على من له أدنى تدبر"[٢]، لأن الوجود المعروض، أمَّا أن يكون مجعولًا، فهو مخلوق، والمخلوق لا يكون خالقًا.

وإمَّا غير مجعول، فحينئذ الماهية التي هي عرض حال فيه، إمَّا أن تكون مجعولة، فهي مخلوقة، والمركب من الواجب والممكن ليس بواجب ولا ممكن، وأنه ليس بينهما واسطة.

وإمَّا أن تكون غير مجعولة.

والمفروض عندهم أن الماهيات الغير مجعولة هي عبارة عن الأعيان الثابتة والصور العلمية المتميزة، المتعينة في مرتبة الذات، باعتبار الخصوصيات الذاتية، والشؤونات الاعتبارية، المستترة المحجوبة في غيب الهوية؛ لأنهم قالوا: حقائق الأشياء عبارة عن تعينات وجود الحق وتميزاته في مرتبة العلم، ومنشأ تلك التعينات والتميزات[٣] خصوصيات الشؤون

---

(١) في (ب): من القائلين بهذا القول الصوفية لأنهم قالوا.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).

الذاتية التي هي نِسَبٌ واعتبارات في غيب الذات مندرجة فيه اندراج اللوازم في الملزومات. انتهى.

فعلى هذا لا يتحقق شيء في الأعيان على حسب العيان حتى يُحكم بأنه جوهر أو عرض، فليس كلامهم هذا إلّا رجمًا بالغيب.

ومنهم من قال: بأن وجود كل شيء هو الوجود العام المنبسط على هياكل الموجودات.

ملخص كلامهم:

إن كل شيء مركب من وجود، هو معروض للتعينات الخارجية التي هي الماهيات الاعتبارية. فعلى هذا يلزم أن يكون ذلك الوجود المسمى بالحق المخلوق به مع كونه محلًا للأعراض الحالة فيه جزء لكل شيء، ضرورة أن العام هو الخاص بانضمام القيد، وهذا أيضًا كما ترى.

أمَّا أوّلًا: فلما مر من أن الخاص أثر من آثار العام، وتركيب الشيء من نفسه ومن أثره غير معقول.

وأمَّا ثانيًا: فلأن الموجودات الخارجية، إمَّا أن تكون جواهرًا أو أعراضًا على ما هو المعروف عندهم، ولا شبهة في أن المركب من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض، فيلزم أن يتحقق في الخارج قسم ثالث، وهذا بديهي البطلان، ولعل هذا مراد من قال[1]: بأن المشيئة تأكل وتمشي إلى غير ذلك من الأحكام.

[مناقشة القائلين بأصالة الماهية وتبعية الوجود]:

وأمَّا القول الثَّاني فهو مذهب المشاعرة وتابعيهم[2]: فإنهم قائلون بأصالة

---

(١) (القائل ضرار وأصحابه) منه.

(٢) ما أثبت في المتن من (ب)، وأما العبارة الواردة في (أ): والقول في مذهب المشائين.

الماهية وتبعية الوجود، بمعنى أن المجعول بالأصالة هي الماهية، والوجود عرض تابع لها في المجعولية.

أقولُ: إن عنو بالماهية ما عنى بعض الإشراقيين من الوجود، فالنزاع بينهما لفظي، وإلا فممقوت، بل هم ـ على هذا التقدير ـ جعلوا أعلاهم أسفلهم وأسفلهم أعلاهم، ضرورة أن الوجود هو النور، وهو الجهة العليا؛ لكونه مستندًا إلى فعل الله تعالى، والماهية هي الظلمة وهي الجهة السفلى؛ لكونها جهة الإنيه والهوية، فالصواب ليس إلّا على عكس ما زعموه. تأمل فيه.

[مناقشة القائلين بمجعولية الوجود بالأصالة ومجعولية الماهية بالتبعية]:

وأمَّا القول الثالث: فهو مما ذهب إليه بعض الإشراقيين، فإنهم قالوا: إن المجعول بالأصالة هو الوجود، والماهية ليست إلّا مجعولة بتبعية الوجود، فهي شمت رائحة الوجود.

أقولُ: لزوم انجعال الماهية بجعل الوجود لا ينافي مجعوليتها مترتبًا على الأوّل، لا بد في النفي من دليل، على أنا نقول: تركيب الشيء من الأمري يقتضي أن يكونا متأصلين في الخارج، فكون أحدهما مترتبًا على الآخر لا ينافي ذلك. وأيضًا قولهم هذا[1] باطل من وجوه:

أمَّا أوّلًا: فلأن الاختيار في الممكن عبارة عن الميل إلى الجهتين، ومن البديهيات الأوّلية، أن الوجود ليس له إلّا الميل إلى الخير، فلو لم يكن المجعول إلّا الوجود لم يتحقق إلّا اختيار الناقص، وهذا كما ترى، إلّا أن يقال الاختيار في الممكنات نفي، وأنهم قائلون به فيها، فهل هذا إلّا تهافت.

---

(١) ليست في (أ).

وأمَّا ثانيًا: فلأنهم قائلون بأن كل ممكن زوج تركيب. فعلى تقدير عدم مجعولية الماهية لم يتحقق المركب إلّا بحسب الاعتبار.

وأيضًا المركب من المجعول وغير المجعول لم يكن مجعولًا ولا غير مجعول، وأنهم ما قالوا بالواسطة بينهما.

فإن قلتَ: هم من أصحاب وحدة الوجود، فكيف لهم القول بمجعولية الوجود؟

قلتُ: ما من منافاة على ما هو المقرر عندهم من أن الوجود حقيقة واحدة، واحد بالذات، كل واحد[١] بالأسماء والصفات، فالمجعولية في مرتبة الخلق، والتجلي لا ينافي عدم المجعولية في مرتبة الذات، ولكن مبنى كلامهم ليس إلّا باطلًا، لأن منهم قائلون بالسنخ، ومنهم بالظل، ويريدون به ظل الذات على ما هو المعروف عندهم ـ "تعالى ربنا عن ذلك ـ وسنتلو عليك زيادة بيان إن شاء الله تعالى"[٢].

[إثبات أصالة الوجود والماهية]:

وأمَّا القسم الرابع: فهو المستفاد من كلام الأئمة[٣] ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ كما سبقت إليه الإشارة غير مرة ـ وسيجيئ تحقق ذلك في (الفائدة الحادي عشرة) ـ.

ولمَّا ثبت المساوقة بين الأكوان المذكورة وبين المادة والصورة فتحقق أحدهما يستلزم لوجود الآخر، فلا تتوهم المنافاة في قوله ـ مد ظلّه العالي ـ: **(فهو مركبٌ منهما)**.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (لأن الوجود شرط كونه صدورًا واستمرارًا

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) في (ب): أئمتنا.

للماهية، والماهية شرط تكونها أنصدارًا واستمرارًا الوجود [بها]، فما داما موجودين منضمين فالشيء موجودٌ، ولا شيئية للشيء مع فقد أحدهما ولا للآخر.

والوجود مادته نفسه، وصورته لنفسه ارتباط الماهية به، والماهية مادتها نفسها، وصورتها ربط الوجود بها، قال الله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[1]، فهما الشيء، فهو مركب منهما أبدًا).

أقولُ: الكون في شرط كونه تام باسمه، فصدورًا تميز أو حال بناء على إطلاق المبدأ، وإرادة المشتق "على ما هو المعروف"[2]، واستمرار العطف على التميز أو على الحال، فعلى أي حال حَكْمهُ، حُكْمَهُ والماهية الأولى خبر في الجملة الصغرى، والجملة خبر في الجملة الكبرى، والثانية عطف على الوجود، فما بعدها كما بعده من حيث الاحتمال والتركيب إلّا أنه أتى في الوجود بالكون والصدور وفي الماهية بالتكون والانصدار، إذ فيه تلويح على عكس ما زعموه من أن القول من جانب الوجود، والفعل من جانب الماهية.

ملخص الكلام:

صدور الوجود ثبوتًا واستمرارًا من الصادر الأوّل مشروط بالماهية، وانصدار الماهية قابلة ومستمرة منه مشروط بالوجود نفسه، فكل واحد مساوق لصاحبه، بحيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر.

ولا يخفى أن من التقيد بالاستمرار فائدة، يظهر بالتأمل.

وفي قولهِ: **(فما داما)** إلخ، تفريع لما سبق، توضيح لبيان التلازم بينهما، فشيئية الماهية حين فقد الوجود مما لا يمكن، كما أن شيئية

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

المركب فقد كل واحد منهما كذلك، وإلى الثاني أشار بقوله أوّلًا: (**ولا شيئية للشيء مع فقد أحدهما**)، وإلى الأوّل [أشار] بقوله ثانيًا: (**ولا للآخر**)، هذا إذا كان الآخر "في قوله: (ولا للآخر) عبارة عن الماهية فقط.

وأمَّا إذا كان عبارة عنها، وعن[1] الوجود أيضًا على سبيل البدلية، فالمعنى أنه لا شيئية لكل واحد منهما بدون الآخر، كما أنه لا شيئية للمركب مع فقد أحدهما، فلا يرد عليه بأنه لو اكتفى ـ دام ظلّه ـ بقوله: (**مع فقد أحدهما**) لكفى.

[رد إشكال تحقق الوجود بلا ماهية بالنسبة للفعل الإلهي]:

لا يقال الوجود من حيث الارتباط إلى فعل الله يتحقق بلا ماهية، كما أن الماهية أيضًا من حيث الارتباط إلى نفسها، وملاحظة الإنيه توجد بلا وجود، فالملازمة غير لازمة، لأنا نقول: هذا باعتبار الملاحظة العقلية.

وأمَّا باعتبار الخارج فالمساوقة بينهما لا بد منهما.

ولما كان للمتوهم أن يتوهم سؤالًا، وهو أن يقال: [إن] سلمنا أن "كلًا من"[2] الوجود والماهية بانتفاء الآخر ليس بشيء، ولكن لا نسلم ذلك، كذلك إذا انضم كل واحد منهما إلى الآخر، مع قطع النظر عن الجزئية، فحينئذ يطلق على كل واحد منهما بذلك الاعتبار شيء، وكل شيء مركب من المادة والصورة وهكذا "انتقل الكلام"[3] حتى ينتهي إلى التسلسل، وبطلانه بيّن، المذكورة في محلّة بديهي، أجاب بقوله: (**فالوجود مادة لنفسه**) إلخ.

---

(١) في (أ): وأن.

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

تلخيص الجواب:

هو إن سلمنا ذلك، ولكن التسلسل إنما يلزم لو كانت المادة والصورة في كل واحد منهما غيرهما.

وأمَّا إذا كانت مادة الوجود نفسه وصورتها ربط الماهية به، وكذلك مادة الصورة نفسها، وربط الوجود بها صورة لها، فلا يلزم التسلسل لا في الوجود ولا في الماهية.

ثم اعلم[١] أن الصورة لما كانت تابعة للمادة مخلوقة من فاضل طينتها، كما هو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ الآية[٢]، فكل واحد مادة لنفسه، وصورته ارتباط الآخر إليه، قال الله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[٣]، فوجود الوجود "هو الوجود"[٤] نفسه، وانضياف الماهية إليه هيئة له، ووجود الصورة هو نفسها، وانضياف الوجود إليها ماهية لها، ووجود الصورة هو نفسها، وانضياف الوجود إليها ماهية لها.

[تحقق الشيئية بالوجود والماهية]:

وبالجملة: شيئية الشيء إنما هي بهما معًا، مركبًا كان أو بسيطًا، وإليه أشار بقوله: **(فهو مركبٌ منهما أبدًا)**.

ولمَّا كان الشيء مركبًا من الوجود والماهية فلا بد أن يكون له جهتان، كما هو من شأن جميع المركبات، وإلى هذا أشار بقوله: **(فالوجود جهة فقره إلى الله، وهو جهة استغنائه، "وهو"[٥] جهة فقره)** إلخ.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) سورة الزمر، الآية: ٦.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٤) ما بين " " ليست في (ب).

(٥) في متن الفوائد: وهي. إشارة إلى الماهيّة.

ملخص كلامه:

"على وفق المرام أن"[١] للوجود المنضم إلى الماهية[٢] أيضًا جهتين وحيثيتين، فمن حيث ارتباطه إلى الله فهو ضي ونور، ومن حيث ملاحظة الإنيه والهوية، فهو شر وظلمة، فجهته الأولى هي جهة الفقر الذي هو استغناء. وجهته الثانية: هي جهة الاستغناء الذي هو فقر، ففي الفقر إلى الله كمال الاستغناء، كما أن في الاستغناء عن الله كمال الفقر.

وبالجملة: الضمائر المجرورة كلها راجعة إلى الوجود؛ لكونه مشتملًا على الحيثيتين المذكورتين.

[الإدراكات بالوجود والماهية]:

ولمَّا كان لكل شيء مركب إدراكات على حسبه، إدراك بالوجود، وإدراك بالعقل الذي هو من[٣] شعاعه، وإدراك بالماهية، وإدراك بالنفس الأمارة بالسوء، التي هي من شعاع الماهية خلقت، أراد أن يبين هذه الإدراكات.

ثم اعلم أن إدراك الماهية مقابل لإدراك الوجود، كما أنها نفسها بالنسبة إلى ذلك كذلك، وهكذا إدراك النفس الأمارة، بل نفسها بالقياس إلى إدراك العقل ونفسه أيضًا، وإلى هذا أشار بقوله: **(فنظره بالفؤاد حق)** إلخ.

والمراد من الحق الإدراك الذي ليس بكلي ولا جزئي، ولا كلي[٤] ولا جزء، ولا محفوفًا بعوارضها، ضرورة أن المدرك أيضًا كذلك، ومن الحقيقة الإدراك الكلي والجزئي بواسطة آلات محفوفة بعوارضها، ومن الباطل ما

---

(١) ما بين " " ليس في (أ)، وموضعها: أي.

(٢) (الذي هو الشيء) منه.

(٣) ليست في (ب).

(٤) ليست في (أ).

يقابل الحق، فليس له أصل، كما أن مدرك ذلك أيضًا كذلك، ومن السراب الشيء الذي هو لا شيء في الحقيقة، أي الإدراك الذي هو ليس بإدراك في الحقيقة: ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾[1]، هذا.

ثم اعلم أن الفؤاد هو الوجود، وهو أعلى مشاعر الإنسان، والقلب هو العقل، وهو أنزل مرتبة من الوجود، والتراب هو الماهية وجهة الإنيه.

وتسميتها بالتراب لانحطاط مرتبتها وخسة رتبتها، والنفس هي الأمارة بالسوء.

ولا يخفى أنه ـ دام ظلّه العالي ـ في مقام التعليل لم يتعرض لإدراك العقل والنفس؛ لأن من تعليل إدراك الأصل يعلم تعليل[2] إدراك الفرع بالمقايسة إليه، فقوله: **(وذلك)**، لأن تعليله لكون إدراك الوجود حقًا.

تلخيص الكلام:

إن وجود المركب قائم ومتقوم قيام صدور بالوجود المطلق الذي هو قائم كذلك بالحق، فالمتقوم على المتقوم على الشيء متقوم على ذلك الشيء، فإدراك المتقوم بالحق حق، أي ليس بباطل، والماهية بالنصب عطف على الوجود، وتعليل لكون إدراك الماهية باطلًا.

والحاصل: إن الماهية لمَّا كانت جهة الإنيه هي الظلمة والهلاك الأكبر، فتقومها إنما هو بالوجود، فلا حاجة لها إلى غيره من الوجود المتقوم بالحق.

وإيصال المدد منه إليها، إنما هو بواسطة الوجود الذي هو شرط لتحققها وتمام لقابليتها، فهي بذلك الاعتبار مستغنية عما يحتاج إليه الوجود بالأصالة، فهذا الاستغناء هو الهلاك الأكبر، وكمال الفقد وغاية البطلان،

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٩.

(٢) ليست في (ب).

فهي الشجرة المجتثة، فإدراكها كنفسها لا يكون إلّا باطلًا، وهذا معنى قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: و(**بالتراب باطل**)، ثم الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1]، إنما هو لإدراك الماهية، لأن عبادتهم لو كانت من المعرفة الحقة، ومُدْركها الفؤاد ـ وهو لا يدرك إلّا الحق ـ لما وقعت للشمس من دون الله تعالى، فهي من إدراك ما هياتهم الباطلة، وإنياتهم الفاسدة، وشؤوناتهم الخاسرة.

[ذر النفوس وذر الإيجاد]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي[2] ـ: (وهذا هو الهيولي للإنسان، وهو بمنزلة المداد المركب من صمغ وسواد، وزاج وعفص، وملح وصبر، ونبات وآس، فكما أن المداد) إلخ.

أقولُ: قد سمعت مرارًا أن عوالم الذر وتعددها بحسب تعدد مراتب الموجودات، من المطلق والمقيّد ومن البرزخ بينهما، ولكن في الاصطلاح متى أطلق الذر يراد منه أحد اعتبارين:

الأوّل: إن الذر الأوّل هو عالم النفوس.

والثَّاني: هو الإيجاد في هذه الدنيا. والثاني هو عالم العقول، وعالم النفوس.

فالأوّل: هو الذر الأوّل، وهو المتكون من ماء الوجود وأرض القابلية، المركب[3] منهما، المشروط بالأكوان المذكورة، المتوقف على المقومات المسطورة[4]، وهذا هو الهيولي الأوّلي، وفيها معاني الأشياء متمايزة

---

(١) سورة النمل، الآية: ٢٤.

(٢) في (ب): أدام الله بقاءه.

(٣) في (أ): والمركب.

(٤) في (ب): المطورة.

بحسب المعنى، وهذا المقام هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾[١].

والثَّاني: هو الذر الثاني، وهو أيضًا مسبوق ومشروط، ومتوقف على ما يتوقف عليه الذر الأوّل، من الماء والأرض القابلة، والأكوان المذكورة، إلّا أن هذه جميعًا من فاضل ما يتوقف عليه الذر الأوّل، وهذا هو الخلق الثَّاني في الهندسة الإيجادية، ومحل ظهور الشقاوة والسعادة.

وهذا المقام هو المشار إليه بقوله عليه السلام: «الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد فيه»، إذ المراد من الأم الصورة، [وهي] الإجابة الثانوية التي بها[٢] خلقت الأشياء، ومنها ظهرت وعنها[٣] برزت ما هو الكامن فيها في الخلق الأوّل من الهداية والضلالة.

وأمَّا الماهية الأولى فليست بهذه المثابة.

[الفرق بين الذرين]:

ولأجل بيان الفرق بين الذرين، "والتمايز بين العالمين"[٤]، ذكر مثالًا إعانةً للتفهيم والتفهم[٥]، وإلا فالمداد ليس من الخلق الأوّل، "ولا يخفى أن الأمثلة لإيضاح المقام أكثر من أن يحصى، فإن"[٦] الخشب قبل أن يُصنع، يكون[٧] قابل للسرير وللصنم وصالحًا لهما، فهو بذلك الاعتبار بمنزلة الخلق الأوّل، والهيولي الأوّلي، وصورتها صورة أوّلية، التي فيها

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢١٣.
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (أ): وفيها.
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (أ)، وموضعها: وكذلك.
(٧) ليست في (أ).

تمايز معنوية، وبعد أن يصنع ويعمل ما كان كامنًا[١] فيه من القبح والحسن صارت بمنزلة الخلق الثاني والهيولي الثانية، الصورة الثانوية، وكقطر الماء قبل أن يقع في الأصداف، وفي بطن الأفاعي[٢] "وبعد أن يقع فيهما، إلى غير ذلك من الأمثلة والإيرادات الواردة في المقام مع أجوبتها مذكورة في الرسائل السابقة فلنرجع ثمة"[٣].

[استحالة إدراك الذات]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي: ـ (فسألهم لعلمه بهم حين سألوه أن يسألهم) إلخ.

أقولُ: اعلم[٤] أن لله تعالى علمان[٥]: علم ذاتي، وهو[٦] ذاته بذاته لذاته، وهو عين ذاته، وذلك مما لا يمكن أن يعرف، لأن الإدراك إمَّا بالفؤاد، فهو لو أدرك لا يدرك إلّا حروف ذاته بلا كيف ولا إشارة، والواجب ـ جل شأنه ـ لا يحاط بشيء من خلقه.

وإمَّا بالعقل والنفس، والأوّل لا يدرك إلّا المعاني المجردة من المواد، والحقّ تعالى ليس من قبيل المعاني حتى يدرك بذلك.

والثَّاني [لا يدرك] إلّا الصور لكونها أخس مرتبة وأنزل رتبة من الأوّل.

وبالجملة: جميع هذه المشاعر لكونها مخلوقة، مركبة، لا تدرك إلّا مركبًا مثلها.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) إشارة إلى البيت المشهور:

كقطر الماء في الأصداف درّ وفي جوف الأفاعي صار سُمّا

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) ليست في (ب).

(٥) ليست في (أ).

(٦) في (ب): هو.

قالَ الصادق عليه السلام: «وكيف أصفه بالكيف وهو الذي كيَّف الكيف حتى صار كيفًا، فعرفت الكيف بما كيَّف لنا من الكيف»[١].

وفي كلمات أمير المؤمنين عليه السلام: «ما وحدهُ من كيَّفهُ، ولا حقيقتهُ أصابَ من مثّلهُ، ولا إيَّاهُ عنى من شبَّههُ، ولا صمدهُ من أشار إليهِ وتوهَّمهُ»[٢].

وقال عليه السلام: «من قال فيه: (لِمَ) فقد علله، ومن قال فيه: (متى) فقد وقته، ومن قال (فِيمَ) فقد ضمَّنهُ، ومن قال: (إلاَمَ) فقد نهاه، ومن قال: (حتَّام) فقد غيَّاهُ، ومن غيَّاهُ فقد جزأهُ، ومن جزّأهُ فقد ألحَدَ فِيهِ، لا يتغير الله تعالى بتغايُرِ المخلوقِ، ولا يتحدَّدُ بتحديد المحدود» انتهى كلام الملوك.

ولا يخفى على المنصف من أهل اللسان، أن الشيء لا يدرك ما وراء مبدئه، ففي تسليم عدم معرفة الذات كمال المعرفة ونهاية العبودية.

وعلم الإضافة[٣] هو[٤] عين المعلومات، ضرورة أن الإدراك علم[٥]، فلو لم يكن الإدراك مُدْرَكًا لا يحتاج إلى إدراك آخر، وهكذا إلى أن ينتهي إلى التسلسل، وهو[٦] باطل قطعًا، "كما هو المبرهن في موضعه"[٧]، فحينئذ نقول[٨]: علمه تعالى بالأشياء هو عين الأشياء "ولمَّا كانت

---

(١) الكافي: ١/٢٥٤، باب ١٠ النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، من كتاب التوحيد، حديث رقم (١٢/٢٨٤).

(٢) نهج البلاغة: ٣٦٣، خطبة ١٨٦ في التوحيد. نهج البلاغة (الشيخ محمد عبده): ٢/٢٤٢، خطبة له عليه السلام في التوحيد، يجمع هذه الخطبة من أصول العلم مالا تجمعه خطبة، رقم (١٨٦).

(٣) (عطف على علم ذات) منه.

(٤) ليست في (أ).

(٥) ليست في (ب).

(٦) ليست في (أ).

(٧) ما بين " " ليس في (أ).

(٨) ليست في (أ).

الأشياء"[١] في الذر الأوّل معلومة لله تعالى، وكان بينها تمايز معنوي، كالقطرات الواقعة على الماء، والكلمات الثابتة في الدواة، أراد الله أن يخلقها ويظهرها على ما هي عليه في الذر الثاني؛ لأنه محل الهندسة الإيجادية، وليس هذا إلّا من مقتضى الحكمة[٢]، فلو خلقها على غير ما هي عليه لما كانت إياها، بل [لأ]بطلت النظام والأحكام، قال الله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾[٣].

وهذا معنى قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: **(فسألهم لعلمه بهم حين سألوه أن يسألهم؛ فقال: ألست بربكم، ومحمد نبيكم، وآله وخلفاؤه أوليائكم).**

فالظرف "المذكور، وهو قوله: (حين سألوه)"[٤] متعلق بالسؤال المتقدم، وهو عبارة عن الفيض الصادر من الصادر الأوّل، وسؤالهم عبارة عن قبولهم إياه، فإيجادهم إنما هو حين قبولهم، وهذا في الذر الثّاني، فعلمه بهم في الخلق الأوّل سبب لإيجادهم في الخلق الثّاني، فعلى هذا الاحتمال لا بد من تقدير الظرف بعد قوله: **(لعلمه بهم)**، أي في الخلق الأوّل.

وأمَّا إذا كان الظرف المذكور[٥] متعلقًا بالعلم لا بالسؤال، فلا حاجة حينئذ إلى التقدير المذكور[٦]؛ لأن علم الله الحادث في كل شيء هو ذلك الشيء، فعلى هذا علمه تعالى بهم حين سؤالهم لا قبله، كما على الاحتمال الأوّل[٧].

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) (وإلا فهو سبحانه قادر على كل شيء) منه.
(٣) سورة المؤمنون، الآية: ٧١.
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) (أي: في الخلق الأول) منه.
(٧) ليست في (ب).

ملخص الكلام:

على التقدير الثّاني، هو أن سؤاله تعالى لهم حين علمه بهم وعلمهم به[١] حين سؤالهم إياه تعالى أن يسألهم

ولا يخفى أن سؤاله تعالى بالعبارة الظاهرة، عبارة عن قوله تعالى: «ألست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم»[٢]، وسؤالهم أيضًا عبارة عن قولهم: (بلى)، وإلا ففي الواقع سؤاله تعالى عبارة عن الفيض الصادر من الصادر الأوّل، وسؤالهم عن قبولهم[٣] ذلك الفيض، فبانضمامهما معًا يتحقق الشيء في الخلق الأوّل، أو في الخلق الثّاني، إلّا أن التمايز إنما هو باعتبار اختلاف مراتب الإجابة[٤]، وذلك الاختلاف في الثّاني، وهو القدر والهندسة الإيجادية، وفيه شقى من شقى وسعد من سعد. تأمل، ثم تأمل، لأن هذا المقام من مزالق الأقدام.

[أقسام المجيبين في عالم الميثاق]:

ولا يخفى أن المجيبين باعتبار اختلاف مراتب الإجابة على أربعة أقسام.

[القسم الأوّل من المجيبين]:

منهم: من أجاب حين الخطاب، عالمًا معتقدًا على صورة الجواب، وهم المرسلون والصديقون والمؤمنون، وهؤلاء المكرمون هم المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٥].

---

(١) في المخطوطتين: بهم.

(٢) يراجع تفسير القمي: ١/٣٥٩، الحديث رقم (١٥).

(٣) في (ب): قبول.

(٤) في (ب): الإجابة مراتب.

(٥) سورة الزخرف، الآية: ٨٦.

ومنهم: من أجاب وقت الخطاب منكرًا ومكذبًا، وصورة[١] الجواب: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾[٢]، فهم الكافرون والملحدون الذين ينكرون الحق بعد علمهم به: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾[٣]، فهم المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[٤]، "لمَّا كان الإنكار بعد العلم أشدّ من الإنكار قبل العلم، قال الله: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾"[٥]، أي من الأنعام، لأن إنكار الأنعام لم يكن بعد العلم هذا.

ومنهم: من أجاب مع توقف قلبه على صورة الجواب.

وهذا القسم لايخلو، إمَّا أن يعترف ويقر بالقلب بعد الإعلام والإعلان، وهؤلاء هم المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٦]، وهذا القسم أيضًا من المؤمنين، إلّا أن إيمانهم أسفل من مراتب الأولين.

وإمَّا أن يجحد ويكذب ما هو المعلوم له والظاهر عنده، أولئك أيضًا من الكافرين واللاحقين بالآخرين، وهم المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٧]، وفي هذه الآية الشريفة كسابقها إشارة إلى القسمين الآخرين المذكورين[٨]. فلا تتوهم الاختصاص.

---

(١) في (ب): بصورة.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٦٧.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.
(٥) ما بين " " ليست في (أ).
(٦) سورة التوبة، الآية: ١٠٢.
(٧) سورة التوبة، الآية: ١٠٦.
(٨) (فلا تتوهم المنافاة بتوهم الاختصاص تعليل للمنفى لا للنفي) منه.

وإلى هذه التفاصيل أشار مفصلًا[١] بقوله ـ مدّ ظله العالي[٢] ـ: **(منهم من قالها مصدقًا بلسانه وقلبه عن علم)** إلخ.

المراد من التصديق بلسانه، التصديق بحسب الظاهر، كما أن التصديق قلبًا هو التصديق الباطن.

[الفرق بين سؤالي عالم الميثاق]:

ثم اعلم أن الفرق بين السؤالين في الذرين بطريق الإجمال والتفصيل، فإن السؤال في الخلق الثّاني بقوله: «ألست بربكم، ومحمد نبيكم، وعلي وليكم»، فكل من أجاب بطريق الصواب أو غيره خلق على صورة الجواب.

فإن قلتَ: أبونا آدم عليه السلام ما أقر بولاية إمام زماننا[٣]، ومع ذلك خلق

---

(١) ليست في (أ).

(٢) عبارة الدعاء ليست في (أ).

(٣) عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إن الله ـ تبارك وتعالى ـ حيث خلق الخلق، خلق ماء عذبًا وماء مالحًا أُجاجًا، فامتزج الماءان، فأخذ طينًا من أديم الأرض، فعركه عركًا شديدًا، فقال لأصحاب اليمينّ ـ وهم كالذر يدبون ـ: إلى الجنة بسلام، وقال لأصحاب الشمال: إلى النار ولا أُبالي، ثم قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾.

ثم أخذ الميثاق على النبيين، فقال: ألست بربكم، وأن هذا محمد رسولي، وأن هذا علي أمير المؤمنين؟ قالوا بلى، فثبتت لهم النبوة؛ وأخذ الميثاق على أولي العزم أنني ربكم، ومحمد رسولي، وعلي أمير المؤمنين، وأوصياؤه من بعدهِ ولاةُ أمري وخزان علمي عليهم السلام، وأن المهدي أنتصر به لديني، وأُظهر به دولتي، وأنتقم به من أعدائي، وأعبد به طوعًا وكرهًا، قالوا: أقررنا يا رب، وشهدنا، ولم يجحد آدم ولم يقر، فثبتت العزيمة لهؤلاء الخمسة في المهدي، ولم يكن لآدم عزم على الإقرار به، وهو قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾، قال: (إنما هو فترك. ثم أمر نارًا، فأججت، فقال لأصحاب الشمال: ادخلوها، فهابوها، وقال لأصحاب اليمين: ادخلوها، فكانت عليهم بردًا وسلامًا، فقال أصحاب الشمال: يا رب أقلنا، فقال: قد أقلتكم، اذهبوا، فأدخلوها، فهابوها، فثم ثبتت الطاعة والولاية والمعصية» (يراجع: الكافي: ٣/٢٣، باب ٣ آخر منه، من كتاب الإيمان والكفر).

على صورة الإنسانية ظاهرًا وباطنًا، وهذا بحسب الظاهر مخالف لما قررتم من أن الإيجاد إنما هو على حسب صورة الإجابة.

قلنا: لما ظهر إمام زماننا عليه السلام بصورة الربوبية إذ مربوب، ولم يكن لآدم عليه السلام قدرة وتمكن لإدراكه توقف، وما أقر، وعدم الإقرار ليس بالإنكار[١]، بل من جهة عدم العلم، فلذا خلق بما خلق[٢]، فلا بأس بما قررنا.

[المراد بهيكل التوحيد وأركانه]:

المراد من هيكل التوحيد في قوله: **(وهي هيكل التوحيد)**، وركن[٣] التوحيد، ولذلك الركن[٤] أركان أربعة، لا يتم التوحيد إلّا بها.

الأوّل: الإقرار بالوحدانية.

والثّاني: الإقرار بالنبوة.

والثّالث: الإقرار بالإمامة.

والرابع: الإقرار بأحقيتهم[٥]، بأحقية[٦] تابعيهم ومحبيهم[٧]، ومواليهم وشيعتهم[٨]، الذين خلقوا[٩] من شعاعهم، فمن أنكر واحدًا من هذه الأربعة فهو في الواقع لم يكن إنسانًا، فصورة الإنسانية عبارة عن التصديق بهذه الأركان عن علم ومعرفة.

---

(١) في (ب): للإنكار.
(٢) ليست في (ب).
(٣) في (ب): ركن.
(٤) (بقول مطلق) منه.
(٥) ليست في (أ).
(٦) في (ب): بحقيقة.
(٧) ليست في (أ).
(٨) ليست في (أ).
(٩) في (أ): الذي خلق.

تمثيل:

السراج، فيه حرارة ويبوسة غائبة، بحيث لا يحس ولا يدرك، وهي حقيقة النار، ولذلك جرم مخصوص مدرك حسًا، ولذلك الجرم شعاع، ولذلك الشعاع شعاع، فمن أنكر واحدًا منها فقد أنكر جميعها، وكذلك فيما نحن بصدد بيانها.

وقد عرفت فيما سبق من أن التوحيد هو الذات المحدثة لا من شيء، وهي غيب في كل شيء، وهي آية للمعارف الحقة، إذ بها يعرف الله سبحانه؛ لأنها من مظاهر الله تعالى[١]، فهذه الذات بمنزلة الحرارة واليبوسة الغائبة في الشمس.

وأمَّا الإقرار بالنبوة الخاصة وهي الولاية المطلقة، فهي بمنزلة جرم الشمس المحسوس، فهو من تجليات ما هو الغيب فيها، وتنزلاته وأشعته، وشؤوناته واعتباراته.

وأمَّا الإقرار بالإمامة وولاية علي مع أولاده المعصومين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ فهو بمنزلة النور اللازم للجرم المذكور.

وأمَّا الإقرار بأحقية[٢] شيعتهم، ومواليهم وتابعيهم[٣]، وبحسبهم، فهو بمنزلة النور المنعكس، المنبث على[٤] وجه الأرض.

فهذا النور مع كونه في مكانه لازم لذلك النور اللازم للجرم اللازم للذات المحدثة لا من شيء، فمن أنكر واحدًا من هذه اللوازم فهو ليس موحد[٥] ولم يخلق بصورة الإنسانية الحقيقة، إلّا أنه لما أقر بلسان الظاهر،

---

(١) في (ب): من مظاهره تعالى.

(٢) في (ب): بحقيقة.

(٣) هذه الفقرة ليست في (أ).

(٤) في (ب): في.

(٥) في (ب): بموحد.

وكان إقراره كذلك في الظاهر حقًا، خلق على صورة الحق في الظاهر، وإن كان في الواقع كلبًا وخنزيرًا: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[١].

وبعبارة أخرى: الصورة الإنسانية التي هي المعبر عنها بهيكل التوحيد عبارة عن المروءة، والديانة، والعدل، والسخاوة، والشجاعة، وغير ذلك[٢] من الصفات الكمالية، فكل من خلق بهذه الصفات فهو من الموحد، فهو الإنسان حقيقة، وما سواه ـ وأن لبس صورة الإنسانية ظاهرًا ـ فهو من الأنعام، بل هم أضل.

[تأثر العالم السفلي بالعالم العلوي]:

واعلم[٣] أن ما في العالم السفلي فهو من تأثيرات العالم العلوي، ولمَّا كان فلك البروج بمنزلة الجسم للوح المحفوظ، الذي فيه صور جميع ذرات الوجودات، وذلك الفلك بذلك الاعتبار[٤]، كان مريبًا لما في اللوح.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وهي من فلك البروج).

أقولُ: أي هذه الصورة الإنسانية خلقت من تأثيرات ذلك الفلك بالمعنى الذي ذكرنا، لا بمعنى أنها أخذت من جزء منها، كما هو المتبادر من العبارة.

ولا يخفى أن ذكر الأنبياء بعد المرسلين[٥]، إنما هو من قبيل ذكر العام بعد الخاص، "ضرورة أن كل رسول نبي من غير عكس كلي.

وأمَّا الصديقون فهم الأوصياء والخلفاء على الحقّ بعد كل شيء.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧.

(٢) في (ب): وغيرها.

(٣) في (ب): ثم اعلم.

(٤) ليست في (أ).

(٥) العبارة في الفوائد: (وهم المرسلون والأنبياء، والصديقون والشهداء والصالحون).

وأمَّا الشهداء فيحتمل أن يكونوا عبارة عن الخلفاء، بناء على أنه عطف بيان الصديقين أو عن الصلحاء، بناء على أن الصالحين عطف بيان للشهداء، وهم التابعون والمحبون لهم إلى يوم الدين.

وبالجملة: هؤلاء المكرمون خلقوا على صورة الإنسانية من أصحاب اليمين، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾[1] "[2].

[القسم الثّاني من المجيبين]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (ومنهم من قالها بلسانه، وقلبه منكرٌ مكذبٌ غير قائل) إلخ.

أقولُ: هذا هو[3] القسم الثاني من الأقسام الأربعة المذكورة[4]، وهذا القسم من الكفار، من أصحاب الشمال، إذ ليس أكلهم في الدنيا من الحلال، لأنهم العاصون في كل حال، أولئك كفروا وأنكروا بما علموا، وهم المشار إليهم بقوله تعالى: ﴿يَعۡرِفُونَ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[5]، فهم خالدين في النار، "أبد الآبدين، وليس لهم ما لغيرهم من المؤمنين من النعم الأخروية والسعادة الأبدية.

و(**خبال**) في قوله: (**وهي من طينة خبال**)"[6] ـ بفتح الخاء المعجمة ـ الصخرة التي في السجين، وفي درك أسفل السافلين.

تلخيص الكلام:

إن الصورة الشيطانية التي للكافر أخذت من الصخرة المذكورة، كما أن الصورة الإنسانية أخذت من فلك البروج.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٥.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) سورة النحل، الآية: ٨٣.
(٦) ما بين " " ليست في (أ).

فإن قلتَ: كل موجود "من الموجودات"[(١)] ـ سعيدًا كان أو شقيًا، "حسنًا كان أو قبيحًا"[(٢)]، حلالًا كان[(٣)] أو حرامًا ـ فهو[(٤)] في اللوح المحفوظ بالمعنى الذي ذكرتم، فعلى هذا لا فرق بين الصورة[(٥)] الإنسانية والشيطانية، في كون كل واحدة منهما مأخوذة من فلك البروج، بالمعنى الذي تريدون؟

قلتُ: نعم، ولكن الإنسانية لعلو رتبتها، ورفعة شأنها، وقرب منزلتها، أسندت إلى الفلك والبروج.

وأمَّا الشيطانية فلدنو مرتبتها وخساسة شأنها، وبعد منزلتها، أسندت إلى الصخرة التي تحت الأرض السابعة.

ولعل هذا مراد من قال: إن رأس كل شخص بمنزلة العرش، ورجله بمنزلة الأرض السابعة.

وهذا هو المشار إليه بقوله عليه السلام:

أتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر[(٦)]

تمثيل:

لا خفاء في أنك إذا تصورت زيد العالم والجاهل أيضًا، فهما مع كونهما في طرف واحد، حكمت بأن العالم في أعلى عليين والجاهل في أسفل السافلين، فكون الشيئين في طرف واحد لا يستلزم تساوي رتبتهما وعدم معاندتهما، وهذا ظاهر لا سترة فيه.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) في المخطوطتين: صورة.
(٦) البيت الثاني لم يذكر في (ب).

[القسم الثالث من المجيبين]:

قالَ: ـ دام ظلّه العالي ـ: (ومنهم من قالها بلسانه، وقلبه واقف) إلخ.

أقولُ: هذا القسم باعتبار اختلاف الإجابتين، ينقسم إلى قسمين، وإن كانا مخلوقين بصورة الإنسانية ظاهرًا، وإلى هذا أشار بقولهِ: (**فمن خلق باطنه إنسانًا دخل الجنة، ومن خلق غير ذلك دخل [في] النار**)، ولكن خلقتهم كذلك تدريجي، كما هو المصرح في قوله: ف(**منهم في الدنيا**) إلخ.

والمراد من (**البرزخ**)[1] في هذا المقام المدة المتوسطة بعد الموت وقبل البعثة، أو الحالة التي هم متصفون بها في تلك المدة المذكورة.

[اختلاف العلماء في الطينة]:

ثم اعلم أن القوم اختلفوا في الطينة اختلافًا كثيرًا، فبعضهم أنكرها مع كثرة الأحاديث الدالة عليها، وبعضهم أثبتها لكي يعكِسَ الصواب؛ لأنهم قالوا: هي عبارة عن الأرض المحسوسة، وبعضهم توقفوا لعدم تمكنهم وقدرتهم على إثباتها ولا على نفيها.

وهذه الأقوال؛ لعدم الاعتناء بشأنها ينبغي أن توضع في زاوية الإهمال، وإن كان من إثباتها يلزم إبطالها، إلّا أن المقصود ليس إلّا بيان ما هو الحق عند أهل التحقيق، وإلى هذا أشار ـ النحرير المتبحر[2] ـ بقوله: (**فهذه الصورة التي خُلقت من الإجابة أو الإنكار هي الطينة**) إلخ.

ثم اعلم أن الإيجاد على نهج الحق[3] المتقن والمحكم[4] إنما هو

---

(١) في الفوائد: (وهم مختلفون، منهم في الدنيا، ومنهم في البرزخ).
(٢) الوصف ليس في (أ).
(٣) ليست في (ب).
(٤) ليست في (أ).

بالأعمال التي هي صورة[١] الإجابة، فمن الإقرار ظاهرًا أو باطنًا خلقت[٢] صورة الإنسانية، ومن الإنكار [خلقت صورة] الشيطانية.

وليس من مقتضى الحكمة أن يخلق الإنسانية من الإنكار والشيطانية من الإقرار، وإلا لزم كون المقرّ منكرًا، "والمنكر مقرًّا، ومع قطع النظر عن تنافي الوصفين يلزم أن لا يكون المقرّ مقرًّا ولا المنكر منكرًا.

وأيضًا لو جاز هذا لجاز أن المركب من الخل والعسل ماء، وبديهة العقل تحكم ببطلانه على أنه لو كان كذلك لبطلت الحكمة والنظام، ولم يكن فعل الحكيم متقنًا، فبعد خلق المنكرين على ما هم عليه لا يصح من الحكيم أن يجعل لهم ما جعل للمقربين وإلا لوقع التنافي في خلقهم، كما هو مناف لجعلهم كالمطيعين، وجعلهم كالمطيعين مناف لخلقه كما هم.

وأمَّا الثّاني"[٣] فهو المشار[٤] إليه بقوله ـ دام ظلّه العالي[٥] ـ: **(لأن خلقهم كما هم مناف لجعلهم كالمطيعين، وجعلهم كالمطيعين مناف لخلقه كما هم)** إلخ.

وقوله: (وخلقه كما هم) إلخ.

أقولُ: بالنصب عطف على مدخول (أن)، فالأوّل تعليل للأوّل، والثّاني للثّاني.

حاصل الكلام:

في تعليل الأوّل: أن وصف الإقرار والإنكار لتعاندهما مما لا يجتمعان، فلو خلق المنكر منكرًا بإنكاره، وجعل له ما جعل للمقرّ لزم أن يخلقه

---

(١) في المخطوطتين: الصور.

(٢) في المخطوطتين: خلق.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) في (أ): وهذ ما أشار.

(٥) الدعاء ليس في (ب).

كالمقرّ، وهذا منافٍ لمقتضى الحكمة؛ لأن مقتضى الحكمة أن يخلق الأشياء على ما هي عليه.

وعلى هذا التقدير يلزم التنافي في خلقهم، ضرورة أن المنكر مع وصف الإنكار حينئذ يكون مقرًا، ومن البديهيات الأولية أن الإنكار لا يجتمع مع الإقرار.

وأمَّا في الثّاني: فلأن التنافي حينئذ إنما هو في الخلق، أي في الإيجاد لا في المخلوق، وإن كان مستلزمًا لذلك.

بيان ذلك:

أنه تعالى لو خلق المنكر منكرًا على ما هو عليه، وخلقه مطيعًا أيضًا، وهذا لا يمكن إلّا على خلاف ما هو عليه، فيلزم أن يكون الإيجاد الذي على وفق ما هو عليه على خلاف ما هو عليه أيضًا، فيلزم التّنافي في الإيجاد، ضرورة أن الإيجاد على الحق، فخالق للإيجاد على خلاف ما هو الحق، وهذا ظاهر، بحيث لا يمكن الإنكار إلّا لمنكرٍ لبديهي.

ثم الاستشهاد بالآية الشريفة[١]؛ لإثبات المدعى إنما هو بحسب التأويل وإلا بحسب معناها الظاهري ليس بما[٢] نحن فيه، لأن المراد بالذكر[٣] هو القرآن، ولا ريب في أن الكفار كانوا معرضين عنه ومخالفين له.

وأمَّا بحسب التأويل: فهو عبارة عن صورة الإجابة لا مطلقًا، بل عن إجابة الكفار، "الخالدين في النار، الداخلين في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ﴾ الآية[٤].

---

(١) قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: ٧١]

(٢) في (ب): مما.

(٣) في (ب): الأكبر.

(٤) سورة النساء، الآية: ٥٦.

والعجب من بعض المعاصرين، حيث ينكرون خلود الكفار[١] في النار، "ويتمسّكون بقول من هو مثلهم، من أن العذاب مشتق أن الكفار يتنعمون ويتلذذون بالنعم الأخروية والسعادة الأبدية"[٢]، ولعل "منشأ هذا التوهم عدم"[٣] تتبع الآيات والأحاديث "الدالة على ما زعموه وتوهموه"[٤]، أو أنهم تتبعوا ولكن ما جعلوها أصلًا يعتمد عليها، بل اعتمادهم على "أدلتهم المبتنية على"[٥] مقدماتهم الفاسدة، وأصولهم القشرية التي لا اعتناء بشأنها كأنفسهم.

[الخلق الثاني]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فهذا هو الخلق الثاني، تحت النور الأخضر).

أقولُ: المراد منه في لسان[٦] أهل[٧] الشرع اللوح المحفوظ، وبلسان العرفاء النفس الكلي، وعالم[٨] الأظّلة.

[و]قد يطلق ويراد منه جميع ما تحت العقول من البرازخ وغيرها من المراتب.

فعلى هذا الخلق الثاني هو النور الأخضر، لا أنه تحته، إلّا أن يقال: إن النور الأخضر إنما هو بمنزلة الشجرة التامة.

والخلق الثّاني بمنزلة الأوراق، فكما تصدق على الأوراق أنها من توابع

---

(١) ليست في (أ).
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ما بين " " ليست في (ب).
(٦) في (ب): بلسان.
(٧) ليست في (أ).
(٨) في (ب): عالم.

الشجرة ولواحقها[١] وتفرعاتها، ولا ريب في أن كل تابع تحت المتبوع، كذلك الخلق الثّاني بالنسبة إلى النور الأخضر فهو تحته بالمعنى المذكور، وحينئذ.

[إيجاد الأشياء متمايزة في الخلق الثاني]:

وفي قوله: (في عالم الأظلة).

بعده، إنما هو لإفادة "مسبوقيتها بعالم الأظلة، كيف وهو من عالم الأظلة؟ إلّا أن يقال"[٢]: كون النور الأخضر من عالم الأظلة لا ينافي مسبوقيته بأظلة أخرى، هي النور الأخضر، فعلى هذا يصير معنى الكلام هكذا: إن إيجاد الأشياء متمايزة بالتمايز الصوري، هو الخلق الثّاني، وهو من تحت النور الأخضر بالمعنى المذكور، فلكونها كانت من تحت نور الأصفر فكونها في الأخضر مسبوق بكونها في الأصفر، وإن كان كل واحد منهما من عالم الأظلة التي هي في صورة ورق الآس.

ثم لمَّا كانت الأشياء الموجودة في عالم الأظلة على قسمين:

"قسم من"[٣] أصحاب اليمين.

"وقسم من"[٤] أصحاب الشمال، أشار إليها أوّلًا إجمالًا[٥] بقوله: **(فكانوا في الذر)**.

ثم "لبيان الفرق بين القسمين، وإظهار بعدين لتلك المرتبتين"[٦]

---

(١) ليست في (أ).
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (أ).

استشهد بقوله تعالى: «للجنة ولا أبالي»[١]، بمعنى قسم منهم خلقوا للجنة ولا ابالي[٢]؛ ليتنعموا ويتلذذوا فيها لكونهم بأعمالهم وأفعالهم مستحقين للسعادة الأخروية والنعم الأبدية، و[قسم منهم خلقوا] للنار ولا أبالي، "يعني قسم آخر منهم خلقوا للنار، ليتكلموا أو يتعذبوا، بأجماع التألم والعذاب لاستحقاقهم ذلك، كذلك فهم أبدًا خالدون فيها، بحيث لم يكن لهم نجاة منها، قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ﴾ الآية[٣]"[٤].

وكلمة (**ثم**) في قوله ـ دام ظلّه[٥] ـ: (**ثم كسرهم**[٦] **في النور الأحمر**) للتراخي، وفيها إشارة إلى أن كسرهم "فيها، أي"[٧] في الأجسام، إنما هو بعد انكسارهم في النور الأخضر، فكما أنهم على الاحتمال الثاني مسبوقين بعالم الأظلة كذلك هاهنا مسبوقين بعالم المثال، إذ هو برزخ بين الأخضر[٨] والأحمر، كالأصفر بين الأبيض والأخضر.

ثم الضمير في قوله: (**وهو معنى**) إلخ، راجع إلى الكسر، يعني رجوعهم إلى الطين، عبارة عن كسرهم من عالم النفوس إلى عالم الأجسام.

تذنيب فيه توضيح[٩]:

اعلم أن ما ذكر من أن في الإيجاد كسران وصوغان بني على ما هو

---

(١) البداية والنهاية: ١/٩٠.

(٢) ليست في (ب).

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٦.

(٤) ما بين " " ليست في (أ)، وموضعها العبارة: على طريقة للجنة ولا أبالي من حيث التغير.

(٥) في (ب): أدام الله بقاءه.

(٦) في مخطوط متن الفوائد: (كثَّرهم)، وفي شرح الفوائد للشيخ أحمد (كسَرهم)، وهنا أيضًا في المخطوطتين: كثرهم، وقد ثبت في المتن كسرهم لأن الشارح سيشرحها.

(٧) ما بين " " ليست في (أ).

(٨) في (أ): الأصفر.

(٩) في (أ): تذنيب.

المعروف عند أصحاب الفن من أن الذر الأوّل مسبوق بالكسر، وهو عبارة عن وقوع الماء على الأرض القابلية.

ولمَّا كان تمام العقد الأوّل في الخلق الثّاني فالتكليف فيه إنما هو بالنظر إلى الثّاني، كما أنه في الثّاني إنما هو بالنظر إلى الأجسام، فلا بد[١] من أن يكون أوّل الكسر الثّاني في الطبيعة وتمامه في الجواهر الهبائية.

وأمَّا أوّل العقد الثّاني فهو في المثال، ثم في كل واحد من المادة والصورة، وتمامه في الأجسام، وبهذه جميعًا يتحقق الحلان والعقدان، وإلا ففي الواقع إذا لاحظنا بنظر التحقيق، فنقول: إن كل ما يعتبر في الجميع فهو المعبر في كل مرتبة من هذه المراتب ـ كما سبق تحقيقه مشروحًا[٢] ـ بل نقول: إن في كل شخص "من الأشخاص"[٣] الخارجية، بل في كل ذرة "من ذراتها العينية"[٤] لا بد أن يعتبر ما يعتبر في كل مرتبة[٥] من المراتب المذكورة.

"وتحقيق المقام يطول به الكلام"[٦].

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليس في (أ).
(٥) ليست في (ب).
(٦) ما بين " " ليس في (أ).

[شرح الفائدة الثامنة]

[أحكام الوجودات مفصلًا]:

ثم بعد الفراغ من أحكام الوجودات المقيدة مجملًا أراد أن يذكرها مفصلًا حتى لا يصعب على الطالبين، "فلا يرد الاعتراض بأن هذه الأحوال كانت مذكورة في الفائدة السابقة فالتعرض لها في الثامنة"[(١)] يستلزم التكرار.

[مساوقة الشيئية لمقاوماتها وشرائطها]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: ([الفائدة الثامنة] كل شيء لا يجاوز وقته، لأنه لم يوجد إلّا فيه، ولا ذكر له قبل ذلك) إلخ.

أقولُ: قد سمعت "مرارًا من"[(٢)] أن الشيء إنما سمي شيئًا لأنه شاء، ومن البديهيات الأولية أنه ليس له[(٣)] تحقق في الأعيان إلّا بالأكوان، فهي من شرائطه باعتبارٍ ومقوماته باعتبارٍ، وقد مر فيما سبق من أن الشرط الخاص مساوق لمشروطه الخاص، لا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر.

وأمَّا العام بالنسبة إلى الخاص كمطلق الوقت، وبوقت مخصوص فليس

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

كذلك، ضرورة أن الشرط حينئذ يوجد حين فقد المشروط الخاص، فليس بينهما التضايف.

وأمَّا العام بالنسبة إلى العام، كمطلق الزمان بالنسبة إلى مطلق الأجسام مثلًا، فبينهما أيضًا ما هو بين[1] الخاصين من المساوقة والتضايف.

فعلى هذا نقول: إذا كان المراد من الشيء المشروط المطلق فهو مساوق لشرائطه المطلقة ومقوماته العامة، بحيث لا يفضل أحدهما عن الآخر، وكذلك إذا كان المراد منه المشروط الخاص، لأن المساوقة بينه وبين شرائطه ومقوماته الخاصة مما لا بد منها، ولكن المستفاد من العبارة والمتبادر منها هو الثّاني دون الأوّل، كما هو الظاهر من لفظه **(كل)** في قوله: **(كل شيء لا يجاوز)** إلخ.

والـ **(ذكر)** عبارة عن الوجود، أي التحقق، أي لا تحقق له في الأعيان قبل ذلك، وإلا فهو موجود في عالم الإمكان قبل ذلك الوقت، وإن كان[2] لذلك الموجود أيضًا وقت ولكنه سرمدي.

ولمَّا كان الحكم المذكور جاريًا في جميع العوالم أراد ـ دام ظلّه العالي ـ أن يشير إلى كل واحد منها إجمالًا بقوله: **(كالمشيئة والسرمد، وكل الإمكان)**، ولا شبهة في أن كل واحد من هذه لا يمكن أن يوجد بدون الآخر، هذا بقول مطلق، وإلا ففيها شرائط ومقومات أخر، كغيرها من المقيدات، إلّا أنها فيها على جهة البساطة والوحدة، وفي غيرها بخلاف ذلك.

[قالَ]: **(وكالفعل الأوّل والدهر، وكل الممكن)**.

[أقولُ]: هذه مثل سابقها في المساوقة والإطلاق، إلّا أن المعتبر هاهنا

---

(١) في (ب): هو ما بين.

(٢) ليست في (ب).

على جهة التركيب والتكثر بالنسبة إلى ما فوقها، والوحدة والبساطة بالنسبة إلى ما تحتها، **(وكالجسم والزمان والمكان)**.

ولا يخفى أن كل واحد من هذه الثلاثة مساوق للآخر، فكل واحد مشخص للآخر، بل له مشخصات ومعينات أخر ـ كما سبقت إليه الإشارة غير مره ـ.

ولمَّا كانت المشخصات والمقومات في كل مقام عالم متفاوتة على حسب تفاوته من اللطافة والبساطة وغيرها، أراد أن يذكرها لتبين ما هو الحق في الواقع.

ثم اعلم "إنك قد سمعت"[(١)] أن للوجود المطلق المعبر عنه بالمشيئة عند تزييل الفؤاد أربع مراتب، وفي كل مرتبة منها لا بد أن يتحقق ما هو المتحقق في الجميع من السرمد والإمكان، إلّا أنهما في كل مرتبة على حسبها من البساطة والوحدة.

[أصل وفرع المشيئة]:

ولمّا كانت المشيئة هي الشجرة الطيبة والكلمة التامة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، فهي مشتملة على حقيقة غائبة فيها على أصل هو ظهورها، وعلى فرع هو أرواقها، وظهور ظهورها، وعلى كل هو جميعها، وجميعها من تجليات الذات الغائبة فيها، وهو المعبر عنه بالرحمة والنقطة، والسر المستسر، والسر المجلل بالسر. "كما سبق تحقيقه مشروحًا"[(٢)].

ولمَّا كانت في هذه كمال البساطة والوحدة، بحيث لا يمكن في الإمكان ما يساويه، فوقتها ومكانها أيضًا كذلك، وهذا معنى قوله ـ دام ظلّه[(٣)] ـ: **(فللرحمة بالسرمد والإمكان رتبة الذات من الشجرة)**.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) في (ب): أدام الله بقاءه.

وأمَّا الأصل الذي هو ظهورها، فهو المعبر عنه بالرياح والنفس الرحماني الأوّلي، والألف الساكن، ولا شك في أن لها انبساط وتعدد بالنسبة إلى ما فوقها، فمدتها ومكانها يجب أن يكون كذلك، وإلى ذلك أشار بقوله ـ مدّ ظلّه العالي ـ: **(وللألف بهما رتبة الأصل من الشجرة)**، يعني كما أن لأصل الشجرة انبساطًا وظهورًا، فمكانه ومدته أيضًا كذلك.

وأمَّا الفرع الذي هو أوراقها ومتفرعاتها هو المعبر عنه بالحروف والسحاب المزجي، فهو أشد انبساطًا وأقوى ظهورًا "وأجلى انكشافًا"[(١)] فوقه، ومكانه أيضًا كذلك، وإلى ذلك أشار ـ دام ظله العالي ـ: **(وللسحاب المزجي، أي الحروف بهما رتبة الفرع من الشجرة)**، يعني كما أن لفروع تلك الشجرة تعدد وتكثر، فلوقته ومكانه أيضًا كذلك.

وأمَّا الكل والجميع فهو جميع تجليات ذاتها وشؤونات حقيقتها، وآثار الغائب فيها هو المعبر عنها بالسحاب المتراكم، والكلمة التامة التي انزجر لها العمق الأكبر، والكاف المستديرة على نفسها، فهو أشد ظهورًا وأعلى انبساطًا وأجلى كشفًا، ومكانه ذلك أيضًا كذلك، وعلى ذلك صرح ـ أدام الله بقاءه ـ بقوله: **(وللسحاب المتراكم، أي الكلمة بهما رتبة الكل من الشجرة)**، فالضمير في **(بهما)** على قياس ما تقدم، راجع ما تقدم.

تلخيص الكلام:

إن كلًا من السرمد[(٢)]، وكل الإمكان مساوق لجميع مراتب الفعل ولكن في كل على حسبه.

وبعبارة أخرى: إن لتلك الشجرة الثانية ذاتًا غائبةٌ فيها، فوقتها ومكانها أيضًا كذلك، وأصلًا هو ظهورها وفرعها هو ظهور ظهورها، وكلًا هو

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في (أ): إن كل ما في السرمد.

جميعها، ولكل واحد منها ما للمرتبة الأوّلى من المدة والمكان، إلّا أنهما في كل على حسبه.

وبعبارة أخرى: الرحمة هي الذات، والألف هي الأصل، وهي من تنزلاتها، والسحاب المزجي هو الفروع، وهي من تنزلات تنزلاتها، والسحاب المتراكم هو الكل وهي جامعة لجميع شؤوناتها، واحدة لجميع اعتباراتها، ولكل واحدة من هذه الأمور مقومات وشرائط هي عينها، فهي مساوقة لكل واحدة منها، بحيث لا يفضل أحدها عن الآخر، وإذا لاحظنا المجموع من حيث هو مجموع، فنقول: كل من السرمد، وكل الإمكان مساوق له غير مفارق عنه.

وبالجملة: تفاوت مراتب المشيئة تدل على تفاوت مراتب السرمد وكل الإمكان، ضرورة أن كل مرتبة مساوق لمكانها ومدتها، بل نقول: كل واحد من المدة والمكان مساوقة لتلك المرتبة وللأخرى أيضًا، بل نقول: إن مدة تلك المرتبة هي عينها وعين مكانها، وكذلك المكان هو عين تلك المرتبة وعين مدتها، فالمساوقة إنما هي لجميعها، بل نقول: هذه المراتب الأربعة جميعًا مع مقوماتها ومشخصاتها شيء واحد بسيط، لا أبسط منه في الإمكان، فالتعدد إنما هو بالاعتبار وليس هذا قادحًا في بساطة البسيط الإمكانية، ومانعًا عن وحدة الواحد السرمدية التي لا بداية لها ولا نهاية، لأنهما بها خلقتا في دائرة الكينونة، فلا تتوهم المنافاة.

[مكان الفعل وجهته]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فنسبة [السرمد و] الإمكان إلى المشيئة بجميع مراتبها، كنسبة [الزمان و][1] المكان إلى محدب محدد الجهات) إلخ.

أقولُ: تفريع لما سبق وتشبيه لمكان الفعل بمكان محدد الجهات، وتغير للجهة الجامعة بينهما.

---

(١) في المخطوط: نسبة.

أمَّا التفريع فظاهر.

وأمَّا التشبيه فلا تتوهم الخصوصية في اعتبار الإمكان والمكان، فالمشبه والمشبه به دون السرمد والزمان، إلّا أنه لما ثبت مساوقة كل مع صاحبه علم من حكمهما، حكمهما على أنه يمكن أن يقال: إن في اعتبار المكان زيادة اختصاص، لا توجد في اعتبار صاحبه، كما تظهر بأدنى تأمل.

وأمَّا بيان الجهة الجامعة فهي المشار إليه بقوله: **(يعني نهاية المساوقة)**، يعنى المساوقة من الطرفين، مما لا بد منهما في الطرفين، فهما متشاركان فيها، فهي الجامعة بينهما.

ولمَّا كانت المساوقة بمعنى التحاوي، وهو من الطرفين لا بمعنى الحواية التي هي من أحد الطرفين، وصفها بقوله: **(بلا حواية غير المساوقةِ)**، يعني نهاية المساوقة، موصوفة بعدم حواية موصوفة بغير المساوقة، فكما أن قوله: **(بلا حواية)** صفة للمساوقة كذلك، بغير المساوقة وصفة بقولة: **(بلا حواية)**.

ولا يخفى أن في توصيفها بها فائدة، تظهر بأدنى تأمل.

"وبعبارة أُخرى: المساوقة هي التحاوي لا عدم حواية موصوفة بعدم المساوقة"[(١)].

وبعبارة أُخرى: المساوقة هي الموصوفة بالحواية، الموصوفة بالمساوقة لا بعدم الحواية الموصوفة بغير المساوقة، وهذا الاحتمال بني على أن النفي في النفي مستلزم للأثبات. تأمل لأن في العبارة كمال الدقة.

[الأكوار الأربعة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وللعقل الأوّل في أكواره الأربعة بالدهر والممكن ما للمشيئة بالسرمد والإمكان) إلخ.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

أقولُ: الأكوار "جمع كور"[١] بمعنى الدور "كالأدوار جمع دور، بمعنى الكور"[٢]، إلّا أن في الاصطلاح قد[٣] يستعملون الأكوار[٤] في الموجودات الدهرية والأدوار[٥] في المكونات[٦] الزمانية، "وبعضهم يستعملون كل واحد في كل واحد"[٧] وبعضهم بعكس الأوّل[٨]، "فلعل المراد هو الأوّل"[٩].

ثم اعلم "قد أسمعتك مرارًا"[١٠] أن: (العبودية جوهرة كنهها الربوبية)، وهي الربوبية إذ مربوب، فكما أنها شجرة مشتملة على الأجزاء المذكورة، "والمراتب المسطورة"[١١] والمقامات المتمايزة عند تزييل الفؤاد، ومقوماته متمايزة على حسب تمايز المراتب، وكذلك العقل الأوّل، إذ هو المربوب الأوّل، إلّا أن المراتب هاهنا كالمراتب في الموجودات الزمانية[١٢]، "من العناصر والمعادن، والنباتات والحيوانات"[١٣]، فكما أن تمامية الموجودات الزمانية "إنما هي"[١٤] بهذه الأكوان والمراتب في الأعيان، وإن كانت متوقفة على شرائط ومقومات أخر، كذلك الموجودات الدهرية،

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) في (ب): الأوّل.
(٥) في (ب): والثّاني.
(٦) في (أ): الموجودات.
(٧) ما بين " " ليست في (أ).
(٨) في (أ): بالعكس.
(٩) ما بين " " ليست في (أ).
(١٠) ما بين " " ليست في (أ).
(١١) ما بين " " ليست في (أ).
(١٢) (من العناصر والمعادن والنباتات والحيوان) منه.
(١٣) ما بين " " ليست في (أ).
(١٤) ما بين " " ليست في (أ).

فالعناصر هي ذاتها الغائبة فيها، والمعدن أصلها وهو ظهورها، والنبات فرعها وورقها وهو ظهور ظهورها، والحيوان جميعها، وهذا الجميع من تجليات ذاتها الغائبة فيها، وهي العناصر.

ولا يخفى على المتأمل[١] من أهل اللسان أن تمايز مقومات هذه المراتب كالدهر والممكن مثلًا، إنما هو على حسب تمايزها، من البساطة والوحدة وغيرها، فللعناصر بهما رتبة الذات من الشجرة، "وللمعدن بهما رتبة الأصل من الشجرة، وللنبات بهما رتبة الفرع من الشجرة"[٢]، وللحيوان بهما رتبة الكل من الشجرة، فنسبة الممكن إلى العقل مثلًا: **(بجميع مراتبها، كنسبة [الزمان] والمكان إلى محدب محدد الجهات، يعني نهاية المساوقةِ)** إلخ.

وقد عرفت آنفًا تحقيق ذلك مفصلًا.

تلخيص الكلام:

إن مكان العناصر وزمانها لكونها مساوقة لها في مرتبة العقل ألطف من مكان المعدن وزمانه، وهكذا إلى آخر المراتب التي هي جميعها، وهذا معنى قوله ـ دام فضله[٣] ـ: **(وللعقل الأوّل)** إلخ.

وإذا عرفت هذه التفاصيل فقس عليها مقومات الموجودات الزمانية، فللعناصر بها رتبة الذات من الشجرة، وللمعاد بها رتبة الأصل من الشجرة، وللنبات بها رتبة الفرع من الشجرة، وللحيوان رتبة الكل من الشجرة، فمكان كل واحدة من هذه المراتب مساوق لها، غير مفارق عنها، فنسبة المكان إلى الجسم بجميع مراتبة الأربعة نسبة المكان إلى محدب محدد الجهات، يعني نهاية المساوقة.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) الدعاء ليس في (أ).

ملخص الكلام لتوضيح المهام[١]:

إن[٢] مقومات كل[٣] هذه المراتب الأربعة[٤] تابعة لها في اللطافة وغيرها، ومساوقة لها، بحيث لا يمكن تحقق أحدهما بدون مقومها، وإلى هذه أشار بقوله: (**وللجسم في أدواره الأربعة بالزمان والمكان ما ذكر سابقًا**) إلخ.

فالمراد بـ(**أدواره**) الأربعة[٥] هي المراتب المذكورة، وبما ذكر الرتب المسطورة، فهي رتبة الذات، ورتبة الأصل، ورتبة الفرع، ورتبة الكل، كما مرت الإشارة إليه مفصلًا.

فقوله: (**أي التحاوي**)، تغير للمساوقة.

وقوله: (**يعني أن الجسم**) إلخ، تغير للتغير، وبيان لبيان التحاوي، كما أنه بيان للمساوقة.

والضمير في (**منهما**) أوّلًا إلى الزمان والمكان، وفي (**عنه**) إلى الجسم، وفي (**منهما**) ثانيًا إلى الجسم والمكان، وفي (**عنه**) إلى الزمان، وفي (منهما) ثالثًا إلى الجسم والزمان، وفي (**عنه**) إلى المكان.

نخبة الكلام على وفق المرام، أن كل واحد من هذه الثلاثة شرط للآخر "وتمام القابلية، فليس لواحد منها التحقق منهما مع فقد الآخر"[٦]، كما هو من شأن التضايف، كالأبوة والبنوة. هذا.

---

(١) العنوان ليس في (أ).
(٢) في (أ): فالحاصل.
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (أ).

[البرازخ بين العوالم]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (أمَّا[١] الماء الأوّل الذي به حياة العقل وما بعده، فوجهه في السرمد) إلخ.

أقولُ: لمَّا انجر الكلام إلى ذكر العوالم في الجملة، وكان بين كل عالمين منها برزخًا أراد ـ مدّ ظلّه العالي ـ أن يشير إلى البرازخ، "والأحكام المتعلقة بكل واحد منها"[٢] فقالَ: **(أما[٣] الماء [الأوّل] الذي)** إلخ.

ويحتمل أن يحمل قوله هذا جوابًا للسؤال المقدر، هو أن يقال: فعلى ما ذكرتم من كون العقل أوّل الموجودات المقيدة يلزم أن يتحقق قسم آخر من الوجود، وهو الماء الصادر عن الصادر الأوّل، ولا شبهة في أنه ليس من المطلق، ضرورة أن أثر الشيء ليس نفسه، ولا من المقيّد أيضًا، لأن أوّل المقيدات على ما ذكرتم هو العقل، ومن البديهيات الأولية أنه ليس من الوجود الحق أيضًا، فحينئذ يتحقق قسم آخر من الوجود، فينهدم بنيان ما قررتم أوّلًا في (الفائدة الثانية) من أن ما يعبر عنه بالوجود على ثلاثة أقسام. فأجاب بقوله: (أمَّا[٤] الماء) إلخ.

تلخيص الجواب على الوجه الصواب[٥]:

إن هذا القسم من الوجود المقيّد، إلّا إنه لما كان له جهة ارتباط إلى الوجود المطلق وزيادة اختصاص[٦] بالنسبة إليه يسمى تارة منه.

---

(١) في المخطوطتين: وأمَّا.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) في المخطوطتين: وأمَّا.

(٤) في المخطوطتين: وأمَّا.

(٥) في (أ): حاصل الجواب على الوجه الصواب.

(٦) (ووجه زيادة الاختصاص، أن الحياة كل شيء بذلك بالماء، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [سورة الأنبياء، الآية: ٣٠]). منه.

وأمَّا باعتبار أنه صادر منه وأثر من آثاره فهو من المقيّد، إلّا أن جهة التركيب لمَّا كانت فيه أضعف بالنسبة إلى العقل سمي بالبرزخ بينهما، لأن بساطته ليس كبساطة المطلق، ولا تركيبه كتركيب سائر المقيدات، "ولا معنى للبرزخ إلّا هذا"[١].

فبهذا الجواب اندفع ما يقال من أن لكل موجود من المقيّدات دهرية كانت أو زمانية وجهًا إلى عالم السرمد والوجود المطلق، فكلها بهذا الاعتبار سرمدية، فأي فائدة في اختصاص ماء الوجود بذلك.

والضمير في قوله: **(وهو في الدهر)**، راجع إلى الماء، أي ذلك الماء، ولكونه في الدهر والممكن وجه في السرمد والإمكان، فهذا هو البرزخ بينهما.

[أثبات مراتب الدهر ومقاماته]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (وأمَّا النفوس فإنها من[٢] وسط الدهر، والممكن وهو الأظلة) إلخ.

أقولُ: المقصود إثبات مراتب الدهر ومقاماته المتمايزة على حسب تمايز الموجودات فيها، فالعقل "لعلو شأنه ورفعة رتبته، و"[٣]لبساطة مرتبة أعلى مما تحته، فمدته المساوقة له، وكذا[٤] مكانه ومعيناته ومشخصاته[٥] أيضًا كذلك، وهكذا النفس "ومقوماتها وشرائطها إلى الطبيعة ومقوماتها ومشخصاتها"[٦]، وهكذا إلى آخر الموجودات الدهرية، فمقومات كل

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في المخطوطتين: في، وما أثبته من الفوائد وشرحه.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) ليست في (أ).

(٥) في (ب): وباقي المعينات والمشخصات.

(٦) ما بين " " من (ب)، وأمَّا في (أ) كتبت العبارة التالية: بالنسبة إلى الطبيعة ومقومات الطبيعة.

واحد من هذه المراتب مساوقة لكل واحد منها، "فكلما كان أعلى رتبة أو أوسط وأنزل فشرائطه ومقوماته أيضًا كذلك"[(١)]، وإلى ذلك أشار بقوله: **(وأمَّا النفوس فإنها من[(٢)] وسط الدهر، والممكن).**

[مراتب الزمان والمكان]:

لا يخفى على المتأمل من أهل اللسان أن للزمان والمكان أيضًا مراتب ومقامات متمايزة على حسب تمايز الأجسام وتفاوتها من اللطافة، فنقول بقول مطلق: زمان فلك المحدد وكذا مكانه مساوق له غير مفارق عنه، فهما مثله في اللطافة، فهما أعلى رتبة وأشرف مرتبة من مقومات ما تحته من الأفلاك وما فيها من الثوابت "والسيارات والحوامل، وخارجة المراكز، والتدوير والمتممات الحاوية والمحوية إلى غير ذلك"[(٣)]، كما هو المبرهن في علم الهيئة، فزمانها ومكانها وكذا باقي مشخصاتها أسفل رتبة عن مقومات الفلك المحدد، وأعلى مرتبة من مقومات البسائط العنصرية ومركباتها، ولكن الناس لا يعرفون، ويتوهمون أن الزمان مقدار حركة الفلك ومنتزع عن "حركة الفلك"[(٤)]، مع أنهم قائلون بأن الزمان من المشخصات، وهل هذا إلّا تهافت، لأن تحقق الشخص قبل المشخص مما لا يعقل، وأنهم قائلون به من حيث لا يشعرون.

وبالجملة: ليس للشيء قبل وقته ومدته وجود وتحقق، ولا معنى له في الأجسام إلّا الزمان، فهو مساوق له غير مفارق عنه. "وهذا ظاهر"[(٥)] وإنكار هذا سفسطة.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) في المخطوطتين: في.
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ما بين " " ليس في (أ).

[عالم الأظلة]:

ثم اعلم أن عالم الأظلة إذا أطلق يراد منها عالم النفوس وما تحتها من الموجودات الدهرية أيضًا، فعلى هذا الضمير في قوله: **(هو عالم الأظلة)**[١] راجع إلى النفوس.

وأصل التذكير والتأنيث سهل، كما إن الضمير في **(بينهما)** أيضًا راجع إليها.

ولمَّا كان الروح من حيث البساطة والوحدة قريبًا بالموجود الأعلى وهو العقل، قال: **(وهو من الطرف الأعلى)**.

ثم لمَّا كان النور الأحمر وجواهر الهبائية في أواخر الموجودات الدهرية وأسفل رتبة مما فوقهما، "فمقوماتها المساوقة لهما أيضًا كذلك"[٢]، ولذلك قال: **(وآخره)**، أي آخر الدهر وأسفل رتبة **(النور الأحمر، وجوهر الهباء)**، أي مدتهما ووقتهما المساوقة لهما.

قالَ: ـ دام ظلّه العالي[٣] ـ: (الكسر في النور الأحمر والامتزاج في جوهر الهباء، والعقد في المثال، والمثال بين الزمان والدهر) إلخ.

أقولُ: هذا هو الكسر الثّاني وإلا فالكسر الأوّل مقدم على العقد الأوّل، الذي تمامه في الخلق الثّاني، وأما الكسر الثّاني فهو في الطبيعة وتمامه في الجوهر الهبائية، وكذا العقد في المثال هو العقد الثّاني وتمامه في الأجسام، وهذا مراد من قال: بأن في الإيجاد كسرين وصوغين، فإن قيل هذا مناف للتأسيس السابق[٤] من أن ما فضل من الرطوبة واليبوسة بعد سقيه في ظلمات ثلاث تكون منه النفس الكل، ثم ما فضل من رطوبتها ويبوستها

---

(١) في الفوائد: (وهو الأظلّةُ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) في (ب): أدام الله بقاءه.

(٤) في (ب): لما اسستموه سابقًا.

كذلك تكون منه الطبيعة، وهكذا إلى آخر المراتب. ولا ريب في أن كل مرتبة منها تحققها متوقفة على الحلين والعقدين.

قلتُ: ما من منافاة، لأن الكلام في هذا المقام على سبيل الإجمال، وفيما سبق على سبيل التفصيل والتحقيق، فلا تتوهم المنافاة.

ثم "لـمَّا كان"[١] لكل برزخ جهتان وحيثيتان، إذ بهما معًا تتحقق البرزخية، أراد أن يبين الجهتين في المثال، فقال: **(فوجهه في الدهر، وأسفله في الزمان)**.

ولا يخفى أن كون المثال في الزمان إنما هو بتبعية الجسم، وإلا فهو من الموجودات الدهرية، ولأجل هذا أشار بقوله: **(أي بالعرضِ)**، يعني أن كون المثال و[٢]الزمان ليس من مقتضى ذاته، فهو من تبعية الجسم، وهذا معنى[٣] قوله: (وأسفله في الجسم)[٤]، أي بالعرض.

[استدارة الأشياء على فعل الحق]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم اعلم أن كل شيء من ذوي روح وغيره[٥] قد بدأ من فعل الله تعالى على الاستدارة الصحيحة[٦]، ويعود إلى الله كذلك) إلخ.

أقولُ: كل موجود من[٧] الموجودات، من البساطة والمركبات، بل كل ذرة من الذرات، ذواتًا كانت أو صفاتًا من الشرائط والمقومات، بل كل ما

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) في (أ): في.
(٣) ليست في (ب).
(٤) في الفوائد: (واسفله في الزمان).
(٥) في المخطوطتين: أو غيره.
(٦) ليست في الفوائد ولا في الشرح.
(٧) في (أ): في.

شمت رائحة الوجود من الممكنات، جنسًا كان أو نوعًا، صنفًا كان أو شخصًا، جوهرًا كان أو عرضًا، جزءًا كان أو كلًا، جزئيًا كان أو كليًا، فهو كرة معنوية مستديرة بالاستدارة الافتقارية على ما عنه بدء، أي على فعل الله تعالى، لأن الاستمداد منه إنما هو في كل جهة، فهو يدور عليه في كل طرف، فافتقاره إليه في جميع الأطراف بنسبة واحدة، ولا معنى للكرة إلّا هذا، وهذا معنى قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (**قد بدء من فعل الله على الاستدارة الصحيحة**[1]).

