الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة 6

نویسنده: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم

تاریخ وفات مؤلف: 1050 ه. ق

موضوع: حکمت متعالیه

زبان: عربی

تعداد جلد: 9

ناشر: دار إحیاء التراث العربی

مکان چاپ: بیروت

سال چاپ: 1981 م

نوبت چاپ: سوم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج6 ؛ ص2

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 2

[الجزء السادس]

السفر الثالث

[القسم الأول] فى العلم الإلهى

[مقدمة المؤلف]

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين- الحمد لله[1] الذى أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات و أشرق بنور ذاته ذوات الآنيات و هوية الممكنات أبدع الجواهر العقلية الثابتة[2] عن شعاع ذاته- و أنشأ نفوس السماوات عن تجلى إشراقات صفاته و خلق صفحات الإجرام العلوية و السفلية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 3

لكتابة كلماته و كون أسباب الحركات[3] و أدوار الكائنات لترادف رحماته و تجدد شئون آلائه و خيراته و جعل جوهر النفس الإنسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل أماناته و رسالاته و مظهرا لعجائب أسرار مبدعاته و غرائب آثار مصنوعاته و حاملا لمصحف آياته و قارئا لكتابة المنزل محكماته و مشابهاته أشكره على سوابغ جوده و إنعامه و مواهب حكمه و إلهامه و شمول إحسانه و سطوع برهانه- و أصلى على محمد ص عبده المنذر المعلم و نبيه المبشر الذى أوتى جوامع الكلم[4] بعثه بالحق بشيرا و نذيرا و جعله داعيا إلى الله بإذنه و سراجا منيرا- و آله المصطفون الأعلون خزنة أسرار الوحى و اليقين و حملة كتاب الحق المبين و أبواب الوصول إلى جوار رب العالمين.

و بعد فهذا شروع فى طور آخر من الحكمة و المعرفة و هو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات[5] و تحقيق وجود المفارقات و الإلهيات المسمى بمعرفة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 4

---

[1] (1) في كلامه ص في مقام الحمد بعلاوة كثير من المحسنات الذاتية و العرضية اللفظية و المعنوية كالبراعة بالنسبة إلى الفن و الكتاب و الطباق و نحوهما صنعة مراعات النظير من وجوه- كالجمع بين الذات و الصفات و الأفعال و الآثار و كالجمع بين الإنارة و الإشراق و النور و الشعاع و التجلي و الظهور و كالجمع بين الإبداع و الإنشاء و التكوين و الخلق و الجعل و الصنع و كالجمع بين العقل و النفس و الجرم و الصورة و الاستعداد و كالجمع بين الصفحة و الكتابة و الكلمة و القراءة و التنزيل و المحكم و المتشابه و قس عليه مقام الشكر و الصلاة و ما بعدها و التعبير بوجوب الوجود و الإشراق بالنور إشارة إلى تغاير لسان الطائفتين- المشائية و الإشراقية فإن أولئك يعبرون عن الحق الحقيقي تعالى شأنه بواجب الوجود و الوجود الحقيقي و هؤلاء بنور الأنوار و النور الغنى، س قده

[2] (2) أشار بالثبوت إلى أن المراد بالجواهر العقلية شيئيات ماهياتها فإن وجوداتها عين شعاع ذاته و كذا في النفوس و إنما قال في العقول من شعاع ذاته و في النفوس أتى بالصفات لأن العقول من صقع الربوبية و النفوس لها تعلق بعالم الصورة و يمكن أن يكون المراد بالصفات العقول لأنها الصفات الفعلية، س قده

[3] (1) المراد بالحركات الاستكمالات الطولية و بالأسباب الأسباب الأرضية لأن السماوات قد ذكرت نفوسها و أجرامها و التأسيس خير من التأكيد و أيضا استعمال التكوين- و هو الإيجاد للشيء المسبوق بالمادة و المدة مانع لأن الأفلاك مخترعات و منشآت لا مكونات، س قده

[4] (2) إتيان جوامع الكلم القرآني التدويني إياه حكاية بمقتضى تطابق العوالم عن جامعية وجوده القرآني التكويني الكلمات الوجودية الآفاقية و الأنفسية و كيف لا و روحانيته ص العقل الكلي الذي هو جامع جميع العقول الطولية و العرضية و خلق من فاضل طينته طين العقول الأرضية و في الوحي الإلهي يس إشارة إلى جامعية الإنسان الكامل الختمي- لأن الياء إشارة إلى المراتب العشر التي هي الخمس النزولي و الخمس الصعودي و السين لمعادلة زبره و بيناته إشارة إلى الإنسان الكامل المتعادل قوتاه العلامة و العمالة أي المراتب العشر من الوجود منطوية في الإنسان، س قده

[5] (3) يعني في الأمور العامة من العلم الكلي و الإلهي بالمعنى الأعم يبين أحوال الواجب بالذات و الممكن بالذات على الوجه الكلي إذ يبحث هناك عن المفهوم الكلي لواجب الوجود مثلا و أما في الإلهي بالمعنى الأخص فيبحث عن معنون هذا العنوان الكلي إذ يثبت وجوده و صفاته و أفعاله و ذلك لأنه يجوز الشك في وجود شيء مع القطع بأحواله و لوازمه كما قرر في الكلام أيضا أنه يجوز القطع بأن صانع العالم عالم قادر مريد و نحو ذلك مع الشك في وجود الصانع، س قده

الربوبية و الحكمة الإلهية و لما كان أفضل نعم الله الفائضة على خلقه و أشرف عطياته التى آتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذى سماه الله فى كتابه المنير بالخير الكثير أعنى الحكمة الإلهية و المعرفة الربوبية و لا شك أنها السعادة العظمى و البهجة الكبرى- و بتحصيلها ينال الشرف الكبير و السيادة العليا التى تفوق سائر الدرجات الرفيعة و الكمالات المنيعة و كل من آتاه الله نعمة يجب بحسبه عليه شكرا و إحسانا فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده و علمه من لدنه علما و أفاده قوة فى هذا العلم يمشى به فى أرض الحقائق و نورا يهتدى به فى ظلمات البرازخ السفلية و جناحا يطير به إلى أوج العوالم العلوية و بصيرة أراه بها ملكوت السماوات و الأرض كما قال تعالى- وَ كَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ أن يسارع إلى شكر نعمة الله و جوده و يبادر إلى إظهار كرمه و رحمته امتثالا لقوله تعالى- وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ و استجلالا بالمزيد إحسانه كما ذكره لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ من إيضاح هذه المطالب المهمة و كشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد و يترتب عليها صلاح المعاد.

ففى هذا العلم يظهر مقامات الرجال و درجات الأحوال فى المال فإن تيسر لأحد فقد حصل له الخير الأتم و الكمال الأعم و إن سطره فى كتاب ففيه الأجر الجزيل و الذكر الجميل فيوشك أن يجعل من ورثة جنة المتقين و أن يكون له لسان صدق فى الآخرين و ذلك لأن إرشاد أبناء الجنس[٦] من الطالبين من أعظم القربات إلى رب العالمين و هو من شعار الأنبياء المرسلين سلام الله على نبينا و آله و عليهم أجمعين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 5

فقد جاءت فى الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم و التعليم

ففى ما أوحى الله إلى أبينا آدم ع: أن المستنبطين للعلوم عندى أفضل من عمار الأرض بالصنائع و من استنبط علما و دونه فى كتاب فهو بمنزلة آدم الصفى

قوله ص لمعاذ: لأن يهدى الله بک رجلا واحدا خير لک من الدنيا و ما فيها

و أمثال ذلک كثيرة يطول الكلام بذكرها و نحن بعون الله و توفيقه قررنا قوانين هذا العلم و شيدنا مبانيه و أوضحنا سبيله و بينا دليله و أحيينا رسومه بعد ما اندرس و أحكمنا بنيانه بعد ما انطمس و حققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا و أبطلنا ما كان باطلا و إن كان قدماؤهم لكونهم على مسلک الأنبياء قلما أخطئوا فى

---

[6] (1) لم يقل أبناء النوع إذ المراد الجنس اللغوي أو للإشارة إلى ما هو التحقيق من جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق في مباحث المعاد، س قده

المبانى و الأصول المهمة و ما اشتهر منهم من القول بقدم العالم و نفى القدرة عن البارى و عدم العلم منه بالجزئيات و إنكار الحشر الجسمانى كل ذلک[7] افتراء عليهم و أفک عظيم.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 6

و أما المتأخرون منهم كتوابع المشائين و سائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم و أغلاط كثيرة فى الإلهيات و كثير من الطبيعيات من المطالب التى لا يعذر الخطأ و النسيان فيها من الإنسان و لا ينجو من عذاب الجهل فيها أبدا إذا كان فيه استعداد و قوة سلوک نحو المعاد و قد ضل و غوى و انحرف عن طريق المسرى و المأوى و الرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور و لا يبالى إذا أصاب الحق من مخالفة الجمهور و لا يتوجه فى كل باب إلى من قال بل إلى ما قيل

كما نقل عن مولانا إمام الموحدين و أمير المؤمنين ع أنه قال: لا يعرف الحق بالرجال و لكن اعرف الحق تعرف أهله

و نحن لم نقصد فى تحقيق كل مسألة و تنقيح كل مطلوب إلا التقرب إلى الله و ملكوته الأعلى- فى إرشاد طالب زكى أو تهذيب خاطر نقى فإن وافق ذلک نظر أبناء البحث و التدقيق- فهو الذى أومأناه و إن لم يوافق فمعلوم أن الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائحهم- بأمراض باطنية أعيت أطباء النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبى الهادى ع بقوله تعالى إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ[8] لا جرم لما شرعوا فى تحصيل الحكمة على غير ما ينبغى ما زادهم إلا نفورا و استكبارا فى الأرض حيث لم يظفروا منها بطائل و لم يصلوا إلى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنه استعدادهم للاقتداء بالأمثال السمعية و المناهج الشرعية فصاروا راجعين[9] بخفى حنين متلبسين بالعار و الشين و ذلک هو الخسران العظيم و الحرمان الأليم و ليس للحكيم الربانى مع أمثال هؤلاء كلام و كتاب و لا مع أشباههم نداء و خطاب كما قال تعالى وَ لَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ بِكُلِّ

---

[7] (1) نعم قالوا بدل المسألة الأولى بعدم انقطاع فيض الله تعالى و عدم نفاد كلماته و عدم أفول نوره أزلا و أبدا أو ما شئت فعبر و أما العالم فحدوثه يبتني عليه إثبات الصانع تعالى عند الملبين و دثوره يبتنى عليه وصول المجازات و البلوغ إلى الغايات فكيف ينكرها من يدعي الحكمة و المعرفة فعلى كل من الحكيم و الملي أن لا يجعل عرضه لقول القائل- حفظت شيئا و غابت عنك أشياء و قالوا بدل الثانية بعدم القدرة المعبر عنها بالإمكان و صحة الفعل و الترك و أما القدرة بمعنى كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل فهم ينادون به كيف و كثير من المتكلمين قالوا بالقدرة الزائدة و الحكماء قالوا بالقدرة الذاتية و قالوا بدل الثالثة بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علما انفعاليا متغيرا و أما العلم بها من السبب علما فعليا فهم مصرحون به و قالوا بدل الرابعة بعدم بقاء خاصية النشأة الدنيوية بما هي دنيوية لاستلزام البقاء عدم البقاء و وقوع الدثور في نشأة القرار و تلك عقبى الدار.

و أما انحفاظ حقيقة الجسم و جوهره بحيث لو رأيته لقلت إنه الذي كان في الدنيا بعينه إلا أنه كان دنيويا و في النشأة الباقية صار أخرويا متكاملا في جوهره فهم متصلبون فيه- كما يظهر كل ذلك لمن تصفح كتب هذا الحكيم المحقق، س قده

[8] (1) أي كل من شئت بما أنت إنسان بشري و هذا الإحباب و المشية منه ص بالنسبة إلى مظاهر القهر مثل أبي جهل و أبي لهب أنما هو لأجل دخولهم في عموم الأوامر فإن أوامر الله إرادته و مشيته و نواهيه كراهته

\iْ و منه قوله ع: أمر الله إبليس بسجدة آدم و لم يشأ\E

، س قده

[9] (2) رجع بخفي حنين مثل يضرب في الرجوع بالخيبة و الحرمان، اميد

آيَةٍ ما تَبِعُوا قِبْلَتَکَ و قال أيضا وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِها* و كيف يؤمنون بالغيب و يقرون به و لا استعداد لهم فإن لقبول الحكمة و نور المعرفة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 7

شروطا و أسبابا كانشراح الصدر[10] و سلامة الفطرة و حسن الخلق و جودة الرأى و حدة الذهن و سرعة الفهم مع ذوق كشفى و يجب مع ذلک كله أن يكون فى القلب المعنوى نور[11] من الله يوقد به دائما كالقنديل و هو المرشد إلى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا إلى ما فى البيت و من لم يكن فيه هذه الأمور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه فى طلب الحكمة و من كان له فهم و إدراک و لم يكن له حدس كشفى و لا فى قلبه نور يسعى بين أيديهم و بأيمانهم فلا يتم له الحكمة أيضا و إن سدد من أطرافها شيئا و أحكم من مقدماتها شطرا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ.

ثم اعلم أن هذا القسم من الحكمة التى حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها و هو الإيمان الحقيقى بالله و آياته و اليوم الآخر المشار إليه[12] فى قوله تعالى وَ الْمُؤْمِنُونَ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 8

---

[10] (1) أي سعته فلا إنكار له على الأشياء من حيث إنها كتبت بقلم صنع الله بخلاف ضيق الصدر فيعترض على وجود الفاجر فضلا عن الكافر مثلا و لو لم يعترض بلسانه و المراد بسلامة الفطرة سلامة مادته و اعتدال مزاجه و طيب طينته و بجوده الرأي استقامة سليقته و بالذوق ذوق العرفان و بالكشف الكشف في النظريات و عبر عنه ثانيا بالحدس كما في الأحكام التي لا مجال فيها للفكر واسع كما في السماويات و نظائرها و كذا في الحدس مقابل الفكر، س قده

[11] (2) و العمدة في هذا الباب هذا و من هنا

\iْ ورد في المأثورات عن الأئمة ع:\E

\iْ عرفت ربي بربي\E

و قيل لعارف بم عرفت ربك قال بواردات ترد من ربي على قلبي و يناسب المقام ما قيل-

إذا رام عاشقها نظره و لم يستطعها فمن لطفها

إعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها

، س قده

[12] (3) فإن الإيمان الحقيقي هو التصديق اليقيني و يدخل في الإيقان بالله الإيقان بصفاته و في الإيقان بملائكته الإيقان بالعقول الطولية و العرضية و في الإيقان بكتبه الإيقان بالنفوس الكلية و المنطبعة و في الإيقان برسله الإيقان بالعقول الصاعدة و الإيقان بالمعاد، س قده

كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ و قوله وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا بَعِيداً و هو مشتمل على علمين شريفين أحدهما العلم بالمبدإ و ثانيهما العلم بالمعاد و يندرج فى العلم بالمبدإ معرفة الله و صفاته و أفعاله و آثاره و فى العلم بالمعاد معرفة النفس و القيامة و علم النبوات و قد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال جل ثناؤه فى مدح الناظرين فى خلق العالم و ما فيه من عجائب الخلقة و بدائع الفطرة الدالة على عظمة المبدع و توحيده وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا و قال فى مدح الناظر فى أمر نفسه و المزكى لها عن الأغشية المادية وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها و ذم الله المعرضين عن التأمل فى حكمة الله و آياته و التفكر و التدبر فى عجائب مصنوعاته و الذكر فى كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ* ذمهم لأنهم لم يحصلوا ذلك علما و تفكرا بل أخذوه تقليدا و تلقيا و كقوله وَ كَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَ هُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ فذمهم الله لإعراضهم عن الحكمة و وبخهم لرفضهم البحث عن حقائق الأمور و خفيات الأسرار المكنونة فى عالم الخلق و الأمر و قال ما أَشْهَدْتُهُمْ[13] خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ- وَ ما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً إشارة إلى نفى هذين العلمين عنهم و أنهم مضلون لأجل ذلك و أن المضلين ليسوا على شىء من الحق و ما ضلوا و أضلوا إلا بعد أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 9

جهلوا و عدلوا عن طريق العلم و استكبروا استكبارا وَ ما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ و لكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ.

فإذن البرهان و القرآن اتفقا جميعا على أن تعلم الحكمة الإلهية و معرفة النفس الإنسانية أعنى العلم بالمبدإ و المعاد هو الفوز بالبقاء الأبدى و رفضه منشأ الخسران السرمدى.

و إنا قد قدمنا إليكم يا إخوانى فى الطريق من أنوار الحكم و لطائف الكلم- مبادى عقليات و ضوابط كليات و قوانين ميزانية[14] و أحكاما ذهنية هى مقدمات ذوات فضائل جمة و درجات للمسير إلى الله بقدم الفكر و ألهمه و هى معارج للارتقاء إلى معرفة الإلهية و الاعتلاء إلى شهود جمال الأحدية و صفاته الواجبية و

---

[13] (1) نفى العلم بالمبدإ إذ عدم العلم بالأثر من حيث هو أثر هو عدم العلم بمبدئه لأن الأثر يشابه صفة مؤثره و آثار قدرة لله مطابقات ما في عمله و قوله لا خلق أنفسهم نفى العلم بالمعاد لأن مدار العلم بالمعاد على معرفة النفس الإنسانية و قوله\i ما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً\E لأنهم مخذولون و عضدا بدل بعض من الكل، س قده

[14] (1) أي عادلة أو منطقية و لكن يراد مادة القياس كما في صناعة البرهان إذ لم يتكلم في صور الأقيسة، س قده

مجاورة المقدسين و منادمة أهل الملكوت و العليين من مقاصد أصحاب الوحى و التنزيل- و محكمات أسرار أهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين و الحفظة الكرام الكاتبين.

فإن هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها ليس إلا من عند الله حيث أودعها أولا فى القلم العظيم و اللوح الكريم و قرأها من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم و كلمه بكلماته و ألهمه محكم آياته و هداه بنوره فاصطفاه و جعله خليفة فى عالم أرضه- ثم جعله أهلا لعالمه العلوى و خليفة لملكوته السماوى فهذا العلم يجعل الإنسان ذا ملك كبير لأنه الإكسير الأعظم الموجب للغنى الكلى و السعادة الكبرى و البقاء على أفضل الأحوال و التشبه بالخير الأقصى و التخلق بأخلاق الله تعالى و لذلك

ورد فى بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية أنه قال سبحانه: يا بن آدم خلقتك للبقاء- و أنا حى لا أموت أطعنى فيما أمرتك و انته عما نهيتك أجعلك مثلى حيا لا تموت

و ورد أيضا عن صاحب شريعتنا ص فى صفة أهل الجنة أنه: يأتى إليهم الملك فإذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله فإذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا

يموت[١٥] إلى الحى القيوم الذى لا يموت أما بعد فإنى أقول للشىء كن فيكون و قد جعلتك اليوم تقول للشىء كن فيكون

فهذا مقام من المقامات التى يصل إليها الإنسان بالحكمة و العرفان- و هو يسمى عند أهل التصوف بمقام كن كما ينقل[١٦] عن رسول الله ص فى غزوة تبوك فقال كن أبا ذر فكان أبا ذر و له مقام فوق هذا يسمى بمقام الفناء فى التوحيد- المشار إليه بقوله تعالى فى الحديث القدسى فإذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع و بصره الذى به يبصر[١٧] الحديث و سينكشف لك فى هذا السفر بيان هذا المطلب بالبرهان و يلقى إليك معرفة العلم الذى من أجله يستوجب من علمه و عمل بموجبه تلك البهجة الكبرى و المنزلة العظمى فافهم و اغتنم به و كن به سعيدا و لا تلقه إلا إلى أهله العامل بمقتضاه و موجبه و العمل به هو الزهد فى الدنيا و الزاد

---

[15] (1) هكذا في النسخ و الأولى ما في سفر النفس حيث نقل فيه من الحي القيوم إلى الحي القيوم و هو أرفق بسياق مكاتيب العرب حيث يكتبون في أول مكتوبهم مثل قولهم- من زيد بن عمرو إلى بكر بن خالد، س قده

[16] (2) كان أبو ذر ممن خرج مع رسول الله ص إلى تبوك فلما مضى سائرا أبطأ به بعيره فأخذ متاعه و حمله على ظهره ثم خرج يتبع أثر رسول الله ص ماشيا و نزل هو ص في بعض منازله فنظر ناظر من المسلمين فقال يا رسول الله إن هذا الرجل يمشي على الطريق وحده فقال ص كن أبا ذر فلما تأمله القوم قالوا يا رسول الله هو و الله أبو ذر سيرة ابن هشام ج 4 ص 178، اميد

[17] (3) هذا مقام قرب النوافل و أما في مقام قرب الفرائض ف علي ع أذن الله الواعية و عين الله الناظرة و يده الباسطة، س قده

للآخرة من التقوى- و كنا بمنزلة من سهل طريقا وعرا[18] فأزال الشوك و الحجارة و سهل حزونتها ليهتدى فيها من يشاء من عباده و الله ولى الفضل و الهداية و بيده مفاتيح الخير و الحكمة و عنده خزائن الجود و الرحمة.

و يشتمل هذا القسم على فنون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 11

الفن الأول فيما يتعلق بأحوال المبدإ و صفاته و فيه مواقف

الموقف الأول فى الإشارة إلى واجب الوجود[19] و أن أى وجود يليق به و أنه فى غاية الوحدة و التمامية و فيه فصول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 12

الفصل (1) فى إثبات وجوده و الوصول إلى معرفة ذاته

و اعلم أن[20] الطرق إلى الله كثيرة

---

[18] (4) الوعر الصلب ضد السهل و الشوك ما يخرج من النبات شبيها بالإبر و الحزونة غلاظه الأرض و شدتها

[19] (1) لعلك تقول هو تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار فكما لا يناله الإشارة الحسية و الخيالية و الوهمية كذلك لا يناله الإشارة العقلية فاعلم أن هذا النوع من التنزيه فرع باب التعطيل و ربما نرى من هو باعتقاد نفسه من المنزهة و هو في الحقيقة من المعطلة إذا سمع من القوم علم الذات و علم الصفات و علم الأفعال قال علم الذات لا معنى له فإن ذاته تعالى لا تكتنه كما صرح به الحكيم نفسه و لم يدر أن لهذا الكلام معنى و مقاما غير هذا و أن هذا الظن يناسب الخطباء في المقام الخطابي مع أن الخطيب الرازي المثير لعثير التشكيك لم يشكك في هذا بل قرره و صدقه 11 فقال في بعض كتبه إن العلم بالله و صفاته و أفعاله أشرف العلوم و على كل مقام منه عقدة الشك فعلم الذات عليه عقدة أن الوجود عين ماهيته أو زائد عليها إلى آخر ما قال.
فلم يفقه هذا المعطل أن إثبات ذات واجب الوجود أو أن ذاته من شيئيتي الوجود و الماهية شيئية الوجود لا شيئية الماهية أو غير ذلك من علم الذات و من معارف الذات لا من علم الصفات و الأفعال بالبديهة و مع ذلك ليس اكتناها للذات و من الذي شرط في العلم و المعرفة الاكتناه.
فليعرف هذا المعطل في حديث الإشارة أن على زعمه المذكور نقضا و حلا.
أما النقض فنقول تذكره أيضا إشارة و أن يزعم أنا نتذكره بالصفات فصفاته عين ذاته و إن كانت غير ذاته فمن البين أن الصفة لا بد لها من الذات إشارة.
و أما الحل فكما أشرنا إليه سابقا بأن معرفته بنور مستعار منه و بعين بصيرة ففي الحقيقة لا يعرف ذاته إلا ذاته.

توحيده إياه توحيده و نعت من ينعته لأحد

أي من حيث إنه ينعته بقوة نفسه و ببصيرة ذاته الإمكانية و بوجه آخر الإشارة العقلية إلى أسمائه و لكن بحيث يسري الأحكام من العنوانات إلى المعنون فلا وجود للعنوان بما هو عنوان إلا ظهور المعنون و الاسم غير المسمى بوجه و عينه بوجه فباعتبار أن وجهه آلة لحاظه و أنه هو فتذكره تذكره لا تذكر غيره و معرفته معرفته لا معرفة سواه بل الوجود اللفظي و الكتبي لأسمائه تعالى ظهوراته و ظهور الشيء ليس مباينا له.
نعم إذا أخذت العنوانات ملحوظات بالذات لا آلات اللحاظ للمعنون فليست هي هو- و حينئذ مخلوقة مثلكم مردودة إليكم في أدق معانيها و أوفق تصاويرها، س قده

[20] (1) اعلم أن لهذا الكلام ظاهرا يناسب طريقة أهل النظر و يناسب ما هو بصدد بيانه من ذكر براهين الحكماء على المطلوب و باطنا قد لمح إليه يناسب مشرب أهل الذوق.
أما الظاهر فهو أن المراد بالطرق الكثيرة طرق الوجود و الإمكان و الحدوث و الحركة و غير ذلك و بالفضائل و الجهات كونه تعالى صرف الوجود و كونه واجبا منتهى سلسلة الإمكانات و قديما محدثا للحوادث و محركا غير متحرك للمتحركات و غير ذلك و لكل طائفة من أهل النظر مسلك منها و طريقة الوجود أسد و أشرف.

لأنه ذو فضائل و جهات كثيرة وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 13

هُوَ مُوَلِّيها لكن بعضها أوثق و أشرف و أنور من بعض-

و أسد البراهين و أشرفها إليه هو الذى[21] لا يكون الوسط فى البرهان غيره بالحقيقة

فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود و هو سبيل[22] الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 14

يستشهدون بذاته على صفاته[23] و بصفاته على أفعاله واحدا بعد واحد و غير هؤلاء كالمتكلمين و الطبيعيين و غيرهم يتوسلون إلى معرفته تعالى و صفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره كالإمكان للماهية و الحدوث للخلق و الحركة للجسم أو غير ذلك و هى أيضا دلائل على ذاته و شواهد على صفاته لكن هذا المنهج أحكم و أشرف.

و قد أشير فى الكتاب الإلهى إلى تلك الطرق بقوله تعالى سَنُرِيهِمْ آياتنا فِى الْآفاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ و إلى هذه الطريقة بقوله تعالى- أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ و ذلك لأن الربانيين ينظرون إلى الوجود- و يحققونه و يعلمون أنه أصل كل شيء ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب

و أما الباطن فهو أن قوله إن الطرق إلى الله كثيرة يكون تلميحا إلى قولهم- الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق و يكون الفضائل و الجهات أسماءه الحسنى و صفاته العليا و يكون المراد بقوله تعالى\i وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ\E وقوع كل ماهية من الماهيات- و عين من الأعيان الثابتة تحت اسم كمظهرية الملك للسبوح القدوس و الفك للدائم الرفيع- و الحيوان للسميع البصير و الجان للطيف الخبير و الإنسان لله و هكذا و تولي كل منها لكل أن يعبدها فالحيوان مثلا عبد السميع البصير و السلك عبد السبوح القدوس و قس نظائرهما عليهما.

و أما الإنسان سيما الكامل فهو عبد الله و هو المظهر الأتم بل الاسم الأعظم فطريقته الطريقة الأوسع الأعم\i إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ\E، س قده

[21] (1) و هو مع ذلك برهان إني سلك فيه من بعض اللوازم و هو كون الوجود حقيقة مشككة ذات مرتبة تامة صرفة و ناقصة مشوبة إلى بعض آخر من اللوازم و هو كون المرتبة التامة الصرفة منه واجبة الوجود و الذي ذكره ره من أن الطريق فيه عين المقصود و أن فيه سلوكا من ذاته تعالى إلى ذاته ثم من ذاته إلى صفاته ثم من صفاته إلى أفعاله- ينبغي أن يحمل على أن هذا البرهان الإني من بين سائر البراهين الإنية في هذا الباب أشبه باللم من غيره و إلا فلا معنى لعلية الذات بالنسبة إلى نفسها و لا بالنسبة إلى صفاتها التي هي عينها و كذا لا معنى للسلوك النظري من الشيء إلى نفسه و لا منه إلى صفاته التي هي عين نفسه هذا، ط مد ظله

[22] (2) الصديق مبالغة الصادق و هو ملازم الصدق في الأقوال و الأفعال و القصود و العهود مع الله و مع الخلق فقد أومأ قدس سره إلى أن الطرق الأخرى كأنها لا تخلو عن كذب لأن من لم يعلق بحقيقة الوجود التي هي بينة المائية و الهلية و هي أظهر الظواهر و أوسع الواسعات كما أن مفهومها و عنوانها أبده البديهيات و أعم العامات و هي أول الأوائل في الخارج- كما أن مفهومها أول الأوائل في الذهن كما عبر الشيخ في فصل عقده لبيان بعض أحكام مفهومها- بقوله في الذب عن أول الأوائل و علق بغيرها من الحدوث و الإمكان و الحركة و نحوها من الأخفياء و رأى الماهيات التي شأنها الاختفاء و جعلها و أحكامها مفروغا عنها و أخذها موضوعة مسلمة و لم ير حقيقة الوجود التي يعرفها كل صبي و غبي و زكي و غيرهم و هي ظاهرة بالذات مظهرة لهذه الماهيات و لأحكامها هذه و غيرها لم تخلو فطرته عن اعوجاج و نظره عن عماء و كلامه اللهجي و القلبي عن كذب و لم يعدل حيث لم يضع الشيء موضعه- بخلاف من استدل بحقيقة الوجود على حقيقة الوجوب فإن نظره وقع على ما هو حق الواقع و حاق نفس الأمر و وضع ما وافق الطبع و لم يتمسك بما يتطرق إليها النوع و لو أثبت المقدمات الممنوعة إلا أنه يطول المسافة، س قده

[23] (1) كما سيجيء في التذكرة الإجمالية عن قريب، س قده

أصل حقيقته واجب الوجود و أما الإمكان و الحاجة و المعلولية و غير ذلک فإنما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هی حقيقته بل لأجل نقائص و أعدام خارجة عن أصل حقيقته.

ثم بالنظر فی ما يلزم الوجوب أو الإمكان[٢٤] يصلون إلی توحيد ذاته و صفاته- و من صفاته إلی كيفية أفعاله و آثاره و هذه طريقة الأنبياء كما فی قوله تعالی- قُلْ هذِهِ سَبِيلِی أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلی بَصِيرَةٍ.

و تقريره أن الوجود كما مر حقيقة عينية[٢٥] واحدة بسيطة لا اختلاف بين

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 15

أفرادها لذاتها إلا بالكمال و النقص و الشدة و الضعف أو بأمور زائدة كما فی أفراد ماهية نوعية و غاية كمالها ما لا أتم منه و هو الذی لا يكون متعلقا بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه- إذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلی تمامه و قد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص و الفعل قبل القوة و الوجود قبل العدم و بين أيضا أن تمام الشیء هو الشیء و ما يفضل عليه- فإذن الوجود إما مستغن عن غيره[٢٦] و إما مفتقر لذاته إلی غيره.

و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا أتم منه و لا يشوبه عدم و لا نقص.

و الثانی هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لا قوام لما سواه إلا به[٢٧] لما مر أن

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 16

حقيقة الوجود لا نقص لها و أنما يلحقه النقص لأجل المعلولية[٢٨] و ذلک لأن المعلول- لا يمكن أن يكون فی فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر- يوجده و يحصله كما يقتضيه لا يتصور أن

---

[24] (2) من لوازم الوجوب التمامية و فوق التمامية بالنسبة إلی الوجودات التي دونه- و سيجيء أن تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه و أن البسيط كل الأشياء التي دونه بنحو أعلی و من لوازم الإمكان أجوفية الممكن بنفسه و الوجدان استعاره و وديعة من غيره- هذا في إمكان الماهيات و من لوازم إمكان الوجودات الفقر النوري و رابطيتها و تقومها بالوجود القيومي لا بمداخلة و لا يعنی بالتوحيد إلا هذا، س قده

[25] (3) و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطرا إلی إثباتها- و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتی أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها- فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا أي الواقعية ثابتة- و كذا السوفسطي لو رأی الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة و إذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات و الأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها.
و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة، ط مد ظله

[26] (1) كلمة إما للتقسيم لا للترديد كما لا يخفی فلا حاجة إلی أخذ التسلسل كما سيأتي، س قده

[27] (2) يعني لا يتوهمن أحد أن كون مرتبة من الوجود و هي مرتبة فوق التمام واجبة- لا حقيقة الوجود بقول مطلق مستلزم للتحديد و مناف للتوحيد لأنا نقول المراتب الأخر من حقيقة الوجود متقومة تقوما وجوديا و مفتقرة فقرا نوريا إلی الوجوب الذاتي كما مر في السفر الأول أن الوجودات عين الربط و الفقر إلی الله تعالی لا أنها ذوات لها الربط و الفقر و قد ذكرنا سابقا أنه كما أن مقومات الماهية بحيث لولاها لا ماهية و لو لا اعتبارها في الماهية مجملة أو مفصلة لم يبق من الماهية إلا اللفظ كذلك لو لا الوجوب الذاتي مع الوجودات لم يبق لها تحقق و لا ظهور و لا نعني بالتوحيد سوی غنی الواجب القيوم و فقر الأشياء إليه و قد أشار إلی فقرها الوجودي و ربطها الذاتي بقوله و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا إلی آخره، س قده

يكون له نحو من القصور لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها و لا تعين إلا محض الفعلية و الحصول و إلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الموجودية.

و قد مر أيضا أن الوجود إذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا و كان ذاته بذاته مفتقرا إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله فإذن قد ثبت و اتضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية و إما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية و على أى القسمين يثبت و يتبين أن وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه و هذا هو ما أردناه.

و اعلم أن هذه الحجة فى غاية المتانة و القوة يقرب مأخذها من مأخذ طريقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 17

الإشراقيين التى تبتنى على قاعدة النور[29] لكن الباحثين من المتأخرين- لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان أو ضعف عقولهم عن إدراک معنى الأشد و الأضعف- فى حقيقة الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بأنه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال و النقص بحسب أصل تلک الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق و ما به الاختلاف معنى واحدا[30] و تارة بعد تسليمه بأنا لا نسلم أن الكمال مقتضى أصل الحقيقة و أن القصور يقتضى المعلولية و الافتقار إلى ما هو الكامل فإن لأحد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 18

---

[28] (1) إن قلت المعلولية ذاتية لأن الوجود مجعول بالذات قلت نعم لكن كلاهما ذاتيان للمرتبة الخاصة لا لأصل الحقيقة المحفوظة في المراتب و النقص قد يطلق و يراد به نفس نحو الوجود النازل و هو عين هذه المرتبة المقتضية للتشكيك و قد يطلق و يراد به العدم- و فقد هذه المرتبة النازلة للأخرى و هذا ليس في قوام المرتبة لأنها وجود و ذاك عدم.
و خلاصة كلامه أن حقيقة الوجود بشرط الإرسال ليس فيها نقص و قصور و كل مرتبة منها ليست خالية عن سنخ الحقيقة و القصور يعود إلى المرتبة باعتبار مصحوبيتها للعدم- بل الماهية القابلة فإذا استدل على الوجوب الذاتي بمرتبة الظهور لم يستدل بغيره عليه لأن مرتبة الظهور سنخ الحقيقة و وحدتها ليست عددية بل وحدة حقة.
لكني أقول المقدمات المأخوذة في هذه الحجة و إن كانت شامخة فيها مطالب عالية- إلا أن الاستكشاف عنها في أول الأمر ليس بلازم إذ تصير به كثيرة الدقة عسرة النيل و إن كان لازما في مقام آخر كمقام البحث عن فياضيته.
فالأسد الأخصر أن يقال بعد ثبوت أصالة الوجود إن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان و حاق الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم إذ كل مقابل غير قابل لمقابل- و الحقيقة المرسلة التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات فحقيقة الوجود الكذائية- واجبة الوجود بالذات و هو المطلوب، س قده

[29] (1) لأن النور أيضا عندهم حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالتقدم و التأخر و الغنى و الفقر و غير ذلك و الأنوار الحسية فضلا عن الأنوار الأسفهبدية و الأنوار القاهرة من حقيقة النور.
و إنما كانت الطريقتان قريبتين لا متحدتين لأن طريقة الوجود و هو النور الحقيقي- لكونه ظاهرا بالذات مظهرا للغير الذي هو الماهيات بالحقيقة كانت أشمل و أوسع لأن نور الوجود يسري إلى الهيولا فضلا عن الطبائع و الأجسام و الأعراض و النور في قاعدة الإشراق غاية نزوله الأنوار العرضية و أما الأجسام و الأعراض الأخرى فعندهم غواسق فقاعدة نور الوجود أسد و أحكم و أعذب و أتم، س قده

[30] (2) هذا مغالطة نشأت من الاشتباه بين شيئية الوجود و شيئية الماهية ففي شيئية الماهية لا يتحدان فإن شيئيتي ماهيتي الجنس و الفصل مثلا لا تتحدان أصلا و أما شيئية الوجود فهذا الاتحاد فيها أمر متحقق بناء على التشكيك في الوجود الذي هو أمر تحقيقي برهاني كما مر في السفر الأول- بل ماهيات الأجناس و الفصول من حيث التحقق في العين في غير المركبات الخارجية من الأجسام متحدة ففي البسائط الخارجية كالأعراض ما به الاشتراك كاللون عين ما به الامتياز كالمفرق لنور البصر في البياض و لكن وجودا فإن وجود الجنس و الفصل واحد و جعلهما واحد فمن هنا يتفطن اللبيب أن هذا من خواص الوجود و قد ذكرنا في موضع آخر أن آية ذلك الأعداد فإن ما به الاشتراك فيها الوحدة التي هي مبدؤها و هي بعينها ما به الامتياز فيها و هي مادتها و صورتها و راسمها و مفنيها و الوحدة هي الوجود أو مساوقته، س قده

أن يقول لو اقتضى ذات الوجود و حقيقته الواجبية لكان كل وجود واجبا و لو اقتضى الإمكان و الفقر لكان الكل ممكنا و لو لم يقتض شيئا من الوجوب و الإمكان لكان كل منهما معللا بالغير[٣١] فكان الواجب مفتقرا إلى علة و هو محال و بطلان التوالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم بأقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال و النقص أمر محال.

أقول مبنى هذا الإيراد كما أشرنا إليه على قصور الإدراک عن البلوغ إلى فهم المراد فإن كون الوجود حقيقة واحدة[٣٢] ليس ككون الإنسان ماهية واحدة- لأن الوحدة فى الماهيات ليست مثل الوحدة فى الوجود لأن تلک الوحدة ذهنية[٣٣] عارضة للكليات زائدة على ذاتها عارضة لها بعد حذف مشخصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة إياها لأنه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بأن تلک الماهية الواحدة إما كذا و إما كذا و أما الوجود فليس ماهية كلية واحدة فى الجميع- حتى يجرى فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التى يجوز أن توجد فى الذهن و يعرضها العموم و الاشتراک حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الأقسام إن جنسا فجنسا و إن نوعا فنوعا و إن شخصا فشخصا و قد مر أن الوجود ليس بجنس و لا نوع و لا شخص تحت نوع أو جنس و وحدة هذه الحقيقة و اشتراكها بين الأفراد و الآحاد ضرب آخر من الوحدة و الاتحاد فهذا السؤال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 19

و الاعتراض ساقط بالكلية لأن موضعه ما إذا كان المقسم طبيعة كلية.

فإن أورد هذا الكلام فى مفهوم الوجود المشترک العام بأنه إن اقتضى الواجبية كان جميع أفراده واجبا و إلا لم يكن فى الوجود ما هو واجب بالذات.

نجيب بأن لفظ الوجود إن كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود فالأمر كما قلنا و إن كان المراد هذا المفهوم المصدرى فلا يقتضى شيئا و هو كسائر الصفات من العوارض المفتقرة إلى غيرها و ليس شىء منها واجب الوجود بل و لا من الموجودات الخارجية لأنه اعتبار عقلى نعم ربما يقال[٣٤] بأنه عين فى الواجب زائد

---

[31] (1) بقي هنا شق آخر و هو أن يقتضي كليهما و لا يتم سند المنع إلا بإبطاله س قده

[32] (2) محصله أن الإشكال أنما يرد في المتواطي دون المشكك و حقيقة الوجود مشككة غير متواطئة و لم يجب ره عن الشطر الأول من الإشكال تعويلا على ما تقدم في مباحث الوجود، ط مد ظله

[33] (3) بخلاف الوحدة في حقيقة الوجود فإنها عينية لا ذهنية ذاتية لا عارضة و معروضها التعملي- باعتبار العروض في العنوان لا في المعنون هو شيئية حقيقة الوجود لا شيئية الماهية و الكلية الطبيعية و حذف المشخصات في حقيقة الوجود لا يمكن لأن تشخصها بذاتها المتفاوتة المراتب. و بالجملة وحدة هذه الحقيقة وحدة حقة حقيقية لا عددية، س قده

[34] (1) و القائل الحكيم الفاضل الكاتبي في حكمة العين فإنه بعد ما ذكر بداهة مفهوم الوجود و اشتراكه ذكر هذا الكلام، س قده

فی الممکن- بمعنی أن ذاته تعالی بذاته مع قطع النظر عن غیره مصداق للحکم بأنه موجود- بخلاف الممکن إذ لیس کذلک إلا إذا لوحظ معه غیره.

تنقیح و تهذیب:

إن صاحب الإشراق أورد مثل ذلک الإیراد علی نفسه فی طریقته المبتنیة علی قاعدة النور و الظلمة.

و أجاب عنه بما ملخصه أن الماهیة المشترکة بین تلک المراتب الکاملة- و المتوسطة و الناقصة معنی کلی موجود فی الذهن و لیس بمشترک فی الخارج بینها فإن ما فی الخارج لیس مرکبا من أصل الماهیة و کمالها حتی یجب أن یحصل ما هو لمرتبة مخصوصة منها لمرتبة أخری بل المراتب و الأفراد المختلفة متباینة فی الخارج- فإن ذات الکامل مباینة لذات الناقص و المتوسط فیجوز أن یختلف تلک الأفراد فی اللوازم و الآثار فالاشتباه أنما نشأ من أخذ ما فی الذهن مکان ما فی الخارج هذا حاصل ما أفاده فی دفع ذلک الإشکال.

أقول و أنت تعلم أن الحق أن الکلی الطبیعی موجود فی الخارج سیما عند من ذهب إلی أن الوجود اعتبار عقلی لا صورة له فی الأعیان و ما فی الأعیان هو ماهیات الأشیاء دون وجوداتها کما هو مذهب هذا العظیم فالواقع فی الخارج هی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 20

الماهیة لا بشرط شیء أعنی الکلی الطبیعی[٣٥] الذی یعرضه الکلیة و العموم فی الذهن و إن لم یکن فی الخارج بهذه الصفة إلا بالقوة ففی الخارج أمر من شأنه أن یحصل فی الذهن و یعرض له الاشتراک بین کثیرین.

فنقول الأمر المشترک موجود فی الخارج و إن کان ظرف عروض الاشتراک إنما هو الذهن فهذا الأمر المشترک معنی واحد ذاتی لأفراده المختلفة بالکمال و النقص و غیرهما من التعینات کما هو مذهبه فإذن للعقل أن ینظر إلیه من حیث هو هو- لأنه أمر عقلی سواء اعتبر معه الوحدة العقلیة أو لم تعتبر[٣٦] فیجدها إما

---

[35] (1) تسمیة نفس الماهیة اللابشرط شیء بالکلي لوجوه- أحدها أنه اصطلاح خاص و لا مشاحة في أن یسمی نفس الطبیعة التي لا کلیة و لا جزئیة بالکلي بالاشتراك.
و ثانیها أنه من باب تسمیة الشيء باسم ما یئول إلیه في الذهن إن أرید الأذهان السافلة یکون من قبیل قوله تعالی\i أَرانِي أَعْصِرُ خَمْراً\E.
و ثالثها أنه من باب تسمیة الشيء باسم ما کان في الذهن إن أرید الأذهان العالیة فیکون من قبیل قوله تعالی\i وَ آتُوا الْیَتامی أَمْوالَهُمْ\E إذا عرفت هذا فکلام المصنف قدس سره یشیر إلی ثاني الوجوه و المراد بعروض الکلیة بالقوة عروض الکلیة المنطقیة و أما الکلیة الطبیعیة فهي فیه بالفعل، س قده

[36] (2) لأن شیئیة الماهیة یمکن أن یکتنهها العقل فیکون محط نظره بالترديد و التشقیق- و فیه تلمیح إلی أنه بخلاف شیئیة الوجود الحقیقي فلا ینالها العقل حتی تکون مورد التشقیق- إنما طریق العلم به منحصر في العلم الحضوري فما بید العقل منها أنما هو مفهوم الوجود العام- الذي له وحدة ذهنیة کسائر المفاهیم الذهنیة، س قده

مقتضية لشيء من خصوصيات الأقسام و مراتبها من الكمال و النقص فيحكم بأن ما عدا تلك الخصوصية أو تلك المرتبة ليس من أفراده الذاتية و إما غير مقتضية لشيء منها فيكون كل من المراتب و الخصوصيات بسبب أمر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بأن ما به الاختلاف بالكمال و النقص بعين ما به الاتفاق فيما له ماهية مشتركة كلية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 21

قول فاسد غير صحيح[٣٧] لأن تلك الماهية لعمومها و اشتراكها من شأنها أن توجد فى كل فرد فرد و حصة حصة و مع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتى أو عرضى لها فتلك الطبيعة المتحققة فى كل فرد فرد و حصة حصة إن كانت مقتضية للكمال و الشدة كانت جميعها كاملة شديدة و إن كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة و إن لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا إلى مخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة المشتركة.

فعلم و تحقق أن شيئا من الماهيات غير قابل للأكمل و الأنقص و الأشد و الأضعف إلا بأمور زائدة عليها و مثل هذا الإشكال غير وارد على حقيقة الوجود إذا كانت متفاوته الدرجات إذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها أنحاء من الحصولات كماهية الإنسان أو الفرس أو غيرهما حيث إن لها حدا واحدا و معنى معينا مشتركا بين الكثيرين متشخصا بتشخصات موجودا بوجودات زائدة تلك التشخصات و الهويات- على ذلك المعنى بحيث إذا جرده العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها أمر واحد و إذا فرض تلبسه بأى تشخص كان صار عين ذلك التشخص لأن حقيقة الوجود ليست إلا نفس التشخصات و الهويات كما علمت فإذا كان مشككا متفاوتة المراتب- شدة و ضعفا أو تقدما و تأخرا لا يمكن تحليله إلى طبيعة مشتركة و تخصيص زائد[٣٨]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 22

---

[37] (1) إذ قد مر أن كون ما به الاختلاف عين ما مراتبه‌به الاتفاق معقول في شيئية الوجود الحقيقي- إذ هو لسعته غير مرهون بمرتبة فجهة الاختلاف عين جهة الاتفاق لا في شيئية الماهية لضيقها و تجددها فكان المصنف قدس سره يستفسر عن الشيخ ما عنيتم بالنور ذي المراتب فإن عنيتم به الوجود فهو اعتباري عندكم و إن عنيتم به الماهية فهي في ذاتها لا موجودة و لا معدومة فكيف تكون نفسها كاملة و متوسطة و ناقصة و كيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق- و إن عنيتم شيئا آخر فلا ثالث لأن الشيء المحقق إما وجود و إما ماهية و المنفصلة حقيقة، س قده

[38] (2) بل مراتب الوجود من حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحد مشترك فيه و من حيث العكس كثيرة مشتركات و لكن كثرة لا تنافي تلك الوحدة الحقة و كذلك نور الأنوار و الأنوار القاهرة و الأنوار الأسفهبدية عند الإشراقي حيث لا ماهية لها تشوب النور البسيطة فكل مرتبة منها ممتازة عن الأخرى بنفس ذاتها البسيطة المشتركة في الحقيقة بل كذلك الأنوار الحسية العرضية كل مع الآخر فإن كل مرتبة منها مجرد النور بلا شوب ظلمة فيها حتى الضوء السابع في البيت السابع مثلا فإن الأعراض بسائط خارجية و القصور عدمي بل الأنوار العرضية مع الأنوار المجردة امتيازها و اشتراكها هكذا لأنها من حقيقة تلك الأنوار عند الإشراقي و المراتب البسيطة بوجه بعيد نظير مراتب الحركات عند الحكيم فإنها عنده غير مشوبة بالسكنات و لو كانت أبطأ ما يتصور منها بل البطيئة هيئة متصلة واحدة كالسريعة، س قده

فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل إلى أصل مشترک و أمر زائد لأنها بسيطة الهوية و كذا المرتبة الناقصة منه ليست إلا مجرد الوجود و أما القصور فعدمی- فإذن حقيقة الوجود فی كل موجود بحسبه و أما الوحدة التی تجمع الكل فهی ليست نوعية و لا جنسية[39] بل ضربا آخر من الوحدة لا يعرفه إلا الكاملون.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 23

و الحاصل أن صاحب الإشراقيين لو كان قصد بماهية النور الذی هو عنده بسيط- متفاوت بالكمال و النقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب إليه و إن أراد به مفهوما من المفهومات التی من شأنها الكلية و الاشتراک بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه و الذی قاله أتباع المشائين إن الأشد و الأضعف من السواد و الحرارة و النور و غيرها- راجعان إلى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الأفراد[40] لا من جهة المفهوم المشترک قريب مما ذكرناه.

تذكرة إجمالية:

قد بزغ نور الحق من أفق هذا البيان الذی قرع سمعک- أيها الطالب من أن حقيقة الوجود لكونها أمرا بسيطا

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 24

---

[39] (1) هذا جواب عما عسى أن يقول أحد إنه إذا كان كل مرتبة من حقيقة الوجود مخالفة لمرتبة أخرى منها بنفس ذاتها البسيطة و لا جهة اشتراك فيها لئلا يلزم التركيب فأين الوحدة و التوحيد.
و التحقيق في الجواب أن للكثرة التي من حيث الشدة و الضعف و التقدم و التأخر و غيرهما في أصل الحقيقة الوجودية لا تنافي الوحدة الحقة بل تؤكدها فإنها كاشفة عن الأشملية و الأوسعية و فقد السلب بما هو سلب الوجود الذي هو مناط التركيب و بالنظر العرفاني عدم مماثلة طور من الوجود لطور آخر في المراتب الطولية كما في الصور التي في المراتب العرضية أنما هو بحكم اسم من ليس كمثله شيء و اسمه الأحد.

ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

. و أما الكثرة التي هي مثار التباين و الاختلاف النوعي فهي في القوابل التي هي الماهيات الإمكانية و ليست في الموجود بالذات و هي اعتبارية كأصل موضوعها و أيضا المراتب التالية و المتلوة في السلسلة الطولية كلف و نشر و متن و شرح و مجمل و مفصل و محدود و حد و أيضا الوجود كنوع واحد ليس مراتبه كأنواع و لا كأمثال و ما قد يعبر بالأفراد يراد به المراتب و الدرجات و جميع المراتب الوجودية من سنخ واحد إذا قيس إلى سنخ العدم كما أن الأنوار العرضية مع تفاوتها التشكيكية من سنخ واحد بالنسبة إلى الظلمة البحتة كيف و لم يتخلل غير تلك الحقيقة الوجودية فيها و لهذه السنخية ينتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود المشترك فيه و لو لا السنخية لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفة و لم يتحقق الاشتراك المعنوي في الوجود و خلافه مبرهن بل ضروري، س قده

[40] (1). 23 قال سيدنا الأستاذ دام بقاؤه إنهم بعد ما قسموا المفهوم إلى المتواطي و المشكك- و عرفوا الأول بأنه ما يتساوى صدقه على أفراده و الثاني بأنه ما يختلف في ذلك نظروا بعين الدقة و رأوا بطلان التشكيك في المفاهيم فعدلوا إلى القول به في العرضي المفهوم المنتزع من قيام العرض بموضوعه لعدم مطابق له في الواقع و لكنه أيضا غير مجد في دفع الإشكال عن جريان التشكيك في المفاهيم و المحذور و هو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه- و إن لم تكن المصاديق بأفراد لذلك المفهوم كما في المفاهيم الانتزاعية بعد باق على حاله.
فالحق أن التشكيك غير جار في المفاهيم من رأس و لا يمس كرامتها قط و إنما مصبه نفس الوجودات الخارجية و هذا ما رامه أتباع المشائين من كون الأشد و الأضعف من السواد و الحرارة و النور و غيرها راجعين إلى تفاوت الحصولات و هو قدس سره قربه من مسلكه و لم يعده منه حيث إنهم مع ذلك ذهبوا إلى أن المعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون مقوما لتلك الأشياء أو جزء مقوم لها لأن الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو لا تختلف و لا جزؤها بل إنما يكون عارضا خارجيا لازما أو مفارقا فوقوع الوجود على وجودات الأشياء المختلفة بالهويات وقوع لازم خارجي غير مقوم على خلاف ما ذهب إليه قده من وحدة حقيقة الوجود و الاختلاف التشكيكي في نفس الحقيقة الخارجية المقومة، اميد

غير ذى ماهية و لا ذى مقوم أو محدد هى عين الواجب المقتضية للكمال الأتم- الذى لا نهاية له شدة إذ كل مرتبة أخرى منها دون تلك المرتبة فى الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هى مع قصوره و قصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة- و قصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه و هذا العدم أنما يلزم الوجود لا لأصل الوجود بل لوقوعه فى المرتبة التالية و ما بعدها فالقصورات و الأعدام أنما طرأت للثوانى من حيث كونها ثوانى فالأول على كماله الأتم الذى لا حد له و لا يتصور ما هو أتم منه و القصور و الافتقار ينشآن من الإفاضة و الجعل و يتممان به أيضا لأن هويات الثوانى متعلقة بالأول فينجبر قصورها بتمامه و افتقارها بغناه.

فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان و يثبت به أيضا توحيده لأن الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه و ذاته و لا تعدد يتصور فى لا تناهيه[٤٢٤١] و يثبت أيضا علمه بذاته و بما سواه و حياته إذ العلم ليس إلا الوجود[٤٣] و يثبت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 25

قدرته و إرادته لكونهما تابعين للحياة و العلم[٤٤] و يثبت أيضا قيومية وجوده لأن الوجود الشديد فياض فعال لما دونه فهو العليم القدير المريد الحى القيوم الدراك الفعال و لكونه مستتبعا للمراتب التى تليه الأشد فالأشد

---

[41] (1) إذ لم يتخلل غيره فيه و من كلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشيء حده انعكس ضده- كعدم النهاية في الظهور ينعكس إلى الخفاء و فرط القرب ينعكس إلى البعد و فرط الفقر ينعكس إلى الغناء و قس عليه فعدم النهاية في كثرة الشئون و المراتب في الوجود بحيث لا نحو وجود إلا و هو مصداقه ينعكس إلى الوحدة الحقة الحقيقية و من هنا 24 قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري-

ای خدای بی نهایت جز تو کیست — چون تویی بی حد و غایت جز تو کیست

هیچ چیز از بی نهایت بی شکی — چون برون نامد کجا ماند یکی

، س قده

[42] (2) المراد بلا تناهيه عدم محدوديته بحد إذ حد الشيء غيره و كل غير مفروض لحقيقة الوجود باطل الذات فالوجود الحق لا حد فهو مطلق غير متناه كل ما فرض ثانيا له عاد أولا لعدم حد يوجب التميز و هذا اللاتناهي بحسب الدقة سلب تحصيلي لكنه رحمه الله يستعمله إيجابا عدوليا و هو نظر متوسط بنى عليه أبحاثه تسهيلا للتعليم كما صرح به في مباحث العلة و المعلول فافهم ذلك، ط مد ظله

[43] (3) و بعبارة أخرى العلم ليس إلا الوجدان و مرتبة فوق التمام من حقيقة الوجود واجدة لنفسها أي غير فاقدة لنفسها فهي عالمة بذاتها و لكونها بسيطة الحقيقة واجدة لكل الوجودات التي دون تلك المرتبة بنحو أعلى فهي عالمة بها فثبت علم تلك المرتبة بذاتها و بغيرها، س قده

[44] (1) و أيضا ثبت قدرته لكون الوجود ظاهرا بالذات مظهرا للغير فهو نور و النور فياض الشعاع و الفيضان إذا كان عن علم و مشية فهو قدرة لأن القدرة ليست إلا هذا و هذا النور ليس نورا حسيا عرضيا حتى يكون عديم الشعور و المشية و ثبت إرادته لكون الوجود عين العشق و المحبة لذاته- و ثبت حياته لكون الحي هو الدراك الفعال و ثبت تكلمه لكون التكلم إعرابا عما في الضمير- و مرتبة الظهور من حقيقة الوجود إعراب عن مرتبة الخفاء كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف- و ثبت سمعه و بصره لأنه إذا كان كل الوجودات حاضرة له فمن جملتها المسموعات و المبصرات- و قس عليه كل الصفات الكمالية لكن يجب أن يعلم أنه كما أنه إذا قيل الممكنات متساوية النسبة إلى الوجود و العدم أو إنها اعتبارية يذهب الوهم أو العقل الجزئي إلى الماهيات الموجودة و يأخذ الوجود معها و يغلط و يغالط و الحال أن مراد القائل المحقق بها ليس إلا شيئية الماهية التي هي من واد و الوجود من صقع آخر كذلك إذا قيل الوجود عين العلم و الإرادة و القدرة و نحوها يذهب الوهم بل العقل إلى هذا المفهوم العام

و الأشرف فالأشرف- ثبت صنعه و إبداعه و أمره و خلقه و ملكوته و ملكه فهذا المنهج الذى سلكناه أسد المناهج و أشرفها و أبسطها حيث لا يحتاج السالک إياه فى معرفة ذاته تعالى و صفاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 26

و أفعاله إلى توسط شيء من غيره و لا إلى الاستعانة بإبطال الدور و التسلسل فبذاته تعالى يعرف ذاته و وحدانيته شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ و يعرف غيره أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

فهذا المسلک كاف لأهل الكمال فى طلب الحق و آياته و أفعاله لكن ليس لكل أحد قوة استنباط الأحكام الكثيرة من أصل واحد فلا بد فى التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة إلى الحق و إن لم يكن بهذه المثابة من الإيصال

الفصل (2) فى الإشارة إلى مناهج أخرى للوصول إلى هذه الوجهة الكبرى

فمنها ما أشرنا إليه فى العلم الكلى و الفلسفة الأولى

لأنا بينا خواص واجب الوجود و وحدته حيث ذكرنا أن الموجود ينقسم بحسب المفهوم إلى واجب و ممكن- و الممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه فلا بد له من مرجح من خارج[45] و إلا ترجح بذاته فكان ترجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته و قد فرض ممكنا و كذا فى جانب العدم فكان ممتنعا و قد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فإن الموجودات حاصلة فإن كان شيء منها واجبا- فقد وقع الاعتراف بالواجب و إلا فوقع الانتهاء إليه لبطلان ذهاب السلسلة إلى غير نهاية كما مر بيانه و الدور مستلزم للتسلسل فهو محال أيضا مع أنه يوجب تقدم الشيء على نفسه و ذلک ضرورى البطلان و لا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية- لأنها غير مكثرة للذات الموضوعة لهما فالدور مع أنه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه و هذا المسلک أقرب المسالک إلى منهج الصديقين و ليس بذلک كما زعم لأن هناک يكون النظر إلى حقيقة الوجود و هاهنا يكون النظر

البديهي الذي هو خال عنها و ظل واحد من حقيقة الوجود في العقل فإن للحقيقة عنوانات و إظلالا أخرى في العقل كالوحدة و التشخص و العلم و الحياة و القدرة و غيرها.

و أما إذا ذهب العقل المكتحل بنور الله إلى الحقيقة البسيطة المبسوطة التي يكون المنبسط عليه لها في الذهن بل في اعتباره حتى يكون هذا الذهاب و المراجعة إليها مقامه كيف لا يذعن و يجدها خالية و الحال أن فوق التمام و التامات كالعقول و الناقصات كالنفوس وجودات قائمة و هي علوم بذواتها بأنفس ذواتها الوجودية و الصور العلمية التي للنفوس وجودات نورية و كذا هذه الوجودات إرادات و ابتهاجات من ذواتها بذواتها و بآثارها من حيث هي آثارها و قس عليهما الباقي.

و أما العقل غير المكتحل بنور الله تعالى فضلا عن كونه صاحب المقام في دوام التذكر- فهو إن ذهب إلى المعنون انقطع في وجودات عالم الفرق و لا يذهب إلى وجود عالم الملكوت و الجبروت- فضلا عن اللاهوت و لا ينظر إلا بنظر إجمالي فهذا سر عدم فهم العقول الجزئية الصفات الكمالية لحقيقة الوجود فافهم و استقم، س قده

[45] (1) و هذا قولهم المتساويان ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع و دعوى أن هذه القضية بديهية أولية و منعها مكابرة و لذا فالترجيح بلا مرجح باطل حتى عند الأشعري فإذا رأينا الممكن خرج عن الاستواء إلى أحد الطرفين كما قال المصنف قدس سره و إن الموجودات حاصلة- قطعنا بوجود الواجب لاستحالة الدور و التسلسل، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 27

فى مفهوم الموجود[٤٦].

و حاصله أن النظر فى مفهوم الموجود و الموجودية يعطى أنه لا يمكن تحققه إلا بالواجب إذ لو انحصر الموجود فى الممكن لم يتحقق موجود أصلا لأنه على هذا التقدير تحقق الممكن إما بنفسه بدون علة و هو محال بديهة أو بغيره و ذلک الغير أيضا ممكن على هذا التقدير فإما أن يتسلسل الآحاد أو يدور أو يؤدى إلى الواجب و الشقان الأولان باطلان و كذا الثالث لأنه خلاف المقدر و إن كان حقا لازما لأن نقيضه- و هو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصفه الشيخ فى الإشارات بأنه طريقة الصديقين و تبعه المتأخرون فيه.

قيل عليهم أ لستم قد أخذتم فى الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده أو قبله.

فأجابوا بأن هذا البرهان غير متوقف إلا على وجود موجود ما[٤٧] فإن كان واجبا فهو المرام و إن كان ممكنا فلا بد أن يستند إلى الواجب بالبيان المذكور- ثم استشكلوا فى كون البيان برهانا بأن الاحتجاج منحصر فى الإنى و اللمى و الواجب تعالى ليس معلولا لشىء أصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا إنيا و هو لا يعطى اليقين[٤٨] فأجابوا عنه بأن الاستدلال بحال مفهوم الموجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 28

على أن بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب فى نفسه الذى هو علة كل شىء- فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من أحواله التى اقتضاها- فالاستدلال بحال[٤٩] تلک الطبيعة المشتركة على أخرى معلولة للحال الأولى[٥٠] و ربما قرروا الجواب بأنه ليس الاستدلال على وجود الواجب فى نفسه- بل على انتسابه إلى هذا المفهوم و ثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ فى الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف فوجود الواجب فى نفسه علة لغيره مطلقا و انتسابه إلى هذا المفهوم معلول له و قد يكون الشىء

---

[46] (1) و لكن من حيث السراية إلى المعنون و من حيث إن مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي- بما هو موجود و وجه الشيء هو الشيء بوجه و لكن المعنون بعضه ماهية لها الوجود، س قده

[47] (2) لا وجود الممكن بنحو المفروغيه عنه و على سبيل الجزم به كما في طريقة الإمكان- أو الحدوث أو غيرها فإنها فيها ملحوظة بنحو المفروغية عنها و الموضوعية و من هنا قال المحقق القوشجي أيضا لا شك في وجود موجود إلى آخره فالوجود ليس أجنبيا عنه تعالى كالإمكان و الحدوث و غيرهما بل حقيقته حقيقة الواجب كما مر في طريقة المتألهين و مفهومه وجهه تعالى و هو تعالى فرده كما في طريقة الإلهيين، س قده

[48] (3) فيه أن الذي لا يفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلة لتوقف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلة فلو عكس لدار و أما السلوك من بعض اللوازم العامة التي لا علة لها كلوازم الموجود من حيث هو موجود إلى بعض آخر فهو برهان إني مفيد لليقين كما بين في فن البرهان من المنطق و منه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الأولى، ط مد ظله

[49] (1) هذه الحال كون الموجود إما واجبا و إما ممكنات متسلسلة و إما ممكنات دائرة و إما ممكنات مترجحة الوجود من جهة ماهياتها على حال أخرى هي كون بعض منه واجبا و بعض آخر منه ممكنا على البت و اليقين.
إن قلت حينئذ فالنتيجة حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب تعالى.
قلت وجود الواجب يستنبط على وجه الاستتباع و اللزوم فالبرهان عليه بالعرض، س قده

[50] (2) الحق أنها ملازمة للحال الأولى لا معلولة لها و لا هما معلولتا علة ثالثة لأنهما من اللوازم العامة المساوية للوجود و لا علة له، ط مد ظله

فی نفسه علة لشیء و فی وجوده عند آخر معلولا کما حقق فی موضعه هذا خلاصة ما أفاده بعض المحققین من أهل البحث.

و فیه ما لا یخفی من التکلف[٥٢٥١] و الحق کما سبق أن الواجب لا برهان

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 29

علیه[٥٣] بالذات بل بالعرض[٥٤] و هناک برهان شبیه باللمی[٥٥].

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 30

و من الطرائق التی استحسنوها طریقة زعموا أنها یتم من غیر الاستعانة- بإبطال التسلسل و الدور أوردها صاحب المطارحات-

---

[51] (3) أما أولا فلأنه لم یکن البرهان حینئذ لمیا بل مصحوب اللم.
و أما ثانیا فلأنه یجري في سائر الطرق مثلا یقال استدل بحال مفهوم المحدث و أنه ذو فرد حادث- محتاج إلی العلة علی حال أخری له و هو أنه ذو فرد غیر حادث هو الواجب لا علی ذات الواجب و کذا الاستدلال بحال مفهوم المحرك و هو کونه ذا فرد متحرك محتاج إلی محرك آخر غیره علی حال أخری له و هو کونه ذا فرد غیر متحرك هو الواجب لا علی ذات الواجب و أما ثالثا فلأن الاستدلال بوجود المؤلف علی وجود ذي المؤلف لیس بأدنی من عکسه و لا من استنادهما إلی علة ثالثة هي الواجب- فالحق أن یقال إن الشیخ و هؤلاء و کذا من قال إن کون العالم مصنوعا و مجعولا و علة لکون الواجب صانع العالم لا لذاته المتعالیة و مروا إلی مقام ظهور الحق تعالی علی الأشیاء فإن له تعالی ظهورا في مقام ذاته و هو ظهوره بذاته علی ذاته و هو عین مقام الخفاء علی مخلوقاته و ظهورا علی ما عدا ذاته في مقام فعله و هو الظهور في مظاهر ذاته و مجالي صفاته و إلیه أشیر في الحدیث القدسي
\iُ: کنت کنزا مخفیا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکي أعرف\E
و من هنا قیل فلست تظهر لولاي لم أکن لولاك أو یقال أرادوا بالمجعولیة و المؤلفیة بفتح اللام حقیقة المجعول بالذات الذي هو الوجود الحقیقي للعالم و بالصانعیة و المؤلفیة بکسر اللام مفهومهما الإضافي- المتحقق بتحقق منشإ انتزاعه فتلك المجعولیة الحقیقیة نفس الإضافة الإشراقیة أي الإشراق المبني للمفعول کما أن الجاعلیة الحقیقیة عین الإضافة الإشراقیة و لکن الإشراق المبني للفاعل- و حقیقة الأولی هي حقیقة الوجود المنبسط علی الماهیات کما أن حقیقة الثانیة هي ذلك الوجود المنبسط و لکن ساقط الإضافة عنها متعلقا بالحق المتعال و هو الإیجاد الحقیقي لا المصدري فهذه المجعولیة الحقیقیة و الإضافة الإشراقیة علة لإضافاته تعالی التي لا تعقل إلا بین الأمرین لا لإضافته الإشراقیة المبنیة للفاعل فضلا عن ذاته المتعالیة بذاته س قده

[52] (4) و هو مسلم في الجواب الثاني و ممنوع في الأول، ط مد ظله

[53] (1) المراد بالبرهان البرهان المصطلح علیه في الفلسفة و هو البرهان اللمي و هو الذي یسلك فیه من العلة إلی المعلول إذ لا علة لمطلق الوجود الشامل للواجب و الممکن المبحوث عنه في الفلسفة- و لیس المراد به ما هو مصطلح المنطقي الشامل للإني و اللمي کیف و جمیع البراهین المستعملة في الفلسفة و منها القائمة علی وجود الواجب براهین إنیة کما عرفت فیسلك فیها من بعض لوازم الوجود ککونه حقیقة ثابتة بذاتها أو علة أولی إلی بعض آخر ککونه واجبا لذاته و الدلیل علی إرادة ما ذکرنا قوله و هناك برهان شبیه باللمي فقد اعترف بوجود برهان هناك و نفی عنه اللمیة و لا یبقی حینئذ إلا الإني، ط مد ظله

[54] (2) له معنیان أحدهما ما ذکرنا من الاستتباع و اللزوم في توجیه کلامهم و ثانیهما أنه کما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض و وجود العرض عرض بالعرض لماهیتهما کذلك البرهان علی الوجود، س قده

[55] (3) هذا وجه آخر غیر ما ذکر مما بالعرض إذ في الأول التزم أنه برهان لمي إلا أنه علی حال مفهوم الموجود أو علی وجوده تعالی الرابطي بالذات و علی وجوده النفسي بالعرض و في الثاني لا یلتزم أنه برهان لمي بل شبیه باللمي لکن علی أنه فوق اللمي لا أنه دونه أما إنه لیس بلمي حقیقة فهو ظاهر إذ لیس هو تعالی معلولا و أما إن الاستدلال من حقیقة الوجود علی الوجوب فوق اللم- فلأن کل لم مستعیر في الإنارة من نور حقیقة الوجود-

همه عالم بنور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

، س قده

و هی أن الوجود إذا انحصر فی الممکنات الصرفة سواء ذهبت سلسلتها إلی غیر نهایة أو لم یذهب بأنها دارت علی نفسها فجمیع الممکنات فی حکم ممکن واحد[٥٦] فی أنه یفتقر إلی علة فعلتها إما نفسها أو جزء من آحادها أو خارج عنها.

و الأول یوجب تقدم الشیء علی نفسه و الثانی یوجب تقدمه علی نفسه و علی علله[٥٧] و الثالث یوجب المطلوب لأن الخارج عن جمیع الممکنات لا یکون إلا واجب الوجود و لا یذهب علیک أن هذا البیان مقدوح فیه عندنا لأن الوجود یسارق الوحدة بل عینها و قد علمت[٥٨] أن الکثیر بما هو کثیر لیس له وجود إلا وجودات الآحاد فالمجموع من زید و عمرو لیس إلا اثنین و لا یتحقق منهما شیء ثالث فی الوجود إلا بمحض الاعتبار فإذن لأحد أن یقول إن جمیع الممکنات لیست لها علة أخری غیر علل الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل أفرادها فلیست بخارجة عن ذواتها الممکنة التی بعضها علة للبعض فلا یلزم الانتهاء إلی الواجب

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 31

إلا أن یستعان ببطلان التسلسل فلم یکن هذا طریقا آخر.

ثم العجب أنهم حین ورد علیهم الإشکال علی هذا المسلک بأنه یجوز أن یکون الشیء علة لنفسه مستندا بأن مجموع الموجودات من الواجب و الممکن ممکن لاحتیاجه إلی الآحاد و لا علة له سوی نفسه لأن علته إما جزؤه و هو محال لاحتیاجه إلی بقیة الأجزاء[٥٩] و إما خارج عنه و لا خارج عنه فتعین أن یکون نفسه التزموا فی الجواب صحة کون العلة التامة للشیء عینه قالوا إن أردتم بالعلة العلة التامة بمعنی جمیع الآحاد[٦٠] التی یتوقف المجموع علی کل منها فهی عینه و لا محذور فیه لأن توقف ذلک المجموع علی کل واحد من الآحاد لا یستلزم توقفه علی المجموع- حتی یلزم توقف الشیء علی نفسه و إن أردتم بها العلة الفاعلیة فهی جزؤه أعنی الواجب أو ما فوق المعلول الأخیر المنتهی إلی الواجب فإن آحاده مستندة إلی الواجب فلا تأثیر فی

---

[56] (1) اعلم أن کل متعدد فیه اعتبارات أحدها الکل الأفرادي و هو العام الاستغراقي و لا یعتبر فیه المعیة و الاجتماع و ثانیها الکل المجموعي بمعنی الآحاد بالأسر أي ذات المجموع التي هي شيء و الوصف العنواني أعني الاجتماع العارض لذلك المجموع شيء آخر و ثالثها المجموع بشرط الهیئة الاجتماعیة و رابعها المجموع بشرط الهیئة الاجتماعیة.
إذا علمت هذا فاعلم أن مراد القائلین بأن المجموع من الآحاد هو موجود علی حدة وراء کل واحد هو الثاني أعني المجموع بمعنی الآحاد بالأسر أو الثالث فإن الشرط خارج و أما الرابع فمعلوم أنه لا وجود له إذ الهیئة أمر اعتباري و إلا لعرضها هیئة أخری و تسلسل و لقد وقع مع المصنف قدس سره في شقاق من ادعی البداهة في أن مجموع الآحاد بالأسر موجود علی حدة و ما قال المصنف حق و صواب کما لا یخفی علی أولي الألباب و قد فصل في الأمور العامة، س قده

[57] (2) لما مر في الأمور العامة أن العلة المستقلة للمجموع علة لکل واحد من آحاده تحقیقا لمعنی الاستقلال، س قده

[58] (3) و قد قدمنا المناقشة فیه فیما علقناه علی مباحث الوحدة و الکثرة، ط مد ظله

[59] (1) و للزوم کون ذلك الجزء علة لنفسه و لعلله و إنما لم یذکره هنا کما لم یذکر الاحتیاج إلی البقیة هناك تعویلا علی فطانة المتعلم فیجري هذا هناك و ذاك هنا، س قده

[60] (2) أي جمیع العلل التي یتوقف المعلول علی کل واحد واحد منها لا بمعنی جمیع العلل التي یتوقف المعلول علی ذلك الجمیع لأنه عین المعلول و التوقف یقتضي المغایرة و هو یتم في العلل الناقصة التي هي أجزاء العلة التامة فوصف الموقوف علیه للعلة التامة وصف بحال المتعلق و تعریف العلة بما یتوقف علیه المعلول مخصوص بما عدا العلة التامة، س قده

المجموع باعتبار بقية الأجزاء التى هى الممكنات إلا و هو مستند إليه إما ابتداء أو بواسطة هذا و لم يتفطنوا بأن هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور- و لا يدفع الاعتراض لأن مبناه على تجويز كون الشىء علة تامة لنفسه و كون الجزء علة فاعلية.

و المجيب يقول نعم الأمر كما قلت فإن كون مجموع الشىء علة تامة لنفسه جائز و كون الجزء فاعلا للكل[٦١] جائز أيضا و هل هذا إلا تسليم السؤال و هدم بناء الاستدلال.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 32

و إنما وقعوا فى هذا كله لما زعموا أن المجموع من الأمرين أو الأمور له وجود غير وجود كل من الأفراد و لما حكموا بأن المجموع من الواجب و المعلول الأول- موجود ممكن محتاج إلى علة حكموا بأن علته التامة هى نفسه و أنه لا يلزم أن يكون العلة التامة سابقة على معلولها و ذهلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول فى نفسه- فإن كل ممكن موجود يحتاج إلى علة فاعلية تامة التأثير و الإيجاد و كون جميع أجزاء الشىء عينه أنما يتصور فى الأعداد و الكميات التى يعتبرها الذهن و يعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر و العدد و غيرهما مما لا صورة لها فى الأعيان غير كل واحد من الآحاد.

و بعض أهل التحقيق منهم أجاب عن الإشكال المذكور فى المجموع من الواجب و المعلول الأول بأن المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا لاعتبار واحد- و اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع و قد يؤخذ مفصلا و اللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا و ذاک و هو بهذا الوجه يكون كثيرا و قد يختلفان فى الحكم فإن مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق و هم لا معا يسعهم إذا علم ذلک فنختار أن مرجح وجودهما معا هو هما مأخوذين لا معا لاحتياجه إلى كل واحد من جزئيه- و يكفيان فى وجوده فيكون هذا و ذاک علتين يترجح وجود مجموعهما بهما فإن نقل الكلام إليهما لا معا بل مفصلا فإنه أيضا ممكن يحتاج إلى مرجح فالجواب أنا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 33

---

[61] (3) إن قلت ما فائدة هذا و هل يهدم الدليل به أيضا و كيف يهدم فإن كل جزء يجعل فاعلا في سلسلة الممكنات غير المتناهية ممكن يحتاج إلى فاعل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلا لنفسه و لعلله- تحقيقا لمعنى الاستقلال و تعليل الشيء بنفسه علة تامة مفروض الجواز لا فاعلية الشيء لنفسه و لعلته و أما في السند فإذا كان الواجب فاعلا للمجموع لا يلزم هذا المحذور لأن الواجب لا فاعل له لعدم مناط الحاجة و كذا ما فوق المعلول الأخير المنتهي إلى الواجب إذا جعل فاعلا لاستناده إليه- قلت بلى يهدم الدليل بالتزامه إذ يختار أن جزء المجموع غير المتناهي و هو ما فوق المعلول الأخير الذاهب إلى غير النهاية فاعل للمجموع منه و من المعلول الأخير.
و إذا رجعت و قلت جملة ما فوقه ممكن ما فاعله.
أقول جملة ما فوق المعلول الأخير من الجملة الفوقانية و هكذا بالغا ما بلغ و قد مر عند إجراء هذا الدليل في إبطال التسلسل في مبحث العلة و المعلول أن معنى الاستقلال هنا أن لا شيء في مجموع السلسلة إلا و ذلك الجزء فاعل له بنفسه أو بأجزائه و إلا يشذ عنه شيء مما يتوقف عليه المجموع، س قده

لا نسلم أنهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود- و ممكن موجود و دفع معاصره هذا الجواب بأن الموجود فى هذه الصورة هو الواجب و معلوله- فإذا فرض على وجه الإجمال كان واحدا و إذا أخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكره- و لا شک أنه كما أن كلا منهما موجود فهما موجود أيضا ضرورة أن انتفاء الكل[٦٢] أنما يكون بانتفاء أحد من آحاده و الآحاد بأسرها موجودة فيها و أن الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا أو متعددا و سواء اعتبر مجملا أو مفصلا إذ الإجمال و التفصيل أنما يوجبان اختلاف الملاحظة و لا يوجبان اختلافا فى نفس الأمر فإذا اعتبر الواجب مع المعلول الأول فلا شک أن مجموعهما سواء لوحظ مجملا أو مفصلا موجود إذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف أعنى ذات الاثنين و هو موجود لا محالة و إن لم يكن الهيئة الاجتماعية و الاثنينية موجودة كما أن الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحدة موجودا و إذا كان معروض الاثنينية موجودا و هو ممكن لاحتياجه إلى الآحاد فلا بد له من علة و ليس هناک شىء آخر يصلح علة له فلا ينحسم مادة الإشكال بما ذكره.

على أنا نقول ليس التفاوت فى المثال المذكور من حيث الإجمال و التفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فإن الكل المجموعى سواء أخذ مجملا أو مفصلا متصف بأن الدار تسعهم على التعاقب و لا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين فتأمل انتهى.

أقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق لأن مبناه على الاحتجاب عن معرفة أصل الوجود و أنه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية و عن أن وجود الشىء عين تعينه و وحدته و أن الكثرة لا وجود لها فى نفس الأمر و أن الوهم إذا أخذ الشيئين شيئا واحدا- لا يوجب ذلک أن يكون لهما ذات أحدية لها حكم غير حكم هذا و ذاک فالمأخوذ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 34

من الإنسان و الحجر معا ليس بإنسان و لا حجر و لا شىء آخر و كذا المأخوذ من الجوهر و العرض ليس بجوهر و لا عرض و لا غيرهما و كذا المركب من الواجب و الممكن- ليس واجبا و لا ممكنا و كون العدد موجودا فى الخارج معناه أن آحاده موجودات فيه و للعقل أن يعتبر الكثرة معا و بهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلى.

---

[62] (1) كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء لا يستلزم وجوده بوجوده كما في العلة الناقصة- و أيضا هذا في الكل الذي له وجود كالمركبات الحقيقية و أما في المركب الاعتباري فلا وجود له- حتى يكون له الانتفاء سيما في اللحاظ التفصيلي، س قده

أما الذى ذهب على الأول فأمور- منها زعمه أن موضوع العلية و المعلولية يجوز أن يكون واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار و ذلک باطل لأن العلية و المعلولية[٦٣] من أقسام التقابل- فلا يمكن اجتماعهما فى ذات واحدة و لو باعتبارين.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 35

و منها أن المركب من الواجب و الصادر الأول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر[٦٥] من الواجب فى أول المراتب شيئين ذلک الصادر و ذلک المجموع لا أمرا واحدا و هو خلاف ما تقرر من مذهبهم.

و منها أن هذا الموجود المركب عندهم ليس أحد أقسام الوجود لأنه ليس واجبا و لا عقلا و لا نفسا و لا جسما و لا عرضا و كل موجود فى الواقع يجب أن يكون أحد هذه الأقسام.

و منها أن الحق جرى على لسانه فى آخر كلامه حيث ذكر أنهما مأخوذين بهذا الاعتبار اثنان واجب و ممكن و لم يتفطن بأنه محط الجواب و لا حاجة إلى اعتبارهما معا شيئا واحدا حتى يرد الإشكال إذ لا ضرورة و لا برهان يدعو إلى كونهما معا موجودا واحدا[٦٦] فى الخارج كيف و المعية تؤذن بالاثنينية.

و أما الذى ذهب على معاصره فبعض[٦٧] هذه المذكورات[٦٨] مع شيء آخر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 36

---

[63] (1) أقول التغاير الاعتباري النفس الأمري يكفي عندكم لموضوع العلية و المعلولية- في كثير من المواضع منها علية الفصل للجنس و لا سيما في البسائط الخارجية و الفصل و الجنس وجودهما واحد و لكن ذلك الوجود الواحد مضافا إلى ماهية الفصل علة و مضافا إلى ماهية الجنس معلول و منها علية الصورة للهيولى و تركيبهما عند المصنف قدس سره اتحادي لا انضمامي- و منها تقدم اعتبار الحياة بالذات في الذات المتعالية على اعتبار العلم و تقدم اعتبار العلم على اعتبار الإرادة و قس عليه كما قال بعض المتكلمين و الجواب أما عن الأول فهو أن العلية بين الجنس و الفصل لأجل أنهما عين المادة و الصورة بالذات و التغاير باعتبار أخذهما لا بشرط و بشرط لا و الصورة شريكة العلة للمادة و هما متغايرتان بالذات و عن الثاني أن مراده بالاتحاد- ليس أن حيثية القوة عين حيثية الفعلية و الحال أنهما متعاندتان و تعاندهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهيولى و الصورة بل أن الهيولى لما كانت صرف القوة و القوة ضعيفة التحصل لا تأبى عن الاتحاد مع الفعلية بخلاف الفعليات فإنها لشدتها متبائنة عن الاتحاد و مع ذلك مغايرتهما باعتبار أن الصورة كانت و ستكون في عالم المثال منفكة عن الهيولى و الهيولى كانت متلبسة بغير هذه الصورة هذا على طريقته قدس سره و عندنا التركيب بينهما انضمامي لا اتحادي و عن الثالث أن التقدم و التأخر في صفات الله تعالى خلاف التحقيق لأنها عين ذاته تعالى، س قده

[64] (2) المراد بهما عنوانا العلية و المعلولية من حيث انتزاعهما عن ذاتي العلة و المعلول- الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات و التقابل بينهما بالتضايف لكنه ره يرى أن المتضائفين لا يمتنع اجتماعهما بالذات كالعاقلية و المعقولية و إنما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعلية و المعلولية و قد صرح بذلك مرارا ففي العبارة بعض المسامحة، ط مد ظله

[65] (1) إن قلت علة المجموع ليست هي الواجب تعالى بل هي المجموع عند ذلك المدقق- قلت ليس المراد بالمصدر هو العلة التامة بل الفاعل و الفاعل للمجموع هو الواجب تعالى- كما مر عند قوله و إن أردتم بها العلة الفاعلية إن قلت صدور هذين الشيئين بالترتيب و هو جائز عندهم فصدور الصادر الأول مقدم على صدور المجموع قلت ليس كذلك إذ في مرتبة صدور ذلك الصادر صدر المجموع و حصل عقد الاجتماع بلا ترتيب و بغير انتظار، س قده

[66] (2) كيف و لو كانا موجودا على حدة لزم كون الواجب جزءا لغيره و الحال أنه- كما لا جزء له لا يكون جزءا لغيره حاشاه عن ذلك و هذا أيضا أحد المحاذير الواردة على هذا المدقق و معاصره و قد أشار قدس سره إليه و إلى غيره بكلمة منها، س قده

[67] (3) لا كلها كاتحاد موضوع العلية و المعلولية لأنه كان جارحا و لم يعين العلة و كجريان الحق على لسانه، س قده

[68] (4) و لا يخفى عليك أنه بنى دفعه على تأثير اللحاظ في نفس الأمر و استتباع اختلافه اختلافا فيها و لذا التزم بأن الواجب و الممكن على فرض التفصيل موجود متعدد وجود كل منحاز عن الآخر و على فرض الإجمال كان وجودهما واحدا و هذا صريح في أن الملاحظة لها دخل في نفس الأمر مع أنه صرح في ذيل كلامه بعدم إيجاب اختلاف الملاحظة الاختلاف في نفس الأمر فهو بنفسه زيف كلامه و أخر بنيانه، اد

و هو استدلاله على كون المتعدد موجودا بأن آحاده موجودة و بأنه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شيء من آحاده و شيء منها غير منتف و كلا الوجهين مغلطة فإن كون الآحاد موجودة معناه أنها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب و الإمكان و الجوهرية و العرضية مثلا فكذلک حكم المتعدد فی كونه موجودا معناه أنه موجود بوجودات مختلفة لها أحكام مختلفة و أما قوله انتفاء المتعدد أنما يكون بانتفاء أحد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده إذ مقصود القوم من هذا الكلام أن كل مركب له تحقق فی الخارج أو من شأنه أن يتحقق و ذلک بأن يكون له صورة وحدانية طبيعية- فانتفاؤه بانتفاء شيء من أجزائه و ليس يلزم منه أن يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة الموجود فی الخارج بأی وجه كانت وجود حقيقی غير وجودات الآحاد- و أيضا يلزم على ما تصوره و صوره بطلان الحصر فی التقسيمات فإذا قلت الشيء إما واجب أو ممكن أو الجوهر إما مجرد أو مادی أو الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف لم يظهر الحصر المقصود إلا إذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود الحقيقی-

و من المناهج غير المبتنية على بطلان الدور و التسلسل لهذا المطلب ما يبتنی على الإمكان.

و تقريره بعد أن يمهد أن الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد و أن الممكن كما لا يقتضی وجوده لا يقتضی أولوية وجوده لذاته و إلا لكان[٦٩] كافيا لذاته فی حصول وجوده و كان واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو أن الممكن سواء كان واحدا أو متعددا مترتبا أو متكافئا لا يصح أن يقتضی وجوب وجود شيء إذ المقتضی لوجوب وجود الشيء لا بد أن يجعل جميع أنحاء عدمه ممتنعا و ليس هذا من شأن الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة و المعلول الممكنين و إن لم يجز طريانه للمعلول فقد دون العلة كما فی لوازم الموجودات الممكنة فإذن الممكنات سواء كانت متناهية أو غير متناهية فی حكم ممكن واحد فی أنه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا أنحاؤه حتى يصير

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 37

واجبا بها ليكون موجودا فلا بد فی كون الممكن موجودا أن يكون علتها غير خارجة عن حقيقة واجب الوجود لذاته و هو المطلوب و إليه الإشارة فی كلام الفارابی حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب و يكون مبدؤها ممكنا حاصلا بنفسه لزم إما إيجاد الشيء لنفسه و ذلک فاحش و إما صحة عدمه بنفسه و هو أفحش انتهى.

---

[69] (1) الأولوية الذاتية إما كافية أو غير كافية و الملازمة بين هذا التالي و مقدمه ثابتة- على التقدير الأول لا الثاني و لكن في مقام إثبات الصانع لا يضر الثاني فتصدى لإبطال الأول، س قده

و معناه أن هذا الممكن إن أفاد وجوب الوجود و امتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له و هو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه و إن لم يفد الوجوب و لم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه و هو أفحش بطلانا و ذلک لأن المحذور الأول لازم هنا أيضا من كون الشيء سببا لنفسه بأى وجه كان مع محذور آخر- و هو أنه إذا صح له ورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث إن عروض العدم له ابتداء أولى من عروضه بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب له ممتنع الحصول

الفصل (3) فى الإشارة إلى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين[70] من أهل فارس و ظن أنها برهانية و إلى ما فيها من الاختلال

قال و من البراهين التى ظهرت لى فى هذا المطلب

و ناسب أهل البحث أن يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة فى الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 38

ما يتوقف على هذا التقدير على إيجاد ما لأن وجود الممكنات أنما يتحقق بالإيجاد و تحقق إيجاد ما يتوقف أيضا على تحقق موجود ما[71] لأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد.

و منها أن ليس[72] للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه و بذلک ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بأدنى تأمل و هذا حقيق بأن يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه و بعبارة أخرى- مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ بالذات و بذلک يثبت وجود واجب الوجود و بعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير

---

[70] (1) قال سيدنا الأستاذ دام بقاه الظاهر أن هذا البعض من العرفاء و يشعر بذلك قوله و ناسب أهل البحث الظاهر في عدم كونه بنفسه منهم و العرفاء جلهم قائلون بأصالة الوجود فلو بنى ما استدل به من الوجوه على أصالة الوجود لما يرد عليها شيء مما أورده قده- فإن ما أورده يبتني على حمل الوجود في كلام هذا البعض على مفهومه و قد حققت أن مراده- على ما استظهرناه من كلامه هو حقيقة الوجود و شخصه لا مفهومه الانتزاعي الذهني.
ثم إن الوجوه الأربعة بالحقيقة ترجع إلى وجهين الأول الاستدلال من طريق الدور- و الثاني الاستدلال من طريق الصديقين من غير تمسك بشيء من الدور و التسلسل و رجوع الوجوه الثلاثة إلى هذا الوجه لما عرفت من ابتناء كلامه على أصالة الوجود و جعل شخص الوجود مصب الاستدلال، اد

[71] (1) المراد بموجود ما إما الفرد المنتشر من الموجود و إما الطبيعة منه و إما كل فرد منه و إما مجموع الآحاد بالأسر و إما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا في إيجاد ما فيضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة و عشرين و على كل واحد من التقادير ففي قوله و تحقق إيجاد ما موقوف أيضا على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسة و العشرين في مثله ستمائة و خمسة و عشرون احتمالا.
إن قلت موجود ما مثلا ظاهر في الفرد المنتشر لا غيره قلت ليس كذلك أ لا ترى أن المصنف قدس سره قد حملهما على الطبيعتين و وجه التعميم أن كلمة ما الإبهامية للتعميم و الإبهام بالنسبة إلى هذه الأقسام الخمسة لا بالنسبة إلى أشخاص الموجود أي نحن في مندوحة من التخصيص و لا حاجة بنا أن نخصص الكلام بالطبيعة أو الفرد المنتشر أو غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام، س قده

[72] (2) إحدى المقدمتين هنا مطوية هي أن الممكن له مبدأ و كذا في العبارة الأخرى- و كونه حقيقا بأن يكون طريقة الصديقين مبني على أن يراد بالموجود حقيقة الوجود التي هي حقيقة بسيطة نورية و بالإطلاق السعة و الإحاطة لا ما يستعمل في المفاهيم كالكلية، س قده

لا شيئا[73] محضا و مجموع الممكنات ليس يمتنع أن يصير لا شيئا محضا و بذلک ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 39

أقول فى كل من هذه الوجوه نوع خلل-

أما الوجه الأول

فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل فإن الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذى يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف النطفة على الحيوان و الحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة أخرى- و هى تتقدم أيضا عليها فى صوره التسلسل فالمغالطة نشأت هاهنا من أخذ الكلى مكان الجزئى و الوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية و مثل هذه المغلطة وقع لمحمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة- حيث قال اعلم أنه لو لم يكن للعالم بدء زمانى يلزم الدور فإن الدور فى النطفة و الإنسان و البيض و الدجاج أنما ينقطع إذا عنيت الابتداء من أحد طرفى الدور و إلا لتوقف وجود أحدهما على الآخر و لم يكن لتحصيل أحدهما دون الآخر أولوية و ذلک يؤدى إلى أن لا يحصلا أصلا و قد حصلا فلا بد من قطع الدور بأحدهما و البدء فى الأشخاص الإنسانية بالأكمل أولى قال المحقق الطوسى قدس سره فى الجواب أحسنت يا علامة فى ما يسأل عنه العوام و الصبيان[74] فإنه ليس بدور هاهنا إلا فى اللفظ لأن الشيء إذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده إلى مثل ذلک الشيء لا يكون دورا يؤدى إلى أن لا يحصلا بل ربما يتسلسلان و التسلسل إن كان مستحيلا وجب أن يكون له مبدأ فهاهنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى.

و أما الوجه الثانى منها

---

[73] (3) لأن حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لأن الموجود بما هو موجود لا يخلو عن ضرورة في حال الوجود و لأن الموجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا في جميع أوعية الوجود من الأذهان العالية و السافلة فإنه إذ انمحت صورة شيء عن صفحة الأعيان فهي ثابتة في صفحة بل صفحات من الأذهان في نشأة العلم بل إذا وقع شيء في مرتبة من مراتب العين كعالم المادة بحيث انعقد فيه قضية فعلية لا يرتفع عن نفس الأمر لأن الارتفاع النفس الأمري أنما يصدق بالارتفاع عن جميع مراتب النفس الأمري لأن رفع الطبيعة برفع جميع أفرادها بخلاف تحققها، س قده

[74] (1) فهو نظير قول بعض الظرفاء من الشعراء-

مسألة الدور جرت بيني و بين من أحب
لو لا مشيبي ما جفا لو لا جفاه لم أشب

، س قده

فهو أيضا مغالطة نشأت من إهمال أحد شروط التناقض- و هو وحدة الموضوع بالشخص فإن تقدم الشيء على نفسه أنما يستلزم التناقض إذا كان الشيء واحدا بالشخص و أما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه إذا تقدم و تأخر و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 40

قد مر فى أوائل السفر الأول أن مبادى الموجودات التى يبحث عنها فى الفلسفة الأولى التى موضوعها الموجود المطلق هى من عوارضه أيضا[٧٥] و لا محذور فيه كما نص عليه الشيخ فى إلهيات الشفاء.

و أما الوجه الثالث

فقوله مجموع الموجودات إن أراد به كل واحد واحد فلا نسلم أنه ليس لها مبدأ بل لكل منها مبدأ على التقدير المذكور و إن أراد به المجموع بما هو مجموع فنقول كما مر أنه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الآحاد كذلك ليست هناك حاجة إلى علة غير علل الآحاد.[٧٦]

و أما الوجه الرابع

فالذى يلزم منه أن يكون حيثية الوجود غير حيثية الإمكان[٧٧] و اعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا و هو كذلك لأن الموجود بما هو موجود يستحيل أن يصير معدوما محضا لأن فيه ضرورة بشرط المحمول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 41

بخلاف الموجود بما هو ممكن إذا لم يعتبر تقيده بالوجود فيصح أن يصير معدوما محضا بحسب ذاته و لا يلزم من ذلك أن يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا.

---

[75] (1) لأن حقيقة الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم و التأخر و نحوهما كما تقدم- فالمبدئية فيها من الطواري و اللواحق لذاتها و إنما قال أيضا لأن المراد بالمطلق هو المرسل اللابشرط المقسمي الذي مر في السفر الأول تحقيقه فيصدق أن له مبدءا أيضا فالمراد بالإطلاق و كذا العموم في قوله و أما الواحد بالعموم إما السعة الوجودية بالنسبة إلى مراتب حقيقة الوجود كما هو مذاق المصنف قدس سره و كثير من المتألهين و إما الإبهام المفهومي المستعمل في الكليات الخمس كما هو مشرب الخفري و أترابه و على أي تقدير فليس لهذا الموضوع وحدة عددية يستحيل فيه اجتماع المتقابلين، س قده

[76] (2) لا يقال فيصدق أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لا مبدأ له لأنا نقول نعم و لكن يصدق الكبرى أيضا سلبا فإن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لا مبدأ له و السالبتان لا تنتجان في الشكل الثاني و إن اعتبر وجودات الآحاد و عللها فالموجبتان لا تنتجان في الثاني، س قده

[77] (3) الظاهر أن مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه في تقدير برهان الصديقين- فلا يرد عليه ما أورده ره فأخذ الموجود من حيث هو موجود واجب أنما يرجع إلى الضرورة بشرط المحمول إذا كان وجوده زائدا على ذاته و أما الموجود الذي ذاته عين الوجود و هو حقيقة الوجود فضرورته أزلية لا بشرط المحمول، ط مد ظله

فالحاصل أن حيثية الوجود يخالف حيثية الإمكان و لا يلزم منه اختلافهما فى الموضوع فالمطلوب غير لازم و اللازم غير مطلوب فالأولى الاستعانة فى هذه الوجوه بإبطال التسلسل ليتم الكلام و إلا فغير تمام إلا إذا ثبت أن جميع الممكنات فى حكم ممكن واحد[٧٨] فى كونه مفتقرا إلى علة خارجة عن ذاته و هو متوقف على أن يكون للجميع صورة وحدانية و حقيقة ذاتية غير صور الأعداد و حقائق الآحاد- و قد علمت ما فيه

الفصل (4) فى الإشارة إلى طرائق أخرى لأقوام

أما الإلهيون

فلهم مسلك آخر و ذلك لأن لهم فى إثبات الوجود الواجبى طريقين- طريقة يتبين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته و طريقة يثبت بها أولا أن واجب الوجود يجب أن يكون واحدا[٧٩] ثم بعد ذلك يثبتون أن الأجسام و صورها و أعراضها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين إمكانها و احتياجها إلى مرجح.

فمن الطريق الثانى إثبات إمكان العالم الجسمانى فإن الأجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر لأن كلا منها مركب من أصل الجسمية المشتركة و من أمر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 42

مخصص له بنوع من الأنواع إذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولى هى أبسط من الجسم بما هو جسم أو لا و سواء أثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما يراه المحصلون من المشائين أم لا إذ الهيئات المخصصة فى مذهب غيرهم بمنزلة الصور- داخلة فى الأنواع و لا أقل فى الأشخاص إذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فيقال لا شك أن الأجسام لتركبها ممكنة و الصور و الأعراض لحاجتها إلى المواد و الموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد الأجسام معلولة مفتقرة إلى المخصصات و المخصصات معلولة مفتقرة إلى المحال و النفوس أيضا مفتقرة إلى الأبدان و ليس كل منهما مرجحا للآخر و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه و لا يوجد جسم من جسم[٨٠] لما مر من أن التأثير الجسمانى بمشاركة الوضع و الوضع بين المؤثر

---

[78] (1) لعلك تقول لا دخل لثبوت ذلك في تمامية جميع هذه الوجوه إلا في الثالث و في الرابع أيضا على بعد فاعلم أن نظره قدس سره هنا إلى بعض التقريرات في هذه الوجوه مثل أن يراد بموجود ما و إيجاد ما المجموع بمعنى الآحاد بالأسر أو المجموع بشرط الاجتماع لا بشطره كما ذكرنا أو بنى الكلام على التغليب، س قده

[79] (2) فيوضع المطلوب على نحو الشرطية و صدقها لا يستلزم وضع المقدم كإن كان واجب الوجود موجودا كان واحدا بسيطا لا أنه يوضع وحدته و بساطته على نحو التعريف اللفظي- للمفهوم الكلي لواجب الوجود بناء على تقدم ما الشارحة على هل البسيطة لأن مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحدة البسيطة بل ما يقتضي ذاته الوجود أو ما هو ذاته بذاته مستحقة لحمل مفهوم الموجود، س قده

[80] (1) و لأن العلة و المعلول لا يمكن أن يتفقا نوعا لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فكون أحدهما علة و الآخر معلولا ترجيح بلا مرجح و الجسم بما هو جسم نوع واحد، س قده

و المتأثر لا يتحقق إلا بعد وجودهما- و لأن الأجسام لا يذهب إلى غير النهاية لبراهين تناهى الأبعاد فيجب أن يكون علة الجميع أمرا غير جسم و لا جسمانى و هو المطلوب.

و أما الطبيعيون

فلهم مناهج أخرى مأخوذة من جهة التغير و الاستحالة.

أحدها[81] طريقة الحركة نفسها و هو الاستدلال من الحركات و قد علمت من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 43

قبل أن المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج إلى محرك غيره و المحركات لا محالة تنتهى إلى محرك غير متحرك أصلا دفعا للدور و التسلسل و هو لعدم تغيره و براءته عن القوة و الحدوث واجب الوجود أو وجه من وجوهه كما مر ذكره فى مباحث حدوث العالم و أيضا الأجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين أن حركاتها نفسانية لا طبيعية و المباشر للحركات نفس فاعله بالإرادة فلها فى فعلها غاية فهى قاصدة للخير لا تحرك لأجل شهوة أو غضب أو التفات إلى نفع يصل إلى ما دونها إذ لا وقع له عندها و لا الغاية حال بعضها لبعض و إلا لتشابهت الحركات و لم ينته عدد الأجسام إلى آخر فإذا لم يكن غايتها شهوانية و لا حال بعضها مع بعض و لا الأجسام التى تحتها أو فوقها و لا نفوس ما تحتها أو ما فوقها على ما بين فى موضعه فتعين أن تكون لأمر غير جسمانى و لا نفسانى فإن وجب وجوده فهو المراد و إلا استلزمه و هذه طريقة الخليل ص.

و يقرب من هذا الطريق أن الأمور الزائلة إمكانها و حدوثها ظاهر و انفعال العنصريات عن السماويات معلوم[82] و ليست السماويات بعضها علة للبعض أما المحوى للحاوى فهو ظاهر لكونه أقصر و أحقر و أما

---

[81] (2) المناهج الأخرى لم تذكر بلفظ الثاني و نحوه بل بقوله و أيضا الأجسام الفلكية و بقوله و يقرب و بقوله و كما هذه الطريقة و المراد من قوله و هو الاستدلال من الحركات- الاستدلال بمطالبة المحرك الفاعلي و بمطالبة المحرك الغائي أما الأول فظاهر- و أما الثاني فبيانه الإجمالي أن كل حركة طلب إراديا كان ذلك الطلب كما في الحركة النفسانية أو كان بغير إرادة و شعور تركيبي كما في الحركة الطبيعية و إن لم يخل كل موجود عن شعور بسيط كما قال تعالى\i إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ\E و قد قرىء يفقهون بالياء أيضا و إذا كانت الحركة طلبا فلا بد من مطلوب و كل مطلوب ينتهي إلى منتهى الطلبات و هو الواجب تعالى الذي هو غاية الميول و الحركات و الأشواق و الرغبات كما في الأسماء الحسنى يا من لا مقصد إلا إليه يا من لا يرغب إلا إليه يا من لا حول و لا قوة إلا به يا من لا يعبد إلا إياه و في القرآن المجيد\i ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها\E\i وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها\E.
و بيانه التفصيلي أن الحركات في البسائط من الأجسام و المركبات منها طلبات لباب الأبواب الذي هو الإنسان و تقربات إليه و الإنسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهي إلى التخلق بأخلاق الله تعالى مثلا يتحرك الإنسان ليكون عالما أديبا و إذا كان يسعى أن يصير فقيها و إذا صار يشتاق أن يغدو متكلما و إذا غدا يجهد أن يكون حكيما إلهيا يعني عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني و إذا بلغ إلى هذا المقام الذي هو عزيز المنال يبتغي أن يكون متألها عارفا ربانيا مقتدرا متصرفا ذا الرئاستين فائزا بالحسنيين متخلقا بأخلاق الله جل جلاله علما و عملا- و بالجملة إذا كان الإنسان رفيع الهمة لا يقنع بما نال حتى آل إلى ما آل فلا بد أن يكون هنا موجود تام بل فوق التمام حتى توجه الكل إلى جنابه و شمروا الأذيال للوفود على فناء بابه و بذلوا الجهد بغية لاقترابه و لذا لا يتسلى الطالب المذكور إلا بالاتصاف بصفات مرجعه و مآبه و
\iُ في الحديث القدسي:\E
\iُ يا بن آدم خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي\E
، س قده

الحاوى للمحوى فلاستلزامه[٨٣] لإمكان الخلاء و الكواكب أشرف من غيرها و الشمس أشرف الجميع فهى أولى بهذا الوهم- و مع ذلک متغير متجدد الأحوال من الطلوع و الأفول فيحتاج إلى محرک غير ذاتها فما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 44

وقع فى أوهام القاصرين من الصابئين و غيرهم ليس إلا من جهة الغلط فى السماويات و بهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى و ثبت ما وراءها ما هو أكمل و هو محركها لا على سبيل مباشرة و تغير بل على سبيل تشويق عقلى و إمداد نورى و هو واجب الوجود فاطر الكل و كمال هذه الطريقة بما حققناه و أحكمناه من إثبات الحركة الجوهرية فى جميع الطبائع الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية فالأفول و الدثور كما يلحقها من جهة الصفات- و الهيئات من الأوضاع و غيرها كذلک يلزمها من جهة الجوهر و الذات فمحول ذواتها و مبقيها على سبيل تجدد الأمثال هو الذى ليس بجسم و لا جسمانى و على هذا المعنى يحمل حكاية الخليل ع حيث نظر فى أفول الكواكب و غيرها بحسب تجدد جواهرها فى كل آن مع ما رأى من بقاء ملكوتها و صورها العقلية عند الله باقية ببقائه- حيث قال تعالى وَ كَذلِکَ نُرِى إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فسافر ع بعقله من هذا العالم لدثوره و زواله إلى عالم الربوبية فقال- لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ... إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

و للطبيعيين[٨٤] مسلک آخر

يبتنى على معرفة النفس و هو شريف جدا لكنه دون مسلک الصديقين الذى مر ذكره و وجه ذلک أن السالک هاهنا عين الطريق و فى الأول المسلوک إليه عين السبيل فهو أشرف.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 45

---

[82] (1) أي فلا يكون العنصريات علة للسماويات فبقي أن يكون بعضها علة بعض كفلك لفلك أو الفلكي كالشمس للفلك و أبطل الشقوق حتى يثبت المطلوب، س قده

[83] (2) و ذلك حيث إن وجود المعلول لا يكون في مرتبة وجود علته، اد

[84] (1) وجه كونه للطبيعي أن النفس بما هي نفس حادثة بحدوث البدن و أنها بما هي نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيعي كما أن طرق الحركة للطبيعي لأن الجسم بما هو واقع في التغير موضوع علم الطبيعي و يجوز جعل هذا المسلك للإلهي جوازا متساوي الطرفين- لو لم يكن راجحا بملاحظة ابتنائه بالنحو الأوثق الأشرف على معرفة النفس المستلزمة لمعرفة الرب

\iْ كما قال ع: من عرف نفسه فقد عرف ربه\E

و بملاحظة أخذ تجرد النفس في الدليل و أن النفس السالكة عين المسلك بل بما هي مجردة عين المسلوك إليه ظهورا في مقام الفعل إذ لا آية أكبر من النفس المجردة بالفعل الكاملة علما و عملا و النفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الإلهي.

و لهذا الابتناء و اقتناء هذه الخبايا و اجتناء هذه الثمرات كما أشار المصنف قده- لا يمكن أن يقال يمكن تقرير الدليل بوجه أخصر و أخف مئونة من أن هذا الجسم أو الصورة أو العرض أو النفس الجسمانية الحدوث و الروحانية البقاء عند المصنف قدس سره حادثة فهي ممكنة مفتقرة في وجودها إلى سبب غير جسم و لا جسماني لأن الجسم و الجسماني تأثيرهما بتوسط الوضع- و الوضع لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم إذ كما لا يتصور الوضع بالنسبة إلى المجرد كذلك لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم على الطريق الأولى.

لأنا نقول يفقد حينئذ تلك الثمرات من معارف الآية الكبرى على أنه يمكن أن يقال- حينئذ يحصل الوضع للعلة الجسمانية بالنسبة إلى مادة المعدوم من المحل أو الموضوع أو المتعلق- كما أن حرارة الماء معدومة لكن يحصل للنار وضع بالنسبة إلى مادة الحرارة أعني الماء، س قده

تقريره أن النفس الإنسانية مجردة عن الأجسام[85] حادثة بما هى نفس[86] مع حدوث البدن لامتناع التمايز أولا بدون الأبدان و استحالة التناسخ كما سيجىء- فهى ممكنة مفتقرة فى وجودها إلى سبب غير جسم و لا جسمانى أما الجسم بما هو جسم[87]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 46

فلا علية له للنفس و إلا لكانت الأجسام كلها ذوات نفوس كذلك و أما القوة الجسمانية سواء كانت نفسا أخرى أو صورة جسمية[88] أو عرضا جسمانيا فاستحال كونها علة لنفس لأن تأثيراتها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس إلى ما لا وضع له.

و أيضا الشىء لا يوجد لما هو أشرف منه و لا شك أن النفس أقوى تجوهرا- و أشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فموجدها لا محالة شىء مقدس عن المواد و الأجرام فهو الواجب جل ذكره إما بلا واسطة أو بواسطة شىء من عالم أمره و كلمته.

و هاهنا إشكالان

أحدهما أن قولهم إن القوى الجسمانية لا تفعل و لا تنفعل إلا بتوسط الوضع مستلزم لأن لا ينفعل و لا يوجد جسم و لا صفة له من المبادى المفارقة- إذ لا يتصور وضع بين المادى و المفارق.

و ثانيهما أنه يلزم أن لا يؤثر البدن و أحواله فى النفس لتجردها عنه.

و الجواب عن الأول أن الأجسام و المواد نفسها[89] هى الموجودة المنفعلة

---

[85] (1) إن قلت النفس غير مجردة من أول الأمر بل جسمانية الحدوث روحانية البقاء عند المصنف قده.
قلت أولا هذا الدليل من القوم و هم قائلون بتجرده من أول الأمر في ذاته دون فعله- و ثانيا إن النفس و إن كانت جسمانية حدوثا عند المصنف لكنها مجردة بقاء فيطالب العلة- لمقامها التجردي و يتم الدليل إلى آخره، س قده

[86] (2) قيد الحدوث بهذا القيد للإشارة إلى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها أي بما هي عقل كلي فإن كينونة العقل الكلي المفارق ذاتا و فعلا في المقام الشامخ الجبروتي عند الله- كينونة النفوس في ذلك المقام و لكنه مبني على قواعد حكمية محكمة مبرهنة في هذا الكتاب و الكتب الأخرى من هذا الحكيم المتأله قدس سره من أصالة الوجود و تشكيكه و الحركة الجوهرية- و جواز اختلاف أفراد نوع واحد في الجسمانية و التجرد و غير ذلك و على هذا يحمل- قول أفلاطون الإلهي بقدم النفس لا أنها قديمة بما هي نفس لامتناع التمايز، س قده

[87] (3) إن كان المراد به ما هو الجسم في بادىء النظر و هو الصورة الجسمية أو الجسم على طريق الإشراقيين بقي الهيولى التي هي جوهر أبسط عند المشائين فهي أيضا باطل كونها علة و إلا لكانت الأجسام كلها ذوات نفوس مع أن الهيولى قابلة صرفة لا فعلية و لا فاعلية لها، س قده

[88] (1) المراد بالصورة الجسمية الصورة النوعية و هو ظاهر أراد قدس سره إبطال هذا بوجه آخر هو حديث مدخلية الوضع و إلا فيلزم المحذور الأول أيضا و هو كون الموضوعات- و المحال كلها ذوات نفوس إنسانية لأن العلة المستقلة لها كمال قرب و معية بمعلولها فلو كانت القوى علة لنفس إنسانية كانت العلة هي الصور النوعية و الأعراض الجسمانية و النفوس النباتية و الحيوانية اللواتي في الأبدان الإنسانية و إذا كان كذلك لزم ما ذكرنا أيضا نعم لا يلزم ذلك في علية نفس إنسانية منفصلة لنفس إنسانية منفصلة أخرى أو نفس فلكية لنفس إنسانية و تبطل بحديث توسط الوضع، س قده

[89] (2) فلو توسط الوضع في انفعالها في أصل ماهياتها لقبول وجوداتها عن المبادي توسطت المادة بين نفسها و نفسها إذ كلما توسط الوضع في انفعال المواد عن القوى الجسمانية توسطت المادة في تحصيل الوضع ثم الوضع في حصول التأثير و التأثر فلو توسط الوضع في حصول نفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 47

عن المبادى لا المنفعلة عنها بتوسط أوضاعها فالمحال غير لازم و اللازم غير محال.

و أما عن الثانى فالنفس عندنا غير متأثرة عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به و تمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدإ و المعاد.

و أما المتكلمون[٩٠] فطريقتهم تقرب من طريقة الطبيعيين المبتنية على الحركة لأن طريقتهم تبتنى على الحدوث قالوا إن الأجسام لا تخلو عن الحركة و السكون و هما حادثان و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالأجسام كلها حادثة و كل حادث مفتقر إلى محدث فمحدثها غير جسم و لا جسمانى و هو البارىء جل ذكره دفعا للدور و التسلسل[٩١].

و هذا أيضا مسلک حسن لأنا قد بينا أن تجدد الحركات يرجع إلى تجدد فى ذوات المتحركات و أن حامل قوة الحدوث لا بد أن يكون أمرا مبهم الوجود- متجدد الصور الجوهرية و الأعراض تابعة فى تجددها و ثباتها للجوهر فالعالم الجسمانى بجميع ما فيه زائلة داثرة فى كل آن فيحتاج إلى غيرها و هذا بعينه يرجع إلى الطريقة المذكورة و المنع المشهور الذى كان متوجها إلى كلية الكبرى فى دليلهم من عدم تسليم أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا و كذا البحث المشهور من أنه يمكن حدوث كل فرد من الحركة أو المتحرک مع استمرار الطبيعة النوعية ساقط لأن الكلى الطبيعى غير موجود عندهم أصلا و غير موجود عندنا بالذات إذ لا وجود للماهية مفهوما و معنى إلا من جهة الوجود و التشخص- و ليس لشىء من الحركات و المتحركات وجود و تشخص على نعت البقاء و الاستمرار

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 48

الفصل (5) فى أن واجب الوجود إنيته ماهيته

استدل عليه

المادة عن المفارق لزم توسط الشيء لنفسه و لزم تقدم الشيء على نفسه فتوسط الوضع في حصول نفس المادة موقوف على توسط المادة و توسط المادة هنا محال و الموقوف على المحال محال- و أيضا المفارق له إضافة إشراقية إلى المواد و الأجسام لا إضافة مقولية فكيف يتصور الوضع هنا و أيضا ذوات الأوضاع بالنسبة إلى المبادي العالية المفارقة فضلا عن مبدإ المبادي ليست بذوات أوضاع كما أنها من هذه الجهة ليست بزمانية و لا مكانية بل كالآن و النقطة، س قده

[90] (1) أي أكابرهم القاصدون بالحدوث الحدوث التجددي الذاتي و أما المنادون منهم بالزمان الموهوم فكلا، س قده

[91] (2) لا يخفى عليك أن أخذ الدور و التسلسل في برهان المتكلمين مستدرك فإنهم ليسوا يقولون بموجود مجرد سوى الواجب جل ذكره فصرف قيام الدليل على أنه لا يمكن أن يكون المحدث جسما أو جسمانيا كاف في إثبات وجود الواجب تعالى على طريقتهم و لا يحوج إلى التمسك بالدور و التسلسل، اد

بأن كل ماهية يعرض لها الوجود ففى اتصافها بالوجود و كونها مصداقا للموجود يحتاج إلى جاعل يجعلها كذلک فإن كل عرضى معلل إما بالمعروض أو بغيره لكن يمتنع تأثير الماهية فى وجودها أو كونها بحيث يلزمها الوجود لأن المؤثر فى وجود شيء أو المستلزم لوجوده لا بد أن يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت الماهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها- و كانت موجودة قبل أن تكون موجودة و هو محال و هذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التى هى غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه و استلزام الأربعة للزوجية- فإن هناک لا يلزم تقدمها بالوجود فإذن لو كان وجود الواجب زائدا على ماهيته يلزم أن يكون مفتقرا إلى سبب خارج عن ذاته و هو ممتنع و هذه الحجة غير تامة عندنا- لأنها منقوضه بالماهية الموجودة التى كانت للممكنات إذ كما أن فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلک قابل الشيء[92].

فإن أجيب بأن هناک ليست قابلية و لا مقبولية بل معنى كون الماهية غير الوجود أن للعقل أن يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما فى نفس الأمر إنما المغايرة بينهما بحسب المفهوم و المعنى عند التحليل.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 49

فيجاب بمثله إذا كان الواجب ذا ماهية[93] و أيضا قد علمت أن الموجود عندنا فى ذوات الوجود ليس إلا وجودها و هو الأصل فى الموجودية دون الماهية

---

[92] (1) ما نقض قدس سره به فغير ناقض فإن تقدم الفاعل مسلم قد برهن عليه و أما القابل فلا يجب تقدمه على مقبوله بل الأمر بالعكس فإن الصورة شريكة العلة للهيولى فلا جرم تكون متقدمة عليها بجميع أنحاء التقدم كما صرح هو قدس سره عليه في موارد متعددة اللهم إلا أن لا يراد من القابل معناه المصطلح بل الموضوع الخارجي لعروض العوارض قضية لقاعدة الفرعية.
لكن يرد عليه مع أن قاعدة الفرعية لا تقتضي إلا تقارن الأمرين المثبت و المثبت له في الثبوت و أما تقدم المثبت له فهي أخص منه و لم يقم عليه دليل آخر أن قياس الماهية بالموضوع و الوجود بالعوارض مع الفارق بل بلا جامع فإن الماهية بالحقيقة عكس الوجود وحده و زيادة الوجود ذهنا و عروضه عليها بتعمل من العقل و تحليل منه لا يقاس عليه الخارج- الذي لا يناله بواقعيته الذهن و تحليلاته، امید

[93] (1) يعني لما كانت الماهية أمرا اعتباريا و لم يكن اثنينية حقيقية في الممكن بسببها- و لا قابلية و لا مقبولية حقيقيتين و لا يجب تقدم لمثل ذلك القابل بالوجود و إن وجب تقدم القابل الحقيقي على المقبول فكيف يكون اثنينية حقيقية في الواجب بسبب تلك الماهية الاعتبارية فلا جاعلية و لا مجعولية حقيقيتين حتى يجب التقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل و إن وجب في الفاعل الحقيقي حيث يكون اثنينية حقيقية و جعلا حقيقيا و ليس المراد أن هنا جعلا حقيقيا و فاعلية حقيقية لتلك الماهية بالنسبة إلى وجودها و مع ذلك لا يجب تقدمها عليه بالوجود لما عرفت من أن الماهية اعتبارية صرفة فانية في الوجود في الممكن فكيف في الواجب فلا تستدعي التقدم بالوجود في كلا المقامين إذ لا وجود لها فلا يرد على المصنف قده ما أورده المحقق الطوسي قدس سره في شرح الإشارات جوابا لنقض الإمام الرازي بالقابل من أن الماهية أنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط و لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط هذا بيان مرامه رفع مقامه.
و الجواب أنه بعد التحليل و تجويز العقل فيه تعالى شيئا و شيئا هما ماهية و وجود و هو مرتبة من نفس الأمر أيضا إما أن يجعل العقل تلك الماهية فاعلة أو قابلة للوجود أو لا فاعلة و لا قابلة و قس عليه الاحتمالات في الوجود بالنسبة إلى الماهية فإن كانت فاعلة كانت متقدمة بالوجود على الوجود لأن تجويز الشيء في قوة تجويز لوازمه أ لا ترى أن ماهية الممكن عنده قدس سره اعتبارية و مع ذلك بعد التحليل إذا نظرت إلى نفسها فهي قابلة و الوجود مقبول لأن هذا من لوازم الماهية الإمكانية فإذا قيل بالماهية الإمكانية في الممكن الذي هو زوج تركيبي لا يمكن أن لا يقال بأنها قابلة و إذا قيل بأنها قابلة لا يمكن أن لا يقال بأنها مقدمة على المقبول بالتجوهر فكذا إذا قيل بالماهية الوجوبية له تعالى ينبغي أن يقال إنها فاعلة لوجوده و إذا قيل بأنها فاعلة لا بد أن يقال إنها مقدمة بالوجود- و كل ذلك نشأ من القول بأن فيه شيئا و شيئا و لو باعتبار العقل و إن كانت قابلة و القبول بمعنى الموصوفية كما في الأربعة و الزوجية كانت فاعلة أيضا و لزم المحذور و إن كانت قابلة و القبول بمعنى الانفعال كانت ماهية إمكانية و هو الخلف و إن لم تكن فاعلة و لا قابلة لم يؤد التركيب إلى الوحدة لعدم ارتباط بينهما و لزم الاثنينية كما في الحجر الموضوع بجنب الإنسان و إن كان الوجود فاعلا أو قابلا و القبول بمعنى الموصوفية فالماهية لا تكون مجعولة لأنها دون الجعل- و إن كان قابلا و القبول بمعنى الانفعال كانت الماهية صفة زائدة على الوجود متجددة و إن لم يكن فاعلا و لا قابلا لها لزم مثل ما مر و أيضا على أكثر التقادير لزم الخلف و هو أن ما هو الواجب هو الوجود و الماهية خارجة.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 50

سواء كان الوجود مجعولا لغيره أو واجبا فكما أن وجود الشيء[٩٤] إذا كان مجعولا- كانت ماهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلک إذا كان الوجود لا مجعولا كانت الماهية لا مجعولة بلا مجعولية ذلک الوجود و بالجملة وقع الاشتباه فی هذه الحجة بين عارض الماهية و عارض الوجود[٩٥] و ليس معنى عروض الوجود للماهية- إلا المغايرة بينهما فی المفهوم مع كونهما أمرا واحدا فی الواقع.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 51

٩٦

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج6 ؛ ص51

و ربما تقرر الحجة[٩٧] على بطلان كون الواجب ذا ماهية هكذا و هو أنه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون ألفا موجودا مثلا لم يكن فی حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا و لا معدوما كما حقق فی مبحث الماهية و كلما كان كذلک فهو ممكن لأن اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته و هو محال إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف و إما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا بل ممكنا.

أقول و لأحد أن يختار شقا آخر

و لنا وجه آخر سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الأول و هو أن الماهية لما كانت حيثية ذاتها حيثية الاختلاط و الضيق فلو كانت هي حقيقة الواجب تعالى لم يكن محيطا كما ترى أن كل ماهية تنافي الماهية الأخرى و لو لا الوجود لم يصدق الطبائع بعضها على بعض و الوجود الحقيقي حيثية ذاته حيثية الوحدة و السعة لا يضاد الأشياء و الماهيات و لا ينافيها حتى إن كل ماهية وجود بالحمل الشائع الصناعي فتفطن.

وجه آخر الشيء المتحقق إما وجود و إما ماهية و الماهيات كلها كماهية واحدة فإنها ليست شيئية الوجود و لا العدم و الماهية لا تليق بالحضرة الربوبية لأنها حيثية عدم الإباء عن الوجود و العدم فبقي الوجود لأنه حيثية الإباء عن العدم، س قده

[94] (1) هذا غير متعلق بكلام القوم لأنهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة معللا لا الماهية- بل لما قال إن الوجود هو الأصل و الماهية تبع توهم أن ماهيته معلولة لوجوده حينئذ مع أنها ماهية وجوبية دفع هذا التوهم بأنها لا مجعولة بلا مجعولية ذلك الوجود و أنت تعلم أن الماهية ما هي حاكية عن الوجود المحدود فبالحقيقة ذاته الوجود الصرف و ما سماه الماهية التابعة اللامجعولة هي مفاهيم الصفات و الأسماء الحسنى الحاكية عن الوجود الغير المحدود فأين الماهية المصطلحة المتنازع فيها التي هي الكلي الطبيعي، س قده

[95] (2) هذا منه قدس سره غريب فإن وجود الممكن عرضي لماهيته معلل و ليس من عوارض الوجود للماهية بل من عوارض الماهية كما مر غير مرة في السفر الأول، س قده

[96] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائی)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

[97] (1) اللام للعهد الذكري فهي الحجة السابقة إلا أن مطالبة العلة هناك للوجود و هاهنا للاتصاف، س قده

غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال و هو كون[98] اتصافه بالوجود بسبب الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فإن الصورة منشأ حصول الهيولى و منشأ اتصاف الهيولى بها أيضا ذاتها لا شيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولا و كون كل صفة مفتقرة إلى موصوفها غير مسلم[99] فى الأوصاف التى بحسب التحليل العقلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 52

و أيضا لباحث على أسلوب القوم أن يقول إن المحوج إلى العلة هو الإمكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بأمر إذا كان ممكنا و كان ذلک الشيء بحيث يجوز أن يتصف به و أن لا يتصف به لم يكن بد هناک من علة تجعل ذلک الشيء متصفا بهذا الأمر كحال الجسم مع البياض و أما إذا لم يكن اتصاف الشيء بأمر ممكنا بل واجبا أو ممتنعا فلا حاجة هناک إلى علة فإذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضرورى فلا حاجة إلى سبب و منشأ هذه الضرورة هو الوجود[100] دون الماهية و ما يقال من أن الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه أن ذاته لا يجوز أن لا يتصف بالوجود لا أن هناک اقتضاءا و تأثيرا و لهذا قال بعض أهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له و قد يقال إن الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فإذا كان ذات الواجب مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا يحتاج إلى علة لأن الحاجة فرع الإمكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه.

و الذى أفاده بعض المتأخرين فى دفعه أنه لا فرق بين العلية و الاقتضاء إلا فى العبارة فإذا كان مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه قال فإن قلت معنى الاقتضاء أنه لا يمكن أن لا يكون موجودا لا أن يكون هناک تأثير و تأثر قلت عدم الإمكان إما بالنظر إلى الماهية أو إلى غيرها و على الأول يكون الذات علة إذ لا معنى للعلة إلا ما يكون امتناع العدم بالنظر إليه و على الثانى يلزم احتياجه إلى ذلک الغير فلا يكون واجبا انتهى.

أقول لأحد أن يقول لعل عدم الإمكان بالنظر إلى وجوده بأن وجوده يقتضى أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 53

---

[98] (2) هذا بناء على التحقيق الذي هو أصالة الوجود و أقول على هذا فماهيته ليست ماهية وجوبية لمسببيتها في اتصافها بالوجود فلا تصلح أن تكون تلك الماهية في مقام الذات فتكون من العرضيات التابعة كالصفات الإضافية و مفاهيم الأسماء الحسنى كما قلناه و أيضا ليس الوجود أمرا ينضم إلى الماهية بل كون الماهية و تحققها فقولكم اتصافها بالوجود بسبب الوجود- بمنزلة قولكم الماهية المتحققة مع أنها كانت متساوية النسبة إلى التحقق و اللاتحقق- اللهم إلا أن يقال منظوره المناقشة بإبداء شق ثالث بل رابع كما في قوله و أيضا لباحث إلى آخره فلا يكون المنفصلة حقيقية.
ثم لو قيل إن تلك الماهية الاعتبارية مرتبة ذاتها سنخ عدم الإباء عن العدم أو إن الوجود غير المتناهي في شدة النورية كيف ينتزع منه الماهية سلم ذلك لكنهما دليلان آخران و هو يناقش في هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقة المدعى الشامخ، س قده

[99] (3) لا يقال هذا منع مقدمه لم تؤخذ في الدليل فإن من قال بوجود زائد على ماهية الواجب تعالى لا يبالي بافتقار وجوده إلى ماهية نفسه نعم لا يقول بافتقاره إلى غيره أ لا ترى أنهم في الاستدلال لم يجعلوا المحذور الافتقار فيما إذا كان وجوده معلولا و لازما لماهيته بل تقدم الشيء على نفسه لأنا نقول منظوره قدس سره دفع الدور المتوهم وروده بأنكم جعلتم الموصوف الذي هو الماهية مفتقرة إلى الصفة التي هي الوجود و الصفة بما هي صفة مفتقرة إلى موصوفها فيدور، س قده

[100] (1) هذا بناء على أصالة الوجود و أما على أصالة الماهية فيقال المنشأ كون الماهية الوجوبية ملزومة للوجود فنسبته إليها ضرورية كنسبة الزوجية إلى الأربعة كما يأتي بعد أسطر و كذا على هذا قول القائل الواجب ما يقتضي ذاته الوجود على ظاهره لكن الكل باطل لأن ملزوم الوجود وجود أو محفوف، س قده

يكون له ماهية متصفة به كما فى اتصاف الجنس بالفصل فإن معنى الحيوان مثلا و إن كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الإنسان فإذا نظرنا إلى معنى الحيوان من حيث هو هو أمكن أن يتصف بالناطق و بالإنسان و أن لا يتصف و أما إذا نظرنا إلى معنى الإنسان ماهية و إلى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا[101] و كون الإنسان مقتضيا للحيوان لا معنى له إلا كونه فى ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية و كذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب أن يكون هناک اثنينية فى الوجود- و تأثير و جعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم و تأخر إذ الجنس و الفصل متحدان فى الوجود و بينهما مغايرة فى المفهوم- نعم إذا أخذ الحيوان مجردا عن الناطق و غيره و أخذ الناطق مجردا عن الحيوان و فرض وجودهما على هذا الوجه لكانا متغايرى الوجود لكن ذلک أمر يخترعه العقل بلا مطابقة للواقع.

و بالجملة ما ذكروه[102] لو تم فإنما يتم على أسلوب أصحاب الاعتبار حيث إنهم ذهبوا إلى اعتبارية الوجود و أن موجودية الأشياء أنما هى فى ذوات الماهيات- بكون ماهياتها واقعة فى الأعيان بحيث يكون الوجود منتزعا منها فيكون الأصل فى الموجودية فى كل ما له ماهية هو الماهية دون الوجود فكون الوجود زائدا فى الممكن- أن ماهيته فى ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية إلا بحسب أمر آخر و كونه عينا فى الواجب أن ذاته بحيث لو حصلت فى الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدوانى فى قوله- هذا المعنى العام المشترک فيه من المعقولات الثانية و هو ليس عينا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 54

لشىء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكنات ذاتها من حيثية مكتسبة من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته فإنه وجود قائم بذاته فهو فى ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى.

---

[101] (1) لا يخفى أن وزان ما ذكره من أن ماهيته متصفة بالوجود وجوبا باقتضاء الوجود أن يقال الحيوان متصف بالإنسانية وجوبا باقتضاء الإنسانية اللهم إلا أن يقال التشبيه ليس إلا في أن الاتصاف تحليلي و في أن الوجوب بالنظر إلى الفصل الذي كالوجود، س قده

[102] (2) كعدم تفطنهم بأن الوجوب بالنظر إلى الوجود الأصيل و أن سبب الاتصاف هو الوجود الحقيقي و عدم تفطنهم في أصل الحجة بأنه على فرض الماهية له و هي اعتبارية لا يصير الوجود عرضيا خارجيا بل لو صار لصار معروضا و الماهية عرضية تحليلية، س قده

فظهر من أسلوبهم أن كون الوجود عينا فى الواجب مجرد اصطلاح[103] وقع منهم من غير أن يكون هناك فرد حقيقى من المسمى بالوجود و الذى ذكروه- أنما يصح فى هذا المفهوم العام المصدرى دون حقيقة الوجود الذى به حقيقة كل شىء- و يتعدد بتعدده الأشياء ذاتا و هوية و يختلف باختلافه معنى و ماهية.

و أما على ما ذهبنا إليه حسب ما أقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شىء هو الموجود فى الواقع فقولهم إن الوجود زائد فى الممكن عين فى الواجب- معناه أن ذات الممكن و هويته ليست بحيث إذا قطع النظر عن موجدة و مقومة يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 55

موجودا و واقعا فى الأعيان[104] لأن الهويات المعلولة كما مر فاقرات الذوات إلى وجود جاعلها و موجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول فلو قطع النظر إلى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فإنه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود إلا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره و هو غنى الذات عن وجود ما سواه فثبت أن الوجود زائد فى الممكن عين فى الواجب تأمل فيه فإنه حقيق بالتصديق.

