



آمارات دانشگاه تهران

۱۹۴۶

جانب دوم

کتاب القبسات

محمد بن محمد بن علی باقر الدلائل الحسینی
«میرکازاد»

ماهیتمام

دکتر مهدی محقق

دکتر سید علی موسوی جهبانی، پروفیسور ایراتو، دکتر ابراهیم ویجا

۱۳۶۷ هجری شمسی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

shiabooks.net

رابطہ بديل < mktba.net

وَالْاِسْتِيفَاقُ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

الحمد لله الواحد الاحد، الصمد المصمود، مهيمن كل وجود، وجاعل كل موجود،
والصلوة على من اقتضاه من زُمر الانبياء، واصطفاه من رسل الرُّسل، فابتعثه بالذكر
المحفوظ والمقام المحمود، وعلى البررة الاصفياء من عترته القديسين المعصومين في الشاهد
والمشهود.

امّا بعد: فاحرج المخلوقين وافقر المربوبين الى الله الحميد الغني، عبده الضعيف،
محمد بن محمد، يدعى باقر داماد الحسيني، ختم الله له في نشأته بالحسنى، يقول ان بعض
من لم يستغنى ان اجبته بالرد من الاصحاب الرؤعانية، سألني متلمساً ملحاً وملتماً
مقترحاً، ان اقرده له بالتذكر صراح حق اليقين من سبيل البراهين، وقراح القول الفصل
على ستن ضوابط الاصول والقوانين، مما قد استبان لعين عقلي ومقلة قلبي وبصيرة
رُوعي بنور الله المبين وطول الله المتين، ان رب الابداع والتكوين متفرد بالقيدم،
سابق بالذوام، متواتر بالازلية، مستأثر بالسرمائية، والعالم برُمّة اركانها واجزائه وحملته
اخلاطه واعضائه، من العقول والنفوس والهوليات والصور والاجسام والاعراض، جميعاً
مسبوق بالعدم، طارف بالحدوث، مرهون بالهلاك، ممتن بانبطلان.

ولعمري الحبيب، ان الاتيان بالبرهان الصريح والتبيان الصحيح من سبيل العقل
هنالك، من عزم الامور ومن عظم الدهور. امرجة الافكار في هواه سقيمة، واصلاب

- العقول عن مُحَيَّاهُ عَقِيْمَةٌ : لم يكن مُبَيَّنّاً له ، من صدر الزّمان الى ساقّة الزّمن ، احد من اصول الحكماء الكرام و فُحُولِ العقلاء العظام ، حتّى ان شريكنا السّالفَ شيخ فلاسفة الاسلام و رئيسهم ، في طونيكا ، وهو كتاب فن الجدل من فنون منطق كتاب الشّفاء ، حيث ذكر ، احتذاءً لما في التعليم الاول ، ان المسئلة قد تكون بكلا طرفيها جدليّة غير برهانيّة ، لفقدان الجميع البرهانيّة في طرفيها ، عدّة مسئلةّ العالم حادث ام ازليّ ؟ من المسائل الجدليّة الطرفيين .
- فها انا آتية بِمَسْأَلَةٍ ، مُؤْتِيَةٍ مِمَّا مِلَّه ، طَيِّ قَبَسَاتٍ ، فيها مَنَصَّاتٌ و ومبضات ، ابتغاء لوجه الله الكريم ، محتسباً بذلك عند الله جميل الذّكر و جَزِيلَ الاجر ، انه ذو الفضل العظيم والطّول القديم ، وهو فيّاض العلم والحكمة ، به الاعتصام ومنه العصمة .

القبس الاول

فيه ذكر انواع الحدوث ، وتقاسيم الوجود بحسبها ، و تأسيس اساس الحكومة ،
و تحديد حريم النزاع

ومقدمة*

حَاوَل في ثاني سادسة الهيئات الشفاء ، تعريف مفهوم الحدوث و تثليث
تقسيمه الاولى المستوفى بحسب استيفاء اقسامه الثلاثة الاولى ، فقال بهذه الالفاظ : المعنى
الذى يُسَمَّى و ابداعا عند الحكماء ، هو تأسيس الشئ بعد ليس مطلق . فانّ للمعلول في
نفسه ان يكون ليس ، ويكون له عن علته ان يكون ايس . والذي يكون للشئ في
نفسه اقدم عند الدهن بالذات لا في الزمان ، من الذى يكون له عن غيره . فيكون كل
معلول ايسا بعد ليس بعديّة بالذات . فان اُطلق اسم المحدث على كل ماله ايس
بعد ليس ، كان كل معلول مُحَدَّثاً . و ان لم يكن يطلق ، بل كان شرط المحدث ان
يوجد زمان و وقت كان قبله فبطل لِمَجِيئِهِ بعده ، اذ تكون بعديته بعديّة لا تكون
مع القبليّة موجودة ، بل تكون مُعَايِزَةً لها في الوجود ، لانها زمانية ، فلا يكون كل معلول
مُحَدَّثاً ، بل المعلول الذى سبق وجوده زمان وسبق وجوده لاحالة حركة وتغير ، كما علمت .
و نحن لانا نقش في الاسماء .

ثمّ المحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان ، لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد
ليس مطلق ، او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق ، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة
موجودة ، على ما عرفت . فان كان وجوده بعد ليس مطلق ، كان صدوره عن العلة ذلك
الصّدور ابداعاً ، و يكون افضل انحاء اعطاء الوجود ، لان العدم يكون قد مُنِيعَ البتّة ،

- و سُلْطَ عَلَيْهِ الوجود . و لو مُكُنَّ العدمُ تمكيناً يسبق الوجودَ ، كان تكوينه ممنوعاً ،
 الا عن مادةٍ ، و كان سلطان الایجاد ضعيفاً قصيراً مستأنفاً . انتهى كلامه . وفي التعليقات
 ايضاً اورده بهذه الألفاظ . ومعنى اطلاق الليس ههنا سدا جته وارساله ، بالقياس الى
 التقيّد بكونه لا مع الوجود بالفعل ، بل مقابلاً له ، غير مجامع ايّاه في نفس الامر اصلاً .
 فالحدوث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان ، وهو وجود الشيء بعد صيرف العدم
 البحث ، على نوعين ، لانه لا يخلو اما ان يكون هو وجود الشيء بعد صيرف ليسيته المطلقة ،
 بعديةً بالذات ، بان تكون مرتبة وجوده الحاصل بالفعل بعد مرتبة ليسيته المطلقة ، من
 حيث نفس ذاته الغير المنافية لفعليّة الذات من تلقاء الجاعل ، و تحقّق الوجود بالفعل
 بافاضة الفاعل ايّاه . و هذا النوع هو المسمّى « حدوثاً ذاتياً » و الافاضة على الدوّم على
 هذا السبيل تسمّى عندهم « ابداعاً » و لا تصادم بين الفعليّة والوجود في نفس الامر ، من
 جهة الاستناد الى افاضة الفاعل ، و البطلان و اللّيسيّة ، بحسب نفس جوهر المهيّية . اليس
 من المستبين ان نفس الامر اوسع من مرتبة نفس المهيّية بما هي هي ؟
 و اما ان يكون هو مسبوقيّة الوجود بالعدم الصّريح المحض المقابل لحصول الوجود
 بالفعل في متن الواقع ، و هو الذي رآه بقوله « بعد ليس غير مطلق » ، بل بعد عدمه مقابل
 خاص في مادة « لا مسبوقيّة » بالذات ، بل مسبوقيّة انسلاخيّة انفكاكيّة ، غير زمانية
 و لا سبّالة ، و لا متقدّرة و لا منكمّنة .
 و هذا النوع ان هو الا الحدوث الدهريّ . و افاضة الوجود من بعد العدم الصّريح
 الغير المتقدّر تسمّى عندهم « احدثاً » و « صنّاعاً » . و لا يجتمع العدم الصّريح والوجود
 بالفعل ، بحسب نفس الامر ، في مادة و لا في موضع اصلاً .
 و اما الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان ، فهو نوع واحد ، و هو كون وجود
 انشيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدّر السّيّال الواقع في الزمان القبل قبليّة منكمّنة
 زمانية . و ايجاد الشيء في الزمان من بعد عدمه الزماني المتقدّر السّيّال ، الداخِل في جنس
 الامتداد و السّلا امتداد و الاستمرار و السّلا استمرار ، هو المسمّى « بالتكوين » .

فهذا سبيل تثليث الاقسام الاولية للحدوث. على ما في الشفاء فليتعرف ف .

وقال في الهيات النجاة : و اعلم انه ، كما ان الشئ قد يكون محدثا بحسب الزمان ،

كذلك قد يكون محدثا بحسب الذات . فان المحدث هو الكائن بعد ما لم يكن ، والبعديّة ٢ كالقبليّة ، قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات .

ثم قال فيكون لكل معلول في ذاته او لا انه ليس ، ثم عرض عن العلة ، وثانياً انه

ايس ، فيكون كل معلول محدثا ، اى مستقيماً لوجوده من غيره ، بعدما له في ذاته ان لا يكون ٦

موجوداً . فيكون كل معلول في ذاته محدثا . فان كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً ، مستقيماً

لذلك الوجود عن موجد ، فهو محدث ، لان وجوده من بعد لا وجوده بعديّة بالذات و من

الجهة التي ذكرناها ، وليس حدثه انما هو في آن من الزمان فقط ، بل هو محدث في جميع الزمان ٩

والدهر ، ولا يمكن ان يكون حادث بعدما لم يكن ، الا وقد تقدمه المادة التي منها حدث . انتهى

كلامه بعبارة .

وان هو الا التصريح باطلاق الحدوث في اصطلاح الصناعة على الانواع الثلاثة ، وهي ١٢

الحادث بالذات والحادث في الزمان والحادث في الدهر ، وان الكائن بعدما لم يكن محدث

في الدهر فليتبصر .

وقال في الاشارات في خواتيم السّمط الخامس ، انه لن يتميز في العدم الصريح ١٥

حال ، الاولى فيها به ان لا يوجد شيئاً ، او بالاشياء ان لا توجد عنه ، اصلاً ، وحال

بخلافها .

قال صاحب المحاكمات . اذ العدم الصريح لا يتميز فيه ، حتى يكون امسالك الفاعل ١٨

عن الایجاد اولى في بعض الاحوال من الایجاد في بعض ، او حتى يكون لا صدور المعلول

عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره في بعض . وتقييد العدم بالصريح ، احتراز

عن عدم الحادث المسبوق بالمادة عدماً زمانياً .

ومضة

- ومن البيانات التنبؤية لاثبات الحدوث الدهري، بحسب سبق سلطان العدم الصريح
 ٢ في متن الواقع، من غير اعتبار الامتداد والتلا امتداد، ماورده الشيخ ابو البركات في المعبر،
 ناقلاً عن الحكماء، حيث قال: وقالوا لمن طلب مدة العدم قبل وجود الحادث على سبيل
 التبصرة والتنبه، هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير لا بد منه، مثل يوم او شهر او سنة
 معينة، او يكتفى فيها اى مدة كانت؟ فانه يقول حينئذ: بل يكتفى في حدوث الحادث سبق
 ٦ اى مدة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود. فيقال: وهل يكتفى بالتصور والعقل فى ذلك
 بسنة واحدة يتقدم فيها العدم، ثم يتبعه الوجود؟ فيقول: نعم. فيقال: ان كان بدل السنة
 ٩ شهر واحد، فهل يكتفى ام لا؟ فهو لا محالة يكتفى بالشهر، كما اكتفى بالسنة. ثم يتقل فى السؤال
 الى يوم و الى ساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة. فينبه بذلك حينئذ على ان الزمان
 لا تأثير له فى الحدث، لان الموتر لا يكون كثيره فى التأثير مثل قليله، وانما يكون كل التأثير
 ١٢ لكل الاثر. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شئ من معنى الحدث.
 فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث. وانما يؤثر فى ضعف التصور، حتى ان كان تقدم الزمان
 لاحالة تحقق الحدث، وان ارتفع لم يرتفع. انتهى ما نقله عن الحكماء بعبارة.

ومضة

- ليس انما يصح الامتداد والتلا امتداد والانقسام والتلا انقسام والتقدير والتلا تقدير
 فى الكميات المتصلة القارة ومبدأها، اعنى الجسم والسطح والخط والنقطة، وفى الكميات
 ١٨ المتصلة الغير القارة و طرفها، اعنى الزمان والان؟ والوجود بما هو وجود، والعدم بما هو
 عدم، لبا من ذلك كله فى شئ، فلا يتصحح فيها شئ من ذلك اصلاً، الا
 بالعرض، من جهة المعارض، اذا ما كان داخلاً فى جنس التقدير والتلا تقدير، ومن
 ٢١ حيث عروض الانطباق على المتقدر او على غير المتقدر، اذا ما عرضت هناك مقارنة
 انطباقية، تؤول لاحالة الى فيثيته. وايضاً، تلك الشؤون من عوارض الهولى وعلايقها.
 فما لا تكتنفه علايق المادة وغواشيها، يكون مقدساً لاحالة من ذلك كله.

فاذن ، تتحصل للحصول في نفس الامر ، اوعية ثلثة . فوعاء الوجود المتقدّر
 السبيل ، او العدم المتقدّر المستمرّ للمتغيّرات الكيانيّة بما هي متغيّرة ، زمان . ووعاء
 صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح ، المرتفع عن افق التقدر واللا تقدّر ، للثابّات
 بما هي ثابتات ، وهو حاقّ متن الواقع ، دهر . ووعاء بحث الوجود الثابت الحقّ المقدّس
 عن عروض التغيّر مطلقا ، والمتعالى عن سبق العدم على الاطلاق ، وهو صيرفُ الفعلية
 المحضة الحقّة من كلّ جهة ، سرمد . وكما الدهر ارفع و اوسع من الزّمان ، فكذلك
 السّرمد اعلى واجلّ واقدس واكبر من الدهر . فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح ،
 احقّ الاسماء واجلّها به الحدوث الدهري .

قال شريكنا في التعليقات :

تعليق : العقل يدرك ثلثة اكوان . احدها الكون في الزّمان ، وهو متى الاشياء
 المتغيّرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى ، ويكون مبداء غير منتهى ، بل يكون متقضيّا ويكون
 دائما في السيلان وفي تقضيّ حال و تجدد حال . والثاني كون مع الزّمان ، ويسمى الدهر
 وهذا الكون محيط بالزّمان ، وهو كون الفلك مع الزّمان ، والزّمان في ذلك الكون ،
 لانه ينشاء من حركة الفلك . وهو نسبة الثابت الى المتغيّر الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه ،
 لانه رأى كلّ شيء في زمان ، ورأى كلّ شيء يدخله كان ، و يكون ، والماضي ،
 والحاضر ، والمستقبل ، ورأى لكلّ شيء متى ، امّا ماضيا ، او حاضرا ، او مستقبلا . والثالث
 كون الثابت مع الثابت ، ويسمى السّرمد ، وهو محيط بالدهر .

تعليق : الشيء الزماني يكون له اوّل وآخر ويكون اوّله غير آخره .

تعليق : الوهم يشبه لكلّ شيء متى ، ومحال ان يكون للزّمان نفسه متى .

تعليق : الفلك لا يتغيّر في ذاته . فالحركة حالة طارئة عليه .

تعليق : ما يكون في الشيء فانه يكون محاطا بذلك الشيء ، فهو بتغيّر بتغيّر ذلك
 الشيء . فالشيء الذي يكون في الزّمان بتغيّر بتغيّر الزّمان ، ويلحقه جميع اعراض الزّمان ،
 ويتغيّر عليه اوقاته . فيكون هذا الوقت الذي يكون مثلامبدأ كونه او مبداء فعله غير ذلك

الوقت الذي يكون آخره ، لأنّ زمانه بقوت و يلحق . وما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره ، ولا تتناوله اعراضه .

تعليق : الدهر وعاء الزمان ، لأنه محاط به .

٣

تعليق : الزمان ضعيف الوجود ، لكونه سبباً لا غير ثابت .

تعليق : الفلكك حامل الزمان ، والقوة المحركة فيه فاعل الزمان . انتهى كلامه .

وقال ايضاً تعليق : قولنا « متى » و « اين » ليس يعنى ' به كون الشيء في المكان

٦

او الزمان مركباً ، ونعنى به التركيب الموضوع مع نسبة ، بل يعنى به نفس النسبتين . فنفس

النسبة هو الاين ، لا المنسوب ولا المنسوب اليه ، ولا مجموع النسبة والمنسوبين . وكذلك الحال

في الاضافة كالاخوة .

٩

تعليق : متى هو الكون في الزمان ، والزمان الواحد يصح ان يكون زماناً للعدة كثيرة

بالتحقيق . فاما متى كل واحد منها ، فهو خلاف متى الآخر ، فان كون كل واحد منها في ذلك

الزمان غير كون الآخر . والاين هو كون الشيء في المكان ومعناه وجوده فيه ، وهو وجود

١٢

نسبي ، لا وجود على الاطلاق ، وهو مختلف فيه ، فان كون زيد في السوق غير كون عمرو فيه .

والكون في الزمان غير نفس الزمان ، واذا بطل كون الواحد في زمان ، لم يبطل كون

الآخر فيه . والزمان ليس وجوده في زمان ، فكذلك ليس بعدم في زمان .

١٥

تعليق : نسبة الاول تعالى الى العقل الفعال او الفلكك نسبة غير متقدرة زمانية ،

بل نسبة الابديات . ونسبة الابديات الى الابديات تسمى « السرمد » و « الدهر » .

تعليق : الزمان يدخل فيه ما هو متغير . ونسبة الابديات الى الزمان هو الدهر .

١٨

فان الزمان متغير والابديات غير متغيرة .

تعليق : كل ما يقع في الزمان ، فانه ينقسم كالحركة وذى الحركة والمماسة تقع

في طرف الزمان ، والطرف لا ينقسم . والمماسة لا تقع الا في الزمان ، لانها مفارقة

٢١

المماسة ، والمفارقة حركة .

وقال في الشفاء في غير موضع واحد : ولا يتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد ،

والآ ، لكان مقدارا للحركة . ثم الزمان كعلول للدهر ، والدهر كعلول للسرمد ،
فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ، ما وجدت الاجسام ، فضلا عن حركاتها ،
ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان ، لم يتحقق الزمان .

وقال في عيون الحكمة : وذوات الاشياء الثابتة ، وذوات الاشياء الغير الثابتة من
جهة والثابتة من جهة ، اذا اخذت من جهة ثباتها ، لم تكن في الزمان بل مع الزمان .
ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان هو الدهر ، ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان
من جهة ما ليس في الزمان ، الاولى ان يسمى السرمد . والدهر في ذاته من السرمد ،
وبالقياس الى الزمان دهر .

وقال في الاشارات .

تذنيب : فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات عامازمانيا ، حتى
يدخل فيه الان والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغير . بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر . انتهى كلامه ، والمعنى : « النسبة »
في هذا المقام المعينة والقبليّة .

قال في النمط الخامس ، بعد ذكر وجوه القبليّة والبعديّة والمعينة : واذا جاز
ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول ، لم يتبعد ان يجب عنه سرمد .

فقال بارع المحققين في الشرح : عبر عن ذلك بـ « السرمد » لان الاصطلاح ،
كما وقع على اطلاق « الزمان » على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد
الوجود ، فقد وقع على اطلاق « الدهر » على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور
الثابتة ، و « السرمد » على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض .

وقال في طبيعيات النجاة ، على محاذاة ما كرره في الشفاء : ليس كل ما وجد مع
الزمان ، فهو فيه ، فانما موجودون مع البرّة الواحدة ، ولنا فيها .

وعده ما يصحّ لوجوده انتساب الى الزمان بالقيثبة . ثم قال : فما هو خارج عن
هذه الجملة ، فليس في زمان . بل اذا قبل توهّمه مع الزمان واعتبر به ، فكان ،

له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه ، سميت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهر »
له . فيكون الدهر محيطا بالزمان .

- ٣ وقال التلميد في التحصيل : ومعلوم ان الزمان ليس وجوده في زمان ، حتى يكون
عدمه في زمان آخر ، و ان الزمان من الامور الضعيفة الوجود ، كالحركة والهيولى . واما
الامور الزمانية ، فهي التي فيها تقدم و تأخر ، و ماض و مستقبل ، و ابتداء و انتهاء .
٦ فذلك هو الحركة او ذوالحركة . و اما ما هو خارج عن هذا ، فانه يوجد مع الزمان ،
المعية التي ذكرناها في المضاف ، اعني الاضافة العارضة لمشي . فيجب ان يكون له اقتران
طبيعي بالزمان ، حتى يوجد بينهما تضاييف بالفعل ، لا بالفرض ، و ذلك بان يكون
٩ احد ، تلك الاشياء حاملا للزمان ، والآخر فاعله ، او ضرب من التعلق ، حتى تصح
هذه المعية . و هذه المعية ، ان كانت بقياس ثبات الى غير ثبات . فهو « الدهر » و هو
محيط بالزمان ؛ وان كانت بنسبة الثابت الى الثابت ، فأحق ما يسمى به « السرمد » .
١٢ بل هذا الكون ، اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت ، بازاء كون الزمانيات
في الزمان . فتلك المعية كأنها متى الامور الثابتة : و كون الامور الزمانية في الزمان متاهل .
و ليس للدهر ولا للسرمد امتداد ، لا في الوهم ولا في الاعيان . و الا كان مقدار
١٥ الحركة .

- ثم قال : الوجود لا اول له ولا آخر . فان كل ما يكون له اول و آخر ، فبينهما
اختلاف معنوي ، كالجنس والنوع ، او مقداري او عددي . وليس للوجود شيء من
١٨ ذلك .

- وصاحب الاشراف في طبيعيات المطارحات قال : اذا قيل ، السكون في الزمان ،
فهو تجوز . والجسم اذا قيل في الزمان ، فهو من جهة حركته ؛ و الآن اذا قيل في الزمان ،
٢١ فهو تجوز ، اذا عني به آن الدفعي ، و الآن الذي هو الوقت هو في الزمان على انه جزء ،
و هو العاد . و نسبة الزمان الى الحركات كنسبة خشبة الذراع الى المذروعات . هذا
كلامه .

ثم بعد بيان الزمان والدهر والسرمد ، قال : الدهر في افق الزمان ، والزمان كعقول
للدهر ، والدهر كعقول للسرمد . فانه ، لولا دوام نسبة المجردات بالكلية الى مبدأها ،
ما وجدت الاجسام ، فضلا عن حركاتها . ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان ، ما تحقق
الزمان ، فصيح ان السرمد علة للدهر والدهر علة للزمان .

ثم قال : والمتطبت المسمى بابي البركات ، لما اراد ان يقول شيئا في مشكلة الزمان ،
جعل نصيب هذه المسئلة ، من تهورات الوسوسة ، ما قال ان الزمان هو مقدار الوجود .
ليت شعري ان الوجود اى مقدار له ؟ وكم ذراعاً يمتد ؟ او على كم ذراع ينطبق ؟ الا انه
احتج بحجة من حجب العجيبة ، وهو تمسكه بما يقول الناس بعضهم لبعض ، اطال الله
بقائك . والوقت اعز من ان يتضيق في الالتفات الى مثل هذه الاشياء .

و بالجملة ما تلونا عليك ، مما قد اجمع عليه اشياخ الفلاسفة ومعلّموهم .
ولقد اكثر من ذكره معلّم اليونانيين ارسطوطاليس اكثر مما يقصر باع المقام عن
احصائه . قال في اثولوجيا ، في ذكر رؤس المسائل ، ان كل معقول انما يكون بلا زمان ،
لان كل معقول وعقل في حيز الدهر ، لا في حيز الزمان ، وان الاشياء العقلية التي
في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ، ولا كونت شيئا بعد شيء ؛ وان نفس الكل
ليست من حيز الزمان ، بل من حيز الدهر ، فلذلك صارت فاعلة للزمان ، وان الكلمات
الفواعل تفعل الاشياء مما لانها غير واقعة تحت الزمان ، وليس في الكلمات المنفصلة ان
تفعل الانفعال كله معاً ، لكن الشيء بعد الشيء ؛ وان النفس دائرة ليس لها من مركزها
الى محيط الدائرة ابعاد ، فالعقل دائرة لا تتحرك والنفس دائرة تتحرك شوقا الى شيء .
وفي الميمر الثاني ذكر ان النفس ، اذا انتقلت من حيز الزمان الى حيز الدهر ،
رجعت الى العالم العقلي ، وصارت مع تلك الجواهر العقلية ، فترى الاشياء كلها عياناً
فاذا كانت نقيّة صافية ، لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم ، ولا الى شيء مما هو فيه ،
لكنها تلتق بصورها الى العالم الاعلى دائماً .

ثم قال : ان كل علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ،

لأنّ الاشياء التي في ذلك العالم كوّنت بغير زمان . فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان .
 ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء التي كانت تتفكّر فيها هيئتها ايضاً بغير زمان ، ولا يحتاج
 ٢ ان تذكرها ، لانها كالشيء الحاضر عندها . فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس
 لاتغيب عنها ، اذا كانت في العالم الاعلى العقلي . والحجة في ذلك الاشياء المعلومة ،
 قائمتها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ، ولا تنقلب من حال الى حال ، فاذا لم تكن الاشياء
 المعلومة في العالم الاعلى على هذه الصفة ، كانت كلتها حاضرة ، ولا حاجة للنفس الى
 ٦ ذكرها ، لانها تراها عياناً . وما الذي يمنع النفس ، اذا كانت في العالم الاعلى ، من ان
 تعلم الشيء المعلوم دفعة واحدة ، واحداً كان المعلوم او كثيراً ، وانما تعلم الشيء المركب
 ٩ دفعة واحدة سماعاً ، لا جزءاً بعد جزء ، لانها تعلمه بلا زمان . وانما تعلم الشيء بلا زمان
 لانها فوق الزمان . وانما صارت فوق الزمان ، لانها علّة للزمان .

وقال في الميمر الخامس : و نقول ان كل فعل فعله الباري الاول عز وجل ، فهو
 ١٢ تامّ كامل ، لانه علّة ثابتة ليس من ورائها علّة اخرى . ولا ينبغي لمنوهم ان يتوهم فعلاً
 من افاعيلها ناقصاً ، لان ذلك لا يليق بالافعال الثواني ، اعني العقول . فبالحرى ان لا يليق
 بالفاعل الاول . بل ينبغي ان يتوهم المنوهم ان افعال الفاعل الاول عز وجل ، هي قائمة
 ١٥ عنده ، وليس شيء عنده اخيراً ، بل الشيء الذي هو عنده أولاً وهو هيئتها اخيراً .
 وانما يكون الشيء اخيراً ، لانه زماني . والشيء الزماني لا يكون الا في الزمان الذي
 وافق ان يكون فيه . فاما في الفاعل الاول ، فقد كان ، لانه ليس هناك زمان ، فان كان
 ١٨ الشيء الملاقى في الزمان المستقبل هو قائم هناك ، فلا محالة انه انما يكون هناك موجوداً
 قائماً ، كما انه سيكون في المستقبل . فان كان هذا هكذا ، فالشيء اذا الكاين في المستقبل هو
 هناك موجود قائم ، لا يحتاج في تمامه وكمالته الى احد الاشياء البتة . فالاشياء اذا عند الباري
 ٢١ جلّ ذكره ، كاملة تامة ، زمانية كانت ام غير زمانية ، وهو عنده دائماً . وكذلك
 كانت عنده أولاً ، كما يكون عنده اخيراً . فالاشياء الزمانية ، انما يكون بعضها من اجل
 بعض ، وذلك ان الاشياء ، اذا هي امتدت وانبسطت و بانت عن الباري الاول ، كان

بعضها علة كون بعض . واذا كانت كلها معاً ، ولم تمتد ولم تنبسط ولم تبين عن الباري الاول ، لم يكن بعضها علة كون بعض . بل يكون الباري الاول ، جل ذكره ، علة كونها كلها .

وقال في الميمر الثامن ، ان العالم الاعلى هو المحي التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانه اُبدع من المبدع الاول التام جل ذكره . ففيه كل نفس وكل عقل ، وليس هناك فقر ، ولا حاجة البتة ، لان الاشياء التى هناك كلها مملوءة غنى وحيوة ، كأنها حيوة تغل ، وتنفور . ويجرى حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة ، لا كأنها خسارة واحدة ، اوريح واحدة فقط ، بل كأنها كيفية واحدة فيها كل كيفية توجد .

ثم قال : وكل سالك هناك ، عقلاً كان او حيوة ، وان سلك ضروباً من الطريق ، فأنها انما يسلكها الى ان يأتى الى آخرها من غير ان يفارق اولها ، خلافاً ما يكون ههنا في العالم السفلى ، فان السالك طريقاً ما ، اذا صار فى موضع آخر من هذا الطريق الارضى ، فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريق ، وانما يكون فى آخره فقط ، اعنى فى الموضع الذى هو فيه . واما السالك فى ارض الحيوة ، فانه يسلك الى اقصى تلك الارض ، من غير مفارقة منه لاولها ، ويكون فى آخرها واولها وفيما بين ذلك فى حالة واحدة .

وقال فيه : ونقول ان الباري الاول ، لما كان هو الفاضل التام الفضيلة ، وفضيلته اتم واكمل من جميع ذوى الفضائل ، اذ كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة الذين هم دونه وكان هو علانهم وهم معلولون ، كان الواجب ان يكون هو الذى يفيض او لا الحيوة والفضيلة على الاشياء كلها التى هي دونه ، وهى معلولة فيفيض عليها على درجاتها و مراتبها .

ثم قال : وذلك العالم ايضا لا يطلب النماء والزيادة ، لانه فى غاية التمام والكمال .

وكذلك سائر فضائله دائمة تجري مع الدهر ، لامع الزمان . والقيام هناك دائم ، بلا زمان ماض ولا آت . وذلك ان الاتى هناك حاضراً ، والماضى موجود ، لان الاشياء هناك دائمة على حال واحدة لا تتغير .

ثم قال : و ينبغي للك أن تنق عن وهمك كل "كون بزمان ، اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف اُبدِعت الانبيات الخفية الدائمة الشريفة من المبدع الاول ، لانها انما كُوتت بغير زمان ، وانما اُبدِعت ابداعاً و فُعِلت فعلاً ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسّط البتة . فكيف يكون كونها بزمان ؟ وهى علّة الزمان والاكوان الزمانية و نظاميها و شرفيها . فعلة الزمان لا يكون تحت الزمان ، بل يكون بنوع اعلى و ارفع ، كنحو الظل من ذى الظل . انتهى كلامه بالفاظه .

و جلالة هذه المسئلة الشريفة كانتها من العقل الصريح بمنزلة ليس يستطيع من في دائرة العقلاء ان يستنكر جلّيتها ، حتى ان امام المتشككين ، في الهيات شرح عبون الحكمة ، ذكر تقاسيم الموجود فقال ، و هو تعديدها ، بهذه الالفاظ :

الرابع عشر : الموجود اما ان يكون مكانا او زمانا ، و اما ان لا يكون كذلك ، لكنه يكون مكانيا او زمانيا ، و اما ان لا يكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيا ولا زمانيا ، و هذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير .

و قال خاتم برّعة المحقّقين ، في اجوبة الاسئلة القنونية : لما نفوا عنه الكون في المكان ، جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة "واحدة" متساوية . و لما نفوا عنه الكون في الزمان ، جعلوا نسبة جميع الازمنة ، ماضيها و مستقبلها و حالها اليه ، نسبة "واحدة" .

و قال في شرح رسالة مسئلة العلم : التحقيق في هذا الموضوع يحوج ، كما قيل ، الى لطف قريحة ، و لنقدّم لبيان ما يحتاج اليه فيه فنقول : ان تكثّر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها ، او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة . والكثرة المتفقة الحقيقة ،

اما ان تكون آحادها غير قارة ، اى لا توجد معا ، او تكون قارة ، اى توجد معا . و الاول من هذين القسمين لا يمكن ان توجد الا مع زمان او في زمان . فانّ العلّة الاولى للتغيّر على هذا الوجه في الوجود ، هى الوجود غير القار لذاته الذى يتصرّم و يتجدد

على الاتصال ، و هو الزمان ، و يتغيّر بحسبه ما هو فيه اومعه ، تغيّر اعلى الوجه المذكور . و الثانى لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان . فانّ العلّة الاولى للتكثّر على هذا

- الوجه في الوجود ، هي الوجود الذي يقبل الوضع لذاته ، اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية و يلزمه التجزئى باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى المذكور ، و بالمعنى الذى يكون لبعض الاجزاء الى البعض نسبة ، بان يكون في جهة من الجهات منه ، وعلى بعد من الابعاد ، ٣ غير تلك الجهة و البعد . و كل موجود ، يكون شأنه كذلك ، فهو مادى . و الطبايع المعقولة ، اذا تمحصلت في اشخاص كثيرة ، تكون الاسباب الأول لتعيين اشخاصها وتخصيصها ، هي اما الزمان ، كما للحركات ، او المكان ، كما للجسام ، او كلاهما ، كما للاشخاص المتغيرة ٦ المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع . و ما لا يكون مكانيا ولا زمانيا ، فلا يتعلق بهما ، و يتنفر العقل من اسناده الى احدهما ، كما اذا قيل : الانسان ، من حيث طبيعة الانسانية ، متى يوجد ، او أين يوجد ؟ او كون الخمسة نصف العشرة في اى زمان يكون ، و في ٩ اى بلدة يكون ؟ بل ، اذا تعين شخص منها ، كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة ، فقد يتعلق بهما بسبب تشخيصهما .
- ثم رجع ، بعد تقديم هذا الاصل ، الى تحقيق اصل المسئلة ، و بسط القول ١٢ فيها .

- و ان احيت كمال النصاب في الفحص و التبيان ، و نقل اقاويل شركاء الصناعة هنا لك ، على السيل الاقصى و النمط الاو فى ، فذلك على ذمة الصراط المستقيم ١٥ والافق المبين والايماضات والتشريفات . والله سبحانه ولى الثبوت والافاضة .

وَمَنْصَةُ

- فاذ قد دريت ان السرمذ فوق الدهر ، والدهر فوق الزمان ، فاعلم ان العدم ١٨ الزمانى لامر زمانى بما هو زمانى ، اذا فرض مستمرا في امتداد الزمان كله ، كان لا محالة مستلزما للعدم الصريح الدهرى و الا ، لزم ان يكون الشيء الزمانى موجودا في متن الدهر ، لا في زمان ، فيكون من مفارقات الزمان والمكان ، وهو خلاف الفرض . و ان ٢١ كان متخصضا بمعضة بخصوصها من امتداد الزمان ، لم يكن مستوجبا للعدم في الدهر بته .
- اليس حينئذ يكون معروضه موجودا في ماعدا زمان العدم من الازمنة ؟ والدهر اوسع واعم

من بعض الازمنة ، و من امتداد الزمان كله ، و من متن الواقع المفارق لعالمى الزمان
والمكان والازمنة والامكنة جميعاً .

- ٣ و نظير ذلك مرتبة نفس المهيبة بما هي هي ، بالقياس الى حاقّ الاعيان ، و متن
نفس الامر . فكما العدم في مرتبة جوهر المهيبة بما هي هي ، ليس يستلزم العدم في حاقّ
نفس الامر ولا يصادم الوجود في متن الواقع ، و ان كانت تلك المرتبة من انحاء نفس
٦ الامر ، لا من اللحاظات التعملية ، لان نفس الامر اوسع و اعمّ من تلك المرتبة و من
متن الواقع . فيصحّ ان يرتفع الوجود في تلك المرتبة بخصوصها ، ولا يرتفع في متن الواقع .
فكذلك العدم للشيء الزمانى في بعض الازمنة ، ليس يستلزم عدم ذلك الزمانى في
٩ الدهر ، لصحة وجوده الزمانى في الدهر ، لا في ذلك الزمان . وعدم الشيء المفارق في
جميع الازمنة ، ليس يستلزم عدمه في الدهر ، ولا يصادم وجوده الدهرى في حاقّ الاعيان
و متن الواقع ، لا في زمان ولا في مكان اصلاً . فيصحّ ان يرتفع الوجود في بعض الازمنة ،
١٢ ولا يرتفع في الدهر عن امتداد الزمان كله ، او ان يرتفع عن امتداد الزمان كله ، ولا يرتفع
في متن الدهر عن حاقّ الواقع . اما عندك من المستبين ان الطبيعة المرسله تتحقق بتحقيق
فرد ما من افرادها ، ولا تنتفى الا بانتفاء جميع الافراد ؟ والموجب من مراسلات العقود في
١٤ قوة موجب جزئى ، و السالب منها في قوة سالب كلى . فاذن قد استبان ان العدمات
الزمانية للمتغيرات و الفاسدات ، بما هي متغيرات و فاسدات ، انما مرجعها الى انتفاء
الموجود المتخصص الوجود بزمان ما في امتداد الزمان ، عن غير زمان وجوده ، لا في الدهر
١٨ عن جميع الازمنة ، و الى غروب زمانى عن زمانى آخر ، لا عن يتعالى عن عالمى الزمان
والمكان ، و يحيط بجميع الازمنة والامكنة ، و ما فيها و ما معها ، بقضها و قضيفها ، على
نسبة ابدية ثابتة غير متقدرة ، و سسنة قائمة بالقيسط غير متبدلة .

و مبيض

٢١ فقد تلخص من ذلك كله ، انّ البارى الحق الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته
و صفاته ، موجود في السرمه ، لا في الزمان ، ولا في الدهر ، بل متعالياً عنهما ، و متقدساً

عن لوازمهما و عوارضهما و خواصتهما و احكامهما ، سرمداً ازلاً و ابداً .

والجواهر الثابتة بما لها من الصفات والعوارض ، من فرايض الكمالات ونوافلها ،

٣ موجودة في الدهر ، لا في السرمد ولا في الزمان بوجه من الوجوه اصلاً .

والمتغيرات المعروضة للسيلان والقوت والحق ، بما هي متغيرات ، انما هي

موجودة في الزمان ، لا في السرمد ولا في الدهر . ولا حظ لها بهذا الاعتبار من الوجود في

٦ الدهر مطلقاً . فاما من حيث ان "كلاً" منها ثابت الحصول في وقته ، غير مرتفع التحقق

عن زمان وجوده ابداً اذ وقت حصول الشيء لا يكون وقتاً للاحصوله اصلاً بالضرورة

الفطرية ، فهي من هذه الجهة موجودة في الدهر ، لا في السرمد ولا في الزمان .

٩ فَلْيُبَيِّنْ .

وَمِيْضٌ

عساك تكون ، اذن ، قد تعرفت ان سبق العدم بحسب الحدوث الثاني ، سبقا

١٢ بالذات ، ليس سبيله مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ، اذ سلب الوجود في مرتبة نفس

المهيبة من حيث هي هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلة ،

بل بجماعه .

١٥ وكذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزماني ، سبقا بالزمان ، ليس سبيله ان يكون

الوجود الحادث مسبقاً بعدم يقابله في امتداد الزمان ، فان قبلية العدم السابق بميزة

لبعدية الوجود اللاحق بحسب تمايز زمانيهما في الوجود ، لكونهما زمانيين ، وحدّ العدم

١٨ القبل غير حدّ الوجود البعد . و الحدّان غير مجتمعين في امتداد الزمان الغير القار ، بل

انماهما معاً بحسب الوجود في متن الدهر ، معية "دهرية" غير متكمة . و من الوحدات

المعتبرة في التقابل بين الایجاب والسلب الزمانيين ، وحدة الزمان البتة .

٢١ ففي هذين النوعين من الحدوث لا تقابل بين القبل والبعدية .

فامّا الامر في النوع الثالث ، وهو الحدوث الدهري ، فعلى خلاف تلك الشاكلة .

فحيث انه ليس يجري في الدهر توهم الامتداد والانقسام اصلاً فلا يكون حدّ العدم الصريح

السابق في الدهر منهازا في التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد . بل انه يبطل عقد السلب
الدهري ، ويقع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري . فليست هجر وسواس شيطان
الوهم وليست لك سبيل العقل الصراح ، وليست جهته في تلطيف القريحة .

ومبصر

- اذ تثلث اديك ، من سبيل العقل المضاعف ، انحاء الحدوث ، فليثلاث الاحالة
في ازاها انحاء القدم . فالقدم الذاتي هو كون الفعلية لا يسبقها لسيبة القوة و البطلان ،
والوجود لانسيبه لسيبة العدم و السلب سيقا بالذات اصلا ، و ملاكه وجوب الذات
والوجود وجوبا بالذات ، كما الحدوث الذاتي ملاكه جواز الذات وطباع الامكان بالذات .
والقدم الدهري ، ويعبر عنه بـ «الازلية سرمديّة» هو كون الوجود الحاصل
بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر ، بل ازلي الحصول في حاق الواقع .
والعدم الزماني ، هو كون الشيء الزماني غير متخصص الوجود بزمان ما ، مسبوق
من جهة المبدأ بزمان العدم ، بل مستمر الحصول في امتداد الزمان كله . فلا يكون لزمان
وجوده اول زمني . و ملاكه الاستغناء عن التعلق بالامكان الاستعدادي . وحركة المادة
في الاستعدادات على خلاف الامر في الحدوث الزماني ، فاته عبارة عن اختصاص وجود
الشيء بزمان ما ، مسبوق من جهة البداءة بزمان العدم . و ملاكه علاقة الامكان
الاستعدادي وحركة المادة في الامكانات الاستعدادية . و ملاه يكون زمانيا ، كالزمان
و محله و حامل محله و الجواهر المجردة مثلا ، لا يصح ان يكون قديما زمانيا او حادثا
زمانيا اصلا ، لان وجوده لا يكون في زمان ، حتى يصح ان يقال ان وجوده في جميع
الازمنة او في زمان ما بخصوصه . فلو قيل : هل الزمان او الفلك الاقصى او العقل المفارق
مثلا قديم زماني او حادث زماني ؟ كان هذرا من القول ، وكان الجواب سلب الطرفين
جميعا ، لانه خارج من الجنس . فوزاته وزان قول من يقول : هل العقل المجرد موجود
في جميع الامكنة او في هذا المكان بخصوصه ؟ بل الصحيح ان يقال : هل شيء من ذلك
قديم دهري او حادث دهري ؟ فليعلم .

وَمَيِّضٌ

انّ هذه الاقسام ، انما هي متباينة في المفهوم بحسب اختلاف المعاني ، و ليست هي متصادمة في التحقق بحسب الاجتماع في موضوع واحد . فكلّ حادث زمانيّ مُجْتَمِعٌ
 ٢ انواع الحدوث الثلاثة جميعاً ، فانه حادث ذاتيّ ، من حيث وجوده بالفعل بعد ليس مطلق في مرتبة نفس الذات ، بعديّة بالذات ، بحسب طباع الامكان الذاتيّ ، و حادث دهريّ ، من حيث حصول الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصريح في الدهر ، بعديّة
 ٦ دهرية ؛ و حادث زمانيّ ، من حيث اختصاص وجوده الحاصل بالفعل بزمان هو بعد زمان عدمه المستمر في امتداد الزمان ، بعديّة زمانية ، بحسب علاقه الامكان الاستعداديّ .
 ٩ و حركة المادّة المنفصلة المستعدة بالذات في الاستعدادات المتعاقبة .

فاما انحاء القدم المتباينة بحسب المفهوم ، فالقدم الذاتيّ منها ملزوم للقدم السرمديّ المبرّحه ؛ « الازليّة الصريحة السرمديّة » و متقدّم من عن القدم الزمانيّ في التحقق ، اليس القديم الذاتيّ لا يكون الا واجبا بالذات و متعاليا عن عالميّ الزمان و الدهر ؟ فيمتنع
 ١٢ عليه ، لاحالة ، القدم الزمانيّ و يجب له دوم القدم الحقّ و سرمدية الازليّة الحقّة .
 وكذلك القديم الزماني لا يكون الا متعلّقاً بالزمان و المكان . فيستحيل ان يكون موصوفاً بالقدم الذاتيّ او بالسرمديّة الصريحة الغير المتكتمّة .
 ١٥

وَمَيِّضٌ

لقد عبّر في التنزيل الحكيم عن الحدث الذاتيّ لكلّ معلول بقوله عزّ من قائل
 ١٨ « كل شيء هالك الا وجهه » ، اي الا ذاته تعالى ذكره ، او الا جهة الوجوب به جلّ سلطانه .

و انّ شريكنا السالف في الرياسة برهن عليه في الاشارات ، فقال ، على سياق ما قاله في الشفاء : انت تعلم ان حال الشيء الذي للشيء باعتبار ذاته ، متمخّليا عن غيره ، قبل
 ٢١ حاله من غيره ، قبلية بالذات . و كل موجود عن غيره يستحقّ العدم ، لو انفرد ، او لا يكون له وجود ، لو انفرد ، بل انما يكون له الوجود عن غيره . فاذن لا يكون له وجود قبل

ان يكون له وجود . وهو الحدوث الذاتي .

وذلك لك شريكه السابق في التعليم قال في الفصوص : المهية المعلولة ، لها عن ذاتها ان

ليست ، ولها عن غيرها ان توجد . والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات .

فالمهية المعلولة ، ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد ، فهي محدث لا يزمان تقدم .

فاعضل هنا لك بالأوهام وجوه من التشكك . الأول ان المعلول ، لو انفراد ،

لا يستحق الوجود ولا العدم ، بل انما له استحقاق الوجود من تلقاء وجود علته ،

واستحقاق العدم من جهة عديمها . فالمهية المعلولة ليس لها من ذاتها ان ليست . فان ريم

« انفراد المعلول » اعتبار ذاته ، من حيث هي هي ، فهو في هذه الحالة لا يستحق

العدم او الوجود . وان ريم به اعتبار ذاته مع عدم علته . فلا يكون الانفراد انفراد .

الثاني : ان المعلول ، لو كان باعتبار ذاته يستحق العدم او الوجود : لكان ممتنعاً

بالذات . فكيف يكون معلولاً ؟

الثالث : انه ، لو كان لذات المعلول ان ليست قبل ان توجد ، قبلية بالذات ،

لكان احد النقيضين متقدماً على الآخر نقداً بالذات . والتقدم بالذات لا يكون الا للعلّة .

فيلزم ان تكون بين المتناقضين علاقه العلّية والمعلولية . هذا خلف .

قلت : لعلك ، بما ومض لبصيرتك برق التحقيق والتحصيل ، متبصراً بسواء

السبل . فالمعلول لمهيئته المرسلة من حيث طباع الامكان ، ان ليست بحسب مرتبة نفس

المهية بما هي هي لا بحسب متن الواقع ، ليساً حيرفاً على سبيل السلب البسيط ، لا ليساً

ثابتاً على سبيل السلب العدولي . اليس نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة ،

على شاكلة نفي المقيّد على الاضافة ، لا النفي المقيّد على التوصيف ؟ والليسية البسيطة ،

بحسب هذه المرتبة بخصوصها ، صادقة ابداً ، مع فعلية الوجود في متن الواقع من تلقاء العلة .

ولا تناقض بينهما اصلاً .

واستحقاق العدم بمعنى السلب البسيط في هذه المرتبة ، ليس يستوجب امتناع

الوجود في متن الواقع ، وهو مما يتقدم على وجود المعلول في حاق الواقع من تلقاء العلة

الجامعة ، لكون الامكان الذاتي اولى المراتب السابقة المترتبة . فلو انفرد المعلول عن علته
في متن الواقع ، استحقّ العدم الصريح . ولو انفرد عن لحاظ ماعداه مطلقا في مرتبة
نفس مهيتها المرسله ، استحقّ ان لا يوجد ، على السلب البسيط الصرف ، بحسب تلك
المرتبة ، وان كانت موجودة بالفعل في متن الواقع من تلقاء افاضة العلة الجامعة .
فَلْيُسْتَبَيَّنْ .

وَمَيِّضٌ

انّ صاحب الاشراف حماد هنا لكّ ، في المطارحات والتلويحات ، عن الآلا وجود
الى لاستحقاق الوجود ، و ذكر انه قبل استحقاق الوجود قباية بالذات .

فاقتاس به امام المتشككين في شرحه للاشارات ، فقال : الممكن لا يستحق الوجود
من ذاته ، ولا يلزم انه يستحق الآلا وجود ، فانّ المستحقّ لآلا وجود هو الممتنع . فاذن
وجوده مسبوق بلاستحقاق الوجود ، لا بالعدم او بالآلا وجود .

و عندى انه لاثقة بمجدواه . فانه ، ان صير الى السلب البسيط دون العدوليّ ، والى
الفرق بين متن الواقع ومرتبة نفس المهية المرسله بما هي هي ، اقرّ الامر في مقرّه على الاطلاق .
والا فسد القول في الآلا وجود وفي لا استحقاق الوجود جميعا .

وَمَيِّضٌ

ثمّ يتمم جمع بعض من ينتطع من المقلّدين بتسويغ ارتفاع النقيضين في المرتبة ،
لكون مرتبة نفس الماهية المرسله من حيث هي هي ، لا بشرط شيء ، غير أنّ الوجود
ومن سلب الوجود جميعاً ، اذ السلب ايضا من العوارض ، لا من الجوهريات ، والمهية من
حيث هي ليست الا هي ، وليس لها ، من تلك الحيثية ، آلا جوهرياتها . فالموجبات
بأمرها في تلك المرتبة كاذبة والسوالب بأسرها صادقة .

ولا يستشعر انّ نقيض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط الصرف الساذج ،
لا السلب العدوليّ ، ولا ايجاب السلب البسيط ، في المفهومات المفردة نقيض ساب الوجود
ساب ساب الوجود ، والوجود لازم النقيض ، لا هو بعينه ، وفي العقود نقيض السالب

سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ، لآعينه .

- فَنَقُولُ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ بِرَتْفَعِ الْوُجُودِ وَثُبُوتِ سَلْبِ الْوُجُودِ ، وَهَمَا لَيْسَا نَقِيضَيْنِ ،
 ٢ فَلَا يَتَصَحَّحُ بِذَلِكَ ارْتِفَاعُ النَّقِيضَيْنِ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ ، اذْ يَصْدُقُ السَّلْبُ الْبَسِيطُ فِي تِلْكَ
 الْمَرْتَبَةِ ، وَيَكْذِبُ سَلْبُ السَّلْبِ بَقَّةً . فَاَلْمَوْجِبَاتُ كُلُّهَا فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ كَاذِبَةٌ . وَامَّا
 السُّوَالِبُ ، فَالَاوْتَارُ مِنْهَا ، كَالسَّالِبِ ، وَسَالِبُ سَالِبِ السَّالِبِ ، اِلَى سَائِرِ الْمَرَاتِبِ الْوُتْرِيَّةِ
 ٩ بِأَسْرَافِهَا ، صَادِقَةٌ ، وَالْإِشْفَاعُ ، كَسَالِبِ السَّالِبِ ، وَسَالِبُ سَالِبِ سَالِبِ السَّالِبِ ، اِلَى
 سَائِرِ الْمَرَاتِبِ الشَّفْعِيَّةِ ، كُلُّهَا كَاذِبَةٌ . وَلَوْ صَحَّ مَا تَوَهَّمُوهُ ، لَكَانَ ذَلِكَ اجْتِمَاعُ النَّقِيضَيْنِ
 فِي الْمَرْتَبَةِ ، لَا ارْتِفَاعَهُمَا . لَكِنْ السَّفْسَطَةُ فِيهِ لَا يُسْتَرَابُ فِيهَا . فَاَذَنْ قَدِ اسْتَبَانَ اَنْ اَلْمُمْكِنُ
 ٩ بِالذَّاتِ شَاكِلَةٌ اِمَكَانُهُ الدَّائِي ، صَدَقَ سَلْبُ تَقَرُّرِهِ وَوُجُودِهِ بِحَسَبِ مَرْتَبَةِ نَفْسِ ذَاتِهِ الْمُرْسَلَةِ
 مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ حِينَ مَا هُوَ مُتَقَرَّرُ الذَّاتِ حَاصِلُ الْوُجُودِ بِالْفِعْلِ فِي مَتْنِ الْاَعْيَانِ وَحَاقٌّ
 الْوَاقِعِ مِنْ تَلْقَاءِ الْجَاعِلِ . وَالْاِمْكَانُ الدَّائِي حَقِيقَتُهُ هَلَاكُ الذَّاتِ الْمُتَقَرَّرَةِ الْمَوْجُودَةِ بِالْفِعْلِ وَ
 ١٢ بَطْلَانُهَا وَلَيْسِيَّتُهَا فِي مَرْتَبَةِ نَفْسِهَا الْمُرْسَلَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ . وَلِلذَلِكَ كَانَ هُوَ بِالْقُوَّةِ اَشْبَهَ
 مِنْهُ بِالْعَدَمِ . وَالْفَاعِلُ الْمَفِيضُ يَفْعَلُ تَقَرُّرَ الذَّاتِ الْمَعْلُولَةِ وَوُجُودَهَا ، وَيُخْرِجُهَا مِنَ الْلَيْسِ
 اِلَى الْاَيْسِ فِي مَتْنِ الْوَاقِعِ وَحَاقٌّ نَفْسُ الْاَمْرِ ، لَا فِي مَرْتَبَةِ نَفْسِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ ، وَاِنْ
 ١٥ كَانَتْ هِيَ اَيْضًا مِنْ مَرَاتِبِ نَفْسِ الْاَمْرِ ، لَا مِنْ تَعْمَلَاتِ الْاَوْهَامِ ، فَاَنْ ذَلِكَ مِنَ الْمَمْنَعَاتِ
 بِالذَّاتِ ، وَيَسْتَحِيلُ اَنْ يَتَصَحَّحَ بِتَاثِيرِ الْفَاعِلِ . فَاَذَنْ كُلٌّ مَعْلُولٌ ، فَانَّهُ ، بِمَنْطِقِ كُنْهٍ
 جَوْهَرِ الذَّاتِ وَلِسَانِ مَرْتَبَةِ نَفْسِ الْمِهْيَةِ ، يَشْهَدُ عَلَى نَفْسِ ذَاتِهِ بِالْحَدُوثِ وَالْبَطْلَانِ وَالْهَلَاكِ
 ١٨ وَاللَيْسَةِ .

وَمَنْظَرٌ

- اَنْ وَصَفَ الْحَدُوثَ لِدَّاتِ الْحَادِثِ ، اَي كَوْنَ وَجُودِهِ مِنْ بَعْدِ الْعَدَمِ ، اَنْمَا يَكُونُ
 ٢١ مِنْ اِقْتِضَاءِ نَقْصَانِ جَوْهَرِ الذَّاتِ ، وَقُصُورِ دَرَجَتِهِ عَنْ اسْتِحْقَاقِ قَبُولِ التَّسَرُّدِ وَالْقَدَمِ ،
 لَا مِنْ تَلْقَاءِ صُنْعِ الْفَاعِلِ ، وَانْحَاءِ الْحَدُوثِ فِي ذَلِكَ سَوَاسِيَةٍ . فَاَمَّا وَصْفُ الْاِسْتِدَامَةِ
 وَالْبَقَاءِ لِتَقَرُّرِهِ وَوُجُودِهِ ، فَمِنْ دَوَامِ تَاثِيرِ الْفَاعِلِ ، لَا مِنْ لَوَازِمِ الذَّاتِ ، كَمَا حَسِبَهُ بَعْضُ

منتظمة المقلّدين . وانما حيز تحقيق هذا الاصل و بسط القول فيه ، مقامه في الافق المبين
والصحف التي في طبعته .

وَمَقْضَةٌ

۳

كلّ من الحدوث الذاتي والحدوث الدهري ليس الا معنى واحداً ، لا يقع تحته
انواع مختلفة . واما الحدوث الزماني ، فانه على انواع ثلاثة : التدريجي ، وهو حصول
الشيء الواحد ، كالحركة القطعية ، في امتداد زمان ما على الانطباق عليه والانقسام بانقسامه ،
والدفعي ، وهو حصول الشيء الوجداني بتمامه ، لا في امتداد الزمان ، بل في آن غير منقسم
من الآنات التي هي الحدود والاطراف ، والزماني وهو حصول الشيء الواحد ، كالحركة
التوسّطية ، في زمان ما محدود بين المبدأ والمنتهى ، لا على الانطباق عليه والانقسام
بانقسامه ، بل على ان يكون هو بتمامه خاصلا في كلّ جزء من اجزائه وكلّ آن من آناته ،
الا الآن الطرف ، اعني آن البداية و آن النهاية ، ولا يكون لحصوله آن اول ولا آن
آخر . ولقد اوفينا حقه من البيان والتبيان في الصراط المستقيم وفي الايماضات والتشريقات
في الصحيفة المذكورة .

وَمَقْضَةٌ

من الاصول الحكيمة ، ان كلّ حادث مسبوق الوجود لاحالة بمادة حاملة لامكان
وجوده . وانما ذلك في الحدوث الزماني دون شقيقه الذاتي والدهري ، لان استيجابه
من سبيل الامكان الاستعدادي ، لا من جهة طباع الامكان الذاتي . وان شربكنا في الرياسة
قدنبه على ذلك في موضع من النجاة ، وفي مواضع من الشفاء والتعليقات . وخاتم المحققين
البرّعة اوضحه في نقد المحصل وفي شرح الاشارات . ونحن ، باذن الله سبحانه ، بسطنا
القول فيه ، وفصلناه تفصيلا في الايماضات والتشريقات وفي المعلقات على الهيئات الشفاء .

وَمِيْضٌ

۲۱

لعلك اذن بما ادريناك دار ، انّ الحادث الزماني ، كهذا الحادث وهذا اليوم مثلا ،
بما هو حادث زماني ، انما يتخلف تخلفا متكاملا ، ويتأخر تأخرا زمانيا متكاملا ،

عن زمانى آخر بتخصّص وجوده بزمان محدود هو فى امتداد الزمان قبل زمان وجود هذا الحادث . فاما المتعالى عن عالمى الزمان والمكان ، فاذ هو محيط بجميع الازمنة والامكنة و ما فيها و ما معها ، على نسبة واحدة غير متعددة ، فلا يكون اختصاص وجود هذا الحادث بزمانه المحدود ، مبدأ استيجاب تخالفه و تاخّره عنه بثة . و ستزداد استبصاراً فى هذا الاصل من ذوى قَبَلٍ ، ان شاء الله العزيز .

٦ ثم من المستبين المُجمَع على استبانته عند اضمام الحكماء و العقلاء كافة : انّ البارئ الاول السرمدى الوجوب والوجود بالذات ، متقدّم بالوجود فى الاعيان على هذا الحادث بالضرورة و هو ، جلّ ساططه ، متعال عن الوقوع فى امتداد الزمان . الست من المستبين بالعقل المضاعف ؟ انّ فاعل الزمان الذى هو فاعل محله و فاعل حامل محله و فاعل ساير عله و فاعل الجواهر القدسية و فاعل الانوار الحسية و الانوار العقلية جميعا ، يمتنع ان يكون مشمول الزمان و متعلق الوجود به قطعاً . فاذن ، انما تختلف هذا الحادث و تاخّره فى متن الاعيان عن البارئ الحق ، جلّ ذكره ، بحسب حدوثه الدهرى ، و سبق العدم الصريح على وجوده الحادث ، فى الدهر ، فالتبَيَّنَّ .

وَمِبْضُ

١٥ من الذايح الصحيح بالنقل المتواتر ، الدائر على الاتسُن ، و الثابت بالافلام فى طبقات الاعصار والادوار ، انّ فى حدوث العالم وقدمه وكون البارئ الاول ، جلّ ذكره ، صانع النظام الجملى بالاسرا و مبدعه ، خلافاً مستطيراً مستمراً بين الفلاسفة النخام .

١٨ فامام الحكمة افلاطن الالهى ، والستة السابقون ، وهم الحكماء السبعة الاصول ، و غيرهم ممن على سننهم ، مذهبهم انّ الانسان الكبير ، و هو العالم الاكبر ، بجميع اعضائه و اجزائه ، من الابداعيات والكيانيات ، اى بجملة ما فى عالمى الخلق والامر ، من الهبولانيات والقدسيات ، حادث غير متسرد الوجود ، والبارئ الحق مبدعه و صانعه .

و معلم مشائية اليونانيين ارسطوطاليس ، و فريق من شركائه واصحابه ، كالشيخ اليونانى ، و ابرقلس ، و ثامسطيوس ، و الاسكندر الافروديسى ، و فرغودريوس ، و اترابهم

و آضرابهم ، ذاهبون الى ان بعض العالم الاكبر ، كاشفاص المبدعات و طبائع الانواع والاجناس على الاطلاق ، قديم الوجود متسرمدالدوام في الاعيان ، والبارئ الاول مبدعها ، و انما الحادث من العالم الكبير ، شخصيات المكونات الهولانية الموهنة الذات والوجود بالامكانات الاستعدادية ، لاغير ، والبارئ الفعال صانعها .

فنقول : لا امرأ في انه لا يصحح لذي بصيرة ما ان يتوهم ان الحدث الذاتي هو حد حريم النزاع . فقد استبان لك ان الحدوث الذاتي ثابت بالبرهان للممكنات باسرها ، ومتفق على اثباته لكل ممكن ، عند الحكماء عن آخرهم . فكيف يسوغ اسناد نفي ذلك الى ارسطاطاليس و من في طبقة : من العقلاء المراجع ؟

و ايضاً ذكر في التعليم الاول ، في فن طونيكا ، ان مسألة حدوث العالم وقدمه جدلية الطرفين ، لفقدان الحججة البرهانية في كلا طرفيها ، فلا يصح ان يعنى بهما القدم والحدوث الذاتيان بنة ، ولا ان يتوهم ان حريم النزاع هو الحدوث الزماني . آسا يشعر ان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحلّه و حامل محلّه والجواهر العقلية المفارقة لهوالم الازمان والاماكن راسا ؟ فكيف يُظنّ بافلاطن وسقراط و من في مرتبتهما ، من افانهم الفلاسفة وانتمتهم ؟ - انهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الاكبر و يقولون ان نفس الزمان ومحلّه و حامل محلّه والجواهر المفارقة مسبقة الوجود بالزمان ، وحاصلة الذات في الزمان ، وليس يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصّلين .

فلقد اصاب شريكنا في الرياسة ، اذ قال في التعليقات :

تعليق : السؤال الذي يُسئل في الاشياء السرمديّة ، وهو « هل كان وقت لم تكن موجودة فيه ؟ » فهو كما يقال « هل كان زمان لم يكن فيه زمان ؟ »

فاذن انما المعقول من مذهب الارسطوطاليسيين ، ان البارئ الاول ، جل ذكره ، انما يتقدّم على بعض اجزاء العالم الاكبر اعني المبدعات ، تقدّمًا بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط ، لا تقدّمًا انفكاكياً في الوجود بحسب حاقّ الواقع البات ، فهي متخلّفة عنه سبحانه ، في المرتبة العقلية بحسب حدوثها الذاتي ، لا في متن الاعيان الخارجة عن لحاظ

- الذهن ، و حاقّ الواقع الصّريح بحسب الحدوث في الدهر ، و على البعض الآخر ، اعنى المكونات ، تقدّما ذاتيّاً بحسب المرتبة العقلية ، لما لها من الحدوث الذاتى في حدّ جوهر الذات ، من تلقاء نفس المهية والمعلولية في الوجود بالقياس الى بارئها القيوم ، و تقدّما آخر ايضا انفكاكياً في متن الواقع البات و حاقّ الاعيان الخارجة ، لما لها من الحدوث الدهرى ، من جهة سبق العدم الصّريح على وجودها في الدهر ، فهى متخلّفة عنه سبحانه في المرتبة العقلية و في حاقّ الاعيان الخارجة جميعا .
- والمستبين من سبيل الافلاطونيين ، انّ التقدّمين الذاتى والانفكاكى ، والتخلّفين بحسب المرتبة العقلية و بحسب الواقع البات في ظرف الاعيان ، يعمّان القيلتين جميعا ، فالعالم الاكبر ، باسره و بجميع اجزائه ، من عالمى الخلق والامر ، واقلّسمى الغيب والشهادة ، بالاضافة الى البارئ الحقّ سبحانه ، بحسب التأخّر بالذات والتأخّر التخلّفى ، في منزلة هذا الحادث اليومى مثلاً ، و انّ هذا الا من جهة الحدوثين الذاتى والدهرى ، لكل ما في عوالم الخلق والامر واقاليم الغيب والشهادة ، على الاطلاق العمومى والاستيعاب الشمولى .
- فهذا هو السبيل المستبين ، وعليه اجماع السفراء الساتين الشارعين ، من الانبياء المرسلين والاولياء المعصومين ، واطباق اهل الزلّفى الذين عوّضدوا بالوحي والعصمة فى الاولين والآخرين . و بذلك يستتب « كان الله ولم يكن معه شيء » و سائر صرايح النصوص فى الكتاب الكريم ، والسنة الشريفة ، و احاديث العترة الطاهرين والروقة القديسين .
- فاذن قد استبان انّ حريم النزاع هو الحدوث الدهرى ، لا غير . فعندنا ، كلّ حادث ذاتى ، فهو حادث دهرى ايضا . والحدوثان الذاتى والدهرى مختلفان فى المفهوم ، متلازمان فى التحقق . و اما الحدوث الزمانى ، فمختصّ بمتعلقات الامكانيات الاستعدادية من الهولانيات . وفيض البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، فى الدهريّات ، الابداع والصنّع ، وفى الحوادث الزمانية ، الاحداث والتكوين . وهم يقولون : كلّ حادث دهرى ، فهو حادث زمانى ايضا ، والحدوثان الدهرى والزمانى متلازمان فى التحقق ، متباينان بالمفهوم . والحدوث الذاتى اعمّ تحقّقاً منهما ، لاستيعابه الممكنات باسرها . وتأثير الجاهل القباض ،

الابداعُ في الازليّات ، والصنْعُ في الكيانيّات . فَلْيُتَنَبَّهْ . وَمَيْضُ

- ٢ انّ شريكنا في التعليم من حكماء الاسلام قال في كتاب الجمع بين الرايين :
- و من ذلك قدم العالم وحدوثه ، وهل له صانع هو علته الفاعلية ام لا ؟ وما يُظَنّ
- بارسطوطاليس انه يرى انّ العالم قديم ، وانّ افلاطن على خلاف رايه ، وانه كان
- ٦ يرى انّ العالم محدث ، و انّ له فاعلا ؟
- فاقول انّ الذي دعا هؤلاء الى هذا الظنّ القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكميم ،
- هو مقاله في كتاب طونيكا ، انه قد تؤخذ قضية واحدة بعينها ، يمكن ان يؤتى على كلا
- ٩ طرفيها ، بقياس من مقدمات ذابغة . مثال ذلك : هل العالم قديم ام ليس بقديم ؟ وقد
- ذهب على هؤلاء المختلفين ، امّا اولاً ، فانّ الذي يؤتى به على سبيل المثال لا يجري
- عجري الاعتقاد ؛ وايضا ، فانّ غرض ارسطوطاليس في كتاب طونيكا ليس هو بيان امر
- العالم ، لكنّه غرضه بيان امر القياسات المترتبة من المقدمات الذابغة . وكان قد وجد اهل
- ١٢ زمانه يتناظرون في امر العالم ، هل قديم ام محدث ، كما كانوا يتناظرون في اللذة هل خير
- ام شرّ . وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كلّ مسألة منهما بقياس ذابغة . وقد بينّ
- ١٥ ارسطوطاليس ، في ذلك الكتاب و في غيره من كتبه ، انّ المقدمة المشهورة لا يُراعى
- فيها الصدق والكذب ، لانّ المشهور ربّما كان كاذبا ، ولا يطرح في الجدل لكذبه ، وربّما
- كان صادقا ، فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان ، فظاهر انه لا يمكن ان ينسب
- ١٨ اليه الاعتقاد بانّ العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في هذا الكتاب .
- ومما دعاهم الى ذلك الظنّ ايضا ، ما يذكره في كتاب العماء والعالم ، انّ الكلّ
- ليس له بدو زمانيّ . فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك .
- ٢١ اذ قد تقدّم فبيّن ، في ذلك الكتاب و في غيره من الكتب الطبيعية والالهية ، ان الزمان
- انّما هو عدد حركة الفلكك ، وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء .
- و معنى قوله انّ العالم ليس له بدو زمانيّ ، انه لم يتكوّن اولاً ولا باجزائه كما يتكوّن

- البيت مثلاً : او الحيوان الذي يتكوّن أولاً أوّلاً باجزائه : فانّ اجزاءه يتقدّم بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الكل . فمحال ان يكون لحدوثه بدو زمني .
- ٢ وتصحّح بذلك أنّه انما يكون عن ابداع الباري ، جلّ جلاله ، ايّاه دفعةً بلا زمان ، وعن حركته حادث الزمان . ومن نظر في اقاويله الربوبية في كتابه المعروف باثولوجيا لم يشتبّه عليه امره في اثبات الصانع المبدع لهذا العالم . فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى . وهناك بيّن ان الحيوان ابداعها الباري ، جلّ ثناؤه ، لا عن شيء ، وانها تجسّمت عن الباري سبحانه وعن ارادته ، ثم ترتبت .
- وقد بيّن ايضا في السماع الطبيعي ، انّ الكل لا يمكن ان يكون حدوثه بالبحث والاتفاق ، وكذلك في العالم جملةً . يقول في كتاب السماء والعالم : ويستدلّ على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض . وقد بيّن هناك امر العلة ، وكم هي ، واثبت العلة الفاعلة . وقد بيّن هناك ايضا امر المكوّن والمحرك وانه غير المكوّن والمتحرك .
- ١٢ وكما ان افلاطون ، في كتابه المعروف بطيماوس ، بيّن انّ كلّ مكوّن ، فانما يكون عن علة مكوّنة له اضطراراً ، وانّ المكوّن لا يكون علة لكون ذاته ، كذلك ارسطوطاليس بيّن في كتاب اثولوجيا ، انّ الواحد موجود في كلّ كثيرة . ثمّ ترقى الى القول في اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية . وبيّن بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع الباري لها ، والله عزّ وجلّ . هو العلة الفاعلة الواحد الحقّ مبدع كلّ شيء ، على حسب ما بيّنه افلاطون في كتبه الربوبية . هذا ما قاله بالفاظه .
- ١٨ ثمّ قال : ولولا انّ هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة ، هو الطريق الاوسط ، ومتى ما كتبتاه ، كما ينهي عن خلق وباني بمثله ، لا فرطنا في القول وبيّنا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والتّحليل والشرائع و سائر الطرائق ، من العلم بحدّث العالم واثبات الصانع وتلخيص امر الابداع ، ما لارسطوطاليس و قبله لا فلاتون ولمن يسلك سبيلهما . ونحن نقول : كانتك . بما اوتيت من صريح العقل ، لا يريئك الوهم انّ حدّث العالم
- ٢١

بالأمر ، بمعنى حدوثه الذاتي واستناده في فعلية الذات الى العلة الفاعلة للوجود ، ثبوته
بالبرهان اليقيني "إجماعي" عند الحكماء ، لا يستنكر كونه من البرهانيات ، باوثني البراهين ،
أحد "ممن يسلك سبيلهم" ، فضلا عن ارسطوطالس واضرا به او اصحابه . وبمعنى الحدوث
الزمانى ، اى ان يكون لوجوده بدئ زمانى مسبق "بزمان سابق وعدم مستمر فيه" ،
وهم "كاذب" ، ابطاله بسلامة الوجدان من فطريات العقول ، عند حذاق العقلاء و من
سير مسيرهم ، فضلا عن افلاطن واساتذته او شركائه . فشىء من ذينك المعنيين لا يصلح
لان يتخذ حريما للخلاف ، و يؤتى به مثالا للمسئلة الجدلية الطرفين الفارقة في كلا
طرفيها للحجة البرهانية ، كما نقل عن التعليم الاول في طونيكا الشفاء .

فاذن لا يُعقل الا ان يكون حريم الخلاف و مثال المسئلة الجدلية الطرفين ، فيما
اورده ارسطوطالس و من يقاس به ، هو المعنى الثالث ، اعنى الحدوث الدهرى والاستناد
الى المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بحملته من العدم الصريح الى الوجود فى الدهر ، بابطال
العدم و ابداع الوجود ، دفعة واحدة دهرية ، لا بمدة ، ولا عن مادة ، ولا بالة
واداة ، ولا بدؤب و حركة . فهذا ما لم ينتظم عليه برهان من سبيل العقل الى زماننا و
عصرنا .

والظانون بارسطاطالس هذا الظن ، دعاهم الى ظنهم هذا تصريحاته فى كتبه الالهية
والطبيعية ، بان الانبيات الشريفة المبدعة لم يسبقها فى الاعيان عدم ، بل انما مسبقيتها
بذات الفاعل الاول لا غير ، و انما تأخرها عن الحق الاول سبحانه تأخر بالذات فى
المرتبة العقلية ، و اضافة الفاعل الحق اليها بالابداع والايجاد . والكايئة كايئة عن الفاعل
الحق من بعد لا كونها فى الاعيان الخارجة ، وتأخرة عنه سبحانه تأخر بالذات وتأخر
بالوجود فى الاعيان ، و اضافته ، جل ذكره ، اليها بالصنع والتكوين . والمبدعات فى
حيث السرمذ ، والكايئات بالقياس الى عالم الثبات فى حيث الدهر ، و بقياس بعضها الى
بعض فى حيث الزمان . و ان الرؤس الثلاثة التى عنها الكون ، وهى مبادئ الكايئات ، هى
الهيولى والصورة والعدم ، لا زمان ولا مكان ، ولا اختلاق عليه فى شىء من ذلك اصلا .

نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلم كالناص على أنه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه ، كما هو سبيل شيخه الامام افلاطن الالهى ، ونقل مثل ذلك عنه ايضا بعض الناقلين لا قاييل الاوائل . فاذن ، كلمات ارسطوطالس فى هذه المسئلة متناقضة متضادة ، والعلم بمضمورات القلوب و مكنونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

وميض

قال الشهرستانى ، علامة المتكلمين ، فى كتاب نهاية الاقدام : مذهب اهل الحق من الملل كلها ان العالم محدث مخلوق ، له اول احداثه البارئ تعالى و ابدعه بعد ان لم يكن . كان الله ولم يكن معه شيء . و وافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة ، مثل ثالس وانكساغورس وانكسيمائس من اهل ميلطيه ، ومثل فيثاغورس و انباز قلس وسقراط و افلاطون من اهل ايشيه و يونان ، و جماعة من الاوائل والشعراء والنسك ، ولهم تفصيل مذهب فى كيفية الابداع و اختلاف راي فى المبادئ الاول ، شرحناها فى كتابنا الموسوم بالملل والنحل .

وقال فى الملل والنحل فى ترجمة برقلس ، و ذكر شُبّهه فى قدم العالم ، ان القول بقدم العالم و ازالة الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلّة الاولى ، انما ظهر بعد ارسطاطاليس ، لانه خالف القدماء صريحا ، و ابدع هذه المقالة على قياسات ظنّها حجة و برهانا . فنسج على منواله من كان من تلامذته ، و صرح القول فيه ، مثل الاسكندر الافروديسى و ثامسطيوس و فرفوريموس . و صنف برقلس المنتسب الى افلاطون فى هذه المسئلة كتابا ، و اورد فيه هذه الشبه . و الا ، فالقدماء انما ابدؤا فيه ما نقلناه مافى . و نقل مثل ذلك فى كتاب المصارعة ، و استصح نقله خاتم البرعة المحققين فى مصارع المصارع .

وميض

ان المتكلمين لما لا يعينهم المسمون بالتكلمين ، واعنى بهم المعتزلة والاشاعرة ،

مَحَامَلَتْ أَوْ هَامَتْهُمْ فِي سَبِيلِ حَدُوثِ الْعَالَمِ ، أَنْ يَبِينَ الْبَارِئُ الْحَقَّ وَأَوَّلَ الْعَالَمِ عَدَمًا مُوَهُومًا
أَزَلِيًّا سَيَّالًا مُمْتَدًّا ، تَمَادِيهِ الْوَهْمِيَّ فِي جِهَةِ الْأَزْلِ إِلَى لَانْهَائِيَّةٍ ، وَ مُنْتَهِيًّا فِي جِهَةِ الْإِبْدَاعِ عِنْدَ
حَدُوثِ أَوَّلِ الْعَالَمِ . وَلَا يَسْتَشْعِرُونَ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ تَكَاذُيبِ الْوَهْمِ الظَّلَامَانِيَّ وَ تَلَاعِيْبِهِ ، وَ
٢ تصاوِيرِ الْقَرِيحَةِ السُّودَاوِيَّةِ وَ تَخَايُلِهَا .

أَمَّا أَوَّلًا ، فَلَمَّا نَعْرِفَتْ أَنَّهُ لَا يَتَوَهَّمُ فِي الدَّهْرِ حَدٌّ وَ حَدٌّ ، وَ تَصَرَّمٌ وَ تَجَدُّدٌ
وَفَوَاتٌ وَلِحُوقٌ وَامْتِدَادٌ وَ انْقِضَاءٌ وَ تَمَادٍ وَسَيْلَانٌ ، إِذْ ذَلِكَ مِنْ لَوَازِمِ وَجُودِ الْحَرَكَةِ
وَاتِّصَالِ التَّغْيِيرِ وَ تَدْرِيجِ الْحَصُولِ شَيْئًا فَشَيْئًا . وَ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، فَكَيْفَ يَنْصَوِّرُ فِي الْعَدَمِ
الصَّرِيحِ السَّادِجِ وَاللَّيْسِ الصَّرْفِ الْبَاتِ ، تَمَازِيحَ حُدُودٍ وَ تَلَاحُظَ أَحْوَالٍ وَ تَغَايُرَ أَحْيَانٍ
وَ اخْتِلَافَ أَوْقَاتٍ ، حَتَّى يَتَوَهَّمُ التَّمَادِيَّ وَالسَّيْلَانَ وَالنَّهَائِيَّةَ وَاللَّانْهَائِيَّةَ ؟
٩

وَأَمَّا ثَانِيًا ، فَلَنَنْتَه لَوْ تَصَحَّحَ فِي الْعَدَمِ مَا تَوَهُمُوهُ ، لَكَانَ هُوَ الزَّمَانُ بَعِيْنَهُ أَوِ الْحَرَكَةُ
بَعِيْنَهَا ، إِذَا كَانَ مَتَكْتَمًا سَيَّالًا ، كُلُّهُ أَزِيدُ لَا مَحَالَةَ مِنْ بَعْضِهِ ، وَ إِبْعَاضُهُ مُتَعَاقِبَةٌ غَيْرُ
مُجْتَمِعَةٍ . فَلَمَّا أَنَّهُ بِالذَّاتِ عَلَى تِلْكَ الشَّكْلَةِ ، فَيَكُونُ هُوَ الزَّمَانُ ؛ أَوْ بِالْعَرَضِ ، فَيَكُونُ
١٢ هُوَ الْحَرَكَةُ . فَقَدْ أَطْلَقُوا عَلَى الزَّمَانِ أَوْ عَلَى الْحَرَكَةِ اسْمَ « الْعَدَمِ » . فَلَيْتَ شَعَرِي ، بَايَ
ذَنْبِ اسْتَحَقَّ الزَّمَانُ أَوِ الْحَرَكَةُ سَلْبَ الْأَسْمِ وَالْإِلْحَاقَ بِالْعَدَمِ .

وَأَمَّا ثَالِثًا ، فَلَنَنْتَه حِينَئِذٍ يَكُونُ الْبَارِئُ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَاقِعًا فِي حَدٍّ بَعِيْنِهِ مِنْ
١٥ ذَلِكَ الْإِمْتِدَادِ الْعَدَمِيِّ ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ ، وَالْعَالَمُ فِي حَدٍّ آخَرَ بِخُصُوصِهِ ، حَتَّى يَصَحَّ
تَخَلُّلُ ذَلِكَ الْإِمْتِدَادِ الْمُوَهُومِ بَيْنَهُ سُبْحَانَهُ وَبَيْنَ الْعَالَمِ ، وَ يَتَصَحَّحَ تَاخُّرُ الْعَالَمِ وَ تَخَلُّفُهُ عَنْهُ
سُبْحَانَهُ فِي الْوُجُودِ . فَاذَنْ ، إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْإِمْتِدَادُ غَيْرَ مُتَنَاهِيٍّ التَّمَادِيَّ ، كَانَ غَيْرَ مُتَنَاهِيٍّ
١٨ مَحْصُورًا بَيْنَ حَاصِرَيْنِ ، هُمَا حَاشِيَتَاهُ وَطَرَفَاهُ .

وَأَمَّا رَابِعًا ، فَلَنَنْتَه حُدُودَ ذَلِكَ الْإِمْتِدَادِ سَوَاسِيَةً مُتَشَابِهَةً ، إِذَا اخْتَلَفَ فِي الْعَدَمِ ،
وَلَا مُخَصَّصَ مِنْ اسْتِعْدَادٍ أَوْ حَرَكَةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ . فَلَيْمَ اخْتَصَّ الْعَالَمُ بِهَذَا الْحَدِّ ، وَلَمْ يَكُنْ
٢١ حَدُوثُهُ فِي حَدٍّ آخَرَ قَبْلَهُ ؟

وَأَمَّا خَامِسًا ، فَلَنَنْتَه الْمُتَقَدِّسُ عَنِ الْغَوَاشِيِّ وَالْعَلَّاقِ يَكُونُ مَعَ أَيِّ إِمْتِدَادٍ فَفَرْضُ

ومع كل جزء من اجزائه ، وكل حد من حدوده ، معية غير متقدرة على سبيل واحد ،
و محيطا بجميع اجزائه و حدوده ، على نسبة واحدة . موجودا كان ذلك الامتداد او
٢ موهوما ، على ما تلي عليك غير مرة . فاذن ، اختصاص العالم بحد من حدود ذلك
الامتداد الموهوم ، لا يثمر تاخره و تخلفه عن الباري الحق ، جل سلطانه ، اصلا .
فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل ، فالزمان الموهوم
٦ أبعد بذلك .

و اما سادسا . فلان الزمان والمكان شقيقتان متضاهيان مرتضعان في الاحكام من
لبن واحد و من ثدى واحد . فكما وراء الامتداد المكاني ، اعني فوق الفلك الاقصى
٩ المحدد لجهات العالم ، عدم صرف ، لاخلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ، ولا نهاية
ولا لا نهاية ، واذا بلغ السطح المحدب منه انسان ، لم يمكنه ان يمد يده و يسطعها ،
لا لمصادم و مانع مقداري ، بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة ، فكذلك
١٢ وراء الامتداد الزماني عدم صريح ، لاثماد ولا لا ثماد ، ولا استمرار ولا لا استمرار ،
ولا نهاية ولا لا نهاية ، ولا زيادة ولا نقصان . فاستمع القول واتبع الحق ، ولا تكون
من الجاهلين .

وَمَبْضُ

١٥

لقد اصاب شريكنا في الرياسة ، اذ قال في التعليقات :

تعليق : مفروضهم انه يصح ان يكون قبل وجود الزمان معنى متوهم ، كانه مدة .
١٨ ثم لا يكون زمانا ، و هذا هو معنى وهمي في الحقيقة . الا ان ذلك المعنى ، يمكن ان
تخلق فيه حركات تطابق البعض منه ، وحركات تطابق اكثر منه ، وهو في نفسه غير ثابت ،
فيكون بعينه هو الزمان ، اذ يحصل فيه الاقل والاكثر والتقصي ، وهذا كله من صفات
٢١ الزمان .

تعليق : يمكن ان تفرض في العدم المطلق حركتان عظمى و صغرى . و محال ان
تبتدئا معا ، و تنهيا معا ، فلا بد من ان تخلو الصغرى عن الكبرى بشيء . فما تخلو به

عنها ، هو مقدار ، و يحصل تقدّم و تاخّر . وهذا هو صفة الزمان ، لا غير .
و قال ايضا .

- ٢ تعليق : الزمان لا يمكن رفعه عن الوهم فانه لو توهم مرفوعاً ، لأوجب الوهم وجود
زمان يكون فيه الزمان مرفوعاً . ولهذا اثبت المعتزلة هيئتنا امتداداً ثابتاً بين الاول تعالى وبين
خلق العالم ، و سمّوه « اللاوجود » وهذا مثل ما يثبت بخلافه يكون فيه وجود العالم ،
٦ وانه اذا توهم العالم مرفوعاً ، وجب وجود الابعاد ، فانه يتوهم دائماً فضاء غير متناه ،
وكذلك يتوهم امتداداً ثابتاً . وكلاهما محال . وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على
ان الزمان سرمدى والعالم سرمدى ، و ان الاول تعالى يتقدّم عليها بذاته ، لا غير . ولا
يمكن ان يتوهم الوهم الزمان الا شيئاً متقضباً سبباً لا يثبت على حال . وعندهم ان هذا
٩ الامتداد الثابت هو وعاء الزمان . و هو محال ، اذ هو نفس الزمان ، فانه متقضّ منجدّد
سبباً . فان ذلك الامتداد الذى كان فيه مثلاً زمان الطوفان ، هو غير الجزء الذى فيه
هذا الوقت لا محالة .

- ١٢ تعليق : كل ما يكون له اول و آخر ، فينبغي اختلاف مقدارى او عددى او
معنوى . فالمقدارى كالوقت والوقت ، او الطرف والطرف . والعددى كالواحد والعشرة .
والمعنوى كالجنس والنوع . والوجود لا اول له ولا آخر بذاته .

- ١٥ تعليق : ان فرضنا مبدأ لخلق العالم ، على ما تقوله المعتزلة ، لزم منه محال . فانهم
يفرضون شيئاً قبله ، و ذاك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة ، والحركات
١٨ المختلفة انما تصحّ مع امكان وقوع التقدير فيها وامكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود
الزمان . ففرض امكان وجود الحركات المختلفة يكون مع وجود الزمان ، فيكون قبل الزمان
زمان . انتهى كلامه .

- ٢١ قلت : اذا كان الوجود لا يعقل فيه بالذات توهم حدّ واحد وطرف وطرف واول
و آخر و تقدّر و امتداد ، فالعدم الصريح كيف يصحّ فيه ذلك التوهم ؟
ثم ان هذا الفرض الوهمى الكاذب ، ليس من تعصّلات اوهام المعتزلة ، بل ان

فريقاً من متهوثة الفلاسفة ، في تشويش الفلسفة و فجاحتها قبل الاستواء والنضج ، كانت
تظن " هذه الظنون الفاسدة ، وتعمل هذه الاوهام الكاذبة . فافناست المعتزلة بهم ومشت
على طريقتهم .

وقوله " وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على ان الزمان سرمدى " انما
يعنى به دليلاً جدلياً مترتباً على اوضاعهم الموهومة ، لاحجة برهانية مؤسّسة على
اصول صحيحة واماسات عقلية . فكما امتناع ارتفاع البعد القار والامتداد المكافى عن
الوهم : لا دليل فيه على كون الابعاد غير متناهية ، وان فوق محدّد الجهات فضاء متبادياً
وبعداً ممتداً ، كذلك امتناع ارتفاع البعد الممتد الغير القار والامتداد الزمانى السيّال عن
الوهم ، لا دليل فيه على كون الزمان سرمدياً ، و ان قبل الزمان امتداداً ، و تقدّراً . و
سيستبين لك هذا من ذى قبيل ، على نمط أبسط وأوضح ، ان شاء الله العزيز .

وَمَيْضُ

فان سألتنى : ما ظنك بشريكك الرئيس : انحبه في هذه المسئلة مع الافلاطونيين
ام مع الارسطاطالسيين ، او انه كشريكك المعلم يقول : ارسطوطاليس غير حاير
عن سبيل شيخه و امامه ؟

قلت ارى به انه يعتقد ان الحجج المقامة على نثى الحدوث عن العالم ، اقيسة
جدلية على اوضاع هؤلاء المتوهمين . وهى ان قبلية البارى سبحانه قبلية مكّمة ، وان
قبل الزمان امتداداً موهوماً بين البارى سبحانه وبين اول وجود العالم ، وانه يمكن وجود
اجسام و حركات قبل وجود العالم . فلقد اعلن بالتنصيص على ذلك في الهيات الشفاء
و في كتاب طونيكا و في كتاب سمع الكيان منه و في ساير كتبه ومقالاته .

ثم قال في الشفاء عند تمام الاستنتاج بعد نظم الحجّة : فقد وضح صدق ماقدّمناه
من وجود حركة لا بدؤها في الزمان ، انما البدؤها من جهة الخالق . و هذا من صريح
التصريح بان المطلوب نثى البدؤ الزمانى ، و اثبات بدؤ الحدوث من تلقاء الخالق .

و قال في رسالته المعمولة في قدم العالم ، ان الدلائل المقامة على قدم العالم قياسات

جدلية وشبه مغالطة .

ثم قال في فصل تركيب الحجّة ، الفصل الحادى عشر فى الافتاح بقياسات
جدلية مؤلفة من مقدّمات ملّمتها الخصوم ، فذكر تلك المقدّمات ، فركّب الحجّة
منها ، واستنتج منها القدم على قانون الجدل .

ان قلت : فما خطبته فى كتاب النجاة ؟ - اذ يقول ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا
وقتها قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتداً بلانهاية ، وهو بيان جدلى اذا استقصى قاده الى
البرهان .

وكذلك فى كتاب المبدء والمعاد ، حيث قال : فصل فى انه يلزم على وضع هؤلاء
المعطلة ان يكون الله سبحانه سابق الزمان والحركة بزمان ، ثم قال : ولنقل الآن قولاً
جدلياً ، اذا استقصى ، يمكن ان يرد الى البرهان ، فى ان المعطلة يلزمهم ان يضعوا
وقتها قبل وقت بلانهاية وزماناً ممتداً فى الماضى بلانهاية .

قلت : هو هناك على احد السبيلين . اما انه يعنى « الاستقصاء » اطراح حدوث
العالم او قدمه من البين ، بان يجعل هذا البيان حجّة لا يبطال ما يتوهمه الوهم من امتداد
موهوم غير مثناه ، يكون خلق العالم فى شىء من اوساطه ، ويمكن ان يسبقه خلق جسم
وحركة فى وقت قبله ، فيصير حينئذ بياناً برهانياً غير حاجج الى اوضاع مسلّمة . ولا يلزم
من ذلك ابطال الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الصريح . واما انه يروم ان هذا البيان
للقدم ، انما يخرج من حيث الجدل الى حيث البرهان ، اذا استتب بالاستقصاء ان الحدوث
يستلزم عدماً متقدّراً ممتداً بلانهاية ، قبل العالم ، بين البارئ سبحانه وبين اول العالم ، بحسب
نفس الامر ، كما انه يستلزم ذلك بحسب وضع هؤلاء المتوهمين وتسليمهم .

وبالجملة ، مراده ان قصور هذا البيان عن درجة البرهان ليس الا من جهة ان
المقدّمات المشهورة المأخوذة من وضعهم وتسليمهم ، ليست صادقة فى نفس الامر ،
لا من جهة اخرى اصلاً ، لا من حيث المادّة ، ولا من حيث الصورة . فالأوضاع المتأدية
الى عقد ما مطلوب فى القياس الجدلى المنتظم منها ، اذا كانت صحيحة التأدية اليه صريحة

- الاستلزام آياه ، بحسب ما عليه الامر نفسه ، وان كانت هي في انفسها مشهوريات غير برهانيات ، و مسلمات غير محققات ، كان القياس الذي قد ألفها القياس منها قياساً صحيحاً ، بحسب نفس الامر ، جدائياً من تلقاء المقدمات . فاما اذا كانت تاديتها اليه و استلزامها آياه ، بحسب اعتراف الخصوم ، لا بحسب نفس الامر ، إما من حيث المادّة ، لكونها مفتقرة الى مقدّمة اخرى غير مشهورية ولا مسلمية ، او من حيث الصورة ، لفسادها من جهة اهمال رعاية نحو الحمل في المقدمات والنتيجة مثلاً ، او من جهة اخرى من جهات فساد الصورة ، و ان لم يكن ذلك مشعوراً به عند اولئك الخصوم ، فإن ذلك القياس حينئذ يكون جدليّ المقدمات وجدليّ التأدية وجدليّ المادّة وجدليّ الصّورة جليماً ، و ان القياس المؤتلف من اوضاع هؤلاء الاقوام لاثبات قدم الزمان ومحلّه وحامل محله ، على تقدير سبق العدم المستمرّ الممتدّ على وجوده سبقاً سيّالاً زمانياً ، انما هو جدليّ المادّة لاجدليّ الصورة ، وجدليّ المقدمات ، لاجدليّ التأدية ، اذ تأديته الى العقد المطلوب برهانية صحيحة بحسب نفس الامر ، من غير فساد فيه بحسب الصورة ، ولا عوّز مقدّمة اخرى تحوُّجُ و تحوُّجُ اليها التادية بحسب المادّة بثبوت . والقدم لازم عليهم ، بناءً على اوضاعهم التي جعلت مقدمات القياس ، من غير متحيصٍ و متحيدٍ لهم عن ذلك اصلاً .
- واذن ، فعلى ما قد بان واستبان ، لامدافعة بين اقاويل هذا الشريك في الشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأ والمعاد والرسالة المعمولة في هذه المسئلة . واذ قد فرغنا عن تحديد حريم النزاع و تعيين ما مطلوب حيز الحق اثباته ، فلنرجع الى ايراد البراهين ، باذن الله سبحانه .

القبس الثاني

فيه تثليث النواع السبق الذاتي و تقويم البرهان من سبيل التقدم بالذات

ومضة

اما انت من المتبصرين بما قد تلوناه عليك في ساير كتبنا ؟ - ان وجود الشيء في
اى ظرف ووعاء كان ، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف ، لالحوق امر
مّا به وانضمامه اليه . و آلا ، رجع الحل البسيط الى الحل المركّب ، وكان ثبوت الشيء
في نفسه هو ثبوت شيء لشيء . ومن يحب وجود المهيّة وصفا مّا من الاوصاف العينية ،
او امرا مّا من الامور الذهنية ، وراء مفهوم الموجوديّة المصدريّة ، فليس من اهل استحقاق
المخاطبة ، ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة ، كما قاله شركاؤنا السالفون في الصناعة .
ولو كان الامر على ما حسبه ، لكان الوجود نفسه مهيّة مّا من المهيّات ، ويكون لامحالة
وجوده زائداً على مهيّته ، كما سائر المهيّات الممكنة ، ويكون وجوده ايضاً هو ثبوته المصدرى
كما وجود سائر الاشياء .

فاذن الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة الشيء في الاعيان ، لا ما بالانضمام به
يصبر الشيء في الاعيان . وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن . ووجود
كلّ عرض هو وجوده في موضوعه . ووجود الوجود هو وجود موضوعه . والشيء
المعلول نفس ذاته و مهيّته مجعولة الجاعل جعلا بسيطا ، والوجود حكاية جوهر ذاته
المجعولة بالفعل .

- فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها « مرتبة التقرّر والفعلية » و للمطلب
الذى بازائها « اهل البسيط الحقيقى » ، اعنى هل الشئ . و مرتبة الموجودية المصدرية
المنزعة منها فقال لها « مرتبة الوجود » و للمطلب الذى بازائها « اهل البسيط المشهورى »
اعنى هل الشئ . موجود على الاطلاق . وصيورهذين المطلبين بآخيرة واحد بحسب
المحكى عنه . و مفاد السالب فى الهليات البسيطة ، اما فى الحقيقى ، فسلب الذات فى
نفسها ، و اما فى المشهورى ، فسلب الوجود على الاطلاق . وصيورهما ايضا باخرة واحد
بحسب المحكى عنه . فاما اثبات مفهوم ما للذات ، اى مفهوم كان ، من جوهريات
المهبة او من عرضياتها ، فن حيز اهل المركب ، اعنى هل الشئ شئ ، و المحكى عنه
ثبوت شئ لشيء ، وفى السالب سلب شئ عن شئ .
فاذن ، الوجود هو شرح نفس الذات المتقررة ، والعدم ، وهو سلب الوجود ،
شرح بطلان الذات الموهومة وليستها ومفهومه ليس هناك شئ لان هناك امراً مفهوماً
الليس .

وَمُضَة

- ان فريقاً من المتكلفين لما لا يعنهم ، اعنى المعتزلة ، تزيغ ابصار عقولهم ، فيخالفون
حيزب الحقيقة ، فيحسبون الذات المتقررة فى الاعيان منسلخة عن الوجود ، و يسمون
تقررها « ثبوتاً » . و كلامهم انفس من ان يستحقّ تضييع الوقت بابطاله . فالوجود
مرادف الثبوت المصدرى ، والثبوت من غير وجود فى الاعيان لا يتصحّ الا بالانطباع فى
ذهن ما من الازهان ، وهو الوجود الذهنى .

وَمُضَة

- الوجود فى الاعيان ، هو التحقق المتأصل فى متن الواقع خارج الازهان ، الذى يحسبه
تكون الطبيعة المرسله مخلوطة البتة بفردها ، غير منمازة عنه ، والذات الملزومة محفوفة لاحالة
بلوازمها و عوارضها ، غير منسلخة ولا منحايزة عنها اصلاً . والوجود فى الازهان هو الحصول
الارتساعى الذى ربّما تكون الطبيعة المرسله ، لا بشرط شئ ، منمازة فيه عن فردها ،

والذات المعروضة الملزومة منحازة "منفردة" نفس جوهرها بما هي هي عن لوازمها و عوارضها .

- ٢ والوجود في نفس الامر هو ثبوت الشيء و تحققه في حدّ نفسه ، لا بتعمّل العقل في اى ظرف و وعاء كان . فهو اعمّ من الوجود في الاعيان و من لحاظات الازهان كلّها ، ألاّ اللحاظات التعمليّة الّتي هي باختراع من تلقاء الذهن و ابتداء من اعمال العقل .
- ٦ فالاعيان الخارجيّة و لحاظات الذهن الغير التعمليّة باسرها انحاء نفس الامر ، و لكن لا من حيث خصوص الخارج او الذهن ، فانّ الخصوصية ملغاة في طباع نفس الامر ، بل بما انتهت باسرها بتحقيق الشيء ، لا بتعمّل العقل . ولا حظاً لخصوصيّاتها من المدخلية في اعتبار نفس الامر اصلاً ، و ان كانت تلك الخصوصيات غير مصادمة للوجود في نفس الامر ،
- ٩ فالوجود لا بتعمّل العقل ، اتفق ان كان في الخارج او في الذهن . وكذلك شاكلة الطبيعة بالنسبة الى الشيء الطبيعيّ ، اى الطبيعة المرسلّة من حيث هي هي بالقياس الى خصوصيّات الافراد على الاطلاق ، و لكن خصوصيّة الخارج اتمّ الخصوصيّات واقواها لمطلق
- ١٢ الوجود ، لا بتعمّل العقل ، و ارنجها عيرقاً في ارض نفس الامر : لاصالته في طباع الحصول و تأصلها في قوام التحقيق .

وَقُصَّةُ

- ١٥ لَانْتَسَبَنَ " ما قد تَحَقَّقَتَه في اضعاف ما تلى عليك في سائر الكتب ، انّ سنخ جوهر المهيّة و جوهريّاتها واجبة الانحفاظ في جميع انحاء الوجود و اوعية التحقيق . ليست الوجودات باسرها من عوارض المهيّة ؟ و العوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ
- ١٨ المهيّة . فنفس المهيّة المرسلّة و جميع ذاتيّاتها محفوظة غير متبدّلة في الخارج و الذهن ، و في جميع المراتب و اللحاظات بثبوتها . و انما المتبدل خصوصيات انحاء الوجود و التخصّصات واللوازم و العوارض بحسبها لا غير .
- ٢١

وهذا الاصل منسحب الحكم في الجواهر و الاعراض جميعا . و معقول الجوهر جوهر ، وكذلك هويّات اشخاص الجواهر ، كما معقول العرض عرض ، وكذلك هويّات

اشخاص الاعراض ، اذ الجوهرية و العرضية ، بحسب خصوصيات الوجودات
والتشخصات .

- ٢ فمما قد استبان سبيله عند الحكماء الراسخين ، ان مقولة الجوهر لأنواع الجواهر و
اجناسها ، هي المهيئة المنعوتية التي حقها في الاعيان ، اى في حد نفس مهيئتها المرسله
بحسب نفسها من حيث هي ، مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات والتشخصات
٦ ان تكون قائمة الذات ، لافى موضوع . ومقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها ،
هي الطبيعة الذاعنية التي حقها بحسب نفس مهيئتها المرسله ، من حيث هي هي ، و
بحسب خصوصية الشخصية جميعا ان تكون قائمة الذات فى موضوع . فالعرض ما فى حد
٩ نفسه بحيث يكون حقه ، بحسب نفس مهيئته و بحسب خصوص شخصيته جميعا ، ان
يكون تقرر وجوده فى نفسه عين تقرر وجوده فى الموضوع . والجوهر ما فى حد ذاته
بحيث يكون حقه ، بحسب نفس مهيئته ، لا بحسب خصوص نحو وجوده ونشخصه ، ان يكون
١٢ تقرر وجوده لافى موضوع . والمحل انما يكون موضوعا للحال فيه ، اذا كان مقوما
لشخصيته ومهيئته جميعا . فاذن ، لمقولات الجائزات جنسان اقصيان . وكل حقيقة
متصلة من المليات الممكنة تحت احد ذينك الجنسيتين الاقصيتين لامحالة .
١٥ فليثبت .

وميض

- فاذ قد تعرفت المعنى الذى جتسنام لمقولة الجوهر والمعنى الذى جتسناه لمقولات
١٨ الاعراض ، وهما طبيعتان متباينتان بالذات ، فقد استبان لك ان شيئا واحداً يمتنع
ان يكون تحت جنسين متباينين ، ويحمل عليه الجوهر والعرض من وجهين متباينين .
وما تشبث به فى تسويغ ذلك فرفور يوس ومن على طريقته من الـ « من حيثين »
٢١ فى هذا المسئلة ، من ان الصورة الشخصية الجوهرية حالة الهولى من حيث شخصيتها ،
ومستغنية عنها من حيث سنخ المهيئة ، والهولى متقومة بها من حيث نفس المهيئة ، و
مقومة لها من حيث الشخصية فيحمل عليها العرض « من حيث خصوصيته الشخصية ،

و «الجوهر» من حيث صنع نفس المهيّة، اذا العرض هو الموجود في الموضوع، والموضوع هو المحل المتقوم، لا بذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه بخصوصه، وهو المعنى به المحل المتقوم بنفسه»، وان المهيّة الجوهرية المعقولة قائمة بالموضوع من حيث الوجود الذهني، ومستغنية عن المحل من حيث نفسها ومن حيث وجودها في الخارج، فيحمل عليها «العرض» من حيث وجودها في الذهن، و«الجوهر» بحسب نفسها وبحسب وجودها في الاعيان، اذ الذهن موضوع لها بحسب خصوص وجودها الذهني، لا بحسب صنع نفسها، ولا بحسب وجودها المرسل على الاطلاق. فمما لا سبيل له الا الى الفساد، لما قد دريت ان الجوهرية والعرضية بحسب صنع نفس المهيّة، لا بحسب نحو وجود او خصوص تشخص اذ العوارض بعد مرتبة المهيّة. فكيف تبطل بها نفس ذات المعروض.

فاذن الصورة الشخصية الجوهرية في حدّ نفسها جوهر بجميع الاعتبارات، وان عرض لها، من حيث الشخصية، ان تكون شخصيتها في محل. وكذلك الصورة المعقولة من الجوهر جوهر في حدّ ذاتها بجميع الاعتبارات، وان عرض لها، بحسب نحو وجودها في الذهن، ان يكون وجودها الذهني في محل. انما التلازم من ذلك ان يكون العلم بها، وهو وجودها الارتسائي الذهني، عرضاً، لا المعلوم بالذات على الحقيقة، وهو نفس جوهر المهيّة.

فتلطف في فطانتك، واحسب ان من سمع ما تلوناه على اسماع القلوب، ثم استنكر كون العرض جنساً اقصى لمقولات الاعراض، كما الجوهر لأجناس الجواهر، وسوغ دخول حقيقة واحدة تحت الجوهر والعرض باعتبارين، فأذنا قلبه خطأ وان وقفاً قريحته عريضة.

وميض

فالقول الفصل ان «الجوهر» يطلق على معنيين: الموجود لا في موضوع، ولا يستراب في ان هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة؛

والمُهيَّية المتأصلة التي هي ، في حدّ جوهرها ، بحيث حقّها ان تكون ، بحسب نفس طبيعتها المرسلّة ، قائمة الذات لافي موضوع .

٢ وهذا المفهوم حدّ الجنس الاقصى^١ لأجناس الجواهر ، لما انّ لطباع هذا المفهوم ، بالنسبة اليها بحسب نفس المُهيَّية ، خواصّ ذاتيّ بالنسبة الى ذى الذاتيّ ، ولأنّه لو لم يكن من الذاتيّات ، بل كان من لوازم المُهيَّية ، كان له لاحالة مبدأ بالذات في نفس جوهر المُهيَّية ، فذلك المبدأ هو الذي جنّسناه لمقولة الجواهر ، وسمّيناه «الجنس الاقصى» ولأنّه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها ، وهي في حدّ انفسها ممتنعة الانسلاخ عنه ، وهو طبيعة ثبوتية ، لا من المعاني السلبية و المفهومات العدمية . فاذا كان هو من الطبايع العرضية التي هي من لوازم المُهيَّية ، كان له مبدأ مشترك بينها بازائه ، وينتهي لاحالة الى طبايع ذاتيّ مشترك ، فذاك عندنا هو الجنس الاقصى^٢ .

وكذلك «العرض» يطلق على معنيين . الموجود في موضوع ، وليس له صلوح ان يكون حدّاً لمقولة العرض ، بل هو من العرضيّات اللاحقة ، لا يتراب في ذلك . والطبيعة الناعتية التي ، في حدّ ذاتها ، بحيث حقّها ، بحسب شخصيّتها و بحسب نفس طبيعتها المرسلّة جميعا ، ان تكون قائمة الذات في موضوع . فهذا الطبايع المشترك بين جميع الاعراض هو الجنس الاقصى^٣ لمقولة العرض ، بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة ، كما في الجوهر ، من غير فرق اصلا .

١٨ و انّ الشريك في الرئاسة قد سار مسيرتنا في الشفاء وفي التعليقات في غير موضع واحد . قال في سادس اولى قاطيغورياس الشفاء بهذه العبارة .

فصل^٤ - في افساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا من وجهين . قد نبهت مذاهب^٥ مجيبة^٦ في امر العرض والجوهر ، دعا اليها الاشكال الواقع في الفرق بين العرض والصورة : وظن^٧ ان الصورة ايضا عرض .

وذكر ضروبا من الشك . ثمّ قال : فتهوشت طبقة وظننت ان شيئا واحدا يكون جوهرًا وعرضًا . واما نحن ، فنقول انّ هذا مستحيل فاسد ، فانّ هذه المقاييس كلّها

- فاسدة . ونقول أولاً انا نعني « بالجوهر » الشيء الذي حقيقة ذاته توجد ، من غير ان تكون في موضوع البتة ، اي حقيقة ذاته لا توجد في شيء البتة بجزء منه ، وجوداً يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقتها اياه وهو قائم وحده . وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة ، حتى ان مهيته لا تحصل موجودة ، الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة . واذا لاشياء على قسمين : شيء ذاته وحقيقته مستغنية عن ان يكون في شيء من الاشياء ، كوجود الشيء في موضوعه ؟ وشيء لا بد له ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة ، فكل شيء اما جوهر واما عرض . واذا من الممنوع ان يكون شيء واحد مهيته مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيء من الاشياء هو فيه ، كالشيء في الموضوع ، ويكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة الى ان يكون شيء من الاشياء البتة هو فيه ، كالشيء في الموضوع ، فليس شيء من الاشياء هو عرض وجوهر ، فلنرجع الى شكوك هؤلاء ، فنقول ان الصورة ليس لها موضوع البتة هي فيه .
- ثم قال : وكما ان الجوهرية لم تكن لاجل ان الشيء بالقياس الى شيء ما هو لا في موضوع ، بل لانه في نفسه كذلك ، فكذلك العرضية ليست عرضية لانه بالقياس الى شيء بعينه هو في موضوع او ليس في موضوع ، بل لانه في نفسه يحتاج الى موضوع ما . كيف كان واي شيء كان . واذا كان له ذلك فهو عرض ، وان لم يكن ذلك الشيء هو هذا الشيء ، وكان هو في هذا الشيء ، لا على انه في موضوع ، فليس يمنع ذلك انه في نفسه في موضوع . وانما هو عرض ، لانه في نفسه في موضوع . نعم ، العرضية والجوهرية ، اعني كون الشيء عرضياً للشيء او جوهرياً له ، فذلك مما يكون على هذا الاعتبار . فانه اذا اضيف الى شيء ، فكان فيه ، وكان كالشيء في الموضوع ، فهو عرض وعرضي . اما عرض ، فلان ذاته قد حصل موجوداً في موضوع ، لانه موجود في هذا الموضوع ، فدل ذلك على انه محتاج في نفسه الى موضوع ما ، اذا احتاج الى هذا الموضوع . واما عرضي ، فهو امر له بالقياس الى هذا الموضوع ، فانه بالقياس الى هذا الموضوع ، غير مقوم له ، ولا جزء من وجوده ، فهو عرضي .

- فالشئ عرض لانه في نفسه مفتقر الى موضوع ، وعرضي لانه لغيره بحال كذا . وهذان المعنيان ، وان تلازما في هذا الموضع ، فاعتبارهما مختلف . ولكل واحد منهما مقابل آخر بوجه من وجوه المقابلة . اما للعرض ، فالجوهر . واما للعرضي فالجوهرى ، اى الذاتى ، سواء كان جوهرًا ، كالحيوان للانسان ، او عرضًا ، كاللون للسواد .
- ثم قال : ونقول من راس ايضا انه ، لو كنّا قلنا ان الشئ ، اذا قيس الى شئ هو فيه ، لم يخل اما ان يكون هو فيه على انه موضوعه ، او لا يكون ، فان كان كذلك ، فهو عرض ، وان لم يكن كذلك ، وهو فيه ، فهو جوهر فيه ، لكان هذا المذهب صحيحاً .
- لكنّا لسنا نقول هكذا ، بل نقول ان الشئ ، اذا كان في نفسه غير مفتقر الى موضوع البتة ، هذا الذى هو فيه ان كان في شئ او غيره ، فهو جوهر ؛ وان كان في نفسه محتاجا الى موضوع يكون فيه ، اى شئ كان ذلك الموضوع ، كان هذا او غير هذا ، فهو عرض . واطن ان من سمع هذا ، ثم ثبت على ان شيئاً واحداً يكون جوهر او عرضاً ، فقد خلع الانصاف ، انتهى كلامه في هذا الفصل بعبارة بالفاظها .
- وقال في اول ثلاثة قاطيغورياس : و اذا كان الجوهر انما هو جوهر ، كما قدمته لك ، بماهيته التى يلزمها وجود في الاعيان او في الاوهام ، ليس من حيث هو موجود في الاعيان ، والا ، لكان المفهوم من نقطة « الجوهر » ، مشككاً لامتواظياً ، كما قالوا .
- بل انما نعني « الجوهر » الشئ الذى حق وجود الماهية الخاصية له في الاعيان ان يكون لا في موضوع ، وجب ان تكون هذه الماهية ، كالانسان مثلاً ، لحقيقتها جوهرًا .
- فالانسان انما هو جوهر ، لانه انسان ، لانه موجود في الاعيان نحواً من الوجود .
- واذا كان جوهرًا لانه انسان ، فما لحقه من اللواحق ، اعنى مثل الشخصية والعموم ، وايضا مثل الحصول في الاعيان او التفرّر في الذهن ، فهى امور تلحق جوهرًا . ولواحق الجوهر لوازم واعراض ، لا تبطل معها جوهرية ، فتبطل ذاته ، فيكون قد لحقت غير الجوهر ، اذا الجوهر قد بطلت ذاته . فاذن الاشخاص في الاعيان جواهر ، والمعقول الكلى ايضا جوهر ، اذ يصبح عليه انه ماهية حقها في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ، ليس لانه

- معقول الجوهر ، فإنّ معقول الجوهر ربّما شكّكت في امره ، فظنّ به انه علم وعرض .
 بل كونه علماً امر عرض لماهيته ، وهو العرض ، وأمّا ماهيته فلهيئة الجوهر ، والمشارك
 للجوهر بماهيته جوهر ، وكذلك ، فإنّ حدّ العرض من حيث هو طبيعة وحدّ النوع
 من حيث هو طبيعة وحدّ الجنس ايضاً من حيث هو طبيعة ، محمولان على الاشخاص ،
 لا يشكّ فيها انها جواهر ، فما شاركها في حدّها ، فهو جوهر . ولو كانت جواهر ،
 لانها موجودة في الاعيان مكتنفة بالاعراض ، لكانت جوهرية الامور عارضة
 لماهيّتها ، اذ صحّ انّ الوجود عارض في هذه الماهيات ، ولكانت العوارض تجعل ماليس
 في نفسه بجوهر جوهرأ ، فتكون شيء عرض له ان كان جوهرأ ، فتكون الجوهرية عارضة
 لشيء ، واذ هذا مستحيل ، فكليّات الجواهر جواهر في ماهياتها . انتهت عبارته
 باليقاظها .

- فهنا هو الحقّ الصّراح على السبيل المستبين . وربّما صوّدف في الشفاء مآظاهرة
 يخالف ذلك السبيل . وليس باطنه وفقاً لظاهره ، فبحرّوج كشط السّرة عنه الى
 تأمل ادقّ . وأمّا المقلّدون ، فما متّهم ناكبون عن الصراط الى مذاهب سخيفة وطرائق
 سخيفة .

وَمِيْضٌ

- جعل ثاني ثانية قاطيغورياس في تعقّب ما قيل في نئي جنسية العرض ، فاستقصى
 حججهم السخيفة وتعقّبها بالنظر .
 ثم قال : فلامعونة لمثل هذه الهذيانات ، في ان يقال انّ العرض ليس بجنس ،
 وان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس لكنّهم قالوا شيئاً آخر ، وهو انّ العرض لا يدلّ
 على طبيعة البياض والسوداد و على طبائع ساير الاعراض ، بل على انّ له نسبة الى ماهو
 فيه ، وعلى انّ ذاته تقتضي هذه النسبة ، والجنس يدلّ على طبيعة الاشياء وماهيّتها في
 نفسها ، لا ما يلحق ماهياتها من النسبة . وهذا قول سديد . والدليل على ذلك انّ لفظة
 « العرضية » امّا ان تدلّ على انّ الشيء موجود في موضوع ، فتكون دلالة على هذه

النسبة ، او تدلّ على أنّه في ذاته بحيث لا بدّ له من موضوع . فهذا ايضا معنى عرضيّ .

وذلك لانّ نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض ، مثل الكيفيّة والكميّة والوضع ، نسبة

امر غير مقوم لماهياتها ، لانّ ماهياتها تتمثل مدركةً مفهومةً ، ثمّ يشتكّ في كثير منها ، ٣

فلا يدري أنّها محتاجة الى موضوع ، حتّى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الاولى ، وحتّى

انّ قوما جعلوا هذه الامور جواهر ، فنسبة العرض الى هذه نسبة الموجود الى ماهيات

العشرة ، من حيث ليس داخلًا في المهيّة . انتهى مقاله . ٦

وقوله « وان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس » ، على سبيل الفرض والتقدير ،

اي وان فرضنا وسلمنا أنّه الحقّ . وقوله « وهذا قول سديد » اي بالنسبة الى تلك

الهدايات ، لا أنّه سديد في نفسه . كيف ؟ وهو في نفسه بحث خسيس ، وشكّ ضعيف ، ٩

يورد في مقامات عديدة ، منها في كون المضاف جنسًا ، وهو هناك اقوى ، لكون النسبة

في المضاف متكررة . فكيف تكون المعقوليّة بالقياس الى الغير ذاتيّة للماهيّة ؟

والشريك اورده في كتاب قاطيغورياس وفي كتاب علم مابعد الطبيعة ، وقال في ١٢

حلّه انّ ماهيّة المضاف الذي هو احد الاجناس ، هي حيثيّة كون الشيء في حدّ نفس

مهيّته بحيث ، اذا ما عتل لزمته عند العقل المعقوليّة بالقياس الى الغير ، لا كون الشيء

معقولا بالقياس الى الغير بالفعل . ١٥

فكذلك الامر ههنا ، وهو اسهل . فماهيته العرض الذي هو جنس مقولات

الاعراض . هي حيثيّة كون الماهيّة حقّها بحسب نفسها ان تكون بحيث ، اذا ما وجدت ، كانت

قائمة الذات في موضوع لالنسبة الى الموضوع ، ولا الوجود بالفعل في الموضوع . ١٨

وكذلك التشكيك بانّ الذاتي يكون بين الثبوت للمهيّة ، فما يقع الشكّ في

اثباته للمهيّة لا يكون من ذاتياتها فانه يخفّ واخمس ، وهو عامّ الايراد في اكثر

الماهيات ، مثل ما يقال : لو كانت النفس الانسانيّة جوهرًا مجردًا ، لما صحّ ان يشكّ ٢١

فيها حتّى ربّما يزعم أنّها عين المزاج . ويندفع بانه انما الشكّ حيث لا تعقل المهيّة

وما هو ذاتي لها بالكنه .

ولقد احسن شيخ الاشراق اذ قال في المطارحات .

- قالوا : العرضية هي من لوازم الاعراض ، كالسواد والبياض ، وعللوا باننا
 ٣ نعقل السواد اولاً ، ثم نعقل اضافته الى محل ، فنسبته الى المحل المستغنى تابعة لماهية
 عرضية لها . وهذا الوجه اصلح من قولهم . اننا نعقل السواد ونوعاً غيره من الاعراض ،
 ونشكك في عرضيته ، فالعرضية ليست بذاتية . فان هذا التبيين يتوجه في الجوهر
 ٦ بعينه . فانهم يثبتون ان الصور جواهر والفصول جواهر وكليات الجواهر جواهر
 بحجج ، فيقول القائل : عقلناها وشككناها في جوهريتها . فالجوهرية . ايضا
 عرضية . وقد قيل انها جنس . واذا سلموا هذا ، فعسى ان يصعب عليهم اثبات كثير
 ٩ من الاجناس .

- ثم قال : و ان اعتذر معتذر منهم بان الذي يشكك في جوهرية فصل او صورة ،
 انما هو لعدم ثبته بمعنى الجوهر او بمعنى ذلك الفصل او الصورة ، فليقولوا في السواد
 ١٢ وغيره من الاعراض بمثل هذا ، من انه انما يشكك في عرضية السواد من لم يفهم معناه
 او معنى الجوهر او الجسم او معنى العرضية . انتهى كلامه . فليثبت ولا يتعبط .

وَمِبْنُ

- ١٥ ألم نتل عليك ؟ - ما اذا دقت التأمل ، استبان لك ان مطلق ظرف
 التأصل ، اعني حاق الاعيان ، ليس هو بأوسع من المرتبة العقلية الصادقة بحسب ذلك
 الظرف ، على خلاف الامر في مطلق نفس الامر بالقياس الى المرتبة العقلية الواقعة لا بتعمل
 ١٨ العقل . ليست الذات الملزومة للوازمها الخارجية ، اذا تقررت في الخارج ، صدرت
 عنها افعالها واحكامها ، وعشيتها لوازمها وشؤونها بثة . فنفس ذاتها المرسله بما هي
 هي ، مخلوطة في الخارج بوجودها و لوازم وجودها ، غير منسلخة ولا منحازة عنها اصلا .
 ٢١ فاذن جوهر ذاتها المرسله ، من حيث هي هي ، واقعة في حاق الخارج . ولكن
 مرتبة نفسها المرسله المنحازة عن مرتبة مخلوطيتها بلوازمها التابعة لجوهر ذاتها ، مرتبة عقلية
 بحسب نفس الامر . وليست هي مرتبة عينية بحسب متن الخارج . فمرتبة نفس الذات

بما هي في الخارج ، وان كانت هي وراء مرتبة اكتتاف العوارض اللازمة ايّاها ،
 إلا انّ المرتبتين متخالفتان غير منحايزة احدهما عن الاخرى في متن الاعيان ، فاذن مرتبة
 نفس الذات من حيث هي في الخارج ، مرتبة عقلية للذات العينية المتصلة ، ولكن
 بما هي الذات العينية ، لامتربة منحايزة عينية . وكذلك الطبيعة المرسلة ، لا بشرط شيء
 موجودة بحسب نفسها المرسلة في متن الاعيان ، ولكن على المخلوطة بالشيء الطبيعي ،
 اي بفردا الذي هو الطبيعة بشرط شيء ، اذا اتفق ان صارت في الوجود عين فردا ،
 فرتبة الطبيعة المرسلة الموجودة بحسب نفسها في الاعيان ، مرتبة عقلية للطبيعة الموجودة
 العينية ، لامتربة منحايزة عينية في متن الاعيان .

فأما وعاء الحصول المعبر عنه بـ « نفس الامر » فالامر فيه على نمط آخر ، اذ
 الذات المرسلة الملزومة ، للعقل ان يلحظها بما هي هي ، من غير ان يدخل في ذلك اللحاظ
 شيء من العوارض اللازمة المكتتفة ايّاها . فهي في هذا اللحاظ بمعزل عن جميع العوارض
 التي من جعلها هذا اللحاظ . واذ هذا اللحاظ نحو من انحاء الوجود ، وليس هو من
 اللحاظات التعملية ، بل هو من مراتب نفس الامر ، اذ المهية من حيث هي ، ليست
 الا هي في نفس الامر ، فالذات المرسلة الملحوظة بما هي هي مخلوطة بهذا اللحاظ ، بحسب
 حاق نفس الامر ، ومنسلخة عنه بحسب خصوص هذه المرتبة . فاذن ، نفس الامر
 أوسع من هذه المرتبة ، كما البلدة مثلاً أوسع من دار من دورها . فنفس الامر بمنزلة
 المدينة ، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها . فاذن ، نفس هذه المرتبة وعاء الخلط والتعرية
 باعتبارين .

وكذلك للعقل ان يلحظ الطبيعة المرسلة ، بما هي هي لا بشرط شيء ، ويفصلها
 عن الشيء الطبيعي الذي هو فرداً من أفرادها ، وان هو الا الطبيعة بشرط شيء . ففي
 هذا اللحاظ ، وهو نحو ما من انحاء تحقق الشيء في نفس الامر ، تنهاز الطبيعة بشرط شيء
 عن الطبيعة لا بشرط شيء ، بحسب اعتبار التعيين والابهام . وهي تخلطها ايضاً من حيث
 الحصول في هذا اللحاظ ، لأن وجود الطبيعة بشرط شيء في أي ظرف كان ، هو بعينه

وجود الطبيعة لا بشرط شيء في ذلك الظرف ، بحسب نفس الامر بثة ، فاذن ، هذا
 اللحاظ بخصوصه من الملاحظات التي هي انحاء نفس الامر ، ظرف التمايز و التخالط
 باعتبارين . فليُنبَصَّر .

وَمِيْضٌ

هل انت ذو قرينة قدسية و غريزة ملكوتية ؟ فَيُتَلَى على سمعك و يُنْفَثُ
 في روعيك انه انما يتصحح الوجود الارتسائي في الذهن لما لا يكون الوجود عين
 لهيته . فاما ما لهيته عين الوجود ، فانه يمتنع ان يكون لهيته حصول في ذهن ما
 من الازهان ، ولذاته تمثل في مدرك ما من المدارك من سبيلين .

الاول اتك قد استيقنت انه يجب لاحالة انحفاظ المهية وجوهرياتها جميعا ،
 في اى نحو كان من انحاء الوجود ، و يمتنع ان ينسلخ الشيء عن ذاته ، او عن شيء من
 ذاتياته في نحو من انحاء الوجود ، وفي ظرف من ظروف التقرر اصلا . فان تقرر
 الشيء و وجوده ، لا يتصور ان يكون مبطلا لجوهر ذاته و مفسدا لسنخ مهيته بالضرورة
 الفطرية . اليس نحو الوجود يلحق جوهر الذات ، فكيف تكون انحاء الوجودات اللاحقة
 والتشخصات الواردة مبظلة لجوهر الذات الملحق بها و مفسدة لسنخ المهية المورد
 عليها .

فالانسان مثلا يستحيل ان يوجد نحو من الوجود و يتشخص ضرباً من التشخص ،
 ينسلخ ، بحسب ذلك الوجود و التشخص عن الانسانية او الحيوانية مثلا . والا لم يكن
 ذلك الوجود و التشخص يلحق ذات الانسان و لهيته ، بل ذاتاً و مهية غير ذات
 الانسال و لهيته . واليس من المستبين ان الوجود الاصيل في متن الاعيان و الارتسام الظلي
 في لوح الازهان ، نموان متقابلان من انحاء الوجود ؟ و الموجود الذهني ، بما هو موجود
 في الذهن ، متمثل في العقل ، لا يكون متصلاً بالوجود متقرراً في الاعيان .

فاذن ، قد استبان ان الشيء ، اذا كانت له مهية وراء الوجود ، صح ان
 توجد مهيته وجوداً ارتسامياً بالانطباع في ذهن ما من الازهان ، فتكون ماهيته ، من

حيث هذا الوجود الانطباعي ، منسلخة عن التقرر الاصيل والوجود المتاصل في متن
 الخارج وحقايق الاعيان . فأما اذا كان الشيء ماهيته هي بعينها الوجود الاصيل في متن
 ٣ الخارج وحقايق الاعيان فتكون نسبة الوجود الاصيل العيني الى ذاته نسبة الانسانية الى
 ذات الانسان ، فليس في فرجار التصور ودائرة الامكان ان توجد ذاته بالوجود الذهني ،
 وتتمثل ماهيته في ذهن من الازدهان . والا ، لزم اما ان تسليخ ماهيته عن نفس ذاتها ،
 او عن ذاتياتها ، واما ان ينقلب الوجود الظلي الذهني وجوداً متصلاً عينياً ، واما
 ٦ ان يكون الشيء ، بما هو موجود ظلي منطبع في الذهن ، موجوداً اصيلاً متقررًا في متن
 الاعيان ايضا . وذلك كله خلف محال .

٩ السبيل الثاني انه قد اقرر في مقراء من علم مافوق الطبيعة ، ان الوجود اما عين
 الشخص او مساوقه . وقد استقصينا بيان ذلك في كتاب التقديسات . فالوجود في
 الاعيان هو الشخص العيني بعينه ، والوجود في الذهن هو عين الشخص الذهني ،
 لا غير . فاذا صح لهية الشيء وجود في الاعيان وتمثل في الذهن ، كان نفس ماهيته لا تمنع
 ١٢ الشركة بين الفردين العيني والذهني . فكانت لا محالة له ماهية كلية صالحة للحمل على
 ذينك الفردين .

١٥ فاذا لو كانت للشيء ماهية وراء الوجود ، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة
 الوجود التي هي بعينها مرتبة الشخص او مساوقتها . فيمكن ان تكون له ماهية كلية
 تلحقها مرتبة الشخص التي هي مرتبة الوجود بعينها . فيصح لها فردان متغايران ، بحسب
 ١٨ وجودها العيني والذهني . واما اذا كان الوجود الاصيل في الاعيان هو نفس ماهيته
 بعينها ، فلا تتصور له لا محالة كلية ولا شخص ، الا لخصوص تشخصه العيني بحسب
 وجوده المتاصل في متن الاعيان ، لان تشخصه العيني بالوجود في الاعيان هو نفس
 ٢١ ماهيته ، لا غير . فاذا ، لا يتصحح لماهية وجود في الذهن يلزمها بحسب فرد ذهني .
 فانخفض جناح عقلك للحق ، ولا تكون من الجاهلين .

وَمِبْضُ

و يمثل ما استبان لك من السيلين ، يستبين انه انما تنصحح المرتبة العقلية للذات
العينية ، اذالم تكن الذات العينية ، وجودها الاصيل في متن الاعيان هو بعينه جوهر
نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هي .

فاما اذا كانت مرتبة نفس الذات بما هي هي ، هي بعينها الوجود في حاق الاعيان ،
كانت المرتبة العقلية بحسب نفس ماهية الذات الحقة من حيث نفسها المرسلة ، هي
بعينها الوجود في متن الخارج والتقرر في حاق الاعيان . فالمرتبة العقلية والهوية العينية
هناك واحد ، على خلاف شاكلتهما حيث يكون الوجود زائدا على المهية . فهذان
اصلان من امتهات الاصول التي هي اركان علم مافوق الطبيعة .

وَمِبْضُ

لذلك تكون ، بما التي اليك من الضوابط والقوانين ، مستنمياً الى مذهب العقل
الصراح ، مستيقناً ، ان مرتبة التقرر والفعلية متقدمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدري
الذي لايتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتصور له فرد سوى الحصة لايتخصص الا
بالاضافة ، لا قبلها .

فالصحيح : صار الانسان فوجد ؛ لست اقول : صار الانسان انساناً ، فصار
موجوداً على سبيل الصيرورة الايتلافية المستدعية بمفهومها صائراً ومصيراً اليه . بل اقول :
صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية بحسب المفهوم الا صائراً
فقط ، اى بتجوهر جوهر ذاته وتقرر سنخ حقيقته ، فوجد ، اى انتزعت عنه الوجودية
المصدرية ، لانها اول ماينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقررة ، من العوارض
اللاحقة والمفاهيم التابعة ، اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرها في
ظرف تلك الوجودية . فمرتبة الوجودية المنتزعة المتأخرة حكاية عن مرتبة العقلية الواقعة
المتقدمة ، وتابعة لنفس تلك المرتبة المستنبعة ايتاها . وملاك كون الوجود بمعنى الوجودية
المصدرية ، عارضاً من عوارض المهية ، لاعين جوهرها ولاجوهرية من جوهرياتها ،

- وميزانه ومعياره ، بل مرجعه وخصيوره ومآله ومعاده ، هوكون المهيّة غير متقرّرة بنفسها ، بل من تلقاء جماعل فاعل مُبدع مفبض ، يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض جوهرها . ثم لوازم المهيّة من حيث جوهرها انما علتها ومبداها نفس جوهر الماهيّة في مرتبة التقرّر والفعليّة ، قبل مرتبة الموجوديّة المتزعة اخيراً . فامّا ساير العوارض اللاحقة ، فعروضها للماهيّة ولحوقها بها ، ليس الا بعد مرتبة الوجود . وضمان بسط هذه المباحث على ذمّة الافق المبين .
- وشريكنا الرئيس سائر مسيرتنا في ذلك كله : قال في ثلثي اولى الفن الاول من الشفاء في المدخل : وماهيّات الاشياء قد تكون في اعيان الاشياء ، وقد تكون في التصوّر . فتكون لها اعتبارات ثلثة . اعتبار الماهيّة بما هي تلك الماهيّة ، غير مضافة الى احد الوجودين وما يلحقها من حيث هي كذلك . واعتبارها من حيث هي في الاعيان ، فتلحقها ايضاً اعراض ويخصّ وجودها ذلك . واعتبارها من حيث هي في التصوّر ، فتلحقها حينئذ اعراض تخصّ وجودها ذلك ، مثل الوضع والحمل ، ومثل الكلّيّة والجزئيّة في الحمل ، والذانيّة والعرضيّة في الحمل .
- ثمّ قال في سادسها : قد سلف لك انّ للاشياء ماهيّات ، وانّ تلك الماهيّات قد تكون موجودة في الاعيان ، وقد تكون موجودة في الاوهام . فانّ الماهيّة لا توجب لها تحصيل احد الوجودين ، وانّ كلّ واحد من الوجودين لا يثبت الا بعد ثبوت تلك الماهيّة ، وانّ كلّ واحد من الوجودين يُلحق بالماهيّة خواصّ واعراضاً ، تكون للماهيّة عند ذلك الوجود ، ويجوز ان لا تكون له في الوجود الاخر . وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهيّة لكنّ الماهيّة تكون مقرّرة اولاً ، ثمّ تلزمها هي . فانّ الاثنيّة نازمها الزوجيّة ، والمثلث يلزمه ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين ، لا لاحد الوجودين ، بل لانه مثلث . انتهى كلامه . ومثله في الاشارات وفي التعليقات في مواضع عديدة .

ومن منتطعة المقلّدين من بتعبّر ولا يستقيم ، فتارات بتبّع الحقّ ، وتارات

يُحْيِصُ عَنِ السَّبِيلِ إِلَى سَبِيلِ الْمَسَاوِقَةِ بَيْنَ مَرْتَبَةِ الْوُجُودِ وَمَرْتَبَةِ الْفَعْلِيَّةِ ، وَلَا يَسْتَبِينَ لَهُ فُسَادُ ذَلِكَ مَعَ شِدَّةِ ظُهُورِهِ .

- ٣ وفي المقلّدين من يَنْتَكِسُ وَيَسِيرُ عَلَى عَكْسِ سِيرِ الْمُحَصِّلِينَ ، فَيَقْدَمُ مَرْتَبَةَ الْوُجُودِ عَلَى مَرْتَبَةِ الْفَعْلِيَّةِ ، وَلَا يُبَالِي بِتَقْدِيمِ الْعَارِضِ عَلَى الْمَعْرُوضِ ، فَيَقُولُ : وَجَدَ فِصَارَ إِنْسَانًا ، وَيُسْنِدُهُ إِلَى خَاتَمِ الْمُحَقِّقِينَ فِي شَرْحِ الْإِشَارَاتِ وَفِي مَصَارِيحِ الْمُصَارِيحِ ، وَيتَحَامَلُ طَبِيعَةً مُبْهِمَةً "مَشْرُوكَةً" بَيْنَ الْجَنْسَيْنِ الْأَقْصَيْنِ ، الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ ، تَنْعِينَ بِالْجَوْهَرِيَّةِ أَوْ الْعَرَضِيَّةِ لِمَخْصُوصِيَّةِ أَحَدِ الْوُجُودَيْنِ ، وَنَحْنُ فِي عُنْفُوَانِ الْعُمَرِ وَغُلُوِّ الشَّبَابِ قَدْ أَوْضَحْنَا سَبِيلَ إِبْطَالِهِ وَاصْبَبْنَا مَحْزَرَ الْقَوْلِ فِيهِ فِي الْحَوَاشِي وَالْمَعْلَقَاتِ . وَأَمَّا الْآنَ فَالْوَقْتُ أَحْزَمَ مِنْ ذَلِكَ .

وَمَنْظَرٌ

- ٩ أَلَسْنَا عَلَّمْنَاكَ فِي الْأَفْقِ الْمُبِينِ أَنَّ الْمَعْلُولِيَّةَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ، صَدُورِيَّةً وَتَأَلُّفِيَّةً ؟
- ١٢ فَعِلُولِيَّةُ الصَّدُورِ ، هِيَ الْإِسْتِنَادُ إِلَى الْعِلَّةِ الْمُحْتَاجِ إِلَيْهَا فِي التَّقَرُّرِ وَالْوُجُودِ ، وَتَكُونُ هِيَ لَا مَحَالَةَ خَارِجَةً عَنْ قَوَامِ مَاهِيَّةِ الْمَعْلُولِ . إِذَا جَزَأَ الْمَاهِيَّةَ مَخْذُودًا مِنْ جَانِبِ الْمَعْلُولِ ، وَفِي حَيْزِ الْمَفْرُوعِ عَنْهُ بِاللِّمَاحَظِ حِينَ مَا يَلْحَظُ اسْتِنَادَهَا إِلَى الْعِلَّةِ ، إِذَا لَيْسَ لِلشَّيْءِ الْمُرَكَّبِ اسْتِنَادٌ مُسْتَانِفٌ إِلَى الْعِلَّةِ ، وَرَأَى اسْتِنَادَاتِ الْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ ، وَلَا لِلْعِلَّةِ فِيهِ تَأْثِيرٌ جَدِيدٌ بَعْدَ التَّأْثِيرِ فِي الْأَجْزَاءِ بِالْأَسْرِ ، فَصَدُورُ جِزْءِ الْمَعْلُولِ عَنْ الْعِلَّةِ مُتَضَمِّنٌ فِي صَدُورِهِ عَنْهَا .
- ١٥ وَمَعْلُولِيَّةُ التَّأَلُّفِ ، هِيَ اتِّتْلَافُ قَوَامِ مَاهِيَّةِ الْمَعْلُولِ مِنْ أَجْزَائِهَا الَّتِي هِيَ جَوْهَرِيَّاتُهَا الْمُتَضَمِّنَاتُ جَوْهَرِيَّاتِهَا مِنْهَا .

- ١٨ وَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ أَيْضًا ، فِي إِزَاءِ الْمَعْلُولِيَّةِ ، عَلَى ضَرْبَيْنِ . عَلِيَّةٌ مِنْ سَبِيلِ الصَّدُورِ ، وَعَلِيَّةٌ مِنْ سَبِيلِ التَّأَلُّفِ . وَالْعِلَّةُ بِحَسَبِ التَّأَلُّفِ فِي حَيْزِ الْمَعْلُولِ بِحَسَبِ الصَّدُورِ ، وَدَاخِلَةٌ فِيهِ ، وَهُوَ مَعْلُولُهَا مِنْ حَيْثُ التَّأَلُّفِ ، وَمَعْلُولُ عَلَّتِهَا مِنْ حَيْثُ الصَّدُورِ ، وَعَلَّتُهُ مِنْ حَيْثُ الصَّدُورِ مُبَايَنَةٌ لِنَسْخِ ذَاتِهِ وَخَارِجَةٌ عَنْ جَوْهَرِ مَاهِيَّتِهِ . وَمَنْعِ الْإِفْتِقَارِ إِلَى الْعِلَّةِ مِنْ سَبِيلِ الصَّدُورِ ، طَبَاعِ الْإِمْكَانِ الذَّائِقِ ، وَإِلَى الْعِلَّةِ مِنْ سَبِيلِ التَّأَلُّفِ كَوْنُ الذَّاتِ

مزدوجة الحقيقة غير احدية الماهية .

وَمِيْضُ

٢ قال الشريك في منطق الاشارات : اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ، ولست اعنى «بالمقومة» المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ، بل المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءاً منها ، مثل الشكلية للمثلث ، والجسمية للانسان .

٣ ثم قال : اعلم ان كل شيء له ماهية ، فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصور في الازهان ، بان تكون اجزائه حاضرة معه . واذا كانت له حقيقة غير كونها موجودة احد الوجودين ، وغير مقومة به ، فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها ، لازم او غير لازم . واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية ، فانها في نفسها حقيقة او ماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الازهان مقوما لها ، بل يضاف اليها . ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس ، خاليا عما هو جزؤها المقوم . انتهى بالفاظه .

٤ وقال في النقط الرابع : الشيء قد يكون معاولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معاولا في وجوده . ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فان حقيقته متقومة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث ، وحقيقة المثلثية ، كانتها علتاه المادية والصورية . واما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا ، غير هذه . ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءاً من حداثها . وتلك هي الفاعلية او الغائية التى هي علة فاعلية لعلة الفاعلية .

٥ وقال في اول رابعة الهيات الشفاء : ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون الكثرة موجودة ، ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجوداً . وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه . انتهى بالفاظه .

- وقال في سادس ثلاثة الهيات الشفاء : انما تحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انها من الوحدة ، لانها معلولة للوحدة في ذاتها ، اى في جوهر ماهيتها ، معلولية تقويمية تألفية . وقال في حادى عشر اولى طبيعيات الشفاء : ثم الفاعل والغاية ، كانهما مبدآن غير قريبين من المركب المعلول . فان الفاعل اما ان يكون مهيتاً للمادة ، فيكون سبباً لاجداد المادة القريبة من المعلول ، لا سبباً قريباً من المعلول ، او يكون معطياً للصورة ، فيكون سبباً لاجداد الصورة القريبة . والغاية سبب للفاعل في انه فاعل ، وسبب للصورة والمادة بسبب تحريكها للفاعل للمركب . فالمبادئ القريبة من الشيء ، هى الهيولى والصورة ، ولا واسطة بينهما وبين الشيء ، بل هما علتاه على انها جزآن بقوامانه بلا واسطة ، وان اختلف تقويم كل منهما ، فكان هذا علة غير العلة التى هى ذلك . انتهى كلامه .
- ومعناه ان علة وجود المركب ، انما سبيل افاضتها اياه ان تفيض وجود الاجزاء بالاسر التى هى جملة العلل لتقوم حقيقته المفتقرة الى علة مفيضة . فيستتبع ايجادها الاجزاء بالاسر وجود المركب الذى هو مجموع الاجزاء من حيث لحوق اعتبار التأليف ، فالحق
- ما ينسب اليه العقل الصدور عن العلة بالاجداد اولاً هو الاجزاء بالاسر ، ثم مجموع الاجزاء الذى هو المركب منها ، لا باستيناف ايجاد آخر مستأنف ، بل بعين ايجاد الاجزاء بالاسر . فالعلة الموجدة للمركب انما اثرها اولاً الاجزاء باسرها ، ثم نفس المجموع المركب على الاستتباع اللازم بالضرورة .
- وليس معناه العبارة مايوهه ظاهر اللفظ ان العلة الفاعلة توجد الاجزاء ثم الاجزاء توجد المركب . كيف ؟ وقد اعلن بابطال ذلك في قوله : بل هما علتاه على انها جزآن بقوامانه بلا واسطة . ومن المستبين للعقل الصريح والذهن الصراح ان الاجزاء مفروغ عن اعتبارها في حقيقة المركب ، حين مايرام ان يعتبر استناده الى العلة الفاعلة . فاذن هى في حيز المستند ، ومن الامور المعبرة في جانب المعلول ، كما الامكان والاحتياج ، لا في حيز المستند اليه ، ومن الاعتبارات الملحوظة في جانب العلة الجامعة .

ونظير هذا ما قد اوضحه الافق المبين في مباحث الجعل ، ان سبيل الجاعل في افاضة
المجمول ان يُبدع نفس المهيبة ، فيلزمها بعين ذلك الابداع ان تكون موجودة "صالحة"
٣ لان تنزع منها الموجدية ، اذ ليست الموجدية الا حكاية نفس ذاتها المفعولة المتقررة ،
لا ان يُبدع نفسها ، ثم هي تقتضى ان تكون موجودة على ان تكون هي واسطة في التأثير .
فكيف يُعقل ان تكون المهيبة مؤثرة في وجود نفسها .

٦ واذ قد انصرح ذلك ، فقد استبان ان "علة الحاجة الى العلة الصدورية هو
الامكان الذاتي مطلقا ، اما في البسيط ، فامكانه في نفسه بحسب نفسه بما هي هي ، واما
في المركب ، فامكان اجزائه وامكان جوهر ذاته ، بحسب حال اجزائه . فليُتبصّر .

وَمِنْهُنَّ

٩ فاذن ، الشيء المزدوج الذات من اجزاء مؤتلفة ، انما افتقاره الى ماهو جزؤه
لذاته وبحسب جوهر ماهيته . واما الافتقار الى ماهو خارج عن قوام حقيقته ، فبحسب
١٢ افتقار جزئه . فالحاجة الى الجزء هي حاجة نفس جوهر الذات المزدوجة . فاما الحاجة
الى المؤثر والى كل "علة خارجة عن قوام الذات ، فهي بالحقيقة حاجة الجزء او الاجزاء
بالاسر ، والحاجة الى جزء الجزء لنفس الذات ، ولكن من تلقاء ذات الجزء ، ولا يتكرر
١٥ شيء من الاجزاء في قوام الذات الحقيقية .

وقد يعرض لكل من المادة والصورة ان تكون علة بواسطة وبغير واسطة معاً
من وجهين ، ولكن على العلية من السبيلين ، لا بضرب واحد من ضربَي العلية . اما
١٨ المادة ، فاذا كان المركب ليس نوعا ، بل صنفا ، وكانت الصورة لالتي تخص باسم
والصورة ، بل هيئة "عرضية" ، فحينئذ تكون المادة مقومة "لذلك العرض الذي يقوم
ماهية الصنف بما هو صنف . فتكون علة ما من سبيل الصدور لليلة من سبيل التألف ،
٢١ لكنّها من حيث هي صورة جزء من المركب وعلة مادية . فلا واسطة بينهما بحسب
التقوم والتألف .

واما الصورة ، فاذا كانت هي صورة حقيقية ، اي من مقولة الجوهر ، وكانت

تقوم وجود المادة بالفعل ، و المادة علة لماهيّة المركّب ، فتكون علة ما من سبيل الصدور لعلة المركّب من سبيل التألف ، لكنّها من حيث هي صورة جزء من المركّب وعلة صورية ، فلا واسطة بينهما .

٣

وَمِثْلُ

انّ هناك شكّاً مُعْضِلاً ، وهو انه لا يُستَراب في انّ المجموع ، بما هو المجموع ،

- ٦ موجود الآخر وراء الموجودات التي هي الاجزاء بالاسر . فيكون لاحالة ممكنا ما من الممكنات بالذات ، كما الاجزاء بالاسر ممكنات . وكلّ ممكن ، فانّ عدم نفسه ، بما هو هو من حيث نفسه ، ممكن بقّة . فلا محالة لابدّ من ان يمتنع ذلك عدم بعلة موجبة للوجود ، لا بالعرض بل بالذات ، حتّى يتحقّق وجوده الواجب من تلقاء العلة .
- ٩ فاذن المجموع ، بما هو المجموع ، لا ينصحح وجوده اذا امتنع عدم نفسه من حيث نفسه ، مع عزل النظر عن عدمات الاجزاء ، من تلقاء علته الموجبة اياه . فكيف لا يكون له استناد بالذات الى علته وراء استنادات الاجزاء ؟

١٢

فهذا الشكّ المُعْضِلُ العويص انما سبيل حله من اصلين ، مبسوط تحقيقهما في الاقن المبين والصّحف التي في طبقة من اصول العلم الذي فوق الطبيعة .