تمثيل فيه تحقق:

الأمطار الواقعة على الأرض بعد الإنبات وإتمام الثمرات تصعد مع الأجزاء الأرضية الهبائية، حتى تصل[2] إلى كرة الزمهريرية، ثم بعد المزجي والمتراكم تنزل لذلك، ثم تصعد وتنزل كذلك إلى غير ذلك، فاستدارتها مما لا شبهة فيها.

وأمَّا الثمرات وغيرها من المتكونات فبعد تلاشي أجزائها وانفصال استقصاءاتها اتصلت تلك الأجزاء بكلها وأصلها، فالماء إلى الماء وهكذا.

ثم لما كان في الماء أجزاء هبائية، لأن البسيط في الإمكان مما لا يمكن، فبعد الصعود والنزول تكون سببًا لوجود الأثمار والأشجار والأحجار، وهكذا أبدًا، ويصعد وينزل، فهي على الاستدارة الصحيحة، يكفيك "الكلمات العلوية في الـ"[3]خطبة التطنجية، كما رواها جابر رضي الله عنه، ومن فقراتها: (أقسم برب العرش العظيم، لو شئت لأخبرتكم بآبائكم وأسلافكم أين كانوا؟ وممن كانوا؟ وأين هم الآن؟ وما صاروا إليه؟ فكم

---

(١) ليست في الفوائد ولا في الشرح.

(٢) في المخطوطتين: وصلت.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

من آكلٌ منكم لحم أخيه، وشارب برأس أبيه، وهو يشتاقه ويرتجيه. هيهات، هيهات إذا كشف المستور، وحصل [ما] في الصدور، وعلم واردٌ أين الضمير، [وأيم الله] لقد كوزتم كوزات، وكررتم كرات، وكم بين كرة وكرّة من آية وآيات، ما بين مقتول وميت، فبعض في حواصل الطيور، وبعض في بطون الوحوش، والناس ما بين ماض وزاج، ورايح وغاد.

ولو كشف لكم ما كان مني في القديم الأوّل، وما يكون مني في الآخرة، لرأيتم عجائب مستعظمات، وأمورًا مستعجبات، وصنايع وإحاطات)[١] إلخ.

فانظر إلى هذه الفقرات الشريفة، فإنها صريحة في المدعى لمن وعى. هذا.

[معنى عودة الأشياء إلى الحق سبحانه]:

ثم اعلم أن المراد من عود الأشياء إليه[٢] تعالى، ليس على ما فهمه "بعض من هو قاصر"[٣] عن الإدراك من أن الأشياء تصل إلى الذات، بحيث لم يكن بينها وبينهم فرق، تمسكًا بما روى ابن أبي جمهور، عن أمير المؤمنين عليه السلام وهو أنه عليه السلام قال: «إن لله شرابًا لأوليائه، إذا شربوا سكروا، وإذا سكروا طربوا، وإذا طربوا طابوا، وإذا طابوا ذابوا، وإذا ذابوا خلصوا، وإذا خلصوا طلبوا، وإذا طلبوا وجدوا، وإذا وجدوا وصلوا، وإذا وصلوا اتّصلوا، وإذا اتّصلوا لا فرق بينهم وبين حبيبهم»[٤].

---

(١) مشارق أنوار اليقين: ٣١٤، فصل ١٤٩ ومن خطبة له تسمى التطنجية.

(٢) في (ب): إلى الله.

(٣) ما بين " " من (ب)، وفي (أ): القاصرون.

(٤) وجدت الرواية في جامع السعادات: ١٥٥/٣، فصل في در المنكرين لحب الله.

ولا يخفى[١] أن هذا الكلام "لا يؤيد ما هو المرام، أمَّا"[٢] أوّلًا: فلأنه[٣] ليس من طرقنا، بل من طرق العامة.

وأمَّا[٤] ثانيًا: فلأن الإنسان الكامل بعد اندكاك جبل الإنيه يصير بمنزلة الحديدة المحمية في النار[٥]، فكما أن الحديدة حينئذ[٦] تفعل فعل النار ـ مع أن كل واحد منها غير الأخرى ـ فكذلك الإنسان الكامل، وهذا معنى قوله عليه السلام: «لا فرق بينهم وبين حبيبهم»[٧].

ويؤيد ما قررناه قوله عليه السلام: «لنا مع الله حالات، هو فيها نحن، ونحن فيها هو، ومع ذلك هو هو ونحن نحن» الحديث.

بل المراد منه، أن الأشياء مع كونها في رتبتها وأماكنها ومحالها ترجع وتعود إلى الله تعالى، ضرورة أن الممكن في كله مفتقر إلى الغني المطلق والوجود الحق، وإن اندك جبل الإنيه، وأزال الحيثية الهوية، ورفع ما هو المانع عن الإدراك، إذ هو حينئذ بمنزلة الصورة في المرآة، فهو مع عدم ملاحظة التركيب مركب مخلوق، محتاج إلى جناب قدسه[٨]، فليس الممكن بكل اعتبار إلّا ممكنًا مفتقرًا إلى الله تعالى، فهو تعالى[٩] أبدًا هو تعالى[١٠] لا يصير غيره، ولا غيره إياه ـ تعالى ربنا عما يقول الملحدون علوًا كبيرًا ـ.

---

(١) ليس في (أ).
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) في (ب): المحماة من النار.
(٦) ليست في (أ).
(٧) جامع السعادات: ٣/١٥٥.
(٨) في (ب): غناه.
(٩) ليست في (أ).
(١٠) ليست في (أ).

تمثيل فيه توضيح:

النور المنبث على وجه الأرض بعد طلوع الشمس محدث لا من شيء، ثم بعد الغروب ما كان بحسب الظاهر باقيًا على ما هو عليه، ومن البديهيات الأوّلية أنه حينئذ صار تابعًا وراجعًا إلى المنير، مع أنه لم يصل إلى ذلك المنير أبدًا، بل هو في مكانه ورتبته، وذلك المنير أيضًا كذلك، وكذلك أشعة السراج "بالنسبة إليه من غير فرق"[(١)]، وكذا الصورة في المرآة، لأنها من ظهور القابل وهيئة القابل، فهي تابعة وراجعه إلى المقابل مع أنها هي والمقابل هو.

فمعنى رجوعها إليه أنها تستمد منه في كل طرفة عين، بحيث لو يحدث[(٢)] بينهما واسطة لما ظهرت بحسب الظاهر، ولا شبهة في أن هذه علامات وآيات للمعارف الحقة لا يعرفها إلّا العارفون، ولا يعلمها إلّا العالمون، ولكن الناس لا يعلمون.

وأمَّا القبول من الله فهو الاستدارة أيضًا، ضرورة أن انوجاد كل جزء وانخلاقه مساو لانوجاد الأخير، ولا معنى للاستدارة إلّا هذا، وإلى ذلك أشار بقوله: **(كذلك)**، فتأمل.

وبهذه الفقرة أشار بقوله إلى أن الأشياء في البقاء تحتاج إلى علتها، كما أنها في الوجود أيضًا كذلك، لأن الأشياء لو لم تقبل الانوجاد والاستمداد في كل آن من الله تعالى لما كانت بذلك الانخلاق والاستمداد في كل طرفة عين كانت، وفي دائرة الكينونة، وهذا ظاهر لأولي الألباب[(٣)].

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في (أ): وجدت.

(٣) في (ب): وهذا ظاهر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

[استدارة الأشياء على نفسها وعلى عللها]:

قالَ: ـ دام ظلّه العالي ـ: (وسرعة تدويره وبطئه على حسب كونه ووقته، وهي تنقلات تعد وقته، ولا يسرع لذاته أزيد من نسبة كونه ووقته) إلخ.

أقولُ: لمَّا انجر الكلام إلى أن الأشياء في الوجود والبقاء تحتاج إلى الاستمداد منه[١] تعالى، وهذا لا يمكن إلّا بكونها مختارة، أراد ـ دام فضله ـ أن يشير إلى ثبوت الاختيار في جميع الأطوار والأكوار والأدوار، أسرارًا كانت أو أخبارًا، وإليه أشار بقوله: **(وسرعة تدويره)** إلخ.

أقولُ: التدوير معروف عند الرياضيين[٢]: "جرم كروي مركوز في سنخي الحامل"[٣]، ولما ثبتت كروية الأشياء.

ومن المعلوم أن لكل كرةٍ استدارة على نفسها وعلى علتها أيضًا، ولا شبهة في أن الاستدارة على نفسها بطيئة بالنسبة إلى الاستدارة على علتها، فالاستدارة على العلة ذاتية، فهي سريعة بالنسبة إلى العرضية، فالاستدارة من حيث العرضية، إنما هي بمنزلة التدوير المركوز في سنخيّة، فكما أن للتدوير حركات "سريعة وبطيئة، كذلك الجزء المكوز في الكل.

وبالجملة: كل شيء ـ جزءًا كان أو كلًا ـ له حركات"[٤] سريعة وبطيئة، وهذه الحركة إنما هي بحسب وجوده ووقته وسائر شرائطه ومقوماته، فبتلك الحركة تحصل انتقالات من حالة إلى حالة، مثلًا: إذا كان أجل زيد ووقته عشرين سنة، فما لم يتحرك بالحركة الجوهرية ولم تنقل من حالة إلى حالة[٥] أخرى، لم يبلغ إلى تلك المدة المعينة، فهذه الحركات عادة لتلك

---

(١) في (ب): من الله.
(٢) في (ب): التدوير على ما هو المعروف.
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ليست في (ب).

المدة المعينة وغيرها من المقومات والشرائط، ضرورة أنها مساوقة لها غير مفارقة عنها، فالسرعة والبطء إنما هي من مقتضى ذاته وليست زائدة على وجوده وغيره.

وبعبارة أخرى:

الحركة السريعة مساوقة لذات السريع، والبطيئة لذات البطيء، فيهما من مقتضى ذاتهما غير مفارقةً عنهما إلّا باعتبار المانع أو المعين.

ولا شك في أنهما لا يتغيّران، الذات على ما هي عليه، بل لما كان السريع في حقه مع المانع[١] أن يكون بطيئًا، فهو مما لا[٢] يمكن في حقه، فليس المانع في الحقيقة قاسرًا لذاته، والبطيء في حقه مع المعين[٣] أن يكون سريعًا، فهو أيضًا مما لا[٤] يمكن في حقه، فليس المعين في الحقيقة إلّا معدًا لما يمكن في حق البطيء، فكل واحد من المانع والمعين لم يتحقق إلّا ما هو مقتضى ذاته.

تقرير فيه تنظير:

[كون السكون ليس قادحًا في الاختيار]

إذا لم يكن للشخص كزيد مثلًا مانع ولا معين، فهو بحسب مقتضى ذاته من حيث هو قادر على أن يسير في مدة معينة مسافة معينة، فحركاته بذلك الاعتبار في كل إعصار متساوية له.

وأمَّا إذا كان معه مانع من مقتضى ذاته، بأن يسير في تلك المدة نصف ما

---

(١) في (ب): بل لما كان السريع مع المانع.
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (ب): والبطيء مع المعين.
(٤) ليست في (أ).

يسير أوّلًا مثلًا، فهذه الحركة لو لم تكن ممكنًا له لما وجدت، فهو باختياره، فعل ما فعل، وإن كان معه المانع بنظر الظاهر، وليس هذا قادحًا لكونه مختارًا، ضرورة أن الاختيار هو الميل، فكما أن لذلك المتحرك في الصورة الأولى ميل بحسب مقتضى ذاته، كذلك في الصورة الثانية، إلّا أنه باعتبار المانع مال إلى نصف ما مال أوّلًا، وهكذا إذا كان المانع مانعًا من مقتضى ذاته بالكلية، بأن صار المتحرك المفروض ساكنًا أو متحركًا على خلاف مقتضى ذاته.

فعلى التقديرين ليس ذلك المتحرك الساكن بالمانع أو المتحرك على خلاف مقتضى ذاته إلّا مختارًا، لأن له في تلك الحالة ميل إلى السكون أو[1] إلى الحركة المخالفة لمقتضى ذاته، ولا معنى للاختيار إلّا هذا.

وأمَّا إذا كان له معين لما تقتضيه ذاته، بأن يسير في تلك المدة المعنية ضعف ما يسير أوّلًا، فهو أيضًا كذلك، لأنه لو لم تقبل حينئذ ذلك كذلك لما كان ذلك، بل غيره، وبديهة العقل حاكمة ببطلانه، فهو في جميع الأحوال مختار.

فجميع ذرات الوجودات مختارة، فليس في عالم الإمكان شيء غير مختار إلّا بعد إثبات الواجب المؤجَب ـ تعالى ربنا عن جميع النقائص ـ وسيجيء تحقيق ذلك ـ إن شاء الله تعالى[2] ـ في (الفائدة الثانية عشر).

[تقسيم الأشياء بحسب مقتضاها]:

فالأوّل من هذه الأقسام هو المشار إليه بقوله: **(قسم يمكن لذاته بذاته)**.

وأمَّا الثّاني والثّالث منها فهما المشار إليه إجمالًا بقوله: **(وقسم يمكن لها بخارجٍ عنها)**.

---

(١) في (ب): و.

(٢) ما بين ـ ـ ليست في (أ).

ولا شك في أن ما يمكن للذات بالخارج على قسمين، لأن الخارج عن الذات، إمَّا أن يكون معينًا فهو الثّالث، وإمَّا أن يكون مانعًا بنظر الظاهر، فهو الثّاني. هذا.

وبعبارة أخرى: القسم الأوّل هو المشار إليه بقوله أوّلًا: (**ولا يسرع لذاته أزيد من نسبة كونه ووقته**).

وأمَّا الثّالث: فهو المشار إليه بقوله ثانيًا، (**فإذا حصل له شيءٌ أسرع**) إلخ.

وأمَّا الثّاني: فهو في المومي إليه بقوله أخيرًا: (**ولو حصل بالخارج**[1] **عكس مقتضى ذاته**) إلخ. فتأمل حتى لا تتوهم المنافاة.

فإن قلتَ: عكس مقتضى الذات عبارة عما ينافي مقتضى الذات، والمنافي لمقتضى الذات مناف لمقتضى الذات، وإن المختار ليس له إلّا الميل إلى مقتضى ذاته فبانتفاء هذا الميل ينتفي الاختيار مما فرضتم مختارًا ليس بمختار.

قلتُ: إنما يلزم ذلك لو لم يكن عكس مقتضى الذات من مقتضى الذات، لأنك قد وضحت[2] آنفًا: إن مقتضى الذات على ثلاثة أقسام: قسم للذات بالذات. وقسم للذات بالمعين. وقسم للذات بالمانع. وهذا منه.

تلخيص الجواب:

إن المقسم وهو مقتضى الذات باعتبار القيودات المتخالفة ينقسم إلى هذه الأقسام، فهو معتبر فيها منافي بعضها بعضًا، لذلك، "أي للقيودات المذكورة"[3] لا ينافي ذلك[4]، كما في شأن[5] جميع التقسيمات، فلا تتوهم المنافاة.

---

(١) في المخطوطتين: لهُ.

(٢) في (ب): عرفت.

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

(٤) (أي كون المقسم جزء في الأقسام) منه

(٥) في (ب): كما هو من شأن.

[إثبات أن ما ليس بشي لا تتعلق القدرة به]:

قالَ: ـ دام ظلّة العالي ـ: (وإلا فهو قاسرٌ، وحينئذ لا يكون الشيء ذلك الشيء) إلخ.

أقولُ: أي وإن لم يكن ذلك المانع معينًا لمقتضى ذاته، فيلزم أن يكون قاسرًا لمقتضى ذاته، فعلى هذا يلزم انقلاب الذات، فـ(**حينئذ لا يكون الشيء ذلك الشيء**)، وهذا ممتنع الوقوع، فهو ليس بمقدور، ضرورة (**أن القدرة لا تتعلق إلّا بالشيء**)، فما ليس بشيء ليس بشيء.

ولمَّا انجرَّ الكلام إلى أن المعدوم ليس بمقدور، فهو ليس بشيء مذكور، وكان هذا مخالفًا لما هو المشهور من أن ابن زيد مثلًا مع كونه معدومًا مقدور، ولم يكن منشأ هذا الزعم إلّا عدم تصور مراتب الشيء الممكن، وعدم تميز مقاماته المتمايزة في الواقع، أراد أن يبين تلك المقامات والمراتب لإزالة تلك الشبهات "والمناقشات الواردة في العبارات"[(١)]، فقال ـ دام فضله العالي[(٢)] ـ: (**والشيء الممكن له خمسُ مقامات**) إلخ.

أقولُ: القسم الأوّل مع الأقسام التالية له كلها من الممكنات.

أمَّا الأوّل: كشقاوة الأنبياء "وسعادة الأشقياء، فهما مع كونهما"[(٣)] في الإمكان ممكنا الكون، لا يوجدان في الأعيان أبدًا.

وأمَّا الثّاني[(٤)]: فهو[(٥)] كابن زيد الذي لم يوجد وسيوجد، وفي المشيئة يمكن أن لا يوجد.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) الدعاء المحصور بين ـ ـ ليس في (أ).
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) في (أ): والثاني.
(٥) ليست في (أ).

وأمَّا الثّالث[١]: فهو[٢] كالفعل الأوّل الذي كان أبدًا، وليس له زوال، و(**في المشيئة يمكن محوه فيما بعد، وإثباته ومحوه، وهكذا**).

وأمَّا الرابع[٣]: فهو[٤] كأفراد الإنسان وغيرها من الموجودات الزمانية، فيصدق عليها أنها كانت في الأعيان وسوف يُعدم، أي تتغير من حالة إلى أخرى، وفي الفعل يمكن أن لا تعدم، بل باقية فيه لآجالها، وأن تعدم وتُغَير وتعاد. وهكذا.

وأمَّا الخامس: فبيانه يحتاج إلى تمهيد[٥] مقدمة، وهي:

إنك قد سمعت مرارًا[٦] أن الفعل باعتبار التعلق الأوّل يكون مشاء لوجود المشاء، وباعتبار الثّاني تكون سببًا لماهية المشاء وهكذا، مع أنه في حد ذاته واحد، ليس له تعدد إلّا بالاعتبار، ولا شبهة في أن التعلق الأوّل لا يتوقف على الثّاني، مع أنه في الظهور يتوقف عليه، بل على تعلقات أُخرى كالقدر، والقضاء، والإمضاء، كما مر مرارًا، ومرارًا[٧].

وأمَّا الثّاني فهو متوقف على الأوّل، ضرورة أن التعلق بالماهية بدون الوجود مما لا يمكن.

وأمَّا الثّالث فهو يتوقف على الثّاني مع ما يتوقف عليه، وكذا الرَّابع والخامس من غير فرق، إلّا أن المتوقف عليه في الرَّابع ثلاثة وفي الخامس أربعة، فكما أن الأوّل لا يتوقف على الثّاني، كذلك الثّاني بالنسبة إلى

---

(١) في (أ): والثالث.
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (أ): الرابع.
(٤) ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).
(٦) ليست في (أ).
(٧) في (ب): غير مرة.

الثّالث وهكذا، وهذا معنى قوله ـ دام ظلّه ـ: (**أنه قد كان كونه ولا يكون عينه**)، أي في الغيب، وإلا ففي الظهور ما يمكن تحقق الوجود بدون الماهية، بل هو حينئذ يتوقف على تعلقات أخرى، وهذا ظاهر قوله: (**وكانت عينه ولا يكون قدره**)، أي في الغيب، وإلا ففي عالم الشهادة ما يمكن ظهور الماهية بدون الحدود، وهكذا إلى آخر المراتب حرفًا بحرف.

ثم اعلم أنه بعد الإظهار بالإمضاء يجوز الاستتار، ثم الإظهار، ثم الاستتار، وهكذا إلى غير النهاية، وإلى هذا أشار بقوله بعد (**الإظهار بالإمضاء، ويعدم منه ما كان إلى غير ذلك**).

وقوله: (**وكل ذلك**) إشارة إلى الأقسام الخمسة المذكورة[1] (**وما في أشبههما**) عبارة عن المتفرعات، وهي المشار إليها بقوله: (**هكذا**) في القسم الثّالث والرَّابع، وبقوله: (**إلى غير ذلك**) في القسم الخامس، فالضمير المنصوب في (**أشبههما**) راجع إلى تلك الأقسام الخمسة.

تلخيص الكلام:

إن هذه الأقسام مع ما يتفرع عليها من أقسام الممكن، وليس لغير الممكن فيها نصيب.

[ما ليس في الإمكان]:

ولا يخفى أن غير الممكن على قسمين: واجب لذاته. وممتنع لذاته.

وكل منهما ليس في الإمكان، وكل ما لم يكن في الإمكان، فهو لا يعنون بعنوانات الإمكانية، وإلى الأوّل أشار بقوله ثانيًا: (**أو يكون واجبًا لذاته**) إلخ.

وإلى الثّاني بقوله أوّلًا: (**بأن يكون مستحيلًا**) إلخ.

---

(١) ليست في (أ).

والحاصل أن القاسر ليس في الإمكان، لأن قلب الشيء إلى غير ما يقتضيه ليس ممكن وإلا لم يكن الشيء ذلك الشيء، فلو فرض القاسر بحيث يقلب الشيء إلى غير ما يقتضيه، كالمدرة المرفوعة إلى السماء، فلا بد أن يكون هذا الاقتضاء أيضًا من مقتضياته بانضمام ما سميتموه قاسرًا، فعلى التحقيق ليس في الإمكان جبر، لأن الجبر هو القسر، وهو عبارة عن قلب الشيء إلى خلاف ما يقتضيه.

ولا شك في أن رافع المدرة مثلًا، لم يقلبها إلى خلاف مقتضاها، وإلا لصارت غيرها، وبديهة الحس حاكمة ببطلانه، وهذا هو المشار إليه بقوله: **(ففي الحقيقة لا يتحقق القاسر إلّا بقلب الشيء إلى غير ما تقتضيه)** إلخ.

أقولُ: كلمة **(من)**، في[1] قوله: **(من ذات أو صفة)**، بيانية لكلمة **(ما)** في **(ما يقتضيه)**، وفيها إشارة إلى أن القلب المذكور إمَّا أن يكون بالنسبة إلى الذات، كجعل الطين خزفًا، أو بالنسبة إلى الصفة، كجعل الشخص مثلًا راكبًا سريعًا، ولا شبهة في أن كل واحد منهما ممكن لكل واحد منهما.

والضمير المرفوع المنفصل راجع إلى القلب، والمجرور **(في)** له إلى **(الشيء)**. والمعنى: أن قلب الشيء إلى غير ما يقتضيه مما يمكن لذلك الشيء.

ويحتمل أن يكون الضمير راجعًا **(إلى غير ما يقتضيه)**، والمجرور إلى **(الشيء)**، والمعنى: أن غير ما يقتضيه مما يمكن لذلك الشيء، وهذا الاحتمال بعيد بحسب المعنى، وإن كان قريبًا بحسب اللفظ.

وأمَّا الاحتمال الأوّل فهو أحسن، لأن رعاية جانب المعنى أولى من اللفظ.

وأمَّا قوله: **(فهو مطاوع)**، فالضمير راجع إلى الشيء المقلوب، يعني إذا

---

(١) ليست في (ب).

كان قلب الشيء إلى غير ما يقتضيه ممكنًا لذلك الشيء فهو مطاوع له، أي المقلوب مطاوع للقالب الذي سميتموه قاسرًا، فإذا كان المقلوب تابعًا للقالب فلا قلب في الحقيقة، وإذا لم يكن القلب في الواقع متحققًا وواقعًا "في نفس الأمر"[(١)] لم يتحقق الامتناع في الإمكان، وإذا لم يتحقق الامتناع في الإمكان فحينئذ أين يتحقق القسر في الأعيان؟ وإلى هذا أشار بقوله مجملًا: **(فلا قلب، فلا امتناع في الامكان، فلا قسر)**، هذا.

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (فالشيء الذي هو الشيء) إلخ.

تفريع فيه توضيح وتنقيح ملخص الكلام:

إنه إذا لم يكن إمكان في الواجب ولا الواجب في الإمكان، فحينئذ[(٢)] أين يقع عليه العنوان؟ فهو الوجود البحت، والمجهول النعت، وعين الكافور، ذات بلا اعتبار، أوّليته هي آخريه وآخريته هي أوّليته.

ولا يخفى أن هذه العنوانات وأمثالها واقعةٌ على المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان.

ثم الجملة المنفية صفة للمتقدمة عليها، وهي قوله: **(لا إمكان فيه ولا رُجحان)**.

فإن قلتَ: النفي في النفي مستلزم للإثبات، فحينئذ يلزم أن يكون للواجب إمكان ورجحان يمنع النقيض.

قلتُ: ليس فيه بأس، لأن الإمكان على الاصطلاح قسمان: عام. وخاص.

أمَّا العام فالمقيد بجانب الوجود، قسم منه واجب الوجود، وإليه أشار بقوله: **(بل هو وجوب بحت)**، بكلمة **(بل)**.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في (ب): فمن.

ولا يخفى أن ما فيها إشارة إلى المدعى لمن وعى.

فعلى هذا الإمكان المانع عن النقيض، هو الله تعالى، فهو ليس في الإمكان ولا الإمكان فيه.

وأمَّا الإمكان المانع عن النقيض، فهو ذاته تعالى.

ويحتمل أن تكون الجملة المنفية صفة للجملة الثّانية، وهي قوله: **(لا رجحان فيه)**، فحينئذ صار المعنى هكذا: فالشيء الذي هو الشيء لا سواه لا إمكان فيه، وهذا ظاهر لا رجحان فيه، لا يمنع النقيض.

وأمَّا الرجحان المانع عن النقيض فهو الوجود البحت، فلعدم ورود الإيراد حينئذ لا حاجة إلى ذلك التوجيه.

تذنيب فيه تحقيق[(١)]:

[في وقوع العنوان على الممتنع]:

مفهوم[(٢)] القوم بعد تقسيمهم الإمكان على قسمين، قالوا: بأن العام أن قيّد بجانب الوجود فقسم منه واجب الوجود، وإن قيّد بجانب العدم فقسم منه ممتنع الوجود، بمعنى أن الذي وجوده ليس بضروري وعدمه ضروري، فهو هو.

ولا يخفى ـ على المنصف من أهل اللسان ـ إن هذا العنوان ليس إلّا عنوانًا للأمر المتصور المنتزع من الموجودات الكاذبة الثابتة في الخزائن الباطلة، ومن البديهيات الأولية أن العنوانات الخلقية لم تقع إلّا على المخلوقات مثلها، فما لم يكن لها شائبة الوجود بكل اعتبار فهو عدم صرف ونفي بحت، بل هو لا شيء في الحقيقة، فكيف يعنون بالعنوانات الخلقية؟

---

(١) في (أ): تحقيق.

(٢) ليست في (ب).

فعد الممتنع بالذات من أقسام الإمكان ليس إلّا باعتبار عدم تصورهما، فليس هذا إلّا رجمًا بالغيب.

وأمَّا عد الواجب من أقسام الإمكان على ما هو المصطلح، وإن كان قشرًا[(١)]، فليس فيه بأس، "ضرورة أنه هو الوجود الحقيقي وما سواه ما شم رائحة الوجود"[(٢)].

فإن قلت: كما أن الممتنع بالذات لم يعنون بالعنوانات الخلقية، كذلك الواجب بالذات من غير فرق، فعلى هذا ينبغي أن لا يكون الواجب ـ جل اسمه ـ قسمًا من الإمكان العام، بالمعنى الذي ذكرتم، ضرورة أنه تعالى لم يعنون بهذا العنوان أيضًا.

قلتُ: هذا العنوان وغيره من العنوانات لم يقع إلّا على المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان، فهو تعالى شأنه عن ذلك، فإطلاق الإمكان المانع عن النقيض إنما هو باعتبار مظاهره تعالى، وإن كان المقصود منه هو الله تعالى كسائر العنوانات.

وأمَّا الممتنع بالذات فلعدمه ليس له مظاهر، وهذا ظاهر، قال الله تعالى: ﴿أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ الآية[(٣)].

فما قالوا: بأنه كلي، مقول على الأفراد الموجودة في الذهن، بمعنى أن الذهن يتصور شيئًا، هو مصداق لذلك الممتنع، ليس إلا[(٤)] باطلًا سخيفًا، ضرورة أن كل موجود في الذهن فهو منزع عما في الخارج، فما ليس في الخارج بكل اعتبار لا يتصور أصلًا.

نعم، المتصور الممتنع لكونه مخلوقًا مشروع عما هو من الموجودات

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٦.

(٤) ليست في (أ).

الكاذبة، قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]، ومن المعلوم أنه شيء ظلي انتزاعي.

وفي الحديث [ما] معناه: «لم يتصور أحد شيئًا إلّا وقد خلقه الله ذلك حتى لا يقال لم يخلق الله ذلك».

وبالجملة: ليس لكلامهم هذا لا ظاهر ولا باطن، ولا تأويلًا معنى معقولًا، فمن توجه إلى كلماتهم تقليدًا لهم فهو منهم وإليهم، ومنشأ ذلك التوجه هو الجهل المركب ـ نعوذ بالله من غضب الله ـ.

(١) سورة الحجر، الآية: ٢١.

[شرح الفائدة التاسعة]

هذا ولـمَّا فرغ النحرير المتبحر ـ أدام الله بقاءه ـ عن بعض الأحوال للموجودات المقيدة، أراد أن يذكر بعضًا آخر منها.

"وإليه أشار بقوله"[1]:

[تمايز الإدراكات لكل موجود]:

([الفائدة التاسعة] كل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه، لأن الإدراك) إلخ.

أقولُ: اعلم أن لكل موجود إدراكات متمايزة على حسب تمايز المدركات، وأن الإدراكات هي عين المُدركات.

أمَّا الأوّل: فلأن كل شخص مركب من وجود وماهية.

وأمَّا إدراك الوجود: فهو أعلى مرتبة من إدراك الماهية، ضرورة أن إدراك الوجود هو الخير، فهو الحق، وإدراك الماهية هو الشر، فهو الباطل.

[إطلاقات واعتبارات الوجود]:

وأمَّا الوجود فله إطلاقات واعتبارات في المقامات، فتارة يعبر عنه بالنور، وتارة بالفؤاد، وتارة بالذات، وتارة بالنفس المرادف للذات.

وأمَّا إطلاق النور عليه فكما قالَ الصادق عليه السلام: «إن الله خلق المؤمن من

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

نوره، وصبغهم في رحمته، فالمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه؛ أبوه النور، وأمه الرحمة»[١].

ولقوله عليه السلام أيضًا في تفسير قوله عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[٢]، يعني بنوره الذي خلق منه.

وأمَّا إطلاق الفؤاد عليه، فلقوله عليه السلام: «وإذا تجلى ضياء المعرفة في الفؤاد هاج ريح المحبة، وإذا هاج ريح المحبة استأنس في ظلال المحبوب»[٣] الحديث.

وأمَّا إطلاق الذات عليه، فلقوله عليه السلام: «أنا ذات الذوات، وأنا مذوت الذات» الحديث.

ولا شك في أن المراد بها الموجودات، فهو أصلها، إذ به خلقت جميع ما سواه، كما قالَ الله: «لولاك لما خلقت الأفلاك»[٤].

وأمَّا إطلاق النفس المرادفة للذات عليه، فلقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، إذ المراد بها معرفة الذات المحدثة بعد اندكاك جبل الإنيه، إذ هي من آيات الله تعالى ومظاهره ومقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان، وهذه المعرفة هي المشار إليها بقوله: (محو الموهوم وصحو المعلوم).

[إطلاقات وعنوانات الماهية]:

وأمَّا الماهية فلها أيضًا إطلاقات وعنوانات:

فتارة يعبّر عنها بالرحمة، كما في الحديث المتقدم.

---

(١) بصائر الدرجات: ١/١٧٣، باب ١٢ ما أخذ الله ميثاق المؤمنين لأئمة آل محمد (صلوات الله عليهم أجمعين) بالولاية وخلقهم من نوره وأصبغهم من رحمته وينظرون بنور الله، حديث رقم (١/٣٢٥).

(٢) بصائر الدرجات، المصدر السابق.

(٣) مصباح الشريعة: ١١٩ الباب السادس والخمسون.

(٤) الوافي: ١/٥٢، وَ٢/٧٢.

وتارة بالصورة، والمراد بها صورة الإجابة، كما قالَ عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»، بناء على رجوع الضمير[١] إلى آدم عليه السلام.

"وتارة بالأم، كما في الحديث المتقدم"[٢].

وتارة بالإنيه والهوية، وهي جهة الظلمة والشيطنة، كما قالَ رسول الله صلى الله عليه وآله ما معناه: «أن لكل إنسان شيطانًا»، ثم سأل سائل: هل لك أيضًا كذلك؟ قالَ صلى الله عليه وآله: «بلى، ولكن أسلم».

[وزير الوجود والماهية]:

ثم إن لكل واحد منهما وزيرًا، وهو آلة لأفعالهما الظاهرة.

أمَّا آلة الوجود ووزيره فهو العقل، وله أيضًا إدراك أنزل من إدراك سلطانه، كما أنه نفسه أيضًا بالنسبة إلى ذلك كذلك.

وأمَّا آلة الماهية ووزيرها فهي النفس الأمارة بالسوء، ولها[٣] أيضًا إدراك أنزل من إدراك سلطانها كذلك، مع أنه أعلى رتبة من إدراكها، ضرورة أنه شيء، هو لا شيء: ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾ الآية[٤].

وأمَّا إدراك سلطانها فليس بهذه المثابة.

وأمَّا الحواس الظاهرة فهي آلة للباطنة، كما أنها آلة للنفوس أو العقول.

وإذا عرفت هذه التفاصيل، فاعلم أن المبدأ قد يطلق ويراد به العلة والموجد للأشياء، أو قد يطلق[٥] ويراد[٦] به[٧] نفس الأشياء، وذوات

---

(١) في (ب): الضمير راجع.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) في (ب): لها.
(٤) سورة النور، الآية: ٣٩.
(٥) ليست في (أ).
(٦) في (أ): يراد.
(٧) ليست في (أ).

الأشياء وحقائقها. والمقصود في المقام حيث قالَ: (كل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه)، هو الثّاني لا الأوّل.

ملخص الكلام:

إن المشاعر في الإنسان، بل في جميع الأعيان، لمَّا كانت منحصرة فيما ذكر، ولم يكن لشيء منها تحقق ووجود إلّا حين إيجادها وإثباتها، فإدراكاتها لمُدْركاتها في مرتبة ذواتها، فليس لشيء منها قبل وجودها شعور وإدراك، وهذا معنى قوله: (كل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه)، أي ما وراء ذاته، إذ ليس لذلك قبل ذلك وجود.

وأمَّا إذا كان المراد بالمبدأ العلة، فليس بصحيح كما يظهر بأدنى تأمل.

ولمَّا كان الإدراك بالفؤاد بعد إزالة الهوية ورفع الإنيه، وهو بلا كيف ولا إشارة، وكان هذا غاية المعرفة ونهاية العبودية، قالَ: فهو أعلى مراتب الذات. فهذا جزء للشرط المذكور.

ليس المراد بها الذات البسيط حتى يقال: إن ليس لها جزءًا، فكيف يصح أن يقال أوّل جزئها وأعلاهما وأشرفهما، بل المراد بها الذات المركب من الموجود والماهية، فلا ريب في كون الوجود أعلى رتبة وأشرف مرتبة من الماهية، وغيرها من الذوات.

وأمَّا تشبيه الضمير في أعلاهما وأشرفهما إنما هي باعتبار ملاحظة المرجع في قوله: (**وأوّل جزئيها**)، فتأمل المعنى.

وأمَّا قوله: (**فلا يجد نفسه هناك**)، تفريع لما قبله، وهو قوله: (**وليس له وراء ذلك ذكرٌ**).

ولا يخفى أن وجدان الشيء نفسه إنما حين وجوده، وأما قبله فهو لا يجد نفسه، وهذا ظاهر ولا غيره إياه، لأن إدراك الغير له متوقف على

وجوده، فما لم يكن موجودًا لم "يدرك أبدًا"[(١)]، ضرورة أن الإدراك هو عين المدرك.

فقوله: (**إذ أوّل وجدانه ذلك الإدراك**) تعليل لكلى القسمين، أي لعدم وجدان نفسه، ولعدم وجدان غيره إياه.

[الإدراك بالعقل والنفس]:

ثم اعلم أن الإدراك بالعقل على قسمين:

قسم من حيث ملاحظة ذاته ونفسه، فهو بهذا الاعتبار لا يدرك ما وراء ذاته ومبدئه.

وقسم من حيث كونه آلة ووزيرًا للفؤاد، فهو بهذا الاعتبار يدرك ما وراء مبدئه.

وأمَّا الإدراك بالنفس فمن حيث ملاحظة ذاتها، فليس لها إدراك ما وراء ذاتها.

وأمَّا من حيث أنها آلة لإدراك الماهية ووزير لها، فلها إدراك ما وراء ذاتها، وكذلك سائر المشاعر من البواطن والظواهر، وليس لتلك الإدراكات التي هي باعتبار ملاحظة المتبوعات نهاية وغاية تقف المُدْرِكات التي هي الآلات عليها، بل كلما وصلت، وصلت[(٢)] إلى مرتبة أعلى فوقها، وإلى هذا أشار مجملًا بقوله: (**فإذا تصور شيئًا بغير الفؤاد أدرك ما وراءه، أي أن ما وراءهُ شيء يدركه.**

فإذا أدرك ذلك الأعلى، أدرك وراءهُ شيئًا. وهكذا، لا يقف على حدّ لا يجد وراءهُ شيئًا).

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

تنظير فيه تقرير[١]:

[في عدمِ تناهي المدركات]:

إذا أدرك بإحدى تلك المشاعر شيئًا من الأشياء، كزمان آدم عليه السلام أو صورة من صور للأشياء الموجودة في الأعيان، ولا ريب حينئذ في إدراك زمان سابق على زمان آدم، وهكذا لا ينتهي إلى حد يقف، وهكذا في إدراك الصورة قبل تلك الصورة، فهي بعدها، وهكذا لا يصل إلى مرتبة لم تكن فوقها مرتبة أخرى، فالإدراكات التي هي المدركات غير متناهية، مع أنها في الحقيقة عبارة عن أجزاء الشيء المركب من هذه المشاعر، فجميع هذه الإدراكات من مقوماته وشرائطه. وهذا معنى قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (**وهذه حروف نفسه ومراتبها**)، فالضمير المجرور إلى الشيء المركب، أي هذه الإدراكات أجزاء الذات المركب، فهي مقومات له في الواقع، والتعبير بالحروف إنما هو باعتبار أن المجموع قد عبر بالكتاب لقوله عليه السلام: «وأنت الكتاب المبين الذي» إلخ

ومراتبها بالرفع، عطف على المضاف، فهي خبر لذلك المبتدأ المتقدم، والضمير فيها راجع إلى النفس المذكورة المرادفة للذات المسطورة.

وأمَّا المنصوب في (**لا تتناهى**) راجع إلى الحروف أو إلى المراتب، إذ المآل واحد.

وأمَّا المجرور في (**نفسه**)، فهي مرفوعة على الفاعلية، فهو راجع إلى ذلك الشيء المذكور.

وأمَّا قوله: (**أي لا تقف**) إلخ، تفسير للعبارة المتقدمة، وهي قوله: (**وتلك الحروف**)، وقوله: (**فهي لا تفقد نفسها في تلك المراتب**)، تفريع فيه توضيح وإشعار، بأن أعلى مراتب الذات مما لا بد منه في جميع هذه

---

(١) في (أ) العنوان: تقرير.

المراتب؛ لأنه بشعاعه خلقت ما سواه من المشاعر، بل جميع أنحاء الصفات مما شمت رائحة الوجود، فهو الأصل. وبانتفائه ينتفي الجميع.

ملخص الكلام:

[كون الإدراكات أجزاء للكتاب المركب]:

إذا كان الإدراك بغير الفؤاد من المشاعر ومن البديهيات الأولية إنها بدونه ليس لها تحقق وثبات فضلًا عن أن تدرك ما وراءها، فهو في جميعها وجميع إدراكاتها موجود غير متعارف عنها.

ولا يخفى ما ذكرنا من كون الإدراكات حروفًا وأجزاء للكتاب المركب من الوجود والماهية على من له تتبع وتصفح في كلمات الأئمة عليهم السلام، منها:

ما روي[١]: «عن زكار بن يحيى الواسطي، قالَ: كنت عند الفضيل بن يسار، أنا وحرير[٢]، قالَ، فقالَ له [يا] حرير[٣]: يا أبا علي: إن زكارًا يحب أن يسمع الحديث منك [في العلم]، قالَ: فأقبل عليَّ فضيلٌ، فقالَ: مالك وللخصومة؟ قالَ، قلتُ: لم أرد بهذا الخصومة، قالَ، فقالَ: كنت أنا وحمران، قالَ، فقالَ أبو عبدالله عليه السلام: يا حمران، كيف تركت المتشيّعين خلفك؟ قالَ: تركت المغيرة وبيان البيان، يقولُ أحدهما: العلم خالق، ويقولُ الآخر: العلم مخلوق. قالَ: فقالَ لحمران: فأي شيء؟ قلتُ: أنت يا حمران، قالَ، فقالَ حمران: لم أقل شيئًا، قالَ، فقالَ أبو عبدالله عليه السلام: أفلا قلت، ليس بخالق ولا مخلوق، قالَ: ففزع لذلك حمران، قالَ، فقالَ: فأي شيء هو؟ [قالَ]، فقالَ عليه السلام: هو من كماله كيدك منك»[٤]، هي.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في المخطوطتين: جرير.

(٣) في المخطوطتين: جرير.

(٤) الأصول الستة عشر: ٢٩٠، حديث رقم (٣٦/٤٢٧).

فإن قلت: العلم على ما ذكرتم قسمان:

علم هو عين الذات، كسائر الصفات من السمع، والبصر، والقدرة، والحياة.

وعلم غير الذات، فهو العلم الإضافي، الذي هو عين المعلومات.

فالمنفي في الحديث، إن كان من الأوّل فهو عين الذات الأقدس، فهو الخالق لكل شيء، وإن كان من الثّاني فهو عين المعلومات والموجودات الإمكانية.

قلتُ: في مرتبة الذات ليس إلّا هو تعالى شأنه، فإذا اعتبر العلم يراد منه الصورة المعلومة على ما هو المتعارف عند الناس.

ولمَّا كان النزاع بين الأصحاب في العلم الذاتي، بأنه هل هو خالق أم مخلوق، فأجاب عليه السلام بأن الذات الأقدس تعالى شأنه لا يصح عليه إطلاق العلم على ما تعرفون، كما قالَ عليه السلام: «كمال التوحيد نفي الصفات»، فهو تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

ويهديك إلى ما ذكرنا ما روي عن أبي بصير في التوحيد، قالَ: (سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لم يزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور، قالَ، فقلتُ: لم يزل الله متكلمًا، قالَ: إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عز وجل ولا متكلم)[1] الحديث.

تقرير فيه توضيح[2]:

لا يخفى عليك أن علمك ذاتك، وكذا سائر صفاتك، من السمع والبصر

---

(١) التوحيد: ١٣٩، باب صفات الذات وصفات الأفعال، حديث رقم (١).

(٢) العنوان في (أ): توضيح.

والقدرة، فإذا صدر عنك فعل كالكتابة مثلًا، لم يصح أن يقال: إن علمك كاتب، مع أنه عين ذاتك، وكذلك السمع والبصر والقدرة إلى غير ذلك، فإنها مع عينيتها لذلك لا يصح أن يقال: إن شيئًا منها فعل ذلك الفعل وغيرها من الأفعال.

وإذا عرفت هذا انكشف لك الحال في المقال، وظهر عندك سر[1] قوله عليه السلام: «العلم ليس بخالق ولا مخلوق»، فتدبر، فتدبر.

قوله ـ دام ظله العالي ـ: (إذ ذاك).

أقولُ: ظرف بمعنى حينئذ.

ملخص الكلام[2]:

[حصول إدراك الذات للذات بعد الفناء]:

إن لأعلى مراتب الذات إدراك لذاتها بذاتها، فإدراك ذاتها لذاتها إنما هو حين انقطاع وجودها وتناهي كونها، فذلك المُدْرِك مع فنائها يكون باقيًا ببقاء الله، فهو المفتقر في حدّ ذاته والمستغني عما سوى الله تعالى، إذ هو حينئذ يفعل ما يشاء لما شاء الله تعالى، فهو حينئذ بمنزلة الحديدة المحماة في النار.

ولا شك في أن الحديدة حينئذ تفعل فعل النار مع أنها وحدها، والحديدة وحدها، وهذه المعرفة لذلك الذات، إنما هي بعد اندكاك جبل الإنيه، وبعد عدم ملاحظة الإدراك، بل بعد عدم الملاحظة، بعدم الملاحظة وهكذا.

وبالجملة: إدراك ذلك الذات لذاته ليس على سبيل الإشارة ولا كيف،

---

(١) ليست في (أ).

(٢) العنوان ليس في (أ)، ومكانه: يعني.

وليس على جهة دون جهة، فإدراكها لذاتها، إنما هو من جميع جهات ذاتها، وهذا لا يمكن إلّا بعد فنائها وانقطاع وجودها، وإلى هذا أشار بقوله: (**لأنها نظرت من مثل سم الإبرة، فاستدارت على نفسها**) إلخ.

ولا يخفى أن في الكلام إشعار وتوضيح على أن النظر والإدراك بالطريق المذكور علّة لفناء الذات المدركة الباقية ببقاء الله تعالى.

ولمَّا كانت لذلك الذات تحير في إدراكاتها التي لم تصل إلى حد تقف عندها، كتحير المركز في الكرة، والنقطة في الدائرة، استشهد بقول الشاعر[(١)].

ولنا أن نقول: إن النقطة المذكورة فيه هي ذلك الذات المتحيرة المستديرة على نفسها لا إلى جهة، فذلك الذات الدائرة، وهي النقطة فيها بالاعتبارين، ضرورة أن حيثية الاستدارة غير حيثية المستدارة عليها، فباعتبار الأولى لها نظر وإدراك، وباعتبار الثّاني هي مستورة بها وغائبة عنها بها، ثم الاستشهاد بقوله عليه السلام للإشارة إلى أن النفس المذكورة في الحديث[(٢)]، هي في الحقيقة عبارة عن الذات المحدثة لا من شيء، وهي آية من آيات الله تعالى ومظهر من مظاهره، فمن عرفها بأنها لم تخلق من شيء، ولا على شيء، ولا في جهة، ولا على جهة، ولا في مكان، ولا على مكان، ولا من مكان، بل ظهر الله لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها، فقد عرف الله تعالى.

ولا يخفى على المتأمل من أهل اللسان أن ظهور الله تعالى إنما هو صفة من صفات الله تعالى لا ذاته تعالى على ما زعموه وتوهموه، تعالى ربنا عما يقوله الملحدون علوًا كبيرًا.

---

(١) استشهد في متن الفوائد بهذا البيت:

قد طاشت النقطة في الدائرة فلم تزل في ذاتها حائرة

(مشارق أنوار اليقين: ٣٥١، فصل ١٧٨ معرفة النفس هي معرفة حقيقة الوجود المقيد).

(٢) إشارة إلى حديث: «من عرف نفسه، فقد عرف ربّهُ».

[دلالة حديث كميل على تجلي الصفة لا الذات]:

ثم اعلم أن الحديث المروي عن كميل بن زياد حين سأل عن بحر الحقائق والمعارف، وقطب العوارف والصوادف، لكلام الله الناطق، العلي الأعلى، الصادق في جميع فقراته، دليل وصراحة للمدعى لمن وعى، فَنَعرضُ فقرة واحدةٍ منها، إنما هو للاختصار، وهو أن أمير المؤمنين عليه السلام أردف كميل ابن زياد النخعي يومًا على ناقته التي ركب، فقالَ كميل: ما الحقيقة؟ قالَ عليه السلام: مالك والحقيقة؟ فقالَ: أولست صاحب سرك؟ قالَ: بلى، ولكن يرشح عليك ما يطفح مني. فقالَ كميل: أومثلك يخيب سائلًا؟ قالَ أمير المؤمنين عليه السلام: [الحقيقة] كشف سبحات الجلال من غير إشارة. فقالَ كميل: زدني بيانًا. قالَ عليه السلام: محو الموهوم وصحو المعلوم. فقالَ كميل: زدني بيانًا. قالَ عليه السلام: هتك الستر لغلبة السر. فقالَ: زدني بيانًا. قالَ عليه السلام: جذب الأحدية لصفة التوحيد. فقالَ زدني بيانًا. قالَ عليه السلام: نور أشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره. قالَ: زدني بيانًا. فقالَ عليه السلام: أطفئ السراج، فقد طلع الصبح) انتهى.

لا يخفى أن السؤال عن حقيقة[1] معرفة الصفات والآثار لا حقيقة معرفة الذات كما توهمه الفاضل الكاشي ـ عفا الله عنه ـ لأن قوله عليه السلام: «مالك والحقيقة»، معناه أن معرفة الله تعالى بالصفات والآثار ظاهرة لا ينبغي لأحد أن يشك فيها.

وهذا معنى قول سيد الشهداء ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ في دعاء عرفة: «تعرفت لكل شيء فما جهلك شيء»، وقال عليه السلام فيه أيضًا: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الإشارة هي التي توصل

---

(١) في (ب): عنه هو حقيقة.

إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيبًا»، فإذا كانت هذه المعرفة ثابتةٌ لكل أحد فمالك طلب ما هو أزيد منها.

فلمَّا قالَ كميل: أولست صاحب سرك؟ أجاب عليه السلام: بأنك لم تقدر إلّا على ما كان عندي من الظواهر، فكلامه ـ صلوات الله عليه وعلى كلامه ـ مشتمل على المعاني التي لا يحتملها إلّا ملك مقرب أو نبي مرسل، أو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان، فلكميل مع جلالة قدره وكمال معرفته لعدم قدرته لم يصل إليه إلّا ما هو القشر والظاهر منه.

ثم اعلم أن الفقرات المذكورة في جوابه مع كونها مختلفة متحدة بحسب المعنى.

فمعنى الكشف في الأوّلى وهي الإزالة، وهي معنى المحو في الثانية، والهتك في الثالثة.

وأمَّا السبحات فمعناها الإنيات، والهويات، والتعينات، وجميع الشؤونات والاعتبارات، فهذا معنى السر في الثّانية، والموهوم في الثّالثة.

وأمَّا الجلال والسر والمعلوم كذلك، فهي الذات المحدثة لا من شيء، ولا يشبهها شيء في الخلق، ولا تشبه شيئًا من الحقّ، فهي آية من آيات الله تعالى، من عرفها فقد عرف ربها، وهذا كمال المعرفة ونهاية العبودية، ولا يمكن أن توجد معرفة أعلى من هذه.

قالَ أمير المؤمنين عليه السلام: «رجع معنى الوصف في الوصف، وعمِيَ القلب عن الفهم، والفهم عن الإدراك، والإدراك عن الاستنباط، ودوام الملك في المُلك، وانتهى المخلوقُ إلى مثلهِ، وألجأهُ الطلبُ إلى شكلهِ، وهجم به الفحصُ إلى العجزِ، والبيانُ على الفقدِ، والجهدُ على اليأسِ، والبلاغُ على القطعِ، فالسبيلُ مَسدُودٌ، والطالِبُ مردُودٌ»[1].

---

(١) ملحق نهج البلاغة (ابن ناقة الكوفي): ٣٨، الخطبة المعروفة بالدُّرَّة اليتيمةِ.

وأمَّا جذب الأحدية لصفة التوحيد، فالأحدية هي ذلك الذات المشار إليها في الفقرات السابقة بالجلال في الأوّلى، والسر في الثّانية، والمعلوم في الثّالثة.

وأمَّا صفة التوحيد فهي الواحدية التي هي[1] صفة الأحدية، فجذبها لها مستلزم لإزالة إنيتها واندكاك هويتها بلا كيف ولا إشارة، وأن لم تكن الإزالة معتبرًا في مفهوم الجذب، ولا ريب في أن كل صفة قائمة بموصوفها بقيام صدور، فقيام الواحدية في الحقيقة إنما هو بالأحدية، فنسبتها إليها كنسبة الواحد من سبعين، كما هو في شأن الآثار والصفات.

وأمَّا قوله عليه السلام: «نور أشرق من صبح الأزل» إلخ، يريد به بيان إيجاده، فهو حادث لكونه أشرق من صبح الأزل، والمراد به عالم الأمر والوجود المطلق، فمن توهم بأنه الوجود الحق بناء على ما هو المقرر عندهم من القول بوحدة الوجود على ما فهموه، وأن البسيط الحقيقة كل الأشياء إلى غير ذلك، مما يخالف لطريقة أهل البيت عليهم السلام، فهو مما لا اعتناء بشأنه ـ على أنا فيما سيأتي نشير إلى إبطال مذاهبهم الفاسدة، وفساد طريقتهم الضالة ـ.

ثم الهياكل عبارة عن الصور للتوحيد، وهو في هذا المقام عبارة عن التجريد، فهو صفة ذلك النور، كما أن الهياكل صفة له.

وأمَّا الآثار، فهي صفة لصفته، هي صفة للصفة التي هي صفة لذلك النور، فهي بهذا الاعتبار صفة لذلك الوجود المحدث من صبح الأزل، فموصوفها الذي هو صفة لصفة ذلك النور أيضًا كذلك، فعلى هذا معنى الكلام هكذا: الحقيقة نورًا ووجودًا ونفس، أو فؤاد أو ذات أشرق من مشيئة الله تعالى.

---

(١) ليست في (ب).

فيلوح، أي من ذلك النور على هياكل التوحيد، أي على صورة آثاره، أي آثار ذلك النور.

وبعبارة أخرى: إن لذلك النور صفة تفيد التجريد، فهو من أثر ذلك النور.

وبعبارة أن لذلك النور صفة، ولذلك الصفة مظاهر هي هياكل التوحيد، أي صورة.

وبعبارة أخرى: إن لذلك النور آثار صدرت من صفاته، ظاهرة بصورة تلك الصفات ومشابهة لها، ضرورة أن كل أثر مشابه لصفة مؤثرة.

وبالجملة: هذه الفقرة مع اشتمالها على بعض الخصوصيات المشار إليها لم يكن منافيًا للفقرات السابقة بحسب المعنى، إذ المآل واحد، فتأمل.

[أقسام النور المدرك]:

وأمَّا قوله: «أطفئ السراج، فقد طلع الصبح».

أقولُ: النور المدرك بقول مطلق على قسمين:

قسم منهما ضعيف لا يدرك إلّا السبحات، وهي التعينات، وهذا التقسيم ينقسم إلى سبعة أقسام: عقل وبصر، وسمع وشم، وذوق ولمس، وإن كان بعضها أعلى [من] بعض، وتمتاز عنه على حسب تمايز الإدراكات.

والقسم الآخر هو القوى، وهو المدرك بعد إزالة التعينات ورفع الهويات بلا كيف ولا إشارة، فهو السلطان في سلسلة المشاعر، فهو أعلى مراتبها في إدراكاتها ومدركاتها، فالأنوار الأوّلى تتفاوت أفاعيلها، وذواتها بمنزلة الأسراج المنيرة في ظلمات الكثرات.

وأمَّا النور الأخير فهو مع تفاوته في إدراكاته الغير المتناهية ومقاماته المتفاوتة، التي لا تعطيل لها في كل مكان واحد ومتعدد بالاعتبارين، إلّا أنه في حالة الإدراك لم يلاحظ جهة من الجهات وإلا لم يدرك إلّا بوجهٍ

مثله، فعدم الاعتبار ليس باعتبار العدم، فهو القوي الذي لا أقوى منه في الإمكان، فلذا شبهه عليه السلام بطلوع الصبح، الذي هو المغني عن جميع الأسراج، كما شبه عليه السلام القسم الأوّل بالسراج المفتقر إلى ما هو أنور منه.

ولمَّا كان ظهور نور القوى مغنيًا عما سواه ومبطلًا لمقتضاه، قال عليه السلام: «أطفئ السراج فقد طلع الصبح»، فهذه أيضًا كسابقه، فتدبر.

ولا يخفى أن ما ذكرنا مجمل ومقتبس من كلامه[1] ـ زيد عمره ـ فمن أراد التفصيل بطريق الصواب فليرجع إليه.

[المراتب الغير متناهية للسالك نحو الله]:

ثم قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: (إذا استقام) إلخ.

أقولُ: هذه جملة شرطية، وجزاؤها فيما بعد، وهو قوله: (**ظهر له الجبار**) إلخ، وفي قولهِ: (**قالَ** عليه السلام: **تدلج**) إلخ، فيه أيضًا استشهاد وتوضيح للمدعى لمن وعى، وإلا ولُوُجُه في هذا المقام لازم، بمعنى السير في ظلمات الكثرات، والشؤونات الخلقية، والجهات المانعة عن بلوغ ما هو المرام.

هذا إذا لم يكن مع المسير هاديًا، وأمَّا إذا كان معه فهو يصل إلى أقصى مراتب المعرفة، وإن لم يكن لذلك نهاية يقف عندها، فهو (**أبدًا يسير بلا نهاية**).

فالمعنى أن الله تعالى في جميع تلك المراتب الغير المتناهية يكون هاديًا للسالك إليه تعالى، وهذا معنى قوله عليه السلام: «تدلج بين يدي المدلج» أي المسير في الظلمات من خلقك.

---

(١) في (ب): من كلام أستاذنا الأجل ـ متعنا الله تعالى ببقائه ـ.

ثم اعلم أن للسالك في تلك المراتب علوم غير متناهية، وبعضها موضوعة وبعضها مرفوعة.

أمَّا المرفوعة فهي التي حصلت له في الأوّلى.

وأمَّا الموضوعة فهي الحاصلة له في الثّانية والثّالثة وهكذا، وإن كان يصدق على كل واحدة من الموضوعة إنها مرفوعة بالنسبة إلى ما فوقها، وإلى هذه استشهد بقوله: **(كلما رفعت)**[١] إلخ.

فالمراد[٢] من المحبة مراتب المعرفة ومقامات الأفئدة التي هي المشار إليها في دعاء رجب: (ومقاماتك التي) إلخ.

ولا يخفى أن الضمير في (بينها) راجع إلى تلك المقامات.

وأمَّا المستثنى وهو قوله «إلا أنهم عبادك»، وفي بعض النسخ: «إلّا أنها عبادك»، فحينئذ صار المستثنى متصلًا من غير إشكال ومن غير ظهور المخالفة بحسب السياق.

وأمَّا على النسخ المشهورة، أي على تذكير الضمير وجمعه، بناء على أن المستثنى عبارة عن الأشياء المتعينة في الخارج، والمستثنى منه عبارة عن المقامات، وهي حقائق الأشياء وذواتها الغير المتعينة، ففيها مخالفة بحسب سياق الكلام أيضًا[٣]، إلّا أن يقال: إن للأشياء المتعينة أيضًا ذوات، فعلى هذا يكون الاستثناء متصلًا أيضًا، إلّا أن جهة الربوبية إذ مربوب كانت ظاهرة في الذوات الغير المتناهية[٤]، والعبودية في الذوات المتعينة، أتى عليه السلام بهذه العبارة مكنسة لغبار الأوهام، وإظهارًا لبيان المرام.

ويدل على ما ذكرنا قوله فيما بعد (فتقها ورتقها بيدك، بدؤها منك

---

(١) في المخطوطتين: كلما وضعت.

(٢) ليست في (أ).

(٣) (أي كما أن فيها إشكال من حيث الاستثناء بحسب الظاهر) منه.

(٤) في (ب): الغير المتعينة.

وعودها إليك)، لأن الضمير يرجع إلى جميع مراتب وجوداتهم، متعينة كانت أو غير متعينة، ضرورة أنه لا فرق بينهما في الاستمداد والافتقار إلى الله تعالى، وإن كانا متفاوتين على حسب تفاوت المراتب، فتخصيص هذه الضمائر بالمؤنثة بكونها راجعة إلى الذوات، وهي المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان، فهو بلا تخصص على أنه في التخصيص لم تترتب الفائدة، كما يظهر بأدنى. تأمل.

وأمَّا الفتق فهو هنا عبارة عن الوجودات المتمايزة في الخلق الثّاني.

والرتق عن الوجودات الغير المتمايزة في الخلق الأوّل.

وبعبارة أخرى: الفتق عبارة عن الفيوضات المتمايزة على حسب تمايز القوابل. والرتق ما يقابلها، وإليها الإشارة في التأويل، بقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۚ﴾[1]، فلا يؤمنون.

ثم اعلم أن معنى بدء الأشياء عودها إلى الله، ليس ما فهموه كما سبق تحقيقه مشروحًا.

تمثيل فيه تنظير:

[معنى بدء الأشياء وعودها إلى الله]:

لا يخفى أن الصورة في المرآة موجودة من الموجودات، فهي مركبة من مادة هي ظهور القابل، وصورة هي هيئة القابل، فكما أن لها بدء من المقابل وعود إليه، مع أن الصورة وحدها وذا الصورة وحده، فلو انفصل بينهما حجاب لم تكن باقية على ما هي عليه بحسب الظاهر، كذلك معنى بدء الأشياء من الله وعودها إليه، فهي في إمكانها وجدت لا من شيء، مع

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

أنها لو لم يصل الفيض من الله إليها لكانت فانية، فشيئيتها متوقفة على الاستمداد على سبيل[١] الاستمرار "والتجدد في كل طرفة عين، فالعود هو الرجوع، وهي في الحقيقة عبارة عن جهة الافتقار على نحو الاستمرار"[٢]، ثم الاستشهاد بقول الصادق عليه السلام إنما هو لإثبات المدّعى أيضًا، وموضع الاستشهاد، هو قوله عليه السلام: «نحن فيها هو، وهو فيها نحن»، لأن هذه إشارة إلى المقامات وإلى حالة التجلي، فهم عليهم السلام في تلك الحالة كالحديدة المحماة، وحينئذ لا فرق بين أفعالهم وأفعال الله تعالى، بل هم صلى الله عليه وآله في تلك الحالة محال فعل الله، بل نفس فعل الله تعالى.

فإن قلتَ: المقصود في هذا المقام إثبات الأفئدة للأنام ـ إنسانًا كان أو أنعامًا ـ والمستفاد من كلام الإمام عليه السلام إنها مختصة لأولي الأنعام، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «لنا مع الله» الحديث، فحينئذ لا يتم التقريب.

قلنا: أمَّا أوّلًا: فما من منافاة، لأن أفئدتهم أركان وعلل لأفئدة غيرهم، إذ ظهر الله لهم بهم، وبهم ظهر لغيرهم بغيرهم، فبشعاع وجودهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ خلق جميع الموجودات، فإثبات أفئدتهم عليهم السلام مستلزم لثبوت أفئدة غيرهم.

وأمَّا ثانيًا: فلأن المقصود يحصل بكون الأفئدة والمقامات مذكورة في الأحاديث، وإن كانت المذكورة فيها مختصة لأئمتنا ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ فعلى التقديرين يتم التقرب بلا تقرب.

[الإدراك بالفؤاد]:

قولهُ ـ دام ظلّه العالي[٣] ـ: (ثم اعلم أن كل مقام ظهر الله فيه لعبده) إلخ.

---

(١) في (أ): نحو.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) الدعاء ليس في (أ).

أقولُ: لما ثبت فيما سبق آنفًا، أن الإدراك إن كان بغير الفؤاد من المشاعر، فجميع الإدراكات حروف نفس العبد ومراتبها، أراد أن يبين الإدراك بالفؤاد، وهو أعلى مراتب الذات، بأنه مع عدم تناهي إدراكاته تكون تلك الإدراكات ـ التي هي عين المدركات ـ حروف ذات العبد، وليس لذلك العبد حقيقة إلّا تلك المقامات والإدراكات الغير المتناهية، فالعبد بمنزلة الكتاب الكبير، وهذه الإدراكات حروف له، كما سبق شرحه مفصلًا[1]. فجميع تلك المراتب مظاهره تعالى، إلّا انه بعد بلوغه إلى الأعلى عرف أن مقام الخلق.

ثم اعلم أن الحكم المذكور في الحديث لا يختص بالأوهام، بل الوجود، والعقول، والنفوس، وهكذا إلى آخر مراتب الموجودات مشتركة معها فيه، فليس لشيء منها إحاطة وإدراك إلّا بما تعرّف له به، فالوجود لم يدرك إلّا بما ظهر له به، والعقل أيضًا كذلك إلى غير ذلك.

وقولهُ عليه السلام: «وبها»، أي بهذه الأشياء.

(امتنع منها)، أي احتجب، كما روي عن الكاظم عليه السلام: «ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور»[2]، وهذا الاحتجاب ليس إلّا عن فرط الظهور، فهو الظاهر في كل شيء.

وقولهُ عليه السلام: «وإليها حاكمها»، يعني أن الله تعالى أحال محاكمة الأشياء إليها، بمعنى أن جميعها يقرون بوحدانيته تعالى[3]، ونبوة نبيه صلى الله عليه وآله، وبإمامة علي عليه السلام.

---

(١) في (ب): كما سبق تحقيقه مشروحًا.

(٢) التوحيد: ١٧٩، باب ٢٨ نفي المكان والزمان والسكون والحركة والنزول والصعود والانتقال عن الله عز وجل، حديث رقم (١١).

(٣) في (ب): بوحدانية الله تعالى.

وبعبارة أخرى: إن الله تعالى جعلها مختارة للإقرار بالوحدانية والنبوة والإمامة، مع أنه تعالى جعلها قادرة للإنكار أيضًا، فالمحاكمة إليها لا إلى غيرها.

قولهُ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم اعلم أن المتجلي نقطةٌ، يدور عليها التَّجلّي) إلخ.

أقولُ: لمَّا انجرَّ الكلام في المقام[١] إلى أن الظاهر في المظاهر، والمتجلي في المرايا هو الله تعالى، وكان للمتوهم أن يتوهم خلاف ما هو المقصود، أراد ـ دام فضله ـ دفع هذا[٢] التوهم بقوله: **(ثم اعلم)** إلخ.

خلاصة الكلام[٣]:

[نسبة التجلي إلى المتجلي]:

هو[٤] أن المتجلي عبارة عن الظاهر، ومن الظاهر أنه لا يكون إلّا بوصف الظهور، فهو عبارة عن التجلي، فنسبة التجلي إلى المتجلى كنسبة الظهور إلى الظاهر.

وبعبارة أخرى: كنسبة النور إلى المنير، والأشعة إلى السراج، والقيام إلى القائم، من أنه واحد من سبعين، كما هو من[٥] شأن الصفات والآثار.

فعلى هذا نقول: كما أن النور يدور على المنير؛ لكونه مستمدًا منه في جميع أنحائه، متساوية في الاستمداد مع تفاوتها بحسب المراتب، كذلك التجلي بالنسبة إلى المتجلّي، فهو جميع الأطراف يدور عليه، فهو في

---

(١) ليست في (أ).
(٢) في (ب): ذلك.
(٣) في (ب): تلخيص الكلام على وفق المرام.
(٤) ليست في (أ).
(٥) ليست في (أ).

جوفه، فالمتجلي هو المركز، فله أيضًا استدارة على التجلي، ولكن استدارته عليه استغنائية، وفي الأوّل افتقارية، فبتينك الاستدارتين تتحقق الكرتان، ولكن أحديهما بالنسبة إلى الأخرى مصمت، والأخرى مجوف، وإلى الأخير أشار بقوله: **(فهو كرة مجوفة لفعل التجلي)**، أي لفعل المتجلّي التجلي بناء على إضافة المصدر إلى المفعول.

وبعبارة أخرى: المتجلي هو الذات الظاهرة بالتجلي[١]، فهو بمنزلة القائم، فكما أن القائم صفة وظهور لذات زيد، وله أثر يدور عليه كالقيام، كذلك المتجلّي في هذا المقام أثر وآية لله تعالى، ولذلك الأثر صفة يدور عليه، فهو عبارة عن المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان، لأنها من مظاهره تعالى وآثاره.

ثم اعلم أن معنى تجويف التجلي أنه مفتقر إلى المتجلّي افتقار المعلول إلى علته، فهذا الاعتبار في الظاهر اعتبار[٢] النفي والفقد، ضرورة أنه في جميع الجهات بلا جهة تستمد من المتجلي.

ولمَّا كان المتجلي من آيات الله تعالى وليس له تعطيل في كل طرفة عين، فبهذا الاعتبار يكون التجلي بالمتجلى أبدًا باقيًا من غير زوال ولا انتقال، وهذا معنى قوله تعالى: «ظاهرك للفناء، وباطنك أنا»[٣].

ملخص الكلام:

[معنى الفناء والبقاء للنفس]:

إنك بعد تجريد نفسك عن جميع ما يغايرها، فهي من حيث إنها "ظهور المتجلى من حيث هو متجلي، فهي فانية.

---

(١) (إن المتجلي هو ذات الله) منه.

(٢) ليست في (أ).

(٣) مشارق أنوار اليقين: ٣٥٠، فصل ١٧٧ من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

وأمَّا من حيث أنها "[١] أثر لآية الله تعالى فهي بهذا الاعتبار باقية ببقاء الله تعالى فالأنفس، من حيث[٢] أنفسها فانية، ومن حيث ارتباطها إلى الله باقية.

وهذا المعنى هو[٣] المشهور من الحديث، من أن الأشياء خلقت للبقاء لا للفناء.

ولمَّا[٤] كان المتجلي هو الفاعل؛ لأنه أظهر التجلي، والفاعل إنما يكون فاعلًا بفعله، وهو الحركة الإيجادية، قالَ ـ دام ظلّه ـ: (**فهو كرة مجوفة لفعل التجلي**)، فتأمل.

ثم اعلم أن لكل أثر استدارة افتقارية إلى مؤثره، فتلك الاستدارة لا تختص بجهة دون جهة، فهو كرة مجوفة، فإذا لوحظ جميع المخلوقات بنظر الوحدة، فلأجل استدارته الواحدة على فعل الله تعالى يتحقق كرة واحدة غير مقسمة[٥]، ضرورة أن الافتقار والاستدارة إنما هي من جميع الجهات، فكلما كانت الاستدارة كذلك فهو كذلك.

تمثيل:

كل ذرات الوجودات حين ملاحظة الوحدة تكون بمنزلة الشجرة الواحدة، ولا شبهة في أن لها أصلًا وأغصانًا وأوراقًا، فهي من حيث هي مع قطع النظر عن التفصيل كرة واحدة مستديرة مجوفة.

وباعتبار ملاحظة التفصيل كرة مجوفة مستديرة متعددة على حسب تعدد

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) في (ب): من حدّ.
(٣) في (ب): وهذ معنى ما هو.
(٤) ليست في (أ).
(٥) في (ب): مصمتة.

أجزائها ومتفرعاتها، وإلى هذا أشار ـ دام ظلّه العالي ـ بقوله: (**فلجميع الخلق استدارةٌ**) إلخ.

والمراد بـ (**أصول الخلق**) أجزاء تلك الشجرة، وهي عبارة عن عقل الكل والنفس الكل، وهكذا إلى آخر المراتب.

فقوله: (**كذلك**) إشارة إلى أن لتلك الأجزاء أيضًا استدارة على تلك النقطة، كما أن للمجموع من حيث هو مجموع (**كذلك**).

وقولهُ: (**كل أصل كرةٌ**)، تأكيد وبيان، وإلا فهو معلوم مما سبق.

والمراد من النقطة[1] في هذا المقام وجه الفعل المتعلق بذلك الأصل. وأمَّا إذا لاحظنا المجموع بنظر الوحدة فالنقطة المستدارة عليها هي فعل الله تعالى.

فالتعبير بالنقطة إنما هو باعتبار أنه علّةٌ ومركز لتلك الكرة، كما أنه في ملاحظة التفصيل أيضًا كذلك، فالضمير في قوله: (**وهي وجه ذلك**) راجع إلى النقطة.

قولهُ ـ أدام الله بقاءه ـ: (ولا تدور على محور، لأن الاستدارة على المحور) إلخ.

أقولُ: "المحور في الكرة مطلقًا عبارة عن الخط المفروض المتقاطع مع المركز الموصول إلى طرفي المحيط، فطرفاء الخط يسمى بالقطب، كما هو المعروف عند أهل الهيئة"[2].

ولا يخفى أن الكرة إذا استدارت على المحور لا تكون إلّا استدارة من جميع الجهات، فلا يتحقق من الاستدارة كذلك إلّا الدوائر؛ لأنا لو فرضنا نقاطًا متعددة من قطب إلى قطب وحركنا الكرة، تتحقق الدوائر المتفاوتة على حسب تفاوت القرب والبعد من القطب، فما هو أقرب يكون أعلى

---

(١) قول الشيخ في الفوائد: (كل أصل كرةٌ تامة تدور على نقطة).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

مدارًا مما هو أبعد، وهكذا إلى المنطقة، ثم يصير الأمر على العكس، أي ما هو أقرب إليها أكثر مدارًا بما هو أبعد منها[1]، وهكذا حتى تنتهي إلى قطب آخر، فلو كانت هذه الاستدارات من جميع الجهات، لما كانت متفاوتة، بل صارت كل واحدة منها كرة مستديرة لإحاطة العلة حينئذ عليها، فعدم كونها كرات إنما هو باعتبار عدم إحاطة العلة عليها.

وقولهُ: (فتكون الاستدارة على جهة).

أقولُ: متفرع على المثبت لا على المنفي، كما هو الظاهر.

وقولهُ: (فلا تكون العلة) إلخ.

أقولُ: تفريع على التفريع.

وقولهُ: (ولا تتساوى) إلخ.

أقولُ: أي ولا تتساوى الأجزاء، عطف على قوله: **(فلا تكون)**.

وبالجملة: لو فرضنا استدارة الكرة على المحور، ولا شك أن أجزاء الكرة مع كونها متساوية النسبة إلى النقطة التي هي في منتصف المحور لا تكون متساوية بحسب الاستدارة عليها، لأن أكثرها خارجة عن محاذاتها، فليس لأكثرها الاستدارة عليها فلا تتحقق إلّا الدوائر.

فقوله: (إلى منتصف المحور).

متعلق بالمتساوية.

وقولة: (إليها).

أقولُ: بعد النقطة متعلّق بلا تساوي، والضمير راجع إلى النقطة التي هي عبارة عن المركز.

وقولة: **(لأن ما كان)** إلخ.

أقولُ: تعليل لعدم تساوي الأجزاء لا للتساوي.

---

(١) ليست في (أ).

تلخيص الكلام:

إن الدوائر المرسومة المفروضة بعد النقاط التي في جهتي القطبين ليست لها الاستدارة على مركز الكرة، الذي هو في منتصف المحور.

نعم، لكل واحدة من هذه الدوائر مركز هو المستدار عليه، ولكن ليس في كل جهة، فلذلك ما تحققت إلّا الدوائر.

وبهذا التحقيق اندفع ما يقال من أن النقطة هي المستديرة على مركز الكرة، فينبغي أن تتحقق الكرة لا الدائرة.

[في دفع ما يُتوهم عن الاستدارة على المحور]:

قولهُ ـ دام ظله العالي ـ: (ووجه الكرة من علتها[1] ليس محورًا مستطيلًا، بل نقطة).

أقولُ: جواب لسؤال مقدر تقريره: إن المنير كالسراج مثلًا مع كونه وجهًا من العلة الغائبة فيه محور مستطيل، يدور عليه النور المثبت وذلك الاستدارة من[2] جميع الجهات، فيصدق على ذلك النور أنه كرة مجوفة مع كونها مستديرة على المحور، فعلى هذا لا يصح قوله؛ لأن الاستدارة على المحور تحدث من أجزاء الكرة دوائر الكرات، فأجاب بقوله: **(ووجه الكرة)** إلخ.

ملخص الجواب:

إن ما سميتموه محورًا ليس بمحور، بل هو نقطة، أي علة يستمد منها الأشعة، فالأشعة كرة مجوفة لافتقارها إليها، واستمدادها منها في كل طرفة عين، فالمحسوس من السراج هو العلة لجميع الأشعة، وهو باب الله تعالى

---

(١) في الفوائد: العلّة.

(٢) في (ب): إنما هي من.

الذي وقف السائلون به ولاذ الفقراء بجنابه، فهو المصمت بالنسبة إليها، لكونه محتاجًا إليه، وإن كان هو أيضًا محتاجًا ومجوفًا بالنسبة إلى موجده.

ولا يخفى أن منشأ السؤال إنما هو باعتبار أن السائل لمَّا رأى ما هو المحسوس من السراج مستطيلة توهم أن ذلك هو المحور، وليس ذلك التوهم إلّا لعدم تصور النقطة. فتأمل.

ولمَّا بين أن في الخلق جهتين بالاعتبارين المذكورين أراد أن يذكر شيئًا، هو مختص بأحد الاعتبارين.

اعلم أوّلًا: إنك إذا لاحظت جميع الخلق بنظر الوحدة، فهو كرة واحدة لها استدارة واحدة على أصلها، وهو المراد من الفعل والنقطة المذكورة.

وأمَّا إذا لاحظته بنظر التفصيل؛ فلكل واحد استدارتان بالنسبة إلى ما فوقه، وليس هذا التعدد إلّا بالاعتبار، اعتبار التعدد فيما فوقه، مثلًا: الواسطة في جميع الموجودات، هي الحركة الإيجادية، فهي أيضًا مستديرة على نفسها، فهي من حيث الاستدارة كرة تدور على نقطة، هي نفسها من حيث كونها مستدارة عليها، ولا شبهة في أن تلك الحركة استقصاءٌ للاستقصاءات، وأصل للأصول، إذ بها خلقت جميع ما سواها، فهي مركز لجميع الكرات، وعلة لجميع أنحاء الموجودات، فهي من حيث كونها بمنزلة النقطة للأصل الثّاني يستدير عليها بالحركة العرضية، ومن حيث كونها علة لنفسها يدور عليها الأصل، الأصل الثّاني أيضًا، لكن بالاستدارة الذاتية.

وبعبارة أخرى: للعقل الكلي استدارتان على الأصل الأوّل، فمن حيث استدارته على نقطة الأصل الأوّل، فاستدارة ذاتية، ومن حيث استدارته على الأصل الأوّل نفسه، فاستدارة عرضية.