و يمكن أن يقال فى معنى كلامهم إن الممكن ذو ماهية و إن الواجب لا ماهية له وجه آخر و هو أن كل ما سوى واجب الوجود[105] يتصور مرتبته من مراتب نفس الأمر

---

[103] (1) إنما حمل كلام المحقق الدواني على ذلك مع تصريحه بأنه تعالى وجود قائم بذاته لتصلبه في أصالة الماهية و اعتبارية الوجود و الشيء إما ماهية و إما وجود و إذا كان الوجود اعتباريا كان الواجب تعالى من الشيئين شيئية الماهية فليس الوجود في كلامه إلا أنه تعالى بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن مذهبه و لو شاء أن لا يخرج لقال بما قال السيد المدقق إن كونه تعالى وجود بحتا كما قال الحكماء- إنه موجود بحت بمعنى أن غيره ألف موجود و باء موجود و هو موجود فقط لا يقال عليه أكثر من موجود و إنه ماهية بذاتها مستحقة لحمل موجود بلا حيثية تقييدية و لا تعليلية بخلاف الماهية الإمكانية فإنها بذاتها غير مستحقة لحمل موجود و لا معدوم لا أنه فرد من الوجود إذ لا فرد له و لو في الذهن و لكن كلاهما بمعزل عن التحقيق.
إن قلت لعل المحقق الدواني قال باعتبارية الوجود حيث لا فرد له في الممكن فإن موجودية الممكن عنده بانتسابه إلى حضرة الوجود القائم بذاته.
قلت إذا كان للعنوان معنون في الخارج و لو كان واحدا فهو أصيل و لا يعقل اعتباريته بمجرد أن ليس له فرد في موضع آخر أ لا ترى أنه لا يعقل اعتبارية الشمس لأنه ليس لها فرد آخر، س قده

[104] (1) هذا إذا أريد بالممكن وجوده و أما إذا أريد ماهيته فمعناه أن فيه حيثية أخرى- لا تأبى عن الوجود و العدم لكنها لاعتباريتها عارضة، س قده

[105] (2) ممنوع أما أولا فلأن الواجب على تقدير كونه ذا ماهية له مرتبة خاصة لا يوجد في غيرها و هي مرتبة ماهيته الممتازة عن سائر الماهيات لذاتها و تتعين بها مرتبة وجوده- التي هي أعلى المراتب من الحقيقة المشككة فوجوده محصور في مرتبته و أما سائر مقامات الوجود فإنما وجوده فيها بمعنى الاستلزام لكونه علة أولى يستلزمه كل معلول بافتقاره لا لوجوب وجوده.
و أما ثانيا فلجواز أن يدعي الخصم أن الذي ذكره من خواص الماهية الإمكانية لا مطلق الماهية حتى الماهية المفروضة للواجب.
و أما ثالثا فلأن ما ذكره من أن للأشياء صورا معلومة عند المبادي أنما نتسلمه في العلم الحضوري و المعلوم حينئذ وجوداتها لا ماهياتها و أما العلم الحصولي الذي معلومة الماهية الكلية فالذي ذكره في أبحاثه السابقة في كيفية تحقق المعقولات الكلية في الذهن يقضي أن لا يتحقق علم حصولي في الموجودات المجردة ذاتا و فعلا فلا تغفل.
و يمكن تقريب كون ماهيته إنيته بمعنى الماهية عنه بوجه آخر و هو أن لازم فرض وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له على أي تقدير فأي موجود قدرنا وجوده كيفما قدرنا فهو موجود معه و لو لم نقدر شيئا و هو أيضا تقدير فهو موجود فله الوجود من دون قيد أو شرط إذ لو كان وجوده مقيدا بقيد أو مشروطا بشرط لارتفع على تقدير ارتفاعه- و المفروض ثبوته على أي تقدير هذا خلف فهو مطلق غير محدود فلا ماهية له إذ لو كانت له ماهية لامتازت عن غيرها من الماهيات و ارتفعت بالضرورة مع ثبوتها و هي ثابتة على أي تقدير هذا خلف فواجب الوجود بالذات لا ماهية له، ط مد ظله

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 56

لم يكن هو فی تلک المرتبة موجودا بوجوده الذی يخصه[106] فيكون بإزائه هناک- ماهية غير موجودة و صورة معلومة فإن الجسم بما هو جسم ليس له وجود فی مرتبة النفس- و لا النفس من حيث هی نفس موجودة فی عالم العقل و كذا كل مجعول ليس له وجود فی مرتبة وجود جاعله فيمكن أن يتصور له ماهية فی تلک المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص كيف و للأشياء صور معلومة للمبادیء قبل وجودها و ليس هكذا واجب الوجود لأنه كما يوجد فی حد ذاته يوجد فی جميع المقامات الوجودية لا بمعنى أنه يصير مرة كذا و مرة كذا بل بمعنى أن لا شیء من نشئات الكون إلا و يصدق بحسبه أن البارى موجود و لا شأن من الشئون الوجودية الأولة فيه شأن[107].

و هاهنا مسلک آخر فی نفی الماهية عن الواجب

و هو قريب المأخذ مما ذكرها صاحب المطارحات هو أن الوجود إذا كان زائدا على الماهية يقع الماهية تحت مقولة من المقولات و تكون لا محالة من مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض- سواء انحصرت المقولات فی عدد معين مشهور أو غير مشهور أو تزيد عليه لأن مقولات الأعراض قيامها بغيرها فإذا كانت تحت مقولة الجوهر فلا بد أن تتخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع فتحتاج إلى المخصص و أيضا لا شبهة فی حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصص و المرجح و إذا صح الإمكان على ما تحت الجنس من الأنواع صح على الجنس بما هو هو إذ لو امتنع الإمكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلک النوع فإن الحيوانية مثلا لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الأنواع التی تحتها فالممتنع على الجنس

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 57

و الواجب عليه إذا كان لذاته لا لعروض شیء يتعدى إلى الأنواع فإذا احتاجت أنواع مقولة إلى غيرها لزم الإمكان على الجنس فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة إمكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا و هو محال فإذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز أن يكون ذا ماهية فكان وجودا بحتا و هو المطلوب

---

[106] (1) أي و إن كان موجودا بوجود آخر تطفلا كما في أذهاننا و كذا في الأذهان العالية فإن للماهيات برزات سابقة و لاحقة، س قده

[107] (2) و لكن له شأن ليس لها فيه شأن كما قيل الحمد لله الذي برهان أن ليس شأن ليس فيه شأنه، س قده

الفصل (6) فی توحیده أی أنه لا شریک له فی وجوب الوجود

قد سبق منا طریق خاص عرشی فی هذا الباب

لم یتفطن به أحد من قبلی ذکرته فی القسم الأول الذی فی العلم الکلی و ضوابط أحکام الوجود و سنشیر هاهنا إلی مسلک شریف آخر قریب المأخذ من ذلک.

و الذی استدل به فی المشهور علی هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته- فلا بد من امتیاز کل منهما عن الآخر فإما أن یکون امتیاز کل منهما عن الآخر بذاته[108] فیکون مفهوم واجب الوجود محمولا علیهما بالحمل العرضی و کل عارض معلول للمعروض فرجع إلی کون کل منهما علة لوجوب وجوده و قد بان بطلانه و إما أن یکون الامتیاز بالأمر الزائد علی ذاتیهما فذلک الزائد إما أن یکون معلولا لذاتیهما و هو مستحیل لأن الذاتین إن کانتا واحدة کان التعین أیضا واحدا مشترکا فلا تعدد لا ذاتا و لا تعینا و المفروض خلافه هذا خلف و إن کانتا متعددة کان وجوب الوجود أعنی الوجود المتأکد عارضا لهما و قد تبین فیما سبق بطلانه من أن وجود الواجب لا یزید علی ذاته و إما أن یکون معلولا لغیرهما فیلزم الافتقار إلی الغیر فی التعین و کل مفتقر إلی غیره فی تعینه یکون مفتقرا إلیه فی وجوده فیکون ممکنا لا واجبا.

و یرد علیه

أن معنی قولکم وجوب الوجود عین ذاته إن أردتم به أن هذا المفهوم المعلوم لکل أحد عین ذاته فهذا مما لا یتفوه به رجل عاقل و إن أردتم کون ذات الواجب بحیث یکون بذاته مبدأ انتزاع الوجود بخلاف الممکنات إذ ذاتها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 58

بذاتها غیر کافیة فی کونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثیر الفاعل فیها فلم لا یجوز أن یکون فی الوجود شیئان کل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم و منشأ انتزاعه.

فإن قیل قد ثبت أن الذی یکون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترک لا بد أن یکون وجوده الخاص[109] و تعینه الذی هو عین ذلک الوجود غیر زائد علی ذاته فالوجود الخاص الواجبی عین هویته الشخصیة فلا یمکن اشتراکه و تعدده فیرد علیه الشبهة المشهورة المنسوبة إلی ابن کمونة بأن العقل لا یأبی بأول نظره أن یکون

---

108 (1) أي بتمام ذاته البسيطة فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما إلى آخره أو ببعض ذاته فيلزم التركيب، س قده

109 (1) فإذا كان غير زائد فلم يكن فيه الماهية المكثرة و الشيء بنفسه لا يتثنى فكيف يتكثر وجوده الخاص الذي هو عين تشخصه، س قده

هناک هویتان بسیطتان لا یمکن للعقل تحلیل شیء منهما إلی ماهیة و وجود[110] بل یکون کل منهما موجودا بسیطا مستغنیا عن العلة و لذلک قیل إن فی کلام الحکماء فی هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بین المفهوم و الفرد فإنهم حیث ذکروا أن وجوده تعالی عین ذاته أرادوا به الأمر الحقیقی القائم بذاته حتی یجوز أن یکون عین ذاته و حیث برهنوا علی التوحید بأن وجوده عین ذاته فلا یمکن اشتراکه أرادوا به المفهوم إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم یتم برهان التوحید لجواز أن یکون وجودان خاصان قائمان بذاتیهما و یکون امتیازهما بذاتیهما فیکون کل منهما وجودا خاصة متعینا بذاته و یکون هویة کل منهما و وجوده الخاص عین ذاته علی نحو ما یقولون علی تقدیر الوحدة. أقول هذه الشبهة شدیدة الورود[111][112] علی أسلوب المتأخرین القائلین باعتباریة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 59

الوجود حیث إن الأمر المشترک بین الموجودات لیس عندهم إلا هذا الأمر العام الانتزاعی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 60

و لیس للوجود المشترک فرد حقیقی عندهم لا فی الواجب و لا فی الممکن و إطلاق الوجود الخاص علی الواجب عندهم لیس إلا بضرب من الاصطلاح حیث أطلقوا هذا اللفظ علی أمر مجهول الکنه و أما علی ما حققناه من أن هذا المفهوم الانتزاعی له أفراد حقیقیة نسبته إلیها نسبة العرض العام إلی الأفراد و الأنواع فلیست قویة الورود بل یمکن دفعها بأدنی تأمل و هو أن هذا المفهوم و إن کان منتزعا من الماهیة بسبب

---

110 (2) بل و تعین فإن کلام السائل کان فیه فیکون ماهیة کل منهما و وجوده و تعینه واحدة بسیطة فیکون تعیناهما البسیطان کوجودیهما و ذاتیهما البسیطتین متخالفین بتمامي الذات- الذین لا بعض لهما فما قال السائل من أن الوجود الخاص الواجبي عین هویته الشخصیة مسلم و لکن قوله فلا یمکن اشتراکه ممنوع لم لا یجوز أن یکون هناک تشخصان کذلک، س قده

111 (3) أقول شبهة ابن کمونة شدیدة الورود علی طائفتین إحداهما الطائفة الذین أشار إلیهم المصنف قده فإنهم حیث قالوا بأصالة الماهیة و الماهیات حیثیة ذواتها حیثیة الکثرة و فطرتها الاختلاف بل هي مثار الکثرة و الاختلاف في الوجود أیضا بوجه و کانت هي حقیقة الواجب تعالی کما في الموجودات الممکنة کان الوجود المشترک بین الواجبین أیضا عندهم انتزاعیا صرفا و جاز الاختلاف بتمام الذات بین ماهیتیهما البسیطتین کماهیات الأجناس القصوی و جاز اختلاف العنوان و المعنون في الأحکام کالوحدة في العنوان و الاختلاف في المعنون- لاختلافهما سنخا إذ لیس العنوان مفهوما ذاتیا و المعنون مصداقا بل مبدأ للانتزاع فلا یمکن إلزام التترکیب و لا الاحتیاج في التعین إلی الغیر و لا عرضیة الوجود و الوجوب الحقیقیین و لا غیر ذلک علی مورد الشبهة.

و ثانیهما الذین قالوا بعدم السنخیة بین العلة و المعلول بل بین وجود و وجود و لو کالسنخیة بین الشيء و الفيء سواء قالوا بالاشتراک اللفظي في الوجود حذرا من السنخیة أو بالاشتراک المعنوي بل و إن قالوا بأصالة الوجود و لکن قالوا فیه بحقائق متبائنة بذواتها البسیطة بحیث لا حیثیة اتفاق بینهما تکون عین ما به الاختلاف بل أقول دفعها علی هؤلاء أصعب من دفعها علی أولئک بل لا تنحل لأنها من لوازم ذلک المذهب حیث لا یشعرون لکنهم ینطقون بالتوحید و به یعتقدون لأنهم إذا جوزوا عدم تلک السنخیة بین العلة و المعلول- فلیجوزوا بین علتین و واجبین.

و أما علی المذهب المنصور من کون الوجود أصیلا و عنوانا لحقیقة بسیطة نوریة مشککة بالتشکیک الخاصي نسبته إلیها نسبة الذاتي إلی ذي الذاتي و المفهوم و الفرد الحقیقي لا نسبة المفهوم الانتزاعي إلی منشإ الانتزاع فهي سهلة الدفع کما حققه قده و هذه کلها ظاهرة عند المتدرب بهذه القواعد التي أسسها هذا الحکیم المتأله في هذا الکتاب و غیره من زبره شکر الله سعیه، س قده

112 (4) قال سیدنا الأستاذ دام بقاه إنها لیست بواردة علی القائلین بأصالة الماهیة أیضا- و ذلک لأن جل هؤلاء ذهبوا في الواجب إلی أنه وجود بحت بسیط لا حیثیة ماهیة هناک یکون الوجود عارضا لها فالوجود عندهم یکون عین ذاته و قد أقاموا البرهان علی توحید الواجب أیضا علی هذا الأساس و علیه تکون شبهة ابن کمونة مندفعة غیر واردة أصلا حیث إن أساسها فرض أصالة الماهیة و اعتباریة الوجود و هم لا یقولون به في ناحیة الواجب تعالی نعم من یقول باعتباریة الوجود في الواجب أیضا و إنه ماهیة مجهولة الکنه حتی یکون وجوب الوجود لازم الماهیة حینئذ فلا یسعهم الجواب عن الشبهة بما ذکر بل یجیبون بأنه لا یمکن انتزاع مفهوم واحد عن مصداقین متباینین بالذات لیس بینهما جهة شرکة أصلا فإنه لا بد أن یکون في تینک الماهیتین جهة شرکة حتی یصح انتزاع مفهوم واحد و هو یستلزم الترکب في ذاته تعالی عنه، امید

عارض- لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى بحسب ذاته بذاته فإذن نسبته إلى الوجودات الخاصة نسبة المعانى المصدرية الذاتية إلى الماهيات كالإنسانية من الإنسان و الحيوانية من الحيوان حيث ثبت أن اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هى منه- و كذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فإن الإنسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل إنسان و لا يمكن انتزاعها من ماهية فرس أو بقر أو غير ذلك- فاتحادها فى المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هى عليها بحسب ذاتها معنى- سواء كان ذلك المعنى جنسا أو نوعا فإذن لو كان فى الوجود واجبان لذاتيهما- كان الوجود الانتزاعى مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم و كان ما بإزائه من الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا أيضا بوجه ما- فلا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بحسب أصل الذات إذ جهة الاتفاق بين الشيئين إذا كانت ذاتية لا بد و أن يكون جهة الامتياز و التعين أيضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة و التركيب ينافى الوجوب كما علم

بقى فى المقام شىء آخر

و هو أن ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق- كما فى التفاوت بالشدة و الضعف على ما رأينا فى باب حقيقة الوجود فلأحد أن يقول امتياز أحد الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون أحدهما أكمل وجودا و أقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة و لا نسلم فى أول النظر امتناع كون الواجب أنقص من واجب آخر و إن سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر.

لكن هذا مدفوع بما أشرنا إليه سابقا من أن القصور يستلزم المعلولية إذ الحقيقة الوجودية لا يمكن أن يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 61

إذ القصور معناه غير معنى الوجود لأن القصور عدمى و الشىء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فإن كمال الشىء تأكيد فيه فالخط الأطول من خط آخر صح أن يقال كماله بنفس طبيعة الخطية و أما الخط الأقصر فلا يصح أن يقال قصره بطبيعة الخطية- بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح أن يقال إنه ليس فيه شىء غير طبيعة الخطية و أما الخط المتناهى ففيه خط و شىء آخر لا يقتضيه الخطية أعنى النهاية و الحد فإذن كل وجود متناهى الشدة لا بد أن يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينت و حصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية و المعلولية تنافى وجوب الوجود أى كون الشىء موجودا بالضرورة الأزلية فاستحال تعدد الواجب- و هذا البيان فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على مسلك أهل الاعتبار.

لكن يمكن أن يقال إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعى أمرا مشتركا معنويا بين الموجودات إلا أن منشأ انتزاعه فى الممكنات المتخالفة الماهيات ليس ذاتها بذاتها بل هى بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم و منشأ انتزاعها فى الواجب ذاته بذاته فبالحقيقة المنتزع منه الوجود[113] فى الجميع هو ذات البارى و إن كان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 62

المحمول عليه بالحمل الاشتقاقى مختلفا فإذن لو تعدد الواجب القيوم تعالى عن ذلک علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترک- و مبدأ لانتزاعه و مطابقا للحكم به فإذن البديهة حاكمة بأن المعنى الواحد المصدرى- لا يمكن أن يكون حيثية الاتصاف به و مناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها- من غير جهة جامعة فيها فإذن يلزم على التقدير المذكور أن يكون بين الواجبين اتفاق فى أمر ذاتى غير خارج عن حقيقة كل منهما و الاتفاق بينهما فى ذاتى يوجب- أن يكون الامتياز و التعدد بجهة أخرى فى الذات أيضا كفصل إن كان ما به الاتفاق جنسا أو تشخص إن كان نوعا فيلزم التركيب المنافى للوجوب الذاتى فهذا وجه تصحيح كلام القوم فى براهينهم المذكورة فى كتبهم.

منها قول الشيخ أبى على فى التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره و لا يرد عليه بناء على ما حققناه أنه لو أراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو أن وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز أن يكون هناک أمران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون فى كل منهما كونه هو و كونه موجودا شيئا واحدا و إن أراد به أن كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم و ذلک لما علمت أن الاشتراک المعنوى لمفهوم الوجود- يستدعى اتحاد جهة الموجودية و حقيقة الوجود.

و منها لو تعدد الواجب فإما أن يتحد الماهية[114] فى ذلک المتعدد أو تختلف- و على الأول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها[115] و إلا لما كانت ماهيتها بواحدة- فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد و على الثانى يكون

---

[113] (1) و لذلك يسمى عند أهل الذوق من المتألهين بمنشإ انتزاع الموجودية كما في كتابه المبدأ و المعاد و بعض كتب المحقق الأجل الأفخم السيد الداماد قدس سره كما يسمى عند الإشراقيين بنور الأنوار و عند المشائين بالوجود الحقيقي و عند غيرهم بغير ذلك و حاصل جوابه قدس سره من قبلهم أنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هي متخالفة حتى لا تكون فيها جهة وحدة و قد مضى ذلك في السفر الأول و أنه كما أن انتزاع المفهوم الواحد و هو الوجود المشترك فيه من الماهيات المتخالفة الإمكانية أنما هو بجهة الوحدة التي فيها لأجل ارتباطها إلى الجاعل تعالى بحيث يكون حيثية فاعلية الفاعل داخلة في مصداق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقة وجوده تعالى مناط حمل الموجود على ذاته و على ذوات الأشياء و هو المحكي عنه و المنتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لا بد له من جهة جامعة بينهما فيلزم التركيب لكن الإنصاف أنه لا يصحح كلامهم في الحقيقة كما أشار إليه بقوله لكن يمكن لأن كونه تعالى وجودا كما سبق و سيأتي مجرد اصطلاح عند أهل الاعتبار و الارتباط الذي جعله جهة الوحدة من قبلهم و كذا الانتساب إن كان المراد بهما الوجود العيني و الإضافة الإشراقية التي هي نور السماوات و الأرض و هي بالحقيقة نور الوجود العيني فنعم المراد لكن أين هذا من مذهبهم- حيث نفوا أصالة الوجود و إن كان المراد بهما الإضافة المقولية فهي تبع محض للأطراف في الوحدة و الكثرة و الماهيات كما علمت أن حيثية ذواتها حيثية الكثرة و الاختلاف، س قده

[114] (1) أي ما به الشيء هو هو و هو فيهما وجوب الوجود بالذات، س قده

[115] (2) بل لغيرها إذ قد تقرر أن تكثر المعنى الواحد بالمادة و لواحقها فيلزم احتياج الواجب لذاته في تعينه إلى غيره، س قده

وجوب الوجود عارضا لهما و كل عارض معلول إما لمعروضه فقط أو بمداخلة غيره و القسمان باطلان أما الأول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 63

فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه و أما الثانى فأفحش و لا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة.

و منها قول الفارابى فى الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلا لكان معلولا[116] انتهى و هذا مجمل تفصيله[117] ما سبق من البيان و هو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لأن مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الإشراق و متابعوه فى ذلك من كافة المتأخرين إلا نادرا و الشبهة مما أوردها هو أولا فى المطارحات تصريحا و فى التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة و هو من شراح كلامه فى بعض مصنفاته و اشتهرت باسمه و لإصراره على اعتبارية الوجود و أنه لا عين له فى الخارج تبعا لهذا الشيخ الإشراقى قال فى بعض كتبه أن البراهين التى ذكروها أنما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية و أما إذا اختلفت فلا بد من برهان آخر و لم أظفر به إلى الآن

الفصل (7) فى تعقيب هذا الكلام بذكر ما أفاده بعض المحققين و ما يرد عليه

اعلم أن العلامة الدوانى قال فى بعض رسائله و فى شرحه للهياكل النورية إنا نمهد مقدمتين

إحداهما أن الحقائق الحكمية لا تقتنص من الإطلاقات العرفية

بل ربما يطلق لفظ فى العرف على معنى من المعانى خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه فى اللغة معنى يعبر عنه بدانش و دانستن و مرادفاتهما من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 64

---

116 (1) في التعين إن كانوا متحدي الماهية و في وجوب الوجود إن كانوا مختلفي الماهية- لعروضه حيث إنه معنى واحد، س قده

117 (2) كأنه قدس سره يشير إلى ما بينه في نفي الماهية عن الواجب تعالى و يمكن أن يكون مبنيا على أن كثرة الأفراد إن كانت باقتضاء من تمام الماهية أو جزئها أو أمر لازم لها لم يتحقق للماهية فرد لوجوب كون كل ما صدق عليه كثيرا فلا يتحقق فيها واحد فلا يتحقق كثير فلا يتحقق فرد هذا خلف و إن كانت لأمر مفارق كان معلولا لأمر خارج فلو انقسم واجب الوجود إلى كثيرين- مختلفين بالعدد كان معلولا، ط مد ظله

النسب و الإضافات ثم النظر الحكمى اقتضى أن حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرا كما فى العلم بالجوهر[118] بل قائما بذاته كما فى علم المجردات بذواتها- بل واجبا بالذات كما فى علم واجب الوجود بذاته و كما أن الفصول الجوهرية يعبر عنها بألفاظ يوهم أنها إضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق فى فصل الإنسان و كالحساس و المتحرك بالإرادة فى فصل الحيوان و التحقيق أنها ليست من النسب و الإضافات[119] فى شىء لأن جزء الجوهر لا يكون إلا جوهرا.

و ثانيتهما أن صدق المشتق على شىء

[120] لا يقتضى قيام مبدإ الاشتقاق به و إن كان العرف يوهمه و ذلك لأن صدق الحداد على زيد و صدق المشمس على ماء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 65

متسخن ليس إلا لأجل كون الحديد موضوع صناعة زيد و أن الماء منسوب إلى الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال و بعد تمهيدهما نقول يجوز أن يكون الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى و وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة و من غيره المنتسب إليه و ذلك المفهوم العام أمر اعتبارى عد من المعقولات الثانية و جعل أول البديهيات.

فإن قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة و هى عين الوجود- و كيف يعقل كون الموجود أعم من تلك الحقيقة و غيرها.

قلت ليس الموجود ما يتبادر إلى الفهم و يوهمه العرف من أن يكون أمرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه فى الفارسية بهست و مرادفاته فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون

---

118 (1) مبني على ما نقل عنه في مباحث الوجود الذهني أن تسمية العلم كيفا من باب المسامحة- و أن العلم بكل مقولة داخل تحت تلك المقولة حقيقة، ط مد ظله

119 (2) و لا أيضا من الكيفيات و الانفعالات فإن الناطق الحقيقي كنظائره هو النطق و النطق درك الكليات و الدرك الذي هو عين المدرك بالذات كيفية ذات إضافة و قبول النفس له انفعال و كذا الحس بمعنى درك الجزئيات و الكيف و الانفعال لا يصلحان للفصلية للجوهر و كذا الحركة عرض غير قار لا يصلح فصلا للجوهر و إنما لم يتعرض لما ذكر لأن هذه حقائق عرفية خاصة قبل الرجوع إلى البرهان و كلامه في المعاني العرفية العامة و لا شك أنها إضافات فإن الناطق معناه العرفي و اللغوي ذات ثبت له النطق الظاهري و المراد بالثبوت هو الثبوت الرابطي بل الرابط على ما مضى و هو الإضافة و اللام أيضا لام الإضافة، س قده

120 (3) إن قلت لا فرق بينها و بين الأولى إلا بالعموم و الخصوص قلت الثانية مطلقة أي القيام المذكور غير معتبر سواء وافقت العرف و اللغة أم لا فإن معرفة الحقائق غير مشروطة بموافقتهما و لا بمخالفتهما و قد أشار العلامة إلى ذلك بقوله و إن كان العرف يوهمه أي العرف يوهم اعتبار القيام المذكور في المشتق و لا يقول به كلية باعتقاده فإن المشتق بمعنى المنتسب كثير في العرف كاللابن و التمار و البقال و غيرها و منه قوله تعالى\i وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ\E أي ما أنا بمنتسب إلى الظلم و ذكر ابن مالك أن بفعال يغني عن ياء النسبة و كذا المشتق بمعنى نفس المبدإ كثير و لهذا استدل العلامة على اتحاد العرض و العرضي بأنا إذا رأينا البياض حكمنا بأنه أبيض بمجرد رؤيته من دون أن يتوقف في ذلك الحكم حتى يتفطن بأنه عرض و العرض موجود ناعتي لا بد له من موضوع حتى يكون الأبيض بمعنى ذات له البياض و يساوى في هذا الحكم العوام و الخواص، س قده

موجودا و وجودا قائما بذاته- كما أن الصور المجردة إذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما و عالما و معلوما و كما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة و حرارة و قد صرح بذلک بهمنيار فی كتابه البهجة و السعادة بأنه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس و كانت قائمة بذاتها كانت حاسة و محسوسة و كذلک ذكروا أنه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود إلا ببيان مثل أن يعلم أن بعض الأشياء قد يكون موجودا و قد يكون معدوما فيعلم أنه ليس عين الوجود إذ يعلم أن ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات و من الوجودات ما لا يكون واجبا فيزيد الوجود عليه.

فإن قلت كيف يتصور هذا المعنى الأعم[121].

قلت يمكن أن يكون المعنى العام أحد الأمرين[122] من الوجود و ما هو منتسب إليه انتسابا مخصوصا و معيار ذلک أن يكون مبدأ الآثار و يمكن أن يكون

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 66

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود أعم من أن يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه و من أن يكون[123] من قبيل قيام الأمور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية و الجزئية و نظائرهما و لا يلزم من كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازا أن يكون إطلاق الموجود مجازا.

فيتلخص من هذا أن الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد موجود فی نفسه و هو حقيقة خارجية و الموجود أعم منه و مما ينتسب إليه و إذا حمل كلام الحكماء على ذلک لم يتوجه أن المعقول من الوجود أمر اعتباری هو أول الأوائل التصورية فإطلاقه على تلک الحقيقة القائمة بذاتها أنما يكون بالمجاز أو بوضع آخر- فلا يكون عين حقيقة الواجب و يندفع الهرج و المرج الذی يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن و يتبلد الطبع.

فإن قلت ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلک لا يكفی بل لا بد من الدليل على أن الأمر كذلک فی الواقع.

قلت لما دل البرهان على أن وجود الواجب عينه و من البين أن المفهوم البديهی المشترک لا يصلح لذلک.

---

[121] (1) أي ما هذا المعنى الأعم فلا يلزم التكرار مع قوله في السؤال الأول و كيف يعقل كون الموجود أعم، س قده

[122] (2) هذا هو العام البدلي لا العام الاستغراقي فضلا عن العام المنطقي نعم مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود عام منطقي، س قده

[123] (1) ففي الماهيات المنتسبة إلى الوجود و إن كان الوجود الحقيقي غير قائم بها لكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها و هذا أعم لصدقه على الماهيات المنتسبة كما قلنا و على الوجود القائم بذاته لأن الوجود الانتزاعي قائم به أيضا قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر في السفر الأول نقلا عن الشيخ أنه يصدق على الوجود الحقيقي البحت الواجبي أنه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود العام، س قده

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا.

قلت يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة و تفطن المقدمات اللاحقة إذ قد علمت أنه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما إما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه أو بغيره فيكون أفحش و قد تحقق و تقرر أن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو ممكن فإذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 67

و إذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا أنه أمر يعرضه الوجود و بهذا صرح المعلم الثانى و الشيخ بأن إطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز.

فإذا تمهد هذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون هويتان

كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته إذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما[124] فأدانا البحث و النظر إلى أنه أمر قائم بذاته هو الواجب و محصله أنا إذا نظرنا فى الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا- أن اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة إلى أمر فظهر أن الوجود الذى ينسب إليه جميع الماهيات أمر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته- كما أنا لو نظرنا إلى مفهوم الحداد و المشمس توهمنا فى بادىء النظر أن الحديد و الشمس مشتركان بين أفرادهما ثم تفطنا أنهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة إليهما.

فظهر أن توهم العروض باطل و أن ما حسبناه عارضا مشتركا فهو فى الواقع غير عارض بل أمر قائم بذاته و لتلك الأفراد نسبة إليه و ليس هناك شمسان و لا حديدان و أنت خبير بأن كون الوجود عارضا للماهيات[125] على ما هو المشهور الذى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 68

---

[124] (1) أي من حيث السراية إلى المعنون و من حيث الصدق عليه فحينئذ لو كان له معروض و مبدأ قابلي أو فاعلي كان مصداقا لهذا المفهوم و كان المبدأ مبدأ لحصة منه لا لمطلقه و لذا 67 قال الشيخ الوجود المطلق لا مبدأ له و أما إذا نظرنا إليه لا من حيث إنه وجه و عنوان يسري حكمه إلى المعنون بل ملحوظ بالذات فله مبدأ قابلي و فاعلي هو الذهن عاليا كان أو سافلا بل إذا نظرنا إلى الوجود المشترك فيه أدانا النظر إلى أن مصداقه و ما ينتزع منه واحد إذ لو كان اثنين فإما أن يكون خصوصية هذا معتبرة في الصدق و تصحيح الانتزاع فلم يكن ذاك مصداقا له و إما أن يكون خصوصية ذاك معتبرة فيما ذكر فلم يكن هذا مصداقا له و إما أن يكون الخصوصيتان ملغاتين فكان المصداق و المنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما و هو واحد، س قده

[125] (2) أي العروض الخارجي للوجود الخارجي و أما العروض الذهني التحليلي لمفهومه الذهني من قبيل العروض الأمور المنتزعة العقلية لمعروضاتها لا من قبيل عروض المحمولات بالضميمة- فلا مضايقة فيه عنده كما مر في كلامه و لا يضر فيما هو بصدده لكن لا يخفى أن مراد القوم من زيادة الوجود على الماهية ليس إلا الزيادة في التصور و من العروض إلا هذا العروض التحليلي، س قده

ينساق إليه النظر الأول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للأذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين من أن ثبوت شيء لشيء و عروضه له فرع ثبوت المثبت له فى نفسه إذ الكلام فى الوجود المطلق و ليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلک الوجود و ما قاله بعضهم من أن الاتصاف بالوجود- أنما هو فى الذهن لا يجديهم نفعا لأنه إذا نقل الكلام إلى الاتصاف بالوجود الذهنى- لم يبق لهم مهرب و استثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على أن مشاهيرهم قدحوا فى هذا الاستثناء.

ثم قال إن من البين أنه إذا كان الوجود وصفا للماهية و كان أثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر و اشتهر بينهم لزم أن يكون الصادر عن الفاعل- هو ذلک الأمر النسبى و ظاهر أن النسبة فرع للمنتسبين فلا يصح كونها أول الصوادر إلى غير ذلک من الظلمات التى تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات و على ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظرى فى حقيقة ما ذهب إليه الحكماء.

[وجوه من البحث يرد عليه]

أقول هذا النحرير و إن بالغ فى بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه أكثر الأنام ممن أتى بعده لكن عندى أن هذا الكلام بطوله و بسطه لا يشفى العليل و لا يروى الغليل و لا يجدى مع صحة مقدماته نفعا فى مسألة التوحيد كما سيظهر لک إن شاء الله تعالى و ذلک لوجوه من البحث يرد عليه-

الأول أنا لا نسلم أن مأخذ الاشتقاق فى الحداد هو الحديد

كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشتق منه شيء[126][127] و كذا المشمس.

---

[126] (1) إن قلت قد كثر في عرف العرب الاشتقاق الجعلي كاستحجر الطين و استنوق الجمل- قلت أولا هو خلاف الأصل فلا يتجاوز عن مورد اليقين و لا سيما إلى هذا الاسم المتداول في الألسنة و الأفواه المستعمل في الواجب و الممكنات طرا و ثانيا أن كلام المصنف قدس سره في أصل الاشتقاق الجعلي و مأخذه كلية بأن المصدر لا بد أن يكون اسم معنى و له صور يسري و يتحول فيها لا أن يكون له جمود و تحديد كالحديد و معلوم أنه إذا كان جامدا لم يكن جاريا، س قده

[127] (2) مبني على ما قال به القدماء إن المصدر مبدأ اشتقاق المشتقات و هو أصل الكلام- لكن قد تحقق عند المتأخرين أن مبدأ الاشتقاق هو الحروف الأصلية الجارية في أقسام المشتقات و المصدر أحدها و هيئات المشتقات و هي ما عدا الحروف الأصلية دالة على نسب مختلفة عارضة للمبدإ و هيئات الأوصاف و منها صيغة المبالغة تدل على نوع قيام المبدإ بموضوعه المفروض له أيا ما كان أعني نسبة ما للمبدإ إلى الموضوع و النسبة قد تكون للمبدإ بذاته كنسبة الضرب إلى فاعله و قد تكون بضرب من الاعتبار و الدعوى كنسبة الحديد إلى مزاول عمله و نسبة الشمس إلى الماء المتسخن من جهة وقوع شعاعها عليه و من هنا يظهر أنه لو كان هناك مجاز أو توسع- فإنما هو في مبدإ الاشتقاق دون هيئة المشتق و يظهر أيضا وجوه المناقشة في كلامه قده فمنها ما في قوله كيف و هو أمر جامد غير صالح لأن يشتق منه كيف و الحديد باعتبار نسبته إلى من يزاول عمله غير الحديد الذي يعده جامدا و كذا الشمس و منها ما في قوله لكن يستلزم كون المبدإ متحققا فيه لا أقل إذ كفى تحققا أن يقوم المبدأ بما له من النسبة بالموضوع- كقيام الحديد بما له من نسبة المزاولة إلى موضوعة به و هكذا و منها ما في قوله لجواز أن يكون هذه الإطلاقات مجازية من باب التوسع إذ قد عرفت أن التوسع لو كان فإنما في المبدإ دون الهيئة فقد أريد بالحديد الذي هو المبدأ مثلا معنى أعم مما يقوم بنفسه أو يقوم بالحداد من حيث مزاولته عمل الحديد و كذا الوجود الذي هو المبدأ مثلا أريد به الأعم من الحقيقة القائمة بنفسها و الحقيقة بما لها من نوع قيام بالممكن من جهة نسبته إليها فمبدأ الاشتقاق هو المبدأ من جهة نسبته و قيامه الادعائي لا نفس النسبة و منها ما في قوله فكيف يعول عليها فإنه لا يقتنص حقيقة من هذا الإطلاق و إنما يصحح به إطلاق الموجود على الواجب و الممكن- فالواجب موجود بمعنى أنه عين الوجود و الممكن موجود بمعنى انتسابه إلى الوجود فليس شيء من الإطلاقين بغلط، ط مد ظله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 69

الثانى أن صدق المشتق على شيء و إن لم يستلزم قيام مبدإ الاشتقاق به

كما مهده لكن يستلزم كون المبدإ متحققا فيه لا أقل[128] و ما ذكره من مثال الحداد و المشمس مما لا تعويل عليه لجواز أن يكون هذه الإطلاقات مجازية من باب التوسع- لجواز[129] أن يكون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد و التشمس أو الحديدية و الشمسية.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 70

لأن النسبة إليهما تكون مبدأ الاشتقاق بل هما بادعاء أن للحديد نحوا من الحصول فى الصانع له كان المواظبة على استعمال الحديد و التشغل به صير الرجل ذا حصة من الحديد كيف و صورة الحديد قائمة بذهنه[130] و الحديد و إن كان ممتنع القيام بغيره- فى الوجود الخارجى لكن صورته مما تقوم بالذهن و كذا يجوز أن يكون إطلاق المشمس على الماء المتسخن من باب التوسع و بتخيل أن فيه حصة من الشمس[131] كما صورناه و بالجملة لا تقتنص الحقائق[132] من هذه الإطلاقات كما أفاده فكيف يعول عليها

الثالث أن المشتق كما أنه مفهوم كلى

[133] بلا شك لأحد فى ذلك كذلك مبدأ

---

128 (1) كالموجود الصادق على الوجود و الأبيض على البياض و الحار على الحرارة- و بالجملة المعيار في صدق المشتق الأمر الدائر بين القيام و التحقق و إن لم يلزم واحدا بعينه، س قده

129 (2) في بعض النسخ بالواو و ليس بسديد لأنه تعليل لتوسع و المراد بمبدإ الاشتقاق مصحح الاشتقاق و مسوغ الإطلاق بدليل قوله لا أن النسبة إذ معلوم أن النسبة ليست مبدأ اشتقاق مصطلح و إلا لم يرد هذان البحثان و نحوهما على المحقق المراد بمثل التحدد و الحديدية و التشمس و الشمسية كون الشيء حديدا و صيرورة الشيء شمسا ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدإ كما أن المراد من قوله كيف و صورة الحديد أن يكون من قبيل قيام المبدإ، س قده

130 (1) أي بنحو الغلبة بحيث كأنها ملكت باله و ملأت خياله لكون الحديد موضوع صناعته- مع المواظبة و المزاولة عملا و خطورا فهو أيضا دليل على كونه ذا حصة من الحديد و ليس المراد أن مجرد قيام صورة الحديد بالذهن مصحح إطلاق الحداد حتى يقال إنه يلزم أن يكون كل من تصور الحديد حدادا، س قده

131 (2) فإن صورة الشمس قائمة بالماء بل الشمس تطلق على الشعاع الشمسي، س قده

132 (3) أي لا تقتنص الحقائق من الإطلاقات المحكمة المبينة فكيف من هذه المتشابهات المحتملة للانتساب و للتحقق ادعاء و للقيام كما ذكره المصنف قده أقول قال العلامة لا تقتنص الحقائق منها بل حقق عدم اعتبار قيام المبدإ في المشتق عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرضي و في موضع آخر ذكره هاهنا من باب الأصول الموضوعة و لما قال إن العرف يوهمه ترقي عن ذلك و قال إن العرف أيضا لا يعتبره نظرا إلى هذه الأمثلة و غيرها فلو أرخينا العنان و اعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان، س قده

133 (4) أقول مراد المحقق الدواني أيضا ليس إلا جعل المفهوم هو المبدأ و المشتق منه بل اللفظ مبدأ للفظ إذ معلوم أن حقيقة الوجود ليست من سنخ المفهوم و لا من سنخ اللفظ فكيف تكون مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود و مفهومه الكلي نعم هي مبدأ الاشتقاق بمعنى منشإ الانتزاع و أنها ما منها الحكاية بمفهوم الوجود و الموجود و هذا كما يطلق الفصول الاشتقاقية على الفصول الحقيقية التي هي مبادي الفصول المنطقية و أما 70 قول المحقق- يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته فإنما هو باعتبار معنون مبدإ الاشتقاق- أو باعتبار العنوان من حيث التحقق و من حيث كونه آلة اللحاظ بحيث يسري حكمه إلى الحقيقة- كما في موضوع القضية المحصورة لا كموضوع الطبيعية و العنوان و المعنون بما هما كذلك- ليس بينهما غاية الخلاف بل وجه الشيء هو الشيء بوجه و إلا لما سرى الحكم منه إليه- و الحاصل أن للوجود مفهوما و حقيقة و الأول عنوان و وجه و الثانية معنون و ذو الوجه و الأول يصحح بعض الأحكام كمبدئية الاشتقاق و الثانية تصحح بعضها كالقيام بذاته و إلى هذا أشار قده في كتابه المبدأ و المعاد بقوله 71 و كون المشتق اعتباريا لا يصادم تأصل المبدإ، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 71

الاشتقاق سواء كان جزءه أو عينه يجب أن يكون مفهوما كليا فإن جزء المفهوم الكلى أو نفسه لا يمكن أن يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز أن يكون مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته غير صحيح[١٣٤].

الرابع أن أهل اللغة أو العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدإ اشتقاق كيف يشتقون منه صيغة الفاعل و المفعول و غيرهما

و لا شک أن حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه و لا لغيرهم بوجه من الوجوه[١٣٥] مع أن عامة الناس يطلقون لفظ الموجود و ما يرادفه فى سائر اللغات هست و أمثاله و يعرفون معناه من غير أن يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة و لا معنى الانتساب إليها و ما ذكره من أنه قد يطلق لفظ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 72

فى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف و مفهوم الموجود و الوجود أجلى البديهيات و أعرف من كل متصور كما أطبقوا عليه و على ما ذكره يلزم أن يكون من أغمض النظريات فإن ذاته تعالى غير معلوم لأحد و كذا الانتساب إلى المجهول مجهول البتة.

الخامس أن مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد أن يكون معنى واحدا

لا أنه يكون هناک مشتق واحد له مبدءان[١٣٦] مرة اشتق من هذا و مرة اشتق من ذلک[١٣٧] و هذا مما لم يسمع من أحد من أهل اللغة و لا من غيرهم فكون الموجود إذا أطلق على ذات البارى كان معناه الوجود و إذا

---

[134] (1) يمكن أن يكون مراده بالمبدإ الوجود الحق من حيث صيرورته بتوسع ما مبدأ للاشتقاق و هو بهذا الوجه مفهوم كلي و أما كون واجب الوجود مصداقا حقيقيا للموجود مع كونه واحدا شخصيا فهو ككون الحقيقة العينية المشككة مصداقا حقيقيا للموجود و ليست بكلية و لا جزئية عند المصنف قده، ط مد ظله

[135] (2) أقول بل معرفة الواجب تعالى فطرية فإن ذاته في غاية الإشراق و الإنارة و لا حجاب له إلا فرط الظهور كما مر و يأتي في الأسفار السابقة و اللاحقة كيف و كل أحد يعلم ذاته بالحضور و إن كان للحضور مراتب إذ لكل اغتراف من هذا البحر الخضيم و اعتراف بالمبدإ العلي العظيم كل بحسبه و العلم الحضوري بذاته لا ينفك عن العلم بمبدئه\i وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ\E أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ\E و لا سيما تسمع أصحاب هذا القول يقولون وجود زيد إله زيد فالحاصل أن المعرفة الفطرية و العلم به بوجه يكفي في ذلك- و هذا أيضا إن قلنا بأن واضع الألفاظ هو الخلق و أما إذا قلنا بأنه الحق و لا سيما فيما يطلق عليه سبحانه فلا إشكال، س قده

[136] (1) يمكن الجواب عنه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبدإ هو المعنى الأعم الشامل للواجب و الممكن جميعا، ط مد ظله

[137] (2) أي مرة اشتق الموجود من الوجود و مرة اشتق هو بعينه من الانتساب إليه- إن قلت المحقق لم يجعل المبدأ إلا الوجود و كيف يجعل الانتساب مبدأ للموجود و هو لا يصلح إلا لكونه مبدأ للفظ المنتسب و ليس الكلام فيه قلت مقصوده أنه كما أن لفظ المشتق- لا بد أن يكون مناسبا للفظ المبدإ كذلك معناه و ماهيته لا بد أن يكون متحققا في معنى المشتق فلفظ المشتق مأخوذ من لفظ المبدإ و معناه من معناه فكما أن لفظ المنتسب إلى الوجود لا يمكن أن يكون مأخوذا من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذي هو مفهوم الموجود الذي بمعناه لا يمكن أن يكون مأخوذا من مفهوم الوجود إذ لا يتحقق هو فيه و لا حظ له منه و الوجود طبيعة و الانتساب إليه طبيعة أخرى فالموجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود و بمعنى المنتسب مأخوذ من الانتساب بحسب المفهوم و إن اعتبرت اللفظ قلت من الوجود بمعنى الانتساب أو نقول مراد المصنف قدس سره من المبدإ هو المصحح لا المصدر كما في بعض الأبحاث السابقة، س قده

أطلق على غيره كان معناه المنتسب إليه مما لا يتصور له وجه صحة[138] سيما و قد اعترف بأنه مشترک معنوی و ليس هذا نظير الأسود إذا أطلق تارة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 73

على السواد المجرد و تارة على الشيء الأسود إذ معناه فى الجميع واحد و هو ما ثبت له السواد و إن كان مصداقه فى أحد الموضعين نفس السواد و فى الآخر مع شيء آخر- فملاک الأسودية تحقق السواد مطلقا أعم من أن يكون مجردا عن غيره أو مقرونا به- و ليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلک.

السادس أنه بأى طريق عرف أن ذاته تعالى وجود بحت

بعد ما أنكر أن للوجود حقيقة فى الخارج عند الحكماء[139] و زعم أنهم ذهبوا إلى أنه من المعقولات الثانية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 74

التى لا مصداق لها فى الخارج فمن أين حصل له أن حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود- فإن رأى ذلک لأنهم أطلقوا عليه لفظ الموجود و لم يجز أن يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب و الإمكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه أن يكون إطلاق اللفظ كاسبا للعلم و اليقين و هو متحاش عن ذلک حيث قال الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفية و العجب أنه بالغ فى إثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام و هو إطلاق المشتق و إرادة المبدإ و أهمل فيما هو المهم هاهنا و هو أن البارى محض حقيقة الوجود أو الموجود إذ لا

---

138 (3) و ذلك لأن الحداد الذي بمعنى المنتسب إلى الحديد دائما بهذا المعنى و لم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده فإذن لا يوجد له نظير و المحقق و إن تعرض لذلك و صححه بأن للموجود معنى واحدا عاما و هو مبدأ الآثار أو ما قام به الوجود و قد عمم القيام كما مر إلا أن المصنف قدس سره لم يعبأ به لأن الموضوع له بالوضع النوعي للمشتق ذات ثبت له المبدأ- و مبدأ الآثار الذي ذكره ليس فيه منه عين و لا أثر نعم هو معنى عرفي خاص و أما ما قام به الوجود- فهو و إن كان من أفراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن لا يتحقق في الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و قيام الوجود الانتزاعي المصدري فرع قيام الوجود الحقيقي بالموجود أو عينيته- و إذ لا حظ له بشيء من الوجهين فلا قيام عقلي للانتزاعي أيضا لفقدان المصحح في المحكي عنه- الذي هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه نعم هذا القيام العقلي يصح في الموجود الذي هو عين الوجود الحقيقي كما قال الشيخ لكن لا يكون حينئذ عاما و إلى ما ذكرنا أشار قده بقوله و ليس هذا نظير الأسود إلى آخره.
إن قلت المحقق مهد أولا أن الحقائق لا تقتنص من العرف فلا يبالي بأن يكون معنى الموجود مطلقا مبدأ الآثار لا المعنى العرفي الذي هو ذات ثبت له الوجود.
قلت أولا إن المحقق نفسه أراد موافقة العرف حيث تشبث بالأمثلة العرفية من الحداد- و المشمس و نحوهما و ثانيا إنه ليس مقصود المصنف قده أنه لما كان معنى المشتق ذات ثبت له المبدأ عرفا فبمجرد ذلك اعتقدناه بل لأنه موجب البرهان و قد مر في أوائل السفر الأول في الرد على شيخ الإشراق أن الموجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقا و كون تلك الذات نفس الوجود أو غيره- أنما نشأ من خصوصيات الموارد فكل مشتق عنده معناه ذات ثبت له المبدأ مطلقا عقلا و إن كان العرف هنا موافقا للعقل إذ كثير من العرفيات حقة فطرية و من قبل الحق و لا يلزم الحكيم أن يخالفها إلا أن يكذبها البرهان، س قده

139 (1) هذا حق متين قطعي الورود على هذا المحقق فإنه إذا كان الواجب تعالى وجودا حقيقيا كان الوجود أصيلا و لا ينفي تأصل الطبيعة مجرد انتفاء بعض أفرادها لأن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد و تحققها بتحقق فرد ما و لا معنى لتأصلها في موضع دون موضع فبمجرد أن لا أفراد متكثرة لطبيعة الوجود في الماهيات لا يمكن القول باعتبارية الوجود مع كونه ذا فرد حقيقي قائم بذاته و الحال أنهم متصلبون في هذا القول هذا كله واضح و ما ذكر بعض المتأخرين في عدم المنافاة بين اعتبارية الوجود و كونه معقولا ثانويا و بين تحقق الأفراد له من أن الوجودات الخاصة الإمكانية و إن كانت أفراد الوجود لكن ليست موجودات إذ الخارج ظرف أنفسها لا ظرف وجوداتها لأنها نفس أكوان الماهيات و الوجود الواجبي و إن كان كون نفسه لا كون الماهية لكن ليس فردا ذاتيا له بل عرضيا لا يعبأ به كما أوضحناه في موضع آخر و هو سهل الدفع على طريقة المصنف قده، س قده

طريق يؤدى إلى إثبات التوحيد إلا بأن يثبت بالبرهان أن مفهوم الوجود المشترک بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة و هو لإنكاره أن يكون للوجود حقيقة فى الخارج بعيد عن ذلک بمراحل و الإيراد الذى أورده على نفسه و أجاب عنه بقوله فإن قلت كيف يتصور كون تلک الحقيقة موجودة إلى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير فى أثناء المخاصمة و إنما يصح ما ذكره من الجواب لو كان أصل الإشكال عليه أن ذاته تعالى إذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره و أما إذا قرر الإشكال بأن حقيقته تعالى كيف يكون موجودا فى الخارج عندک مع أن الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلک الجواب و الذى يمكن أن يقال حينئذ هو أن كون الوجود اعتباريا لا ينافى إطلاق الموجود عليه تعالى فيكون البارى عين الموجود لا عين الوجود و هو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له أن ذاته تعالى عين مفهوم الوجود و قد علمت ما فيه أيضا- فإن الحق أن ذاته عين حقيقة الموجود لأنه الوجود البحت بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلک المفهوم المشتق.

السابع أن قوله فإذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجودا لنفسه

إلى قوله و الحرارة على تقدير تجردها كذلک صريح فى أن للوجود معنى مشتركا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 75

يجوز قيام بعض أفراده بنفسه و بعضها بغيره[140] و هذا أنما يتصور و يصح إذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الأمر الانتزاعى المصدرى كما ذهبنا إليه حسبما رآه المحققون إذ لا مجال للعقل أن يجوز كون هذا المعنى النسبى المصدرى- أمرا قائما بذاته

الثامن أن قوله إن الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد

غير مبين[141] مما ذكره إذ بعد تسليم أن الموجود أعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته و من أشياء منسوبة إليها لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحدة إذ ليس كون تلک الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدرى فردا بالحقيقة و ليس لهذا المفهوم المشترک فرد عنده و لا له مصداق فى الخارج عنده و

---

[140] (1) حيث قال إذا فرض الوجود مجردا فلو لم يكن له قيام بغيره فما معنى فرض التجرد- و الحاصل أن في كلامه تهافتا حيث يقول مرة بهذا و مرة بأنه لا عروض و لا قيام للوجود بغيره لا مجرد أنه لا يصلح إلا على أصالة الوجود لأنه البحث السادس الذي مر ذكره، س قده

[141] (2) كما مر من قبل أن في كلامهم مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد و أن إطلاق الوجود الخاص على الواجب عند أهل الاعتبار ليس إلا بضرب من الاصطلاح، س قده

غاية ما له أن يقول- إن الحقيقة الواجبية لما كان بذاتها موجودة متحصلة فى الخارج من غير فاعل يفعلها- أو قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلأحد أن يتوهم أن يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة.

التاسع أن قوله كون الوجود عارضا للماهيات لا يصفو عن الكدورات

إلى آخره على تقدير صحته لا يوجب أن يكون موجودية الممكنات عبارة عن الانتساب إلى الوجود لاحتمال أن يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق إما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة و الضعف و التقدم و التأخر أو بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على أن أكثر المفاسد التى ترد على اتصاف الماهيات بالوجود أنما يرد بناء على أن الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض أو بناء على عدم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 76

الفرق[142] بين نحوى العروض و العارض فإن عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضة بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى للمعروض وجودا غير وجود العارض و أما عارض الماهية فلا يستدعى إلا وجود الماهية[143] و إن كان متحدا وجودها بوجود عارضها- و الوجود على تقدير حصوله فى الخارج لا يلزم أن يكون عارضا للماهية إذ هو نفس وجود الماهية و موجوديتها و على تقدير عروضه كان عارضا لنفس الماهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها و بالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقة و أزلنا الشكوك عنها و هذبنا مشرب تحقيقه عن الشوائب و المكدرات.

العاشر أنه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب إلى حقيقة الوجود الشخصى

لأن النسبة وجودها و تحققها فرع وجود المنسوب و المنسوب إليه و العجب أنه نفى كون أثر الفاعل اتصاف الماهية بالوجود محتجا عليه بأن الاتصاف نسبة و النسبة فرع المنتسبين و حكم هاهنا بأن موجودية الأشياء عبارة عن انتسابها إلى تلك الحقيقة- و هل هذا إلا التناقض.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 77

---

142 (1) الترديد باعتبار جعل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالعرض عن علم بالتفرقة أو لا عن علم بها بل عن خلط و اشتباه هذا على عدم الفرق بين الاتصاف و العروض كما في مواضع استعمالهما في الأسفار و أما على التفرقة بينهما بأن نسبة العروض إلى الاتصاف نسبة المصحح إلى المتصحح أو بأن الاتصاف في الخارج كون الوجود الرابط للصفة في الخارج و العروض في الخارج كون الوجود النفسي و إن كان رابطيا للعارض في الخارج كما هو رأي المصنف قدس سره في الإمكان و غيره من العدميات و النسب كما مر في السفر الأول أن لها وجودا رابطا فقط و من هنا يقال في معنى المعقول الثاني باصطلاح الحكيم هو ما كان عروضه لمعروضه في العقل سواء كان اتصافه به في العقل كالكلية أو في الخارج كالإمكان و الشيئية فأمر الترديد واضح، س قده

143 (2) كون هذا فردا خفيا لا يستدعي أن يكون الفرد الجلي كون وجود الماهية غير وجود عارضها حتى يكون العارض عارض الوجود لا عارض الماهية لأن المراد أن عارض الماهية لا يستدعي إلا شيئية لماهية سواء لم يعتبر معها الوجود و كان مقدمة على عارضها بالتجوهر أو اعتبر معها الوجود و لكن بعين وجود العارض كما هو شأن كل عارض غير متأخر في الوجود عن وجود المعروض فالفرد الجلي إن لم يكن متحدا وجودها بوجود عارضها بأن يكون صدق السلب بانتفاء الموضوع، س قده

[وجه ذكر هذا الكلام]

و اعلم أنا إنما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير فى هذا الموضع بالجرح و التوهين لما أكب عليه أكثر الناظرين و تلقوه بالقبول و التحسين زعما منه و منهم[144] أن فيه إثباتا للتوحيد الخاصى الذى أدركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذى اعتقده المسلمون و لم يدروا أن ذهابهم إلى اعتبارية الوجود- فرع باب التعطيل و سد طريق الوصول و التحصيل لأن طريقته مشاهدة سريان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 78

نور الوجود فى جميع الموجودات و العلم بأن موجودية كل موجود باتحاده مع حد- و تلبسه بمرتبة من الوجود لا أن موجوديتها بخلوها و عريها عنه و إلا فلم يكن بين الموجود و المعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذى سلكناه بحمد الله و الكل ميسر لما خلق له.

تعقيب آخر فيه تثريب

---

144 (1) فإنه باعتقادهم وحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنتسب إلى الوجود و الحال أنه كما أشار قدس سره و أنا أوضح لك ليس فيه توحيد خاصي فإنهم لما قالوا بأصالة الماهية قالوا بالثاني للوجود فدار التحقق منشعبة عندهم بشعبتين إحداهما الوجود و الأخرى الماهية.
و أما حزب التأله الحقيقي و فئة الحكمة النضيجة الحقة المرموز بقوله-

هست آئين دو بيتي ز هوس قبله عشق يكى آمد و بس

فحيث قالوا بأصالة الوجود و إنه حقيقة ذات مراتب لكونه مقولا بالتشكيك الخاصي الذي يؤكد الوحدة الحقة فعندهم المنسوب إليه هو الوجود غير المتناهي شدة و المنسوب هو الوجود الخاص- و النسبة التي هي الإضافة الإشراقية هي الوجود المنبسط الذي في كل بحسبه فلم يكن على قولهم في الدار غير الوجود ديار و حقيقة الوجود حيثية ذاتها الوحدة و التشخص للسنخية الذاتية بخلاف الماهيات التي هي مثار الكثرة و الاختلاف فالتوحيد الخاصي بل الأخصي وحدة الوجود- و وحدة الموجود في عين كثرة الوجود و كثرة الموجود كثرة تؤكد الوحدة الحقة.

لا تقل دارها بشرقي نجد كل نجد لعامرية دار

و لها منزل على كل ماء و على كل دمنة آثار

فظهر معنى قوله قده موجودية كل موجود باتحاده مع حد أي لما كانت الماهيات\i كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ\E و\i إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ\E كانت فانية في معنونات مفهوم الوجود فالمعنونات أعني الوجودات العينية هي الموجودات الحقيقية و ليست موجودية كل موجود بخلوها عن الوجود كما هو على القول بالانتساب فإن الموجودات الإمكانية حينئذ هي الماهيات و الماهيات بمجرد الانتساب لا تصير مستحقة لحمل الموجودية عليها و مع ذلك لما كانت أصيلة كانت أسناخا أخر في دار الوجود فلا تظنن أنه إذا كانت موجوديتها بخلوها و عريها عن الوجود كان إلى التوحيد أقرب إذ عاد الوجود كلا إلى إقليم الله و النور طرا إلى صقع الله إذ السنخ ليس منحصرا في الوجود حتى يلزم من عوده إليه أن يكون الحمد و الملك له، س قده

ثم إن العجب أن هذا المحقق الجليل زاد فی البیان و قال و یمکن الاستدلال علی التوحید بأنه لو تعدد الواجب لکان الاثنان منه أعنی معروض الاثنینیة بدون العارض[145] إما واجبا أو ممکنا و الأول باطل لافتقار هذا المعروض إلی کل واحد من الآحاد و الافتقار ینافی الوجوب و کذلک الثانی لأن الممکن لا بد له من علة فاعلیة تامة فتلک العلة إما نفس هذا المعروض فیلزم کون الشیء فاعلا لنفسه و مقدما علیه و إما واحد منهما و هو باطل لافتقار المجموع إلی الواحد الآخر[146] و لیس الترديد فی العلة التامة حتی یختار أنه عینه بناء علی المشهور من أن العلة التامة لا یجب تقدمها علی المعلول[147] فلا مانع من أن یکون عینه کما فی المجموع الواجب و المعلول الأول[148] انتهی.

أقول قد علم فیما سبق ما یظهر به بطلان هذا الاستدلال فإنک قد علمت أن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 79

لا موجودیة فی مرکب لیس له جزء صوری و لا جهة وحدة إلا موجودیة واحد واحد من آحاده و أما احتجاجه علیه بأن انتفاء المتعدد أنما یکون بانتفاء واحد من آحاده- و الآحاد هاهنا بالأسر موجودة فقد علمت أنه مغالطة فککنا عقدتها ثم استدل أیضا هاهنا علیه بأنه تقرر فی موضعه أنه یمکن أن یصدر عن الواجب شیء و عن المعلول الأول شیء آخر و عن مجموعهما شیء ثالث حتی یکون فی المرتبة الثانیة شیئان فی درجة واحدة و هکذا کما قرروه فی صدور الکثیر عن الواحد الحقیقی- بدون الاستعانة بالاعتبارات التی یشتمل علیها المعلول الأول علی ما هو المشهور فلو لم یکن سوی کل واحد شیء لم یجز أن یصدر عن مجموع الواجب و معلوله شیء ثالث.

أقول إن هذه الطریقة فی صدور الکثیر عن الواحد مما أفاده الشیخ المقتول فی أکثر کتبه و تبعه المحقق الطوسی فی شرح الإشارات و فی رسالة له فی هذا الباب لکنها غیر صحیحة عندنا کما بیناه و المتبع هو البرهان و أما کیفیة صدور الکثرة عن الواحد الحقیقی فلها طریق عندنا غیر هذه الطریقة و غیر ما یستعان فیه بالاعتبارات الذهنیة کما سیأتی بیانه من ذی قبل إن شاء الله.

---

145 (1) فإن من قال مجموع الشیئین أو الأشیاء موجود علی حدة قال بوجود المجموع بمعنی نفس الآحاد بالأسر لا المجموع من حیث المجموع أي من حیث الهیئة الاجتماعیة فإن الهیئة اعتباریة- فکذا المجموع محیثا بهذه الحیثیة و من القائلین بأن المجموع بمعنی معروض الاجتماع موجود علی حدة وفاقا لهؤلاء المتأخرین المحقق اللاهیجي ره تلمیذ المصنف قده حتی 78 قال في حاشیته علی الحاشیة الخفریة إنه کما أن تتمیم دلائل إثبات الواجب تعالی موقوف علی أن جمیع الممکنات في حکم ممکن واحد في جواز طریان العدم کذلک تتمیم بعضها موقوف علی أن مجموع الموجودات موجود علی حدة، س قده

146 (2) و لأنه یلزم الترجیح من غیر مرجح، س قده

147 (3) بل یجب تقدمها علیه للفرق بین المجموع بمعنی الآحاد بالأسر و بین المجموع من حیث المجموع و تحقیقه في الشوارق للمحقق اللاهیجي ره، س قده

148 (4) و أما الفاعل التام هاهنا فهو واحد منهما أعني الواجب فإنه فاعل تام للمعلول الأول- و إذا حصل المعلول الأول حصل المجموع بلا حاجة في باب الفاعل إلی الغیر، س قده

و اعلم أن من سخائف البيان أيضا فی هذه المسألة قول بعض المتفلسفين أنه لو تعدد الواجب بالذات فإما أن يكون بينهما تلازم فی الوجود أو لا و على الأول يلزم معلوليتهما أو معلولية أحدهما كما هو شأن التلازم و على الثانی يلزم جواز تحقق أحدهما مع عدم الآخر فيلزم إمكان عدم الواجب و هذا البيان بالسفسطة أشبه[149] منه بالفلسفة- و إلى المغالطة أقرب منه إلى البرهان فإن مبناه على الاشتباه بين الإمكان الذاتی

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 80

و الإمكان بالقياس إلى الغير و من هذا القبيل قولهم التكثر إما أنه يجب بالنظر إلى طباع الوجوب بالذات فيلزم أن يتحقق الكثير من دون الواحد أو أنه يمكن بالنظر إليه فيجوز[150] ارتفاعه و فيه جواز ارتفاع الواجب بالذات أو أنه يمتنع بالنسبة إليه و هو الحق المطلوب إذ فيه أيضا تدليس بين الإمكان الذاتی و الإمكان الغيری.

تعقيب آخر

اعلم أن السيد الصدر الشيرازی قرر هذه المسألة على وجه آخر فقال ما حاصله أن الموجود قد يكون شيئا موجودا كألف موجود أو باء موجود- و قد يكون[151] موجودا بحتا لا أنه شیء موجود كسماء موجودة أو إنسان موجود مثلا- و الواجب بالذات هو الموجود البحت و الممكن هو الشیء الموجود بمعنى أنه قابل- لأن يحلله الذهن إلى ماهية و موجود محمول عليه و كذا مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لأنه ليس بقابل لهذا التحليل و لو قبل القسمة و كان ألفا واجبا مثلا يحكم العقل بأن مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الألف و لا جزءه لم يكن الألف فی حد ذاته واجبا لما تقرر أن كل عرضی معلول و من ثم ذهب الحكماء إلى أن كل ماهية معلولة و إلى أن الواجب لذاته لا ماهية له و إلى أن وجوده مجرد عن الماهية و ليس وجود الممكنات مجردا عنها.

ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات و إلا فالتعين الذی به الامتياز إن كان نفس ذاتهما بأن يكون هذا شيئا واجبا و الآخر شيئا آخر واجبا- لزم كون الواجب ذا ماهية و ذلک باطل كما مر و إن كان التعين بغير الذات فتخصص أحد التعينين بأحدهما لا بد له من علة مخصصة و لا يجوز أن يكون

---

[149] (1) نعم إن كان من متفلسف فكما قال قده و أما إن كان من فيلسوف متأله فلي فيه تأويل- و هو أنه لعل مراده أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فكما لا يمكن عدمه بالنظر إلى ذاته كذلك لا يمكن بالنظر إلى ما عدا ذاته فإذا سئل في أية مرتبة كانت و بالنظر إلى أي موجود كان هل له الوجود أو العدم فالجواب الوجود و الإثبات لا العدم و السلب لأنه بسيط الحقيقة فهو كل الوجود و كله الوجود و هذا الذي ذكرناه بعينه ما ذكره قده في بيان قولهم ماهيته إنيته أن له تعالى في كل مراتب الوجود و مع كل الشئون له شأنا و ليس له في مرتبة من المراتب الوجودية ماهية معلومة، س قده

[150] (1) و لو بدل هذا بقولنا فيكون كل من الوحدة و الكثرة فيه معللا لكان برهانا وثيقا محكما، س قده

[151] (2) هذا السيد حيث يقول باعتبارية الوجود و أن كل ما هو في الخارج ماهية و كل ما هو في الذهن ماهية يؤول كلام القوم أنه تعالى وجود بحت إلى أنه موجود بحت لأنه لما لم يكن للوجود فرد كيف يكون هو تعالى وجودا فهو ليس وجودا و لا ماهية بل هو موجود بحت و لا يخفى أنه بحث لفظي إذ لا ثالث إلا في اللفظ فإن الموجود من حيث التحقق إما وجود حقيقي و إما ماهية، س قده

تلک العلة ماهية الواجب لأنه برىء منها و لا أن يكون شخصه لامتناع أن يكون الشخص علة لتعينه و لا الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 81

أو الوجوب و نظائرهما من الأمور المشتركة بينهما لأن المشترک لا يكون علة التخصص و لا أمر آخر و إلا لزم أن يكون شخص الواجب معلولا و لا يرد على هذا المسلک الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا و لعمرى إنه قريب المنهج[152] من منهج الحق لو بدل مفهوم الموجود أو الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود- و ذلک بأن يذعن بأن للوجود حقيقة هى عين أفراده و له فى كل موجود فرد هو بذاته موجود سواء كان معه ماهية أخرى أو لم يكن كما أن للبياض حقيقة خارجية هى بذاتها أبيض و غيره بانضمامه أبيض و قد علمت كيفية اتصاف الماهية بالوجود على وجه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 82

يصفو عن كل شبهة و شک فإذن الواجب تعالى كما أنه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود لا أنه عين هذا المفهوم الكلى الذهنى.

و على هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة الدوانى

منها أنه على ما ذهب إليه من أنه الموجود البحت

إن كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتبارى فهو ظاهر البطلان و كيف يكون ذات الواجب أمرا اعتباريا من المعقولات الثانية و إن كان فردا من أفراده ورد عليه أن موجوديته بذاته أو لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم

---

[152] (1) هذا المنهج عكس المنهج الحق إذ مناط موجودية كل ماهية على المنهج الحق اتحادها- مع نحو من الوجود الحقيقي كاتحاد اللامتحصل مع المتحصل فهي مفهوم منتزع من ذلك الوجود الخاص و على هذا المنهج مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود فكما أنه على المنهج الحق الماهية لا يحاذيها شيء في الواقع سوى ما يحاذي مفهوم الوجود من أنحاء الموجودات العينية لأنها سراب محض و مبهم صرف و فإن بحت في المفني فيه الذي هو الوجود الخاص فلذا يتحد ذلك المفهوم أعني الماهية بالوجود الخاص فعلى هذا هذا المنهج بعكس ذلك حيث لا يقول السيد بفرد للوجود و لو ذهنا حتى يقوم بالماهية و يكون ذلك القيام مناط موجوديتها- فلذا تتحد الماهية بمفهوم الموجود فيكون ذلك الاتحاد مناط موجوديتها فالمنهجان وقعا في شقاق لكن منظوره قدس سره من القرب أمران- أحدهما أن السيد أيضا نفي الاثنينية و العروض و الاتصاف بين الماهية و الوجود كما مر في أوائل السفر الأول.
و ثانيهما أن منظور السيد من نفي الوجود نفي فرد خارجي أو ذهني قائم بالماهية فإن وجود الشيء نفس كونه و ما به يشار إليه إشارة عقلية أو حسية فيكون مفهوم الموجود حاكيا عن نفس الماهية متحدا بها إذ ما يقوم به و ينضم إليه كون نفس ذلك القائم و وجوده فموجودية الماهيات الإمكانية نفس ذواتها و لكن بعد الانتساب إلى الجاعل إذ الكل متفقون على أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي و موجودية الماهية الواجبية نفس ذاتها بدون الانتساب لكونها ماهية وجوبية- فليست متساوية النسبة إلى الوجود و العدم كالماهية الإمكانية قبل الانتساب و لكن هذا يستدعي أن تكون الماهية المحكي عنها بمفهوم الموجود المتحدة به شيئية الوجود إذ شيئية الماهية و لو بعد الصدور عن الجاعل و الانتساب إليه لا تكون مستحقة لحمل موجود بل تكون متساوية النسبة إلى مفهوم الموجود و المعدوم و السيد لا يقول به، س قده

سواء كان لازما أو عارضا فإن كان بذاته و لا شک أنه فرد من هذا المفهوم فيلزم أن يكون[153] موجودا مرتين مرة بذاته و مرة بكونه فردا من هذا المفهوم و إن كانت موجوديته لكونه فردا من أفراد هذا المفهوم لم يكن فی ذاته موجودا فلا فرق بينه و بين الممكنات.

و منها أنه على التقدير الأول أيضا يلزم أن يكون معروضا للمفهوم المشترک فيه

فلا فرق بينه و بين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفی التحليل إلى الوجود و الماهية معنى أصلا إذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترک فيه و ذلک هو التحليل فإن قال المراد من نفی التحليل أنه لا يمكن تحليله إلى الموجود الخاص و الماهية و هاهنا قد حلل إلى نفس الموجود الخاص و الموجود المطلق قلنا إن الإنسان الموجود ينحل إلى الإنسان الذی هو ذاته و الموجود المطلق الذی يصدق عليه صدقا عرضيا كذلک ينحل ما زعمتم أنه ذات البارى إلى ما سميتموه الموجود البحت

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 83

و الموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا فلا فرق بين الصورتين فی ذلک فإن كان تحليل الإنسان إلى الوجود الخاص العارض و ماهيته بناء على أن العارض حصة من مفهوم المطلق كان هناک كذلک فإن العارض له أيضا حصة منه

و منها أن ما حرره من أن الواجب لا ماهية له أصلا

إن أراد أنه لا ذات له فهو ظاهر البطلان و إن أراد أن له ذاتا لكن لا تسمى ماهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظی فإن من يقول إن حقيقته و ماهيته هو الوجود القائم بذاته إنما يريد به المعنى الذی يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة إلا فی اللفظ و أنت إذا تأملت أدنى تأمل علمت أن ما ذكره[154] من أن ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لأن ذاته أمر خارج عن إدراكنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضی فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية و أما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر لأن ذاته وجود خاص- هو مبدأ لانتزاع

---

[153] (1) كما مر في كلام هذا المحقق أن المعقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتباري- و إطلاقه على الوجود الحقيقي القائم بذاته إما بالمجاز أو بوضع آخر فطبيعة الوجود وجود و فردها أيضا وجود فلزم لشيء واحد وجودان و أيضا أحد الوجودين ذاته المفروضة أنه موجود بذاته و الآخر مصداق لصدق طبيعة الموجود لأن مصحح كون شيء من طبيعة صدق هذه الطبيعة عليه فإن مناط كون الشيء بياضا مثلا و معياره صدق البياض المطلق عليه هذا تصوير مطلبه- و لا يخفى أن هذا و ما بعده يرد على نفسه أيضا لأن الوجود القائم بذاته وجود حقيقي و فرد من مفهوم الوجود المطلق و هذا أيضا ضرب من التحليل و لو حمل العارض على المحمول بالضميمة- تطرق في الموضعين و ظاهر أن المراد به الخارج المحمول و سيزيفه قدس سره بأتم وجه، س قده

[154] (1) يعني أن ما ذكرنا أنه يقول بما يقول خصمه بمجرد الفرض و الإلزام و إلا فحيث لا يقول بفرد للوجود كيف يمكنه أن يقول إن ذاته وجود و حيث يقول إنه يحمل عليه مفهوم الموجود و يتحد به و معلوم أنه مفهوم اعتباري بديهي كيف يمكنه أن يقول إن ذاته في مقام ذاته موجود فهو عرضي له و لا يخفى أن هذا يرد على نفسه أيضا كما مر أن إطلاق الوجود عليه تعالى بمجرد النسبة لقوله بأصالة الماهية إذ الشيئية إما وجود و إما ماهية و شيئية الوجود عنده اعتبارية فبقي شيئية الماهية فقد أقر بما أنكر و كر على ما فر، س قده

هذا المفهوم بذاته لأنه وجود بذاته و غيره أنما يصير كذلک بواسطته بالتبع هذا تحصيل تمام ما أورده هذا المورد المعاصر له على كلامه.

أقول يمكن دفع هذه الإيرادات على أسلوبنا

أما عن الأول

فنختار فی الترديد الذی ذكره أن ذاته تعالى عين الوجود الخاص و كونه فردا للموجود المطلق- لا يستلزم أن يكون موجودا بالوجودين و لا أن يكون قابلا للتحليل إلى أمرين- و ذلک لأن موجوديته ليس إلا بذاته لا بعروض حصة من هذا المفهوم كما أن كون هذا الإنسان إنسانا[155] لا يقتضی أن يكون فيه انسانيتان خاصة و عامة لأن الإنسان

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 84

الخاص كزيد هو فی ذاته مصداق لمفهوم الإنسان المطلق و معنى تحليل الشیء[156] إلى أمرين و مفاده هو أن يحصل منه أمران اعتبار كل منهما و حيثيته غير اعتبار الآخر و حيثيته كتحليل الإنسان الموجود إلى حيثية الإنسانية و حيثية الموجودية لا كتحليل وجوده إلى وجوده و مطلق الوجود فإن كل وجود خاص هو بنفسه مما يحمل عليه الوجود لا بعروض شیء آخر و كذا الموجود البحت إذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم أن يكون هناک شيئان متغايران بل ذلک المفهوم الغرض منه حكاية ذلک الخاص لا غير.

و أما عن الثانی

فنقول الفرق بين الواجب و الممكن أن الواجب لا تركب فيه من جهتين متغايرتين تغايرا يوجب تكثرا فی الموضوع إما فی الخارج أو فی الذهن بخلاف الممكن و ليس معنى قولنا لا تركب فيه أنه ليس يصدق عليه مفهومات و معان كثيرة كيف و هو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب تعالى غير قابل للتحليل إلى أمرين و الممكن قابل له معناه أن ذاته تعالى لا توجد له حيثية لا تكون تلک الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فإن الإنسان مثلا حيثية كونه إنسانا غير حيثية كونه واجبا و موجودا- لأن الإنسان من حيث هو إنسان ليس شيئا آخر إذ قد يتصور إنسان غير موجود و يتصور موجود غير إنسان فهما

---

[155] (2) إذ الجزئي هو نفس الطبيعة النوعية محفوفة بالعوارض المشخصة فالجزئية و الكلية شيئان اثنان و أما نفس الطبيعة المعروضة تارة للكلية و تارة للجزئية فهي واحدة و الوجود أيضا واحد لأن الكلي الطبيعي ليس منعزل الوجود عن وجوده أفراده فليس له وجود و لفرده وجود آخر و أما فيما نحن فيه فليس الوجود العام أو الموجود العام عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة بل خارج محمول كالشيئية بالنسبة إلى الأشياء الخاصة، س قده

[156] (1) مجيء حديث التحليل في البين ليس تعرضا لجواب الاعتراض الثاني هنا فإنه يجيء بل هو التصدي لأن ليس هنا وجودان و لو بتحليل العقل كالتحليل في الممكن إلى حيثية ما لا يأبى عن الوجود و العدم و حيثية ما يأبى عن العدم، س قده

اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب- و كونه واجبا على الإطلاق لأن مرجعهما إلى واحد حقيقى.

و عن الثالث

أن المراد كما حققناه أن الواجب ليس له غير الهوية الشخصية- التى عبر عنها تارة بالوجود الصرف و تارة بالموجود البحت أو الوجود أو التشخص

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 85

أو الواجب البحت ماهية كلية فإن الماهية للشىء هى التى يتصورها الذهن[157] بعد تجريدها عن الوجود و التشخص و يعرض لها الكلية و الاشتراك و حقيقة الوجود هى عين الهوية الشخصية لا يمكن تصورها و لا يمكن العلم بها إلا بنحو الشهود الحضورى- فهذا معنى قولهم لا ماهية له و ليس هذا مجرد اصطلاح لفظى بل تحقيق حكمى و بحث معنوى.

و ظهر مما ذكرنا أن القول بأن ذات البارى موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط أن يتفطن قائله بأن المراد منه ليس أن ذاته عين هذا المفهوم الكلى أو عين فرد من أفراده الذاتية حتى تكون نسبته[158] إلى ذلك الفرد كنسبة الذاتى إلى الذات لأنك قد علمت أن مفهوم الوجود و الموجود و كذا مفهوم التشخص و المتشخص و الجزئى الحقيقى و الهوية و أمثالها ليست لها أفراد ذاتية كما للأجناس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 86

و الأنواع و إنما هى عنوانات ذهنية و حكايات لآحاد و أفراد لا وجود لها فى الذهن- حتى يعرضها العموم و الاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود و الموجود قد يصدق على أمور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر و قد يصدق على أمور أخرى لا بالذات- بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الأول إنه وجود و موجود بذاته و

---

[157] (1) و بعبارة أخرى الماهية هي الكلي الطبيعي أعني الطبيعة المبهمة التي تعرضها الكلية في موطن و التشخص في موطن آخر و هي أمر لا يأبى عن الوجود و العدم و بعبارة ثالثة الماهية كل محدود بحد جامع مانع و هذه المانعية المأخوذة فيها عبارة عن محدوديتها فكل مفهوم يحكي عن وجود محدود محاط هو الماهية بخلاف المفهوم الحاكي عن غير محدود كمفهوم الوجود و كذا العلم و القدرة و الحياة و سائر الصفات العليا و الأسماء الحسنى الحاكية كلها عن الوجود غير المحدود لأن مرجع الكل إلى الوجود فليس كل مفهوم ماهية مصطلحة- فلم يكن الواجب ذا ماهية باعتبار صدق هذه المفاهيم عليه نعم يطلق عليه الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو و بلغة الفرس الماهية پاسخ پرسش از گوهر شيء، س قده

[158] (2) و قد مر مرارا أن نسبة مفهوم الوجود إلى الفرد نسبة الذاتي إلى الذات و هاهنا قد نفاها و يمكن أن تكون الكاف للتمثيل و أما إن كانت للتشبيه فالتوفيق بأن الإثبات و النفي كليهما صحيحان كل من وجه أما الإثبات فباعتبار أن هذا المفهوم حكاية من نفس الحقيقة و الفرد- كالذاتي لا كالعرضي الحاكي عن الضميمة و أما النفي فباعتبار ما سبق في السفر الأول أن حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن و إلا يلزم الانقلاب و ليس لها ماهية محفوظة في نشأتي الذهن و الخارج فهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد و الذاتي محفوظ في النشئات فلهذا نفى عينية الفرد أيضا أي الفرد بهذا النحو أعني الذاتي لا العرضي و من هنا قد يصرح المصنف قدس سره بأن الوجود معقول ثان مع القول بأصالته و أن له معنونا محيطا بسيطا و ذلك لعدم وجدان جهة الشركة بين هذا العنوان و معنونه، س قده

يقال للقسم الثانی إنه موجود لا بذاته بل بالعرض و لما كانت الوجودات الخاصة مشتركة فی هذا المفهوم الانتزاعی العقلی الذی يكون حكاية عنها فلا بد أن يكون للجميع اتفاق فی سنخ الوجود الحقيقی و لا بد مع ذلک من امتياز بينها إما بالكمال و النقص و الغنی و الفقر أو التقدم و التأخر أو بأوصاف زائدة[159] و بذلک يتوسل إلی نفی تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا فی أن معنی كونه تعالی موجودا بحتا هو ما قررنا لكن بعض كلماته و آثاره ينافی ذلک.

و لهذا قد تصدی ولده الذی هو سر أبيه المقدس و هو غياث أعاظم السادات و العلماء- المنصور المؤيد من عالم الملكوت لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال أما الأول فجوابه أنا نختار أنه عين مفهوم الموجود و كيف لا يكون عينه و هو محمول عليه و الحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما أن كل ممكن موجود عين ذلک المفهوم- و لا يلزم[160] من ذلک كون ذلک المفهوم ماهية شیء منها و أما قوله هذا المفهوم أمر

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 87

اعتباری فظاهر الفساد فإن كون الموجود موجودا ضروری أ لا ترى أن القوم ذهبوا إلی أن موضوع العلم الإلهی هو الموجود المطلق ثم حكموا أن وجود موضوعه غنی عن الإثبات لأنه بين الثبوت فظهر أن الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج- فإن مفهوم الموجود موجود فی الخارج بأفراده و هو بحسب هذا النحو من الوجود- يجوز أن يكون عين الواجب و قوله ورد عليه أن موجوديته بذاته إلی آخره غير مسلم و تحقيقه علی ما قرره أی السيد المذكور فی حواشی التجريد يقتضی تمهيد مقدمة هی أن العوارض المحمولة علی الشیء مواطاة عين ذلک الشیء و متحد معه فی الخارج و مغاير له زائد عليه فی الذهن فإن سئل عن ذلک الشیء من حيث هو فی الخارج- هل هو عين العارض أو غيره فالجواب أنه عينه و إن سئل عنه من حيث إنه فی الذهن- فالجواب أنه غيره فالاتحاد بينهما فی الوجود الخارجی و التغاير فی الوجود الذهنی- و لا خفاء فی أن النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين و إنما يتصور حيث هما متغايران و لا فی أن ما لا يكون له جهة التغاير بأن لا يكون له الوجود الذهنی لا يكون له نسبة إلی العارض المذكور و إذا تمهد هذا

---

159 (1) هي الماهيات الإمكانية لأنها عوارض الوجودات، س قده

160 (2) كيف لا يلزم و قد أنكرتم قيام الفرد الخارجي أو الذهني من الوجود بالماهية حتى يكون ذلك الفرد ما به الاتحاد و ملاكه في حمل الموجود على الماهية فيكون الحمل أوليا ذاتيا- و ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم و يمكن أن يقال مرادهما أن الواجب أو الممكن عين منشإ انتزاع مفهوم الموجود و هو ملاك الحمل إلا أن الواجب تعالى ذاته بذاته و لذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم و الماهية الممكنة و إن كانت نفسها منشأ انتزاعه بلا حيثية تقييدية انضمامية أو اعتبارية إذ لا فرد للوجود عندهما إلا أنها منشأ الانتزاع بحيثية تعليلية مكتسبة من الجاعل بعد الصدور أو الانتساب أو الارتباط أو ما شئت فسمه و لكن هذا المفهوم و إن كان عرضيا إلا أنه يحكي عن نفس منشأ الانتزاع لا عن ضميمة فيه كما على المذهب المنصور فكان حيثية منشإ الانتزاع للواجب و الممكن عينية هذا المفهوم المنتزع هذا غاية ما يمكن أن يقال من قبلهما.
و لكن أنت تعلم أن تلك الحيثية هي الوجود إذ الوجود باعتبار وجهه إلى الجاعل هو الإيجاد و ينوره اتحاد عدد حروفهما و هو تسعة عشر فلو كانت الماهية نفسها مجعولة و منشأ لانتزاع مفهوم الموجود لكانت منشأ له و لو قطع النظر عن الانتساب إلى الجاعل و إذ ليس كذلك عقلا و اتفاقا فما به التفاوت هو الأصل في التحقق و في المجعولية و في المنشئية للانتزاع- و قد هربا عن تسميته بالوجود و لا كلام لنا في التسمية، س قده

فنقول إذا لم يكن للذات الذى هو واجب الوجود وجود ذهنى لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه و بين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم أن يقال مقتضى هذه النسبة ذاته أو شيء آخر بخلاف الممكن- و بهذا يظهر الفرق بينه و بين الممكن و يندفع إيراده الثانى و يسقط الترديدات البعيدة- التى يمجها الطبيعة السليمة و الحاصل أن الممكن يمكن أن يحصل لذاته وجود ذهنى- يتكثر بحسبه و ذلک فى الواجب لذاته ممتنع و الجواب عن الثالث أن الماهية و هى جواب ما هو عبارة عن الذات المجردة عن العوارض فى اعتبار العقل فإذا تجردت عنها عند العقل تميز أحدهما عن الآخر عنده و حينئذ يجد الذات فى نفسها عارية عن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 88

العوارض المحمولة و فى نفس الأمر مخلوطة متحدة بها فيطلب سببا فى ذلک- و يستند لا محالة إلى أمر ما هو إما الذات و إما غيرها و لما لم يجز استناد مفهوم الموجود إلى الذات لأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد فحكموا بأن كل ذى ماهية معلول انتهى.

أقول فيما ذكره وجوه من الخلط و الغلط- الأول أن ما ذكره من أن مفهوم الموجود موجود لأنه محمول عليه مغالطة- نشأت من سوء اعتبار نحوى الحمل[161] و الخلط بين الحمل الذاتى الأولى و الحمل الشائع المتعارف فإن كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول و كثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه أن يكون فردا لنفسه حتى يكون موجودا فى الخارج.

الثانى أن قول الحكماء إن موضوع العلم الكلى[162] هو الموجود المطلق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 89

---

[161] (1) ليس المراد بسوء اعتبار الحمل ما هو المصطلح في فن المغالطة فإن سوء اعتبار الحمل الذي هو أحد المغالطات الثلاث عشرة أن يؤخذ مع موضوع القضية ما ليس منه نحو زيد الكاتب إنسان أو لم يؤخذ معه ما هو منه من الشروط و القيود كأن يؤخذ غير الموجود ثابتا غير موجود مطلقا كالحركة و الزمان و غير الموجود محسوسا غير موجود مطلقا فهذه المغالطة مما يتعلق الغلط فيه باللفظ بأن يكون مختلف الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود و غيره من حيث الاشتراك و التشابه و المجاز المرسل و الاستعارة و نحوهما و يسمى الجميع بالاشتراك اللفظي، س قده

[162] (2) قد ذكرنا في المعلقات على السفر الأول أن الموضوع حقيقة الوجود المطلق و هو حقيقة الوجود اللابشرط و المراد بالإطلاق و اللابشرطية السعة الوجودية و الإحاطة الحقيقية لا المفهومية و إن أطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلي كما قال قده بل المفهوم من حيث التحقق في الفرد و العنوان من حيث السراية إلى المعنون كما في الطبائع الموضوعة في المحصورة فالمغالطة في قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلي من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح إذا لم يؤخذ مع هذا المفهوم ما هو شرط الحكم بالموضوعية لهذا العلم أعني قولنا من حيث العنوانية و كونه ساري الحكم إلى الحقيقة النورية- و يمكن أن يكون الغلط في الأول و الثاني من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فإن هذا المفهوم عرضي لتلك الحقيقة النورية كما مر غير مرة، س قده

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلى بل إنما أرادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الأمر من غير تخصيص بطبيعة خاصة أو بكمية فإن الإنسان كما يصدق عليه أنه موجود جسمانى طبيعى كذا يصدق عليه أنه موجود مطلق لا بقيد الإطلاق و لا بقيد التخصيص أيضا فالبحث عن الشىء بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بأن يذكر فى الفلسفة الأولى و الذى هو مستغن عن الإثبات لأنه بديهى الثبوت هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلى الذى لا يوجد إلا فى الذهن.

الثالث أن الذى تصوره و صوره فى الفرق بين الواجب لذاته و الممكن لذاته مما لا تعويل عليه فإن كون ذات البارى مما لا يمكن تعقله و لا له وجود ذهنى مبنى على أنه عين الوجود البحت لا أن كونه[١٦٣] كذلك يبتنى على كونه غير متعقل.

و أيضا يكفى فى كون الشىء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان للعقل أن يحلله و إن امتنع حصوله فى العقل فإذن الفرق بين الواجب و الممكن فى كون الموجود المطلق عين أحدهما و زائدا على الآخر ليس كما تصوره بل الحق فى الفرق بينهما أن يقال إن الممكن قابل للتحليل إلى حيثيتين حيثية كونه موجودا- و حيثية كونه أمرا آخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فإن جميع حيثياته هى بعينها حيثية الموجود البحت إذ لا جهة نقص فيه و كل ممكن يوجد فيه جهة نقص أو جهات نقائص هى غير جهة الوجود و الوجوب مثلا الفلك ليس محض الوجود إذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقرا إلى مكان أو حيز محتاجا إلى سبب و محرك و كذا حيثية حمل كثير من السلوب و الأعدام فيه التى بإزاء الكمالات و الملكات ليست بعينها حيثية كونه موجودا و أما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذى يحمل عليه هذا العنوان و كثير من العنوانات الكمالية التى مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص و موجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 90

سواء حمل عليه الموجود المطلق أم لا لكن يلزم أن يكون ذاته بذاته بحيث يكون فى نفسه مصداقا لهذا المفهوم و صدقه على ذاته لا يوجب أن يوجد فيه حيثيتان متغايرتان- فإن كونه هذا الموجود و كونه موجودا مطلقا شىء واحد لا فرق إلا بالتعين و الإبهام- كما أن كون زيد هذا الموجود و كونه موجودا لا بعينه لا يوجب التركيب فيه و الذى يوجب ذلك فيه كونه موجودا و كونه قابلا للعدم و النقص و الشر و كذا كونه

---

[163] (1) فهذه المغالطة من باب إيهام الانعكاس و في قوله قدس سره و أيضا يكفي في كون الشيء قابلا للتحاميل إبداء الغلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات أيضا من حيث أخذ المغالطة المعقولة بالفعل للعقل مع موضوع الحكم و ليس منه، س قده

بالفعل إنسانا و كونه بالقوة كاتبا أو عالما يوجب التكثر فی ذاته و الحكماء إنما حكموا بكون كل ذی ماهية معلولا لأن حيثية الماهية و الإمكان يخالف حيثية الفعلية و الوجود فبالحيثية الأولى يستدعی علة و يفتقر إليها و بالحيثية الثانية قد يستغنی عنها كما فی الواجب لذاته جل ذكره.

تذييل و تسجيل

و بالجملة فالقول بأن ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح- إذا أريد به حقيقة الوجود فإن للوجود حقيقة و هو بنفسه موجود و غيره به موجود- كما أن للبياض حقيقة و هو بنفسه أبيض و غيره به أبيض و أما إذا أريد بالموجود أو الوجود نفس هذا المفهوم و الحكاية دون المحكی عنه بهما فلا شک فی بطلانه.

فإن قلت كيف يكون ذات البارى عين حقيقة الوجود و الوجود بديهی التصور[١٦٤] و ذات البارى مجهول الكنه.

قلت قد مر سابقا أن شدة الظهور و تأكد الوجود هناک مع قصور قوة الإدراک- و ضعف الوجود هاهنا صارا منشأين لاحتجابه تعالى عنا و إلا فذاته تعالى فی غاية الإشراق و الإنارة فإن رجعت و قلت إن كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخلو إما أن يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر أو يكون صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشیء و على الأول إما أن يكون المراد به هذا المعنى العام البديهی التصور المنتزع من الموجودات أو معنى آخر و الأول ظاهر الفساد و الثانی يقتضی أن يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير أنک سميت تلک الحقيقة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 91

بالوجود كما إذا سمی إنسان بالوجود و من البين أنه لا أثر لهذه التسمية فی الأحكام- و إن هذا القسم راجع إلى أن الواجب ليس الوجود الذی الكلام فيه و يلزم أن يكون الواجب ذا ماهية و قد مر أن كل ذی ماهية معلول و على الثانی و هو أن يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يخفى أن ذلک لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعی أن يكون موجودا- و لذلک ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء إلى أن الوجود معدوم.

أقول منشأ هذا الإشكال الذهول عن حقيقة الوجود و آحاده و أعداده و عن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعی للهويات الوجودية فإن كون هذا العام المشترک عرضيا ليس معناه أن للمعروض موجودية و للعارض موجودية أخرى كالماشی بالقياس إلى الحيوان و الضاحک بالقياس إلى الإنسان بل هذا المفهوم

---

164 (1) أي مفهومه بديهي و حقيقته عين الظهور و الإظهار فإن البداهة من المعقولات الثانية المنطقية و مر سابقا في أوائل السفر الأول في مبحث نفي الماهية عن الواجب تعالى، س قده

عنوان و حكاية للوجودات العينية و نسبته إليها نسبة الإنسانية إلى الإنسان و الحيوانية إلى الحيوان فكما أن مفهوم الإنسانية صح أن يقال إنها عين الإنسان لأنها مرآة لملاحظته و حكاية عن ماهيته و صح أن يقال إنها غيره لأنها أمر نسبى و الإنسان ماهية جوهرية.

و بالجملة الوجود ليس كالإمكان حتى لا يكون بإزائه شيء يكون المعنى المصدرى حكاية عنه بل كالسواد[165] الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى أعنى الأسودية و قد يراد ما يكون به الشيء أسود أعنى الكيفية المخصوصة فكما أن السواد إذا فرض قيامه بذاته صح أن يقال ذاته عين الأسودية و إذا فرض جسم متصف به لم يجز أن يقال إن ذاته عين الأسودية مع أن هذا الأمر العام لكونه اعتبارا ذهنيا زائد على الجميع.

إذا تقرر هذا فلنا فى الجواب أن نختار فى الترديد الأول الشق الأول و هو أن الوجود حقيقة الذات قولك فى الترديد الثانى إما أن يكون ذلك الوجود ما يفهم من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 92

لفظ الوجود إلى آخره قلنا نختار منه ما بإزاء ما يفهم من هذا اللفظ أعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم البديهى حكاية عنه فإن للوجود حقيقة عندنا فى كل موجود كما أن للسواد حقيقة فى كل أسود لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص و الأعدام و فى بعضها ليس كذلك و كما أن السوادات متفاوتة فى السوادية بعضها أقوى و أشد و بعضها أضعف و أنقص كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجودية كمالا و نقصا.

و لنا أيضا أن نختار الشق الثانى من شقى الترديد الأول إلا أن هذا المفهوم الكلى و إن كان عرضيا بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوما عنوانيا له وجود فى الخارج حتى يكون عينا لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته و صادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه و مصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء آخر يقوم به كسائر العرضيات فى صدقها على الأشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لأنه إنما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى أو قيام حصة من الوجود و ليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود كما أنه بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود و الموجود أو لم

---

[165] (1) إنما مثل للحقيقة البسيطة النورية بالسواد و لم يمثل بالنور العرضي أو البياض مثلا مع أنهما أنسب للإشارة إلى تلاشي التعينات و محو نقوش الأغيار في تلك الحقيقة
\iٌ و قوله ع: الفقر سواد الوجه في الدارين\E
و
\iٌ: عليكم بالسواد الأعظم\E
يشيران إلى هذا و أيضا السواد يناسب الظلمة و في الظلمات عين الحياة إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره، س قده

يحمل- و الذى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الأمر العام الذهنى الذى يصدق على الآنيات و الخصوصيات الوجودية

الفصل (8) فى أن واجب الوجود لا شريک له فى الإلهية و أن إله العالم واحد

البراهين الماضية[١٦٦] دلت على أن واجب الوجود بالذات واحد لا شريک له فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 93

وجوب الوجود و الآن نريد أن نبين أن إله العالم واحد لا شريک له فى الإلهية إذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب فى أول النظر كون الإله واحدا.

فنقول لما تبين أن واجب الوجود واحد و كل ما سواه ممكن بذاته و وجوداتها متعلقة به و به صار واجبا و موجودا فبوجوب استناد كل الموجودات[١٦٧] و ارتفاعها إليه يلزم أن يكون وجودات الأمور كلها مستفادة من أمر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالأشياء كلها محدثة عنه و نسبته إلى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما[١٦٨]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 94

بذاته إلى الأجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فإنه بذاته مضىء و بسببه يضىء كل شىء و أنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع و إنارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلک النور حكمت بأن النور

---

166 (1) اعلم أن هاهنا مقامات ثلاثة مقام توحيد الوجوب و مقام توحيد الوجود الحقيقي و مقام توحيد الألوهية و العلية أما توحيد الوجوب فالبراهين الماضية دلت عليه و أما توحيد الوجود الحقيقي و هو التوحيد الخاصي فسيجيء في فصل معقود في أن واجب الوجود كل الوجودات بنحو أعلى من المحقق الدواني بزعمه و أما توحيد الإله و الخالقفقد ذكره هاهنا إذ توحيد الواجب لا يستلزمه كما على قاعدة خلق الأعمال على رأي المعتزلة حيث قالوا بالقدرة المستقلة للعباد و كما إذا قيل إن الواجب تعالى خلق العقل الأول و فوض الأمر إليه فهو بالاستقلال يكون علة لما بعده و لكن ليس هذا مذهب الحكماء حاشاهم عن ذلك إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله عندهم و المبادي المفارقة و المقارنة من العقول و النفوس و الطبائع وسائط جوده و وسائل سيبه و لا يعطي الوجود إلا ما هو بريء و عري مما بالقوة، س قده

167 (1) و الحاصل أن الشيء ما لم يوجد لم يوجد و الموجود حدوثا و بقاء منه تعالى- و الإيجاد تبع الوجود، س قده

168 (2) بل لو كان معه من الشرائط أضعاف ذلك و بالحقيقة لا نسبة له تعالى إلى الأشياء- و إنما الأشياء منتسبات إليه و بين نور الحق و نور الشمس فروق كثيرة غير القيام بالذات و عدم القيام بالذات منها أن نور الشمس انبسط على السطوح و المبصرات و نور الوجود وسع كل شيء من المحسوسات الخمسة و المتخيلات و الموهومات و المعقولات و ما وراء المحسوس و المعقول- و منها أن نور الشمس انبسط على ظواهر المستنيرات دون أعماقها و نور الوجود الذي هو ظله الممدود نفذ في بواطن المستنيرات بحيث أفناها في نفسه و منها أن نور الشمس لا شعور له و أنوار شمس الحقيقة كلها عقلاء شاعرون أحياء ناطقون فإن من أنواره الأنوار القاهرة في الطبقة الطولية و الطبقة المتكافئة العرضية و الأنوار الأسفهبدية العلوية و السفلية بل الوجود بشراشره عين الحياة و العلم و غيرهما من الكمالات و من أنواره نفس العلم الذي هو ظاهر بالذات لكونه بديهي التصور و مظهر للغير الذي هو حقائق الأشياء ماهياتها و هلياتها و لمياتها و لكونه نورا

\iْ قال ع: العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء\E

و عرف شيخ الإشراق العلم بكون الشيء نورا لنفسه و كونه نورا لغيره و منها أن نور الشمس له أفول و له ثان في الوجود و نور شمس الحقيقة ليس له أفول و لا ثان لكونه واحدا بالوحدة الحقة، س قده

الثانى من الشمس و أسندته إليها و كذا الثالث و الرابع و هكذا إلى أضعف الأنوار فعلى هذا المنوال وجودات الأشياء المتفاوتة فى القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله.

طريق آخر أشير إليه فى الكتاب الإلهى سلكه معلم المشائين أرسطاطاليس و هو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الإله تقريره أنه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع أجزائه سواء كانت فيه سماوات و أرضون و أسطقسات موافقة لما فى هذا العالم بالنوع أولا بأن يقال لو فرض عالم آخر- لكان شكله الطبيعى هو الكرة و الكرتان إذا لم يكن إحداهما محيطة بالأخرى لزم الخلاء بينهما و الخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال أيضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين.

و أما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر إليه إما على الاحتمال الأول و هو أن يكونا متماثلين فى الأجزاء و يكون كل منهما كالآخر فى السماء و الأرض و غيرهما فما نقل عن أرسطاطاليس- من أنه إذا كانت أسطقسات العوالم الكثيرة و سماواته غير متخالفة فى الطبيعة- و الأشياء المتفقة فى الطبيعة متفقة فى الأحياز و الحركات و الجهات التى يتحرك إليها فالأسطقسات فى العوالم الكثيرة متفقة[169] فى المواضع مختلفة فوق واحدة فهى ساكنة بالقسر و الذى بالقسر بعد الذى بالطبع بالذات فعلم أنها كانت مجتمعة متأحدة ثم افترقت بعد ذلک فهى إذن متبائنة[170] أبدا و ليست بمتبائنة أبدا و هذا خلف.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 95

و أيضا الذى بالقسر من الضرورة أن يزول و يعود إلى ما كان أولا عليه[171] بالذات فتلک العوالم ستجمع ثانية فهى مجتمعة و غير مجتمعة أبدا انتهى كلامه.

---

169 (1) متفقة حال و في المواضع متعلق بمختلفة أي حال كونها متفقة في الطبيعة- مختلفة في الأمكنة، س قده

170 (2) أي متفارقة على وضع التعدد و ليست بمتبائنة أبدا أي لا بد أن لا تصير متفارقة بعد ما كانت متصلة بالطبع إذ يلزم الخلاء في العالم الذي خرجت تلك منه و في العالم الذي دخلت فيه و كذا يلزم الخرق و الالتيام في أفلاكهما و كذا يلزم حركة الثقال إلى المحيط و الكل باطل، س قده

171 (1) الأول كان باعتبار بدوها و فاتحتها و الثاني باعتبار عودها و خاتمتها بل هذا غير مختص بالأسطقسات بدليل قوله فتلك العوالم فلم يكن محذور تعدد سماواتها مسكوتا عنه في كلام المعلم فنقول معنى الكلام إن تعدد أفراد نوع واحد بالقسر فوجود شمسين أو قمرين أو فلكي شمسين مثلا بالقسر و لا قسر في الفلكيات فضلا عن دوامه و كذا وجود كرتي نار مثلا في عالمين فلو كان التعدد و الانفصال في تلك العوالم دائما لزم القسر دائما و هو باطل كما تقرر في محله فلا بد أن يزول و تعود هي إلى الاتصال فهي مجتمعة لذلك و غير مجتمعة لاستلزامه الحركة المستقيمة في الأفلاك و المحذورات الثلاثة المذكورة في الأسطقسات و أما تعدد أفراد نوع واحد في عالمنا هذا فليس من باب القسر الدائم لأن كل واحد من الأشخاص غير دائم و النوع لا وجود له إلا في ضمن الشخص فليس واحد بالعدد دائما بل نوع القسر هنا دائم.
ثم إن هذا أي عدم قبول الأفلاك القسر و الفك هو الدليل على انحصار نوعها في شخصها و كذا الفلكيات.
إن قلت لم لا يجوز التعدد الأفرادي لكل نوع هناك بلا فك و قسر بأن يكون مفطورا على التعدد من أول الأمر لا التعدد بعد الاتحاد.
قلت لا يمكن ذلك لأن الأجزاء المفروضة في كل واحد متشابهة و متشابهة أيضا للكل- و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فلو كان الفردان مثلا من نوع مفطورين على الانفصال كانت الأجزاء المفروضة في كل واحد أيضا منفصلة بل يلزم الكثرة بلا وحدة و قد بين نظير ذلك في إبطال مذهب ذيمقراطيس، س قده

فإن قيل إن الأرضين مثلا و إن كانت كثيرة بالعدد إلا أنها مشتركة فى الأرضية- و أمكنتها أيضا مشتركة فى كونها وسط الكل فالأرض المطلقة تقتضى الوسط المطلق- و الأرض المعينة تقتضى الوسط المعين من العالم المعين.

فيقال فى دفعه إن الأجسام الكثيرة بالعدد المتحدة بالنوع و الحقيقة و إن لم يشك أن أمكنتها كثيرة بالعدد لكن يجب أن يكون كثرة أمكنتها على نحو لو اجتمع كل الأجسام متمكنا واحدا يصير تلك الأمكنة مكانا واحدا مع أن ذلك

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 96

محال بالضرورة إذ اختلاف الأمكنة ضرورى[172] و أما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه[173] فى طبيعة تلك الأجسام لوحدتها فرضا إذ لو اقتضت طبيعتها الافتراق و التباين لما وجد واحد متصل منها و هذا خلف و أما الوجه الذى يختص بالاحتمال الثانى فما أشار إليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله بقوله يمكن أن يكون[174] جسم مخالفا لهذه الأجسام فى الحركات و الكيفيات أما الحركات فهى بالقسمة العقلية الضرورية إما مستقيمة و إما مستديرة و المستقيمة إما من المركز إلى المحيط أو من المحيط إلى المركز و إما مارة على المركز بالاستقامة و هى الأخذة من الطرفين[175] أو غير آخذة منهما بل على محاذاتهما لكن الذى بالطبع من المستقيم لا يجوز أن يكون إلا من نهايات إلى نهايات متضادة بالطبع لا بالإضافة و بيان ذلك فى كتاب أرسطاطاليس خاصة فى المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعى- و تفاسير المفسرين فمن هذا يعلم أن الحركات الطبيعية فى جميع الأجسام إما من المركز أو إليه بالدليل العقلى و أما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن أن يكون فوق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 97

---

[172] (1) و ذاتي و الذاتي لا يختلف و لا يتخلف و أيضا لو اتصلت تلك الأمكنة لزم جواز الحركة الأينية على المكان فيلزم أن يكون للمكان مكان و أيضا لا يعقل صيرورة الوسط طرفا، س قده

[173] (2) أي له الإمكان الذاتي و إن لم يكن له الإمكان الوقوعي إذ يأباه طباع الخارج و أوضاع الكون التي فرضها الخصم للزوم الخرق و الالتيام و الخلاء و غير ذلك، س قده

[174] (3) استدل بعدم حركة أخرى و كيفية أخرى على عدم عالم جسماني آخر مخالف بالطبع- إن قلت تخالف الآثار يدل على تخالف مبادىء الآثار و أما اتحادها فلا يدل على اتحادها نوعا- كالحرارة اللازمة للنار و الغضب و الحركة و الشمس و هي متبائنة نوعا قلت عموم اللازم بحسب الجليل من النظر و أما بحسب النظر الدقيق فالحرارة اللازمة للنار مبائنة للحرارة اللازمة لغيرها- إن قلت ما تقول في الزوجية اللازمة للأربعة و الثمانية و غيرهما و هي أنواع متباينة و الزوجية واحدة أو متماثلة قلت الزوجية لازم الماهية و كل لازم الماهية اعتباري على ما حقق في موضعه فليس لها في تلك الأعداد ما يحاذيها و الأمور الانتزاعية في التماثل و التباين تابعة للأشياء المنتزعة هي عنها و أيضا قد مر أن المفهوم الواحد لا ينتزع من الأمور المتخالفة بما هي متخالفة، س قده

[175] (4) قسم المستقيمة أولا قسمة ثلاثية ثم عدل و قسمها قسمة ثنائية دائرة بين النفي و الإثبات، س قده

تسعة عشر[١٧٦] و قد بينه الفيلسوف فى المقالة الثانية من كتاب النفس و شرح المفسرون- كثامسطيوس و الإسكندر و لو لا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكنى أخوض فى طرف يسير منه فأقول الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص الأول بكماله- لم تدخله فى النوع الثانى[١٧٧] و المرتبة الثانية مثال ذلک أن ذات النوع الأخس و هو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة فى الأجسام بما هى أجسام لم تخط به إلى النوع الثانى الأشرف بالإضافة و هو النبات و ما لم تحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية و النامية و المولدة فى النوع الأخس- لم تجاوز به إلى النوع الثانى كمرتبة الحيوانية و مرتبة الحيوانية مشتملة على الحس و الحركة مع سائر القوى النباتية و الجسمية فما لم يحصل للنوع الأخس الأدنى الأول- جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات فمن الواجب أيضا أن لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيوانى إلى النوع النطقى و لكن الطبيعة قد حصلت فى المواليد جوهرا ناطقا فمن الضرورة أوفت جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعته إفادة القوة النطقية- فإذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فإذن النوع الناطق يدرک جميع المحسوسات التى أدركها كل حيوان فإذن لا محسوس[١٧٨] ما خلا ما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 98

يدركه الناطق فإذن لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات و الثلاثة المحسوسة بالعرض[١٧٩] كالحركة و السكون و الشكل فإذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة- فإذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فإذن إن فرضت عوالم متعددة فهى متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه.

فإذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع أو بالشخص فقد ثبت أن العالم واحد شخصى فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعى أى له وحدة طبيعية لا أنها تأليفية و ذلک[١٨٠] لتحقق التلازم بين أجزائه الأولية فإن بين الأجسام العظام التى

---

176 (1) تسع منها الطعوم البسيطة التسعة المشهورة و أربع منها الكيفيات الفعلية و الانفعالية و ثلاث منها المسموعات و المبصرات و المشمومات و ثلاث منها المحسوسات بالعرض- فذكر أوائل الملموسات بالتفصيل أولى إذ إليها مفوض كدبانوئية عالم العناصر كما إلى العقل الفعال مفوض كدخدائية هذا العالم عندهم و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم و ما يعلم جنود ربك إلا هو، س قده

177 (2) إذ لو أدخلته فيه بدون التوفية لزم الطفرة في الحركة الكيفية عند الشيخ و في الحركة الجوهرية عند المصنف قده و الضرورة قضت ببطلانها فيهما كما في الحركة الأينية و هذا هو قاعدة إمكان الأخس التي موضع استعمالها السلسلة الصعودية و قد قال المصنف قدس سره في موضع آخر قد وضعناها بإزاء قاعدة إمكان الأشرف التي موضع استعمالها السلسلة النزولية فتفطن، س قده

178 (3) إذ لا حاس ما خلا ما استوفى للجوهر الناطق و الحاس و المحسوس متضايفان و المتضايفان متكافئان، س قده

179 (1) المحسوسات بالعرض كثيرة كالكم و الإضافة و غيرهما كما في سفر النفس و قد خصها الشيخ لكونها أكثر تناولا و أصح وجودا بالنسبة إلى البعض كالإضافة و العدد و أما الجسم التعليمي فمعدود من ناحية الجسم المكيف و أما الأطراف فمنطوية في الشكل ثم إن ذكر الحركة و السكون بعد ذكر الحركة و أقسامها تفصيلا و السكون عدمها عن موضع قابل إما باعتبار تعداد الكيفيات من غير نظر إلى النفي و الإثبات و إما باعتبار كونهما كيفيتين هاهنا و هناك كان باعتبار ذاتهما و إما من باب ذكر العام الأجزائي أو العددي بعد الخاص إذ العام منه منطقي و منه استغراقي و منه أجزائي و منه عددي، س قده

فيه تلازما و كذا بين تلك الأجسام و أعراضها بل بين أكثر المحال و أعراضها فإن استحالة الخلاء و امتناع خلو الأجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها- يدل على التلازم بين الأرض و السماء و امتناع قيام العرض بذاته و خلو الجوهر عن الأعراض يوجب التلازم بينهما.

و قد علمت أن اللزوم و التلازم[181] يوجب الانتهاء إلى علة واحدة فالمؤثر فى عالمنا هذا لا يكون إلا واحدا فكل جسم و جسمانى ينتهى فى وجوده إلى ذلك المبدإ الواحد الذى دل انتظام أحوال السماوات و الأرض و ما بينهما على وجوده- و العقول و النفوس التى أثبتها الحكماء إما علل متوسطة لهذه الأجسام أو صور مدبرة لها متصرفة فيها و إثبات مجردات لا تكون عللا و لا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة[182] كما سيلوح وجهه فكل جسم و جسمانى و نفس و عقل- منته إلى مبدإ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى- لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا و لعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات حتى عقولها و نفوسها و مجموع الأرضيات حتى ملكوتها و أربابها و لا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأسا و وجه الدلالة أن المراد أنه لو تعدد الإله تعالى عن ذلك لزم أن يكون العالم الجسمانى و ما ينوط به متعددا و اللازم باطل كما مر

---

[180] (2) أراد قدس سره أن يثبت تشخص العالم على نهج يوافق كل مشرب\i قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُناسٍ مَشْرَبَهُمْ*\E و إلا فأنت تعلم أن هاهنا أنهاجا أوثق و أشرف و مشارب أعذب و ألطف على مذاقه قده تدل على أزيد من الارتباط و الالتصاق فإن أجزاء العالم في مقام وجودها و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و حيثية ذاته الوحدة و التشخص تتأحد تأحدا حقيقيا و تتشخص تشخصا عينيا و أيضا جميع فصول أنواع العالم بالنسبة إلى الفصل الأخير للنوع الأخير الإنساني مأخوذة لا بشرط الأجناس و جميع الصور بالنسبة إلى الصورة الأخيرة الإنسانية الكاملة العقلية الفعلية مواد مأخوذة بشرط لا فالكل مبهمات في صراط الإنسان الكامل و شيئية الشيء بالصورة و لا سيما صورة الصور التي هي مواد بهذا الاعتبار و المبهم لا وجود له إلا بالمعين فالكل موجودة بهذا الواحد الذي هو الفصل الأخير و الصورة الأخيرة و هو موجود و واحد بوجود الله الواحد القهار.

نرسد كار عالمى بنظام گر نه پاى تو در ميان باشد

و أيضا كل الأنواع الجوهرية التي في السلسلة العرضية القدرية باعتبار انطوائها في أنوار أربابها و انطواء أربابها في نور رب النوع الإنساني حيث إن نسبة الأرباب إلى الأرباب- نسبة الأصنام إلى الأصنام ثابتة غير متغيرة واحدة غير متكثرة و بهذا النظر تغيرات العالم الكبير في أدواره و أكواره كتفاوت الإنسان بحسب الأمزجة في الإنسان الواحد الصغير-\i ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ\E

قرنها بر قرنها رفت اى همام وين معانى بر قرار و بر دوام

شد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر بر قرار

إلى غير ذلك من المناهج البارقة الشارقة و المشارع العذبة السابغة، س قده

[181] (1) لأن التلازم و إن لم ينحصر فيه لكن القسم الآخر منه باطل هاهنا قطعا إذ لا عليه لجسم بالنسبة إلى جسم آخر لأن تأثيره بمشاركة الوضع و الوضع لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم، س قده

[182] (2) فإن العقل لا محالة فعال فيقتضي ظلالا لا محالة في العالم و الملك و النفس لا جرم مدبرة في الجسم فتستلزم أجساما أخر و قد بين امتناعها فقد أضرب قدس سره عن الأول لئلا يصير الحجة إقناعية، س قده

فالملزوم مثله كما وضح من قوله إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ

الفصل (9) فى أنه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة

ليس مؤتلفة الذات من أجزاء وجودية عينية أو ذهنية كالمادة و الصورة الخارجيتين أو الذهنيتين و لا من أجزاء حدية حملية و لا من الأجزاء المقدارية[183]

[الطريق الأول]

و ذلک لأن كل ما هو مركب كان للعقل إذا نظر إليه و إلى جزئه و قايس بينهما فى نسبة الوجود وجد نسبة الوجود إلى جزئه أقدم[184] من نسبته إلى الكل تقدما بالطبع و إن كان معه بالزمان أو ما يجرى مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا إلى جزئه متحققا بتحققه و إن لم يكن أثرا صادرا عنه و كل ما هو كذلک لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا محال و هذا البيان يجرى فيما سوى الأجزاء المقدارية لأن تلک الأجزاء ليست فى الحقيقة متقدمة[185] بل

[186]

---

[183] (1) اعلم أن وجه الضبط لقسمة الأجزاء إلى أقسامها الأربعة أن يقال الأجزاء إما موجودة بوجود واحد في العين و إما موجودة بوجودات متعددة و على الأول إما أن تعتبر في الذهن لا بشرط فهي الأجزاء الحملية و إما أن تعتبر بشرط لا فهي الأجزاء الوجودية الذهنية كالمادة و الصورة الذهنيتين و على الثاني إما أن تكون متبائنة في الوضع فهي الأجزاء المقدارية و إما أن ليس كذلك فهي الأجزاء الخارجية كالمادة و الصورة الخارجيتين، س قده

[184] (2) أقول الكلام في مطلق الأجزاء و الجنس و الفصل للشيء أجزاء شيئيته لا وجوده- و ملاك التقدم هاهنا لشيء الماهية لا الوجود و التقدم بالتجوهر لا بالطبع و الجواب أن المراد بالوجود هاهنا ما يشمل التقرر أو المراد فرض نسبة الوجود و المراد بالتقدم بالطبع- المرادف للتقدم بالذات و هو القدر المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الأخص و التقدم بالعلية- و التقدم بالتجوهر فاستعمل الكلي في هذا الفرد، س قده

[185] (3) بل متأخرة لأن العقل و الوهم بعد وجود مقدار ما يفرض فيه شيء غير شيء كليا أو جزئيا أقول نعم فعلية الأجزاء هكذا و لكن المراد بالجزئية و الكلية كون المقدار مصححا لقبول التجزئة إذا فرضها النفس بخلاف مثل النقطة أو المجرد فالمصحح لذوات الأجزاء مقدمة على المصحح لذات الكل و هذا نظير ما مر في الرد على غياث العلماء أنه يكفي في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل أن يحلله و إن امتنع حصوله في العقل على أن الأجزاء المقدارية ليست بهذه المثابة لأن نفي الأجزاء الحملية مستلزم لنفيها إذ المقدار قائم بالجسم فما ليس له جزء حملي إن كان له جزء مقداري كان له مادة و صورة فكان له جنس و فصل هذا خلف، س قده

[186] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

نسبة الجزئية إليها بالمسامحة و التشبيه فلا بد فى نفى تلك الأجزاء عنه تعالى من بيان آخر و القوم طولوا الكلام فى تجرد الواجب عنها و عن التجسم و احتاجوا فى البيان إلى برهان تناهى الأبعاد[187].

و لنا فى بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد أشرنا إليها مرارا من أن كل متصل بذاته أو بغيره قار كالمكانيات أو غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود- متشابك الوجود بالعدم و الحضور بالغيبة و الواجب جل ذكره قوى الوجود و غايته فى الشدة بلا شوب نقص و قصور و أيضا قد تقرر أن الأجزاء المقدارية متحدة الحقيقة[188] هى و الجميع فنقول لو كان للواجب جزء مقدارى كما يقوله المشبهة فهو إما ممكن فيلزم أن يخالف الجزء المقدارى كله فى الحقيقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 102

و إما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة و كلا شقى التالى محال فكذا المقدم فتعالى عن أوهام المجسمين و المعطلين علوا كبيرا.

طريق آخر

[189] لو تركب ذات الواجب من أجزاء فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء أو بعضها واجب الوجود أو ليست الأجزاء و لا شيء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود و الأقسام الثلاثة بأسرها مستحيلة.

أما بطلان الأول

و هو أن يكون الأجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لأن المفروض أن هناك شيئا واحدا وحدة حقيقية ذا أجزاء إذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بينا مرارا فإذن كل حقيقة وحدانية فرضت أنها ذات أجزاء- فلا بد أن يكون لبعض أجزائها إلى بعض افتقار ذاتى و تعلق طبيعى و ارتباط لزومى إذ لا يتصور تأليف حقيقة نوعية أو شخصية من أمور متفاصلة الذوات مستغنية الحقائق و الهويات بعضها عن بعض فلو

---

[187] (1) و ذلك لأنه قد ثبت أنه لا يجوز العلية و المعلولية في أفراد نوع واحد فلو كان الواجب مقدارا كجسم تعليمي أو طبيعي و كان علة لجسم تعليمي أو طبيعي لم يكن أحدهما بالعلية أو المعلولية أولى من الآخر لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فما فرض معلولا يكون علة لآخر و ما فرض علة يكون معلولا لآخر فيكون الأجسام غير متناهية و ثبت تناهي الأبعاد و بالجملة إذا كان الجسم بذاته علة و كانت تلك الذات في المعلول و إذا كان بذاته معلولا و كانت تلك الذات في العلة لزم عدم تناهي الأجسام كما قلنا، س قده

[188] (2) المراد بالحقيقة ما هو أعم من الماهية النوعية و الوجود الخارجي فمغايرة جزئه المقداري على تقدير إمكانه لكله لمغايرة الوجود الإمكاني الوجود الواجبي و على تقدير الوجوب لا يلزم أن يكون موجودا بالقوة لأنه جزء مقداري و الأجزاء المقدارية موجودة بالقوة و إلا لانتفى المقدار و لازم ذلك كون الجزء موجودا بالقوة و هو واجب الوجود و هو خلف و لو كان المراد بالحقيقة الماهية النوعية كما أنه المراد في باب الحكم المتصل لم يتم البيان و هو ظاهر و الأولى الاعتماد في نفي الأجزاء المقدارية على برهان نفي مطلق الحد عنه تعالى من جهة كونه واجب الوجود بالذات و قد تقدمت الإشارة إليه، ط مد ظله

[189] (1) هذا و ما يتلوه لنفي مطلق الأجزاء دون الأجزاء المقدارية، ط مد ظله

تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما و قد مر أن التلازم بين الواجبين محال بأى نحو من أنحاء التلازم فإذن قد رجع الفرض إلى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة.

و أما بطلان الثانى

فلأن ذلک الجزء الذى هو الواجب كان مستغنى القوام عن الجزء الآخر و عن غيره و الجزء الآخر لإمكانه مفتقر إلى ذلک الواجب فكان المفروض واجبا متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات إلى ممكن و بتوسطه[190] إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 103

واجب آخر و الافتقار إلى الغير و إن كان إلى واجب آخر و كذا التأخر عنه ينافى الوجوب بالذات

و أما بطلان الثالث

فهو أوضح إذ كيف يتصور[191] حصول مجموع واجبى من ممكنات صرفة و جميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجودا و فى الشقين الأخيرين يلزم الدور إذ العقل إذا قاس الممكن و الواجب إلى الوجود يجد الواجب أقدم فى الوجود- و يحكم بأنه وجد فوجد الممكن و إذا قاس الجزء و الكل إليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل و يحكم بأنه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم[192] تقدم كل من الكل و الجزء هاهنا على نفسه.

طريق آخر قد علمت أن الواجب حقيقته إنية محضة فلا ماهية له و كل ما لا ماهية له لا جزء له ذهنا و لا خارجا و لنفصل هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الأجزاء العقلية و ما تسلب عنه الأجزاء العقلية

---

190 (2) يعني في الوجود حتى يكون من باب الافتقار إلى علل الوجود و إلا فالافتقار إلى الواجب الآخر افتقارا قواميا يكون بلا واسطة.
إن قلت الواجب المفروض مركبا يفتقر في القوام إلى قوام الممكن الذي هو جزؤه- لا في الوجود لفرض وجوب وجوده و قوام ذلك الممكن لا يفتقر إلى ذلك الواجب الآخر- لأنه علة وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار إلى الواجب الآخر في الوجود بتوسط الممكن- و الكلام مطلق يشمل الأجزاء العقلية و يرشد إليه أيضا عنوان ما بعده بالطريق الآخر.
قلت لما كان الوجود مقدما على الماهية تقدما بالحقيقة عنده قدس سره و بالأحقية عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقرا إلى وجوده و وجوده إلى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركبا فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذا خلف، س قده

191 (1) إن قلت هذا سنة كل نوع مجموع من أجزاء فإن الإنسان حاصل من حيوان و ناطق ليس شيء منهما إنسانا و البيت حاصل من سقف و جدران ليس شيء منهما بيتا و هكذا- قلت أما في التركيب من الأجزاء المحمولة كما في الإنسان فليس كذلك لأن الحيوان و الناطق- يحمل عليهما الإنسان حملا عرضيا مع أنهما موجودان مناسبان له وجودا و ماهيتان مناسبتان له ماهية و أما في التركيب من الأجزاء الخارجية فالسقف و الجدار و إن لم يسميا باسم البيت- لكن البيت شيء هو من سنخهما فإن مادة البيت مادتهما و صورته صورتهما و لا تفاوت إلا بالجزئية و الكلية و أما فيما نحن فيه فمعلوم أنه لا سنخية بين حيثية الإباء عن العدم و حيثية عدم الإباء عن الوجود و العدم، س قده

192 (2) و السؤال هنا أيضا بأن افتقار الكل إلى الجزء في القوام و افتقار الممكن إلى الواجب تعالى في الوجود كالسؤال السابق و الجواب الجواب، س قده

يسلب عنه الأجزاء الخارجية- إذ كل بسيط فى العقل[193] بسيط فى الخارج دون العكس و إنما نقيت عنه الأجزاء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 104

العقلية إذ لو كان له جنس و فصل لكان جنسه مفتقرا إلى الفصل لا فى مفهومه و معناه بل فى أن يوجد[194] و يحصل بالفعل فحينئذ نقول ذلک الجنس لا يخلو إما أن يكون وجودا محضا أو ماهية غير الوجود فعلى الأول يلزم أن يكون ما فرضناه فصلا لم يكن فصلا- إذ الفصل ما به يوجد الجنس و هذا أنما يتصور إذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود- و على الثانى يلزم أن يكون الواجب ذا ماهية و قد مر أنه نفس الوجود و حقيقته بلا شوب- و أيضا لو كان للواجب جنس كان مندرجا تحت مقولة الجوهر و كان أحد الأنواع الجوهرية فيكون مشاركا لسائر الأنواع الجوهرية فى الجنس العالى و قد برهن على إمكانها و قد مر أن إمكان النوع يستلزم إمكان الجنس المستلزم لإمكان كل واحد من أفراد ذلک الجنس من حيث كونه مصداقا له إذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس أى مطلقا لكان ممتنعا على كل فرد فإذن يلزم من ذلک إمكان الواجب تعالى عن ذلک علوا كبيرا.

تلخيص عرشى لو كان للواجب أجزاء حدية عقلية فلا يخلو إما أن يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 105

جميعها أو بعض منها حقيقة الوجود أو ليس كذلک و على التقادير يمتنع الحمل[195] و ذلک خرق الفرض

---

193 (3) أما أولا فلأن البسيط في العقل لو كان مركبا في الخارج من المادة و الصورة لكان مركبا في العقل من الجنس المأخوذ من المادة و الفصل المأخوذ من الصورة هذا خلف و أما الثاني فلأنه لا يلزم أن يكون كل بسيط في الخارج بسيطا في العقل لمكان الأعراض المركبة في العقل من الجنس و الفصل بل من المادة و الصورة الذهنيتين أعني الجنس و الفصل بشرط لا- أو المادة و الصورة التبعيتين للمادة و الصورة اللتين في الموضوعات و هما بيانان للكلية الموروثة- منهم من أخذ الجنس مطلقا من المادة و الفصل مطلقا من الصورة فإنها تستقيم في الأعراض بهما و في المفارقات بالأول منهما، س قده

194 (1) أي في عالم العقل لحصول النوع مجردا عن المحصلات الصنفية و الشخصية المادية في عالم أرباب الأنواع أو في عالم عقلنا إذ الاعتبار في التمامية و النقصية بالعقل لا بالحس و أما الوجود في هذا العالم فيحتاج إلى المصنفات و المشخصات و لا يتم بالفصول فقط.
و إذا علمت ما ذكرنا علمت سر قولهم إن النوع ماهية تامة محصلة و الجنس ماهية ناقصة مبهمة إذ لم يقل أحد بوجود رب الجنس و لم يمكن الإشارة العقلية إلى الجنس متحصلا- لكونه بعض الماهية لا ماهية تامة و يشار إليه في العقل إشارة إبهامية كالأمر المردد بين المعينات و الفاني في المحصلات إذ وجود الجنس وجودات كوجودات الأنواع الطبيعية و الأنواع العقلية و ما يتصور متحصلا منعزلا عن الفصول أنما هو مأخوذ بشرط لا مادة عقلية- لا جنس بما هو جنس و لفناء وجوده في الفصول يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق مواطاة- بخلاف النوع إذ له وجود في العقل إذ الوجود أنما هو للماهية التامة و هي الماهية النوعية، س قده

195 (1) لأن الحمل يقتضي وحدة وجودية و كثرة مفهومية فعلى تقدير كون الأجزاء حقيقة الوجود كان هنا وحدة صرفة لأن مقام شيئيتها و مقام وجودها واحد فلا يصدق الهو هو و أيضا المحمول لا بد أن يكون مفهوما و حقيقة الوجود ليست بمفهوم و على تقدير كونها غير الوجود كان هنا كثرة صرفة إذ ليس لها مقام وجود هو ما به الاتحاد سوى مقام شيئية الماهية فلا يصدق الهو هو أيضا و على تقدير الاختلاط كان هنا وحدة محضة في البعض و كثرة صرفة في البعض إذ لا شيئية ماهية للبعض و هي مناط الاختلاف و لا شيئية وجود للبعض و هي مناط الوحدة.
إن قلت شأن الأجزاء الحملية في كل مورد أن يكون غير الوجود و مع ذلك تحمل فليكن هاهنا كذلك.

الفصل (10) فی أن الواجب الوجود لا فصل[196] لحقیقته المقدسة علی أنه مقسم نوعی أو مقسم صنفی أو شخصی

[الطریق الأول]

فإن شیئا من هذه الأمور لا ینافی کون المقسم بسیطا غیر ذی جزء کالجنس البسیط أو النوع البسیط[197] و ذلک لما علمت أن الواجب غیر ذی ماهیة و کل ما له فصل مقسم

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 106

أو خاصة مصنف أو مشخص فهو لا محالة ماهیة کلیة فما لا ماهیة له لا یکون جنسا و لا نوعا فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته بلا مشخص.