- ١٥ احدهما انّ الممكن بالذات هو ما لا يتأبى ذاته طبيعة الوجود وطبيعة عدم ، لا ما يجوز بالنظر الى ذاته جميع انحاء الوجود وجميع انحاء عدم ، والواجب بالذات ما يجب لذاته طبيعة الوجود . لاجمع انحاء الوجود . والمنع بالذات ما يجب لذاته طبيعة عدم ، لاجمع انحاء عدم . فاعلّ نحواً ما من انحاء الوجود بخصوصه ، او نحواً ما من انحاء عدم بخصوصه ، يمتنع بالنظر الى ذات ممكن ما من الممكنات بالذات .

١٨

والاخر الاصل الذي عنوانه « اُسْ قانونيّة » . وحكم برهانيه انّ امكان الفرد

٢١

او وجوبه بخصوصه . مساوق امكان الطبيعة المرسله او وجوبها ، ولا عكس . وامتناع الطبيعة المرسله مستلزم امتناع الفرد بخصوصه ، ولا عكس . فاما استبانة حلّ الشكّ ، فسييل ايضاحها ان يقال : كون المجموع ، بما هو المجموع ، ممكنا ما من الممكنات بالذات وراء الممكنات

التي هي الاجزاء بالاسر ، انما يستوجب ان تسوَّغ له ، بحسب نفسه ، طبيعة العدم بما هي طبيعة العدم . و ذلك ليس بصادم ان يكون عدم ما بخصوصه ، و آعنى به عدمه عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى ذاته ، بحسب نفس ذاته . فلا يكون وجوده حاجباً الى ان يمتنع ذلك العدم بعلة موجبة غير نفس ذاته . اليس احتياج تحقق الوجود الى ان يمتنع العدم بعلة وراء نفس ذات المعلول ، انما هو في العدميات الجائزة ، بالنظر الى نفس ذاته لا مطلقاً ؟

٢ فان ازعجك شيطان الوهم حينئذ انه اذا كان عدم المجموع ، بما هو المجموع ، عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى نفس ذاته ، كان لاحالة وجوده عند وجودها واجبا لذاته بنفس ذاته ، ضرورة ان امتناع احد النقيضين بالنظر الى نفس الذات في قوة وجوب الاخر بالنظر اليها بقية اربيع عنك سلطانته بتفطينك ان نقيض عدم المجموع عند وجود الاجزاء بالاسر ، رفع ذلك العدم ، ورفعته اعم من ان يكون بوجوده مع وجودها/او بانتفائه مع انتفائها ، فاذا امتنع بالنظر الى ذاته عدمه عند وجودها ، كان الواجب له بنفس ذاته طبيعة هذا الاعم . وقد تأسس في الأُس القانوني ان وجوب طبيعة العام المرسل ليس يستلزم وجوب الخاص بخصوصه بل يصح امكن الخاص بخصوصيته او امتناعه ، مع وجوب الطبيعة المرسل في حد ارسالها . فاذن ، وجوب رفع عدم المجموع ، بما هو المجموع ، عند وجود الاجزاء بالاسر ، بالنظر الى نفس ذات المجموع ، لا ياتي امكن وجوده عند وجودها امكاناً بالذات . فلا محيص من استناد وجوده ، عند وجود الاجزاء باسرها لكونه ممكناً بالذات ، الى علة جاعلة موجبة اياه مقتضية لامتناع ما يجوز بالنظر الى ذاته/من انحاء العدم وطبيعته المرسل ، وان كان عدمه ، مع وجود الاجزاء بالاسر ممتنعاً عليه ، بحسب جوهر ذاته . فلا تكون من الجاهلين ولا تصغيين الى المنخبطين .

وَمِنْهُنَّ

اما تستيقن ان مقومات المهيبة باسرها على اللحاظ التفصيلي هي الحد ، ومجموع المقومات على اللحاظ الاجمالي هو المحدود ؟ والاجمال والتفصيل من اوصاف

الادراك . ولا فرق بين الصورتين بحسب المدرك اصلا . انما اللحاظ التفصيلي نحو من الانكشاف اشد من نحو الانكشاف في اللحاظ الاجمالي ، والمنكشف الذي هو متعلق للحاظين وملحوظ الادراكين ، واحد بالذات مختلف بالاعتبار . والاعتباران متغايران بحسب نفس الامر قطعا . فاذن ، اعتبار مجموع الاجزاء امر وراء اعتبار الاجزاء بالاسر . فان الاجزاء بالاسر غير الكلّ الإفرادي بالذات ، وغير مجموع الاجزاء المعروض لاعتبار المعية والتأليف بالاعتبار . واما المعروض والعارض جميعا فأمر اعتباري ذهني يعتبره الدهن وهو خارج عما نحن في سبيله .

والاجزاء بالاسر هي المتقدمات المقومات ، ومجموع الاجزاء هو المتأخر المتقوم المتألف . فالاجزاء بالاسر تفصيل لجوهر ذات مجموع الاجزاء ، وعلة تامة لتمام تحصيله بحسب التصور . وكما له مهيئته بحسب النقوم والتألف . وهذا الضابط مستوعب الشمول للماهيات المركبة على الاطلاق ، لا متخصص الانسحاب بما له جزء صوري ، كما يتوهم بعض من ينقطع من المقلدين ، ولا يستشعر ان الاجزاء المادية والصورية باسرها ، فيما له جزء صوري ، في منزلة آحاد الاجزاء بالاسر ، فيما تنوعه بالاجزاء المادية ، لا غير ، كما الامر في كل من انواع العدد المتألف من نفس الوحدات فقط ، من دون جزء صوري اصلا . فليتعرف وليثبت .

وَمَيِّضٌ

قولنا معشر الحكماء الراغبين ان الاجمال والتفصيل في مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر ، كما بين المحدود والحد ، نحوان مختلفان من الادراك ، من غير اختلاف هناك في المدرك اصلا . انما المعنى فيه بالادراك والمدرك العلم والمعلوم باحد معانيهما الثلاثة المتباينة المختلفة بالذات ، وهو الصورة العلمية الذهنية المنطبعة في النفس . وذا الصورة الذي هو سنخ حقيقة المعلوم ، بحسب نفس جوهر المهيئة . لاهما بمعنى الانكشاف المصدري والامر المنكشف . ولاهما بمعنى الانكشاف المصدري والامر المنكشف ولاهما بمعنى الحالة الادراكية للنفس العاقلة التي هي المقسم في تقسيم العلم الى التصور

والتصديق ، ومتعلق تلك الحالة الذى هو الصورة العلمية الذهنية الانطباعية .
 فالصورة العلمية المنطبعة فى النفس ، علم بالنسبة الى سنخ جوهر حقيقة المعلوم ، ومعلوم
 بالقياس الى العلم المتعلق بها ، واعنى به الحالة الادراكية المختلفة فى صورتي العلم التصوري
 والعلم التصديقي بالنوع . فاذن ، الصورة الذهنية المرتسمة فى النفس علم ومعلوم
 باعتبارين .

وايها نعتي حيث نقول : العلم والمعلوم متحدان بالذات . متغايران بالاعتبار .
 وهى واحدة فى العلم الاجمالى : متكررة فى العلم التفصيلي . فاما المعلوم بمعنى جوهر حقيقة
 المعلوم الذى هو ذو الصورة العلمية ، فغير مختلف فى صورتي الاجمال والتفصيل اصلا .
 والمعلوم بالذات المنكشف بالقصد الاول هو الصورة الذهنية ، والمعلوم بالعرض المنكشف
 بالقصد الثاني هو الشيء العيني الخارجى . فليثبت ولا يتخبط .

ومضة

هل انت ممن يستقيم عقله ؟ فيبصر قلبك ويستقيم سرك الى ما قد اقترع عند العقلاء
 فى مقارنه ، ان كل ممكن مخوف بوجوبين سابق ولاحق ، وكلاهما وجوب بالغير لا من
 تلقاء الذات ، ويعمّان مرتبتى التقرّر والوجود جميعا ، وكذلك طرفى الايجاب والسلب .
 والموصوف بالوجوب السابق نفس الذات ، وبالوجوب اللاحق الذات بشرط اعتبار
 التقرّر والوجود ، ايجابا او سلبا ، وفى الهيات المركبة : ذات الموضوع بشرط الانصاف
 بالمحمول او بشرط انتفائه .

وهذا الاصل مُجمّع على اثباته ، الا من فئة من المتكلفين للاولوية الغير
 الوجوبية على ضرب من الراجحية . والامر مستبين السبيل عند حزب الحق وانباء
 الحقيقة . ونحن قد آتينا بالقول المشبح فيه ، وآتيناه قيسطه من الفحص ، واوفيناه
 حقه من البسط ، باذن الله العزيز العليم علا سلطانه ، فى الافق المبين وفى التقويمات
 والتصحيحات . فليكن ضمان محز التحقيق هنا لكث على التفصيل مستقرا فى ذمتها ،
 فاما ضابط المراتب المترتبة على نمط الاجمال ، فعلى هذا السبيل : امكن ، فاحتاج ،

فَأَوْجِبَ وَوَجِبَ ، فَتَجْعِلَ ، وَتَقَرَّرَ ، وَوُجِدَ ، فَوَجِبَ .
وَمُضَىٰ

- ٢ أَلَمْ تَسْمَعْهُمْ يَقُولُونَ ؟ - انّ طباع مفهوم التقدّم والتأخّر الذى يجمع جميع
الانواع بالاشتراك الحملّى ، ولكن لا على التواطؤ ، بل على سبيل التشكيك ، هو انّ
معنى ممّا من المعانى او شأنا ممّا من الشؤون لشئين يجتمعان فيه ، لا يكون هو حاصل
٦ لاحدهما ، ألا وقد حصل للآخر ، ويكون هو حاصل لذلّك الآخر ، وليس هو بمحصل
لذلّا . فهلّذلّا القدر المشترك يعمّ انواع السبعة على سبيل التشكيك .
و مىلاك الامر فى كلّ نوع ، هو المعنى الذى فيه التقدّم والتأخّر ، فيشترك فيه
٩ شيئان ، منه لاحدهما بعينه ما ليس للآخر ، وما منه للآخر فهو ايضا لهذا ، فيحسبه يكون
هكذا متقدّمًا و الاخر متأخّرًا . وذلّك المعنى المشترك فيه مىلاكًا للتقدّم والتأخّر .
ففى التقدّم بالرتبة مثلاً . ومن حيثّزه التقدّم المكانى ، مىلاك الامر النسبة الترتيبية
١٢ الى مبدأ محدود بالطبع ، او بالوضع ، او بالفرض بالقرب والبعد منه . فالاقرب الى المبدأ
المحدود متقدّم ، والابعد منه متأخّر . فللمتقدّم ان يلى ذلّك المبداء حيث ليس يلىه
المتأخّر ، والمتأخّر ليس يلىه ، ألا قد ولىه المتقدّم .
١٥ وفى التقدّم بالشرف ، المعنى المجعول كالمبدأ المحدود يكون منه للمتقدّم ما ليس
للمتأخّر و ليس للمتأخّر منه ، ألا انقص ممّا منه للمتقدّم ، كما للرئيس ، من
الاختيار ما ليس منه للمرؤوس ألا عضّة ممّا منه للرئيس . لست اقول انّ الاختيار
١٨ يقع للرئيس و ليس للمرؤوس ، وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس ، فيتحرّك
باختيار الرئيس ، كما قاله الشريك فى الهيئات الشفاء . فانّ ذلّك اخراج له من التقدّم
بالشرف ، والحاق له بالتقدّم بالذات . فملاك الامر فى التقدّم بالشرف ، الاختلاف
٢١ فى المعنى المجعول كالمبداء المحدود بالكمال والنقص والشدة والضعف والزيادة والنقصان ،
كما مىلاك فى التقدّم بالرتبة الاختلاف فى النسبة الترتيبية الى المبداء المحدود بالبعد والقرب
منه . فمعيار اعتبار السبق بالشرف ، رجحان السابق على المسبوق بحسب الفضائل . بل

ولو بحسب معنى ما غير الفضل ، كما اعتبره في الشفاء ، أما بالطبع في العقليات ، كما في
 الانواع المتنازلة الى النوع الاسفل ، والاجناس المتصاعدة الى الجنس الاقصى ، وكذلك
 ٣ المراتب المترتبة في سلسلتي البدن والعود ، واما بالوضع طبعاً ، كما في طبقات كرات
 عالم الجسمانيات ، في جهتي الفوق والتحت من المركز الى المحيط ، ومن المحيط الى
 المركز ، او جعلاً كما في التقدم المكاني بالنسبة الى موضع المحراب ، واما بالفرض ، كما
 ٦ في الاختلاف بالقرب والبعد من الان المفروض في الزمان ، اذا جعل مبدءاً محدوداً في
 النسبة الترتيبية . والمتقدم والمتأخر بالرتبة ينقلبان بالتبدل ، اذا تبدل المجهول مبدءاً
 محدوداً . فليتمعرف .

وَمَبْنُصٌ

فَاذْ دَرَيْتَ اَنَّ اَخْتِلَافَ اَنْوَاعِ الْقَبْلِيَّةِ وَالْبَعْدِيَّةِ ، بِحَسَبِ اَخْتِلَافِ الْمَعْنَى الَّتِي
 فِيهِ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ وَالاخْتِلَافُ الْمِلَاكُ فِيهِ ، فَاعْلَمْ أَنَّ مِنْ الْاَنْوَاعِ مَا السَّبْقُ فِيهِ بِحَسَبِ
 ١٢ اَخْتِلَافِ النِّسْبَةِ التَّرْتِيبِيَّةِ اِلَى الْأَمْرِ الْمَفْرُوضِ مَبْدِئاً مُحْدُوداً ، وَلَيْسَ هُوَ إِلَّا نَوْعاً وَاحِداً ،
 هُوَ التَّقَدُّمُ بِالرَّتْبَةِ ، لِأُخَيْرِ . وَمِنْهَا مَا السَّبْقُ فِيهِ بِحَسَبِ اَخْتِلَافِ السَّابِقِ وَالْمَسْبُوقِ فِي الْمَعْنَى
 الَّذِي فِيهِ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ وَالرَّاجِحَةِ وَالْمَرْجُوحَةِ ، وَهُوَ أَيْضاً لَيْسَ
 ١٥ إِلَّا نَوْعاً وَاحِداً وَهُوَ التَّقَدُّمُ بِالشَّرَفِ . وَمِنْهَا مَا الْقَبْلِيَّةُ فِيهِ بِحَسَبِ الْاِنْفِكَاكِ وَالْاِنْفِرَادِ بَيْنَ
 الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ فِي ظَرْفِ الوجودِ وَعَاءِ الْحُصُولِ ، وَتَخْلُفُ الْبَعْدِ عَنِ الْقَبْلِ فِي ذَلِكَ الظَّرْفِ
 بِحَسَبِ مَتْنِ الْوَاقِعِ ، لَا بِحَسَبِ خُصُوصِ الْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ ، وَإِنْ كَانَتْ هِيَ مِنْ مَرَاتِبِ نَفْسِ
 ١٨ الْأَمْرِ . وَذَلِكَ نَوْعَانِ مُخْتَلِفَانِ ، هُمَا التَّقَدُّمُ الزَّمَانِيُّ وَالتَّقَدُّمُ السَّرْمَدِيُّ . وَسَيَسْتَبِينَ لَكَ
 السَّبِيلُ فِيهِمَا مِنْ ذِي قَبْلِ ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ .

وَهَذِهِ الْاَنْوَاعُ الْارْبَعَةُ لَيْسَتْ هِيَ بِاعْتِبَارِ الْعِلَاقَةِ الذَّائِيَّةِ الْارْتِبَاطِيَّةِ بَيْنَ السَّابِقِ
 ٢١ وَالْمَسْبُوقِ بِالْاِفْتِقَارِ وَالْاِسْتِنَادِ اصْلاً .

وَمِنْهَا مَا بِحَسَبِ الْعِلَاقَةِ الذَّائِيَّةِ الْارْتِبَاطِيَّةِ بَيْنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْاِفْتِقَارِ وَالْاِسْتِنَادِ ،
 وَانَّمَا التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ فِيهِ بِالْاِنْفِرَادِ وَالتَّخْلُفُ فِي الثَّقُورِ وَالْوَجُودِ ، وَلَكِنْ لَا فِي مَتْنِ الْوَاقِعِ ،

بل في خصوص المرتبة العقلية ، واعني بها مرتبة ذات المتقدم ومرتبة ذات المتأخر ،
وليس هو الا التقدم الذاتي . وذلك انواع ثلاثة التقدم بالطبع ، والتقدم بالماهية ،
والتقدم بالعلة .

اَلَسْتُ قَدْ تَحَقَّقْتُ بِمَا قَدْ حَقَّقْنَاهُ لَكَ ؟ - ان مرتبة الوجود ومرتبة عارضه ،
اعني الوجوب ، وهو تأكيد الوجود و التقرر ، ومرتبة معروضه ، اعني نفس الماهية
وتقررها وتجوهرها ، مفهومات متغايرة و مراتب مترتبة مختلفة بالاعتبارات ، بحسب
نفس الامر بته . فاذا كانت كل واحدة من هذه المراتب الثلاث مافية التقدم والتأخر ،
تحصلت لاحالة انواع تلك محصلة . فلا تكون من الجاهلين .

وَمِيْضٌ

فاذن ، المعنى الذي فيه القياسية في التقدم بالطبع بحسب الخارج مثلا ، هو الوجود
في الاعيان ، ولكن لا بحسب متن الاعيان وحق الخارج . فان التقدم بالطبع بحسب
الخارج ، ليس بأبي المعية بالوجود في حاق الخارج ، بل انما بحسب المرتبة العقلية
بالنظر الى الخارج . فالمتأخر بالطبع لا يكون له الوجود العيني في مرتبة ذاته العينية ، الا
والتقدم بالطبع موجود بالوجود العيني بالفعل في تلك المرتبة ، والمتقدم بالطبع يكون
له الوجود العيني في مرتبة ذاته العينية ، والمتأخر بالطبع ليس بموجود بالفعل في تلك
المرتبة ، اذ العلة تكون موجودة في مرتبة ذات المعلول ، بخلاف المعلول ، فانه لا يكون
موجودا في مرتبة ذات العلة بته .

وفي التقدم بالماهية ، انما المعنى الذي فيه التقدم نفس الماهية وتقومها وتجوهرها
وفعليتها ، لا بحسب حاق الواقع ، اذ ليس هو بأبي المعية بحسبه ، بل بحسب المرتبة
العقلية . فالمتأخر تأخراً بالماهية يكون المتقدم متقوماً بالماهية و متجوهرها لاحالة في
مرتبة ماهيته بالفعل ، بخلاف المتقدم تقدماً بالماهية ، فان ماهية المتأخر لا تكون متقومة
متجوهره بالفعل في مرتبة ماهيته .

واما التقدم بالعلة ، فالمعنى الذي يحسبه التقدم فيه ، هو وجوب التقرر

- ووجوب الوجود ، لا بحسب متن الواقع ، فإنّ المعية بحسب الواقع ، المعية التي يحتمله جوهر ذات المتأخّر بالمعلولية ، معتبرة فيه البتّة ، بل بحسب المرتبة العقلية . فالتقدّم بالعلية له وجوب التقرّر والوجود في مرتبة ذات المتأخّر بالمعلولية ، بخلاف المتأخّر بالمعلولية ، اذ ليس له الوجوب في مرتبة ذات المتقدّم بالعلية . وذلك لأنّ الوجوب يصل الى ذات المتأخّر بالمعلولية من ذات المتقدّم بالعلية ، ولا يصل الى ذات المتقدّم بالعلية من ذات المتأخّر بالمعلولية . فالتقدّم بالعلية معناه تقدّم احد المتعيّن بوجوب التقرّر والوجود في حاقّ الواقع ، المعية الغير الممتعة بالنظر الى ذاتهما في حصول الوجوب بحسب المرتبة العقلية ، لابتداء العمل للعقل . فهذا هو القول المستوي النصيح في هذه المسئلة . وما عدا ذلك من ساير الاقاويل فيجّة " نبيّة " .

وَمِبْضُ

- انما المتقدّم بالطبع فقط ، مطلق العلة الصدورية الناقصة ، سوى العلة الفاعلة من المتمّمات والمنتظرات ، كالتشايط والمهيّات وموضوعات الاعراض . واما العلة الفاعلة الغير النامة ، فحيث انها فاعلة جوهر الماهية ومفيدة وجودها ، فهي متقدّمة لاحالة نحويّن من التقدّم ، تقدّمًا بالطبع بحسب الوجود ، وتقدّمًا بالماهية بحسب التقرّر كليهما في المرتبة العقلية ، باعتبار الوقوع في الخارج .
- وكذلك اجزاء قوام المركّب من المواد والصور ، وجوهريات جوهر الماهية ، اعني الاجناس والفصول بما هي اجزاء الحدّ والمحدود في لحاظ التبعين والابهام ، لها النحوان من التقدّم ، اى بالماهية بحسب مرتبة التقوّم والتجوهر ، وبالطبع بحسب مرتبة الوجود ، لا من حيث انها من مُتِمّات الفاعل ومن تتمّات العلة الصدورية ، فان ذلك وهم باطل قد عرفناك بطلانه ، بل من حيث انّ ايجاد المركّب بايجاد اجزائه ، وابداع الماهية بابداع جوهرياتها . فالعقل يحكم ، بعد التحليل بانّ الصادر عن الجاعل اولا وجود الاجزاء على الاستتباع لوجود المركّب ، وتجوهر الجوهريات على الاستتباع لتجوهر الماهية . نعم ، الصورة الجوهرية في المركّبات النوعية ، من مُتِمّات العلة الصدورية

للمادة ، والموضوع في المركبات الصنفيّة من تتمات العلة الصدوريّة للعرض ، على ما قد
 تعرّف . فأمّا المتقدّم بالعليّة ، فليس هو الّالفاعل التامّ المستجمع لِمُنْتَظَرَاتِ الجعل
 وشرايط الافاضة ، اذ يجب ان يكون مجعوله معه في حاقّ الواقع المعية التي يحتملها جوهر
 ذات المجمعول ، وله التقدّم على ذات المجمعول في وجوب الوجود الحاصل في حاقّ الواقع ،
 ولكن بحسب المرتبة العقلية ، بالنظر الى ذاته و ذات المجمعول . وهذا هو حقيقة طباع
 التقدّم بالعليّة . وليس غير الفاعل التامّ على هذا السبيل ، اذ لا يستوجب ما عداه المعية
 في حاقّ الواقع البتّة ، وان كان ليس يتّابّاها .

فقد استتبّ اذن ، انّ التقدّم بالذات ، وهو ما باعتبار العلاقة الذاتية ، للقدر
 المشترك بين ما بالطبع وما بالمهيّة وما بالعليّة . فهذا هو الاصطلاح الشائع ، وهو الحرى
 بالاعتبار .

وربّما اعتبر الشريك في الرياسة اصطلاحاً آخر في اطلاق الاسماء ، فجعل ما
 بحسب الوجود وما بحسب المهيّة ضربين ممّا بالطبع ، ولفظ التقدّم بالطبع ، للقدر المشترك
 بين الضربين ، وقسيماً للذى بالعليّة . قال في التعليقات .

تعليق : المتقدّم على الشيء بالطبع : هو ما يكون علة للشيء في مهيّة مثلاً الواحد
 علة الاثنين في اثنينيته ، وخطوط المثلث علة له في كونه مثلثاً . وأجزاء الحدّ علة للحدّ
 في انه هو .

واما المتقدّم بالعليّة ، فهو ان يكون علة لوجود الالهية ، فلهيّة الشيء غير
 انيّه . فالانسان كونه انساناً غير كونه موجوداً . والتقدّم قد يكون تقدّمًا في الوجود ،
 لتقدّم الواحد على الاثنين ، وقد يكون في المنهوم ، كتقدّم الجوهر على العرض في حمل
 مفهوم الموجود عليهما .

وقال التلميذ في التحصيل : واما المتقدّم بالطبع ، فكتقدّم الواحد على الاثنين ،
 والخطوط على المثلث ، فانه مع رفع الخطوط ، يرتفع المثلث ، ولا يرتفع الخطوط مع
 رفع المثلث . والاعتبار في هذا المتقدّم : هو ما في المهيّة : دون الوجود . والفرق بين

المتقدم بالطبع وبين المتقدم بالعلية ان المتقدم بالطبع ما لا يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر . فاما المتقدم بالعلية ، فكما انه متقدم بالوجود ، فكذلك وجوده علة وسبب للمتأخر . انتهى . ٣

وهناك اصطلاح آخر ثالث مشي عليه الشريك في قاطيغورياس الشفاء ، وهو تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية .

٦ قال خاتم المحصلين في شرح الاشارات : والمتأخر بالمعلولية لا يتفكك عن المتقدم بالعلية في الزمان . ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه ، الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة ، من غير عكس . والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود . ٩ من غير انعكاس ، فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر ، اما المتأخر ، فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم .

وربما يقال للمعنى المشترك « تأخر بالطبع » ، ويخص التأخر بالمعلولية باسم « التأخر بالذات » . والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك . وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية ، وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات ، اما في هذا الكتاب ، فقد سمي المشترك تأخر بالذات . انتهى قوله . ١٢

١٥ وقال في نقد التنزيل ان الجنس مقدم على نوعه ، لا لكونه جزءا له ، ليكون تقدّمه عليه تقدّمًا بالطبع ، اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله ، فلا يكون جنسا ، والجنس يجب ان يحمل على نوعه ، ولا لكونه علة تامّة له ، وهو ظاهر ، ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية ، اذ جنس الشيء ليس يجب ان يكون فوقه جنس ، ولا لكونه اشرف من نوعه ؛ فهو لكونه عامّا ممكنا ان يوجد و يعقل ، وان لم يوجد و يعقل النوع المعين . فتقدم العام على الخاص نوع الآخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة . انتهى كلامه . ٢١

قلت نعم هو نوع آخر سوى الخمسة المشهورة وان هو الا التقدم بالمهية بحسب المرتبة العقلية ، بضرب من التحليل في لحاظ التعيين والابهام . فليست لطيف .

وَمَبْنُضٌ

- ١ سمعت شيخ الاشراق ؟ - يقول في المطارحات ، مستثبنا للتشكيك في الذاتيات
- ٢ بالكالمية والنقص في نفس الجوهر المهيبة بهذه العبارة : ثم اذا بَيَّنَّ ان الوجود من
- الامور الاعتبارية ، ولا تتقدم العلة على معلولها الا بماهيته ، فجوهر المعلول ظل
- لجوهر العلة ، والعلة جوهريةتها أقدم من جوهر المعلول ، وكل امر يشترك فيه العلة
- ٦ والمعلول وما في المعلول مستفاد من العلة ، وهو كظل الامور العقلية . فكيف ساواها
- في الجوهرية ؟ اي ان الوجود امر ذهني ، فليس التقدم الا بالماهية ، فتقدم جوهرية
- العلة على جوهرية المعلول . وهو مذهب افلاطن والاقدمين ، وهم يجوزون ان تكون
- ٨ نفس اقول واقوى من نفس في جوهرها . انتهى كلامه .
- ونحن نقول : التقدم بالماهية انما يصح في العلة الفاعلة ، دون ساير العال ،
- فالمعلول انما هو ظل ما هو فاعل ذاته وفاعل ماهيته ، وليس هو ظل الشروط
- ١٢ والمعدات مثلا .
- ثم كون الوجود من الاعتباريات الاتزاعية ، لا يحيل تقدم الذات بحسب
- مرتبة موجوديتها المنتزعة المتأخرة عن مرتبة جوهر الذات ، وهي المرتبة المتقدمة على
- ١٥ الوجود المنتزع .
- فالحصر في التقدم بالماهية ليس بسديد . بل انما اللازم تحقق تحوين من التقدم
- للعلة الفاعلة بالماهية بحسب مرتبة جوهر الذات ، وبالطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزع
- ١٨ اخيراً . وانما مذهب افلاطن والاقدمين اثبات التقدم بالماهية ايضا ، لارجاع التقدم
- بالطبع الى التقدم بالماهية . ورؤساء المشائية ومعلموهم ايضا مطبقون على اثبات التقدم
- بالمهية . وكأنه ليس يسع العقل الصريح والذهن الصراح استنكاره ، في مبدع
- ٢١ جوهر المهية وجاعل ذاتها ، بالقياس الى مجموعها ، وفي جوهريات الماهية بالقياس
- اليها ، وفي مرتبة فعلية الماهية بالقياس الى مرتبة الوجود ، وفي نفس الماهية بالقياس الى
- لوازمها ، وفيما يلحق المهية بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس الى ما يلحقها بغيرها .

- وامّا تجويز كون نفس اقول و اقوى من نفس في حقيقة النفسية ، وكون العقل
اتم جوهريّة من النفس مثلا ، فانما انبعثه عن عدم النطق للفرقان بين التجوهر
والجوهريّة ، وايضا بين الانميّة في الطبيعة المشتركة والانميّة بحسب كمالية الحقيقة الغير
المشتركة . فتجوهر الجوهر هليته البسيطة المستندة الى الجاعل ، بضربها الحقيقية والمشهوريّة .
وجوهريّته هليته المركبة المستغنية عن العلّة ، لكون ثبوت الذات لما هو ذات له غير مستند
الى علّة اصلا ، باجماع العقلاء ، وكذلك تجوهر الانسان هليته البسيطة ، اى صيرورة
نفسه ، وجوهريّته هليته المركبة اى صيرورته انسانا . فاذا تقدّم جوهر على جوهر ،
او انسان على انسان ، تقدما بالماهية ، كان مفاد ذلك تقدّمه عليه بحسب الهلية البسيطة .
فاما بحسب الهلية المركبة ، فافراد الماهية باسرها سواسية . واذ مقولة الجوهر ماهية
منعوتية غير قائمة في شيء ، فلا تشكيك فيها اصلا . ولا جوهر اتم جوهريّة من جوهر .
بل انما الجوهر الاولى والى و اقدم من الجواهر الثانية في التجوهر والوجود ، لا في
الجوهريّة . ورُبَّ حقيقة جوهريّة هي حقيقة كاملة تامة بحسب ذاتها الخاصة ، بالقياس
الى حقيقة اخرى ناقصة جوهريّة ، كالعقل بالنسبة الى الهوى ، والانسان بالنسبة الى
الفرس ، لا في طباع الجوهريّة الذاتية المشتركة .

- ولقد فصلنا القول في الفرق بين التجوهر والجوهريّة نحن في كتاب التقديسات ،
وشريكنا في بارير ميناس وقاطيغورياس من الشفاء .

ومنهض

- اعلّك تقول : او ليس ، اذا تقدّم شيء على شيء بالوجود ، تقدّم ايضا عليه
بالوجوب ، اذ الوجوب كيفية الوجود ، والشئ ما لم يجب لم يوجد بثّة ؟ وكذا اذا
تقدّم عليه بوجوب الوجود ، تقدّم بالوجود ايضا . فهتلا اعبرتموهما ممّا فيها فيه التقدم
في المتقدم بالطبع ، وفي المتقدم بالعلية جميعا ؟

فيقال لك : ليس للمتاخر بالطبع ، بما هو متاخر بالطبع ، وجوب وجود اصلا ،
حتى يعتبر ادخاله في ملاك التقدم ، اذ ليس له بذلك الاعتبار امتداد الى علّة تامة

موجبة. انما وجوب الوجود المتأخر بالمعلولية، بما هو متأخر بالمعلولية، اذ هو المستند الى العلة التامة الموجبة. ولذلك كان وجود المتقدم بالعلية وارتفاعه، السبب الموجب لوجود المتأخر بالمعلولية وارتفاعه في متن الواقع البتة. ووجود المتأخر بالمعلولية وارتفاعه، دليل وجود المتقدم بالعلية وارتفاعه في حاق الواقع البتة. فن هناك جعل وجوب الوجود ما فيه التقدم، في المرتبة العقلية، لذات المتقدم بالعلية، لا غير.

فان قلت: اليس بوجود الصورة يجب وجود المركب بالفعل، وباعتبار الفصل يستعمل جوهر المهيته؟ قلت: نعم، ولكن بما ان الصورة اخيرة الاجزاء، والفصل اخير الجوهريات، لا بما ان الصورة متقدمة بالطبع والفصل متقدم بالمهيته.

وَمَبْذُورٌ

فان اعضل بك الشك واعتاص عليك الامر، في ان الفصل يحمل على النوع حملا بالذات، وقد انصرح بما قد اقر في مقارنه، ان فصول الانواع على الاطلاق مفهومات المشتقات، وليست هي بدخلة في شيء من المقولات التي هي تحت الجنسيتين الاقصيين، الجوهر والعرض، دخولا بالذات بته؛ فاذا يلزم ان تكون الانواع الجوهرية، كالانسان والفرس، خارجة في مرتبة ماهيتها عن مقولة الجوهر، وكذلك الانواع العرضية عن مقولة العرض.

فاستمع لما نتلوه عليك. وهو ان الفصل المنطقي مطلقا هو المشتق، كالناطق والحساس وقابل الأبعاد والمتصل والمنفصل، وكذلك العرضيات هي المشتقات، كالكتاب والضاحك. ومفهوم المشتق ذات ما مبهمه ينتسب اليها مبدأ الاشتقاق، على ان تعتبر الاضافة الى ذلك على شاكلة التقيد، لاعلى سبيل القيد. ففهوم الناطق مثلا، وهو فصل الانسان، ذات ما مبهمه حقها النطق، اي ادراك الكلبيات، على ان تعتبر الاضافة الى النطق على انها تقيد، لاعلى انها قيد.

والفصل لاي جنس كان، هو اية النوع من الجنس. وليس هو الاحيثية ما من حيثيات النوع المحصل، واعتباراً ما من الاعتبارات المضمنة في طبيعة الجنس، اذ

- هو ، في حدّ طبيعته ، ذو وحدة مبهمة بالقياس الى الفصول والانواع التي هوفى الوجود
عينها فالفصل انما يحمل على النوع حملا بالذات ، لا من سبيل المائية ، بل من سبيل الآيية .
فاذن الفصل ليس هو ماهية متصلة . وانما هو اعتبار في جوهر الماهية المتصلة . فان
الماهية وتاصلها اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائية ، لا بحسب الآيية ، والشيء انما
يدخل في المقولة ، بما هو مهيبة ، لا بما هو آيية مهيبة . فكون الفصل محمولا على النوع
حملا بالذات ، لا من سبيل « ما هو ؟ » بل من سبيل « اى شيء هو في جوهر مائيته ؟ » . ليس
يستلزم وقوع النوع في مقولة ما من المقولات بذلك الاعتبار ، ولا عدم كونه بذلك
الاعتبار في مقولة اصلا بصادم كونه بحسب مائيته في مقولة الجوهر مثلا .
ثم ان الداخلة في مقولة بالذات ، هو كل ما لحقيقته المحصلة المتصلة تاحد نوعي
محصل ، بعد احدية جنسية ، فالعرضيات باسرها وفصول الانواع مطلقا ، خارجة عن
جملة المقولات ، نسبتها الى مقولات الجنسين الاقصيين نسبة قوم بداءة الى المتحدّين
في المدينة ، كما قال في فاطيغورياس الشفاء . فليتشبّهت .

وَمَيْضُ

- فليكن عندك ، اذن ، من القساطيس العقلية والموازين البرهانية ، ان لوازم
الماهيات الممتنع انسلاخها عنها في حاقّ الواقع ، وهي متجوهرة متقرّرة ، واعنى بها لوازم
التقرّر فوق لوازم الوجود ، على اضربٍ ثلث .
فضرب منها ، لوازم الماهية على الاصطلاح الشايع الصناعي . وهي مفهومات
وراء جوهر الماهية ، ووراء جوهرياتها ، علّة خلط الماهية بها نفس جوهر المهيبة بما
هي ، في مرتبة مطلق التقرّر ، كما الزوجية للاربعة ، وذو الزوايايية للمثلث . ومن
جعل هناك لمطلق احد الوجودين قسطا من المدخلية في العلية والافتضاء كما يتّممجج
به رهط من المقلّدين ، فليس يفقه الفرق بين لوازم الماهية ولوازم الوجود .
وضرب ثانٍ منها ، لوازم الماهية المتقرّرة في مرتبة نفس جوهرها من حيث هي ،
لا من تلقا مقتض من خارج ، ولا بحسب اقتضاء من جوهر الماهية ، كما طبيعة الامكان

الذاتي ، ومعلولها الذي هو الاحتياج الى الفاعل لجوهر ماهية الممكن بالذات ، فانه وان كان من العوارض ، لامن جوهريات جوهر الماهية ، لكنة شقيق الذاتيات وسهيمها ، في كون مرتبة نفس الماهية متمتعة الانسلاخ عنها ، لا بعلة وراء الماهية ولا بعالية من جنبة الماهية ، والسر في ذلك انه لا حقيقة لمفهوم الامكان بالذات ، الا سلب طرفي الذات المتقررة بحسب نفس ماهيتها ، من حيث هي هي ، حين ماهي متقررة من تلقاء الجاعل ، سلبا بسيطا . فهو سلب بسيط للطرفين ، ولكن في تقرر وائس ، لا في انتفاء وليس . ولذلك كان هو بالقوة اشبه منه بالعدم . والسلب البسيط ، بما هو سلب بسيط ، ليس يتعلق صدقه بمقتضى ولا باقتضاء ، بل انما مصداقه انتفاء كون المفهوم المسلوب ثابتا ، بحسب نفس جوهر الماهية .

وضرب ثالث منها ، لوازم يمنع انسلاخ الماهية المتقررة عنها ، ولكن لا بحسب نفس جوهر الماهية بما هي هي ، بل من تلقاء الاستناد ان العلة الجاعلة ، كما وجوب التقرر ووجوب الوجود والوجود نفسه .

فاذن ، تقدم نفس الماهية على هذه العوارض ، وتقدم هذه العوارض على سائر العوارض اللاحقة ، من حيث التقدم بالماهية . ومن هناك يستتب سبق السلب على الوجود في الحدوث الذاتي سبقا بالماهية ، فلا تكن من الغافلين .

وَمِنْهُنَّ

لقد بلغ نظر الشريك في الرئاسة كونه الحق في هذا القسطاس ، فحقق الامر ، كما حققناه ، في مواضع من الشفاء . وقال في الاشارات في النمط الرابع .

اشارة : قد تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ، وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى ، مثل الفصل للخاصة . ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء ، انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود ، او بسبب صفة اخرى ، لان السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود .

فقوله « السبب متقدم بالوجود » ، معناه ان السبب مخلوط بالوجود في مرتبة

- السببية لا محالة ، وان لم يكن الوجود داخلا فيما هو السبب ، وهو نفس الماهية المتقررة ،
 لان الوجود حكاية التقرر ، ومطابقه المحكى به عنه ، هو نفس مرتبة التقرر ، فهو اول
 ما يتنزع عن الماهية المتقررة . فلا يصح ان يكون هو من الموازم المقتضاة لنفس الماهية ،
 كما لو ازم الماهية على الاصطلاح الصناعي .
- ثم ان هناك شكّا يعتري غير المتمهر ، وهو ان كون نفس الماهية سبباً للآزمها ،
 يستلزم ان يكون الشيء البسيط قابلاً وفاعلاً . وهو محال ، لان الفعل نسبة بالوجوب ،
 والقبول نسبة بالامكان ، وذلك ينبعث عن الغلط باشتراك اللفظ . وقد وقع اولاً لصاحب
 الاشراف والمطاريحات ، فتبعه على الذهول عنه خاتم المحصلين في شرح الاشارات .
- والحاذق المتمهر لا يعزبُ عنه ان لفظي « القبول » و « الفعل » يطلقان في
 اصطلاح الصناعة على معانٍ ثلاثة . وما يحسبه النسبة بالجواز دون الوجوب ، انما هو القبول
 بمعنى القوة الاستعدادية لا القابلية ، بمعنى كون الشيء موصوفاً بصفة ما ، ولو كان باقتضاء
 جوهر الذات . وقد حقق ذلك شريكنا في التعليم وفي الرياسة ، كل منهما في تعليقاته
 بعبارة واحدة ، وذكرنا ان البسيط عنه وفيه واحد . ونحن قد اوضحنا السبيل في كتاب
 الايماضات والتشريفات وفي كتاب تقويم الايمان ، باذن الله سبحانه ، على قصبة الغاية .
 فليتبصر .

وَمِبْضٌ

- ما اسهل لك ، اذن ، بما قد تلوناه على سمع قلبك ، ان تستيقن بالعقل المضاعف
 حق اليقين ، ان الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات ، عين الذات في الحقيقة
 الواجبة ، زايد على الماهية في الماهيات الممكنة . فالقيام الواجب بالذات جل ذكره ،
 ماهيته هي عينها انيته ، والماهية الممكنة ماهيته وراء انيته . ليس بالتقسيم الحاصر الدابر
 بين النفي والاثبات : الموجود اما هو متقرر الذات بنفس ذاته ، او ليس هو متقرر الذات
 بذاته ، بل من تلقاء جاعل يبدع جوهر ذاته ؛ فان كان متقرر الحقيقة بذاته ، فهو
 الواجب بالذات . وان كان متقرر الذات ، لا بنفس ذاته ، بل من تلقاء غيره ، فهو

الممكن بالماهية .

- وقد دَرَيْتَ أنَّ الوجود هو نفس الموجودية المصدريّة المنزعة من الذات المتقرّرة،
ومطابقه نفس جوهر الذات . فاذا كانت الذات متقرّرة بنفسها ، كان يصحّ للاحالة
انتزاع الموجودية المصدريّة منها ، وحمل مفهوم الموجود عليها بحسب نفسها ، لا بحيشة
تقييدية ، ولا بحيشة تعليلية ، فكانت نسبة الموجود والموجودية اليها نسبة الحيوان الناطق
والانسانية الى ذات الانسان . فهذا هو معيار العينية وملاكها . واذا كانت متقرّرة،
لا بنفسها ، بل من تلقاء جاعل يُبدعها ، لم يكن يتصحّح انتزاع الموجودية وحمل الموجود
عليها ، الا بحيشة تعليلية ، وان كان لا يفتر ذلك الى حيشة تقييدية . وهذا هو
قسطاس الزيادة وميزانها .

- فاذن ، قد استتبَّ أنَّ الوجود العينيّ المتأصل ، عين حقيقة القيوم الواجب بالذات
وزايد على ماهية الذات الممكنة . ومن سبيل اخر قد تعرّفت أنَّ الوجود لا يجوز ان يكون
من لوازم الماهية على الاصطلاح الصنّاعيّ . فاذن ، وجب ان يكون وجود الموجود
بذاته في حاقّ الاعيان ، عين ذاته ونفس حقيقته ، كما الحقيقة الانسانية عين ذات الانسان ،
لا من لوازم ماهيته ، كما الزوجية للاربعة . فاذن ، قد استبان أنَّ الوجود الاصيل
الحقّ في حاقّ الاعيان ومتن الواقع ، هو عين مرتبة ذات القيوم الواجب بالذات تعالى
سلطانه .

وَمَيْفُضٌ

- الم تسمع امام المتشككين ؟ - يقول في الملخص معترضا على الحكماء .
الزام : اتفقوا على أنَّ الطبيعة النوعية الواحدة يمتنع ان يكون بعض اشخاصها
مجردا عن المادة ، وبعضها ماديا . وبسبب عايه ابطال الابعاد المفارقة التي اثبتها اصحاب
الخلا : واثبات الهيولى لجرمية الافلاك ، وان امتنع الانفصال عليها و أنَّ المقارقات
يجب ان تكون انواعها في اشخاصها ، و ابطال المثل الافلاطونية . واذا ثبت ذلك ،
فنقول : الوجود ايضا طبيعة واحدة . فان كانت غنيّة عن مقارنة الماهية ، فلتكن

كذلك مطلقا ؛ وان كانت محتاجة اليها ، فلتكن كذلك مطلقا . وان كانت جاز عليها
ان تكون مجردة نارة ، ومقارنة اخرى ، فلم لا يجوز في الطبيعة النوعية ان تكون مادية
نارة ومجردة اخرى ؟ وذلك مما لا يمكن الفرق فيه . ٢

هذا تشكيكه الازائي . فنقول : لعلك تكون قد تحققت ما حققناه لك في
كتاب التقديسات ، فنقول له : يا هذا ، اما تشعر ان الوجود ليس الا الموجودية
المصدرية المنزعة من الموجودات ؟ ولا يتصور له فرد سوى الحصة ، ولا يتخصص
الا بالاضافة الى الموضوع ، لا قبل الاضافة . ومطابق انتزاعه من اية ذات وماهية
كانت ، ومناطه ومعياره وملاكه ارتباط تلك الذات والماهية بالموجود الحق بنفس
ذاته ، ارتباط الصدور والاستناد . ولا نصيب ، لخصوصية ماهية ما ، من المدخلية
في تصحيح الانتزاع اصلا . بل خصوصيات الماهيات باسرها ملغاة الاعتبار في ذلك
مطلقا . وانما يتصحح انتزاع الوجود منها بالاستناد الى عين الوجود الحقيقي الذي هو
الموجود الحق بنفس ذاته . وحقيقة الوجود هناك هو تحقق نفسه ، لا تحقق شيء ، وبين
المنزع منه ومطابق الانتزاع فرقان مبين . فاذن ، ما بازاء الوجود المطلق مطلقا نفس ذات
الموجود الحق والاستناد اليه ، لا غير . فهو سبحانه ، وجود كل موجود بمعنى مطابق
الانتزاع على الحقيقة ، وكل موجود غيره فهو به موجود ، وبنفسه معدوم . ١٥

وكذلك القول في التشخيص ، فانه ينبع من منبع الوجود . والتشخيص من حيث
مطلب « من هو ؟ » ، ومطلب « من » بالقياس الى الماهية بحسب الحقيقة النوعية ،
كمطلب « اى » بالقياس الى الماهية بحسب الطبيعة الجنسية . فالوجود الحق بذاته جل
سلطانه ، هو المتشخص بنفس ذاته ، وبه متشخصة كل متشخص . فهو سبحانه تشخص
كل متشخص ، كما انه وجود كل موجود . فاذن ، قد استبان الفرق بين طبيعة الوجود
والطباع النوعية . فليتبصر . ٢١

وَمِيْضٌ

هل انت ذو غريزة ملكوتية وفطرة قدسية ؟ فينتظم لقرحتك العقلية برهان

حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الأكبر بنظامه الجملى من أجزائه وأعضائه واركائه
واخلاطه جميعاً ، نظمه الطبيعى ، من السبيل اللتى الذى هو البرهان المعطى لليقين على
الحقيقة .

٢

اليس اذن من المنصرح لديك ؟ - ان تقدم ذات العلة ، ولاسيما العلة الجامعة
الفاعلة ، على ذات المعلول المجعول ، تقدماً بالذات ، بحسب المرتبة العقلية ، من فطريات
العقول الصريحة والأذهان المستوية ، عليه اجماع الحكماء والعقلاء كافة . والمعلول لا يكون
موجوداً فى مرتبة ذات العلة الفاعلة الجامعة ، اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات
العلة . وانما يكون بين العلة والمعلول معية فى الوجود ، بحسب مرتبة ذات المعلول ،
وبحسب متن الاعيان ، لا بحسب مرتبة ذات العلة .

٩

فالعالم الأكبر بجميع اجزاء نظامه الجملى ، متأخر عن مرتبة ذات البارى الفعال
جل ذكره ، بثة . واذ تبين ان الوجود الاصيل فى متن الاعيان ، عين مهية البارى الحق
ونفس حقيقته ، فالمرتبة العقلية وحاق الوجود العيني هناك واحد ، وموجوديته سبحانه ،
فى حاق كهذا الاعيان ومتن خارج الأذهان ، هو بعينه المرتبة العقلية لذاته الحققة من كل
جهة . فالموجودية المتصلة فى حاق الاعيان ومتن الخارج فى العالم الربوبى ، بمنزلة مرتبة
ذات الانسان او ماهية العقل مثلاً ، من حيث هى هى : فى عالم الامكان .

١٥

فاذن ، تاخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحققة ، جل سلطانه ، تاخراً بالمعلولية ،
هو بعينه التاخر الانفكاكى عنه سبحانه ، بحسب وجوده سبحانه ، فى حاق الاعيان .
وتقدمه ، جل ذكره ، على العالم تقدماً بالعلية ، بحسب مرتبة الذات ، هو بعينه التقدم
الانفرادى فى متن الاعيان . وكذلك القول هنا لك فى التقدم بالمشيئة ، بل التقدم
بالذات مطلقاً .

٢١

فاذن التاخر بالذات عن البارى الحق الاول سبحانه ، مطلقاً ، سواء عليه اكان
تاخراً بالمعلولية ، ام تاخراً بالماهية ، ام تاخراً بالطبع ، يرجع الى التاخر الانفكاكى
الدهرى . وتقدمه ، جل ذكره ، بالذات مطلقاً ، سواء كان تقدماً بالعلية ، او تقدماً

بالماهية او تقدّما بالطبع ، يرجع الى التقدّم الانفرادي السرمدي . وليس يصحّ ان يُقاس ما هذا لكك بالشمس وشعاعها ، وما بينهما من التقدّم والتأخّر بالذات بحسب المرتبة العقلية ، والمعيّة في الوجود بحسب متن الاعيان كما تمّور به الالسن مؤر او تفور به الافواه فوراً ، لما قد دريت ان المرتبة العقلية لذات الشمس بما هي هي ، ليست بعينها هي الوجود في متن الاعيان ، كما هو سبيل الامر في العالم الربوبي . وكذلك الامر في حركة اليد والمفتاح مثلاً . فاتخفض جناح عقلك للحق ، ولانكون من الجاهلين .

وَمِيْضٌ

ان لهذا التبيان البرهاني نظيراً في اقاويل شركائنا الرؤساء والمعلمين ، حيث يبرهنون على ان حقيقة الوجود بالذات ، لا يجوز ان تكون طبيعة جنسية ، ولا طبيعة نوعية . وقد فصل القول فيه الشفاء والنجاة والتعليقات . ونحن لخصناه في كتاب التقديرات وفي كتاب التقويمات والتصحيحات بهذه العبارة .

وبالحرى ان نقول قولاً مرسلًا ، ان كل طبيعة ، جنسًا كانت او نوعًا ، فان الفصل المنوع او الخاصة المصنفة او المشخصة ، ليس يسوغ ان يدخل في سنخ معناها ، وبفيد نفس ذاتها العامة المرسلة ؛ بل انما يكون مناط تحصيلها ومعيار موجوديتها بالفعل والوجود بالذات ، هو نفس التقرّر والوجود ، مع امتناع البطلان وعدم العدم بالنظر الى نفس المعنى وطباع سنخ المفهوم . فاذن : الموجودية بالفعل ، ثابتها هناك مثابة نفس اللونية والانسانية ههنا . فكيف يصحّ ان تُناط بشيء من الفصول او الخصوصيات والعارض ؟

والواجب بالذات هو الغنى المطلق ، وليس له وجودتان ، بعد ماله في مرتبة ذاته بحسب نفس معناه ، اذ ليس بطراً عليه الوجود من خارج بل هو بعينه مرتبة نفس ذاته . واللون او الانسان له ، بعد اللونية او الانسانية ، وجود يستند الى علله . فاذن ، قد بزغ ان وجوب التقرّر والوجود بالذات ، ليس يصحّ ان يكون طباعاً يحتمل الاشتراك اصلاً . وبالجملة القيوم الواجب بالذات ، يجب ان يكون متوحّداً بحقيقته ، ومتشخصاً بذاته .

- لست أقول : بلوازم حقيقته و بعوارض ذاته . وألا ، لم تكن ماهيته هي بعينها انتيته .
 فليس يسوغ ان يقال انه طبيعة مرسله ، ولا انه شخصي بعينه من طبيعة مرسله ومن لوازم
 ٣ محضته مشخصة ، بل انه بنفس ذاته ينفرد ويمتاز عن كل شيء هو غير ذاته . ويمتنع
 ان تكون حقيقته لغير هويته الواحدة . ولا يوصف بانه كلي وطبيعة مرسله ، ولا بانه
 جزئي وفرد من طبيعة مرسله . بل هو الواحد الحق من كل وجه ، والاحد المطلق من كل
 ٦ جهة . فكما ليس يصح ان يكون له محصل ومشخص بعد مرتبة ماهيته ، لان التحصل
 بالفعل عين مرتبة ذاته ، فكذلك ليس يتصور تأخر عن مرتبة ذاته ، لا عن وجوده في
 متن الاعيان لان الوجود في متن الاعيان ، عين مرتبة ذاته وماهيته بما هي هي . وكما
 ٩ ينفرد بذاته من جهة التميز بالحقيقة عن كل شيء ، فكذلك ينفرد بذاته من جهة
 التقدم في متن الاعيان على كل شيء . فلا تكون من المترين .

و مبض

- ١٢ باقوم ، اني لشديد التعجب جدا من شريك في الرئاسة ، ومن شريك في التعليم ،
 ومن معلم مشائبة اليونانيين ، ومفيدهم الصناعة ، مع اعتلاء مرتبتهم في البراعة والجلالة ،
 وارتفاع درجتهم في شدة التيقظ وتوقد الفطنة ، كيف توغلوا في تقرير هذه الحجة
 البرهانية وتحقيق مقدماتها اليقينية ، في تقديس الباري الاول جل ذكره ، عن ماهية
 ١٥ كليتة ، وعن ان يكون لكنه حقيقته وجود ذهني في ذهن ما من الازهان اصلا ، ثم
 ذهلوا عن اجرائها في حدوث العالم وتقدم الباري الحق عليه ، نقدا ما انفكا كينا بالوجود
 في حاق الاعيان !

- ١٨ ثم التعجب من الشريك الرئيس و من معلم اليونانيين اشد واكثر ، فانهما
 يحكما حكما باننا ، في مشنة حدوث العالم وقدمه ، انها مسألة جدلية الطرفين ، لفقدان
 ٢١ الحجاج البرهانية في كلا طرفيها . ثم في مسألة تقديس الواجب بالذات عن الماهية
 الكليتة ، يعولون على هذا البرهان الذي هو بعينه برهان حدوث العالم لدى المتبصر
 المتيقظ ، ويكرّر ان القول في تقريره وتلخيصه وتوضيحه مقدماته وحدوده .

- وبالجملة ، ما يخص كلامهم هناك ، انه يمتنع ان تكون حقيقة وجوب الوجود بالذات طبيعة كلية نوعية او جنسية ، وذلك لان مرتبة الماهية الكلية قبل مرتبة الشخص والتحصيل بالفعل ، لان الشخص والتحصيل لا يدخل في مرتبة نفس الماهية ، بل في مرتبة وجود الماهية ذاتا محصلة . فلاحالة تكون مرتبة الشخص والتحصيل التي هي بعينها مرتبة الوجود بالفعل في الاعميان ، بعد المرتبة العقلية لنفس الماهية الكلية . وهذا لا يتصور الا فيها لا يكون الوجود بالفعل في الاعميان ، هو بعينه نفس منج جوهر ماهيته . والا لزم ان يكون الشخص والتحصيل معتبرا في نفس مرتبة الماهية الكلية . وهو خلف باطل . وقد ثبت بالبرهان ان الوجود بالفعل في الاعميان ، هو بعينه نفس حقيقة الوجوب بالذات . وليس يصح هناك وجود ثان في مرتبة متأخرة ، بعد مرتبة نفس حقيقة الوجوب بالذات ، لا في العين ولا في العقل ، اذ لا يقدر العقل على سلب الماهية عن منج ذاتها وجوهر نفسها . فالوجود بالفعل في الاعميان هناك ، في مثابة نفس اللوئية والانسانية مثلا ههنا . فاذن ، لا يصح ان تكون حقيقة الوجوب بالذات طبيعة جنسية متحصلة بالفصل ، او ماهية نوعية متشخصة بالعوارض المشخصة المتأخرة عن مرتبة الماهية الكلية ، لامتناع ان يكون الفصل مفيدا لنفس الطبيعة الجنسية ، والمشخصات مفيدة لسلب الماهية النوعية ، لان التحصيل والشخص والوجود بالفعل هناك نفس مرتبة الماهية . هذا قولهم في هذا الموضع على اختصار وتاخير فاذن ماخطبهم يعقلون هذا السر في الفصول والمشخصات والعوارض . ويلهلون عنه في سائر اللوازم واللواحق ؟ فاستقم كما أمرت ولا تكن من الجاهلين .

وَمِنْهُ

- وبعبارة اخرى وسوق آخر ، لو كان الصادر الاول سرمدى الوجود في متن الاعميان ، مع جاعله التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الاعميان ، عين مرتبة ذاته ونفس منج ماهيته ، لزم ان يكون المفعول في مرتبة ذات الجاعل ومعه في متن الاعميان معية ذاتية ، بحسب مرتبة ذاته وباعتبار نفس ماهيته . ولا تتصور لنفس ذات الجاعل بما

- هي هي مرتبة عقلية متقدّم تقدّم بالذات على ذات المفعول ووجوده اصلاً. اليس وجود
 الجاعل في متن الاعيان الذي بحسبه المعية على هذا التقدير ، هو بعينه نفس مرتبة ذات
 الجاعل وصرف سنخ ماهيته قوام تحت حقيقته بما هي هي ، فكيف تتصور اذن لذات
 الجاعل ونفس ماهيته ، مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الاعيان الذي هو ما بحسبه
 المعية . فاذن يلزم ان تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل ، من حيث هي هي بعينها ، هي ما فيه
 وبحسبه معية الجاعل والمفعول بالسرمديّة في حاقّ متن الاعيان ، كما مرتبة حصول الوجود
 في متن الاعيان كذلك . فيبطل تقدّم ذات الجاعل على ذات المفعول تقدّم بالذات
 بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاقّ متن الاعيان لذات المفعول
 مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاقّ
 متن الاعيان ، معية بالمرتبة الذاتية ، غير متأخّر عنها تأخّراً بالذات وتأخّراً بالمعلوليّة
 وايضاً يكون الممكن الذات الباطل في حدّ ذاته موجوداً ثابتاً في مرتبة ذات الواجب الحقّ
 من كلّ جهة ، ويلزم من ذلك ان يكون ذاتاً له ، ضرورة ان مالمس من ذاتيات الشيء
 لا يكون ثابتاً في مرتبة ذاته .

- ونسويح ذلك كله ، ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والحيود عن
 سميت سيله وخرق اجماع كافة العقلاء وشقّ عصاهم ، وبالجملة ، الا التخلّع من الضربيّة
 العقلانية والانسلاخ عن القربحة الانسانية ، فاذن قد استبان ان تقدّم الجاعل الواجب السرمديّة
 بالذات على مجعوله الاول وعلى العالم الكبير الذي هو جملة مجعولاته بحسب الوجود
 في متن الاعيان ، تقدّم سرمديّاً انفكاً كتباً ، من اللوازم المقتضاة لخصوصيّة الحقيقة
 الوجوبيّة الذاتية التي هي بعينها الوجود المتأصل في حاقّ متن الاعيان . والا ، لزم ان يكون
 المفعول من جوهريات ماهية الجاعل من حيث هي هي ، والممكن بالذات من ذاتيات
 حقيقة الواجب بالذات ، ضرورة انه لا يكون في مرتبة نفس الماهية الا ذاتياتها ، واللوازم
 العوارض انما تكون في مرتبة متأخّرة بالضرورة القطريّة .
 فاتّبع الحقّ ، ولا تكن من المعتدين .

القبس الثالث

فيه تفتية البعدية الانفكاكية وتقوم البرهان من سبيل القبليّة السرمديّة .

ومضة

- ٢ ليس من المعلوم لذى بضاعة مّا تحصيليّة، إنّ الامتداد، وهو الانبساط الانّصالي المتصحّح فيه انقراض اجزاء مُشتركة في حدود مُشتركة . امّا ذو وضع يقبل الاشارة الحسيّة : بحسب النسبة الترتيبية بين الاجزاء، وبحسب الانبساط في جهات العالم، ويقال له « الامتداد القار »، وحقيقته الكميّة المتّصلة التي هي مقدار تماذى الصورة الجسميّة المتّصلة المنبسطة الممتدة بجوهر ذاتها في ابعادها المتماذية المذهبة في جهات عالم الخلق، اى العالم الجسمانيّ الذي هو الفلك الاقصى المحدّد للجهات بحمّة ما هو محيط به وحاييه من الاجسام والجسمانيات . واما غير ذى وضع : ليس يقبل وقوع نسبة الترتيبية بين اجزائه المنفردة في الاشارة الحسيّة : ولا في جهات العالم، ويقال له « الامتداد غير القار »، وبه يتقدّر استمرار التقضيات والتجدّدات، وبالجملة، حركات المتحرّكات على الاطلاق، وحقيقته الكميّة المتّصلة الممتدة بنفس ذاتها التي هي مقدار الحركة الكلية المستديرة التي هي حركة الفلك الاقصى المحيط بالكل .

- ١٥ وكما الجهة الحقيقيّة للامتدادات القارة اثنان، الفوق والتحت، والفلك الاقصى محددهما بمحيطه ومركزه، فكذلك الجهة في التماذيات الغير القارة اثنان، الماضي والمستقبل، والفلك الاقصى محددهما بمقدار حركته، وهو الزمان، فحلّ الزمان حركة الفلك الاقصى، والمتنوّر به مطلق الحركة على الاطلاق . ولا حقيقة لها الا الخروج من القوّة
- ١٨

الى الفعل شيئاً فشيئاً ، على سبيل اتجاه نحو شيء ، ولا كمية لها آلا من جهة المسافة والزمان ، ولا تقدّر لها آلا بالزمان . فاذن ، لا وقوع في الاحياز والاوزاع والامكنة والجهات ، آلا للاجسام والابعاد الجسمانية . ولا سيلان واستمرار ولا فوت ولحوق ولا مضي واستقبال ، آلا للحركة والزمان . ولا وقوع لشيء في التهادى والسيلان ، آلا بحسب التغير والتطور من تلقاء الحركة والزمان .

وَقَضَةُ

ينبغي ان يكون محلّ الزمان أسرع الحركات واطهرها ، لتكون جملة الحركات باسرها متقدّرة به ، وان يكون حامل الحركة التي هي محلّ الزمان ، الجرم المحيط بالكل ، لتكون جميع المكانيّات والزمنيّات باسرها واقعة فيه . فجُعِلَ الزمان لامحالة مقدارَ حركة الفلك الاقصى واحالاً فيها . ولذلك سُمِّيَتْ اجزاء منطقة حركته المتحرك بها جميع السماويّات ، وهي معدّل النهار من الدرجات «آزماناً» ومقدار طلوع خمسة عشر جزءاً منها «ساعة مستوية» .

وقد استبان لنا بالضوابط التعليمية في علم الهيئة ، ان المتحرك بها يقطع مقدار درجة من مقعر الفلك الاقصى ، وعدد امياله تسعة الاف وثلثمائة وثلاثة واربعون الفا وثلثة وتسعون ، في ثلث خمس ساعة مستوية ، وفي جزء من تسعمائة جزء منها ، وذلك بقدر ما بعد احد من واحد الى ثلثين يقطع ما عدد امياله مائة وخمسة وخمسون الفا وسبعمائة وثمانية عشر و سدس . فبه مقدار ما يقول احد «واحد» يتحرك خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً ، وهو الف وسبعمائة واثنا وثلاثون فرسخاً من مقعره . والله اعلم بما يتحرك محذّبه حينئذ ، اذ مقدار منحن الفلك الاقصى وبعده محذّب سطحه من مركز الارض لاسبيل للبشر الى استخراجهم وتعرّفه ، لا يعلمه آلا صانعه العزيز العليم .

وعند بعض الحساب من الراصدين ، يتحرك في هذا الوقت الفين واربعمائة فرسخ من مقعره . فعلى ما ذكرناه يتحرك من مقعرة في ساعة مستوية ستة وثلثين الف فرسخ وثلثمائة الف فرسخ واثني وسبعين الف فرسخ ، وعلى ذلك الحساب ، نحسب

الف ألف فرسخ وأربعمائة ألف فرسخ .

وَمَنْصَةُ

٢ قالوا : الفلك الأقصى ، بما يحويه من الاجسام والاعراض ، وبما يتعلق به من القوى والنفوس والارواح والطباع ، انسان كبير مطيع لله ، عز وجل . في حركاته واوضاعه وافاعيله وادراكاته .

٦ قال صاحب المحاكات : قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان مستلق على الظهر ، راسه في جهة القطب الجنوبي ، ويمينه الى المشرق ، وجهه الى وسط السماء ، فيكون القطب الجنوبي علواً ، والشمالى سفلاً ، والمشرق يميناً ، والمغرب شمالاً ، ووسط السماء قدماً ، ومقابله خلفاً . وبحسب الحركة الغربية بانسان راسه في جهة القطب الشمالى ، ويمينه الى المغرب ، فتبدل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف . فاذن ، لاجهة للابعاد القارة على الحقيقة ، ألا الفوق ، وهو الامتداد الاخذ من المركز الى المحيط ، والتحت ، وهو الامتداد الاخذ من المحيط الى المركز ، وللامتدادات السائلة الغير القارة ، ١٢ ألا المضى والاستقبال ، اى التقضى والتجدد في جهتي المبدأ والمنتهى ، وهما جهتا الازل والابد الامتداديتان السائلتان . فالفلك الأقصى يحدد جهات الامتدادات القارة باعتبار جرميته ، والتماديات السائلة بمقدار حركته . فالاجسام والجسمانيات باسرها يحويها فلك ١٥ الافلاك من حيث ذواتها وجهاتها بامتداد جرميته ، ومن حيث اطوارها وحركاتها بكمية حركته .

وَمَنْصَةُ

١٨

واذ تبين ان الزمان ليس جوهر حقيقته ، ألا مقدار هيئة اتصالية غير قارة ، فهو ٢١ هوية متصرمة متجددة بنفس حقيقتها ، ولا مهيئة له ألا اتصال التصرم والتجدد ولا هوية له ألا كمية القوت والحقوق ، ولا ذات له ألا مقدار سبلان التغيير ، فهو بنفس حقيقته كمية متصلة غير مستثناة .

فاذا انفرخت في هويته اجزاء مشتركة في حدود مشتركة ، هي الاطراف والآلات ،

- ٢ امتنع بالنظر الى نفس ذاته ان يجتمع جزآن من اجزائه المنفرضة في آن ما من الانات ، كما الكمية المتصلة القارة ، اذا افترضت في هويتها الاتصالية اجزاء مشتركة في حدود مشتركة ، هي الاطراف والنقاط ، امتنع بالنظر الى نفس حقيقتها ان يجتمع جزآن من اجزائها المنفرضة في نقطة ما من النقاط . فكل جزئين من الزمان حاشيتا آن بعينه ، كما كل جزئين من الهوية الاتصالية القارة حاشيتا نقطة بعينها . فأحد ذينك الجزئين ، وهو الذي في جهة التصرم ، ماض بذاته ، وهو بنفس هويته قبل وقبلية باعتبارين ، لاقبلية زائدة على هويته عارضة لهويته ، والآخر ، وهو الذي في جهة التحدد ، مستقبل بذاته ، وهو بنفس هويته بعد وبعديّة باعتبارين ، لابعديّة زائدة على هويته عارضة لهويته ، كما جزء الهوية الاتصالية القارة ، أحدهما متقدّم في الامتداد المكاني بنفس هويته ، والآخر متأخر في الامتداد المكاني بنفس هويته .

وَمُضَمَّةٌ

- ١٢ كما الحركة منطبقة الذات على الزمان بالفيشية ومتعلقة الهوية به في التقدر ، فكذلك السكون ، اذ ليس هو عدم الحركة من باب السلب ، بل من باب عدم الملكية . وكما لا يتصور وجود الحركة في الان ، بل انما ظرف حصولها الزمان لا غير فكذلك السكون ، فانه ايضا يتقدّر بالزمان ولا يقع الا في الزمان . فما ليس هو في عالمي المكان والزمان ، فهو متقدّس عن السكون ، كما هو متقدّس عن الحركة . فليعلم .

وَمُضَمَّةٌ

- ١٨ اِعلَمَنَّ انّ الحركة فعلية مُضَمَّنَةٌ فيها القوة من سبيلين ، من جهة الوصول الى ما اليه اتّجاه الحركة ، اذ لا وصول اليه مادامت الحركة ، ومن جهة استتمام هويتها الشخصية ، اذ كل حركة ، فانّ لخصبة هويتها غير مستتمة الحصول ، الا في مجموع زمانها الشخصي المحدود بان البداية وآن النهاية ، وغير مستتمة التحقق الا عند الانتهاء .

فاذن ، الموضوع في زمان السكون في قوته الاستعدادية كمالات ثلثة : نفس الحركة ، واستتمام هويتها الشخصية بحسب الحصول بالفعل ، والوصول الى ما اليه الاتّجاه

بالحركة . فاذا تلبس بالحركة ، صار الى الفعلية بحسب احد الكمالات التي كانت له بالقوة من جهة الحركة ، وهو نفس الحركة ، وبقي له كل من الآخرين مرهون الحصول بالفعل بوقت الانتهاء . فالحركة لها معنى ما بالقوة من هذين السيلين ، وراء ما لها من مفهوم ما بالقوة من تلقاء جوهر الذات ، بحسب طباع الامكان الذاتي ، كما هو شاكلة صاير الممكنات بالذات .

وكذلك شاكلة حامل القوة الاستعدادية ، اعني الهيولى الاولى التي هي الموجود بالفعل المضمّن في فعليته القوة المطلقة ، بحسب الاستعداد المطلق في حدّ وحدته الشخصية المهمة . ولا موضوع للوحدة الشخصية المهمة من اشخاص الموجودات ، الا الهيولى الاولى . فلاحاصل بالفعل للهيولى الاولى ، الا ذاتها الشخصية المهمة التي هي حاملة للقوة الاستعدادية المطلقة من سبيلين ، وذاتها ايضا تحت مفهوم ما بالقوة بحسب جوهر الذات ، من حيث طباع الامكان الذاتي ، حين ما هو بالفعل من تلقاء العلة الجاعلة ، كما ذوات الممكنات الذاتية باسرها . وصحان بسط القول في ذلك كله على دمة خلّصة الملوك والافق المين والايماضات والتشريفات .

فاذن ، استبان ماراموه بقولهم والحركة هي الكمال الاول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، وانصرح انه ليس يصلح شيء من الاشياء موضوعا للحركة التي فعليتها فعلية القوة ، الا من تلقاء المادة الاولى الهيولانية الجسمانية التي هي بنوع ما بالقوة وحامل القوة الاستعدادية المطلقة . وانما فعليتها في حدّ تجوهرها ، فعلية الاستعداد المطلق .

١٨ وَمُضَفَّةٌ

اليس يحكم العقل الصريح والذهن الصّراح ؟ - ان الموجود بحسب الاحتمال العقلي قبل شهادة الحدس وقضاء البرهان ، لم يتخل امّا ان يكون هيولاني الذات مادي الوجود ، محتمل الهوية بحسب القوة الاستعدادية في الفطرة الاولى ، ان يتلبس بالكمالات الطارفة والمعاني المتجددة في الفطرة الثانية ، فيكون موضوع الحركة والملكوت مستغنى

الحقيقة بالزمان والمكان ؛ وأما ان يكون قدس الذات مقدس الوجود ، غير متعلق
الهوية بالمواد وغواشيتها والاستعدادات وعلايقها ، فلا يكون له معنى "مرتقب" ولا كمال
مُنتظر ، ولا يصحّ نه تلبس "بحركة" وسكون ، ولا تعلق بمكان وزمان ، بل تكون
نسبته الى جميع الامكنة والازمنة والجهات والابعاد على سبيل واحد .

وَمِبْنَصْ

لعلمك ، اذن ، بما تليّ على سمع قلبك وأوعى في اذن عقلك ، غير متمر
في انّ البارئ الاول الواجب الذات القدوس الوجود ، جلّ سلطانه وعلا برهانه ، اعلى
واكبر من ان يوصف بالتقدّس عن المواد والصور والتعالى عن الامكنة والازمنة ، وانه
سبحانه ، بالقياس الى حدود عالمي الزمان والمكان باسرها ، وهويات اشخاص الزمانيات
والدهريّات بقضتها وقضيضها ، على نسبة غير متكّمة واطافة غير منقذرة ، لاهو فيها
بوالج ، ولا عنها بخارج ، ولا شيء منها فيه بناسب ، ولا عنه بعارب .

اما تبرهن لك بساطع التبيان ، انه سبحانه هو بعينه الوجود الحق المتعالي عن
الماهية ، وانّ كلّ ذي ماهية وراء الوجود فهو معلول ؟ فاذا كان هو بالنسبة الى الماهية
على هذا السبيل ، فما ظنك به بالنسبة الى الهولي وغواشيتها ، والمادة وعوارضها ، والمدة
وعلايقها ؟

ومن سبيل آخر ، اليس من المنصرح عند كلّ ذي ذهن مستو ؟ - انّ محلّ
الشيء وحامله وعلته وجاعله ومبدعه ومختلعه ، لا يعقل ان تكون منسوبة اليه بالوقوع
فيه ، ومشمولة له بالدخول تحت حكمه . فاذا كان الزمان نفسه موجودا الا في زمان
اصلا ، فمحلّه وحامل محله يمتنع عليهما ذلك . والمبادئ العالية والقوى المكوّنة
والانوار العقلية ، اولّى بهذا الامتناع . فما ظنك بفاطر الكلّ ومبدع الجميع ؟

فاذن ، ليس يتصور بالنسبة الى العالم الربوبي انقضاء ونجدة ومضى واستقبال
وتناد وسيلان اصلا . الا انّ الوهم لا يالف الا هنا او هناك ، وكان او يكون او كائن
الآن . فيعسر على الاذهان الوهمانية والنفوس الجسدانية ، ان تؤمن بوجود مقدّس عن

الابعاد ، ويتعالى عن الامتدادات ، ويفارق جملة الامكنة والحدود والازمنة والانات ، ويكون بالاضافة اليها جميعا على نسبة واحدة . ولكن لا بُعْباً بوسوسة الوهم ، بعد قضية البرهان .

٢

ومن ثم قال الشريك في الرياسة ، في ثاني عشرة الهيئات الشفاء ، في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي ، صلى الله عليه وآله ، الى الله تعالى والمعاد : ولا ينبغي ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفته انه واحد حق لا شبيه له . فاما ان تعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار اليه في مكان ، ولا منقسم بالقول ، ولا بخارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم الدين ، ووقعهم فيما لا مخلص عنه ، الا لمن كان المعان الموفق الذي يشد وجوده ويندر ، ولقد آسفنا نقل مثل ما قلناه عنه في التعليقات .

٩

وَمَيْضُ

فاذ قد تقرر عندك ماقررناه ، فقد استتب ان التقدم الانفكاري الذي ليس هو باعتبار العلاقة الذاتية ولحاظ التعلق الافتقاري ، بل انما هو بحسب تخلف المتأخر عن وجود المتقدم في الواقع ، لافي المرتبة العقلية ، على ضربين . ضرب منهما ، بحسب الانفكاك بين المتقدم والمتأخر في الوجود الزماني ، بحيث يصح للعقل تصور امتداد ماريهما ، فيكون لاحالة يتخلل بينهما ممتد بالذات ، او طرف ممتد بالذات ، ويقال له «القبليّة المكتمة» و «السبق السيال» و «التقدم بالزمان» ، ولضايغه «البعديّة المكتمة» و «التخلف السيال» و «التأخر بالزمان» ، لكون معروض هذه القبليّة والبعديّة بالذات وبالحيقة ، لا بالعرض وبالمجاز العقلي ، هويات اجزاء الزمان في حد انفسها ، لا غير . وفي ازاء هذا النحو من التقدم والتأخر ، المعية الامتدادية ، ويقال لها «المعية المكتمة» و «المعية السيالة» و «المعية الزمانية» وهي لازمة الانتهاء الى النسبة الى الزمان او الان بالفيضية . والضرب الاخر بحسب الانفكاك بين القبل والبعد ، لافي اتق التقضي والتجدد ، بل في حاق الاعيان ومتن خارج الذهن ، بحسب سبق العدم الصريح البات على ذات

٢١

- المتأخر، مع تفرّر ذات المتقدّم بالفعل لأى زمانٍ وآنٍ ولا فى جهةٍ ومكانٍ، بل فى كبد
الواقع وحقّ نفس الامر. فلا يتصحّح توهم مرور امتداديهما وتخالل ممتدّ، او طرف
ممتدّ بينهما، ويقال له «السبق المطلق» و«التقدّم الصريح الغير المكتم» و«الانفكاك الغير
السيّال» و«القبليّة السرمديّة» و«لمضايقه» والتأخر المطلق» و«التخالف الصريح الغير
السيّال» و«المسبوقية الغير المكتمّة»، و«البعديّة الدهريّة» لكون هذا النحو من التقدّم
والتأخر بحسب سرمديّة المتقدّم وحدوث التأخر فى الدهر. وفى ازاء هذا الضرب من
القبليّة والبعديّة، المعيّة الدهريّة. ويُقال لها «المعيّة الغير المكتمّة» و«المعيّة المطلقة»
و«المعيّة القارّة الغير السيّالة» بحسب اجتماع المعيّين فى كبد الواقع ومن الخارج وحقّ
الاعيان ووعاء الوجود القراح الذى هو الدهر.

وَمِبْطَضٌ

- هل انت ذو ذهن مستوٍ حقيقى وراء الاذهان المشهورة الجمهوريّة؟ — فتدرك
مشاركاتٍ ومبايناتٍ بين هذين الضربين من القبليّة والبعديّة.
- فالمشاركات اعتبار الانفكاك بحسب انفراد القبل عن البعد، وتخلّف البعد عن القبل،
ولكن فى المكتمّة فى الامتداد الزمانى، وفى السرمديّة فى حاق صُراح الواقع. وكون
ذلك من حيث لحاظ نفس الانفراد والتخلّف، لا من جهة علاقة ذاتيّة وارتباطٍ
افتقارىّ بين المنفرد والمتخلّف، وكون الانفراد والتخلّف بحسب متن الخارج، لا بحسب
المرتبة العقلية لنفس الذات بما هى هى.
- والمباينات وجوه عديدة، الاول قبول الشدة والضعف فى الزمانى المكتم، بخلاف
المطلق الصريح الغير المكتم. ففى التأخر الزمانى المكتم، موسى مثلاً بالنسبة الى نوح،
اشدّ تأخراً منه بالنسبة الى ابراهيم، على نبيّنا وعليهم السّلم، وليس يتصحّح ذلك
فى التأخر الدهرى الصريح، اذ المتأخّرات فى الدهر تأخراً صريحاً دهرتياً، كلّها
فى منزلة متأخّرٍ واحد. واما التقدّم السرمدى، فعند حزب الحق واصحاب العقل
المضاعف، لا يقبل تكثّر الموضوع اصلاً، اذ لا يوصف به الا البارئ الواحد الحقّ،

عزّ سلطانه، والذاهبون باهوائهم واوهامهم الى تسرمد المبدعات، يجعلون تقدّم السرمديّات على الحوادث الدهريّة جميعاً في منزلة تقدّم واحد .

- ٣ الثاني انّ المتأخّر بالزمان، وجوده اللاحق وعدمه السابق الزمانيّان، لا يقع احدهما في حيّز الآخر، بحسب ظرف التقدّم والتأخّر . بل لما هناك حدّان مختلفان بنحاز وبنياز بحسبها كلّ منهما عن مقابله . فيصدق عقداً موجب ومسالب بالاطلاق العام الزمانيّ معاً .
- ٦ ولا كذلك المتأخّر في الدهر تأخّراً صريحاً دهرياً، اذ لا يوهم هناك امتداد، يتصوّر بحسبه حدّ واحد، فيقع لاحالة وجوده الحادث في حيّز عدمه الصريح السابق في الدهر .
- الثالث انّ كلّاً من المتقدّم والمتأخّر بالزمان، يصحّ ان يكون الوجود او العدم الزمانيّين، اذ يتصحّح طرؤ كلّ منهما في امتداد الزمان . والعدم الزمانيّ، بما هو عدم زمانيّ، لا يستلزم العدم في الدهر . بل الوجود في الزمان أخصّ من الوجود في الدهر . واما المتأخّر تأخّراً دهرياً، فلا يكون الا الوجود، اذ ليس من المتصحّح ابتئات الوجود وطرؤ العدم في الدهر .
- ١٢ الرابع انّ المتأخّر تأخّراً دهرياً، لا يلزمه ان يكون متأخّراً بالزمان ايضاً . واما المتأخّر بالزمان، فان كان الوجود عن العدم، لزم ان يكون متأخّراً تأخّراً دهرياً عنه ايضاً، وان كان العدم عن الوجود، لم يكن متأخّراً عنه في الدهر ايضاً، بل انما يكون له التأخّر الزمانيّ في افق التقضي والتجدّد فقط .
- الخامس انّ تأخّر الوجود عن العدم بالزمان، لا يكون بحسبه للمتأخّر الزمانيّ تختلف في الوجود، الا عمّا يتقدّمه بالوجود تقدّمًا زمانيّاً، لاعمّن يمتنع دخوله في افق الزمان ويستحيل اتصافه بالتقدّم الزمانيّ . اذ ليس يتصور ان يتخلّل بين زمانيّ مّا وبين مّن هو خارج عن عالم التغيّر والسيلان ومحيط بجميع الازمنة والحدود على نسبة واحدة، زمان او آن وممتدّ او طرف ممتدّ، لا بحسب الوجود ولا بحسب الوهم . فاذن لا يتصحّح ٢١ عنه بحسب ذلك تختلف اصلاً . فاما تأخّر الوجود عن العدم تأخّراً دهرياً، فانه يكون بحسبه للمتأخّر في الدهر تختلف صريح عن يتقدّم عليه في الوجود تقدّمًا سرمدياً،

لاعلى شاكلة التخلّفات المكمّمة الزمانية المألوفة للاذهان الوهمانية .

وَمِيْضُ

- ٣ لانحقيق للمعية السرمديّة عند آل الحقّ واصحاب الحقيقة ، اذ الموجود الاول الحقّ ، جلّ سلطانه ، مستأثر بالقبايّة السرمديّة ، وله بالاضافة الى الثواني الحادثة في الدهر ، وهي جملة ماعداه ، بحسب ذاته سبحانه ، التقدّم السرمديّ ، وبالنظر الى ذوات الثواني الموجودة جميعا بعد عدمها في الدهر ، المعبة صريحة الدهريّة .
- ٦ والظانون باوهمهم سرمد المبدعات ، يزعمون انّ لذاته سبحانه ، بالاضافة الى الثابتات من مبدعانه ، معيّة سرمديّة . وذلك خرص باطل وهماني ، خارصه الذهن الكاذب الظلماني . وانّما ، قضية العقل الصراح البرهاني انّ الله الباري الاول الحق سبحانه ، موجود في السرمد قبل الدهر قبليّة سرمديّة بالذات ، وجملة الممكنات ، وهي جميع معلولاته ومجملاته باسرها ، من الثابتات والمتغيّرات ، موجودة من تلقاء صنعه وابداعه في الدهر ، بعد السرمد ، بعديّة دهرية ، فلا شيء من الممكنات بموجود في السرمد ، اذ هي باسرها بعد السرمد ومحاطة به . ولا الموجود الحق الواجب بالذات بموجود في الدهر ، لانه ، في السرمد قبل الدهر ومحيط به ، ومتعال عنه . فقد دريت انّ الدهر وعاء ، وجود امتداد زمان كلّ ، ومحاط بالسرمد ، وحاصل بعده . والموجود الحقّ السرمدي موجود في السرمد ، قبل الزمان وقبل الدهر وقبل كلّ شيء ، ومتعال عن الوقوع في الزمان وعن الوقوع في الدهر . فليستبصر .

وَمِيْضُ

- ١٨ انّني لشديد التعجّب من صاحب المطارحات ومقلّديه ، كيف وسّعهم ان ينحشّموا ارجاع التقدّم الزماني الى التقدّم بالطبع ، تمسكا بانّ الزمان المتقدّم علّة للزمان المتأخّر ، اذا الحوادث منهية الى الحركة الدورية ، والحركة كلّ جزء سابق منها علّة للجزء اللاحق ومتقدّم عليه تقدّمًا بالطبع ، فانه لولا الحركة من ا الى ب ، ماصحّت الحركة من ب الى ج ، اذ كيف يكون للمتحرّك ان يتحرّك ممّا لم يصل اليه ؟ فكذا مقدار

هذه الحركة من الزمان يتقدم على مقدار تلك الحركة منه تقدماً بالطبع . ألم يكن عندهم
 من المنصرح ؟ - ان الاجزاء المقدارية للمتصل الواحد ، متحدة في الوجود ومتشابهة
 بالهيئة ، وماهيتها ووجودها نفس ماهية ذلك المتصل ووجوده . فهي جميعاً ابعاض
 وهمية لموجود واحد . فكيف يتصحح بينها الاختلاف بالعلية والمعلولية ؟ ثم ألم يستبين
 لك ان ملاك التقدم الزماني اعتبار الانفكاك المكتم بين المتقدم والمتأخر ، لاحظ العلاقة
 الذاتية والارتباط الافتقاري بينهما اصلاً ؟ فلو صححت العلية والمعلولية بين اجزاء الزمان ،
 كان يتصحح لها نحوان من التقدم والتأخر : ما بالزمان من سبيل الانفكاك المكتم ،
 وما بالطبع من سبيل العلية والمعلولية . فاذن ، ارجاع احدهما الى الآخر ظناً فاسد من
 سبيلين . فلا تكن من الذاهاين . وقد وقع لهم نظير ذلك في التقدم الزمني ايضاً ، فلا تكون
 من الغافلين .

وَمِبْضٌ

ثم اِنْتِ لَعَلَى شِدَّةِ التَّعَجُّبِ جَدّاً مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ الْمُسَمَّوْنَ بِالْمُتَكَلِّمِينَ ، كَيْفَ
 اتَّفَقَ لَأَوْهَامِهِمْ سَلَخُ الْمُتَقَدِّمِ الزَّمَانِيِّ بِالذَّاتِ عَنْ صِفَتِهِ الدَّائِيَّةِ ، وَاسْنَادُ ذَلِكَ عَلَى الْحَقِيقَةِ
 إِلَى مَا يُوصَفُ بِهِ بِالْعَرَضِ عَلَى الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ . وَذَلِكَ أَنَّهُمْ جَعَلُوا الْمَوْجُودَاتِ الزَّمَانِيَّةَ
 الْمُقَارَنَةَ لِأَجْزَاءِ الزَّمَانِ ، مُتَقَدِّمَاتٍ وَمُتَأَخِّرَاتٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ ، وَالْأَزْمَنَةُ الَّتِي هِيَ الْمُسَابِقَةُ
 وَالْمُتَالِحَةُ عَلَى التَّعَاقُبِ فِي الْإِمْتِدَادِ الزَّمَانِيِّ بِالْحَقِيقَةِ ، مُنْسَلَخَةً عَنِ الْقَبْلِيَّاتِ وَالْبَعْدِيَّاتِ
 الْإِنْفِكَائِيَّةِ السِّيَالَةِ وَهِيَ بَعْضُهَا هَوِيَّاتٌ تِلْكَ الْأَزْمَنَةُ بِمَا هِيَ .
 وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهَا نَحْوُ آخَرٍ مِنَ التَّقَدُّمِ ، هُوَ التَّقَدُّمُ بِالذَّاتِ . وَلَا يَشْعُرُونَ أَنَّهُ
 إِنَّمَا الْإِنْفِكَالُ الْمَكْمُومُ السِّيَالُ بَيْنَ الزَّمَانِيَّاتِ ، بِحَسَبِ هَوِيَّاتِ الْأَزْمَنَةِ الَّتِي هِيَ مُقَارَنَاتُهَا ،
 لَا غَيْرَ . فَهَؤُلَاءِ لَا يَسْتَحَقُّونَ الْمُخَاطَبَةَ . فَلْيَتَبَيَّنْ .

وَمِبْضٌ

قال امام المتكلمين معترضاً على اصحاب الحقيقة : الفرق بان الزمان متقضى
 لذاته ، فلذلك استغنت القبلية والبعديّة العارضتان له عن زمان آخر ، ولم تستغن القبلية

والبعدية العارضان لغيره عنه ليس بمفيد . لان اجزاء الزمان ، ان كانت متساوية في الماهية ، استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الآخر . وان لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته ، فيكون الزمان غير متصل . بل مركبا من آتات . قال : والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضى ، بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر .

فقال خاتم المحصلين البرعة في شرح الاشارات : والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد . وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم . فليس له اجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدّم وتاخر قبل التجزئة . ثم اذا فرض له اجزاء ، فالتقدّم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ، وتصير الاجزاء بسببهما متقدّما ومتاخرًا ، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار ، لالشيء آخر . وهذا معنى لحوق التقدّم والتاخر الذاتيين به . واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار ، كالحركة وغيرها فانما يصير متقدّما ومتاخرًا يتصوّر عروضهما له . وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدّم والتاخر لذاته ، وبين ما يلحقه بسبب غيره . فاذا قلنا : اليوم وامس ، لم نحتاج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس ، لان نفس مفهوميهما تشتمل على هذا التاخر . اما اذا قلنا : العدم والوجود ، احتجنا الى اقتران معنى التقدّم باحدهما ، حتّى يصير متقدّما . واما المعية ، فمعية ما هو في الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، اعنى معية شيئين يقعان في زمان واحد ، لان الاولى تقتضى نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان ، هي متى ذلك الشيء ، والاخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد ، هو زمان ما . ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ، ويحتاج في الثانية اليه . انتهى كلامه .

فقد انصرح انه ما لم يعرض للزمان انقسام وهمي ، لم يكن هناك الا هوية واحدة ممتدة متصلة بنفس ذاتها ، موجودة في وعائها الذي هو الدهر ، بوجود واحد مخصّص .

- فاذا عرض له انفصال الى اجزاء متميزة في الوهم ، لا بحسب الوضع ، صحّ لهويّاتها بحسب انفسها النحو المكتم من القبليّة والبعدية في امتداد سيّلان التقضيّ والتجدّد ، من حيث عدم الاجتماع في حدّ من حدود ذلك الامتداد . فهذا النحو من التقدّم والتأخّر ٣ يكون لهويّات تلك الاجزاء ، من حيث نفس حقيقة الزمان وخصوصيّات تلك الهويّات ، لا غير . ويلحق ماعداها ، من سائر الاشياء الزمانيّة ، بحسب مقارنتها لها ، لا من جهة غير هذه المقارنة اصلاً . وهذا النحو هو الذي يسمّى « تقدّمًا زمنيًا » . ثمّ ٦ اذا جعل آن من الائنات مبدءاً محدوداً ، عرض ايضاً لتلك الاجزاء المنفردة نحو آخر من التقدّم والتأخّر ، بحسب اختلاف نسبتها الترتيبية الى ذلك المبدء المحدود بالقرب والبعده منه . وهو التقدّم الرتبيّ . فليتعرف . ٩

ومقيض

- فاذن ، الجسم بما هو جسم ، لا يصبح وقوعه في الزمان ، ولا بما هو موجود ، اذ لا يقع في الزمان الا الهيئة الغير القارة ، وهي الحركة فالجسم بما هو جسم ، يكون في المكان ، وبما هو موجود ، يكون واقعاً في الدهر ، وبما هو متغيّر ومتحرّك ، يقع في الزمان . والحركة من حيث نفسها ، واقعة في الزمان بالذات . وبما هي موجودة ، في الدهر ، كما الزمان نفسه . ولها الاتصال من تلقاء الزمان . وينسب اليها الاتصال ايضاً من جهة المسافة المتصلة . والقبليّة والبعدية الزمانيتان ، لا بدّ ان تكونا بحسب الزمان ، امّا في اجزاء الزمان الذي هو نفس القبل والبعده ، وامّا في غيرها ، فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعده . فامّا المعية ، فمعية الحركة للزمان ، غير معية الشئين الزمانيين ، بقيا مهما الى الزمان ، وبقياس احدهما الى الآخر ، فان معية الحركة والزمان ، هي منى الحركة ، اى كون الحركة في زمان . ومعية الشئين الزمانيين للزمان ، وكذا معية احدهما للآخر ، هي ان منى احدهما هي عين منى الآخر ، اى كونهما في زمان واحد . والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج غير المعين ، بخلاف الثانية ، فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان . ١٢ ١٥ ١٨ ٢١

وَمَبْذُوحٌ

- فقد استبان لك بالاصول الملقاة اليك ، ان نسبة موجود بعينه الى سائر الموجودات ،
 ٢ اى جملة ما قد دخل في الوجود بالاطلاق العام ، إما نسبة متقدرة مسافرة تختلف بحسبها
 المسافات والايون بالقرب والبعد منه ، او نسبة متقدرة زمانية سيالة يختلف بحسبها حاله
 في الوجود بالقياس اليها بالعبية واللامعية ، فيكون اذ هو مع بعض من الافراد ، لاعم
 ٦ سائر الافراد ، ولا مع الجملة ، فيقع فيها لامحالة امتداد غير قار وكية سيالة ، وإما نسبة
 ابدية احاطية غير متقدرة ولا سيالة ، خارجة عن جنس التقدر واللاتقدر ، والامتداد
 واللامتداد ، تكون بحسبها جملة الامكنة والمكانيات والايون والمسافات بالقياس اليه على
 ٩ سبيل واحد . فهي في حد انفسها موصوفة بالتقدر واللاتقدر والجهات والابعاد ،
 ولا بعقل شيء من ذلك فيه ولا في نفس النسبة . وكذلك يكون هويات الازمنة
 والزمانيات باسرها سواسية في الوجود بالنظر اليه ، فلا يقع تقدير وامتداد في نفس
 ١٢ النسبة اصلا ، وان كان بعض المنسوب اليه في حد نفسه موصوفا بالامتداد والتقدر .
 ثم من المستبين ان مفارقات عالم الهوى كالكليات من الاحكام التصديقية
 واطرافها التصورية ، والحقايق التي قبلنا بطبايعها المرسلات فقط ، والانوار الشاهقة
 ١٥ القدسية بطبايعها وشخصياتها جميعا ، لتبرئها عن الابن والمثى ، تنبئ ان تعرضها النسبة
 المتقدرة المسافرة او النسبة المتقدرة الزمانية . وان فاطر السماوات والارض ، اذ هو
 مبدع العقول والنفوس ومخترع المكان والزمان ، وجاعل الماهيات والانيات ، وخالق الكل
 ١٨ ومن ورائهم محيط ، فهو ، بمجده وقده وعزه وعلاه ، اجدر واحق بالتعالى والتقدس
 عن ذلك كله .

وَمَبْذُوحٌ

- ٢١ اليس ، اذن ، كاد يكون عندك من الفطريات ؟ — ان الشيء انما يتأخر تاخرا
 زمانيا عن زمانى الآخر مثله يتقدمه بالزمان ، فيجسمها وفق الامتداد الزمانى ، وبخاصة
 بحد ين مختلفين من حدوده . فالله تعالى عن عالمى الزمان والمكان : ليس يجوز عليه

- ولا يصحّ له التقدّم او التأخر بالزمان ولا المعية الزمانية، كما ليس يجوز عليه ولا يصحّ له
التقدّم او التأخر بالمكان . وكذلك الحادث الزمانيّ انما يتصحّح له ، بما هو حادث
زمانيّ ، التخلّف المتكّم عن حادث آخر زمانيّ يحدث قبله . وليس له ، بما هو حادث
زمانيّ ، سبيل آخر وراء ذلك . وليس من المنصرح المستبين لذوى العقول بإجماع الحكماء
والعقلاء قاطبة ؟ - انّ البارئ الحقّ الاول ، جلّ ذكره متقدّم في الوجود على هذا
اليوم وعلى هذا الحادث اليوميّ مثلاً ، تقدّمه انفكاكياً من جهة السرمديّة ، وراء التقدّم
بالذات ، من حيث علاقة الجاعليّة ، وهذا الحادث متأخر عنه بالوجود ، تأخراً تخلفياً
من جهة الحدوث ، في متن الاعيان ، وراء التأخر بالذات ، من حيث علاقة المعلوليّة
بحسب الحدوث الذاتيّ . فاذن ، قد استبان انّ هناك تقدّمه مطلقاً ثابتاً سرمديّاً ، غير
متقدّم للمتقدّم ، بحسب سرمديّته في الوجود وتأخر صريحاً دهرياً غير متكّم للتأخر ،
بحسب حدوثه الدهريّ ، وسبق العدم الصريح عليه سبقاً مطلقاً في متن الدهر . وانّ المتقدّم
بالوجود السرمديّ ، متقدّم بالسرمديّة على الكائنات الزمانية بأسرها ، لا بما أنّها حوادث
زمانيّة متأخّرة عن العدم المتكّم تأخراً زمانياً ، بل بما هي حوادث دهرية متأخّرة
عن العدم الصريح في الدهر تأخراً دهرياً . وانه بحسب وجوده السرمديّ قبلها قبلية
سرمديّة ، وبحسب وجودها معها معية دهرية .

وَمِيْضٌ

- انّ مانلوانه عليك ، قد اطبق على اثباته شركاؤنا الذين سبقونا بالزمان في الصناعة ،
قال . معلّم المشائين في الدورة اليونانية ، ارسطوطاليس في الميصر الاول من كتاب التولوجيا ،
بعد ذكر ما في حيز الدهر وما في حيز الزمان : انّ الذي يفعل الشيء بعد الشيء ، فلا
محالة انّه تحت الزمان ، وانّ الشيء الذي يفعل شيئاً بعد شيء ، انما هو في الاشياء
الحسية ، وانّ الانية العقلية دائرة ليس لها من مركزها الى محيط الدائرة ابعاد .
ثمّ في ساقفة الميصر ، نقل عن شيخه امام الحكمة ، واثني عليه ، وقال : فنقول انّ
افلاطون الشريف ، لما راى جلّ الفلاسفة قد اخطأوا في وصفهم الانبيات ، وذلك

انهم لما ارادوا معرفة الانبيات الخفية ، طلبوها في هذا العالم الحسي ، وذلك انهم
 رفضوا الاشياء العقلية ، واقبلوا على الحسي وحده ، فارادوا ان ينالوا بالحسي جميع الاشياء
 الدائرة والدائمة الباقية . فلما رأهم قد ضلوا عن الطريق الذي يؤديهم الى الحق والرشد ،
 واستولى عليهم الحس ، رثا لهم من ذلك وتفضل عليهم ، وارشدهم الى الطريق الذي
 يؤديهم الى حقايق الاشياء . ففرق بين العقل والحس ، وبين طبيعة الانبيات وبين الاشياء
 المحسوسة . وصير الانبيات الخفية دائمة لا تزول عن حالها ، وصير الاشياء الحسية
 دائرة واقعة تحت الكون والفساد .

فلما فرغ من هذا التمييز ، بدأ فقال : ان حلة الانبيات الخفية التي لا اجرام
 لها ، والاشياء الحسية ذوات الاجرام ، واحدة ، وهي الانبيات الاولى الحق . يعني بذلك
 الباري المخلق سبحانه .

ثم قال : ان الباري الاول الذي هو حلة الانبيات العقلية الدائمة والانبيات
 الحسية الدائرة ، هو خير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الاشياء الا به . وكل ما كان
 في العالم الاعلى والعالم الاسفل ، فليس ذلك من طباعها ، ولا من طباع الانبيات العقلية ،
 ولا من طباع الانبيات الحسية الدائرة ، لكنها من تلك الطبيعة العالية ، وكل طبيعة
 عقلية وحسية منها بادية . فان الخير انما ينبعث من الباري في العالمين ، لانه مبدع
 الاشياء ، ومنه تنبث الحيوة والانفس الى هذا العالم . وانما يتمسك هذا العالم بتلك
 الحيوة والانفس التي صارت من العلو في هذا العالم .

ثم قال : ان الانبيات الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة اولاً ، ثم
 على النفس ، ثم على الاشياء الطبيعية . وهو الباري الذي هو خير محض .

وما احسن واصوب ما وصف هذا الفيلسوف الباري ، اذ قال : انه خالق العقل
 والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلها ، غير انه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ، ان ينظر
 الى لفظه فيتوهم عليه انه قال : ان الباري انما خلق الخلق في زمان . فانه ، وان
 توهم ذلك عليه في الفاظه وكلامه ، فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة

الاولين. فانه انما اضطرَّ الاولون الى ذكر زمان في بدؤ الخلق ، لانهم ارادوا وصف كون الاشياء ، فاضطرُّوا الى ان بدخلوا الزمان في وصفهم الكون ، وفي وصف الخليقة التي لم تكن في زمان البتة . و انما اضطرَّ الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميزوا بين العلل الاولى العالية و بين العلل الثواني السفلية .

و ذلك ان المرء ، اذا اراد ان يبين عن العلة و يعرفها ، اضطرَّ الى ذكر الزمان ، لانه لا بدَّ للعلة من ان تكون قبل معلولها ، فيتوهم المتوهم ان القبلية هي الزمان ، وان كل فاعل انما يفعل فعله في زمان . فليس ذلك كذلك . اعني انه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان ، ولا كل علة هي قبل معلولها في زمان . فان اردت ان تعلم : هل هذا المفعول زمني ام لا ؟ - فانظر الى الفاعل . فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لاحالة ، وان كانت العلة زمانية ، كان المعلول زمانياً ايضاً . فالفاعل والعلة يدلان طبيعة المعلول ان كان تحت الزمان و ان لم يكن تحته . انتهى كلام ارسطوطاليس في هذا المبحر بالفاظه .

وقال في الميمر الخامس : ونقول انه لم يبدع الباري الاول شيئاً من الاشياء بروية ولا فكر . ثم قال : يريدون بذلك ان الاشياء كلها اُبدِعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الاولى .

ثم قال : ونقول ان كل فعل فعله الباري الاول ، عز وجل ، فهو تام كامل ، لانه علة ليس من ورائها علة اخرى . بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده ، وليس شيء عنده اخيراً ، بل الشيء الذي هو عنده اولاً ، وهو ههنا اخيراً . و انما يكون الشيء اخيراً ، لانه زمني ، والشيء الزمني لا يكون الا في الزمان الذي وافق ان يكون فيه . فاما في الفاعل الاول ، فقد كان ، لانه ليس هناك زمان . فان كان الشيء الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم هناك ، فلا محالة انه انما يكون هناك موجوداً قائماً ، كما انه سيكون في المستقبل . فان كان هذا هكذا فالشيء اذا الكائن في المستقبل ، هو هناك موجود قائم ، لا يحتاج في تمامه وكمال الى احد الاشياء البتة . فالاشياء

اذن ، عند الباري ، جل ذكره ، كاملة تامة ، زمانية كانت ام غير زمانية ، وهو عنده دائماً ، وكذلك كانت عنده أولاً . كما تكون عنده اخيراً .

وقال في الميعر الثالث : فاما نحن فنقول : ان الله ، عز وجل ، علة للعقل ، والعقل علة للنفس ، والنفس علة للطبيعة ، والطبيعة علة للاكوان كلها الجزئية . غير انه ، وان كانت الاشياء بعضها علة لبعض ، فان الله تعالى علة لجميعها ، غير انه علة لبعضها بغير توسط ، وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون ، ان شاء الله . ان الشيء بالقوة لا يكون شيئاً بالفعل ، الا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرج به الى الفعل . والا ، لم يخرج من القوة الى الفعل . لان القوة لا تقدر على ان تصير الى الفعل من ذاتها ، لانه اذا لم يكن شيئاً بالفعل ، فإين يلتقي القوة بصورتها ، و اين يأتي ؟ فاما الشيء الكائن بالفعل ، فانه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوة ، فانه انما ينظر الى نفسه ، لا الى خارج ، فيخرج تلك القوة الى الفعل ، ويبقى هو دائماً على حالة واحدة ، لانه لا حاجة به الى ان يصير الى شيء آخر ، اذ هو ما هو بالفعل . واذا اراد ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل ، لم يحتاج الى ان ينظر من ذاته الى خارج ، بل انما ينظر الى ذاته ، فيخرج الشيء من القوة الى الفعل .

ثم قال : فاما الباري ، عز وجل ، فانه يحدث انبياء الاشياء وصورها ، غير انه يحدث بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط . وانما يحدث انبياء الاشياء وصورها ، لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقاً ، بل هو الفعل المحض . فاذا فعل ، فانما ينظر الى ذاته ، فيفعل فعله دفعة واحدة .

ثم قال : فاما الفاعل الاول ، هو فعل محض ، فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته ، لا الى خارج منه ، لانه ليس خارجاً منه شيء آخر هو اعلى منه ولا ادنى . فقد بان ، اذن ، وصح ان العقل قبل النفس ، وان النفس قبل الطبيعة ، وان الطبيعة قبل الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها ، وانه مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداعه واتمامه فرق ولا فصل البتة .

و قال في الميمر الثامن: القيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آتٍ . وذلك ان الآتي
هناك حاضر والماضى موجود .

- فهذا ما رُمنا نقله من كلامه بعبارة ، وما هذا سبيله في «اثولوجيا» كثير جداً . ٣
وقال في بعض مبيات المفاوضة الى ذى القرنين : انشأ الخليفة لا من موجودات ،
واحدثها لا من متقدمات ، خلق الرأس الاوئل كيف شاء ، وبرأ الطبايع الكتبية من
تلك الرأس على ما شاء ، والرؤس اول الخلقه وابتداء ما انشأ الباري عز وجل ، ٥
والطبايع وما كان من اختلاف خلق الطبايع ، تفرع من تلك الرؤس . فالرؤس ثلثة لا محالة ،
اولها واكرمها الصورة ، والثاني الهيولى ، والثالث العدم لا بزمان ولا بمكان . والباري عز وجل ،
عز وجل ، يحل عن هذه الاشياء ، لانه منشيئها ومحدثها . فكل ما ينطق به لا يحيط ٧
بعلوه . علوه لا بمكان ، ووجوده لا بزمان ، وصفاته لا باثبات ، وعظمته لا بمقدار ،
وقوته لا بتشبيه . علا فقدر وانفرد فقهر . وعلى ما يشاء تجري الامور . لا السكون من
صفاته ، ولا الحركة من سماته . تقصر الالفاظ عن عظمتة ، ويضيق المنطق عن بلوغ ١٢
كنهه .

و قال شريكنا في التعليم في النصوص :

- فص : هو اول ، من جهة انه منه يصدر كل وجود لغيره . وهو اول ، من جهة ١٥
انه اول بالوجود . وهو اول ، من جهة ان كل زمانى ينسب اليه يكون . فقد وجد زمان
لم يوجد معه ذلك الشيء . ووجد اعنى الحق الواجب ، معه لافيه . ثم قال : وهو آخر ،
من جهة ان كل زمانى يوجد زمان يتاخر عنه ، ولا يوجد زمان يتاخر عن الحق . ١٨
و قال في تعليقاته : كل ما يكون له اول و آخر ، فينبغي اختلاف مقدارى او
عددى او معنوى . فالمقدارى كالوقت والوقت ، او الطرف والطرف . والعددى كالواحد
والعشرة . والمعنوى كالجنس والنوع . والوجود لا اول له ولا آخر بذاته . ٢١

و قال الشريك في الرياسة في التعليقات :

تعليق : قد تكون العلة اقدم في الوجود من المعلول كالاب .

تعليق : أمّا ان يكون الشئان معاً في الوجود او في الزمان او في شيء ثالث ينسبان اليه . والعلة والمعلول هما معاً وهما متلازمان . ولا يجوز ان يكونا في الوجود ، لأنّ العلة اقدم من المعلول فيه ، ولا في الزمان ، ان كانا غير زمنيّين . فهما معاً في التضاييف ، وهي معيّة المزوم لا الوجود . وقال :

تعليق : واجب الوجود يجب ان تكون لوازمه ، وهي معلولاته ، لا تتأخّر عنه تأخراً زمنيّاً . وقال : هو يبصر كل واحد من الاشخاص والاعراض والصور مرة واحدة ، و تكون كليهما متمييزة عنده باعراضها وصورها . فانا وانت متمييزان عنده بصورتنا واعراضنا ولو احقنا . وكذلك الكسوفات الجزئية كليهما متمييزة عنده بصورها واعراضها . فانه يعرف كل شيء على ما هو عليه في الوجود ، كلياً كان او جزئياً او سرمدياً او زمنيّاً . فانه اذا كان يعرف الشيء بلوازمه ، والزمان من اللوازم ، فانه يعرف الاشياء مع ازمنتها . وقال :

تعليق : التقدّم في المكان ان تضع رتبة مثل رتبة المليك ، فيكون كل من هو اقرب اليه يكون اشدّ تقدّماً ، وفي الفضائل غايات يكون كل من كان اقرب اليها يكون اشدّ تقدّماً ، وفي الزمان آن تفرضه ، فكل زمان ابعد من ذلك يكون اشدّ تقدّماً . وتقدّم الباري تعالى على العالم ، هو تقدّم بالوجود وبالقياس اليه ، لا ان الوجود شيء ثالث بل هو نفسه ، وانما تفرضه في ذهنك ثالثاً . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال في ثالث ثانية برهان الشفاء : والشيء الذي يكون لشيء ولم يكن لآخر ، ولا يكون للآخر الا وقد كان له ، فهو للشيء أولاً وقبل كونه للآخر . واذا تعقبت اصناف ما يقال « أولاً » و « قبل » وجدته يدخل في هذه الخاصية ، كان بالطبع او بالعلية او بالمكان او الزمان او الشرف او غير ذلك . انتهى قوله بلفظه .

وقوله « او غير ذلك » صريح في تقدّم آخر وراء تلك الخمسة . ورام بذلك التقدّم المطلق الغير المكسّم والتقدّم بالماهية ، على ما ذكره في مواضع غير معدودة . قال في اول رابعة الهيئات « الشفاء » في المتقدّم والمتأخّر ، بعد القول في التقدّم بالعلية :

فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته و وجود علة واجب عنه وجود المعلول .
وهما معاً في الزمان او الدهر او غير ذلك . ولكن ليسا معاً في القياس الى حصول الوجود .

هذا قوله بعبارة . وعني « غير ذلك » السرمد على ظن تحقق المعية السرمدية ٣
و اثباتها .

ثم قال في فصل القوة والفعل : فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم
ان القوة على الاطلاق قبل الفعل و متقدمة عليه ، لا في الزمان وحده . وهذا شيء قد مال ٦
اليه عامة من القدماء . فبعضهم جعل لله يولي وجوداً قبل الصورة ، وان الفاعل البسها
الصورة بعد ذلك ، الى آخر ما رام ذكره .

ثم في اول التاسعة ، بين بطلان قول المعتزلة في حدوث العالم ، بيانا جديداً على ٩
اوضاعهم ، و قال : ان الاول تعالى انما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقاً مطلقاً ، بل
وضيع هذا المعنى للمخالق ممتداً لا عن بدائية ، وجوز ان يخلق قبل اى خلق توهم
خلقاً . و اذا كانت هكذا ، كانت هذه القبلية مقدرة مكتملة ، الى آخر ما قاله . ١٢
و في التعليقات كثيراً ما يعبر عن العدم الصريح به التلاشي المطلق الذي لا يتصور
فيه اختلاف مقداري سيال ، و يستعمل « التخلّف الصريح » و « التخلّف السيال »
المكتمل ، و « النسبة المتقدرة السيالة » و « النسبة الابدية الغير المتقدرة » . ١٥

و قال في طبيعيات « الشفاء » ، غير مرة واحدة ، انه لا يكون في الزمان الا الحركات
والتحركات . اما الحركة ، فذلك لها من تلقاء جوهرها . و اما التحرك ، فذلك له
من تلقاء الحركة . فاما سائر الامور ، فانها ليست في زمان ، وان كانت مع الزمان ، كالعالم ، ١٨
فانه مع الخردلة ، وليس في الخردلة . والشئ الموجود مع الزمان وليس في الزمان ، فوجوده
مع استمرار الزمان كله هو الدهر ، وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر . واعني
« الاستمرار » وجوده بعينه ، كما هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال . فكان ٢١
الدهر هو قياس ثبات الى غير ثبات . ونسبة هذه المعية الى الدهر كنسبة تلك الفيشية الى الزمان .
و نسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة ، هو معنى فوق الدهر ،

و يشبه ان "احق" ما سمي به السرمد . وكل "استمرار" وجود بمعنى سلب التغير مطلقا ،
من غير قياس الى وقت فوق ، فهو السرمد . انتهت عبارته في آخر ثانية سمع الكيان من
الطبيعي . ٣

قال : والعجب ممن يقول « الدهر مدة السكون » او « زمان غير معدود بحركة » .
ولا عقل مدة ولا زمان ليس في ذاته قبل وبعد على التكتم . و اذا كان فيه قبل وبعد
على التكتم ، وجب تقضي حال وتجدد حال ، على ما قلنا . فلم يخل من حركة . والسكون
يوجد فيه هذا التقدم والتأخر ، على نحو ما قلنا سالفا ، لا غير .

وقال في طبيعيات « النجاة » : وليس كل ما يوجد مع الزمان فهو فيه ، فانا موجودون
مع البرة الواحدة ولسنا فيها . بل الشيء الموجود في الزمان اما اولاً ، فاقسامه و هو الماضي
والمستقبل و اطرافه ، وهي الآتات ، و اما ثانيا ، فالحركات ، و اما ثالثا ، فالمتحركات ،
لان المتحركات في الحركة ، والحركة في الزمان ، فتكون المتحركات بوجه ما في الزمان .
فكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد ، وكون الماضي والمستقبل فيه ككون اقسام العدد
في العدد ، وكون المتحركات فيه ككون المعدادات في العدد . فما هو خارج عن هذه الجملة
فليس في زمان بل اذا قوبل توهمه مع الزمان واعتبر به ، فكان له ثبات مطابق لثبات
الزمان و ما فيه ، سميت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهرأ » له فيكون الدهر محيطا
بالزمان . انتهى كلامه .

و قال التلميذ في « التحصيل » : وهما اي العلة والمعلول معا في الزمان او الدهر ، لافي
حصول الوجود . ١٨

و قال شيخ الاشراق في فصل المتقدم والمتأخر من كتاب « المطارحات » : والمتأخر
بازاء المتقدم وكذا مع ، وليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زماني هما معا زمانا .
فان المفارق بالكلية لا يتقدم على زيد زمانا ، ولا يتأخر عنه ، وليس معه بالزمان
ايضا ، وكذا غيره . فاللذان هما معا بالزمان ، يجب ان يكونا زمانيين ، كما ان اللذين
هما معا في الوضع والمكان ، يجب ان يكونا مكانيين . انتهى كلامه .

وقال في «حكمة الاشراق»: وللعلة على المعلول تقدم عقلي لازماني ، ويسمى
«التقدم بالذات» . وقد يكونان ، اى العلة والمعلول ، في الزمان معا .

فقال بعض المحصلين في الشرح: وذلك اذا كانا زمانيتين . ولذلك قال «قد يكونان»
كذلك ، لانهما قد لا يكونان كذلك ، كما في المجردات . وكيف ما كان ، لا يتخلف
وجود المعلول عن وجود العلة التامة ، زمانيتين كانا اولا . ومنه يعلم ان تقدمها عليه ليس
زمانياً .

ثم ذكر اقسام المتقدم والمتأخر . فقال الشارح : وكذلك المعلول بازاء المتقدم
والتأخر ، اما بالزمان فظاهر ، كالعلة والمعلول ، وذلك في غير المفارقات ، لانها غير
زمانية ؛ واما بالذات ، فكمعلولى علة واحدة ؛ وبالطبع ، كالمتكافئين في لزوم الوجود
من غير ان يكون احدهما سبباً للوجود الآخر ، كالضعف والنصف مثلاً ؛ وبالوضع ،
كأمومين في صفة واحد ؛ وبالشرف ، كمتعلمين عند معلم . والجسمان لا تصح بينهما
المعية المكانية من جميع الوجوه ، لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد .

وقال شارح التلويحات ، بعد ذكر انواع التقدم : وبما علم من حال المتقدم يعلم
حال المتأخر والمعلول ، الا ان المفارق بالكلية لا تصدق عليه المعية الزمانية ، لكونه
ليس زمانياً ، والجسمان لا تصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه ، لاستحالة
اجتماعهما في مكان واحد .

وقال صاحب «الشجرة الالهية» : والمجرد عن المادة بالكلية ، اذا لم يكن بينه وبين
شيء تقدم او تأخر زماني ، يلزم ان لا يكونا معاً . فان كل ما ليس بزماني ، لا يصدق
عليه التقدم والتأخر والمعية بالنسبة اليه . والشيآن اللذان تصدق عليهما المعية الزمانية ،
يجب ان يكونا زمانيتين ، كما ان اللذين يكونان معا في الوضع والمكان ، يجب ان يكونا
مكانيتين ، الا ان المعية المكانية لا يصح ان تكون بينهما من جميع الوجوه .

ومبض

أرايت المتبجح بامامة المشككين؟ - لم يستطع الى الفرق بين العدم الزماني المتقدم

والعدم الدهري الصريح سبيلا ، ولم يتعرف ان هذا الحادث الواقع تحت الكون والفساد ،
 بما هو حادث زماني ، متخصص الوجود بزمان بعينه ، مسبوق الهويّة بعدمه الزماني
 المستمر قبل زمان وجوده ، لبالعدم في كبد الواقع . فبهذا الاعتبار ، انما يتقدّم عليه
 الزمانيّات الموجودة في الزمان قبله على الجهة المترتبة الزمانيّة ، لا المتعالى عن عالمي الزمان
 والمكان ، فهو من هذه الجهة ، لا هو مع الباري الاول ، جلّ ذكره ، ولا هو متأخر عنه
 في الوجود . اذ هو ، بحسب هذا الاعتبار ، خارج عن جنس النسبة اليه سبحانه بالقبليّة
 والبعديّة والمعيّة راسا . وبما انه حادث دهرى مسبوق الوجود بالعدم الصريح في الدهر ،
 متأخر الذات عن ذات الباري الحق سبحانه في الوجود ، متأخرا دهريا غير مكتم ، وفي
 درجته ساير الحوادث من قبل ومن بعد ، بحسب التأخر الصريح في الوجود عن وجود الباري
 الفعّال سبحانه .

فحسب انه معترض على الحكماء المتألهين ، بما لا يخرج لهم عن مضيقه . فقاس
 جناب القدّوس الحق على معلولاته الزمانيّة ، والزمان على الاشياء التي هي فيه او معه من
 الزمانيّات . وقال في اكثر كتبه ، كالمختص والمحصّل وشرح عيون الحكمة والمباحث
 المشرقيّة وغيرها : من المعلوم ان عدم الحادث الزماني متقدّم على وجوده ، ولا شك
 ان الباري تعالى كان موجودا مع عدم هذا الحادث ، وهو الآن موجود مع وجوده ؛ فلو كان
 تقدّم عدم الحادث على وجوده بالزمان ، لكان تقدّم عدم كل واحد من اجزاء الزمان
 على وجوده بالزمان ، والكان تقدّم الباري تعالى على هذا الجزء من الزمان كهذا اليوم ،
 وعلى هذا الحادث مثلا في هذا اليوم ، بالزمان . فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيا ، وان يكون
 الزمان زمانيا ، وهما محالان .

فخاتم المحقّقين البرّاعة هتدّم عليه ببيان تشكيكه ، فقال في نقد المحصّل : انهم ،
 اي الفلاسفة والحكماء ، يقولون : القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته ، ولغير الزمان
 بسبب الزمان . والوجود والعدم ، لما لم يدخل الزمان في مفهومهما ، اجتاجا في صيرورتها
 بعد وقبل الى زمان . اما اجزاء الزمان ، فلا تحتاج الى غير انفسها ، ولا العدم بالقياس

اليها ، في كونه بعداً او قبل ، الى غيرها . واما الباري تعالى ، وكل ما هو علّة الزمان او شرط وجوده ، فلا يكون في الزمان ولا معه ، الا في التوهم ، حيث يقيسهما الوهم على الزمانيات . فهذا ما قالوه ههنا . انتهى ما قاله بالفاظه .

ثم عاد امام المشككين في «المحصل» ، وقال :

فان قلت : نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ، ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ، قلت : هذا التحويل خالٍ عن التحصيل ، لانني قد دللت على ان مفهوم «كان» و«يكون» ، لو كان امراً وجوداً في الاعدان ، لكان امراً ان يكون قارّ الذات ، فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحالة وان لم يكن ثابتاً ، استحالة وجوده في الثوابت . وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات .

فاعاد عليه القول خاتمة البرعة في «نقده» ، فقال :

اقول : لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القارّ الذات المستمر الوجود مع الزمان ، وليس كوقوع القارّ الذات الباقي مع القارّ الذات الباقي ، كالسما مع الارض . و ذلك الفرق معقول محصل ، سواء كان ذلك تهيلاً او غير تهيلاً . وليس معية المتغير والثابت مستحيلاً ، فانا نقول : نوح عليه السلام عاش الف سنة . فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس . و اذا تقرر اختلاف المعاني ، فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة ، يرون انها مناسبة لذلك المعنى ، ولا يعنون «التحصيل» هناك غير دلالة العبارات على المعاني . انتهى قوله .

و محزّ تحقيقه ان المتغير متغير بما هو حاصل في الزمان . لا بما هو واقع في الدهر . ومعية الثابت بالقياس اليه ، بحسب الدهر ، لا بحسب الزمان ، كما تحققت مراراً . فالآن حصّص الحق واصمحل التشكيك .

ثم الامام المشكك في «المحصل» عاد الى النكوب عن صراط الاستقامة مرة اخرى ، ولم يتعرف ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ، تقدم زمني بنفس ذات المتقدم والمتأخر ، لكون الزمان حقيقة متصرفة متجددة ، والله سبحانه متعالى الذات عن ذلك .

فقال في تصحيح حدوث العالم : اذا جاز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لا بالزمان ، فلم لا يجوز ان يكون تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان ؟

٢ فالحقق البارع اعاد عليه القول الفصل في التقدم على سَنَنِ التحقيق ، فقال : وجوابه بان تقدم الباري تعالى على العالم ، كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر ، فقد سبق ما يرد عليه . والحق ان الباري تعالى ليس بزمانى ، والزمان من مبدعائه . والوهم يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان ، كما مر في المكان . والعقل كما يأتى عن اطلاق « التقدم المكافى » على الباري تعالى ، كذلك يأتى عن اطلاق « التقدم الزمانى » عليه . بل ينبغي ان يقال ان للباري تعالى تقدما خارجا عن القسمين ، وان كان الوهم عاجزا عن توهّمه . انتهى قوله بعبارة .

١٢ وقال في «المحصل» ايضا ، في تنويع وجود الاضافات : ان كل حادث يحدث ، فان الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان . فلو كانت تلك المعية صفة وجودية ، لزم حدوث الصفة في ذات الله تعالى .

١٥ فالناقد البارع المحقق نبّه على فساد قوله ، فقال : هم ، اى الحكماء ، يقولون ان الله تعالى صفات اضافية ، كالاول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ، و يلتزمون القول بهذه الصفات ، غير المعية الزمانية لله تعالى ، انتهى ما قاله بالفاظه ، رضى الله تعالى عنه .

ومبض

١٨ مشى امام المتشككين في «المخلص» على طريقته ، وقال :

لا يقال : معية المتغيرين هي الزمان ، ومعية المتغير مع الثابت هي الدهر ، ومعية الثابت مع الثابت هي السرمد ، لاننا نقول : لا نزاع في هذه الاسامى الهائلة ، لكننا نقول : المعية معقولة . فان لم تتحقق هذه الحالة ، الا لاجل موجود آخر ، سواء سميتموه « الزمان » او « الدهر » او « السرمد » ، لزم التسلسل . و الا فقد بطل القول بوجود الزمان ..

فقال شارح «المخلص» من مقلديه : اعلم ان الشيخ ذكر في «الشفاء» ما يوهم ان يكون

جواباً عن هذا الشكك . والامام ذكره على هذا الوجه . ونحن نعبر عما قاله الشيخ
بألفاظ واضحة ، ونعرف منه ما ذكره الامام ، فنقول : الموجودات إما ان يكون لاجزائها
بعضها على البعض تقدّم ، كجميع انواع التغيرات والحركات ، وإما ان لا يكون كذلك ،
بل تكون اجزائها مستمرة الوجود مجتمعة معاً .

فان كان الاول ، كان وجوده في زمان ، اى يكون مطابقاً وجوده لزمان ، ويكون
وجود المتقدم منه مطابقاً لزمان ، ووجود المتأخر منه مطابقاً لزمان آخر متأخر عن الزمان الذى
كان وجود المتقدم مطابقاً له . ولا يمكن ان يكون الوجود المتقدم او وجود المتأخر مطابقاً
لطرف من الزمان الذى هو الآن ، ولا ان يكون المتقدم والمتأخر منهما مطابقين معاً لزمان
واحد متقدّم او متأخر . بل ما فرض اجزاء [أخراً] من ذلك الوجود ، يكون مطابقاً
لما فرض اجزاء من ذلك الزمان . ومثل هذا الشيء يقال له انه موجود في الزمان . ونسبة
بعض هذه الموجودات الى البعض الآخر ، بالمعية والقبليّة والبعديّة ، هو الزمان .

وان كان الثانى ، وهو الموجودات التى تكون اجزائها مستمرة الوجود مجتمعة معاً ،
فانها لا يكون وجودها في الزمان ، اى ليس شيء منها يطابق المتقدم من الزمان ، وشيء
آخر يطابق المتأخر منه ، بل وجودها وجود مستمر ثابت . ولا يقال لشيء منها انه
موجود في الزمان . بل يقال لكل منها انه موجود مع الزمان . وفرق بين الامرين . فان
كل واحد من الافراد الموجودة للانسان موجود مع الفرد الآخر ، وليس شيء منها موجوداً
فيه . ونسبة هذه الموجودات الى القيم الاول ، اعني الموجودات المتغيرة المتفضية الاجزاء
بالمعية والقبليّة والبعديّة ، تسمى « دهرأ » ويقال لمثل هذه الموجودات انها موجودة
في الدهر . وإما « السرمد » فهو عبارة عن نسبة استمرار بعض المبدعات الى البعض الآخر
بالمعية والقبليّة والبعديّة ، كنسبة بعض العقول الى البعض الآخر بشيء من هذه الامور
الثلاثة .

هذا ما قاله الشارح في التعبير عن كلام الشيخ . وهكذا اوردته ايضا في شرح المحصل .

ثمّ شرح قول امامه المصنّف في الايراد عليه . ثمّ بيّن وجه اندفاعه عنه .

ونحن نقول : ان نسبة الثابت الى المتغير بالناختر عنه في الدهر غير معقولة ، بل انما
نسبته اليه بالقبليّة او المعية . وكذلك نسبة بعض العقول الى البعض بالقبليّة او البعدية
غير متصورة . بل انما نسبة العقول بعضها الى بعض ، بالمعية الغير المنقدرة ، لا غير .
ونسبها باسرها جميعاً الى بارئها الفعّال ، بالبعدية الدهريّة ، بحسب سبق عدمها الصريح
في الدهر ، او بالمعية الدهريّة بحسب وجودها الواقع في الدهر . وعلى ظنّ الداهيين الى
تسرمد المبدعات ، نسبتها الى مبدعها الحق ، بالمعية السرمديّة . وايضا مضاف التقدّم
السرمدي هو التاخّر الدهري ، لا التاخّر السرمدي ، كما ان مضاف التقدّم بالمعية هو
التاخّر بالمعلوئية ، لا التاخّر بالمعية .

فهذه وجوه من الخبط لشارح الملخص ، والمحصل ، في فهمه لسبيل هذا المطلب الرفيع
السمك ، وفي سلامة عن بعض منها بعض شرفاء المقلّدين ، في « شرح المواقف » ، حيث
نوغل المصنّف مؤتمناً بامام المتشكّكين في الحيود عن سبيل الحقيقة . فقال الشارح الشريف
في تقرير كلام حزب الحق : ان الموجود اذا كان له هويّة اتصاليّة غير قارّة ، كالحركة ،
كان مشتملاً على متقدّم ومتاخّر لا يجتمعان . فله بهذا الاعتبار مقدار غير قارّ ، هو الزمان .
فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ، ويكون جزؤها المتقدّم مطابقاً لزمان متقدّم ،
وجزؤها المتاخّر مطابقاً لزمان متاخّر . ومثل هذا الموجود يسمى « متغيراً تدريجياً »
لا يوجد بدون الانطباق على الزمان . والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن ، هو طرف
الزمان ، فهي ايضا لا توجد بدوئه . واما الامور الثابتة التي لا تتغير فيها اصلاً : لا تدريجياً
ولا دفعيّاً ، فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات ، الا انها مستغنية في حدّ
انفسها عن الزمان ، بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان . فاذا نسب
متغير الى متغير بالمعية او القبليّة ، فلا بدّ هناك من زمان في كلا الجانبين . واذا نسب
بهما ثابت الى متغير ، فلا بدّ من الزمان في احد جانبيه ، دون الآخر . واذا نسب ثابت
الى ثابت بالمعية ، كان الجانبان مستغنيين عن الزمان ، وان كانا مقارنين له .

فهذه معانٍ معقولة متفاوتة ، عبّر عنها بعبارات مختلفة ، تنبّه على تفاوتها . واذا

تؤمّل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات ، من انّ الزمان مقدار الوجود حيث قال : انّ الباقي لا يتصور بقاءه الا في زمان ، و ما لا يكون حصوله في الزمان و يكون باقيا ، لا بدّ ان يكون لبقائه مقدار من الزمان . انتهى .

و بعض من قديتنطع من المقلّدين ، قال في رسالة « النموذج العلوم » : مذهب الحكماء انّ من الموجودات ما هو زماني الوجود ، كالحركة ، ومنها ما هو آتني الوجود . بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان ، ولا الآن ، بل ينسبون وجودها الى الدهر والسرمد . فأنهم يقولون . نسبة المتغيّر الى المتغيّر هو الزمان ، و نسبة الثابت الى المتغيّر هو الدهر ، و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ، كما لا يخفى على العارف بقواعدهم . و اذا كان الوجود اعمّ من الاقسام الاربعة فدعوى انحصاره في اثنين منها غير مسموعة .

ثمّ قال : تقدّم الواجب تعالى ليس تقدّما زمانيا ، فانه ليس في زمان . وهم ايضا ، اى الحكماء ، معترفون بذلك ، فأنهم يقولون انّ المجردات ليست في الزمان ، بل في الدهر ، والدهر وعاء الزمان و محيط به . وكذا لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكانيّ ، عدم تناهيه ، كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزمانيّ ، عدم تناهيه ، فالوقت انما هو حيث وجد العالم . والتقدّم الزمانيّ والتأخّر الزمانيّ ، انما هو لاجزاء العالم الجسمانيّ بعضها مع بعض . و اما سوى الاجسام والجسمانيّات ، فليس فيها تقدّم و تأخّر زمانيّ ، كما ليس فيها تقدّم و تأخّر مكانيّ . فكما أنّه ليس فوق المحدّد خلأ ولا ملاء ، بناء على أنّه لا فوق له ، كذلك ليس قبل العالم وجوده ولا عدمه وقت ، بناء على أنّه ليس له قبل . ولا يلزم من ذاك عدم تناهي الزمان ، كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان . بل الزمان متناه ، كما انّ المكان متناه ، من غير فرق . و حكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان . فكما لا عبرة بحكمه في المكان ، كذلك لا عبرة به في الزمان . و هذا مسلك دقيق سلّكه بعض اهل التحقيق ، كالامام حجة الاسلام ، في بعض تصانيفه ، والشهرستانيّ وعين القضاة و غيرهم من المتكلّمين والصوفيّة ، و اشار اليه في « التجريد » . انتهى .

وميض

هل سمعته يقول في «المباحث المشرقية»؟ وفيه شك آخر ، وهو أنهم زعموا ان اقسام المعية ، بحسب اقسام التقدم والتأخر . ثم زعموا ان اقسام التقدم والتأخر خمسة ، فيجب ان تكون اقسام المعية خمسة . ثم انهم اثبتوا هذين النوعين من المعية ، اعنى المعية بالدهر والمعية بالسرممد . وهذا يناقض ما قبل .

فهل قلت له : ما خطبك يا امام اصحابك؟ اليس نسيج اقسام التقدم والتأخر ، على ما قد ثلثناه عليك ، متكرر الذكر متقرر الامر متبسط البيان مسدين الثبوت ، في اقوالهم وكلماتهم وزبرهم ومقالاتهم ؟ فلست نظنك ، وانت عريض التبع غزير التصفح لصحفهم وآثارهم جداً ، في اسنادك تخميس الاقسام اليهم ، من الجاهلين . فكانت في ذلك من المتجاهلين . و ان اعتراك الشك ان اثبات نوعين للمعية ، هما المعية الدهرية والمعية السرممدية ، يستلزم ان تكون اقسام المعية ثمانية ، و حصر التقدم والتأخر في الانواع السبعة المبدودة حصر عقلي برهاني ، فاذن ، يلزم ان تكون في المعيات معية ليس في ازاها تقدم وتأخر ، فيبطل حكمهم ان انواع المعية بحسب انواع القلبية والبعدية ، فاستمع لما ينلني عليك .

وهو اننا كنا قد نسبنا ان اختلاف انواع القلبية ، بحسب اختلاف المعنى الذي هو ملاك السبق ، فكذلك فاعلم ان اختلاف انواع المعية ، بحسب اختلاف المعنى الذي هو ملاك المعية . فكما اذا كان ملاك التقدم في القلبية الانفكاكية انفكاكاً امتدادياً ، يستوجب ان يتخلل بين المتقدم والمتأخر زمان او آن ، كانت القلبية الانفكاكية قبلية وبعدية مكتمة زمانية ، واذا كان الملاك عدم الاجتماع في حاق الواقع ، لا في افق الامتداد والسلا امتداد ، بحيث لا ينوهم بينهما تخلل زمان او آن اصلاً ، كانت القلبية الانفكاكية المطلقة الغير المكتمة تقدماً سرممدياً وتأخراً دهرياً ، فكذلك اذا كان الملاك في المعية اجتماع المعين في زمان على التدرج ، كما في الحركات القطعية ، او لا على التدرج ، كما في الحركات التوسطية ، او في آن هو طرف زمان ، كما في الدفعيات ، كانت المعية معية متقدرة

زمانية ، وان كان الملاك هو الاجتماع في حاقّ الواقع بحسب الوجود المطلق القراح الثابت في الدهر ، كانت المعية معية صريحة مطلقّة غير متقدّرة ، اما دهرية ، ان كان وجود احد المعين مسبقا بعدمه الصريح في الدهر ، او سرمديّة ، ان كان المعان سرمديّين ٢ بالموجود .

فاذن ، معنى المعية الغير المتقدّرة في المعية الدهرية والمعية السرمديّة على سبيل واحد . وكذلك ملاك المعية الصريحة الغير الامتدادية فيهما طباع واحد على سنة واحدة . ٣ والسرمديّة والاسرمديّة اختلاف حال المعين بالقدم والحدوث ، و ليس يستلزم ذلك اختلافاً في المعنى الذي هو ملاك المعية و ميزان تنوعها . وذلك كما اذا كان المعان بالمعية المتقدّرة الزمانية ، قديمين بالزمان او حادثين حدوثا زمانيا ، ومتفقين او مختلفين في طول زمان الوجود او قصره ، فانّ نوع المعية الزمانية في ذلك كله غير مختلف اصلا ، بل انما المختلف حال المعين فيما لا يستوجب اختلافاً في ملاك تنوع المعية . فاذن ، قد استتب ان المعية في تسيع الانواع على شاكلة القبلية والبعديّة . فليثبت ٤

و مبيض

ان في ازاء التقدّم بالعلية والتأخّر بالمعلولية ، المعية بالعلية او بالمعلولية . وفي اثباتها فحص غامض ، اذ لا يصحّ لعلّة تامّة واحدة معلولان في درجة واحدة ، ولا معلول واحد علّتان تامّتان اصلا . وقد استبان السبيل هنا انك في الايماضات والتشريفات . ولعلّ الكلام ينساق اليه من ذى قبل ، ان شاء الله العزيز العليم . ٥

و مبيض

كانه قدحان حين ان ينتظم لبصيرتك البرهان على حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر بجميع اجزائه ، نظمته الطبيعي ، من سبيل القبلية السرمديّة . اما تبصّراته اذا انصرح انّ البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، متقدّم على هذا الحادث اليوميّ مثلا ، تقدّم مطلقا سرمديا ، وهذا الحادث متأخّر عنه سبحانه ، تأخرا صريحا دهريا ، يمنع محسبه ان يتخلّل بينه وبين البارئ الحق سبحانه زمان او آن او مستدّ موهوم او طرف ٦

محمّد موهوم . وآلا لزم ان يكون القدّوس الحقّ زمانياً هيو لانيّاً ، تكتنفه علايق المادّة
و عوارض الطبيعة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . فقد استبان أنّه يجب ان يكون جميع
المعلومات من المبدعات والكائنات بأسرها ، في درجة هذا الحادث اليوميّ في التأخّر عن
المبدع الفعّال : تأخّراً صريحاً غير مقتدر ، بحسب سبق العدم الصريح في الدهر . وآلا لزم
تصوّر الامتداد في الدهر . فيلزم ان يتقلب الدهر زماناً . والثابت متغيّراً والقارّ سيّالاً ،
والنسبة الابديّة نسبة متقدّرة . وذلك كلّهُ ؟ خلاف محال ، بالحكومة القطريّة والضرورة
البرهانيّة .

ليس ؟- اذا تشطرّ العالم في التكوينيّات والابداعيّات بالحدوث الدهريّ والسرمدية
الوجوديّة ، كان للجاعل القباّض ، بالاضافة الى المبدعات ، المعية الازليّة السرمدية ؛
وبالاضافة الى الكيانيّات ، المعية الحادثة الدهريّة . فكان حدّ تلك المعية الازليّة في الدهر
متمازاً منحازاً عن حدّ هذه المعية الحادثة ، فقد وقع في الدهر حدّ واحد ، بحسب ازليّة
المبدعات وحدوث الكائنات الموجودة جميعاً في الدهر . فلزم في الدهر تقدّر وامتداد بحسب
الحدين المنحاز أحدهما عن الآخر ، اذ حدّ سبق المعية الازليّة المستمرة بالوجود في الدهر
اوّلاً ، متماز لا محالة عن حدّ لحوق المعية الثابتة الحادثة بالوجود الحاصل اخيراً . ويلزم ،
اذن ، ان تكون نسبة الباريّ الحقّ ، تعالى مجده الى ما عدا ذاته ، نسبة متقدّرة ، وان
تكون افاضة المبدعات و افاضة الكائنات وصفين لذاته الحقّة من كل جهة على السبق
واللحوق . فيلزم التدرّج والسيّاليّة في شئونه و افاضاته ونسبته و اضافاته . فلم تكن افاضته
بالاضافة الى كلّ شيء على نسبة ابدية وسنة غير متبدّلة . وانّ تسويغ ذلك تمادٍ
في الغيّ والحادّ في المعرفة . واثبات السرمدية للذات الممكنة المعلولة ، ضرب من الاشراك
ولحوق بالجاهليّة .

وَمُبْضٌ

فان ازعجك الوهم انّ الامتداد في الدهر والتجدّد في صفات الربّ ، غير موهوم
الاختصاص بتسرمد المبدعات ، بل وارد لزوم على كلّ حال ، فانّ الله سبحانه ، على

تقدير حدوث العالم ايضاً ، موجود اولاً مع عدم العالم في الدهر ، ثم هو موجود مع العالم بعد حدوثه في الدهر اخيراً ، فلزم توهم الامتداد بحسب ذلك في الدهر ، وتجدد وصف الافاضة للرب بعد السلا افاضة ، ثبتناك في سبيل الحق ، باذن الله سبحانه .

اما اولاً ، فلانّ العدم ليس شيئاً ، فيتصحح اعتبار المعية بالنسبة اليه ، اذ حقيقته صيرف الليس والانتفاء ، لا شيء يعبر عنه به الليس و الانتفاء ، على خلاف الامر في الاشياء المبدعة الموجودة الثابتة .

و اما ثانياً ، فلانّ الله سبحانه ليس وجوده في الدهر ، بل هو متعالى الذات عن الزمان والدهر ، على خلاف الامر في المبدعات ، فانها موجودة في الدهر . والدهر والسرمد ، وان اشتركا في سبيل صريح الثبات والارتفاع عن افق التقضى والتجدد والامتداد والتلا امتداد ، آلا انهما مختلفان باحتمال سبق العدم الصريح في الدهر بالفعل او بالامكان ، لا في السرمد . فلذلك كانت المتغيرات بأسرها موجودة لا في السرمد ، بل في الدهر ، ولكن بما هي ثابتة ، لا بما هي متغيرة . فانها ، بما هي متغيرة ، موجودة في الزمان ، لا غير .

فقد استبان وانصرح انّ السرمد مختص بالله سبحانه ، لا يوجد فيه ممكن ما من الممكنات اصلاً والدهر مختص بالممكنات الذاتية ، يتعالى الواجب بالذات عن الوقوع فيه ابداً ، والزمان مختص بالماديات والممكنات بالامكانات الاستعدادية ، لا ينسب اليه وجود شيء من المفارقات المحضة بالفيثية او المعية المنتهية الى الفيثية .

فاذن ، اذ المبدعات والكائنات موجودة جميعاً في الدهر ، فلو كانتا مختلفتين بالقدم والحدوث في الدهر ، لزم ان يتصحح توهم الامتداد في الدهر ، وتختلف النسبة في الموجودات في الدهر بالقياس الى البارئ الحق سبحانه ، بالمعية والسلامعية ، فتكون هي نسبة متقدرة امتدادية بالضرورة . فاما اذا كانت هي بأسرها موجودة في الدهر بعد العدم الصريح ، غير موجودة في السرمد ازلاً و ابداً ، فتكون هي جميعاً ، بحسب تلك المعية ، على نسبة واحدة وفي درجة واحدة . والبارئ الفعال سبحانه ، بحسب ذاته الحقّة السرمدية المفيضه ، متقدم عليها بأسرها تقدماً سرمدياً ، غير حاصل الوجود في الدهر ابداً ، بل محيطاً بالدهر

والزمان ، متعاليا عن الوقوع فيهما وعن التعلق بهما مطلقا ، و بحسب ذواتها المعلولة الموجوده
الثابتة في الدهر بعد عدمها الصريح ، معها معية دهرية . فلا امتداد في الدهر ولا تقدّر
في النسبة . ٣

و اما ثالثا ، فلان سلب شيء عن شيء يفترق الى تحقق مسلوب و مسلوب عنه
يتقدّمانيه ، وليس يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك اضافة شيء الى شيء
واتصاف شيء بشيء ، فهذه امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير ، بل تستدعي
وجود اشياء تتقدّمها ، وراء ذات واحدة . فاذا كان الجاعل الحق سبحانه موجودا
بسرمدية لا غير ، فلم تتحقق اضافته سبحانه الى شيء ، ولا سلب شيء عنه اصلا . ثم
انه ابدع جملة الموجودات و افاضها في وعاء الوجود والثبات ، وهو الدهر ، مرة واحدة
دهرية ، فصدق عقد حمل « الموجود » عليها جملة ، بالاطلاق العام الدهري . فاین هناك
لذاته الحق سبحانه وصفان يحكم عليهما بالسبق واللاحق في الدهر ، وعلى القدر المشترك
بينهما بالحصول على سبيل التسابق والتلاحق ؟ وذلك هو الذي يعبر عنه عندهم : « التغير »
و « التبدل » و « التدريج » و « التعاقب » . ١٢

و من هناك حقق في قاطبي غورياس « الشفاء » وفي الالهيات منه ، ان في التقدم والتأخر
بالزمان و فيما اشبه ذلك ، و يعنى : « ما اشبه ذلك » التقدم السرمدي ومضايقه ، وهو
التأخر الدهري ، انما يتحقق التقدم والتأخر المتضايقان ، اذا تحقق وجود ذاتي المعروضين
جميعا ، لحين يكون طرفا الاضافة غير موجودين معا . فالموجود المتقدم انما يصح اتصافه
بالتقدم بالفعل ، اذا ما قد دخل المتأخر في الوجود . فحيثئذ ، يكون ما به التأخر في المتأخر
عدمه السابق مع وجود المتقدم ، وما به المعية وجوده العاقب الحاصل بالفعل مع وجود المتقدم .
و اما رابعا ، فلان وجود المجعولات قاطبة ، على تقدير استيعاب الحدوث الدهري
اياتها ، يقع في وعاء الثبات الذي هو الدهر ، بدلا عن العدم الصريح ، و واقعا في حيزه ،
لا في حد متأخر مناز منحا عن حده . فلا ينحاز في الدهر حد الافاضة عن حد اللا
افاضة . فلا يتصور هناك تسابق و تلاحق بحسب حدّين في الدهر ، بخلاف ما اذا سرمد

بعض المجعولات دون بعض . فان ذلك يستوجب للافاضتين الموجودتين حدّين متمايزين في الدهر ، و ان يكون تقرر الافاضتين في ذات المفيض الحق ، وحصول اضافتين بحسب ذلك ، على سبيل سبق واللاحق بته ، و بالجملة بين صورتى استيعاب الحدوث في الدهر لجميع الجائزات واختصاصه بالكائنات منها دون المبدعات ، فرقان مبين على سبيل مستبين ، مفروغ عنه بالبيان والبيان . فاذن ، انما الذى قدبقى للوهم عليه سلطان ، هو ان يُسئل فيقال : لِمَ لَمْ يُفِضِ المفيضُ الفعّالُ مجعولاته ومعلولاته جميعا على السرمديّة ؟ فيقال ان ذلك ليس من تلقاء ضئانة من الجاعل ، بل انه من جهة نقصان ذوات المجعولات وقصور ماهياتها عن قوّة قبول الفيض ، من حيث طباع الامكان . فليتبصر .

وَمَيْضُ

و اذ قد استبان لك الحق من السبيل المستبين ، فقد انصرح ان الامر في نوعى القبلية الانفكاكية ، وهما القبلية الزمانية والقبلية السرمديّة ، من حيث استناد القبلية والبعديّة الى نفس ذات القبل والبعد ، على سبيل واحد ، فهذه مشاركة اخرى بينهما ، وراء المشاركات التى اسلفنا ذكرها .