وأمَّا النفس الكلي وغيرها من المراتب كالطبيعة والجواهر الهبائية إلى غير ذلك من الموجودات الدهرية، والزمانية، فلكل واحد منها ما للأصل

الثّاني من الذاتية والعرضية، إلّا أن العرضية تزيد على حسب زيادة المراتب، إلّا أن العرضية الزائدة في كل واحد مرتبة بالنسبة إلى ما فوقها[١]، فما كان في مرتبته الثّالثة فلها عرضيتان إحداهما بالنسبة إلى الأصل الثّاني، والأخرى مع الاستدارة الذاتية بالنسبة إلى الأصل الأوّل، إلّا أن العرضية بالنسبة إلى النفس الأصل، والذاتية بالنسبة إلى نقطة وعلته، وكذا ما كان في المرتبة الرابعة، كالطبيعة الكلية، إلّا أن الاستدارة العرضية هاهنا ثلاثة.

أوّلها: بالنسبة إلى النفس الكلي.

وثانيها: بالنسبة إلى العقل الكلي.

وثالثها: بالنسبة إلى الأصل الأوّل نفسه.

وأمَّا الحركة الذاتية، فهي بالنسبة إلى أصل الأصل الأوّل، وهو عبارة عن جهة علية، فهو المركز له والمستدار عليه، وإن كان مستديرًا أيضًا، وكذا إذا كان في المرتبة الخامسة، فاستدارته العرضية أربعة على قياس ما سبق.

وبالجملة: تزايد العرضيات إنما هو على حسب تزايد المراتب.

وجه الضبط: إن كل كرة من هذه الكرات إذا استدارت على نقطة الفعل وعلته فهي ذاتية وإلا فعرضية، سواء كانت الاستدارة على الفعل من حيث كونه كرة مجوفة أو على المفعول كذلك، وإلى هذه التفاصيل أشار الشيخ[٢] ـ أدام الله بقاءه ـ بقوله: **(والأصل الثّاني يدور على الأوّل، لأنه للثّاني)** إلخ.

ولا يخفى أن ما ذكره إنما يجري في جميع الوجودات المقيدة، إذا كان اللاحق مترتبًا على سابقه، كالعقل بالنسبة إلى الفعل، والنفس بالنسبة إلى

---

(١) في (ب): في كل مرتبة إنما هي بالنسبة إلى ما فوقها.

(٢) في (ب): أشار النحرير المتبحر.

العقل، والطبيعة بالنسبة إلى النفس وهكذا، وكالابن بالنسبة إلى الأب، وإلى الأم أيضًا.

ولا ريب في أن الاستدارة الذاتية في الابن واحدة ـ كما سبق ـ مع أن العرضية متعددة على حسب تعدد الوسائط.

وأمَّا[١] إذا لم يكن اللاحق مترتبًا على السابق نفسه، بل على مقوماته وشرائطه كالابن المترتب على الأب الذي وجوده متوقف على غيره من الأقارب، وغيرها من المقومات والشرائط على المستدير على ذلك الشيء، إلّا أن هذه الاستدارة إنما[٢] هي من جهة الأوضاع والإضافات وغير ذلك من الشرائط والمقومات.

حكمة مشرقية:

[فيما له مدخلية في الوجود]:

اعلم ـ أيدك الله تعالى ـ أن لكل ذرة من الذرات ـ ذواتًا كانت أو صفاتًا ـ [لها] مدخلية لوجود ما سواها من الموجودات.

يكفيك ما ورد في الحديث من: «أن نبيًّا من الأنبياء شكا بعض ما ناله من المكروه إلى الله تعالى، فأوحى الله تعالى [إليه]: تشكوني ولستُ بأهل ذمٍّ ولا شكوى، هكذا كان بدءُ شأنك في علم الغيب، فلم تسخط قضائي عليك، أتريد أن أغيّر الدنيا لأجلك أو أبدّل اللّوح المحفوظ بسببك [فأقضي ما تريد دون ما أريد، ويكون ما تحبّ دون ما أحبّ، فبعزّتي حَلَفْتُ] لئن تلجلج هذا في صدرك [مرّة أُخرى] لأسلبنّك ثوب النبوّة ولأوردنّك النّار ولا أُبالي»[٣]. انتهى. وكم فيه صراحة في المدعى لمن وعى.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) زبور العارفين: ٢٥٥.

لست أقول: إن كل من لم يكن له أقارب لم يكن موجودًا، حتى يقال: إن هذا باطل، بل أقولُ: إن كل من له أقارب فللأقارب مدخل في وجوده، كما أن له أيضًا كذلك، هذا إذا كان له أقارب وإلا فالأب والأم وسائر المقومات والشرائط كافية في وجوده، كما أنه بالنسبة إليها كذلك، هذا إذا كان للشخص أب وأم ظاهري أيضًا، وإلا فالأب والأم المعنويين مع الأكوان المذكورة، والمقومات المسطورة سابقًا، كافية في وجوده، كما أنه بالنسبة إليها أيضًا كذلك.

ولا يخفى أن ما ذكرنا لا يدرك إلّا بدليل الحكمة، وهذا ظاهر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد[1]، وإلى هذه التفاصيل أشار مجملًا، بقوله: (**إذا كان مترتبًا عليه وإلا فعل جهة لوازمه، من وضع وإضافة وغيرهما**).

[الإستدارة الذاتية والعرضيّة]:

قولهُ ـ دام الله ظلّه العالي ـ: (وهما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الدائرة) إلخ.

أقولُ: قد عرفت أن لكل كرة من الكرات[2] استدارة ذاتية وعرضية، فهاتان الحركتان مما لا بد منهما لكل ذرة من الذرات، وإن كانت العرضية متكثرة على تكثر المقومات والشرائط، ومع ذلك إذا لوحظ وحدة الدائرة تصير كلتا الاستدارتان واحدة، وإن كانت متعددة بنظر التفصيل.

ولا ريب أن ملاحظة الوحدة في الدائرة لا يكون منشأ لوحدته في الواقع، فكلما كان أكثر شرائطًا فهو أبطأ حركة مما هو أقل شرائط، وهكذا

---

(١) مستفاد من الآية: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ سورة ق، الآية: ٣٧.

(٢) ليست في (أ).

إلى أن ينتهي إلى الأصل الثّاني، فلما كان هو أيضًا من المشروطات وإن كانت شرائطه أقل كان أبطاء حركة بالنسبة إلى الأصل الأوّل[١].

وبالجملة: سرعة التحرك وبطوئه إنما هي باعتبار قلة الشرائط وكثرته.

وهذا معنى قوله: **(ولهذا كان أبطأ)**، فهذا تعليل لقوله[٢]: **(وهما استدارةٌ واحدةٌ بلحاظ وحدة الدائرة)**، لأن ملاحظة الوحدة لم تكن منشأ لوحدة الدائرة، فهو متكثر، فلذا كان أبطأ بالنسبة إلى ما فوقه.

ثم اعلم [إن] للكوكب المركوز في منحنى التدوير استدارة على مركز التدوير وعلى المركز الخارج [من] المركز أيضًا، ولكن استدارته "على مركز التدوير وعلى مركز الخارج [من] المركز أيضًا، ولكن الاستدارة"[٣] الأوّلى عرضية والثانية ذاتية.

أمَّا كون الأوّلى عرضية فلاستدارته على نفسه.

وأمَّا الثّانية[٤] فلاستدارته على علته ومبدأه.

وقد عرفت فيما مر آنفًا أن كلما كان متحركًا على مبدئه فاستدارته ذاتيه. وأمَّا العرضية فهي بخلاف ذلك.

فللكوكب استدارتان: ذاتيةٌ، وعرضيةٌ.

فاستدارته الذاتية إنما هي بمنزلة استدارة الأصل[٥] الثّاني على نقطة الأصل الأوّل.

واستدارته العرضية بمنزلة استدارته على الأصل الأوّل نفسه، فمركز

---

(١) (هذا شيء أن المراد من الأصل الأوّل هو العقل الكل ومن الثّاني هو النفس الكل، فلا مشاحة في الاصطلاح) منه.

(٢) (أي الحركة الذاتية والعرضية) منه.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) في المخطوطتين: الذاتية، والصواب ما أثبته أعلاه لأنه، قال: الأوّلى عرضية والثانية ذاتية.

(٥) (هذا بناء على أن الأصل الثّاني هو العقل والأوّل هو الفعل فلا تتوهم له المنافاة) منه.

خارج المركز، هو بمنزلة نقطة الأصل الأوّل، والخارج المركز نفسه بمنزلة الأصل الأوّل، والكوكب في التدوير بمنزلة الأصل الثّاني.

وأمَّا استدارة الكوكب في التدوير وكذلك استدارة التدوير على نفسه ومركزه، فهي عرضية أيضًا، ضرورة أن الاستدارة على غير العلة لا تكون ذاتية.

وأمَّا استدارة الكوكب على ما[١] يستدير عليه خارج المركز.

فلما كانت وجهًا وأثرًا لذلك الكوكب، مستندًا إليه لأصله وتحققه؛ لأنه من مظاهره، ضرورة أن الإمام عليه السلام هو قطب دائرة الوجود ومركز جميع الكرات، وعلة جميع الموجودات، مع أنه عليه السلام مخلوق مدبر، صارت الاستدارة ذاتية، وإلى هذه التفاصيل أشار ـ دام ظله العالي[٢] ـ بقوله[٣]: **(كاستدارة الكوكب على قطب تدويره، واستدارته على قطب الخارج المركز، فإن استدارته في التدوير على نفسه، فهي عرضية بالنسبة إلى تحققه وأصالته، واستدارته على قطب الخارج المركز ذاتية؛ لأنها وجهه إلى أصل تحققه).**

فالمراد من القطب المركز مطلقًا[٤]، ومن تحقق المركز وأصالته هو ما سمعت آنفًا.

وقوله: **(لأنها وجه إلى أصلِ تحققه)**، الضمير المؤنث إلى الاستدارة، والمذكر إلى الكوكب، والظرف المذكور لغو متعلق بالمحذوف.

والمراد من أصل تحقق المركز هو الأصل في جميع الأشياء، كما أشير[٥] إليه غير مرة.

---

(١) ليست في (ب).
(٢) الدعاء المحصور بين ـ ـ ليس في (أ).
(٣) ليست في (ب).
(٤) (أي لو كان في التدوير أو في الخارج المركز) منه.
(٥) في (ب): أشرنا.

والتعليل إنما هو للاستدارة الذاتية، والتقدير إنما كانت الاستدارة على قطب خارج المركز ذاتية؛ لأنها وجه وأثر للكوكب، ومستند إلى المركز المستند إلى أصله وتحققه، لأن المركز مظهر للأصل المحقق، فهو مستند إليه أيضًا، ولا شبهة في أن استدارة الكوكب على التدوير، وكذلك استدارة التدوير على مركزه وعلى الخارج [من] المركز أيضًا مستفادة من الاستدارة الذاتية، وهذا معنى قوله: **(لأن هذه أصلٌ لاستدارته على تدويره)** إلخ. لا يخفى عليك أن الاستشهاد إلى هنا، ثم رجع إلى ما كان في صدد بيانه.

[تعدد الاستدارات]:

قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (وإنما كانت استدارة الثّاني بطيئة أيضًا) إلخ.

أقولُ: بيان للكلام السابق، وهو قوله: **(ولهذا كان ابطأ من الأصل الأوّل)**، فتأمل.

ولا يخفى عليك أن كل أصل تحتاني بعد الاستمداد من الفوقاني يصل الفيض من المبدأ إليه، فعلى هذا تعدد الاستدارات إنما هو على حسب تعدد الوسائط، فإن كانت الواسطة واحدة فالاستدارة اثنين، وإن كانت اثنين فثلاثة، وإن كانت أربعة فخمسة، وإن كانت خمسة فستة، "وهكذا فالزايد"[(١)] على حسب التزايد وبحسب[(٢)] الكثرات يتحقق البطءُ، وهذا معنى قوله: **(كلما كثرت الوسائط)** إلخ.

ثم اعلم أن الاستدارات العرضية تختلف بالقوة والضعف، فما كان أقرب بالمبدأ فهو أقوى مما كان أبعد فهو أضعف، مثلًا: الطبيعة بالنسبة إلى ما تحته أقرب بعالم السرمد، فاستدارتها العرضية أقوى من عرضية ما

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) في (ب): وبهذه.

هو تحتها، وإن كانت تلك الاستدارة أضعف أيضًا، لكن بالنسبة إلى عرضية ما هو فوقها.

وبالجملة: كثرة الوسائط منشأ لتكثر العرضيات المتفاوتة على حسب تفاوت المراتب من القرب، والبعد، والقوة، والضعف، وهذا هو المشار إليه بقوله: **(فما قرب من الدائرة كان أضعف)**، فكلمة **(ما)** في **(ما قرب)** عبارة عن الطبيعة مثلًا، وكلمة **(من)** للابتداء لا للبيان، و**(الدائرة)** مثلًا عبارة عن المرتبة التي تحت الطبيعة، كالجواهر الهبائية مثلًا، فصار معنى الكلام حينئذ هكذا: الدائر كالجواهر التي كانت الطبيعة قريبة منها أضعف من الطبيعة، وإن كانت أقوى بالنسبة إلى ما تحتها، "كسائر الموجودات الدهرية والزمانية"[(١)]، فاستدارتها العرضية كذلك.

وأمَّا الاستدارة الذاتية فليس لها مع تكثر الوسائط إلّا عدم التكثر. وهذا معنى قوله: **(والذاتية أبدًا واحدة)**.

ثم اعلم أن كل مرتبة من المراتب أصل وفرع بالاعتبارين، مثلًا العقل أصل "بالنسبة إلى النفس وفرع"[(٢)] بالنسبة إلى الفعل، وكذا النفس أصل بالنسبة إلى الطبيعة وفرع بالنسبة إلى العقل وهكذا، وهذا في الموجودات الدهرية.

وأمَّا في الزمانية، فالفلك الأطلس أصل بالنسبة إلى ما تحته من الأفلاك وما فيها، وفرع بالنسبة إلى عالم المثال، وهكذا في الفلكيات.

وأمَّا في البسائط العنصرية فكرة النار بالنسبة إلى كرة الهواء أصل وفرع بالنسبة إلى ما فوقها، وهكذا.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

وأمَّا المركبات فابن زيد مثلًا، أصل وفرع بالاعتبارين، وهذه هي المشار إليه بقوله: **(وهكذا حكم كل أصل)**.

والمراد من الحكم هو المشار إليه بقوله: **(فما قرب من الدائرة كان أضعف)** فتأمل.

قوله: (كل فرع كرةٌ) إلخ .تأكيد لما سبق، وإلا فهو معلوم.

وقوله: **(وعلى كل ما سبقه)**. خبر للمبتدأ المؤخر، وهو قوله: **(دورة)**، فالتأخير إنما هو للتنكير.

قوله: **(وعلى القطب الأوّل كذلك)**، **(كذلك)**، أي خبر مقدم على المبتدأ المشار إليه بقوله: **(كذلك)**، أي وعلى القطب الأول دورة.

ملخص الكلام:

إن لكل فرع استدارات، استدارة على الفعل، وهو المراد من الأصل، واستدارة على مركزه، وهو المراد من القطب الأوّل، واستدارة على سابقة، إلّا أن واحدة منها ذاتية والباقي عرضية، كما سبقت إليها الإشارة مشروحًا.

قوله ـ دام ظلّه ـ: (وهكذا أحكامها والأوضاع والتضايف والنسب).

أقولُ: إشارة إلى أن هذه الأحكام وغيرها من الكتاب، والأذن، والأجل، كل واحدة كرة واحدة، فهي كرات متعددة على حسب تعدد الأحكام، مثلًا: لكل شخص كزيد مثلًا، وضع خاص بالنسبة إلى غيره كالأب والأم والأخ، وغير ذلك من الأقارب وغيرها، ممَّا له[1] مدخل في وجود زيد، فله استدارة على زيد، فلذلك الوضع يدور عليه، فهو كرة مجوفة، كزيد مثلًا، وهكذا جميع الأحكام مما ذكره وغيره.

---

(١) ليست في (ب).

[تفاوت الاستدارات بتفاوت الأحوال]:

قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (كلها في التساوي والتعارف والتناكر، إلّا أنها في التناكر تدور) إلخ.

أقولُ: يعني استدارة الكرات المذكورة وغيرها ـ ذاتية كانت الاستدارة أو عرضية، واحدة كانت أو متكثرة، ـ لا تختص بحالة دون أخرى، بل في جميع الأحوال كلها مجوفة مستديرة بالاستدارة العملية[1] الذاتية أو العرضية وإن كانت الاستدارات متفاوتة بتفاوت الأحوال والأوضاع.

وأمَّا[2] الاستدارة في حالة التساوي، أي تساوي الكرتين الدائرتين بالنسبة إلى المدار عليه فهي كاستدارة الشخصين، متساويين البعد بينهما هكذا | |، فهما أبدًا بهذه الحالة مستديرتان.

وأمَّا الاستدارة في حالة التعارف، أي توجه كل من الكرتين المستديرتين للأخرى فهي هكذا " < > .

وأمَّا الاستدارة في حالة التناكر، أي تخالف كل من الدائرتين للأخرى فهي هكذا < > < "[3].

وأمَّا الاستدارة في حالة التساوي، أي تساوي كل من الكرتين على جهة المماثلة للأخرى فهكذا < < .

وأمَّا الاستدارة في حالة التغاير، أي تغاير كل واحدةٍ منهما للأخرى بحسب الذات فقط، فهي هكذا: .

وأمَّا الاستدارة في حالة التغاير في الصفات، أي في صفات كل واحدة من الكرتين فهكذا < < .

---

(١) في (ب): الصحيحة.

(٢) في (ب): أما.

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

وأمَّا الاستدارة في حالة التغاير فيهما، أي في ذاتهما وصفاتهما معًا فهي هكذا: [illegible].

ولا يخفى أن لهذه الكرات[١] مع تفاوت أحوالها واختلاف ذوات بعضها استدارة، بعضها ذاتية وبعضها عرضية، فاختلاف الصفات والذوات لا يكون منشأ لاختلاف أحوال الكرات، فكل كرة في كل حال مستديرة استدارة صحيحة ذاتية أو عرضية.

ثم اعلم أن ما ذكره من التعارف والتناكر هو المذكور في الأخبار المروية عنهم عليهم السلام، فالدليل في هذا المقام، مع قطع النظر عن البرهان وملاحظة العبارة والأعيان هو"[٢] كلامهم ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ولهذا استشهد بقوله عليه السلام: «الأرواح جنود مجندة»، "أي مجتمعة فيما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف.

وقد عرّف معنى التعارف والتناكر"[٣]، ثم بين المصنف ـ دام مقامه[٤] ـ معنى المساواة.

ولما كانت، "أي المساواة من التعارف على قسمين"[٥] أشار إليهما بقوله: **(في التبعية)**.

(والمغايرة) هذا بناء على أن المغايرة عطف على التبعية[٦]، فكل واحد منهما قسم للمساواة من التعارف، فلكل واحد منهما قسمان؛ لأن التعارف في التبعية[٧]، إمَّا تعارف في الذوات، وإمَّا تعارف في الصفات.

---

(١) ليست في (أ).
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) في (ب): ثم بين معنى.
(٥) ما بين " " ليست في (ب).
(٦) في (ب): الطبيعة.
(٧) في (ب): في الطبيعة.

وأمَّا المساواة في المغايرة، فهي إمَّا مغايرة في الذوات، وإمَّا مغايرة في الصفات، وأمثلة الكل مذكورة، مشروحة.

وأمَّا لو كانت المغايرة معطوفة على المساواة، يصير المعنى هكذا: المساواة من التعارف في التبعية[1] أحوال، وكذلك المغايرة أحوال الكرات، وإن كان كل واحد من هذين القسمين أيضًا منقسمان على قسمين، ضرورة أن المساواة إمَّا أن تكون باعتبار الذوات أو باعتبار الصفات، وكذا المغايرة من غير فرق، فمرجع كلا الاحتمالين واحد، فالمغايرة بحسب الاعتبار.

[القسم الثّاني من الاستدارة على المحور]:

قوله ـ دام الله ظلّه العالي ـ: (ثم اعلم أن الكرة إن كانت استدارتها عبارة عن استدارة قوس من محيطها) إلخ.

أقولُ: لمَّا كانت الاستدارة على المحور على قسمين، فبعد ذكر [ال]قسم الأوّل أراد أن يذكر القسم الثّاني منهما، بأنه أيضًا مثل القسم الأوّل في أحداث الدوائر، إلّا أن تحقق الدوائر منهما إنما هي باعتبار فرض النقاط على القوس.

ولا يخفى أن ما هو أقرب إلى طرف المحور تحدث دائرة صغيرة، فكلما بعدت النقطة المفروضة صارت أعظم مدارًا، حتى تنتهي إلى منتصف القوس، ثم صارت الدوائر بالعكس، صورته هكذا:

(١) في (ب): التبعية.

وبالجملة: الاستدارة إذا كانت من جهة دون جهة فهي لا تحدث الكرة، فليست من الاستدارة الصدورية؛ لأن الاستدارة الصدورية هي الاستدارة على العلة من جميع الجهات، فهي بلا جهة ولا كيف، لأن الاستدارة إلى خصوص الجهة إنما هي من خواص الأجسام.

ولمَّا كان للأجسام وجودًا فلها باعتبار الوجود استدارة على العلة ذاتية، وعلى المراتب والموجودات الدهرية عرضية، وكانت هذه الاستدارة من الاستدارة الصدورية؛ لأنها ليست بجهة دون جهة[1]، [وإلى هذا أشار بقوله]، قال: **(وأمَّا الحركات الوجودية الصدورية)** إلخ.

ولا يخفى أن الاستدارة السرمدية إنما هي باعتبار الأوّل، والدهرية باعتبار الثّاني، فلو لم تكن لوجود الأجسام استدارة سرمدية أو دهرية لما كانت العلة محيطة بجميع جهات المعلول، فلم يكن المعلول بجميع جهاته معلولًا.

تقرير فيه تنظير:

[إحاطة العلة على المعلول]:

لا يخفى عليك أن النور المتشعشع من المنير، كالسراج مثلًا، لو كانت استدارته عليه بجهة دون جهة لما تحقق النور إلّا بجهة المواجهة، فلم يكن السراج بجميع جهاته "محيط بجميع جهات"[2] النور، وأن الكروية تقتضي خلاف ذلك، وإلى هذا أشار بقوله: **(وإلا لم تحط)** إلخ، أي وإن لم تكن للأجسام باعتبار الوجود استدارة سرمدية أو دهرية لم تحط.. إلخ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

ثم اعلم أن للعلة بجميع جهاتها إحاطة تامة على المعلول، وكذلك المعلول، إلّا أن الإحاطة الأوّلى استغنائية والثّانية افتقارية. هذا.

التوضيح فيه تنقيح:

قد عرفت فيما سبق أن لكل شخص وجود، هو الصادر عن الصادر الأوّل، فهو أعلى مراتب الذات بالذات، وبالإدراك أيضًا، لأن إدراكاته في الحقيقة عبارة عن حروف ذاته، وعقله هو أنزل رتبة وأخس مرتبة منه، ذاتًا وإدراكًا، فهو وزير له وآلة لإدراكاته، كما أن النفس آلة ووزير لإدراك المخيّلة[١].

ولمَّا كانت الاستدارة الصدورية هي الاستدارة لا إلى جهته بلا كيف ولا إشارة، فمدركها لا بد أن يكون أعلى مراتب الذات؛ لأن إدراكه لا يكون إلّا كذلك.

وأمَّا إدراك العقل وغيره في المشاعر فليس بهذه المثابة، وإلى هذا أشار بقوله: **(وإنما يدركه الفؤاد لأنه جهة الصدور)**، أي عن فعل الله[٢]، فهو يدور عليه، فهو البرزخ بين المطلق والمقيّد، فبهذه الجهة يتحقق الرابط بينهما، وهذا معنى قوله: **(وهي ربط الدهر بالسرمد)**[٣].

ولا يخفى عليك أن بين الدهر والزمان أيضًا لا بد من البرزخ، وهو عبارة عن المثال، فله أيضًا جهتان أعلاهما في الدهر وأسفلهما في الزمان، كما أن للوجود أيضًا كذلك، إلّا أن طرف الأعلى منه سرمدي والأسفل دهري.

---

(١) في (ب): الماهية.

(٢) (أي صدور العبد، لأن العبد قبل الوجود لم يكن له ذكر، فأوّل ذكره هو ذلك الوجود، فهو جهة صدور العبد لا غير) منه.

(٣) في متن الفوائد: (وهي جهة الربط بالسرمد).

تذنيب فيه تحقيق:

[نقض قول الفلاسفة في الفرق بين الزمان والسرمد والدهر]:

القوم ـ في الفرق بين الزمان والدهر والسرمد ـ قالوا: بأن نسبة المتغير إلى المتغير زمان، ونسبة المتغير إلى الثّابت دهر، ونسبة الثّابت إلى الثّابت سرمد.

ولا يخفى أنه إن كان المراد من قولهم من أن النسبة بين المتغيرين زمان آن الزمان، وهو النسبة بين المنتسبين المذكورين خارج عن الطرفين، كما هو الظاهر من عباراتهم، فهو كما ترى، إذ يلزم حينئذ أن لا يكون الزمان في جملة المشخصات، ضرورة أن للطرفين تحقق بدونه، وهذا مخالف لما قرروا.

وإن كان المراد منه آن الزمان مع كونه مشخصًا لهما عبارة عن التفاوت بينهما، فهو مع كونه قاصرًا لإفادة المرام مما لا يجديهم نفعًا، لأنهم قائلين بأن الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك، فهو أمر انتزاعي، ومن البديهيات الأولية أن المشرع عنه مقدم بالوجود على المشرع، فيلزم أن يكون للفلك قبل الزمان تحقق وثبات المتقوم[1]، فلو كان أمر كما يقولون ـ وليس كما يقولون ـ يلزم تحقق المشروط بدون الشرط، وثبات المتقوم بغير المقوم، وبديهة الحسّ حاكمة ببطلانه، وكذا الكلام في الدهر والسرمد إلّا أن بطلان قولهم فيهما أظهر، كما يظهر بأدنى تأمل.

فالحقّ أن يقال: إن السرمد والدهر والزمان كلها بمعنى المدة والوقت، إلّا أن السرمد مدة ووقت للوجود المطلق، الذي هو عبارة عن عالم الأمر.

والدهر وقت للمجردات، عالم العقول وعالم الأظلة التي هي في صورة ورق الآس.

---

(١) ليست في(ب).

والزمان وقت لعالم الأجسام، فلكية كانت أو عنصرية.

فكل واحد بالنسبة إلى كل واحد شرط، بل مقوم، ضرورة أن الشيء بدون المدة مما لا يمكن وجوده، لأنهما متساوقتان، فوقت كل شيء معه، وكذلك سائر المقومات، فليس بينه وبينهما تقدم وتأخر بكل اعتبار.

فما قالوا: من أن الجزء من حيث هو جزء مقدم على الكل، فهم قد ضلوا وأضلوا كثيرًا، لأن الجزء بما هو جزء مساوق للكل، فالمقدم من حيث هو مقدم خارج عن الكل، فالخلّ من حيث هو خلّ مقدم، ليس جزء للسَّكَنْجبِين، وكذا الخشب الموجود في الخارج منفردًا، ليس جزء للسرير، هذا في الموجودات الخارجية.

وأمَّا الموجودات الظلية الانتزاعية فهي أيضًا كذلك، لأنك إذا تصورت الإنسان بأنه حيوان ناطق ـ ومن المعلوم أن جزء الإنسان حينئذ هو الحيوان بشرط شيء، وهو لا يكون إلّا مساوقًا للإنسان ـ فهو معه حين وجوده الانتزاعي الظلي.

وأمَّا مفهوم الحيوان بشرط العدم أو لا بشرط شيء، فهو خارج عن مفهوم الإنسان، إلّا أن الاعتبار الأخير باعتبار العدم ليس بشيء، أي في الخارج، وإلا فهو موجود ظلي منتزع عما هو في الخزائن الكاذبة.

والمراد بها الخزائن التي هي عكوس لما هو الحق، قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1].

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٢١.

[شرح الفائدة العاشرة]

[مخلوقية الموجود الذهني بإثبات انتزاعيته من الوجودات المحققة]:

فالموجود الذهني كالموجود الخارجي في كونه مخلوقًا لله تعالى ومحتاجًا إليه تعالى في الوجود وفي البقاء أيضًا، فكل ما شم رائحة الوجود ـ عينًا كان أو ذهنًا ـ فهو مخلوق مدبر. وهذا هو المصرح عليه بقوله ـ دام ظله العالي ـ:

([الفائدة العاشرة] اعلم أن الله سبحانه خلق الأشياء بفعله وإبداعه، من غير سبق فكرٍ أو رويَّةٍ، وكل شيء فالله خالقُهُ، سواء كان في الوجود الخارجي أم الذهني، وما في الذِّهني لم يوجد على احتذاءِ سَبقِ ذِهن).

الفرق بين الفكر والرَّوِيَّة، هو أن الفكر لا يحتاج إلى تأمل، والرّويّة بخلاف ذلك.

وأمَّا الاحتذاء فهو مأخوذ[1] من الحذو، يقال فلان يحذو حذوه، أي يسلك مسلكه وطريقته.

والحاصل أن الوجود الذهني لم يكن ظلًا وتابعًا لوجود ذهني آخر، بل ظل وتابع، أي منتزع عما هو في الاعيان أو في الإمكان، فهو ليس من الأمور الموهومة التي ليس لها أصل على ما زعموه، فما قالوا بأنا قد

---

(١) ليست من (أ).

نتصور أشياء لا أصل ولا تحقق لها أصلًا، فهم قد كذبوا، لأن كل متصور منتزع عن[١] موجود محقق في[٢] أي ظرف كان في الإمكان، أو في الأعيان، فعلى هذا قوله: (**فالوجود الذهني في الواقع وجود خارجي**)، أي في كونه مخلوقًا لله تعالى، ومحتاجًا بالمدد من المبدأ، أو معناه أنه منتزع عما هو[٣] في الخارج، وإلا فالوجود الذهني بما هو في الذهن أمر انتزاعي، وظل لما هو في الأعيان أو في الإمكان.

والظل لا يكون شاخصًا.

والأثر من حيث هو كذلك ليس إلّا كذلك، وإلى ذلك أشار بقوله: (**وإلا فهو في الحقيقة قسم من الوجود**). وسنتلو عليك زيادة بيان، إن شاء الله تعالى.

[عدم استقلال الذهن في خلق الصور]:

قولهُ ـ أدام الله بقاءه ـ: (فإن قلت: معنى ذلك أن الله جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور، فهي تخترع تلك الصور ممَّا يمكن لها، فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة خارجًا.

قلتُ: إنما فيها وفي غيرها مما تجري فيه على اختيارها) إلخ.

أقولُ: المقصود من الكلام إيراد ودفع أمرٍ في المقام.

أمَّا الإيراد فظاهر.

وأمَّا الدفع فأظهر، وهو قوله: (**قلت**) إلخ.

والموصول فيه اسم، لأن الضمير المنصوب راجع إلى الموصول والمرفوع إلى الله تعالى، والمنصوب في (**فيها**) وفي غيرها إلى النفس.

---

(١) ليست من (أ).

(٢) ليست من (أ).

(٣) ليست من (أ).

وأمَّا المرفوع في (**تجري**) فهو إليها أيضًا، والمجرور إلى الموصول الأخير.

وأمَّا الظرف، وهو قوله[١]: (**على اختيارها**)، متعلق بـ (**جعل**) أو (**تجري**) في (**ممَّا تجري**)، والضمير المنصوب فيه راجع إلى (**النفس**)، والجملة صلة للموصول.

وأمَّا الخبر فهو قوله: (ليس حيث أعطاها) إلخ، أي اعطاء الله تعالى إياها، أي النفس.

وأمَّا الضمير المرفوع، وكذا المجرور فهو راجع إلى الله تعالى.

وأمَّا المجرور "الأخير وهو في عنه"[٢] راجع إلى الله تعالى.

وأمَّا المجرور الأخير، وهو في (**عنه**)، راجع إلى الموصول الذي هو اسم لأن، والجملة محكية للقول.

تلخيص الجواب:

إن الشيء خلقه الله تعالى في الذهن والنفس، مما تجري فيه على اختيارها، ليس مستغنيًا عن الله تعالى، بل هو في يده تعالى، فهو أبدًا محتاج إليه تعالى في كل طرفة عين، فليس للذهن استقلال على اختراع ما شاءت.

وفي قوله: (**وفي غيرها**) إشارة إلى عدم الفرق بين الموجودات الذهنية والخارجية، بل بينهما وبين الموجودات الإمكانية أيضًا في كون جميعها مفتقرة مخلوقة لله تعالى.

ولـمَّا أفادت كلمة (**حيث**) في قوله: (**حيث أعطاها**) معنى هو غير

---

(١) (وهو عبارة عن الأحكام المتعلقة المتفرعة) منه.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

مقصود، كما يظهر بأدنى تأمل، أتى بكلمة (**بل**) بعدها إشعارًا بأن القبلية والبعدية للأشياء بالنسبة إلى الله تعالى واحدة، فالتعدد ليس إلّا بالاعتبار، وذلك التعدد كناية عن ظهور الأشياء في حد أنفسها، فقوله: (**كناية**) مرفوعة لكونها خبرًا للمبتدأ.

ويحتمل أن يكون حالًا للعبارة في قوله: (بلا تعدد إلّا في العبارة) حال لكونها كناية عن ظهور العطية في نفسها.

تنظير:

[جميع الأشياء في أماكنها موجودة حاضرة عند الله]:

إذا كان شيئًا في يدك فإظهارك إياه لغيرك وعدم الإظهار بالنسبة إليك واحد، ليس منشأ التغير ذاتك، فكما أن القبلية والبعدية بعد ثبوته في يدك كنايته عن ظهوره وحضوره عندك في حدّ نفسه، وإن كان غائبًا عمن تريد إظهاره له، كذلك الأشياء بالنسبة إلى الله تعالى، فجميع الأشياء في أماكنها وخزائنها موجودة حاضرة عند الله تعالى، فكونها غائبة عنا ومحجوبة علينا لا يدل على عدمها في حد ذواتها. هذا.

قولهُ ـ أدام الله بقاءه ـ: (وتلك القوة المشار إليها فعلها وانفعالها، وإضافتها وتعلقها بمخترعها، إنما كان) إلخ.

أقولُ: المراد من القوة القدرة التي ذكرها المعترض كما سبق آنفًا.

وأمَّا فعلها فهو عبارة عن إدراكها وانفعالها عن قبول الصور.

وإضافتها عبارة عن النسب المتعلقة بها بمخترعها، فعلى هذا قيد وتعلقها بعد إضافتها للتفسير والتوضيح.

وبالجملة: تلك القوة مبتدأ خبره (**إنما كان شيئًا**) إلخ.

ملخص الكلام:

[جريان الأشياء على الاختيار]:

على وفق المرام، أن كلما شم رائحة الوجود من المذكورات وغيرها ـ شيئيته وثباته ـ إنما هو باعتبار أنه في يده تعالى، وإلا فهو عدم صرف ونفي بت بات، قال الرضا ـ عليه وعلى آبائه وأبنائه ألف تحية وسلام ـ: «هو المالك لما ملّكهم وهو القادر لما أقدرهم»[١] الحديث.

فالأشياء كلها مختارة، والموجد جلّ اسمه باختيارنا[٢] أوجد الأشياء لا من شيء ـ كما سيجيء تحقيقه مفصلًا ـ فالمرآة مثلًا، لمَّا كانت لها جهتان، قبول المقابلة وعدمها، اللتان هما شيئان بكونهما في يده تعالى، فبعد مقابلتها للمقابل لكونها مختارة لقبولها الصورة أوجد الله تعالى فيها ما فيها، فليست المرآة مجبورة ولا المقابل، بل كل واحد منهما مختار، وإلى هذه أشار بقوله: (**فإذا قابلت المرآة الشيء**) إلخ.

ولا يخفى سر التمثيل بالمرآة عند[٣] من له مرآة.

وفي قوله: (**فافهم قوله** عليه السلام: [(**مخلوق مثلكم**] **مردود إليكم**))، إشارة إلى ما هو الحق في الواقع، هو أن جميع الإدراكات بأي مدرك من المدركات إنما هي من الصفات التي هي راجعة إلى الذوات الراجعة إلى العلة جل اسمه، فهي كالذوات في كونها مخلوقة لله تعالى، فالصفات بالنسبة إلى الذوات كالظل بالنسبة إلى الشجرة، فكما أن ظل الشجرة مع كونه تابعًا للشجرة وراجعًا إليها، مخلوقًا لله تعالى، كذلك جميع الصفات بالنسبة إلى الذوات.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١١٩، باب ١١ ما جاء عن الرضا علي بن موسى عليه السلام من الأخبار في التوحيد، حديث رقم (٤٨).

(٢) في (ب): باختيارها.

(٣) ليست في (ب).

[الفرق بين الصفات والأفعال]:

قوله ـ دام ظله العالي ـ: (إلا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وأفعاله) إلخ.

أقولُ: الفرق بين الذوات والصفات ظاهر، وأمَّا بين الصفات والأفعال فهو أن يقال: إن الصفة هي التي تعتبر فيها الاستمرار والثبات، وأمَّا الفعل فالمعتبر فيه التجدد والحدوث.

وبالجملة: الشيء، سواء كان ذاتًا أو صفةً أو فعلًا لم يخلق إلّا على ما هو عليه وإلا لم يكن إياه.

والمراد (**بالأسباب الخارجية**) القوابل، ولا شك في أنها خارجة عن الوجود، إذ هو في الحقيقة عبارة عن حقيقة إفاضة الله بذات فعله.

[خلق الوجودات راجعٌ إلى الفعل]:

وفي قوله: (**وإن كانت بعوارضه**)، إشارة إلى أن القوابل كلها خلقت من عوارض الفعل، كما أن المقبول وهو الوجود خلق بذات الفعل، مثل المادة التي هي عبارة عن الفيض خلقها الله تعالى بذات فعله، والصورة التي هي الماهية خلقها الله تعالى بالفعل العرضي، فوجود الأشياء مستندًا إلى ذات الفعل والأسباب الخارجة عن الوجود والقوابل كلها مستندة إلى عوارض الفعل، فالضمير في (**كانت**) راجع إلى الأسباب، وفي (**بعوارضه**) إلى الفعل.

والمراد من (**الوضع**) في قوله: (**بحكم الوضع**) جريان الشيء على حسب مقتضاه، مثلًا النار قد لا تحرق، والهواء قد لا يبرّد، فعدم الإحراق مثلًا، إنما هو بالأسباب الخارجة عن النار، وكذا عدم بَرَدِ الهواء إلى غير ذلك من الموجودات.

وفي قوله: (وتلك المقتضيات في أفعال الخلق وأوضاعهم)

أقولُ: إشارة إلى أن الأشياء خلقت بالأسباب والمقتضيات التي هي[(١)] من أفعال الخلق، مثلًا الانكسار فعل المفعول، هو فاعل الفعل، فهو المقتضى للكسر حين الكسر، فالكاسر "يفعل الكسر"[(٢)] بمقتضاه وهو الانكسار، وهو فعل لمفعول هو فاعل الفعل.

وبعبارة أخرى: الانكسار فعل لقابل الكسر، وكل قابل فاعل لفعل الفاعل، فالانكسار من مقتضيات الكسر، وهو من فعل المنكسر، فتغيير الأشياء إنما هو بالمقتضيات، وتلك المقتضيات من أفعال الخلق بالمعنى المذكور، وكذا الأوضاع لها مدخليّةٌ تامة في تغيير الحقائق.

مثلًا: الكلب إذا مات ووقع على الأرض المالحة فقبل صيرورته إياها كان حرامًا ونجس العين، وبعد الصيرورة، كان حلالًا، وليس هذا إلّا تغيير الأوضاع، ونظير ما ذكرنا أكثر من أن يحصى.

[خلق الممكنات على مقتضاها]:

وبالجملة: كل[(٣)] شيء لم يخلق إلّا على حسب مقتضاه وإلا بطل النظام والأحكام، وإلى هذا أشار بقوله: **(فلو خلق على غير المقتضى، لكان قد منع ما أعطى، وأبطل ما قدر.**

مثلًا: خلق الحديد يقطع، ولا يقطع إلّا بالله، فإذا ذبح زيدٌ عمروًا بالسيف، فإن لم يوجد الله الذبح بمقتضى فعل زيد والحديد، لكان قد منع الحديد ما خلقه عليه، فلم يكن الحديد حديدًا، ومنع زيدًا مقتضى فعله، فلم يمكن زيدًا من فعل المعصية، فلم يقدر على الطاعة، لأنها لا تتحقق إلّا

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) ليست في (أ).

بالتمكن من المعصية، وإذا لم يكن ذلك لم يحسن إيجاده، ويبطل الإيجاد عن أصله).

ولا يخفى أن المكلف إنما يكون مكلفًا، إذا كان له قدرة على الطاعة وعلى المعصية أيضًا، فإذا كان كذلك فلا بد أن يمكنه على[1] المعصية أيضًا.

ومعنى التمكين أن لا يمنعه على ما هو مقتضاه.

ولمَّا كان التفصيل المذكور في المتن مغنيًا عن البيان، رأيت التطويل بلا فائدة.

[خلق الوجود الذهني بمقتضاه]:

قوله ـ دام ظله ـ: (والوجود الذهني حدث عن الله بهذا النحو).

أقولُ: لما ثبت أن للأشياء وجودين: وجود خارجي، ووجود ظلي. والوجود الخارجي إنما هو بالأسباب الخارجة.

والوجود الظلي كان[2] منتزعًا عما هو في الخارج، فيجب في الحكمة أن يكون هو أيضًا على حسب المقتضيات، وهي الأسباب الخارجة عن حقيقة ما أفاضه الله تعالى إليه بذات فعله، بمعنى أن الوجود الذهني إنما هو كالصورة في المرآة، فالذهن هو المرآة وله هيئة كهيئة المرآة، فبعد ظهور المقابل، بل حين ظهوره أوجد الله تعالى فيه الصورة على حسب هيئة القابل، فوجود الصورة في الذهن كوجود الشيء في الخارج من حيث كونه مخلوقًا ومن حيث كونه خارجًا على حسب المقتضيات والأسباب من غير فرق.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

فمن توهم بأن الوجود الذهني ليس مخلوقًا لله تعالى، زعمًا منه أن الله جعل في النفس قدرة على اختراعها[١] ما شاءت من الصور[٢]، فهي مستقلة في إدراكاتها، فهو ليس بموجد، ضرورة أنه جعل لله[٣] شريكًا ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ فالوجود الذهني كالوجود الخارجي، بل وجود خارجي بالمعنى الذي ذكرنا.

ثم اعلم أن لكل شيء خارجيًا أو ذهنيًا خزائن متعددة[٤]، قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾[٥]، فالإتيان بالجمع إنما هو لإفادة التعدد[٦].

"فقوله ـ مد ظله العالي ـ: **(سرًا)** اسم لأن، والتأخير إنما هو لتقديم الظرف لسعته في الكلام، وبذلك متعلق بالمتقدم عليه، والمشار إليه هو الجمع، والفرق الأخير متعلق بالمتعلق الأوّل، والضمير راجع إلى السر.

والمعنى أن في الإثبات بالجمع سر إنيه بذلك الجمع على السر، **(وهو أن كل شيء له خزائن)** إلخ"[٧].

وقد عرفت مرارًا أن التعين الأوّل[٨]، والتجلي الأوّل، والرابطة بين البطون والظهور، والمحبة الحقيقية والحقيقة المحمدية ﷺ، وقابلية الأوّل، ومقام أو أدنى، وبرزخ البرازخ، والبرزخية الكُبرى، والعلم المطلق، والوجود المطلق، والوحدة الحقيقية، وفلك الولاية المطلقة، كلها عنوانات

---

(١) في (ب): اختراع.
(٢) ليست في (أ).
(٣) في (أ): منه.
(٤) ليست في (أ).
(٥) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٦) في (ب): ذلك.
(٧) ما بين " " ليست في (أ).
(٨) في (ب): الأول التعين.

وتعبيرات لعالم المشيئة، عالم الفعل، وهو واحد ومتعدد بالاعتبارين، إلّا أن التعدد قد يكون معبرًا باعتبار ذاته، كما في هذا المقام، وقد يكون باعتبار صفاته ـ كما سبق مشروحًا ـ.

ولمَّا كانت الرحمة والنقطة والسر المستسر، والسر المجلل بالسر أعلى مراتب الفعل، بحيث لا يمكن في الإمكان ما يساويها، قال ـ دام ظله العالي ـ: **(فأعلى خزائنه)** إلخ، أي أعلى خزائن كل شيء.

[المراد بالبحر الممكن وهباؤه]:

قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (ثم البحر الممكن وهباؤه) إلخ.

أقولُ: المراد منهما الرطوبة واليبوسة اللتان أخذهما الله تعالى بفعله، باسمه القابض، من هواء الجواز؛ لاشتماله على الأجزاء المائية والأرضية، إلّا أن المأخوذ من الماء أربعة أجزاء من الرطوبة، والمأخوذ من الهباء جزء واحد من اليبوسة، ثم بعد التقدير بالاسم البديع، جاريًا مجرىً واحدًا، ثم بعد ارتفاع سحاب المزجي من ذلك البحر وتراكمها تحت المشيئة وانذوابها ماء دفعة الله تعالى باسمه الباعث، فوقع على الأرض القابلية، فهي بمنزلة الماسكة له[(١)]، ثم بعد أخذ الجزئين منه[(٢)] مع جزء واحد، بدليل أن ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[(٣)] على طبق ما سبق تحقق الموجود الأوّل، وهو الفعل الكل، فهو مسبوق بالكون النوراني، الذي عبارة عن ماء الوجود الذي مسبوق ببحر الممكن وهباؤه، واللتان[(٤)] هما مسبوقتان بعالم الأمر، عالم المشيئة.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (أ).

(٣) سورة النساء، الآية: ١١.

(٤) في (أ): اللتان.

وإذا عرفت ما قررنا، فلا تتوهم التكرار، بناء[١] على أن البحر الممكن عبارة عن ماء الوجود "الذي به حياة كل شيء"[٢]، فعلى هذا يلزم أن لا يكون كلمة (**ثم**) في قوله: (**ثم** سحابة **المزجي**، **ثم** المتراكم، **ثم الأكوان الستة**، [**التي أشار** عليه السلام **إليها**]) التي منها (**الكون النوراني**)..[٣] بلا فائدة. فتأمل.

[حديث الأكوان المروي عن الصادق واصطلاحاته]:

وقد علمت أن الكون النوراني هو الماء وبه حياة كل شيء، ووجه كونه نورانيًا إنما هو للبساطة، إذ هو أبسط مما تحته من الأكوان المشار إليها في قول الصادق عليه السلام.

ثم اعلم أن الاسماء المذكورة في الحديث لهذه الأكوان يمكن أن يكون محط الاصطلاح مع أن لكل واحد سر في الواقع، إذ عدم الوجدان لا يدل على العدم.

فالمراد من (**الحجاب الأبيض**) هو العقل الكل، وكونه أبيض كالكون الأوّل، نورانيًا، إلّا أن البساطة فيه أقل من بساطته، فبساطته إنما هي بالنسبة إلى ما تحته من المراتب.

والمراد من (**الحجاب الأصفر**) الروح، وصفرته إنما هي لأجل تنزل البياض، ثم بعد ازدياد السواد على الصفرة يتحقق النور الأخضر، وهو عالم النفوس.

ولا شك أن المراد (بالسواد) الكثرة، وهي في النفس أشد مما في الروح.

---

(١) (قيد للمنفى لا للمنفي كما يظهر بأدنى تأمل. فتأمل) منه.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) سقط بمقدار سطر.

ثم (**حجاب الأحمر وقصبة الياقوت**)، عبارة عن الطبيعة، وكونها أحمر لأجل اختلاط البياض بالصفرة، كما إذا اختلط مثقال من زئبق مع مثقال من الكبريت ووضع في النار، ثم بعد انفعال البعض من بعض يتحقق الشنجرف، "وهذا ظاهر عند من له تدرب في الصناعة"[(١)].

والمراد من (**الكون الأظلة**) الجواهر الهبائية التي في سلسلة المعلولات، وكانت بإزائها الاسم الآخر، الذي هو في سلسلة العلل، ومن المعلوم أن كل اسم من الاسماء فيها بمنزلة الروح لكل مرتبة من مراتب المعلول، ولأجل هذا أضاف الهباء إلى الآخر بقوله: (**وهو الهباء الآخر**)، أي هباء بإزائه الآخر، أي الآخر عله له، إذ حياته به، فهو روح له.

ثم أتى بالعطف بعد بيان كون الأظلة بقوله: (**وكون الذر الثّاني**) أشعار بأن كون الأظلة قد يطلق ويراد بها الجواهر الهبائية، وقد يطلق ويراد بها الذر الثّاني، هذا بناء على أن الذر الأوّل عبارة عن عالم النفوس وإلا فالذر الأوّل في الاصطلاح قد يطلق ويراد به عالم الجبروت، عالم العقول، فعلى هذا الذر الثّاني هو[(٢)] عالم الأظلة، عالم النفوس، عالم الملكوت.

وأمَّا الذر الثّالث فهو عالم الملك، عالم الأجسام، وقد يطلق الأوّل ويراد به عالم الغيب، فعلى هذا الذر الثّاني عبارة عن عالم الشهادة، فعالم الغيب عبارة عن عالم المجردات والشهادة عن عالم الأجسام.

هذه الاحتمالات كلها بحسب الاصطلاح، وإلا ففي الواقع يصح إطلاق الذر في كل مرتبة من مراتب الوجودات مطلقًا كان أو مقيدًا، مجردًا كان أو ماديًا، بل إذا لاحظنا بنظر أدق نقول: إن كل مرتبة لكونها مثلث الكيان فيها ذرات ثلاث، بل كل شخص لكونه كذلك، إلى غير ذلك في المقومات والشرائط، إلّا أن هذه الاحتمالات ليست بمصطلحه.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

[وحدة الكرسي وفلك البروج والمنازل]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم العرش محدد الجهات، ثم الكرسي، ثم فلك البروج، ثم فلك المنازل).

أقولُ: وقد سمعت مرارًا إطلاقات العرش، منها: هو المذكور والمشار إليه بقولهِ: (**ثم العرش محدد الجهات**)، فمحدد الجهات بالرفع عطف بيان للعرش.

لا يخفى عليك أن الكرسي ليس أمرًا مغايرًا لفلك البروج وفلك المنازل، وكذا فلك البروج بالنسبة إلى المنازل، حتى يلزم خلاف ما هو المبرهن في علم الهيئة، من أن الأفلاك الكلية تسعة، بل هذه الثلاثة مع تعددها بالاعتبار واحدة، نظير الشجرة من حيث هي شجرة واحدة، مع أنها مشتملة على الأغصان والأوراق، فكما أن هذا التعدد لا يقدح في الوحدة كذلك فيما نحن بصدد بيانه، فالكرسي بمنزلة أصل الشجرة، وفلك البروج بمنزلة أغصانها، والمنازل بمنزلة أوراقها، فكلمة (**ثم**) في قولهِ: (**ثم فلك البروج، ثم فلك المنازل**) إنما هي للتراخي بحسب الرتبة، فحسب خلافها[1] فيما سبق.

[تأثير الشمس على ما سواها]:

ثم اعلم أن للشمس قوة التربية، والشمس ـ بالنسبة إلى ما فوقها وما تحتها من الكواكب فهي ـ في وسط الكواكب، فلذا تسمى بشمس القلادة.

ولمَّا كانت الشمس لها تأثير بالنسبة إلى جميع الأجسام ـ فلكية كانت[2] أو عنصرية ـ سميت بعالم الوجودات الثانية.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن تأثير الشمس لما سواها إنما يتم بعد

---

(١) في المخطوطتين: بخلافها.

(٢) ليست في (ب).

استمدادها من عالم الغيب، عالم المجردات، كالعقل والنفس والطبيعة مثلًا، ولا شبهة في أنها ليست خارجة عن العرش محدد الجهات ولا داخلة عنه، كعقولنا ونفوسنا وطبيعتنا بالنسبة إلى أجسامنا، وأن لكل واحد منها ذات وصفة، فبعد ذلك الاستمداد والتأثير لما فوقها وما تحتها من الكواكب، يكون لكل واحد منها تأثير خاص بالنسبة إلى الموجودات العنصرية، مثل الشمس، بعد الاستمداد من ذات العقل وصفته، تأخذ منهما الإدراك والحياة، ثم تؤثر في الزحل وفي القمر، فلذا قالوا بأن الزحل مرب للعقول، والقمر للحياة، ثم بعد الاستمداد من ذات النفس وصفته تأخذ منها العلم والفكر، ثم تؤثر في المشتري، وفي العطارد، ولذلك كان المشتري مربيًا للعلوم والعطارد مربيًا للفكر، ثم بعد الاستمداد من ذات الطبيعة وصفتها تأخذ[1] منهما الوهم والخيال، ثم تؤثر في المريخ والزهرة، فلذا قالوا: بأن المريخ مر في الوهم، والزهرة مر في الخيال، وإلى هذه التفاصيل أشار ـ النحرير المتبحر ـ مجملًا بقوله: (**ثم من فلك الشمس في زحل وفي القمر، ثم من الشمس في المشتري وفي عطارد، ثم من الشمس في المريخ وفي الزهرة**).

ملخص الكلام:

إن كل شيء خارجيًا كان أو ذهنيًا بعد ثبوته في هذه الأواني والخزائن المذكورة، كان ثابتًا في الأعيان أو في الأذهان، فالوجود بأي طور كان مسبوقًا بتلك الأكوان، فهي جميعًا عبارة عن الخزائن، قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[2]، إلّا أن المقصود في المقام، لما كان إثبات المخلوقية للوجود الذهني بأنه كالوجود الخارجي في كونه مفتقرًا إلى الله تعالى في الوجود والبقاء ردًا على من زعم خلاف ذلك،

---

(١) ليست في (ب).

(٢) سورة الحجر، الآية: ٢١.

أسند نزول من الأكوان إلى الأذهان بقوله ـ مد ظلّه العالي ـ: (**ثم تنزل إلى الأذهان صورته، بتسخير شمعون وسيمون وزيتون لجنودهم وأعوانهم**) إلخ.

هذه الثلاثة أسماء للأملاك الموكلين بفلك عطارد، ولهم أعوانٌ وجنود، ولكل واحد منهم عمل خاص به.

[فلك عطارد ومتمماته]:

ولمَّا كان فلك عطارد "مشتملًا ومحتملًا للمتممات، والمدبر والتدوير، والحامل والكوكب، أراد ذكرها بعد ذكر فلك"[1] عطارد بناء على ذكر الخاص بعد العام، إشعارًا بأن الموكلين لعطارد الكلي موكلون لهذه الجزئيات أيضًا، ضرورة أن الكل ليس له تحقق إلّا في طمس[2] هذه الخصوصيات، فقوله: (**وما حمل**) عطف على المجرور، و(**من متمماته**)إلخ. بيان للموصول.

ثم اعلم أن لعطارد ثلاث متممات، واحد منها محوي فقط، وهو الذي يكون المراكز الثلاثة، مركز العالم، ومركز المدير، ومركز الحامل، كلها في جوفه، والآخرين أحدهم حاوي ومحوي، لأن[3] الحامل المحاط بالمدير محيط عليه، والآخر حاوي فقط، وهو الذي محيط بالمدير، فهو المحيط لما تحته من الجزئيات.

وأمَّا التدوير فالكوكب مركوز في سنخه وهو مركز في سنخ الحامل، كما أنه في سنخ الممثل والحامل في فلك الشمس؛ لعدم التدوير، يسمى بخارج المركز، وإلا فمركزه في العلوية والسفلية خارج عن مركز العالم، فهو في جميع الأفلاك بهذا الاعتبار يصح إطلاق خارج المركز[4] عليه.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) (تعليل لكونه محويًا).

(٤) ليست في (ب).

[الوجودات آثار الخزائن الإلهية]:

وبالجملة: كل شيء بعد النزول من هذه الخزائن ظهر في عالمنا.

هذا لا يخفى عليك أن الظاهر والنازل ـ خارجيًا كان أو ذهنيًا ـ أثر من آثار ما هو في الخزائن، بل الموجود في الخزائن السفلى من آثار ما هو في العليا، فالموجود في العقل مثلًا، أثر من آثار ما هو في دُرَّةِ الوجود، كما أن ما فيه بالنسبة إلى الوجود المطلق كذلك، وهكذا سائر ما في الخزائن بالنسبة إليها، فليس معنى النزول[1] على ما[2] هو المعروف عند العوام حتى يلزم خلو الخزائن بعد نزول النازل منه، فيلزم خلاف الحكمة.

ومن المعلوم أن الشيء مالم يؤذن لم يُؤَجَّل، وما لم يؤجل لم يكتب، ومالم يكتب لم ينزل، فالنزول متوقف على الكتابة المتوقفة على الأجل، المتوقف على الأذن، وهذه الأمور من الأعلى إلى الأدنى كلها من الوجود الخارجي، فما في الذهن أو في الخارج يتوقف على هذه الأمور.

فكل موجود ـ خارجيًا كان أو ذهنيًا ـ من تنزلات ما هو في[3] الخزائن، فهو موجود خارجي بالمعنى الذي ذكرنا، وإلى هذه أشار بقوله: **(يشير إلى أن ذلك النازل من كل مرتبة إنما ينزل بإذن وأجل وكتاب.**

وهذه المراتب كلها من الوجود الخارجي، وما في الذهن كما في المرآة، فإنه وجودٌ خارجي).

[أقسام ما في الخزائن]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (ثم ما في هذه المراتب التي هي الخزائن قسمان) إلخ.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

أقولُ: "أراد أن يبين أن ما في الخزائن إمَّا أن يكون"[١] ذواتًا أو صفاتًا.

وبعبارة أخرى: إما جواهرًا أو أعراضًا.

وبعبارة أخرى: إما أن يكون[٢] أصل له ظل أو ظل له أصل، وأيًّا ما كان ثبت المدعى، لأن الموجود في مرآة الذهن إن كان من الأصل ـ وهو الجوهر والذات ـ فهو لا يمكن إلّا بانتقاش صورته وظله فيها، وإن كان من الظل ـ وهو العرض والصفة ـ فلا بد أن يكون المنتقش فيها صورة الظل مع ما كان فيه، أي لا بد حينئذ من انتقاش ظل الظل مع ما فيه، الظل فيها.

فالمراد من الصورة في الأوّل، وصورة الصورة في الثّاني هو الظل والأثر، ومن المرآة في قوله: **(مع مرآتها)** هي الخزانة.

تنظير فيه تقرير:

إذا وضعت السراج مقابلًا للمرآة، ظهرت صورته فيها، وهذه الصورة المحسوسة أثر وظل للأصل الذي هو السراج، لأنها مركبة من ظهوره مع هيئة المرآة، وهذا الانتقاش من قبيل الأوّل.

ثم إذا وضعت مرآة أخرى مقابلة للمرآة الأوّلى بحيث يرى ما فيها ظهرت صورة الصورة فيها، وهذه الصورة المحسوسة كالصورة الأوّلى أثر وظل، إلّا أنها ظل للظل، ضرورة أنها مركبة من ظهور الصورة المحسوسة مع هيئة المرآة الثّانية.

ومن المعلوم أن ظهور كل شيء أثر وظل وصفة له، فكلما ظهرت

---

(١) ما بين " " من (ب)، وفي (أ) العبارة كالتالي: يعني أن ما في الخزائن إما ذوات أو صفات.

(٢) ليست في (أ).

الصورة الموجودة في المرآة الأوّلى في المرآة الثّانية فهي مع خزينتها ومحلها، أي مع مرآتها كانت ظاهرة فيها.

وهذا الانتقاش من قبيل انتقاش الثّاني. هذا فكما أن الصورة المحسوسة في الأوّلى وصورة الصورة في الثّانية قد يختلف على حسب اختلاف المرايا في الصغر والكبر، والاستقامة والاعوجاج، والطول والعرض، والسواد والبياض، إلى غير ذلك من الألوان والأضواء، كذلك صور الأشياء أو صور الصور في الذهن، ضرورة أن الذهن بالنسبة إلى ذهن آخر يكون متفاوتً بالاستقامة والاعوجاج، والسواد والبياض، وغير ذلك من المقدار والأحوال.

لا يخفى أن المراد ببياض الذهن هو الهداية، كما أن المراد من سواده هو الضلالة، وإلا فليس يتصف الذهن بالسواد والبياض، لأنهما من صفات الأجسام، وإلى هذا أشار بقوله: **(إلا أن الذهن إنما ينتقش فيه على قدره من جهة[1] الكم والهيئة والكيف)** إلخ.

أقولُ: الكم عبارة عن المقدار، فما كان أعظم مقدارًا كنفس الإمام عليه السلام لكونها صافية انتقش فيها ما في المقابل بلا تغير وتبدل، وما كان أصغر مقدارًا كنفوس سائر الموجودات، فهي على تفاوت مراتبها تحكي بما فيها من الصور.

وأمَّا الهيئة فهي أعم من الكيف، إذ يطلق عليه كالبياض وعلى غيره أيضًا، كالتربيع مثلًا، فعلى هذا ذكر الكيف بعد الهيئة من قبيل ذكر الخاص بعد العام، وشائع في استعمالات الكلام.

وبالجملة: إذا كان في الخارج مثلث أو مربع أو طويل أو عريض إلى غير ذلك، فصورته كان منتقشًا في الذهن بعد مقابلته إياه.

---

(١) هذه المفردة ليست في الفوائد.

ومن المعلوم أن الذهن لو لم يتصف بهذه الأمور لما انتقشت صورتها فيه، على اختلاف الصور والهيئات، إنما هو باختلاف الهيئات في الخارج.

تنظير:

[في تعدد الصور الذهنية لاختلاف القوابل]:

إذا وضعت مرايا متعددة مختلفة على حسب المقدار والهيئة والكيف، وكنت مقابلًا لهذه المرايا، وجدت صورتك الواحدة متعددة، فكما أن هذا التعدد على حسب القوابل كذلك الصور المختلفة الموجدة في الذهن، فإن تعددها إنما هو على حسب القوابل أيضًا.

وهذا هو المشار إليه بقوله: **(كاختلاف صورة [الوجه] الواحد)** إلخ.

ولا يخفى عليك أن حكاية الذهن لما في الخزائن من الصور أو من الأصل بالطريق[1] المذكور ـ مختلفة كانت الحكاية أو غير مختلفة ـ إنما يصح إذا كانت الصورة الموجودة في الذهن ظلًا وأثرًا لما هو في الخزائن الحقة، التي أشير إليها من أنها عبارة عن مراتب الوجود المطلق وعن الوجودات المقيّدة، من درة الوجود إلى الذرة، وإلى هذا أشار بقوله ـ مد ظله العالي ـ: **(إذا كان ما في الذهن من ظل الحق)**، أشعارًا، بل تصريحًا بأن لله تعالى خزائن حقة، هي هذه، وخزائن باطلة، هي من تصوراتها وعكوسها، فعدد خزائن الباطلة مساو لعدد خزائن الحقة، مع أن الحقّة في أعلى عليين، والباطلة في أسفل السافلين.

توضيح فيه تنقيح[2] لمراتب الوجود المطلق:

باعتبار تزييل الفؤاد عكوس لها مقابلة بالنسبة إليها مع أنها ليست مما لها

---

(١) (وهو عبارة عن انتقاش الصورة من الأصل أو عن ظلّ الأصل) منه.

(٢) في (أ): توضيح.

أصل، فهي مجتثة، ولو شئت فلتسميها بالمشيئة العرضية، والأوّلى بالمشيئة الذاتية، والإرادة الأصلية، فهي الشجرة الطيبة التي أصلها ثابت.

وأمَّا الوجودات المقيّدة على ما هو المعروف والمسطور في دائرة العقل، فالخزائن منها تقريبًا ثمانية عشر: أولها: العقل الكلي. وثانيها: النفس الكلي. وثالثها: الطبيعة الكلية. ورابعها: الجواهر الهبائية، وخامسها: الشكل الكلي. وسادسها: الجسم الكلي. وسابعها: العرش محدد الجهات. وثامنها: الكرسي. وتاسعها: فلك البروج. وعاشرها: فلك المنازل. والسبعة الأخرى منها عبارة عن الكواكب السبعة السيارة، إلّا أن واحدًا منها لمَّا كان غير مذكور، وهو البرزخ بين العقل والنفس، وهو الروح الكلي، لم يتعرض له، فهو بمنزلة المذكور، فلذا قلنا بأنها ثمانية عشر.

ومن المعلوم أن لكل واحد منها مقابل هو من عكسها وتطوراتها، فما كان منها أقرب بالمبدأ يكون عكسها أبعد.

فالعقل يقابله الجهل، وهو في تحت أسفل درك من الجحيم، والنفس يقابلها الثرى، والطبيعة يقابلها الطم طام، والجواهر الهبائية يقابلها النيران، والشكل الكلي يقابله الريح العقيم، والجسم الكلي يقابله البحر، وهكذا في المراتب الباقية، كالحوت، والثور، والصخرة، والملك الحامل للأرض، وأرض الشقاوة، وأرض الإلحاد، وأرض الطغيان، وأرض الشهوة، وأرض الطبع، وأرض السعادات، وأرض الحياة، وكل مرتبة منها أسماء لطبقات الجسم، وكل واحد منها لها مقابلة على التفصيل للخزائن الحقّة المذكورة، إلّا أن واحدة منها غير مذكورة، فهي البرزخ بين الجهل الكلي والثرى، فعلى هذا تكون الخزائن الباطلة أيضًا ثمانية عشر.

هذا قول إقناعي، وكلام تقريبي، وإلا فالخزائن الحقّة كالخزائن الباطلة أكثر من أن تحصى، بل لا يعلمها إلّا الله تعالى، وإلى هذا أشار ـ النحرير المتبحر ـ بقوله: (**فإن كان ما فيه من ظل الباطل، انعكس إلى الأسفل، فقابل الذي في خزائن الشمال**) إلخ.

عطف على الجملة الشرطية الأوّلى، وهي قوله: **(إن كان من الأصل، أو من الصورة انتقشت صورته أو صورة الصورة)**[١].

فالمراد بكلمة **(ما)** في: **(ما فيه)** عبارة عن الصورة المنتزعة، والضمير المجرور في **(فيه)** راجع إلى الذهن، فالمجرور صلة للموصول، باعتبار المتعلق، فهو اسم كان وخبره قوله: **(من ظل الباطل)**، والعائد إلى الموصول هو الضمير المستتر في **(انعكس)**.

وأمَّا كونها شمالية فلخسّيّة رتبتها ودناءة مرتبتها؛ لأنها ليست إلّا تطورات ما في خزائن اليمنى وعكوسها، فهي ليست إلّا إعدامًا وموجودات مجتثة.

تنظير وتشبيه:

البحر مثلًا: إذا كان فيه ماء صافي، ووضعت على محدبه جسمًا طويلًا رأيته بعينه مقعّرة، فما كان منه أبعد من المحدب رأيته أبعد في جانب المقعر "أيضًا، وما كان منه أوسط أو أقرب كذلك رأيته كذلك في جانب المقعر"[٢] مع أن ما في جانب المقعر عدم ما شمت رائحة الوجود إلّا بتبعية ما هو في جانب المحدب، فهو مجتث ليس له أصل ثابت.

هكذا ينفي أن يتصور في المقام، لئلا يطول الكلام، وإلى هذه أشار بقوله: **(كل ما فيها دعاوى لا حقائق إلّا أنها تشبه ما في الحق)**، "هذا الكلام وإن كان معبِّرًا للمرام ولكن لأجل الاهتمام"[٣] أكد هذا القول بقوله: **(كل خزانة تشبه ضدها، فينتقش فيه)** إلخ، أي ينتقش في الذهن ما

---

(١) العبارة في الفوائد على النحو التالي: (إن كان من الأصل، انتقشت فيه صورتهُ، وإن كان من الصورة انتقشت صورة الصورة).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

قابله من الخزائن مع ما في الذهن، "بمعنى أن الصورة الموجودة في الذهن"[(١)] مركبة من ظهور المقابل وهيئة الذهن من الاستقامة والاعوجاج وغير ذلك، فهذه الصور المنتقشة في الذهن كالصورة المحسوسة في المرآة في كونها مركّبةٌ من ظهور المقابل وهيئة القابل.

والمراد من المقابل، إمَّا نفس الخزائن المعكوسة، أو ما هو موجود فيها، فظهور المقابل مادة للصورة وهيئة الذهن من الهيئة والكيف والكم، صورة لها، فبانضمامها معًا يتحقق الوجود في الذهن، كتحقق الصورة في المرآة، فكل موجود ـ جوهرًا كان أو عرضًا، عينيًا كان أو ذهنيًا ـ مركب خارجي.

أمَّا في الموجودات الخارجية فظاهر، وأمَّا في الموجودات الذهنية فلأنها مركبة من ظهور المقابل وهيئة القابل.

ومن المعلوم أن كل واحد منهما أمر خارجي، والمركب من الأجزاء الخارجية خارجي، فهو مخلوق لله تعالى، ومحتاج[(٢)] أبدًا لوصول المدد إليه.

نعم، بينهما فرق ظاهر، كما يظهر بأدنى تأمل.

[آراء الحكماء في منشأ انتزاع الوجود الذهني]:

اختلف الحكماء في أن الوجود الذهني هل هو أصل بالنسبة إلى الوجود الخارجي، بمعنى أن الشيء مالم يوجد من الذهن لم يوجد في الخارج، فوجوده الخارجي مسبوق بوجوده الذهني، فهو علة له، مقدم عليه، تقدم العلة على المعلول، كما ذهب إليه طائفة من الصوفية. أم هو فرع وتابع له، بمعنى أن الشيء مالم يوجد في الخارج لم يوجد في الذهن، فوجوده

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) في (أ): فهو محتاج.

الذهني مسبوق بوجوده العيني، فهو مؤخر عنه تأخر المعلول عن العلة، وهذا مسلك جم غفيرٌ من المشائين ومذهب[١] طائفة من المتكلمين.

والحق في المقام أن كِلا القولين على الإطلاق ليس بصحيح إلّا بعد ملاحظة التفصيل، هو أن يقال: إن الذهني إن كان لمن هو واسطة في الإيجاد كالإمام عليه السلام فالحق ما قاله الصوفية، وإن كان لغيره من الخلائق فهو ما قاله الآخرون.

وبالجملة: نفس الإمام عليه السلام علة لجميع الكائنات، إذ كلما تصور شيئًا صار متعينًا، متشخصًا، متجسمًا، فوجوده الذهني علّة لوجوده العيني، لما روى أن عليًا عليه السلام كان في آن واحد حاضرًا في أربعين مكانًا[٢]، وأنه عليه السلام في يوم الحرب رأوه المنافقون في كل جانب، كان قاتلًا للمشركين، إلى غير ذلك مما هو المعروف. وليس هذا إلّا باعتبار تصوره نفسه، فهو عليه السلام بإعانة الله تعالى قادر على كل شيء، فإذا تصور شيئًا كان الشيء بمحض تصوره، متجسمًا، متعينًا، فتصوره عليه السلام علة لتحقق[٣] جميع ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، ومع ذلك فهو عليه السلام مخلوق مدبر، فلو لم يصل المدد في طرفةِ عين إليه لكان فانيًا ومستهلكًا.

فقولنا سابقًا: إن كل وجود ذهني منتزع عما هو في الخارج، ليس على سبيل الإطلاق، بل مبني على تخصيص الذهن في غير علة الموجودات وإلى ذلك أشار المصنف ـ دام ظله العالي ـ بقوله: (**وإنما قلنا: إنه ظلي انتزاعي في غير ذهن علة الموجودات، لأنك لا تدرك**) إلخ.

ولمَّا كان المقصود ممَّا سبق من كون الموجود في الذهن منتزعًا عما هو

---

(١) ليست في (أ).

(٢) يراجع الحديث (السابع والسبعون) في المجلد الثّاني مما كتبه الميرزا محمد تقي المامقاني في صحيفة الأبرار: ٢/١١٨.

(٣) ليست في (أ).

في الخارج، هو ما ذكرنا من تخصيص الذهن على نهج المذكور، قال ـ دام ظله ـ: (**إنما قلنا**) إلخ، وإلا فالمذكور فيما سبق ليس بهذه العبارة، ففي الإتيان بها هاهنا إشارة بل تصريح على ما هو المراد مما سبق، فتوهم عدم ملاءمة أجزاء الكلام ليس إلّا من سوء الزعم وقلة الفهم.

تلخيص الكلام:

الحكم على وقف الميزان الشرعي أن الموجود الذهني أصلي وظلي.

أمَّا الأصلي: فلما قلنا من أن الذهن إن كان ذهن الإمام عليه السلام فيكون منشأ وعلة لجميع الموجودات من الذوات والصفات.

وأمَّا الظلي: فهو المعلل بقوله: (**لأنك لا تدرك**) إلخ.

لا يخفى أن الإدراك إذا كان بالفؤاد أو بالعقل، ففي زمان الإدراك في الثّاني وفي الأوّل بلا مدة وزمان، لا حاجة إلى ما ذكر في المتن، فهو مختص فيما إذا كان الإدراك بالنفس، وإلى ذلك أشار بقوله: (**بخيالك**).

وبالجملة: الشيء إذا كان موجودًا خارجيًا، حاضرًا عند المدرِك، فانتقاش صورته في الذهن حينئذ مما لا شبهة فيه.

وأمَّا إذا كان غائبًا عند المدرك حين الإدراك فانتقاش صورته في الذهن يتوقف على إدراك زمانه ومكانه، وجميع شرائطه التي أدركها سابقًا، فانتقاش صورة الشيء في النفس يتوقف على التفات النفس بما أدركته سابقًا، إذ حين عدم الالتفات لا يتحقق الإدراك، وهذا دليل على كون الصورة منتزعة عما هو[1] في الخارج، بناء على أن صور جميع الأشياء في الخزائن.

فلو أدرك المدرك شيئًا محسوسًا، ولا شك أن لذلك الشيء غيبًا

---

(١) ليست في (ب).

وشهادة، وأنه بِكِلا الاعتبارين كان مدركًا، لأنه بهما كان موجودًا في الخزائن، فلو غابت عنه شهادته أو غيبه أو كلاهما معًا فهو في الكتاب الحفيظ على ما هو عليه بلا تغير وتبدل، ففي حالة ذهاب الشهادة عنده غيبه باق في مكانه وبالعكس، فحينئذ نقول: ذهاب شهادة الشيء عند المدرك لا يستلزم ذهاب غيبه، لا عند المدرك ـ لأنه ربما يكون صورته الموجودة في الذهن باقية مع زوال شهادته ـ ولا في الخزائن، كما قال الله تعالى: ﴿وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌۢ﴾[1]، في جواب الكفار حين زعموا أنهم بعد الموت صاروا معدومين.

فالمراد بـ(**الكتاب الحفيظ**) هو اللوح المحفوظ، وفيها صور جميع الذرات، صفاتًا كانت أو ذواتًا، وكذا إذا غاب الغيب عنده، لا يستلزم ذهاب الشهادة، كذلك هذه الاحتمالات المذكورة مما تحتملها العبارة كما يظهر بأدنى تأمل.

إلا أن المقصود لمَّا كان قسمًا واحدًا منها ـ لأنه مثبتٌ للمدعى ـ أومأ إليه بقوله: (**وإن ذهبت شهادته**)، أي عند المدرك (**فإن غيبه لم يذهب**)، أي في الخزائن، ويؤيد هذا التخصيص بعد ذكر المثال، قوله: (**فيعطي الكتاب الحفيظ ذهنك**) إلخ، وكلمة (**إن**) في قوله: (**وإن ذهب وصلى**) لا شرطي.

والمراد بغيب عمر، صورته المنتقشة سابقًا في ذهن المدرك، المستندة إلى الخزائن.

وبغيب الكلام معناه الذي أدركه المدرك أوّلًا بخياله، ثم بعد ظهور المقابل مع انضمام هيئة القابل ثانيًا كانت صورة عمر.

ومعنى الكلام موجودين في النفس. وهذا معنى: إعطاء الكتاب الحفيظ ذهنك صورة الشخص[2]. إلخ.

---

(١) سورة ق، الآية: ٤.

(٢) نص العبارة في الفوائد: (فيعطي الكتب الحفيظ ذهنك صوره الشخص).

وبالجملة: الباقي بغيبه في كِلا الموضعين، إمَّا أن يكون صلة متعلقة (**فترى**) وإمَّا أن تكون بمعنى (**مع**).

وقوله: (**وكلامك**) بالنصب عطف على عمرًا، فهو مفعول (**لترى**) أيضًا.

وقوله: (**موجودين**)، حال للمفعولين، أي لغيب عمرو، ولغيب الكلام.

وأمّا (**الكتاب الحفيظ**) في قوله: (**فيعطي**) إلخ، فهو فاعل لهذا الفعل.

و(**ذهنك**) بالنصب، مفعول أوّل.

و(**صورة الشخص**) مفعول ثان له.

و(**الكلام**) بالجر عطف على المضاف إليه.

وكذا (**الوقت والمكان**) بالجر، عطف على الشخص.

وقوله: (**فتخبر عما انتقش**) إلخ، جواب للشرط المقدّر، أي إذا كان كذلك فتخبر عن الصورة المنتقشة في الذهن من الخزائن، إذ ثبوتها وانتقاشها كذلك فرع تحققها في الخزائن، إن حقًا فحق، وإن باطلًا فباطل، وهذا معنى قوله: (**على نحو ما أشرنا إليه**) إلخ.

[الإدراك بالعقل لا يتصف بصفات الإدراك بالحواس]:

قالَ ـ أدام الله بقاءه ـ: (واعلم أن الوقت الذي ذكرت فيه، والمكان الذي رأيت فيه الشخص) إلخ.

أقولُ: الإدراك بالحواس لكونه زمانيًا "يتصف بالقبلية والبعدية.

وأمَّا الإدراك بالعقل لكونه دهريًا فليس يصحّ أن"[1] يتصف بهما، بل القبلية والبعدية بالنسبة إليه حالة واحدة بلا مغايرة.