طریق آخر

[198] قد أشرنا سابقا فی مباحث الوجود أن الوجود لا فصل مقسم له و لا مشخص له فإن مدخلیة هذه الأمور لیست فی تقرر معنی الجنس بما هو جنس أو معنی النوع بما هو نوع بل لها مدخلیة فی أن یکون الجنس موجودا محصلا أو النوع موجودا مشارا إلیه بالحس أو العقل[199] فلو کان للوجود فصل أو محصل شخصی- لکان شیء منهما مقررا للمعنی و التجوهر فکذلک واجب الوجود إذ هو أعلی مراتب الوجود و آکده فیتعاظم عن أن یکون مبهم الوجود کالجنس بالقیاس إلی تحصلات أنواعه- أو کالنوع بالقیاس إلی تشخصات أعداده و هویات أفراده فما أضل منهج بعض جهال المتصوفة حیث زعموا أن الحق تعالی کلی طبیعی جنسی[200] و الموجودات أفراده و أنواعه و لم یتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقیقته البسیطة إلی أنواع و أعداد فلا یخلو إما أن یتکثر سواء کان بالأنواع أو بالأشخاص بنفس ذاته أو بغیر ذاته فإن تکثر بمقتضی ذاته فیلزم

قلت نعم و لکن لها وجود عرضي فلها مقام ذات و مقام وجود و فیما نحن فیه الماهیة عین الإنیة و قد فرغنا عن إثباته بل نقول من رأس علی کل واحد من التقادیر الثلاثة في الجنس و الفصل فالنوع الذي هو الواجب تعالی إما وجود فقط و إما ماهیة فقط و علی أي تقدیر لا یحمل کل واحد من الأجزاء علی الآخر و لا علی النوع و لا النوع علی کل واحد هذا خلف و إما وجود و ماهیة فیکون زوجا ترکیبیا فیکون ممکنا هذا خلف، س قده

[196] (2) إطلاق الفصل و المقسم علی المصنف و المشخص من باب عموم المجاز أو المقسم بمعناه اللغوي عطف علی الفصل و کلمة أو بمعنی الواو و الأول أولی هذا و بالحقیقة سلب کونه نوعا مرکبا أو جنسا بسیطا أو نوعا بسیطا سلب أقسام الماهیة عنه من الماهیة المتحصلة النوعیة المرکبة کالإنسان و النوعیة البسیطة کالهیولی فإن جنسها مضمن في فصلها و فصلها مضمن في جنسها- و الماهیة الجنسیة المبهمة البسیطة کالجنس العالي، س قده

[197] (3) ذکره استیفاء للأقسام المحتملة و إلا فلا مصداق للنوع البسیط في الماهیات و هو الذي لا جنس فوقه و لا نوع تحته، ط مد ظله

[198] (1) الفرق بینه و بین الطریق السابق أن الطریق السابق یسلك فیه من مسلك نفي الماهیة- و الفصول المقسمة و الأمور المشخصة أنما تجري في الماهیات و في هذا الطریق من مسلك کونه أعلی مراتب الوجود فلا إبهام فیه حتی یرفعه فصل منوع أو عرض مشخص، ط مد ظله

[199] (2) هذا بتمامه صفة لکلمة موجودا في الموضعین و إفراد ضمیر إلیه أمره سهل- و إنما قلنا ذلك لأن النوع في کونه مشارا إلیه بالعقل غیر محتاج إلی المصنف و المشخص و یمکن أن یکون المراد بالعقل المدارك الجزئیة الباطنة المشیرة إلی أفراد النوع إشارة وهمیة أو خیالیة و الأول أقرب معنی، س قده

[200] (3) أي الطبیعة من حیث التحقق في الأفراد و أما نفس الطبیعة کما هو موضوع القضیة الطبیعیة فلا یذهب إلیه جاهل فضلا عن عاقل، س قده

أن لا يوجد فی الکون نوع واحد و لا شخص واحد إذ ذلک الفرد علی طباع الأمر المقتضی للکثرة بنفس ذاته بل هو عینه فیتکثر بذاته و هذا الکلام فی آحاد هذه الکثرة فلا واحد و إذ لا واحد فلا کثیر- لأن الواحد مبدأ الکثیر فإذا انتفی المبدأ انتفی ذو المبدإ فإذا کثرناه بنفسه فقد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 107

أبطلنا نفسه و إن تکثر لا بذاته بل بغیره ففیه قوة قبول الوجود و هی غیر حیثیة الوجود و الوجوب بالذات فیترکب ذاته من جزءین أحدهما یجری مجری المادة- و الآخر یجری مجری الصورة و هو ممتنع

الفصل (11) فی أن واجب الوجود لا مشارک له فی أی مفهوم کان

لأن المشارکة بین شیئین فی أی معنی کان یرجع إلی وحدة ما و قد علمت أن الوحدة علی أنحاء شتی و إن منها حقیقیة[201] و منها غیر حقیقیة و الحقیقیة قد تکون عین الذات الواحدة و هی الوحدة الحقة الواجبیة و قد تکون زائدة علی الذات کوحدة الماهیات الممکنة و غیر الحقیقیة ما یکون معروضها أمورا متکثرة فی الواقع و هی بحسب الشرکة فی أمر ما و قد مر تفصیلها فی مباحث الوحدة و الکثرة من السفر الأول- إذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود لا یوصف بشیء من أنحاء الوحدة غیر الحقیقیة فلا شریک له فی شیء من المعانی و المفهومات بالحقیقة فلا مجانس له إذ لا جنس له و لا مماثل له إذ لا نوع له و لا مشابه له إذ لا کیف له کما سیظهر لک من نفی الصفات الزائدة عنه فلا مساوی له إذ لا یوصف بکم و لا مطابق له إذ لا یوصف بوضع و لا محاذی له إذ لا یوصف بأین و لا مناسب له و إن وصف بالصفات الإضافیة- و ذلک لأن جمیع صفاته الإضافیة ترجع إلی إضافة واحدة هی القیومیة کما ستعلم- و إذ لا مؤثر و لا موجد سواه کما سیظهر فی توحید الأفعال فلا مشارک له فی صفة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 108

القیومیة و إذ لا محل له فلیست له نسبة الحلول کما یقوله النصاری و إذ هو بذاته واجب و ما سواه ممکن فلیست له نسبة الاتحاد کما یقوله جهال المتصوفة و إذ لا مناسب له فالمناسبات التی أثبتها بعض المتصوفة

---

201 (1) الواحد بالوحدة الحقیقیة ما لا یستدعي واسطة في العروض في باب الاتصاف بالوحدة و بعبارة أخری ما یکون وصف الوحدة له من قبیل الوصف بحال الشيء لا من قبیل الوصف بحال متعلق الشيء و الواحد بالوحدة غیر الحقیقیة بخلاف ذلک فزید و عمرو واحد في الإنسانیة- و الفرس و البقر واحد في الحیوانیة فالإنسانیة و الحیوانیة کل منهما واحدة حقیقیة إذ لا واسطة في العروض له و الوحدة وصف نفسه و أما زید و عمرو في الأول و الفرس و البقر في الثاني فواحد غیر حقیقي إذ الوحدة لهما باعتبار متعلقهما أعني جهة الوحدة و هي الواحد الحقیقي ثم الواحد الحقیقي إما واحد بالوحدة الحقة و هي هنا ما لا یکون ذاتا و وحدة بل وحدة قائمة بذاتها لا بالماهیة- و إما لیس کذلک و هو بخلافه، س قده

فی حقه تعالی کلها أوهام مضلة و ما أبعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء[202] إن نسبته تعالی إلی جمیع العالم کنسبة النفس

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 109

إلی البدن هیهات نسبة النفس إلی البدن نسبة الصانع إلی الدکان و آلاته[203] لا نسبة العلة إلی معلولها و کل ما لا یفعل إلا بالإله فلا یمکن أن یوجد الإله و لو کانت النفس خالقة بدنها لم تکن نفسا فلیست نسبة المبدع إلی مبدعه نسبة النفسیة- لتعالیه عن الحاجة فی شیء.

و أیضا النفس الناطقة من حیث إنها نفس مجردة بالقوة مادیة بالفعل کسائر القوی و هی جسمانیة الحدوث و إن کانت روحانیة البقاء و هی أیضا جسمانیة التأثیر و إن کانت روحانیة التأثر و ذلک لأن الإیجاد متقوم بالوجود و المستغنی عن المادة فی الإیجاد لا بد و أن یکون مستغنیا عنها فی الوجود أیضا و لو لم یکن النفس جسمانیة التأثیر لکانت عقلا محضا هذا خلف و إله العالم جل اسمه مقدس بالکلیة عن الحاجة و الحدوث.

---

[202] (1) و الإنصاف أن مقصودهم من ذکر الأمثلة الجهة المقربة لا الجهات المبعدة ففي مثال النفس و البدن تعالی عن المثل لا عن المثال بل لله المثل الأعلی المقصود أنه کما أن البدن حي بحیاة النفس و أنها أصل قوامه و لبه و روحه و مع ذلك هي لا داخلة في البدن و لا خارجة عنه کذلك العالم حي بحیاة الله و قائم بقیومیته و معیة قیومیته روح الأرواح و ممسك رباط الأشباح و لیس هو تعالی في الأشیاء بوالج و لا عنها بخارج بل لما کان الأمر کما قیل-

و فـي کـل شـيء لـه آیـة تـدل علـی أنـه واحـد

کانت الأمثال العلیا مجالي نوره و ظهور توحیده و توحید ظهوره فبهذا النظر\i عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ\E و وجه الشيء بما هو وجه الشيء فإن في ذي الوجه فدل علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته فأما جهة حاجة النفس إلی البدن و انفعالها منه و حدوثها بحدوثه و غیر ذلك فمن الجهات المبعدة التي لیست مقصودة و لذا تابوا و استدرکوا بعد ما أتوا بالمثال فابتهلوا و ندبوا بقوله-

ای بـرون از وهم و قـال و قـیـل مـن خـاك بـر فـرق مـن و تـمـثـیـل مـن

لکن الأصل التمثیلات المقربة للتأسي بالأنبیاء و الاقتداء بکتاب الله تعالی أ ما تسمع قوله تعالی في کتابه المجید\i مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ\E الآیة و غیر ذلك و السبب اللمي في إیرادها- أنه لا یمکن للعقل و لا سیما المتعلق منه فهم المعاني مجردة عن الصور لأجل التعلق بالمتخیلة بمقتضی تطابق العوالم فإذا قال العقل إنه تعالی نور و أراد أنه نور حي قائم بذاته کذا و کذا کما مر وقع في الخیال صورة شعاع في غایة التلألؤ و الظهور و إذا قال إنه محیط وقع فیه صورة الانبساط الکمي و إذا قال إنه قاهر فوق کل نور وقع فیه الفوقیة الوضعیة أو صورة قهر نور الشمس لأنوار الکواکب في النهار و هکذا غایته أن العقل المرتاض بالبرهان لا یعبأ بهذه التصویرات و یرجم شیطان المتخیلة و یقول إنها من دعا باتك و صفاته تعالی أجل من هذه و یحکم بما حکم به البرهان- و إذا کان هذا حال العقل المرتاض بالنظر و الفکر فما ظنك بأهل الخیال فإن تمثیلات خیالهم کأضغاث الأحلام و تمثیلات العقل و أهل الشهود کالرؤیا الصادقة الآئلة بتحلیل الصور إلی المعاني و الحقائق فلو منع الخیال من التمثیلات و لم یؤت بها أصلا و اقتصر علی المعاني الصرفة وقعت الخصومة في البین و طفقا یتشاجران و لم یذعن الوهم و الخیال للعقل کمن أحضر مائدة و أطعم بعض الحاضرین دون البعض مع حاجتهم إلی الطعام و لعل ما ذکرنا من التمثیلات المطابقة أحد وجوه 109 قول المولوي

آن خـیـالاتـی کـه دام اولـیـا است عکس مـه رویـان بـسـتـان خـدا است

، س قده

[203] (1) لا یخفی أنه قدس سره وقع فیهما هرب فإن تلك النسبة هذه النسبة من جهة و لیست هي هي من جهات أخری و قد صرح مرارا في هذا الکتاب و لا سیما في سفر النفس منه أنه لیس تعلق النفس بالبدن کتعلق صاحب الدکان بدکانه و لیست آلاتها ذوات منفصلة، س قده

و أيضا النفس يحصل منها و من البدن نوع طبيعي و بينهما تركيب اتحادي- و كل ما يتركب منه و من غيره شيء فبينهما تعلق و ارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه و انفعاله عنه و المنفعل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر إلى ضميمة تكمله و تحصله و الواجب تام الوجود فوق التمام فيتعاظم عن أن يتممه شيء فثبت أن لا مناسب له تعالى مع أن النسبة أبعد أوصاف الشيء عن ذاته فهو بريء الذات عن الأشياء ذاتا و صفة و نسبة مع أنه لا يخلو عنه ذرة من الذرات و لا يعزب عنه شيء في الأرض و السماوات

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 110

الفصل (12) في أن واجب الوجود تمام الأشياء و كل الموجودات و إليه يرجع الأمور كلها

هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما و حكمة لكن البرهان[٢٠٤] قائم على أن كل بسيط الحقيقة كل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام و الواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود.[٢٠٥]

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 111

---

[204] (1) ملخص البرهان أن كل هوية صح أن يسلب عنها شيء فهي متحصلة من إيجاب و سلب و كل ما كان كذلك فهي مركبة من إيجاب هو ثبوت نفسها لها و سلب هو نفي غيرها عنها- ينتج أن كل هوية يسلب عنها شيء فهي مركبة و ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ذات بسيطة الحقيقة فإنها لا يسلب عنها شيء و إن شئت فقل بسيط الحقيقة كل الأشياء و مما يجب أن لا تغفل عنه أن هذا الحمل أعني حمل الأشياء على بسيط الحقيقة ليس من قبيل الحمل الشائع فإن الحمل الشائع كقولنا زيد إنسان و زيد قائم يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتي إيجابه و سلبه اللتين تركبت ذاته منهما و لو حمل شيء من الأشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركبا و قد فرض بسيط الحقيقة هذا خلف فالمحمول عليه من الأشياء جهاتها الوجودية فحسب و إن شئت فقل إنه واجد لكل كمال أو إنه مهيمن على كل كمال و من هذا الحمل حمل المشوب على الصرف و حمل المحدود على المطلق، ط مد ظله

[205] (2) إشارة إلى أن قولنا بسيط الحقيقة كل الوجودات من باب تعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية فهو كل الوجود لبساطته و إن كله الذي لا بعض له هو الوجود لا يشوبه ماهية و لا عدم فالكاف في قوله كما أن كله الوجود للتعليل كما في قوله تعالى\i وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ\E ثم إن مفاد قوله بسيط الحقيقة كل الأشياء هو الكثرة في الوحدة بمعنى أن مرتبة من الوجود بوحدتها و بساطتها جامعة لكل الوجودات و يترتب عليها بفردها من الكمال ما يترتب على الجميع و ليس مفاده الوحدة في الكثرة كما يتوهم كثير من الناس حيث إنهم إذا سمعوا ذلك القول طلعوا و طفقوا يقدحون فيه بأنه يلزم أن يكون الحجر و المدر و غيرهما كلها واجب الوجود و وقعوا في إيهام الانعكاس أي كل الأشياء بسيط الحقيقة و لم يعلموا أن هذا في العلم الحضوري العنائي الذي هو عين الذات الأحدية و أما الوحدة في الكثرة فهي مقام فيضه المقدس الشامل و رحمته التي وسعت كل شيء و في كل بحسبه و لم يروا أن مسألة الوحدة في الكثرة كتب العرفاء مشحونة بها و أن الكثرة في الوحدة التي هي مفاد قوله إن البسيط كل الوجودات من خصائصه باعتقاده و لم يسبقه أحد إلا أرسطاطاليس بقول مجمل بل قال في موضع من الأسفار إنه لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك و إن لم يكن كذلك إذ قد صار من اصطلاحات العرفاء مقام شهود المفصل في المجمل و مقام شهود المجمل في المفصل إلا أن يظن أن هذا الفيض المقدس و الوجود المنبسط إذا لوحظ ساقط الإضافة من الماهيات و أن ما به الامتياز في ذلك الوجود عين ما به الاشتراك فهو من مقام شهود المفصل في المجمل و إذا لوحظ ظاهرا في المظاهر و المجالي فهو عكسه و إني لا أظن بهم ذلك غايته أن يكون كلامهم هذا متشابها و لهم محكمات غير ذلك و لعل 111 قول الشيخ العطار في منطق الطير-

هم ز جمله پيش هم پيش از همه
جمله از خود ديده و خويش از همه

إشارة إليه.

111 و قال السيد المحقق الداماد أعلى الله مقامه في التقديسات و هو كل الوجود و كله الوجود و كل البهاء و الكمال و كله البهاء و الكمال و ما سواه على الإطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته و إذ كل هوية من نور هويته فهو الهو الحق المطلق- و لا هو على الإطلاق إلا هو انتهى.

و لعله يعتقد أن مراد السيد قده من قوله هو كل الوجود أنه منشأ انتزاع الموجودية في كل موجود سواء كانت موجودية نفسه أو موجودية غيره كما صرح به كما اقتضاه ذوق أهل التأله حتى أطلقوه عليه تعالى تسمية و حينئذ فأين هذا من المقصود نعم تحقيق هذه المسألة و تفصيلها و سد ثغورها بأتم وجه حق المصنف قدس سره ككثير من نظائره، س قده

أما بيان الكبرى فهو أن الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء و لا كون شيء آخر فيتركب ذاته و لو بحسب اعتبار[٢٠٦]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 112

العقل و تحليله من حيثيتين مختلفتين[٢٠٧] و قد فرض و ثبت أنه بسيط الحقيقة هذا خلف فالمفروض أنه بسيط إذا كان شيئا دون شيء آخر كأن يكون ألفا دون ب- فحيثية كونه ألفا ليست بعينها حيثية ليس ب و إلا لكان مفهوم ألف و مفهوم ليس ب شيئا واحدا و اللازم باطل لاستحالة كون الوجود و العدم أمرا واحدا فالملزوم مثله فثبت أن البسيط كل الأشياء.

و تفصيله أنا إذا قلنا الإنسان مثلا مسلوب عنه الفرسية أو أنه لا فرس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 113

فحيثية أنه ليس بفرس لا يخلو إما أن يكون عين حيثية كونه إنسانا أو غيرها فإن كان الشق الأول حتى يكون الإنسان بما هو إنسان لا فرسا فيلزم من ذلك أنا متى عقلنا ماهية الإنسان عقلنا معنى اللافرس و ليس الأمر كذلك إذ ليس كل من يعقل الإنسان يعقل أنه ليس بفرس فضلا عن أن يكون تعقل الإنسان و تعقل ليس بفرس شيئا واحدا كيف و هذا السلب ليس سلبا مطلقا و لا سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود[٢٠٨] و الوجود

---

[206] (1) إن قلت اللاكون نفي و سلب ليس شيء يحاذيه فلا يستدعي التركيب قلت شر التراكيب هو التركيب من الإثبات و السلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض- بل إن سألت الحق فلا تركيب إلا هو إذ التركيب يستدعي سنخين أحدهما الوجود و الحقية و الآخر هو العدم و البطلان إذ الوجود و الوجود ليسا سنخين حيث إن ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و أما لحاظ الماهية فيرجع إلى اعتبار العدم و أيضا سبب هذا السؤال أنك متى سمعت التركيب من شيئين تبادر إلى ذهنك شيئية الوجود و لا تنحصر فيها الشيئية أ ما تسمع قولهم الشيء إما واجب الوجود و إما ممكن الوجود و إما ممتنع الوجود و شيئية الامتناع الشيئية العدمية بل الامتناع أشد أنحاء العدم ثم أ ما تسمع قولهم الممكن زوج تركيبي و إحدى شيئيته شيئية الماهية و هي و إن لم يكن شيئية العدم لكن لم تكن شيئية الوجود أيضا و هي موضوع اللاءين و البرزخ بين البحرين البحر العذب الفرات و البحر الأجاج فحصر التركيب في التركيب من شيئيتي الوجود نظر أمي عامي فمدلول لفظ زيد مثلا ثلاثة نحو وجوده و ماهيته و فقده الوجودات الأخرى سيما فقد كمالاته المترقية و أما وجود لا حد له فلا فقد فيه كما لا ماهية له ففي البسيط الحقيقي لا تركيب و لو في العقل و لو من الوجدان و الفقدان.
إن قلت السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب في قوام الذات.
قلت الصفات السلبية للشيء بالنسبة إلى ذات المعروض عرضيات و أما بالنسبة إلى الذات التي هي مجموع الذات المعروضة و العارض ذاتيات كما أن عرضيات زيد بالنسبة إلى ذاته النوعية عرضيات و أما بالنسبة إلى هويته داخليات و زيد مجموع الطبيعة النوعية و العرضيات من صفاته الثبوتية و السلبية، س قده

[207] (1) و ليعلم أن الكلام أنما هو في المصداق و الواقعية الخارجية لا المفهوم الذهني و إن كان كلامه يوهم وقوع البحث في المفهوم و بيان أن مرتبة الوجود الواجبي لا قوام لها إلا بالحقيقة الصرفة الوجودية بخلاف سائر المراتب دونها فإن ما به يتقوم مرتبتها الوجودية ليس هو صرف الوجود بل مع ما اقترنت به من النقصانات و الأعدام فلا وقع لما قد يتوهم من أنه كيف يمكن أن يقال في سائر المراتب بأنها متحصلة القوام من الوجود و العدم مع أن كل مصداق للموجودية ليس إلا هي فإن هذا خلط بين الواقعية المطلقة و المراتب المحدودة و لسيدنا الأستاذ دام مجده مسلك أعذب يمكن به الحصول على هذه النتيجة أعني كونه تعالى واجدا لكمال كل ذي كمال- و لا يسلب عنه شيء منها من جهة النظر إلى وجوب الوجود بالذات فإن لازم كون الوجوب بالذات أن يمتنع ارتفاع الوجود على أي تقدير فلا يكون محدودا و إلا ارتفع عما وراء الحد- فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود و لا يسلب عن وجود، اميد

[208] (1) هذه العبارة وقعت في أواخر مبحث العلة و المعلول من السفر الأول هكذا و لزم من تعقل الإنسانية تعقل اللافرسية إذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود و ليس كذلك فإنا كثيرا ما نتعقل إلى آخره و لعله عذر لجواز تعقل السلب و لكن ما وقع هاهنا أحسن إذ يكون جوابا لما عسى أن يقال السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فلا تقتضي حيثية حتى يردد فيها بأنها عين حيثية الإيجاب أو غيرها فحاصل الجواب أن هذا

بما هو وجود ليس بعدم و لا بقوة و إمكان لشيء- إلا أن يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول مواطاة أو اشتقاقا فهو مركب فإنک إذا أحضرت فی ذهنک صورته و صورة ذلک المحمول السلبی مواطاة أو اشتقاقا و قايست بينهما بأن تسلب أحدهما عن الآخر أو توجب سلبه عليه فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو كذا[٢٠٩] سواء كانت المغايرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجی من مادة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 114

و صورة أو بحسب العقل فيلزم التركيب العقلی من جنس و فصل أو ماهية و وجود فإذا قلت مثلا زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد فی عقلک هی بعينها صورة ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة زيد و أمر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد فإن الفعل المطلق ليس بعينه عدم شیء آخر إلا أن يكون فيه تركيب- من فعل بجهة و قوة بجهة أخرى و هذا التركيب بالحقيقة منشؤه نقص الوجود فإن كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعليته فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شیء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف و ألطف و لا يسلب عنه شیء إلا النقائص و الإمكانات و الأعدام و الملكات و إذ هو تمام كل شیء و تمام الشیء أحق بذلک الشیء من نفسه فهو أحق من كل حقيقة بأن يكون هو هی بعينها من نفس تلک الحقيقة بأن يصدق على نفسها فأتقن ذلک و كن من الشاكرين فإن قلت أ ليس للواجب تعالى صفات سلبية ككونه ليس بجسم و لا بجوهر- و لا بعرض و لا بكم و لا بكيف.

السلب سلب من الموضوع الموجود و السالبة عند وجود الموضوع تساوق المعدولة و الموجبة السالبة المحمول على التحقيق و لذلك خص الكلام بالإيجاب في قوله فكل موضوع هو مصداق لإيجاب سلب محمول و قبل هذا القول و بعده ردد بين السلب و العدول أو إيجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت في التأدية، س قده

[209] (2) هذا واضح و لكن وقع في ذلك الموضع من الأسفار و في الشواهد بدل هذا فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو و لزوم هذا غير واضح إذ الكلام في أن الإنسان مثلا ليس بفرس لا أن الإنسان ليس بإنسان 113 لكنه قدس سره بين ذلك في كتابه المسمى بأسرار الآيات- فإنه قال و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب و إن كان كل منهما مضافا إلى شيء آخر فإن المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافة فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر الخارج لا يضر حقيقة الشيء في نفسها فإذن لو كان معنى ثبوت أ بعينه معنى سلب ب لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه و هو محال انتهى.

و الحاصل أن وجود زيد إذا سلب عنه وجود عمرو و كان وجود زيد بما هو مصاحب للنقص و الحد و بالجملة للعدم مصداقا لسلب وجود عمرو لزم التركيب و هو فيما نحن فيه محال و إذا سلب عن وجود زيد بما هو وجود زيد كان الشيء غير نفسه لأن الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصة أو فرد واحد إذ المفروض أن وجود زيد بما هو وجود زيد مسلوب عنه إذ لو كان الفرد أو الحصة مسلوبا عنه كان المصداق النقص و العدم و هو الشق الأول، س قده

قلنا كل ذلک يرجع إلى سلب الأعدام و النقائص و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال وجود و ليعلم أن هذه الماهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد و نعنى بالمطلق ما لا يكون[210] معه قيد عدمى- و بالمقيد ما يقابله.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 115

و توضيح ذلک أنک إذا حددت نوعا محصلا كماهية الإنسان مثلا بأنه حيوان ناطق يجب عليک أن تحضر معانيه و تضبطه و تقصد من قولک الشارح لماهيته أنه لا يزيد عليه شيء و لم يبق شيء من معانى ذاته و أجزاء ماهيته إلا و قد ذكر فى هذا القول الوجيز أو غير الوجيز و إلا لم يكن هذا الحد حدا تاما له فيشترط فى ماهية الإنسان و حده- أن لا يكون شيء آخر غير ما ذكر من الحيوان و الناطق فلو فرض أن فى الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب الماهية مع هذه المعانى المذكورة فى ماهية الإنسان معانى أخرى كالفرسية و الفلكية و غير ذلک لم يكن ذلک النوع إنسانا بل شيئا آخر أتم وجودا منه و إنما أردنا بقولنا[211] نوعا محصلا ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده و معناه فقط فإن الأنواع الإضافية كالحيوان مثلا أو الجسم النامى مثلا و إن كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم إلا أنه ليس بحيث إذا أضيف إلى ذلک المعنى معنى آخر كمالى لم يحمل على المجموع اسم ذلک النوع الإضافى و معناه و لهذا إذا أضيف إلى الجسم النامى الحساس يحمل على المجموع الذى هو الحيوان الجسم النامى و كذا يحمل على الإنسان الحيوان و هذا بخلاف النبات إذ قد تمت نوعيته الوجودية و تحصلت كما تمت ماهيته الحدية فإذن وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات و إن حمل عليه الجسم النامى و كذا لم يحمل على النبات أنه حجر أو معدن- و إن حمل أنه جسم ذو قوة حافظة للتركيب و كلامنا فى الوجود الناقص إذا تم لا فى المعانى المطلقة إذا ضم إليها معنى آخر فالأول غير محمول على شيء آخر فرض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 116

أنه أتم وجودا منه بخلاف الثانى كالجنس المحمول على نوعه.

---

[210] (1) هذا كالتعريف الذي سينقله من العرفاء و قصده من التوضيح هو الاعتذار مما عسى أن يقال إنه إذا كان الوجود البسيط جامعا لكل وجود فلم لا يصدق عليه ماهيته فليجز أن يقال إنه إنسان أو فلك أو ملك أو غيرها بأن الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع و هذان الجمع و المنع يشيران إلى اعتبار قيد فيها فقط لضيقها و ضيق وجودها فإذا أضيف إلى وجود ماهية وجود آخر لم يصدق تلك الماهية عليه، س قده

[211] (1) أي قولنا إنك إذا حددت نوعا محصلا ما يحصل وجوده لا ما يحصل مفهومه فقط إذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذي هو ماهية ناقصة و لا سيما جنس الأجناس بما هو مفهوم تام و النقص في ماهية الجنس أنما هو بحسب التحصل لفناء تحصله في تحصلات فصوله المقسمة، س قده

إذا تقرر هذا فنقول إن العرفاء قد اصطلحوا فی إطلاق الوجود المطلق- و الوجود المقید علی غیر ما اشتهر[212] بین أهل النظر فإن الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا یکون محصورا فی أمر معین محدودا بحد خاص و الوجود المقید بخلافه کالإنسان و الفلک و النفس و العقل و ذلک الوجود المطلق هو کل الأشیاء علی وجه أبسط و ذلک[213] لأنه فاعل کل وجود مقید و کماله و مبدأ کل فضیلة أولی بتلک الفضیلة من ذی المبدإ[214] فمبدأ کل الأشیاء و فیاضها یجب أن یکون هو کل الأشیاء علی وجه أرفع و أعلی فکما أن السواد الشدید یوجد فیه جمیع الحدود الضعیفة السوادیة- التی مراتبها دون مرتبة ذلک الشدید علی وجه أبسط و کذا المقدار العظیم یوجد فیه کل المقادیر التی دونه من حیث حقیقة مقداریتها لا من حیث تعیناتها العدمیة من النهایات و الأطراف فالخط الواحد الذی هو عشرة أذرع مثلا یشمل الذراع من الخط و الذراعین منه و تسعة أذرع منه علی وجه الجمعیة الاتصالیة و إن لم یشتمل علی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 117

أطرافها العدمیة التی یکون لها عند الانفصال عن ذلک الوجود الجمعی و تلک الأطراف العدمیة لیست داخلة فی الحقیقة الخطیة التی هی طول مطلق حتی لو فرض وجود خط غیر متناه لکان أولی و أ لیق بأن یکون خطا[215] من هذه الخطوط المحدودة- و إنما هی داخلة فی ماهیة هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقیقتها الخطیة- بل من جهة ما لحقها من النقائص و القصورات و کذا الحال فی السواد الشدید- و اشتماله علی السوادات التی هی دونه و فی الحرارة الشدیدة و اشتمالها علی الحرارات الضعیفة فهکذا حال أصل الوجود و قیاس إحاطة الوجود الجمعی الواجبی الذی لا أتم منه بالوجودات المقیدة المحدودة بحدود یدخل فیها أعدام و نقائص خارجة عن حقیقة الوجود المطلق داخلة فی الوجود المقید و إلیه الإشارة فی الکتاب الإلهی- أَنَّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ کانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما و الرتق إشارة إلی وحدة حقیقة الوجود الواحد البسیط و الفتق تفصیلها سماء و أرضا و عقلا و نفسا و فلکا و ملکا و قوله تعالی[216] وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍ و هل الماء الحقیقی إلا رحمته التی وسعت کل شیء- و فیض جوده المار علی کل موجود و کما أن الوجود

---

[212] (1) إذ ما اشتهر بینهم تخصیص المطلق و المقید بالمفاهیم الذهنیة مطلقا و أما في عرف العرفاء فکاد أن یکون موضوعا بالوضع التخصیصي أو التخصصي للأمر العیني و ذلك مثل الکلیة بمعنی السعة و الإحاطة کما في عرف الحکماء الإشراقیین بل الهیویین و اللابشرط و غیره المستعمل في الوجود الحقیقي فقول العرفاء إنه الوجود المطلق مثل قول الحکماء الوجود البسیط کل الوجودات، س قده

[213] (2) بنی بیانه علی علیة المطلق للمقید و العلة واجدة لکمال معلوله کما یقال معطي الشيء لا یکون فاقدا له و هو و إن کان بیانا تاما في نفسه لکن الذي أشرنا إلیه في التعلیق السابق أشرف مسلکا و أعم نفعا و یتبین به کونه واحدا بالوحدة الحقة و مسائل شریفة أخری، ط مد ظله

[214] (3) إشارة إلی سبك آخر بتغییر المدعی و الدلیل أما المدعی فلأنا لا نجعل العنوان هاهنا- البسیط کل الوجودات بل نجعل أن مبدأ الوجودات فاعل و غایة کل الوجودات و هاهنا أیضا من قبیل تعلیق الحکم علی الوصف المشعر بالعلیة و أما الدلیل فهو هاهنا أن معطي الخیر و الکمال لا یکون فاقدا له و أن غایة الشيء کماله و کمال الشيء هو الشيء مع أمر زائد إذ لو کانت غایة الشيء و کماله فاقد له لم یکن وصول الشيء إلیها من قبیل الاستکمالات بل من قبیل التکونات و التفاسدات، س قده

[215] (1) إذ لم یفته شيء من سنخ الخط بل فاتته القوابل و النقاط مثلا و هي مباینة بالنوع له- أما القوابل فلکونها جواهر و الخط عرض و أما النقطة فلکونها حدا مشترکا بین الخطوط- و الحدود المشترکة مباینة بالنوع لذوي الحدود کما ثبت في محله، س قده

[216] (2) هذا في الوحدة في الکثرة أظهر منه في عکسه و کلمة حي صفة موضحة لا مخصصة- إشارة إلی أن کل شيء له حیاة و شعور، س قده

حقيقة واحدة سارية فى جميع الموجودات على التفاوت و التشكيك بالكمال و النقص فكذا صفاته الحقيقية التى هى العلم و القدرة و الإرادة و الحياة سارية فى الكل سريان الوجود[٢١٧] على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح شاهدة لوجود ربها عارفة بخالقها و مبدعها كما مر تحقيقه فى أوائل السفر الأول و إليه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 118

الإشارة بقوله[٢١٨] وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ لأن هذا الفقه و هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله إلا للمجردين عن غواشى الجسمية و الوضع و المكان

الموقف الثانى فى البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم و الإطلاق و فيه فصول

الفصل (1) فى الإشارة إلى أقسام الصفات

الصفة إما إيجابية ثبوتية و إما سلبية تقديسية- و قد عبر الكتاب عن هاتين بقوله تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير و صفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها و تجملت- و الأولى سلوب عن النقائص و الأعدام و جميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى و الثانية تنقسم إلى حقيقية كالعلم[٢١٩] و الحياة و إضافية كالخالقية

---

[217] (3) أي سراية لا تتصف بصفات المسري فيه بل تفنيه و بهذا المعنى أطلق السير أيضا في قوله-

جمالك في كل الحقائق سائر ... و ليس له إلا جلالك ساتر

أي الافرط نور جمالك، س قده

[218] (1) أي يسبح بتسبيحه و يحمد بحمده أي كلها كاشفة لأسمائه و صفاته و شارحة لجماله و جلاله و الحمد أيضا إظهار كمال المحمود و كل وجود خير و حسن و جمال و جلال و لما كان كل وجود و خير منسوبا أولا إلى الله تعالى و ثانيا إلى تعينه و ماهيته كما

\iٌ قال ع:\E

\iٌ ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله\E

لأن نسبته إلى الفاعل بالوجوب و إلى القابل بالإمكان كانت وجودات العالم بشراشرها ألسنة ناطقة بأن له الحمد و له الملك لا بمحض دلالة الأثر على المؤثر كما يقوله المتكلمون و لما لم يكن الأثر شيئا على حياله بل ما هو فيه بما هو وجود لم هو و بهوية الهو المطلق هوية كل هو و كان قد ينقضي في نظر السالك دول المظاهر للأسماء و يظهر دولة الأسماء و تبدل الأرض غير الأرض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار- كان الحمد و التسبيح المبنيان للفاعل أيضا به تعالى أنت كما أثنيت على نفسك و لذا جمع تعالى بين التسبيحين أو الحمدين أعني التسبيح و حمد الأشياء في قوله يسبح و التسبيح- و حمد نفسه في قوله بحمده و قوله قدس سره و هو العلم بالعلم إشارة إلى قراءة يفقهون بياء الغيبة لا بتاء الخطاب، س قده

[219] (2) التمثيل بمثالين إشارة إلى انقسام الحقيقة إلى الحقيقة المحضة و الحقيقة ذات الإضافة فإن الصفة مطلقا سواء كانت في الواجب تعالى أو في الممكن أربعة أقسام لأن الصفة إما سلبية و إما ثبوتية و يندرج في السلبية ما ليس في لفظه حرف سلب كالعمى و الأمية الموضوعين لعدم البصر و عدم الكتابة و التعلم للعلم و في الحق الأول كالقدوسية و الثبوتية إما إضافية و هي ما كانت محض النسبة كالعالمية و القادرية و إما حقيقية و هي إما حقيقية محضة إن لم تكن نسبة و لا ملزومة للنسبة كالحياة و الوجوب بالذات و علم العالم بذاته و إما حقيقية ذات إضافة إن لم تكن نسبة و لكن تكون ملزومة للنسبة كالعلم بالغير و القدرة عليه فعلم زيد بالشمس مثلا صورة في ذهنه و ليست إضافة بل كيفية و لكن تلزمها النسبة إلى الشمس الخارجية و تلك النسبة هي العالمية.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 119

و الرازقية و التقدم و العلية و جميع الحقيقيات ترجع إلى وجوب الوجود- أعنى الوجود المتأكد و جميع الإضافيات ترجع إلى إضافة واحدة[220] هى إضافة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 120

القيومية[221] هكذا حقق المقام و إلا فيؤدى إلى انثلام الوحدة و تطرق الكثرة إلى ذاته الأحدية تعالى الله عن ذلک علوا كبيرا.

بيان تفصيلى واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة و غيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته فهى و إن تغايرت مفهوماتها- لكنها فى حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ فى التعليقات من أن الأول تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأن كل واحدة من صفاته إذا حققت- تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و تكونان واحدة فهو حى من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حى و كذا فى سائر صفاته.

و قال أبو طالب المكى مشيته تعالى قدرته و ما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات إذ لا اختلاف هناک و سيأتى زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لک مزلة بعض الأقدام و كما أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته تعالى و إن تغايرت مفهوماتها و إلا لكانت ألفاظها مترادفة فكذا صفاته الإضافية و إن كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها إضافة واحدة متأخرة عن الذات- و لا يخل

إذا عرفت هذا فنقول الصفات السلبية ليست عين ذات الموصوف و إلا لكان الموصوف عدما إن قلت هي محذور في كون مصداقها عين الذات فإن الثبوتية الحقيقية أيضا مصداقها عين الذات لا مفهومها قلت السلب لا مصداق له و ظاهر أن الموجود لا يكون مصداقا و فردا ذاتيا للسلب و العدم نعم يصلح لأن يكون منتزعا منه و فردا عرضيا لهما بخلاف المفهوم الثبوتي فإن الموجود فرد ذاتي له و الكلي الطبيعي و ما يجري مجراه موجود عين فرده الذاتي إن قلت سلوب الباري تعالى عندكم من باب سلب السلب فيكون إثباتا قلت السلب مطلقا أينما تحقق و أي شيء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شيء و كونه إثباتا و ثبوتا أنما هو شأن فرده العرضي لا بما هو طبيعة سلب و عدم و الصفات الإضافية أيضا أعني المضافات الحقيقية لا المشهورية زائدة على ذات الموصوف و إلا لكان الموصوف نسبة محضة و السؤال و الجواب جاريان هنا أيضا إن قلت السلب و الإضافة كيف يكونان صفتين لشيء و هما نفي محض و اعتباري قلت العقل لا يعتبر في صفة الشيء كونها أمرا عينيا بل يكتفي فيها بكونها في ظرف نفس الأمر فإن الكلية صفة للإنسان و الفرس و غيرهما و هي من المعقولات الثانية و لذا كان العرضي إما محمولا بالضميمة و إما خارجا محمولا مطلقا و كلاهما صفة الشيء فالتي من صفات الواجب تعالى عين ذاته هي الصفات الثبوتية الحقيقية بكلتا شعبتيها، س قده

[220] (1) أي نفس مفهومها الإضافي المندرج تحته جميع إضافاته تعالى فإن للوجود الحق قيومية حقة حقيقية بالنسبة إلى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمة الواسعة و للوجود المطلق قيومية حقيقية ظلية بالنسبة إلى الوجودات المقيدة و هنا قيومية إضافية منطوية فيها المفاهيم الإضافية التي حكموا بزيادتها على الذات.

إن قلت هل يمكن أن يكون معنى كلامه قده أن حقائق الصفات الإضافية و ما ينتزع هي عنها ترجع إلى إضافة إشراقية هي القيومية الحقيقية الظلية التي ذكرتموها بمعنى أنها شئونها و فنونها و انطواؤها فيها يكون كانطواء الأسماء و الصفات التي في مرتبة الواحدية في الأحدية و كل اسم نفس ذلك المسمى مأخوذا بتعين من التعينات الكمالية كما هو طريقة العرفاء.

قلت لا يناسب هذا المعنى قوله قدس سره فيما بعد بأسطر المتأخرة عنه و عما أضيف بها إليه لأن القيومية الحقيقية و لو كانت تلك الإضافة الإشراقية ليست متأخرة عما أضيف إليه- كيف و هي من صقع أول الأوائل مقدمة على الكل بتقدمه بل هي كالمعنى الحرفي لا يمكن الحكم عليها بالعينية أو الزيادة ثم إن القيومية التي من الإضافات من التقويم الوجودي و لو جعلت مبالغة القيام بذاته كما عند البعض لم تكن من الإضافات كما لا يخفى، س قده

[221] (1) و هي كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثية وجودية فإن الخلق و الرزق و الحياة و البدء و العود و العزة و الهداية إلى غير ذلك حيثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الإمكانية و هي جميعا قائمة به تعالى مفاضة من عنده، ط مد ظله

بوحدانيته كونها زائدة عليه فإن الواجب تعالى ليس علوه و مجده بنفس هذه الصفات الإضافية المتأخرة عنه و عما أضيف بها إليه و إنما علوه و مجده و تجمله- و بهاءه بمبادىء هذه الصفات التى هى عين ذاته الأحدية أى يكون ذاته تعالى فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 121

ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات و ينبعث عنه هذه الإضافات و كما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته و أحديته يستحق هذه الأسماء من العلم و القدرة و الحياة من غير أن يتكثر و يتعدد حقيقة أو اعتبارا و حيثية لأن حيثية الذات بعينها حيثية هذه الصفات- كما قال أبو نصر الفارابى وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حياة كله لا أن شيئا منه علم و شيئا آخر منه قدرة ليلزم التركيب فى ذاته و لا أن شيئا فيه علم و شيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر فى صفاته الحقيقية فكذا صفاته الإضافية لا يتكثر معناها و لا يختلف مقتضاها و إن كانت زائدة على ذاته فمبدئيته بعينها رازقيته و بالعكس و هما بعينهما جوده و كرمه و بالعكس و هكذا فى العفو و المغفرة و الرضا و غيرها إذ لو اختلف جهاتها و تكثرت حيثياتها لأدى تكثرها إلى تكثر مباديها- و قد علمت أنها عين ذاته تعالى.

قال الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول فى بعض كتبه و مما يجب أن نعلمه و نحققه أنه لا يجوز أن يلحق الواجب إضافات مختلفة توجب أخلاف حيثيات فيه بل له إضافة واحدة هى المبدئية تصحح جميع الإضافات كالرازقية و المصورية و نحوهما و لا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان- فإنه يدخل تحته سلب الجسمية و العرضية و غيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية- عن الإنسان سلب الحجرية و المدرية عنه و إن كانت السلوب لا يتكثر على كل حال انتهى كلامه و هو كلام فى غاية الجودة إلا أن فى قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر محل بحث[222] كما مرت الإشارة إليه من أن سلوب الوجودات[223] بما هى وجودات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 122

---

[222] (1) اعتراض على إطلاق قوله و إن كانت السلوب لا تتكثر إلى آخره و إلا فالسلوب التي عدها سلوب الأعدام لا سلوب الوجودات و هي لا تتكثر و لا تكثر، ط مد ظله

[223] (2) أقول عبارة الشيخ لا تأبى عن ذلك لأنه من باب رفع الإيجاب الكلي لا السلب الكلي أي و أن ليس كل سلب يتكثر بل بعضه يتكثر كسلب الكمال و بعضه لا يتكثر كسلب النقص و لو سلم أنه من باب السلب الكلي فالمراد أن لا شيء من السلب الكلي فالمراد أن لا شيء من السلب بما هو سلب يتكثر إذ لا ميز في الأعدام من حيث العدم و إن كان تكثرا ففيما تضاف إليه من المسلوبات ثم إن الشيخ نفى التكثر لا التكثير و لو في سلوب الكمالات كما يشعر به قوله مما يوجب إلى آخره و الجواب عن هذا أنه من باب الاستلزام، س قده

مما يوجب تكثرا فى المسلوب عنه و الذى من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية فى الموصوف به هو سلب السلب كسلب الإمكان عن واجب الوجود و يندرج تحته سلب الجوهرية و العرضية و الجسمية و الكيفية و الكمية و غيرها و أما سلب الوجود الأكمل عن الموجود الأنقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا و سلب مرتبة الواجب عن العقل فذلک لا محالة يوجب تكثرا و كذلک سلب المساوى عن المساوى فى الدرجة- كسلب الفرسية عن البقر.

قال بعض المحققين فى شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية و المدرية إن غرضه من ذلک أن السلوب قد يحتاج إلى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الإنسان فإنه من حيث كونه ناميا و سلب الشجرية عنه فإنه من حيث كونه حساسا متحركا بالإرادة و سلب الفرسية عنه فإنه من حيث كونه ناطقا و تلک حيثيات ذاتية متعددة و لا كذلک الحال فى واجب الوجود فإن جميع السلوب مستندة إلى ذاته الأحدية مرة واحدة لأن ذاته مقتضية لسلب الإمكان- المستلزم لسلب النقائص فافهم انتهى.

أقول لا يخفى عليک ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فإن حيثية الناطقية فى الإنسان تكفى لأن تكون مصححة لسلب الجمادية و الشجرية و الفرسية كما أن العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التى دونه فى الرتبة من غير حاجة إلى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فعلم أن القاعدة الكلية فى تصحيح سلوب النقائص عن شىء هو كماله الوجودى و فى تصحيح سلوب الكمالات عن شىء هو نقصاناته و جهاته العدمية فكلما يسلب عنه شىء وجودى بما هو وجودى فهو لا محالة مركب خارجى أو ذهنى كالإنسان يسلب عنه الملكية و العقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين إحداهما وجودية و الأخرى عدمية و أما الإنسان إذا سلب عنه الجمادية و الشجرية و غير ذلک فلا يحتاج فى ذلک إلى حيثية أخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية فعليک بالتثبت فى هذا المقام حتى لا تزل قدمک عن سبيله و لا يزعجک عما ذكرنا سابقا أن البسيط الذات هو كل الموجودات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 123

الفصل (2) فى قسمة أخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم أن أيتها لائقة للذات الواجبية

الصفات إما محسوسة و إما معقولة

و كل منهما إما عين الموصوف أو غيره فهذه أربعة الأول كالمتصل للجسم[٢٢٤] و الثانى كالأسود له و الثالث كالعالم للعقل[٢٢٥] و الرابع كالعالم للإنسان البشرى فنقول صفات البارىء ليست من قبيل المحسوسات- إذ هو أجل من أن يناله حس فما أضل المجسمة و المشبهة و لا من قبيل الصفات الزائدة- لازمة كانت كما يقوله الأشاعرة أو مفارقة كما يقوله الكرامية تعالى عن أوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا إذ لو كان كذلك يلزم أن يكون عارية فى مرتبة ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم و القدرة و الحياة و غيرها فيكون تجمله بغير ذاته فيكون للغير تأثير فى كماله و تمامه و يؤدى إلى الدور المستحيل[٢٢٦] فيلزم أن[٢٢٧]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 124

يكون ذاته أكمل من ذاته و على قاعدة الإشراق يلزم أن يكون ذاته أنور من ذاته إذا تنور بأنوار صفاته و الكل مستحيل و لأن الفطرة حاكمة بأن ذاتا يكون كمالها بنفس ذاتها أشرف و أكمل من ذات استكملت بأمر زائد على ذاته- و على الجملة ليس فى ذاته لكونه مبدأ سلسلة الخيرات الوجودية و الإضافات النورية شىء بالقوة أصلا و لا فى ذاته جهة إمكانية بل كله وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فعل بلا قوة و وجوب بلا إمكان و خير بلا شر لأنه غير متناهى الشدة الوجودية- أبى ذاته عن القصور و الانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته أى وجودها بعينه وجود الواجب فهى كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب و إليه الإشارة بقول الشيخ أبى نصر الفارابى يجب أن يكون فى الوجود وجود بالذات- و فى العلم علم بالذات و فى القدرة قدرة بالذات و فى الإرادة إرادة بالذات حتى تكون[٢٢٨] هذه الأمور فى غيره لا بالذات أقول و هكذا فى كل صفة كمالية[٢٢٩] للموجود بما هو موجود.

---

[224] (1) أي للصورة الجسمية حيث يطلق عليها الجسم كثيرا لأنها الجسم في بادىء النظر- و أما المتصل للجسم المركب فمعلوم أنه جزء لا عين، س قده

[225] (2) على ما ذهب إليه تبعا للشيخ الإشراقي من أن العقول وجودات محضة لا ماهية لها- أو المراد كالعالم لوجود العقل إذ من الواضحات زيادة العلم على ماهية العقل إذ الماهية من حيث هي لأي شيء كانت ليست إلا هي لا عالمة و لا جاهلة، س قده

[226] (3) إن قلت جهة التوقف متخالفة لأن الصفات متوقفة في وجودها على الذات و الذات متوقفة في كمالها على الصفات و هل هذا إلا كتوقف كل من العرض و الموضوع على الآخر بوجه غير دائر- لأن توقف العرض في وجوده و توقف الموضوع في تشخصه قلت كونه تعالى فاعلا ذا حياة و شعور و قدرة مفروغ عنه فصدور الحياة و العلم و القدرة و الإرادة و غيرها موقوف على هذه- إن قلت هذا تقدم الشيء على نفسه لا الدور قلت الدور باعتبار توقف صدور العلم على الحياة- و الإرادة مثلا و توقف صدورهما على العلم و قس عليه ثم إنه ليس المراد التجمل بسبب غير المنفصل- إذ مقتضى عروض الصفات معلوميتها و يكتفي بنفس المعروض و هو واضح، س قده

[227] (4) لكون ذاته معطية و مستطيعة و لأن الذات أكمل من الصفات لكونها علة للصفات و الصفات أكمل من الذات لكونها كمالا و حلية للذات فالذات أكمل من الذات بقياس المساواة فإن قلت لا علية و لا تأثير بينهما على طريقة المصنف قدس سره كما سيأتي قلت نعبر بالأصل و التبع أو نحوهما، س قده

[228] (1) حاصل كلام المعلم أنه كما يقول الإلهيون في دليل إثبات الواجب تعالى إن الوجود إن كان واجبا فهو و إلا استلزمه دفعا للدور أو التسلسل نعمم هذا البيان في توابع الوجود- فنقول العلم إن كان واجبا فهو و إن كان متعلقا بالغير فذلك الغير أيضا علم لأن معطي الكمال لا يكون فاقدا له ثم ننقل الكلام إلى ذلك العلم و هكذا حتى يصل إلى علم قائم بذاته و كذا في القدرة و الإرادة و غيرهما مما هو من عوارض الموجود بما هو موجود من غير استلزام تجسم و تقدر، س قده

[229] (2) المراد بالصفة الكمالية ما لا يرجع إلى عدم أو عدمي كالماهية و الموجود من حيث هو موجود هو الوجود من حيث هو وجود و الصفة المنتزعة من الوجود كذلك يجب أن تكون عينه غير زائدة عليه و إن خالفته مفهوما و لو لم تكن عينه لكانت غيره فكانت باطلة لأصالة الوجود و بطلان غيره و قد فرضت صفة كمالية هذا خلف و إذ كان الواجب تعالى وجودا حقا لا عدم معه ثبتت له الصفة المذكورة فكانت عينه و الصفات الواجبية أيا ما كانت هي الصفات المنتزعة عن الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته و تثبت لغيره به فافهم ذلك، ط مد ظله

و هذا يرشدک إلى أن حقائق الأشياء يجوز أن يكون لها وجود بسيط جمعى و إلى أنه قد يكون لحقيقة واحدة أنحاء من الوجود بعضها مادى و بعضها مجرد بعضها ممكن و بعضها واجب كأصل الوجود فإنه حقيقة واحدة بعضها جوهر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 125

و بعضها عرض منها واجب و منها ممكن و ذلک لأن هذه الصفات مما يقع الاشتراک فيها- بحسب المعنى و المفهوم بين الواجب و الممكن و هى فى الواجب عين ذاته فتكون واجبة لأن وجوده عين العلم و القدرة و الإرادة و غيرها و العلم فى علم العقل بذاته عقل- و فى علم النفس بذاتها نفس و قد يكون عرضا من مقوله الكيف و هو كيفية نفسانية غير القدرة و الإرادة اللتين هما أيضا كيفيتان نفسانيتان متغايرتان و مغايرتان للعلم فهى هاهنا مختلفة فى الوجود لكل منها أثر خاص و هى كلها هناک شىء واحد وجودا و عينا و كذا فعلا و تأثيرا فإن أثر العلم هناک بعينه أثر القدرة و الإرادة و الحياة فكما أن المعلول معلومه تعالى فكذا مقدوره و مراده و حى بحياته و مجعوله بجعله بالذات- من غير اختلاف جهات إلا بحسب الأسماء و مفهوماتها هكذا يجب أن يحقق الأمر فى عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون إلى اعتبارية الوجود- فجعلوا معنى عينية الصفات فى البارى تعالى أن مفهوماتها مفهوم واحد و أنه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلک الصفات فى غيره و هذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود و درجاته المتفاوتة[٢٣٠] و نزيدک إيضاحا لهذا المرام

الفصل (3) فى حال ما ذكره المتأخرون فى أن صفاته تعالى يجب[٢٣١] أن يكون نفس ذاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 126

---

[230] (1) في قولهم الأول غفلوا عن أصل الوجود فكان عينية كل من الصفات مع الأخرى و مع الذات بحسب المفهوم و الحمل بينها أوليا لعدم أصالة الوجود عندهم و أما في قولهم بالنيابة و أنه مترتب على ذاته إلى آخره فقد غفلوا عن سر الوجود و إن حقيقة كل صفة هي الوجود فتكون مقولة بالتشكيك كالوجود و تكون مثلا الصورة القائمة من المعلوم بالنفس صفة و علم النفس و العقل و الواجب تعالى بذواتهم أيضا صفة فلو كانوا متفطنين بهذا العرض العريض للوجود و توابعه مع وحدتها و بساطتها لم يتحاشوا عن كون العلم قائما بالذات بل الواجب الوجود بالذات صفة و علما بالحقيقة و لم يتفوهوا بالنيابة و يمكن جعل إضافة السر إلى الوجود بيانية حتى تكون إشارة إلى قولهم الأول و يكون قوله و درجاته المتفاوتة إشارة إلى قولهم الثاني، س قده

[231] (2) ما أقاموه من الدليل عليه أنما ينتج على تقدير تمامه أن ليس له صفة هي غير ذاته و هذا غير كون صفاته عين ذاته و لعل الدليل مأخوذ من مشرب الاعتزال، ط مد ظله

قالوا كلما هو صفة لشيء[232] فيفتقر إلى ما يقوم به فكلما قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به و كلما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا فى نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب أو للممكن ممكنة فى أنفسها- و كيف يكون الصفة و صاحبها واجبى الوجود و قد تبين نفى تعدد الواجب فى الوجود- و أما أنه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه الصفة المتقررة فى ذاته لأنه لو تقررت فى ذاته صفة ممكنة ففاعلها و مرجحها لا بد أن يكون ذاته إذ لا واجب سواه و لا ينفعل أيضا عن مجعولاته و هو بين[233] و حينئذ يلزم أن يكون الذات الأحدية فاعلة و منفعلة و هو محال لأن كل ذات فعلت و قبلت فيكون فعلها بجهة و قبولها بأخرى لوجوه- الأول أن الفعل للفاعل قد يكون[234] فى غيره و القبول للقابل لا يكون فى غيره فجهة الفعل غير جهة القبول و قد ثبت بساطته تعالى.

الثانى أنهما لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه[235] قبل و كلما قبل بنفسه فعل و الوجود يكذبه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 127

الثالث أن الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلول و يجعله واجب الحصول و يوجده و أن توقف وجود المعلول على غيره من بواقى العلل و القابل لا يقتضى المعلول و لا يجعله واجب الحصول و ليس له إلا الصحة و التهيؤ و الاستحقاق لوجود المقبول- فنسبة الفاعل إلى مفعوله بالوجوب و نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان و الوجوب مبطل للقوة و لا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفتان فثبت أن الواجب تعالى لو اتصف بصفة متقررة فى ذاته لزم اختلاف جهتين فى ذاته و هاتان الحيثيتان إما أن تكونا لازمتين له أو مقومتين له أو الواحدة منهما مقومة و الأخرى زائدة[236] و على التقادير يلزم تركب الذات فى الواحد الحقيقى أما على الشقين الأخيرين فواضح.

---

[232] (1) أي صفة مغايرة لشيء أو صفة لشيء غيره و لو لا تقدير الغيرية لكان قوله فيفتقر إلى ما يقوم به في محل المنع و هو ظاهر، ط مد ظله

[233] (2) لأن شر الحاجات هو الحاجة إلى المعلول و أيضا المعلول ينفعل عن الذات باعتبار الصفة كالعلم و المشية و القدرة و نحوها فلو حصلت صفاته عن مجعولاته لزم الدور، س قده

[234] (3) كلمة قد للتحقيق كما في قوله تعالى\i قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ\E أو لما كان في الإيجاب الجزئي كفاية في إثبات المطلوب مع أنه لو أورد الكلية لكان مصادرة و دلالة المفاهيم ضعيفة أورد سور الجزئية التي هي نقيض للكلية الأخرى و هذا أولى فلا يراد أنه يفهم منه أن فعل الفاعل قد يكون في نفسه و هو التزام لمطلوب الخصم، س قده

[235] (4) كلمة بنفسه في الموضعين متعلقة بفعل الذي يليها و إلا فهي خالية عن الفائدة- لأن ما فعل بأمر زائد على ذاته أيضا قبل بذلك الأمر الزائد و بالعكس لأن المفروض أن الفعل و القبول جهة واحدة و قوله و الوجود يكذبه لأن الهيولى الأولى قابلة لا غير و الصورة النوعية فاعلة لا غير.
إن قلت الصورة النوعية أو العقل لا محالة لهما عوارض و صفات يقبلانها فهما فعلا و قبلا لا أنهما فعلا لا غير.
قلت ليس المراد لزوم التساوي بحسب التحقيق أو بحسب الصدق مطلقا بل المراد لزوم التساوي بحسب الصدق بالنسبة إلى الأمر الواحد الذي فعل أو قبل بل المراد لزوم الاتحاد و الوجود يكذبه لأن الواجب تعالى لا يقبل مجعولاته المادية مثلا و العقل و الصورة لا يقبلان معاليلهما فالأولى أن يقرأ الفعلان بالبناء للمفعول و كلمة بنفسه حينئذ أيضا ألصق بما بعدها، س قده

[236] (1) لا يخفى أن هاهنا احتمالا آخر و هو أن تكون إحداهما عينا للذات و الأخرى لازمة لها و استلزامه لمحذور ليس عذرا لعدم تعرضه إذ كل الشقوق مستلزمة للمحاذير لكن يمكن أن يقال هذا الشق كان بطلانه أوضح إذ ننقل الكلام إلى صدور الجهة اللازمة فأما أن تستند إلى الجهة العينية أعني الذات فهو باطل لتعاند الفعل و القبول فلا يستند جهتاهما إلى ذات بسيطة و إحدى الجهتين إلى الأخرى و إن كانت جهة قبول الصفات هي

و أما على الشق الأول فنعيد الكلام إلى صدورهما بأن نقول إنهما لا يصدران إلا بجهتين مختلفتين أيضا فإما أن يتسلسل الأمر لا إلى نهاية أو ينتهى إلى جهتين مقومتين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 128

لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه فى عينية صفاته تعالى الحقيقية و فيه بحث من وجوه الأول أنا نقول إن هاهنا اشتباها من باب أخذ القبول[٢٣٧] بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف و البرهان لا يساعد إلا على نفى الأول دون الثانى فلقائل أن يقول صفاته تعالى لوازم ذاته[٢٣٨] و لوازم الذات لا تستدعى جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عدما فإن كانت الذات مجعولة- كانت لوازمها مجعولة بذلک الجعل و إن كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات و لا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين إلى أن صفاته تعالى واجبة الوجود بوجوب الذات.

و الثانى أن الدليل منقوض بالصفات الإضافية[٢٣٩] له تعالى كالمبدئية و السببية و غيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم إما عدم اتصافه بتلک الصفات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 129

أو عدم كونها زائدة على الذات و كلا القولين باطل و يرد على الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة مفاسد- أحدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فإن علمه تعالى بعينه قدرة باعتبار و إرادة باعتبار و القدرة بحسبها إمكان صدور الفعل[٢٤٠] و الإرادة تقتضى وجوبه فعلمه

الجهة اللازمة- و جهة صدورها الذات البسيطة كجهة صدور الجهة اللازمة لزم صدور الكثير عن الواحد- و إما أن تستند إلى جهة أخرى لازمة و هلم جرا فيلزم التسلسل و إما أن ينتهي إلى جهة مقومة- فيلزم التركيب في الذات مع محذور آخر و هو الخلف إذ عاد ما فرضناه عينا جزءا فالمحذور هنا أشد من هذه الحيثية، س قده

[237] (1) القبول بمعنى الانفعال التجددي هو أن يطرأ على الشيء كمال يليق به بسبب الغير أو بالغير بمدخلية المادة و القبول بمعنى مطلق الاتصاف هو أن يتصف شيء بشيء لازم له بذاته بلا مدخلية المادة فالنار قابلة للحرارة بالمعنى الثاني و الماء قابلة لها بالمعنى الأول و المادة النارية لا مدخلية لها في قبول الحرارة فلو فرضت الصورة النوعية النارية مجردة عن المادة لكانت متصفة بالحرارة أيضا و لوازم الماهيات و كذا لوازم الوجودات قبولها بمعنى مطلق الاتصاف و حيثية اتصافها بلوازمها عين حيثية مصدريتها و منشئيتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها أو بالاختيار الأعم من الفاعل بالرضا أو بالعناية، س قده

[238] (2) هذا كلام آخر مع القوم و ليس نتيجة لما قبله إذ فيما قبل منع جهة القبول وراء جهة الفعل و هاهنا منع جهة الفعل أيضا بأنها لا مجعولة بلا مجعولية الذات إلا أنه فرع هذا الكلام على ما قبله لابتنائها على كونها لوازم فكأنه قال فإذا كانت الصفات مقبولة لذاته تعالى لا بمعنى الانفعال التجددي و ذلك لكونها لوازم فلقائل أن يقول اللازم لا يستدعي جعلا مستقلا، س قده

[239] (3) أقول بعد ما حققت لك معنى الصفات الإضافية و أنها انتزاعية و لهذا قالوا بزيادتها تعلم أن لا ورود لهذا النقض إذ من مقدمات الدليل أن كل ما هو صفة لشيء فيفتقر إلى ما يقوم به و هذا لا يجري في الإضافات إذ لا قيام للأمر الانتزاعي بشيء و ليس أمرا ينضم إلى الموصوف، س قده

[240] (1) فيه أن هذا معنى قدرة الحيوان و أما قدرة الواجب تعالى فمعناها صدور الفعل عقيب العلم و المشية و قد حقق قدس سره في كتبه ذلك و قد كذب المحقق الخفري في ادعائه التلازم بين معنيي القدرة أعني صحة الصدور و الإمكان المذكور و كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لعل هذا الاعتراض و نظائره مما قبله و بعده غير الأول من غيره نقلا بلا استناد إلى قائله- و لم يزيفه اتكالا على ما حققه في موضعه كما قال و سيأتي تحقيق هذا المقام و يرشدك إلى ما ذكرنا تصديره البحث الأول بقوله إنا نقول و تصديره تحقيقاته اللاحقة أعني قوله لا يخفى عليك- أن هذا الكلام و إن دفع إلى آخره بقوله أقول إشعارا بأن ما وقع في البين من مجادلات المتأخرين، س قده

تعالى من حيث إنه قدرة يصح منه الصدور و اللاصدور و من حيث إنه إرادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الإمكان غير جهة الوجوب يلزم أن يكون ذاته ذا حيثيات مختلفة مع أن حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية و كذا حيثية كل صفة كمالية له هى بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية و سيأتى تحقيق هذا المقام.

و ثانيها المنع بأنا لا نسلم أن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص- المنافى للوجوب لم لا يجوز أن يكون بالإمكان العام و هو غير مناف للوجوب- و ربما يجاب عنه بأنا نعلم بديهة أن القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول- و يجوز أن لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية أخرى و لک أن تدفعه بمنع الكلية فإن ما ذكر غير جار فى اتصاف الماهيات بلوازمها إذ لا يمكن أن يقال إن الأربعة يجوز أن يكون زوجا و يجوز أن لا يكون زوجا بل هى واجبة الزوجية.

و ثالثها أن التنافى بين الوجوب و الإمكان فيما نحن فيه ممنوع إذ الإيجاد إيجاب وجود المعلول فى حد نفسه و القبول إمكان حصول المقبول فى القابل فالإمكان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 130

إمكان وجود لغيره و الوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافى بينهما[٢٤١] و أيضا الفاعل يوجب وجود المعلول و القابل لا يسلب هذا الوجوب و الإيجاب بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافى بينهما غير مسلم.

و قد يجاب عن الأول[٢٤٢] بأن المعلول فى نفسه كما أنه لإمكانه محتاج إلى علة- و موجب فكذلک[٢٤٣] وجوده فى غيره أيضا لإمكانه محتاج إلى العلة و الموجب و لا شک أن القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده فى القابل أيضا هو الفاعل فكما أن الفاعل يوجب وجود الشىء فى نفسه فكذلک يوجب وجوده فى غيره و أيضا نحو وجود الشىء الواحد لا يختلف فالذى نحو وجوده إنه صفة لغيره فوجوده فى نفسه عبارة عن وجوده لغيره أ لا ترى أن وجود الإعراض فى أنفسها هى وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين فوجود المقبول فى نفسه هو بعينه وجوده للقابل.

---

[241] (1) هذا بناؤه على أن مفهوم الوجود النفسي غير الوجود الرابطي فهذا طبيعة و ذاك طبيعة أخرى و أين إحداهما من الأخرى فموضوع الوجوب مغائر لموضوع الإمكان و ما سيأتي أن وجود الشيء في نفسه في الموجود الناعتي عين وجوده لغيره بناؤه على اتحادهما مصداقا و هوية- و التنافي من الأحكام الخارجية، س قده

[242] (2) قوله عن الأول أي عن قوله إذ الإيجاد إيجاب إلخ و قوله عن الثاني أي عن قوله و أيضا الفاعل يوجب إلخ، اد

[243] (3) لما قال المانع رفع التنافي بسبب أن موضوع الوجوب و الإيجاب هو الوجود النفسي وحده للمعلول و موضوع الإمكان هو الوجود الرابطي له وحده أراد المجيب إثبات التنافي بكون كل منهما موضوعا لكليهما فإن الرابطي أيضا موضوع الوجوب الناشي من الفاعل- لحاجته إلى الفاعل أيضا و النفسي أيضا موضوع الإمكان فإن الوجود النفسي للمقبول عين الوجود الرابطي، س قده

و عن الثانی بأن التنافی بین الإیجاب و اللاإیجاب و الضرورة و اللاضرورة فی ذات واحدة من جهة واحدة بین لا یخفی علی المتأمل فمنعه مستندا بأن الفاعل یوجب المعلول و القابل لا یسلب هذا الوجوب مکابرة فإن القابل و إن لم یسلب الإیجاب الناشی من الفاعل لکنه متصف بسلب الإیجاب الناشی عن ذاته فلا یمکن أن یکون شیء واحد قابلا و فاعلا من جهة واحدة و لا یذهب علیک أن هذا لیس بحثا علی السند

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 131

الأخص[٢٤٤] بل هو بیان للمقدمة الممنوعة علی وجه یدفع عنها السند.

أقول لا یخفی علیک أن هذا الکلام و إن دفع هذا الاعتراض عن الدلیل المذکور لکن لا یجدی نفعا لأصل المقصود من عینیة الصفات له لأن الدلیل المذکور- و إن أثبت تعدد جهتی الفعل و القبول بمعنی الإمکان و القوة الاستعدادیة و أما جهتا الفعل و القبول بمعنی مطلق الموصوفیة بأمر زائد علی ذات الموصوف فلم یقم دلیل علی اختلافهما علی وجه یوجب الکثرة و لأجل هذا قال الشیخ أبو علی فی التعلیقات- إن کانت الصفات عارضة لذاته تعالی فوجود تلک الصفات إما عن سبب من خارج یکون واجب الوجود قابلا له و لا یصح أن یکون واجب الوجود قابلا لشیء فإن القبول لما فیه معنی ما بالقوة و إما أن یکون تلک العوارض توجد فیه عن ذاته فیکون إذن قابلا کما هو فاعل- اللهم إلا أن یکون الصفات و العوارض لوازم ذاته فإنه حینئذ لا یکون ذاته موضوعة لتلک الصفات لأنها موجودة فیه بل لأنها عنه و فرق بین أن یوصف جسم بأنه أبیض لأن الأبیض یوجد فیه من خارج و بین أن یوصف بأنه أبیض لأن البیاض من لوازمه و إذا أخذت حقیقة الأول علی هذا الوجه و لوازمه علی هذه الجهة استمر هذا المعنی فیه و هو أن لا کثرة فیه و لیس هناک قابل و فاعل بل من حیث هو قابل فاعل و هذا الحکم مطرد فی جمیع البسائط فإن حقائقها هی أنها یلزم عنها اللوازم و فی ذاتها تلک اللوازم علی أنها من حیث هی قابلة فاعله فإن البسیط عنه و فیه شیء واحد انتهی کلامه ملخصا.

فقد علم أن حیثیة القبول و الفعل لیست مما یوجب اثنینیة فی الذات و لا فی الجهات الثابتة للذات إلا إذا کان القبول بمعنی الانفعال و التأثر و لیس من شرط قیام شیء بشیء تأثره عنه بل قد یکون قیام بلا تأثر کلوازم البسائط فإن قیل لا نسلم وجود لازم للماهیة البسیطة بل الماهیات التی هی علل للوازمها أنما هی مرکبات فیمکن أن یکون فاعلیتها بجهة و قابلیتها بجهة أخری فلا یلزم أن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 132

---

[244] (1) أي الأخص في التحقق من المنع حتى يقال إنه خارج عن دأب المناظرة فإن إسناد المانع منعه تفضل فتخريب السند الأخص لا يرفع أصل المنع من البين و لعله كان مسندا بسند آخر فالواجب على المستدل إثبات نفس المقدمة الممنوعة فأثبتها على وجه يدفع عند السند بالتبعية، س قده

يكون هناک شیء واحد قابلا و فاعلا بجهة واحدة.

قلنا أولا إن فی کل مرکب یتحقق أمر بسیط و لکل واحد من البسائط شیء من اللوازم و لا أقل من کونه واحدا أو ممکنا عاما أو مفهوما و ثانیا إن الحقیقة المرکبة أیضا لها وحدة مخصوصة حتی العشرة فی عشریتها و الخمسة فی خمسیتها و لها لازم- و اللازم الذی یلزمها من هذه الحیثیة لیس علة لزومه أحد أجزاء ذلک المجتمع و إلا لکان حاصلا قبل ذلک الاجتماع و لیس القابل له أیضا أحد أجزائه فإن السطح وحده فی المثلث لا یمکن أن یکون موصوفا بتساوی الزوایا لقائمتین و لا الأضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حیث ذلک المجموع و کذا الموجب المقتضی- فکان الشیء الواحد باعتبار واحد قابلا و فاعلا و لذلک تری الشیخ و أترابه تبعا للمعلم الأول و المشائین لم یبالوا فی إثبات الصور العلمیة الزائدة علی ذاته لذاته و لم یحذروا عن لزوم کونه فاعلا و قابلا بهذا المعنی کما سیجیء ذکره و تحقیق الأمر فی ذلک.

ذکر و تحصیل قال بعض أعلام المتأخرین فی هذا المقام إیجاب الفاعل للمفعول مقدم علی فعله بالذات و إمکان حصول المقبول فی القابل مقدم علی قبوله- فلو کان الواحد الحقیقی الذی لا تعدد فیه بوجه من الوجوه فاعلا لشیء و قابلا له- لکان قبل الفعل و القبول جهتان جهة بها یوجبه و یقتضیه و جهة بها یستحقه و یمکن حصوله فیه.

أقول العمدة هنا إثبات تکثر الجهة لأجل الاتصاف سواء کان قبل الفعل و القبول أو حین الفعل و القبول فإن الکلام فی تعدد جهة یحصل منها الإیجاب و جهة یحصل منها الاستحقاق و وحدتهما کالکلام فی تعدد جهتی الفعل و القبول و وحدتهما بلا تفاوت فلو تم لتم الاستدلال و إلا فلا و قد استدلوا لإثبات هذه الدعوی بوجوه عدیدة أخری یجری مجری ما ذکرناه فلهذا طوینا ذکرها و ترکنا نقلها لأن شیئا منها لا یسمن و لا یغنی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 133

الفصل (4) فی تحقیق القول بعینیة الصفات الکمالیة للذات الأحدیة

فأقول الوجه عندی أن یستدل علی هذا المطلب العظیم بوجوه أخری سدیدة

الأول[245] أن هذه الصفات الکمالیة[246] کالعلم و القدرة

---

[245] (1) أقول هذا الدلیل مصادرة لأن عدم کون الذات مصداقا للصفات الکمالیة في مرتبة ذاته و عریها عنها بنفسها و نحو ذلك من التعبیرات عین مطلوب الخصم لأنه یقول لیست هي في حد ذاته و إن لم تسلب أیضا عن ذاته دائما لأنها لوازم ذاته عن ذاته و من یقول بالزیادة لا یتحاشی عن الاعتراف بهذا التالي بل التالي عین المقدم کما لا یخفی فتوجیه کلامه أن ما هو المحذور اللازم الذي هو مراده قدس سره مطوي و هو أنه یلزم

و غيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته فى مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معانى هذه النعوت فلم يكن مثلا فى حد ذاته بذاته عالما بالأشياء قادرا على ما يشاء و التالى باطل لأن ذاته مبدأ كل الخيرات و الكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره[٢٤٧] فيكون للغير فيه تأثير فيكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 134

منفعلا من غيره و إنه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتى الفعل و الانفعال و هو محال فكذا المقدم و أما لوازم الماهيات فهى ليست أمورا كمالية حتى يلزم من لزومها للماهية- أن يستفيد الماهية منها كمالا فيلزم الإفادة و الاستفادة الموجبتان لتكثر الجهتين فى الذات الواحدة بل هى أمور اعتبارية[٢٤٨] من توابع الماهية.

الثانى أن تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته[٢٤٩] يلزم أن يستدعى فيضانها من ذاته على ذاته

لجهة أشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته أشرف من ذاته- إذ لو كفت جهة ذاته فى أن يكون موجبا لإفاضة العلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من علمه علم آخر كما فى أصل الوجود و كذا فى سائر الصفات الكمالية للوجود و التالى محال لأن جهة النقص و الخسة تخالف جهة الكمال و الشرف فكذا المقدم و لا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه و إلا يلزم أن يكون معلوله أشرف منه- و هذا أشد استحالة من الأول.

الثالث ما أشرنا إليه سابقا من أن بديهة العقل حاكمة بأن

ذاتا ما إذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهى أفضل و أكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لأن تجمل الأولى بذاتها و تجمل الثانية بصفاتها و ما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته و إن كان ذلك

على هذه التقادير أن يكون الذات ماهية و هو باطل في الواقع بيان اللزوم أن الذات العارية عن هذه الكمالات و عن مقابلاتها لا محالة ماهية إذ الشيئية إما ماهية أو وجود و الوجود ليس عاريا عن هذه الكمالات بل عينها كما حققه فبقي أن يكون ماهية فالقياس برهاني، س قده

[246] (2) يبتني البرهان على أن هناك صفات يتصف بها الواجب تعالى كالعلم و القدرة و الحياة و أنها صفات كمالية و أن معطي الشيء لا يكون فاقدا له و هي مقدمات ثلاث أولاها مبينة فيما سيأتي و الثانية بديهية و الثالثة مبينة في مباحث العلة و المعلول، ط مد ظله

[247] (3) أقول قد تم الدليل بدون هذا مع ما ضممنا إليه فبإضافة هذا صار محل المنع لأن الاستكمالات بالصفات و الانفعال عنها أنما يلزم لو لم تكن هي لوازم ذاته و أما إذا كانت لوازم- و معلوم أن وجودها من نفس الملزوم و هو مصدرها و منشؤها فلم يستكمل بها لأنها دائما واجبة له بنفس ذاته و لم يستفدها من غيره و الأولى أن يقال لو كانت زائدة على الذات كانت مرتبة الذات خالية عنها و معلوم أنها خالية عن مقابلاتها أيضا و إلا لكانت مرتبة الذات عين السلوب لهذه الكمالات و الخلو إن كان موضوعة الماهية التعملية كان إمكانا ذاتيا لكن لا ماهية للواجب تعالى فموضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع و عين الأعيان و الخلو و الإمكان- الذي في الموضوع الواقعي إمكان استعدادي و حامله مادة و المادة لا بد لها من صورة و المركب منهما جسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا و هذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ في دليلهم و ليس مجرد الاتصاف فلا غبار عليه عندي، س قده

[248] (1) حتى عند القائلين بأصالة الماهية و ذلك لأن الأصالة عندهم أنما تكون للماهية في ظرف التحقق الخارجي و إلا فمع قطع النظر عن الخارج فالماهية عندهم أيضا اعتبارية فكذلك لوازمها، أد

[249] (2) ملخصه أنه لا يمكن فيضانها من ذات عطلاء إذ معطي الكمال ليس فاقدا له و لا من ذات هي عين الصفات العليا لأنه الخلف فيلزم أن لا يفيض و استدعى جهة أشرف مما عليه نور الأنوار، س قده

الغير صفاته و واجب الوجود يجب أن يكون فى أعلى ما يتصور من البهاء و الشرف و الجمال لأن ذاته مبدأ سلسلة الوجودات و واهب كل الخيرات و الكمالات و الواهب المفيض لا محالة أكرم و أمجد من الموهوب- المفاض عليه فلو لم يكن كماله و مجده و بهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 135

لكان المجموع من الذات و اللواحق أشرف من الذات المجردة و المجموع معلول- فيلزم أن يكون المعلول أشرف و أكمل من علته و هو محال بين الاستحالة فإذن كل واحد من الوجود[٢٥٠] و كمالات الوجود و كمالات الموجود بما هو موجود يجب أن ينتهى إلى ما هو وجود قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها و إرادة قائمة بذاتها و حياة قائمة بذاتها و هكذا فى جميع صفاته الكمالية و يجب أن يكون جميعها واجبة الوجود و أن يكون جميعها أمرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما بين سابقا.

و قد وقع فى كلام مولانا و إمامنا مولى العارفين و إمام الموحدين ما يدل على نفى زيادة الصفات لله تعالى

بأبلغ وجه و آكده حيث قال فى خطبة من خطبه المشهورة-

: أول الدين معرفته و كمال معرفته[٢٥١] التصديق به و كمال التصديق به توحيده و كمال توحيده الإخلاص له و كمال الإخلاص له[٢٥٢] نفى الصفات

---

250 (1) فرع فرعه على نتيجة البرهان و ليس هو نتيجته فإن محصل البرهان أنه لما كان الواجب مبدأ كل وجود و صفة كمالية كان من الضروري أن يكون على غاية ما يتصور من المجد و البهاء فوجب أن يكون صفاته الكمالية عين ذاته إذ لو كان عاريا عنها في ذاته لكان من الممكن أن يتصور ما هو أمجد منه و أبهى.
و من المعلوم أنه أنما ينتج أن الواجب بنفس ذاته وجود و علم و قدرة و حياة و كل صفة كمالية لا أن لكل صفة كمالية فردا قائما بذاته و أن كلا منها واجب و أن الجميع واحد.
و من الممكن أن يجعل هذا الفرع برهانا مستقلا على عينية الذات للصفات فيرجع إلى نحو من قول الفارابي يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات و في العلم علم بالذات و في القدرة قدرة بالذات و في الإرادة إرادة بالذات حتى تكون هذه الأمور في غيره لا بالذات، ط مد ظله

251 (2) الكمال قد يطلق على الكمال الأول الذي ينتفي ذو الكمال بانتفائه كالصور المنوعة- كما يقال النفس كمال أول و قد يطلق على الكمال الثاني الذي لا ينتفي ذو الكمال بانتفائه كالعلم و الأول هو المراد هاهنا و لا سيما فيما عدا الفقرة الأخيرة بدليل أنه ع حيث عكس الكلام بما هو كعكس النقيض له أنتج الجهل الذي هو عدم المعرفة و يمكن أن يكون المراد هو الثاني كما سيظهر من كلام المصنف قده بحمل الجهل على الإضافي، س قده

252 (3) و يمكن أن يكون المراد معنى آخر أعلى مما ذكره المصنف قده و هو أن كمال الإخلاص هو الفناء في الأحدية عن الواحدية إذ قد مر في السفر الأول و غيره من طريقة العرفاء- أن الوجود المأخوذ مع الأسماء و الصفات هو المرتبة الواحدية عندهم و الوجود المأخوذ بشرط لا أعني الهوية الغيبية التي لا اسم و لا رسم لها هو المرتبة الأحدية و الأولى مقام قاب قوسين و الثانية مقام أو أدنى عندهم و لعل الشيخ الأجل عبد الله الأنصاري للإشارة إلى صعوبة هذا المقام قال-

ما وحد الواحد من واحد
إذ كل من وحده جاحد

، س قده

عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة- فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه

٢٥٣

فقد حده و من حده فقد عده و من قال فيم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه

انتهى كلامه المقدس على نبينا و عليه و آله السلام و الإكرام.

و هذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لأكثر المسائل الإلهية ببراهينها- و لنشر إلى نبذ من بيان أسراره و أنموذج من كنوز أنواره.

شرح

قوله ع: أول الدين معرفته

إشارة إلى أن معرفة الله تعالى و لو بوجه ابتداء الإيمان و اليقين فإن ما لم يتصور شىء لا يمكن التصديق بوجوده و لهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب.

قوله ع: و كمال معرفته التصديق به

و ذلک لأن من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذى لا أتم منه الذى يفتقر إليه الممكنات و الوجودات- الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص و الأعدام و القصورات فقد عرف أن لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجود و إلا لم يوجد موجود فى العالم أصلا- و اللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود[٢٥٤] إذا عرفت على وجه الكمال

---

[253] (1) أي في مقام الفناء البحت لا يتطرق الإشارة كما أشار ع في جواب سؤال كميل عن الحقيقة
\i\ بقوله ع: كشف سبحات الجلال من غير إشارة\E
فلو أشير إليه في ذلك المقام و لو إشارة عقلية فالمشير بما هو مشير و هو مشار إليه قد جعله محدودا و لو بما عدا نفسه- لأنه بما هو مشير أثبت لنفسه وجودا، س قده

[254] (2) الظاهر عدم ملائمة كلمة الفاء هاهنا لأن قوله و ذلك لأن من عرف معنى واجب الوجود إلخ ظاهر في عنوان حقيقة الوجود المطابق لها لا في الحقيقة.
أقول في كلامه قدس سره ثلاثة احتمالات أحدها أن يكون أول كلامه بيان أصل المعرفة- و قوله فحقيقة الوجود إلى آخره بيان كمال المعرفة و هذا مع كونه خلاف الظاهر غير جائز لأنه ع لم يجعل أصل المعرفة مستلزما للتصديق و قوله قده فقد عرف أن لا بد أن يكون في الوجود موجود واجب الوجود صريح في الاستلزام و ثانيها و هو مناسب للتفريع بالفاء أن يكون أول الكلام كآخره محمولا على العلم الحضوري كما هو ظاهر لفظ عرف لأن المعرفة هي العلم بالجزئيات و الوجود هو التشخص و المعنى بالمعنى هو الحقيقة لا المفهوم الكلي حينئذ و ثالثها أن يكون أول الكلام

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 137

هو أن يكون معلوما بالعلم الحضورى الشهودى إذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلمية فى الوجود لا بد و أن يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف سائر الماهيات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 138

فإنها قد يكون العلم[٢٥٥] بها غير وجودها العينى فلا يمكن أن يعرف حقيقة كل وجود إلا بعينه الخارجى إذ ليس للوجود وجود ذهنى كالماهيات الكلية فكل من عرف حقيقة الوجود لأى موجود كان على وجه الكمال فلا بد أن يعرف كنه ذاته- و كنه مقوماته إن كان له مقومات كالوجودات المجعولة و على أى تقدير لا بد أن يعرف- أن حقيقة الوجود و مبدأه و كماله موجودة لأن ما هو و هل هو[٢٥٦] فى نفس الوجود أمر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود أى وجود كان بحقيقته عرف أنه موجود لأن ماهية الوجود إنيته كما أشرنا إليه فثبت أن كمال معرفته أى معرفة الوجود المتأكد الواجبى عين التصديق به.

قوله ع: و كمال التصديق به توحيده

إشارة إلى البرهان على نفى تعدد الواجب من جهة النظر فى نفس حقيقة الواجب الذى هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم و لا تشخص فإن من تأمل[٢٥٧] أن الواجب نفس حقيقة الوجود و كل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد أو تخصيص أو تعميم أو نقص أو فتور أو قوة أو قصور يعلم أنه لا

محمولا على كمال المعرفة و لكن بنحو العلم الحصولي- و آخره ترقيا على سبيل التفريع إلى كمال المعرفة بنحو العلم الحضوري و هو أظهر لمكان لفظ المعنى و لأنه لم يقل بعد قوله لأن من عرف معنى واجب الوجود إلى آخره و عرف ذلك الوجود و لأنه استدل بقوله و إلا لم يوجد إلى آخره و صاحب العرفان الحضوري في غيبة عن نور البرهان الفائض من عند البرهان على كل شيء بذات ذلك البرهان و هذا الاستدلال من العارف لا من المصنف قده بخلاف قوله فيما بعد لأن ما هو إلى آخره فإنه من المصنف.

ثم بيان كلامه قدس سره على الاحتمال الثالث أن من عرف تصورا مفهوم واجب الوجود الكلي الخارج من قسمة الموجود إلى موجود إذ لاحظه العقل مجردا عما سواه وجده منتزعا منه الموجودية و مستحقا لحمل موجود و هو الواجب تعالى و إلى موجود ليس كذلك بل يفتقر فيه إلى انتسابه إلى شيء أو ارتباطه أو غير ذلك بل هو محض الانتساب الإشراقي و الارتباط الوجودي و هو الممكن فهذه المعرفة بالموجود الأول تستلزم التصديق بوجوده لأن الموجود الذي محض الفقر و الربط به موجود ثم ترقى و قال إذا كانت هذه المعرفة مستلزمة للتصديق به فكيف لا يستلزم معرفة حقيقة الوجود التي هي معنون ذلك المفهوم بالعلم الحضوري إياه.

إن قلت العلم الحضوري منحصر في موردين أحدهما علم الشيء بنفسه و ثانيهما علم الشيء بمعلوله و حقيقة الوجود ليست معلولة للعارف بالحق تعالى و لا عينا له فكيف يعلم حقيقة الوجود بالعلم الحضوري.

قلت العلم الحضوري بحقيقة الوجود يمكن بنحو علم الفاني بالمفني فيه و في الحقيقة لم يتخلل بين وجود العارف و حقيقة الوجود بل بين وجود و وجود أجنبي و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيه و ليس المبعد إلا الذهول و هو يزول بالفناء، س قده

[255] (1) كلمة قد إما للتحقيق و إما للتقليل و تصحيح العينية الجزئية في الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها و كون وجودها العلمي عينا أنما هو باعتبار ذلك الوجود في نفسه فإن كل وجود ذهني في نفسه عيني و إنما ذهنيته بالقياس و أما تصحيحها بعلم العقل أو النفس بأنفسهما فلا يمكن- إذ لو قلنا بالماهية لهما فلا دخل لها في علمهما الحضوري بذاتهما فإن وجودهما علم و عالم و معلوم- أ لا ترى أن النفس في علمها بذاتها تغفل عن كل الماهيات و المفاهيم و معلوم أنه لا حظ للماهية من العالمية، س قده

[256] (2) بل و لم هو إن كان من الوجودات المجعولة و لا سيما في وجودات المفارقات كما 138 قال المعلم الأول إن ما هو و لم هو في كثير من الأشياء واحد، س قده

[257] (3) هذا ناظر إلى كمال المعرفة بنحو العلم الحصولي إذ الحضوري غير محتاج إلى التأمل، س قده

تعدد فيه إذ لو فرض تعدد أفراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين و هذا من المستحيلات التى لا يمكن تصوره[٢٥٨] فضلا عن تجويز وقوعه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 139

كما مر تحقيقه فثبت أن معرفة ذاته التى هى عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته- و وحدانيته كما قال تعالى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فذاته شاهدة على وحدانيته- و أما وجه عطف قوله وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ على كلمة الله الدال على شهادتهم أيضا على وحدانيته فبيانه كما مرت الإشارة إليه من أن وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكماله- إلا بحضور هويته و شهوده و هو مستلزم لحضور ما يتقوم به[٢٥٩] أعنى الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه و قد علمت أن حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك وجود غيره و إنما عبر عنه بالملائكة و أولى العلم[٢٦٠] لأن جميع ما سواه من الموجودات من أولى العلم لما وقعت إليه الإشارة من أن الوجود على تفاوت درجاته عين العلم و القدرة و الإرادة و سائر الصفات الوجودية لكن الوجود فى بعض الأشياء فى غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها و مخالطتها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 140

بالأعدام و الظلمات و إلى ذلك أشار تعالى بقوله وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ- وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

و قوله ع: و كمال توحيده الإخلاص له

---

258 (4) مع أن نفس الحكم باستحالة تصوره تصور له و لعله ليس المراد من التصور المستحيل- الفرض الذهني المطلق فإن الحكم بالاستحالة بنفسه حكم بإمكانه و ليس بمحال في شيء من المستحيل وجودها و إلا ليلزم أن لا يتحقق موضوع لقضية من القضايا الامتناعية بل المراد منه التصور للشيء بوجه صحيح فإن المستحيل على ضربين الأول ما يكون مستحيلا بعد النظر العقلي- مع أنه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلول على علته و الثاني ما لا يمكن تصوره كذلك كسلب الشيء عن ذاته فالمراد أن المقام من قبيل الضرب الثاني لا أنه لا يمكن فرضه و تصوره ذهنا مطلقا هذا.
و لكن لا يخفى عليك أن الضرب الأول أيضا بعد التأمل يرجع إلى الثاني فإن كل مستحيل يرجع بعد التحليل إلى اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما كما لا يخفى، اد

259 (1) تقوما وجوديا بمعنى عدم الخروج و هو المعية القيومية و استلزام هذا الحضور ذلك الحضور في شيئية الوجود كاستلزام حضور الماهية حضور مقوماتها من الأجناس و الفصول في شيئية المفهوم، س قده

260 (2) أي بمجموعهما إذ نهايته أن الملائكة تعبير عن وجودات المبادي المفارقة و المقارنة- أي\i الصَّافَّاتِ صَفًّا\E و المدبرات\i أَمْراً\E لكن لا يكون تعبيرا عن وجود المدبر فيه بل أولوا العلم يشمل الجميع.
وجه آخر هو أظهر هو أن يراد بالملائكة المقربون منهم و هم العقول الكلية التي هي المبادي العالية و فواتح الوجود و بأولوا العلم العلماء بالله شهودا و هم أيضا العقول الكلية- و لكن خواتم الكون من النفوس الكلية الإلهية و شهادتهم كونهم من صقع الربوبية و صيرورتهم مصاديق من رآني فقد رأى الحق و تخلقهم بأخلاق الله تعالى و تحققهم به، س قده

يعنى الزوائد و الثوانى إذ لو كان فى الوجود غيره سواء كان صفة أو شيئا آخر لم يكن بسيطا حقيقيا لما مر سابقا أن بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودى إلا النقائص و الأعدام إذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب فى ذاته مع أنه بسيط الذات هذا خلف.

قوله ع: و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه

أراد به نفى الصفات التى وجودها غير وجود الذات و إلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية و الأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفة كمالية له فعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية مع أن مفهوماتها متغايرة و معانيها متخالفة فإن كمال الحقيقة الوجودية فى جامعيتها للمعانى الكثيرة الكمالية[٢٦١] مع وحدة الوجود.

قوله ع: لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة

إشارة إلى برهان نفى الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الأشاعرة أو حادثة فإن الصفة إذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها و كل متغايرين فى الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشىء و مشارك له بشىء آخر و ذلک لاشتراكهما فى الوجود و محال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراک[٢٦٢] و إلا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 141

لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الوحدة بما هى وحدة بعينها كثرة هذا محال- فإذن لا بد أن يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراک و جزء به الامتياز فيلزم التركيب فى ذات الواجب و قد ثبت أنه بسيط الحقيقة هذا خلف و إليه الإشارة بقوله

: فمن وصفه فقد قرنه

---

[261] (1) إذ الموجود كلما كان أجمع للمعاني الكمالية كان سلوبه و فقداناته أقل و أندر و بساطته و وحدته أتم و أظهر، س قده

[262] (2) إن قلت كثيرا ما يقول المصنف قده إن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف شدد النكر هاهنا قلت هذا حق و لكن موضع استعماله أنما هو حقيقة الوجود لا الماهيات و المفاهيم فإن ما به الامتياز في شيئية الماهية و هو الفصل ليس عين ما به الاشتراك و هو الجنس مطلقا نعم وجودهما أيضا موضع استعماله و لا سيما في البسائط و هاهنا ما به الامتياز في أحد الطرفين شيئية المفهوم و هي في مقابل شيئية الوجود الذي حقيقته أنه في الأعيان فهذا من قبيل امتياز وجود ذي ماهية بالماهية عن الوجود.
على أن كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في مراتب الوجود أنما يجدي نفعا في البسائط إذا كانت المرتبة العالية جامعة في ذاتها لوجود السافل و أما إذا كانت فاقدة كما هو مقتضى الزيادة فلا إذ يلزم التركيب من الوجدان و الفقدان كما مر أو من قدر مشترك و قدر مختص كما هو مدلول الخطبة الشريفة و أيضا قد علمت أن الوجود الحقيقي عين الإرادة- و القدرة و غيرهما من الكمالات كما مر قبيل ذلك بأسطر فالوجود الذي زيد عليه الصفات لم يكن وجودا إلا بالتجوز فلا سنخية فلا شركة فكيف يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك- و هذا برهاني، س قده

إلى قوله فقد جهله أى من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره فى الوجود و إذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا فى الوجود و كلما فرضه ثانى اثنين فقد جعله مركبا ذا جزءين بأحدهما يشاركه فى الوجود و بالآخر يباينه- فكلامه ع إذ هو منبع علوم المكاشفة و مصدر أنوار المعرفة نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان و التركيب فيلزم من هذا التنزيه[263] و التقديس أن لا موجود بالحقيقة سواه و هذه الممكنات من لوامع نوره و عكوس أضوائه و قد مرت الإشارة إلى أن غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقى كل الأشياء فهو الكل فى وحدته و لهذا عقب هذا الكلام الذى فى نفى الصفات

: بقوله ع و من أشار إليه فقد حده

إلى آخره أى من أشار إليه بأى إشارة كانت حسية أو عقلية بأن قال هاهنا أو هناك أو كذا و كذلك فقد جعله محدودا بحد خاص و من حده بحد معين فقد عده أى جعله واحدا بالعدد لا بالحقيقة و قد ثبت أن وحدته الحقة ليست مبدأ الأعداد و واحد الأفراد و الآحاد و هو محال.

و على هذا يجب أن لا يكون محصورا فى شيء و لا يخلو عنه شيء فلا يكون فى أرض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 142

و لا فى سماء و لا يخلو عنه أرض و لا سماء كما ورد فى الحديث

: لو دليتم بحبل على الأرض السفلى لهبط على الله

و لهذا قال ع

: و من قال فيم فقد ضمنه و من قال على م فقد أخلى منه

تصديقا لقوله تعالى هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ و قوله[264] ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ و قوله تعالى وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و قوله فى الحديث القدسى

: كنت سمعه و بصره و يده

---

[263] (1) يعني لا ينتقض البرهان بمغايرة الموجودات معه إذ المغايرة صفتيه لا عزلية- فعدم سلب وجود بما هو وجود عن الوجود الصرف في حيز الالتزام، س قده

[264] (1) لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة و آمن و وحد الله تعالى من قال إنه رابع ثلاثة فإن المعنى الذي في قام مثلا رابع ثلاثة ليس في رابع أربعة و لا ثالث ثلاثة- إذ المعنى ليس من سنخ الصورة و الوجود الذي في ماهية ثلاثة رابع ثلاثة لا ثالث ثلاثة إذ ليس الوجود من سنخ الماهية حتى يكون أحد مقوماته كالواحد العددي الذي هو مبدأ قوام الثلاثة، س قده

و قول النبی ص: إنه فوق کل شیء و تحت کل شیء قد ملأ کل شیء عظمته فلم تخل منه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا هواء

و قد روی أنه قال موسی: أ قریب أنت فأناجیک أم بعید أنت فأنادیک فإنی أحس حسن صوتک و لا أراک فأین أنت فقال الله أنا خلفک و أمامک و عن یمینک و شمالک أنا جلیس عند من یذکرنی و أنا معه إذ دعانی

و أمثال هذا فی الآیات و الأحادیث کثیرة لا تحصی.

تتمة و تبصرة

و مما یجب التنبیه علیه أنه لیس معنی نفی الصفات عنه تعالی- أنها غیر متحققة فی حقه تعالی لیلزم التعطیل کیف و هو منعوت بجمیع النعوت الإلهیة و الأسماء الحسنی فی مرتبة وجوده الواجبی و جل جناب الحق عن فقد و عدم لصفة کمالیة بل المراد أن أوصافه و نعوته کلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات کما أن ذاتیات الماهیة لنا موجودة بوجود واحد شخصی لکن الواجب لا ماهیة له إذ لا جهة إمکانیة فیه فالعالم الربوبی عظیم جدا[٢٦٥] و هو الکل فی وحدة فتلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 143

الصفات الإلهیة کثیرة بالمعنی و المفهوم واحدة بالهویة و الوجود بل للحق سبحانه بحسب کل نوع من أنواع الممکنات صفة إلهیة هی رب ذلک النوع و مبدؤه و معاده- و له بحسب کل یوم شأن من شئون ذاتیة و تجلیات[٢٦٦] فی مقامات إلهیة و مراتب صمدیة و له بحسب تلک الشئون صفات و أسماء کما یکاشفه العرفاء

---

[265] (2) هذا عبارة الحکماء یستعملونها في الصور المرتسمة في الذات التي هي علمه العنائي و هذا نظیر قولهم النظام الکیاني مطابق للنظام الربوبي و فسحة ذلك العالم و عظمته- باعتبار أن فیه صورة کل شيء من المجردات و الماديات کلیة مجردة عن المادة و لواحقها التي هي مناط الضیق موجودة بوجود الحق المحیط و قد استعملها المصنف قدس سره في المرتبة الواحدیة- و هي عالم الأسماء و الصفات و هو عظیم جدا کما قالوا إنه في هذه المرتبة جاءت الکثرة کم شئت و إنما سمي بالعالم الربوبي لأن الأسماء و الصفات عندهم أرباب الأنواع و هي أرباب الأرباب التي هي المثل النوریة المسماة عند الإشراقیین بأرباب الأنواع و أما على طریقة الحکماء فیسمى به لأنه من صقع الربوبیة في مقابل هذا العالم الکیاني الغالب علیه أحکام السوائیة- لمکان المادة و الحرکة و غیرهما و قوله و هو الکل في وحدة کلام الفارابي ذکره في مسألة العلم و المراد هنا أن وجود الحق تعالى وجود کل الأسماء و الصفات بوحدته و بساطته- بدون انثلام فیهما، س قده

[266] (1) المراد بالشئون و التجلیات أما التجلیات التي في السلسلة العرضیة من تجل بعد تجل على المادة الکلیة و معنى کل یوم أن مضى و أن یأتي أو تجل على تجل على کل نوع نوع- و کل منها عالم و لکل منها حرکة جوهریة و عرضیة فلکل منها زمان و طلوع نور التجلي علیه یوم و حینئذ یکون عبارة أخرى لقوله بل للحق إلى آخره أو المراد بهما حقیقة الأسماء و الصفات فإن هذه المفاهیم أسماء الأسماء و الاسم الحقیقي هو الوجود الصرف و لکن مأخوذا بتعین من التعینات الکمالیة الواجبیة فإن للحق تعالى تجلیا و ظهورا بذاته على ذاته و ظهورا في أسمائه و صفاته و ظهورا في أسمائه و مجالي صفاته فالمراد بهما هاهنا التجلیات في المرتبة الواحدیة و کل في کل في تلك المرتبة بحسب الوجود و الهویة کل شيء فیه معنى کل شيء و بکل یوم الأیام السرمدیة الجمعیة التي مع اشتمالها على کل الأزمنة و الزمانیات و الدهور و الدهریات کانت واحدا و لحظة واحدة فإن أمر الفاتحة کأمر الخاتمة\i وَ ما أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا کَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ\i\E وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ\i\E وَ ذَکِّرْهُمْ بِأَیَّامِ اللَّهِ\E و هذه أعني المرتبة الواحدیة برزخ البرازخ و أول برزخ بین أحدیة الذات و کثرة الماهیات و الأعیان الثابتة التي هي لوازم الأسماء و الصفات في هذه المرتبة و بها ربط ذلك الإمکان بالوجوب و الکثرة بالوحدة کربط الحدوث بالقدم- و هذا التجلي في الأسماء و الصفات و لوازمها بنحو الجمع مسمى عندهم بالرحمة الصفتیة- کما أن تجلیه في مقام کن و ظهور الأفعال منه مرتبة طولیة و عرضیة مسمى بالرحمة الفعلیة، س قده

الكاملون- و لهذا قالوا أول كثرة وقعت فى الوجود و برزخ بين الحضرة الأحدية الذاتية و بين كثرة الممكنات و المظاهر الخلقية للصفات هى كثرة الأوصاف و الأسماء الإلهية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 144

و هى غير مجعولة[٢٦٧] بل متحققة بنفس تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من أنها ثابتة منفكة عن الوجود إذ قد علمت أن القول بشيئية المعدومات باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان متكثرة معقولة فى غيب الوجود- الحق تعالى متحدة فى الوجود واجبة غير مجعولة و مع ذلک يصدق عليها أنها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت و تبين أن الموجود بالذات هو الوجود- فهى ليست بما هى هى موجودة و لا معدومة و هذا من العجائب التى يحتاج نيلها إلى تلطف شديد للسريرة

تنبيه آخر

قد مر أن كل كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود فهو لمبدإ الوجود لذاته و لغيره بسببه فهو تعالى الحى القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة و إلا يلزم الاحتياج فى إفاضة هذه الكمالات على شىء إلى حياة و قدرة و علم و إرادة أخرى إذ لا يمكن إفاضتها إلا من الموصوف بها و إذا علمت هذا علمت معنى ما قيل إن صفاته تعالى عين ذاته و لاح لک أن معناه ليس كما سبق إلى الأوهام- أن هذه الحياة و العلم و القدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته و لا أيضا ما توهمه[٢٦٨] كثير من المنتسبين إلى العلم أن هذه المعانى الكلية متحدة مع الذات فى المعنى و المفهوم كما هو مناط الحمل الذاتى كيف و ذاته تعالى مجهولة الكنه لغيره- و هذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود مفنى التعينات- و المفهومات كلها فلم يبق فيه صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى و لا ماهية و لا مفهوم إلا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 145

الذات فقط و لكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعانى المتكثرة من دون قيام صفة به و فى هذا الاعتبار يتحقق صفة و موصوف و علم و عالم و قدرة و قادر و كذا وجود و موجود و يقال لهذا الاعتبار مرتبة الإلهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الأحدية و الهوية الغيبية فيتحد العلم

---

[267] (1) أي الأسماء غير مجعولة لا الممكنات و المظاهر و إن كان هذا أنسب بقوله لا كما يقوله المعتزلة إذ المشهور منهم ثبوت الماهيات الممكنة منفكة عن الوجود في الأزل لا مفاهيم الأسماء و إنما قلنا لا الممكنات لأن الكلام في الأسماء و الصفات و المعتزلة و إن لم يصرحوا بثبوتها إلا أنه لازم قولهم بثبوت الماهيات الممكنة لاشتراك الكل في أنها من سنخ المفاهيم لا حقيقة الوجود، س قده

[268] (2) فتوهمهم مغالطة من باب اشتباه المفهوم بالمصداق و كما أن للإنسان مثلا شيئية ماهية و شيئية وجود كذلك للعلم و القدرة و نحوهما شيئية مفهوم و شيئية وجود فإذا قلنا إنها عين الذات أردنا أن وجودها عين الذات لا مفهومها و إذا قلنا إنها واحدة قصدنا أن مصداقها واحد لا معناها و مفهومها، س قده

و القدرة و الإرادة- و غيرها من الصفات فى هذه المرتبة كاتحاد الصفة و الموصوف فيها أيضا و الحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة فى نفس الأمر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس و الفصل فى العقل البسيط مع اتحادهما فى نفس الأمر و ليست فى الوجود إلا الذات الأحدية كما أنهما فى الخارج شىء واحد هو العقل و فى الاعتبار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه فيتكثر الصفات و الأسماء و لوازمها غاية التكثر فأتقن ذلک لأن لا تقع فى التعطيل و لا فى التشبيه

الفصل (5) فى إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة

و اعلم أن كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا أن معنى كون صفاته تعالى عين ذاته- هو أن معانيها و مفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع إلى معنى واحد و هذا ظن فاسد و وهم كأسد و إلا لكانت ألفاظ العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و غيرها فى حقه ألفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة فى إطلاق شىء منها بعد إطلاق أحدها و هذا ظاهر الفساد و مؤد إلى التعطيل و الإلحاد بل الحق فى معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية بمعنى أنه ليس فى الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حدة و لا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة- بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعين ذاته أى يعلم[٢٦٩] هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 146

و مريد بإرادة هى نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود و سلسلة الأكوان- من حيث إنها ينبغى أن توجد على ما سيجىء ذكره.

و تنبعث من كل من هذه الصفات صفات أخرى مثل كونه حكيما غفورا خالقا رازقا رءوفا رحيما مبدئا معيدا مصورا منشئا محييا مميتا إلى غير ذلک فإنها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات و المعانى فى الوجود بأية حيثية كانت من الحيثيات إلا بقدرته و إفاضته بوسط أو بغير وسط و مثل كونه سميعا و بصيرا و مدركا و خبيرا و غير ذلک مما يتفرع و يتشعب من كونه عليما و هكذا قياس سائر الأسماء و الصفات غير المتناهية- الحاصلة من تركيب هذه الأسماء و الصفات[٢٧٠] كتركيب الأنواع و الأصناف و الأشخاص من معانى ذاتيه كالأجناس و الفصول الداخلية أو عرضية كاللوازم و الأعراض العامة

---

[269] (1) فسره بالعلم لنكتتين إحداهما أنه لما كان علمه فعليا كافيا في الوجود المعلوم كان قدرة و ثانيتهما الإشارة إلى أن المعتبر عندهم في القدرة أنما هو العلم و المشية لا انفكاك الفعل عن الفاعل كما عند المتكلم و لكون علمه فعليا لا يستتبع شوقا و إرادة غير العلم قال في الإرادة أيضا بل نفس علمه إلى آخره كما أن علمه أيضا نفس ذاته، س قده

[270] (1) فالعلي و العظيم كل واحد منهما اسم و العلي العظيم اسم و كذا في العليم الخبير و السميع البصير و نحو ذلك و أيضا لها عدم تناه باعتبار الأسماء الشخصية فعالم لزيد اسم شخصي و عالم لعمرو اسم شخصي آخر و هكذا، س قده

و الخاصة الخارجية فإن من الأسماء و الصفات ما هى جنسية و منها ما هى فصلية و نوعية و منها ما هى شخصية كخالقية زيد و عالمية عمرو و كل من هذه الأسماء و الصفات تستدعى مظاهر و مجالى مناسبة إياها[٢٧١] بها يظهر أثر ذلک الاسم و الصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى و اسم من أسمائه العليا يقتضى إيجاد مخلوق من المخلوقات يدل ذلک المخلوق على ذلک الاسم كما يدل الأشباح على الأرواح- و الأظلال على الأشخاص و المظاهر على المباطن و المرايا على الحقائق فالعالم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 147

الربوبى من جهة كثرة المعانى الأسمائية و الصفات عالم عظيم جدا مع أن كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه و هذا من العجائب التى يختص بدركها الراسخون فى العلم فلذلک أوجد البارى جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لأسمائه الحسنى و مجالى لصفاته العليا فلما كان قهارا أوجد المظاهر القهرية[٢٧٢] التى يترتب عليها أثر القهر من الجحيم و دركاتها و عقاربها و حياتها و عقوباتها و أصحاب سلاسلها و أغلالها من الشياطين و الكفار و سائر الأشرار و لما كان رحيما غفورا أوجد مجالى الرحمة و الغفران كالعرش و ما حواه من ملائكة الرحمة و كالجنة و أصحابها من المقربين و السعداء و الأخيار و هكذا القياس فى سائر الأسماء و مظاهرها- و مشاهدها و الصفات و مجاليها و محاكيها.

و اعتبر من أحوال نفسک الناطقة المفطورة على صورة الرحمن و هى حجة الله على الخلق فاعرف أن كل ما يصدر عنک من الأقوال و الأحوال و الحركات و السكنات و الأفكار و التخيلات هى مظاهر ما كمن فى ذاتک من الصفات و الأسماء فإنک إذا أحببت أحدا و واليته دعتک تلک المحبة إلى أن يظهر منک ما يدل على محبتک إياه من المدح و التعظيم- و التبسيط و التكريم و الدعاء له و إظهار الفرح و النشاط و التبسم و

---

[271] (2) كالسبوح و القدوس للملك و السميع و البصير للحيوان و المضل للشيطان و اللطيف للجان و الله للإنسان و هكذا فالعالم بشراشره لأسماء ذلك الجميل الواحد الأحد جل جلاله كبيت المرآة الذي صنعته زليخا-

آئينه خانه است پر از ماه و آفتات دامان خاك تيره ز عكس صفاى تو

و الأرض الغبراء و ذرة الهباء مع الأنوار القاهرة العليا و الدرة البيضاء سيان في هذا الشأن، س قده

[272] (1) كما أن الأسماء و الصفات في مقام الوجود واحد كذلك المظاهر باعتبار فنائها في الظواهر و لا أقل من اعتبار تدليها بها يظهر ذلك كما هو حقه لمن كان حاله و مقامه مقام تصالح الأضداد فضلا عما ينطبق به برهانه إذ تحت كل جلال جمال و كل داء دواء و نقم نعم- 147 كما قال المولوي

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد

. فعند ذلك يكون مظهر كل اسم مظهرا للآخر و القهر في الحق تعالى باهرية نوره كل نور و غلبة ظهوره كل ظهور كقاهرية نور الشمس بوجه أنوار الكواكب و هذا عين سعة رحمته كل شيء و هذا معنى 147 قول السلطان أبي يزيد حين سئل عن الاسم الأعظم فرغ بيت قلبكفإذن كل اسم هو الاسم الأعظم و أحد وجوه ما قيل كل شيء فيه معنى كل شيء، س قده

المطائبة و لو لم تكن أحببته لما ظهر منک شیء من هذه الأمور فهذه الآثار و النتائج مظاهر لصفة المحبة التی فیک و إذا عادیت أحدا ظهر منک من الأقوال و الحرکات و الآثار ما یدل علی معاداتک إیاه

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 148

کالشتم و الضرب و الذم و إظهار الوحشة و الکراهة عنه و تمنی زواله و تشهی نکاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التی فیک و قس علی ذلک نظائره فهذه الأسماء و الصفات- و إن کانت متحدة مع ذاته تعالی بحسب الوجود و الهویة فهی متغایرة بحسب المعنی و المفهوم.

و من هاهنا یثبت و یتحقق بطلان ما ذهب إلیه أکثر المتأخرین من اعتباریة الوجود- و کونه أمرا انتزاعیا لا هویة له فی الخارج و لا حقیقة له کسائر المفهومات المصدریة- کالإمکان و الشیئیة و الکلیة و الجزئیة و لا یکون متکثرا إلا بتکثر ما نسب إلیها من المعانی و الماهیات فیلزم علیهم کون صفاته موجودات متعددة متکثرة[٢٧٣] حسب تکثر معانیها و هذا فاسد قبیح جدا و لأجل هذا الإلزام ذهبوا إلی أن مفادها و معناها أمر واحد و کلها یرجع إلی مفهوم واحد و کادوا أن یقولوا بأن ألفاظها مترادفة فی حقه تعالی- فقد علمت فساده آنفا بل التحقیق کما مر مرارا أن الوجود هو الأصل فی الموجودیة و هو مما یتفاوت کمالا و نقصا و شدة و ضعفا و کلما کان الوجود أکمل و أقوی کان مصداقا لمعان و نعوت کمالیة أکثر و مبدأ لآثار و أفاعیل أکثر بل کلما کان أکمل و أشرف کان مع أکثریة صفاته و نعوته أشد بساطة و فردانیة و کلما کان أنقص و أضعف کان أقل نعوتا و أوصافا و کان أقرب إلی قبول التکثر و التضاد حتی إنه یصیر تغایر المعانی المتکثرة- التی یکون فی الوجود القوی الشدید موجبا لتضاد تلک المعانی فی حق هذا الوجود الضعیف فتغایر الأسماء المتقابلة له کالهادی و المضل و المحیی و الممیت و القابض و الباسط- و الأول و الآخر و الغفار و القهار سبب لتضاد الموجودات و تعاند المکونات[٢٧٤] التی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 149

---

[273] (1) إذ المفروض أنه لا فرد لمفهوم الوجود سوی الحصص العقلیة حتی یکون ما به الاتحاد للصفات و الأصل فیها شیئیة المفاهیم التي اختلافها ذاتي بل هي مثار الاختلاف و الکثرة في الغیر فلا مفر لهم إلا أن یقولوا حملها علی الذات أو حمل کل منها علی الأخری ذاتي أولي- مفاده الاتحاد في المفهوم و ذلك المفهوم الواحد ماهیة مقتضیة للوجود أي لانتزاعه و استحقاق حمله و ملزومه له من قبیل ملزومیة الشيء للازمه الانتزاعي و بهذا أعني کون الماهیة الواجبة ملزومة و مقتضیة للوجود بالنحو المذکور یفترق ماهیته تعالی عن الماهیة الإمکانیة- لکونها غیر ملزومة للوجود بل متساویة بالنسبة إلی الوجود و العدم، س قده

[274] (2) و لذا قیل سبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الکثرة بالکثرة أي وحدة وجود الماهیات الذي هو الفیض المقدس بوحدة وجود الذات تعالی شأنه و کثرة الماهیات- التي هي المظاهر بکثرة الأسماء و الصفات التي هي الظواهر و إذا وصل السالك إلی مقام شهود وجود الصفات الذي هو جهة وحدتها بشهود مقام الواحدیة الذي هو مقام تصالح الأضداد

\i ُ کما أشار ع إلیه بقوله: و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه\E

تصالح في حقه المظاهر المتقابلة و من هنا قیل همه از انجام می‌ترسند و عبد الله از آغاز و أدنی من ذلك أن یشاهد جهة وحدة الماهیات و المظاهر أعني وجودها بأن تشاهد بحیث تکون مرتبطة و متعلقة بالتجلي الذي علیها بل فانیة فیه کما هو مقتضی توحید الآثار و توحید الأفعال أي توحید المتجلی علیه الذي هو کبیت المرآة الواحد و توحید التجلي الذي هو کعکس عاکس واحد حتی یشاهد جهة وحدة الصفات و هي وحدة وجود الذات و هذا توحید الصفات و الذات و الأول من قبیل اللم و هذا من قبیل الإن، س قده

هی آثارها و مظاهرها کالهدایة و الضلالة بل کالملک و الشیطان و الحیاة و الموت بل کالأرواح و الأبدان

الموقف الثالث فی علمه تعالی و فیه فصول

الفصل (1) فی ذکر أصول و مقدمات ینتفع بها فی هذا المطلب

منها أنه قد ثبت أن للأشیاء وجودا فی الخارج و وجودا فی القوة المدرکة

و مرادنا من الخارج هاهنا عالم الأجسام المادیة ذوات الجهات الوضعیة و الحکماء لما حاولوا إثبات أن للأشیاء الخارجیة نحوا آخر من الوجود و ربما یقال له الوجود الذهنی قالوا بعد ما أحالوا اتصاف معدوم مطلق بحکم ثبوتی إنا نحکم کثیرا ما علی أشیاء معدومة فی الخارج بأحکام وجودیة و ثبوت الشیء للشیء متوقف علی وجود ذلک الشیء و إذ لیست تلک الأشیاء فی الخارج فلها نحو آخر من الوجود و هو الوجود العلمی سواء أطلق لفظ العلم علی ذلک الوجود أو علی الإضافة التی تقع بسببه بین

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 150

العالم و المعلوم.

و منها أن العلم کالوجود یطلق تارة علی الأمر الحقیقی و تارة علی المعنی الانتزاعی النسبی المصدری

أعنی العالمیة و هو الذی یشتق منه العالم و المعلوم و سائر تصاریفه إذ العلم ضرب من الوجود[٢٧٥] و لو سئلت عن الحق فالعلم و الوجود شیء واحد لکن الوجود إذا ضعف بحیث یتشابک مع العدم و یصحبه النقائص و القصورات- کالأجسام الوضعیة و عوارضها المادیة احتجب ذلک الوجود عن المدارک و المشاعر- و کما احتجبت هذه الأجسام و عوارضها بعضها عن بعض و غاب کل جزء منها عن صاحبه إذ لیس لها وجود جمعی و لا صورة حضوریة فی نفسها فکذلک احتجبت و غابت عن غیرها من القوی الإدراکیة إذ حضور شیء عند شیء متفرع علی حضوره فی نفسه فلیس لهذه الأجسام و أحوالها وجود علمی و لهذا لا یطلق علیها اسم العلم و المعلوم و لا لموضوعاتها اسم العالم مع أنه یطلق علیها اسم الوجود لأن اسم الوجود أعم تناولا للأشیاء من اسم العلم[٢٧٦] و غیره من صفات الکمال کالقدرة و الإرادة و العشق و نظائرها و إن کانت کلها من أحوال الوجود و الموجود بما هو موجود و ذلک لأن فی مفهوم کل منها زیادة

---

[275] (1) أي الوجود النوري الصوري غير المشوب بالمادة ثم ترقى و قال هما واحد- إلا أنه إذا ضعف الوجود لم يطلق عليه اسم العلم و المعلوم و لا على الهيولى مثلا اسم العالم- لا أن حقيقة العلم مسلوبة عنه، س قده

[276] (2) هذا من جهة عدم اجتماع الفعليات في الموضوعات الجسمانية و التفرقة التي بين أجزائها المنافية لحضور ذواتها لذواتها و ذواتها لغيرها و أما من جهة النظر إلى كون الفعليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهرية و اعتبار التوسط في حركتها- و كذا من جهة النظر إلى وحدتها الجامعة بين أجزائها فلذاهب أن يذهب إلى أن العلم سار فيها شامل لها، ط مد ظله

إضافة على مفهوم الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور و الأعراض للهيولى كيف و لو كان الشيء علما و معلوما لأنه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل أحد و فساد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 151

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج6 ؛ ص151

اللازم يوجب فساد الملزوم.

و منها أن الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان

أحدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه[۲۷۸] و صورته العينية هى بعينها صورته العلمية و يقال له المعلوم بالذات.

و ثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه و صورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية و هو المعلوم بالعرض فإذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوة المدركة- كالسماء و الأرض و البيت و الحجر و الشجر و الفرس و الإنسان و سائر الماديات و أحوالها- و إذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لا شيء غيره و فى كل من القسمين المعلوم بالحقيقة و المكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نورى إدراكى خالص عن الغواشى المادية غير مخلوط بالأعدام و الظلمات.

فقد علم مما ذكرنا أن الوجود على ضربين وجود إدراكى و وجود غير إدراكى- و أن العالم عالمان عالم الغيب و عالم الشهادة و هما الآخرة و الأولى و تسمية الآخرة بالغيب و الدنيا بالشهادة أنما هى بالقياس إلى

---

[277] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

[278] (1) المراد به المعلوم بالذات الذي في العلوم الصورية كما يرشدك إليه قوله بعد أسطر وجود نوري إدراكي خالص إلى آخره فإن مراده في هذا الأصل أن المعلوم الحقيقي هو الصورة المعلومة بالذات لا التي هي معلومة بالعرض لا التقسيم المستوفي للمعلوم- و لا تقسيم العلم إلى الحضوري و الحصولي فإنه سيجيء فلا يرد أنه يصدق على الموجود المادي- المعلوم بالعلم الحضوري أن وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه إلى آخره مع أنه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالصا من الغواشي المادية و لا غير مخلوط بالأعدام و الظلمات كما يصرح به اللهم إلا أن يراد بنوريته و خلوصه عن الغواشي المادية سلب حكم المادة كما في معلومية الماديات للواجب تعالى لكنه خلاف ظاهر المقام، س قده

ضعف نظرنا لا بالقياس إلى الأمر نفسه لأن الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوى و الحضورى و الشهود من لوازم الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 152

الأخروى مع تفاوت درجاته و طبقات الجنان فى ذلک فكل طبقة هى أشد براءة عن هذا العالم و أكثر تجردا و ارتفاعا عن المادة فهى أشد ظهورا و أكثر حضورا و جمعية.

اعلم أن أكثر القوم زعموا أن المانع عن المعلومية هو كون الشيء مقارنا- لأمور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون و الوضع و الشكل و غيرها لأن العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كلى فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فقالوا المعلوم[٢٧٩] إما مجرد عما سواه أو مخالطة به مخالطة مؤثرة من الأغشية و الملابس فالأول يسمى معقولا كالإنسانية المطلقة المطابقة لأفرادها المتفاوتة فى العظم و الصغر المختلفة فى الوضع و الأين و المتى و لو لم تكن مجردة عن مقدار خاص و وضع خاص و زمان خاص لما طابقت المختلفين و لما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق و الفيل و سائر المختلفات فى هذه العوارض الغريبة.

و الثانى يسمى محسوسا سواء كان مبصرا أو مسموعا أو مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو متخيلا أو موهوما و أما المقارنة غير المؤثرة فهى غير مانعة عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فإن وجود أحدهما للآخر أو عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الآخر- بخلاف مقارنة الوضع و المقدار و غيرهما لزيد مثلا فإنها إذا زالت عنه زال وجوده الشخصى فلأجل ذلک مدار المعقولية عندهم بالانفراد و التخلص بالكلية عن العوارض الغريبة و كذا مدار المدركية على شيء ما من التجرد فالمتجرد عن أصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الإدراكية لمادتها الخارجية و المتجرد عن المادة و عوارضها إلا المقدار هو المتخيل و المتجرد عن الجميع إلا نسبة غير وضعية هو الموهوم و المتجرد بالكلية المساوى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 153

نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما أفادوه و فيه قصور ناش من قلة البضاعة فى صناعة الحكمة و عدم الاطلاع على تفاوت أنحاء الوجودات قوة و ضعفا و كمالا و نقصا فإن المانع من كون زيد معقولا

---

[279] (1) المراد به المعلوم بالمعنى الأعم من الأربعة و المراد بالمعلوم فيما قبله المعقول- بقرينة قوله بوجه كلي و بقرينة مقابلة هذا الكلام لقوله و كذا مدار المدركية إذ العلم المقابل للإدراك هو العلم بالكلي كما في قولهم في الحق تعالى إنه عالم و مدرك فلا تناقض في الكلام، س قده

ليس مقارنته للشكل و الوضع و اللون و الأعضاء كالرأس و اليد و الرجل فإن جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع زيد فى الخارج يمكن وجودها معه فى العقل[٢٨٠] بل هذه الأنواع الطبيعية المركبة من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 154

هذه الأبعاض و الأعضاء المختلفة و صفاتها اللازمة إذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هى هى فإن الحيوان كالأسد مثلا إذا انسلخ عن المقدار و الشكل و الرأس و العين و اليد و الرجل و البطن لم يكن أسدا و لا حيوانا و أيضا[٢٨١] كما يمكن للعقل أن يتصور الإنسان فكذا يمكن له تصور مقداره و شكله و وضعه و لونه و أينه و غير ذلک فرادى و جمعى فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار و الشكل و غيرهما قول زور مختلق كيف و هذه الأمور بعضها مقومات للماهية و بعضها كمالات و متممات لها و الكلام فى تعقل كل منهما كالكلام فى تعقل تلک الماهية فالحق الحرى بالتصديق و التحقيق هو أن مدار العلم و الجهل و كذا النور و الظلمة و الظهور و الخفاء و الحضور و الغيبة على تأكد الوجود و ضعفه- فالوجود كلما كان أقوى تحصلا و أشد فعلية و أتم هوية كان أقوى انكشافا و أشد ظهورا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 155

---

[280] (1) إن قلت ما المراد بهذه المقارنات الممكن وجودها مع زيد في العقل فإن كان المراد الشكل الكلي و الوضع الكلي و هكذا فمقارنتها معه ليست مؤثرة لأن زيدا المتصور بعنوان المعقولية هو الإنسان الكلي و الوضع و الشكل أو غير ذلك المتصور معه وضع أو شكل بالحمل الأولي و عدم تصورهما معه لا يوجب زواله و الوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالحمل الشائع و بعبارة أخرى ما هو من لواحق المادة فمقارنة هذه الكليات ليست مؤثرة و إن كان المراد الأمور المعنوية الروحانية 153 كما قال أرسطو الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانية مثل أن اليد ما به يبطش و الرجل ما به يمشى و هكذا فلو بطش إنسان بالهمة أو طوى الأرض بلا مشي لكانت تلك الهمة و القدرة يدا و رجلا بالحقيقة فمعلوم أن القوم أيضا لا يجعلون مثل هذه المقارنات مانعة من المعقولية و إن كان المراد مقارنة وضع البدن و شكله و لونه للجوهر العاقل و للمعقول بالتبع فمع أنه خلاف الظاهر و لا سيما في الأعضاء ليست مقارنة مؤثرة إذ بانتفاء البدن فضلا عن وضعه و شكله و لونه لا ينتفي العقل و المعقول.

قلت المراد شق آخر و هو أن المقارنات هذه اللواحق التي لمواد أفراد كل معقول بما هي معتبرة مع ذلك المعقول الذي يحمل عليها مواطاة و هو حقيقتها و هي رقائقها و الرقائق هي الحقائق بوجه و كأنها قواعد مخروطات أنوارها و انبساط أشراقها و امتداد أظلالها- فأوضاعها و أشكالها أوضاع الحقائق و أشكالها و هكذا في البواقي و هذه وراء المعنويات و الروحانيات من هذه اللواحق الموجودة بنحو الوحدة و البساطة في ذوات الحقائق و في رءوس تلك المخروطات فالإنسان المعقول مثلا وجود بسيط مجرد في العقل جامع لحقيقة وجود كل فرد فرد بنحو أعلى و مع ذلك كل الأفراد و الرقائق مقام وحدته في الكثرة و لذا قال في سفر النفس 153 تعقل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بأن يكون إنسانا بحتا يخرج عنه جميع ما هو غير الإنسان من الوضع الخاص و الكم الخاص و الأين الخاص و مع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و بطن و يد رجل كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة و قال في موضع آخر منه التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس شرط معقولية تلك الماهية إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته من كمه و كيفه و أينه و وضعه و متاه و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري تعالى بالجزئيات انتهى.

و ليس مراده من الوجه العقلي الكلي وجود روحانياتها و معنوياتها بنحو الوحدة- و البساطة فقط بل هو مع ما في الأفراد و لكن لا على وجه الخصوصية كما حققنا و القرينة على أن مراده ذلك قوله كما ثبت في باب علم الباري تعالى بالجزئيات إذ\i لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ\E و قاعدته في كتبه الجمع بين صفات التشبيه و التنزيه و حمله ما ورد من الكتاب و السنة في البابين على الظاهر من غير نقص و وقوع في التجسم، س قده

[281] (1) يمكن تقريره بوجهين أحدهما أنه إذا تصور مقداره و شكله و غير ذلك علم أنها ليست مانعة من المعقولية إذ لو كانت مانعة من معقولية غيرها كانت أنفسها غير معقولة بطريق أولى و ثانيهما أنه إذا تصور هذه و الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن فقد قارنت جوهر العقل و هو عقل و عاقل و معقول فظهر أن مقارنتها مع الشيء ليس مانعا من معقوليته و الجواب يستفاد مما ذكرنا فتفطن، س قده

و أكثر حيطة و جمعا للأشياء و كلما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاء و ظلمة و أقل حصولا و أنقص ظهورا.

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبى المبرىء بالكلية عن جهات الإمكانات و الأعدام و الشرور و عن جهة النقص و القصور و هو عالم الإلهية الذى فيه وجود جميع الأشياء كلها على وجه الوجوب الذاتى من غير شائبة كثرة و إمكان و أضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية و أحوالها و هو عالم الحدوث و الدثور و التجدد و الزوال و الأول منبع ماء الحياة و الظهور و مبدأ أنوار العلوم و المعلومات و الآخر معدن الموت و الظلمات و ما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كل ما هو أقرب إلى المبدإ الأعلى كان فى باب الظهور و العلم أقوى و كل ما هو أبعد منه كان أخفى و أضعف ظهورا و معلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الأسفل مشتركة فى أن وجودها وجود صورى إدراكى غير منفك عن الحياة و الإدراك بخلاف ما فى هذا العالم و هو الأجسام الطبيعية إذا أخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية و العقلية و مقوماتها الباطنية فإن جميعها خارجة عن حدود هذا العالم و إن كانت محيطة بهذه الأجسام إذ لا قوام للسافل إلا بالعالى و لو لا العالى لانطمس السافل و أنت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة و بينه بالمعنى الذى هو جنس و الحياة و الإدراك خارجان عن حدود الأجسام الحيوانية التى فى هذا العالم بالمعنى الأول- غير خارجين عنها بالمعنى الثانى فأبدان الحيوانات و جثتها هى من هذا العالم و نفوسها و أرواحها من عالم آخر.

و منها أنه قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى

و قد يكون غيره فهاهنا نقول كما أن العلم بالشىء قد يكون صورة ذهنية كما فى علمنا بالأشياء الخارجة عنا علما عقليا و ذلک العلم لا محالة أمر كلى[٢٨٢] و إن تخصصت بألف تخصص

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 156

فكذلک قد يكون أمرا عينيا و صورة خارجية كما فى علمنا بنفسنا و بصفاتها اللازمة- فإنا ندرک ذواتنا بعين صورتنا التى نحن بها لا بصورة زائدة عليها فإن كل إنسان يدرک ذاته- على الوجه الذى يمتنع فيه الشركة و لو كان هذا الإدراک بصورة حاصلة فى نفسنا- فهى تكون كلية و إن كانت مجموع كليات جملتها تختص

[282] (1) فيه إشارة إلى أن الصورة العلمية في العلم الحصولي سواء كانت جزئية خيالية أو كلية عقلية لا تخلو من إبهام الكلية فإن الصورة الذهنية كائنة ما كانت لا تأبى أن يفرض لها أكثر من مصداق واحد و الجزئية في الصورة المحسوسة أو المتحصلة من جهة أخرى غير نفس الصورة و هي كونها مأخوذة من الشخص، ط مد ظله

بذات واحدة إذ مع ذلک لا یخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق علی کثیرین و أیضا[٢٨٣] کل مفهوم کلی و صورة ذهنیة و لو کان أمرا قائما بذاتنا فنحن نشیر إلیه بهو و نشیر إلی ذاتنا بأنا فعلمنا بذاتنا عین وجود ذاتنا و هویتنا الشخصیة.

و اعلم أن هاهنا دقیقة شریفة[٢٨٤] یجب التنبیه علیها و هی أن لقائل أن یقول- النفس الإنسانی[٢٨٥] جوهر متحصل لا محالة و کل جوهر لا محالة یقع تحت مقولة الجوهر بالذات فیکون الجوهر جنسا له و کل ما له جنس یکون له فصل لا محالة- فالنفس مرکبة من جنس طبیعی و فصل طبیعی و هما أعنی الطبیعتین مفهومان کلیان- و کل ما هو مرکب من المفهومات الکلیة لا یمکن الإشارة إلیه إلا بهو لا بأنا.

فإن قلت الجنس و الفصل جزءان لنوع النفس فلا بد من انضمام أمر جزئی إلیهما حتی یتم قوامها الشخصی و المتقوم من المعنی النوعی مع التشخص لا یحتمل الصدق علی کثیرین.