و ذلك ، لما قد نبرهن انه ، كما لا يوصف بالتقدّم والتأخّر بالزمان على الحقيقة ، الا هويّات اجزاء الزمان ، من تلقاء جوهر الحقيقة المتصرّمة المتجدّدة ، ولذلك لا يمكن ان ينقلب المتقدّم بالزمان متأخرا زمانيا ، كما يمكن ذلك فى المتقدّم والمتأخّر فى المرتبة ، بحسب انقلاب المبدأ المحدود فى الاعتبار ، فكذلك لا يوصف بالتأخّر الدهرى ، الا ذات كلّ ممكن ذاتي ، من تلقاء جوهرها ، حيث انها تتأبى السرمديّة بنفسها . من جهة نقص طباع الامكان ، وبالتقدّم السرمدى الا القىوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فانه بنفس ذاته يابى الا السرمديّة ، من حيث كمال الحقيقة الوجوديّة . وايضا كلّ ممكن ، من تلقاء طباع المعلوليّة ، يمتنع ان يكون موجودا فى مرتبة ذات علته الواجبة بالذات . ومرتبة ذات الواجب بالذات هى بعينها الوجود العيى الاصيل ، فى حاق الخارج و متن الاعيان . فيجب لكلّ ممكن بالذات ، بطباع المعلوليّة ، ان يكون متأخرا بالوجود فى

الدهر عن وجود جاعله الواجب السرمديّة بنفس ذاته في السرمد ، و ان يكون جاعله موجودا مع وجوده الواقع في الدهر .

- ٣ فاذن البارئ الحق الواجب بالذات ، جلّ مجده ، بما انه فاعل العالم و فاعل كل جزء من اجزائه ، بحسب نفس ذاته ، متقدّم الوجود في السرمد على وجود العالم في الدهر ، تقدّم سرمدياً ، و بحسب جوهر ذات العالم ، موجود مع وجود العالم في الدهر معيّة دهرية .
- ٦ والعالم بما انه يجعل البارئ الواجب الذات و معلوله بحسب عدمه الصريح في الدهر ، مع وجود جاعله الواجب الذات في السرمد ، متأخّر الذات والوجود في الدهر عن وجود جاعله الحق في السرمد ، تأخراً دهرياً . و بحسب وجوده الحادث الثابت في الدهر ، حاصل الوجود بالفعل مع وجود جاعله الحق الواجب الموجود في السرمد معيّة دهرية .
- ٩ كلّ ذلك على سبيل اللزوم ، بحسب نفس الذات . فاسلك مسلك الاستقامة ، ولا تكن من الخاطئين .

وَمَبْضُ

- ١٢ اِذْ ذَرَيْتَ اَنْ التَّقْدَمَ السَّرْمَدِيَّ صِفَةُ الْبَارِئِ الْقُدُّوسِ ، عَزَّ قُدُّسُهُ ، وَلَا يَقْنَضُهُ موجودٌ سِوَاهُ ، وَلَا يوصف به احدٌ غيره ، والانوار الشاهقة العلوية العقلية ليس
- ١٥ في مُنْتَهَاهَا اَنْ تَبْلُغَ سَمْعَكَ عِزَّهُ وَكُنْهَ وَصْفِهِ ، فَاَنْتَ لِلْاَذْهَانِ التَّرَبُّعِ السُّفْلِيَّةِ وَالْفَرَايِحِ الْمُغْبِرَةِ الْبَشَرِيَّةِ تَكْنِيَهُ حَدَّهُ وَاكْتِنَاهُ حَقِيقَتُهُ ؟ فَالْعَقْلُ الصَّرِيحُ الْاِنْسَانِي ، وَاِنْ كَانَ وَسِعَ التَّعَقُّلَ ، طَامَعَ النَّظَرَ ، نَافَذَ الْفِطْنَةَ ، بَعِيدَ الْغُورِ ، اَسْمَا قُصَارَاهُ فِي مَعْرِفَةِ
- ١٨ اَيِّ وَصْفٍ كَانَ مِنْ اَوْصَافِ خَالِقِهِ ، وَاَيَّ اسْمٍ صَحَّ مِنْ اَسْمَاءِ صَانِعِهِ اِنْ يَسْتَيْقِنُ بِالْعَقْلِ الْمُضَاعَفِ اِبْتَاتَهُ وَيُصَدِّقُ بِالسِّيَاقِ الْبِرْهَانِي اَنْ مَقَالَةَ الْعُقُولِ وَاَحْدَاقِ الْاَحْلَامِ لَيْسَ لَهَا ، بِمَقَايِيسِ الْاَنْظَارِ وَعُمِيقَاتِ الْاَفْكَارِ ، اِلَى طَوَارِكُنْهِيَ مِنْ سَبِيلٍ . فَيُخْرِجُ بِذَلِكَ مِنَ الْحَدِيثِ
- ٢١ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَحَدَّ التَّشْبِيهِ ، وَلَا يَقْتَحِمُ الْعَقَبَتَيْنِ ، عَقَبَةَ الْاِبْطَالِ وَعَقَبَةَ التَّكْنِيهِ ،

وَمِيْضٌ

- فَمَا اسْتَتَبَ مِنْ سَبِيلِ الْعَقْلِ ، اِنْ وَعَاءُ الثَّبَاتِ ، وَهُوَ مَتْنُ الدَّهْرِ ، يَمْعَزِلُ عَنْ تَوْهَمِ
 ٣ الْاَمْتِدَادِ وَالْمَلَامْتِدَادِ وَالْاِنْقِسَامِ وَالْتَلَا اِنْقِسَامٍ ؟ وَبِمَا اسْتَتَمَّ فِي مَقَامِهِ مِنْ مَسْلُوكِ الْبَرْهَانِ ،
 اِنْ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ وَاجِبٌ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ ، وَلَهُ الْفَعْلِيَّةُ الْمُخَصَّةُ الْمُتَعَالِيَةُ عَنْ شَوَائِبِ
 الْقُوَّةِ مِنْ جَمِيعِ الْحَرِيْثَاتِ : يَنْصَرِّحُ اِنْ مَا يَصْحَحُ عَلَيْهِ تَعَالَى ، بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ ، فَهُوَ
 ٦ حَاصِلٌ لَهُ بِالْفِعْلِ ، وَاجِبٌ لَهُ بِالذَّاتِ ، وَلَيْسَ يَتَصَوَّرُ لَهُ حَرَكَةٌ وَتَغْيِيْرٌ وَانْتِقَالٌ مِنْ صِفَةٍ
 اَوْ حَالٍ اَوْ شَأْنٍ اِلَى صِفَةٍ اَوْ حَالٍ اَوْ شَأْنٍ اَصْلًا ، وَنِسْبَتُهُ اِلَى جَمْعَةٍ مَاعِدَا ذَاتِهِ ، وَهِيَ كَافَّةٌ
 بِمَجْعُوْلَاتِهِ وَمَعْلُوْلَاتِهِ ، نِسْبَةً اِبْدِيَّةً اِحَاطِيَّةً ، غَيْرَ مُتَقَدِّرَةٍ وَلَا مُتَبَدِّلَةٍ . وَلَا تَدْرِيجَ وَلَا تَجَدُّدَ
 ٩ فِي جَنْبِ الْفَاعِلِ الْحَقِّ ، بَلْ اِنَّمَا التَّجَدُّدُ وَاللَّحْوُفُ وَالتَّدْرِيجُ وَالتَّعَاقُبُ فِي جَنْبِ الْمَعْلُوْلَاتِ .
 وَالتَّجَدُّدُ هُوَ نَفْسُ الْمَعْلُوْلِ ، لِاحَالٍ اَوْ شَأْنٍ لِحَاوِلِهِ الْفَيَاضِ الْقَدِيمِ .
 وَيَسْتَبِيْنُ اِنْ جَمْعَةُ نِظَامِ الْوُجُوْدِ مِنَ الْمَعْلُوْلَاتِ الْحَادِثَةِ فِي الدَّهْرِ ، مِنْ صَدْرِ الْاَزَلِ اِلَى
 ١٢ سَاقَةِ الْاَبَدِ ، وَ مِنْ يَدُوْ اِلْبِدَاعِ اِلَى اَقْصَى التَّكْوِيْنِ ، قَدْ فَعَلَهَا وَ اَبْدَعَهَا الْفَعَّالُ الْمُبْدِعُ
 الْحَقُّ فِي مَتْنِ الدَّهْرِ مَرَّةً وَاحِدَةً دَهْرِيَّةً ، وَكَذَلِكَ يَفْعَلُهَا اِبْدَاءً عَلَى الدَّوَامِ الدَّهْرِيِّ ،
 لَا عَلَى السَّيْلَانِ الزَّمَانِيِّ . اَمَّا مُتَعَلِّقَاتُ الْوَضْعِ وَالْمَتْنِ مِنَ الْكِبَانِيَّاتِ ، فَفِي الْاَمْتِدَادِ الْقَارِ
 ١٥ الْمَكَائِيَّ مِنْ مَرْكَزِ الْعَالَمِ اِلَى مَحِيْطِ الْفَلَكَ الْاَعْظَمِ ، كَمَا فِي حَيْزِهِ وَمَكَانِهِ وَفِي الْاَمْتِدَادِ السَّيْمَانِ
 الزَّمَانِيِّ الْغَيْرِ الْقَارِ ، مِنْ اَزَلٍ اَزَالَ حَرَكَةً مُعَدَّلَ النَّهَارِ اِلَى اَبَدٍ اَبَادَهَا ، كَمَا فِي وَقْتِهِ
 وَهَيْئَتِهِ . وَ اَمَّا مُفَارِقَاتُ عَوَالِمِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ ، مِنَ الْاَنْوَارِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْجَوَاهِرِ الرُّوحَانِيَّةِ
 ١٨ وَ سَائِرِ الْاِبْدَاعِيَّاتِ ، فَفِي كِبْدِ الْوَاقِعِ وَ حَاقِ الْاَعْيَانِ ، كَمَا بِقَرَارِ هَوِيَّتِهِ وَ صُرَاحِ
 وَجُوْدِهِ ، لَا فِي زَمَانٍ وَلَا فِي مَكَانٍ وَلَا فِي وَضْعٍ وَلَا فِي حَيْزٍ وَلَا فِي اَيْنٍ وَلَا فِي مَتْنٍ .
 فَهُوَ اَللَّهُ سُبْحَانَهُ فَاعِلُ الْوُجُوْدِ وَ مُنْشِئُكَ النِّظَامِ اِبْدَاءً عَلَى هَذَا السَّبِيلِ . فَلَوْ اَمْسَكَكَ عَنْ
 ٢١ الْجَمْعِ وَالْاِفَاضَةِ ، لَانْتَرَضَ ثَبَاتُ الدَّهْرِ وَ اِنْقَضَ جِيْدَارُ الْعَالَمِ . فَتَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ .

وَمِيْضٌ

كَمَا الْاَمْتِدَادُ الْقَارِ لَيْسَ يَصْحَحُ اجْتِمَاعُ اجْزَائِهِ فِي حَدٍّ وَاحِدٍ مِنْ حُدُودِ الْمَكَانِ ،
 كَالنَّقْطَةِ الَّتِي هِيَ طَرَفُ الْبَعْدِ الْخَطِيِّ ، وَاجْزَاؤُهُ قَارَةُ الْوُجُوْدِ فِي ظَرْفِ الزَّمَانِ ، وَهُوَ اَفْقُ

التصرّم والتجدّد ، لاجتماعها بحسب الوجود في الآن الذي هو طرف الامتداد الزمانيّ ،
فكذلك الامتداد الزمانيّ الغير القارّ على سبيل السيلان ، اجزائه الوهمية غير مجتمعة في آن
من الآتات التي هي حدود الازمنة واطرافها ، وهي قارّة الحصول ثابتة الوجود مجتمعة
التحقّق في وعاء وجود الزمان ، وهو الدهر . فالامتدادان المكافئ والزمانيّ ، كلّ بهويته
الاتصالية موجود ثابت بتمامه في الدهر .

والله سبحانه مع كلّ شيء ، معيّة احاطيّة غير متكّمة ، ليس بينه وبين شيء
من المكانيّات امتداد مكافئ ولا طرف امتداد مكافئ ، ولا بينه وبين شيء من الزمانيّات
امتداد زمانيّ ولا طرف امتداد زمانيّ . وهو بكلّ شيء محيط .

وميّض

قال صاحب الملل والنحل ، في ترجمة ابراهيم بن سيار النظام من المعتزلة : مذهبه
انّ الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات دفعة واحدة ، على ما هي عليها الآن ، معادن ونباتا
وحيوانا و انسانا ، ولم يتقدّم خلق آدم على خلق اولاده . غير انّ الله سبحانه اكتمن
بعضها في بعض . والتقدّم والتأخّر انما يقع في ظهورها من مكانها ، دون حدوثها ووجودها .
وانما اخذ هذه المقابلة من اصحاب الكون والظهور من الفلاسفة . واكثر ميله ابدأ الى تقرير
مذاهب الطبيعيّين منهم ، دون الاهليّين .

قلت له : يا علامة قومك ، من اين ظننت به في هذا القول ظنك ؟ وهلا
حكمت انّه اخذ مقالته هذه من الحكماء الاهليّين ؟ اليس ؟ لو كان لم يعن بقوله « دفعة »
واحدة ، « الدفعة الآنيّة » والمرّة الزمانيّة بل كان يعنى بها المرّة الواحدة الدهرية المضمّنة ،
فيها المرات الزمانيّة والدفعات الآنيّة الى اقصى الوجود وساقّة الابد ، وكان يقول : والتقدّم
والتأخّر انما يقع في حدوثها الزمانيّ ، دون حدوثها الدهريّ ، وفي ظهورها في الزمان ، دون
وجودها في الدهر ، مكان قوله « انما يقع في ظهورها دون حدوثها » لكان قد
اصاب محزّ الامر ومفصل القول و مرّ الحقّ ودُخْلَة الحكمة ، ولكان اخذاً مقالته
من الحكماء المتألهين الراشدين في العلم ، دون الطبيعيّين من اصحاب القول بالكون والبروز .

- ليس عبارة ارسطوطاليس في «اثولوجيا» على هذه الجادة بعينها؟ الم يقل في الميمر الثالث ؟ - ان الله تعالى احدث انبيات الاشياء ، وصورها كلها ، وفعل ما فعل ، دفعة واحدة . و الم يقل في الميمر الخامس ؟ - ان العالم مركب من اشياء يتعدل بعضها ببعض ، فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لاخلاف فيه ، ويكون اذا علمت ماالعالم ، علمت ليم هو . و ذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل ، فلا تراه كانه جزء ، لكنك تراه كالكل . و ذلك انك لاتاخذ حينئذ اجزاء العالم كان بعضها من بعض ، لكنك تتوهمها كلها كانتها شيء واحد ، لم يكن احدا قبل الآخر . وقال فيه : ان الاشياء ، اذا هي امتدت وانبسطت و بانث عن الباري الاول ، كان بعضها علة كون بعض ، واذا كانت كلها معاً ولم تمتد ولم تنبسط ولم تبين عن الباري الاول ، لم يكن بعضها علة كون بعض ، بل يكون الباري الاول علة كونها كلها . انتهت عبارته بالفاظها .
- فاذا تحققت الامر ، بزغ لك مسلوك قولهم : القضية المطلقة العامة ، اما صادقة ازلاً وابدأ ، واما كاذبة على الدوم . غير متحققه الحكم في الازال والاباد رأساً ، اذا صير الى ما اخذه ثامسطيوس من مفيد الصناعة وطابقه الشريك في الشفاء ، حيث جعل الاطلاق العام في جهة القضية مقابل التوجيه ، تقابل العدم والملكة ، فهو عنوان لعدم لحاظ شيء من الجهات ، لا تقييد بجهة ما يقال لها «الاطلاق العام» فربما تعد المطلقة في الموجهات توسعاً ، كما تعد السالبة في الحملات . فاذن ، يستبين دوام صدق المطلقة العامة الدهرية .
- فاما ما ينجم في تصحيح معناه مع الدهول من هذا الاصل ، فلا يرجع الى رادة . وقد ذكر المحققون من الميزانيين ان مفاد المطلقة العامة الفعلية والدائمة ، انما هو التحقق زماناً وفي جميع الازمنة والاوقات في الموضوعات الزمانية ، لا في نفس الزمان وفيما يرتفع عنه . فليعلم .

ومبص

٢١

فقد بان ، اذن ، ان جملة اجزاء الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر ، من الثابتات والقارات والمتغيرات والمتجددات التدريجات والدفعيات والزمانيات الحاصلة في امتداد الزمان ، لا على الدفعية ، ولا على التدريج ، بقضتها وقضيضها ، وصغيرها وكبيرها ،

و رطبها و يابسها بمجوعة الجاعل الحقّ و مخلوقة الخلاق ، على الاطلاق ، من غير ان يكون ابداعه و ايجاده ايّاه تدرّيجيّاً منطبقاً على الزمان الممتدّ كما الحركات القطعية ، او دفعيّاً حاصلاتٍ بتمامه في حدّ غير منقسم بعينه من حدود الزمان ، كما الاشياء الآنيّة الحدوث ، او زمانياً متعلّق الحصول بامتداد الزمان ، لا على سبيل الانطباق عليه ، كما الحركات التوسطيّة وما على شاكلتها ، بل على نحو آخر و رآء سبيل الوهم متقدّس عن ذلك كلّّه . و انّ افاضته سبحانه للعقول القدسيّة والمفارقات المحضة من كمّ العدم الصريح ابداع ، وللجرام السماويّة اختراع ، وللكاينات المسبوقة بالعدم الممتدّ والمرهونة بالامكان الاستعداديّ تكوين .

واذا تعرّفت ذلك و تحقّقته ، انكشف لك انّ قول اليهود : « قد فرغ من الامر » زَيغٌ و ضلالٌ و خلفٌ و محالٌ . انما كان يُعقّل ذلك ، لو كان في اقليم عالم الدهر و حرّيم جناب الربوبيّة ، امتدادٌ موهومٌ و حدودٌ مفروضة ، فيكون الصنع و الابداع في حدّ ، و الفراغ و التعطيل في سائر الحدود . و ذلك من اختلافات القرايع السوداء و تهويشات الاوهام الظلمانيّة . وليس الامر هناك الا على سنن الثبات الصّراح و سنّة الفعلية المحضة ، فهناك ابدية الفيض و الصنع و دوام الفياضية و الفعالية ، من دون تصوّر فراغ و تعطيل ، و لا توهم امتداد و سيّاليّة ، و الاشياء كلّها مخلوقة له سبحانه ، فائضة عنه ابداعاً على سبيل الدوام الثابت الدهريّ ، و الاتصال القارّ الواقعيّ ، على سنّة متعالية عن مسالك الاوهام ، وراء الاستمرار السيّال الامتداديّ ، و الاتصال المتقدّر الزمانيّ . قال عزّ من قائل : « قالت اليهود : بد الله مخلوقة . غلّت ايديهم و لعنوا بما قالوا . بل يدها مبسوطتان » .

القبس الرابع

فيه استشهاد من كتاب الله الكريم الحكيم ، و من سنة رسوله الشريفة الكريمة ،
واحاديث الأوصياء السَّابِقِينَ الْقِدِّيسِينَ ، صلوات الله وتسلياته على ارواحهم واجسادهم
اجمعين

وَمِيْضُ

قال عزّ من قائل في سورة لقمان : « مَا خَلَقُكُمْ » وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ
واحدة . ان الله سميعٌ بصير .
قال علامة زعزعر في الكشاف : « إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ » إِلَّا كَخَلْقِهَا وَبَعَثُهَا .
اي ، سواءٌ في قدرته القليلُ والكثيرُ والواحدُ والجمعُ ، لا يتفاوت . وذلك انه انما
كانت تتفاوت النفوسُ الواحدةُ والنفوسُ الكثيرةُ العديدة ، ان لو شغله شأنٌ عَنْ
شأنٍ وفعلٌ عن فعلٍ ، وقد تعالى عن ذلك . « ان الله سميعٌ بصير » بسمع كل صوتٍ
و يبصير كل مبصّرٍ في حالةٍ واحدةٍ ، لا يشغله ادراك بعضها عن ادراك بعضٍ ،
فكذلك الخلقُ والبعثُ . انتهى بعبارة .

وَمِيْضُ

قال جلّ سلطانه في سورة الرحمن : « كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ » ، في الكشاف :
اي كُلَّ وقتٍ وحينٍ يحدثُ اموراً ويجددُ احوالاً ، كما روى عن رسول الله ، صلى الله
عليه وآله ، انه تلاها ، فقبل له : وما ذلك الشأن ؟ فقال من شأنه ان يغفر ذنباً ويفرج
كرباً ويرفع قوماً ويضع آخرين . وعن ابن عبيّنة : الدهر عند الله يومان ، احدهما

اليوم الذي هو مُدَّةُ الدنيا ، فشأنه فيه الامرُ والنهيُ والامانةُ والاِحياءُ والاِعطاءُ والمنعُ ، والاخرُ يومُ القيامةُ ، فشأنه فيه الجزاءُ والحسابُ .

٢ وقيل : نزلت في اليهود حين قالوا : ان الله لا يقضي يوم السبت شيئا ، وسأل بعض الملوك وزيره عنها ، فاستسهلته الى الغدر ، وذهب كشيياً يفكر فيها . فقال غلام له اسود : يا مولاي ، اخبرني ما اصابك ، لعل الله يسهل لك على يدي ، فاخبره . فقال : انا افسرُها للملك فاعلمه . فقال : ايُّها الملك ، شأنُ الله انه يُولِجُ الليلَ في النهار و يُولِجُ النهارَ في الليل ، ويُخرجُ الحيَّ من الميتِ ويُخرجُ الميتَ من الحيِّ ، ويشفي سقيماً ويُسقيماً سليماً ، ويبلى مُعافاً ويعافي مَبْتَلًى ، ويُعزِّزُ ذليلاً و يُدِلُّ عزيزاً و يُغني فقيراً و يُفقر غنياً . فقال الامير : احسنت . وامر الوزير ان يخلع عليه ثياب الوزارة . فقال : يا مولاي هذا من شأن الله .

و عن عبد الله بن طاهر انه دعا الحسين بن الفضل ، وقال له : اشكلت على ثلاث ايات دعوتك لنكشفتها لي . منهن قوله تعالى « كل يوم هو في شأن » و صح « ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيامة » . فقال الحسين : اما قوله « كل يوم هو في شأن » فانها شئون يبدئها ، لاشؤن يبتدئها . انتهى ما في الكشف .

١٥ فما من ثابت ولا متغير ولا قار ولا تدريجي ولا دفعي ولا زمني ، الا وهو معموله ومستند اليه سبحانه وجوده . والتدريجيَّات والمتغيرات ، انما التدريج والتعاقب فيها بحسب انفسها وباعتبار وجودها في الزمان ، لا بالقياس اليه سبحانه ، وبحسب وجودها في الدهر ، على ما قد تعرفته مرارا متعددة فوق مرة واحدة .

وَمَبْذُورٌ

٢١ قال جل ذكره في سورة الجديد : « وهو معكم اينما كنتم » « فاينما كنتم » بنى التكم المسافى ويجعل جملة الامكنة ، بزمر ما فيها من المكانيات ، في هذه المعية على موقف واحد . وصغير خطاب الجمع ، اذ ليس يتمخصص بابناء عصر بخصوصه ، بل يعم اَصنامهم اصحاب العصور والآدوار ، بل جماجم قطان ساهرة عالم الامكان في الصدر والساق والآزال

والآباد جميعاً يتنى التقدر الزماني ويجمع جميع الأزمنة ، بشعوب ما فيها من الزمانيات الى اقصى الابد ، في مابقات واحدٍ على نسبةٍ واحدة .

- وكذلك سبيل قوله ، جلّ مجده ، في سورة المجادلة : « ما يكون من نجوى ثلاثة ،
 ٢ ألا هو رابعهم ، ولا خمسة ، ألا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر ، ألا هو معهم
 اينما كانوا » يعنى رابعهم و سادسهم بالمعية لا بالعدد ، لعدم دخول وحدته الحقة في باب
 الاعداد . و اضافة الكون اليهم في « اينما كانوا » و « اينما كنتم » لآليه سبحانه ، تنبيه على انّ
 ٦ المعية الدهرية ، بالنسبة اليهم ، بحسب وجودهم ، والتقدم السرمدى عليهم ، بحسب وجوده
 سبحانه . اذ العلة موجودة لاحالة في مرتبة ذات المعلول ، والمعلول ليس بموجود في مرتبة
 ذات العلة ، على ما قد نلونا عليه . فكانت الاشياء والله سبحانه معها ، وكان الله ولم يكن
 ٩ معه شيء .

- و بالجملة ، المعية المنصوص عليها ، لا هي مكانية ولا هي زمانية ، بل انتهان نسبة
 احاطية غير متقدرة ، و معية ابدية غير منصرمة ولا سيالة . والامتداد المكاني المنبسط
 ١٢ من مركز العالم الى محيط الفلك الاقصى ، بالنسبة الى سلطان احاطته سبحانه ، في حكم
 نقطة واحدة . والامتداد الزماني المتمادى من مبدأ ازل حركة معدل النهار ، الى اقصى
 ابدٍها ، بحسب الحضور عنده سبحانه بالفعل ، في حكم آن واحد . و هما غير قاطنة سواد
 ١ الامكان ، في هذا ، النسبة وهذا الحضور ، في حكم موجود واحد قارّ الاجزاء ، لا يفارقها
 باربها مفارقة انفصالية ، ولا يقارنها مقارنة النصافية مكانية او زمانية ، كما قال تعالى
 كبرياؤه : « والله بكل شيء محيط » .

وَمِيْضٌ

- قال عزّ من قائل ، في سورة الرعد : « يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ، و عنده امّ
 الكتاب » . كتاب المحو والاثبات ، الزمان فيه يَمْحُو اللَّهُ الفاسدات وَيُثَبِّتُ الكائنات .
 ٢١ و امّ الكتاب الذى هو عنده ، الدهر ، اذ ما من كائنٍ ألا وهو مكتوب فيه بقلم التكوين

بالفعل ، على احقّ وجوه التفسير والتأويل .

وقال سبحانه في سورة الحجر : « وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ أَلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ ، وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ » في القضاء ، الخزائن الموجودة على الثبات الصّراح في الدهر ، والتنزيل المتقدّر في القدر بكميّات الاقدار في الزمان .

وقال تعالى شأنه ، في غير صورة واحدة بخصوصها . « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » عبّر عن الإيجاد الابداعيّ ، اعني الإخراج من جوف العدم الصريح وليس البات الى متن الوجود والثبات في الدهر ، بـ « الامر » وقول « كن » . وربّما وقع التعبير عنه « بالنفس الرحمانى » في بعض الاصطلاحات . وعن الإيجاد التكوينيّ ، وهو الاحداث في افق التصرّم والتجدّد ، اى الزمان ، بـ « الانزال » و « التنزيل » . وذلك من ابلغ الكنايات وانتم التعبيرات ، وآثر « اذا » الاطلاقية التحقيقية الوجوبية على « كلما » التكوينية التكريرية التدريجية ، اذ لا يصحّ توهم التدرّج والتنقل في الشئون والاحوال ، بالقياس الى طوار جناب الربوبية .

وقال جلّ من قائل ، في سورة الواقعة : « قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمَ مَعْلُومٍ » ، وهو يوم الجمع ، لانه يوم دهرىّ ، يجتمع فيه الغابر والآتى والاول والآخر ، لا يوم زمانى يتخلف فيه المستقبل عن الماضى ، والمتجدّد عن المتصرّم . والموت الجسدانى حقيقته انتقال جوهر النفس الناطقة من اقليم الزمان الى عالم الدهر ، ومن الحياة الظاهرية الى الحياة الحقيقية .

وقال ، علاسلطانه ، في سورة الكهف : « وَيَقُولُونَ مَا لَهِذَا الْكِتَابُ ، لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَكَبِيرَةً ، إِلَّا أَحْصَاهَا ، وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ، وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا » لانّ الكتاب كتاب دهرىّ ، لا كتاب زمانى . والنفس راجعة الى سعة عالم العقل عن مضيق كورة الطبيعة .

وما في القرآن الحكيم من العبارة عما يُتَرَفَّبُ وقوعه في الزمان المستقبل بلفظ الغابر في الزمان الماضى مثل « فزِيلْنَا بِهِمْ وَقَبَضْنَا لَهُمْ » و « نَادَى اصْحَابُ الْجَنَّةِ اصْحَابُ النَّارِ » ،

قدأوتيتَ سؤلَكَ ، يا موسى « و نظاهرهما المتكررة المتكررة ، مِلَاك الامر و ميزان السر فيها ، ان ذلك كله واقع بالفعل في الدهر ، وان لم يوجد بعد في الزمان ، وان الماضي والمستقبل والحاضر كلهما في الحضور ، عند البصير الحق المحيط بكل شيء ، في درجة واحدة ٣ وعلى سبيل واحد .

فقد ادريناك ان القياس الفعّال ، تعاظم سلطانه ، يتصّبُ سِجَالُ القَبْضِ و رِشْحُ الجود في وعاء ثبات الوجود الذي هو الدهر ابدأ صبة واحدة ، فلا يزال يُبدعُ ٦ و يصنّعُ و يفعل و يجعل ، لاعلى السبلان ولا على الاسناب ، بل على القوارر والثبات . فيفيضُ العوالم باسرها معاً مرة واحدة غير زمانية ولا آنية : اما عالم الامر والحمد ، ففي كبد الواقع ومتن الاعيان ، لا في زمان ولا في آن ولا في حيز و مكان : و اما عالم الخلق والملك ، ففي الازمنة والآتات والاحياز والامكنة ، كل هوية بشخصيتها في وقت بخصوصه و حيز بعينه .

وَمِيقُصْ

١٢

لقد صحح بثواتر النقل المستفيض عن سيد البرايا ، صلى الله عليه وآله وسلم ، انه قال : جفّت الاقلام وطويت الصحف .

وقال ، عليه السلام ، ان اول ما خلق الله القلم . فقال له : اكتب . فقال : ما اكتب ؟ ١٥ قال : القدر ما كان و ما يكون و ما هو كائن الى الابد .

و قال ، صلوات الله عليه وآله الطاهرين : ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهي كائنة .

١٨

وقال عليه وآله الصلوة والتسليم : جفّ القلم بما هو كائن . فقبل له : فقيم العمل ، يا رسول الله ؟ فقال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له .

وقال ، صلى الله عليه وآله وسلم ، ما منكم من احد ، الا وكتب مقعده من النار و مقعده من الجنة . قالوا : يا رسول الله ، افلا ننكل على كتابنا و ندع العمل ؟ قال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له . اما من كان من اهل السعادة ، فتيسر له عمل

اهل السعادة ، واما من كان من اهل الشقاء ، فسيُستمرُ لعمل الشقوة . ثم قرأ :
« فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى » الآية .

٢ وسُئِلَ ، عليه السلام : انحنُ في امر فرغ منه ، ام في امر مستأنف ؟ فقال ، عليه
 وآله صلوات الله وملائكته : في امر فرغ منه وفي امر مستأنف .

٦ قال علامة المتشككين و امامهم في التفسير الكبير : فان قال قائل : السثم تزعمون
 ان المقادير سابقة ، قد جفأ بها القلم ، وليس الامر بأنف ؟ فكيف يستقيم مع هذا المعنى ،
 المحو والاثبات ؟ قلنا : ذلك المحو والاثبات ايضا مما جفأ به القلم . فلا يحو الا ما سبق في
 علمه ، وقضائه مسحوره .

٩ ثم قال : العرب تسمى كل ما يجري مجرى الاصل للشيء « اُمًّا » له ، و منه
 ام الرأس للدماغ و ام القرى لمكة ، وكل مدينة فهي ام لما حولها من القرى ، وكذلك
 ام الكتاب ، هو الذي يكون اصلا لجميع الكتب . وفيه قولان . الاول ان ام الكتاب
 ١٢ هو اللوح المحفوظ ، وجميع حوادث العالم العلوي والسفلي مثبت فيه . عن النبي ، عليه السلام ،
 انه قال : كان الله ولا شيء . ثم خلق اللوح المحفوظ ، واثبت فيه احوال جميع الخلق الى
 قيام القيامة : وعلى هذا التقدير ، فعند الله كتابان ، احدهما الكتاب الذي تكتبه الملائكة
 ١٥ على الخلق ، و ذلك الكتاب محل المحو والاثبات ، والكتاب الثاني ، هو اللوح المحفوظ ،
 وهو كتاب مشتمل على نقش جميع الاحوال العلوية والسفلية ، وهو الباقي . روى ابو الدرداء
 عن النبي عليه وآله السلام ، ان الله تعالى ، في ثلاث ساعات بتعين من الليل ، ينظر في الكتاب
 ١٨ الذي لا ينظر فيه غيره ، فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء . وللحكما ، في تفسير هذين الكتابين ،
 كلمات عجيبة واسرار غامضة . والقول الثاني ان ام الكتاب ، هو علم الله تعالى بجميع المعلومات ،
 من الموجودات والمعدومات ، فانها ، وان تغيرت ، ألا ان علم الله تعالى بها باق ، منزّه
 ٢١ عن التغير . فالمراد بـ « ام الكتاب » هو ذلك . انتهى ما قاله بعبارة .

قلت : فاذن ، اللوح المحفوظ كتاب نظام الوجود من الصدر الى الساق ، وهو كتاب الله
 المبين الذي ما من رطب ولا يابس لعوالم الوجود ، ألا وهو فيه ، وهو الدهر . ولا يحيط

به ، ألا فاعله وجاعله ومُبدِعه وصانعه ، وهو الله سبحانه .

ولقد استعذبتُ ما قاله امامهم الغزالي ، في كتاب «احياء العلوم» ان العالم ،
 وهو نظام الوجود بجمليته ، تصنيف الباري تعالى . فما اغذّب هذا الكلام واحلاه .
 فالنظام الجملي لعوالم الوجود ، كتاب الله المبين الذي لم يغادر مما في وسع قابلية طباع
 الامكان ، واحتملتُه منة استحقاق الماهيات واستعداد المواد ، قفصاً وقضيضاً ، ولا
 صغيرة ولا كبيرة ، ألا احصياها . والله سبحانه هو مصنف هذا الكتاب الكبير ، وجاعله
 ومُبدِعه ومُخترِعه ،

ثم ان هذا الامام المتشكك المشكك العلامة ، ملك هنا لك مسلك العتو
 والاختلاق ، فقال . قالت الرافضة : البداء جائز على الله تعالى ، وهو انه يعتقد شيئاً ثم
 يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده ، ونمسكوا بقوله تعالى ، «يُحَوِّثُ الله ما يشاء ويثبت» .
 وهذا باطل ، لان علمه من لوازم ذاته المخصوصة ، وما كان كذلك ، فان دخول التغير
 والتبديل فيه محال . هذا قوله بكلّيسماته واليفاضيه .

قلت له . يا امام اصحابك وعلامة قومك ، اما تعرفت بعرض تبتمك ؟
 ان مشكلة البداء غير مختصة بالرافضة وباحاديث ائمتهم المقدّمين . بل انه وارد في حديث
 رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، متكرراً . وصحيح البخاري ومسلم وسائر صحاحكم
 واصولكم ، متفقة على روايته واثباته . ثم ليس معناه ، عند الرافضة ، بداء القدم وظهور
 الخلاف ، بل سبيل مغزاه اثبات استناد المتغيرات والمتبدلات ، في الاطوار الابدائية
 والاحكام التكوينية ، الى الباري تعالى ، ووقوع التبديل ، لافي القضاء ولا في الدهر ، بل
 في الزمان وفي بعض مراتب القدر ، من غير لزوم تغيير وتبدل وتلاحق وتعاقب بالقياس
 الى الموجد المكوّن ، جلّ سلطانه ، وابطال قول اليهود : فرغ من امر الابداء والتكوين .
 وانت واصحابك عن سبيل التحصيل هنا لك في ضلال بعيد . وقد حققنا ذلك حقاً
 التحقيق في كتاب «نبراس الضياء في شرح باب البداء واثبات جندوى الدعاء» باذن الله
 سبحانه .

وَمَيْضُ

انَ هناك احاديثَ جَمَّةٌ صَبَّةٌ ، بليغة الألفاظ كريمة المعاني ، متواترة المتون متظافرة الاسانيد . ٣

منها من طريق رئيس المحدثين ابي جعفر الكليني ، رضوان الله تعالى عليه ، في جامعه الكافي ، في الصحيح عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج ، ومن عدة اسانيد عن الحسن بن محبوب عن محمد بن مارد وعن الحسن بن موسى الخشاب عن بعض رجاله ، عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام ، انه سُئِلَ عن قول الله عز وجل « الرحمن على العرش استوى » فقال : استوى من كل شيء ، فليس شيء اقرب اليه من شيء ، لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب ، استوى من كل شيء . ورواه الصدوق ، رضى الله تعالى عنه ، في كتاب التوحيد في الصحيح من طرق عديدة . ٦

ومنها من طريق الصدوق عروة الاسلام ابي جعفر بن بابويه ، رضى الله تعالى عنه ، في كتاب التوحيد في الحسن ، عن ابي بصير عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام ، قال : ان الله ، تبارك وتعالى ، لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكون ، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . ١٢

ومنها من طريق الصدوق ، في كتاب التوحيد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفرى عن ابي ابراهيم موسى بن جعفر ، عليه السلام ، انه قال : ان الله ، تبارك وتعالى ، لم يزل بلا زمان ولا مكان ، وهو الآن كما كان ، لا يخلو منه مكان ، ولا يشتغل به مكان ، ولا يحل في مكان . « ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم ، اينما كانوا ، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه ، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور ، لا اله الا هو الكبير المتعال . ١٥

قلت قول عليه السلام « ان الله تبارك وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان ، وهو الآن كما كان » مغزاه ان الله سبحانه لم يزل موجودا في السرمدة ، لا في الدهر ، بلا زمان ولا مكان ، وليس في الوجود غير ذاته الحقّة شيء اصلا ، لا دهر ولا زمان ولا بعد ولا مكان ولا ثابت ٢١

7

11

21

ومنها من طريق الكافي، باسناده الصحيح عن يعقوب، وهو داود بن علي الهاشمي،

عن بعض اصحابنا عن عبد الله بن علي مولى آل سام، عن ابي عبد الله، عليه السلام، قال : ان

يهودياً يقال له سُبُخْتُ جاء الى رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، فقال : يا محمد،

جئت اسألك عن ربك . فان انت اجبتني عما اسألك عنه، والارجعت . قال :

سل عما شئت، قال : ابن ربك، قال : في كل مكان، وليس في شيء من المكان

بمحدود . قال : وكيف هو ؟ فقال : وكيف اصف ربّي بالكيف ؟ والكيف مخلوق، والله

يوصف بمخلقه . قال : فمن يعلم انتك نبي ؟ قال : فابنى حوله حجير ولاغير ذلك الا

تكلم بلسان عربي مبين . « يا سُبُخْتُ انت رسول الله » . فقال سُبُخْتُ : مارايت ليوم

امرا اين من هذا . ثم قال : اشهد ان لا اله الا الله وانتك رسول الله . ورواه الصدوق

في كتاب التوحيد، ثم رواه ايضا من طريق اخر، وفيه، قال : فكيف هو ؟ قال : لا كيف

له ولاين، لانه، عز وجل، كيف الكيف وآين الاين .

ومنها من طريق الكافي، عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه،

قال : اجتمعت اليهود، الى رأس الجالوت، فقالوا ان هذا الرجل عالم، يعنون امير المؤمنين،

عليه السلام . فانطلق بنا اليه نسأله . فأتوه، فقبل لم هو في القصر . فانتظروه، حتى خرج،

فقال له رأس الجالوت : جئناك نسألك . قال : سل يا يهودي عما بدالك . فقال :

اسألك عن ربك، متى كان ؟ فقال : كان بلا كينونة، كان بلا كيف، كان لم يزل بلا كم

وبلا كيف كان . ليس له قبل، هو قبل قبل بلا قبل، ولا غاية ولا منتهى انقطعت عنه

الغاية، وهو غاية كل غاية . فقال رأس الجالوت : امضوا بنا، فهو اعلم مما يقال فيه .

ومنها من طريق الكافي عن عبد الله بن سنان، عن ابي عبد الله، عليه السلام، قال :

قال ان الله عظيم رفيع، لا يقدر العباد على صفته، ولا يبلغون كنهه عظمته، لا تدركه

الابصار، وهو يدرك الابصار، وهو اللطيف الخبير . لا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث .

وكيف اصفه بالكيف ؟ وهو الذي كَبِّفَ الكيف، حتى صار كيف، فعرفت الكيف بما

كَبِّفَ لنا من الكيف . ام كيف اصفه باين ؟ وهو الذي ابْنِ الاين، حتى صار اين،

فَعَرَفْتُ الْإَيْنَ بِمَا آيَنَ لَنَا مِنَ الْإَيْنِ . أَمْ كَيْفَ أَصِفُهُ بِحَيْثُ ؟ وَهُوَ الَّذِي حَيْثُ الْحَيْثُ ، حَتَّى صَارَ حَيْثُ ، فَعَرَفْتُ الْحَيْثُ بِمَا حَيْثُ لَنَا مِنَ الْحَيْثُ . قَالَ ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ ، وَخَارِجٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ، لَا تَدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ ، وَهُوَ يَدْرِكُ الْإِبْصَارَ ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ .

وَمِنْهَا مِنْ طَرِيقِ الْكَافِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ ، قَالَ : جِئْتُ إِلَى الرَّضَاءِ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أَسْأَلُهُ عَنِ التَّوْحِيدِ . فَأَمَلَنِي عَلَى : الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ أَنْشَاءً ، وَمَبْتَدِعِهَا ابْتِدَاءً ، بِقُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ ، لَأَمِنْ شَيْءٍ فَيُغْطِلُ الْإِخْتِرَاعَ ، وَلَا لَعَلَّهُ فَلَا يَصْحَحُ الْإِبْتِدَاعَ . خَلَقَ مَا شَاءَ ، مَتَوَحِّدًا بِذَلِكَ ، لِإِظْهَارِ حِكْمَتِهِ وَحَقِيقَةِ رَبُّوبِيَّتِهِ ، لَا تَضْبُطُهُ الْعُقُولُ ، وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ ، وَلَا تَدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ ، وَلَا يَحِيطُ بِهِ مَقْدَارٌ . عَجَزَتْ دُونَهُ الْعِبَارَةُ ، وَكَلَّتْ دُونَهُ الْإِبْصَارُ ، وَضَلَّ فِيهِ نَصَارِيفُ الصِّفَاتِ . احْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٌ ، وَاسْتَرَّ بِغَيْرِ سِتْرٍ مُسْتَوْرٌ ، عُرِفَ بِغَيْرِ رُؤْيَةٍ ، وَوُصِفَ بِغَيْرِ صُورَةٍ ، وَنُعِيَتْ بِغَيْرِ جِسْمٍ . لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالَى .

وَمِنْهَا مِنْ طَرِيقِ الْكَافِي ، فِي بَابِ جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ ، مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعًا رَفَعَاهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ ، مُسْنَدًا عَنْ الْحَصِينِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ جَدِّهِ ، عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ، أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ، اسْتَنْهَضَ النَّاسَ فِي حَرْبٍ مَعَاوِيَةَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ . فَلَمَّا حَشَدَ النَّاسَ ، قَامَ خَطِيبًا ، فَقَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْوَاحِدِ الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ ، وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ ، قُدْرَةٌ بَانَ بِهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ ، وَبَانَتْ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ . فَلَيْسَتْ لَهُ صِفَةٌ تُنَالُ ، وَلَا حَادَةٌ تُضْرَبُ لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ . كُلُّ دُونَ صِفَاتِهِ تَخْشِيرُ اللَّغَاتِ ، وَضَلَّ هُنَاكَ نَصَارِيفُ الصِّفَاتِ ، وَحَارَ فِي مَلَكُوتِهِ عَمِيقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفْكِيرِ ، وَانْقَطَعَ دُونَ الرُّسُوحِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفْسِيرِ ، وَحَالَ دُونَ غَيْبِهِ الْمَكْنُونُ حُجُبُ مِنَ الْغُيُوبِ ، نَاهَتْ فِي أَدْنَى أَدَانِيهَا طَائِحَاتُ الْعُقُولِ فِي لَطِيفَاتِ الْأُمُورِ . فَتَبَارَكَ الَّذِي لَا يَبْلُغُهُ بَعْدَ أَهْمِهِمْ ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفَيْطَنِ . وَتَعَالَى الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مُعْدُودٌ ، وَلَا أَجَلٌ مُعْدُودٌ ، وَلَا نَمْتُ مُعْدُودٌ .

- وسبحان الذى ليس له أولٌ مُبتدأ ، ولا غايةٌ مُنتهى ، ولا آخرٌ يفنى . سبحانه ، هو كما
وصف نفسه ، والواصفون لا يبلغون نعتَه . حدّ الاشياء كلها عند خلقه ، اِبانةٌ لها
من شَبهه ، واِبانةٌ له من شَبهيهما . فلم يَحُللُ فيها ، فيُقَالُ هو فيها كائنٌ ، ولم
يَنأَ عنها ، فيُقَالُ هو منها بائنٌ ، ولم يَحُلْ منها ، فيُقَالُ له اينٌ ، لكنّه سبحانه احاط
بها علمه وانقضا صنعه واحصاها حيفظُه ، لم تغربُ عنه خفيات غيوب الهواء ، ولا
غوامض مكنونِ ظلم الدُجى ، ولا ما فى السماوات العلّى الى الارضين السفلى ، لكل
شيءٍ منها حافظٌ ورقيب . وكلّ شيءٍ منها بشىءٍ محيط . والمحيط بما احاط منها ، الواحدُ
الاحد الصمدُ الذى لا تُغيّرهُ صُروفُ الاَزمانِ ، ولم يَتَكَادَهْ صُنْعُ شَيْءٍ كان .
انما قال لما شاء كُنْ فكان . ابتدع ما خلق بلامثالٍ سبق ، ولا تعبٍ ولا نصبٍ . وكلّ
صانعٍ شيءٍ ، فمن شيءٍ صنع ، واللهُ لا من شيءٍ صنع ما خلق . وكلّ عالمٍ ، فمن بعد
جهلٍ تعلم ، والله لم يجهل ولم يتعلم ، احاط بالاشياء علماً قبل كونها ، فلم يَزِدْ
بكونها علماً . علمه بها قبل ان يكوّنَها ، كلمه بعد تكوينها . لم يكوّنْها لتشديد سلطان ،
ولا خوفٍ من زوال ، ولا نقصان ، ولا استعانةٍ على ضدّ مناوٍ ، ولانّه مكابرٌ ، ولا شريك
مكابرٍ ، لكن خلّاقٌ مربوبون وعبادٌ داخرون . فسبحان الذى لا يؤدّه خلقٌ ما ابتدأ ،
ولا تدبيرٌ ما برأ . ولا من عجزٍ ولا من فترهٍ بما خلق اكتفى . علّم ما خلق وخلق
ما علّم . لا بالتفكير فى علمٍ حادثٍ اصاب ما خلق ، ولا شبهةٍ دخلت عليه فيما لم
يَخْلُقْ ، لكن قضاءً مبرمٌ وعلمٌ مُحْكَمٌ وامرٌ مُتَقَنٌ . توحد بالربوبية ، وخصّ
نفسه بالوحدانية ، واستخلص المجد والثناء ، وتفرّد بالتوحيد والمجد والثناء ، وتوحد
بالتحميد وتمجّد بالتمجيد ، وعلا عن اتخاذ الابناء ، وتطهر وتقدّس عن ملامسة
النساء ، وعزّ وجلّ عن مُحاورَةِ الشركاء . فليس له فيما خلق ضدّ ، ولا له فيما ملك ندّ ،
ولم يشركه فى ملكه احدٌ ، الواحدُ الاحدُ الصمدُ المبيدُ للابد ، والوارثُ لى لا مَدِ
الذى لم يزل ولا يزال ، وحدانياً ازلياً ، قبل بدو الدهور وبعد صُروف الامور ، الذى
لا يبيدُ ولا ينفدُ ، بذلك اَصِفْ ربّى ، فلا اله الا الله . من عظيم ما اعظمه ، ومن

جليل ما جعله ، وعزير ما عززه ، وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

- قال ابو جعفر الكليني ، نور الله مرقدہ : وهذه الخطبة من مشهورات خطبه ، عليه السلام ، حتى لقد ابتد لها العامة ، وهي كافية لمن طالب علم التوحيد ، اذا تدبرها وفهم ما فيها . فلو اجتمع السنة الجن والانس ليس فيها لسان نبي ، على ان يشبوا التوحيد ، بمثل ما اتى به . بابي وامتي ، صلى الله عليه وآله ، ما قدروا عليه ، ولولا ابائنه ، عليه السلام ، ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد . الا ترون الى قوله ، عليه السلام ، « لا من شيء » كان ، ولا من شيء خلق ما كان ؟ فتنى بقوله « لا من شيء كان » معنى الحدوث ، وكيف اوقع على ما حدثه صفة الخلق والاختراع بلا اصل ومثال ، نفياً لقول من قال ان الاشياء كلها محدثة بعضها من بعض ، وابطالاً لقول الثنوية الذين زعموا انه لا يحدث شيئاً الا من اصل ، ولا يدبر الا باحتذاء مثال . فدفع عليه السلام ، بقوله « لا من شيء خلق » ما كان « جميع حجاج الثنوية وشبههم » ، لان اكثر ما يعتمد الثنوية في حدث العالم ان يقولوا : لا يخلو من ان يكون الخالق خلق الاشياء من شيء او من لا شيء . فقولهم « من شيء » خطأ ، وقولهم « من لا شيء » مناقضة واحالة ، لان « من » توجب شيئاً ولا شيء » ينفيه . فانخرج امير المؤمنين ، عليه السلام ، هذه اللفظة على ابلغ الالفاظ واصحها . فقال ، عليه السلام ، « لا من شيء خلق ما كان » فتنى « من » ، اذ كانت توجب شيئاً ، ونفى « الشيء » ، اذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً ، لا من اصل احدثه الخالق ، كما قالت الثنوية انه خلق من اصل قديم ، فلا يكون مدبراً الا باحتذاء مثال . انتهى قوله .
- قلت : فيتن سيدنا ومولانا ، صلوات الله عليه وتسابحاته ، بلفظته الشريفة البليغة هذه ، ان الترديد هناك غير حاصر للشقوق ، ولا مستوفٍ للاقسام . فن المستبين ان نقيض « من شيء » « لا من شيء » على ان يكون السلب البسيط واراداً على « من » قاطعاً للنسبة راساً ، لا « من لا شيء » على ان يكون السلب جزءاً لمدخول « من » والربط ايجاباً عدولياً ، او ايجاباً سلب متعلق المحمول ، على ما قد تحققت في الحكمة الميزانية ، اذ قد اقرت في مقارنة ان نقيض كل شيء رفعه ، ولا مناقضة بين موجبين اصلاً .

فالصحيح ان الله سبحانه اوجد الاشياء وَاَحَدَتْهَا لَامِنْ شَيْءٍ ، لا اَنَّهُ اوجدها
واحدتها من لاشيء او من شيء ، فاذا قيل : هل الخالق خلق الاشياء من شيء او من لاشيء ؟
لم يُسْتَحَقَّ الجواب . بل كان الحق سلب طرفي السؤال جميعا واختيار قسم الآخر ثالث ،
هو اَنَّهُ خلقها لَامِنْ شَيْءٍ . ويجب ان لا يُسْتَرَاب في اَنَّهُ لا يُعْنَى «بالعدم» و«اللاشيء»
الا اللبسُ «الصرف» والانتفاءُ «المحض» ، اى اَنَّهُ لا شيء هناك اصلا ، لان هناك شيئا
ما يُعْبَرُ عنه بالانتفاء و«اللاشيء» ، فاذن ، قولهم «من لاشيء» قول متهافت متناقض .
وانما الصحيح «لامن شيء» .

ثم يجب ان يعلم ان هذا الحكم على الاستيعاب لكل حادث ، انما يستتب في الحدوث
الدهري . فانه سبحانه اوجد الاشياء واحدتها بأمرها في الدهر ، لاعن مادة ولامن شيء
اصلا ، على ما قد اسلفنا القول الفصل فيه . فاما الحدوث الزماني ، وان هو الا اختصاص
وجود الشيء الزماني بزمانه الذي هو فيه ، لا وجوده بعد عدمه الصريح في متن الواقع ،
فهو لا يكون الا بايجاد الله سبحانه اياه في زمانه الذي هو فيه ، عن مادة موجودة في الزمان
القبل لاحالة ، وامكان استعدادي يقوم بالمادة السابقة الزمانية . والبارئ تعالى اخترع
المادة وذا المادة جميعا في الدهر ، لاعن مادة ولا من شيء ، بل بعد عدم الصريح ، لا زمان
ولا يمكن اصلا . فليتبصر .

ثم قال شيخنا ابو جعفر الكليني : فرأى امير المؤمنين ، عليه السلام ، بقوله «ليست
له صفة تُنال ولا حد تُضرب له فيه الامثال» اَنَّهُ سبحانه واحد بلا كِبَية ، وان القلوب
تعرفه بلا تصوير ولا احاطة . وكذا قوله ، عليه السلام ، «الذي لا يبلغه بعدُ الهيم ولا يناله
غوص الفطن» ، ثم قوله عليه السلام ، «لم يحل في الاشياء» ، فيقال هو فيها كائن ، ولم
يبدأ عنها ، فيقال هو منها بائن ، فتنى ، عليه السلام ، بهاتين الكلمتين صفة الاعراض
والاجسام ، لان من صفة الاجسام التباعد والمباينة ، ومن صفة الاعراض الكون في الاجسام
بالخلول ، على غير محاسة ومباينة الاجسام على تراخي المسافة . ثم قال ، عليه السلام ، «لكن
احاط بها علمه واتقنها صنعه» ، اى هو في الاشياء بالاحاطة والتدبير ، وعلى غير ملامسة .

انتهى كلامه .

- قلت: وقوله، عليه السلام، «وہ تعالیٰ التذی لیس له وقت معدود ولا اجل محدود»،
 ٣ معزاه انہ سبحانہ متعال عن الوقت والزمان والتکم والتقدر، فی ذاته وفي صفته وفي فعله
 وافاضته، وبالجملة، فی جمیع حیثیاتہ واعتباراتہ ونسبہ واضافاتہ .
- وقوله، عليه السلام، «احاط بالاشياء علما قبل كونها»، معناه انہ علمہ سبحانہ
 ٦ بالاشياء کلّہا من تلقاء علمہ التام بنفس ذاته الحقّة الّتی ہی العلّة الفاعلة التامة لنظام
 الوجود برطبہ ویابسہ، ولامدخل لوجود المعلوم المعلول فی علمہ سبحانہ بماہیّتہ ووجودہ .
 فلا محالة علمہ سبحانہ بكلّ شیء، قبل وجودہ وكونہ، کعلمہ بہ حين وجودہ وكونہ .
 ٩ فهو سبحانہ لم یزد ذبوجود الاشياء وكونها علماً وخبراً .
- وقوله، عليه السلام، «ولامن عجز ولا من فترة بما خلق اکفّی، علیم ما خلق
 وخلق ما علم، لا بالتفکیر فی علم حادث اصاب ما خلق»، انما مرادہ انّ علم الباری
 ١٢ سبحانہ بما عدا ذاته علی الاطلاق، علم فعلی من تلقاء علمہ تعالیٰ بنفس ذاته، فنفس ذاته
 سبحانہ عین علمہ سبحانہ بكلّ شیء . وسبیل ابداعہ وایجادہ سبحانہ لای شیء ارادہ،
 انہ سبحانہ من نفس ذاته الحقّة یعلّمہ خیراً فی نظام الوجود فیفیضہ ویوجّده رحمة
 ١٥ وجوداً . فما علیمہ خیراً للعالم وکمالاً، فقد خلقہ تطوّلاً وافضالاً . وذلك لان الباری
 القیّاض، جلّ ذکرہ، بذاتہ مبدأ افاضة الخیر ونشر الرحمة، فداعیہ الی الایجاد لیس
 الا عنایتہ الاولى، وهی علمہ بالنظام الاکمل . فاذن، الامکان الذاتی لنظام الوجود علی
 ١٨ الوجه الاکمل، کاف فی فیضانہ عن القدر القیّاض بالعلم والارادة، وكذلك الامر فی
 جمیع المبدعات من اجزاء النظام، کالقول النوریّة والجواهر الروحانیّة . فنظام آخر للوجود
 فوق هذا النظام، فی التامیّة والکمالیّة، من الممتنعات الذاتیّة . فلذلك لم یخلق الخلاق
 ٢١ العلیم غیر ما خلق، ولم یصنع الصانع الفعّال غیر ما صنع .
- ومنها حدیث ذرعیب الیمانی، باعجام الذال المكسورة واسکان العین المهملة والباء
 الموحّدة بعد اللام المكسورة، وله فی اصول الاصحاب ومسانید العامة طُرُقٌ متعدّدة .

- فمن طريق الكافي محمد بن أبي عبد الله ، رفعه عن أبي عبد الله ، عليه السلام ، قال : بينا أمير المؤمنين ، عليه السلام ، يخطب على منبر الكوفة ، اذ قام اليه رجل يقال له ذِغَلِب ، ذو لسان بليغ في الخطب ، شجاع القلب ، فقال : يا أمير المؤمنين ، هل رأيت ربك قال : ويلك ، يا ذِغَلِب ، ما كنتُ أعبدُ رباً لم أره . فقال : يا أمير المؤمنين ، كيف رأته ؟ قال : ويلك ، يا ذِغَلِب لم تره العيون بمشاهدة الابصار . ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان . ويلك يا ذِغَلِب ، ان ربي لطيف اللطافة ، لا يوصف باللطف ، عظيم العظمة لا يوصف بالعظم ، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر ، جليل الجلالة لا يوصف بالجليل ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله ، وبعد كل شيء لا يقال له بعد ، شاء الاشياء لاهية ، دراك لا بخديعة ، في الاشياء كلها ، غير متمارح بها ، ولا بائن منها ، ظاهر لا بتاويل المباشرة ، متجل لا باستهلال رؤية نام لا بمسافة ، قريب لا بمُدانة ، لطيف ، لا بتجسم ، موجود ، لا بعدد ، فاعل ، لا باضطرار ، مقدر ، لا بحركة ، مريد ، لا بهتامة ، سميع ، لا بآلة ، بصير لا بآداة ، لا تحويه الاماكن ، ولا تنضمُّه الاوقات ، ولا تحده الصفات ، ولا تأخذه السينات ، سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازلُه ، بشعره المشاعر عُرِف ان لا مشعر له ، وبشجيره الجواهر عُرِف ان لا جوهر له ، وبمضاده بين الاشياء عُرِف ان لا ضد له ، وبمقارنته بين الاشياء عُرِف ان لا قرين له ، ضاد النور بالظلمة واليبس بالبلل والخشن باللين والصرد بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ، مُفَرِّق بين متدانياتها ، دالة بتفريقها على مفرقتها ، وبتأليفها على مؤلفها . وذلك قوله : « ومن كل شيء خلقنا زوجين ، لعلكم تذكرون » ، ففرق بين قبل وبعد ، ليعلم ان لا قبل له ولا بعد ، شاهدة بعزائرها ان لا عزيزة لمُعزِّزها ، مُخَبِّرة بتوقيتها ان لا وقت لمُوقِّتِها ، حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لا حجاب بينه وبين خلقه ، كان رباً اذ لا مربوب ، وإلها اذ لا مألوه ، وعالماً اذ لا معلوم ، وسميعاً اذ لا مسموع .

ومن طريق الصدوق ، في كتاب التوحيد ، مستنداً عن الاصمعي بن نباته ، قال : لما جلس علي ، عليه السلام ، بالخلافة وبايعه الناس ، خرج الى المسجد متعمِّلاً بعامة رسول الله ،

صلى الله عليه وآله وسلم ، لابساً بردة رسول الله ، منتعلاً نعل رسول الله ، متقلدا سيف رسول الله ، صلى الله عليه وآله . فصعد المنبر فجلس عليه متمكناً . ثم ساق الحديث الى قوله ، عليه السلام : ويلك ، يا ذعلب ، ان ربى لا يوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بقيام . قيام انتصاب ولا يجيشة ولا بذهاب . ثم الى قوله ، عليه السلام . هو في الاشياء على غير محازجة ، خارج منها على غير مباينة ، فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه ، وامام كل شيء ولا يقال له امام ، داخل في الاشياء لا كشيء في شيء داخل ، وخارج منها لا كشيء من شيء خارج . فخر ذعلب مغشياً عليه .

ومن طريق آخر مستفيض ، قال : لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ، ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان ، قريب من الاشياء غير ملائم ، بعيد منها غير مبان ، متكلم بلاروية ، مريد لاهمة ، صانع لاجارحة ، لطيف لا يوصف بالخفاء ، كبير لا يوصف بالخفاء ، بصير لا يوصف بالخاسة ، رحيم لا يوصف بالركة ، نعنو الوجوه لعظمته ، وتجل القلوب من مخافته .

ومن هذا الطريق اورده شيخنا الشهيد في قواعده ، ثم قال : وقد اشتمل هذا الكلام الشريف على اصول صفات الجلال والاکرام التي عليها مدار علم الكلام . قلت : وطى مطاوى هذا الحديث الشريف غامضات الفلسفة الربوبية ، بل ربوبيات العلم الذي فوق الطبيعة شطر من تفسير هذا الحديث وشرحه .

ومنها من طريق الابي جعفرين ، رضى الله تعالى عنهما ، رئيس المحدثين ابى جعفر الكليني في الكافي ، وعروة الاسلام ابى جعفر الصدوق في كتاب التوحيد ، بطرق متعددة متكررة عنهم ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم : هو واحد واحد الذات ، هو بائن من خلقه ، محيط بما خلق علماً وقدرة واحاطة وسلطاناً ، وليس علمه بما في الارض بأقل مما في السماء ، لا يبعد منه شيء ، والاشياء كلها له سواء ، علماً وقدرة وسلطاناً وملكاً واحاطة .

ومنها من طريق الصدوق في الصحيح ، عن محمد بن اسمعيل البرمكي ، مسنداً عن

- ابن الحسن الرضا، عليه السلام، ومن طريق الكافي، مسندا عن ابن عبد الله، عليه السلام، انه
خطب امير المؤمنين، عليه السلام، الناس بالكوفة، فقال، الحمد لله الملهم عباده حمده،
وفاطيرهم على معرفة ربوبيته، الدال على وجوده بخلقه وبحدث خلقه على ازاله،
وباشتباهم على ان لا شبه له، المستشهد باياته على قدرته، الممتعة من الصفات ذاته
ومن الابصار رؤيته ومن الاوهام الاحاطة به، لا امد لكونه ولا غاية لبقائه، لا تشك
المشاعر، ولا تحجب الحجب، والحجاب بينه وبين خلقه خلقه اياهم، لا مناعه مما يمكن
في ذواتهم، ولا مكان [ذواتهم خل] مما يمنع منه، ولا فراق الصانع من المصنوع، والحاد والمحدود،
والرب والمربوب، الواحد بلاتأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة، والبصير لا بآداة،
والسميع لا بتفريق الة، والشاهد لا بماسة، والباطن لا باجتان، والظاهر لا بمحاذا البائن لا بترخي
مسافة، ازاله نهية لمتجاوز الافكار، ودوامه رذع لطامحات العقول، قد حسر كنهه
نوافذ الابصار، وقع وجوده بجوائل الاوهام، فن وصف الله، فقد حده، ومن
حده، فقد عده، ومن عده فقد ابطل ازاله. ومن قال «اين؟» فقد غيابه، ومن قال
«على م؟» فقد اخلى منه، ومن قال «فيم؟» فقد ضمنه. ثم قال ابو جعفر الكليني،
ورواه محمد بن الحسين عن صالح بن حمزة، عن فتح بن عبد الله، مولى بني هاشم، قال:
«كنت الى ابن ابراهيم، عليه السلام، اسأله عن شيء من التوحيد، فكتب الى بخطه: الحمد
لله الملهم عباده حمده. وذكر مثل ما رواه. ثم روى فيه زيادة، وهي: اول الديانة به
معرفة، وكمال معرفته توحده، وكمال توحده نبي الصفات عنه، لشهادة كل صفة انها
غير الموصوف، وشهادة الموصوف انه غير الصفة، وشهادتهما جميعا بالقضية الممتنع منها
الازل. فن وصف الله، فقد حده، ومن حده، فقد عده، ومن عده، فقد ابطل
ازله. ومن قال «كيف؟»، فقد استوصفه، ومن قال «فما؟»، فقد ضمنه، ومن قال
«على ما؟»، فقد حمله، ومن قال «اين؟» فقد اخلى منه، ومن قال «ما هو؟» فقد
نعمته، ومن قال «الى ما؟»، فقد غايه. عالم اذ لا معلوم، وخالق اذ لا مخلوق، ورب
اذ لا مربوب، وكذلك يوصف ربنا وفوق ما يصفه الواصفون.

ومنها من طريق نهج البلاغة قوله ، صلوات الله وتسليماته عليه . الحمد لله الذي لم تسبق له حالٌ حالاً ، فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً ، وظاهراً قبل أن يكون باطناً ، لم يتحلل في الأشياء ، فيقال هو فيها كائن ، ولم ينشأ عنها ، فيقال هو منها بائن .

وقوله ، صلوات الله عليه ، في خطبة الاشباح : ما اختلف عليه دهرٌ ، فيختلف منه الحال ، ولا كان في مكان ، فيجوز عليه الانتقال ، المُنشئُ اصناف الاشياء بلا رويّة فكرآل اليها ، ولا قريحة غريزة اصمّر عليها ، ولا تجرية افادها من حوادث الدهور ، ولا شريك احانه على ابتداع عجائب الامور ، فتم خلقه واذا عن لطاعته واجاب الى دعوته ، لم يعترض دونه ريث المبطي ولا آناة المتلكي . وفي خطبة تتضمن اصول التوحيد وتجمع مجامع التمجيد : لا تصحبه الاوقات ، ولا ترقده الادوات ، سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازلّه ، لا يجري عليه السكون والحركة . وكيف يجري عليه ما هو اجراه ، ويعود فيه ما هو ابتداه ، ويحدث فيه ما هو احده ؟ اذن ، لتفاوت ذاتّه ولتجزأ كنهه ، ولا تمتنع من الازل معناه ، ولكان له وراء اذ وجيد له أمام ، ولا تلمس النمام اذ لزمه النقصان . لا يتغير بحال ، ولا يتبدل في الاحوال ، ولا تبليه اللبالي والايام ، ولا يغيره الضياء والظلام ، ليس في الاشياء بواجب ولا عنها بخارج .

وفي خطبة اخرى قال ، عليه السلام : مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزايلة . وفي خطبة اخرى له ، عليه السلام : لا تقدره الاوهام بالحدود والحركات ، ولا بالجوارح والادوات ، لا يقال له « متى » ولا يضرب له امدٌ « حتى » ، لم يقترب من الاشياء بالتصاق ، ولم يبعد عنها باقتران ، تعالى عما ينحله المحدثون من صفات الاقدار ونهايات الاقطار وتائل المساكن وتمكن الاماكن ، فالحدث لمخلقه مضروب والى غيره منسوب . وفي خطبة اخرى له ، صلوات الله عليه ، لا يشغلكه شأن ، ولا يغيره زمان ، ولا يحويه مكان .

ومنها من طريق الصدوق ، رضوان الله تعالى عليه ، في كتاب التوحيد ، بتعدد الاسناد عن مولانا اللهموم المعصوم القدّيس الصدّيق ، ابي الحسن الرضا ، عليه السلام : بعث اليه

- المؤمن، فاتاه، فقال بنو هاشم: يا ابا الحسن، اصعد المنبر، فانصيب لنا علماً نعبده الله عليه.
- فصعد، صلوات الله على روحه وجسده، فقام ملياً لا يتكلم مطراً. ثم انتفض انتفاضة، واستوى قائماً وحده الله واثني عليه، وصلى على نبيه واهل بيته، ثم قال: اول عبادة الله معرفته واصل معرفته توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه، بشهادة العقول ان كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الازل المحتنع من الحدث. فليس الله من عرف بالقشيه ذاته، ولا اياه وحده من اكنته، ولا حقيقته اصاب من مثله، ولا به صدق من نهاه، ولا صمد صمده من اشار اليه، ولا اياه عنى من شبهه، ولا له تدل من بعضه، ولا اياه اراد من نوهه. كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، يصنع الله يستدل عليه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته، خيلقة الله الخلق حجاب بينه وبينهم، ومباينته اياهم مفارقة ايتيتهم، وابتداؤه اياهم دليلهم على ان لا ابتداء له، لعجز كل مبتدأ عن ابتداء غيره، رادوه اياهم دليلهم على ان لا اداة فيه، لشهادة الادوات بغاكة المؤدين، فاسماؤه تعبير، وافعاله تفهيم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيره تحديد لما سواه. فقد جهل الله من استوصفه، وقد تعداه من اشتمله، وقد انحطاه من اكنته. ومن قال وكيف؟ فقد شبهه، ومن قال ليم؟ فقد علله، ومن قال متى؟ فقد وقته، ومن قال وفيه؟ فقد صمته. ومن قال الى م؟ فقد نهاه، ومن قال حتى م؟ فقد غيابه، ومن غيابه، فقد غاياه، ومن جزاهه، فقد جزاهه، ومن وصفه، فقد وصفه، فقد الحد فيه. لا يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحدد بتحديد المحدود، احد لا يتاويل عله، ظاهر لا يتاويل المباشرة، متجل لا باستيهلال رؤية، باطن لا بمزايلة، مبين لا بمسافة، قريب لا بمقدانة، لطيف لا بتجسم، موجود لا بعد عدم، فاعل لا باضطراب، مقدّر لا بجول فكرة، مدبر لا بحركة، مريد لا بهامة، شام لا بهمة، مدرك لا بمحسة،

- سمیعُ لا بآلة ، بصیرٌ لا بأداة . لا تصحبُهُ الاوقات ، ولا تضمُّهُ الاماكنُ ، ولا تاخذُهُ
السناتُ ، ولا تحدُّهُ الصفاتُ ، ولا تُفیدُهُ الادواتُ ، سبق الاوقاتُ كونهُ والعدمُ
وجودُهُ والابتداءُ ازلُهُ ، بتشعیرِهِ المشاعیرَ عَرِفَ ان لا مشعرَ له ، وبتجهیرِهِ الجواهرَ
عرفَ ان لا جوهرَ له ، وبمُضادتهِ بین الاشياءَ عَرِفَ ان لا ضدَّ له ، وبمقارنتِهِ بین الامورِ
عَرِفَ ان لا قرینَ له ، ضادُ النورِ بالظلمةِ والجلیالیةِ بالبهیمِ ، والجسوسُ بالبللِ ، والصدْرُ
بالحرورِ ، مؤلفٌ بین متعادیاتیها ، مُفرَّقٌ بین متدانیاتیها ، دالَّةٌ بتفریقِها على مُفرَّقِها ،
وبتالیفِها على مؤلفِها . ذلكَ قوله عزَّ وجل : « ومن كلِّ شئٍ خَلَقْنَا زوجین ، لعلَّكُمْ
تذکرون » . فمُفرَّقٌ بها بین قبل وبعد ، ليعلمَ ان لا قبلَ ولا بعد ، شاهدةٌ بغرائزِها ان
لا غریزةَ لِمُغَرَّرِها ، دالَّةٌ بتفاوتِها ان لا تفاوتَ لِمتفاوتِها ، مُخبرةٌ بنوقِتیها ان لا وقتَ
لموقِتیها ، حتَّجب بعضها عن بعضٍ ، ليعلمَ ان لا حجابَ بینهُ وبینها غیرها . له معنى
الربوبیة اذ لا مربوبَ ، وحقیقة الالهیة اذ لا مألوهٌ ، ومعنی العالم ولا معلومٌ ، ومعنی
المخالق ولا مخلوقٌ ، وتأویل السمع ولا مسموعٌ ، لیس مُندُ خَلَقَ استحقَّ معنی الخالق ،
ولا باحدثائه البرایا استفاد معنی البرائیة . کیف ؟ — ولا یُغیْبُهُ « مُدٌ » ولا تُدْنِیهِ « قد »
ولا یحجبُهُ « لعل » ولا نُوقِیَّتُهُ « متی » و لا یَشْمَلُهُ « حین » ، ولا یُقارِنُهُ « مع » . انما
تحدُّ الادواتُ انفسها ، وتسير الالةُ الى نظائرِها ، وفي الاشياء توجَدُ فِعَالُها ، متعَتِّها
مُندُ القِدمة وحمَّتْها قد الازلیة .

- ثم قال ، علیه السلام : لا دیانةَ الا بعد معرفةٍ ، ولا معرفةَ الا باخلاصٍ ، ولا
اخلاصَ مع التشبیهِ ، ولا تنق مع اثبات الصفات للتثنية ، فكل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقهِ ،
وكل ما یمكن فیهِ یمتنع من صانعه ، ولا تجری علیه الحركة والسكون . وکیف یجری علیه
ما هو آجراهُ ، او یعود فیهِ ما هو ابتداءهُ ؟ اذا لتفاوتت ذاتهُ ، ولتجزأ کُنْهُهُ ، ولا یمتنع
من الازل معناه ، ولما كان للبارئ معنی غیر المبروء ، ولو جِیدَ له وراءُ اذ حدُّ له امامٌ ،
ولا تُحسَّس له التهام اذ لزمه النقصان . کیف یستحق الازل من لا یمتنع من الحدث ؟ وکیف
یُنشِئُ الاشياء من لا یمتنع من الانشاء ؟ اذا لقِامتْ فیهِ اَیةُ المصنوع ، ولتحول دلیلاً

بعد ما كان مدلولاً عليه .

فهذه جملةٌ جميلةٌ من احاديثهم الجامعة لمكنونات العلم وغامضات الحكمة . وابعاد الله ،
انها بعد الكتاب الكريم والذكر الحكيم ، هي المحفوفة بان تكون كلمة الله العليا وحكمة الله
الكبرى وعروة الله الوثقى وصيغة الله الحسنى ، صلوات الله التامات عليهم ، فانهم ججج الله
بعلم الكتاب وفصل الخطاب ، في الاخرة والاولى . والحمد لله رب العالمين .

اولئك آباؤى فجئنى بمثلهم اذا جمعتنا باجريد المجاميع .

القبس الخامس

فى نحو وجود الطبايع المرسله ، وسبيل البرهان من نحو وجود الطبيعة .

ومنه

الم يقرع سمعك فى طبقات الشطر الكلّى من العلم الذى فوق الطبيعة ؟ — انّ
الماهية ، واعنى بها مطلق الطبيعة التى لا تتأبى بنفس مفهومها الاشتراك الحملّى بين هويّات
متعدّدة فوق هويّة واحدة بعينها ، لها فى لحاظ العقل اعتبارات اربعة . احدها اعتبارها
مخلوطة الجوهر بالمضمّن فى وحدتها المبهمة بحسب نفسها بما هى هى ، خلطاً اتّحادياً ،
وهو اعتبار البشرط شبيثة . وهى بهذا الاعتبار متحصّلة الذات ، مستتمّة التحصّل بالفعل
فى الوجود . فهذا الاعتبار حيثيّة ايجابية تقيديّة للطبيعة ، معتبرة فى مفهومها بحسب المحكّي
عنه وبحسب الحكاية جميعاً ، والمتحصّل بها الشئ الطبيعى الذى هو الفرد التناولى المنسوب
الى الطبيعة .

وثانيها اعتبارها بسذاجتها وحدها ، منحازة الذات ومنفصلتها عمّا عداها مطلقاً ،
غير صحيحة الحمل على شئ ما ينضمّ اليها اصلاً ، ولا على المؤتلف منها ومن ذلك المنضمّ ،
لكون الانضمام انضماماً اقترانياً غير اتّحادى ، والكن على ان تكون مقترنة بالفعل او
صالحة للاقتران ، لا على سبيل الاتّحاد بالمضمّن فى نفس مفهومها بحسب وحدتها المبهمة .
وهو اعتبار البشرط لآئيّة ، وهو حيثيّة تقيديّة سلبية ، معتبرة ايضاً فى نفس المفهوم
بحسب المحكّي عنه وبحسب الحكاية جميعاً ، والمتحصّل بهذا الاعتبار ، امّا المادّة وامّا
الصورة . وثالثها اعتبارها من حيث نفسها ، لا باشتراط المخلوطيّة الاتّحاديّة بالفعل

- بالمضمن في وحدتها المهمة ، ولا التلاخلوطية ، بل بصرافة ذاتها المهمة التحصيل ، على
الارسال الصيرف المطلق بالقياس الى ماتحت جوهرها من المضمّنات ، في وحدتها الابهامية
من التحصّلات ، وهو اعتبار الارسال والتلا بشرطية . فهذا الاعتبار ايضاً حبشية تقييدية
للطبيعة ، معتبرة في مفهومها ، ولكن بحسب التعبير والحكاية ، لا بحسب المعبر عنه والمحكي
عنه . فان هذا الاعتبار قيد الاطلاق والارسال ، على سبيل شرح جوهر الطبيعة المرسل
المهمة والحكاية عن نفس ذاتها المطلقة ، لا قيد التقييد بالاطلاق والارسال على شاكلة
التقييدات التخصيصية والاعتبارات التقييدية . فالملاحظ في هذا الاعتبار نفس الطبيعة
المرسل النوعية او الجنسية او الفصلية ، المنمازة في حد ارساها عند العقل باللاحظ التحليلي
عن الاشياء الطبيعية التي تحتها ، وهي عينها في الوجود من الانواع والافخاص ، وهي اعم
من الملاحظ في الاعتبارين الاولين ، اعني البشروط شيء والبشروط لاشيء ، اعمية تناولية .
ورابعها اعتبار نفس جوهرها بما هي هي ، سواء عليها كانت مخلوطة بما تحتها
من الاشياء الطبيعية التي هي افرادها ، مخلوطية على سبيل الاتحاد في الوجود ، ام منعازة
عنها عند العقل في اللاحظ التحليلي . فهذا الاعتبار ، وان كان هو صيور اعتبار التلا بشرطية ،
اذا المشروح المحكي عنه بالاعتبارين نفس الطبيعة المرسل من حيث هي هي ، لا امر وراء نفس
الطبيعة من حيث هي هي في الصورتين ، الا ان اعتبار الارسال والتلا بشرطية ، وهو حال
نفس الطبيعة المنمازة ، ملحوظ في الحكاية عن المرسل التلا بشرط شيء ، واعتبار البها هي هية
غير ملتفت في نفس الطبيعة بما هي هي ، لا في المشروح المحكي عنه ولا في الشرح والحكاية
اصلاً . فالاعتبار هنا كانه اوسع منه هناك . والملاحظ في هذا الاعتبار اعم منه في ذلك
الاعتبار ، اعمية بالاعتبار لا اعمية بالتناول . فلذلك كانت الطبيعة المرسل لا بشرط
شيء هي النوع الطبيعي او الجنس الطبيعي او الفصل الطبيعي ، لا الطبيعة بما هي هي .
- فكما يكون يلحق الموضوع الاخص بالتناول بخصوصه ما لا يلحق الموضوع
الاعم بالتناول بعمومه ، فكذلك يكون قد يلحق الاعتبار الاخص بخصوصه
ما يلحق الاعتبار الاعم بعمومه . فموضوع النوعية الطبيعية ، مثلاً ، طبيعة

- الانسان المرسل لا بشرط شيء ، المنعاز عن جزئياته وافراده وخصصه ، دون طبيعة الانسان بما هو هو الذي يحمل على الافراد وتخالطه الجزئيات ، وموضوع الجنسية الطبيعية طبيعة الحيوان المرسل لا بشرط شيء ، لا الحيوان بما هو حيوان . وموضوع الطبيعة من العقود هو الطبيعة بحسب الاعتبار الاخص . وموضوع الحاصرة الكلية على الاستيعاب ، الطبيعة من حيث تصلح لسراية الحكم عليها الى جملة ما تحتها من الاخصات بالتناول والاخص بالاعتبار جميعا . وموضوع الحاصرة الجزئية ، الطبيعة بحيث لا يسرى الحكم عليها الا الى الاخصات بالتناول جملتها اوعضة منها فقط ، او الى الاخص بالاعتبار لا غير . ومرسلات العقود ، موضوعها نفس الطبيعة بما هي هي ، بحيث تلزمها اما حاصرة كلية او جزئية من الجزئيات ، سواء عليها اكانت من الجزئيات التناولية ام من الاخصات بالاعتبار . فاما الشخصيات ، فالموضوع فيها الهوية الشخصية بشخصيتها .
- فاذن ، فكما يصدق «الانسان نوع» و «الحيوان جنس» مثلاً طبعية ، فكذلك يصدق مرسله وجزئية ايضاً بحسب الفرد الاعتباري الاخص بضرب من الاعتبار . وكما لا يصدق «لا شيء من النوع بانسان» و «لا شيء من الجنس بحيوان» لصدق «بعض النوع انسان» و «بعض الجنس حيوان» ، بحسب الاخص بالتناول ، فكذلك لا يصدق «لا شيء من الانسان بنوع» و «لا شيء من الحيوان بجنس» لصدق «بعض الانسان نوع» و «بعض الحيوان جنس» ، بحسب الاخص بضرب من الاعتبار . وكما يصدق «لا شيء مما هو فرد تناولي للانسان بنوع» فكذلك يصدق «لا شيء من النوع بفرد تناولي للانسان» وكما يصدق «لا شيء من الافراد التناولية للحيوان بجنس» يصدق ايضاً «لا شيء من الجنس بفرد تناولي للحيوان» . فلا تكون من الجاهلين .
- والشريك في الرياسة قد نبه على ذلك وبسط القول فيه في مواضع شتى من فنون «الشفاء» وفي سابع تاسعة الفن الرابع في انولوجيا الاولى ، قال : وهذا الفن من العموم هو الذي عمومه ليس بحسب الاشخاص ، بل بحسب الاحوال . وقد فهمت هذا مراراً .

وفي ثاني عشر اولى الفن الاول في المدخل ، قال : والعموم قد يختلف في الامور العامة ؛ فمن العموم ما يكون بحسب الموضوعات الجزئية ، كالعموم الذى الحيوان اعم به من الانسان ، ومنه ما قد يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة ، كالعموم الذى الحيوان اعم به من الحيوان ، وهو مأخوذ جنسا ومن الحيوان وهو مأخوذ نوعا ومن الحيوان وهو مأخوذ شخصا .

وفي قاطيغورياس اورد عقد الشكك بانه يصدق « زيدا والانسان حيوان ، والحيوان جنس » ولا يصدق « زيدا والانسان جنس » وحله بعدم تكرار الحد الاوسط ، فان المحمول على زيدا والانسان مثلا ، هو الحيوان بما هو هو ، والمحمول عليه الجنس هو الحيوان لابشرط شىء . ونحن قد اوردناه في « الافق المبين » وفصلنا القول فيه ، باذن الله سبحانه تفصيلا .

وَمُضَّةٌ

كانه من المنصرح لديك ، ان الشئ كالانسان ، مثلا ، لا يكون في حد جوهر ذاته اخص الا من جوهرياته ، كالحیوان والجوهر والناطق والحساس مثلا . واما اخصيته من المفهومات العرضية المحمولة عليه ، كالابيض والضاحك والكانب ، ففي مرتبة بعد مرتبة ذاته ، حيث تعرضه حصص من تلك المفهومات فيندرج تحتها ، ويتفق ان يصير من افرادها بالعرض .

وانه لاجل مطلقا في الجوهريات والعرضيات ، الا للطبيعة المرسلة المبهمة على المضامينات في وحدتها المبهمة ، فان كانت هي في مرتبة جوهر الذات مضمنة فيها ، كان الحمل حملا بالذات ، والاخصيته اخصية بالذات ، وبحسب نفس مرتبة الذات . وان كان ذلك بعد مرتبة الذات ، كان الحمل حملا لبالذات ، بل بالعرض ، والاخصية اخصية لبالذات وعلى الحقيقة ، بل بالعرض وعلى المجاز العقلى .

وكما الفصل الذى هو من جوهريات الماهية ليس هو الا مفهوم المشتق ، كالناطق ، اى الذات المبهمة المستحقة لادراك الكليات ، فكذلك العرضى للماهيات انما هو

مفهوم المشتق ، كالأبيض والكاتب ، أى الذات المبهمة المنسوب إليها البياض أو الكتابة ،
 على سنة التقييد ، لأعلى شاكلة القيد ، فالبياض والنسبة التقييدية خارجان من نفس المفهوم ،
 وهو مطلق الذات المقيّدة بانتهاء المعروضة للبياض أو الكتابة مثلاً . فحمل الأبيض على هذا
 الأبيض حمل بالذات ، وعلى هذا الإنسان الذى اتفق أنّ صار عين هذا الأبيض ، حمل
 بالعرض ، لكون هذا الأبيض من المضمّنات فى ابهام طبيعة الأبيض المرسل بالذات ،
 وهذا الإنسان من المضمّنات فيه بالعرض .

وَمَقْضَةٌ

إنما ابهام الفصل ، كالناطق ، بالنسبة إلى الجنس والنوع ، كالحیوان والإنسان ،
 بحسب نفس المفهوم ، وهو مطلق الذات المرسلّة المقيّدة بالنطق ، لا بحسب الوجود ، فإنه
 يجب أن يكون ، بما هو الفصل ، مختصاً فى الوجود بالنوع ، وإن يكون من اعتبارات طبيعة
 الجنس المضمّنة فى ابهامها ، إذ حقيقة الفصل آية النوع من الجنس ، فلا يصحّ أن يوجد
 فى غير هذا الجنس ، ولا أن يكون لغير هذا النوع من الجنس . فامّا ابهام الجنس ، كالحیوان ،
 بالقياس إلى الأنواع ، وابهام النوع ، كالإنسان ، بالقياس إلى الأشخاص ، فبحسب نفس المفهوم
 وبحسب الوجود جميعاً . فإن لطبيعة الجنس فى حدّ جوهرها ، من حيث هى ، وحدة مبهمة
 لأنّ أبى أن تكون فى الوجود عين أنواع كثيرة . وكذلك لماهية النوع فى حدّ ذاتها المحصّلة ،
 من حيث هى ، وحدة مبهمة ، لأنّ أبى أن تكون فى الوجود عين أشخاص كثيرة . فاذن ،
 الفصل ليس يلحق طبيعة الجنس من خارج ، فينضم إليها ، فتتحصّل من الانضمام ماهية
 النوع ، بل أنّه من المضمّنات فى طبيعة الجنس ، بما لها فى حدّ جوهرها من الوحدة المبهمة
 والماهية المرسلّة . فالجنس والفصل والنوع حيثيات عقلية لماهية متحصّلة ، يعتبرها
 العقل فى اللحاظ التحليلي ، حيث يلحظ طبيعة واحدة من الطبايع المرسلّة مبهمة ومحصّلة .
 فلينعرف .

وَمَقْضَةٌ

آلست من المحصلين المستبينين لبصيرتهم ؟ — أن الوحدة العددية ، من بين الأقسام

- التسعة لمطلق الوحدة ، على ضربين : وحدة عددية شخصية موضوعها هويات الاشخاص
 الممتنعة الحمل على كثيرين ، سواء عليها اكانت وحدة شخصية مبهمه ، كما للهوى الواحدة
 بالشخص لعالم الكون والفساد ، ام وحدة شخصية محصلة معينة ، كما لسائر اشخاص
 نظام الوجود ؛ ووحدة عددية كلية مبهمه موضوعها الطبايع المرسله . فكل طبيعة متميزة
 عن سائر الطبايع ، لها في مرتبتها ، بحسب نفسها المنمازة عن غيرها ، وبحسب نسبتها الى
 ما فوقها من الطبايع بالاندراج تحتها ، وحدة عددية لاحالة ، لانها ، بحسب ذلك
 الاعتبار ، واحدة من الطبايع الممتاز بعضها عن بعض ، لكنها اذا قيست الى ماهيات
 واشخاص هي فوقها ، حكم العقل ان الوحدة العددية التي لها في درجة جوهرها ، مبهمه
 بالقياس الى تلك الماهيات والاشخاص بته ، لكونها بكثرتها مضمته بأسرها في تلك
 الوحدة بعينها . اليس هذه الطبيعة الواحدة لا تتأني في حد وحدتها ان تكون في الوجود هي
 عين تلك الماهيات والاشخاص المدرجة تحتها ، فاذن ، وحدتها العددية مبهمه ، بالقياس
 الى تلك الماهيات والاشخاص بكثرتها .

وَمِيْضُ

- كانتلك ، اذن ، متبصراته ، اذا وجدت هوية ما شخصية في الاعيان او في الذهن ،
 فقد كان لاحالة ذلك النحو من الوجود بعينه وجود جميع ذاتيات تلك الهوية بالذات ،
 ووجود عرضياتها بالعرض . ومن سوغ ان تكون الطبيعة بشرط شيء المعبر عنها بالفرد
 و « الشيء الطبيعي » موجودة ، من دون ان تكون الطبيعة المرسله لا بشرط شيء المعبر
 عنها ؛ « الكلى الطبيعي » موجودة بعين ذلك الوجود ، فقد رضى ان يحسب عند العقلاء
 منسلخا عن القطرة الانسانية . اليس اذا كان الفرد موجوداً والطبيعة ليست بموجودة ، لزم
 ان يكون الشيء مفارقاً لجوهر ماهيته ، ومخالعاً سنخ ذاته ؟

- وايضاً ، الحيوان المرسل جزء هذا الحيوان مثلاً ، في لحاظ التعيين والابهام . والوجود
 مطلقاً من عوارض الماهية ، وتبدل العوارض لا يكون مبدل قوام ماهية المعروض ،
 ومبطل جوهر ذاته . فقوام جوهر الماهية وجوهرياتها ، واجب الانحفاظ في جميع انحاء

الوجود بثةً ، على ما قد تُلَيَّ علىكَ غير مرّة . فاذن حيثما وجد هذا الحيوان ، وجب ان يكون الحيوان المرسل ، بما هو حيوان ، من حفظ الجوهر في قوام ذاته . لكن وصف الجزئية والعينية ، من الاحوال العارضة بحسب خصوصيات انحاء الوجود ، فلا ضميرٌ لو تبدّل بتبدّل نحو الوجود . فمن ثمّ ، كانت الطبيعة المرسله بما هي هي ، جزء ماهية الفرد في خصوص لحاظ التعيين والابهام ، وعين ذاته في سائر انحاء الوجود ، وهي متقدمة بالذات على الفرد الذي هو الشيء الطبيعي ، تقدّم البسيط على المركّب .

ومن سبيلٍ ثالثٍ : اليس ، اذا تمت مُتَنَظَّرَاتُ وجود الشيء ، استتبّ لاحالة حصول وجوده بالفعل ؟ والطبيعة المرسله ، كالحَيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء اصلا ، انما مبتغاها في سبيل الوجود ، ومُتَنَظَّرُها ومتوخّاها ان يتصحّح حصول جوهر الحيوان مثلا ، سواء في ذلك اكان يتحقّق هناك شرط واحد والف ، ام لم يكن يتحقّق شرط آخر وراء نفس ذات الحيوان اصلا . فاذن ، اذا صحّ وجود الحيوان بشرط شيء ، فقد تمّ لاحالة بذلك ما يتعلق ويتحقّق بمحصوله وجود الحيوان المرسل ، بما هو حيوان لا بشرط شيء ، فيكون الحيوان المرسل ، بما هو حيوان ، موجودا ، اذن ، بوجود هذا الحيوان بالضرورة .

ومن سبيلٍ آخرٍ رابعٍ : اليس طبيعة الحيوان المرسل ، بما هو حيوان . مثلا ، ممّا ليس هو متعلّق الذات بمادّة ومدّة ، ولا هو مرهون الوجود بإمكان استعداديّ وحاملٍ هيولانيّ ؟ فالامكان الدائيّ هناك ملاك فيضان الوجود عن مدبّر العالم ومُسمِّك النظام ، اعني العناية الاولى الالهية .

فاذن ، اذا كان هذا الحيوان فايز الوجود عن جود المفيض الحقّ ، بجلّ ذكره ، باستدعاء استعداد المادّة ، كان الحيوان المرسل ، بما هو حيوان احقّ بالفيضان عن عناية البارئ الفيّاض ، تعالى شأنه ، لاستحقاق امكان الذات . فقد استبان ، اذن ، ان الطبيعة المرسله ، بما هي هي ، موجودة بوجود هذا الشيء الطبيعي ، وانها الموجود المختصّ بانّ وجوده الوجود الالهيّ ، والوجود قبل الكثرة ، لانّ تفرّره ووجوده ليس الا بعناية الله

سبحانه . فاما هذا الشخص الذى تكتنفه المادة وعوارض الطبيعة ، فانه وان كان سبب وجوده عناية الله تعالى ، ألا ان مصحح استناده الى عناية الله سبحانه ، استدعاء الطبيعة الجزئية واستعداد المادة المتفعلة . فلذلك كان الموجود الذى وجوده الوجود الجزئى الطبيعى والوجود مع الكثرة .

وهناك يزعم انتظام الحجة المعزية في المشهور الى «سقراط» و «افلاطون» ، وحكاها الشريك في المدينة السلامية على ان للطبايع المرسلة لا بشرط شيء نحوي من الوجود في الاعيان ، وجوداً طبيعياً ومع الكثرة بعين وجود الافراد ، بحسب مخالطة الشخصات ومقارنة العوارض . ووجوداً الهياً وقبل الكثرة منهازاً عن وجودات الافراد بأمرها ، غير مخلوط بشيء من الشخصات ، ولا مقترن بشيء من العوارض ، ذلك احد المعاني والمثل الافلاطونية كما هو الدائر في افواه الجمهوريّة و الفاشي في الاذهان المشهورة ، لان البرهان يقضى ان للكلّى الطبيعى المشترك بين جميع الافراد وجوداً الهياً وقبل الكثرة ، متمحّض الاستناد الى العناية الاولى الالهية ، فيجب ان تكون الطبيعة المرسلة لا بشرط شيء التي هي القدر المشترك بين افرادها جميعاً ، موجودة في الاعيان ، من حيث نفسها المرسلة ، وجوداً منهازاً عن جميع الافراد ، منهازاً عن جميع العوارض واللواحق . وكانك ، بما علمناك ، غير ممتري في ان حججهم هذه داحضة ، لان خلط الطبيعة المرسلة الموجودة ، من حيث نفسها ، بالشخصات واقترانها بالعوارض ، على سبيل الاتفاق من تلقاء الافراد ، ليس يخرجها من اللا بشرطية الى البشرط شئبة . ولا يستضر بذلك كونها موجودة في حد نفسها من حيث هي ، وجوداً الهياً وقبل الكثرة ، وان اتفق ان عرض كون وجودها في حد نفسها صار عين وجود الفرد الذى هو وجود طبيعى ومع الكثرة ، اذ اللا بشرطية المطلقة لا تاتى ذلك . فكن على بصيرة في الامر . ولا تكون من الغافلين .

وَمِيْضٌ

٢١

ولعلك تقول : الم نسمعكم ، معشر الحكماء المتألهين ، تقولون في اصولكم وضوابطكم ؟
الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، وما لم يوجد ، لم ينشخص ، فما خطبكم ترجعون عن ضابطكم ،

- وتذهبون الى اثبات الوجود للطبيعة المرسله؟ فيقال لك: «المتشخص» في اطلاقنا، قد يعنى به الممتنع الحمل الا على هوية واحدة، وقديرُ ام به المخلوط بالتشخص. فحيث نقول والشئ مالم يتشخص، لم يوجد، انما نروم به «مالم يكن مخلوطا في وجوده بالتشخص» ٢
- فان الطبيعة المرسله المبهمة التحصل، ليس يصح لها الوجود في مذهب البرهان، مادامت على صرافة ابهامها وارسالها. فاذا تحصلت بالتشخص، وجدت بعين وجود فرداها الشخصى المحصل الممتنع الحمل على أكثر من هوية واحدة. ولا تكون متميزة في الوجود ٦
- عن افرادها الشخصية. بل انما الشخص والطبيعة المرسله متخالطان في الوجود، على معنى ان الحاصل في الاعيان ذات منازة عن صائر الذوات، صالحة لان يحلها العقل الى هوية شخصية وطبيعة مرسله. ٩
- فان قلت: هذا الحيوان هوية مادية محسوسة، والحيوان المرسل، بما هو حيوان، طبيعة معقولة لا ينالها الحس. فكيف يُعقل اتحاد المعقول والمحسوس؟ قلت: هذا الحيوان له هوية شخصية وطبيعة مرسله، وليس يناله الحس بجميع الاعتبارات، بل انما له المحسوسية بحسب هويته الشخصية، لا بحسب طبيعته المرسله. فقد اختلف موضوع المحسوسية ١٢
- والثلاث محسوسية في اللحاظ التحليلي. وانما المستحيل اتحاد الجواهر المفارقة على الاطلاق والذوات الهولانية، لا اتحاد الطبايع المرسله المجردة في حد ارسالها وافرادها المحسوسة ١٥
- المادية في حد هوياتها الشخصية في متن الاعيان، على معنى اللتخالط من غير تمايز وتغاير، بحسب خصوص الوجود في الخارج. والتمايز والتغاير عند العقل بحسب اللحاظ التحليلي، اذ الموجود في متن الخارج ليس هو الفرد وحده ولا الطبيعة المرسله وحدها، بل ١٨
- انما الموجود في متن الاعيان شئ واحد متحصل من تخالط امرين، هما الفرد والطبيعة، صالح لان يحلله العقل اليهما، باللحاظ التحليلي الصادق في نفس الامر.
- فاذن، الطبايع المرسله دهريات على الاطلاق، وكذلك اشخاص الجواهر الروحانية. ٢١
- فاما الاشخاص المادية، بحسب هوياتها الشخصية، فان لوحظت بما هي متقررة موجودة في الواقع، مع عزل اللحاظ عن وقوعها في افق التغير والسيلان والقوت والحق، وفي الحدود

المرتبة بالقبلية والبعدية ، كانت موجوداتٍ دهريةً ثابتةً ، وان كان وجودها في الدهر بوجودها في الزمان في حدود معينة مترتبة . وان لوحظت بما هي متعلقة الوجود بحدودها المرتبة بالتسابق والتلاحق ، كانت موجودات زمانية متغيرة بالتقتضي والتجدد . وهذا كما ان وجود الشيء في نفس الامر ، هو وجوده في حد نفسه ، لا يتعمّل العقل ، مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف والاعوية ، وان اتفق ان كان ذلك عين حصوله في طرف ما بخصوصه ، فان الخصوصية ملغاة الاعتبار في ذلك رأساً ، وكذلك الصورة العلمية الارتسامية هي المعلوم بالذات ، بحسب اعتبار سنخ نفس الامر ، والعلم الحصولي بحسب اعتبار الخصوصية الارتسامية الذهنية .

وَمِنْهُنَّ

واذ قد دريت انه لادرجة للتشخص ، بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ، قبل درجة الوجود ، فقد استبان لبصيرتك انه لامتشخص بنفس ذاته الا الذي ماهيته هي بعينها اثبته ، فيكون وجوده وتشخصه كلاهما بنفس مرتبة ذاته . والا ، كان تشخصه في مرتبة ذاته ووجوده في درجة متأخرة ، فكانت درجة التشخص قبل درجة الوجود . ذلك خلف محال . فاذن ، لامتشخص بذاته ، بمعنى ممتنع الحمل على كثيرين بنفس مرتبة الذات ، في عالم الامكان رأساً . بل انما يحصل للماهية الممكنة بتضام الكليات من الخواص والاعراض التشخص بمعنى الانفصال والامتيان عن المشاركات الوجودية ، ثم يتحصل الوجود والتشخص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ، من تلقاء الاستناد الى فاعل جوهر الذات وجاعل حقيقة الوجود والتشخص الذي هو الموجود الحق الواحد الاحد المتشخص بنفس ذاته . وكل ممكن الذات ، فانه زوج تركيب من الماهية والانية ، ومن الحقيقة والتشخص ، ومن الجنس والفصل ، ومن الطبيعة المرسله والهوية التشخصية . ولا وحدة ولا احدية في عالم الامكان ، بل انما للذوات الجائزة الاتحاد والتأخذ ، لا الواحدية والاحدية على الحقيقة .

وبالجملة ، كما الوجود زائد على ذات الممكن ، فكذلك التشخص ، ومضامة

- الطبايع المرسلة لا تعطى امتناع الحمل على كثيرين بالذات ، بل قُصاراها افادة التميز عن
المشاركات الوجودية . وانما ملاك امتناع الحمل على كثيرين ، اسناد الهوية المتميزة
بعضامة الخواص والعوارض عن جميع المشاركات الوجودية الى الموجود الحقّ المتشخص
بذاته ، اسناداً منازاً عن اسنادات سائر الهويات ؛ والعوارض المشخصة امارات
النشخص وعلاماته ، لالعلّة المفيدة اياه . والبارئ الحقّ المتشخص بذاته ، فاعل شخصية
نظام الوجود المعبر عنه : « الانسان الكبير » بحسب عنايته الاولى بالذات وعلى القصد
الاول ، اذ متعلّقتها بالذات ، النظام الانتم الاكمل ، ولانظام في دائرة الامكان اتم من
هذا النظام واكمل ، وهو فاعل تشخصات اشخاص الوجود بما هي اجزاء النظام الجعلى
الشخصى التام الكامل . ولهذا المقام الغامض ضرب من البسط في كتاب التقديسات .

وميض

- كانك ، اذن ، قد تنبّهت انّ الاعتبار الثلاثة ، البشرط شبيثة والبشرط
لائية واللابشرطية ، على هذا الاصطلاح ، لا تجرى في الحقايق المحصلة المنماز بعضها عن
بعض في التحصيل ، كالغلك بالقياس الى الانسان ، فضلا عن العرض ، كالبياض بالقياس
الى الجوهر ، كالجسم ، بل انما تنصح في الطبايع المرسلة المهمة بالنسبة الى المضمّنات
في وحدتها المهمة ، اما بالذات ، كما الاشخاص والانواع والفصول في طبايع الاجناس ،
او بالعرض ، كما الموضوعات في طبايع مفهومات محمولاتها العرضية . فاللابشرطية ،
اذن ، مناط تصحيح الحمل الشايح ، اما بالذات واما بالعرض ؛ والبشرط لائية مناط
امتناع الحمل مطلقا . وموضوع اعتبار اللابشرطية ، بما هو موضوعها ، محمول على
موضوعي البشرط شبيثة والبشرط لائية ، بما هما موضوعا هما ، ولا كذلك الامر في
موضوعيهما ، من حيث هما موضوعا هما .

- فاما تلك الاعتبار على الاصطلاح الاخر ، من حيث المقارنة واللامقارنة ،
فجارية الانسحاب في اية طبيعة كانت ، محصلة ام غير محصلة ، بالقياس الى اية حقيقة
كانت ، محصلة ام غير محصلة ، ولكن لاخلق لها من المدخلية في تصحيح الحمل وعدمه

اصلاً . فهذا ميزان قانون الحمل في الطبايع للذاتية والمحمولات العرضية . والمقلدون هناك عن سبيل التحصيل في ضلال بعيد ، سواء في ذلك من قد يتنطع ومن لا يتنطع .

وَمِنْهُمْ

فقد انصرح لك بما عرفناك ، ان كتلاً من هويات الاشخاص موضوع الوحدة العددية الشخصية ؛ والطبيعة المرسله الموجودة بعين وجودها ، موضوع الوحدة العددية الكلية المبهمة . فاذن ، الاشخاص كثيرة بالعدد وبالطوية الشخصية ، والطبيعة المرسله الموجودة بوجودها واحدة بالعدد ، لا بالشخصية ولا بالتعين والتحصيل .

وفي المقلدين من يقول : الكلّي الطبيعي الموجود بعين وجود الاشخاص ، متعدّد في الاعيان بالذات ، بحسب تعدّد الاشخاص ، متمسكاً بان ميزان التعدّد في الاعيان بالذات تعدّد نحو الوجود الخارجي . فاذا كانت الطبيعة موجودة بالذات في الاعيان بعين وجودات الاشخاص المتعدّدة ، فكانت لها لامحالة في الاعيان وجودات متعدّدة بالذات ، فكانت متعدّدة في الاعيان ، على حسب تعدّد الافراد . فكما الافراد لا توصف بحسب الاعيان بالوحدة ، فكذلك الطبيعة . ويفرّع على ذلك انه ، كما يتصحّح صدق الموجب من مراسلات العقود ، كقولنا « الحيوان انسان » بصدق موجبة جزئية ، فكذلك يتصحّح صدق السالبة المرسله ، كقولنا « الحيوان ليس هو بانسان » بصدق سالبة جزئية . ولا يستشعر ان الطبيعة تتحقّق بتحقيق فرداً من افرادها ، ولا تنفى الا بانتفاء جميع الافراد .

وانت اذا دققت التأمل ، استبان لفطانتك ان ميزان تعدّد الشيء في الاعيان ، تعدّد نحو الوجود الذي يوجد هو به ، بما هو هو ، منازراً عما عداه ، والطبيعة بحسب الوجود في الاعيان ، غير منازرة عن الافراد ، بل هي مخلوطة بها بحسب الاعيان ، مخلوطية اتحادية . والفرد ، وان كان ايضاً مخلوطاً بالطبيعة بحسب الاعيان ، الا انها اذا عايزا عند العقل في لحاظ التعيّن والابهام ، صحّ اسناد نحو الوجود المتعدّد في الاعيان الى الفرد ، بما هو منازع عنه العقل عن الطبيعة . ولا يصحّ اسناد ذلك الوجود على وصف التعدّد الى الطبيعة ، بما هي منازرة عند العقل عن الافراد . فَلْيُثَقِّقْ .

فأذن ، الافراد متعدّدة بحسب الوجود في الاحيان بالذات ، والطبيعة متعدّدة بتعدّدّها بالعرض . ولا تعدّد بالعرض ، ألا تعدّد الطبيعة بتعدّد افرادها .

ثمّ انّ هنالك مذهباً ثالثاً ربّما استفيد من خاتم المحصلين البرّعة في «شرح
الاشارات» وهو انّ طبيعة الانسانية بما هي انسانية ، مثلاً ، لا يصحّ ان توصف بالوحدة
ولا بالكثرة ، لانّها ، من حيث هي هي ، لاجزئية ولاكلية . والقول الفصل انّه ان ريم
بذلك ان طبيعة الانسانية المرسله ، من حيث نفسها ، لا واحدة ولا كثيرة ولاجزئية
ولاكلية ، فهو حقّ لا يُستَراب فيه . ومن استنكره ، فقد فارق الفطرة العقلية ، فانّ
الماهية ، من حيث هي ، ليست الا هي .

فلو سُئِلَ عن طرفي التقيض ، كان الجوابُ السلبَ المطلق لثبوت كلّ شيء من
تلك الحيثية ماعدا الجوهريات ، على ان يقع السلب قبل «من حيث» لابعدها . وان وقع
قبل النسبة الارتباطية ، فذلك ايضاً ، و ان لم يكن موهما للايجاب العدوليّ ، كما توهمه
بعض متوهمة المقلدين ، لكون السلب حينئذ وارداً على الربط قاطعاً ايّاه ، فلا يكاد يتوهم
ايجاب اصلاً ، ألا انّ ذلك ايضاً يوهم انّ مطابق السلب حيثية الانسانية . وليس
يصحّ ، اذ إنّما حيثية الانسانية مطابق جوهرياتها ، والسلب ليس من جوهرياتها .
فالجواب ان يكون السلب وارداً على الربط من تلك الحيثية ، لا غير . وان ريم ان طبيعة
الانسانية ، بما هي هي ، ليس تعرضها الوحدة العددية المبهمة في لحاظ العقل ايّاهاً منمازةً
عن جميع الافراد ، عروضاً متأخراً عن مرتبة الذات من حيث هي هي ، كما الهوية الفردية
تعرضها الوحدة العددية الشخصية في لحاظ العقل ايّاهاً منمازةً عن الطبيعة المرسله ،
عروضاً متأخراً عن مرتبة ذات المعروض بما هي هي ، فالعقل الصريح يحكم عليه بالبطلان .
والشريك في «الشفاء» قد سار مسيرتنا في تبين ذلك كلّّه . فليُتعرّف .

وَمَبِضٌّ

٢١

قال في حادي عشر اولى برهان «الشفاء» : والاقدم عندنا هي الاشياء التي نُصَيِّبُها
اولاً ، والاقدم عند الطبع هي الاشياء التي اذا رُفِعَتْ ارتفع مابعدها ، من غير انعكاس .

والاعرف عندنا ايضا هي الاقدم عندنا ، والاعرف عند الطبيعة هي الاشياء التي تقصد الطبيعة قصدها في الوجود . فاذا رتبنا الكليات بازاء الجزئيات المحسوسة ، كانت المحسوسات الجزئية اقدم عندنا واعرف عندنا معاً . وذلك لان اول شيء نُصِيبُهُ نحن ونعرفه ، هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها ، ثم من انصير الى اقتناص الكليات العقلية .

واما اذا رتبنا الكليات النوعية بازاء الكليات الجنسية ، كانت الكليات الجنسية ، اقدم بالطبع ، وليست اعرف عند الطبيعة ، وكانت الكليات الجنسية أيضاً اقدم واعرف عند عقولنا ، والكليات النوعية اشد تأخراً و اقل معرفة بالقياس اليها . وذلك لان طبيعة الجنس ، اذا رُفِعَتْ ، ارتفعت طبائع الانواع ، وان كانت طبيعة الجنس ، من جهة ماهي كلية ، لامن جهة ماهي طبيعة فقط ، قائمة بالانواع . فطبائع الاجناس اقدم بهذا الوجه من طبائع الانواع ، لكن الاعرف عند الطبيعة هي طبائع الانواع ، لان الطبيعة انما تنقصيد لطبيعة الجنس في ان تُوجِدَ ، بل طبيعة النوع ، فيلزمها طبيعة الجنس على سبيل المقصود بالضرورة او بالعرض . وذلك لان النوع هو المعنى الكامل المحصل . واما طبيعة الجنس وحدها ، فلا يمكن ان يوضع له في الوجود تحصيل . والطبيعة تقصد الكامل المحصل الذي هو الغاية . وايضا ، لو كان المقصود طبيعة الجنس بذاتها ، لما تكثرت انواع الجنس في الطبيعة ، ووقع الاختصار على نوع واحد . و بعيد ان يظن ظان ان طبيعة اللون هي اعرف عند الطبيعة من البياض والواد وغيرهما . بل الطبيعة الكلية المسكة لنظام العالم تقصد الطبائع النوعية ، والطبائع الجزئية التي ليست ذاتية لنظام العالم تقصد الطبائع الشخصية ، والجنس داخل في القصد بالضرورة او بالعرض .

فقد بان ان طبائع الانواع اعرف من طبائع الاجناس في الطبيعة ، وان كان الجنس اقدم بالطبع من النوع ، لكن طبائع الاجناس اقدم عندنا من طبائع الانواع ، اعني بالقياس الى عقولنا . انتهى .

ثم فصل القول في الاعرف والاقدم عندنا وعند الطبيعة ، من البسيطات والمركبات .

ثم قال : فيجب ان يتحقق هذه الاصول على هذا المأخذ . فان قال قائل : ما قد قاله بعضهم ، ان المعنى الجنسي اعرف عند الطبيعة ، لانه ، وان لم يُعرف بحسب شيء ، فهو في نفسه وبقياس الحق اعرف ، فيقال له : لا معنى لقولك ، انه ب قياس الحق اعرف لان الشئ انما بصير معروفا بعارفه ، وعارفه ايمانا نحن بالعقل ، او كل ما هو ذو عقل ، واما الطبيعة في قصدها لنظام الكل . فيكون الاعرف عندها ما تقصدها لنظام الكل . فان اعتبرنا بالمعرفة الحقيقية ، فالطبيعة الجنسية لا تكون معروفة بذاتها ، الا بالقوة . واما بالفعل ، فانها تُعرف اذا عُرِفَت بالعقول . وانما تكون معروفة بذاتها بالقوة ، على النحو الذي تريد ان تصير معروفة بالفعل . ولا يستنكر احد ان الطبيعة الجنسية اعرف عند العقول . فان الطُّرُق البرهانية ناخذ مما هو اعرف عند العقول الى ما هو اعرف عند الطبيعة ، على ما يصرح به المعلم الاول في ابتداء تعليمه للطبيعيات . ونحن ننقله هناك ونشرح الامر فيه . انتهى كلامه .

وقال في السماع الطبيعي : ان الطبيعة الكلية المدبرة لنظام الوجود والمسكة لقوام العالم ، تقصد غايات الخير في نظام الكل بالقصد الاول . وقد تكرر في الالهيات ، ولا سيما في فصل اثبات الغاية ، اطلاق « الطبيعة الكلية المدبرة لنظام الكل » على عناية الله سبحانه ، التي هي مبدأ تدبير فيض الخير في نظام الوجود وقوام العالم و « الطبايع الجزئية » على ملائكة الله المقربين ، من جواهر انوار العقول المفارقة والنفوس المعردة المدبرة . قلت : ولعل العلاقة المصححة لهذا الاطلاق ان نظام الكل عندهم هو الانسان الكبير . فلا محالة تكون العناية الاولى الالهية المهيمنة عليه بالتدبير والتسخير والصنع والافاضة ، هي الطبيعة الكلية الفيضة المسكة المدبرة . ومن هناك تسميهم يقولون : كل ما في عالم الوجود ، فانه طبيعي بالقياس الى نظام الكل . وستزداد في ذلك استيصارا ، ان شاء الله العزيز العليم .

ومبيض

هل بلغك ما ينسب الى امام الحكمة افلاطون الالهى وشيخه سقراط ؟ - انتهى

يذهبون الى ان الطبايع المرسله للاتواع المادّية ، كما لنفس جواهرها المرسله ، لا بشرط شيء ، وجود مغالط للمادة وعوارضها ، بعين وجود افرادها الحيولانية . فكذلك لها ، في حدّ لابشرطيتها ، وجود اخر في الدهر ، مهاجر للمادة ، مناز عن وجودات افرادها ، مفارق للامكنة والازمنة والاحياز والاضاع في الاعيان ، كما المقارقات المحضة .

قال الشريك في عاشر ثمانية برهان والشفاء : والقاسدات لبرهان عليها ، ولاحد لها . والمحسوسات ليست ايضاً مبرهنات عليها ، ولا محدودة من جهة ماهي محسوسة وخصيصة ، بل من جهة طبيعة عقلية اخرى . فالبرهان ليس يقوم على الشمس من جهة ماهي هذه الشمس ، بل من جهة ماانها شمس مجردة من العوارض اللاحقة لها والشخصية العارضة لها . وكذلك الحدّ ليس لها من جهة ماهي هذه الشمس ، فاذا كان كذلك ، كان البرهان على صور معقولة مجردة عن المادة ، لثلاث تكون محسوسة ولا قابلة للفساد ، وكذلك الحدّ . فبعضهم وضع ذلك للعديدات فقط ، وبعضهم للعديدات والصّور الهندسية ، وبالجملة للصّور التعاليمية ، دون الطبيعية ، وزفّ اليها الطبيعية . وكان مانعاً هؤلاء في الاحتجاج شيئاً اخر . وهو ان هذه مستغنية عن المادة في الحدّ وكذلك في الوجود . قالوا : واما ما يضعه الرياضي ، من نخط وشكل محسوس ، فهو كاذب فيه ، والمخط والشكل الحقيقي عقلي ، وعليه البرهان . وقوم التفوا الهندسيات من العديدات ، وجعلوا العديدات مبدأ الهندسيات .

اما افلاطن ، فجعل الصّور المعقولة المفارقة موجودة لكلّ معقول حتى للطبيعيات . فسمّاها ، اذا كانت مجردة ومثلاً ، واذا اقترنت بالمادة ، صوراً طبيعية ، وجميع هذا باطل . فان الصّور الطبيعية لا تكون هي هي ، اذا جرّدت عن المادة . والصّور التعاليمية لا تقوم بلامادة ، وان كلنت نحدّ لالمادة . والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها ، انما هو في صناعة الفلسفة الاولى ، دون المنطق وعلوم اخرى . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال في ثاني سابعة الهيئات والشفاء : وارلّ ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول نشوشوا ، فظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء ، كانسانين في معنى الانسانية ، انسان فاسد محسوس ، وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير . وجعلوا لكلّ

واحد منها وجوداً ، فسمّوا الوجود للمفارق « وجوداً مثاليّاً » وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة ، وإياها يطلق العقل ، اذ كان المعقول امراً لا يفسد ، وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد ، وجعلوا العلوم والبراهين تنحصر نحو هذه ، وإياها تناول . وكان المعروف بفلاطن ومعلمه سقراط يُفَرِّطان في هذا الرأي ويقولان انّ للانسانية معنى واحداً موجوداً ، تشترك فيه الاثنا عشر ، ويبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد ، فهو اذن المعقول للمفارق .

وقوم آخرون لم يروا هذه الصور مفارقة ، بل لمبادئها . وجعلوا الأمور التعليمية التي تُفارق بالحدود ، مُستَحِقّة للمفارقة بالوجود ، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا تفارق بالذات ، وجعلوا الصور الطبيعية انما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة ، كالشعير ، فانه معنى تعليمي ، فاذا قارن للمادة ، صار فطوسة ، وصار معنى طبيعياً . فكان للتعبير ، من حيث هو تعليمي ، ان يفارق ، وان لم يكن له ، من حيث هو طبيعي ، ان يفارق . واما افلاطن ، فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة . واما التعليمية ، فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات ، فانها ، وان فارقت بالحد ، فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم لا في مادة . لانه اما ان يكون متناهيًا ، واما غير متناه . فان كان غير متناه ، فذلك بلحقه ، لانه مجرد طبيعة ، كان حيث كل بُعد غير متناه . فان لحقه لانه مجرد عن المادة ، كانت المادة مفيدة للحصر والصورة . وكلا الوجهين محال . بل وجود بُعد غير متناه مُحال . وان كان متناهيًا ، فانحصاره في حد محدود وشكل مُقدّر ، ليس الا لانفعال عرض له من خارج ، لالنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة الا لمادتها ، فتكون مفارقة وغير مفارقة ، وهذا مُحال . فيجب ان تكون متوسطة ، انتهى كلامه بالفاظه .

قات : المُثُلُ الافلاطونية في المشهور الدائر على الألسن مُفسّرة في هذا الموضع بالطبايع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحق الاعيان ، بلا بشرطيتها من حيث هي ، منازاة في عالم الامر عن الافراد ، وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق ، بعين وجود الافراد ،

مخلوطة بها غير مستمیزة عنها ؛ وفي باب إثبات علم الله سبحانه ، بالاشياء ، بالصور المتعلقة
الموجودة لافي موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان ؛ وفي باب تفصيل العوالم ، بعالم المثال
المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخاً بين المجرّد والمادّي ؛ وفي مقام اثبات
الصورة النوعية ، بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة هياكل
اشخاص ، نوع نوع ، بالتدبير والتسخير ، كما النفس المجرّدة بالقياس الى تدبير هيكل
شخص بعينه . وان هي الا ضرب من الملائكة المجرّدة ، وخليفة رب النوع المفارق
الطبيعة الجزئية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبعة ، وهذه ضرب من الملائكة
الجسمانية .

فليعلم انها ، بما عدا التفسير الاخير ، باطلة بالبراهين العقلية . فنقول : امّا ما نحن
الان في سبيله ، فامّا اولاً ، فلان الطبيعة المرسلة الموجودة في الاعيان مخلوطة لا محالة في الاعيان
بالوجود الذي هي في حدّ ارسالها بما هي هي لا بشرط بالقياس اليه ، وهي غير ممكنة
الانسلاخ والامتيار عنه ، الا في لحاظ العقل ايّاه من حيث نفسها لا بشرط شيء ، اصلاً
بالضرورة الفطرية . وان تصحح انسلاخها ونجردها في الاعيان عن العوارض الجسمانية
واللواحق الهيولانية . فاذن ، كيف يتصور وجودها في الخارج بصراح ارسالها وقراح
لا بشرطيتها المطلقة ؟

وامّا ثانياً ، فلما قد انصرح لك ان درجة الوجود هي بعينها درجة التشخص .
فاذا وجدت الطبيعة المرسلة ، كانت في وجودها مخلوطة بالتشخص بته . فكيف يتّكّـلـب
وجودها في الخارج على الارسال والتلا بشرطية ، منازة عن الهوية الشخصية ، وغير
مخلوطة بالتشخص ؟ وايضاً ، فحينئذ تكون وحدتها بالعدد وحدة عددية شخصية ،
والطبيعة المشتركة فيها وحدتها بالعدد وحدة عددية مبهمه ، فاين تلـكـ من هذه ؟
فليتبصّر .

وامّا ثالثاً ، فلان الطبيعة المرسلة ، اذا كانت بحسب نفسها بحيث يستتب لها التشخص
من دون الاحتفاف بالعوارض الجسمانية واللواحق الهيولانية ، كما في المفارقات الصرفة ،

امتنع ان تكون متعلقة في تشخصها بالمادة ، كما احتج به افلاطن في ابطال البعد المجرد .
وبالجملة ، كما يمتنع اختلاف الطبيعة الواحدة مطلقا بالجوهرية والعرضية ، فكذلك يمتنع
اختلاف الطبيعة المحصلة النوعية بالتجرد والهيولانية .

واما رابعاً ، فلان وجود الماهية الواحدة في الدهر مرتين مختلفتين ، مرة في متن
الدهر لا في زمان ومكان ، ومرة اخرى في الدهر من جهة الوجود في الزمان والمكان ، لما ان
الدهر وعاء الازمنة والامكنة بجميع ما فيها وما معها ، ليس مما يستقيم اليه الذهن المستوى
والقويحة الموزونة .

فهذا سبيل الفحص البالغ هناك على الجادة البرهانية والقيدة العقلية . فاما
ماسلكه الشريك في الشفاء ، انه على هذا الظن ، ترجع التلا بشرطية الى البشرط الاثية ،
والسلب البسيط الى السلب العدولي ، فلانعويل عليه كما هو المستبين .

فكما مخالطة المشخصات ومقارنة العوارض على سبيل الاتفاق العارض من تلقاء
الفرد ، لانخرج نفس جوهر الطبيعة المرسل بما هي من الارسال والتلا بشرطية الى
البشرط شيئية ، فكذلك التلا مخالطة والتلا مقارنة على سبيل الاتفاق من تلقاء اقتضاء
العناية الاولى الالهية وجود نفس الطبيعة من حيث هي ، منازة عن جميع الافراد ،
منحازة عن جميع اللواحق ، لانخرجها من التلا بشرطية الى البشرط لاثية وبالجملة ، ان
شيئاً من المخلوطية والتلا مخلوطية والاقتران والتلا اقتران ، غير داخل في اعتبار نفس الماهية
من حيث هي . ولا اعتبار الارسال والتلا بشرطية بمصادم لتحقيق شيء منها ، على سبيل
الاتفاق . والشريك في الرياسة كانه متذاهل عن ذلك فيما سلكه في الشفاء في هذا
الموضع .

قال بعد كلامه المنقول : وانت اذا فكرت ، وجدت اصول اسباب الغلط في جميع
ماضل فيه هؤلاء القوم خمسة ، احدها ظنهم ان الشيء ، اذا جرد من حيث لم يقترون به
اعتبار غيره ، كان مجردا في الوجود عنه ، كما اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين ،
النفاً خلا عن الالتفات الى قرينه ، فقد جعل غير مجاور لقرينه ، وبالجملة ، اذا نظرت

اليه بلا شرط المقارنّة ، فقد ظنّ أنّه يُظهِرُ اليه بشرط غير المقارنّة ، حتّى انّما صلح
ان يُنظر فيه ، لانه غير مقارن ، بل مفارق وليس كذلك . بل لكلّ شيءٍ من ذاته
اعتبار ، ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار . فانّ المخالط من حيث هو هو ، غير مقارن
على جهة السلب ، لاعلى جهة العدول الّذى تفهم منه المفارقة بالقوام . انتهى مقاله .

ونحن نقول : لست ادرى من اين علم وقوعهم في هذا الظنّ ، وليس مقامهم الا
انّ الطبايع المرسلّة ، بحسب نفسها ، بلا شرط المقارنة والتلامقارنة ، كما انها موجودة
في الاعدان بعين وجود افرادها الماديّة ، مخاوطة بها مخلوطيّة اتّحاديّة في الوجود ، فكذلك
هي بحسب انفسها ، من حيث هي هي ، بلا شرط المقارنة والتلامقارنة ، موجودة في الاعدان ،
ممازاة عن افرادها الماديّة . ومما قلناه يستبين الامر في الاربعة الباقية من الخمسة .
فالتعويل : اذن ، في ابطال هذا المثلّ ، على ما تلوناه عليك . وينصرح من ذلك بطلان
الصور المعلقة ايضاً . وهنالك قول مبسوط في كتاب تقويم الايمان .

وميض

انّ شريكنا في التعليم يستنكر ، في كتاب الجمع بين الرأيين ، استناد هذه المثلّ
والصور على الطريق الدائر على الاسن الى افلاطن . ويعتقد انّ القول بها عند افلاطن
وارسطوطاليس على سبيل واحد . قال : ومن ذلك ايضاً الصور والمثلّ التي يُنسب الى
افلاطن أنّه يُشَبِّهها ، وانّ ارسطاطاليس على خلاف رأيه فيها . وذلك انّ افلاطن ،
في كثير من اقاويله ، يرمي الى انّ للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله ، وربما يسميها
المثلّ الالهية ، وانّها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية . وانّ الّذي يدثر ويتفسد انّما هي
الموجودات التي هي كائنة كيانية . وارسطوطاليس ذكر في حروفه ، فيما بعد الطبيعة ،
كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثلّ والصور التي يقال انها موجودة ، قائمة في عالم الاله
غير فاسدة . وقد بيّن ما يلزمها من الشاعات ، مثل انّه يجب ان توجد هناك خطوط
وسطوح واجسام ونجوم وافلاك ، ثمّ توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان توجد
هناك علوم ، مثل علم النجوم وعلم العدد وعلم اللحون واصوات مؤلفة وطبّ وهندسة ،

ومقادير مستقيمة وأُخِرَ مهوَجَة ، وأشياء باردة وأشياء حارة ، وبالجملة ، كَيْفِيَّة فاعلة وكَيْفِيَّة منفعة ، وکَلْبِيَّات وجزئِيَّات ، وموادّ وصور .

- ٣ وقد نجد ان أرسطوطاليس في كتابه في الربوبية المعروف بثولوجيا يثبت الصور الروحانية ، ويُصرِّح بانها موجودة في عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الاقاويل ، اذا أُخِذَتْ على ظواهرها من احدى ثلث حالات : اما ان تكون متناقضة ، واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له ، واما ان تكون لها معانٍ وتأويلات ، تتفق بواطنها ، وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق وتتفق . فاما ان يُظنَّ بأرسطوطاليس ، مع براعته وشدة تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده ، اعنى الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي ، فبعيدٌ ومستنكرٌ . واما ان بعضه لارسطو وبعضه ليس له ، فهو ابعد جدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشر من ان يُظنَّ ببعضها انه منحول . فبقي ان تكون لها تأويلات ومعانٍ ، اذا كشف عنها ، ارتفع الشكك والخيرة . انتهى كلامه .
- ثم ذكر وجه التأويل على سَنَنِ التحقيق والتحصيل .

- ١٢ وصاحب الاشراف ، في المطارحات وفي حكمة الاشراف ، يذهب هو ومقلدوه ، ومنهم صاحب الشجرة الالهية ، الى ان نسبة المُثُل بمعنى وجود الكليات الطبيعية بطبيعتها المرسلة في الاعميان ، لاهل التخالط ، بل على التمايز والانفراد عن الافراد ، الى افلاطن مُفْتَرَاةً مستنكرة ؛ واما الصور المعلقة للطبيعيات والتعليميات ، وبالجملة ، المُثُل بما عدا المعنى الاول ، فذهب افلاطن وسقراط وغيرهما من الاوائل والاقدمين : فاما نحن ، فنقول : الحق ما قاله الشريك المعلم . ومن المستبعد المستنكر ان يُظنَّ
- ١٨ بامام الحكمة افلاطن الالهى ومن في طبقته من افانم العقلاء المتألهين ، انهم ينوهمون لهوية واحدة شخصية ، او لطبيعة واحدة نوعية محصلة ، ضربين متباينين بالذات مختلفين بالحقيقة من الوجود في الاعميان ، مجرد وهبولانى ، ودهرى وزمانى . وقد استبان لك
- ٢١ ان الوجود حكاية الذات المتقررة ، ولا يثخص الا بالاضافة الى الموضوع ، ولا يختلف حصصه الا باختلاف الموضوعات ، فاذن ، ان هذا الاختلاق عليهم من المترجمين ،

في تشويش الفلسفة ، أول ترجمتها ونقلها من اليونانية الى العربية ، او بعد ذلك لمن كان مبلغه من العلم ان توهم هذا الوهم ، ثم اسند ذلك الى اكارم الحكماء ، ترويحاً لوهمه الكاسد الفاسد . وهذا كما ان البعد المفطور المكافئ المجرد ، قد ابطله افلاطن بالبراهين .
والشريك الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء ، وشارحا الاشارات ، امام المتشككين وخاتم المحققين ، نقله عنه ، ثم ينسب فريق من هؤلاء المختلفين اليه . وكذلك الامتداد الزماني المجرد عن المادة ، وتقدم النفس على البدن في الوجود الى غير ذلك من المذاهب الباطلة .

- فليعلم ان سبيل التأويل على ماسلكه الشريك المعلم في الجمع بين الرايين ، انهم
عبروا عن الطبيعيات المتغيرة الفاسدة والماديات الدائرة الزمانية ، بحسب قرار الحضور
عند الله تعالى وعدم العزوب عنه ، ودوام المشول بين يدى علمه واحاطته وقدرته وارادته ،
على نسبة ابدية غير متقدرة ، وبحسب ثبات وقوعها في الدهر وقيام حصولها في الواقع ،
على حالة باقية غير امتدادية ، « المثل الالهية » الثابتة في عالم الاله ، لا بد ثور وفساد ،
و « الصور الروحانية المعلقة » في متن الدهر ، لا في مكان ولا في زمان . وذلك لان
الشخصيات الهولانية ، بحسب طبائعها المرسله ، معقولات مجردة عن المادة وعوارضها
مطلقا ، وبحسب تشخصاتها الجزئية ، محسوسة بالنسبة الى من يعلمها علما انفعاليا
زمانيا ، ومعقولة بالقياس الى العلم العالم الذي يعلمها علما فعليا متعاليا عن الزمان
والدهر ، من سبيل الاحاطة بعلمها واسبابها المتأدية الى خصوصياتها المتشخصة الجزئية .
فما هو محسوس لنا في زمان بخصوصه ، فهو بعينه معقول عقلا فعليا ثابتا غير زماني للذي
يعلمه بعلمه واسبابه ويحيط به وزمانه ومكانه وبجميع الازمنة والامكنة معا على الدوام ،
معية غير زمانية ولا مكانية . وكذلك الهويات الزمانية ، بحسب تقدرها وسيلائها
وتغيرها ودثورها ، دهريات غير متقدرة وواقعيات غير دائرة من حيث نفس حصولها
في حاق الواقع وسينخ وقوعها في متن الدهر . وكل محسوس مادى ، فهو ، باعتبار آخر ،
معقول مجرد . وكل زماني متغير ، فهو ، باعتبار آخر ، دهرى ثابت . وكل ممتد غير

قارّ، فهو، باعتبار آخر، قارّ غير سيّال، فعلى هذا السبيل ينبغي ان يؤخذ امرُ المُثُل الالهية الثابتة والصور الروحانية المعلقة، ولا يُزاغ عن حاقّ السبيل بظواهر الاقاويل. فانّ كلمات الاوائل مرموزة، وجوه الحقائق عن ابصار الواغلين في ظلمات الاوهام مستورة. ٣

وَمِيْضُ

انّ ارسطاطاليس ايضا توغل في اثبات المُثُل الالهية والصور الروحانية على هذا السبيل، توغّلا مستطيراً جداً. ومن ذلك ما قال في اثولوجيا في سفاقة الميمر الرابع، انّ الروحانيين انما يعقلون عقلاً دائماً، لا ينصرف الحال بمرّة نعم ومرّة لا، وعقولهم ثابتة نقية صافية، لادنس فيها البتّة، ثمّ قال: ونقول انّ من وراء هذا العالم، سماءً وارضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويّين، وكلّ من في ذلك العالم السماويّ، وليس هناك شيء ارضيّ البتّة. والروحانيّون الذين هناك ملايمون للانس الذي هناك لا ينفر بعضهم من بعضهم، وكلّ واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده، بل يستريح اليه. وذلك انّ مولدهم من معدن واحد، وقرارهم وجوهرهم واحد. وهم يُبصرون الاشياء التي لاتقع تحت الكون والفساد، وكلّ واحد يبصر ذاته في ذات صاحبه، لانّ الاشياء هناك ضياء في ضياء. فلذلك صارت كلّها يبصر بعضها، ولا يخفى على بعض شيء ممّا في بعض البتّة، اذ ليس نظرهم بالاعين الدائرة الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكنوقة، بل انما نظرهم بالاعين العقلية الروحانية التي اجتمع في الحاسة الواحدة جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوّة الحاسة السادسة. بل الحاسة السادسة هناك مكنتية بنفسها مستغنية عن الاغراق في الالات اللحمية، اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد مساحية ولا خطوط خارجة من المركز الى الدائرة، لانّ هذا من صفات الاشكال الجرمية. فامّا الاشكال الروحانية، بخلاف ذلك، اعني انّ مراكرها والخطوط التي تدور عليها واحدة، وليس بينهما ابعادية. انتهى بالفاظه. ٢١

وقال في الميمر الخامس: انّ «ما هو؟» و«لِمَ هو؟» هما في العقل شيء واحد، لانّك اذا علمت ما العقل، علمت لِمَ هو. وانما يختلف «ما هو؟» و«لِمَ هو؟»

في الاشياء الطبيعية التي انما هي اصنامٌ للعقل . واقول ان الانسان الحسيّ ، انما هو
صنم للانسان العقليّ ، والانسان العقليّ روحانيّ ، وجميع اعضاءه روحانية ، ليس موضع
العين غير موضع اليد ، ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها في موضع واحد .
فلذلك لا يقال هناك « لم كانت العين ، او كانت اليد ؟ » فاما ههنا ، فن اجل انه صار
كلّ عضو من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه ، وقع عليه « لم كانت اليد ؟ »
و « لم كانت العين ؟ » فاما هناك ، لما صارت اعضاء الانسان العقليّ كلها معاً وفي موضع
واحد ، صار « مالشيء ؟ » و « لم كان الشيء ؟ » شيئاً واحداً . انتهى بحروفه والقائمه .
قلت : معناه ومغزاه ان الانسان الحسيّ ، وهو هذا الانسان الهولائيّ ، بحسب
قياسه اليه والى ادراكاته ، وبحسب وقوعه في عالم المكان وفي عالم الزمان ، وهما اقلّما
عالم الخلق ، صنم للانسان العقليّ ، وهو هذا الانسان الهولائيّ المحسوس بعينه ، بحسب
نسبته ، الى بارئه وسلطانته جلّ مجده عليه ، وقياسه الى علمه واحاطته سبحانه به ، من
جهة العلم بعالمه والاحاطة باسبابه ، وبحسب حصوله في حاق ارض الواقع ، ووقوعه في متن وعاء
الدهر الذي هو حيز فضاء عالم الامر . فهذا الانسان الشخصيّ ، بما هو حسيّ ، مكانيّ
ومتغيّر زمنيّ ، موضع كلّ عضو من اعضاءه غير مواضع سائر الاعضاء ، لتخلّل امتداد
مكانيّ بينها ، ووقت صباه مثلاً ، غير وقت شيبته ، ووقت شيبته غير وقت هرمه ، لتخلّل امتداد
زمنيّ بينها . وبما هو بعينه عقليّ ، بقياسه الى بارئه العليم ، ودهريّ ، بقياسه الى متن الواقع ،
موضع كلّ عضو منه هو بعينه موضع سائر الاعضاء ، ووقت كلّ حال من احواله ، هو
بعينه وقت سائر الاحوال . فقد انصرح لكث مراراً ، ان الامتداد المكانيّ من مركز العالم
الى محيط محدّد الجهات ، بحسب هذا الاعتبار ، في منزلة نقطة واحدة ، والامتداد الزمنيّ
من آزاله الى آبابه ، في منزلة آن واحد .

والى هذا المعنى اومى ، في الميمر الثامن اذ قال : من رأى العالم الحسيّ ، ورأى
هذه الاشياء الحسية التي في هذا العالم السفليّ الحسيّ ، فليرق بعقله الى العالم الاعلى الحقّ
الذي انما هذا العالم مثال له ، ويلقى بصره عليه ، فانه سيرى الاشياء كلها التي رآها

في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة .

وربما يقال : لعلّ مرامه : « الانسان العقلي » ربّ النوع الذي نسبته الى جملة

الاشخاص نسبة النفس المجردة الى بدنها الشخصي ، ولكن تصرّحاته وتنصيباته في هذا الميصر ، وفي سائر الميامر ، تأبى الا ما قلناه . فمن احب استقصاءها فليطلبها من هناك .

ومبعض

اليس التجرد هو مفارقة الاحياز والاضاع والجهات والابعاد والازمنة والاقوات والحدود والامتدادات رأسا ، لكونها جميعا من عوارض المادة ؟ وعالم المثال ، عند من يحاول اثباته ، غير متخلف من ذلك كله . فاذن ، التوسط بين المجرد والمادّي لا يرجع الى سبيل محصل اصلا . نعم ، لو راموا بذلك ضربا من اللطافة والتجريد عن عوارض سائر الجسمانيات ، كما الصور المنطبعة في الجليدية ، بحسب التجريد عن المواد الخارجية ، ثم الصور الخيالية ، بحسب كونها اشدّ تجريدا ، لكان لما يرومونه معاد الى طريق التحصيل ، فليُنْتَبَهْ .

ومبعض

عساك ان تكون الان قد جلت مبرك ومقوت ذهتك ونضوت عن قريحتك جلباب الوهم ، فينتظم لك البرهان على حدوث الطبايع المرسلة لانواع الكائنات الهيولانية في الدهر ، حدوثا دهريا ، من سبيل العقل ، نظمة الطبيعي على ضوابط العلم وقوانين الحكمة . اليس ؟ - اذا كان النوع الهيولاني متعاقبا لافراد الغير المتناهية في امتداد الزمان ، لاعن بداءة زمانية ، كما هو مسلكك الظانين لقدم العالم ، كان كل من تلك الافراد الغير المتناهية حادثا زمانيا ، يتعلّق به التكوين من بعد عدمه المكتم الزماني ، على الاستيعاب الشمولي ، فيكون هو لاحالة حادثا دهريا ايضا ، يتعلّق به الصنع من بعد عدمه الصريح الغير المكتم في الدهر ، بالضرورة العقلية واجماع زمرة العقلاء .

فاذن ، بالملاحظ الاجمالي ، يصدق الحكم بسبق العدم الصريح في الدهر على جميع

الافراد باسرها ، بحيث لا يشذ منها فرد . فيلزم صدق سبق العدم الصريح الدهري على

- الطبيعة المرسلّة بتّة . وآلا ، كانت الطبيعة المرسلّة موجودة في الدهر ، مع عدم وجود شيء من الافراد ، فتكون موجودة في الاعميان آولا ، لاعلى التخالط بالمادّة والمخلوطيّة بالفرد ، بل على سداجة الارسال واطلاق التلابشرطيّة ، ثمّ اذا هي تخالط المواد في الوجود ، وتتحدّ مع الافراد اخيراً . وذلك قول بالمثّل الافلاطونيّة على ظنون المخلقيين . وقد استبان بطلانها من سهّل البراهين . فقد انصرح ، اذن ، اثبات الحدوث الدهري لطبايع الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساد . ولا يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتدّ الزمانيّ ، كما قد تجشّمتّه اوهام المتكلّفين لما لا يعنيههم ، لانحفاظ وجود النوع في عالم الزمان ، على ذلك التقدير ، بتسلسل الافراد المتعاقبة ، لاعن بداءة زمانيّة .
- وليُعتبَر الامرُ بوجود الورد في زمانه من فصل الربيع ، ولنقدّره شهرين ، على تعاقب الافراد . فكما شمول العدم لافراد الورد باسرها قبل الشهرين ، يستلزم عدم الطبيعة الورديّة ، لامتناع تحقّق الطبيعة الا بعين تحقّق شيء من افرادها ، فكذلك عدم جميع الافراد في الدهر يستلزم عدم حصول الطبيعة ، عدما صريحاً دهرياً . وكما ينحفظ وجود الطبيعة الورديّة المُستَبَقاة في الشهرين ، باستمرار تعاقب الافراد على الاتصال ، فكذلك تكون الطبيعة منحفظة الوجود في الزمان ، مُستَبَقاة الاستمرار ، بتسلسل افرادها المتعاقبة الوجود على الاتصال ، لاعن بداءة لازمانيّة . وبالجملّة ، اذ لاحدود ولا امتداد في الدهر ، فلاتناهي الافراد المتعاقبة الوجود في الزمان مع سبق العدم الصريح عليها باسرها جميعاً في الدهر ، ممّا لا غناء له في تصحيح قدم وجود الطبيعة في الدهر بتّة . وحيث ان الزمان ممتدّ ، ولكلّ فرد من الافراد الزمانيّة المتّصلة التسابق والتعاقب حدّ من حدوده ، فاذا كانت الافراد الموجودة على هذا السبيل غير متناهية التسابق والتعاقب في امتداد الزمان ، كان اختصاص وجود كلّ منها بحدّ بعينه من الحدود الزمانيّة ، غير ضار في كون وجود الطبيعة منحفظ الاستمرار في جملة امتداد الزمان . فليُعرَف .

وَمِنْهُنَّ

انّ صاحب الملل والنحل قال في ترجمة افلاطن الالهّي ، انه قال : انّ للعالم مبداها

مُحدِّثاً صانعاً أزليّاً ، واجبا لذاته ، عالماً بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية ، كان في الازل وليس في الوجود رسمٌ ولا طَلْدَلٌ . ثم قال : وخالفه تلميذه ارسطوطاليس في حدوث العالم . فان افلاطن يُحيل وجود حوادث لا اوّل لها ، لانك اذا قلت : « كلّ منها حادث » فقد اثبتت الاوليّة لكلّ واحد ، وما يُثبت لكلّ واحد ، يجب ان يُثبت للجميع . قال : وان صورها ، لا بدّ وان تكون حادثة ، لكنّ الكلام في هيولاها وعصرها . فاثبت عنصراً قبل وجودها . فظنّ بعض العقلاء انه حكم عليها بالازليّة والقدم . وهو اذا اثبت واجب الوجود لذاته ، واطلق لفظ « الابداع » و « الصنع » على العنصر ، فقد اخبره عن الازليّة . بل قال : يكون وجوده من تلقاء واجب الوجود ، كسائر المبادئ التي ليست زمانية ولا وجودها زماني ولا حدوثها حدوث زماني فالبسائط حدوثها ابداعي ، غير زماني ، والمركبات حدوثها بوسائط البسائط حدوث زماني ، وقال : ان العالم لا يفسد فساداً كلياً .

ويحكى عنه في سؤاله عن طيمائوس ، ما الشئ الذي لاحدوث له ؟ وما الشئ الحادث ١٢ وليس بباقي ؟ وما الشئ الموجود بالفعل ، وهو ابدأ بحال واحد ؟ وانما يعني بالاول وجود الباري تعالى ، وبالثاني وجود الكائنات الفاسدات التي لا تثبت على حالة واحدة ، وبالثالث وجود البسائط والمبادئ التي لا تتغير . ومن أسولته ، ما الشئ الكائن ولا وجود له ؟ وما الشئ الموجود ولا كون له ؟ يعني بالاول الحركة المكانية والزمان ، لانه لم يوهلته لاسم « الوجود » . ويعني بالثاني الباري تعالى والجواهر العقلية التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة ، وسحق لها اسم « الوجود » اذ لها السرمد والبقاء والذهر . انتهى كلامه . ١٨

وقال الشريك الرياسي ، في ثالث اولى السماع الطبيعي من الشفاء ، ان الكلي لا يكون ولا يفسد ، اي انه لا يكون وقت في العالم ، هو اول وقت وجد فيه اول شخص او عدة اوائل اشخاص ، يحمل عليها ذلك الكلي ، وكان قبله وقت ، وليس ولا واحد منها موجودا فيه . وفي الفساد ما يقابل هذا . فبهذا الوجه ، من الناس من يقول ، ان هذه المبادئ المشتركة لا تكون ولا تفسد . وهم القوم الذين يوجبون في العالم دائماً كوناً وفساداً ٢١

او حركة" ، مادام العالم موجوداً . انتهى قوله .

ونحن نقول : الاصل في اثبات البدو من جهة الحدوث لجملة الحوادث ، هو

ما عول عليه افلاطن الالهى ، انك اذا اثبتت الاولية لكل واحد من الحوادث ، فقد

اثبتتها لكل . وقد ادريناك ان ذلك مستتب في الحدوث الدهرى ، سواء في الحكم

اكانت عدة الحوادث متناهية ، ام غير متناهية . ولا كذلك الامر في الحدوث الزمانى ،

فان الفرق هنا لك بين التناهى واللاتناهى مستبين على ما قد اوضحناه . والمتكلفون لما

لا يعينهم يحرفون الكلم من بعد مواضعه ، فيحاولون اجراء هذا الحكم في الحدوث الزمانى .