ومن المعلوم أن المغايرة الاعتبارية في الأوّل لا يكون منشأً للمغايرة، فلو أبصرت شيئًا وفي زمان، كزيد مثلًا، ثم رأيته بعينه في يوم آخر، فهو هو

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

بلا تغير في ذاته وصفاته[١]، فالمدرك في زمان السابق هو بعينه في اللاحق، وفي المكان المخصوص هو بعينه في غيره، فهذه الحالة هي شهادة المدرَك، وله حالة غيبيةٌ أيضًا، وهي ثابتة له حين كونه مدركًا بالعقل، وهي الحالة التي لم تتصف بالقبلية والبعدية، لأنهما من صفات المتجدد، فما لم يتجدد لم يتصف بهما، وإلى الأوّل أشار بقوله: **(أن الوقت الذي)** إلخ.

والضمير المؤنث في قوله: و**(هي نفس ما رأيت)**، راجع إلى الأمور المذكورة، وهي عبارة عن المذكور في الوقت والمرئي في المكان، ذاتًا كانت أو صفة.

وقوله: **(لأن[٢] الجسم المرئي)**، تعليل[٣] لهذا القسم، أي إنما كانت هذه الأمور المدركة في السابق هي بعينها في اللاحق: **(لأن[٤] الجسم)** إلخ.

ثم بين أن هذه الحالة عبارة عن شهادة المدرك بقوله: **(وهو[٥] شهادتهما)**، فالتشبه إنما هو باعتبار الجسم المرئي والكلام المسموع، وإلى الثّاني أشار بقوله: **(وأما إدراكك لحالتيهما في ظرفيهما)** إلخ.

والمراد من الحالتين في الظرفين الإدراك في الزمان السابق واللاحق، وفي المكان بعد الإدراك في الآخر، فالظرفين في المقام هو الزمان والمكان.

ولا شك أن إدراك الشيء في الزمانين المتغايرين والمكانين المختلفين لا يمكن إلّا بما هو المحيط لهما.

ومن المعلوم أن محيط الزمان والمكان بعد السرمد هو الدهر، فهو

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في الفوائد: إلّا أنَّ

(٣) في (أ): لها تعليل.

(٤) في الفوائد: إلّا أن.

(٥) (أي الإدراك بهذا النحو حالة هي شهادة الجسم والكلام) منه.

"المحيط لما دونه من الزمان والمكان، وبما هو موجود فيهما، فاختلاف"[١] المحاط بالتقدم والتأخر لا يستلزم اختلاف المحيط كذلك.

نعم، إذا كان المحيط مثل المحاط في كونهما زمانيين.

لا يخفى عليك أن الكلام في هذا المقام مبني على ما هو المعروف عند العوام، من أن المكان عبارة عن ما يستقر فيه الشيء، وإلا فالمكان وكذا الزمان من مقومات الشيء وشرائطه، ومن البديهيات الأوّلية أن اختلاف الشرط مستلزم لاختلاف المشروط، إلّا أن يقال: إن الشرط إذا كان عامًا والمشروط خاصًا لا يلزم ذلك، إلّا أن هذا الاحتمال لعدم ملاءمة سياق الكلام لا يؤيد في المرام، فلذا حكمنا بأنه محمول على ما[٢] هو المعروف عند العوام. فتأمل.

[الإدراك الدهري ونظيره]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (ونظيره ـ في غير الوقت ـ لو كان عندك كتابةٌ في قرطاس) إلخ.

أقولُ: إنما قالَ: (**في غير الوقت**)، لأن النظر في كتابة القرطاس كذلك يكون نظيرًا للإدراك الدهري، وإلا فلا ضرورة أن الوقت إذا كان متعددًا لم يكن الإدراك مناسبًا للإدراك الدهري؛ لعدم تعدده[٣]، فكما أن الإدراك الدهري ليس فيه قبلية وبعدية، بل هما حالة واحدةٌ، كذلك المرئي والمكان، وإن كان في الوقتين واحد بلا تعدد إلّا في الوقت، ولأجل الفرق بينهما، أي بين الإدراك الدهري ونظيره، قال: (**إلا أن الوقت واحدٌ**)، يعني أن الإدراك بحسب الدهر لم يكن فيه تعدد بحسب الوقت أيضًا، بخلاف ما

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ليست في (ب).

هو نظيره، أي النظر في كتابة القرطاس، قال: **(المرئي والمكان)** وإن كان واحدًا ولكن الوقت متعدد.

[معنى الأظلّة على تفسير الظاهر وظاهر الظاهر]:

ثم اعلم[١] أن في قوله: **(وهو [وقت] الأظلة)** إلخ. سر غير خفي عند أهله، وهو أن يقال: إن الكلام هذا محمول على تفسير ظاهر الظاهر، وهو أن يؤخذ من الألفاظ معنى، وإن كان مخالفًا لقاعدة أهل اللغة والتفسير والعرف، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ الآية[٢]، ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[٣]، ففي تفسير الظاهر إن كلمة (ما) في الأوّلى وفي الثّانية زائدة، وفي تفسير ظاهر الظاهر أنها عبارة عن الماء المعهود، أي ماء الرحمة، كنت لينًا، ومما خطيئاتهم أغرقوا. انتهى.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾[٤]، ففي تفسير الظاهر أنها جمع جبل.

وأمَّا تفسير ظاهر الظاهر فهي جمع جبلة، وهي عبارة عن الطبيعة.

وأمَّا النحل ففي الظاهر عبارة عن المخصوص، وفي تفسير ظاهر الظاهر عن النفوس التي لها الاختيار، لاختيار الحسن.

وبالجملة: هذه الطريقة معروفة ومشحونة أيضًا في أخبار أئمتنا ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ وإذا عرفت هذا فاعلم أن معنى أجزاء الكلام كالأظلة، واليوم الجمعة، ووقت العصر، والأذان والصلاة بحسب تفسير الظاهر ظاهر.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

(٣) سورة نوح، الآية: ٢٥.

(٤) سورة النحل، الآية: ٦٨.

وأمَّا على تفسير ظاهر الظاهر: فالأظلة عبارة عن عالم الملكوت، عالم النفوس، ويوم الجمعة عن انضياف المجردات إلى المواد، أي الاجسام.

[معنى الأذان]:

وأمَّا[1] الأذان فهو عبارة عن التكليف، وهو سؤال الله تعالى للأشياء حين سألوه تعالى أن يسألهم.

[معنى الصلاة]:

وأمَّا الصلاة فهي الإجابة بقولهم: بلى.

وفي قولهِ: (**وقت العصر بعد الأذان والصلاة**)، إشعارٌ وتصريح بأن الأذان والصلاة مقدم على انضياف المجردات إلى المواد العنصرية، فالعنصر المذكور إنما[2] هو بعد التكليف المسطور.

ولا يخفى ـ على من كان بصره حديدًا ـ امتياز المصلي عن غيره؛ لأن كل واحد منهما خلق على صورة الإجابة.

فالمؤمن هو الذي خلق على صورة الإنسانية وهيكل التوحيد، وهذه الصورة من البطن التي سعد من سعد فيها.

والكافر هو الذي خلق على صورة الشيطانية، وهيكل الجحود[3] والطغيان، وهذه من البطن الذي شقي من شقي فيها.

وقوله ـ أيده الله تعالى في الدارين ـ: (فافهم).

أقولُ: إشارة إلى (**ما**) أو (**شاء إليه**) من أن هذه الألفاظ المذكورة محمولة على ما هو المستفاد من تفسير ظاهر الظاهر.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

تذنيب فيه تحقيق:

[نقض كلام الصوفية حول وجود الممكنات في الأزل]:

لا فرق بين الإيجاد والكلام والقول، إذا أُسندَ إلى الله تعالى، فكل ما "يجريه في واحد منها"[(١)] يجري في غيره أيضًا، كالاستفهام وغيره من الأحكام، بل كل واحد عين الآخر من غير فرق إلّا بالعبارة، فحينئذ اندفع ما يقال من أن قوله تعالى: «ألستُ بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم»[(٢)]، إذا كان عبارة عن مواد الأشياء وإيجاد الأشياء به فلا معنى للاستفهام، لأنه من صفات الكلام، وهذا ظاهر، ومن أن يقتضي أن تكون الأشياء موجودة، يعني[(٣)] في الأزل، "قبل التكليف"[(٤)]، فهي عبارة عن الصور العلمية، كما قال الصوفية: من أن حقائق الأشياء عبارة عن تعينات وجود الحق وتميزاته في مرتبة العلم.

ومنشأ تلك التعينات والتميزات، خصوصيات الشؤون الذاتية التي هي[(٥)] نسب واعتبارات في غيب الذات مندرجة فيه اندراج اللوازم في الملزومات، كاندراج النّصفية والثّلاثية مثلًا في الواحد العددي، قبل أن يصير جزء الاثنين أو الثّلاثة؛ لا اندراج الأجزاء في الكل ـ عقلية كانت أو خارجية ـ ولا اندراج المظروف في الظرف، فالوجود يتجلى بصفة من الصفات، فتعين وتميز عن الوجود المتجلي بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية، وتلك الصورة فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس، والتجلي الأوّل بواسطة الحب الذاتي المشار إليه

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) يراجع تفسير القمي: ١/٣٥٩، الحديث رقم (١٥).

(٣) ليست في (أ).

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

(٥) في (أ): من.

بقوله سبحانه: (فأحببت أن أعرف)، وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلّا هو، ظهورها وكمالها، ثم تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها بالفيض الأقدس، فهي من وجه عين الوجود ومن وجه غيره، كالاسم والصفة، لأن تقديم الشيء على نفسه وتحققه قبل كونه ووجوده؛ لامتناعه مما لم يقبل به عاقل، على أنه لو كان الأمر كما يقولون يلزمهم مفاسد كثيرة، منها: ما أشرنا إليه سابقًا.

ومنها القول باندراج ذوات الأشياء في الذات، وهذا يتوقف على جهة الارتباط، وأنه لا ربط بينهما.

ومنها: القول بالتجليين للذات الأقدس.

الأوّل: التجلي العلمي، الذي يعبّرونه الصوفية بالفيض الأقدس، وهو عبارة عن ظهوره الحق إذ لا بصور الأشياء.

الثّاني: التجلي الشهودي الوجودي، الذي يعبرونه بالفيض المقدس، وهو عبارة عن ظهور وجود الحق منصبغًا بأحكام الموجودات الأعيانية، وهذا التجلي الثّاني يترتب على الأوّل ومظهر له، فيظهر فيه ما كان مندرجًا في الأوّل، وهذا شرك غير خفي، لأن المنصبغ بأحكام الممكن لم يكن إلّا ممكنًا تعالى ربنا عن ذلك.

وأيضًا قولهم هذا مبني على المقدمات الفاسدة عندهم، منها القول: بوحدة الوجود على ما فهموه، كما هو الظاهر عند من له تدرب وتتبع.

ومنها القول: بأن بسيط الحقيقة كل الأشياء. إلى غير ذلك.

وبالجملة: الواجب ـ جل اسمه ـ واجب أزلًا وأبدًا، ليس منصبغًا بأحكام شيء من الممكنات، والممكن مخلوق مدبر لم يكن ثم كان، فما يتوهم من الخطاب بقوله: «ألستُ بربكم»، ليس بصواب، ألا ترى قولك لابنك: ألستُ بأبيك؟ مع أن البنوّة معتبر في الأبوة وبالعكس، فكما أنه ليس بينهما تقدم وتأخر مع صحة الكلام.

هذا كذلك في قوله تعالى من غير فرق، فمن زعم وتوهم بأن الأشياء حقائقها وذواتها كانت في الأزل، فهو عبارة عن الصور العلمية توجيها لصحة الخطاب، فقد ضل وأضل كثيرًا[1].

(١) ليست في (أ).

[شرح الفائدة الحادية عشرة]

[في بيان صدور الأفعال من الإنسان]

قالَ ـ أدام الله ظلّه ـ: ([الفائدة الحادية عشرة، في بيان صدور الأفعال من الإنسان، والإشارة إليه]. اعلم أن الإنسان مركبٌ من الوجود والماهية) إلخ.

[التركيب في الوجودات الإمكانية وحاجتها إلى المدد من المبدأ الأعلى]:

أقولُ: هذا النحو من التركيب وغيره ليس من خصائص الإنسان، إلّا أن المقصود لمَّا كان إثبات المنزلة بين المنزلتين، وهو ممَّا يناسبُ الإنسان ظاهرًا خصصه بالذكر، وإلا فهذا الحكم جار في جميع ذرات الوجودات الإمكانية، فكل واحد منها يحتاج في البقاء إلى المدد من المبدأ، وهو عبارة عن تعلق الفعل الذاتي والعرضي بوجود المفعول أو بماهيته حين قبولهما أعمالهما من الخير والشر، فمدد الوجود مثلًا إنما هو حين قبوله لمقتضاه، وكذا الماهية، إلّا أن مدد أحدهما ذاتي والآخر عرضي، فالمركب منهما متوقف على الأجزاء المتوقفة على المدد حين قبولها لمقتضاها المتوقف المسبوق بالمشيئة الذاتية أو العرضية.

لا يخفى عليك أنك لو فرضت تعلق الفعل الذاتي بوجود المشائين قبوله لمقتضاه وتعلق الفعل العرضي بماهيته كذلك، وكان كِلا التعلقين دفعة واحدة، يلزم انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، فإذًا ينعدم المركب، لأن كل واحد شرط وتمام لقابلية الآخر.

ومن المعلوم أن مقتضى الوجود هو الخير ومقتضى الماهية هو الشر، وهما ممَّا يمتنع اجتماعهما، إلّا أن يكون أحدهما تابعًا للآخر في مقتضاه في تحقيق الاجتماع.

فالاستمداد إمَّا من جانب الوجود، وإمَّا من جانب الماهية، فإذا كان الاستمداد من جانب الوجود ذاتيًا[١]، فالاستمداد من الطرف[٢] الآخر يكون بالعرض لا بالذات، وبالعكس إذا كان عكسًا، ضرورة أن كل واحد من المستمدين، كالاستمدادين بدون الآخر، مما لا يوجد، وهذا معنى قوله ـ أيده الله تعالى في الدارين ـ: **(إلى المدد من أحد الطرفين)** إلخ.

وبهذا التحقيق اندفع ما يقال من أنه يلزم حينئذ تحقق كل واحد من الوجود والماهية بدون الآخر، ضرورة أن المدد من أحد الطرفين لا يكون إلّا منشأ لوجوده فحسب، فحينئذ لا يكون مركبًا ما فرض لذلك، لأن تعلق الفعل بوجود المشاء لا يكون إلّا عند تعلقه بالماهية، إلّا أن تعلق الأوّل يكون عرضيًا بالنسبة إلى الثّاني، وإن كان ذاتيًا بالنسبة إلى الأوّل.

وبالجملة: كلما تحقق الوجود فهو مع الماهية المستهلكة، وكذا الماهية، فكل واحد مشروط بالآخر وإن كان تابعًا له في المقتضى، أي لم يكن له[٣] مدد على حسب مقتضاه، ومن هذا لا يستلزم الانفكاك المستلزم للانعدام.

وبعبارة أخرى: المدد الذاتي لأحد الطرفين يكون مددًا للطرف الآخر، إلّا أنه عرضي، فبمدد أحد الطرفين يكون المركب موجودًا متحقق.

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ليست في (ب).
(٣) ليست في (ب).

تحقيق فيه تدقيق [إطلاقات الفعل في الاصطلاح]:

الفعل في الاصطلاح قد يطلق ويراد منه الحركة الإيجادية، عالم المشيئة، عالم السرمد، عالم الوجود المطلق.

وقد يطلق ويراد منه وجود الموجود بالحركة المذكورة، فهو وجود الموجودات المقيدة، درة كانت أو ذرة، كعالم الجبروت والملكوت والملك.

[و]قد يطلق ويراد منه ما يقابل القوة.

[تقدم القابلية على ظهورها بالفعل]:

ثم اعلم أنهم قالوا: إن كل ما بالقوة مقدم على ما بالفعل.

وتحقيق المقام يقتضي تفصيلًا، وذكر نبذ من الأسرار.

اعلم أن كلما قرب بالمبدأ، كان أقدم وأقوى مما بعد، مثلًا: دُرّة الوجود أقوى وأقدم من درة الموجود، وهكذا إلى آخر الموجودات الدهرية، فما كان أقوى وأقدم هو جهة الفعلية، وظهور الشيء بعينه في حد نفسه.

وأمَّا الموجودات الزمانية فهي بعكس الموجودات الدهرية، فما بالقوة فيما مقدم على ما بالفعل.

ولعل مرادهم من قولهم من أن ما به الشيء بالقوة مقدم على ما به الشيء بالفعل، إنما هو جار في الموجودات الزمانية وإلا ففي الموجودات الدهرية لم يكن كذلك.

هذا ولا ريب في أن المناسب في هذا المقام هو الإطلاق الأوّل، ولمَّا كان تعلق الفعل بوجود المشاء أصالة وبماهيته بواسطة الوجود، سمي الأوّل ذاتيًا والثّاني عرضيًا، وإلا فللّه تعالى فعل واحد، هو المعبّر عنه بالمشيئة، وإليه أشار ـ مد ظلّه العالي ـ بقوله: **(فمدد الوجود بفعل الله الذاتي)**، ومن فعله للأعمال الصالحة، يعني مدد الوجود يتوقف على الأمرين، فعل الله

وفعل الوجود، أي قبوله لمقتضاه من الأعمال الصالحة، أي الإجابة الصحيحة.

فالجملة: المذكورة بين الأمرين، وهي قوله: (**فهو أبدًا قائمٌ بأمره قيام صدور**)، جملة معترضة.

وقد عرفت فيما سبق أن قيام الشيء على أقسام ثلاثة: قيام الصدور، وقيام التحقق، وقيام العروض.

كاللفظ فإنه من حيث كونه أثرًا للمتكلم قائم به قيام صدور، ومن حيث تحققه في الهواء قام به قيام تحقق، ومن حيث وقوعه على الجدار قام به قيام عروض.

وأمَّا قيام الوجود بفعل الله تعالى "فهو من قبيل الأوّل، وبفعل الوجود من قبيل الثّاني"[(١)].

[المدد والفعل في الوجود والماهية]:

قالَ ـ أدام الله بقاءه ـ: (فالحافظ أمر الله، والمدد من الأعمال [الصالحة] من فعل الله ومن فعل العبد).

أقولُ: تفريع لما قبله، وتمهيد لما سيذكره بقوله: (**فما بفعل الله مقبولٌ**)إلخ، فالأمر هو الفعل، والمدد هو تعلقه بوجود المفعول حين القبول، فالوجود في الوجود متوقف على قبول المدد المتوقف على الأمر، فالعبد لو لم يفعل الخير الذي هو من مقتضى الوجود لم يتعلق الفعل الذاتي بالوجود، فالمدد إنما هو من فعل الله، ومن فعل العبد بهذا المعنى، بأمر الله تعالى حافظ لوجود العبد وفعله، وهذا معنى قوله تعالى: «أنا أولى بحسناتك منك»[(٢)].

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) التوحيد: ٣٣٨، باب ٥٥ المشيئة والإرادة، حديث رقم (٦).

ولا يخفى عليك أن كل شيء مركب من مقبول، هو بفعل الله، ومن قابل، هو من فعل العبد.

ومن المعلوم أن كل قابل فاعل لفعل الفاعل.

تنظير:

الكسر هو بمنزلة الوجود، والانكسار هو قبول الكسر، وهو بمنزلة الماهية، فهو لكونه كذلك فاعل قابلًا فعل الفاعل، الكاسر وهو الكسر.

وبالجملة: المدد الذي هو بفعل الله مفعول، والمدد من فعل العبد قابل، فبانضمامهما معًا يتحقق المركب.

ولمَّا كان المدد في كل آن متجدد أو كذلك القبول كان للوجود بقاء ببقاء الله تعالى.

وأمَّا مدد الماهية فهو أيضًا كمدد الوجود في كونه من فعل الله، ومن فعله، إلّا أن فعل الله تعالى هاهنا عرضي، فالماهية كالوجود في كونها متوقفة على قبول المدد، والمتوقف على فعل الله العرضي، فالعبد لو لم يفعل الشر الذي هو من مقتضى الماهية لم يتعلق فعل الله العرضي عليها، فالمدد إنما هو فعل الله العرضي ومن فعل العبد، فكما أن أمر الله تعالى حافظ للوجود وفعله كذلك بالنسبة إلى الماهية وفعلها، إلّا أن الحافظ بينهما عرضي.

وكما أن ما (**بفعل الله ـ في الأوّل ـ مقبول وما بفعل العبد قبول**)، كذلك في الثّانية، إلّا أن الفعل هاهنا لمَّا كان عرضيًا، وهو شجرة مجتثة ليس بها أصل ثابت كالأوّل، قالَ في الثّانية: (**فما بفعل الله مقررٌ ومقوم، وما من فعل العبد متكون ومتقوم**).

ومعنى كون بالفعل: الله مقومًا ومقررًا أنه لم يحجب بين الماهية ومقتضاها، بل يمدها ويعينها على حسب مقتضاها.

والمدد من الماهية من الأعمال الخبيثة، فهو متقوم ومتكون، بمعنى إنه يقبل التّقوم[١] والتّكون، فخلق على صورة القبول والإجابة، فحين فعل الشر يتعلق الفعل العرضي بالمفعول، فهو حافظ لماهية العبد وفعلها من غير أن يمنعها على حسب مقتضاها، وإلى هذا أشار بقوله تعالى: «**وأنت أولى بسيئاتك مني**»، وإذا عرفت هذه التفاصيل ظهر لك سر اختلاف التعبير في العبارة، حيث أتى بكلمة (**من**) في جانب كِلا المددين، أوّلًا بقولهِ: (**والمدد من الأعمال [الصالحة] من فعل الله ومن فعل العبد بعد**) الإتيان بكلمة (**با**) في الأوّل منهما بقولهِ: (**فمدد الوجود بفعل الله الذاتي**)، إشعار بأن مدد الوجود ليس بحيث أخذ من فعل الله شيء حتى يكون مددًا للوجود، بخلاف مدد الوجود من الأعمال.

فإن الإجابة لو لم تكن لما كان للوجود تحققًا وثباتًا، فبالإجابة كان موجودًا، بل الإجابة من مقومات الوجود، "بخلاف الفعل فإنه ليس من"[٢] مقومات الوجود.

وبكلمة (**با**) في جانب مدد الفعل ثانيًا، بقوله: (**والمدد بالأعمال الخبيثة بفعل الله ومن فعل العبد**) بعد الإتيان بكلمة (با) في الأوّل أيضًا بقولهِ: (**ومدد الماهية بفعل الله العرضي**)، ومن فعلها[٣] في الأعمال الخبيثة. تأمل، ثم تأمل؛ لأن في الكلام غاية الإبهام.

[تركيب الإنسان من ضدين]:

قالَ ـ أدام الله بقاءه ـ: (ثم لمَّا كان الإنسان في نفسه مركبًا من ضدَّين متعاديين في الذات) إلخ.

---

(١) في (ب): التقدم.

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) ليست في (ب).

أقولُ: هذا الكلام منه تمهيد لبيان المرام، ومقدمة لما هو الحق من إثبات الأمرين، لا على ما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود من أن فاعل الخير وموجده هو الله، وفاعل الشر وموجده هو العبد ـ تعالى ربنا عما يقوله المشركون علوًا كبيرًا ـ.

ولمَّا كان الاختيار في الإنسان أقوى ظهورًا وأجلى انكشافًا بالنسبة إلى غيره من الموجودات الإمكانية خصّصه بالذكر، وإلا فالحكم المذكور جار في غير المسطور أيضًا.

[المراد من الضدين]:

ليس المراد من الضدين على ما هو المعروف، من أنهما أمران وجوديان لا يجتمعان في موضع أو في محل واحد، بل المراد منهما الأمرين[1] المتخالفين، كما يشعر به القيد الأخير، وهو قوله: **(متغايرين)**، فهذا وصف توضيحي فيهما الوجود والماهية، أي النور والظلمة.

ولا شك في أن لهما مساوقة تامة، فهما مجتمعان في الإنسان، بل في جميع الأعيان.

استشهاد فيه تأييد:

النور المشعشع عن المنير في كل مرتبة من مراتبه ظلمة، إلّا أنها تتفاوت على حسب تفاوت القرب والبعد، فكلما قرب من المنير كانت الظلمة أضعف وكلما بعد منه كانت أقوى.

ومن المعلوم إن لكل واحد من النور والظلمة علة تدور عليه[2]، فعله النور ومركزه المنير، فكل واحد يدور على الآخر، إلّا أن أحد الاستدارتين افتقارية والأخرى استغنائية.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

وأمَّا علة الظلمة ومركزها فهي عبارة عن المرتبة التي هي أبعد مراتب النور، فهذه المرتبة "التي هي أبعد مراتب النور، فهذه المرتبة"[١] مركز لجميع مراتب الظلمة، حتى إن كلما قرب من المركز كان أقوى ظلمة وأشد كثرة، وكلما بعد كان أضعف، وهكذا إلى آخر مراتب النور الذي هو بقرب المنير، فيكون بين جميع مراتب النور والظلمة مساوقة تامة، إلّا أن كل واحد منهما يكون بشكل المخروط، كما سنبين تصويره وتحديده.

ولا يخفى عليك أنهما مع[٢] تمازجهما واختلاطهما بينهما تمايز معنوي؛ لاستدارة كل واحد منهما على مركزه، ونظير تينك الكرتين المخروطين، إنك إذا وضعت السراج في الشمس فمع عدم تمايز أشعتهما حسًا لا بد من التمايز المعنوي، لأن نور الشمس لا يستمد من السراج، وكذا نور السراج لا يستمد من الشمس، فكل واحد يستمد من مركزه، ويدور عليه دورة افتقارية، كما إن كلًا من المنير يدور على أثره دورة استغنائية. هذا.

ثم لمَّا كان التعاند والتخالف على أقسام متعددة أشار إليها بقوله: **(في الذات والصفة والانبعاث)**.

أمَّا كون الإنسان مركبًا من الأمرين المتعاندين في الذات فلكونه مشتملًا على النور والظلمة أو على الوجود والماهية أو على البياض والسواد، والمآل واحد.

وأمَّا كونه مركبًا من المتعاندين في الصفة[٣] فلكونه مشتملًا على صفتي الوجود والماهية، أي الطاعة والمعصية.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).

وأمَّا كونه مركبًا من المتعاندين في الانبعاث فلكونه مشتملًا على الميلين، أي لكونه كذلك يميل تارة إلى الخير وتارة إلى الشر.

ومن المعلوم إن المائل إلى الخير هو الوجود، والمائل إلى الشر هو الماهية.

[حاجة المركب إلى المدد الذاتي أو العرضي لبقائه]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (محدثين محتاجين في تقومهما إلى المدد منهما أو من أحدهما.

فإن كان منهما؛ جرى على ذلك الإنسان الوزن يوم القيامةِ والحساب، وإن كان من أحدهما؛ ضعف الآخر، ولم يبق عنهُ إلَّا قدر ما يحفظ الآخر، ويكون حكمه حكم القوي).

أقولُ: بعد بيان مدد الوجود وكذا الماهية على سبيل التفصيل أراد ـ زيد عمره ـ أن يبين مفصلًا ما أشار إليه مجملًا بقوله: (**والمخلوق أبدًا محتاج في بقائه إلى المدد من أحد الطرفين**)، فلما ثبت التركيب في الإنسان وغيره من الأعيان.

ومن المعلوم إن المركب محتاج إلى أجزائه التي هي تحتاج إلى المدد في أعمالها، وفعل الله الذاتي أو العرضي، فالمركب أيضًا يحتاج إلى ما تحتاج إليه الأجزاء، بل ما يحتاج إليه المركب هو عين ما يحتاج إليه الأجزاء، لأن المركب مساوق لأجزائه، فليس بينهما تقدم وتأخر إلّا بالاعتبار.

وإذا عرفت هذا فاعلم إن أحد المددين من أي الطرفين قد يكون كافيًا لبقاء المركب، بمعنى إن ذلك المدد الذاتي أو العرضي يكون عرضيًا للطرف الآخر، مثلًا: مدد الوجود الذاتي يكون مددًا عرضيًا للماهية.

وأمَّا مدد الماهية الذاتي، وإن كان عرضيًا بالنسبة إلى مدد الوجود، فهو

عرض للوجود، فأيّهما كان كالمركب متحققًا، ولا شبهة في أن له حينئذ تقرر وثبات من غير تردد، سواء كان المدد من جانب الوجود أو من جانب الماهية، إلّا أنه إذا كان من جانب الأعلى فلا يصدر منه إلّا الخير.

وأمَّا إذا كان من جانب الأسفل فبخلاف ذلك، وعلى[١] هذا الاحتمال أشار بقوله ثانيًا: **(أو من أحدهما)**.

وأمَّا إذا كان تارة يميل إلى الخير وتارة إلى الشر فهو يستمد من كِلا الطرفين في الوقتين، بمعنى إنه إذا استمد من الوجود يكون المدد الذاتي مددًا[٢] عرضيًا بالنسبة إلى طرف آخر، وإذا استمد من جانب الماهية يكون المدد الذاتي الذي هو عرضيًا بالنسبة إلى طرف آخر، فذلك المركب بذلك الاعتبار، تارة يفعل الخير وتارة يصدر منه الشر[٣]، فهو أبدًا متردد غير متقرر، وإلى هذا أشار بقوله أوّلًا: **(إلى المدد منهما)**.

وبهذا البيان اندفع ما يقال: من أن أجزاء الكلام فيها تدافع، لأن ما سبق فيه صراحة على أن الاستمداد إنما هو من أحد[٤] الطرفين.

وأمَّا هاهنا ففيها خلاف ذلك، ضرورة أن القسم الأوّل من القسمين هو المستمد من الطرفين، فليتأمل قوله: **(فإن كان منهما)**، أي إن كان المدد من طرف فالأعلى والأسفل بطريق المذكور جرى.. إلخ.

ف**(الوزن)** بالرفع، فاعل لـ**(جرى)**.

و**(يوم القيامة)** بالنصب، ظرف له.

(والحساب) بالجر، عطف على المضاف إليه.

---

(١) في (ب): وإلى.
(٢) ليست في (ب).
(٣) في (ب): يفعل الخير وتارة يصدر ومنه الشر.
(٤) ليست في (أ).

وهذا (**حكم**) إنما هو المركب المتردد الغير المتصور.

وأمَّا إذا كان ثابتًا فهو على قسمين، لأن المدد حينئذ إمَّا أن يكون من جانب الوجود أو من جانب الماهية.

فعلى الأوّل تكون الماهية ضعيفة مستهلكة ـ ليس المراد من الاستهلاك الانعدام، فهي مع كونها كذلك باقية ـ لأنها من تمام قابلية الوجود.

وأمَّا إذا كان من جانب الماهية فالوجود في الضعف والاستهلاك كالماهية من غير فرق.

ثم لا يخفى عليك أن الوجود لمَّا كان من تمام قابلية الماهية لا بد أن يكون له مدد من الأعمال كما[1] في صورة الاستقلال، إلّا أن المدد حينئذ يكون[2] مستهلك أيضًا، وكذلك الماهية المستهلكة لا بد لها مما لا بد للوجود المستهلك.

ففي صورة استهلاك الماهية يكون العبد دائمًا يفعل الخير ويحب نفسه، فليس لله تعالى عليه حساب، فيدخله الله تعالى في الجنة من غير حساب.

وأمَّا في صورة استهلاك الوجود، فالعبد حينئذ مستقر في أفعال القبيحة التي هي من مقتضيات الماهية، فيدخله الله تعالى في النار من غير استخبار ولا استحضار، فهم أيضًا ليسوا من أهل الحساب، قالَ الله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ﴾[3].

أمَّا العبد المتردد، باعتبار غلبة الوجود تارة والماهية أخرى، فهو بذلك قد يفعل الخير وقد يفعل الشر، فهو المختص بإجراء الحساب، لاستحقاقه

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

(٣) سورة الرحمن، الآية: ٤١.

الثواب والعقاب، فالمختص بالقسطاس المستقيم هو ذلك العبد لا غير، ولأجل ذلك خصص هذا القسم بإجراء الحساب عليهم.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فإن كان القوي الوجود).

أقولُ: تفريع فيه تفصيل لما في الجملة الشرطية المتقدمة.

وبالجملة: (**القوي**) بالرفع اسم لكان.

و(**الوجود**) بالنصب خبر له.

و(**اطمأنت**) إلخ. جزاء للشرط المذكور، والجمل المتأخرة بعدها عطف على الجملة الجزائية.

[مقامات النفس السبعة باعتبار غلبة أحد الضدين من الوجود والماهية]:

وقد عرفت فيما سبق من أن النفس بأقسامها يجري في كل واحد منها المقامات السبعة: الأمارة بالسوء، ثم الملهمة، ثم اللوامة ـ تلوم على الخير، لأجل ذاتها وعلى الشر، لمعاداتها بأعمال الخير ـ ثم المطمئنة، ثم الراضية، ثم العرضية، ثم الكاملة.

فكلما كانت الماهية تابعة للوجود ومناسبة له في الاقتضاء، فوزيرها وآلتها التي هي عبارة عن الأمارة بالسوء، لا بد أن تكون تابعة لما هو تابع للوجود وهو العقل.

ومن المعلوم أن ليست[1] المناسبة بين العقل والأمارة بالسوء، وكذا بينه وبين الملهمة واللوامة، فتعين المطمئنة كذلك، فكذلك قالَ: (**اطمأنت النفس وكانت أخت العقل**)؛ لأنها في الاقتضاء تابعة له، فتفعل فعله، كما

---

(١) في (أ): يعقل.

أن الماهية أيضًا كذلك، وإلى ذلك صرح بقوله: **(فلا فرق في الفعل بينهما، وإن كان ما بها بالعرض)** إلخ.

كلمة **(إن)** وصلي لا شرطي، والمقصود أن الماهية في حالة التبعية لها مدد من أعمالها بفعل الله العرضي، فكما أن الماهية تكون تابعة للوجود، كذلك ما بها بالنسبة إلى ما بالوجود من الأعمال الحسنة، بفعل الله الذاتي.

وبالجملة: الماهية بجميع شؤوناتها واعتباراتها من الأعمال وغيرها من الواسطة تكون بمنزلة الحديدة المحماة بالنار، فكما أنها تفعل فعل النار في جميع الأطوار كذلك الماهية بالنسبة إلى الوجود، بل الفاعل حينئذ هو الوجود والماهية تابعة له في مقتضاه، ولأجل عدم الفرق بين الوجود والماهية حينئذ استشهد بقول الشاعر[1]، فلك أن تقول: إن الزجاج بعد كونه رقيقًا، إنما هو بمنزلة الماهية الرقيقة، والخمر الرقيق بمنزلة الوجود اللطيف.

فكما أنهما بعد كونهما كذلك مع كونهما متمايزين في الواقع غير متمايزين حسًا وظاهرًا، كذلك الماهية المغلوبة، المستهلكة، المقهورة للوجود، بالنسبة إليه هذا.

وأمَّا إذا كانت الماهية غالبة فوزيرها وآلتها أيضًا تكون غالبة، لما هو آلة للوجود، فعلى هذا يصير العقل مغلوب للنفس الأمارة بالسوء، كالوجود بالنسبة إلى الماهية، فحينئذ لا يصدر من العبد إلّا الشر، وإلى هذا أشار: **(وإن كان القوي الماهيّة، كان الأمرُ على العكس)**.

---

(١) الأبيات للسهروردي، وهي:

رقّ الزجاج ورقت الخمرُ فتشاكلا وتشابه الأمرُ
فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ وكأنَّما قدحٌ ولا خمرُ

[استمداد الوجود والماهية مما يناسب مقتضاهم]:

قالَ ـ طوّل الله تعالى بقاءه ـ: (وكل واحد منهما إنما يستمد ويقوى بمدد من جنسه) إلخ.

أقولُ: فيه بيان لما هو العيان من أن كل واحد من الوجود والماهية لا[١] يستمد مما يستمده الآخر، وقد عرفت مرارًا أن مدد الشيء يجب أن يكون مناسبًا له، فمدد الوجود لا يكون إلّا خيرًا، فهو عبارة عن فعله بفعل الله الذاتي، كيف لا، وأن مدد الوجود لو لم يكن كذلك لما كان الوجود وجودًا، وكذلك مدد الماهية لا يكون إلّا شرًا، وهو عبارة عن فعلها بفعل الله العرضي، فهي دائمًا تستمد من الشرور، إلّا أن لكل واحد منهما حين استمداده مما هو من جنسه ميل إليه، وإن لم يكن ذلك على حسب مقتضاه [و] طبيعته.

مثلًا: الوجود لكونه خيرًا، إذا استمد مما هو من جنسه يكون للماهية حينئذ ميل إليه، إلّا أنه عرضي لا ذاتي، وكذلك الماهية إذا استمدت مما هو من جنسها يكون للوجود ميل إليه[٢] كذلك، ضرورة أنه لو لم يكن كذلك لم يكونا موجودين، فوجود كل واحد شرط للآخر، فحين استمداد كل واحد مما يناسبه لا بد من استمداد الآخر منه وإن كان عرضيًا، فالوجود هو النور، والماهية هي الظلمة.

ومن المعلوم أن النور من حيث هو نور لو استمد من الظلمة لما كان إياه، وكذلك الظلمة من حيث هي كذلك لو استمدت من النور لما كانت إياها، "فقوله: **(من حيث هو كذلك)**"[٣]، تعليل أو تقييد "لكليهما، وعلى تقدير التقييد"[٤] يكون القيد خارجًا والتقييد داخلًا، وهذا ظاهر.

---

(١) في (ب): مما.

(٢) ليست في (أ).

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

(٤) ما بين " " ليست في (ب).

ثم اعلم أن الشيء إذا كان مركبًا من الأجزاء الغير متباينة "في الاجتماع"[(١)] يجوز استمداده من جميع الأطراف، لعدم استلزامه الانفكاك المستلزم للانعدام، كالسّكنجبين، فإن بقاء صورته التركيبية يتوقف على استمداده من الخلّ والعسل، فلو لم يكن له الاستمداد من الطرفين لما[(٢)] كان باقيًا على ما هو عليه.

وأمَّا إذا كان مركبًا من الأجزاء المتباينة كذلك، كالمركب من النور والظلمة، فلا يصح الاستمداد إلا[(٣)] من الطرفين[(٤)]، إلّا أن يكون أصل الاستمدادين تابعًا للآخر، فحينئذ يجوز الاستمداد منهما معًا، وهذا معنى قوله: **(إلا على التعاقب)**، أي إلّا على سبيل التبعية والعرضية، بمعنى أن المركب من المتنافيين كالوجود والماهية، تارة يستمد من الوجود ذاتية ومن الماهية عرضية، أو يستمد من الماهية على حسب مقتضى ذاتها ومن الوجود على خلاف ذلك، فالاستثناء يكون منقطعًا، لأن المستثنى منه هو الاستمداد من الطرفين ذاتية، والمستثنى هو الاستمداد لو على سبيل التعاقب، بأن يكون أحد الاستمداد "على سبيل التعاقب بأن يكون حدّ الاستمدادين"[(٥)] ذاتية والآخر عرضية، فهو غير داخل فيه، وهذا الاستمداد فيه.

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (ويفنيان هما أيضًا، لتوقف وجود كل منهما على انضمام الآخر إليه. ولكن) إلخ.

أقولُ: يعني انفراد الأجزاء، كما يكون مستلزما لانعدام المركب، كذلك

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).
(٢) ليست في (ب).
(٣) ليست في (أ).
(٤) في (أ): الطرفين الذاتية.
(٥) ما بين " " ليست في (أ).

يكون مستلزمًا لانعدام الأجزاء، ضرورة توقف وجود كل واحد منهما على الآخر[١]، فكل شرط وتمام لقابلية الآخر، بل مساوق له غير مفارق عنه.

وبعبارة أخرى: انضمام كل واحد إلى الآخر يكون صورة للآخر، والتلازم بين الهيولي والصورة مما هو المبرهن في موضعه، إلّا أنهم ذهبوا إلى خلاف ما هو الحق، و[التـ]عرض [إلى] التفصيل ينجر إلى التطويل، وهو بلا طائل، فالوجود حين انتفاء الماهية لم يكن شيئًا، ومعها يكون مركبًا من نفسه ومن ارتباطها إليه، وكذلك الماهية من غير فرق، كما مرت الإشارة غير مرة، فلا يلزم الدور بجميع أقسامه، ولا التسلسل كذلك.

ولمَّا كان للمتوهم أن يتوهم من قوله سابقًا: (**وميل الآخر معه إنما هو لبقائهما**)، عدم تنافي الميلين أزال ذلك التوهم بقوله: (**ولكن يتعارضان في الميل**) إلخ.

ملخص الكلام:

إن ميل الوجود إنما هو إلى ما يناسبه من الخير، وميل الماهية إنما هو إلى ما يناسبها من الشر، وكل واحد مناف للآخر غير مؤيد له، ومع ذلك لا بد أن يوجد كل واحد من الميلين[٢] في الآخر على سبيل التبعية، فالوجود إذا مال إلى الخير "وفعل مقتضاه"[٣] ـ ومن المعلوم أن الماهية مساوق له غير مفارق عنه ـ فله بذلك الاعتبار ميل إلى الشر أيضًا، إلّا أن ذلك لا يكون إلّا عرضيًا.

وأمَّا الماهية إذا مالت إلى الشر وفعلت مقتضاها فالوجود لا يكون مفارقًا عنها، فلها بذلك الاعتبار ميل إلى الخير ولكنه عرض، لكونه مغلوبًا

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

لميل الماهية، كما أنه نفسه بالنسبة إليها كذلك، فالمركب مالم يفعل على مقتضى أحد الميلين لم يكن أحدهما غالبًا والآخر مغلوبًا، وإذا فعل مقتضاه ضعف الآخر، فيصير مغلوبًا، مقهورًا، مجبورًا.

مثلًا: إذا فعل الوجود مقتضاه صارت الماهية لانفعالها وانجذابها مع الفاعل الذي هو الوجود إلى خلاف ما تتقوى به الماهية.

وأمَّا إذا كان الفاعل هو الماهية صار الوجود لانجذابها مع الفاعل الذي هو الماهية إلى خلاف ما يتقوى به الوجود، فيصير الوجود مغلوبًا ضعيفًا، كالماهية في الصورة الأوّلى، ضرورة أن قوة كل واحد يتوقف إلى ميله بما يتقوى به.

وفي الصورتين المذكورتين لا يكون الانجذاب والميل إلّا إلى خلاف ذلك، فلذلك كان كل واحد ضعيفًا بالنسبة إلى فعل الآخر، وهذا معنى قوله: (**ولهذا يضعف أحدهما بفعل الآخر**) إلخ، أي ولأجل أن كل واحد فعل للآخر يضعف.. إلخ.

فالتعليل الأوّل، وهو قوله: (**لهذا**) إلخ، تعليل للضدية.

والثّاني، أي (**لانجذابه**) تعليل لكون كل واحد ضعيفًا بفعل الآخر.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ومن ثم يتعارضان، ويطلب كل واحد من الآخر) إلخ.

ملخص الكلام:

إن كل واحد من الوجود والماهية في الفعل يتوقف[1] على تحقق الآخر، ففعل الوجود مقتضاه لا يمكن بدون الماهية، وكذلك الماهية، ضرورة أن

---

(١) في (ب): يتحقق.

كل واحد شرط لتحقق الآخر، فانتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط، فهو مستلزم لانتفاء فعل المشروط بطريق أوّلى.

والضمير المرفوع في قوله: (**أن يكون**) راجع إلى كل واحد.

والمجرور في (**معه**) و(**في محبته**) راجع إلى الآخر.

وفي (**فعله**) إلى كل واحد، وفي تحققه إلى الآخر أيضًا.

وأمَّا الموصول فهو عبارة عن مقتضى كل واحد من الوجود والماهية.

والضمير المرفوع في (**يريد**) راجع إلى ما هو مرجع فعله أو في (**أن يكون**)، وعائد الموصول محذوف.

[سكون المركب بحصول الفعل]:

ثم اعلم أن الوجود والماهية وميلانهما ليس بحيث كلما تحققا تحقق فعلاهما على حسب مقتضيهما، بل قد يتحقق الوجود مع ميله إلى مقتضاه بلا فعل، وكذلك الماهية تحققها مع ميلها إلى ما يناسبها، لا يكون سببًا لتحقق فعلها، فلا يحصل السكون للمركب، ضرورة أن الاستقرار والاستمرار لا يحصل إلّا بعد فعل المركب، بمقتضى أحد الطرفين، طرف الوجود وطرف الماهية، أو بمقتضى ميلي أحد الطرفين.

[المراد من الفعل الذي يحصل به السكون للمركب]:

لا يخفى عليك أن المراد من الفعل الذي به يحصل السكون للمركب هو الأثر بعد تماميّة المركب، وإلا فلكل واحد من الوجود والماهية عمل وفعل قبل المركب، "بل حين المركب"[(١)] كما سبقت إليه الإشارة غير مرة.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

وللتوضيح:

نقرر المدعى ونقول: الوجود من حيث كونه جزء للمركب مسبوق بالمدد من فعل الله ومن فعله للأعمال، وهذا الفعل في الحقيقة عبارة عن الإجابة حين السؤال، وكذلك الماهية، وليس في هذا المقام معتبرًا، بل المعتبر هو الفعل بعد التركيب، فهو المنشأ للسكون.

وأمَّا الميل فهو ليس بحيث كلما تحقق الاستقرار والسكون للمركب، فللفرق بين الميل والفعل، قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (**وأمَّا مجرد الميل، وهو الالتفاتُ لشهوة المشاكل**) إلخ.

أقولُ: المشاكل هو ما يناسب الميل، فإذا لم يكن الميل مثل الفعل في إفادة الاستقرار والسكون، وكذا للترجيح لا يحصل إلّا بما يفيد ذلك، فلا يكون الميل كذلك، فالفعل كما يحصل به السكون كذلك يحصل به ترجيح أحد الميلين، فهو المرجح والمسكن للشهوة.

ثم اعلم أن انبعاث الميلين[1]، ميل الوجود إلى مقتضاه، وميل الماهية كذلك، دفعة واحدة، لا يمكن إلّا على سبيل التعاقب، فيصح[2] الاجتماع ولا يصح أن يكونا مختلفين، بمعنى أن يميل كل واحد إلى مقتضاه وإلا لزم افتراق كل واحد عن الآخر، ضرورة أن ميل كل إلى ما يخالفه الآخر، فيلزم الانفكاك الموجب للانعدام. وهذا هو المشار إليه، (**ولا مختلفين، لاستلزام ذلك**) إلخ، فالاختلاف معلل بالاستلزام المعلل بالاستحالة.

وأمَّا قوله: (**لاستلزام ذلك**)، عدمهما، تعليل لقوله: (**لا يوجد إلّا بالانضمام**).

وقوله: (**فوجب**) تفريع فيه توضيح لما سبق.

---

(١) (أن يكون أحدهما ذاتيًا والآخر عرضيًا) منه.

(٢) في (ب): فحينئذ يصح.

وأمَّا تفريع الثّاني، وهو (**وإذا مال**) إلخ، فهو بيان للتعاقب المذكور، ليست كلمة (**با**) في (**بالماهيةِ**) للسببية، بل صلة وكذا في[١] بـ(**الوجود**).

وبالجملة: الغالب منهما يصدر منه الفعلان، فعله وفعل المغلوب أيضًا، إلّا أن أحدهما ذاتي والآخر عرضي، فلو كان الفاعل هو الوجود، فهو مع كونه فاعلًا لمطلوبه يفعل مطلوب الماهية أيضًا؛ لكونها تابعة له غير مفارقة عنه، فهو الغالب المتبوع، فصار قويًا، إلّا أن قوته على مقدار ضعف التابع المغلوب، بمعنى أن كلما كان الغالب أقوى ظهورًا، وأشد تأثيرًا، وأجلى انكشافًا، صار المغلوب على العكس، وبالعكس إذا كان الفاعل الماهية، فهي مع كونها فاعلة لمطلوبها تفعل مطلوب المعاند أيضًا، إلّا أن فعل المعاند عرضي كالصورة الأوّلى، وهذه هي المشار إليها مجملًا بقوله: (**فمن رجح ميله، بحيث لا يميل مع الآخر**) إلخ.

قالَ ـ مد ظلّه العالي ـ: (ولا يزال كذلك حتى ينمحق ميل الضعيف في ميل القوي) إلخ.

ملخص الكلام:

المركب أبدًا ليس له إلّا الاستمداد من أحد الطرفين وإلا يلزم أن يكون متحركًا تارة من جانب الوجود، إذا كان مستمدًا منه، وتارة من جانب الماهية؛ لكونه مستمدًا منها أيضًا، فالاستقرار والسكون يتوقف على الفعل بعد ميله إلى أحد[٢] الطرفين.

لست أقول: إنه حين ميله إلى مقتضى أحد الطرفين لم يكن له ميل إلى مقتضى طرف آخر، كيف وأنه يلزم حينئذ[٣] فناءه فضلًا عن أن يكون له

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ليست في (ب).

السكون، بل أقول: إن ميل المركب إلى المتبوع وجودًا كان أو ماهية أقوى من ميله إلى التابع، فميل الماهية حين ميل الوجود موجود، إلّا أنه مقهور مستهلك بالنسبة إليه، لأنه زائل بالمرة، فإن بالكلية كيف وأن كل واحد شرط لتحقق الآخر، لا يوجد بدونه، وإليه أشار بقول: (**لأن وجود الضعيف شرطٌ**) إلخ.

[مثال بنور السراج]:

ثم اعلم أن نور السراج كلما بعد منه كان أضعف نورًا، وكلما قرب كان أقوى، فكل جزء من النور فيه ظلمة[1]، حتى في الجزء الذي ليس أقرب منه إلى المنير، فكل واحد منهما بشكل المخروط.

أمَّا النور فقاعدته عند المنير، ورأسه الذي منتهى إليه النور هو آخر مرتبة من مراتب النور.

وأمَّا الظلمة فقاعدته هو رأس النور ورأسه قاعدته، فكل واحد في كل واحد شرط لا يوجد بدونه، فهو من مقوماته.

ثم إن التعليل، وهو قوله: (**لأن الضعيف**) إلخ، لا يختص بالضعيف، بل القوي، كذلك يجري فيه ذلك إلّا أنه لما كان المقصود بيان حال الضعيف خصصه بالذكر، فلا تتوهم خلاف ما هو المقصود من الاختصاص، فالقوي كالنور مثلًا على هيئة المخروط أيضًا.

[الطرف الأعلى والأسفل من مقتضى الوجود والماهية]:

قالَ ـ أدام الله بقاءه ـ: (وشرح حال ذلك الشأن[2]: أن الوجود له وجه إلى ميله ومطالبه الطيبة) إلخ.

---

(١) في (ب): كلمة.

(٢) ليست في الفوائد.

أقولُ: بعد إثبات التركيب في الإنسان، بل في جميع الأعيان، لا على ما هو العيان عند أهل البيان، أراد أن يذكر ما هو الحق في المقام، توضيحًا وتأييدًا لما هو المرام عند أهل الإسلام.

اعلم أوّلًا: إن المركب من الشيئين له ميل إلى مقتضى الجزئين، ولكل لا بد من وجه خاص به، مثلًا: قد يكون ميله إلى مقتضى أعلى الطرفين، وهذا يتوقف على الواسطة المعبرة عنها بالوزير، فحينئذ يعبر عن طرف الأعلى بالسلطان، وقد يكون له ميل إلى مقتضى أسفلهما، وهذا كالأوّل يتوقف على ما يتوقف عليه، فيعبر عنه "بما يعبر عنه في"[(١)] الأوّل، إلّا أن المتوقف عليه في الأوّل هو العقل، وفي الثّاني هو النفس الأمارة بالسوء، هذا إذا كان الميل والمطالب عبارة عن الأعمال الشرعي الواقعي، وإلا فكل واحد في المقام الآخر يفعل بلا وزير وآلة، ضرورة أن الوجود هو الفؤاد، وهو أعلى مرتبة الذات، إذ هو آية الله تعالى، فهو بهذا الاعتبار يفعل بنفسه، بل نفسه مستهلكة فانية، ليس له جهة إنيه واعتبار شؤون، إذ المركب لم يدرك إلّا مركبًا مثله، فهو[(٢)] بسيط ليس فيه شائبة تركيبه، وإن كان مركبًا مخلوقًا بنظر آخر وإلى هذا أشار عليه السلام بقوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وكذلك الماهية، إلّا أن[(٣)] فعلها هو الجحود والإنكار، فليس لها الاحتياج إلى ما هو المحتاج إليه في الأفعال الشنيعة المذمومة شرعًا، ففي كل مقام إذا عبّر عن العقل والنفس الأمارة بالسوء بالوزير والآلة يكون المراد هو ما ذكرنا لا غير.

وإذا عرفت هذا فاعلم أنك قد سمعت مرارًا: إن الوجود بدون الماهية مما لا يمكن أن يوجد، وكذلك الماهية، فبانضمامهما معًا[(٤)] يتحقق المركب الذي هو الإنسان مثلًا.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).
(٢) ليست في (ب).
(٣) ليست في (ب).
(٤) ليست في (أ).

[ظهور الذات بالصفات والآثار]:

ومن المعلوم أن الذات الأقدس تعالى شأنه لم يظهر قط في شيء من الأشياء إلّا باعتبار الصفات والآثار، وكانت الواحدية صفة للأحدية ظهرت[1] فيه الواحدية بصورتها، فلذلك وجب أن يكون له وحدة، كالجسم الواحد والجسد الواحد وغير ذلك، وقد عرفت الفرق بينهما فيما سبق. نعم ما قيل:

فيا عجبًا كيف يعصى الإله ... أم كيف يجحده الجاحد
وفي كل شيء له آيةٌ ... تدل على أنه واحد

ولمَّا كانت الواحدية سارية في جميع الأشياء ـ وجودًا كان أو ماهية، جسمًا كان أو أجسدًا، اسمًا كان أو رسمًا، ذاتًا كانت أو صفة ـ فكل واحد من الوجود والماهية[2] لكونه[3] له استقلال في استعمال المقتضيات على الانفراد.

وبعبارة [أخرى]: الوجود لكونه مظهرًا للواحدية له أن يستعمل الجسم مثلًا على حسب مقتضاه، وكذلك له الانفراد في استعمال جميع ما هو تحته.

وأمَّا الماهية فلها أيضًا ما للوجود من الاستقلال في الاستعمال، وإلى ذلك أشار ـ النحرير المتبحر ـ بقوله: (**فوجب في ذلك أن تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد بمقتضى فعله، كما قلنا**) إلخ.

إشارة إلى ما ذكره آنفًا بقوله: (**ظهرت فيه الواحدية بصورتها**)، وقد عرفت فيما تلوناه عليك، أن ظهور الواحدية إنما هو في جميع الأشياء، فإذًا

---

(١) ليست في (أ).
(٢) ليست (ب).
(٣) في (ب): لكونه كذلك.

لا يحتاج إلى البيان لما هو العيان، فحينئذ يندفع الإيراد بأن ظهور الواحدية في الإنسان لا يكون منشأ لانفراد الوجود مثلًا في استعمال هذه الأشياء، فتأمل.

لا يخفى عليك أن ما ذكر جار فيما يتعلق به فعل الوجود أو فعل الماهية.

مثلًا: الوجود فعل الخير يتعلق بشيء كالأكل والشرب، والملابس والمناكح، والنوم واليقظة، والنظر وعدمه، وغير ذلك مما يتعلق به فله الانفراد والاستقلال في استعمال هذه المتعلقات أيضًا.

ومن المعلوم أن استعمال الوجود "هذه الأشياء إنما هو بواسطة ما هو آلة وواسطة هو العقل، فحينئذ كل ما يحتاج إليه الوجود"[(١)] يجده بلا مهلة.

وأمَّا الماهية ففعلها الشر، يتعلق بهذه الأمور بواسطة ما هو آلة لها وهو النفس الأمارة بالسوء، فعلى هذا إذا استعملت الماهية هذه الأشياء، بواسطتها تجد كل ما تحتاج إليه بلا مهلة[(٢)].

أيضًا فهذه المتعلقات مغنية لكل من الوجود والماهية، لأن كل واحد بعد استعمال هذه الأمور بواسطة ما هو واسطة له يجد ما يحتاج إليه من الخير أو الشر، فعلى هذا الضمير في متعلقات أفعالهما راجع إلى الوجود والماهية.

و(**المتعلقات**) بفتح اللام، عبارة عمَّا أشير إليه مفصلًا.

وفعل الوجود والماهية هو ما سمعت آنفًا.

والضمير في (**منهما**) وفي (**استعمالها**) راجع إلى المتعلقات، وفاعل المصدر هو الوجود أو الماهية محذوف.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

وكذلك الضمير في قوله: (**وهي كافيةٌ**)، وفي: (**إذا استعمالها**) راجع إلى ما هو مرجع لـ(**منها**) و(**لاستعمالها**).

وقولهُ: (**لا يحتاج إلى شيء في شيء في جميع ميولاته لا يوجد**) هذا نفي في نفي، وهو مستلزم للإثبات، كما أشرنا إليه آنفًا.

وكلمة (**بل**) في قوله: (**بل تكون**) إلخ، ليست إلّا ضراب، بل لتأكيد ما سبق وتقرير ما علم ضمنًا وصراحة، فلا تتوهم المغايرة حتى لا تتوهم المنافاة.

[تشابه الإنسان بالعالم الكبير]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم اعلم أن العقل في الإنسان والنفس الأمارة مرآتان) إلخ.

لا يخفى عليك أن الإنسان هو في الحقيقة نمونه[١] وأنموذجٌ لما في العالم الكبير، فهو مشتمل على العرش المشتمل على الأركان الأربعة:

الركن الأيمن الأعلى: هو النور الأبيض، وهو العقل الجزئي المتعلق[٢] بجانب أعلى يمين القلب، بمعنى أن الجسم الصنوبري المخلوق في جوف الإنسان الذي هو الأصل بالنسبة إلى سائر الأجزاء بعد تمامية ومقابلة للعقل الكل ﷺ، ينطبع فيه شعاعه ونوره، وهذا الشعاع والانطباع إنما هو من قبيل شعاع الشمس الواقع على الجدار بالجدار[٣]، فكما أن هذا الشعاع الموجود في الجدار أثر من آثار المنير، وإشراق من إشراقاته، وتنفس من تنفساته، وتجلي[٤] من تجلياته، كذلك النور الأبيض الجزئي والعقل الخاص المرتبط إلى الكلي من غير فرق.

---

(١) مفردة فارسية، بمعنى مثال.

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

(٤) ليست في (ب).

وأمَّا الركن الأيمن الأسفل: فهو النور الأصفر، والروح الجزئي المتعلق بجانب أسفل يمين القلب بالمعنى الذي ذكرنا.

وأمَّا الركن الأيسر الأعلى: فهو النور الأخضر، والنفس الجزئي المتعلقة بجانب الأيسر أعلى القلب المذكور على النهج المسطور.

وأمَّا الركن الأيسر الأسفل: فهو النور الأحمر، والطبيعة الخاصة المتعلقة بجانب الأيسر الأسفل من القلب.

فكل هذه الأنوار الجزئية والأركان المعنية والأكوان المشخصة، أثر من آثار الجواهر الكلية وتنفس من تنفسات الموجودات الأصلية، وأشعة للاستقصاءات الدهرية.

وقد سمعت آنفًا كيفية انطباعها في القلب، فهو في الإنسان، بل في جميع الأعيان بمنزلة العرش المشتمل على الأكوان، وكل هذه مع تفاوتها في المقام، وتمايزها بحسب الأوهام، يصح عليها جميعًا[(١)] أنها من جانب يمين القلب، ولكل واحد منها[(٢)] ضد مقابل، هو من يسار القلب، فعلى هذا صارت الظلمات الأربعة الخاصة انطباعها في القلب، باعتبار المقابلة للظلمات الكلية، والمواجهة للشجرة الخبيثة المجتثة[(٣)].

فهذه أيضًا أركان للقلب المعكوس، والعرش المعكوس.

فالمقابل للنور الأبيض هو الظلمة، وهو الجهل الجزئي المتعلق بالقلب المذكور، وهو في أسفل السافلين، وبهذه المرتبة يحصل الإنكار والجحود.

وأمَّا المقابل للنور الأصفر: فهو الظلمة المميتة الجزئية المتعلقة كذلك، وبهذه يحصل الهلاك الأكبر.

---

(١) ليست في (أ).
(٢) ليست في (ب).
(٣) ليست في (أ).

وأمَّا المقابل للأخضر: فهو الظلمة التي بها يحصل إدراك الأمور الكاذبة، التي هي موجودة في الخزائن الكاذبة.

وأمَّا المقابل للأحمر: فهو الذي به يحصل الميل إلى الشرور والمعاصي.

وكل هذه الظلمات من مراتب النفس الأمارة بالسوء، فهي جميعًا ـ مع تفاوتها ـ مقامًا في جانب يسار القلب، وهو أسفل السافلين.

ثم اعلم أن كيفية انطباع هذه الظلمات الجزئية من الظلمات الكلية انطباع الأنوار من الأنوار.

وبما ذكرنا أنكشف لك الحال في أحوال الأنوار، بأن النور الأبيض شأنه الإقرار والإدراك بما أمره الله تعالى، وأن الأصفر شأنه الإحياء، والأخضر شأنه التصور للأمور الصادقة الموجودة في الخزائن الحقة، وأن الأحمر شأنه الميل إلى الخيرات والحسنات المأمورة بها في [الأحاديث] الشريفة النبوية ﷺ.

وبالجملة: لمَّا كان للعقل الجزئي المنطبع من الكلي تسلطًا بالنسبة إلى ما تحته من المراتب، وكذا للجهل الجزئي الذي هو من أسفل مراتب النفس[1] الأمارة بالسوء بالنسبة إلى ما تحتها من المراتب المجتثة، وكان كل مرتبة في ذيلهما تابعة وآلة لهما، أسند المرآة إليهما، وإلا فكل مرتبة مرآة، إلّا أن مرآة العقل وما تحته من المرايا الحقة وما يقابلها من الباطلة المجتثة التي لا أصل لها، وقد مرَّ سابقًا أن وجود الإنسان في الأفعال الحسنة المرضية الشرعية يحتاج إلى الآلة والواسطة المناسبة له[2]، وكذلك الماهية بلا فرق، إلّا أن الواسطة للنور هو النور وللظلمة هي الظلمة، وللفرق بينهما وتمايزهما قالَ: **(مرآة العقل عن يمين القلب)** فالإضافة بيانية وكذا الإضافة في مرآة النفس.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

والمراد من الرأس في كليهما الوجه المتعلق بهما.

والضمير المرفوع في تعينه راجع إلى الجنود.

والمنصوب (**فيه**) إلى الوجود.

والـ(**مُقَيّض**) بضم الميم وفتح القاف والياء المشددة.

وكذلك (**هو**) المجعول والمخلوق، كالملك الموكل في جانب يمين القلب، إلّا أنه لمَّا كان مما له أصل ثابت بخلاف الشيطان المخلوق في جانب يسار القلب أتى "في الأوّل"[1] بلفظ لإفادة ذلك، وفي الثّاني بخلاف ذلك. وفيه إشارة إلى أن الشياطين المُقَيّضين كلها من عكوس الملائكة الموكلين المؤيدين، ومقابلتهم لهم خلقوا، فهم من أضدادهم ومخالفيهم، كالجهل الجزئي، بل الكلي بالنسبة إلى العقل الجزئي والكلي أيضًا.

ولمَّا كانت الملائكة من الأنوار والأخيار، والشياطين من الظلمات والأشرار، وكان انعدام الخير وفناؤه بالمرة أمرًا محالًا بخلاف الظلمات، لأنها في الأصل ليس لها أصل، أسند الملائكة إليها، واللحوق بالمركز إلى الملائكة، وفيه ما لا يخفى من اللطف، ثم في قوله: (**بتخليته من الله**)، تصريح وتوضيح على ما أشرنا إليه آنفًا من الفرق بين المؤيد والمُقَيّض، لأن التّقيّض هو المخيلة والإيجاد[2] على حسب المقتضى بخلاف التأييد.

ومن المعلوم أن تسلط الشيطان على ذلك الإنسان ليس بالإمداد والتأييد من الله تعالى، وهذا ظاهر لمن له قلب سليم وطبع مستقيم.

قالَ ـ طول الله بقاءه ـ: (ولذلك مثالٌ وبيانٌ على سبيل الإشارة. فالأوّل) إلخ.

أقولُ: المشار إليه مع وحدته بالمآل متعدد على حسب الاحتمال منه،

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

كون الإنسان مركبًا[1] من الضدين المتعاندين، كما مر صراحة، ومنه إثبات المنزلة بين المنزلتين، وتحقق الأمر بين الأمرين، كما سبقت إليه الإشارة ضمنًا، ومنه كون الوجود فعله الطاعة والماهية فعلها المعصية، وهذا أيضًا مما هو المصرح عليه سابقًا.

وبالجملة: المثال المذكور والبيان المسطور كل واحد منهما مثال وبيان لكل واحد منها كما سيظهر.

ثم اعلم أن التمثيل في غير هذا المقام أيضًا بإشراق الشمس وإضاءة السراج، والصورة المرئية في المرآة، مما هو شائع كثير في أخبار أئمتنا ـ صلوات الله عليهم ـ.

قالَ الرضا عليه السلام في جواب عمران حين سؤاله عن التوحيد، بقولهِ: «يا سيدي، أليس قد كان ساكتًا قبل الخلق لا ينطق، ثم نطق؟ قالَ الرضا عليه السلام: لا يكون السكوت إلّا عن نطق قبله، والمثل في ذلك: أنه لا يقال للسراج هو ساكت لا ينطق، ولا يقال: إن السراج ليضيء فيما يريد أن يفعل بنا، لأن الضوء من السراج، ليس بفعل منه ولا كون، وإنما هو ليس شيء غيره، فلما استضاء لنا قلنا: قد أضاء لنا حتى استضأنا به، فبهذا تستبصر أمرك.

قالَ عمران: يا سيدي، فإن الذي كان عندي أن الكائن قد تغير في فعله عن حاله بخلقه الخلق. قالَ الرضا عليه السلام: أحلت يا عمران في قولك: إن الكائن يتغيَّر في وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره، يا عمران هل تجد النار يغيرها تغير نفسها؟ أو هل تجد الحرارة تحرق نفسها؟ أو هل رأيت بصيرًا قط رأى بصره؟ قالَ عمران: لم أَرَ هذا.

ألا تخبرني يا سيدي أهو في الخلق، أم الخلق فيه؟ قالَ الرضا عليه السلام: جلّ ـ يا عمران ـ عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه ـ تعالى عن

---

(١) ليست في (ب).

ذلك، وسأعلمك ما تعرفه به، ولا حول ولا قوة إلّا بالله، أخبرني عن المرآة، أنت فيها أم [هي] فيك؟ فإن كان ليس واحد منكما في صاحبها فبأي شيء استدللت بها عن نفسك؟ قالَ عمران: بضوء بيني وبينها. فقالَ الرضا عليه السلام: هل يسري[1] من ذلك الضوء في المرآة أكثر مما تراه في عينك؟ قالَ: نعم. قالَ الرضا عليه السلام: فأرناه. فلم يجر جوابًا. قالَ: فلا أرى النور إلّا وقد دلك ودل المرآة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما. ولهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالًا. ولله المثل الأعلى»[2] انتهى كلام الملوك، صفوة الرضا عليه السلام.

أمَّا كون الأوّل منهما مثالًا لأوّل ما ذكرنا في الاحتمال، فلأن النور الصادر من الشمس الواقع على الجدار أيضًا مركب من الأمرين المتعاندين، ظهور المقابل وهيئة القابل، ضرورة أن ظهور النور وتحققه بحسب الشهود والعيان يتوقف على الجسم القابل له، وتفاوته على حسب تفاوت القابل باللطافة والكثافة، كما إذا وضعت المرآة مقابلًا للشمس رأيت نورها أشد من نور الجدار، دليل واضح وبرهان قاطع على كونه مركبًا من[3] وجود هو ظهور الشمس وأثرها، وماهية هي هيئة القابل، فبانضمامهما معًا صارت الشمس معلومة الأثر.

وأمَّا كونه مثالًا كما هو المحتمل ثانيًا من إثبات المنزلة بين المنزلتين، فلأن النور الصادر من الشمس له جهتان، فمن حيث الأشياء إليها وفعله الخير، وهو المراد من الاستنارة.

ومن حيث نفسه هو الماهية وفعلها الشر، وهو عبارة عن الظلمة والظل.

ومن المعلوم أنهما مع كونهما فاعلين لمقتضاهما متوقفين في فعلهما

---

(١) في المصدر: ترى.

(٢) التوحيد: ٤٣٤، باب ٦٥ ذكر مجلس الرضا. حديث رقم (١).

(٣) ليست في (ب).

على ما هو علة لهما، وهو عبارة عن الشمس، إذ لو لم تكن لما وجد النور فضلًا عن الاستنارة وعن فعل النور من حيث[١] هو نور، وهو الظل، وهذان الفعلان مع تقومهما بالشمس متقومان بفاعليهما أيضًا[٢]، إلّا أن بينهما فرقًا من جهة أن فعل الوجود قائم به بقيام صدور، ولكن لا من حيث ملاحظة نفسه، بل من حيث الارتباط إلى الشمس، وقائم به بقيام تحقق، اعتبار ملاحظة الهوية، وهي الحيثية الأوّلية، بل بالماهية.

وأمَّا فعلها فهو بالعكس، أي متقوم بها تقوم صدوري، وبه يتقوم التحقق، ففعل الوجود وهو النور من حيث الارتباط إلى الشمس منها به من حيث نفسه، وفعل الماهية وهو الظل منها بها، فلو لم يصل المدد من الشمس إلى الوجود ومنه إلى الماهية لما كانا موجودين، فالشمس في المثال بمنزلة فعل الله تعالى، والنور المحسوس هو بمنزلة الإنسان؛ لكونه مركبًا من الأمرين المتضادين، فلو فعل العبد شيئًا لا يخل:

إمَّا أن يكون من جانب الوجود المتقوم بفعل الله، فهو من فعل الله بفعل العبد.

وإمَّا أن يكون من جانب الماهية المتقومة بالوجود المتقوم بفعل الله، فهو من فعل العبد بفعل الله، فالعبد هو الفاعل حقيقة، والله تعالى هو الحافظ لوجود العبد وفعله.

وهذا معنى قوله عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين»[٣]، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين، وهذا المقام ممَّا فيه كلّت البصائر والأفهام، وذلت الأقلام. وسنتلو عليك بعون الملك العلَّام ما هو المرام.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) الاحتجاج: ٢/٣٩٧، ٣٠٤، أجوبته عليه السلام لأسئلة عبدالعظيم الحسني في نفي الجبر والتفويض.

وأمَّا كونه مثالًا لما هو المصرح عليه، وهو الاحتمال الأخير، فهو المعلوم ممَّا ذكرناه في الاحتمال الثّاني، فليست الحاجة ماسة إلى تعرضه. فتأمل.

ولا يخفى على المتأمل من أهل اللسان عدم اختصاص الشمس بكونها مثالًا، إلّا أنها لمَّا كانت أظهر مما سواها في الجملة، خصصها بالذكر، وإلا فالسراج أيضًا له ما للشمس من التنفس والإشراق، بل للمرآة أيضًا، إلّا أن الإشراق والتنفس إنما هو للمقابل لها، وهذا ظاهر، فلذلك أمثال كثيرة غير هذه لا يجد الجاهل فيها مقالًا.

منها: الموجود في غير ذهن علّة الموجودات، باعتبار المقابلة لما هو في الخزائن، ضرورة أنه من تنفسات المقابل على هيئة القابل.

ومنها الموجود في ذهن علة الموجودات، وهو على قسمين:

قسم يوجد في الأعيان على حسب العيّان والشهود، وذلك بعون من الملك المنان.

وقسم لا يوجد، وذلك أيضًا كذلك. فلذلك لو شاء لأوجد في جميع الموجودات على حسب قوابلها من تنفساته وإشراقاته ﷺ.

ومن المعلوم أن النفس من أي متنفس كان ليس داخلًا وخارجًا فيه، بل أثر من آثاره، وإشراق من إشراقاته، وتجلٍّ من تجلياته. وفي هذا التحقيق كمال التوفيق، فأحسن فيه التأمل.

[الاستنارة الذاتية والعرضيّة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فالاستنارة من الشمس بالجدار، والظل من الجدار بالشمس).

أقولُ: الاستنارة إنما هي فعل النور من حيث الاستناد إلى الشمس، وتحقق ذلك الفعل إنما هو بواسطة النور من حيث ملاحظة الهوية، فهي[1]

(١) الاستنارة.

قائمة بالنور من حيث ارتباطه إلى الشمس بقيام صدور به، [و]من حيث ملاحظة الهوية بقيام تحقق[١].

وأمَّا الظل، وهو فعل النور من حيث هو نور، فهو قائم به بقيام صدور[٢]، وبنور الشمس بقيام تحقق.

فالمراد بالجدار هو النور من حيث ملاحظة الهوية، إذ هو حينئذ يكون فعله كذلك.

فالفعلين المذكورين، وهما الاستنارة في الأوّل والظل في الثّاني، مع كونهما مستندين إلى فاعليهما، مستندين إلى المنير أيضًا، إلّا أن فعل المنير في الاستنارة ذاتية وفي الظل عرضية.

أمَّا الأوّل: فلأنها كما يتوقف على وجود المقابل للمنير يتوقف عليه أيضًا، ضرورة أنها مع عدم المنير وإن كان المقابل له موجودًا فانية، فلذلك قلنا: فعل الاستنارة إنما هي من وجود المقابل بفعل المنير بالذات، وهي في الحقيقة عبارة عن الحسنات والخيرات المؤيدة من فعل الله الذاتي.

وأمَّا الثّاني فلأن الظل إنما هو أثر للماهية المستندة إلى الوجود المستند إلى الفعل، فتعلق المنير بالظل إنما هو بواسطة النور، ففعل المنير فيه يكون عرضي، وهذا في الحقيقة عبارة عن السيئات والظلمات المقيّضة من فعل الله العرضي.

ولمَّا كانت الاستنارة فعل الوجود، والظل فعل الماهية، وكان الأوّل مستندًا إلى فعل الله الذاتي، والثّاني إليه بفعل الله العرضي، قالَ في الأوّل[٣]: **(من الشمس بالجدار)**، وفي الثّاني[٤]: **(من الجدار بالشمس)**.

---

(١) الاستنارة على الجدار.

(٢) تقوُّم بالجدار.

(٣) الاستنارة.

(٤) الظّلُّ.

ثم اعلم أن الوجود كماله جهتان: جهة الارتباط إلى الله، بالمعنى الذي ذكرنا، وجهة الإنيه والهوية.

فمن جهة الأوّلى فعله الخير والطاعة المأمورة بها.

ومن جهة الثّانية فعله الشر، وعدم الطاعة المنهية عنها.

كذلك الجدار المقابل للشمس، فمن حيث مقابلته لها وارتباطه إليها، فعله الاستضاءة، ومن حيث ملاحظة الإنيه والهوية فعله الظل، وإلى هذا أشار بقولة: (**من حيث نفسه، لا من حيث الشمس**)، لأنه من هذه الحيثية ليس فعله إلّا الاستنارة.

قالَ ـ أدام الله بقاءه ـ: (فالاستنارة تقومت بنور الشمس تقوم صدور، وبالجدار تقوم تحقق، والظل تقوم بالجدار تقوم صدور، وبنور الشمس) إلخ.

أقولُ: ليس المراد على ما هو الظاهر المتبادر من العبارة، من أن تقوم الصدور منحصر بالنور المذكور، بل هذا التقوُّم يتحقق بالنسبة إلى الجدار أيضًا، إلّا أنه لمَّا كان بينهما فرقًا من جهة الأوّليّة والثّانويّة، بمعنى أن تقوم الاستنارة إنما هو بنور الشمس أوّلًا وبالذات، وبالجدار ثانيًا وبالذات.

أيضًا أُسندَ التقوُّم الصدوري بنور الشمس لا فائدة منه[1]، وإلى ذلك يشير بقوله بُعيد هذا: (**فالحسنة من الله أوّلًا وبالذات، بمعنى راجحية جهة الوجود فيها؛ لرجوعها من جهة قدر الله إلى فعله، وبالعبد ثانيًا وبالذات أيضًا**)، فلا تتوهم الاختصاص من ظاهر العبارة.

فعلى هذا يصح أن يقال: إن الاستنارة التي هي[2] من[3] فعل النور كما

---

(١) في المخطوطتين: ذلك.

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

تكون قائمة بالمنير بقيام الصدور، كذلك بالنور من غير فرق، إلّا أن[١] قيام الصدور بالمنير له[٢] أوليّة وبالنور له ثانوية.

وأمَّا الظل الذي[٣] هو فعل الماهية فهو بعكس فعل الوجود، بمعنى إنه قام بها بقيام "صدور وبقيام"[٤] تحقق أيضًا، وبالمنير بقيام تحقق فقط.

نتيجة الكلام وتحقيق المقام:

هو أن العبد لكونه مركبًا من المتعاندين يصدر منه الخير والشر، فهو الفاعل لهما حقيقة، لكن الخير لكونه "فعل الوجود المستند إلى"[٥] فعل الله الذاتي يكون بإعانة الله وتوفيقه، والشر لكونه فعل الماهية المستندة إلى الوجود المستند إلى فعل الله يكون نتيجة من الله تعالى، بمعنى أنه تعالى لم يحجب بين العبد وفعله مانعًا حتى ميله[٦] من فعله، لا بمعنى أنه تعالى رفع يده عنه، كيف؟ ولو كان كذلك لما كان العبد موجودًا، وإلى هذه الدقيقة اللطيفة أشار بقوله ـ مدّ ظلّه العالي ـ: **(فالاستنارة آية الحسنة بفعل العبد من قدر الله، والظل آية المعصية من فعل العبد بقدر الله تعالى)**، فلتنظر إلى قولهِ: **(بفعل العبد من قدر الله)** في الأوّلى، وبالعكس في الثّانية.

[الأمر الثّاني في تعدد الاحتمال والوحدة]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (والثّاني قالَ تعالى في الحديث القدسي: «وذلك أني أوّلى بسيئاتك منك» إلخ.

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (ب).
(٤) ما بين " " ليست في (ب).
(٥) ما بين " " ليست في (أ).
(٦) في (ب): يمنعه.

أقولُ: هذا هو الثّاني من الأمرين المذكورين، فهو في[١] تعدد الاحتمال والوحدة في المآل، كالمثال من غير فرق، وهذا ظاهر عند المتأمل من أهل اللسان.