قلت هب أن المرکب من عدة معان مع أمر آخر شخصی بذاته کالوجود و نحوه و إن امتنع صدقه علی کثرة لکن لا بد فی تعقل ذلک المرکب من تعقل مقوماته الکلیة- بعلم کلی و صورة ذهنیة و کلما هو کذلک فهو بالنسبة إلینا هو و لا یمکن الإشارة إلیه

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 157

بأنا و نحن نعلم بوجداننا[٢٨٦] أنا عند إدراکنا لذاتنا قد نغفل عن جمیع المفهومات و العنوانات الکلیة فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق[٢٨٧] أو غیر ذلک و کلما ندرکه من هذه الأمور لا نشیر إلیه بأنا فعلم من هذا أن الکل غائب عنا إلا هویتنا البسیطة- فلا بد أن تکون هذه الهویة البسیطة وجودا لا غیر إذ کلما هو غیره فلا محالة تحت إحدی المقولات فیکون مرکبا من أمور کلیة و الوجود لیس کذلک لما قد مر مرارا أنه غیر داخل تحت معنی کلی و إن صدق علیه کثیر من تلک المعانی.

---

[283] (1) الفرق بین الوجهین أن الأول سلوک من مسلک الجزئیة فإن صورة النفس العلمیة جزئیة و لو کانت علما حصولیا کانت کلیة و الثانی سلوک من مسلک الحضور و لو کانت علما حصولیا أشیر إلیها بهو علی طریق الغیبة لا بأنا علی طریق الحضور، ط مد ظله

[284] (2) باعتبار ما هو نتیجة هذه الکلمات من أن النفس لا ماهیة لها و أنها فوق الجوهریة بمعنی ماهیة إذا وجدت فی الخارج کانت لا فی الموضوع 156 کما قال الشیخ المقتول إن النفس و ما فوقها أنوار صرفة و وجودات محضة، س قده

[285] (3) هذا فی الحقیقة تقریر آخر للوجه الثانی و تمهید لدفع ما سیذکره من الاعتراض و لیس باعتراض، ط مد ظله

[286] (1) متعلق بما قبل السؤال و الجواب و إبطال لترکب النفس من الأجزاء العقلیة کقوله و کلما هو مرکب من المفهومات الکلیة لا یمکن الإشارة إلیه إلا بهو لا بأنا، س قده

[287] (2) لعلک تقول إن الأنسب أن یقال نغفل عن الجوهر و الناطق مع کونهما ذاتیین فضلا عن المفاهیم العرضیة لکن الجواب أن التنزل باعتبار العموم فی الأول و الخصوص فی الثانی لا الذاتیة و العرضیة، س قده

و من هاهنا اندفع إيراد بعضهم على القوم[288] عند ما أثبتوا تجرد النفس- بأنا نغفل عن البدن و سائر الأجسام و عوارضها و لا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الأجسام و عوارضها حيث يقول على سبيل المعارضة إنا كثيرا ما ندرک ذاتنا و لا يخطر ببالنا أصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد

و منها أن النفس كما تدرک ذاتها بنفس صورة ذاتها

لا بصورة أخرى كذلک تدرک كثيرا من قواها المدركة و المحركة لا بصورة أخرى ذهنية و بيان ذلک من وجوه-

الأول أن النفس تتصرف فى بدنها الخاص الشخصى

و تستعمل قواها الشخصية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 158

الموجودة فى الأعيان فإنها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة و تستخدمها فى تفصيل الجزئيات و تركيبها و ترتيب الحدود الوسطى و هى لا محالة صور جزئية موجودة فى مشهد النفس حاضرة عندها متمثلة بين يديها تقلبها كيف تشاء و تتصرف فيها بالتقدم و التأخير و الجمع و التفريق و قابل هذه التصريفات و التقليبات ليس إلا صورا شخصية عينية[289] لا أمورا كلية ذهنية مبهمة الوجود و كذا الإله التى بها يقع التصرف و الترتيب- أعنى القوة المتفكرة و كذلک تدرک النفس قواها الخيالية و الجسمية و تتصرف فيها و تحفظها و تحفظ بها الصور الموجودة فيها و تشاهدها بأعيانها لا بواسطة صور أخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور و ذهابها إلى غير النهاية فالنفس إذن تشاهد تلک الأمور- مبصرة إياها ببصر ذاتها لا بباصرة أخرى.

الثانى أن إدراک هذه الأمور لو كان بصورة ذهنية

---

[288] (3) أي القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة و وجه الاندفاع أن النفس إذا تجردت عن الماهية ثبت تجردها عن المادة بطريق أولى أو القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماهية و عن التركب من الجنس و الفصل و وجه الاندفاع أنهم يلتزمون و يقولون الغفلة عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلك المطلوب أو أنهم يقولون لا نمنع صدق المعاني المتكثرة صدقا عرضيا كصدق الموجود بالفعل لا في الموضوع و غيره من النعوت الكمالية عن الهوية البسيطة فقولنا فذاتنا جوهر مجرد إلى آخره من هذا القبيل، س قده

[289] (1) الصورة و إن كانت كلية بدليل قوله المتفكرة حيث إن المتخيلة تسمى متفكرة- عند استعمال العاقلة إياها في تفصيل الكليات و تركيبها التفصيل في السوالب و التركيب في الموجبات إلا أن كل كلي جزئي في نفسه أو من حيث إن الموضوع أي النفس من جملة المشخصات- و عينيتها من جهة أن الموجود الذهني عيني و ذهنيته مثل كليته باعتبار المقايسة و إنما قال لا أمورا كلية ذهنية مع أنها كما كانت شخصية عينية كما علم ذهنية كلية أيضا لأنها لما كانت محل تصرف النفس لا بد أن يكون أنفسها معلومة بالحضور للمتصرف و إن كانت معلومة بالصور الكلية كانت الصور متصرفا فيها، س قده

[290] مأخوذة عنها لأدركناها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 159

على الوجه الكلى و اللازم باطل لأنا نجد من أنفسنا أنا ندرک کثيرا من هذه الصور الإدراكية على الوجه الجزئى هذا حال جمهور الناس و أهل الكمال منهم يدركون[291] مع ذلک بالمشاهدة الحضورية حوامل تلک الصور و حفظتها و كتبة الأعمال و صريف أقلامها و كيفية كتابتها و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم و إذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا و هو المطلوب.

الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرق اتصال يقع فى بدننا

و الألم هو الشعور بالمنافى- و ليس هذا الألم بأن يحصل لتفرق الاتصال[292] أو للخلط الموذى أو الكيفية الموذية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 160

صورة أخرى فى ذلک العضو جزئية أو فى النفس كلية أو فى غيرهما بل المدرک فى هذا الألم نفس تفرق الاتصال[293] أو كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل من إدراک هذا المنافى بصورة أخرى ألم آخر غير هذا

---

[290] (2) أي الصور المحفوظة و المتصرف فيها لا الآلات بقرينة مقابلة قوله و أهل الكمال منهم يدركون إلى آخره ثم إنه قدس سره جعل المدعى الذي هو بعض الأصول و المقدمات مدركية القوى المدركة و المحركة بالحضور لا بصور ذهنية و الحال أن الثاني و الثالث و الرابع من الوجوه المبينة للمدعي بل الأول بالنسبة إلى نفس الصور العلمية و الخامس بالنسبة إلى الاستعمال لا بالنسبة إلى الآلات يثبت مدركية آثارها و مقبولاتها أعني الصور الإدراكية بالحضور و غرضه قدس سره إيماء لطيف إلى قاعدة اتحاد المدرك و المدرك و أيضا قد مر في مبحث القوة و الفعل أن القوة بمعنى مبدإ التأثير تطلق على العرض فإن الحرارة مبدأ التلطيف مثلا و البرودة مبدأ التكثيف مثلا و هذه الصور مبادىء الكشف و الانكشاف مثلا، س قده

[291] (1) أي يدركون بالعلم الحضوري التركيبي و إلا فالكل مشتركون في العلم الحضوري البسيطي، س قده

[292] (2) حاصله أنا إما أن ندرك نفس التفرق الواقع في الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب و إلا فإن كان مدركا بحصول صورته فإما أن يكون تلك الصورة في ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين في موضوع واحد و إما أن تكون في النفس- باعتبار مقامها العقلي فتكون الصورة كلية و إما أن تكون في قوة أخرى كالباصرة فيلزم أن يتألم كل من وقعت تلك الصورة في باصرته و ليس كذلك نعم قد يحصل بالأبصار و غيره ألم آخر بل غم و هم لا هذا الوجع المخصوص.

إن قلت لم لا يجوز أن تقوم إحدى الصورتين بالنفس في مقامها النازل اللمسي أو بأمر له تعلق بالنفس كالقوة اللامسة قياما صدوريا و الأخرى بالعضو قياما حلوليا فلا يلزم اجتماع حالين في محل واحد.

قلت النفس في ذلك المقام اللمسى عين اللامسة و هي لا شأن لها إلا الانطباع و السراية في كل البدن فالقيام بها أيضا قيام بذلك العضو و يلزم ما ذكرنا و الإيراد بهذا الوجه على قولهم- الإدراك موقوف على تجريد ما مدفوع بأن هذا التوقف في العلم الحصولي و الإدراك الصوري- لا العلم الحضوري كما في معلومية الأجسام و الجسمانيات لنور الأنوار على طريقة أهل الإشراق.

إن قلت إذا لم يشترط التجريد في مطلق العلم فلندرك نحن الأجسام و الجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات أيضا صالحة للعلم و المعلومية بلا حاجة إلى انتزاع وجود صوري نوري منها كما يقوله المصنف قده.

قلت قد مر أن العلم الحضوري في موردين علم الشيء بنفسه و علم الشيء بمعلوله و معلوم أن الأجسام و الجسمانيات ليست أنفسنا و لا معاليلنا بخلاف قوانا و آلاتنا أحوالها، س قده

[293] (1) هذا بظاهره ممنوع بل المدرك من طريق الحس سواء كان لذيذا أو مولما هو صورة الكيفية الحاصلة في العضو الملائمة لطبيعته أو المنافي المضاد لها و هي التي تحصل عند الحس المشترك حصولا ذهنيا كيف و الحس كثيرا ما يخطىء في مدركة و لا معنى للخطأ في معلوم حضوري.

و أيضا من المسلم في محله أن هذه الإدراكات الحسية زمانية بمعنى أن بين ورود المحسوس على العضو الحساس و بين الإدراك فصلا زمانيا و لو كان معلوما حضوريا لم يكن لذلك معنى لكن يجب أن يعلم أن هذا العلم الحصولي متوقف على اتحاد الكيفية الحاصلة للعضو معه و للنفس اتحاد

الألم الحسی[٢٩٤] فإذن ثبت أن من الأشياء- ما يكفی فی إدراكها مجرد حضور ذاتها للنفس أو لأمر له تعلق حضوری بها.

الرابع أن من أدرک شيئا خارجا عن ذاته و ذوات قواه فإنما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه

مطابقة إياه و أما تلک الصورة فإنما يدركها بعين تلک الصورة- لا بصورة أخری مطابقة و إلا لزم أن يجتمع فی محل واحد صور متساوية فی الماهية[٢٩٥]

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 161

مختلفة بالعدد و هو محال[٢٩٦٢٩٧]

الخامس من العرشيات[٢٩٨] أن النفس فی مبدإ فطرتها خالية عن العلوم

التصورية و التصديقية و لا شک أن استعمال الآلات كالحواس فعل اختياری ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلک الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلک الآلة و هكذا يعود الكلام فإما أن يدور أو يتسلسل و هما محالان فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها[٢٩٩] و آلاتها التی هی الحواس الظاهرة و الباطنة- و هذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 162

مع العضو فتجد عندئذ ما يجده العضو من الكيفية و هو علم حضوري- و الصورة الذهنية الحاصلة في الحس المشترك مأخوذة منه و لعل هذا هو مراده قدس سره، ط مد ظله

294 (2) و هو الألم الوهمي الحاصل من ضم معان مولمة وهمية إلى الصورة الحسية فيشتد به الألم و يتضاعف الجزع و قلما يوجد مورد لا يشارك فيه الوهم الحس فيما يدركه، ط مد ظله

295 (3) و لزم أيضا استحضار النفس ما لا نهاية له دفعة واحدة فالمقدم في الثاني و الرابع واحد و التالي هنا اجتماع الأمثال و في الثاني مدركيتها على الوجه الكلي و الصور في الرابع غير مختصة بالجزئيات بخلاف الثاني بل في الأول أيضا اشتراك في المقدم معهما- إلا أن الثاني عدم نهاية الصور و ذكر القوى فيه تطفلي لئلا يتحد مع الخامس فتفطن، س قده

296 (1) لأنه اجتماع الأمثال و لأنه خلاف الوجدان، س قده

297 (2) الظاهر أن استحالته من جهة التسلسل اللازم من فرض معلومية كل صورة علمية- بصورة علمية أخرى و هو البرهان على اتحاد العلم و المعلوم و أما مجرد اجتماع صور متماثلة في محل واحد فليس فيه كثير أشكال لكونها صورا ذهنية لا تترتب عليها الآثار، ط مد ظله

298 (3) كونه عرشيا لأجل معرفة أن الفعل الاختياري ما هو مسبوق بالمبادىء الأربعة من العلم و المشية و الإرادة و القدرة من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو معتبر عنه عند المتكلم- و أيضا لأجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاتها و انطواء العشق و الإرادة لها في عشقها و إرادتها لذاتها و هذا مطلب نفيس مناط كون النفس فاعلا بالتجلي للقوى و هو قوله فبالضرورة أول علوم النفس إلى آخره، س قده

299 (4) إن كان المراد بالعلم بالقوى العلم بالقوى الذي هو منطو في علمها بذاتها حيث إنها بسيطة الحقيقة كل القوى بنحو الوحدة و البساطة فالاستتباع المستفاد من كلمة ثم باعتبار المفهوم- فعنوان العلم بالذات مقدم و عنوان العلم بالغير مؤخر و من هذا القبيل ترتيب الصفات الوارد في أحاديث أهل العصمة كقولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و قول بعض المتكلمين إن اعتبار الإرادة مقدم على اعتبار القدرة و إن كان المراد العلم بالقوى- في مقام القوى المترتبة المتكثرة نوع تكثر و في مقام الوحدة في الكثرة من النفس فالأمر واضح- و على التقديرين ليست كلمة ثم للتراخي الزماني، س قده

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل[300] الذى هو استعمال الآلات و التصديق بفائدته كما فى سائر الأفعال الاختيارية الصادرة عنا فى خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإرادة ليس بالقصد و الروية و إن كان غير منفك عن العلم به لكن الإرادة هاهنا عين العلم و فى غيره من الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها و التصديق بفائدتها و أما الفعل الذى هو كاستعمال النفس القوى و الحواس و نحوها فإنما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة زائدة و علم زائد بل النفس لما كانت فى أول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها و لفعلها عشقا ناشئا من الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التى لا قدرة لها إلا عليه فاحتفظ بهذا فإنه علق نفيس.

و من الشواهد الدالة على هذا المطلب

أن صورة ما قد تحصل فى آلة إدراكية- و النفس لا تشعر بها[301] كما إذا استغرقت فى فكر أو فى غضب أو شهوة أو فيما تؤديه حاسة أخرى فلا بد من التفات النفس إلى تلك الصورة فالإدراك ليس إلا التفات النفس- و مشاهدتها للمدرك و المشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد أن يكون للنفس علم إشراقى حضورى ليس بصورة زائدة فقد ثبت و تحقق بهذه الوجوه- أن الإدراك مطلقا أنما يحتاج إلى صورة حاصلة و أما الاحتياج إلى صورة ذهنية- زائدة على ذات المدرك فإنما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا إدراكيا- نوريا كالأجسام المادية و عوارضها أو لا يكون المدرك بوجوده[302] حاضرا عند

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 163

القوة الدراكة و عدم الحضور إما لعدم وجود المدرك أصلا أو لعدم وجود إدراكى له أو لعدم وجوده الإدراكى عند قوة دراكة فإن كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل أحد و لا كل واحدة من الصور العلمية حاصلة لكل من له صلاحية العالمية- و إلا لكان كل عالم عالما بكل شىء و ليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد فى تحقق العالمية و المعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين[303] تحقق بينهما علاقة اتحادية و ارتباط وجودى أحدهما عالما بالآخر إلا لمانع من كون أحدهما

---

[300] (1) أي تصورا حصوليا لأن المقسم للتصور و التصديق هو العلم الحصولي و إن كان معلوما بالحضور فالنفس بالنسبة إلى الاستعمال فاعل بالرضا و باعتبار علمها الإجمالي المقدم به فاعل بالعناية و باعتبار انطواء العلم به في علم النفس الحاوية للقوى المستعملة بذاتها علما مقدما لأن النفس كل ما دونه فاعل بالتجلي آية كبرى للفاعل بالتجلي الحق، س قده

[301] (2) يمكن أن يناقش فيه بأن المسلم في المورد انتفاء العلم بالعلم لا انتفاء أصل العلم، ط مد ظله

[302] (3) مقابلته مع عدم كون وجود المدرك نوريا على سبيل التغليب أو يكون كلمة أو بمعنى الواو و قوله و عدم الحضور إلى آخره الأول كالمعدوم المطلق و الثاني كواجب الوجود باعتبار ذاته بذاته و الثالث كالصور التي في أذهان أخر عالية أو سافلة- و يحتمل أن يكون المراد بالثاني الأجسام المادية و عوارضها بإدخال الواجب في الثالث- و لكن بأن يكون الترديد أعني قوله أو لا يكون المدرك إلى آخره ترديدا في العبارة، س قده

[303] (1) اثنينية الشيئين أعم من أن تكون بحسب المفهوم خاصة كما في العلاقة الاتحادية التي في علم الشيء بذاته أو بحسب الوجود أيضا كما في الارتباط الوجودي الذي في علم الشيء بالغير سواء كان ذلك الارتباط بنحو العلية أو القبول و الاتصاف، س قده

ناقص الوجود أو مشوبا بالأعدام محتجبا بالغواشى الظلمانية- فإن تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر و انكشافه عليه و هى قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العينى و ذات العالم كما فى علم النفس بذاتها و صفاتها و قواها و الصور الثابتة فى ألواح مشاعرها و قد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته و ذات العالم كما فى علم النفس بما خرج عن ذاتها و ذات قواها و مشاعرها- و يقال له العلم الحصولى و العلم الحادث و المدرک بالحقيقة هاهنا أيضا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عنها و إذا قيل للخارج إنه معلوم فذلک بقصد ثان- كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود و قد يطلق على الماهية الموجودة و الموجود بالحقيقة هو القسم الأول و هو المتعين المتميز فى الواقع دون الماهية لأنها فى ذاتها أمر مبهم غير متعينة الذات فإذا أطلق عليها لفظ الموجود فإنما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود و قد أشرنا مرارا إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود- فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه و كلما وجد لشىء آخر فهو معلوم لذلک الآخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهى غير موجودة لذاتها فهى غير عالمة بذاتها و لا الصورة الجسمية و النوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها و لا الهيولى عالمة بها كما عرفت فإذن العلم بالشىء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم و هو أتم قسمى العلم بالشىء لا بحصول صورة هى غير ذات الشىء المعلوم إذ لا علاقة بين العالم و بين الذات التى هى غير الصورة العلمية فمن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 164

ذهب[٣٠٤] إلى أن العلم بالغير منحصر فى ارتسام صورة منه لا غير فقد أخطأ و أنكر أتم قسمى العلم نعم لو قيل إن العلم بالأشياء التى ليس وجودها الخارجى وجودا إدراكيا- كالأجسام الطبيعية و حركاتها و أحوالها منحصر فى حصول صورة أخرى مطابقة إياها- لكان حقا لكن أكثر الأقوام ذاهلون عما حققناه[٣٠٥] من أن لا

---

[304] (1) هم المشاءون فحصروا العلم الحضوري في علم الشيء بنفسه و نفوه في العلم بالغير- و ذهبوا إلى أن علم الواجب تعالى أيضا بالأشياء الممكنة حصولي ارتسامي فقد أنكروا أتم قسمي العلم في العلم بالغير، س قده

[305] (2) إشارة إلى ما ذهب إليه في نحو وجود العلم الحصولي بعد القول بتجرد مطلق العلم جزئيا كان أو كليا و أن المشهود في العلوم الحصولية الجزئية هو المثل المعلقة و الصور البرزخية و في الكلية أرباب الأنواع و هي وجودات خارجية ذوات آثار خارجية و أما ما نجده من عدم ترتب الآثار على الصور الذهنية فإنما هي الآثار المترتبة عليها في ظرف المادة- لا آثارها في نفسها على أنها مشهودة من بعيد و ذلك منشأ كليتها و إبهامها و غير ذلك.

و إلى ذلك يرجع ما قدمناه في التعليق السابق أن النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصورة الحاصلة تجد الصورة الحاصلة بعينها فإن الذي تجده هو التوسطية من الحركة دون القطعية و التوسطية ثابتة غير متغيرة و قد قدمنا في البحث عن الحركة الجوهرية أن الثبات من شئون التجرد و أما حصول العلم الحسي بالحركات و التغيرات فإنما هو علم بالحركة و التغير لا حركة و تغير في العلم فافهم ذلك، ط مد ظله

حضور لهذه الماديات و الظلمات عند أحد و لا انكشاف لها عند مباديها إلا بوسيلة أنوار علمية متصلة بها- هى بالحقيقة[٣٠٦] تمام ماهياتها الموجودة بها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 165

و منها أنه يجب أن يعلم أن المعقول بما هو معقول و هو المعقول بالحقيقة و الذات وجوده فى نفسه

و وجوده لعاقله و معقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 166

و كذا المحسوس بما هو محسوس و هو المحسوس بالذات أعنى الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده فى نفسه و وجوده للحاس و محسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره[٣٠٧]

---

306 (3) أي أنوار هي قواعد مخروطات أنوار أرباب الأصناف المادية القيمة بها كتقويم النفس بإشراقها للبدن و تمام ماهياتها هي التي بها هي هي يعني وجوداتها لا شيئياتها المفهومية- و كيف لا تكون هي تمام وجوداتها و هي مباديها و غاياتها و السبب التمامي للشيء و كماله- لا بد و أن يكون للشيء نحو اتحاد به و إلا لم يكن تماما و كمالا له و غرضه قدس سره أن لا يتوهم أحد أن هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومة بما هي للمبادىء لعدم صلوحها للعلم و المعلومية بالذات على ما صرح به فدفعه قدس سره بأن تلك الأنوار التي هي علوم حضورية و معلومات بالذات تمام حقائق تلك الأصنام فحضورها حضورها كحضور كامل الشيء المستلزم لحضور ناقصة الوجودي و حضور الحقائق المستلزم لحضور رقائقها المتصلة بها فليست هي كالصور الارتسامية في أذهاننا من ذوات الصور فإنها ليست أسبابا فاعلية لها و لا اتصالها مثل ذلك الاتصال الذي كان باعتبار الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة فلا جرم ليس حضور هذه الصور إلا منشأ للعلم الضعيف بذوات الصور و مع ذلك فهي أيضا بوسيلة هذه الصور التي كأنوار متصلة بها تنكشف انكشافا أ لا ترى أن بالصورة المبصرة بالذات ينكشف المبصر بالعرض و لا يشذ شيء منه- و لكن أين هذا من ذاك و لك أن تعمم الأنوار العلمية في كلامه من تلك القواعد بشمولها وجود الأصنام في أصحابها بنحو أعلى و أبسط في مقام أرفع و أشمخ.
و إن سألت عن الحق فأقول عدم كون هذه الماديات و الظلمات أنوارا علمية أنما هي بالنسبة إلينا و أما بالنسبة إلى المبادىء العالية و خصوصا بالنسبة إلى مبدإ المبادىء فهي علوم حضورية فعلية و معلومات بالذات و إن لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم الغنائي الذاتي- فحصولها للمادة ينافي العلم فينا إذ لسنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها و أما بالنسبة إلى المحيط بالمادة و ما فيها فحضورها للمادة حضور له إذ لم يشذ المادة عن حيطته بل حضورها له بنحو أشد لأن لها حضورا للفاعل بالوجوب لأن نسبة المعلول إلى فاعله بالوجوب و الحضور الإمكاني الذي لها في القابل أيضا محاط و كذا الفرق و الغيبة و الدثور التي جعلها قده موانع الإدراك و المدركية بالذات أنما هي موانع بالنسبة إلينا و أما بالنسبة إلى المبدإ المحيط- و وحدته الجمعية و حضوره في كل دابر و حاضر و غابر و ثباته في كل متجدد و زائل و داثر- و أنه الأصل الثابت في كل أصل و فرع و المعنى المحفوظ في كل صورة و شكل و وضع فالفرق بما هو فرق عين الجمع و الغيبة بما هي غيبة عين الحضور و كذا الدثور عين الثبات و الظلمة عين الضياء
\iُ و في الدعاء: يا من لا يواري منه ليل داج و لا بحر عجاج و لا سماء ذات أبراج و لا ظلم ذات أرتاج و ارتتاج يا من الظلمة عنده ضياء\E
الدعاء و لا سيما قد علمت أن الوجود في كل شيء هو الأصل و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك بل لا حاجة في كون تلك الماديات علما و عالمة بالمبادىء إلى التجريد كما قال تعالى\i إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ\E نعم هي عالمة بالمبادىء علما بسيطا لا مركبا كما مر.
و اعلم أنه كما أن الحياة حياتان حياة بمعنى الدرك و الفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك هو اللمس و أقل مراتب الفعل هو الحركة بالإرادة- و هذه الحياة خاصة بالنفوس الحيوانية و ما فوقها و حياة مساوقه للوجود و هي سارية في كل شيء دائرة مع الوجود حيثما دار بل عينه كذلك العلم علمان علم معتبر في الحياة بالمعنى الأول و هذا هو العلم الخاص و علم مساوق للوجود متأس به في السراية بل عينه و بهذا يجمع بين نفي المصنف كون الماديات علما و معلومء للمبادىء و بين إثبات كون الوجود عين العلم و نظائره المستلزم لكونها علما و عالمة بالمبادىء و لو علما بسيطا فضلا عن كونها علما و معلومة للمبادىء، س قده

307 (1) إن قلت جميع الأشياء حتى المجردات وجودها لغيرها أعني القيوم تعالى- بل الكل روابط محضة به لأن لها وجودا في أنفسها و هي عين الوجود لغيرها الذي هو جاعلها القيوم تعالى كما مر في السفر الأول ردا على بعض الأجلة فيلزم أن لا يكون المجردات كلا- سوى واجب الوجود بالذات عالمة بذواتها.
قلت المراد بالوجود للغير هاهنا الحلول فيه و المراد بالغير هو المادة بالمعنى الأعم- فتشمل المادة الأولى و الثانية و الموضوع فالمانع في محسوسية البصر للبصر مثلا هو وجوده للغير الذي هو المادة لا وجوده للغير الذي هو النفس.
إن قلت البصر و السمع و ما فوقهما من القوى مجردة عند المصنف قدس سره فوجودها لذواتها فينبغي أن تدرك ذواتها.
قلت هذه المذكورات و أمثالها قواعد القوم و هو قدس سره يرافقهم فيها كما قال في بعض مقالاته نشاركهم في البدايات و نفترق عنهم في الغايات و القوى عندهم منطبعات في المواد- مع أنها عنده أيضا شديدة الحاجة إلى المظاهر و لذا احتاجت في إدراكاتها إلى حضور المادة و نحوه و ليست مجردات تامة التجرد كالعاقلة حيث لا يكون الأرواح الدماغية محلا لها و لا مظهرا و أيضا من يلتزم أن الصورة المحسوسة لو فرضت مجردة

لم يكن معقولا لذاته و لا محسوسا لها كالصور الطبيعية و الجمادية و غيرها و كالبصر و السمع و سائر الحواس و لهذا لم تكن تحس بذواتها- فالبصر لا يحس البصر و لا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر و ما يبصر به و الأبصار جميعا و تدرك السمع و المسموع و السماع جميعا لأنها موجودة لا لذواتها.

فإذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 167

لذاتها و صارت معقولة لذاتها فكانت عقلا و عاقلا و معقولا و كذا لو فرضنا الصورة المحسوسة أمرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته و كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا و حاسا و محسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من أن الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه و بهذا التحقيق اندفع ما أورده شيخ أتباع المشرقيين من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته و بالأعراض القائمة به إذ ما من جماد إلا و قد حصل له ماهية و حصل له بعض الصفات و ذلک لما قد مر ذكره من أن الصور الجمادية و ما يجرى مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لأن القائم بغيره كانت إنيته له بعينها إنيته لمحله فلو حصل له شيء صورة كان أو عرضا يكون حصوله فى الحقيقة لمحل ذلک لا له فإن ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول فى نفسه أو لا كيف يحصل له شيء.

و أيضا قد لاح لک منا أن هذه الأجسام الطبيعية و أحوالها وجودها مشوب بالأعدام و الحجب الظلمانية فى أنفسها فضلا عما تحتف به من الغواشى الخارجية- فالمانع من المعلومية عندنا فى الجماد و غيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل و مادة أو كونها ذات ملابس و غواشى لاحقة لذاتها بل نحو وجودها فى نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان أو حسيا و قد أشرنا إلى ما فى الوجه الثانى من الخلل و القصور.

وهم و تنبيه

و اعلم أن بعض الناس زعموا أن الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين[٣٠٨] فى الشكل الثانى حيث إنهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة و كل صورة معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة قولهم إن كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل

لكانت حسا و حاسا و محسوسا- يلتزم أن الحس المجرد تجردا برزخيا حس و حاس و محسوس لذاته و حاسيته حاسية النفس- لأن النفس كل القوى و محسوسيته محسوسية الصورة المدركة أو الصورة المدركة إشراق الحس و ظهوره كما أن الحس ظهور النفس، س قده

308 (1) أو بانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بأن قالوا كل عاقل مجرد و كذلك قالوا كل معقول مجرد و ينعكسان إلى قولنا كل مجرد عاقل و كل مجرد معقول و إذا كان الأصل صادقا كان العكس صادقا فزعم البعض أنهم أثبتوا المطلوب بهذا المنهج حاشاهم عن ذلك و قولهم- كل عاقل مجرد

و الحال أن الموجبتين فى الثانى لا تنتجان و ذلک وهم فاسد بل إنهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره- فيكون معقولا لذاته و عاقلا لذاته أو قالوا إن كلما هو مجرد عن المواد إما أن يصح أن يعقل أو لا يصح و محال أن لا يصح أن يعقل[٣٠٩] إذ كل موجود يمكن أن يعقل بوجه- فصحة معقوليته إما بأن لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل أو بأن يتغير فيه شيء- كالحال فى المعقولات بالقوة من الأجسام و غيرها التى تحتاج فى معقوليتها إلى نزع و تجريد مجرد ينتزعها و يجردها عن المادة و عن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشق الثانى لا يصح فى المجرد بالفعل إذ كل ما له من الصفات و الأحوال بالإمكان العام فهو له بالوجوب إذ لا انفعال و لا تغير له فلا يسنح له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب أن يكون معقولا بالفعل دائما فوجب أن يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره- فهو عاقل لذاته[٣١٠] فإن لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة و قد فرضناه

و كل مجرد عاقل مثلا ليس من باب الانعكاس الاصطلاحي بل من باب قضيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه على حدة اتفق أن كلا منهما عكس لغوي للأخرى، س قده

[309] (1) و لو بالوجوه العامة مثل أنه موجود و واجب أو ممكن أو غير ذلك، س قده

[310] (2) إذ لو كان معقولا لغيره و الغير عاقلا له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الأعم من الموضوع و قد فرضناه مجردا هذا خلف.

إن قلت لا نسلم الخلف لم لا يجوز أن يكون معقولا للغير بالعلم الحضوري لا بالارتسام و الحلول.

قلت هذا الدليل من المشائين و هم يحصرون العاقلية و المعقولية للغير في الارتسام- و هاهنا لما كان المفروض أن المجرد معقول بالذات و المعقول بالذات وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله لزم حلول نفسه و ارتسام ذاته في الغير الذي هو عاقله.

إن قلت أ ليست الصورة الكلية التي في عقولنا مجردة 168 كما قال المحقق الطوسي قده النفس مجردة لتجرد عارضها مع أنها حالة 9 في النفس فبطل قولكم لو كان ذلك المجرد معقولا للغير كان حالا فيه فلم يكن مجردا و قد فرضناه مجردا هذا خلف.

قلت على مذهب القوم ليست مجردة عن الموضوع الذي هو النفس و مرادهم بتجردها التجرد عن المادة الخارجية و لواحقها و أما على مذهب المصنف قده فالتعقل بمشاهدة النفس لأرباب الأنواع عن بعد بل باتحادها معها فلم تكن هنا صورة حالة في موضوع حتى تكون مادة للنقض.

إن قلت على مذهبه قده يلزم أن تكون مجردة عاقلة لذاتها و كون الصور الكلية عاقلة لذواتها ظاهر البطلان.

قلت نلتزم ذلك كيف و هي نفس و عقل و هما عاقلان لذاتيهما و استبعادك منشؤه الخلط بين ماهية الشيء و وجوده فإن ماهية الصورة الكلية الفرسية عاقليتها ظاهرة البطلان و هو قده لا يقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل بل باتحاد وجودها أي وجودها النوري العقلي معه و وجوده عاقل لذاته بعين عاقلية مدركها.

إن قلت بل يمكن تتميم الدليل بأن يقال فهو عاقل لذاته إذ المعقولية و العاقلية متضائفتان و المتضائفان متكافئان فإذا كانت المعقولية في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له إلا المعقولية كانت العاقلية أيضا في مرتبة ذاته لأن المفروض قطع النظر عن جميع الأغيار في المعقولية.

قلت نعم استدل المصنف قدس سره بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل و المعقول في العلم بالغير أيضا في رسالة المشاعر و غيرها و لكن عندي أنه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا إذ التكافؤ في المرتبة الذي هو من أحكام التضايف لا يقتضي أزيد من تحقق أحد المضائفين مع الآخر- و لو بنحو المقارنة لا مقدما و لا مؤخرا لا الاتحاد كيف و العلة مضائفة للمعلول و المحرك للمتحرك- و التكافؤ لا يستدعي إلا ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كل منهما و سلب الترتيب بينهما لا اتحادهما وجودا و حيثية و إلا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة و هذان و نحوهما من التضايف الذي هو من أقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرح به فما ذكر من أنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع إن سلك مسلك التضايف- لأن مفهوم المعقول بالنظر إلى مفهوم العاقل معقول كيف و كل مضاف أمر معقول بالقياس إلى الغير و الغرض أن المفهومين المتضائفين كما أنهما بمجرد تغاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر الوجود و الحيثية لا يقتضي تكافؤهما أيضا الاتحاد و لا التكثر و أن لا يأبى الاتحاد بدليل من خارج.

نعم لو تمسك بالإضافة و أريد إضافة إشراقية وجودية و أن للمعقول بالذات وجودا رابطا و أن ذلك يقتضي ضربا من الاتحاد و الاتصال في مقام الظهور بلا تجاف عن المقام العالي لكان موجها و سيأتي في مبحث علم الواجب تعالى ما يؤيد هذا فانتظر.

و الإنصاف أنه ليس مراده قده لا في تلك الرسالة و لا في غيرها التمسك بمجرد التضايف بل الملاك في الاستدلال أن لا وجود و لا شأن للمدرك إلا المدركية لأنه نوري علمي و قد قرر أن الوجود النوري علم و معلوم بحيث لو فرض عدم جميع أغياره و وجود ذاته لكان وجوده وجودا نوريا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 169

معقولا بالفعل هذا خلف

و هاهنا شكوک يجب إزالتها.

الأول أن كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات

حال خارجى مغاير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 170

لنفس حقيقته من حيث هى فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة و إلا لكانت ذاته من حيث هى هى مصداقا لصدق مفهوم العالم فإن كل شيء فى نفسه هو هو و كل ماهية من حيث نفسها ليست هى إلا هى فلا بد فى كون الشيء عالما بنفسه مثلا من أمر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته و معلوميته- فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته.

أقول هذه مغالطة منشؤها الخلط بين الوجود و الماهية فإن لفظ الذات قد يطلق و يراد به الهوية الشخصية و قد يطلق و يراد به الماهية النوعية و العلم فى الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لا أنه لو فرض[٣١١] له ماهية كلية كان معنى تلک الماهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته و هويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر إليها و قد علمت مرارا أن صدق المفهومات المتغايرة على شيء لا يستدعى تغاير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 171

جهات الصدق أصلا و لا يقدح كثرتها فى وحدة الذات الموصوفة بها إلا أن يوجب تغاير الحيثيات.

إدراكيا و إذا كان مدركا و الحال هذه فمدركه ذاته إذ المفروض عدم الأغيار كما في المجرد بذاته بلا تجريد مجرد إياه حيث لا وجود له سوى المدركية و ذاته مدركة لذاته.

و لا يجري ما ذكر في المعلول بالذات لأن المعلول معلول بالعلة المغايرة لا مع قطع النظر عن جميع الأغيار حتى العلة بخلاف المعقول بالذات فإنه مع قطع النظر عن جميع الأغيار معقول و عنوان المعقول غير محتاج إلى العلة كما في الحق تعالى و إن احتاج فمن جهة عنوان المعلول و الإمكان و مسلك التضايف أيضا تام لأن جهة التكافؤ في القوة و الفعل فإن المعقول بالفعل يستدعي العاقل بالفعل، س قده

[311] (1) الفرض هنا أعم من تجويز العقل و تقديره أو بمعنى تقدير العقل على التحقيق من كون العقول و النفوس أيضا أنوارا ساذجة و حاصل كلامه قدس سره أنه في الواجب تعالى هذه الصفة كسائر صفاته الكمالية عين وجوده و لا ماهية له حتى يقال إنها ليست عين ماهيته أو يقال إنها عينها أيضا إلا أن يقصد الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فيقال إنها عين وجوده و ماهيته و في سائر المجردات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها إذ الماهية في كل شيء ليست من حيث هي إلا هي لا عالمة و لا لا عالمة كسائر طرفي النقيض بل في العلم كسائر الصفات حيث يقال إنها عين الذات الوجودية للمجرد المعتبر شيئيتها الوجودية كما علمت- فوجود الصفات عين وجود المجردات لا مفهومها عين مفهومها، س قده

الثانی اعترض صاحب المباحث المشرقیة علی الحکماء فی حکمهم أن علم کل مجرد بذاته غیر زائد علی ذاته

بقوله إنه لو کان کذلک لکان کل من عقل مجردا- عقل کونه عاقلا لذاته و لیس کذلک إذ إثبات کون المجردات عاقلة لذواتها یحتاج إلی تجشم برهان مستأنف إذ بیان إثبات عاقلیتها غیر بیان إثبات وجودها أ لا تری أن من أثبت وجود البارىء جل ذکره بنحو من البرهان لم یکتف به فی إثبات علمه بل یلزمه إقامة الحجة الأخری له.

و الجواب بوجه عرشی بعد ما مر من أن عقل المجرد لذاته عین وجوده الخاص القائم بذاته لا بغیره فهذا النحو من الوجود لا یمکن أن یحصل لغیره مطلقا[312] فضلا عن من یحاول البرهان علی وجوده و الذی یحصل له عند إقامة البرهان صورة علمیة- مطابقة لمعنی کونه موجودا فهاهنا قد حصلت ماهیة موجودة لشیء آخر هو نفس ذلک المبرهن أو عقله فیکون فی هذا النحو من الوجود حاصلا له لا حاصلا لذاته فیکون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما ثبت أن کلما وجوده لغیره لم یکن حاصلا إلا لذلک الغیر- لا لذاته فذلک الغیر عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه فی هذا الوجود بل فی وجود آخر له عند ما یقوم بنفسه فعلی هذا لا یلزم من کون وجود المجردات القائمة بأنفسها- عین معقولیتها لذواتها أن یکون وجودها القائم بغیرها عین معقولیتها لذاتها بل هو عین معقولیتها لذلک الغیر فلم یلزم أن من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم إلا أن یعلم أحد ذاتها بالعلم الحضوری الإشراقی کما یقع لبعض السالکین من أصحاب المعارج عند فنائهم عن بشریتهم و عروجهم إلی السماوات العلی.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 172

الثالث أن کثیرا من المنتسبین إلی العلم و الفضل زعموا أنه عند کون الشیء عالما بذاته و معلوما لذاته یلزم اختلاف الحیثیتین

و أن موضوع العالمیة غیر موضوع المعلومیة بالاعتبار و صاحب حواشی التجرید قایس ذلک علی معالجة الشخص نفسه إذ لا شک أنه من حیث کونه معالجا غیره من حیث کونه مستعلجا فالمؤثر النفس من حیث ما لها من ملکة المعالجة و المتأثر هی من حیث ما لها من استعداد قبول العلاج و العجب أنه قایس بین اختلاف أمرین لا یوجب تکثرا أصلا لا فی الخارج و لا فی الذهن و لا فی الذات و لا فی الاعتبار کالعالمیة و المعلومیة و بین اختلاف أمرین لا بد فیه من التکثر فی الخارج و العین دون الذهن و الاعتبار فإن التأثیر

---

[312] (1) أي و لو لأصحاب المعارج بالعلم الحضوري و لکن الحضوري التام الاکتناهي فإن الحضوري له مراتب کما أن علم النفس بذاتها حین کونها عقلا هیولانیا و حین کونها عقلا بالفعل- و حین کونها عقلا فعالا مثلا کلها حضوري و لکن أین حضور من حضور و شتان بین النور و بین الظلمات و الدیجور و بین النور و نور علی نور فلا منافاة بین النفي هنا و بین الإثبات المشار إلیه بقوله اللهم إلا أن یعلم أحد، س قده

التجددی و التأثر التجددی و هما جنسان عالیان لا یشترکان فی ذاتی أعنی مقولتی أن یفعل و أن ینفعل فالقوة الانفعالیة لا بد لها من مادة جسمانیة فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانیة جدیدة لا بد لها من مادة بدنیة حاملة لقوة الانفعال حتی ینتقل النفس بها من حالة إلی حالة أخری حتی لو فرضنا النفس غیر متعلقة ببدن مادی- لا یمکن لها عند ذلک استکمال بکمال مجدد و لا انفعال بصفة حادثة لها فبالحقیقة المعالج[313] یعنی المداوی المفید للشفاء و الدواء هو قوة أجل و أرفع من النفس الطبیعیة فضلا عن المریضة و المستعلج یعنی المریض الممنو بالآفة و النقص و هو الأمر المتعلق بما هو منبع الآفة و الشر و هو المادة أو ما یتصل بها من جهة اتصاله بها سواء کان صورة طبیعیة أو نفسانیة فالموضوع فیهما مختلف ذاتا و اعتبارا و أما موضوع العالمیة و المعلومیة فهو لا یستدعی اختلافا لا فی الذات و لا فی اعتبار الذهن کما صرح به الشیخ فی کثیر من کتبه

الرابع أن جمهور المتأخرین زعموا أن التضایف مطلقا[314] من أقسام التقابل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 173

و أن کل متضایفین متقابلان لما سمعوا أن القوم ذکروا فی بحث التقابل أن من أقسامه الأربعة تقابل التضایف و لأجل ذلک حکموا بأن إضافة العالمیة مغایرة أی مقابلة لإضافة المعلومیة فإذا ورد علیهم الإشکال فی کون الذات الواحدة عالمة و معلومة فی علم الشیء بنفسه من أنه یلزم اجتماع المتقابلین تفصوا عنه بأن التغایر بین موضوع العالمیة و المعلومیة هناک أمر اعتباری و لم یتفطنوا بأن التغایر الاعتباری فی الموضوع غیر کاف فی صحة اجتماع المتقابلین ثم لو ذهبوا[315] إلی أن إضافة العالمیة فی البسیط أمر اعتباری ذهنی لا تحصل له فی الخارج و کذا المعلومیة فذلک من أشنع الکلام و أقبح القول و هو مصادم للبرهان و لأجل هذه الشبهة الرکیکة أنکر قوم من القدماء علمه تعالی بذاته فالذی تحسم به مادة هذه الشبهة أنه لیس وجود کل مفهومین متضایفین مما یقتضی تغایرا بینهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل- فإن مفهوم العالمیة مثلا لا یقتضی أن یکون وجودها بعینها غیر وجود المعلومیة بوجه من الوجوه أصلا بل و لا شیء من المفهومات المتباینة

---

[313] (1) إن کان هذا مؤاخذة یشبه المؤاخذات اللفظیة إذ إثبات الوسائط للأفعال الجزئیة- لا ینافي الاستناد إلی الفاعل الحقیقي في الحقیقة و أن لا مؤثر في الوجود إلا الله کما سیجیء إلا أن لا یکون هذا الکلام منه مؤاخذة بل بیان الواقع في تغایر الجهة هنا، س قده

[314] (2) و بعد هذا کله فالحق أن التضایف مطلقا من أقسام التقابل و أن المتضایفین بما هما متضایفان متقابلان و ذلک أنهم ذکروا أن إضافة الشيء کونه بحیث لا یعقل ماهیته إلا مع تعقل ماهیة أخری معقولة معها فالإضافة نسبة متکررة و المتضایفان هما الشیئان المعقول کل منهما مع الآخر و بالقیاس إلی الآخر المعقول معه و بالقیاس إلیه و لا معنی لتعقل الشيء مع نفسه و بالقیاس إلی نفسه- و إن شئت فقل لا معنی لتخلل النسبة المتکررة بین الشيء و نفسه فکل متضایفین متغایران لذاتیهما و هو التقابل و قد تقدم بعض الکلام في هذا المعنی في بحث التقابل في السفر الأول، ط مد ظله

[315] (1) و الحق أن نوع الوصفین المتحدین مادة المتعلق أحدهما بالآخر کالضارب و المضروب و القاتل و المقتول و العاقل و المعقول و المحب و المحبوب و غیرها لا تضایف بینهما- و إنما النسبة بینهما نسبة غیر متکررة ثم الذهن ربما یعتبر النسبة التي بینهما في الطرفین- فیضمها إلی کل منهما فیعود تضایفا اعتباریا و یعبر عنهما بمثل الضاربیة و المضروبیة و القاتلیة و المقتولیة و العاقلیة و المعقولیة إلی غیر ذلک فبین الفاعلیة و المفعولیة تضایف دون الفاعل و المفعول و موطن هذا التضایف المجعول کموطن طرفیها ظرف الاعتبار و لا برهان یصادم ذلک کما ذکره، ط مد ظله

الوجود أيضا بمجرده يقتضى ذلک إلا ببيان و برهان لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات أحدية فبعض المتضايفات[٣١٦] يحكم العقل بتقابلها كالعلية و المعلولية و التحريک و التحرک و المستعد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 174

و المستعد له و التقدم و التأخر لحصول التنافى بين طرفيها فى الوجود لا فى مجرد المفهوم كما أشرنا إليه و بعضها ليس كذلک كالعالمية و المعلومية و ما يجرى مجراه كالمحب و المحبوب و العاشق و المعشوق و غير ذلک فالذى يكون من أقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الأول لا ما هو من الضرب الثانى.

فإذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع فى تحقيق علمه بذاته و بما سواه و كيفية علمه بالأشياء المبدعة و الكائنة و مراتب علمه تعالى بها كالعناية و القضاء و القدر- و الكتاب فى عدة فصول أخرى

الفصل (2) فى إثبات علمه بذاته

كأنک بعد تذكر ما أسلفناه من الأصول لا تحتاج إلى مزيد بيان لهذا المطلب فنقول زيادة فى التوضيح أن حقيقة العلم[٣١٧] لما كان مرجعها إلى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية و عدم احتجاب الملابس الظلمانية و ثبت أن كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهى حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها و عقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير و هذا الحصول أو الحضور لا يستدعى تغايرا بين الحاصل و المحصول له و الحاضر و الذى حضر عنده- لا فى الخارج و لا فى الذهن فكل ما هو أقوى وجودا و أشد تحصلا و أرفع ذاتا من النقائص و القصورات فيكون أتم عقلا و معقولا و أشد عاقلية لذاته فواجب الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 175

لما كان مبدأ سلسلة الوجودات المترتبة فى الشدة و الضعف و الشرف و الخسة من العقليات و الحسيات و المبدعات و المكونات فيكون فى أعلى مراتب شدة الوجود و تجرده و يكون غير متناه فى كمال شدته و غيره من الموجودات و إن فرض كونها غير متناهية فى القوة بحسب العدة و المدة لكنها ليست بحيث لا

---

316 (2) لو كان عدم الاجتماع بينهما من جهة قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لا لذاتيهما فلم يكن تقابلا فإنه المغايرة الذاتية و قد فرض بينهما تقابل هذا خلف ثم العلة و المعلول لا تضايف بينهما و إنما هو نسبة غير متكررة و امتناع الاجتماع بينهما لمكان توقف المعلول على العلة و لا معنى لتوقف الشيء على نفسه لا لمكان التقابل بينهما- كيف و بينهما كمال المسانخة نعم بين العلية و المعلولية تضايف اعتباري موطنه و موطن طرفيه ظرف الاعتبار و كذا لا تضايف بين التحريك و التحرك و المستعد و المستعد له على قياس ما ذكرنا في العلة و المعلول نعم بين المتقدم و المتأخر تضايف حقيقي و لذلك يمتنع اجتماعهما لذاتهما لا لأمر آخر، ط مد ظله

317 (1) سلك إلى إثبات العلم بالذات من ثلاث طرق إحداها ما في قوله إن حقيقة العلم إلى آخره و هو برهان إني أشبه باللمي و الثانية ما في قوله في تذكرة قد قرع سمعك إلى آخره و الثالثة ما في قوله و أيضا كيف يسوغ إلى آخره، ط مد ظله

يمكن تحقق مرتبة أخرى فى الشدة هى فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته فى التأكد إلى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده فى التأكد إلى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم و أشدها نورية و جلاء و ظهورا بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده و وجودات الأشياء و كما أن وجودات الممكنات- منطوية مستهلكة فى وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات- منطوية فى علمه بذاته تعالى و قد علمت أيضا أن وجوده حقيقة الوجود التى لا يخرج عنها شىء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التى لا يعزب عنها شىء من العلوم و المعلومات.

تذكرة

قد قرع سمعک فيما مضى فى الفلسفة الأولى و العلم الكلى أن كلما حكم به العقل أنه كمال لموجود ما من حيث هو موجود و لا يوجب تخصصا بشىء أدنى[318] و لا تغيرا و لا تجسما أو تركبا ثم تحقق فى موجود من الموجودات كان ممكن التحقق فى الموجود الحق بالإمكان العام فيجب وجوده له لا محالة و إلا لكان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 176

فيه تعالى جهة إمكانية مقابلة للوجوب الذاتى و قد مر أن واجب الوجود لذاته- واجب الوجود من جميع الحيثيات و لا شک أن العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود و لا يقتضى تجسما و لا تغيرا و لا إمكانا خاصا و قد تحقق فى كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات.

و أيضا كيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واهب كمال ما و مفيضه قاصرا عن ذلک الكمال فيكون المستوهب أشرف من الواهب و المستفيد أكرم من المفيد- و حيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التى هى وجوب صرف و فعلية محضة و من جملة ما يستند إليه هى الذوات العالمة و الصور العلمية و المفيض لكل شىء أوفى بكل كمال غير مكثر لئلا يقصر معطى الكمال عنه فكان الواجب عالما- و علمه غير زائد على ذاته كما مر

---

[318] (1) هذا معيار معرفة الكمال له تعالى و عطف تفسيري عليه أي لا يشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه و التخصص بشيء أدنى هو التخصص بالهيولى في عروض القوة و الاستعداد و التغير كعروض المتى فإنه مشروط بالحركة و التجسم كما في عروض اللون و الطعم مثلا و هذا كله هو التخصص الطبيعي و التركب هو التخصص التعليمي أي الانقسام إلى الأجزاء المقدارية و هذه السلوب و إن كان بعضها لازم البعض إلا أنه يجوز انفكاكها في الاعتبار- كما أن القوة ترجع إلى الهيولى مع قطع النظر عن مقارناتها و الزمان يلزم الحركة و لو كانت مجردة عن غيرها و اللون و الطعم من عوارض التجسم و كالاستدارة و التربيع مثلا- فإنهما من عوارض التقدر، س قده

الفصل (3) فی علمه تعالی بما سواه

قد مضی فی العلم الکلی أن العلم التام[319] بالعلة التامة أو بجهة کونها علة یقتضی العلم التام بمعلولها و إیاک أن تفهم من قولنا جهة العلیة أو حیثیة کون الشیء علة نفس المعنی الإضافی[320] من العلیة المتأخر حصوله عن العلة و المعلول جمیعا- بل الأمر المتقدم علی المعلول الذی به کانت العلة علة[321] و به حصل وجود المعلول

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 177

و لا شک أن قوام کل معلول بأمر مقوم له محصل إیاه بذاته بلا توقف علی غیره و إلا لکان هو مع ذلک الغیر مقتضیا للمعلول و الکلام فیما یتوقف علیه وجود المعلول بالاستقلال فلا بد فی کل علة مستقلة لمعلول أن یکون المعلول من لوازمها فکل معلول من لوازم ذات علته المقتضیة إیاه فکلما حصلت تلک العلة بخصوصها سواء کان حصولها فی ذهن أو خارج حصل ذلک المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها و لیس کذلک حال العکس فإن المعلول لا یقتضی[322] العلة بخصوصها و إلا لکانت العلة معلولة لمعلولها بل إنما یقتضی بإمکانه و افتقاره علة ما فأینما تحققت علة ما بخصوصها تحقق المعلول بخصوصه و أینما تحقق المعلول تحققت علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع علی وجود المعلول بخصوصه و حصول المعلول برهان قاطع علی وجود علة ما و هو دلیل ظنی علی وجود العلة بخصوصها و إنما عد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 178

---

319 (1) المراد بالعلم التام بها العلم بإنیتها و ماهیتها إن کان لها ماهیة و لیس المراد العلم بذاتها و صفاتها و جمیع لوازمها و من لوازمها المعلول فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم به إذ کما قیل لو أرید هذا لم یکن مفیدا و العلم التام بالمعلول أیضا أي بذاته و صفاته و جمیع ملزوماته و من ملزوماته العلة مستلزم للعلم بالعلة فلا وجه لقولهم و لا عکس ثم إن عطف قوله أو بجهة من عطف العام علی الخاص لأن الجهة أعم من کونها عین ذات العلة أو زائدة علیها، س قده

320 (2) إذ لو کان المراد من العلیة نفس الإضافة کان الاستلزام أي اللغوي إذ لا علیة بین المتضایفین ذهنا و خارجا من الطرفین فلم یکن وجه لقولهم و لا عکس، س قده

321 (3) کالصورة النوعیة في النار التي هي علة بالضمیمة و معلوم أنها عین منشئیة الحرارة- و أنها مقدمة علی العلیة الإضافیة المحضة و علی الحرارة فحضورها خارجا أو ذهنا بما هي هي- منشأ حضور الحرارة و حکم المنجم بما سیقع أو الطبیب الحاذق حیث یقول الشيء الفلاني هکذا من هذا الباب، س قده

322 (1) تفصیل المقام أن المراد بالمعلول إما ماهیته أو حالها التي أشار إلیها من الإمکان- أو وجوده بما هو مضاف إلی الماهیة أو وجوده بما هو وجود و أما حال الوجود التي هي إمکانه الذي بمعنی الفقر فهو عین ذات الوجود فلم یکن شقا آخر فإن أرید الماهیة و معلوم أنها لا کلیة و لا جزئیة فلا یقتضي شیئا و لا یستدعیه و إن أرید إمکانها و هو سلب الضرورتین- فهو أوغل في الإبهام فلا یستدعي إلا علة ما و إن أرید وجود الماهیة بما هو مضاف إلیها فله حکمها أیضا من حیث إنه مبهم و المبهم لا یستدعي خصوصیة و إن أرید وجوده بما هو وجوده- فالعلم به و إن استلزم العلم بمقومه کما مر في شرح الخطبة أن معرفة حقیقة أي وجود کان بالحضور تستلزم معرفة مقوماته لکنه من باب معرفة ذاته بذاته لا بمعلوله فإن نحو الوجود و إن کان معلولا بالذات لکن الماهیة التي هي معلولة بالعرض ما به المعلولیة للوجود فالمعلول یستلزم ما به المعلولیة کما أن المحتاج یستلزم ما به الحاجة و هو الإمکان و المتقدم یستلزم ما به التقدم و المستعد یستلزم ما به الاستعداد و غیر ذلك فما لم یضف وجود إلی ماهیة لم یسم معلولا- بخلاف العلة فإنها بذاتها الوجودیة و خصوصیتها الخاصة تقتضي المعلول الخاص کیف و عند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل کما مر في مبحث الماهیة، س قده

الاستدلال من المعلول على العلة[323] قسما من البرهان و هو المسمى بالإنى بالاعتبار الأول لا بالاعتبار الثانى فثبت و تحقق أن العلم بالعلة التامة أو بجهتها المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت أن العلم بذى السبب[324] لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه.

فإذا تمهد هذا الأصل الكلى فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته و لا شک أن ذاته علة مقتضية لما سواه على ترتيب و نظام فإنه مقتض بذاته للصادر الأول و بتوسطه[325] للثانى و بتوسطهما للثالث و هكذا إلى آخر الموجودات فيلزم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 179

كونه تعالى عالما بجميع الأشياء على النظام الأتم فكان علمه بجميع ما عداه لازما لعلمه بذاته كما أن وجود ما عداه تابع لوجود ذاته و أما كيفية هذا العلم بالأشياء- على وجه لا يلزم منه تكثر فى ذاته و لا فى صفاته الحقيقية و لا كونه فاعلا و قابلا و لا أيضا يلزم منه الإيجاب من جهة هذا العلم[326] بالأشياء هل هو قبل الأشياء أو بعد الأشياء أو مع الأشياء بأن لا يعلم الأشياء إلا حين وجودها فيكون للأشياء فيه تأثير و يكون بسبب الأشياء بحال لم يكن من قبل على ذلک الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات- واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنسانى و الفوز بمعرفتها يجعل الإنسان

---

[323] (1) قد أوضحنا في بعض تعليقات السفر الأول أن المفيد لليقين من الاستدلال الإني أنما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامة التي لا سبب لها على بعض آخر فحسب و ما عدا ذلك لا يفيد اليقين و لا يسمى برهانا، ط مد ظله

[324] (2) قد بين أولا أن العلم بالسبب طريق إلى العلم بالمسبب مع جواز أن يكون له طريق آخر ثم ترقى و حصر كما قالوا إن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و قد قيل إن القاعدة مطردة فيما عدا البديهيات فإنها معلومة بلا مبادىء مطلقا.
أقول هذه القاعدة غير مخصوصة بالعلم النظري بل العلم البديهي أيضا منطو في العلم بالعلة و إن لم يستشعر العالم فإن ظهور المعلول أي شيء كان ليس خلوا عن ظهور العلة الحقيقية بل هذا الظهور ينسب إلى العلة أولا و بالذات و إلى المعلول ثانيا و بالعرض
\iُ كما قال سيد الموحدين علي ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله\E
و
\iُ قال سيد الشهداء ابنه الحسين ع: أ لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك عميت عين لا تراك\E
و هذه القاعدة في المجعول بالذات الذي هو الوجود في كمال الظهور حيث إنك عرفت أن الوجودات الخاصة هويات ارتباطية بل عين الروابط و التعلقات، س قده

[325] (3) هذا التوسط بالنظر التفصيلي إلى مراتب الوجود المتفاوتة شدة و ضعفا و شرفا و خسة و إن تلك المراتب صادرة عن البارىء الفعال بالنظام و الترتيب الأشرف فالأشرف إلى ما لا أخس منه بقاعدة إمكان الأشرف كما هو المشهور و أما بالنظر الإجمالي و أن الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس أمر واحد و كلمة واحدة منه تعالى تعلق بالماهيات التي في السلاسل الطولية و العرضية دفعة واحدة دهرية بل سرمدية و إنه أشرق على جميع هياكل التوحيد إشراقا واحدا وحدة حقة ظلية.

آفتاب وجود كرد اشراق
نور او سر بسر گرفت آفاق

فيسقط الوسائط و يعلم المصدر الواحد ذلك الصادر الواحد لاستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول و لكن لما كان هذا البيان للعلم بالغير كالقدر المشترك بين الأقوال و بناء العلم الارتسامي على الترتيب السببي و المسببي و النظر التفصيلي بين هذا النمط، س قده

[326] (1) تعريض بالإشراقيين كما أن ما قبله تعريض بالمشائين و بيان اللزوم أن المختار عند الحكيم من كان فعله مسبوقا بالمبادىء الأربعة من العلم و المشية و الإرادة و القدرة و على هذا المذهب ليس الفعل مسبوقا بالعلم حيث إن العلم عين الفعل فلم يكن مختارا تعالى عن ذلك علوا كبيرا و هم و إن قالوا بسبق العلم على الفعل كما سيشير إليه في وجه ضبط الأقوال إلا أنه ليس مرضية قدس سره لأنه سبق بالاعتبار، س قده

مضاهيا للمقدسين بل من حزب الملائكة المقربين و لصعوبة دركها و غموضه زلت أقدام كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس و من تبعه فى إثبات علم زائد على ذات الواجب و ذوات الممكنات و حتى شيخ أتباع الرواقيين و من تبعه فى نفى العلم السابق على الإيجاد فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما و شدة براعتهما و كثرة خوضهما فى هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من أهل الأهواء و البدع و أصحاب الجدل فى الكلام و البحث مع الخصام.

و لأجل ما ذكرناه من الصعوبة و الإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 180

علمه تعالى بشىء من الموجودات غير ذاته و صفاته التى هى عين ذاته كما أن منهم من نفى علمه بشىء أصلا بناء على أن العلم عندهم إضافة بين العالم و المعلوم و لا إضافة بين الشىء و نفسه أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب و إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشىء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا و خسروا خسرانا مبينا فما أشنع و أقبح أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك و دقائق الملكوت و يسمى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع و يسلب العلم بشىء من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذى أفاض ذوات العلماء و نور قلوبهم بمعرفة الأشياء اللهم إلا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا آخر بأن قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالى و الصورة الذهنية المنقسمة- إلى التصور و التصديق عند الناس أو ما يجرى مجراها[٣٢٧] و الله أعلم بأسرار عباده

الفصل (4) فى تفصيل مذاهب الناس فى علمه تعالى بالأشياء

أحدها مذهب توابع المشائين

منهم الشيخان أبو نصر و أبو على و بهمنيار و أبو العباس اللوكرى و كثير من المتأخرين و هو القول بارتسام صور الممكنات فى ذاته تعالى و حصولها فيه حصولا ذهنيا[٣٢٨] على الوجه الكلى.

---

[327] (1) مثل أن يكون مراد من أنكر علمه بغيره نفي علمه بالغير في الأزل إذ لا غير في الأزل- و لم يعلم هذا الرجل وحدته الحقة و لا إحاطة الأزل و لا معنى كون شيئية الشيء بتمامه و لا الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة و لا أنه لا منافاة بين أن لا يكون الغير في الأزل و بين أن يكون العلم بالغير في الأزل و بعد اللتيا و التي و توجيهات كيت و كيت لا ينبغي أن يتفوه بهذه الأقوال عاقل فضلا عن حكيم، س قده

[328] (2) و إليه ذهب عامة المتكلمين و إن تحاشوا عن تسميته كليا و تحاشى أكثرهم عن عده زائدا على الذات، ط مد ظله

الثانی القول بکون وجود صور الأشیاء فی الخارج

سواء کانت مجردات

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 181

أو مادیات مرکبات أو بسائط مناطا لعالمیته تعالی بها و هو مذهب شیخ أتباع الرواقیة شهاب الدین المقتول و من یحذو حذوه کالمحقق الطوسی و ابن کمونة- و العلامة الشیرازی و محمد الشهرزوری صاحب کتاب الشجرة الإلهیة.

الثالث القول باتحاده تعالی مع الصور المعقولة

و هو المنسوب إلی فرفوریوس مقدم المشائین من أعظم تلامذة المعلم الأول.

الرابع ما ذهب إلیه أفلاطن الإلهی من إثبات الصور المفارقة و المثل العقلیة

و أنها علوم إلهیة بها یعلم الله الموجودات کلها.

الخامس مذهب القائلین بثبوت المعدومات الممکنة قبل وجودها و هم المعتزلة

فعلم الباری تعالی عندهم بثبوت هذه الممکنات فی الأزل و یقرب من هذا ما ذهب إلیه الصوفیة لأنهم قائلون بثبوت الأشیاء قبل وجودها ثبوتا علمیا لا عینیا کما قالته المعتزلة[329].

السادس مذهب القائلین بأن ذاته تعالی علم إجمالی بجمیع الممکنات

فإذا علم ذاته علم بعلم واحد کل الأشیاء و هو قول أکثر المتأخرین قالوا للواجب علمان بالأشیاء علم إجمالی مقدم علیها و علم تفصیلی مقارن لها.

السابع القول بأن ذاته علم تفصیلی بالمعلول الأول

و إجمالی بما سواه و ذات المعلول الأول علم تفصیلی بالمعلول الثانی و إجمالی بما سواه و هکذا إلی أواخر الموجودات فهذا تفصیل المذاهب المشهورة بین الناس و ربما قیل فی وجه الضبط- إن من أثبت علمه تعالی بالموجودات فهو إما أن یقول إنه منفصل عن ذاته أو لا- و القائل بانفصاله إما أن یقول بثبوت المعدومات

---

[329] (1) متعلق بعینیا و هذا یشعر بعد القول بالثبوت قولین و یؤیده ما في بعض النسخ في بیان فذلکة الأقوال فهذه ثمانیة، س قده

سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة- أو إلى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيى الدين العربى- و الشيخ الكامل صدر الدين القونوى كما يستفاد من كتبهما المشهورة أم لا- و على الثانى إما أن يقول[330] بأن علمه تعالى بالأشياء الخارجية صور قائمة بذواتها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 182

منفصلة عنه و عن الأشياء و هى المثل الأفلاطونية و الصور المفارقة أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهى علوم باعتبار و معلومات باعتبار آخر- لأنها من حيث حضورها جميعا عند البارى و وجودها له و ارتباطها إليه علوم و من حيث وجوداتها فى أنفسها و لمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب الزمان و المكان معلومات فلا تغير فى علمه تعالى بل فى معلوماته و هذا ما اختاره شيخ الإشراق و متابعوه و القائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنه غير ذاته و هو مذهب الشيخين الفارابى و أبى على أو يقول إنه عين ذاته فحينئذ إما أن يقول إن ذاته متحدة بالصورة العقلية كفرفوريوس و أتباعه من المشائين أو يقول إن ذاته بذاته علم إجمالى بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذى أشرنا إليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب- فنحن نتكلم فى كل منها جرحا و تعديلا و نقضا و إبراما و نصلح ما أفسدوه بقدر الإمكان- ثم أعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

الفصل (5) فى الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال و مذهب ينسب إلى أهل التصوف

و أما مذهب المعتزلة

القائلين بأن المعدوم شىء و أن المعدومات فى حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض و أنه مناط علم الله تعالى بالحوادث فى الأزل[331] فهو عند العقلاء من سخيف القول و باطل الرأى و الكتب الكلامية و الحكمية متكفلة بإبطال شيئية المعدوم و ما يجرى مجراه من هوساتهم

و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية

---

[330] (2) أو يقال إما أن يقول بسبق علمه على الأشياء و هو القول بالمثل أو لا فإما في الكل و هو قول شيخ الإشراق و إما في البعض و هو قول ثالس الملطي فإنه يقول بارتسام صور الأشياء في العقل و حضور العقل عند الواجب تعالى، س قده

[331] (1) مع أنهم في غنى عن أصل إثبات العلم لقولهم بعري الذات عن الصفات، ط مد ظله

فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فإن ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 183

الأذهان[332] و سواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ما فى وقت من الأوقات و التفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا فى كتبهم و وجدنا منهم تحقيقات شريفة و مكاشفات لطيفة و علوما غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا و ألهمنا به مما لا نشك فيه و نشك فى وجود الشمس فى رابعة النهار حملنا ما قالوه و وجهنا ما ذكروه حملا صحيحا و وجها وجيها فى غاية الشرف و الأحكام كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست فى السخافة و البطلان و نبو[333] العقل عنها بأقل من كلام المعتزلة فيهما.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 184

و من جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية فى الباب السابع و الخمسين و ثلاثمائة منه و هو قوله إن أعيان الممكنات فى حال عدمها رائية مرئية- و سامعة مسموعة برؤية ثبوتية و سمع ثبوتى فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثال قوله المعبر عنه فى اللسان العربى المترجم بكن[334] فأسمعه أمره فبادر المأمور فيكون عن كلمته بل كان عين كلمته و لم يزل الممكنات فى حال عدمها

---

332 (1) أي الأذهان العالية و النشأة العلمية إن قلت أين هذا من مذهب المعتزلة- فإن المعتزلة يقولون بثبوت الماهيات منفكة عن كافة الوجودات الخارجية و الذهنية و هؤلاء يقولون بثبوتها منفكة عن الخارجية فقط بل إذا نسب إلى الأذهان لم يكن مجردا عن الوجود و هل هذا إلا كالوجود الذهني في الأذهان السافلة للماهيات المنفكة عن الوجود الخارجي.
قلت بطلان هذا و أمثاله لأصالة الوجود و اعتبارية شيئية الماهية أينما كانت و أنه ليس هناك شيئيتان إحداهما الوجود و الأخرى ثبوت الماهية و إن كانت مع الوجود الاثنينية التي في أذهاننا بمحض الاعتبار و قد مر أن التخلية عن الوجود عين المحفوفية به- و كان الشيئين الحاصلين بالتعمل وجود و وجود بالحمل الشائع أحدهما قابل و الآخر مقبول بالاعتبار فليس في الدار غير الوجود ديار و بناء هذا القول أيضا على أن ثبوت الماهية مقابل الوجود في ظاهر الأمر لكن نظره قدس سره ليس إلى هذا بل إلى مجرد أنها ليست موجودة بوجودها الخاص و أن ثبوتها مجردة عن الوجود الخاص أمر واضح الفساد بقرينة ما سيذكره في الجواب من أنها و إن انفكت عن وجودها الخاص إلا أنها موجودة تطفلا لوجود الحق تعالى و لو كان نظره إلى ما ذكرنا كان المناسب في الجواب أن يقال ثبوتها بالعرض لوجود الحق لا ينافي اعتباريتها كما في تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتفطن، س قده

333 (2) النبو التباعد عن الشيء و التجافي منه

334 (1) صفة قوله المعبر عنه في اللسان العربي بكن و المعنى كلامه سبحانه فعله كما في نهج البلاغة و فعله الوجود المنبسط على الأشياء و الوجود لما كان في الخارج عين الماهية ترقى الشيخ و قال بل كان عين كلمته، س قده

الأزلى لها تعرف الواجب الوجود لذاته[335] و تسبحه و تمجده بتسبيح أزلى و تمجيد قديم ذاتى و لا عين لها موجود انتهى و قال فى الفصوص إن العلم تابع للمعلوم[336] فمن كان مؤمنا فى ثبوت عينه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 185

و حال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده و قد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون- فلذلك قال وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ* فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَ لأن قولى على حد علمى فى خلقى وَ ما أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به بل ما عملناهم إلا بحسب ما علمناهم و ما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه- فإن كان ظلما فهم الظالمون و لذلك قال وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله كذلك ما قلنا لهم[337] إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم و ذاتنا معلومة لنا[338] بما هى عليه من أن تقول كذا و لا نقول كذا فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول قلنا القول منا و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم انتهى.

و قال فى موضع آخر فليس للحق إلا إفاضة الوجود على حسب مقتضى الأعيان.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 186

أقول هذه الكلمات و أشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات- عندهم منفكة عن الوجود فى الأعيان فلا فرق بين مذهبهم و مذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فإن البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما و لو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمى تقدمها مجردا عن

---

335 (2) في أحاديث أئمتنا ع مثل ذلك و عرفانها في تلك الحال و تسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب تعالى و عدم إضافة وجود إلى أنفسها كما في حال نقض ميثاقها أعني في هذا العالم فعدم إضافة الوجود إلى الأعيان هناك اعترافها هناك بأن الملك و الحمد له و إضافته إليها هاهنا إنكارها و نقض عهدها و إن أقرت باللسان، س قده

336 (3) هذا مذهب الأشاعرة و قد حمل التابعية المحقق الطوسي قدس سره في التجريد- على معنى أصالة الموازنة في التطابق و مراد هذا الشيخ من المعلوم المتبوع المعلوم بالذات هناك أعني الماهية من حيث هي التي بنفسها هي لا بجعل مؤلف لبطلانه في الذاتيات و من العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تعين له بذاته و من التابعية تعينه و تلونه بلون الأعيان الثابتة و أيضا اعتبار المعلومية أي الماهية من حيث هي مقدم على اعتبار الوجود أي وجود كان لأن ما بالذات مقدم على ما بالعارض و الحق الجمع فإن المعلوم متبوع في التلون مثلا و العلم متبوع في الوجود الأحدي و المعلوم تابع في الوجود الكوني الخارجي.
إن قلت كيف يطلب الأعيان هناك الظلم و الكفر و الشقاوة و كل أحد يطلب الخير و السعادة لنفسه في كل نشأة لا الشر و الشقاوة.
قلت الشر مثلا هناك بالحمل الأولي شر لا بالشائع لأنه بالشائع منافي وجود الشيء كما أن الخير ملائمه و لا وجود هناك حتى يصدقا فيطلب كل ماهية هناك وجودا هاهنا- يبرز ذاتها و لوازمها لا أن يرتفع نفس الموضوع أعني تلك الماهية المخصوصة من البين- كما أن ماهية الألف التي تكون الاستقامة ذاتية لها لا بجعل مؤلف من جاعل و كذا ماهية الدال التي اعوجاجها كذلك في ذهن الكاتب تقتضيان وجودا في الخارج يبرزهما على ما هما عليه و إلا لم تكونا ألفا و دالا، س قده

337 (1) يعني كما أن الأعيان في الأزل لم يقولوا لنا بلسان قابلياتهم إلا ما أعطته ذواتهم و قابلياتهم بتلوناتهم المختلفة كذلك ما قلنا لهم فيما لا يزال إلا ما أعطته و اقتضته ذاتنا من مجرد القول غير المتلون و هو كلمة كن الواحدة فليس شأننا إلا الإبراز و الإنارة لكل ما كمن في ذواتهم- أي شيء كان من خير أو شر و ليس سجيتنا إلا الجود و الكرم و طرد الظلمة و العدم\i قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ\E، س قده

338 (2) تنظير أي كما أن ذاتنا و أسماءنا و صفاتنا التي هي عين ذاتنا معلومة لنا على ما هي عليه كذلك صور أسمائنا و هي الأعيان و فيه إشارة أيضا إلى القاعدة المشهورة في إثبات علمه بالغير و هي العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، س قده

الوجود ثبوتا علميا- أو ثبوتا خارجيا لكن يجب أن يعلم[٣٣٩] أن الأشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط و قد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعى و إذا قيل كذا موجود فى الخارج أو فى الذهن أريد به الوجود التفصيلى لأنه الوجود الذى يخصه تلك الماهية و لا يتحد معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذى يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان و الفيل و البقر و غيرها فأما الوجود البسيط الإجمالى الذى فرض أنه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحدة بعضها مع بعض فى ذلک الوجود مع تغايرها فى المفهوم فذلک الوجود غير منسوب إلى شىء من تلک المعانى و الحقائق- بأنه وجود له إذا العرف جار[٣٤٠] بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المفصل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 187

الذى لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلى الذى يجتمع فيه مع ذلک الشىء أشياء كثيرة.

فإذا تقرر هذا فنقول إن الذى أقيم البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلا سواء كان وجودا تفصيليا أو وجودا إجماليا و أما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذى به تصير أمرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ و الكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعيان الثابتة فى حال عدميتها اقتضت كذا أو حكمها كذا فأرادوا بعدمها- العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل فى الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالى ينسحبها كلها لأن تلک الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى و لا شک أن أسماءه تعالى و صفاته كلها مع كثرتها و عدم إحصائها- موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هى بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها فى الأزل هذا النحو الحادث من الوجود و بهذا يحصل فرق تام و بون بعيد بين مسلک التصوف و مسلک الاعتزال و قد أسلفنا لک فى مباحث تقاسيمهم صفات الله و أسماءه أنموذجا من هذا الباب و تلميحا إلى معرفة عالم الأسماء- و أن ذلک العالم عظيم جدا و سينكشف لک[٣٤١] أن هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الأقدمين أن علم البارى بالأشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط أزلى و مع بساطته و أزليته و وجوبه الذاتى هو كل الأشياء على وجه أعلى و أرفع و أشرف و أقدس إذ كما

---

339 (1) هذا ما وعده آنفا أن يشير إلى توجيه لكلامهم لكنا قد أشرنا فيما تقدم مرارا أن الذي ذهب إليه قدس سره في كيفية تحقق العلم الحصولي أعني الماهية الذهنية التي لا تترتب عليها الآثار لازمة عدم تحقق المفاهيم الماهوية في ظرف التجرد العقلي فلا سبيل إلى إثبات العلم الحصولي في المجردات العقلية و ما فوقها فلا معنى لثبوت الماهيات و الأعيان الثابتة بثبوت الأسماء و الصفات قبل وجوداتها العينية بأي نحو من الثبوت فرض نعم ثبوت الكمالات الوجودية المفصلة عينا على نحو الإجمال في المراتب العالية من الوجود على القول بالتشكيك مما لا ينبغي أن يرتاب فيه لكنهم لا يرون للوجود كثرة تشكيكية و لا لغير الذات المتعالية وجودا حقيقيا غير مجازي، ط مد ظله

340 (2) أي المتعارف بين العقول النظرية جار بكذا أو العرف العام جار بكذا و يكون إشارة إلى كون المطلوب فطريا فلا يرد أن الحقائق لا تقتنص من العرف، س قده

341 (1) أي إلى هنا انكشف لك تبعيده من منهج الاعتزال و سينكشف لك تقريبه من منهج الأقدمين، س قده

أن للأشياء وجودا طبيعيا فی هذا العالم و وجودا مثاليا إدراكيا جزئيا فی عالم آخر و وجودا عقليا كليا فی عالم فوق الكونين فكذلک لها وجود أسمائی إلهی فی صقع ربوبی يقال له فی عرف المصوفية عالم الأسماء

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 188

الفصل (6) فی حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقلية و الصور الإلهية و حال ما ينسب إلى فرفوريوس و أتباعه من اتحاد العاقل و المعقول

أما مذهب القائلين بالمثل فهو و إن كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذببنا عنه و برهنا عليه و أحكمنا برهانه و شيدنا أركانه و رفعنا بنيانه كما سبق القول فيه فی العلم الكلی المذكور فی السفر الأول من هذا الكتاب لكن فی جعل تلک الصور- مناطا للعلم الأزلی الكمالی الإلهی السابق على كل ما سواه موضع بحث و محل قدح- لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات و هذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى- و عن علمه بذواتها[٣٤٢] فكيف يكون هی بعينها علمه بالأشياء فی أزل الآزال.

و أيضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام إلى كيفية علمه بها قبل الصدور فيلزم إما التسلسل[٣٤٣] أو القول بأن الواجب تعالى- لا يعلم كثيرا من الأشياء قبل تلک الأشياء بل استفاد علمه بها منها و إنه لو لا تلک الأشياء لم يكن هو عالما بحال و الأصول الماضية الحقة المتكررة تبطل هذا و أمثاله و أما المنسوب[٣٤٤] إلى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس و من تأخر عنه إلى يومنا هذا فی الرد عليه و تزييفه و تسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 189

كالشفاء و النجاة و الإشارات و كتب الشيخ الإشراقی كالمطارحات و حكمة الإشراق و التلويحات و كذلک كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل- و كتب المحقق الطوسی و الإمام الرازی و غير هؤلاء من اللاحقين و قد تكلمنا فی هذا المقام[٣٤٥] فی مباحث اتحاد العقل و المعقول من الفن الكلی بما لا مزيد عليه- و من أراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب و حقيته و دقته و لطافته فليراجع إلى ما هناک- حتى يظهر له علو

---

[342] (1) مبني على ما أشير إليه سابقا و سيبحث عنه تفصيلا أن الأشياء معلومة تفصيلا في مقام الذات و إلا فالخصم غير مسلم لما ذكره، ط مد ظله

[343] (2) فلو كانت تلك الصور العلمية معلومة بصور أخرى لزم التسلسل أو بنفسها لزم الجهل قبلها، ط مد ظله

[344] (3) اعلم أن اتحاد العقل و المعقول إن استعمل في مقام العلم الكمالي الذاتي فمعناه كون بسيط الحقيقة بوحدته و بساطته كل المعقولات و إن استعمل في مقام العلم التفصيلي فمعناه اتحاد إشراقه بكل معقول بلا تجاف من ذاته عن مقامه بل الاتحاد في مقام الظهور للحقيقة الظاهرة، س قده

[345] (1) تأييد لأصل قوله باتحاد العاقل و المعقول و أما توجيه علم الواجب التفصيلي قبل الإيجاد بذلك فيرد عليه جل ما يرد على القول بالصور المرتسمة على ما سيجيء تفصيله و لعل المصنف قدس سره لم يذكر المناقشة فيه لذلك، ط مد ظله

مرتبة قائله فی الحکمة و رسوخه فی العلم و صفاء ضمیره بشرط أن یکون ممن له قوة خوض فی العلوم و شدة غور فی التفکر و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء

الفصل (7) فی حال القول بارتسام صور الأشیاء فی ذاته تعالی

فتقریره علی ما یستفاد من کلام الشیخ فی أکثر کتبه هو أن الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة فی الخارج کما تستفاد من السماء و هیئتها و أشکالها الخارجیة بالحس و الرصد صورتها العقلیة و قد لا یکون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسة- بل ربما یکون الأمر بالعکس کصورة بیت أنشأها البناء أولا فی ذهنه بقوة خیالیة- ثم تصیر تلک الصورة محرکة لأعضائه إلی أن یوجدها فی الخارج فلیست تلک الصورة وجودها العلمی مأخوذا من وجودها الخارجی بل وجودها الخارجی تابع لوجودها العلمی و قد مر فی مباحث الکیفیات النفسانیة من الفلسفة الأولی أن جنس العلم الذی من جملة أقسامها و أجناسها منقسم إلی فعلی و انفعالی و الفعلی منه ما یکون سببا لوجود المعلوم فی الخارج و الانفعالی بعکس ذلک سواء کانت السببیة سببیة تامة استقلالیة أو لا- فعلم صانع البیت بالبیت الذی یرید بناءه من قبیل القسم الأول لکنه لیس سببا موجبا تاما بل یفتقر فی ذلک إلی قابل و آلة و وضع خاص و زمان خاص و شرائط أخری.

فنقول نسبة جمیع الأمور فی هذا العالم إلیه تعالی نسبة صنع الصانع

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 190

المختار إلی نفسه الصانعة و نسبة تصنیف الکتاب الحکمی إلی نفس مصنفه العلیم الحکیم لو کانت تامة الفاعلیة بأن یکون مجرد تصوره کافیا لحصول صنعه أو تصنیفه فی الخارج فصدور الأشیاء عن الباری جل اسمه فی الخارج بأنها عقلت أولا فصدرت و تعقله تعالی إیاها لیست بأنها وجدت أولا فعقلت لأن صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فقیاس عقل واجب الوجود للأشیاء قیاس أفکارنا التی نستنبطها أولا ثم نوجدها من جهة أن المعقول منها سبب للموجود فی الجملة مع وجوه من الفرق کثیرة فإنا لکوننا ناقصین فی الفاعلیة نحتاج فی أفاعیلنا الاختیاریة إلی انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل و تخیله و إلی استخدام قوة محرکة و استعمال آلة تحریکیة طبیعیة- کالعضلات و الرباطات و الأیدی و الأرجل و خارجیة غیر طبیعیة کالفأس و المنحت و القلم و المداد و انقیاد مادة صالحة لقبول تلک الصورة و الأول تعالی لکونه تام الإیجاد و الفاعلیة کما أنه تام الوجود و التحصل إنما أمره إذا أراد شیئا أن یقول له کن فیکون فقوله و کلامه الذی[٣٤٦]

---

[346] (1) کون الصور المرتسمة کلاما باعتبار انبعاثها عن الذات لا مستفادة عن الأشیاء و باعتبار إعرابها عما في الضمیر الغیبي المطلق و المراد بتابعیتها تأخرها السرمدي و بالإرادة الذاتیة العلم المقدم علی هذه الصور المرتسمة الإجمالي بالأشیاء الذي هو ابتهاج ذاته بذاته بحیث ینطوي فیه إرادة الأشیاء لأن من أحب شیئا أحب آثاره، س قده

هو تابع لإراداته الذاتية هو تعقله للأشياء- فكينونية الأشياء فى الخارج تابعة لمعقولها الذى هو عبارة عن قوله و تلک الصور العقلية هى كلمات الله التامات التى لا تنفد فالكتاب الإلهى المنور نبه على هذا المقصود بأبلغ وجه و أحسنه حيث رتب وجود الأكوان الخارجية على قول الله و كلامه العقلى المطابق لها- المترتب على إرادته الأزلية الذاتية و سنحقق معنى الكلام و الكتاب فيما بعد بوجه مشرقى إن شاء الله.

و ربما يستدل على كون علمه تعالى بالأشياء بالصور الحاصلة فى ذاته

بأنه يعلم ذاته و ذاته سبب للأشياء و العلم بالسبب التام للشىء يوجب العلم بذلک الشىء فذاته يعلم جميع الأشياء فى الأزل لكن الأشياء كلها غير موجودة فى الأزل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 191

بوجود أصيل فلو لم يكن أيضا موجودة بوجود علمى غير أصيل لم يتحقق العلم بها[٣٤٧] إذ العلم يستدعى تعلقا بين العالم و المعلوم سواء كان نفس التعلق و الإضافة أو صورة موجبة لها و التعلق بين ذات العالم أو صفته و بين المعدوم الصرف ممتنع- لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معا بوجه من الوجوه و لما امتنع تحقق العالم بأجزائه فى الأزل و إلا لزم قدم الحوادث فبقى كونها موجودة بالوجود العقلى الصورى عند البارى قبل وجودها الخارجى فذلک إما بأن تكون منفصلة عن الواجب تعالى- فيلزم المثل الأفلاطونية و إما بأن يكون أجزاء لذاته فيلزم التركيب فى ذاته و كلا الشقين محالان أو بأن تكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتسمة فيها و هو المطلوب.

و أورد عليه أنه منقوض بالقدرة الإلهية الأزلية لأنها أيضا صفة ذات تعلق بالمقدورات و لا شک أن قدرة الله تعالى شاملة لجميع الأشياء[٣٤٨] مبدعها و كائنها- إذ الكل صادرة عنه إما بوسط أو بغير وسط فلا بد أن يكون للمكونات وجود فى الأزل بأعيانها لا بصورها العلمية لأن ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث فى الأزل محال فظهر النقض لجريان الدليل و تخلف المدلول.

و أجاب بعض الأزكياء عن هذا النقض بأن مثل هذه النسبة لا يقتضى وجود الطرفين تحقيقا بل يكفى فيها الوجود التقديرى إذ النسبة نفسها تقديرية الوجود- ثم لما استشعر انهدام أصل الاستدلال بما ذكره قال

---

[347] (1) الملازمة ممنوعة لأن شيئية الماهية بلا وجود عيني أو ذهني مصححة للتعلق كما هو مذهب المعتزلة و هو و إن كان باطلا في الواقع إلا أنه لا بد للمستدل أن يتعرض لإبطاله كما تعرض لغيره مما هو باطل عنده و قس عليه قوله فبقي كونها موجودة، س قده

[348] (2) كأن قائلا يقول يكفي لتعلق القدرة الأزلية المبدع الأزلي كالعقل الأول فإن إمكانه الذاتي يكفي بمجرده لقبوله الوجود من القادر الأزلي كيف و إمكان الكائن أزلي كما قالوا إنه فرق بين إمكان أزلية الكائن و أزلية إمكانه فأجاب بأن القدرة على الكائن أيضا في الأزل، س قده

فالوجه أن يقال إن النسبة و إن لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لأن العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 192

المعلوم و تميزه و المعدوم الصرف لا انكشاف له و لا تميز أقول أما أصل الاستدلال فسنرجع إليه و أما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بأن القدرة و إن سلم جريان الدليل فيها و إن حكمها حكم العلم فى اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم فى القدرة الأزلية إذ كما فى العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجى بل يكفى وجوده بصورته و ذلك الوجود الصورى كما أنه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به الشيخ و غيره من القائلين بارتسام صور الأشياء فى ذاته بأن تلك الصور كما أنها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه و أما الجواب الذى ذكره ذلك المجيب ففى غاية الركاكة من وجوه[٣٤٩] أولها حكمه بأن النسب و الإضافات لا وجود لها إلا بمجرد الفرض و التقدير- و ليس كذلك كما علمت فى مباحث مقوله الإضافة من أن لها حظا من الوجود الخارجى- و إن لم يفرضه فارض و ثانيها أنها و إن لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعيات التى تستدعى[٣٥٠] وجود الطرفين و ثالثها حكمه بالفرق بين العلم الأزلى و القدرة الأزلية بكون أحدهما يستدعى التعلق دون الآخر تحكم بحت لما سبق من أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة و لها وجود واحد و لا يجوز قياس قدرته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 193

تعالى على قدرة الإنسان فإن القدرة فينا عين القوة و الاستعداد للفاعلية[٣٥١] و فيه تعالى نفس الإيجاب و التحصيل فوزان علمه و قدرته فى تعلقهما بالممكنات واحد- من غير تفاوت.

تنبيه و إشارة

---

349 (1) أي من مجموع الوجوه فإن الحكم بأن وجود النسب بمعنى وجود منشإ انتزاعها ليس أول قارورة كسرت في الإسلام لأنه وقع من أكثرهم فليس هذا مناط غاية الركاكة- و إن أريد أنها عنده كأنياب الأغوال حيث قال إذ النسبة تقديرية الوجود فالمراد بالتقدير هاهنا مثل ما يوجد في القضية الحقيقية لا تقدير العقل المقابل لتجويزه أي يكون لها وجود على حدة في العقل بعد ما اعتبرها المعتبر و أما قبله فوجودها وجود منشإ انتزاعها في الخارج- إذ فيه مصحح لانتزاعها، س قده

350 (2) فإن من الانتزاعيات ما لا يستدعي شيئين كالعمى المنتزع من زيد الأعمى و منها ما يستدعيهما كالأخوة المنتزعة منه و من عمرو فعنوان النسبة المقولية ناطقة بذلك نعم لو كانت الإضافة إشراقية لا يستدعيهما و لا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله إذ النسبة نفسها تقديرية الوجود، س قده

351 (1) إنما قال للفاعلية إشارة إلى أنه لا يلزم على ذلك القائل كون القدرة عين القوة و الاستعداد كما يتوهم لأن قدرته تعالى بالفعل عنده و أنما أثرها الذي هو الفعل بالقوة- كما أن القدرة على الكتابة للفاعل الكاتب الماهر المحصل لملكة الكتابة بالفعل و إن كانت الكتابة له حين لا يكتسب بالقوة و هذه شيء من مقولة الفعل و تلك شيء آخر من مقولة الكيف، س قده

إن خلاصة ما ذكره الشيخ فی إلهيات الشفاء أن الواجب تعالی يعقل الأشياء و لا يجوز عليه أن يعقل الأشياء من الأشياء و إلا فذاته إما متقومة بما يعقل من الأشياء فيلزم التركيب فی ذاته و هو محال و إما عارضة لها[٣٥٢] أن يعقل الأشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة و هو أيضا محال و يكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير و الأصول السالفة تبطل هذا و ما أشبهه إذ قد سبق أن كل ما يعرض له أمر من خارج[٣٥٣] فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجی من شيئين شیء

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 194

هو به موجود بالفعل و شیء هو به بالقوة و كلما هو كذلک لم يكن واجب الوجود بالذات لأنه بسيط الحقيقة من كل جهة.

و أيضا كل ما يعرض له شیء لا من ذاته بل من غيره و يكون فيه معنی ما بالقوة فهو لا محالة جسم أو جسمانی و الواجب ليس كذلک فبطل من هذه الأصول كون عاقليته مستفادة من غيره أو حاصلة بعد ما لم يكن و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث تغيرها عقلا زمانيا مشخصا فيكون لكل واحدة منها صورة أخری علی حدة و لا شک أنها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات البارى محلا للمتغيرات و المتضادات فيكون إله العالم مادة جسمانية تعالی عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

و أيضا من وجه آخر هذه الفاسدات إذا أدركت بصورها الكونية أو بما يطابقها من جهة شخصيتها و جزئيتها و تغيرها و تكثرها لم يكن إدراكها علی هذا الوجه تعقلا بل إحساسا أو تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة حساسة أو قوة خيالية إذ قد ثبت فی موضعه أن المدرک فی درجة الوجود كالمدرک فالصور المحسوسة و المتخيلة لكونها شخصية متجزية لا بد أن تدرک بآلة جسمانية متجزية فلا بد أن يدرک الواجب تعالی هذه الأشياء علی نحو آخر غير الإحساس و التخيل و نحوهما كالعقل المتغير و كما أن إثبات كثير من الأفاعيل له

---

[352] (2) أي من خارج ذاته فلا يرد علی الشيخ نفسه ما أورده لأن الصور منبعثة عن ذاته تعالی عنده و نسبته إليها نسبة الفاعل إلی الفعل لا نسبة القابل كما إذا اتصف بها من خارج- و قوله و يكون و لو لا أمور من خارج أي لو لا وجود فاعل الصور، س قده

[353] (3) أي عروضا خارجيا بحيث يكون للمعروض مرتبة من الوجود متقدما علی وجود العارض و يكون العروض عروض المقبول للقابل و المراد بالقوة الانفعالية المادة و حينئذ لزوم التركيب الخارجي ظاهر و لا ينتقض هذا و كذا ما بعده من الجسمية أو الجسمانية بالعقل- إذ يعرض له الوجود من خارج فإنه ممكن و له من ذاته أن يكون ليس و من علته أن يكون أيس و ليس فيه تركيب خارجي و لا جسمية أو جسمانية و وجه عدم الانتقاض أنه لا ماهية للعقل علی التحقيق و علی المشهور من أن له ماهية فلا عروض خارجي للوجود بالنسبة إلی الماهية- في المواضع الأخر فكيف في العقل و أيضا القابل في العقل هو الماهية و القوة إمكان ذاتي و في الواجب تعالی حينئذ القابل وجود صرف عين الواقع و متن الأعيان فالقوة إمكان استعدادي و حامل الاستعداد هو المادة و لا بد لها من صورة فيلزم التجسم لا محالة- تعالی الواجب القدوس عن ذلك علوا كبيرا، س قده

تعالى بلا وسط نقص كذلک إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلى[٣٥٤] و مع ذلک فلا يعزب عنه شيء شخصى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 195

فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات و لا فى الأرض و هذا من العجائب التى يحتاج تصورها إلى لطف قريحة.

و أما كيفية ذلک فلأنه إذا عقل ذاته و عقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها و لا شيء من الأشياء يوجد إلا و قد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول تعالى يعلم الأسباب و مطابقاتها و يعلم ضرورة ما تتأدى إليها و ما بينها من الأزمنة و ما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلک و لا يعلم هذه فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية و قال أيضا و لا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور و كثرة كانت كثرة الصور التى يعقلها أجزاء لذاته كيف و هى تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته و منه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات و الصور التى له بعد ذاته أنما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية[٣٥٥] و إنما له إليها إضافة المبدإ الذى يكون عنه لا فيه بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض و إن كانت معا لا تتقدم و لا تتأخر فى الزمان فلا يكون هناک انتقال فى المعقولات قال فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل و الممكن و تكون لذاته إضافة إليها من حيث هى معقولة لا من حيث لها وجود فى الأعيان فبقى لک[٣٥٦] النظر فى حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة فى ذات الأول كاللوازم التى تلحقه و يكون لها وجود مفارق لذاته و ذوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة فى صقع الربوبية[٣٥٧] أو من حيث هى موجودة فى عقل أو نفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 196

---

[354] (1) المراد بالكلية في كلامه كما وقع السعة و الإحاطة أي يعقل الشيء بصورة محيطة به و بغيره فيعقله و يعقل غيره بصورة واحدة و هذا كقول الإشراقيين إن رب النوع كلي ذلك النوع و معلوم أنه فرد إبداعي غير داثر و لا زائل لكنه محيط بكل الأفراد الطبيعية و كإطلاق الرياضيين الكلي على الفلك المحيط مع شخصيته و إطلاق الكلية على الإحاطة الوجودية العينية- كإطلاق الإحاطة على الكلية حيث يسمى القضية الكلية بالمحيطة، س قده

[355] (1) أي لا المعقولات التدريجية المتعاقبة و هي ما مر بقوله كالعقل المتغير، س قده

[356] (2) أي إذا عرفت أن الإضافة العقلية إليها ليست من حيث وجودها العيني فبقي لك النظر في وجودها العقلي أي في وجود صورها العلمية أنه هل هو بطريق قيامها بذاتها أو بطريق قيامها بأمر آخر، اد

[357] (3) لما كان المفروض مفارقتها لم يكن المراد من وضعها في صقع الربوبية تقويمها أو عروضها للذات و هو ظاهر بل المراد منه تخلقها بأخلاق الله و اتصافها بصفاته و استهلاك أحكام الإمكان تحت أحكام الوجوب فإن مناط غلبة السوائية الحركة و المادة و لواحقها و هي عنها منتفية و لذا تسمع المصنف كثيرا ما يقول إن العقول باقية ببقاء الله و قديمة بقدمه فلا ينافي قدمها ما قال المحققون إنه لا قديم سوى الله تعالى و إذا كانت العقول هكذا و هي من أفعاله- فما ظنك بصفته تعالى و الصفة أشد اتصالا بالموصوف من الفعل و إن كان الفعل من المبدعات- و إذا عرفت هذا فلا وجه لما قيل على الشيخ إنه لا يدري أحد ما هذا الصقع، س قده

إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت فی أیها کانت فیکون ذلک العقل أو النفس کالموضوعة- لتلک الصور المعقولة و تکون معقولة له علی أنها فیه و معقولة للأول علی أنها عنه و یعقل الأول تعالی من ذاته أنه مبدأ لها فیکون من جملة تلک المعقولات ما المعقول منه أن المبدأ الأول مبدأ له بلا واسطة بل یفیض عنه وجوده أولا و ما المعقول منه أنه مبدأ له بتوسط فهو یفیض عنه ثانیا و کذلک یکون الحال فی وجود تلک المعقولات و إن کان ارتسامها فی شیء واحد لکن بعضها قبل و بعضها بعد علی الترتیب السببی و المسببی و إذا کانت تلک الأشیاء المرتسمة[٣٥٩٣٥٨] فی ذلک الشیء من معلولات

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 197

الأول فیدخل فی جملة ما الأول یعقل ذاته مبدأ له فیکون صدورها عنه لیس علی ما قلناه من أنه إذا عقل خیرا وجد لأنها نفس عقله للخیر أو یتسلسل الأمر- لأنه یحتاج إلی أن یعقل أنها عقلت و کذلک إلی ما لا نهایة له و ذلک محال فهی نفس عقله للخیر فإذا قلنا لما عقلها وجدت و لم یکن معها عقل آخر و لم یکن وجودها إلا أنها تعقلات فإنما یکون کأنا قلنا لأنه عقلها عقلها أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه فإن جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تکثر و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا یکون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممکن الوجود و إن جعلتها أمورا مفارقة لکل ذات عرضت الصور الأفلاطونیة و إن جعلتها موجودة فی عقل ما عرض أیضا ما ذکرناه قبل هذا من المحال[٣٦٠] فینبغی لک أن تجتهد جهدک فی التخلص عن هذه الشبهة و تتحفظ أن لا تتکثر ذاته و لا تبالی بأن یکون ذاته مأخوذة مع إضافة ما[٣٦١] ممکنة الوجود فإنها من حیث هی علة لوجود زید لیست بواجبة الوجود

---

[358] (1) أي إذا كانت تلك الصور المرتسمة في عقل أو نفس من معلولات الأول فيدخل في جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ له فيلزم أن يكون هذه العقلية نفس وجود تلك الصور لا ممايزة لوجودها و إلا لزم التسلسل لأنه إذا كان عقله أن ذاته مبدأ للصور غير وجود الصور فيكون هذه العقلية غير تلك الصور فلها أيضا وجود لأنها من اللوازم فلها أيضا عقلية أخرى لأن علة الوجود هي العقلية فلا بد أن يكون تلك الصور نفس عقل المبدإ المبدإ للخير فحينئذ لا يكون صدورها على ما قلنا من أنه إذا عقلها وجدت لأن هذا القول حينئذ بمنزلة أن يقال- لأنه عقلها أو لأنها وجدت و هذا باطل فلا يمكن أن يكون الصور في نفس أو عقل، اد

[359] (2) يتراءى في ظاهر الأمر أن يتكلم الشيخ في نفس ذلك الشيء أن عقله ليس نفسه- بل مقدم عليه حتى يصدق في حقه عقل فوجد و صورته يكون حينئذ في عقل آخر أو نفس أخرى- فيتسلسل لا في الأشياء المرتسمة فإنه مشترك الورود عليه و على ما هو الحق عنده من ارتسام الصور في ذاته تعالى لكن بعد التدقيق تعلم أن الحق ما قاله لأن الصور حينئذ موجودات عينية فتكون مسبوقة بالعلم و ليست ذهنية علمية لتكون مستغنية عن علم آخر و الصور الأخرى أنما كانت علمية غير عينية إن ارتسمت في ذاته تعالى إلا أن الشيخ غلب الصور و محلها أيضا مراده فهذا الكلام من الشيخ مثل ما أورده المصنف قده على مذهب القائلين بالمثل الأفلاطونية سابقا، س قده

[360] (1) و هو لزوم أن يكون هذا العقل أيضا مسبوقا وجوده بعقل آخر فيدور أو يتسلسل، اد

[361] (2) مراده قدس سره بالإضافة الإضافة المقولية و كذا بالعلية و الحكم متوجه إلى القيد المأخوذ معه و ليس مراده الإضافة الإشراقية و العلية الحقة الحقيقية بل الحقة الظلية التي هي نور الوجود و ظله الممدود فإن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و أما الإضافة المقولية و هي مفهوم ذهني انتزاعي فمعلوم زيادتها و إمكانها و كيف يحتمل كونه واجبا و مع ذلك لا غرو في كونها صفة للعنوان و الوجه و وجه الشيء هو الشيء بوجه ضعيف- و هذا كالصفات الانتزاعية من الكلية و الأبوة و غيرهما للإنسان فهذا معنى زيادة الصفات الإضافية- كما مر في الحواشي السابقة ثم إنه إشارة إلى ارتضاء كون الصور المعقولة لواحق ذاته كما يعبرون عنها بلوازم الأول و إلى الاعتذار عن ملاصقته الممكن بأن الممكن بالحقيقة ليس إلا مفهوم العالمية الإضافية و أما نفس الصور فهي واجبة بوجوب الذات الأقدس قديمة بقدمه باقية ببقائه أزيد مما يقال في العقل الأول إنه باق ببقائه لا بإبقائه، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 198

بل من حيث ذاتها و تعلم أن العالم الربوبى عظيم جدا و تعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشىء صورة من شأنها أن تعقل و أن تفيض عن الشىء صورة معقولة من حيث هى معقولة بلا زيادة و هو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول- كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد فى تأمل الأصول المعطاة و المستقبلة ليتضح لک ما ينبغى أن يتضح انتهى ما ذكر.

و فيه أمور مستقيمة شريفة و أمور متزلزلة و كلما يستقيم فيه و يصح من المقدمات- التى يستنتج منها كون الأول عاقلا للأشياء قبل وجودها و أن الموجودات حاصلة عنده تعالى بصورها العقلية قبل وجودها فهى مشتركة بين إثبات الصور المفارقة الأفلاطونية و بين إثبات الصور الموجودة عنده فى ذات الأول من كون عقله تعالى لذاته علة عقله لها و أن كثرتها كثرة بعد الذات الأحدية و أنها صادرة عنه على الترتيب السببى و المسببى[٣٦٢] و إن حيثية كونها معقولة له تعالى بعينها حيثية- صدورها عنه[٣٦٣] بلا اختلاف جهة و أنها ليست مما عقلت فوجدت أو وجدت فعقلت- بل وجدت معقولة و عقلت موجودة و أن كمال الأول و مجده فى أن ذاته بحيث يصدر عنه هذه الأشياء لا فى نفس حصولها له فعلوه و مجده بذاته لا بتلک الصور العقلية إلى غير ذلک و كلما يسلک بها طريق الارتسام فهى متزلزلة كما ستعلم فيما بعد.

ثم من العجب أن الذين جاءوا بعد الشيخ و حاولوا القدح فى هذا المذهب

لم يقدروا عليه و لم يأتوا بشىء إلا و قد نشأ من قلة تدبرهم فى كلامه أو من قصور

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 199

٣٦٤

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج6 ؛ ص199

---

[362] (1) هذا أنما يستقيم في الطبقة الطولية من العقول و أما المثل الأفلاطونية فلا ترتيب سببي و مسببي فيها و تسميتهم إياها بالعقول العرضية و الطبقة المتكافئة ينادي بذلك اللهم إلا أن يقال- الترتيب الذي في العقول الطولية يكون لهذه بالعرض لأنها تحصل من إشراقات تلك و مشاهداتها، س قده

[363] (2) إشارة إلى 198 قول الشيخ و تعلم أنه فرق بين أن تفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل و أن تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة فأفاد أن ما ذهب إليه الشيخ من الفرق بين الصورتين صحيح و أن الصور المفاضة عن الله من القسم الثاني، اد

[364] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

قرائحهم و أذهانهم أو من عدم خوضهم فی الأصول الحکمیة کما ینبغی.

فمنهم أبو البرکات البغدادی

حیث ذکر فی کتابه المسمی بالمعتبر قوله لو کان علمه مستفادا من الأشیاء لکان للغیر مدخل فی تتمیم ذاته منقوض بکونه تعالی فاعلا للأشیاء فإن فاعلیته لا تتم إلا بصدور الفعل عنه فیجب أن یکون لفعله- مدخل فی تتمیم ذاته و ذلک باطل فیلزم نفی کونه فاعلا للأشیاء فکما أن هذا الکلام باطل فکذا ما قاله أقول وجه اندفاعه کما أشیر إلیه أن الفاعلیة کالعلم و القدرة و نحوهما قد تطلق و یراد بها نفس الإضافة المتأخرة عن وجود الطرفین بلا شک و قد تطلق و یراد مبادی تلک الإضافات[٣٦٥] فهی متقدمة علیها و لیست تلک المعانی من الصفات الکمالیة له تعالی إلا باعتبار مبادیها المتقدمة علی الإضافة فکما أن فاعلیته الحقیقیة لا یتوقف علی وجود الفعل لأن وجود الفعل یتوقف علیها و إلا لزم الدور فوزان ذلک فی علمه أن یجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم.

و من القادحین فی هذا المذهب أشد قدح شیخ أتباع المشرقیین

المحیی رسوم حکماء الفرس فی قواعد النور و الظلمة حیث قال فی المشرع السابع من إلهیات کتابه المسمی بالمطارحات قولهم إن ذاته محل لأعراض کثیرة و لکن لا ینفعل عنها إنما ذکروه لیظن الجاهل أن فیه معنی فإنه یوهم أن الانفعال لا یقال إلا عند تجدد کما یفهم من مقوله أن ینفعل و هذا لا یغنیهم فإنه و إن لم یلزم الانفعال التجددی من وجود عرض و لکن یلزم بالضرورة تعدد جهتی الاقتضاء و القبول کما سبق أن الفعل بجهة و القبول بأخری ثم کیف یصدق عاقل بأن ذاتا تکون محلا لأعراض و لا یتصف بها و قد تقررت فیها و هل کان اتصاف الماهیات بصفات فیها إلا لأنها کانت محلا لها انتهی کلامه.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 200

أقول ما ذکروه حق و صدق من عدم تکثر الحیثیة و اختلافها إلا فی اجتماع الفعل و القبول بمعنی الانفعال التجددی الاستعدادی[٣٦٦] دون اجتماع الإیجاب و مطلق القبول فإن المعلول الصادر بإیجاب العلة و اقتضائها إذا کان وجوده فی نفسه بعینه وجوده العرضی کما هو شأن الأعراض فحیثیة صدور مثل هذا المعلول هی بعینها حیثیة عروضه لموجبه التام و مقتضیه لأنه لم یوجب إلا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم یقم به لم

---

[365] (1) کالصور النوعیة المسخنة الناریة فإنها فاعلیة النار مقدمة علی الفاعلیة التی هی الإضافة المتأخرة، س قده

[366] (1) فأشار بالانفعال التجددي إلی أنه لا بد أن یقبل الشیء من غیره فلو انبعث الشیء من نفسه انبعاث اللوازم من حاق ذات الملزومات لم یکن انفعالا تجددیا و بالاستعدادي إلی أنه یکون بمدخلیة المادة لأنها حاملة القوة و موضوعة للقابلیة فقبول الماء للسخونة انفعال تجددي استعدادي لا قبول الأربعة للزوجیة أي عروضها لها و لا قبول النار للسخونة و معروضیتها لها فإنهما لم یقبلاهما من غیرهما و لا بواسطة المادة الموضوعة إذ لو فرضناهما مجردتین أیضا لکانتا مقتضیتین لهما فجهة الاقتضاء في أمثال ذلك هي جهة العروض و القبول بمعنی الموصوفیة بعینها، س قده

يكن مقتضيا ذلک الوجود الارتباطی فإذن لو کان خلل- فی کون أوائل الصوادر عنه أعراضا لکان من سبيل آخر لا من محالية اجتماع الفعل و القبول ثم العجب منه کيف استقام عنده حال لوازم الماهيات البسيطة مع أنه قد حقق القول فيها بأنها غير مستندة إلا إلى تلک الماهيات التی هی جاعلها فهل هی إلا فاعلة لها و قابلة بجهة واحدة.

ثم قوله کيف يصدق عاقل إلى آخره تعريض ببهمنيار حيث قال فی التحصيل ذاته تعالى و إن کانت محلا لأعراض کثيرة و لکن لا ينفعل عنها و لا يتصف بها و مراده أنه لا يتأثر فإن أکثر ما يطلق لفظ الاتصاف أنما هو فی الأعراض التی يتأثر منها الموضوع و يصير بحال لم يکن هو فی ذاته عليها کالجسم فی اتصافه باللون و الطعم و سائر الأعراض و کالنفس فی اتصافها بالعلم و القدرة و غيرهما و ليس کذلک حال العقل الفعال مثلا فی حصول الأفعال و الأحوال و الآثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية و الإيجاب و کذا الإضافات العارضة له إلى المعلولات المتأخرة عنه فإن

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 201

أريد من الاتصاف[٣٦٧] مطلق المعروضية و الملحوقية فلا مضايقة فی اللفظ بعد وضوح المقصود لکن لا فساد فی تحققه هاهنا و إن أريد ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يکن عليه فی ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم.

و قال فيه أيضا و إن لم يکن تعقله تعالى زائدا على ذاته و ليس ذاته إلا ذاته و سلب المادة کما يعترفون به فيکون مبدأ الصورة فی ذاته إما أن يکون على ما يقال- إنه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته فيکون العلم تابعا لکونه لازما عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم إن علمه بالأشياء سبب لحصول الأشياء بل علمه على هذا الوضع أنما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى.

أقول هذا المذکور أيضا يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فإن قولهم- علمه تعالى بذاته علة لعلمه بلازمه ليس يقتضی أن يکون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلک اللازم من العلم بالذات حتى ينافی ما ذکروه من قولهم إن وجود الأشياء تابع لعلمه بها و يلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم

---

[367] (1) بل في القيام الصدوري لا اتصاف أصلا فإن الأشياء كلها قائمة به تعالى قياما صدوريا و لا اتصاف و قد ذكر الشيخ أن له إليها إضافة المبدإ الذي يكون عنه لا فيه و كلام صاحب التحصيل- يمكن أن يحمل على ما ذكرنا بوجه بعيد بأن يراد بالمحل المحل الصدوري و بالعرض العرضي- إذ العلم خارج محمول، س قده

أن علمه بذاته الذى هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته فى الواقع و إن كان لزومه بتوسط هذا العلم[٣٦٨] فإن لازم اللازم أيضا لازم و الحاصل أن الصور العلمية الحاصلة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 202

فى ذاته من لوازم ذاته التى هى علمه بذاته و الأشياء الخارجية من لوازم علمه بتلك الأشياء فتكون هى من لوازم لوازمه تعالى بل هى عين لوازمه بوجه فإن العلم الصورى و المعلوم الخارجى متحدان فى الماهية و الحقيقة مختلفان فى نحوى الوجود الذهنى و العينى فلا تناقض فى قولهم[٣٦٩] علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته أعنى اللوازم الخارجية و قولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها.

ثم إنه لما استشعر بهذا الدفع قال و إما أن يقال إن حصول الصور فى ذاته- متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لو لا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المباين- فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المباينة بل هى مع صوره.

أقول هم يلتزمون ذلک و لا ينسد[٣٧٠] بذلک باب إثبات العقل من حيث إن مبناه على أنه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر الأول لا بد أن يكون واحدا و ليس كذلک إلا العقل إذ نقول أولا إن البرهان على إثبات العقل ليس منحصرا فى هذا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 203

المسلک بل المسالک إلى إثباته و إثبات كثرته متعددة[٣٧١] و ثانيا إن هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته أنما هى صور الأشياء الخارجية و ليس كل واحدة من تلک الجهات[٣٧٢] تصلح لأن تكون جهة لصدور أى معلول

---

368 (2) و الحاصل أن حصول اللزوم بنفس العلم و بالعكس فقولهم علمه بذاته أي ذاته لأن هذا العلم حضوري و قولهم علة لعلمه أي للصور المرتسمة و قولهم بلازمه أي باللوازم المباينة اللازمة لنفس ذلك العلم و هو الصور بنفسه و هذا من قبيل قولهم تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و كيف يقدم اللزوم على العلم و صفات الواجب تعالى كل عين الأخرى و اللزوم من طرف الواجب عين العلية و الخالقية فلا تقدم و لا تأخر بين صفاته تعالى، س قده

369 (1) أقول ليس مراد الشيخ أن تأخر اللازم المتصل أعني الصورة العلمية عن اللازم المبائن و هو ذو الصورة و تقدم اللزوم على العلم باللزوم أنما يفهم بتة من أمثال قولهم- إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته حتى يتوجه عليه ما ذكره المصنف قده من أنه يشبه المؤاخذات اللفظية بل مراده استيفاء الشقوق استظهارا.
فحاصل كلامه أن الصورة الأولى إما أنها مؤخرة عن اللازم المبائن و إما أنها مقدمة عليه- و إما أنها لا مؤخرة و لا مقدمة بل معه كما سيذكره و على كل تقدير يلزم محذور، س قده

370 (2) أقول مراد الشيخ أنه يلزم أن لا يكون الواجب تعالى بمجرد ذاته مفيد اللوازم المباينة بل بتوسط الأمور الحالة كما سيأتي من المحقق الطوسي قده و يلزم أن لا يكون الواجب تعالى علة تامة بسيطة للعقل الأول و هو خلاف مذهبهم حتى إنه اعتبر العدم الذاتي و الإمكان و سائر الاعتبارات اللازمة للإمكان في طرف المعلول لئلا يقدح في بساطة العلة كما في الشوارق للمحقق اللاهيجي قده و دلالة كلام الشيخ على ما ذكرنا أظهر من دلالته على ما ذكره المصنف قدس سره من الانسداد المذكور و إن كان لازما أيضا فلا وجه للاقتصار عليه، س قده

371 (1) كما في كتابه المسمى بمفاتيح الغيب و غيره و لكن مسلك إمكان الأشرف بأن يقال- النور المدبر و هو النفس موجود فالنور القاهر و هو أشرف منه موجود بقاعدة إمكان الأشرف مبني أيضا على قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد و لذا جعلت القاعدة من فروعه، س قده

كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها و يماثلها على الترتيب و ثالثا إنه إذا دل البرهان على حصول صور المعلومات قبل إيجادها فى ذاته تعالى[٣٧٣] فلا بد من أن يكون وجودها فى العين على طبق وجودها فى العلم و كذا هيئاتها و كيفياتها الخارجية على وفق هيئاتها و كيفياتها الصورية و إلا لم يكن العلم الأزلى مطابقا للمعلوم فيكون جهلا و هو ممتنع بالضرورة ثم قال إن الصورة الأولى سواء تقدمت على اللازم المباين أو كانت غير متقدمة و لا متأخرة لما حصلت فى ذاته فتستدعى جهتين فى ذاته و لا يصح أن يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الإمكان غير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته و فاعلها السلب وحده أو السلب مع ذاته- فإنه يلزم أن يكون السلب أشرف من ذاته إذا كان الذات ليس لها إلا القبول و السلب يرجح الحصول و الفعل و محال أن يكون الجهة السلبية أشرف من الذات الواجبية.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 204

أقول أما قوله ثم إن الصورة الأولى إلى قوله يستدعى جهتين فى ذاته إعادة لما سبق منه[٣٧٤] أنه يلزم من حصول صورة فى ذاته تعالى اختلاف جهتى الفعل و القبول- و أما قوله و لا يصح إلى آخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم أو وجده فى كلام بعض أتباعهم و مقلديهم و مبناه على ما توهم كثير من لزوم الإمكان فى كل ما يتأخر عنه شىء لاحق به سواء كان المتأخر لازما أم لا و سواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له أو لا و ليس ذلک كما توهموه[٣٧٥] حيث لم يعلموا أن المقتضى للشىء و المفيض عليه ليس فاقدا له خاليا عنه بالحقيقة حتى طرأ عليه وجدان شىء بعد فقدانه عنه بعدية ذاتية أو زمانية ليلزم عليه الإمكان الذاتى أو القوة الاستعدادية- بل الشىء من حيث موجدة أتم و أكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا و هذا أصل شريف لم يظفر به إلا قليل من الأصفياء.

---

[372] (2) أي ليست كثرة الجهات مطلقا سادة لباب إثبات العقل و مصححة لصدور الجسم مثلا- بل لا بد أن تكون مناسبة للكثير الصادر أولا حتى لا يكون على سبيل الجزاف فلا يمكن أن يقال- تصدر من الذات المتعالية الوجوبية صورة الجسم و من الصورة العلمية الأولى القائمة بذاته تعالى هيولى الجسم لعدم المناسبة، س قده

[373] (3) أراد قدس سره أن ما هو مناط الإشكال بعينه مناط الحل فإن وجود الصورة الأولى الذي جعله جهة مكثرة مانعة عن صدور العقل فهو مقتض لصدوره لأن علمه فعلى مطابق للمعلوم- فلا بد أن يقع المعلوم الذي هو العقل في الوجود و هذا نظير ما ذكر المعلم الأول في دفع شبهة الثنوية حيث جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع، س قده

[374] (1) فيه تعريض إلى أنه تكرار و ليس كذلك بل إعادة تمهيدا للجواب الذي ذكره- أعني تكثير الجهة للفعل و القبول، س قده

[375] (2) فالشيء إذا كان لازما و كان منبعثا من حاق الملزوم لا من غيره و كان الملزوم نفسه معطيا إياه و معطي الشيء ليس فاقدا له كان ذلك الملزوم واجدا لذلك اللازم في مرتبة ذاته فاللوازم المتصلة أعني الصور لما كانت منبعثة عن ذاته تعالى كان هو جامعا لها بنحو أعلى فإذا كان النحو الأعلى منها و مقامها الإجمالي واجبا فكيف يتطرق حينئذ إمكان ذاتي أو استعدادي و النحو الأضعف و المرتبة التفصيلية منها أيضا مناط السوائية فيها مستهلكة- كيف و الأفعال الإبداعية أعني العقول التي صورها لوازم متصلة كالمعاني الحرفية بالنسبة إليه لا حكم لها على حيالها و من صقع الربوبية موجودة بوجود الله تعالى باقية ببقائه- فما ظنك بالصور التي هي من الصفات السرمدية فأين الاتصال المعنوي في الصفة مما في الفعل، س قده

ثم قال و أيضا الصورة الأولى إذا كانت مع ذات الأول علة لحصول اللازم المباين- الذى هى صورته و علة أيضا لحصول صورة أخرى فى ذاته المتعال فيلزم أن يكون الأول باعتباره صورة واحدة و جهة واحدة يفعل فعلين مختلفين.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 205

أقول أولا إن ما ذكره منقوض بكون العقل الأول سببا لحصول العقل الثانى[٣٧٦] و الفلك الأقصى فيكون ذات الأول باعتبار صورة واحدة و جهة واحدة- يفعل فعلين مختلفين و كل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هاهنا.

و ثانيا بالحل و هو أن الصورة الأولى كالصادر الأول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تعالى و إلا لكان المعلول مثل العلة فإذن كل ما سوى الأول لا يخلو من جهتى كمال و نقص فبكل جهة يلزم منه شىء آخر الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس.

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الأولى و هى علة للاستكمال بحصول صورة ثانية و إن اعتذروا بأنها و إن كانت فى ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بأنها فى ذاتها ممكنة الوجود فى ذاته لا يكون حصولها بالفعل و انتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له كيف و عندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه و إذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصا و مزيل النقص مكمل و كل مكمل من جهة ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل.

أقول قد علمت أن هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته و العلم الذى هو من كمالاته و نعوته هو ما يكون عين ذاته و لا فرق بين صدور هذه الصورة عنه تعالى- و صدور سائر الأشياء الخارجية فى كونها مترشحة عن ذاته متأخرة بوجودها و وجوبها[٣٧٧] عنه و نسبتها إليه ليست إلا بالوجوب و الفعلية لا بالإمكان و القوة و لا منافاة بين أن يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 206

وجود الشىء بالقياس إلى ماهيته ممكنا و بالقياس إلى موجده واجبا فكل من تلك الصور و إن كان وجودها فى نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك إمكان وجودها له فإن معنى كون الوجود ممكنا أن له

---

[376] (1) هذا على طريقة المشائين و الشيخ الإشراقي لا يقول به بل عنده يفيض من عقل واحد عقل واحد إلى آخر الطولية و لا يأخذ الأفلاك في الوجود حينئذ اللهم إلا أن يكون البحث عليه برهانيا عند المصنف قده، س قده

[377] (2) لأنها بعد تمامية ذاته و أنها تفيض بالعناية الخالية عن النقص مطلقا لأن ذاته بسيطة الحقيقة جامعة لها بنحو أعلى فليس وجدان الصور بعد فيضانها من الذات وجدانا بعد فقدان حتى يكون كمالا و لا وجوبا و فعلية بعد إمكان و قوة كما أورد الشيخ الإشراقي عليهم، س قده

ماهية زائدة عليه كان حاله بالقياس إليها الإمكان لا غير و لا يلزم من ذلک[378] أن يكون حاله أى حال ذلک الوجود فى نفسه أو بحسب الواقع أو بالقياس إلى موجده و إن كان غير منفصل عن موجده- ذلک الحال أعنى الإمكان و بالجملة وجود تلک الصور ليس مزيلا لقوة و نقص عن الواجب كما أن عدمها عنه ليس قصورا له و فقدانا عنه بل كماله و مجده أنما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلک الصور و ليس كماله و مجده بوجودها له كما ليس بوجودها فى نفسها فإذن كماله و مجده بذاته لا بشىء آخر و هذا المعنى مصرح به فى كتب الشيخ غير مرة منها قوله فى التعليقات لو فرضنا أن الأول يعقل ذاته مبدأ لها[379] ثم يكون تلک الموجودات موجودة فيه فإما أن يكون وجودها فيه مؤثرا فى تعقله لها[380] أو لا يكون مؤثرا فإن كان مؤثرا كان علة لأن يعقلها الأول لكن علة وجودها هو أن الأول عقلها فيكون لأنها عقلها الأول عقلها[381] أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 207

تعليق آخر إن كان وجود تلک المعقولات[382] علة لأن يعقلها الأول ثم نقول إن عقل الأول لها هو علة لوجودها كان كأنه يقال لأنها وجدت عنه وجدت عنه- و إن كان تعقل الأول علة لوجودها ثم يصير وجودها علة لأن يعقلها كان كأنه يقال- لما عقلها عقلها و كلا الوجهين محال و حقيقة الأمر أن نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الأول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها[383] فإنه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فعقله لذاته عقل لها إذ هى لازمة له و هو يوجدها معقولة لا أنه يوجدها و يكون من شأنها أن تعقل.

تعليق آخر فإن قال قائل إنه يعلمها قبل وجودها[384] حتى يلزم من ذلک

---

[378] (1) هذا هكذا في الفعل و اللازم المباين كالعقل فكيف في الصفة و اللازم المتصل، س قده

[379] (2) أي للمعقولات أو للموجودات العينية فإن قوله تلك الموجودات يحتملهما و مؤثرية المعقولات بأن تكون موجبة لعلمه الكمالي إذ العلم بالغير موقوف على الغير أو يراد مؤثرية حيثية وجود المعقولات في حيثية تعقلها كما يدل عليه قوله فيما سيأتي و حقيقة الأمر- و مؤثرية الموجودات العينية بأن تكون الصور مستفادة منها كما في العلم الانفعالي و الظاهر من استشهاد المصنف قدس سره هو الأول و لا يحضرني التعليقات، س قده

[380] (3) و أما تعقل ذاته فذاتي ليس بمؤثريتها كما فرض أولا، س قده

[381] (4) إذ بمقتضى ما في الواقع من أن علة وجودها هو أن الأول عقلها كان تعقله لها علة وجودها- و الفرض أن وجودها مؤثر في التعقل فالتعقل علة التعقل أو لما كان المفروض أن الوجود مؤثر في التعقل و التعقل علة الوجود في الواقع فالوجود علة الوجود و كلاهما باطل و حقيقة الأمر أن التعقل و الوجود واحد في الصور المرتسمة و لا عليه بينهما و إنما لم يتعرض للشق الثاني أعني أن لا يكون مؤثرا لأنه المطلوب، س قده

[382] (1) أي عقلا كماليا هي عين ذاته ثم نقول إن عقل الأول لها علة في الواقع لوجودها- أي لوجود تلك المعقولات أو المراد إبطال أن للصور صورا، س قده

[383] (2) أي لا يستفيد علمه الكمالي بالموجودات المعقولة من وجودها فإنه يفيدها الوجود أي يفيد تلك الصور الوجود و معطي الشيء واجد له و ذلك الوجدان علم حضوري، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 208

إما أن يعلمها و هى فى حال عدمها أو يلزم أن يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها فإن قوله ذلک محال لأن علمه بها هو نفس وجودها و نفس كون هذه الموجودات معقولة له هى نفس كونها موجودة و هو يعلم الأشياء لا بأن تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الأشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها و علمه بسيط.

ثم قال و فى الجملة إثبات الصور فى واجب الوجود قول فاسد و معتقد ردىء و يوجب أن يكون الذى يفيده الصور ليست ذاته بل شىء أشرف من ذاته و هو ممتنع- و إن التزموا بأن ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز أن يقبل و يفعل فينهدم بذلک قواعد كثيرة مهمة لهم و يكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره.

أقول قد علمت أن واجب الوجود مبدأ كل الأشياء و مبدأ وجوب وجودها- و إذا صدر عنه شىء بواسطة سبب متوسط فذلک السبب المتوسط أيضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح و فيض من شرفه فلا يفيده شىء شيئا أصلا كيف و وجود الأشياء عنه أو له ليس يزيده كمالا لم يكن حاصلا له فى ذاته بذاته و علمت أيضا أن اتحاد جهتى الصدور و العروض ليس بممتنع كما فى لوازم الماهيات و إطلاق القبول هاهنا ليس بمعنى الانفعال و التأثر و لا يلزم من ذلک هدم قاعدة أصلا نعم لو التزم أحد تجويز أن يكون ذات واحدة فاعلة و قابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل إثبات تعدد القوى النفسانية و الطبيعية- كتعدد قوتى الحس المشترک و الخيال و كذا الوهم و الحافظة فإن شأن الحاس القبول و الانفعال و شأن الحافظ الفعل و كتعدد قوتى الرطوبة و اليبوسة و قوتى التحرک و التحريک و كذا الإحساس و التحريک و مثل قاعدة تركب الجسم بما هو جسم من الهيولى و الصورة من جهة اشتماله على أمر هو بالفعل و هو كونه جوهرا ذا بعد و على أمر هو به بالقوة و هو قابليته لأشياء أخر.

و أما إثبات عينية الصفات الإلهية لذاته فطريقه غير منحصر فى أنها لو كانت زائدة لزم كون شىء واحد قابلا و فاعلا لما علمت حاله فى بحث الصفات بل لما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 209

---

384 (3) أي يعلم الصور علما تفصيليا و قوله حيث يلزم تعليل قبل المعلل و قوله في حال عدمها محذوره أنه لا ميز في العدم و لا خبر عنه و العلم صفة توجب لمحله التميز و قوله أو يلزم إما أن يعلمها إلى آخره محذوره الخلف و العلم الانفعالي أو يعلمها بصورة منبعثة عن ذاته سابقة و محذوره التسلسل و لم يتعرض له لوضوح بطلانه و قوله فإن قوله ذلك محال جواب لقوله فإن قال قائل و هو المعلل الذي أشرت إليه و قوله و هو يعلم الأشياء إن كانت الأشياء هي الصور فالعلم كمالي إجمالي و إن كانت موجودات عينية فالعلم تفصيلي و قوله و علمه بسيط على تقدير الإجمالي ظاهر و على تقدير التفصيلي لأنه ترتيب سببي و مسببي، س قده

سلكناه و قررناه هناک أ لا ترى أن له تعالى إضافات كثيرة[385] إلى الأشياء على الترتيب و لا يلزم من ذلک تعدد جهتى الفعل و القبول و بالجملة ليس و لم يظهر فى إثبات الصور لواجب الوجود فساد فى القول و لا رداءة فى الاعتقاد بما أورده المنكرون له القادحون فيه إلى زماننا هذا مع طول المدة و شدة الإنكار إلا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم.

و من القادحين المصرين فى الإنكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسى ره

فى شرح الإشارات مع أنه قد شرط فى أول قسمى الطبيعى و الإلهى أن لا يخالف الشيخ فى اعتقاداته و ليته لم يخالفه هاهنا أيضا و سلک ذلک الشرط إذ كان أنفع له إلى أن يفتح الله على قلبه ما هو الحق و الصواب قال متصديا لتبيين مفاسد القول بإثبات الصور فى ذاته أنه لا شک فى أن القول بتقرير لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشىء الواحد فاعلا و قابلا معا و قول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية و لا سلبية[386] و قول بكونه محلا[387] لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلک علوا كبيرا و قول بأن المعلول الأول غير مباين لذاته تعالى و بأنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلک مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى[388] و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 210

و المشاءون القائلون باتحاد العاقل و المعقول و المعتزلة القائلون بثبوت المعدومات- إنما ارتكبوا تلک المحالات حذرا من التزام هذه المعانى.

أقول أما إلزامه المفسدة الأولى من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا و قابلا إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومى فلا يظهر فساده و لم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا و قابلا إلا أن يراد به الانفعال التجددى[389] أو كون العارض مما يزيد المعروض[390] كمالا و فضيلة فى عروضه فيكون المفيد أشرف من ذاته و أنور و أفضل و إن أراد به غير ذلک فعلية إثباته بالحجة حتى ينظر فيه فإن لزومه غير بين و لا مبين و

---

385 (1) لا يخفى أن الإضافات لكونها أمورا اعتبارية و لذا كانت زائدة عليه لا تحتاج إلى فاعل و لا قابل فهي دون الجعل كالماهية، س قده

386 (2) يعني الاتصاف و الزيادة فيهما مما لا بأس به لكونهما اعتبارية و سلبية لا يحاذيهما شيء في الخارج كاتصاف الأشياء بالإضافات و السلوب و العوارض الذهنية إنما البأس في الاتصاف بالحقيقية الكمالية و زيادتها، س قده

387 (3) المفسدة كونه محلا للكثرة لا مجرد كونه محلا و قابلا لأنه قد مر و لا كونه محلا لمعلوله الممكن لأنه يأتي فيما يتلوه، س قده

388 (4) أي بنفي العلم بالغير فإنه مثار هذه الإشكالات لا علمه بذاته في مرتبة ذاته، س قده

389 (1) إن كان القبول بمدخلية المادة، س قده

390 (2) إن استفيد المقبول من الغير و إن لم يكن بمدخلية المادة، س قده

العجب أن الشيخ ممن ذكر فی مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة أن جهتی الفعل و القبول فی لوازم الأشياء غير مختلفة و لا متعددة.