ونحن من ذى قبل نحيل لانهاية مقدار الزمان ، وتسلسل اعداد الحوادث الزمانية

المتعاقبة الى لانهاية بالبرهان ، انشاء الله العزيز العليم ، على علم منا بان النهاية او اللانهاية

في الزمان ، لا تستوجب ولا تستدفع الحدوث او القدم في الدهر . اليس المكان والزمان على

مضاهاة في اللوازم ومساواة في الاحكام ، كاخوين شقيقين توأمين ولدا في مولد واحد

ورضعا من ثدى واحد ؟ والبعد المكاني ليس يستوجب او يستدفع الحدوث او القدم

في الوجود بحسب النهاية او اللانهاية في المقدار . فكذلك الامتداد الزمانى . فليعرف .

وميض

قال امام المتشككين في المحصل : قوله «الازلى» نوع الحركة لا شخصها ، فانا . هذا

باطل ، لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر تنقضى ومن امر حصل . فاذن ،

ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير ، وماهية الازلية منافية لهذا المعنى . فالجمع بينهما محال .

فقال خاتم المحققين في نقده : كان على مصنف الكتاب ان يبين ماهية الازل ،

حتى يتقرر معنى قوله «لو كان الجسم ازلياً ، لكان امّا كذا وامّا كذا» وقد فسر بعض

المتكلمين الازل بنى الاولية ، وفسره بعضهم باستمرار وجوده في ازمة مقدرة غير

متناهية في جانب الماضى . ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا تكون ازلية ، على

اى تفسير يُفسر به الازل ، كما ذكره في ابطال القسم الاول في الوجه الاول . انما الكلام

في مجموع الحركات التى لا اول لها ، كما عثر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه

الحجة ، بقوله : لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة قبل حركة لا الى اول ؟ وجوابه
 عن ذلك ، ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن امر حصل ، فاذن ،
 ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير ، و ماهية الازلية متافية لهذا المعنى ، ليس بمفيد ، لان
 النوع باق مع الامور المنتفضية والامور الحاصلة . وهو لم يورد حجة على ان ذلك النوع
 مسبوق بالعدم . و ماهية الحركة يمكن ان توصف بالدوام ، واشخاصها لا يمكن . ومن ذلك
 يتبين ان التركيب من امر تقضى ومن امر حصل ، يرجع الى اشخاصها ، لا الى نوعها .
 فاذن ، نوعها لا ينافي الازلية . انتهى كلامه .

ونحن نقول : الازلية الزمانية عبارة عن كون الشيء الزماني لا يسبق وجوده
 في امتداد الزمان شطراً من الزمان والحركة اصلاً ، والابدئية الزمانية هي ان لا يتأخر عن
 كل زمان وجوده الزماني زماناً وحركة ما اصلاً . فاما الازلية السرمدية ، فهي كون
 الوجود الثابت لا اول له بحسب الدهر . ومعناه ان لا يكون قد سبق وجود الشيء الثابت عدم
 صريح في حاق الواقع . والابدئية السرمدية والدهرية ان لا يخذ الوجود الثابت ، اى لا
 يرتفع عن حاق الواقع ، ولا يطرأ عليه البطلان بطرؤ العدم الصريح في الدهر . وذلك
 معنى البقاء في السرمد او في الدهر .

قال الشريك في التعليقات : اذا قيل للمبدأ الاول تعالى ازل ، فانه يسلب
 الحدوث او وجوداً متعلقاً بالزمان .

وقال خاتم البرعة المحصلين ، في نقد المحصل : والتحقيق فيه ، اى في البقاء ،
 ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول . وذلك لا يعقل فيما
 لا يكون زمانياً . واعتبر الحكم بكون الكل اعظم من جزئه ، فانه لا يمكن ان يقال انه
 واقع في زمان او في جميع الازمنة ، كما يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة . واذا كان الحكم
 كذلك ، فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات اولى بان يكون كذلك . وعلّة الزمان لا تكون
 زمانياً ، فكيف مبدأ الكل ؟ فاذن اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات . انتهى قوله .
 قلت : لا يحوج الامر هنالك الى سلوك مسلك التشبيه . بل الحق ان

- يقال : وانما اطلق « البقاء » عليه سبحانه ، لكون ما هو ارفع واعلى من ذلك في هذا الباب ثابتاً له سبحانه . فان له سبحانه انحفاظ الوجود ودوامه في متن الواقع وحق الصرمد ، غير مرتفع عن الواقع اصلاً ، وهو ارفع واعلى في باب البقاء من انحفاظ الوجود واستمراره في امتداد الزمان بخصوصه الذي هو معنى البقاء الزماني . وبالجملة ، فقد تحقق ، اذن ، ان « الازليّة الزمانيّة » لنوع الحركة ولكل الحركات ، لا ينافيها حدوث كل واحدة من اشخاصها بالزمان . فاما ازليّة الوجود لماهيّة الحركة ولكل الحركات في الدهر ، فستبيّن الامتناع من سلطان سبق العدم الصريح بحسب الحدوث الدهريّ على كل واحدة من اشخاصها ، على الاستيعاب العموميّ . فاذن ، قد ثبت ان الحركات باسرها ، اشخاصها وانواعها ، ومنها الحركة المستديرة التي هي محلّ الزمان ، اعني التي هي اسرع الحركات واظهرها واشملها واوسعها ، وان هي الا حركة معدّل النهار حادثة الوجود في الدهر من بعد العدم الصريح المستوعب ايّاً جميعاً . ويلزم من ذلك ، حدوث جملة الافلاك المتحركة بحركاتها المستديرة في الدهر . وآلا ، لزم سكونها آولاً ، قبل حدوث ماهيّة مطلق الحركة ، ثمّ عروض الحركة لها اخيراً ، اذا ما دخلت في الوجود ماهيّة الحركة . وذلك مستحيل ، من جهة لزوم الامتداد والانقسام في الدهر ، ومن جهة انه لا سكون في الفلكيّات ، لكونه في حكم الموت . فليتبصر .

وَمِبْضٌ

- الم يستبين لك ؟ — ان العناية الاولى التي هي مدبّر نظام الوجود ومُسيكّ قوام العالم وميلاكُ فيض الرحمة ، انما متعلّقها بالذات وبالقصد الاول شخص الانسان الكبير ، وهو هيكّل جملة الوجود ، ومزاج نظام الكلّ من اول البدؤ الى اقصى النهاية ، ومن مبدأ الصدر الى منتهى الساقّة . واذا سبيل ايجاد المركّب ايجاد اجزائه ، كما قد عرفت ، وليس في وسع طباع الكثرة أن يتصحّح صدورها عن الواحد الاحد الحقّ من كل جهة في درجة واحدة ، على ما يستبين لك برهانه ، ان شاء الله العزيز العليم ، فلا محالة يكون الاول درجة في الصدور عن الجاعل المبدع الاحديّ الذات ، جلّ ذكره ، هو افضل اجزاء الانسان

- الكبير ذاتاً ، وأبسطها حقيقة ، وأكملها وجوداً ، وهو الجوهر العقليّ الذي هو العنصر الأول
 الأمرى الروحانيّ في عالم العقل المعبر عنه بـ « اللوح المحفوظ » ، و « الكتاب المسطور »
 المنطبع فيه جميع صور الموجودات من أعلى عالم الأمر إلى أقصى عالم المخلوق ، ولذاته
 حيثيات متكسرة متصافقة ، هي الامكان بالذات ، والوجوب بالغير ، وتعتقه لذات
 المبدأ ، وعاقليته لذاته ، والماهية والانبية . فتكثر بحسب ذلك شئون واعتبارات متصافقة
 متعاقبة ، عارضة لذات المبدع الأحد الحق تعالى سلطانه في مرتبة واحدة ، فيصح بحسبها
 صدور كثرة متلازمة في الوجود ، متصافقة بالاعتبار ، عنه سبحانه في درجة واحدة ، فتصحح
 هنالك المعية بالمعلولية ، وتلك الكثرة المعروضة للمعية بالمعلولية هي جوهر عقليّ ،
 هو العقل الثاني ، وجوهر نفسيّ ، هو النفس الأولى ، وجرم فلكيّ ، هو أعلى الافلاك وأقصى
 الكرات ومحدد الجهات . فهذه هي المع بالمعلولية .

- وإذا تقرر ذلك ، فحيث انصرح ان الفلك الأعلى الذي هو حامل محل الزمان ،
 اعنى الحركة الأولى المستديرة الواقع فيها جميع السماويات بأسرها ، حادث الذات مستأنف
 الوجود في الدهر ، مسبوق الهوية بالعدم الصريح الدهريّ في متن الواقع . فلا محالة ينصرح
 ايضاً ان مامعه في الدرجة ومُصافقته في المرتبة ، حادث الوجود في الدهر ، مسبوق الذات
 بالعدم الصريح في الدهر بته . وكذلك ماتقدّمه عليه في الوجود ليس إلا في المرتبة العقلية
 في لحاظ الدهن ، لا غير ، وهو العنصر الأول العقليّ في عالم الأمر . فقد استبان ، اذن ،
 حدوث عالم الامكان بالأسر في الدهر ، ومسبوقية وجوده الثابت بالفعل بالعدم الصريح
 الدهريّ . وذلك مما علمني ربّي بفضله . والله ذو فضل عظيم .

وَمَبْيَضٌ

- فلعلّك ، اذن ، بما قد عرفناك ، باذن الله سبحانه ، مبسر القرينة لان تتلطف
 بلفظاتك ، فتعرف ان المعلول الابداعيّ بما هو حادث ذاتيّ ، ليس له بُدٌّ من ان يكون
 اللبس المطلق في مرتبة ذاته ، بحسب الامكان بالذات من مبادئ حدوثه الذاتيّ ووجوده
 الابداعيّ . والمعلول الصنعيّ ، بما هو حادث دهرىّ ، لا متحيّد له من ان يكون العدم

- الصريح المقابل لوجوده في الدهر ، بحسب حاقّ الواقع من مبادئ حدوثه الدهريّ
 ووجوده الصنعيّ: ولكن لا بالذات، بل بالعرض. وكذلك المعلول التكوينيّ ، بما هو حادث
 ٢ زمنيّ وموجود كيانيّ ، لا منتدح له من ان يكون عدمه الزمنيّ المستمرّ في الزمان القبل
 من المبادئ العرضيّة لحدوثه الزمنيّ ووجوده الكيانيّ الحاصل في الزمان البعد . وسواء من
 سبيل الفتوى في هذه المسئلة ، عن معشر حزب الحقّ ، من العلماء الراشدين والعقلاء الشافعيّين
 ٦ والحكماء المتألهين والعرفاء المتمهرين العارفين بالحكمة الثمانية والاصول الثمانية، اختصاص
 الازليّة السرمديّة بجناب الجاعل المبدع الصانع الاحد الحقّ ، واستيعاب الحدوث الذاتي
 والحدوث الدهريّ والجعل الابداعيّ والاحداث الصنعيّ لعمود عالم الامكان جميعاً ،
 ٩ ثمّ تعلق الحدوث الزمنيّ والايجاد التكوينيّ ايضاً بطائفة بخصوصها ، من جملة المعاولات
 الصنعيّة ، وان هي الا الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساد ، وهم ارهاط
 اُمّة الباطل ، من الداخلين في ضرب من الاشراك والخارصين بالظنّ والتخمين ان
 ١٢ المبدعات موصوفة بالسرمديّة، وليس يتعلّق بها الصنّع ولا مستوعب لعمود عالم الامكان
 من انواع الحدوث الا الحدوث الذاتي ، والحدوثان الدهريّ والزمنيّ ليسا يعرضان الا
 الهويّات الواقعة تحت الكون والفساد ، ولكن باعتبارين مختلفين بالمفهوم ، غير متفارقين
 ١٥ بحسب التحقق في الموادّ والموضوعات، ويتعلّق بها الصنّع والتكوين بذنبك الاعتبارين .
 فائفة .

وَمِنْهُنَّ

- ١٨ ان مفيد الصناعة ارسطاطاليس ، كلماته في كتبه وزُبره ناصّة على ان العدم الذي
 هو من مبادئ الطبيعيّات على الاطلاق ، هو العدم الصريح الخارج عن الوقوع في جنس
 الامتداد واللامتداد والتقدّر والتلاّتقدّر . قال في خطبة له ، في بعض مفاوضاته من
 ٢١ المياومات الى ذي القرنين، ملك الروم اسكندر بن فيلقوس ، وهو بفارس في حرب دارا
 بهذه العبارة : الشكر واجب لله ، والتمنّ له على البريّة ، والطول من عنده ، اياه احمد ،
 هو متلجأ ، وبه استعين على المهمّ من كبير امري وصغيره ، وشكّري له شكراً من

- يَعْرِفُ مِثْنَتَهُ عَلَيْهِ ، وَلَا يُحْصِي نِعَمَهُ لَدَيْهِ ، وَمَنْ يَقُولُ إِنَّهُ وَاحِدٌ لَا أَوَّلَ لَهُ وَلَا زَوَالَ الْمُلْكِهِ ، أَنْشَأَ الْخَلِيقَةَ لِأَمْنِ مَوْجُودَاتٍ ، وَاحْدَتِهَا لِأَمْنِ مُتَقَدِّمَاتٍ ، خَلَقَ الرَّؤْسَ الْأَوَائِلَ كَيْفَ شَاءَ ، وَبَرَأَ الطَّبَائِعَ الْكَلْبَةَ مِنْ تِلْكَ الرُّؤْسِ عَلَى مَا شَاءَ . وَالرُّؤْسُ أَوَّلُ الْخَلِيقَةِ وَابْتِدَاءُ مَا أَنْشَأَ الْبَارِئُ ، عَزَّ وَجَلَّ ، وَالطَّبَائِعُ وَمَا كَانَ مِنْ اخْتِلَافِ خَلْقِ الطَّبَائِعِ ، تَفَرَّعَ مِنْ تِلْكَ الرُّؤْسِ .
- ٦ فالرُّؤْسُ ثَلَاثَةٌ لَا مَحَالَةَ ، أَوَّلُهَا وَآكِرُهَا الصُّورَةُ ، وَالثَّانِي الْهَيُولَى ، وَالثَّلَاثُ الْعَدَمُ لَا بُرْهَانَ وَلَا يُمْكِنُ ، وَالْهَيُولَى بِالْقُوَّةِ وَالصُّورَةُ بِالْفِعْلِ وَالْعَدَمُ هُوَ انْقِلَابُ الْهَيُولَى إِلَى مَا هُوَ بِالْفِعْلِ . فَاصُولُ الْخَلْقِ تَحْرُكٌ ، وَهُوَ التَّصَوُّرُ ، وَشَكْلُ هُوَ الصُّورَةُ ، وَتَحْرُكُ هُوَ الْهَيُولَى ، وَغَارِضُ بَيْنَهُمَا هُوَ الْعَدَمُ .
- ٧ وَعِلَّةُ هَوَاءِ الرُّؤْسِ الْعِلَّةُ الْأُولَى ، وَهِيَ عِلَّةُ كُلِّ مَعْلُولٍ . وَقَدْ أَحْسَنَ هَرَمَسُ الْمَقْدَمُ ، حَيْثُ يَقُولُ : أَنْتُمْ هَوَائِلُ ثَلَاثَةٌ ، مَتَحَرِّكٌ غَيْرُ مَحْرُكٍ ، وَهُوَ مَعْلُولٌ لَاعِلَّةٍ ، وَمَتَحَرِّكٌ مَحْرُكٌ ، وَهُوَ مَعْلُولٌ وَعِلَّةٌ ، وَمَحْرُكٌ غَيْرُ مَتَحَرِّكٍ ، وَهُوَ عِلَّةٌ لِمَعْلُولٍ . فَكُلُّ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْكَمِّيَّاتِ وَالْأَعْدَادِ وَالصِّفَاتِ وَالْأَشْيَاءِ مِنْ مُؤَالِفَةِ الْهَيُولَى إِلَى الصُّورَةِ . وَالْبَارِئُ ، عَزَّ وَجَلَّ ، يَجْعَلُ عَنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ ، لِأَنَّهُ مُنْشِئُهَا وَمُحْدِثُهَا . فَكُلُّ مَا يُنْطَقُ بِهِ لَا يُحِيطُ بِعُلُوِّهِ . وَعُلُوُّهُ بِلَا مَكَانٍ ، وَوُجُودُهُ لَا بُرْهَانَ ، وَصِفَاتُهُ لَا بَأْثَابٍ ، وَعَظَمَتُهُ لَا بِمَقْدَارٍ ، وَقُوَّتُهُ لَا بِتَشْبِيهِ .
- ٨ عَلَاقِدَرٌ ، وَانْفَرَدَ فَقْهَرٌ ، وَعَلَى مَا يَشَاءُ تَجْرَى الْأُمُورُ . لَا السَّكُونُ مِنْ صِفَاتِهِ ، وَلَا الْحَرَكَةُ مِنْ سِمَاتِهِ ، دَبَّرَ الْأَشْيَاءَ بِالْإِضْعَافِ وَأَنْشَأَهَا بِالْإِتْحَرَكِ . لَمْ تَبْلُغْهُ حَاسَةٌ ، وَلَمْ يَنْكُتْهُ وَهْمٌ ، وَلَمْ يَلْتَحِقْهُ ذَهْنٌ ، وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ الْفِكْرُ ، وَلَمْ يَقْصِدْ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعَقْلِ . هُوَ الْقَوِيُّ الَّذِي لَا يَبْتَغِزُّ ، وَالْحَكِيمُ الَّذِي لَا يَجْهَلُ ، وَالْجَوَادُّ الَّذِي لَا يَبْخُلُ . تَقْصِيرُ الْأَلْفَاظِ عَنْ عَظَمَتِهِ ، وَيَضِيقُ الْمَنْطِقُ عَنْ بُلُوغِ كُنْهِهِ . وَاحِدٌ لَا يَتَجَزَّئِيٌّ وَلَا يَتَكَيَّفُ ، وَلَا تَلَزُمُهُ الْمَاهِيَّةُ وَلَا الْإِبْسِيَّةُ ، وَلَا يُحْصَى بِكَمٍّ ، وَلَا يُحَاطُ بِأَيْنٍ ، سَبَقَ الْأَزَلِيَّةَ ، وَعَلَا بِالْتَعَزُّزِ عَنْ التَّغْيِيرِ ، فَجَرَى مُلْكُهُ دَائِمًا ، وَبِهِ يَدُومُ الْبَقَاءُ بَاقٍ بِهِ يَبْقَى الْبَقَاءُ . جَعَلَ
- ٩ الْخَلَائِقَ مَرَاتِبَ ، خَلَقَ الْجُوهَرَ غَيْرَ الْمَحْسُوسِ وَمَا وَى الصُّورَ ، وَالتَّلَحُّقَ بِهِ مِنَ الْأَرْوَاحِ مَا شَاكَهَا أَبَدِيَّةٌ لَا تَنْصُمُ حَيْلٌ ، جَرَتْ قَبْلَ الزَّمَانِ وَقَبْلَ مَنَى وَقَبْلَ إِنْ ، مُوصُوفٌ

بلاقطر ، وموسوم بلاكتية ، مكيف بلانتقل ، خلق بالابد لا بالزمان الطبيعية الخامسة ، وزينها باكرم الصفات واعظم الكيفيات . انتهى مارمنا نقله بالفاظه .

- ٣ فكلامه هذا ، وما على سبيله في سائر كتبه ، تصريح بان العدم الذي هو احد الرؤس الثلاثة ، انما هو عنده العدم الصريح بلازمان ومكان ، وهو المتقدم على وجود الحادث تقدما دهريا ، والشريك الرئيس في الشفاء والنجاة ، جعل العدم الصريح الدهري الغير المكتم والعدم الزماني الداخل في جنس الاستمرار والتلا استمرار كليهما من المبادئ الثلاثة للطبيعات . وكل من المسلكين له سبيل الى الصحة . فن المستبين ان الموجود الكائن حادث دهرى وحادث زماني باعتبارين . فهو بما انه حادث دهرى ، داخل في الكون بعد صريح اللاكون ، فهو مسبوق بالعدم الصريح الغير الزماني ، وبما انه كائن متخصص الكون بوقت بخصوصه من الاوقات وبحد بعينه من حدود الافق المدي والامتداد الزماني ، فهو مسبوق بالعدم الزماني الامتدادي المستمر قبل زمان كونه . ففيد الصناعة اعتبر
- ١٢ الاعتبار الاول : فجعل ما من الرؤس الثلاثة التي هي مبادئ الطبيعات ، هو العدم الصريح ، والشريك الرئيس لاحظ الاعتبار الثاني ، فادخل في ذلك العدم الزماني المستمر .

- ١٥ فان قلت : كيف يصح جعل العدم الصريح مخلوقا للبارئ الحق سبحانه ، ورأسا من رؤس الطبيعات ، ومبدأ من مبادئها ، كما قد سلكه مفيد الصناعة ، والعدم ، بما هو عدم ، لا يوصف بشيء من ذلك ؟ قلت : انما ذلك بالعرض وبالمجاز العقلي كما على
- ١٨ مسلك الشريك الرئيس في العدم الزماني ، الا ان العلاقة العقلية المصححة للاتصاف بالعرض والاستناد بالتوسع ، مختلفة في المسلكين . فعلى مسلك الشريك ، هي قياسه الى الصورة السابقة والحركة المعيدة والامكان الاستعدادي للمادة بالمقارنة ، والى الصورة
- ٢١ الحادثة الكائنة بالسبق الزماني ، والى المادة التي هي حامل قوة القبول والانفعال وموضوع الامكان الاستعدادي ومحل الصورة الكائنة ، بانه فيها ومن شئونها . وعلى مسلك مفيد الصناعة ، هي قياسه الى الصورة الحادثة بالاضافة اليها ، بانه ليسية ذاتا وسلب حصولها ،

- وكونه مثبتاً الاعتبار منذ رؤى العقد في متن الدهر وحقاً الواقع ، بوجودها الحادث وحصولها العاقب وتكونها المستأنف ، واتصافه في لحاظ العقل بكونه سابقاً عليها ، بحسب ظرف الحدوث ووعاء الحصول ، سبقاً مطلقاً صريحاً سرمدياً ، لاسبقاً مكمماً سيالاً ٣
- زمانياً بالزمان المنقسم او بالآن الغير المنقسم . فالعدم الصريح ، بهذه الاعتبارات والخصوصيات ، اخص من مطلق العدم الصريح البسيط المتنوع الغير المتخصص ولا المتخصص بالاضافة الى خصوصيات الموضوعات ومن مطلق العدم الصريح المتخصص في لحاظ الدهن ، بالاضافة الى موضوع بخصوصه ، ولكن اعم من ان يكون بطلاناً مثبتاً لجوهر الذات رأساً ، وليساً مسترطاً لجوهر الحقيقة على الاطلاق ، ازلاً وابدأ وعدمياً صريحاً دهرياً لذات الموضوع مستقبلاً ايها بالحصول في متن الواقع بعد صريح اللاحصول في الدهر . ١
- فاذن العدم الصريح له ، باعتبار تلك الخصوصيات حظ من عالم الوجود ، وبحسبها يصح ان يوصف بالاستناد الى المبدأ الحق بالمعلولية والمخلوقية ، ينسب الى ماهو عدمه ولتسببته وسلبه بالعنصرية والمبدئية . فاستقم كما امرت ، ولا تكن من المتخبطين . ١٢

وميض

- قال في النجاة : وكل ما كان بعد مالم يكن ، فلا بد له من مادة موضوعية يوجد فيها او عنها او معها . وهذا في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد . ولا بد له من عدم يتقدمه ، لان مالم يتقدمه عدم فهو ازلي . ولا بد من صورة له حصلت في المادة في الحال ، والا ، فالمادة كما كانت ولا كون . ١٥

- فاذن ، المبادئ المقارنة للطبيعات الكائنة ، ثلاثة : صورة ومادة وعدم . وكون العدم مبدءاً ، هو لانه لا بد منه للكان من حيث هو كائن ، وله عن الكائن بُد ، وهو مبدأ بالعرض ، لان بارتفاعه يكون الكائن ، لا بوجوده . وقسط الصورة في الوجود أوفر ٢١ من قسط المادة ، لانتها علتها المعطية لها الوجود ، وتليها الهوى ووجودها بالصورة . واما العدم ، فليس هو بذات موجودة على الاطلاق ، ولا معدومة على الاطلاق ، بل هو ارتفاع

الذات الوجودية بالقوة . انتهى كلامه .

قلت : والمراد به الصورة الجوهر العقليّ المفارق الذي يَهَبُ الصور باذن ربه ، وهو روح القدس والصورة الجوهرية المادية بما هي صورة ما ، وهي ، بذلك الاعتبار ، من جملة عِلَلِ تقويم الهيولي ، لا بما هي الصورة الشخصية الحادثة الكائنة ، قائمة الوجود بهويتها الشخصية في الهيولي ، بل المراد بها الصورة العقلية المفارقة بشخصيتها والصورة الجوهرية المادية بطبيعتها المرسله جميعا . وقال في التعليقات ، احتذاءً لعبارة شريكنا التعليمي في تعليقاته : الفرق بين الهيولي والمعدوم ان الهيولي معدوم بالعرض ، موجود بالذات ، والمعدوم معدوم بالذات ، موجود بالعرض ، اذ يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال انه متصور في العقل .

ومبني

عندنا ، معشر حزب الحق ، انما الهيولي الاولى الواحدة بالشخص التي هي من المبادئ الثلاثة للطبيعيّات ، مع الحادث الكائن بما هو حادث دهرى ، معية دهرية بحسب الحدوث في الدهر معا . بعد العدم الصريح الدهري ، ومتقدمة عليه ، تقدما بالطبع ، من حيث هو من مباديه . فاما بالنسبة الى ذلك الكائن بما هو حادث زمانى ، فهي متقدمة عليه ، في افق امتداد التقضي والتجدد ، تقدما بالزمان . وعند اولئك الضاربين في ارض الاشراك ، هي مع سائر المبدعات في الوجود ، معية سرمدية ، ومتقدمة في الوجود على الكائن الحادث بما هو حادث دهرى ، تقدما دهريا وبما هو حادث زمانى ، تقدما بالزمان . وليس يمكن ان توجد في الدهر بما هي بالقوة ، متقدمة على مطلق الصورة ، تقدما دهريا ، اذ يمتنع انسلاخها عن الصورة في الدهر مطلقا . ومن الناس من سوغ ذلك في تشويش الفلسفة .

قال الشريك الرياسي ، في فصل القوة والفعل ، وهو ثاني رابعة الهيئات الشفاء ، بهذه العبارة : ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان القوة على الاطلاق ، قبل الفعل ومتقدمة عليه ، لان الزمان وحده . وهذا شيء قد مال اليه عامة من القدماء . فبعضهم

جعل للهوى وجود اقبل الصورة، وان الفاعل التَّبَسُّمُ الصورة بعد ذلك ، اما ابتداءً من نفسه ، واما للداعِ دَعَاهُ اليه ، كما ظنه بعض الشارحين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض في مثله ، فقال ان شيئا ، كالنفس ، وقع فائتة ان اشتغل بتدبير الهوى وتصويرها ، فلم يُحَسِّنِ التدبيرَ ، ولا كَمَّلَ لِحُسْنِ التصويرِ ، فتداركها البارئُ ، وَاَحْسَنَ تَقْوِيمَهَا . انتهت عبارته بالفاظها . فَلْيُتَثَبَّتْ .

وَمِيْضُ

واذ قد قلونا عليك مراراً ، انّ العدم ، بحسب اى ظرف كان ، تعبير عن انتفاء الشيئية مطلقاً في ذلك الظرف ، لا شيء يعبر عنه ؛ (الانتفاء) ، وامر يطلق عليه لفظ والعدم ، ، فاذن ، مطلق العدم لا ذات ولا طبيعة له ، ولا يُخْبَرُ الا عن لفظه ومفهومه الحاصل في الذهن ، اعنى مفهوم الانتفاء والبطلان والليسية والسلب الذى يجعله الذهن ضوئاً لطبيعة باطلة مستأة ؛ (العدم) ، فيعتبر اضافته الى الماهيات والذوات المحصلة للتمايزة في حد انفسها ، فتقوم له حصصٌ بالاضافة اليها ، تمايزة عند العقل ، بحسب تمايز تلك الذوات والملكات ، وبحسب ماهى منمثلة في الذهن ، لا بما هى اعدام وليسيات . فاذن ، لا تتحصل الاعدام والليسيات ، الا بتحصل ماهى اعدام وليسيات لها . ولا تنصحح عقود الاحكام عليها عند العقل ، الا عند تحصيل الموضوعات ، فبحسب ذلك ، يصح اعتبار تعلق الخلق والاستناد الى الخالق بالاعدام والليسيات ايضا .

ثم ان الامكان الذاتى هو سلب طرفى التقرر والتلا تقرر ، بحسب مرتبة نفس الذات بما هى هى ، مع كونها متقررة بالفعل من تلقاء الجاعل . فاذن ، الامكان الذاتى ايضا له ضرب مما من التعلق بفاعل الذات وجاعل الماهية ، لا بالذات بل بالعرض . فن سُبُلْ حديدة يستنب ويسئين ان الله سبحانه خلق القوة والفعل ، وجعل الظلمات والنور ، وخلق العدم وفطر الوجود ، وَاَبْسَ الْاَبْسَ وَلَيْسَ الْلَيْسَ . فتبارك الله احسن الخالقين .

وَمِيْضُ

قال تعالى كبرياؤه في النزول الكريم : «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» ، وَهُوَ عَلَى

كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَسْبُلُوَكُمْ أَيَكُمُ أَحْسَنُ عَمَلًا ،
 لعلَّ المعنى بهما ، الحياة الدنيا الغارة البائدة والحياة الأخرى القارة الخالدة ، فإن
 هذه الحياة الظاهرية ، موت بالقياس إلى تلك الحياة الحقيقية . فيستقيم خلق الموت على
 الحقيقة من غير مؤنة فحص .

أو المروم بهما هذه الحياة الظاهرية وزوالها الطارى في أفق الزمان . وتقديمه عليها
 في الذكر . لانه المآل والمنتهى .

ان قلت : اما أفدتنا في كتاب خلسة المكوت ؟ — انّ العدم الطارى مضاهي
 العدم الازليّ ، في الاستناد إلى عدم حصول العلة النامة للوجود رأساً من الازل إلى الابد ،
 وزوال الحياة . وهو الموت ، هو عدمها الطارى المستند إلى عدم تحقق علتها النامة
 في الازال والاباد . فكيف يتصحح ان يتعلّق به الخلق ويقع فيه التأثير ؟

قلت : قد حققنا هذا الكثر من الاصول المعطاة لبصيرتك ، انّ العدم الطارى انما يرجعه
 إلى تخصص الوجود بزمان معين محدود ، لا يتجاوزه ولا يتعداه ، وانتفاء الحصول فيما
 بعد ذلك الزمان من تلقاء عدم تحقق علته النامة رأساً في الازال والاباد . فاذن ، خلق
 الموت والتأثير فيه . بحسب اختصاص الحياة بزمان بخصوصه ، وتحديدتها بحد بعينه ، كما
 العدم الصريح الدهريّ ينسب إلى الفاعل بالعرض ، من حيث خصوصيته ، بالقياس إلى
 مطلق العدم ، بحسب ارتفاعه عن متن الدهر واستعقابه الوجود الحادث بعده . وايضا ،
 الموت من اعدام الملكات التي هي اخص من مطلق العدم ، باعتبار قيد الاستعداد وعدم
 الملكة ، يجري فيه التأثير من جهة ذلك الاعتبار .

أو المراد به الموت « ما قبل الحياة » اعني عراء المادة المستعدة عن الحياة في تطوراتها
 السابقة ، كالنطفة والعلقة والمضغة مثلاً ، فيتصحح الخلق والتأثير في الموت السابق بحسب
 المادة وتطوراتها . أو الموت هو موت الروح الحيوانى وانتفاء الحياة المزاجية ، بانطفاء
 الحرارة الغريزية ، لانصرام الرطوبة الغريزية . والحياة هي الحياة الحقيقية القدسية
 الابدية ، في النشأة القارة والدار الثابتة . والقول في خلق الموت على احد ذينك السبيلين .

او يقال : الموت هو حال النفس الناطقة المجردة ، حين انصرام تعلقها بالبدن ، كما الحياة حالها عند التعلق . فالخلق مستتبّ فيهما على سبيل واحد .

وَمَيْضٌ

٣

فقد انصرح ، اذن ، ان الانسان الكبير ، وهو شخص العالم بنظامه الجملي ، وان كان ثابت الذات ، حاصل الوجود بالفعل ، من جهة الفاعل الحق ، جلّ مجده ، فهو باطل الذات ، هالك الماهية ، بحسب نفسه من سبيلين . احدهما البطالان في مرتبة نفس الذات من حيث هي هي ، مع حقيقة التقرّر بالفعل في حاقّ الاعيان من تلقاء فيض الباري الفعّال . وذلك بحسب الحدوث الذاتي ، من حيث طباع الامكان بالذات . والثاني العدم الصريح البات في متن الدهر وكيد الواقع ، قبل فيضان الذات وصدور الوجود عن ابداع الجاعل وافاضة اياه . وذاك بحسب الحدوث الدهري ، وهو ايضا من حيث قصور طباع الامكان عن استحقاق الوجود السرمدي ، لوجوب تاخره ، من حيث طبيعة المجعولة ، عن مرتبة ذات جاعله الحق التي هي بعينها وجوده العيني الواجب بالفعل من كل جهة ، خارج الاذهان ، على عرش السرمد .

واقعد احسن الشريك في الرياسة ، حيث قال في التعليقات :

١٠ تعليق : الحق ما وجوده له من ذاته ، فلذلك الباري هو الحق ، وما سواه باطل . وكما ان واجب الوجود لا برهان عليه : فلا يعرف الا من ذاته . فهو كما قال : « شهد الله انه لا اله الا هو » . وقال ايضا :

١٨ تعليق : التقدم في المكان ان نضع رتبة ، مثل رتبة الملك ، فيكون كل من هو اقرب اليه يكون اشدّ تقدما ، وفي الفضائل غايات ، يكون من كان اقرب اليها يكون اشدّ تقدما ، وفي الزمان آن تفرضه ، فكل زمان ابعد من ذلك يكون اشدّ تقدما . وتقدم الباري على العالم ، هو تقدم بالوجود وبالقياس اليه ، لان الوجود شيء ثالث ، بل هو نفسه . وانما تفرضه في ذهنك ثالثا ، انتهى قوله بالفاظه .

٢١

وَصَرِيحٌ مَغْزَاهُ أَنَّ التَّقَدُّمَ بِالْوُجُودِ هُنَاكَ ، هُوَ التَّقَدُّمُ السَّرْمَدِيُّ فِي مَتْنِ الْخَارِجِ ،
لِأَنَّ الْوُجُودَ فِي حَاقِّ الْخَارِجِ عَنْ عَرْشِ السَّرْمَدِ هُنَاكَ ، هُوَ بَعِيْنُهُ نَفْسٌ مَرْتَبَةُ الذَّاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ
مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ ، كَمَا قَدْ اسْفَلْنَا بِسَطِّ الْقَوْلِ فِيهِ . فَلْيُسْتَبَيِّنْ .

القبس السادس

في اتصال الزمان والحركة ، وتقويم سياق البرهان بحسب اتصال كمية الزمان

٣ على النظم الطبيعي ، من سبيلين ؛ ثم اثبات تنامي المتصل الممتد
في المقدارية ، وإبطال اللانهاية العددية في الحوادث الزمانية المتعاقبة
ومتضمنة

٦ اعلّم أن في اثبات اتصال الزمان مسلكين . الأول بيان أن الصورة الجسميّة
متصلة بذاتها ممتدة بنفسها ، ثم جعل ذلك مبدءاً لاثبات أن الزمان هوية مقدارية
متصلة . الثاني اثبات أن الزمان في حدّ نفسه مقدار هيئة غير قارة متصلة ، ثم التدرّج
٩ من ذلك الى بيان اتصال الصورة الجسميّة الممتدة بنفس ذاتها .

أما المسلك الأول ، فنقول : أن الجسم المعقول بذاته ، محسوس بعوارضه ، من
السطوح والاضواء والالوان والأشكال وسائر الحسيّات . فإذا نال المحسّ تلك العوارض ،
١٢ وادّأها الى الجوهر العاقل ، حكم العقل أن هناك موجوداً متحيّزاً بالذات . موضوعها ،
هو الشاغل للحيّز بالذات والمتأدّي المتبسط الداهب بانبساطه وتماديّه في الجهات . فهو
المعبر عنه بـ «الجسم» . فالفارد منه يكون ما من ذاته الشاغلة للحيّز الى جهة ما غير ما منها
الى سائر الجهات ، وآلا لم يكن يملأ المكان وينبسط في الجهات بالذات . وحيث ليس ما
١٥ بالذات ، فليس ما بالعرض ايضاً ، اذ ما بالعرض نوع ما بالذات بالضرورة الفطريّة .
فيلزم أن لا يكون هناك متأدّي يتبسط في الجهات اصلاً ، لا بالذات ولا بالعرض . وذلك
منصرح البطلان . فاذن ، يمتنع أن يكون الجوهر الفارد المتحيّز بالذات ، غير ممتدّ الذات
١٨

في الجهات اصلا ، ولا متصححة التجزئة في الوهم بثّة ، فقد بطل ان يكون للجوهر الجسماني جزء لا يتجزى اصلا . فاذن ، قد بان ان بين سطوح الجسم الفارد جوهرًا ثخينًا متصلًا بذاته ، ممتدًا بجوهره ، يتماهى جوهره في الجهات وتنسبط ذاته في الامتدادات ، من سبيل العلم الذي فوق الطبيعة ، لامن مسالك البيانات الطبيعية .

وَمُضَمَّةٌ

١ ان انسانًا من المتكلمين لما لا يعينهم ، يُعرّف : « النظام » بثوهم ان كل جسم فارد او غير فارد ، فانه منفصل الذات بالفعل الى جسمين . كل منهما كذلك بالفعل ، وهكذا الى لانهاية بالعدد . فلكل من الاجسام اجزاء متداخلة غير متناهية بالعدد ، هي باسرها اجسام منفصلة الذوات ، منقسمة الهويات بالفعل .

فشريكتنا في الرياسة وسائر شركاء الصناعة ، الزموة بالجزء الذي لا يتجزى لكون الانقسامات الممكنة حاصلة باسرها بالفعل . فلا يتصحح انقسام منتظر في الوهم ، وبلزوم كون الجسم المحدود بين السطوح غير متناهي المقدار ، لكون اجزائه المقدارية غير متناهية العدد بالفعل . وعندى ان هذا الالتزام غير مستقيم الانتظام اصلا . اليس قد وضع ؟ —

١٢ ان الانقسامات على الترتيب ، لا في درجة واحدة ، وان الحاصل في كل مرتبة منقسم بالفعل الى لانهاية . فكل جزء من الاجزاء المترتبة الغير المتناهية ، على وصف الانقسام بالفعل . فمن اين هناك جزء غير منقسم ؟ والاجزاء المقدارية متاخرة الحصول عن الكل .

١٣ فاللانهاية فيها راجعة الى التسلسل في المعلولات وفي جهة التنازل . وذلك ليس بمستحيل ، اذ اللانهاية هناك في خلاف جهة الترتيب ، لانها في جهة التنازل والترتيب في جهة التصاعد .

١٤ ثم الاجزاء المقدارية : وان كانت غير متناهية بالعدد . آلا انها متداخلة بالمقدار على سبيل التناقص ، غير متباينة ولا متفارزة في سبيل التناقص . فالحاصل منها جميعا هو ذلك المقدار المتناهي المحدود بعينه . ولا محذور في ذلك ، وليس يلزم انحصار ما لا يتناهي بين

٢١ حدين حاصرين . لان السطوح والحدود كلها واقعة في المبدأ ، اى في المقسم الذي هو مورد القسمة ، لا في شيء من مراتب الانقسامات ، ولا في الطرف المقابل للمبدأ . وبالجملّة ،

السطوح والحدود إنما تكون حاصرة للمقادير لمراتب الاعداد والمقدار المساحي الواحد المتناهي المحصور المحدود ، يصح ان يتحصل من اجزاء مقدارية متداخلة متناقصة الاقدار غير متناهية بالعدد لا بالمقدار . فاذن ، سطوح المقدار الواحد المحدود المتناهي في المساحة حاصرة لمقدارته المساحية المحدودة وعارضة لاولى مراتب الاقدار المتناقصة المتداخلة الغير المتناهية في العدد ، لاني المقدار . فما ذا الذي يوجب انحصار ما لا يتناهي من مراتب الاعداد بين حدين حاصرين عددين ، او انحصار ما لا يتناهي من القدر المساحي بين حدين حاصرين مقدارين . فاذن انما التعويل في سبيل ابطال هذا الوهم على مجرد انه يستلزم حصول الكثير بلا واحد ، وهو امر مستبين البطلان . فليعلم .

وَمَنْهَةٌ

ان علامتهم الشهرستاني صاحب الملل والنحل ، ذهب وهمه ، في كتاب له سماه المناهج والبيانات ، الى ان الجسم الفارد غير متألف من اجزاء بالفعل ، لكنه ليس يقبل الا انقسامات منتهية . وينصرح بطلانه من البرهان المتلو عليك . فاذن ، قد استبان ان الجسم الفارد بجوهر ذاته يقبل القسمة الوهمية الغير المتناهية ، لست اقول الى لانهاية . بل اقول لا الى نهاية . وما يمكن ان يخرج الى الفعل من انقسامات في طباعه قوة قبولها منتهية العدد بالفعل لا محالة ، ولكنها غير متعينة مرتبة التناهي بالوقوف عند نهاية اخيرة لا تتعداها .

واذا كان الامر على هذا السبيل ، فكذلك فيما ينطبق على المسافة المتصلة من الحركة والزمان . فاذن ، اتصال الهوية وقبولها القسمة على اللانهاية التلايفية ، شاكلة جملة المتصلات من المقادير القارة والمقدار الغير القار والحركات القطعية المتصلة . فقد استنبت اتصال الزمان في هذا المسلك .

وَمَيْضٌ

ان في تصحيح اللانهاية التلايفية مع امتناع اللانهاية العددية كما في انقسامات الجسم ، بل المقدار المتصل على الاطلاق ، وفي مقبورات الله تعالى الزمانية المترتبة الحصول

في امتداد الزمان على التعاقب في جهة الابد الزماني شكاً عويصاً من مُعضلات الشكوك في المشهور ، وهو أن جميع ما يحكم عليه بإمكان الخروج من القوة الى الفعل في انقسامات الجسم ، مثلاً بحيث لا يشذ عنه انقسام ما يمكن في لحاظ العقل على الاجمال اصلاً ، إمّا [أن] يسوغ وصفه بجواز اللانهاية العددية ولو بالامكان وإمّا ان يمتنع ذلك ويجب له ان يكون متناهياً بالعدد البتة .

١ فعلی الاول يلزم إمكان المحال ، ومن المعلوم في بداهة العقول ان ما يكون مستحيلاً تحققه يكون إمكانيه ايضاً مستحيلاً ، والا استلزم إمكان إمكانيه إمكان تحقيقه ، بتة .

٢ وعلى الثاني يكون ما يحكم عليه بإمكان الفعلية واجب الانحصار في عدد متناه محصور ، فاذاً يجب ان يقف القسمة على ذلك العدد المحصور بعينه ولا يتعداه بالضرورة ، فيكون إمكان الانقسام متتهياً عنه تلك النهاية العددية لامحالة ، فلم يتصحح لاوقوف النهاية عند حد بحسب الامكان ، فليتدبر .

٣ فهذا تقرير الشك على وجهه ، ولم يأت فيه أحد بما يستحق أن يورد او يصغى اليه . وما في حاشية الاشارات لبعض من عاصرنا أن ذلك متضمن فرض التقيضين ، لا مفاد له الى ارادة ولا مرجع له الى طائل . فمن الواجب علينا ان نسلک بک سبيل حل العقدة هناك . فنقول :

٤ اعلم أن في هذه المغالطة تخليطاً وتلبساً من جهة أخذ المرتبة المخصوصة المبينة مكان الطبيعة المرسلة المهمة ، والفرد المتعين الشخصي مكان الفرد المنتشر الكلّي .

٥ ليس من المنصرح لا ولى العقل الصريح والذهن الصراح أنه اذا كان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالعدد من القوة الى الفعل ممتنعاً بالذات كان يجب ان يكون جميع الانقسامات الممكنة في لحاظ العقل على الاجمال محكوماً عليه لطبيعة التناهي في العدد على الاطلاق والارسال ، او بالفرد المنتشر من طبيعة التناهي العددي على أشهر معنييه الاصطلاحيين المبسوط شرحها في مباح طبيعيات الشفاء أعني به طبيعة من الطبايع

بخصوصها ، متخصصة بتعيين ما من تعيينات الافراد لابلخصوصه .

وهو أيضاً مفهوم كليّ مطلق تحت مفهوم الطبيعة المرسله لابشرط شيء ، فوق

٢ الفرد المتعين الخاص بخصوصه ، ولا بالاشتراك بين كثيرين ولكن على التبادل لامعاً .

وقد تأسس في الاسّ القانوني أن وجوب الطبيعة المرسله لابشرط شيء ، او

الطبيعة التي هي الفرد المنتشر في نفسها او لشيء ليس يستلزم وجوب الفرد المتعين بخصوصه

٦ في نفسه ، او لذلك الشيء ، على خلاف الأمر في وجوب الفرد في نفسه او لشيء ، فانه

مستلزم وجوب الطبيعة في نفسها او لذلك الشيء ، بل هو عينه .

واذ قد استبان ذلك فاذا نقول : اذا كان واجباً بجميع الانقسامات والمقلوبات

٩ الزمانية بحسب الحصول على التدريج والتعاقب في ابد الزمان وان يحكم عليها بطبيعة القناهي

بالعدد او بطبيعة فرد المنتشر ليس يلزم من ذلك أن يجب لها شيء من مراتب القناهي

العددية المنبثقة بخصوصياتها أصلاً .

١٢ فكل متناهٍ عدديّ بخصوصه في حدّ متعين بعينه ، يمكن أن يتحقق متناهٍ آخر

عدديّ وراءه في عدد آخر اكثر عند آخر من حدود مراتب الاعداد وراء ذلك الحدّ .

فلانقف القسمة عند حدّ عدديّ أصلاً مع انخفاض طبيعة التناهي العدديّ في جميع المراتب

١٥ والحدود ، وتلك الزمانيات المتعاقبة الحصول في جهة ابد الزمان ، فليثبت .

وَمُضَة

وامّا المسلك الثاني ، فنقول انّ من المعلوم المشاهد ، وجود بعض الاشياء قبل

١٨ بعض ، وكذلك عدم بعض الاشياء قبل بعض ، وكذلك عدم بعض الاشياء قبل وجوده ،

قبليّة مكتمّة انكساريّة ، يكون القبل والبعد بحسبها على حدّين متمايزين غير مجتمعين ،

يمرّ بهما في الوهم امتداد غير قارّ . فهذا النحو من القبليّة بين الوجودات او بين عدم

٢١ الوجود ، بحسب حال الاشياء في الاعيان ، لا يتصحّح الا بان يكون في الوجود هويّة

متصلة غير قارّة حقيقتها التصرّم والتجدّد ، تكون هويّات اجزائها المقداريّة الوهميّة ،

في حدّ انفسها ، هي بخصوصياتها الغير المجتمعة في حدّ واحد ، عين القبل والبعد ،

والقبلية والبعدية بالذات ، والوجودات والعدمات بحسب المقارنة لها ، توصف بالقبلية
والبعدية او المعية . وبعبارة اخرى ، ملاحظة حال الاشياء التي قبلنا من الحسيات ،
٢ تُعطي الحكم اليقيني بالضرورة ان هناك ، بحسب ظرف الاعيان ، قبلات وبعديات
ومعيات مترتبة على الشدة ، فان قبلا يكون اشد قبليّة من قبل ، ومعية اطول
تمادياً من معية ،

٦ وليس يتصحّح ذلك عند العقل ، الا اذا ما ثبت ان في الاعيان كمية متصلة
موجودة لاعلى قرار الذات ، لاجزائها القبلية والبعديات بالذات ، ولما عداها من سائر
المتغيرات ، بحسب الاختصاص بها بالمقارنة الانطباقيّة في الوجود بثة ، اذ الامور المتفاصلة
٩ في الوجود ، اذا لوحظت وجوداتها بما هي هي ، فهي بحسب انفسها لا تقتضي ولاتاني القبلية
او البعدية ، والمعية او اللامعية ، والتقدّر او اللاتقدّر . فتلك الكمية المتصلة هي
التي نسميها الزمان ، وه المدة . فليُعرف .
١٢ ومفظة

وان في هذا المسلك ثباتاً مستقيماً من سبيل آخر . وهو ان الحوادث المتغيرة
المتعاقبة ، متخصّصة باوقانها المتسابقة المتلاحقة ، والفعال المختار الذي هو فاعل الذوات ،
١٥ ومبدع الحقائق وواهب الصور ، وجاعل الوجودات ، حكيم في موجوده مريد بحكمته ،
متعالى المجد عن مصنوعاته ، مستوي النسبة الى مجعولاته ، ممتنع التغير في ذاته وصفاته ،
واجب الفعلية ، مرمدي الوجوب من جميع جهاته . ومن المستحيل ان يرجّح الحكيم
١٨ المختار احد الامرين المتساويين من كل جهة بمحض ارادته ، لا بمرجّح ما يستوجب منه
التخصيص ، ومخصّص ما يستحق منه الترجيح . والا ، استلزم ان يرجّح تعلق الارادة
او تعلقاتها الغير المتناهية في اللحاظ الاجمالي ، لا بمرجّح ، ويتخصّص باحد الطرفين
٢١ المتساويين ، لا بمخصّص ، فيكون الترجيح بلا مرجّح ، مستلزماً للترجّح لا بمرجّح في تعلقات
الارادة . وذلك امر فطري البطلان واهماعي الاستحالة . فاذن ، ليس يستتب تعاقب
الحوادث المترتبة ، الا حيثما تكون في الوجود اسباب متعاقبة ، تُهيّء المادة للتغيرات

- المتعاقبة ، وتُعِيدُها لقبول الفيض على التدرّيج بالاستعدادات المترتبة . فيكون كلّ سابق
علّةً لاستعداد المادة لقبول اللاحق . ويجب لاحالة ان يكون السابق واجبّ الانتهاء الى
اللاحق . فلا غناء ولا اغناء في ذلك للهويّات المتفاضلات بالوجود . والآلا لم يكن
يجب لوجود شيء منها ان يكون مرتبطاً بالتعلق بوجود شيء آخر منها البتّة . فلم يجب ان
يكون السابق واجبّ الانتهاء البتّة الى اللاحق . فلم ينصحح ان يكون السابق علّةً
مُعِدّةً للاحق . فاذن ، انما ينصحح تجدّد المعدّات المتعاقبة بوجود شيء له تجدّد
الحدوث بذاته على التدرّيج . وإنّ هو الآلا الحركة . فقد استبان أنّه ليس بتنظيم امر الحدوث
الزمنيّ ، الآلا بالحركة المتصلة المستمرة التجدّد المنحفضة الاتصال الى حين فيضان وجود
الحادث ، ولا حدوث في افق التغيّر ، لولا الحركة . فقد تبين وجوب سبق الحركة على
حدوث الشيء في الزمان ، ووجوب كونها متصلة الهوية ، ليستنبّ امر هذا الحدوث .
والزمان إنّ هو الآلا مقدار حركة معدلّ النهار واتصالها ، وبه تتقدّر سائر الحركات
واتصالاتها . فاذن ، قد ثبت اتصال الزمان من هذا السبيل ، ومن ذلك يثبت اتصال
الصورة الجرميّة من جهة وجوب انطباق الزمان والحركة على المسافة .

وَمُنْهَةٌ

- ثمّ انّ هناك مسلّكا آخر ثالثا وراء المسلّكين ، ينصرّح به اثبات اتصال الصورة
الجرميّة واتصال الزمان ، وبالجملّة ، اتصال المقادير جميعا في درجة واحدة ، سواء عليها
اكانت قارّةً ام غير قارّة . اليس ، اذا كانت القرينة شديدة الاستضاءة اكيدةً
الاستبصار ، يكون من المستبين لها ؟ — انّه يمتنع تحصيل الامتداد من التلامتداد والمقدار
من التلامقدار . فاذا تضامّت الجواهر المتفاضلة العديدة التقدر الممتنعة الانقسام في حدّ
انفسها بوجه من الوجوه اصلا ، وكذلك الالات المتفاضلة الغير المتقدّرة ولا القابضة للقسمّة ،
كما تذهبُ اليه اوهام فئين من المتكلّفين لما لا يبعينهم ، فالعقل الصريح يحكم بمحافظها
بامرّها ، متناهيةً كانت ام غير متناهية ، لحاظه اجماليةً انّه لو كان يتحصّل من مضامتها
امتداد جرمانيّ ومقدار زمانيّ ، لكان الامتداد متحصّلا من التلامتداد ، والمقدار من

اللامقدار . وذلك خلف محال .

وهذا المسلك يقال له في فنّ البرهان أوثق البراهين . وهو ما يكون سبيله من لحاظ

- ٢ جوهر ذات الموضوع . ونحن قد سلكناه في ابواب الربوبيّات غير مرّة ، ففي كتاب تقويم
- الإيمان ، وهو كتاب التّقويّات والنّصحيات ، مرّة في اثبات انّ لعالم الامكان فاعلا
- قيّوما واجبا بالذات ، لانّ حقيقة طباع الامكان سلب ضرورة طرفي الذات ، ومفادُه
- ٦ ليسّة الذات وبطلانها في مرتبة نفسها ، من حيث هي هي ، ونفس الذات بحسبها تحت
- مفهوم ما بالقوّة . وقد تقرّر في مفرّه ، من طريق البرهان ، انّ الشّيء ما لم يجب لم يوجد .
- فلو وجدت الممكنات الجائزة الذوات ، لامن تلقاء فاعل واجب بالذات ، لزم بلحاظها
- ٩ جميعا ، متناهية كانت ام غير متناهية ، لحاظا اجمالياً ان يكون قد حصلت الضرورة من
- اللاضرورة . ونبتت الحقّة من البطلان ونشأت الفعلية من اللافعليّة . والعقل الصريح
- لا يستحلّ تسويغ ان يكون البطلان منبع الحقّة ومصدرها ، واللافعليّة منشأ الفعلية
- ١٢ ومناطها . واللاضرورة يتنبّوع الضرورة وميلاتها . ومرّة في اثبات انّ الشخص ،
- بمعنى امتناع الحسل على كثيرين ، لا يمكن ان يتحصّل من مضمّة الكلّيات وتضام الطّابع
- المرسلة ، ما لم يكن هناك استناد الى المتشخص في مرتبة ذاته بنفس ذاته . والا لزم ان
- ١٥ يكون تكرر الكلّيّة مناط الجزئيّة ، وتكثر الارسال مناط الشخصيّة .

- فاذ قد استبان انه ليس يتحصّل حجم "جرماني" وامتداد زماني ، من مضمّة اجزاء
- غير متجزئة ومُشافعة ذات غير منقسمة ، فقد بان انّ الصورة الجسميّة جوهر متحيّز
- ١٨ متّصل "قارّ الامتداد بنفس ذاته ، والزمان مقدار متّصل ممتدّ غير قارّ الاتّصال بنفس
- حقيقته ، والحركة هيّة "غير قارّة متّصلة" باتّصال الزمان الذي هو مقدارها وباتّصال
- المسافة التي هي منطبقة عليها .

ومضمّة

٢١

المقدار ليس يصحّ ان يعرض ما لا يكون متّصلا في جوهره . فالاتّصال بالذات .

مصحّح كون الشّيء معروض المقدار . فالمقادير القارّة عارضة لجوهر الصورة الجسميّة

المتصلة بذاتها ، والحركة متصلة من جهة المسافة ، وبحسب اتصافها المسافى صالحة لان تتكلم باتصال الزمان وتقدر بكتابة . فاذن ، جملة المقادير منبهة الى التعلق باتصال الجوهر المتصل الممتد بالذات باخيرة .

وَمُضَّةٌ

- اليس من المقتر في مقارنه في فن البرهان ؟ - انه لا يتصور ان يكون البحث عن نفس ذات موضوع العلم واجزاء ذاته ، ايجاباً وسلباً ، من مقاصد العلم التى يطلب فيه برهانها ، بل انما يكون من مسائل علم آخر اُعلى منه بترتة . وايضا انما البحث عن موضوعات العلوم الجزئية واجزاء موضوعاتها جميعاً ، على ذمة العلم الاعلى الذى هو سيد العلوم ومستخدمها باسرها . وايضا البحث عن اجزاء لا يتجزى ، وعن المادة والصورة ، بحث عن حقيقة الجسم بحسب جوهر ذاته وتجوهر حقيقته ، ومن حيث نحو وجوده الذى يخصه ، لاعن الجسم بما هو موضوع العلم الطبيعى . وايضاً فى الاجزاء التى لا يتجزى فى قوة البحث عن الجوهر الجسمانى المتحيز الممتد المتصل بذاته ، واثبات هليته البسيطة ، والبحث عن الهلية البسيطة لاي شئ كان من مطالب العلم الذى فوق الطبيعة . فاذن ، مسألة الجزء الذى لا يتجزى ، ايجاباً وسلباً ، من مسائل العلم الالهى ، كما البحث عن الهولى الاولى والصورة الجسمية من وظائف ذلك العلم ومسائله ، على ما نحن اوردناه فى هذا الكتاب وفى كتاب الايماضات والتشريفات ، وهو الصحيفة الملكوئية .
- وشيخا حكماء الاسلام وشريكانا منهم فى تعليم الحكمة وفى رياستها ابو نصر الفارابى وابو علي بن سينا ، قد نصّا على ذلك فى زبُرهما ومقالاتهما . قال الشريك الرئيس فى كتابه التعليقات : تعليق : العلم الطبيعى له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ، ونسبته الى ما تحته نسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية . وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن ، والبحوث فيه عنه هو الاعراض اللاحقة له ، من حيث هو كذلك ، لامن حيث هو جسم مخصوص . ثم قال : واما النظر فى انه هل الجسم مؤلف من اجزاء لا يتجزى ، او هل هو متناه او غير متناه ، او هل يجب ان يكون لكل جسم حيز وشكل

وقوام اولاً ، فانه يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة . فانتها من احوال الجسم من حيث هو موجود ،
 لا من حيث هو واقع في التغير . وهو البحث عن نحو وجوده الذي ينحصه . وهو ان " اى " وجود ينحصه في انه هل هو جوهر او عرض ، وانه وان كان جوهر ا ، فهل هو متناه او غير متناه ، لا من حيث ان افعاله وتأثيراته هل هي متناهية او غير متناهية ، هو ايضا
 من علم ما بعد الطبيعة . واما النظر في ان الجسم ، من حيث هو متحرك ، هل هو متناهد او ليس بمتناه ، فانه يتعلق بالطبيعي . وكذلك من حيث افعاله وتأثيراته ، وهل هي متناهية او غير متناهية من العلم الطبيعي . وقال فيه ايضا :

تعليق : الكلام في ان الجسم هل هو مؤلف من اجزاء لا تتجزى ، هو الكلام في نحو وجوده ، وكذلك الكلام في انه هل هو مؤلف من هيولى وصورة . وليس يتعلق ذلك بالطبيعات . فاما ما يتعلق بها ، فهو الكلام فيما يستدل به على وجوده من جهة حركاته وقواه وافعاله . والكلام في التناهي واللاتناهي من وجهين ، احدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم ، والثاني من جهة احوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن . وهذا هو المتعلق بالطبيعات . انتهى كلامه بعبارة .

وكذلك الشريك المعلم من قبل قال مثل ذلك في تعليقاته ، وعبر عنه بذلك العبارة بعينها . فواقع فيه خاتم المحصلين البراعة في شرح الاشارات ، حيث زعم ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد ، من مسائل العلم الطبيعي ، بخلاف مباحث المادة والصورة : فانتها من مسائل الفلسفة الاولى ، فن المستغرب من مثله غاية الاستغراب . ثم انه قد تبجح في شرح الاشارات بكونه مقلداً لشريكنا في الرياسة . فليم لم يتبع ما ذكره في هذا المقام ، حتى يقلدهم في مثل هذا الحكم الذي عليه اجماع الحكماء السابقين واتفاق العقلاء الماضين ؟ وكأنه نور الله ضربه . انما وقع فيها قد وقع من الفرق بين نفي الجزء الذي لا يتجزى واثبات المادة والصورة ، لما قد راى الشريك . اورد ذلك في طبيعي الشفاء والنجاة وذافي الهيئتها . وليس في هذا حجة له على ذلك ، فانه لم يورده في الطبيعات على انه من مقاصدها .

و ايضا انه رام هناك بيان نفي الجزء من سبيل الحركة . و هذا النحو من البيان مأخوذ من الطبيعيات . وقد استبان في مظانته ان اختلاف نحو البرهان يجعل المسئلة من علمين ، كما في مسئلة استدارة السماء بالنسبة الى علم الهيئة والى باب السماء والعالم من الطبيعى .
 ٣ ثم نحن قد حققنا في حيزه و مقامه ان مثل ذلك يجب ارجاعه الى اختلاف الحيثية التقيدية في الموضوع . فتختلف المسئلة بالنسبة الى العلمين باختلاف الموضوع ، بحسب اختلاف الحيثية التقيدية . وفي هذا الكتاب بينا نفي الجزء الغير المنقسم ببيانات برهانية يقينية الهيئية . فليتبصر .

ومضة

فاذ قد بان لك ان الصورة الجسمية جوهر ممتد متصل بذاته ، فاعلم ان هذا الجوهر الممتد بالذات له ، بحسب جوهر ذاته ، ان تمتد ابعاده في الجهات الثلاث ، وليس يلزمه من حيث نفس ماهيته بما هي هي ، ان تعين امتدادات ابعاده باللاتناهي او بالتناهي ،
 ١٢ و بشئ من خصوصيات الاقدار المساحية المعينة في التناهي . فان الذي من مقومات ذاته من حيث هي هي ان تكون ابعاده متبادية في الجهات ، و اما كونه في امتداداته بحيث يُمسح بكذا كذا مرة او مرّات غير متناهية ، فامر خارج عن قوام حقيقته . اما وجوب
 ١٥ تناهي ابعاده ، فيلزمه في الوجود لقيام البرهان على امتناع السلا نهاية . و اما خصوصيات الاقدار المساحية فبحسب خصوصيات استعدادات المادة .

فاذن ، طبيعة مطلق امتداد الابعاد في الجهات الثلاث ، مرتبة ذات الجسمية الطبيعية الجوهرية ، و تعينات خصوصيات الاقدار المساحية ، مرتبة كمّية الجسمية التعليمية العارضة . فالمتد بالذات ليس الا الجسم الطبيعي الجوهرى ، والجسم التعليمى العارض هو مرتبة تعين امتداد ابعاده بحسب المساحة . فاذن ، شخصية الجسم التعليمى انما تتبدل بتبدل المرتبة المساحية . فاما في صورة تبدل الاشكال مع انحفاظ القسط المساحى ، فشخصية
 ٢١ هوية الجسمية التعليمية منحفظة البقاء ، كما لشخصية هوية الصورة الجسمية الجوهرية . و انما المتبدل خصوصيات مقادير الجوانب و نهاية الابعاد بالزيادة والنقصان في الطول

والعرض مثلا، لاشخصية الهوية الممتدة المتعينة بالقدر المساحي . و تبدل خصوصيات
 أعداد الابعاد في الجوانب ، انما يتصور في مرتبة الجسمية الكمّية التعليمية ، لا في مرتبة
 حقيقة الجسمية الممتدة الجوهرية . ٢

وَمِيْضُ

فاذليس يتصحح في طبيعة مطلق الامتداد ، مالم يتعين مقداره ، جزء وكل ،
 فالاجزاء المقدارية ، وهي الابعاض التي ينحل بها الممتد المقداري ، انما هي من حيز
 الهوية الشخصية و في درجة الجسمية التعليمية ، كما الاجزاء المحمولة ، وهي الاجناس
 والفصول من حيز جوهر الماهية المرسله بما هي هي ، والاجزاء المعنوية المنبأية بالوجود ،
 وهي المواد و الصور من حيز نحو الوجود ، اى حال نفس الماهية في احد الوجودين ٦
 العيني و الذهني . فاذن القسمة مطلقا بضر وبها الاربعة الانفصالية الافتراقية بالفعل في
 الاعيان ، و الوهمية الجزئية و الفرضية العقلية الكلية ، والتي باختلاف عرضين قارين
 في ذات الموضوع ، كما في البلية ، انما موردها الجسم الطبيعي الممتد الجوهرى ، و لكن ١٢
 في درجة جسمية التعليمية . و مصحح الافتراقية منها استعداد المادة القابلة المنحظة
 الباقية ، فهي من عوارض المادة على الحقيقة ، والوهمية الجزئية مصححها نفس المقدارية
 المتعينة ، فهي من عوارض المقدار التعليمي ، و الافتراضية العقلية الكلية ، و ان كانت ١٥
 تلحق المقدار التعليمي ، الا ان مناط الصلوح و مصحح الحقوق ، مطلق الامتداد الذى
 هو شان نفس ذات الجوهر المتصل في حد ذاته . و الاجسام بأسرها في قبول ضروب
 الانقسام ، من حيث طباع الجسمية ، على شاكلة واحدة . فان اتفق ان كان جسم ما ١٨
 بخصوصه ، كالفلك مثلا بحيث نازمه في الوجود ابعاد بعينها ، فيتأبى الافتراق الانفكاكي ،
 فليس ذلك من جهة سنخ الجسمية ، بل من تلقاء طبيعة اخرى حافظة لكمالاته الثانية .
 وكذلك المقدار الغير المستقر ، اعنى الزمان ايضا ، ليس يقبل الانفصال في الخارج ، بل ٢١
 انما تصح فيه القسمة الوهمية الجزئية و الفرضية الكلية فقط ، لالانه مقدار ، بل من
 جهة خصوصية حقيقته ، و من جهة وجوب اتصال الحركة التي هي هله على الدوام

والاستمرار ، من قبيل النفس التي تتعاقب بتدبير جرم حاملها .

وَمِبْنُضْ

- ٢ فيحسب ذلك ، كان «الاتصال» يقع في الاطلاقات الصناعية على معنيين باشتراك اللفظ : اضافي لا يعقل الا بين شيئين مُتَّصِلٌ و مُتَّصِلٌ به ، ويطلق على كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ، وعلى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ، و حقيقى بوصف به الشئ بحسب نفسه ، لا بقياسه الى غيره . وهو ايضا بمعنيين : احدهما نفس متصلة الشئ ، اى كونه بنفس ذاته مصداق حمل «المتصل الممتد» في الابعاد عليه . فيكون بحسبه جوهر الذات متصلا واتصالا باعتبارين . والمتصل بهذا الاعتبار ، هو صورة الجسم الطبيعى وفصله . والآخر كون الشئ في جوهر ذاته ، بحيث يصح تحليله الى اجزاء وهمية متشاركة في حدود مشتركة . والمتصل بهذا المعنى فصل للكم ، ولازم للمتصل الجوهرى الذى هو صورة الجسم في الوجود . وليس هناك ممتدان بالذات جوهرى وعرضى ، بل انما الممتد بالذات هو الجوهر المتصل ، وهو الصورة الجسمية الطبيعية ، وليس يتصحح له ، بحسب تلك المرتبة ، ان تتعلق به المساحة . فاذا تعين تماثله في ابعاده ، صح ان يكون ممسوحا بكذا كذا مرة او مرات الى لا نهاية ، ان توهم غير متناهى الامتداد . ويقال له ، بحسب مرتبة التعين ، انه الجسم المقدارى من باب الكمية التعليمية التي هي مناط قبول المساواة والمفاوتة ، والتناهى عارض يلزمه في الوجود ، لا في التوهم . وكذلك السطح ، اذ لوحظ بما هو الممتد في بعدين فقط على الاطلاق ، كان هو طبيعة السطح ، ولا يتعين له القدر ، ولا تتعلق به المساحة ، ولا يتصحح فيه الانقسام . واذا اعتبر بما يعرضه ، تعين التماهى في امتداده ، كان ممسوحا متعين المقدار ، وكان يصح فيه الانقسام ، لكنه بكلا الاعتبارين خارج عن حقيقة الجسم ، وعرض من اعراضه ، و نهاية لامتداداته ، بخلاف الممتد في الابعاد الثلاثة . فانه باعتبار طبيعة الامتداد في الابعاد الثلاثة ، مقوم حقيقة الجسم ، وباعتبار تعين الامتدادات من عوارض ذاته والحظ ايضا ، يجرى فيه الاعتبار ان . وانما يقبل الانقسام بالفعل في جهة واحدة باعتبار التعين ، لا باعتبار طبيعة الامتداد في بعد واحد ، من غير تعين ، وهو بكلا

الاعتبارين عرض في الجسم و نهاية لسطحه .

وَمَيْثُفٌ

- ٣ عسى ان يكون عندك، اذن، من فطريات العقل الصريح والفريضة الصحيحة، انه كما
يستحيل ان يكون الموجود بالفعل متآلف الذات من المعلومات الصرفة، فكذلك يستحيل
ان يكون هو منحل الهوية الموجودة الى معلومات صرفة . فاذن الاجزاء المقدارية
٦ للهوية الموجودة، لها نحو من الوجود في الالعيان بثة . فكيف يصح ان يكون بعض العين
الموجودة بالفعل معدوماً محضاً، وكيف يصح ان تكون هي لبيسات صرفة ؟ وربما
نقع موضوعات لموجبات عقود خارجية صادقة، كما اذا تسخن بعض متصل مائى الخارج
٩ و تبرّد بعضه مثلاً، فيصدق لهذا البعض حارّ وذاك بارد بالفعل بحسب الخارج، و صدق
الربط الاليجائى يستدعى وجود الموضوع بالضرورة . و ليس يسوغ ايضا ان تكون هي
متعارضة الوجود و مفروضة الوجود عن الكل بالفعل . فكيف يعقل الاتصال الوجدانيّ،
١٢ و هناك وجودات متعارضة متباينة ؟ و انت قد دريت غير مرّة، ان الوجود شرح الذات
المتقرّرة و حكاية الهوية الواقعة، ولا يتحصص ولا يتكثّر الا بالاضافة الى موضوعات
متكثّرة . فاذا تفارزت هناك وجودات متباينة، كان لا محالة انها ذلك بحسب ذوات متعارضة
١٥ متباينة، كل منها هوية واحدة متصلة، ولا يسع السرّ السليم والذهن الغبير المتؤف، ان
يتصور هوية واحدة متصلة بالذات بوجودات متكثّرة متباينة .

- فاذن قد استبان ان الاجزاء المقدارية للهوية الشخصية المتصلة بالذات، موجودة
١٨ لا محالة بعين وجود الكل المتصل، لا من حيث انها امور موجودة برؤسها، اتفق ان كان
لها في الالعيان وجود واحد، هو وجود تلك الهوية المتصلة الواحدة، كما هو سنة الطبايع
المرسلة المحمولة، بل من حيث انها ابعاض ذلك المتصل الذى هو موجود واحد برأسه .
٢١ فاذن، انها الاجزاء المقدارية وجودها في الالعيان بين صيرافة القوة ومحوضة الفعل . ثم اذا
طرأ الانفصال، شوهدت ذوات متباينة متعارضة . فيكون الوجود، اذن، قد تعدّد
بالضرورة .

- و بالجملة ، الوجود نفس الموجودية المصدرية ، وليس يتصور له تخصص وتكثر ،
 ألا بالاضافة الى موضوعات ، متكثرة ، فحيثما انحدت الذوات توحد الوجود ، و ريثما
 تباينت تكثر . فاذن ، انما الاتصال و الانفصال مصيرهما الى توحد الوجود و تكثره ،
 فصل المتصل تكثير الواحد ، و وصل المنفصلين توحيد الكثير ، ولا يتصور مع طرؤ الانفصال
 بقاء الصورة الواحدة الانصالية . فالقصة اذن ان هي بالحقيقة ألا تحوّل الوجود الواحد
 الى وجودات متكثرة . ومن هناك يتبرهن ان الواحد بالاتصال لا يختلف بالحقيقة ، ولا
 يتصل ما لا يتشابه بالطبيعة . فاذن ، المتصل الواحد اجزائه المقدارية متحدة بالماهية
 متشابهة بالطبيعة بثّة . وهي لا تحصل ألا بعد حصول الكل . فلذلك يقال انها ليست
 اجزاء على الحقيقة ، بل على المسامحة والتشبيه ، وهي مشاركة في الاسم والحد ، ومتوافقة
 و موافقة للكل في الماهية . و الطبايع المرسله المحمولة ايضا يقال لها انها اجزاء لجوهر
 الماهية على المسامحة والتوسع ، لا على الحقيقة ، ولكن من سبيل آخر . فهذا اصل عظيم
 الجدوى من الاصول البرهانية التي هي المبادئ لاثبات الهيولى الأولى . فاحتفظن^{١٢}
 به ، ولا تكن من الغافلين .

و مبيض

- اَلَمْ تَنْتَلُ عَلَيْكَ ؟ - ان مُضَامَّة الكليات لا تُشِيرُ امتناع الحمل على كثيرين ،
 والكليات المتضامة متناهية و غير متناهية ككلتي واحد ، في حكم عدم افادة الشخصية
 و هوية الشيء و تعيينه و وحدته و تشخصه و خصوصية وجوده المنفرد له ، كلها واحد .
 لست اقول : مفهوم التشخص هو بعينه مفهوم الوجود بالحمل الاولى الذاتي . بل اقول :
 ينبوع التشخص هو ينبوع الوجود ، و تشخص الشيء من جهة نحو وجوده الذي يخصه ،
 منازا عن وجودات سائر الاشياء ، مبينها في الحمل بماله من الخواص واللوازم والاعراض
 اللاحقة التي هي امارات الوحدة الشخصية ، من تلقاء اقتضاء جوهر الماهية ، او بحسب
 استعداد المادة و انما مبدأ شخصية نحو الوجود استناده الى الوجود الحق المتشخص بنفس
 ذاته و ارتباطه به منازا عن سائر الوجودات . فاذن ، شخصية ، الاشياء بمبدعها المتشخص

- بالذات، كما وجودها ووجوبها به . و تشخص الشيء هو نحو وجوده الذي يخصه، قابضاً
عن مبدعه . فان كان من الانوار المفارقة، كان جوهر حقيقته ، بحسب جوازه الذاتي، صالحاً
٣ لقبول الوجود والتشخص من فيض جاعله . ففاعله الفيض بذاته يفعل ماهيته و شخصيته .
وان كان مما كونه للمادة ، فتهيؤه للقبول بحسب ما يستأنف لمادته من الاستعداد .
- وان قدشت عن كنه المسئلة ، فالانسان الكبير، وهو النظام الجُملي لعالم الامكان،
٦ حيث انه بشخصيته التي هو عليها اكل النظمات الممكنة، و من المتع بالذات نظام آخر
فوقه اوفى رتبته، بحسب الكمال، فعناية البارئ الجواد، عز اسمه، وهي الطبيعة الكلية المدبرة
الحافظة لنظام الكل ، اذ هو سبحانه ذو الفضل العظيم التام بمجده وعزه وفضله ورحمته،
٩ و فوق التمام، قد اوجبت ان يختاره و يُريده و يفعلُه و يقبضه بذاته الفعالة الفياضة و
حكمته التامة البالغة . فاذن، النظام الجُملي الواقع بنفسه لا بتوسط شيء ما، ولا بمدخلية
امر ما خارج عنه، و رآه ذات الله سبحانه، اذ لا خارج عنه اصلاً، مرتبط بالمبدع الحق، وهو
١٢ سبحانه بنفس ذاته مبدعه و صانعه و مقبضه و فاعله . فالنظام الواحداني الجُملي مرتبط
بوحده و هويته بالواحد الحق المتشخص بذاته ، و متعين الصدور عنه . فهو لا محالة
موجود شخصي بالذات، و نحو وجوده، فايضا عنه سبحانه، هو حقيقة تشخصه و مبدأ شخصيته،
١٥ و اما كل جزء من اجزاء نظام الكل، من المفارقات والهولانيات، فانها بتشخص بالصدور
عن جاعله جزء من النظام الجُملي الواحد بالشخص، اذ ليس يتصور جزء الشيء الشخصي
المتميز عن سائر اجزائه في الوجود، بما هو جزؤه الخاص المتميز، الا شخصياً ، و العناية
١٨ تقصد النظام على القصد الاول والاجزاء من حيث هي اجزائه .
- فاذن، الاشياء اذا تبسّطت و تفاعلت في لحاظ العقل، و بانّت عن المبدأ الاول،
صح تعليق البعض البعض، فيقال في بادي اللحظ : هذا من ذاك، ولاجل ذلك، ابتداءً
٢١ بلا واسطة، وان انتهى الاستناد في السلسلة الطولية اليه سبحانه اخيراً بالضرورة البرهانية .
واما اذ لوحظت جملتها، بحسب النظام المتسق الواحد الجُملي، فليس هناك الا موجود واحد
بالنظام، متكثّر بالتأليف، مستند بجميع اجزائه في السلسلة العرضية الى الجاعل الفيض سبحانه،

مرة واحدة، ومتشخص به سبحانه مرة واحدة. فيكون هو الفاعل والغاية على الإطلاق، وهو الوجود الحقّ والتشخص القائم بالذات. وكلّ موجود سواه، فهو مطابق انتزاع الوجود منه، وكلّ متشخص غيره فهو مطابق انتزاع التشخص منه. ولا وجود ولا تشخص. ولا حول ولا قوة الا بالله العليّ العظيم. فهذا اصل كريم ضابطة امّ الاصول البرهانية.

وَمَبْنُصٌ

واذ نتأسّس انّ الاتصال والانفصال توحّد الوجود ونكثره، وانّها تعدّد الوجود نكثرا لا تفاص الموجودة، وتوحّده توحّد الشئ بالشخصية، فقد ثبت انّ الوحدة الاتصالية، مساوق الحصول لا محالة للوحدة العددية الشخصية، والكثرة الانفصالية للكثرة الشخصية، فاذن، قسمة المتصل مطلقا تحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية، والاجزاء المقدارية متأخرة عن الكلّ في الوجود، والصورة الاتصالية متمتعة البقاء بشخصيتها مع طرق الانفصال، سواء على ذلك اكان في الاعيان ام في الوهم. فالجسمان لا يصح ان يكون شئ منهما جزء جسم واحد متصل، الا على سبيل الفرض والتقدير، لا بالفعل.

والشجرة مثلا جسم واحد بالطبع، وحدة بالتنوع ووحدة بالشخصية لا وحدة مقدارية. فالنار او الماء مثلا جزء من شجرة واحدة، لا من جرمية واحدة وصورة متصلة واحدة مقدارية. فليست حرّز من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. فهذا ايضا اصل من الاصول في باب اثبات الهوى.

وَمَبْنُصٌ

اعلم انّ الوحدة الشخصية، بل الوحدة العددية مطلقا تختص من بين انواع الوحدة، بانّها بحسب طباعها ليست بحيث يمكن لها ان تزول عن موضوعها، فتستعقب عليه بعينه الكثرة الشخصية المقابلة. بل انّ زوالها مساوق زوال موضوعها بثة. وبالحملة يمتنع توارد الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية التي هي مقابلتها، على موضوع واحد

- بعينه . فاذا بطلت وحدة شخصيّة او كثرة شخصيّة ، بطل بطلانها جوهر ذات موضوعها ..
- و اذا حدثت حدث معها جوهر ذات الموضوع . انما احتمال التوارد على معروض بعينه
- ٢ شاكلة سائر اقسام الوحدة والكثرة . اليس قد تبرهن ان الوحدة الشخصيّة ، هي عين نحو الوجود او مساوقه . ومن المتهاافت الباطل ان يبطل نحو وجود الشيء ، ونستمر ذاته باقية .
- وليس يُعقل توارد وجودات مختلفة على ذات ما واحدة بعينها اصلا ، لا بحركة ، ولا لا بحركة .
- ٦ وايضا اليس انما الوحدة الشخصيّة مفهومها عدم الانقسام الى الجزئيات ، كما الوحدة الاتصالية انما مفهومها عدم الانقسام بالفعل الى الاجزاء المقدارية . فلو امكن زوالها عن ذات الموضوع ، مع استمرار بقاء الذات ، بتعقّب الكثرة الشخصيّة المقابلة لها عليها ،
- ٩ لصححت صيرورة الجزئي "كليا والشخصي" طبيعة "مرسلة" . وهو خلف محال ، خارج عن دائرة التصوّر . فهلما آخر الاصول التي يتفرّع عليها اثبات الهيولى . وهو اصل ثابت لا يستنكر حكمه احد من آل العقل و حزب الحقيقة .

وَمِيْضٌ

١٢

- لعلّ من في اقليم الفطرة العقلية لا يفرق هناك في الاستحالة بين التعاقب التعقبي في الفطرة الثانية ، والتبادل الابتدائي من بدو الفطرة الاولى . فالبيانان لمتلوّان عليك من السيلين ناهضان بالبيان في الصورتين . بل ان "كون الشيء" في جوهر نفسه بحيث لا يأبى ان يكون له في ابتداء الفطرة الاولى هذا الوجود او ذاك الوجودان . و حقيقة الجزئية او طبيعة الكلية و هوية الشخصيّة او ماهيّة الطبيعة المرسلة ، اشهد على نفسه بالتهافت و الفساد ، من امكان التوارد عليه على التعاقب ، من بعد في الفطرة الثانية ، ثمّ اما يتدبّر ؟ - انه لو كان لمفهوم ما صلوح ان يكون في اول الفطرة الاولى ، اما على طباع امكان تكثر الاشخاص ، واما على طباع امتناع الحمل على كثيرين ، كان يتصور هناك حالة ثالثة للمفهوم ، هي الطباع المشترك بين الامرين وكان انما له بحسب الذات ذلك الطباع المشترك ، دون شيء من الخصوصيتين . فهل يتفوه بتسويغ ذلك من في عرض مزاج الفطرة الانسانية ؟ ثمّ انه حينئذ يلزم ان يكون كل من الامرين بخصوصه له ، لا بنفس الذات ، بل من تلقاء

مقتضى لذلك من خارج ، فيكون الجزئي جزئياً لا بالذات ، بل بعلة ، والشخصي شخصياً ، لا بالذات بل بعلة ، والكلّي كلياً ، لا بالذات ، بل بعلة ، والطبيعة المرسلّة طبيعة مرسلّة لا بالذات ، بل بعلة ، وكان المسوّغ لمثل ذلك منسلخ عن الفطرة .

٣

فهذا أصل يستبين به سبيل اثبات الهيولى ، على تقدير القول بالاجسام الصغار الصلبة الديتمية قراطيسية ، و ينحل التشكيك بالفرق بين الانفصال الطارى في الفطرة الثانية و الانفصال الخلقى في الفطرة الاولى ، بالامتناع والامكان على ذلك التقدير ، فليُفقه .

٦

وَمِنْهُنَّ

ولعلك تقول ان هناك شكاً قد اعضل الامر فيه بالمنطّعين ، واعتاص الحبيص عنه على المتحدّ ليقين . و هو ان ابعاض المتصل الواحد موجودة في الخارج ، على ما قد استبان ، بعين وجود ذلك المتصل ، لا معدومة في الاعيان راساً ولا منفارزة بالوجود ، منازة هي عن الكل ولا بعضها عن بعض في نحو الوجود الخارجى بنة . واذن يلزم صحة حل الاجزاء المقدارية بعضها على بعض وعلى الكل . فيصدق قولنا : هذا الذراع هو نصفه ، وهذا النصف منه هو ذلك النصف الاخر ، اذ انما ملاك ذلك الاتحاد في الوجود ، ولا حقيقة للحمل الا لاتحاد الحاشيتين في الوجود و تغايرهما في الذهن . وهو امر بين الخلف مستبين الفساد .

١٥

فيقال لك : حل عقدة الاعضال سبيله ان الاثنيّة المعتبرة في ملاك الحمل ، انما مغزاها تغاير حاشيتيه في الذهن ، واتحادهما في ظرف الحمل ، على ان يكون تشاركهما في ذلك النحو بعينه من الوجود على الاستقلال ، واثنينهما الذهنية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر ، ملحوظة باعتبار القياس الى الوجود في ظرف الحمل ، اعنى الخارج في العقود الخارجية ، ولحافظاً آخر من لحاظات الذهن ، غير لحاظ الاثنيّة في العقود الذهنية ، ومطلق نفس الامر في العقود الحقيقية على معنى ان ما تحقق في لحاظ الذهن بوصف الاثنيّة والانبياز ، هو المتحقق في ظرف الحمل على سبيل التخالط وشأن الاتحاد . فلا يرجع الامر الى الوحدة الصرفة او الاثنوية الصرفة ، فينلّم ملاك حقيقة الحمل .

٢١

فاذن ، ليس يتصحح الحمل الا اذا ما كان الاثنان في لحاظ الذهن قد تخالطوا واتحداء ،
 بحسب الوجود في ظرف الحمل ، على ان يكون ذلك النحو من الوجود بعينه لكل من ذينك
 الاثنين برأيه ، وعلى استقلاله ، اما بالذات وعلى الحقيقة بالنسبة اليهما جميعا ، وذلك في الحمل ٢
 بالذات ، او بالنسبة الى احدهما فقط بالذات و بالنسبة الى الاخر على المجاز العقلي ، وذلك
 في الحمل بالعرض ، حتى انه يتصحح للعقل ان يحكم بان الموجود في وعاء الحمل اثنان
 في نفس الامر على الاستقلال ، وان كان نحو وجودهما ، في وعاء الحمل ، واحدا ، فليس ٦
 يستوجب ذلك تحققهما في وعاء الحمل على شأن الاثنية ، وعلى سبيل مثير الوجود ،
 لان مناط التعدد و الاثنية و شار الانحياز والانفراز في ظرف ، انما هو اثنية نحو الوجود
 و تعدد شخص الحصول في ذلك الظرف . ٩

واذا تأسس ذلك فنقول : قد استبان ان ما يكون موجودا بعين وجود المتصل
 الواحد ، بما انه بعض من ذلك الموجود الهيئ الواحد وحدة صيرفة ، وبعض الموجود ،
 الواحد ، الواحد في الذات والهوية ، بمنع ان يكون مبايناله في الحصول ، منازاعه في الوجود ، ١٢
 او معدوما صرفا ، لامن حيث ان ذلك الوجود بعينه قد انتسب اليه ايضا برأيه انتسابا
 بالذات او بالعرض ، كما انه انتسب الى ذلك المتصل برأيه انتسابا بالذات ، فهو غير معاير
 بمعيار الحمل . فانه لا يكون محمولا عليه اصلا ، لاحلا بالذات ، ولا حملا بالعرض ، اذ ليس ١٥
 الموجود برأيه هناك اثنين في نفس الامر ، ونحو وجودهما في وعاء الحمل واحد ، حتى يصح
 الحكم بان الموجودين في حد ذاتهما على الاستقلال ، اتفق ان اتحدا بحسب نحو الوجود ،
 اما بالذات او بالعرض . بل الصحيح ان الموجود في حد ذاته واحد ، ثم الذهن يحلله الى ١٨
 ابعاض غير ممكنة تختلف عنه في الوجود ولا صهيحة الانفراز عنه بحسبه .

فهذا سبيلنا معشر الحكماء الراغبين في العلم ، فلا تحييصن عنه ، فانه فرجا رحك
 العقل في دائرة الحمل . فاما المقلدون فانهم بهيمون في المفاوز ويتيهون في المتاه ، ٢١
 و امثلهم طريقة يسلك مسلك ضهفاء العقول ، فيتشبث في مخترق التشكيك بحشيش
 التخصيص ، ويقول ، على سياق مقالة النحاة في مقاماتهم ، ان التعارف قد خصص الحمل بالاتحاد

في الوجود، مع عدم التمايز في الوضع . ومنهم من يفضل "عن السبيل" ، فيتركب تسويغ الحمل في الجزء المقداري ويقول : نصف الذراع مثلا اذا أُخِذَ من حيث الطبيعة المقدارية لا بشرط شيء كان محمولا على كله . ولا يستشعر ان " الطبيعة المقدارية لا بشرط شيء " من ٣ الاجزاء المحمولة التي تنقوم منها الحقيقة ، بحسب سنخ جوهر الماهية ، وهي من حيز طبيعة الحقيقة المرسل ، والاجزاء المقدارية بحسب الكمية والاتصال ، هي التي ينحل اليها شخص المتصل ، وهي من حيز شخصية الطبيعة الامتدادية ، وتلك متحدة مع الحقيقة المرسل المتقومة ٦ منها ، وهذه مباينة للهوية الشخصية المنحلة اليها بثة . فليتبصر .

وَمِنْهُمْ

٩ ان " هيولي عالم الكون والفساد واحدة بالشخص في ذاتها ، وحدة شخصية مهمة ، ولها تشخصات بالعرض ، بحسب اشخاص الصور ، المتواردة عليها والمحصلة لابهام وحدتها الشخصية الذاتية . و ان " مقوم ذاتها الواحدة بالشخص من الصورة الجرمية الممتدة بالذات ، طبيعة الصورة التي قسط امتدادها من المساحة ما بين مركز العالم ومقر مطحي فلك القمر ، ١٢ مرسله بالقياس الى خصوصيات مراتب الاتصالات والانفصالات ، بعد انحفاظ ذلك القسط المساحي بعينه ، في تطورات الاتصال والانفصال جميعا . وكذلك هيولي كل جسم بخصوصها . فان مقوم خصوصية ذاتها ، القسط المساحي المعين من الصورة الجوهرية الممتدة بذاتها لذلك الجسم بخصوصه ، لا بشرط شيء من خصوصيات الاتصالات والانفصالات . وكل من تلك الخصوصيات المتصلة والمنفصلة بشرط انحفاظ نصاب القسط المساحي ، محصلة لوحدة ذات تلك الهيولي الشخصية ، ورافعة لابهامها . ١٨

ولا كذلك الامر في الصورة الجسمية . فان " القسط المساحي المتصل المتعين باتصاله المعين بعينه ، ميزان تشخص الصورة الجسمية الممتدة بذاتها ، وملاك شخصية شخصها بخصوصه ، كما قد تعرفته . ٢١

و من هناك يستبين ان انفصال الصورة الجرمية المتصلة الواحدة بالشخص الى صورتين متصلتين شخصيتين ، ليس يستوجب تبدل هيولاها الواحدة بالشخص في حد

ذاتها الى هولييتين شخصيتين متكثرتين بالهوية الشخصية، كما الامر في الصورة . فاذن،
انقسام الصورة الشخصية وانفصالها الى صورتين متباينتين بحسب الهوية الشخصية بالذات،
ليس مبدأ استيجاب انقسام المادة الشخصية و انفصالها و تبديكها الى مادتين شخصيتين
متباينتين بالهوية الشخصية الا بالعرض، لا بالذات . فيسقط التشكك بالزام ان تكون
للهيولى الاولى هيولى ومادة لما قد بان ان المقوم لشخصية الهيولى الواحدة بالشخص، انما
هو المرتبة المساحية من الصورة الجرمية، لاشئ من خصوصيات الاتصال والانفصال في
القدر المساحي المساوقين للوحدة والكثرة الشخصيتين .

فهذا معنى ما تسمعههم يقولون : الصورة الجسمية الممتدة بذاتها ، بحسب
نفس طبيعتها لا بشرط شئ ، مقومة لجوهر ذات الهيولى الشخصية ، بما هي هيولى شخصية
وشريكة لعلّة تشخصها و ذاتها المتشخصة المهمة المستبقة بتوارد الصور الشخصية
عليها ، و متقدمة عليها تقدما بالذات ، و بحسب خصوصيته هويتها الشخصية المتقدرة
المسوحة ، حالة فيها و متقدمة بها . فاذن ، ابهام وحدة الهيولى الشخصية بالنسبة الى
الصورة الجسمية، انما هو بالقياس الى الاتصالات والانفصالات ، لا بالقياس الى مراتب
الاقدار المساحية . فهولى جسم قدره في المساحة ذراعان في ذراعين ، مثلا ، و يمنع
ان تقبل صورة جسمية قسطها من الامتداد بحسب المساحة ثلثة اذرع او ذراع
و نصف مثلا .

فاذن، الامر في التخلخل والتكاثف الحقيقيين، ليس على ما يحسبه الجاهل، باذهانهم
المشهورية، بل على سبيل آخر، كما حققناه في حيزه ومقامه . ثم ان للهولى الشخصية في
حدّ وحدتها المهمة ابهاماً، بحسب الصور الطبيعية المتنوعة ايضا، ولكن بالقياس الى خصوصياتها
التي تتوارد عليها وهي تحت الكون، لا التي وجودها فوق افق التغير والتبدل، وليس بمضى
فيه حكم الكون والفساد والزمان والحركة .

ومنه

هل قرع سمعك ؟ - ان للحركة معينين، احدهما حالة بسيطة شخصية، هي كون

- المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى، كونا شخصيا سبباً لاستمرار الذات الشخصية، مادامت الحركة باقية، غير مستقر النسبة الى حدود ما فيه الحركة . فلا محالة ، اى " أن يفرض في زمان الحركة ، تكون فيه للمتحرك موافاة حد من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده ، فلا يكون له ذلك الحد في آئين ، كما يكون في كل من حدى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة ، بحسب نفس ذاتها السبالة الغير القارة ، بحسب نسبتها اللازمة لها الى حدود المسافة بالموافاة ، يقال لها الحركة التوسطية ، وليست هى بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ، ولا من الموجودات التدريجية الحصول ، بل هى من الموجودات الزمانية التى يستلزم وجودها زماناً ما تكون هى موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده ، بل على أن تكون بنام هويتها موجودة فى كل جزء من أجزائه ، وفى كل حد من حدوده على خلاف الامر فى الموجودات التدريجية الحصول . ولا يصح أن يتوهم أن مفروض يقال له : إنه أن أول الوجود و ابتداء الحصول على خلاف الامر فى الموجودات الدفعية .
- فالحركة بهذا المعنى لا يتصور انطباقها على مسافة ما متصلة ، ولا على زمان ما ، ولا على أمر ما ممتد الهوية أصلاً ، إنما تكون منطبقة الذات انطباقاً سبباً أبداً على حد غير منقسم من حدود المسافة و على أن غير منقسم من آئات الزمان .
- والثانى هيئة متصلة هى القطع المنطبق على المسافة المتصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى يقال لها الحركة القطعية ، وهى تدريجية الوجود غير قارة الأجزاء ، إنما وعاء هويتها وظرف حصولها الزمان ، وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكوان مفروضة فى الوسط بحسب حدود مفروضة فى المسافة ، و آئات موهومة فى الزمان .
- فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى ، غير قائمة بها ، بل راسخة إياها وقائمة بموضوعها ، وهلاك راسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية السبالة ، وعدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة فى المسافة .

وَمَنْصَةُ

كما في الحركة امران مختلفان بالمفهوم متباينان بالذات، فكذلك بازاءهما في الزمان شيان مختلفان. احدهما الآن السيال، وهو مكيال الحركة التوسطية، وما تنطبق هي عليه غير مفارقة اياه، مادامت موجودة. والآخر الزمان المتصل الممتد، وهو مقدار الحركة القطعية، وما توجد هي فيه و تنطبق عليه. وكما الحركة التوسطية السائلة و رآء حدود الحركة، بمعنى القطع، فكذلك الآن السيال غير الآن الذي هو طرف الزمان والفصل المشترك بين قسميه الماضي والمستقبل، وغير قائم به، بل راسم اياه وقائم بحرم الفلك الاقصى الذي هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي محل الزمان والحركة التوسطية الدورية التي هي ملزومة الان السيال، و بالان السيال تكال الحركات التوسطية الدورية والاستقامية جميعا، كما بالزمان تُقدَّر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة. والان السيال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع، في ازاء النقطة الفاعلة للخط، كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح. و الانات الموهومة التي هي اطراف الازمنة والاكوان في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع، في ازاء النقاط التي هي اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المقروضة في الخط المتصل بالنوهم، الا ان الآن الطرف ليس الا الآن الوهمي في الزمان، ولا يكون الا واصلًا، والنقطة منها موهومة واصلًا، ومنها موجودة فاصلة، كما حدود الحركات القطعية و اطرافها.

وَمَنْصَةُ

لا تَنْسَبُ مَا حَقَّقْنَاهُ فِي الْاَفَقِ الْمَبِينِ، ان طبيعة حركة الفلك الاقصى التي هي محل الزمان بخصوصها، لا طبيعة اية حركة كانت، جزء حلة الزمان ومنقدمة عليه، تقدِّمًا بالذات، وتشخص اية حركة كانت، سواء عليها ا كانت التي هي محل الزمان ام غيرها، مشروط بالزمان، ولادور، كما قد قيل لك من قبل في الهيولي والصورة، ان الصورة بما هي صورة ما، و بما هي طبيعة الصورة، جزء لعلة الهيولي الشخصية، ثم الهيولي المنشخصة علة

- ١ لتشخص الصورة بوجه ما، أى علة قابلة للصورة الشخصية، من حيث هى صورة شخصية .
- ٢ فالزمان ليس من جملة الشخصيات بمعنى العلل الشخصية لشيء من الأشياء، ألا الحركة، لأن الحركة بطابع ذاتها الموجودة، لا توجد منسلخة عن السرعة والبطء، وهما ليسا يتفكان عن الزمان بل عن تعينه، اذ السرعة المعينة انما تعينها بخصوصه بحسب زمان بعينه .
- ٣ قائما سائر الاشياء المتشخصة الزمانية، فان الزمان بالاضافة اليها، ظرف الشخص والوجود،
- ٤ لامن جملة العلل المقتضية ألا بالعرض، و بحسب اعتبار ما بالمرض يقال : الامور مرهونة باوقاتها .

- ٥ وهذا ما رآه الشريك الرئيس فى ثالث عشر ثانية طبيعيات «الشفاء» بقوله :
- ٦ والزمان ليس بعلة لشيء من الأشياء، لكنه اذا كان الشيء مع استمرار الزمان يوجد او يُعدّم، ولم تُر له علة ظاهرة، نسب الناس ذلك الى الزمان، اذ لم يجدوا هناك مقارنا غير الزمان، او لم يشعروا به .

وَمِنْهُنَّ

- ١٢ ان رأيت سرّك مزججاً بما ينفث المشتكون فى عقدي التشكيك، ان الكون فى الوسط يصدق على كل من الاكوان الوسطية المنفردة بحسب الحدود المُعَيَّنة الممكنة
- ١٥ الانفراض فى المسافة المتصلة الشخصية . فيكون الحصول فى الوسط امرا كليا، لا واحداً بالشخص مع كون المسافة المتصلة هوية واحدة شخصية . ومن هذا السبيل نفثهم فى عقدة التشكيك فى حل الجزئيات بعضها على بعض، كهذا الناطق بالقياس الى هذا
- ١٨ الانسان، وهذا الحيوان وهذا الكاتب وهذا الابيض مثلا، انه لوصح ذلك، لزم ان يكون هذا الناطق، مثلا، ذا وحدة مبهم بالقياس الى تلك الجزئيات التى يحمل هو عليها، فيلزم ان يكون الجزئى كليا، والشخصى طبيعة مرسل . فاعلمن ان معيار كون المفهوم كليا
- ٢١ و طبيعة مرسل، هو كونه فى حد نفسه ذا وحدة مبهم، بالنسبة الى اكثر من هوية واحدة، فلا يتأبى بوحدها المبهم ان تكون له تحصيلات منتظرة، كل واحدة منها اقوى واتم من تحصيل طبيعته الواحدة المهمة فى حد وحدة جوهر ذاتها المهمة . فهذا ما يعنى بكون

المفهوم طبيعة كلية مرسلة مقولة على كثيرين .

- و الامر في الحركة التوسطية الشخصية ، بالنسبة الى تلك الاكوان الوسطية ، ليس
 ٢ على هذا السبيل . فن المستبين ان مناط التحصل الشخصي لجوهر ذات الحركة التوسطية
 و لكل من الاكوان الوسطية ، هو وحدة الموضوع و الزمان و مافيه الحركة و تعين المبدأ
 والمنتهى ، كل ذلك بالتشخص ، لا غير . فاذا توسط هذا المتحرك الشخصي في هذا الزمان
 ٦ الشخصي في هذه المسافة المتصلة الشخصية بين طرفيها الشخصيتين اللذين هما المبدأ
 و المنتهى ، لم يكن يزداد بعد ذلك بشيء من الاكوان والحدود المعينة المفروضة الوسطية
 تحصيلًا و تشخصًا ، بحسب تلك الحركة اصلا . بل انما يلحق الهوية المتحصلة الشخصية
 ٩ عوارض نسبية تدريجية زائدة على تحصيل وحدتها الشخصية ، بحسب موافاة حدود
 مفروضة في تلك المسافة المتصلة الشخصية . فاذا ، ليس يتعد و يتكثّر التحصل الشخصي
 للكون في الوسط ، لا يتعد المسافة و انبثات اتصافها و حصول مبدأ و منتهى متعيتين بالفعل
 ١٢ و رآه ذينك الاولين .

- و على هذا الاسلوب ، يستبين لك السبيل في حل الجزئي على الجزئيات المتحدة
 جميعا في نحو الوجود . فن المنصرح ايضا انه ليس هناك حصول تحصيلات شخصية منسوبة
 ١٥ الى طباع مفهوم واحد بنفس طبيعته متكثّر بحسب تلك التحصيلات المتكثرة المنسوبة
 الى طبيعته الواحدة . بل الامر هناك على العكس ، فان هناك تحصيلات شخصية واحدا بحسب
 نفسه ، متكثرا بحسب الطبائع المتعددة المنسوب هو اليها . فاذا الامر في الجزئي المحمول
 ١٨ على الجزئيات المختلفة بالمفهوم لا بالتحصل ، على خلاف شاكلة الوحدة المبهمة التي هي
 معيار كون المفهوم طبيعة كلية مرسلة مقولة على كثيرين ، من وجوه عديدة .

- الاول ان الطبيعة هناك واحد . بحسب نفس الذات متكثرة بحسب التحصيلات
 ٢١ المتعددة المنسوبة اليها ، و هناك التحصل واحد بحسب نفس الذات ، متكثّر بحسب الطبائع
 المتعددة المنسوب هو اليها .

الثاني ان المتحصلات الكثيرة هنا لك تحت الطبيعة الواحدة المقولة عليها من حيث

التحصّل ، و هناك الموضوعات و المفهوم المحمول عليها جميعا في درجة واحدة من التحصّل والتعيّن . فلا محالة يزداد التحصّل هناك ، ولا كذلك الامر هناك .

٣ الثالث انّ ميلاك التحصّل في كلّ واحد من الكثيرين هناك ، خارج عن قوام ماهو ميلاك التحصّل في سائر الآحاد ، والامر هناك على خلاف ذلك .

٦ الرابع انّ الموضوع والمحمول يستحقّان الوضع والحمل هناك ، من حيث التحصّل والابهام ، وهناك ليس الامر على هذا السبيل .

ثمّ من المستغرب من شريكنا في الرياضة ، وقد حصل هذا الاصل فسلكت مسلكه في طبيعيات الشفاء ، وابطل به عقدة الشكّ في باب الحركة التوسّطية ، انه ليمّ لم يسلكه في باب الحمل ، فاستنكر حل الجزئيّ مطلقا في قاطيعورياس الشفاء . فليتعرف .

وَمِيقَصُ

١٢ اَلَسْتُ اذن قد تَحَقَّقْتُ ؟ - انّ الفرق بحسب الاتصال الغير القارّ بين الحركة التوسّطية والحركة بمعنى القطع ، وكذلك بين الآن السبيل والزمان الممتدّ ، انّ الاتصال الغير المستقرّ على سبيل التصرّم والتجدد في الحركة التوسّطية ، والآن السبيل انتهاء وفي لازم الامر البسيط الموجود الشخصي ، اعني النسبة الغير المستقرّة الى الحدود المنفرضة بالموافاة ، وفي الحركة بمعنى القطع ، والزمان الممتدّ هو في نفس الهوية المتصلة الممتدة الموجودة ، و

١٥ انّ الحركة بمعنى القطع والزمان الممتدّ انما يرتسمان من نفس ذات الامر البسيط الموجود على سبيل استمرار الذات و عدم استقرار النسبة ، بل انما هويتاهما منحصلتان من مجرد ذينك الوصفين للامر البسيط الراسم لهما ، اعني الحركة التوسّطية والآن السبيل ، لا غير .

١٨ فاذا حكمت انّ الراسمين موجودان في الاعيان على ذينك الوصفين ، فقد لزمك لا محالة انّ تحكّم انّ الهويّتين المتصلتين المرتسمتين بل المتحصلتين من نحو وجودهما على ذينك الوصفين موجودتان ايضا في الاعيان بثّة ، ان كنت بسلامة قريحتك من مرض الخيداج و آفة الاعوجاج من حيزب الحقيقة و رجال الحكمة .

ومن سبيل ثان برهانيّ ايضا ، اليس قد تحقّق عند بصيرتك غير مرّة واحدة ؟ -

ان ارتفاع الامر الواقع عن متن الدهر محال وآلا، لزم الامتداد في الدهر . وايضا، الموجود في زمان ما لا يرتفع في الدهر عن زمان وجوده، وآلا، اجتمع التقبضان، ولا عن زمان آخر غير زمان وجوده ، لانه لم يكن موجوداً فيه ، حتى يرتفع عنه . بل انما ينجذ وينبت استمرار وجود الشيء الزماني في الزمان . فيحسب غير ذي بضاعة التحصيل ، انّ العدم قد طرأ على وجوده الواقع في زمانه . و الصحيح انّ الوجود لم يحصل في الزمان البعد رأساً، لانه قد بطل الوجود الحاصل في الزمان القبل ، وعلى هذا السبيل حقيقة الامر في النسخ والبداء ، على ما قد افترّ تحقيقه في مقرّه .

و اذ قد استبان ذلك فنقول : لما كان الكون في الوسط وكذلك الآن السبيل حاصلًا في حاقّ الاعيان، في كلّ جزء من الاجزاء المنفرضة في زمان الحركة، وفي كلّ حدّ من حدوده و حصوله في ذلك الجزء وفي ذلك الحدّ، بما هو حصول في ذلك الجزء وفي ذلك الحدّ، ليس يبطل في فضاء وعاء الدهر بثّة، وان انقضى في مضيق افق الزمان، فقد انصرح انّ بين الحصولات في تلك الاجزاء وفي تلك الحدود ، من حيث هي حصولات فيها ، اتصالاً في التحقّق ، بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهر ، وان كان بعضها منقضيًا وبعضها متجدّدًا ، بحسب الوقوع في مضيق افق الزمان . وايضا ، قُطِعَ اىّ جزء فُرِضَ في المسافة ، ليس يرتفع عن الواقع عن زمان هو فيه ابدأ . وكذلك موافاة اىّ حدّ اُتَزِعَ منها ، ليست تبطل في الواقع بما هو واقع في آن بعينه اصلاً . و تلك القُطُوع والمُوافات ، هي في ظرف الاعيان ، فلا محالة يجب الاتصال الواقعي في ظرف الاعيان بين القُطُوع المفروضة للاجزاء المنفرضة في المسافة، وكذلك بين المُوافات المفروضة بالقياس الى الحدود المُتَوَهِّمة ، بالضرورة الفطرية، وان لم يكن ذلك الاتصال بحسب الاجتماع في حدّ من حدود افق امتداد الزمان . فَلْيُبْعَلَمَ .

ومن سبيل ثالثٍ برهانيّ ايضا، اليس ؟- اذا كان لا يُعَقَّل انطباق الحركة التوسّطية والآن السبيل على شىء من المقادير الواقعة بين الحدود المنفرضة اصلاً، بل كان المتحرك ، بحسب ذلك ، يكون ابدأ في كلّ آنٍ من الآنات المفروضة في زمان الحركة ، على

حدّ من تلك الحدود ، فيكون لا محالة ليس يصحّ للمتحرّك من تلقاء الحركة التوسّطية والآن السبّال ، موافاة مقدار ما هو بين حدّين من تلك الحدود المفروضة ، بل انتها له ، من تلك الجهة ، في كلّ آنٍ بخصوصه ، موافاة حدّ بعينه غير منقسم ولا متقدّر اصلاً ، لا غير . فاذن ، لو لم يكن له في الوجود الا الحركة التوسّطية و الآن السبّال ، لم يكن يتصوّر له ، بحسب الوجود في الخارج ، الا موافاة الحدود من دون موافاة شيء من المقادير المتّصلة التي هي بينها . فيلزم لا محالة ان يكون يتطفر ، مادام متحرّكاً طفّرات لا الى نهاية ، على حسب المقادير المفروضة بين تلك الحدود لا الى نهاية ، ليتصحّح له موافاة تلك الحدود . فيكون يتطفر عن جملة المقادير بأسرها ويوافقى جملة الحدود بأسرها . فهذه هي الطفرة الحقيقية الكبرى ، وانّ هي الا اعظم سيئة واكبر فاحشة من الطفرة المشهورة الصغرى التي قد تكلف تسويغها وتجشّم ارتكابها بعض الغافّة من جاهل المتكلّفين .

فاذن ، قد تبرهن من هذه السبّل المستينة ، أنّه ليس للمتحرّك بُدّ في قطع المسافة المتّصلة الموجودة و يتنل موافاتها في الخارج من حركة قطعية متّصلة موجودة في الاعيان منطبقة على الاتصال المساق ، اعنى المسافة المتّصلة التي فيها الحركة ، وعلى الزمان الممتدّ الذي تتكّمّم وتقدّر هي به ، و توجد بهويته المتكّمة المتصلة فيه ، على سبيل الانطباق عليه . و اذن ، فمقدّر وجب وجود الزمان الممتدّ الذي هو وعاء وجودها وظرف حصولها ايضاً في الاعيان في متن الدهر . ومن ذلك يستبين انّ متن الدهر وعاء وجود الزمان الممتدّ . فليتبصّر

وَمَبْضُ

لانهسين احداً ، من رؤساء الفلاسفة ومُعَلِّمِيهِمْ و اتّباعهم المحصلين ، مستنكراً لوجود الزمان الممتدّ بهويته المتّصلة من ازاله الى ابدّه ، في كبّد الخارج وحقّ الاعيان في متن وعاء وجوده الذي هو الدهر . و وجود الحركات القطعية المتّصلة جميعاً في ظرف الاعيان في وعاء وجودها ، و هو الزمان الممتدّ المتّصل الموجود في الدهر . وانّما شير ذمّة

من المفلتدين تأمّوا بأروها مهم القاصيرة ، في منيّهة ظلّات الشكوك المتراكمة ،
فصلّوا عن سواء السبيل . وكان كلّبمات و التيفاظا للتلميذ في التحصيل قد
٣ أوهمّتهم هنالك قصّر الوجود في الخارج على الآن السبيل و الحركة التوسّطية .
فتحن ، في الافق المبين و في الصراط المستقيم ، قد استقصينا الفحص استقصاء بالغاً ،
لا يذرّ للشكوك مذهبا و منسكاً ، ولا للاوهام مستقراً و مقاماً . فلا حاجة لنا
٦ الى استيفاف القول في سبيل ذلك مرة اخرى . فلنقتصر الآن ههنا على نقل
عينة يسيرة من كلام الشريك الرئيس ، فنقول :

قال في ثالث عشر ثمانية طبعيات «الشفاء» في حلّ الشكوك المقولة في الزمان :

٩ واما الزمان ، فانّ جميع ما قبل في امر اعدامه ، وانه لا وجود له ، فهو مبنيّ على أنّ
لاوجود له في الآن : و فرق بين ان يقال «لاوجود له مطلقاً» و بين ان يقال «لاوجود
له في آن حاصلاً» و نحن نسلم و نصحح انّ الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون
١٢ للزمان ، ألا في النفس والتوهم . واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق ، فذلك صحيح
له . فانه ان لم يكن ذلك صحيحاً له ، صدّق سلبه ، فصدق ان نقول انه ليس بين طرفي
المسافة مقداراً امكاناً لحركة على حدّ من السرعة يقطعها ، و ان كان هذا السلب كاذباً ،
١٥ بل كان للحركة ، على ذلك الحدّ من السرعة ، مقداراً فيه يمكن قطع هذه المسافة ، و
يمكن قطع غيرها ببطاء و أسرع ، على ما قد بينا قبلاً . فالاثبات الذي يقابله
صادق . وهو انّ هناك مقداراً هذا الامكان . والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقاً ،
١٨ و ان لم يكن دلالة على وجوده محصلاً في آن او على جهة ما ، و ليس هذا الوجود له
بسبب التوهم ، فانه و ان لم يتوهم ، كان هذا النحو من الوجود و هذا النحو من الصدق
حاصلاً . و مع هذا ، فيجب ان نعلم انّ الموجودات ، منها ما هي متحققة الوجود
٢١ مُحصلّنة ، و منها ما هي اضعف في الوجود . والزمان يشبه ان يكون اضعف وجوداً
من الحركة ، و مُجانساً لوجود امور بالقياس الى امور ، و ان لم يكن الزمان ، من حيث
هو زمان ، مضافاً ، بل قد تلتزمه الاضافة . و لما كانت المسافة موجودة ، و حدود

- المسافة موجودة ، صار الامر الذى من شأنه ان يكون عليها و مطابقة لها او قطعاً لها او مقدار قطع لها ، له نحو من الوجود ، حتى ان قيل انه ليس له البتة وجود ، فقد كذب ، فان اريد ان يُجعل لازمان وجوداً ، لاعلى هذا السبيل ، بل على سبيل التحصيل ، لم يكن الا فى التوهم . فاذن ، المقدمة المستعملة فى ان الزمان لا وجود له ثابتاً معناه ولا وجود له فى آن واحد ، مُسَلِّمة . ونحن لا نمنع ان يكون له وجود ، وليس فى آن ، بل وجوده على سبيل الكون المتصل بان يكون اى آئين فرضتهما ، كان بينهما الشئ الذى هو الزمان ، وليس فى آن واحد البتة . وبالجملة ، طلبهم ان الزمان ان كان موجوداً ، فهو موجود فى آن او فى زمان ، او طلبهم متى هو موجود ، مما ليس يجب ان يشتغل به . فان الزمان موجود لافى آن ولا فى زمان ولا له متى ، بل هو موجود مطلقاً . واذا كان الموجود مطلقاً ، هو نفس زمان ، فكيف يكون له وجود فى زمان ؟ فليس اذن قولهم ، ان الزمان اما ان لا يكون موجوداً ، او يكون وجوده فى آن او يكون وجوده باقياً فى زمان ، قولاً صحيحاً . بل ليس مقابل قولنا ، انه ليس بموجود ، هو انه موجود فى آن او موجود باقياً فى زمان ، بل الزمان موجود ، ولا واحد من الوجودين ، فانه لا فى آن ولا باقياً فى زمان . وما هذا الا كمن يقول : اما ان يكون المكان موجوداً فى مكان ، او فى حدة مكان ، او يكون غير موجود . وذلك لانه ليس يجب اما ان يكون موجوداً فى مكان ، او فى حدة مكان ، واما غير موجود . بل من الاشياء ما ليس موجوداً البتة فى مكان ، ومن الاشياء ما ليس موجوداً البتة فى الزمان او الآن و المكان . و المكان نفسه من جملة القسم الاول ، والزمان نفسه من القسم الثانى . وستعلم بعد هذا . انتهى كلامه بعبارة .

- وقال فى ثانى رابعة قاطيغورياس الشفاء ، فى قسمة الكمية الى ماله وضع فى اجزائه الى ما ليس له وضع . وقد قيل ان الجسم المتحرك لا وضع له . فان عنى القائل بذلك انه لا وضع له ، الوضع الذى هو من المقولة ، فربما آوهم ذلك صدقاً ، وليس كذلك ، فانه فرق بين ان لا يكون له وضع ، وبين ان لا يكون له وضع قار . كما انه فرق بين

٢ ان لا يكون له أين ، و بين ان لا يكون له أين قار . وكما ان الحركة ، عند التحقيق ، لا تُخرج الجسم عن ان يكون ذا أين ، و ان أُخرجته عن ان يكون ذا أين قار ، فكذا لك حال الحركة بالقياس الى الوضع ، فانها لا تُخرج الجسم عن ان يكون ذا وضع ، و ان أُخرجته عن ان يكون ذا وضع قار . انتهى بالفاظه .

٦ و هذا القول ، كما ينص على وجود الحركة المتصلة ، وجودا في امتداد الزمان ، لاعلى سبيل القرار ، فكذا لك ينص على ان المتحرك في زمان الحركة ، فردا زمانيا ، من المقولة التي فيها الحركة ، غير قار ، منطبقا على الزمان الممتد و الحركة المتصلة . و بسط القول هنالك على ذمة الافق المبين .

٩ وتمييز

فكانت لك ، اذن ، في ميقات الحكم بان كلاً من الزمان والحركة غير قار الذات والوجود ، بحسب اعتبار قطر الامتداد الزماني الذي هو افق وجود المتغيرات ، بما هي ١٢ متغيرات ، و قار الذات والوجود ، بحسب اعتبار الحصول في وعاء ثبات الوجودات الحادثة بعد العدم الصريح ، و هو الدهر .

١٥ فاذا التأت عليك ذهنك في هذا الحكم ، من بعد ما قد وعيت و آوعيت ، فاعتبر الامر من امتداد الجسم المتصل ، فانه يُعد قار الذات والوجود ، من حيث تمشد اجزائه بحسب الحصول في وعاء الثبات ، فتوجد معاً في متن الدهر ، وكذلك بحسب الحصول في افق الزمان ، فتحصل معاً في آن واحد وفي زمان واحد ، ان صح ١٨ فرض حصول الجسم بما هو جسم في الزمان ، وان لم تكن هي حاشدة باعتبار نسبة وجودها الى امتداد الوعاء المكاني ، بحيث يصح ان تجتمع في حد واحد من حدود المكان ، فاجزاء الجسم المتمكن ، لو كانت شاعرة بانفسها مدركة لامكنتها ، لكانت حاشية ٢١ ان امكنتها غير قارة الذات ، لكونها غير مقترنة بحسب الحصول في اقطار امتداد المكان الذي هو وعاء جملة المكانيات ، من حيث ان اجزاء المكان غير حاشدة التحقق في حد واحد ، وان كانت هي قارة الذات والحصول ، بحسب الوجود في متن الدهر و حاق

- الواقع بالفعل ، و بحسب الوقوع في قطر امتداد الزمان الذى هو افق وجود جملة الزمانيات بالفرض والتقدير ، اعنى لو فرض صحة حصول الامتداد القارّ الثابت المكانيّ في الزمان ، ولا شَطَطَ في ذلك لاختلاف الشؤن والاحكام باختلاف العوالم والمواطن ، فلا قرار
- ٣ الذات من جهة سلب المعية المكانية ، وقرار الذات من جهة اثبات المعية الدهرية الغير المتقدّرة بالفعل ، والمعية الزمانية الداخلة في جنس التقدير والتلا تقدر بالفرض والتقدير ،
- ٤ اى لو صحّ وجود جوهر ذات الجسم ، بما هو جسم ، في الزمان . واذا كان الامر في المكان والمكانيّات على هذا السبيل ، فكذلك الزمانيات الغير القارة في امتداد افق الزمان ، قارة الحصول في متن وعاء ثبات الحصول الذى هو الدهر ، ولا شَطَطَ ، فقد اختلف
- ٥ طوّر الحكم بحسب اختلاف الموطّئين ، فلا قرار الذات والوجود ، من جهة سلب المعية المتقدّرة الزمانية ، وقرار الذات في الوجود من جهة اثبات المعية الدهرية الغير المتقدّرة ، فليُثَبَّتْ .

وميض

١٢

- لعلّ من المعلوم المنصرح لديك ، انّ الآن السيّال والحركة التوسّطية ، كما انها يستوجبان وجود الزمان الممتدّ والحركة المتصلة في متن الاعيان ، فكذلك هما بما لهما في الاعيان ثبات تحقّق الذات السيّالة واختلاف النسبة الغير المستقرّة الى الحدود الممكنة
- ١٥ الانفراض ، يوجبان ارتسام الهيئة المتصلة والمقدار الممتدّ من الحركة والزمان في الواح الاذهان ، كالقوَى الخيالية والنفوس المنطبعة . فإِ يرسم من كلّ منهما في الذهن ، فهو قارّ الذات بحسب البقاء في لوح الذهن . واما حدوث الارتسام فيه ، فعلى سبيل التدرّج
- ١٨ في مجموع الزمان الموجود في الاعيان المنطبق عليه ذلك المرتسم الذهنيّ . فالاجزاء المنفردة في المرتسم الممتدّ تكون متعاقبة في الارتسام ، على نحو متعاقب الاجزاء المفروضة في الخطّ المستقيم المرتسم في لوح الحسّ المشترك ، من القطرة النازلة ، او الدائرة المستديرة
- ٢١ المرتسمة فيه من الشعلة المُجْتَالَة ، ثمّ تحصل فيه مجتمعة معاً بحسب البقاء بعد الحلوّث على خلاف شاكلة الحصول في الاعيان . وليس يرسم ، في اى آن فَرِيضَ ، شئ من

ذلك المرتسم أصلاً ، اذ كل جزء منه هوية "مقدارية" او هيئة "اتصالية" . وبالجملة زمان او حركة . فكيف يطابق الآن ؟ والآن انما يصح ان ينطبق عليه طرف ذلك المرتسم الممتد الذي هو آن ايضا او حداً من حدود الحركة المتصلة .

وَمَيِّضٌ

ان مجرد عدم اجتماع الأجزاء بحسب الحدوث فقط ، من دون صدق ذلك بحسب البقاء ايضا ، ليس يستحق الشيء بحسبه ان يقال له انه غير قار الذات . ليست المقادير القارة ، كالجسمية التعليمية في الحركات الكمية كما في النمو ، بل التخلخل الحقيقي ، تزداد على سبيل التدرج في الحدوث ؟ ولا ينظم بذلك كونها قارة الذات مجتمعة الاجزاء في الوجود ، لكون مراتب الزيادات مجتمعة باعتبار البقاء . فاذن ، المرتسم من الزمان الممتد والحركة المتصلة في لوح الذهن ، بما هو تدريجي الحدوث ، مع كونه قار البقاء في الذهن ، لا يصح ان يُعدّ ممّا ليس هو بقار الذات البتة . فان اجزاءه المفروضة متعاقبة في حدوث الارسام الخيالي الذي هو نحو وجودها في الذهن . ثم اذا رسمت ، فاذا هي باقية توجد هناك معاً بحسب البقاء ، كما مراتب الزيادات القارة في الحركة الكمية . فاذن ، انما معيار كون الزمان الممتد والحركة المتصلة غير قار الذات ، من حيث نفس الذات ، والآن السبيل والحركة التوسطية غير قار الحصول ، لا من حيث نفس الذات ، بل باعتبار النسبة اللازمة الغير المستقرة الى الحدود الانفراسية ، هو الوجود العيني في الخارج ، على سبيل التلا قرار ، حدوثاً وبقاءً ، في افق التقضي والتجدد ، لا غير . فليُسْتَبْت .

وَمَيِّضٌ

كانه ، اذن ، من المعلوم بالضرورة الوجدانية ، ان المستبين من حال المتحرك بحسب المشاهدة الحسية ، انما هو الهيئة المتصلة الغير القارة المسماة « بالحركة القطعية » ، والمقدار الغير القار المسمى « بالزمان الممتد » . ثم الحركة التوسطية والآن السبيل ، انما يُحَقِّقُهُمَا التفتيش بالفحص والبرهان ، فهما انما يرسمان الحركة المتصلة والزمان الممتد ، بحسب ما هما موجودان في الاعميان ، مُسْتَمِرَّي الذات غير مُسْتَقِرَّي النسبة

الى الحدود والمسافة المفروضة ، لا بحسب ما هما مذكوران على هذه الجهة ، كما ربما يسبق
الى بعض الاوهام . وكذلك في رسم القطر النازل و النقطة الدائرة بسرعة امتداداً
مستقيماً و خطأ مستديراً في الحس المشترك . اليس انما المشاهد هو المرسم في لوح
الحس وهو الخط المستقيم والخط المستدير ؟ و الراسم ايها هو القطرة النازلة و النقطة
الدائرة من جهة الوجود في الاعيان ، مع تبدل الامكنة والايون والسُموت و الاوضاع
على التدرج المتصل . فاذن ، انما المذكر الحركة المتصلة و الزمان الممتد ، وهما
المرسمان في لوح الخيال ، والراسم الامر ان البسيطان الموجودان في الاعيان ، على الجهة
المستقصاة بيانا و تبياناً .

وَمِبْضٌ

لعلك غير ذاهل عن المنصرح المستبين لك ، ان كتلا من ذينك الراسمين ،
كما يكون مبدأ ارتسام الممتد المتصل المرسم في مشاعر القوي الخيالية السفلية ،
فكذلك يكون ذلك في الواح النفوس المنطبعة الفلكية ايضاً . فاذن ، الزمان الممتد
بجملة امتداده المتصل ، مرسم فيها بالفعل . وكذلك حركة معدل النهار التي هي
محله بجملة هيئتها الاتصالية الغير المنقطعة ، بحسب وجود راسميهما في الاعيان ،
على الجهة المستبينة .

وَمِبْضٌ

الا انتك ، اذن ، في ميقات نظم سياق البرهان على حدوث العالم بنظامه المتسق
المسمى بالانسان الكبير ؟ . اليس من المعلوم لكل ذي حظ ما من بضاعة التحصيل
و ذي قسط ما من البصيرة العقلية ؟ - ان الباري الحق تعالى سلطانه ، و رآه عالمي
الزمان و المكان ، و هو متقدم الوجود بالسرمدية على الجزء المعين الحادث من الزمان
الممتد ، كهذا اليوم مثلاً ، وكذلك على ما بازائه من محله ، كهذه الدورة من حركة
معدل النهار المتصلة . وقد تبرهن لك ان اجزاء المتصل الواحد موجودة جميعاً ، بعين
الوجود الشخصي الذي هو بعينه وجود كل ذلك المتصل الواحد .

فأذن ، قد استبان بضرورة فِطْرَةِ العقل ، من غير محيصٍ ومَحِيدٍ ، أنَّ ذلك الوجود الشخصي الذي هو وجود كلِّ الزمان الممتدَّ ووجود اجزائه ، وكذلك الوجود الشخصي الذي هو وجود كلِّ الحركة المتصلة التي هي محلُّ الزمان ووجود ابعاضها ، متأخِّر بالوجود في الدهر ، تأخِّراً تَخْلُفِيّاً انفكاكياً صريحاً دهرياً ، عن وجود الباري الحقِّ سبحانه ، في السرمم المتقدم عليه تقدماً مطلقاً انفرادياً صريحاً سرمدياً .

وسواءٌ عليك في سياق نظم البرهان ، اِأَخَذْتَ ذلك بالقياس الى امتداد الزمان الممتدَّ المتصل و اتصال الحركة القطعية المتصلة ، بحسب جوهر الهوية في متن حاقِّ الاعيان ، او في لوح ذهن النفس المنطبعة الفلكية ، اَمْ اَعْتَبَرْتَهُ بالقياس الى امتداد الآن السيال و اتصال الحركة التوسيطية ، بحسب النسبة المتقدِّرة المتصلة الغير المستقرَّة اللازمة لهما الى الحدود الانفراضية .

فقد ثبت ، اذن ، انَّ الحركة المستديرة التي هي محلُّ الزمان ، وهي اقدم الحركات واظهرها ، و ان هي اَلا حركة الفلك الاقصى المحدَّد للجهات ، حادثة الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح في الدهر . وكذلك مقدارها الحال فيها ، و هو الزمان ، و يلزم من ذلك ان يكون موضوع تلك الحركة ، وهو الجرم الاعلى المحدَّد للجهات ، ايضاً حادثاً موجوداً في الدهر بعد العدم الصريح الدهري . والا ، لزم ان يكون موجوداً اولاً في الاعيان ، عيرواً عن الحركة و السكون جميعاً ، اذا السكون ايضاً ليس يتصحَّح من دون الزمان ، ثم يتلبس بالحركة اخيراً ، عند حدوث الحركة . و ذلك خلف محالٌ ، قد آحالتُهُ ضوابطُ الاصول الحيكُمِيَّة والقوانين الفلسفية .

و اذا ثبت حدوث جرم محدَّد الجهات و حدوث حركته المستديرة المتصلة التي هي بعينها محلُّ الزمان ، فقد استتبَّ اثبات حدوث سائر الاجرام و الحركات بأسرها على الاطلاق . لانَّ الحركة الدورية التي هي اسرع و اظهر من كلِّ حركة ، غنيَّةٌ الوجود عن سائر الحركات ، و هي غير مستغنية عنها ، فلا محالة يجب ان تتقدَّم سائر الحركات ، حتَّى يصعَّ وجودها ، وكذلك موضوع تلك الحركة ، بالقياس الى

- موضوعات سائر الحركات . فانه ان لم تكن حركة مستديرة لجرم محدود للجهات ،
لم تعرض للامتدادات المستقيمة جهات ، فلم يصح ان تقع فيها حركات مستقيمة طبيعية ،
فلم يكن يتصحح حركة قسرية ايضاً ، اذ القسر هو خلاف الطبع . فحيث لا طبع ،
فلا قسر ايضاً . فاذن ، حركة جسم ما واحدة ، ما لم تتحدد الجهات ، ولم يحصل
مقدار الحركات ، وبالجملة ، ما لم يتقوم عالم الاجسام مستحيلة ، وان لم تكن بيئة
الاستحالة . فكثير من المحالات استحالتها لا تظهر في نفسها ، بل انما تستبين بالفحص
والبرهان . فالوهم لا يستنكر ان يكون زمان محدود مع الامتداد المستقيم والحركة المستقيمة ،
وان لم يكن في الوجود جرم مستدير وحركة مستديرة ، لكن النظر فيما يصح في الوجود ،
لا فيما يستصحى الوهم في الوجود ، وان كان وجوده في نفسه من المستحيلات . وقد حقق
الشريك في الرياسة ايضاً ذلك في الشفاء ، اقتياساً بمفيد الصناعة في التعليم الاول .

وميض

- ليس جرم الفلك الاقصى و منطقة معدل النهار ، بالنسبة الى بدن الانسان الكبير ،
وهو جملة العالم بنظامه المنتسق الشخصي ، في منزلة بافوخ الرأس و ام الدماغ ، بالنسبة
الى بدن العالم الصغير ، وهو الهيكل الهولاني لنوع الانسان ، كما قاله مفيد الصناعة
ارسطوطاليس ، و الشمس و فلكها الكلي ، بما يحويه من الافلاك الجزئية ، في منزلة
القلب و حجابيه و الصدر و عظامه ، فاذا ثبت حدوث الراس و الدماغ و الصدر و القلب ،
ثبت حدوث سائر الاعضاء و جملة البدن بته . فليتبصر .

وميض

- الم يستبين لك فيما سلف ؟ - ان في ازاء كل نحو من القبلية والبعدية ، نحواً من
المعية ، و ان القبلية بالعلية المضايقة للبعدية بالمعلولية ، يشكل الامر فيها بازائها من
المعية ، اذ ليس يصح لماعول واحد ، من حيث هو واحد ، علتان تامتان ، لا على
سبيل الاجتماع ، و لا على سبيل التوارد و التناوب ، سواء فيه التعاقب التعقبي و التبادل
الابتدائي ، على ما قد استبان برهانه في كتاب «التقديسات» وغيره . فليس يتصحح المعية

بالعلية ، اذ لا يصحّ معانٍ بالعلية في مرتبة واحدة لواحدٍ متأخر عنهما تأخراً بالمعلولية .

٢ وايضا ، ليس يصحّ لعلّة تامّة واحدة ، بما هي واحدة ، معلولان ، اذ ليس في طباع الكثرة ان تصدر معاً عن علّة تامّة واحدة من جميع الحثيئات . وسنتلو عليك برهانه ، إن شاء الله العزيز العليم . فليس تصحيح المعية بالمعلولية ، اذ لا يصحّ معانٍ بالمعلولية متأخران ، في مرتبة واحدة ، عن واحدٍ متقدّم عليهما تقدّم بالعلية . فسيبيل تصحيح هذه المعية ان يُعتبَر المعانٍ في مرتبة واحدة ، بما هما معانٍ في المرتبة ، علّتين في تلك المرتبة لمعلوليهما في درجة واحدة . فهما ، اذن ، معانٍ معيّة بالعلية ، بالقياس الى المعيّنين معيّة بالمعلولية . وبذلك يثبت التلازم بين شيئين ، بما هما معلولان في درجة واحدة .

فليعلم انه ، اذا صدر الصادر الاول ، ويقال له العنصر الاول لعالم الامر ، عن البارئ الواحد الحقّ من كلّ جهة ، عزّ سلطانه ، كان في الصادر الاول اجتماع حثيئات متصافقة ، الامكان بالذات ، والوجوب بالغير ، والماهية ، والانية ، و تعقل جوهر الذات ، و تعقل ذات المبدأ الفيّاض البارئ الحقّ سبحانه . فتحصل ، بحسب تلك الحثيئات ، اعتبارات منكثرة لذات المبدع الواحد الحقّ ، جلّ ذكره . فاذا جعلت هذه الاعتبارات حثيئات تقييدية : كان الفاعل التامّ واحداً بالذات ، منكثراً بالاعتبارات التقييدية المكثرة لذات الموضوع . فكان عزّ سلطانه ، الفاعل المبدع لماهية العقل الاول الممكن بالذات ، والجاعل لانية العقل الاول الواجب بالغير ، والمفيض لجوهر ذات العقل الاول العاقل لجوهر ذاته والعاقل لذات فاعله . فاذن ، يتصحّح بذلك استناد الكثرة معاً الى الواحد الحقّ سبحانه ، بحسب الحثيئات المنكثرة المتصافقة في درجة واحدة ، فيكون ، اذن ، لجوهر العقل الثاني وجرم الفلك الاعلى ، وجوهر النفس الاولى المتعلقة بيدن الفلك الاعلى ، بالنسبة الى البارئ الحقّ ، المعية بالمعلولية . في درجة واحدة ، وللبارئ الواحد الحقّ سبحانه ،

بحسب الاعتبارات التقييدية المتكثرة ، بالنسبة الى تلك الجواهر المستندة اليه في درجة واحدة ، المعبئة بالعلية في مرتبة واحدة . فيتحقق التلازم بين هذه المعلولات ، لاحالة ، بذلك الاعتبار ، من غير ميريّة . فهذه جادة سبيل العقل وقيدة مُحَجَّجَة ٣ الحكمة . وعليها اطباق الحكماء المتألهين والفلاسفة المحصلين .

و اذ قد تقرر ذلك ، فقد استبان انه ، اذا ثبت حدوث جرم الفلك الاقصى ، بل حدوث عالم الخلق جميعا ، فقد ثبت حدوث ما معه في درجة المعلولية من عالم الامر ، ٦ بل حدوث عالم الامر ايضا ، بشراشره و آرواقه و مجامع جواهره و انواره قاطبة ، لامتناع تشطير المبدعات البسيطة و المفارقات المحضة المتقدسة عن علايق استعدادات المادة الهولانية و معوقات عالم الطبيعة الجسمانية بالحدوث والازلية . ٩

وَمِيْضٌ

و بالجملة ، الدهريّات الصرفة من الثابتات المرتفعة من كل جهة عن الوقوع في امتداد عالم الزمان ، ولا سيما البسايط الجوهرية من المبدعات المتعاقبة الفعلية في ترتيب ١٢ سلسلة البدو ، ولا سيما الامريّات الالهية من الجواهر العقلية و المفارقات القدسية في صدر عالم الامر ، لكون هوياتها مُصْطَكَّةً بالتعاقب في عالم الابداع ، ووجوداتها مُفْتَكَّةً عن الرهانة بالامكان الاستعدادي ، يكون لاحالة انها ملاك مجعوليّتها في الدهر ١٥ من تلقاء الباريّ الفعّال ، و صدورها بالفعل عن صُنع الفيّاض العليم ، طباع الامكان الدّاق لاغير . وليس يعوقها عن قبول الفيض والدخول في عالم الفعلية ، الاعوز الامكان بالذات و فقْدُ الاستحقاق للأنع . فاذن ، لا يتصور في الابداعات ، اعنى الذوات ١٨ التي ليست هي مرهونة الوجود بالامكان الاستعدادي ، ان يكون بعضها داخلا في الابداع بالفعل قبل بعض ، و ان يكون شيء منها معوقاً عن ابداع الباريّ الحق آياه في الدهر على الدّوم الازليّ ، و هو ، بحسب مُنَّةِ طباع الامكان بالذات ، مستحق ٢١ لذلك .

فاذن ، لما قضى البرهان في قضية العقل الصريح ، ان بعض مالا يصح له من

- الامكان الاطباع الامكان الذاتي ، بجوهر جرم الفلك الاعظم المحدد للجهات ، وحركته المستديرة المتصلة ومقدارها الذي هو الزمان ، والنفس الاولى المتعلقة به ، والعقل الذاتي الذي هو معه في درجة المجعولية مثلا ، حادث الذات في الدهر ، يحدث وجوده الدهري ، من بعد العدم الصريح ، لا بزمان ومكان ، استبان لامحالة ان طباع الامكان الذاتي ، ليس في منتهى ان يقبل الا الوجود في الدهر بعد العدم الصريح . فيستبين من ذلك ، ان كل ما على طباع الامكان بالذات ، فهو حادث الوجود بعد صريح العدم بته .
- فاذن قد انصرح اثبات حدوث العالم الاكبر المسمى «بالانسان الكبير» من سبيل البرهان التمسى من هذا المسلك ايضا . الحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله . والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين .

وَمَبْضُ

- ان من المستغربات جدا ما قد اتفق في نوادر الاتفاقات ، ان ايماء الحكماء اليونانيين افلاطن الالهى المثالية و ارسطاطالس المعلم ، زاغا عن اصل واحد عقلى من الاصول الحكيمة : فحادا في باين من امتهات ابواب حكمة مافوق الطبيعة ، عن سواء السبيل . اما الاصل المزيج عن مراعاته والتحيتود عن استنكاره ، فهو ان اجزاء الممتد المتصل الواحد الموجود ، ليست بمعدومات صرفة ، ولا بموجودات متباينة الوجود ، بل انها موجودة بوجود واحد شخصى ، هو بعينه وجود الكل المتصل الواحد بالشخص . و اما اماما اليونانيين ، فافلاطن زاغ لحظه عن اعتبار هذا الاصل في الممتد المتصل القار ، فظن بقاءه في صورتي الاتصال والانفصال بوجوده الشخصى . فحادا عن سمت الحق واقتسم استنكار وجود الهيولى . و ارسطاطالس زاغ بصره عن استنهاض حكمه في الممتد المتصل الغير القار ، فنكسب عن الصراط ، وتاه في فلاة تشطير العالم في الكائن والمبدع بالحدوث والازلية . و ذهب الى ان اجزاء الزمان ، كما تمس واليوم وغد مثلا ، متاخرة الوجود عن الباري الحق سبحانه ،

تأخراً انفكاً كياً صريحاً دهرياً ، بخلاف الامر في كل الزمان الممتد نفسه . فانه انما يصح تأخره عنه سبحانه ، تأخراً بالذات في المرتبة العقلية ، لا تأخراً انفكاً كياً في الوجود . وبالجملة ان هذا الاصل مادة البرهان على وجود الهوى وعلى حدوث العالم .
وقد ذهل عن ذلك اماما الفلاسفة ، فافتحم احدهما استنكار الهوى والآخر ازالة العالم . فليعلم .

وميض

فاذن ، فلنسلكت سبيل الفحص من مسلك آخر . اليس قد تقرر لديك ما قد اقرر في مقاربه ؟ - ان من الممكنات ، ما ميلاك صأوحيه لقبول الفيض طباع امكانه اللاتى ، ومنها ما لا يكون مستحقاً للافاضة الا بالامكان الاستعدادى ، و ما يكون مرهونا بالامكان الاستعدادى ، فليس هو قابل الهوية لازلية الوجود في الدهر ، بل يجب له ، بالنظر الى سنخ ذاته ، ان يكون بحيث لا يدخل في الوجود البتة ، الا بعد العدم ، فاذا دخل في الوجود ، حصل له في لحاظ العقل امور ثلاثة . عدم سابق ، و وجود عاقب ، و صفة لازمة لهذا الوجود ، وهى كونه غير حاصل الا بعد العدم ، فاما الوجود الحادث ، فن تلقاء صنع الفاعل . و اما العدم السابق ، فن جهة عدم استجماع شرايط الصنع و اعزاز شىء من منتظرات المجعولية . و اما صفة هذا الوجود ، وهى كونه البتة بعد العدم ، فن تلقاء نفس حقيقة هذا الموجود ، و من قبيل سنخ ذاته ، اذ لم يكن فى منة طباع جوهره استحقاق ان يكون داخلاً فى الوجود ، لامن بعد العدم . ولا صنع للفاعل فى ذلك اصلاً ، بل كان هو فى حد ذاته مرهوناً بالامكان الاستعدادى ، والاستعداد مضمّن فيه ، لا حصول المستعد له بالفعل ، بل بالقوة بتة .

فاذن قد بان ان المرهون بالامكان الاستعدادى يكون وجوده بالفعل ببطلان عدمه المقابل لوجوده فى متن الواقع بتة . فلا محالة . ليس يصح ان يكون ازلى الوجود فى الدهر بالضرورة . وبالجملة ، من المستبين عند العقل ، ان الموجود الحادث الذات بالامكان الاستعدادى ، اذا دخل فى الوجود ، يبطل عدمه المقابل لوجوده ، فيكون

دخوله في الكون بارتفاع لا كونه في الواقع ، ولا يُستَراب في انّ عدمه السابق الزمانيّ ، لا يرتفع بوجوده المتأخّر عنه بالزمان ، لعدم التقابل بينهما بالضرورة . فقد ثبت انّ في الموجودات ، ما هو حادث الذات في متن الواقع مستأنف الوجود بعد العدم الصريح في الدهر ، فثبت الحدوث الدهريّ لا محالة .

وَمِبْضٌ

١ هل في ذكراك ما قدّمناه لك مِراراً ، انّ الفرق بين الكائن والمبدّع في ظنّ المشطّرين ، هو انّ الكائن يكون وجوده بعد عَدَمِهِ المقابل لوجوده في متن الواقع . فلا كونه في متن الاعيان ، لا يجمع كونه في حاقّ الاعيان اصلاً . بل انما يصحّ كونه في الاعيان بارتفاع لا كونه . فلا يصحّ وجوده الا بان يبطل عدمه ، اذ اللّيس والايّس بحسب حاقّ الواقع ، متقابلان بقتة ، على خلاف الامر في المبدّع ، اذ انما ايسبته في متن الواقع ، من تلقاء مبدعه بعد ليسيته المطلقة ، بحسب جوهر ذاته بما هي هي ، حيث هو ايس بالفعل في متن الواقع ، من تلقاء اقتضاء العلّة الجماعلة . فهو ايس بالفعل بعد اللّيس المطلق ، بعديّة بالذات ، بحسب المرتبة العقلية ، لا انه كائن بعد التلاكون المقابل للكون ، بعديّة صريحة انفكاكية ، بحسب متن الاعيان . فالمبدّع ازليّ ، و الكائن حادث لا محالة .

قالوا : العدم ، اي التلاكون ، في حاقّ الاعيان ، من مبادئ كون الكائن في حاقّ الاعيان بالعرض .

١٨ قال مفيد الصنّاعة و معلّمها : العدم الّذي هو من الرؤس النّاشئة الّتي هي مبادئ الكون ، هو العدم لا بزمان ولا بمكان .

و قال الشريك في طبيعيات النّجاة : ولا بدّ له ، اي لكلّ ما كان بعد ما لم يكن ، من عدم تقدّمه ، لانّ ما لم يتقدّمه عدم ، فهو ازليّ . ثمّ قال : وكون العدم مبدعاً ، هو لانه لا بدّ منه للكائن ، من حيث هو كائن . فله عن الكائن بُدٌّ ، وهو مبدأ بالعرض ، لانّ بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده .

وقال في الشفاء في ثانی اولى السماع الطبيعي : وقد يقال ان الشيء كان عن الهیولی

و عن العدم ، ولا يقال ، كان عن الصورة ، فيقال ان السرير كان عن الهیولی ، اى عن

المخشب ، و يقال كان عن التلا سریر . وفي كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان

من الهیولی ، وفي كثير منها لا يصح . و دائماً يقال انه كان عن العدم . فانه لا يقال : كان

عن الانسان كاتب ، بل يقال ان الانسان كان كاتباً ويقال عن النطفة كان انسان ، ويقال :

عن المخشب كان سریر . والسبب في ذلك ، اما في النطفة ، فلانها خلعت صورة النطفية

فيكون هي هنا لفظة « عن » تدل على معنى بعد ، كما في قولهم : كان عن العدم ، كما يقال

انه كان عن التلا انسان انسان ، اى بعد التلا انسانية . انتهى كلامه .

وانت كنت قد استيقنت غير مرة واحدة ، ان العدم الزماني المتقدم على وجود

الكائن ، تقدماً ما بالزمان ، ليس يصح فيه ان يقال ان بارتفاعه يكون وجود الكائن ،

فانه في حده و عن زمانه لا يرتفع بته . والا ، اجتمع النقيضان . وفي حد الوجود و

زمانه ، لم يتحقق قط ، حتى يرتفع عنه . فالعدم الزماني في الزمان القبل ، ليس هو

بمقابل لوجود الكائن الحادث في الزمان البعد . فاذا لا يصح ، ان يقال : بارتفاع العدم

يكون الوجود الا في العدم الصريح الدهري الذي يحسبه الحدوث في الدهر ، لا غير .

فاذا ، استبان ان الوجود المرهون بالامكان الاستعدادي الذي لا يكون كونه الا بارتفاع

لا كونه في الواقع ، يجب ان يكون هو حادثاً في الدهر ، لا محالة . فليست بـ « بصر » .