وكلمة (**ذلك**) إشارة إلى ما سبق، فهي من كلمات الحديث.

[الأقوال في الأفعال]:

لا يخفى عليك أن المحجوبين عن إدراك ما هو الحق: طائفة[٢] منهم ذهبوا إلى أن الأفعال ـ خيرًا كان أو شرًا ـ كلها لله تعالى، وليس للعبد مدخليّةٌ فيها.

وطائفة أخرى منهم زعموا[٣] أن الأفعال كلها للعبد، وليس لله مدخليّةٌ فيها[٤].

ومنهم من فصّل، وقالَ: الفعل إن كان خيرًا ففاعله هو الله تعالى، وإن كان شرًا ففاعله العبد، وليس لله مدخليّةٌ فيه.

[نقض الأقوال السابقة في الأفعال وإثبات الحق في المسألة]:

وكل هذه الاحتمالات مما ليس فيه رائحة الصواب، كما هو المعروف عند أهل الحل والعقد.

أمَّا الأوّل، والثّاني، فلكونهما مستلزمين الجبر والتفويض، وهما من خلاف مقتضى الحكمة ـ تعالى ربنا عن جميع ما فيه شائبة النقصان ـ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) وهم الجبرية.

(٣) ليست في (أ).

(٤) قول أحد فرق المعتزلة المعروفة بالثمامية، مؤسسها: ثمامة بن أشرس النميري. (يراجع: المواقف في علم الكلام: ٤١٧، رقم (١٥)).

وأمَّا الثّالث، فلكونه مستلزمًا للاشتراك في الفاعل الموجد، وهو من أعظم المفاسد.

فالحق أن يقال: إن العبد هو الذي يصدر الفعل عنه حقيقته، خيرًا كان أو شرًا، ولكن الخير لم يوجد مالم يصل المدد من فعل الله تعالى إلى العبد، فلذلك قال الله تعالى: «أني أولى بحسناتك منك».

وأمَّا الشّر، فهو أيضًا كذلك، إلّا أن وصول المدد حينئذ من فعل الله العرضي، فلذلك قالَ الله تعالى: «وأنت أولى بسيئاتك مني»، ففاعل الحسنات حقيقة هو الفاعل في السيئات إلّا أن رجحان جهة الوجود في الأوّلى، ورجحان جهة الماهية في الثّانية، ممَّا لا بد منه، فالإنسان حين فعله لمقتضى الوجود، ولمقتضى الماهية لا بد من أن يصل إليه ما هو المعين له.

أمَّا من جانب الوجود فهو المدد من فعل الله الذاتي، فهو عبارة عن جهة[1] الوجود في قولهِ: **(بمعنى راجحية جهة الوجود)** إلخ، فبهذا الاعتبار أسندت الحسنات إلى الله تعالى أوّلًا وبالذات "أيضًا، ولمَّا كانت هذه منشؤها وجود العبد المتقوم بفعل الله تعالى أسندت إليه ثانيًا وبالذات أيضًا.

وأمَّا من جانب الماهية فهو المدد من فعل الله العرضي، وذلك المدد إنما هو باعتبار مساوقة الماهية للوجود، والماهية لما خلقت من شعاع الوجود وعكوسه وكانت سببًا للمعاصي، وهي من مقومات العبد ومشخصاته أسندت السيئات إلى العبد أوّلًا وبالذات، وليس ذلك إلّا باعتبار رجحان ماهية العبد فيها، وإلى الله ثانيًا وبالعرضي، وذلك إنما هو باعتبار أن الماهية متقوّمةٌ بالوجود المتقوم بأمر الله، فالمتقوم على المتقوم على الشيء متقوم على ذلك[2] الشيء، "متقوم على ذلك الشيء"[3] ولكن بواسطة هذا الوجود.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

وكذلك أسندت السيئات إلى الله تعالى ثانيًا وبالعرض، بمعنى أن الله تعالى يكون حافظًا للعبد وفعله، على حسب مقتضاه، إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر.

وفي قولهِ: **(بالله ثانيًا وبالعرض)**، بمعنى المساوقة في الوجودات، إشارة إلى أن استناد السيئة إلى الله تعالى لا يصح إلّا باعتبار أنه لو لم يخلق الوجود لم تكن الماهية موجودة، فلمَّا كان قوام الماهية موجود[1] وتحققها بالوجود المتقوم بأمر الله تعالى، فلا بد من أن يكونا متساوقين، فلأجل هذه المساوقة صح استناد السيئة إلى الله تعالى ثانيًا وبالعرض، فإن قلتَ: مساوقة الماهية للوجود مما لا بد منها في صورة فعل الحسنة أيضًا، فلو فرض صحة الدليل فيلزم أن يكون استناد الحسنة إلى الله تعالى أيضًا[2] ثانيًا وبالعرض.

قلتُ: المساوقة المذكورة والمعتبرة في السيئة لم تعتبر في جانب الحسنة، فعدم الاعتبار ليس باعتبار العدم.

وبالجملة: العبد إذا أراد أن يفعل شيئًا فلا يخلوا إمَّا أن يكون ذلك الشيء صحيحًا أو قبيحًا.

فإن كان الأوّل فهو بإرادته الذاتية المستندة إلى إرادة الله الذاتية.

وإن كان الثّاني فهو بإرادته الذاتية أيضًا، المستندة إلى إرادة الله العرضية، إلّا أن إرادته الأولية من جانب الوجود، والثّانية من جانب الماهية، فلذلك كانت الأوّلى مستندة إلى الذاتية، والثّانية إلى العرضية، وهذا معنى قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: **(فمشيئة العبد للحسنة)** إلخ.

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (واسلُك طريقًا بين هذه الحدود جامعًا لها) إلخ.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

أقولُ: الحدود عبارة عمَّا أشير إليه في المثال والممثل له، والبيان والمبين له، فهذه كل واحد منها تعريف لإثبات المقصود، وتحديد لبيان ما هو المعهود، والحد الجامع لهذه الحدود، هو أن الفعل شرًا كان أو خيرًا، وفاعله العبد، ولكن الخير لكونه فعل الوجود المستند إلى فعل الله تعالى "بإعانته وإمداده"[(١)] العرضي بتخليته وإيجاده تعالى على حسب مقتضاه، فالحافظ هو الله تعالى، فلو لم يكن العبد لم يتحقق فعله، وهذا ظاهر، ولو لم يكن أمر الله تعالى لم يتحقق "العبد فضلًا عن"[(٢)] فعله، وهذا ظاهر.

تمثيل فيه توضيح:

إذا وضعت شيئًا في السراج فهو ممَّا له ظل بلا ريب، فحينئذ نقول: الظل مع كونه فعلًا للشاخص وأثرًا له لا يمكن أن يوجد بغير المنير، فهو الحافظ للشاخص وظله.

إذ المراد بالشاخص هو النور من حيث نفسه.

وأمَّا إذا لوحظ من حيث كونه مرتبطًا إلى السراج ففعله الاستضاءة لا غير.

وبالجملة: كلا الفعلين مع كونهما مستندين إلى الشاخص المذكور للمنير [له] دخل تام في إيجادهما، فهما بإمداد المنير وحفظه، كانا موجودين كفاعليهما بلا مغايرة، إلّا أن أحد الإمدادين ذاتية أوليّة، والآخر عرضية ثانوية، وقد عرفت مرارًا معنى المدد الذاتي والعرضي، فإذا أخذت من الحدود المشار إليها سابقًا، هذا جامعًا لها على نحو ما أشرنا إليه، يكون ذلك الحد هو سبيل الله الذي به يسلك إلى الرضوان، والطريق الذي لا أتم منه لحفظ الإيمان، فهو المأمور به، بأخذه في القرآن، قالَ الله تعالى:

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

﴿فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ﴾[١]، أوّل الآيـة: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِۚ﴾[٢].

لا يخفى أن الآية باعتبار معناها الظاهري فيها أيضًا دلالة واضحة على المدعى لمن وعى، لأن كل ما أمره الله تعالى، فهو سبيله والطريق إليه تعالى، إلّا أنه يتفاوت على حسب تفاوت المكلفين، فأخذ البيوت من الجبال أو غيره، والأكل من كل الثمرات، والمشي إلى طريق الصواب، خاضعًا وخاشعًا، هو سبيل الله، والطريق الجامع لجميع الحدود، كما أشير إليه.

وكذلك إذا لم يكن المراد من الآية ما هو الظاهر منها كما سبقت إليها الإشارة فيما سبق، من أن ﴿ٱلنَّحۡلِ﴾ عبارة عن الأئمة، و﴿ٱلۡجِبَالِ﴾ جسد الإمام علي عليه السلام، و﴿بُيُوتٗا﴾ موارد المقتضيات ومصادرها، و﴿ٱلشَّجَرِ﴾ تطورات النفوس، ومقارنات المعقول والمحسوس، ﴿وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ﴾، بمعنى[٣] ملتقى[٤] الجبال والأشجار. هذه أحد تفاسيرها.

"وبالجملة: كل ما شم رائحة الوجود لكونه مركبًا من الضدين المتعاندين مشتمل"[٥] على الحد الجامع على نحو ما يأتي، وقد أشير إليه أيضًا آنفًا. فتأمل؛ لأن الكلام في هذا المقام فيه كمال الإبهام.

[تحقق الشيء بمساوقة عللهِ وشروطه]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وأصل المسألة هو أن تعلم) إلخ.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٦٩.

(٢) سورة النحل، الآيتان: ٦٨ و٦٩.

(٣) ليست في (ب).

(٤) ليست في (أ).

(٥) ما بين " " ليست في (أ).

أقولُ: قد سمعت مرارًا أن بين الوجود والماهية مع سائر الأكوان الستة الماضية مساوقة تامة، بحيث لا يمكن أن يوجد واحد منها بدونها، فعلى هذا تحقق الشيء إنما هو بجميع هذه الأشياء دفعة واحدة، من غير تقدم وتأخر، بحسب الظهور.

فالتخصيص بالبعض دون بعض ليس له مخصص إلّا أن يقال: إن وجه عدم التعرض إنما هو لظهور حالها فيما مروا أيضًا، لما[1] ثبتت المساوقة فيما سبق، وكان تحقق البعض مستلزمًا لما سواه، اكتفى بذكر البعض، فتقوم الشيء بهذه الأشياء إنما هو[2] بالتقوم التحققي.

وأمَّا تقومه الصدوري إنما هو بأمر الله تعالى، هذا بحسب الظاهر.

وأمَّا بنظر التحقيق فكل واحد من هذه المقومات قائم بأمر الله تعالى بقيام صدور، ولو كشف لك الغطاء ظهر لك كون كل واحد منها موجودًا برأسه، فلأجل استقلال كل واحد من المقومات أتى بلفظ الأفراد لإفادة ذلك، فالمراد بها الأجزاء منفردًا.

وبـ(**المجموع**) هذه مجتمعًا.

فيندفع الاعتراض بأن المناسب للمقومات الإتيان بلفظ الأجزاء لا الأفراد، كما أن المناسب لها بعد الامتزاج هو المركب لا المجموع.

والضمير في قوله: (**فهو قائمٌ**) راجع إلى (**الشيء**) المذكور.

ولمَّا كان المتبادر من كون الشيء طريًا أن يتجدد أجزاؤه، وذلك على أقسام.

منها: أن يكون الشيء المذكور[3] مع بقاء بعض الأجزاء بحالة تجدد الأجزاء زائدة عليه.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ليست في (أ).

وقسم: أن يكون تجدد الأجزاء بعد إزالة الأجزاء منه.

وقسم: أن يكون حين إزالة بعض الأجزاء.

[ولمَّا] لم يكن شيء منها مقصودًا في المقام استثنى بقوله: (**إلا أنه في كل [حال][1] نهرٌ يجري مستديرًا استدارةً صحيحةً**)، بمعنى أن كلَّ ما وصل إليه بعد إزالته عنه يرجع إليه، ثم يزول ويرجع، وهكذا أبدًا يسير بلا نهاية، فمدد كل شيء منه إليه، وإليه أشار علي عليه السلام في (الخطبة التطنجية) كما مر مشروحًا.

[استدارة الوجودات على المبدأ لفقرها]:

قالَ الله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[2]، وليست هذه الاستدارة مختصة ببعض دون بعض، بل جارية في جميع الموجودات، درة كانت أو ذرة، ذاتًا كانت أو صفة، فالمستدير لفقره وحاجته إلى مبدئه كرة مجوفة؛ لكونه المركز في جوفه، فهي تدور عليه دورة افتقارية، كما هو عليها دورة استغنائية، فالاستدارة الأوّلى وكذا الثّانية ليست من جهة دون جهة، فلذلك تتحقق الكرة، وإلا فلم توجد منها الآخرة[3]، فمركز كل شيء هو أمر الله[4] الخاص المتعلق بكل شيء، فكل كرة قائمة به قيام صدور، قالَ الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[5].

قالَ عليه السلام: «كل أمر سواك قائم بأمرك»، وليس هذا الحكم مختصًا بالذوات دون الصفات، إلّا أن بينهما فرقًا من جهة أن تقوم الصفات كالصفات تابع لتقوّم الذوات، وكل تابع من حيث وصف التبعية في المرتبة

---

(١) في المخطوطتين: آن.

(٢) سورة النمل، الآية: ٨٨.

(٣) في (ب): إلّا الدائرة.

(٤) ليست في (ب).

(٥) سورة الروم، الآية: ٢٥.

الثّانية من المتبوع، والمتبوع من حيث هو كذلك، ذات مشتملة على الأكوان السبعة المعروفة، فهي بمنزلة الأعداد، والسبعة وهي بحسب القاعدة الكلية المرعية المرضية عند أهل الحساب، بعد البسط إلى العشرات بلغت إلى السبعين، ولا ريب في أن هذه الأعداد البالغة إلى هذه المرتبة العالية إنما هي من تجليات الآحاد الأولية وظهوراتها، فهي من صفاتها وآثارها وثاني مرتبة ذواتها، فنسبتها إليها كالواحد من سبعين أيضًا.

وأمَّا التابع من حيث هو تابع، كالأفعال والأعمال، من الأكل والشرب وغير ذلك، فنسبته إلى تجليات الآحاد الأولية كنسبتها إليها.

"وبعبارة أخرى: ظهورات الأولية للآحاد تكون في مرتبة الذات بالنسبة إلى الصفات، فهي في ثاني مرتبتها"[(١)]، فنسبتها إليها كالواحدة من سبعين.

وبعبارة أخرى: الأعمال قيامها بتجليات الذوات القائمة بأمر الله تعالى، فهي أيضًا قائمة به بقيام صدور، إلّا أنها بواسطة الظهورات القائمة[(٢)] بالذوات، القائمة بأمر الله تعالى، وإلى هذه التفاصيل[(٣)] أشار النحرير المتبحر، بقوله: **(فالذات قامت بأمر الله، وأفعالها قامت بنور ذلك الأمر)**، فليتأمل، لأن الكلام مما فيه غاية الاهتمام.

[الوجود مركب من النور ومن هيئة القابل]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (واختلافها على حسب اختلاف مراتبه من ذلك الأمر، فالأمر [هو] الحفيظ لها كما ذكرنا، والفعل المحفوظ) إلخ.

أقولُ: الضمير في **(اختلافها)** راجع إلى الذوات والأفعال معًا، وفي **(مراتبه)** راجع إلى النور المذكور، وهو عبارة عن الوجود، فهو أعلى مرتبة

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

الذات، وأثر للمؤثر الذي هو المنير له، باعتبار القرب والبعد عنه مراتب، فكلما كان أقرب إلى المنير كان أقوى، فهو المركب منه ومن هيئة القابل، وفعله أيضًا كذلك، وبالعكس إذا كان أبعد، فقوة الذوات والصفات وضعفهما إنما هي باعتبار قوة النور وضعفه.

[أمر الله حافظًا المكلف ولأفعاله]:

ومن المعلوم أن المنير في الحالين حافظ لكلا النورين، فهو الحافظ للذات وصفاتها أيضًا، سواء كانت ضعيفة أو قوية[١].

ثم اعلم أن كل ما شم رائحة الوجود من الذوات والصفات، وصفات الصفات، كلها محفوظة بالحافظ الذي هو الأمر.

فالصفة، بل صفة الصفة، بل استناد[٢] الصفة إلى الموصوف كالموصوف من حيث كونه محفوظًا قائمًا بأمر الله تعالى بقيام صدور، فجميع الذرات بجميع الاعتبارات محفوظة بأمر الله تعالى، وإن كان استناد بعضها إلى بعض، وهذا معنى قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (**فالأمر هو الحفيظ لها**) إلخ، أي للصفات والذوات.

وقوله: (**وإلى هذا المعنى**)، أي إلى كون الحافظ هو الله تعالى والفاعل هو العبد.

[نفي الجبر والتفويض]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (إشارة بقول الرضا عليه السلام) إلخ.

أقولُ: وفي (العيون)[٣] حدثنا أبي، قالَ: حدثنا سعد بن عبدالله، قالَ:

---

(١) في (ب): قوية أو ضعيفة.

(٢) (والمراد من الاستناد الارتباط والنسبة، وهي أيضًا محفوظة فذلك الحافظ قائمة به قيام صدور) منه.

(٣) يراجع: عيون أخبار الرضا: ١/١٣١، باب ١١ ما جاء عن الرضا علي بن موسى عليه السلام من الاخبار في التوحيد، حديث رقم (٤٨).

حدثنا أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: قال: «ذكر عنده الجبر والتفويض، فقالَ عليه السلام: ألا أعطيكم في هذا أصلًا، لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم عليه أحد إلّا كسرتموه؟ قلتُ: إن رأيت ذلك. فقالَ: [إن] الله تعالى لم يُطَعْ بإكراه ولم يُعْصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، وهو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادًا ولا منها مانعًا، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوا، فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قالَ عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه» انتهى.

أقولُ: في قوله عليه السلام «هو المالك لما ملكهم»، إشارة إلى الحد الجامع، وهو هذا: إن الله تعالى خلق الإنسان ذا آلة مقتضية للخير والشر، فأيهما فعل كان هو مع فاعله في يد قدرته تعالى، فأمر الله تعالى هو الحافظ للفعل مع الفاعل، فما ملكهم لم يكن خارجًا عن[1] يد قدرته.

وبهذا الحد الجامع اندفع ما يقال: من أن قوله عليه السلام، هو المالك أوّلًا، يدل على أن غيره تعالى لم يكن مالكًا، لأن الخبر المحلي باللام مع ضمير الفعل يفيد الحصر، وقوله عليه السلام: «لما ملكهم» ثانيًا يدل على خلاف ذلك، فيلزم التنافي في أجزاء الكلام، وهو أجلّ من ذلك.

وفيه[2]، حدثنا أبي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه، قالَ حدثنا سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قالَ، قلتُ له: «إن أصحابنا بعضهم يقول: بالجبر، وبعضهم يقول: بالاستطاعة. فقالَ لي:

---

(١) ليست في (أ).

(٢) عيون أخبار الرضا: ١/١١٩، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد، حديث رقم (٤٩).

اكتب. قالَ الله تعالى يا بن آدم، بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء، وبقوتي أديت لي فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعًا بصيرًا قويًا، ما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك أني أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك منّي، وذلك أنّي لا أسأل عما أفعل وأنتم تسألون، وقد نظمت لك كل شيء تريد» وهذا الحديث الشريف أيضًا صريح في المدعى لمن وعى.

[أقسام الأعمال والأفعال الصادرة عن الإنسان]:

ثم اعلم أن الأفعال والأعمال الصادرة عن الإنسان باختياره على ثلاثة أقسام:

قسم منها: يترتب العقاب على تركه، وهو عبارة عما أوجبه الله تعالى بلسان نبيه ﷺ، وهو المنصوص عليه في الأحكام الشرعية الفرعية.

وقسم منها: مع عدم ترتب العقاب على تركه يستحق الثواب بفعله، وهو عبارة عن ما أباحه الله تعالى.

كذلك وقسم منها: يترتب العقاب بفعله، وهو عبارة عن المنهي عنه في الشريعة النبوية ﷺ.

وكل هذه الأقسام الثلاثة مع عدم كون بعضها مرضية عند الله تعالى، إنما هي بقدر الله تعالى وقضائه وإمضائه، فهي معلومة لله تعالى، فهو الموجود لا شريك له في ملكه، فالأمر أعظم عما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك ما هو الحق عند أهل الحق.

ترشدك إلى ما ذكرنا الكلمات العلوية، رواها أبو الحسن علي بن مهرويه القزويني، قالَ: حدثنا أبو أحمد الغازي، قالَ: حدثنا علي بن موسى الرضا عليه السلام، قالَ: حدثنا أبي موسى بن جعفر، قالَ: حدثنا أبي جعفر بن محمد، قالَ: حدثنا أبي محمد بن علي، قالَ: حدثنا أبي علي بن الحسين،

قالَ: حدثنا أبي الحسين بن علي عليه السلام، قالَ سمعت أبي علي بن أبي طالب عليه السلام يقولُ: «الأعمال على ثلاثة أحوال: فرائض وفضائل ومعاصي.

وأمَّا الفرائض فبأمر الله تعالى، وبرضا الله تعالى، وبقضاء الله وتقديره ومشيئته وعلمه.

وأمَّا الفضائل فليست بأمر الله، ولكن برضاء الله، وبقضاء الله، وبقدر الله، وبمشيئته وبعلمه.

وأمَّا المعاصي فليست بأمر الله، ولكن بقدر الله وبعلمه، ثم يعاقب عليها»[1] هي.

أقولُ: قوله عليه السلام: «فبأمر الله تعالى»، يريد به الأمر الوارد في الشرع، كالأمر بالصلاة والصوم إلى غير ذلك.

ومن المعلوم أن العبد إذا كان فعله على حسب ما أمره الله تعالى كان مرضيًا عنده تعالى، وهذا معنى قوله عليه السلام: «وبرضاء الله تعالى».

وقوله عليه السلام: «وبقضاء الله تعالى»، القضاء هو الحكم، وهو إتمام ما قدر، فهو مؤخر عن القدر، المؤخر عن الإرادة، المؤخرة عن المشيئة، هذا باعتبار ملاحظة التفصيل عند التزييل والتنزيل.

وأمَّا في حالة الصعود كذلك فمراتبها المرتبة هي ما أشار إليها بقوله عليه السلام: «بقضاء الله» إلخ "[2].

وإلا ففي الحقيقة كلها واحد ليس فيه تعدد، وإن كان متعددًا بالنسبة إلى عالم الأزل تعالى شأنه.

ويحتمل أن يحمل قوله عليه السلام: «وتقديره ومشيئته» بعد القضاء ظاهرًا على

---

(١) يراجع: التوحيد: ٣٦٩، باب ٦٠ القضاء والقدر والفتنة والأرزاق والأسعار والآجال، حديث رقم (٩).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

سبيل البيان والإعلان، وإلا فالمستفاد من بعض[١] الأحاديث غير هذا الترتيب، إلّا أنه عليه السلام أعلم بملاحظة التقريب في الكلام، ويرشدك إلى ما ذكرنا قوله عليه السلام، و(بعلمه) بعد هذه المراتب، لأنها باعتبار ملاحظة التفصيل كالإجمال في كونها علمًا ومعلومًا، فذكر العلم بعد هذه ظاهر، إنما هو لمجرد البيان والإيضاح.

هذا إذا كان المراد من العلم، العلم الإضافي الحادث، وأمَّا إذا كان عبارة عن العلم الذاتي، كما هو الحق في هذا المقام فالوجه هو ما ذكرنا. لا من أن المقصود ملاحظة الصعود لا النزول، وإلا لكان الأمر على العكس.

وقوله عليه السلام: «وأمَّا الفضائل فليست بأمر الله تعالى» المراد بها المستحبات بجميع الأقسام، وهي وإن كانت باعتبار أمر الشارع أيضًا إلّا أنه ليس على سبيل الحتم والإيجاب، فلذلك لم يستحق العقاب بتركه، بل يستحق الثواب بفعله، فيكون مرضيًا عند الله، وهذا معنى قوله عليه السلام: «ولكن برضا الله تعالى»، وهذا الاستدراك إنما هو لدفع توهم الناس من الكلام السابق.

والبيان في الفقرات الباقية، كالبيان فيما مضى آنفًا.

وقوله عليه السلام: «وأمَّا المعاصي فليست بأمر الله»، بل باعتبار كونها منهية عنها، فقبحها إنما هو لذلك، فلذلك كان فاعلًا مستحقًا للعقوبة الأخروية.

لا يخفى عليك أن العبد حين فعل المعصية لو لم يصل إليه مدد [المشيئة] العرضية لم يكن موجودًا، فقيامه حينئذ إنما هو بذلك المدد الصادر عن المشيئة العرضية والهندسة الإيجادية المعكوسة، فقدرته على الفعل مع وجوده بالفعل متوقف على وصول المدد من ذلك القدر المعكوس

---

(١) ليست في (ب).

إليه، وهذا معنى قوله عليه السلام: «ولكن بقدر الله، وعلمه»، والاستدراك فيه كالاستدراك في الكلام السابق، إلّا أن قدر الله هناك ذاتية وهاهنا عرضية، فكلما فعل الإنسان مقدور ومعلوم للملك المنان، بل كلما [فعل] في الإمكان طاعة كانت أو عصيان فهو في يد الرحمن بالمعنى الذي أشرنا إليه مرارًا كثيرة، تأمل؛ لأن المقام أدق من الشعرة وأحد من السيف.

[الاختيار التام والميل إلى الجهتين]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (والاختيار الذي في العبد نشأ في اقتضاء الضدين: الوجود والماهية؛ لاقتضاء ما لهما كما مر) إلخ.

أقولُ: نخبة الكلام وتحقيق المقام على وقف مقتضى المرام لذوي الأفهام من أهل الإسلام هو أن يقال: إن سبب الاختيار التام، وهو الميل إلى جهتين، إنما هو بأمور أربعة، وهذه الأمور الأربعة الآتية ليست لكل واحدة منها سببية تامة لما فيها، بل هي مجتمعة تكون منشأً وموجبًا لذلك.

الأوّل: منها اقتضاء الوجود والماهية، مقتضاهما من الخير والشر.

والثاني: تحقق الآلة الصالحة لمقتضاهما، كالجوارح من اليد والرجل والبصر وغير ذلك.

والثّالث: كون الآلة قادرة ومستطيعة صالحة للفعل، وهذه الاستطاعة على قسمين: استطاعة بالقوة، وهي الثّالث من الأمور، واستطاعة بالفعل، وهي الرابع منها.

ومن هذه جميعًا ثبت الاختيار في الإنسان، وبانتفاء واحد منها أو أكثر ينتفي.

ثم اعلم أن تقديم الاستطاعة بالقوة على الاستطاعة بالفعل إنما هو في الموجودات الزمانية.

وأمَّا الموجودات الدهرية فهي بالعكس، ضرورة أن كلما كان أقرب إلى

المبدأ تكون جميع الكمالات فيه بالفعل، فما بالفعل هناك لم يكن مسبوقًا بها بالقوة، وفي قوله قبل (**إشارة**) إلى أن الاستطاعة الإمكانية سابقة على الاستطاعة بالفعل، ثم التغير وهو قوله: (**أي الصحة وهي التي يكون العبدُ بها متحركًا مستطيعًا للفعل**).

يحتمل أن يكون تفسيرًا للاستطاعة مطلقًا، سواء كانت بالقوة أو بالفعل.

ويحتمل أن تكون تفسيرًا للاستطاعة الإمكانية، أي إمكان الاستطاعة، عبارة عن الصحة: (**وهي التي**) إلخ.

[بناء الاختيار على قاعدة أن الأثر مشابه لصفة مؤثره]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولأنه أثر المختار، فيكون مختارًا، قالَ تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[1] إلخ.

أقولُ: تعليل آخر لكون الإنسان مختار مبني على القاعدة الكلية، وهي: إن كل أثر ـ من حيث هو أثر ـ مشابه لصفة مؤثره.

ثم اعلم إن للإنسان لكونه مركبًا من الأمرين المتعاندين اختيارًا تامًا، وذلك الاختيار أثر لاختيار "صفة المؤثر، وهو هنا أثر لاختيار"[2] الذات "الأقدس تعالى شأنه.

لا يخفى عليك إن اختيار الذات"[3] ليس أمرًا مغايرًا للذات، وهو بالاعتبار، فهو عين الذات.

وبالجملة: المناسبة بين الأثر وصفة المؤثر مما لا بد منها، فما قالوه بأن المناسبة بين العلة والمعلول مما يجب تحققها، إن كان مرادهم ما ذكرنا ـ وإن لم يكن لهم إدراك ذلك المعنى ـ فهو حق، وإلا فباطل.

---

(١) سورة الإنسان، الآية: ٢.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

هذا، وأمَّا الدليل المنصوص عليه فهو قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾، إذ السمع والبصر وغيرهما من الحواس الظاهرة والباطنة، كل واحد منها آلة لإدراك العقل في الإنسان، ومع ذلك له الاختيار باستعمال هذه[١] الآلات وتركها، فالإنسان ليس مجبورًا باستعمال هذه الآلات، إذ لو لم يشأ لم يسمع، وهكذا في سائر الأفعال والأعمال، فخلقه كذلك دليل على ذلك، ولا معنى للاختيار إلّا هذا.

أمَّا الإنسان[٢] المتقوم بأمر الله تعالى مع كونه مختارًا لو صدر عنه الفعل، وذلك الفعل مع استناده إليه محفوظ بنور ذلك الأمر، فالفاعل في الحقيقة هو العبد، ولكن حافظه، بل حافظ فعله، بل حافظ استناد إليه، هو الله تعالى لا غير، وهذا معنى قوله: (**فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل، وتقوم استناده إلى فاعله**).

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وإلى ذلك) إلخ.

أقولُ: أي كون العبد فاعلًا حقيقة، والله[٣] تعالى حافظًا له ولفعله.

ثم اعلم إن التأويل قد يطلق ويراد منه الظاهر والباطن أيضًا، وفيما[٤] نحن فيه كذلك.

أمَّا الظاهر فظاهر، لأن يسيرًا في قوله تعالى: ﴿قَبْضًا يَسِيرًا﴾[٥]، إذا حمل على المعنى التجددي المأخوذ في السير، بحسب المناسبة الذاتية الملحوظة عند أهلها، كان المعنى هكذا: أنَّا جعلنا الشمس على الظل

---

(١) ليست في (ب).
(٢) في (ب): فالإنسان. بدون وأمَّا.
(٣) في (ب): وإلى الله.
(٤) ليست في (ب).
(٥) سورة الفرقان، الآية: ٤٦.

دليلًا[١]، وهذا يدل على كون الشمس فاعلًا للظل حقيقة، فهو من أثرها، قالَ تعالى لإفادة أن ذلك الفعل حفظه ليس[٢] منها، بل هو مع فاعله في كل آن، في يد قدرته تعالى، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾، يعني إن ذلك الظل مع كونه فعلًا للشمس لم تكن الشمس حافظًا له، بل الحافظ له كفاعله هو يد قدرتنا في كل آن.

وأمَّا الباطن فهو أن يؤخذ[٣] المعنى من مادة اللفظ، مع قطع النظر عن المناسبة اللفظية، ويكفي في ذلك صرف كلمة واحدة عمَّا هي فيه من المناسبة اللفظية والمراعاة الوصفية اللغوية.

فعلى هذا نقولُ: إن ﴿يَسِيرًا﴾ "في قوله تعالى: ﴿قَبْضًا يَسِيرًا﴾، بمعنى"[٤] المسايرة، من المفاعلة الدالة على المعية، أي أخذناه أخْذَ مسايرة، أي كنَّا معه وكان معنا، فلم يخرج عن يد[٥] قدرتنا، ولم يخرج عنه أيضًا، مع أن الظل مخلوق، وهو تعالى خالقه وموجده، وهذا من أحد معاني قوله عليه السلام: «ولو أنكم أدليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله»[٦]، وقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[٧]، وقوله عليه السلام: «ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله أو معه» إلى غير ذلك من الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام.

وبالجملة: في الآية الشريفة دلالة واضحة على المدعى، لأن الشمس

---

(١) لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [سورة الفرقان، الآية: ٤٥].

(٢) ليست في (أ).

(٣) في (ب): يوجد.

(٤) ما بين " " ليست في (ب).

(٥) ليست في (أ).

(٦) كنز العمال: ٦/١٤٩، حديث رقم (١٥١٩٠).

(٧) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

فيها بمنزلة الإنسان، والظل بمنزلة فعله، فكما أنهما مع كون أحدهما فاعلًا في الآخر، محفوظان بفعل الله تعالى، كذلك العبد وفعله بلا فرق، قالَ تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ﴾ الآية[١]، وهذا منها.

وهذا معنى قوله خطابًا للنبي ﷺ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[٢]، فلتنظر إلى المثبت بعد النفي، فإنه دليل واضح وبرهان قاطع على أن الفاعل هو العبد حقيقة، ومع ذلك هو مع فعله محفوظان بفعل الموجد تعالى اسمه العزيز.

تمثيل فيه توضيح:

قوام الجسم في العين يتوقف على لطيفة من الوجود، هو المسمى بالروح.

ومن المعلوم إنه بفقدانه[٣] لم يكن الجسم باقيًا على ما هو[٤]، كذلك فعل العبد، بل نفسه بالنظر إلى فعل الله تعالى، فهو بمنزلة لطيفة فعل العبد، بل بمنزلة لطيفة وجوده[٥] أيضًا، فقوام نفسه وفعله إنما هو بذلك اللطيفة المعبرة عنها بالروح، فكما إن الجسد فعل، إنما هو بإعانة تلك اللطيفة، كذلك فعل العبد بالنظر إلى فعل الله، فقوام فعله بفعل الله تعالى، إلّا أنه إن كان خيرًا فبفعل الله الذاتي وإن كان شرًا فبالعرضي.

وقد عرفت سابقًا معنى فعل الذاتي والعرضي فلا تغفل.

ولا ريب في أن العبد إذا كان بمنزلة الجسد فيصح أن يقال: إن الجسد

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٥٣.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ١٧.
(٣) ليست في (أ).
(٤) في (ب): ما هو عليه.
(٥) ليست في (ب).

هو الفاعل حقيقة، كما يقال في العرف يدي فعلت كذا، ورجلي فعلت كذا، إلى غير ذلك من الأجزاء المسندة إليها، مع أن قوام هذه الأفعال إنما هو بواسطة اللطيفة من الوجود المعبَّر عنها بالروح، وهذا معنى قوله: (**فقدر الله روح فعل العبد**)، وفعل العبد جسده.

وإذا عرفت هذا التحقيق الذي يطفح منه رشحات التدقيق تمكن لك إثبات المنزلة بين المنزلتين.

[المنزلة بين المنزلتين]:

فقوله ـ زيد عمره ـ: (**هو سر الأمر بين الأمرين**)، الضمير فيه راجع إلى ما ذكر من كون قدر الله روحًا، وفعل العبد جسدًا.

وفي (العيون)[1]: حدثنا تميم بن عبدالله بن القرشي، قالَ: حدثني أبي عن أحمد بن علي الأنصاري، عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامي، قالَ: دخلتُ على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو، فقلتُ له: يا بن رسول الله، روي لنا عن الصادق، جعفر بن محمد عليهما السلام، إنه قالَ: لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين، ما معناه؟ قالَ: من زعم أن الله تعالى يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قالَ بالجبر، ومن زعم أن الله تعالى فوض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام، فقد قالَ بالتفويض، والقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك. فقلتُ له: يا بن رسول الله، فما أمر بين الأمرين؟ فقالَ عليه السلام: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به، وترك ما نهوا عنه. فقلتُ له: فهل لله مشيئة، وإرادة في ذلك؟ فقالَ: فأمَّا الطاعات فإرادة الله ومشيئته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط له والخذلان عليها. قلتُ: فهل لله فيها القضاء؟ قالَ:

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١٠٥، باب ١١ ما جاء عن الرضا علي بن موسى عليهما السلام من الأخبار في التوحيد، حديث رقم (١٧).

نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير أو شر إلّا ولله فيه قضاء. قلتُ: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة). والحديث صريح في المدعى.

[تقوم فعل العبد بفعل الله]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ومثال ذلك التَّقوُّم، كما تَقَوَّمَتْ الاستضاءة في الجدار بنور الشمس، فالأمرُ وجه الشمس والنور).

أقولُ: هذا مثال لتقوم فعل العبد بفعل الله تعالى، وقد عرفت فيما سبق تقوم العبد بفعل الله بهذا المثال أيضًا، إلّا أنه بينهما فرق ظاهر، فكما أن للنور المذكور فيما سبق جهتين وحيثيتين، فبواحد منهما تصدر الاستنارة وبالآخر الظل، كما مرت إليهما الإشارة مفصلًا، كذلك للاستنارة بالنور، بمعنى إن لها أيضًا جهتين، ضرورة إنها أيضًا مركبة من وجود وماهية، لأنها من حيث استنادها إلى الشمس نور ووجود، ومن حيث هي، هي ظلمة وماهية.

ومن المعلوم إنها باعتبار الأوّل أثر متقوم بما هو الصادر من الشمس، وهو نورها المنبث في الأطراف.

وبالجملة: للمنير كالشمس مثلًا وجه، هو عبارة عن ظهورها، ولذلك الظهور أثر هو عبارة عن النور المنبث، فوجه المنير هو الأمر، والصادر عن المنير هو الصادر عن الأمر، فهو بمنزلة ماء الوجود الذي به حياة كل شيء، فالاستضاءة التي هي بمنزلة الوجود متقوِّمة بذلك الصادر عن المنير، فكما إن وجود الإنسان متحقق في الأعيان، يتوقف على تعلق الفعل، كذلك هذه الاستضاءة بالنسبة إلى المنير، فما لم يتعلق وجه المنير إليها لما تحققت.

لا يخفى أن التّعلق غير المتعلق، والمتعلق فهو هاهنا عبارة عن النور المنبث، وهناك عبارة عن ماء الوجود الصادر الأوّل من الصادر الأوّل.

وأمَّا: (**الاستضاءةِ من حيث هي هي**)، فهي بمنزلة الماهية المتقومة

بالوجود المتقوم بفعل الله تعالى، فهي من هذه الحيثية يصح تعبيرها بالجدار؛ لأنه بواسطة الشمس أيضًا يفعل مقتضاه، فإذا كانت الاستضاءة في الجدار بتينك الحيثيتين، بمنزلة الوجود والماهية.

ومن المعلوم إن للمركب منهما فعل وأثر، وإنه من صفاته وشعاعه، فلو كان صدور الأثر عنه من جهة الاستضاءة والنور، لا من حيث ملاحظة الهوية فخير وحسنة وإلا فشر وسيئة.

ولا شك في أن قوام كل واحد من الأثرين ليس إلّا بفعل الله تعالى.

تنظير فيه تقرير[١]:

إذا وضعت المرآة في الشمس، رأيت نورها في الجانب المقابل، ثم إذا وضعت مرآةً أخرى فيما صدر عن المرآة الأوّلى من النور، رأيت نورها في الجانب المقابل[٢] أيضًا، فالاستنارة الثّانية بالمرآة الثّانية إن كانت مستندة إلى الاستنارة الأوّلى من حيث استنادها إلى الشمس فهي بمنزلة فعل الوجود القائم بأمر الله تعالى، وإن كانت مستندة إليها لا من حيث الارتباط إلى الشمس فهي بمنزلة فعل الماهية القائم بأمر الله تعالى أيضًا، فالأوّلى من هاتين الاستنارتين بمنزلة الحسنة والطاعة، فهي فعل الوجود، والثّانية منهما بمنزلة السيئة والمعصية، فهي فعل الماهية.

ولا شك في أن كلتا الاستنارتين قيامهما بالمنير المذكور، مع إن الأوّلى منهما لها أصل ثابت، والثّانية مجتثة ليس لها أصل.

قولهُ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فما انعكس عنها من جهة نُور الشمس) إلخ.

أقولُ: إشارة إلى الاستضاءة الثّانية الصادرة عن الاستضاءة الأوّلى من جهة الارتباط إلى وجه الشمس.

---

(١) في (أ): تنظير.

(٢) (أي المقابل للمرآة الثانية) منه.

وقوله: (**وما انعكس عنها**) إلخ، إشارة إليها، لكن "لا من جهة"[(١)] الارتباط إلى الشمس، فنظير فعل الإنسان هو الاستنارة عن الاستنارة، سواء كانت ملحوظة الإنيه أم لا، وإلى هذا أشار أوّلًا بقوله: (**وفعله المنسوب إليه**) إلخ، ثم قسمه إلى القسمين المذكورين.

[آلة وواسطة الوجود والماهية لفعل مقتضاهما]:

ثم اعلم إنك قد سمعت مرارًا أن للوجود وكذا للماهية لا بد من آلة وواسطة حتى بها تفعل كل واحد منهما مقتضاهما، فآلة الوجود في الأعمال الظاهرية هو النور الأبيض، وهو المعبر عنه بالعقل أيضًا.

وأمَّا آلة الماهية في الأعمال كذلك، فهي النفس الأمارة بالسوء، وإليها أشار بقولهِ: (**فالنوع الأوّل**) إلخ، والمراد به الطاعات والحسنات.(**والثّاني**)، أي النوع الثّاني[(٢)]، والمراد به المعاصي والسيئات.

وقد عرفت فيما سبق إن كل واحد من الوجود والماهية يفعل بلا آلة أيضًا، فلعل هذا هو المشار إليه بقولهِ: (**فتفهم**)، أو إشارة إلى كمال الدقة في المقام، لأنه مما فيه كمال الاهتمام.

[المجعول بالأصالة هو الوجود]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (واعلم أن الماهية[(٣)] موجودةٌ بوجودِ الوجود ما دام موجودًا) إلخ.

أقولُ: ليس المراد من الكلام هذا إن للوجود وجودًا هو من مقومات الماهية وشرائطه، بل الوجود نفسه من مقوماتها وشرائطها، وكذلك الماهية

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ذكر الشيخ أحمد الأحسائي ـ أعلى الله مقامة ـ في شرحه لهذه الفقرة من الشرح الأقوال في الماهية ثم ذكر رأيه فيها.

بالقياس إلى الوجود، فكل واحد مساوق للآخر غير مفارق عنه، فحينئذ نقول: إن المجعول بالأصالة هو الوجود، والماهية مجعولة بجعل الوجود، فهي في المجعولية تابعة له[١]، بمعنى إنها جعلت **(بفاضل إيجاد الوجود)**، كالظل بالنسبة إلى النور، فإنهما مع كون أحدهما تابعًا والآخر متبوعًا، مجعولان بجعل واحد، هذا بنظر الظاهر.

وأمَّا بنظر التحقيق، فنقولُ: إن كل واحد منهما مجعول بجعل مستقل، إلّا أن العادة جرت[٢] بترتب الظل على النور، والماهية على الوجود.

بيان الكلام [في مجعولية الماهية]:

هو إن ما لم يكن مجعولًا لم يكن موجودًا، وكل ما كان كذلك لم يكن شرطًا للوجود[٣]، وقد قررنا سابقًا إن كل واحد منهما شرط للآخر، وتمام القابلية.

ومن المعلوم إن المعدوم ليس شيئًا حتى يكون له صلاحية ذلك، فثبت بذلك أن الماهية أيضًا مجعولة، فإن قلتَ: الانجعال بعد تعلق الجعل بالوجود لازم له، فهو عبارة عن الماهية التي هي من لوازم جعل الوجود، فلم تكن مجعولة بجعل مستقل.

قلتُ: إنما ذكر من أنها مجعولة محمولة على ما[٤] هو الوجود في الخارج وإلا ففي الإمكان يجوز تعلق الإرادة بوجود المراد من غير ملاحظة الإنيه والهوية.

نعم، الانجعال الغيبي هناك لازم، لكنه لا يكون منشاء لملازمة

---

(١) ليست في (ب).
(٢) في (ب): قد جرت.
(٣) في (ب): وكل مالم يكن شرطًا للوجود.
(٤) ليست في (ب).

الخارجية، فما لم يتعلق الجعل بعين المشاء وهويته لم يتحقق الاستلزام، على أن كون الانجعال لازمًا لجعل الوجود، لا ينافي ما ذكرنا، لأن اللزوم ليس دليلًا على وحدة الجعل، فلم لا يجوز أن تكون الماهية مع ذلك مجعولة بجعل غير جعل الوجود، مترتبًا عليه، تابعًا له، غير مفارقًا عنه، لا بدّ في النفي من دليل.

وبالجملة: تعلق الجعل بالوجود غير تعلقه بالماهية، فإذا تعلق بالوجود صار مستقلًا بحسب الإرادة، ثم إذا تعلقت بالماهية كانت هي أيضًا مستقلة بحسب الإرادة، إلّا إنها من متفرعاته ولواحقه، كالجعل الثّاني بالنسبة إلى الأوّل، فالمجعول كالجعل في كونه تابعًا للأوّل، فكون الثّاني جعلًا كان، أو مجعولًا مترتبًا على الأوّل يدل على الوحدة.

لا يخفى إن الإرادة الثّانية نسبتها إلى الأوّلى كالواحد من سبعين، وكذلك المجعول الثّاني بالنسبة إلى الأوّل، ضرورة إن الأوّل منهما بمنزلة الذات، وهي مثلث الكيان، ومربع الكيفية، والثّاني منهما بمنزلة الصفة، وهي في ثاني[1] مرتبة الموصوف، كما مر غير مرة.

وتذكير الضمير في قولهِ: **(فإن نسبة وجوده)** إلخ، إنما هو باعتبار ذكر الوجود آنفًا بقولهِ: **(فهي موجودة بوجود آخر مستقل)**، وإلا فالمناسب على حسب مراعاة اللفظ التأنيث، إلّا أن الأمر في التذكير والتأنيث سهل.

[اختلاف جعل الوجود والماهية واتحادهما في الخارج]:

ثم اعلم إن الوجود والماهية مع كونهما مجعولين بجعلين مستقلين ـ على المعنى الذي سيجيء ذكره ـ متحدان في الخارج، متساوقان، لا يوجد أحدهما بدون الآخر.

أمَّا الوجود فهو مجعول بالحركة الإيجادية، بمعنى إنه أحدثها بنفسه لا

---

(١) ليست في (أ).

من شيء، وذلك إنما هو بتعلق وجهها إليه، وذلك التعلق غير المتعلق، والمتعلق فهو المعبر عنه تارة بالنقطة الكونية وأخرى بماء الوجود إلى غير ذلك من العبارات.

ولا ريب في أن لهذا المجعول "الذي هو جزء للمركب"[(١)] جهتين من حيث الارتباط إلى الرب، يعبر عنه بالنور، ومن حيث ملاحظة الإنيه والهوية، يعبر عنه بالماهية الأولية، التي هي من شرائط تحقق الوجود في الخلق الأوّل.

ومن المعلوم إن الوجود بالحيثية الهوية الثّانوية كرة ظاهرة تدور عليه بالحيثية الأوّلية الغيبية، كاستدارته على النقطة الكونية المستديرة على الحركة الإيجادية، إلّا أن استدارة الأولية على خلاف مقتضى العلة، والثانوية على وفق مقتضاها، فبهاتان الاستدارتان تتحقق الكرتان في الوجود، إلّا أن إحداهما كالرسم القرآني كرة ظاهرة أخراهما باطنه.

ثم إن هذه الكرات لكل واحدة منهما استدارة "على غيرها، إلّا أن بعض الاستدارات"[(٢)] افتقارية وبعضها استغنائية، مثلًا: استدارة الكرة الظاهرة، التي هي عبارة عن الماهية الأولية على الكرة الباطنة، التي هي عبارة عن الوجود افتقارية، وعلى العكس استغنائية.

فالباطنة بمنزلة المنير، والظاهرة بمنزلة النور، لأن النور من حيث ملاحظة الإنيه ظلمة هي الماهية، وإن كانت أوّلية، فهي مع كونها مستديرة على الباطنة، مستديرة على نفسها أيضًا، إلّا أن الأوّلى على التوالي والثّانية على خلاف التوالي.

لا يخفى عليك إن تعلق الفعل بوجود المشاء لا يستلزم ظهوره في

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

الأعيان بخلاف ما إذا تعلق بعينه، فلذا سميت الأوّلى بالباطنة والثّانية بالظاهرة.

وبالجملة: استدارة الماهية على نفسها ليست مرضية إلّا لها.

وأمَّا استدارتها على الوجود فهي مرضية لعلتها، لأنها على حسب مقتضاها، وهذه الاستدارة في الاصطلاح تسمى متوالية، وإلى هذه التفاصيل أشار النحرير المتبحر ـ أدام الله بقاءه ـ، بقوله: (**فالوجود في الأوّل موجود بالإيجاد الذي هو الفعل، أوجده بنفسه، لا بوجود مغاير لنفسه.**

وإن إيجاده بنفسه إدارته بنفسه كرة تدور على نقطة هي الحركة الكونية من الفعل، والكرة الظاهرة تدور على خلاف التوالي، والباطنة على التوالي).

فقوله: (**كرة**) يحتمل أن يكون لا منيرًا، ويحتمل أن يكون مرفوعًا[1] خبرًا لمبتدأ محذوف، أي هذه (**كرة تدور**) إلخ، فهي الكرة باعتبار ملاحظة الإنيه، هي الكرة الظاهرة والثّانية لعدم ملاحظتها، كذلك هي الكرة الباطنة، وفي فوق تينك الكرتين كرتان، أحدهما وجه الفعل المتعلق بالمشاء، وهو المسمى بالنقطة والحركة الكونية أيضًا، والثّاني نفس الفعل، وهو المسمى بالوجود المطلق، والتعين الأوّل، وغير ذلك من العنوانات المذكورة سابقًا.

ولا يخفى أن لهاتين[2] الكرتين ما للكرتين المذكورتين.

أوّلًا: من الاستدارة الافتقارية والاستغنائية، بل للمطلق ما للمقيّد، إلّا أن هذه الكرات ـ استدارتها لعدم تعلق القصد إليها ـ لم يتعرض [لها] مفصّلة. فتأمل.

وأمَّا الماهية الثّانوية التي هي الجزء للمركب، فهي المجعولة بالوجود

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

المجعول بالفعل المذكور، كالظل المحدث بالنور المجعول بالمنير، فاستدارتها على الوجود كاستدارة الوجود على الوجود[١]، إلّا أنها في وجودها يتوقف على تعلق الفعل إياها.

إلا أن هذا التعلق من شعاع تعلق الأوّل أيضًا[٢]، فهذا التعلق يجري فيه ما يجري في التعلق الأوّل من العنوانات المذكورة والاستدارة، إلّا أن الاستدارة هاهنا لكونها على خلاف مقتضى العلة على خلاف التوالي، وممَّا سبق على التوالي. فتأمل.

ثم اعلم إن الماهية لها استدارة، فهي كرات متعددة على حسب تعدد الجهات فيها، إذا ظهرا لها بها، فالمشيئة[٣] الأوّلى هي جهة "الفاعلية أيضًا، لكونه قابلًا لفعل الفاعل، فبهذين الاعتبارين لها الاستدارتين.

أمَّا الأوّلى فهي الاستدارة على نفسها، فهذه من جهة"[٤] المفعولية، "الثّانية هي الفاعلية، فكل مفعول من حيث هو مفعول له جهة الفاعلية، أيضًا لكونه قابلا لفعل الفاعل. فبهذين الاعتبارين لها الاستدارتين، أمَّا الأوّلى فهي الاستدارة على نفسها، فهذه من جهة المفعولية"[٥].

وأمَّا الثّانية فهي الاستدارة على خلاف هيئة النفس، فهي الاستدارة على جهة الفاعلية، وكلا الاستدارتين لكونهما على خلاف مقتضى العلة على خلاف التوالي.

ولمَّا كانت الماهية مخلوقة من عكس الوجود فلها الاستدارة عليه، كاستدارة الظل على النور.

---

(١) (والمراد به الوجود المطلق لا المقيّد) منه.

(٢) (أي كما أن الماهية خلقت من فاضل إيجاد الوجود كذلك تعلق الفعل إياها من شعاع تعلق الفعل بالوجود) منه.

(٣) في (ب): الحيثية.

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

(٥) ما بين " " ليست في (ب).

ولا شك في أن هذه الاستدارة لكونها على خلاف مقتضى الوجود لم تكن متوالية، فهذه الاستدارة الثّالثة كلها على خلاف التوالي، وإلى هذه التفاصيل أشار ـ دام ظلّه العالي ـ بقوله: (**وفي الثّاني موجود**[1] **بنور إيجاد الأوّل من الفعل، وهو نقطةٌ تدورُ نفس الماهية عليها على خلاف التوالي، والماهية تدور على نفسها على خلاف هيئتها، وخلاف التوالي، وعلى الوجود في جهة غير جهته**).

أقولُ: فالمراد بنور الإيجاد هو شعاع وجه الفعل.

وبعبارة أخرى: هو عبارة عن التعلق العرضي الذي هو من متفرعات تعلق الأوّل الذاتي، فكما إن للوجود استدارة على وجه الفعل كذلك للماهية الثّانوية، إلّا أن وجه الفعل هاهنا ليس ذاتيًا، فلذلك كانت الاستدارة على خلاف التوالي، فهذه هي الاستدارة على جهة المفعولية، إذ هي استدارة على جهة الفاعلية.

وأمَّا الاستدارة على نفسها على خلاف هيئتها، فهي الاستدارة على جهة الفاعلية، فقوله: و(**خلاف التوالي**)، بالجر، عطف على المجرور، وهو المضاف إلى هيئتها، أي خلاف هيئتها، وضمير التأنيث راجع إلى النفس، أي هذه الاستدارة على خلاف هيئة النفس.

ثم اعلم إن تعدد الكرات الاعتبارية والاستدارات على ما هو المذكور من الترتيب في الماهية الثّانية غير ما هو المترتب المذكور في الوجود أوّلًا، ضرورة إن الكرة الظاهرة بحسب الذكر مقدم على الباطنة، وهي على النقطة الكونية المتقدمة على الفعل، وإن الواقع عكس ذلك الترتيب، إلّا أن يقال: إن الملحوظ في الوجود؛ لشرافته وعلو مرتبته هو الصعود.

وأمَّا الماهية لخساستها ودناءة مرتبتها كان الملحوظ في تعداد كراتها

---

(١) (أي وجود الماهية في الجعل الثاني موجود) منه.

واستدارتها هو النزول، فلذا قدم الفعل على النقطة المتقدمة على الماهية المتقدمة عليها باعتبار ملاحظة نفسها، فهذه الاستدارة كالاستدارة في الوجود من حيث الافتقارية والاستغنائية، إلّا أنهما فيها، "أي في الماهية"[(١)]، على سبيل العرضية والتبعية بخلافهما فيه.

وإذا عرفت ما ذكرنا من أن المعبّر في الوجود هو الصعود، وفي الماهية هو النزول، فاعلم إن قوله: (**وعلى الوجود في جهة غير جهته**)، تمهيد للتفريع المذكور، وتقدمه للتقرير المسطور بعده، وهو قوله: (**فحصل من الوجود [والماهية] كرتان متداخلتان في الأجزاء، متمازجتان في الذرات، متقابلتان في السطوح**) إلخ.

أقولُ: ولمَّا ثبت المجعولية بالنسبة إلى كل واحد منهما على حده، والاستدارة أيضًا على النهج المذكور، وذلك ممَّا لا يمكن إلّا بحصول الكرتين المخروطتين، ـ كما سيجيء تحقيق ذلك مفصلًا[(٢)] ـ قال: (**فحصل من الوجود**) إلخ، تعريفًا لما سبق وتوضيحًا له.

ولا يخفى عليك أن في كل واحد من هذه القيود إشارة إلى ما هو المقصود.

أمَّا تداخل الكرتين فلأنه إشارة إلى أن في كل جزء من الوجود جزء من الماهية.

ومن المعلوم إن التداخل لا يفيد التلازم بينهما، وإنه المقصود الأصلي، فذلك قيد الكرتين بما يفيده من التمازج في الذرات، إذ فيه دلالة واضحة على عدم افتراقهما.

والمراد من الذرات [في] الأجزاء، سواء كانت من النور أو من الظلمة،

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ما بين ـ ـ ليست في (أ).

فإذا كانت الأجزاء من كل واحد منهما متمازجة مع أجزاء الآخر، بالمعنى الذي سيجيء، فيكون كل واحد منها شرطًا ومقومًا للآخر، بحيث لا يمكن أن يتحقق أحدهما مع فقد الآخر، فثبت التلازم بينهما من غير إشكال.

[تفاوت مراتب النور والظلمة]:

وأمَّا التقابل بينهما في السطح[١] فلأنه إشارة إلى تفاوت مراتب النور والظلمة بحسب القوة والضعف، بمعنى إن كل ما كان من النور أقرب بالمنير يكون أقوى وأشد نورًا وأضعف ظلمة، فقاعدة النور عند المنير ورأسه عند المظلم، وهو آخر مراتب النور، وكل ما كان من الظلمة أقرب بالمظلم تكون أقوى وأشد ظلمة وأضعف نورًا، فقاعدتها عند المظلم ورأسها عند المنير، فتكونان مخروطين متقابلين في السطح؛ لأن كل واحد منهما لكونه معاندًا للآخر يمتاز عنه، مع أن بينهما كمال الامتزاج.

ولا ريب في أن كل واحد منهما له[٢] استدارة على مركزه، وهذا معنى قوله: **(مختلفتان في الدوران)** فلمثال تينك الكرتين "مثالًا لأجل البيان"[٣].

اعلم [إن] للسراج نور منبث في الأطراف هكذا:

(١) نص قول الشيخ في الفوائد: (متقابلتان في السطوح).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

هذا تسهيل للتصوير، وإلا ففي الواقع على ما هو المحسوس والمشاهد ليست بتلك الصورة، لأن انبساط النور والظلمة إنما هو في جميع الأطراف، ومع ذلك إذا لوحظ كل جزء من النور الذي هو في قرب المنير في جميع الأطراف ففيه ظلمه، فيحصل في جميع الأطراف كرات متعددة على حسب تعدد أجزاء النور والظلمة، فكلما قرب منهما بالمركز كان أقوى، وكلما بعد كان أضعف، ففي كل جزء فرض، يحصل الكرتان المخروطتان، المتمازجتان، المتقابلتان[1]، المختلفتان في الدوران على ما هو المفروض أوّلًا، وصورته هكذا:

فالكرتان المذكورتان ليس لهما اختصاص بطرف دون طرف.

هذا. ولمَّا كان للمتوهم أن يتوهم من التمازج الاستهلاك فحينئذ لم يكن واحد من المخروطين باقيًا على ما كان فدفع ذلك، قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: **(من غير استهلاك شيء من أجزائهما وذراتهما في الآخر)**.

وفي قولهِ: **(ولا استبانة شيء من شيء)** إلخ، إشارة إلى أن المساوقة بينهما ممَّا لا بد منها، فليس لواحد من النور أو الظلمة تحقق وثبات بدون الآخر، فمن زعم خلاف ذلك فهو لقصوره عن إدراك ما هو الحق من ذلك.

ثم الاستثناء في قولهِ: **(إلّا في الاعتبار)** استثناء للقيد الآخر.

---

(١) ليست في (أ).

[الاستبانة الاعتبارية في الوجود والماهية]:

فالمراد من الاستبانة الاعتبارية في الوجود والماهية، وهي أن يقال: إن الوجود هو النور، والماهية هي الظلمة، وهي جهة الإنيه.

وأمَّا الاستبانة والافتراق بينهما في الأفعال، فلأن الوجود فعله الطاعة بخلاف الماهية فإن فعلها المعاصي.

وأمَّا الاستبانة بينهما في الميول، فلأن الوجود للطافته، وشرافة مرتبته، وعلو شأنه، يميل إلى الخير، بخلاف الماهية فأنها لكثافتها "وخساسة مرتبتها"[(١)] ودنو مرتبتها، ليس لها ميل إلّا إلى الشرور والمعاصي، فمخالفة اعتبار كل لكل، وكذا الفعل والميل إنما هو لمخالفة الشهوتين.

وهذ إنما هي باعتبار تعاند الذاتين، فقوله: **(لتعاند الذاتيين)**، تعليل للتعليل، كما يظهر بأدنى تأمل.

[القرب والبُعد عن النقطة الكونية]:

قولهُ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وكلما قرب من النقطة الكونية) إلخ.

أقولُ: قد عرفت فيما سبق من أن النقطة الكونية عبارة عن وجه الفعل المتعلق، فهو عبارة عن التعلق إذ هو غير المعلِق والمتعلَق، فهو مركز للطيفة المفعول، فكلما كان منها قريبة إليه كانت أقوى نورًا وأشد ظهورًا وأجلى انكشافًا، وكلما بعد منها عنه كان اضعف نورًا وأخفى ظهورًا، حتى ينتهي إلى نور ضعيف لا اضعف منه، وهذا النور فيه ظلمة قوية فبذينك الاعتبارين يكون رأسًا وقاعدة لتينك الكرتين، فمن حيث ملاحظة النور يكون رأسًا للمخروط الأوّل، ومن حيث ملاحظة الظلمة تكون قاعدة

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

للمخروط الثّاني، فهو المركز لها، لأن جميع مراتب الظلمة تستمد منه، فقاعدة كل واحده من الكرتين رأس للأخرى.

وبعبارة أخرى: إن لكل واحدة من الكرتين سطحين: مقعر ومحدب. فمقعر كل واحده محدب للأخرى.

ثم اعلم إن شدة الظلمة إنما هي في محدب[١] كرة الوجود، وضعف الظلمة إنما هو عند مقعّرها[٢].

فقوله: (**حتى تنتهي**) إلخ، مسوق على طريق اللف والنشر المشوش إلى شدة الظلمة، ينتهي إلى محدب كرة الوجود، فهو رأس المخروط، وضعف الظلمة ينتهي إلى مقعّر الكرة الذي هو القاعدة، فهي نقطة عند وجه الحركة الكونية، هذا إذا كانت الشدة والضعف كلاهما صفة للظلمة.

ويحتمل وجوها أخر، منها: إن يكون صفة للنور، فحينئذ قوله: (**إلى نقطة الحركة الكونية، وإلى محدب الكرة**)، أمَّا إن يكون بطريق اللف والنشر المشوش، أي شده النور ينتهي إلى محدب الكرة، وضعف النور ينتهي[٣] إلى نقطة الحركة الكونية، وهذا مما لا يكاد يصح، كما يظهر بأدنى تأمل.

وأمَّا إن يحمل بطريق المرتب، أي شده النور ينتهي إلى نقطة الحركة الكونية وضعفة إلى محدب الكرة، وهذا الاحتمال وأن كان صحيحًا ولكنه لا يلائم التفريع، وهو قوله: (**فتنتهي الظلمة في جهة الحركة**) إلخ.

ومنها: إن تكون الشدة بالنسبة إلى الظلمة والضعف بالنسبة إلى النور، فحينئذ أن حمل قوله: (**إلى نقطة الحركة الكونية، وإلى محدب الكرة**)

---

(١) (الذي هو رأس لذلك المخروط) منه.

(٢) (الذي هو الأقرب إلى النقطة الكونية فهو القاعدة لتلك الكرة) منه.

(٣) ليست في (أ).

بطريق المشوش، أي شدة الظلمة ينتهي إلى محدب الكرة وضعف النور إلى نقطة الحركة الكونية.

فهذا أيضًا كالأوّل في عدم الصحة، لأن الأمر بالعكس، كما هو الظاهر وأن حمل بطريق الرتب، أي شدة الظلمة تنتهي إلى النقطة المذكورة، وضعف النور إلى محدب الكرة، فهو صحيح، بل لعل هذا هو[١] المراد في هذا المقام لمناسبته بأجزاء الكلام، لأن التفريع المذكور مشتمل على القسمين، فالأوّل هو قوله: (**فتنتهي الظلمة**) إلخ، والثّاني: (**وينتهي النور في جهة محدب الكرة**) إلخ.

ثم اعلم إنه لمَّا كان ظهور الوجود بالظلمة قدم الكرة الظاهرة على الباطنة وإلا كان المناسب على العكس.

[إطلاقات العرش]:

وإذا عرفت هذه التفاصيل، فاعلم إن العرش قد يطلق ويراد منه الأنوار الأربعة: النور الأبيض، والنور الأصفر، والنور الأخضر، والنور الأحمر[٢].

أمَّا الأبيض: فطبعه بارد رطب، فالملك الموكل له أيضًا كذلك.

وأمَّا الأصفر[٣]: فطبعه حار رطب، فالملك الموكل له أيضًا كذلك[٤].

وأمَّا الأخضر[٥]: فطبعه كالموكل له، من كونه[٦] بارد يابس.

---

(١) ليس في (أ).
(٢) في (أ): الأبيض، والأصفر، والأخضر، والأحمر.
(٣) في (أ): والأصفر.
(٤) في (أ): كالموكل له.
(٥) في (أ): والأخضر.
(٦) ليست في (أ).

وأمَّا الأحمر[١]: فطبعه حار يابس كالموكل له[٢].

وكال واحد من هذه الأملاك الموكلة "لهذه الأنوار"[٣] بعد الاستمداد "من الأنوار"[٤] يفعل ما هو الخاص به. مثلًا: جبرائيل موكل للخلق، عقولًا كانت أو نفوسًا أو أرواحًا أو أجسامًا.

وميكائيل موكل للرزق، سواء كانت للعقول أو للأرواح أو للنفوس أو للأجسام.

وأمَّا إسرافيل فهو الموكل لإعطاء الحياة كذلك.

وأمَّا عزرائيل فهو الموكل لإماتة الموجودات كذلك، "عقولًا كانت أو نفوسًا أو أجسامًا"[٥].

[الخلق واستمداده من النور الأبيض]:

ولمَّا كان جبرائيل طبيعته حارًا يابسًا ففي خلق العقول الجزئية لابد من أن يستمد من النور الأبيض، "ثم من الموكل بنور الأصفر لحرارته، ومن الموكل بنور الأخضر بيبوسة، ثم من إسرافيل بحرارته، ومن عزرائيل بيبوسته"[٦]، فهو بعد ذلك يخلق العقول الجزئية تحت الحجاب الأحمر، فهو بنصف قوته يفعل.

وأمَّا في خلق الأرواح الجزئية، فهو يستمد من الأصفر، "ثم من إسرافيل لحرارته، ومن عزرائيل بيبوسته"[٧]، وبعد هذا الاستمداد يخلق

---

(١) في (أ): والأحمر.
(٢) في (أ): كالموكل له، حار يابس.
(٣) ما بين " " ليست في (أ).
(٤) ما بين " " من (أ)، وفي (ب): منها.
(٥) ما بين " " ليست في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (ب).
(٧) ما بين " " ليست في (ب).

الأرواح الجزئية تحت ما هو الموكل له من النور الأحمر، فهو الفاعل بنصف قوته.

وأمَّا خلق النفوس الجزئية، فلا بد له من الاستمداد من الحجاب الأخضر، "ثم من الموكل له ما هو المعين له من الحر يبوسته، ومن إسرافيل ما هو المعين له أيضًا من الحرارة"[(١)]، وبعد ذلك يخلق النفوس الجزئية تحت الحجاب الأحمر.

وأمَّا في خلق الأجسام الجزئية، فهو يستمد ممَّا هو الموكل له، ممَّا هو المعين له[(٢)]، "ثم بعد ذلك يستمد من الموكل بالحجاب الأصفر والأخضر ما هو المعين له[(٣)] من الحرارة واليبوسة، فهو بعد هذه الاستمدادات يخلق الأجسام تحت ما هو الموكل له من الحجاب الأحمر"[(٤)].

ومن المعلوم إن كل واحد من هذه المذكورات مركب من وجود وماهية.

وقد عرفت فيما سبق أن لكل واحد منها مع امتزاجها استدارة على النقطة الكونية، ذاتية كانت أو عرضية، فيصير الاستدارة اثني عشرة، ثمان منها ذاتيات وأربعة منها[(٥)] عرضيات، وهذا معنى قوله: **(فتدور الكرتان الممتزجتان على وجه الحركة الكونية في الخلق)** إلخ.

ثم اعلم إن المراد من استدارة الكرتين على وجه الفعل افتقارهما إليه، وهذا الافتقار لازم لتينك الكرتين في جميع العوالم، عالم العقول، والأرواح، والنفوس، والأجسام، ضرورة إن كل واحد منها مركب منهما.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).
(٢) (من أشعة النور الأحمر) منه
(٣) (أي لجبرائيل) منه
(٤) ما بين " " ليست في (ب).
(٥) ليست في (أ).

[الاستدارة الذاتية للوجود والماهية]:

لا يخفى عليك أن الوجود إذا كان مستديرًا على علته لا يمكن أن تكون الماهية مستديرة بالاستدارة الذاتية، لاستلزامها الافتراق الموجب للانعدام، ففي حالة استدارة الوجود ذاتية تكون الماهية تابعة له، وكذلك في حالة استدارة الماهية ذاتية يكون الوجود تابعًا لها، إلّا أن بين الاستدارتين فرقًا من جهة أن استدارة الماهية في الأوّلى على التوالي؛ لكونها على وفق مقتضى العلة، وإلى هذا أشار بقوله: (**ففي حالة الطاعة تدور**) إلخ، فالفرق بين الحركات الثّلاث ظاهر.

أمَّا **حركة الوجود الذاتية**، فهي **على التوالي**[(١)].

وأمَّا **حركة الماهية الذاتية**، فهي **على خلاف التوالي**[(٢)].

وأمَّا [حركة] عرضيَّة الوجود للماهية، فهي كعرضية الماهية للوجود[(٣)]، إلّا أن الأوّلى على خلاف التوالي والثّانية على التوالي. تأمل.

ثم اعلم إن الماهية حين كونها تابعة للوجود لها ميل إلى مقتضاها، وذلك الميل يكون على حسب مقتضاها، فهذا الميل تكون الماهية على خلاف التوالي أيضًا[(٤)]، فاستدارتها العرضية على التوالي لا ينافي الميل على خلاف التوالي.

---

(١) (تكوّن سائر الخيرات من الأفعال والأقوال والاعتقادات وغيرهم من الذوات التي هي ثمرتها). (شرح الفوائد: ٢/٣٨٣)

(٢) (كما هو مقتضى ذاتها). (شرح الفوائد: ٢/٣٨٣)

(٣) في الخيرات تكون العرضية من الماهية؛ لأنها لذاتها لا تدور على الخيرات. وإذا ترجح جانب الوجود في طلبه للخيرات والطاعات وجب على الماهية متابعته بالعرض. وإذا ترجح جانب الماهية في طلبها للشرور والمعاصي وجب على الوجود متابعتها بالعرض. إذ لو لم يتبع بعضها بعض انفك التركيب. (يراجع: شرح الفوائد: ٢/٣٨٤).

(٤) (أي كما أنها في حالة التبعية استدارتها تكون على التوالي ميلها على حسب مقتضاها يكون على التوالي) منه.

[ميل الوجود حين الاستدارة العرضية]:

وأمَّا ميل الوجود حين استدارته العرضية فهو بعكس ميل الماهية، أي يكون على التوالي مع استدارتها عل خلاف التوالي، فظهر مما ذكرنا أن الاستدارة الذاتية للوجود لو كانت تابعة للاستدارة الذاتية للماهية يلزم الانفكاك بينهما وأنه مستلزم للانعدام، فلا بد من أن تكون العرضية لكل واحد تابعة لذاتية الآخر.

ولمَّا كان ميل كل واحد منهما مخالفًا للآخر، وكان بينهما كمال بعد، وذلك يكون منشأ لثقل الطاعة أو المعصية، أشار إليه بقولهِ: (**لحصول التعاكس، حتى يفنى اعتبارُ أحدهما لميله**) إلخ، لأن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، ولا معنى للتعاكس إلّا هذا.

وقولهُ: (**لميله**)، متعلق (**يفنى**).

ملخص الكلام:

[الميل في الخير والشر]:

إنه إذا ثقلت الطاعة أو المعصية ففي [ال]صورة الأوّلى ليس للوجود ميل إلى الخير، وكذا للماهية في الصورة الثّانية ميل إلى الشر، بل كل واحد يفنى ويعدم ميله.

هذا بنظر الظاهر، وإلا فلكل واحد في حالة التبعية[1] والمغلوبية ميل، ضرورة أن الوجود أبدًا له الميل إلى الخير والماهية أبدًا لها ميل إلى الشر، ويرشدك إلى ما ذكرنا قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: (**فيخف مقتضى الموجود الميل**)[2] الخ، بتاء أنها جواب للشرط المحذوف.

---

(١) في (ب): الطبيعية.

(٢) كتبت العبارة هكذا: (فيخف مقتضى الموجود الميل، إذا كان لذلك، فيتحقق) الخ.

فقوله: (**مقتضى الموجود**) يحتمل أن يكون فاعلًا للفعل المذكور.

و(**الميل**) بالجر، كالموجود في كونه مضافًا إليه أيضًا بتاء، على أنها من قبيل الحُسن الوجه، أي فيخفّ مقتضى الذي وجد ميله.

ويحتمل أن يكون عطف بيان لمقتضى الموجود، فيكون مرفوعًا، أي فيخف مقتضى الموجود الذي هو الميل.

ويحتمل أن يكون الميل بالرفع فاعلًا لذلك الفعل، و(**مقتضى الموجود**) مفعولًا بتقدير اللام، أي فيخف الميلُ لمقتضى الموجود، فلكل وجهةٌ هو موليها. هذا.

[الرزق واستمداده من النور الأحمر]:

وأمَّا ميكائيل "يكون طبعة باردًا ورطبًا"[(١)]، ففي رزق الأجسام لا بد من أن يستمد من النور الأحمر، ما هو المعين له "من الأشعة، ثم من عزرائيل، ثم ما هو المعين له من البرودة، ومن إسرافيل الرطوبة"[(٢)]، فهو بذلك يرزق الأجسام الجزئية تحت الحجاب الأبيض، فهو بنصف ما فيه يفعل.

وأمَّا في رزق النفوس، فهو بعد الاستمداد من الحجاب الأخضر ما هو المعين "له من الأشعة، ثم من الموكل له ما هو المعين له من البرودة، ومن الموكل لنور الأخضر من الرطوبة"[(٣)]، يرزق النفوس الجزئية تحت ما هو الموكل له من النور الأبيض.

وأمَّا في رزق الأرواح الجزئية، فله الاستمداد من الحجاب الأصفر، وممن هو الموكل له ما هو المعين له من الرطوبة، ثم من الموكل بنور

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

الأخضر ما هو المعين له[١] من البرودة، فبذلك يرزق الأرواح الجزئية تحت الحجاب الأبيض، فهو بنصف ما فيه يفعل.

وأمَّا في رزق العقول الجزئية فهو المستمد مما هو الموكل له من الحجاب الأبيض، ثم من عزرائيل، ومن إسرافيل ما هو المعين له في البرودة والرطوبة، فبتلك الاستقامة والاستمداد يرزق العقول الجزئية تحت ما هو الموكل له.

ومن المعلوم أن الرزق في جميع هذه المراتب شيء مركب من وجود وماهية، وهما كرتان متداخلتان، فلهما الاستدارة على وجه الفعل ـ ذاتية كانت أو عرضية ـ فتصير الاستدارة على قياس ما سبق من الخلق اثنا عشرة أيضًا، وإلى هذه أشار بقول: (**وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية في الرزق**) إلخ.

لا يخفى عليك أن للوجود والماهية في كل واحد من هذه المراتب[٢] استدارات ثلاث، اثنتان منها ذاتية وواحدة عرضية، فتصير الاستدارة في الرزق كالاستدارة في الخلق.

فالبيان في الاستدارة الذاتية والعرضية في الرزق كالبيان في الخلق، فقوله: (**ففي حال الرزق تدور الماهية بالحركة العرضية على التوالي، وبالذاتية بالعكس**)، ليس المراد أن للماهية في حالة الاستدارة العرضية استدارة ذاتية أيضًا، حتى يلزم الانفكاك المستلزم للانعدام، ضرورة أن الاستدارة العرضية حينئذ على سبيل التوالي، والذاتية (**على خلاف التوالي**)، بل المراد من الذاتية في قوله: (**وبالذاتية بالعكس**) الميل الذاتي لا الحركة الذاتية، حتى يلزم الفساد، وقد مر سابقًا، أن لكل من الوجود

---

(١) ليست في (أ).

(٢) (أي رزق العقول والأرواح والنفوس والأجسام) منه.

والماهية في الاستدارة العرضية أيضًا ميل ذاتي، إلّا أن ميل الوجود في حالة استدارته العرضية على التوالي؛ لكونه على وفق مقتضى العلة وميل الماهية في حالة استدارتها العرضية، أي على خلاف التوالي.

وبالجملة: للوجود استدارة ذاتية وعرضية، وميل ذاتي أيضًا، وكذا للماهية، فالاستدارة ثلاث، لأن في ذاتية كل واحد منهما لابد من عرضية الآخر.

وأمَّا الميل فهو تابع للاستدارة الذاتية، سواء كانت للوجود أو للماهية. هذا.

[الموت واستمداده من النور الأخضر]:

وأمَّا عزرائيل فلما كان طبعه باردًا، يابسًا، كان[١] مناسبًا للنور الأخضر، فهو الموكل للإماتة لا غير، فهو في إماتة الأجسام يستمد من الحجاب الأحمر، ومن الموكل له ما هو المعين له من الأشعة[٢] واليبوسة، ومن ميكائيل البرودة، فبهذه الاستمدادة يميت الأجسام تحت الحجاب الأخضر.

وأمَّا في إماتة النفوس، فهو يستمد مما هو الموكل له من[٣] الأشعة، ثم من ميكائيل البرودة، ومن جبرائيل اليبوسة، فبهذه الاستمدادة يميت[٤] النفوس الجزئية، تحت الحجاب الأخضر.

وأمَّا في إماتة الأرواح فهو بعد الاستمداد من الحجاب الأصفر يستمد

---

(١) ليست في (ب).

(٢) (هذه بالنسبة إلى النور الأحمر) منه.

(٣) ليست في (ب).

(٤) (عبارة عن الحجاب الأخضر) منه.

البرودة من ميكائيل واليبوسة من جبرائيل[١]، فبهذه يميت الأرواح تحت ما هو الموكل له من الحجاب الأخضر.

وأمَّا في إماتة العقول فهو بعد الاستمداد من الحجاب الأبيض، ومن الموكل له البرودة، ومن جبرائيل اليبوسة، يميت العقول الجزئية، تحت الحجاب الأخضر.