منها قوله و لا يصح أن يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشیء فإن القبول لما فيه معنى ما بالقوة و لا أن يكون تلک الصفات و العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون إذن قابلا كما أنه فاعل اللهم إلا أن يكون تلک الصفات و العوارض من لوازم ذاته فإنه حينئذ لا يكون ذاته موصوفة بتلک الصفات لأن تلک الصفات موجودة فيه لأنها عنه و فرق بين أن يوصف جسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إنما وجد فيه لأنه عنه لو كان يجوز ذلک فی الجسم[٣٩١] و إذا أخذت حقيقة الأول على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه و هو أنه لا كثرة فيه و ليس هناک قابل و فاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل[٣٩٢] و هذا الحكم مطرد فی جميع البسائط فإن حقائقها هی أنها يلزم عنها اللوازم

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 211

و فی ذاتها تلک اللوازم على أنها من حيث هی قابلة فاعلة فإن البسيط ما عنه و ما فيه شیء واحد إذ لا كثرة فيه و لا يصح فيه غير ذلک و المركب يكون ما عنه غير ما فيه إذ هناک كثرة و قال كل اللوازم هذا حكمها.

و منها قوله أن البسائط ليس فيها استعداد فإن الاستعداد هو أن يوجد فی الشیء شیء عن شیء لم يكن و كان استعداده لقبول ذلک الشیء مقدما على قبوله بالطبع.

و منها قوله النفس الإنسانية[٣٩٣] لا يصح أن تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها بعد أن لم تكن فإن مثل ذلک يجب أن يسبقه معنى ما بالقوة و فيه استعداد فأما الشیء الذی حقيقته أن يلزمه المعقولات دائما فلا يجب أن يكون فی معنى ما بالقوة.

و منها قوله الذی يقبل المعقولات لا يصح أن يكون فاعلا لها لأنه لا يصح أن يكون الشیء الواحد فاعلا و قابلا بعد أن لم يكن فاعلا و قابلا فإنه يسبقه معنى ما بالقوة.

---

391 (3) أي مجرد الفرض كاف في التمثيل و إن لم يتحقق ذلك في الجسم فإن الجسم بما هو جسم مطلق لا يلزمه البياض و لا بما هو مصور بصورة نوعية من البسائط بل و لا من المركبات إلا بمدخلية المادة و المزاج و كذا في مثل بياض الثلج مدخلية الغير واضحة من مداخلة الأشعة في الخلل و الفرج مع أوضاع مخصوصة، س قده

392 (4) بل هو من حيث هو فاعل قابل، س قده

393 (1) أي النفس الإنسانية لكونها في أول المراتب عقلا بالقوة منفعلا و قابلة للمعقولات بالانفعال التجددي لا يصح أن تكون فاعلة لها لأن الفاقد للشيء لا يكون واجدا له معطيا إياه و أما الشيء الذي حقيقته أن يلزمه المعقولات دائما أي لا حالة منتظرة له بل هو بالفعل من جميع الوجوه فهو يكون فاعلا للمعقولات و حيثية اقتضائه لها بعينه حيثية قبوله العروضي اللزومي، س قده

أقول قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على أكثر الناس أن منشأ التركيب فى شىء من جهة عروض عارض له ليس إلا سبق معنى القوة سبقا زمانيا أو سبق معنى الإمكان سبقا ذاتيا و الأول يوجب التركيب الخارجى و التعدد فى الوجود كعروض البياض للجسم و الحركة للمتحرک فالفاعل هو الصورة و ما يجرى مجراها و الفعل من جهتها و القابل هو الهيولى و ما يجرى مجراها و الانفعال من جهتها و الثانى يوجب التركيب العقلى و التعدد فى المعنى كعروض الوجود للماهية فالفعلية من جهة الوجود و الإمكان من جهة الماهية و أما اللوازم الذاتية فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها- بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها إمكان تلک اللوازم بل إيجابها و وجوبها- فلا تكثر فيها من جهتى الإمكان و الوجوب كما لا تكثر فيها من جهتى الفعل و الانفعال

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 212

و أما إلزامه المفسدة الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم- و إنما تلزم لو كانت تلک الصور العقلية مما يكمل به ذاته أو يزيد فى وجوده وجودا- بل وجوده تعالى غير متناهى الشدة و وجودات تلک اللوازم من رشحات فيضه و تنزلات وجوده و إليه الإشارة بقولهم إن ذاته تعالى و إن كان محلا لتلک الصور لكن لا يتصف بها و لا يكون هى كمالات لذاته و ليس علو الأول و مجده بعقله للأشياء[394] بل بأن يفيض عنه الأشياء معقولة فيكون علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التى هى المعقولات.

و ذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله و اللوازم التى هى معقولاته تعالى و إن كانت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 213

إعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها أو ينفعل عنها فإن كونه واجب الوجود بذاته- هو بعينه كونه مبدأ للوازمه أى معقولاته بل ما يصدر عنه أنما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما و إنما يمتنع أن يكون ذاته محلا

---

394 (1) هذه العبارة إن صدرت عمن يقول بأن بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى كالمصنف قده كان معناها أن علوه و مجده بعلمه بذاته المنطوي فيه علمه بغيره علما إجماليا- في عين الكشف التفصيلي و لكن أصحاب العلم الصوري قالوا إنه علم إجمالي فقط و ليس علوه بهذه الصور المرتسمة لكونها علوما و معلومات له بعد كونها علما و معلوما بنحو أعلاها البسيط- مترشحة عن ذاته التي هي فوق التمام و إن صدرت عن غيره كان معناها أن علوه ليس بعقله للأشياء التي هي الصور العقلية أو للأشياء التي هي الموجودات الخارجية كما في طريقه الشيخ الإشراقي و لكن بما هي أشياء و بما هي معلومات بل بأن يفيض عنه الأشياء معقولة أي باعتبار وجهها إلى الله تعالى و بما هي أنوار علمية و هي بهذا الاعتبار من صقعه و موجودة بوجوده- فكماله لم يكن بغيره.

إن قلت كلهم قائلون بأن بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى لكونهم متفقين بأن ذاته علم كمالي إجمالي بجميع ما سواه فلم يكن القول به مخصوصا ببعض قليلين بل أقلين كما تقولون.

قلت فرق بين أن يكون مطلب لازم كلام أحد و لم يشعر به و لم يلتفت إليه نفيا و إثباتا- بل لو التفت لنفاه و بين أن يشعر به و عنونه و برهن عليه تفصيلا و إلا فنقول هو لازم كلام العامة أيضا أنه غني و عليم في مرتبة ذاته بذاته و بغيره كيف و لو قالوا به استشعارا فهو علم تفصيلي ذاتي لا إجمالي فقط و لذا جعله المصنف قدس سره من خصائص نفسه و بعض من سبقه من أساطين الحكمة، س قده

لأعراض ينفعل عنها[395] أو يستكمل بها أو يتصف بها بل كماله فى أنه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لأنه محلها انتهى.

و الحاصل أن الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لا أنه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم فعاقليته للأشياء لم يحصل له بسبب الأشياء[396] و لا أيضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته فى أى مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء آخر معه لكانت ذاته عاقلة للأشياء لكن عاقليته للأشياء مما لا تنفك عن حصول صور الأشياء له معقولة و هذا مما فيه غموض و لطافة يقصر عن دركه أكثر الأذهان- كيف و من أدرك هذا هان عليه إدراك العلم المقدم على الإيجاد سواء كانت معقولاته التفصيلية صورا ذهنية كما هو رأى المشائين أو خارجية كما هو رأى الأفلاطونيين- و من لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الإمكان فى واجب الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 214

على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل و مما يشير إلى هذا المعنى كلمات الشيخ فى التعليقات- منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه[397] و نفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له و قوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه[398] أن يعقل أو يحتاج أن يعقل و قوله إضافة هذه المعقولات إليه- إضافة محضة عقلية[399] أى إضافة المعقول إلى العاقل فقط لا إضافة كيف ما وجدت- أى ليس من حيث وجودها فى الأعيان أو من حيث هى موجودة فى عقل أو نفس- أو إضافة صورة إلى مادة أو عرض إلى موضوع بل إضافة معقولة مجردة بلا زيادة- و هو أنه يعقلها فحسب.

أقول و العجب من الشيخ و تحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ فى الرد و الإنكار على ما ينسب إلى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات- مع أن هذا التحقيق الذى ذكره هاهنا و فى مواضع أخرى

---

[395] (1) ينفعل عنها إن سبقه القوة سبقا زمانيا أو يستكمل بها إن سبقه الإمكان الذاتي سبقا ذاتيا كما مر أو يتصف بها إن أخذت الأعراض لا بشرط ليكون عرضيات محمولات أو ينفعل إن كان القبول بمدخلية المادة أو يستكمل إن لم يكن بها و لكن استفادها من الغير أو يتصف إن لم يستفد و انبعث من ذاته و لكن كان علوه بها لا بمبدئها، س قده

[396] (2) هذا إلى آخره في مسألة جامعية بسيط الحقيقة أظهر مما مر في العبارة السابقة- و لذا وصفه بالغموض و اللطافة لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ و غيره من أتباع المشائين إذ لو كان مناط العلم عندهم تلك المسألة لما قالوا بالصور المرتسمة لا بد أن نبين مراد الشيخ بأن الصور بما هي صور الأشياء و ماهياتها ليست كمالات له و بما هي منبعثة عن ذاته بلا مدخلية غيره- من فاعل أو قابل أو غيرهما و باعتبار وجوده الذي هو ظهور الوجوب الذاتي و ليست أشياء على حبالها علمه التفصيلي فلا ينافي كون مجده بذاته لأنها ليست إلا ظهور ذاته و إن كان في الماهيات التي في النشأة العلمية و لذا قال المصنف قده بمعنى أنه متى فرضت ذاته بذاته إلى آخره، س قده

[397] (1) و ذلك لأن علمه بذاته مستلزم لعلمه بالأشياء و علمه بها وجود هذه الصور و المصنف قدس سره حيث فهم منه اتحاد العاقل و المعقول حمله على أن تعقله لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته و حيث حمل الشيخ عليه وجود هذه الصور و الحمل هو الاتحاد في الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول في مرتبة الظهور، س قده

[398] (2) الشأنية هي القوة فهو في وجود عالم المواد و قوله يحتاج أن يعقل في وجود عالم المفارقات، س قده

[399] (3) أي وجود رابط لا رابطي ثم إنه أوغل في كونه رابطا من الوجود المنبسط الفعلي- لأن هذا صفة و ذاك فعل و أين الصفة من الفعل، س قده

مما يقتضى صحة القول بالاتحاد فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها و يكون إضافتها إليه تعالى إضافة بسيطة لا إضافة شيء له وجود غير كونه مضافا فذلک مما يوجب[400] أن لا يتصور

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 215

بين العاقل و مثل هذه المعقولات تغاير فى الوجود و لا انفصال فضلا عن إمكان المغايرة و الانفصال فلا بد من أن يكون بينهما ضرب من الاتصال و الاتحاد و إن كان فى تعقل هذا الاتصال و كيفيته صعوبة على غير المكاشف.

تعليق آخر كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها و علمه بأنه يلزم عنه وجودها هو مبدأ لوجودها عنه و ليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أنه مبدأ لوجودها عنه.

تعليق آخر وجود هذه الصور التى عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدأ لها فهذه المعقولية هى نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقولية.

تعليق آخر لو كان يعقل ذاته أولا ثم يعقلها مبدأ للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر الأول تعالى يعقل ذاته على ما هى عليه لذاته و هو أنه مبدأ للموجودات و أنها لازمة له عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته أولا و يعقل أنه مبدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه و ليس اعتبار تعقل الأول كاعتبار تعقلنا نحن فإنا نعرف العلة و المعلول من لوازم كل واحد منهما- بقياس و اعتبار فنعقل أولا أنه موجود و نعقل أيضا أنه مبدأ للموجودات بقياس و نظر- و نعقل أيضا أنا عقلنا و ذلک بعقل آخر و ليس فى التعقل الأول هذه الحال.

تعليق آخر لا محالة أنه تعالى يعقل ذاته و يعقلها مبدأ للموجودات فالموجودات معقولات له و هى غير خارجة عن ذاته[401] لأن ذاته مبدأ لها فهو العاقل و المعقول- و لا يصح هذا الحكم فيما سواه فإنه يعقل ما هو خارج عن ذاته إلى غير ذلک من تحقيقاته و إفاداته.

تعليق آخر ليس علو الأول و مجده هو أن يعقل الأشياء بل علوه و مجده بأن يفيض عنه الأشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه و مجده بذاته لا بلوازمه التى هى

---

400 (4) أي كونها إضافة بسيطة إشراقية و وجودها العقلي النوري وجودا رابطا محضا- بالنسبة إلى وجوده مما يوجب التكافؤ الذي هو مقتضى التضايف لما بينا سابقا أنه لا يقتضي الوحدة و لعله لهذا قال ضرب من الاتحاد و الاتصال و هذا ما وعدناك سابقا، س قده

401 (1) الجملة حال لأن ذاته خبر كما لا يخفى فهو العاقل و المعقول إذ لو لم يعقل مبدئية ذاته التي هي عين ذاته لم يعقل الأشياء، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 216

المعقولات و كذلک الأمر فى الخلق فإن علوه و مجده بأنه يخلق لا بأن الأشياء مخلوقة له فعلوه و مجده إذن بذاته انتهى و أما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة فى ذاته فتلک الكثرة[402] لما كانت بعد الذات على ترتيب الأول و الثانى و الثالث و هكذا إلى أقصاها لم يقدح فى وحدة الذات و لم ينثلم بها الأحدية الذاتية كالوحدة فى كونها مبدأ للكثرات التى بعدها و قد أشار الشيخ إلى دفع هذا المحظور بقوله فى مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله أن هذه الكثرة أنما هى بعد الذات بترتيب سببى و مسببى لا زمانى فلا ينثلم بها وحدة الذات أ لا ترى أن صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح فى بساطته الحقة لكونها صادرة عنه على الترتيب العلى و المعلولى فكذلک معقولاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 217

المفصلة الكثيرة أنما هى ترتبت عنه على وجه ترتقى إليه و تجتمع فى واحد محض- فهى مع كثرتها اشتملت عليها أحدية الذات إذ الترتيب يجمع الكثرة فى واحد كما أشار إليه المعلم الثانى بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض و هو ظاهر على كل ذاته بذاته[403] فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته[404] فعلمه بالكل بعد ذاته[405] و علمه بذاته نفس ذاته و يتحد الكل بالنسبة إلى ذاته فهو الكل فى وحدة.

---

402 (1) أقول كون هذه الكثرة بعد الذات و على الترتيب السببي و المسببي لا يدفع المحذور لأن إيراد المحقق الطوسي قده ناظر إلى كون الصور أعراضا حالة فيه تعالى- كما في كلام بهمنيار و غيره و إلى قولهم إنها مرتسمة في ذاته تعالى و إلى تسميتهم إياها باللوازم المتصلة و ذوات الصور باللوازم المباينة فالسلسلة المترتبة من الصور إذا كانت مرتسمة في الذات حالة فيه لزم كونه محلا للكثرة لا محالة و إن لم تكن حالة فيه و كانت قائمة به قياما صدوريا لزم عليهم المثل و هم لا يقولون به مع أن المثل لا ترتيب فيها و لذا سماها الإشراقيون عقولا عرضية و طبقة متكافئة نعم إذا كانت الصور قائمة به تعالى بالترتيب لا تستدعي جهتين في المبدإ لصدورها و كذا لا تستدعي جهتين إحداهما للفعل و الأخرى للقبول لما ذكر قدس سره أن جهة الاقتضاء لها بعينها جهة العروض اللزومي حيث إنها منبعثة من نفس الذات و لم تستفدها من غيره و عدم انثلام وحدة الذات في صدور اللوازم المباينة كالعقل و ما دونه أنما هو لقيامها بذواتها لا بذات مبدئها و لو قامت به لزم كون ذات المبدإ محلا للكثرة لا محالة و لو كان منظور المصنف قده أن لا كثرة في نفس الصور للترتيب بينها فالكثرة ليست منحصرة في الكثرة العرضية بل الكثرة الطولية أيضا شيء- كيف و بعضها سبب و بعضها مسبب و السببية و المسببية من المتقابلات لا تجتمعان في واحد، س قده

403 (1) أي هو عالم بذاته و العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل أي العلم بالكل كما قال تعالى\i أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ\E أي أ لا يعلم ما سواه من هو خالقها و علتها\i وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ\E أي و الحال أنه مجرد و كل مجرد عالم و خبير بذاته و العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول و قول المعلم من حيث لا كثرة فيه إن كان في العلم الإجمالي فلأن بسيط الحقيقة جامع للكل بنحو الوحدة و البساطة و لا كثرة أصلا اللهم إلا في مفاهيم الأسماء و لوازمها التي هي الماهيات و إن كان في العلم التفصيلي الذي هو بعد العلم الإجمالي كما هو مذهبه فلكونه على الترتيب على ما قال المصنف قده، س قده

404 (2) لأن علمه الإجمالي بالكل منطو في علمه بذاته فذاته علم تفصيلي بذاته إجمالي بما عدا ذاته و علمه التفصيلي أيضا بالكل من ذاته أي من جهة كونه مبدأ الكل، س قده

405 (3) البعدية بناء على العلم التفصيلي ظاهر و أما على الإجمالي فهي البعدية في الإثبات لا في الثبوت أي إثبات العلم بالكل أنما هو بعد إثبات ذاته و علمه بذاته أو البعدية في الاعتبار بحسب المفهوم فإن اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو و كذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته و هذا كما وقع من الترتيب في بعض الصفات- في أحاديث أهل العصمة ع من قولهم علم و شاء و أراد و قدر و قضى و أمضى و نحو ذلك و كما أن عند العرفاء مرتبة الذات من حيث هو اللاتعين البحت مقدمة على مرتبة الأسماء و الصفات.

قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه بالكل بل هو حال من الكل و قوله نفس ذاته خبر لعلمه في الموضعين أي علمه بكل الأشياء التي وجودها بعد وجود ذاته- و كذا علمه بذاته نفس ذاته و في بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته و قوله و يتحد الكل بالنسبة إلى ذاته يمكن تنزيله على العلمين الإجمالي و التفصيلي أما على الأول فظاهر و أما على الثاني فلما ذكره المصنف قده من الترتيب المؤدي إلى الوحدة و الأولى أن يجعل هذا الكلام من المعلم عذرا لعدم التكثر في ذاته و في علمه مع الكثرة غير المتناهية في الأشياء و لحكاية ما به الانكشاف الواحد البسيط أعني ذاته عن هذه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 218

و أما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الأول غير مباين لذاته إن أراد بعدم المباينة الحلول و القيام[٤٠٦] فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين- بكون علمه تعالى أنما هو بالصور القائمة بذاته مع مغايرتها له و إن أراد به كون صورة المعلول الأول متحدة بالواجب تعالى بناء على أن صدور كل معلول عنه مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الأول عين الواجب لتقدمت عليها صورة أخرى و الكلام عائد فيها أيضا و هكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل فى الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور فى كتب الشيخين أبى نصر و أبى على و كتب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 219

أتباعهما كتحصيل بهمنيار بما حاصله أن صدور كل موجود خارجى لم يكن وجوده فى نفسه عين معقوليته فذلک مسبوق بعلمه و أما صدور ما وجوده عنه نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره إلى أن يكون مسبوقا بعلم آخر لأن وجوده عقل فلم يفتقر إلى عقل آخر.

قال الشيخ فى التعليقات كل ما يصدر عن واجب الوجود فإنما يصدر بواسطة عقله له و هذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين و لا ترتب لأحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايزا لوجودها عنه- فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فإذن هى من حيث هى موجودة معقولة و من حيث هى معقولة موجودة كما أن وجود البارى ليس إلا نفس معقوليته لذاته- فالصور المعقولة له يجب أن يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها و إلا إن كانت معقولات أخرى علة لوجود تلک الصور كان الكلام فى تلک المعقولات كالكلام فى تلک الصور و يتسلسل إلى غير النهاية فإنه يجب أن تكون قد عقلت أولا حتى وجدت أو تكون أنها عقلت لأنها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها و علة وجودها معقوليتها- فيلزم أن يكون علة معقوليتها معقوليتها[٤٠٧] و علة وجودها وجودها.

المنكشفات المتكثرات و المتباينات بأنه يتحد الكل بالنسبة إلى ذاته أي من حيث إنها مرتبطات و متعلقات بذات واحدة و أصل محفوظ فارد و سنخ باق ثابت لا يتغير واحدة فهو كرابط ينظم شتاتها و تتصالح به مختلفاتها.
و أما قوله فهو الكل في وحدة فظاهر في مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء و قد يقال و يحتمل أن يكون المراد أن الكل الذي ذكر أنه يتحد بالنسبة إلى ذاته أي كل ما عدا الواجب- هو الكل في وحدة إذ ذاته لما كان علما بسيطا بجميعها فيكون الكل كلا في وحدة و لا يخفى ما فيه من البعد و تفكيك الضمير، س قده

[406] (1) أقول هذا هو مراد المحقق و يكون حجة عليهم فإنه إذا قيل صورة المعلول- أو العلم بالمعلول قائم به تعالى و حالة فلعلهم يلتزمون و أما إذا انتبهوا و اعلموا أن الماهية الإمكانية محفوظة بين العلم و المعلوم و كشف الغطاء و بدت لهم سوأتها فهو من الفظاعة بمقام لا يمكنهم التزامه أ لا ترى أنه لو قيل العلم بالبهيمة أو بالكفر قائم بنفسك- تلتزم و تمكن ذلك بل تعده كمالا لك بخلاف ما لو قيل البهيمة قائمة بنفسك و الكفر قائم بنفسك، س قده

[407] (1) الظاهر أن الشيخ يريد إلزام تقدم الشيء على نفسه و معلوم أنه محال في الواحد بالعدد لا في الواحد بالعموم فإن الإنسان في ضمن فرد مقدم على نفسه في ضمن فرد آخر فلا يلزم هنا إلا التسلسل، س قده

تعليق آخر لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها يجب أن تكون موجودة عند عقليته لها فإن المعقول يجب أن يكون موجودا و إذا كانت موجودة يجب أن يتقدم وجودها أيضا على عقليته لها فيتسلسل ذلک إلى غير النهاية فيجب إذن أن يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه.

تعليق آخر الصور المعقولة إما أن توجد عنه بعد أن تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لأنها إن لم تكن موجودة لم تكن معقولة فإن ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم إذا كانت موجودة أن يتقدمها عقليته لها و كذلک إلى غير النهاية إذ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 220

الكلام فى ذلک كالكلام فى هذا لأنها كانت معقولة له و هى أيضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه أيضا بواسطة صورة معقولة أخرى و الكلام فيها كالكلام فى هذه فيتسلسل الأمر تعليق آخر إذا قيل إنما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت و عقليته لها التى هى سبب وجودها هى أيضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت و بواسطة أى شيء فيقال إنما وجدت لأنها عقلت فيتسلسل الأمر.

تعليق آخر هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته و إذا تبع وجودها عقلية لها- كانت عقليته لها من لوازم ذاته أيضا فيكون وجود العقلية من عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل إلى ما لا نهاية.

و أما لزوم المفسدة الأخيرة من أنه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه فهذا مجرد استبعاد فهل هذا إلا كقول من ينكر- وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسمانى أو وجود عالم الأمر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلک أن لا يوجد تعالى شيئا من هذه الجسمانيات بذاته بل بتوسط الأمور العقلية و لا يخلق شيئا من الخلق إلا بواسطة الأمر فيقال له أولا إن البرهان هو المتبع لا غير و ثانيا إن ذلک العالم أشرف بالتقدم و أنسب فكذلک نقول الصور الإلهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بإبقائه[٤٠٨] الموجودة بوجوده لا بإيجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن إيجابه فهى

---

408 (1) لا كالأجسام و الجسمانيات فإنها باقية بإبقائه موجودة بإيجاده حيث إن أحكام الإمكان عليها غالبة و مناط السوائية من المادة و لواحقها من السيلان و الزمان و المكان و غيرها فيها ظاهر و هذه في العقول التي هي من الأفعال مستهلكة فضلا عما هي من الصفات- و قد اعترض عليه قدس سره حيث قال مثل هذا القول في العقول بأنه يلزم على هذا أن يكون تسرمد العقول تسرمد الذات و بالعكس و وجودها وجوده و بالعكس و العجب ممن يعد نفسه من زمرة الحكماء و هو بعض معاصريه قدس سره الشهير بشمس الجيلاني حيث نقل كلامه قدس سره من رسالة الحدوث و اعترض عليه بأنه يلزم حينئذ أن لا يكون الممكن بالذات ممكنا بالذات بل يكون واجبا بالذات.
أقول هذا الاعتراض و أشباهه بالأبحاث العامية أشبه منها بالأبحاث الخاصية- أ ليس أصحاب القول المنسوب إلى ذوق التأله يقولون إن الماهيات الإمكانية موجودة بالانتساب- إلى حضرة الوجود القائم بذاته كما في التقديسات و غيرها من كتب أستاده و الانتساب لما كان أمرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقة موجودة بوجود الله تعالى كيف و قد قالوا وجود زيد إله زيد و لا يلزم عليهم أن يكون الحقيقة الإمكانية حقيقة وجوبية لأن الحقيقة الإمكانية عندهم هي الماهية و مرتبة الماهية شيء و مقام وجودها شيء آخر و لهذا قالوا إن الكثرة في الموجود و الوحدة في الوجود و لعل هذا القائل يتحاشى من قول العرفاء إن مفاهيم الأسماء و الصفات موجودة بوجود المسمى و إن الاسم عين المسمى بوجه و غيره بوجه- فهاهنا أيضا للعقول ماهيات هي معروضات الإمكان موجودة بوجود الله تعالى و الماهية غير الوجود و لكل حكمه و على تقدير أن يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصنف قده من أن الوجود أصل و له مراتب متفاوته بالشدة و الضعف و نحوهما فوجودها إذ لا استقلال له ليس شيئا على حياله بل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 221

أشرف و أقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون أقدم تحققا و أقرب منزلة منه تعالى- فهى لا محالة أحرى بأن يكون واسطة فى الإيجاد لهذه المباينات الخارجية.

ثم من القادحين فى إثبات الصور الإلهية المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين العلامة الخفرى

حيث نقل فى بعض مؤلفاته كلام أنكسيمانوس الملطى من أنه قال كل مبدع[٤٠٩] ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 222

مبدعه الأول و الصور عنده غير متناهية[٤١٠] ثم قال و لا يجوز فى الرأى إلا أحد قولين إما أن نقول أبدع ما فى علمه و إما أن نقول أبدع أشياء لا يعلمها و هذا من القول المستشنع و إن قلنا أبدع ما فى علمه فالصور أزلية بأزليته[٤١١] و ليس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 223

يتكثر ذاته بتكثر المعلومات[٤١٢] و لا يتغير بتغيرها انتهى.

هو كالمعنى الحرفي غير المستقل بالمفهومية كما قيل في حقها كنا حروفا عاليات لم نقل فهي عنوانات الذات المقدسة جل شأنه و العنوان و الوجه بما هو آلة لحاظ المعنون ليس بشيء على حياله و هذا معنى كونها من صقع الربوبية و موجودة بوجوده فهي لا هو و لا غيره و هكذا كان حكم الفاني و المفني فيه و ليت شعري أن هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد العقول الصاعدة من الأولياء

\iُ: قلعت باب الخيبر بقوة ربانية\E

بل كيف يذعنون بقوله تعالى\i وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى\E، س قده

[409] (1) خص الفيلسوف المبدع بالذكر مع أن الكائن و المخترع أيضا عنده كذلك لأن الأنواع الكلية التي في هذا العالم أيضا من المبدعات المحفوظات بتعاقب الأشخاص- و جعل العلم بالجزئيات منطويا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين أو لأن العوالم بكليتها باللحاظ اللابشرطي و باعتبار وجهها إلى الله الواحد شيء واحد صدر عن الواحد كما قال تعالى\i وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ\E و هو بهذا النظر مبدع أخرجه المبدع تعالى من الليس إلى الأيس دفعة واحدة بلا مادة و مدة إذ لا مادة و لا مدة للمجموع المأخوذ فيه المادة و الزمان و المكان و غيرها و أما جعله مستورا بالكل فلأن القضية الكلية هي المعتبرة في العلوم فهذا نظير قولهم كل واجب الوجود بسيط أو كل واجب الوجود ماهيته إنيته و غير ذلك و الصورة الأولى بمعنى ما به الشيء بالفعل و الصورة الثانية هي الصورة العقلية، س قده

[410] (1) يرد عليه أنها كيف يكون غير متناهية و أنواع المجردات و الماديات الفلكيات- و الأرضيات متناهية و الأشخاص غير المتناهية ليس لكل واحد منها صورة على حدة قائمة به تعالى عندهم على أنها إذا كانت غير متناهية و هي مترتبة ترتيبا سببيا و مسببيا كما قال المصنف قده فيما مر لزم التسلسل و كونها محصورة بين حاصرين و الجواب عن الأول أن المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدي أو الشدي بشدة نورية الواجب تعالى لا بشدة على حدة كما يشير إليه قوله أزلية بأزليته أو نقول إن أنواع المفردات من الجواهر المذكورة و الأعراض و إن كانت متناهية إلا أن الأنواع الحاصلة بالتركيب نسب بعضها إلى بعض غير متناهية- أ لا ترى أن أصول الطعوم البسيطة تسعة و أنواع مركباتها لا تحصى أو نقول صور الجزئيات غير المتناهية قائمة به تعالى مخصصة كل واحدة منها بتخصيصات صائرة إياها كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب و عن الثاني أنه لا يلزم كون الترتيب في مجموع غير المتناهي- كما ذكرنا سابقا أنه على مذهب القائلين بقيام الصور بذواتها و هي الأنوار القاهرة ليس الترتيب إلا في القواهر الأعلين لا في الطبقة المتكافئه المسماة بالمثل و تلك نظيره هذه و أيضا الترتيب إلى جانب المعلول لا إلى جانب العلة، س قده

[411] (2) فلا يلزم تعدد القدماء و في هذا القول من الفيلسوف رد على معاصر المصنف قده- الذي مر ذكره، س قده

[412] (1) المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التي هي الصور العقلية بقرينة قوله و لا يتغير بتغيرها، س قده

و اعترض عليه بوجهين أحدهما أنه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أو لا و على الأول يرد عليه أن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية- قبل الإيجاد العينى و على الثانى يرد عليه أن هذا قول بأن الله تعالى أبدع أشياء لا يعلمها و هذا قول مستشنع كما ذكره ذلک الفيلسوف.

و ثانيهما أنه يرد عليه أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينية لا بد لها من صور أخر للعلم بها و الكلام فى ذلک كالكلام فى أصل الصور و إن كان الثانى لزم أن يكون واجب الوجود بالذات- محلا و فاعلا لها و القول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا محلا لها لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر كباقى الممكنات و لا خفاء أيضا فى أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلک الصور- فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم كمالى ذاتى غير تابع للتأثير و الحق تحققه كما مر انتهى.

أقول فى كلامه مواضع أنظار أما قوله إن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف إلى آخره ففيه أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التى هى من لوازم ذاته و هو غير كاف فى إيجاد الأشياء المباينة الذوات لذات المبدإ تعالى لأن علمه بالأشياء الخارجية ليس وجود تلک الأشياء فى أنفسها[413] و لا الإضافة الإيجادية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 224

منه إليها عين الإضافة العقلية إذ ليس وجودها فى ذاتها عنه عين معقوليتها له و إلا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة و قد علمت فيما سبق أن علمه تعالى بتلک الصور القائمة بذاته عين إيجاده لها و أن العلم إذا كان عين الإيجاد و المعلوم عين الموجود المعلول لم يحتج فى صدوره عن الفاعل بعلم و إرادة و مشية إلى علم سابق تفصيلى فلا يتأتى قوله و هذا قول بأن الله أبدع أشياء لا يعلمها على أن الحق عندنا فى هذا المنهج أن لا جعل و لا تأثير فى حصول مثل هذه الصور لأنها من اللوازم[414] و لا تأثير- للملزوم بالقياس إلى لوازمه فإن كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم و أما قوله هذه الصور إما جواهر أو أعراض إلى آخره فغير متوجه و لا موجه- إذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهنى و الجوهر الخارجى أو على توهم

---

[413] (2) و الحاصل أن العلم الإجمالي الكمالي الذي هو عين الذات هم قائلون به و بتقدمه و لكنه كاف في العلم و الفيضان لأشياء وجودها عين العلم التفصيلي بها و الإضافة الإيجادية منه تعالى إليها عين الإضافة العلمية بها و هذا مستقيم في الصور المتصلة لا في الأشياء الخارجية- فلا يكفي ذلك العلم الإجمالي في الأشياء الخارجية بل لا بد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان الأشياء الخارجية و الإضافة الإيجادية إلى الأشياء الخارجية عند الإشراقيين و هذا المعترض- و إن كانت عين الإضافة العلمية بها لم يمكن إلزامهم بما ذكره قده إلا أن خلافه برهاني عند المشائين لقاعدتهم المشهورة أن المدرك بالذات لا بد و أن يكون وجوده للمدرك لا للمادة و الأولى أن يقال لما كان وجوده تعالى وحدة محضة و بساطة صرفة و الموجودات الخارجية كثرة محضة بالنسبة إلى وحدته تعالى لم يكن بينهما مناسبة حتى يكون تلك الوحدة المحضة علما بتلك الكثرة فلم يكن بد من رابط و برزخ جامع بينهما و هو الصور المرتسمة و يمكن حمل كلامه قدس سره عليه، س قده

[414] (1) أي اللوازم الموجودة بوجود الملزوم الباقية ببقائه الأزلية بأزليته على نحو ما مر تقريره و لا تأثير للملزوم بالقياس إلى لوازمه الكذائية و إلا فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء و العلية فكيف لا تأثير، س قده

المنافاة- بين الجوهر الذهنى و العرض الخارجى و الترديد أنما يستقيم و يفيد فى المنفصلة أو مانعة الجمع[٤١٥] فنقول هذه الصور جواهرها جواهر علمية بحسب الماهية و أعراض

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 225

خارجية بحسب الوجود[٤١٦] فلا يستدعى العلم بها صورة أخرى و الكل باعتبار الوجود العينى أعراض قائمة بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها و لا ينفعل بها كما سبق تقريره.

و أما قوله استدلالا على أن علم البارى تعالى بتلك الصور ليس علما كماليا- لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فغير صحيح لما سبق مرارا أن علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا أنه تابع لفيضانها و إن أراد أن نفس تلك الصور ليست كمالا له تعالى[٤١٧] فنقول من الذى أنكر هذا و من الذى جعل اللوازم المتأخرة الناشئة بعد الذات التامة الواجبية كمالا له فإن هؤلاء الفلاسفة المثبتين لهذه الصور الإلهية يصرحون بأن كماله و علوه ليس بوجود هذه الصور بل كماله و علوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الأشياء معقولة و أن عقله لذاته مستتبع لعقله إياها ثم لا يخفى أن عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة[٤١٨]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 226

و إن كان وجودها غير وجود هذه الصور إذ العلم بالخارجيات عندهم ليس إلا بصور أخرى وجودها وجود علمى إدراكى بخلاف ما ذهب إليه المتأخرون و بعض أتباع الرواقيين كصاحب كتاب حكمة الإشراق و المحقق الطوسى ره حيث جعلوا الأمور الخارجية كالأجسام و غيرها[٤١٩] صالحة للإضافة العقلية و كأنهم ذهلوا

---

415 (2) الصواب حذف قوله أو مانعة الجمع و لعله سهو من الناسخ أما أولا فلأنه يدل على أن الترديد لا يستقيم و لا يفيد في مانعة الخلو مع أنه فيها أقوم و أفيد من مانعة الجمع- لأنها تدل على استيفاء الأقسام و ضبطها و لذا تستعمل هي و الحقيقية في التقاسيم دون مانعة الجمع كما قال المحقق الشريف في بعض مؤلفاته و أما ثانيا فلأنه يوهم أن المنافاة بين الجوهر الذهني و العرض الخارجي على سبيل منع الخلو مع أنه لا منافاة بينهما لا صدقا و هو ظاهر و لا كذبا لارتفاعهما في الجوهر الخارجي و أما ثالثا فلأن مانعة الجمع قسم من المنفصلة و قد جعلت قسيما لها، س قده

416 (1) ليس المراد أن وجودها عرض حتى يقال إن الوجود ليس جوهرا و لا عرضا بل المراد أن تلك الماهيات الجوهرية أنفسها أعراض خارجية و لكن في الوجود الذهني و لا منافاة بين الجوهر الذهني و العرض الخارجي لأن العرض ليس جنسا بل عرض عام للمقولات التسع العرضية في الخارج و للمقولات العشر في الذهن كما مر في السفر الأول، س قده

417 (2) يعني أن الاستدلال على نفي الكمالية بالتابعية باطل لأن العلم و المعلوم بالذات متحدان- فعلمه بالصور عين الصور و لكن نفي الكمالية مسلم و لا كلام لنا فيه فإن كماله بكون ذاته واجدة لكل ما يفيض منه من الصور و غيرها بنحو أعلى، س قده

418 (3) الغرض من هذا الكلام أمران أحدهما دفع ما عسى أن يقال إن مراد العلامة الخفري أن علم الواجب تعالى بالأشياء الخارجية باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا إلى آخره فقولكم إن علم الباري تعالى بتلك الصور في موضعين يخالفه.
و ثانيهما دفع ما لعله يقال أيضا إنه على تقدير أن يكون مراده ذلك يمكن أن يكون العلم بالأشياء الخارجية تابعا لفيضان الصور.
و حاصل الدفع أنه لما كان علمه بالصور عين علمه بالخارجيات كما أن علمك بصورة الشمس مثلا عين علمك بالشمس الخارجية و العنوان آلة لحاظ المعنون فأين التابعية و أين الاثنينية اللهم إلا في المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض لا في العلم و كذا لا تفاوت بين العلم بالصور و العلم بذوات الصور للعينية المذكورة في العلم فلا حاجة إلى جعل الباء في قوله بتلك الصور للسببية لا صلة للعلم، س قده

419 (1) التمثيل قريب عن التوزيع فإن صاحب حكمة الإشراق جعل وجود الكل علما حضوريا و أما المحقق قده فعلى ما قال المصنف قدس سره فيما بعد ذلك جعل مناط علمه تعالى بالأجسام و الجسمانيات ارتسام صورها في المبادي العقلية و النفسية ثم ذهولهم عن القاعدة في الأجسام و الجسمانيات لأن لها وجودا في أنفسها و وجودا للمادة و أما في المجردات بذواتها فلأنه و إن لم يكن لها وجود للمادة إلا أن لها وجودا في أنفسها عندهم كما مر في مبحث الوجود الرابط من السفر الأول، س قده

عن القاعدة المشهورة أن وجود المعقول بالذات فی نفسه و معقوليته و وجوده للعاقل شیء واحد بلا اختلاف و كذا وجود ما هو محسوس فی نفسه و محسوسيته و وجوده عند الحاس شیء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة فی أن هذه الماديات ذوات الأوضاع المكانية- ليست وجوداتها الخارجية وجودا عقليا و لا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح و يجوز كون هذه الصور المادية فی أنفسها[420] قبل تجريدها و انتزاعها علما و معلوما و عقلا و معقولا.

و أما قوله فعلی تقدير انحصار العلم المقدم فی فيضان الصور المنكشفة لزم

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 227

أن لا يكون للذات علم هو كمال ذاتی ليس بوارد عليهم إذ لا ينحصر علمه تعالی عندهم فی هذه الصور المتأخرة عن الذات أ لا ترى إلی قول الشيخ فی أول الفصل- المعقود فی بيان نسبة المعقولات إليه تعالی من فصول إلهيات الشفاء يجب أن يعلم أنه إذا قيل للأول تعالی عقل قيل علی المعنی البسيط الذی عرفته فی كتاب النفس و أنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون فی النفس- علی المعنی الذی مضی فی كتاب النفس فهو لذلک يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها فی جوهره أو يتصور فی حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة و هو أولی بأن يكون عقلا من تلک الصور الفائضة عن عقليته و لأنه يعقل ذاته و أنها مبدأ كل شیء فيعقل من ذاته كل شیء انتهی فقوله إذا قيل للأول عقل قيل علی المعنی البسيط و قوله و هو أولی بأن يكون عقلا من تلک الصور- و قوله فيعقل من ذاته كل شیء كلها تصريحات و تنبيهات علی العلم الإجمالی الكمالی- و العقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط فی غاية الصعوبة فإن ظنی بل يقينی أنه لم يتيسر فهمه علی وجهه لأحد من هؤلاء المشهورين بالفضل و البراعة مع ادعائهم لإثباته كما سنشير إليه إن شاء الله تعالی فهذه جملة من أقوال القادحين فی تقرير صور المعقولات فی ذاته مع ما سنح لنا من الدفع و الإتمام و النقض و الإبرام

الفصل (8) فی تحقيق الحق فی هذا المقام و فی إظهار ما نجده قادحا فی مذهب القائلين بارتسام الصور فی ذاته تعالی

و ليعلم أولا أن لا خلاف لنا معهم فی جميع ما ذكروه فی إثباتها من الأصول و المقدمات

---

[420] (2) قد تقدم وجه المناقشة فيه، ط مد ظله

و لا فی وجوب أن یکون تلک الصور المعقولة لوازم ذاته و لا فی کونها قائمة بذاته غیر مبانة عن ذاته إنما المخالفة لنا معهم فی جعل تلک الصور أعراضا و فی أن وجودها وجود ذهنی و لو لا تصریحاتهم بأنها أعراض لأمکن لنا حمل مذهبهم علی ما هو الحق عندنا و هو أنها مثل عقلیة و جواهر نوریة کما هو رأی الأفلاطون و لا یبعد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 228

أن یکون القول بعرضیتها من تصرفات المتأخرین حیث إن کلمات قدماء الفلاسفة القائلین بالصور کأنکسیمانوس و غیره خالیة عن ذکر العرضیة کما یظهر لمن تتبع مأثورات أقوالهم.

إذا تقرر هذا فاعلم أن الذی نعتقده فی إبطال هذا الرأی أمور-

الأول أن لوازم الأشیاء علی ثلاثة أقسام

لازم ذهنی کالنوعیة لمفهوم الإنسان- و الذاتیة لمعنی الحیوان و لازم خارجی کالحرارة للنار و الحرکة للفلک و لازم للماهیة ثم یجب أن یعلم أن لازم الماهیة کما أنه تابع لها فی أصل الماهیة کذلک تابع لها فی نحوی الوجود الذهنی للذهنی و الخارجی للخارجی فإذن امتنع أن یکون لأحدهما وجود خارجی و للآخر وجود ذهنی و بالعکس[٤٢١] إذا تمهد هذا فنقول إن لوازم الأول تعالی إن کانت من قبیل اللازم الخارجی[٤٢٢] فلا بد أن یکون کملزومها موجودة خارجیة و کذا لو فرض أنها من لوازم الماهیة فإن ماهیة الأول عین إنیته سواء قلنا إن لا ماهیة له أصلا أو قلنا إن ماهیته عین إنیته و وجوده علی اختلاف الاصطلاحین فإذن هذه اللوازم یجب أن یکون بوجوداتها العینیة لازمة له[٤٢٣] فجواهرها لا محالة یجب أن لا یکون أعراضا و لا جواهر

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 229

---

421 (1) لا یخفی أنه لا موقع لقوله و بالعکس نعم لو قال امتنع أن یکون للملزوم وجود خارجي و للازم وجود ذهني لکان في موقعه، س قده

422 (2) الأولی أن یوجه الاعتراض علی کون الصور المرتسمة معلولات للواجب و کون العلم الحصولي داخلا تحت الکیف النفساني إذ مع تسلیم الجهتین المذکورتین یکون للصور المرتسمة نحو من الثبوت الخارجي هو بحسبه من الأعراض الخارجیة کسائر الکیفیات النفسانیة و الملازمة بین الواجب تعالی و بین الصور المرتسمة من جهة ماهیاتها الموجودة- و هي الکیف الموجود بوجود الواجب لا من جهة أنها مفاهیم ذهنیة کذا و کذا من جهة أنها ذهنیة، ط مد ظله

423 (3) إذ لا وجود ذهني للأول تعالی لأنه وجود خارجي صرف لا یدخل في ذهن من الأذهان و إلا لانقلب مع أنه لا یتوقف لزومها علی وجوده في الذهن فبقي أن یکون لوازم الأول من أحد القبیلین الأولین فتکون أمورا خارجیة لا ذهنیة أقول ما ذکره قدس سره منقوض بالصور الذهنیة التي لنفوسنا فإن کانت من عوارض الماهیة لها لزم أن تکون عارضة لماهیاتها من حیث هي مع قطع النظر عن الوجودین و هو ظاهر البطلان و إن کانت من العوارض الذهنیة- لها توقف عروضها للنفوس علی حصول النفوس في الأذهان حتی تعرضها فبقي أن تکون عوارض خارجیة هذا خلف.

و الحل أن الکل أمور خارجیة في ذواتها کیف و هي صفات الموجود العیني و صفة الموجود العیني عینیة و کونها ذهنیة بالقیاس إلی الموجودات العینیة الأخری و هي ذوات الصور فتسمیتهم الصور المرتسمة في ذاته تعالی بالذهنیة لأنها علمیة بخلاف الموجودات العینیة إما لاستقلالها و إما لکونها موجودة للمادة و لغیبة بعضها عن بعض تصلح للعلمیة عندهم و أما ترتب الآثار التي هي مناط الخارجیة فهي أولی به لکونها أسباب الوجودات العینیة، س قده

ذهنية بل جواهر خارجية فإذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية فى ذات الأول تعالى بقى الكلام فى تحقيق الأمر هاهنا بأن الذوات القائمة بأنفسها كيف أمكن أن يكون من اللوازم للشيء التى لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلک.

الثانى أن قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها

و قولهم إن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهة العلم بسببه ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بماهية العلة[٤٢٤] إلا فيما يكون مجرد الماهية سببا للمعلوم كما فى لوازم الماهيات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 230

بمعنى الكليات الطبيعية و لا المراد منه العلم بوجه من وجوهها و هو ظاهر و لا العلم بمفهوم كونها علة و لا العلم بإضافة العلية لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان- أى العلم بالعلة و العلم بالمعلول حاصلين معا لا تقدم لأحدهما على الآخر و عمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فإذن المراد من العلم المذكور أنما هو العلم بالخصوصية التى يكون العلة بها علة و ليس هى إلا نحوا خاصا من الوجود و قد بين فيما سلف من الكلام أن الجاعلية و المجعولية أنما هى بين الوجودات لا الماهيات و بين أيضا أن العلم بأنحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل إلا بحضورها و شهودها بأعيانها لا بصورها و أشباهها و ذلک غير ممكن إلا من جهة الاتحاد أو من جهة العلية[٤٢٥] و الإحاطة الوجودية.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده- الذى هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب و أن مجعولاته الصادرة عنه أنما هى أنحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبى بذاته الذى هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلک الوجودات الذى لا بد أن يكون عين تلک الوجودات[٤٢٦] فمجعولاته بعينها معلوماته

---

[424] (1) محصله أن مرادهم من القاعدة استتباع العلم الحضوري بالعلة علما حضوريا بالمعلول من غير نظر إلى العلم الحضوري فالقاعدة تهدي إلى ما ذهبنا إليه من الكشف الحضوري التفصيلي في عين العلم الإجمالي لا ما ذهبوا إليه من العلم الحصولي من طريق الصور المرتسمة.
و فيه أن المتعرض للقاعدة هم المشاءون في كتاب البرهان من المنطق و هم لا يرون العلم الحضوري في غير صورة علم الشيء بنفسه على أن من المعلوم أن البرهان أنما يجري في العلوم الحصولية دون العلم الحضوري و لو لا كون القاعدة جارية في العلم الحصولي- لم يكن لتقسيم البرهان إلى قسمي اللمي و الإني فائدة البتة و بالجملة الشيخ و سائر المشائين لا يسلمون كون علم العلة بمعلولها و بالعكس حضوريا و لا جريان القاعدة فيه ط، مد ظله

[425] (1) أي العلم الحضوري منحصر في موردين أحدهما في الاتحاد كما في علم النفس بذاتها و ثانيهما في العلية كما في علم النفس بمنشآتها الخيالية مثلا و معلوم أن ما نحن فيه من قبيل الثاني، س قده

[426] (2) و لا يمكن أن يقال إن المجعول بالذات و إن كان هو الوجود لكن العلم بجاعله لا يقتضي إلا العلم به مطلقا و لو بنحو الصوري إذ حينئذ يصدق أن العلم بالعلة استلزم العلم بالمعلول و القاعدة لا تدل على أزيد من هذا و لا تقتضي الكيفية لأنا نقول الوجود ليس له نحو واحد من التحقق و لا ماهية له فلا صورة له إنما الصورة للماهية الموجودة فالعلم بنحو من الوجود لا يمكن إلا بالحضوري فغرضه قدس سره أن هذه القاعدة التي

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 231

فهى بعينها علومه التفصيلية لا محالة فهى تابعة للعلم الكمالى و العقل البسيط بالمعنى الذى علمته فى باب العقل و المعقول و فى علم النفس و إنما سمينا هذه الوجودات علما له- باعتبار أنها من لوازم علمه بذاته و إن اصطلح أحد بأن يسمى تلك الأشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها[٤٢٧] و مجعولات له باعتبار ماهياتها المتغايرة للوجود لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم البارى و ما هو فعل له فإن العلة الفاعلية عرفوها فى مباحث العلل بما يؤثر فى غيره بما هو غيره و الماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى و أما الوجودات فقد علمت من طريقتنا أنها من لمعات ذاته و شوارق شمسه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 232

الثالث

[٤٢٨] قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين و ثبت أيضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة إمكان الأشرف و هو أن كلما هو أقدم صدورا من المبدإ الأول فهو أشرف ذاتا و أقوى وجودا و على مسلك إثبات الصور المرتسمة فى ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقة إذ لا شبهة فى أن الأعراض أيا ما كانت هى أخس و أدون منزلة من الجوهر أى جوهر كان و القائلون بإثبات هذه الصور- جعلوها وسائط فى الإيجاد مع تصريحهم بأنها أعراض قائمة بذاته تعالى فما أشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة فى العالم الربوبى و الصقع الإلهى خسيسة ضعيفة الوجود و التى يطابقها و يوازيها من العالم الإمكانى حذو النعل بالنعل و القذ بالقذ تكون أشرف وجودا و أعلى مرتبة و هذا مما يحكم به الوجدان قبل إقامة البرهان

تمسك الكل بها في إثبات أصل علمه تعالى بما سواه كما تدل عليه تدل أيضا على كيفيته من كون علمه بما سواه حضوريا- و عدم كونه حصوليا كما زعمه القائلون بالصور المرتسمة.

إن قلت قد مر قبيل ذلك أن صاحب الإشراق و المحقق الطوسي و غيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه تعالى كأنهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة أن وجود المدرك بالذات في نفسه و مدركيته و وجوده للمدرك شيء واحد و أن الوجود المادي مثار الغيبة و مدار العلم على الحضور و الظهور فما باله قدس سره قد ذهل عن ذلك و كر على ما فر.

قلت كان مقصوده قدس سره هناك اعتذار من قبل المشائين القائلين بالصور بأن قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهورة و أن القائلين بالعلم الحضوري ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يسلم القاعدة عند القائلين بالحضوري أو سلمت و لكن يقولون إن وجود الأمور الخارجية للمادة و شبهها لا ينافي وجودها للمدرك هاهنا لكونه تعالى محيطا بالمواد و غيرها و إن ذوات الأوضاع و الجهات ليست مثارات للغيبة بالنسبة إليه تعالى بل كلها كالنقطة في عين كونها غير منفكة عن ذواتها و ذاتياتها و لوازمها و مقصوده قدس سره هاهنا القدح في القول بالصور بنفس القاعدة الأخرى المثبتة لأصل العلم بالغير و أنها تنفي هذا القول و تثبت مذهب الإشراق فالمقصود بالذات هنا القدح و المنع لا الاستدلال، س قده

427 (1) بل باعتبار وحدتها أيضا و سبق اعتبار كونها علما على اعتبار كونها معلوما و إن كان في الحضوري العلم عين المعلوم، س قده

428 (1) و هناك وجه رابع هو أن مقتضى ما تقدم تحقيقه في كيفية ظهور الماهيات و المفاهيم الذهنية أن العلوم الحصولية لا تحقق لها في غير النفوس المدركة للكليات و الجزئيات و هي العلوم التي تنتهي بوجه إلى الحس و أما الوجودات المجردة عن المادة ذاتا و فعلا فلا تحقق في علمها لماهية و لا أي مفهوم آخر ذهني، ط مد ظله

ذكر و تنبيه[429]

و أما الذى أفاده المحقق الطوسى ره فى شرح الإشارات- بعد ما أورد البحوث و التشنيعات على الشيخ و ذكر أن التعقل لا يلزم أن يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم من أنه لما كان وجوده علة لوجود ما سواه و علمه بذاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 233

علة لعلمه بما سواه و قد حكمت بأن ذاته و علمه بذاته و هما العلتان واحد بلا خلاف و اختلاف فاحكم بأن الصادر منه و علمه بذلک الصادر و هما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه أن هذا الكلام لا يخلو عن إقناع إذ لأحد أن يمنع حقية هذا الحكم- إذ ربما يكون فى المعلول لكونه أنقص وجودا من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها فى العلة أ لا ترى أن العقل يصدر عنه الفلک من جهة ماهيته و يصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده و العلتان هاهنا شيء واحد فى الخارج و المعلولان متعددان تعددا خارجيا و أيضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه و العقل الصادر منه أولا فيه جهتان بحسب الاعتبار و بالجملة فليس من شرط العلة و المعلول الموافقة فى الوحدة و الكثرة نعم المستحيل أن يكون المعلول أقوى توحدا من علته الموحدة.

ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الإلهى شهاب الدين السهروردى أن جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات فى هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكأنه مأخوذ منها مع تلخيص و تهذيب إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعدة فى الأجسام و الجسمانيات من أن حضور ذواتها كافية فى أن يعلم بالإضافة الإشراقية من دون الافتقار إلى الصور الزائدة و هذا المحقق لم يكتف بذلک بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها فى المبادى العقلية أو النفسية و لكل من الرأيين وجه- و سينكشف لک حق المقال فى إدراک الحق الأول لهذه الجزئيات المادية على وجه لم يتيسر لأحد و لم يثبت فى غير هذا الكتاب.

حكمة مشرقية

لعلک لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل و أمعنت النظر فى ما حققناه- و قررناه من كيفية وجود الصور الإلهية و أنها ليست موجودات ذهنية و لا أعراضا خارجية- بل هى وجودات بسيطة متفاوتة لا يعتريها الإمكان و فى

---

[429] (2) لما أشار إلى الاستدلال على طريقة الإشراق في ضمن القدح تطفلا بقاعدة مجعولية الوجود و أنه لا يدرك إلا بالحضور أراد أن يذكر أن دليل المحقق الطوسي قده لإثبات تلك الطريقة إقناعي و ليس كذلك فإن خلاصة دليل المحقق قده أنه إذا اتحد العلتان فلا بد أن يتحد المعلولان و إلا لزم صدور الكثير عن الواحد أعني صدور الصور عن علمه بذاته الذي هو ذاته و صدور الموجودات التي هي ذوات الصور عن ذاته أيضا و كأنه قده زعم أن استدلاله من حيث المناسبة و الموافقة بين العلة و المعلول في الوحدة و الكثرة و أنه كما في العلتين اتحاد ناسب ذلك أن يكون بين المعلولين أيضا اتحاد، س قده

كيفية لزومها لزوما لا على وجه العروض و لا على وجه الصدور[٤٣٠] بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت لو كنت نقى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 234

الذهن نقى الجوهر لطيف السر أن تلك الصور الإلهية ليست من جملة العالم و مما سوى الله و ليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه و لا هى موجودات بنفسها لنفسها بل إنما هى من مراتب الإلهية و مقامات الربوبية و هى موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد و العالم أنما هو ما سواه و ليس إلا الأجسام بصورها و طبائعها و أعراضها و موادها و الكل مما ثبت حدوثها و تجددها بالبرهان كما مر فى مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم فى العالم إنما القديم هو الله سبحانه و قضاؤه و علمه و أمره و كلمته التامة فافهم و اغتنم و اشكر ربک فيما هداک من التوحيد.

تصالح اتفاقى

لعل كلا من الأرسطاطاليسيين و الأفلاطونيين لو نظروا حق النظر و أمعنوا حق الإمعان فى مذهب الآخرين لوجدوه راجعا إلى مذهبهم كما حققناه- و أما قبل الإمعان فكل من المذهبين فى علم الله مما يظهر فيه خلل و قصور ليس فى الآخر أما الخلل فى مذهب أتباع أرسطو فهو كون تلک الصور الإلهية أعراضا ضعيفة الوجود و كون متعلقاتها التابعة لها فى الوجود أقوى تحصلا و أشد وجودا و تجوهرا منها و قد علمت فساده فإذا تم هذا القصور و سد هذا الخلل بجعلها موجودات عينية لا ذهنية تصير كالصور الأفلاطونية فى هذا المعنى و أما الخلل فى مذهب الأفلاطونيين- فهو كون علمه أشياء خارجة عن ذاته و كلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه أنما يصدر عنه بعلم سابق فإن كانت مما عقلت أولا فوجدت فيعود الكلام إلى كيفية معقوليتها السابقة فهى إما بوجودات و صور منفصلة خارجية أو بوجودات و صور إلهية متصلة هى لوازم الأول غير الصادرة بل الموجودة بوجوده تعالى ففى الشق الأول يلزم التسلسل فى الصور الخارجية و هو محال و على الشق الثانى يلزم الاكتفاء فى علم الواجب تعالى بتلک اللوازم المتصلة فما الحاجة إلى إثبات غيرها.

ثم لا يخفى أن علمه لا بد أن يكون أمرا إلهيا غير مشوب بصفة الإمكان و العدم السابق أصلا فعلمه و كلامه و أمره و قضاؤه و قلمه الأعلى ينبغى أن يكون غير داخل فى أجزاء العالم فإذا رجع الأمر و عاد الفكر فى الصور الأفلاطونية إلى أنها يجب أن

---

[430] (1) مع أن الشيخ صرح كثيرا بأنها عنه و أنه مبدئها فلزومها ضرب آخر و هو أنها لوازم غير متأخرة في الوجود من وجود الملزوم و أنها موجودة بوجوده باقية ببقائه على ما تقدم، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 235

لا تكون أمورا خارجة عن صقع الربوبية[431] كما ظنه الأتباع و المقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور إذا أزيل عنه هذا الخلل و القصور يعود إلى ما قررنا فالظن بأولئک الكبراء المتقدمين أن رأى أفلاطون و أرسطاطاليس فى باب العلم شيء واحد و الخلل فى كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين و المفسرين أو من سوء فهم الناظرين فى كلامهما أو قصور الفكر عن البلوغ إلى درک ما أدركاه و تعقل ما تعقلاه لأن المطلب بعيد السمک عظيم الرفعة شديد اللطافة تكل الأذهان عن فهمه و تدهش القلوب عن سماعه و تخفش العيون عن ضوئه.

ثم اعلم أن أبا نصر الفارابى قد حاول الجمع بين هذين المذهبين فى كتابه المسمى باتفاق رأى الحكيمين فجمعهما بما ليس ببعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه أنه لما كان البارى جل ثناؤه بإنيته و ذاته مباينا لجميع ما سواه و ذلک بمعنى أشرف و أفضل و أعلى بحيث لا يناسبه فى إنيته و لا يشاكله- و لا يشبهه شيء حقيقة و لا مجازا ثم مع ذلک لم يكن بد من وصفه و إطلاق لفظة فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه فإن من الواجب الضرورى أن يعلم أن معنى كل لفظة نقولها فى شيء من أوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذى نتصوره من تلک اللفظة و ذلک كما قلنا بمعنى أشرف و أعلى حتى إذا قلنا إنه موجود علمنا مع ذلک أن وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه و إذا قلنا إنه حى علمنا أنه حى بمعنى أشرف مما نعلمه من الحى الذى هو دونه و كذلک الأمر فى سائرهما و مهما استحكم هذا المعنى و تمكن فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 236

ذهن المتعلم للفلسفة التى بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله أفلاطن و أرسطاطاليس و من سلک سبيلهما فلنرجع الآن إلى حيث فارقناه.

فنقول لما كان البارى تعالى و تقدس حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده فى ذاته جل الإله عن الأشباح و أيضا فإن ذاته لما كانت باقية و لا يجوز عليه التبدل و التغير فما هو من حيزه أيضا كذلک باق غير داثر و لا متغير و لو لم يكن للموجودات صور و آثار فى ذات الموجد الحى المريد فما الذى كان يوجده و على أى مثال ينحو ما يفعله أو يبدعه أ ما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد لزمه القول بأن ما يوجده أنما يوجده جزافا و على غير قصد و لا ينحو نحو غرض

---

[431] (1) حتى يكون علمه أشياء خارجة من ذاته و حتى لا يحتاج إلى علم سابق إذ لا صدور لها- فنفي الصدور هو الملاك في عدم وجوب مسبوقية الصور المرتسمة أيضا بالعلم التفصيلي و لا يجدي فيه تسليم الصدور و كون الملاك أنها عين العلم و المعلوم بالذات كما مر نقلا عن التعليقات إذ كلما كان صادرا عن الفاعل المختار لا بد أن يكون مسبوقا بالعلم التفصيلي به حتى يمتاز المختار عن الموجب و لا يكون الإيجاد على سبيل الجزاف كما يأتي في كلام المعلم الثاني عن قريب و يرد هذا بزعمهم على طريقة الإشراق من كون وجودات الأشياء علما له تعالى، س قده

مقصود بإرادته و هذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغى أن يعرف و يتصور أقاويل أولئک الحكماء[432] فيما أثبتوه من الصور الإلهية لا على أنها أشباح قائمة فى أماكن خارجة عن هذا العالم[433] فإنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 237

متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم و قد بين الحكيم أرسطاطاليس ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة فى كتبه فى الطبيعيات و شرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح و ينبغى أن يتدبر هذا الطريق الذى ذكرناه مرارا كثيرة فى الأقاويل الإلهية فإنه عظيم النفع و عليه المعول فى جميع ذلک و فى إهماله ضرر شديد انتهى كلامه و لا يخفى أنه مؤيد لما بيناه و قررناه ضربا من التأييد و لنرجع إلى بيان سائر الطرق فى علمه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 238

الفصل (9) فى حال مذهب القائلين بأن علمه تعالى بما سواه علم واحد إجمالى يعلم به الأشياء كلها قبل إيجادها على وجه الإجمال

و هذا مذهب أكثر المتأخرين و قد بينوا ذلک بأن

الواجب تعالى لما كان عالما بذاته و ذاته مبدأ لصدور جميع الأشياء فيجب أن يكون عالما بجميعها- علما متحققا فى مرتبة ذاته مقدما على صدور الأشياء لا فى مرتبة صدورها و إلا لم يكن عالما بالأشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الأشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية أى حقه و هو محال فزعموا أن علمه

---

432 (1) لما كان مذهب المعلم العلم الصوري فبعد ما أثبته في ذات الموجد أرجع أقاويل أولئك الحكماء الأفلاطونيين في إثبات المثل إلى مذهبه و استشهاد المصنف قدس سره في ذلك أنه إذا أرجعت المثل إلى الصور المتصلة دل على أن تلك المثل غير خارجة من ذاته- و أن الصور إذا كانت مثلا نورية لم تكن أعراضا و لو لم تكن لوازم موجودة بوجوده تعالى- بل كانت صادرة لزم الإيجاد الجزافي كما قال في إيجاد الموجودات الخارجية لو لم تسبق بالعلم و ذلك لأنها لو صدرت عن علم لزم التسلسل و إلا لزم الجزاف فلا بد أن تكون أزلية بأزليته موجودة بوجوده، س قده

433 (2) لا يخفى أنها لو لم تكن صورا متصلة بذاته تعالى كانت لوازم مباينة قائمة بذواتها لا أنها أشباح و لا أنها في أماكن و لا خارجة من هذا العالم بل إنها بواطن هذا العالم لا في عرضه و لا يلزم أيضا عوالم غير متناهية فاعلم أن أحد تأويلات المثل هو المقادير التعليميات القائمة بذواتها أي المثل المعلقة التي هي بإزاء كل جزئي جزئي من كل نوع- كما مر في السفر الأول فمقصود المعلم أن التأويل الصحيح للصور الإلهية هو أنها الصور العلمية المتصلة لا أنها مقادير و ممتدات و الحال أنها تكون أمورا خارجة من هذا العالم- و إنما كانت في أماكن إذ المادة و الصورة عندهم متلازمتان فتكون أجساما و الجسم لا بد له من مكان فيلزم عوالم جسمانية كل منها في عرض الآخر و قد أبطله أرسطاطاليس بلزوم الخلاء لأن تماس الكرتين بالنقطة و بغير ذلك كما أشار إليه و قد مر أيضا و إنما كانت غير متناهية لأن كل عالم جسماني مسبوق بالعلم و المفروض أن العلم أشباح و مقادير قائمة بذواتها- فيلزم عوالم غير متناهية و يمكن أن يكون معنى كلامه أنه لو لم تكن الصور الإلهية عقولا و صورا علمية داخلة في صقع الربوبية و بواطن هذا العالم و في طوله بل كانت عقولا قائمة في أماكن خارجة عن هذا العالم أي في عرضه بأن لا تكون أنواع هذا العالم أظلالها و مربوباتها فإنه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية فإن العقول لا محالة فعالة تقتضي أظلالا من الأنواع الطبيعية كما أن جميع ما في عالمنا الأدنى أظلال لما في العالم الأعلى و إنما كانت عوالم غير متناهية لأن الصور العلمية إذا كانت كذلك كانت عالما عينيا إمكانيا فاحتاجت إلى صور علمية أخرى سابقة و الكلام فيها أيضا كالكلام في الأولى- فكل الصور عالم واحد مسبوقة بصور أخرى هي أيضا عالم آخر و هلم جرا و هذا هو المراد من العوالم غير المتناهية كما في المعنى الأول و ليس المراد أن كل صورة من الصور الإلهية تكون عالما و الصور غير متناهية فالعوالم غير متناهية و إن كانت أفراد كل نوع له صورة في علمه تعالى غير متناهية و هذا ظاهر فعلى هذا كونها أشباحا أنما هو لكونها صورا علمية حاكية عن المعلومات التي تحتها و كونها في أماكن خارجة من هذا العالم كناية عن كونها في عرضه بالفرض و المعنى الأول أظهر، س قده

بمجعولاته عبارة عن كونه مبدأ مجعولاته فلمتميزة فى الخارج و مبدأ تميز الشىء يكون علما به إذا العلم ليس إلا مبدأ التميز- فإذن ذاته علم بما سواه.

و يرد عليه أنه مبنى على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها

[434][435] و ربما قالوا علمه بالأشياء منطو فى علمه بذاته فإذا كان علمه بذاته ذاته و ذاته علة لوجود ما عداه و علمه بما عداه منطو فى ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علما فعليا لكن إذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 239

و اعلم أن كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام و غيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله و إتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد و الباحث إذا لم يكن له ذوق تام و كشف صحيح لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية و أكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية و هى موضوعات علومهم[436] دون الآنيات الوجودية- و لهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور و التلجلج و التمجمج فى الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من أنه كيف يكون شىء واحد بسيط- غاية الوحدة و البساطة[437] صورة علمية لأشياء مختلفة كثيرة فقد انثلم قاعدتكم أن

---

[434] (1) لأن حاصل دليلهم أن ذاته تعالى مبدأ تميز الشيء و كل مبدإ تميز الشيء علم به فذاته علم به فصدق الكبرى متوقف على الانعكاس المذكور فإنه عكس لقولنا العلم بالشيء مبدأ التميز، س قده

[435] (2) فإن القياس الذي استعملوه أن ذاته مبدأ لتميز الأشياء و مبدأ تميز الأشياء علم فذاته علم بالأشياء و بيان الكبرى أنه عكس قولنا العلم مبدأ تميز الأشياء لكن الذي نقل من بيانهم أولا بقوله و قد بينوا ذلك بأن الواجب لما كان عالما بذاته و ذاته مبدأ تصور جميع الأشياء فيجب أن يكون عالما بجميعها إلى آخره طريق آخر من البيان يغاير هذا البيان صغرى و كبرى و لم يتمسك فيه بعكس و غير ذلك مع أن ظاهر عبارة المصنف قده- أن البيان الثاني هو الأول بتغيير ما للتعبير، ط مد ظله

[436] (1) فيدور كلامهم حول الماهيات و المفاهيم العامة الانتزاعية و البحث عنها و لا يرتاب أحد في امتناع انطباق مفهوم على مفهوم آخر فإن المفاهيم مثار البينونة و الاختلاف فكيف يمكن أن يكون العلم بمفهوم أو ماهية أي حضوره عند العالم منطبقا على العلم بجميع المفاهيم أو الماهيات و من البين أنه لا يقع مفهوم على آخر في مقام مفهوميته بخلاف ما إذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تقع نفس الآنية الخارجية موضوعا له فعندئذ انطباق العلم الإجمالي على التفصيلي بمكان من الإمكان، اد

[437] (2) لو علموا أن هذه الوحدة وحدة حقة حقيقية لا عددية تقابلها أو علموا أن كل شيء له وجه إلى الله و وجه إلى النفس و أن ازدواج وجه الله و وجه النفس و تركيبهما ليس كما فيما بين شيء و شيء بل كما فيما بين شيء و فيء خصوصا فيء فإن في شيء كما في الفارسي-

تو آفتاب منيرى و مغربى سايه ز آفتاب بود سايه را وجود و هلاك

فإذا اطلعت شمس الحقيقة اضمحلت المجازات و عنت الوجوه للحي القيوم.

و قد تقرر في قاعدة الوجود و الماهية و اتحادهما أن الوجود ليس إلا كون الماهية و تحققها بمعنى أن لا تحقق لها إلا بالوجود فالسواد مثلا بلحاظ أنه سواد بالحمل الأولي- و إن كان وجودا بالحمل الشائع فإن التخلية عين التحلية ماهية السواد و أما تحقق السواد و هو ليس إلا كونه لا أمرا ينضم إليه إذ المنضم إليه أمر مبهم لا تحصل له فهو فرد الوجود و التحقق و قد علمت أن التحقق أحق بالتحقيق مما لا يتحقق إلا به و حكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة\i إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ\E لما اعترضوا بأمثال ذلك و ما نطقوا إلا بالحق، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 240

العلم بالشيء يجب أن يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم و الواجب تعالى لا ماهية له فضلا عن ماهيات كثيرة.

و أيضا كيف يتميز الأشياء بمجرد هذا العلم[٤٣٨] و إنها لم توجد تلك الماهيات بعد أصلا و هل هذا إلا كتمايز المعدومات الصرفة[٤٣٩].

و ربما يجاب عن الأول بأنه كما أن بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء[٤٤٠] كذلك بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لأن المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى و صفاته بحيث لا يشاركه غيره و كما أن الصورة التى بها يتميز الشيء إذا حصلت عند المدرک كانت علما به كذلک المقتضى الذى به يتميز الشيء- إذا حصل عند المدرک كان علما به و لما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه فى الواقع أمرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد فى أن يكون ذلک الأمر الواحد إذا حصل عند المدرک كان علما له بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع الأشياء معلومة بهذا الأمر و يكون جميعها فى هذا المشهد الذى هو بمنزلة الوجود الذهنى أمرا واحدا.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 241

و يرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له فى الوجود[٤٤١] فلا يكون حضورها حضوره و ما لم يحضر الشيء عند المدرک لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على أن قياس العلة على الصورة و إزالة الاستبعاد بذلک مستبعد جدا إذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق أو شبح و مثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق و ليست العلة حقيقة المعلول و لا مثالا له محاكيا عنه[٤٤٢] فقياسها على الصورة قياس فقهى مع ظهور الفارق.

---

438 (1) لما ذكر المانع من طرف العالم بل العلم من الوحدة و البساطة و نفي الماهية ذكر المانع من ناحية المعلوم من العدم الأزلي، س قده

439 (2) كما عليه المعتزلة، اد

440 (3) الأنسب الثاني في الأول و الأول في الثاني كما لا يخفى ثم لا يخفى أن جوابهم هذا استنتاج عن الشكل الثاني من موجبتين بأن المقتضي يتميز به الشيء و الصورة العملية يتميز به الشيء ثم كيف لا يتميز بالمقتضي شيء و الحال أن بالقابل و استعداده الخاص يتميز المستعد له مع أن نسبة الشيء إلى القابل بالإمكان و إلى الفاعل بالوجوب، س قده

441 (1) هذا ممنوع بل السنخية معتبرة فيما بين العلة و المعلول، س قده

442 (2) هذا هكذا بالنسبة إلى ماهية المعلول و أما بالنسبة إلى وجوده ففيه كلام و لا سيما في المفارقات إذ قد مر عن المعلم الأول أن ما هو و لم هو في كثير من الأشياء واحد و التعبير بحقيقة الحقائق في كلام أهل الذوق واقع، س قده

و عن الثانی بأن ذاته علم إجمالی بالأشیاء بمعنی أنه یعلم الأشیاء بخصوصیاتها- لا علی وجه التمیز[443] فإن العلم شیء و التمیز شیء آخر و الأول لا یوجب الثانی- و قیل علیه إنا نعلم بدیهة أنه لا یمکن أن یعلم معلومات متباینة الحقائق بخصوصیاتها لحقیقة واحدة مباینة لجمیعها و إن فرضنا أنه لم یتمیز بعضها عن بعض فی نظر العالم.

و اعلم أن الموروث من القدماء فی تقریر هذا المطلب

أعنی کیفیة تعقله للأشیاء فی مرتبة ذاته هو ما ذکرناه من انطواء العلم بالکل فی علمه بذاته کانطواء العلم بلوازم الإنسانیة فی العلم بالإنسانیة[444] و هذا أیضا کلام فی غایة الإجمال و إن

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 242

کان مما فیه رائحة التحقیق الذی قررناه و سنرجع إلی توضیحه فی مستأنف القول إن شاء الله و ربما أوردوا مثالا تفصیلیا و قسموا حال الإنسان فی علمه بثلاثة أقسام- أحدها أن تکون علومه و صوره العقلیة تفصیلیة زمانیة علی سبیل الانتقال من معقول إلی معقول علی سبیل التدریج و لا یخلو حینئذ من مشارکة الخیال بل یکون تعقله مع حکایة خیالیة[445] بحیث یتحد الإدراکان نحوا من الاتحاد کما إذا أبصرنا شیئا و حصل أیضا منه فی الحس المشترک صورة اتحد الإدراکان و لا یتمیز لنا ما یحصل فی آلة البصر و ما یحصل فی الحس المشترک إلا بوسط و دلیل.

و ثانیها أن تکون له ملکة تحصل من ممارسة العلوم و الإدراکات یقدر و یتمکن بسبب حصول تلک الملکة علی استحضار الصور العقلیة التی کان اکتسبها من قبل متی شاء بلا تجشم کسب جدید و إن کان تلک العلوم و الإدراکات غائبة عنه- غیر حاضرة فی نفسه إذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبیعی لیس فی وسعها أن تعقل الأشیاء معا لما أشرنا إلیه من مشارکة الخیال فلیس یحضر عندها جمیع ما کسبتها من المعقولات لکن لها ملکة الاستحضار لأیها شاءت متی شاءت من غیر تعب و کلفة و هذه حالة بسیطة ساذجة لها نسبة إلی کل صورة یمکن حضورها لصاحب هذه الملکة نسبة القوة الاستعدادیة إلی ما لم یحصل بعد لا

---

443 (3) هذا بظاهره یناقض الجواب الأول لأن بناءه کان علی حصول التمیز بالمقتضي و بناء هذا علی نفي التمیز رأسا و التوفیق أن المثبت هناك التمیز في المعلومات و المنفي هنا التمیز في العلم أي لیس مطلوبنا إلا العلم الإجمالي بالأشیاء الکثیرة و هو یتأتي بالصورة الواحدة البسیطة و التمیز في العلم لا یجب إلا إذا کان ذلك العلم تفصیلیا و هذا یؤید الأنسبیة المذکورة، س قده

444 (4) إن أرید لوازم الماهیة فالانطواء ممنوع و إن کانت اللوازم لوازم بینة اللهم إلا أن یراد بها مطلق ما لا ینفك عن الشيء حتی یشمل الذاتیات و لکن یکون حینئذ کمثال الحد و المحدود و سیأتي حاله و الأولی أن یراد بالإنسانیة الإنسان العقلي الجبروتي الجامع لکل الوجودات و الکمالات في أفراد الإنسان الملکوتي و الناسوتي و باللوازم لوازم الوجود الخارجي لزوما غیر متأخر في الوجود، س قده

445 (1) کما إذا تعقلت النور الفعلي و مقام الظهور للحق فتخیلت معه النور الحسي و تعقلت انبساطه في کل بحسبه و تخیلت معه الامتداد و تعقلت بقاءه و تخیلت معه الزمان و هکذا، س قده

نسبة القوة الإيجابية إلى المعلول فليس الإنسان فى هذه الحالة عالما بالفعل و لا الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده و لكن بالقوة القريبة منه إذ له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 243

و ثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالى بجواب الكل ثم يأخذ بعده فى التفصيل شيئا فشيئا حتى يمتلىء منه الأسماع و الأوراق- فهو فى هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا أنه يحيط بالجواب جملة و لم يفصل فى ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض فى الجواب مستمدا من الأمر البسيط الكلى الذى كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل و هو أشرف منها.

فقالوا قياس علم واجب الوجود بالأشياء الصادرة و انطواء الكل فى علمه على هذا المنهاج و الفرق بأن هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة و صفة زائدة فى النفس و فى الواجب تعالى ذاته بذاته و حين أورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلاثة أن ذلک أى العلم بالشىء على الوجه الثالث أيضا علم بالقوة إلا أنه قوة قريبة من الفعل أجابوا بأن لصاحبه يقينا بالفعل بأن هذا حاصل أى علمه بأجوبة هذه المسائل حاصل عنده إذا شاء فصله فهذا إشارة إلى شىء معلوم و من المحال أن يتيقن بالفعل حال الشىء إلا و هو معلوم من جهة ما يتيقنه فإذا كانت الإشارة يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل إلا ما كان مخزونا عنده فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد أن يجعلها معلومة بنحو آخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدإ مخرج إياها من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس التصور الفكرى و العلم التفصيلى فالأول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول الفعالة و أما التفصيل فهو للنفس من حيث هى نفس هذا كلامهم.

و يرد عليهم[٤٤٦] أن ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس إلا أن المجيب فى تلک الحالة عالم بالفعل بأن له قدرة على شىء دافع لهذا السؤال أما حقيقة ذلک الشىء فهو غير عالم به فإن لذلک الجواب حقيقة و ماهية و له لازم و هو كونه دافعا لذلک السؤال فالحقيقة مجهولة و اللازم معلوم فهى حالة بين الفعل المحض الذى هو العلم بالمعلومات[٤٤٧]

---

[446] (1) مناقشة لفظية راجعة إلى قصور البيان كما يومىء إليه قوله ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام و إلا فالمناقشة في العقل الإجمالي الذي قرروه لا سبيل إليها، ط مد ظله

[447] (2) هذا مغالطة محضة فإن الذي هو بالقوة هو العلم التفصيلي بالأجوبة الذي هو بمشاركة الخيال فحيث لم يكن الصور في الخيال توهم أنها ليست في العقل و حيث لم يكن في العقل بنحو التفصيل ظن أنها ليست فيه بنحو الإجمال و العلم البسيط الذي هو الملكة و كون الملكة علما واضح و كون ذلك العلم بالفعل أوضح إذ لا حاجة فيه إلى تجشم كسب جديد فبالحقيقة العلم بالأجوبة بنحو الكثرة بل نفس الكثرة بالقوة لا العلم بها بنحو الوحدة و الشدة بل يمكن أن يقال و إن لم يناسب مذاق هؤلاء أن التميز و التفصيل فيه و أقوى لأنه يتبع الوجود الذي هو عين حيثية الظهور و النور فكلما كان الوجود أقوى كان التفصيل أتم و إن لم يكن تفصيلا زمانيا بل بمعنى صحة انتزاع المفاهيم المختلفة المناسبة لتلك الملكة و لا شك أن تلك الملكة- أقوى وجودا من تلك التفاصيل الخيالية و الزمانية كيف و هي خلاق التفاصيل و ينبوعها و لهذه الخلاقية اشتبهت بالقدرة عند المورد بل إن سألت عن الحق فالقسم الثاني من علم الإنسان- و هو الملكة التي لم يتهيأ أسباب الاستمداد منها أيضا بالفعل فإن العلم شيء و الالتفات إليه شيء آخر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 244

مفصلة متميزة بعضها عن بعض و بين القوة المحضة التى هى حالة اختزان المعلومات المفصلة- و حصول الأمر المسمى بالملكة فهى حالة بين الحالتين و كيف يتصور[448] كون شىء واحد- لا سيما إذا كان فى غاية الوحدة و البساطة كذات البارىء عز اسمه علما بأمور مختلفة الذوات متباينة الماهيات بخصوصها فإنه لا يمكن أن يكون تلك الأمور معلومة بالذات- و إلا يلزم تمايز المعدومات كما مر اللهم إلا أن تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الأمر الواحد البسيط و المعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة عنه كالعلم بأفراد الإنسان من العلم بوصفه العنوانى و كالعلم بالفروع من العلم بالأصل لا كالعلم بأجزاء الحد من العلم بالمحدود فإن الحد و المحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا- كما علمت فى مباحث الماهية فإن التفاوت بالإجمال و التفصيل هاهنا أنما يكون بنحوى الإدراك لا بأمر فى المدرك و لئن سلم هذا فى العلم الإجمالى الذى مثلوا به- فى المبحث المذكور فى المثال الأخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 245

بالنسبة إلى معلوماته و هى ماهيات الممكنات كالمحدود بالقياس إلى الحد[449] و فى هذا سر عظيم فانتظره متفحصا

الفصل (10)

و أما قول من زعم كون[450] علمه بحسب مرتبة ذاته[451] علما تفصيليا ببعض الممكنات و هو العقل الأول و علما إجماليا بما سوى المعلول الأول من الممكنات- و يكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على إيجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه و هكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقة إلى آخر المعلولات و لا يجب

و كذا كونه في الخيال شيء و كونه في العقل شيء آخر و كونه بنحو الكثرة شيء و بنحو الوحدة شيء آخر كما مر و ليست النفس بشراشرها و لا أعلى مشاعرها الخيال حتى إذا لم يكن الشيء المدرك فيه أو إذا لم يكن إدراكه بمدخليته لم يكن في عقلها البسيط أيضا، س قده

448 (1) إعادة لما سبق من السؤالين بادعاء أنه لا يمكن دفعهما بهذه الأجوبة فتفطن، س قده

449 (1) و إلا لزم اتحاده مع الممكنات و تركبه من الأجزاء و لعل السر الذي أشار إليه أنه يمكن أن يكون علمه الذاتي بالوجودات كالمحدود و الحد بوجه فإن المعلول حد ناقص للعلة لأن وجوده حكاية ضعيفة عن وجود علته و العلة حد تام للمعلول لأنها حاكية عنه بنحو أعلى، س قده

450 (2) هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شيء واحد بسيط علما تفصيليا بمعلومات متخالفة- فجعل الواحد علما تفصيليا بالواحد لجواز حكاية الواحد عن الواحد و غفل عن أنه يلزم عليه أن يكون ذاته مع وحدته و بساطته علما تفصيليا بأمرين متخالفين أحدهما ذاته فإن ذاته علم تفصيلي بذاته و الآخر ذات المعلول الأول و هذا ما أشار قدس سره إليه بقوله يرد عليه شبه ما تقدم، س قده

451 (3) المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبة الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذي هو سبب للعلم بالمعلول الأول و الدليل على ما ذكرنا ما أورده في بيان هذا المذهب تلوا و في الجوابين الآتيين فيفارق هذا القول القول بالصور المرتسمة من وجهين أحدهما تركب العلم من تفصيل و إجمال و الثاني كون العلم بكل مرتبة من مراتب العلل و المعلولات في مرتبة علتها البعيدة إجماليا و في مرتبة علتها القريبة تفصيليا و الصور العلمية عند المشاء علوم تفصيلية محضة من غير اختلاف، ط مد ظله

أن يكون علمه التفصيلى بجميع الممكنات فى مرتبة واحدة بل فى مراتب متفاوته متلاحقة كل سابق علم تفصيلى بلاحقه إجمالى بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 246

متقدم على إيجاده فيكون علمه فعليا فاعترض عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم[٤٥٢] بوجوه أخرى أحدها أنه يجب احتياج الواجب فى العلم التفصيلى بأكثر الأشياء إلى ما سواه- و ثانيها أنه يلزم عليه التجدد فى علمه و الانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية و ثالثها أنه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء فى كثير من مراتب نفس الأمر و خفاء كثير من المعلومات عليه فى أكثر المقامات الوجودية و هذا ممتنع بالضرورة البرهانية و ربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلى الذى هو أمر مباين لذاته- بشىء على شىء آخر يستند إلى ذاته ليس محذورا كما أن صدور الموجودات عنه- بعضه متوقف على بعض آخر و ذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهى سلسلة الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته و ليس هذا يستلزم افتقاره إلى شىء بل هذا فى الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره.

و عن الثانى بأن هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا و الانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانيا بل تقدما و تأخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما فى طريقة القائلين بارتسام صور الأشياء فى ذاته على الترتيب العلى و المعلولى و كما فى طريقة بعض المتكلمين[٤٥٣] و أبى البركات و قريب من هذا الرأى رأى من زعم من متأخرى الحكماء[٤٥٤]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 247

بأن علمه بذاته عين ذاته و علمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به هربا من مفاسد تلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالأشياء- صورا كثيرة قائمة بذاته تعالى و هذا و إن أمكن تصحيحه عند من له قدم راسخ[٤٥٥] فى الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لأن العقل بما فيه حادث ذاتى و حقيقة علمه تعالى قديمة لأنها عين ذاته فكيف يمكن أن يكون هو هو و لا تصغ إلى قول

---

[452] (1) و هو ما أورده على القول بالصور المرتسمة و ما كان يصر عليه من لزوم كون العلم قبل الإيجاد غير زائد على الذات، اد

[453] (2) ظاهره طريقة أخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاها عند تعداد الأقوال و لو قال بدل لفظ القائلين لفظ المشائين لأمكن حمل طريقتهم على طريقة هؤلاء و يمكن أن يراد طريقة المتكلمين في باب زيادة الصفات على ذاته تعالى و الترتيب السببي و المسببي فيها كما يقولون اعتبار العلم مثلا مقدم على اعتبار الإرادة، س قده

[454] (3) الأولى من متقدمي الحكماء فإن هذا رأي ثاليس الملطي و هو أحد أساطين الحكمة المتقدمين و لعل مراده المحقق الطوسي قده فإنه بزعم المصنف قدس سره يقول بهذا القول، س قده

[455] (1) لأن العقل عند الراسخ موجود بوجود الله أزلي بأزليته كما مر فيمكن كونه علما له تعالى، س قده

من يقول بعض علمه قديم و بعض علمه حادث- فإنه بمنزلة قول من قال إن بعض قدرته قديمة و بعضها حادثة أو قال بعض ذاته قديمة و بعضها حادثة بل يجب أن يكون حقيقة علمه واحدة و مع وحدتها تكون علما بكل شيء كما أشرنا إليه فى أوائل هذا السفر الربوبى.

و يرد عليه أيضا أن وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لأن ما لا يعلم لا يمكن إيجاده و إعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة و ماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لأن حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبة الوجود لذاتها- لأن حقيقتها حقيقة الوجود و إن لحقها فى بعض المراتب من جهة اقتران الماهية لها إمكان عقلى أو خارجى و لا شيء من الماهيات واجب الوجود لذاته[٤٥٦] فكيف يكون ماهية المعلول الأول علما لواجب الوجود.

فظهر و تبين من تضاعيف أقوالنا أن الحق الأول يعلم الأشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بأمر آخر و أيضا العقل الأول عندهم جوهر و جوهريته أنه ماهية لها وجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 248

انتزاعى و هو عرض زائد على ماهيته و العلم سيما علم الله ليس كذلك لأنه كالوجود ليس بجوهر و لا عرض و جوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين أنما هى لسريان الهوية الواجبية فيها[٤٥٧] فيصلح عندهم أن يكون علمه تعالى بالأشياء و لا يصلح عند غيرهم- و أيضا القول بأن العقل الأول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها و ليست عبارة عن حضور العقل عنده لأن الحضور صفة الحاضر[٤٥٨] و هو العقل و علمه تعالى صفة له فهو غيره و أيضا الحضور متأخر عن الحاضر[٤٥٩] لأنه صفة له و هو متأخر عن الواجب لأنه معلول له و علمه تعالى مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور.

إشراق تعليمى و تنبيه تفريعى-

---

456 (2) هذا كبري لقياس على هيئة الشكل الثاني هكذا حقيقة العلم و صرفة واجب الوجود و لا شيء من الماهيات بواجب الوجود فينتج ما ينعكس إلى قولنا لا شيء من الماهيات بحقيقة العلم ثم نضم إليه قولنا العقل ماهية من الماهيات ينتج المطلوب من الشكل الأول- و إن جعلت قوله لا شيء من الماهيات واجب الوجود صغرى لا تحتاج إلى انعكاس النتيجة، س قده

457 (1) كان قائلا يقول إنك جوزت كون العقل علما له تعالى عند الراسخين و قد سبق أيضا- إرجاع الصور المرتسمة إلى المثل الأفلاطونية و هي جواهر أجاب بأن جوهريتها باصطلاح العرفاء و هي عندهم بمعنى المتبوعية كما أن العرضية بمعنى التابعية فصور العالم أعراض و معناه جوهر معرب گوهر فكان متبوعية الحق بعين متبوعية الحق و جوهريته، س قده

458 (2) هو و إن كان صفة ذاتية للحاضر لكنه صفة فعلية لعلته فإن للمعلول نحو قيام بعلته في مقام وجوده التفصيلي، ط مد ظله

459 (3) ممنوع فإنه منتزع عن نحو وجوده غير متأخر عنه فهو علم بالفعل في مقام الفعل لكن الإشكالين مبنيان على ظاهر بيان القوم المبني على أصالة الماهية، ط مد ظله

و الحق أن من أنصف من نفسه يعلم أن الذى أبدع الأشياء و أفادها و اقتضاها اقتضاء بالذات و أوجدها بذلک الاقتضاء من العدم إلى الوجود سواء كان العدم زمانيا أو ذاتيا يعلم تلک الأشياء بحقائقها و لوازمها قبل إيجادها سيما و قد كانت على ترتيب و نظام و نظامها أشرف النظامات و ترتيبها أحسن التقويم و إلا لما أمكن إعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها و مقدم عليها و اعلم أن كل من تشبث فى إثبات علمه تعالى بالأشياء بشىء من مجعولاته كعقل أو نفس أو يقول علمه التفصيلى متأخر عن ذاته فذلک لقصور نظره و ضعف عقله و الراسخ فى الحكمة عندنا من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 249

أثبت علمه بجميع الأشياء مع كثرتها و تفصيلها فى مرتبة ذاته[٤٦٠] السابقة على جميع اللوازم و الخوارج من غير أن يلزم اختلاف حيثية فى ذاته و ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده و الله ذو الفضل العظيم

الفصل (11) فى حال مذهب من كان يرى أن علمه تعالى بالأشياء هو بالإضافة الإشراقية

[مقدمة]

اعلم أن صاحب الإشراق أثبت علمه على قاعدة الإشراق و كان لى اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان إلى أن جاء الحق و أرانى ربى برهانه و مبنى تلک القاعدة- على أن علمه بذاته هو كونه نورا لذاته[٤٦١] و علمه بالأشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له لإشراقه عليها إما بذواتها كالجواهر و الأعراض الخارجية أو بمتعلقاتها التى هى مواضع الشعور للأشياء مستمرة كانت كما فى المدبرات العلوية الفلكية- عقولها أو نفوسها أو غير مستمرة كما فى القوى الحيوانية النطقية و الخيالية و الحسية- فعلمه تعالى عنده محض إضافة إشراقية[٤٦٢] فواجب الوجود مستغن فى علمه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 250

---

[460] (1) و ذلك لأن بسيط الحقيقة كل الأشياء و متى كان الوجود أقوى كان النور و الظهور أشد فالتميز و التفصيل أظهر و الأسماء الحسنى و صورها أكثر و لكن بحسب المفهوم لا بحسب الوجود و الانكشاف للمعلول بنفس ذات العلة السابقة أتم من انكشافه بذاته فإن يد الله مع الجماعة و سيحقق المطلب إن شاء الله تعالى، س قده

[461] (2) أي حيثية العلم هي حيثية الظهور و الإظهار و هي تدور على النورية و هي مركزها- و حق النورية و حقيقتها عنده تعالى بل هي هو لأنه تعالى نور الأنوار و الأنوار القاهرة و الأسفهبدية و العرضية كلها نوريتها به تعالى كما يدلك عليه تسميته تعالى بنور الأنوار فمن كان نورا حقيقيا و غير متناه في شدة النورية الحقيقية يظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته و كذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لإشراقه عليها فكيف يخفى عليه شيء مما في الغيب و الشهادة أم كيف يحتاج مع هذه النورية إلى الصور لتظهر له ذوات الصور و هذا قوي متين إن أريد بالنور حقيقة الوجود الذي هو عين الأعيان و هو الظاهر بالذات المظهر للماهيات، س قده

[462] (3) أي إشراقه الذي هو نور السماوات و الأرض و هو الوجود الحقيقي و هذا كما أن الصور العلمية و الأشباح الخيالية التي لنفسك إذا قويت بقوة النفس أو بالنوم أو الإغماء أو غير ذلك بحيث يساوي في القوة الموجودات الخارجية أو يزيد عليها صارت عينية و مع ذلك هي علمك- فتلك السماء التي تظلك و الأرض التي تحملك و الأشخاص التي تخاطبها و تخاطبك و جميع ما يبهجك أو يوحشك علومك تشاهدها بإضافتك الإشراقية إذ كلها إشراقات نفسك و ظهوراتها، س قده

بالأشياء عن الصور و له الإشراق و التسلط المطلق[٤٦٣] فلا يحجبه شيء عن شيء و علمه و بصره واحد[٤٦٤] إذ علمه يرجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه كما فى غير هذه القاعدة و نوريته أيضا نفس قدرته فإن النور فياض لذاته فعلمه بالأشياء نفس إيجاده لها- كما أن وجود الأشياء عنه نفس حضورها لديه فله إضافة الفعالية إلى جميع الأشياء- بها يصحح جميع الإضافات اللائقة به كالعالمية و المريدية و غيرهما إذ كلها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه فى علم الله تعالى فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية و مدار الإدراک للغير أيضا عنده على التسلط النورى للمدرک و الحضور الاستنارى للمدرک فإدراک النفس لبدنها و وهمها و خيالها و حسها و كل ما لها تصرف فيه من أجزاء البدن و قواه فهو أنما يكون بالإضافة القهرية الإشراقية فبقدر تسلطها و إشراقها على شيء منها يكون قوة إدراكها له و ليس إدراكها لشيء بصورة زائدة عليه و لو كان إدراكها لوهمها و خيالها و غيرهما بصورة أخرى مرتسمة فى ذاتها و كل صورة ترتسم فى ذات النفس- فهى كلية و إن تخصصت ألف تخصص فإن ذلک لا يخرجها عن العموم و احتمال الشركة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 251

٤٦٥

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج6 ؛ ص251

فيها للكثرة فيلزم أن يكون النفس محركة لبدن كلى و مستعملة لقوى كلية و ليس لها إدراک بدنها الخاص و قواها و لا التصرفات و التدابير الجزئية و هو ليس كذلک بالضرورة الوجدانية فإنه ما من إنسان إلا و يدرک بدنه الجزئى و قواه الجزئية و النفس تستخدم المفكرة فى تفصيل الصور الجزئية و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات و تستنبط النتائج من المقدمات و حيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل إلى مشاهدة

---

[463] (1) لا يذهب عليك أن في كل موضع ذكر الإشراق أردفه بالتسلط إلى كلامه في تقرير هذا المذهب إلا ما شذ و فيه إشارة إلى مسلكين أحدهما أنه بالإشراق و النور الذي هو حيثية الظهور و الإظهار يظهر له الأشياء و ثانيهما أنه لما كان له التسلط و العلية الإبداعية يظهر له المعاليل و يعلمها حضورا بلا احتياج إلى اقتحام صورها في البين، س قده

[464] (2) لأن إدراك البصر فينا كان أبصارا لأن المرئي مشاهد لنا بحيث يمنع الشركة فيه- و هذا حاصل له تعالى بذاته لا لجارحته كما فينا فكل وجوده و لا بعض له بصر و سمع و غيرهما من الصفات العليا كشخص تمام بدنه في اللطافة و الشفيف كالجليدية فيكون كله عينا باصرة، س قده

[465] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

ذاتها[٤٦٦] لعدم حضورها عند نفسها فإن المنطبع فی محل وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده لمحله فوجودها لغیرها لا لنفسها کما سبق ذکره کیف و الوهم ینکر نفسه- و ینکر القوی الباطنة و إن لم یجحد آثارها فإذا لم یکن للوهم و هو رئیس سائر القوی الجرمانیة سبیل إلی إدراک نفسه و إدراک القوی الباطنة و کذلک سائر المدارک الجزئیة- فالمدرک لهذه القوی الجزئیة و الجزئیات المرتسمة فیها و الکلیات المنتزعة عن تلک الجزئیات أنما هی النفس الناطقة بنفس تلک الأمور و ذلک لإشراقها و تسلطها علی هذه الأمور مع کونها فی ذاتها نورا لذاتها و کلما هو نور لنفسه و له تسلط علی غیره کان مدرکا لذاته و لذلک الغیر إما إدراکه لذاته فبمحض کونه نورا إذ النور یلزمه الظهور بل هو عین الظهور و إما إدراکه لذلک الغیر فبمجرد إضافته إلیه و کلما کان

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 252

الشیء أشد نوریة و أقوی تسلطا علی الغیر کان إدراکه لذاته و لغیره أشد و أقوی و أشد الذوات نوریة هو الحق جل ذکره و أقوی أنحاء التسلط هو الإبداع المطلق و التأییس بلا شرکة و لیس للنفس بالقیاس إلی هذا البدن الطبیعی و قواه إلا التحریک- و ضرب من الفاعلیة غیر التامة کما بین فی موضعه و لو کان تسلطها علیه و علیها بالإبداع- لکان إدراکها له و لما فیه فی الغایة و لیس کذلک لما ذکرناه و مع ذلک تتفاوت النفوس فی النوریة و التسلط و کلما کان نوریتها أشد و تسلطها علی البدن أقوی کان إدراکها أقوی إذ کان حضور البدن لها أتم و لو کانت ذات تسلط علی غیر بدنها- کتسلطها علی بدنها لأدرکته أیضا بمجرد الإضافة الإشراقیة القهریة من دون الافتقار إلی قبولها الصورة و انفعالها عنه فالقبول جهة النقص و القهر جهة الکمال و الشرف- و نحن إنما احتجنا إلی الصورة فی بعض الأشیاء کالسماء و الکواکب و غیرهما مما نعلمه باعتبار و قیاس لأن ذواتها کانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها و تلک الصور هی معلومنا بالحقیقة لکونها مقهورة لنا و لو کانت هی أیضا حاضرة لنا کحضور آلاتنا و ما فیها لما احتجنا فی إدراکها إلی صورة.

فإذن ثبت و تحقق أن النفس غیر غائبة عن ذاتها و لا قواها و لا الصور المتمثلة فی قواها محجوبة عنها و لا بدنها الجرمی مختف علیها لکونها نورا لذاتها و لها ضرب من التأثیر فی هذه الأمور فالنور المجرد الواجبی و هو فی أعلی مرتبة شدة النوریة- و له إضافة الإبداع إلی ما سواه الذی هو أعلی ضروب التأثیر و الإیجاد و له

---

466 (1) لما نفی أن یکون علم النفس بالقوی بارتسام صورها في العاقلة أراد أن ینفي کون علمها بها بالعلم الحضوري للقوی بنفسها و لما کانت هي قوی النفس متصلة بها کان علمها بأنفسها علم النفس بها و لم یتعرض لاحتمال کون علم القوی بأنفسها حصولیا بانطباع صورها في أنفسها لوضوح بطلانه بوجوه أحدها أن صورها غیرها و نحن نعلمها بأعیانها و ثانیها أنه یلزم اجتماع المثلین في محل واحد هو محل القوة أعني الروح البخاري و ثالثها أنه یدور أو یتسلسل لأن انطباعها بصورها متوقف علی الاستعمال و الاستعمال متوقف علی العلم الانطباعي فیلزم ما ذکرنا کما لا یخفی و قد مر.
و الحاصل أن الأقسام أربعة فإن العلم بالقوی إما حضوري و إما حصولي و الحضوري إما للقوی بالقوی و إما للنفس بها و الحصولي إما للنفس في مقام العاقلة و إما للقوی بانطباع صورها فیها واحد الأقسام صحیح و الباقي باطل، س قده

السلطنة العظمى و القهر الأتم لا جرم يعلم ذاته و يعلم ما سواه من العقول و الأجرام و قواها و ما يتمثل لها أو ينطبع فيها بمجرد إضافة المبدئية فكما أن علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالأشياء لا يزيد على إضافته إلى الأشياء.

و أيضا قد سبق أن كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له و إذا تحقق شيء منه في معلولة فتحققه له أولى و كلما هو أولى فهو واجب له بالضرورة و إذا صح العلم الإشراقي للنفس ففي واجب الوجود أولى فيدرك ذاته لا بأمر زائد و يدرك ما سواه بمجرد إضافة الإشراق إليها و لو كان مدركا لذاته بنور

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 253

زائد لكان ذاته أنور من ذاته و لو كان مدركا للأشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا و فاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات.

قال و مما يدل على أن هذا القدر كاف في العلم أن الأبصار أنما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر[٤٦٧] عند عدم الحجاب فإن من لم يكن الرؤية عنده- بانطباع أشباح المقادير في الجليدية و لا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به إضافة إشراقية للنفس إليه لا غير فإذن إضافته تعالى لكل ظاهر أبصار و إدراك و تعدد الإضافات لا يوجب تكثرا في ذاته و لا تجددها يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه- ف لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسألة و تبعه العلامة الطوسي ره و غيره و حكم بصحتها كل من أتى بعده فإن العلامة الطوسي شارح كتاب الإشارات لما رأى في إثبات الصور لذاته تعالى ورود كثر من الإشكالات و لم يقدر على حلها و التفصي عنها حاول طريقة أخرى لتصحيح مسألة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في إدراكه لما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو و اعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها[٤٦٨] فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك و مع ذلك فأنت تعقلها بذاتها لا بصورة أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية- فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه و ليس من شرط كل ما يعقل

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 254

---

[467] (1) ليس المراد أن الأبصار بمجرد الإضافة الإشراقية فالعلم أيضا كذلك لأنه حينئذ بصير قياسا فقهيا مع أنه ليس هذا الاستدلال أولى من العكس بأن يقال العلم إضافة إشراقية فالأبصار كذلك بل المراد أنا أثبتنا برهانا أن الأبصار بالإضافة الإشراقية فالآن نقول- العلم أيضا كذلك لأن علمه تعالى يرجع إلى بصره، س قده

[468] (2) من خزائن علمك بعد ما تصورتها أو لا، س قده

أن يكون المدرک محلا للصورة المعقولة فإنک تعقل ذاتک مع أنک لست بمحل لها بل کونک محلا لها من شروط حصولها لک الذی هو مناط عقلک إیاها فإن حصلت هی لک علی جهة أخری سوی الحلول فیک لعقلتها من غیر حلول فیک فإذن المعلولات الذاتیة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غیر أن یحل فیه[٤٦٩] فهو عاقل إیاها بأنفسها بلا حلولها فیه

فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم

أن الواجب لذاته لما لم یکن بین ذاته و بین عقله لذاته مغایرة بل کان عقله لذاته هو نفس ذاته فکذلک لا مغایرة بین وجود المعلول الأول و بین تعقل الواجب له إذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الأول کما أن ذاته علة ذات المعلول الأول فإذا حکمت باتحاد العلتین فاحکم باتحاد المعلولین- فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له من غیر استیناف صورة تحل فی ذات الأول تعالی عن ذلک علوا کبیرا و قد عرفت أن کل مجرد یعقل ذاته و غیره من المجردات[٤٧٠] فالجواهر العقلیة لما کانت تعقل ما لیست بمعلولات لها بحصول

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 255

صورها فیها و هی تعقل الواجب الوجود أیضا و لا موجود إلا و هو معلول للواجب تعالی کانت صور جمیع الموجودات الکلیة و الجزئیة علی ما هی علیه حاصلة فیها

---

469 (1) قد سبق من المصنف قده في الفصل المعقود لما وجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته أنه لا تفاوت بين مذهبي الشيخ الإشراقي و العلامة الطوسي قدس سره إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الأجسام و الجسمانيات أيضا و هذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادي العقلية و النفسية كما في مذهب ثاليس الملطي و إني لا أجد مخالفة بين مذهب الشيخ و العلامة و أتكلم فيما عسى أن تكون موضع الدلالة على ما نسب إليه و أبين مراده من هذه العبارات فمن جملتها هذه فإذن المعلولات الذاتية أقول التوصيف بالذاتية ليس من باب التوصيف بالصفة المخصصة بل إشارة إلى أن الكل معاليله بالذات إذ الوسائط أيضا منه و لا مؤثر في الوجود إلا الله أو المراد بها الوجودات قاطبة لأن الوجود هو المجعول بالذات عند العلامة أيضا كما نقل كلامه في أوائل السفر الأول، س قده

470 (2) لأن كل مجرد عاقل و كل مجرد معقول و لأنه لا حجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات سواء كان فوقه أو تحته أو يكافئه فهذا و قوله فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست معلولات إلى آخره تأسيس لانتقاش الجواهر العقلية بصور ما ليست معلولات لها و أن الأول تعالى يعقلها و يعقل الصور التي فيها جميعا بالحضور لا أن علمه تعالى بمعلولاته أو علم الجواهر العقلية بمعلولاتها بحصول صورها حتى يكون علمه تعالى ببعض الأشياء حضوريا و ببعضا حصوليا كما فهم من هذه العبارات و نسب القول به إلى العلامة قده فبيان مرامه قدس سره في انتقاشها بالصور أنها أي الجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها.

أما ما ليست معلولات لها فكالعقول الطولية التي هي فوق العقل السافل مما هي علل له- و كالعقول العرضية كل بالنسبة إلى الآخر إذ لا عليه فيها و لذا سميت طبقة متكافئة و كصنم كل منها بالنسبة إلى غير صاحبه لأن كل صنم و طلسم معلول لربه و صاحبه المعتنى به لا لصاحب الطلسم الآخر.

و أما أنها تعقل ما ليست معلولات لها فلأنه لا حجاب في المفارقات و لأن كلا منها يعقل الواجب الوجود و لا موجود إلا و هو معلول الواجب تعالى و العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل معاليل الواجب تعالى لا بد و أن تكون معلومة لكل مجرد سواء كانت فوقه أو تحته و إن كان ما هو تحته معلوما له بالحضور.

و أما أنها تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فلأنه قد مر أنه إذا لم يكن المعلوم عينا للعالم و لا مقهورا و معلولا له لم يكن بد من استحضار صورته فلا بد أن يكون علم كل مجرد بما فوقه و بما في عرضه بالصورة إذ ليس له عليهما التسلط و الإشراق و أما الواجب تعالى فهو عالم بالكل بالحضور لأن كل موجود إما معلوله أو معلول معلوله فشرط العلم الحضوري بالغير و هو التسلط حاصل له بالنسبة إلى الكل كيف و هو يعلم ذاته و ذاته علة للمعلول الأول فيعلمه ثم يعلم المعلول الأول و هو علة للثاني و العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول- فيعلم الثاني أيضا بالحضور كالمعلول الأول و هكذا إلى آخر الموجودات و كذا كل مجرد يعلم ما دونه من معاليله بالحضور بقاعدة الإشراق و التسلط عليها و الاحتياج إلى الصور لعلمها بما فوقها فالمبادىء العالية تعلم الأجسام التي هي معاليلها بالحضور فضلا عن مبدإ المبادىء، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 256

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر و الصور و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه[٤٧١] فإذن لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَ لا فِي الْأَرْضِ من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال إذا تحققت هذا الأصل و بسطته ظهرت لک كيفية إحاطته بجميع الموجودات الكلية و الجزئية[٤٧٢] و ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا العلامة- و إذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الإشراقى بأدنى تفاوت و هى التى ارتضاها كل من نظر فيها و لم يقدح فيها أحد و هى مقدوحة عندى بوجوه من القدح و قد مضى بعضها و بقى البعض و لا بأس بإعادتها مع ما بقى لما فى التذكير من زيادة التوضيح و الكشف.

فنقول يرد عليها أمور-

الأول أنها تبطل العناية الإلهية السابقة[٤٧٣] على جميع الممكنات

الدال عليها النظام العجيب و الترتيب الفاضل و لا يكفى فى الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلک بأن جودة النظام و حسن الترتيب الأنيق فى هذا العالم أنما هى ظلال و لوازم للنسب الشريفة- و الترتيب الأنيق الواقع بين المفارقات فإن للعقول المفارقة كثرة وافرة عنده و لها سلاسل طولية و عرضية و هيئات عقلية و نسب معنوية فذوات هذه الأصنام تابعة لذوات أربابها و هيئاتها لهيئاتها و نسبها لنسبها و ذلک لأنا نقول هب أن هذا النظام

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 257

تابع لنظام ذلک العالم فما السبب الباعث لنظام ذلک العالم لو لم يكن ذاته بحسب صقعه الإلهى مشتملا على أفضل نظام و أحسن جمعية لا نظام أفضل منه و لا أحسن و أكرم دفعا للدور و التسلسل و لقد بين المعلم الأول فى أثولوجيا هذا المقصد بما لا مزيد عليه.

الثانى أن كون العلم إضافة محضة غير صحيح

---

[471] (1) أي كما يعقل الجواهر العقلية و صورها بالحضور كذلك يعقل الوجودات العينية المادية بالحضور لقاهريته و تسلطه عليها، س قده

[472] (2) بأن يقال الجواهر النفسية أيضا تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها- و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر و صورها بأعيانها لا بصور غيرها و المراد بالكلية الصور المعقولة الحاضرة بأعيانها المرتسمة في الجواهر العقلية و النفسية و بالجزئية الموجودات العينية من المجردات و الماديات، س قده

[473] (3) الحق أنها لا تفي بإثبات العناية لا أنها تبطلها فعلى من اعتمد عليها أن يثبت سنخا آخر من العلم توجه به العناية الإلهية، ط مد ظله

سواء سميت إشراقية أم لا[٤٧٤] إذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع[٤٧٥] و منه غير مطابق له فيسمى بالجهل و أيضا من العلم ما هو تصور و منه ما هو تصديق و الإضافة لا يمكن تقسيمها إلى هذه الأقسام و قوله و تقسيمهم العلم فى أوائل المنطق إلى التصور و التصديق أنما هو فى العلوم التى هى غير علم المجردات بذواتها و غير العلم بالأشياء التى يكفى فى العلم بها مجرد الإضافة الحضورية غير مستقيم[٤٧٦] لأن مطلق العلم معنى واحد و حقيقة واحدة لا يمكن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 258

أن يكون بعض أفراده إضافة و بعضها صورة إذ كل مورد قسمة ليس انقسامه إلى الأفراد إلا بقيود متخالفة تضم إليه و يحصل منه مع كل ضميمة قسم واحد فالمورد مشترک بين الأقسام و لا يجوز مثل هذا الاشتراک لأمر بين الإضافة و غيرها لأنها غير مستقلة المعنى و هذا مما يظهر بأدنى تأمل

و الثالث أن العلم كما بين فى موضعه[٤٧٧] إما بالتعقل أو التخيل أو التوهم أو الإحساس

و ليس من العلم شيء خارج عن هذه الأقسام و يلزم على مذهبه أما كون البارى و المجردات العقلية فى إدراكها للأجسام و الصور الخارجية و كذا فى إدراكها للمثل الإدراكية المرتسمة فى المدارک الجزئية حساسة[٤٧٨] و إما أن يوجد قسم من العلم خارجا عن الأقسام المذكورة و هذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقا هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 259

---

474 (1) إشارة إلى أن كون الإضافة إشراقية بمجرد الاسم على مذهب الشيخ الإشراقي و إنما هي مقولية لأن الوجود الحقيقي الذي هو الإشراق بالحقيقة عنده اعتباري فلم يبق إلا شيئية الماهية و الماهيات غواسق صرفة لا إشراق لها في ذاتها فإضافته مقولية و هي غير متصورة في الجهل المركب و في العلم بما ليس له وجود خارجي و أيضا لما كانت الإضافة اعتبارية لا صورة لها ملحوظة بالذات و التصور و التصديق صورة لم يمكن تقسيمها إليهما، س قده

475 (2) لا يخفى أن العلم بالإضافة الإشراقية مرجعه إلى العلم الحضوري من العلة لمعلولها- و المطابقة و اللامطابقة من خواص العلم الحصولي دون الحضوري و كذا الانقسام إلى التصور و التصديق الذي ذكره قده، ط مد ظله

476 (3) أي في العلم الذي هو مجرد الإضافة بناء على كونها مقولية لأن مطلق العلم معنى واحد و هو من أعلى الكمالات و حقيقة نورية فلا يمكن كون بعض أفراده أمرا اعتباريا هو الإضافة و أما تخصيص مقسم التصور و التصديق بالعلم الحصولي و أن الحضوري ليس تصورا و تصديقا فهو حق و المصنف قدس سره لا مهرب له عنه في علم الشيء بذاته و علمه بغيره حضوريا لأن التصور و التصديق من المعقولات الثانية فلا يمكن أن يكون الوجود العيني تصورا و تصديقا و لا يرد عليه قده ما أورده على الشيخ أنه معنى واحد لأن هذا لا ينافي كون بعض أفراده صورة و بعضها وجودا و إشراقا لأن كليهما نور و كمال بخلاف الإضافة المقولية، س قده

477 (1) فيه ما في سابقة، ط مد ظله

478 (2) إن أراد كون الباري أو المجرد مدركا للجزئيات المادية و علمه إحساسا أي مشاهدة لها سلمنا الملازمة و منعنا بطلان اللازم كيف و من يرجع علمه إلى بصره لا يتحاشى عن ذلك بل يباهي به و كل من يقول إنه تعالى سميع و بصير و ليس له جارحة لتنزهه و غناه عنها- كالمصنف قدس سره و غيره من المحققين ليس له بد من أن يقول معناه أن كل وجود حاضر له و من جملتها المبصرات و المسموعات و بالجملة المدركات الجزئية فهو بصير بها سميع لها بنحو المشاهدة لا بنحو العلم بها كما يقول بعض المتكلمين إلا أن حضورها لنا أنما هو لقوانا و جوارحنا لحاجتنا- و حضورها له لذاته فهو سمع كله و بصر كله كما في الأحاديث و إن أراد كونها حاسة أي قوة في جارحة مادية منعنا الملازمة و الحاصل أن علمه الحضوري بالجزئيات إحساس أي مشاهدة و إدراك فإنه تعالى كما أنه عالم كذلك مدرك و الإدراك قد يقابل التعقل و العلم كما في كلامه قده بعد أسطر فإن لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة إدراكية إلى آخره و قوله و كذا في إدراكها للمثل الإدراكية إلى آخره الغرض منه أن الإشكال في الجزئي المادي و الممتدات و المتقدرات و أما الجزئي المجرد فلا إشكال فيه و إن لم يكن العلم به عند الشيخ الإشراقي بالصورة لأن العلم بالصور الكلية و بالجزئي المجرد كلاهما تعقل أ ما تسمع أمثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته، س قده

بالصور فی إدراک الباری أو المفارق للخارجیات و الجزئیات فإن هذا التقسیم للعلم أنما هو باعتبار ما یکون معلوما بالذات لا بالعرض فإن هذا القید معتبر فی التقسیمات کلها و إن لم یذکر[٤٧٩] فإذن إدراک هذه الأمور المادیة عن کل مدرک أنما هو بتبعیة صورها الإدراکیة مطلقا علی ما ذهبنا إلیه[٤٨٠] و إدراک المفارق إیاها بتبعیة الصور المعقولة فإن لکل صورة مادیة کائنة فاسدة صورة إدراکیة ذات حیاة و تعقل و لتلک الصورة أیضا صورة عقلیة و هی وجهها الثابت عند الله و هی المعقولة بالذات و ما دونها أیضا معقولة له لکن بتبعیة تلک الصورة فاحتفظ بهذا التحقیق فإنه نافع جدا[٤٨١].

و الرابع أن الإضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفین

[٤٨٢] فیلزم الحاجة له فی أشرف صفاته إلی مخلوقاته.

الخامس أنا قد بینا فی کثیر من مواضع هذا الکتاب بالبرهان

أن شیئا من الأجسام الطبیعیة و صورها المادیة و هیئاتها لا یمکن أن یکون مدرکا بالذات[٤٨٣]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 260

و لیس لها أیضا حضور جمعی عند شیء إلا بأمثلتها الحسیة أو العقلیة و لأجل ذلک کان إدراکها عند الحکماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها فکیف ذهب هذا الشیخ العظیم و العلامة الطوسی ره[٤٨٤] و من وافقهما إلی الاکتفاء بغیر الصور الإدراکیة فی إدراک هذه الأکوان المادیة.

و السادس أن قوله و من لم یکن الأبصار عنده بانطباع أشباح المقادیر فی الجلیدیة

و لا بخروج الشعاع عنها یلزمه الاعتراف بأن الأبصار بمجرد مقابلة المستنیر للعضو الباصر منظور فیه إذ ذلک الاعتراف غیر لازم بل اللازم أنما هو غیر و هو ما ذهبنا إلیه و قررناه بأن النفس أصبحت عند تلک المقابلة

---

479 (1) فإذا قیل مثلا المتحیز إما أجسام بسیطة أو مرکبة لم یقل الهیولی و الأعراض أیضا متحیزات إذ المقصود هو المتحیز بالذات و کذا إذا قیل المبصر إما ضوء أو لون- لم یقل الجسم و بعض الأعراض الأخری أیضا مبصرات إذ المقصود هو المبصر بالذات و بالجملة مراده قده أن العلم بالجزئیات المادیة و المتقدرة لیس علما بالذات عندهم حتی یرد علیهم أنه من أي قسم من الأقسام الأربعة بخلافه عند الشیخ الإشراقي، س قده

480 (2) من أن الصور الإدراکیة هي العقول النوریة، س قده

481 (3) لأنه أیضا أحد مسالك إثبات المثل النوریة إذ لو کانت الأنواع المادیة صالحة للعلم لکفت کما قال القائل بالعلم الحضوري بالمادیات إنها لما کانت حاضرة عنده تعالی- و له التسلط المطلق علیها فأیة حاجة إلی الصور، س قده

482 (4) فیه أنه کذلك في الإضافة المقولیة دون الإضافة الإشراقیة، ط مد ظله

483 (5) قد عرفت أن المانع الذي أبداه من غیبة الکمالات المادیة و احتجاب أجزاء الأجسام و الحرکات بعضها عن بعض مرفوع بالنظر إلی شمول الحرکة جمیع المقولات باعتبارها حرکه توسطیة و بالنظر إلی الوحدة الحاکمة علی کل من الأجسام النوعیة و في بعض کلمات المصنف اعتراف ما بذلك کما سیجيء في الوجه الثامن أن للطبائع المحرکة غایات و لها ضرب من الإدراك لغایاتها، ط مد ظله

484 (1) قد نسب فیما سبق إلی العلامة التفصیل و هذا ینافیه و لعله قدس سره یعتقد التشابه في کلامه و قد عرفت أنه محکم فلا تغفل، س قده

مخترعة للصور المبصرة فی غیر هذا العالم نسبتها إلی النفس بالقیام الاتصالی کنسبة الصور العقلیة القائمة بذاته تعالی لا بالحلول تعالی عن ذلک علوا کبیرا.

السابع أنه ذهب إلی أن التخیل لیس بحصول الصور الخیالیة فی شیء من أجزاء الدماغ

بل بمطالعة النفس لما فی عالم المثال و التی هناک من الصور لیس شیء منها عنده من معلولات النفس حتی یکون لها القهر و السلطنة علیها[٤٨٥] فبطل ما قرره من القاعدة المذکورة من أن إدراک الشیء لذاته بکونه نورا و إدراکه لغیره بکونه قاهرا علیه و مراده من القهر لیس إلا العلیة بنحو فلا قهر لما لیس بعلة و لا قهر علی ما لیس بمعلول فانفسخت قاعدته فی إدراک النفس للخیالیات.

و الثامن أنه یلزم علیه أن لا یعلم الباری جل ذکره شیئا مما سواه

فی مرتبة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 261

ذاته[٤٨٦] لا علی وجه التفصیل و لا علی وجه الإجمال لأن العلم الإجمالی له بالأشیاء باطل عنده کما ذکره فی کتاب المطارحات و زیف القول به و اللازم باطل و کیف یجوز[٤٨٧] صاحب بصیرة أن الذی أوجد الأشیاء و اقتضاها بذاته لا یکون فیه علم بها مع أن الحکماء قد أثبتوا للطبائع المحرکة للمواد غایات ذاتیة فی أفاعیلها و العلة الغائیة متأخرة عن الفعل وجودا متقدمة علیه قصدا فیلزمهم القول بضرب من الإدراک فیها لغایات أفاعیلها فما ظنک بمبدع الکل هل جاز أن یوجد الأشیاء جزافا فهذه وجوه من القدح فی هذا الرأی.

و أما تحاشیه و تحاشی من تبعه من القول بالصور الإلهیة لظنهم أنه یلزم حلول الأشیاء فی ذاته و فی علمه الذی هو عین ذاته فقد علمت أن ذلک غیر لازم إلا عند المحجوبین عن الحق الزاعمین أنها کانت غیره تعالی و کانت أعراضا حالة فیه و أما إذا کانت عینه من حیث الحقیقة و الوجود و غیره من حیث التعین و التقید-

---

485 (2) و یرد علیه أیضا مثله في الأبصار إذ لا قهر و لا تسلط للنفس بالنسبة إلی الموجودات الخارجیة حتی تبصرها بالإضافة الإشراقیة و قد أورد هذا الاعتراض في کتبه علی الشیخ، س قده

486 (1) یرد علیه ما أوردناه علی أول الوجوه فالحق أن الذي أثبته من العلم الإشراقي في مقام الفعل حق لا مریة فیه لکنه لا یکفي في العلم الذاتي الکمالي، ط مد ظله

487 (2) جل جناب الشیخ عن هذا التجویز کیف و کل مجرد عاقل لذاته و هو علمه بذاته تفصیلا و هو بعینه علمه بما سواه إجمالا و العلم الإجمالي الکمالي متفق علیه و الإجمالي الذي أبطله الشیخ إما بنحو الاقتصار و إما في مرتبة الفعل و بالجملة نفی الخاص بل یقول الوجودات العینیة بما هي علم الله تعالی واحدة وحدة حقة اضمحلت عندها الکثرات- و سابقة سبقا أزلیا و هي بما هي مضافة إلی الأشیاء کثیرة و متأخرة عنها بما هي مضافة إلی الحق سبحانه و لکن لا بد إما أن یقول حقیقة الوجود لا بشرط مرتبة الذات کما هو مذهب الصوفیة- أو یقول إنها بما هي مضافة إلی الحق کانت من صقع الربوبیة موجودة بوجود الله باقیة ببقائه لا هو و لا غیره فهي بهذا النظر علمه التفصیلي السابق، س قده

فبالحقيقة ليس هناک حال و لا محل بل شیء واحد متفاوت الوجود بالکمال و النقص- و البطون و الظهور و نفس الأمر[488] عند التحقیق عبارة عن هذا العلم الإلهی الحاوی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 262

لصور الأشیاء کلها کلیها و جزئیها قدیمها و حادثها فإنه یصدق علیه أنه وجود الأشیاء علی ما هی علیها فإن الأشیاء موجودة بهذا الوجود الإلهی الحاوی لکل شیء إذ الأشیاء کما أن لها وجودا طبیعیا و وجودا مثالیا و وجودا عقلیا فکذلک لها وجود إلهی عند العرفاء و هذا الوجود أولی بأن یکون عبارة عن نفس الأمر و لا یلزم من ذلک ثبوت المعدومات إذ ثبوت المعدوم الذی حکم علیه أنه محال عبارة عن انفکاک الشیئیة عن الوجود مطلقا لا انفکاکها عن الثبوت الخارجی مع تحققها بالوجود الربانی و ظهورها فیه و سیأتیک زیادة إیضاح لهذا المطلب.

فإن قلت العلم تابع للمعلوم فکیف یکون هذا العلم الذی هو الذات الإلهیة تابعا للأشیاء.

قلنا هذا العلم الإلهی لکونه کالقدرة و الإرادة و نظائرهما من الصفات الإضافیة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 263

أی من الحقائق المضافة إلی الأشیاء فله اعتباران أحدهما اعتبار عدم مغایرته[489] للذات الأحدیة و هی بهذا الاعتبار من صفات الله و غیر تابعة لشیء بل الأشیاء تابعة له إذ به صدرت وجودات الأشیاء فی الخارج و لهذه الجهة قیل علمه تعالی فعلی و ثانیهما اعتبار إضافته إلی الأشیاء و هو بهذا الاعتبار تابع للأشیاء متکثر بتکثرها و سنشبع القول فی تحقیق هذا المقام عند بیان کیفیة علمه بالأشیاء علی طریقة أصحاب المکاشفة

---

488 (3) هاهنا سؤالان أحدهما أن الصور الإلهية عنده قده مؤولة بالمثل النورية الأفلاطونية كما مر غير مرة و سيجيء أيضا أن العلم الإلهي قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا متصلة أو منفصلة بل كفى شاهدا قوله متفاوت الوجود بالكمال و النقص فكيف جعلها الوجود الإلهي الحاوي لماهيات الأشياء اللازمة لأسمائه اللازمة لذاته لزوما غير متأخر في الوجود عن وجود المسمى في كلتيهما و ثانيهما أن نفس الأمر إما حد ذات الشيء مع قطع النظر عن فرض الفارض و اعتبار المعتبر و إما عالم العقل و إما تفسيره بالوجود الإلهي و العلم الإلهي الذاتي فهل له وجه أم لا.
و الجواب إما عن السؤال الأول فهو أن في كلامه قدس سره إشارة إلى تأويل آخر للصور العلمية و هو أنها الماهيات و الأعيان الثابتة الموجودة بوجود الله تعالى أو إشارة إلى شدة الاتصال بين الوجود الجبروتي لكل شيء و الوجود اللاهوتي لها فعبر عن الأول بالثاني.
و أما عن السؤال الثاني فنقول أما المراد بالأمر عالم الأمر و لا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتي للأشياء لأنه النحو الأعلى لوجودها الأمري و أما المراد به نفس الشيء و لا بأس بالتفسير المذكور لأن شيئية الشيء بتمامه و كماله و ذات الشيء بباطن ذاته و نحو أعلاه و ما هو لم هو فبالحقيقة هذا التفسير داخل في تفسير نفس الأمر بحد ذات الشيء و ما هو عليه الشيء كما أشار قدس سره إليه، س قده

489 (1) و بعبارة أخرى هذا العلم باعتبار نفس وجود و نوريته متبوع و باعتبار تعينه و تلونه بتعينات الماهيات و ألوان الأعيان الثابتة الذاتية لها تابع لها إذ لا لون له في ذاته و لا شأن له إلا النورية و الظهور و الإبراز و الإظهار لما كمن في ذاتها بلا جعل تركيبي بل و لا بسيطي لأنها صور أسمائه اللامجعولة بلا مجعولية الذات، س قده

الذوقية و نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية و الكلام فى كون علمه تابعا للمعلوم أو المعلوم تابعا له الأليق بذكره أن يكون هناك من هاهنا

الفصل (12) فى ذكر صريح الحق و خالص اليقين و مخ القول فى علمه تعالى السابق على كل شيء

حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التى هى بوجه عين الذات و بوجه غيرها كما بيناه

و هذه المرتبة من العلم هى المسماة بالغيب

المشار إليه بقوله تعالى وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ[490] فالمفاتيح هى الصور التفصيلية[491] و الغيب هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 264

مرتبة الذات البحتة المتقدمة على تلك التفاصيل و المقصود فى هذا الفصل بيان شهوده تعالى للأشياء كلها فى هذه المرتبة الأحدية التى هى غيب كل غيب و أبسط من كل بسيط.

و هذا المطلب يمكن بيانه بوجهين

أحدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا و هى طريقة قدماء الحكماء و ثانيهما و هو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه بمدلولات الأسماء و الصفات فى مرتبة ذاته[492] و أنها ليست من قبيل اللوازم المتأخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس إلى وجودها مع أن الواجب ليس ذا ماهية- و كلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه و استفادته من المعلم البشرى و سماعه منه إلى لطف قريحة و صفاء ضمير فكيف فى استنباطه و استفاضته من الملكوت.