وميض

اما كننا قد تلونا عليك ، فيما قد سبق ؟ - ان الحدوث الزماني ، و هو كون

وجود الشيء مسبوقاً بعدمه الممتد المستمر قبل زمان الوجود الى وقت الحدوث ، انما

مرجعه الى اختصاص الوجود بزمان محدود ، مقطوع من جهة البداية عندان بعينه ، هو

طرف ذلك الزمان ، او بحد ما غير منقسم من حدود الزمان التي هي الآتات . والعدم

الزماني في الزمان القبل غير مقابل للوجود الحادث في الزمان او الآن البعد ، لاختلاف الحدين

المتمايزين . فذلك العدم الغير المقابل لهذا الوجود ، بما هو ذلك العدم ، ليس بصادم

كون هذا الوجود الحادث في الزمان مسبقاً في الدهر بعدم صريح دهرى غير زمانى ،
او لا يكون مسبقاً به ، وليس ايضا يستدعى شيئاً من ذلك .

- ٣ ومن المعلوم البين ان الامكان الاستعدادى ، بما هو امكان استعدادى ، ملزوم
لصحة الحركة ، والزمان انما مقتضاه عدم حصول المستعد له بالفعل في زمان
٦ حصول الاستعداد ، وسبق القوة على الفعل بحسبه ، سبقاً مكمّماً في الزمان . فاذن
بمجرد ذلك لا يُحيل حصول الاستعداد والمادة الحاملة له . والامر المستعد له جميعاً
في الدهر ، معاً ، معية دهرية ، وسبق المادة والاستعداد عليه بحسب الحصول في الدهر ،
سبقاً بالطبع ، لاسبقاً صريحاً دهرياً . فالامكان الاستعدادى ، بما هو امكان استعدادى ،
٩ بالقياس الى وجود المستعد له ، ليس هو بمصادم لحدوثه الدهرى ، ولا هو بمستدع
اياه . فاذن ، نقول : لولا ان طباع الامكان الذاتى يأبى ازلية الوجود في الدهر ، لم يكن
للمستعد له الا الحدوث الذاتى ، من حيث طباع الامكان ، والحدوث الزمانى من
١٢ جهة الامكان الاستعدادى ، لا غير . فكان يجتمع في الشيء الكائن بالامكان الاستعدادى ،
الحدوث الزمانى والازلية الدهرية . وليس يقتحم التورط في تنويع ذلك الا المنسلخ
عن الضربية العقلية والمتخلع من القرينة الاستوائية .

ومفيض

- ١٥ فاذن ، قد استتب نظم سياق البرهان على حدوث نظام الكل بهويته الجمالية
المتسقة ، وهو مجموع العالم الاكبر المنسق النظام التام المعبر عن وحدته الشخصية
١٨ الاتساقى «بالانسان الكبير» ، على سبيل التّم ، من هذا المسلك ايضا . فانه قد انصرح
ان الحدوث الدهرى المستبين الاثبات للحوادث الزمانية المسبوقه الكون بالامكان
الاستعدادى ، انما ملاك اثباته لها و مناط وجوب سبق العدم الصريح على وجودها
٢١ في الدهر ، طباع الامكان بالذات القاصر عن قوة قبول الازلية . فاذن ، كل ما يدخل
تحت طباع الامكان ، يتجرى عليه حكم الحدوث الدهرى ، بحسب سلطان سبق العدم
الصريح عليه في الدهر ، سبقاً دهرياً ، كما يجرى عليه حكم الحدوث الذاتى ايضا ، بحسب

سلطان سبق العدم عليه في مرتبة الذات سبقاً بالذات ، على ما هو المستبين .

ولقد استقصينا القول في سبيل هذا المسلك ، بإذن الله سبحانه ، استقصاءً بالغاً

- ٣ لدرجة فوقه ، في كتاب الإيضاحات والتشريفات . فاذن قد استبان لكل متبصر مستضيء البصيرة ، خمسة مسالك في سياق البرهان هنالك ، من سبيل التمسك . وقد كان بعد التشهير لاقامة الدليل المتضح السبيل في طريق هذا المطلب الرفيع السمك ، على سنن القوانين النظرية ، الى زمنا ، من خوارق العادات ، يسرني ربي ، جل ذكره ، لذلك
- ٦ كله بقوة قدسية ربانية ، لا بقطرة فكرية انسانية .

وَمِيْضُ

- ٩ لا تنوهمن انه ، لو لم يكن العدم الزماني ، بما هو عدم زمني ، عدماً في متن الواقع ، لصدق « زيد معدوم » في زمان كذا ، وليس هو بمعنوم في الواقع ، فيلزم تحقق المقيد مع انتفاء المطلق . فن المنصرح ليدري تامل ما ، ان عدم الشيء في متن الواقع ليس مطلقاً ، بالنسبة الى عدمه في زمان كذا ، او في جميع الازمنة ، كما قد اسلفنا تبياناً . وهل
- ١٢ الامر هنا لك الا نظير « زيد معدوم في نفسه » بالقياس الى « زيد معدوم » ، و « زيد معدوم في الواقع » بالنسبة الى « زيد معدوم في ظني » فليذكر .

وَمِيْضُ

- ١٥ فليستقل الآن الى بيان تنامي الزمان الممتد في مقدار امتداده ، والحركة المتصلة في مقدار اتصالها ، والكمية المنفصلة في مراتب اعدادها . هل قرع سمعك ؟ ان
- ١٨ حيز الحقيقة من آل العقل ، يشترطون ، في امتناع التماهي في المقدار والتسلسل في العدد الى لانهاية بالفعل ، الاجتماع في نحو الوجود والترتيب في جهة السلانهاية . فاذا تحقق الشرطان ، ترتب عليه حكم الاستحالة في مذهب البرهان ، سواء في ذلك اكان في متن
- ٢١ الاعيان ام في لوح الازهان ، و اكان في وعاء الدهرام في افق الزمان .

فتقول : السنا قد عرفناك وجود الزمان الممتد بالفعل بتمام امتداده في الدهر ،

وكذلك وجود الحركة المتصلة بالفعل بكمال اتصالها ، و وجود الآحاد المترتبة المتعاقبة

الزمانية بجملة اعدادها ؟ وقد تعرفت ايضاً حصول ذلك كله بالوجود الانطباعي ، في
الواح الازدهان العلوية بالفعل .

- ٣ فاستشعر ، اذن ، بيمشعر القطانة ، ان البراهين المقامة على احوال الثلاث
نهاية بالفعل ، حيثما استجمعت الشرطين ، ناهضة بالحكم هناك ، بحسب نحو الوجود العيني
القارّ الثابت بالفعل في متن الدهر ، ونحو الحصول القارّ على سبيل الانطباع بالفعل في لوح
الذهن العلوي . و بالجملة برهان الحيثيات و برهان الوسط و الطرف و برهان التضايف
و برهان الترتيب و البرهان الآسد الاخصر القائمة بالقيسط على استحالة الثلاث نهاية
بالفعل ، في الكم المتصل القارّ الموجود ، وفي الكم المنفصل و معروضه من الموجودات
المجموعة المترتبة ، وضماً او طبعاً او عقلاً ، او الترتيب السبي والمسبي ، بحسب التقدم والتأخر
بالطبع ، او التقدم والتأخر بالماهية ، او التقدم بالعلية والتأخر بالمعلوية ، منسحبة
الذيل لاحالة في الحكم ، على الزمان الممتد والحركة المتصلة والمترتبات المجموعة في الدهر ،
بامتناع اللانهاية ، فيستحيل ان يتماهى مقدار امتداد الزمان و اتصال الحركة في جانب
الازل الى لانهاية ، او يذهب عدد الحوادث المترتبة المتسابقة لالى اول . فليتبصر .

و مبيض

- ١٥ اما برهان الحيثيات ، فهو انه اذا كانت حيثيات او اعداد موجودة ، مترتبة
بالطبع او بالماهية او بالعلية ، و حركات او ازمّة موجودة ، مترتبة بالحدود والمراتب ،
و مسافات او نقاط موجودة ، مترتبة في الوضع ، فالعقل الصريح يحكم انه ، اذا كان
ما بين حيثية ما ، و اية حيثية كانت ، و ما بين واحد ما ، و آى واحد كان ، و ما بين
حد ما ، و آى حد كان ، او بين آن ما و آن آخر من الآتات ايها كان ، و ما بين
نقطة ما و نقطة اخرى ايها كانت لا ينهاى ، فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين
طرفين حاصري الترتيب . و ذلك امر فطري البطلان ، و من الفطريات الاوائل .
و ان كان بين كل واحد من تلك الامور المترتبة و آى امر منها كان ، على الاستغراق
الشمولى ، في اللحاظ الاجمالى ، ليس يمكن ان يقع الا مناه ، فالكل ايضا مناه بنة .

- ولا يَشْتَوِ هَمَنْ " انّ هذا حكم على الكل الجُمْلَى ، بما حُكِمَ به على كل واحد من الآحاد ، وقد يكذب ، كما لو قيل : كل واحد واحد من ابعاض هذا المقدار دون الذراع ، فهو ايضا دون الذراع ، وربما يكون هو ذراعاً او اكثر ، فيتناول الحكم كتلاً من الابعاض المترتبة ، ويكذب على الجملة . بل يجب ان يُعْفَلَ انّه حكم اجمالى على المترتبات ، على الاستغراق العمومى ، بحيث يستوجب ان يتناول الجملة ، كما لو قيل : ما بين هذه النقطة الطرف وايّة نقطة توجد او تفرض فى هذا المقدار دون الذراع ، فهذا المقدار دون الذراع غائبه ، اذا صدق ذلك الحكم على الاستغراق الشمولى ، كان المقدار يحملته دون الذراع ، وكما اذا ما صَحَّ على الاستغراق الشمولى " انّ من مبدأ سلسلةٍ ما الى اى ما بلغه الترتيب فيها دون الاربعين ، فقد صَحَّ بِنْتِ " ، انّ جملة السلسلة دون الاربعين . فاذن ، اذا صَحَّ على الاحاطة الاستيعابية ، انّ من مبدأ السلسلة الى اى ما بلغه الوجود و حَصَرَهُ الترتيب فيها متناهٍ ، فقد صَحَّ " انّ السلسلة بحملتها متناهية بالضرورة الفطرية .
- والقانون الضابط انّ الحكم المستوعب الشمول لكل واحد واحد ، اذا صَحَّ على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقاً ، منفرداً كان عن غيره او ملحوظاً على الاجتماع ، كان يتنسحب ذِيَّاهُ على المجموع الجُمْلَى ايضا ، من غير امتراء . وان اختص بكل واحد واحد بشرط الانفراد ، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد .
- وامّا برهان الوسط والطرف ، فنقول فى سياقِ نَظْمِهِ : كل معلول او حادثة ، فان له فى حادثة ذاته خاصيّة الوسط ، فى انّ من ورائه لاحالة سبباً او حادثةً آخراً ، هو بالنسبة اليه كالطرف بالنسبة الى الوسط . لست اقول : له ذلك من حيث هو معلول مضايّف للعلة ، اذا الامر بحسب ذلك سواء فى العلة والمعلول جميعاً . بل اقول : له تلك الخاصيّة ، بحسب نفس ذاته المعلولة المتفارقة المفتقرة فى حادثة جوهرة ، على خلاف سُنَّة نفس ذات العلة . فَاِذَا ارْتَفَعَتْ حُلُّ الْمَعْلُولِ مَآمَرْتِيَّةً الى لانهاية ، او حدود متمايزة الوجود فى سلسلة مترتبة بغير نهاية ، استغرقت المعلوليّة والوسطيّة جميع آحاد السلسلة بأسرها ، اذا ما من واحد منها ، الا وهو معلول لما فوقه ، ووسط بالقياس اليه ، وان كان

هو علة لما تحته، وطرفاً بالقياس اليه . فهما لوحظت الآحاد قاطبةً ، لحاظاً إجماليةً ،
 بأن انتهت بأسرها قد استوعبتّها الوسطية بثّة . فليس هناك ألا اوساطٌ مترتبةٌ
 ٢ بالانهاية ، فاذن ما لم يتفرّر طرفٌ ليس هو بوسط ، وسببٌ ليس هو بمُسبّب ،
 تنتهى اليه الاوساط والمُسبّبات ، لم يكن يتصحّح مُنتجَحٌ عن لزوم تحقّق الوسط من
 دون الطرف .

٦ وبالجملة ، مادام في سلسلة المعلولات والعلل مثلاً للواسطة كجملة ما فوق المعلول
 الاخير ، حكم الطرف الذى هو مبدأ السلسلة كالمعلول الاخير في حكم الوسطية ، بحسب
 جوهر الذات المعلولة ، لم يكن يتصور هناك حصولٌ رأساً ، ألا بطرفٍ ليس هو بوسطٍ
 ٩ من حيث نفس ذاته المقدّسة عن الفاقة والمعلولية والوسطية .

و اما برهان التضاييف ، فنقول : اذا ارتقت سلسلةٌ من مسببٍ ما واسباب له ،
 ومن مسبوقٍ ما وسابغات عليه ، مترتبة في التراقي الى لانهاية ، كانت في المسبّب الاخير
 ١٢ والمسبق الاخير مسببيةٌ وحدها ، بلا سببية ، ومسبقيةٌ وحدها بلا سابقية ، وفي
 كل من التى فوقه سببيةٌ ومسبقيةٌ وسابقيةٌ ومسبقيةٌ جميعاً . فكانت المسببيّات
 اكثر من السببيّات بواحدة ، والمسبقيّات اكثر من السابقيّات بواحدة . ومن الفطريّات
 ١٥ ان سببيةٌ واحدةٌ لا تكون بازائها الا مسييةٌ واحدةٌ ، وسابقيةٌ واحدةٌ لا تقع في
 ازائها الا مسبوقيةٌ واحدةٌ . فاذن ، يلزم ان تكون في السلسلة مسببيةٌ ما ، ليست هي
 بازاء سببيةٍ ما ، ومسبقيةٍ ما ، ليست هي في ازاء سابقيةٍ ما اصلاً . فيزيد احد
 ١٨ المتضايفين على الآخر بالعدد . وذلك خلفٌ محالٌ بالضرورة الفطرية .

واما برهان الترتب ، فاعلمن ان كل سلسلةٍ من عللٍ ومعلولاتٍ مترتبةٍ ،
 فهي يجب ان تكون لامحالةً بحيث ، اذا فرض انتفاء واحدٍ من آحادها ، استوجب
 ٢١ ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة . فاذن كل سلسلةٍ موجودةٍ بالفعل
 قد استوعبتّها المعلولية على الترتب ، يجب ان تكون فيها علةٌ هي اولى العلل ،
 لولاها لانتهت جملة المراتب التى هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها ، الى اقصى

الترتيب و آخر الاستناد . و الا ، لم تكن المعلولية على الترتيب ، قد استوعبت آحاد السلسلة بالاسر . فاذا فرضنا سلسلة متراقية لا الى علة بعينها لانكون لها علة ، لم تكن هناك علة هي اولى العلى ، لولاها لبطلت السلسلة باسرها . و ذلك بصادم استيعاب المعلولية جملة السلسلة بالاسر . و بالجملة ، ان استغراق المعلولية ، على سبيل الترتيب جميع آحاد السلسلة بالاسر ، بحيث لا يشهد عنها شيء منها اصلا ، مع وضع ان لا تكون هناك علة واحدة للجميع ، لولاها لانفتت السلسلة باسرها ، متهافيت . فن خواص استيعاب المعلولية للمترتبات باسرها ، استيعاب علة واحدة ، لولاها لم يكن لشيء من آحاد السلسلة المترتبة حصول رأساً ، ولا تعلق لهذا الحكم بنهاى السلسلة او لانهاىها ، ولا اختلاف له فى الصورتين اصلاً . فليتبصر .

واما البرهان الاسد الاخصر ، فهو انه ، اذا كان مامن واحد من الآحاد الداهية فى الترتيب بالفعل الى اللانهاية ، الا وهو كالواحد الاخير ، فى انه ليس يتقرر ما لم يتقرر شيء آخر و راءه من قبل ، كانت الآحاد اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل فى التقرر ، ما لم يكن شيء آخر من ورائها متقررًا من قبل . فاذن غيرزة العقل الصريح تبصر ، و قاضى الفطرة العقلية يقضى انه من اين يتقرر فى تلك السلسلة شيء حتى يتقرر شيء ما من بعده .

وميض

فاما السبيل التطبيقي ، فلائقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته ، بل ان فيه ندليسا مغالطيا ، فاللامتناهيات فى جهة واحدة ربما تطرقت اليها المغاورة من الجهة الاخرى التى هى جنبه التناهى ، لامن الجهة التى هى جنبه اللانهاية ، كما سلسلة المآت بغير نهاية ، و سلسلة الآلاف الى لانهاية ، وليس بتصحيح تحريك اللامتناهى بكليته من جهة اللانهاية ، و اخراجه بكليته عن درجته و حيزه و مرتبته ، و عن الدرجات التى لآحاده بالاسر فى تلك الجهة . فاذن ، اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة و النقصان فى جهة التناهى ، على طرف السلسلة الاخرى ،

تطبيقاً وهمياً ، او فرضياً ، انتقلت الزيادة من حيز الطرف و درجته الى حيز الوسط و مرتبته ، ولا يزال تنقل و تردد في الاوساط ، مادام الوهم او الفرض معتمداً للتطبيق ، ولا يكاد تنتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدأ ، ولا تبلغ اقصى الحدود و آخر الدرجات عَوْضُ . فاذا ما انبَتَ اعمالُ الوهم ، وَ انصَرَمَ عَمَلُ التطبيق ، انتقف التفاوتُ بالمفاضلة على ذلك الحد و على تلك الدرجة ، واقترَ القدر الزائد في مقر تلك المرتبة . وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبه الا لنهاية ابدأ ، بل انها ابدأ في جنبه التناهي ، اما في حد الطرف ، واما في شيء من حدود الاوساط . فَلْيُبَيِّنْهُ وَلْيُتَخَبَّطْ .

وَمَيْضُ

قال بارع المحققين في نقد المحصل : الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مشكلة الحدود ، يحتاج الى اقامة حجة على امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي . فنورد اولاً ما قيل فيه وعليه ، ثم اذكر ما عندي فيه . فاقول : الاوابل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية ، انه لما كان كل واحد منها حادثاً ، كان الكل حادثاً . واعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد . ثم قالوا : الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية ، فتكون منتهية . و عورض بمعلومات الله تعالى و مقدوراته . فان الاولى اكثر من الثانية ، مع كونهما غير منتهيتين . ثم قال المحصلون منهم : الحوادث الماضية ، اذا اخذت تارة مبتدئة من الآن ، مثلاً ، ذاهبة في الماضي ، و تارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي ، وَ طُبِقَتْ احديهما على الاخرى في التوهم ، بان يجعل المبدء ان واحداً ، و هما في الذهاب الى الماضي متطابقين ، استحال تساويهما . و الا ، كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها ، واحداً . واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زايدة على المبتدئة من الآن ، لان ما ينقص من المتساويين ، لا يكون زائداً على كل واحد منهما . فاذن يجب ان تكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب . ولا يمكن ذلك ، الا بانتهائها قبل انتهاء

المبتدئة من الآن ، و يكون الانقصاص متناهياً ، والزائد عليه بمقدار متناهٍ يكون متناهياً .
 فيكون الكل متناهياً . و اعترض الخصم عليهم ، بأنّ هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم ،
 وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه ، و غير المتناهي لا يرتسم في الوهم . ومن البين
 أنّهما لا يحصلان في الوجود معاً ، فضلاً عن توهم التطبيق فيهما في الوجود . فاذن هذا
 الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل ، لا في الوهم ولا في الوجود . وايضا الزيادة والتقصان
 إنّما فرض في الطرف المتناهي . لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه . فهو غير
 مؤثر فيه .

فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع . و انا اقول : انّ كلّ حادث موصوف
 بكونه سابقاً على ما بعده ، و بكونه لاحقاً بما قبله ، و الاعتباران مختلفان . فاذا اعتبرنا
 الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة ، من حيث كلّ واحد منها سابق ، وتارة من حيث
 هو بعينه لاحق ، كانت السوابق واللواحق المتباينتين بالاعتبار ، متطابقتين في الوجود ،
 ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق . ومع ذلك ، يجب كون السوابق اكثر من اللواحق
 في الجانب الذي وقع النزاع فيه . فاذن اللواحق متناهية في الماضي ، لوجوب انقطاعها
 قبل انقطاع السوابق ، والسوابق زائدة عليها بمقدار متناهٍ ، فتكون متناهية ايضاً . انتهى
 كلامه بعبارة .

وكانك بما قد ناك عارف بيمر الحق ، وستزداد فيه استبصاراً من ذي قبل ،
 ان شاء الله العزيز العليم .

وَمَيْيُضُ

١٨

انما سلطان قضاء العقل بالبرهان على التلا نهاية ، بالامتناع في سلسلة التصاعد في
 العلل مطلقاً ، لا في سلسلة التنازل في المعلولات من سبيل الصدور . فمَحْزُ القول الفصل ،
 انّ في سلسلة التراقي ، على تقدير التلاتناهي ، ليس توجد علّة يتعيّن في لحاظ العقل أنّها
 لاحالة تكون متقررة أولاً ، ثمّ من تلقائه تدخل السلسلة المترتبة باسرها في التقرر ، و
 انّ ذلك ميزان الحكم بالاحالة ، والامر في سلسلة الترامي على خلاف ذلك .

فلئن قلت : كيف حكمتم على جملة البراهين انها جميعا على هذا السبيل ، و الذى يستبين من برهاني الحثيثات والتضاييف ان حكمهما بالاحالة منسحب الذيل على سلسلتي التصاعد والتنازل ، سواء من غير فرق ؟ قلت لكك : اما تحققت ان ميزان الحكم بالاحالة ، بحسب اى برهان اقيم ، هو استجماع شرطى الترتب والاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اللانهاية ؟ فمعيار الفرق ، اذن ، ينصرح بتأمل غاير . اليست العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود ، انها تكون مترتبة بحسب المرتبة العقلية لنفس الذات بماهى الذات ، لا بحسب الوقوع فى متن الخارج ، اذ ليس لها فى حاق الاعيان الا المبة الصرفة .

فاذن ، نقول : فى صورة التصاعد ، تكون العلل المترتبة المتصاعدة الى لانهاية ، مجتمعة الحصول بأسرها ، لا محالة ، فى مرتبة ذات المعلول الاخير ، فيكون الترتب والاجتماع فى الوجود جميعا فى جهة اللانهاية . فاما فى صورة التنازل ، فالمعلولات المترتبة لا تكون متحققة فى مرتبة ذات العلة . اليس المعلول لا يتصحح له الوجود فى مرتبة ذات العلة ، على خلاف الامر فى العلة ؟ فانها واجبة الوجود فى مرتبة ذات المعلول بته . فاذن ، ليس يتحقق شئ من المعلولات فى مرتبة ذات شئ من العلل ، فضلا عن تحقق المعلولات الغير المتناهية فى مرتبة ذات العلة . فاذن ، فى المعلولات المترتبة الى لانهاية ، تكون اللانهاية فى جهة ، هى جهة الترامى والتنازل ، والترتب والاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اخرى ، خلاف تلك الجهة ، وهى جهة التراقى والتصاعد . فليتبصر . وهناك ضروب من وجوه الفرق ، اوردها فى كتاب التصحيحات والتقويمات ، و هو كتاب تفويم الايمان .

وميض

ان المتكلمين لما لا ينجيهم ، من جماهير المتكلمين ومن اتباع المتكلمين ، تذهب اوهامهم و ظنونهم الى ان تناهى مقدار اتصال الحركة و امتداد الزمان و تناهى عدد الحوادث الزمانية المتعاقبة فى جانب الماضى ، فى قوة اثبات الحدوث و نقي الازلية . ولا يستشعرون ان شيئا من النهاية واللانهاية فى الكمية المتصلة او المنفصلة ، لاحظ له

من التعلّق بشيء من الازليّة والتلازليّة في الدهر ، بحسب دوّم الوجود او سبق العدم
 الصريح الغير الداخل في جنس التقدير والتلا تقدر . اليست امتدادات الابعاد المكانية
 ٣ متناهية المقدار ؟ و هي بحسب ذلك لا يلزمها ان تنأى او تستدعى ان تكون ، من
 حيث الوجود في الدهر ، حادثة او ازليّة ، فكذاك اتصالات الحركات المستقيمة و
 المستديرة وكميّات الامتدادات المتصلة الزمانيّة و مراتب اعداد الكمّيّات المنفصلة .
 ٤ وبالجملة ، النهاية والتلا نهاية بحسب الكميّة ، امرٌ وراء الازليّة والتلازليّة بحسب الوجود ،
 فهما عند العقل معيان ، كلّ منهما مبين للآخر في المفهوم ، غير مستلزم اياه في التحقق .
 ٥ واقتحام هذه الاوهام والظنون ، من تبعات عدم الفرق بين العلم الصريح الدهريّ
 وبين العدم المكمّم الزمانيّ ، وحسبان ان الزمان ، لو كان معلوماً أولاً ، ثمّ داخلاً
 في الوجود اخيراً ، لكان عدمه واقعاً في الامتداد الموهوم الزماني المتبادى ذهابه في جهة
 المبدأ الى لانهاية ، والمقطع استمراره في جهة المنتهى ، عند آن بداءة دخوله في الوجود ،
 ٦ ولو كان متناهي المقدار ، لكان انتهاء مقداره عند آن انقطاع ، عدمه المستمر من قبل ،
 ٧ الى غير ذلك من التوهّمات الكاذبة والتخيّلات الفاسدة . فلا تكون من السفهاء
 المتوهّمين .

وميض

١٥

لأنّ حسن الزمان مقداراً مستقيماً الامتداد ، كما الابعاد الخطيّة الاستقاميّة والمسافات
 السطحيّة الاستوائيّة ، فيكون في حسابناك انه انما الفرق بين كمّيّات الخطوط
 المستقيمة و السطوح المستويّة و بين كميّة الزمان ، بالقاريّة واللاقاريّة ومطلق الاستقامة
 ١٨ والاستواء امرٌ تشترك فيه الكمّيّات القارّة من الخطوط المستقيمة و السطوح المستويّة و
 الكميّة الغير القارّة التي هي الزمان . بل عليك ان تتأمّل تأمّلاً ادقّ من المشهور ،
 ٢١ فتعلم ان الزمان ، كما ان محله حركة مستديرة وحامل محله جرم مستدير ، فكذاك هو
 ايضاً ليس بمستقيم الامتداد ، بل حقيقته انه مقدار حركة مستديرة وهو كمّ متصل غير
 ذي وضع منطبق على حركة مستديرة ، هو مقدارها الحال فيها ، وبه تقدر الحركات

- المستديرة والمستقيمة على الاطلاق العمومى . وهو منطبق ايضا على محيط دائرة عظيمة ،
 ٣ هى منطقة تلك الحركة و منطقة الفلك الاعظم المتحرك بها ، بل منطقة العالم الجسمانى
 باسمه . وليس ان الكرة القصصا التى تحدد الجهات ابدعت بالحركة ، ثم تحركت
 اخيرا ، بل انها اخرجت من جو ليس المطلق ومن جوف العدم الصريح ، الى فضاء
 الابس الدهرى ، متحركة حركة مستديرة متصلة غير مثبتة الهوية ولا منطبعة
 ٦ الاتصال . وليس لها فى الوجود حد معين منطبق على مبدأ المسافة وطرف الامتداد .
 فاذا عين لها فى الوهم ، بحسب الفرض الانتزاعى ، مبدأ بالفعل من نقطة معينة
 موهومة فى المنطقة ، نحصلت بذلك عند العود اليها دورة تامة واحدة . ثم اعتبرت
 ٩ بعد ذلك دورات تامة ، وكل دورة مفروضة من دورات الحركة المتصلة ، منطقة
 على تلك المنطقة التى هى دائرة معدل النهار . وكذلك الزمان الذى هو المقدار الحال
 فى تلك الحركة ، ابتدعه وخلقته البديع الخلاق سبحانه ، فأخرجته من جو صرف
 ١٢ ليس المطلق ومن جوف كتم العدم الصريح ، الى فضاء فعلية الابس القراح الدهرى ،
 متصل الامتداد غير مقطوع الاتصال ، ولا مثبتت الكمية ، فهو عدد الحركة الدورية
 المستمرة الاتصال و مقدارها ، وهو فى نفسه كم متصل واحد بالشخصية ، مستدير
 ١٥ بالكبة ، مقناه بالمقدارية ، غير منقطع الاتصال بالانفصال الا فى التوهم . فاذا عين
 الوهم فيه آنا ، بحسب الفرض ، ازاء لمبدأ مفروض ، فى الحركة المستديرة التى هى
 محله ، حسب انفراض نقطة يعيشها فى معدل النهار ، استتم دور واحد غير ذى وضع
 ١٨ للزمان ، حيثما نستتم لمعدل النهار دورة واحدة تامة .

- فاذن ، انما الساعات اجزاء دور واحد زمانى ، والشهور والاعوام ادوار متعددة
 زمانية ، و درجات دائرة معدل النهار ، بحسب كمية نفسها المتصلة القارة المستديرة
 ٢١ اجزاء الدائرة الفلكية ، و بحسب كمية حركتها المتصلة المستديرة الغير القارة اجزاء الدور
 الزمانى .

فاذن ، يستبين لك انه ، كما لانقطة بالفعل فى محيط الدائرة ، ولا فى سطح الكرة ،

مع انّ كلاً منهما منتهى المقدار في المساحة ، فكذلك لا طَرَف للحركة الدورية المتصلة الفلكية ، ولا آنَ في الزمان الممتد المتصل بالفعل ؛ مع كون كل منهما منتهى الامتداد بالفعل في الكمية والمقدارية ، ولا يعرضهما في اتصاليهما اثبات ولا انجذاب ^٢ الا بالتوهم . فهذا اصل تقتضيه الاصول البرهانية والقوانين العقابية . وستزداد في ذلك استبصاراً واستيقاناً ، فيما سُبُلنى عليك في مؤتلف الكلام ، إن شاء الله العليم العلام .

القبس السابع

في تعقيب احتجاجات اقتضائية ، و مراوغات جدلية ، وانتقاد قياسات ، وشكوك مغالطية ومُشاغبيّة ، على الطرفين من الفريقين .

ومضة

- هل عندك فيما وعيت و اوعيت ؟ - ان من الاصول والضوابط ، انّ العدم الطارى ممنوع بالنظر الى ذات الزمان ، وكذلك العدم السابق المستعقب للوجود ، وانما الممكن له بالنظر الى ذاته ، العدم بالمرّة رأساً ازلاً و ابدأ ، دون شيء من العدمين في حاشيتي الوجود . وعلى ذلك اطباق الحكماء المبرزين والعقلاء والمحصلين . والتشكيك بانه ، اذن ، يلزم ان يكون الزمان واجب الوجود ، ساقط . فان الواجب بالذات ، هو الذي يجب لذاته بذاته طبيعة الوجود ، و تمتنع على ذاته بذاته طبيعة العدم . ووجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب افرادها ، كما امتناعها يستلزم امتناع الافراد ، بل ربّما يمتنع بعض الافراد والخصص بخصوصه ، مع وجوب نفس الطبيعة ، فيمتنع عليه الوجود بعد العدم ، او الوجود العارض للماهية ، او الوجود الواجب من تلقاء الغير ، بحسب خصوصيات القيود او التقييدات . و الممكن بالذات ، ما لا يجب له ولا يمتنع عليه بحسب ذاته طبيعة الوجود ولا طبيعة العدم . و امكان الطبيعة ليس يصادم امتناع بعض الافراد ، او الخصص بخصوصه من تلقاء خصوصية القيد او التقييد . فيمتنع على كل ممكن بالذات ، وجود يكون عين ماهيته ، او من جوهريات ماهيته ، و وجود لا يسبقه الليس المطلق ، بحسب جوهر الماهية ، سبقاً بالذات ، ووجود لا يسبقه العدم الصريح سبقاً دهرياً ، على

ما قد تبرهن لديك؟ و على الجوهر ، بما هو الجوهر ، وجود قائم في موضوع ، و على العرض ، بما هو العرض ، وجود قائم بالذات ، و على الحركة و الزمان الوجود القار ، و على الزمان العدم السابق المستعقب للوجود ، و العدم الطارى اللاحق بالذات بعد الوجود . ٣

وَمَقْضَةٌ

ثم آ في ذكراك ما اوردته في الصراط المستقيم و في الافق المبين ؟ - انه و ان لم يكن يلزم هناك الوجوب بالذات ، الا انه لامتناس من لزوم استغناء الممكن الباقي عن علة فاعلة لذاته في البقاء ، مبقية لهويته في الوجود . ليس ، اذا امتنع العدم الطارى بالنظر الى نفس ذات الزمان ؟ و من المستبين ان امتناع احد طرفي النقيض ، بحسب جوهر الذات ، في قوة وجوب الطرف الآخر بالنظر اليه ، بحسب نفس الذات ، فيلزم ، اذن ، ان يكون الوجود المتماثل للعدم الطارى ، و هو الوجود الطارى ، او الوجود المستمر ، او ما شئت فسمه ، واجباً لذات الزمان ، بحسب جوهر ذاته . فيكون لا محالة غير مفتقر ، في استمرار وجوده ، الى علة فاعلة لبقائه . ١٢

فهذه معضلة من معضلات الشكوك . و انما عقد اعضالها ، سبيل حله و ابطاله ان نقول : كيف يكون ذلك النحو من الوجود واجباً لذات الزمان ؟ و انه لممكن الانتفاء عنه ، نظراً الى ذاته ، في ضمن انتفاء الوجود المطلق عنه بالكلية ، و ان لم يمكن ذلك بعد عروض الوجود له ، مأخوذاً على التحييث بهذه الحيثية . فالوجوب على تقدير استفاد من تلقاء الغير ، ليس بوجوب الوجوب بالنظر الى نفس الذات بته . و شيء من انحاء الوجود لا يصلح نقيضاً للعدم الطارى ، و لا لشيء من العدميات الخاصة اصلاً . ١٨

بل ان نقيض العدم الطارى رفعه . و المقيد قد يرتفع برفع ذاته المقيدة ، و قد يرتفع برفع قيده . فرفع العدم الطارى ، لا يأتى ان يتحقق بالوجود او برفع لا يكون طارياً . و الممتنع انما هو العدم الطارى على التوصيف التقييدى ، لا على الاضافة ، اى رفع الوجود على سبيل التقييد ، اعنى الرفع المقيد بالطرق ، لا الرفع المضاف الى الوجود الطارى ، على شاكلة رفع المقيد . فاذن ، ما اسهل لك ان تجتزئ في صدق نقيضه برفع الطرق

فيتحقق برفع غير طارى . وبالجمله : انما التلازم من امتناع العدم الطارى وجوب رفعه ،
 بالنظر الى الذات على الارسال ، سواء عليه اكان برفع العدم المساوق للوجود ، او برفع
 طرؤه المتحقق بالارتفاع رأساً ، بعد حصول الوجود . فاذن ، يكون كل من الخصوصيتين ٣
 في بقعة الامكان الصرف ، بالنظر الى نفس ذات الزمان . فيفتقر كل منهما لاحالة الى علة
 موجبة . وكذلك سبيل القول في امتناع العدم السابق المستعقب للوجود ، وجوب نقيضه
 الذى هو رفعه ، اعم من ان يكون برفع العدم المساوق لحصول الوجود ، او برفع استعقابه ٦
 اياه . فيتحقق بانتفاء الوجود رأساً في الازل والابد . فلا يقع شيء من الخصوصيتين ،
 الا من تلقاء علة موجبة . فليتعرف .

ومضة

٩ وعلى قياس هذا النمط ، سبيل القول في الوجود بعد العدم ، آية بعدية كانت ،
 بالنظر الى ذات القيوم الواجب بالذات ، تعالى سلطانه . فانه يمتنع هناك ، مع امتناع جميع
 انحاء العدم . فيجب نقيضه ، وهو رفع الوجود بعد العدم . ويتحقق بالوجود السرمدي ١٢
 الحق الذى هو قبل جميع الوجودات . وليس هو من بعد عدم بوجه من الوجوه اصلاً .

وميض

١٥ ثم ان لنا ، في عقد عقدة الاعضال هناك ، سيلاً آخر عضبلاً ، ولات حين
 مناص ، الا بما قد آنا الله سبحانه ، من عظيم فضله وجزيل طوله . وهو انه يلزم من
 امتناع العدم الطارى على الزمان ، بحسب نفس ذاته ، اما ان يكون الزمان هو الصادر الاول
 واما ان يكون جازى البقاء مع انعدام علته النامة ، وكلاهما مستبيناً الفساد ، ومُجمع ١٨
 على فسادهما .

وذلك لانه ، اما ان يكون القيوم الواجب بالذات ، جل ذكره ، هو جاعله
 التام وعلته النامة ، فيلزم الامر الاول ، واما ان يكون شيء آخر وراء الواجب بالذات ، ٢١
 مما نهتم به علته النامة فتكون علته النامة امراً ممكن بالذات لاحالة ، ولا شيء من الممكنات
 يمنع عدمه الطارى بالذات الا الزمان . فكل ممكن بالذات غير الزمان ، فان عدمه الطارى

ممتنع بالغير من تلقاء وجود علته . فاذا كانت العلة النامة للزمان عدمها الطارى ممكنا بالذات ، ممتنعا بالغير ، والزمان عدمه الطارى ممتنع بالذات ، فيلزم لامحالة امكان بقاء الزمان ، مع انعدام علته النامة ، من بعد وجودها . وذلك خلف محال ، اذ كما حصول المحال محال ، فكذلك امكان حصوله مُحال بنية . ومثل ذلك مُتَنَاتٍ في العدم السابق المستعقب للوجود ايضا . فان هذا العدم ايضا ممتنع بالذات في حق الزمان ، دون علته النامة ، فيلزم امتناع عدم الزمان مع امكان عدم علته النامة في الواقع . وذلك في قوة جواز وجود الزمان ، مع عدم دخول علته النامة بعد في الوجود . وجواز المحال محال .

فهذه العضية قد اوردتها طي بعض المفارقات والمراسلات الى بعض من كان يستحق المخاطبة من الاولاد المعنوية والاصحاب الرؤعانية . ولست اُرى بهؤلاء المترعرعين ان في مُنتهِم بالفعل استخراج سبيل المخرج عن ذلك من مشاريع الاصول والقوانين . فليعلم ان مُنتَدَحَ الفُتُوبَةِ عنه من سبيلين :

الاول ان فيه خلطا لعدم السبيل الزماني بالعدم الصريح الدهري ، فان الزمان انما يمتنع عليه بالذات طرؤا لعدم الزماني طرؤا زمانيا ، او سبق العدم الزماني على وجوده سبقا زمانيا ، اذ ذلك يتضمن فرض وجود الزمان على تقدير عدمه ، وذلك فرض النقيضين . فيلاك هذا الامتناع بخصوصية ذات الزمان ، واما طرؤا لعدم الصريح على وجوده في الدهر طرؤا دهريا ، او سبق العدم الصريح على وجوده في الدهر سبقا دهريا ، فليس بممتنع بالنظر الى ذاته ، امتناعا ذاتيا . بل انما يمتنع ذلك امتناعا بالغير . اما العدم الطارى ، فلوجوب بقاء وجوده في الدهر من تلقاء ثبات علته الفعالة و دوام فياضيته . ولاستلزام ذلك امرا مستحيلا ، وهو الامتداد في الدهر ، على ما قد استبان في مضافته . وهذا الامتناع بالغير ليس يتخصص بالزمان ، بل انه مُطَرَّد في جملة الممكنات بأسرها . واما العدم السابق ، فبناء على ما يزعمه المستنكرون لحدوث الدهريات الثابتة الصرفة الخارجة عن عالم الامكان الاستعدادي ، لكون ميزان الصلوح لقبول الفيض هناك ،

طباع الامكان الذاتى ، لاغير . وسببى عليك من كتب فساد ما يزعمون . وهذا الامتناع
بالغير ايضا غير متخصص بحقيقة الزمان ، بل انه شاكلة كل ما لا يكون مرهون الذات
بالامكان الامتدادى من الممكنات الذاتية ، على الاطلاق العمومى . ٣

الثانى ان فيه مغالطة من جهة عدم الفرق بين الامكان بالذات والامكان بالقياس
الى الغير ، وكذلك بين الوجوب بحسب الذات والوجوب بحسب القياس الى الغير ، وكذلك
بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير . فالممكن بالذات ما يمكن وجوده وعدمه
بالنظر الى ذاته ، لا بالقياس الى غيره . فليس يأتى ذلك ان يكون وجوده وعدمه واجبا
او ممتنعا بالقياس الى غيره . فاذن نقول : اذا امتنع العدم الطارى او السابق ، بالنظر الى
ذات الزمان ، ووجب وجوده وبقاؤه ، من تلقاء علة الفاعلة النامة ، لكونه ممكن الوجود
والبقاء من حيث نفس ذاته ، فانما يستلزم ذلك ان يكون العدم الطارى او السابق بالنظر
الى علته النامة ممتنعا ، لا بحسب ذاتها ، بل بحسب قياسها الى ذات معلولها الذى هو الزمان .
فاذن ، امكان العدم الطارى او السابق ، بالنظر الى ذات العلة الممكنة بالذات ، ليس بصادم
ان يمتنع ذلك على العلة بالقياس الى ذات المعلول ، لا بالنظر الى نفس ذاتها . فتبين
بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير ، فى كل من الوجوب والامكان والامتناع ، فرقان
بين "مستبين" لطيف غير خفى ولا طفيف . وقد آوينا حقه من البيان فى الافق المبين . ١٠
فلا تكونن عن ذلك فى ذهول عريض .

وميض

فان اعتراك الشك انه ، اذا كان العدم الطارى او السابق الممتنع بالنظر الى ذات
الزمان ، انما هو الذى يطرأ او يسبق فى الزمان ، طرأ زمانيا وسبقا مكمما ، لاغير ،
كان يشترك فى هذا الامتناع الزمان ومفارقات الزمان ، من امريآت عالم الابداع وابداعيات
عالم الامر جميعا . فما خطبهم يجعلون ذلك من خواص ماهية الزمان بخصوصها ، لاغير ؟ ٢١
فاعلمن ان الامريآت من الابداعيات ، انما يمتنع ذلك بالنسبة اليها ، من حيث
الطباع المشترك بينها جميعا ، وهو مفارقة عالمى الزمان والمكان لا بحسب خصوصية

شيء من ماهياتها ، على خلاف الامر في الزمان ، اذ هو بخصوص ذاته وخصوصية ماهيته يقتضى امتناع ذلك ، لكونه مستلزماً لوجود الزمان ، على تقدير عدمه . ولا كذلك الامر في شيء من الماهيات . غير ماهية الزمان . فخصوصيات ساير الماهيات باسرها ملغاة الاعتبار في اعتبار هذا الامتناع . فليست تعرف .

ومبض

ان من المراتبات من سبيل الجدل في اثبات حدوث العالم ، ان يقال وجود الزمان على اوضاع الداهيين الى قدمه ، يمتنع سبق العدم عليه ، امتناعاً ذاتياً ، بحسب نفس ماهية الزمان ، وليس يمتنع ذلك على علته التامة ، لكونها غير واجبة للذات . وملزوم هذا الامتناع ، من جملة الممكنات ، هو ماهية الزمان ، لا غير . فاذن ، يلزم من ذلك جواز ان تكون علّة الزمان غير داخلية في الوجود بالفعل ، والزمان بالفعل موجود . وقد كشطنا غطاء التدليس عن هذه المراوغة المشاغبية من سبيلين : تجريد غير الممتنع ، وهو امكان سبق العدم الصريح عليه في الدهر ، وقد امتنع من تلقاء العلة المبدعة عن الممتنع عليه بالذات ، وهو العدم المكتم السابق ، سبقاً زمانياً ، والفرق بين امكان العدم السابق ، بالنظر الى ذات العلة ، بحسب نفس الذات ، وامكانه بالنسبة اليها ، بحسب قياسها الى ذات المعلوم ، وهو الزمان واثبات الاول ونفي الثاني .

ومبض

من الفاشي في الازدهان القاصرة العامة الجمهورية ، الاحتجاج على حدوث الزمان بتناهي كمية مقداره في جانب الماضي ، واثبات حدوث العالم ، حدوثاً زمانياً ، بابطال التلاهيّة العددية في الحوادث الزمانية المتسابقة المتعاقبة الوجود في الازمنة الماضية ، واجراء حكم الحدوث الزماني على الطبايع المرسلة المتعاقبة الافراد الى لانهاية في جهة البداية ، لحدوث كل فرد فرد بالزمان على الاستغراق الشمولي . وقد ادريناك ، غير مرة واحدة ، ان شيئاً من هذه الاوهام ، لاسبيل له الى مذهب التحصيل عند المحصّلين اصلاً .

فالمقادير القيمة والمستديرة ، لاتعلق لها بالازلية او التلازلية في الوجود والحصول

بحسب التناهي او اللاتناهي في القدر والمساحة . فكما دائرة معدل النهار ، مثلا ، متناهية المقدار ، وهي بحسب ذلك لاتأبى المسبوقية او التلامسبوقية بالعدم الصريح في الدهر ، فكذلك مقدار حركتها الدورية المتصلة . والبراهين الناهضة بالحكم على غير المتناهي بالبطلان . انما سلطانها على استجماع وصفي الترتب والاجتماع في الوجود في جهة التلا نهاية ، والطبيعة المتعاقبة الافراد منحفظة الماهية في امتداد الزمان بتعاقب الافراد ، من غير انقطاع ، كما قد استبان لك فيما قد سلف .

وَمَبْنُ

ومن الشبهة المغالطية ، ما قد قيل : تأثير الفاعل في عالم الامكان وفي كل جزء من اجزائه ، لا يخاف ان يكون في حال تقريره ووجوده : وهو محال ، لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، وفي حال عدمه : وهو المطلوب . فيكون العالم بجميع اجزائه مسبوقا بالعدم الصريح ، والتأثير في ايجاده حال عدمه السابق .

وحله ان يقال : التأثير في العالم حال وجوده ، ولكن بما هو هو ، لا بشرط وجوده . والمستحيل تحصيل الحاصل وايجاد الموجود بشرط حصوله ووجوده ، لاني حال حصوله ووجوده . فانه فرقان متما بين اخذ الاثر في حال حصوله بحسب نفسه ، وبين اخذه لامن حيث نفسه ، بل بشرط حصوله . وليس بمستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في حال حصول الاثر . بل شأن العلة مع معلولها على هذا السبيل ، فانها تؤثر فيه ، من حيث هو هو ، لا بما هو حاصل ، ولا بما هو ليس بحاصل ، ولكن حين ما هو حاصل . وبالجمله ، انما تأثير المؤثر في حال الحصول بالحاصل بذلك التأثير . وذلك تحصيل للحاصل بذلك التحصيل ، ولا استحالة فيه .

وبعبارة اخرى ان اريد « حال الحصول » معية المعلوم والعلة في حاق الاعيان ، بحسب المقارنة في التحقق ، بالنظر الى ذات المعلوم ، اخبر ان التأثير في حال الحصول بذلك التأثير . وان اريد المعية العقلية ، بحسب المقارنة الذاتية للزومية ، بحسب مرتبة ذات العلة ، قيل : التأثير ليس في حال الحصول ولا في حال التلا حصول ، اذ التأثير في نفس

الذات من حيث هي ، لامن حيث هي حاصلة او ليست بحاصلة . ولحصول ذات العلة ، بحسب نفسها ، مرتبة "عقلية" ، ليس فيها حصول ذات المعلول . بل انما يُعقَل فيها جوهر ذات المعلول من حيث نفسها ، لامن حيث هي حاصلة ولامن حيث هي ليست بحاصلة . وليس بين ذات المعلول وبين ذات العلة اقتران ذاتي "لزومي" ، بالنظر الى مرتبة نفس ذات العلة ، بل انما بالنظر الى مرتبة نفس ذات المعلول فقط . فاذن ، ذات المعلول الحاصلة او اللاحاصلة ، متأخرة عن مرتبة حصول العلة اولاحصولها ، وبينها وبين ذات العلة مقارنة ذاتية لزومية ، بحسب الحصول في حاق متنا خارج ، بالنظر الى نفس ذات المعلول ، لا بالنظر الى مرتبة ذات العلة .

والمشكلون لما لايعنيهم ينصرفون عن جادة سبيل الحق ، ويتجشّمون مسلكاً آخر وعسراً سحيقاً ، وهو ان المؤثر يؤثر في حال حدوث الاثر ، لا في حال وجوده ولا في حال عدمه ، فان حال الحدوث ، وراء حال الوجود وحال العدم جميعاً . وربما زاد بعضهم في طنبور السخافة نغمة ، فقال : بناءً على تسويغ مشافهة الانات ، ليس يجب مقارنة العلة والمعلول في الحصول ، كالصوت يوجد في الان الثاني ويصدر عن موجدته في الان الذي قبله ، فيكون التأثير سابقاً على الاثر بأن ، ويقع في الان القبل ، بالقياس الى ما يحصل بعده ، سواء كان الاثر موجوداً في ذلك الان بتأثير آخر ، كما في صورة البقاء المستند الى تأثير العلة فيه ، او معدوماً ، كما في صورة الحدوث من تلقاء العلة الموجدة ؛ ويكون الاثر في ان التأثير غير موجود ، وفي الان الذي يصير موجوداً لا يكون مقارناً للعدم . ولعمر الحبيب ، ان الوقت اعز من الاشتغال بابطال هذه التخاييل والاهام ، فلننطبق الان الى ما نسجته عناكب اوهام المتفلسفين المتشطحين بالمجادلة في تفلسفهم في هذه المسئلة .

وتميض

آلم تسمعهم يقولون في المُحاجة على قدم الزمان ؟ — انه لو كان الزمان حادثاً غير ازلي الوجود ، لكان معلوماً قبل وجوده ، قبلية انفكاكية ، لا يجمع بحسبها القبل والبعد

في متن الواقع ، وهذه القبلية إنما معروضها بالذات اجزاء الزمان ، بعضها بالنسبة الى بعض ، وليس بوصف بها ماعدا الزمان الا بالعرض ، من جهة مقارنة اجزاء الزمان .
فاذن ، يلزم وجود الزمان على تقدير عدمه .

٢

ولا يُستَرابُ في انهم بمقالتهم هذه ، انما يجادلون اقواماً من جنود الطبيعة الوهمانية ، ليسوا يستطيعون باوهامهم القاصرة ، ادراك القبلية الانفكاكية المطلقة الغير المكمّمة سبيلاً . لانهم يأتون بها على سبيل استيثاق برهانيّتها والاعتقاد بصحتها . كيف ؟ وقد استبان لك مراراً متكرّرة ، انهم هم الذين اصطالحوا على تسمية نسبة الثابت الى غير الثابت الى الثابت بالقبلية والمعيّة به الدهر والسرمد ؛ واوضحوا ان الزمان ، كما ليس لوجوده متّى ولا يكون وجوده في زمان ، فكذلك لا يصحّ ان يكون لعدمه متّى ، وان يكون عدمه في زمان ؛ وانّ القبلية الانفكاكية منها الامتدادية المكمّمة الزمانية ، ولا يكون معروضها الا اجزاء الزمان ، ومنها الصريحة المطلقة الغير المكمّمة ، وهي القبلية السرمدية ، كما للبارئ الاول سبحانه بالنسبة الى هذا اليوم وهذا الحادث اليومي مثلاً . فكيف ، اذن ، يناقضون انفسهم ويَسِرون في ارض الاعتقاد على خلاف مذهبهم ؟ وبالجملة ، توهم الامتداد ، على تقدير عدم الزمان ، وانصاف البارئ القدّوس بالقبلية المكمّمة الامتدادية او المعيّة السيالة الزمانية ، امر لم يستصحّه ذو تحصيل ما ، ولا ذهب اليه ذو بصيرة ما قطّ ، لافي جاهلية الفلسفة ، ولا في اسلام الحكمة . بل انما يتمطّاه المتكلفون لما لا يعنيه ، باوهامهم الفاسدة النامية ، في مفازة العيسى وفي مهواة الفتى وفي فلاة الاعوجاج .

١٨

ومبّض

انّ من اقوى احتجاجاتهم ، ما يقولون : اليس من المستبين ؟ — انّ نظام الكل المسمّى بـ «الانسان الكبير» والمعبّر عنه بـ «العالم الاكبر» ، انما علمته النامية بالفصل الاول ، القيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، بنفس ذاته سبحانه ، اذ لا خارج عنه ، الا هو ، وما سوى نفس ذاته سبحانه ، فهو داخل فيه بالضرورة . واذا ليس يتصوّر له مادة اصلاً ، فهو المبدّع على الاطلاق . وكذلك افضل اجزائه الذي هو اكرم الممكنات واقدس

٢١

الامريّات في السلسلة البدئية، انما علته التامة بالايحاد والابداع، نفس ذات الفيّاض
الحقّ، تعالى عزّه، ولا يعقل ان تكون له مادّة، ولا ان تكون لوجوده علّة ما من
العلل، غير مرتبة ذات فاعله الفيّاض، علا سلطانه. فهو الصادر الاول، وانتم المبدعات،
واحققها بالابداع، واول الجواهر العقلية المقدّسة عن علايق المادّة وعن عوالم الامكان
الاستعدادي. فاذن، انما ميلالك فيضان نظام العالم وصدور الصادر الاول، من اجزاء
النظام الاتم الاكمل الذي هو افضل المبدعات وانتم الجواهر العقلية، عن المبدع الفعّال
العزير العليم، طباع الامكان الذاتي فقط. والمبدع الفعّال الباري الحقّ، واجب الفيض،
تامّ الافاضة، متّان بالوجود، فعّال بالرحمة. فكيف يسوغ تخلف المعلول عن العلة
التامة وتخلّف الفيض عن فعّال الافاضة؟ فاذن، لا يحصى عن القول بازليّة العالم، من
تلقاء افاضة الفيّاض الازليّ الجود والرحمة، او الخروج عن اقليم الحقّ باستنكار الاصول
البرهانية.

فنقول: مقدّمات هذا السياق لاريب في حقّيتها، ولكنها غير مجديّة في
استلزام المطلوب، بل قاصرة عن جدوى الانتاج، لا همال الفحص والتغيب في
التفتيش. وانما يستتمّ الانتاج، اذا ثبت ان طباع الامكان الذاتي في منّة استحقاقه قبول
الفيض الازليّ. واتّى لهم اثبات ذلك؟ ودون اثباته حثّ الجبال بالانامل وخرط
الفتاد بالاصابع. كيف؟ وانّا نحن قد اثبتنا، بالبراهين الساطعة القائمة بالقيسط، ان
الممكن الذاتي ليس يتسع منّة جوهره وقوّة استحقاقه، بحسب طباع الامكان بالذات،
الا التقرّر الواقع بعد البطلان القراح في حاق الخارج، والوجود المسبوق بالعدم الصريح
في متن الدهر. والتخلّف عن العلة التامة، انما المستحيل منه التخلّف المتقدّر المكتم
السبّال مطلقا، والتخلّف الصريح الغير المكتم لامطابقا، بل اذا كان من جنبه الفاعل التامّ
بتسويفيه في الصنع وامساكه عن الافاضة، مع استتمام المتظنّرات واستجماع الشرايط جميعا،
لا اذا ما كان من تلقاء جوهر ذات المجهول، لوجوب التخلّف وامتناع المعية، بالنظر
الى نفس ذات المعلول، بحسب طباع امكانه الذاتي، لكون قبول الفيض الازليّ والوجود

السرمدى الغير المسبوق بالعدم الصريح ، ممتنعاً بالذات في حقّه ، خارجاً عن دائرة الامكان في جنبه ، غير منطبق على قرّ جار الدخول في وسعِهِ .

- ٣ ليس البرهان القاضى على تخلف المعلول عن علته النائمة بالامتناع ، هو ان امكان التخلّف يستلزم امّا خرق فرض استتمام العلة ، وامّا وقوع الترجيح بالفعل او بالامكان من غير مرجح يقتضيه ؟ فالنخلف الصريح . من حيث امتناع الفيضان من قبل ، بحسب طباع جوهر المعلول ونقص حقيقته ، فليس يُحيلُهُ البرهان ولا يصادمُهُ تمامية الجاعل الموجب . بل انّ عزيزة العقل الصريح توجبه ، وسلامة السبب الناصح تستوجبه .
- وبالجملة ، ضابط سَمَنِ العلوية والمعلولية ، انّ العلة النائمة ومعلوها ، والجاعل التام ومجموله ، ان كانا جميعاً مائتين ، كال يجب لاحالة ان يجمعها في الوجود زمان أو ان .
- والا ، فاذا كان المجمعول في جوهر ذاته تامّ القوة على قبول الفيض مرسلًا مطلقاً ، امتنع تخلفه عن جاعله التامّ على الارسال والاطلاق . واذا كان في طباع جوهره ، بحيث يأبى ذاته الا التخلّف الصريح من جهة ما انّ طباعه يقصر عن قابلية التقرّر الازلى ، ويمتنع بالنظر الى جوهر ذاته الا الوجود من بعد عدم الصريح . كان يجب ان يتخلف عن جاعله التامّ ، تخلّفًا صريحاً دهرياً غير سيّال ولا مقدّر ولا مكمّم . ولم يكن هناك خلاف اصلاً . فليتبصّر .

وميض

- ١٨ اّما تعتبر بما تستيقن بالعقل المضاعف ؟ - انّ المعلول متخلف الحصول عن مرتبة ذات العلة بشّة ، وان كان هو معها بالحصول في حياق الخارج . ولا ينظم بذلك استتمام العلة ، لكون الحصول في مرتبة ذات العلة امراً لا يسعُهُ قرّ جار الامكان ، ولا يحتمله طباع المعلولية ، بل هو ممتنع ذاتي ، بالنظر الى جوهر ذات المعلول . فكذلك الامر في التخلّف الصريح ، اذا ما كان طباعاً جوهر ذات المجمعول وذاتاً استحقاق ماهيته ، لما من المستبين ، انّ الامكان بالذات ميزان تصحيح الاستناد الى العلة الجاعلة .

فان قلت : اذا صحّ ذلك ، فاذن ، تكون العلة النائمة للصادر الاول ، ذات

- جاء عليه الفعّال ، مع طباع امكانه الذاتى ، فلا تنصّح في الوجود علّة تامّة بسيطة اصلاً ،
 قالت : كلاً ، فانّ الامكان من مراتب ذات المعلول المفروغ عنها في لحاظ العقل اياه
 عند النظر في استناده الى العلة ، لكونه من مُتَحَمَّات جوهر المعلول المتناق ، كما جوهريات
 الماهيّة ، ومن اعتبارات ذاته المصحّحة لاعتبار طباع المعلوليّة والمكتملة لنصاب الفاقة الى
 العلة ، فهو في حيّز المعلول المفتقير ، لاني حيّز العلة المُفْتَقِر اليها ، اذ هو من اعتبارات
 بجانب المعلول ، لا من اعتبارات جنبية العلة . وبالجمله ، انما افاضة الجاعل التام على طباق
 استحقاق امكان المجهول ، وعلى حسب فرجار قوة طباعه على قبول الفيض ، وان لم تكن
 هناك رهانة بالامكان الاستعدادى : ولا ضمانة بالفيض من الفيّاض على الاطلاق اصلاً .
 فاذا قيل مثلاً : الفعّال المبدع التام ، لِمَ لَمْ يُبدع النفس غنيّة في افاعيلها
 عن علقِ المادّة كالعقل ؟ او لِمَ لَمْ يَخْلُقِ الفرسَ مدركاً للطبايع المرسله ، ومُرتّباً
 للضوابط الكلّية ، وصاروا الى عالم القدس بالاستكمال كالبشر ؟ او لِمَ لَمْ يجعل المعلول
 حاصل الذات في مرتبة ذات العلة ؟ او لِمَ لَمْ يجعل الماهيّة الامكانية موجودة بحسب
 مرتبة ذاتها ، ولم يجعلها بحيث تكون ماهيتها هي بمبناها ؟ او لِمَ لَمْ يجعل الخمسة
 منقسمة الى متساويين كما الستة ؟ عدّ ذلك كلّهُ من هذّر القول ، ومن ركيك
 السؤال ، ومن خفيف الفحص ، ومن خسيس التقيش ، فكذلك ، اذا قيل : البارئ
 الفيّاض لِمَ لَمْ يوجد عالم الامكان في الازل غير مسبوق بالعدم الصريح ؟ كان هذا
 القول ايضاً من جنس ناكث الاقاول المُسْتَسْخَفَةِ ، عند من يعرف طبيعة الامكان
 الذاتى ومقتضاهما ، على ما قد تعرّفت في القياسات السابقة . وايضاً ، اَلَسْنَا قد عرفناك
 بالبرهان من سبيل الثّم ؟ — انّ التقدّم بالذات في الحقيقة الوجودية ، مساوق للتقدّم
 الانفكاكى السرمديّ ، والتأخّر بالذات بحسبه ، مساوق للتأخّر الانفكاكى الدهرى .
 فاذن ، قد تلخص انّ المُحال في التخلّف عن العلة التامة ، انما هو الالامعية المُكَمَّمَةُ
 الامتدادية على الاطلاق ، والالامعية الصريحة الغير المتقدّرة ، اذا كانت المعية السرمدية
 غير ممتنعة : بالنظر الى استحقاق جوهر ذات المعلول ، لا مطلقاً . فحكم المعية السرمدية

بين العلة الثامنة الواجبة بالذات ومعلولها الممكن الذات ، بحسب الوجود السرمدى ، فى حاقّ الاعيان ، من جهة انها ممتنعة بالذات ، بالنظر الى طبيعة الامكان الذاتى وحقيقة الوجوب بالذات ، حكم المعية الذاتية بين مطلق العلية الثامنة ومعلولها ، بحسب مرتبة الذات ، من جهة انها ممتنعة بالنظر الى طباع العلية والمعلولية . فَلْيُنْتَبِثْ .

ومبعض

- ٦ من الدائر على اللسان والافواه، والفاشى فى الاستماع والاذهان، فى تقرير ما ادحضناه من حجّتهم، انه لا يخلو اما ان يكون جميع ما ليس منه بدّ فى وجود شىء من عالم الامكان، حاصلًا فى الازل ، فيكون بعض العالم ازلّ الوجود لامحالة ، لامتناع تخلف المعلول عن العلة الثامنة ؟ اولا ، فيجب لامحالة ان يخرج شىء مما يُنتظر فى صفة وجود العالم ويُعتبر فى تمامية العلة الجماعلة، من القوة الى الفعل ، مع خروج العالم من القوة الى الفعل بثّة . فيُعْطَفُ النظر الى ذلك الامر المُتَظَرّ الخارج الى الفعل ، ويُساقُ الفحص الى حيث يَتَسَلَّسَلُ المُتَظَرّاتُ المرتبة الخارجة الى الفعلية معاً الى لانهاية ، فى جهة البداية .
- ١٢ وذلك محال بحكم البرهان ، عند العقلاء اجمع . فلا يحصى عن الحكم بازلية العالم ، بحسب الوجود السرمدى له ، من تلقاء فاعله التام السرمدى بالذات .
- ١٥ فنقول : كانتك بما استبصرت غير مُؤَمَّرٍ ، ان سبيل ادحاض هذا التقرير اختيار الشقّ الاول من شقيّ الترديد . فجميع ما لا بدّ منه فى وجود الصادر الاول الذى هو افضل اجزاء نظام الوجود فى سلسلة البدؤ ، حاصل فى الازل بالفعل لامحالة ، اذ فاعله التام هو نفس ذات البارى الفعّال باحدىته الحقّة وبساطته المطلقة . وانما تخلف عنه ، تخلفاً صريحاً غير مُكَمَّمٍ ، ولا سبّالٍ بحسب التأخر الدهرى ، لكون المعية السرمدية هناك ممتنعة بالذات . والواجب فى مذهب العلية والمعلولية ، ان يكون المعلول مع علته الثامنة فى الوجود ، معيةً يحتملها جوهر ذات المعلول ، لامعيةً يتأبأها جوهر ذات المعلول ، بحسب نفس منخ الماهية ، ويتأبأها نفس ذات العلة ، بحسب ما تقتضيه خصوصية الحقيقة ، على ما قد تعرّفته غير مرة .

وَمَيِّضٌ

ومما ينجون به من سبيل الجدل، على من يذهب من فيرق المتكلفين للملايينهم،
الى ان اختصاص حدوث العالم بوقت حدوثه، لكون الحدوث في ذلك الوقت بخصوصه
اصلح، وان كان ممكناً قبله، ماورده في الاشارات.

وتقريره، على ما لخصه صاحب المحاكمات، انهم يستدلون على قدم فعل الله تعالى
بوجهين: الاول من حيث الفاعل، وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته
الاولية، وكل ما يحتاج اليه في التأثير حاصل لذاته. وقد ثبت ان المعلوم لا يتخلف عن
العلّة التامة. فيلزم قدم الفعل، وتقييدها بـ «الاولية»، لخروج الصفات الاضافية.

والثاني من حيث الفعل، وتقريره، انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوماً ثم يوجد،
اذ العدم الصريح لا يتميز فيه، حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاد اولي في بعض الاحوال
من ايجاده في بعض، وحتى يكون لاصدوره عن الفاعل في بعض الاحوال اولي من صدوره
في بعض، بل لو كان صدوره واجبا، كان في جميع الاحوال، او لاصدوره كان في جميع
الاحوال. فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرّة. وهذا بالحقيقة ردّ على من قال: انما
حدث في الوقت، لانه كان اصلح لوجوده، او كان ممكناً فيه، وتقييد العدم بـ «الصريح»
احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة. انتهى بعبارة.

ونحن نقول: ان ذلك مستنيب الانتاج على اوضاع اولئك الاقوام. واما
على سبيل الحق وميرصاد العقل ومسلك البرهان، فستبين الفساد بتة. اليس من المستزّن
بميزان العقل المضاعف، انه لا تجد في جنة الفعّال الحق اصلاً، وانما الحاصل بعد

الاحصول جوهر ذات المعلوم، لا غير، وان العدم الصريح انما لا يتميز فيه، لانه
لا يتصور فيه حدٌ وحدٌ، ولا يتوهم فيه امتداد ولا لا امتداد، ولا تقدّر ولا لا تقدّر،
لخروجه من جنس النهادي والتلازمي رأساً. فاذن، ليس يعقل امكان حدوث العالم قبل
ما حدث، لانه لا قبل له في فرجار دائرة الامكان، اذ ليس يتصور قبل وجوده، الا
الوجود السرمدى. وقد انصرح لك ان الوجود السرمدى ممتنع بالذات في حق الممكنات،

من تلقاء طبيعة الامكان وطباع المعلولية . فالبارئُ الفعّال، جَلَّ عِزُّهُ، بقدرته وارادته وعلمه وحكمته، صَبَّ سِجَالُ الْقَبِيض والرحمة على عالم الامكان حَسْبَما وَسِعَتُهُ وَسَمِعُ اسْتِحْقاقِ ماهِيَّتِهِ وَمُنَّةُ طَباعِ امكانِهِ . فآله سبحانه ، علم من علمه بذاته نظامَ الغيرِ ٢ في فعله ، وهو عالم جملة عوالم الامكان واقاليمة، بنظامه الجملي المتسق، فقال له وكن فكان .

٦ فان قيل : لِمَ لَمْ يُفَيْضْ على فعله الوجودَ الغيرَ المسبوق بالعدم الصريح؟ كان الجواب : لانه لم يحتمله بطباعه ، ولم يستحقّه بجوهره ، فذلك من نقصان جوهر الفعل ، لا لِيُضَنِّاهُ وامساكٍ من الفاعل ، كما انه لَمْ يُفَيْضْ عليه الوجودَ المقدَّس عن الماهية ، لنقصان ذاته وقصور طبيعته . وان قيل لِمَ لَمْ يُبْدِعْهُ قَبْلَ ما ابدعه؟ كان الجواب : لانه لا قبل له ، الا لارضية السرمديّة الممتعة في حقّه ، من جنبه طباع ذاته واستحقاق ماهية .

وَمَيْضُ

١٢ وعلى هذا السبيل ، استدلالهم في مسلك الجدول يلزم التعطيل ، حيث يقولون : ان القول بازلية البارئ الحق سبحانه ، وحدث مجعولانه بأسرها : ان هو الا تعطيل الجواد الحق عن جوده ، عند عدم المجعولات رأساً ، وذلك خلف محال ، اذ انما جوده المطلق وجواديته المحضة بالذات ، بحسب مرتبة الذات ، لا من جهة امر وراء نفس الذات اصلاً ، والواجب بذاته لا يكون الا واجبا بالذات من جميع جهاته ، وليس يصح ان يتّصف اخيراً بما ليس له اولاً في مرتبة ذاته . وآو لا يُتَدَبَّرُ ماذا بصر الشمس دوام شعاعها وبقاء ذرات في نورها ؟ فاطنك بشمس عالم العقل ، وهو نور الانوار ، غير متناهي النورية والمجد والكمال ، اذا كان مفيضاً للنور ، وقائماً بالقسط ازلاً وابداً ؛ ومن البين ان ما يفيض منه الوجود دائماً ، فهو افضل واجود وافعل وانفيض مما يتعطل مدّة لا عن بداءة ، ثم ينبعث فيه فعل اليجاد والافاضة . فهذه الحجة ايضاً جدلية السياق ، موضوعة الآساس ٢١ على اوضاع المتكلفين لِمَا لا يعينهم ، لبرهانية المساق من سبيل الاصول العقلية والقوانين النظرية ، فن المنصرح عند المتبصرين بمسالك العقل المضاعف ، انه انما كان يلزم

التعطيل ، لو كان يتوهم في العدم الصريح ، قبل وجود العالم ، حدّان متشافِعان غير منقسمين ، اوحداً غير منقسمين وواسطة مقدارية ، اوحداً واحدٌ غير منقسم ، هو طرف امتداد موهوم مقدّر ، كما لا انْ للزمان . فكان الامساك عن فعل الفعل وصنيع الافاضة في حدٍّ مما يَزِيحُ لحدِّ الابداع والافاضة ، تعطيلاً للفعّال الجواد عن جوده ورحمته ، وامساكاً له عن صنعه وفيضه .

وقد استيقنت ان ذلك انْ هو الا خيال فاسد ، يتخيّله السوداويّون ، و وهم باطل يتوهمه الظالمانيّون . وانما هناك عدمٌ صريحٌ صرفٌ دهرى ، وراء توهم الحدود والامتدادات ، قبل الوجود القراح المسبوق به لنظام العالم في متن الدهر ، من تلقاء وجود الجواد الحق وافاضة الفيّاض على الاطلاق ، على ان يقع الوجود الصّراخ القراح في حيز العدم الصريح بدلاً عنه ، لافي حدٍّ ممّا يَزِيحُ في الوجود او في الوهم عن حدِّ العدم . وليس يصح انّ الباري الحق اكْتَسَبَ اخيراً بما لم يكن متجتملاً به اولاً ، في مرتبة ذاته ، ولانّه منح لِدَاته شيء من جهات ذاته ، او شيء من الاعتبار التي هي منتظرات الصنع والافاضة . بل انما كانت المبدعات غير متسرّمة الوجود ، من قبل استحفاق ذواتها ، ومن تلقاء امكان ماهياتها ، اذ كانت ضعيفة الحقايق عن احتمال السرمديّة في التقرّر ، قاصرة الذوات عن قبول ازليّة الوجود في الدهر . فكان لاحالة انما المجدّد نفس ذات المجهول ، لا امرماً في جنبّة الجاعل ، كان يُعَوِّزُهُ في الجاعليّة . فاذن ، ليس لتوهم التعطيل مُتَسَعٌ ، ولا عن القضاء على جميع الممكنات بالحدوثين الذائي والدهرى ممْتَنَعٌ .

افلا يَنْبَصِّرُ ماذا يَنْصُرُ الشمس ، لو لم تكن في الوجود ساهرة مدّريّة تستضيء بنورها ، اوجدْ انْ طينيّة تستشيع بضوئها : فما ظنكك بالملك الحق والحقى المطلق ، فاعل الشمس والقمر ، جاعل الظلمات والنور ، اذا كان مستأثراً بالقدم والازليّة ، متفرّداً بالاوليّة والسرمديّة . وبالجملة ، انما يسلك سبيل التعطيل من يضع في مذهب الوهم ، ان قبل وجود العالم عدماً ممتدّاً ، وحدّاً موهوماً ، يمكن فيه الصنع والايجاد ، ويتصحح فيه الابداع والافاضة ، فوق الحدوث في الدهر ودون الازليّة في السرمد ، كما يحسبُه

السفهاء الطغام من أئمة الظنون والاهام .

فأما العقلاء الشايعون والحكماء الرايخون ، فمقامهم في المعرفة أقصى مقامات العارفين .

ولذلك قال في الهيئات الشفاء والنجاة : وهؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله عن جوده ،

يعنى : «هؤلاء» الكناية عن فريق المعتزلة والأشاعرة من المتكلمين لما لايتعنيهم . وانا

اقول : في ازاء هؤلاء المعطلة من المتكلمين الذين عطّلوا الله عن جوده ، اوائك السابلية

في ارض الشرك من المتفلسفين الذين اشركوا بالله سبحانه مبدعائه في المرمدية ، والامة

الوسط من الحكماء المتألهين بالحكمة اليمانية البرهانية ، اصحاب فخرية مباركة زينونة

لاشرقية ولاغربية .

ومفيض

اعلمن ان علو الباري المبدع في الابداع ، ومتجدد الفاطر الصانع في الصنع ،

هو انه بذاته بحيث يبدع ويصنع ويفيض ويتخلق ، لا بان الاشياء خلقه والموجودات

صنعه ، كما شأنه في العالمية ايضاً كذلك ، فان علوه ومجده في العلم ، هو انه بذاته يعلم

الاشياء قاطبة ، بعين علمه بذاته ، وتفيض عنه الاشياء جميعاً ، منكشفة معلومة ، لا بان

الاشياء معلومة له . فاذن ، علوه ومجده سبحانه ، بنفس ذاته من جميع جهاته وصفاته ،

لا بلوازمه وآثاره ومفطوراته ومصنوعاته .

ومفيض

سلكت ، في الشفاء والنجاة وسائر كنهه ، مسلك الجدليين ، وتوغل في المجادلة

فلتنورد كلام الشفاء بعبارته . قال في اول تاسعة الهيئات الشفاء ، بعد قسط من القول :

والعقل الصريح الذي لم يكدر يشهد ان الذات الواحدة ، اذا كانت من جميع جهاتها ، كما

كانت ، وكان لا يوجد عنها قبل شيء ، وهي الان كذلك ، فالان ايضاً لا يوجد عنها شيء

فاذا صار الان يوجد عنها شيء ، فقد حدث في الذات تصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن ،

او شيء مما يشبه هذا لم يكن . ثم قال : فاذن ، الحادث الاول ، على هذا القول ، في ذاته ،

لكنه محال . وكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء ؟ وعمن يحدث ؟ وقد بان ان واجب الوجود

بذاته واحد . افترضى ان ذلك عن الحادث منه ؟ فتكون ليست النسبة المطلوبة ، لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاوّل الى الفعل . او هى عن واجب وجود الآخر ، وقد قيل ان واجب الوجود واحد ، وعلى انه ان كان عن الآخر ، فهو العلة الاولى ، والكلام فيه ثابت . ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك و وقت شروع ؟ وبما ذا يخالف الوقت الوقت ؟ ثم قال : بل نقول ، اما ان يكون المراد نفس الابداع لذاته ، فلم لم يوجد قبل ؟ افترضاه استصلحه الان او حدث وقته او قدر عليه الان ؟ ثم قال : وايضا فان الاول ، بماذا يسبق افعاله الحادثة ؟ ابدانه ام بالزمان ؟ ثم قال : فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق ، فهو حادث مع حدوثه . وكبت لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلق ؟ وقد كان ولا خلق ، وكان وخلق . وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ، ولا كونه قبل المخلق ثابت مع كونه مع الخلق . ثم قال : فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان ، وتحت قولنا « كان » معنى معقول دون معقول الامرين . ثم قال وقد وضع هذا المعنى للمخالق منذ آلا عن بداءة : وجوز فيه ان يخلق قبل اى خلق توهم فيه خائفا . واذا كانت هكذا ، كانت هذه القليلة مقدرة مكسمة . وهذا هو الذى نسميه الزمان ، اذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات ، بل على سبيل التجدد . ثم ان شئت ، فتأمل افاولنا الطبيعية ، اذ بينا ان ما يدل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض لهيئة غير قارة ، والهيئة الغير القارة ، هى الحركة . فاذا تحققت علمت ان الاول تعالى ، انما سبق المخلق عندهم ، ليس سبقا مطلقا ، بل سبقا بزمان معه حركة واجسام او جسم .

وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده ، فلا يخلو إما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات ، ثم قدر اوقانه وا زمينته ، ينتهى الى وقت خلق العالم ، او يبقى مع خلق العالم ، وتكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة ، او لم يمكن الخالق ان يبتدىء الخلق ، الا حين ابتداء . وهذا

القسم الثاني يوجب انتقال الخالق من العجز الى المقدرة ، او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة .

- والقسم الاول يُقسّم عليهم قسمين . فيقال : لا يخلوا ما ان يكون كان يمكن ان
٣ يتخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم ، انما ينتهى الى خلق العالم بمدة وحركات
اكثر ، او لا يمكن ، ومحال ان لا يمكن لما بيننا . فان امكن ، فاما ان يمكن خلقه مع خلق
ذلك الجسم الاول الذى ذكرناه قبل هذا الجسم ، او انما يمكن قبله . فان امكن معه ،
٦ فهو مُحال ، لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة ، فيقع بحيث
ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما أطول . وان لم يكن معه ، بل كان امكانه مباناً له ،
متقدماً عليه او متأخراً عنه ، تفقد في حال العدم امكان خلق شيء بصفة ولا امكانه ،
٩ وذلك في حال دون حال . وقع ذلك متقدماً ومتأخراً ، ثم ذلك الى غير نهاية . فقد
وضح صديق ما قدمناه من وجود حركة لا بدؤ لها في الزمان ، انما البدؤ لها من جهة
الخالق ، وهي الحركات السماوية . انتهى كلام الشفاء بالفاظه .

١٢

- وفي النجاة ايضا ، ذكره بعبارة الشفاء بعينها ، وقال : وهو بيان جدلي ، اذا
استقصى قاده الى البرهان . ونحن نقول : استقصاؤه بحيث ينسلخ عن الجدال ويفود
الى البرهان ، امر لا يحيط به نطاق طاقة الامكان . اليس قد تطابق قيام البراهين واجماع
١٥ الحكماء ؟ — على ان الباري الفعال سبحانه يتسبق هذا الحادث الكائن اليومي مثلاً في
الوجود ، سبقاً مطلقاً انفكاكياً سرمدياً ، غير امتدادى في حاق الخارج ، لاسبقاً مقدراً
مكتملاً امتدادياً بزمان او ان في افق التغيرات والتصرّات . وقد برهننا في القيسات
١٨ السابقة ، من السبيل اللتى في سياق العقل المضاعف من مسالك عديدة ، على ان قبليته
سبحانه بالنسبة الى العالم الاكبر بنظامه الجملى ، هي بعينها قبليته بالنسبة الى كل من الحوادث
الكائنة الزمانية ، قبليته مطلقة سرمدية غير مكتملة ، وان العالم بنظامه الجملى المتسق
٢١ مسبوق الوجود في الاعيان بعدمية البات الصريح في الدهر ، ووجود جاعليه القيوم في
السرمد . ومن المستحيل الباطل ان يُفرض شيء آخر قبل العالم الممكن المخلوق ، متوسط

- الوجود بينه وبين الخالق . فكيف يستصحّ ذو نصيبٍ ممّا من الغريزة العقلية ان يقال :
- يمكن إيجاد الزمان قبل الزمان وإيجاد المكان قبل المكان ، وبالجماة ، إيجاد الامتداد قبل الامتداد ، وإيجاد العالم قبل العالم ؟ فاذن ، خلق جسمٍ آخر قبل الجرم المحدّد للجهات ، وحركةٍ أخرى قبل حركته ، وامتدادٍ آخر سيّالٍ قبل الزمان الذي هو مقدار حركته ، من الممتنعات بالذات . وليس هذا الامتناع من جهة كون ذلك امراً معجوزاً عنه ، بالقياس الى تعلّق القدرة الواجبة النامة القيسومية ، بل انما من جهة أنّه في نفسه امرٌ باطلٌ مستحيلٌ . والمحال بالذات ، ليس في منته ان يستأهل ذاتاً متصورةً نستطيع الى صلوح قبول التأثير ومتعلّقة القدرة سبيلاً . فالنقص والعجز من جهة مفهوم المستحيل ، اذ لا ذات له تتعلّق بها القدرة ، ولا في الوهم والتصور ، لا من تلقاء قدرة القدير الحقّ على الاطلاق ، تعالى عيّزه . فاذن ، خلق العالم بعد عدمه الصريح في الدهر ، ليس من حيث انتقال الخالق من عجز الى قدرة ، ولا من حيث تغيير في ذاته او في شيءٍ من صفاته وجهات ذاته ، ولا من جهة انتقال العالم من امتناع الى امكان ، ومن لا مقدورية الى مقدورية ، بل انما من تلقاء نقص جوهر الذات الجائزة المعلولة ، ومن حيث قاصرة طباع الجواز الذاتي عن تصحيح قبول التمرّد وامتناع ازالة التقرّر في الدهر ، بالنظر الى ذوات ماهيات الجازات ، وجواهر حقايق المعلولات دائماً ، واستحالة توهم امتداد او لا امتداد ، و سَيْلانٍ او لا سَيْلانٍ ، واوقاتٍ او حدودٍ ، في العدم البات الصريح الدهريّ رأساً .

ومبض

- قال التلميذ في طبيعيات التحصيل : واذا قد عرفت ان الجسم المحدّد للجهات ، لا يصحّ ان يتكثر بذاته ، لان الامر الواحد ، لو كان يتكثر لانه هو ، لكان لا يصحّ وجود واحدٍ منه . وقد عرفت ايضاً ، انه لا ينقسم هذا الجرم ولا يقبل الخرق ، حتى يتكثر بسبب القطوع . وعرفت ايضاً ، ان كلّ جسم يتكثر ، فيجب ان يكون قد سبقه جسم يتحرك على الاستدارة ، حتى يكون تكثره بسبب تلك الحركة . واذا كان كذلك ، فلا يصحّ ان توجد اجسام كثيرة محدّدة للجهات ، فلا توجد اذن اوساط كثيرة ، فلا يصحّ

ان تكون عوالم كثيرة. وكنتا بيننا انه ليس خارج الفلك لا خلا ولا جسم ملاء. فَيَبِينُ
 انه لا هيولى غير متصورة بصورة. فاذن : صورة العالمية مخصوصة بمادة واحدة ،
 ٣ تلتم منها جملة امور محصورة في عالم واحد ، فلا يكون في الامكان وجود عوالم كثيرة .
 انتهى كلامه .

وقال الشريك في ثالث عشر ثمانية طبيعيات الشفاء : فان قال قائل : ارايت ، ان
 لم توجد الحركة ، اكان يُفقدُ الزمانُ ، حتى تكون حركات اخرى غيرها بلا تقدم
 ولا تاخر ؟ اوقيل : ما ذكرناه في الشكوك ، ان الجسم ، في ان يوجد متحركا ، غير محتاج
 الى حركة جسم آخر . فيجوز ان يتحرك ، ولا يجوز ان لا يكون له زمان ؟ فالجواب عن
 ذلك ، انه سَيَبِينُ لك انه ، ان لم تكن حركة مستديرة لجرم مستدير ، لم تعرض
 للمستقيمة جهات ، فلم تكن حركات مستقيمة طبيعية ، فلم تكن قسرية ، فيجوز ان
 تكون حركة جسم من الاجسام وحده ولا اجسام اخرى ، مستحيلا ، وان لم يكن بين
 الاستحالة . فليس كل محال يعرض ، يكون بَيِّنَ عروض الاستحالة ، بل كثير من
 ١٢ المحالات ، لا يظهر وَيَبِينُ استحالتها ، الا ببيان وبرهان : واما ان اعتمدنا التوهم ،
 فاذا رفعنا المستديرة بالتوهم ، واثبتنا المستقيمة المتناهية في الوهم ، امكن وثبت في التوهم
 زمان محدود ، لا يستنكره التوهم ، وليس نظرنا في هذا ، بلي فيما يصح في الوجود . فالزمان ،
 ١٥ اذن ، وجوده متعلق بحركة واحدة ، يقدرها ويقدر ايضا سائر الحركات التي يستحيل
 ان توجد دون حركة الجسم الفاعل بحركته للزمان ، الا في التوهم . انتهى كلامه بالفاظه .
 ومثل ذلك في ساقفة الفن الثالث في السماء والعالم .

قلت : ومن هناك : ما قد تكرر منه في مواضع كثيرة من الشفاء والتعليقات وسائر
 كتبه ورسائله ، ان الحُجَجَ القائمة على ازلية العالم ، ليست هي على سياق ثبانات برهانية ،
 بل انما هي احتجاجات جدلية على اوضاع المعزلة ، ومن ساهمهم في مذهب التوهم ،
 ٢١ مبنية على امكان وجود حركات قبل حدوث العالم ، وبالجملة ، على امكان خلق الخلق قبل
 اى خلق يفرض ويوضع انه اول الخلق ، فيازم من ذلك ان لا يكون عدم العالم السابق

على وجوده علماً صريحاً مطلقاً لا بزمان ومكان ، بل يكون عدماً متقدراً مكملاً ممتداً
 لا عن بداءة . وذلك من مفروضاتهم ومسلّماتهم المنبعثة عن امتناع ارتفاع الامتداد الزماني
 ٢ عن الواقع في توهمهم ، كما الامتداد المكاني ايضا ممتنع الارتفاع عن الوهم ، اذ يتوهم ، على
 تقدير عدم العالم ، امتداد زماني موهوم غير متناه ، وفضاء مكاني غير متناه موهوم ايضا .
 لكن العقل الصحيح الصريح يقضي انهما كليهما من المحالات التي يتعملها الوهم ويعتملها
 ٦ التوهم .

وَمِبْضٌ

ان الغاية من جماهير المتكلفين ، لا يقتضون على جعل العدم الصريح قبل العالم
 ٩ متقدراً ممتداً لا عن بداءة . بل يعتدّون في الزور ، ويثبتون للمهيمن القدّوس خواصّ
 الزمانيّات من التقدير والتكمّ والحدود والاوقات . ويقولون : الباري الحق سبحانه
 مستمرّ بوجوده الممتدّ ، مع امتداد عدم العالم لا عن بداءة ، ومرجح لوجود العالم
 ١٢ في حدّ بخصوصه بارادته المخصّصة : من غير مرجّح ومخصّص غير الارادة ؟ ومن السابغ
 ان يخلق : قبل اى خلق توهم ، في حدّ ما من حدود ذلك الامتداد ، خلقا اخر : في حدّ
 قبله لا الى اوّل . وليسوا يفقهون ان الزمان لا يتصور له متى اصلا : لاقى وجوده ولا في
 ١٥ عدمه . فكما ليس يصحّ ان يوجد الزمان في زمان ، فكذلك ليس يصحّ ان يُعدّم في
 زمان . ولا يشعرون انه لو كان الامر على ما يخرصون ، اكان ذلك العدم هو بعينه الامتداد
 الغير القارّ المنصّح فيه المساواة والمفاوّة والتفصّي والتجدّد والقبليّات والبعديّات
 ١٨ المترتبة . ولكن مفارقا للمادة ، غير قائم الحصول في محلّ وموضوع ، والزمان ايضا هو
 بعينه الكميّة الغير القارة المنصّحة فيها المساواة والمفاوّة والقبليّات والبعديّات ، الا
 انها قائمة الوجود في الحركة القائمة الحصول في الجرم المتحرك الذي هو موضوعها . فاذن ،
 ٢١ تختلف افراد طبيعة محصاة نوعيّة بعينها بالتجرّد والهيولانية ، وهو مستبين الفساد لذوى
 البصيرة العقلية والبضاعة التحصيليّة . اليس ، كما لا تختلف طبيعة بعينها بالعرضيّة والجوهريّة ،
 كذلك لا تختلف بالحلول واللاحلول ، وبالاقتدار الى الهيولى ، وبالقضاء عنها بشة ٢ ثم ،

اذ اصح "لطبيعة ما محصلة"، ان تكون مستمدة التحصل من الشخص، من غير علق المادة، فكيف يعترها ان تعلق في محصلها وشخصيتها بالمادة وعلايقها والهيولى وعهداها؟

ومن هذا السبيل يستبين ايضا ابطال الخلأ والبعد المفطور القارّ القائم بذاته المجرد عن المادة، اذ لافرق بينه وبين الصورة الجسميّة الجوهرية، ألا بالتجرد عن الهيولى والقيام بها. وقد ذهب اليه فريق من رواقية الفلاسفة في الدورة اليونانية. وكذلك ابطال كون الامتداد الزماني مجرداً بحسب نفسه، ويسمى بـ «الدهر» ومعتقاً بالمادة، بحسب مايقع فيه من المتغيرات، ويسمى بـ «الزمان». وهو حسيبان فئة من المهوشة في تشويش الفلسفة. وإن لُحمة من الأحداثين قد تقوّ لتها على امام الفلاسفة، افلاطن الالهى، وإن هو ألا افكك واختلاق.

ثم، ولو عزّل النظر عن كون كل من العدم والوجود غير معقول الامتداد والاستمرار على السيلان، ألا من جهة الزمان، افلا يُعقل ان الجواهر العقلية والموجودات الامرية، متزّهة الذات والوجود عن الاستمرار السيل المتكّم الزماني؟ فما ظنكك بمبدع الامر والخلق وقيوم السرمد والدهر، وصانع الزمان والمكان؟

ثم، لانتسبين مانبهنالك من قبل، ان الترجيح من غير مرجح، ملزوم الترجّح بلامرجّح في طبقات الارادة وتعلقاتها. ولا تكون في قُحات الاوهام من المتورّطين.

ومبض

قال في التعليقات، مجادلاً اياهم :

تعليق : ان فرضنا مبدأ خلق العالم على ما نقوله المعتزلة، لزم منه محال. فانهم يفرضون شيئاً قبله، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة. والحركات المختلفة انما نصح مع امكان وقوع التقدير فيها. وامكان وقوع التقدير فيها، يكون مع وجود الزمان. فرض امكان وجود الحركات المختلفة، يكون مع وجود الزمان، فيكون قبل الزمان زمان.

تعليق : لو لم يكن الزمان، لما امكن فرض وجود حركات مختلفة. لكن فرض وجود

حركات مختلفة ممكن . فالمقدم باطل .

تعليق : اذا كان الزمان موجودا ، كانت الاجسام موجودة .

٣ تعليق : اذا امكن فرض الحركات المختلفة ، وجب مع امكان هذا الفرض وجود

الزمان ، ومع وجود الزمان وجود الحركة ، ومع وجود الحركة وجود الاجسام ، فالاجسام

لا محالة موجودة مع هذا الفرض . وعلى هذه الجملة ، فلا بد من اعتبار الزمان . فان التقدم

١ والتاخر في الحركات تقتضي وجود الزمان .

تعليق : قوله « في حال دون حال » و « وقع ذلك متقدما او متأخرا » يشير به الى

الزمان .

٩ تعليق : جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة . وانما الحركة حالة طارئة عليه ،

بعد تحقق جوهره . فلا تؤدي به الحركة الى الفساد ، كما تؤدي بالاشياء التي هي في الحركة ،

وهي الاشياء الكائنة الفاسدة . فانها من مبدأ كونها الى منهاها ، تكون في الحركة والتغير .

١٢ وتؤثر فيها الحركة . ولذلك قيل ان الفلك ليس في الحركة ، بل مع الحركة ، ومع الزمان

لا في الزمان .

تعليق : الشئ الماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بالزمان هو الحركة وما في الحركة

١٥ ومعها ، اى ما يكون سيالة متغيرة .

تعليق : الزمان عدد الحركة في المقدم والمتاخر ، اى حركة سيالة مختلفة ، يحدث فيها

تقدم وتاخر في المسافة .

١٨ تعليق : متى فرضت الحركة حادثة ، كان الشئ الذي يسبقها ليس لاشيء مطلقا . وذلك

لانه لا يمنع من ان يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات في ذلك العدم الذي يقولونه . فان

فرضنا وجود عشرين حركة ينتهى مع بداية الاولى ، ووجود عشر حركات ينتهى ايضا مع بداية

٢١ الاولى ، لم يصح ان يقال ان مطابق الحركتين من ذلك العدم واحد ، بل يجب ان يكون مطابق

الحركات العشرين مخالفه المطابق الحركات العشر . والاشياء المطلق ليس فيه اختلاف ، وليس

الاختلاف بينهما الا اختلافا مقداريّا سيالا . وهو الزمان . فيكون قد سبق الحركة الحادثة

- زمان . والزمان مقدار الحركة . فيكون قد سبق الحركة حركة . ولا بد من متحرك مع وجود الحركة . وقد معنا ان يكون المفارق الذي لا علاقة له مع المادة . فيجب ان يكون المتحرك جسماً او جسمانياً . وان مُنِعَ ان يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات ، قبل بدء الحركة الاولى التي تُفرضُ حادثةً ، كان حكماً عجيباً . وتقدير الحركات بذلك العدم هو مساو لتقدير الخلاء في باب انه لاشيء مطلقاً . والعجب من هؤلاء ، قائلهم يثبتون الصانع بان يقولوا ان الاجسام لا تنفك من حوادث ، كحركة او سكون ، وكل ما لا ينفك من حوادث فانه حادث . والكبرى تحتاج الى تصحيح ، وهم يقولون انها اولية . وهذا البيان ، على صحافته ، يلزمهم ان الصانع حادث . وذلك لان عندهم انه لا يخلو من ارادات حادثة وكراهيات حادثة ، اللهم الا ان يقولوا ان ارادة الله وكراهيته من الاعراض التي لا تكون في موضوع ، وهذا كما تراه ضيف ؟ او يقولوا ان ارادته حديثة . وتلزم حدوث ارادته محالات . منها ان يكون لها سبب غير ذات الباري تعالى من قصد او طلب شيء بالجملة . ومنها وجود التغيير للذات الاول تعالى . ومنها ان كل حادث ، فانه يسبقه حادث الى ما لانهاية . انتهى كلام التعليقات بعبارة .

- قلت : ان ما اوضحه من سياق القول ، ان جعل المطلوب فيه حدوث العالم ، اى وجوده بعد التلا وجود في متن الخارج وكتبه الواقع ، كان مُحاجة جدلية مؤسسة على اسماء اوضاعهم الفاسدة ، من مفروضاتهم الموهومة ومسلّماتهم الموضوعية . وهي كون ذلك التلا وجود عدماً متقدراً متكسباً ممتدلاً الى اول ، وكون ايجاد حركة او حركات في ذلك العدم الممتد ممكناً بالذات ، مقدوراً عليه ، صالحاً للدخول فيما تتعلق به القدرة الالهية ، اذ ليس يصح المنع من ذا ، مع وضع الامتداد الموهوم في ذلك العدم ، كما عناه بقوله « كان حكماً عجيباً » .

- وان كان المطاوب فيه ابطال تلك الاوضاع الفاسدة والاحكام الموهومة ، كان سياقاً عقلياً وبياناً برهانياً ، وليس يلزم من ذلك نفى حدوث العالم ، اعني وجوده من تلقاء صنع الباري سبحانه بعد العدم الصريح البات في متن الدهر وكتبه الخارج وحق

الواقع ، على ما قد استبان لك بالتيانينات البرهانية والحُجج اليقينية.

ولعلّ هذه الحكومة الحاكمة بالفصل : هي مارامه في كتاب المبدأ والمعاد : حيث

٢ قال : فصل في انه يلزم على وضع هؤلاء المعطلة ان يكون الله سبحانه سابق الزمان والحركة

بزمان . ثم قال : ولنقل الان قولاً جدلياً ، اذا استقصي ، يمكن ان يُردّ الى البرهان

في انّ المعطلة يلزمهم ان يضعوا وقتاً قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتداً في الماضي بلانهاية ،

٣ انّ هؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله عن جوده ، لا يخلّوا ما ان يسلموا ان الله تعالى كان

قادراً ، قبل ان يخلق المخلوق ، على ان يخلق جسماً ، الى اخر ما قاله ، مثل قوله في الشفاء .

وكذلك ما اورده في كتاب النجاة ، بقوله في ترجمة الفصل المعقود لهذا البيان : فصل في

٤ انّ المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتاً قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتداً في الماضي بلانهاية .

وهو بيان جدلي ، اذا استقصي ، قاد الى البرهان ، فَلْيُسْتَقْبَلَتْ وَلَا يُسَخَّطَ .

وَمِبْضُ

١٢ ومن طُرُق المُحاجة في قِدم العالم ، ما اورده في حادي عشر ثلاثة طبيعيات الشفاء .

قال : فَلْيَنْتَظَرُ انّه هل يمكن ان تبدى الحركة من وقت ما من الزمان لم يكن له

قبل ، ام الحركة ابداعية ، وكل طرف من الزمان ، فله قبل . وانّ ذات الباري

١٥ تعالى ، هو قبل كل شيء . فنقول : انّ كل معدوم ، فانه قبل وجوده جائز الوجود .

فجواز وجوده موجود قبل وجوده . فانه لو لم يكن موجوداً انّه جائز الوجود ، كان

معدوماً انّه جائز الوجود ، وكان ليس بجائز الوجود ، فكان ممنوع الوجود . فجواز الوجود

١٨ موجود قبل الوجود ، وجواز الوجود الموجود امر محصل لاحالة ، ليس هو نفس العدم .

فكم من معدوم غير جائز الوجود ، فهو امّا جوهر قائم بنفسه ، وامّا امر هو موجود في شيء .

ولو كان امراً قائماً بنفسه ، لاني محل ولا في موضوع ، لكان من حيث هو كذلك ، هو غير

٢١ مضاف ، لكنّه من حيث هو جواز وجود ، هو مضاف الى شيء ومعقول بالقياس .

ثم استنتج من ذلك وجود المادة الحاملة لجواز وجود الحادث قبل حدوثه ، ووجود

الحركة المُبعدة والمُقرّبة ايتاه من العلة الفاعلة المُفِيضة للذات والمعطية للوجود ،

وكون كل من المادة الاولى الحاملة لامكان الشيء ، والحركة المتصلة المحصلة للاستعدادات
المرتبة المختلفة بالقوة والضعف والقرب والبعد ، قديمة الهوية غير مسبقة الوجود ،
الابدات العلة الفاعلة .

وكذلك في رابعة الهيئات الشفاء ، في فصل القوة والفعل ، حاول اثبات سبق
المادة الحاملة لقوة وجود الشيء فيها .

- ونحن نقول : ليكون عندك من المعلوم ، ان هناك مغالطة باشتراك الاسم . فلفظ
« الامكان » يقع في اطلاقات الصناعة على جواز الذات الذي حقيقته سلب طرفي التقرر
واللاتقرر ، بحسب نفس مرتبة ان ذات ، سلبا بسيطا ، حين كون الذات متقررة في حاق
الواقع ، من تلقاء العلة الفاعلة ، ويقال له « الامكان الذاتي » وعلى الجواز الاستعدادي
الذي حقيقته قوة المادة واستعدادها بالقياس الى حصول الشيء المستعد له المقوى عليه
القائم الذات في المادة الحاملة عند ما يوجد ، ويقال له « الامكان الاستعدادي » ، فالامكان
لفظ يقع على المعنيين بالاشتراك . والاوّل انما الموصوف به نفس ذات الشيء ، عند
ما يتقرر ويوجد ، لافي حال العدم . فمعنى امكان المعدوم ، انه اذا ما وجد ، انتزع من
جوهر ذاته معنى الامكان . والثاني انما حامله وموضوعه الموصوف به جوهر ذات المادة ،
بالقياس الى ما ليس هو في الوجود بالفعل ، وحيثما يوجد يكون قائم الوجود فيها ، ويزول
عنها استعدادها له البتة . وليس يتصحح الجواز بهذا المعنى الاخير ، الا للكائنات الزمانية
الهولانية . فاذن ، وجوب مسبوقية الحدوث بالمادة ، مسبوقية انفكاكية ، لا يصح
الا للحدوث الزماني بما هو حادث زماني متعلق للتكوين ، لا للحدوث في الدهر ، بما
هو حادث دهرى متعلق للصنع . فاذن ، الغلط نشأ من اشتراك اللفظ . وللقول الفصل
هنا لك بسط وتفصيل على ذمة كتاب الايماضات والتشريفات ، وعلى ذمة المعلقات
على الهيئات الشفاء . ولقد احسن في النجاة حيث قال . كل ما لزمان وجوده بداية
زمانية دون البداية الابداعية ، فقد سبقته زمان ، وسبقته مادة قبل وجوده . وبالجمله ،
المفهوم من العلم غير المفهوم من القوة ، وامكان الشيء الممكن في حد ذاته ، وراء قوة

المادة القابلة للحاملة واستعدادها بالنسبة الى ما سيوجد فيها من بعد . والذي يوجب سبق وجود المادة على حدوث الشيء بعد العدم ، هو المعنى الاخير لا الاول .

قال في التعليقات :

٢

تعليق : الموجودات ، ما خلا واجب الوجود الذي وجوده من ذاته ، هي ممكنة الوجود ، ألا ان منها ما امكان وجوده في غيره ، ومثل ذلك يتقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة ، وهي الممكنة الوجود على الاطلاق والكائنة ؛ ومنها ما امكان وجوده في ذاته ، وهو الذي امكان وجوده معه ، لم يتقدم وجوده بالفعل وجوده بالقوة ، وهي العقول وسائر المبدعات . وانما يقال انها ممكنة الوجود ، بمعنى ان تعلق وجودها لا بداتها بل بموجودها ، فهي بالاضافة اليه موجودة ، وباعتبارها في ذاتها غير موجودة .

٩

وقال : تعليق : «العدم» يقال على وجهين ، عدم له نحو من الوجود ، وهو ما يكون بالقوة ، فيخرج الى الفعل ، وعدم لا صورة له البتة .

وقال : تعليق : كل ما يكون لوجوده سبب ، فهو ممكن الوجود . والممكن الوجود هو ان يكون جائزا ان يكون وان لا يكون . فاما وجوده بعد العدم ، فهو ضروري ، لانه ليس بجائز وجوده ألا بعد العدم . انتهى كلام التعليقات .

١٢

وليعلم ان الامكان الاستعدادي المحوج الى سبق المادة على الحدوث ، معنى مختلف بالشدة والضعف . فاما الامكان الذاتي ، فليس يجري فيه شيء من ضروب التشكيك ، ولا يلزمه التعلق بالمادة اصلا . وبارع المحصلين في نقد المحصل وفي شرح الاشارات ، قد بلغ الامد الاقصى من بذل المجهود في هذا الموضع .

١٨

وَمِيْضُ

قال في التعليقات : ان المعدوم على الاطلاق ، لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد ، فلا يوجد البتة . وليس كذلك الممكن فان فيه قوة ، فلذلك يوجد ، ولولاها ، لما كان يوجد . واذن ، يسبق الى الدهن ان ما لا يكون موجودا ، لا هو ولا مادته ، لا يقبل الصدور عن الفاعل ، اذا المعدوم المطلق ليس يصح ان يقبل الفيض . فكيف يتصحح

٢١

- حدوث الجائزات بأسرها في الدهر ، من دون مادة قديمة ، وهي معدومة على الإطلاق ؟ وما ذا الذي هو قابل الجعل ومتعلق التأثير في العدم المطلق ؟ فإذا توهمت ذلك ، فاستدكر ما حققناه لك ، ان المعلول انما يقبل فيض الوجود من موجد له ، حين ما هو موجود من تلقائه ، لاجل هو معدوم ، وسواء في ذلك ، اكان حادث الوجود ام ازالى التقرر . فاذن ، الحوادث الدهرية على الاستغراق الاستيعابي ، زمانياتها المتخصصة الوجود بازمنة بخصوصها ، او الحاصلة التقرر في امتداد الزمان من آزاله الى آياده ، ودهرياتها الثابتة الخارجة رأساً عن امتداد الزمان وعن الدخول في جنس القدم والحدوث الزمانيين ، لها بأسرها ، بحسب الجواز الذاتي ، قوة القبول التأثير واستحقاق الصدور ، حال التقرر وحين الوجود ، لاجل ما كانت معدومة في الدهر على الإطلاق . واما الحوادث الكونية الزمنية : فان لها ، حين ما ليست هي داخلية بعد في الكون ، من حيث سبق المعنى الاخر الذي هو الجواز الاستعدادي ، قوة الصدور قبل الصدور بالفعل ، بحسب حال مادتها الحاملة لامكانها الاستعدادي المنحركة في الكيفيات الاستعدادية . وليس يستوجب سبق قوة القبول ، بحسب الجواز بمعنى الاستعداد ، الا لحدوث في الزمان ومسبق المادة المستعدة على الحوادث الزماني ، سبقاً زمانياً . فاذن ، العدم على الإطلاق ، من غير وجود مادة مستعدة ، انما يصادم التكوين دون الابداع والصنع .
- فان قلت : كيف يتصحح في العدم البات الصريح المطلق ، ان يتخصص ويتميز شيء ما باستحقاق الصدور ؟ قلت : ظهور الجاعل التام وحضوره بما هو جاعل تام ، لتست اعني بذلك لحاظ هذه الحيثية ، بل انما اعني ظهوره من كنهه الحيثية التي منها ينشأ وعليها يترتب كنه ذات المجهول ، هو بعينه لا محالة حضور جوهر ذات المجهول وظهوره . بل انه اقوى في استيجاب ظهور المجهول وافادة انكشافه من حضور جوهر ذات المجهول بنفسه ، فضلاً عن حضور صورته الظلية .
- واذ من المستبين سبيله ان الباري الفعال ، جل سلطانه ، بنفس ذاته فاعل تام لنظام الخير في الوجود كله ، فانه بحسب كنه ذاته ، بحيث يفيض عنه الخير كله ومنه

ينبعث وعليه يترتب النظام الجمليّ ، من الازل الى الابد ومن البدؤ الى الساقية . فحيث
 ٣ انه سبحانه بعلم كنه ذاته اتمّ العلوم واقواها ، فهو من نفس عقله ذاته ، يعقل نظام
 الخبير في عوالم الامكان ، من بدؤ التجوهر الى ساقية ، ومن مبدأ الوجود الى اقصاه . وهو
 سبحانه ، بنفس ذاته ومن حيث كنه حقيقته ، واسع عظيم وبكلّ شيء محيط عليم ، وسواء ،
 بالقياس الى احاطة علمه التام ، الاشياء قبل الوجود وحين الوجود ، اذ ليس هو يستفيد
 ٦ من وجودها علماً جديداً ومعرفةً طريةً ، بل ملاك ظهور جملة ماسواه له سبحانه ،
 ظاهرة نفس ذاته بذاته . وكذلك الامر في جملة المبصّرات بالنسبة الى بصّره ، وجملة
 المسموعات بالقياس الى سمعه ، اذ سمعه وبصره هما نفس ذاته وبحت حقيقته ، لا امر
 وراء حقيقته ، يزيد على مرتبه ذاته ؟ فاذن ، هو ، جلّ عزّه ، يعلم من نفس ذاته وجهه
 ٩ ساقى الخبير واسباغ القبض وكمال الصنوع وتمام الرحمة في عوالم التقرّر بجمليتها ، وكيفية
 تدبير الحكمة في ترتيب نظام الوجود كله ، اتمّ العلوم واحكمها . فلا محالة يتعيّن كلّ
 ١٢ نظام الوجود ، بخصوصيته الكلبة المتسريقة وبشخصيته الجمليّة المنتظمة ، بالصدور
 عن رحمته والفيضان عن حكمته بالذات ، واجزاء النظام بخصوصياتها ، من حيث انها
 هى باعيانها اجزاء النظام الشخصى المتعيّن بوجوب الصدور عنه . فيجب ، اذن ، ان
 ١٥ يبدع النظام الجمليّ وبوجيده بفضله ورحمته ، ويعقله ويفيضة من الصدر الى الساقية
 بجوده وحكمته . فاذن ، قد انقطع حبّل الوهم ، فتقطع دابر القوم الذين ظلموا ،
 والحمد لله رب العالمين .

وَمِنْهُنَّ

١٨ قال في كتاب المبدأ والمعاد ، ذاهباً مذهب الجدال : وكيف يكون الزمان حادثاً
 حتّى يمكن ان تحدث الحركة ؟ وكلّ انّ فهو بعد قبل وقبل بعد ، فهو حدّ مشترك
 ٢١ بين امرين يلزمه كلاهما دائماً . ومما يبيّن هذا ، انه قد تبين ان وجود الان وجود الطرف ،
 وليس شيئاً معقولاً بذاته ، وكذلك جميع نهايات المقادير ، ولا يشبه الان النقطة في انها
 قد تنفصل وقد تكون حدّاً مشتركاً ، الى اخر ما قاله .

وقد اوردناه في كتاب خُمَسةِ الملکوت وحققنا ان حدوث الزمان في الوجود
وتناهي امتداده المتصل في كَیِّتِهِ المقدارية ، مما لا يستوجب كون الان فاصلاً كما
النُقْطةُ الفاصلة التي هي طرف الامتداد المستقيم القارُّ المقطوع الاتصال . بل ان الان
لا يكون الا واصلاً ، كما النقطة الواصلة المفروضة الموهومة في محيط الدائرة المتناهية المقدار ،
بحسب المساحة . وقد تلوناه عليك فيما سَبَقَ ، وسنُعید القول فيه على ضربٍ من البسط
في مؤتلفِ الكلام : ان شاء الله العزيز العليم .

وَمِیْضٌ

قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة ، اى في ابطال ان تكون لوجود العالم بیداءة
زمانیة : هذه رسالة عَمِلْتُهَا فيما تقرر عندي ، من الحكومة في حُجَجِ المُثْبِتِينَ لِلماضی
مبدأً زمانياً ، وبيان تحليلها الى القياسات بصورتها وبمادة مقدّماتها معاً . ثم اورد في
فصولها وعدها احد عشر مائدة وروحاً على ان المقدّمات التي استعملها المُثْبِتُونَ في قياساتهم
كلها مشهورات غير اولیة ، ولا صادقة . ويثبت ان امتناع الانهاية مشروط باستجماع
وصفي الترتب والاجتماع في الوجود ، وان الحكم الصادق على كل واحدٍ واحدٍ ، ربما
يكذب على الجملة . والا لكان الكل جزءاً ، اذ كل واحد جزء . فاذا كان كل من
الاحاد حادثاً في الزمان ، لم يلزم ان يكون الكل حادثاً زمانياً . وان ما لانهاية له ، انما
لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان في الجهة التي هو غير متناهٍ بها ، لافي الجهة التي هو بها
متناهٍ . فالدورات التي هي في جهة الماضي من زمان الطوفان ، اقل من التي هي من زمانينا ،
ومع ذلك فهي في جهة الماضي غير متناهية . وان توقّف وجود الحادث الزماني على
انقضاء ما لانهاية له ، من الحركات الموجودة في ازمة منقضية في جهة الماضي غير مجتمعة
في الوجود ، مما لا يستوجب مُحالاً . ولعلك بما عرفت انك فيما قد تلوناه عليك ، غير
مُسْتَرٍ فيما حققناه في الحكومة بالحق والقضاء بالفصل هناك .

ثم انه في حادي عشر ثلاثة طبيعيات الشفاء ، سار هنا لك مسيره في الرسالة ،
وحقق ان الزمان والحركة موجودان على جهة الاتصال في الماضي وفي المستقبل ، وان

اللانهاية في عدد الدورات والعوائد السابقة في جهة الماضي ، انما مرجعها الى اللانهاية التلافيفية ، كما في جهة المستقبل دون اللانهاية العددية بالفعل .

٣ ثم في ساقه هذا الفصل قال : ويلزم هؤلاء ما أقولهُ ، وهو انهم يجوزون لاعماله ان يكون قبل الحركة الاولى عدة حركات متناهية يوجد لها الموجد ، لكل واحد منها حال من البقاء وغير البقاء محصل يتوالى عليه من غير انقطاع ، وعددها عشرة مثلاً . فلا يخلو اما ان يكون عندهم جازراً ، مع جواز ايجاد اوليها الى ايجاد الحركة الموجودة الان ، ان توجد عشرون حركة على التوالي المذكور ، على ان بقاء كل واحد منها ولا بقاءه على نحو ما فرضناه لهذه العشرة ، او لا يكون ذلك عندهم جازراً . فان جوزوا ، لم يمتنع ان توجد تلك الشعرة في اجسام ، وهذه العشرون في اجسام اخرى . فيكون في مدة تلك العشرة وجبت هذه العشرون ، وحال كل واحد في البقاء وغير البقاء ، كحال الاخر . وهذا محال . وان لم يجوزوا ، لزم ان يكون في حال العدم عدد لجواز وقوع الحركات وايجادها مرتباً . ويلزمه لامتحالة ان يكون ذلك ممكناً لا يتناهى ، اذ لا حال هو حال اول جواز ، فتكون موجودات بالفعل ، على طريقتهم ، ليس لها نهاية في الماضي . وقد منعوا هذا . وتلزم امور اخرى ، مما الزمناء في باب الزمان ، ان تكون هناك تغييرات متتالية ، والا لما كان وجود بعد وجود ، وان يكون الموضوع لما موجود ، اذ لا تغييراً للموضوع ، وان يكون الموضوع ذات الاتحاد الحق عندهم ، اذ لا شيء غيره . وهذا الحاد ، سبحانه وتعالى وعمماً يقول الملحيدون . انتهى كلامه بالفاظه وكلماته .

١٨ ونحن نقول : نعم ، الزامه ايّاهم بما اورده عليهم ، مما لا مناص ولا محيص لهم عنه اصلاً . وقد ادرى بك ، بفضل الله سبحانه ، ان آل العقل وحزب الحق عن ذلك كله في مستندح فيسح وفي فضاء راجب . فان العدم الصريح مرتفع عن نوههم الامتداد والحدود ، وان حركة قبل الحركة الاولى ، وجسماً قبل الجسم الاول ، وبالجملة خلقاً قبل الخلق الاول ، مما هو في حد نفسه امرٌ ممنوع بالذات ، غير صالح لان يكون مقدوراً عليه اصلاً . ولكن نقول : كما يلزم المنجسّمين للعدم الممتد قبل ايجاد الله اول العالم ،

إلحاداً في صفات الله ، جلّ ذكره ، فكذلك ما يذهب اليه المتفلسفون ، من القول بازلية المبدعات في الوجود ، ضرب من الشرك في الدين ونوع من الاشرار بالله ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون ، علواً كبيراً .

وَمَيْضٌ

- ربّما يقرع السمع من افواه بعض من ليس له قَدَمٌ صدق في سبيل التحصيل ، من اتباع المتفلسفين ، الاحتجاج على ازلية العالم بالوجود السرمدى في الدهر ، بان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ، والامكان الذاتي في المبدعات مصحح الصدور عن الفيّاض ، الصابّ الفيض بالوجود ، الباسط اليدين بالرحمة . وهو متّضح الفساد ، بما قد اوخضناه من قبل ، ان طباع الامكان الذاتي ، هو جواز طبيعة الوجود المرسل وطبيعة العدم المرسل بالذات . وذلك ليس بضادٍ امتناع بعض خصوصيات الوجودات او العدمات ، بالنظر الى الذات ، بحسب الخصوصية . فاذن ، ازلية امكان طبيعة الوجود المرسل ، لا تستلزم امكان الوجود الازلى السرمدى . فلتبعلّم .

وَمَيْضٌ

- قال صاحب الملل والنحل ، في ترجمة ابرقلس ، بهذه العبارة : ومن ذلك ذكرُ شبهة برقلس في قدم العالم ، ان القول بقدم العالم وازلية الحركات ، بعد اثبات الصانع والقول بالعلّة الاولى ، انما ظهر بعد ارسطاطاليس ، لانه خالف القدماء صريحاً ، وابتدع هذه المقالة على قياسات ، ظنّها حجة وبرهاناً . فنسج على منواله من كان من تلامذته ، وصرحوا القول فيه ، مثل الاسكند الافريدوسى و ثامسطيوس وفرفورديوس . وصنف برقلس المنتسب الى افلاطن في هذه المسئلة كتاباً ، واورد فيه هذه الشبهة . والا ، فالقدماء انما ابدوا فيه ما نقلناه سالفاً .

- الشبهة الاولى . قال : البارى تعالى جواد بذاته ، وعلّة وجود العالم جوده ، وجوده قديم لم يزل ، فيلزم ان يكون وجود العالم قديماً لم يزل . قال : ولا يجوز ان يكون مرة جواداً او مرة غير جواد ، فانه يوجب التغير في ذاته ، فهو جواد لذاته لم يزل .

قال : ولا مانع من فيض جوده ، اذ لو كان مانع ، لما كان من ذاته ، بل من غيره . وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شيء ، ولا مانع من شيء .

٢ الثانية . قال : ليس يخلوا الصانع من ان يكون لم يزل صانعا بالفعل ، او لم يزل صانعا بالقوة ، اى يقدر ان يفعل ولا يفعل . فان كان الاول ، فالمعلول مصنوع لم يزل ، وان كان الثانى ، فما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بمجرد ، ومُخرج الشيء من القوة الى الفعل غير ذات الشيء . فيجب ان يكون له مُخرج من خارج ، مؤثر فيه . وذلك ينافى كونه صانعا مطلقا لا يتأثر ولا يتغير .

٣ الثالثة . قال : كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة ، فانما تكون علة من جهة ذاتها ، لا من جهة الانتقال من غير فعل الى فعل . وكل علة من جهة ذاتها ، ففعلوها من جهة ذاتها . واذا كانت لم تزل فعلوها لم يزل .

٤ الرابعة . ان كان الزمان لا يكون موجودا الا مع الفلك ، ولا الفلك الا مع الزمان ، لان الزمان هو العادة لحركات الفلك ، ثم لا جائز ان يقال « متى » و « قبل » و « بعد » الا حين يكون الزمان و « متى » و « قبل » ابدى فالزمان ابدى ، فحركات الفلك ابدية ، فالفلك ابدى .

٥ الخامسة . قال : ان العالم حسن النظام كامل القوام ، وصانعه جواد خير ، ولا ينقض الجيد الحسن الا شرير ، وصانعه ليس بشرير ، فلا يقدر على نقضه ، فليس ينقض ابدأ ، وما لا ينقض ابدأ ، كان سرمداً .

٦ السادسة . لما كان الكائن لا يفسد الا بشيء غريب يعرض له ، ولم يكن شيء غير العالم خارجاً منه يجوز ان يعرض فيفسد ، ثبت انه لا يفسد . وما لا يتطرق اليه الفساد لا يتطرق اليه الكون والحدوث ، فان كل كائن فاسد .

٧ السابعة . قال : ان الاشياء التى هى فى المكان الطبيعى ، لا تتغير ولا تتكون ولا تفسد . وانما تتغير وتتكون وتفسد ، اذا كانت فى اماكن غريبة ، فتجاذب الى اماكنها ، كالتار التى فى اجسادنا نحاول الانفصال الى مركزها ، فيخل الرباط فيفسد . فاذن ،

الكون والفساد إنما يتطرق الى المركبات ، لا الى البسائط التي هي الاركان في اماكنها ، ولكنها هي بحالة واحدة . وما هو بحالة واحدة ، فهو ازلي .

الثامنة . قال : العقل والنفس و الافلاك تتحرك على استدارة ، و الطبايع تتحرك
٣ اما عن الوسط ، و اما الى الوسط على الاستقامة . و اذا كان كذلك ، كان التفسد في
العناصر ، انما هو لتضاد حركاتها ، والحركة الدورية لا ضد لها ، فلم يقع فيها فساد .

التاسعة . قال : و كليات العناصر ، انما تتحرك على استدارة ، وان كانت الاجزاء
٦ منها تتحرك على الاستقامة . فالفلك و كليات العناصر لا تفسد . و اذ لم يجز ان يفسد العالم ،
لم يجز ان يتكون .

ثم قال صاحب الكتاب : ومن المتعصين لبرقلس من مهّد له علماً في ذكر هذه
٩ الشبهات ، و قال انه كان يناطيق الناس منطقيين ، احدهما روحاني بسيط ، و الثاني
جسماني مركّب . و كان اهل زمانه الذين يناطيقونه جسمانيين . و انما دعاه الى ذكر
١٢ هذه الاقوال مقاومتهم اياه . فخرج من طريق الحكمة و الفلسفة من هذه الجهة . فوضع
كتاباً في هذا المعنى ، فطالعه من لم يعرف طريقته ، ففهموا منه جسمانية قوله ، دون
روحانيته . انتهى كلام الشهرستاني .

ونحن نقول : سبيل حل هذه الشكوك و دفع تلك الشبهات ، ما قد علمناك ، باذن الله
١٥ سبحانه . اما الثالث الاول منها ، فلما تعرفت ان عدم العالم قبل وجوده ، من قبل جوهر
ذاته ، من جهة نقص طباع الامكان و قاصرة استحقاق الماهية عن قبول الفيض ازلي
سرمداً ، لا من تلقاء اعتبار ما مستظّر في جانب العلة الفاعلة . و اما الشبهة الرابعة ،
١٨ فلما استبان لك الفرق بين متى و القبلية الزمانية ، و بين القبلية الصريحة السرمدية
الخارجة عن مقولة متى و عن عالم الزمان و الحركة . و اما الخمس الاخرى ، فلان
٢١ مالا يتطرق اليه الفساد ، ليس يجوز له ان يدخل في الكون ، و هو الحدوث في الزمان
و التكون عن المادة ، و لا يمنع عليه الحدوث الابداعي في الدهر بعد العدم الصريح ،
بعديّة غير مكتملة . فلا تكون من الجاهلين .

وَمِبْضٌ

ان في الملل والنحل ، في ترجمة معلم مشائبة اليونانيين ارسطاطاليس ، بعد ايراد
 ٢ نكبت من كلامه في الالهيات على مسائل شريفة ربوبية ، عددتها ستة عشر كلاماً ،
 اورده بهذه العبارة : وقد سأل بعض الدهرية ارسطاطاليس : اذا كان الباري تعالى لم
 يزل ولا شيء غيره ، ثم احدث العالم ، فلم يحدثه ؟ فقال له : « ليم » غير جائزة
 ٦ عليه ، لان « ليم » تقتضي علّة ، والعلّة محمولة فيها هي علّة له من مُعلِل فوقه ، ولا
 علّة فوقه ، وليس بمركّب ، فتحويل ذاته العِلَل . فـ « ليم » عنه منتفية . واتما
 فعل ما فعل ، لانه جواد . فقيل : فيجب ان يكون فاعلاً لم يزل ، لانه جواد لم يزل .
 ٩ قال : معنى « لم يزل » لا اول له ، و « فَعَلَّ » يقتضي اولاً . واجتماع مالا اول له و ذو
 اول في القول والذات محال متناقض . فقيل له : فهل يُبْطِلُ هذا العالم ؟ قال : نعم .
 قيل : فاذا بطله بطل الجود . قال : يُبْطِلُهُ لِيَصْوَغَهُ الصِّغَةَ الَّتِي لَا تَحْتَمِلُ الْفَسَادَ فَانْ
 ١٢ هَذِهِ الصِّغَةُ تَحْتَمِلُ الْفَسَادَ . تَمَّ كَلَامُهُ . وَيُعْزَى هَذَا الْفَصْلُ إِلَى سُقْرَاطِيسَ ؛ قَالَ
 لِسُقْرَاطِيسَ ، وَهُوَ بِكَلَامِ الْقَدَمَاءِ أَشْبَهَ . انْتَهَى كَلَامُ الْمَلِّ وَالنَّحْلِ بِالْفَافِ .

قلت : ان صح هذا الاسناد ، وكان هذا الكلام المعزى الى ارسطاطاليس له
 ١٥ كان صريحاً ، فيما حكم به شريكنا في التعليم في كتاب الجمع بين الرأيين ، ان ارسطاطاليس
 ذاهب الى حدوث العالم ، وانه غير مخالف لشيخه افلاطن الالهي في هذه المسئلة ،
 وبالجملة ، ارسطاطاليس متدافع الاقوال متناقض الكلمات في هذا المقام جداً . وكانت
 ١٨ مُتَحِيرُ الرُّبُوبَةِ ، مُتَهَيِّمُ الْفِكْرَةِ ، في عيوبصات هذا الموضع الغامض ، والله
 سبحانه اعلم .

وَمِبْضٌ

٢١ و مِمَّا يُجَاهِرُ فِي اَعْلَنِ الْجَهْرِ ، وَيُنَادِي بِاعْلَى الصَّوْتِ ، ان ارسطاطاليس
 المعلم كان يعتقد ان مسئلة ازليّة العالم و حدوثه ، مما هو موضع الشك ، وليس الى
 تحصيل البقين فيه من سبيل البرهان مسلك . ما قاله في التعليم الاول ، في بيان الفرق

- بين الحجّة الجدليّة و بين المطلب الجدليّ ، اى بين المقدّمة الجدليّة والمسئلة الجدليّة ،
و حكاها عنه الشريك في الشفاء في ثامن اولى فنّ طويقا ، حيث قال : فصل في تفصيل
المقدّمات المشهورة الجدليّة و المطلوبات الجدليّة : فيلزمنا ان نحدّد المقدّمة الجدليّة
التي هي جزء قياس جدليّ و المطلب الجدليّ الذي هو أحد طرفي النقيض مما يسوق
اليه القياس الجدليّ ، و هو للمجيب ما يتنصّره و يحفظه و للسائل مقابله . هكذا
يجب ان يفهم هذا الموضع من التعليم الاول ، لا كما ظنّ أنّه يعنى بهما شيئا واحداً ، هو
بالفعل او بالقوة جزء للقياس الجدليّ . فانّ هذا غير موافق للغرض المتصوّد في هذا
الموضع ، بل على ما نقول أنّه ليس بممكن ان تكون مقدّمة جدليّة ، الا اذا كانت
مشهورة مطلقة او متسلّمة . فاذن ، المقدّمة الجدليّة هي الذابعة او المتسلّمة .
و اما المطلب الجدليّ فليس ايضاً يصلح ان يكون كل شيء . فليس كل مطلب
جدلياً ، بل المطالب الجدليّ هي التي لا اتفاق على قبولها . فهي التي فيها خلاف ، وهي
موضع شكّ . فللجدليّ ان يطالب عنها ، وان يقيّس على طرفي النقيض فيها .
ولقد اطلب في ذلك ، ثمّ قال : و ما بعد هذا في التعليم الاول ، فانه يُفهم
على وجهين ، اتّبعدهما كما أنّه يقول : و اما الذي هو الاول بان يكون مسئلة جدليّة ،
اى ان يكون مقدّمة تؤخذ على سبيل المسئلة ، فهو ما يكون طلب التسليم فيه لِمَعْنَى
يُنْتَقَعُ به في اثبات المطلوب ، من باب ما يؤثر او يُجْتَنَب ، او مطلوب اعتقاديّ ،
من باب ما يرى حقّاً و تُقْصَدُ فيه المعرفة . و الوجه الثاني ، و هو اظهرهما ، فكأنّه
يكونُ حَكَمُ القول في المقدّمة الجدليّة ، و اخذها من حيث هي جدليّة بذاتها ،
لا بحسب سائل و مُجِيب باعيانهما . ثمّ اتّبعه بالمطلوب الجدليّ . فكأنّه قال : و اما
المطلوب الجدليّ ، فهو حكم عمليّ او حكم اعتقاديّ ، اما شيء انما يُقاس عليه لنفسه
او يُقاس عليه ليُعيّن في معرفة شيء آخر ، و هو لا محالة مما لا يكون بين الشهرة ،
بل يكون من حقه ان يُتَشَكَّكَ فيه ، لانه لا رأى للجمهور فيه ، مثل ان الاشكال
القياسيّة ثلاثة ، او لا رأى للفلاسفة فيه ، مثل انه هل الكواكب زوج او فرد ؟ فربما

يَقْيِسُ الجدليُّ على ضربٍ منها بالمشهورات ، انَّ الاولى بها ان تكون زوجاً او فرداً ،
او للفلاسفة رَأْيٌ مخالفٌ لما عليه العامة ، او فيه اختلاف بين فريقين من كل فرقة .
و بالجملة ما يقع فيه شكُّ وهو موضع الشكِّ ، اما لِنَقَاوُمِ الحُجَجِ فيه و تكافُئِها ،
و اما لِإِفْقَادِ الحُجَجِ في الطرفين جميعاً ، او بُعْدِها عن الامر المشهور ، مثل حال
العالم ، آهوازى أم ليس ؟ والا حترى ان يكون ما تبعه حجته ليس بمطلب جدلي ،
وهو ما لا يكون عليه قياس من المشهورات ، ويكون القياس عليه من الاوليات بعيداً ،
مثل انّه ، هل زاوية نصف الدائرة قائمة ؟ و اعلم ان كثيراً من آراء الفلاسفة ليس
للجمهور فيها رأى ، ولا للمشهور اليها سبيل . لكن للبرهان اليها سبيل ، و بازاء ذلك
كثير من الآراء ، لا سبيل للناس من الاوابل اليها . وقد يُشَكَّلُ عليها قياس من المشهور ،
مثل انّه ، هل الكواكب زوجٌ او فردٌ ؟ وهل زحل تتحدّس اوسعد ؟ انتهى كلام الشفاء
بعبارة .

وذلك صريحٌ في انَّ المعلم الاول كان يزعم انَّ مسألة ازلية العالم و حدوثه ،
موضع الشكِّ في كلا الطرفين ، ولا حجة هناك في شيء من الطرفين ، الا من سبيل
الجدل . والشريك في الرياسة ، مُقَلِّدُهُ و مقتاس به في الشفاء و في سائر كتبه . فاما
قول الشريك في التعليم في الجمع بين الرأيين ، انَّ ما اورده في التعليم الاول انما هو على
سبيل المثال ، وانَّ الذى يعتقده هو حدوث العالم . فقد تلونا عليك ما فيه في اول الكتاب
و بالجملة ، اتمام البرهان من سبيل العقل المُضَاعَفِ على حداث العالم ، بما خصني
به ربى من فضله العظيم ، و الحمد لله رب العالمين .

وَمِنْهُنَّ

هل بلغتك ؟ - انَّ شريكنا في الرياسة ذكر في آخر فنِّ سوفسطيقى ، من فنون
كتاب الشفاء ، ناقلاً عن مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، انّه قال : اننا لم نستفد في فنِّ
الفسطة صناعته من سلف ، من اساتدتنا و اشياخنا ، بل ورثناها من اموراً خطيئة
معمولة و جدلية و برهانية . و اما صورة القياس و صورة قياس قياس ، على سبيل

ما يُقَنَّنُهُ الصَّانِعُ الْقَبَّاسُ ، فامرٌ قد كَرَدْنَا فِيهِ أَنْفُسَنَا [هَوَاجِسَ أَنْفُسِنَا] وَكَدَدْنَا فِي
 طَلَبِهِ [تَحْصِيلِهِ] مُدَّةً مِنَ الْعُمْرِ ، حَتَّى اسْتَنْبَطْنَاهُ ، فَإِنْ عَرَضَ فِي هَذَا الْفَنِّ الْوَاحِدِ
 ٢ تَقْصِيرٌ ، فَلْيَتَعَدَّرْ مَنْ يَشْعُرُ بِهِ عِنْدَ التَّصَفُّحِ ، وَلْيَقْبَلِ الْمُنَّةَ بِمَا أَفَدْنَاهُ مِنَ الصَّوَابِ ،
 وَلْيَعْلَمْ أَنَّ أَفَادَةَ الْمَبْدَأِ وَاسْتِخْرَاجَ قَاعِدَةِ الصَّنَاعَةِ ، أَجَلٌ مَوْقِعٌ وَأَسْنَى مَرْتَبَةٍ مِنَ
 الْبِنَاءِ عَلَيْهَا ، خُصُوصاً إِذَا [إِذَا] كَانَ الْمُسْتَنْبَطُ ، مَعَ أَنَّهُ مَخْرُوعٌ مُبْتَدِئٌ ، مُحِيطٌ بِكَمَالِ الصَّنَاعَةِ
 وَقَوَائِمِهَا ، لَا يَتَذَرُّ مِنْهَا إِلَّا مَا لَا يُعْتَدُّ مَعَهُ [بِهِ] .

ثُمَّ قَالَ : فَهَذَا مَا يَقُولُهُ الْمُعَلِّمُ الْأَوَّلُ . وَأَمَّا أَنَا فَاقُولُ لِعَشْرِ الْمُتَعَلِّمِينَ وَالْمُتَأَمِّلِينَ
 لِلْعُلُومِ : تَأَمَّلُوا مَا قَالَهُ هَذَا الْعَظِيمُ ، ثُمَّ اعْتَبَرُوا : هَلْ وَرَدَ مِنْ بَعْدِ هَذَا إِلَى هَذَا الْغَايَةِ ،
 ٩ وَالْمُدَّةُ قُرْبَةً مِنَ الْفِ وَثَلَاثَةً وَثَلَاثِينَ سَنَةً ، مَنْ أَخَذَ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَصْرٌ ، وَصَدَّقَ فِيهَا
 اعْتَرَفَ بِهِ مِنَ التَّقْصِيرِ ، فَإِنَّهُ قَصْرٌ فِي كَذَا ؟ وَهَلْ بَلَغَ مِنْ بَعْدِهِ ، مَنْ زَادَ عَلَيْهِ فِي
 هَذَا الْفَنِّ زِيَادَةً ؟ كَسَلًا ، بَلْ مَاعَمِلُهُ هُوَ التَّامُّ الْكَامِلُ ، وَالْقِسْمَةُ تَقِفُ عَلَيْهِ وَتَحْظُرُ
 تَعَدُّهُ إِلَى غَيْرِهِ . وَنَحْنُ مَعَ غُمُوضِ نَظَرِنَا ، كَانَ أَيَّامُ انْصِبَائِنَا عَلَى الْعِلْمِ وَانْقِطَاعِنَا
 ١٢ بِالْكَلِّيَةِ إِلَيْهِ ، وَاسْتِهْمَالِنَا ذَهْنًا أَذْكَى وَأَفْرَغَ أَيْمًا هُوَ وَاجِبٌ ، قَدْ اعْتَبَرْنَا وَاسْتَقَرَّرْنَا
 وَنَصَفَحْنَا ، فَلَمْ نَجِدْ لِلْسُوفِسْطَائِيَّةِ مَذْهَبًا خَارِجًا عَمَّا أوردَهُ . فَإِنْ كَانَ شَيْءٌ ،
 ١٥ فَتَفَاصِيلُ لِبَعْضِ الْجُمْلِ الْوَلَّتِي أَخَذْنَاهَا مِنْهُ مَا نَحْنُ نَرْجُو أَنْ نَسْتَكْثِرَ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ
 فِي اللَّوَاحِقِ ، حِينَ مَا نَرْجُو أَنْ تَكُونَ أَفْرَغٌ لَمَّا هُوَ وَاجِبٌ ، وَالتَّذْيِ عَمِلُهُ مُعَلَّمُهُ وَسَمَاهُ
 كِتَابُ سُوفِسْطِيْقَا ، حَادٌّ فِيهِ عَنِ الْوَاجِبِ ، وَقَصَّرَ فِيهِ عَنِ الْكُفَايَةِ . أَمَّا الْحَيِّدُ ،
 ١٨ فَتَحَلُّطُهُ الْمُنْطَقَ بِالطَّبِيعِيِّ وَالْإِلَهِيِّ . وَهَذَا لِيَضَعِفَ تَمْيِيزُ كَانَ فِيهِ قَبْلَ نُبُوغِ هَذَا الْعَظِيمِ .
 وَأَمَّا التَّقْصِيرُ ، فَإِنَّهُ لَمْ يُفْهَمْ وَجْهًا لِلْمُغَالَطَةِ إِلَّا الْأَسْمَ الْمُشْتَرَكِ . وَبِالْحَرِيِّ أَنْ
 نَصَدِّقَ وَنَقُولَ ، أَنَّهُ إِنْ كَانَ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ مَبْلَغُهُ مِنَ الْعِلْمِ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ ، فَقَدْ كَانَتْ
 ٢١ بِضَاعَتُهُ مُزْجَاةً ، وَلَمْ تُنْضَجِ الْحِكْمَةُ فِي أَوَانِهِ نَضِجًا تُجَنِّسُ . وَمَنْ يَشْكُلُّفُ لَهُ
 الْعَصَبِيَّةُ ، وَلَيْسَ فِي يَدَيْهِ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا مَا هُوَ مُنْقُولُ إِلَيْنَا ، فَذَلِكَ أَمَّا عَنْ حَسَدِ
 لِهَذَا الرَّجُلِ ، وَأَمَّا لِعَامِيَّةٍ فِيهِ تُرَى أَنَّ الْأَقْدَمَ زَمَانًا أَقْدَمَ فِي الصَّنَاعَةِ رُبَّةً ، وَالْحَقُّ
 بِالْعَكْسِ . انْتَهَى كَلَامُ الشَّفَاءِ بِعِبَارَتِهِ .

فانا اقول : لو كان هذا الشريك في عَصْرِنَا ، واتَّخذ من دِقَّةِ التأمُّلِ جَلِيدِيَّةً
و من ابتغاء الحقِّ مُقَلَّةً ، و من شوق الاستشراق حَدَقَةً ، و من طباع الانصافِ
مِرَآةً ، لَا يَبْصُرَ بعين اليقين انه ، كما كانت عَصَّةٌ من ابواب فنون حكمة الميزان ،
لم تُنْضَجْ الى اوان مفيد الصناعة ارسطاطاليس نُضْجاً تُجَنِّي ، فكذلك كانت طائفةُ
جَمَّةٍ من اُمَّهَاتِ اُصول الحكمة التي فوق الطبيعة ، و لا سيما في شَطَرِ الرُّبُوبِيَّاتِ
فَجَّةٌ نِيَّةٌ ، لم تُنْضَجْ الى اوانِنَا نُضْجاً تُجَنِّي . و مع ذلك ، فاننا لسنا نُنْكَرُ حقَّ
السَّلَفِ و سَبْقِ الاوابيل في تَقْنِينِ القوانين و اعطاء الضوابط . فجزاهمُ اللهُ عنا
و عن زُمْرَةِ اهل العلم خير الجزاء . فقد اَسَّسُوا الاساس و دَلَّوْا على السبيل . «ولكن الله
يَهْدِي من يشاء الى صراطٍ مستقيم» .

القبس الثامن

في تحقيق قدرة الله سبحانه و ارادته جلّ سلطانه ، بعد توفية ما قد بقي في
ذمة العقل ، من حقّ القول الفصل في حلّ قطعةٍ من عويصات الشُّبه
و مُعضلات الشكوك و مُزعجات الاوهام .

٣

وَمُفْضَةٌ

الم يَقْرَعُ سَمْعَكَ في طبقات الضوابط العقلية و القوانين الحكيمة ؟ - انّ

- ٦ طباع لزوم شيء لشيء قد يكون على الاصاله ، بحسب نفس خصوصيتي الحاشيتين ،
من حيث جوهرًا ذاتيهما ، كما لزوم الزوجية للاربعة ، اعني كون الاربعة زوجاً ، اي
منقسمةً الى متساويين ، و قد يكون لا بحسب نفس جوهرى الحاشيتين على الاصاله ،
٩ بل انما على تباعده لزوم آخر متوسط ومن حيث واسطة لزوم آخر متاضل ، كالزوم
لزوم الزوجية للاربعة لها . فانه ليس من تلقاء نفس ذات الاربعة من حيث جوهرها
بل انما من تلقاء امتناع اقترافها عن الزوجية ، واستيجاب ذلك امتناع انسلاخها عن
١٢ لزوم الزوجية ايضاً ، حتى لو تصحح لها احتفاظُ لزوم الزوجية ، مع جواز انسلاخها
عن لزوم اللزوم ، لكان جوهر ذاتها في مُتَدَحٍ عن اقتضاء لزوم اللزوم . وكذلك
القول في لزوم لزوم اللزوم ، و لزوم لزوم اللزوم ، و هلّم جرّاً لا الى نهاية .
١٥ فالقول فيها باسرها متصوبٌ في هذا القالب . فاذن ، جملة اللزومات ، ما عدا اللزوم
الاول ، لوازمُ تباعيةٌ ، لاعلى الاصاله بل على التباعده .

وَمَنْظَرٌ

- ٢ انما التلازم الاصيل بين الملزوم الاصل ولازميه الاولى المتاصل ، ملزوم التلازم بين نقيضيهما على الانعكاس . فاما التلازم التباعى بالقياس الى اللازم على التباعة فى الدرجة المتاخمة ، فربما لا يقتضى تحقق التلازم بين النقيضين على سبيل الانعكاس . و ذلك اذا كان نقيض اللازم فى قوة بطلان اصل التلازم المتاصل بين العينين ، اذ من المنصرح ان وجوب انعكاس التلازم بين النقيضين ، انما هو على تقدير بقاء التلازم بين العينين ، حتى يصح ان يقال ان عدم اللازم ملزوم عدم الملزوم بثة لا على فرض انتفاء الملازمة بينها . اذ على هذا الفرض ، لا يكون عدماهما عدم اللازم وعدم الملزوم ، فلا يتلازمان اصلا . فاذن ، تلازم الاربعة ولزوم الزوجية لها مثلا ، ليس يستوجب التلازم بين نقضيهما ، كما تلازم الاربعة والزوجية يستوجب ذلك . اليس نقيض اللازم على التباعة ، وهو عدم لزوم الزوجية للاربعة ، يرفع اصل الملازمة المتاخمة بين الاربعة والزوجية ؟
- ١٢ فيلزم لاحالة ارتفاع الملازمة بين الاربعة وبين ذلك اللزوم ايضا . فانها انما كانت على التباعة من جهة الملازمة الاولى المتاخمة . فاذا بطل المستتب ، بطل التابع ايضا لاحالة . فاذن ، ليس ينحفظ نقيض اللازم نقيضا للتلازم ، ولا نقيض الملزوم نقيضا للملزوم ، حتى تستحق بينهما ملازمة اصلا . فاذن ، قد استبان ان عدم لزوم الزوجية للاربعة ليس يستوجب عدم الاربعة ، على خلاف الامر فى عدم الزوجية ، فانه مستوجب عدم الاربعة بثة .

وَمَنْظَرٌ

- ١٨ وان دققنا التامل ، فالتفتيش يوضح ان ملزوم الزوجية مثلا ، وهى التلازم على الاصلة ، انما هو نفس ذات الاربعة . فاما ملزوم لزومها لها ، وهو التلازم على التباعة ، فليس هو نفس الاربعة على الحقيقة ، بل انما هو ملزوميتها للزوجية . فاذن ، عدم التلازم الذى هو لزوم الزوجية للاربعة ، انما يستوجب عدم تلك الملزومية التى

هي الملزوم له على الحقيقة ، لانفس الاربعة التي هي الملزوم للزوجية على الحقيقة ، لا
للملزوم الزوجية الا بالعرض . و على هذا ، فكل لازم فان عدمه يستلزم عدم ماهو
ملزومه بالذات ، واللازم على التباعة ليس يصح ان الملزوم الاصل ملزوم له بالذات . ٢
فليتعرف .

وَمِنْهُنَّ

١ هل اعتناص عليك الامر فيما امتحنك و غالتكك به المغالطون ، انه كل
ما لم يكن دخوله في الوجود مستلزماً رفع امر ما واقعي ، كان لا محالة موجوداً دائماً
دواماً دهرياً . اذ لو صح له في متن الدهر و حاق الواقع عدم صريح ، كان لا محالة
دخوله في الوجود مستلزماً بطلان ذلك عدم و ارتفاعه عن متن الدهر و حاق الواقع بنة
٢ والا ، اجتمع التقيضان في كيد الواقع ، فكان يتخرق الفرض . لكن كل جاز الذات ،
فان دخوله في الوجود ليس يستلزم ارتفاع واقعي ما اصلا . اذ لو استلزم ذلك ، كان
٣ يستلزم هذا الاستلزام ايضاً ، فيكون دخوله في الوجود ملزوماً ، واستلزام ارتفاع امر ما
عن الواقع لازماً . وقد افتر في مقتره في العلم الذي هو ميزان النظر و مقياس البرهان
و مكيال العلوم باسرها ، ان الملازمة بين العينين واجبة الانحفاظ بين التقيضين على
الانعكاس . فيلزم ان يكون عدم استلزامه ارتفاع امر ما عن الواقع ملزوماً لعدم دخوله
٤ في الوجود ازلاً و ابداً . وقد كان تأسس بالتمهيد و تآصل بالوضع ، ان عدم
استلزامه ارتفاع امر ما واقعي اصلا ، ملزوم وجوده على الدوم في الآزال و الآباد .
٥ فهذا خالف محال . فقد استبان ان كل ما هو جاز الذات ، فهو متحقق الوجود
٦ بالفعل في الدهر على الدوم و الازلية ، لامن بعد عدم صريح دهرى يرتفع عن الدهر
بالوجود .

٧ فاذن ، يلزم قديم العالم الاكبر بجميع اجزائه في الدهر قديماً دهرياً . وقد انعقد
٨ على خلافه اجماع العقلاء كافة . فهذه داهية عوصاء من دواهي العبد ، قد اعيت
٩ القرايح و اعقمت الانظار الى زميننا . و كانتك الان متبصر بما بصرتك ان العقدة

هناك مُغْتَرِكَةٌ والداهية مُسْتَرَكَّةٌ . فقد انصرح انّ عدم اللازم على التباعة ، وهو الاستلزام لارتفاع واقعيّ ما عن ساهرة الواقع ، ليس يستلزم عدم الملزوم الاصل ، وهو الدخول في عالم الوجود ، لانه في قوّة بطلان اصل الملازمة المتأصلة ، بل انما يلزمه ان يكون مستلزماً لعدم ماهو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة . وان هو الا ملزومية الملزوم الاصل لذلك الارتفاع ، لانفس الملزوم الاصل ، وهو الدخول في عالم الوجود بنفس جوهره . فهذا متحرّكٌ طور الفحص ومتحطّ رحل الحقّ هناك . فلا تكن من الخاطئين .