ولمَّا كان الموت في جميع هذه العوالم شيئًا مخلوقًا، فهو مركب من الكرتين المخروطتين المذكورتين، فلهما ما في الكرتين في الخلق والرزق من الاستدارة الذاتية والعرضية، وإلى هذا أشار بقوله ـ مد ظله العالي ـ: **(وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية)** إلخ.

أقولُ: إن وجه الحركة الكونية عبارة عن النقطة الكونية الصادرة عن الحركة الكونية، فهي في الوجود ذاتية وفي الماهية عرضية.

والمراد بنور الأخضر نفس الكلي، وطبعها بارد يابس، والملك الخادم له وهو عزرائيل أيضًا كذلك، فالاستدارة في الموت كالاستدارة في الخلق والرزق من الذاتية والعرضية، إلّا أن استدارة الذاتية "للوجود هاهنا على خلاف التوالي والعرضية على التوالي، واستدارة الذاتية"[٢] للماهية على التوالي، وعرضيّتها على خلاف التوالي.

وأمَّا الأوّلى: فلأن الموت عبارة عن إزهاق الروح، فهو بهذا الاعتبار عدمي، فلذا كانت الاستدارة الذاتية للوجود بحسب الظاهر على خلاف مقتضى العلة، فكانت على خلاف التوالي.

وأمَّا الثّانية: فلأن هذا الأمر العدمي لكونه كذلك كان مناسبًا للماهية، فكانت الاستدارة هذه على وفق مقتضاها، فلذا حكم بأنها على التوالي،

---

(١) (هذه بالنسبة إلى جبرائيل) منه.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

فإذا كان كذلك كانت الاستدارة العرضية للوجود على التوالي، واستدارة العرضية للماهية على خلاف التوالي، وهذا معنى قوله: (**وعرضيتهما على العكس**).

ثم اعلم على قياس ما مر أن للوجود والماهية في حالة الاستدارة ميل ذاتي، فإذا كانت الاستدارة الذاتية على خلاف التوالي أو على التوالي[١] فميله الذاتي أيضًا كذلك.

وأمَّا إذا كانت الاستدارة العرضية على خلاف التوالي[٢] فالميل الذاتي في الأوّلى على التوالي وفي الثّانية على خلاف التوالي. تأمل في الكلام لأن فيه غاية الاهتمام.

[الإحياء واستمداده من النور الأصفر]:

وأمَّا إسرافيل فلمرارته ورطوبته كان مناسبًا للنور الأصفر، فلذا كان خادمًا له، فهو الموكل للإحياء في جميع العوالم، فهو في إحياء الأجسام يستمد الأشعة من الحجاب الأحمر، والحرارة من جبرائيل، والرطوبة من ميكائيل، ثم بعد هذه الاستمدادة يُحيي الأجسام تحت الحجاب الأصفر.

وأمَّا في إحياء النفوس، فهو يستمد الأشعة من النور الأخضر، والحرارة من جبرائيل، والرطوبة من ميكائيل، فبعد هذه الاستعانة يحيي النفوس الجزئية تحت ما هو الموكل له.

وأمَّا في إحياء الأرواح الجزئية، فبعد الاستمداد مما هو الموكل له، ومن جبرائيل الحرارة، ومن ميكائيل الرطوبة، يحيي الأرواح الجزئية تحت ما هو الخادم له.

وأمَّا في إحياء العقول الجزئية، فبعد الاستمداد من النور الأبيض، ومن

---

(١) (كاستدارة الماهية في الموت) منه.

(٢) (كاستدارة الوجود في الموت) منه.

جبرائيل وميكائيل ما هو المعين له من الحرارة والرطوبة، يحيي العقول الجزئية تحت نور الأصفر، فهذا الملك كغيره من الأملاك، فاعل بنصف ما فيه في جميع المراتب.

ولمَّا كان الإحياء أيضًا شيئًا مخلوقًا فهو المركب من الوجود والماهية، فلهما ما في الكرتين في الموت من الاستدارة الذاتية والعرضية[١]، إلّا أن بينهما فرق من جهة أن ما كان هناك على خلاف التوالي أو على التوالي، وفي هاهنا على العكس، بمعنى أن الحركة الذاتية للوجود هاهنا تكون على التوالي والعرضية على خلاف التوالي.

وأمَّا الحركة الذاتية للماهية، فهي خلاف التوالي والعرضية على التوالي.

وأمَّا حكم الميل، فهو بعكس ما حُكِمَ في الموت من التوالي وخلاف التوالي، فإذا كانت الاستدارة الذاتية للوجود أو للماهية على التوالي فميله الذاتي أيضًا كذلك لكونه على حسب مقتضى العلة.

وأمَّا إذا كانت الاستدارة العرضية على التوالي[٢] أو على خلاف التوالي[٣]، "فالميل الذاتي في الأوّلى على خلاف التوالي"[٤]، وفي الثّانية على التوالي، وإلى هذه التفاصيل أشار ـ دام ظله العالي ـ بقوله: (**وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية في الحياة، تحت الحجاب الأصفر بثلاث حركات، كل واحدة بعكسها في الموت، في الذاتية والعرضية**)، فللوجود والماهية في جميع العوالم ـ عالم العقول، عالم الأرواح، عالم النفوس، عالم الأجسام[٥] ـ في كل واحد من الخلق، والرزق، والموت، والحياة، اثنتا عشرة استدارة، فتصير الاستدارة ثمانية وأربعون.

---

(١) في (ب): العرضية. من دون (و).

(٢) (كاستدارة الماهية مع الوجود في الحيوان) منه.

(٣) (كاستدارة الوجود مع الماهية في الحيوان) منه.

(٤) ما بين " " ليست في (ب).

(٥) في (أ): عالم العقول، والأرواح، والنفوس، والأجسام.

[عالم المثال وتركبه من الوجود والماهية]:

وأمَّا عالم المثال وهو عالم الأشكال، فهو أيضًا مركب من وجود وماهية، فالموكل لخلقه هو[١] الملك المعروف، فهو بعد الاستمداد من الشكل الكلي، ومن عزرائيل وإسرافيل يخلق الأشكال الجزئية تحت النور الأحمر.

وأمَّا الموكل لرزقها، فهو ميكائيل[٢]، فهو بعد الاستمداد من الشكل الكلي، ومن عزرائيل "وإسرافيل يرزقها تحت الحجاب الأبيض.

وأمَّا الموكل لإماتتها فهو عزرائيل[٣]"، فهو بعد الاستمداد من الشكل، ومن ميكائيل وإسرافيل بنصف ما فيهما من البرودة والرطوبة يميتها تحت[٤] الحجاب الأخضر.

وأمَّا الموكل لإحيائها فهو إسرافيل، فهو بعد الاستمداد من الشكل الكلي ومن جبرئيل وميكائيل بنصف ما فيهما من الحرارة والرطوبة يحيها تحت الحجاب الأصفر.

ولمَّا كانت الاستدارة في "المثال بالنسبة إلى"[٥] كل واحد من الخلق، والرزق، والموت، والحياة ثلاثة، صارت اثنتا عشرة حركة أيضًا، وهذه مع انضمام سابقها بلغت إلى الستين.

ولمَّا كانت الاستدارة الذاتية[٦] في كل عالم من هذه العوالم ثمانية

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) ليست في (ب).

(٥) ما بين " " ليست في (ب).

(٦) (أمَّا الاستدارة الذاتية للوجود والماهية في كل واحد من خلق العقول ورزقها وحياتها ومماتها اثنتين، والعرضية واحدة، فتصير الاستدارة الذاتية ثمانية والعرضية أربعة. =

والعرضية أربعة ـ كما يظهر بأدنى تأمل ـ صارت الذاتية في جميع هذه العوالم الخمسة أربعين، والعرضية عشرين.

[مراتب الوجود الأربعة في الأكوان]:

ثم اعلم أن المراد من **مراتب الوجود الأربعة**، في قوله: (**في مراتب الوجود الأربعة**)، الأكوان المذكورة، وهي: الخلق، والرزق، والحياة، والموت، وبهذه الأربعة ظهر الله تعالى بصفاته على العرش.

والترتيب المذكور في هذه الأكوان، إنما هو لأجل ملاحظة ما هو المسطور في الآية الشريفة[1]، وإلا فالمستفاد من الأحاديث: إن الرزق[2] مقدم على الخلق بأربعة آلاف سنة.

[العقل في المراتب الأربعة]:

ثم اعلم أن المراد من (**عالم المعاني**)، عالم العقول، فـ(**عالم الجبروت**)، عطف بيان له، و(**عالم الصور**[3]، عالم النفوس، فعالم الملكوت بيان له، وهكذا (**عالم الملك**) بعد (**عالم الأجسام**)، وعالم (**الأظلّة**) بعد (عالم الرقائق)، و(عالم المثال) بعد (عالم الأشكال).

وقد عرفت من هذه التفاصيل إن للعقل في المراتب الأربعة ـ لكونه مركبًا من الوجود والماهية ـ استدارة على وجه الفعل ذاتية وعرضية، وكذا لما تحته من عالم الأظلّة أرواحًا كانت أو نفوسًا أو مثالًا، وكذلك لعالم الأجسام.

= أمَّا في خلق الأرواح ورزقها وحياتها ومماتها فالاستدارة الذاتية والعرضية كالاستدارة في عالم العقول من غير فرق وكذا في عالم النفوس والأشكال والأجسام بلا تفاوت) منه.

(١) ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [سورة الروم، الآية: ٤٠].

(٢) (أي رزق الموجودات) منه.

(٣) (أي خلق الموجودات).

أمَّا الاستدارة الذاتية، فهي في كل مرتبة على حسبها من غير فرق.

وأمَّا الاستدارة العرضية سواء كانت للوجود بالنسبة إلى الماهية أو للماهية بالنسبة إلى الوجود، فهي المختلفة، بمعنى أنها في عالم العقول بالقوة، وفي عالم الأظلة بالتهيؤ، وفي عالم الأجسام بالفعل.

ثم اعلم أن الماهية لمَّا كانت مما لا أصل لها ـ لاسيما في عالم العقول؛ لكونها مجتثة، "ولم تكن"[(١)] مما يترتب عليها الأثر ـ كانت استدارتها العرضية بالقوة.

وأمَّا استدارة الوجود العرضية بالنسبة إلى الماهية فهي لذلك كذلك، بخلافهما في عالم الأظلة، فإن الاستدارتين فيها خارجتان من القوة إلى الفعل.

ولمَّا لم تبلغا بعد إلى مرتبة الظهور والفعل كانت الاستدارة العرضية[(٢)] ـ سواء كانت للوجود مع الماهية أو بالعكس ـ بالتهيؤ؛ لأنها أقرب بالقوة[(٣)] إلى الفعل والظهور بخلافهما في عالم الأجسام، فإن الاستدارة العرضية سواء كانت للوجود أو للماهية في عالم الملك مما يترتب عليه الأثر، فلذلك كانت الاستدارة بالفعل.

ويؤيد ما ذكرناه، ما روي ـ ما معناه ـ أن: (من تعقل المعاصي ولم يفعل لم يكُتَبَ مالم يفعل)، فلو كانت الاستدارة العرضية في عالم العقول ممَّا يترتب عليه الأثر لكان منافيًا لما روي، وهو كما ترى، وإلى هذه التفاصيل أشار النحرير المتبحر، بقوله ـ مد ظله العالي ـ: (**إلا أن عرضيتهما في عالم الجبروت بالقوة، وفي عالم الأظلة بالتهيؤ، وفيما دون ذلك بالفعل**).

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) (أي الاستدارتين العرضيتين) منه.

(٣) في (ب): من القوة.

والمراد من (**عالم الأظلة**) جميع ما تحت العقول من الموجودات الدهرية.

والمراد بـ (**ما دون**) جميع عالم الأجسام من العرش إلى الفرش.

[ذرات الوجود والماهية]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (ثم اعلم[1] أن للوجود والماهية باعتبار ذراتهما حركة دهرية غير حركة الكل، فكل ذرة من الوجود تدور على وجهها) إلخ.

أقولُ: بعد إثبات التركيب في جميع الموجودات الإمكانية واستدارتها على نهج المذكور، أراد أن يبين أحكام ذرات الوجود والماهية، ومقوماتها وشرائطها.

أمَّا ذرات الوجود والماهية في الإنسان مثلًا، عبارة عن أجزاء الإنسان كاليد والرجل، "والأنف والأذن، والعينين وغير ذلك من الأجزاء"[2].

ولا شك في أن لكل واحد من هذه الأجزاء وجود وماهية.

ولمَّا كان لكل واحد من الوجود والماهية ارتباط وخصوصية في عالم الدهر؛ لأن (العبودية جوهرة كنهها الربوبية)، فوجب أن يكون لكل منهما حركة دهرية.

كما أن المركب من المجموع أيضًا كذلك، وقد "قرر سابقًا ونبين لاحقًا"[3] أن للوجود المطلق وجوهات متعددة على حسب تعدد الموجودات وذراتها وشرائطها ومقوماتها، فكما أن للمجموع المركب من هذه الذرات مع مقوماتها حركة واستدارة على وجه الفعل الخاص به لا إلى جهة، بل في جميع الجهات، فيقتصر ويدور عليه دورة دهرية أو سرمدية،

---

(١) في الفوائد: واعلم.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

بناء على أن اعتبار كون الوجه، وهو التعلق سرمديًا كذلك لذلك الذرات والمقومات، لأن لها أيضًا ما للمجموع من تعلق وجه الفعل إليها، فوجود كل واحد من هذه الذرات، وكذا ماهيتها يدور على وجه الفعل دورة دهرية، وذلك الاستدارة الافتقارية إنما هي من جميع الجهات، وإلا لما تتحقق الكرات، إلّا أن بين الاستدارتين[١] من جهة الذاتية والعرضية فرق ظاهر.

فالضمير في (**وجهها**) راجع إلى الذرة؛ لأن المراد به الوجه[٢] المتعلق الخاص بكل ذرة من الذرات من أجزاء الوجود والماهية.

ثم لمَّا كان لهذه الذرات والأجزاء مقومات وشرائط كما للمجموع، وهي عبارة عن الأكوان الستة، فيجري "فيها ما يجري"[٣] في المشروطات من الاستدارة على وجه الفعل لا إلى جهة، ضرورة أن كل واحد منها مركب من وجود وماهية.

فإن قلتَ: هذه الأطراف بينها وبين الوجود والماهية مساوقة تامة، بحيث لا يمكن ظهور واحد منهما بدونها، فبيان حال ذرات[٤] الوجود والماهية يغني عن بيان أحوالها.

قلتُ: نعم، ولكن مقام التفصيل يقتضي التفصيل كذلك، ولذلك أومأَ إلى استدارتها الذاتية الدهرية[٥] أيضًا، وإن كانت بين هذه مع استدارتها الدهرية وبين الوجود والماهية مساوقة تامة.

ثم اعلم أن الحركات الدهرية للذرات والأجزاء على وجه الفعل إنما هي بمنزلة استدارة التدوير في الحامل، والحركة الدهرية للمجموع بمنزلة استدارة الحامل.

---

(١) (أي استدارة الوجود والماهية) منه.

(٢) في (ب): الوجود.

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

(٤) ليست في (ب).

(٥) ليست في (أ).

ومن المعلوم أن التدوير مركوز في سنخي الحامل وجزء له، فكما أن التدوير مع كونه جزء للحامل حكمة مغاير لحكمة، كذلك حكم كل واحد من هذه الذرات بالنسبة إلى المجموع، وهذا معنى قوله: (**ولكل ذرة من كل منهما**)، أي من الوجود والماهية (**بالنسبة إلى المجموع حكم فلك التدوير في الحامل من الإسراع**) إلخ، بيان لحكم فلك التدوير.

ولا شك في أنه إذا كان متحركًا على وفق حركة الحامل يكون سريعًا، وأمَّا إذا كان على خلاف حركة الحامل فيكون بطيئًا.

ولا يخفى أن كل متحرك سريع إذا رجع إلى البطء، فلا بد من تخلل السكون بينهما، ولذلك السكون يسمى الكواكب المركوزة في التدوير مقيمًا وبعد ذلك مستقيمًا، ثم راجعًا، وهكذا. فالاستقامة إنما هي بعد الإقامة، كما أن الرجوع بعد الاستقامة.

وبالجملة: هذه الأحكام جارية في ذرات الوجود والماهية، لأنها في المجموع كالتدوير في الحامل، فإذا كانت متحركة بحركة المجموع كانت سريعة، وإذا كانت متحركة على أنفسها كانت بطيئة ومقيمة، باعتبار تخلل السكون بعد السرعة قبل البطء، وبعد ذلك مستقيمة، ثم راجعة.

وبعبارة أخرى: الذرات والمقومات المذكورة إذا كانت حركاتها الدهرية ذاتية كانت سريعة، وأمَّا إذا كانت عرضية فهي بطيئة.

وباعتبار تخلل السكون، كانت مقيمة، ثم مستقيمة، ثم راجعة وهكذا.

وبعبارة كل ذرة من الوجود أو من الماهية إذا كانت استدارتها الدهرية على علتها الذاتية كانت سريعة وعلى علتها العرضية كانت بطيئة، ولما كان التخلل كانت مقيمة، ثم مستقيمة، ثم راجعة.

وبعبارة أخرى: إن كانت الاستدارة على التوالي كانت سريعة، وعلى خلاف التوالي كانت بطيئة، فالذرات المذكورة إذا رجعت من التوالي فلا بد من تخلل السكون بينهما، ولذلك صارت مقيمة، ثم مستقيمة، ثم راجعة

وهكذا؛ لأن كل موجود في كل آن يستمد من مبدئه، فهو في كل آن متجدد طريًا، طري لا على ما فهمه بعض القاصرين عن إدراك الحق، بل على ما حققناه سابقًا، ولو شئت فلترجع إليه.

وقوله: (وحكم المجموع).

أقولُ: بالرفع عطف على الحكم المذكور، أي ولكل ذرة منهما بالنسبة إلى المجموع حكم المجموع في الحاجة والاستمداد والكروية، يعني كما أن للمجموع احتياج وافتقار[1] إلى العلة كذلك لكل ذرة من المجموع، وكما أن للمجموع استمداد في كل آن من مبدئه كذلك لكل جزء منه، وكما أن المجموع استدارته ليست إلى جهة لمكان الكروية، كذلك كل ذرة من ذرات المجموع، فليس بين المركب من الوجود والماهية، كالإنسان مثلًا، وبين ذراتهما وأجزائهما التي أشرنا إليها سابقًا من أنها عبارة عن اليد والرجل إلى غير ذلك فرق في شيء من هذه الأحكام، وإليه أشار بقوله: **(فكل متوجه إلى مبدئه)** إلخ.

الباء في **(بمسألته)** للملابسة، وفي **(بباب ربه)** للسببية، وفي الأوّلى يحتمل أن يكون للإنصاف أيضًا.

[تحقق الحركة العرضية لكل من الوجود والماهية]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (ثم اعلم أن عرضيّة كل شيء مما ذكرنا هي جهة فقرة إلى ضده) إلخ.

أقولُ: بعد إثبات الحركة العرضية لكل واحد من الوجود والماهية وذراتهما وغير ذلك من الأطراف والنهايات، التي هي عبارة عن الشرائط

---

(١) ليست في (أ).

والمقومات، أراد أن يبين أنها في أي مقام، وفي أي وقت تحققت، فقوله: **(مما ذكرنا)** عبارة عما ذكرناه.

وبالجملة: الوجود إذا كان محتاجًا إلى الماهية يكون حركة عرضية، فجهة فقرهِ إليها تكون منشأً لاستدارته العرضية، وكذلك الماهية فجهة فقرها إليه سبب لحركتها العرضية. ولا تتوهم مما ذكرنا استلزام الدور؛ لأن افتقاره إليها إنما هو في الظهور، "وأمَّا افتقارها إليه إنما هو في التحقق، ولإفادة ذلك أتى في الأوّل بقيد الظهور"[(١)]، وفي الثّاني بقيد التحقق.

تذنيب فيه تحقق:

قد علمت مما قرأنا عليك من أن مراتب الوجودات أربعة: الرزق، والخلق، والموت، والحياة، "كما قالَ الله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ إلخ الآية[(٢)]"[(٣)]، وإنها جارية في جميع العوالم: عالم الجبروت[(٤)]، والأجسام، وأن الموكل لها الأفلاك الأربعة الموسومة بالأسامي المذكورة المعروفة.

ثم اعلم أن لهذه الأفلاك أسماء أخرى غير ما هو المعروف، وهي هذه أيضًا، وهو: الميكائيل، والدبور، وهو اسم لموكل الخلق، والشمال، وهو اسم لموكل الموت، والجنوب اسم لموكل الحياة.

ولا يخفى أن بين هذه الأسماء وبين مسمياتها مناسبة ذاتية.

أمَّا الصبا فلبرودته ورطوبته. وأمَّا الدبور فلحرارته ويبوسته. وأمَّا الشمال

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) سورة الروم، الآية: ٤٠.

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

(٤) في (ب): عالم المجردات.

فلبرودته ويبوسته[١]. وأمَّا الجنوب فلحرارته ورطوبته، إلّا أن المعروف عند العوام أن كل واحد من هذه اسم للريح المخصوص، كما قيل:

مهبّ الصبا من مطلع الشمس كائن إلى الجدي والشمال حتى مغيبها
وبين سهيل والمغيب تفردت دبور ومطلعها إليه جنوبها[٢]

ولعمري إن وجه تسمية الريح بهذه الأسماء إنما هو باعتبار حامله، بمعنى إن الريح الهابة من مطلع الشمس إلى الجدي لمَّا كان حامله ميكائيل سمي بالصبا، وإن الريح الهابة بين مطلع الشمس إلى "مغيب الشمس من الجدي لمَّا كانت حاملة عزرائيل سمي بالشمال، وأمَّا الريح الهابة بين"[٣] سهيل ومغيب الشمس، فلمَّا كان حامله جبرائيل سمي بالدبور. وأمَّا الريح الهابة بين مطلع الشمس إلى سهيل، فلمَّا كان حامله إسرافيل سمي بالجنوب.

فهذه الأسماء في الحقيقة أسماء للأملاك الموكلين لمراتب الوجودات الأربعة.

ثم اعلم أن الإنسان لمَّا كان فيه كل ما في العالم الكبير فلا بد من تحقق الطبائع الأربعة فيه، فالرئة لكونها باردًا رطبًا بمنزلة الصبا، والطحال لبرودته ويبوسته بمنزلة الشمال، والمرارة لحرارته ويبوسته بمنزلة الدبور، والكبد لحرارته ورطوبته بمنزلة الجنوب. ومن هذا البيان ظهر لك أن الطبائع الأربعة في العالم بمنزلة هذه القوى في الإنسان، فالصبا فيه عبارة عن الرئة، والشمال عن الطحال، والدبور عن المرارة، والجنوب عن الكبد، لأن عالم الكبير مطابق لعالم الصغير وبالعكس. فافهم فهمك الله تعالى.

ثم اعلم أن المقصود من هذه الفائدة الماضية من أن الاختيار لازم

---

(١) ليست في (أ).

(٢) يراجع مجمع البحرين: ٢٦١/١، مادة (الصبا). والأبيات المذكورة ليست واردة في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

لجميع ذرات الوجودات وإن ثبت بإثبات التركيب فيها، إلّا أن الاختيار لمَّا كان على قسمين: ذاتي وعرضي[1]، وفعلي، كما سيجيئ بيانهما مفصلًا، فتعرض إثبات الاختيار في الفائدة الآتية إنما هو لإفادة ذلك.

(١) ليست في (ب).

[شرح الفائدة الثانية عشرة]

[في بيان ثبوت الاختيار]

[الاختيار الفعلي والاختيار الذاتي]:

وإلى ذلك أشار ـ النحرير المتبحر ـ بعد ذكر منشأ الاختيار[1] بقوله ـ دام ظلّه ـ: (وهو ذاتي وفعلي.

فالأوّل: هو استدارةُ الشيء بوجه افتقاره على قطب استغنائه، أي ما يطلب منهُ الاستغناء، وقد أشرنا إلى هذا فيما سبق من حركته على قطبه.

والثّاني: استدارته بآلاته على جهة قُطبه لحاجةٍ من أحدهما).

أقولُ: لو كان الاختيار، وهو الميل مستندًا إلى أجزاء الشيء، بمعنى أن يكون كل جزء من أجزاء المركب مختارًا، لأن لكل واحد من الوجود والماهية ميل إلى مقتضاه، فذلك يسمى بالاختيار الذاتي.

وأمَّا إذا كان مستندًا إلى المجموع المركب من الذاتيات، كالإنسان مثلًا، بمعنى أن يكون له ميل إلى مقتضى أحد الطرفين، فهو المسمى بالاختيار الفعلي.

ولا شك في أن الاختيار الفعلي كالاختيار الذاتي في كونه صفة الفاعل، إلّا أن بينهما فرقًا من جهة أن الفاعل في الفعلي هو المركب، وفي الذاتي

---

(١) بقوله في بداية الفائدة الثانية عشرة: (اعلم أن الاختيار نشأ من ميل الوجود إلى ما يناسبه، ومن ميل الماهية إلى ما يناسبها، كما ذكرنا مرارًا).

هو أجزاؤه وذاتياته، وبهذا البيان اندفع ما يقال من أن الفعل ليس مقابلًا للذاتي، بل المقابل له العرضي أو التبعي.

[الافتقار إلى المبدأ]:

ثم اعلم أن كل ذرة من الذاتيات كالوجود أو الماهية أو كل واحد من الشرائط التي هي المقومات ونهايات الوجودات، محتاجة، مفتقرة إلى ما هو مبدأ لها، فهي في كل آن تطلب الاستغناء[1] من ذلك المبدأ، وقد مر سابقًا وبيّن لاحقًا إن هذا الافتقار عبارة عن الاستدارة لا إلى جهة فلذلك تتحقق الكرات المتعددة على حسب تعدد الذرات.

فالمراد من القطب هو ذلك المبدأ، فهو المركز في جميع هذه الكرات، إذ كل واحد من هذه الذاتيات كرة مجوفة مستديرة عليه بالاستدارة الافتقارية، كما أنه بالنسبة إليها بالاستدارة الاستغنائية، فكل واحد من هذه الكرات مطلب من ذلك القطب الاستغناء.

فقوله: **(أي ما يطلب منه الاستغناء)** تفسير وبيان للقطب.

ومن المعلوم أن هذه الاستدارة ليست بالآلة، بل هي الاستدارة بلا كيف ولا جهة[2].

وأمَّا الاستدارة بالآلة كاليد والرجل وغيرهما من الآلات، فهي استدارة الشيء وافتقاره من أحد الطرفين، أي من الوجود أو من الماهية على قطبه، وهو مركزه، فهو في جوفه، لأنه يدور عليه دورة الافتقار، كما إن مركزه

---

(١) ليست في (ب).

(٢) (وهو أمر الله الفعلي، صاحب القيُّوميَّة له، وأمر الله المفعولي الحافظ له، فيستغني من فعل الله في صدوره وقبوله للتكوين، ومن أمر الله المفعولي الذي هو الماء المسمى بالحقيقة المحمدية في بقائه ودوامه، لتقوم الشيء به تقومًا ركنيًا، إذ مادة كل شيء حصة منه). (يراجع شرح الفوائد: ٢/٤٠٦).

عليه دورة الاستغناء، إلّا أن بين هذه الاستدارة مع الاستدارة الأوّلى كان فرقًا من جهة أخرى أيضًا، ضرورة أن في الأوّلى يحصل الاستغناء، لأن المستدير يطلب من مركزه وقطبه الاستغناء بخلاف الثّانية، فلذلك فسر الاستدارة على القطب في الأوّلى بما يطلب منه الاستغناء بخلاف الثّانية، لأن فيها ملاحظة الإنيه، ضرورة أن الاستدارة على القطب معناها بالآلة[١].

وبالجملة: الاختيار الفعلي عبارة عن الميل بالآلة، والاختيار الذاتي هو الميل بالآلة.

ولمَّا كان المستدير في الفعلي مركبًا[٢] مشتملًا على الجهتين والطرفين، وكان له الميل إلى مقتضى كل واحد منهما جاء الاختيار التام.

فقوله: **(من أحدهما)**، أي من جانب الوجود أو من جانب الماهية[٣].

وأمَّا الاختيار الناقص فهو وإن وجد في المركب منها إلّا أنه لم يلاحظ جهة التركيب، فعدم الاعتبار ليس باعتبار العدم، فلذلك أسند الاختيار الناقص إلى كل واحد من الذرات في الذاتي.

[إثبات الاختيار لكل جزئي الشيء]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وأمَّا الميل الذاتي فهو مختارٌ في كل واحد من شقيه، أي مختارٌ في ميل الوجود نفسه إلى ما يقتضيه، وفي ميل الماهية نفسها إلى ما تقتضيه).

أقولُ: هذا هو القسم الأوّل من القسمين المذكورين. والضمير المرفوع راجع إلى الشيء، والمقصود إثبات الاختيار لكل جزئي الشيء، ولذلك

---

(١) العبارة في (ب): الاستدارة هاهنا بالآلة.

(٢) ليست في (ب).

(٣) العبارة بأكملها ليست في (ب).

قالَ: (**في كل واحد من شقَّيه**)، فالوجود في المركب مختار؛ لأنه يميل إلى الخير، والماهية فيه أيضًا مختارة؛ لكونها مائلةٌ إلى مقتضاها.

وإنما قلنا: إن الوجود في المركب، مثلًا حكمة كذا، لأنه في غيره، أي بدون انضمام الماهية إليه ليس شيئًا فضلًا عن أن يكون له الميل إلى مقتضاه، وكذلك الماهية من غير فرق في ذلك، فاختيار الوجود عبارة عن ميله إلى مقتضاه، وذلك إنما هو حين اقتضاء الماهية إلى مقتضاه بالعرض، وكذلك اختيار الماهية عبارة عن ميلها إلى مقتضاها، وذلك أيضًا حين اقتضاء الوجود لمقتضاها بالعرض. فالملازمة بينهما في الظهور ثابت. وبهذا التحقيق اندفع ما يقال من أن الوجود لو كان مختارًا لوجب أن يقتضي خلاف مقتضاه أيضًا، لا بالعرض بل بالذات، وكذلك الماهية.

فحينئذ لا معنى لقوله: (**أن الوجود لا يشتهي إلّا النور، ولا يشتهي لذاته الظلمة**) إلخ.

فمن توهم بأن كون كل واحد من الوجود والماهية مختارًا متوقف على أن يكون لكل واحد ميل ذاتي إلى خلاف مقتضاه، فهو مبني على عدم الفرق بين الاختيار التام والناقص، وعلى عدم تصور معنى الاختيار، فإن قيل: إن الوجود مثلًا: لو لم يكن له إلّا الميل الذاتي إلى الخير فهو مجبور في ذلك، فكيف يكون مختارًا؟

قلنا: معنى كون الشيء مجبورًا هو أن يكون له ميل إلى خلاف مقتضاه، وحينئذ لم يكن هو إياه، فيلزم خلاف الحكمة، فإذا انتفى الجبر ثبت الاختيار، إذ لا واسطة بينهما، فعلى هذا يجوز أن لا يكون الوجود أو الماهية مختارًا ولا مجبورًا.

قلتُ: ذلك لا يجديك فائدة[1]، لأن المقصود من كلام الإمام عليه السلام

(١) في (ب): نفعًا.

إثبات الأمر بين الأمرين، وبيان المنزلة بين المنزلتين، وهذا لا ينافي الاختيار، بل دليل عليه، كما أشرنا[١] إليه فيما سبق من أن معناه: إن الله تعالى هو الحافظ للعبد وفعله، فالفاعل بالاختيار حقيقة هو العبد، كما قال عليه السلام: «ولكنه حين كفر كان في إرادة الله أن يكفر» الحديث.

وبالجملة: كلما كان له ميل إلى مقتضاه فهو مختار، فالوجود من حيث كونه صادرًا بفعل الله ليس له إلّا الميل إلى الخير، فليس له أن لا يميل إلى ماله ميل إليه.

وأمَّا الماهية من حيث هي فليس لها إلّا الميل إلى الشر، فليس لها أن لا تميل إلى مالها ميل إليه، فإلى الأوّل أشار بقوله: **(فلا يمكن أن يشاء الأشياء ما يشاؤه)**، أي لا يمكن أن يقتضي الوجود إلّا يقتضي ما يقتضيه، لأن عدم الاقتضاء حين الاقتضاء محال.

وبعبارة أخرى: لا يمكن للوجود أن يريد أن لا يريد ما يريده، لأن عدم الإرادة حين[٢] تعلق الإرادة مما لا يمكن.

وبعبارة أخرى: ليس للموجود أن يحب أن لا يحب مالا يحبه، لأن عدم المحبة حين المحبة مما لا يمكن.

وقولهُ: **(إذ المشيئة واحدة)**، تعليل لهذا المدعى.

وقولهُ: **(فلا تنبعث)**، تفريع على التعليل، يعني لمَّا كانت مشيئة الوجود أو إرادته أو محبته أو ميله واحدة فليس لها تحقق وثبات حين عدم تحققها، كما لا يمكن لك أن لا تريد شيئًا حين تريده أو لا تحبه حين تحبه أو لا تتكلم حين تتكلم إلى غير ذلك، وإلى الثّاني أشار بقوله: **(وكذا الكلام في الماهية)**، أي لا يمكن لها أن تشاء إلّا تشاء ما تشاء، لأن مشيئتها وإراداتها

---

(١) في (ب): أومأنا.

(٢) ليست في (ب).

وميلها ومحبتها[١] واحدة، فحين تحقق المحبة أو الميل لا يمكن عدم التحقق، وهذا ظاهر، ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[٢].

وبالجملة: كل واحد من الوجود والماهية مختار لمكان الميل إلى مقتضاه، ولا معنى للاختيار إلّا هذا.

وأمَّا الاختيار التام الذي[٣] هو الميل إلى الجهتين، فهو ثابت لدى الطرفين، كالمركب من الوجود والماهية، وهذا النحو[٤] من الاختيار يسمى الاختيار الفعلي.

[رد شُبهة الجبر]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (ولا تظُن أنَّ هذا مُنافٍ لما نذكُرُهُ) إلخ.

أقولُ: جواب لسؤال مقدّر، هو أن يقال: إن الوجود مثلًا، إذا لم يكن "له الميل إلى الشر أيضًا لم يكن"[٥] مختارًا، ضرورة أن المختار هو الذي يكون له الميل إلى الجهتين، فما لم يكن[٦] له إلّا ميل واحد فهو مجبورًا ليس بمختار، فعلى هذا الوجود كالماهية في أنهما مجبورين، فمن أين يحكم بالاختيار؟

تقرير الجواب:

إن ما ذكرتم إنما يجري في الشيء من حيث هو شيء، وأمَّا ما ليس بشيء إلّا بعد انضمام الآخر إليه فاختياره غير اختياره، ضرورة إن ما لم

---

(١) ليست في (أ).
(٢) سورة ق، الآية: ٣٧.
(٣) ليست في (ب).
(٤) ليست في (ب).
(٥) ما بين " " ليست في (ب).
(٦) ليست في (أ).

يكن له إلّا جهة واحدة وليس له ميل تلك الجهة بخلاف ما إذا كان له جهتين، فإن له الاختيار التام، وإلى الأوّل أشار بقوله: **(وما ليس لهُ في حقيقته حقيقةٌ بكل اعتبارٍ إلَّا جهة واحدة لا يمكن فيه تعدُّد ميل)** إلخ.

اعلم أن الفرق بين الميل على خلاف مقتضى الذات، وبين الميل بغير ميل الذات خفي جدًا؛ لأن الثّاني بنظر الظاهر هو الأوّل.

وأمَّا بنظر التحقيق فإن الثّاني أعم من الأوّل وغيره، فذكره بعده من قبيل ذكر العام بعد الخاص.

بيان ذلك:

إن مقتضى الذات عبارة عما يمكن في حد ذاته، وخلافه عبارة عن خلاف ما يمكن في حد ذاته.

وأمَّا الميل بغير ميل الذات فهو قد يكون على خلاف مقتضى الذات، أي يكون على خلاف ما يمكن في حد ذاته، كميل الشيء إلى غير ما هو عليه[1]، وقد يكون على ما يمكن له، كميل الوجود بواسطة الماهية إلى الشر، فهذا الميل وإن كان ممكنًا له، ولكنه على خلاف ميل ذاته، فغير ميل الذات أعم من خلاف مقتضى الذات.

قوله: (وهذا بميلِ ذاتهِ).

أقولُ: أي ميل الوجود إلى مقتضاه، وكذا ميل الماهية ليس بغير ميل الذات، ولا على خلاف مقتضى الذات، حتى يتحقق الجبر.

فإن قلتَ: الوجود كما ليس له قبول الظلمة ليس له عدم قبول النور، فهو في هذا القبول مجبور، فكيف يكون مختارًا؟

قلتُ: أمَّا أوّلًا: فلأنه أثر وكل أثر مشابه لصفة مؤثرة، ولما ثبت الاختيار فيها ثبت في غيرها من الأثر.

---

(١) (كما إذا خلق المؤمن بصورة كافر مثلًا) منه.

وأمَّا ثانيًا: فلأنك إذا رجعت إلى وجدانك رأيت ذاتك مختارًا، في الأفعال والآثار.

ومن المعلوم أن جميع ما شم رائحة الوجود من الذوات والصفات مخلوق لله تعالى، وأنه ليس في الخلق من تفاوت، بل هي من جابت القوابل، فإذا ثبت الاختيار في شيء من الاشياء ثبت في جميعها.

نعم، ما قيل:

كل شيء فيه معنى كل شيء[(١)]

ولمَّا كان الوجود شيئته إنما هي بانضمام الماهية، وكذا الماهية شيئيتها بانضمام الوجود، حُكِمَ بأن لكل واحد اختيارًا ناقصًا.

فإن قلتَ: الوجود عبارة عن صدور النور من فعل الله تعالى، والانصدار لازم له غير منفك عنه، وهذا عبارة عن الماهية، لأنها جهة القبول والانفعال، "والانصدار لازم له، غير منفك عنه، هذه عبارة عن الماهية أنها جهة القبول والانفعال"[(٢)]، فبتينك الجهتين ثبت للوجود الاختيار التام، فحينئذ لا يتم الكلام في المقام.

قلتُ: لزوم الانصدار للصدور، إنما هو بحسب الظهور.

وأمَّا في الواقع فهو صفة تابع له، وكل تابع من حيث هو تابع مؤخر عن المتبوع، لأن تأخر المعلول عن العلة بديهي، فالوجود من حيث الصدور يكون مجردًا عن جميع الشؤونات والإنيات، فليس له حينئذ إلّا ميل واحد، فلذا حكم بما حكم، إذ لا بأس فيه لما علم.

---

(١) صدر بيت شعر، وهو:

كل شيء فيه معنى كل شيء فتفطن واصرف الذهن إليّ
كثرة لا تتناهى عددًا قد طوتها وحدة الواحد طيّ

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

ولمَّا كان للمتوهم أن يتوهم من قوله: (**فهو اختيار**)، إنه اختيار تام استثنى بقوله: (**إلا أن يقال عليه**) إلخ.

والمراد من الجهتين المختلفتين[١]، الخير والشر، أو النور والظلمة، أو الطاعة والمعصية.

[توصيف الإرادة بالتركيب]:

ومن الداعيين في قوله: (**لداعيين**)، الوجود والماهية، وقوله: (**عن الإرادة المركّبة**) متعلق بالميل باعتبار ملاحظة التضمين، أي المعروف من الاختيار هو الميل الناشئ عن الإرادة المركبة، فلكونها من ذلك الشيء المركب.

لا يخفى عليك أن توصيف الإرادة بالتركيب وتقييدها به إنما هو باعتبار المريد، بمعنى أن المريد حينئذ لمَّا كان مركبًا من وجود وماهية، وكان لكل منهما إرادة على مقتضاه، وكان تارة له الإرادة إلى مقتضى الوجود، وتارة إلى مقتضى الماهية قيّدت به، وإلا فإرادة كل شيء هو مشيئته، فهي واحدة ليست فيها شائبة التركيب إلّا بالاعتبار، فتوهم عدم ملاءمة أجزاء الكلام إنما هو لعدم التدبر في المقام. فتدبر.

ثم قوله: (**فهذا الاختيار**) إلخ، تفريع على ما هو المذكور في ذيل الاستثناء وإن كان ظاهر العبارة يوهم خلاف ذلك؛ لأن الاختيار المعروف بالنسبة إلى جزء الاختيار أقرب بهذا، لأن المناقشة اللفظية بعد ظهور المدعى ليست من دأب المحصّلين، على أنه بعد ملاحظة[٢] أجزاء الكلام ليست فيه مناقشة لفظية أيضًا.

---

(١) في قوله: (هو الميل إلى جهتين مختلفتين).

(٢) (أي كلمة هذا).

[تشابه المعنى والوجود من حيث الصدور عن فعل الله]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (ونظيرهُ، المعنى الذي في الحرف، فإنه إذا ضُم إلى غيره تم المعنى).

أقولُ: بعض معاني الحروف لاستقلاله بالمفهومية لا يحتاج إلى انضمامه بالغير[١]، كالابتداء والانتهاء الموضوعتان بحذائهما كلمة (من) و(إلى)، فليس لهما في إفادتهما لمعنيهما الاحتياج إلى غيرهما.

وأمَّا بعض معاني الحروف كالابتداء الخاص مثلًا، فهو لعدم الاستغناء لمعنى[٢]، لمكان الافتقار يحتاج إلى ذلك.

والمقصود في (**النظير**) هو الأخير لا غير، فحينئذ نقول: المعنى إنما هو[٣] كالوجود في كونه صادرًا عن فعل الله تعالى، فله ميل كميله إلى مقتضاه من النور وانضمام الغير إليه[٤]، كالماهية فميلها إلى مقتضاه.

ولمَّا كان لكل واحد منهما[٥] جهة واحده فقط، وكان لكل ميل إلى مقتضاه، حكم في كل منهما[٦] أيضًا بالاختيار الناقص، وبالذاتي أيضًا.

وأمَّا في المجموع، أي المعنى مع انضمام الغير، فلتعدد الجهة فيه بالاختيار التام والفعلي أيضًا، والكلام فيهما كالكلام في الوجود والماهية من غير فرق، فكما أن التناكح بين الوجود والماهية يكون سببًا للتناسل، كذلك بين المعاني والحروف، وكما أن ظهور الوجود إنما هو بالماهية وتحققها به، كذلك ظهور المعاني إنما هو بالحروف وتحققها بها، وكما أن

---

(١) في (ب): إلى الغير.

(٢) ليست في (ب).

(٣) ليست في (ب).

(٤) (أي إلى المعنى الخاص).

(٥) (أي من المحتاج والمحتاج إليه).

(٦) (أي كما حكم كذلك في كل واحد من الوجود والماهية) منه.

لكل واحد من الوجود والماهية ميل عرضي إلى مقتضى الآخر ذاتيًا، كذلك للمعاني والحروف، إلى غير ذلك من الأحكام المفصلة.

والضابط الجامع هو أن يقال: إن الله خالق كل شيء، فليس في الخلق من تفاوت، فكل حكم يجري في شيء من الأشياء، فهو جار في غيره، إلّا أن التفاوت والاختلاف إنما هو من[1] جوانب القوابل. تأمل، لأن هذا المقام مزلقةٌ تزل فيه الأقدام.

[رد شبهة منافاة وحدة المشيئة مع الاختيار]:

قالَ ـ مد ظلّه ـ: (ولا يقالُ: إن هذا هو اختيار الواجب لبساطة ذاته، فليس له إلّا اختيار جهة، كما قاله كثيرون؛ من أن وحدة مشيئته تُنافي الاختيار، وإن أمر (إن شاء فعل، وإن شاء ترك)، فحكمٌ راجع إلى الممكن من حيث هو، لأن هذا باطلٌ، وذلك لأنَّ الاختيار المنسوب إلى الممكن بحيث (إن شاء فعل، وإن شاء ترك) فإنَّما ذلك، لأن كل أثر مشابهٌ لصفة مؤثرة، وهو ما في المشيئة في نفسها) إلخ

أقولُ: معارضة ودفع معارضة.

أمَّا المعارضة فتقريرها: إن البساطة في الوجود، وكذا في الماهية لو كانت منشأً لاختيار الناقص فيهما، فهي في الواجب جل شأنه أقوى وأشد منها في الممكن، فليس للواجب تعالى شأنه إلّا اختيار جهة، فيكون مختارًا ناقصًا، ويؤيد هذا قول الملا محسن ـ عفا الله عنه ـ في (الوافي)[2] من أن وحدة مشيئته ينافي الاختيار.

وأمَّا أمر، (**إن شاء فعل، وإن شاء ترك**)، فحكمه راجع إلى الممكن من حيث هو.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) الوافي: ١/٥٣٨.

أقولُ: لمَّا كانت المشيئة عندهم كسائر الصفات، في كونها عين الذات، ولم يكن فيها تعدد جهة ولو بالاعتبار التزموا بنفي الاختيار الذي في الممكن في الواجب، وقالوا: بأن الواجب لبساطة ذاته ووحدته ليس له الميل إلى الجهتين، فليس يصح أن يقال: إن الواجب (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل).

[لوازم أقوال من أخطأ في معرفة الإرادة]

فإن قلتَ: هم صرحوا في مواضع عديدة بأن الواجب ليس فاعلًا موجبًا، وإنه ليس واسطة بين الإيجاب والاختيار، فالتزام نفي الاختيار مناف لما قرروه، "فما التوفيق بين كلماتهم"[(١)].

قلتُ: معنى الاختيار في الواجب عندهم إنه تعالى فاعل بالقصد والرضا، فنفي الاختيار بالمعنى المذكور لا ينافي ثبوت الاختيار بالمعنى الآخر، فلا يلزم التنافي "في كلماتهم.

نعم، يلزم مفاسد أُخرى.

"ليس لهم مقر فيها إلّا بإقرار كذبهم وقبولهم، بأن قولهم هذا ليس فيه شائبة حق"[(٢)].

منها: أنه لو كانت الإرادة قديمة، فيلزم أن يكون المريد مع الإرادة شيئًا واحدًا.

ومن المعلوم أن المريد هو فاعل الإرادة بنفسها، والفاعل غير الفعل، بل مقدم عليه تقدم العلة على المعلول.

ومنها: إنها لو كانت كسائر الصفات من العلم والقدرة وغير ذلك لصح

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

أن يقال: حَدَثَتِ الأشياء واختلفت، لأنه سميع بصير، كما يقال: حدثت واختلفت، لأنه شاء وأراد، فبهذا يعلم أنها ليست مثل سائر الصفات.

ومنها: إنها عبارة عن الحركة الإيجادية، فلو كانت كالعلم مثلًا، في كونه عين الذات، يلزم أن يكون الواجب جل شأنه حركة إيجادية، تعالى ربنا عما يقول الجاهلون.

ومنها: إنه لو كانت كذلك لصح أن يقال: أراد نفسه، كما يقال: سمع نفسه، وعلم نفسه، وأبصر[1] نفسه، والثّاني باطل والمقدم مثله.

أمَّا بطلان الثّاني فلأن معنى أراد نفسه، إمَّا أنه أراد أن يكون شيئًا، أو سميعًا أو بصيرًا أو ذلك. إمَّا أن يكون بالإرادة أو بغير الإرادة، فإن لم يكن بالإرادة فلا يصح قط، بل لا يكون لهذا الكلام معنى، وإن كان بالإرادة ثبت المدعى.

وبالجملة: الإرادة بأي معنى أخذت مصدريًا والحاصل بالمصدر، كالأحداث، والإيجاد، والفعل الحادث المتجدد، كانت محدثة، فليست مثل سائر الصفات الذاتية التي هي عين الذات.

أمَّا على المعنى المصدري فظاهر، ضرورة أن الأحداث والإيجاد صفة للمُحدِث والموجد، وكل صفة خارج عن الموصوف، بمعنى إنها لم تكن داخلة فيه ولا عَينهُ.

وأمَّا على المعنى الحاصل بالمصدر فأظهر؛ لأن ما يحصل بالإرادة أمر متجدد حادث، فهو المعلول في رتبة الإمكان، والعلة هو الأزل، وهو القديم، فهو عالم الوجوب، وبينهما بون بعيد، مع إنه تعالى أقرب من حبل الوريد.

---

(١) في (أ): ورأى بصر.

[مناقشة الملا صدرا لما أورده في أسفاره حول الإرادة]:

وإذا عرفت هذا التحقيق الذي يطفح منه رشحات التدقيق، "ظهر لك بطلان قول ما تمسك به ملا صدرا ـ عفا الله عنه ـ في (الأسفار) في دفع الشبهة الواردة على زعمه، حيث قال: (منها: إنه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص ـ سلام الله عليهم وعلى آبائهم ـ حسب ما نقله عنهم أساطين الرواية والحديث، كالشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكليني في (الكافي)، والصدوق بن بابويه القمي في كتاب (التوحيد)، و(عيون الرضا) ضاعف الله قدرهما من حدوث الإرادة والمشيئة، وإنهما من صفات الفعل لا من صفات الذات، وهذا بظاهره ينافي كون الإرادة منه تعالى عين ذاته.

وأجاب عنه شيخنا وأستاذنا، سيّد أعظم الممجدين ـ دام ظله العالي "[1] ـ: إن الإرادة قد يطلق ويراد به الأمر المصدري النسبي، أعني الإحداث والإيجاد، وقد يراد به الحاصل، أعني الفعل الحادث المتجدد، وكما أن لعلمه تعالى بالأشياء مراتب، وأخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة، فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة إليه، علوم له تعالى بوجه ومعلومات باعتبار، فمعلوميتها له تعالى عين ذواتها لا عالميته تعالى إياها عين ذواتها، وإنما هي عين ذاته المقدسة، فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى، وهو قديم، وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات، وهو حادث، فكذلك لإرادته سبحانه مراتب وأخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتقرر بالفعل، وإنما هي عين الإرادة، بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى مريديته إياها، وما به فعليته الإرادة والرضا، ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقَّة، وهذا أقوى في الاختيار مما أن

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

يكون انبعاث الإرادة والرضا بالفعل عن أمر زايد على نفس ذات الفاعل)[١] انتهى حاصل ما أفاده ـ دام علوه ومجده ـ.

أقول قوله هذا بظاهره ينافي.. إلخ. يشعر بعد التنافي في الواقع، وقد عرفت مما سبق آنفًا من لزوم المفاسد، وسنتلو عليك زيادة بيان في بيان التنافي ـ إن شاء الله تعالى ـ.

قولهُ: (وكما أن لعلمه تعالى بالأشياء مراتب) إلخ. إن أريد به العلم الذي هو عين الذات فليس له مراتب غير ذاته تعالى، فلا يصح أن يقال: إن (أخيرة مراتبه وجود الموجودات)، إلّا بعد القول: بأن البسيطة الحقيقة كل الأشياء، وإن الوجود واحد، إلى غير ذلك من المقدمات الفاسدة "عقلًا وشرعًا ـ كما سيجيء ذلك مفصلًا "[٢] ـ.

وإن أريد به العلم الإضافي الحادث فعلمه تعالى بالأشياء عين حيثية معلوميتها من غير مغايرة الاعتبارية، ضرورة أن الأشياء بأنفسها علم ومعلوم من جهة واحدة، بل نقول في العلم القديم ما قلنا في الإضافي، حينئذ لا معنى لقوله علوم له تعالى بوجه ومعلومات باعتبار، إلّا أن يقال: إن العلم إذا كان بمعنى العالم لم يكن عين المعلوم، فعلى هذا العلم بمعنى العالم عين ذاته تعالى، وبمعنى المعلوم عين ذوات الممكنات، فحينئذ تتحقق المغايرة، إلّا أن هذه ليست مطردة في الجميع، ضرورة أن الله تعالى عالم بذاته، فذاته الأقدس علم ومعلوم وعالم بلا مغايرة الاعتبارية أيضًا.

إلا أن هذا البيان لا يجديهم نفعًا، لأن ملخص كلامهم بعد تسليم مقدماتهم، هو أن الإرادة مصدر، وهو قد يطلق ويراد به معنى[٣] الفاعل،

---

(١) الحكمة المتعالية: ٦/٢٩٨ الفصل ٨ في دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور في حقه تعالى وفي كون الإرادة القديمة سببًا لإيجاد الحادث، من الموقف الرابع في قدرته تعالى.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) ليست في (أ).

وقد يطلق ويراد به معنى المفعول، فهي على المعنى الأوّل عين ذات الأقدس، وعلى الثّاني عين الذوات الممكنات، فحينئذ نقول: للإرادة معنى آخر، كما بين أوّلًا بقولهِ: (إن الإرادة قد يطلق ويراد به الأمر المصدري) إلخ، بل ليس لها معنى على الحقيقة إلّا هذا، كما قالَ الرِضا عليه السلام: «وإرادته إحداثه لا غير» الحديث[١]، وهذا مراد من قالَ بالعينية، فتكون الإرادة بمعنى المريد، خارج عن محل النزاع، إلّا أن يقال: إن المراد من المريدية في قوله: (لا بمعنى مريديته إياها) إلخ، كونه مريدًا، وهو أمر نسبي مصدري، فلا يكون خارجًا عن محل النزاع، فالإرادة بمعنى الأحداث، والإيجاد عين ذاته تعالى، وهذا بديهي البطلان، لأن صفة المحدث، وكل صفة لم تصل رتبة الموصوف فضلًا عن أن تكون عينه، على أنه ـ عفا الله عنه ـ قد وقع فيما هرب عنه؛ "لأن الأحاديث المروية عن الأئمة عليهم السلام مشحونة ومصرحة في مواضع عديدة على خلاف ذلك، كما يظهر عندنا بعينه أو مبتغى كلامهم ـ صلوات الله عليهم ـ فهل هذا إلّا قرارًا من الأفعى إلى النار، وليس هذا من شأن الأبرار"[٢].

وأمَّا الدفع فله مقدمة[٣].

اعلم أن الكتابة ـ مثلًا ـ أثر للكاتب، باعتبار حركة يده، فهو مالم يتصف بهذه الصفة لم يصدر عنه هذا الأثر.

ومن المعلوم أن الكتابة مركبة من مادة هي المداد، ومن صورة هي الهيئة ـ الاستقامة أو الاعوجاج مثلًا ـ وما كان منهما سببًا لمعرفة الحركة المخصوصة هو الثّاني[٤] لا الأوّل، فما فقد في الكتابة من البساطة وجد[٥]

---

(١) التوحيد: ١٤٧، باب ١١ صفات الذات وصفات الأفعال، حديث رقم (١٧).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

(٣) في (ب): وأمَّا الدفع فلنذكر لبيانة مقدمة. وهي هذه.

(٤) أي الصورة أو الصفة.

(٥) ليست في (ب).

في الحركة، وما خفي فيها من الهيئات أصيب فيها، فكل ما كان في الأثر سببًا لمعرفة صفة المؤثر، لو لم يكن ما فيه فيها لما تحققت المعرفة، وهذا معنى قوله عليه السلام: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية» إلخ.

فالعبودية صفة العبد، كما أن الربوبية صفة الرب، وفيما نحن فيه الكتابة بمنزلة العبد، وصفتها هي الهيئة، والرب بمنزلة الكاتب، وصفته هي الحركة الخاصة، وهي بسيطة، وهذه البساطة مفقودة في الكتابة المركبة من المادة والهيئة الموجودتان فيها، إلّا أن ما كان منهما سببًا لمعرفة صفة المؤثر، إنما هو الهيئة لا غير، فلا بد من اتصاف صفة المؤثر، وهي الحركة بها، فهيئة الكتابة أثر لهيئة الحركة، وهيئة الحركة أثر للكاتب، بمعنى أنه أحدثها بنفسها، فهو قادر على إحداثها كذلك.

وبالجملة: ليس المراد من قوله عليه السلام: «العبودية جوهرة» إلخ، إن كل ما كان في العبودية فهو في الربوبية، كيف، وإن فيها مادة وصفات ذميمة، وكلها مفقودة في الربوبية.

ثم للتوضيح نذكر مثالًا آخر.

فنقول: الصورة الموجودة في المرآة أثر لما يقابلها، فهو ما لم يتصف بصفة المقابلة لم يصدر عنه هذا الأثر، فالصورة بمنزلة العبد، وما كان منها سببًا للمعرفة هي الهيئة، والشاخص هو بمنزلة ربها وظهوره، أي المقابل للمرآة بمنزلة صفة، فما فقد في الصورة من الوحدة وجد في صفة المقابل، ضرورة إن ظهور المقابل ليس في تعدد الصورة، وما خفي في الظهور المذكور من الهيئة أصيب في الصورة، فليس كلما كان في العبودية فهو في الربوبية.

فمعنى: (العبودية جوهرة كنهها الربوبية) هو ما أشرنا إليه، من أن ما كان من العبد آلة لمعرفة صفة الرب، فلا بد أن يوجد فيه ما فيها وبالعكس.

وبعد تمهيد المقدمة نرجع إلى ما كنا في صدد بيانه.

فنقولُ: الاختيار الذي في الإنسان، بل في جميع[١] الأعيان مما كان وما يكون من صفاتها وهيئاتها التي بها يحصل معرفة صفة الرب، فما خفي في صفة الرب من الاختيار التام أصيب في الإنسان مثلًا، وما فقد فيه من البساطة والوحدة وجد في صفة الرب، فبعض ما كان من الإنسان سببًا لمعرفة صفة الرب، هو الاختيار التام.

وهو لمَّا كان في الإنسان أجلى الأشياء ظهورًا وكشفًا، حكمنا بثبوت الاختيار التام في صفة الرب أيضًا، فاختيار الإنسان أثر لاختيار صفة الرب أيضًا، واختيارها أثر لاختياره، بمعنى أنه تعالى لقدرته أوجدها وأحدثها بنفسها كذلك، فالاختيار التام في العبد مشابه لاختيار التام في عالم السرمد، وهذا معنى قوله ـ دام علوه ومجده ـ: **(كل أثر مشابهٌ لصفة مؤثرة)**.

ولمَّا كان الواجب جل شأنه بجهة واحدة، يصدر عنه ما يصدر عن المركب، فله الاختيار التام، بمعنى (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل)، كيف لا، وإنه لو لم يكن كذلك لما تحقق الاختيار كذلك، وإلى ذلك أشار ـ دام ظله العالي ـ بقوله: **(ولا يمكن في ذاته إلّا ما يمكن في المشيئة، ولا يمكن في المشيئة إلّا ما يمكن في العلم، وهو الذات الحقّ سبحانه)**.

وقد عرفت فيما سبق معنى الإمكان في الواجب، فلو لم يكن أمر: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، حكمًا راجعًا إلى الواجب لما كان راجعًا إلى الواجب لما كان راجعًا إلى"[٢] الممكن أيضًا، ضرورة إن كلما كان في الأثر آلة لمعرفة صفة المؤثر، فهو فيها، وكلما كان في صفة المؤثر فهو من المؤثر، بمعنى إنه موجدها ومحدثها كذلك، فله الاختيار في إيجادها وعدم إيجادها، فهو المختار بالاختيار التام، فله أمر (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، فهو تعالى بجهة واحدة يصدر عنه ما يصدر عن المركب من

---

(١) في (ب): سائر.

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

الفعل والترك، كما إنه تعالى قريب وبعيد، ظاهر وباطن، وعال ودان، مع أن فيه تعالى ليس تعدد جهة، بل [لا] جهة، لأنها صفات الخلق، ولا يعرف كيف ذلك، وليس هذا جهلًا، بل هو كمال المعرفة ونهاية العبودية، لأن (الطريق إليه مسدود والسبيل إليه مردود).

[منشأ شبهة النافين للاختيار التام]:

ولا يخفى أن منشاء التوهم في نفي الاختيار التام إنما هو باعتبار أنهم لما رأوا أن البسيط في الإمكان ليس له إلّا الميل إلى جهة واحدة، وإن الله تعالى أبسط الأشياء، بل هو البسيط الحقيقة لا غير، حكموا بما زعموا، وهذا تشبيه وكفر ـ تعالى ربنا عما يقول الجاهلون علوًا كبيرًا ـ.

فإن قلتَ: الفعل أيضًا أثر وليس فوقه شيء "غير نفسه"[(١)]، إذ هو التعين الأوّل، فليس يصح أن يقال: إن كل أثر مشابه لصفة مؤثِّرةٍ، إذ ليس هناك صفة غير نفسه، ومشابهة الشيء لنفسه غير معقول.

قلتُ: المغايرة الاعتبارية يكفي في ذلك بيان ذلك، أن له جهتين، فهو من حيث كونه مفعولًا لنفسه أثر مشابه لنفسه من جهة الفاعلية، لأنه ممَّا ظهر الله له به، فاعتبار الجهتين فيه كغيره ممَّا لا بد منه.

وأمَّا الوجودات المقيّدة، لمَّا كانت متوقفة على الحركة الإيجادية، فهي بواسطتها ممَّا ظهر الله لها بها.

فالقاعدة الكلية وهي: إن كل أثر مشابه لصفة مؤثرة جارية في الجميع، غير مختصة بالبعض دون بعض.

وقوله ـ دام مجده ـ: **(وذلك)** إلخ، في بيان بطلان المعارضة مبتدأ، وخبره قوله: **(فإنما ذلك)** إلخ، وقد عرفت محصل الكلام مفصلًا.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

وقوله ـ دام علوه[١] ـ: **(إذ جميع ما يمكن)** إلخ، "تعليل لما قبله"[٢]، أي إنما قلنا: إن الاختيار في الممكن مشابه لاختيار الفعل أو إنما قلنا: إن كل أثر مشابه لصفة مؤثِّرةٍ إذ جميع ما يمكن.. الخ.

قول حكمي: [في الفرق بين الاختيار المنسوب إلى الله وإلى العبد]:

لا فرق بين الاختيار وغيره من الصفات في كون كل واحد منها ذاتيًا وغير ذاتي، إلّا أن الغير الذاتي من الاختيار يسمى بالفعل ومن غيره بالإضافي، إلّا أن الفعلي في الواجب لا يفتقر إلى آلة بخلافه في الممكن، فمعنى الاختيار الفعلي فيه تعالى: أنه تعالى قادر على الإيجاد والترك، فهو المختار بالاختيار التام، فأمر: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل) ليس أمرًا راجعًا إلى الممكن فحسب، كما توهمه بعض من كان له القصور في إدراك الحق.

وأمَّا الاختيار الذاتي ـ سواء كان في الواجب أو في الممكن[٣] ـ فهو كالعلم في كونه عين الذات، إلّا أن بينهما من جهة ظهور الاختيار التام في الممكن، لكونه مركبًا من الأمرين المتعاندين، وخفائه في الواجب لعدم التركيب فرق، فذات الممكن لكونها كذلك لها الميل إلى[٤] الجهتين، فهو المختار بالاختيار التام.

وأمَّا الاختيار التام، بل فوق التمام في الواجب جل اسمه، فلأن ما يمتنع في الممكن يجب له تعالى.

---

(١) الدعاء المحصور بين ـ ـ ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) العبارة المحصورة بين ـ ـ ليست في (ب).

(٤) ليست في (ب).

ولمَّا كان البسيط في الممكن يمتنع عليه الميل إلى الجهتين، فهو في الواجب واجب، بل بلا ميل يصدر عنه ما يصدر عن ذي الميل، إذ ليس في الأزل تعالى شأنه ميل غير ذاته، فهو المختار بالاختيار التام، فلو شئت التعبير عن الجهتين وإن كان اللسان قاصرًا عن بيان العنوان والجهات، إذ ليس هناك غير ذاته الأقدس جل اسمه، فلتعبر عنهما بالعالم والقدرة مثلًا، أو بعدم المانع ولا معين، فالذات الأقدس ـ تعالى شأنه ـ مختار بالاختيار التام، بل فرق التام بالمعنى الذي ذكرنا.

فمن زعم بأن معنى الاختيار في الواجب أنه تعالى فاعل بالقصد والرضا، وليس له أن لا يفعل شيء على التشبيه، وهو كفر ـ تعالى ربنا عما يقول المشبهون ـ.

[الاختيار في الواجب ليس فاعل بالقصد والرضا]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فإن قيلَ: هل يعلمُ في الأزل زيدًا في الحدوث أنه حيوانٌ ناطق، أم لا؟ فإن كان يعلم ذلك، لم يجز ألَّا يخلقه أو يخلقهُ فرسًا، وإلا انقلب علمهُ جهلًا، وإن لم يعلم، لزم الجهلُ بما سيكون، وهو باطل بالضرورة، فوجب أن يعلم أنَّهُ حيوان ناطقٌ.

والمشيئة صفةٌ تابعةٌ للعلم، فيجبُ أن يخلقهُ كذلك، ولا يمكن في حقِّه غير ذلك، وإن كان زيدٌ في نفسه من حيث هو ممكنًا في حقِّهِ التَّغيير.

قُلنَا: هو سبحانهُ يعلمُ ما يكون) إلخ.

أقولُ: إيراد ودفع إيراد.

أمَّا الإيراد ففيه تأييد لما هو المنفي سابقًا بقوله: **(لا يقال).**

وتقريره:

إن الإرادة لو كانت صفة زائدة على الذات ـ ومن المعلوم أن كل صفة

تابعة لموصوفها ـ فحينئذ نقولُ: إن الموصوف، لا يخل من[١]: إمَّا أن يكون عالمًا في الأزل[٢] بحقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، وإمَّا أن لا يكون كذلك.

فعلى الأوّل: لو لم يخلقها أو خلقها على غير ما هي عليه، بحسب العلم لزم الانقلاب فيه، بل في المعلومات أيضًا[٣]، وهو كما ترى، فوجب أن يخلقها على نحو علمه تعالى بها، فليس له تعالى علم[٤] عدم الإيجاد أو الإيجاد على غير ما هي عليه، ولذا قالوا: بأن الاختيار في الواجب أنه تعالى فاعل بالقصد والرضا وإلا لزم ما ترى.

وعلى الثّاني: أي على تقدير عدم العلم، لزم الجهل بما سيكون، وهو تعالى عن ذلك.

[الإرادة صفة فعلية لا ذاتية]:

قولهُ: (والمشيئة صفة تابعة للعلم).

أقولُ: هذا مبني على ما هو المسلم عند الخصم، وإلا فالمرضي عند المورد خلاف ذلك، كما يظهر بأدنى تأمل، ضرورة إنه قائل بعينية الإرادة كالعلم، فكيف له القول بأنها صفة تابعة له.

لا يخفى على المتفطن المتتبع[٥] بكلماتهم منشأ زعمهم وسوء فهمهم.

اعلم أنهم لما قالوا بوحدة الوجود على ما فهموه، حكموا بأن حقائق الأشياء وذواتها موجودة في الأزل، فهي معلومة لله تعالى بالعلم الإجمالي،

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ليست في (ب).
(٣) (إذا الإيجاد بهذا النحو مستلزم لخلاف الحكمة) منه.
(٤) ليست في (ب).
(٥) ليست في (أ).

فإيجادها في العلم التفصيلي، أي فيما لا يزال، لو كان مخالفًا لما علم في الأزل، لزم انقلاب العلم بالجهل، فليس له تعالى أن لا يخلق الأشياء أو يخلقها على خلاف ما هي معلومة له بالعلم الجمعي، فلذا قالوا: بأن الواجب جل اسمه ليس له أن لا يفعل، فهو الفاعل بالقصد والرضا.

وأمَّا الدفع، فلنذكر لبيانه مقدمة.

[اختلاف الأشياء باختلاف أحوالها ليس منشأ لاختلاف المُدرك لها]:

اعلم أن الإنسان له إدراكات ومدركات متعددة، على حسب تعدد الآلات، كالعقل، والنفس، والحس المشترك، والحواس الظاهرة.

ومن المعلوم إن المُدْرَك بهذه الأمور علم ومعلوم، إدراك ومَدْرَك، مع أن المُدْرِك بهذه الإدراكات المختلفة واحد ليس فيه تغير، فلو كان اختلاف المُدْرَكات منشأ لاختلاف المُدْرِكات لما كان كذلك.

وبعبارة أخرى: إذا رأى الإنسان شخصًا في مكان، ثم رآه في مكان آخر وهكذا، ولا شك في أن المرئي متغير بتغير أحواله، "وهذا مما لا يكاد أن يخالف فيه"[1].

بيان ذلك:

إن للمرئي أحوالًا، بعضها ظاهرة وبعضها غائبة، فإذا كان في المكان المخصوص والمفروض أنه كان مدركًا قبل ذلك المكان فوقعت حالة الغيبة على الشهادة، ومن المعلوم إن لهذه الحالة الشهادة، حالة غيبية غير الغيبية الأوّلى، ففي صورة الانتقال من مكان إلى مكان فارقت حالة الشهادة عن حالته الغيبية. وهكذا.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

فهو في كل مكان غير منفك عن تينك الحالتين، إلّا أنهما في كل واحد من المكان غيرهما في الآخر.

ولا شك في أنه في كل انتقال من الانتقالات فارقت شهادته غيبه، فهو ما دام كذلك متغير الحال من غير انتقال، ولا زوال في الآتي، فهو في الأوّل هو بنفسه[١] في الثّاني من غير فرق، هذه كلها في الإضافي.

وأمَّا في العلم الذاتي فإدراك ذاته بذاته عين ذاته، فهو العلم والمعلوم والعالم، وإذا عرفت هذه فاعلم إن علم الله تعالى بالأشياء عبارة عن ظهوره وتجلّيه تعالى لها بها، ومن المعلوم إن لكل واحد منها تنزلات وتنقلات من عالم إلى عالم، كتنزل درّة الوجود الصادر من المطلق إلى المقيّد الأوّل، ثم منه[٢] إلى الثّاني، ثم[٣] منه إلى الثّالث، وهكذا إلى الأجسام.

وبعبارة أخرى: كتنزل العقل، [من] عالم الجبروت إلى النفس، [في] عالم الملكوت، ثم إلى الأجسام، [في] عالم الملك. وقد عرفت معنى التنزل فيما سبق.

وبعبارة أخرى: كتنزل عالم السرمد إلى الدهر، ثم إلى الموجودات الزمانية.

ولا شك في أن لكل واحد من هذه الأمور حالات على حسبها مختلفة، مع إن العالم لها بها ليس فيه تعدد واعتبار، فضلًا عن أن غيره. فاختلاف الأشياء باختلاف أحوالها، لا يكون منشأ لاختلاف المدرك لها بها، فالعالم لها بها قبل اختلافها، هو العالم لها بها بعد اختلافها، بتغير أحوالها[٤] هذا في العلم الإضافي في الحدوث.

---

(١) في (ب): بعينة.
(٢) في (أ): ومنه.
(٣) ليست في (ب).
(٤) ليست في (أ).

[علم الله تعالى القديم]:

وأمَّا العلم القديم الذي هو ذاته الأقدس تعالى شأنه، فهو المعلوم والعالم، إذ ليس[١] هناك شيء غير ذاته الأقدس، وهذا هو الذي لا يمكن إدراكه، وهذا هو المشار إليه بقول الرضا عليه السلام حكاية عن أبي عبدالله عليه السلام، أنه قالَ: «إن لله عز وجل علمين، علمًا مخزونًا مكنونًا لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء، وعلمًا علّمه ملائكته ورسله، فالعلماء من أهل بيت نبينا، يعلمونه»[٢]. وهذه عبارة عن الأحكام الشرعية[٣]، فهي من الإضافي.

وبالجملة: علم الله تعالى بالأشياء بعدها كعلمه بها قبلها، ولا يعرف كيف[٤] ذلك، ولا يمكن التعبير عنه بالعبارة، فهو مع تغير الأشياء بتغيرها غير متغير.

قالَ الرضا عليه السلام في جواب عمران: «قديم لم يتغير عز وجل، بخلقه الخلق ولكن الخلق يتغير بتغيره. قالَ عمران: فبأي شيء عرفناه؟ قالَ عليه السلام: بغيره. قالَ: فأي شيء غيره؟ قالَ عليه السلام: مشيئته واسمه وصفته، وما أشبه ذلك، وكل ذلك محدث مخلوق مدبر»[٥] الحديث.

وفي (التوحيد)[٦] في باب صفات الذات وصفات الأفعال، عن أبي بصير، قالَ: سمعت أبا عبدالله عليه السلام، يقولُ: «لم يزل الله ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته

---

(١) في (ب): إذا هي ليس.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١٤٠، باب ١٣ في ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي متكلم خراسان عند المأمون في التوحيد، حديث رقم (١).

(٣) في (أ): وهذه عبارة عن الأحكام الشرعية، الوجودية الشرعية.

(٤) ليست في (أ).

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١٣٣، باب ١٢ ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع أهل الأديان وأصحاب المقالات في التوحيد عند المأمون، حديث رقم (١).

(٦) التوحيد: ١٣٩، باب ١١، حديث رقم (١).

ولا مقدور، فلمَّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور، قالَ، قلتُ: فلم يزل الله متكلمًا؟ قالَ: إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله ﷻ ولا متكلم» انتهى.

أقولُ: المراد من الوقوع في قولهِ ﷺ: «وقع العلم على المعلوم» وهكذا في سائر الفقرات الشريفة، ظهور العلم وتجلّيه تعالى للمعلوم بالمعلوم، فهو صفة من صفاته، فلا تتوهم أن الذات الأقدس تعالى شأنه يقع على الأشياء، إذ هو من صفات الممكنات، فهو تعالى عن ذلك، فعلم الله تعالى بالأشياء قبلها كعلمه بها بعدها، فكون الإرادة صفة تابعة للعلم "يستلزم الإيجاد من غير اختلاف[١] لا ينافي ذلك"[٢]، ضرورة أنها في الإمكان، والعلم هو الأزل تعالى شأنه.

نعم، لو كان الأمر كما يقولون ـ وليس كما يقولون ـ من أن ذوات الأشياء وحقائقها كانت في الأزل، وكانت معلومة لله تعالى بالعلم الإجمالي من غير تغير، فلو كانت فيما لا يزال مختلفة على ما ذكر في تقرير الإيراد، لزم التغير أو الجهل ـ تعالى ربنا عما يقول الجاهلون ـ.

تلخيص الكلام[٣]:

إن الواجب تعالى له الاختيار التام في إيجاد المشاء على أي نحو شاء، فإذا[٤] غَيَّرَ ما شاء إلى ما شاء، فهو في علمه، وإذا لم يغير فهو أيضًا كذلك بلا تغير في ذاته.

---

(١) (أي اختلاف الأشياء على حسب استعداها) منه.

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) في (أ): تلخيص الجواب.

(٤) ليست في (أ).

تحقيق فيه تدقيق[١]:

[معنى استعداد الممكنات للوجود]:

لسان الاستعداد في المشاءات عبارة عن حيثية القبول، واختلاف هذه الحيثية يكون منشأ ومقتضيًا[٢] لاختلاف الموجودات، لا بمعنى إنه علّة تامّة وموجب له، بل بمعنى أن الله تعالى جعله كذلك، فلو رفع الله تعالى منه الاقتضاء لما كان المتقضي باقيًا على ما كان، فهو في يد قدرته، كلما شاء فعل، وكلما لم يشأ لم يفعل، فما شاء في المعلومية كما لم يشأ، فاقتضاء المقتضي مقتضاه، وعدم الاقتضاء بالنسبة إلى الله تعالى واحد.

[القابل والمقبول وأقسامه]:

ثم اعلم أن القابل كالمقبول على قسمين: ظاهري وباطني.

أمَّا الظاهري فهو كالأعمال.

وأمَّا الباطني فهو كالماهيات والصور.

ولا شك في أن كل واحدة منهما مقتضية لقبول الفيض[٣]، إلّا أن الظاهر يقبل من المقبول الباطني، والباطني من المقبول الظاهري، مثلًا: الأعمال كالحسنات أو السيئات مقتضية، قابلة بلسان الاستعداد للثواب أو العقاب. ومن المعلوم أن كل واحد منهما من الأمور الباطنة.

وأمَّا الماهية كالانكسار مثلًا، فهي بلسان استعدادها قابلة، كما هو أمر ظاهري، كالكسر الذي هو الوجود في الخارج، وإن كان في الظهور متوقفًا على القابل[٤] المذكور.

---

(١) العنوان لم يرد في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) كتب الناسخ في الهامش من (أ): كذا كتب في النسخة الأصلية.

(٤) في (ب): القوابل.

وبالجملة: وجود الموجودات الخارجية إنما هو[١] من المقبولات[٢] الظاهرية وماهيتها من القوابل الباطنية.

وأمَّا الثواب والعقاب فكل واحد منهما أيضًا مركب من وجود، هو المقبول، وهو من فيض الباطن، ومن ماهية هي القابل، وهي من الأعمال الظاهرة، فالقابل لما هو الباطن يكون ظاهرًا، كما إن القابل لما هو الظاهر يكون باطنًا.

وبالجملة: كل قابل إنما كان قابلًا؛ لأن الله جعله كذلك، "ومعنى ذلك: لأنه تعالى أن يمنعها ويمحوه على مقتضى ذلك"[٣]، فلو وقع منه القبول أو عدم القبول فهو على حسب مقتضاه.

أمَّا في صورة القبول فظاهر.

وأمَّا في صورة عدم القبول، فلأنه كان ممكنًا في حق القابل، وكل ما كان ممكنًا في حقه فهو على حسب مقتضاه، فعدم القبول كالقبول في كونه ممكنًا ومقتضيًا للقابل، ومعلومًا لله تعالى[٤].

وهذا معنى قوله ـ دام علوّه ومجده ـ فيما سبق: **(لا جبر [في جميع] الأشياء، لا لها ولا منها)**، أي ليس الجابر للأشياء غيرها، كعلتها وموجدها ولأنفسها، إذ كل واحدة جارية على حسب مقتضاها، فعلى هذا اتصاف الأشياء بصفاتها إنما هو باعتبار أنه تعالى جعلها أوصافًا لها، فما لم يحصل البداء لله تعالى فيها، فهي[٥] متصفة بصفاتها، ثم بعد حصول البداء كذلك، وإن الصفات[٦] بعد البداء مغايرة للصفات قبل البداء، فهي

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في (ب): المقومات.

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

(٤) هذه العبارة ليست في (ب). (أي كون عدم القبول كما القبول) منه.

(٥) ليست في (ب).

(٦) (أي من أي جنس أو نوع أو صنف أو شخص أو غير ذلك) منه.