أما المنهج الأول

فلنمهد لبيانه أصولا

---

[490] (2) المفاتح جمع مفتح بفتح الميم و هو الخزينة و ورد أيضا جمع مفتح بكسر الميم و هو المفتاح و هو قدس سره قد أخذ بثاني المعنيين و مالهما و إن كان واحدا حيث إن من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرف فيها كيف شاء عادة كمن عنده نفس الخزائن إلا أن في كلامه تعالى فيما يشابه هذا المورد ما يؤيد المعنى الأول فإنه كرر ذكر خزائنه و خزائن رحمته في مواضع شتى من كلامه و لم يذكر لها مفاتيح في شيء من كلامه

[491] (3) و إنما لا يعلم ذواتها أيضا ذواتها لأنها لاستغراقها في شهود الحق لا خبر لها عن ذواتها إلا من حيث كونها أنواره و لا يكتنهها إلا هو، س قده

[492] (1) هذا مبني على ما وجه به كلامهم في التوحيد بالوحدة التشكيكية و كون مقام الأحدية- و هو أعلى مراتب الوجود الذي حده أن لا حد له هو مقام الذات و سائر المراتب مراتب من الوجود حقيقة و أما ما هو ظاهر كلامهم من قصر حقيقة الوجود فيه تعالى و كون وجود غيره مجازيا فللذات إطلاق الوجود و ما يفرض هناك من التعينات الكلية و هي الأسماء و الصفات و الجزئية و هي الحدود و الماهيات الإمكانية فهي جميعا دون الذات و منها التعين العلمي حتى علم الذات بالذات نعم العلم و القدرة و سائر الصفات الذاتية تعينات قبل ظهور الكثرة و الغيرية، ط مد ظله

أحدها أن كل هوية وجودية هى مصداق بعض المعانى الكلية فى مرتبة وجودها

و هويتها و هى المسماة فى غير الواجب بالماهية عند الحكماء و بالعين الثابت عند الصوفية و ذلک البعض قد يكون متعددا و قد يكون واحدا و يقال له الماهية البسيطة و المعانى المتعددة قد تكون موجودة بوجود واحد و يقال لها البسيط الخارجى كالسواد مثلا و قد تكون موجودة بوجودات متعددة و يقال لها المركب الخارجى كماهية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته و هو الجسم النامى و فصله من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 265

صورته و هو الحساس ثم لا بد أن يكون لمادته و صورته ضرب من الاتحاد فى الوجود- حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الإنسان و إلا فلم تكن الماهية ماهية واحدة و جهة الوحدة أنما توجد فى جانب الصورة لا فى ناحية المادة لأن الصورة هى أقوى تحصلا من المادة لأنها مفيدة المادة كما بين فى موضعه و كونها جهة الوحدة- عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لحمل جميع المعانى- التى بعضها بإزاء المادة كمفهوم الجسم النامى لا بأن يكون ذلک المعنى جزء للماهية و إلا لكان المفروض فصلا نوعا و المفروض جنسا لنوع جنسا لفصله و المفروض فصلا مقسما فصلا مقوما[493] و لا بأن يكون عارضا لازما له إذ المبدأ الفصلى فى مرتبة هويته و ذاته مصداق للمعنى الجنسى و ما قيل فى المشهور أن الجنس عرض أو عرضى للفصل- ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحک و الكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلک العروض أن المعنى الجنسى ليس- داخلا فى ماهية الفصل الاشتقاقى إذ لا ماهية له و السر فى ذلک أن كلا من الفصول الاشتقاقية التى هى مطابقة للفصول المحمولة و المنطقية باصطلاح آخر غير الذى يذكر فى المنطق هو نحو خاص من الوجود الخارجى[494] و الوجود لا حد له و لا ماهية

---

[493] (1) لزوم هذا دون إثباته خرط القتاد لأن الجنس المقسم بالفتح بالفصل صار مقوما للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء للجنس و كون الشيء جزء لشيء لا يستلزم العكس فإن الحيوان جزء الإنسان و الإنسان ليس جزء للحيوان و لا عينا له بل عارض له- و لعل مراده أن الفصل المقسم الذي فرض بتمامه عارضا للجنس يلزم أن لا يكون بتمامه عارضا- بل بعضه مقوم الجنس أي ليس بخارج عنه بل عينه، س قده

[494] (2) كون الفصل نحوا من الوجود أو كون الصورة كذلك بظاهره مشكل فإن الوجود لا فصل و لا جنس و لا نحوهما ثم إن كون الشيء نحوا من الوجود لا ينافي أن يكون له ماهية كما أن النوع كالبياض نحو من الوجود و له ماهية و كيف يجوز أن لا يكون للفصل الاشتقاقي و هو المأخوذ منه الفصل المنطقي ماهية و الفصل القريب للجسم و هو البعيد للإنسان مثلا- و هو الصورة الجسمية المعبر عنها في الحد بالقابل للأبعاد و النفس النباتية التي هي بإزاء النامي في الحد و النفس الحساسة المحركة التي هي بإزاء الحساس و المتحرك بالإرادة كلها لها ماهيات و إلا لم تكن ماهية لشيء و الجواب أن المراد فصول الجواهر كالنفوس الناطقة- و العقول المفارقة و الإنسان و هو قدس سره كثيرا ما يصرح تبعا للشيخ الإشراقي بأن النفوس الإنسانية و العقول أنوار محضة و وجودات صرفة بلا ماهية و سره أن الماهية هي المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود الضيق و العقول موجودات وسيعة و كذا النفوس لا وقوف لها عند حد محدود و سيأتي بعد أسطر نفي الفصول الوجودية عن أنواع الحيوان سوى الإنسان إلا تأكدات الأجناس و أن فصولها المذكورة في حدودها ليست وجودات على حدة و ليست أيضا عدميات إذ العدمي لا يكون جزءا للأنواع المحصلة و الحاصل أن الفصل الوجودي الكمالي ليس إلا للنوع الأخير الذي هو الإنسان و هو النفس القدسية و هو نحو من الوجود بلا ماهية، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 266

فاتصاف ذلک النحو من الوجود أى الوجود الفصلى بالمعنى الجنسى ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث إن للمعروض وجودا و للعارض وجودا آخر إذ وجود الفصل الاشتقاقى و هو الصورة النوعية فى الخارج مضمن فيه المعنى الجنسى بل إنما يكون المغايرة و الاتصاف فى ظرف التحليل و هذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل أى مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل و هما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقى و المقصود أن المعانى المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الأخير للإنسان و هو الناطق- بل النفس الإنسانية من حيث إن مفهوم الجوهر و مفهوم القابل و مفهوم الجسم الطبيعى- و مفهوم النامى و مفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق فى هذا النوع الإنسانى- و بعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود فى نوع آخر غير الإنسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر فى الحيوان غير الناطق و هى من الجوهر إلى الحساس و طائفة أخرى و هى بعض تلک الطائفة موجودة بوجود واحد آخر فى النبات و طائفة أخرى فى الجماد و بعضها كالجوهر القابل للأبعاد ذى الطبيعة الجسمية فى الجسم العنصرى و بعضها و هو الجوهر ذو الأبعاد يوجد فى الجسم المقدارى الجوهرى و أما مفهوم الجوهر فقد فهو بإزاء وجود الهيولى فعلم من هذا أن الأشياء الكثيرة المتكثرة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 267

الوجود توجد بوجود واحد.

الأصل الثانى أنه كلما كان الموجود أقوى وجودا و أتم تحصلا كان مع بساطته أكثر

حيطة بالمعانى[495] و أجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة فى سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة فى الكمال من صورة إلى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة- إلى أن تبلغ مترقية إلى صورة أخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية- لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادى تلک الأفاعيل بأجمعها مع أحديتها

الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود

---

[495] (1) و إنما لا ينافي كثرتها بساطته بل كانت مؤكدة لبساطته لأن المعاني الكمالية كلما كانت أكثر انتزاعا من الوجود كشفت عن أن استجماعه للكمالات و استيفاءه للخيرات أكثر و نوره أقهر و أبهر و سلبه و فقده أقل و أندر، س قده

و صدقه عليه أن يكون وجوده وجود ذلک المعنى لأن وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلک الوجود متميزا عن غيره من المعانى الخارجى عن ماهيته وحده- فوجود الإنسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان و إن اشتمل على حده و معناه و لا وجود الحيوان هو وجود النبات و إن اشتمل على حده و معناه و هكذا- و لا تظنن أنه كما يوجد فى الإنسان فصل[496] كمالى زائد على الحيوانية المطلقة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 268

فكذلک يلزم أن يتحقق فى كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودى زائد فى وجوده على مطلق الحيوانية و لا يلزم من ذلک أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عدمية إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسى و فعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال آخر وجودى إذ المعنى الواحد الجنسى كما سبق فى مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية و ليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنسا و أخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه و إن كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة أحكام المعانى و الماهيات لكن منشأ ذلک و مبناه على أحكام الوجودات و أنحائها من الشدة و الضعف فقد يكون لأمر واحد وجود ضعيف و وجود آخر قوى و ضعف الوجود يستدعى الاستهلاک بوجوده فى وجود آخر و الانتقال من وجوده إلى وجود ما هو أكمل و أقوى فالوجود النباتى للمعنى النوعى الذى هو عبارة عن الجسم النامى متى كان قويا فى باب التغذية و التنمية و التوليد كالأشجار- يكون تاما بالفعل فى باب نوعه فلا يمكن انتقاله إلى كمال نوع آخر و قوة أخرى كمبدإ الحس و هذا بخلاف الجسم النامى الموجود بوجود اللطف و المواد الحيوانية- فإنه صالح لأن ينتقل من نوعه إلى نوع أكمل منه فيصير المعنى النوعى المحصل فى باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل فى باب الحيوان فظهر أن الوجود المحصل الخاص بالجسم النامى هو الذى وجدت به الأشجار و النباتات لا الذى يوجد به الحيوان و كذا القياس فى الحيوان بالنسبة إلى الإنسان و كل جنس بالنسبة إلى نوع تحته من الأجناس و الأنواع المترتبة فظهر و تبين مما قررناه أنه يجوز أن

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 269

---

[496] (2) و إلا لم يكن الإنسان نوعا أخيرا مشتملا على كل الأنواع أو يلزم أن يكون مركبا من الأجزاء غير المترتبة في العموم و الخصوص و هي الفصول المتكافئة و لا يخفى أن التباين بين الإنسان و الفرس مثلا على ما ذكر قدس سره باعتبار الأخذ بشرط لا و باعتبار كون التفاوت كتفاوت المادة و الصورة فالكل بشرط لا مواد و هو الصورة الأخيرة و لا بشرط أجناس و هو الفصل الحقيقي

\iٌ: و فيك انطوى العالم الأكبر\E

. إن قلت كيف يتحقق الجنس بلا فصل أو المادة بلا صورة و الفصل علة الجنس و الصورة علة المادة قلت نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فإن الفصل الأخير في النوع الأخير فصل الكل و الصورة الأخيرة فيه صورة الكل كما أشرنا إليه بأن كل الأنواع لا بشرط أجناس و الفصل الأخير فصلها و بشرط لا مواد و الصورة الأخيرة صورتها و لا سيما على القول باتحاد النفس الناطقة بالحركة الجوهرية مع العقل الفعال كما في النفوس الكلية الإلهية و العقل الفعال هو المحصل للأنواع الكائنة بإذن الله المتعال و جامع لفعلياتها كما أن الهيولى مجمع قواها و استعداداتها هذا هو المشرب الأهنأ الأعذب و هنا بيان آخر أقرب إلى الأذهان و هو أن يكون المراد أن الحيوانية مثلا نوع في الحيوانات لا جنس لها كما لا فصل لها إلا في الإنسان، س قده

يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر.

الأصل الرابع أن كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية فى موجود من الموجودات

فلا بد أن يوجد أصل ذلک الكمال فى علته على وجه أعلى و أكمل- و هذا مما يفهم من كلام معلم المشائين فى كثير من مواضع كتابه فى الربوبيات- المسمى بأثولوجيا و يعضده البرهان و يوافقه الذوق السليم و الوجدان فإن الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة إلى علته الموجدة و هكذا إلى علة العلل- ففيه جميع الخيرات كلها و لكن سلبت عنها القصورات و النقائص و الأعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها.

فإذا تمهدت هذه الأصول فنقول

الواجب تعالى هو المبدأ الفياض[٤٩٧]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 270

لجميع الحقائق و الماهيات فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته و أحديته كل الأشياء[٤٩٨] و نحن قد أقمنا البرهان فى مباحث العقل و المعقول على أن البسيط الحقيقى من الوجود يجب أن يكون كل الأشياء و إن أردت الاطلاع على ذلک البرهان فارجع إلى هناک فإذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلک الوجود عقل جميع الأشياء و ذلک الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته

---

[497] (1) أي هو المبدأ الفياض لجميع الوجودات بالذات و لجميع الماهيات بالعرض- فيجب إذن بمقتضى الأصل الرابع أن يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحدة و البساطة و الكمال و الشدة و بمقتضى الأصل الأول و الثاني أن يكون منشأ انتزاع كل المعاني و المفهومات- و لكن بدون أن يكون هي متحققة بالوجودات الخاصة بمقتضى الأصل الثالث فإذن علم ذلك الوجود الشديد الأكيد غير الفقيد بذاته عين علمه بجميع الوجودات و الماهيات و مع إجماله أي وحدته و بساطته عين الكشف التفصيلي كيف و كلما كان الوجود أقوى كان النورية أشد لأن حيثية الوجود حيثية النور فإذا كانت المعاني و المفهومات ظاهرة متميزة كل عن الآخر حيث كانت موجودات بوجودات متشتتة و أنوار ضعيفة فيما لا يزال كان ظهورها و تميزها أكثر و أشد عند وجودها بذلك الوجود القوي و تنورها بذلك النور الشديد في الأزل- فإن يد الله مع الجماعة فبيان ظهور الماهيات في الأزل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج و المستنبط من أصوله و أما بيانه بأنه فياض الماهيات بأسمائه و صور أسمائه فالماهيات و الأعيان هناك ثابتة كما قالوا سبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الكثرة بالكثرة فهو المناسب لمنهج العرفاء و سيأتي.
إن قلت على ما حققه قده استقام علمه الحضوري الذاتي بالنحو الأعلى من كل شيء في الأزل و أما علمه بالأشياء بما هي معلولات و متحققات بالوجود الفعلي فكيف يستقيم في الأزل و هي بما هي كذلك فيما لا يزال قلت الوجود الفعلي المنبسط على الأشياء ظهوره- و مقام الوحدة في الكثرة كما أن الأول مقام الكثرة في الوحدة فليس بائنا عنه بل كالوجود الرابط و المعنى الحرفي لا تحقق له على حياله و لا يصير موضوعا لحكم فلا تحقق له إلا بتحقق الأول و لا حكم له إلا الانطواء في حكمه فهو من حيث هو نور واحد في عين انبساطه على الكثرات طولا و عرضا و علم تفصيلي أيضا كما ذكرنا في طريقة الشيخ الإشراقي من صقع الأول سابق بسابقيته و أيضا تلك الماهيات التي في العلم عين الماهيات التي في العين و الوجود- الذي في العلم تمام الوجودات التي في العين و شيئية الشيء بتمامه فنيلها و دركها نيلها و دركها- و بالجملة مع تحقق مسألة السنخية بين العلة و المعلول لا إشكال في المقام.
اعلم أن مسألة العلم مسألة مهمة في الإلهيات يستنبط اللبيب العارف منها كثيرا من المسائل المهمة خصوصا مسألة التوحيد الخاصي إذ كما مر قولنا البسيط كل الموجودات- ليس إلا مسألة العلم الحضوري الذاتي و لا يستقيم هذه إلا بذاك، س قده

[498] (1) بيان مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء السابق ذكرها و يمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الذات على الإطلاق الوجودي اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات إذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب إحاطته تعالى الوجودية عنه- فهو واجد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كل كمال وجودي و ذاته حاضرة عند ذاته إذ لا غيبة هناك لشيء عن شيء للوحدة الحقة و هو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شيء و هو المطلوب، ط مد ظله

فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه و عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 271

بجميع الأشياء حاصل فى مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقليه قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه و الإجمالى بوجه و ذلک لأن المعلومات على كثرتها و تفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففى هذا المشهد الإلهى و المجلى الأزلى ينكشف و ينجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل فى وحدة.

فإن قلت فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهية فلا يكون وجودا بحتا و قد تقرر بالبرهان أنه تعالى وجود بحت بلا ماهية لأن كل ذى ماهية معلول.

قلت قد سبقت منا الإشارة إلى دفع هذا الإيراد بأن المراد من الماهية هى المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها أشياء كثيرة[499] و ذلک لقصور وجودها عن الحيطة التامة و المراد من كون الشىء ذا ماهية أو كونه ذا وجود زائد على ماهيته- هو كون الشىء بحيث يفتقر فى اتصافه بوجوده إلى شىء آخر و لا يكون أيضا متحقق الوجود فى جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الأمر لم يكن هو موجودا فى تلک المرتبة مع تحقق إمكان الوجود لماهيته فى تلک المرتبة ففى تلک المرتبة انفكت الماهية عن وجودها الخاص بها و ما من ممكن إلا و فى نفس الأمر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به فى تلک المرتبة- فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية و كون الوجود زائدا على ماهيته.

و أما الواجب جل ذكره فليس له حد محدود فى الوجود و لا له ماهية محدودة بحد خاص فاقد لأشياء كثيرة و لا أيضا يوجد مرتبة فى الواقع لم يكن هو موجودا فى تلک المرتبة و معنى كونه وجودا بحتا صرفا أنه ليس يوجد له ماهية أخرى غير الوجود و تأكده فجميع حيثياته حيثية واحدة هى حيثية وجوب الوجود إذ لا حد له و لا نهاية لوجوده لكونه غير متناه فى مراتب الشدة و الكمال كل مرتبة منها غير متناه فى عدة الآثار و الأفعال فلا يخلو عنه أرض و لا سماء و لا بر و لا بحر و لا عرش

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 272

---

[499] (1) و بالحقيقة المفهوم إذا كان محاكيا عن الوجود المحدود الضيق كان ماهية لا إذا كان محاكيا عن الوجود غير المحدود كمفاهيم أسمائه و صفاته

و لا فرش و لو كان لوجوده نهاية كان بإزائها جهة و بإزاء الوجود جهة أخرى فلم يكن واحدا حقيقيا و كان ذا ماهية مخصوصة فكل واحد حقيقى يجب أن يكون غير متناهى الشدة و يجب أن يكون كل الأشياء أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

إيضاح تفريعى

فعلمه تعالى بالأشياء فى مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هى معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبى من غير أن يصير وجودا لكل من تلك المعانى و لا لشىء منها[500] كما أشرنا إليه فى الأصول بل كان مظهرا لكل منها و فرق بين كون الوجود مظهرا و مجلى لماهية من الماهيات و بين كونه وجودا لها إذ وجود كل ماهية هو ما يخص بها و يميزها عن غيرها- كما مر فى مثال الإنسان أعنى الصورة الإنسانية النفسية و اشتمالها مع وحدتها فى الوجود لكثير من ماهيات الأنواع من غير أن يصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود- على النحو الذى توجد فى الخارج بل بأن يكون هذا الوجود مظهرا لها و مجلى لأحكامها.

مثال آخر

أن مراتب الشدة و الضعف فى الكيف كمراتب السوادات و الحرارات أنواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فإذن يتحقق فى الاشتداد الكيفى و هو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية بحسب إدراك الوهم أنواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد و له فى كل حد نوع آخر من جنسه و الأنواع المتباينة متباينة فى الوجود بالضرورة مع أنه ليس هاهنا إلا وجود واحد لاتصال الحركة و نقول أيضا ينتهى الحركة الاشتدادية فيه إلى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه كما أن كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التى هى أقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد مثلا- سواء حصل بالاشتداد أم حدث ابتداء يشتمل على ماهية السوادات الضعيفة التى هى دونها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 273

مع وحدة الوجود فالسبب فى جميع ذلك و ما أشبهه أن الوجود المختص بشىء غير الوجود الذى يظهر فيه أو يصدق عليه ذلك فتلك الأنواع السوادية التى يتضمنها السواد الشديد و الحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه و كذلك الحال فى اشتمال الحقيقة الإنسانية على كثير من الماهيات و ليس هذا من

---

[500] (1) قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق فيلزم أن يكون واجب الوجود ذا ماهية إلخ و ذلك لأنه إذا لم يكن ذلك الوجود وجودا لتلك المعاني و الماهيات- لم يكن هي أيضا ماهيات لذلك الوجود، س قده

باب كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فإن تلك المعانى ثابتة بالفعل على وجه أعلى و أتم من وجودها الخاص و معنى كون الشيء بالقوة هو أن لا يكون موجودا بوجوده الخاص به- و لا بوجود ما هو تمامه و كماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها إلى فاعله فكذلك حال المعلومات الإلهية فى كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الإلهى الأحدى.

فنقول التحقيق أن هذه الأنواع الممكنة أنما تباينت و تخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها و يترتب عليها آثارها و أما قبل ذلک فلها الوجود الجمعى و هذا الوجود الجمعى نحو آخر من الوجود أرفع و أشرف من كل وجود عقلى أو مثالى أو خارجى و ليس هناک أمر بالقوة و لو استعمل لفظ القوة[501] فى هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الإمكانات و الاستعدادات قريبة كانت أو بعيدة بل المراد من كونها بالقوة أنها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعى هو وجود مبدئها و تمامها و لا يلزم من ذلک ثبوت المعدومات و انفكاک الشيئية عن الوجود لأن ذلک كما أشرنا إليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها و عن وجود ما هو مبدؤها و تمامها.

فإن قلت فإذا ثبت كون الأشياء كلها معقولة له تعالى كما هى عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة فى علمه إلى إثبات الصور العقلية الزائدة مقارنة كانت أو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 274

مباينة[502] و أيضا إذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة فى وجودها الخارجى- فما الحجة على إثبات العقل من طريق أحدية المبدإ الأعلى إذ مبناه على أنه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية و أنتم أثبتم فى ذاته معانى كثيرة.

قلت أما إثبات الصور فهو لازم من تعقله[503] لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

---

[501] (1) و يمكن أن يكون المراد بها الشدة كما أن الشدة موضوعها الأصلي القوة على الممانعة كما مر في السفر الأول أو القدرة مثل لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم و ذلك الوجود الجمعي الإلهي عين القدرة، س قده

[502] (1) اعلم أنه إذا كانت الصور مباينة و هي العقول تتصور فيها ثلاثة أسؤلة أحدها أنه ما الحاجة إلى وجود العقول و هذا ليس مرادا هاهنا و جوابه أن وجودها جوده تعالى و جوده ذاتي و بما هو فعله هو تعالى مبدؤها و غايتها و ثانيها أنه ما الحاجة في علمه بالأشياء إلى العقول حتى ترتسم فيها صور الأشياء و تكون هي دفاتر علمه كما سيجيء بيان مراتب علمه و هذا أيضا ليس مرادا هاهنا و جوابه أن هذا العلم علم العقول بمقتضى أنها مجردات بالفعل علومها عين وجودها و إن لم يكن عين ماهياتها بل كل مجرد عاقل بذاته و بما عدا ذاته مما هي معاليل ذاته فلا يمكن أن يقال علم أحد مغن عن علم الآخر و إن كان علم كل عالم علم الباري أيضا لأن معاليله حاضرة بذواتها و صورها العلمية لذاته لكنه علم فعلي له تعالى أي في مرتبة فعله و ثالثها أنه إذا كان ذاته علما بسيطا بكل الأشياء و في عين بساطته تفصيليا كما قلتم بل قد مر أن من يقول- علمه التفصيلي متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر فما الحاجة في علمه الذاتي التفصيلي عندكم- إلى الصور العلمية المقارنة أو الصور الأفلاطونية و العقول النورية حتى تكون أنفسها لا الصور التي فيها كما في السؤال الثاني علوما تفصيلية و هذا هو السؤال المقصود هاهنا و جوابه ما ذكره قده، س قده

[503] (2) مصدر مضاف إلى المفعول إن قلت لا نسلم أنه لازم منه فإن تعقل ذاته الذي هو العلم بالعلة يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها بل إذا كان تعقل المعلول منطويا في تعقل العلة ذاتها فقد حصل مقتضى القاعدة بوجه أولى فالسؤال بعد باق قلت قد أشار قده إلى دفع ما ذكرت بقوله على الوجه الذي هو معلولها و كذا بقوله و هذا غير تعقلها على وجه لا يكون هي بحسبه معلولة فحاصل كلامه قدس سره أن العلم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 275

القريب و من تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله و منه تعقل معلوله الثالث و هكذا الرابع و الخامس إلى آخر المعلولات على الترتيب العلى و المعلولى فإن ذاته لما كان علة للأشياء بحسب وجودها و العلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد أن يكون على ترتيب صدورها واحدا بعد واحد و هذا غير تعقلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلولة[504] و أما وجوب كون المعلول الأول واحدا لا متعددا بسيطا لا مركبا مع كون المبدإ الأعلى مصداقا- و مظهرا لماهيات الممكنات كلها فذلک لأجل أن تكثر العنوانات لا يقدح فى أحدية ذات الموضوع فإن الحيثيات المختلفة التى توجب كثرة فى الذات هى الحيثيات التى اختلافها بحسب الوجود لا التى تعددها و اختلافها بحسب الآثار فمثال الأول كالاختلاف- فى القوة و الفعل و التقدم و التأخر و العلية و المعلولية و التحريک و التحرک و مثال القسم الثانى كالعلم و القدرة و كالعاقلية و المعقولية و كالوجود و التشخص و كالوحدة و الوجود إلى غير ذلک من الحيثيات التى يجوز أن يكون ذات واحدة من جهة واحدة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 276

مصداقا لصدقها و الحكم بها من غير ملاحظة أمر غيرها و الواجب تعالى لا جهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود- لا من جهة أخرى يخالفه كالإمكان و التركيب و القصور و المعلولية و التأخر و العجز و غير ذلک فإن قلت فلم حكموا بالتركيب و لو عقلا فيما يشتمل ذاته أو حده على الجنس و الفصل كالحيوان و الناطق فى الإنسان و كاللون و قابض البصر فى السواد قلت لأن الاختلاف بالمعنى الجنسى و المعنى الفصلى فى مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع إلى اختلاف فى أنحاء الوجودات فإن الحيوانية الطبيعة المطلقة قد توجد فى نحو ناقص من الوجود يستحيل أن يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف وقتا بنحو من أنحاء وجود الحيوانية يمتنع أن يكون حينئذ و

بالعلة كما اقتضى علمه بالنحو الأعلى من كل معلول و هو الوجود الإلهي منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الأولى منه و هو الوجود الفعلي الذي المعلول به معلول و هذا العلم أنما هو بالصور.

إن قلت إذا كانت الصور مقارنة فكون هذا العلم بالصور ظاهر و أما إذا كانت مباينة أي عقولا نورية فكيف يكون بالصور لأن أنفسها علوم كما عند الأفلاطونيين قلت هذه و إن كانت أنفسها علوما بأنفسها لكنها صور علمية قائمة بذواتها للخارجيات المادية و أيضا بما هي مضافة إلى الحق تعالى و أنواره و علومه و موجودة بوجوده و أزلية بأزليته صور هي بعينها بما هي هي و من حيث إنها معلولاته ذوات الصور و معلومات كما مر، س قده

[504] (1) فإن تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعدة البسيط كل الوجودات و قاعدة معطي الكمال ليس فاقدا له و غيرهما من الأصول لا قاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول أو علة له إذ ليس في التعقل على ذلك الوجه علما إلا أن يراد الاستلزام غير المتأخر في الوجود- و أما تعقلها على وجه المعلولية فهو موجب قاعدة العلم بالعلة علة أو مستلزم للعلم بالمعلول- فعلى هذه القاعدة كانت المثل النورية أيضا علمه التفصيلي الثانوي كمطلق الوجود المنبسط- كما هو طريقة الشيخ الإشراقي ثم إن السؤال في العلم الحضوري الفعلي الذي هو الوجود المنبسط السؤال و الجواب الجواب فإن هذا المذهب الشامخ محيط بكثير من أقوال العلم، س قده

بحسب ذلک الوجود ناطقا ثم إذا تحول من ذلک الوجود و انتقل إلی وجود آخر أقوی و أکمل یصیر ناطقا فاختلاف أحوال الوجود و أنحائها و انفکاک بعضها عن بعض مما یقتضی الترکیب فی الذات الموصوفة بها و التعدد فی قواها و من هذا الوجه أثبت الحکماء الطبیعیون تعدد القوی الحیوانیة- و غیرها فی النفس أو من جهة تضاد الحیثیات و تقابلها.

و من الأمور الواجبة إدراکها

[505] و تحقیقها لمن أراد أن یکون رجلا عارفا

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 277

بالحکمة الإلهیة أن یعلم أن للموجودات مراتب فی الموجودیة و للوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخس کالنشأة الإلهیة و العقلیة و النفسیة و الطبیعیة و لکل نشأة أحکام و لوازم تناسب تلک النشأة و یعلم أیضا أن النشأة الوجودیة کلما کانت أرفع و أقوی کانت الموجودات فیها إلی الوحدة و الجمعیة أقرب و کلما کانت أنزل و أضعف کانت إلی التکثر و التفرقة و التضاد أمیل- فأکثر الماهیات المتضادة فی هذا العالم الطبیعی و هو أنزل العوالم غیر متضادة فی العالم النفسانی کالسواد و البیاض و کالحرارة و البرودة فإن کل طرفین من هذه الأطراف متضادان فی هذا الوجود الطبیعی غیر مجتمعین فی جسم واحد لقصورهما عن الجمعیة و قصور الجسم الطبیعی عن قبولهما معا فی زمان واحد و هما معا موجودان فی خیال واحد و کذا المختلفات فی عالم النفس متفقة الوجود فی عالم العقل کما قال معلم الفلاسفة فی أثولوجیا إن الإنسان الحسی صنم للإنسان العقلی و الإنسان العقلی روحانی و جمیع أعضائه روحانیة لیس موضع العین فیه غیر موضع الید- و لا مواضع الأعضاء کلها مختلفة لکنها کلها فی موضع واحد انتهی فإذا کان هذا هکذا فما ظنک بالعالم الربوبی و النشأة الإلهیة فی الجمعیة و التأحد فجمیع الأشیاء هناک واحد و هو کل الأشیاء بوحدته من غیر ما یوجب اختلاف حیثیة.

---

[505] (1) إذ یستنبط منه سوی ما نحن بصدده کیفیة کون الأشیاء في عالم الذرات و مسألة القضاء و القدر و کیفیة هبوط الأرواح مع عدم التجافي عن نشاتها و عدم تبدل ذاتیاتها و خاصیاتها- و کذا حال عروجها بهذا النحو فإنه إذا کانت الماهیة محفوظة في هذه البرزات و لوجوداتها أیضا أصل محفوظ و سنخ باق کان هبوط الموجود الطبیعي أي تسفله الذي هو ذاتي هذه المرتبة من الوجود عین هبوط ذلک الموجود اللاهوتي و الجبروتي مع أنه لم یبرح من ذلک المقام الشامخ و عروجه أي علوه الذاتي عروج هذا الموجود الطبیعي بالحقیقة لاتصاله به فتلک الحقیقة عین هذه الرقیقة و بالعکس فبالحقیقة کمال هذه المعرفة بالجمع بین المتقابلین- إذ مع أنه لا موقع للتراب في عالم التجرد و التنزیه و لا یمکن أن یتخطی فیه أقحم نفسه هناک- و اتصل بالأفلاک و الأملاک و کذا في عکسه إذ مع أنه لا یسع هذا العالم للنفوس فضلا عن العقول- و لا وضع و لا جهة لها قد جاءت من معادنها و دخلت هذا العالم و عمرته و أحبته و اتصلت به-\i یُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَی الْأَرْضِ ثُمَّ یَعْرُجُ إِلَیْهِ\E الآیة، س قده

و يؤيد هذا المطلب ما قاله فيه أيضا و أما العقل فإن الفضائل فيه جميعا دائما لا حينا موجودة و حينا غير موجودة بل فيه أبدا و هى و إن كانت دائمة فإنها فيه مستفادة من أجل أن العقل أنما يفيدها من العلة الأولى و أما العلة الأولى فإن الفضائل فيها بنوع أعلى لا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هى الفضائل كلها- غير أن الفضائل تنبع منها من غير أن تنقسم[506] و لا تتحرك و لا تسكن فى مكان ما

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 278

بل هى آنية تنبجس منها الآنيات و الفضائل فإنها موجودة فى كل الآنيات على نحو قوة الآنية[507] و ذلک أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس و النفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية و الأجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت الكون و الفساد و ذلک أن المعلول كلما بعد عن العلة الأولى و كانت المتوسطات أكثر كان من العلة الأولى أقل قبولا.

و قال فى موضع آخر منه الواحد المحض هو علة الأشياء كلها و ليس كشىء من الأشياء بل هو بدء الأشياء و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه و ليس هو فى شىء من الأشياء و ذلک أن الأشياء كلها إنما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها فإن قال قائل كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المبسوط الذى ليس فيه ثنوية و لا كثرة بجهة من الجهات قلت لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شىء من الأشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الأشياء كلها و ذلک أنه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات.

قال و أقول و أختصر القول أنه لما لم يكن شيئا من الأشياء رأيت الأشياء كلها منه غير أنه و إن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه فإن الهوية الأولى أعنى به هوية العقل هى التى انبجست منه أولا بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الأشياء التى فى العالم الأعلى و العالم الأسفل بتوسط هوية العقل و العالم العقلى انتهى كلامه.

و قال أيضا إن فى العقل الأول جميع الأشياء و ذلک لأن الفاعل الأول أول فعل فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة و جعل فى كل صورة منها جميع الأشياء التى تلائم تلک الصورة و إنما فعل الصورة و حالاتها معا لا

---

[506] (1) و تتكثر وجودا و لا تتحرك بأن تنفصل منه كالنداوة من البحر فإنه توليد تعالى عن ذلك بل بأنها تضاف إلى غيرها و التوحيد إسقاط الإضافات.

و ما الروح و الجثمان إلا وديعة و لا بد يوما أن يرد الودائع

و لا تسكن في مكان و قد عبر المعلم الأول في موضع آخر عن الوجوب الذاتي بالسكون- لكنه السكون المعنوي أي لا حالة منتظرة له و لا انتقال له من حال إلى حال، س قده

[507] (1) أي على قدر قابليتها

شيئا بعد شيء بل كلها معا و فى دفعة واحدة و ذلک أنه أبدع الإنسان العقلى و فيه جميع صفاته الملائمة له و لم يبدع بعض صفاته أولا و بعضها آخرا كما يكون فى الإنسان الحسى لكنه أبدعها كلها معا فى دفعة واحدة.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 279

و قال أيضا إن الأشياء الطبيعية[508] بعضها متعلق ببعض و إذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علوا إلى أن يأتى الأجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالأشياء كلها ثابتة فى العقل و العقل ثابت بالعلة الأولى و العلة الأولى بدء لجميع الأشياء و منتهاها و منه مبدؤها و إليه مرجعها كما قلنا ذلک مرارا.

و قال إن الأشياء كلها من العقل و العقل هو الأشياء كلها فإذا كان العقل كانت الأشياء و إذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل[509] و إنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفة إلا و هى تفعل شيئا مما يليق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 280

بها و ذلک أنه ليس فى العقل شيء إلا و هو مطابق لكون شيء آخر انتهى فهذه العبارات صريحة فى أن الواجب جل ذكره فيه جميع الأشياء كلها- على وجه لا يقدح فى أحديته و أما قوله ليس هو فى شيء من الأشياء فليس هو مما ينافى ما ادعيناه و صرح به فى كلام هذا المعلم مرارا لأن المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الذى به يمتاز عن سائر الأشياء و هو وجوده الخاص به دون غيره و المثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعى الإلهى الذى هو تمام كل شيء و مبدؤه و منتهاه- و الشيء مع تمامه فى شيئيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره كما أن ماهية الحيوان- كونها موجودة بالوجود الإنسانى النطقى أولى فى باب الحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق و كذلک الإنسان العقلى أولى بالإنسانية من الإنسان الحسى لكونه تمامه و كماله و كذلک الإنسان الإلهى أعنى الإنسان المشهود فى النشأة الإلهية و كذلک سائر الأشياء

---

[508] (1) إلى قوله إلى أن يأتي الأجرام السماوية لعل ظاهره يدل على أن النفوس الجزئية بعد طي مراتب الأجسام العنصرية تتعلق بالأجرام السماوية طبقة بعد طبقة و بعد طي مراتب الأجرام جميعا تتحد بالنفس الكلية و العقل الكلي كما هو مذهب بعضهم إلا أنه مستلزم للتناسخ فلا بد أن يحمل كلامه على طي المراتب على نهج الاتصال و على الصيرورة و على سبيل الاستكمال و التبدلات الذاتية بالحركات الجوهرية فالمراد بالجرم السماوي الروح الدماغي الذي هو في الصفا و الاعتدال كالفلك و لذا صار مطية للقوى و معسكرا لجنود النور الأسفهبد و مكتسيا بخلعة الحياة أو الجسم المثالي الذي لا يبلى و الحق أن يقال مراده التعلق بالأجرام السماوية بنحو التعلق بالمظهر من غير أن يصير المتعلق نفسا و المتعلق جسدا حتى يلزم التناسخ و إذا كان أحد شديد التعلق بصور مألوفة له بل معشوقة له و لا يمكن نيلها إلا في مظهر كالماء و البلور و نحوهما لا يلزم أن يكون نفسا له و الترقي إلى مقام النفس الكلية و العقل الكلي و عدم طي الأجرام السماوية يشبه الطفرة إلا أن تصير النفس الإنسانية في سيرها و سلوكها في الدنيا بحيث تكون شبعانا عن الجسم بالكلية بالتخطي في عالم الأفلاك كالأنبياء و بغير ذلك و ذلك الطي لا يتيسر لمن له ألف و أنس بالعنصريات و صفاتها و أشكالها و أطوارها إلا بالانخلاع التام عنها و الكراهة عن الأكل و الشرب و نحو ذلك- مما هي ديدن ديدان عالم العناصر و إنها دائما كالوصال و الراقع و يصير منسلخا عن الأنس بالجزئيات الداثرة الفانية من المبصرات و المسموعات الباطلة و غيرها، س قده

[509] (2) إبطال لقول من يقول المعلول غير محتاج إلى العلة في البقاء و لقول من يقول بانقطاع الفيض و إمساك الجود

أولى بأنفسها هناک من أنفسها إذا لم يكن هناک لأن ذلک الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما أن مطلق الوجود تمام كل ماهية من حيث هى ماهية.

فهذا غاية تحقيق هذا المقام و لعله لم يثبت فى شىء من الكتب إلى الآن إلا فى هذا الكتاب فاعرف أيها المتأمل فيه قدره و انظم هذه الفريدة فى سلک نظائرها من الفرائد المنثورة فيه.

و أما المنهج الثانىأعنى منهج الصوفية

الكاملين فهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين و بيانه أن لوجوده أسماء و صفات هى لوازم ذاته- و ليس المراد من الأسماء هاهنا هى ألفاظ العالم و القادر و غيرهما و إنما هى أسماء الأسماء فى اصطلاحهم[٥١٠] و لا أيضا المراد بالصفات ما هى أعراض زائدة على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 281

الذات[٥١١] بل المراد المفهومات الكلية كمعانى الماهيات و كثيرا ما يطلق الصفة فى كلام الحكماء و يراد بها ما يشمل الماهية أيضا[٥١٢] كما يذكر فى المنطق الوصف العنوانى و يراد به المفهوم الكلى الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الإنسان كذا أو عرضيا كقولنا الكاتب كذا و كذا ما ذكره فى كتاب أثولوجيا من قوله فى العقل يوجد صفات جميع الأشياء إنما المراد بها ما يشمل الماهيات و يقابل الوجودات فالصفة و الذات فى هذا الاصطلاح كالماهية و الوجود و كذا المراد باللازم ما يشمل الذاتى و الفرق بين الاسم و الصفة فى عرفهم كالفرق فى تعاليم الحكماء[٥١٣] بين قولنا الواحد بمعنى الشىء الواحد كالخط الواحد و قولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط و المركب من حيث الاعتبار.

فنقول ما من موجود متأصل إلا و هو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما يعرضه و يلحقه من العوارض اللازمة و المفارقة فإن المحمولات التى يحمل عليه بحسب هذه الأمور ليس مصداقها و المحكى بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى أن المحمولات الذاتية متكثرة و الوجود

---

[510] (1) و قد مر في السفر الأول و غيره أن الوجود الصرف المأخوذ بلا تعين كما أطلق عليه اللاتعين البحت هو الذات و إذا أخذ ذلك الوجود العيني متعينا بتعين كمالي فذلك الوجود العيني المتعين هو الاسم كما إذا لوحظ أنه ظاهر بالذات و مظهر للغير فهو اسم النور- و إذا لوحظ فياضية ذلك النور بذاته عن شعور فهو القادر و إذا لوحظ أنه ما به ينكشف ذاته لذاته و كذا كل شيء لذاته فهو العالم و إذا لوحظ أنه الإعراب عما في الضمير الغيبي للأعيان- الثابتة في الأزل و فيما لا يزال فهو المتكلم و قس عليه الباقي، س قده

[511] (1) كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون الصفة و يريدون بها المعنى القائم بالغير، س قده

[512] (2) و يطلق في عرف المتكلمين أيضا على هذا المعنى حيث يقولون الصفة النفسية و يعرفونها تارة بما ينتفي الذات بانتفائه كسوادية السواد و تارة بما يقع به التماثل بين المتماثلين- و التخالف بين المتخالفين، س قده

[513] (3) إذ كما ذكرنا في تحقيق معنى الاسم في اصطلاح العرفاء نفس ذلك التعين الوجودي هو الصفة و الوجود مع ذلك التعين هو الاسم و نفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التعين هو المسمى- فإذن كون لوازمه تعالى غير متأخرة في الوجود بل متحدة فيه ظاهر، س قده

واحد- و هی طبائع کلیة و الوجود هویة شخصیة و لا یخفی أیضا علی من له بصیرة أن الوجود کلما کان أکمل و أشد کان فضائله الذاتیة أکثر و المحمولات المحاکیة عنها أوفر- إذ له بحسب کل درجة فی الکمال آثار مخصوصة هی مبدؤها لذاته فیصدق علیه معنی معقول من تلک الحیثیة الذاتیة و کلما یصدق من المعقولات علی شیء بحسب حیثیة فی ذاته

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 282

کان حکمه حکم الماهیة و الذاتیات فی کونها متحدة فی الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلک الهویة الوجودیة کما هی علیه عرف معها جمیع تلک المحمولات المتعددة بنفس ذلک العرفان لا بعرفان مستأنف فإذن لما کان ذاته مستجمع جمیع الفضائل و الخیرات بنفس ذاته البسیطة و ذاته مبدأ کل فعل و منشأ کل خیر و فضیلة- فله بحسب کل فضیلة أو مبدئیة فضیلة توجد فی شیء آخر من مجعولاته محمول عقلی فلا یبعد أن یصدق محمولات عقلیة کثیرة متغایرة المعنی مع اتحاد الذات- فالذات المأخوذة مع کل منها[514] یقال لها الاسم فی عرفهم و نفس ذلک المحمول العقلی هو الصفة عندهم و کلها ثابتة فی مرتبة الذات قبل صدور شیء عنه قبلیة کقبلیة الذات لکن بالعرض کما أنها موجودة بوجود الذات بالعرض- و کذا حکم ما یلزم الأسماء و الصفات من النسب و التعلقات بمظاهرها و مربوباتها و هی الأعیان الثابتة التی قالوا إنها ما شمت رائحة الوجود أبدا و معنی قولهم هذا أنها لیست موجودة من حیث أنفسها و لا الوجود صفة عارضة لها و لا قائمة بها و لا هی عارضة له و لا قائمة به[515] و لا أیضا مجعولة للوجود معلولة له بل هی ثابتة فی الأزل باللاجعل الواقع للوجود الأحدی کما أن الماهیة ثابتة فی الممکن بالجعل المتعلق بوجوده- لا بماهیته لأنها غیر مجعولة بالذات و لا أیضا لا مجعولة أی قدیمة بالذات و لیست أیضا تابعة للوجود بالحقیقة لأن معنی التابعیة أن یکون للتابع وجود آخر و لیست لها فی ذاتها وجود بل إنما هی فی نفسها هی لا غیر فإذن تلک الأسماء و الصفات[516] و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 283

---

[514] (1) أي مع كل من المحمولات العقلية هذا و هكذا قوله و نفس ذلك المحمول العقلي لا ينافي ما هو تحقيق معنى الاسم و الصفة من أنهما الوجود الحقيقي لأن مراده المفهوم من حيث التحقق لا المفهوم العقلي بما هو عقلي، س قده

[515] (2) لا يمكن حمل القيام على القيام الصدوري و إن أمكن في سابقة على وجه بعيد بناء على احتمال الأولوية الكافية إذ يلزم التكرار مع قوله و لا أيضا مجعولة فليحمل القيام في الموضعين على مثل قيام الهيولى بالصورة الجسمية في التحقق و قيام الهيولى المصورة بالصورة النوعية في التنوع و إنما لم تكن الماهية مجعولة للوجود لأنها دون الجعل، س قده

[516] (3) أي بما هي مفاهيم

متعلقاتهما كلها أعيان ثابتة فى الأزل بلا جعل و هى و إن لم تكن فى الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبى و بهذا القدر خرجت عن كونها معدومة فى الأزل و لم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الإشارة إليه.

فإذا تقرر ذلک فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلک الأعيان[٥١٧] موجودة بوجود ذاته فكانت هى أيضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهى مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل و الوجود هناک واحد فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها فى مرتبة ذاته قبل وجودها- فعلمه بالأشياء الممكنة علم فعلى سبب لوجودها فى الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته و ذلک الوجود بعينه علم بالأشياء و هو بعينه سبب لوجوداتها فى الخارج التى هى صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية و هى أخيرة المراتب الوجودية فالحق بوجود واحد يعقلها أولا قبل إيجادها[٥١٨] و يعقلها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 284

ثانيا بعد إيجادها فبعقل واحد كان يعقلها سابقا و لاحقا[٥١٩] و بعين واحدة كأن يراها فى الأزل واحدة و بعد الأزل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح- المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات و المجاهدات و عدم تمرنهم فى التعاليم البحثية و المناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم و تقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا و لم يبالوا عدم المحافظة- على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلک و لهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض و الإيرادات و لا يمكن إصلاحها و تهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان و قدم المجاهدة

ذكر و تصريح

---

[517] (1) لا ريب أن هذه الأعيان الثابتة أعم من مفاهيم الأسماء و الصفات و الماهيات الإمكانية- أمور اعتبارية غير أصيلة و هي موجودة بالوجود بالعرض و لما كان ملاك معقوليتها للذات هو موجوديتها بالذات و للذات و هي موجودة بها بالعرض فهي معقولة لها بالعرض و لما كان كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات فالموجودة للذات هي وجوداتها و هي المعقولة للذات فيرجع إلى أن الأشياء جميعا معقولة للذات لأنها موجودة لها و هو البرهان الذي يتضمنه المنهج الأول- و لا يبقى لهذا البيان إلا وضع ما بالعرض مكان ما بالذات و ليس بمصلح شيئا إن لم يفسده.
على أنا قد نبهناك مرارا أن الماهيات و سائر المفاهيم لا تتعدى طور النفوس فإنها اعتبارية ناشئة من خطإ الوهم و الموجودات التي لا تعلق لها بالمادة لا ذاتا و لا فعلا علومها حضورية غير حصولية، ط مد ظله

[518] (2) فإن وجودها على الوجه الذي هي بحسبه معلولة وجود رابط و معنى حرفي ليس له تحقق على حياله و لا يصير موضوعا على حدة فعلمه تعالى بوجودها على هذا الوجه منطو في علمه بالنحو الأعلى من وجودها كما أن علمه بها على هذا النحو أيضا منطو في علمه بذاته، س قده

[519] (1) و كأنه مبني على نحو من الاتحاد بين وجودها الإلهي و بين وجودها الإمكاني العقلي أو المثالي أو المادي، ط مد ظله

قد مر فی مباحث الصفات أن المراد بکون صفاته تعالی عین ذاته ما هو و أن ذاته من حیث وجوده و هویته مما یفنی الصفات و التعینات و المفهومات حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهویة فلا إشارة إلیه و لا اسم و لا رسم- لأن هذه الأمور کلها طبائع کلیة و الذات هویة شخصیة صرفة لا خبر عنها و یقال لها مرتبة الأحدیة و غیب الغیوب و باعتبار هذه المدلولات التی هی أیضا بوجه عین الذات و یقال لها مرتبة الإلهیة و الواحدیة فجاءت الکثرة کم شئت إذ فی هذه المرتبة تتمیز الصفة عن الذات و تتمیز الصفات بعضها عن بعض فیتمیز العلم عن القدرة و هی عن الإرادة فیتکثر الصفات و بتکثرها یتکثر الأسماء و یتکثر مظاهرها و یتمیز الحقائق الإلهیة الموجودة بوجود واحد إلهی بعضها عن بعض بالماهیة کما یتمیز الصور العقلیة و الحقائق الأفلاطونیة التی هی بإزائها و مربوباتها بعضها عن بعض بالوجود- فهناک مقام الجمع و مرتبة الهویة الأحدیة مقام جمع الجمع و هاهنا مقام الفرق و إذا أنزلت الحقائق من هذا العالم إلی مرتبة الصور النفسانیة صارت إلی مقام فرق الفرق و علی هذا المنوال إلی أن یصل إلی مقام من الکون یکون وجودها عین استعداد العدم و کونها عین قوة الفساد و بقاؤها عین التجدد و الانقضاء و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 285

اتصالها عین قبول الانفصال و وحدتها عین الکثرة کالعدد و عین قوة الکثرة کالمقدار.

و بالجملة الحقائق المتأصلة کالإنسان و الفرس و الدواب و الشجر و الحجر و الذهب و الفضة و الأرض و الهواء و النار و السماء و الشمس و القمر و غیرها من الأنواع- لکل منها أنحاء من الکون[520] و درجات و مقامات فی الوجود و نشأت فی الکمال- کلما هو أرفع و أشرف کان الوجود فیه أقدم و وحدته أقوی و إحاطته بما سواه أکثر و جمعیته أشد و نوریته أظهر و آثاره أوفر حتی یبلغ إلی مقام یزول عنه النقائص کلها حتی الإمکان ففی ذلک المقام وقع التصالح بین المتفاسدات و التعانق بین المتضادات و التأحد بین الکثرات فکانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد کما عبر عن هذا المقام لسان

الرسول الختمی ص: لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل

و إنما قال وقت و لم یقل مقام للفرق بین مرتبة الرسالة و مرتبة الولایة لأن دعوی الرسالة لا یلائم دعوی المقام هناک و إنما یلائم دعوی الوقتیة.

تنبیه تعلیمی

---

[520] (1) إشارة إلی العروج بعد الهبوط، س قده

و مما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات فى الوجود بعضها طبيعى و بعضها نفسانى و بعضها عقلى و بعضها إلهى أنه لا شک أن العلم بمعنى الصورة[521] الحاصلة حقيقة واحدة و هى قد تكون عرضا كعلم النفس بغيرها و قد تكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها و قد تكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته و قد لا تكون جوهرا و لا عرضا بل أمرا خارجا عنهما و هو واجب الوجود كما فى علم الله بذاته و بالأشياء و كذلک القدرة قد تكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما فى الحيوانات و قد تكون جوهرا كما فى العقول فإن القدرة فيها هى عين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 286

وجودها و إن لم تكن عين ماهياتها إذ ليست ماهية شيء منها عين معنى القدرة و وجود الجوهر كما علمت جوهر فيكون القدرة فيها جوهرا و قد تكون واجبة كقدرة الله تعالى على كل شيء فإذا تحقق عندک أن ماهية واحدة كالعلم و القدرة و نظائرهما ذات درجات و مقامات فى الوجود و بعضها أقوى و أشرف حتى ينتهى فى جانبى النزول و الصعود إلى العرضية و الواجبية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية- فإن للإنسان مثلا وجودا عرضيا كوجود ماهيته فى الذهن عند تصور النفس لها و له وجود جوهرى طبيعى و هو ظاهر و له أيضا وجود جوهرى نفسانى مع أعضاء نفسانية- كما فى عالم الآخرة على ما سنبينه فى مباحث المعاد الجسمانى إن شاء الله تعالى و له وجود عقلى كما أثبته أفلاطن و قد أوضحنا سبيله و له أيضا وجود إلهى و هو ما فى علم الله تعالى و كذا غيره من الحقائق.

و من هاهنا أيضا ظهر فساد ما اشتهر من المشائين

و صرح به بعض أتباعهم كبهمنيار فى تحصيله من أن الصور العلمية الحاصلة له أعراض حالة فى ذاته- فكان الإنسان الموجود هناک عرضا و كذا السماء و الأرض و الكواكب و العناصر و المواليد أعراض و لا شک أن وجود الأعراض أخس مراتب الوجود و أنزله و الإنسان العرضى أخس الأناس و كذا الحيوان العرضى أنزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل أن يكون ذاته موضوعا و محلا لهذه الأشياء على أخس أنحائها فى الوجود و أنزل مراتبها فى الكون و لا شک أن مجاور الشيء العالى الشريف يجب أن يكون مناسبا له فى العلو و الشرف فما أبعد هؤلاء فى هذه المسألة عن إصابة الحق و درک الصدق.

نقل كلام لتأييد مرام

---

[521] (2) الصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل هنا و لو حملت على العلم الحصولي كما اشتهر تعريفه بها لم يصدق على علم النفس أو العقل أو الواجب بذاته لكونه حضوريا لا صوريا بهذا المعنى، س قده

قال العارف المحقق محيى الدين العربى فى الباب السابع و السبعين و ثلاثمائة من الفتوحات المكية اعلم أيدک الله إنه من المحال أن يكون فى المعلومات أمر لا يكون له حكم[٥٢٢] ذلک الحكم ما هو عين

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 287

ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد فى نفس الأمر فى عينه لا يكون واحدا للكثرة- فما ثم إلا مركب أدنى نسبة التركيب إليه أن يكون عينه و ما يحكم به على عينه- فالوحدة التى لا كثرة فيها محال و اعلم أن التركيب الذاتى[٥٢٣] الواجب للمركب- الواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذى يتوهمه النظار فإن ذلک فى التركيب الإمكانى فى الممكنات بالنظر إلى اختلاف التركيبات الإمكانية[٥٢٤] فيطلب التركيب الخاص فى هذا المركب مخصصا[٥٢٥] بخلاف الأمر الذى يستحقه الشىء لنفسه كما تقول فى الشىء- الذى يقبل الشكل المعين دون غيره من الأشكال أن ذلک لا بد له من مخصص غير ذات القابل[٥٢٦] و التركيب الذاتى لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم و ما وجدنا عقلا يقيم دليلا قط على أنه لا يحكم عليه بأمر فغاية من غاص فى النظر العقلى و اشتهر من العلماء أنه عقل صرف لا حظ له فى الإيمان أنه حكم عليه بأنه علة فما خلص توحيده له فى ذاته حين حكم عليه بالعلية و أما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسب[٥٢٧] و إن ثم أمرا يسمى بالعالمية و القادرية بهما حكم عليه بأنه عالم قادر و أما غير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 288

هؤلاء من النظار فحكموا عليه بأن له صفات زائدة[٥٢٨] تسمى حياة و علما و قدرة- و إرادة و كلاما و سمعا و بصرا بها يقال إنه حى عالم قادر مريد متكلم سميع بصير و جميع الأسماء من حيث معانيها أعنى الأسماء الإلهية تندرج تحت هذه الصفات الأزلية انتهى كلامه و الغرض من نقله أن هذا الشيخ العارف انكشف له

---

[522] (1) هذا مثل ما ذكره المصنف قدس سره في أول الأصول السالفة أن كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها فالمراد بالحكم المحكوم به و بالمعلومات مفاهيم الممتنعات و الأعيان الثابتة فاجتماع النقيضين مع كونه معدوما و المعدوم بما هو معدوم بسيط يصدق عليه معدوم و ممتنع مغاير لاجتماع الضدين مثلا و العين الثابت يصدق عليه ممكن و معلوم و متميز ثبوتا و نحو ذلك، س قده

[523] (1) أي كثرة المفاهيم الحاكية عن ذاته بذاته، س قده

[524] (2) أي القدح لأجل الاختلاف في التركيبات الإمكانية وجودا فإضافة الاختلاف بتقدير في، س قده

[525] (3) يعني في التركيبات الإمكانية المختلف أجزاؤها وجودا لا بمجرد المفهوم- كما يلزم الاحتياج إلى علل القوام يلزم الاحتياج إلى علل الوجود لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص، س قده

[526] (4) أي غير نفس ذات المشكل و إنما حملنا على ذلك لأن المخصص هو المادة القابلة- إذ قد تقرر أن الصورة الجسمية محتاجة إلى الهيولى في التشكل، س قده

[527] (5) إشارة إلى طريقة المعتزلة القائلين بالنيابة في صفاته تعالى فإنهم ينفون حقائق الصفات عن ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على ذوي الصفات فباعتبار نسبته إلى آثار الصفات يحكمون عليه بأنه عالم و قادر و غيرهما، س قده

[528] (1) إشارة إلى طريقة الأشاعرة و الحاصل أنه لا مفر لأحد من الحكم عليه تعالى- بكثرة ما من حيث مفاهيم أسمائه و صفاته لا أقل و هذه الأسماء السبعة التي عددها ذكرنا في مواضع أخرى أيضا و يقال لها أئمة الأسماء و لكن زيادتها وجودا ليس مذهبه و قد ذكر مذهبه أولا و هو الزيادة مفهوما فقط، س قده

بنور المكاشفة أن التركيب فى المعانى و المحمولات العقلية لا ينافى أحدية الوجود و لا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتى الأولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعى إذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحدا فى هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية فى الوحدة التامة و قوله فإن ذلك فى التركيب الإمكانى إشارة إلى ما حققناه آنفا من أن الأشياء الموجودة بالوجود الواجبى من غير تركيب فى الوجود قد يكون إذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الإمكانى اقتضت تركيبا خارجيا أو عقليا كما فى الجنس و الفصل

و قال فى موضع آخر

فى معنى قوله تعالى وَ آتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ إن الممكنات متميزة فى ذاتها فى حال عدمها و يعلمها الله سبحانه على ما هى عليها فى نفسها و يراها و يأمرها بالتكوين و هو الوجود الخارجى فتكون عن أمره فما عند الله إجمال كما أنه ليس فى أعيان الممكنات إجمال[٥٢٩] بل الأمر كله فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 289

نفسه و فى علم الله مفصل و إنما وقع الإجمال عندنا و فى حقنا و فينا ظهر فمن كشف التفصيل فى عين الإجمال علما أو عينا أو حقا فذلك الذى أعطاه الحكمة و فصل الخطاب و ليس إلا الأنبياء و الرسل و الورثة خاصة و أما الفلاسفة فإن الحكمة عندهم عارية فإنهم لا يعلمون التفصيل فى عين الإجمال انتهت عبارته.

أقول يظهر من كلامه أن معرفة الإنسان أن الواجب بحيث يوجد فى مرتبة ذاته تفاصيل حقائق الممكنات أمر عظيم لا يعرفه إلا الكمل الراسخون فى العلم- الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله و لا يبعد[٥٣٠] أن يكون قوله تعالى كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ إشارة إلى هاتين المرتبتين من العلم كما فى قوله وَ آتَيْناهُ الْحِكْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطابِ فالحكمة للآيات يعنى وجود الممكنات التى هى آيات دالة على ذاته هى عبارة عن وجودها الجمعى و كونه كتابا لاجتماع المعانى فيه و تفصيلها عبارة عن وجودها الإمكانى الافتراقى و إنما سمى الكتاب كتابا لضم حروفه و كلماته بعضها إلى بعض

---

[529] (2) أي سواء كانت موجودة بالوجود العلمي الإلهي أو بالوجود الأمري و الكوني بل الأمر كله في نفسه أي في الوجود الخارجي و كذا في علم الله تعالى مفصل و ليس المراد من عدم الإجمال و من تفصيل الأمر كله في نفسه ما بحسب شيئية الأعيان و مفاهيم الصفات خاصة- في العلم الأزلي لقول المصنف قده هاتين المرتبتين من العلم و معلوم أن إحديهما و هي المرادة بالحكمة أنما هي العلم بالوجود الجمعي اللاهوتي لكل شيء و هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي و الأخرى و هي المراد بفصل الخطاب أنما هي العلم بالوجودات على الوجه الذي هي به معلولة و هذا تفصيل عين الإجمال أي هذه الكثرة عين تلك الوحدة- و هذا النشر عين ذلك الطي و هذا الفتق عين ذلك الرتق و كشف التفصيل في عين الإجمال الواقع في عبارة هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المصنف قدس سره على هذا، س قده

[530] (1) إنما قال لا يبعد لأن ظاهر قوله تعالى\i أُحْكِمَتْ آياتُهُ\E أن آياته محكمة لا متشابهة- برد المتشابهات إلى المحكمات و هو قدس سره حمله على أنها ذوات حكمة من باب افعل بمعنى صار ذا كذا و لكن مالهما واحد لأن المحكمية باعتبار الحكمة، س قده

مأخوذا من كتيبة الجيش و هى الطائفة من الجيش مجتمعة و لأجل هاتين المرتبتين من العلم سمى كتاب الله قرآنا و فرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة و هو العقل البسيط و العلم الإجمالى فى عرف الحكماء و الفرقان هو تفصيل الكتاب و فصل الخطاب- و هو العقل التفصيلى و العلم النفسانى المنتقل من صورة إلى أخرى.

و اعلم أن سائر الكتب النازلة على الأنبياء ع ليست تسمى قرآنا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 290

كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقة فإن علومهم مأخوذة من صحائف الملكوت السماوية حسب مقاماتهم فى تلك الطبقات و أما الرسول الخاتم ع فعلمه فى بعض الأوقات كان مأخوذا من الله فى مقام لى مع الله بلا واسطة جبرئيل ع- و لا غيره من ملك مقرب و الله أعلم

الفصل (13) فى مراتب علمه بالأشياء

و هى العناية و القضاء[531] و يقال له أم الكتاب و القدر و يقال له كتاب المحو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 291

و الإثبات كما أشار إليه بقوله يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و محلهما اللوح و القلم أحدهما على سبيل القبول و الانفعال و هو اللوح بقسميه و الآخر القلم على سبيل الفعل و الحفظ-

و أما العناية

فقد أنكرها أتباع الإشراقيين و أثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض و قد علمت ما فيه و الحق أنها علمه بالأشياء[532] فى مرتبه ذاته[533] علما

---

[531] (1) لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بعد مرتبة الذات كان على ضربين- قضاء إجمالي و هو الصور القائمة بالقلم أعني العقل الأول بل مجموع العقول الطولية لأن الترتيب يؤدي إلى الوحدة و قضاء تفصيلي أولي و هو الصور القائمة بالعقول التفصيلية أعني الطبقة المتكافئة و تفصيلي ثانوي و هو الصور الفائضة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة باللوح المحفوظ و بأم الكتاب كما يأتي و القضاء المطلق أيضا يقال له أم الكتاب كما صرح به قدس سره و القدر أيضا على ضربين علمي و هو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الفلكية و الأشباح المثالية و عيني و هو بالحقيقة صور مرتبة سجل الوجود التي أسقطها قدس سره في هذا الكتاب و لكل من القضاء و القدر كما أشار إليه محل و المحل صدوري و قابلي و القابلي تعملي و واقعي فالمحل الصدوري للقضاء الإجمالي هو العناية و محله القابلي التعملي هو ماهية القلم لأن الصور على التحقيق الذي حققه قده هو النحو الأعلى من وجودات ما دون القلم في القلم بنحو أبسط و أتم و ليست زائدة إلا باعتبار المفاهيم و الماهيات اللازمة لتلك الوجودات- كما في الأعيان الثابتة اللازمة لأسماء الله تعالى فالقابل التعملي للقلم هو القابل لتلك الصور أيضا و محله القابلي الواقعي هو الألواح التي دونه و على طريقة المشائين القائلين بالصور المرتسمة فالقابلي الواقعي نفس ما ارتسمت هي فيه و المحل الصدوري للتفصيلي الأولي هو القلم و القابلي التعملي له هو الماهية و الواقعي هو اللوح المحفوظ و على طريقتهم نفس ما ارتسمت فيه و قس عليه الثانوي و القدر إلا أن المحل القابلي للصور القدرية ليس تعمليا- لزيادتها على محلها فقوله قده و محلهما إلى آخره أي المحل القابلي بقسميه للقضاء القلم و اللوح المحفوظ و القابلي الواقعي للقدر هو لوح المحو و الإثبات، س قده

مقدسا عن شوب- الإمكان و التركيب فهى عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة فى عالم الإمكان على نظام أتم مؤديا إلى وجودها فى الخارج مطابقا له أتم تأدية لا على وجه القصد و الروية. و هى علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته[٥٣٤] خلاق للعلوم التفصيلية العقلية و النفسية على أنها عنه لا على أنها فيه

و اما القضاء

[٥٣٥] فهى عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 292

الموجودات، فائضة عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان، لكونها[٥٣٦] عندهم من جملة العالم و من أفعال اللّه المبائنة ذواتها لذاته. و عندنا علمية لازمة لذاته بلا جعل و تأثير و تأثر، و ليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حيثية عدمية و لا إمكانات واقعية فالقضاء الربانية (و هى صورة علم اللّه) قديمة بالذات ببقاء اللّه كما مر بيانه.

و أماالقدر

[٥٣٧] فهو عبارة عن وجود صور الموجودات فى العالم النفسى

---

[532] (1) العلم العنائي هو علم الفاعل بغاية فعله فالمعتمد في إثباته فيه تعالى على وجوب- تقرر الغاية لكل فعل عند فاعله و كون غايته تعالى في أفعاله هي ذاته فغاية كل موجود أو نظام وجود و هي كماله الأخير و المصلحة المطلوبة منه لها نحو تقرر عنده تعالى بما أن الفعل فعله فينتج ما ذكره قده أنه العلم التفصيلي الذاتي بالكمالات الوجودية و النظام الأتم الجاري فيها، ط مد ظله

[533] (2) يعنى عندنا ليست زائدة بل هي العلم الذاتي الإجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي قلنا به فإن العناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الأحسن و العلم الفعلي بالنظام الأحسن ما يكون علة له و هذه صادقة على ذلك العلم الذاتي فأشار إلى سبقه بقوله« فى مرتبه ذاته» و إلى تفصيله بقوله« بحيث ينكشف» إلى آخره و إلى أحسنيته بقوله« على أتم نظام» و إلى فعليته بقوله« مؤديا الى وجودها» إالى آخره- س قده.

[534] (3) أي مقرر في ذاته غير خارج منه و إلا لكان واجبا آخر- ط مد ظله.

[535] (4) القضاء نحو جعل للنسبة الضرورية بين الشيء و محموله فقول القاضي(مثلا) في قضائه بين المتنازعين:« المال لزيد او الحق مع عمرو» يثبت المالكية لزيد أو الحق لعمرو إثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل الذي أوجده النزاع قبل الحكم، و اذا طبق هذا المفهوم على الوجود الحقيقي كان مصداق قضائه(تعالى) في كل موجود معلول هو إيجاب خصوصية وجوده القائم بعلته التامة أو العلة التامة من حيث مبدئيته لإيجاب وجوده، فقضاء كل معلول هو علته التامة من حيث إيجابها له و القضاء العالم لجميع العالم هو علمه العنائي الفعلي الموجب له.
و من هنا يظهر أن القضاء ينقسم إلى ذاتي خارج من العالم، و فعلي غير خارج منه، و أغلب ما ورد من لفظ« القضاء» في الكتاب و السنة هو القسم الثاني- ط مد ظله.

[536] (1) تعليل لقولهم« فائضة عنه تعالى» و إنما كانت من أفعال الله(تعالى) مع كونها علمه و علمه صفته لأنهاعلمه الفعلي أي: في مرتبة الفعل(بمعنى المفعول) و لأن محله الفعل و يطلق« القضاء» على نفس العقول لكونها محله و على ما هو التحقيق من كون الصور القضائية هي النحو الأعلى من المقضيات ظاهر س قده.

[537] (2) القدر كمية الشيء و هندسته وحده و تقديره تعيين حدوده و خصوصيات وجوده و أكثر ما يقصد و يعمل إنما هو في الصناعات كما أن الخياط يقدر الثوب قبل أن يبزه و يخيطه، و النجار يقدر الخشب ليصنع منه(مثلا) كرسيا بصفة كذا و كذا، و القالب يقدر المادة المقلوبة على ما يعطيها من الكم و الشكل و الهيئة و غيرها. و إذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقي كان مصداقه ما يعطيه العلل الناقصة للمعلول من خصوصيات الوجود و خواصه و آثاره، فإن لكل من العلل الأربع و الشرائط و المواقع و سائر الأسباب المعدة أثرا في المعلول، و لها و لسائر العوامل الحافة حول المعلول آثارا في خواصه و آثاره فجملتها كالقالب الذي يعيين للمقلوب ما له من خصوصيات الوجود و الآثار.
و من هنا ظهر أولا أن القدر بما يتخلف عن مقتضاه و ذلك إذا كان ملحوظا بالنسبة إلى بعض أجزاء العلة التامة دون مجموعها. و ثانيا أن موطن القدر هو عالم المادة الذي تتكثر فيه العلل و تتعاون و تتزاحم، و أما عالم التجرد فكل علة واحدة تامة لانتفاء العلة المادية و الصورية و الشرائط و المعدات و الموانع فلا يبقى إلا العلة الفاعلية و الغائية و هما في الفاعل المجرد التام الفعلية متحدان و ثالثا أن القضاء أعم موردا من القدر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 293

السماوى على الوجه الجزئى[٥٣٨] مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها و عللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعينة و أمكنتها المخصوصة و يشملها القضاء شمول العناية للقضاء.

و أما اللوح و القلم

فبيان القول فيهما أن البارى جلت كبرياؤه أول ما برز من ذاته و نشأ هو جوهر قدسى فى غاية النور و الضياء و السناء بعد الأول تعالى و نشأ بتوسطه جواهر أخرى قدسية مترتبة فى الشرف و الكمال و شدة النورية على حسب ترتبها فى القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها و نقصها فى الوجود- و ضعف نوريتها موجودات نفسانية و أخرى طبيعية و هى النفوس السماوية و الأجرام الفلكية و ما معهما من العناصر و المركبات و هذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة و أما تلك الجواهر و الأنوار القاهرة فهى مقدسة عن الزمان- منزهة عن التجدد و الحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها فى الشرف و النورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجودة واحدة و الحق أنها واحدة كثيرة[٥٣٩] كما قررناه فى موضعه بالبرهان و لهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم فى قوله تعالى-[٥٤٠] ن وَ الْقَلَمِ وَ ما يَسْطُرُونَ و أتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته إشارة إلى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 294

وحدته الجمعى و قوله تعالى اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ و كالروح فى قوله تعالى قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي و قوله تعالى وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ و كالأمر فى قوله تعالى وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ و كالكلمة[٥٤١] كما مر و قد يعبر عنها بألفاظ متعددة كالكلمات

لاختصاص القدر بالماديات بخلاف القضاء. نعم لو عمم القدر بحيث يعم كل حد حتى الحدود الماهوية كان مثل القضاء في شموله المادي و المجرد و في عدم التخلف ط مد ظله.

538 (1) أما عند« المشائين» فعلى سبيل الانطباع. و أما عند« الإشراقيين» فعلى سبيل المظهرية لكون الصور القدرية عندهم مثلا معلقة قائمة بذواتها س قده.

539 (2) أما كثرتها فهي لأن مراتب الوجود متفاوتة شدة و ضعفا و أما وحدتها فلأن ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في الوجود و لا سيما في الوجودات الطولية المفارقة فإن المكثرات التي في عالم الطبيعة من المادة و لواحقها و الزمان و المكان و الوضع و غيرها منتفية هناك و التحقيق أن لا ماهية لها كما قال به الشيخ الإلهي، س قده

540 (3) النون المقسم بها هي النفس الكلية الحاملة باعتبار ذاتها و متعلقها الإمكان الذاتي و الاستعدادي فإن النونين في النون كما في الحديث إشارة إلى الإمكانين و الواو فيها إلى الوجوب الذي هو قلبها كما أن الواوين في الواو إشارة إلى الوجوب السابق و الوجوب اللاحق و الألف فيها إلى الوجوب الذاتي الذي هو قلبها فكما أن العقل هو القلم فالنفس هي المحبر الذي مداده سواد الإمكان، س قده

541 (1) كما مر الاستشهاد بقوله تعالى\i وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ\E و كذا بقوله\i قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي\E الظاهر في الروح الصعودي إشارة منه إلى اتحاد العقول الصعودية الكاملة مع العقول النزولية في المال

\iٌ كما قال ص: أول ما خلق الله نوري أو روحي\E

و

\iٌ قولهم ع: نحن السابقون اللاحقون\E

فی قوله ع: أعوذ بکلمات الله التامات کلها من شر ما خلق و ذرأ

و کالمفاتح فی قوله تعالی وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلَّا هُوَ و کالخزائن فی قوله تعالی وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ فهی تسمی بأسامی مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار کونها مصورة لصور المعلومات- ناقشة فی قوابل النفوس و الأجرام علی وجه التجدد و التقضی تسمی بالقلم- کما أنها باعتبار تأثیرها فی ما تحتها تأثیر الکلام الأمری الإعلامی فی المخاطب تسمی بالأمر و هی أنوار قاهرة مؤثرة فیما تحتها بتأثیر الله تعالی- کما أن ذواتها موجودة بوجوده لفنائها فی التوحید و کذلک حکم تأثیراتها- فقاهریتها التی تأثیرها ظل لقاهریته تعالی کما أن نوریتها التی لا تزید علی ذواتها- لمعة من لمعات وجهه و جماله و تقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان و المکان فی الخارج مع کونها کما علمت معراة عن الزمان و المکان و قد أشار إلیه بقوله تعالی أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَ و کما تفیض منها صور الأشیاء و حقائقها بإفاضة الحق سبحانه فکذلک تفیض منها صفاتها و کمالاتها الثانویة التی بها یجبر نقصاناتها- فبهذا الاعتبار أو باعتبار أنها تجبرها علی کمالاتها و التوجه إلیها عند فقدانها و حفظها عند حصولها تسمی عالم الجبروت و هی صورة صفة جباریة الله و هی قضاء الله و أمره و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 295

کلام الله و کلماته التامات و مفاتیح رحمته و خزائن علمه و جوده و أعینه الناظرة فی قوله تعالی وَ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا فهذه الکلمات کلها صفات القلم الإلهی و حیثیاته.

و أما اللوح المحفوظ

فهو عبارة عن النفس الکلیة الفلکیة سیما الفلک الأقصی- إذ کلما جری فی العالم أو سیجری مکتوب مثبت فی النفوس الفلکیة فإنها عالمة بلوازم حرکاتها کما بیناه فی مباحث الأجسام و سنعید ذکره عند البحث عن المبادی و الغایات فکما ینتسخ بالقلم فی اللوح الحسی النقوش الحسیة کذلک ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعللها و أسبابها علی وجه کلی فتلک الصور محلها النفس الکلیة التی قلب العالم و الإنسان الکبیر عند الصوفیة و کونها لوحا محفوظا باعتبار انحفاظ صورها الفائضة علیها علی الدوام فی خزائن الله تعالی علی وجه بسیط عقلی أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار هویتها النفسانیة لما علمت من طریقتنا أنه کلما تعلقت بالأجرام الطبیعیة من النفوس و الطبائع و القوی فهی متجددة الوجود حادثة غیر باقیة ما دامت موجودة بهذا الوجود التکوینی ثم ینتقش فی النفوس المنطبعة الفلکیة صور جزئیة متشخصة بأشکال و هیئات مقدرة مقارنة لأوقات معینة علی مثال ما یظهر فی المادة الخارجیة و هذه الصور

و مذهبه قدس سره اتحاد النفس بالعقل الفعال، س قده

لجزئيتها و شخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض فى التعينات و التشخصات بخلاف ما فى اللوح المحفوظ فإنها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هى ألواح قدرية فيها المحو و الإثبات و عالمها عالم الخيال الكلى و عالم المثال و كل منهما كتاب مبين كما قال تعالى وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ إلا أن الأول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بأم الكتاب و الثانى كتاب المحو و الإثبات على ما قال تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و أما وجود هذه الأكوان المادية فى موادها الهيولانية الظلمانية المشار إليه بقوله- وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أى بواسطة صورها القدرية المعلومة لأجل ارتسامها فى القوى الإدراكية فهل هى أيضا من مراتب العلم كما يظن أم لا فالحق أن ذلك

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 296

ظن فاسد و وهم باطل فإن هذا الوجود ليس وجودا إدراكيا كما أقمنا البرهان عليه و مرت الإشارة إليه فى مواضع من هذا الكتاب فما أسخف قول من حكم بأن وجود تلك الصور الجزئية فى موادها الخارجية أخيرة مراتب علمه تعالى و سمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود و كأنه سهى و نسى ما قرأه فى الكتب الحكمية أن كل علم و إدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة و هذه الصور مغمورة فى المادة مشوبة بالأعدام و الظلمات و هى متبدلة الذات فى كل آن نعم لو قيل إنها معلومة بالعرض- بواسطة الصور الإدراكية المطابقة لها لكان موجها فلا بد فى إدراكها من وجود صور أخرى متعلقة بها ضربا من التعلق الاتحادى.

تكميل

فهذه العوالم العالية كتب إلهية و صحف ربانية كتبها أولا يد الرحمن بقلم نورانى فى لوح محفوظ أرقاما عقلية لا يمسها و لا يدرك أسرارها إلا أهل الطهارة و التقدس عن الحجب الظلمانية و الكثائف الجسمانية كما قال تعالى فى وصف القرآن- إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ ثم كتبها كرام الكاتبين فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرامٍ بَرَرَةٍ و هذه الكتب المذكورة إنما هى أصول الكتب الإلهية و أما فروعها فكل ما فى الوجود من موضع شعور كالنفوس و القوى الحيوانية الوهمية و الخيالية و غيرها من المدارك و المشاعر و الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لأنه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلى و من حيث قلبه و هو نفسه

الناطقة[٥٤٢] كتاب اللوح المحفوظ و من حيث نفسه الحيوانية أعنى القوة الخيالية- كتاب المحو و الإثبات و قد أشار إلى ذلک أمير المؤمنين ع فى قول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 297

و أنت الكتاب المبين الذى بآياته يظهر المضمر

و اعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت و بلغت غايتها فى الاستكمال و تجردت بعد ترقياتها و تحولاتها و تبدل نشآتها إلى أن تصل بالعالم العلوى صارت كتابا علويا إلهيا- كما أشير إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ الآية و إذا ضلت عن الطريق و اتبعت الهوى و الجهالات و احترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بأنواع الكذب و المغالطة و الهذيان و كل كتاب هذا شأنه من حقه أن يطرح فى النار فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية أن تقع فى نار السعير- كما أشار إليه بقوله تعالى إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ و كما أن القوى الشاعرة التى لسائر الحيوانات[٥٤٣] و هى كتابها و صحيفة أعمالها تحترق بنار الطبيعة فى هذا العالم فإن الطبيعة المستولية على الأجسام الطبيعية سيما على النبات و الحيوان الفاعلة فيها للإحالة و الإذابة و الهضم عند أهل البصيرة نار محرقة تذيب الأجسام و تحيلها بالتلطيف و التصعيد إلى القوى و الأرواح كفعل هذه النار المحسوسة فى المركبات بالإحالة و الإذابة و التبديل فكذلک نار الآخرة توقد فى القلوب القاسية و النفوس العاصية و تحرقها و تعذبها بشعلاتها و حرقاتها المنبعثة من الغضب و الحسد و الحقد و العداوة و البغضاء فإن هذه كلها عند أهل الكشف الأخروى و يقال له كشف الصور نيرانات و شعلات كامنة الآن تعلقت بنفوس الأشقياء و الفجار محرقة لها معذبة إياها ماحية لما يرتسم فى كتابها من الاعتقادات الباطلة و الآراء المذمومة فعلى هذا المثال و ما يشبهه يجب أن يحمل كون كتاب

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 298

---

[542] (1) النفس الناطقة عند الحكيم تشمل العقل و كذا القلب فقد جرى على اصطلاح العرفاء حيث جعلوا مراتب الإنسان سبعا هي الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفي و الأخفى و قد ذكرنا تفاسيرها في ما كتبنا على السفر الأول فلا نعيدها و مراده بالعقل هاهنا العقل البسيط الإجمالي و بالقلب و النفس الناطقة العقل التفصيلي كما سيذكره في البحث- المعنون بتمثيل المذكور فيه مراتب علم الإنسان، س قده

[543] (1) التشبيه أنما هو في أن الكتاب في الموضعين كتاب النفس و النار إنما هي نار الطبيعة التي ذات ثلاث شعب المشتملة على ما في هذه النار المحسوسة من القطاعية و اللذاعية و الأذية بنحو أشد كل ذلك بنحو الجسمانية و ليس فيها ما في هذه من النورية و الخيرات و ليس التشبيه من جميع الوجوه إذ من المعلوم أنه لا إيلام في الحيوانات بخلاف الإنسان لمنافرة هذه الأحوال للفطرة الإنسانية و أنت تعلم أن هذا حقيقة الكتاب و لكن لكل حقيقة رقيقة فيبرز في الكون الصوري الأخروي و للفاجر صحيفة مكتوبة ورق منشور مسجور بنار السعير كما نطق به ظاهر الشرع الأنور و قد حقق المصنف قدس سره ذلك في موضعه، س قده

النفوس فی النار لا ما یفهمه الظاهریة العاکفة علی باب الحس فی جمیع الأمثال قال الله تعالی وَ تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما یَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ فإیاک یا أخا الحقیقة و سألک طریق الحق أن تفهم من قلم الله و لوحه ما یفهمه المشبهة من کون القلم آلة جمادیة متخذا من القصب أو الحدید و اللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب أو زمرد قیاسا علی قلم الآدمی و لوحه بل کما لا یقاس و لا یشبه ذات الله و صفاته ذات الخلق و صفاتهم کذلک لا یشبه قلمه و لوحه و کتابه قلمهم و لوحهم و کتابتهم علی أنک لو نظرت فی مدلولات هذه الألفاظ و جردتها عن الزوائد غیر الداخلة فی أصل مفهومها و روح معناها وجدت أن هذه الخصوصیات ککونها قصبا أو خشبا أو مدادا خارجة عن أصل ماهیتها و روح حقیقتها فإن معنی الکتابة تصویر الحقائق علی أیة صورة کانت و معنی اللوح الجوهر القابل لذلک التصویر سواء کانت جسما محسوسا أو جسما غیر محسوس کما إذا رأیت فی المنام أنک تکتب علی لوح أو کان غیر جسم کروح أو نفس فإذا علمت هذا فحمل هذه الأمور علی ما یناسب الإلهیة أولی- من حملها علی ما یناسب الخلق فاستقم و اتبع الهدی و لا تتبع الهوی.

تمثیل

أن الفطرة الإنسانیة الکاملة لکونها مخلوقة علی صورة الرحمن- مشتملة علی مراتب العلم علی مثال مراتبه التی للواجب و ذلک لأن للأفعال الصادرة عن الإنسان من لدن ظهورها من بواطنها و بروزها من مکامن غیبها إلی مظاهر شهاداتها أربع مراتب لکونها أولا فی مکمن عقله البسیط الذی هو غیب غیوبه فی غایة الخفاء کأنها غیر مشعور بها ثم تنزل إلی حیز قلبه و مرتبة نفسه عند استحضارها بالفکر و إخطارها بالبال کلیة و فی هذه المرتبة تحصل للإنسان التصورات الکلیة و کبریات القیاس عند الطلب للأمر الجزئی المنبعث عنه العزم علی الفعل ثم تنزل إلی مخزن خیاله متشخصة جزئیة و هو موطن التصورات الجزئیة و صغریات القیاس لیحصل بانضمامها إلی تلک الکبریات رأی جزئی ینبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرک أعضاؤه عند إرادة إظهاره فیظهر فی الخارج کذلک فیما یحدث فی هذا العالم الطبیعی من الصور و الأعراض فالمرتبة الأولی بمثابة العلم الإجمالی و الثانیة بمثابة صورة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 299

القضاء و محلها لوح النفس الناطقة و کاتبها العقل البسیط و الثالثة بمثابة الصور فی السماء و محلها القوة الخیالیة و الرابعة بمثابة الصور الحادثة فی المواد العنصریة- و لا شک أن نزول الأول لا یکون إلا بإرادة کلیة و علم کلی و نزول الثانی بإرادة جزئیة و علم جزئی ینضم إلی الإرادة الکلیة فینبعث بحسب الملائمة و

المنافرة رأى جزئى يستلزم عزما داعيا لإظهار الفعل فيتحرك الأعضاء و الأدوات فيحدث الفعل- و حركة الأعضاء بواسطة أعصابها بمنزلة حركة السماء و سلطان العقل الإنسانى فى الدماغ كسلطان الروح الكلى فى العرش و ظهور قلبه المعنوى فى القلب الصنوبرى- كظهور النفس الكلية فى فلك الشمس إذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبرى من الإنسان[544] كما أن العرش بمنزلة الدماغ و الله بكل شيء محيط و هذه المراتب الأربع ثلاث منها علمية و هى الثلاث الأول لأن وجودها وجود صورى و أما المرتبة الأخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما أن وجودها أيضا بتبعية ما هو معلوم بالذات و قد مرت الإشارة إليه فاحتفظ به.

ختم فيه زيادة كشف و توضيح-

اعلم

أنه ورد فى الحديث: أن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة- لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه[545] كلما انتهى إليه بصره

و إنما وقع الإحراق

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 300

و القهر لأن المراد بهذه الحجب هاهنا هى المعلولات المرتبة المتوسطة بين الواجب و بين هذا العالم و لا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود فى مرتبة المعلول القريب لبطلت ذاته و اضمحلت هويته فإذا أراد أحد أن ينظر إلى وجهه الكريم لا من جهة هذه الحجب أو قبل أن تبدل ذاته من نشأة إلى نشأة أخرى و هكذا إلى أن قطع الحجب كلها أو بعضها و صارت

---

544 (1) إذ كما أنه ينبث الضوء و الحرارة التي هي منشأ النضج و الحياة منه في العالم كذلك ينبث بالقلب الروح البخاري الذي به حرارة البدن و به حياته و بالقوة الحيوانية القائمة به- استعداد قبول قوى الحس و الحركة فهو كالسراج و الدم النقي المعتدل زيته و الحس و الحركة ضوؤه، س قده

545 (2) سبحات وجه الله أنوار وجهه كذا في القاموس و في شرح حكمة الإشراق- المراد بها أنوار الذات الأزلية التي إذا رآها الملائكة المقربون سبحوا لما يروعهم من جلال الله و عظمته و كبريائه و النكتة في هذا العدد أن مراتب الإنسان سبع و هي اللطائف السبع التي كتبناها في الحاشية السابقة و الأفلاك تسعة و عالم العناصر واحدة و لما كانت الوجودات من سنخ واحد و التفاوت فيها من حيث ظهور كثرة الآثار و قلتها فكما كان لهذه الآية أعني النفس الأرضية سبعة أبطن كذلك للنفوس السماوية فيحصل من ضرب السبع في العشرة سبعون و كل منها مجلى للألف من الأسماء الحسنى لله تعالى فيحصل سبعون ألفا من التعينات و الحجب- وجوداتها حجب نورية و مفاهيمها حجب ظلمانية و الأولى و الأظهر أن يعكس الأمر بأن يقال في كل من السبع العشرة إذ خمر الإنسان من القبضات العشر قبضة من العناصر و تسع قبضات من الأفلاك التسعة مثل أن التكبر من فلك الشمس و الغضب من المريخ و المحبة من الزهرة و هكذا- و في كل من السبع هذه العشرة بحسبه و كذا الأسماء الألفية الحسنى و على ما ذكره قده كما في شرح حكمة الإشراق من أن المراد بها العقول المجردة و الأجسام كان العدد بيانا لوفور الكثرة لأن العقول أكثر من هذا فإن كثرة العقول العرضية بحسب كثرة الأنواع الأرضية- البرية و البحرية و السماوية الفلكية و الكوكبية الثابتة و السيارة و الثوابت أكثر من قطرات البحار و عدد الرمال أو نقول على قاعدة الكثرة في الوحدة بنحو أعلى عالم العقل جامع لوجودات العوالم العشرة الجسمانية و المراتب السبع لكل واحد منها مع مجلويته للأسماء الألفية و العلم عند الله تعالى، س قده

فی مرتبة الحجاب الأول أو قریبا منه لکان حاله کما وقع لجبل موسی ع و لهذا قال جبرئیل حین سأله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم- لو دنوت أنملة لاحترقت. و اعلم أن المراد من الحجب النوریة هی العقول المجردة المترتبة فی الوجود المتفاوتة فی النوریة و هی مع ذلک أنوار خالصة لا یشوبها ظلمة العدم لأنها لیست زمانیة بخلاف غیرها کالنفوس و الطبائع و هی المرادة من الحجب الظلمانیة لأنها زمانیة و کلما هو زمانی فللعدم دخول فی نحو وجوده و لیست نوریته خالصة عن الظلمة- لکن کلها من مراتب علم الله التفصیلیة و أنما أوجدها الله مع أن ذاته فی غایة التمام- و النوریة غنیا عن العالمین تکمیلا لوجود لوازم الأسماء و الصفات أعنی أعیان

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 301

الممکنات و ماهیاتها فإن لها نحوین من الوجود کما وقع التنبیه علیه أحدهما النحو الإجمالی الواجبی و هذا بالحقیقة لیس وجودا لشیء منها و لا لجمیعها بل لجمعیتها و مسماها و إنما هو مظهر لها و ثانیهما النحو التفصیلی الخاص بواحد واحد منها- فأراد الله تعالی بعنایته الشاملة و رحمته الواسعة أن یفیض علیها وجوداتها المختصة- و أن یکمل وجودها العلمی بوجودها العینی و الغایة و الغرض فی هذه الإرادة لیس أمرا غیر نفسه إذ هی کلها راجعة إلی صفاته[٥٤٦] و صفاته عین ذاته و لذلک

قال لبعض أنبیائه ع: و قد سأله لم خلقت الخلق یا رب بقوله کنت کنزا مخفیا لم أعرف فخلقت الخلق لأعرف

فهذه المعرفة التفصیلیة للعارف بالله و أسمائه و صفاته لم تحصل علی الکمال إلا بهذا الوجود التفصیلی فکملت مراتب العلم بالله لا أن الله یکمل بهذا الوجود أو بهذا العلم فتجلی الحق سبحانه و تعالی بنفسه لنفسه بأنوار السبحات الوجهیة فظهرت الأرواح المهیمة[٥٤٧] فی الغیب المستور الذی لا یمکن کشفه لأحد و إنما یقال لهم المهیمون لأن کل واحد منهم لا یعرف أن ثمة موجودا غیر الحق لفنائه بالحق فی الحق عن نفسه إذ لا نفس له سوی الموجودة بالحق لاستیلاء سلطان الأحدیة علی وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له إلا للحق بالحق- فلا یعرفون سواه إذ المعرفة فرع الوجود ثم أوجد الحق تعالی دون هؤلاء الأرواح بتجل آخر لیس الأول و بالجملة أول ما أوجد الله تعالی من عالم العقول القادسة جوهر بسیط کلی و

---

546 (1) أي الأعيان الثابتة راجعة إليها لفناء المظهر في الظاهر و بعبارة أخرى الغاية و الغرض في هذه الإرادة معروفية الذات و المعروفية عين ذاته إذ عند معروفية الذات و لا سيما بالحضور يتلاشى كل الأغيار، س قده

547 (2) هام على وجهه ذهب من العشق لا يدري أين يتوجه و هيمه الحب جعله ذا هيام بضم الهاء و الهيام الجنون من العشق

مع بساطته هو جميع العقول كما أن فلک الأفلاک عند بعض عبارة عن مجموع الأفلاک[548] و هو الحق عندنا[549] أثبتناه بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر فى ذاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 302

بتعددها و له افتقار ذاتى وجودى لموجده كما مر بيانه فى أوائل الكتاب و سماه الله تعالى حقا و قلما و أمرا و روحا و فى الحديث عقلا و قد ذكرنا أكثرها قال الله تعالى- وَ ما خَلَقْنَا السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِ و هو الخازن الحفيظ علام الغيوب بعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم غيره من حيث علم نفسه

و هذا قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و هو عرش الله الأعظم الذى استوى عليه ذاته و بعده اللوح المحفوظ و هو كما مر النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية و القوى الإدراكية أوجدها الله تعالى فى المرتبة الثانية و فى العالم و هى من الملائكة الكرام و رسل الله إلى الخلق بخلاف الطبقة الأولى فإنها لم تبرح عن صقع الربوبية و لم تنزل إلى عالم الإمكان لما علمت أن عالم الإمكان منحصر عندنا فى عالم الخلق دون الأمر و هى المشار إليها بقوله تعالى وَ كَتَبْنا لَهُ فِي الْأَلْواحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ و هى موضع تنزيل الكتب و هى أول كتاب سطره العقل أرقاما تفصيلية و حروفا زمانية فأمر الله القلم أن يجرى على هذا اللوح- جريا إلى يوم القيامة بما قدره و قضاه فهذا اللوح محل لإلقاء القلم و هو العقل إليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الإجمال لأن النفس محل التفصيل لأنها زمانية.

و ذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق فى كسوة الأمثلة أن لهذا القلم ثلاثمائة و ستين سنا من حيث ما هو قلم و له ثلاثمائة و ستون وجها من حيث ما هو روح و ثلاثمائة و ستون لسانا من حيث ما هو عقل و له ثلاثمائة و ستون نهرا من حيث ما هو علم و هو ماء الحياة و عين الحيوان تستمد هذه الأنهار من ثلاثمائة و ستين بحرا من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 303

---

548 (3) أي بما هي متعلقة لنفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق الطوسي- و إلا فالمجموع لا وجود له على حدة، س قده

549 (4) أي كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بنحو الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة حق عندنا و يؤيده قوله متصلا به فله وجوه كثيرة إلى آخره و يحتمل إرجاع الضمير إلى كون فلك الأفلاك كذا بشرط أن يكون كونه مجموع الأفلاك عبارة عن كون الفلك الأطلس جامعا لصفات الأفلاك الثمانية و أما اتخاذه الاحتمال الذي أبداه المحقق قده مذهبا فلا يرتضي به و ينافيه ظواهر ما سيذكره بعد صفحة مع انثلام كثير من القواعد به، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ؛ ج6 ؛ ص303

بحار العلوم[۵۵۱] و هى إجمال كلمات الله التى لا تنفد كما جاء المثل منها فى القرآن وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ و هذا الملک الكريم الذى هو لوح لما فوقه هو أيضا قلم لما دونه و هكذا كل فاعل و منفعل من القوى الإدراكية لوح و قلم باعتبارين فتولدت الأقلام و الألواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين أحدهما و هو القلم بمنزلة آدم و الآخر و هو اللوح بمنزلة حوا تولد الأولاد البنين و البنات منهما و كان القلم الأعلى واهب الأرواح فيها و هو فيض ذاتى له و إرادى لله كما أن صدور الفعل عنا بالإرادة إرادى لنا و ذاتى لإرادتنا و لهذه النفس نسبتان نسبة نورانية و هى مما يلى العقل الكريم و نسبة ظلمانية و هى مما يلى الهيولى- فبتلک الرابطة تأخذ من العقل صورا عقلية ثابتة و بهذه الرابطة ترسم فى الهيولى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 304

صورا طبيعية كائنة متجددة و هى فى نفسها خضراء لامتزاجها من النور و الظلمة و هى كتاب الزمردة ثم أنشأ الله بعدها الفلک الكلى و العرش الجسمانى و استوى عليه باسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه و هو دون الاستواءين السابقين اللائقين بذاته و صفاته و هو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية إلى الله تعالى و وجدتها كل آن منه تعالى شيئا غير ما وجدته فى آن آخر فينشأ الزمان منها و المكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدبر و هو أفضل الأشكال و حركته أسرع الحركات- و بهذه الحركة يتحرک

---

550 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

551 (1) هذه الأبحار هي الثلاثمائة و ستون اسما من أسماء الله المشار إليها في حديث مشهور معتمد الرواة مروي عن
\i أبي عبد الله جعفر الصادق ع قال: إن الله تبارك و تعالى خلق اسما بالحرف غير مصوت و باللفظ غير منطق و بالشخص غير مجسد و بالتشبيه غير موصوف و باللون غير مصبوغ منفي عنه الأقطار مبعد عنه الحدود محجوب عنه حس كل متوهم مستتر غير مستور فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معا ليس شيء منها قبل الآخر فأظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق إليها و حجب منها واحدا و هو الاسم المكنون المخزون فهذه الأسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تبارك و تعالى و سخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان فذلك إثنا عشر ركنا ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسما فعلا منسوبا إليها فهو الرحمن الرحيم الملك القدوس الخالق البارىء المصور الحي القيوم\i لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ\E العليم الخبير السميع البصير الحكيم العزيز الجبار المتكبر- العلي العظيم المقتدر القادر السلام المؤمن المهيمن المنشىء البديع الرفيع- الجليل الكريم الرازق المحيي المميت الباعث الوارث فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاث مائة و ستون اسما الحديث\E
و كونها أبحارا باعتبار وجودها- هذا باعتبار الفاعل و تأثيراته ففي القابل أيضا حصل ثلاث مائة و ستون تأثرا و انفعالا إلى أن حصل في جسم الفلك ثلاث مائة و ستون درجة، س قده

الأفلاک[552] کلها اقتداء بها و لکل منها حرکة خاصة من محرک نفسانی خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا إلیه طاعة لله تعالی هو الذی أدار رحاها و بِسْمِ اللَّهِ مَجْراها وَ مُرْساها و إلیه منتهاها و هذا الفلک الکلی للطافته کأنه حد مشترک بین عالم الصور الإدراکیة و هو عالم النفوس و عالم الآخرة و بین عالم الأجسام المادیة و هو عالم الطبیعة و الدنیا فهو أرض الآخرة و سماه الدنیا و قیل الموصوف بکونه سقف جهنم من حیث سطحه المقعر و أرض الجنة من حیث محدبه هو فلک الکواکب المسمی بالکرسی[553] کما

ورد عن النبی ص: أرض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمن

و لعل المراد من الکرسی الوارد فی لسان الشریعة هو هذا

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 305

الفلک الأقصی الجسمانی المذکور و من عرش الرحمن هو ما یحاذیه من عالم المثال- و هو الفلک الکلی المثالی و العلم عند الله و بالجملة کلما یفتح الله من رحمته لخلقه فی هذا العالم یدخل علیهم من باب السماء العلیا و من أبواب السماوات و کل من دخل الجنة أو عرج إلی الله لا بد أن یلج ملکوت السماوات و ینفذ من أقطارها حتی ینتهی إلی سدرة المنتهی و یخرج من بابها إلی ذلک العالم. و اعلم أن الکلمات النازلة من الحق تنزل إلی هذا المنتهی أحدیة غیر منقسمة- فتنقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجیة إلی الغیب و الشهادة و الصورة و المعنی و الدنیا و الآخرة و لهذا یقال للکرسی موضع القدمین المتدلیین أحدهما إلی عالم الجنان و هی المشار إلیها بقوله تعالی أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ و الأخری قدم الجبار المشار إلیها

بقوله ص: حتی یضع الجبار قدمه فیها فتقول قطنی یا رب

فإحدی القدمین تعطی ثبوت أهل الجنات فی جناتهم و هی قدم الصدق و الأخری تعطی ثبوت أهل الجحیم فی جحیمهم و هی قدم الجبروت و إلی هذا المنتهی ینتهی صحائف أعمال بنی آدم و أما صحائف علومهم فقد یتجاوز منه و ینتهی إلی الله کما قال تعالی- إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.

---

[552] (1) تحرکا بالعرض و ذلک القوة نفس الفلک الکلي و أما حدیث التشبیه بحرکة السفینة- و حرکة رکبها إلی خلاف جهة حرکتها فغیر مستقیم لأن ذلک في الحرکة المستقیمة و لا یتم في المستدیرة إذ تتصور بل تتحقق حرکة الکرة المجوفة بالحرکة المستدیرة مع سکون ما في جوفها، س قده

[553] (2) لیس مراد القائل أن حقیقة جهنم ما حواه هذا بل مراده أن حکم الحواس حتی البصر أنما هو إلی هناک فإذا أدرک هذا و ما حواه غیر متدلیة بالحق و من دون أن تکون مجالي أسمائه و صفاته بل بما هي متشتتة متکثرة مضافة الوجود إلی الماهیات و المواد صارت منشأ للورود علی جهنم و لذا کان عدد أبوابها عدد المشاعر الخمسة الظاهرة و الاثنین الباطنین الحس المشترک و الوهم و إلا فجهنم مخلوقة بالعرض للأنوار و الکرسي و ما حواه أنوار الحق و في حق من یأخذه بلغه إلی الله منشأ الورود علی الجنان و قد مر أن العوالم الوجودیة مراتب علمه و أنوار وجهه، س قده

ثم اعلم أن الله أنشأ الأفلاک الباقية بعضها فوق بعض إلى العناصر و رتبها ترتيب مدبراتها العلوية فى اللطافة و الكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة فى اللطافة و النورية فكل ما هو أعلى فهو ألطف و أنور و كل ما هو أدنى فهو أكثف و أكدر- حتى ينتهى فى أحد الجانبين إلى نور الأنوار و فى الجانب الآخر إلى أسفل السافلين- و الكل منازل و مراحل إلى الله و بوجه آخر مراتب علمه و بوجه مظاهر صفاته و آيات جماله و جلاله و بوجه أنوار وجهه و أشعة كماله و ظلال قهره.

دقيقة إشراقية

و اعلم أن عالم الشهادة كالقشر بالإضافة إلى عالم الملكوت و كالقالب بالقياس إلى الروح و كالظلمة بالنسبة إلى النور و هكذا كل طبقة من الملكوت الأعلى و الأسفل بالنسبة إلى فوقها على هذا المثال و كما أن الأنوار المحسوسة السماوية التى تقتبس منها الأنوار الأرضية قد يكون لها ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالأقرب من المنبع

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 306

يكون أولى باسم النور لأنه أشد و أقوى فى الظهور كما يفرض ضوء داخل من القمر فى كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط و منعكسا منها على حائط آخر فى مقابلته ثم منه إلى الأرض فأنت تعلم أن ما فى الأرض من النور تابع لما فى الحائط و هو لما فى المرآة و هو لما فى القمر و هو تابع لما فى الشمس إذ نور القمر مستفاد منها و هذه الأنوار الأربعة مترتبة فى النورية بعضها أكمل من بعض- و لكل منها مقام معلوم لترتبها فى الوجود فكذلک قد انكشف لأرباب البصائر بالبرهان و الكشف معا أن الأنوار الملكوتية عقلية كانت أو نفسية أنما وجدت من نور الأنوار على ترتيب كذلک و أن الأقوى هو النور الأقرب إلى النور الأقصى الذى لا نهاية له فى الشدة و كل ما هو أشد قربا منه فهو أكمل نورا و أقوى معرفة بنفسه و بربه- و كلما هو أبعد فهو أنقص نورا و أقل علما و أضعف وجودا حتى ينتهى إلى عالم الإظلال- ثم إلى الظلمات و تلک الأنوار كلها مراتب علمه بذاته و منازل لطفه و رحمته فافهم إن شاء الله تعالى.

تفريع

مهما عرفت أن النور هو الوجود لأنه يلزمه الظهور و له مراتب و مراتبه مراتب الوجود بعينها فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم لأن المظلم أنما سمى فى العرف مظلما لأنه ليس للأبصار إليه سبيل إذ ليس موجودا للبصر و إن كان موجودا فى نفسه فالذى ليس بموجود لا لغيره و لا لنفسه فهو أولى بأن يسمى مظلما لأنه

الغاية فى الظلمة فإذا تقرر هذا فنقول ليس فى الوجود ما هو مظلم بالحقيقة و إلا لكان معدوما صرفا بل الذى يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودى بظلمات إمكاناته و جهاته العدمية و ذلك كالأجسام و أحوالها لأنها زمانية الوجود و مكانيته- فكلما وجدت فى حد منهما عدمت عن سائر الحدود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 307

الموقف الرابع فى قدرته تعالى و فيه فصول

الفصل (1) فى تفسير معنى القدرة

إن للقدرة تعريفين[554] مشهورين

أحدهما صحة الفعل و مقابله أعنى الترك- و ثانيهما كون الفاعل فى ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و التفسير الأول للمتكلمين و الثانى للفلاسفة و من أفاضل المتأخرين من ذهب إلى أن المعنيين- متلازمان بحسب المفهوم و التحقق و أن من أثبت المعنى الثانى يلزمه إثبات المعنى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 308

---

[554] (1) لا ريب أن الصفات التي نثبتها فيه تعالى كالعلم و القدرة و الحياة و غيرها أنما هي الصفات الكمالية التي نجدها فيما عندنا من الفضائل الوجودية ثم نجردها عن شوب الأعدام و النقائص فتعود صفة كمالية بحتة تقبل الصدق و الانطباق عليه تعالى بما أنه كمال بحت لا يشذ عنه كمال فالشأن كل الشأن في تجريد معنى القدرة على أي من التعريفين عرفت فمن المسلم أن القدرة بحدودها المادية التي توجد عندنا لا توجد عنده تعالى و لا هي بذاك المعنى تصدق عليه فنقول أما تفسيرها بصحة الفعل و الترك و الصحة على ما نفهم من معناها هو الجواز أي كون النسبة بين الفاعل و بين كل من الفعل و الترك نسبة الإمكان فلا يكون الفعل ممتنعا حتى يتقيد المبدأ الفاعلي بالترك و لا الترك ممتنعا حتى يتقيد بالفعل فيعود الأمر إلى كون الفاعل مطلقا غير مقيد بشيء من الفعل و الترك هذا و ليس في حد القدرة أن تكون غير الفاعل القادر و لا عينه و إن كانت القدرة التي فينا خارجة عن ذاتنا.

ثم إن الواجب تعالى وجود لا يشوبه عدم و مطلق غير متقيد بقيد و لا محدود بحد على ما تدل عليه البراهين و فاعل للكل بنفس ذاته لا بأمر يلحقه من خارج و قد أقيم عليه البرهان فإذ كان ذاته هو مبدأ الفعل و هو مطلق غير مقيد فلا يكون مقيدا بالفعل لامتناع الترك و لا بالترك لامتناع الفعل بل مبدأ فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيد بالفعل أو الترك أي بوجوب الفعل أو الترك و هذه هي القدرة الواجبية و هي عين الذات و إذ كانت الذات المتعالية في مبدئيتها للفعل مطلقة عن أي قيد مفروض فلا يقهره شيء هو فوقه أو في عرضه بإيجاب الفعل عليه و لا واجب غيره و لا يقهره شيء من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه لأنه متأخر عن الذات المتعالية قائم به مفتقر إليه في جميع شئون وجوده و لا أنه تعالى يثبت في ذاته وجوب الفعل عند إفاضة الوجوب الغيري على فعله و قهره على أن يوجد فإنه من أشنع المحال و بهذا يظهر أنه تعالى مختار في فعله هذا ملخص القول في التعريف الأول.

و أما تفسيرها بكون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل فيرجع إلى تقييد فاعلية الفاعل بالإرادة و هي فينا صفة نفسانية تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة- و إن شئت فقل الداعي الزائد فلوجود الداعي و تحقق العلم به دخل في فاعلية الفاعل بالفعل أي إن المبدأ الفاعلي فينا متقيد بالعلم بما يكون داعيا إلى الفعل.

ثم لو أثبت صفة الإرادة في الذات المتعالية و لتكن بمعنى العلم بالأصلح و المفروض أن فاعليته تعالى بنفس ذاته كما تقدم و أن علمه عين ذاته صارت الإرادة و العلم اللذان هما قيدان لفاعليتنا عين الذات المطلقة هناك و صدق عليه تعريف القادر لكونه فاعلا عن إرادة و علم بالأصلح أي بالشيء بما يترتب عليه من المصلحة التي هي غاية وجوده و يتحصل به أن قدرته كون ذاته مبدأ لكل خير و مصلحة غير أن المصلحة المترتبة خارجا على الفعل- لا تكون غاية لذاته المتعالية و داعيا ذا دخل في فاعليته بل هي المصلحة التي في علمه الذي هو عين ذاته و لا معنى لجعل هذا العلم تابعا للمعلوم الخارجي و هو ظاهر على أن مصلحة الفعل و جهة خيريته مترتبة على الفعل المترتب على مبدئيته الفاعلية فلا تكون مؤثره فيها- قاهرة عليها و لا قاهر أيضا غيرها فهو تعالى مختار على الإطلاق.

هذا ملخص القول في التفسيرين و قد استبان أن القدرة على كلا التعريفين إطلاق الفاعل و عدم تقيده بإيجاب يلحق به من ناحية الفعل أو الترك و أما تفسيرها بكون الفعل في حد الاستواء و عدم لحوق إيجاب من ناحية الفاعل فهو في معنى نفي الفاعلية و إسناد وجود الفعل إلى الاتفاق، ط مد ظله

الأول قطعا و ذلک لأن الفاعل إذا کان بحسب نفس ذاته بحیث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل کان لا محالة من حیث ذاته مع عزل النظر عن المشیة و اللامشیة یصح منه الفعل و الترک و إن کان یجب منه الفعل إذا وجب المشیة و الترک إذا وجب اللامشیة- فدوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشیة و وجوبها لا ینافی صحة الترک علی تقدیر اللامشیة و کذلک قیاس مقابلة فی الاعتبارین

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 309

أقول فی ما ذکره خلط و خبط فإن الصحة و الجواز فی الفعل و مقابله مرجعهما الإمکانی الذاتی[555] و قد استحال عند الحکماء أن یتحقق فی واجب الوجود و لا منه جهة إمکانیة لأن هناک وجودا بلا عدم و وجوبا بلا إمکان و فعلیة بلا قوة و إنما یجوز هذه النقائص عند من یجعل صفاته زائدة علی ذاته کالأشاعرة أو یجعل الدواعی علی صنعه و إیجاده أمرا مباینا فیکون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة کانت أو داعیا جائز المشیة و اللامشیة صحیح الفاعلیة و اللافاعلیة و أما عند من وحده و قدسه عن شوائب الکثرة و الإمکان فالمشیة المتعلقة بالجود و الإفاضة عین ذاته بذاته بلا تغایر بین الذات و المشیة لا فی الواقع و لا فی الذهن- فالذات هی المشیة و المشیة هی الذات بلا اختلاف حیثیة تقییدیة أو تعلیلیة فصدق القضیة الشرطیة القائلة إن شاء فعل لا ینافی وجوب المقدم و ضرورة العقد الحملی له ضرورة أزلیة دائمة و کذا الشرطیة القائلة إن لم یشأ لم یفعل لا تنافی استحالة المقدم امتناعا ذاتیا و ضرورة نقیضه ضرورة أزلیة فعلم أن التفسیر الثانی صادق عند الحکماء دون التفسیر الأول و لا یمکن التلازم بین التفسیرین إلا فی القادر الذی یکون إرادته زائدة علی ذاته- و أما الواجب جل اسمه فلکونه فی ذاته تاما و فوق التمام فبذاته البسیطة الحقة یفعل ما یفعل لا بمشیة زائدة و لا بهمة عارضة لازمة أو مفارقة فهو بمشیته و علمه و رضاه و حکمته التی هی عین ذاته یفیض الخیر و یجود النظام و یصنع الحکمة و هذا أتم أنحاء القدرة[556]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 310

و أفضل ضروب الصنع و الإفاضة و لیس یلزم من ذلک جبر علیه کفعل النار فی إحراقها و فعل الماء فی تبریده و فعل الشمس فی إضاءتها حیث لا یکون لمصدر هذه الأفاعیل شعور و لا مشیة و لا استقلال من

---

[555] (1) قد یطلق الإمکان و یراد به الوقوعي و هو أن لا یلزم من فرض وقوع شيء محال- و یفترق عن الذاتي في عدم العقل الأول لأنه ممکن ذاتي و هو واضح و لیس بوقوعي إذ یلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب تعالی عن ذلك علوا کبیرا إذا عرفت هذا فإن حمل الصحة علی الإمکان الذاتي لزم المحذور کما أشار إلیه قده فکیف إذا حمل علی الوقوعي- و ربما زاد بعض المتکلمین وقاحة و تجاوز عن الإمکان الوقوعي إلی نفس الوقوع في قدرة الله تعالی- و قال لا بد من وقوع الترکیب في أوقات موهومة لا تتناهی و الکل محال عند التحقیق، س قده

[556] (2) و من هذا یعلم أن قول المتکلمین إن الله تعالی قادر مختار خلافا للحکماء مقلوب علیهم لقولهم بالقصد فإن القدرة و الاختیار الحقیقیین ما هو خال عن شائبة الجبر الذي في الطبائع و الفاعلین بالقصد، س قده

فواعلها لأنها مسخرات بأمره سبحانه و كذلک حال سائر المختارين غير الله فى أفعالهم فإن كلا منهم فى إرادته مقهور مجبور- من أجل الدواعى و المرجحات مضطر فى الإرادات المنبعثة عن الأغراض مستكمل بها.

ثم إنه زعم الفخر الرازى أنه لا خلاف بين الفلاسفة و المتكلمين فى معنى القدرة المنسوبة إليه

بل النزاع بينهما لفظى إذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين- أنما يرجع إلى العبارة و اللفظ دون المعنى و المفهوم كما ذكر إنما النزاع بينهما فى قدم العالم و حدوثه لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليا معلولا لعلة أزلية[557] لكنهم نفوا القول بالعلة و المعلول الأزليين لا بهذا الدليل[558] بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا[559] و أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشىء أزليا ينافى افتقاره إلى الفاعل المختار و لا ينافى افتقاره إلى العلة الموجبة و إذا كان الأمر كذلک ظهر أن لا خلاف فى هذه المسألة انتهى قول الرازى فى شرحه للإشارات.

و نعم ما قال الشارح المحقق الطوسى العلامة إن هذا صلح من غير تراضى الخصمين و ذلک لأن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 311

وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن أن يكون مختارا أولا ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى محدث و أن محدثه يجب أن يكون مختارا- لأنه لو كان موجبا لكان العالم قديما و هو باطل بما ذكروه أولا فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث و أما القول بنفى العلة و المعلول فليس بمتفق عليه عندهم لأن مثبتى الأحوال من المعتزلة- قائلون بذلک[560] صريحا و أيضا أصحاب هذا الفاضل أعنى الأشاعرة يثبتون مع المبدإ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدإ الأول فهم بين أن يجعلوا الواجب تسعة و بين أن يجعلوها معلولات لذات واجبية هى علتها و هذا شىء إن

---

557 (1) أقول من كان عنده مناط الحاجة إلى العلة هو الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا كيف يجوز ذلك و آراء المتكلمين في المناط تدور على هذه، س قده

558 (2) أي لا بأنه لو كان علة و معلولا أزليين لزم قدم العالم بل بأنه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادرا مختارا 310 في المحاكمات أي لا بأن الأزلي يستحيل أن يكون مفتقرا إلى المؤثر، س قده

559 (3) إذ العلية بناؤها على الوجوب و عدم التخلف و هما عندهم يصادمان القدرة و الاختيار- و لذا بعضهم يجوزون التخلف و بعضهم يجوزون الوقوع مع التسوية أو مع الأولوية إذ الوجوب يؤدي إلى الإيجاب عندهم فيجوز اللاوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع، س قده

560 (1) فإن أراد نفي العلة و المعلول الأزليين بين الواجب و معلوله فيكذبه أن له تعالى أحوالا عندهم معللة بذاته كالعالمية و القادرية و نحوهما و إن أراد نفي العلة و المعلول الأزليين مطلقا فيكذبه أن اختلاف الماهيات الثابتة في الأزل عندهم أنما هو بالأحوال، س قده

احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلک معنى فظهر أنهم غير متفقين بنفى العلة و المعلول على القول بالحدوث و أما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام فى الفاعلية و أن الفاعل الأزلى التام فى الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلى و لما كان العالم عندهم فعلا أزليا أسندوه إلى فاعل أزلى تام فى الفاعلية و ذلک فى علومهم الطبيعية[٥٦١] و أيضا لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله أزليا و ذلک فى علومهم الإلهية و لم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس بقادر مختار[٥٦٢] بل ذهبوا إلى أن قدرته و اختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته و أن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 312

الحيوانات و لا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية انتهى كلامه أعلى الله مقامه

الفصل (2) فى أن القدرة فينا عين القوة و الإمكان و فى الواجب تعالى عين الفعلية و الوجوب

اعلم أن النفس فينا و فى سائر الحيوانات مضطرة فى أفاعيلها و حركاتها- لأن أفاعيلها و حركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة و حركاتها لأنها لا تتحقق و لا توجد- لا بحسب أغراض و دواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة فى الأفاعيل و الحركات- لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها و دواعيها و الطبيعة لا تشعر بالدواعى- و الفعل الاختيارى لا يتحقق و لا يصح بالحقيقة إلا فى واجب الوجود وحده و غيره من المختارين لا يكونون إلا مضطرين فى صورة المختارين فإن نفوس الأفلاک تفعل حركاتها من جهة دواع و معشوقات قاهرة عليها كما ستعلم و حركات الأفلاک و الكواكب تسخيرية إلا أنها ليست بطبيعية فإن الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير إرادة و شعور و رضى و ما يلزم شيئا كذلک ليس يلزم نقيضه أيضا فى حالة واحدة-[٥٦٣] و المحرک الفلكى يحرک من وضع إلى ذلک الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع تتركه بعينه و لهذا بيان واضح سيأتيک فى مقامه و كذا نفوس الحيوانات الأرضية أنما تفعل ما تفعل و

---

561 (2) لأنه بحث عن العالم المشتمل على الأجسام و الجسمانيات المادية السيالة بخلاف حكمهم الثاني لأنه بحث عن الواجب الوجود بأن فعله كذا فهو بحث إلهي، س قده

562 (3) لأنهم علموا أن فعل المختار يمكن أن يكون دائما مثل أنك لو كنت دائم الوجود لكان فعلك اختياريا كفعلك في عمرك المنقطع و فعل الموجب قد يكون غير دائم لتوقفه على شرط- أو رفع مانع كما في النار في إحراقه الحطب الرطب، س قده

563 (1) قد أشار بهذا إلى دفع ما عسى أن يقال إن في الحركات الطبيعية أيضا يلزم الشيء و نقيضه شيئا و الوضع الذي يطلب يهرب منه فإن وصول الحجر عند الهبوط إلى الحدود التي تلي المبدأ مطلوب لطبيعته و هو بعينه مهروب منه و حاصل الدفع أن في الحركة الوضعية الطلب- لكل وضع عين الهرب منه فإن الانتقال فيها من نقطة معينة و الهرب منها عين الانتقال إليها بعينها و الطلب لها بخصوصها، س قده

تتحرک فیما تتحرک لا بمجرد القدرة بل لأجل الأغراض و الدواعی فکل مختار غیر الواجب الأول مضطر فی اختیاره[٥٦٤] مجبور فی أفعاله

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 313

فالقدرة فی نفوسنا عین القوة علی الفعل و الاستعداد و التهیؤ له فلا فعل بالاختیار إلا من الحق تعالی.

قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات[٥٦٥] عند المعتزلة أن الاختیار یکون بداع أو بسبب و الاختیار بالداعی یکون اضطرارا و اختیار الباری تعالی و فعله لیس بداع انتهی.

و قال فی موضع آخر معنی واجب الوجود بالذات أنه نفس الواجبیة- و أن وجوده بالذات و کل صفة من صفاته بالفعل لیس فیها قوة و لا إمکان و لا استعداد- فإذا قلنا إنه مختار و إنه قادر فإنما نعنی به أنه بالفعل کذلک لم یزل و لا یزال- و لا نعنی به ما یتعارفه الناس منهما فإن المختار فی العرف هو ما یکون بالقوة و إنه محتاج إلی مرجح یخرج اختیاره من القوة إلی الفعل إما داع یدعوه إلی ذلک من ذاته أو من خارج فیکون المختار منا مختارا فی حکم المضطر و الأول تعالی فی اختیاره لم یدعه داع إلی ذلک غیر ذاته و خیریته لم یکن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل- بل لم یزل کان مختارا بالفعل و معناه أنه لم یجبر علی ما فعله و إنما فعله لذاته و خیریة ذاته لا لداع آخر و لم یکن هناک قوتان متنازعتان کما فینا تطاول إحداهما ثم صار اختیاره إلی الفعل بها و کذلک معنی قولنا إنه قادر أنه بالفعل کذلک لم یزل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 314

و لا یزال و لا نعنی به ما یتعارفه الجمهور فی القادر منا فإن القدرة فینا قوة فإنه لا یمکن أن یصدر عن قدرتنا شیء ما لم یترجح بمرجح و أن لنا قدرة علی الضدین- فلو کان یصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور فعلین متضادین معا عن إنسان واحد فی حالة واحدة فالقدرة فینا بالقوة و الأول بریء من القوة و إذا وصف بالقدرة فإنه یوصف بالفعل دائما و نحن إذا حققنا معنی القدرة کان معناها أنا متی شئنا و لم یکن مانع فعلنا

---

564 (2) المراد بکونه مضطرا في اختیاره أنه جعل مختارا لا باختیار منه بل خلق کذلک- و المراد بکونه مجبورا في أفعاله أن لغیره دخلا في تمام فاعلیته فلیس یختار الفعل عن استقلال من نفسه من غیر دخل من مسخر أو داع زائد سواء في ذلک أفعاله الاضطراریة و الاختیاریة و لیس المراد بالجبر ما یقابل التفویض و الأمر بین أمرین کما سیأتي، ط مد ظله

565 (1) الکلام کان في القدرة و کلام الشیخ في الاختیار و المال واحد لأن الاختیار هو کون الفعل مسبوقا بالمبادیء الأربعة من العلم و المشیة و الإرادة و القدرة و کأنه مرکب اعتباري منها فإذا کان الاختیار بالداعي استلزام کون القدرة مؤثرة بالداعي لأن الداعي شعبة من نفس العلم لأنه فینا هو التصدیق بفائدة الفعل و إن کان المشیة و الإرادة بالداعي کان تأثیر القدرة بالداعي لتقدمهما علی القدرة و اعتبار المشیة في تعریف القدرة و الفرق بین المشیة و الإرادة أن المشیة بالنسبة إلی ماهیة المعلول و الإرادة بالنسبة إلی وجوده و أیضا المشیة هي العزم الکلي المتعلق بالفعل- و الإرادة هي العزم الجزئي، س قده

لكن قولنا متى شئنا ليس هو أيضا بالفعل فإنا أيضا قادرون على المشية[٥٦٦] على الوجه الذى ذكرنا فيكون المشية فينا أيضا بالقوة و يكون القدرة فينا أيضا تارة تكون فى النفس و تارة فى الأعضاء و القدرة فى النفس هى على المشية و فى الأعضاء على التحريک فلو وصف الأول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب أن يكون فعله بالقوة و لكان بقى هناک شىء لم يخرج من القوة إلى الفعل فلم يكن تاما و بالجملة فإن القوه و الإمكان تكونان فى الماديات و الأول فعل على الإطلاق فكيف يكون قوة و العقول الفعالة هى مثل الأول فى الاختيار و القدرة لأنها ليست تطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا و لا ينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر كما فينا- إذ ليس فيها قوتان و يكون من وجه التنازع من قبلهما فعلو الأول و مجده أنه بحيث يصدر عنه الأفعال و مجد هذه العقول أن يتوخى أن تكون أفعالها مثل فعل الأول انتهى كلامه.

فإن قلت إذا حققت القدرة على هذا الوجه فى البارى جل ذكره يلزم قدم العالم و يستحيل زواله و دثوره قلنا من رجع إلى ما ذكرناه فى كيفية وجود الطبائع الكونية و نحو حصولها و حصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الأفلاک و العناصر و نفوسها و قواها مع صفاء الذهن و إمعان النظر و ترک الجحود و العصبية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 315

يعلم علما يقينيا أن القدرة الحقة أزلية ثابتة و المقدورات حادثة متجددة الحصول- و لا منافاة بين أن يكون الإيجاد قديما و الوجود الذى أثره حادثا فى إيجاد ما لا يكون نحو وجوده إلا على نحو التجدد و الانقضاء و التبدل و التصرم و هو جميع ما فى عالم الطبيعة كما بيناه و أما الصور المفارقة التى هى صور أسمائه تعالى و عالم قضائه الأزلى فليست هى من الأفعال الخارجية بل من الصفات الإلهية و الحجب النورية و السرادقات الجلالية و لا يطلق عليها اسم العالم و سوى الله و سيجىء لهذا المطلب بسط و توضيح.

تسجيل و تكميل

إن الحق الحرى بالتحقيق و التحصيل لمن رفض العصبية و ترک التقليد و طرد الطاغوت و رجع إلى درک الحكمة و انخرط فى حزب الملكوت- و أولياء الحقيقة أن يعلم أن الفرق بين القادر المختار و بين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاجا عليه أكثر المحتجبين عن إدراک الحقائق بأغشية التقليد للآباء و

---

566 (1) أي لنا القوة و التهيؤ على المشية فقد أطلق الشيخ القدرة هنا مجازا لا حقيقة- لأن القدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل لا كونه بحيث إن شاء شاء و إن لم يشأ لم يشأ فإن المشية صفة و القدرة أنما هي على الفعل و أيضا لو كانت مشيتنا بقدرتنا كانت مشيتنا بمشيتنا و هكذا كما سيأتي ذكره، س قده

المشايخ- لأن الله سبحانه إذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت إرادته واجبة الوجود كذاته لأنها عين ذاته الأحدية و قد مر أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الإرادة قصدا[٥٦٧] إلى التكوين سيما التكوين المطلق أو التكوين الأول لأقرب المجعولات إليه و أشرف الكوائن منه لأن القصد إلى الشيء يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود[٥٦٨] فثبت أن إرادة الله سبحانه ليست عبارة عن القصد[٥٦٩] بل الحق فى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 316

معنى كونه مريدا أنه سبحانه و تعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود فى الكل من ذاته[٥٧٠] و أنه كيف يكون و ذلك النظام يكون لا محالة كائنا و مستفيضا و هو غير مناف[٥٧١] لذات المبدإ الأول جل اسمه لأن ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مرارا أن البسيط الحق كل الأشياء الوجودية فالنظام الأكمل الكونى الإمكانى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 317

تابع للنظام الأشرف الواجبى الحقى و هو عين العلم و الإرادة فعلم المبدإ بفيضان الأشياء عنه و أنه غير مناف لذاته هو إرادته لذلك و رضاه فهذه هى الإرادة[٥٧٢] الخالية عن النقص و الإمكان و هى تنافى[٥٧٣] تفسير القدرة

---

567 (1) أي طلبا للفعل بسبب داع زائد بل هو تعالى فاعل بالعناية، س قده

568 (2) لأن الطلب بالداعي إذا تأدى إلى المطلوب المنظور انقطع، س قده

569 (3) لكن الحق أنه لو كان بين كيفياتنا النفسانية كيفية متميزة متخللة بين العلم الجازم و بين الفعل باسم الإرادة فهو القصد و هو ميل نفساني نحو الفعل نظير ميل الجسم الطبيعي من مكان إلى مكان و ليس من الشوق أو الشوق المؤكد في شيء كما سيجيء و ليس هو العلم و إن كانت الصفات و الأحوال النفسانية كالحب و البغض و الرضا و السخط و الحزن و السرور و غيرها علمية شعورية لأن الإرادة لو كانت أمرا متميزا في نفسها فهي متخللة بين العلم و الفعل فليست هي فينا العلم و من هنا يظهر أنا لو جردناها من شوائب النقص و أجرينا وصفها عليه تعالى لم ينطبق على علمه تعالى لأن مفهومها غير مفهوم العلم- و لا ينفع التجريد مع تغاير المفهومين بخلاف تجريد معنى العلم مثلا فإنه و إن تبدلت خصوصياته و حدوده بالتجريد حتى عاد وجودا واجبيا منفيا عنه جميع خصائص الكيفية النفسانية الخاصة لكن معناه الأصلي و هو حضور شيء لشيء محفوظ باق بعد التجريد و عند الإجراء على ما كان عليه قبل.

و يظهر أيضا أنها لو أخذت صفة له تعالى بعد التجريد كانت صفة فعل نظير الخلق- و الإيجاد و الرحمة منتزعة عن مقام الفعل فتمامية الفعل من حيث السبب إذا نسبت إلى الفعل سميت إرادة له فهو مراد له تعالى و إذا نسبت إليه كانت إرادة منه فهو مريد كما أن كل ما يستكمل به الشيء في بقائه رزق فالشيء مرزوق و هو تعالى رازق و هكذا و على هذا جرى الكتاب العزيز فيما استعمله من لفظ الإرادة و المشية كقوله تعالى\i وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ\E الآية و قوله\i فَأَرادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغا أَشُدَّهُما\E الآية و قوله\i فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ\E الآية و قوله\i إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ\E إلى غير ذلك من الآيات.

و أما ما ذكره هو و غيره من الحكماء الإلهيين من أمر الإرادة الذاتية و أقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذي تثبته البراهين أن ما سواه تعالى تستند إلى قدرته التي هي مبدئيته المطلقة للخير و علمه بنظام الخير و أما تسمية العلم بالخير و الأصلح إرادة أو انطباق مفهوم الإرادة بعد التجريد على العلم بالأصلح الذي هو عين الذات فلا نعم قام البرهان على أنه واجد لكل كمال وجودي و هذا لا يوجب تخصيص الإرادة من بينها بالذكر في ضمن الصفات الذاتية و بالجملة ما ذكروه حق من حيث المعنى و إنما الكلام في إطلاق لفظ الإرادة و انطباق ما جرد من مفهومها على صفة العلم و البحث كما ترى أشبه باللفظي، ط مد ظله

570 (1) فالإرادة هي العلم العنائي، س قده

571 (2) ليكون مرضيا به مرادا محبوبا بالعرض لذاته ثم كيف يكون منافيا و المعلول ملائم لعلته، س قده

572 (1) قد عرفت أن استناد الصنع و الإيجاد إلى العلم بنظام الخير حق لا مناص عنه- لكن انطباق مفهوم الإرادة بالتجريد على هذا العلم الذاتي ممنوع، ط مد ظله

573 (2) لأنه إذا كانت مشيته تعالى وجوبية أزلية لم يتخلف عنها الإيجاد و المشية معتبرة في القدرة و لذلك قد يتكلم في القدرة و قد يتكلم في الإرادة و الحاصل أن بعد معرفة الإرادة الوجوبية و أنها عين العلم الفعلي الوجوبي الذي هو عين ذاته تعالى يعلم أنها لا تمكن الصحة و الإمكان في تعريف قدرة الله تعالى و المتكلمون و إن قالوا بالإمكان بالنظر إلى الذات و الوجوب بالنظر إلى اعتبار الإرادة لكن لما كانت الصفات عين الذات كان اعتبار الإرادة و غيرها واحد و ظهر تعلق البحث عن الإرادة بالبحث عن القدرة، س قده

بصحة الفعل و الترک[٥٧٤] لا کما توهمه بعض من لا إمعان له فی الحکمة و العرفان. ثم إنک إذا حققت حکمت بأن الفرق بین المرید و غیر المرید سواء کان فی حقنا أو فی حق الباری هو ما أشرنا إلیه فإن إرادتک ما دامت متساویة النسبة- إلی وجود المراد و عدمه لم تکن صالحة لرجحان أحد ذینک الطرفین علی الآخر- و إذا صارت إلی حد الوجوب لزم منه الوقوع فإذن الإرادة الجازمة حقا أنما یتحقق عند الله و هناک قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتیا أزلیا و أما فی غیره فلا یخلو عن شوب الإمکان و القصور و الفتور و لا ضرورة فیه إلا ضرورة بالغیر و ما دام الذات أو الوصف لا الضرورة الأزلیة فإذن ما یقال من أن الفرق بین الموجب و المختار أن المختار ما یمکنه أن یفعل و أن لا یفعل و الموجب ما لا یمکنه أن لا یفعل کلام باطل- لأنک قد علمت أن الإرادة متی کانت متساویة لم تکن جازمة و هناک یمتنع حدوث

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 318

المراد إلا عند من نفی العلیة و المعلولیة بین الأشیاء کالأشاعرة و متی ترجح أحد طرفیها علی الآخر صارت موجبة للفعل و لا یبقی حینئذ بینها و بین سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذکرناه أن المرید هو الذی یکون عالما بصدور الفعل غیر المنافی عنه و غیر المرید هو الذی لا یکون عالما بما یصدر عنه کالقوی الطبیعیة و إن کان الشعور حاصلا لکن الفعل لا یکون ملائما بل منافرا مثل الملجإ علی الفعل فإن الفعل لا یکون مرادا له[٥٧٥].