ومبني

ربّما يسبق الى الوهم في سبيل القضية عن التصديق تارة ، انّ ما أصّله الفحص واسّسه التمهيد ، هو انّ عدم الاستلزام لرفع امرٍ ما عن الواقع من بدو الامر رأساً ، مستلزم لاوجود دائماً . ومغراه انه ، اذا لم يكن هناك استلزام لارتفاع واقعيّ ما ، وجب ان يكون الوجود حاصلًا على الدوم ازلاً وابدأ . والمقدمة المقترّة في مقرّرها ، هي انّ عدم اللازم المفروض التلازمية ، على تقدير تحقق الاستلزام بالفعل ، ملزوم عدم الملزوم المفروض الملزومية . فاذن ، شتان ما بين ما أسّسه التمهيد وما ألزّمته العقدة المغالطية ، بناءً على ماهو المقترّ في مقرّره . وتارة انّ عدم استلزام دخول ماهو جائز الذات في الوجود لارتفاع واقعيّ ما ، مُحال ، فساغ ان يكون على تقدير تحقّقه مستلزماً لعدم ذلك الجائز ، وان كان هذا الاستلزام ايضاً من المستحيلات . اذ من المستوغ عند العقل ، ان يكون مُحال ما مستلزم التحقق لمحال آخر . وان شيئا منها ليس له مرجع الى جندوى مشيرة ورادة مُعْنِيّة .

اما الاول فلان سبيل القاعدة المقترّة في مقرّرها ، انه اذا فرض استلزام بين امرين ، كان لا محالة عدم ما فُرِضَتْ لازِمَتُهُ ملزوماً لعدم ما فُرِضَتْ ملزومَتُهُ ، سواء في ذلك عدم من بدو الامر ام من بعد التحقق . والعقدة المغالطية ، سبيلها انه اذا صحّ ان بين دخول ما هو جائز الذات في الوجود وارتفاع واقعيّ ما استلزماً ،

كان هذا الاستلزام ايضا لازماً للملزوم . فكان لا محالة عدم هذا الاستلزام عدمَ ما فُرضت
لازميته ، سواءً عليه اكان هو عدم هذا الاستلزام رأساً ام عدمه عين بعد التحقق . فيكون
لا محالة ملزوماً لعدم دخول ذلك الجائز الذات في الوجود اصلاً . وقد كان أساس التمهيد
ان عدم هذا الاستلزام ملزوم لوجود الشيء دائماً . هذا بخلاف .

واما الثاني ، فلان تسويغ استلزام المُحال مُحالاً آخر على الاطلاق ، من تحسيس
الاعتراض . و ان هو الا سبيل التلا تسميتين و اللّم لا يتكُونيتين . ومن الدايعات
المقبولة ، ان الاستلزام بين المحالين انما يتصحح ، اذا لم يكن بينهما تناف في لحاظ العقل
و نحن قد حققنا في الافق المبين ، ان مجرد عدم المناقاة ، ليس يستوجب الحكم بالاستلزام
بل ليس للاستلزام مطلقاً بُدء من علاقة ذاتية عقلية ، تكون ميلاك تصحيح الملازمة
بين المفهومين . ولا يتعمّل فرق بين المُحال والممكن في الاستلزام بعلاقة عقلية وعدمه
بعدها . وكما تحقق الاستلزام بالفعل لا يكون الا بتحقيق العلاقة الطبيعية بالفعل ،
فكذلك الاستلزام بالامكان لا يكون الا بتحقيق العلاقة الطبيعية بالامكان .

و بالجملة ، انما ارتباط الملازمة بين شيئين ، من تافاء عاتية احدهما للآخر ، او
معلوليتهما معا لعلّة واحدة . فاذا كان ما ليس هو من الممتنعات الذاتية ملزوماً للازم ،
فان كان علّة له ، كان وجوده متعيّن الاقتضاء لوجوده بعينه ، وعدمه متعيّن الاقتضاء
لعدمه بعينه . و ان كان معلولا له ، كان وجوده متعيّن الاستدعاء لوجوده بخصوصه ،
وعدمه متعيّن الاستدعاء لعدمه بخصوصه ، لا غير ، وكذلك لو كان معلولاً لعلته ، فاذن
لو كان ممكن ذاتي مستلزماً لذلك الاستلزام ، تعيّن ان يكون عدم ذلك الاستلزام مستلزماً
لعدم ذلك الممكن بخصوصه ، لا لوجوده و عدمه معاً بالضرورة . نعم ، يتصور ذلك
ما كان الملازم من الممتنعات الذاتية ، اذ الممتنع الذاتي بحسب طباع مفهومه ، يجب ان يكون
عدمه مُضمّناً في وجوده ، ثم ان عدم ذلك الاستلزام ، انما امتناعه بالنظر الى ذات
الملزوم ، وليس هو محالاً بالذات ، بحسب نفسه ، فلا تكون من المتخبطين .

وَمَنْصَةُ

٣ انّ بين الانتفاء والانتفاء في المقدار ، عند حيزب الحقيقة من شركاء الصناعة ،
فُرقاناً مستبيناً من وجوه عديدة : الاول انّ انتفاء المقدار ، هو انعدام ذاته وبطلان
هويته ، و انتفاءه هو انبثاث اتّصاليه وانقطاع تماميه .

٦ الثاني انّ الانتفاء نسبته الى الوسط والطرف واحدة ، اذ هو بطلان وجود المقدار
مطلقاً . واما الانتفاء ، فهو بطلان ذات المقدار عند طرف من اطرافه وانحذاذ امتداده
عند حد من حدوده .

الثالث انّ بطلان امتداد المقدار الموجود عند حدّ مطلقاً انتفاءً له ، سواءً عليه
٩ اكان ذلك الحدّ طرفاً لامتداده ومنطبقاً على جهة تماميه وسمّيت انبساطه ام لا ،
على خلاف الامر في الانتفاء ، فانه انتفاء امتداد المقدار الموجود عند حدّ واقع في جهة
انبساطه ، و منطبق على سمت تماميه ، على ان يمكن للعقل بمعونة الوهم ان يتصوّر
١٢ امتداداً آخر متصلاً به ، يجمعهما ذلك الحدّ . وحيث ماليس هذا السبيل ، فلا طرف
ولا انتفاء ، بل انتفاءً فحسب . فالدايرة حول القطب في سطح الكرة منتفية عند نقطة
القطب ، وموجودةً بتمامها بعد القطب ، ولا يصحّ ان يقال انّ القطب طرفها ، ولا انتها
١٥ منتهية بالقطب . وكذلك امتداد سطح المخروط المستدير ، منتفٍ عند نقطة الرأس ،
و موجود بتمامه بعدها ، ولا يصدق انه مُنتهٍ بها ، وانها طرفه بالذات . و امتداد
سطح المثلث ايضاً ، منتفان عند نقطة من نُقط زواياه ، وليس يستوجب ذلك كونها
١٨ طرفاً لسطح المثلث ، وكون سطح المثلث منتهياً بها بالذات . وكذلك جسم المخروط
المستدير ، ينتفٍ عند نقطة الرأس ، والجسم المُسنَّم ايضاً منتفٍ عند خطّ ، ينتهي به
سطحان من محيطه . وليس يصحّ ان يتوهم انّ جسم المخروط مُنتهٍ بالنقطة ، والجسم
٢١ المُسنَّم بالخطّ ، الا بالعرض . فاذن ، انما الصحيح انّ المخروط و المسنَّم ، ليس
انتاؤهما بالذات بحسب الجسميّة الا بالسطح . ثمّ سطح المخروط المستدير ، ينتهي
امتداده الطولي في احدى الجهتين بنقطة الرأس ، وفي الجهة الاخرى بنقطة ما من

محيط القاعدة . فاما امتداده العرضي ، فغير متناه في الوضع ، ومنتف عند نقطة الرأس لامتته بها . و سطح المستقيم مُنتَه بالخط ، لا غير . وكذلك سطح المثلث ينتهي بالخط على الحقيقة ، ثم الخط بنقطة من نُقَط زواياه ، فَلْيُعرف .

٣

وَمُضَة

انما الاطراف نهايات للمقادير في الوجود ، من جهة الوضع ، لا من جهة المقدارية . فما يكون غير متناهي الوضع ، لا يكون له طرف ، وان كان متناهي المقدار في المساحة ، كمحيط الدائرة و محيط الكرة . فاذن ، النقطة لا تلزم طبيعة الخط بما هو خط ، ولا من جهة الوجود مطلقا . بل قد يتخلف الامر في الوجود ، اذا كان الخط غير متناهي الوضع . وكذلك الخط بالنسبة الى السطح . واما السطح ، فانه يلزم الجسم في الوجود البتة ، ولكن لا بما هو جسم ، بل من حيث هو متناه . فليعلم .

٩

وَمُضَة

ان عند حيزب الحقيقة من شركاء الصناعة ، انما السطح والخط والنقطة موجودات مغايرة لماهي حدوده بالنوع . وفي المقلدين من يجعلها من العوارض التحليلية للجسم الموجودة بعين وجوده ، لا بوجودات متفرقة متمازة عن وجود الجسم ، قياساً على الاجزاء التحليلية ، ولا يستشعر ان العرض والجوهر ليس يصح اتحادهما في الوجود . ليس وجود الجوهر هو وجود الشيء لنفسه ، ووجود العرض هو وجوده في موضوعه ؟ فهما نتحوان متباينان من الوجود . وايضا الموضوع من جملة العلل ، والعلة تباين المعلول في الذات والوجود ، و تتقدم عليه تقدماً بالذات بته . وايضا ربما يتداخل سطحان او خطان او نقطتان . فيتحدان في الوضع دون الوجود ، ولا يجوز ان يتداخل جسمان اصلاً . فكل جسمين ، فهما متمايزان في الوجود والوضع جميعاً .

١٨

وما يقال ان السطح هو نفس ظاهر الجسم ، و من البين ان الجسم في الخارج ليس شيتين ، احدهما ظاهره والاخر باطنه ، بل كلاهما موجود واحد في الخارج ، والعقل

٢١

يُسمَّى ظاهره عن باطنه ، فتخييل ليس مرجعه الى تحصيل . والصحيح ان الجسم ليس في الخارج شيئاً ، بل الموجود في الخارج شيئان ، احدهما الجسم و الآخر مقدار حال فيه ذو بعدين ، يقال له باعتبار آخر انه ظاهر الجسم ، كما قال الشريك في التعليقات : ٢
تعليق : السطح يعتبر فيه انه نهاية ، ويعتبر فيه انه مقدار ، وليس هو مقدار بالجهة التي هو بها نهاية . ونسبة ذلك المعنى ، وهو انه يمكن ان يفرض فيه بعدان ، الى المقدارية فيه ، نسبة فصل الى جنس . و بالجملة ، العوارض التحليلية الموجودة بعين وجود المعروض - كلام متاهت .

و ربما يدعى ان في اقاويل شريكنا ، في اثبات تجرد النفس في الشفاء ، تصريحاً بذلك . ولست استصح هذا الاسناد اصلاً . فكلام الشريك في كتاب النفس من طبيعيات الشفاء ، في فصل تجرد النفس ، سياقه انه لا يمايز بين الجسم و طرفه النقْطِيَّ بحسب الوضع ، لانه لا تغاير بينهما في الوجود . وقد نقلناه بألفاظه في الصراط المستقيم .

وَمُضَّةٌ

يطلق « الخط » و « السطح » باشتراك الاسم ، في اصطلاح الصناعة ، على معنى لا يؤخذ في مفهومه النهاية ، كما يقال « خط » و يعتبر به عن مجرد الطول ، مع عزل النظر عن العرض والعمق ، لا باشتراط ان يكون مجرداً عن مقارنتهما ، بل على انه طول غير ملحوظ فيه سوى حقيقة الطولية ، اعني الامتداد الواحد من غير مصادمة لاقتران العرض و العمق ، او لا اقترانهما به في الوجود . وكذا يقال « سطح » لمجرد الطول و العرض ، اعني الامتدادين ، مع عزل النظر عن الامتداد الآخر . وكل منهما بهذا الاعتبار مقدار موجود محسوس . و ذلك موضوع لعلم الهندسة . و على ما تؤخذ النهاية في مفهومه ، كما يقال « خط » و « سطح » بالمعنى المذكور ، ولكن يشترط ان لا يكون لهما امتداد وراءهما ، بل يكون انبساط الامتداد منقطعاً عندهما . فيحمل عليهما بهذا الاعتبار مفهوم الطرف والنهاية . فشئ منهما لا يصير نهاية و طرفاً ، الا من حيث هذا المفهوم السلبي . وكذلك « الآن » و « النقطة » بطلقان باشتراك الاسم على معنيين ، احدهما مبدأ

الكمية ، والآخر ذلك المعنى بشرط لابقاء شيء من الامتداد وراءه . وما تطلق عليه النهاية إنما هو المعنى الأخير .

٣ فهذا سبيل صاحب التلويحات في كلامه ، حيث قال : ان النهايات عدمية ، لانها هي كون الشيء ذاتية ، لا يبقى وراء هاتمة شيء آخر . ثم قال : فان قيل : أليس من حكمكم بان السطح يُحسّس ، فهو موجود ؟ يقال . قد يعبر عن مجرد طول الخط ، ومع العرض ، بالسطح ، وهما من الكمية . فهو بالاشتراك . والآ ، النهايات العدمية من حيث عدمها لا تُحسّس . والكميات ، ما لم يُشترط فيها لابقاء شيء آخر وراءها ، لا نصير نهاية ، فلا بد من سلب في مفهومها .

٤ فاذن ، ماذا عند المتأخرين ودار على السنتهم ، ان صاحب التلويحات يخالف الحكماء ذاهباً الى ان السطح والخط والنقطة عدميات ، مرجعه اما الى تقوّل واختلاف عليه ، واما الى سوء تفطن لمراميه .

ومضة

١٢ ان امام المتشكّكين ، في «المحصل» بنى الوجود عن الاطراف مطلقاً ، وفي شرحه للاشارات ، يضطرب كلامه ، فتارة يجعل النهاية من المضاف المشهورى ، واخرى يجعلها اضافة عارضة لكل من الاطراف ، بالقياس الى ذى الطرف ، فتكون من المضاف الحق .

١٨ قال : فالسطح مثلاً ، اذا قيس الى الجسم ، عرضت له اضافة هي النهاية . وهي ، وان كانت متأخرة عن السطح في التحقق ، لكونه معروضاً لها ، الا ان ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له ، كالاوسط في برهان اللّمْ ، اذا كان معلولاً للاكبر ، وعلّة لثبوتها للاصغر . قال : ولذلك حكم الشيخ بان لزوم السطح للجسم بواسطة التناهي .

٢١ قلت : وذلك كله خبط في خبط . وكيف تكون اضافة المعارض الى معروضه سبباً لعروض ذلك المعارض للمعروض ؟ وتلك الاضافة لا تُعقّل ، الا بعد العروض والتحقيق هناك ما ذكره خاتم البصرة المحققين ، في شرح الاشارات وفي نقد المحصل ،

- ٢ انّ السطح مثلا ليس هو مجرد فناء الجسم و انقطاع امتداده ، فانّ الفناء لا يقبل الاشارة الحسية ، و السطح يتقبلها . بل الفحص التحقيقي يقضى انّ هناك امورا ثلاثة . اولها ماهيته السطح الذى هو المقدار المتصل ذوالبعدين . و ثانيا فناء للجسم و عدم له ، بمعنى نفاذه و انقطاعه و انتهائه فى جهة معينة عند ذلك السطح ، لا العدم المطلق ، اعنى انتفاء ذات الجسم و ارتفاع وجوده ؛ و ثالثا اضافة الى الجسم عارضة للفناء عند السطح ، فتقال له بحسب ذلك «نهاية» لجسم ذى نهاية . و انما يستدل على ثبوت الاول للجسم ، بثبوت الثانى له ، اذ هو مقارن و مستلزم للاول . و اما الثالث ، فاذا اعتبر عروضه للاول ، كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح ، و اذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية . فالنهاية ليست عارضة للسطح ، بالقياس الى الجسم ، بل الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ، ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ، ثم يعرض لهما الاضافة بالاعتبارين . وكذلك القول فى الخطّ و النقطة . و الامر فى الآن ايضا على هذا السبيل . فانّ هناك ايضا ثلاثة امور : شىء لا ينقسم بحسب الامتداد ، وهو الآن ، و فناء لامتداد الزمان عنده ، و اضافة عارضة لكل منهما ، بحسبها يقال لذلك الفناء انه «نهاية» مضافة الى ذى نهاية ، هو الزمان ، و للآن انه «آن» ، مضاف الى ذى الآن ، و هو الزمان ، و ربّما يقال بحسبها للآن انه «نهاية الزمان» بمعنى انه مقارن لما هو نهاية له ، اعنى الفناء عند الآن ، من حيث الاضافة العارضة . فليستعرف .

وَمَبْذُورٌ

- ١٨ واذ دريت ان النقطة انما تقوم بالخط ، من حيث تعين امتداده فى جهتها ، من غير ان يعتبر ، فى محلّيته لها و عروضها له ، تعين تماميه فى الجهة الاخرى المقابلة لتلك الجهة ، باللاتناهى او بشئ من النهايات المعينة اصلا ، بل انما تعين تماميه فى الجهة الاخرى مناط قيام نقطة اخرى به فى تلك الجهة ؛ وكذلك الامر فى السطح ، بالقياس الى امتداد الجسم الذى هو محله . وقد ادريتك ان نقطة راس المخروط ، انما محلها المنتهى بها بالذات احد امتدادى سطحه ، اعنى امتداده الطولى بما هو متعين التامدى فى جهة الراس ، وليس

يعتبر في ذلك تماديه في جهة القاعدة ، اذ لاحظ لطول الامتداد وقصره في جهة القاعدة ، من المدخلية في الانتهاء بالنقطة في جهة الراس ، كما هو المستبين بلامتراء .

- ٣ ومن المعلوم بته ، كما استبان لك فيما قد سلف ، ان القسمة بضرورها ، انما تصحح بالفعل ، اذا تعين الممتد المتصل في تمادى امتداده ، لافى طبيعة الامتداد من دون تعيين ، اذ لا يتصور في طبيعة الامتداد جزء ، وكل ، ما لم يعرضها التعين بالضرورة . فاذن ، يستبين ان انقسام المخروط في جهة الطول الى قطعتين ، احدهما قطعة الرأس و الاخرى قطعة القاعدة ، ليس يستوجب انعدام نقطة الراس ولا انعدام سطح القاعدة ولا محيط ديارتها . فان محل شئ منها ، لم ينعدم بما هو محله ، بل انما انعدم محلها بما هو ملغى الاعتبار في اعتبار المحلية . وسواء في ذلك القول بانتفاء الصورة الاتصالية الشخصية بشخصيتها بعينها في صورتى الاتصال و الانفصال جميعا ، كما هو طريقة المستنكرين . أليس من المستبين ان محل نقطة الراس مثلا ، وهو هذا الامتداد الطولى بما هو محدود متعين في جهة الراس بخصوصها ، كما كان موجودا بعين وجود الصورة الشخصية المحدودة المتعينة في الجهتين ١٢ قبل الانفصال ، فكذلك هو موجود بعين وجود الصورة الشخصية المحدودة المتعينة الحادثة بعد الانفصال ايضا . فاذن ، ما هو محلها بالذات ، ليس ينعدم عند الانفصال ، بل هو موجود في صورتى الاتصال والانفصال بعين وجود ، كل من الصورتين المحدودتين المتعينتين الامتداد في كلتا الجهتين الزائلة والحادثة جميعاً . فقد بان ، اذن ، و هن مادار في الافواه بالاستشكال والاستصعاب ، ان جسم المخروط بكلية شخصيته ، هو محل نقطة الراس لا ما يليها من جرمه ، اذ المقدار الممتد قابل للقسمة لالى نهاية . فكل ما فرض انه يليها منه فقد وليها ما هو اقل منه مقداراً و اشد اليها قرباً . و اذ كان هو محلها بمجموع شخصيته ، لزم على مذهب الافلاطونيين ان يكون قطعة القاعدة المقطوعة المنفصلة عن قطعة الراس بالقطع بعضاً من محل نقطة الراس و جزءاً منه بالفعل . و ذلك مصادم لبديهة الفطرة العقلانية . ٢١ وعلى مذهب الارسطاطالسين ، انعدامها بانعدامها بالقسمة ، لكن البديهة شاهدة لها بالبقاء مع انتفايه عند القسمة . وسقط قول من ينطع من المقلدين ان جمهور المشائين يدعون البداهة

في انتفاء الجسم المخروط . والحالة هذه ، ويلزم منه انتفاء النقط . فاستقم كما امرت ، ولا تكون من الخاطئين .

وَمَيْضٌ

٣

و بضاهي هذه التمدد عقدا وحلا : مايقدم من طريق التشكيك ، انه من المعلوم المقرر أن القسمة باختلاف العرض لا توجب انفصالا في الخارج ، سواء في ذلك الاعراض القارة والاضافات الهيئات النفسية . فإوان جسما ما متصلا بشخصيا قد اسود أو تسخن نصفه مثلا ، كان محل ذلك السواد وتلك الحرارة في الخارج ، هو هذا الجسم المتصل بكلية شخصيته ، اذ هو الموجود الممتاز عن سائر الموجودات . فان قطعنا من النصف الآخر قطعة يسيرة ، مما يلي الطرف ، انعدم هذا الجسم بصورته الانصالية الشخصية ، وحدثت بالانفصال صورة اخرى متصلة بشخصية . فيلزم ان يتعدم ذلك العرض ايضا . والا ، لزم بقاء الحال مع انتفاء المحل ، لكن أنعدامه مصادم لشهادة البديهة له بالبقاء . فيحل من سبيل التحقيق فيقال : ان محل ذلك العرض في الخارج ، هو هذا الجسم المتصل بعينه ، ولكن بحسب مقدار نصته الشخصي المعين ، لا بحسب كلية امتداده . فيرجع اعتبار المحلية بحسب الخارج حقيقة الى ذلك النصف بخصوصه ، و هو موجود قبل الانفصال بعين وجود هذا الجسم الشخصي المتصل الزايل بالانفصال ، و بعد الانفصال بعين وجود الجسم المتصل الشخصي الحادث عند طرؤ الانفصال . فوجوده في الخارج ، بعين وجود جسم ممتد متصل بشخصي في صورتي الاتصال و الانفصال ، كاف في تصحيح اعتبار المحلية الخارجية ، فليعلم .

وَمَيْضٌ

١٨

على هذا السبيل ايضا تحقيق الامر في الزاوية . فالزاوية المسطحة سطح منتف عند ملتقي الضلعين ، اعني نقطة راس الزاوية لامتته بها . والزاوية المجسمة كجسمة راس المخروط مثلا ، جسم منتف عند نقطة الراس لامتته بها ، على ما قد تلى عليك . ويتشكك ، فيقال : ان السطح هو المقدار الممتد في بعدين . فهو القابل للقسمة في بعدي الطول والعرض ، والزاوية المسطحة انما تقبل القسمة في هذا الامتداد العرضي ،

وهو بعد ما بين الضلعين دون الامتداد الطولي^{٢٠}، وهو بعد ما بين الراس والقاعدة ، اذا اختلف الضلع بالطول والقصر ، لا يثمر اختلاف مقدار الزاوية اصلا . فلا يصح^{٢١} ان تكون الزاوية المستطحة سطحا ، كما هو مذهب الرياضيين من الفلاسفة ، ولا ان تكون هيئة سارية في السطح ، كما هو سبيل الحكماء الالهيين . فان الكيفيات المختصة بالكميات ، حكمها حكم محالها في قبول الانقسام في الابعاد ، ولكن بالعرض ، لا بالذات . وكذلك الزاوية المجسمة لا يصح^{٢٢} ان يكون جسما ، لان الجسم يقبل القسمة في الابعاد الثلاثة جميعا ، والزاوية المجسمة لا تقبلها الا في بعدين فقط .

ففيصل الفحص ومحرز التحقيق في حل الشك ان يقال : على سياق ما تعرفت ، ان حقيقة الزاوية المستطحة هي احد امتدادى السطح المحاط بالضلعين المتلتقيين عند نقطة على التعيين بالانتهاء اليهما : وهو امتداده العرضي^{٢٣} ما بين الضلعين ، ويلزمها امتداده الآخر الطولي ما بين الراس والقاعدة على التعيين في جهة الراس ، والابهام في جهة القاعدة . فربما يتعين الامتداد ، يلزمه [نصحح قبول الانقسام بالفعل ، وحيثما يؤخذ على الابهام دون التعيين] لا يتصحح فيه قابلية الانقسام بالفعل . وهذا اصلي ثابت [في جميع المقادير . وعلى قياس هذا السياق سبيل القول] في الزاوية المجسمة .

فان قلت : فعلى هذا لا يلزم ان تكون الزاوية نوعا رابعا من المقادير ، خارجا عن الانواع الثلاثة . قلت : كلا ، بل ان المستطحة هي كمية السطح ببعض اعتباراتها ، والمجسمة هي كمية الجسم ببعض اعتباراتها . فاذن ليست الزاوية كمية اخرى خارجة عن انواع الكميات الثلاثة . فليتعرف .

قال الشريك الرياضي^{٢٤} ، في ثاني سادسة قاطيغورياس الشفا : اما الزاوية ، فقد ظن فيها انها كمية منصلة غير السطح والجسم ، فينبغي ان ينظر في امرها . فنقول : ان المقدار ، جسما كان او سطحا ، قد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات ملتقى عند نقطة واحدة ، وهو الزاوية . واما الفرق بين الزاوية والاشكال ، فهو ان الزاوية انما هي [زاوية] من حيث يعتبر المقدار متحددا بين حدين او حدود يلتقيان بمحد . ولنخصص الكلام بالمسطحة

فنفقول : انه لا يخلوا اما ان يكون الشئ الذى يحيط به الحدان يلتقيان فى المسطحات ، قد يحيط معها ثالث او رابع ، او لا يحيط . فان لم يحط معها ثالث ، فلا يخلوا اما ان يكون حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما ، او لا يلتقيان ، سواء كان يلتقيان اذامداً ، او كانا لا يلتقيان ، بل يذهبان فى التوهم الى غير النهاية . فان التقيا ، فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة الدائرة ، او بشكل هلالى ، او بشكل آسى ، او غير ذلك . فالسطح الذى لا يتحدد بحد ثالث ، بل انما هو محدود بحدين يلتقيان فى جانب فقط ، فهو من حيث هو كذلك او حالته تلك هو اوهى زاوية ، والذى يتحدد بحد غيرهما ، حتى يحاط به او يلتقى حداه ذانك ، حتى يحاط به . فهو من حيث هو كذلك او حالته تلك هو اوهى شكل .

ثم قال : وكما ان المهندسين اذا قالوا « شكل » ذهبوا الى المشكل ، كذلك [اذا قالوا] « زاوية » ، ذهبوا الى المقدار ذى الزاوية . ولذلك ما تكون الزاوية منصفة ومساوية وعظمى وصغرى . ثم قال : وليس ينبغي ان يلتفت الى ما قاله بعض المتكلفين لما لا يعنيه ، ان الزاوية جنس آخر من الكم بين الخط والسطح . انتهى مارمنا نقله من كلامه .

وقال فى رابع ثلاثة الحيات الشفا : واما الزاوية ، فقد ظن بها انها كية متصلة غير السطح والجسم . فينبغى ان ينظر فى امرها ، فنقول . ان المقدار ، جميعا كان اوسطها ، فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقى عند نقطة واحدة ، فيكون ، من حيث هو بين هذه النهايات ، شيئا ذا زاوية ، من غير ان ننظر الى حال نهاياته من جهة اخرى ، فكأنه مقدار اكثر من بعد ينتهى عند نقطة . فان شئت سميت نفس هذا المقدار ، من حيث هو كذلك « زاوية » و ان شئت سميت الكيفية التى له ، من حيث هو هكذا « زاوية » فيكون الاول كالمربع ، والثانى كالتربيع . فان اوقعت الاسم على الاول ، قلت : زاوية مساوية ناقصة و زايدة لنفسها ، لان جوهرها مقدار . وان وقعت على المعنى الثانى ، قلت ذلك لها بسبب المقدار الذى هى فيه ، كما للتربيع ، انتهى كلام الشفا بعبارته .

وَمَبْضُ

- انّ من معضلات هذا الموضع الغامض ، انه اذا ثبت بحكم البراهين النافذة الحكم
- ٣ انّ الزمان الموجود بامتداده المتصل في الدهر حادث الوجود بعد العدم في متن الخارج ،
- ومتناهى المقدار بحسب كميّته الاتصاليّة الذاتية ، فقد لزم ان يكون له طرف موجود
- بالفعل ينتهى به مقداره المتناهى الامتداد في جانب الماضى وجهة المبدأ ، وهو الآن الغير
- ٦ المنقسم . لست اقول الآن السيال الذى هو خارج عن الزمان و غير قائم به ، بل راسم
- اياه . بل اقول الآن الذى هو من الحدود و الاطراف القائمة بامتداد الزمان المتصل ،
- وعنده ينقطع اتصاليّه . و انتم تقولون : النقطة الطرف : منها الواصلة و منها الفاصلة .
- ٩ واما الآن الطرف ، فليس يصحّ منه الا الموهوم الواصل بين الزمانين الماضى والمستقبل ،
- دون الموجود الفاصل القاطع لاتصال الزمان بالفعل ، بحسب الواقع و الخارج .
- فنقول : لعلّك ، اذن ، بما قد تلونا على سمعك و قلبنا الى قلبك ، من الاصول
- ١٢ والضوابط ، متبصّر بكيفية الحال ، ومتّصلع بحلّ عقدة الاعضال من مسالك عديدة ،
- الاول ، انك قد دريت ، ان الطرف الموجود بالفعل ليس يلزم طبيعة الامتداد المتناهى
- بما هو متناهٍ في المقدار ، بل انما يلزمه من جهة التناهى في الوضع . فاذا كان الممتدّ
- ١٥ المتصل متناهيّاً في المقدار ، غير متناهٍ في الوضع ، او غير قابلٍ للوضع ، لم يكن يعرضه
- طرفٌ بالفعل الا في التوهم ، عند قطع الاتصال بالفرض والتوهم . فالاطراف الموجودة
- بالفعل للمقادير ، نهايات وضعيّة ، لانهايات مقداريّة . فاذن ، الزمان حيث انه كمّ
- ١٨ متّصل غير ذى وضع ، فليس يتصور له طرف بالفعل في الوجود ، وان كان متناهيّاً
- بالمقدار . بل انما يعرضه في الوهم طرفٌ موهوم مفروض ، اذا ما عرض لاتصاله انفصالٌ
- وانقطاعٌ بالفرض والتوهم .
- ٢١ الثانى انّ الزمان مقدار الحركة الدوريّة المتصلة القائمة بمعدّل النهار ، على ما قد
- تعرفته . و من المعلوم انّ طرف الزمان الممتدّ يجب ان يكون منطبقاً على طرف الحركة
- المتصلة المنطبق على طرف المسافة المتصلة . فمبدأ الزمان بازاء مبدأ الحركة ، ومبدأ

الحركة بازاء مبدأ المسافة . و ليس لمعدل النهار طرف موجود بالفعل ، مع كونه مقداراً متصلاً متناهى الكمية ، ولا لحركته المستديرة المتصلة طرف " بالفعل ، إلا اذا ما جعلت نقطة " موهومة في معدل النهار ، مبدءاً لحركته المستديرة بحسب الفرض . فاذن ، كما ليس لحامل محل الزمان ، اعنى فلكك محدّد الجهات ، و دائرة معدل النهار ، طرف " نُقْطَتِي " بالفعل ، ولا محل الزمان . اعنى حركة معدل النهار المستديرة ، طرف موجود غير منقسم بالفعل ، فكذلك يجب ان لا يكون للزمان الممتد المتصل المنطبق على دائرة معدل النهار و على حركتها الدورية المتصلة ، طرف موجود بالفعل ، اللهم إلا بالتوهم بحسب الفرض .

الثالث انه ليس يستلزم الحدوث آناً غير منقسم بعينه في المبدأ ، إلا اذا كان الحادث تدريجياً الحدوث ، فيلزم هناك أن متعين " في الوهم ، هو منتهى زمان السكون و مبدأ زمان الحركة ، او دفعي الحدوث ، فيتعين بحسبه أن " ، هو اول آتات وجود الحادث . فاما اذا كان الحادث زمانى الحصول ، لا تدريجياً ولا دفعياً ، بل حاصلًا بنجامة في نفس الزمان و في كل جزء من اجزائه و في كل حد من حدوده ، مادام متوسطاً بين حدثي الطرفين ، او دهرى الحدوث غير حاصل الوجود في زمان او آن اصلاً ، بل خارجاً عن عالمي الزمان والمكان رأساً ، فليس يُعَقَّل ان يكون هناك ، بحسب الحدوث في متن الخارج أن " ، هو طرف الزمان : كما هو المستبين بثبوت " . فاذن ، حيث ان الزمان حادث الحصول بعد العدم في حاق الخارج ، حاصل الوجود من تلقاء صنع الجاعل في متن الدهر ، لافي زمان ولا في آن ، فكيف يتصور ، بحسب حدوثه في الدهر ، طرف " آتى و مبدأ " زمانى ؟ فليتبصّر .

الرابع ان انقطاع الزمان وانتهائه في جهة البداية ، انما كان يستلزم وجود الآن ، لو كان هو بطرفه مسبقاً بالعدم على سبيل ان يمكن وراءه تصوّر امتداد يُوقِعُ العقل جموعة الوهم بينهما اتصالاً ، يجمعها ذلك الحد الطرف ، فيسبق الى الوهم انه قد وقع الانقطاع في شيء من اوساط ما يتصور من الامتداد . كما هو سبيل الانتهاء . فيحصل ،

اذن ، طرفٌ للموجود من الامتداد ، متخللٌ بينه وبين العدم . فاما لو كان الزمان يحدث له ايسرٌ بعد لبس مطلق في الخارج ، ووجودٌ بعد عدمٍ صريح في الدهر ، على ان يكون هو بتمامه حادثاً بعد العدم ، كما هو سبيل الانتفاء ، على ما قد تعرفته ، ويكون انتفاؤه بحيث لا يتصور وراءه امتداد اصلاً ، كما يكون للزمان ، ولا لامتداد ، كما يكون للآن ، بل عدمٌ صرفٌ صريحٌ لامتداد الزمان رأساً ، لاعدمٌ بوصف بانه ممتداً وغير ممتدٍ ، فلا يكون الانتفاء حينئذٍ في جهة الامتداد ليلزم الانتهاء بالآن . فاذن ، كما الدائرة ٢ جول القطب في سطح الكرة منتفية عند نقطة القطب ، وموجودة بتمامها بعدها ، فكذلك الزمان منتفٍ في الازل ، على معنى انه كان معدوماً صيرفاً في الخارج ، فأخرجه صانعُه من صرفِ العدم الصريح الى الوجود في الدهر ، بتمام امتداده المقداري ، من غير ان يكون له آنٌ اولٌ ، ينتهي به مقداره و يبتدى منه وجوده .

فقد استبان ان الآن لاسبيل له الى الوجود في الاعيان اصلاً . واما بحسب التوهم ، فيفترض تحفته ريثما يحلل الوهم امتداد الزمان الى اجزاءٍ منفردةٍ ينتزعها منه ، وليس بتقطع بذلك اتصالُ الزمان في الاعيان اصلاً ، ولا في الوهم ، بحسب نفس ذاته بل انما بحسب الاضافة الى مايقع فيه ، من الحركات المستقيمة المنقطعة الاتصال . فاذن ، احق ما يجب ان يُحقق في امر الآن الذي هو طرف الزمان ، هو ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الموهومة الى الخط المستدير المتناهي مقداراً لا وضعاً . فتأتى الحكمة بجوهر عقليكَ ، وقدسها عن طَوْرِ وهمك . و اياك و ان تحوم حول حريمها بفطرةٍ عوجاءٍ او فطانةٍ بثرء .

وَمِيْضٌ

و بالجملة ، انما لامُنتدَح عن وجود الآن الطرفِ بالفعل ، على اوضاع المتكلفين لما لايعنيهم ، ان العدم الممتد لا الى اولٍ وعاءُ الزمان ، وان وجود الزمان قاطع لامتداد ذلك العدم المنقطع الامتداد عند اول العالم ، وان مقدار الزمان امتدادٌ مستقيمٌ منتهٍ الى ذلك العدم بطرفه الذي هو نهاية امتداد العدم و بداءة امتداد الزمان ، وانه يمكن للزمان ، بحسب جوهر

ذاته ، و بالنظر الى طباع نظام الوجود ، ان يكون ازيد مقداراً و اطول تمادياً مما قد
خُلِقَ عليه ، الى غير ذلك من التوهّمات السخيفة الفاسدة و التخيلات الركيكة
الباطلة . ٣

و من المنصرح بالضرورة البرهانية : بل بالفطرة العقلية ، انّ ما جعلوه وعاء
الزمان من العدم : لو كان على ما توهّموه ، لكان هو الزمان بعينه . فحدوث الزمان ،
على تصوّرهم و تصوّرهم ، يرجع الى قدمه في الوجود ، و تناهى مقدار الزمان ، على
ما تصوّروه و تصوّروه : الى لاتناهيته في الكمية . ٤

فاذن ، لا مساغ لوجود الآن بالفعل ، على سبيل الحق ، و مسلك العقل في تصوير
امر الحدوث و تناهى مقدار الزمان ، اذ الصّحيح سبق العدم الصريح على وجود العالم ، من
غير امكان واسطة بين الباري القديم و العالم الحادث ، لعدم تصوّر الامتداد و التلاامتداد
رأساً ، و كون الزمان كمّاً غير ذى وضع ، لكونه غير قارّ الذات في عالم الامتداد
و التلاامتداد ، الا في الوجود الخيالي . و كونه في جوهر ذاته غير مستقيم الامتداد ، لكونه ١٢

مقدار حركة وضعيّة مستديرة لجرم مستدير خارج من العدم الصريح الى الوجود
الصّراح في الدهر متحركاً . لا انه وجد غير متلبّس بالحركة ، ثمّ تحرك اخيراً . فلا
تعيّن نقطة بمبدئية الحركة اصلاً ، لاني الجسم المتحرك ، ولا في سطح هو نهايته ،
ولا في محيط دائرة منقرضة فيه هي منطقته . فان تبدّل الوضع عارض لجميع الاجزاء
و النقاط بعضها بالنسبة الى بعض اوالى خارج في الدهر معا . وليس يُعقل بحسب الحدوث
في الدهر اول زمانيّ او آنيّ . و الزمان بتمام مقداريته المستديرة المتصلة ، داخل في ١٨

الوجود بعد العدم الصريح في الدهر ، لا في زمان ، ولا في آن . ولا يمكن له ، بالنظر
الى ذاته ، ان يكون موجوداً في الدهر قبل ما وُجِدَ ، اذ لا قبل له ، الا سرمديّة
المتنعة في حقّه ، بحسب طباع الامكان الذاتي و لا يمكن ايضاً ، بالنظر الى ذاته ، ان
يكون ازيد مقداريّة و اطول ممتدّة من مقداريّته و ممتدّيّته التي هو عليها .
فلا تكون من الجاهلين . ٢١

وَمِنْهُ

- ١ أَوْ لَعَلَّكَ تَقُولُ : فَمَا بِالْأَفْلَكَ الْإِقْصَى بِحَسَبِ ذَاتِهِ ؟ - لَيْسَ بِأَبَى زِيَادَتِهِ
 ٢ فِي الْمَقْدَارِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ، وَ لَيْسَ يَسْتَوْجِبُ ذَلِكَ تَقْدَرًا فِي الْعَدَمِ الْمَوْهُومِ فَوْقَ سَطْحِهِ
 الْمَحْدَدِ لِلْجِهَاتِ وَالْأَبْعَادِ الْقَارَةِ . وَالزَّمَانُ لَا يَسُوغُ ذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ . وَ لَوْ سَاغَ ،
 لَا يَسْتَوْجِبُ أَنْ يَكُونَ الْعَدَمُ الصَّرِيحُ الْمُتَوَهَّمُ قَبْلَهُ مُتَكَمِّمًا ، تَقْدَرًا ، وَإِضًا ، طَبَاعُ الْكَمِّ
 ٣ لَيْسَ بِأَبَى الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ ، وَلَا شَيْئًا مِنْ مَرَاتِبِهِمَا الْمَفْرُوضَةِ . فَمَا بِالْأَفْلَاقِ الْكَمِّ الَّذِي هُوَ
 الزَّمَانُ بِحَسَبِ خُصُوصِيَّةِ ذَاتِهِ بِأَبَى ذَلِكَ ؟

- فَيَقَالُ لَكَ : قَدْ حَقَّقَ الْأَمْرَ فِي «الْأَفَاقِ الْمَبِينَةِ» وَاسْتَوْفَى حَقُّ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ
 ٤ الْكَمِّيَّةِ الْغَيْرِ الْقَارَةِ الْعَدِيمَةِ الْوَضْعِ وَبَيْنَ الْمَقَادِيرِ الْقَارَةِ الْوَضْعِيَّةِ . فَالْكَمِّ الْغَيْرِ الْقَارَةِ ، وَهُوَ
 الزَّمَانُ الدَّوْرِيُّ الْمُتَّصِلُ الْقَائِمُ بِحَرَكَةِ الْجُرْمِ الْإِقْصَى الْمُسْتَدِيرَةِ الْمُتَّصِلَةِ ، لَيْسَ يُعْقَلُ بِالْقِيَاسِ
 إِلَيْهِ إِلَّا الْعَدَمُ الْمُسْتَوَى النَّسْبَةِ إِلَى الظَّرْفِ وَالْوَسْطِ وَالْمَبْدَأِ وَالْمُنْتَهَى ، وَهُوَ انْتِفَاءُ ذَاتِهِ بِالْمَرَّةِ
 ٥ رَأْسًا ، لَا الْعَدَمُ الْآخِرُ الَّذِي هُوَ انْتِهَاءُ امْتِدَادِ الْمَقْدَارِ ، وَ انْبِثَاتُ تَعَادِيهِ عِنْدَ حَدِّ بَعِيْتِهِ ،
 ٦ مِنْ غَيْرِ انْتِفَاءِ جَوْهَرِهِ ، وَارْتِفَاعِ وَجُودِهِ فِي مَتْنِ الْوَاقِعِ . وَامَّا حَامِلُ عَمَلِ الزَّمَانِ ، وَهُوَ
 الْأَفْلَاقُ الْإِقْصَى ، فَيَتَصَوَّرُ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ الْعَدَمَانِ جَمِيعًا ، وَمَا هُوَ لَازِمٌ مَاهِيَّةِ الْمَقْدَارِ وَطَبَاعِي
 ٧ الْكَمِّ الْمُتَّصِلِ ، لَيْسَ إِلَّا تَصَحُّحُ قَبُولِ الْمَسَاوَةِ وَالْمُفَاوَظَةِ ، لَا صَحَّةَ امْكَانِ الزِّيَادَةِ
 ٨ عَلَى الْقَدْرِ الْحَاصِلِ فِي الْفِطْرَةِ الْأُولَى . فَعِيْضَةٌ مِنْ امْتِدَادِ الزَّمَانِ أَقْصَرُ مَقْدَارِيَّةٌ مِنْ امْتِدَادِ
 ٩ الزَّمَانِ كُلِّهِ . وَ زَمَانٌ كَذَا ، مَثَلًا ، مَسَاوٍ أَوْ مُفَاوِظٌ لَزَمَانٍ كَذَا ، وَكَذَلِكَ بَعْدُ كَذَا ،
 ١٠ بِالْقِيَاسِ إِلَى بَعْدِ كَذَا . وَ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ ، بِالْقِيَاسِ إِلَى ذَاتِ الزَّمَانِ ، أَنْ يُخْلَقَ فِي الْفِطْرَةِ
 ١١ الْأُولَى أَطْوَلُ مُدَّةٍ وَ أَزِيدَ مَقْدَارًا مِمَّا قَدْ خُلِقَ عَلَيْهِ . وَ لَيْسَ ذَلِكَ مُسْتَحِيلًا بِالنَّظَرِ
 ١٢ إِلَى الْأَفْلَاقِ الْإِقْصَى ، مِنْ حَيْثُ نَفْسُ ذَاتِهِ وَ طَبَاعُ مَقْدَارِهِ . بَلْ إِنَّمَا يَسْتَحِيلُ ذَلِكَ
 ١٣ بِالذَّاتِ ، بِالنَّظَرِ إِلَى طَبَاعِ نِظَامِ الْكُلِّ وَ الطَّبِيعَةِ الْكَلْبِيَّةِ الْمُدَبَّرَةِ الْمَمْسُكَةِ لِنِظَامِ الْكُلِّ ،
 ١٤ وَهِيَ الْعَنَاءَةُ الْأُولَى . وَإِضًا ، أَنْ تُفَرَّضَ كَوْنُ الزَّمَانِ أَزِيدَ مَقْدَارًا وَأَطْوَلَ امْتِدَادًا فِي جِهَةِ
 ١٥ الْمَبْدَأِ مِمَّا قَدْ خُلِقَ عَلَيْهِ ، هُوَ بَعِيْنُهُ فَرَضُ كَوْنِ جَوْهَرِ ذَاتِهِ مُوْجُودًا قَبْلَ وَجُودِ ذَاتِهِ .

- وذلك ممتنع بالذات . والامر في الفلك الاقصى ليس على هذا السبيل . فان كونه اعظم مقداراً في اول الفطرة مما قد خلق عليه ، لا يستلزم كونه موجوداً قبل وجوده ، فضلاً عن ان يكون فرض احد الامرين هو بعينه فرض الآخر . وايضا ، ليس فوق الجرم الاقصى شيء يتخلل بينهما فضاء موهومٌ وعدمٌ متوهّمٌ يوصف بالامتداد ، فيلزم ان يكون هناك بُعدٌ وفراغ بالفعل مجرد قائم لا في مادة ، فيكون لاحالة يزيد ويفضل امتداده على امتداد عضة موهومة منه ، ويتفاوت او يتساوى شطران موهومان منه .
- بل انما الجرم الاقصى ، بحسب نفسه ، يمكن له مقداراً ازيد ، وان كان يمتنع ذلك بحسب انتفاء بُعد وجهه فوقه ، يتهادى وينبسط جرمه فيه . واما الزمان ، بل العالم الاكبر بحملته ، فان الصانع الحق موجود قبله . فاذا تخلل بينهما عدمٌ موهوم الامتداد والتهادى مفروض السيلان والاستمرار ، لصح ان يقع فيه وينطبق على شطري موهوم منه شيء مما يُخلق ويوجد قبل العالم وبعده الصانع ، زماناً كان او حركة او غير ذلك .
- فكان . لاحالة هو اطول امتداداً من بعض مفروض منه . وعضتان موهومتان منه ، غير متسلختين اما عن المساواة في الامتداد او عن التفاوت ، فيكون بالضرورة البتية متقدراً متكتماً بالفعل ، مجرداً عن محل يقوم فيه . وهذا كما لو تخلل بين جسمين خلاً وفضاء غير مشغول بامتداد جرمانى . فانه يكون بينهما بعدٌ بالضرورة ، وانه مبدأ استيجاب ان يكون ذاك الخلا والبعد بعينه امتداداً متقدراً متكتماً موجوداً بالفعل ، غير قائم الذات والوجود في موضوع و محل ، اذ يكون هو لاحالة ازيد تمامياً واطول انبساطاً و اوغل في الانبساط ذهاباً من نصفه الموهوم .
- فاذن ، قد تم نصاب الفرق بين الزمان وبين الفلك في هذا الحكم ، وبان ان امتناع ان يُخلق الزمان ازيد مقداريةً مما قد خلق عليه في الفطرة الاولى ، امتناعاً ذاتياً ، بالنظر الى جوهر ذاته من خواص نفس حقيقته ، كما امتناع العدم الطارى ، بالقياس الى نفس ذاته ، من خواص جوهر ماهيته .
- ومن سبيل آخر نقول : ان كون المقدار في حد جوهر ذاته ، بحيث يمكن ،

بالقياس الى نفس حقيقته النوعية ، ان يُخلق ازيد مقداريةً مما قد خُلِقَ عليه في
الفطرة الاولى ، انما هو في المقادير المستقيمة والمستوية ، فاما المستديرات المختلفة
الانحداب من المقادير فيستحيل فيها ذلك استحالةً ذاتيةً بحسب نفس الماهية النوعية ،
ليس من الاصول المفترزة في مقارنها ، ان الاستقامة والاستدارة ، وكذلك مراتب
الاستدارات المختلفة الانحداب ، كلها فصول متنوعة ، لا عوارض مصنفة ، فالمستقيم
او المستدير والمستديرات المختلفة بالانحداب ، ان هي الا انواع متخالفة متباينة مختلفة
بحسب الماهية .

فاذن ، محيط اية دائرة كانت ، ومحيط اية كرة فُرِضَتْ ، يمتنع عليه ، بحسب
نفس ماهيته ، ان يكون ازيداً او انقص مقداريةً مما هو عليه ، فكما دائرة معدّل
النهار يمتنع ان تكون ازيد مقداريةً مما هي عليه ، وان كان جرم الفلك الاقصى ليس
يتمنع عليه ذلك ، وسطحه المستدير ايضا يستحيل ذلك عليه ، بحسب نفس حقيقته ،
فكذلك الزمان الذي هو بعينه معدّل النهار المستدير ، من حيث مقدار حركته المستديرة
المتصلة . فاذن ، قد انتكس سرير الباطل ، واستقر الحق على عرشه . والحمد لله رب
العالمين .

وَمِيزُ

ان من عويصات عقدة التشكيك والتعصيل ، ما عسى ان يقال : ان عدم العالم
في الدهر قبل وجوده ، اما انه واجب بالنظر الى ذات العالم . فكيف يصح ان ينقض
ويبطل ، فيوجد العالم بعده ؟ - واما انه ممتنع بالذات ، فيكون العالم واجب الازلية
السرمدية بنّةً ، واما انه جائز بالذات ، فيلزم لامحالة ان يكون له علّة ، وعلّة العدم
ليست الا عدم علّة الوجود . ومن المستبين ان علّة وجود العالم ، هو الباري الحق القيوم
الواجب الوجود بالذات ، جلّ ذكره ، لا غير . فسيحل العقد فيه ، ما قد عرفناك
فيها قد سلف ، ان الممتنع بالذات ، بالنظر الى العالم ، انما هو الوجود الازلي السرمدى .
فلا محالة انما الواجب ، بالنظر الى ذات العالم ، نقيض ذلك الوجود ، وهو رفعه .

ورفع الوجود الازليّ ، امّا برفع مطلق الوجود ، و ذلك هو العدم المطلق ازلاً و ابدًا ،
او برفع الازليّة ، فيتحقق بالوجود بعد العدم الصريح . فاذن ، انما الذي يجب ، بالنظر
الى نفس ذات العالم ، هو مطلق العدم الصريح ، اعمّ من ان يكون بطلانا محضاً في الازل
والابد رأياً ، او عدماً صريحاً دهرياً منقضاً بالوجود الصراح الدهريّ بعده . فخصوص
كلّ من الخصوصيتين ، انما يتعيّن بعلةٍ خارجةٍ لاحالة . فاذن ، عدم العالم في الدهر
قبل وجوده الدهريّ ، بما هو عدمه الصريح في حاقّ الواقع ، اى بما هو رفع ازليته
وسمديته ، ذاتيّ للعالم طباعيّ له ، بحسب طبيعة الامكان الذاتيّ ، و غير مُستندٍ الى
علّة اصلاً ، و بما هو منقّض بالوجود الدهريّ بعده ، مستندٌ الى فاطر الذات وجاعل
الوجود . ولا خلف ، اذ المستند حقيقةً حينئذ هو انقضااض العدم ، لا نفسه . و جاعل
الذات و الوجود في الدهر ، هو بعينه علّة انقضااض العدم الصريح الدهريّ . فقد تلونا
عليك مراراً ، انّ العدم هو ليسيّة الشئ وانقائوه ، لاشئ يُعبّر عنه به الانتفاء وانّ
وجود الحادث في الدهر ، بارتفاع لا وجوده ، اذ لا يعقل في الدهر حدّان متمايزان للوجود
والتلاوجود ، على خلاف الامر في الزمان . فقد تمّ ميقات الحقّ ، وانقضى جدار التشكيك ،
ياذن الله سبحانه .

وَمَبْضُ

ومن معضلات الشكوك في الحدوث الزمانيّ ، انّ اختصاص اوّل وجود الكائن
بحدّ حدوثه في امتداد الزمان ، ليس له بُدٌّ من ان يكون جزءاً من اجزاء علته التامة
خارجاً من القوة الى الفعل في ذلك الحدّ بخصوصه بته . و الا لزم التخلف المتكتم
السيال عن العلّة التامة الحاصلة قبل ذلك الحدّ ، فنعطف النظر الى ذلك الجزء الحاصل
في ذلك الحدّ بالقياس الى علته التامة ايضاً . و نسوق الفحص الى حيث يلزم ان يخرج
الى الفعل ، مع حدوث الحادث في ذلك الحدّ بعينه ، امور مترتبة مجتمعة بحسب الحدوث
في ذلك الحدّ معاً بالضرورة . فنقول : تلك الامور الحادثة معاً ، ان كانت وجوداتٍ
مترتبة مجتمعة ، لزم التسلسل المستحيل بالذات في ذلك الوقت بعينه . وان كانت حدوثاتٍ

مرتبةً حادثةً في ذلك الوقت بخصوصه لوجوداتٍ مرتبةٍ حاصلةٍ ، معاً قبل ذلك الوقت ،
لزم ذلك التسلسل حين حصول تلك الوجودات . وان كانت متشابهةً ، لزم التسلسل
المستحيل ايضاً ، امّا عند وجود الحادث ، او قبله . وليس يُجدي التسلسل التعاقبي في
المُعَدَّاتِ و المُهَيَّآتِ لحدوث شيءٍ ما من الاشياء اصلاً ، كما هو المنصرح المستبين بتهـ .
فهذا طريقٌ عقْد الاعضال في عقْد هذا الشكك .

- وامّا سبيل حلّ العقدة ، فهو ان يقال : لولا الحركة المستديرة الفلكية ، وهيولى
عالم الكون والفساد الواحدة بهويتها الشخصية المبهمة الحاملة لطباع الامكان الاستعدادي
والمتحركة في الكيفيات الاستعدادية ، لم يكن يستتب امر الحدوث الزماني ، وكان يلزم
التسلسل المستحيل بالضرورة . فاذن ، الحدوث الزماني تدورُ رحاهُ على الحركة المستديرة
المتصلة وهيولى المستعدة المنفصلة ، والحوادث الزمانية ، انما تنصتح ترتباتها وتعاقباتها
وتخصّصات بازمته و آثان باعيانها ، بحركات الاجرام السماوية في الاوضاع ، وحركة
هيولى عالم الاسطقتسات في الاستعدادات والكيفيات الاستعدادية ، والالانهاية في المعدّات
و المتسمات ، انما هي الالانهاية الالان يقفية الالانهاية العددية . والعدمت الزمانية
ليست اعدماً على الحقيقة ، بل انما المعقول من العدم الزماني ، غروبُ زمْنى ما
محدود الوجود ، و غيبوبته عن زمْنى آخر محدود الوجود ، لا غير . والتقدّمات
والتأخرات والتفضّيات والتجددات ، مستندة الى افق التفضّي والتجدد ، وهو الزمان ،
ومنتهية الى نفس هويات اجزائه ، على ما قد استبان لك فيما قد سلف غير مرة . وبالجملّة ،
لولا ان في الاسباب ما مهيئته التجدد والحدوث ، فيتصرّم بذاته تصرّمًا زمنيًا ويتجدّد
تجدّدًا زمنيًا ، لما صحّ لحادث ما زماني وجود في عالم الامتداد الزماني ، ولا عدم زماني
طار بعد الوجود اصلاً . و ذلك المتصرّم المتجدّد بذاته في الزمان ، ان هو الا الحركة
التي لذاتها نفوت و تلحق . فكما الموجودات الجائزة الماهية تنتهى لاحالة الى موجود واجب
لذاته ، و الموجودات القابلة لقوة الانفعال الى موجود قابل منفعل ، يكون قبوله وانفعاله
لذاته ، فكذلك المتغيرات التدريجية ، منتبهة الى متغير نغيره لنفس ذاته ، وهى الحركة .

و مثل هذه الاسباب اسباب بالعرض . فانتها لانقيد الوجود ، بل انما تفيد اختصاص حدوث الوجود بحد ما بخصوصه ، من حدود امتداد الزمان . فليُعرف .

وَمَيِّضٌ

٣

- ولعلك تقول : كيف يصح استناد الموجود الضعيف الوجود المتغير الغير القار الى الثابت الحق القار الوجود بالذات ، حتى يتصحح كونه واسطة في استناد متغيرات عالم الكون و الفساد الى الباري الحق الواجب بالذات من جميع الجهات ؟ فيقال لك : اما استبان بما قد انصرح فيما سلف غير مرة ؟ - ان الحركة ، بل الامور التدريجية على الاطلاق ، لهاجهتان بحسب اعتبارها بالنسبة الى عالم الدهر ، وهي بذلك الاعتبار متصلة قارة ثابتة ، وبحسب اعتبارها بالنسبة الى عالم السيلان والتكتم والقوت واللعوق ، وهي بذلك الاعتبار متغيرة تدريجية متبدلة غير قارة . فهي بحسب جهة الاتصال والثبات في متن الدهر ، مستندة الى الثابت الحق الواجب بالذات ، جل سلطانه ، وبحسب جهة السيلان والتغير والنصرم والتجدد في امتداد الزمان ، واسطة استناد الحوادث الزمانية المرهونة بمحدودها و اوقاتها الى سبحانه ، و نائطة اياها بتلك الحدود و الاوقات ، بحسب اعدادها المادة المنفعلة الحاملة ، لامكاناتها الاستعدادية . وكذلك كل حركة سابقة في الاستعدادات ، علة معدة لوجود الحركة اللاحقة . فاما الزمان ، فانما قيسه من المدخلية في نظام امر الحدوث الظرفية ، بالقياس الى الحوادث المنسوبة اليه بالقياسية ، دون الاعداد والسببية . وكذلك ليس يصح لشطر منه الاعداد والعلية ، بالقياس الى شطر آخر ، بل انما طباعى اجزائه الانفراضية التعاقب في الحصول و التصادم في الاجتماع ، بحسب النسبة الى العوالم الزمانية و حدودها ، كما لا يمكن بطباع هوياتها مصطدمة في الاجتماع ، بحسب النسبة الى حدود العوالم المكانية . فلذلك كانت القبلية و البعدية هناك بالزمان ، كما هنالك المكان ، لا بالطبع بعلاقة العلية والمعلولية ، كما حسب صاحب الاشراف في «المطارحات» و «التلويحات» ، و تبعه على ذلك ثلثة من مقلديه .

وَمَيِّضٌ

- فما نلونا عليه هو حق القول في تلخيص معنى كلام الشركاء ونحقق مغزاه .
- ٣ حيث قالوا: الحركة الدورية المتصلة الفلكية ذات جهتي الثبات والتجدد ، فأنها ثابتة التجدد متجددة الثبات ، فبحسب الجهتين صلحت للتوسط بين جانبي القديم والحادث ، فمن حيث الثبات صدرت عن القديم الثابت الذات ، ومن حيث التجدد صارت مستندة
- ٤ الحوادث المتغيرة الزمانية واسطة في صدورهما عن القديم الثابت المتعالي عن عالمي الزمان والمكان ، وليس يتخصص ذلك بالحركة التوسطية ، كما يحسبه هؤلاء المقلدون ، بل الحركات القطعية والتوسطية ، سيبلهما في حكم الاتصال المتقدر الغير القار بالقياس
- ٥ إلى عالم التغير والثابت بالقياس إلى عالم الثبات واحد ، ولكنه في الحركة القطعية بحسب ما لها من الأجزاء والأبعاد المنحلة هي في حدّ هويتها الاتصالية إليها ، وفي الحركة التوسطية بحسب ما يكشف حصولها ويلزم طباعها من النسب المختلفة الغير المستقرة إلى
- ٦ الحدود المختلفة مافيه الحركة . إذ هي بطباع حقيقتها مستمرة الذات الثابتة الشخصية : سبالة النسبة المتقدرة المتصلة .

- وما ظنه امامهم الغزالي في نهايته معترضاً على الفلاسفة : أنه يعود عليهم السؤال عن علتها باعتبار جهة التجدد ، إذ كل متجدد فله في تجددّه لا محالة علّة متجددة ، وكذلك
- ٧ السؤال عن علّة عدمها الطاري ، فأنه أيضاً متجدد ، فساقت مسئين السقوط ، بما قد عرفت أن التصرم والتجدد والحدوث والزوال بالقياس إلى عالم التغير مقتضى ماهية
- ٨ الحركة والزمان . فالسؤال عن العلّة هنا لك هدر باطل ، إذ ، ما بالذات لا يستند إلى الغيرية . فرجع السؤال ، إذن ، إلى أن هذه الهوية ليم هي هذه الهوية ، فليثبت .

وَمَيْضُ

من مستصعبات العقيدة التعضيلية على الحكماء ، ما ذكره خاتم المحصلين البرعة

٣ في «الفصول» المنسوبة اليه ، بقوله : «الزام» - الواجب عند الفلاسفة مُوجِبٌ لذاته ، وكلّ موجب لا ينفكّ اثره عنه . فيلزمهم انه ، اذا عُدِمَ شئٌ في العالم ، يُعَدَمُ الواجبُ ، لانّ عدم ذلك الشئ ، امّا لعدم شرطه او شرط علته او لعدم جزء علة . والكلام في عدمها ، كالكلام فيه ، حتى ينتهي الى الواجب ، لانّ الموجودات باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب . فيلزم انتهاء عدم الشئ المفروض الى الواجب لذاته . وليس لهم بحمد الله تعالى عن هذا الالزام ، مفرّ . انتهى قوله .

٩ وقد تجشّم في بعض رسائله للقصية عن هذا المضيق ، انّ اعداد احد المتعاندین يزيل اعداد المتعاند له ، والسابق لما كان مُعَدّاً للاحق ، كان ذلك الاعداد مزيلا لاعداد وجود السابق ، حتى اذا تمّ اعداد وجود اللاحق ، زال اعداد وجود السابق بالتمام . وحينئذٍ بقى السابق ويحدث اللاحق . وليس هذا دوراً . لانّ اعداد اللاحق معلول لوجود السابق ، وهو المزيل لاعداد وجود السابق ، فهو علة للعدم اللاحق بالسابق بالعرض ، وذلك لعدم شرط في وجود اللاحق ، لا في اعداد وجوده ، فلا يدور : واذن ، يتمّ صدور الحوادث عن المبدأ الازليّ ، ويتأخّر حادث عن حادث ، لتعاندهما ، ويكون كلّ حادث علة لزواله بالعرض ، ولوجود آخر بعده بالذات . انتهى قوله فيما تجشّمه .

١٨ قلت : فهذا مع ما فيه من الوهن ، احقّ ما قد وقع الى من احتمالات القرايح هناك بالذكر . وهذا التعضيل لامناصّ عنه لاحد من حزب الحقيقة ، ومن آرهاط المتكلفين اصلاً . فانه انما انعدام الحادث المعلول بانعدام علة التامة بثّة . [وانّ احداً ممن في دائرة العقلاء لا يقول ببقاء المعلول مع انعدام علة التامة . واما انّ كل حادث في سلسلة الاعداد والاستعداد علة لزواله بالعرض ولوجود آخر بعده بالذات ، على ما قرره . فهب انه كذلك ، لكنّ الكلام في العلة بالذات ، اذ ليس منها بدّة بالضرورة ،

ولا ما بالعرض في الوجود ، لولا في الوجود ما بالذات بته [. و الاشياء بأمرها منبهة ،
في ساسلة ترتيب الوجود ، الى القيتوم الواجب بالذات ، جل ذكره . فاذن ، يلزم انتهاء
عدم الشيء المفروض الانعدام الى انعدام مبدأ السلسلة و خلاقها بالأمر ، تعالى عن
ذلك علواً كبيراً .

فاذن ، يجب علينا ان نقطع و ريد الشبهة ، و نجيب عرق الاعضال . فنقول : ما حققناه
لك ، ان الحدوث و الزوال في عالم امتداد الزمان ، لا يتصحح الا بالانتهاء الى طبيعة
متجددة متصرمة ، يكون طباع جوهرها ثبات اتصال التجدد و التصرم و سيلان استمرار
الحدوث و البطلان ، من غير استناد في الانقضاء و التصرم الى علّة خارجة عن ذاتها ،
يضمن للمتامل المخرج عن هذه المضائق .

و لكننا نستأنف الآن بياناً طارفاً من سبيل آخر . فاعلمن ، انه انما يعتاض
الامر هنالك على من ، بنوهماته الفاسدة ، بحسب انّ عدم الطارئ على الشيء الكائن
الفاسد في الزمان ، حادث متجدد في متن الواقع ، و طرؤ عدم عبارة عن تجديد البطلان
بعد التقرّر ، و انّ انعدام الشيء الزماني ، انما هو بارتفاع وجوده الحاصل في زمن
حصوله ، من تلقاء الجاعل الموجب ، عن وعاء التحقق و عن زمان الحصول ، و انّ
عدم فعل الفاعل و الفاعل فاعل البطلان و الانتفاء ، و انّ عدم حصول الشيء في زمان
ما ، غير متحقق الصدق ، الا في ذلك الزمان ، و مع تحمقه لا قبله ، و انّ انتفاء
المانع متقدم على وجود المعلول بالذات ، تقدماً بالطبع ، لكونه من اجزاء علته النامة .

و شيء من تلك الاوهام ، ليس له في عالم العقل من نصيب ، و لا في اقليم الحكمة من
خلاق . و انّ في المتكلمين و المتفلسفين اقواماً و عشائر تلك امانيتهم . و من هو على
بصيرة في امره ، يعلم انّ ما يحدث و يتجدد و يعقل فيه الفعل و القبول ، يكون لا محالة
شيئاً ما ، و عدم ليس شيئاً ما يعتبر عنه به الّليسيّة ، و الانتفاء ، بل هو سلب محض
وليس صيرف ، لا يُخبر الا عن لفظه ، و لا يُرام بمفهومه الا انه ليس في الحصول
امر ما اصلاً . و انما طرؤ عدم على الكائن الزماني ، هو سلب وجوده في الزمان العاقب

- سلباً صِرْفاً ، على أَنَّ في الزمان العاقب قيد الوجود المطلوب لا قيد السلب الوارد عليه ،
 اذ الحكم بذلك لا يتجدّد صدقه في هذا الزمان ، بل هو متحقق الصدق في زمان وجود
 الكائن وفي الآزال والآباد جميعاً . فالكاين الفاسد ليس هو حاصل الوجود في زمان الفساد ،
 حتّى يتصحّح فيه ارتفاع الوجود وتجّدّد العدم . بل الوجود في زمان الفساد منتفٍ ازلاً
 وابدأ . وبالجمله ، الذات الجائزة من دون افاضة الجاعل ايّاه ، باطلة منتفية في متن
 الدهر وفي الآزال والآباد جميعاً . فاذا فعلها الجاعل في متن الدهر ، لا في زمان وآن اصلاً ،
 او في زمانٍ مّا او آنٍ مّا ، بطل الحكم بعدمه الصريح في الدهر ، وصدق الحكم بالوجود
 الدهريّ بدلاً عنه ، او انقطع استمراره في امتداد الزمان بالوجود الحادث في الزمان
 بعده ، فاستمرّ الوجود الفايض الى حيث تتصل الافاضة بحسب الاضافة الى الازمنة .
 فاذا ما امسك الجاعل المفيض عن الجعل والافاضة ، باعتبار لحاظ الاضافة الى الحدود
 والازمنة ، لعدم حصول الاستعدادات والمصحّحات ، انصرم سيّلان التقرّر ، وانبت
 استمرار الوجود ، ورمت سفيهة اللبسيّة الاصليّة التي هي راس مال طباع الامكان الذائيّ
 ثابتة على ميراثها ، واتقفّ البطلان الصّرف والعدم الصريح الذي هو غريم الماهيّة
 الامكانيّة قائمة رحاه على قطبها . فحينئذ ينهي فيضان الوجود . وينحذّ استمرار في
 المستقبل ، لانه يرتفع الوجود الذي قد فاض ووقع في الزمان الماضي عن كبّد متن الدهر
 وعن ساهرة ارض الزمان . افليس من المنصرح ؟ - ان ارتفاعه عن زمانه ، في قوّة اجتماع
 النقيضين ، وعن الزمان البعد غير معقول ، اذ لم يكن متحققاً فيه قطعاً . فاذن قد استوى
 واستبان انّ الزوال ، حقيقة انقطاع اتّصال الفيضان لعدم الافاضة الابقائية ، المعبر
 عنها في القرآن الحكيم والتّنزيل الكريم تارة « بالحفظ » ولا يؤده حفظهما « وتارة »
 « الامسالك » ويمسك السموات والارض ان تزولا وآتته لاعدم ، الا وهو ازلى ،
 و انّ طرُق العدم على الحادث الزمانيّ ، انما معناه المحصل ، تخصّص وجوده بزمان
 مّا محدود في جهة النهاية بحدّ بعينه ، كما هو محدود في جهة البداية كذلك . وذلك الوجود
 المحدود بحدّي الطرفين ، غير مرتفع لاعن الدهر ولا عن ذلك الزمان المحدود في الجهتين .

وانما اتصافه بالمضى ، حسب القياس الى الزمانيات الموجودة في امتداد الزمان بعده .
وتختص الوجود المحدود في الجهتين بخصوصيتي حدى الطرفين ، ينبعث عن الفاعل
بحسب خصوصية استعداد المادة القابلة ، لكونه هيولاني الذات ، والوجود مرهون
بالحدوث والبقاء بالامكان الاستعدادي . ولذلك ما ان الجوهر المفارق للمادة في ذاته
لا في فعله ، اعنى النفس الناطقة العاقلة الانسانية ، لاندثر بدثور المزاج ، ولا تبور ببوار
البدن .

فاذن ، قد برغ ان العدم اللاحق بالكائن الفاسد . ازلى ليس يصح استاده الا
الى عدم تحقق العلة النامة لحصول الوجود في الزمان العاقب من بدو الامر في الآزال
والآباد رأسا ، كما العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث في الزمان الاول ايضا كذلك ،
لا انه متجدد مستند الى انتفاء جزء ما من اجزاء العلة النامة للوجود الحاصل في زمان
الكون . فان العلة النامة لذلك الوجود ، ولاى وجود قد دخل في التحقق ، غير متفية
ابداً . وانما الصحيح ان العلة النامة لتقرر ما مفروض ووجود ما متقدّر ، غير
داخل في التحقق من بدو الامر ازلا وابدأ ، والعدمات الازلية ، سابقة كانت او لاحقة ،
من حاشيتي الوجود الكائن في زمان بعينه . متسلسلة في العلوية والمعلولية على الجهة التلايقفية ،
بما هي متمثلة في لحاظ العقل ، متميزة بحسب الاضافة الى الملكات . لا الى نهاية اخيرة
يقف الامر عندها . فليستيقن .

ومبعض

وليكن من المعلوم لبصيرتك ، ان عدم المعلول ليس يتوقف بالذات ، الا على
عدم العلة النامة ، اى على لاجاعلية الجاعل التام . وعدم جعله اياه بالفعل ، كما تقرره
وجوده ، ليس يترتب الا على جاعليته بالفعل . فمن المسنين بالبرهان ، ان شيئا بعينه
لا يترتب وجوداً وعدمًا ، الا على شيء بعينه ، وليس ينبعث بخصوصيته ، الا عن شيء
بخصوصه في الطرفين . فاما عدم احد الاجزاء بعينه ، او لابعينه ، وعدم احدى العلل
بخصوصها ، او لا بخصوصها ، فعلى خلاف متصورات الجماهير ومظنوناتهم ، من مقارنات

الموقوف عليه بالذات ولوازمه ، لامن الداخلات المعتبرة فيه . وما نحنه فربق ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع المركب ، فليس ايضا على مُستَقَرَّ التعويل . اليس الجزء والكل . بما هما جزءٌ وكلٌ ، متغايرين بالضرورة ؟ والعدم متخصّص متكثرٌ لامحالة ، بتكثر الموضوعات ، كما الوجود ايضا كذلك . فاذن ، اذا لوحظ الكل من حيث الافتقار الصدورى ، صُودِفَ الجزء في حيز المُفتَقَرِّ والمنبعث ، لافي حيز المُفتَقَرِّ اليه والمُنْبَعَثِ عنه . فليس يُعَقَّلُ للكل صدورٌ مستأنفٌ ورآء صدور الاجزاء بالاسر ، ولا فيه تأثيرٌ مستأنفٌ ورآء التأثير فيها . وانما يكون الجزء في حيز المُفتَقَرِّ اليه والمُنْبَعَثِ عنه ، بحسب الافتقار التقوى التالى . فيكون لامحالة خارجا عن قوام سجاىل التقرُّر و فاعل الذات ، وعن متممات الجاعلية و شطرات الصدور . ولو كان الامر على ما نحنه ، لزم على تخميناتهم ان يكون الجزء ، بما هو جزء بعينه ، داخلا في العلة الصدورية وفي المعلول الصدورى ، بما هما علة صدورية ومعلول صدورى جميعاً . و يكون عدم الجزء ، بما هو عدمه بعينه ، علة تامة لعدم العلة ولعدم المعلول معا في درجة واحدة ، او يكون هو بعينه عدم العلة وعدم المعلول جميعاً . فيلزم ان يكون هو بعينه علة ومعلولاً لنفسه ، اذ عدم العلة علة لعدم المعلول بته . فاذن ، عدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بالذات ، بل هو علة له بالعرض ، من حيث هو مقارن لعدم علته التامة الذى هو علة لعدمه بالذات . وكذلك وجود المصادم ، ليس يتوقف عليه عدم المعلول ، بل ربما ينتفى المعلول مع انتفاء المانع ، لعدم تحقق العلة التامة . فوجود احد المتعاندین ليس يتوقف عليه عدم المعاند الآخر ، اذ ربما بعدم احدهما مع عدم الآخر ايضا ، لانتفاء العلة التامة الموجبة . وكذلك انما الذى يستصحى الفحص ويخرجه التفتيش ، هو ان انتفاء المانع من لوازم وجود المعلول ، ومن مقارنات علته الموجبة ، لانه من المُفتَقَرِّ اليه له بالذات ، والمتقدم عليه تقدما بالطبع ، اللهم الا بالعرض ، من جهة مُصاحبة استعداد ما للمادة ، هو المتقدم بالذات .

وبالجملة ، فليُجَنَّبْ في لزام جادة الاستقامة في هذه المواضع الغامضة ، وليُحْتَرَزْ

من خلط ما بالعرض بما بالذات . وَلَيْسَ عَلَيْنَا أَنْ نَسْرُرَ هَذِهِ الدَّقَائِقَ وَحَقَائِقَ هَذِهِ الْأَسْرَارِ ،
 نَسْتَحِقُّ قَرِيبَةً أَوْ سَعًى وَالطَّفَّ مِنَ الْقَرَارِ الْجُمْهُورِيَّةِ ، وَذَهْنًا أَرْفَعَ وَاحْتِقَاقًا مِنَ الْأَذْهَانِ
 الْمُشْهُورِيَّةِ ، وَتَامِلًا آخُورًا وَادْقَاقًا مِنَ التَّامِلَاتِ الْوَهْمَانِيَّةِ . وَإِذْ قَدْ اسْبَغَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَيْنَا
 نَعْمَ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ، فَتَمَّ مِيقَاتُ اثْبَاتِ الْحَقِّ وَاسْتِبْطَانُ سَبِيلِ إِبْطَالِ الشُّكُوكِ وَالْأَوْهَامِ ،
 وَبَلَغَتْ الْقُوَّةُ النَّظَرِيَّةُ نِصَابَهَا الْأَعْلَى ، مِنْ كِمَالِ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ عَلَى الْأَمْدِ الْأَقْصَى ، فَلْتَنْتَقِلْ
 الْآنَ إِلَى تَحْقِيقِ الْقَوْلِ فِي الْقُدْرَةِ الْحَقَّةِ الْفَعَالِيَّةِ الْوُجُوبِيَّةِ ، وَالْإِرَادَةِ الْوَاجِبَةِ الْفِيضِيَّةِ
 الْقِيُومِيَّةِ ، عَلَى سِيَاقَةِ النَّظَرِ السَّابِقِ وَالْفَحْصِ الْبَالِغِ .
 وَهَضَّةٌ

- الم يقرع سمعك؟- أن فريقاً من المتبعين لأوهامهم ، يظنون أن القدرة معينين .
 صحة الفعل والترك : وكون الفاعل في ذاته بحيث إذا شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . ويقولون
 أن من ذهب من الفلاسفة إلى قدم العالم ، لا يثبت للبارئ الفعل ، جلّ سلطانه ، إلا
 المعنى الأخير ، دون المعنى الأول . ولا يشعرون أن المعنيين متلازمان ، بحسب المفهوم
 وبحسب التحقق ، وأن من أثبت المعنى الثاني ، لا يحصى له من اثبات المعنى الأول بته .
 اليس؟- إذا كان الفاعل ، بحسب نفس ذاته ، بحيث أن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ،
 كان لا محالة من حيث نفس ذاته ، مع عزل النظر عن المشيئة واللامشيئة ، يصحّ منه الفعل
 والترك ، وإن كان يجب منه الفعل إذا وجبت المشيئة ، والترك إذا وجبت اللامشيئة . فدوام
 الفعل ووجوبه ، من تلقاء دوام المشيئة ووجوبها ، ليس بصادم صحة الترك على تقدير
 اللامشيئة . وكذلك دوام الترك ووجوبه من جهة اللامشيئة ، ليس بصادم صحة الفعل
 على تقدير المشيئة . ومن المعلوم اليقيني ، أن الداهيين إلى قدم العالم من الفلاسفة والمتفلسفة ،
 إنما يوجبون دوام الفعل للبارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، من حيث وجوب دوام المشيئة ،
 اذ يقولون ، أنه سبحانه تامّ وفوق التهام . فيجب أن يكون بحسب ذاته التامة الفيّاضة
 وعلمه التامّ بنظام الخير ، دائم المشيئة لأفاضة الخير . وذلك لا ينافي صحة الترك على
 تقدير عدم المشيئة . فصدق العقد الشرطي لا يستلزم صدق شيء من العقد المحالّ

في الطرفين .

- فاذن ، ليس هناك خلاف بين المتخاصمين ، ألا في قدم العالم وحدوثه ، لا في صفة
 ٣ الارادة والاختيار للبارئ الفعّال سبحانه . فانّ من تكون فاعليته عن علم و ارادة ،
 لا يصحّ ان يوصف بالايجاب و الاضطرار ، عند ذى نصيب ما من البصيرة العقلية ،
 وصحة الفعل والتوك و بحسب الذات ، وكونه في ذاته بحيث ان شاء فعل و ان لم يشاء
 ٦ لم يفعل ، ان هما الا عبارتان للفلاسفة في تفسير القدرة والاختيار . فتسمية احدهما قولاً
 بالاختيار والاخرى قولاً بالايجاب ، خروجٌ هن حريم الحق ، و تخلعٌ من جبلة
 الانصاف . فليعلم .

وَمُضْةٌ

- قال علامة المتشكّكين في شرحه للاشارات : والتحقيق انّ الخلاف ههنا بين
 الحكماء والمتكلمين لفظي . لانّ المتكلمين جوزوا ان يكون العالم ، على تقدير كونه
 ١٢ ازلياً ، معلولاً لعلّة ازلية . لكنّهم نفوا القول بالعلّة والمعلول ، لانهما الدليل ، بل يعادل
 على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً . واما الفلاسفة ، فقد اتفقوا على انّ الازلي
 يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار . فاذن حصل الاتفاق على انّ كون الشيء ازلياً
 ١٥ ينافي افتقاره الى القادر المختار ، ولا ينافي افتقاره الى العلّة الموجبة . واذا كان الامر كذلك ،
 ظهر انّه لا خلاف في هذه المسئلة . انتهى قوله .

- فقال خاتم المحصلين البرّاعة في الشرح : اقول هذا صلح عن غير تراضي الخصمين .
 ١٨ و ذلك لانّ المتكلمين باسرههم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً ،
 من غير تعرّض لفاعله ، فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً او غير مختار . ثمّ ذكروا بعد
 اثبات حدوثه ، انّه محتاج الى محدث ، و انّ محدثه يجب ان يكون مختاراً : لانه لو كان
 ٢١ موجّباً ، لكان العالم قديماً ، وهو باطل ، بما ذكروه اوّلاً . فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم
 على القول بالاختيار ، بل بنوا الاختيار على الحدوث . و اما القول بتبني العلّة والمعلول ،
 فليس بمُستفّق عليه عندهم ، لانّ مشبّي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وايضاً اصحاب هذا الفاضل ، اعنى الاشاعرة ، يُشَبِّتُونَ مع المبدأ الاول قدماء ثمانية ، سَمَّوْهَا صفاتِ المبدأ الاول . فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة . وبين ان يجعلوها معلولاتٍ لذاتٍ واجبةٍ هي علتها . وهذا شيء ، ان احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا يحبس لهم عن ذلك معنى . فظهر انهم غير متفقين على القول بنى العلة والمعلول ، مع اتفاقهم على القول بالحدوث .

وامّا الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ . بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعلٍ ازلى تامٍّ في الفاعلية ، وان الفاعل الازلى التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى . ولما كان العالم عندهم فعلاً ازلياً ، اسندوه الى فاعلٍ ازلى تامٍّ في الفاعلية . وذلك في علومهم الطبيعية . وايضاً لما كان المبدأ الاول عندهم ازلياً تاماً في الفاعلية ، حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازلياً . وذلك في علومهم الالهية . ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادرٍ مختارٍ . بل ذهبوا الى ان قدرته واختباره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، وكفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية ، على ما سيجىء بيانه . انتهى كلامه بالفاظه ، نور الله مضجعه وروح مقيله ،

وَمَقْصِدٌ

انتى لَمُتَعَجِّبٌ من امام المتشككين ، كيف رجع الى الحق في المباحث المشرقية ، ورفض هجيره في اللدد ، وانقاد للعقل ، واذعن لحزب الحقيقة ، واعترف بان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لآجاً عليه في سائر كتبه .

قال : واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود ، لم تكن تلك الارادة قصداً الى التكوين ، لان القصد الى الشيء يستحيل بقاءه بعد حصول ذلك الشيء . فثبت ان ارادة الله تعالى ، ليست عبارة عن القصد . بل الحق في معنى كونه مريداً ، انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود في الكل ، انه كيف يكون ، وذلك الظن

يكون لامحالة كائناً مستفيضاً ، وهو غير غير منافي لذات المبدأ الاول . فعلم المبدأ
بفيضانه عنه ، وانه غير منافي لذاته ، هو ارادته لذلك ورضاه . ثم اننا اذا حققنا
٣ حكمنا بان الفرق بين المرید وغير المرید ، سواء كان في حقنا او في حق الله ، هو ما ذكرنا ،
فان ارادتنا ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد و عدمه ، لم تكن صالحة ليرجع
احد ذينك الطرفين على الآخر ، واذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح بالنسبة الى
٦ علمه . وثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب ؛ لزم منه الوقوع ،
لان الارادة الجازمة انما يتحقق عند الله ، وهنا لك قد صارت موجبة للفعل . فاذن ،
ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، والموجب
٩ لا يمكنه ان لا يفعل ، كلام باطل . لاننا ان الارادة ، متى كانت متساوية النسبة ، لم تكن
جازمة ، وهناك يمنع حدوث المراد ، ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر ، صارت موجبة
للفعل . ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة . بل الفرق ما ذكرناه ، ان
المرید هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل الغير المنافي عنه ، وغير المرید هو الذي لا يكون
١٢ عالماً بما يصدر عنه ، كالقوى الطبيعية ، وان كان الشعور حاصلاً ، لكن الفعل لا يكون
ملائماً له ، بل منافراً ، مثل الملجأ على الفعل ، فان الفعل لا يكون مراداً ، ومما يدل
على انه ليس من شرط كون الذات مریداً وقادراً ، امكان ان لا يفعل ، ان الله تعالى اذا
١٥ علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني ، فذلك الفعل لو لم يقع ، كان علم الله غير
مطابق للمعلوم ، فكان علمه جهلاً . وذلك محال ، والمؤدّي الى المحال محال .
١٨ فعدم وقوع ذلك الفعل محال ، فوقوعه واجب ، لاستحالة خروجه من طرفي النقيض ،
مع ان الله تعالى مرید له وقادر عليه . فعلمنا ان امكان التلاكون ليس شرطاً لكون الفعل
مقدور او مراد . انتهى كلامه بعبارة .

٢١ وقال بعد هذا الفصل في فصل آخر في قدرته سبحانه : ان القادر هو الذي اذا شاء
ان يفعل فعل ، وان شاء ان لا يفعل لا يفعل . ويجب ان يعلم انه ليس من شرط صدق
هذه الشرطية ان تصدق الحملية ، يعني ان يصدق انه شاء ان لا يفعل ولم يفعل . لان

- الفاعل انما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه . وفي تلك الحالة ، يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل ولم يفعل . فعلمنا ان صحة وصفه بالفاعلية ، ليس لاجل صدق هذه الحملية ، بل لصدق تلك الشرطية . والاله تعالى يصدق عليه ، انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل ، وان كان يكذب عليه انه شاء ان لا يفعل ، لما قد بينا ان مشية الفعل من لوازم ذاته . فان قيل : اتا لا نعتبر ، في كون الفاعل فاعلا ، مشيئة ان لا يفعل ، حتى لا يلزمنا ما ذكرتم ، بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشية ان لا يفعل ، والفاعل حال كونه فاعلا ، وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل ، لكنه لا يكذب انه من شانه ان لا يفعل ، وانما اعتبرنا هذا القيد ، حتى يتميز عن العلل الموجبة ، فنقول : قد بينا ان الجهات التي باعتبارها بصير الفاعل فاعلا بالفعل التام ، يستحيل ان يحصل لا يترتب عليه الفعل . فاذن ، الفاعل عندما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل ، لا يصدق عليه انه من شانه ان لا يفعل ، بل يكذب عليه ذلك . واما التمييز بين القادر والموجب ، فيما ذكرناه في الفصل السابق ، انتهى كلامه بالفاظه . وقد باغ كمال النصاب في التحقيق .

وَمُضَىٰ

- ان طباع الامكان الذاتي هو العلة التامة للافتقار الى العلة الفاعلة بالذات . وذلك لان وجوب الفعلية لذات ما بنفس جوهر الذات او امتناعها ، موجب تام للاستغناء عن العلة مطلقا ، ولا سيما العلة الفاعلة . وكل ما هو مقتض تام لشيء ، فان انتفاء هو العلة التامة لانتهائه . فاذن ، لضرورة طرفي الفعلية والافعلية للذات ، بحسب نفس الذات ، تامة العلية لاحالة للافتقار الى العلة الصدورية في فعلية كل من الطرفين . فاذن طباع الامكان بالذات ، هو العلة التامة للافتقار الى العلة الصدورية الفاعلة للذات الجائزة . ولاحظ للحدوث من المدخلية شطريّة وشرطيّة اصلا ، كما حسيته اقوام من المتكلفين .

وَمَنْعَةُ

- فمن المستبين اذن ، ان الشيء ما لم يجب لم يتجوهر ، وما لم يجب لم يوجد . فما هو
- ٢ جازر الطرفين في جوهر ذاته وسنبيح ماهيته ، لا ينمى له احد الطرفين بالفعلية ، الا بالوجوب من تلقاء العلة ، كما عليه اجماع حيز الحقيقة ، والاولوية الغير البالغة نصاب
- ٦ الوجوب ، كما يذهب اليه جم من جماهير المتكافئين ، غير مُجدية في قطع النسبة الجوازية ، ولا مُتميرة للحصول بالفعل اصلا . بل يجب ان يجب العدول بعلة الجماعة التامة وبالقياس اليها جميعا ، وعلة الجماعة التامة لايه ، بل بالقياس اليه فقط .
- ليس ؟ - اذا تم نصاب الوجوب ، انبثت النسبة الامكانية ، وانمازت الفعلية
- ٩ من اللافعلية على التعيين ، فيكون الاقتضاء من تلقاء العلة حيث قد جب على السائل عن سبب الترجيح غير قى الطالب رأسا ، وانبعث عن الوجوب وجوب الوجوب وجوب الوجوب
- الوجوب ، متناديا الى حيث يستطيعه لحاظ العقل . واما الاولوية الغير الوجوبية ، على
- ١٢ ما يحسبه المتكلمون الخارصون بالظن والتخمين ما لا يعلمون ، فحيث انها لم تبلغ نصاب الكمال ولا ميقات الخروج عن دائرة النسبة الجوازية على البت والجب ، لم يكن يمنع
- معها وبحسبها التقرر والتلقرر والصدور والتلاصدور ، بل تكون حاصلة بعينها مع كل
- ١٥ من الفرضين ، فتكون هي مستمرة الانحفاظ في صورتين ، مشتركة الاستمرار بين الامرين ، فتكون لامحالة على استواء النسبة بعد الى الطرفين . فاذن يعود طلب سبب الترجيح
- جدة عا ، فيخرج الامر من رأس ، اما الى شيء آخر ، بحصوله بنماز طرف التقرر
- ١٨ من طرف التلقرر على البت ، وبتمييز الصدور من التلاصدور على التعيين ، فينخرق فرض حصول العلة التامة او لا ، ثم ينفض الفحص هناك ايضا بالتفتيش ، واما الى
- اولوية اخرى طارفة وراء تلك الاولوية الثالثة . ثم اذ هي ايضا غير وجوبية ، فلا
- ٢١ تستطيع ان تكون هي التي قد مازت احد طرفي النسبة الجوازية ، بل يجب ان يتعادي الامر ذاهبا الى اولويات غير متناهية . والاولويات المتسلسلة الى لانهاية ، اذا لوحظت
- باسرها لحاظ اجمالية ، فهي على شاكلة الاولوية الاولى ، في حكم عوز الغناء

والاجزاء ، لكون النسبة الجوازية مع ذلك كله قائمة بعد على قطبها .

وبالجملة ، الفرق بين الوجوبات في صورة الاولوية الوجوبية ، وبين الاولويات

- ٣ في صورة الاولوية الغير الوجوبية ، ان الوجوبات كلها نابعة من ينبوع الوجوب الاول الذي هو اصل حصول النسبة الوجوبية الخارجة عن فرجار دائرة جواز الطرفين ، وهي باسرها من التوابع اللازمة في لحاظ العقل ، والتلا نهاية فيها لا يقفية لاعددية ، والنسبة الجوازية في كل مرتبة مَبْتُوتَةٌ في حاق الواقع بنفس اقتضاء المتبوع الذي هو الملزوم الاصل . والاولويات الغير الوجوبية يجب ان يكون نُبُوع اولوية الاولوية فيها قبل نُبُوع الاولوية من منبع آخر وراء منبع الاولوية ، لكونها من المرجحات المتقدمة في مرتبة العلوية بحسب نفس الامر ، والتلا نهاية فيها عددية بالفعل ، لا لا يقفية بحسب فرض العقل ، لتوقف حصول المعلول عليها جميعا ، وتوقف حصول كل اولوية على اولوية تلك الاولوية . والسر في ذلك ان النسبة الجوازية التي هي ماثراً للافتقار الى العلة ، ومنبع البطلان والليسية ، ومناط الحاجة الى الجاعل ، غير مَبْتُوتَةٌ في شيء من المراتب اصلاً ، بل قائمة على قطبها في كل مرتبة . فاذن ، قد استوى الحق على عرش البرهان في هذه المسئلة ، باذن الله سبحانه . والحمد لله رب العالمين .

وَمَبْضُ

- ١٥ واذا قد استبان سبيل الامر ، فقد انصرح ان نسبة العلة التامة الجاعلة الى معلولها المجعول بالوجوب بنة ، فاذا كان القادر المختار بنفس ذاته جاعلاً تاماً لمراده ، كانت قهرته وارادته بالقياس الى مجعوله بالقدرة والاختيار على النسبة الوجوبية بالضرورة . فاذن ، ١٨ اذ لا يُمْتَرَاب في ان الباري الفعال ، عز سلطانه ، بنفس ذاته الاحدية الحقّة ، هو الفاعل التام للعالم بنظامه الجملي المتسق ، فان وراء جملة عالم الامكان ، ليس الا الواجب بالذات ، من حيث نفس ذاته بالضرورة . وكذلك العلة التامة الجاعلة لجوهر ذات ٢١ الصادر الاول من اجزاء نظام الكل ، هو الله سبحانه ، من حيث نفس ذاته ، لا غير ، ثم لسائر موجودات النظام ، بحسب مراتبها ودرجاتها ، الى اقصى ساقعة الوجود على الترتيب

النازل من لدنه سبحانه، طولاً وعرضاً، فلاحالة تكون قدرته وجاعليته واختياره و ارادته، بالنسبة الى جميع الاشياء وبالنسبة الى كل شيء شيء، على الجهة التامة الكاملة الوجوبية .

وايضاً، اليس مما قد انصرح بثبوته بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف ؟ — ان الواجب لذاته، واجب من جميع جهاته بثة، ولايصح لذاته الواجبة الحققة جهة امكانية بوجه من الوجوه اصلاً، بل كل ما هو كمال مطلق للوجود، بما هو وجود، فهو واجب الثبوت لذاته، بحسب مرتبة ذاته . فاذن، اختيار افاضة الخير و ارادتها يمتنع ان لا يكون مما يجب لذاته سبحانه، من حيث نفس ذاته بالضرورة . وايضاً، لو كانت نسبة افاضة الخير على سبيل الارادة والاختيار الى ذاته سبحانه، بالامكان دون الوجوب، لزم ان تكون لازادته واختياره سبحانه افاضة الخير في نظام الكل، علة وراء ذاته سبحانه، بحسبها تخرج نسبة ارادة الافاضة واختيارها اليه سبحانه، من القوة الى الفعل، ومن الامكان الى الوجوب . وذلك مع بطلانه واستحالته في نفسه، غير متصحح التصور اصلاً، اذ لا يتصور شيء خارج عن ذاته سبحانه وعن جملة ماسواه جميعاً، فانه متهافت بالضرورة الفطرية .

فاذن قد استبان بالضرورة، انه انما سبيل الافاضة ان الله سبحانه يعلم، من نفس ذاته الحققة الفعالة، وجه الخير في نظام العالم، فيريده و يختاره بفضله ورحمته، فيفعله ويضيفه بالارادة الحققة الواجبة والقدرة التامة الوجوبية، وفعاليته بالقدرة الوجوبية لاستتوجب الخروج عن سبيل الاختيار والدخول في حريم الايجاب . كيف، والفعل هناك مسبوق بالعلم التام، ومنبعث عن الارادة الاختيارية ؟ والفاعل بالايجاب، مالا يكون فعله عن علم، وتأثيره عن ارادة . فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يستوجب ويحققه . فاذن، قد ظهر ان المستنكر للحق هنا لك من المتكلفين، ليس الا من يسوغ الصدور عن العلة التامة بالاولوية الغير الوجوبية .

قال خاتم البرعة المحصلين في شرح الاشارات : ان المتكلمين من الذاهيين الى حدوث العالم، افترقوا الى ثلاث فِرَقٍ : فرقة اعترفوا بتخصّص ذلك الوقت بالحدوث

- وبوجود علّة لذلك التخصّص ، غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين
ومن يجرى مجراهم . وهؤلاء انما يقولون بتخصّصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ،
ويحملون علّة التخصّص مصلحة تعود الى العالم . وفرقة قالوا بتخصّصه للذات الوقت
على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً ، لانه لاوقت قبل
ذلك الوقت ، وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ، ومن تبعه منهم ، وفرقة
لم يعترفوا بالتخصّص ، خوفاً من المعجز عن التعليل ، بل ذهبوا الى ان وجود العالم
لايتعلّق بوقت ولاشيء آخر غير الفاعل ، وهو لايسئل ممّا يفعل ، او اعترفوا بالتخصّص
وانكروا وجوب استناده الى علّة غير الفاعل ، بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار
احد مقدورية على الآخر من غير تخصّص . وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في
اثنتين متساوئتي النسبة اليه من جميع الوجوه ، فانه يختار احدهما لاجالة ، وبغير ذلك من
الامثلة المشهورة . وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ، ومن يتحدّ وحده ، وغيرهم
من المتكلمين المتأخّرين . انتهى قوله .

وَمِيْضٌ

- انما مصحّح المقدورية ومناط صحّة الوقوع تحت سلطان تعلق القدوة الربوبية
الوجوبية ، هو طباع الامكان الذاتي . فكلّ ممكن بالذات ، فانه في سلسلة الاستناد مُتَتَمِّ
الى الباري القيوم الواجب بالذات ، جلّ سلطانه ، ومستند هو جميع مايتوقف وجوده
عليه ، من الممكنات في السلسلة الطولية ، اليه سبحانه . فانه سبحانه خالق كلّ شيء ،
وهو على كلّ شيء قدير . اذكلّ ممكن الوجود ، بجميع علله واسبابه ، مستند الى قدرته
وارادته وقيادته وفعاليته سبحانه . قدرته النامة الوجوبية شاملة السلطان لكلّ ما في
عالم الامكان . وهو الاختلاق على الاطلاق لكلّ ذي سبب بقا طية علله واسبابه ، اذ لا
ينخرج شيء ، مما يُعَوِّزُه في سلسلة الفاقة الامكانية ، عن علمه وارادته وصنّعه وقدرته ،
تعالى كبرياؤه .

فاذن ، قد بان واستبان ، ان عدم تعلق القدرة الحقة الوجوبية بالممتنعات الذاتية ،

- من جهة المفروض مقدوراً عليه . اذ لا حقيقة ولا شيئية له بوجه من الوجوه أصلاً ، لا من جهة نقصان القدرة وعجزها . فهذا سرّ ما تسمعونهم يقولون : الامكان مصحح المقدورية .
- ٣ لا مصحح القادرية . فالاحال غير مقدور عليه بحسب نفسه الباطلة ، لانه معجوز عنه بالنسبة الى القدرة الحقّة . فانّ بين التعبيرين ، بل بين المفهومين المعبر عنهما بالعبارتين ، فرقاً ما مستبيناً ومبائنةً ما بائنةً . ولنا نعى بقولنا هذا ، اثبات القادرية الاضافية من دون المقدور عليها الاضافية . وكيف يتفوّه بذلك عاقل ؟ بل انما نعى اثبات القدرة الحقّة التي هي مبدأ القادرية الاضافية ، حيثما بتصحيح الشيء المقدور عليه ، بحسب حقيقته التصورية ، كما الامر في علّة العلة المتقدمة على ذات المعلول ، ثم على العلّة والمعلوليّة الاضافيتين .
- ٤

وَمِنْهُنَّ

- أَوَ لَعَلَّكَ تَقُولُ : اِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الِالَهِيَّةُ وَجُوبِيَّةً ، كَانَ لِاصْدُورِ الْعَالَمِ الْاِمْكَانِي عَنْهَا مَمْنَعًا بِالذَّاتِ . فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُونَ صُدُورُهُ وَاجِبًا بِالذَّاتِ . وَذَلِكَ يَنَافِي اِمْكَانَ وَجُودِهِ بِالذَّاتِ .
- ١٧

- فَيَقَالُ لَكَ : اِنْ صُدُورَ الشَّيْءِ هُوَ تَقَرُّرُهُ وَوُجُودُهُ مِنْ تَلَقُّاءِ الْغَيْرِ . فَهُوَ مَعْنَى اٰخَرٍ وَرَاءَ تَقَرُّرِهِ وَوُجُودِهِ فِي نَفْسِهِ بِالذَّاتِ وَبِالاعتبارِ جَمِيعًا . فَانْ تَقَرُّرُهُ وَوُجُودُهُ فِي نَفْسِهِ غَيْرُ مَضَافٍ ، وَعَنْ غَيْرِهِ مَضَافٍ ، مَعْقُولٌ بِالْقِيَاسِ اِلَى غَيْرِهِ . وَلَآنَهُ يُمْكِنُ اَنْ نَعْقِلَ ذَاكَ مَعَ ذَهْوِنَا عَنْ ذَا ، وَلَآنَا نَحْكُمُ عَلَيْهِ اَنَّهُ صَدَرَ عَنْ غَيْرِهِ ، وَالْمَحْمُولُ غَيْرُ الْمَوْضُوعِ . فَاَذُنْ ، اِمْكَانَ وَجُودِ الْعَالَمِ ، بِالنَّظَرِ اِلَى ذَاتِهِ ، غَيْرِ مَدَافِعٍ لَوْ جُوبِ صُدُورُهُ عَنْ اَللّٰهِ سُبْحَانَهُ ، وَوُجُوبِ مَشِيئَتِهِ سُبْحَانَهُ اَيَّاهُ ، بِحَسَبِ كَوْنِهِ سُبْحَانَهُ تَامًا فِي الْفَاعِلِيَّةِ ، مَرِيدًا لِاِفَاضَةِ الْخَيْرِ بِالذَّاتِ ، وَالْعَالَمِ مُنْبَعًا عَنْ نَفْسِ عِلْمِهِ وَارَادَتِهِ ، غَيْرِ مُتَوَقِّفٍ اَلَا عَلَى بَحْتِ ذَاتِهِ الْاَحَدِيَّةِ الْحَقَّةِ الْوَاجِبَةِ الْوُجُودِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ وَالْفِعَالِيَّةِ وَالْفِعَالِيَّةِ بِالذَّاتِ .
- ٢١
- فَلْيَنْتَبِهْ .

وَمِيْضُ

- فان قلت : اليس من الثابت المستبين ؟ - ان الحقيقة الحقة الوجوبية متعالية
- ٢ التمجيد والتقديس عن الكثرة قبل الذات والكثرة مع الذات والكثرة بعد الذات ، والذات الاحدية لا يمكن ان تتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار في شيء من جهات الذات اصلا ، وانه سبحانه بنفس مرتبة ذاته الاحدية الحقة من كل جهة يستحق جميع الاسماء
- ٣ الكمالية التمجيدية والتقديسية ، اذ الحشيتات الكمالية باسرها راجعة الى حيثية الوجوب بالذات ، غير زائدة عليها بوجه من الوجوه اصلا . فاذن ، مرتبة ذاته الاحدية هي بعينها العلم والارادة والحياة وجملة جهات العز والمجد وصفات الجلال والجمال . فاذا كان صدور نظام الوجود عنه سبحانه واجبا بالنظر الى ذاته . بحسب علمه وارادته ، كان لامحالة واجبا بالنظر اليه ، بحسب نفس مرتبة ذاته سبحانه . الكيف يتصحح صحة الصدور واللاصدور
- ٤ المعتبرة في حد القدرة ، بالنظر الى نفس ذات القادر ؟
- ٥ قلت : أولا ، ليكن من المعلوم عندك ، ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة ، بالقياس الى ذات القادر ، اعم من ان تكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر ، كما في قدرة الانسان ، مثلا ، على مقدراته ، وذلك من نقص جوهر الذات ، وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى صفاته وكمالاته ، او تكون بحسب طباع
- ٦ الامكان الذاتي في المقدور ، كما في قدرة التقدير الحق على جميع المقدورات ، وذلك لتقدسه عن سمات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات . فالمقدور الجائز الذات بحسب
- ٧ امكانه الذاتي ، صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله التقدير بالذات ، وان كان واجب الصدور عنه ، بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته . وهذا اتم انحاء القدرة ومراتبها .
- ٨ وثانيا ، ان القدرة الاختيارية تنكث بوجوب الارادة والعلم وجوبا ذاتيا . فاذا كان التقدير الفعال بفعل بعلم وارادة ، كان يفعل بقدرة اختيارية بثة . ولا سيما اذا
- ٩ كان نفس ذاته هي بعينها العلم والارادة : وتستمر صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد القدرة بحسب القياس الى اعتبار كون المقدور عليه خيرا في نظام الوجود اولا ، اذ

ذلك الاعتبار امر وراء جوهر ذات الشيء المقدور عليه بثة .

فاذن ، الفعّال القدير على سبيل الوجوب في مرتبة ذاته ، بحيث اذا ما كان الشيء الممكن المقدور عليه ممّا يليق بنظام الخير في ترتيب الوجود طولا وعرضا ، ادخله في مشيئته ، وفعله بعلمه واراادته على الجهة الوجوبية ، بحسب ذلك الاعتبار الذى هو زايد على اعتبار سنخ ذات الممكن المقدور عليه وجوهر ماهيته . واذا ما لم يكن هو بعينه ممّا وجوده وتقرّره خير لنظام الوجود ، ترك صنّعه وافاضته ، ولم يدخله في مشيئته واراادته . فهذا ما عندى في تحقيق هذا الموضع ، ولعله مرّ الحق وسرّ الحكمة في كنه هذه المسئلة ، والله سبحانه ولى الفضل والعصمة .

وَمِيقَصُ

انّ خاتم المحققين البرّعة ، رضوان الله تعالى عليه ، احسن و اصاب في شرح مسئلة العلم ، حيث قال في المسئلة الحادية عشر : تكثّر العلم والقدرة ، انما حصل في الموجودات الممكنة ، فقااست العقول مبدأها الاول عليها ووصفته بالعلم والقدرة ، والتنزيه ان يقال : سبحانه ربك ، ربّ العزة عما يصفون .

ثمّ قال في المسئلة الثانية عشر ، بياناً لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه : انها العلم بنظام الكلّ على الوجه الاتم . واذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً ، مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الاكمل ، كانت القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً في ذاته ، مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة .

ثمّ في المسئلة التاسعة عشر في الجبر والاختيار ، قال : لا شكّ انّ عند الاسباب يجب الفعل ، وعند فقدانها يمتنع . فالذى ينظر الى الاسباب الأوّل ، ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته ، يحكم بالجبر . وهو غير صحيح مطلقاً . لانّ السبب القريب للفعل ، هو قدرته واراادته . والذى ينظر الى السبب القريب ، يحكم بالاختيار . وهو ايضا ليس بصحيح مطلقاً . لانّ الفعل لم يحصل باسباب كلّها مقدورة ومُرادة . والحقّ ما قاله بعضهم . لاجبر ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين . واما في حقّ الله تعالى ، فانّ اُميّنت له

قدرةً وإرادةً متباينتان ، لزم مايلزم ههنا من غير امكان نقص ، لكن صدور افعاله تعالى عنه ، ليس موقوفاً على كثرة . انما هو سبب وجود الكثرة . فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب . انتهى كلامه بعبارة . يعنى مثل ما هو معقولنا من الاختيار والايجاب في الموجودات التي قبيلتنا .

وَمِنْهُنَّ

- ٦ فاذن ، قد تلخص انه اذا كان فاعلية الفاعل لفعله ، بحسب علمه بكون ذلك الفعل اكمل واتم في نظام الوجود من مقابله ، وكان العلم بذلك نفس ذات الفاعل ، وكان كون الفعل اكمل واتم واحق واخلاق بنظام الخير من مقابله امرا وراء خصوصية ذاته بالاعتبار ، كان لاحالة صدور ذلك الفعل ، دون مقابله ، عن ذات الفاعل واجباً ، بحسب ذات الفاعل . ومع ذلك ، فقد رتبته بالنسبة الى الطرفين سواء ، اذ وجوب الصدور عنه من حيث انه يستحق ذلك دون مقابله ، لكونه اكمل واتم في نظام الخير من مقابله ،
- ١٢ لامن حيث ان ذات الفاعل انما يقدر عليه بخصوصه دون مقابله . فلو كان مقابله اكمل واتم ، لكان هو متعين الصدور عن ذات الفاعل ، وكانت فاعليته اياه بحسب ذاته ، وعلمه بذلك عين ذاته . واذا من المتحقق الثابت ، ان قیوم الكل انما يفعل الكل عن علم ، هو نفس ذاته العليم الذي هو اتم العلوم بكل معلوم معقول او محسوس .
- ١٥ فاذن ، هو سبحانه فاعل بالارادة والاختيار وعلى اكمل الوجوه وانما بته . فانه سبحانه يعلم ذاته . وانه بنفس حقيقته ينبوع كل تقرر ووجود وكل كمال وتقرر وكمال وجود ، وذاته الحقّة حقّة محضة من كل جهة ، لذاته بذاته فياض الخير ، وفعال النظام الاتم على الاطلاق . فاذا يعلم ، من نفس ذاته ، كيفية نظام الخير في الكل ، فيتبع ذاته ومعقوليته ذاته فيضان الموجودات عنه ، على النظام التام المعقول عنده من معقوليته ذاته ، لاعلى ان يتبعه تباعاً الضوء للمضي والايضان للحار ، تعالى عن ذلك عزه
- ٢١ علواً كبيراً ، بل على ان هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود ، وانه واجب الفيضان عنه ، وعالم بان هذه العالمية تستوجب ان يتفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله

خيراً ونظماً فاضلاً . وفيضان الخير والفضل عنه ، غير مناف لذاته الفياضة ، بل انه
 مناسب لقبض رحمته الفعالة ، وريشع نعمته الشاملة ، اذ هو تابعٌ لخبرته ذاته ، ولازم
 ٣ جوده التام الذى هو نفس ذاته . فاذن ، معمولاته مُراد له ونظامها الصادر عنه مرضى
 لذاته ، لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها ، بل على سبيل ان نفس علمه بنظامها الجُملي
 الفاضل رضاهُ بها واختياره اياها ، وذاته الجواد الحق بخبريته الحقّة الفياضة وحقيته
 المحضة الفعالة ، هو الذى دعاه الى اختيارها .

فاذن ، كما من المعلوم المستبين ، انَّ اِنَّه عاقلٌ وانَّه معقول فيه واحد ، فكذلك
 من الثابت المنصرح ، انَّ اِنَّه مُريدٌ وانَّه عالم هناك واحد ، وانَّ ارادته عين علمه
 ٩ بنظام الخير الاثم الاكمل ، وهو بعينه داعيه الى اختيار الجعل وابثار الافاضة ، وان هو
 الا عين ذاته المستحق ، من حيث نفس ذاته ووجوده ، لتلك الاسماء والجملة الاسماء
 الكمالية المقولة على الذات الجائزة ، بحسب جهات متكررة وحيثيات مختلفة .

وَمِبْضٌ

ان شاكلتنا فيما هممنا بفعله ، انما ننصوّره فتتعرّف تعرفاً ظنيّاً او تخيّلانياً
 او علميّاً ، ان فيه صلاحاً او منفعة او محمّدة ومَنْقِبَةً ، وبالجملة ، خبريّةٌ ما بالقياس
 ١٥ الى جوهر ذاتنا ، او بالقياس الى قوّة ما من قوانا ، فينبعث من ذلك شوق اليه . فاذا
 قوَّى الشوق وتأكّد الاجماع ، اهتزّت القوّة الشوقيّة والارادة المتجدّدة اى الاجماع
 المنبعث منها ، فحرّكنا القوّة المحركة التى فى العضلات ، وهنا لك تحرك الاعصاب
 ١٨ والاعضاء الادويّة . ثم محرّك الآلات الخارجة الى تحصيله . فالمعنى الذى هو فينا
 ادراكُ الفعلِ وادراكُ وجهِ الخير فيه ، غير المعنى الذى هو سبيل تحصيله ، وهو الشوق
 ومترتبُهُ المتأكّدة التى هى الاجماع والارادة ، اذ انما افعالنا بالآلات ، وهى ليست
 ٢١ تتحرّك الا بالشوق . وما به رضانا بالفعل هو معرفتنا الوجه الخير العائد الينا فيه .

فاما القيتوم الحقّ سبحانه فاِذْ جُلَّ جنباه عن ان يكون فعله بالآلة ، وعن ان
 تنصوّر له خبريّةٌ ما غير حاصلة له فى مرتبة ذاته بذاته ، اذ ليس يُعقّل ان يستكمل

- ويتجسّل او يهتزّ ويتّهبج ذاته بمعنى ما . هو وراء مرتبة ذاته ، فلا محالة ليس يصحّ ان يكون له شوق الى شيء اصلاً . فاذن ، ما به رضاه بمقدوراته ومجهولاته ، هو نفس علمه بها ، وبانّها خيرات في انفسها ، لا بانّها لها خيريّة ما عائدة اليه ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وهذا العلم هو بعينه ذاته الحقّ بالفعل من كلّ جهة ، وهو عين الارادة والاختيار . فاذن ، هو سبحانه شاء بنفس مرتبة ذاته ، ويعلم هو نفس مرتبة ذاته ، لا بهتامة ومشية تعرض ذاته . ومعنى واحد منه ، هو ذاته وعلمه بذاته ، هو ادراك المجعولات والعلم بوجه الخير فيها ، وهو السبيل الى الجعل والصنع والابداع والافاضة . فكما فينا تترتب حركة القوة الشوقية على نفس تصوّرنا الشيء واعتقادنا أنّه نافع او صواب بالقياس اليّنا ، من دون ان يتوسّط بين التصرّ والاعتقاد ، وبين اهتزاز الشوق ، ارادة اخرى غير نفس ذلك الاعتقاد ، ففي العالم الوجودي والصنّع الربوبيّ ، يترتب الجعل والافاضة على نفس علمه سبحانه بالشيء ، وانه خير في نفسه وخلق بنظام الوجود ، من غير ان يتوسّط . بينهما شوق وهتامة وقصد واهتزاز . فاذن ليس هناك ارادة اخرى ، وراء ذلك العلم الذي هو نفس مرتبة الذات . فهو سبحانه بذاته يعلم الخيرات ويرضاها فيفعلها ويخلقها ويصنّعها ويفيضها ، جوداً ورحمة وطولاً وامتناناً ، لاعلى ان يطلبها ويهتم بها ويقصدها ويشاق اليها . فهو سبحانه ، في ارادته واختياره ، اعلى واجد من الاختيار الذي للمختارين من مقطوريه ومرتبويه ، فضلاً عن الايجاب الذي للطبايع المضطّرة الى افاعيلها ، من مخلوقاته ومصنوعاته . وهي بلدواتها وطبايعها وغرائزها وجيلاتها ، مسخّرات بأمر الله سبحانه .

وميض

- هل انت على جبلة العزيمة العقابية فتستيقن ؟ - ان البرهان القائم بالقسط ، ان كلّ ما هو كمال مطلق للموجود ، بما هو موجود ، من الصفات الحقيقية ، فانه يجب في مذهب العقل الصريح ان يثبت للقيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، بحسب نفس ذاته الحقّة القيومية في مرتبة ذاته ، ناهض في صفة الارادة والاختيار ، كما في سائر الصفات

والكمالات . فيجب ان تكون صفة الارادة والاختيار ايضا عين ذاته الحقّة الواجبة من جميع الجهات ، كما سائر صفات الكمال ، من غير فرق . وايضا ليس جميع الحقائق ، بما لها من الصفات والملكات ، من فرائض الحقيقة ونوافلها ؟ اى الكمالات الاولى والكمالات الثانية محالوة لله سبحانه ، مستندة الى صنعه وجوده وهبته وافاضته . فالله سبحانه هو الذى يَهَبُ العلم للعلماء والقدرة للقادرين والارادة لِأُولَى الارادات والاختيار للمختارين . ومن المرتكز فى قطرة العقول ، انه لا يَهَبُ الكمالَ القاصِرُ عنه . من تجشّم ان يستنكر ذلك فقد فارق الجيئة الانسانية ، وتخلّع من الفطرة العقلية والعزيمة الرؤعانية . ومن المستبين ان كل من ليس الكمالُ ، اى كمال كان ، عين مرتبة ذاته ، فهو لاحالة قاصِرُ عنه . فاذن ، وجب ان تكون الارادة والاختيار عين مرتبة ذاته الاحدية الحقّة سبحانه ، كما العلم والقدرة وسائر جهات زينة الحقيقة وكمالات الوجود . والى ذلك بشير قوله ، عزّ من قائل ، فى التنزيل الحكيم والقرآن الكريم . « وفوق كل ذى علم عليم » ، اذ يجب ان يكون العليم بحسب ذاته ، غير ذى علم زائد على ذاته ، حتّى يصدق انه فوق كل ذى علم على العموم الاستغراقى . ومن المنصرح انه انما مناط ذلك مطلق الحيثية الكمالية ، لا خصوصية حيثية العلم . فليعلم .

وَمِبْنُ

ان هناك شكاً مستصعباً عريضاً ، وهو ان ارادة الله تعالى لا يصح ان تكون عين علمه سبحانه ، فانه سبحانه يعلم كل شيء ، ولا يريد شراً ولا ظلماً ولا كفراً ولا شياً من القبائح والسبسات . فعلمه تعالى متعلق بكل شيء بالذات ، ولا كذلك ارادته . فلاحالة تكون ارادته تعالى امراً آخر وراء علمه وسبحانه ، وعلمه سبحانه عين ذاته الاحدية الحقّة ، جلّ سلطانه . فاذن ، تكون ارادته سبحانه امراً آخر وراء صيرف حقيقته ، وزايدا على نفس ذاته . فلا يكون المريد من جهات ذاته ، ولا من اسماء صفاته . وآلا ، لكان عين ذاته .

فهذه شبهة قد استحصنها شيخنا الاقدم ، رئيس المحدثين ، ابو جعفر محمد بن

يعقوب الكليني ، رضوان الله تعالى عليه ، في جامعه الكافي ، فجعلها حجة ، واحتج بها على اثبات ان الارادة القبّومة الوجوبية زايدة على الذات ، لاهى عين الذات ولاهى من صفات الذات .

٣

والتحقيق ان يقال في اراحة الشبهة ، على ما حققناه في الرواشح السماوية : ان الجواد الحق والغنى المطلق ، يمنع ان تكون افاضة الخير منافية لذاته ، بل ان اختيارها لازم ذاته بته ، فكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود ، فانه يصنعه ويفيضه ، غير منافي لذاته ، ولا غير مرضى به بالنظر الى ذاته . وكون افاضة الخير مرضياً بها بحسب ذاته ، هو معنى ارادته التي هي من صفات ذاته ، وهي عين ذاته ، فتنفس مرتبة ذاته سبحانه علم تام بكل شيء و ارادة حقه واختيار حق الكل خير . وهو بنفس ذاته مستحق اسم العالم بكل شيء ، واسم المرید المختار لكل خير ، من غير روية وهمة وتفكير وقصد . ومالبس هو من الخير المطلق ولا من الغالب خيره على الشر ، فلا يختاره ولا يفيضه ولا يداخله في حريم الصنع والتكوين والايجاد والافاضة اصلاً . والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ، انما يريد بها هي لوازم الخيرات ، لا بما هي شرور . فلذلك كانت الطفايف القلائل من الشرور التي هي لوازم البركات العظيمة والخيرات الكثيرة ، داخلة في قضاء الله تعالى ، لا بالذات ، بل انما بالعرض . على ما قد بسطنا القول الفصل فيه في كتاب الايقاعات . فاذن ، كون الارادة الحقّة الالهية غير متعلّقة بالشرور بالذات ، لا بصادم كون ارادة الخير عين العلم الذي هو بعينه مرتبة الذات الحقّة الاحدية . فارادة الخير ، وزانها بالاضافة الى صفة العلم وزان السمع والبصر . ليس السمع والبصر من صفات الذات ، وعين الذات الحقّة الواجبة التي هي بعينها العلم التام المحيط بكل شيء ؟ ثم السمع سمع لكل مسموع ، لالكل شيء ، والبصر بصر بالقياس الى كل مبصر ، لا بالنسبة الى كل شيء . فكذلك الارادة الحقّة . فذاته سبحانه علم بكل شيء ممكن ، و ارادة لكل خير ممكن ، و سمع بالنسبة الى كل شيء مسموع ، و بصر بالقياس الى كل شيء مبصر ، وقدرة على كل شيء مقدور عليه ، والشرور الواقعة في نظام الوجود ، سواء

٢١

عليها اكانت في هذه النشأة الاولى ام في تلك النشأة الاخرة ، ليست هي مرادة بالذات ومقتضية بالذات ، بل انما هي مرادة بالعرض ومقتضية بالعرض . فهي داخلة في القضاء ، لا بالذات ، بل بالعرض ، من حيث انها لوازم الخيرات العظيمة الواجبة الصدور عن الحكيم الحق والخير المطلق ، وان كانت واقعة في القدر بالذات . وستزداد في ذلك استبصاراً في القبس العاشر ، ان شاء الله العزيز العليم . فتعرف وتثبت ، ولا تختبط . ثبتك الله على القول الصراخ الثابت والدين الخالص الكامل .

وميض

فان قلت : فما شأنك ؟ — فيما رواه ابو جعفران ، ابو جعفر الكيني رئيس المحدثين في جمعه الكافي ، وابو جعفر الصدوق ابن بابويه القمي ، في كتاب التوحيد ، وفي كتاب عيون اخبار الرضا ، عن سادتنا الطاهرين ، واثمتنا المعصومين ، خزنة اسرار الوحي وحفظة احكام الدين ، صلوات الله وتسليماته عليهم اجمعين ، في حدوث الارادة والمشية ، وانها من صفات الفعل ، لامن صفات الذات ؟

قلت : سبيلي في ذلك ان الارادة قد تطلق ويرام بها الفعل المصدري بالفتح ، اعني الاحداث والايجاد ، او الفاعل الحاصل بالمصدر بالكسر ، اعني نفس المعلول الحادث المتجدد . وانه كما لعلمه سبحانه بالاشياء مراتب ، واخيرة مراتبه وجود الموجودات وصدورها عنه سبحانه ، منكشفة غير محتجبة ، على معنى ان وجودها وقيضاتها عنه ، منكشفة عنده ، غير عازبة ولا محتجبة عنه ، هو بعينه معلوميتها له ، لا عالميته بها ، على ما قد حققناه في كتاب التقديسات ، اذ عالميته بها غير منبعثة عن وجودها ، بل انها من جهة علمه بنفس ذاته سبحانه على اتم الوجود وافضل الانحاء ؟ فكذلك لارادته ، جل سلطانه ، مراتب ، واخيرة مراتب الارادة هي بعينها ذوات الموجودات وهوياتها المتقررة بالفعل . وانما هي عين الارادة ، بمعنى مراديتها له ، لا بمعنى مراديتها لها . ثم المرادية ايضاً بمعنى صدورها عنه بالفعل مرضياً بها ، لا بمعنى كونها مرضياً بها عنده . فان ما به فعلية الرضا ومبدأية التخصيص ، هو نفس ذاته سبحانه ، بحسب

جوهه وروح وحياته وخيريته . وذلك اقوى في الاختيار مما ان يكون انبعاث الرضا بالفعل عن امر ما زابد على نفس ذات الفاعل ، ومما ان تكون فاعلية الفاعل ، لا بنفس ذاته ، بل بامر ما يلحق جوهر ذاته .

٣

فاذن ، مجعولاته سبحانه مرضي بها ، قبل الصدور وعند الصدور على سبيل واحد . وليس يتجدد له الرضا عند الصدور عنه بالفعل . بل انما الحادث المتجدد وجود الاشياء عنه سبحانه بالفعل ، مرضية ، لا امر ما في ذات الفاعل او في جهات ذاته اصلاً . و بالجملة ، انما الامر في الارادة على مضاهاة الامر في العلم . فان المعلومات التي هي بعينها ذوات الموجودات المتقررّة وهوياتها ، انما معناها وجود الاشياء وتقررّها بالفعل ، منكشفة لا منكشفتها بالفعل ، اذ منكشفتها حاصلة بالفعل قبل التقرر وعند التقرر على سبيل واحد ، حيث ان ما به الانكشاف هو نفس ذات الجاعل التامّ العليم السلام . والمنكشفة ، اذ ذلك ، اقوى مما اذا كان ما به الانكشاف هو وجود جوهر ذات المعلوم بالفعل ، او لحصول صورته الظلية . فن المستبين ان الشيء الواحد بعينه ، يصح ان تكون له صور ظلية غير محصورة ، بحسب اذهان كثيرة او بحسب اوقات كثيرة ، وليس يصح الا ترتب جوهر ذات المفعول الواحد بعينه على نفس ذات جاعله التام الواحد بعينه . فلامحالة انكشاف الجاعل التام ، اقوى واتم افادة لتعيين ظله الذي هو جوهر ذات مجعوله المنبعث عن نفس ذاته من انكشاف الصورة الظلية .

١٢

١٥

فاذن ، قد استبان ان الارادة التي هي عين هويات المخلوقات ، انما هي تقررّها ووجودها بالفعل مرادة مرضية . وهي بهذا المعنى ليست صفة للخالق متجددة له اخيراً ، بل هي من شئون هويات المخلوقات الحادثة المتجددة . فهذا ما ريم به في كلمات انوار عالم العقل والحكمة واقمار سماء القدس والعصمة واحاديثهم ، صلوات الله ونحياته وتسليماته على ارواحهم واجسادهم . فليعلم .

٢١

وَمِنْهُنَّ

بالحرى بنا ان نفس متون بعض النصوص هنا لك ، ليكون ذلك مقياساً وميزاناً

ودستوراً ، يُقاسُ به ويُصارُ إليه ويُسارَ على مسيرِه في هذا الباب .

فنقول : من طريق ابى جعفر الكليني ، رضى الله تعالى عنه ، فى جامعہ الکافی ، فى

كتاب التوحيد ، فى باب الارادة . انها من صفات الفعل من ثلاثياته فى الصحيح ، عن

صفوان بن يحيى ، قال : قلت لابي الحسن عليه السلام : اخبرني عن الارادة ، من الله ومن

الخلق . قال . فقال : الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل . واما

من الله ، فارادته إحداثه ، لا غير ذلك ، لانه لا يروى ولا يهيم ولا ينفكر . وهذه

الصفات منفية عنه ، وهى صفات الخلق . فارادة الله الفعل لا غير ذلك ، يقول له « كن »

فيكون ، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكير ولا كيف لذلك ، كما انّه لا

كيف له .

قلت : « الضمير » هو تصور الفعل « وما يبدو بعد ذلك » ، اعتقاد النفع فيه تمقلياً

او تخيلياً او ظنياً ، ثم انبعث الشوق من ذلك ، ثم تأكد الشوق واشتداده ، الى حيث

يبلغ النصاب فيصير اجماعاً . فتلك مبادئ الافعال الاختيارية فينا . والله سبحانه متقدس

عن ذلك كله . فالفعل الاختيارى يرتب فينا على الروية والهمة والتفكير والشوق

والاجماع والقصد ، فهى متوسطة بين ذاتنا وبين الفعل ، وفى الجنب الوجوب القدرسى ،

مرتب على نفس ذات الاحدية وعلمه بنظام الخير فى مقدوراته ، من حيث علمه بنفس

ذاته ، من غير ان يتوسط بين ذاته الواجبة من كل جهة وبين افعاله الاختيارية شىء من

الصفات والاحوال العارضة للذات ، اذ ليس يعرض ويسنخ لذاته شىء من الاحوال اصلاً .

فنفس ذاته القيوم الواحد الاحد ، ارادة لما يريد من مجولاته ومصنوعاته التى هى خيرات

نظام الوجود . ونفس علمه السابق ، اختيار ومشية لافعاله الاختيارية . ولا ارادة ومشية

هناك وراء نفس الذات ، الا نفس هوية الفعل الحادث واحداثه واجباده . ولا كيف

لمشيته وارادته ، كما لا كيف لذاته .

ومن طريقه فى هذا الباب ، عن هشام بن الحكم ، فى حديث الزنديق الذى سأل

اباعبدالله ، عليه السلام . فكان من سؤاله ان قال له : فله رضى وسخط ؟ فقال ابو عبدالله ،

عليه السلام: نعم، ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين. وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فنقله من حال الى حال، لان المخلوق اجوف مُعْتَمِلٌ مُرَكَّبٌ، للاشياء فيه، مدخلٌ. وخالفنا لمدخل للاشياء فيه، لانه واحد واحد الذات واحد المعنى. فرضاء ثوابه، ومختطه عقابه، من غير شيء يتداخله فيتهيجه وينقله من حال الى حال، لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين.

والصدق، رضوان الله تعالى عليه، رواه بعينه في كتاب التوحيد، وفيه: ان الرضا والغضب دخال يدخل عليه، وخالفنا لمدخل للاشياء فيه، لانه واحد احدى الذات واحد المعنى.

- قلت: وانما كان المخلوق اجوف، لان كل ممكن زوج مركبي مزدوج الحقيقة من الجنس والفصل، وايضا من الماهية والانسية، وايضا من الامكان بحسب سنخ الذات والوجوب من تلقاء الاستناد الى العلة الجاعلة، ومن مفهوم ما بالقوة، بحسب طباع الامكان الذاتي، ومفهوم ما بالفعل، بحسب الوجوب من تلقاء اقتضاء الفاعل. فكل ممكن، فهو اجوف الذات لا بحالة. وكل متعلق الوجود بالمادة الهيولانية من جملة الممكنات، فله اجوفية اخرى ايضا، من حيث ماله بالقوة من الكمالات في القطرة الثانية، بحسب القوة الاستعدادية. فما لاجوف لذاته بوجه من الوجوه اصلا، انما هو الله الواحد الاحد الحق الصمد، لا غير. وتأويل الصمد، هو ما لاجوف له ولا مدخل لمفهوم من المفاهيم وشيء من الاشياء وحشية من الحشيات واعتبار من الاعتبارات، في ذاته الاحدية الحقيقة من كل جهة، ووجوده الواجب التام وفوق التهام من كل وجه. ومن هذا الطريق بعينه، عن هشام بن الحكم، في حديث الزنديق الذي سأل ابا عبد الله عليه السلام، انه قال له: انقول انه سميع بصير؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام؟ انه سميع بصير. سميع بغير جارحة، بصير بغير آلة. بل يسمع بنفسه ويُبصِر بنفسه. وايس قولي انه سميع بنفسه، انه شيء والنفس شيء آخر ولكني اردت عبارة عن نفسي، اذ كنت مسؤولاً، وافهاماً لك، اذ كنت سائلاً، فاقول: يسمع بكماله، لان كماله له بعض، لان الكل لنا له بعض،

ولكن اردت افهامتك والتعبير عن نفسى . وليس مترجعى في ذلك كله الا الى الله السميع البصير العالم الخبير ، بالاختلاف الذات ولاختلاف معنى .

٣ ومن طريق الكافى ايضا فى باب حدوث الاسماء ، عن عبد الاعلى عن ابى عبد الله عليه السلام ، قال : اسم الله غير الله . وكل شىء وقع عليه اسم شىء ، فهو مخلوق ، ما خلا الله . واما ما عبرت به الالسن او عملته الايدى ، فهو مخلوق . والله غاية من غاياه ، والمُعْتَبَى غير الغاية . والغاية موصوفة ، وكل موصوف مصنوع ، وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى لم يكن ، فتعرف كينونيته بصنع غيره ، ولم يقتناه الى غاية الا كانت غيره ، لا يذل من فهم هذا الحكم ابدأ . وهو التوحيد الخالص . فأرعوهُ وصدقوه وتفهموه ، باذن الله . من زعم انه يعرف الله بحجاب او بصورة او بمثال ، فهو مشرك ، لان حجابته ومثاله وصورته غيره . وانما هو واحد موحد ، وكيف يوحد من زعم انه عرفه بغيره ؟ وانما عرف الله من عرفه بالله . فمن لم يعرفه به ، فليس يعرفه ، انما يعرف غيره . ليس بين الخالق والمخلوق شىء ، والله خالق الاشياء لامن شىء كان . والله يُسمى باسمائه ، وهو غير اسمائه ، والاسماء غيره .

قلت : « عبرته » اما بالتخفيف من عبر الرؤيا بتعبرها عبارة وعبراً ، اذا فسرها واوتها وخبر بما يؤل اليه امرها . يقال : فلان عابر الرؤيا ، وعابر للرؤيا . وفى التنزيل الكريم : « ان كنتم للرؤيا تعبرون » . وهذه اللام يسميها ائمة العلوم اللسانية « لام التعقيب » لانها قد عقببت الاضافة . والعابر ايضا الناظر فى الشىء المتدبر فى امره ، والمعتبر المستدل بالشىء على الشىء ، واما بالتشديد على الحذف والايصال ، اى عبرت عنه . و « عملته الايدى » ، سواء عليها اكانت ايدى الابدان والاجساد ، ام ايدى الازهان والافكار ، و « كانت الازهان القوى السافلة » ، ام الازهان العقول العالية . و « الله غاية من غاياه » اى انه سبحانه غاية كل من وضع له غاية وجعله ذا تلك الغاية . و « المُعْتَبَى غير الغاية » تنبيه على فساد وهم من غيابه وبطلان زعمه . « بحد مسمى » اما على الاضافة الى مسمى ، او على التوصيف به . « لم يكن » اى ذلك المسمى المحدود او

- ذلك الحدّ المسمّى « فتُعَرَفُ كَيُنَوْنِيَّتُهُ » على المجهول، والعائد إمّا لمسمّى او لحدّ .
- « بصنع غيره » لاضافة الى الفاعل ، والعائد في « غيره » ايضا إمّا لمسمّى او لحدّ . و « لم يُنتَاهِ الى غاية » على المجهول ، او على المعلوم . وحاصل مغزاه انّ المُغَيِّبَا غير الغاية ، والغاية الموضوعيّة له ، لاحالة موصوفة معلومة الوصف محدودة الكنه مكنوثة الحدّ موهومة الذات . وكلّ موصوفٍ موهومٍ او معنولٍ ، لاحالة مصنوع . فصانع الاشياء على الاطلاق يجب ان يكون غير موصوفٍ بحدّ ، اذ ذلك الحدّ لاحالة مصنوع معلول ، لم يكن كائنا بذاته . فتُعَرَفُ كَيُنَوْنِيَّتُهُ بِصُنْعِ غَيْرِهِ اَيَّاهُ ، ولم تنتاهِ العقولُ والاولهَامُ الى غايةٍ ، الا وهي غير مرتبة عزّه وجلاله ، ودون ما ينبغي له ويليق بجناب قدسيه وكما له ، عزّه مجده وجلّ سلطانه . « لا يذلّ من فهم هذا الحكم » الحكم بالضمّ ، هو الحكمة من العلم ، وايضا مصدر « حكم بينهم بحكم » اى قضّى . قاله الجوهرى فى الصحاح . والحكمة معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم . ومنه فى التنزيل الكريم : « ربّ هب لي حكما » . وقال بعض اصحاب التفسير : اى كمالا فى العلم والعمل استعبد به خلافة الحق ورياسة الخلق .
- « فَارْعَوْهُ » امّا بالوصل من الرعاية ، بمعنى الحفظ ، اى فاحفظوه وارقبوه . يقال « راعاهُ بِرَعَاهُ رِعَايَةً » و « راعاهُ بِرَاعِيهِ مُرَاعَاةً » او من « الرّعاية » بمعنى الوفاة ، و ذلك لغة معروفة ، وامّا بالقطع من « رَاعَاهُ سَمْعَهُ بِرَعِيهِ » اى اصغى اليه ، او من « ارْعَيْتُ عليه ارعاه » اى ابقاءً وحفظاً ورِفْقاً وقياماً باداء حقوقه .
- و « انما عرف الله من عرفه بالله » من عرف الله سبحانه من جميع جهانه الكمالية بنفس ذاته الحقّة الاحدية ، لا بمفهوم آخر وحيدة اخرى ، وراء مرتبة نفس ذاته ، فقد عرف الله بالله ، ومن عرفه من حيث الصفات والكمالات بمفهومات متغايرة وحشيات متكثّرة واعتبارات زايدة على نفس حيديّة ذاته الاحدية الحقّة ، فلم يعرفه ، بل عرف ، امورا موهومة مصنوعة ، وراء ذاته . ومن سبيل آخر ، انما عرف الله عز وجلّ من عرفه ، لا باستشهاد من الخلق عليه ، بل بالنظر فى طباع الوجود بما هو هو ، اذ ليس مطابقه النفس ذاته سبحانه .

وَمَبْنُصٌ

- ١ ان شير ذمة من المتكلفين ، كبعض المعتزلة ، ولئمة من المتفلسفين ، كابي البركات البغدادي ومن على طريقته ، تذهب او هامهم الى اثبات ارادة متجددة لله سبحانه ، هي من صفاته وجهات ذاته على التجدد ، عند حدوث كل حادث متجدد من معلولاته ، بها يتعين حدوث الحادث ويتخصص الطرف المختار . وهذا المختار ص والتخمين منهم ، ان هو الا حيود عن سبيل الفعل والحادث في معرفة الرب .
- ٢ افكيف يصح ؟ - ان يكون الواجب الحق من كل جهة ، بالقوة من حيث وصف ما اولاً ، ثم اذا هو له بالفعل اخيراً . ولو ساء ذلك ، لاستند الى مخرج بسخرجه من القوة الى الفعل بالضرورة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .
- ٣ وايضاً ، اليس من الثابت بالاصول البرهانية ؟ - انه سبحانه يعلم ، في مرتبة ذاته ، نظام الخير فيما عدا ذاته ، على الوجه الاكمل ، وليس يليق بوجود الجواد الحق وحكمة الحكيم المطلق ، ان يعلم ما هو حسن وخير في نفسه على جهة حسنة وخير بته في نفسه ، من غير ان يكون على منافاة لذاته ولما عليه ذاته ، وهو لا يرضاه .
- ٤ فاذن ، انما المتجدد نفس ذوات المجعولات والمعلومات والمرادات ، لاشي مما في ذات الجاعل العليم المرید ، او جهة ما من جهات ذاته . فهو ، جل ذكره ، في مرتبة ذاته يرضى نظام الخير المعقول من معقولية ذاته غير تائق اليه ، ثم يفعل النظام الاكمل المعلوم على ما في وسع طباع الامكان ان يقبله ويحتمله ، جوداً ورحمة وتفضلاً وتطوُّلاً ، لاهية وتشوق وتفكر وروية . فاذن ، انما الداعي في فعله سبحانه ، هو علمه بالنظام الاكمل ، وهو عين ذاته الاحدية ، جل سلطانه ، واليه مرجع ارادته ومشيته وعنايته وحكمته . فاذن ، انما الله سبحانه بحسب نفس ذاته الاحدية ، فاعل نظام الكل الذي هو الانسان الكبير وغايته الاولى والاخيرة ، اعني غاية الغايات التي هي غاية كل غاية . فهذه جادة سبيل الحق ، ومسلك الحكماء الراغبين .

فاما المتكلفون والمتفلسفون ، فتي كل تية ينيهون وفي كل واد يهيمنون . قال

في شرح الاشارات: ان المتكلمين احتاجوا الى اثبات شيء للفاعل المختار، بسببه يتخصّص الطرف الذي يختاره، فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف، وهي متجدّدة عند بعض المعتزلة، وقديمة عند الاشاعرة، وغير زائدة على علمه عند الكعبي. فإشار الشيخ الى ٣ ابطال الارادة المتجدّدة، ثم قال: واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجدّدة، لا يعرفون بتجدّد شيء غير الفعل اصلاً، مع قولهم امّا يكون بعض الاوقات اصالح للصدور ٦ وامّا بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت. فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدّد شيء وابطل القول بان لا يتجدّد شيء، اشار الى ان هذين القولين ايضاً قول بتجدّد.

وَمِبْضُ

قال خاتم برّاعة المحصلين، في شرح رسالة مسألة العلم، المسئلة العشرون في عنايته ٩ ولطفه وهدايته: عنايته علمه بنظام الكلّ على ما هو عليه، ونظام امور كلّ جزء نظاماً تابعا لذلك النظام وداخلاً فيه. ولطفه تصرفه في جميع الذوات والصفات دائماً، تصرفات كلية وجزئية، من غير شعور غيره بذلك. وهدايته هيبته الشعورية لكلّ ذي شعور ١٢ بما هو اليق به ليطّلبه، دون ما هو ليس اليق به.

المسئلة الحادية والعشرون، في معنى حكيمته وجوده تعالى: حكيمته ايجاده الموجودات ١٥ على احكم وجه واتقنه، وسوّق ما هو ناقص منها من مبدأها الى كما لها سوقاً ملائماً لها. وجوده فيضان الخير عنه من غير بخلٍ ومنعٍ وتعويقٍ على كلّ من يقدر ان يقبله بقدر ما يقبله. والفاثلون بالصفات المختلفة، اختلفوا في ان اى الصفات اقدم من غيرها. فقال بعضهم: العلم اقدم، لان القدرة تتعلق بما يعلم امكان وقوعه، لا غير. وقال ١٨ بعضهم: القدرة اقدم، لان المعلوم مالم يصدر عنه، لم يمكن تعلق العلم به. وقال قوم: الجود اقدم، لان الصفات اذا كانت مغايرة للذات، كانت صادرة عنه، والاّ صادرة عن الجود. وكلّ هذه المباحث هوس. انتهى كلامه بالفاظه. ٢١

وَمِبْضُ

لقد بلغ شريكنا في الرياسة النصاب الاقصى من تحقيق القول في العلم والارادة والقدرة

والعناية والجود والحكمة ، في كتبه ورسائله ، وحقق مغزى الكلام في ان الله سبحانه ، هو الفاعل والغاية لنظام الوجود ولوجود كل موجود . وليس ينفي الاغراض المترتبة والغايات المتوسطة . بل يقول الغاية الاخيرة التي غاية الغايات ومنهاها ، انما هي الذات القيومية الواجبة الاحدية .

قال في التعليقات : تعليق : العناية هي ان بوجيد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام .

تعليق : في بيان ارادته : هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ، وهي مقتضى ذاته ، فهي غير منافية له ، ولانه يعشق ذاته . فهلهه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته . فكونها مرادة له ، ليس هو لاجل غرض وراء ذاته ، بل لاجل ذاته ، لانها مقتضى ذاته . فليس يريد هذه الموجودات لانها هي ، بل لاجل ذاته ، ولانها مقتضى ذاته . مثلا ، لو كنت تعشق شيئا ، لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء . ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او لذة ، لاجل ذات الشيء المراد . ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء ، شاعرة بذاتها ، وكان مصدر الافعال عنها ذاتها ، لكانت مرادة لتلك الاشياء لذاتها ، لانها صادرة عن ذاتها . والارادة لانكون الا لشاعر بذاته .

ثم قال : وقد بينا ان واجب الوجود تام ، بل فوق التمام . فلا يصح ان يكون فعله لغرض . فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له ، فيشتاقه ، ثم يحصله . فاذن ، ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ، ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني ، حتى يكون وجودا فاضلا ، وكون ذلك الشيء خيرا من لا كونه . فلا يحتاج ، بعد هذا العلم ، الى ارادة اخرى ؛ ليكون الشيء موجودا . بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل ، هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل . وبالجمل ، فلوازم ذاته ، اعني المعلومات ، لم يكن يعلمها ، ثم رضى بها . بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته ، كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها . فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته ، بل مناسبا لذات الفاعل ،

وكل ما كان غير متناف ، ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله ، فهو مراده ، لانه مناسب له . فنقول : هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود ، بذاته المعشوقة له ، مع علم منه بانه فاعلها وعلتها . وكل ما صدر عن شيء على هذه الصفة ، فهو غير متناف له ، فهو مراده . لذلك الفاعل . وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير متناف . فاذن ، الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود . وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض ، لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة له . فيكون رضاه بصدور الاشياء ، لاجل ذاته ، فتكون الغاية في فعله ذاته .

ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان ، كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان ، فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته . ومثال الارادة فينا نحن ، اننا نريد شيئا ونشأته ، لاننا محتاجون اليه ، و واجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ، ولكنه لا يشاق اليه ، لانه غني عنه . فالغرض لا يكون الا مع الشوق ، فانه يقال ولم طلب هذا ، فيقال لانه اشتاء . وحيث لا يكون الشوق ، لا يكون الغرض ، فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ، ولا غرض فيما يتبع تحصيله ، اذ تحصيل الشيء غرض ، وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا . والغاية قد تكون نفس الفعل ، وقد تكون نفعاً تابعاً للفعل ، مثلاً ، كالمشي قد يكون غاية ، وقد يكون الارتياض غاية ، وكذلك البناء قد يكون غرضاً ، وقد يكون الاستكثار به غرضاً . ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ، ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله ، حتى كانت الامور على غاية النظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال . فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل ، فهو ايضا الغاية والغرض . وكذلك لو عرفنا ، مثلاً ، الكمال في بناء بيت ، ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال ، كان الغرض ذلك الكمال . فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل ، كان الفاعل والغرض واحداً .

ومثال هذه الارادة فينا ، اننا اذا تصورنا شيئاً ، وعرفنا انه نافع او صواب ، حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ، ما لم يكن هناك مرجح ، ولم يكن هناك مانع ،

- فلا يكون بين التصوّر والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشوقية ، ارادة اخرى ألا نفس هذا الاعتقاد . فكذلك ارادة واجب الوجود . فان نفس معقولية الاشياء له ،
- ٢ على الوجه الذى اومأنا اليه ، هي علّة وجود الاشياء ، اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يعقله وطلب لحصوله . ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ، ونحتاج فى الارادة الى الشوق ، لنطلب بالالات ما هو موافق لنا ، فان فعل الات يتبع شوقا بتقديمه . وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الات . فليس هناك الا العلم المطابق بنظام الموجودات ، وعلمه بافضل الوجوه التى يجب ان تكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات . وهذا هو العناية بعينها . فاننا لو رتبنا امرا موجودا ، لكننا نعقل او لا النظام الفاضل ، ثم ترتب الموجودات التى كنّا نريد ايجادها . بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه . فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ، ثم كان تصدر الموجودات عن مقتضاه ، كانت العناية
- حاصلة هناك ، وهي نفس الارادة ، والارادة نفس العلم . والسبب فى ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد ، والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان تكون اعضاؤه ، والسماء كيف يجب ان تكون حركتها ، ليكونا فاضلين ، ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او طلب او غرض آخر ، سوى علمه بما ذكرناه ، من موافقه معلومه لذاته المعشوقة له . فان الغرض - وبالجمله ، النظر الى اسفل - اعنى لو خلق الخلق طلبا للغرض ، اعنى ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة فى الخلق ، اعنى ما يتبع الخلق - طلب كمال لم يكن لو لم يخلق . وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته .
- ١٨

ثم قال : فقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته ، وانها بعينها علمه ، وهي بعينها عنايته ، وان هذه الارادة غير حادثة . وبيّنا ان لنا ايضا ارادة على هذا الوجه .