في كلتا الحالتين المختلفتين معلومة لله تعالى بالعلم الذاتي من غير تغير واختلاف فيه. وإلى هذا أشار النحرير المتبحر ـ أدام الله تعالى علوّه ومجده ـ بقوله: (**فكل طور يمكن أن يكون الممكن عليه فهو يعلمه**) إلخ، أي بالعلم الذاتي، ولا نعرف كيف ذلك، إذ هو بلا كيف ولا جهة، فمن كان معتد بالبيان، ولعمري إنه إمَّا من المجانين أو من الصبيان.

[الشيء مطابق لما هو عليه في علم الله]:

قوله: ممَّا يكون بيان لما يكون، والضمير[1] المرفوع في قوله: (**فهو مطابقٌ لما هو عليه**)، راجع إلى الشيء.

و(**ما**) الموصول عبارة عن التغير وعدمه، والضمير المرفوع الثّاني كالأوّل في كونه راجعًا إلى الشيء، والمجرور راجع إلى الموصول، ثم الظرف، أي في علمه متعلق بالمطابق، أي الشيء في حالة التغير وعدمه، مطابق لما هو عليه في علم الله تعالى، فالمتغير فيما لايزال لا يستلزم التغير في الأزل تعالى شأنه.

ولمَّا كانت الأشياء ـ جميع أحوالها ـ معلومة لله تعالى بالعلم الذاتي، فلو لم تكن فيما لا يزال متغيره وإنها من الأحوال المعلومة، لزم التخلف، تعالى ربنا عن ذلك، وإلى ذلك أشار بقوله ـ مد ظله العالي ـ: (**فتغير ما علم إذًا تقريرٌ لما علم**).

[علم الله الذاتي باتصاف الأشياء بصفاتها]:

ثم اعلم أن اتصاف الأشياء بصفاتها الإمكانية إنما هو بمشيئة الله تعالى.

ومن المعلوم أنها مع ما فيها معلومة لله تعالى، فاتصاف الأشياء بصفاتها معلومة لله تعالى بالعلم الذاتي، بل جميعها مع جميع مشخصاتها ومقوماتها حاضرة عند الله تعالى، غير غائبة عنه، ولها حالات وانتقالات متعددة على

---

(١) ليست في (ب).

حسب تعددها، مثلًا: إذا كان شخص في زمان أو مكان مخصوص، ثم انتقل منهما إلى الآخرين، فتلك الحالتين معلومتان لله تعالى من غير تقدم وتأخر، إلّا أن التقدم والتأخر إنما هو بالنسبة إلى المعلوم فقط، إلّا أن له في كل مقام حالة[١] غيب وشهادة، فقبل الانتقال وقع الغيب على الشهادة، وبعده تتحقق المفارقة بينهما، ثم وقع الغيب الثّاني على الشهادة، وهكذا في كل مقام.

والمراد من الغيب في كل هذه المراتب، معنى الشيء "وصفاته وأمثاله"[٢]، ومن الشهادة نفس الشيء.

ومن المعلوم أنهما باعتبار اختلاف المقوم، كالكون في المكان مثلًا مختلفان، فلذلك قلنا: إن لذلك الشخص في كل مكان حالة غيب وشهادة، فتغير المعلوم[٣] بتغير أحواله لا يستلزم تغير العالم، وهذا ظاهر ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[٤].

[امتناع التغير في علم الله تعالى]:

قالَ ـ أدام الله بقاءه ـ: (والصُّورة العلميَّة من حالته الأوّلى باقية عندك) إلخ.

أقولُ: قد[٥] سمعت مرارًا أن لزيد مثلًا[٦] حالات، منها: كونه في المكان المخصوص، فما دام هو[٧] في ذلك المكان حالته الغيبية واقعة على

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ما بين " " ليست في (ب).
(٣) ليست في (ب).
(٤) سورة ق، الآية: ٣٧.
(٥) ليست في (أ).
(٦) ليست في (أ).
(٧) ليست في (أ).

شهادته، فإذا انتقل منه إلى مكان آخر لا جرم بتحقق المفارقة بين تينك الحالتين، فوقع غيب الثّاني على شهادة الثّاني وهكذا، فالحالة الغيبية في كل مقام مطابقة للشهادة.

ففي الصورة الأوّلى وقوع الغيب على الشهادة عبارة عن مطابقته إياها، وهكذا في الثّانية والثّالثة إلى غير ذلك.

والضمير في: (**إنما انطبقت ووقعت**) راجع إلى الصورة الثّانية، أي صورته العلمية الغيبية الثّانوية، انطبقت على الشهادة الثّانية.

ولا يخفى أن هذا الانطباق جار في جميع المراتب، فلا يختص بحالة دون حالة، فكما أن في صورة المفروض تغير المعلوم بتغير أحواله لا يكون منشأ لتغير العلم والعالم كذلك في الواجب جل اسمه، فمن زعم خلاف ذلك فهو من سوء الفهم وقلة البضاعة.

[البداء وموافقته للاختيار]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ثم إنك تقولُ بالبداء، وأنَّ الله يمحو ما يشاء ويثبت) إلخ.

أقولُ: تشنيع على من أنكر الاختيار التام، وأنه قائل بالبداء، وليس معنى البداء إلّا الاختيار؛ لأن البداء معناه: إن لله تعالى أن يمحو ما يشاء ويثبت ما يريد[1]، فلو لم يكن الواجب جل اسمه مختارًا، كيف يصح القول بالبداء، فهل هذا إلّا تهافت.

فإن قلتَ: القائلون به ما يثبتونه في الأزل تعالى شأنه، حتى يلزم ما ادّعيتم، بل يثبتونه في العلم الإضافي الحادث، وهو عين الحوادث، فلا

(١) قال الله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [سورة الرعد، الآية: ٣٩].

يلزم شيء من المفاسد، فالمحو والإثبات كما مر: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، حكم راجع إلى الممكن من حيث هو ممكن.

قلتُ: معنى رجوع المحو والإثبات إلى الممكن، هو أن الممكن له قبول المحو والإثبات، كما أن له قبول الشيء وتركه.

ومن المعلوم أن موجد المحو والإثبات كموجد الفعل والترك هو الله تعالى لا غير، فلو لم يكن له البداء والاختيار التام، كيف يكون له ذلك، فله الاختيار كما أن له البداء حقيقة.

نعم، ثمرة الاختيار وأثره كالبداء حكم راجع إلى الممكن، فمن قالَ: بأن الله تعالى ليس له أن لا يفعل، بل دائمًا يفعل بالقصد والرضا مع القول بالبداء، بمعنى: إن الله تعالى يمحو ما يشاء ويثبت ما يريد، فهو بلا شعور.

وبالجملة: من كان له أدنى التفات وتدبر وجد في كلماتهم وعباراتهم ما ينافي لمذاهبهم الفاسدة، وعقائدهم الباطلة.

لا يقال ما ذكرتم من رجوع أثر الاختيار إلى الممكن هو مراد النافين، فحينئذ لا يلزم المنافاة؛ لأنَّا نقولُ: إن قولنا أثر الاختيار حكم راجع إلى الممكن، هو أن الواجب جل اسمه هو المختار باختيار التام، فظهور الاختيار في الأفعال والآثار لا يستلزم نفي الاختيار عن الواجب كما زعموه، حيث قالوا: بأن الواجب لبساطة ذاته ليس له تعدد جهة، فليس له أن لا يفعل، مع أنهم قائلون بالبداء.

تلخيص الكلام:

لبيان التنافي إنَّا نقولُ: بأن الواجب تعالى[1] هو المختار باختيار التام، ولكن أثره راجع إلى الممكن، فالواجب تعالى[2] لو شاء فعل، ولو لم يشأ

---

(١) في (ب): جل اسمه.

(٢) في (ب): جل شأنه.

لم يفعل، بخلاف من زعم خلاف ذلك، فإنه قالَ: بأن أمر: (إن شاء فعل) راجع إلى الممكن، بمعنى إن الواجب ليس له أن لا يفعل، وهذا معنى كون الواجب فاعلًا بالقصد والرضا، فالمنافاة بين كلامنا وكلامهم ظاهر غير خفي، فتوهم عدم المنافاة إنما هو قلة التدبر كما لا يخفى[١].

وبالجملة: من قالَ بالبداء لزمه القولُ بالاختيار على المعنى الذي أشرنا إليه.

وقولهُ ـ دام ظله ـ: (وهذا شرحُ ما نحن فيه).

أقولُ: أي القول بالبداء، يفيد التوضيح لما هو المختار عندنا من أن الله تعالى هو المختار بالاختيار التام، فأمر: (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل) راجع إليه تعالى، فليس اختياره على حد اختيار الوجود البسيط، كما أومأنا إليه مرارًا، لأن ذلك يوجب التشبيه ـ تعالى ربنا عما يقول المشبهون ـ.

وقولهُ ـ دام علوه ومجده ـ: (لا يقالُ: إن العلة في الوجود إنما كانت لبساطتهِ، وذاتُ الله سبحانه أشدُّ بساطةً من كل شيء فيجري فيه ذلك بالطريق الأوّلى) إلخ.

أقولُ: هذا هو الذي ذكره أوّلًا بقولهِ: (**لا يقالُ هذا هو اختيار الواجب**)إلخ، إلّا أن هذا المقام لمَّا كان ممَّا تزل فيه الأقدام، [ذكره] "توضيحًا للمرام، وإلا ليس يترتب على "[٢] ذكره فائدة جديدة، إلّا أن في ذكره تمهيدًا لبيان الجواب، وتوطئة لإتيان ما هو الصواب، ومقدمة لما هو المروي عن الأئمة الأطياب ـ صلوات الله عليهم أجمعين إلى يوم الحساب[٣] ـ.

---

(١) في (ب): كما لا يخفى عند من له أدنى تدبر.

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) في (ب) بعد إلى يوم الحساب، العبارة التالية: فائدة جليلة، وإن كانت بعض هذه الفوائد مفاده بالعبارة السابقة.

[قاعدة: في التفريق بين الحق والخلق]:

قوله عليه السلام: (كنهه تفريق بينه وبين خلقه) إلخ.

اقولُ: يريد به بينونة الصفة، "وهي أمور"[(١)]:

منها: إن ما يمتنع في الممكن ـ كاجتماع النقيضين وارتفاعهما ـ فهو في الواجب واجب، ضرورة أن اتصاف الممكن ـ القريب والبعيد ـ بجهة واحدة أمر محال بخلافه في الواجب، لأنه تعالى يتصف بهما بجهة واحدة، فهو القريب والبعيد، والعالي والداني، والظاهر والباطن، والأوّل والآخر.

لا يخفى عليك أن اتصاف الواجب بهذه الصفات المتضادة دليل واضح وبرهان قاطع على أنه تعالى ليس في جهة دون جهة، لأنها من صفات الممكن، فجهة القرب هو البعد، والعلو هو الدنو، والظهور عين البطون، والأولية عين الآخرية، وهكذا في[(٢)] سائر العنوانات الواقعة على المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان.

"منها: إنه تعالى يتصف ـ من"[(٣)] حيث بساطته ـ "بما يتصف به"[(٤)] المركب من حيث تعدده، فما يصدر عن المركب باعتبار تعدد جهاته يصدر عنه تعالى مع عدم تعدد الجهات، فالمركب من حيث هو كذلك له الميل إلى الفعل والترك.

وهذا من بعض معاني قوله عليه السلام: «كنهه تفريق بينه وبين خلقه»، وإذا كانت صفات الواجب غير صفات الممكن على نهج المذكور، فحينئذ يتحقق كمال المباينة والمغايرة فيها.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ما بين " " ليست في (ب).
(٤) ما بين " " ليست في (ب).

وقوله عليه السلام: «وغيورهُ تحديدٌ لما سواه»، يحتمل أن يكون المراد بها الأوصاف.

وقد علمت ـ فيما سبق ـ إن وصف الله لغيره عين غيره، كما إن وصفه لنفسه عين ذاته، فعلى هذا نقولُ: الأشياء معرفتها إنما هي بتلك الأوصاف التي وصف الله لها بها.

ويحتمل أن يكون المراد بها جميع الموجودات الإمكانية.

ومن المعلوم أن كمال المعرفة معرفة ذواتها بذواتها، كما قال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، فكل واحد منها حدّ ومحدود، وعلم ومعلوم.

ثم اعلم إنه إذا كانت حيثية العلو عين حيثية الدنو، والقرب "والبعد والظهور، عين البطون، والأولية عين الآخرية"[(١)]. فيصح أنه تعالى كمال.

قال استاد أصحاب أرباب اليقين: (فهو العالي في دنوِّه، والدَّاني في علوِّه بجهةٍ واحدةٍ، الظاهر ببطونه، الباطن بظهوره بجهةٍ واحدةٍ، القريب في بعده، والبعيد في قربه بجهةٍ واحدة، الأوّل بآخريته، الآخر بأوّليته بجهة واحدةٍ، ولا يجري ذلك وما أشبهُ فيما سواهُ ويجبُ في حقِّه سبحانهُ).

فيه إشارة إلى أن هناك ليس تعدد جهات كما في الخلق، كما صرح بقوله: **(فهو في بساطته أحديُّ المعنى، فلا تكثُّر في ذاته ولا تعدد، ولا حيث وحيث، ولا جهة وجهة، ولا اختلاف في ذاته بكل اعتبار، لا في الإمكان ولا في الفرض والتوهم، ولا في الواقع)**، يعني ليس له تعالى حيثية دون حيثية ولا جهة دون جهة.

الفرق بين الحيثية والجهة العموم والخواص، بمعنى إن كل حيثية تطلق عليها الجهة من غير عكس كلي.

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

وفي قولهِ ـ أدام الله بقاءه ـ: (منكم إليكم).

إشارة إلى أن المميز بالأوهام، صفة من صفات المتوهم، وظل من إظلالته، وعكس من عكوسه.

ومن المعلوم إن كل صفة راجعة إلى موصوفها، والأظلة والعكوس راجعةٌ إلى شاخصها، هذا من أحد معانيها.

ويحتمل أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «مردودٌ إليكم»، أنه لا يقبل منكم.

[استغناء الحق وافتقار الخلق دليل وجوب وجوده سبحانه]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[1] إلخ.

أقولُ: لمَّا كانت لهذه الصفة[2] زيادة اختصاص بالنسبة إلى غيرها من الصفات لكونها مما يثبت به الوحدانية أتى بها إشعارًا لذلك.

بيان ذلك:

إن الخصم إذا قالَ، واعتقد الإنيه في الواجب، بأن يكون كل واحد مستغنيًا عن الآخر.

فنقولُ في جوابه: إذا كان كذلك يلزم أن لا يكون شيء ممَّا فرض واجب الوجود، واجب الوجود، ضرورة أن في سلب استغناء كل واحد عن الآخر، منقصة للآخر بلا شبهة، وكل من اتصف بالمنقصة[3] فهو ليس بواجب الوجود، فليس شيء ممَّا فرض واجب الوجود، واجب الوجود،

---

(١) سورة محمد، الآية: ٣٨.

(٢) في (أ): الصفات.

(٣) ليست في (أ).

بخلاف سائر الأوصاف، كالعلم، والقدرة، والحياة، وغير ذلك، لأنها ليست بهذه المثابة.

[دليل الفرجة في إثبات واجب الوجود]:

لا يخفى عليك أن الطريق الموجب لإلزام الخصم ليس منحصرًا بما ذكرنا، بل لنا طريقًا آخر، وهو أن يقال: إنه لو كان الواجب اثنين فتحققهما بلا فرجة محال، فحينئذ ننقل الكلام في الفرجة، إذ بينهما وبين كل واحد منهما لا بد من أمر منفصل، فحينئذ يلزم أن يكون الواجب خمسة، إذ معنى لتخلل الحادث بين القديمين، وإذا حصلت "خمسة حصلت"[(١)] تسعة كذلك، وهكذا إلى غير النهاية، وهذه المفاسد إنما هي على تقدير صحة ما هو المفروض، فهو الباطل قطعًا، فثبت[(٢)] ما هو الحق، فهو الحق لا غير.

[المتعاديات والمتعاندات وتأليف الحق بينهما]:

ثم الفرق بين المتعاديات والمتعاندات بالعموم والخصوص، ضرورة أن المتعاندات عبارة عن المتناقضات، والمتعاديات أعم منها ومن غيرها، فكل متعاند متعادٍ من غير عكس.

ومثال المتعادي، كما روي في الأخبار ما معناه[(٣)]: إن الله تعالى خلق حيوانا[(٤)] على صورة ديك، ورجلاه في تخوم الأرض، ورأسه في العرش، وله جناحان أحدهما في جانب المشرق والآخر في جانب المغرب[(٥)]، مع

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ليست في (ب).

(٤) في الرواية: ملكًا.

(٥) يراجع: الدر المنثور في التفسير بالمأثور: ٢٧٥/٧، في تفسير الآيات ٧ ـ ٩، من سورة غافر. ومن لا يحضره الفقيه: ٤٨٢/١، الباب ٦٨ القول عند صراخ الديك، حديث رقم (٣/١٣٩٦).

أن أحديهما من الثلج والآخر من النار، وبينهما كمال المنافاة[١]. "ولذلك أمثال لا يعلمها إلّا الراسخون في العلم"[٢].

وأمَّا مثال المتعاندات، منها: النور والظلمة، ضرورة أن في كل واحد منهما لا بد من الآخر، لكون كل واحد من تمام قابلية الآخر، ففي كل جزء من النور جزء من الظلمة وبالعكس، إلّا أن التفاوت بينهما بالقوة والضعف، وكذلك الوجود والماهية من غير فرق في ذلك، وقد أشرنا إليه فيما سبق.

وبالجملة: المؤلف بين المتعاديات والمتعاندات هو الله تعالى شأنه لا غير.

[ليس بين فعل الله تعالى وما سواه موافقة ولا مخالفة]:

قالَ ـ دام ظلّه[٣] ـ: (وتصدر عنه الأفعال المتضادة، فليس بين فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة) إلخ.

أقولُ: المراد منها هو ما أشرنا إليه آنفًا.

أمَّا عدم الموافقة بين المشيئة والمشاءات فلأنها مع قطع النظر عن التعلقات يكون خارجًا عنها، وأيضًا كلها بها كانت وعنها صدرت.

ومنها: برزت، فهي السبب بالنسبة إلى جميع ما سواها.

ومن المعلوم إن كل سبب أعلى رتبة من المسبّب، فليس بينهما موافقة في ذلك.

وأمَّا عدم المخالفة بينهما فلأنها حين تعلقها بالمشاءات كانت ثابتة في دائرة الكينونة، فحينئذ لا يكون[٤] بينهما مغايرة.

---

(١) في (ب): وبينهما كما المنافاة ـ سبحان ربك رب العزة عمّا يصفون ـ.
(٢) ما بين " " ليست في (أ).
(٣) في (ب): دام علوه ومجده.
(٤) (لا يكون) ليست في (ب).

ملخص الكلام:

إن عدم الموافقة باعتبار عدم التعلق، وعدم المخالفة باعتبار ملاحظة التعلق، فيصح أن يقال ما قال ـ دام ظلّه ـ فليس فيه بأس، وبهذا اندفع ما يقال من أن ارتفاع النقيضين في الممكن محال.

[تبعية الأثر لصفة المؤثر]:

ثم قولهُ: **(لأنه أثر ذاته)**، تعليل لعدم المخالفة، يعني إن ذات الله تعالى هي التي لا يضادها شيء، فأثر ذلك الذات الأقدس ينبغي أن يكون كذلك، فلذلك قال: ليس بين فعله وبين ما سواه من المفعولات مخالفة.

فإن قلتَ: على[1] ما ذكرتم من كون الأثر مناسبًا للمؤثر، يلزم التشبيه، وهذا مناف لما سبق من أن التشبيه كفر، فما التوفيق؟

قلتُ: إنما يلزم ذلك لو كانت المناسبة بين الأثر وذات المؤثر معبِّرة، وليس كذلك، بل هي معبرة بينه وبين صفة المؤثر.

بيان ذلك:

إن للفعل جهتين وحيثيتين، فهو من حيث كونه أثرًا مشابه لنفسه من حيث كونه مؤثرًا، ضرورة أنه أيضًا ممَّا ظهر الله له به، فجهة السببية غير جهة المسببية، فهو باعتبار الثّاني مشابه لنفسه باعتبار الأوّل، هذا في الوجود المطلق.

وأمَّا المقيّدات فلها أيضًا للمطلق من اعتبار السببية والمسببية؛ لأنها أيضًا مما ظهر الله له بها، إلّا أنه بواسطة الظهور الذي هو عبارة عن الحركة الإيجادية.

---

(١) ليست في (ب).

أمَّا القائلون بالتشبيه فإنهم لمَّا رأوا في الموجودات الخارجية أن الواحد كالنار مثلًا لا تفعل إلّا الحرارة، والثلج لا يفعل إلّا البرودة، حكموا بما زعموا من أن الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، وهذا تشبيه وكفر.

والفرق بين هذا القول وبين ما نحن بصدد بيانه ظاهر غير خفي، لأنهم يقولون بأن المناسبة بين الأثر والمؤثر ممَّا لا بدّ منه.

ونحن نقول: بأن المناسبة بين الأثر وصفة المؤثر لازم، بل واجب، وكم فرق بينهما، فتأمل.

قوله: (إنما الشيء من مشيئة).

أقولُ: اقتباس من قول علي عليه السلام، حيث قال: «منشئ الشيء حين لا شيء، إذ كان الشيء من مشيئة»[1] انتهى.

فلو قيلَ: إن الله تعالى هو الشيء بحقيقة الشيئية، فلا يصح أن يقال ما قالَ ـ دام ظلّه ـ.

قلنَا: الذي أطلق على الله هو المشاء بالمشيئة، كسائر العنوانات الواقعة على المقامات، فلا منافاة.

[عدم جواز تشبيه القديم بالحادث]:

قالَ ـ دام ظله العالي ـ: (والتنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار).

أقولُ: تشنيع على من شبه القديم بالحادث وجعله نظيرًا له، حيث قالوا: كما إن الواحد البسيط الإمكاني بجهة واحدة لا يصدر عنه إلّا أثر واحد وفعل واحد، كذلك القديم الذي هو موجد الأشياء على القائلين بوحدة الوجود، حيث رأوا أن العلم في الخلق عين المعلوم، حكموا بأن علم الله تعالى بالأشياء هو عين الأشياء، وهو الذات الأقدس، فذوات الأشياء الغير

---

(١) يراجع الاحتجاج: ١/١٣٩، ٣٢ احتجاج النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير على الخلق كلهم.

المجعولة عندهم عين الذات الأقدس، ولهذا قالوا: بأن البسيط الحقيقة كل الأشياء، وإن الوجود واحد.

ولا يخفى إن هذه المقدمة هي التي بنوا عليها جميع قواعدهم، فهي من استقصاءات كلماتهم، فبانهدامها ينهدم بنيانهم.

[مفاسد القول بوحدة الوجود]:

اعلم يا أخي إن الأمر لو كان كما يقولون يلزمهم مفاسد كثيرة.

منها: إن تكثر الوجود إلى الوجودات، إمَّا من قبيل تكثر الكل إلى الأجزاء أو من قبيل تكثر الكلي إلى الجزيئات.

فعلى الأوّل يلزم أن يكون الواجب تعالى جسمًا، وعلى الثّاني يلزم أن يكون الواجب جزءًا للموجودات الخارجية.

ومن المعلوم إن المركب من الحادث والقديم ليس بحادث ولا قديم.

فإن قلتَ: هذا الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون من قبيل قسم آخر، كتكثر شعاع المنير المنبث في الأطراف، فإن شموله وإحاطته وتكثره ليس من الأوّل ولا من الثّاني.

قلنا: نعم، ولكن يلزم أن تكون الموجودات من أشعة ذات الأقدس وعكوسها وأظلتها، كما هو المصرح في[1] كلماتهم وعباراتهم، وإنه ليس للذات الأقدس تعالى شأنه أشعة وعكوس وأظلّة؛ لأنها من صفات الممكن، والذات الأقدس جلّ اسمه غيب مطلق، ليس هناك أثر ولا خبر، والطريق إليه مسدود والسبيل إليه مردود، فمن أين حكموا بأن الذات الواجب جلّ اسمه أشعه وأظلّة وعكوس، وليس هذا إلّا من قبيل التكلم بما لا يفهمون، وليس هذا[2] إلّا من صفة المجانين أو الجهلة، والعجيب منهم

---

(١) في (ب): و.

(٢) في (ب): وهذا ليس.

مع كونهم متصفين بصفات المجانين توهموا بأنهم من المتبحرين، ولعمري إن منشأ "ذلك التوهم إنما هو من سوء"[١] زعمهم وقلة فهمهم، وليس هذا إلّا الجهل المركب ـ نعوذ بالله من غضب الله تعالى ـ.

منها: إن إطلاق الأسماء على الله تعالى توقيفي، كما ورد في "أحاديث أئمتنا ـ صلوات الله عليهم"[٢] ـ، قالَ الرضا عليه السلام في جواب سليمان حين قالَ: إن الإرادة اسم من أسمائه، هل سمى نفسه بذلك؟ قالَ: لا، لم يسمّ نفسه بذلك، قالَ الرضا عليه السلام: فليس لك أن تسميه بما لم يسمّ به نفسه. قالَ: قد وصف نفسه بأنه مريد؟ قالَ الرضا عليه السلام: ليس صفته نفسه أنه مريد، إخبارًا عن أنه إرادة ولا أخبار عن الإرادة اسم من أسمائه)[٣] الحديث.

وهذا الحديث الشريف[٤] صريح على المدعى لمن وعى، وبهذا التحقيق اندفع ما يقال من أن قولكم: إن كل ما يمتنع في الممكن، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، وكصدور الأثرين لجهة واحدة من المؤثر، لو كان صحيحًا يلزم أن يكون قولهم: "من أن بسيط الحقيقة كل الأشياء"[٥] أيضًا صحيح، ضرورة أن البسيط الإمكاني يمتنع أن يتصف بهذا الوصف، وكل ما يمتنع في الممكن يجب في الواجب.

وأيضًا الوحدة من حيث هي وحدة في الممكن يمتنع أن يتصف بالكثرة، ففي الواجب يجب اتصافها بها، فحينئذ يصح قولهم[٦]: الوحدة عين الكثرة والكثرة عين الوحدة، كما إن الأوّلوية عين الآخرية، "والظاهرية عين

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ما بين " " من (ب)، وفي (أ): الأحاديث.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١/١٤٤، باب ١٣ في ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي متكلم خراسان عند المأمون في التوحيد، حديث رقم (١).

(٤) ليست في (أ).

(٥) ما بين " " ليست في (ب).

(٦) في (ب): قوله.

الباطنية إلى غير ذلك مما ذكرتم"[١]، فمن أين يعلم ويحكم ببطلان قولهم، وصحة قولكم، مع أنهما متشابهان في الحكم، فتأمل.

على أنَّا نقولُ: إنهم يريدون من أمثال[٢] هذه المزخرفات ما ينافي لظاهر الشرع.

ومن المعلوم إن كل ظاهر عنوان الباطن، وإن التلازم بينهما في الصدق لازم، فما سموه بالباطن لمكان التنافي ليس بباطن، بل هو من خطورات البال حين الغفلة عن حقيقة الحال.

ثم اعلم أن الاحتراز منهم ومن كلماتهم هو المرضي عند الأئمة عليهم السلام.

روي عن أحمد بن أبي نصر، قالَ، قالَ رجل من أصحابنا للصادق: قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم: الصوفية، فما تقول فيهم؟ قالَ عليه السلام: إنهم أعداؤنا، فمن مال إليهم فهو منهم ويحشر معهم، وسيكون أقوام يدعون حبنا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم ويلقبون أنفسهم بلقبهم، ويؤولون أقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منّا، وأنا منه براء، ومن أنكرهم ورد عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله) انتهى.

وروي عن أبي عبدالله، جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «قالَ، قالَ رسول الله: إن عند كل بدعة تكون من بعدي يُكاد بها الإيمان وليًّا من أهل بيتي، موكلًا به، يذب عنه، ينطق بإلهام من الله، ويعلن الحق بنوره، ويرد كيد الكائدين، فاعتبروا يا أولي الأبصار»[٣] انتهى.

قالَ رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا أبا ذر، في آخر الزمان قوم يلبسون الصوف في

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) الكافي: ١٣٦/١، باب ١٩ البدع والرأي والمقاييس، حديث رقم (٥/١٦٥).

صيفهم وشتائهم، يرون الفضل لهم بذلك على غيرهم، أولئك يلعنهم ملائكة السماء والأرض»[١] انتهى.

لا يخفى عليك إن أمثال هذه الأخبار الصحيحة أكثر من أن تحصى.

قول إشراقي: [في معنى الحكمة]:

الحكمة: علم بحقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، فهو حقيقة علم الأنبياء والأوصياء ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ فهم العلماء والحكماء والحلماء لا غير، فهم المؤسسون للقواعد الصحيحة، إلّا أنه لما نقل الحكمة من اليونان والسريان إلى العربية وقع الخبط من المترجمين، كما هو العادة في الترجمة، ضرورة إن المترجم من لغة على ما هي عليه إلى لغة كذلك قلما يصيب، بل كثيرًا ما يخطئ، كما يظهر عند من أراد ترجمة ألفاظ العربية بالفارسية. ثم المتقدمين من الصوفية كأبي يزيد البسطامي، وحسين بن منصور، وهما إمَّا من الحلوليّة[٢] أو من الاتحادية[٣] وكذا المتأخرين منهم[٤]، كمميت الدين الأعرابي، والشيخ العزيز النسفي[٥]،

---

(١) تفصيل وسائل الشيعة: ٥/٣٥، الباب ١٩ كراهة لبس الصوف والشعر، حديث رقم (٥٨٢٨/ ٥).

(٢) الحلول: معناه في الاصطلاح العام: أن يحل أحد الشيئين في الآخر. وهو حلول سرياني وحلول جواري.
الحلول السرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، فيُسمى الساري: حالًا، والمسري فيه: محلًا.
والحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر، كحلول الماء في الكوز. (التعريفات: ١٢٥، رقم (٦١٠) و(٦١١)).

(٣) الاتحاد: امتزاجُ الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئًا واحدًا، لاتصال نهايات الاتحاد. (التعريفات: ٢٢، رقم (١٤)).
والحلول والاتحاد يدخل ضمن مصطلح وحدة الوجود.

(٤) ليست في (ب).

(٥) ليست في (ب).

وعبدالرزاق الكاشي، وهم من الاتحادية، بعد أن وضعوا أخبار الأئمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ في زاوية الإهمال، واشتغلوا بمطالعة كتب الضلال، وقد كان فيها[١] خبط وخلط من الفلاسفة ومن المترجمين[٢].

أيضًا قالوا بما قالوا، وحكموا بما زعموا، وخبروا بما توهموا ـ تعالى ربنا عمّا يقولُ الملحدون علوًا كبيرًا ـ.

[المعنى الصحيح لوحدة الوجود المخالفة لقول الصوفية]:

وإذا عرفت بما ذكرنا من كون الحكمة مستندة إلى الأئمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ فاعلم إن ما ذكروه مع بطلانه يمكن أن يكون له معنى صحيحًا لا من حيث استناده إليهم، بل من حيث استناد جميع الأحكام الصحيحة إلى الأنبياء والمرسلين[٣]، وليس هذا تأويلًا لكلماتهم حتى لزم ما لزم.

[أوّلًا]: وهو إن الواجب جلّ شأنه بالنسبة إلى جميع الموجودات الإمكانية أصل، بمعنى أن جميعها بأمر الله قامت، وبه تحققت وتكونت، فهي بالنسبة إلى ذاته[٤] تعالى إعدام، ما شمت رائحة الوجود، فهو الشيء بحقيقة الشيئية الخالقية وما سواه مع كونه في الإمكان.

وثانيًا: في الأعيان ليس له شائبة وجود ورائحة ثبوت، فهو الأصل بالمعنى المذكور وما سواه فرع على ما هو المسطور، فهو الصمد تعالى شأنه وما سواه مجوف، فهو المعبود وغيره خلق ومخلوق.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) يراجع ما ذكره أستاذه الشيخ أحمد الأحسائي في (شرح الرسالة العلمية للملا محسن الفيض). (مطبعة الغدير: ٣١/٢، مؤسسة الإحقاقي، الطبعة الأولى: ٣٦١/١١، والطبعة الثانية: ٤٢/٢٦).

(٣) ليست في (أ).

(٤) في (ب): الله.

وهذه الأحكام لا تختص بحالة دون حالة، كما زعموه من أن[١] ذوات الأشياء وحقائقها ليست مجعولة؛ لكونها موجودة في الأزل ومعلومة له تعالى بالعلم الذاتي، فهي عين ذاته الأقدس.

وأمَّا في مرتبة الصفات والأسماء، فالمخلوق منها حدودها وتعيناتها.

وهذا هو القول الذي يقولونه عند الحمقاء من الضعفاء، بأن لا يمكن بيانه وعيانه إلّا بعد المجاهدة النفسانية، وخدمة استاد الكامل، وبهذا التدليس والتلبيس ضاعوا ـ جمع كثير من السفهاء، وجم غفير من البلهاء ـ أوقاتهم وأوضاعهم.

ولعمري إن هذا ليس منشؤه إلّا عدم البضاعة وقلّة الاستطاعة، كيف لا، ولو كان لهم التمكن والقدرة لكان يفهمون مأخذ كلامهم ومبنى مذاهبهم، لأنهم كانوا سارقين من كلمات القوم، قال أفلاطون مع تابعيه: إن العلّة[٢] الأوّلى أوجد الخلق من نفسه، فكل موجود خالق ومخلوق.

[وجه التسمية بوحدة الوجود]:

"ثم اعلم إن كلامه هذا له معنى صحيحًا، وهو أن يقال: إن قوله أوجد الخلق من نفسه، ليس المراد إنه تعالى أوجد الأشياء من ذاته الأقدس، بل المراد إن الله تعالى خلق نفسًا أو ذاتًا أسند إليه تعالى، ثم خلق الأشياء، سوادها وسائر مقوماتها منها، ثم بعد ذلك لكل واحد تصرف في الأمور، فبهذا الاعتبار يصح أن يقال: كل موجود خالق، أي متصرف في أموره ومخلوق مدبر، فليس في كلامه بأس"[٣].

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

وهذه الطائفة الضالة لمَّا سمعوا هذا الكلام، "ولم [يكن] لهم التمكن في إدراك معنى المرام"[(١)]، تصرفوا فيه، وسمّوه (بوحدة الوجود)، ثم بنوا عليه جميع قواعدهم وأحكامهم، ثم ضلوا وأضلوا كثيرًا ـ خذلهم الله في الدنيا والآخرة ـ.

[إبطال مسمى قاعدة بسيطة الحقيقة كل الأشياء]:

ويحتمل أن يحمل كلامهم على معنى آخر[(٢)] غير مقصود عندهم، وهو إن معاني الأشياء ومخلوقيتها إنما هو لله تعالى، أي ليس لأحد دخل فيها، بل لكل موجود من الموجودات الإمكانية معان متكثرة إمكانية، مثلًا: يمكن أن يخلق زيدًا حمارٌ[(٣)] أو فرسًا وغير ذلك، وهذه "كلها معانيه، ورجوع هذه"[(٤)] كلّها إلى الله تعالى، بمعنى إنه الخالق لا غير، وهذا هو المعنى الصحيح، ولكن تعبيره بالعبارة المذكورة، وهي: إن بسيط الحقيقة كل الأشياء، ليس صحيحًا، لما هو المبرهن سابقًا، وكذلك قولهم[(٥)]: الوجود واحدٌ، والوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة إلى غير ذلك من المقدمات الفاسدة. يحتمل معنى صحيحًا غير مقصود عندهم ومع ذلك في التعبير بها كمال التقصير، كما يظهر عند من له تدريبٌ وتتبع لكلمات الأئمة الأبرار والحكماء الأخيار، والعلماء ذوي الاقتدار ـ صلوات الله عليهم أجمعين، وعلى تابعيهم ـ.

---

(١) ما بين ليست في (ب).
(٢) ليست في (ب).
(٣) في المخطوطتين كأنه مرسومة: جماد.
(٤) ما بين " " ليست في (ب).
(٥) ليست في (أ).

[القدرة الذاتية والفعلية]

قوله عليه السلام: «بدت قدرتك يا إلهي ولم تبد هيئة»[١] الخ، فيه تصريح وتوضيح لما هو المقصود في هذا[٢] المقام.

فإن قلتَ: الهيئة[٣] مرفوعة بالفاعلية، وهي ليست أمرًا[٤] مغايرًا عن القدرات. فعلى هذا ما معنى نفي ظهور القدرة بعد إثبات ظهورها.

قلتُ: المنفي هي القدرة الأزلية، وهي عبارة عن الذات الأقدس.

ومن المعلوم إنها غيبٌ مطلق، فظهوره وحضوره إنما هو لذاته فقط. وهذا معنى قول الشيخ ـ طوّل الله عمره[٥] ـ فيما سبق، من أن: (**وصف الحق للحق حق**).

وأمَّا المثبت فهو عبارة عن القدرة فيما لا يزال، أي قدرة خلقية حادثة بعدما لم تكن، إذ ظهورها للخلق خلق، فليست القدرة الظاهرة هي القدرة الأزلية التي هي عين الذات حتى يلزم المنافاة[٦]، فالمعنى (ظهرت قدرتك)، يا إلهي، ولم تظهر نفس القدرة، فلذا زعموا: أن قدرة الله كقدرتنا، وأن قدرتنا من آيات الله تعالى، فأين هذا من ذاك.

[معرفة النفس والخلق والصفات بتوصيف الله]:

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (وهذا حال من عرف نفسه هيئة فعرف بها ربه، والرب[٧] لا يعرف بخلقه، بل الخلق يعرفون به).

---

(١) الإرشاد: ٢٦٠، في فضائل سيد الساجدين عليه السلام.
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ليست في (أ).
(٥) في (ب): وهذا معنى قول أستاذنا ـ متعنا الله تعالى ببقائه ـ.
(٦) ليست في (أ).
(٧) في المخطوطتين: والله، وما أثبته من الفوائد.

أقولُ: تشنيع على من عرف من نفسه صفةٌ وقاس بها ربه، وليس هذا من شأن الموحدين، ضرورة أن معرفة النفس بصفاتها وهيئاتها متوقفة على تعريف الله تعالى لها بها، فمعرفة الخلق بصفاته وهيئاتها إنما هي بتوصيف الله له به، وقد عرفت آنفًا بأن الله تعالى لو لم يصف الخلق بأنه محتاج مفتقر إلى ربه لما كان العبد موجودًا، فضلًا من أن يعرف من نفسه هيئة.

وبالجملة: قوله: (**بل الخلق يعرفون به**)، أي بإعانة الله وتوصيفه، فليس المراد إن معرفة الله سببٌ لمعرفة الخلق، حتى يلزم المنافاة، لقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على خلاف ذلك.

ولقائل أن يقول[1]: لا بأس في ذلك، لأن معرفة الله تعالى التي يمكن لنا تحصيله هي هذه، فبمعرفة القدرة فينا نحكم ونعرف بأن لله قدرة، وبمعرفة العلم وسائر الصفات في الخلق نحكم بكونه تعالى عالمًا، وهكذا.

فليس لنا معرفة غير هذه، فعلى هذا لا يصح أن يقال: والله لا يعرف بخلقه إلّا أن يقال: إن هذه الصفات كالعلم والقدرة وغير ذلك من الأوصاف التي بها نستدل على صفات الله تعالى، إنما يصح الاستدلال إذا كانت هذه بعينها صفات الواجب ـ وليس كذلك ـ ضرورة إن علم الله تعالى هو ذاته الأقدس، وقدرته كذلك إلى غير ذلك من الصفات، فالاستدلال بهذه الصفات الخلقية على صفات الله الذاتية ليس بصحيح، فالعلم فينا غيره في الله تعالى.

وأمَّا قبول الله تعالى منَّا هذه التوصيفات فإنما هو باعتبار إن هذا مبلغ وسعنا وحقيقة ذواتنا، لأن الله تعالى تعرف لنا بهذه الصفات، فليس لنا أكثر من هذه، وإلى هذه المعارضة مع جوابها أشار بقوله ـ دام مجده وعلوه ـ:

---

(١) ليست في (أ).

(فإن قلتَ: أنا عالم وهو عالم، وأنا حي وهو حي، أنا موجود وهو موجود، ولا يستدل على شيء من وصفه بتلك الصفات إلّا بما نجده.

هذا معنى قوله عليه السلام: (بدت قدرتك يا إلهي ولم تبد هيئة.. إلخ)، إنما وصفناه بالعلم لأنه خلق فينا العلم، وبالحياة لخلقه فينا الحياة، وبالوجود لإيجادنا.

وليس هذا كمثل ما هو عليه، وإنما قبل منكم هذه التوصيفات وتعبدكم بها؛ لأنها مبلغ وسعكم وحقيقة ذواتكم، التي تعرف لكم بها، فتصفونه بما هو كمال عندكم)، ويكفيك في هذا المطلب قول الرضا عليه السلام: «وأسماؤه تعبير، وصفاته[1] تفهيم»[2].

قالَ ـ دام ظلّه ـ: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[3].

أقولُ: ففي هذه الفقرة الشريفة إشارة إلى أن الله تعالى منزه عن جميع الصفات، سواء كان الواصفون هم المؤمنون أو غيرهم.

[توضيحٌ لمعنى الاختيار التام]:

قالَ: ـ دام ظلّه ـ: (ثم اعلم أنَّ ما نجدُ من الاختيارِ التَّام) إلخ.

أقولُ: "هذه المسألة لمَّا كانت ممَّا فيه كمال الاهتمام؛ لأنها مزلقة، قد زلّت فيها الأقدام من ذوي الأفهام، فلا بأس بتكرارها؛ توضيحًا لما هو المرام، وتقريرًا لبيان الكلام، كما هو عادة أستاذنا صاحب المجد والمقام، المبين لمَّا هو المرضي عند أهل الإسلام ـ أدام علوه بحشره مع الأئمة ـ فلا يرد الاعتراض بأن هذه هي التي سبقت الإشارة إليها مكررًا، فلا يترتب ما ذكرها فائدة جديدة.

---

(١) في المصدر: وأفعالهم.

(٢) التوحيد: ٣٦، باب ٢ التوحيد ونفي التشبيه، حديث رقم (٢).

(٣) سورة الصافات، الآية: ١٨٠.

على أنَّا نقولُ: إنما ذكرها تمهيدًا لبيان البراهين الدالة عليها، وقد عرفت فيما تلونا عليك، إن هذا الكلام بريءٌ عن التشبيه وعريٌ عن التنظير.

نعم، لو كان ما نجد من الاختيار التام مشابها لاختيار الفعل واختيار الفعل بها لاختيار الذات.

ومن المعلوم إن مشابه المشابه مشابه به لزم لذلك.

وأمَّا إذا كان اختيار الفعل مشابهًا لاختياره من حيث السببية لا يلزم ذلك، وإلى هذه الدقيقة أشار النحرير المتبحر بقولهِ: (**واختيار فعله أثر اختيار ذاته**) فل يتأمل.

لو جاز تأثير المؤثر بلا أثر لجاز تأثير الذات الغيب في المطلق، فهو باعتبار أثر وباعتبار مؤثر، وإن كان المؤثر حقيقة هو الله تعالى، وإلى هذه النكتة اللطيفة أشار استاد أصحاب أرباب اليقين ـ متعنا الله تعالى ببقائه وفيوضاته ـ بقولهِ: (أدنى ما رأيت شيئًا في العالم) هذا بحيث يكون ذاته مؤثرة. هذا وكن من الشاكرين، والحمد لله رب العالمين.

وإذا عرفت هذا "[1] فاعلم أن الاختيار مع تفاوته بالقوة والضعف على حسب تفاوت الموجودات، كذلك ثابت لجميع الذرات، إذ ليس في الخلق من تفاوت إلّا باعتبار القوابل حين القبول، كما برهن عليه فيما سبق، وهذا معنى قوله ـ دام ظلّه العالي ـ: (**كلما قرب من الفعل**) إلخ، والمراد منه الفعل الكلي ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ.

وبعبارة أخرى: هو السراج المنير بعد مسّ النار بالدهن، والنار الغيب فيه هي الوجود المطلق، والظاهر هو المقيّد، وهو عبارة عن (روح القدس في جنان الصاقورة)، فهو مصابيح الدجى، أي الظلمات والإنيات إذ به تحققت جميع الكائنات، وله تكونت جميع الموجودات، وعنه صدرت

---

(١) ما بين " " ليست في (أ) وهو بمقدار صفحة.

جميع الذرات، فهو النور المشرق من صبح الأزل، فهو الأصل، وهو المشار إليه بقولهِ تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ الآية[١].

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (حتَّى ينتهي الوجودُ، فيفنى الاختيار حيث يفنى الوجود).

اعلم أن الوجودات المقيّدة مع كونها غير متناهية، "محدودة متناهيه"[٢] عند الله تعالى، فما كان منها[٣] أقرب بالمبدأ، أقوى ظهورًا وأجلى انكشافًا لجميع ما فيها من الكم والكيف وسائر المقومات والشرائط، وما كان منها أبعد كان أخفى، حتى تنتهي آخر مراتب الموجودات، فينتهي ما فيها من المقومات والشرائط، كالاختيار وغيره من الآثار، وهذا هو المشار إليه بقولهِ: **(حتى ينتهي الوجود)** إلخ.

وقد عرفت فيما سبق أن سلسلة الموجودات بعضها جواهر وبعضها أعراض، ويصدق على الجواهر أنها أعراض وعلى الأعراض أنها جواهر بملاحظة الاعتبارين، فما كان منها من قبيل الجواهر والذوات كان أقوى اختيارًا، وما كان منها[٤] من قبيل الأعراض والصفات كان ضعيف الاختيار، فاختيار الذوات كالذوات، واختيار الأعراض والصفات كالصفات من حيث القوة والضعف، فما كان من الذوات، كنور الشمس المنبث في[٥] الأطراف، فإن جميع أجزائه متساوية النسبة من حيث الحرارة واليبوسة، وما كان من قبيل الصفات كالظل، فإن فيه أيضًا ما في النور من الحرارة واليبوسة إلّا أنهما فيه على حسبه من الضعف، فليست الحرارة

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٥.
(٢) ما بين " " ليست في (ب).
(٣) ليست في (ب).
(٤) ليست في (أ).
(٥) في (ب): و.

واليبوسة مختصة[١] ببعض دون بعض، كما إن الاختيار وغيرها من الآثار أيضًا كذلك، وإلى ذلك أشار بقولهِ: (**سواء كان ذاتيًا أم عرضيًا، كلٌّ بحسبه**).

ثم اعلم أن الحجر مثلًا لو خلي وطبعه، ويمكن في حقه الصعود والنزول إلّا أنه في الصعود كالنزول يحتاج إلى التعين.

هذا بحسب الواقع ونفس الأمر، ضرورة إن ما لم يكن ممكنًا في حق الشيء فهو لم يتصف به أبدًا، فصعود الحجر ممَّا يمكن في حقه، فهو على حسب مقتضاه، كما إن النزول أيضًا كذلك.

وأمَّا بحسب الظاهر فطبيعة الحجر لا يقتضي إلّا النزول، فليس له[٢] إلّا ميل ذلك.

وأمَّا الميل إلى الصعود فهو يحتاج فيه إلى الدافع الذي هو الجابر ظاهرًا، فالجبر بحسب الظاهر لا ينافي الاختيار في الواقع.

[منشأ الاختيار التام في الممكنات]:

ولمَّا كان منشأ الاختيار التام في الممكنات هو التركيب، وقد أثبتناه في جميع الذرات، فبذلك ثبت اختيار جميع الموجودات، وإن كان متفاوتًا على حسب تفاوتها، وإلى هذه أشار بقولهِ ـ مد ظله العالي ـ: (**وما ترى من المجبول كنزول الحجر، الذي لا يقوى ظاهرًا على الصعود، فاعلم أن الله سبحانه وكل به ملكًا يضعُهُ حيث أمرهُ الله، وذلك ممَّا يمكن في الحجر من النزول. وما ترى المجبور ظاهرًا؛ كالحجر الذي يدفعهُ الشَّخصُ إلى جهة العلو فيصعد، مع أن شأنهُ النزول، فاعلم أن الله سبحانه وكل به ملكًا موكلًا بعضو الشخص الدَّافع**) إلخ، فالتقيّد بقيد الظهور في المجبول والمجبور إنما

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب)

هو لإفادة ما أشار إليه من أن الحجر أو المدر أو غيرهما، كالشجر مثلًا، كل واحد في الواقع[١] مختار باختيار التام، وإن كان بلحاظ الظاهر في إحدى الحالتين يتصور فيه الجبر.

ثم اعلم أن كلمة (**لمَّا**) كانت موصولة مشتملة على معنى الشرط، كان المناسب في جوابها الإتيان بكلمة (**فا**) فلملاحظة الارتباط أتى في الجواب [ب]كلتا الصورتين بقوله: (**فاعلم أن الله تعالى**) إلخ.

ملخص الكلام على طبق المرام:

هو أن يقال: إن الله تعالى بعد أن خلق الأشياء مركبًا، ذا ميول متعددة، وكل لكل واحد منها أملاكًا متعددة على حسب تعدّد تلك الميول، فبإعانة كل واحد من الملائكة يفعل المركب مقتضاه، فالجسم مثلًا، إذا كان ساكنًا، فالسكون منه ليس إلّا بإعانة المعين الذي وكله الله لذلك، وكذلك إذا كان متحركًا فهو ليس إلا[٢] بإعانة ما هو المعين له، الذي جعله الله لذلك، ففي الصورة الأوّلى يكون الملك الموكل لفعل الحركة تابعًا للملك الموكل للسكون، وفي الصورة الثّانية بالعكس.

ولا شك في أن الجسم شهوته وميله أيضًا تابع لما كان أقوى من الملائكة، ففي حالة السكون يكون ميل الجسم كالموكل للحركة في التبعية[٣].

وأمَّا في حالة الحركة فشهوة الجسم كالموكل للسكون من حيث كونه تابعًا، فالتابع منهما مأمور بامتثال أمر المتبوع منهما، فليس في شيء من الأشياء جبرًا في الواقع؛ لأن الجبر عبارة عن ميل الشيء إلى خلاف مقتضاه وهذا أمر محال.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ليست في (ب).

نعم، في الظاهر يرى بعض الأشياء في بعض الأحوال مجبورًا، وهذا لا ينافي الاختيار ـ كما سيجيء تحقيق ذلك مفصلًا ـ وإلى هذا أشار بقولهِ: **(وقد أمر الله الملك الموكل بالنزول أن يمتثل أمر الملك الموكل بالدفع إلى انتهاء شعاع ذلك الملك، وشهوة الحجر في شهوة الملك الموكل بالنزول)** إلخ.

فيه تصريح بأن الحجر في حالة النزول ميل تابع لميل الملك المنزل، كما إن له في حالة الصعود ميل[1] تابع لميل الملك الدافع، ثم بعد انتهاء شهوة الدافع أو النزول يميل كل واحد إلى ما هو المقتضى في غير حالة التبعية[2]، وفي هذه الحالة أيضًا[3] تكون للحجر ميل تابع لما هو المعين له، وهذا معنى قوله: **(واشتهى الحجر ما اشتهاه الملك)**، أي الملك المعين للحجر، سواء كان في حالة النزول أو في حالة الصعود.

والضمير في قوله: **(ليست)** راجع إلى الشهوة، أي شهوة الحجر تارة إلى العلو وتارة إلى السفل، ليست على سبيل الجبر والقسر، بل هي شهوة اختيار.

[توضيح لبيان الاختيار]:

قال ـ دام ظلّه ـ: (كشهوة الجائع للأكل، فإنه يأكل ولكنه مختار) إلخ.

فيه توضيح وتأييد لبيان الاختيار.

اعلم أن الجائع إذا حضر عنده طعام ولم يكن له مانع من الأكل فهو مختار في الأكل وعدمه، فكما إن تحقق الرجحان[4] للأكل لا ينافي

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في (ب): الطبيعية.

(٣) ليست في (أ).

(٤) (أي بواسطة حضور الطعام) منه.

الاختيار، كذلك ميل الحجر إلى العلو أو إلى السفل بواسطة المعين، إلّا أن بينهما فرقًا من جهة ظهور الاختيار في الجائع وعدم ظهوره في الحجر، ضرورة أن الاختيار التام هو عبارة عن الميل إلى الجهتين، وهو في الجائع غير خفي.

وأمَّا الحجر فميله إلى السفل ظاهر.

وأمَّا إلى العلو فخفي جدًا، وإلى هذا أشار بقولهِ: **(ولكن الطرف الآخر)** إلخ، استدراك لدفع توهم عدم الفرق.

وقوله: **(لأن الاختيار)** إلخ، تعليل لخفاء الاختيار في الجمادات والنباتات.

لا يخفى إن البرهان المذكور **(أوّلًا)** وهو قوله: **(اعلم)** إلخ، هو الذي ليس لأحد فيه إنكار، لأنه الحق، بل أحق الأشياء، فليس فيه شائبة ريب، فمن أنكره عنادًا أو جهلًا فهو ليس بموحد، فالتكلم معه لا يزيد إلّا طغيانًا وكفرًا، قال الله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾[1].

ثم في قوله: **(إذا وُجد واحدٌ وجدت الثّلاثة، وإذ فقد فقدت الثّلاثة)**، إيماء إلى مساوقة النور للحرارة واليبوسة بحسب الوجود ـ هذا تسهيل للتصوير ـ وإلا ففي الواقع المساوقة لازمه لجميع شرائطها ومقوماتها، كيف لا وإن نور السراج أيضًا موجود من الموجودات، فله مالها من الاختيار وغيره من الصفات والآثار.

ولمَّا كانت المساوقة لازمة فلا بد من أن يكون بينهما مساواة في القوة والضعف، ففي كل مرتبة من المراتب يكون بين الأجزاء المذكورة موافقة في الشدة والضعف، وهذا معنى قوله: **(كلما قرب منها كان أقوى)**، **(وكلما**

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٢.

بعدت ضعفت الثّلاثة على حد سواء إلى الجمادات)، متعلق ببعدٍ، وفيه إشارة إلى أن الجمادات أبعد مرتبة من مراتب الوجودات من البداء، كما أن الأقرب منها إليه هو العقل الكلي، ثم نفس الكلي إلى آخر[1] الوجودات الدهرية.

وأمَّا الوجودات الزمانية فالأقرب منها إليه هو الفلك الأطلس، ثم الأفلاك الثمانية، ثم كرة النَّار، ثم الهواء، ثم الإنسان، ثم الحيوانات، ثم الجمادات.

[قرب الحقيقة الإنسانية إلى المبدأ]:

ولمَّا كان الإنسان[2] في عالمنا هذا في وسط الوجود ـ لأن تحته كرتان وفوقه أيضًا كذلك، كالهواء والنار ـ فهو بمنزلة القلب، أي الجسم الصنوبري الذي هو في الجوف، مع أنه أوّل جزء من أجزاء البدن، فهو الأقرب من المبدأ بالنسبة إلى سائر أجزاء البدن، وبهذا الاعتبار كان الإنسان أوّل موجود من الموجودات، فهو الأقرب بالمبدأ بالنسبة إلى سائر الكائنات، فهوى أقوى حياة وأشد شعورًا وإدراكًا عن غير ضرورة إن جميع ما سواه خلقت ذواته وصفاته من أشعة ذاته وصفاته[3] المقدس ﷺ، فاختيار الملائكة المقربين بالنسبة إلى اختيار الأنبياء والمرسلين والأئمة المعصومين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ كالواحد من سبعين، وهكذا في سائر الكمالات والشؤونات، وجميع الحيثيات والاعتبارات.

[اختيار عالم الحيوان والنبات والجمادات]:

وأمَّا اختيار سائر الحيوانات مع تفاوت مراتبها، فهو أضعف رتبة "وأنزل

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

مرتبة"[١] من اختيار الملائكة المقربين[٢]، فهو أيضًا كالواحد من سبعين، كما هو شأن جميع[٣] الصفات والآثار، وكذلك النباتات، ثم الجمادات من غير فرق في ذلك، فعلى هذا كلمة: **(إلى)** في قوله: **(إلى الجمادات)** للانتهاء، "إذ هي الأبعد من جميع المراتب"[٤] فهي "أضعف اختيارًا و"[٥] أقل حياة وشعورًا واختيارًا، فلذلك ذهب جمع من الضعفاء، "وجم غفير من السفهاء"[٦]، بل طائفة من العقلاء المحجوبين عن إدراك طريقة الكشف والشهود على عدم اختيارها[٧].

ولا يخفى عليك[٨] أن الدليل المذكور في إثبات الاختيار للجمادات إنما هو دليل الحكمة الذي مدركه[٩] الفؤاد، فليس فيه شائبة ريب؛ لكونه أقرب إلى الطبائع من حيث القبول والانقياد لمن له ذلك، وإلى ذلك أشار بقولهِ: **(لأنه آية الله في الآفاق لهذا المطلب، لمن ورد هذا المشرب)**، يعني إن كون السراج دليلًا إنما هو بالنسبة إلى من كان له إدراك الفؤاد.

[اختيار الجماد]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (والثّاني: اعلم أن الشيء الجماد، مثلًا كالحجر) إلخ.

أقول: اعلم أن اتصاف الشيء بصفة متوقف على إمكان الاتصاف، فلم

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (أ).
(٤) ما بين " " ليست في (أ).
(٥) ما بين " " ليست في (أ).
(٦) ما بين " " ليست في (أ).
(٧) بعد هذه المفردة ورد في (ب): وأنت بعد التوقر بما قررنا والتدبر بما قرأنا، انكشف لك الحال من غير اختلاف.
(٨) ليست في (أ).
(٩) ليست في (ب).

يتصف بها ما لم يمكن الاتصاف، فالحجر مثلًا لمَّا كان ممكنًا في حقه الصعود والنزول ـ وإن كان اتصافه بكل واحد منهما محتاجًا إلى معين ـ فبعد ذلك يتصف بما هو الممكن في حقه.

وبعبارة أخرى: إن له شهوة وميل إلى[1] العلو وإلى السفل أيضًا، إلّا أن ميله بكل جهة منهما تابع لما هو المعين له فيهما، فإذا مال الحجر إلى العلو بتعينه ما هو المعين له، فما لم "ينقطع شهوة المعين لم"[2] ينقطع شهوة الحجر من جانب اليمين، وإذا مال إلى السفل فذلك أيضًا بواسطة ما هو المقتضى له كذلك، "وكلما كان كذلك"[3] فهو مختار، وإذا ثبت الاختيار في أسفل مراتب الموجودات ثبت في غيره بطريق أوّلى، إلّا أنه كغيره في كل شيء على حسبه.

وفي قولِهِ: (ولكن الله سبحانه جعل علّة النزول) إلخ.

أقولُ: استدراك لتوهم[4] الناشئ من الكلام في المقام، وهو أن يقال: إن الحجر ميله إلى السفل أقوى وأشد من ميله إلى العلو، فكيف يصح أن يقال: إن ميله إلى كل واحد منهما مساوٍ لميله إلى الآخر، وهذا خلاف بديهية الحسّ، فدفع ذلك التوهم بقوله: **(ولكن)** إلخ.

تلخيص الكلام:

إن رجحان أحد الطرفين بوجود المقتضى له **(لأجل منفعة الخلق)** لا ينافي التساوي بدون المقتضى، فقوله: **(بتسخير الله)** متعلق بالراجحة، والظرف الثّاني، وهو قوله: **(لأجل منفعة)** متعلق بالجعل المذكور.

---

(١) ليست في (ب).
(٢) ما بين " " ليست في (ب).
(٣) ما بين " " ليست في (ب).
(٤) في (ب): متوهم.

ثم اعلم أن علّة النزول كما يكون بوجود المقتضى الذي هو عبارة عن الملك الموكل له، كذلك علة الصعود، إلّا أن شهوة كل واحد تكون تابعة لشهوة الآخر، فإذا كانت شهوة النزول راجحة بالنسبة إلى شهوة الصعود فتكون شهوة الصعود مرجوح، فرجحان إحدى الشهوتين لا ينافي الاختيار.

والعجب من كان له القصور عن إدراك حقائق الأشياء حكم وجزم[١] بأن الحجر مثلًا[٢] في حالة الصعود يكون مجبورًا، إذ لو خلي وطبعه لا يقتضي إلّا جهة السفلي، وليس هذا إلّا لميله بواسطة ثقله إلى المركز، فلو كان مختارًا لما كان كذلك.

وهذا باطل من وجوه:

أمَّا أوّلًا: فلما أشرنا إليه من اتصاف الشيء بصفة من الصفات متوقف على إمكان الاتصاف، فإذا كان كذلك فلا يلزم ذلك.

وأمَّا ثانيًا: فلأنه يلزم الانقلاب، ضرورة استحالة أن لا يكون الشيء نفسه.

وأمَّا ثالثًا: فلأن الثقل، كالقرطاس مثلًا[٣]، لو كان علّة للنزول على ما هو المعروف عند العوام، يلزم أن يكون كلما فيه ثقل ضعيف، أسرع حركة مما فيه[٤] ثقل قوي، كالحجر[٥] إذا رفعناه دفعة واحدة "بقوة واحدة"[٦]، ضرورة إن المانع في الثّاني أقوى منه في الأوّل، وليس كذلك، بل الأمر على العكس.

---

(١) في (أ): والعجب من القاصرين حيث يجزم ويحكم.
(٢) ليست في (ب).
(٣) عبارة: كالقرطاس مثلًا. ليست في (ب).
(٤) مما فيه) ليست في (ب)
(٥) ليست في (ب).
(٦) ما بين " " ليست في (ب).

وأيضًا لو كان كذلك يلزم أن تكونا بعد الارتفاع واقعتين في مكان واحدٌ؛ لأن علّة النزول على ما فرض فيهما واحدٌ، وإن كانت متفاوتة بحسب القوة والضعف، والتجربة على خلاف ذلك، فالحق أن يقال: إن للحجر مثلًا ميل إلى جهتين مختلفتين، فهو ممَّا يمكن في حقه، ولكنه في فعله إياه يحتاج إلى ما هو المعين له، فهو عبارة عن المقتضى في صورتي الصعود والنزول، فبذلك المقتضى يفعل ما هو الممكن في حقه، فهو المختار في جميع الأطوار، وهكذا [في] جميع الصفات والآثار، فليس في الخلق جبر قط، إلّا باعتبار الظاهر، كيف ولو لم يكن الصعود ممكنًا في حقه، فهو بعد الصعود لما كان إياه، بل غيره، وبديهة العقل حاكمة ببطلانه، وهذا معنى قوله ـ أدام الله بقاءه ـ: (**فليس في الحقيقة قاسرًا**)، فالضمير في (**ليس**) راجع إلى الـ(**دافع**)، و(**قاسرًا**) خبر له.

وقولهُ: (لأنهُ إذا دفعهُ، وكان الاندفاع غير ممكن في ذاته، فإن لم يندفع لم يقع قسرٌ، فإذا اندفع فليس هو ذلك، بل المندفع غيرهُ).

أقولُ: تعليل للمحال.

والحاصل: إن الحجر مثلًا، لو لم يكن الصعود ممكنًا في حقه لم يتحقق، فضلًا عن[1] أن يكون بواسطة القاسر، فكيف يتحقق القسر، ثم علل هذا التعليل بقوله: (**لأنهُ إذا أمكن فيه ما لا يمكنُ فيه**) إلخ، هذا على سبيل أرخاء العنان وإلا فهو محال، كما صرح بقوله: (**لأن ما لا يمكن فيه لا يمكن أن يمكن فيه**).

ثم قولهُ ـ دام ظلّه العالي ـ: (فإذا دفعهُ فاندفعَ، كان الاندفاع ممكنًا فيه) إلخ.

أقولُ: تفريع "فيه توضيح"[2] لما قبله.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) ما بين " " ليست في (أ).

نخبة الكلام:

إن اتصاف الشيء بما لا يمكن مما لا يمكن، فحينئذٌ نقول: إن الدافع إذا دفع الحجر إلى العلو فهو يندفع، والاندفاع عبارة عن قبول الدفع، والقبول إنما يصح لو كان للقابل جهة أخرى وإلا فهو مجبورٌ في ذلك، ولا معنى للقبول حينئذٌ، فلا معنى للاندفاع، فيلزم خلاف المفروض والواقع أيضًا. فثبت المدعى لمن وعى، وهو أن يكون للحجر ميل إلى الجهتين وإن كان هو في كل واحد منهما يحتاج إلى معين، هذا إذا كان غيب الشيء قاصرًا عن فعل ما هو الممكن فيه، وإلا فليس هذا الحكم جاريًا في جميع ذرات الوجود.

بيان الكلام يقتضي بسطًا وذكر نبذ من الأسرار:

[في تقسيم الأشياء من حيث المظهرية والظاهرية]:

اعلم ـ هداك الله تعالى[(١)] ـ إن الأشياء على ثلاثة أقسام:

قسم هو مظهر لنفسه ولغيره، كالمصباح.

وقسم هو مظهر لنفسه فقط، كالجمرة[(٢)].

وقسم ليس له هذا ولا ذاك كالحجر مثلًا.

فالقسم الأوّل من هذه الأقسام ليس له حاجة إلى معين غيره، فهو بنفسه يفعل ما يمكن في حقه، وهو المدار لجميع[(٣)] الموجودات الإمكانية، فهو القطب في دائرة الوجود، "إذ جميع الأنحاء يفتقر إليه ويستمد [منه]، فهو المركز في دائرة الكينونة لا غير"[(٤)].

---

(١) الدعاء المحصور بين ـ ـ ليست في (أ).

(٢) ليست في (ب).

(٣) في (ب): وهو الذي يدور عليه جميع.

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

وأمَّا القسم الثّاني: فهو لضعفه يحتاج إلى معين ليعينه في إضاءته الغير، فهو بواسطة المعين يفعل ما يمكن في حقه، إلّا إن هذه الواسطة إعانتها في أحد الطرفين، ضرورة أن الجمرة في إضاءتها لنفسها لا تحتاج إلى معين غير نفسها، فبهذا الاعتبار كان[1] غيبها قاصرًا عن فعل ما هو الممكن في حقه، فهو بذلك يفعل ما هو المقدور لها.

وأمَّا الثّالث: فهو لشدة ضعف غيبه، يحتاج إلى المعين في الطرفين، فالافتقار إلى المعين كذلك، إنما هو بواسطة ضعف الغيب.

[البطون والظهور في الأشياء]:

وبعبارة أخرى: كل شيء مشتمل على الأمرين: ظاهري، وباطني.

أمَّا الظاهري، فظاهر، كالجسم المحسوس، والهيئة المحسوسة.

وأمَّا الباطني، فهو الغيب في الظاهري، فهو عبارة عن الروح المتعلق بالأجسام، فكلما كان قويًا فهو يفعل من غير معين، غير نفسه.

وأمَّا إذا كان ضعيفًا، فهو المحتاج إلى معين غير نفسه، ليفعل ما يمكن فيه، كالجمادات مثلًا.

فالإنسان الكامل لمَّا كان غيبه قويًا فليس يحتاج إلى معين، فهو بنفسه يفعل ما يمكن فيه.

وأمَّا سائر الموجودات من الحيوانات والنبات والجمادات فليست بهذه المثابة؛ لضعف ما هو الغيب فيها.

قالَ ـ دام ظلّه العالي ـ: (ولكن لطيفَتُهُ من الوجود قَصُرَتْ عمَّا يمكن فيه أن يكون بنفسه) إلخ.

أقولُ: استدراك لدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق، وهو أن يقال:

---

(١) ليست في (ب).

إن الاندفاع لو كان ممكنا للحجر فليس له الحاجة إلى معين[١] ليفعل ما هو الممكن في حقه.

تلخيص الدفع:

إن استغناء الممكن عن المعين فيما هو الممكن له، إنما يصح إذا كان ما هو الغيب فيه قويًا، كما في الإمام عليه السلام.

وأمَّا إذا كان ضعيفًا كما في سائر الموجودات فليس يصح، بل يحتاج إليه.

ولمَّا كان ما يصدر عن الحجر مثلًا، كالصعود أو النزول وإن كان بواسطة المعين في مقتضى ذاته فليس بمجبور، ضرورة إن الجبر هو الميل إلى خلاف مقتضى ذاته أو بغير ميل ذاته، وأين هذا من ذاك.

وبالجملة: المعين في كل ماله معين متمم لمقتضى ذاته، وهذا معنى قوله: **(فكان هذا الدافع معينًا لما يمكن أن يندفع ومتمًا له)** إلخ.

كلمة **(ما)** في قوله: **(لما في ذاته)** عبارة عن الميل إلى الجهتين، أي الصعود والنزول.

ومن المعلوم أن كل واحد تابع ومنقاد لمن كان موكلًا له، فقوله: **(من قوة الانقياد)**، بيان لكلمة **(ما)**، والضمير المذكور راجع إلى **(الانقياد)**، والمؤنث إلى **(المطاوعة)**، وفيه تشنيع على الحكيم المعظّم[٢]، حيث أنكر اختيار الجمادات مع أنه من القائلين بالاختيار في بعض الموجودات.

[منشأ توهم المُنكر لاختيار الجمادات]:

ولعمري إن منشأ زعمهم قلة بضاعتهم، وعدم استطاعتهم، لأن من كان

---

(١) ليست في (ب).

(٢) في (ب): المرخّم.

له ذوق سليم وطبع مستقيم، وتتبع في خلق العزيز الحكيم، وتدرب على ما هو المرضي عند العليم، يحكم جزمًا وقطعًا[١] بأن الموجودات كلها بنمط واحد، ليس فيها اختلاف إلّا على حسب القوابل والمقتضيات التي جعلها الله لذلك، إذ هو الخالق لكل شيء حين لا شيء، لأنه من مشيئته تعالى، [وقد ورد][٢]: «كان اللهُ ولم يكن معهُ شيءٌ»، وإن كان الآن أيضًا كما كان، لأنه تعالى في الأزل وما سواه فيما لا يزال، ولأنه تعالى هو[٣] القديم وغيره حادث، ولأنه العلة وما سواه معلول، والمعلول ليس في رتبة العلّة، تأمل، ثم تأمل، لأن المقام من[٤] مزلقة الأقدام.

[حقائق الأشياء تعود لمقتضياتها الذاتية]:

وبالجملة: كلما كان متصفًا بصفة من الصفات، فلو لم يكن على حسب مقتضاه لما كان على[٥] ما هو عليه في الواقع، وإذا لم يكن كذلك لما كان مُحكمًا، وإذا كان كذلك يلزم الجبر؛ لأنه ليس إلّا على خلاف ما ينبغي، وذلك لا يكون إلّا باعتبار اتصاف الشيء بما لا يمكن في حد ذاته، وهذا أمر محال ـ تعالى ربنا عن ذلك ـ.

فالحجر في حالة الصعود تابع للدافع، فلو لم تكن التبعية على حسب مقتضاه لما كان التابع على كمال ما ينبغي، فلم يكن التابع تابعًا ولا المتبوع متبوعًا، لأن المفروض أن كل واحد منهما على خلاف مقتضى طبيعتهما.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في المخطوطتين: قال الله تعالى. وما بين [ ] هو من إضافاتي؛ لأن هذه المقولة ليست من كلام الله تعالى.

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (أ).

(٥) ليست في (ب).

[التابع تابعًا باختياره]:

لست أقول: إن ذوات التابع ـ مع قطع النظر عن الوصف العنواني ـ تابع لذات المتبوع، كذلك حتى يقال: إن الذات من حيث هي ليست إلّا هي فليست تابعة ولا متبوعة، بل أقول: إن المتصف بوصف التبعية تابع لما هو المتصف بوصف المتبوعية، وإلا[١] فليس تتحقق التبعية في الذوات مع قطع النظر عن الأوصاف، وهذا معنى قوله: (**وكمال ما ينبغي أن يكون التابع تابعًا باختياره، لأحوال المتبوع من حيث المتبوعية**)، فالقيد المعتبر في المتبوع هو المعتبر في التابع أيضًا.

وبالجملة: كمال التابع أن لا يكون مجبورًا، كما أن المتبوع أيضًا كذلك، فكل واحد منهما باختياره كان متصفًا بما هو عليه في الواقع من التبعية "التي هي جهة ارتباط بينهما"[٢]، فهي ممَّا شاء كان فيها، وهذه النسبة الارتباطية يقتضي وجود المنتسبين المتجانسين، بمعنى أن يكون لكل واحد منهما ما للآخر من الاقتضاء والميل إلى الجهتين المختلفتين، فالتابع قبل أن يتبع له ميل[٣] إلى المتبوع المعين وإلى غيره، وكذلك المتبوع[٤] قبل أن يتبع له صلاحية المتبوعية بالنسبة إلى تابع معين وإلى غيره، فثبوت الميل إلى الجهتين المختلفتين هو الاختيار التام.

هذا قبل الاتصاف، وأمَّا بعد الاتصاف بوصف التبعية والمتبوعية فلكل واحد ميل إلى الآخر لا غير، ضرورة أن التابع من حيث هو تابع ليس له أن لا يتبع، وكذلك المتبوع من حيث هو متبوع ليس له أن لا يتبع.

وأنت بعد التدبر فيما ذكرنا من اتصاف الشيء بما لا يمكن أمر محال،

---

(١) في (ب): إلا.

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) ليست في (أ).

(٤) ليست في (ب).

انكشف لك الحال من غير اختلال. على أنَّا نقولُ: إن هذا الاختيار إنما هو لمكان ميل كل واحد منهما إلى الآخر على حسب مقتضاه، وإن لم يكن حين الاتصاف لكل واحد ميل إلى خلاف الآخر.

غاية ما في الباب: إن كل واحد منهما حين الاتصاف مختار باختيار الناقص، وليس هذا جبرًا؛ لأنه عبارة عن ميل الشيء إلى خلاف مقتضاه، وهذا مستلزم لاتصاف الشيء بغير ما يمكن، وهو غير ممكن، فمن أين يتحقق الجبر؟

وأيضًا لو كان هذا منشأ لثبوت الجبر يلزم أن لا يكون شيء من الأشياء مختارًا، ضرورة أن الشيء كالإنسان مثلًا، حين فعل ليس له أن لا يفعل مع أنه مختار في الفعل والترك، كما بينا سابقًا.

فلو لم يكن للتابع من حيث هو تابع إلّا الميل إلى المتبوع، وكذلك للمتبوع من حيث هو كذلك إلّا الميل إلى التابع، فليس ذلك[1] بقدح في الاختيار[2]؛ لمكان الميل فيهما على حسب مقتضاهما، فهما كغيرهما من حيث ثبوت الاختيار، فهما كما هو من شأن جميع الصفات والآثار، فكل ما يصلح أن يكون تابعًا أو متبوعًا له، إمكان الاتصاف "وعدم الاتصاف"[3]، فهو المختار باختيار التام.

وأمَّا بعد الاتصاف بما هو الممكن له فهو المختار باختيار الناقص[4]، ضرورة أن الحجر حين كونه تابعًا للدافع ليس له أن لا يتبع، وكذلك الدافع حين كونه متبوعًا ليس له أن لا يتبع، ومع ذلك كل واحد مختار بالاختيار التام والناقص بالاعتبارين.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) ليست في (ب).

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

(٤) (أي بوصف التبعية أو المتبوعية) منه.

[التابعية والمتبوعية من الأمور الإضافية]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (إذ التابعيةُ والمتبوعيَّةُ نسبةُ ارتباط بينهما، ومشابهة في الذوات) إلخ.

أقولُ: تعليل لقوله: **(وإلا لم يكن التابع تابعًا، ولا المتبوعُ متبُوعًا)** إلخ.

ملخص الكلام:

إنهما أمران إضافيان، كالأبوة والبنوة، فوجود كل واحد بدون الآخر[(١)] محال، فكلما تحقق التابع تحقق[(٢)] المتبوع وبالعكس، هذا إذا كان المراد من التابعية والمتبوعية نفس التابع والمتبوع.

وأمَّا إذا كان المراد بهما المعنى المصدري النسبي كما هو الظاهر من العبارة، فالمعنى إن كل واحد من التابع والمتبوع معتبر في مفهومه هذه النسبة التي تقتضي وجود المنتسبين، فتحقق كل واحد بدون الآخر مما لا يمكن قوله، ومشابهة في الذوات مرفوعة بالعطف على النسبة.

والمعنى:

إن ذات "التابع وكذا"[(٣)] ذات المتبوع من حيث هما كذلك متشابهين متشاركين فيها، فهي تكون وجه الشبه الجامع بينهما، فعلى هذا[(٤)] كان المناسب أن يقال: إن الذوات متشابهة في هذه النسبة؛ لأن النسبة المذكورة إذا كانت هي الجهة الجامعة فالمشابهة فيها لا في الذوات إلّا أن يقال: إن المناقشة اللفظية بعد ظهور المدعى ليست من دأب المحصلين، على أنه ـ

---

(١) ليست في (أ).

(٢) في (ب): فهو مع.

(٣) ما بين " " ليست في(ب).

(٤) ليست في (ب).

دام الله بقاءه ـ ليس بصدد تصحيح الألفاظ فحسب، كما هو العادة عند العوام.

وبالجملة كون الذوات متشابهة في النسبة يقتضي كونها متجانسة، أي يكون لكل واحد ميل إلى مقتضاه، فهذا الميل هو المقتضى لاختيار الذوات، فهي تابعة كانت أو متبوعة، مختارة بالاختيار التام؛ لأن لكل واحد ميل إلى الجهتين، وهذا هو المشار إليه بقوله: **(كما أشرنا إليه مرارًا)**.

وقولهُ: **(لما قلنا)** عبارة عما ذكره بقولهِ: **(إذا التابعية والمتبوعية نسبة ارتباط بينهما)**.

[تبعية الأشياء للإنسان وجامعيته للأكوان]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (والنباتُ والجمادُ تابعانِ للحيوانِ) إلخ.

أقولُ: اعلم أوّلًا: إن في التكرار لا يترتب فائدة جديدة، فهو لمجرد البيان والإيضاح.

وثانيًا: إن المراد من الحيوان هو الإنسان، بناء على ذكر العام وإرادة الخاص، كما هو المعروف عند الخواص.

وثالثًا: أن التبعية لا تنحصر فيها، بل جميع الأكوان في الأعيان تابعة للإنسان، فكما أن للمتبوع أحوال متمايزة بعضها عن بعض كذلك توابعه لا بد أن تكون متمايزة.