و مما یدل علی ما ذکرناه من أنه لیس من شرط کون الذات مریدا و قادرا إمکان أن لا یفعل أن الله إذا علم أنه یفعل الفعل الفلانی فی الوقت الفلانی فذلک الفعل لو لم یقع لکان علمه جهلا و ذلک محال و المؤدی إلی المحال محال فعدم وقوع ذلک الفعل محال فوقوعه واجب[٥٧٦] لاستحالة خروجه من طرفی النقیض مع أن الله مرید له و قادر علیه فظهر و تبین أن إمکان اللاکون و صحة الترک لیس شرطا- لکون الفعل مقدورا علیه أو مرادا و ظهر أوضح الظهور أن مدار القادریة علی کون المشیة سببا لصدور الفعل أو الترک و أن القادر هو الذی إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و إن وجبت المشیة وجوبا ذاتیا أو غیریا و امتنعت اللامشیة امتناعا

---

574 (3) تقدم منا توجیه لهذا التفسیر بأخذ صحة الفعل و الترك نعتا للذات دون الفعل فیفید إطلاق الذات في فاعلیتها و عدم تقیدها بوجوب الفعل علیه أو وجوب الترك علیه و یلزمه الاختیار و انتفاء الإیجاب، ط مد ظله

575 (1) قد قدمنا في مباحث العلة و المعلول أن فعل الفاعل المجبور علی فعله إرادي- و أن تأثیر المجبر في إجباره أنما هو في مرحلة العلم المتقدم علی مرحلة الإرادة و لو لا الإرادة لم ینتسب إلیه الفعل أصلا فإن من شدت یده و رجله و ألقي من سطح إلی الأرض فسقط مثلا لا یعد سقوطه علیها فعلا منه و لا اختیارا و لا إجبارا و هو إن هدد بالقتل إن لم ینزل من السطح علی الأرض فنزل فإنما ینزل إجبارا لکنه مرید لفعله و إن بدا له أن ینزل من غیر أن یهدد فنزل کان نزوله عن إرادة و اختیار معا فالفعل الإجباري إرادي کالاختیاري و الفرق بینهما ما ذکره المصنف قده من الملائمة و المنافرة و ذلك أمر راجع إلی الترجیح العلمي لا إلی الإرادة کما هو ظاهر کلامه قده، ط مد ظله

576 (2) و لا یستشکل بلزوم الجبر في الأفعال الاختیاریة فإن العلم الأزلي متعلق بکل شيء علی ما هو علیه فهو متعلق بالأفعال الاختیاریة بما هي اختیاریة فیستحیل أن تنقلب غیر اختیاریة و بعبارة أخری المقضي هو أن یصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختیارا فلو انقلب الفعل من جهة تعلق هذا القضاء به غیر اختیاري ناقض القضاء نفسه، ط مد ظله

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 319

ذاتيا أو غيريا و من توهم أنه لا بد فى كون الفاعل قادرا أن يقع منه اللامشية وقتا ما- أو صح وقوعها[577] أخطأ و خلط و لم يعلم بأن الفاعل إنما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه و فى تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل فعلم أن صحة وصفه بالفاعلية[578] ليست لأجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية و الواجب سبحانه يصدق عليه أنه لو شاء أن لا يفعل فإنه لا يفعل- و إن كان ذلك المفروض محالا و تلك الحملية كاذبة كما فى قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا أن مشية الله عين ذاته فإذن كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم إمكان وقوعه فليس لأحد أن يقول إنا لا نعتبر فى كون الفاعل قادرا مشية أن لا يفعل بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن فى حقه مشية أن لا يفعل[579] و الفاعل حال كونه فاعلا و إن كذب عليه أنه شاء أن لا يفعل لكنه لا يكذب أنه من شأنه أن لا يفعل دائما و إنما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لأنا نقول قد سبق أن الجهات التى بها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 320

يصير الفاعل فاعلا بالفاعلية التامة يستحيل أن يحصل و لا يترتب عليه الفعل فإذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا فى الفعل لا يصدق عليه أنه من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك و أما سبيل التمييز بين المختار و الموجب فليس كما توهموه بل كما مر من مدخلية العلم و المشية فى الفاعلية و التأثير و عدم مدخليتهما فهذا نصاب التحصيل و التدقيق و ستعلم أن ما سوى الله من المختارين مضطر فى اختياره مجبور فى إرادته

الفصل (3) فى دفع ما ذكره بعض الناس

---

[577] (1) فعلى الأول يثبت حدوث العالم على طريقة القشريين من المتكلمين و على الثاني يثبت القدرة و الاختيار على ما هو طريقتهم و أيضا على الأول كانت الصحة المعتبرة في القدرة عندهم محمولة على الإمكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا زمانيا و على الثاني كانت محمولة على الإمكان الذاتي و هو قدس سره يريد أن ينفي الإمكان- عن إيجاده تعالى بقسميه و أنه لا يعتبر في قدرته إلا تلك الشرطية المذكورة و قد تقرر في موضعه أن الشرطية تتألف من صادقتين و من كاذبتين و من صادقة و كاذبة و من واجبتين و ممتنعتين و واجبة و ممتنعة و دخول أدوات الشرط فيما نحن فيه باعتبار مفهوم المدخول و عنوانه، س قده

[578] (2) الصواب بالقادرية كما لا يخفى وجهه، اد

[579] (3) لا يمكن من وجهين أحدهما أن سلب حقيقة الفاعلية عنه بمنزلة سلب الشيء عن نفسه إذ لا معنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صريح ذاته و ثانيهما أنه لا يتعلق المشية بالنفي المحض فإنه عدم و لا شيء أي ليس وجودا و شيئا و لذا عبر القوم بأنه لو لم يشأ لم يفعل، س قده

إن من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل و الترک من تفصی من لزوم جهة إمکانية هی صحة الطرفين و إمکان الجانبين بأن هذه الصحة ترجع إلی ذات المعلول المقدور عليه لإمکانه الذاتی و هذا من سخيف القول[580] فإن ما ذکره لو کان حقا لکان کل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب و المختار إذ ما من معلول إلا و هو ممکن الوجود و العدم نظرا إلی مرتبة ماهيته من حيث هی هی و إن لم يرد بهذا الإمکان الإمکان الذاتی الذی هو مناط الحدوث الذاتی بل الإمکان الواقعی أو القوة الاستعدادية المستدعية للحدوث الزمانی فقد علمت بطلانه فی الفاعل التام الفاعلية.

و أما جمهور المتکلمين من أصحاب أبی الحسن الأشعری فمبنی ما ذهبوا إليه و اعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو إنکارهم للعلة و المعلول و عدم تسليمهم بتحقق الوجوب بالإيجاب فی شیء من مراتب الفاعلية و الإيجاد بل مجرد الأولوية غير البالغة حد الوجوب يکفی لصدور الفعل من المختار و أن نفس الإرادة من غير داع و مقتض يکفی لصدور الفعل و لا حاجة فی ذلک إلی مرجع غير

الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 321

الإرادة لأن شأن الإرادة التعلق بأی واحد من الطرفين و إن ترجح إرادة[581] علی إرادة من دون مرجح زائد عليها و قد علمت أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنکر يخرج الإنسان عن الجزم بشیء من الأحکام اليقينية و يجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهانی ضروری المقدمات الاقترانی علی هيئة الشکل الأول- و قد مر فيما سبق أن إمکان الماهيات الجوازية هو العلة المقتضية لافتقارها إلی العلة لأن انتفاءه هو العلة التامة لانتفائه لأن الوجوب و الامتناع موجبان للاستغناء عن العلة- فإذن لا ضرورة شیء من الطرفين فی الماهية يوجب الاحتياج إلی المؤثر لا غير ذلک- کالحدوث أو سبق العدم أو نحوه. فقد ظهر أن صنع العلة فی المعلول هو الإيجاب لا غير و أن الشیء من لم يجب لم يوجد فما دام الشیء علی حالة إمکانه يستحيل فرض وقوعه أو لا وقوعه[582] و إنما يتعين له أحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية و أما الأولوية

---

580 (1) و أيضا القدرة صفة الواجب تعالی و الصحة حينئذ صفة المعلول و کيف يصح تعريف صفته تعالی بصفة معلوله و المعرف و المعرف لا يکونان متباينين، س قده

581 (1) أي هذا يلزم عليهم لأنه لازم قولهم فإنهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح دون الترجح بلا مرجح و إلا لانسد باب إثبات الصانع ألزموا بالثاني بأنه إذا کان المختار رجح أحد مقدوريه علی آخر بمحض إرادته نقلنا الکلام إلی نفس الإرادتين المتساويتين و بعبارة أخری إلی نفس الترجيحين فإن استند ترجيح إحداهما إلی مجرد إرادة أخری أو ترجيح آخر و هکذا لزم التسلسل و إلا فقد ترجح أحد المتساويين علی الآخر بلا سبب فنفي المرجح الغائي مستلزم لنفي المرجح الفاعلي ففي هذا شدة النکر و التعبير عليهم تقريعا لهم، س قده

582 (2) و کيف يکون الطرفان طرفا واحدا و الواقع بين اللاءين مثبتا و إن کان مع الأولوية و لم ينسد جميع أنحاء العدم مثلا بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ فإن حيثية الوجود کاشفة عن الوجوب و حيثية العدم عن الامتناع فإذا لم يکن وجوب لم يکن وجود و إذا لم يکن امتناع لم يکن عدم و قد مرت المسألة في السفر الأول و کتبت هناك ما يوضحها، س قده

الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية أو حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء فغير مجدية فى قطع النسبة الإمكانية[583] و لا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب أن يجب المعلول بعلته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 322

المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب الحصول و سبب رجحان الحصول على اللاحصول إلا بالانتهاء إلى السبب التام الموجب و العلة التامة المقتضية- و أما إذا لم ينته إليه فالسؤال مستمر البقاء و الاستمرار فى الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدى إلى لزوم التسلسل فى سبب الأولوية و أولوية الأولوية و هكذا إلى غير النهاية فذلك محال لترتبها و اجتماعها.

على أنه إذا لوحظت تلك الأولويات بأسرها ملاحظة جمعية إجمالية فهى كالأولوية الأولى فى أن مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها إذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب و قد فرض أنها لم يبلغ هذا خلف و السر فيما ذكرنا من جهة- أن الفرق متحقق بين الوجوبات و بين الأولويات لإمكان الانتهاء فى تلك إلى الوجوب الأول الذاتى الذى هو منبع الوجوبات و الوجودات و عدم إمكان الانتهاء فى هذه- إلى الأولوية[584] الأولى الذاتية التى يتبعها جميع الأولويات لأن ما فرض أولا هاهنا لا يصلح لأصل الوقوع فكيف لكونه ينبوعا و مبدأ لغيرها من الأولويات- فبزغ نور الحق[585] و أزاح ظلمة الباطل و تبين أن النسبة الإمكانية مطلقا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 323

مناط الحاجة و الافتقار للشىء إلى السبب التام الموجب و لا يغنيه من جوع إمكانه- إلا الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الأولوية غير البالغة نصاب الوجوب

الفصل (4) فى بيان مأخذ آخر فى إبطال رأى من زعم أن شأن الإرادة الواحدة أن يتعلق بأى طرف من طرفى الممكن و بأى ممكن من الممكنات

---

583 (3) أي الإمكان بمعنى سلب الضرورتين لا بمعنى تساوي الطرفين إذ المفروض راجحية أحدهما و مرجوحية الآخر و حاصل كلامه أنه بعد تحقيق أن مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان- يعلم أنه ما دام الإمكان باقيا فالحاجة إلى العلة باقية بعد و لم تنسد بفرض السبب الأولوي مع المعلول و إن ذهب سلسلة الأسباب الكذائية إلى غير النهاية، س قده

584 (1) فإنها أيضا ماهية من الماهيات فكما أن الماهيات الممكنة لم يكن الوقوع في حقها واجبا بل أولى من اللاوقوع كذلك مفهوم الأولوية على هذا المذهب لم يصر وقوعها واجبا بل أولى فمع جواز لا وقوعها و لو مرجوحا كيف وقعت و كما أن الممكنات غير المتناهية في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم كذلك الأولويات غير المتناهية في حكم الأولوية الأولى في جواز لا وقوعها فما لم ينسد جميع أنحاء عدم الشيء لم يوجد و لم يستحق عند العقل حمل موجود، س قده

585 (2) أي ظهر أنه لا بد من الوجوب الذي هو نور الحق و هو وجهه الذي- أينما\i تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ\E و لو وجد الشيء بمجرد الإمكان بمعنى تساوي الطرفين أو بمعنى جوازهما على تقدير القول بالأولوية فأين النور و أنى الوجه سوى غسق الإمكان و ظلمة الأولوية غير البالغة نصاب الوجود فيلزم حينئذ صدق أينما تولوا فثم وجه الماهيات الإمكانية و ذلك خلاف ما تقرر في الكتاب الحكيم الإلهي، س قده

اعلم أن نسبة الإرادة إلى المراد[586] كنسبة العلم إلى المعلوم[587] بل كنسبة الوجود إلى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها إلى الضدين و المتنافيين بل بها يجب أحدهما و يمتنع الآخر فكيف يستوى نسبتها إليهما و هل هذا إلا كما يقال- إن وجود السواد بعينه يصلح أن يكون وجود البياض أو كما يقال إن الصورة الإنسانية فى الذهن بعينها هى الصورة الفرسية فى العلوم التفصيلية و كذا حكم التشخص و أمثاله فكما لا شبهة لأحد فى أن وجود زيد بعينه لا يمكن أن يكون وجود عمرو بعينه و لا العلم بأحدهما هو العلم بالآخر لأن تشخص العلم بزيد و هذيته و هويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب شخصه و بطلت هذيته- كذلک حكم الإرادة فإنها تتعين بتعين المراد و تتشخص بتشخصه محققا كان أو مقدرا مجملا كان أو مفصلا فإرادة كل فعل كالعلم به أنما تعينت و تشخصت بتعلقها بذلک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 324

الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلک الفعل كان ذلک فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الإنسان غير الإنسان و ذلک محال فظهر بطلان هذا المذهب.

و اعلم أن ما ذكرنا من أن الإرادة كالعلم و نظائره التى كلها ترجع إلى الوجود- تتعين و تتشخص حسب تعين المراد و تشخصه لا ينافى قولنا[588] بصحة كون إرادته تعالى التى هى عين ذاته الحقة الأحدية متعلقة بجميع الممكنات الواقعة فى الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية و الجزئية التى وقعت أو ستقع- و ذلک للفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التى يقع تعلقها بجزئى من أعداد طبيعة واحدة أو بكل واحد من طرفى المقدور كما فى القادرين من الحيوانات و بين الإرادة البسيطة الحقة الإلهية التى يكل عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلا عن غيرهم و الكلام هاهنا مع هؤلاء الزاعمين أن إرادة الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشيء و مقابله على أن ما ادعيناه من كون كل إرادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه فى باب الأول تعالى و غيره من أولى الإرادة الإمكانية و كذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم و كذا كل وجود هو عين ما يوجد به- من الماهيات من حيث هى موجودة بل الإرادة

---

586 (1) و ذلك لأن الإرادة فينا هي الشوق الأكيد الشديد الموافي للمراد و هي الجزء الأخير من العلة التامة و لا يتمكن المراد من التخلف عنه و المتكلم أيضا يقول لا بد أن يؤدي الشوق إلى الجزم بالإتيان بالفعل ثم إلى العزم ثم إلى القصد إذ العزم قد ينفسخ ثم القصد لا يتخلف عنه الفعل فتقوم الإرادة المشخصة بالمراد المشخص و هو من مشخصاتها و الإرادة المطلقة لا وجود لها- إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، س قده

587 (2) محصله أن الإرادة هوية تعلقية لا تعين لها إلا بمتعلقها و لا معنى لتعين شيء واحد بمعنيين مختلفين و تشخصه بمشخصين كالفعل و الترك و في كلامه إشعار بل ظاهر كلامه في التسجيل و التكميل السابق أن الإرادة من سنخ العلم و هو العلم بالخير الملائم من حيث هو خير ملائم و يؤيده قوله في آخر الفصل بل الإرادة هي المرادة بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات، ط مد ظله

588 (1) حاصله أن إرادته تعالى ليس وحدته عددية محدودة بل لها وحدة حقه حقيقية تتعلق بالوجود المنبسط الذي له وحدة حقة ظلية كما أنها أيضا مشيته الفعلية المتعلقة بكل وجود و موجود، س قده

هی المرادة بالذات کما أن العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقیقة لا غیر إلا بالعرض و تحت هذا سر عظیم لأهله[589]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 325

الفصل (5) فی حکایة مذهب المتکلمین فی المرجح و الداعی لإرادة خلق العالم

قال محقق مقاصد الإشارات إن المتکلمین من الذاهبین إلی حدوث العالم- افترقوا إلی ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصیص ذلک الوقت بالحدوث و بوجود علة لذلک التخصیص غیر الفاعل و هم جمهور قدماء المعتزلة من المتکلمین و من یجری مجراهم و هؤلاء إنما یقولون بتخصیصه علی سبیل الأولویة دون الوجوب و یجعلون علة التخصیص مصلحة تعود إلی العالم و فرقة بتخصیصه لذات الوقت علی سبیل الوجوب- و جعلوا حدوث العالم فی غیر ذلک الوقت ممتنعا لأنه لا وقت قبل ذلک الوقت و هو قول أبی القاسم البلخی المعروف بالکعبی و من تبعه منهم و فرقة لم یعترفوا بالتخصیص خوفا عن التعلیل بل ذهبوا إلی أن وجود العالم لا یتعلق بوقت و لا بشیء آخر غیر الفاعل و هو لا یسأل عما یفعل أو اعترفوا بالتخصیص و أنکروا وجوب استناده إلی علة غیر الفاعل بل ذهبوا إلی أن للفاعل المختار أن یختار أحد مقدوریه علی الآخر من غیر مخصص و تمثلوا فی ذلک بعطشان یحضره الماء فی إناءین متساوی النسبة إلیه من جمیع الوجوه فإنه یختار أحدهما لا محالة و بغیر ذلک من الأمثلة المشهورة و هم أصحاب أبی الحسن الأشعری و من یحذو حذوه و غیرهم من المتکلمین المتأخرین انتهی کلامه.

و أنت بما قدمنا علیک من الأصول القطعیة الحقة متمکن من إبطال هذه الآراء- الخبیثة المؤدیة إلی التعطیل فی حقه بل التجسیم و الترکیب فی ذاته تعالی عما یقول المقصرون الجاهلون فی حقه علوا کبیرا.

أما القول بالمخصص و الداعی لفعله علی سبیل الأولویة دون الوجوب سواء کان أمرا مباینا لذاته و صفاته کما قالته قدماء المعتزلة[590] أو غیر مباین له کما

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 326

قالته الأشاعرة من کون نفس الإرادة مخصصة للفعل لا علی سبیل البت و الوجوب فقد علمت فساده من أن طبیعة الإمکان یقتضی الافتقار إلی المرجح الإیجابی[591] و أما القول بالمخصص الإیجابی المباین لذات الفاعل

---

589 (2) إذ یعلم منه سرایة العشق و أن العاشق و المعشوق من مصدر واحد و أن الإرادة متحدة مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود فتلك الإرادة الساریة إذا أضیفت إلی العالي کانت عشق العالي بالسافل و إذا أضیفت إلی الماهیات کانت عشق السافل بالعالي، س قده

590 (1) دون متأخریهم القائلین بأن الشيء ما لم یجب لم یوجد و من یجري مجری قدماء المعتزلة هم الأشاعرة القائلون بالتخصیص و لکن جعلوا المخصص الأولوي غیر مباین للفاعل إذ عندهم نفس الإرادة الجزافیة تعالی الله عما یقولون هي المرجحة و قد أشار قدس سره إلی ذلك فیما بعد کما أشار إلی شمول المخصص الوجوبي لذات الوقت و للمصلحة العائدة إلی العالم، س قده

سواء كان مصلحة تعود إلى العالم أو شيئا آخر كذات الوقت عند الكعبى فهو أيضا بين الفساد- أما[592] المصلحة العائدة إلى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الإمكانية المتساوية النسبة إلى طرفى المقدور فلا تصلح أن تكون مخصصة لأحد الجانبين و داعية للفاعل عليه و ذلک لأنا نقول سائلا عنک هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم أو إيصال هذه المنفعة للمستأهل لها أولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلک التحصيل أو الإيصال أو لم يكن فإن لم يكن شىء من الطرفين أولى له من الآخر و لا أرجح عنده- فكيف يريد أحدهما و يترک الآخر مع تساوى نسبتهما إليه و إن كان تحصيل هذه المصلحة أولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلک الفعل إنما يستفيد بفعله أولوية- و يستكمل ذاته بتلک الفائدة العائدة و الله سبحانه أجل و أعلى من أن يكتسب كمالا من غيره و أن يكون له داع و غرض غير ذاته بذاته التى هى آخر الغايات و أفضل النهايات.

و أما القول بعدم المخصص أو نفى التعليل فى فعله تعالى متمسكا بقوله لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ففى ذلک مغالطة[593] يدق حلها على أكثر الباحثين بل الفاضلين.

و اعلم أن هناک فرقا بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 327

الفاعل فاعلا و بين طلبها بمعنى سبب فعله[594] و ما به يصير هذا الفعل متعينا فى الصدور- و موجودا على الخصوص دون غيره فى هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الأول باطل فى حقه جل اسمه إذ الذاتى للشىء لا يكون معللا بشىء و لا شک لأحد من الحكماء الموحدين و العرفاء الشامخين أن فاعلية الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته و كذا الداعى له فى إيجاد العالم هو علمه بوجه النظام الأتم الذى هو عين ذاته- فذاته كما أنه فاعل فهو علة غائية و غاية لوجود العالم فقد تبين و تحقق أن اللمية ثابتة لأفاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات أو بمعنى صدوراتها و إن لم يثبت فى جاعليته تعالى بمعنى كون جاعليته بسبب و علة غائية غير ذاته و مع ذلک أى مع كونه جل اسمه تام الفاعلية فى ذاته من غير إرادة زائدة أو داع منتظر و مرجح مترقب- لا يلزم قدم العالم و تسرمد ما سواه من عالم الطبيعة و الأجرام فلكية كانت أو عنصرية صورة

---

591 (1) فإذا لم ينته إلى المرجح الوجوبي كان بمنزلة أن يقال يقع الشيء بمجرد الإمكان- فإن كان بلا تخصيص أصلا كان بمنزلة أن يقال يقع بمجرد الإمكان بمعنى التساوي و إن كان مع التخصيص بالمخصص الأولوي كان بمنزلة أن يقال يقع بمجرد الإمكان بمعنى جواز الطرفين و الوقوع بمجرد الإمكان كالوقوع بالاتفاق و هو باطل محض، س قده

592 (2) كلمة أما التفصيلية تقتضي أن يتعرض لمذهب الكعبي أيضا و ليس منه أثر و لعله سقط من نسخة الأصل، س قده

593 (3) بيانها ما ذكره في ذيل قوله فاعلم، اد

594 (1) هذا الفعل بمعنى المفعول بخلاف الأول فإنه بمعنى الإيجاد صفة له تعالى، س قده

كانت أو مادة نفسا كانت أو جسما كما سبق ذكره فى السفر الأول و سنعيد القول فيه إن شاء الله لأنه مسلك دقيق و منهج أنيق لا يسبقنا أحد من حكماء الإسلام[595] و المتكلمين و لا حصل أيضا للصوفية الإسلامية بطريق الكشف و الذوق[596] بل بمجرد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 328

متابعة الشرائع و التسليم لأحكام الصادقين سلام الله عليهم أجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا

الفصل (6) فى دفع بعض الأوهام عن هذا المقام

و لعلك تقول إذا كانت الضرورة الإلهية ضرورة أزلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات[597] فيلزم أن يكون صدوره واجبا بالذات و ذلك ينافى إمكان وجوده بالذات فيقال لك حسب ما حققناه فى مسألة الوجود من أن كلا من الآنيات البسيطة[598] و الوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الإلهى و الآنية الأشدية الواجبية و إن كانت ضرورية الوجود لأن وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الأزلية الإلهية لأن ضرورتها ما دام الجعل و الإفاضة لا فى أنفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الإلهى و قد ثبت الفرق فى علم الميزان بين الضرورة الدائمة الأزلية و الضرورة الذاتية التى لا تدوم إلا ما دامت الذات موجودة.

---

[595] (2) و أما أساطين الحكمة فهم قد وصلوا إليه كما نقل عنهم في مباحث الجواهر و في مفاتيح الغيب و في رسالة الحدوث له قده ثم إن بناء ما حققه قدس سره على الحركة الجوهرية التي الاعتقاد بها من خصائصه من بين حكماء الإسلام و كون منهجه قدس سره أنيقا لكونه جامعا بين حدوث عالم الطبائع و سيلانه و بين عدم انقطاع فيض الله و عدم نفاد كلماته فإن القول بالحدوث المستلزم لانبتات جوده تعالى إثمه أكبر من نفعه و الحدوث الدهري القائل به أستاده قدس سره أيضا مذهب فحل و رأي جزل جامع بين الأمرين موفق بين الحسنيين إلا أن منهج المصنف أعني الحدوث الزماني أطبق بما ورد في الشرائع الإلهية، س قده

[596] (3) أي بطريق التنصيص على الحركة الجوهرية و أما أصل الحدوث التجددي للعالم- فقد حصل لهم بالطريقين الكشف و البرهان أما الأول فهو ديدنهم و ينادي به كلام الشيخ العربي- مثل ما نقل عنه في مبحث الحركة و العارف الرومي و غيرهما و ليس بناء عقائدهم على مجرد التقليد 327 و من مقالات العارف الرومي-

فيض از فياض نو نو مى رسد ... مستمرى مى نمايد در جسد

إلى آخر ما قال و أمثال ذلك كثيرة 327 و قال الحكيم السنائي الغزنوي-

عنكبوتان مگس قديد كنند ... عارفان در دمي دو عيد كنند

، س قده

[597] (1) إن قلت من أين لزم الامتناع الذاتي في اللاصدور و الوجوب الذاتي في الصدور- و هما بالقدرة الأزلية كذلك فلا ينافي الإمكان لأن معروض ما بالغير منهما ممكن.

قلت ادعاء الامتناع الذاتي باعتبار أن اللاصدور مستلزم لعدم القدرة الأزلية و عدمها محال بالذات و مستلزم المحال بالذات محال بالذات و بوجه آخر نحذف الاستلزام و نقول- صحة الصدور تعريف القدرة فوجوب القدرة وجوب الصدور و وجوبها ذاتي و ضرورتها أزلية فكذا وجوبه لأن التعريف عين المعرف و أيضا ما هو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم العالم و وجوده و كلام مورد الشبهة في الصدور و اللاصدور المتعلقين بوجوده و أين هذان من ذينك كما سيقوله السيد، س قده

[598] (2) محصله أن ضرورة الوجود بالذات لا ينافي إمكان الماهية في نفسها بالذات، ط مد ظله

و أما ما ذكره بعض الأماجد دام مجده و بقاؤه فی دفع هذا الإعضال من أن صدور شیء عن الغیر أو حصوله عنه أو وجوده له غیر تقرره و وجوده فی نفسه لأن الأول مضاف معقول بالقیاس إلی غیره و لا یمکن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 329

بخلاف الثانی فإذن إمکان وجود العالم فی نفسه لا ینافی وجوب[599] صدوره عن الحق. فیرد علیه أن التحقیق کما ذهب إلیه کثیر من الأفاضل البارعین أن وجود المعلول فی نفسه هو بعینه وجوده لفاعله و هو بعینه صدوره عنه بلا اختلاف حیثیة أصلا فإذا کانت الضرورة ثابتة له بأحد الاعتبارین کانت ثابتة له بالاعتبار الآخر إذ لا فرق بینهما إلا بحسب العنوان دون المصداق و أما ما ذکره من الفرق بأن أحدهما معقول بالقیاس إلی الغیر دون الآخر فغیر مسلم فیما هو المجعول- و الصادر بالذات أعنی الوجود لأن هویته هویة تعلقیة لا کالماهیة کما مر تحقیقه و أما الإشکال بأن الذی یکون ذاته معقولة بالقیاس إلی الغیر فهو من جنس المضاف- فیلزم أن یکون کل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظیم دام ظله أنه بعد ما اختاره من تصویب تفسیر القدرة الإلهیة بصحة الصدور أراد أن یذب عنه و یتفصی عن لزوم جهة إمکانیة فی الذات الأحدیة الوجوبیة- فقال إن قلت إذا کان صدور النظام الأکمل واجبا بالنظر إلی ذاته بحسب علمه و إراداته و علمه و إرادته کسائر صفاته الکمالیة راجعة إلی حیثیة ذاته الحقة الوجوبیة المقدسة عن الکثرة قبل الذات و مع الذات و بعد الذات فلا یمکن أن یتکثر بحیثیة

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 330

و حیثیة و اعتبار و اعتبار من الجهات فمرتبة ذاته بعینه مرتبة علمه[600] و إرادته فی الوجوب الذاتی فکیف یصح الصدور و اللاصدور المعتبرة فی حد حقیقة القدرة بالنظر إلی نفس ذات القادر قلت و لیکن من المعلوم عندک أن صحة الصدور و اللاصدور- المعتبرة فی حد حقیقة القدرة بالقیاس إلی ذات القادر أعم من أن یکون بحسب الجهة الإمکانیة فی ذات القادر کما فی قدرة الإنسان مثلا علی مقدوراته و ذلک من نقص جوهر الذات و کونه فی حد ذاته بالقوة بالقیاس إلی کمالاته أو یکون بحسب طباع الإمکان الذاتی فی

---

599 (1) لا یخفی أن الوجوب المذکور في الشبهة هو الوجوب الذاتي فإذا کان صدور العالم واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات و هو محال و لیس هذا الوجوب وجوب الذات المتعالیة جل اسمه لأنه في موضوع مضاف معقول بالقیاس کما ینادي به عبارته قده و ذاته تعالی لیس کذلك اللهم إلا أن یقال مراده أنه واجب بوجوبه تعالی کما فرق المصنف سابقا بین الواجب بوجوبه و بین الواجب بإیجابه أو یقال هذا هو الوجوب بالقیاس فإنه تعالی کما أنه الواجب بالذات کذلك واجب بالقیاس إلی مجموع العالم کما أن المجموع بل الصادر الأول واجب بالقیاس إلیه و بوجه آخر نقول في الجواب عن أصل الشبهة أن الصدور له طرفان- فبالإضافة الإشراقیة إلی الواجب واجب لأن واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات- و بالإضافة إلی العالم ممکن بالذات لأنه من هذه الجهة حال العالم، س قده

600 (1) تعریض بالمحقق الخفري حیث صحح الصحة في القدرة بالنظر إلی ذاته بذاته و الوجوب بالنظر إلی ذاته مع الإرادة، س قده

المقدور كما فی قدرة القدير الحق الأول على جميع المقدورات- و ذلک لتقدسه عن جهات النقص و سمات الإمكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بإمكانه الذاتی صحيح الصدور و اللاصدور عن جاعله القدير بالذات و إن كان واجب الصدور عنه بحسب علمه و إرادته فی مرتبة ذاته و هذا أتم أنحاء القدرة و مراتبها انتهى ما أفاده تلخيصا.

أقول قد علمت ما فيه فإن الإمكان الذاتی للمعلول فی نفسه لا يوجب كون العلة قادرا فإن معلول العلة غير المختارة كالنار للسخونة ممكن فی ذاته و لا يستلزم إمكانه فی نفسه كون فاعله مختارا و إلا لكان جميع العلل و الأسباب للأشياء- مختارات فی أفاعيلها ثم أقول غاية ما يمكن أن يقول من فسر قدرته سبحانه بصحة الصدور و اللاصدور فی دفع ذلک الإعضال و هو لزوم اختلاف الحيثية فی ذاته جل ذكره من جهة صفتی القدرة و الإرادة أن نسبة القدرة إلى الإرادة نسبة الضعف إلى الشدة و نسبة النقص إلى الكمال و قد يندرج و ينطوی الأول فی الثانی بحيث لا يوجب اعتبار أحدهما مع الآخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشیء كما أن الوجود الشديد إذا قيس إلى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل و لو بحسب تعمل الوهم أو بحسب كثرة الآثار المرتبة على الأول دون الثانی أن الأول كأنه أضعاف الثانی أو كأنه هو و ما زاد عليه و هذا ضرب من التحليل لا ينافی بساطته هذا غاية ما يمكن أن يقال من قبله و مع ذلک لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلال

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 331

أحدية الحق الذی كله فعلية بلا قوة و وجوب بلا إمكان و كمال بلا نقص.

قال العلامة الطوسی ره فی شرح رسالة العلم مسألة إن تكثر العلم و القدرة أنما حصل فی الموجودات الممكنة فقاست العقول مبدأها الأول عليها و وصفه بالعلم و القدرة و التنزيه أن يقال سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ثم قال بيانا لمذهب الحكماء فی إرادة الله سبحانه أنها العلم بنظام الكل على الوجه الأتم و إذا كان القدرة و العلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الأكمل كانت القدرة و العلم و الإرادة شيئا واحدا فی ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة- ثم قال فی موضع آخر منه فی بيان الجبر و الاختيار أنه لا شک عند الأسباب يجب الفعل و عند فقدانها يمتنع فالذی ينظر إلى الأسباب الأول و يعلم أنه ليست بقدرة الفاعل و لا بإرادته يحكم بالجبر و هو غير صحيح مطلقا لأن السبب القريب للفعل هو قدرته و إرادته و الذی ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار و هو أيضا ليس بصحيح مطلقا لأن الفعل لم يحصل بأسباب

كلها مقدورة و مراده و الحق ما قاله بعضهم لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين[٦٠١] و أما فی حق الله فإن أثبت له إرادة و قدرة متباينتان

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 332

لزم ما يلزم هاهنا[٦٠٢] من غير إمكان تفص لكن صدور أفعاله ليس موقوفا على كثرة- إنما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناک اختيار و لا إيجاب انتهى كلامه يعنى بالإيجاب الموجبية بفتح الجيم يعنى به الجبر فعلم مما ذكره أن قدرته كعلمه و إرادته فی أن بحسبها يجب صدور النظام الأتم لا أن بها يمكن و يصح صدوره لأن الإمكانات من لوازم الماهيات الممكنة و لا صنع للقدرة الواجبية فيها.

فإذن قد تلخص و تمحض بما ذكره أنه إذا كان مبدأ التأثير فی شیء علم الفاعل و إرادته سواء كان العلم و الإرادة أمرا واحدا أو أمورا متعددة و سواء كانا عين ذات الفاعل كما فی البارى أو غيرها كما فی غيره كان الفاعل مختارا و كان صدور الفعل عنه بإرادته و علمه و رضاه و لا يقال لمثل هذا الفاعل فی العرف العلمی و لا الخاصی- أنه فاعل غير مختار و إن فعله صدر عنه بالجبر مع أنه وجب صدور الفعل عنه بالإرادة و العلم و إذ قد ثبت و تقرر أن قيوم الكل و إله العالم إنما يفعل النظام الأتم و الخير الأفضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذى هو أشرف أنحاء العلوم بكل معقول أو محسوس فإذن هو فاعل بالعلم و الإرادة على أكمل الوجوه و أتمها على سبيل البت و الوجوب فالوجوب بالإرادة لا ينافی الإرادة بل يؤكدها لأن أتم الأسباب ما يجب به المسبب فأتم الإرادات ما يجب به المراد فذاته بذاته فياض الخير و فعال النظام الأتم على الإطلاق و لما كانت ذاته البسيطة علما بكيفية النظام الأتم- لما علمت فی مباحث العلم الإلهی أن ذاته بذاته كل الأشياء الموجودة على الوجه الأشرف الأقدس لأنها موجودة بوجود إلهی واجبی و متصورة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبيه فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على أن يتبعه كاتباع الضوء للمضی و الإسخان للمسخن تعالى عن ذلک علوا كبيرا بل حسب ما حققه صاحب الشفا من أنه عالم[٦٠٣] بكيفية نظام الخير فی الوجود

---

601 (1) و الحق في معنى الأمر بين أمرين أن التأثير و الإيجاد تابعان للوجود إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد و الوجود مطلقا في الأسباب و المسببات له إضافة إلى الحق تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيات كما قيل التوحيد إسقاط الإضافات فبهذا النظر آثار الوجود أثر وجود الحق و له إضافة إلى الماهيات أيضا و بهذا النظر لها آثار كما أن لها وجودات فإذا نظر إلى إضافة الوجود إضافة وجوبية إلى الله تعالى حكم بالتسخير أي يوجد سبحانه بتوحيد الأفعال- و توحيد الذات و الصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الأفعال باعتقاده و لكن خلوا عن توحيد الذات فإن الأثر يعرف صاحبه و يقتفي أثره و إذا نظر إلى إضافة الوجود إلى الماهيات إضافة إمكانية حكم بالاختيار و العارف ذو العينين لا يهمل شيئا من الجانبين و يمكن تنزيل الأسباب الأول و القريبة في كلام المحقق الطوسي على ما ذكرنا و يمكن قلب البيان مع حفظ البنيان بأن يقال إذا نظر إلى إضافة الوجود إلى الله و أن الملك له حكم بالاختيار لأن الكل حينئذ مظاهر القادر المختار مظهرية فانية في ظهور الظاهر و إذا نظر إلى إضافته إلى الأشياء حكم بالتسخير لأن الخلق لا بد لهم من خالق و هو البد اللازم لهم و هو القاهر فوق عباده و البيان الأول أظهر و الثاني أدق، س قده

602 (1) من الجبر و التسخير بالدواعي الزائدة كما مر أن المختارين من الممكنات مضطرون في صورة مختارين لأجل التسخير بالدواعي فقوله فلا يتصور هناك اختيار أي كاختيارنا، س قده

603 (2) إشارة إلى اعتبار العلم و الشعور في القدرة و الإرادة لا غير، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 333

و إنه واجب الفيضان[604] عنه و عالم بأن هذه العالمية[605] يوجب أن يفيض عنها الوجود على الترتيب[606] الذى يعقله خيرا و نظاما و فيضان الخير و النظام عنه غير مناف لذاته الفياضة بل إنه مناسب له[607] و تابع لخيرية ذاته الفياضة و لازم جوده التام الذى هو نفس ذاته فإذن مجعولاته مرادة له و نظامه الصادر عنه مرضى لذاته- لا على سبيل أن يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل أن نفس علمه بها نفس رضاه بها و اختياره إياها.

فإذن قد انصرح و اتضح أن كونه عالما و مريدا أمر واحد من غير تغاير لا فى الذات و لا فى الاعتبار فإذن إرادته بعينها هى علمه بالنظام الأتم و هو بعينه هو الداعى و الغاية فى هذا الاختيار لا أمر آخر من العالم الإمكانى و قد مر فى مباحث العلة الغائية أن العالى لا يفعل شيئا لأجل السافل و لا غرض للقوى العالية فى ما دونها- حتى يفعل لأجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا تدبر البدن لأجل البدن- بل لغرض آخر فوق البدن و النفس جميعا و هو تحصيل الكمال و الوصول و التقرب إلى المبدإ الفعال و كذا القوة الغاذية لا تورد الغذاء و تهضمها و تلصقها و تشبهها بالمغتذى لأجل صلاح حال الغذاء أو نفع المغتذى بل لأجل المحافظة على كمالها و الاقتداء بما فوقها[608] و كذا النار لا تحرق الحطب لأجل تحصيل الرماد أو الفحم أو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 334

ما يجرى مجراه بل لإدامة ذاتها و محافظة صورتها فإذا كان فاعل ذاتى و كل قوة فعالة عالية أو سافلة يمتنع إن يكون لها غرض أو باعث أو داع فيما دونها فكيف الأمر فى القوة القاهرة الإلهية التى هى فوق الكل و وراء الجميع و ليس فيه تعالى شوب نقص و قصور و غيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات إلا أن كلا منها ينجبر نقصه بما فوقه إما بحسب الفطرة الأولى كالعقول القادسة أو بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية و ما بعدها

---

604 (1) إشارة إلى أن الوقوع منه أنما هو على سبيل الوجوب لا الإمكان و الأولوية و أن الوجوب لا يصادم القدرة و الاختيار، س قده

605 (2) إشارة إلى أن علمه فعلي فيكون إرادة موجبة، س قده

606 (3) دفع لما يتوهم أن علمه إذا كان علة فيلزم أن يقع الكل دفعة أي معا، س قده

607 (4) إشارة إلى اعتبار الملائمة في الفعل للفاعل في الإرادة و ذلك لأن المعلول ملائم لعلته، س قده

608 (5) أي بالحق المفني فيفني الأشياء في نفسه أي مادته البدنية و لذا تشبه بالنار و يقال الغاذية نار 333 قال المولوي

چون تعلق يافت نان با بو البشر — نان مرده زنده گشت و با خبر

موم و هيزم چون فداى نار شد — ذات ظلمانى او انوار شد

، س قده

الفصل (7) فی تفسیر الإرادة و الکراهة

و قد أشرنا فی مواضع من کتابنا أنه قد یکون لماهیة واحدة أنحاء من الکون[609] و أطوار من الحصول و أنه قد یکون الأمور المتغایرة فی المفهوم و المعنی موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد کالمعانی الذاتیة للماهیة الإنسانیة من أجناسها القریبة و البعیدة و فصولها المترتبة التی قد تحصلت فی شخص واحد منها کزید مثلا موجودة بوجود واحد و تشخصت بتشخص واحد و تذوتت ذاتا واحدة مشارا إلیها بهذا و أنت و نظائرهما بل کل هذه المعانی مجتمعة فی نفسه البسیطة التی هی ذاته و هی مبدأ الجمیع و صورة الکل و هی بحذاء الفصل الأخیر لماهیته المحصلة لتلک المعانی تقوما و تجوهرا[610] المفیدة لما بإزائها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 335

من القوی و الآلات وجودا و فعلیة و لموادها استکمالا و تماما و لآثارها تعینا و تحصلا- و أیضا قد یکون أمور مختلفة المعانی و المفهومات موجودات بوجودات متباینة حاصلة فی مواد متفرقة بل متضادة فی عالم من العوالم و نشأة من النشآت ثم تلک الأمور بأعیان معانیها و مفهوماتها قد تحصل فی عالم آخر و نشأة أخری موجودة بوجود واحد بسیط علی وجه لطیف شریف فاضل من غیر تضاد بینها و لا تزاحم و لا مباینة فی تحصلها کما أشرنا إلیه فی إثبات الوجود الذهنی و فی مواضع أخری من هذا الکتاب إذا تقرر هذا فنقول إنه لما کان الباری جل ثناؤه موجودا ثابتا حقا- و له صفات کمالیة مباینة لصفات جمیع ما سواه کما أن وجوده مباین لوجود جمیع الموجودات لأن وجوده واجب بذاته لذاته و وجود غیره واجب به لا بذاته- و ذاته مستغنیة عن جمیع ما سواه و جمیع ما سواه فاقرة إلیه مستفیدة منه بل متقومة به متعلقة الذات بذاته فإذن لا یماثله و لا یشابهه شیء من الأشیاء لا فی ذاته و لا فی صفاته أی لا فی وجوده و لا فی کمالات وجوده من العلم و القدرة و الإرادة و غیرها من الصفات الکمالیة و مع ذلک فإن الوجود مشترک معنوی بینها و بینه و کذا العلم و القدرة و غیرها من عوارض الموجود بما هو موجود فکما أن أصل الوجود حقیقة واحدة کما تحقق فی أوائل هذا الکتاب و هی فی الواجب واجب بالذات و فی الممکن ممکن و فی الجوهر جوهر و فی العرض عرض فکذلک قیاس سائر الصفات الکمالیة للموجود المطلق فإن العلم حقیقة واحدة و هی فی

---

[609] (1) و ذلك كالعلم يوجد تارة بوجود عرضي كيفية نفسانية و تارة بوجود جوهري له نوع تعلق بالمادة و هو علم النفس بذاتها أو بوجود جوهري غير متعلق كعلم العقل بذاته أو بوجود واجبي غير ذي ماهية كعلم الواجب تعالى بذاته و بذلك يعلم أن في التعبير مسامحة- و المراد بالماهية الواحدة المفهوم الواحد و إلا لزم جواز اندراج ماهية واحدة تحت أكثر من مقولة و هو ممتنع عندهم، ط مد ظله

[610] (2) متعلق بتلك المعاني أي النفس محصلة لتلك المعاني التي حيثية ذواتها حيثية قوام الشيء و جوهره و ليس متعلقا بالمحصلة لأن النفس ليست معطية القوام و كذا كل فصل مقسم للجنس لا مقوم و الحاصل أن شيئية الشيء بصورته و فصله الأخير و باقي المقومات كالفروع فهو جامع لكل ما تقدمه بنحو أبسط و أعلى فهو بما هو فصل أخير معطي التعين و مفيض التحصل على قوام الأجناس المتقدمة و بما هو صورة أخيرة كمفيدة لوجودات المواد السابقة و فعلياتها من حيث كونها كالفاعل لها و متمم و مكمل لها من حيث كونها غاية لها و بما هو صورة نوعية للنوع مبدأ لإثارة المختصة فلكونه تاما كاملا يترتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على المبادي السابقة و لانطواء الكل فيه كانت المقومات و المبادي السابقة كالشرائط و المصححات كما مر في السفر الأول، س قده

الواجب واجب و فی الممکن ممکن علی وزان حقیقة الوجود لأن مرجع العلم و الإرادة و غیرهما إلی الوجود کما أشرنا إلیه إلا أن عقول الجماهیر من الأذکیاء- فضلا عن غیرهم عاجزة قاصرة عن فهم سرایة العلم و القدرة و الإرادة فی جمیع

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 336

الموجودات حتی الأحجار و الجمادات کسرایة الوجود فیها و لکنا بفضل الله و النور الذی أنزل إلینا من رحمته نهتدی إلی مشاهدة العلم و الإرادة و القدرة فی جمیع ما نشاهد فیه الوجود علی حسبه و وزانه و قدره.

و إذا تمهدت هذه الأصول و المقدمات فنقول الإرادة و الکراهة فی الحیوان و فینا بما نحن حیوان کیفیة نفسانیة کسائر الکیفیات النفسانیة و هی من الأمور الوجدانیة کسائر الوجدانیات مثل اللذة و الألم بحیث یسهل معرفة جزئیاتها لکون العلم بها نفس حقیقتها الحاضرة عند کل مرید و مکره و لکن یعسر العلم بماهیتها الکلیة[611] و ذلک کالعلم فإن العلم بإنیة العلم حاصل لکل ذی نفس لحضوره بهویته الوجدانیة عند النفس و یعسر العلم بماهیته الکلیة لأنه کالوجود لا ماهیة له[612] بل هو عین الوجود هویة و غیره عنوانا و مفهوما و الوجود کما مر لا ماهیة له و لذلک صعب علی الناس تحدید هذه الصفات الوجدانیة و ترسیمها و لاقتران إدراک[613] جزئیات کل منها بإدراک جزئیات أمورا أخر من الکیفیات النفسانیة بحیث یشتبه أحد الإدراکین بالآخر فیعسر علی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 337

النفس تجرید إدراک معنی بعض من هذه الأمور الوجدانیة کالإرادة فیما نحن فیه عن غیرها لیمکن أن یؤخذ عنها ما لها فی حد ذاتها و نفس مفهومها من ذاتیاتها فی الحد إن کان لها حدا و لوازمها المساویة لها إن لم یکن لها حد و لأجل ذلک وقع الخلاف بین المتکلمین فی معنی الإرادة و الکراهة.

---

[611] (1) لا یقال إذا عسر العلم بماهیتها الکلیة عسر العلم بمعرفة جزئیاتها أیضا لأن الجزئي نفس الماهیة المعروضة للعوارض المشخصة لأنا نقول معرفة کونه جزئیا للماهیة یتیسر بمعرفة مطلب ما الشارحة لها لکونه مقدما علی المطالب الأخری و بوجه آخر ما هو وجداني وجودها و تحققها و ما احتاج إلی التعریف ماهیاتها کما أن النفس معلومة حضورا و إن کان للعلم الحضوري بها أیضا مراتب و لکن معرفة ماهیاتها و لا أقل جنسها الأعلی هل هو الجوهر أو غیره عسرة و لذا اختلف فیه، س قده

[612] (2) إن قلت إذا لم یکن له ماهیة تعذر العلم بماهیته الکلیة لا أنه متعسر قلت المراد أنه حینئذ یتعسر العلم بمفهومه الکلي و ماهیته العرضیة أو المراد بالماهیة ما به الشيء هو هو ثم إنه إذا کانت هذه الصفات راجعة إلی الوجود کان تعسر التعریف لأنه لا أعرف منه و أن خفاءه من فرط الظهور، س قده

[613] (3) فلاقتران العلم التصوري و العلم التصدیقي و المیل و الشوق خلط من فسر الإرادة التي مرتبة منها هي الشوق المتأکد باعتقاد المنفعة و هو الداعي حقیقة و کذا من فسرها بالمیل التابع و غیره، س قده

فالأشاعرة فسروا الإرادة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين

و هی مغایرة للعلم و القدرة لأن خاصیة القدرة صحة الإیجاد و اللاإیجاد و ذلک بالنسبة إلی جمیع الأوقات و إلی طرفی الفعل و الترک علی السواء و لأن العلم بالوقوع تبع الوقوع[614] فلو کان الوقوع تبعا للعلم لزم الدور و ظاهر أنها مغایرة للحیاة و الکلام و السمع و البصر أقول و قد علمت ما فیه و کذا ما فی قولهم العلم بالوقوع تبع للوقوع لأنهم إن أرادوا به العموم و الکلیة[615] فهو ممنوع فإن من المعلوم ما یتبعه الوقوع کما مر.

و ذهب أکثر المعتزلة إلی أن کلا منهما من جنس الإدراک

ففسروا الإرادة باعتقاد النفع[616] و الکراهة باعتقاد الضرر لأن نسبة القدرة إلی طرفی الفعل و الترک بالسویة فإذا حصل فی القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفین یرجح بسببه ذلک الطرف و صار الفاعل مؤثرا مختارا و أورد علیه أنا کثیرا ما نعتقد النفع فی کثیر من الأفعال و لا نفعلها و لا نریدها و لا نعتقد النفع فی کثیر منها بل نعتقد ضرها و نریدها و لذا ذهب بعض آخر منهم إلی أنها میل یتبع اعتقاد النفع و هو الشوق المفسر بتوقان النفس إلی تحصیل شیء و یرد علیه کما ذکره بعض الفضلاء أن کثیرا ما یوجد هذا المیل و الشوق بدون الإرادة کما فی المحرمات و قیل هی شوق متأکد إلی حصول المراد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 338

و فیه أنه قد یوجد الفعل بدون الشوق المتأکد کما فی الأفعال العادیة من تحریک الأعضاء و فرقعة الأصابع[617] و کثیر من الأفعال العبثیة و الجزافیة و کما فی تناول الأدویة البشعة و غیرها و قد یتحقق الشوق المتأکد و لا یوجد الفعل لعدم الإرادة کما فی المحرمات و المشتهیات للرجل المتقی الکثیر الشهوة و لأجل ذلک قیل إنها مغایرة للشوق فإن الإرادة هی الإجماع و تصمیم العزم و هو میل اختیاری و الشوق میل طبیعی و لهذا یعاقب المکلف بإرادة المعاصی لا باشتهائها و یرد علی قوله و هو میل اختیاری إنه لو کان القصد و الإرادة من الأفعال الاختیاریة لاحتاج إلی قصد و إرادة أخری و لزم التسلسل و أجیب بأنه أنما یلزم التسلسل لو أرید أن الإرادة فعل اختیاری دائما و لیس کذلک بل قد توجد بالاختیار و قد توجد بالاضطرار- و سیأتی تحقیق هذا المقام

---

[614] (1) و لا شيء من الإرادة يتبع الوقوع ينتج المطلوب، س قده

[615] (2) لا يخفى أن إثبات المغايرة لم يكن موقوفا على العموم و الكلية و الأظهر أن يقال العلم من المبادي البعيدة و الإرادة من المبادي القريبة، س قده

[616] (3) فيه أن الإرادة انبعاثها من القوة النزوعية و الاعتقاد من المدركة فأين أحدهما من الآخر و أيضا اعتقاد النفع هو الداعي، س قده

[617] (1) بالفاء و الراء المهملة و القاف و العين المهملة كدحرجة نقض الأصابع بحيث يظهر منها صوت ثم عدم الشوق في الأفعال العادية ممنوع فإن الجري على مقتضى العادة لذيذ و خلافها ممل و إنها مسبوقة بقصد و شوق و تخيل لها و لكن لسرعة زوالها ربما يتوهم عدمها، س قده

قال بعض أهل التحصيل

إن الإرادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادة سابقة منه كالمتردد فی طلب أصلح الوجوه فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلی فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذی هو باختياره لينكشف له الصلاح و الفساد فيها- فيحصل له الإرادة بما يراه أصلح و هی مكتسبة له أما أسباب كسبها فهی القدرة علی الفكر و إرادته و العلوم السابقة فبعضها يحصل أيضا بقدرته و إرادته لكنها لا تتسلسل- بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته و إرادته انتهی.

و يرد عليه أنه كما أن الإرادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع و الشهوة فی أمر معين و يكرر عرضها علی النفس حتی يشتاق إليه و يحرص عليه و مقصود القائل تحصيل الفرق بين الإرادة و الشوق و لم يحصل بما ذكره.

و قال بعض الأذكياء فی بيان الفرق بينهما

لعل الإرادة فينا كيفية نفسانية

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 339

موجبة للفعل مغايرة للشوق الذی هو توقان النفس إلی حصول المطلوب أما أولا فلأن الشوق إلی الفعل لا يوجد الفعل البتة و إن بلغ الشوق إلی كماله كما فی الزاهد- المجتنب عن الشهوات المحرمة إذا غلبه الشوق إلی نيل لذة محرمة و ربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف و أما ثانيا فلأن الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشتاق النفس إلی الحركة إلی جهتين مختلفتين إحداهما للقاء محبوبه و الثانية للغلبة علی عدوه- و لا يتعلق الإرادة بضدين حتی قيل إن إرادة أحد الضدين عين كراهة الضد الآخر و أما ثالثا فلأنا نحكم بثبوت الإرادة بديهة فی مواضع مع الشك فی ثبوت الشوق كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فإنا نعلم ضرورة أنه مريد له و لا نعلم ضرورة أن له شوقا إليه[٦١٨] و إن أثبتنا له شوقا فإنما يكون بالتأمل و الفكر فهما متغايران انتهی ما ذكره.

أقول لعلك لو أخذت الفطانة بيدك و أحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما فی كلام هؤلاء الأذكياء الأعلام من وجوه الخلل و الخبط و مبناها فی الأكثر علی أنهم زعموا أن الإرادة فی كل ذی إرادة بمعنی

---

[618] (1) أقول بل نعلم ضرورة أن له شوقا عقليا إليه و إن لم يكن له شوق حسي ذوقي إليه بل كراهة ذوقية و لذا يمكننا أن نقلب دليله و نقول إنا نعلم ضرورة أنه كاره له و الحاصل أنه إلی الدواء الجيد الطعم شوقان و إلی البشع شوق واحد عقلي، س قده

واحد متواط كما فهموا الوجود أيضا هكذا و ليس الأمر كما زعموه بل الإرادة فى الأشياء تابعة لوجودها و كما أن حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب و الإمكان و الغنى و الحاجة و البساطة و التركيب- و الصفا و الكدورة و التجرد و التجرم و الخلوص عن شوائب الأعدام و الجهالات و الامتزاج بها و يكون بعضها خيرا محضا[٦١٩] لا يتصور فيه شرية أصلا و بعضها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 340

ملزومة للشرور الكامنة فى خيرياتها و هى بحسب اعتبار عقلى و مرتبة من مراتب الواقع لا فى أصل الواقع و بعضها مستلزمة للشرور الثابتة لها فى متن الواقع و حاق الأعيان كالإمكانات و الاستعدادات المنفكة فى الأعيان الخارجة عن الفعليات و التحصلات- على تفاوتها بحسب تلك الشرور التى هى الأعدام للملكات و القوى للفعليات إلى أن يهوى الشىء فى النزول إلى حاشية الوجود و السقوط إلى هاوية الكثرة و الشرية- حيث يكون الفعلية فعلية القوة و الوحدة وحدة الكثرة و التحصل تحصل اللاتحصل و التعين تعين الإبهام على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد فى الجميع- فكذا حكم الإرادة و المحبة فإنها رفيق الوجود و الوجود فى كل شىء محبوب لذيذ و الزيادة عليه أيضا لذيذة و مطلوبة فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته- و مريد لذاته بالذات و لما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض و هى محبوبة له لا بالذات و لكن بالتبعية و العرض و أما الناقص بوجه فهو أيضا محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود و مريد لما يكمل ذاته بالذات و أما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من أنه مريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق- أو الميل أو غير ذلک سار كالوجود فى جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى فى بعضها بهذا الاسم لجريان العادة و الاصطلاح على غيره أو لخفاء معناه هناک عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناک كما أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراک[٦٢٠] و لكن لا تسمى بالعلم إلا صورة مجردة عن ممازجة الأعدام- و الظلمات المقتضية للجهالات الغفلات إذا تقرر هذا فنقول الإرادة و المحبة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 341

---

[619] (2) لم يكتف في التنظير لعنوان الإرادة بعنوان الوجود بل أضاف إلى الوجود عنوان الخير في هذه الفقرات و عنوان اللذة فيما يأتي بعد أسطر من قوله و الوجود في كل شيء محبوب لذيذ ليكون أنسب و أوفق و يكون تنظير الإرادات بالمرادات بل مراتب هذه بعينها مراتب تلك و الوجود الطبيعي كما أنه محبوب كذلك محب إذ له شعور بسيط فكما أنه الإرادة بمعنى المرادية كذلك إرادة بمعنى المريدية و الحاصل أنه كما أن الإرادة بمعنى المرادية و العشق بمعنى المعشوقية ساريتان في جميع الأشياء كذلك الإرادة بمعنى المريدية و العشق بمعنى العاشقية، س قده

[620] (1) هذا نص منه على أنه يرى العلم مساوقا لمطلق الوجود فهو عنده حقيقة مشككة تشمل الجميع غير أن الصور الجرمية لا تسمى باسم العلم و إن كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور و الوجود قبال العدم المطلق أو نصيب من الحضور بحضور صورها المجردة و بهذا يفسر قوله قدس سره في مواضع أخرى إن العلم يساوق الوجود المجرد، ط مد ظله

معنى واحد كالعلم و هى فى الواجب تعالى عين ذاته و هى بعينها عين الداعى و فى غيره ربما تكون صفة زائدة عليه و تكون غير القدرة و غير الداعى كما فى الإنسان- فإنها كثيرا ما تنفك عن قدرته التى هى بمعنى صحة الفعل كالمشى و الكتابة و غيرهما و تركه و هى أيضا غير الداعى الذى يدعوه إلى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلا أو على تركه كالضر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة أعنى القدرة و الإرادة و الداعى متعددة فى الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله متحدة فى حق البارى سبحانه- و كلها فيه عين الذات الأحدية و فى الإنسان صفات زائدة عليه و إنما خصصنا تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس إلى بعض أفعاله لأنها قد تكون بالقياس إلى ضرب من أفعاله الباطنية شيئا واحدا كالتدابير الطبيعية و التحريكات الذاتية مثل التغذية و التنمية و التوليد[٦٢١] و غير ذلک كما لا يخفى عند البصير المتأمل فى حكمة الله فى هذا العالم الصغير و كيفية الترتيب البديع و الصنع المنيع و النظام الشريف الذى روعى فيه و أودع فى قواه.

ثم نرجع و نقول

إن الإنسان لكونه مخلوقا على صورة الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجى أو حركة خارجية بالقصد إلا و ينشأ مبدؤه من ذاته و يقع له المرور على سائر مراتبه و قواه المتوسطة بين النفس و بين مظهر أفعالها و آلة تحريكاتها و تلک القوى و مواضعها- من الأرواح البخارية و الأعضاء بمنزلة عالمى الملک و الملكوت فى الإنسان الكبير- و هذا الملكوت كنظيره فى أن بعضه أعلى كالعقل العملى[٦٢٢] و الوهم و المتخيلة[٦٢٣]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 342

و بعضها أسفل كالخيال و الحس المشترک و قوتى الشهوة الغضب و ما يتلوهما من القوى- المحركة المباشرة للتحريک المميلة للأعضاء و كذا هذا الملک كنظيره فى أن بعضه أحكم و ألطف كالأرواح الدخانية[٦٢٤] على طبقاتها فى الشفيف و النورانية بمنزلة الأفلاک المتفاوتة فى الصفاء و اللطافة و هى مواضع

---

[621] (1) إن قلت هذه الأفعال ليست عن شعور و إرادة فضلا عن العينية فإنها صادرة عن القوى و الطبائع قلت هذه القوى أيدي عماله للنفس بل درجات فاعليته و النفس عين الشعور و المشية و إن مثل بانبعاث الميل و الإرادة الفعلية عن مجرد علمه و قدرته و إرادته الذاتية كما قال قده في مواضع أخرى لكان أولى و مثله إنشاء الصور الخيالية، س قده

[622] (2) و أما العقل النظري فهو من مقام ذاته و أيضا الكلام في مبادي الفعل و النظري أجل من أن يتعلق بذاته بالفعل لتجرده التام و سعته و استواء نسبته إلى جميع الأفعال و عدم التخصص من قبله، س قده

[623] (3) من حيث استعمال الوهم إياها في تركيب الصور الوهمية و أما من حيث استعماله إياها- في تركيب الصور الخيالية فمعدودة من الملكوت الأسفل ثم وقوع حديث التطبيق في البين لبيان أنه كما أن الفيض المار على تلك الوسائط إلى الأداني أمر واحد في الإنسان الكبير و يكتسب في كل موطن حكمه كذلك الإرادة شيء واحد يمر على مراتب النفس حتى يصير في التنزل ميل الإرخاء و الجذب الذي في العضلات كالميل الطبيعي المنبعث من الطبائع المحركة فتلك الإرادة شيء واحد سار في الجميع و في كل بحسبه، س قده

[624] (1) في التعبير بالدخانية مع أن المشهور الروح البخاري و قد مر آنفا إشارة إلى تطبيقها من هذه الجهة أيضا كما ورد في القرآن و التوراة و غيرهما أن السماء دخان و وجهه أن السماء بمنزلة الروح الدخاني في بدن الإنسان الكبير أو أن سماء الإنسان الصغير و هو روحه البخاري دخان ثم إن المراد بطبقاتها الأرواح الثلاثة أعني الروح النفساني الدماغي و الروح الحيواني القلبي و الروح الطبيعي الكبدي و المجاري للأول الأعصاب

الصور النورية الكوكبية كما أن هذه الأرواح محال القوى الحيوانية و الطبيعية و أن بعضه بخلاف ذلک كالأعضاء المفردة و المركبة التى هى بمنزلة العناصر و ما يتركب منها على ما يطول شرحه و ليس هذا المقام مقام تفصيله و الغرض أن الإنسان إذا قصد إلى إحداث فعل أو حركة منه- فلا بد له من علم و هو تصور ذلک الفعل و التصديق بفائدته ثم لا بد له من إرادة و عزم له ثم لا بد له من شوق إليه ثم لا بد له من ميل فى أعضائه إلى تحصيله فبالحقيقة هذه الأمور الأربعة- أعنى العلم و الإرادة و الشوق و الميل معنى واحد يوجد فى عوالم أربعة يظهر فى كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلک الموطن فالمحبة إذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضية و الحكم كعالم القضاء الإلهى و إذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق و إذا وجدت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 343

فى عالم الطبيعة كانت عين الميل فإذا تبين و تحقق عندک ما ذكرناه انكشف لديک ما فى كلام هؤلاء المحجوبين عن درک الحقائق من الصحة و الصواب بوجه و الفساد و الخطاء بوجه أو وجوه فمن فسر الإرادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر و بوجه دون وجه و من فسرها كالأشاعرة بأنها صفة مخصصة لأحد المقدورين- و هى غير العلم و القدرة صح ما ذكره من جهة دون أخرى و فى موضوع دون آخر- و من قال إنها شوق متأكد إلى حصول المراد صح إن لم يرد الكلية و العموم و من ذهب إلى أنها ميل يتبع اعتقاد النفع صح أيضا فى مرتبة دون أخرى و انفكاک بعض هذه المعانى عن بعض فى حق الإنسان لا ينافى اتحادها فى حق الله و كون القدرة فى حقنا عين القوة الإمكانية و الاستعداد البعيد لا ينافى كونها فى حق الله عين الفعلية و الإيجاب فالقدرة هاهنا إمكان و فى البارى وجوب بالذات لأنها عين العلم بالنظام الأتم و الحكمة المقتضية و القضاء الحتمى فافهم و اغتنم و استقم يا حبيبى و اتبع الحق- و لا تتبع الهوى فيضلک عن سبيل الله و الله ولى التوفيق

الفصل (8) فى دفع ما أورد على اتحاد هذه الأمور فى حقه تعالى و فى كون الإرادة القديمة سببا لإيجاد الحادث

فمن الشكوک الموردة أن إرادة الله تعالى لا يصح أن تكون عين علمه

و للثاني الشرائين و للثالث الأوردة فالأول أعني الروح الدماغي أشرف و ألطف من القلبي و هو من الكبدي ثم الروح الدماغي ما في مؤخره أشرف مما في وسطه و ما في وسطه أشرف مما في مقدمه و كذا ما في مؤخر المقدم مما في مقدمه و قس عليه، س قده

لأنه يعلم كل شيء و لا يريد كل شيء إذ لا يريد شرا و لا ظلما و لا كفرا و لا شيئا من القبائح و الآثام فعلمه متعلق بكل شيء و لا كذلک إرادته فعلمه غير إرادته و علمه عين ذاته- فإرادته صفة زائدة على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإمامية رضى الله عنهم على إثبات أن الإرادة زائدة على ذاته تعالى.

و الجواب[٦٢٥] أن فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيرا فى نظام الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 344

فليس فى العالم الإمكانى شيء مناف لذاته و لا لعلمه الذى هو عين ذاته و لا أمر غير مرضى به فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود فهو أيضا إرادة و رضاء لكل خير إلا أن أصناف الخيرات متفاوتة و جميعها مراده له تعالى مرضى بها له- فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية إلا بحسب إمكاناتها الاعتبارية- المختفية تحت سطوع النور الإلهى الوجوبى على تفاوت مراتبها فى شدة النورية الوجودية و ضعفها و ضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول و الشر مغلوب مقهور و هذا القسم أيضا مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض و المختار لكل ما هو خير لأن فى تركه شرا كثيرا و الحكيم لا يترک الخير الكثير لأجل الشر القليل و أما الشر المحض و الشر المستولى و الشر المكافىء للخير فلا حصول لأحد من هذه الثلاثة فى هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها و لم يأذن له فى قول كن للدخول فى حريم الكون و الوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات و الشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة أيضا أنما يريدها بما هى لوازم تلک الخيرات لا بما هى شرور فالشرور الطفيفة النادرة داخلة فى قضاء الله بالعرض[٦٢٦] و هى مرضى بها كذلک.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 345

---

[625] (1) لا يخفى عليك أنه لا حاجة في الجواب إلى ما تكلف به المصنف فإن المورد أنما اشتبه عليه مقام المفهوم بالمصداق فإن صحة التعبير في العلم بأنه تعالى عالم بكل شيء و عدم صحة التعبير في الإرادة بأنه مريد لكل شيء كما ذكره المستدل أنما هو بالنظر إلى اختلاف العلم و الإرادة مفهوما و أما بالنظر إلى المصداق فنسبته إلى المعلوم و المراد واحدة أ لا ترى غيرهما من المفاهيم فإنه يصدق عليه أنه حي عليم قدير سميع بصير مع أن كلها متفاوتة من حيث التعلق فلا يقال إنه يسمع المبصرات و لا العكس كما أن مفهوم الحياة فيه تعالى لا يتعلق بما سواه و بالجملة لا يستعمل شيء من تلك المفاهيم في مورد الآخر مع أنه لو نظر العقل بعين البصيرة رأى أنه تعالى بجميع ذاته المقدسة منطبق عليه كل واحد من تلك العناوين فهو قادر بجميع ذاته كما أنه حي بجميع ذاته و هكذا في غيرهما من أوصافه- فهو يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع فلا جهة وجودية هناك تكون خالية من جهة وجودية أخرى فافهم، اد

[626] (1) هذا لا تنحسم به مادة الشبهة إذ قد تتقرر حينئذ هكذا علم الله تعالى يتعلق بكل شيء بالذات و إرادته لا تتعلق بكل شيء بالذات و الجواب أن الشرور بما هي شرور بالحمل الشائع الصناعي كما لا تتعلق بها الإرادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها أعداما و هذا لا ينافي تعلقهما بالذات بها بما هي شرور بالحمل الأولي الذاتي فقط، س قده

فقوله تعالى وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ و ما يجرى مجراه من الآيات معناه أن الكفر و غيره من القبائح غير مرضى بها له فى أنفسها[٦٢٧] و بما هى شرور و لا ينافى ذلک كونها مرضيا بها بالتبعية و الاستجرار أو نقول من سبيل آخر إن وزان الإرادة بالقياس إلى العلم وزان السمع و البصر بالقياس إليه و كوزان الكلام بالنسبة إلى القدرة- فالعلم المتعلق بالخيرات إرادة كما أن المتعلق منه بالمسموعات سمع و بالمبصرات بصر و كما أن القدرة المتعلقة بالأصوات و الحروف على وجه تكلم و هذا لا ينافى كون الإرادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شىء ممكن و إرادة لكل خير ممكن- كما أنه سمع لكل مسموع و بصر بالنسبة إلى كل مبصر و قدرة على كل شىء- و بالقياس إلى نوع من الأصوات و الحروف تكلم أو كتابه فهذا طريق آخر فى حل هذه الشبهة و الأول أولى[٦٢٨].

و منها أن الله تعالى أوجد ما أوجد من الحوادث فى وقت معين لا قبله و لا بعده

فلا بد لهذا التخصيص من مخصص و ليس هو القدرة لتساوى نسبتها إلى جميع الأوقات- و لا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الإرادة لا القدرة و العلم فثبت أن الإرادة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 346

مغايرة لتينک الصفتين.

و الجواب إما بالنقض و إما بالحل أما الأول فلأنا نعيد الكلام إلى تخصيص نفس الإرادة بالوقوع من اللاوقوع و بالوقوع فى هذا الوقت دون غيره من الأوقات- و بالجملة هذه الإرادة إن كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها و إن كانت حادثة يرد الكلام فى علة تخصصها بهذا الوقت دون آخر و يجرى الكلام فى مخصص المخصص- و هكذا إلى لا نهاية و أما الثانى فلأنا نقول الإرادة صفة واحدة كالقدرة و العلم- تتعلق بالأشياء على ترتيب سببى و مسببى و كلما يصحح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق و بحسب الأعداد و الأوقات عن فاعل واحد أحدى الذات أحدى الصفة فهو يصحح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة

---

[627] (1) الأولى أن يجاب عنه بأن المراد بالرضا و نحوه في الآيات الرضا التشريعي و الكلام في الرضا التكويني و الإرادة التكوينية و ما ذكره قدس سره حق لكنه بعيد عن ظاهر الآيات، ط مد ظله

[628] (2) و الفرق بين الوجهين أن الأول منع لقول الخصم لأنه يعلم كل شيء و لا يريد كل شيء ببيان أنه يريد كل شيء كما يعلم كل شيء و الوجه الثاني منع لقوله بعد بيان المغايرة بين العلم و الإرادة أن علمه عين ذاته فإرادته صفة زائدة على ذاته و تقريبه أن المغايرة لا توجب زيادة إحداهما على تقدير عينية الأخرى لم لا يجوز أن يكون مغايرتهما من قبيل مغايرة السمع و البصر للعلم بأن يكون التفاوت بينهما بالسعة و الضيق باختلاف الاعتبار فالعلم متعلق بكل شيء و الإرادة هي العلم بالشيء الذي هو خير كما أن العلم مطلق و البصر هو العلم المقيد بالمبصرات و لعل الوجه في كون الوجه الأول أولى أن في الوجه الثاني إيهام تسليم- عدم تعلق الإرادة ببعض الأشياء الموجودة مع أن الواقع خلافه فإن الموجود من الأشياء خير في وجوده و الإرادة متعلقة به، ط مد ظله

ذاتا و عددا و وقتا عن إرادة واحدة بسيطة و قد بين كيفية ذلک الصدور فی موضعه[٦٢٩] و تصدی لذلک الموحدون المعتنون بالمحافظة علی اعتقاد التوحید و حراسة القلوب عن الوقوع فی الإلحاد و التشریک.

و أما ما قیل فی دفع الوجه الأول لعل شأن الإرادة تخصیص کل حادث- بالوقت الذی حدث فیه و لیست لها صلاحیة تخصیصه بوقت آخر فیستغنی عن مرجح آخر فهو مردود بأن مثل هذا یجری فی القدرة أیضا و أیضا إذا وجب له أن یرید فی هذا الوقت إیجاد الممکن و امتنع له التغیر فی الإرادة کان موجبا لا مختارا و أیضا إذا کان لهذا الوقت خاصیة هی أن إرادة الله لا تصلح إلا لتخصیص الحادث فیه فلیجز مثل ذلک فی القدرة و لیجز أن یکون هذا الوقت مؤثرا فی تخصیص الحادث.

لا یقال إن الأوقات لما تساوت[٦٣٠] فی الحقیقة لتشابهها فی أجزائها لم یترجح بعضها لصلاحیة التخصیص للإیجاد علی بعض إلا لتضمنه حکمة و مصلحة مختصة و الفعل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 347

الذی یتبع الحکمة و المصلحة أنما یکون بالإرادة لأنا نقول الکلام عائد فی کون بعض أجزاء الزمان متضمنا لحکمة الإیجاد دون غیره مع تساویها فی الحقیقة و أیضا حکمة الله لا تتبع تخصیص جزء الزمان لو فرض تخصیصه بل تخصیصه بأمر و کذا تخصیص سائر الأشیاء بخواصها و لوازمها یتبع حکمة الله و علمه و إرادته التی هی عین علمه و لا استبعاد فی کون العلم نفسه سببا لصدور الأشیاء و وجودها کالماشی علی جدار دقیق العرض إذا تصور السقوط یسقط بتصوره و عد من هذا القبیل تأثیر بعض النفوس بالهمة و الوهم و کذا إصابة العین التی علم تأثیرها بأخبار الوحی و السنة من قوله تعالی وَ إِنْ یَکادُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِأَبْصارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّکْرَ

و من قوله ص:

العین تدخل الرجل القبر و الجمل القدر

و إذا جاز أن یکون العلم الضعیف البشری مؤثرا فی وجود المعلوم فالأولی أن یجوز ذلک فی العلم الأزلی الذی لمنشیء العالم من العدم الصرف.

---

[629] (1) من أن اختلاف الأنواع الإبداعية ذاتية لبطلان الجعل التركيبي و من تصحيح ربط الحوادث اليومية بالقديم بسبب الحركة الوضعية الفلكية، س قده

[630] (2) فيه أنها و إن تساوت في الماهية إلا أنها مختلفة بالهوية فيجوز الترجيح و التخصيص بسبب ذلك، س قده

قال بعض المتأخرين كما أن العلم العقلى البسيط فينا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية فى نفوسنا و لتفصيل الصور الجزئية فى خيالنا فإن الملكة الحاصلة فى أنفسنا من مزاولة العلوم و تكرر المسائل يصير سببا لحضور تلك المسائل- و وجودها بالتفصيل فى نفوسنا و أذهاننا و إنما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس إليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت و انعدمت كما حقق فى موضعه- فكذلك العلم البسيط الأزلى الذى للبارى تعالى بالممكنات الذى هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة فى الخارج حاضرة عنده غير غائبة فإن وجودها عنه فى الخارج عين حضورها عنده فيه فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للبارى تعالى متحققة بالروابط العلمية التى لها معه بحيث لو انقطعت هذه الروابط و لو طرفة عين لم يبق للمكنات عين و لا أثر و قد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود و كون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للأشياء إليه تعالى هى بعينها الروابط العلمية إليه و العلم فيه سبحانه عين الإرادة- فتلك الأشياء كما أنها وجودات و موجودات صادرة منه كذلك علوم و معلومات له

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 348

تعالى و كذلك إرادات و مرادات حاصلة من الوجود الواجبى و العلم الأزلى و الإرادة السرمدية على ترتيب و نظام به يصح صدور الكثير كما فى حصول مراتب الأعداد و الكثرات من الوحدة على ترتيب و نظام لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فإن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة و مع ذلك تنشأ منها و تحصل عن تكررها فتأمل فيه و تدبر.

و منها أن البارى لو كان مريدا لخلق العالم

فإما أن يريد خلقه فى جميع الأوقات فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث و أهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع أجزائه على أنه لو كان قديما امتنع القصد إلى إيجاده لأن قصد إيجاد الموجود ممتنع و إما أن يريد تخصص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد فى الأزل و إلا عاد إلى القسم الأول فهو حادث بعد أن لم يكن بإرادته فإما أنه أراد خلقه أزلا و أبدا[٦٣١] فيلزم قدمه أو فى وقت معين و ننقل الكلام إليه- فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر و يلزم التسلسل.

و الجواب أنه تعالى أراد بإرادته القديمة إيجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا أنه أراد إيجاده فى وقت معين حتى يلزم التسلسل و بالجملة أنه أراد بالإرادة القديمة إيجاد كل العالم و أجزائه و جزئيات أجزائه[٦٣٢]

---

[631] (1) أي إما أنه أراد خلق ذلك الوقت لا في وقت بقرينة ما بعده و ليس المراد ما هو ظاهره- حتى ينافي فرض عدم وجوده في الأزل و حدوثه بعد أن لم يكن و حينئذ التسلسل اجتماعي لا تعاقبي حتى يمنع بطلانه على مذهب الحكماء، س قده

[632] (2) فيه إشارة لطيفة إلى أن العالم بالنظام الجملي و هو الإنسان الكبير شخص واحد إنما الأشخاص و الجزئيات لماهيات أجزائه كالإنسان و الفرس و غيرهما، س قده

فی أماکنها و أوقاتها المخصوصة و أراد إیجاد الأوقات بهویاتها المخصوصة لا فی أوقات أخری و کذا أراد إیجاد الأماکن بهویاتها المخصوصة لا فی أماکن أخری و ذلک لأن تخصیص الحادث بوقت خاص یفتقر إلی ذلک الوقت و لا یفتقر ذلک الوقت فی تخصصه إلی شیء آخر غیر الإرادة القدیمة لأن التخصص الحدوثی فیه عین ذاته و هویته و الذاتی

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 349

للشیء غیر معلل بأمر و لا یفتقر إلا إلی الجاعل له جعلا بسیطا و هکذا حکم الأمکنة فی تخصصاتها المکانیة و أما قوله لو کان قدیما امتنع القصد إلی إیجاده ففیه ما لا یخفی من المنع إلا أن یرید بالقصد ما یجری فی العادة لا ما هو معنی الإرادة القدیمة عند أهل التحقیق.

و منها أنه تعالی لو کان مریدا لإیجاد العالم فی وقت فأما بإرادة قدیمة أو حادثة

فعلی الأول یمتنع لا وقوع العالم حین وجد فیه لاستناده إلی إرادة قدیمة ممتنعة الزوال فیکون الباری موجبا لا مختارا حیث یمتنع علیه الترک و أیضا بعد وجود العالم إما أن یبقی الإرادة متعلقة بإیجاده أو لا و علی الأول یلزم القصد إلی إیجاد الموجود و علی الثانی یلزم زوال القدیم و علی الثانی یلزم التسلسل أو الدور.

و یجاب عنه بأن إرادته قدیمة و یمتنع لا وقوع المراد و لا یلزم الإیجاب إذ الموجب ما لا یکون لإرادته مدخل فی الفعل علی ما مر غیر مرة و الحاصل أن الموجب[633] المقابل للمختار ما یجب علیه الفعل لا ما یجب عنه الفعل و لذا قیل الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار بل یؤکده و نقول أیضا إن بقاء إرادة وجود العالم لیس بأن یرید الله تعالی إخراجه من العدم مرة أخری حتی یلزم إیجاد الموجود و إرادة المراد بل کما مر ذکره فی حاجة الممکن فی بقائه إلی الموجد الحافظ فالممکن لما کان الإمکان و الافتقار لازمین لذاته أبدا فهو فی کل آن یفتقر إلی موجد قدیم بل إلی محدث فی کل آن علی ما هو طریقتنا فی هذا العالم الزمانی الکونی المتجدد

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 350

الحدوث المتدرج الکون و قد برهن علی أن المحدث المقیم للعالم هو الباری القیوم القدیم العلیم جل ذکره.

---

633 (1) أي لا الموجب بمعنی المحکوم علیه بإیجاب فعله لأن فعله أوجب فوجب فوجد و قوله ما یجب علیه الفعل یرد علی ظاهره أن المتکلمین الهارب عن الإیجاب محققوهم کما قالوا بالوجوب عنه قالوا بالوجوب علیه کوجوب اللطف علیه تعالی و الباري لیس موجبا اللهم إلا أن یقال معنی قول المصنف ما یجب علیه الفعل أي من قاهر کما هو مقتضی کلمة علی فیکون موجبا بالفتح کالطبائع لا ما یجب عنه الفعل بقدرته و اختیاره بمقتضی مقدمة الشيء ما لم یجب لم یوجد- فیکون موجبا بالکسر و الحکماء أطلقوا علیه تعالی لفظ الموجب بالکسر و للمجانسة اللفظیة نسب إلیهم إطلاق الموجب بالفتح حاشاهم عن ذلک، س قده

و منها أن لقائل أن يرجع و يقول إن إرادته بإحداث حادث إما أزلية أو حادثة

و على الأول فإما أن يبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلک الحادث بعينها أو لا- و مع البقاء فإما أن يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته و أن لا يكون انعدام ذلک الحادث بإرادته و إما أن تتعلق بوجوده حين وجد و هو غير معقول إذ لا يعقل تعلق الإرادة فی الحال بوجود المراد أمس و مع زوالها يلزم زوال القديم و هو محال على أن إرادة الله سبحانه عين ذاته و على الثانی احتاجت الإرادة إلى إرادة أخرى و يلزم التسلسل و أيضا يلزم كونه محلا للحوادث و موردا لتعاقب الصفات و أن يستحيل من صفة إلى صفة و ما هذا شأنه فهو مادة جسمانية- فيكون إله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلا للإرادات المتعاقبة علوا كبيرا.

فنقول إن هذه الشبهة و نظائرها أنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا- و توهم كونها عزما و إجماعا على الإيجاد و من توهم أن الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة و بالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته و علمه و إراداته و ليس الأمر كذلک فإنه سبحانه لما علم أزلا سلسلة الوجود و جملة النظام الأتم و روابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها و من مقدمها إلى ساقتها و علم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغی أن يصدر عنه و يقع فی الكون بعثة هذا العلم القديم- الذی هو عين ذاته المريدة إلى إيجاد كل ما وجد و إبداع كل ما أبدع و إفاضة نور الوجود على أعيانها و إخراجها جملة من حد العدم و مكمن الاختفاء إلى حريم الوجود و منصة الظهور و هذا العلم كهذه الإرادة شیء واحد سرمدی ثابت الوجود و الوجوب له أزلا و أبدا من غير تغير و تعاقب لا فی ذات العلم و الإرادة و لا فی تعلقهما كما توهمه المتكلمون لأنهما عين ذاته و مبدأ الصفة الإضافية إذا ثبت كانت الإضافات و التعلقات أيضا ثابتة.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 351

و منها أن إرادته مما يجب به الفعل

إذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم إنه بعد تعلق الإرادة لا يبقى فی صرافة الإمكان لامتناع تخلف المراد عن إرادته و إرادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر إلى ذاته يجب أن يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبة العالم إليه نسبة الحرارة إلى النار و نسبة الضوء إلى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية إلى الأربعة و إذا كان كذلک كان البارى موجبا لا مختارا إذ لا معنى للموجب إلا ما يجب الفعل و الإيجاد نظرا إلى ذاته و يكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية و إطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

و يدفع بما قد تكررت الإشارة إليه من أن ذاته تعالى عين الإرادة و الرضا[٦٣٤] فبالحقيقة يكون الإرادة مبدأ صدور الفعل و هذا أجل ضروب كون العفل حاصلا بالإرادة و من أنه فرق بين الوجوب عنه و الوجوب عليه و من أن ذاته و إن كان أمرا بسيطا هو عين إرادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات و له بحسب معانى صفاته و أسمائه نسب و إضافات مع أعيان الماهيات الثابتة فى الأزل فى حد علمه الإجمالى و عقله البسيط بوجه و المفصل بوجه أما البساطة و الإجمال فبالنظر إلى هويته الوجودية التى لا تركيب فيها أصلا بوجه من الوجوه- لا عقلا و ذهنا بحسب التحليل العقلى و لا عينا و خارجا بحسب التعدد الخارجى- فالأول كالمركب العقلى من الجنس و الفصل أو الماهية و الوجود و الثانى كالمركب من المادة و الصورة أو ما يجرى مجراهما و بالنظر إلى معانى صفاته و مفهومات أسمائه كان العالم الربوبى و الصقع الإلهى كثيرا جدا بحيث لا تنثلم بتلك الكثرة أحدية الحق و بساطته و هذا أمر عجيب جدا إلا أنا أوضحنا سبيله من الأصول التى قررنا بنيانها و أحكمنا برهانها فنقول إذا أخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط- و المخصصات التى يعبر عنها بالخزائن كما فى قوله وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 352

وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وجب لها الإيجاد و كان مريدا لواحدة واحدة من حقائق الممكنات و لواحد واحد من أعدادها و أشخاصها الزمانية و المكانية- كل فى وقته و مكانه و إذا أخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة- التى قد يعبر عنها بالإرادات[٦٣٥] أو التعلقات أو التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق[٦٣٦] و لم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عند ذلک صدور الفعل عنه فلم يلزم كونه موجبا إلا مع اعتبار تلک الروابط فصدق أن ذاته يفعل الأشياء بالإرادات المنضمة إليه فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل إرادة خاصة- ممكن معين و مخلوق خاص.

و منها أنه قد وقع فى بعض أحاديث أئمتنا

المطهرين المعصومين عن نسبة الخطإ و النقص سلام الله عليهم و على آبائهم حسب ما نقله عنهم أساطين الرواية و الحديث كالشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكلينى فى الكافى و الصدوق ابن بابويه القمى فى كتاب

---

634 (1) قد جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع فإن للإرادة كنظائرها من العلم و القدرة و غيرهما عرضا عريضا ففي مرتبة كيفية نفسانية بل معنى مصدري إضافي و في مرتبة واجب لذاته فكما أن أجل ضروب كون الفعل بالإرادة فعله كذلك أجل ضروب الإرادة إرادته، س قده

635 (1) إن قلت الروابط كانت نسب معاني الأسماء و الصفات إلى الأعيان الثابتة و الإرادة واحدة من الصفات و المريد واحد من الأسماء فكيف يكون جميعها أو جميع نسبها إرادة- قلت المراد بالإرادات اقتضائات الصفات و استدعائات الأسماء مقتضياتها و الإرادة أيضا الاقتضاء و الاستدعاء، س قده

636 (2) أي مخلوق معين تعينا نوعيا أو شخصيا بل المنسوب إلى ذاته بذاته الفعل المطلق- و النور المجرد عن الغسق كما قالوا سبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الكثرة بالكثرة- فلا يرد أنه على هذا يكون باعتبار ذاته صحة الصدور و اللاصدور فكيف أنكر على من صحح تفسير القدرة بالصحة بهذا الاعتبار، س قده

التوحيد و عيون الرضا ضاعف الله قدرهما من حدوث الإرادة و المشية و أنهما من صفات الفعل لا من صفات الذات و هذا بظاهره ينافى كون الإرادة منه تعالى عين ذاته و أجاب عنه شيخنا و أستادنا سيد أعاظم الممجدين دام ظله العالى إن الإرادة قد يطلق[٦٣٧] و يراد به الأمر المصدرى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 353

النسبى[٦٣٨] أعنى الإحداث و الإيجاد و قد يراد به الحاصل أعنى الفعل الحادث المتجدد- و كما أن لعلمه بالأشياء مراتب و أخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية و صدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهى بذواتها و هوياتها المرتبطة إليه علوم له بوجه و معلومات له باعتبار فمعلوميتها له عين ذواتها لا عالميته إياها عين ذواتها و إنما هى عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته و هو قديم و بمعنى المعلومية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 354

عين هذه الممكنات و هو حادث فكذلك لإرادته سبحانه مراتب و أخيرة المراتب هى بعينها ذوات الموجودات المتقررة بالفعل و إنما هى عين الإرادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مريديته إياها و ما به فعلية الإرادة و الرضا و مبدئية التخصيص هو عين ذاته الحقة و هذا أقوى فى الاختيار مما يكون انبعاث الإرادة و الرضا بالفعل عن أمر زائد على نفس ذات الفاعل انتهى حاصل ما أفاده دام علوه و مجده.

و أقول و هاهنا سر عظيم من الأسرار الإلهية نشير إليه إشارة ما و هو أنه يمكن للعارف البصير أن يحكم بأن وجود هذه الأشياء الخارجية من مراتب علمه و إرادته- بمعنى عالميته و مريديته لا بمعنى معلوميته و مراديته فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالأصول السالفة ذكره

---

637 (3) توجيه حسن غير أنه متوقف على اندفاع ما قدمناه من المنع و هو أن الإرادة بما لها من المعنى لا تنطبق على العلم بالخير و الملائم فإن الذي نعقله من معنى الإرادة التي عندنا لا يتضمن معنى العلم و إن كان مصداقها الذي هو كيف نفساني ملازما للعلم كسائر الصفات النفسانية من الحب و البغض و الرضا و الغضب و غير ذلك و تجريد معناها عن شوائب النقص و العدم لا يستوجب دخول معنى العلم فيها بعد ما لم يكن داخلا فلا تنطبق على صفة العلم.

فالحق أن الإرادة منتزعة من مقام الفعل من حيث انتسابه إلى قدرته تعالى القاهرة- أو من اجتماع الأسباب الموجبة عليه من حيث انتسابها إليه و كثيرا ما تطلق الإرادة على تهيئة أسباب الفعل كما إذا أحضر الغذاء ثم أقبل عليه و أخذه بيده و التقمه بفيه فسئل ما ذا يصنع- أجيب بأنه يريد أن يتغذى أو يأكل و ربما اشتبه أمر الإرادة على بعضهم فذهب إلى أن علة الإيجاد هي الإرادة بمعنى صفة الفعل و هو من أشنع القول و يختل به جميع مسائل التوحيد، ط مد ظله

638 (1) إشارة إلى وجه آخر و هو أنه إذا أريد المعنى المصدري النسبي فلا بأس بإرادة المبنى للفاعل ثم المبنى للمفعول غير المصدر بمعنى اسم المفعول فإن الأول معناه المعلومية و هو فيها حقيقة- و الثاني بمعنى المعلوم و هو فيه مجاز و لا دخل له في التوفيق و الفرق مقرر في العلوم الأدبية- و غرض السيد قدس سره المحافظة على التنزيه بأن العلم بمعنى العالمية في أية مرتبة كان قديم لا حادث و كذا الإرادة فإن التحقيق أن مراتب العلم كلها من العناية و اللوح و القضاء و القدر قديم بما هو علم الله تعالى و كذا الإرادة و التوفيق عندي بأن لله تعالى إرادتين إحداهما ابتهاج الذات بالذات في مرتبة الذات و الثانية هي المحبة الأفعالية في مقام الفيض المقدس و الوجود المنبسط و هي المشار إليها بقوله ع

\iْ: إن الله خلق الأشياء بالمشية و المشية بنفسها\E

و هي أمر الله و كلمة كن و إليه يئول ما قال بعض المتكلمين إرادة الله تعالى أمره و كراهته نهيه فما هي عين ذاته هي الأولى و ما هي من صفات الفعل هي الثانية و هي بما هي مضافة إلى الأشياء حادثة بالعرض و بما هي مضافة إلى الله تعالى واجبة بوجوبه قديمة بقدمه فإنها كالمعنى الحرفي و إنها ظهور الإرادة الذاتية و ظهور الشيء لا يباينه، س قده

الفصل (9) فی اعتضاد ما ذکرنا من الفرق بین إرادة الله سبحانه و بین إرادتنا من طریق الروایة و النقل

و قد مضی أن شاکلتنا فیما أردنا فعله أو هممنا نحو تحصیله أنا نتصوره أولا و نصدق بفائدته العائدة إلینا تصدیقا ظنیا أو جهلیا خیالیا أو علمیا بأن فیه منفعة ما أو خیرا ما من الخیرات الحقیقیة أو الظنیة عینا کان أو صیتا أو ثناء و محمدة عائدة إلی جوهر ذاتنا أو إلی قوة من قوانا فینبعث من ذلک العلم التصوری و ذلک الحکم التصدیقی شوق إلیه فإذا قوی الشوق النفسانی و اشتد اهتزت القوة الإرادیة و حصلت الإرادة المسماة بالإجماع و هذه الإرادة فی الإنسان من قوة هی فوق القوة الشوقیة الحیوانیة- التی تتشعب إلی الشهوة و الغضب و هی العقل العملی[٦٣٩] و فی غیره اشتداد حال تلک

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 355

٦٤٠

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ؛ ج6 ؛ ص355

القوة کما وقع التنبیه علیه من قبل و بالجملة فینبعث منهما جمیعا القوة المحرکة التی فی العضلات فتحرکها بسطا أو قبضا و یتحرک بحرکتها الأعصاب و الأعضاء فیحصل المراد فهذه المبادی فینا متعددة فی أفعالنا الخارجیة فأما القیوم جل ذکره فذاته أجل من الکثرة و الداعیة الخارجیة و الانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته لأنه نهایة المآرب و المطالب و لیس له شوق[٦٤١] حاشاه عن ذلک و لا محبة بما سواه و لا قصد إلی تحصیل شیء عادم له کما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته لذاته و یلزم من هذا الابتهاج و یترشح منه حصول سائر الخیرات و الابتهاجات علی سبیل الفعل- و الإبداع و الإفاضة لا علی شاکلة الانفعال و الاتصاف و الاستحصال-

و الآیات القرآنیة فی هذا الباب کثیرة

للمتدبرین فیها المتأملین فی معانیها مثل قوله تعالی وَ اللَّهُ الْغَنِیُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ فهو الغنی من کل جهة عما سواه و ما سواه مفتقر إلیه من کل جهة بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها فلو کان له فی فعله و جوده قصد

---

[639] (1) العقل النظري و العقل العملي في الإنسان كالمدركة و المحركة في الحيوان و في الإنسان بما هو حيوان و ميله يسمى إرادة و ميل المحركة الشهوية كما يسمى إرادة يسمى شهوة أيضا و العقل العملي هو القوة التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية- التي يفعلها في معاشه و معاده بخلاف القوة التي دونها فإن أفعالها حيوانية لا فكرية، س قده

[640] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائى)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

[641] (1) لأن الشوق هو المحبة المصاحبة للوجدان من وجه و الفقدان من وجه آخر و هو موجود غير فقيد، س قده

زائد- أو غرض أو شوق أو طلب طاعة أو ثناء أو مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه و مثل قوله تعالى وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ و قوله أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ و أشباه ذلک من الآيات الكثيرة جدا فهذه الآيات تدل على أنه غاية كل شيء فليس فى فعله غاية و غرض سوى ذاته المقدسة فلو كان له إرادة زائدة أو داع و مرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسة غاية الموجودات و مصير كل الأشياء فعلم من هذه الآيات و نظائرها أن إرادته للأشياء عين علمه بها و هما عين ذاته.

و أما الحديث

فمن الأحاديث المروية عن أئمتنا و سادتنا ع

فى الكافى و غيره فى باب الإرادة ما ذكر فى الصحيح عن صفوان بن يحيى: قال قلت لأبى الحسن ع أخبرنى عن الإرادة من الله و من الخلق قال فقال الإرادة من الخلق الضمير و ما يبدو لهم بعد ذلک من الفعل[٦٤٢] و أما من الله فإرادته إحداثه لا غير ذلک

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 356

لأنه لا يروى و لا يهم و لا يتفكر و هذه الصفات منفية عنه و هى صفات الخلق فإرادة الله الفعل لا غير ذلک يقول له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا تفكر و لا كيف لذلک كما أنه لا كيف له

و لعل المراد من الضمير تصور الفعل و ما يبدو بعد ذلک من اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده و اشتداده إلى حيثية يحصل الإجماع المسمى بالإرادة فتلک مبادى الأفعال الإرادية القصدية فينا و الله سبحانه مقدس عن ذلک كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا و بينه أمور كثيرة انفعالية بعضها من باب الإدراک و بعضها من باب الحركة الفكرية و بعضها من باب الشهوة و الغضب و بعضها من باب الفعل التحريكى كالجذب و الدفع و أما الجناب الربوبى ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه و بين فعله من الصفات و الأحوال العارضة و السوانح الطارئة من الأغراض و الأشواق- و الهمم و القصود و غيرها من الانفعالات و التغيرات نعم أفعاله يترتب بعضها على بعض- لصدور الموجودات عنه على ترتيب الأشرف فالأشرف.

---

[642] (2) كلمه من نشئية أي جميع ما يبدو بعد الضمير من اعتقاد النفع و انبعاث الشوق و غيرهما أنما هي في باب الفعل و ليست بيانية لأنه لا يشمل حينئذ ما ذكر و الفعل ليس إرادة بل هو مراد، س قده

و عن هشام بن الحكم: فی حدیث الزندیق الذی سئل أبا عبد الله ع فکان من سؤاله أن قال له فله رضاء و سخط فقال أبو عبد الله ع نعم و لکن لیس ذلک علی ما یوجد من المخلوقین و ذلک أن الرضاء حال تدخل علیه فتنقله من حال إلی حال- لأن المخلوق أجوف معتمل[٦٤٤٦٤٣] مرکب للأشیاء فیه مدخل و خالقنا لا مدخل للأشیاء فیه لأنه واحد و أحدی الذات و أحدی المعنی فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 357

غیر شیء یتداخله فیهیجه و ینقله من حال إلی حال لأن ذلک من صفة المخلوقین العاجزین المحتاجین

و روی[٦٤٥] مثل ذلک

: أبو جعفر محمد بن علی بن بابویه القمی فی کتاب التوحید و فیه أن الرضا و الغضب دخال تدخل علیه- و خالقنا لا مدخل للأشیاء فیه لأنه واحد أحدی الذات و أحدی المعنی

. أقول نعت المخلوق بالأجوف تشبیه فی غایة الحسن و البلاغة فی الکلام- و هو فی مقابلة نعت الله بالصمد[٦٤٦] و ذلک لأن کل ممکن مرکب من ماهیة و وجود- و الماهیة کالعدم فی أنها لا تحصل لها فی ذاتها لکن الوجود قد حصلها و عینها فکأنه أحاط بها کإحاطة الکرة المجوفة بالفضاء الذی لا تعین له إلا بالمحدد و أیضا الهویات الوجودیة التی للممکنات قد علمت أن کلا منها مستصحب للأعدام و النقائص- فلها تجاویف[٦٤٧] بحسب تلک الأعدام و النقائص و کلما نزل الوجود و بعد عن منبع الخیر و الجود تضاعف فیه العدم و النقصان فکأنه صار أکثر جوفا و أقل سمکا و أرق قواما ثم إن الموجودات الطبیعیة مرکبة من مادة هی ما به الشیء بالقوة و صورة هی ما به الشیء بالفعل و الصورة کأنها محیطة بالمادة لأنها تحصل المادة و تعینها لأنها مبهمة الذات عدمیة الهویة فکل شیء طبیعی مادی کأنه أجوف.

---

643 (1) بالکسر أي یعمل بإعمال صفاته و آلاته أو بالفتح أي مصنوع رکب فیه الأجزاء و القوی، آت

644 (2) قد أشیر بالاعتمال إلی شدة العمل و زیادته في باب تحققه و ظهور ماهیته بنفسه و أنها لیست خالیة عن الوجود و الإیجاد فإن مغایرة الوجود و الماهیة بمحض تحلیل العقل فالاعتمال کالتعمل في کتب الحکماء و قد اشتهر عند الأدباء أن زیادة المباني تدل علی زیادة المعاني، س قده

645 (1) لا یخفی علیك دلالة الروایتین علی کون الإرادة من صفات الفعل، ط مد ظله

646 (2) فإن الصمد هو السید المقصود في الحوائج الغني المغني و قد جاء في اللغة بمعنی المصمت الذي لا جوف له و لذا ردف بلا یطعم في الأسماء المرکبة الشریفة فلما کان تعالی بسیط الحقیقة جامعا لکل کمال و خیر و لا یسلب عنه وجود بما هو خیر فهو غني جامع لکل ما یحتاج إلیه کل محتاج ذو روح و غیره و من آیاته في عالم الصور المصمت الذي لا جوف له تعالی الموجود العري البریء من الوسط عن التشبیه علوا کبیرا، س قده

647 (3) کبیوت النحل فالکمالات و الفعلیات الحاصلة لکل هویة تملأ تلك الخلل و تسد تلك الثغور فالتجاویف في هذا الوجه القصورات التي في نفس الموجودات بإزاء الکمالات المیسرة لها و في الوجه الأول التجویف هو الماهیة، س قده

و إذا تقرر هذا فاعلم أن سبب كون الشيء[648] بحيث يلحقه الأمور الخارجية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 358

و يدخل عليه اللواحق العارضيه هو لاشتماله على ما بالقوة و الإمكان و على الأعدام أو القصورات فيفتقر إلى ما يستكمل به و يخرج به ذاته من العدم إلى الوجود و من القوة إلى الفعل و من النقص إلى الكمال و لأجل ذلک أودع الله فى كل مخلوق- توجها إلى الكمال و طلبا للتمام الذى يناسبه تقربا إلى الله إما بعشق عقلى كما للمقربين و إما بشوق نفسانى كما للنفوس العالية من المشتاقين و إما بشوق حيوانى شهوى كما للنفوس السافلة أو بحركة وضعية أو كمية أو كيفية أو أينية كما للطبائع الفلكية و العنصرية و بالجملة لا يخلو ما سوى الحق من قصور أو فقد محوج له إلى متمم و مكمل له و محصل لوجوده فهو أجوف بهذا المعنى فإذن الذى لا جوف له بوجه من الوجوه و لا تركيب فيه أصلا من جهتى نقص و تمام هو الله الواحد الأحد الصمد.

[أقوال الفلاسفة فى ذلک]

و اعلم أن الأحاديث المنقول من أئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين فى هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدى ذكرها جميعا إلى الإطناب و لتيسر الرجوع إلى كتب الحديث لمن أراد الوقوف عليها و أما المنقول من غيرهم من أهل العلم و التوحيد فلقد

قال الشيخ أبو على فى تعليقاته على الشفا

فى بيان إرادته تعالى أن هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هى مقتضى ذاته فهى غير منافية له و لأنه يعشق ذاته فهذه الأشياء كلها مراده لأجل ذاته فكونها مراده له ليس لأجل غرض وراء ذاته بل لأجل ذاته لأنها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مراده لأنها هى بل لأجل ذاته و لأنها مقتضى ذاته[649] مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لک لأجل ذلک الشيء و نحن إنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة لا لأجل ذات الشيء المراد و لو كانت الشهوة و اللذة و غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها و كان مصدر الأفعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلک الأشياء لذاتها لأنها صادرة من ذاتها و الإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته- ثم قال و قد بينا أن واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح أن يكون فعله لغرض فلا يصح أن يعلم أن شيئا هو موافق له فيشتاقه ثم يحصله فإذن إرادته من جهة العلم أن يعلم- أن ذلک الشيء فى نفسه خير و حسن و وجود ذلک يجب أن يكون على الوجه الفلانى

---

648 (4) قد أشار إلى أن ليس المراد بالتجاويف الفقدانات المحضة بل فقدانات لها قوة الوجدانات فإيداعها في الممكن كمال له لا نقص كالأولى نعم هي كالكمال الأول مثل الحركة و الفعليات كالكمال الثاني مثل ما إليه الحركة، س قده

649 (1) فلا يلزم التفات العالي إلى السافل بالذات، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 359

حتى يكون وجودا فاضلا و كون ذلک الشيء خيرا لا من كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم إلى إرادة أخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الأشياء الممكنة- على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلک الأشياء على النظام الموجود و الترتيب الفاضل و بالجملة فلوازم ذاته أعنى المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فإذن لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل و كل ما كان غير مناف و مع ذلک يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده لأنه مناسب له فنقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعلها و علتها و كل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلک الفاعل و كل فعل يصدر عن فاعل و هو غير مناف له فهو مراده فإذن الأشياء كلها مراده لواجب الوجود و هذا المراد هو المراد الخالى عن الغرض لأن الغرض فى رضاه بصدور تلک الأشياء أنه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الأشياء لأجل ذاته فيكون الغاية فى فعله ذاته و مثال هذا أنک إذا أحببت شيئا لأجل إنسان كان المحبوب بالحقيقة ذلک الإنسان فكذلک المعشوق المطلق هو ذاته و مثال الإرادة فينا أنا نريد شيئا و نشتاقه لأنا محتاجون إليه و واجب الوجود يريده على الوجه الذى ذكرنا و لكنه لا يشتاق إليه لأنه غنى عنه فالغرض لا يكون إلا مع الشوق فإنه يقال لم طلب هذا فيقال لأنه اشتهاه و حيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناک غرض فى تحصيل المقصود و لا غرض فيما يتبع تحصيله إذ تحصيل الشيء غرض و ما يتبع ذلک التحصيل من النفع غرض أيضا و الغاية قد تكون نفس الفعل و قد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشى قد يكون غاية و قد يكون الارتياض غاية و كذلک البناء قد يكون غرضا و قد يكون الاستكنان به غرضا و لو أن إنسانا عرف الكمال الذى هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الأمور التى بعده على مثاله- حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود[٦٥٠] بذاته

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 360

---

[650] (1) لأن فائدة الفعل أنما هي بحسبه فإذا كان الفعل هذا الفعل الكلي الذي هو تنظيم جملة النظام الكلي من إبداع المبدعات و اختراع المخترعات و تكوين المكونات في غاية الأحكام و الإتقان فلا محالة فائدته و ثمرته لا تكون إلا الواجب تعالى لأنه أجمل من كل جميل و أجل من كل جليل و أبهى من كل بهي و المفروض أن ذلك الإنسان عرف جمال الواجب و كماله- و كل فعل مقدمه و وسيلة لنيل الغاية و الغرض فلا يقصد بفعله غرضا سواه فإذا كان واجب الوجود هو الفاعل و المنظم كما هو الواقع فهو الغاية و الغرض أي معروفية ذاته لخلقه بحيث يفني العارف في المعروف هي الغاية و معروفية ظهوره بالوحدة التامة و ظهور الشيء ليس مباينا له و إلا لما كان ظهورا له و كما أن عالميته و غيرها من صفاته عين ذاته كذلك معروفيته لغيره عين ذاته فتبين أن ذاته تعالى غاية الغايات و هو المطلوب، س قده

الذى هو الكمال فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضا الغاية و الغرض- و كذلک لو عرفنا الكمال فى بناء بيت نبنيه ثم رتبنا أمور ذلک البناء على مقتضى ذلک الكمال كان الغرض ذلک الكمال فإذا كان ذلک الكمال هو الفاعل كان الفاعل و الغرض واحدا و مثال هذه الإرادة[٦٥١] فينا إذا أنا تصورنا شيئا و عرفنا أنه نافع أو صواب حرک هذا الاعتقاد و التصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناک مرجح و لم يكن هناک مانع فلا يكون بين التصور و الاعتقاد المذكورين و بين حركة القوة الشهوانية إرادة أخرى إلا نفس هذا الاعتقاد فكذلک إرادة واجب الوجود فإن نفس معقولية الأشياء له على الوجه الذى أومأنا إليه هى علة وجود الأشياء إذ ليس يحتاج إلى شوق إلى ما يفعله و طلب لحصوله و نحن إنما نحتاج إلى القوة الشوقية و نحتاج فى الإرادة إلى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فإن فعل الآلات يتبع شوقا يتقدمه و هناک ليس يحتاج إلى هذا الشوق و استعمال الآلات فليس هناک إلا العلم المطلق بنظام الموجودات- و علمه بأفضل الوجوه التى يجب أن يكون عليها الموجودات و علمه بخير الترتيبات و هذا هو العناية بعينها فإنا لو رتبنا أمرا موجودا لكنا نعقل أولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التى كنا نريد إيجادها بحسب ذلک النظام الأفضل و بمقتضاه فإذا كان النظام و الكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناک و هى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 361

نفس الإرادة و الإرادة نفس العلم و السبب فى ذلک أن الفاعل و الغاية شىء واحد- و العناية هى أن يعقل واجب الوجود بذاته أن الإنسان كيف يجب أن يكون أعضاؤه و أن السماء كيف يجب أن يكون حركتها ليكونا فاضلين و يكون نظام الخير فيهما موجودا من دون أن يتبع هذا العلم شوق و طلب أو غرض آخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له فإن الغرض و بالجملة النظر إلى أسفل أعنى لو خلق الخلق طلبا لغرض أعنى أن يكون الغرض الخلق أو الكمالات الموجودة فى الخلق أعنى ما يتبع الخلق[٦٥٢] طلب كمال لم يكن لو لم يخلق- و هذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال فقد عرفت إرادة الواجب الوجود بذاته و أنها بعينها علمه و هى بعينها عنايته و أن هذه الإرادة غير حادثة- و بينا أن لنا إرادة على هذا الوجه و قال أيضا فى تعليق آخر كما أن البارى الأول إذا تمثل تبع ذلک التمثل الوجود

---

651 (1) أي مثال الإرادة التي تكون عين العلم الفعلي المؤثر في المراد بلا داع و بلا شوق متعقب علمنا بالنسبة إلى نفس الشوق و الإرادة، س قده

652 (1) و أما الكمال الموجود في الخلق الذي لا يتبعهم كمعروفية ذاته المتعالية لهم بحيث يفني العارف في المعروف فهو لا ينافي المطلوب أعني الغاية الذاتية و عناء الحق المطلق فتفطن، س قده

كذلک إذا تمثلنا[٦٥٣] تبعه الشوق و إذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الأعضاء و اعلم أن القدرة هی أن يكون الفعل متعلقا بمشية من غير أن يعتبر معها شيء آخر و القدرة فيه عندنا علمه فإنه إذا علم و تمثل فقد وجب وجود الشيء و القدرة فينا عند المبدإ المحرک و هو القوة المحركة لا القوة العالمة و القدرة فيه خالية عن الإمكان و هو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزءين لا أنه[٦٥٤] أراد و لا أنه لم يرد و ليس

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 362

هو مثل القدرة فينا فإن القدرة فينا هی بعينها القوة و هی فيه الفعل فقط فإنه إن لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه إمكان و واجب الوجود منزه عن ذلک و كذلک إن لم يعتبر أن قدرته بعينها إرادته و علمه كان فی صفاته تكثر فيجب أن يكون مرجعها إلى العلم كما كان مرجع إرادته إلى علمه و الإرادة فينا تابعة لغرض و لم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته.

ثم قال و صدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا أنها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه و القدرة فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء و إذا لم يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل و القدرة[٦٥٥] و قال أيضا الحكمة معرفة الوجود الواجب و هو الأول و لا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الأول و الحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام و العلم التام فی باب التصور أن يكون التصور بالحد و فی باب التصديق أن يعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب و أما ما لا سبب له[٦٥٦] فإنه يتصور بذاته و يعرف بذاته كواجب الوجود[٦٥٧] فإنه لا حد له و

---

653 (2) أي إذا تصور مرآة نفسنا بالصور العلمية تبعه الشوق بلا شوق متوسط بينهما و هذا ما مر عند قوله فلا يكون بين التصور إلخ، س قده

654 (3) إلى قوله لم يرد و هما الجزءان غير المعتبر استثناؤهما و المراد لا أنه أراد بإرادة زائدة و إنما حملنا على ذلك إذ لولاه فعلى الإرادة العينية استثناؤها متحقق كما قالوا لكنه شاء ففعل و المراد أن التعريف تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد أن يقال القادر هو الذي إن أراد فعل- و إن لم يرد لم يفعل، س قده

655 (1) أي ليكون الفعل فعلا تاما و القدرة قدرة تامة، س قده

656 (2) إلى قوله فإنه لا حد له كان الظاهر أن يقول فلا تصديق و لا برهان عليه و لكن إنما قال هكذا لأن قوله إن كان له سبب متعلق بالتصور و التصديق جميعا لأن الحد أيضا ما له سبب لكونه مؤلفا من أسباب القوام و قد مر أن الحد و البرهان متشاركان في الحدود و قوله و يعرف بذاته في آخر كلامه بدل أن يقال و لا برهان عليه و المصنف قدس سره في كتبه كمرحلة العقل و المعقول- من الأمور العامة و كتاب المبدإ و المعاد و غيرهما ثلث القسمة على سبيل منع الخلو بأن ما لا سبب له إما أولي التصور و إما مأيوس عن معرفته و إما يستدل عليه بآثاره و الشيخ لم يتعرض هنا للاستدلال بالآثار 362 لأنه قال الحكمة هي العلم التامو هذا ليس علما تاما و أما اليأس عن الاكتناه فلم يتعرض له لوضوحه، س قده

657 (3) إذ حقيقة الوجود لا يمكن العلم بها إلا بالعلم الحضوري فواجب الوجود لا يعلم إلا بالشهود الإشراقي و العلم الحضوري لكل عقل و نفس بذاته علم به و لكن لا بالكنه و إطلاق التصور على هذا العلم إما حقيقة و إما تسامح بناء على ما يقال إن المقسم للتصور و التصديق هو العلم الحصولي و إما باعتبار عنوان الوجود و هو العام البديهي التصور و أولية التصور على الأولين بمعنى شدة الظهور و معروفيته بذاته هي المعرفة التصديقية و بالجملة مراد الشيخ من متصوريته بذاته و معروفيته بذاته معلوميته بالعلم الحضوري للمجردات لا معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لأن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها كما

\iْ قال ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله\E

، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 363

يتصور بذاته إذ لا يحتاج فى تصوره إلى شيء إذ هو أولى التصور و يعرف بذاته إذ لا سبب له و تقع على الفعل المحكم و الفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة فى وجوده و فى حفظ وجوده بحسب الإمكان[٦٥٨] إن كان ذلك الإمكان فى مادة فبحسب الاستعداد الذى فيها و إن لم يكن فى مادة فبحسب إمكان الأمر فى نفسه كالعقول الفعالة و بالتفاوت فى الإمكانات يختلف درجات الموجودات فى الكمالات و النقصانات فإن كان تفاوت الإمكانات فى النوع كان الاختلاف فى النوع و إن كان ذلك فى الأشخاص فاختلاف الكمال و النقصان يكون فى الأشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا إمكان و الوجود بلا عدم و الفعل بلا قوة و الحق بلا باطل ثم كل تال فإنه يكون أنقص من الأول إذ كل ما سواه فإنه ممكن فى ذاته ثم الاختلاف بين التوالى فى الأشخاص و الأنواع يكون بحسب الاستعداد و الإمكان فكل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه و جميع العقول الفعالة أشرف من الأمور المادية ثم السماويات من جملة الماديات أشرف من عالم الطبيعة العنصرية و نريد بالأشرف ما هو أقدم فى ذاته و لا يصح وجود تاليه إلا بعد وجوده.

و هذا أعنى الإمكانات أسباب الشر فلهذا لا يخلو أمر من الأمور الممكنة من مخالطة الشر إذ الشر هو العدم كما أن الخير هو الوجود و حيث يكون الإمكان أكثر كان الشر أكثر انتهى كلامه.

و ممن أتقن هذه المسألة من علمائنا الإمامية و حققها غاية التحقيق العلامة الطوسى فى نقد المحصل

حيث قال صاحب المحصل و هو أشعرى المذهب مسألة لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة و لأكثر الفقهاء لنا أن كل من كان

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 364

كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء و المستكمل بغيره ناقص لذاته و لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله قادرا على إيجاد ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثا[٦٥٩] لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة لأنا نقول الذى يصلح أن يكون غرضا ما ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد و هو مقدور لله من

---

658 (1) متعلق بالإعطاء أي بحسب قابلية المواد و قابلية الماهيات\i أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها\E، س قده

659 (1) هذا الدليل منه إلزامي على المعتزلة القائلين بقبح العبث و إلا فالأشاعرة غير قائلين بقبحه، أ د

غير شيء من الوسائط احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث و العبث على الحكيم غير جائز- قلنا إن أردت بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه و إن أردت شيئا آخر غيره فبينه.

فقال الناقد المحقق أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعى إلى ذلک الفعل و إلا لزم ترجيح من غير مرجح و الفقهاء يقولون- الحكم بالقصاص أنما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه- ثم إن المجتهدين يفرعون على ذلک الإذن و المنع[٦٦٠] فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض أو لا يوافق و بعض القائلين بالأغراض يقولون المراد سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلک السوق- كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه و هو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسيط الأفعال الخاصة محال- و المحال غير مقدور عليه و قوله الصالح لكونه غرضا ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد و هو مقدور من غير واسطة فليس بحكم كلى فإن لذة أخذ أجرة الكسب- من غير الكسب غير مقدور عليه و العبث ليس هو الفعل الخالى عن الغرض[٦٦١]

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 365

مطلقا بل يجب أن يزاد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلک الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض و أما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء و استعمله فى غير موضعه فإنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها و إلا لبطل علم منافع الأعضاء و قواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات و علم الهيئة و غيرها- و سقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار بل يقولون إضافة الموجودات عن مبدئها- يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا إلى كماله لا باستيناف تدبير و يعنون بالغرض استيناف ذلک التدبير فى الإكمال بالقصد الثانى و أما أهل السنة فيقولون إنه فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن أو قبح فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم[٦٦٢] و كثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم و لا يسأل فى أفعاله بلم و كيف انتهى كلام ناقد المحصل.

---

660 (2) يعني أنهم ينحون نحو الأغراض في أحكامهم المستنبطة من العمومات و فيما لا نص فيه فمعلوم أنهم يقتفون آثار الشارعين و أنهم متفقون عليه و إجماعهم أيضا حجة، س قده

661 (3) جواب عن قول الإمام إن أردت بالعبث إلخ بأنه يمتنع الصدور حينئذ عن المختار كما لا يخفى، س قده

662 (1) اعلم أن هاهنا غايتين إحداهما الوصول إلى جوار الله غاية الغايات و منتهى الرغبات و لا بد في ذلك من الوفود على باب الأبواب و هو الإنسان الكامل الذي هو باب الله تعالى و هذا سيقع فإن فيض الله لا ينقطع و كلماته لا تبيد و المواد لا تعدم و الكل تنحو نحو الإنسان و تفد على بابه و مخلوقة لأجله و هو متحرك و سائر طولا إلى جناب الله و مخلوق لأجل الله تعالى.
و ثانيتهما الغاية المطلوبة من كل شيء بحسبه أولا من حيث وقوعه تحت اسم من أسماء الله الحسنى و هي موصولة إليها أيضا و لأن أسماءه تعالى كلها حسنى و صفاته جميعا عليا و لفناء الأشياء في ينبوع البقاء لعله ورد
\ٌi: لا تفضلوني على يونس بن متى\E

تتميم و تحصيل

النزاع بين الحكماء و الأشاعرة فى إثبات العلل و الغايات للأشياء و عدمه فكل فعل و حركة له غاية و سبب عند الحكماء و ليس كذلک عند هؤلاء لأنهم ينكرون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 366

العلة و المعلول و ينكرون الإيجاب و الاستلزام فى الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود أو غيره و ذلک لإثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح و داع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمة و المعرفة إلا أن يكون مراد شيخهم و متقدميهم شيئا آخر و هو نفى اللمية الزائدة على ذاته عنه فى فعله المطلق- و أما النزاع بين الحكماء و المعتزلة فإنما هو فى نفى الغاية الزائدة عن ذاته فى فعله المطلق و إثباتها فيه فإن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواه من إيصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلک لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات و الأغراض و المعتزلة أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد و أما الأفعال الخاصة فلكل منها سبب غائى و غرض لفاعله فيه عندهم يستكمل فاعل ذلک الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما فى الفواعل التى تحت الكون أو لحوقا غير زمانى كما فى ما فوق الكون.

و اعلم أن العلة الغائية كما مر فى مباحث العلل هى العلة الفاعلية بحقيقتها و ماهيتها لفاعلية الفاعل فهى بالحقيقة الفاعل الأول أى فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل و هى أيضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فى فعله و هما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهناک شىء واحد يسمى بالعلة الغائية و الغرض و كذلک الفائدة المترتبة على الفعل و الغاية المنتهى إليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار- فالخيرية و التمامية اللازمة لوجود الفعل فى الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة[٦٦٣] و من حيث ينساق إليه الفعل غاية و أفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة و يترتب الأغراض و الغايات مترتبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذى هو مبدؤها جميعا و منتهاها و هو الغرض بالحقيقة و الغاية عند التفتيش و قد علمت فى تلک المباحث أن هذه المعانى الأربعة أعنى العلة الغائية و الفائدة و الغاية و الغرض- كلها فى فعل الله سبحانه شىء واحد هو ذاته الأحدية و مرجعها إلى العناية التى هى

و بهذا النظر قال الحكماء- الآجال الاخترامية طبيعية و النغمات غير الموزونة موزونة فإذا علمت هذا علمت بطلان قولهم- يعدمهم قبل استكمالهم، س قده

663 (1) هذا في الفائدة التي هي ما إليه الحركة و نهاية الفعل لكن الفائدة أعم مما هو بعد الفعل أو معه كالعثور على الكنز في أثناء حفر البئر للوصول إلى الماء، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 367

العلم التام بوجه الخير للنظام و الإرادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فإذن العالم الأكبر و هو الإنسان الكامل الأعظم فاعله و غايته أولا و آخرا و مبدأ و مصيرا هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فأما كل جزء من أجزاء نظام الوجود فالغرض القريب- و الغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته كما أن فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الأول كما أن الغاية و الفاعل فى نظام الشخص الجزئى الإنسانى بجميع أجزائه و طبائعه و قواه هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه و أما الفاعل و الغاية القريبان لكل فعل مخصوص من أفاعيل الأعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه- كالجاذبة و الدافعة و الغاذية و المنمية و المولدة و غيرها إلى ألف ألف قوة و فعل[٦٦٤] و مرجعها و أفاعليها كلها إلى النفس أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا فقد ظهر و تبين أن الفاعل المختار إذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته و تمامها الذى به يستكمل فى الفعل و يتم و إذا كان واجب الوجود- فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له فى فعله غرض و غاية الأنفس ذاته لا شيء وراءه و ليس معنى هذا الكلام أن فعله المطلق لا غاية و لا غرض له بل إن غايته و غرضه ذاته المقدسة و إلا رجع الأمر إلى مذهب الأشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فقد استبان و ظهر أن الحكماء إنما ينفون عن فعل الله سبحانه المطلق- غرضا و غاية أخيرة غير ذاته و يقولون ذاته غرض الأغراض و غاية الغايات و نهاية الطلبات و الرغبات و الأشواق لكونه علة العلل و سبب الأسباب و مسببها و معللها و لا ينفون الغرض و الغاية و العلة الغائية بل يثبتون أغراضا و غايات و كمالات مترتبة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 368

منتهية إليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فإنهم يسدون باب التعليل مطلقا و بخلاف المعتزلة أيضا فإنهم يثبتون فى فعله المطلق غرضا غير ذاته و كلا القولين زيغ عن الصواب- و فيما ذهبت إليه الحكماء يثبت سر التوحيد فى الوجود حسب ما عرفه و أفاده العارفون- و قد أقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية و الفاعلية و هاهنا يقام عليه من سبيل الآخرية و الغائية لأن كمال كل شيء هو نفسه و هكذا كمال الكمال و تمام التمام إلى

---

[664] (1) هذه الكثرة باعتبار ما قالوا من الاختلاف النوعي في بعض القوى فضلا عن الشخصي كالغاذية فإن غاذية كل عضو مثلا مخالفة بالنوع لغاذية عضو آخر و في كل عضله من العضلات الخمسة مائة قوة محركة مخالفة للقوة المحركة التي في الأخرى إحداهما مزاولة لفعلها و مباشرة لتحريكها المفوض إليها و الأخرى ساكنة و أيضا بعضها محركة حركتها الخاصة إلى جهتها المعينة و بعضها محركة حركتها الخاصة الأخرى إلى جهتها المعينة الأخرى، س قده

آخر الكمالات الذاتية و تمام التمامات الوجودية دفعا للدور و التسلسل فكل شيء هالک إلا وجهه و به يتحقق سر القيامة الكبرى[٦٦٥] و سر قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْکُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ و ما ادعاه العارف المحقق من الفناء و البقاء و ما ذهب إليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال و ما

روى عن خير البشر ص من قوله:

لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملک مقرب و لا نبى مرسل

و أنه ص من جملة الأنبياء المرسلين سلام الله عليهم أجمعين

الفصل (10) فى حكمته تعالى و عنايته و هدايته و جوده

قد علمت أن الحكمة هى أفضل علم بالمعلومات و أحكم فعل فى المصنوعات و واجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الأشياء بعلله و أسبابه و يفعل النظام الأتم لغاية حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم فى علمه [عمله] محكم فى صنعه و فعله- فهو الحكيم المطلق و قد علمت أن هذا العلم بعينه سبب وجود الأشياء و إرادة إيجادها- من غير أن يكون المنظور إليه فى الإيجاد شيء سافل و غرض غير حاصل فى ذات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 369

الفاعل فهذا معنى العناية.

و الهداية هى ما يسوق الشيء إلى كماله الثانى الذى لا يحتاج إليه فى أصل وجوده و بقائه و قد أعطى سبحانه كل شيء كمال وجوده و هو ما يحتاج إليه فى وجوده و بقائه و زاده أيضا كمالا ثانيا و هو ما لا يحتاج إليه فيهما و إليه الإشارة فى القرآن بقوله تعالى رَبُّنَا الَّذِى أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى فالخلق هو إعطاء الكمال الأول و الهداية هى إفادة الكمال الثانى و بقوله أيضا الَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ.

و أما الجود فهو إفادة الخير بلا عوض فإن الإفادة على وجهين أحدهما معاملة و الآخر جود فالمعاملة أن تعطى شيئا و تأخذ بدله سواء كان البدل عينا- أو ذكرا حسنا أو فرحا أو دعاء أو حصول صفة كمالية أو إزالة رذيلة نفسانية.

---

[665] (1) لأنها القيام عند الله الواحد القهار للكل و قد عرفت في الحاشية السابقة أن الكل يفدون على باب الأبواب و هو الإنسان الكامل و هو يقوم بين يدي الله فيدخلون في دين الله أفواجا- و كما أن كل واحد يرتقون إلى جنابه فالكل كذلك\i ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ\E و أيضا إذا بدل الإنسان الكامل- فـ\i أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها\E بدل الكل لأن الكل كأجزاء ذاته- فحشر الكل إلى الله بتبعية حشره إليه، س قده

و بالجملة ما يكون للمعطى فيه رغبة أو غرض لا يحصل إلا بذلك الإعطاء فإنه المعاملة بالحقيقة و إن كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية و لا يسمون غيره معاملة و لكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض و لا غرض و أن كل ما فيه غرض أو فائدة فهو معاملة فالجود بالحقيقة لمريد و فاعل لا يكون لفعله غرض و ما ذلك إلا لواجب الوجود فإذن لا جواد إلا واجب الوجود على أن كل جود و كرم لا يحصل إلا من جهته

الفصل (11) فى شمول إرادته لجميع الأفعال

هذه المسألة أيضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى إلى مغزاها و سلك سبيل جدواها و اختلفت فيه الآراء و تشعبت فيه المذاهب و الأهواء- و تحيرت فيه الأفهام و اضطربت فيه آراء الأنام

فذهبت جماعة كالمعتزلة و من يحذو حذوهم

إلى أن الله تعالى أوجد العباد و أقدرهم على تلك الأفعال و فوض إليهم الاختيار- فهم مستقلون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيتهم و طبق قدرتهم و قالوا إنه أراد

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 370

منهم الإيمان و الطاعة و كره منهم الكفر و المعصية و قالوا و على هذا يظهر أمور[٦٦٦] الأول فائدة التكليف بالأوامر و النواهى و فائدة الوعد و الوعيد الثانى استحقاق الثواب و العقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح[٦٦٧] و الشرور من أنواع الكفر و المعاصى و المساوى و عن إرادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات الشركاء لله[٦٦٨] بالحقيقة و قد علمت أن الوجود مجعول له على الإطلاق و لا شبهة فى أن مذهب من جعل أفراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين فى إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله و أيضا يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد فى ملكه و أن ما كرهه يكون موجودا فيه و ذلك نقصان شنيع و قصور شديد- فى السلطنة و الملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا.

---

666 (1) و ربما يصحح الأشاعرة بعض هذه الأمور بالكسب فقالوا الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى و كسب العبد على معنى أن الله جرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة مثلا يخلق فعل الطاعة فيه و هذا القدر كاف في الأمر و النهي و الثواب و العقاب و ربما يمثلون بمن يحمل شيئا ثقيلا على كاهله و يذهب به و يجعل آخر يده تحت ذلك الحمل من غير أن يكون شيء عمن وزره و ثقله على يده و لا يخفى أن معذرتهم شر من جريمتهم، س قده

667 (2) حكي أنه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الأستاد أبا إسحاق الأسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاد سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، س قده

668 (3) و قد قال الله تعالى\i أَ أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ\E و

\iُ قال النبي ص:\E

\iُ القدرية مجوس هذه الأمة\E

و قد نسب كل من الأشعري و المعتزلي هذا القول إلى صاحبه، س قده

و ذهب جماعة أخرى كالأشاعرة و من يحذو حذوهم

إلى أن كل ما يدخل فى الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء كان من الأمور القائمة بذاتها أو من الصفات التابعة لغيرها من أفعال العباد و إراداتها و أشواقها و حركاتها و طاعاتها و معاصيها و غيرها و يقولون إن إرادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين الناس أن كل ما يقع فى العالم فهو بقضاء الله تعالى و قدره و ما

روى عن النبى ص: أن ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن

فلا موجد و لا مؤثر فى الوجود و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 371

الإيجاد إلا الله المتعال عن الشريک فى الخلق و الإيجاد فيفعل ما يشاء و يحكم ما يريد- لا علة لفعله و لا راد لقضائه لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ و لا مجال للعقل فى تحسين الأفعال و تقبيحها بالنسبة إليه بل يحسن صدور كلها عنه و الأسباب المشاهدة كالأفلاک و الكواكب و أوضاعها لصدور الحوادث الأرضية و أشخاص الإنسان و الحيوان لصدور أفاعيلها و حركاتها هى مما ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر- لا بحسب حقيقة الأمر فى نفسه لأنها ليست أسبابا بالحقيقة و لا مدخل لها فى وجود شىء من الأشياء لكنه أجرى عادته بأنه يوجد تلک الأسباب أولا ثم يوجد عقيبها تلک المسببات و التحقيق أن المسببات صادرة عنه ابتداء و قالوا فى ذلک تعظيم لقدرة الله و تقديس لها عن شوائب النقصان و القصور فى التأثير حيث يحتاج فى تأثيره فى شىء إلى واسطة شىء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات و الاحتجاجات و الاستدلالات بأمور متعارضة حتى الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية فإنها متعارضة الظواهر فى هذا الباب.

و ذهبت طائفة أخرى و هم الحكماء و خواص أصحابنا الإمامية

رضوان الله عليهم[٦٦٩] إلى أن الأشياء فى قبول الوجود من المبدإ المتعالى متفاوته فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر كالعرض الذى لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر- فقدرته على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب و نظام و بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانات فبعضها صادرة عنه

---

[669] (1) كالمحقق الطوسي قدس سره كما نقل سابقا عنه من شرح رسالة مسألة العلم و حاصل هذه الطريقة أن الله تعالى يوجد القدرة و الإرادة في العبد ثم هاتان القدرة و الإرادة توجبان وجود المقدور فالله تعالى فاعل بعيد و العبد فاعل قريب في هذه الطريقة و أما في طريقة الراسخين فهو تعالى قريب في بعده و بعيد في قربه و الفرق بينهما و بين طريقة المعتزلة ظاهر- لأن المعلول لا يحتاج إلى العلة في البقاء عند المعتزلة بخلافه عند المحقق قدس سره و غيره، س قده

بلا سبب و بعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلک فی الوجود إلا بعد سبق أمور هی أسباب وجوده و هو مسبب الأسباب من غير سبب و ليس ذلک لنقصان فی القدرة بل النقصان فی القابلية

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 372

و كيف يتوهم النقصان و الاحتياج مع أن السبب المتوسط أيضا صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج فی إيجاد شیء من الأشياء إلى أحد غيره و قالوا لا ريب فی وجود موجود- على أكمل وجه فی الخير و الجود و لا فی أن صدور الموجودات عنه يجب أن يكون على أبلغ النظام فالصادر عنه إما خير محض كالملائكة و من ضاهاها و إما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن و الإنس فيكون الخيرات داخلة فی قدرة الله بالأصالة و الشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع و من ثم قيل إن الله يريد الكفر و المعاصی الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها[٦٧٠] على قياس من لسعت الحية إصبعه- و كانت سلامته موقوفة على قطع إصبعه فإنه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السلامة و لولاها لم يرد القطع أصلا فيقال هو يريد السلامة و يرضى بها و يريد القطع- و لا يرضى به إشارة إلى الفرق الدقيق و أنت تعلم أن هذا المذهب أحسن من الأولين و أسلم من الآفات و أصح عند ذوی البصائر النافذة فی حقائق المعارف فإنه متوسط بين الجبر و التفويض و خير الأمور أوسطها.

و ذهبت طائفة أخرى[٦٧١] و هم الراسخون فی العلم

و هم أهل الله خاصة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 373

إلى أن الموجودات على تباينها فی الذوات و الصفات و الأفعال و ترتبها فی القرب و البعد من الحق الأول و الذات الأحدية يجمعها حقيقة واحدة إلهية جامعة لجميع حقائقها و طبقاتها لا بمعنى أن المركب من المجموع شیء واحد هو الحق سبحانه- حاشا الجناب الإلهی عن وصمة الكثرة و التركيب بل بمعنى أن تلک

---

670 (1) أي لا يريدها بالذات و أرادها بالعرض فإن الشر مجعول في القضاء الإلهي بالعرض- و إلا فالإرادة و الرضا و العشق و المحبة و الابتهاج و نحوها متحدة اصطلاحا، س قده

671 (2) الفرق بينه و بين سابقه أن في المذهب السابق سلوكا من طريق الكثرة في الوحدة- و فيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة فعلى الأول للفعل استناد إلى فاعله القريب و إلى فاعل فاعله بواسطته و من طريقه و الانتساب طولي لا عرضي فلا تبطل إحدى النسبتين الأخرى و لا يلزم الجبر الباطل لأن العلة الأولى أنما تريد صدور الفعل الاختياري عن اختيار فاعله المختار فلا يقع إلا اختيارا و لا يريد الفعل في نفسه و من غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله و تسقط إرادته.