- ٢١ تعليق فى بيان قدره : كما ان البارئ الاول ، اذا تمثّل تبع ذلك التمثّل الوجود ، كذلك نحن اذا تمثّلنا تبعه الشوق . واذا اشتقنا ، تبعية لتحصيل الشيء حركة الاعضاء . واعلم ان القدرة ، هي ان يكون الفعل متعلقا بمشيئته ، من غير ان يعتبر معها شيء آخر .

- والقدرة فيه تعالى عند علمه ، فانه اذا علم وتمثل ، فقد وجب وجود الشيء . والقدرة
 فينا عند المبدأ المحرك ، وهو القوة المحركة للقوة العالمية . والقدرة فيه خالية عن
 الامكان ، وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب ، من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء
 ٣ احد الجزئين ، لانه اراد ولانه لم يرد . وليس هو مثل القدرة فينا ، فان القدرة فينا
 هي بعينها القوة ، وهي فيه تعالى الفعل فقط . فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه ، كان فيه
 ٦ امكان . وواجب الوجود منزّه عن ذلك . وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هي بعينها ارادته
 وعلمه ، كان في صفاته تكثر . فيجب ان يكون مرجعها الى العلم ، كما كان مرجع ارادته
 الى علمه . والارادة فينا تابعة لغرض ، ولم يكن فيه لغرض البتة ، غير ذاته .
- ثم قال : وصدور الاشياء عن ذاته تعالى للغرض ، فهو رضاء ، لانه تصدر
 ٩ عنه ، ثم يرضى بصدورها عنه . والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان . فهو اذا فعل ،
 فقد شاء ، واذا لم يفعل ، فانه لم يشاء ، ليتم الفعل والقدرة .
- تعليق : الحكمة معرفة الوجود الواجب ، وهو الاول تعالى . ولا يعرفه عقل ، كما
 ١٢ يعرف هو ذاته . فالحكيم بالحقيقة ، هو الاول تعالى . وه الحكمة ، عند الحكماء تقع على العلم
 التام ، والعلم التام في باب التصوّر ان يكون التصوّر بالحدّ ، وفي باب التصديق ان يعلم
 ١٥ الشيء باسبابه ، ان كان له سبب ، فاما بالاسباب له ، فانه يتصوّر بذاته ويعرف بذاته
 كواجب الوجود ، فانه لا حدّ له ويتصوّر بذاته ، اذ لا يحتاج في تصوّره الى شيء ، اذ
 هو اوّل التصوّر ، ويعرف بذاته ، اذ لا سبب له . وتقع على الفعل المحكم ، والفعل المحكم
 ١٨ هو ان يكون اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده ،
 بحسب الامكان ، ان كان ذلك الامكان في مادة ، فبحسب الاستعداد الذي فيها ، وان
 لم يكن في مادة ، فبحسب امكان الامر في نفسه ، كالعقول الفعّالة . وبالتفاوت في الامكانات
 ٢١ تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات . فان كان تفاوت الامكانات في النوع ،
 كان الاختلاف في النوع ، وان كان ذلك التفاوت في امكانات الاشخاص ، فاختلف الكمالات
 والنقصان يكون في الاشخاص . فالكمال المطلق ، حيث يكون الوجوب بلا امكان ، والوجود

بلاعدم ، والفعل بلاقوة ، والحق بلاباطل . ثم كل قال فانه يكون انقص من الاول
اذ كل ماسواه ، فانه ممكن في ذاته . ثم الاختلاف بين التوالى فى الأشخاص والانواع ، يكون
بحسب الاستعداد والامكان . فكل واحد من العقول الفعالة ، اشرف مما يليه . وجميع
العقول الفعالة اشرف من الامور المادية . ثم السماويات من جملة الماديات . اشرف من
عالم الطبيعة ، ونريد بالاشرف ههنا ما هو اقدم فى ذاته . ولا يصح وجود ناليه ، الا بعد
وجود متقدمة . وهذا ، اعنى الامكانيات ، هى اسباب الشر . فلهذا لا يخلو امر من الامور
الممكنة من مخالطة الشر ، اذا الشر هو العدم ، كما ان الخير هو الوجود . وحيث يكون
الامكان اكثر ، كان الشر اكثر .

وكما انه يعطى كل شىء ما يحتاج اليه فى وجوده وبقائه ، فكذلك يعطيه ما فوق
المحتاج اليه فى ذلك ، مثل ان يعطى الانسان الحكمة والعلم بالهيئة ، اذ ليس الانسان محتاجا
فى بقائه ووجوده الى علم الهيئة . فما لا بد منه فى وجوده ، هو الكمال الاول ، والاخر هو
الكمال الثانى . فواجب الوجود يعلم كل شىء ، كما هو باسبابه ، اذ يعلم كل شىء من ذاته
التي هى سبب كل شىء ، لامن الاشياء التى هى من خارج . فهو بهذا المعنى حكيم ،
وحكمته علمه بذاته . فهو حكيم فى علمه ، محكم فى فعله ، فهو الحكيم المطلق . وايضا واجب
الوجود هو علّة كل موجود . وقد اعطى كل موجود كمال وجوده ، وهو ما يحتاج اليه
فى وجوده . وبقائه وزاده ايضا ما لا يحتاج اليه فى هذين .

وقد دل القرآن العزيز على هذا المعنى ، حيث قال : « ربنا الذى اعطى كل شىء
خلقته ، ثم هدى » فالهداية ، هى الكمال الذى لا يحتاج اليه فى وجوده وبقائه . والخلق
هو الكمال الذى يحتاج اليه فى وجوده وبقائه . وايضا ، حيث يقول : « الذى قدّر فهدى » ،
وحيث يقول : « الذى خلقنى فهو يهدين » ، فالهكفاء بسمون ما يحتاج اليه الشىء فى وجوده
وبقائه « الكمال الاول » ، وما لا يحتاج اليه فى وجوده وبقائه هو الكمال الثانى .

تعلّق : واما الجود ، فهو افادة الخير بلاعرض . والافادة على وجهين : احدهما
معاملة ، والاخر جود . فالمعاملة ان يعطى شيئا باخذ بدلّه ، امّا عينا واما ذكرًا حسنًا

وامّا فوّحاً وامّا دعاءً . و بالجملة ما يكون للمُعطى فيه رغبة* او غرض ، فانه المعاملة بالحقيقة ، وان كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث تكون معاوضة* ، ولا يبعدون* ماسواه عوضا . ولكن العقلاء يعرفون ان كل ما فيه للمعطى رغبة ، ففيه فائدة ، والجود حيث لا يكون عوض ولا غرض ، وذلك يكون لمريد وفاعل لا غرض له ، وواجب الوجود فعله وارادته كذلك . فاذن ، فعاء هو الجود المحض . انتهى كلام التعليقات بعبارة .

فقد استبان انهم انما ينفون عن فعل الله سبحانه غرضاً وغاية* ، بحسب صيور الامر غير ذاته سبحانه . ويقولون : ذاته سبحانه غرض الاغراض وغاية الغايات ، اليه ينتهي كل غرض وكل غاية . فهو الغرض المطلق والغاية الاخيرة ، فهو منتهى الاغراض والغايات ومبدأ الاسباب والعلل . ولا ينفون الغرض والعلة الغائية ، بل يثبتون اغراضا وغايات مترتبة* منتهية* اليه سبحانه ، بخلاف الاشاعرة ، فانهم يسدّون باب التعليل ، ويستنكرون الغرض والعلة الغائية رأساً .

وميض

انما العلة الغائية ، هي العلة الفاعلية بما هيتمها الفاعلية الفاعل فهي العلة الفاعلية او لا بالحقيقة ، والغرض هو ملحوظ الفاعل . في فعله . وهما متحدان بالذات ، متغايران بالاعتبار . فهناك شيء واحد بسمي ، بما انه العلة الفاعلية علة لفاعلية العلة الفاعلة « علة غائية » ، وبما انه معلوم الفاعل وملحوظه في فعله غرضاً . وكذلك الفائدة والغاية متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار ، فالخيرية اللازمة للفعل ، من حيث تلزم الفعل وتترتب عليه ، فائدة ، ومن حيث ينتهي اليها الفعل ، غاية . و افعال الفاعل المرید المختار تكون فيها الامور الاربعة ، وتترتب الاغراض والغايات متسلسلة* الى الغرض الاخير الذي هو مبدأ الاغراض ومنهاها ، وهو الغرض على الحقيقة ، والغاية الاخيرة التي هي مبدأ سلسلة الغايات ومنهاها ، وهي الغاية عند التفتيش على الحقيقة . وانما مرجع الغرض والغاية في فعل الله سبحانه على الاطلاق الى العناية ، ومرجعها اخيراً ، عند المفحص والتفتيش ، الى ذاته سبحانه ، بما انه العلم التام بوجه الخير والارادة الحقة لفعل

الخير بالذات مطلقا .

فاذن ، الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر ، اعنى نظام الوجود من المبدأ الى الاقصى
ومن الصدر الى الساقطة ، فاعله وغايته على الاطلاق او لا واخيراً وبدآءة ومصير أ ، هو الله
سبحانه بحسب نفس ذاته ، اذ لا موجود ولا معقول وراءه ، ألا ذات الله الاحدية الحقة
على الحقيقة ، وأما كل جزء من اجزاء النظام ، فالغرض القريب والغاية القريبة منه خير
نظام الكل وكمال نظام الوجود ، والمرجع اخيراً بحسب صيور الامر ، عند الفحص والتفتيش ،
الى العناية الاولى ، ثم الى ذات الله الاحد الحق سبحانه .

فاذن ، قد استبان ان الفاعل المختار ، اذا كان ممكن الماهية ناقص الذات ، كان
غرضه من الفعل استكمال ذاته او انتفاعه بخيرية فعله على وجه من الوجوه البتة . واذا كان
واجب الذات تام الكمال وفوق التمام ، لم يكن لأعماله غرضه من الغاية ، ألا اكمال الفعل ،
من حيث توجيه العناية وتنصيبه الرحمة . وسياتيك ضرب من القول المبسوط فيه في مستقبل
الامر ، ان شاء الله العزيز .

ومبني

لقد بلغ خاتم المحصلين البرعة نصاب التحصيل والتحقيق في نقد المحصل ، حيث
قال امام المتشككين :

مسئلة : لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض ، خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء .
لنا ان كل من كان كذلك ، كان مستكملا بفعل ذلك الشيء ، والمستكمل بغيره ناقص
لذاته ، ولان كل غرض يفرض ، فهو من الممكنات ، فيكون الله تعالى قادراً على ايجاده
ابتداءً ، فيكون توسط ذلك الفعل عبثا . لا يقال : لا يمكن تحصيله الا بتلك الوساطة .
لنا نقول : الذي يصلح ان يكون غرضاً ، ليس الا ايصال اللذة الى العبد ، وهو
مقدور لله تعالى ، من غير شيء من الوسائط .

احتجوا بان ما يفعل لا لغرض ، فهو عبث ، والعبث على الحكيم غير جائز . قلنا :
ان اردت بـ « العبث » الخالي عن الغرض ، فهذا استدلال بالشيء على نفسه . وان اردت

غيره فَيَبَيِّنُهُ .

- فقال الناقد البارع المحقق : اقول المعتزلة يقولون : فعمل الحكيم لا يخلو عن غرض
هو الداعي الى ذلك الفعل . وآلا ، لزم ترجيح من غير مرجح . والفقهاء يقولون : الحكم
بالقصاص انما ورد من الشارع ، لينزجر الناس عن القتل . فهذا هو الغرض منه .
ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع ، فيما لم يصرح الشارع حكمه
فيه ، على وجه يوافق الغرض . وبعض القائلين بالاغراض يقولون : المراد من « الغرض »
سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها . فمن الكلمات ما لا يحصل الا بذلك السوق ، كما ان
الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان ، آلا بتحريكه ، وهو الغرض من تحريكه ،
فتحصيل بعض الاغراض من غير توسط الافعال الخاصة بها ، محال . والمحال غير مقدور عليه .
وقوله « الصالح لكونه غرضاً ليس آلا ايصال اللذة الى العبد ، وهو مقدور من
غير واسطة » ليس بحكم كلي . فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب ، ليس بمقدور .
والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً ، بل يجب ان يزداد فيه بشرط ان يكون
من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض . واما قوله « الفاعل لغرض
مستكمل بالغرض » حكم اخذه من الحكماء ، واستعمله في غير موضعه . فانهم لا ينفون
سوق الاشياء الى كمالاتها . وآلا ، لبطل علم منافع الاعضاء ، وقواعد العلوم الحكيمية من
الطبيعيات ، وعلم الهيئة ، وغيرها ، وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار . بل يقولون :
افاضة الموجودات عن مبدأها ، يكون على اكمل ما يمكن ، لا بان يخلق ناقصاً ، ثم يكمله
بقصد ثانٍ ، بل بخلقه مشتاقاً الى كماله ، لا باستيناف تدبير . ويعنون بـ « الغرض » استيناف
ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني .

- اما اهل السنة ، فيقولون : الله تعالى فعال لما يريد ، ليس من شان فعله ان يوصف
بمحسن او قبيح . فكثير من الناقصين يعد منهم قبل استكمالهم ، وكثير من المحسنين
يُحَرِّكُهُمْ الى غير غايات حركاتهم . ولا يُسألُ في افعاله بـ « لِمَ ؟ » و « كَيْفَ ؟ » انتهى
كلام نقد المحصل بعبارة .

فقد بان انّ حسابان اتفاق الاشاعرة والحكماء على نفى التعليل بالغرض والعلّة الغائية مطلقا ، كما قد اتفق اليه . وهم بعض من ينقطع من المقلّدين ، انّما منشأ قلّة البضاعة ، ومثاره طيفافّة التحصيل ، وانّ الاشاعرة أبعد خلق الله من مسلك الحكماء في سبيل هذه المسئلة .

ومبعض

٦ انّ شريكنا في التعليم من حكماء الاسلام : الشيخ ابانصر الفارابي ، قال في كتاب الجمع بين الرايين . انه لما كان الباري جلّ جلاله ، بانيته وذاته مبينا لجميع ماسواه ، وذلك له بمعنى اشرف وافضل واعلى ، بحيث لا يناسبه في انيته شيء ، ولا يشاكله ولا يُشبهه حقيقة . ولا مجازا . ثمّ مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه واطلاق كل لفظة كماليّة من هذه الالفاظ والمواطئة عليه . فانه من الواجب الضروري ان نعلم ، انّ مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه . معنى بذاته بعيدا من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة . وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى ، حتّى اذا قلنا انه موجود ، علمنا مع ذلك انّ وجوده لا كوجود سائر مادونه . واذا قلنا انه حيّ . علمنا انه بمعنى هو اشرف ممّا نعلمه من الحيّ الذي هو دونه . وكذلك الامر في سايرها . انتهى كلامه .

١٥ قلت : وحقيقة ذلك ما قد تظافرت به نصوص احاديث ساداتنا الطاهرين ، خزنة الوحي وحملة العصمة وحفظة الدين ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم اجمعين ، انه يجب في معرفة الله تعالى واثبات ذاته الاحد الحق وصفات ذاته واسماؤه الحسنى ، الخروج عن الحدّين ، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه . وفي عدّة احاديث حدّ الابطال وحدّ التشبيه . ونحن قد فصلنا القول الفصل هنالك ، في مواضع عديدة ، وسبّغنا عليك في مؤتلف الامر ، ان شاء الله العزيز العليم .

٢١ ولقد احسن خاتم البراعة المحصلين ، حيث قال في شرح رسالة مسألة العلم : المسئلة الخامسة عشر في انّ كونه حيا هل يرجع الى كونه عالما ، او هو وصف زايد هل هذا المستند في اثبات الحيوة ، هو الذي ذكرناه ، وهو ان العقلاء قصّة واصفّه تعالى

بالطرف الاشراف من طرفي النقيض . ولما وصفوه تعالى بالعلم والقدرة ، ووجدوا كل ما لا حياة له ممتنع الاتصاف بهما ، وصفوه بالحياة ، لاسيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدّها عندهم .

ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة ، عليهم السلام ، هل يُسمّى عالماً وقادراً ، ^٣ الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين ؟ وكل ما ميّزتموه باوهامكم في ادقّ معانيه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم ، والبارئ تعالى واهب الحياة ومقدر الموت . ولعلّ النمل الصغار تنوّههم ان الله تعالى زُبَانِيَيْنِ كما لها ، فانها تتصور ان عدمها نقصان ليمن لا تكونان له . هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب ، واليه المتفرّع . انتهى كلامه .

قلت في الرواشح السماوية ، ان اهل هذا العصر حرفوا « زُبَانِيَيْنِ » ثنية الزُبَانِي ، وزُبَانِيَا النمل والمقرب قرّناها ، والزُبَانِيَانِ كوكبان نسيران على احد منازل القمر ، الى « زُبَانِيَتَيْنِ » بزيادة التاء ، ودخلها بين اليائين مثابة الزُبَانِيَّة . والزُبَانِيَّةُ ملائكة العذاب ، واحدها زُبْنِيَّةٌ بكسر الزاي كعِفْرِيَّةٍ ، من الزَبْنِ بالفتح ، وهو الدفع . وقيل زَبْنِيٌّ . وكأنه نُسِبَ الى الزَبْنِ ، ثُمَّ غُيِّرَ لِلنَّسَبِ ، كقولهم اِمْسِيْ مَكْسُورُ الهمزة في النسبة الى اَمْسٍ . واصل الزُبَانِيَّةُ في جمع زَبْنِيٍّ زُبَانِيٌّ بالتشديد ، فقبلت زُبَانِيَّةٌ بالتخفيف ، على تعويض التاء عن احدى اليائين . والصحيح ان الزُبَانِيَيْنِ ثنية الزُبَانِي ، والزُبَانِي بالضم والتخفيف على وزن الحُبَارِي ، قرن المقرب ، او بفتح الزاي وكسر النون بعد الالف ، وهو المنسوب الى الزَبْنِ كالزَبْنِي بالكسر والتشديد ، على تعويض الالف عن الياء ، كما اليائى والنجاشى بالتخفيف فيها . وبالجملة ضعف التحصيل بِذَرٍّ زَرَعُهُ الْعَثْرَةُ وَسَوَاءُ التَّدْبِيرِ شَجَرَةٌ عُرْتُهَا السَّقَطَةُ . وفي المثل السائر : تعثر بقدميك خير من ان تعثر بلسانك ، وتعثر بلسانك خير من ان تعثر بقلمك . ومن الله التأييدُ والمصحةُ ، ويبدء اَزِمَّةُ الفضل ومقاليدُ الرحمة .

القبس التاسع

في اثبات الجواهر العقلية ، ومراتب ترتيب نظام الوجود
في سلسلتيه البدئية والعودية .
ومضة

أَلَمْ يَقْرَعْ سَمْعَكَ فِي طَبَقَاتِ الْعُلُومِ ، وَلَا سَيْحَ الْعِلْمِ الَّذِي فَوْقَ الطَّبِيعَةِ ؟
انّ التناقض ، وهو تقابل السلب والایجاب بالذات ، انما حقيقته كون المفهومين احدهما
رفعاً للآخر والآخر مرفوعاً به . وهو بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين ، وليس
يتصحح بين اكثر من مفهومين ، سواءً عليه اكان بين المقدرات ام بين العقود . فيجب
ان يكون احدا المتناقضين حقيقته لامحالة في حد نفسه السلب والرفع ، اذ يكون هو سلباً
للآخر ورفعاً له ، والآخر الايجاب الاضافي بالنسبة اليه ، اذ هو مسلوب ومرفوع به ،
لاسلب ورفع له . فان لم يكن ايجابياً على الحقيقة ، كان سلباً ورفعاً المفهوم آخر . فليعلم ،
اذن ، انّ هذا النحو من التقابل بالذات ، منه ما هو بين مفهومين ، بحسب حمل على
بالنسبة الى موضوع واحد بعينه ، كما بين الانسان واللا انسان ، والكاتب واللا كاتب ،
اي بين المفهوم الايجابي على الحقيقة وبين سلبه ، او كما بين اللا انسان واللا لا انسان ، واللا
كاتب واللا لا كاتب ، اي بين المفهوم الايجابي الاضافي بالنسبة الى سلبه وبين سلبه .
فيمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات عرواً عنهما ، بحسب حمل «على» وهو حمل المواطاة ،
ومفهومه هو هو ، فكل شيء ، فهو انسان واما لا انسان مثلاً . وكذلك فهو اما
لا انسان واما لا لا انسان . ومنه ما بين مفهومين ، بحسب وجود «في» بالنسبة الى موضوع

واحد بعينه ، كما بين البياض ورفعه ، او بين سلب البياض ورفعه . فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات يوجد منسلخا عنهما ، بحسب وجود « في » و هو حمل الاشتقاق ، ومفهومه هو ذو هو . فكل شيء ، فهو اما ابيض و اما ليس هو بابيض ، وكذلك اما ليس هو بابيض و اما ليس ليس هو بابيض .

فاذن ، نقيض كل عقد سلبه ، بادخال حرف السلب عليه . كما نقيض كل مفهوم مفرد سلبه ورفعه . و نقيض السالب بالذات سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ، لانه نقيضه بالذات . فالنقيض من سبيل الحملين مطلقا ، هو السالب سلبا بسيطا ، ونقيض « كل انسان حيوان » ليس كل انسان هو حيوان » و نقيض « لاشيء من الانسان بحجر » ليس لاشيء من الانسان بحجر . الا انه يلزم من سلب الاستغراق في اليجاب تيقن سلب البعض ، مع جواز اليجاب في البعض ، و من سلب الاستغراق في السلب تيقن اليجاب في البعض و جواز سلب البعض . فلذلك قالوا . نقيض الموجب الكلى سالب جزئى ، و نقيض السالب الكلى موجب جزئى . و بالجملة ، نقيض كل عقد ، هو رفعه . و ما غيرت فيه الكمية والجهة ، هو لازم النقيض ، لاهو ، فليتعرف .

ومضة

و اذ قد تعرفت ان كل مفهوم ، فان له نقيضا من طريق حمل المواطأة ، و نقيضا من طريق حمل الاشتقاق ، وليس يصح لمفهوم واحد من سبيل كل من الحملين ، الا نقيض واحد ، فاعلم ان المتناقضين من سبيل حمل الاشتقاق ، كما يمتنع اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد ، فكذلك هما مصطلحان بحسب حمل المواطأة على موضوع واحد . فلا يصح ان تحمّل الراجحة و رفع الراجحة ، مثلا ، على شيء واحد ، هل هو هو . فاما المتناقضان من سبيل حمل المواطأة ، فانما هما ممنوعا الاجتماع من حيث المفهوم بحسب الحمل على موضوع واحد ، حمل هو هو . فاما من حيث التحقق بحسب الوجود في موضوع واحد ، فغير مصطلحين بنه ، فالراجحة واللا راجحة ، مثلا ، يصح اجتماعها بحسب الوجود في موضوع واحد ، و ان كانا ممنوعين الاجتماع ، بحسب حمل هو هو ، على

على شيء واحد اصلا . فالتفاحة الواحدة ، مثلا ، توجد فيها الراححة والآلا رايحة ايضا ، كالشكّل والمقدار مثلا ، ولا نحمل عليها الآلا رايحة ، ولا نحمل الآلا رايحة على شيء من الراححة اصلا .

۳

وَمُضَة

ان لفظ « التقابل » في اصطلاح حكمة ما فوق الطبيعة ، موضوع او لا لاصطدام مفهومين في الحمل على بالذات ، بالقياس الى موضوع واحد بعينه ، اجتماعاً وارتفاعاً . و يقال له تقابل الایس والبس . واحدهما بخصوصه لن يكون الآلا سالب الآخر ، وهو التقبض من سبيل حل هو هو ، والآخر الآلا ايجابياً اضافياً بالاضافة اليه . ثم هو منقول منه الى اصطدام مفهومين بالذات في الاجتماع بحسب الوجود « في » بالقياس الى موضوع واحد بعينه ، من حيثية تقيدية واحدة .

فان كان المتضادمان معنيين وجوديين ، ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الآخر ، وبينهما المرتبة القصوى من الخلاف ، كما السواد الحق والبياض الحق ، فهما المتضادان . و تقابلهما تقابل التضاد ، بحسب اصطلاح الفلسفة الاولى التي هي علم ما فوق الطبيعة .

وان كانا معقولي الماهية ، كل بالقياس الى الآخر ، فهما المتضايفان . و تقابلهما تقابل التضاييف . وكل منهما هو المضاف الحق ، كما الابوة والبنوة والاخوة والاخوة .

وان لم يكن كلاهما وجوديين ، بل احدهما في قوة رفع الآخر ، فان كان مفهومه ليس هو مجرد سلب الآخر ، بما هو السلب فقط ، بل يعتبر فيه زيادة معنى ما ايجابياً . فيلحظ من حيث هو فقد الموضوع ما في قوته ان يكون له ، اما بحسب شخصه ، كما العمى والبصر ، او بحسب نوعه ، كما الذكورة والانوثة ، او بحسب جنس ما من اجناسه المترتبة ، كما المعجمة والنطق والفردية والزوجية ، فهما القبة والعدم . و تقابلهما تقابل العدم والقبة .

وان كان المعبر فيه مجرد رفع الآخر ، بما هو الرفع فقط ، فهما المتقابلان بالاثبات

والنقي . وتقابلها تقابل السلب والایجاب . والسالب هو النقيض من سبيل حمل الاشتقاق سلبيًا
 بسيطًا ، سواء عليه اكان كل من الطرفين مفرد الاصدق فيه ولا كذب ، كما مفهوم السواد
 ٢ ورفع السواد ، واسود وليس باسود ، وكذلك مفهوم رفع السواد ورفع رفع السواد ،
 ومفهوما ليس باسود وليس ليس باسود ، ام مركبًا قولًا وعقدًا ، كما « زيد اسود » و
 « زيد ليس باسود » وكذلك « زيد ليس هو باسود » و « زيد ليس ليس هو باسود » .
 ٦ فامّا على الاصطلاح المشهورى ، بحسب فن قاطينورياس ، فليس يعتبر في التضاد
 وجودية الضدين ، ولا قصوى الخلاف بينهما ، و يعتبر في العدم والفتية كون العدم فقدان
 شيء ، من شان فاقده من الموضوعات بحسب شخصه ان يكون له ، وفي الوقت الذى من
 ٩ شأنه ان يكون له لا من قبل او من بعد ، وكون الموضوع غير صحيح الانتقال من العدم
 الى الفتية . والمضاف المشهورى ، هو اعتبار الاضافة مع ذات الموضوع ، كما الاب والابن
 والاخ والاخ .

وَمُضَمَّةٌ

١٢

ضابط تقسيم الحياتيات ، ان مطلق الحيثية اما حيثية تقييدية مكثرة لذات
 الموضوع ، في لحاظ العقل ، بحسب اختلافها وتكثرها ، وهى ما يعتبر في عنوان التعبير
 ١٥ عن ذات الموضوع من التقييد بمفهوم ما وراء سنخ جوهر الذات ، اما بحسب المعبر به
 والمعبر عنه جميعاً ، كما في حيثيات البشرط شيئية والبشرط لائية ، واما بحسب المعبر به
 فقط ، باعتبار نفس التعبير : لا في جوهر الذات المعبر عنها ، حيث تكون الحكاية عن نفس
 ١٨ سنخ الذات و صيرف جوهرها ، من غير اعتبار امر ما من الامور فيها او معها اصلاً ،
 كما في حيثية اللا بشرط شيئية الا رسالية على محوطة الارسال و صيرافة الاطلاق ،
 بالقياس الى ما عدا مرتبة جوهر الذات مطلقاً من كل جهة ، واختلاف المعبر عنه وتكثره
 ٢١ بالاعتبار حيثئذ ، بحسب اعتبار القيد او التقييد ، في مقابلة هذه الحيثية التى هي حيثية البشرط
 شيئية ، وحيثية البشرط لائية دون هذه الحيثية التى هي حيثية نفس جوهر الذات بما هي
 هى ، من غير اعتبار امر ما غيرها معها اصلاً . وكما في اجزاء الحدود التوسعية لها سابط

المحدودات ، كالجنس الاقصى لكل مقولة ، والفصول المنطقية للانواع والاجناس في مقولات الموجودات جميعاً ،

- ٣ واما حيثة تعليلية غير مُشيرِ اختلافها وتكثرُها لتكثر ذات الموضوع واختلافها اصلاً ، كما تعدّد علل مختلفة لعلول واحد بعينه من جهة واحدة ، او تكثر اسماء مثابرة لمسمى واحد بسيط من حيثة تقييدية واحدة .
- ٦ ثم الحيشيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثرها على ضربين . ضرب منها حيثيات مختلفة بالذات ، غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل اصلاً ، ألا بالعرض ، كما الشكل واللون والطعم والرائحة والاضافة والحركة . وضرب منها حيثيات مختلفة متقابلة بالذات نوعاً ما من انواع التقابل الاربعة . ومن سبيل آخر في قسمة اخرى ، ضرب منها حيثيات متفازرة التحقق مفترقة الحصول غير مُضمّنة احديها في الاخرى بحسب الوجود ، فلا يكون انتفاء شيء منها مُضمّناً فيه انتفاء الاخرى ، ولا مساوقاً لانتفاء الاخرى بته ، كما اجزاء المركبات الخارجية ، بعضها بالنسبة الى بعضها ، كالهوى والصورة للجسم والبدن الهوى لاني والنفس المجردة للانسان . وبالجملة ، هي الحيشيات المتضامة والمتمايزة في الوجود للذات الواحدة في الاعيان . وضرب آخر منها حيثيات تحليلية متخالطة في الوجود ، انتفاء احديها مُضمّن فيه انتفاء الاخرى ، كما جوهريات الماهية ، وهي الطبائع المرسلّة المحمولة عليها من الاجناس والفصول ، فهي اعتبارات منكثرة عند التحليل في لحاظ العقل للذات واحدة محصّلة في الوجود .

وَمَيِّضٌ

- ١٨ فاذن ، فاعلمن ان ضابط احكام الحيشيات على الاطلاق ، ان مطلق الحيشيات الذاتية والعرضية ، لانصح للشيء المخلوطية بشيء منها ، من حيث المخلوطية بالحيشية الاخرى ، فلا الناطقية ، مثلاً ، تكون من حيث الحيوانية ، ولا المتحركة من حيث التشكيلية . وان اية حيثة كانت من شعوب الحيشيات وضروبها ، اذا حُبِثت بها ذات المعروض تحيياً تقييدياً ، استوجب ذلك اختلافاً وتكثر في الذات لاحقاً بحسبها .

وإن ما يلحق الذات بحسب حيثية ما ، ابنة حيثية كانت ، ليس يصح أن يلحقها بحسب حيثية أخرى غيرها أصلاً . وإن الحثيثيات المختلفة ، متصادمة كانت أم غير متصادمة ، يجمعها أنها غير متصححة الحصول إلا بالاستناد إلى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية . وليس من حقها في حدها إرسالها وإطلاقها البتة ، استيجاب أن لا تعرض ذاتاً واحدة ، إلا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض بالذات .

فأما الحثيثيات المتقابلة بخصوصها ، فمن حق طباعها بما هي حيثيات متقابلة مع ذلك كله ، أنها لا تنصح في ذات واحدة إلا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة أو لا للذات المعروضة .

ثم إذا صححت لشيء واحد حيثيات مختلفة ، يصح انتفاء عضه منها مع بقاء عضه أخرى ، ثبت أن بازائها في جوهر الذات لا محاله مبادئ مختلفة وجودية .

و مبيض

يجب عليك أن تتعرف بعدما تحققت ، أن ما تلونه عليك ، أن الشيء ونقيضه ، من سبيل حل « على » ليسا يصطلحان من حيث الاقتران في التحقق من سبيل وجود « في » إنما ينضبط حكمه بحسب حاق الواقع ومن نفس الامر . فأما بحسب حيثية ما بخصوصها تقييدية أو تعليلية ، ففسوخ الضابط واجب الفسخ إلا بالاستناد إلى اختلاف الحثية التعليلية بته . وإلا ، لزم أن يستوجب ذلك اجتماع النقيضين من سبيل كل من الحملين بحسب ذلك الحمل بعينه .

اليس ؟- إذا كانت حيثية ما بخصوصها ، بحسب كنه نفسها بما هي هي بعينها ، بحيث ترتب عليها اللا حركة ، مثلاً ، في موضوع بعينه ، من حيثية تقييدية بعينها ، فإذا ترتبت عليها الحركة في ذلك الموضوع بعينه ، بما هو على تلك الحثية بعينها ، من حيث ترتب عليها اللا حركة ، كانت اللا حركة بالضرورة الفطرية حركة ، فقد لزم من اجتماع النقيضين من سبيل حل « على » وهما الحركة واللا حركة ، بحسب وجود

« فی » من حیثیة واحدة بعینها ، اجتماعهما بحسب حل « علی » ایضا .

ثمّ البس انبعث الّا حركة وحصولها ، ليس هو بعينه انبعث الحركة وحصولها ؟

فمن علی الجبلة العقلیة ، يعلم انه ليس من حيث ماتبعث ونحصل الّا حركة ، تبعث
وتحصل الحركة . فاذا كانت الّا حركة والحركة بحسب جهة واحدة بعینها ، ومن تلقاء

حیثیة واحدة بعینها ، كان لا محالة كلّ من الحركة والّا حركة بالاضافة الى تلك الحیثیة

بعینها ، تبعث ونحصل ولا تبعث ولا نحصل . فقد لزم ، اذن ، من اجتماع النقيضين من

سبيل حل « علی » بحسب وجود « فی » ، من حیثیة واحدة بعینها ، اجتماع النقيضين

من سبيل وجود « فی » بحسب وجود « فی » ایضا ، من حیثیة واحدة . وبطلان ذلك

ان هو الا من اوائل الفطریات .

فاذن ، قد استوى ميزان الفرق بين اقتران النقيضين من سبيل حل المواطة ، بحسب

حل الاشتقاق ، فی موضوع واحد بعينه ، فی حاقّ الواقع ومتن نفس الامر ، من حیثیة

مختلفتين ، وبين اقترانهما فی موضوع واحد ، باعتبار الحمل الاشتقاقی بحسب حیثیة

مما من الحیثیات الواقعیة الغير التعملیة بخصوصها . واستبان الفرق هنا لك بين الاختلاف

الموضوع بالحیثیة التقييدیة ، وبين الاختلاف الحیثیة التعلیلیة ، فَلْيُتَثَبَتْ وَلْيُتَحَفَظْ

من خلط الجهات والاعتبارات بعضها ببعض ، فانّ ذلك بذرّ آفة العلم وأُمّ فساد

الحكمة .

وَمِیضٌ

من امتهات الاصول العقلیة ، انّ الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه ، من تلك

الحیثیة الواحدة ، الا واحد ، اذ ليس فی طباع الكثرة بما هي كثرة ، ان تصدر عن علة

واحدة من حیثیة واحدة . فلعلّ هذا الاصل ، بما تلوناہ عليك فی الضابط ، من فطریات

العقل الصریح ، اذا كان القاب سلیما والقریحة غیر مؤقّفة . الا انّ لشركائنا فی تعلیم الصناعة

ورباستها هنا لك تیانات تنبیہیة ، بتشككك فیها اللدّیون من امة الجدّل وحیزب

التشكیکك .

منها أنه ، لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد أ و ب مثلاً ، وأ ليس ب ، فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب ، و ذاك يتضمن اجتماع النقيضين .

٢ قال امام المتشككين في المباحث المشرقية متمنطقاً على اهل بيت المنطق ، من غير معرفة بالمنطق : هذه الحجة سخيفة جداً ، لأننا اذا قلنا ان كذا صدر عنه آ ، فنقيضه انه لم يصدر عنه آ ، لا انه صدر عنه ما ليس آ ، فان نقبض قولنا « واجب ان يكون » ليس « انه واجب ان لا يكون » فكيف ، وهما قديكذبان ؟ بل نقيضه « انه ليس بواجب ان يكون » ، وكذلك « يمكن ان يكون » ليس نقيضه « انه يمكن ان لا يكون » ، فانهما يصدقان ، بل « انه ليس يمكن ان يكون » فكذلك ههنا نقيض « انه صدر عنه آ » ليس هو « انه صدر عنه ما ليس آ » بل « انه لم يصدر عنه آ » . ومما يُقرّر ذلك ، ان الجسم اذا قبل الحركة وقبل السواد ، والسواد ليس بحركة ، فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة . ولا يلزم التناقض من ذلك ، فكذلك فيما قالوه . والشيخ قد نصّ على هذا ، في الفصل الاول من سابعة قاطيغوريوس الشفاء ، وهو الفصل الذي يذكر فيه اقسام المتقابلات ، فقال : وليس قولنا « في الجسم رايحة » وليس فيه رايحة « هو قولنا « فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة » فان في الاول القولين لا يجتمعان ، وفي الثاني يجتمعان .

١٠ و ايضا فلان النفس ، اذا ادركت وتحركت ، والحركة غير الادراك ، فقد فعلت الادراك وما ليس بادراك ، ولا يلزم التناقض . ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان ينحى على ضعفاء العقول . فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة . والعجب ممن يُفنى عمره في تعليم المنطق وتعلّمه ، ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم اذا جاء الى المطلوب الاشرف ، اعرض عن استعمال تلك الآلة ، حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان . انتهى كلام المباحث المشرقية .

٢١ ونحن نقول : انما السخيف جداً ، عقل من يستخف الحجاج البينية ويتجراً على تخطيطه ائمة العلوم البرهانية ، من دون ان يكون له قدمٌ صدق في تقويم الموازين وتحقيق القوانين ، ولا باعٌ تخلص بالاحاطة بمحاز الغوامض ومداق الاسرار ، على

سَنَنَ الحُكَمَاءَ الْمُحَقِّقِينَ ، او عَلَى مَسَلَكِ الْعُلَمَاءِ الْمُحْصِلِينَ . فَمِنْ الْمَعْلُومِ الْمُنْصَرَحِ ، بِمَا
 عَلَّمْنَاكَ ، اَنْ صُدُورَ مَا لَيْسَ بِهِ ، فِي قُوَّةِ عَدَمِ صُدُورِ بَ ، مِنْ حَيْثُ صُدُورِ مَا لَيْسَ بِهِ .
 ٢ وَاَلَا ، كَانَ مَا لَيْسَ بِهِ هُوَ بَعِيْنُهُ بَ ، وَاِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فِي قُوَّةِ عَدَمِ صُدُورِ بَ ، بِحَسَبِ
 حَاقِّ الْوَاقِعِ وَمَتْنِ نَفْسِ الْأَمْرِ ، وَلَا هُوَ يَسْتَوْجِبُ آيَاهُ ، اِذَا صُدُورِ مَا لَيْسَ بِهِ ، لَيْسَ
 بِأَيِّ صُدُورِ بَ فِي مَتْنِ الْوَاقِعِ ، لِأَمِنْ حَيْثُ صُدُورِ مَا لَيْسَ بِهِ ، بَلْ مِنْ حَيْثُ أُخْرَى .
 ٦ وَكَذَلِكَ كَوْنِ مَا لَيْسَ بِرَايِحَةٍ فِي الْجِسْمِ ، فِي قُوَّةِ لَيْسَ فِيهِ رَايِحَةٌ ، مِنْ حَيْثُ فِيهِ مَا لَيْسَ
 بِرَايِحَةٍ ، بِالضَّرُورَةِ الْعَقْلِيَّةِ ، وَاِنْ كَانَ لَا يَصَادِمُ اَنْ تَكُونَ فِيهِ رَايِحَةٌ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ ، لِأَمِنْ
 حَيْثُ فِيهِ مَا لَيْسَ بِرَايِحَةٍ ، بَلْ مِنْ حَيْثُ أُخْرَى . وَبِالْجُمْلَةِ ، التَّقْيِضَانِ بِاعْتِبَارِ حُلِّ الْمَوَاطَاةِ ،
 ٨ اِنَّمَا لَا يَمْتَنِعُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ بَعِيْنُهُ ، بِاعْتِبَارِ حُلِّ الْأَشْتِقَاقِ ، مِنْ حَيْثُيَتَيْنِ
 تَعْلِيلِيَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ ، لِأَمِنْ حَيْثُ تَعْلِيلِيَّةٍ وَاحِدَةٍ بَعِيْنَهَا . وَاَلَا ، اسْتَوْجِبُ التَّنَاقُضَ
 بَتَّةً .

١٢ فَقَدْ ظَهَرَ اَنْ الْغَلَطَ لَمْ يَقَعْ لِلْمَحْتَجِّ مِنْ جِهَةِ الْأَعْرَاضِ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْآلَةِ الْعَاصِمَةِ ،
 بَلْ اِنَّمَا وَقَعَ الْمُعْتَرِضُ فِي تَفْحُصِهِ ، مِنْ جِهَةِ الْجَهْلِ بِاسْتَوَاءِ مِيزَانِ الْآلَةِ . فَلَقَدْ أَصَابَ
 شَارِحُ الْمُلَخِّصِ ، حَيْثُ قَرَّرَ تَحْرِيرَ كَلَامِ الْأَمَامِ الْمُتَشَكِّكِ ، فَقَالَ : لَا تَنَاقُضَ بَيْنَ قَوْلِنَا
 «صَدَرَ عَنْهُ» وَ «لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ» لِأَنَّهُمَا مُطْلَقَتَانِ . وَاِنْ قُيِّدَتِ أَحَدُهُمَا بِالدَّوَامِ ، كَانَتْ
 ١٥ كَاذِبَةً . ثُمَّ قَالَ : أَقُولُ : الْمُطْلَقَتَانِ اِنَّمَا نَصْدَقَانِ لِاحْتِمَالِ وَقُوعِ كُلِّ مَنِهَا فِي زَمَانٍ . فَإِذَا
 اتَّحَدَ الزَّمَانُ فِيهِمَا ، لَمْ يُمْكِنْ اجْتِمَاعُهُمَا فِي الْعَصْدُقِ . وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ جَعَلَ هَهُنَا الْحَيْثِيَّاتِ بِمَنْزِلَةِ
 ١٨ الْأَزْمَنَةِ ، اِذَا لَمْ يَعْني لاعتبار الزمان ههنا ، وَاَرَادَ بِهِ الْمُطْلَقَتَيْنِ « مَا لَمْ يَقْبِدْ الْحُكْمُ فِيهِ بِعَمُومِ
 الْحَيْثِيَّاتِ ، وَبِهِ الدَّوَامُ » مَا قَبِدَ بِعَمُومِهَا . وَحِينَئِذٍ نَقُولُ : اِنَّمَا جَازَ صَدَقَ الْمُطْلَقَتَيْنِ
 بِهَذَا الْمَعْنَى ، لِاحْتِمَالِ اخْتِلَافِ الْحَيْثِيَّةِ . اِمَّا إِذَا اتَّحَدَتِ ، فَلَا يُمْكِنُ صَدَقُهُمَا مَعًا . وَذَلِكَ
 ظَاهِرٌ ، فَلْيُتَبَيَّنْ وَلْيُسْتَبَيَّنْ .

وَمِنْهُنَّ

وَمِنْ الْحُجَجِ فِي سِيَاقَةِ الْبَرْهَانِ ، مَا أَوْرَدَهُ الشَّرِيكَ فِي الرِّبَاسَةِ ، فِي أَكْثَرِ كُتُبِهِ ،

- كاشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها ، وتقريره ان مفهوم ان كذا في حد ذاته ،
بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته ، بحيث يصدر عنه ب . فالمفهومان
المختلفان ، اما ان يكونا مقومين لتلك العلة ، واما ان يكونا لازمين لها ، واما ان يكون
احد المفهومين مقوما لها والاخر لازما لها . فان كانا مقومين لتلك العلة ، كانت العلة
مركبة ، فلا تكون العلة واحدة من كل وجه . وان كانا لازمين ، والتلازم معلول ،
فيعود التقسيم من الراس ، في ان مفهوم انه صادر عنه احد التلازمين ، مغاير لمفهوم انه
صدر عنه التلازم الثاني . فان كان لا ينهي الى كثرة في المقوم ، لزم ان يكون كل لازم لازما
بواسطة لازم آخر . وهذا الكلام ، مع انه يلزم عليه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية ،
وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية ، يلزم منه نفي اللوازم اصلا ، لان تلك
الماهية اما ان تقتضي ، لما هي هي ، ان يكون لها لازم ، او لا تقتضي . فان اقتضت ،
كان ذلك التلازم لازما لما هي هي ، فيكون بغير وسط ، وقد فرض كائنها بوسط . هذا
خلف . وان كانت الماهية لا تقتضي شيئا اصلا ، فهذا اعتراف بانها ليس لها شيء من
اللوازم . فقد ظهر ان القول بالاثبات اللوازم الغير المتناهية ، يوجب فساد القول بها . واما
ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها ، فحينئذ لا يكون المفهومان معا
في الدرجة ، لان المقوم متقدم والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم . ويرجع حاصل ذلك الى
ان ذلك اللازم هو المعلول فقط ، فيكون المعلول واحدا ، فانه حينئذ لا تكون حبيثة
استلزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حبيثة ذلك المقوم ، ويلزم ان يكون مبداء حبيثة
الاستلزام غير خارج عن ذاته . والا ، فعاد الكلام ، وعلى الجملة . مع جميع التقديرات ،
يلزم منه تركيب وتكثر ، اما في ماهية العلة ، او لاثتها موجودة بعد كونها شيئا ما ،
او بعد وجودها بتفريق لها . والاول كما في الجعم ، بحسب ماهيته المتجوهرية من مادة وصورة
ومن جنس وفصل . والثاني كما في العقل الاول ، بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده ،
من حيث تغاير ماهيته ووجوده . والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتأخرة
عنه في الوجود ، او الى جزئياته . وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود .

فاذن ، كل ما يلزم عنه اثنان معاً ، ليس احدهما بتوسط ، فهو منقسم الحقيقة او منكسر
 اخوية بوجه البتة . فقد ظهر ان العلة الواحدة ، بما هي واحدة ، لا تصدر عنها اكثر
 من معلول واحد من غير توسط . و انما اشتراط ان لا يكون شيء منهما بتوسط ، لان
 الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي ، ولكن لا في درجة واحدة ، بل
 البعض بتوسط البعض .

واعترض عليه علامة المنشككين ، تارة في صورة النقص ، وتارة في صورة
 المعارضة ، بان الواحد قد تسلب عنه اشياء كثيرة ، كقولنا « هذا الشيء ليس بحجر وليس
 بشجر » وقد يوصف باشياء كثيرة ، كقولنا « هذا الرجل قائم وقاعد » وقد يقبل اشياء
 كثيرة ، كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة . ولا شك في ان مفهومات سلب
 تلك الاشياء عنه و انتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء ، مختلفة ، ويعود التقسيم
 المذكور ، حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ، ولا يوصف الا بواحد ، ولا
 يقبل الا واحداً . قلت : ولا مساق للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده . اما
 الاول ، فلان السلب البسيط ، بما هو سلب بسيط ، ليس يحتاج صدقه الى علة او
 عليّة ، بل انما مناطه وملاكه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب . و اما الاخيران ،
 فلان شيئاً من الانتصاف بالاشياء الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ، ليس يتصحح
 الا من تلقاء الاستناد الى حبيثات تعليلية مختلفة . فلانقض ولا معارضة هناك اصلاً .
 وانما كان بتوجه شيء منهما ، لو لم تختلف الحبيثة مطلقاً .

وقال خاتم برعة المحققين ، في شرح الاشارات : والجواب ان سلب الشيء عن
 الشيء وانتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء ، امور لا تتحقق عند وجود شيء
 واحد ، لا غير . فانها لا تلزم الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، بل تستدعي وجود
 اشياء فوق واحدة تنفد منها ، حتى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة .
 و صدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ، ليس بمحال . بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت
 مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك

الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة. والقابلية الى قابل ومقبول اوالى قابل وشيء
يوجد المقبول فيه ، واختلاف المقبول ، كالسواد والحركة ، يفتقر الى اختلاف حال القابل .
٢ فان الجسم يقبل السواد ، من حيث يفعل عن غيره ، ويقبل الحركة ، من حيث تكون
له حال لا تمنع خروجه عنها . واما صدور الشيء عن الشيء ، فامر يكفى في تحقيقه فرض
شيء واحد هو العلة . والا ، لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد . انتهى كلامه .
٦ و بالجملة ، قياس صدور الكثرة عن الواحد الحق من كل جهة ، على الاتصاف
باوصاف كثيرة ، وقبول مقبولات كثيرة من تلقاء علل مختلفة ، بحسب اختلاف استحقاقات
الموصوف واستعدادات القابل ، خارج عن جادة طريق العقل ومسلك سبيل التحصيل .

وَمَيْضُ

و هناك في سياقة البرهان مسلك ثالث ، تكرر في كلام الشريك ، ولا سيما في
التعليقات ، ولخصه التلميذ في « التحصيل » ، اذ قال : واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه
١٢ اصلا ، لا يكون علة لشئين معاً ، معببة بالطبع . فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب
صدوره عنه . فان صدر عن آج ، من حيث يجب صدور ب عنه ، لم يكن حيث وجب
صدور ب عنه . فانه ان صدر عنه ج ، من حيث يجب صدور ب عنه ، كان من حيث
١٥ وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب ، فلا يكون ، اذن ، صدور ب عنه واجبا .
فاذن ، كل بسيط ، فان ما يصدر عنه اولا ، يكون احدى الذات . انتهى كلامه .

قلت : والاصل في هذا الالهاب ، بعد ما تحققته ، ان تستيقن انه يجب ان يكون
١٨ لكل علة موجبة لمعول بعينه ، خصوصية ذاتية بالنسبة الى ذلك المعلول ، تستوجب
ترتبه بخصوصه على نفس ذاتها ، بما هي هي . وانما اعنى به الخصوصية « كون العلة
من حيث نفسها مبدأ استيجاب ترتب المعلول بخصوصه عليها وانبعاثه عنها . فما لم يكن
٢١ بين الشئين بخصوصهما مناسبة ذاتية ، بحسب خصوصية جوهر الذات ، ليست هي بين سائر
الاشياء ، لم يجب اختصاص احدهما بالآخر ، بوجوب الترتب عليه والانبعاث عنه ، بحسب
منسوخ جوهر الذات ، بالضرورة العقلية بثة . فبدأ تلك الحبيبية بحسب جوهر الذات ،

- هو المعبر عنه به الخصوصية الذاتية . و بالجملة ، كل ممكن ، فانه مسبوق الوجود
 لاجالة بوجوب ، هو وجوب صدوره عن الفاعل . فوجوب صدور الاثر عن المبداء
 الاول ، اما لذاته ، اولغيره . فان كان لغيره ، لم يكن مستند اليه بالذات . والكلام في
 المستند اليه بالذات . وان كان لذاته ، و ذاته شيء واحد حقيقي ، فلا يتصور منه حصول
 شئين على سبيل الوجوب . فاما ما يسبق الى اوهام المشككين ، انه من المحتمل ان يكون
 للواحد الحق ، من حيث جوهر ذاته ، مناسبة ذاتية بالنسبة الى شئين مثلا ، لا تكون له
 تلك المناسبة بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء ، فهما بخصوصهما يشعيان من بين
 الاشياء ، بحسب تلك المناسبة ، بالصدور عنه والترتب عليه في درجة واحدة ، دون
 سائر الاشياء - فمن يخيف الوهم وساقط الاحتمال ، عند تدقيق التأمل و تسوية الذهن
 و تلطيف الفريجة . اليس من المنصرح ؟ انما كان كانت خصوصية ذات احد ذينك المعلولين
 معتبرة بخصوصها ، في تلك المناسبة الذاتية التي هي ميزان تصحيح العلوية والمعلولة
 بين الجاعل و المفعول ، وملاك الامر في الصدور على جهة الوجوب ، لم يكن يصح صدور
 الآخر منهما عنه ، بحسب تلك المناسبة الذاتية المشتركة بنة . وان لم تكن هي بخصوصها
 معتبرة هناك ، بل كانت الخصوصية ملاءمة الاعتبار اتفاقية الصحابة ، في وجوب الصدور
 عنه وتعيين الترتب عليه ، فقد رجع الامر في المعلولة الصدورية على الجهة الوجوبية الى
 القدر المشترك ، ولا يصح ان يوصف شيء من خصوص احدي الهويتين بذلك ، الا
 بالعرض ، من حيث التضمن للقدر المشترك الذي هو المعلول بالذات ، والقدر المشترك
 امر واحد . فاذن ، لا يتصحح صدور معلولين عن علّة واحدة في درجة واحدة . و من
 كابرو ليج في ذلك ، فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية ، او تخلع من جبلة الانصاف .
 و بالجملة ، فقد خرج من تخوم ارض العقل و من حدود اقليم الفطرة . ولشدة وضوح
 الامر ، وافق المتكلفون حزب الحقيقة في اثبات هذا الاصل .
 قال شارح الملامح . وسمعت ان بعض الحكماء ادعى ان العلم بهذا المطلوب ضروري
 لبرهاني . وقال : انا عند الانصاف ، اذا تأملنا وتفكرنا تأملا وتفكرا أوافين ، علمنا

يقينا ان البسيط الحق ، من غير تعدد الآلات والادوات والشرايط والقوابيل ، استحال ان يكون مصدر الاكثر من شيء واحد . انتهى قوله . وكأنه عنى ببعض الحكماء خاتم المحققين البراعة ، حفظه الله تعالى برضوانه ورحمته .

وَمِيْضٌ

قال امام المتشككين في المحصل : مسألة ، العلة الواحدة ، يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا ، خلافا للفلاسفة والمعتزلة . لنا ان الجسمية تقتضى الحصول في المكان وقبول الاعراض . احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلومين ، غير مفهوم كونه مصدرا للآخر . فالمفهوم ان المتغيران ، ان كانا داخلين في ماهية المصدر ، لم يكن المصدر فردا ، بل كان مركبا . وان كانا خارجين ، كانا معلولين ، فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول ، فيفرض الى التسلسل . وان كان احدهما داخلا والآخر خارجا ، كانت الماهية مركبة ، لان الداخِل هو جزء الماهية ، وماله جزء كان مركبا ، وكان المعلول ايضا واحدا ، لان الداخِل لا يكون معلولا . والجواب ان مؤثرية الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية ، على ما بيناه . واذا كان كذلك ، بطل ان يقال انه جزء الماهية او خارج عنها .

فقال خاتم البراعة المحصلين في نقده ، اقول : الاشعرية قالوا : الصفة الواحدة لا تنفص اكثر من حكم واحد . اما الذات الواحدة ، فلم يقولوا ذلك فيه ، اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات . والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضا . وصاحب الكتاب خالف الكل . والحصول في المكان وجودي ومعلول للجسمية من باب التأثير ، وقبول الاعراض ليس بوجودي عنده ، وان كان وجوديا ، لكنه من باب التأثير . وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة ، كونها منفعة . فليس هذا الدليل بصحيح . و دليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية ، بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر ، لانكون من جهة مؤثرية في غير ذلك الاثر . ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين ، الى آخره .

- ثم قال صاحب الكتاب : والذي يدلّ عليه ، هو ان مفهوم كون النقطة محاذيةً لهذه النقطة من الدائرة ، غير مفهوم كونها محاذيةً للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات ، كون النقطة مركبةً . وكذا مفهوم كون الالف ليس بـ ، مغاير لمفهوم انه ليس جـ ، ولم يلزم من تغاير هذه السلوب ، وقوع الكثرة في الماهية ، فكذا هي هنا .
- فقال المحقق البارع الناقد ، اقول : الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد .
- وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيان من حيث انها واحدة ، ولا يمنعون صدور شين قبلهما قابلان عنها . فلا يتوجه النقص بالاضافة والسلب عليهم . انتهى كلام نقد المحصل بعبارة .
- فقد تلخص من ذلك ، ان خصوصية ذات الفاعل المقتضى لوجوب صدور المعاول عنه ، لو كانت مشتركة بين مجموع العلولين وبين كل واحد منهما بخصوصه ، لم يكن يصح ان يتعين بحسب تلك الخصوصية صدور المجموع ولا صدور كل واحد بخصوصه ، اذ تلك الخصوصية ليست هي مطلقة لشيء متعين بخصوصه بالقياس الى اى شيء كان غيره ، بل هي خصوصية اكل من الامرين والمجموعهما بالقياس الى ما عداهما فقط . فهي خصوصية مرسله مهمة ، لا يتعين بحسبها صدورهما جميعاً ، ولا صدور شيء منهما بخصوصه ، اذ هي سواسية النسبة الى ذلك كله . فاذن ، ليس لصدورهما بدء من ان يكون الاقضاء آن المختلفان مستندين الى جهتين مختلفتين في ذات العلة الفاعلة التامة ، اذ لو استند الى الذات الاحدية الواحدة من جميع الوجوه ، لزم كون الواحد الحق بحسب ذاته مختصاً باحدهما وبالاخر وبهما جميعاً ، فيكون هو بحسب ذاته لا بالنسبة الى كل من الامور الثلاثة ، بحيث يصح انه ، من حيث يقتضى اياه لا غيره ، يقتضى غيره لا اياه ، هذا خلف . فاذن ، لامتدح من الاستناد الى جهتين مختلفتين في الذات ، يكون هو بحسب احدي الجهتين بخصوصها مقتضياً لاحد الامرين بخصوصه ، دون غيره . فاذن ، يجب ان يكون الصادر الاول عن الباري الاحد الحق سبحانه ، ذاتاً بسيطةً وهويةً متأخدةً .

فان قلت : اليس البارئ الحق سبحانه متصفا بسلوب و اضافات متعددة ؟ فلم
لا يجوز ان تصدر عنها ، باعتبار السلوب والاضافات ، اشياء كثيرة في درجة واحدة ،
فيكون هو بحسب كل من تلك الاعتبارات ، مختصّ النسبة بواحد من تلك الاشياء ،
و مخصّصا له ؟ قلت : قلدريت ان السلب والاضافة فرع المساوب والمضاف اليه . والكلام
في الصادر الاول ، وليس في مرتبة صدور سلب ولا اضافة اصلا . فالسلب يعتبر على
وجهين . الاول السلب البسيط المحض بما هو سلب . وبهذا الاعتبار لا يصحّ هناك تحقيق
شيء يعتبر عنه بالسلب ، فينضم الى العلة ، وينعقد بحسبه العلة ، بل انما ينجر عن لفظه .
وانما مصداقه ان يتقرّر ذات العلة ، وينتفى غيرها . فاذن ، لا يعقل تعدد العلة ولا
تغاير الاقتضاء اصلا . والثاني ان يعتبر بما له حظّ من الثبوت ونصيب ما من التحقيق ،
فيصحّ اعتبار انضمامه الى الذات حينئذ ، وبتكثّر بحسب ذلك الاعتبار ، حيثيات ذات
العلة . ولكن ليس يتصحّ ذلك ، الا بعد حصول الكثرة وصدورها عن الواحد الاحد
الحق سبحانه .

فان قلت : اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة ، فلا تكون
العلة علة لذاتها ، بل باعتبار تلك الخصوصية . فلا تكون واحدا حقيقيا ، لاشتمالها
على امرين مختلفين ، هما نفس الذات و اعتبار الخصوصية . فاذن ، لا يتصحّ صدور
المعلول الواحد عن العلة الواحدة ، اذ كلّ علة تكون لأمحالة متكثرة بهذا الاعتبار ،
قلت : الم تتلّ عليك ؟ - انه انما ريم به الخصوصية هناك ، ما هو مبدأ استيجاب
خصوصية هوية المعلول بخصوصها . والتعبير عنه به الخصوصية لغوّ العبارة ، لا امر
زايد على نفس ذات العلة الفاعلة الموجبة . فذلك المبدأ في صورة صدور الواحد عنه ،
هو عين ذاته من غير امر ما زائد على نفس الذات اصلا . فاما على تقدير صدور المتعدد ،
فليس يتصحّ ذلك ، اذ كلّ ما للمعلول من سينخ جوهر الذات و خصوصية الهوية
ونحو الوجود والشخصية وغير ذلك ، فهو من تلقاء العلة الفاعلة ، ومن المسبب بنة ،
ان الاشياء ، اذا تساوت نسبتها الى بارئها واستوت نسبة بارئها اليها ، لزم تساويها في جميع

ما لها . فلا يتصور هناك اشياء متكتوة وهويات متعددة اصلا . فليثبت .

ومبعض

قال نخاتم برّعة المحققين ، في شرح الاشارات : لا يقال : الصدور ايضا لا يتحقق
الا بعد تحقق شيء يصدر عنه شيء صادر ، لاننا نقول : « الصدور » يطلق على
معنيين ، احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول ، من حيث يكونان معاً وكلامنا
ليس فيه . والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ، وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ،
ثم على الاضافة العارضة لهما ، وكلامنا فيه . وهو امر واحد ، ان كان المعلول واحداً .
و ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ، ان كانت العلة علة لذاتها ، وقد يكون
حالة تعرض لها ، ان كانت علة لالذاتها ، بل بحسب حالة اخرى . اما اذا كان المعلول
فوق واحد ، فلامتاحة يكون ذلك الامر مختلفاً . ويلزم منه التكثر في ذات العلة ، كما مر .
انتهى كلامه بالفاظه .

ونحن نقول . في هذا الكلام ما ليس هو بوزين الصحة في ميزان التحصيل والتحقيق .
بل المعايير بمعيّار التفطيش الغايطس والفحص البالغ في مذهب العقل الصريح والبرهان
الصحيح ، هو ان الله سبحانه بنفس ذاته الاحدية من كل جهة ، فاعل جوهر ذات
الصادر الاول ، والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره ، بالنسبة
الى الصادر الاول بخصوصه الذي هو من مراتب الاعتبار السابقة على تفرّده ووجوده ،
انما هي كون الباري الفاعل بذاته ، بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه
بالفعل . فهذا المعنى الغير الاضافي ، هو من المراتب المتقدمة على ذات المعلول الاول ،
ثم على العلية الصدورية الاضافية بالقياس اليه ، التي هي فرع وجود المضافين . فهذا
المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على جوهر ذات المعلول الاول ، ومستبع ايّاه في
الاعتبار العقلي ، فكذلك هو متأخر في اعتبار العقل عن مرتبة ذات الباري الفاعل ،
ولازم له وناج ايّاه ، وليس هو عين مرتبة ذاته سبحانه . انما العلية الصدورية الغير
الاضافية التي هي عين ذاته سبحانه ، معناها كونه سبحانه بحسب مرتبة ذاته ، بحيث يجب

عنه بالذات صدور كل ما يكون خيراً مطلقاً لنظام الوجود على الإطلاق .

فاذن ، للعلية الصدورية معنيين غير اضافيين ، ومعنى ثالث اضافي . والذي هو عين ذاته سبحانه من المعنيين الغير الاضافيين ، هو حيثية وجوب افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات ، لا الذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول خاص بخصوصه . فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول ، انما هو لازم لفس ذاته سبحانه ، لانه عين مرتبة ذاته .

والبرهان على ذلك ، من سبيل ثلثة . الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو احد معني العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول ، متأخر بالذات عن مرتبة امكان ذات المعلول ، ومتقدم على مرتبة تقريره ووجوده ، على ما قد تعرفت ، في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول . فايكون متأخراً بالمرتبة عن مرتبة امكان المعلول تأخيراً بالذات ، كيف يصح ان يكون عين ذات الباري الغاظر المتقدم بالذات على ما سواه مطلقاً ؟

الثاني ان وحدة ذات المعلول الاول ، وحدة عددية داخلية في باب الاعداد ، كما هو شاكلة الوحدة في كل ما في عالم الامكان . فكذلك العلية التي هي بالنسبة اليه بخصوصه ، تكون واحدة بالعدد ايضاً لاحالة . ووحدة الواحد الاحد الحق ، تعالى كبرياؤه ، متعبد عن شاكلة الوحدة العددية ، ومتقدمة عن الدخول في باب الاعداد ، على ما حققه شركاء الصناعة . وقد فصلنا القول الفصل فيه ، في كتاب التقديسات وفي كتاب تقويم الايمان . فكيف يكون الواحد بالوحدة العددية عين ذات المتعالى عن الوحدة العددية ؟

الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه ، من صفات الكمال ، ما يكون كما لا مطلقاً للوجود ، بما هو وجود . ومن المستبين ان كونه جل ذكره ، بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول بخصوصه ، ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود ، مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه ، وعن كل خصوصية دونه . بل هو من اوصاف المجاهد والكبرياء لذاته ، جل ذكره ، من حيث اعتبار نسبه الى هذه الذات المعلولة بخصوصها .

وبالجملة ، قد ثلونا عايتك فيما سلف ، انّ علوّه و مجده سبحانه ، هو أنّه في ذاته بحيث
يصدر عنه كلّ خير و يتفيض عنه كلّ وجود و كلّ كمال وجود ، لانّ هذه الذات
بخصوصها صنّعه ، وهذا الوجود بخصوصه فيضه . فالخير كما له و مجده بحسب النسبة
الى خصوصيات الموجودات ، والاوّل مجده و كما له بحسب ذاته على الاطلاق . وكذلك
عزّه و علاه ، جلّ سلطانه ، هو انّ ذاته بحيث يدبّر نظام الوجود و يخلق كلّ ماهية
وانيّة و يفعل كلّ ذات و وجود و كلّ كمال ذات و كمال وجود ، لا انّ نظام الوجود
بالفعل صوّغه و صيغته ، والموجودات باسرها خلقه و خليفته ، فالخير وصفه باعتبار
نسبته الى ما عداه ، والاوّل صفته باعتبار ذاته . ولذلك كان كما له في فعاليته و خلاقية ،
قبل وجود الممكنات و عند وجودها ، على ستنّ واحد و على جهة واحدة ، كما كما له في
عالمية سبحانه بكلّ شيء ، هو أنّه بنفس ذاته يعلم الاشياء ، قبل وجودها و مع وجودها ،
لانّ الاشياء معلوماته .

فاذن ، صدور كلّ معلول عنه سبحانه ، على سبيل الوجوب ، اعني فاعليته التامة
بالنسبة اليه يطلق ، في لغة الحكمة واصطلاح الصناعة التي فوق الطبيعة ، عل معان ثلثة ،
الاوّل أنّه ، جلّ ذكره ، بحسب نفس ذاته ، بحيث يجب ان يصدر و يفيض عنه كلّ
ما هو خير و كمال لنظام كلّ الوجود . وهذا المعنى ، هو عين مرتبة ذاته الحقّة الاحدية .
الثاني كونه سبحانه ، بحيث يجب ان يصدر عنه هذا المعلوم بخصوصه ، بما أنّه من
خيرات نظام الوجود و كمالاته . وهذا المعنى من صفات جوهرت المعلوم و اعتباراته
المرتبة المتقدّمة على مرتبة وجوده ، وهو في المعلوم الاوّل لازم ذات الباريّ الفعّال
المنبعث عن نفس ذاته ، عزّ سلطانه ، من حيث انّ المعلوم الاوّل بحسب خصوص
ذاته و درجته في الكمال ، افضل المعلومات واقربها منه سبحانه ، باعتبار المناسبة الذاتية
فيجب لامحالة ان يكون هو اوّل ما يصدر و يفيض عن مبدّعه و صانعه ، جلّ ذكره ،
بحسب امكانه الذاتي ، من غير واسطةٍ مُستَظَرٍّ و توسط سببٍ و شرط اصلا .
الثالث الجاعلية الاضافية المضايغة المعجولية الحاصلة معها في درجة واحدة ،

متاخرة عن مرتبة ذات الجاعل ومرتبة ذات المجمعول جميعاً . فالجاعلية الحقيقية بالمعنى
 الاول الذى هو عين ذات الجاعل الحق ، مبدأ الجاعلية الحقيقية بالمعنى الثانى الذى
 هو لازم نفس ذاته الاحدية الحقّة بالنسبة الى معلوله الاول ، كما الجاعلية بالمعنى الثانى
 مبدأ الجاعلية الاضافية التى هى المعنى الثالث . وكل من المعنيين الاخيرين ، يتكثر بتكثر
 المعلولات ، على خلاف الامر فى المعنى الاول ، اذ هو عين الذات الاحدية الحقّة . لكونه
 من الكمالات المطلقة والصفات الحقيقية . ولن يتكثر بتكثر المعلولات ابداً ، بل يشتد
 ظهور وحدته ، كلما ازداد تكثر المعلولات ، على سياق ما فى اثولوجيا .

وميض

- ولعلك تقول . اذا كان البسيط الاحد الحق لازم ذاتى ينبعث عن نفس ذاته
 ويزيد على صيرف حقيقته ، لزم ان يكون هو بنفس ذاته الاحدية قابلاً وفاعلاً لذلك
 اللازم ، وهو محال ، اذ نسبة التقابل الى مقبولة بالامكان ، ونسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب .
 فكيف يتصوّحان بحسب حيئية واحدة ؟
- فيقال لك : هذا امر قد جاض فيه عن سواء السبيل ، شيخ اصحاب الذوق فى
 المطارحات و فى التلويحات وفى حكمة الاشراق . وعليه عول فى احالة كون علم الله سبحانه
 بما سواه انطباعياً حصولياً بارتسام صورة المعلوم فى ذاته الحقّة ، كما فى الواح الازهان
 العالية والسافلة . ثم اقتاس به فى ذلك خاتم المحصلين البراعة فى شرح الاشارات ،
 ومضى على ذلك فى تشككات كثيرة علامة المتشككين فى المباحث المشرقية .
- فنحن فى الايماضات والنشريات وفى تقويم الايمان ، اوضحنا سبيل الحق وحققنا
 ان القابلية والفاعلية تقعان باشتراك اللفظ على معان ثلاثة مختلفة . احدها كون الشيء
 قابل لمفهوم ، بمعنى كونه متصفاً بذلك المفهوم ، وفاعلاً له ، بمعنى كون ذلك الاتصاف
 من تلقاء اقتضائه اياه . والقابل بهذا المعنى ، ليس يأتى ان يكون هو الفاعل بعينه ، من غير
 اختلاف جهة وتغاير حيئية ، اذا كان الاتصاف بالمفهوم من اقتضاء جوهر الذات ،
 لا من تلقاء علّة مقتضية خارجة عن قوام نفس الذات اصلاً . فتكون الذات ، اذن ، ممتنعة

الانسلاخ عن الوصف في متن الواقع وحقّ نفس الامر ، بل انما يصحّ انسلاخها عنه في مرتبة نفس الماهية من حيث هي ، كما الامر في لوازم الماهية بالقياس الى ملزومها .
 فنسبة هذا القابل الى مقبوله ، بالوجوب لا بالامكان بالضرورة . وعلى هذا السبيل عاقليّة ٣
 المجرّد عن المادّة و معقوليّة لذاته البسيطة ، فانّ ذلك لا يستوجب تكثّر او تغاير الا
 في الذات ولا في الاعتبار اصلا .

٦ و ثانيها كون الشيء قابلاً ، بمعنى كونه مستفيداً متأثراً من الجنبّة العالية ، وفاعلاً
 بمعنى كونه مفيداً مؤثراً في الجنبّة السافلة ، كما في الجواهر المجرّدة من العقول الفعّالة والنفس
 المدبّرة . والقابل بهذا المعنى ايضاً من الجناب الاعلى ، ليس بأبى ان يكون هو الفاعل بعينه
 في العالم الاسفل ، ولكن لا من جهة واحدة بحسب حيثيّة غير مختلفة ، بل من جهتين مختلفتين
 في قوام الذات ، بحسب تكثّر حيثيتين متغايرتين بالاعتبار ، وهذا القبول ايضاً ، لا يكون
 الا بالنسبة الوجوبية . كما الفعل من غير فرق من هذا السبيل .

١٢ و ثالثها كون الشيء قابلاً من القبول ، بمعنى القوة الاستعداديّة المُضْمَن فيها
 الانسلاخ عن المقبول المُستَعَدّ له او لا ، ثمّ التلبّس به بالفعل اخيراً ، و فاعلاً من
 الفعل ، بمعنى اخراج ما بالقوّة من جوّ كُنْتم القوة الى متن فضاء الفعل . فالقابل بهذا
 المعنى ، يمتنع ان يكون هو الفاعل بعينه ، بل يجب ان يكون امراً آخر مبايناً له بالذات
 في حاقّ الواقع البتّة . و يمتنع ان يكون الشيء مخرجاً لنفس ذاته من القوّة الى الفعل بوجه
 من الوجوه اصلاً ، اذ القابليّة بهذا المعنى يجب ان لا تكون الا بالنسبة الجوازية ، والفاعليّة
 الا بالنسبة الوجوبية . فهذا الضابط هو ميزان الحقّ ومعيّار الحكمة في هذه المسئلة . ١٨

و اما امتناع كون علم العليم الحقّ حصوليّاً انطباعيّاً ، بارتسام الصورة الذهنيّة
 الظليّة في ذاته الاحديّة الحقّة الواجبة من كلّ جهة ، فسبيل برهانه ما نحن سلكناه في
 التقيّمات والتصحيحات من مسالك عميقة تحقيقيّة ، لا ما استنهجه هؤلاء الحائذون عن ٢١
 السبيل . وقد أعلن شريكنا في التعليم والرياسة من قبل ، بمثل ما تلوناه عليك ، كلّ
 في تعليقاته بعبارة واحدة ، حيث قالاً بهذه الالتفات :

تعليق: القابل يعتبر فيه وجهان ، أحدهما ان يكون يقبل شيئاً من خارج ، فيكون
ثمّ انفعال وهيبولى تقبل ذلك الشيء الخارج ، وقابل لما هو في ذاته من ذاته ، لا من خارج ،
٣ فلا يكون ثمّ انفعال . فان كان هذا الوجه الثانى صحيحاً ، فجاز ان يقال على البارئ
نعالى .

ثمّ قالاً بهذه العبارة . و فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض ، لان البياض يوجد
فيه من خارج ، و بين ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، وانما وجد فيه
٦ لانه هو ، لو كان يجوز ذلك في الجسم . واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ،
ولوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه ، وهو انه لا كثرة فيه ، وليس هناك
٩ قابل و فاعل ، بل هو من حيث هو قابل هو فاعل ، وهذا الحكم مطرد في جميع البسيطات ،
فان حتمايتها هي انها تلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم ، على انها من حيث هي
قابلة فاعلة ، فان البسيط عنه وفيه شيء واحد ، اذ لا كثرة فيه ، ولا يصحّ فيه غير ذلك .
١٢ والمركب يكون ما عنه غير مافيه ، اذ هناك كثرة . و ثمّ وحدة ، وحقيقته انه يلزم
ذلك ، فيكون عنه وفيه شيئاً واحداً . وكلّ اللوازم هذا حكمها ، فالوحدة في الاول
تعالى هي عنه وفيه ، لانها من لوازمه . والوحدة في غيره واردة عليه من خارج ، فهي
١٥ فيه لاعنه ، وهناك قابل . وفي الاول تعالى القابل والفاعل شيء واحد . انتهى قولهما
بالفاظهما .

ثمّ قال الشريك في الرئاسة :

١٨ تعليق : البسيط ليس فيها استعداد ، فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء
عن شيء لم يكن ، و يكون استعداده لقبول ذلك الشيء مقدماً على قبوله بالطبع .
تعليق : النفس الانسانية لا يصحّ ان تكون فاعلة المعقولات قابلاً لها بعد ان لم تكن .
٢١ فانّ مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوّة وفيها استعداد . فاما الشيء الذي حقيقته
ان تازمه المعقولات دائماً ، فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوّة .

تعليق : لو كانت النفس الانسانية تفعل المفعولات بعد ان لم تكن تفعل ، لكان

فيهما معنى "مّا بالقوّة".

٣ تعليق : الذى يقبل المعقولات ، لا يصحّ ان يكون فاعلا للمعقولات ، لانه لا يصحّ ان يكون شىء واحد فاعلا وقابلا ، بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا ، فانه يسبقه معنى مّا بالقوّة .

٦ تعليق : اقول انه لا يصدر عن شىء واحد بسيط من جميع الجهات ، الا شىء واحد . فقد عرفت ان الشىء لا يوجد عن الشىء ، ما لم يجب عنه ذلك الشىء . فاذا وجب ان يصدر عن شىء شىء ، ثم صدر عنه من حيث وجب ان يصدر عنه الشىء الاول ، ومن جهة ذلك الوجوب شىء آخر غير الاول ، لم يكن واجبا ان يصدر عنه الاول ، واذا لم يكن بسيط ، يصحّ ان يصدر عنه . فان صدر عنه من جهة طبعه شىء ، ومن جهة ارادته شىء آخر ، كان الكلام فى اثنيّة الطبع والارادة ووجوبهما عن شىء بسيط وصدورهما عنه ، كالكلام فى الاول . فيقال : لم وجب عنه ، من حيث الطبع كذا ، ومن حيث الارادة كذا : فاذن ، لا يصحّ ان يكون فى واجب الوجود كثرة اصلا . انتهى كلام

١٢ التعليقات .

١٥ فقد تلخص ان كلّ ما هو بهاء حق للمتقرّر بما هو تقرّر ، وكمال مطلق للوجود بما هو وجود ، فانه يجب ان يكون هو بهينه نفس صيرف حقيقته الحقّة ، وعين مرتبة ذاته الواجبة سبحانه ، لامن لوازم ذاته الزائدة على كنه حقيقته . وما لا يكون كذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال ، كابداع ماهيّة فاهيّة ، وابداع اثبة فانية . فمن لوازمه المقتضاة لنفس حقيقته ، والتابعة لكمال ذاته وكبرياء مجده . والتلازم القريب لذاته الاحدية الحقّة من كلّ جهة ، يمتنع ان يكون الا بسيطا واحدا ، وهو وجوب صدور المعلول الاول البسيط الذات عنه ، ثمّ لوازمه التابعة متكررة فى درجات مترتبة ، كابداعات المعلومات المتقدّمة فى المرتبة على وجوداتها فى ترتيب نظام الفيض ، الى اقصى الوجود ، ثمّ مّا يترتب عليها من الاضافات التابعة والسلوب اللازمة ، على التراتيب المتنازلة طولا وعرضا ، الى ساقّة النظام فليست تثبت .

٢١

وَمَبْنُوعٌ

- ومن حيث تعرفت ، فاعلمن انه كما ووحدة العلة الموجبة النامة مستوجبة وحدة
- ٣ المعلوم ، اذ ليس في مُنة طباع الكثرة استحقاق ان تصدر معاً عن العلة الواحدة الحقّة في درجة واحدة ، فكذلك الامر منعكس من جنبة المعلوم . فوحدة المعلوم بطباعها مستدعية وحدة والعلة . ويمتنع ان يستند معلول مّا واحد ، ووحدة بالشخص او بالنوع ،
- ٤ الى علتين مستقلّتين ، ولو على البدليّة ، وسواء في الامتناع اكان ذلك على التعاقب والاستعقاب ، على سبيل التناوب في الفطرة الثانية ، ام على التساوم والامتدال من بدو الامر في الفطرة الاولى ، واكانت المتعاقبات في الفطرة الثانية والمتساومات في الفطرة الاولى عِلَلًا تامّات ، ام شروطاً و متممات للعلة على سبيل التبادل . فذلك ايضا يُفضي الى اختلاف العلة النامة بالمعنى او بالعدد . وبالجملة ، يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها ، الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى او بالعدد مطلقا . اليس ؟ - امّا ان يكون لخصوصيته احدى
- ٥ الطبيعتين بخصوصها قسّط من المدخلة في العلية ، من حيث افتقار المعلوم اليها بخصوصها ، واعتلاقه بها بالذات البتّة ، فلم يكن يتصحح ان يتحقّق المعلوم بالآخرى ، ويستحيل ان تشوّب تلك عن هذه في افاضته واستحداثه او ادامته واستبقائه بتّة . اولا يكون للمعلوم
- ٦ افتقار الى شيء من الخصوصيّتين ، من حيث الخصوصية اصلا ، بل كانت كل واحدة منهما مألغة الخصوصية في ذلك راساً ، فتعود العلة الى الطباع المشترك ، وتكون العلة الملتاق اليها بالذات على الحقيقة هي القدر المشترك الذي هو طباع واحد و طبيعة
- ٧ وحدانيّة ، وكل واحدة من الخصوصيّتين بخصوصها هي المشتملة على ما هو العلة بالذات ، وليست هي العلة على الحقيقة . وبالجملة ، ليس يصحّ ان يستند المعلوم على الحقيقة الا الى ما يفتقر اليه و يعلّق به و يتوقّف عليه بخصوصه بالذات . وما عدا ذلك ، فلا يكون له اليه استناد ، الا بالعرض ، بالضرورة العقلية . وسواء على البيا المذاتيّين اُفسّرت
- ٨ العلية بالمُفتَقَر اليه ، ام بالمعنى المصحّح لتخليل الفاء . وبعض من يتنطع من المقلّدين . يسمّجج بما لا مرجع له الى رادة . فليتبصر .

وَمَيِّضٌ

- فهما اختلفت العلة في ظاهر الامر ، كانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك ،
 ٣ والخصوصيات مُلغاة الاعتبار في العلية ، ألا بالعرض . والحاصل كما في نقد المحصل ،
 انّ المعلول حينئذ مفتقر الى ما اشترك فيه العلة ، من حيث هي علة ، لا الى خصوصياتها .
 فقضية البرهان ، وجوب الحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول بالذات ، على الاستلزام
 ٤ المتكرر من جنبيّتهما ، بحسب طباع العلية والمعلولية بالذات . ولكن ذلك من
 جانب العلة وفي جنبه طباع العلية على سبيل الاقتضاء ، ومن جانب المعلول وفي جنبه
 طباع المعلولية على سبيل الاستدعاء . فان ريمّ ان يكون الامر من ذلك الجانب ايضا
 ٥ على سبيل الاقتضاء ، قيل انّ طباع المعلولية بالذات علة مقتضية لكون المعلول الواحد
 مفتقرا الى علة واحدة ، كما طباع العلية بالذات علة موجبة لكون العلة الواحدة مقتضية
 لمعلول واحد . فهذا حكم اصل الوحدة هناك : فاما نحو الوحدة الشخصية او النوعية
 ١٢ او الجنسية ، ففي العلة الفاعلة يقضى العقل المريح ان وحدة مجموعها ومفطورها بمنع ان
 تكون اقوى تحصلا من وحدتها ، وانّ الارادة الكلية المرسله والراى الكلى المرسل ،
 لا ينبعث ولا يصدر عنهما فعل متعين . فالطبيعة المرسله النوعية ، اذ هي مواسية النسبة
 ١٥ الى الشخصيات المتعينة ، لا تستطيع ان يكون من صنعها اخراج هوية متعينة شخصية
 من النسبة الامكانية الى النسبة الوجوبية . وكذلك الطبيعة المرسله الجنسية ، نسبتها الى
 التعينات النوعية واحدة . فكيف بتصحيح من تلقاها خروج تعين نوصى من النسبة
 ١٨ الجوازية الى النسبة الوجوبية . واما في مطلق العلة من الشرايط والمصححات ، فلا نقباض
 للعقل من ان يكون لطبيعة ما مرسله واحدة ، بالوحدة النوعية او الوحدة الجنسية مثلا ،
 مدخلة في استهام فاعلية العلة الفاعلة لهوية شخصية متعينة ، او لطبيعة نوعية محصلة ،
 ٢١ على ما انا اذهب اليه وارى اتجاه البرهان شطره .

والشريك في الرياسة يذهب الى ايجاب الانعكاس من الجنبتين مطلقا في مطلق

العلة . ويحكم في رابعة برهان الشفاء ، احتذاء لما في التعليم الاول ، وفي الالهى منه ، انّ

المعلول المتحد بالنوع لا يستند الى المتحد بالجنس اصلاً . والواحد بالنوع يجب ان يكون مطلقاً علته الوحدة الشخصية او الوحدة النوعية . وليست اجد مساق البرهان اليه ، الا في العلة الجاعلة التي هي المخرجة من القوة الى الفعل ، ومن البطلان الى التقرر ، ومن الجواز الى الوجوب ، وفي حيثيات ذاتها المصححة للاستناد الى جاعليتها بالفعل .

وميض

- ٦ اليس ؟ - انما العلة على الحقيقة هي المفتقر اليه بالذات والمعلولية الصدورية ، انما مناظرها وملاكمها ومنبعها ومعدنها ، طباع الامكان الذاتي . والامكان الذاتي ، انما مقتضاه ، في جليل النظر ، الافتقار والاستناد الى العلة الفاعلة ، وعند النظر الدقيق ، كون العلة الفاعلة واجبة الوجود بالذات . فاذن ، لا علة بالذات على الحقيقة ، الا العلة الفاعلة ، وسائر العلل المصححات الاستناد الى فاعل الذات وصانع الوجود بالفعل ، اذ لم يكن للمعلول في جوهر ذاته صلوح الصدور عن فاعله ، من غير واسطة ورابطة ومُعِدٍّ ومُهَيِّئٍ . وليس يصح ان يكون للمعلول واحد بعينه ، بالنظر الى جوهر ذاته ، الا علة فاعلة تامة واحدة بعينها ، يستند وجوده بالفعل الى وجودها ، وعدمه بالفعل الى عدمها .
- ١٢ والجاعل الفاعل لجوهر الذات الشخصية يمنع ان يكون الا موجودا متعيناً متشخصاً بذاته . وربما يحوج خصوصية ذات المعلول ، بحسب مرتبته في الامكان ، الى ان يُعْتَبَر انضمام طبيعة ما مرسله من المهيئات والمصححات الى جاعله الشخصي ، لتشتم العلة الفاعلة التامة الواحدة بالشخص . وليس يوجب ذلك خروجها عن الوحدة العددية الشخصية ، كما جاعل الهولي الشخصية المبهمة يوجد لها ويستبقها بصورة ما من الصور الجوهرية المتواردة عليها ، وهو واحد بالعدد متعين بالشخص ، فشخصية العلة التامة للهولي الواحدة بالشخص ، مستحفظة بتشخيص جاعلها الشخصي المتعين بوحده
- ٢١ الشخصية ، في مستبقة الوجود والتشخيص بعلمها التامة الواحدة بالشخص ابداً . وكذلك ليس يصح ان تكون لعدم المعلول المعين علة ، الا عدم علته التامة الواحدة بعينها . فاما عدم احدي العلل بعينها او لا بعينها ، وعدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه ،

ان كان المعلول مركب الذات ، فليس ممّا له وصف العلّة بالذات وعلى الحقيقة . بل
انما يقارن ويلزم ماهو العلّة بالذات على الحقيقة .

وَمُبْضٌ

فاذن ، قد انصرح انّ ما يتعاطاه المقلّدون ويدور على افواههم وتُورّ به السُتُهم ،
انّ اللازم الاعمّ يصحّ ان يتحقّق في غير الملزوم ، بخلاف اللازم المساوي ، وان اتحاد
اللزوم لا يصادم اختلاف الملزومات ، لجواز كون اللازم اعمّ تحقّقا من الملزوم ، امر
لا مبر له الى عالم الحقيقة ، وانما معادّه خلط ما بالعرض بما بالذات ، والضابط الصحيح
في ميزان العقل الصريح ، انّ اى معنى يلزم خصوصيات فوق واحدة ويلحق بها
او يُستزاع منها ، وائى مفهوم يُحمّل على خصوصيات عدّة ، كان من جوهرياتها المقتومة
او من عرضياتها اللاحقة ، فانّ مناط اللزوم ومستحقّ اللاحق ومبدأ الانتزاع ومطابق
الحمل ، انما هو الطباع المشترك ، ولاحظ لشيء من الخصوصيات من ان يكون لها
بخصوصها مدخل بالذات في تصحيح ذلك اصلا ، وان كانت الخصوصيّة داخلة في
اللزوم والملحوق به والمنزوع منه والموضوع بالعرض ، على ان يسوغ للعقل اعتبار اللزوم
واللحوق والانتزاع والحمل بالنسبة الى الطبيعة المرسلة المخلوطة في متن الواقع .

ثمّ عند التفّيش في اللحاظ التحليليّة ، يقضى الفحص انّ الملزوم والملحوق به
والمنزوع منه والموضوع بالذات ، ليس الا الطبيعة المشتركة بنّة ، دون شيء من الخصوصيات
بحسب الخصوصيّة . وكذلك مها حمل مفهوم ما على طبيعتين مترتبتين بالاعميّة والاختصاصيّة ،
او لزمها معنى ما في الوجود او بحسب الماهيّة ، كان من المنصرح للعقل الصريح عند
اللحاظ التحليلي ، انه انما موضوع الحمل او مناط اللزوم بالذات وبالقصد الاول على
الحقيقة ، ليس الا الطبيعة الموصوفة بالاعتيّة ، ثمّ من جهتها وبحسبها الطبيعة الاختصاصيّة
الملغاة خصوصيّتها في استحقاق ذلك الحمل او اللزوم وتصحيحه الا بالعرض .

ثمّ على مانحن ذهبنا اليه ، من وجوب انحفاظ اصل الوحدة العددية بالاستلزام
المتكرّر على الانعكاس من الجنبتين ، نوعيّة كانت او جنسيّة ، دون نحو الوحدة بخصوصها ،

- انما يستلزم تأخذ اللازم بالحقيقة النوعية ان يكون الملزوم بالذات طبيعة وحدانية ،
 نوعية كانت او جنسية . والممتنع هو كون الواحد بالنوع لازماً لكل من خصوصيات
 الحقائق المتخالفة بالماهية او بالعدد ، لزوما بالذات ، اذ انما الملزوم بالذات هناك القدر
 المشترك ، لا اختلاف نحو الوحدة نوعية وجنسية في طبعي حاشيتي اللزوم .
 فاما على ما ذهب اليه الشريك ومعلم المشائين ومفيدهم الصناعة ، من ان المتحد
 بالنوع ، لا يستند اصلاً الى المتحد بالنوع ، فاتحاد اللوازم في الحقيقة النوعية ، يكون
 دليل اتحاد الملزومات ايضاً بالحقيقة النوعية . ولعلامة المتشككين ، في المباحث المشرقية
 وفي الملخص ، ضروب من التشكك في هذا الضابط ، ابطالنا في التقديسات وفي تقويم
 الايمان وفي غيرها .

وميفي

- مما ينفرع عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق ، من حيثية واحدة في
 درجة واحدة ، اصل آخر يقال له قاعدة الامكان الاشرف . وهو اصل شريف كريم
 مغزاه عظيم جدواه ، استعمله معلم المشائين ومفيدهم الصناعة ، في اثولوجيا وفي كتاب
 السماء والعالم ، والشريك في الرياسة في مواضع عديدة في الشفاء والتعليقات ، وعليه استس
 في ساير كتبه ترتيب نظام الوجود ، وكذلك الشريك في التعليم . وغاص فيه شيخ اصحاب
 الذوق والتفريد ، في المطارحات والتلوينات وحكمة الاشراق ، غوصاً عميقاً . وابتعث عنه
 من مقلديه صاحب الشجرة الالهية ابتحاثاً مبسوطاً مستطيراً .
 فنقول : تحرير دعواه ان كل ممكن موجود في عالم الامر واقام الابداع ، فان
 الممكن الاشرف منه موجود بالفعل قبله في درجة عقلية متقدمة . وبرهان مغزاه ان
 اول ما صدر عن الباري الاول ، عز وجل ، يجب ان لا ينصور في عالم الامكان اشرف
 وافضل منه اصلاً . لانه ان صح ان يسع طباع الامكان ما يكون اشرف وافضل منه ،
 فلا يخلو اما ان يوجد ذلك في درجة وجود هذا ، او في درجة اخرى متاخرة عن درجته ،
 واما ان لا يوجد رأساً . فان وجد في درجته ، لزم ان يصدر الواحد الحق من كل جهة اثنان

- في درجة واحدة . وان وجد في درجة اخوى بعد درجته ، كان هذا المتقدم عليه بالدرجة
 علة لوجوده لاحالة ، وجزءاً من علة وجوده ، فيلزم ان يكون المعلول الامرى الابداعى ،
 ٣ اشرف وافضل من علة . وذلك باطل مستحيل . وان لم يوجد رأساً ، وهو ممكن الوجود
 بالذات ، ولا مصحح لصدوره وفيضانه عن المبدع القياض الا امكانه الذاتى ، فيلزم
 لاحالة ان يكون عدم دخوله في عالم التقرر والوجود ، من تلقاء عدم علة من حيث
 ٦ انه بمرتبة فضله وشرفه يستدعى بجاعلا اتم واکرم واعز واجد من جاعل هذا
 الصادر الذى هو افضل واشرف منه ، وجاعل هذا الصادر ان هو الا البارى الاول
 القيوم الواجب بالذات ، عز مجده . فيلزم ان يكون هو مستدعياً مبدعاً آخر يكون
 ٩ اعلى واجد من الفعال القياض الواجب بالذات . وذلك محال كبير ، تعالى عنه
 عزه وعلاه علواً كبيراً . فهذا حتى تقرير هذا البرهان ، على ابلغ الوجوه وامثها .
 ولنورد ما في حكمة الاشراف متناً وشرحاً بعبارة قال : « ان الممكن الاخس
 اذا وجد . فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد » يعنى قبل الاخس . وهو اصل
 ١٢ عظيم ، تبثى عليه مسائل مهمة ، كما سنعلم . وهو من فروع ان الواحد الحقيقى لا يصدر
 عنه الا الواحد . « فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس الطلائى ، بجهته الوحدانية ، لم يبق
 ١٥ جهة اقتضاء الاشرف » لانه ذو جهة واحدة ، لاكثر . واذا كان كذلك ، فاما ان يجوز
 صدور الاشرف عنه بواسطة اودونها ، ولا يجوز مطلقاً . فان جاز بغير واسطة ، فقد جاز
 ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيان ، هما الاشرف والاخس ، وهو محال . وان جاز
 ١٨ بواسطة ، فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علة ، لان التقدير ان صدور الاخس
 عنه بغير واسطة . اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب ، والعلة اشرف من المعلول
 ومتقدمة عليه بالذات ، فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه . وهو
 ٢١ المطلوب . فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة ، فلا شك انها الاخس لاحالة . فيكون
 قد جاز صدور الاشرف عن الاخس ، وهو غير جائز ، بخلاف عكسه . وان لم يجوز صدور
 الاشرف عنه ولا عن معلوله ، مع امكانه بالقرض ، والممكن لا يلزم من فرض وجوده

- محال لذاته ، بل ان لزم فانما يكون لاسباب اُختر غير ذاته والا ، لم يكن ممكنا ، وهو
 بخلاف المقدّر . « فاذا فرض موجودا وليس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته ،
 ٣ لان كلامنا الآن مبني على عدم جواز صدوره عنهما ، فبالضرورة وجوده » يستدعي
 جهة تقتضية اشرف مما عليه نور الانوار ، اكونه اشرف من معلوله ، مع ان اشرف
 المعلول من شرف علته واقتضاها ، « وهو محال » لاستحالة تصوّر جهة اشرف مما
 ٦ عليه نور الانوار . « هذا » تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب .
 و اما على النظم الطبيعي ، فان يقال : لو وجد الممكن الاخصس ، ولم يوجد الممكن
 الاشرف قبله ، لزم اما خلاف المقدّر ، او جواز صدور الكثير عن الواحد ، او الاشرف
 ٩ عن الاخصس ، او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار . لان وجود الاخصس ، ان كان
 بواسطة ، لزم الاول . وان كان بغير واسطة ، وجاز صدور الاشرف عن الواجب ،
 لزم الثاني . وان جاز عن معلوله ، لزم الثالث . وان لم يجز عنهما ، لزم الرابع . واذا
 ١٢ بطلت الاقسام كلها ، على تقدير وجود الاخصس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات ،
 فذلك التفسير باطل . و يلزم من بطلانه ، صدق الشرطية المذكورة في صدر الفصل
 التي هي قاعدة الامكان الاشرف ، واذا اشرف من الواجب ولا من اقتضاها ، فمحال
 ١٥ ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ، ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه ،
 وان تكون الوسائط بينه وبين الاخصس هي الاشرف . فالاشرف من مراتب العلل
 والمعلولات ، من غير ان يصدر عن الاخصس الاشرف ، بل على العكس من ذلك الى آخر
 ١٨ المراتب . انتهى كلام شرح الاشراق بالفاظه .

وَمَيِّضٌ

- ان في هذا البرهان شكّا مُعضلاً ، انما ضهان حله على ذمتنا ، بفضل الله
 ٢١ سبحانه ورحمته . ولا سبيل الى تحقيق مرّ الحق فيه ، الا من قبلنا ، كما في سائر معضلات
 الغوامض وعويصاتنا . وهو ان في نظمه خلطاً للامتناع والامكان بالذات بالامتناع والامكان
 بالقياس الى الغير ، واغفالاً عن امكان كون الممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير ، لا بالغير ،

و امكان كون الممكن بالذات ، بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا ، لآبه بل بالقياس اليه .
فجهة اشرف ممّا عليه نور الانوار ، من المحالات بالذات بنة . ولكن لا يستحيل امكانها
بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعى ايّاها .

٣

قال بعض من ينتطع من المقلّدين في شرح الهياكل ، بعد تحرير نظم البرهان بمادته
وصورته . انّما يتم ابطال الشقّ الاخير ، لو كان امكان المعلول مستلزماً لامكان العلة ،

٤

وهو منقوض بانّ انتفاء المعلول الاول ممكن ، مع انّ علته و هو انتفاء الواجب
مستحيل . والتحقيق انّ امكان المعلول يستلزم امكان العلة ، نظرا الى ذات المعلول ،

بمعنى أنّه اذا تُظهِر الى المعلول ، لم يوجد فيه ما يوجب استحالة . وانتفاء ذلك ممنوع

٥

في صورة النزاع ، كما في صورة السند . ويمكن ان يُقرّر هكذا : ما ليس موجودا قبل
الموجود الممكن ، ليس ممكنا اشرف منه . وينعكس بعكس التقيض الى قولنا . ما هو

ممكّن اشرف ، فهو موجود قبله . بيان الاول أنّه لو كان ممكنا اشرف ، فعلى تقدير
وجوده ، امّا ان يوجد من الواجب بلا واسطة ، وقد فرض وجود الاخسّ منه بلا

١٢

واسطة ، فيلزم صدور الكثير عن الواحد ، او بواسطة و تنحصر في الاخسّ ، فيلزم كون
العلة اخسّ من المعلول . واللازمان محالان . وما يلزم منه ، على تقدير وجوده ، محال ،

١٥

فهو محال . فامكانه يستلزم كونه محالا . وفيه ايضا مثل النظر السابق . والحقّ أنّه ان اريد
به امتناع الاشرف « ما يشمل الامتناع بالغير ، فهو كذلك . و ان اريد الامتناع بالذات ،

فلا يتمّ كما ذكر . انتهى قوله .

١٨

فيجب علينا ، اذن ، ان نؤدّي اليكّ من حقّ القول فيه ما على ذمتنا صمّانه ،

فنقول : هل انت متحقق ما علمناك في صحفنا ، باذن الله سبحانه ، انّ اساس العقل

المضاعف في اصول المعارف الربوبية ، ان تستيقن انّ القيوم الواجب بالذات ، جلّ

٢١

ذكره ، ليس سبيل تمجيد مجده وعلاّه ان يقال : من المحال بالذات جهة قدس وكمال

و بهاء و جمال اعزّ و اجلّ و امجدوا على ممّا عليه قدسه و كماله و عزّه و جلاله .

بل انّ سبيله ان يُعتقد ، انّ حيّية الوجوب بالذات ، حقيقة محضة من كلّ جهة

- كبريائية ، وفعلية حقة من كل حيثية كمالية ، وان هذه الحيثية الواحدة الوجوبية
 ٣ بوحدها الحقة وبساطتها المطلقة بعينها ، جملة حيثيات المجد والكمال وقاطبة جهات العز
 والجلال ، ومستحقة جميع الاسماء الحسنى العزبة والكمالية ، من غير اختلاف حيثية
 وحيثية وتغاير اعتبار واعتبار اصلا ، وان نور الانوار الواجب بالذات ، من بحث كنه
 ٦ حقيقته ، وصرف حيثية ذاته الاحدية الحقة ، من كل جهة نام وفوق التمام من جميع
 الجهات الكمالية ، وغير متناهي الشدة في جميع جهات العز والجلال والمجد والكمال ،
 وغير متناهي اللا نهاية الشدية ، ولاتناهي الشدتي الكمال ايضا غير متناهي اللا
 ٩ نهاية مرات غير متناهية . فهو عز سلطانه ، في جميع جهات البهاء والجمال والقدس والكمال ،
 وراء ما يتناهي بما لا يتناهي ، ووراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي ، وذلك ايضا الى لانهاية
 بحسب الشدة بالفعل . ولا يمكن ان تصور مرتبة من مراتب المجد والكمال والنور والبهاء
 ١٢ والعز والكبرياء ولا مرتبة من مراتب التمام والشدة فيها ، ولا مرتبة من مراتب لاتناهي
 التمامية والشدة ، ولا من مراتب لاتناهي اللا تناهي ، الا وهي وما فوقها الى لانهاية
 بالفعل ، متحققة جميعا في الذات الحقة الواجبة الاحدية . من حيث كنه الحيثية الواحدة
 ١٥ الوجوبية . فاذن ، وجود الواجب بالذات وكمال وجوده ، وحقيقته وكمال حقيقته ،
 واحد . وكذلك كماله واقصى الكمال ، ولاتناهي في مراتب الشدة ، ولاتناهي لاتناهي ،
 واحد . وكذلك نور الانوار الواجب بالذات ، هو الملك المطلق بالنسبة الى جميع ماسواه ،
 ١٨ اى بالنسبة الى كل ما يستعنه نطاق طباع الامكان ، لان الملك المطلق ، هو الذي له
 ذات كل شيء ، وليس ذاته لشيء . والواجب بالذات كذلك ، لان كل ممكن الذات
 وجائز الوجود ، فهو اما منه او مما منه . وغاية غايات الفعل في حقه ، هو كونه فاعلا
 ٢١ لها لذاته . فيكون ذات كل ممكن له . ويصح ايضا تعليل كون الممكنات له بكونها
 منه . فالممكنات باسرها معلوكة بذواتها للواجب بالذات ، بلا واسطة او بواسطة ، اذ لا
 مدخل فيها لغيره ، وغير ما لا مدخل فيه لغيره ، والمملوك وماله لمولاه . وذلك كانه
 من خواص حقيقة الوجوب بالذات ، ولوازم طباع الامكان الذاتي .

- و اذ تحققت اساس هذا الاصل ، انكشف لك انه ليس في نظم هذا البرهان تدليس خلط الامتناع والامكان بالذات بالامتناع والامكان بالقياس الى الغير ، بل ان في مزاج هذا التشكك فساد الخلط بين امتناع استدعاء المعلول امرأ في العلة ، و بين امتناع حصول استدعاء من العلة . والخلط بين استدعاء الممعلول امرأ هو حاصل بالفعل في العلة ، و بين استدعائه امرأ في العلة يمتنع دخوله في الحصول ، بل في امكان الحصول اصلاً . بيان ذلك ان الممكن الاشرف يمتنع ان يكون ، بمرتبة شرفه وخصوصية كماله ، مستدعياً جهة من جهات الفضل والشرف ، ومرتبة من مراتب المجد والكمال في علة وجوده ، لا تكون تلك الجهة وما فوقها و تلك المرتبة وما هي اعلى و ارفع منها حاصلة بالفعل للقيوم الواجب بالذات ، جل ذكره . فابنة مرتبة كمالية تستدعيها خصوصية الممكن الاشرف ، اى ممكن كان في العلة ، حتى يصح استدعائه اليها في الوجود ، فانهما وما فوقها الى لانهما متحققة بالفعل في الواجب بالذات بنة ، على ما نعرفت .
- فاذن ، العقد الذى هو مقدمة البرهان في الشق الاخير ، هو ان الممكن الاشرف يمتنع بالذات ان يستدعى مرتبة من المجد والشرف في العلة ، لا تكون تلك المرتبة و ما فوقها موجودة بالفعل في علة الممكن الاخير ، اعنى القيوم الواجب بالذات ، جل مجده . فيستحيل ان يكون عدمه ، من جهة عدم علة . اذ علة المستدعاة له ، من حيث المجد والشرف ، موجودة بالفعل بنة . لا انه يستدعى علة امجد واشرف من الواجب بالذات ، وهي ممتنعة . و بالجملة ، انما المأخوذ في البرهان ، ان استدعاء و مرتبة كمالية غير حاصلة بالفعل في علة ، يمتنع بالذات ، على ما قد تحققت . لان ذلك الاستدعاء منه ممكن ، و استدعاه ممتنع الحصول بالذات . فاستقم ، كما امرت ، وثبتت على الحق ؛ ولا تكون من الجاهلين .

وَمُبْرِضٌ

٢١

ان لنا على اصل القاعدة برهاناً من سبيل آخر ا بسط والطف . ا لست قد دريت بما ادريناك ؟ انه ما لم تكن بين ذاتين بخصوصهما مناسبة ذاتية ، وخصوصية ارتباطية

- لا تكون هي بين ساير الاشياء ، لم يكن تتصحح هناك علاقة العلية والمعلولية . فكيف يصح ؟ - ان يكون شيء بخصوصه قد ماز من بين الاشياء ومن عرض الماهيات ، شيئاً بعينه و ماهيةً بخصوصها ، بالترتب عليه وجوداً وعدمًا ، وليس هناك بحسب جوهر الذات مناسبة مصححةٌ لذلك الاختصاص اصلاً . كانتك ان سوغت ذلك ، فقد عيبت فطرتك وايقت قريحتك . و اذن ، فنقول . اذ اصدر عن البارئ الواجب بالذات ، جل ذكره ، معلول ما ممكن ، ويسع طباع عالم الامكان واقلع الابداع ممكن بالذات اشرف منه ، فيكون ذلك الممكن الاشرف ، بحسب مرتبته في الشرف والفضل ، اقرب لاحالة من البارئ الواجب الذات الذي هو المستوى على عرش اقصى الكمال والمجد ، بالنسبة الى هذا الممكن الصادر بالفعل . فيكون قد جرى امر الابداع والابجاد ، على خلاف ما يقتضيه امر المناسبة الذاتية . وذلك باطل ، كما هو المستبين .

ومفيض

- و من سبل آخر ، قد ناصل في كتاب التقديرات ، ان من خواص الوجوب بالذات ، انه اذا فرض استناد ممكن ما ، اى ممكن كان ، الى الواجب بالذات ، بلاوسط او بوسط ، لزم من ذلك ان يكون ذلك الممكن بالذات واجب الوجود في حاق الواقع ، من تلقاء ذلك الاستناد بثة . و اذا فرض عدم استناده اليه ، لزم من ذلك ان يكون هو ممتنع الوجود في الواقع البتة . وكذلك من لوازم طباع الامكان الذاتي . ذلك بالنظر الى ذات الممكن في متن الواقع . و اذن ، فنقول . اذا لم يكن استناد الممكن الاشرف الى الواجب بالذات ، مستلزماً للاستيجاب وجوده بالفعل ، لم يكن الواجب واجباً بالذات ، ولا الممكن ممكناً بالذات . هذا خلف . واذ وجوب وجوده عنه ، في درجة وجوده الاخس او بعد درجته ، مستحيل بقضاء الفعل وحكم البرهان ، فاذن ، بتعين وجوب وجوده عنه سبحانه ، قبل وجوده الاخس عنه . فليثبت .

ومفيض

وليعلم ان هذه القاعدة ، انما يطرد حكمها فيما فوق الكون وفي ترتيب نظام

الوجود في السلسلة البدوية . و اما فيما تحت الكون ، فربما يكون الممكن الاشرف قد عيق
عن الوجود بعوائق المادة الهيولانية ، من سبيل الامكان الاستعدادي . وفي السلسلة العودبة ،
يكون الممكن الاخص موجوداً قبل الممكن الاشرف .

قال في المطارحات : ويصح ان يكون في الامور الكائنة الفاسدة شخص ما ممنوع
مما هو اشرف واكمل له ، لممانعة اسباب سماوية ولمصاكنة اسباب طبيعية ايضا تابعة
للسماويات . ويجوز ان يُعطى الشيء الواحد شريفا وخسيساً ، لالذاته ، بل لاعتبار
استعداد القابل الواجب باسباب لاتنتهي من الحوادث . اما الامور الدائمة ، فلا يصح
ان تختلف شرفها ونقصتها ، الا لاختلاف الفاعل ولاختلاف جهات فيه ، فيفعل بالاشرف
اشرفاً ، وبالاخص اخصاً ، ومحال ان يستوى الفاعلان في الشرف ، ولا يتوقف فعلهما
على غيرهما ، ثم يقتضى احدهما فعلاً اخص من فعل الآخر . وهكذا اذا استوى الفاعلان
وقابلا فعليهما و شرايط الفعلين في الشرف والكمال . واذا عرفت هذه القواعد ، فلك
ان تعلم ان الامور الدائمة ، لا تحصل الا على اشرف ما يتصور ان تكون عليه ، ولا يمنعها
عن ذلك استعداد او حادث غريب او امر اتفاقي . فيجب عليك ان تعتقد ، في السماويات
والعوالم القدسية ، ما هو اتم واكمل ، وان كل ما يتصور من كمال واجب الوجود والامور
العقلية والسماوية ، فانها ارفع في نفسها مما تصورت . واذا كان الجوهر العقلي اشرف
من النفس ، يجب ان يكون قبلها . ولما كانت الاثريات اشرف من العناصر ، يجب
ان تكون حاصلة قبلها . بضرب من العلوية ، على ما نذكره . وهذا تفصيل فصلناه ،
واجماله لامام الباحثين ارسطو ، من اشارة اشار اليها في كتاب السماء والعالم ، ما معناه انه
يجب ان يعتقد في العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف . انتهى كلام المطارحات .

قلت : وايضا انما اطراد هذه القاعدة فيما فوق الكون ، من مراتب سلسلة البدو
في طول ترتيب السلسلة ، اى في الابداعات الصادرة عن المبدع الفعال ، من حيثيات
مرتبة في درجات مختلفة . فاما في عرض السلسلة ، فالامريات المبدعة الصادرة عن
هوضة الامر ، من حيثيات مختلفة ، متصافقة في درجة واحدة ، متفاوتة بالكمال والنقص ،

فالاشرف منها لا يكون صدوره قبل صدور غير الاشرف بالدرجة ، كما العقل الثاني والنفس الاولى وجرم الفلك الاقصى الصادرة من حيثيات متصافاة بالحصول معا في درجة واحدة ، متخالفة بتفاوت الرتبة في الكمال والنقص والشرف والخسة . فليُعرف .

وَمَبْيُضٌ

واذ تمّ ميقات البرهان في تاسيس الاصول والقوانين ، فقد حان حين تفريع ما ينفرع عليها من اثبات جواهر عالم القدس ، من العقول المفارقة والنفوس المجردة ، ثم ترتيب مراتب نظام الخير في درجات الصدور والوجود . فما يسر لك ، اذن ، مُحاولَةً اثبات العقل ، وهو الجوهر البسيط العاقل الفاعل المتقدّس عن مقارنة المادة ذاتا وفعلا ، من مسالك عديدة . الاول من سبيل امتناع صدور الكثرة عن الواحد . فمن المعلوم ان الصادر الاول ، بحسب خصوصية ذاته ومرتبة امكانه الذاتي ، لازم ذات البارئ الواجب الحق الاحدي الذات من كل جهة . فيجب لاحالة ان يكون هو ذاتا واحدة بسيطة ، عن ملائمة ما بالقوة الاستعدادية ، مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدع ماهيته ، وفاطر ذاته ، ليتصحح ان يكون واسطة فيض فاطره الفيّاض ، بالنسبة الى سائر المعلولات . و يكون ماعداء من الممكنات والمعلولات ، بعد ذاته في درجة الصدور والمعلولية . فلا يصح ان يكون هو جمعا ، والا ، لزم صدور الكثرة عن الواحد الحق في درجة واحدة . ولا هيولى ولا صورة ولا نفساً . والا امتنع ان يكون متقدما في الدرجة على سائر المعلولات ، وواسطة رشح الفيض في نظام الوجود على الاملاق . فاذن ، ان هو الا العقل الاول الذي هو اكرم الجواهر العقلية ، وافضل الذوات الامرية والمبدعات النورية .

الثاني من سبيل الامكان الاشرف . فقد استبان انه لا يصح ، في سلسلة البدؤ الطولية ، صدور ممكن في درجة الا ، والممكن الاشرف صادر في درجة متقدمة . فاذن ، يجب ان يكون اقدس العقول وافضل الممكنات و اشرف الانوار العقلية ، هو الصادر الاول ،

الثالث من سبيل المناسبة الذاتية بين العلة التامة ومعلولها . اليس من المستبين ان

الفاطر الفعّال الواجب بالذات ، بنفس ذاته الحقّة الواجبة ، علّة تامّة فاعلة لجوهر ذات
المعلول الاول ؟ فيجب ان تكون المناسبة الذاتية ، بالنظر اليه ، اتمّ و اكرمّ ما ينصوّر
بالقياس الى اىّ ممكن فُرِضَ بعده . فاذن ، لا يسوغ ان يكون هو الا اكرم العقول
القدسيّة واشرف الانوار العقليّة .

- الرابع من سبيل اخراج ما بالقوّة من القوّة الى الفعل . امّا تعرّفت ان شيئاً من
الاشياء لا يكون مُخْرِجَ ذاته من القوّة الى الفعل ؟ ولو كانت اللات بنفس جوهرها ،
مستوجبة الخروج الى الفعل ، لما كانت بالقوّة اصلاً . وايضا الخارج من القوّة الى الفعل من
حيث الفعل ، اشرف واكمل منه من حيث القبول . فلو كان خروجه الى الفعل من تلقاء
ذاته ، يلزم ان تكون ذاته اشرف واكمل من ذاته ، لتستكمل و تقبل الكمال من نفس
ذاته . وبالجملّة ، الشيء لا يستكمل من تلقاء نفسه . وواهب الكمال المطلق بمنع ان يكون
غيراً عنه . فاذن ، النفس العاقلة لا تستطيع ان تُخْرِجَ ذاتها من مرتبة القوّة الهَيُولَانِيّة
التي هي درجة العقل المفعّل ، الى مرتبة الفعليّة التي هي درجة العقل بالفعل ، ثمّ مرتبة
العقليّة الثابتة القارّة التي هي درجة العقل المستفاد . ولا مُتَدَحّ لها من مفيض يناسب
جوهر ذاتها ، و يكون واسطة في ايصال الفيض من البارئ الفيّاض تعالى شأنه اليها ،
فاذن ، مخرج النفوس البشريّة الى درجات مقاماتها التّأهّيّة و مراتبها التّعقليّة ، نور
عقل و عقل قدسيّ فعّالٌ لِيلاطوار بحول خالقيّه ، واهبٌ للصّور باذن ربه ، برى في
جوهره عن القوّة الاستعداديّة والانفعالات الهَيُولَانِيّة . قياسُ اشراق نوره الى كُؤُوفِ
القوّة النظريّة ومُتَلَبِّهِ بصيرة العقل ، قياسُ اضاءة شعاع الشمس الى كَوِيّ الروازن وحدقة
العين و جليديّة القوّة الباصرة . والذي تُفَيِّده الاصول و تعطيه البراهين ، هو ان المفيض
المُخْرِج بالحقّيقه الى الفعل على الاطلاق ، انّ هو الا الفعّال الحقّ المتعال عن مقارنة
عوارض الماهيّة وملابسة ما بالقوّة من جميع الوجود ، تعالى سلطانه . وقياسُ صُنْعِ العقول
هنا لك ، قياسُ صُنْعِ الطيّب في افاضة الصحة . فانه يسير مسير المهّيّ والمصحح .
وانما فيضان الصحة من تلقاء المبدء الفيّاض .

- الخامس من سبيل الهيولى والحركة . الم نثلُ عليك مراراً متعددةً فوق مرة واحدة ؟ - ان كل موجود جائز الذات ، فان جوهر ذاته تحت مفهوم ما بالقوة ، في مرتبة الذات بما هي هي ، حيث هو ما بالفعل في حاق الواقع ، من تلقاء العلة الفاعلة . ٢
- والهيولى والحركة وما يتعلق بهما اعنى ، الكيانيات الهيولانية المرهونة الوجود بالامكان الاستعدادى ، من الجائزات ، يجمعها جميعاً ان لها مع طباع معنى ما بالقوة على الاضافة ، ٦
- اى مفهوم ما بالقوة بحسب مرتبة الذات ، حين ما هي بالفعل بحسب حاق الواقع ، طباع معنى ما بالقوة على التوصيف ايضا ، بحسب حاق الواقع ، اى لذواتها الحاصلة بالفعل في الفطرة الاولى ، من تلقاء العلة الفاعلة ، كمالات بالقوة تحصل لها بالفعل وتلبس هي بها اخيراً في الفطرة الثانية . وليس يصح ذلك للابداعيات الغير الموصوفة بالامكان الاستعدادى . ثم الهيولى والحركة مختصتان ، من بين كل الممكنات ، بان لكل واحدة منهما فوق ما لها من طباع ما بالقوة على السيلين ، ان اعتبار ما بالقوة والنج في اعتبار ما بالفعل ، اى مدّ مجّ مُضمّن فيه ، في هويّتها الشخصية الحاصلة بالفعل ، فذاتها الشخصية ، من حيث هي موجودة بالفعل ، مدّ مَجّة في فعليتها القوة . ولا كذلك شىء من الموجودات . غير الهيولى والحركة . ولذلك يقال . هما من الامور الضعيفة الوجود . ١٠
- وكذلك الزمان الممتد الذى هو مقدار الحركة المتصلة . واذن ، فنقول . كيف يصح استناد الذات المتراكمة النقص والضعف والقوة الى الموجود الحق المحض الواجب بالفعل الذى هو التام بذاته من كل حيصة كمالية وفوق التام ، على الجهة المستقصاة بيانا من بدو الامر ، لا بوسط يناسب الطرف الاعلى والطرف الاسفل كلاً من جهة ؟ وكيف ينبعث عن نفس ذات الحق التام بذاته في اقصى الغاية ويترتب عليه بنفسه باطل ناقص بذاته في الغاية ؟ ولا يسوغ ان يكون المتوسط نفساً ، اذا النفس لا يتم فعلها الا بالمادة والآلة والحركة . فاذا لا يجاز هناك من توسط جوهر عقلى ذى وجهين لا يعتريه في فعليته معنى ما بالقوة اصلاً . وذلك وجهه الذى به يتلى جناب الحق المتقدّم ، الاعن الفعلية الحقّة بنفس ذاته من كل جهة كمالية ، ولا يتخلص عن ملابسة معنى ما بالقوة

بحسب جوهر الذات ، حيث هو ما بالفعل من صنع العلة الجاعلة ، ولكن لا من حيث ما هو بالفعل . و ذلك وجهه الذى به يلى ما يلج فيه ما بالقوة من حيثها هو بالفعل ، ويغشاه ما بالقوة بحسب جوهر الذات على السيلين ، حين ما نفس ذاته بالفعل ، اعنى الهبولى والحركة .

السادس من سبيل الامكان الذاتى والامكان الاستعدادى . اليس ما ليس مرهون الذات بالامكان الاستعدادى ، ويتصحح استناده الى البارى الفعّال الواجب بالذات بمحوضة امكانه الذاتى ، يجب لاحالة صدوره و فيضانه عنه سبحانه البتة ؟ اذ لا شطر له ولا عائق عنه ولا ضمانة فى جود الجواد الحق اصلا . فاذن ، يمتنع عدم صدور العقل المفارق عن الفعّال الحق سبحانه ، وكذلك النفس المجردة السماوية و جميع الامريات والابداعيات ، بالضرورة البرهانية .

السابع من سبيل الحركات السماوية . من المستبين ان كل متحرك ، فان له محركا وراء ذاته ، اذ لم تحرك وشئ بنفس ذاته ، لكان قابلا وفاعلا على الضرب المستحيل ، ولكان كاملا بالفعل بما هو مستكمل من حيث هو مستكمل . و ذلك محال . و اذ اكل متحرك محرك ولا يستصح العقل متحركات يتمادى عددها الى لانهاية ، و الا لكانت بالاسر او ساطا بلا طرف ، و مادام حكمها حكم الواسطة ، لا تكون حركة بالفعل . فاذن ، يجب الانتهاء الى محرك لا يتحرك ، كما نخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد اياها ، امر هو بالفعل بذاته و موجود بذاته . والمتحرك اما متحرك بالعرض ، و اما متحرك بالتسخير ، و اما متحرك بالفسر ، و اما متحرك بالطباع . والمتحرك بالطباع ، اما متحرك بالارادة ، ومبداها النفس ، و اما متحرك بالطبيعة ، وهى قوة جوهرية منبثة فى الجسم ، كما سائر القوى الجسمانية التى هى مبادئ الافاعيل الطبيعية . والمحرك الذى لا يتحرك ليس يصح ان يكون قوة جسمانية . وتحريكه ، اما باعطاء المبدأ القريب الذى به المتحرك ، و اما بان يكون هو المؤتم به والمعشوق للجوهر المتحرك والموجب له اشواقا متتالية وتخييلات متتابعة .

فاذن ، نقول : الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية ، فهي لاحالة ارادية مستندة الى نفس مجردة . فجملة السماويات المسماة به الطبيعة الخامسة ، مشتركة جميعاً في طباع الحركة المستديرة المتصلة التي مبدأ انبعاثها الشوق الى الباري الاول ، عز وجل ، و الى التشبه بجنابه في كماله الحق الدائم . فلذلك تشترك جميعاً في استدارة الحركة و دوام اتصالها . ثم يجب ان تكون لكل واحدة منها ، بخصوصية ، حركتها المستديرة قدراً و جهة ، نفس مجردة هي مبدأ حركتها الخاصة بالارادة ، وجوهر عقلي يخصها هو معشوقها المشوق اليه . فهو امام نفسها المجردة و مبدأ حركتها بخصوصيتها ، على سبيل التعشيق والتشويق ، من حيث الاهتمام والتشبه به ، في عشق الباري الاول ، والاختضاع لعز جلاله ، والانجذاب والتشوق اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار ، والاستضاءة من تجليات بهاء قدسه و كماله .

الثامن من سبيل اختزان المعقولات . فقضية العقل الصريح ، انه كما لا يستراب في ان الصور المتخيلة والمحسوسة والمتوهمة ، وبالجملة ، الجسمانيات بالقوة معقولة ، فلا بد من امر يجردها و يصيرها معقولة : فان كان ذلك الامر ايضاً معقولا بالقوة ، لتمادى الامر الى التسلسل ، فينتهي لاحالة الى معقول بذاته . ولا في ان مكمل عقولنا لاحالة يكون اتم وجودا واقوى كمالاً منها والمعقولات هي التي تكملها ، ففيدها وخرجها الى الفعل ، عقل بالفعل لاحالة . فذلك لا يستراب في انه ، كما لا اختزان المحسوسات والمتخيلات خزانة جسمانية من الواح حسية ومشاعر خيالية ، فذلك لا بد لا اختزان المعقولات و احكامها الكلية ، من خزانة عقلانية من الواح مجردة عقلية و اذهان مفارقة قديمة . فليتبصر .

وتمت

قال مفيد المشائين ومعلمهم ، في اثولوجيا ، الميمر العاشر في العلة الاولى والاشياء التي ابتدعت منه : الواحد المحض ، هو علة الاشياء كلها ، وليس كشيء من الاشياء ، بل هو بذو الشيء وليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلها فيه ، وليس هو في شيء من الاشياء .

وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه ، و به ثباتها وقوامها ، واليه مرجعها . فان قال قائل : كيف يمكن ان تكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه منشؤية ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلنا : لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء . فلما كان واحداً محضاً ، انبجست منه الاشياء كلها . و ذلك انه لما لم يكن هويةً ، انبجست منه الهوية .

واقول واختصر القول ، انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء كلها انبجست منه ، فان الهوية الاولى ، اعني به هوية العقل ، هي التي انبجست منه اولاً بغير وسط ، ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل ، بتوسط هوية العقل والعالم العقلي .

واقول ان الواحد المحض ، هو فوق التمام والكمال . واما العالم الحسي ، فناقص ، لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل . وانما صار العقل تاماً كاملاً ، لانه مبتدع من الواحد الحق الذي هو فوق التمام . ولم يكن بممكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ، ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاماً مثله ، لان الابداع نقصان ، اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع ، بل يكون دونه . انتهى كلام اثنولوجيا بعبارة . وكانك كما تلونا عليك ، مضطلع بشرحه وتحقيقه .

ومضيض

ان في السهو والنسيان في المعقولات شكاً قد اعتاص على المقلدين ، ونقل غير واحد من تلامذة خاتم البرعة المحققين عنه ، انه رضوان الله تعالى عليه ، لم يات فيه بما يستحق الذكر . قال علامة فقهاءنا ، روح الله مضاجعهم ، في شرح تجريد العقائد ، في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر ، بهذه العبارة : وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه ، رحمه الله ، جرت هذه النكته ، وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية ، هو اعتبار مطابقته لما في نفس الامر ، والمعقول في نفس الامر ، اما الثبوت الذهني او الخارجي ، وقد منسح كل منهما ههنا . فقال ، رحمه الله : المراد « بنفس الامر » هو العقل

- الفعال . فكل صورة او حكم ثابت في الذهن ، يطابق الصور المنتقشة في العقل الفعال ، فهو صادق . والآ ، فهو كاذب . فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال ، لانهم استدلتوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو . فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل ، وارتسامها في الحافظ لها ، والنسيان هو زوالها عنها معا . وهذا يتأتى في الصور المحسوسة . اما المعقولة ، فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم ، في باب التصورات والتصديقات . وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة . فلم يات فيه بمقنع . انتهى كلامه ، رفع الله مقامه .
- قلت : نعم ، الجوهر العقلي المقارن خزانة معقولات النفس العاقلة ، كما القوة الخيالية خزانة محسوساتها . فبحقدار ما يتم استعداد النفس و تاهبها للاتصال به ، تقبل الفيض عنه على الرشع او على الاشراق ، وتنتقش فيه صورة المعقول . ومادامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به ، تتمكن من استعراض الصور المعقولة .
- واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الجسدي او الى صورة اخرى ، انمحت عنها المنتميات فيها ، كان المراة التي كانت يوحاذي بها جانب القدس ، قد اعرض بها عنه الى جانب الحس ، او الى لحاظ صورة قدسية اخرى ، غير ما كان الالتفات ليفثها . فاذن ، متهمما بقيت على ملكة الاتصال التي اكتسبها ، كان المنمحي عنها مذهبولا عنه مقويآ على اعادته ، وهي مادامت على تلك الهيئة ، تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون مؤن اقتناس جديد وحالة طارفة وهيئة طريفة ، واذا مازالت عنها ملكتها المكتسبة و هيئتها المصطادة ، صار ذلك المذهول عنه متسبباً غير مقوي على استرجاعه ، الا بتجشم اكتساب مستأنف واتصال جديد جديداً .
- ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه ، لا بتعمل واعمال من العقل ، سواء عليه اكان تحققه لا بتعمل العقل في لوح الذهن ، ام في (من) الخارج . والصواب مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد نفسها ، والكواذب بما مؤه استعداد النفس استحق تطبعها بها ، وهو خزانة للقبيلين بدينك

- الاعتبارين ، ولا محذور اصلا . فاما قول بعض منتطعة المقلدين ان شأن العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوادر ، الحفظ والتصديق جميعا ، ومع الكواذب ، الحفظ فقط دون التصديق ، اى الحفظ على سبيل التصور دون الازعان لبرائة عن السرور والاسواء التى هى من توابع المادة - فليس على سنن التحصيل . اليس من المقتر في مقر ٩٥ - ان التصور والتصديق ، انما هما نوعا العلم الانطباعى المتجدد في الفطرة الثانية . فاما العلوم الحضورية ، كعلم النفس العاقلة بذاتها المجردة ، والعلوم الانطباعية الغير المتجددة ، كعلوم العقول الفعالة التى هى من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني في الفطرة الاولى ، فغير داخله في المقسم . فليعلم .
- وبالجملة ، فان هذا المسلك ايضا في اثبات الجواهر العقلية مستقيم ، وقد سلكه خاتم المحققين في رسالة اثبات العقل . قال : فاذن ، ثبت وجود موجود قائم بنفسه ، غير ذى وضع ، يشتمل بالفعل على جميع المعقولات التى يمكن ان تخرج الى الفعل . ثم قال : واذا ثبت ذلك ، فنقول : لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل ، اعنى الواجب الوجود لذاته ، عزت اسمائه . وذلك لوجوب اشتغال ذلك الموجود على الكثرة التى لانهاية لها بالفعل . واول الاوائل تمنع فيه كثرة ، وان يكون مبدءا اوليا لكثرة ، وان يكون محلا قابلا لكثرة . فاذن ، ثبت وجود موجود غير الواجب الاول تعالى ، ونسميه : «عقل الكل» الذى عبر عنه في القرآن المجيد تارة : «اللوح المحفوظ» وتارة : «الكتاب المبين» المشتمل على كل رطب وبابس . وذلك ما اردناه . والحمد لله رب العالمين . انتهى كلامه .

ومبعض

- واذن ، فاعلم ان الجواهر العقلية المفارقة كثيرة العدد طولا وعرضا ، واعلاها واكرمها واقربها من الباري الاول الحق في السلسلة الطولية المترتبة ، هو اول المعلولات ، وهو العنصر الاول للممكنات في عالم الامر . ثم يتلوه في درجة الصدور عقل وعقل ، الى منتهى سلسلة العقول المفارقة وساقه درجاتها العقلية . ولان تحت كل عقل في درجة بعينها

من الدرجات الطولية المترتبة، عقلاً ونفساً وجرمياً فلجياً، بمادته وصورته الجرمية وراء صورته المجردة التي هي النفس، ففيه لامحالة جهات مختلفة، بحسبها يتصحح صدور الكثرة
 ٣ عن الواحد الاحد الحق، تعالى عزّه، في درجة واحدة. والافضل من الاشياء الكثيرة الصادرة معا، يتبع الافضل من تلك الجهات المتكثرة المتصافقة في الدرجة الواحدة، ولا العقول ولا الجهات المتكثرة في عقل عقل متفقة النوع، حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً. وليس يذهب الامر الى لانهاية، حتى يكون بعد كل عقل عقل بغير نهاية. بل ان الترتيب بتثقيف عند العقل الاخير الذي هو مفيد المعارف وواهب الصور باذن ربه. والاشبه عند شركاء الصناعة ان العقول المفارقة بعدد الكرات السماوية.

٩ قال الشريك في الرياسة، في الهيئات الشفاء والنجاة: وكان على مذهب المعلم الاول، قريبا من خمسين فما فوقه، وآخرها العقل الفعال. وقد علمت من كلامنا في الرياضيات، مبلغ ما ظفرنا به من عددها. وفي الفن الثاني من الطبيعيات، في فصل حركات الكواكب. قال: انه لم يتبين لي الى الان، ان كرة الثوابت كرة واحدة، او كرات منطوية بعضها على بعض. فان كانت كرات منطوية بعضها على بعض، كان عدد العقول والنفوس اكثر لامحالة.

١٥ قلت: وعندي انه يشبه ان الحق في ذلك، ان العقول المفارقة، انما هي بعدد الكرات السماويات وحركاتها الكلية والجزئية. ففي ازاء كل كرة، فلما كانت او كوكبا او غير ذلك، وكل حركة، كلية كانت او جزئية، عقل مفارق يكون قيوماً لنظامها بالشرح والافاضة، واماماً لنفسها بالاشراق والاضاءة، ومبداً لدورانها على سبيل التعشيق والتشويق. واما ان لكل كرة نفساً تخصها، افامرُ ظاهر لا يستنكره احد. وجرم الكوكب الثابت او السيار ايضاً، لا بد وان يكون متحركاً في مكانه مستديراً على مركز نفسه. وتلك الحركة ايضاً لا تكون الا ارادية منبعثة عن اهتزاز وابتهاج وتشويق وتعشيق وبارقة واشراق. فاذن، لكل كوكب ايضاً نفس مجردة تخصه، سلطانها على النفس المنطبعة سلطان النفس الناطقة الانسانية على القوى الجسدانية. ومن المعلوم ان الكواكب

الثابتة ، قد بلغت في الكثرة الى حيث لا يحصى عدداً ، ألا خالقها . فكذا لك الجواهر
المفارقة ، اعني العقول والنفوس من عالم الامر ، يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة
هذه الكواكب والاجرام والكرات والحركات . والله سبحانه اعلم بطبقات مخلوقاته . ٣

ومبني

واذ قد بلغ الفحص البالغ بنا ذروة سنام القوة النظرية ، بفضل الله سبحانه ،
فلتتم القول في البدؤ والعود . فليست بتركيب ابتداء الوجود من محيط الكمال في اقصى
القُصوى وغاية الغاية ، متنازلاً من الاشرف فالاشرف ، فانتهي الى مركز الخسة والنقص
في الغاية ، ثم عاد من مركز النقص في الغاية ، متصاعداً من الاخص فالاخص الى الاشرف
فالاشرف ، فرجع الى محيط المجد والكمال في غاية الغاية . فمحيط المجد والكمال في اقصى
الغاية ، هو الباري الفعال الواجب بالذات ، تعالى عزّه وجلاله ، وهو اول كل شيء
وآخره ، ومبدأ كل وجود ومعاده . ومركز النقص في الغاية ، هو الهوى الاولى المهمة
في حدّ وحدتها الشخصية ، وهي الحامل للقوة الانفعالية والقابلية الاستعدادية . ونصف
القطر من المحيط الى المركز متنازلاً سلسلة البدؤ ، والنصف الاخر من المركز الى المحيط
متصاعداً سلسلة العود .

فاذن ، ميلاك الشرف والكمال ، قرب المرتبة في ترتيب الوجود بالطبع من المحيط
الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، وهو بعينه البعد من الهوى . ومناط الخسة والنقص ، قرب
المرتبة من المركز ، اي الهوى المنفعلة المستعدة بالذات ، وهو بعينه البعد من الواجب بالذات
في ترتيب الوجود بالطبع . فتراتب السلسلة العودية في نصف القطر الصعودي ، بازاء مراتب
السلسلة البدوية في نصف القطر الهبوطي ، والارتقاء الى ذروة الكمال في العود بعد الهبوط
منه في البدؤ . والشرف وميزانه البراءة عن القوة ، مرتب في مراتب السلسلتين ، على التكافؤ
والتوازي ، بين الصنفين بحسب استواء نسبة القرب والبعد من المركز والمحيط ، منته من
الجانبين الى الهوى الاولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة . فاذن ، التقدّم والتأخر
بين المراتب بالشرف ، بحسب التقدّم والتأخر في ترتيب الوجود بالطبع . ولكن الامر

متعاكس في السلسلتين . ففي البدؤ من جهة الهبوط ، كلّ متقدّم بالشرف في طول السلسلة ، متقدّم بالطبع ايضا في درجة الوجود ، وفي العود من جهة الصعود في طول السلسلة ، كلّ متقدّم بالطبع في درجة الوجود ، متأخّر بالشرف في ترتيب المراتب . فهذا ما أُفْتِي به انا وشركائي في التعليم والرياسة ، وفي المقلّدين من اشتبه عليه الامر والتبس عليه السبيل .

وَمَبْنُوعٌ

اعتبر بعضهم الصور الطبيعية المتنوعة في مراتب السلسلة البدئية ، نظراً الى انها بما هي صورة ما ، وبحسب طبيعتها المرسلّة علّة ما لتقويم الهيولى . ونحن ايضا كذلك ، اوردناها في بعض كتبنا . والحقّ اعتبارها في سلسلة العود ، لانّها تدخل في نظام الوجود بعد اعتبار التركيب ، ومحلّها مطلق الجسم المتجوهر من الهيولى والصورة الجسميّة . وكذلك اعتبرها شريكنا ايضا في الشفاء والتعليقات .

فمراتب البدؤ بعد المبدأ الاول المحيط بكلّ شيء خمس : مرتبة العقول المفارقة جميعا ، من العقل الاول الى العقل الاخير ، وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة العاقلة ، من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى ، وبعدها مرتبة النفوس المنطبعة الفلكيّة ، وبعدها مرتبة الصور الجرميّة الجوهريّة ، من صورة الفلك الاقصى الى صور العناصر ، وبعدها مرتبة الهيوليات ، من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصريّة الواحدة بالشخص . وعندها تنتهى مراتب السلسلة البدويّة ، وتبتدأ من بعدها سلسلة العود ، اعنى التوجّه الى الكمال بعد التوجّه منه ، واولى مراتبها ، وهى ايضا خمس : مرتبة الاجسام النوعيّة البسيطة ، من الفلك الاعلى الى الارض وصورها المتنوعة الجوهريّة ، وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب من البسيط ، اعنى الاسطقسات العنصريّة ، كالصور المعدنيّة وغيرها على اختلاف مراتبها ، وبعدها مرتبة النفوس النباتيّة باسرها ، وبعدها مرتبة النفوس الحيوانيّة على اختلافها ، والمشهور انّ الحيوانات كلّها الف واربعمائة نوعاً ، ثمانمائة منها بحريّة وستمائة بريّة ، وبعدها مرتبة النفوس الناطقة الانسانيّة جميعها ، والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات اشتمالاً انفعاليّاً ،

كما كانت العقول في المرتبة الاولى البدوية مشتملة عليها اشتتالا فعلياً . فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه . فمرتبة العقل المستفاد في العود بازاء مرتبة العقول في البدو، فهما في الشرف والكمال متوازيتان متكافيتان ، لا يتصحح بينهما تفاضل ومفاضلة في الشرف والخسة ، لكونهما بحسب القرب من المحيط الذي هو الواجب بالذات والبعده من المركز الذي هو الهولي ، في درجة واحدة وعلى نسبة واحدة .

وَمِيْثُصْ

قال صاحب المحاكمات: اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية، لانها مركبة من الصورة والهولي، فهما مقدمتان عليها. ثم مرتبة المركبات، فان العناصر اذا تركبت ، يحصل لها مزاج . فاوتها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه . ثم مركب آخر ذو مزاج وصورة تحفظ المزاج وتتحرك في جميع الجهات ، اى النمو ، وهو النبات . ثم مركب آخر مزاج وصورة وتتحرك في الجهات وارادة واحساس ، وهو الحيوان . ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكلبيات ، وهو الانسان ، وله مراتب الى العقل المستفاد . فالنفس الانسانية في آخر المراتب تصير عقلا ، لكن لا فعلا للكمالات ، بل عقلا ومنفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال . ولهذا سمى « عقلا مستفادا » وظهر ان الشرف مرتب في مراتب البدو و مراتب العود على التكافؤ ، اى الاشرف في مراتب البدو بازاء الاخص في مراتب العود . ثم ان الشرف في مراتب البدو يتناقض الى الهولي ، كما ان الخسة في مراتب العود تنناقض الى العقل المستفاد . وعلم من هذا الكلام ، ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال ، لا بحسب الوجود . فلا يظن ان المعدن اقدم وجوداً من الانسان ، بل انما قدّم في مراتب العود ، لانه اقل شرفاً منه ، انتهى قوله .

قلت : والخط فيه غير طفيف ، فقد التبس عليه ان التقدم بالطبع في درجة الوجود بحسب حكم العقل ، وراء التقدم بالطبع في المرتبة ، اعنى التقدم بالذات الذي هو المستلزم لنحو ما من العلوية البتة . فان ما مع المتقدم بالذات في المرتبة ، لا يلزم ان يكون متقدماً

- بالمرتبة تقدّمًا بالذات ، وان كان هو متقدّمًا في الدرجة لاحالة ، لكون المتقدم بالمرتبة وما
مع المتقدم بالمرتبة في درجة واحدة بنة . وانما المعتبر هناك التقدم بالطبع في الدرجة ،
٢ لا التقدم بالذات بحسب المرتبة البنة . فليعلم ان التقدم الذاتي في المرتبة ، هو ما للشيء
المتقدم بحسب مرتبته العقلية من حيثيته التي هو بها علّة للشيء المتأخّر . والتقدم العقلي
في الدرجة هو الذي لما مع الشيء المتقدم بالذات في المرتبة من حيثية مصافقة بحسب الدرجة
٦ العقابية لتلك الحيثية التي بحسبها المتقدم متقدّم تقدّمًا بالذات ، لا متأخرة عنها في الدرّجة
العقلية . فنفس الفلك الاعلى التي هي اشرف من فلك الثوابت مثلا ، متقدمة عليه في
الدرجة ، لكونها في درجة العقل الثاني المتقدم عليه بالطبع تقدّمًا بالذات في المرتبة ، وليست
٩ هي متقدمة عليه بالطبع تقدّمًا بالذات في المرتبة ، وليست هي متقدمة عليه بالطبع تقدّمًا
بالذات في المرتبة . فكل ذلك المعدن اقدم وجودا بالطبع من الانسان بحسب الدرجة ، وان
لم يكن متقدّمًا عليه في المرتبة تقدّمًا بالذات . وعلى قياس ما بيناه في التقدم ، يستبين الفرق
١٢ بين المتأخّر تأخّرًا بالذات بحسب المرتبة ، والمتأخّر تأخّرًا عقليا بحسب الدرجة العقلية ،
وهو ما مع المتأخّر بالذات بحسب المرتبة في درجته العقلية من تلقاء حيثيتين متصافتين .
وبالجملة ، لو كان اعتبار المراتب بحسب الشرف فقط ، لا بحسب الوجود ، وكان التقدم
١٥ والتأخّر بالوجود غير منظور اليه اصلاً ، لم يكن يتعيّن اختصاص البدو والعود بشيء من
المراتب ، وكان ذاك التخصيص مجردا عتال من اعتبار العقل ، لا ابتهاجا عن حال الاعيان
الموجودة في ترتيب الوجود بحسب نفس الامر ، وكان يصحّ اعتبار المتأخّر بالوجود من
١٨ مراتب البدو ، اذا كان متقدّمًا بالشرف . ثمّ الصحيح ان الاشرف في مراتب البدو ، بازاء
الاشرف في مراتب العود ، لانه بازاء الاخس . فليُعرف .

وَمِبْنَصٌ

- ٢١ لقد اوضح الشريك ما حقّقناه ، حيث قال في اوّل ثالثة كتاب المبدأ والمعاد :
المقالتان اللتان فيما قبل هذه ، هما في المبدأ ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على
تقدّمها وتأخّرها ، بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اقدم منها بالكمال والشرف . وهذه

المقالة في المعاد ، ومعناه الإشارة الى ترتيب الموجودات على تقدّمها وتأخّرها ، بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اشدّ تأخّراً في الكمال ، بل تكون الثواني في الوجود اقدم في الكمال . فيعود هذا الترتيب دائراً على ذلك العريب الاول . فهناك ابتداء من الاشرف الى الادنى ، حتى انتهى عند الاسطقسات ، ثمّ هذا ابتداء عابداً من الادنى الى الاشرف ، معاكساً للاول . فن البدؤ الاول الى الاستقسات ، هو الترتيب الالحد على نظام المبادئ ، ومن الاسطقسات الى الانسان ، هو الترتيب العائد على نظام المبادئ . وعند الانسان يتمّ المعاد ، وله المعاد الحقّ والتشبه بالمبادئ العقلية . فكانتها دارت على نفسها : فكان عقل ، ثمّ نفس ، ثمّ اجسام ، ثمّ نفس ، ثمّ عقل ، ثمّ يعود الى مرتبة المبادئ . انتهى كلام المبدأ والمعاد بعبارة .

وقال في كتاب التعليقات :

تعليق : الصورة الجسميّة في كلّ شيء ، متقدّمة على الصورة التي للطبيعيّات ، اجناسها وانواعها ، كجسميّة النار مثلاً ، فانّها متقدّمة على صورتها النوعيّة ، وهي الناريّة التي بها صارت النار ناراً مثلاً ، فانّها متقدّمة على صورتها النوعيّة ، وهي مقارنة لها . انتهى كلام التعليقات . وسيله اعتبار الصورة المتنوعة الجوهرية في مراتب العود .

وَمِبْنُضْ

قل لي : هل اَنْتَ اَنْتَ بيدنك الارضى المتلطّخ الهبولانى ، او بنفسك المجرّدة الاَمْرِيّة القدسيّة الالهية ؟ اليس كلّ جزء من اجزاء بدنك ، وكذلك كلّ بدنك ، تشير اليه ؟ هو ، وتشير الى ما اَنْتَ به اَنْتَ بـ « انا » ؟ واليس ؟ - محلّ المعفولات فيك وما به تتسلطن على جنودك الطبيعية وجيوشك المراجيّة ، وبه تتصرف في خزان العقليّات الغيبية ، وتعمق في عمية المعارف الربوبية ، ليس شيئاً من حواسك الخمس الجسدانية الظاهرة او الباطنة ، بل حاسة سادسة عقلية ملكوتية ، هي نور قدسى وروح امرى وجوهر الهى ، اذا اتقد مصباح زجاجته من زيت حدس ، يكاد يضيئ ، ولو لم تَمْسَسْهُ نارٌ ، وبلغ في مرتبة العقل المستفاد قُصِيّاً قُصارها ، صار ، في جوهر

ذاته الروحانية ، علما عقليا مضاهيا لنظام كل الوجود ، ونسخة قدسية مطابقة لنسخة كتاب العالم ، اذا ما عورض احدهما بالآخر ، لم يوجد حرف مما في احدي النسختين مخالفا لحرف مما في النسخة الاخرى . فاعلمن ان وجوب كون مبدأ المبادئ ، جل سلطانه ، أولا في ترتيب البدؤ و آخرها في ترتيب العود ، ووجوب الموازنة بين مراتب البدؤ ومراتب العود في السلسلتين التدي هو مقتضى الحكمة البالغة النامة الربوبية ، والعناية الاولى الكاملة الالهية مبدأ استيجاب هذه المرتبة العقلية الاخيرة العودية في نظام الوجود ، ازاء لتلك المرتبة الاولى العقلية البدئية .