بيان ذلك:

إن الإنسان مشتمل على الأكوان الأربعة: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.

فالحرارة لخفتها لمَّا كانت مائلة إلى العلو خلقت في رأسه.

وأمَّا البرودة فهي وإن كانت أثقل من الحرارة ولكنها أخف من الرطوبة، فلذا خُلقت في الصدر والرطوبة في البطن.

وأمَّا اليبوسة فلما كانت أثقل من جميع هذه الأكوان خلقت في الرجل، لأن ميلها إلى السّفل.

وأمَّا توابع الإنسان كالسماء، والنار، والهواء، والماء، والأرض، فهي أيضًا بهذه النسبة.

بيان ذلك:

إن السماء والنار لخفتهما وميلهما إلى العلو كانتا بمنزلة الحرارة في الرأس، فهما تابعان يظلان الإنسان.

وأمَّا الهواء فهو وإن لم يكن خفته بمثابة خفة النار ولكنه أخف من الماء والتراب، فهو بمنزلة البرودة في الصدر، فهو تابع محيط الإنسان، كإحاطة برودة الصدر في جميع أجزاء الإنسان.

وأمَّا الماء فهو مع كونه أثقل من الهواء أخف من التراب، فهو بمنزلة الرطوبة في البطن، فهو تابع حامل للمتبوع.

وأمَّا الأرض وهي من الجمادات، فلما كانت أشد ثقالة من جميع الأكوان وأنزل مرتبة من الأعيان، فهي بمنزلة اليبوسة المخلوقة في الرجل، فهي التابعة المرافقة للمتبوع الذي هو الإنسان، ضرورة إن جميع هذه الأكوان خُلقت من فاضل شعاعه، فهي من لواحقه وتوابعه، فإذا كان كذلك يجب في الحكمة ـ لانتظام الوجود ـ أن تكون تلك التوابع تابعة لأحوال المتبوع، فعلى هذا يلزم أن تكون أحوال[1] المتبوع متبوعة لتلك التوابع أيضًا[2].

---

(١) (كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مثلًا) منه

(٢) (كالسماء والنار والهواء والماء، والأرض) منه.

ثم اعلم إن الفقرات المذكورة فيما بعد، كقوله: (**فعلَّةُ الصعُودِ والنُّزولِ**) إلخ، وقوله: (**فكمال التابع على ما ينبغي**) إلخ، وهكذا قولهُ: (**وسخّر الله سبحانه كلًا منهما**) إلخ، كلها جارية لمجرد الإيضاح والبيان، ولا بأس فيه، سيّما إذا كان المقصود ممَّا فيه اهتمام تام، كما هو المعروف عند أهل اللسان.

وقوله: (**فكمال التابع**) مبتدأ، وخبره الجملة الفعلية المصدرة بـ(**أن**) المصدرية، وهي قوله: (**أن يختار المتبوعُ**) إلخ.

وأمَّا الظرف المتقدم على الجملة الخبرية[1] منه فمستقر أو لغو متعلق بـ(**التابع**).

وأمَّا الظرف الثّاني وهو قوله: (**وكمال ما ينبغي**) تأكيد وبيان للأوّل[2]، "هو أيضًا متعلق على ما هو المتعلق للأوّل"[3].

وقوله: (**يختار التابع**)، عطف على الجملة الخبرية، فهو أيضًا منصوب بأن المصدرية.

[اختيار التابع للمتبوع بإعانة الله تعالى]:

ثم اعلم أن اختيار المتبوع متبوعية التابع، وكذا اختيار التابع بتبعية المتبوع لم يثبت إلّا بإعانة الله تعالى لها لما أحياه، وجعل كل واحد مسخرًا للآخر، فالإعانة والتسخير كذلك تكون منشأ لميل كل واحد منهما إلى مقتضاه، فليس في الإعانة والتسخير جبرًا، ضرورة إن الجبر هو الميل على خلاف المقتضى، وهو مستلزم لاتصاف الشيء بما لا يمكن له، وهو أمر محال، والقدرة لم تتعلق بذلك، فليس في العالم جبر قط، بل كل شيء له

---

(١) في (ب): الجزئية.

(٢) (وهو قوله على ما ينفي) منه.

(٣) ما بين " " ليست في (ب).

الاتصاف بما يمكن فيه، فهو على حسب مقتضاه، ولكن ليس كل ما يجري على حسب المقتضى مرضيًا عند الله تعالى، حتى يقال: إن هذا مستلزم لنفي العقوبة الأخروية والدنيوية أيضًا، وبديهية العقل حاكمة ببطلانه، ضرورة أن من كان عمله ـ وإن كان على حسب مقتضاه ـ شرًا فجزاؤه شر، ومن كان عمله على خلاف ذلك فخلاف ذلك، تحقق المقام يقتضي بسطًا في الكلام وذكر نبذ من الأسرار.

[تحقق الطاعة والمعصية بالوجود والماهية]:

فاعلم[١] إن المقصود والغرض[٢] من الإيجاد هو الطاعة، وهي لا تتحقق إلّا بالقدرة على المعصية، فلذلك خلق كل شيء لا من شيء، مركبًا من الوجود والماهية، فبهما معًا تتحقق الطاعة أو المعصية، ضرورة أن ميل الأوّل إلى الخير والثّاني إلى الشر، إلّا أن في ميل الأوّل إلى مقتضاه لا بد من الثّاني إذ بدونه لم يظهر أبدًا، وفي ميل الثّاني إلى مقتضاه أيضًا لا بد من الأوّل، إذ هو بدونه لم يتحقق أبدًا، فهما مع كونهما كذلك ليس إلّا ميل واحد منهما مرضيًا عند الله تعالى.

وأمَّا ميل الماهية فهو كالماهية من حيث كونها تماما لقابلية الوجود، وشرطًا لإيجاد ميل الوجود، فهو ليس مرضيًا "إلا كذلك، فلو كان كلما يجري على حسب المقتضى مرضيًا"[٣] عند الله تعالى لما كان كذلك، فالوجود هو النور ومقتضاه لا يكون إلّا خيرًا، وهو المحبوب عند المعبود، إلّا أن إمكانه لـمَّا كان متوقفًا على القدرة بالمعاصي[٤] التي هي من مقتضيات الماهية، خلقها الله تعالى لذلك، وقد ظهر ممَّا ذكرنا إن الماهية

---

(١) في (ب): اعلم هداك الله تعالى بالأنوار الإلهية إلى المقامات العالية.
(٢) ليست في (أ).
(٣) ما بين " " ليست في (ب).
(٤) في (ب): بالمعصية.

كما الوجود من حيث المجعوليّة، إلّا أنها خلقت من فاضل شعاع الوجود، فنسبتها إليه كالواحد من سبعين، ومن حيث الاقتضاء أيضًا إلّا أن اقتضاء الأوّل إلى الخير، والثّاني إلى الشر.

[إبطال القول بأن الشرور أمور عدمية]:

فما قالوا: من أن الشر ليس بموجود، بل الموجود هو الخير لا غير، فإذا قتل زيدًا عَمْرُا بالسيف "مثلًا، ظلمًا، فليس بأس إذ"[(١)] السيف خلق ليقطع، فلو لم يقطع لما كان جاريًا على ما هو عليه، فالقتل بهذا الاعتبار خير، إلّا أنه لمَّا كان مستلزمًا لإزهاق الروح ومفارقته عن البدن ـ وهو أمر عدمي ليس بوجود ـ يسمى شرًا، فالشر ليس له شائبة وجود، فهم قد ضلوا وأضلوا كثيرًا.

أمَّا أوّلًا: فلأن الحديدة إنما خلقت لتقطع على حسب ما أمر الله تعالى لا مطلقًا، فهي في صورة عدم القطع أيضًا جارية على ماهي عليه، ألا ترى أن زيدًا لو قتل بالسيف حقًّا، فهو خير، ويترتب عليه الثواب، فلو كان إزهاق الروح مطلقًا شرًا عدميًّا لما كان كذلك.

وأمَّا ثانيًا: فلأن قولهم: الشر من حيث هو شر ما شمت رائحة الوجود، فهو عدمي، إن أرادوا به أنه عدمي صرف ونفي بحت، فهو ليس بشيء قط، فهو لا يعنون بعنوان أصلًا، لا بالشر ولا بالخير، ضرورة إنه ممَّا لا يمكن تعقله بكل اعتبار فضلًا عن أن يعنون بالعنوان، كإزهاق الروح وغيره. وأيضًا لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب.

وإن أرادوا به أن مفهومه عدمي، فعلى تقدير تسليم ذلك، فهو أمر منتزع عمَّا هو في الخارج، وكلما كان كذلك فهو من الموجودات الخارجية بالمعنى الذي ذكرناه سابقًا.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

فالحق أن يقال: إن الشر كالخير من حيث كونه موجودًا مستقلًا ومن حيث ترتب الأثر عليه، إلّا أن الخير لمَّا كان ممَّا له أصل ثابت فما يتفرع عليه أيضًا كذلك بخلاف الشر؛ لأن ما يتفرع ويترتب عليه مجتث ليس له أصل ثابت، فالسراب الذي يحسبه الظمئان ماءًا، شيء مجتث، وما يترتب عليه أيضًا كذلك، فالقتل بنفسه خير وشر بالاعتبارين[١]، فكلاهما موجودان مستقلان لترتب أثر كل واحد عليه، فلو كان الشر عدميًا على ما زعموه لما كان كذلك، فليتأمل.

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (وليس تسخيره تعالى قسرًا، وإنما خلقها على ماهي عليه، وما هي عليه إلّا سألته، ولم يجبرها على السؤال).

أقولُ: فيه دفع قولهم[٢]، أن يقال: إن الحركات والسكنات وجميع الشؤونات والاعتبارات في الموجودات إذا كانت بواسطة التسخير، بأن جعل الله لكل واحد منها ملكًا موكلًا معينًا، فكل واحد بكل واحد من الأملاك يفعل مقتضاه، فهو بذلك يكون مجبورًا، لأنه لو لم يكن معه ولم يخلقه لذلك لما صدر عنه ما صدر، فعلى هذا يلزم أن يكون جميع الموجودات بجميع الحيثيات مجبورة.

وتقرير الدفع هو أن ما ذكر إنما يلزم لو لم تكن هذه الأفاعيل من مقتضيات الذوات، على أن[٣] المعين لكل واحد من المقتضى لم يجبره على خلاف مقتضاه حتى يلزم صحة ما توهمه المتوهم.

وبعبارة أخرى: كل موجود "من الموجودات"[٤] خلق على ما هو عليه من الإجابة أو الإنكار، وإن كان المجيب أو المنكر محتاجًا إلى ما هو المعين في الإقرار وفي الإنكار.

---

(١) (من حيث أن القتل مأمور به ومن حيث أنه منهي عنه) منه.

(٢) في (ب): كسابقه، تأكيد وتقرير فيه تنبيه وتوضيح ودفع توهم.

(٣) ليست في (أ).

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

وبالجملة كل فعل صادر عن المخلوقات إنما هو بواسطة المعين، "ومع ذلك وجود المعين"[(١)] لا ينافي الاختيار.

بيان ذلك:

إن العباد كلهم لمَّا كانوا من الضعفاء والمساكين، بحيث لم يصدر عنهم ما هو مقتضاهم خلق الله لكل واحد أملاكًا متعددة على حسب تعدد الجهات فيه، لتعينه على ما يقتضيه من الإقرار والإنكار، أو الصعود والنزول، أو النمو والذبول إلى غير ذلك من الاعتبارات المعتبرة والحيثيات المتقررة فيه، فإعانة المعين لاقتضاء المقتضى مقتضاه لفقره وحاجة إليه لا يكون جبرًا، ضرورة إن الجبر هو أن يكون ميل الشيء إلى خلاف يقتضيه، وأين هذا من ذاك.

وبعبارة أخرى: المقصود من الإيجاد: امتثال الأمر والاجتناب عن النواهي، وذلك يتوقف على كون العبد قادرًا بعدم الامتثال أيضًا، وإلا لم يكن الممتثل بالامتثال مستحقًا للثواب.

ومن المعلوم إن الشيء بجهة واحدة يمتنع أن يصدر عنه ما يصدر عن الجهتين، فإذًا لا بد من أن يكون مركبًا من نور وظلمة، فبالنور يقدر على الخير وبالظلمة على الشر، فهو القادر على الطاعة والمعصية، فهو يميل إليهما، إلّا أنه في ضعفه وفقره يحتاج إلى الممد والمعد؛ ليصدر عنه ما هو مقتضاه، وهذا لا ينافي الاختيار، بل شهوة اختيار، فكل ما صدر عن الفاعل فهو ممَّا يمكن في حقه ومن مقتضيات ذاته، فهو على حسب تلك الاقتضاء خلق، إذ الحكمة لا تقتضي إلّا ذلك، كما برهنا عليه فيما سبق، وهذا معنى قوله ـ دام ظلّه[(٢)] ـ: **(وإنما خلقها على ماهي عليه، وما هي عليه إلّا سألته، ولم يجبرها على السؤال، بل سألها باختيارها)** إلخ.

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) في (ب): أدام الله بقاءه.

كلمة (**ما**) في قوله: (**ماهي عليه**)، يحتمل أن تكون (ما فيه)، والضمير المؤنث راجع إلى الأشياء، والمجرور بعده إلى الموصول المتقدم، وكذا الضمير المؤنث في (**سَأَلَتهُ**)، راجع إلى ما هو مرجع، لـ(هِيَ)، والمذكر إلى الموصول القريب، فعلى هذا ينبغي أن يحمل الكلام هذا على هيئة شكل الأوّل من القياس الاقتراني، لأن الأوسط محمول في الصغرى وموضوع في[1] الكبرى، فينتج ما خلق الأشياء إلّا بالوصف الذي (**سألته**) بناء على أن النتيجة تابعة لآخر المقدمتين، فالشيء عبارة عن وصف الأشياء.

والمراد من السؤال، بل كل واحد إلى ما هو مقتضاه، فالمسؤول عنه في هذا المقام هو ذلك الوصف الذي هو في مقتضى طبيعتهم، ويحتمل أن يكون موصولة.

(**والبيان**): البيان إلّا أنه حينئذ يحتاج إلى الحذف قبل الاستثناء، أي ما هي عليه لا يكن إلّا بما (**سألته**)، فينتج أن خلقه الأشياء لم يكن إلّا بما (**سألته**)، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[2][3].

ثم اعلم إن السؤال والقول والكلام إذا أسند إلى الله تعالى فيراد منها الإيجاد، فالإيجاد[4] المتعلق بوجود الشيء لا من شيء مادة له، وقبول الشيء لذلك الفيض صورة له، وقد عرفت تفاوت مراتب القوابل بتفاوت مراتب القبول، ومن المعلوم أن إيجاد الأشياء على غير ماهي عليه من الإقرار والإنكار أمر قبيح عقلًا ونقلًا.

---

(١) ليست في (أ).

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٤٨.

(٣) بعد الآية الكريمة في (ب) وردت العبارة التالية: والحق أن بعد ظهور المرام أن لا يلتفت على ما هو عليه الظاهر من الكلام لأنه من خواص العوام.

(٤) ليست في (ب).

أمَّا نقلًا، فلقوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾[(١)].

ولقول علي عليه السلام في (نهج البلاغة): «تجلى لها بها، وبها امتنع منها، وإليها حاكمها»[(٢)].

وأمَّا عقلًا فلأن الحكيم وإن كان قادرًا على كل شيء، لو خلق المُقّر منكرًا أو بالعكس؛ لزم اتصاف الشيء بما لا يمكن، وهذا أمر محال، والقدرة لم تتعلق بالأمر المحال على أن كون الشيء غيره ممَّا لم يعقله العاقل.

وأيضًا لو كان كذلك يلزم بطلان الثواب والعقاب، فيكون منافيًا لما هو المقصود من الإيجاد.

"ولا يخفى على المتأمل من أهل اللسان وجه دلالة كل واحد من هذه البراهين على المدعى"[(٣)].

وهذا معنى قوله ـ دام ظلّه[(٤)] ـ: **(ولم يجبرها على السؤال، بل سألها باختيارها).**

[تكليف الموجودات في الخلق الأوّل والخلق الثّاني]:

ثم اعلم إن الموجودات في الخلق الأوّل حين كلفوا أجابوا بقولهم: (بلى)، فهم بأعلام الله تعالى إياهم الطينة الطيبة والخبيثة كانوا عالمين بهما، وقد بينَّا فيما سبق وجه أعلام الله تعالى، ثم في الخلق الثّاني من كان مجيبًا بما هو الصواب أو غيره، خلق على صورة الجواب، وهذا من أحد

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٧١.

(٢) نهج البلاغة: ٣٥٨، خطبة رقم (١٨٥).

(٣) ما بين " " ليست في (أ).

(٤) في (ب): أدام الله بقاءه.

معاني قوله عليه السلام: «الشقي شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه»، وهو المشار إليه بقوله ـ مدّ ظلّه ـ: **(استخبارًا وتقريرًا لما علموا)**، أي في الذر الأوّل.

[الإجابة تكون إقرار بالجنان]:

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (فآتاهم بذكرهم).

أقولُ: والمراد به الإجابة بأي طور كان وما انطووا عليه عطف بالمجرور، أي بما اعتقدوا عليه، وفيه إشارة إلى أن المعتبر في الإجابة كما يكون باللسان، فلا بد من الإقرار بالجنان أيضًا.

[خاتمة الفوائد]

قالَ ـ دام ظلّه ـ: (ولو هذبت العبارة، واقتصرت على الإشارة، لكلت البصائر، وانسدت المذاهب إلى هذه المطالب).

تذنيب فيه تحقيق:

"وهو في هذا المقام عبارة عن ذكر الكلام بلا حشو وزيادة، والاعتذار إنما هو للتكرار الواقع في أثناء البيان، إذ فيه نفع كثير كما يظهر عند أهله؛ لأن في صورة عدم التكرار كثيرًا ما يقع الخبط من ذوي الاقتدار، فضلًا عن غيره، ولَعَمْري إن إدراك هذه المطالب العالية وتحصيلها ـ ولو كان كذلك ـ لا يمكن إلّا لمن قدر الله له فيها نصيب.

(كلّت) من الكلال، المراد في الملال جواب للشرط المتقدم.

(وانسدت) عطفًا على الجملة الجزئية، والظرف المذكور بعدها متعلق إمَّا بالجزاء، وإمَّا بما عطف على الجملة الجزائية، وبكليهما على البدلية"[1].

إيجاد كل شيء مطلقًا كان أو مقيّدًا إنما هو لا من شيء، فهو عبارة عن ظهوره تعالى له به، كظهور الظاهر بوصف الظهور في المرآة إلّا أن[2] بينهما

---

(١) ما بين " " ليست في (أ).

(٢) ليست في (أ).

فرقًا، من جهة أن الثّاني لا يقبل الوجود إلّا بالأوّل، فالافتقار إليه إنما هو من جانب القوابل فحسب.

[العلل الأربع لكل موجود]:

فكل موجود مشتمل على العلل الأربع:

الفاعلية: وهي عبارة عن الجهة السببية.

والمادية: هي وجودة.

والصورية: هي ماهيته.

والغائية: هي ثمرته العائدة له[١].

فكل ما شم رائحة الوجود لا يخل عن هذه الأربعة، فعلى هذا اشتماله عليها كاشتمال الكلي على الأجزاء، فكل واحد من هذه مساوق للآخر غير مفارق عنه، كما هو من[٢] شأن جميع المقومات والشرائط.

[إثبات عدم خارجية العلة الغائية والفاعلية]:

فما قالوا من: إن[٣] العلة الفاعلية والغائية خارجتان عن كل شيء، فهو ليس بشيء.

أمّا الأوّل: فلأن المراد بالفاعل إن كان هو الفاعل الحقيقي جل اسمه فهو تعالى ليس داخلًا في الأشياء ولا خارجًا عنها[٤]، كما قالَ: **(ليس خارجًا عن الأشياء)**، بالمزايلة ولا داخلًا بالممازجة، فهو تعالى معها في كل آن، بل أقرب منها إليها في جميع الأحيان، ولو كان المراد به الجهة السببية التي لكل شيء، فهو أيضًا ليس لشيء، ضرورة إنها من مقوماته

---

(١) في (ب): هي بمنزلة الفائدة إليه.

(٢) ليست في (أ).

(٣) ليست في (ب).

(٤) ليست في (ب).

وشرائطه، فهو مساوق معه غير مفارق عنه، فلا يكون خارجًا عنه إلّا أن يقال: المراد به الفاعل المباشر، كالنجار بالنسبة إلى السرير، هذا بنظر الظاهر وإلا ففي الواقع كل معقول مركب من ظهور الفاعل وهيئة القابل، فظهور الفاعل بالفعل فعل للحركة الإيجادية المتعلقة به، فهي الفاعلة للسرير لا ذاته من حيث هي ذات كما زعموه وتوهموه[١].

وأمَّا الثّاني: فلأن المراد من الغاية، إن كان ما ذكرنا من كونها عبارة عن الثمرة المتعلقة المترتبة لكل شيء فهي من المقومات ضرورة، إن الأشكال للأشياء على حسب قوابلها واستعدادها مساوق لها، غير منفك عنها، فكلما كان مطيعًا أو عاصيًا، فهو في الجنة التي عبارة عن محبة أهل البيت ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ أو في النار التي هي عبارة عن محبة أعدائهم ومخالفيهم[٢].

وإن كان المراد منها غيره، كجلوس السلطان على السرير مثلًا، فهو مع عدم جريانه في الجميع، وإن كان خارجًا عن السرير إلّا أنه ليس مقدمًا بحسب التصور فقط، لأنَّا قد[٣] برهنا سابقًا، إن كل متصور أمر ظلي انتزاعي كما هو في الأعيان أو في الإمكان، فتصور غير الموجود غير ممكن، فجلوس السلطان إن كان من الأمور الصادقة فهو في الخزائن الحقّة، وإن كان من غيرها فهو من الخزائن الكاذبة، فكل متصور مسبوق ومؤخر[٤] بحسب الوجود عن الوجود، قالَ الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٥]، تأمل[٦].

---

(١) ليست في (أ).
(٢) ليست في (أ).
(٣) ليست في (ب).
(٤) ليست في (أ).
(٥) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٦) في (ب): تأمل لأن المقام من مزلقة الأقدام.

لا يقال: إنه لو كان الفاعل المؤثر غير الذات، ومن المعلوم إن المؤثر حينئذ غير الغير المؤثر فيلزم بينهما بينونة العزلة، فيكون منافيًا لما روى عن علي عليه السلام في (الاحتجاج): «وتوحيده تميزه من خلقه، وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة»[(١)]، وقال عليه السلام: «مع كل شيءٍ لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»[(٢)]، وقال عليه السلام: «إنه في كل مكان، ومع كل إنس وجان وفي كل حين وأوان»[(٣)]، "بل غير ذلك من الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام"[(٤)].

"ولمَّا قالوا من أنه لا مؤثر في الوجود إلّا الله"[(٥)]، لأنَّا نقول: إن المراد بنفي التأثير إنما هو في مرتبة الذات، بمعنى إن الذات من حيث هي ذات لكونها مصمتًا ليس فيها شيء غيرها، وإلا فله جل اسمه تأثير في مرتبة الأسماء والصفات، فهو المبدع[(٦)] لكل شيء لا من شيء، والمخترع لكل شيء لا لشيء، فليس له شريك في ملكه ولا نظير، فنفي التأثير في مرتبة الذات لا ينافي ثبوته في مرتبة الخلق بالخلق، فهو الذي عجز الواصفون عن وصفه وتحير العقول عن إدراك ذاته الأقدس، بل عن اسمه المقدس جل شأنه وعظم إحسانه.

وإلى هذه المطالب العالية، "والمراتب الخالية عن شائبة الشبهة"[(٧)]، أشار

---

(١) الاحتجاج: ١/٤٧٥، رقم (١١٥).

(٢) نهج البلاغة: ١/٤٦، الخطبة ١، يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض، وخلق آدم عليه الصلاة والسلام.

(٣) نهج البلاغة: ٤١٤، الخطبة ١٩٥، ومن خطبة له عليه السلام يحمد الله ويثني على نبيه ويعظ.

(٤) ما بين " " ليست في (أ).

(٥) ما بين " " ليست في (ب).

(٦) ليست في (ب).

(٧) ما بين " " ليست في (أ).

الحكيم[١] (تَاليس)[٢] وهو أول[٣] من تفلسف بالمالطية، قالَ: (إن للعالم مبدعًا، لا تُدرِكُ صفته العقول من جهة هويّته؛ وإنما يُدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلًا عن هويته، إلّا من جهة: أفاعيله وإبداعه، وتكوينه الأشياء، فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا.

ثم قالَ: إن القول الذي لا مرد له [هو] أن المبدع [كان] ولا شيء مبدَع، فأبدع الذي أبدع، ولا صورة له عنده في الذات، لأن قبل الإبداع إنما هو فقط، وإذا كان هو فقط فليس يقال تعالى حينئذ جهة وجهة؛ حتى يكون [هو وصورة أو حيث، وحيث حتى يكون هو] وذو صورة. والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين.

والإبداع هو تأييس[٤] ما ليس بأيسى[٥]، وإذا كان هو مؤيس الآيسيات[٦]، فالتأييس لا من شيء متقادم، فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الآيسى بالآيسية، وإلا فقد لزمه ـ إن كانت الصورة عنده ـ أن يكون منفردًا عن الصورة التي عنده، [فيكون هو وصور، وقد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط.

وأيضًا: فلو كانت الصورة عنده: أكانت مطابقة للموجود الخارج؟ أم غير مطابقة؟ فإن كانت مطابقة فلتتعدد بعدد الموجودات]، ولتكن كلياتها مطابقة للكليات، وجزئياتها مطابقة للجزئيات، ولتغير بتغيرها، كما تكثرت بتكثرها، وذلك محال، لأنه ينافي الوحدة الخالصة، وإن لم تطابق الموجد الخارجي، فليست إذًا (صورة) عنه، [بل] إنما هي شيء آخر.

---

(١) ليست في (ب).

(٢) هكذا اسمه، وتكتبه العرب (طاليس)، وكتبه الشهرستاني في الملل والنحل بالتاء.

(٣) ليست في (ب).

(٤) (أي إيجاد).

(٥) (أي الوجود).

(٦) (أي الموجودات).

[قالَ]: لكنه أبدع (العنصر) الأوّل الذي فيه صور الموجودات والمعلومات [كلها]، فانبعث من كل صورة موجود في العالم على (المثال) الذي في العنصر الأوّل، فمحلّ الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر.

[وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلّا وفي ذات العنصر] صورة له، ومثال عنه.

إلى [أن] قال: ومن كمال ذات الأوّل الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر، فما يتصوره العامة في ذاته تعالى أن فيها الصور ـ يعني صور المعلومات ـ فهو مبدعه، ويتعالى بوحدانيته وهويته أن يوصف بما يوصف به (مبدعه)، ونقل عنه أن المبدع الأوّل هو (الماء)، قال: الماء قابل لكل صورة، ومنه أبدع الجواهر كلها: من السماء والأرض، وما بينهما، وهو علّة كل مبدع، وعلة كل مركب من العنصر الجسماني، فمن جمود الماء تكونت الأرض، ومن انحلاله تكون الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب، فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه) إلخ. نقلته مما نقله صاحب (الملل والنحل)[1].

وبالجملة: لما حصل الملل بإطالة المقال اختصرت بيان بعض الأقوال، إذ فيها دلالة وهداية إلى حقيقة الحال، والعجب ممن كان له القصور عن إدراك كلامه وبيان مرامه، ذكرها في مقام الرد، فهو المردود لا بأس عليه.

---

(١) الملل والنحل: ٦٦/١. رأي تاليس، من الباب الأول: الحكماء السبعة.

[خاتمة الشرح]

هذا أوان الفراق من تحرير هذه الأوراق في (بيان فقرات الفوائد وشرح عنواناتها)، التي عجز الواصفون عن إدراك وصف مؤلفها، وصعد الصاعدون إلى مدارجها، ومع ذلك ما بلغوا إلى أقصى معارجها، وما نال الصاعدون إلى كنه حقائقها، وقصر الطالبون عن إحاطة مطالبها، إلّا أنّي بعدما وقفت للاستفادة بخدمة جناب استاد أصحاب أرباب اليقين، الذي هو صاحب المرتبة "الأخيرة من العلم"[1] اليقين، المؤسس المتقن لأحكام الدين بعد الأئمة الهادين ـ صلوات الله عليهم أبد الآبدين ـ "شيخ المشايخ، أحمد بن زين الدين، جمعه الله مع الأئمة الطاهرين في يوم الدين"[2].

كنت متصديًا لبيان ما فهمت على قدر طاقتي من إفاداته لئلا يصعب[3] على السالكين.

الحمد لله الذي هداني طريق الرشاد، ورزقني مسلك السداد، وأرشدني سبيل الأخذ والاستمداد، ووفقني التعلّم من المعلم المتعلّم من المعلم الحقّ الذي قوله حجّة، فمن اتّبعه وآمن به فقد نجى، ومن تخلّف عنه عنادًا فقد هلك.

اعلم يا أخي إنّك لو وقفت على المقصود بعد تحقق شرائط الاستعلام

---

(١) ما بين " " ليست في (ب).

(٢) ما بين " " ليست في (ب).

(٣) لئلا يصعب على السالكين: ليست في (ب).

وارتفاع الموانع، إيّاك، إيّاك من أن تستند إلى من هو البري والعري منه، لأنه ليس إلّا من جانب المقصّر فحسب، فاستناد التقصير لمن لا قصور له قصور للمتوهم، إيّاك وأن تزل قدمك من استماع هذه الكمالات.

والله إن ما ذكرنا ليس من قبيل التوصيف لمن ليس له[١] ذلك الوصف، كما هو العادة لبعض الواصفين، فهو ـ دام علوّه ومجده ـ أجلّ من ذلك، كما هو الظاهر عند من له الإنصاف ومن له تدرب وتدبّر وتمكن لإدراك كلامه وإفاداته[٢] ـ حرسه الله تعالى من جميع آفاته وبلياته، ومتعنا الله تعالى ببقائه وفيوضاته ـ لأنه من أوليائه بعد أوصيائه.

تمت "الرسالة على يد مؤلفها، والصلاة على خاتمها، في دار العبادة يزد، في أيام رمضان المبارك.

كتبه العبد الحقير المسكين المستكين محمد حسين بن محمد اليزدي، في [ال]يوم الخامس من شهر جمادى الأوّل من شهور السنة الثلاثين بعد المئتين والألف من الهجرة النبوية عليه وعلى آله وشيعته ومواليه ألف، بل الألف تحية"[٣].

---

(١) ليست في (ب).

(٢) في (أ): وإفاضاته.

(٣) ما بين " " ليست في (أ)، وموقعها العبارة التالية: في ١٦ ذو القعدة الحرام في بيت... ١٢٣٠هـ

وفي (ب)، وسط الورقة: عبارة فارسية، وهي: (هركه خواند دعا طمع دارم زآنكه من نبده گنه كارم). ترجمتها: (أطمع بالدعاء من القارئ، فإنني عبد عاصي).

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم.

ـ الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري والشيخ محمد هادي به، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ، الناشر: انتشارات اسوه، طهران ـ إيران.

ـ اختيار معرفة الرجال، المعروف بـ رجال الكشي، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، الناشر: مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران ـ قم.

ـ الارشاد، الإمام الفقيه المحقق محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد، الناشر: مكتبة بصيرتي، إيران ـ قم.

ـ ارشاد القلوب، الحسن بن أبي الحسن محمد الديلمي، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، دار المرتضى: بيروت ـ لبنان.

ـ الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، مجموعة من كتب الزاوية الأولية في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام، تحقيق: ضياء الدين المحمودي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ـ ١٣٨١ش، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، إيران ـ قم.

ـ الاعتقادات، الصدوق، ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق وتعليق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، الطبعة الثالثة ١٤٣٥هـ ـ ١٣٩٢ش، الناشر: مؤسسة إمام هادي عليه السلام، قم ـ إيران.

ـ إقبال الأعمال، الشيخ علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس الحسني

الحسيني، تعليق: الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

ـ أجوبة المسائل النصيريه، الشيخ محمد بن محمد نصير الدين الطوسي، طبعة ١٣٨٣ش، الناشر: بزوهشگاه علوم انسانى، طهران ـ لإيران.

ـ أعلام مدرسة الشيخ الأوحد في القرن الثالث عشر الهجري، أحمد عبدالهادي المحمدصالح، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م، دار المحجة البيضاء، لبنان ـ بيروت.

ـ الباب المفتوح إلى ما قيل في النفس والروح، الشيخ علي بن يونس البياضي العاملي، تحقيق: حميد العطائي النظري، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ، منشورات مكتبة العلامة المجلسي رحمه الله، قم ـ إيران.

ـ بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان ـ بيروت.

ـ بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليه وآله، شيخ القميين أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، تحقيق: السيد محمد السيد حسين المعلم، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، الناشر: انتشارات المكتبة الحيدرية.

ـ تأويل الآيات الطاهرة في فضائل العترة الطاهرة، السيد شرف الدين علي الحسيني الإستر آبادي النجفي، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٣٦٦هـ ش، إيران ـ قم المقدسة.

ـ تراث الشيخ الأوحد الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، الناشر: الأميرة، لبنان ـ بيروت.

ـ تراث الشيخ الأوحد، الشيخ أحمد الشيخ زين الدين الأحسائي، تحقيق ومراجعة: مجموعة من الفضلاء، الطبعة الثانية ١٤٣٨هـ ـ ٢٠١٧م، الناشر: الأميرة، لبنان ـ بيروت.

ـ التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الابياري، الطبعة الرابعة ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان ـ بيروت.

ـ تفسير الدر المنثور في التفسير المأثور، عبدالرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، ١٤٣٢ ـ ١٤٣٣هـ /٢٠١١م، الناشر: دار الفكر، لبنان ـ بيروت.

ـ تفسير العياشي، المحدث الجليل أبي النصر محمد بن مسعود ابن عياش السلمي السمر قندي، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ ـ ١٩١١م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان ـ بيروت.

ـ تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى جمادى الأولى ١٤٣٥هـ، الناشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، إيران ـ قم المقدسة.

ـ التفسير المنسوب إلى الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ ـ ٢٠١٧م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

ـ تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الرابعة ١٤٣٨هـ، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران ـ قم المقدسة.

ـ التوحيد، أبو جعفر الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، دار الارشاد الإسلامي، بيروت ـ لبنان.

ـ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، الشيخ سيد حيد آملي، مقدمة هنري كربين وعثمان إسماعيل يحيى، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان.

ـ جامع السعادات، الشيخ محمد مهدي النراقي، تعليق: السيد محمد كلانتر، الطبعة السابعة ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان ـ بيروت.

ـ جوامع الكلم، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، شهر ربيع الآخر ١٤٣٠هـ، مطبعة الغدير، العراق ـ البصرة.

ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الحكيم الإلهي والفيلسوف

الرباني صدر الدين الشيرازي، الطبعة الأولى [د ن]، الناشر: دار احياء التراث العربي، لبنان ـ بيروت.

ـ حياة الحيوان الكبرى، الشيخ كمال الدين الدميري، دار الفكر، لبنان ـ بيروت.

ـ الخصال، الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الصدوق، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٤هـ ـ ١٣٨٢ش، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ـ إيران.

ـ دليل المتحيرين، السيد كاظم الرشتي، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، جامع الإمام الصادق عليه السلام، الكويت.

ـ ديوان أبي العتاهية، إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان، أبو العتاهية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، دار بيروت، بيروت ـ لبنان.

ـ شرح الزيارة الجامعة، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، مطبعة كرمان.

ـ شرح العرشية، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، تحقيق: صالح أحمد الدباب، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م، الناشر: مؤسسة شمس هجر، لبنان ـ بيروت.

ـ شرح الفوائد، الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، تحقيق: الشيخ راضي ناصر السلمان، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م، مؤسسة فكر الأوحد، بيروت ـ لبنان.

ـ شرح المصطلحات الفلسفية، قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، إيران ـ مشهد.

ـ شرح دعاء السمات ويليه شرح حديث القدر، السيّد كاظم الحسيني الرشتي، تحقيق: راضي ناصر السلمان، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، مؤسسة فكر الأوحد.

ـ شرح ديوان الحلاج، الدكتور كامل مصطفى الشيبيّ، الطبعة الثانية ٢٠٠٧م، الناشر: الجمل، بغداد.

ـ شرح نهج البلاغة، أبن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، المكتبة العصرية، لبنان ـ بيروت.

ـ الصافي في تفسير القرآن، الفيض الكاشاني، محمد محسن بن المرتضى، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ ـ ١٣٨٧ش، الناشر: دار الكتب الإسلامية، إيران ـ طهران.

ـ صحيفة الأبرار، الميرزا محمد تقي الملقب بحجة الإسلام، تحقيق: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان ـ بيروت.

ـ عوالي اللآلى العزيزية في الأحاديث الدينية، للشيخ المحقق المتتبع محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي، المعروف بابن جمهور، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

ـ عيون اخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الأقدم والمحدث الأكبر أبي جعفر الصدوق، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، الناشر: الفجر، لبنان ـ بيروت.

ـ غرر الحكم ودرر الكلم، عبدالواحد الآمدي التميمي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

ـ فصوص الحكم، الشيخ محيي الدين بن عربي، تعليقات: أبو العلا عفيفي، الناشر: دار الكتب العربي، بروت ـ لبنان.

ـ الفصول المهمة في أصول الائمة (تكملة الوسائل)، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق واشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، ١٤١٨هـ ـ ١٣٧٦ش، الناشر: معرف إسلامي إمام رضا عليه السلام، قم ـ إيران.

ـ فهرس المخطوطات العربية في جامعة برنستون، السلسلة الجديدة ٢/١، تعريب وتحقيق: محمد عايش، المجلد التاسع، القسم الأول، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، سقيفة الصفا العلمية.

ـ الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تحقيق: قسم احياء التراث مركز بحوث دار الحديث، الطبعة الثالثة ١٤٣٤ق/ ١٣٩٢م، الناشر: دار الحديث، قم المقدسة ـ إيران.

ـ الكشكول، الشيخ بهاء الدين محمد العاملي، الطبعة السادسة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، صححه ووضع فهارسه ومفتاحه: الشيخ صفوة السقا، الطبعة الخامسة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، مؤسسة الرسالة، لبنان ـ بيروت.

ـ مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق: أحمد الحسيني، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، الناشر: مؤسسة التاريخ العربي، لبنان ـ بيروت.

ـ مشارق أنوار اليقين في حقائق أسرار أمير المؤمنين عليه السلام، الحافظ رجب بن محمد بن رجب البرسي الحلي، تحقيق: السيد جمال السيد عبدالغفار اشرف المازندراني، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، الناشر: انتشارات الشريف الرضي.

ـ مصباح الشريعة، الإمام جعفر الصادق عليه السلام، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

ـ معاني الأخبار، أبو جعفر الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق: السيد محمد كاظم الموسوي، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء المقدسة ـ العراق.

ـ المعجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبا، ١٩٨٢م، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان.

ـ ملحق نهج البلاغة، برواية (أحمد بن يحيى بن ناقة الكوفي)، تحقيق: محمد جعفر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م، الناشر: مكتبة ومتحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي.

ـ الملل والنحل، الإمام الشهرستاني، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، الطبعة الثانية، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية، مصر ـ القاهرة.

ـ من لا يحضره الفقيه، المحدث الجليل الاقدم، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، تحقيق: الشيخ علي أكبر الغفاري،

الطبعة الخامسة ١٤٢٩هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم المشرفة.

ـ مناقب آل أبي طالب، أبو جعفر محمد بن علي بن شهر أشوب السّروي المازندراني، تحقيق: د.يوسف البقاعي، الطبعة الأول ١٤٢١هـ ـ ١٣٧٩هـ ش، الناشر: ذوي القربى.

ـ المواقف في علم الكلام، عضدالله والدين القاضي، عبدالرحمن بن أحمد الايحي، الناشر: عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

ـ موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، د. عبدالمنعم الحفني، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥م، مكتبة مدبولي.

ـ نهج البلاغة، ما اختاره الشريف الرضي رحمه الله من كلام سيدنا ومولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق وضبط النص: الشيخ قيس بهجت العطار، الطبعة الأولى ١٤٣١/ ٢٠١٠م، مؤسسة الرافد للمطبوعات.

ـ نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، شرح الشيخ محمد عبده، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م، المكتبة العصرية، لبنان ـ بيروت.

ـ الهداية الكبرى، أبي عبدالله الحسين بن حمدان الخصيبي، تحقيق: الشيخ مصطفى صبحي الخضر الحمصي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠١١م، منشروات شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان.

ـ الوافي، الحكيم العارف الكامل، محمد محسن، المشتهر بالفيض الكاشاني، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، إيران ـ أصفهان.

الفهرس

تصدير ٥
ترجمةُ المُصنّف ٩
اسمه ٩
مؤلفاته ١١
عنوان الكتاب ١٢
نسخ الكتاب ١٣
منهج التحقيق ١٤
نماذج من النسخ الخطية ١٧
[توطئة] ٢٣
[شرح مقدمة المصنف] ٢٧
[المعاني في تكوين الدليل] ٢٩
وتوضيح هذا الكلام [في مواطن إدراك الدليل] ٣٠
تحقيق فيه تدقيق ٣٠
[المراد بالمعاني] ٣١
[المراد بالكتاب في كلام المصنف] ٣٢
[المراد بدليل الحكمة] ٣٣
توضيح ٣٤
[نقد تصنيف الأدلة بحسب المنطق الأرسطي] ٣٥
[شرح الفائدة الأولى]: [في تفاصيل الأدلة الثلاثة وذكر مستندها وشرطها] ٣٧
[الفائدةُ الأوْلى في القسم الأول من الأدلة: دليل الحكمة] ٣٩
[المراد بالمعارف الحقية] ٣٩

[إشكالٌ حول حالات الأئمة عليهم السلام مع الله] ٤١
تنبيه ٤١
[رد الإشكالات الواردة حول إدراكات الفؤاد] ٤٢
تمثيل [في صفات الله هي الظاهر في المظاهر] ٤٣
[مواطن إدراك الأدلة] ٤٥
بيان الكلام ٤٥
[موطن إدراك دليل الحكمة] ٤٥
[موطن إدراك الموعظة الحسنة] ٤٦
[موطن إدراك دليل المجادلة] ٤٦
[الدليل على تركيب الأشياء] ٤٧
[المراد بتركيب الجواهر] ٤٨
[عدم إنكار ما يعرفه الفؤاد] ٤٩
[معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام] ٥٠
تحقيق وتوضيح ٥١
[المراد بالمخاصمة وبالقسطاس في كلام المصنف] ٥١
[شروط دليل الحكمة] ٥٢
[الشرطان الأولان] ٥٢
[الشرط الثالث لدليل الحكمة] ٥٤
[القسم الثاني من الأدلة: دليل الموعظة الحسنة] ٥٤
[تعريف الدليل] ٥٤
تحقيق [أقسام العلم] ٥٥
[الفرق بين علوم اليقين] ٥٦
توضيح [أقسام التقوى] ٥٧
تنبيه ٥٩
[شرط الموعظة الحسنة] ٦٠
[القسم الثالث من الأدلة: دليل المجادلة بالتي هي أحسن] ٦١
[شرط دليل المجادلة بالتي هي أحسن] ٦٢

[التسليم بمقدمات الخصم] ٦٢
[عدم إنكار حق] ٦٢
[من شروط الاستدلال] ٦٢
[مثال الاستدلال بالباطل على الحق] ٦٣
[حكم من أنكر ما هو الحق] ٦٣
[انحصار الوصول للمعارف الحقية بدليل الحكمة] ٦٣
[شرح الفائدة الثانية]: [في بيان معرفة الوجود] ٦٥
[الأقوال في حقيقة الوجود] ٦٧
[دليلُ القائلِ بكونِ الوجود بديهيٌ] ٦٧
[دليل القائلين بكون الوجود نظريٌ] ٦٧
[نقض الشارح لدليل بداهة الوجود] ٦٧
[نقضُ الشارحِ لدليل نظرية الوجود] ٦٨
[دليل القائلين بالاشتراك المعنوي للوجود] ٦٨
بيان الملازمة ٦٨
[الحصص في الأنواع وحقائقها] ٦٨
[وجود المفهومات في الإمكان] ٧٠
[القول بالاشتراك المعنوي للوجود مستلزمٌ للتركيب في الذات المقدسة] ٧٠
[دليل القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود] ٧٠
[نقض دليل الاشتراك اللفظي] ٧١
[القول المختار للشارح في مسألة الوجود] ٧٢
[المراد من تقسيم الماتن] ٧٣
[المراد بالوجود الحق] ٧٤
[إدراك الوجود الحقّ بالفؤاد] ٧٥
[إدراك الوجود الحق بالمجادلة] ٧٥
[انحصار إدراك الإطلاق والتقييد بالمجادلة] ٧٦
[امتناع إدراك الذات المقدسة لانحصار معرفة الحادث بصفته الحادثة] ٧٨
ملخص الكلام ٨٠

تحقيقٌ سماوي ٨٠
[معرفة الله بوصف الله لنفسه] ٨١
[تجليات الله في مرايا الوجود تعريفٌ له] ٨٢
[المعرفة بالآثار والصنع] ٨٣
توضيح ٨٥
[امتناع إدراك الواجب بالضد] ٨٥
[المراد بالعدم المقابل للوجود] ٨٨
تنقيح وتوضيح ٨٩
[المشترك والمتباين بين الوجود الحق والعدم المطلق] ٨٩
تحقيقٌ إشراقي ٩٠
[مقامات المعرفة] ٩٠
[لا يقع على الخلق إلّا خلق] ٩١
تنبيه [في التجلي] ٩٢
[الفرق بين البصائر والأبصار] ٩٣
[الوجود بالآية والفقدان بالذات] ٩٥
[إطلاقات الواجب الحق] ٩٦
[المراد بعلم البيان] ٩٨
توضيح فيه تنقيح ١٠٠
تذنيب فيه تحقيق ١٠٢
[شرح الفائدة الثالثة]: [في الإشارة إلى القسم الثاني] ١٠٥
[وجه تسميته بالتعين الأول] ١٠٨
[وجه تسميته بالرحمة الكلية] ١٠٨
[وجه تسميته بالشجرة الكلية] ١٠٩
[وجه تسميته بالنفس الرحماني الأولي] ١٠٩
[وجه تسميته بالمشيئة] ١٠٩
[وجه تسميته بالكاف المستديرة على نفسها] ١١٠
[السر في التعبير عنه بالكاف المستديرة] ١١١

[وجه تسميته بالإرادة] ١١٢
[الفرق بين الإرادة والقضاء والمشيئة] ١١٢
[وجه تسميته بالكلمة التي انزجر لها العمق الأكبر] ١١٣
[وجه تسميته بالإبداع] ١١٣
[وجه تسميته بالحقيقة المحمدية] ١١٣
[وجه تسميته بالولاية المطلقة] ١١٤
[وجه تسميته بالأزلية الثانية] ١١٤
[وجه تسميته بالمحبة الحقيقية] ١١٥
[وجه تسميته بالحركة بنفسها] ١١٦
[المراد باستقرار الوجود المطلق في ظل الله] ١١٦
توضيح ١١٦
[مطابقة عالم العبودية لعالم الربوبية] ١١٧
تنبيه إشراقي [بدء المركبات العنصرية] ١١٨
تحقيق ١١٩
[مراتب تزييل الفؤاد] ١٢٠
[إطلاق الحق على الأمر] ١٢٢
[مراتب أهل البيت عليهم السلام] ١٢٣
تحقيق إشراقي ١٢٤
[معنى التوحيد] ١٢٤
تحقيق [المراد باليُمن والنفس الرحماني] ١٢٥
[الجمع بين مراتب الفعل ومراتب الأئمة في كلام الماتن] ١٢٧
[العلة من تعدد مقامات المشيئة] ١٢٨
[مكان عالم الأمر وحدوثه] ١٢٩
[إشكالٌ حول المساوقة في الموجودات والرد عليه] ١٣٠
[إثباتُ كون الجواز الراجح متمثلٌ بالبساطة الإمكانية] ١٣٠
[إثباتُ أن المفعولات من مقالات التشكيك من كلام الماتن] ١٣٢
[نفي وجود ضدية للوجود المطلق] ١٣٣

[تشبيه أولية الوجود المطلق بأولية النبي آدم] ١٣٣
[آباء الإنسان] ١٣٤
تحقيق فيه تنقيح [في مقامِ أبوة المعصوم] ١٣٥
[الفرق بين العبودية والربوبية] ١٣٦
[ردُ إشكال حول مراد الماتن من مقبولية الوجود] ١٣٦
ملخص الكلام ١٣٨
[إيجاد المقبول بالفعل والقابل بالتبعية لما سوى المشيئة] ١٣٨
تحقيق ١٣٨
[إثبات كون القابل فاعل من سبيل التجوز] ١٣٩
[مكان عالم الأمر ووقته] ١٤١
[المراد بالسرمد] ١٤٢
[المراد بالدهر] ١٤٢
[المراد بالزمان] ١٤٢
[أقسام زمان الأجسام] ١٤٣
ملخص الكلام ١٤٣
توضيح ١٤٤
[الفرق بين البساطة والتركيب] ١٤٧
قولُ إشراقي ١٤٧
ملخص الكلام ١٤٨
تذنيب فيه توضيح ١٤٩
[إبطال قول الفلاسفة بصدور الحوادث من الواجب بالحركة الأزلية] ١٥٢
[شرح الفائدة الرابعة]: [في الإشارة إلى تقسيم الفعل في الجملة] ١٥٥
[مراتب الفعل على مقتضى دليل الحكمة] ١٥٧
[تحقق المقامات قبل تحقق التعلقات] ١٥٧
[الفرق بين التعلق المذكور في الفائدة الثالثة والفائدة الرابعة] ١٥٨
تلخيص الكلام ١٥٨
[تعلق الفعل بوجود الشيء أو بصورته] ١٥٩

[الذر الأوّل في تعلق الفعل] ١٥٩
[الذر الثاني في تعلق الفعل] ١٥٩
[معلومية الموجود أولُ مرتبةٍ لموجوديته] ١٦٠
[المراد بالاستثناء في عبارة المصنف] ١٦١
[الاحتمال الأول: بناء الاستثناء على عدم المغايرة] ١٦١
[الاحتمال الثاني: بناء الاستثناء على الاعتبارية] ١٦١
[تصريح المصنف بمجعولية الماهية] ١٦١
[تفاوت ظهور الأشياء بين الزمان والدهر] ١٦٢
[اللوح الكبير وحتميته] ١٦٣
[اللوح الصغير وإمكان البداء] ١٦٣
[معنى الأذن] ١٦٣
[معنى الخلق] ١٦٤
ملخص الكلام ١٦٤
[رد إشكال عدم مخلوقية الخلق الأول بالقدر] ١٦٤
[النظم الطبيعي للأشياء في ظرفية الزمان] ١٦٥
[بيان العلة في إسناد المصنف] ١٦٦
[لزومية الإمضاء في الجملة] ١٦٦
[أركان الفعل] ١٦٧
[المراد بالإضافة في عبارة المصنف] ١٦٧
[الاحتمال الأول: الإضافة بيانية] ١٦٨
[الاحتمال الثاني: الإضافة كمالية] ١٦٨
[إطلاقات العرش] ١٦٨
[مناقشة الشارح للشيخ البهائي والبيضاوي في معنى إسناد الرحمة إلى الله وترجيح كلام المصنف] ١٦٩
[المراد بالاستواء على العرش] ١٧٠
[أطراف وجهات الملأ الأعلى] ١٧١
[العُلقة بين البياض والبساطة] ١٧٢

[العُلقة بين الصُفرة والكثرة] ١٧٣
[العُلقة بين شدة الكثرة والخُضرة] ١٧٣
[العُلقة بين الحُمرة والاتحاد في التكثر] ١٧٣
[في إطلاقات الفعل] ١٧٤
تحقيق فيه توضيح ١٧٤
[الاختيار التام لا يتحقق إلّا بالماهية] ١٧٤
[تتمة الكلام في الذر الأول والثاني] ١٧٥
[معنى الاختراع والابتداع] ١٧٧
[علماء الجفر وتقسيم الاختراع والإبداع] ١٧٨
توضيح [الحروف وأقسامها] ١٧٩
[في سبب تسمية المشيئة والإرادة بالاختراع والابتداع الأول] ١٨٠
[إطلاقات لفظة كن] ١٨١
[في معاني الستة الأيام] ١٨٢
[شرح عبارة المصنف في كون الألف هي الاختراع الثاني] ١٨٣
ملخص الكلام ١٨٥
[حدوث الجيم من انعطاف الباء] ١٨٥
[تقسيم الحروف الكونية] ١٨٦
[إفراد الكلمة التامة مركبة] ١٨٩
[استعمالات الجعل في المراتب الأربع] ١٩٤
[استعمالات الجعل في اللوازم] ١٩٥
[التأويل الباطني في استعمال الجعل في اللوازم] ١٩٦
[المراد من إيجاد النور من المنير] ١٩٧
[استعمالات الجعل في التصيير والقلب] ١٩٧
[استشكال المصنف على تقسيم الحكماء لأنواع الجعل] ١٩٨
تلخيص الكلام ٢٠١
[عدم جاعلية الشمس للظل] ٢٠٢
[رد ما قد يرد على استشكال المصنف] ٢٠٣

[بساطة الجعل ووحدته] ٢٠٣
[شرح الفائدة الخامسة]: [في تتمة الملحقات] ٢٠٧
[في حمل أحاديث تعدد العوالم على المجاز] ٢٠٩
[في حمل أحاديث تعدد العوالم على الحقيقة] ٢١٠
[إيكال علم تلك الأحاديث إلى أهلها] ٢١٠
[تعريف العالم والعلة من اختلاف الروايات فيه] ٢١٠
[المراد بعالم الغيب وعالم الشهادة] ٢١١
[أقسام الوجودات المقيدة في كلام المصنف] ٢١٢
[رد إشكالية ما قد يُتوهم من المنافاة في المقام] ٢١٣
[المراد بمثلث الكيان وبمربع الكيفية بكلام المصنف] ٢١٣
[إطلاقات العوالم الثمانية] ٢١٣
[التأويل الوارد في حملة العرش] ٢١٥
[إطلاقات العوالم التسعة] ٢١٥
[أثر الكواكب السبعة في تربية الوجودات] ٢١٦
[عالم الأجساد من العشرة العوالم] ٢١٧
[في الجسدين والجسمين] ٢١٧
[ميادين التوحيد الستة] ٢١٩
[بيان حال تلك الميادين] ٢١٩
[مراتبها] ٢٢٠
[والقسم السادس من المراتب الستة] ٢٢١
تحقيق فيه تنقيح ٢٢٢
[وقوع خطابات العبادة على المقامات التي لا تعطيل لها] ٢٢٢
[المراد بالكعبة عند أهل التأويل] ٢٢٢
[خمسة مراتب أخر من ميادين التوحيد وهي مراتب الفعل الأربع] ٢٢٣
[الأولى: مرتبة تجلي الرحمة] ٢٢٤
[الثانية: مرتبة النفس الرحماني] ٢٢٤
[الثالثة: مرتبة السحاب المزجي] ٢٢٤

[الرابعة: مرتبة السحاب المتراكم] ٢٢٤
[أصالة المراتب السالفة في حق أهل العصمة] ٢٢٥
[الخامسة: الدواة الأولى] ٢٢٥
[المراد بمعرفة النفس المستلزمة لمعرفة الرب] ٢٢٦
تمثيل فيه تحقيق ٢٢٦
خلاصة الكلام ٢٢٧
[تفاضل الرتب الخَمْس] ٢٢٧
[في ثبوت المراتب لهم وتوسطهم للإفاضة فيما بينهم عليهم السلام] ٢٣١
[بيان معنى تجرد العقول في عالم الجبروت] ٢٣١
توضيح ٢٣٢
[في آخر العوالم] ٢٣٣
[وجه تسمية العوالم الأولى بآدم الأكبر] ٢٣٤
[وجه تسميته بالحقيقة المحمدية] ٢٣٤
[وجه تسميته بمقام أو أدنى] ٢٣٤
[ضرورية المعراج الجسماني ورد إشكالية الخرق والالتئام المتوهمة فيه] ٢٣٥
[ظهور صفة الكلام عند الحق تعالى] ٢٣٧
تحقيق فيه تنقيح الفرق بين كلام الله تعالى والحديث القدسي ٢٣٩
[معنى نزول الملائكة على أهل العصمة] ٢٣٩
[فيما اصطلح عليه الحكماء من النشوء والتخلق ومناقشتهم] ٢٣٩
[ضعف إطلاق الأب على الصورة والأم على المادة] ٢٤٢
[تعريف المادة والصورة يدفع توهم الحكماء] ٢٤٣
[رد إشكالية الواضع في نقض ما تقدم من تحرير المصطلحات] ٢٤٣
[على فرض التسليم للخصم في مُدعى الواضع] ٢٤٤
تحقيق فيه توضيح ٢٤٤
[في بيان الأدلة العقلية والنقلية المثبتة بأن الواضع هو الحق تعالى] ٢٤٤
قول إشراقي ٢٤٦
[بيان المراد من تعليم آدم للأسماء ومناقشة من خصها بحقائق الجبروت] ٢٤٦

[المراد بالخلق في الظاهر والباطن] ٢٤٩
[المترتب على أصالة المادة وفرعية الصورة] ٢٥٠
[دفع توهم تعلق الحكم بالمحل] ٢٥١
تحقق إشراقي ٢٥٣
[في إثبات الماهية الأولية والثانوية لممكن الوجود] ٢٥٣
تمثيل فيه توضيح ٢٥٤
[الماهية الأولى هي انفعال وقبول الإيجاد] ٢٥٥
تحقيق فيه توضيح ٢٥٥
تنبيه ٢٥٦
تحقيق ٢٥٨
[دفع القول باشتراك الإنسان والحيوان في الحصة الحيوانية] ٢٥٨
تحقيق ٢٦٠
توضيح فيه تنقيح ٢٦٠
[ضرورية البرزخ بين كل نوع لامتناع الطفرة] ٢٦٠
[الطبيعة الكلية في الإنسان] ٢٦١
ملخص الكلام ٢٦٢
ملخص الكلام ٢٦٥
[التفاضل حسب كل نوع وصنف] ٢٦٩
ملخص الكلام ٢٧٠
[حصص الإنسان] ٢٧٠
[شرح الفائدة السادسة]: [في الإشارة إلى القسم الثالث] ٢٧٧
[القسم الثالث: الوجود المقيد] ٢٧٩
[مراد المصنف من الوجود المقيد] ٢٧٩
بيان ذلك ٢٨٠
[قاعدة حكمية في نقض ما نُقِلَ عن بعض العرفاء] ٢٨١
تذنيب فيه تنقيح ٢٨١
[في اشتقاق الفعل] ٢٨١

بيان الكلام [في المفعول المطلق] ٢٨٢
[أول الموجودات وآخرها] ٢٨٤
قول إشراقي [في الحلين والعقدين] ٢٨٥
[المراد بهواء الجواز وأرض الجواز] ٢٨٥
[الصوغ الأوّل والثّاني] ٢٨٦
[بدء الوجود المقيد] ٢٨٧
[المشاكلة الطبيعية والمقدارية في الممكن] ٢٨٩
[الفرق بين السحاب المزجي والمتراكم] ٢٨٩
[الإنبات بعد التقدير والسقية في الظلمات] ٢٩٠
توضيح فيه تنقيح ٢٩٠
[في ضرورية القوى الأربع والظلمات الثلاث في الممكنات] ٢٩٠
[الصادر الأول من الصادر الأول] ٢٩١
ببيان الكلام [في موافقة الألفاظ لما ذكر] ٢٩٢
[حياة الحروف اللفظية والكونية] ٢٩٣
ملخص الكلام [في القوى الأربع] ٢٩٤
بيان ذلك ٢٩٦
ملخص الكلام [في توقف اللفظ على إيجاده] ٢٩٦
[في دفع ما قد يتوهم من كلام المصنف] ٢٩٧
[دلالة اللفظ على المعنى] ٢٩٨
توضيح ٢٩٨
[لا يطلق على الله إطلاق من الإطلاقات] ٢٩٩
[المشيئة تنحصر بالإرادة] ٣٠٠
تذنيب فيه تحقيق ٣٠١
[في مفاسد القول بقدم المشيئة] ٣٠١
[شرح الفائدة السابعة] ٣٠٣
[الأحكام المتعلقة على الموجودات المقيدة] ٣٠٥
[مسميات الماء الصادر] ٣٠٦

[دفع إشكال اندراج الوجود المطلق ضمن المقيّد لشرطية الأكوان] ٣٠٦
[الفرق بين الكم والكيف] ٣٠٧
[قاعدة في قرب الموجودات المقيدة] ٣٠٨
[إثبات أن للصفات صفات] ٣٠٨
[الوقت والمكان] ٣٠٨
[ضرورة الأكوان في تحقق الأشياء] ٣٠٩
بيان الملازمة ٣١١
[مناقشة القائلين بأصالة الوجود وعرضية الماهية] ٣١٣
ملخص كلامهم ٣١٤
[مناقشة القائلين بأصالة الماهية وتبعية الوجود] ٣١٤
[مناقشة القائلين بمجعولية الوجود بالأصالة ومجعولية الماهية بالتبعية] ٣١٥
[إثبات أصالة الوجود والماهية] ٣١٦
ملخص الكلام ٣١٧
[رد إشكال تحقق الوجود بلا ماهية بالنسبة للفعل الإلهي] ٣١٨
تلخيص الجواب ٣١٩
[تحقق الشيئية بالوجود والماهية] ٣١٩
ملخص كلامه ٣٢٠
[الإدراكات بالوجود والماهية] ٣٢٠
تلخيص الكلام ٣٢١
[ذر النفوس وذر الإيجاد] ٣٢٢
[الفرق بين الذرين] ٣٢٣
[استحالة إدراك الذات] ٣٢٤
ملخص الكلام ٣٢٧
[أقسام المجيبين في عالم الميثاق] ٣٢٧
[القسم الأوّل من المجيبين] ٣٢٧
[الفرق بين سؤالي عالم الميثاق] ٣٢٩
[المراد بهيكل التوحيد وأركانه] ٣٣٠

تمثيل ٣٣١
[تأثر العالم السفلي بالعالم العلوي] ٣٣٢
[القسم الثّاني من المجيبين] ٣٣٣
تلخيص الكلام ٣٣٣
تمثيل ٣٣٤
[القسم الثالث من المجيبين] ٣٣٥
[اختلاف العلماء في الطينة] ٣٣٥
حاصل الكلام ٣٣٦
بيان ذلك ٣٣٧
[الخلق الثاني] ٣٣٨
[إيجاد الأشياء متمايزة في الخلق الثاني] ٣٣٩
تذنيب فيه توضيح ٣٤٠
[شرح الفائدة الثامنة] ٣٤٣
[أحكام الوجودات مفصلًا] ٣٤٥
[مساوقة الشيئية لمقاوماتها وشرائطها] ٣٤٥
[أصل وفرع المشيئة] ٣٤٧
تلخيص الكلام ٣٤٨
[مكان الفعل وجهته] ٣٤٩
[الأكوار الأربعة] ٣٥٠
تلخيص الكلام ٣٥٢
ملخص الكلام لتوضيح المهام ٣٥٣
[البرازخ بين العوالم] ٣٥٤
تلخيص الجواب على الوجه الصواب ٣٥٤
[أثبات مراتب الدهر ومقاماته] ٣٥٥
[مراتب الزمان والمكان] ٣٥٦
[عالم الأظلة] ٣٥٧
[استدارة الأشياء على فعل الحق] ٣٥٨

تمثيل فيه تحقق ٣٥٩
[معنى عودة الأشياء إلى الحق سبحانه] ٣٦٠
تمثيل فيه توضيح ٣٦٢
[استدارة الأشياء على نفسها وعلى عللها] ٣٦٣
وبعبارة أخرى ٣٦٤
تقرير فيه تنظير ٣٦٤
[كون السكون ليس قادحًا في الاختيار] ٣٦٤
[تقسيم الأشياء بحسب مقتضاها] ٣٦٥
تلخيص الجواب ٣٦٦
[إثبات أن ما ليس بشي لا تتعلق القدرة به] ٣٦٧
تلخيص الكلام ٣٦٩
[ما ليس في الإمكان] ٣٦٩
تفريع فيه توضيح وتنقيح ملخص الكلام ٣٧١
تذنيب فيه تحقيق ٣٧٢
[في وقوع العنوان على الممتنع] ٣٧٢
[شرح الفائدة التاسعة] ٣٧٥
[تمايز الإدراكات لكل موجود] ٣٧٧
[إطلاقات واعتبارات الوجود] ٣٧٧
[إطلاقات وعنوانات الماهية] ٣٧٨
[وزير الوجود والماهية] ٣٧٩
ملخص الكلام ٣٨٠
[الإدراك بالعقل والنفس] ٣٨١
تنظير فيه تقرير ٣٨٢
[في عدمِ تناهي المدركات] ٣٨٢
ملخص الكلام ٣٨٣
[كون الإدراكات أجزاء للكتاب المركب] ٣٨٣
تقرير فيه توضيح ٣٨٤

ملخص الكلام ٣٨٥
[حصول إدراك الذات للذات بعد الفناء] ٣٨٥
[دلالة حديث كميل على تجلي الصفة لا الذات] ٣٨٧
[أقسام النور المدرك] ٣٩٠
[المراتب الغير متناهية للسالك نحو الله] ٣٩١
تمثيل فيه تنظير ٣٩٣
[معنى بدء الأشياء وعودها إلى الله] ٣٩٣
[الإدراك بالفؤاد] ٣٩٤
خلاصة الكلام ٣٩٦
[نسبة التجلي إلى المتجلي] ٣٩٦
ملخص الكلام ٣٩٧
[معنى الفناء والبقاء للنفس] ٣٩٧
تمثيل ٣٩٨
تلخيص الكلام ٤٠١
[في دفع ما يُتوهم عن الاستدارة على المحور] ٤٠١
ملخص الجواب ٤٠١
حكمة مشرقية ٤٠٤
[فيما له مدخلية في الوجود] ٤٠٤
[الإستدارة الذاتية والعرضيّة] ٤٠٥
[تعدد الاستدارات] ٤٠٨
ملخص الكلام ٤١٠
[تفاوت الاستدارات بتفاوت الأحوال] ٤١١
[القسم الثّاني من الاستدارة على المحور] ٤١٣
تقرير فيه تنظير ٤١٤
[إحاطة العلة على المعلول] ٤١٤
التوضيح فيه تنقيح ٤١٥
تذنيب فيه تحقيق ٤١٦

[نقض قول الفلاسفة في الفرق بين الزمان والسرمد والدهر] ٤١٦
[شرح الفائدة العاشرة] ٤١٩
[مخلوقية الموجود الذهني بإثبات انتزاعيته من الوجودات المحققة] ٤٢١
[عدم استقلال الذهن في خلق الصور] ٤٢٢
تلخيص الجواب ٤٢٣
تنظير ٤٢٤
[جميع الأشياء في أماكنها موجودة حاضرة عند الله] ٤٢٤
ملخص الكلام ٤٢٥
[جريان الأشياء على الاختيار] ٤٢٥
[الفرق بين الصفات والأفعال] ٤٢٦
[خلق الوجودات راجعٌ إلى الفعل] ٤٢٦
[خلق الممكنات على مقتضاها] ٤٢٧
[خلق الوجود الذهني بمقتضاه] ٤٢٨
[المراد بالبحر الممكن وهباؤه] ٤٣٠
[حديث الأكوان المروي عن الصادق واصطلاحاته] ٤٣١
[وحدة الكرسي وفلك البروج والمنازل] ٤٣٣
[تأثير الشمس على ما سواها] ٤٣٣
ملخص الكلام ٤٣٤
[فلك عطارد ومتمماته] ٤٣٥
[الوجودات آثار الخزائن الإلهية] ٤٣٦
[أقسام ما في الخزائن] ٤٣٦
تنظير فيه تقرير ٤٣٧
تنظير ٤٣٩
[في تعدد الصور الذهنية لاختلاف القوابل] ٤٣٩
توضيح فيه تنقيح لمراتب الوجود المطلق ٤٣٩
تنظير وتشبيه ٤٤١
[آراء الحكماء في منشأ انتزاع الوجود الذهني] ٤٤٢

تلخيص الكلام ٤٤٤
[الإدراك بالعقل لا يتصف بصفات الإدراك بالحواس] ٤٤٦
[الإدراك الدهري ونظيره] ٤٤٨
[معنى الأظلّة على تفسير الظاهر وظاهر الظاهر] ٤٤٩
[معنى الأذان] ٤٥٠
[معنى الصلاة] ٤٥٠
تذنيب فيه تحقيق ٤٥١
[نقض كلام الصوفية حول وجود الممكنات في الأزل] ٤٥١
[شرح الفائدة الحادية عشرة]: [في بيان صدور الأفعال من الإنسان] ٤٥٥
[التركيب في الوجودات الإمكانية وحاجتها إلى المدد من المبدأ الأعلى] ٤٥٧
تحقيق فيه تدقيق [إطلاقات الفعل في الاصطلاح] ٤٥٩
[تقدم القابلية على ظهورها بالفعل] ٤٥٩
[المدد والفعل في الوجود والماهية] ٤٦٠
تنظير ٤٦١
[تركيب الإنسان من ضدين] ٤٦٢
[المراد من الضدين] ٤٦٣
استشهاد فيه تأييد ٤٦٣
[حاجة المركب إلى المدد الذاتي أو العرضي لبقائه] ٤٦٥
[مقامات النفس السبعة باعتبار غلبة أحد الضدين من الوجود والماهية] ٤٦٨
[استمداد الوجود والماهية مما يناسب مقتضاهم] ٤٧٠
ملخص الكلام ٤٧٢
ملخص الكلام ٤٧٣
[سكون المركب بحصول الفعل] ٤٧٤
[المراد من الفعل الذي يحصل به السكون للمركب] ٤٧٤
وللتوضيح ٤٧٥
ملخص الكلام ٤٧٦
[مثال بنور السراج] ٤٧٧

[الطرف الأعلى والأسفل من مقتضى الوجود والماهية] ٤٧٧
[ظهور الذات بالصفات والآثار] ٤٧٩
[تشابه الإنسان بالعالم الكبير] ٤٨١
[الاستنارة الذاتية والعرضيّة] ٤٨٨
نتيجة الكلام وتحقيق المقام ٤٩١
[الأمر الثّاني في تعدد الاحتمال والوحدة] ٤٩١
[الأقوال في الأفعال] ٤٩٢
[نقض الأقوال السابقة في الأفعال وإثبات الحق في المسألة] ٤٩٢
تمثيل فيه توضيح ٤٩٥
[تحقق الشيء بمساوقة عللهِ وشروطه] ٤٩٦
[استدارة الوجودات على المبدأ لفقرها] ٤٩٨
[الوجود مركب من النور ومن هيئة القابل] ٤٩٩
[أمر الله حافظًا المكلف ولأفعاله] ٥٠٠
[نفي الجبر والتفويض] ٥٠٠
[أقسام الأعمال والأفعال الصادرة عن الإنسان] ٥٠٢
[الاختيار التام والميل إلى الجهتين] ٥٠٥
[بناء الاختيار على قاعدة أن الأثر مشابه لصفة مؤثره] ٥٠٦
تمثيل فيه توضيح ٥٠٩
[المنزلة بين المنزلتين] ٥١٠
[تقوم فعل العبد بفعل الله] ٥١١
تنظير فيه تقرير ٥١٢
[آلة وواسطة الوجود والماهية لفعل مقتضاهما] ٥١٣
[المجعول بالأصالة هو الوجود] ٥١٣
بيان الكلام [في مجعولية الماهية] ٥١٤
[اختلاف جعل الوجود والماهية واتحادهما في الخارج] ٥١٥
[تفاوت مراتب النور والظلمة] ٥٢١
[الاستبانة الاعتبارية في الوجود والماهية] ٥٢٣

[القرب والبُعد عن النقطة الكونية] ٥٢٣
[إطلاقات العرش] ٥٢٥
[الخلق واستمداده من النور الأبيض] ٥٢٦
[الاستدارة الذاتية للوجود والماهية] ٥٢٨
[ميل الوجود حين الاستدارة العرضية] ٥٢٩
ملخص الكلام ٥٢٩
[الرزق واستمداده من النور الأحمر] ٥٣٠
[الموت واستمداده من النور الأخضر] ٥٣٢
[الإحياء واستمداده من النور الأصفر] ٥٣٤
[عالم المثال وتركبه من الوجود والماهية] ٥٣٦
[مراتب الوجود الأربعة في الأكوان] ٥٣٧
[العقل في المراتب الأربعة] ٥٣٧
[ذرات الوجود والماهية] ٥٣٩
[تحقق الحركة العرضية لكل من الوجود والماهية] ٥٤٢
تذنيب فيه تحقق ٥٤٣
[شرح الفائدة الثانية عشرة]: [في بيان ثبوت الاختيار] ٥٤٧
[الاختيار الفعلي والاختيار الذاتي] ٥٤٩
[الافتقار إلى المبدأ] ٥٥٠
[إثبات الاختيار لكل جزئي الشيء] ٥٥١
[رد شُبهة الجبر] ٥٥٤
تقرير الجواب ٥٥٤
[توصيف الإرادة بالتركيب] ٥٥٧
[تشابه المعنى والوجود من حيث الصدور عن فعل الله] ٥٥٨
[رد شبهة منافاة وحدة المشيئة مع الاختيار] ٥٥٩
[لوازم أقوال من أخطأ في معرفة الإرادة] ٥٦٠
[مناقشة الملا صدرا لما أورده في أسفاره حول الإرادة] ٥٦٢
[منشأ شبهة النافين للاختيار التام] ٥٦٧

قول حكمي: [في الفرق بين الاختيار المنسوب إلى الله وإلى العبد] ٥٦٨
[الاختيار في الواجب ليس فاعل بالقصد والرضا] ٥٦٩
[الإرادة صفة فعلية لا ذاتية] ٥٧٠
[اختلاف الأشياء باختلاف أحوالها ليس منشأ لاختلاف المُدرك لها] ٥٧١
بيان ذلك ٥٧١
[علم الله تعالى القديم] ٥٧٣
تلخيص الكلام ٥٧٤
تحقيق فيه تدقيق ٥٧٥
[معنى استعداد الممكنات للوجود] ٥٧٥
[القابل والمقبول وأقسامه] ٥٧٥
[الشيء مطابق لما هو عليه في علم الله] ٥٧٧
[علم الله الذاتي باتصاف الأشياء بصفاتها] ٥٧٧
[امتناع التغير في علم الله تعالى] ٥٧٨
[البداء وموافقته للاختيار] ٥٧٩
تلخيص الكلام ٥٨٠
[قاعدة: في التفريق بين الحق والخلق] ٥٨٢
[استغناء الحق وافتقار الخلق دليل وجوب وجوده سبحانه] ٥٨٤
بيان ذلك ٥٨٤
[دليل الفرجة في إثبات واجب الوجود] ٥٨٥
[المتعاديات والمتعاندات وتأليف الحق بينهما] ٥٨٥
[ليس بين فعل الله تعالى وما سواه موافقة ولا مخالفة] ٥٨٦
ملخص الكلام ٥٨٧
[تبعية الأثر لصفة المؤثر] ٥٨٧
بيان ذلك ٥٨٧
[عدم جواز تشبيه القديم بالحادث] ٥٨٨
[مفاسد القول بوحدة الوجود] ٥٨٩
قول إشراقي: [في معنى الحكمة] ٥٩٢

[المعنى الصحيح لوحدة الوجود المخالفة لقول الصوفية] ٥٩٣
[وجه التسمية بوحدة الوجود] ٥٩٤
[إبطال مسمى قاعدة بسيطة الحقيقة كل الأشياء] ٥٩٥
[القدرة الذاتية والفعلية] ٥٩٦
[معرفة النفس والخلق والصفات بتوصيف الله] ٥٩٦
[توضيحٌ لمعنى الاختيار التام] ٥٩٨
[منشأ الاختيار التام في الممكنات] ٦٠١
ملخص الكلام على طبق المرام ٦٠٢
[توضيح لبيان الاختيار] ٦٠٣
[قرب الحقيقة الإنسانية إلى المبدأ] ٦٠٥
[اختيار عالم الحيوان والنبات والجمادات] ٦٠٥
[اختيار الجماد] ٦٠٦
تلخيص الكلام ٦٠٧
نخبة الكلام ٦١٠
بيان الكلام يقتضي بسطًا وذكر نبذ من الأسرار ٦١٠
[في تقسيم الأشياء من حيث المظهرية والظاهرية] ٦١٠
[البطون والظهور في الأشياء] ٦١١
تلخيص الدفع ٦١٢
[منشأ توهم المُنكر لاختيار الجمادات] ٦١٢
[حقائق الأشياء تعود لمقتضياتها الذاتية] ٦١٣
[التابع تابعًا باختياره] ٦١٤
[التابعية والمتبوعية من الأمور الإضافية] ٦١٦
ملخص الكلام ٦١٦
والمعنى ٦١٦
[تبعية الأشياء للإنسان وجامعيته للأكوان] ٦١٧
بيان ذلك ٦١٧
بيان ذلك ٦١٨

[اختيار التابع للمتبوع بإعانة الله تعالى] ٦١٩
[تحقق الطاعة والمعصية بالوجود والماهية] ٦٢٠
[إبطال القول بأن الشرور أمور عدمية] ٦٢١
بيان ذلك ٦٢٣
[تكليف الموجودات في الخلق الأوّل والخلق الثّاني] ٦٢٥
[الإجابة تكون إقرار بالجنان] ٦٢٦
[خاتمة الفوائد] ٦٢٧
تذنيب فيه تحقيق ٦٢٩
[العلل الأربع لكل موجود] ٦٣٠
[إثبات عدم خارجية العلة الغائية والفاعلية] ٦٣٠
[خاتمة الشرح] ٦٣٥
المصادر والمراجع ٦٣٩
الفهرس ٦٤٩