و على الثاني للفعل استناد إليه تعالى من غير واسطة من جهة إحاطته به في مقامه- كما أن له استنادا إلى فاعله الممكن و لا يلزم جبر لأن إحاطته تعالى بكل شيء إحاطة بما هو عليه و الفعل الاختياري في نفسه اختياري فهو المحاط المنسوب إليه تعالى و إلى العبد- هذا و قد ظهر بذلك أن المذهبين غير متدافعين، ط مد ظله

الحقيقة الإلهية[672] مع أنها فى غاية البساطة و الأحدية ينفذ نوره فى أقطار السماوات و الأرضين و لا ذرة من ذرات الأكوان الوجودية إلا و نور الأنوار محيط بها قاهر عليها و هو قائم على كل نفس بما كسبت و هو مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلهٌ و هذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه- و حصلوه بالكشف و الشهود عقيب رياضاتهم و خلواتهم و هو مما أقمنا عليه البرهان- مطابقا للكشف و الوجدان فإذن كما أنه ليس فى الوجود شأن إلا و هو شأنه كذلك ليس فى الوجود فعل إلا و هو فعله لا بمعنى أن فعل زيد مثلا ليس صادرا عنه

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 374

بل بمعنى أن فعل زيد مع أنه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم إلا لله و لا حول و لا قوة إلا بالله العلى العظيم يعنى كل حول فهو حوله و كل قوة فهى قوته فهو مع غاية عظمته و علوه ينزل منازل الأشياء و يفعل فعلها- كما أنه مع غاية تجرده و تقدسه لا يخلو منه أرض و لا سماء كما فى قوله تعالى وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح كنسبة الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها من الوجه الذى بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق فى الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز و هو مع ذلك شأن من شئون الحق الأول فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب- فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته[673] بلا شوب انفعال و نقص و تشبيه و مخالطة بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

---

[672] (1) أي أنها أصلها المحفوظ و سنخها الباقي لا كأصل داخل في الفرع لأنه داخل في الأشياء لا بالممازجة ليس في الأشياء بوالج و لا عنها بخارج و لا كأصل فرعه ثانيه إذ لا ثاني له في الوجود بائنا عنه بينونة عزلة و أن باينه بينونة صفة بل كأصل لا شأن للفرع إلا و للأصل معه شأن و لكن للأصل شأن ليس للفرع معه شأن كيف و هو قيومها و مقومها الوجودي- فإن نسبة وجوداتها إلى الوجود المطلق الذي هو مرتبة ظهوره و نسبة تقومها به كنسبة الماهية إلى مقوماتها بحسب شيئية الماهية و تقويمها إياها بوجه و الحاصل أن وجوداتها مضافة إليه تعالى أولا لأن نسبة الشيء إلى فاعله بالوجود و إلى قابله بالإمكان كما

\iْ قال أمير المؤمنين ع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله\E

و إلى ماهياتها ثانيا لأن الكليات الطبيعية و هي الماهيات موجودة أيضا و لو بواسطة الوجود وساطة في العروض فإذا نظر إلى الوحدة الحقة التي انطوت عندها الكثرات و أن ما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك- و أن الوجود عائد إليه و الملك له فالأثر أثره و إذا نظر إلى الكثرة و أن لها وجودات و لو كانت عنه فالآثار آثارها فليحفظ المراتب و لا سيما إذا نظر إلى كثرة الآثار أو يتراءى شرية و مساءة فليعد من القوابل جنة و وقاية له تعالى و بالجملة الإيجاد تبع الوجود و الأثر يعرف صاحبه و لا يتوهم تركيب و تمزيج كما في سابقه و قد مر ما يوضح هذا فارجع إليه، س قده

[673] (1) و ذلك أن الأسماء الواقعة على الوجودات الخاصة الإمكانية و خواصها و أفعالها- متضمنة في مفاهيمها لحدود عللها الناقصة من موضوع و مادة و زمان و مكان و غيرها و هي جهات النقص و الشين فالذي ينتسب إليه تعالى هو وجودها العاري عن وصمة النقص و العيب و القصور و أما أسماؤها بمفاهيمها الماهوية مثلا فهي لا تتجاوز موضوعاتها المادية الواقعة تحت التغير و الزوال و اعتبر ذلك من نفسك فإنك إذا تصورت إنسانا يأكل الخبز أو يشرب الخمر- فهو و فعله معلولان لك و لفعله نسبة إليه و نسبة إليك لكنه إذا نسب إليه وقع عليه اسم الفعل بحده فيقال إنه يأكل الخبز أو يشرب الخمر و إذا نسب إليك قيل إنك أوجدت فعله كذاته و لم يقل إنك تأكل الخبز أو تشرب الخمر، ط مد ظله

فالتنزيه و التقديس يرجع إلى مقام الأحدية التى يستهلک فيه کل شیء و هو الواحد القهار الذى ليس أحد غيره فى الدار و التشبيه راجع إلى مقامات الكثرة و المعلولية و المحامد كلها راجعة إلى وجهه الإحدى و له عواقب الاثنية و المدائح و

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 375

التقاديس و ذلک لأن شأنه إفاضة الوجود على كل موجود و الوجود كله خير محض- كما علمت و هو المجعول و المفاض و الشرور و الأعدام غير مجعولة و كذا الماهيات ما شمت رائحة الوجود كما مر مرارا فعين الكلب نجس و الوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين و كذا الكافر نجس العين من حيث ماهيته و عينه الثابت لا من حيث وجوده لأنه طاهر الأصل و إنما اختلطت الوجودات بالأعدام و الظلمات- لبعدها عن منبع الجود و النور كالنور الشمسى الواقع على القاذورات و الأرجاس- و المواضع الكثيفة فإنه لا يخرج من النورية و الصفا بوقوعه عليها و لا يتصف بصفاتها- من الرائحة الكريهة و غيرها إلا بالعرض فكذلک كل وجود من حيث كونه وجودا أو أثر وجود خير و حسن ليس فيه شرية[674] و لا قبح و لكن الشرية و القبح من حيث نقصه عن التمام و من حيث منافاته لخير آخر و كل من هذين يرجع إلى نحو عدم و العدم غير مجعول لأحد و الحمد لله العلى الكبير.

فهذا حاصل الكلام فى تقرير هذا المذهب و معرفة النفس و قواها أشد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس و القوى الحيوانية و الطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلک القوى أيضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين فى فعل واحد كما يوجد فى أفعال الفاعلين الصناعيين أنه قد يقع الشركة بين اثنين منهم فى فعل واحد كالخياطة و نحوه و لا شبهة فى أن المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة لو تيسر الوصول إليه لأحد ينال الغبطة الكبرى و الشرف الأتم و به يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال و به يتحقق معنى ما ورد من كلام إمام الموحدين

على ع: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين

إذ ليس المراد منه- أن فى فعل العبد تركيبا من الجبر و التفويض و لا أيضا معناه أن فيه خلوا عنهما و لا أنه اختيار من جهة و اضطرار من جهة أخرى و لا أنه مضطر فى صورة الاختيار كما وقع

---

[674] (1) فما في دعاء الافتتاح
\iٌ: و الخير بيديك و الشر ليس إليك\E
فالسالبة سالبة بسيطة محصلة و حاصل كلامه أنه لا بد أن يبدل الأرض غير الأرض و كذا السماوات فيبدل الناظر و النظر و المنظور حتى لا يسند إلى الخير المحض الشرور، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 376

فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة و لا أن العبد له اختيار ناقص و جبر ناقص بل معناه أنه مختار من حيث إنه مجبور و مجبور من الوجه الذى هو مختار و أن اختياره بعينه اضطراره و قول القائل خير الأمور أوسطها يتحقق فى هذا المذهب فإن التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذى يقال لا حار و لا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم أن التوسط بين الأضداد بمنزلة الخلو عنها و قد يكون الجامع لها بوجه أعلى و أبسط من غير تضاد و تزاحم بينهما- و هذا فى مثال الحرارة و البرودة كجوهر الفلک عند التحقيق فإنه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الأربع على وجه أعلى و أبسط مما يوجد فى هذا العالم لأن التى توجد منها أنما يفيض منها و بواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الأول فمثال المذهب الأول كالحرارة النارية و المذهب الثانى كالبرودة المائية و الثالث كالكيفية التى فى الماء الفاتر و الرابع كحال الفلک عند التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فأنت أيها الراغب فى معرفة الأشياء بالتحقيق الساعى بسلوكه إلى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبيه المحض و لا بفحولة التنزيه الصرف و لا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن فى الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالين ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه و لا غضب ذكورة التنزيه و لا خنوثة الخلط بين الأمرين المتضادين و إنما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية فإنه سبحانه عال فى دنوه دان فى علوه واسع برحمته كل شىء لا يخلو من ذاته شىء[675] من الذوات و لا من فعله شىء من الأفعال و لا من شأنه شىء من الشئون و لا من إرادته و مشيته شىء من الإرادات و المشيات

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 377

و لأجل ذلک قال تعالى كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ و قال ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ- وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ و بذلک يظهر سر قوله وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى ففيه السلب و الإثبات من جهة واحدة لأنه سلب الرمى عنه ص من حيث أثبت له- و كذا قوله قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ فنسب القتل إليهم و التعذيب إلى الله بأيديهم- و التعذيب هناک عين القتل فهذا ما عندى من مسألة خلق الأعمال التى اضطربت فيها أفهام الرجال و الله ولى التوفيق و الهداية و بيده زمام التحقيق و الدراية.

---

[675] (1) أشار بهذه الفقرات إلى توحيد الذات و الصفات و الأفعال و أن الموحد لا بد أن يعتقد بتوحيد الذات و الصفات أولا ثم بتوحيد الأفعال ثانيا فليقل لا هو إلا هو و لا إله إلا الله ثم ليقل لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم و الأشعري يريد أن يوحد بزعمه بتوحيد الأفعال- و لكن لم يأت البيت من بابه و لا فهم ثمرته فإنه أثبت ذواتا مستقلة و لكن نفى آثارها و لوازمها و قذف نتائجها إلى غيرها فقال إنها محال صنع الله و إن تأثيراته تظهر فيها، س قده

تمثيل فيه تحصيل

ما أشد إعانة و تيسيرا فى هذا الباب مطالعة كتاب النفس الإنسانية فإنه نسخة مختصرة- مطابقة لكتاب العالم الكبير الذى كتبه أيدى الرحمن الذى كتب على نفسه الرحمة- و كتب فى قلوبكم الإيمان فعليك أن تتدبر فى كتاب النفس و تتأمل فى الأفعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لک أن الأفعال الصادرة عن العباد هى بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبرى و لا كما يقوله القدرى و لا أيضا كما يقوله الفلسفى فانظر إلى أفعال المشاعر و القوى التى للنفس الإنسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا ذاتا و صفة و فعلا لذاته و صفاته و أفعاله- و اتل قوله تعالى وَ فِى أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ و

قول رسول الله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة و قوة من حيث هو فعل تلک القوة هو فعل النفس فالأبصار مثلا فعل الباصرة بلا شک لأنه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها و كذلک السماع فعل السمع لأنه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها فلا يمكن شىء منهما إلا بانفعال جسمانى و كل منهما فعل النفس بلا شک لأنها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر فى الحكمة الرسمية- أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبا أو نقاشا إلا أن الاستخدام هاهنا طبيعى و هناک صناعى و فى المشهور زيف و قصور فإن مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلک الفعل فمستخدم البناء لا يلزم أن يكون بناء و كذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوة السامعة و الباصرة لا يجب أن يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 378

سميعا و بصيرا مع أنا نعلم إذا راجعنا إلى وجداننا أن نفوسنا هى بعينها المدرک الشاعر- فى كل إدراک جزئى و شعور حسى و هى بعينها المتحرک بكل حركة حيوانية أو طبيعية منسوبة إلى قوانا سيما القريبة من أفق عالم النفس و سنحقق فى مستأنف الكلام من مباحث النفس إن شاء الله العظيم فى إيضاح القول بأن النفس بعينها فى العين قوة باصرة- و فى الأذن قوة سامعة و فى اليد قوة باطشة و فى الرجل قوة ماشية و هكذا الأمر فى سائر القوى التى فى الأعضاء فبها تبصر العين و تسمع الأذن و تبطش اليد و تمشى الرجل شبه ما ورد فى الكلام القدسى

: كنت سمعه الذى به يسمع و بصره الذى به يبصر و يده التى بها يبطش [و رجله التى بها يمشى]

فالنفس مع وحدتها و تجردها عن البدن و قواه و أعضائه لا يخلو منها عضو من الأعضاء عاليا كان أو سافلا لطيفا أو كثيفا- و لا تباينها قوة من القوى مدركة كانت أو محركة حيوانية كانت أو طبيعية بمعنى أن لا هويته للقوى غير هوية النفس لأن وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة[676] يعرفه الكاشفون و هو يتهاظل للهوية الإلهية فلها هوية أحدية جامعة لهويات القوى و المشاعر و الأعضاء فيستهلك هويات سائر القوى و الأعضاء فى هويتها و يضمحل إنياتها فى إنيتها عند ظهور هويتها التامة و عند قيام ساعة الموت التى هى القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة فى العالم الصغير و فى هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم ينشأ

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 379

النشأة الآخرة بالنفخة الثانية فإذا هم قيام ينظرون و أشرقت أرض البدن الأخروى حينئذ بنور النفس كالحال فى القيامة الكبرى حذو القذة بالقذة و ذلك لأن النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتدؤها و إليها مرجعها و منتهاها كما أن النفس من الله مشرقها و إلى الله مغربها و كذلك جميع الموجودات كما بين منه يبتدىء و إليه يصير أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ

الفصل (12) فى حل بقية الشبه الواردة على الإرادة القديمة و بعض الشبه الواردة على الإرادة الحادثة

فمنها أنه يلزم قدم العالم و تخلف المراد

إذا كانت إرادة الله[677] على الوجه الذى بينه الحكماء و المحققون من الإسلاميين من كونها عين ذاته و عين الداعى الذى هو العلم بالنظام الأتم و الجواب حسبما أشرنا إليه فى مباحث حدوث الأجسام و الطبائع الجسمية و كيفية ارتباط الحوادث بالهوية الإلهية

و منها أنه ورد فى كلامه تعالى

لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ فلو كان لشىء من أفعاله علة غائية أو داع لكان السؤال بلم عن فعله جائزا معقولا فلما ذا وقع النهى عن السؤال و المنع عن طلب اللمية فى الكتاب و السنة و الجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما

---

[676] (1) هي الوحدة الحقة الظلية لأنها متعلمة بالأسماء التنزيهية و التشبيهية جميعا و متصفة بصفات الطبائع في مقام نازل كما أنها متصفة بصفات الروحانيين في مقام شامخ فهي أصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله تعالى و خليفته و الخليفة لا بد أن يكون بصفة المتخلف- فلها أيضا مقام إحدى و هو مقامها الكثرة في الوحدة و هو مقامها الخفي و الأخفى الجامعة فيه لقواها بنحو أعلى و مقام ظهور و هو مقامها الوحدة في الكثرة و تشأنها بشئون القوى بلا تجاف عن مقامها التنزيهي ثم ينشأ النشأة الآخرة بالنفخة الثانية أي بعد ما أطفئت أنوارها بما هي متشتتة- في مجالي البدن المتفرقة بالنفخة الأولى المميتة لها أنشأت نشأتها الأخرى فأحييت بحياة النفس حياة بسيطة و وجدت بوجودها وجودا واحدا جمعيا بالنفخة الثانية المحيية لها الموجبة لقيامها عند النفس بعد ما كانت قائمة عند مواد البدن و المحال فبالنفخة الأولى تفنى وجوداتها الخاصة و تقبض و بالثانية تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ و تنهض، س قده

[677] (1) منشأ الإشكال استناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذي هو عين الذات و استحالة انفكاك المعلول عن علته سواء سمينا هذا العلم إرادة أو لم نسم فلا يندفع الإشكال بالقول بكون الإرادة صفة فعل لا صفة ذات و هو ظاهر، ط مد ظله

نفی التعلیل و سلب الغایة عن فعله مطلقا کما حسبه الأشاعرة و من یقتفی أثرهم بل المراد کما مرت الإشارة و التصریح علیه نفی مطلب لم فی فعله المطلق و فی أفعاله الخاصة بحسب الغایة الأخیرة- لا بحسب الغایات القریبة و المتوسطة ککون الطواحن من الأسنان عریضة لغایة هی جودة المضغ و هی أیضا لغایة هی جودة الهضم الأول و هی لجودة الهضم الثانی و هلم إلی غایة هی تغذیة بدن الإنسان علی وجه موافق لمزاجه و هی لغایة هی حصول

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 380

المزاج الکامل و هو لغایة هی فیضان الکمال النفسی و غایته حصول العقل بالملکة ثم بالفعل ثم العقل الفعال و غایته الباری المتعالی و فی العلوم مثلا کون علم اللغة و النحو لغایة هی علم المنطق و غایته أن یکون آلة للعلوم النظریة غیر الآلیة- و تلک العلوم غیر الآلیة إذا أخذت علی الإطلاق فغایتها نفسها لأنها الغایة الأخیرة لغیرها من العلوم الآلیة و إذا تمیزت و انفصل بعضها عن بعض فلا یبعد أن یکون بعضها غایة و بعضها ذا الغایة فإن مباحث الطبیعة و الحرکة و الکون و الفساد غایتها مسائل ما بعد الطبیعة.

ثم مسائل العلم الکلی من ما بعد الطبیعة غایتها علم المفارقات و الربوبیات مطلقا- و غایتها علم التوحید و علم الإلهیة و أحوال المبدإ و المعاد و هذا العلم غایته من حیث العلم نفسه و غایته من حیث الوجود هی الوصول إلی جوار الله و القرب منه- و غایته الفناء فی التوحید و غایته البقاء بعد الفناء و لا غایة له و هو غایة الغایات و نهایة المقامات فإذن لا لمیة لشیء من أفعاله من حیث کونه فعلا له علی الإطلاق و من حیث کونه آخر الأفعال و لکن لا فاعلیة المخصوصة البعیدة منه أو المتوسطة أغراض و غایات و لمیات مترتبة منتهیة کلها إلی من هو غرض الأغراض و غایة الأشواق و الحرکات بنفس ذاته الأحدیة الحقة من کل جهة.

و منها أنه لو کان الکل بإرادة الله و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلا و شرعا

و لذلک قد ورد فی الحدیث الإلهی

: من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من أرضی و سمائی و لیطلب ربا سوای

علی أن الرضا بالکفر و الفسق کفر و فسق و

قد ورد و صح عن الأئمة ع: أن الرضا بالکفر کفر

و قال تعالى وَ لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ و أجاب عنه الشيخ الغزالى و غيره كالإمام الرازى بأن الكفر مقضى لا قضاء لأنه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى[٦٧٨] و استصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 381

و المولى الرومى و زيف هذا الجواب جماعة من البارعين فى العلم منهم المحقق الطوسى فى نقد المحصل حيث قال و جوابه بأن الكفر ليس نفس القضاء و إنما هو المقضى ليس بشىء فإن قول القائل[٦٧٩] رضيت بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله إنما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة و هو المقضى و الجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة و لا من هذه الحيثية كفر و قال أستادنا السيد الأكرم دام عمره و مجده الفرق بين القضاء و المقضى هناك لا يرجع إلى طائل- أ ليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعا إلى اعتبار القضاء و لا من هذه الحيثية ليس هو اعتبارا للمقضى فإذن إنما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه أن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب و الكفر ليس هو بمقضى بالذات- و لم يتعلق به القضاء بالذات بل إنما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فإذن إنما يجب الرضاء به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر و إنما الكفر الرضاء بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود- انتهى كلامه زيد إكرامه أقول القضاء كالحكم قد يراد به[٦٨٠] نفس النسبة الحكمية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 382

---

[678] (1) فإن القضاء هو العلم الفعلي و المقضي هو المعلوم و لكل منهما حكم ليس للآخر- أ لا ترى أنه يصح أن يقال علمه تعالى بالأشياء عين ذاته و لا يصح أن يقال الأشياء عين ذاته و كذا علمه بالأشياء واحد و لكن الأشياء كثيرة، س قده

[679] (1) ظاهر كلامه قدس سره أنه لا يناقش في أن هناك قضاء غير المقضي و هو العلم السابق الذي هو صفة الذات و أنه غير المقضي و إنما يناقش في كون الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بذاك المعنى بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضي لوضوح أن متعلق الرضا هو متعلق السخط الذي يقابله و الذي يتعلق به السخط و الشكاية و نحوهما هو الأمر الكوني الذي هو المقضي دون القضاء بالمعنى الذي تقدم و لذلك اضطر قده إلى تحليل المقضي ثانيا إلى قضاء و مقضي و فرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب و المذموم فقال إن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة و لا من هذه الحيثية كفر فالكفر من حيث إن لوجوده نسبة إليه تعالى مصداق للقضاء و لا بهذه النسبة مقضي و بهذا التقرير يندفع بعض ما سيورده المصنف قدس سره عليه، ط مد ظله

[680] (2) لما كان كلام السيد قده أن اعتبار المقضي راجع إلى اعتبار القضاء مبنيا على كون القضاء بمعناه المصدري و المصدر معتبر في المشتق بين أن المراد بالقضاء في كلامهم ليس المعنى المصدري النسبي بل وجود صور الأشياء إلى آخره فمرادهم حينئذ الرضا بالأكوان السابقة للأشياء و عدم الرضا بالكون الدنيوي لأن الدنيا ملعونة مردودة من قبل الله و في نظر أهل الله و كلامه قدس سره ناص على أن مرادهم القضاء السابق و أن هذا العالم بشراشره مقضي و غير مرضي مطلقا بما هو مشوب بالمادة الظلمانية و التمدد و التجدد أو غير المرضي متحقق فيه كالأمور المستقبحة و لكن مقصوده أنا في مندوحة من الجواب حيث إن الرضا و الكراهة لكل منهما متعلق و لا حاجة إلى تدقيقات هؤلاء المحققين و أما إذا استونف الإشكال الآخر بأن الوجود خير فكيف يكون أمور هذا العالم غير مرضية فيقال في دفعه أن الكراهة تتعلق في الأمور المستقبحة بماهياتها بل بأعدامها لا غير و كلامهم يسع القضاء العيني أيضا كما هو مصطلح السيد الداماد قده كما نقل عنه في مبحث المثل من السفر الأول و لو حمل القضاء على الأعم من القدر فالقدر العيني يطلق كثيرا على الوجود العيني فيدخل وجودات هذه الأشياء بما هي أنوار و علوم و وجهها إلى الله في كونها متعلقات الرضا أيضا و على ما ذكره قدس سره أيضا يمكن أن تكون مرضية بما هي رقائق الحقائق و متدليات بها، س قده

الإيجابية أو السلبية و لا شبهة أنها من باب الإضافات و قد يراد به صورة علمية يلزمها تلك النسبة و هكذا العلم و القدرة و الإرادة و أشباهها فعلى الأول كون القضاء مرضيا به يوجب كون المقضى مرضيا به من غير فرق لأن المعانى النسبية تابعة لمتعلقاتها فإذا قيل هذا القاضى أو الحاكم قضى أو حكم قضاء شرا أو حكما باطلا فالمراد منه المقضى و لا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا و المقضى شرا و أما على المعنى الثانى فقضاء الله تعالى عبارة عن وجود صور الأشياء الموجودة- فى هذا العالم الأدنى جميعا فى عالم علم الله على وجه مقدس عقلى شريف إلهى خال عن النقائص و الشرور و الأعدام و الإمكانات و لا شبهة فى أن لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما بإزائه فى ذلك العالم الإلهى من جهة وجودية هى علة صدوره و مبدأ تكونه و هو لكونه فى عالم الإلهية خير محض لا يشوبه شرية لأن عالم الأمر كله خير و الشر لا يوجد إلا فى عالم الخلق لمخالطة الوجود بالأعدام و الظلمات و لذلك قال تعالى قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ ما خَلَقَ حيث جعل الشر فى ناحية الخلق.

فإذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء و المقضى و استقام قول من قال إن الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى و أما ما ذكره ناقد المحصل أن قول القائل رضيت

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 383

بقضاء الله لا يعنى به رضاه بصفة من الصفات ففيه أن القضاء الإلهى ليس من قبيل النعوت[٦٨١] و الأعراض بل هى أصول الذوات و الجواهر و لا نسلم أن معنى قول القائل رضيت بقضاء الله ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه و أيضا قوله الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة و لا من هذه الحيثية كفر ففيه أن علمه لما كان فعليا[٦٨٢] فكل جهة وجودية فى شىء من هذا العالم فهى بعينها هى حيثية معلوميته له فكما أن ذاته تعالى و علمه بالأشياء شىء واحد بلا تغاير فى الذات و لا فى الاعتبار فكذا حيثية كون الأشياء موجودة فى أنفسها و حيثية كونها معلومة له مرتبطة به شىء واحد من غير تغاير هذا.

---

[681] (1) و فيه أن القضاء بأي معنى فسر من أوصافه تعالى و هو القاضي فإن فسر بالعلم الذاتي كان من أوصاف الذات و إن فسر بوجود الأمر الكوني من حيث نسبته إليه تعالى و مصداقيته للحكم و القضاء كان من صفات الفعل، ط مد ظله

[682] (2) و فيه أن الظاهر أن مراد المحقق الطوسي قده بقوله لا من هذه الحيثية- هي الأوصاف و الأفعال الكونية بعناوينها المنسوبة إلى موضوعاتها فإنها من هذه الحيثية لا تنسب إليه تعالى و لا تكون ناعته له مثلا حرارة النار و برودة الثلج تنسبان من حيث وجودهما إليه تعالى و تنعتانه فله تعالى وجودهما و هو موجدهما و أما هما بعنوانهما الكوني فإنما تنسبان إلى النار و الثلج و تنعتانهما فالنار حارة و الثلج بارد و هو سبحانه منزه عن هذه النسبة و الاتصاف و الحق أن الأجوبة الثلاثة صحيحة كل بوجه، ط مد ظله

و مما يؤكد ما ذكرناه و ينور ما قررناه أنک إذا حكمت بكفر أحد أو بسواد وجهه فحصل فی نفسک صورة الكفر و صورة السواد فلا تكفر به و لا يسود به وجه قلبک لأن صورة الكفر فی الذهن ليس بكفر مذموم و لا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج- فكذلک الأمر فی هذا المقام فأتقن و لا تقع فی مزال الأقدام.

و مما يدل أيضا على أن مبادیء الأشياء الشرية[683] و الأمور المئوفة و المستقبحة

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 384

التی توجد فی عالم المواد و الأجرام لا يلزم أن يكون فيها شرية أو نقص أو آفة- ما حققه العرفاء العالمون بعلم الأسماء من أن الأسماء الجلالية القهرية له كالمنتقم و الجبار و القهار هی أسباب وجود هذه الأشرار و الشرور كالكفرة و الشياطين و الفسقة- و طبقات الجحيم و أهلها كما أن الأسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن الرحيم الرءوف اللطيف هی مبادیء وجود الأخيار و الخيرات كالأنبياء و الأولياء ع و المؤمنين و طبقات الجنان و أهلها حتى قالوا إن الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله تعالى حكاية عنه فبما أضلنی[684] و قوله فَبِما أَغْوَيْتَنِی فالمتضادات و المتعاندات و المتخاصمات فی عالم التفرقة و الشر و التضاد متوافقات متصالحات فی عالم الوحدة الجمعية الخيرية

و منها أن فعل العبد أن علم الله وجوده و تعلقت به إرادته و قضاؤه فهو واجب الصدور

و إن لم يعلم وجوده و لم تتعلق به إرادته و قضاؤه فهو ممتنع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له و أجيب عنه بالنقض و الحل أما النقض- فلجريان مثله[685] فی حق الله فی إرادته للأكوان الحادثة سيما عند من أثبت له إرادة متجددة و أما الحل فقال صاحب المحصل و من يحذو حذوه من أتباع الشيخ الأشعری أن الجواب عن هذا الإشكال الوارد على الكل أن الله لا يسأل عما يفعل و قد سبق حال ما ذكره و قال العلامة الطوسی ره فی نقده لو كان ذلک مبطلا لقدره العبد و اختياره فی فعله لكان أيضا مبطلا لقدرة الرب و اختياره تعالى فی فعله فإنه كان فی الأزل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال إما واجب أو ممتنع و

---

683 (3) تنظير و تنوير للمقام بأن كون المقضي غير مرضي و مباديه و هي الصور القضائية مرضية لا غرو فيه كما أن الأشياء الشرية مستقبحة و مباديها عند العالمين بعلم الأسماء هي الأسماء- و هي عندهم أرباب الأنواع بل أرباب العقول العرضية التي هي عند الإشراقيين أرباب الأنواع و كلها حسنى، س قده

684 (1) لا يخفى عليك أنه لم يرد في الكتاب المجيد فبما أضلني نعم قد ورد\i فَبِما أَغْوَيْتَنِي\E و لكنه حكاية عن قول إبليس لعنه الله فلا يكون دليلا على ما ادعوه، اد

685 (2) أي لا بعينه كما في النقض الذي ذكره العلامة في نقد المحصل و جريان مثله هو- أنه إن علم الله وجود الحادث اليومي كزيد مثلا و تعلقت به إرادته لكان قديما لعدم جواز التخلف- و إلا امتنع وجوده و هكذا في نفس إرادته الحادثة يرد بالتعلق و عدمه، س قده

الجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم و حينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب و الامتناع فى المعلوم و هذا الجواب بظاهره غير صحيح[٦٨٦] لأن القول بتابعية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 385

العلم للمعلوم[٦٨٧] لا يجرى إلا فى العلوم الانفعالية الحادثة لا فى العلم القضائى الربانى لأنه سبب وجود الأشياء و السبب لا يكون تابعا للمسبب و لعل ذلک المحقق الناقد إنما ذكر ذلک الجواب نيابة عن المعتزلة القائلين بثبوت الأشياء بحسب شيئيتها فى الأزل.

فالحق فى الجواب أن يقال إن علمه و إن كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه إنما اقتضى وجوده و صدوره المسبوق بقدرة العبد و اختياره[٦٨٨] لكونها من جملة أسباب الفعل و علله و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه فكما أن ذاته تعالى علة فاعلة لوجود كل موجود و وجوبه و ذلک لا يبطل توسيط العلل و الشرائط و ربط الأسباب بالمسببات فكذلک فى علمه التام بكل شىء الذى هو عين ذاته كما فى العلم البسيط و العقل الواحد أو لازم ذاته كما فى العلم المفصل و العقول

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 386

الكثيرة و العجب من إمام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه و رجع عن إصراره على نصرة مذهب الأشعرى من إبطال القول بالعلة و المعلول فقال فى المباحث المشرقية و اعلم أنک متى حققت علمت أن النكتة فى مسألة القدم و الحدوث- و الجبر و القدر شىء واحد و هو أن الشىء متى كانت فاعليته فى درجة الإمكان و الجواز استحال أن يصدر عنه الفعل إلا بسبب آخر فهذه المقدمة هى العمدة فى المسألتين ثم إن فاعلية البارى لما استحال أن يكون وجوبها بسبب منفصل وجب أن يكون وجوبها لذاته و

---

686 (3) و يمكن إرجاعه إلى ما سيذكره المصنف قده من الجواب فإن العلم الإلهي أنما تعلق بالأشياء على ما هي عليها فالفعل الاختياري أنما تعلق به العلم و الإرادة الإلهيان بما هو مستند إلى القدرة و الاختيار و مترتب على ذلك و لعله قدس سره لذلك قال بظاهره غير صحيح، ط مد ظله

687 (1) و قال في التجريد العلم تابع بمعنى أصالة الموازنة في التطابق و عند العرفاء تابعية العلم أنما هي في التعين و التلون لكونه نورا لا لون له، س قده

688 (2) و هذا كاف في كون الفعل اختياريا لأن الفعل الاختياري هو الفعل الذي هو مسبوق بالاختيار لا ما هو اختياره مسبوق بالاختيار فمع كون الاختيار ليس بالاختيار يكون الفعل مسبوقا بالاختيار و القدرة صدور الفعل عن علم و مشية ففعلك قد سطر في الألواح القضائية و القدرية مع أسبابه أي سطر قدرتك و إرادتك و اختيارك أولا ثم فعلك عقيبها فكما فعلك حتم إذ جرى به القلم و استطر به اللوح فكذا اختيارك حتم لأن العلة واحدة و إنما يحقق هذا اختيارك إذ ليس هذا الاختيار مما يمكن أن يكون فيك و أن لا يكون بل حتم لازم أن يكون.
و أيضا كما أن الوجود وجودك فالاختيار اختيارك و إن تنف عن نفسك الاختيار فانف وجودك و إنيتك عنك و إلا فنفي الصفات و اللوازم و الآثار و إثبات الموصوف و الملزوم شيء غريب- وجودك ذنب لا يقاس به ذنب-

گر خرابم كنى اى عشق — كه نبايد دگرم منت
چنان كن بارى — تعمير كشيد

، س قده

متى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل و أما فاعلية العبد فلما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها إلى ذات الله و حينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله و قدره فإن قيل إذا كان الكل بقدره فما الفائدة فى الأمر و النهى و الثواب و العقاب و أيضا إذا كان الكل بقضاء الله و قدره كان الفعل الذى اقتضى القضاء وجوده واجبا و الذى اقتضى القضاء عدمه ممتنعا و معلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب و الممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان فاعلا للفعل و الترك بالقدرة لكنا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الأفعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب أما الأمر و النهى[٦٨٩] فوقوعهما أيضا من القضاء و القدر و أما الثواب و العقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء فإن الأغذية الردية كما أنها أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة و الأعمال الباطلة- أسباب الأمراض النفسانية و كذلك القول فى جانب الثواب و أما حديث القدرة- فوجوب الفعل لا ينافى كونه مقدورا لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدرة و المعلول لا ينافى العلة بل متى كان وجوبه لا لأجل القدرة فحينئذ يستحيل أن يكون مقدورا بالقدرة و الذى يدل على صحة ما ذكرناه أن أصحاب هذا القول يقولون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 387

إنه يجب على الله إعطاء الثواب[٦٩٠] و العوض للآلام فى الآخرة و الإخلال بالواجب يدل إما على الجهل و إما على الحاجة و هما محالان على الله و المؤدى إلى المحال محال فيستحيل من الله أن لا يعطى الثواب و العوض و إذا استحال عدم الإعطاء لزم وجوب الإعطاء فإذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع أنه مقدور له فعلم أن كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بألفاظه و هو أقرب إلى نيل الحق من سائر ما أورده فى كتبه و مؤلفاته و ليس فى هذه المرتبة ما ذكره فى كتاب المحصل من قوله مسألة الإرادات تنتهى إلى إرادة ضرورية دفعا للتسلسل و ذلك يوجب الاعتراف بإسناد الكل إلى قضاء الله و قدره فقال الناقد المحقق أقول قبل استناد الكل إلى قضاء الله إما أن يكون بلا توسط فى الإيجاد للشىء أو يكون بتوسط و الأول لا يقتضى انتهاء الإرادات إلى إرادته و الثانى لا يناقض القول بالاختيار فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط القدرة و الإرادة سواء كانت تلك القدرة و الإرادة من فعل الله بلا توسط أو بتوسط شىء آخر

---

[689] (1) الأولى أن يقال الأمر و النهي أنما هما لتحصيل هذا النظر حالا و مقاما لا مقالا فقط و عيانا و حقا لا بيانا فحسب كما أن أخذ الدنيا لتركه و الجواب الآخر أن أفعال العباد و إن كانت بقدرة الله تعالى فهي بقدرتهم أيضا كما مر و سيقول عند قوله و أما حديث القدرة فلا يلزم توجيه الأمر و النهي إلى غير القادر، س قده

[690] (1) لا يذهب عليك أن هذا الواجب بمعنى ما يذم تاركه و الواجب الذي ينافي كونه مقدورا ما يقابل الممكن و الممتنع و أين هذا من ذاك، س قده

فإذن من قضاء الله و قدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله و لا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله انتهى.

أقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود إلا و الحق مؤثر فيه و علة قريبة لإيجاده بلا توسط و بين قولنا لا مؤثر فيه إلا الله[٦٩١] و الأول هو الصحيح دون الثانى لما مضى فى الفصل السابق أن حيثية نسبة الفعل إلى العبد هى بعينها حيثية نسبته إلى الرب و أن الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب.

و بالجملة تحقيق هذه المسألة الشريفة و هى توحيد الأفعال من عظائم المسائل الإلهية و لم يتيسر لأحد من الحكماء و غيرهم مع ادعاء أكثر الحكماء بل كلهم

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 388

لذلک كما نقله العلامة الطوسى فى شرح الإشارات من أن الكل متفقون على أن الوجود معلول له على الإطلاق إلا لمن انكشف و تبين له بالبرهان القطعى و النور القدسى مسألة توحيد الذات و أنى ذلک لأحد من عرفناه و نظرنا إلى كتبه و كلامه- متصفحين مفتشين.

و منها أن الإرادة الإنسانية إذا كانت واردة عليه من خارج بأسباب و علل منتهية إلى الإرادة القديمة

فكانت واجبة التحقق سواء أرادها العبد أم لم يرد[٦٩٢] فكان العبد ملجئا مضطرا فى إرادته ألجأته إليها المشية الواجبية الإلهية- وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ* فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا يكون إرادته بإرادته و إلا لترتب الإرادات متسلسلة إلى غير نهاية و الجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بإرادته[٦٩٣] لا ما يكون إرادته بإرادته و إلا لزم أن لا يكون إرادته عين ذاته و القادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل و إلا فلا لا ما يكون- إن أراد الإرادة للفعل فعل و إلا لم يفعل على أن لأحد أن يقول إن إرادة الإرادة كالعلم بالعلم و كوجود الوجود و لزوم اللزوم من الأمور صحيحة الانتزاع و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلى[٦٩٤] هناک فى الخارج.

و أما ما ذكره فى الجواب سيدنا المفخم و أستادنا الأكرم دام ظله العالى من

---

691 (2) لأن هذا لا يأبى عن التوسط و لا عن كون حيثيتي النسبتين متغايرتين بخلاف الأول، س قده

692 (1) تعبير عجيب إذ فرض كون إرادة لم يردها الإنسان إرادة إنسانية غير معقول لكن مراد المستشكل بهذه التسوية قطع رابطة الإنسان و الإرادة و بالجملة رابطة العلية و المعلولية- و إسناد وقوع الأفعال بعد فواعلها إلى عادة الله، ط مد ظله

693 (2) قد عرفت بما قدمنا أن الفاعل المجبر أيضا لا يخلو فعله عن إرادة فالأولى في البيان وضع الاختيار موضع الإرادة، ط مد ظله

694 (3) هذا هو الفارق بين ما ذكره قدس سره بقوله على أن لأحد إلخ و بين ما ذكره السيد قده فإنه حكم بأن الإرادة بالإرادة المتقدمة بالذات و هكذا في لحاظ التفصيل و أن امتناع التقدم و التأخر بالذات أنما هو في المتصلات، س قده

قوله هذا الشک مما لم يبلغنى عن أحد من السابقين و اللاحقين شىء فى دفاعه و الوجه فى ذلک أنه إذا انساقت العلل و الأسباب المترتبة المتأدية بالإنسان إلى أن يتصور فعلا- و يعتقد فيه خيرا ما انبعث له تشوق إليه لا محالة فإذا تأكد هيجان الشوق و استتم نصاب إجماعه تم قوام الإرادة المستوجبة اهتزاز العضلات و الأعضاء الأدوية فإن تلک الهيئة الإرادية حالة شوقية إجمالية للنفس بحيث إذا ما قيست إلى الفعل نفسه و كان هو الملتفت إليه بالذات كانت هى شوقا إليه و إرادة له و إذا قيست إلى إرادة الفعل و كان الملتفت إليه هى نفسها لا نفس الفعل كانت هى شوقا و إرادة بالنسبة إلى الإرادة من غير شوق آخر و إرادة أخرى جديدة و كذلک الأمر فى إراده الإرادة و إرادة إرادة الإرادة- إلى سائر المراتب التى فى استطاعة العقل أن يلتفت إليها بالذات و يلاحظها على التفصيل فكل من تلک الإرادات المفصلة يكون بالإرادة و هى بأسرها مضمنة فى تلک الحالة الشوقية الإرادية و الترتب بينها بالتقدم و التأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها فى تلک الحالة الإجمالية بهيئتها الوجدانية فإن ذلک أنما يمتنع فى الكمية الاتصالية و الهوية الامتدادية لا غير فلذلک بان أن المسافة الأينية يستحيل أن تنحل إلى متقدمات و متأخرات بالذات هى أجزاء تلک المسافة و أبعاضها بل إنما يصح تحليلها- إلى أجزائها و أبعاضها المتقدمة و المتأخرة بالمكان.

فأقول فيه أولا إن التحليل العقلى للشىء الموجب بحكم العقل بأن الخارج بالتحليل متقدم على ذلک الشىء أنما يجرى فى أمور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الأمر و جهة وحدة فى الواقع كأجزاء الحد من الجنس و الفصل- فى الماهية البسيطة الوجود كالسواد مثلا فإن للعقل أن يعتبر له بحسب ماهيته جزءا جنسيا كاللونية و جزءا فصليا كالقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما فى ظرف التحليل على الماهية المحدودة بها ثم بتقدم فصله على جنسه مع أن الكل موجود بوجود واحد و أما فى غيرها فالحكم بتعدده و تفصيله إلى ما يجرى مجرى الأجزاء له ليس إلا مما يخترعه العقل من غير حالة باعثة إياه بحسب الأمر فى نفسه.

و أما ثانيا فيلزم عند التحليل و التفصيل لها و بحسبهما اجتماع المثلين بل الأمثال

فی موضوع واحد و هو ممتنع إذ لا امتیاز لها فی الماهیة و لا فی اللوازم و لا فی العوارض المفارقة و لا فی الموضوع و أیضا قد تقرر أن أفراد ماهیة واحدة لا یکون بعضها علة لبعض[٦٩٥] إذ لا أولویة لبعض فی ذاتها.

و أما ثالثا فإن لنا أن نأخذ جمیع الإرادات بحیث لا یشذ عنها شیء منها و نطلب أن علتها أی شیء هی فإن کانت إرادة أخری لزم کون شیء واحد خارجا و داخلا- بالنسبة إلی شیء واحد بعینه هو مجموع الإرادات و ذلک محال و إن کان شیئا آخر لزم الجبر فی الإرادة و هذا هو الحق فلیعول علیه فی دفع الإشکال کما مر.

و مما یؤید هذا و یوضحه تحقیقا و یزید تأکیدا ما قاله المعلم أبو نصر الفارابی فی الفصوص فإن ظن ظان أنه یفعل ما یرید و یختار ما یشاء استکشف عن اختیاره هل هو حادث فیه بعد ما لم یکن أو غیر حادث فإن کان غیر حادث فیه لزم أن یصحبه ذلک الاختیار منذ أول وجوده و لزم أن یکون مطبوعا علی ذلک الاختیار لا ینفک عنه و لزم القول بأن اختیاره یفیض فیه من غیره و إن کان حادثا و لکل حادث محدث- فیکون اختیاره عن سبب اقتضاه و محدث أحدثه فإما أن یکون هو أو غیره فإن کان هو نفسه فإما أن یکون إیجاده للاختیار بالاختیار و هذا یتسلسل إلی غیر النهایة أو یکون وجود الاختیار فیه لا بالاختیار فیکون مجبورا علی ذلک الاختیار من غیره و ینتهی إلی الأسباب الخارجة عنه التی لیست باختیاره فینتهی إلی الاختیار الأزلی الذی أوجب الکل علی ما هو علیه فإنه إن انتهی الکلام إلی اختیار حادث عاد الکلام من الرأس فبین من هذا أن کل کائن من خیر و شر یستند إلی الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلیة انتهی بألفاظه و قال الشیخ الرئیس فی الفن الثالث من طبیعیات الشفاء و جمیع

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 391

الأحوال الأرضیة منوطة بالحرکات السماویة و حتی الاختیارات و الإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تکن و لکل حادث بعد ما لم یکن علة و سبب حادث- و ینتهی ذلک إلی الحرکة و من الحرکات إلی الحرکة المستدیرة فقد فرغ من إیضاح هذا- فاختیاراتنا أیضا تابعة للحرکات السماویة و الحرکات و السکونات الأرضیة المتوافقة- علی اطراد متسق یکون دواعی إلی القصد و بواعث علیه و یکون هذا هو القدر الذی أوجبه القضاء و القضاء هو العقل الأول الإلهی[٦٩٦] الواحد المستعلی علی الکل الذی منه یتشعب المقدرات انتهی کلامه و قال فی أول العاشرة من إلهیات الشفاء إن مبادیء جمیع هذه الأمور تنتهی إلی

---

[695] (1) هذا إلزامي بناء على أصالة الماهية كما هو مذهب السيد قدس سره أو برهاني في المتواطىء و أن هنا في الحقيقة إرادة واحدة بالشخص و أما على مذهب المصنف قدس سره من أصالة الوجود فالوجود حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك مرتبة منها علة و مرتبة منها معلول بل جاز عنده كون أفراد نوع واحد بعضها مجردا و بعضها ماديا، س قده

[696] (1) أي باعتبار الصور الموجودة فيه لأن العقل محل القضاء كما أن النفس المنطبعة محل القدر و قد يطلق القضاء على نفس العقل أيضا و يمكن أن يكون مراد الشيخ التعقل الأول و الأولية إضافة فيكون القضاء نفس الصور العقلية المقدسة و يمكن أن يكون المراد التعقل العنائي مجازا و العناية هي الصور المرتسمة في الذات عندهم بل يمكن أن يكون المراد العقل البسيط و العلم الكمالي الإجمالي و لكن أطلق تجوزا أيضا و لعلي كنت رأيت إطلاق القضاء الإجمالي على هذه المرتبة من العلم في كلام السيد المحقق الداماد قده، س قده

الطبيعة و الإرادة و الاتفاق و الطبيعة مبدؤها من هناک و الإرادات التی لنا کائنة بعد ما لم یکن و کل کائن بعد ما لم یکن فله علة فکل إرادة لنا فلها علة و علة تلک الإرادة- لیست إرادة متسلسلة فی ذلک إلی غیر النهایة بل أمور تعرض من خارج أرضیة و سماویة- و الأرضیة تنتهی إلی السماویة و اجتماع ذلک کله یوجب وجود الإرادة و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه[٦٩٧] فإذا حللت الأمور کلها استندت إلی مبادیء إیجابها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 392

منزل من عند الله و القضاء من الله هو الوضع[٦٩٨] الأول البسیط و التقدیر هو ما یتوجه إلیه القضاء علی التدریج کأنه موجب[٦٩٩] اجتماعات من الأمور البسیطة التی تنسب من حیث هی بسیطة إلی القضاء و الأمر الإلهی الأول انتهی کلامه.

و منها أن الکل إذا کان بعلم الله و إرادته و قضائه

کان کل جزء من أجزاء النظام و کل ذرة من ذرات الکون واجب التحقق بالقیاس إلی الإرادة القدیمة- حتمی الثبوت فی علمه مجزوما به فی قضائه فما معنی التردد المنسوب إلیه فی قوله-

: ما ترددت فی شیء أنا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن

و هذا من غوامض المشکلات علی من التزم من أهل النظر الجمع بین القوانین العقلیة و الأحکام الشرعیة- و لم یأت أحد من العلماء بشیء یشبع و یغنی فی هذا المقام إلا أن أستادنا دام ظله العالی ذکر وجها قریبا أن التردد فی أمر یکون بسبب تعارض الداعی المرجح فی الطرفین- فأطلق المسبب هناک و أرید السبب و مغزی الکلام أن قبض روح المؤمن بالموت- خیر بالقیاس إلی نظام الوجود و شر من حیث مساءته و بعبارة أخری وقوع الفعل- بین طرفی الخیریة بالذات و لزومه للخیرات الکثیرة و الشریة بالعرض و بالإضافة إلی طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد إذ الخیریة یدعو إلی فعل الفعل و الشریة إلی ترکه ففی ذلک

---

[697] (2) کمصادفة الحجر الذي یهوي في طریقة رأس زید الذي تحرکه إرادته إلی مهبط الحجر اتفاقا فیشج و کحدوث أمر اتفاقي من تحریك طبعین أو إرادتین ثم إن الاتفاق قد حقق أنه بالنظر الجلیل و أما بالنظر إلی الأسباب المتراقیة إلی المبدإ و في النظام الکلي فلیس إلا الضرورة و اللزوم کما أن الإمکان الذي یکون الاتفاق نظیرا له أنما هو بالنظر إلی الماهیة من حیث هي و أما بالنظر إلی الوجود و علتها فلیس إلا الوجوب ثم إن الشیخ لم یتعرض للمبادیء القسریة لأن القاسر أیضا إما طبع و إما إرادة، س قده

[698] (1) المراد منه ما هو القریب من معناه اللغوي لأن الموجودات بوجودها و ماهیاتها موضوعة فیه و البساطة من وجهین أحدهما من جهة الوجود الواحد البسیط إذ الکل کانت موجودة بوجود واحد و ثانیهما من جهة أن کل واحدة من الصور موجودة هناك صرفا بسیطا غیر مخلوطة بالکثرات کما في الصور القدریة، س قده

[699] (2) بفتح الجیم و إنما زاد لفظه کان لأن هیئة الاجتماع أمر اعتباري و أیضا الاجتماع باعتبار المفاهیم هناك فإن وجودها واحد فالاجتماع الذي هناك کأنه منشأ الاجتماع الذي في الصور القدریة من الشکل الخاص و المکان الخاص و الزمان الخاص و غیرها، س قده

انسياق إلى تردد ما فإذن المعنى ما وجدت شرية فى شىء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة فى أفاعيلى مثل شرية مساءة عبدى المؤمن من جهة الموت و هو من الخيرات الواجبة فى الحكمة البالغة الإلهية انتهى.

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 393

أقول ما ذكره لم يدفع به الإشكال بل صار أقوى إذ لم يزد فى بيانه إلا أن أثبت فى نفس الفعل تعارضا بين طرفى وجوده و عدمه و جانبى إيجاده و تركه بحسب الداعى فهاهنا إن لم يترجح أحد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح و إن ترجح و الله عالم بذلک الرجحان فيجب صدوره عن علمه فلا تردد إذ الحكم برجحانه وقع على القطع و كان صدوره حتما مقضيا و الذى سنح لهذا الراقم المسكين أن وجود هذا الأشياء الطبيعية الكونية وجود تجددى لما مر بيانه من تجدد الطبيعة الجوهرية و كل أمر تدريجى الوجود يكون كل جزء من أجزائه المفروضة مسبوقا بإمكان استعدادى سابق على تحققه و ذلک الإمكان هو نفس الجزء السابق عليه إذ الإمكان ذاتيا كان أو استعداديا معناه لا ضرورة الطرفين المساوق لتساويهما إما بحسب نفس مرتبة الماهية السابقة على وجودها سبقا ذاتيا من جهة الماهية كما فى الإمكان الذاتى أو بواسطة وجود أمر فى مادة الشىء سابقا عليه بحسب الزمان فكل جزء من أجزاء الأمر المتجدد الحصول فى ذاته المتدرج الوجود كالحركة عند الجمهور و الطبيعة الجسمانية عندنا إمكان للجزء اللاحق به منها فأجزاؤه كلها إمكانات و قوى لأنه ضعيف الوجود يتشابک الوجود و العدم فى هذا النحو من الكون و هو مع ذلک واجب الفعلية و الحصول من السبب المقتضى لحصوله إلا أن وجوبه وجوب الإمكان و فعليته فعلية القوة.

إذا تقرر هذا فنقول لما تقرر أن وجود الأشياء الواقعة فى هذا العالم من مراتب علمه التفصيلى فهى علوم له بوجه و معلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد فى العلم و بما هو معلوم إمكان للوجود ثم إن النفوس الإنسانية سيما نفس المؤمن يقع فيها هذه الإمكانات و الترددات أكثر أنواعا و أعدادا لكونها ذات أكوان و أنحاء كثيرة فى الوجود بحسب الأكوان الجمادية و النباتية و الحيوانية و الأطوار التى بعدها إلى أن يخلص من الاستحالات و التقلبات الوجودية إلى جانب القدس و عالم البقاء و الثبات بقوة إلهية قابضة للأرواح و النفوس عن أبدانها جاذبة بخوادمها و أعوانها للطبائع و الصور عن موادها فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صورة شىء

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 394

عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية فهكذا شأن ملک الموت- و هو ملک مقرب إلهی فی نزع الأرواح و النفوس و شأن أعوانه و سدنته فی جذب الطبائع و الصور و هذه الاستحالات و التكونات[700] كما أنها تقع فی عالم المواد الكونية كذلک تقع فی عالم النفوس المنطبعة السماوية التی هی كتاب المحو و الإثبات لأن كل ما يثبت من أرقام الصور العلمية الجزئية فی ألواح تلک النفوس فهی قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ و التبديل كام الكتاب لقوله تعالی يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ و هو الإمام المبين و اللوح المحفوظ عن المحو و التغيير و فيه جميع الأشياء المتخالفة الذوات فی الخارج المتضادة الصور فی الكون علی وجه عقلی نورانی مقدس عن التخالف و التضاد كما قال تعالی وَ لا حَبَّةٍ فِی ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِی كِتابٍ مُبِينٍ فظهر أن هذه التغيرات و التجددات و العوارض و النقائص بحسب أنحاء الهويات الجزئية و الطبائع الكونية- لا تقدح فی ارتباطها إلی الحق الأول و عالم الأحدية و فی إثبات الإرادة القديمة الإلهية- المصونة عن الإمكان و العلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن و التردد و القضاء المبرم الحتم الذی لا يبدل و لا يغير و لا يكثر لأنها واقعة فی مراتب تنزلات العلم و الإرادة قال الشيخ أبو نصر فی رسالة الفصوص أنفذ إلی الأحدية تدهش إلی الأبدية و إذا سألت عنها فهی قريب أظلت الأحدية فكان قلما أظلت الكلية- فكان لوحا جری القلم علی اللوح بالخلق و قال أيضا علمه الأول لذاته لا ينقسم- و علمه الثانی عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة فی ذاته بل بعد ذاته وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُها من هناک يجری القلم فی اللوح جريا متناهيا إلی القيامة و قال أيضا لحظت الأحدية[701] نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثانی

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 395

المشتمل علی الكثرة و هناک أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجری به القلم علی اللوح فيتكثر الوحدة[702] حيث يغشی السدرة ما يغشی و سنزيدک إيضاحا فاستمع

الفصل (13) فی تصحيح القول بنسبة التردد و الابتلاء و أشباههما إليه

---

[700] (1) لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماة عند البعض الآخر بسجل الوجود عن مراتب العلم و كلمات المصنف قدس سره أيضا مختلفة في ذلك ترقی و تمم البيان في لوح القدر، س قده

[701] (2) يعني علم الأحدية ذاتها أولا ثم لحظت الأغيار ثانيا و لحاظ الأغيار هو صورها المرتسمة في ذاته تعالی عندهم و لما كان علمه فعليا و هو فاعلا بالعناية كان علمه قدره فعبر عنه بالقدرة- فقوله فلزم العلم الثاني بيان لقوله فلحظت القدرة و يمكن كون الفاء فيه للتعقيب- بحمل القدرة علی القدرة علی الصور المرتسمة في مرتبة العلم الأول الكمالي الإجمالي، س قده

[702] (1) أي في مقامين الأول تكثر العلم الأول بتنزله إلی العلم الثاني و الثاني تكثر ما في العلم بتنزله إلی النقوش اللوحية كما أن الحروف المتكثرة في القراطيس كانت واحدة في مدد رأس القلم الذي من القصب و السدرة أيضا بعض تأويلاتها النفس الكلية و بعضها الصور المرتسمة و بعضها البرزخية الكبری التي هي مرتبة الأسماء و الصفات عند العرفاء، س قده

كما ورد فی الکتاب و السنة و کذا القول بالبداء حسبما نقل من أئمتنا المعصومین ع و صحت الروایة فیه عنهم و ما نیط بذلک من استجابة الدعوات و إغاثة الملهوفین مقارنة لاقتراحهم من غیر مصادفة أسباب طبیعیة

[الأصل الأول]

اعلم أن للإلهیة مراتب[703] و للأسماء الحسنی مظاهر و مجالی و کأنا قد بینا طرفا من هذا المقصد فی بعض المراحل الماضیة فی السفر الأول فنقول إن لله فی طبقات السماوات عبادا ملکوتیین مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقین المقربین- و هم عالم الأمر المبرىء عن التجدد و التغیر و هؤلاء الملکوتیون و إن کانت مرتبتهم دون مرتبة السابقین الأولین إلا أن أفعالهم کلها طاعة له سبحانه و بأمره یفعلون ما یفعلون و لا یعصون الله فی شیء من أفعالهم و إراداتهم و خطرات أوهامهم و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 396

شهوات قلوبهم و دواعی نفوسهم و کل من کان کذلک کان فعله فعل الحق و قوله قول الصدق إذ لا داعیة فی نفسه تخالف داعی الحق بل یستهلک إرادته فی إرادة الحق و مشیته فی مشیة الحق و مثال طاعتهم لله سبحانه و لأمره- مثال طاعة الحواس فینا للنفس حیث لا تستطیع خلافا لها فیما شاءت النفس و لا حاجة فی طاعتها للنفس إلی أمر و نهی أو ترغیب و زجر بل کلما همت الناطقة بأمر محسوس- امتثلت الحاسة لما همت به و قصدته دفعه مع أن هذه الحواس واقعة فی عالم آخر- غیر عالم الجوهر العقلی منا لأنها نازلة عنه فی الملکوت الأسفل فکذا طاعة الملائکة- الواقعة فی ملکوت السماوات لله سبحانه لأنهم المطیعون بذواتهم لأمره المستمعون بأسماعهم الباطنة لوحیه المستشعرون بقلوبهم النوریة لعظمته الوالهون فی ملاحظة جماله و جلاله و حیث إنهم لا یستطیعون خلافا و لا تمردا و لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ یأتمرون بأمره و ینتهون بنهیه بل یفعلون حسبما یفعله و یترکون حسبما یترکه فهؤلاء العباد المکرمون یکون حرکاتهم و سکناتهم و تدبراتهم و تصوراتهم کلها بالحق و من الحق فهذا أصل.

[الأصل الثانی]

و اعلم أیضا أن الشیء کما یحدث فی القابل من جهة أسباب قابلیة و مباد خارجیة و أوضاع جسمانیة کما تحدث السخونة فی جسم قابل من مصادفة مسخن خارجی کالنار مثلا کذلک قد تحدث فیه لا من استعداد

---

[703] (2) أي للفاعلیة مراتب و یمکن أن یکون قوله و للأسماء الحسنی مظاهر عطفا تفسیریا علی الأول لأن الأسماء الحسنی عند العرفاء کأرباب الأنواع عند الإشراقیین و الأنواع کلها مربوبات الأسماء، س قده

مادی و جهات قابلیة بل من سبب فاعلی و أمر علوی و مبدإ باطنی کما تحدث السخونة فی بدن الإنسان من جهة نفسه عند تصورها لأمر هائل أو انبعاث إرادة غضب منها فیسخن البدن عند ذلک غایة السخونة- من غیر حضور مسخن خارجی و کما یحدث برودة فی أعضاء البدن لیس سببها أمرا طبیعیا و لا قاسرا خارجیا بل من جهة خوف و نحوه فی النفس و کذلک تخیل الأمر الشهوانی یحرک الأعضاء و یحدث رطوبة و إن لم یکن ذلک عن امتلاء طبیعی و أسباب معدة طبیعیة فهکذا حال مادة العالم و بدن الإنسان الکبیر بالقیاس إلی نفسه المدبرة له- فی وقوع الأمور النادرة منها و جریانها فی هذا العالم لا علی المجری الطبیعی و لا من جهة سبق الأسباب الطبیعیة المعدة إیاها بل مع کون الأسباب السابقة مخالفة إیاها

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 397

مناسبة لأضدادها و لذلک یکون من العجائب النادرة الوقوع فهذا أصل أیضا

إذا تقرر هذان الأصلان

فنقول إن کل کتابة تکون فی الألواح السماویة و الصحائف القدریة فهو أیضا مکتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المکتوب بالقلم الأعلی فی اللوح المحفوظ عن المحو و الإثبات و هذه الصحائف السماویة و الألواح القدریة- أعنی قلوب الملائکة العمالة و نفوس المدبرات العلویة کلها کتاب المحو و الإثبات و یجوز فی نقوشها المنقوشة فی صدورها و قلوبها أی طبائعها[704] و نفوسها أن تزول و تتبدل- لأن مرتبتها لا تأبی ذلک کما بینا فی مباحث حدوث العالم و تجدد الطبائع و النفوس و سائر القوی المتعلقة بالأجرام و الذی فیه یستحیل التغیر و التبدل أنما هو ذات الله و صفاته الحقیقیة و عالم أمره و قضائه السابق و علمه الأزلی فمن هذه الألواح القدریة و أقلامها الکاتبة- و الناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد کما فی قوله ما ترددت فی شیء أنا فاعله الحدیث- و بالابتلاء کما فی قوله تعالی وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَ السَّیِّئاتِ و قوله وَ نَبْلُوَ أَخْبارَکُمْ و قوله تعالی حَتَّی نَعْلَمَ الْمُجاهِدِینَ مِنْکُمْ وَ الصَّابِرِینَ و الملک الموکل لهذا التصویر الکاتب لهذه الأرقام الإلهیة القدریة ملک کریم کما قال تعالی کِراماً کاتِبِینَ و الله تعالی هو المملی علیه علی وجه یلیق بعنایته المبراة عن التغییر و الحدوث و لو لم یکن الأمر کذلک من توسیط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور الإرادیة و تجدد الأرقام العلمیة و نسخ الکتب السماویة لکانت الأمور کلها حتما مقضیا[705] و کان الفیض الإلهی مقصورا علی عدد معین غیر متجاوز من حدود الإبداع

---

[704] (1) تفسیر الصدور بالطبائع مجاز فإن الصدر المعنوي هو مقام الخیال و القلب المعنوي هو اللطیفة المدرکة للکلیات و الجزئیات قال تعالی\i أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ\E و الصدر المنشرح هو الخیال المنور الذي صوره رقائق الحقائق المنبعثة عن عالم الوحدة.
و الصدر الضیق هو الخیال الظلماني المثیر للکثرة المنبعثة عن عالم الکثرة و المواد، س قده

[705] (2) إذ لم یکن حینئذ هذه الموجودات السیالة و السلسلة العرضیة و کانت الأمور منحصرة في الإبداعیات الثابتات من الجواهر المفارقة في السلسلة الطولیة و لهذا قال بعض العارفین- من تمامیة العالم الصادر من الله العلیم الحکیم إیجاد عالم النقص فیه، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 398

فما حدث حادث فى العالم و لا تكون كائن و كان قد انسد طريق الاهتداء للسالكين- من المنزل الأدنى إلى الأعلى و لا الاستنارة بنور القرب من الحق الأول بعد الانظلام بظلمة البعد منه.

و بالجملة قد كان قد امتنعت و استحالت مراتب سلسلة الرجوع إلى الله بأفرادها و آحادها و الأصول البرهانية مما يبطل هذا و العناية الإلهية تأباه فظهر أن التجدد فى العلوم و الأحوال لضرب من الملائكة و هم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع- و لا مستبعد فإذا اتصلت بها نفس النبى أو الولى ع و قرىء فيها من الوحى مما أوحى الله به إليهم و كتب فى قلوبهم فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه و ما سمع بإذن قلبه من صرير أقلام أولئک الكرام فإذا أخبر به للناس كان قوله حقا و صدقا لا كقول المنجم و الكاهن فيما يقولانه لا عن شهود كشفى يقينى بل بتجربة أو ظن و نحو ذلک ثم إذا اتصلت نفسه بها تارة أخرى رأى فى تلک الألواح غير ما رآه أولا و غير ما ناسبته الصور السابقة[٧٠٦] و الأسباب الطبيعية الموجودة فى الطبقات العلوية

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 399

و السفلية بل مخالفا لسوابق الصور و الأسباب السماوية و الأرضية فيقال لمثل هذا الأمر النسخ و البداء و ما أشبههما و لا يمكن العلم به لأحد من النفوس العلوية و السفلية- إلا من جهة الله المختصة به لأنه مما استأثره لأنه ليس فى الأسباب الطبيعية ما يوجبه- و لا فى الصور الإدراكية و النقوش اللوحية ما يتدربه من قبل و لأجل ذلک ورد فى أحاديث أصحابنا الإماميين

عن أبى عبد الله ع: أن لله علمين علم مكنون مخزون[٧٠٧] لا يعلمه إلا هو من ذلک يكون البدا و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه

---

[706] (1) هذا بظاهره مشكل على مذهب أكثر الحكماء فإن الفلك حتى جسمه لا تجدد حال فيه إلا الأوضاع فالصور المنقوشة في نفوسها كيف تزول و تحدث فيها صور أخرى و كذا ما قال- لا يمكن العلم به لأحد لأنه مما استأثره الله لأنه ليس في الأسباب الطبيعية ما يوجبه لأنه ليس في الأسباب الإلهية أيضا سوانح تحدثه فالأولى أن يقال لما كانت صور الكائنات منقوشة في النفوس الفلكية من جهة كونها عالمة بحركاتها و أوضاعها و جميع ما يقع هنا حتى التخيلات و الإرادات- كما مر نقلا عن الشيخ من لوازم حركاتها و أوضاعها و العلم بالعلة و الملزوم علة للعلم بالمعلول و اللازم فعندها ضوابط كلية من مباديها و قوانين أحصيت في العالم العقلي هي أنه كلما كان كذا من الحركات و الأوضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون ثم إذا كانت النفس الكلية الفلكية منتقشة بها و تخيل النفس المنطبعة الفلكية الوصول إلى كل نقطة فلها أن تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات أي لكن كان كذا فيكون كذا فنفس النبي و الولي ع إذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهدة صورها فيها و لكن في بعض الأحيان لا تشاهد إلا بعض الصور و بعض لوازم بعض الأوضاع و لا تشاهد بعضا آخر مما يمانعه لأن الإحاطة التامة بلوازم جمع الحركات و الأوضاع للسيارات و الثابتات ليست إلا لعلام الغيوب و لا يمكن للبشر بما هو بشر و معاريجهم أيضا متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ و البداء و شبههما و على هذا يحمل كلام المصنف قده و فيه إجمال و اختصار غير مخل، س قده

[707] (1) إلى قوله فنحن نعلمه فالأول هو الإحاطة بالجزئيات جميعا و بتحقق مقتضياتها و رفع موانعها و معارضاتها طرا و الثاني هو العلم بالكليات المتسعة و بعض الجزئيات و لا ينافي هذا أنه لا يعلم الغيب إلا هو لأن هذا أيضا بحول الله و قوته و بعالميته للغيب، س قده

و عن أبی جعفر ع أنه قال: العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحد من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله فما علمه ملائكته و رسله- فإنه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت منه ما يشاء

. قال الشيخ فی كتاب المبدإ و المعاد فی فصل من المقالة الثانية معقود فی مبدإ التدبير للكائنات الأرضية و الأنواع غير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم أن العناية بها ليست عن الأول و لا عن العقول الصريحة فيجب أن يكون لمبدإ بعدها و هو إما نفس منبثة متعلقة بعالم الكون و الفساد و إما نفس سماوية[٧٠٨] و يشبه أن يكون

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 400

رأی الأكثر[٧٠٩] أنه نفس متولدة عن العقول و الأنفس السماوية و خصوصا نفس الشمس أو الفلك المائل و أنه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الأجسام السماوية و بسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال أن يكون هذا المعتنی بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب أظن أن الأشبه أن يكون هذه نفسا سماوية حتی يكون لها بجرمها أن تتخيل و تحس الحوادث إحساسا يليق بها فإذا حدث حادث عقل الكمال- الذی يكون له و الطريق الذی يؤدی إليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة فی تلك المادة و يقال إن النفس المغيثة للداعين و غير ذلك هذه و يشبه

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 401

٧١٠

---

[708] (2) إن كان مراده بالنفس المتعلقة بعالم الكون و الفساد و ما هو متعلق بجميعها فالمجموع ليس موجودا على حدة و لا نفس لها وراء النفوس الجزئية و إن كان المراد ما هو كنفس النفوس و روح الأرواح فهو العقل الفعال\i وَ اللَّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحِيطٌ\E فلم يكن نفسا و إن كان المراد بها النفس المتعلقة بجرم غير منخرق و غير كائن و فاسد كما قال بعضهم في تصحيح المعاد الجسماني فعلى تقدير صحته هذا العالم في غناء عنها بنفس الغوث و القطب على طريقة العرفاء بل بالنفوس القدسية النبوية و الولوية التي لم تخل الأرض عنها طرفة عين و لولاها لساخت الأرض بأهلها و لباد العالم على أنها أيضا لا بد أن تتصل في علومها و أفعالها بالنفس السماوية و كون مبدإ التدبير نفسا سماوية أيضا و نفس النبي و الولي و لا سيما نفس خاتم الأنبياء و الأولياء ص متصلة بها كما مر من المصنف قدس سره أيضا و إن كان له وجه إلا أن لهم ع مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبغي أن يتصل النفس السماوية بباطن ذواتهم و لا سيما صاحب مقام لي مع الله و أوصيائه الهادين الذين ورد فيهم بهم سكنت السواكن و تحركت المتحركات.

و لعل مراده بالنفس المتعلقة بعالم الكون و الفساد و هذه النفوس القدسية النبوية و الولوية- المتعلقة أولا بأبدان أنفسهم ع و لكن ليت شعري ما الداعي على الأداء بهذه العبارة و هل يحرق اللسان بالأداء بما صرحنا به لا و الله بل يتجلى بجلي أسمائهم و يحلو بشهد أوصافهم، س قده

[709] (1) من متفرعات النفس المتعلقة بعالم الكون و الفساد و ليس قولا ثالثا و ترجيح الشيخ هو القول الثاني أعني كونه نفسا سماوية و حديث التفات العالي مضى وجهه و أما عند المصنف قده فسيجيء أن النفس السماوية ليست عالية من كل وجه و النفس و إن كانت سماوية يجوز عليها الانفعال عن بعض الأرضيات، س قده

[710] صدرالدين شيرازی، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة (با حاشيه علامه طباطبائی)، 9جلد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، چاپ: سوم، 1981 م.

أن يكون ذلک حقا فإنه إن كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر و ذلک لأنه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير و الكمال الذى يجب هناک- فيكون ما يعقل[711] و كذلک يجوز أن يشاهد به لتغييرات الأحوال فى سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذى يدفع به ذلک النقص و الشرية و يجلب الخير فيتبع ذلک التعقل وجود الشىء المتعقل فإن عناية مثل هذا الجوهر يجب أن تكون بكل نقص و شر يدخل فى هذا العالم و أجزائه ليتبع تلک العناية ما يزيلهما من الخير و النظام فلا يجب أن يختص ذلک بشىء دون شىء فإن كان دعاء لا يستجاب أو شر لا يدفع فهناک شر لا نطلع عليه و عسى العناية لا توجبه و معنى العناية ما أوضحناه. و قال فى فصل آخر يليه معقود لبيان وجود أمورنا نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة و لما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية فى المادة فلا يبعد أن يهلک به شرير أو يتعيش به خير أو يحدث نار أو زلزلة أو سبب من الأسباب غير المعتادة لأن المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر فيجوز أن يبرد حارها و يسخن باردها و يحرک ساكنها و يسكن متحركها فحينئذ تحدث أمور لا عن أسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الطبيعى الحادث كما أن أصنافا من الحيوان أو النبات التى من شأنها أن تتكون بالتوالد تتكون لا على سبيل التوالد- عن أسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد و يحدث فيها صور حادثة جديدة- لم تكن فى مباديها و يكون ذلک عن تعقل هذا الجوهر و لا يجب أن ينكر من أحوال التدبير أمور غير معهودة فهاهنا نوادر و عجائب أسبابها مثل هذا الذى وصفنا.

ثم قال فى فصل آخر بعد كلام من هذا الباب و سمعت أن طبيبا حضر مجلس ملک من السامانيين و بلغ من قبوله له أن أهله لمؤاكلته على المائدة التى توضع له فى دار الحرم و لا يدخلها من الذكور داخل و إنما يتولى الخدمة بعض الجوارى- فبينا جارية تقدم الخوان و تضعه إذ قوستها ريح و منعتها الانتصاب و كانت خطيبة عند

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 402

الملک فقال للطبيب عالجها فى الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعى فى ذلک الباب يشفى بلا مهلة ففزع إلى التدبير النفسانى و أمر أن يكشف شعرها فما أغنى ثم أمر أن يكشف بطنها فما أثر ثم أمر أن يكشف عورتها فلما حاولت الجوارى ذلک نهضت فيها حرارة قوية أتت على الريح الحادثة تحليلا فانزعجت مستقيمة سليمة- انتهت عباراته بألفاظه

الفصل (14) فى استيناف القول فى استجابة الدعوات بوجه تفصيلى و دفع الإشكال المورد فيها

[711] (1) لكون علمه فعليا، س قده

لما استبان لبصيرتک استناد الموجودات کلها إلی إرادة الله و قدرته و عنایته التی هی علمه بوجه الخیر فی النظام و ارتباط أجزاء النظام بعضها ببعض و ترتب المسببات علی الأسباب فمن جملة أسباب الکون و علله وجود الداعی و دعائه فکما أن من أسباب حصول الفعل وجود زید مثلا و علمه و قدرته و إرادته و اختیاره فکذلک الدعاء و الطلب من الله و الإلحاح و التضرع من جملة أسباب الإنجاح و حصول المراد و المقترح بإذن الله و ملکوته و إن الدعاء ربما یقرع باب الملکوت و یؤثر فی إسماع الملکوتین کما مر ذکره فی الفصل السابق من وجود جوهر نفسانی فی عالم السماوات متأثر مؤثر فی عالم الأرض بتسخین بارد و تبرید حار و تحریک ساکن و تسکین متحرک و تبدیل عنصر بعنصر- بإمداد له من فوق و إعانة له من أشعة الجواهر العقلیة منفعل مما یشاهد من أحوال هذا العالم من تطرق الآفات و العاهات لو لم ینجبر بما یؤدی إلی الخیر و الصلاح فیحدث فی ذاته و عقله المنفعل معقول الأمر الذی به یدفع الشر و یحصل الخیر فذلک الجوهر کما مر لیس عقلا فعالا محضا حتی لا یؤثر فیه شیء و لا منفعلا محضا حتی لا یؤثر فی شیء و لو بإمداد و إعانة مما فوقه بل فاعل فیما دونه بوجه و منفعل أیضا مما دونه بوجه فلا یبعد أن یتأثر من دعوات المضطرین و استغاثة الملهوفین فیجیب دعاءهم بإذن الله و یقضی حاجاتهم و ینجح طلباتهم و قد أشرنا سابقا إلی أن الذی یمتنع

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 403

علیه التغیر و الانفعال من کل وجه هو عالم الأمر الکلی العقلی و کذا الذی ثبت و تحقق عند القوم أن العالی لا یلتفت إلی السافل أنما یراد به العالی من کل وجه أو العالی من جهة علوه و أما الجوهر النفسانی و إن کان من السماویات فیمکن أن ینفعل عن أحوال بعض الأرضیات سیما النفوس الناطقة الشریفة منها فیلتفت إلی إنجاح طلبتها و إجابة دعواتها و هذا لا ینافی کونه عالیا علیها من جهة أو جهات أخر- فما ورد فی کلام الشیخ فی التعلیقات حیث قال و قد یتوهم أن السماویات تنفعل عن الأرضیات و ذلک أنا ندعوها فتستجیب لنا و نحن معلولها و هی علتنا- و المعلول لا یفعل فی العلة البتة و إنما سبب الدعاء من هناک أیضا لأنها تبعثنا علی الدعاء و هما معلولا علة واحدة فمنظور فیه کما أشرنا إلیه فلا تکن من حزب المقلدین الذین لا یعرفون الحق إلا بالرجال.

و أما الإشکال بأن ما یرام بالدعاء و الطلب و السؤال و الإلحاح لإنجاح نیله و إعطاء فعله إن کان مما جری قلم القضاء الأزلی بتقدیر وجوده و ارتسم لوح القدر الإلهی بتصویر ثبوته فما الحاجة إلی تکلف الطلب فیه و تجشم السؤال له و إن لم یجر به القلم و لم ینطبع به اللوح فلم الدعاء و ما فائدة الطلب لما یمتنع فیه

حصول المدعى و نيل المبتغى فمندفع بأن الطلب و الدعاء[712] أيضا مما جرى به قلم القضاء و انسطر به لوح القدر من حيث إنهما من العلل و الشرائط لحصول المطلوب المقضى المقدر

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 404

و بالجملة فكلما قضى و قدر حصول أمر من الأمور فقد قضى و قدر حصول أسبابه و شرائطه و إلا فلا إذا أراد الله شيئا هيأ أسبابه و من جملة الأسباب لحصول الشيء المدعو له دعاء الداعى و تضرعه و استكانته بل نسبة الأدعية و التضرعات إلى حصول المطالب و نيل المآرب فى الأعيان كنسبة الأفكار و التأملات إلى حصول النتائج و العلوم فى العقول و الأذهان فثبت أن الأدعية و الأذكار جدول من جداول بحار القضاء و ساقية من سواقى أنهار القدر قال الشيخ فى تعليقاته- سبب إجابة الدعاء توافى الأسباب معا للحكمة الإلهية و هى أن يتوافى سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعو فيه و سبب وجود ذلك الشيء معا عن البارى تعالى فإن قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء و موافاته لذلك الدعاء قلنا لا- لأن علتهما واحدة و هو البارى و هو الذى جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء و ما لم يشرب الدواء لم يصح فكذلك الحال فى الدعاء و موافاة ذلك الشيء له فلحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر و قضى فالدعاء واجب و توقع الإجابة واجب فإن انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك- و يصير دعاؤنا سببا للإجابة و موافاة الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله و هما معلولا علة واحدة و ربما يكون أحدهما بواسطة الآخر.

و قال أيضا إذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل و إن كان يرى أن الغاية التى يدعو لأجلها نافعة فالسبب فيه أن الغاية النافعة أنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل و ربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه.

---

[712] (1) و أيضا الطلب و الدعاء من أسباب سعادتك من جهة تذكرك الله تعالى و لهذا أوحي إلى موسى ع أن يسأل الله تعالى و يطلب منه حتى ملح طعامه و نعم ما قيل-

هر چند دعا كنى اجابت نكنم
زيرا كه مراد من از آن زارى تست

فلو طلبت الصحة البدنية مثلا في دعائك و لم يقض وطرك لم بر البر الرءوف الذي هو ارحم من أبيك الشفيق مصلحتك فيها و مع ذلك حصل لك الصحة الباطنية لنفسك الناطقة حيث إنها كمادة ساذجة في أول الأمر و شيئية الشيء بالصورة و أي نسبة بين أن يصير أسماؤه الحسنى و صفاته العليا صورة ذاتك و بين أن يصير صور الكائنات الداثرة صورة ذاتك-

ده بود آن نه دل كه اندر وى
گاو و خر باشد و ضياع و عقار

، س قده

و قال أيضا و النفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة فى العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على إرادتها[713] فيكون ذلک إجابة الدعاء فإن العناصر موضوعة لفعل النفس فيها و اعتبار ذلک فى أبداننا صحيح فإنا

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 405

ربما تخيلنا شيئا فيتغير أبداننا بحسب ما يقتضيه أحوال نفوسنا و تخيلاتها.

و قال أيضا و قد يمكن أن يؤثر النفس فى غير بدنها كما تؤثر فى بدنها و قد تؤثر النفس فى نفس غيرها كما يحكى عن الأوهام التى تكون لأهل الهند إن صحت الحكاية و قد يكون المبادىء الأول تستجيب لتلک النفس إذا دعت فيما تدعو فيها إذا كانت الغاية التى تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل.

و قال أيضا كل دعاء فإنه لا يمتنع أن يستجاب و وجه اللاامتناعية أنه يكون معلوما للأول و إن كان بواسطة الداعى و كلما يكون معلوما له فإنه كان إذا لم يكن هناک معلوم آخر يمانعه و معنى ممانعة المعلوم الآخر الذى يمانعه هو مثلا أن يكون داع يدعو على إنسان بالبوار و بواره يتم بفساد مزاجه و يكون معلوما له أيضا من جانب آخر أن ذلک المزاج يجب أن يكون صحيحا فلا يصح أن يكون الدعاء مستجابا.

و قوله من جانب آخر أى من أسباب ذلک المزاج و إن علم من أسبابه أنه لا يجب أن يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناک ممانعة معلوم آخر- و لذلک يجب أن لا يدعو أحد على أحد فإنه لا محالة قد علم فى سابق علمه أن هذا الداعى يدعو فإذا دعا دل على أنه كان معلوما له[714] و كل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده.

و قال أيضا الأول هو سبب فى لزوم المعلومات له و وجوبها عنه لكن على ترتيب و هو ترتيب السبب و المسبب فإنه مسبب الأسباب و هو سبب معلوماته- فيكون بعض الشىء مقدما علميته له على بعض فيكون بعض الشىء مقدما علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لأن عرف الأول معلولها و بالحقيقة فإنه علة كل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 406

---

[713] (1) كيف و إرادتها صارت منطوية في إرادة الله الفعالة إذ تركت ما تريد لما يريد و يفعل ما يشاء و يختار ما يريد، س قده

[714] (1) إذ للداعي عقد قلب على أن المدعو سيكون و كل ما يكون فهو معلول علمه تعالى و لا سيما أن الداعي الذي يستجاب دعوته ينبغي أن يكون جازما بوقوع المدعو ثم هاهنا مقدمة مطوية بعد قوله فلا يمتنع وجوده هي أن هذا رجم بالغيب لأنه ادعاء تطابق علم الداعي لعلم الحق تعالى و ليس كذلك إذ لعله يمانعه معلوم آخر كما مر، س قده

معلوم[715] و سبب لأن علم كل شيء و مثال ذلک أنه علة لأن عرف العقل الأول ثم إن العقل الأول هو علة لأن عرف لازم العقل الأول فهو و إن كان سببا لأن عرف العقل الأول و لوازمه فبوجه صار العقل الأول علة لأن عرف الأول لوازم ذلک العقل الأول و الأمر فی الدعاء كذلک فإنه بالحقيقة هو السبب فی دعاء الداعی و سبب الداعی ثم إن الداعی هو سبب لأن عرف دعاءه فإنه بواسطته يكون الدعاء معلوما له فيكون الداعی بوجه ما سببا لأن عرف الأول دعاءه و ليس يؤثر الداعی بالحقيقة فی الأول بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعی انتهی كلامه فی التعليقات.

و ستعلم من ذی قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب إليه الحكماء أن نفوس الأفلاک و ما فيها عالمة بلوازم حركاتها و أغراضها و أشواقها و دواعيها و أن كل ما يوجد[716] فی هذا العالم من الجواهر و الأعراض و الصور و المواد مقدر بهيئته و شكله و مقداره فی عالم آخر متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة و الصور العقلية و عالم الأجسام الطبيعية و الصور المادية و قد بين الشيخ فی سائر كتبه كالشفاء و الإشارات أن النفوس السماوية و ما فوقها عالمة بالجزئيات و أن التصورات و الإرادات المتجددة فی هذا العالم لها أسباب سماوية و أرضية تتوافی فتتأدی إليها و توجبها و كذلک الأمور الطبيعية غير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن و كذلک القسريات و أن لازدحام هذه العلل[717] و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية- فإذا علمت السماويات الأوائل منها بما هی أوائل و بهيئة انجرارها إلی الثوانی علمت الثوانی لا محالة و أن التصورات السماوية ما كان منها أولی و أخلق فی نظام الوجود

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 407

و أحری و أصلح يفيضه البارى الأول و يوجده.

قال قد اتضح لک أن لنفوس الأجرام السماوية ضربا من التصرف فی المعانی الجزئية[718] علی سبيل إدراک غير عقلی محض و أن لمثلها أن يتوصل إلی إدراک الحادثات الجزئية و ذلک يمكن بسبب إدراک تفاريق أسبابها الفاعلة و القابلة الحاصلة من حيث هی أسباب و ما تتأدی إليه و أنها دائما تنتهی إلی طبيعية أو إرادية موجبة- ليست إرادية فاترة[719] غير حاتمة و لا جازمة و لا تنتهی إلی القسر فإن القسر إما قسر عن طبيعة و

---

[715] (1) لأن جميع الصور المرتسمة من صقعه فإنها صنعته و أيضا صانع آلات صنعه من ذاته لا يحتاج إلی غيره، س قده

[716] (2) الأول مذهب المشائين و هذا مذهب الإشراقيين، س قده

[717] (3) أي العلل الأرضية سلسلة تحت سلسلة العلل السماوية و إذا علمت النفوس السماوية الأوائل أي العلل سماوية كانت أو أرضية علمت الثواني أي المعلولات إذ العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، س قده

[718] (1) أي لها القوة المتصرفة و لها إدراك المعاني الجزئية و إدراك الصور الجزئية كما أن لها إدراك المعاني الكلية أيضا و إدراك العقول المجردة التي يحصل لها التشبه بها إذ كما أن لها نفوسا جزئية منطبعة لها نفوس كلية عاقلة إلا أن الكلام هاهنا في علمها بالجزئيات، س قده

[719] (2) أي مجرد شوق و قوله غير حاتمة أي غير عازمة كما ذكرنا سابقا أن الشوق يصير عزما أولا و هو توطين النفس علی أحد الأمرين بعد سابقة التردد و العزم يشتد حتی يصير جزما و يزول التردد بالكلية و لكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم و الجزم لزوال شرط أو وجود

إما قسر عن إرادة و إليها ينتهى التحليل فى القسريات أجمع ثم إن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها أسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد إرادة بإرادة و إلا لذهب إلى غير النهاية و لا عن طبيعة للمريد و إلا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة- بل الإرادات تحدث بحدوث علل هى الموجبات و الدواعى يستند إلى أرضيات و سماويات و تكون موجبة ضرورة لتلك الإرادات و أما الطبيعة فإنها إن كانت راهنة فهى أصل و إن كانت قد حدثت فلا محالة أنها تستند إلى أمور سماوية و أرضية عرفت جميع هذا و أن لازدحام هذه العلل و تصادمها و استمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فإذا علمت الأوائل و هيئة انجرارها إلى الثوانى علمت الثوانى ضرورة فمن هذه الأشياء علمت أن النفوس السماوية و ما فوقها عالمة بالجزئيات و أما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى و أما هى فعلى نحو جزئى

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 408

كالمباشر[720] أو كالمتأدى إلى المباشر أو المشاهد بالحواس فلا محالة أنها تعلم ما يكون و لا محالة أنها تعلم فى كثير منها الوجه الذى هو أصوب و الذى هو أصلح و أقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين و قد بينا أن التصورات التى لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنة و لم تكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات و إذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا عن سبب أرضى و لا عن سبب طبيعى[721] فى السماء- بل[722] عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور فى الأمور السماوية و ليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير لمبادىء وجود ذلك الأمر من الأمور السماوية فإنها إذا عقلت الأوائل عقلت ذلك الأمر و إذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى بأن يكون و إذا عقلت ذلك كان إذ لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية و أما عدم العلة الطبيعية الأرضية مثلا أن يكون ذلك الشىء هو أن يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية أرضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه كما أنها تحدث فى أبدان الناس عن أسباب من تصورات الناس و على ما عرفته فيما سلف و أما مثال الثانى فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير فى وجود ضد ما يوجبه المبرد فى ذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون أصناف

مانع للفعل مثلا بخلاف الإرادة الموجبة إذ لا يتخلف الفعل منها و هو الجزء الأخير من العلة التامة و يسميها المتكلم قصدا ثم لما حصر الشيخ أسباب الجزئيات في الطبيعية و الإرادية مع أن الأسباب القسرية أيضا شيء اعتذر بأن القاسر أيضا إما إرادة أو طبع، س قده

[720] (1) مثل المشاعر الظاهرة أو كالمتأدي إلى المباشر مثل الحس المشترك أو المشاهد بالحواس مثل النفس المشاهدة للجزئيات بالحواس، س قده

[721] (2) أي و لا عنه فقط بل عن علم و شعور له بالممكن و الأسباب الطبيعية السماوية أوضاعها- أو المقصود هنا أنه قد يكون الشيء عن التصورات و علومها الفعلية لا عن الأسباب الطبيعية كما يصرح به في التنظير، س قده

[722] (3) كلمة بل للترقي لا للإضراب و المعطوف عليه لكلمة بل كما لكلمة لا في قوله لا عن سبب مقدر لوضوحه أي موجودا عن التصورات لا عن كذا و أيضا عن تأثير ما لهذه المدعوات بل عن كذا و المراد أن للأسباب القابلة الكونية باستعداداتها و استدعاءاتها مدخلية في التكونات لكون التأثير الحقيقي للعلويات كما مر من التعليقات، س قده

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 409

هذا القسم إحالات لا أمورا طبيعية أو إلهامات تتصل بالمستدعى أو بغيره أو اختلاطا من ذلک يؤدى واحد منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة و نسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر إلى استدعاء البيان و كل يفيض من فوق و ليس هذا هو منبع التصورات السماوية بل الأول الحق يعلم جميع ذلک على الوجه الذى قلنا إنه يليق به و من عنده يبتدىء كون ما يكون و لكن بالتوسط و على ذلک علمه فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات و القرابين و خصوصا فى أمر الاستسقاء و فى أمور أخرى- و لهذا ما يجب أن يخاف المكافاة على الشر و يتوقع المكافاة على الخير فإن فى ثبوت حقية ذلک مزجرة عن الشر و ثبوت حقية ذلک يكون بظهور آياته و آياته هى وجود جزئياته و هذه الحال معقولة عند المبادى فيجب أن يكون لها وجود فإن لم يوجد فهناک شر لا ندركه أو سبب آخر يعاوقه و ذلک أولى بالوجود من هذا و وجود ذلک و وجود هذا معا من المحال.

ثم قال و إذا شئت أن تعلم أن الأمور التى عقلت نافعة مؤدية إلى المصالح- قد أوجدت فى الطبيعة على النحو من الإيجاد الذى علمته و تحققته فتأمل حال منافع الأعضاء فى الحيوانات و النباتات و أن كل واحد كيف خلق و ليس هناک سبب طبيعى بل مبدؤه لا محالة من العناية على الوجه الذى علمت فكذلک فصدق بوجود هذه المعانى فإنها متعلقة بالعناية على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلک.

ثم قال و اعلم أن السبب فى الدعاء منا و الصدقة و غير ذلک و كذلک حدوث الظلم و الإثم أنما يكون من هناک فإن مبادىء جميع هذه الأمور تنتهى إلى الطبيعة و الإرادة و الاتفاق و الطبيعة مبدؤها من هناک و الإرادات التى لنا كائنة بعد ما لم تكن و كل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل إرادة لنا فلها علة و علة تلک الإرادة- ليست إرادة متسلسلة فى ذلک إلى غير نهاية بل أمور تعرض من خارج أرضية و سماوية و الأرضية تنتهى إلى السماوية و اجتماع ذلک كله يوجب وجود الإرادة- و أما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فإذا حللت الأمور كلها استندت إلى مبادىء إيجابها منزل من عند الله و القضاء من الله سبحانه و تعالى هو الوضع الأول البسيط

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 410

و التقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التى تنسب من حيث هى بسيطة إلى القضاء و الأمر الإلهى الأول انتهت عبارته.

أقول قد تتبعنا كلمات الشيخ و عباراته لما فيها من فوائد جمة فی کیفیة ربط الأشیاء الکائنة و المتجددة بإرادة الله و علمه و عنایته المبراة عن وصمة التغیر و الانفعال و عن نقیصة الغرض و الالتفات إلی السوافل و إن کان المذکور من کلماته- مما لا یغنی عن المزید علیه و المتمم له من وجهین الأول أن فی کلامه تحاشیا[723][724]

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 411

عن أن ینفعل کل ما فی السماویات عن شیء مما فی الأرضیات و نحن کثیرا ما حکی لنا و شاهدنا نزول الغیث و حدوث مثل الزلزلة و الخسف و نظائرهما من الرحمات الإلهیة و العقوبات القهاریة مقارنة لأدعیة أهل الدعوات و اقتراح أرباب الحاجات و أمثال ما یحکی عن الأنبیاء و الأولیاء ع مما یجزم العقل بأن فی طبقة من المبادیء السماویة و ضرب من ملائکة الله إرادة حادثة و انفعالا من بعض أحوال النازلین فی عالم الأرض[725] و استماعا لدعوتهم و التفاتا إلی إجابتهم کما دل علیه کثیر من الآیات القرآنیة دلالة صریحة غیر قابلة للتأویل مثل قوله تعالی مخاطبا لنوح ع أَنِ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا[726] و لموسی و هارون ع

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 412

---

[723] (1) أقول لعل تحاشیه عن انفعال السماویات عن الأرضیات بما هي أرضیات و أما عن انفعال السماویات عن شيء في الأرضیات فوق السماویات و الأرضیات حامل للخلافة الکبری- مخلوق لأجله الکل فلعله لا یتحاشی، س قده

[724] (2) في أطراف ما ذکراه رحمهما الله مناقشات یسیرة تجري مجری التوضیح و التقریر- لکن الذي یهمنا هو أن نتذکر أن هذه التفاصیل مبنیة علی أصول فلسفیة برهن علیها في الفلسفة- و أخری طبیعیة مأخوذة من الطبیعیات أو الریاضیات علی نحو الأصول الموضوعة کوجود الأفلاك الکلیة و الجزئیة المتحرکة بحرکات إرادیة دائمة و کونها ذوات نفوس دراکة و انتهاء التراکیبات السفلیة إلی عناصر أربعة و غیر ذلك و قد انهدمت أرکانها الیوم عن الأبحاث العلمیة الحدیثة.

و الذي ینبغي أن یقال بالبناء علی أصولنا المبرهن علیها في هذا الفن مع الغض عن تلك الأصول الموضوعة في استجابة الدعوات و نوادر الحوادث و ما یشابهها من الأمور علی سبیل الإجمال أن من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثة کلیة مترتبة طولا و هي عالم المادة و المثال و العقل المجرد و الحوادث المادیة معلولة للمثال و هو معلول للعقل و النفوس الداعیة إذا أمعنت في دعوتها بالتضرع و السؤال استعدت للاتحاد بعلل حوائجها في عالم المثال ثم في العقل فأثرت في المادة بالتصرف فیها و تصریفها نحو ما ترید و تسأله و هو استجابة الدعاء هذا و بنظیر من هذا البیان یمکن توجیه الکرامات و خوارق العادات.

و أما البلایا و المصائب العامة کالسیول و الزلازل و نحوها مما یحدث عذابا أو نکالا للعامة فالوجه فیها أن النظام العام الجاري في الکون نظام واحد مرتبط الأطراف و متوافق الأجزاء و به یرتبط الأنظمة الخاصة الجزئیة الحاکمة في کل نوع نوع و ذلك یکشف عن نوع من الوحدة بین أجزاء الکون فلاستقامة حال کل من الأجزاء و فسادها تأثیر في استقامة حال الباقي و فسادها و مقتضی طبیعة کل أن تقتضي في مسیرها ما یوافقها و تستقیم به حالها و أن یقاوم ما یوجب خلاف ذلك کما أن البدن یعیش تحت نظام تقتضیه طبیعته و تنظمه نفسه و إذا فسدت حال بعض أعضائه الفعالة اختلت بذلك أنظمة سائر الأعضاء فقاومته الطبیعة و أخذت في علاجه- فإن صلحت حاله و استقامت فیها و إلا أهلکته أو هلکت الطبیعة ثم إن السنة الاجتماعیة الجاریة في النوع الإنساني و إن کانت قوانین عملیة اعتباریة غیر حقیقیة لکنها تنتهي بالآخرة إلی الحقیقة- فالطبیعة الإنسانیة بفطرتها الإلهیة تقتضي لهذا النوع غایة و سعادة و تهدید إلی سنن و أحکام تتوسط بینه و بین سعادته و تصلح بالعمل بها حاله و هي الدین الحق فللدین الحق ارتباط بالکون العام من جهة ارتباط طبیعة الإنسان و فطرته بسائر أجزاء الکون فلفساد السنة الدینیة بین الناس بشیوع الظلم و المعصیة أثر في سائر أجزاء الکون العام فمن الضروري أن تقاومه طبیعة الکل و العلل الحاکمة في سائر الأجزاء بالعلاج فإن صلح و إلا عقبه بالدمار و الهلاك أو النکال علی حسب الاقتضاء و الاستعداد و ینتهي هذه العلل إلی علل مثالیة ثم عقلیة، ط مد ظله

[725] (1) إن قلت لا انفعال لأن علم النفس الکلیة بهذه فعلي من جهة علمها أولا بأوضاعها التي هي العلل لهذه الکائنات من الدعوات و التضرعات قلنا المراد الإدراك الذي بعد وقوعها- المتصل بالإدراك السابق لأسبابها و هذا الإدراك المقارن شرط أیضا و هذا کإدراکك حرکتك قبل وقوعها و مع وقوعها، س قده

[726] (2) هي النفوس السماویة و وحینا تصوراتها، س قده

لا تَخافا إِنَّنِی مَعَکُما أَسْمَعُ وَ أَری[727] و للخاتم ع فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا بَیانَهُ.

و الثانی أن الشیخ لم یذهب إلی أن موجودات هذا العالم بحقائقها و ماهیاتها موجودة فی عالم أعلی من هذا العالم وجودا صوریا مجردا عن المواد و نقائصها- و إمکاناتها و شرورها و أعدامها و ظلماتها بل أنکر علی الذاهبین إلی إثبات تلک الصور المفارقة کأفلاطن و سقراط و من قبلهما من أساطین العلم و الحکمة و قد سبق منا إثباتها[728] بالبیان الحکمی و الحجة البرهانیة فکان علیه أن یحقق الأمر[729] فی هذا المقام و یعلم السر فی ارتباط هذه الأمور الکائنة بما فی عالم القدر و مطابقتها إیاه و محاذاتها له تطابق النعل بالنعل و حذو القذ بالقذ و کذا القیاس فی ارتباط ما فی عالم القدر لما فی عالم القضاء البسیط و محاذاته إیاه و اتحاده فیه و لم یتیسر له ذلک أصلا لإنکاره اتحاد العاقل البسیط بجمیع المعقولات و ذهوله

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 413

عن کون البسیط الحقیقی یجب أن یکون کل الأشیاء لا یعزب عنه شیء فی الأرض و لا فی السماء و لهذا کان عنده علم الباری بالأشیاء عبارة عن أعراض و رسوم متکثرة قائمة بذاته و کان یعتذر عن ذلک بأن تلک العلوم و إن کانت أعراضا قائمة به لکن ذاته لا ینفعل منها و لا یستکمل بها لأنها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات- بل کماله و مجده فی أن یصدر هی عنه لا فی أن یوجد هی له و قد علمت بما فی ذلک من القصور و الخلل و الله ولی الجود و الفضل

الموقف الخامس فی کونه تعالی حیا

الحیاة التی تکون عندنا فی هذا العالم تتم بإدراک و فعل و الإدراک فی حق

أکثر الحیوانات لا یکون غیر الإحساس و کذا الفعل لا یکون إلا التحریک المکانی[730] المنبعث عن الشوق و هذان الأثران منبعثان عن قوتین مختلفتین إحداهما مدرکة و الأخری محرکة فمن کان إدراکه أشرف من

---

[727] (1) هما علمه بالجزئیات في مقام النفوس الفلکیة أیضا، س قده

[728] (2) قد تقدم وجه المناقشة فیها لکن ذلك لا ینافي إثبات ما في هذا العالم الأدنی من الموجودات و آثارها في ما فوقها من العوالم من جهة لزوم التطابق في مراتب الوجود ففي عالم المثال صور موجودات عالم المادة و آثارها علی حسب ما یلیق به و في عالم العقل ما في عالم المثال، ط مد ظله

[729] (3) إن قیل کیف لم یحقق الأمر و هو قائل بوجود الصور الجزئیة للأشیاء في النفوس المنطبعة الفلکیة و بوجود الصور الکلیة في العقل و ما فوقه.
قلت نعم و لکن لا یعلم من مجرد هذا وجود حقائق الأشیاء و ماهیاتها و لا سیما مع تصریح کثیر من المشائین بعرضیة الصور و کونها کیفیات و من الممتنعات عندهم کون بعض أفراد حقیقة واحدة جوهرا و بعضها عرضا و بعضها ماديا و بعضها مجردا کیف و الشیخ الإشراقي القائل بکلا قسمي الصور أي المثل النوریة و المثل المعلقة المستفرغ وسعه في إحیاء هذه الطریقة یقول المصنف قدس سره علیه إنه لم یعلم من کلامه أن المثل النوریة الأفلاطونیة هل هي أمثال للأنواع الطبیعیة أو مثالات مناسبات لها کما مر في السفر الأول و قد ذکر هذا البحث في کثیر من کتبه- و حینئذ فکیف یکون حال من ینادي بعرضیتها، س قده

[730] (1) هذا أیضا بحسب الغلبة فإن التحریك الوضعي و الکیفي و الکمي و غیرها لها دخل في الأفعال، ط مد ظله

الإحساس كالتعقل و نحوه- و كان فعله أرفع من مباشرة التحريک كالإبداع و شبهه لكان أولى بإطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى ثم إذ كان نفس ما هو مبدأ إدراكه بعينه نفس ما هو مبدأ فعله من غير تغاير حتى يكون إدراكه بعينه فعله و إبداعه لكان أيضا أحق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب إذ التركيب مستلزم للإمكان و الافتقار لاحتياج المركب فى قوام وجوده إلى غيره و الإمكان ضرب من العدم المقابل للوجود و الموت المقابل للحياة و الدثور المقابل للبقاء فالحى الحقيقى ما لا يكون فيه تركيب قوى- و قد صح أن واجب الوجود بسيط الحقيقة أحدى الذات و الصفة فردانى القوة و القدرة و أن نفس تعقله للأشياء نفس صدورها عنه و أن معنى واحدا بسيطا منه عقل

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 414

للكل و منشأ للكل فهو أحق و أليق باسم الحياة من جميع الأحياء كيف و هو محيى الأشياء و معطى الوجود و كمال الوجود كالعلم و القدرة لكل ذى وجود و علم و قدرة.

و اعلم أن الصورة الإدراكية التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصورة الصناعية بأن يكون الصورة الإدراكية هى بالفعل مبدأ لما هى صورة له لكان الإدراک فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث إنا عالمون و كان معلومنا و مقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير و اختلاف و لكن ليس كذلک بل كثيرا ما ندرک أشياء و نشتاقها و لا قدرة لنا على تحصيلها- و الذى يمكننا تحصيله أيضا كالكتابة مثلا لا يكفى فى تحصيلنا إياه فى العين نفس إدراكنا له و لكن يفتقر مع ذلک إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرک و تنبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتحرک هذه القوة الفاعلة المزاولة الأعصاب- و الآلات العضوية ثم تحرک تلک الآلات الطبيعية الآلات الخارجية ثم تحرک المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس أو اللوح فى هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلمية قدرة و لا إرادة بل كان القدرة فينا عند المبدإ المحرک بل و ليست الإرادة أيضا قدرة و لا القدرة أيضا فعلا بل إمكان فعل و قوة تحصيل و تلک الصورة محركة للشوق و الإرادة و هما محركان للقدرة و هى محركة للآلة المحركة للقابل المتحرک فتكون محركة لمحرک المحرک للشىء المتحرک و كل من هذه المحركات أيضا لا يحرک غيره إلا و يتحرک بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور و النقيصة و العدم و لو فرض واحد منها تاما قويا فى بابه لاكتفى عن غيره فى باب الفعل و الإيجاد فالتصور الإدراكى مثلا لو كان شديد الوجود قوى الحصول لكان بعينه مرجحا و داعيا للفعل و موجبا لإفاضته فى العين و كان بعينه إرادة و قدرة و قد سبق القول بأن علمه بالنظام الأتم هو بعينه الإرادة التى له و تحقق أيضا أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ الكل لا مأخوذا عن الكل و عقلا هو وجود ذاته و عين إنيته لا أمر زائد على وجوده و هويته- و أن هذا العقل الأول هو بعينه الإرادة الأزلية الخالية عن شوب غرض و لمية سوى نفس

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 415

تلک الإرادة التى يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شىء عشق لوازمه و آثاره- فمن أحب شخصا مثلا أحب جميع لوازمه و آثاره و أفعاله على سبيل التبعية- فالله يحب كل شىء مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هى إرادته الخالية عن الشين و من اعتقد غير ذلک فى حق إرادة الله فقد عدل عن منهج الصواب و الحد فى صفاته و أسمائه فهكذا يجب أن يحقق معنى الحى فى حقه أعنى الدراک الفعال فالإدراک كما علمت و الفعل كما علمت و كلاهما شىء واحد مبدءا و إضافة و أثرا و قد سبق أن الصفات الأولية للواجب كما أنها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الأسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلک الإضافية كلها ترجع إلى إضافة واحدة يستحق الأسماء الإضافية لصدق معانيها عليها فكما أن وجودا واحدا فى حقه علم و قدرة و حياة فكذلک إضافة ذلک الوجود إلى المجعولات عالمية و خالقية و رازقية و صانعية و إرادة وجود و غير ذلک فإنک إذا تفطنت بما مر من الأصول و حققت الصفات الواجبية علمت أن الصفة الأولى لواجب الوجود هى أنه إن و موجود[731][732] بحت لا يشوبه ماهية و لا نقص

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 416

و إمكان بوجه من الوجوه و أما الصفات الأخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة و بعضها هذا الوجود مع سلب و شىء منها لا يوجب كثرة فى ذاته البتة فاللواتى تخالط السلب كقول القائل إنه أحد لم يرد منه إلا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة أنه مسلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه لا إلى الأجزاء الكمية و لا إلى الأجزاء الوجودية كالماده و الصورة العينية أو الذهنية و لا إلى الأجزاء القولية كالجنس و الفصل و كما إذا قلنا إنه واحد فرد لم نعن إلا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارک فى الجنس أو فى وجوب الوجود كما إذا قلنا إنه عقل و عاقل و معقول- لم نعن إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة و علائقها مع اعتبار إضافة ما هكذا فى الشفاء.

---

[731] (1) أنت تعلم أن الوجود الحقيقي البحت ذاته فإطلاق الصفة إما من باب المشاكلة للصفات الأخرى و إما باعتبار نفس المفهوم العنواني مع قطع النظر عن المعنون و في المنطق يطلق الوصف العنواني على إنسانية الإنسان مثلا و الحق أن المراد من الصفة الصفة السلبية- أي إنه ليس له ماهية و ذكر الموجود البحت من باب ذكر الموصوف مع صفته و هو مثل قوله هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس و المراد من الجنس معناه اللغوي إذ الواحد معناه أنه لا مشارك له في النوع و لازمه ثم صدق السلب هنا باعتبار انتفاء الموضوع في نفسه فيكون في ذكر الجنس اللغوي إشارة إلى نفي مطلق الشريك مجانسا كان أو مماثلا أو مشابها أو مساويا أو مناسبا أو غير ذلك، س قده

[732] (2) الأصول الماضية المبتنية على أصالة الوجود و وحدته التشكيكية تأبى أن يعد الوجود وصفا له تعالى كالعلم و القدرة و الحياة بل الوجود البحت هناك بحذاء مفهوم الذات و الهوية كما أن علمه و قدرته و غيرهما بحذاء مفاهيم الصفات من العلم و القدرة و غيرهما و هذا غير كون الصفات عين الذات و الذات عينها و ذلك أن البراهين المثبتة للذات هي التي تثبت الوجود البحت فالمراد بهما واحد كما أن مصداقهما واحد بخلاف ما يثبت العلم و القدرة مثلا فإنهما يثبتان بعد ثبوت الذات فمفهوماهما غير مفهوم الذات و إن كانت واحدة مصداقا فلا تغفل، ط مد ظله

و الحق عندنا أن هذا المعنى السلبى غير داخل فى مفهوم التعقل و الإدراک و إن لزمه فى الواقع بل الإدراک عبارة عن وجود شىء لشىء و حضوره له و المادة و الماديات لا حضور لها فى نفسها و لا لشىء بحسب ذلک الوجود فلأجل عينيتها و عدم وجودها الجمعى يكون مجهولا دائما إلا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضورى و كلما كان الوجود أقوى كان الإدراک أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقلية على درجاتها فى القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية و إذا انتهى فى الضعف إلى أن يكون صورة مادية فيغيب عن الإدراک و لا يقبل النيل و المثول و أما اللواتى تخالط الإضافة فمثل قول القائل الأول لا يعنى به إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل- إضافة الفاعلية أو نحوها و كقوله الآخر لا يعنى به إلا إضافة هذا الوجود إليها إضافة الغائية أو شبهها و كما إذا قيل إنه قادر لا يعنى به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره يجب عنه و يتحقق به و إذا قيل إنه حى لم يعن به إلا هذا الوجود العقلى- مأخوذا مع الإضافة إلى صورة الكل المعقولة أيضا بالقصد الثانى كما سبق إذ الحى هو الدراک الفعال[٧٣٣] و هكذا القياس فى سائر الصفات الإلهية و قد سبق بيان اتحادها

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 417

فى الوجود فى حقه و كيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الأحدية.

تبصره فيها إشارة

و اعلم أن حياة كل حى أنما هى نحو وجوده إذ الحياة هى كون الشىء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم و القدرة لكن من الأشياء الحية ما يجب فيه أن يسبق هذا الكون كون آخر و منها ما ليس يجب فيه أن يسبقه كون آخر-

فالقسم الأول كالأجسام الحية

فإن كونها ذات حياة أنما يطرأ عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيوانى لأن هذه الأجسام لو كان وجودها فى نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حيا و إن لم يكن كذلک بل طرأ عليها هذا الوجود لا لأنها أجسام بل لأمر آخر تخصصت به فهو المطلوب و ليس لک أن تقول إن هذا الكون أى كون الشىء بحيث يصدر عنه فعل الحياة هو الذى يقوم الجسم[٧٣٤] لأنا نقول إن الذى ذكرت أنما يصح و يتصور فى الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذى هو باعتباره مادة و كلامنا فى

---

[733] (1) فأخذ الإضافة في مفهوم الحياة باعتبار هذا التعريف اللازمي و إلا فالحياة مبدأ هذين اللازمين و هي من الصفات الحقيقية المحضة، س قده

[734] (1) أي يقوم وجوده كما هو شأن الفصل المقسم للجنس لا ماهيته إذ قد علم جوابه، س قده

الثانی أی فی ماهیة الجسم مجردة عن الزوائد فإن الوجود المختص بماهیة الجسم- لا تعلق له بالکون الحیوانی فهذا الکون أمر زائد علی وجود الجسم بما هو جسم.

و أما القسم الثانی

فهو فیما یخرج عن الأجسام فإن ما لیس بجسم لا یمتنع فیه أن یکون وجوده بعینه هو کونه بالصفة المذکورة بل یوجب فی أکثر ما لیس بجسم[٧٣٥] أن یکون وجوده هذا الوجود فإن الجواهر المفارقة و الصور المجردة هذه صفتها أی کون وجودها بعینه هو حیاتها و ذلک لعدم ترکبها من مادة و صورة- لأن وجودها وجود صوری لا یتعلق بأمر بالقوة فالحیاة فیها لیست ما به یکون الشیء حیا بل نفس حییته إذ من المحال أن یصیر الشیء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فیلزم توقف الشیء

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 418

علی نفسه أو بوجود آخر و فیه خرق الفرض حیث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة- القابلة لکون بعد کون و أیضا ننقل الکلام إلی ذلک الوجود و یتسلسل بل الأمر فی الحیاة و نظائرها کما علمت فی باب أصل الوجود و المضاف و الأین و المتصل و نظائرها و واجب الوجود أولی بأن یکون حیاته عین وجوده لکونه بسیط الحقیقة.

و اعلم أن مفهوم الحیاة غیر مفهومی العلم و القدرة فهی کأنها مبدأ لهما و أکثر المتأخرین لما لم یعلموا الفرق بین المعنی و الهویة اختلفوا فی أن الحیاة فی حقه هل هی صفة زائدة علی الإدراک و الفعل أم لا ثم عولوا فی إثباتها فی حقه علی أن الشریعة الحقة قد وردت[٧٣٦] فی إطلاقها علیه فلا بد من إثباتها له و عدها من الصفات الحقیقیة.

و الحق أن حکم الحیاة کحکم غیرها من الصفات الکمالیة فی أنها من کمالات الموجود بما هو موجود و کلما هو کمال للموجود المطلق أو للموجود من حیث هو موجود من غیر تخصص بأمر طبیعی أو مقداری أو عددی فلا بد من ثبوته لمبدإ الوجود و فاعله إذ الفاعل المعطی للوجود و کماله أولی بذلک الکمال- ثم لا شبهة فی أن مفهوم الحیاة غیر مفهوم العلم و القدرة إذ یمکن أن یتصور ذو حیاة- لا یعلم[٧٣٧] وقتا من الأوقات

---

[735] (2) و هو الواجب تعالی و الجواهر المفارقة و أما بعض ما لیس بجسم کالهیولی و الجسمانیات من المقارنات للمادة فهي أیضا لیس وجودها هذا الوجود بعینه، س قده

[736] (1) یعني لا دلیل عقلي عند هؤلاء و هم جماعة من المتکلمین علیها سوی ما ورد في الشریعة کالسمع و البصر عندهم بل العقل ینفیها بزعمهم لأن الحیاة کیفیة مزاجیة و هو متعال عن الجسم فضلا عن المرکب المزاجي فکلمة ثم للفصل بین المطلبین، س قده

[737] (2) یعني أن الدلیل علی المغایرة هو الانفکاک في التعقل و لو لم یکن انفکاک فبالنظر و ذاتي الشيء بین الثبوت له فلا یرد أن کل حي لا ینفک عن علم أو إحساس أو تخیل أو توهم أو تعقل و لا أقل من علم الشيء بنفسه و أیضا المراد انفکاک الحیاة عن الإدراک و هو إدراک الجزئیات بالحواس الظاهرة و الباطنة المقابل للتعقل لا عن مطلق العلم، س قده

شيئا بالفعل و لا يصدر أيضا حركة و لا صنع منه فى بعض الأحيان فلا يخرج عن كونه حيا فالحياة فى حقنا هو الكون الذى يكون مصدر الإدراك و الفعل فقوة الإدراك و قوة الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور و هو

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 419

مبدأ لهما إلا أن هذا لا يمكن فى حقه لتعاليه عن اختلاف القوى و الآلات النفسانية فالحياة كسائر صفاته من العلم و القدرة و الإرادة كلها فى درجة واحدة من الوجود و للكل هوية واحدة و تشخص واحد و مع ذلك فمفهوم الحياة غير مفهوم العلم و هما غير مفهوم القدرة و هى غير مفهوم الإرادة كما مر مرارا فالبرهان قائم على إثبات هذا المعنى الكمالى له على وجه أعلى و أشرف كما أنه قائم على إثبات العلم و القدرة و الإرادة على وجه أعلى و أشرف.

تنبيه

و أما الذى ذكره نصير المحققين قدس سره فى رسالة مسألة العلم بقوله المستند فى إثبات الحياة هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من طرفى النقيض و لما وصفوه بالعلم و القدرة و وجدوا كل ما لا حياة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه بها لا سيما و هى أشرف من الموت الذى هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل و قصور فإن المستند الذى ذكره فى غاية الضعف إذ ليس كلما هو أشرف من طرفى النقيض[٧٣٨] على مقابله مما يصح إثباته له فإن الصلابة أشرف من الرخاوة- و الحركة أشرف من السكون و الكروية أشرف الأشكال بل الشرط فى اتصافه بالأمر الكمالى الذى هو أشرف من نقيضه أن يكون ذلك الأمر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود و إلا فيستحيل اتصافه به فالحكيم الإلهى الباحث عن صفاته- لا بد له فى إثبات صفة الحياة له أن يحصل أولا معنى الحياة على وجه يصح أن يكون عارضا لمطلق الوجود كمالا له و لا يستدعى عروضها لشىء على ذلك الوجه أن يكون له استعداد خاص أو تخصص بنوع من أنواع الموجود المطلق و لا أيضا يكون

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 420

---

[738] (1) لا يقال المحقق قدس سره ذكر وجهين أحدهما أن الحياة شرط العلم و القدرة و إذا أثبت المشروط له تعالى أثبت الشرط و ثانيهما ما ذكره بقوله لا سيما إلخ و ما ذكره المصنف قده يبطل الثاني خاصة لأنا نقول بل يبطل الأول أيضا لأن المحقق قدس سره أخذ الوصف بالأشرف للوصف بالعلم و القدرة فيه أيضا لئلا يقال لم وصف بالعلم و القدرة حتى يقال يوصف بما هو شرط الاتصاف بهما و إن كان الوصف بهما موجها بوجوه أخرى مقررة في مواضع أخرى أيضا، س قده

مما يستلزم عروضها كذلک له تكثرا أو تغيرا أو افتقارا إلى شيء ثم إذا حصلها على ذلک الوجه فيثبتها لواجب الوجود لأنه مبدأ سائر الموجودات و كمالاتها و معطى الكمال المطلق أولى بذلک الكمال من غيره و أما الحديث الذى نقله

عن عالم من أهل بيت النبوة ع: من أنه هل سمى عالما و قادرا إلا أنه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين و كلما ميزتموه بأوهامكم فى أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم و البارى تعالى واهب الحياة و مقدر الموت و لعل النمل الصغار توهم أن لله زبانيين[739] كما لها فإنها تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له و هكذا حال العقلاء فى ما يصفون الله فيما أحسب و إلى الله المفزع

[740] فالحديث فى غاية الشرف و الحقية و فيه إشارة[741] إلى المسلک الذى ذكرناه فى باب إثبات الصفات الكمالية له سبحانه من أنه واهب العلم و القدرة و الحياة و هذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود و الصفة الكمالية للموجود إذا وجدت فى المعلول فلا بد من وجودها للعلة على وجه أعلى و أشرف و أما الذى أشار إليه من قصور أفهام العقلاء- فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ إلى معرفة حقائق الصفات فهو أيضا مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحياة مثلا بل هو جار فى سائر صفاته فإن الصفات الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود و الوجوب فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات- مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلک من العلم ما هو واجب الوجود

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 421

بالذات مع اشتراک مفهومه بين العلم القديم و العلم الحادث و كذلک من القدرة ما هى قدرة قديمة واجبة و من الإرادة ما هى إرادة قائمة بالذات مع الاشتراک المذكور و كذا الحكم فى جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب و الممكن- لكن طائفة من العقلاء[742] و هم الذين عرفوا الحق بالحق و صفاته

---

[739] (1) تثنية الزباني بضم الأول و زبانيا العقرب و النمل قرناهما

[740] (2) يعني اعرفوا الله بالله فبوصفه نفسه صفوه و بنوره اعرفوه، س قده

[741] (3) يعني إياك أن تحمل كلامه ع على ما فهم المعتزلة القائلون بالنيابة في الصفات- و أنه دع المبادىء و خذ الغايات فيكون قوله ع هل سمي عالما كقول من يقول هل سمي عالما إلا أنه فعل الأفعال المحكمة فترتب على ذاته تعالى ما ترتب على صفة العلم لو كانت و لكن ذاته نائبة عنها حاشى الجناب الإلهي عن هذا الزعم الفاسد و الرأي الكاسد بل الصفة مقولة بالتشكيك كما ذكره و ليست منحصرة في المعنى القائم بالغير فتلك الصفة المستقلة الواجبة الحقة حق الصفة فسلب الصفة عنه لا صحة له أصلا، س قده

[742] (1) هذا شرح قوله و إلى الله المفزع و أشار إلى أن المراد بالعقلاء في قوله و هكذا حال العقلاء أولوا العقول الجزئية المشوبة بالأوهام كما عبر أولا بالأوهام و أما العقلاء أولوا الأيدي و الأبصار فهم لا يصفونه إلا بوصفه نفسه و به يستشهدون عليه و بعينه يعاينونه و نعم ما قيل-

إذا رام عاشقها نظره و لم يستطعها فمن لطفها

بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية و فنائهم عن ذواتهم و هوياتهم و قيام القيامة فى حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء و يشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف السادس فى كونه تعالى سميعا بصيرا

قد وردت فى شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين[٧٤٣] المعلومة

الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 422

بالقرآن و الحديث المتواتر و الإجماع من الأمة أن البارى سميع بصير و اختلفوا فى اندراجهما تحت مطلق العلم و رجوعهما إلى العلم بالمسموعات و المبصرات أو كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كأشياخنا الإمامية و منهم- المحقق الطوسى ره و كالشيخ الأشعرى و متابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات و بما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى الشهودى ارجعوهما إلى مطلق العلم فأولوا السمع إلى نفس العلم بالمسموعات- و البصر إلى نفس العلم بالمبصرات و بعضهم جعلهما إدراكين حسيين إما بناء على اعتقاد التجسم أو مباشرة الأجسام فى حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا- أو اعتقاد أن الإحساس فى حقه لبراءته عن القصور و الافتقار إلى الإله يحصل بغير آلة- و إن لم يحصل فينا لقصورنا إلا بالآلة و هذا الكلام مجمل إن صدر عن عالم راسخ فى الحكمة يحتمل وجها صحيحا إلا أن كثيرا من أرباب التكلم و أهل الجدال لم يتفطنوا أن الإحساس بعينه نفس القصور فى المدرك و المدرك جميعا و الحاصل أن السمع و البصر له إما نفس الإحساس بالمعنى الذى عرفه الناس أو مطلق العلم بالمسموعات و المبصرات.

و التحقيق أن السمع و البصر مفهوماهما غير مفهوم العلم و أنهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم و هما أيضا إذا حصل مفهوماهما مما يصح عند العقل عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسما و لا تغيرا و لا انفعالا فى معروضهما فلا بد من إثباتهما له فإنك بعد ما علمت أن مناط

أعارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها

و الغرض دفع شبهة المعطلين الذين يجوزون التقاعد و التواني لسوء أفهامهم من هذا الحديث الشريف فيسدون باب تحصيل المعارف الإلهية مع أن الإمام المعصوم س- لم يردع العقول الصحيحة كما أوما بلفظ الأوهام و أراد بالعقلاء هؤلاء بل نقول العقول أيضا مردوعة بما هي عقول بشرية لا بما هي مكتحلة بنور الله تعالى و بما هي معارة منه تعالى- و أيضا كون المميزات بالعقول مخلوقة بما هي شيء و معنون لا يصادم كونها مطابقة لنفس الأمر بما هي فيء و عنوان إذ لا وجود لها حينئذ سوى ظهور المعروف فلا موضوعية فيها حينئذ لأحكام أنفسها إذ لا نفسية لها، س قده

[743] (2) أو صار في هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل في إثباتهما له تعالى لأن ضروري الدين كضروري العقل، س قده

الجزئية و الشخصية ليس مجرد الإحساس حتى لا يتشخص شيء إلا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص- و أن الوجود و التشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم و أنک قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها فی نفسها هو حضورها عنده و معلوميتها له و هذا الشهود الإشراقی المتعلق بالمسموعات و المبصرات زائد

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 423

على مطلق العلم بهما[744][745] و لو على وجه كلی كما فی العلم الارتسامی الكلی فشهود المسموعات سمع و شهود المبصرات بصر فقد علمت مما ذكرنا أن سمعه و بصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلک فيهما[746] لكان أولى و أقرب إلى الحق بأن قال كما قال صاحب الإشراق إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه.

الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ج6، ص: 424

إيضاح عرشی

اعلم أن حقيقة الأبصار ليست كما هو المشهور و فهمه الجمهور أنه إما بانطباع شبح المرئی فی العضو الجليدی و انفعاله عنه كما قاله الطبيعيون و لا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين و المرئی سواء كان الشعاع جسما موجودا فی الخارج أو شيئا آخر و لا كما اختاره الشيخ المقتول من أن للنفس بواسطة البدن و وضعه بالقياس إلى الصورة المادية يقع علم حضوری لتلک الصورة المادية إذ الكل باطل عندنا كما

---

[744] (1) بل الشهود الإشراقي المتعلق بكل الموجودات سمع و بصر كما هو مفاد كلام الشيخ الإشراقي أن علمه يرجع إلى بصره بل مفاد كلام نفسه قدس سره في مفاتيح الغيب.
إن قلت البصر تتعلق بالأضواء و الألوان و السمع بالأصوات و الكلمات فالتخصيص الذي يتراءى من كلامه قده هنا و في مبحث الإرادة في دفع شبهة قد استوثقها و احتج بها بعض مشائخنا الإمامية على أن الإرادة زائدة على ذاته في موقعه.
قلت نعم البصر يستدعي الضوء و اللون في المبصر و السمع يستدعي كون المسموعات كلمات لكن السنخية معتبرة بين المدرك و المدرك فالضوء الذي يناسب بصره تعالى هو نور الوجود الذي تنور به السماوات و الأرض و اللون الذي يناسبه هو ألوان الماهيات و الكلمة التي تناسب سمعه هي كلمة كن الوجودية المنشعبة إلى الكلمات التامات و الناقصات كما سيأتي، س قده

[745] (2) قد عرفت مما تقدم أن هذا الشهود الإشراقي المتحقق بحضور الموجودات بوجوداتها عنده تعالى غير منحصر في الكيفيات المسموعة و المبصرة بل سائر الكيفيات أعم من الملموسة و المشمومة و المذوقة و غيرها و كذلك الجواهر و سائر المقولات و الأمور التي لا تدخل تحت مقولة جميعا حاضرة عنده مشهودة له بالعلم الحضوري بل قد عرفت أن علمه تعالى حضوري كله و لا سبيل إلى إثبات العلم الحصولي فيه تعالى و على هذا فلا وجه لإرجاع بصره و سمعه إلى الشهود الإشراقي و العلم الحضوري و القول بكونهما علمين مخصوصين- زائدين على مطلق العلم لصحة القول بأنهما من مطلق العلم و المراد بهما العلم بالمبصرات و العلم بالمسموعات، ط مد ظله

[746] (3) كان المراد إرجاع مطلق العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضوري و إرجاعه إلى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث إنها كلمات له تعالى، ط مد ظله

فصل فی مقامه بل حقیقة الأبصار عندنا هی إنشاء النفس[٧٤٧] صورة مثالیة حاضرة عندها فی عالم التمثل[٧٤٨] مجردة عن المادة الطبیعیة و نسبة النفس إلیها نسبة الفاعل

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 425

المنشیء للفعل إلی ذلک الفعل لا نسبة القابل المستکمل بکمال إلی ذلک الکمال- و إنما الحاجة فی الأبصار إلی وجود هذه الإله العضویة و إلی وجود الصورة الطبیعیة و وضع مخصوص بینهما و عدم أمر حاجز بینهما و غیر ذلک من الشرائط لیست لأن مطلق الأبصار لا یتحقق إلا بهذه الشرائط و إلا لما یتحقق الأبصار فی حالة النوم أو نحوه بل تلک لأجل أن النفس فی أوائل الفطرة ضعیفة الوجود غیر مستغنیة القوام فی وجودها عن مادة بدنیة و کذا فی إدراکاتها فکما أن وجودها غیر وجود البدن و إن افتقرت إلیه فی الوجود فکذلک إدراکها البصری لیس بهذا العضو و إن افتقرت إلیه فی الأبصار و کما أن لها أن تستغنی عن هذا البدن الطبیعی عند استکمالها ضربا من الاستکمال فکذلک لها أیضا فی أن تدرک الأشیاء إدراکا جزئیا بصریا أو نحوه أن تستغنی عن هذه الأعضاء و انفعالاتها.

و بالجملة قد أوضحنا هذه المسألة حق إیضاحها کما سیجیء ذکرها فی مباحث علم النفس بحیث لم یبق ریب لمن کان منصفا ذا قلب ذکی أن الأبصار یتحقق بدون الإله و انفعالها و بدون انفعال النفس أیضا لکونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة إیاها.

فإذا ثبت ذلک من أن النفس المجردة عن عالم الطبیعة تدرک الصور الجزئیة المبصرة ببصرها الخاص الذی هو عین ذاتها فعلم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود و لا یوجب تجسما و لا انفعالا و تغیرا و هو کمال و فقدانه نقص- فالواجب جل ذکره أولی بذلک الکمال کما علمت و کذا الکلام فی السمع فإن الذی اشتهر بین الناس أن السمع أنما یحصل بقرع أو قلع عنیفین و لا بد فیه من تموج الهواء الواصل إلی

---

[747] (1) ما ذکره قدس سره في الأبصار یجري في مدرکات سائر الحواس کالمشمومات و المذوقات و الملموسات و هي جمیعا مدرکة في الحس المشترک کما سیأتي في علم النفس و مدرکات هذه القوة من سنخ واحد و لیس بإدراک حضوري بل علم حصولي و من الدلیل علی کونه حصولیا وقوع الخطإ و الغلط في المبصرات و المسموعات و الملموسات و غیرها و لا یکفي في کون الأبصار حضوریا تمثل الصورة المبصرة عند النفس لأن مطلق الصورة العلمیة أعم من الکلي و الجزئي و المحسوس و غیره کذلک و إنما الملاک في کون العلم حصولیا اعتبار حضور الماهیة في الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجي، ط مد ظله

[748] (2) و کما تنشأ النفس في مقام البصر صورة زید مثلا کذلک تنشأ صور وضعه و حیزه و قربه و بعده و نحوها و لیس إنشاؤها علی سبیل الاختیار و الرؤیة بل فطرها الله علیه و کون هذه الصور مثالیة و في عالم التمثل تکون صرفة بلا مادة لأن المدرک لا بد أن یکون وجوده للمدرک و لکن حدوثها و بقاؤها مشروطان بحضور المادة و بهذا و بکونها مدرکة للمشاعر الظاهرة تمتاز عن صور موجودة في عالم المثال لأنها تدرک بالحس الباطن فهذان العالمان الصوریان بعد اشتراکهما في التجرد في الجملة و امتیازهما عن عالم الصور المادیة ممتازان بما ذکرنا کل عن الآخر فلو سمي الصور المحسوسة المشروطة بحضور المادة بعالم هورقلیا- و الأخری بعالم المثال فرقا بینهما في الاسم أیضا لکان حسنا و إن کان کلا الاسمین مطلقین في القدیم علی المثل المعلقة المسماة بالخیال المنفصل أیضا تشبیها بالخیال المتصل ثم إن الفرق بین مذهبه قده و مذهب الطبیعیین بعد اشتراکهما في کون المبصر بالذات هو صورة أخری- غیر الصورة التي في المادة أن الصورة عندهم قائمة بقوی النفس قیاما حلولیا و عنده قائمة بالنفس قیاما صدوریا و أن الصورة فائضة علی القوی من واهب الصور عندهم و من النفس عنده لکونها من عالم القدرة و الملکوت\i قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي\E، س قده

عضو غضروفی فی باطنه عصب مفروش یؤثر فیه وصول الهواء المتموج- فتنفعل منه النفس فتتنبه بالأصوات و الحروف و الکلمات و تدرکها لیس کما قرروه و

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج6، ص: 426

أثبتوه و خالفهم فی ذلک طائفة من أکابر الحکماء القائلین بأن للأفلاک فی حرکاتها أصوات لذیذة و نغمات شریفة و أن فیثاغورث صاعد إلیها بنفسه و سمع بلطیف ذهنه نغماتها اللذیذة ثم دون بعد ذلک علم الموسیقی و مما ینبه أن مطلق السمع لا یفتقر فیه إلی آلة طبیعیة أو حرکة هوائیة أن الإنسان ربما یسمع فی حالة النوم صوتا شدیدا- کصوت الرعد و نحوه و یؤثر فیه تأثیرا عظیما لیس بأقل من تأثیر الصوت الواقع فی الخارج و حالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر و سینکشف لک فی مباحث الکلام حقیة هذا المطلب إن شاء الله تعالی و الحمد لله أولا و آخرا و الصلاة علی سیدنا محمد و آله الطاهرین[۷۴۹]

[749] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، 9جلد، دار إحیاء التراث العربي - بیروت، چاپ: سوم، 1981 م.