فاذن ، يجب وجود النفس المجردة الناطقة الانسانية ، واستكمال قصوى الغاية ، واستتمام نصاب الكمال في مرتبة عقلها المستفاد ، مراتب العود ، ازاء مرتبة العقول المفارقة في مراتب البدؤ . والا ، لبطل تنسيق المراتب واتساق النظام ، ولانقص تمامية الحكمة النامة وكاليتها العناية الكاملة . وايضا ، كما المرتبة الاولى في البدؤ تبتدى من الجناب الحق الوجوبي ، ولاشئ فوقها الا ذاته الحققة الواجبة ، ويستحيل ان يجاس الناقص الزيف وابتداؤه من الكامل المتعال ، الا عن اقصى الكمال بلا واسطة ، فكذلك المرتبة الاخيرة في العود تنتهي الى جنبه الاعلى الربوبي ، ولاشئ وراءها ، الا ذاته النامة الاحدية . ومن المستحيل انسياق الناقص الخداج وانهاؤه في الترتيب الى الكامل التام وفوق التمام بلا واسطة . فهذا البرهان على تجرد النفس الناطقة الانسانية ، واستتمام اعلى النصاب الممكن في مرتبة العقل المستفاد ، من خواص هذا الكتاب ، ولا عيب عن حكمه . فلا تكونن من الجاحدين .

ومبض

اذا ثبت ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم ، بل هي ذات آله به ، وانما الشبكة المزاجية والشركة الهيولانية ، لان يسطاد بها حدوثها ، لا لان يستدام بها بقاؤها ، فاذا خرج الجسم بالموت عن صلوح ان يكون آله لها ، فلا يضر خروجه عن ذلك جوهر ذاتها المكونية ، كما لا يضر ذات الشمس خروج المرأة بالتصديفة عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ، ولا ذات النجم خروج المنشار عن صلوح كونه آله له ، بل لا تزال باقية

ببقاء صانعها الفاعل لذاتها والمفيد لوجودها . وكذا أنه ممتنع العدم ، فكذلك يمتنع انعدام النفس بيوار البدن : وبالحملة ، جوهر النفس المدركة لكبرياء بارئها ، اجلّ من ان تكون مبدأ ذاتها من مَبَالٍ في مَبَالٍ . بل ان جوهرها من عالم آخر . فلعمر الحبيب ان النفس الصاعدة الى عالم القدس ، ثم الى فاطرها العلى الاعلى بخطوتين ، الراجعة الى ربها بجوهر ذاتها في النشأتين ، الصائرة عالماً عقلياً وجوهرها قدسياً ، بتكامل قوتين ، اجلّ من ان تَمُرَّ على مجرى البول مرتين .

وَمِبْضٌ

ذوالقوة القدسية، هو من قوته العقلية كبريت . والعقل الفعال ، اعنى روح القدس وواهب الصور ، باذن ربه ، نار . فيشتعل فيها دفعة ، ويُحْيِلُها الى جوهر ذاته . والنفس بحسب هذه القوة «شجرة يكاد زيتها يضيء» ، ولولم تمسه نار ، نور على نور . فاذا كانت لشجرة نفسه القدسية خاصيات ثلاث ، بحسب استكمال قوى ثلاث ، كان نبياً له ضروب النبوة الثلاثة ، من جهة كمال القوتين النظرية التي منها تنبجس مبادئ الادراكات ، والعملية التي منها تنبعث مبادئ التحريكات . الاولى بحسب كمال القوة العقلية ان تكون علومه كلها بالحدس ، ونظريات العقلاء من مقتضاتهم بالافكار ، بالنسبة اليه جميعها ، حدسيات . فالمعجزات العقلية كلها من هذا السبيل . الثانية بحسب كمال القوة التخيلية ، وكمال القوة المشتركة المسماة « بنطاسيا » وشدة صقالة مرأى القوى الاحساسية واستحكام شَبَهِها بالواح الازهان النقية المجردة العقلية ، ان يتيسر له الابصار والسماع في البقطة ، لامن سبيل الظاهر ، ومن ممر الجليدية وطريق الصماخ ، بل من الباطن من سبيل الاتصال بعالم العقل ، والانخراط في سلك الصائرين الى اقليم الله سبحانه . ولا يتصحح ذلك للناقضين الا في النوم ، فتشبع وتمثل لا بصره ملائكة الله تعالى ، فيبصرهم ، ويتركب وينتظم لسماعه كلام الله فيسمعه . فهذا سبيل باب الایحاء والوحى . وله من هذا السبيل المعجزات القولية والاخبار بالمغيّبات والانذار بالعقوبات قبل وقوعها .

الثالثة بحسب كمال قوة النفس في جوهرها ، باعتبار الفطرة الاولى الجليية ، وتاكّد

- علاقة الارتباط بجناب الله ، والتخلق بأخلاق الله ، بحسب الفطرة الثانية المكسوبة ، ان تكون له مَلَكَهٌ ولُوجٌ في ملكوت السماء واتصالٍ بذى الملك والملكوت ، بحسبها
- ٣ تَطْيِيعُهُ هِيُولَى العنصر ، وتنقاد له صور الاسطفسات . ومن هذا السبيل ، له المعجزات الفعلية .
- ثم اذا قويت له هذه الشؤون ، واستحكمت الملكات ، واشتدَّت له هذه الخاصيات ، واستتمَّ نصاب استكمال هذه الضروب الثلاثة جدًّا ، استحقَّ خاتمة الانبياء وسيدودة
- ٦ المرسلين ، واستوجب من التنزيل الحكيم « ولكن رسول الله وخاتم النبيين » ، فصار بحيث لا تتصور في مراتب العود مرتبة صعودية بينه وبين معاد الوجود ، كالاتصوّر في مراتب
- البدؤ بين المعلول الاول وبين مبدأ الوجود مرتبة هبوطية اصلا . فبعد مرتبة خاتم النبيين ، صلى الله عليه وآله ، في صعود الشرف والكمال ، مرتبة كمال الوجود الحق الواجب بالذات ،
- جل ذكره ، بلا واسطة اصلا ، كما مرتبة العقل الاول في هبوط الشرف وتنزل الكمال انما قبلها مرتبة مجده وكماله سبحانه وتعالى ، من غير واسطة اصلا . فاذن منزلة خاتم النبيين
- ١٢ في سلسلة العود ، منزلة العقل الاول في سلسلة البدؤ ، لانتها باعتبار القرب من نور الانوار ، تعالى سلطانه ، الذي هو ملاك الشرف ومناط الكمال في درجة واحدة ، فلا تجرى بينهما
- مفاضلة ومفاوئة . ثم هو ، صلى الله عليه وآله ، اشرف من سائر العقول جميعا ، لان
- ١٥ درجات قريبا من نور الانوار ، جلّ جلانه ، في سلسلة البدؤ ، ابعد من درجته ، عليه السلام ، بالنسبة اليه سبحانه ، في سلسلة العود . فاوّل العقول وآخر الانبياء متوازيان بالمنزلة متكافيان
- بالشرف . فلذلك اضافته ، عليه السلام ، الى نفسه في قوله ، عليه السلام : اوّل ما خلق الله
- ١٨ نوري . وقال ، عليه السلام ، في حديث آخر : اوّل ما خلق الله العقل . ومن هناك انصرح
- ملاك قوله عليه السلام : لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملكك مقرب ولا نبي مرسل : « وقت » اي درجة في القرب وقسط من الوصال بحسب طسق الشرف ومباغ الكمال ،
- ٢١ لا يسعني ، في تلك الدرجة وذلك القسط ، ملك مقرب ولا نبي مرسل ، اذ اوّل الانوار العقلية هو نوري ومن دونه من الانوار دوني في درجة النورية . فليُعرف .

وَمِنْهُنَّ

- قال الشريك في تاسعة الهيئات الشفاء : ان النفس الناطقة ، كالمها الخاص بها ان
 ٢ تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صور الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفايض في الكل ،
 مبتدئاً من مبدأ الكل ، سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة
 نوعاً بالابدان ، ثم الاجسام العلوية بهياتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها
 ١ هيئة الوجود كله فنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن
 المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ، ومتحدداً به ومتشققاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلوكه ،
 وصاراً من جوهره .
- وقال في اول العاشرة : وافضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ، ومحصولاً
 للاخلاق التي تكون فضائل عملية . وافضل هؤلاء ، هو المستعد لمرتبة النبوة ، وهو الذي
 في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها ، بسمع كلام الله تعالى ، ويرى ملائكته
 ١٢ وقد تحولت له على صورة براها . فقد بيننا كيفية هذا ، وبيننا ان هذا الذي يوحي
 اليه تشبّح له الملائكة ، ويحدث له في سماعه صوت يسمعه من قبل الله والملائكة ، فيسمعه
 من غير ان يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الارضي . وهذا هو الموحى اليه .
 ١٥ وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر ، كان عقلاً ، ثم نفساً ، ثم جرماً ،
 فهذهما يتبدى الوجود من الاجرام ، ثم تحدث نفوس ، ثم عقول .
- ثم في آخر المقالة ، وهو ساقية ختم الشفاء ، قال : ورؤس هذه الفضائل ، عفة
 ١٨ وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة ، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية ، ومن اجتمعت له
 معها الحكمة النظرية ، فقد سعد . ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد يصير رباً
 انسانياً ، فكاد ان تحمل عبادته بعد الله ، وكاد ان تفوض اليه امور عباد الله . وهو سلطان
 ٢١ العالم الارضي ، وخليفة الله فيه . انتهى كلام الشفاء .
- وقد ذكر الخصائص الثلاث ، واستقصى بيانها ، واحصى القول فيها في طبيعيات
 الشفاء وفي كتاب المبدأ والمعاد . قلت : والذي استتم له نصاب اقصى الكمال فيها ، ساد

الانبياء بحتم السفارة والاختصاص في النشأة الاخيرة بالشفاعة الكبرى ، وفي مراتب سلسلة العود باقصي المنزلة في المرتبة الاخيرة القصوى .

وَمِيْضُ

ان كل جنس تحته انواع ، فانه يوجد فيما بين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها . وكذا الانواع بالنسبة الى الاصناف ، والاصناف بالنسبة الى الاشخاص ، والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء . فاشرف الاعضاء ورئيسها هو القلب ، وهو خليفة النفس ، كما النفس خليفة العقل ، وخليفته الدماغ ، ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن ، وخليفة الدماغ النخاع . فكذلك الانسان ، لا بد له من رئيس . والرئيس اما ان يكون حاكمه على الظاهر فحسب ، وهو السلطان ، او على الباطن فقط ، وهو العالم ، او عليهما جميعاً ، وهو النبي او من يقوم مقامه . فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ والنخاع . وكما القوى المدركة والقوى المحركة ، انما تفيض من الدماغ والنخاع على الاعضاء ، فكذا قوة البيان والعلم والدين والهدى ، انما تفيض بواسطة خليفته على جميع العالم . ومن خصائص الخليفة الوحي ان يكون مُحَدَّثًا ، بالفتح على اسم المفعول ، والمُحَدَّث من يسمع الصوت والكلام المنتظم في اليقظة في حال الصحة ، لا من سبيل الصماخ وطريق عصب السمع ، بل من سبيل الاتصال بالملككة والانصراف الى عالم القدس ، ولكن لا يرى شخصاً متشبعاً ، ولا يعاين مثلاً متمثلاً . فهو يجري مجرى النبي في اشتعال قوته القدسية وشدة اعتلاقه واستحكام اتصاله وتاكده علاقته بذلك العالم ، بحيث ربما يسمع كما يسمع النبي ، الا ان علاقته الاكيدة بعالم الملكوت ليست بمثابة يتصحح بذلك تشبع الملككة وتمثل روح القدس له ، على صورة براها وبعاينها ، حتى يكون يسمع منه كلام الله من سبيل الایحاء والوحي ، على ان يكون هو الموحى اليه ، دون توسط الرسول ، بل انما له مجرد سماع الصوت ، من دون معاينة شبح متمثل ومثال متشبع . ثم اذا كانت الخلافة والوصاية نيابة عن خاتم النبيين الذي درجة مرتبته في سلسلة العود ، درجة مرتبة العقل الاول في سلسلة البدن ، كانت درجة مرتبة الوصي الخليفة في مراتب العود ، درجة مرتبة العقل الثاني في مراتب

البدو، وكان الاوصياء الخلفاء القدّيسون الصدّيقون يحقّ ان يقال لهم في التنزيل الحكيم
 «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا» وان يعبر عن اكرمهم
 واسبقهم الذي نسبة العقلاء والعلماء اليه، نسبة الحسن الى العقل ونسبة المحسوس الى المعقول
 ٣ «نفس» النبي، فيقال في آية المباهلة «وانفسنا وانفسكم» و«النبا العظيم» فيقال في سورة
 النبا «عم»، يتساءلون، عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون «و» امام مبین، فيقال في
 ٦ سورة يس «وكل شيء احصيناه في امام مبین» و«من عنده علم الكتاب» فيقال في سورة
 الرعد «قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب». والنبي، عليه السلام،
 ينص على انه مساهمته في شجرة الشرف، ومُضاهيه في درجة النورية، فيقول: انا
 وعلى من نور واحد. وانا وعلى من شجرة واحدة.

وَمَبْنُضٌ

اذا ما لوحظت السلسلتان بحسب موازنة المراتب، وقوبلت المراتب بالمراتب، فالامر
 على ما تُلْسِيْ عَلَيْكَ. واما اذا ما وُزِنَ بينهما بما هما السلسلتان البدئية والعودية،
 ١٢ ولو حظنا من حيث نفسيهما، وعُورِضَتْ احدهما بالآخرى من جهتي البدو والعود،
 فكل واحدة منهما اشرف وافضل من الاخرى من وجه، اما سلسلة البدو. فاشرف
 واعلى باعتبار انها سلسلة البسايط والوسايط في اتصال فيض الفيض الحق جلّ سلطانه، الى كل
 ١٥ مافي السلسلة العودية. واما سلسلة العود، فاشرف واكرم باعتبار ان في التنازل البدوي
 الانصراف والتوجه عن الله سبحانه، وفي التصاعد العودي التوجه والانصراف الى الله
 سبحانه. فهذا الاعتبار الاخير، يقال ان العالم الصغير اشرف اعضاء الانسان الكبير،
 ١٨ وان الانسان غاية ايجاد العالم الاكبر، وان نفوس الانبياء في درجة العقل المستفاد، بحسب
 استكمال نصاب القوة العقلية واشتعال شعاع القوة القدسية، افضل من طبقات انوار
 ٢١ الملائكة الروحانية والعقول النورية على الاطلاق. فَلْيُسْتَيْقَنَ.

وَمَبْنُضٌ

قال مفيد المشائين ومعلمهم في اثنا ورجيا في الميمر الخامس: انا وان كنا ننظن انا

نعرف العقل أكثر من سائر الأشياء ، فأننا لسنا نعرفه كنه معرفته . وذلك ان « ماهو ؟ »
 و « لم هو ؟ » هما في العقل شيء واحد ، لأنك اذا علمت ما للعقل ، علمت لم هو . وإنما
 يختلف « ماهو ؟ » و « لم هو ؟ » في الأشياء الطبيعية التي انما هي اصنام للعقل .

ثم قال ان كل صورة من الصور العقلية فهي ، والشيء الذي من اجله كانت تلك
 الصورة واحد . ولا اقول ان صورة العقل هي علّة انتيتها ، لكنني اقول ان صورة
 العقل نفسها اذا بسطتها و اردت ان تفحص عنها بما هي ، وجدت في ذلك الفحص بعينه
 « لم هي ، ايضاً . ثم قال :

ونقول : كما ان هذا العالم مركّب من اشياء ، يتعدّل بعضها ببعض ، فيكون العالم
 كالشيء الواحد الذي لاخلاف فيه ، وتكون اذا علمت « ماالعالم ؟ » علمت « لم هو ؟ »
 وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل ، فلا تراه كأنه جزء ، لكنك تراه كالكل .
 وذلك انتك لاتأخذ حينئذ اجزاء العالم كان بعضها من بعض ، لكنك توهمها كلها
 كأنها شيء واحد ، لم يكن احدها قبل الآخر . فاذا توهمت هكذا ، صيرت العلّة مع
 المعاول ، لاتتقدّمه . فاذا توهمت العالم واجزاءه على هذه الصفة ، كنت قد توهمته
 توهمًا عقلياً ، فيكون اذا عرفت « ماالعالم ؟ » عرفت ايضاً « لم هو ؟ » معاً . فاذا كانت
 كليّة هذا العالم على ما وصفنا ، فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة ايضاً .

ثم قال في ساقّة الميسر : صفات العقل كلهن حاضرة ، لاتتقدّم احداهن الاخرى .
 وذلك ان جميع صفات العقل اُبدِعت مع ذاتها معاً . فاذا كان هذا هكذا ، كان وجود
 « ماهو ؟ » و « لم هو ؟ » في العقل معاً . فان كان وجودهما معاً ، فلا محالة انتك اذا علمت
 ما للعقل ، فقد علمت « ماهو ؟ » واذا علمت « ماهو ؟ » فقد علمت « لم هو ؟ » غير ان
 « ماهو ؟ » اشدّ ملائمةً للأشياء العقلية من « لم هو ؟ » . وذلك ان « ماهو ؟ » يدل على
 علّة بدو الشيء ، و « لم هو ؟ » يدل على علّة تمام الشيء . والعلّة المبتدئية هي العلّة التامة
 بعينها في الأشياء العقلية . فلذلك اذا علمت « ماالشيء العقلي ؟ » علمت « لم هو ؟ »
 كما بينّا ذلك ووضحناه ، انتهى كلام ائولو جيا .

وفي اثولوجيا مامغزاه ان علوم المبادئ المفارقة ، اجل من ان توصف بالصدق ،
فانها نفس الواقع ، لا المطابق للواقع ، وفيه ايضا العقل دائرة لا تتحرك ، والنفس دائرة
متحركة . وايضا العقل دائرة تتحرك وليس بين المحيط والمركز ابعاد مساحية . وفي كلام
اساطين الحكمة : العدد عقل متحرك . ومنهم من يعكس فيقول : العقل عدد متحرك .
وذكر الشريك في كتاب النفس من طبيعيات الشفاء : النفس عدد متحرك . ولعلك ،
بما افدناك من الضوابط والقوانين ، متضلع بتأويل هذه الرموزات واسرارها .
ومبعض

الحق ما عليه الحكماء الاوائل الالهيون من شركاء الصناعة ، والمهترءة المحصلون
من علماء الاسلام ، ان الملائكة شعوب وضروب وقبائل وطبقات : روحانية وهيولانية
قدسانية وجسمانية وعلوية وسفلية وسماوية وارضية . فالاعلى طبقة الذين طعامهم
التسبيح وشرابهم التقديس ، الروحانيون الكروبيون من الجواهر العقلية ، بطبقات انواعها
وانوارها . ومنهم روح القدس النازل بانوار الوحي ، والثاقل في ارواح اولى القوة القدسية ،
باذن الله سبحانه ، والنفوس الناطقة المفارقة السماوية ، ثم النفوس المنطبعة الفلكية والقوى
المتراكمة الفعالة والصور الطبيعية المتنوعة والطبايع الجوهرية وارباب الانواع للتركبات
العنصرية . وان لكل جرم سماوي ، بل لكل درجة فلكية ، وكذلك لكل طبيعة
استقلسية ، ملكاً روحانياً متولياً للتدبير وقائماً بالامر . ويقول القران الحكيم وما يعلم
جنود ربك الا هو . وفي الحديث عنه ، صلى الله عليه : اطمت السماء وحق لها ان تلمط ،
ما فيها موضع قدم ، الا وفيه ملك ساجد او راقع .

فاذا ما كانت النفس قدسية الفطرة مستبيرة الغريزة ، في جوهر جبلتها المفطورة ، ثم
في سميتها المكسوبة ، صارت نقبة الجوهر ، طاهرة الذات ، اكيدة العلاقة بدالم العقل ،
شديدة الاستحقار لعالم الحس ، قاهرة السلطان على جيوش الطبيعة وجنود المزاج ، قوية
المثبة على خلع البدن ورفض الحوامس والانصراف الى صقع القدس وطوار جناب الربوبية ،
حيث شاءت ومتى شاءت ، باذن ربها وفيض رحمته . وقوتها المنخيلة ايضا قليلة الانقماش

في جانب الظاهر ، قوّة التلقّي من عالم الغيب ، فأنّها تتخلص عن شركة الطبيعة ، وهي في تدبير البدن ، وتعزل اللخط عن الجنية الجسدانية ، وهي في حال البقطة ، فترجع الى عالمها ، وتتصل بروح القدس وبمن شاء الله من ملائكته المقربين ، وتستفيد من هناك العلم والحكمة بالانتقاش على سبيل الرشح ، او بالاشراق على سبيل الانعكاس كمرآة مجلوة حوّذى بها شطر الشمس .

وحقيقة الايجاء والوحى ، مخاطبة العقل الفعال للنفس الناطقة بألفاظ منظّمة مسموعة مفصلة . وله انحاء مختلفة ومراتب متفاوتة ، بحسب اختلاف درجات النفس في اطوارها واحوالها المختلفة . وربما يكون في بعض الاحايين ، بحسب بعض المقامات والدرجات ، لا يتخصّص الشبح المتمثل المبصر والكلام المنظّم المسموع بجهة من جهات العالم الجسماني بخصوصها ، بل الامر يعمّ الجهات باسرها . وفي الحديث ان جبرئيل ، عليه السلام ، اتى النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، مرّة في صورته الخاصة كأنه طبق الخافقين . وبالجماة ، افضل طبقات الملائكة ، عند الحكماء المتأتهين والعلماء الراغبين ، العقول والنفوس .

قال الشريك في رسالة الحدود : الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلي غير ماث ، هو واسطة بين الباري ، جلّ وعزّ ، والاجسام الارضية . فنه عقلي ومنه نفساني ومنه جسماني . وقال في اول عشرة الهيئات الشفاء : فالوجود اذا ابتداء من عند الاول تعالى ، لم يزل كلّ تال منه ادون مرتبة من الاول ، ولا يزال ينحط درجات ، فاوّل ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى «عقولا» ومراتب الملائكة التي تسمى «نفوسا» ، وهي الملائكة العمّلة ، ثمّ مراتب الاجرام السماوية ، وبعضها اشرف من بعض ، الى ان يبلغ آخرها . ثمّ بعدها يبتدى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ، فتلبس اول شيء صور العناصر ، ثمّ تندرج يسيراً يسيراً ، فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوّه ، فيكون اخس ما فيه المادة ، ثمّ العناصر ، ثمّ المركّبات الجهادية ، ثمّ الناميات ، وافضلها الانسان ، وبعده الحيوانات ، ثمّ النبات .

وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق التي تكون فضائل
عملية .

وَمِبْضٌ

٣

ان وجود الجنّ مما لا صادّ عنه في مذهب البرهان . وقد وردت بذلك نصوص
التنزيل الكريم الالهى واحاديث سيدنا ونبيّنا ، سيّد العقول والنفوس ، خاتم الانبياء
والمرسلين واوصيائه الطاهرين خزّنة الوحي وحفظة الدين ، صلوات الله وتسليماته عليه
وعليهم اجمعين ، بحيث لا نجد هناك عن الاعتقاد على سبيل اليقين . قال الشريك في رسالة
الجلود : الجنّ هو حيوان هوآئيّ ناطق مشفّ الجرم ، من شأنه ان يتشكّل بأشكال مختلفة ،
وليس هذا رسمه ، بل معنى اسمه .

٩

قلت : انما يكون حيوانا هوآئيا ناطقا ، لو كان ذا نفس ناطقة مجردة مدبرة لبدن
هوآئيّ . فالحقّ ما ذهب اليه شركاء الصنّاعة من حكماء الاسلام ، انّ الجنّ ليست اجساما
ولا جسمانية ، بل هي موجودات مجردة مخالفة بالماهية للنفوس البشرية ، متعلقة باجساد
نارية وهوائية ، قادرة على التصرف في هذا العالم . وهو مغزى كلام الشريك ومرامه .
وبه قال امام المتشككين في الملخص .

١٢

وقال في المحصل : القول في الملائكة والجنّ والشياطين - قال المتكلمون انها اجسام
لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة . والفلاسفة واوائل المعتزلة انكروها ، قالوا ،
لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء ، وجب ان لا تكون قوية على شيء من الافعال ، وان
تفسد تراكيبها بادن سبب . وان كانت كثيفة ، وجب ان نشاهد حيا ، ولا ، لجاز ان تكون
بمحضرتنا جبال ، ولا نراها . والجواب : لم لا يجوز ان تكون لطيفة ، بمعنى عدم اللون ،
لا بمعنى رقة القوام ؛ سلمنا انها كثيفة ، لكن بيّنا ان ابصار الكيف عند الحضور غير واجب .
اما الفلاسفة ، فقد زعموا انها لا متحيّزة ولا قائمة بالمتحيّز . ثم اختلفوا . فالاكثر
قالوا انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية . ومنهم من يقول : الارواح التي فارقت
ابدانها ، ان كانت شريرة ، كانت شديدة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية ،

٢١

فيتعلّق ضرباً من التعلّق بأبدانها، ويعاونها على أفعال الشرّ . فذلك هو الشيطان . وإن كانت خيرة ، كان الأمر بالعكس . والله اعلم بحقايق الأمور .

٢ فقال خاتم المحصلين البرّاعة في نقده : أقول : نُقِلَ عن المعتزلة أنّهم قالوا : الملائكة والجنّ والشياطين متحدون في النوع ، ومختلفون باختلاف أفعالهم . أمّا الذين لا يفعلون إلا الخير ، فهم الملائكة . وأمّا الذين لا يفعلون إلا الشرّ ، فهم الشياطين . وأمّا الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك ، فهم الجنّ . ولذلك عدّ إبليس تارة في الملائكة وتارة في الجنّ . ومانقله المصنّف ظاهر . انتهى كلام نقده المحصل .

وقال فاضل تفتازان من المقلّدين ، في شرح المقاصد : والقائلون من الفلاسفة بالجنّ والشياطين زعموا أنّ الجنّ جواهر مجردة ، لها تصرف وتأثير في الأجسام العنصرية ، من غير تعلّق بها تعلّق النفوس البشرية بأبدانها ، والشياطين هي القوى المتخيّلة في أفراد الإنسان ، من حيث استيلائها على القوّة العاقلة ، وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية ، إلى اتباع الشهوات واللذات الحسّيّة والوهميّة . ومنهم من زعم أنّ النفوس البشرية ، بعد مفارقتها عن الأبدان وقطع العلاقة معها ، إنّ كانت خيرة مطبوعة للدواعي العقلية ، فهم الجنّ . وإن كانت شريرة باعثة على الشرور والقبايح ، مُعَيَّنة على الضلالة والانهماك في الغواية ، فهم الشياطين . وبالجملّة ، فالقول بوجود الملائكة والجنّ والشياطين ، ممّا انعقد عليه إجماع الآراء ، ونطق به كلام الله تعالى وكلام الأنبياء ، عليهم السلام . وحكيّ مُشَاهِدَةُ الجنّ عن كثير من العقلاء وأرباب المكاشفات من الأولياء . فلا وجه لنفيها ، كما لا سبيل إلى إثباتها بالأدلة العقلية . انتهى قول شرح المقاصد .

١٨ ثمّ إنّ إمام المتشكّكين قال في المحصل : علوم الروحانيات فعلية وعلوم الجسمانيات انفعاليّة . وقال : الأرواح الفلكيّة منصرفة في هذا العالم ، فإنّها هي المدبّرات امرا ، وهي المبدأ والمعاد .

٢١ فقال الناقد البارع خاتم المحقّقين : قوله « علومهم فعلية » يقتضي أنّها لا تعلم إلا الله تعالى ، لأنّها ليست بقايلة آباء ، ولا يعلم السافل ما هو أعلى درجة منه . وقوله « هي المبدأ »

والمعاد» قول لا يقول به احد . فان الفلاسفة يقولون ان المبدأ من الله والمعاد اليه ، لا من النفوس
والها . انتهى قبله ، نور مقيله .

وَمِيْضٌ

٣

ان قوله عز من قائل « والصافات صفاء ، فالزجرات زجرا ، فالتاليات ذكرا »
وقوله سبحانه « والنازعات غرقا ، والناشطات نشطا ، والساجحات سبحا ، فالسابقات سبقا ،
فالمدبرات امرا » ذكر لمراتب الروحانيات وتفصيل لطبقات الملائكة ، في سلسلي البدؤ
والعود ، فليدرك . واذن ، فلنختم القبس على ذلك .

٦

القبس العاشر

فيه حق القول الفصل في سر القضاء والقدر ، وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي ،

ومر الحق في الدعاء والاجابة ، وعود الامر اليه سبحانه ، في المبدأ والمنتهى .

ومضة

ليس من المعلوم ، ان احد التقيضين ليس يصح ان يجب ، ألا اذا امتنع التقيض

الآخر بجميع انحاءه وضروبه بنية ؟ وقد كنت تحققت في القيسات السابقة ، ان المعلول

مالم يجب تفرره ووجوده من تلقاء علته الفاعلة ، لم يصدر عنها . فاذا كانت علة الفاعلة

لذاته ووجوده ، جوهر ذاتها ممكناتاً من الممكنات ، اى ممكن كان ، نفساً او عقلاً او

غيرهما ، كان عدمه بما هو ممكن بالذات لاحالة ، ومن انحاء عدم المعلول انتفاؤه بانتفاء

علته . ويمتنع بالذات ان يجعل الشئ انتفاءه الممكن ، بالنظر الى جوهر ذاته ، ممتنعاً في

نفس الامر . فاذن ، انتفاء المعلول بانتفاء عله ، لا يتصور ان يصير ممتنعاً ، بالنظر الى نفس

ذات العلة ، اذا كانت هي جازية الذات ، اذ يكون انتفاؤها ممكناً بالنظر الى نفس ذاتها

حيث لا محالة . فكيف يتصحح ان يصير انتفاء معلولها من جهة انتفائها ، ممتنعاً من تلقائها ،

بحسب جوهر ذاتها ؟ ومالم يمتنع للمعلول هذا النحو ايضا من العدم ، لم يتصحح له وجوب

الوجود في نفس الامر بالضرورة . فاذن ، لا يصح ان يكون وجوب وجود المعلول في متن

الواقع منبعا من جوهر ذات عله الفاعلة ، ألا اذا ما كانت عله الفاعلة موجودا واجبا

بالذات ، متقلداً عن جميع انحاء الكثرة ، قبل الذات ومع الذات وبعد الذات ، متعالياً عن

سبب به وسبب له وسبب منه وسبب عنه وسبب فيه . وبالجمله ، عن كل سبب . وهو

مُسَبَّبُ الاسباب على الاطلاق من غير سبب ، ومنه ينبجس وجوب وجود المعلول ،

ووجوب وجود جملة علله واسبابه جميعا . وإن هو إلا الله الواحد الاحد الحق سبحانه .
 فاذن ، قد استتب بالبرهان ، انه لا شيء من الموجودات إلا الله الواجب الحق من كل
 جهة ، جل ذكره ، يستطيع ان يكون فاعلا تاما ، من ذاته ينبجس وجوب وجود ممكن ما
 من الممكنات اصلا .

ومن سبيل آخر . لم يستغن لك ؟ - ان كل ممكن موجود بالفعل ، فان تجوهر
 ذاته الموجودة بالفعل ، من تلقاء العلة الفاعلة ، تحت مفهوم ما بالقوة ، بحسب مرتبة نفس
 الذات ، من حيث هي هي . ومن الفطريات ان ما بالقوة ، من جهة ما هو بالقوة ، لا يمكن
 ان يكون مخرجاً لشيء ما من القوة الى الفعل . فاذن ، مسالك التحليل يذّرُ حيثة
 الذات الجائزة ، بما هي هي ، صيفرة الكف من اقتضاء وجوب الفعلية لشيء ما من الاشياء
 اصلا ، اذ هي من حيث نفسها ممنوعة بالقوة والهلاك ، مذروّة بالبطلان والليسية . وهذا
 البرهان قد استنهض مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، في اثولوجيا في الميمر الثالث .

ومن سبيل آخر ثالث ، كل ممكن يفرض مفيضا لوجود ومقتضيا لوجوبه ، فان
 عاتته الفاعلة المعطية آتاء الوجوب ، اولى واحق منه بان يكون هو المقيض المقتضى للوجوب
 مطلقا . فاذن ، الواجب بالذات ، اولى واحق من جميع الممكنات بان يكون هو المقيض
 للوجود والمقتضى للوجوب على الاطلاق بته . وهذا البرهان قد استعمله الشريك في الشفاء
 والاشارات وغيرهما .

ومن سبيل آخر رابع ، النور الفاهر لا يمكن النور الاضعف من التأثير . فكيف
 يتمكن محمول الافول في ظلمة الامكان ، مع سلطان وجوب نور الانوار ، من ايجاب الفيض
 واشراق الافاضة ؟ وهذه الحجة من حدسيات العقول الصريحة على مذاق الاشراقيين .
 ومضة

اما قرع سمعك ؟ - ان نسبة العقل الفعّال الى عالم الاسطقسات ، بل العقل الاول
 الذي هو عنصر نظام الكل واسطقس عالم الامكان ، الى سائر اجزاء النظام ، نسبة النقطة
 الراسمة الى الخط المرسم ، والشعلة الجوّالة الى الدائرة المشاهدة ، والحركة التوسطية الى

الحركة القطعية ، والان السیال الى الزمان الممتد المتصل ، في كونها راسمةً اَبَها ، مع كونها خارجةً عنها غير قائمةٍ بها . فاذن ، فاعلمن ان الله سبحانه ، هو الذي خلق العقل الفیاض والنقطة الراسمة والشعلة المجتالة والحركة التوسّطية والان السیال ، فقبضها بيد حوله وامسكها بقبضة قدرته ، فادارها ودورها وسيرها وحرّكها ، على حسب علمه وحكمته وارادته ومشیتته ، حتّى استتم نصاب ارسام الخیر في نظام الوجود .

ومن طريق آخر ، هو الذي برأ قلم العقل ، فقبضه بانامل عامه وارادته وحكمته وعنايته ، فكتب به بمداد دواة الامكان حروف الماهیات وكلمات الهویات ، حتّى استتب رقیم نصاب الخیر بالامر والخلق ، في كتاب نظام الوجود . ومن هناك قال غایة سوق الافاضة والایجاد في سلسلتی البدن والعود ، صلی الله علیه وآله وسلم : اوّل ما خلق الله القلم . فهذا احقّ ما يقال من باب ضرب الامثال ، لامن سبیل مسلك التشبيه .

وَمَقْصَدُ

وفي التنزيل الحكيم ، « ن والقلم وما يسطرون » ، فان ریم بـ « القلم » العقول الفعالة جميعا فالجمع في « يسطرون » على مسلك الحقيقة . وان ریم به العقل الاول ، فاما هو للتعظيم ، واما انه في قوة تكرير « يسطر » افادةً لمعنى التكثير على سياق الامر في « ربّ ارجعون » . واما « اللوح المحفوظ » ، فهو اما تعبير عن كتاب نظام الوجود جملةً ، من الصدر الى الساق ، وام الكتاب الذي هو الدهر ، واما المراد به ايضا العقل الاول المشتمل على صور الموجودات المنتبعة فيه جميعا ، من رطب الوجود وبابه .

قال امام المتشكّكين في التفسير الكبير : والدليل على ان القلم المذكور ههنا هو العقل ، وانه شيء كالاصل لجميع المخلوقات ، انه روى في الاخبار ان : اوّل ما خلق الله القلم ، وفي خبر آخر : اوّل ما خلق الله العقل ، وفي خبر آخر : اوّل ما خلق الله جوهره ، فنظر اليها بعين الهیة ، فذابت وتسخت ، فارفع منها دُخان وزبد ، فخلق من الدخان السماوات ، ومن الزبد الارض . فهذه الاخبار بمجموعها ، تدلّ على ان القلم والعقل وتلك الجوهرة التي هي اوّل المخلوقات ، شيء واحد . والا ، حصل التناقض .

وَمَقْصِدُهُ

- واذ قد بان لك من السبيل المستبين ، ان نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدؤ والبدؤ الى منتهى
- ٣ العود ، صادر عن الواحد الاحد الحق سبحانه ، على سبيل الوجوب معاً ، في متن الدهر ، بحسب حاقّ الواقع وكبد نفس الامر ، دفعة واحدة دهرية ، لافى مرتبة واحدة عقلية ، يل في درجات عقلية مترتبة ، بحسب حيثيات منكثرة متضاعفة على الترتيب العقلي المتنازل
- ٦ من لدنه طولاً وعرضاً ، فقد استبان لاحالة ، انه يجب ان يكون النظام الواحداني الجملي الكبير متسق الطبقات ، مرتبط العوالم بعضها ببعض ، اتساقاً طبيعياً وارتباطاً لزومياً ، بحسب الوجود في كبد الدهر ، والصدور عن الفاطر الفعال في متن الواقع .
- ٩ فاذن ، عالم النفس مرتبط بعالم العقل ، وعالم الطبايع الاربع مربوط بعوالم الطبيعة الخامسة . وبالجمله ، عوالم نظام الكل ، متلازمة في الوجود ، متطابقة في الحدوث والموازاة . وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبايع الاربع ، جوهر ذات الهوى المشتركة الواحدة بالشخص ، وفي عوالم الطبيعة الخامسة ، طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الابتهاجية المتصلة
- ١٢ المشتركة . وكل ما في احد العوالم ، ففي ازائه طلسم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر . فنفس ذات الهوى الشخصية المهمة هنا ، مثال الحركة المستديرة المتصلة هناك ، والحوادث
- ١٥ الكيانية من الكمالات والصور والاعراض المتواردة على ذاتها المنحفيظ وجودها بوحدتها الشخصية المهمة الحاملة للقوة الاستعدادية هنا ، امثلة الاوضاع الخارجة من القوة الى الفعل وضعاً فوضماً هناك . والحدوث الزماني مطلقاً تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد
- ١٨ القوة الاستعدادية . والهوى الشخصية القابلة والحركة المستديرة المتصلة ، هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوة ، والقابلتان للخروج الى الفعلية ، باذن الله سبحانه .
- فاذن ، عالم الملك على الاطلاق ، بما فيه من امتزاجات النسب الهولانية واعتناقات
- ٢١ الهيات الجرمانية ، من خصوصيات الاقدار والكيفيات والاضاع والاضافات ، كظل لعوالم الحمد ، في قبول الفيض من جود الفعال الحق ورحمته ، بما فيها من تمازجات نسب الاشرافات الالهية والشروعات العقلية ، وتعاينات عكوس الاشعة البهية الوجوية

والاضواء الملكوتية القدسية ، وازدواجات روحانية بين ابتهاجات الكرويين والمقرئين من الملائكة النورية ، ثم عالم الطبايع الاربع الاسطقسية : بما في اقطاره وآفاقه ، من النسب الممتزجة والهيآت المزدوجة ، كنم مفيد مقتاس بعوالم الطبيعة الخامسة ، بما فيها من سوانح ٢ نسب الحركات الشريفة المستديرة ، واضافات الاوضاع المؤنقة الهبيجة .

وَمَنْصَة

- ٦ ان حركات السماويات : كانت مناسك ملكية وعبادات فلكية . وان الهوى ١
- عالم الاسطقسات حركة كيفة في الامكانات الاستعدادية ، ولاجرام الفلكيات حركة ٢
- وضعية في الاوضاع الجزئية ، ولنفوسها المنطبعة حركة طبيعية ارثاسمية في التخيلات ٣
- الحقيقية والمبول الجزئية الاستدارية ، ولنفوسها العاقلة المجرّدة المباشرة لتحريكها بالشوق ٤
- والارادة ، حركة عشقية شوقية اشراقية في الاشواق والابتهاجات والاشعة والاشراقات ٥
- التي تأتيا من الافق النوري الاقصى والصقع القدسي الاعلى .
- ١٢ وهذه الحركات ، هوياتها الاتصالية : مترتبة على الترتيب الانبعائي . فتنبعث ١
- المبلية التخيلية عن العشقية الاشراقية ، ثم الوضعية الاستدارية عن التخيلية المبلية ، ٢
- ثم الكيفية الاستعدادية الاسطقسية عن الوضعية المستديرة السماوية . فاذا اعتبر تحليل ٣
- اتصالات الى الابعاض والاجزاء ، وقيست الابعاض الى الابعاض ، تكرر الترتيب الانبعائي ٤
- من الجنبتين ، لاعلى الوجه الدائر . فكل عضة عاقبة من كل واحدة منها ، تنبعث عن ٥
- عضة دارجة من الاخرى ، ولعل ذلك ما رامه من حكم ان الحركة الشوقية ٦
- الشروقية ، سبب لوجود الحركة الجرمية الوضعية بحسب الحدوث ، ثم الحركة الجرمية ٧
- الوضعية ، سبب لبقاء الحركة الشوقية الشروقية ، كما العقل بالفعل شرط لحدوث العقل ٨
- المستفاد ، ثم العقل المستفاد شرط لبقاء العقل بالفعل . وبالجمله ، اما تعتبر بالنفس العاقلة ٩
- الانسانية المتطهرة عن اقدار الطبيعة وارجاس الهوى ؟ - كيف ، اذا مانالت بوارق ١٠
- قدسية واجتذبتها شوارق ملكوتية ، ابنهجت واهتزت في جوهرها . فاستنبح ذلك انبعاث ١١
- حركات تصفيقية اهتزازية في الجسد ، ثم الحركات الاهتزازية الجسدية تنادى بجوهر ١٢

النفس الى بارقات الهبة تارة اخرى .

فالانسان بحركات العبادات وسلوكات مسالك الطاعات التي قد سنّها القانون الالهي ،

يستعدّ جوهر نفسه المجردة للشوارق القدسية والمعارف الربوبية . ولذلك كان التكليف ٣

لطفًا قد اوجبه العناية الاولى الالهية ، إذ الواجبات السمعية مقرّبة للعبد من الواجبات العقلية

والمندوبات السمعية ، مقرّبة ايّاه من المندوبات العقلية . فكذا النفس المجردة العاقلة

الفلكية ، تنفعل في جوهرها من عالم العقل ، فتبتهج بلذات قدسية واشراقات عقلية ، ٤

نصطادها من صقع النور ، فينفعل بذلك بدنها ، وهو الجرم الفلكي ، وتنبعث فيه عن

ذلك حركات دورية ، على مناسبة تلك الاشراقات النورية . وتتهيأ النفس بكلّ حركة

بدنية لاشراق آخر الهبة . فلا ينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المتلاؤة ، ولا يتخذ في ٥

حقها امداد الاطراف الالهية والبارقات المتلامعة القدسية . فيتبعها رشح الخير في عالم

الطبايع الاسطقسية . ولا يزال يدوم هناك تجدد الشروقات من افق عالم القدس يتجدّد

الحركات ، وتجدد الحركات بتجدّد الشروقات ، كما قد قيل : ان غيبُ بدّا ، وان ١٢

بدّا اغيبُ ينسى . فكلّ حركة وضعية منبعثة عن اشراق عقليّ ، هي غير الحركة التي

كانت معدّة لذلك الاشراق بالعدد ، واعداد الحركات والاشراقات ، بضبطها عشق

مستمرّ غير مبنوت ، وشوق سيّال غير مجذوذ . ١٥

والقول النّصّل ما قلناه ، انّ هناك اشراقا وحدانيّا مستمرّ التجدد ، تلبّث عنه

حركة وحدانية مستمرة الاتصال للنفس المجردة السماوية في الابتهاجات العشقية الشوقية ،

واخرى كذلك للنفس الجوهرية المنطبعة في التخيّلات الحقيقية والميول الاستدارية ، ١٨

واخرى كذلك لبدنها البسيط العلوي ، وهو الجرم الفلكي المستدير في الاوضاع الجزئية ،

ونأتمّ بهما هيولى العالم الاسطقيّ ، في حركتها الوحدانية المستمرة في كفيّاتها الاستعدادية ،

فتلك الحركات ، بحسب هويّاتها الوحدانية بكلّيات شخصياتها ، متعيّنة بانّ الهبولانية ٢١

الاستعدادية مترتبة على الجرمانية الوضعية ، والجرمانية الوضعية على النفسانية الشوقية ،

وبحسب انقراض الاجزاء والابعاض فيها وقياس الاجزاء الى الاجزاء ، تتخصّص الوضعية

- والشوقية بانه يتكرر التوقف والترتب والاعتلاق والانبعاث بينهما ، باعتبار الابعاض
والاجزاء من الجانبين ، على الانعكاس ، لاعلى الوجه الدائر . ومن هذا السبيل يستنبأ
الامر في حركة جزئية ارادية ، بل في ساير الحركات الطبيعية والقسرية ايضا ، بحسب
مراتب الميل المتجددة المختلفة بالاشتداد والتضعف ، من تلقاء طبيعة المتحرك او من قبيل
القاسر ، ونحقق ضرباً ما من العلوية والمعلولية بين سلسلتى الميل والحركة ، وتعاكسهما على
التكرر من الجانبين بين اجزائهما الانقراضية . وهذه المسئلة قد عُدَّت من غوامض العلم .
فليُتمعن النظر فيها ، وليُدقق التأمل .

وميض

- فاذن ، ما ايسر لك ان تتعرف ان كل جرم سماوى ، فهو حيوان مطيع لله ، جل
ذكره وعز سلطانه ، منصرف في نظام الكون بالتدبير ، متحل بمقدار قسط درجته ونصاب
مرتبه ، بانتقاش صور الموجودات الكلية والجزئية واحوالها واحكامها العينية والعقلية
في لوح نفسه ورقم ذهنه وكتاب عقله . وفي زبور آل محمد وانجيل اهل البيت عليهم السلام ،
اعني الصحيفة الكريمة الكاملة السجادية في دعاء الهلال : ايها المخلوق المطيع الدائب السريع
التردد في منازل التقدير المنصرف في فلكك التدبير .
ولقد احسن شريكنا في التعليم ، حيث قال في النصوص : صلت السماءُ بدورانها ،
والارض برآجحانها ، والماءُ بسيلانه ، والمطرُ بهطلانه . وقد يوصلني له ولا يشعر
ولذكر الله اكبر . اشار بقوله « ولا يشعر » الى ان كل موجود ، فانه لسان معلولته
وبجوهر هويته ، بحسب حال ماهيته ، ذاكر ومصل لصانعه الفياض ، شعر بذلك او
لم يشعر . ولسان الحال انطق وابلغ من لسان القول ، واليه يشير قول الله ، عز وجل ، في
التنزيل الحكيم : « وان من شيء الا بسبح بحمده ، ولكن لاتفقهون تسبيحهم » .

وميض

٢١

- ونظام الكل بشخصيته الجملية ، هو الانسان الكبير الطابع المطيع لله ، عز وجل ،
والنايل اقصى الكمال وقصبا التامة في الفطرة الاولى . وهو احق بقوله سبحانه : « ولقد

خلقنا الانسان في احسن تقويم . فعدّل النهار له ، بمنزلة أمّ الدماغ ، والفلك الاقصى بمنزلة الرأس ، والشمس بمنزلة القلب ، وسائر ما فيه بمنزلة سائر ما في الانسان الصغير ، من البطون الدماغية والاعصاب والرباطات والشرائين والاوردة والعضلات والغضاريف والشراسيف والاعضاء والجوارح ، والحيوليات بمنزلة العظام ، وهيولى عالم الكون والفساد بمنزلة عَجَبِ الذنوب ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادئ الادراكات والتحريكات ، والنفوس المنطبعة بمنزلة الارواح النفسانية والحيوانية والطبيعية التي هي في الدماغ والقلب والكبد . وكما العقول ماهيات مختلفة بالحقيقة النوعية ، كلّ منها نوعه في شئ نفسه ، فكذلك الهوليات ، وهي بعداد العقول ، اذ كلّ عقل واسطة وجود هيولى . فكذلك جرم سماوى ، هيولاه مخالفة لهوليات سائر الاجرام بالماهية النوعية ، وكذلك هيولى عالم الاسطقسات واحدة بالشخص ومبينة لهوليات السماويات بالنوع . والعقل الذى في ازايتها ، هو العقل الفعال المتصرف في العالم الاسطقسى ، وعنه التعبير في التنزيل الحكيم : « جبرئيل » و « شديد القوى » و « روح القدس » و « الروح الامين » المفيض على النفوس الناطقة الانسانية ، باذن الله سبحانه . وقال بعضهم : ان العقل الذى هو روح فلكك الشمس وامام نفسها المجردة ومبدأ حركتها ، على سبيل التعشيق والتشويق ، هو الذى يقال له « جبرئيل » و « روح القدس » و « شديد القوى » . واما العقل الفعال الذى هو ملاك امور عالم العناصر ومبدأ هيولاه الباقية ، بوحدتها الشخصية في الاطوار المختلفة ، فهو العقل الاخير في السلسلة الطولية ، وهو عقل فلكك القمر . وفي الحديث عن سيدنا رسول الله ، صلى الله عليه وآله : كَلَّ ابْنُ آدَمَ يَبْلُغُ اِلَّا عَجَبَ الذَّنْبِ ، هو كناية عن الهوليات الشخصية الباقية الحاملة لاكون والفساد .

وَمَيْتُضٌ

قال التلميذ في طبيعيات التحصيل : صورة العالمية مخصوصة بمادة واحدة تلتئم منها جملة امور محصورة في عالم واحد . فلا يكون في الامكان وجود عوالم كثيرة . ووحدة العالم يجب ان تكون وحدة بالفعل ، لا بالفرض . فله وحدة وجود بالفعل ، وكثرة وجود

اجزاء بالقوة . فيجب ان يكون لجميع ما بعد الاول ، امكان واحد بالفعل كثير بالقوة ،
وجود واحد بالفعل كثير بالقوة ، وهذه الوحدة وحدة النظام او ما يشاكله . انتهى كلامه .

- وقال الشريك في طبيعيات الشفاء ، في آخر الفن الثاني في السماء والعالم : صورة ٢
العالمية مخصوصة بمادة واحدة تلتئم منها جملة امور محصورة في عالم واحد . فلا يكون في الامكان
وجود عوالم كثيرة . فيكون العالم واحدا تاما ، محصلا فيه اصناف الطبايع البسيطة الممكن
وجودها ، والحركات المستديرة والمستقيمة مستمرة الى الاكوان والتركيب منها ، ويكون ٦
صانعه مليا بان يبلغ بالواحد منها كمال الواجب في الحكمة ، على مقتضى الامكان في طبايع
الوجود ، من غير حاجة الى تكثير له .

- وقال معلم الصناعة ارسطوطاليس : ان الباري ، عز وجل ، سبق بالازلية وعلا ٩
بالعزّ عن التغير . فجرى ملكه دائما ، وبه يدوم البقاء ، جعل الخلائق مراتب ، فخلق
الجوهر غير المحسوس ما سوى الصور ، وخلق به من الارواح ما شاكلها ابدية لا تضمحل
جرت قبل الزمان وقبل منى وقبل اين ، وخلق بالابد ، لا بالزمان ، الطبيعية الخادمة ، ١٢
وزينها باكرم الصفات . فمن ههنا لزم ان نعظم خليقة الفلك ، وبشكر ما هنالك
للزومه امر الخالق وجريه على ما شاء الباري ، جل وتعالى : فجريه واحد متصل ،
وبقاؤه غير مضمحل ، والطبايع منفعة والفلك فاعل . وقد احسن هرمس المتقدم في ١٥
العلم . حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك العالم الكبير ، وكل من كان من ضرب
الصورة فهو اكرم مما كان من ضرب الحيولى . انتهى كلام ارسطوطاليس .

- قلت : فاذا انت لاحظت الانسان الكبير الذى هو كل نظام الوجود بشخصية ١٨
الجمعية ، بزغ لك انه لخالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدبر الا الله سبحانه ، اذ لا موجود
وراء نظام عالم الامكان يحمله . الا هو ، والنفس المجردة ، انما سلطانها على البدن بالحكم
والتدبير ، باذن الله تعالى ، لا بالخلق والايجاد . فاما سلطانه ، عزّ شأنه ، على شخص الانسان ٢١
الكبير ، فبالعناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم و
التدبير . واذا نظام الكل افضل ما في الامكان من النظام الممكن واتمه واكرمه ، فهو

بلسان كماله وتمامه يذكر صفات كمال بارئته وصانعه ، ويشهد انه الموجود الحق من كل جهة ، ويصفه بانه التام وفوق التام . والحمد انما حقيقته : الوصف بالجميل والثناء على ٣ على جهة التبجيل والذكر باوصاف المجد وصفات الكمال . فاذن ، نظام الوجود هو بعينه حمد الله سبحانه ، على اتم الوجوه وابلغ الجهات . فلعل الحمد في قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيته الجمالية وهويته الكلية ونظامه الواحداني . فانه سبحانه حمداً نفسه بنظام الوجود المنبجس من عنايته والصادر عن افاضته اتم الحمد . فليعلم .

وميض

٩ يا قوم ، اما استيقظت انفسكم ؟ — انه ما من مثقال ذرة في سموات عالم الامكان وارضيه . الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء في سلسلة الاستناد ، لامحالة ، الى الباري الفعال الواجب بالذات . وليس ينصح وجوب الوجود ، الا بالاستناد الى الموجود الحق الواجب الوجود بالذات في مرتبة كنه ذاته . وان علمه سبحانه بكل ما هو الخير في نظام الوجود والدخيل في نصاب كماله وتمامه . تلجس منه فاعليته سبحانه لذلك الخير على جهة خيريته ، وينبعث عنه صدوره ووجوده ، من غير افتقار الى منوح امر آخر اصلا . وان علمه بوجه الخير ونصاب الكمال ، هو بعينه ارادته ورضاه ، لاشوق وهماة ، وعنايته واختياره ، لاشوق واهتزاز .

١٨ فاذن ، كل ما في اقطار دائرة الوجود وآفاق عالم الامكان ، وليس يمكن لامحالة الا ان يكون هو خيرا في نظام الوجود ومنمما لنصاب كماله ، فانه يدخل في سبب علمه سبحانه به ، لمخروجه من القوة الى الفعل بالضرورة البرهانية .

٢١ فاعلم ان سبب علمه تعالى للاشياء وانبعث الاشياء عن عنايته سبحانه ، على سبيل الاجتماع والتاخذ والاحمال ، هو القضاء ، وعلى سبيل التفصيل والتكثير والتدريج ، هو القدر . لست اقول : علمه الاجمالي سبحانه هو قضاؤه ، وعلمه التفصيلي هو قدره ، كما تقول عامة المقتضيين وجمهور المقلدين . فان ذلك حرص ظني وقول نخميني . اما

أولاً ، فلان العلم اعتبار الشيء من حيث انكشافه وظهوره ، من غير عزوب واحتجاب .
 والقضاء والقدر اعتبار الشيء بحسب تعلق الفاعلية بذاته وجريان الامر بوجوده . فالقضاء
 هو ابداع سينخ جوهر الشيء وصنعه ، وجريان امر « كن » بتقريره وجوده في ضمن
 جملة المبدعات والمصنوعات ، بنظامها الجملي الواحداني ، على حسب العلم بكونها خبرات
 نظام الوجود التام الكامل وسمات نصاب تمامه وكماله . والقدر هو ايجاد الشيء واقاضته ،
 باعتبار خصوصية ذاته وهويته ، من جهة تأدية الاسباب المترتبة المتأدية اليه بخصوصه ،
 على حسب العلم السابق بخيريته والعناية الموجبة لمشيبته . فالقدر تفصيل احوال القضاء الاول .
 وهما اعتباران لوجوب الفاعلية المنبجسة عن العلم والعناية والامر الابدائي المنبعث عن
 الارادة والمشيئة .

واماً ثانياً ، فلان الاجمال والتفصيل في علم النفس ، نحو ان من الانكشاف ، بحسب
 كون الصورة العلمية المنطبعة في لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بعينه واحدة بسيطة مجملة ،
 او متكررة مركبة مفصلة . فالانكشاف في صورة التفصيل اشد واتم وازيد واكثر ،
 والتفاوت في صورتي الاجمال والتفصيل ، انما هو بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان
 في الظهور والانكشاف . وذلك وصف لنحو الادراك ومرتبته ، لا بامرماً من جنبه المدرك
 يكون داخلاً في حقيقة المعلوم ، في صورة التفصيل دون الاجمال . وآلاً ، لم يكن الاجمال
 والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة بعينها ، بل كان هناك امران مختلفان بالماهية لاحالة ،
 فينخرق الفرض .

فاذن يجب ان يكون المعلوم في الصورتين واحداً بالحقيقة بثة . وانما الاختلاف
 في الصورة العلمية والتفاوت في نحو العلم ، لافي المعلوم . والصورة الواحدة البسيطة في الاجمال
 ختلافة للصور المتكررة في التفصيل . والعلمان الاجمالي والتفصيلي المختلفان في مرتبة
 الانكشاف بالشدّة والضعف او بالزيادة والنقصان ، كلاهما علم بالفعل لا بالقوة ، كما ظنه
 صاحب الاشراف والمطارحات ، وقتله فيه امام المتشككين . ومن المستبين ، على ما بيناه
 غير مرة ، ان ذلك لا يصح اجراؤه في علم الله سبحانه . لم يستن بالبرهان اليقيني ، من

سبيل العقل المضاعف . ان علمه تعالى بما عدا ذاته ، من جهة علمه بذاته الذى هو عين مرتبة كنه ذاته . فذاته الاحد الحق من كل جهة ، عين العلم التام وفوق التهام بجميع الاشياء . ولا يتصور هناك اشتداد في العلم وازدياد في الانكشاف ، اذ ملاك ظهور كل شيء وانكشافه ، هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته ، وعدم عزوب ذاته عن ذاته الذى هو بعينه عدم عزوب شيء من الاشياء عنه ، تعالى سلطانه ، ولامدخل لوجود الاشياء في ذلك بوجود من الوجوه اصلا . فعلمه التام الحضورى بكل شيء ، قبل وجود الاشياء وعند وجودها ، على سبيل واحد . فاذن ، لا يستصح العقل الصريح نسبة الاجمال والتفصيل الى علمه التام انخبط بكل شيء ازلا وابدا ، قبل حدوث الاشياء في الدهر وبعد حدوثها . بل انما الصحيح اسنادها الى معلوماته التي هي الاشياء . فهي بحسب ذواتها توجد بمجمل تارة ، ومفصلة اخرى . و علمه التام سبحانه بها في مراتب وجودها الاجمالي ووجوداتها التفصيلية ، غير موصوف بشيء من الاجمال والتفصيل ، الا اذا ما اُطلق « العلم » وريم به المعلوم . فقد جرى ذلك في تضاعيف الاطلاقات ، كما في قوله عز من قائل : « ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء » .

وبالجملة ، فتقدره تعالى في الموجودات ، بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تعيينه ، وخصوصية هويته تفصيل قضائه الاول فيها ، بحسب نسب علمه سبحانه بوجه الخير في نظام الوجود لوجودها في الدهر ، مجتمعة جملة في شخصية عالم الكل الواحداني ، بامكانه ووجوده بالفعل . فاذن ، القضاء نسبة فاعلية البارئ الحق سبحانه ، على حسب علمه وعنايته ، الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوحدانية الجملية . والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير ، في مرتبة تشريع اعضائه واجزائه وتفصيل اخلاطه واركانه وارواح وقواه ، بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيات تفاصيلها . فليتبصر .

ومبض

قال الشريك في ساقه الذن الثالث من طبيعيات الشفاء : وجميع الاحوال الارضية

منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والارادات ، فانها لا محالة امور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن : علة و سبب حادث ، وينتهي ذلك الى الحركة ، ومن الحركات الى الحركة المستديرة . فقد فرغ من ايضاح هذا . فاختيارا ٢
ايضاً تابعة للحركات السماوية ، والحركات والسكونات الارضية المتوافية على اطراد متسقي ، تكون دواعي الى القصد وبواعث عليه . وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء . والقضاء هو الفعل الاول الالهى الواحد المستعلى على الكل الذى منه تتشعب ١
المقدرات . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال في اول عشرة الشهيات الشفاء : ان مبادئ جميع هذه الامور تنتهى الى الطبيعة والارادة والاتفاق . والطبيعة مبدؤها من هناك . والارادات التى لنا كائنة بعد ما لم تكن . ٩
وكل كان بعد ما لم يكن ، فله علة ، وكل ارادة لنا ، فلها علة ، وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية و سماوية ، و الارضية تنتهى الى السماوية . واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة . ١٢
واما الاتفاق ، فهو حادث من مصادمات هذه . فاذا حللت الامور كلها ، استندت الى مبادئ ايجابها من عند الله . والقضاء من الله سبحانه وتعالى ، هو الوضع الاول البسيط . والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدرج ، كانه موجب اجتماعات من ١٥
الامور البسيطة التى تنسب ، من حيث هى بسيطة ، الى القضاء والامر الالهى الاول . ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التى فى الارض والسما جميعا وطبايعهما ، لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل . انتهى كلام الشفاء بعبارته . ١٨

وقال في الاشارات ، في النمط السابع : ان كل شيء لازم عنه ، بوسط او غير وسط ، بتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تأدياً واجبا . اذ كان ما لا يجب ٢١
لا يكون ، كما علمت .

فقال امام المتشككين في شرحه : واما لفظ القضاء والقدر في معنى القضاء معلوله الاول ، لان القضاء هو الحكم الواحد الذى يترتب عليه سائر التفصيل ، والمعلول

الاول كذلك . واما القدر ، فهو ساير المعلولات الصادرة عنه طولاً وعرضاً ، لانها بالنسبة الى المعلول الاول يجرى مجرى تفصيل الجملة : وهو القدر .

وقال الشارح البارع خاتم المحصلين البراعة : اقول في تقريره : لما كان جميع صور

الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها ، حاصلة من حيث هي معتولة في العالم العقلي ،

بابداع الاول الواجب ايادها ، وكان إيجاد مايتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع

ممتنعاً ، اذ هي غير متناهية . لقبول صورتين معا : فضلا عن تلك الكثرة ، وكان الجود

الالهى مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها ، واخراج ما فيها بالقوة من قبول

تلك الصور الى الفعل ، قدر بلطف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين ، تخرج فيه

تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد ، فتصير الصور في جميع ذلك

الزمان موجودة في موادها ، والمادة كاملة بها . واذا تقرر ذلك ، فاعلم ان

القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي ، مجتمعة

ومجملة ، على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية ، بعد

حصول شرايطها ، منصفة واحداً بعد واحد ، كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل

« وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » . والجواهر العقلية وامامها ،

موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين . والجسمانية وامامها ، موجودة فيهما

مرتين . وهناك يظهر معنى قول الشيخ ، ان كل شيء يوجد الاول تعالى بوسط او غير

وسط يتادى ، قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه : نادياً

على سبيل الوجوب . انتهى كلام شرح الاشارات بعبارته .

قلت : وقد كنا بيننا بالبراهين فيما اسلفنا ذكره ، ان عدم انقطاع الزمان في الطرفين ،

لا يصح ان يكون معناه عدم تناهي امتداده المقدارى بالفعل في المقدارية الممتدة على

سبيل لاتناهي المقدار بحسب المساحة . فلا تكن من الذاهلين .

ومبيض

فاذن ، قدحان حين ان تلو عليك ان القضاء والقدر على ضربين ، علمي باعتبار

وجود الاشياء في العلم ، وعينى باعتبار تقرر رها بالفعل في الاعيان . ثم الامور المعبر دخولها في القضاء والقدر على ثلثة اضرب : احدها كل نظام الوجود المتسق ، اعنى الانسان الكبير المنظور اليه ، من حيث شخصيته الكلية ووحدايته الاتساقية . والثاني ابداعات ٣ عالم الامر من اجزائه ، اذا نُظِرَ اليه نظر المشرحين ؛ والثالث تكوينيات عالم الخلق منها في لحاظ التشريع .

- ٦ فالنظام الكبير الواحد المتسق ، انما القضاء المعبر بالنسبة اليه علمى فقط ، بحسب ظهوره في علم الله سبحانه به ، من جهة علمه سبحانه بذاته الاحدية التى هى العلة الفاعلة النامة له ، وتسبب علمه التام به وبكونه اتم نظام كامل وسيعه طباع الامكان ، لفاعليته سبحانه اياه . ووجوده المقضى متأخر عن هذا القضاء العلمى المتعلق به ، نحويين من ٩ التأخر ، اعنى تأخرا ذاتيا بحسب المرتبة ، وتأخرا دهريا بحسب الحدوث في الدهر . والقدرُ المعبر بالقياس اليه عينى فقط ، بحسب ترتيب وجوده في متن الدهر وحقاق الواقع ، بعد ليسيته في مرتبة الذات ، وبعد عدمه الصريح في الدهر على علمه وعنايته ، تعالى سلطانه . ١٢ ولا قضاء ولا قدر وراءها بالقياس اليه اصلا . فوجوده العينى في الدهر ، كانه تفصيل لوجوده العلمى المضمّن في علمه التام سبحانه بذاته الاحدية الحقة التى هى الصورة العلمية لجميع الموجودات . والجواهر الامرية وما معها من سائر ماصنعه البارئ الحق ١٥ لاجل مادة ، وقطره في متن الدهر بالابد لا بالزمان ، يتعلق بها القضاء العلمى بحسب وجودها في علمه سبحانه ، وتسبب علمه وعنايته لابداعها وصنعها واخراجها من اللبسية المطلقة الذاتية الى فعلية الاليس والتقرر ، ومن كنم العدم الصريح الى الوجود في متن الدهر ، ١٨ والقضاء العينى بحسب اعتبار صدورها عن البارئ الفاطر وخروجها من الليس المطلق الى الاليس بالفعل ، وعن العدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقائه سبحانه ، في ضمن نظام كل الوجود الجملى المتسق الواحدانى جملة . والقدر العينى بحسب اعتبار صدورها ٢١ ووجودها عن بارئها في الدهر ، من حيث خصوصيات هوياتها على التفصيل ، لا من حيث اعتبارها في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة . فهذا معنى وجود الجواهر العقلية

وما معها في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين. فاما الكيانيات الزمانية ، من الجسمانيات الهيولانية وما معها ، فاذا لها وجود في الدهر ، ووجود في الزمان ، ووجود في ضمن نظام الكل الواحد بالاتساق جملة ، ووجود من حيث اعتبار خصوصياتها بما هي هي على التفصيل ، وكذلك وجود صوري كلي انطباعي في ألواح العقول العالية القدسية التي هي الضرب الاكرم والملا الأعلى ، من البررة الكروبيتين والملائكة المقربين ، ووجود صوري ايضاً كلي وجزئي انطباعي في اذهان النفوس السماوية وقواها التي هي ضروب من الملائكة المدبرة المجردة والجسمانية ، فلاحالة تتكرر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر ، بالقياس الى هذا القليل من الموجودات .

فاذن ، اخيرة المراتب هي القدر المتمحض الذي ليس هو بقضاء اصلاً ، لكونه التفصيل المحض الذي لا تفصيل في الوجود بعده ، وهو وجود المكونات الزمانية الحادثة في ازماتها واوراقاتها ، على التدرج والتعاقب والتفضي والتجدد ، على حسب الاستعدادات التدرجية المتعاقبة الحصول في امتداد الزمان ، من تقاء الاسباب المترتبة المتأدية اليها .

او المرتبة القصوى الوجودية الاجالية من القضاء الاول الالهي ، بحسب التقرر في حاق الاعيان جملة ، هي القضاء المحض الوجودي الذي ليس هو بقدر بالنسبة الى قضاء وجودي قبله اصلاً ، لكونه الاجمال المطلق الذي لا اجمال في الاعيان قبله ، وان كان هو قدراً بالقياس الى القضاء العلمي . بحسب الوقوع في علم الله التام المحيط بكل شيء ، من جهة علمه بذاته الاحدية المتقدم على سائر مراتب القضاء والقدر ، تقدماً ذاتياً في المرتبة ، وتقدماً سرمدياً انفكاً كياً في الوجود . فهذا القضاء الوجودي الاول الاجمالي بعد القضاء الاول العلمي ، هو الكتاب الالهي المعبر عنه تارة بـ «ام الكتاب» ، وتارة بـ «اللوح المحفوظ» وتارة بـ «الكتاب المبين» الذي فيه كل رطب ويابس من رطب الوجود ويابسه وقضه وقضيضه جميعاً ، وان هو الا مجموع الموجودات ، من مبدأ الازل الى اقصى الابد ، بحسب وجود الجميع في متن الدهر جملة . فهو كتاب الله الاعظم ، فيه كل جوهر من الجواهر ، حرف من الحروف ، او كلمة من الكلمات . وكل عرض

من الاعراض ، نقطة واعراب لذلك الحرف او لتلك الكلمة . والاجمال في هذه المرتبة ،
من حيث انتقاء التدرج والتعاقب ، ومن حيث الانتظام والاتساق . فجميع الموجودات ،
بحسب ذلك الاعتبار ، في حكم موجود واحد . وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة
بين المرتبتين القصوى الاجالية المتمحضة والاخيرة التفصيلية المحضة ، كل واحدة منها
قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المناخنة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب
المتقدمة . فليتعرف .

وَمَيِّضٌ

ربما يقال للعقل الاول او لعالم العقول جملة « اللوح المحفوظ » و « ام الكتاب »
و « الكتاب المبين » ، لكون كل ما فيه من الصور المنطبعة محفوظاً عن التغير والتبدل ،
ولكونه كتاباً الهياً مشتملاً على صور جميع الموجودات ، من غير تدرج وتعاقب ، كما
الكتاب الاعظم الوجودي كذلك بالنسبة الى اعيان الذوات والهويات جميعا . ويقال
للنفوس السماوية « كتاب الجو والاثبات » لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر ،
من صور ماسيكون في المستقبل من الحوادث المقدرة الزمانية . وربما يقال « كتاب الجو
والاثبات » للزمان ، لكونه عالم التغير والتبدل والتصرم والتجدد . فهو كتاب القدر
العيني ، بحسب اخيرة مراتب الوجود في الاعيان . وبالجمله ، الامر في كتاب القدر على
خلاف الامر في ام الكتاب الذي هو القضاء الاول ، اذ لا تغير وتبدل ولا هو واثبات
فيه اصلا . وهذا معنى جواز البدء في القدر ، لافي القضاء . فليعلم .

وَمَيِّضٌ

فاذ كان الله سبحانه ذا قوة فعالة غير متناهية الفعل ، فلذلك خلق ، لقبول الفيض ،
مادة ذات قوة منفعة غير متناهية الانفعال . واذا كان الجود الالهي مقتضيا لتكامل
المادة بابداع الصور الغير المتناهية فيها ، واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور من
القوة الى الفعل ، وكانت المادة الواحدة غير متأتية لقبول صورتين مختلفتين معا ، فضلا
عن تلك الكثرة ، فلذلك قدر ، بلطف حكمته ، زمانا غير منقطع الاتصال ، فيه نخرج

٣ تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد ، فتصير الصور في جميع الزمان موجودة في موادها ، والمادة كاملة الجوهر بها . وخلق فلكا غير منقطع الحركة على الاستدارة ، تختلف احوال المادة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته ، فترد صورة صورة على المادة ، بحسب استعداد استعداد . وهذا هو القدر الذي لا قدر بعده ، وهو تفصيل ما كان يحمل الوجود في القضاء الاول .

٦ فاعلم انّه يمتنع في القدر الثلاثة بالفاعل بحسب العدد ، لنهوض البرهان . وانما الصحيح فيه الثلاثة التلايفية على اتصال الحدوث المستمر السيتال على التدرج ، لاستحالة انقطاع الفيض من الفياض الفعّال ، ووجوب كون الجود الالهى ابدى الحياو غير متجدد وذو العطاء على المادة القابلة . واما القضاء الاول الالهى ، فالتلايفية العددية فيه كم شئت . فقد نلونا عليك ان رب القضاء والقدر ، وراء ما يتناهى بما لا يتناهى ، بل وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى ، جوداً ورحمة وقدره وعلماً ، وانه لا يضيق عن الاحاطة بما لانهاية له عدداً ومجمله ومفصلة » والله واسع عليم » وان التسلسل الى لانهاية من جانب المعلول غير مستحيل ، وان الموجودات بحسب الوجود في الدهر ، ليس بينها ترتيب حتى تستحيل فيها الثلاثة العددية ، والعدد نفسه متألف من الوحدات ، لامن مراتب الاعداد ، فليس يتصحح في العدد ترتيب اصلا . على انه اوضح ايضا ، لم تكن الثلاثة في جهة الترتيب الانتهاء الى الواحد في تلك الجهة . فاذن نسبة القضاء الى القدر يشبه ان تكون من وجه كنسبة القسمة القرضية العقلية الكلية في الجسم الى القسمة الوهمية الجزئية ، وكنسبة العلم العقلي الواحد البسيط الاجمالى للنفس الناطقة الى علومها المتكثرة التفصيلية . فالوجود العيني للشيء الزمنى ، بما هو تحقق فعلى في كتاب الدهر ، وتمثل حضورى عند البصير الحق ، قضاء اجمالى . وبما هو كون بالفعل في افق امتداد الزمان ، ووقوع تكويني في حدود قطر التقضى والتجدد ، قدر تفصيلي . وان احق ما تسمى به الموجودات الزمانية ، بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء ، « المثل العينية » و « الارقام القضائية » او « الصور الوجودية » و « الحروف الدهرية » ، وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة

القدر . « الاعيان الكونية » و « الكيانيات القدرية » ، وإجمال القضاء هو اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الافتراقية .

وَمَيْضُ

- ٣ كانتك ، اذن ، بما تحققت ان جملة نظام الكل هي شخصية هيكल الانسان الكبير ،
والعناية الاولى الالهية هي الطبيعة الكلية الفاعلة الحافظة المسككة المدبرة على الاطلاق
١ بالعلم المحيط الواسع والقدرة التامة الكاملة والحكمة الحقّة البالغة ، وان قضية قانون
الامكان الاشرف ووجوب المناسبة بين العلة النامة ومعلولها على اتم الوجوه ، انه ليس
في طباع الامكان ان يتصور نظام الوجود افضل واتمّما هو عليه ، وان مفهوم نظام
١ اتمّ من هذا النظام ، انما هو كفهومات سائر الممنوعات الذاتية التي لا مطابقت لها في التصور ،
الا باختلافات الاوهام الكاذبة وتعمّلات الازدهان المنكوسة . فانه لما كان علم الباري
الحقّ بنظام الخير في الوجود علماً لانقص فيه ، ورحمته الفعالة بالوجود رحمةً لاضيناته
فيها ، وكان ذلك العلم سبباً ينبعث عنه معلومه ، وينبوعاً ينبجس منه متعلّقه ، ولم
١٢ تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب ، وامكان استعداى يعوقه من غاية
الكمال ، فلا محالة وجب ان يكون الكل قد وجد في غاية من الاتقان . ولا يمكن ان يكون
الخير فيه ، الا على ما هو عليه . ولا شيء مما يمكن ان يكون للكل ، من فرايض الكمالات
١٥ ونوافلها ، الا وقد كان له بالفعل . فكل شيء من نظام الكل ، بما هو داخل في قوام نظام
الكل ، فهو على جوهره الذى ينبغى له بحسب نظام الكل ، وفعله الذى ينبغى ، وان
كان متفعلاً ، فعلى انفعاله الذى ينبغى ، وان كان مكانياً وزمانياً ، ففي مكانه الذى ينبغى
١٨ وزمانه الذى ينبغى . وكما دريت ان « النور المفارق اعنى الجوهر العقلى » ، مطلب « ما هو ؟ »
ومطلب « لم هو ؟ » فيه متحد . وعلته الفاعلة هو بعينها علته الغائية . وايضا علة بدوّه
هي بعينها علة تمامه ، اذ ليس يتصور هناك بلو متقادم وتام متراخ . فذلك النظام
٢١ الجملى الذى هو الانسان الكبير ، مطلب « ما ؟ » ومطلب « لم ؟ » فيه واحد . فاذا علم
« ما ؟ » النظام الجملى ، علم « لم هو ؟ » ، وعلم ان بدوّه هو بعينه تمامه ووجوده بعينه نصاب

كماله ، وفاعله هو بعينه غايته . وليس يُعقَل له خيرٌ ممكِن يُرجى ، وكال مُنتَظَرٍ
يُبتَغى ، اذ لا يصح ذلك ، الا لما تكون له مادة وبُعُورُهُ استعداد مرهون بأمد واستحقاق
مربوط بأجل ، فامّا ما ليس تقررُهُ في المادة وجوده للهوى ، فانه لا يصح ان يوجد
ممنوعاً عن كماله ، مقطوعاً عن خبره وتمامه . فالنظام الجملى افضل ما يمكن واتم ما يتصور ،
ولا يدخل في الوجود شرّاً بالقياس اليه اصلاً . والجاعل الجواد الحق بذاته ، فاعله وغايته
ومبدأ بدوّه الذى هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله ، بالابد لا بالزمان . والجود الالهى
هو المعطى كل موجود مافى ومنع قبوله ومئة امكانه .

ومبيض

فاذن . قد بزغ ان كل مافى نظام الوجود ، من الاراديات والطبيعات والقسريات
والانغافيات ، فانه بحسب الصدور عن مبدع الكل وصانع النظام ، ارادى بالقياس
الى نظام الكل ، طباعى طبيعى ، وان كان هو ، بالنسبة الى نظام شخصى جزئى بحسب
شخصيته الجزئية ، ارادياً او قسرياً او اتغافياً . وكل اجل ، طبيعى كان او اخترامياً
بالنسبة الى انسان ما صغير جزئى ، فهو طبيعى بالقياس الى الانسان الكبير . فكل عمر
لانسان ما او حيوان ما او نبات ما ، او اى ذى مزاج كان بتركيب طبيعى او صناعى ،
فهو بالقياس الى كل نظام العالم عمر طبيعى ، قد اوجبه اقتضاء الطبيعة الكلية ، وبحسب
النسبة الى المبدأ الفعّال ، جل وعز ، فعل ارادى ، قد اوجبه جوده الفياض المنبعث عن
علمه التام المحيط بنظام الخير على اسبغ الوجوه . فهذا سبيل مذهب البرهان ومشروع العقل
المضاعف ، وعليه اجماع الحكماء الالهيين .

قال التلميذ في طبيعيات التحصيل : فصل في كيفية دخول الشر في القضاء الالهى ، والاشارة
الى نظام العالم . قد عرفت ، عند كلامنا في واجب الوجود بذاته ، ان هذا النظام هو النظام الحقيقى ،
لانظام افضل منه ولا تم منه . وعرفت ان العقول الفعّالة لازمة عن الخير المطلق ومن
مقتضاه . وان الافلاك صادرة عنه ايضاً ، ومنشبهة في حركاتها به ، متقبلة بذلك فتقبل
ذلك المثال . وان هذه الامور الحادثة التى تحت الافلاك ، نظامها متعلق بحركات الافلاك

التي هي افضل الحركات . فيجب ان يكون هذا النظام الموجود في عالم الطبيعة ايضا على
 اتم ما يمكن ان يكون وافضله ، لانظام اتم منه . وانه ليس في الموجودات امر بالاتفاق ،
 بل كله اما طبيعي بحسب ذاته ، كحركة الحجر الى اسفل ، واما طبيعي بالقياس الى
 الكل ، وان لم يكن طبيعيا بالقياس الى ذاته ، كوجود الاصابع آلة للانسان . وان
 الارادات حادثة ، وكل حادث فله اسباب غير متناهية ، كما عرفت ، فيكون ايضا تعلقها
 بالحركة التي يصح فيها وجود غير المتناهي ، وخصوصا بالحركة المتصلة السردية التي
 هي حركة الفلك . وان الحركة صادرة عن الاول تعالى . فيجب ان تكون ارادتنا ايضا
 بهذا متعلقة بواجب الوجود بذاته ، وسببها هو . فان قيل : فهل لنا قدرة على الفعل ام لا ؟
 قلنا : ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد ، واما بالقياس الى الكل ، فليس لنا قدرة ،
 الا على المقدر . انتهى قوله باليقظة .

ثم قال : ان كون الانسان ميتا ليس له علة ، فان الحرارة المؤدية الى فساد جوهر
 الانسان ، من ذاتيات الابدان او من لوازمها ، ولا علة لمثل ذلك ، بل الاول تعالى علة
 لان يبقى زمانا هو اتم ما يمكن ان يبقى من الزمان ، يعلم ذلك من العناية . وكل عمر ،
 فهو بالقياس الى الكل طبيعي ، وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق . وبالجملة ، فالشرور
 كلها بالاضافات وبالقياس الى افراد الاشخاص ، واما بالقياس الى الكل فلا شر . انتهى
 بعبارة .

وقال الشريك في مقالة الفن الثالث من طبيعيات الشفاء ، في فصل في ادوار الكون
 والفساد : ولكل كائن اجل يستحقه بقوته المدبرة لبدنه ، فانها قوة جسمية متناهية
 يتناهي فعلها ضرورة . ولو كانت غير متناهية ، لكانت المادة لا تحفظ الرطوبة ، الا الى
 اجل لامسباب محتملة للرطوبة خارجة وباطنة ، واسباب عاقبة عن الاحتياض مما يتحلل .
 ولكل قوة من قوى البدن ولكل مادة حد يقتضيه كل واحد منهما ، ولا يشمل
 مجاوزته . وذلك ان جرت اسبابها على ما ينبغي ، هو الاجل الطبيعي ، وقد تعرض اسباب
 اخرى من حصول الفساد او فقدان النافع المعين ، فيعرض لتلك القوة ان يفترق فعلها

عن الامد . فمن الاجال الطبيعية، ومنها اختراميةة، وكل^٢ بقدر ، وجميع الاحوال الارضية .
منوطة بالخرركات السماوية ، وحتى الاختيارات والارادات . انتهى بالفاظه .

وقال معلم المشانين ومفيدهم ، في اثولوجيا ، في الميمر الخامس : فالاشياء الزمانية ،
انما يكون بعضها من اجل بعض . وذلك ان الاشياء ، اذا هي امتدت وانبسطت
وبانت عن الباري الاول ، كان بعضها علّة كون بعض . واذا كانت كلّها معاً ، ولم تمتد
ولم تنبسط ولم تبين عن الباري الاول ، لم يكن بعضها علّة كون بعض ، بل يكون الباري
الاول علّة كونها كلّها . فاذا كان بعضها علّة لبعض ، كانت العلّة انما تفعل المعلول
من اجل شيء ما ، والعلّة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما . انتهى كلام اثولوجيا
بالفاظه .

وَمَبْيُض

انّ ليس من القطريّات المنصرحة انّ الخير هو ما يتشوّقه كل شيء ، ويتغيّه ويتوخّاه ،
ويتمّ به قسط كماله في رتبته وطبقته من الوجود ، وتكون الذات موكّبة وجه القصد
شطره ، من فرايض الكمالات ونوافلها ومنمّيات الحقيقة ومكّلاتها . فاذن ، الشر
لا ذات له ، بل انما هو عدم ذات او عدم كمال ذات او عدم كمال ما لذات . وحيثما
ليس عدم الذات ، ولا عدم كمال ما من كمالات تشوّقها الذات ، فنّ على جبلة العقل
وفطرة الانسانية ، لا يثوهم هناك شربة اصلا . فالوجود كلّه خير ، والشر كلّه عدم .
فاذا كان وجود ما مستلزماً او مستصحبا لعدم كمال ، كان موصوفا بشربة ما بالعرض ،
من حيث صحابة ذلك عدم ، لا بما هو وجود على الحقيقة . فاذن ، الشربة كلّها من تلقاء
ملازمة بالقوة ، والخير كلّه من جهة الخروج من القوة الى الفعل . وقد كنّا ، فيما
اسلفنا ذكره ، قد اشعرناك انّ عدم الممكن مطلقا ، من تلقاء انتفاء علته التامة رأسا ،
سواء عليه اكان عدمه من بدو الامر ، ام من بعد الوجود . فاذن ، الشربة مطلقا ، لا يصح
استنادها الا الى عدم علّة وجود الخير ، من جهة قصور طباع الامكان او نقصان استعداد
المادة القابلة .

- ثمّ ليس من المستبين لكك ؟ - انّ من الموجود ما هو الحقّ بالفعل من كلّ وجه ،
وان هو آلا القيّوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فهو الخير الحقّ على الحقيقة والحقّ
المحض من كلّ حيثيّة ، ومنه ما هو مبرّئ الذات من ضروب ما بالقوّة ، بحسب حاقّ
الاعيان ، في الفطرة الاولى ، لتقدّسه عن علايق المادّة الهيولانيّة وعوايق القوّة الاستعداديّة ،
ولكن ليس يعرّى عن ملابسة ما بالقوّة ، بحسب سنيخ جوهر الذات ، في مرتبة نفس
الذات المرسله بما هي هي ، من حيث طباع الامكان الدائى ، وعن سبق العدم الصريح على
الذات في الدهر ، من جهة انحطاط درجة الامكان عن صلوح جوهر الذات لاستحقاق
قبول السرمديّة . فهذا القبيل من الموجود ، هو ما فوق الكون من الذوات الامريّة
والجواهر العقليّة . وانما الشرّيّة هناك من حيث سبق اللّيس على الايس بالذات في مرتبة
الذات ، وسبق العدم الصريح على التقرّر والوجود بالفعل في نّ الدهر ، لا من جهة انسلاخ
التقرّر والوجود بالفعل عن كمال ما من الكمالات الممكنة وخير ما من الخيرات المتظّرة في
حاقّ الاعيان ، ما هو ممنوّ الحقيقة بملابسة ضروب ما بالقوّة جميعا ، من جهة الانساخ
باوساخ عالم الطبيعة ، والتناطح باقدار ادناس الهوى . فهذا القبيل جملة ماتحت الكون
من الزمانيّات في عوالم الاسطيفسات العنصريّة الطافحة باصناف الشرور ، لما قد ايفت
وعيهت بالافات والعامات وصدّت وعيقت عن الخيرات والكمالات . ومرجع الشرّ
هنالك مطلقا الى صحابة العدم للوجود وتباعة الفقدان للوجدان . وليس يصحّ ان
يستند عدمّ المعلول وفقدانه ، آلا الى عدمّ العلة وفقدانها .
- فاذن ، قد انصرح انّ الخير مطلقا ، حيمى عالم الربوبيّة ، محصوراً في طوار بابه
وحريم جنبه . فانه اما هو عين ذات البارئ الحقّ ووجوده ، واما هو من تلقاء فيضه
وجوده . وانّ كلّ ما في عالم الامكان مشوبّ الوجود بالشرّ والعدم ، مسوطّ الذات
بالهلاك والبطالان . وكلّ ما لممكن الوجود ، من الخير والكمال ، فهو من فيض ابداع الموجود
الواجب الحقّ ورشح صنّيعه ، حتّى سنيخ جوهر الذات والحقيقة ورأس مال التقرّر
والوجود ، اذ ليس له ، من جوهر ذاته ومن طباع امكانه ، آلا اللّيس والهلاك والقوّة

والعدم ، كما يقول التنزيل الكريم والقرآن الحكيم « ما أصابك من حسنة ، فمن الله ، وما أصابك من سيئة ، فمن نفسك » . وَمَا الرُّوحُ وَالْجُثْمَانُ إِلَّا وَدِيعَةٌ وَلَابُدُّ يَوْمًا أَنْ تَرْدَّ الْوَدَّ آيِعٌ .

وَمَبْضٌ

وبالجملة ، الخير المطلق هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجود كل شيء . والقيوم الواجب الذات : جل ذكره ، وجود محض ونور محض وكمال محض وبهاء محض ، وهو نام من كل جهة وفوق التمام ، يعشفه ويتشوقه كل ممكن الذات بطباع امكانه ، ويعبده ويخضع له كل مملول الحقيقة بقوام معلوليته . فهو ، عن سلطانه ، هو الخير المحض على الاطلاق ، والممكن الوجود بذاته ، لا يتصحح ان يكون خيراً بذاته ، لان ذاته بذاتها لا يجب لها الوجود ، فذاته بذاتها تحتل العدم . وما احتمال العدم بوجه ما ، فليس بريئاً من حيث نفس ذاته ومن جميع جهاته ، من الشر والنقص . فاذن ، ليس الخير المحض الا الواجب الوجود لذاته .

وقد يقال ايضاً « خير » لما كان نافعاً ومفيداً لكلمات الاشياء . والموجود الحق الواجب بذاته ، يجب ان يكون لذاته هو الفيض المفيد لكل حقيقة ولكل كمال حقيقة ، ومنه ينبجس ويتقيض كل ذات وكل تمام ذات ، وكل وجود وكل كمال وجود ، فهو سبحانه من هذه الجهة ايضاً خير محض ، لا يدخله نقص ولا يشوبه شر ، ولا شيء غيره . يصح ان يكون خيراً محضاً ولا خيراً مطلقاً ، من هذه الجهة ايضاً . فليست يتيقن .

وَمَبْضٌ

ان الشرية من جهة ملابسة ما بالقوة ، بحسب طباع الامكان ، اعني اللبسية في مرتبة الذات والعدم الصريح قبل الوجود في من الدهر ، لا يلتفت لفتها فيما نحن في سبيله ، لاغتفارها وانجبارها بالخيرية الحاصلة بالفعل ، من حيث التقرر والوجود في حاق الاعيان ، من تلقاء افاضة العلة الفاعلة . فنظرنا الان في الشرية بالفعل ، من جهة فقدان الكمال في الاعيان . فنقول على محاذاة قول الشريك ، في ناسعة الهيئات الشفاء ، ان الشر بالذات

هو العدم، ولا كلّ عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثانية لنوعه وطبيعته، والشرّ بالعرض هو المعدّم او الحابس للكمال عن مستحقّه، ولاخير عن عدم مطلق الا عن لفظه، فليس هو بشرّ حاصل. ولو كان له حصول ممّا، لما كان الشرّ العامّ، اذ تكون له خيرية من حيث الحصول.

فاذن، كلّ شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوّة، فلا يلحقه شرّ. وانما الشرّ يلحق ما في طباعه ما بالقوّة، من جهة المادّة الحاملة للقوّة الاستعداديّة. فعالم التحميد والتسبيح يرى من وجوه الشرّ مطلقا. ثمّ كلّ ما كان ما بالقوّة فيه اقلّ، كان قسط البراءة عن الشرّ فيه اوفر واكثر.

والشرّ يلحق المادّة لامر عارض في الفطرة الاولى، ولا امر يطرأ من بعد في الفطرة الثانية. اما الامر العارض من بدو الامر، فان يكون قد عرض لمادّة، في اول وجودها، ما يمكن فيها هيئة ممّا من الهيات تصدّها عن استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشرّ يوازيه، مثل المادّة التي يتكوّن منها انسان او فرس، اذا عرض لها من الاسباب العارضة ما جعلها آرداً مزاجا واعصى جوهرها، فلم يقبل التخطيط والتشكيل على التقويم الكامل، فتشوّهت الصورة، ولم يحصل مُبتَغى الطبيعة من كمال المزاج واستواء الخلقة، لالانّ الفاعل حرّم ومنع، بل لانّ المنفعل لم يستعدّ ولم يقبل. واما الامر الطارى من بعد، فاما مما منع من خارج بحول بين المستكمل والمكمل، كما استثار سُحُب كثيرة متراكمة وظلال جبال عظيمة شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار، على ما ينبغي من الكمال، وتعوق القصّار مثلاً عن فعله، واما مضادّ في المستكمل يستوجب امحاق الكمال، كما حسّ البرد للنبات المُصيب لكماله في وقته، حتّى يفسد بذلك الاستعداد الخاص وما يتبعه.

وبالجملة، يطلق «الشرّ» على امور عديمة: من حيث هي غير مؤثّرة، كفقْدان كلّ شيء ما من شأنه ان يكون له، مثل الموت والفقر والجهل، وعلى امور وجوديّة كذلك، كوجود ما يقتضى صدّة المتوجّه الى كمال ما عن الوصول اليه والبلوغ منه،

- وكذاً الأفعال السيئة ، من الظلم والزنا ومبادئها من الملكات الردية والأخلاق الرذيلة ،
وكالآلام والغصوم وما يستجرها . وإذا تأملنا في ذلك كله ، وجدنا البرد مثلاً في نفسه ،
٣ بما هو كيفية ما ، أو بالقياس إلى علته الموجبة له والأسباب المتأدية إليه ، ليس بشر ،
بل هو كمال من كمالات نظام الوجود . وإنما شريته بالقياس إلى الثمار ، لفساده أمر
حبها . فالشر بالذات ، هو فقدان الثمار كالاتمالات لايقية بها . والبرد شرّ بالعرض ، لافضائه
٥ إلى ما هو الشر . وكذلك السحاب . والظلم والزنا أيضاً ليسا ، من حيث هما أمران متبعثان
عن قوتين هما الغضبية والشهوية مثلاً ، من الشر في شيء ، بل هما من تلك الخبيثة
كأن لتينك القوتين ، وإنما يطلق عليهما « الشر » بالقياس إلى المظلوم الفاقده لخير
٩ وكاله ، أو إلى السنة العادلة في السياسة المدنية المختل نظامها بذلك ، أو إلى النفس الناطقة
لضعفها عن ضبط قوتها الحيوانيتين ، وانصرافها بذلك عن صقع النور إلى هاوية
الظلمة ، وعن عالم القدس إلى عالم اقذار الطبيعة الهولائية . فالشر على الحقيقة ، هو فقدان
١٢ أحد تلك الأشياء قسط كانه ونصاب حظه وبهجة تمامه . وإنما أطلق على الأسباب
المتأدية إلى ذلك بالعرض . وكذلك القول في الأخلاق التي هي من المبادئ والأسباب .
وكذلك الآلام ليست هي من الشرور ، بما هي ادراكات لأمور ، ولا من حيث وجود
١٥ تلك الأمور في أنفسها ، أو من حيث صدورها عن عللها ، بل إنما شريتها بالعرض ،
بحسب حال المتألم الفاقده لاتصال عضو من شأنه ان يتصل ، من حيث هو فاقده إياه .
فأذن قد استتب أن الشر في ماهيته ، عدم وجود أو عدم كمال وجود أو عدم
١٨ كمال ما للوجود ، من حيث أن ذلك عدم غير لابق به في نفس الأمر ، أو غير مؤثر
عنده ، وأن الموجودات ليست ، من حيث هي موجودات ، ولأن من حيث هي أجزاء نظام
الوجود ، بشرور أصلاً . إنما يصح أن تدخل في الشرية بالعرض ، إذا قيست إلى
٢١ خصوصيات الأشياء العادمة لكمالاتها ، ولو حظت باعتبار قياسها إليها ، لأم من حيث ذواتها ،
بل من حيث هي مؤدية إلى تلك الأعدام . فاذن ، إنما شرور العالم أمور إضافية
مفيسة إلى آحاد الشخصات معينة ، بحسب لحاظ خصوصياتها مفصولة عن النظام الجملي

الوحداني المتسق المنتم من الاشياء جميعها . واما في حدة انفسها وبالقياس الى الكل ، فلا شر أصلا . فلو ان احدا احاط بجملة نظام الوجود ، ولاحظ جميع الاسباب المتبادلة الى المسببات ، على الترتيب النازل من مبدأ الكل طولا وعرضا ، رأى كل شيء على الوجه الذي ينبغي للوجود والكمال الذي يبتغيه النظام ، فلم يرت في الوجود شرا على الحقيقة بوجه من الوجوه أصلا . فليعلم .

و مبض

فاذا اعتبرت الشرية الاضافية بالعرض ، بحسب القياس الى شخصيات الاحاد بخصوصياتها ، فاعلم ان الاشياء ، بحسب اعتبار وجود الشر بالعرض وعدمه ، تنقسم بالقسمة العقلية الى امور يتبرأ وجودها من كل وجه عن استيجاب الشر والخلل والفساد مطلقا ، وامور لا يتبرأ وجودها عن ذلك راسا ، ولا يمكن ان توجد نامة الكمال تاميتها المبتغاة منها ، الا ويلزمها ان تكون في الوجود بحيث يعرض منها شرما ، بالقياس الى بعض الاشياء ، عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات ومصادمات كائناتها ، وامور شرية على الاطلاق ، تكون شريتها بالعرض في الوجود بالقياس الى كل شيء ، حتى يكون يستضر بوجودها اي شيء كان ، ولا يفتنع به شيء من الاشياء أصلا ، وانما تكون غيريتها بحسب وجودها في انفسها ، لا بالاضافة الى شيء مما في نظام الكل غيرها .

والقسم الثاني ينقسم الى ما تغلب فيه الشرية الاضافية على الخيرية بالاضافة ، والى ما تساويان فيه ، والى ما تغلب فيه الخيرية الاضافية بالنسبة الى اكثر الاشياء ، وتكون شريته الاضافية طفيفة ، بالقياس الى بعض اجزاء النظام ، عند الاجتماعات والاصطكاكات ، في الاقل الاندر .

فهذه خمسة اقسام : الاول ، ما لشر فيه بالاضافة ، وهو موجود بالفعل ، اذ كان واجب الفيضان عن الجود المحض الالهي الذي هو مبدأ وجوب افاضة الوجود الخيري الصواب على الاطلاق . وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات التي لا يكون فيها امر ما

بالقوة ، ولا نصح فيها شرية ما بالاضافة ، اذ لا تراحم موجوداً ما من الموجودات ، ولا يستنصر بوجودها شيء ما من الاشياء اصلاً ،

٢ الثاني ، ما تغلب خيريته على شرّيته . فهذا ايضاً من خيرات نظام الوجود ، اذ ما
خير به غالب ، فهو خير " بته " . فلا محالة يجب فيضائه عن الجود المحض والعناية الاولى ،
فان في ان لا يوجد خير " كثير " ولا يؤتى به تحرراً من شر قليل شرّاً كثيراً بالضرورة القطرية .
٦ وذلك مثل خلق النار ، فانها لا يمكن ان تكون ، على فضيلتها التامة العظيمة المنفعة
المتوخاة ، في تنعيم نظم الوجود وتقويم قوام الامزجة واستتمام حِكَم ومصالح لا يحاط
بها ولا تحصى ، ألا وهي بحيث اذا ما اتفق لها لقاء ابدان حيوانية ، آذنتها بلهبها وزفيرها ،
٩ والمثما بوقودها وسعيرها .

فهذا ان القسمان واجب صدورهما عن الجواد الحق الذي هو بلداته فاعل كل
وجود وواهب كل كمال ومفيض كل خير . فلو انحصر النابض عنه في النمط الاول ، ولم
١٢ يصدر عنه هذا النمط الاخير ، كان في الرحمة الواسعة الالهية اخلال بالواجب و امساك
عن الجود واهمال لاحد قسمي الخير المنطوي على الخيرات الكثيرة والبركات العظيمة .

واما الاقسام الثلاثة الباقية ، وهي الشر المضاف على الاطلاق من كل وجه ، وما
شره غالب ، وما خيره وشره يتساويان ، فهي جميعاً من اقسام الشر ، ويمتنع صدورهما عن
١٥ الخير بالذات الفياض بالعناية الفعال بالحكمة التامة بته .

فاذن قد تلخص ان الشر الحقيقي بالذات هو عدم الكمال المُبتَغى ، ولا يصح
استناده الا الى عدم العلة ، لا غير . وهذا اصل ، به ابطال افلاطن الالهى شبه التنوية
في اثبات مبدأين للخيرات والشرور ، وان الشر بالمعرض مضافاً الى بعض ما في نظام الوجود ،
وهو الوجود المستلزم ، لانسلاخ موجوداً ما عن كماله بالفعل ، شرّيته الطفيفة الانفاقية

٢١ بالاضافة الى اُشْبِخاَصٍ جزئية في اُويقات يسيرة ، من لوازم خيريته العظيمة الثابتة
المستمرة ، بالقياس الى نظام الكل وبلاضافة الى اكثر ما في النظام على الاتصال والاطراد .
وهذا اصل ، عليه فرع ارسطوطاليس المعلم دخول الشرور في القضاء الاول الالهى

- بالعرض ، واستنادها الى ارادة الخير بالذات الجواد الحق الباسط يَدَيْه بافاضة الخيرات واتزال البركات ، لا بالقصد الاول على التطفل والاستطراد . وبالجمله ، ان الشرّ بالعرض بما هو شرّ بالعرض ، ليس مقصودا بالعناية الاولى ولا مرضيا به بالذات ، فليس هو من حيث شريته بالعرض داخل في القضاء الالهي بالذات ، بل انما قصد العناية الاولى واختيار الارادة الحقّة ابتاه ، من حيث خيريته العظيمة الواجب دخولها في نظام الكل ، لامن حيث شريته الطفيفة الاقلية ، بالاضافة الى نظام ما جزئي بخصوصه اللازمة لخيريته العظيمة الدائمة ، بالقياس الى كل نظام الوجود . فاذن ، كما شريته بالعرض ، فكذلك شريته بالعرض ايضا ، ليست هي مقضية بالذات ومرضيا بها بالذات ، بل انها ايضا مقضية بالعرض ومرضيا بها بالعرض ، ومقصود للعناية بالعرض . فالشرّ بالعرض يتكرر فيه « بالعرض » من حيث دخوله في القضاء ، اذ شريته القليلة بالعرض ، انما دخلت في القضاء لا على القصد الاول ، بل من جهة انها من لوازم خيريته الكثيرة . فهذه دقيقة اخرى في هذا الموضع ، حاججة الى تدقيق للنظر ومُحَوِّجة الى تأمل آخر ادق من التاملات المشهورة .

وَمَيْضُ

- كان خاتم المحصلين البرعة في شرح الاشارات ، في ذهول عن هذه الدقيقة ، حيث اقتصر في تقرير كلام الشريك على قوله بهذه العبارة : وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة ، او الكون والفساد ، وهي قليلة بالقياس الى الكل ، ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كدالاته ايضا فيها قليل ، فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات . واما الاقسام الثلاثة الباقية التي تكون شرا محضا ، او يغلب الشرّ فيها ، او يساوي مالميس بشرّ ، فغير موجودة ، لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات ، لاحالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

وَمَبْنُ

فقد استبان ، اذن ، ان الشرّ بالعرض لا بالذات ، وبالإضافة الاقلية الاندريّة
 لا الاكثريّة ، ولا على المساواة للخيريّة بالاضافة . انّما دخوله في القضاء الالهى ، بالعرض ،
 من جهة انه لازم الخير الكثير بالاضافة الى اكثر الموجودات وفي اكثر الاوقات . ولازم
 الماهية علته بالذات نفس الماهية ، وانّما استفاده الى جاعل نفس الماهية ، بالعرض
 لا بالذات ، على ما قد اقترّ في مقرّه . وقد تلونا عليه في تضاعيف القياسات السابقة .

فان قلت : اذا كانت لوازم الماهية مستندة الى نفس ماهية الملزوم ، ولا مدخلية
 لفاعل الماهية الا بالعرض ، لزم ان لا يكون علم البارئ الفعّال بذاته الاحدية مناط العلم
 بلوازم الماهية الممكنة ، لان لوازم الماهيات لا يصحّ حينئذ انها من مجعولاته ومعلولاته
 بالذات ؟ فاذن ، لا يستتبّ قولكم ، معشر الحكماء الراشدين ، ان علمه سبحانه وتعالى بكلّ
 شيء ، علم فعلى من سبيل العلم باسبابه المتأدية اليه ، المنطوى في علمه التام بذاته الاحدية
 الفعّالة الحقّة من كلّ جهة ؟

قلت : السنا قد بينا في مظانه ؟ — ان لازم الماهية مطلقا ، انّما هو الهيئة العقديّة
 التأليفية ، ككون الاربعة زوجا ، بما هي هيئة تأليفية مفادها مخلوطيّة الموضوع بالحصول .
 فهذا ما علته بالذات نفس الماهية . فاما الزوجية ، بحسب حقيقتها التصورية مثلا ،
 فكسائر الماهيات في الاستناد الى البارئ الفعّال ، جلّ ذكره ، اذ الحقائق التصورية على
 الاطلاق ، انّما جاعلها ومبدعها القيوم الواجب بالذات ، تعالى سلطانه ، لا غير . وايضا
 الهيئة العقديّة التأليفية ايضا ، بما هي ممكن ما من الممكنات ، مجعولة الفعّال المطلق ومخلوقة
 المخلوق على الاطلاق ، اذ طباع الامكان الذاتي ، امتناع الخروج من الليس الى الايس
 الا من تلقاء الفاعل الواجب بالذات ، وانّما هي ، بما انها بخصوصيتها تحالط حاشيتها
 المخصوصتين بهينها ، مستندة الى نفس ماهية الملزوم ، لا الى جاعلها الا بالعرض .
 وايضا العلم الفعّلي ماهية الملزوم من جهة العلم التام بجاعلها التام ، كاف في العلم الفعّلي بلازمها
 المستند اليها بالذات ، والى جاعلها بالعرض ، اذ انكشافها ملاك انكشافه ، وعدم عزو بها

مناط عدم عزو به بثبة . فَلْيُثَبَّتْ .

وَمِيضٌ

- ٢ انّ هذا الاصل منسحب الحكم على شرور نشأة المعاد ايضاً ، في ضربتيه الروحاني والجسماني ، فشهوة النفس في جوهر ذاتها بحسب الجهل المضاعف مثلاً ، وشقاوتها من جهة البدن بحسب التورط في هيجان شهوة او غضب مثلاً ، على سبيل سائر الشرور الاقلية اللازمة للخيرات الكثيرة المقصودة للعناية الاولى . وكذلك العقوبات الالهية في النشأة الاخرى دخلت في القضاء والقدر ، من حيث انها لوازم خيرات نظام الوجود ، من حيث تأدية الاسباب اليها ، ومن حيث انها من متممات امر التكليف على سنن الحكمة في هذه النشأة ، لانّ التهيب والايعاد بها من جملة ما لا يتم ارتداع نفوس المكلفين عن المعاصي والآثم الا به . ثم وجوب الوفاء بذلك ، من متممات اسباب الارتداع ، واخلاف المعاد مما يوجب الاختلال بالحكمة . فكما فعل الانسان وارادته واختياره لافعاله ، من حيث القضاء الالهي والقدر الربوبي ، ومبدأ ذلك كله من جنبه العناية الاولى والارادة الحقة ، على طباق استعدادات المواد و بمقدار استحقاقات الماهيات ، فكذلك المثوبة والعقوبة من حيث القضاء والقدر ، واستيجاب المثوبات والعقوبات ، من لوازم ماهيات الافعال والاعمال من الحسنات والسيئات ، بخصوصيات درجاتها في الحسن والقبح الذاتيين . وانما يرجع الثواب والعقاب الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار ، وان لم يكن هو العلة التامة المقتضية لوجوب الفعل ، لانه المحل القابل كما الادوية الترياقية والسمية ، انما تظهر خواصها وآثارها في ابدان شاربها وامزجتهم . فالطب الروحاني في ذلك على قياس الطب الجسماني ، والادوية النفسانية على قياس الادوية الجسدانية .

وَمِيضٌ

قال الشريك في التعليقات :

١٢

تعليق : الاختلافات في الاجناس وفي الانواع وفي الاشخاص وفي الاجوال ، كلها للنظام الموجود ، اعني الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكل وحفظه . فان اجناس

الموجودات كالحَيوان مثلا ، و انواعها كالانسان مثلا ، و اخصاها كاشخاص الانسان ، و احوالها المختلفة عليها ، كلها ممتنضية في نظام الخير في الكل وهو يؤدي الى نظام عقلي .
٢ ولو صح ايضا وجود الاشرار ، لكان ايضا من مقتضى ذلك النظام .

تعليق : والضرورات التابعة للغايات في الموجودات ، وان لم تكن مقصودة في حفظ نظام الكل ، فانها تادت الى اشياء نافعة بالتدبير الالهي ، ليحفظ بها نظام الكل .

١ تعليق : والشئ الواحد الجزئي الذي تنوافي اليه الاسباب . وان كان مستنكرا في العقل ، كسرقة السارق و زنا الزاني ، لو لم يكن ، لم يكن نظام العالم محفوظا ، فان الاسباب المؤدبة اليه ، هي الاسباب في حفظ نظام العالم ، وهو كالضروري التابع لها . والعقوبة التي تلحق الزاني والظالم ، انما تقع عليهما لحفظ نظام الكل ، فانه ان لم يتوقع المكافات على فعل الخير ، او لم يتوقع المكافات على ظلمه وفعله الشر والقيبح ، لم يُقْلَع عن فعله ولم يترجر ، فلم يبق نظام الكل محفوظا .

١٢ تعليق : ودخول الشر في القضاء الالهي ، هو ان ذلك الشر تابع للضروري الذي يكون من القسم الثاني . وهذا الضروري قد صُرف بالتدبير الالهي الى حفظ نظام الكل ، على انهم ما يمكن ان يكون ، كالشيخوخة والموت ، فان الشيخوخة ضروري تابع ، وقد جعلت علة لطهارة النفس وكسرقواها الحيوانية ، والموت جعل علة لوجود اشخاص ونفوس لانهاية لها كانت تستحق الوجود . انتهى بالقاظه .

وقال ، تعليق : الاول تعالى تام القدرة والحكمة والعلم ، كامل في جميع افعاله ، لا يدخل افعاله خلل الخل البتة ، ولا يلحقه عجز ولا قصور . ولو توهم متوهم ان العالم يدخله خلل او يتعقب اختلافه ونظامه انتقاص ، لوجب من ذلك ان يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم ، تعالى عن ذلك ، اذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه . وهذه الالافات والعاهات التي تدخل على الاشياء الطبيعية ، انما هي تابعة للضرورات ، ولعجز المادة عن قبول النظام التام .

٢١ وقال ، تعليق : هو عاشق لذاته ، وذاته مبدأ كل نظام الخير . فيكون نظام الخير

معشوقا له بالقصد الثاني .

تعليق : الخير بالحقيقه هو كمال الوجود ، وهو واجب الوجود بالحقيقه . والشر عدم ذلك الكمال .

تعليق : الاشياء النافعة لنا ، قد نسميها « خيرات » وليست هي بالحقيقه خيرات .

تعليق : النظام الحقيقى والخير المحض هو ذات البارئ ، ونظام العالم وخيره صادران

عن ذاته . وكل ما يصدر عن ذاته ، اذ هو نظام وخير ، يوجد مقتربا بنظام بليق به وخير بليق به ، اذا الغاية فى الخلق هو ذاته . وهذا النظام والخير فى كل شئ ظاهر ، اذ كل شئ صادر عنه ، لكنّه فى كل واحد من الاشياء غير ما فى الآخر . والخير الذى فى الصلوة غير الذى فى الصوم . انتهى كلام التعليقات .

ومبّض

سلكت فى الاشارات مسلكه فى التعليقات ، اذ بين ان عقوبات النفوس فى النشأة

الآخرة ، بضربها جميعا ، واقعة فى القضاء الاول الالهى بالعرض . فعقوباتها العقلية فى معادها الروحاني ، وعقوباتها البدنية فى معادها الجسماني ، سواسية فى ذلك .

قال ، وهم وتنبية : ولعلّك تقول : فان كان القدر ، فلم العقاب ؟ فتأمل .

جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن على نهته ، فهو لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بُدٌ ، ولا من وقوع ما يتبعها . واما ان يكون على جهة اخرى من مُبْتَدَأٍ له من خارج ، فحديث آخر .

ثم اذا سلّم مُعاقِبٌ من خارج ، فان ذلك ايضا يكون حسنا ، لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى ثبتت ، فينتفع فى الاكثر ، والتصديق تأكيد للتخويف . فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ،

فركب الخطايا واتى بالجريمة ، وجب التصديق لاجل الغرض العام ، وان كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجبا من مختار رحيم ، لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ، ولم تكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة . لكن لا يُلْتَفَتُ لفت الجزئى

لأجل الكلّيّ ، كما لا يُلْتَمِزُ لفت الجزئيّ لأجل الكلّ ، فيُقَطَّعُ عضوٌ ويُوَلِّمُ لأجل البدن بكليّته ليُسَلِّمَ . انتهى بالفاظه .

- ٢ فاتفق الشارحون في تقريره على قولهم : تقرير السؤال أنّه ، إذا كانت الكائنات انما وقوعها بقضاء الله تعالى وقدره ، وكانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب ، لتمثلها مع ساير الجزئيات في العالم العقليّ ، ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثّل هناك ، فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب ؟ وكيف يليق ذلك بالجواد الكريم المختار الرحيم ؟ فالشيخ اجاب عنه اوّلا بجواب تقتضيه القواعد الحكيمية ، وهو قوله « انّ العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمريض للبدن » الى قوله « ولا من وقوع ما يتبعها » . وهو ظاهر . فكما لحق المريض الجسمانيّ للبدن ، بسبب تراكم الفضلات الفاسدة التابعة لهما ، ضرورة ، فكذلك لحق العقاب للنفس ، بحسب مرضها العقلانيّ ، من جهة العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة ، ضرورة . وهذا النوع من العقاب ، انما يكون للنفس الانسانية بسبب الملكات الرديّة الراضخة فيها ، المضادة لجوهر ذاتها . فذلك كانه يكون من داخل ذاتها وهو « نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة » . لكنّ الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية ، لو أُجريت على ظواهرها ، اقتضت القول بعقاب جسمانيّ وارد على بدن المسيح من خارج ، على ما يوصف في التفسير وال اخبار .

- فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله « واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مُبْتَدَأٍ له من خارج فحديث آخر » اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقّا ، لكان سمعيا . ثمّ اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ، منطبق على القانون العقليّ ، وليس ممّا لا يجوز وقوعه في سُنّة الحكمة الالهية ، فانه ايضا ليس بشرّا آلا بالعرض . فقال : « ثمّ اذا سلّم معاقب من خارج ، فانّ ذلك ايضا يكون حسنا » . واراد بـ « الحسن » ههنا الخير المقابل للشرّ ، لا ما يذهب اليه المتكلمون على ماسياتي . واستدلّ على ذلك بان وجود التخويف في الاشياء التي ثبت انها سبب

- للعقاب ، وفي مبادئ الافعال الاختيارية الانسانية ، حسن واجب لنفعه لاكثر الاشخاص
وفي اكثر الاوقات ، لانهم بذلك يرتدعون ويكفون عن ارتكاب الجرائم والاثام .
٥ والتصديق ، اى الايفاء بذاكك التخويف ، واحقاقه بتعذيب المجرم ، تأكيد للتخويف
ومقتضى لازدياد النفع ، فهو ايضا حسن واجب في سنة الحكمة التامة الربوبية والعناية
الاولى الالهية . وايضا ترتب هذا النمط من العقاب على فعل المجرم من لوازم الافعال
٦ السيئة ، فهو ايضا ضرورى في مذهب الطبيعة . فاذا عرض من اسباب القدر التي قدرها
الله تعالى ، ان عارض واحد من الاشخاص مقتضى التخويف والتصديق المعلوم بالبرهان
وجوب وقوعهما في الحكمة الربوبية ، حق عليه العقاب بالسلاسل والاغلال في نار جهنم ،
٧ من جهة ارادة الفعّال الحكيم المختار الرحيم ، ومن جهة اقتضاء الطبيعة الجزئية جميعا .
فاذن احقاق الوعيد وتصديقه ، اى الايفاء به من العناية بالارادة والاختيار ، واجب
في الحكمة التامة البالغة ، لاجل الغرض الكلى ، وهو كف الخلق عن مباشرة اسباب العقاب
الموجبة للفساد ، وان كان ذلك غير ملائم للمجرم العاصي ، ولا واجبا ايضا من مختار رحيم ،
١٢ لو لم يكن الملحوظ الا هذا الجانب الجزئى ، ولم يكن في العقاب مصلحة عامة كلية .
وهذا الاسلوب مبطل سياقه سبيل السياق في قوله سبحانه : « ولکم فی القصاص حیوة ،
١٥ يا اولى الالباب » .

- فالشيخ بين اخيرا ان هذا التعذيب ، انما هو شر بالقياس الى المجرم المعذب ،
وهو خير بالقياس الى الشخص نوعه ، وبالقياس الى كمال حال النوع « ولايُلتَفَتُ لِفَتَا
١٨ الجزئى لاجل الكلى » اى لا يُنظَرُ اليه . فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذى يلزمه
شر قليل . واستشهد بقطع العضو لصالح حال البدن ، فان الحكم بوجوب ذلك ، وان
كان مشتملا على شر ما ، مقبول عند الجمهور . وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل
لم يكن مخالفا للاصول الحكيمية ، بل كان موافقا لميزان قواعد العقل وقانون ضوابط الحكمة .
٢١ فهذا تلخيص كلام الشارحين على ابلغ الوجوه في هذا الموضوع .

وَمَيِّضٌ

قال امام المتشككين في شرحه ، سألكما لطريقته المستمرة في الاعتراض : ولقائل

ان يقول : هذا الجواب ضعيف من وجهين ، احدهما ان هذا الجواب مبني على انه
لا بد من التخويف ، لكن كما يقال « ان كان القدر فلم العقاب ؟ » فكذلك يقال ، « ان كان
القدر فلم التخويف ؟ » واذا كان الكلام بالنفي والاثبات في الموضعين واحداً ، لم يجز جعل
احدهما مقدمة في تقرير الآخر .

وثانيهما هو ان هذا انما يستقيم ، لو كان المصدرون اقل من الناجين ، لكن الهالكين
على مذهب المسلمين اكثر من الناجين . فان اهل الاسلام اقل من الكفار كلهم ، مع ان
الكفارها لكون . فان انكروا ذلك ، فقد خالفوا قول ائمة الاسلام . مع ان غرضه من
هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم . بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله « ان كان القدر
فلم العقاب ؟ » ، سؤال باطل ، لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه . واذا كان
كذلك ، كان طلب علته باطلا . انتهى قوله .

فقال الشارح البارع خاتم المحصلين البرعة في الشرح : واقول على الاول : القول
بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء ، وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة ،
يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين ، لانهم يقولون : لا فاعل
ولا مؤثر في الوجود الا الله . والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله . فان فعل
الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته ، وكلاهما مستندان الى اسبابهما . ومن اسباب ارادة
فعل الخير التخويف . فاذن ، وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب ، مع كونه
من القدر ، والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ . وهو لا ينافي كونه من القدر ، لان
جميع ما في القدر معللة عنده . واما على اصول الاشاعرة ، فلما لم يكن للتخويف اثر ،
كان التعليل به باطلا ، على ما ذكره الفاضل الشارح . وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم
بقطع التعليل على الاطلاق . ولذلك يقولون : لا يسئلك عما يفعل . وعلى الثاني ان الشيخ
لا يريد تمشية قواعد متكلمي الملة ، على ما صرح به ، بل يريد تمشية ما نطق به الكتب

الالهية في هذا الباب . وليس فيها ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين ، بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم . انتهى كلامه .

ونحن نقول : ما اورده على الوجه الاول صحيح . وظن امام المتشككين اتفاق الحكماء والاشاعرة في القول بالقدر على سبيل واحد ، وهم فاسد وزعم باطل . بل ان سبيل الحكماء هناك ، هو مذهب اهل بيت رسول الله المعصومين ، صلى الله وسلم عليه وعليهم اجمعين ، ان الانسان هو الفاعل المباشر لفعاله بقدرته وارادته واختياره الحادثة المستندة الى اسباب مترتبة منتهية الى قدرة الله وارادته واختياره سبحانه ، ولا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين . وقد اوردنا محز القول الفصل فيه في كتاب الايقاظات .

فاما ما اورده على الوجه الثاني ، فليس بمستقيم ، اذ لامرء في ان الناجين اقل عددا من الهالكين ، وان المزاج المستحق لكمال جوهر النفس والاستعداد المستجلب لتزكية قواها واستكمال ملكاتها و اخلاقها ، اقل الحصول في التركيبات الاسطقسية . ولسان التنزيل الحكيم والسنة احاديث الساتين الشارعين . ناطقة بذلك . فالصحيح ان يقال : الها لكون وان كانوا اكثر عددا ، الا ان ذلك من لوازم الخبرات الكثيرة جدا ، بالقياس الى كمال النوع واشخاصه الناجين ، والاسباب المترتبة المتأدية الى ذلك على سبيل الوجوب في نظام الوجود . فلو لم يدخل وجود الهالكين في القضاء والقدر ، لزم عدم دخول اسبابه المترتبة المنتهية اليه في الوجود ، وفساد نظام الكل وحرمان النوع عن كماله الاقصى الممكن ، وعدم دخول النفوس المقدسة الانسانية في الوجود وانتفاء وجود الاشخاص الناجين رأساً ، اذ وجود الهالكين من لوازم هذا النظام الموجود . وامساك الباري الفعال عن ايجادهم ملزوم ذلك كله . فيكون الشر في عدم ايجادهم ، اكثر من الشر الحاصل بهلاكهم ، اكثرية لا تحصى مراتبها . فاذن ، ثبت ان ايجادهم المستلزم لعقابهم وهلاكهم في النشأة الآخرة ، شر لطيف قليل بالنسبة الى خيرات عظيمة كثيرة مستلزمة اياه في نظام الوجود . فليست .

وَمَبْنُضٌ

- ٢ ارأيت امام المتشككين ، كيف يتوغل في معارضة الحق ؟ و هل سمعته يقول في شرحه للإشارات ؟ — ان هذا الجواب ملخصه ان الله سبحانه يختار تعذيب المكلف المجرم لمصلحة كلبية . وهذا لا يثنائي الا مع القول بالفاعل المختار . والفلاسفة لا يقوون به . فما خطبهم بخوضون في هذه المسئلة ، مع سقوط هذا السؤال عنهم ؟
- ٦ فهتلا قلت له : يا امام قومك و علامة اصحابك ، اما تستحي من التقول على الفلاسفة والاختلاف عليهم ؟ فما ابعد اختلافك وتقولك عليهم عما هم يقولون به ويذهبون اليه ؟ فانهم يقولون : لا مختار بالحقيقة الا الله سبحانه ، وكل مختار غيره مضطر في صورة مختار ، او مختار في صورة مضطر . وانت تقول عليهم انهم ينفون الارادة والاختيار عنه سبحانه .

قال الشريك في التعليقات :

- ١٢ تعليق : النفس مضطرة في صورة مختار ، وحركاتها تسخيرية ايضا كالحركة الطبيعية ، فانها تكون بحسب اغراض ودواع ، فهي مسخرة لها . الا ان الفرق بينها وبين الطبيعة ، انها تشعر باغراضها ، والطبيعة لا تشعر باغراضها . والافعال الاختيارية في الحقيقة ، لا تصح الا في الاول تعالى وحده . وحركة الافلاك تسخيرية ، الا انها ليست بطبيعية . فان الحركات الطبيعية تكون على سبيل اللزوم ، وما يلزم شيئا ليس يلزم نقيضه ايضا في حالة واحدة . والمحرك في الفلك يحرك من نقطة الى تلك النقطة بعينها ، فهي ترك موضع وقصدُه معا .

١٨ تعليق : عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او سبب ، والاختيار بالداعى يكون اضطرارا . واختيار البارئ تعالى وفعله ليس بداع . انتهى بعبارة .

- ٢١ وقال ، تعليق : الله تعالى خلق هذا العالم مختارا . فانه ان لم يُقل انه كان مختارا ، كان ذلك عن غير رضا به . وليس المختار ، اذا اختار الصلاح ففعله ، يلزمه ان يختار مقابله ايضا فيفعله ، واذا لم يفعل مقابله ، لم يكن مختارا . بل الاختيار يكون بحسب الدواعى ،

وذاته دعا الى الصلاح فاختره .

- وقال ايضا ، تعليق : معنى واجب الوجود بذاته انه نفس الواجبية ، وان وجوده بالذات ، وان كل صفة من صفاته بالفعل ، ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد . فاذا قلنا انه مختار وانه قادر ، فائما نغنى به انه بالفعل كذلك ، لم يزل ولا يزال ، ولا نغنى به ما يتعارفه الناس منهما . فان المختار في العرف ، هو ما يكون بالقوة ، وانه محتاج الى مرجع يخرج اختياره الى الفعل ، اما داع يدعو الى ذلك من ذاته ، او من خارج . فيكون المختار منا ، مختارا في حكم مضطر . والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته . لم يكن مختاراً بقوة ، ثم صار مختاراً بالفعل ، بل لم يزل كان مختاراً بالفعل . ومعناه انه لم يجبر على ما فعله ، وائما فعله لذاته وخيريته ذاته ، لا لداع آخر . ولم يكن هناك قوتان متنازعتان كما فينا ، تطاول احديهما ، ثم صار اختياره الى الفعل بها .
- وكذلك معنى قولنا انه قادر ، انه بالفعل كذلك ، لم يزل ولا يزال ، ولا نغنى به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا . فان القدرة فينا قوة ، فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ، ما لم يرجع مرجع . وان لنا قدرة على الضدين ، فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة ، لصح صدور فعلين معا عن انسان واحد في حالة واحدة . فالقدرة فينا بالقوة ، والاول تعالى يرى من القوة . واذا وصف بالقدرة ، فانه يوصف بالفعل دائماً . ونحن اذا حققنا معنى القدرة ، كان معناه اننا ، متى شئنا ولم يكن مانع ، فعلنا . لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل . فانا ايضا قادرون على المشيئة على الوجه الذي ذكرناه ، فتكون المشيئة فينا ايضا بالقوة ، وكان القدرة فينا ايضا تارة تكون في النفس ، وتارة في الاعضاء . والقدرة في النفس هي على المشيئة ، وفي الاعضاء على التحريك . فلو وصف الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف ، لوجب ان يكون فعله بالقوة ، وان كان بقي هناك شيء لم يخرج الى الفعل ، فلا يكون تاماً . وعلى الجملة ، فان القوة والامكان في الماديات . والاول هو فعل على الاطلاق . فكيف يكون قوة ؟ والعقول الفعالة هي مثل الاول تعالى

في الاختيار والقدرة، وذلك لانّهما ليست تطلب خيرا مظنونا، بل خيرا حقيقيا. ولا ينافي
هذا الطلب فيها طلبا آخر، كما فينا، اذ ليس فيها قوتان، و يكون من وجه التنازع من
قبيلهما. فعُلُوّ الاول تعالى ومجدّه، انّه بحيث تصدر عنه هذه الافعال، ومجدّه هذه
العقول في انّها تنوحي ان تكون افعالها مثل فعل الاول.

وقد قيل ان الانسان مضطّر في صورة مختار. ومعناه ان المختار متنا لا يخلو في اختياره
من داع يدعو الى فعل ذلك. فان كان الداعي الذي هو الغاية موافقا لأقوى القوة فينا،
قيل «فلان مختار فيما يفعله». وربما يكون ذلك الداعي من جهة انسان آخر وفي حالة
اخرى لا يوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدور الفعل متنا بحسبه على سبيل الاكراه.
فاذا كان ذلك الداعي ذاتيا، كان مختارا بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذي لا بدعود
داع الى فعل ما يفعله. ونحن اذا قلنا: «فلان يفعل كذا مختارا» كان معناه ان داعيه ذاته.
واذا قلنا انّه «يفعله مكرها» كان معناه ان داعيه غيره. والداعي اذا لم يكن غيره،
كان الفاعل فيما يفعله مختارا، و يكون عنده ان ذلك الداعي غاية او خير، اما بحسب
الوهم او بحسب العقل، واذا كان الداعي غيره، كان فعله، وان كان فيه صلاح للفاعل،
صادرا عنه على سبيل الكره. فالاول تعالى لما كان هو الخير، كان صدور الاشياء عنه
صدور مالمو صدر عن غيره وكان طلبه فيه الخير، فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل، فكان
صدور هذه الاشياء عنه لا لغاية خارجة عن ذاته، كان بالحقيقة هو المختار. وانما لا يصح
فينا الاختيار الحقيقي، لانّ فينا قوتين، قوة تطلب شيئا خلافا مانجبر عليه، وقوة
تحاول ضد ذلك. والاول تعالى ليس فيه هذا، لان صدور الاشياء عن ذاته هو بحسب
خير بئيه، وتلك الاشياء غير منافية لذاته، فلا يكون هناك تنازع في الارادة.

تعليق: يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات،
وفي الارادة ارادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، حتى يصح ان تكون هذه الاشياء
لا بالذات في شيء. ومعناه انّه يجب ان يكون واجب الوجود موجودا بالذات، ومختارا
بالذات، وقادرا بالذات، ومربدا بالذات، حتى تصح هذه الاشياء لا بالذات في غيره.

انتهى كلام التعليقات بأنفاظه .

وقد أتى بمثل ذلك الشريك المعلم في الفصوص وفي تعليقاته ، وكذلك معلم
المشائية في اثولوجيا . فبايها المتشككون ، انظروا الى انصاف امامكم المشكك المتشكك ،
ثم استفتوا قلوبكم ، هل يحل لاحد ان يقلده في قوله او يثق به في نقله .

وَمِنْهُنَّ

- ١ قال امام المتشككين في المباحث المشرقية : واعلم انك متى حققت ، علمت
ان الذكوة ، في مسألة القدم والحدوث ومسئلة الجبر والقدر ، شيء واحد . وهو ان الشيء
متى كانت فاعليته في درجة الامكان ، استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر . فهذه
المقدمة هي العمدة في المسئلتين . ثم ان فاعلية الباري ، لما استحال ان يكون وجوبها
بسبب منفصل ، وجب ان يكون وجوبها لذاته . ومتى كانت فاعليته لذاته ، وجب دوام
الفعل . واما فاعلية العبد ، فلما استحال ان يكون وجوبها لذاته العبد ، لعدم دوام ذاته
ولعدم دوام فاعليته ، لاجرم وجب اسنادها الى ذات الله تعالى . وحينئذ يكون فعل العبد
بقضاء الله وقدره . فان قيل : فاذا كان الكل بقدره ، فما الفائدة في الامر والنهي والثواب
والعقاب ؟ وايضا ، اذا كان الكل بقضاء الله وقدره ، كان الفعل الذي اقتضى القضاء
وجوده واجبا ، والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا . ومعلوم ان القدرة لاتتعلق
بالواجب والممتنع . فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك . لكننا نعلم ببديهة
العقل كوننا قادرين على الافعال . فبطل ما ذكرتموه . فالجواب : اما الامر والنهي ،
فوقوعها ايضا من القضاء والقدر . واما الثواب والعقاب ، فهما من لوازم الافعال الواقعة
بالقضاء . فان الاغذية الردية ، كما انها اسباب الامراض الجسمانية ، كذلك العقاب
الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية . وكذلك القول في جانب الثواب .
واما حديث القدرة ، فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا ، لان وجوب الفعل معلول
وجوب القدرة ، والمعلول لا ينافي العلة ، بل متى كان وجوبه لاجل القدرة ، فحينئذ
يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة . والذي يدل على صحة ما ذكرناه ، ان اصحاب هذا

القول يقولون أنه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض في الآخرة . والاخلال بالواجب يدلّ أمّا على الجهل و أمّا على الحاجة ، وهما محالان على الله تعالى . والمؤدّى الى المحال محال . فيستحيل من الله تعالى ان لا يعطى الثواب والعوض . واذا استحال منه عدم الاعطاء ، لزم وجوب الاعطاء . فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب ، مع أنه مقدور له . فعلم انّ كون الفعل واجبا بالتفسير الذى ذكرناه ، لا يستلزم كونه مقدورا . انتهى كلامه بعبارة . وهو اقرب الى الحقّ ممّا اوردته في ساير كتبه . ومع ذلك ، فعلى صبر فى النظر التمعنى ان يتعقبه وينتقده وينقده نقداً .

وَمَيِّضٌ

واذ قد استبان لك ، انّ كلّ هوية شخصية من شخصيات اجزاء نظام الوجود ، يتمتع ان تكون هى بما لها من القوة الاستعدادية لمادتها الشخصية والاسباب المتأدية اليها بعينها ، ولا تكون على استحقاق ما يصيبها من الخيرات والشرو ، وانّ استحقاقات الاشخاص ايضا من لوازم خصوصياتها المختلفة المتمتعة ان تكون هى على غير تلك الاستحقاقات ، وانّ كلا من تلك الاشخاص من خيرات الوجود الواجب فيضاتها عن الفيض الحكيم ، جلّ مجده ، فاذن ، تسخطك على القضاء والقدر ، وقولك : « لم انا ممتحن بهذه الميحن ؟ » إمّا فى قوة قولك « لم خلقتنى الله تعالى وادخلنى فى الوجود ؟ » ولست اظنّك قائلا هذا بلسان قلبك او راضياً بان لم تكن مخلوقا موجودا فى بطنان سرك ، و امّا فى قوة قولك « لم انا انا ، ولم انت انت ، ولم هذا هذا ، ولم ذاك ذاك ، ولم هذا النظام الجملى هو هذا النظام ؟ » فتبصر ، ولا تكن من الجاهلين .

وَمَيِّضٌ

انما الشرور التى هى لوازم الخيرات الكثيرة كلها تدخل فى القضاء الاول بالعرض . فامّا فى القدر ، فبالذات لا بالعرض . فانّ القدر تفصيل ما دخل فى القضاء الالهى بالذات او بالعرض ، فلا يعقل اعتبار « العرض » فى القدر اصلاً ، الا فى الوجود بالعرض ، كالمحمولات العرضية الموجودة بوجود الموضوعات بالعرض ، لا على الحقيقة . فالعرضيات

تدخل في الوجود بالعرض، ولكن باعتبارها في انفسها، لا باعتبار وقوعها في القدر. والبدء، وهو محو الثابت او اثبات المتحَوُّ، انما يصح في القدر الذي هو كتاب المحو والاثبات، لا في القضاء الاول الذي هو ام الكتاب، ودقتر نظام الوجود، ولوح قلم الامر والخلق، ورقيم رَقَم الابداع والصنع والتكوين، المحفوظ عن الزيادة والنقصان، والمصون عن التغير والتبديل.

قال الشريك في التعلم في الفصوص : قص : " اُنْفُذْ الى الاحدية تدهش الى الابدية . « واذا سألت عنها فهي قريب » اظلت الاحدية فكان قلماً، اظلت الكلية فكان لوحاً، جرى القلم على اللوح بالخلق .

وَمَبْضُ

الم يستبين لبصيرتك ؟ ... ان تعلق نظام الوجود بحلة بالقضاء والقدر، واستناد الموجودات كلها الى قدرة الله سبحانه و ارادته وحكمته وعنايته، ليس بضادم توميط الشرايط والعلل، وارتباط عوالم النظام واجزائها بعضها ببعض، وترتب المسببات عن الاسباب . وذلك كما ان الله سبحانه هو المفيض الجاعل لذات زيد ووجوده مثلاً، مع ان اباه وامه وغيرهما مما يتعلق به دخوله في دائرة التقرر، من جملة علله واسبابه المستندة في سلسلتها الطولية والعرضية الى فاعليته التامة وجاعليته الواجبة، تعالى شأنه وتعاظم سلطانه، وكذلك الانسان بما له من الاخلاق والملكات والاعمال والافعال جميعاً، مما فاعل جوهر ذاته ومفيد وجوب وجوده، هو الله سبحانه، ضرورة ان الجاعل التام المفيد لوجوب وجود المفعول، لا يكون الا من جميع ما يتوقف عليه حصول ذلك المفعول في سلسلة الوجود من تلقائه، ومصنوع صنعه ومخلوق قدرته . ومع ذلك، فان من جملة العلل والاسباب لما يؤثره ويباشره من اعماله وافعاله، قدرته ومُنْتَه وشوقه واجماعه و ارادته واختياره . ولذلك كان هو الفاعل القريب لفعله، وان لم يكن هو جاعله التام المقضى لوجوبه والصانع لوجوده .

فكذلك فاعلم ان الدعاء والطلب، من جملة اسباب الحصول وعلل الكون

- وشرايط الدخول في نظام الوجود . وما يُدْشَكُّكُ أنْ ما يُرامُ بالطلب والسؤال والدعاء
والإلحاح انجاحُ نَيْلِهِ وتيسيرُ عسيرِهِ ، ان كان ممّا لم يجرِ قلم القضاء الاّ الى بتقدير وجوده ،
٢ ولم يتطّيع لوحُ القدرِ الالهيّ بتصوير حصوله : فلمَ الدعاءُ وما رادّه ؟ وان كان ممّا
جرى به القلم وتطّيع به اللوحُ ، فما الداعي الى تكلفه ؟ وايّ افتقار الى نجشته ؟ - فنُدفع
بانّ الطلب ايضا من القضاء والدعاء ايضا من القدر ، وهما من شرايط المطلوب المقضى ،
٦ ومن اسباب المأمول المقدّر . فاذا كان قد جرى القضاء والقدر بنجاحٍ بغيةٍ ما وانجاح
طلبيةٍ ما . كان الطلب والدعاء اللذان هما من شرايطها واسبابها المتأدّية اليها ايضا من
المقضى المقدّر ، والآفلا . وبالجملّة . ما قُضِيَ وقُدِّرَ ، فقد قُضِيَتْ وقُدِّرَتْ اسبابه
٩ وشرايطه ، وما لا فلا . اذا اراد الله شيئا هبّأ اسبابه .

وَمِنْهُنَّ

- وكذلك . سالك اسباب الهدى والضلال مفاتيح ابواب السعادة والشقاوة في
١٢ ضوابط الواح القضاء والقدر . قالوا : النبيّ خادم القضاء ، كما الطيب خادم الطبيعة ،
وكما علم المنطق خادم وزن البرهان ، والمنطقيّ خادم السليقة العقلية الموزونة ، وعلم العروض
خادم وزن السليقة الشعرية . وقد قيل : كما الميزانيّ خادم الصور . والصحيح ، كما علم
١٥ الميزان خادم وزن القوّة النظرية ، والميزانيّ خادم القوّة النظرية الموزونة في جبهة الفطرة .
وبالجملّة ، فكما الطيب خادم الطبيعة الجزئية ، فكذلك النبيّ خادم القضاء وخادم الطبيعة
الكلية .

وَمِنْهُنَّ

- ١٨ الم يُتَلَّ على قلبك فيما قد تُلَيِّ على سمعك ؟ - ان الامر الالهيّ والنفس
الرحانيّ في الافاضة والجعل ، وهو المعبر عنه في التنزيل الحكيم بقول « كن » بالنسبة الى العالم
٢١ الاكبر ، وكذا بالنسبة الى عالم العقول الخفصة : ابداع وصنع ، وبالنسبة الى عالم المجرّدات ،
وهو مجموع العالمين العقليّ والنفسيّ ، امر : وبالنسبة الى عموم عالم الجسمانيّات ، خلق ،
وبالنسبة الى خصوص الكيانيات الكائنة الفاسدة ، بما هي كائنة فاسدة على التخصيص ،

تكوين . ثم المتعلق بعالم الخلق على ضربين : امر تكويني "صنعي" ايجادي ، وتدويني "حكي" تشريعي . وان المخاطب بقول «كن» والمأمور بامر الصدور ، نفس جوهر الماهية بحسب مرتبة المائتة الاسمية الشارحة للاسم ، والصادر نفس جوهرها الصائر بالصدور مائتة حقيقية . وان عوالم نظام العالم الاكبر الواحداني بأسرها ، متطابقة متوازية متلازمة ، مرتبط بعضها ببعض . فكل ما في عالم ما ، فهو مثال ما يوازيه في سائر العوالم . فعالم الاجسام بازاء عالم الارواح ، وعالم العناصر بازاء عالم الافلاك ، وعالم النفوس بازاء عالم العقول ، وعالم الاعداد بازاء عالم الالفاظ ، وعالم الالفاظ بازاء عالم الازهان ، وعالم الازهان بازاء عالم الاعيان . وكل عالم من العوالم ، ظل العالم الذي هو فوقه ، ومثال وظل وطمس له ، ومقتد ومؤتم به . وكذلك خصوصيات اجزاء كل عالم بازاء خصوصيات اجزاء العوالم التي هي فوق ذلك العالم وامثلتها وطمساتها باطلاها ، ومقتدية ومؤتمة بها . فاذن ، فاعلم ان العالم الحرفي كالجسد ، والعالم العددي كالروح الساري فيه ، وهما بما فيهما من تاليفات النسب وامتزاجات الخواص : منطبقان على عوالم التكوين ، بما فيهما من النسب الكونية والبدايع الصناعية ، وكالاتلال والعكوس والشعرات والفروع بالاضافة الى اضواء عالم الانوار القلبية والجواهر العقلية ، بما هنا لكث من ازدواجات مشافعات الجهات العشقية والحيشيات الشوقية واعتناقات الابتهاجات المنبعثة عن اشعة الشروقات البهية والاشراقات الالهية .

فن امتهات الاصول ومهمات المسائل ، ان نسبة الثواني الى الاول ، ام جميع النسب . وربما قالوا : نسبة الجوهر الاول الى القيوم الباري الاول ، جل ذكره ، ام جميع النسب . ذكر الشريك حروف مراتب الموجودات واعدادها ، في رسالته المعروفة النيروزية . ولنا عليها مؤاخذات تعقيبية غير اقتضائية ، اوردها في كتاب نبراس الضياء ، وفي كتاب الجنوات والمواقيت ، وبيننا فيها مُحّ الاصل ومُخّ الحقيقة . فاذن عالم العدد بازاء عالم الحرف ، وعالم الحرف بازاء عالم الذهن ، وعالم الذهن بازاء عالم العين . فالحروف والالفاظ والاسماء والايات والاذكار والادعية ، باعدادها واورادها ونسبها وواقفها ، كانتها

ذهن الاعيان وصغير الواقع ومتخيلة الخارج . فاذا انطبعت وتمثلت صورة المقصود فيها ،
استنتج ذلك التمثيل استحلاب الحصول في متن الواقع وخارج الذهن . فنسبة الادعية
والمنامات الى حصول المطالب ونيل الامال ، نسبة تصورات الاذهان الى تحصيل المتصورات
في الاعيان . فهذا احد اسباب استثمار الادعية والاذكار ، لا يداء البقية في وعاء الحصول .
فاذن ، قد استبان ان الوهم باب من ابواب اسباب الكون والحدوث ، والدعاء جدول من
جداول انهار القضاء والقدر . فليعلم .

وَمِنْهُنَّ

قال الشريك في التعليقات :

تعليق : سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معاً لحكمة الية ، وهي ان يتوافيا سبب
دعاء رجل ، مثلاً ، فيما يدعو فيه ، وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن البارئ تعالى . فان
قيل : فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا :
لا ، لان علتها واحدة وهما البارئ تعالى وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء
الدعاء ، كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء ، وما لم يشرب الدواء لم يصح ،
وكذلك الحال في الدعاء وموافاته لذلك الشيء فالحكمة ما توافيا معاً على حسب ما قدر
وقضى . فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب . فان انبعثنا للدعاء يكون سببه من
هناك ، وبصير دعاؤنا سبباً للاجابة .

تعليق : وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجلهما معلولا علته واحدة وربما
يكون احدهما بواسطة الاخر .

تعليق : وقد يتوهم ان السماويات تنفعل عن الارضيات . وذلك اننا ندعوها
فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا ، والمعلول لا يفعل في العلة البتة ، وانما سبب الدعاء
من هناك ايضاً ، لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علته واحدة .

تعليق : واذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي
يدعو لاجلها نافعة ، فالسبب فيه ان الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل ، لا بحسب

مراد ذلك الرجل. وربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة، فلذلك لا يصح استجابة دعائه.

٢ تعليق: والنفس الزكية عند الدعاء، قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر، فتطاولها العناصر متصرفّة على ارادتها، فيكون ذلك اجابة للدعاء. فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها، واعتبار ذلك في ابداننا صحيح. فاننا ربها نخيلنا شيئاً فتغير ابداننا بحسب ما تقتضيه احوال نفوسنا وتخللاتها.

١ تعليق: وقد يمكن ان تؤثر النفس في غير بدنها، كما تؤثر في بدنها. وقد تؤثر النفس في نفس غيرها، كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند، ان سمعت الحكاية. وقد تكون المبادئ الاول تستجيب لتلك النفس، اذا دعت فيها تدعو فيه، اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل. انتهى.

١٠ وقال، تعليق: كل دعاء، فانه لا يمتنع ان يستجاب، ووجه لا امتناعه انه يكون معلوماً للاول تعالى، وان كان بواسطة الداعي. وكل ما يكون معلوماً له، فانه كائن، اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه. ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه، هو، مثلاً، ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار، وبواره يتم بفساد مزاجه، ويكون معلوماً له ايضا من جانب آخر، ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحاً، فلا يصح ان يكون الدعاء مستجاباً. وقوله «من جانب آخر» اى من اسباب ذلك المزاج. وان علم من اسبابه، انه لا يجب ان يكون صحيحاً، كان الدعاء مستجاباً، فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر. ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد. فانه لا محالة قد علم في سابق علمه، ان هذا الداعي وكل ما كان معلوماً له، يدعو، فاذا دعا دل على انه كان معلوماً له، وكل ما كان معلوماً له فلا يمتنع وجوده.

٢١ تعليق: الاول تعالى، هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه، لكن على ترتيب، وهو ترتيب السبب والمسيب، فانه مسبب الاسباب، وهو سبب معلوماته. فيكون بعض الشيء متقدماً عليه له على بعض، فيكون بوجه ماعلة، لان حرف الاول معلوماً، وبالْحَقِيقَةُ، فانه علة كل معلوم وسبب لان علم كل شيء. ومثال ذلك انه علة لان حرف العقل الاول، ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول. فهو،

وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولو ازمه : فبوجه ما صار العقل الاول علته لان
عرف الاول تعالى لو ازم ذلك العقل الاول . والامر في الدعاء كذلك . فانه بالحقيقة
هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي . ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعائه ، فانه
بوساطته يكون الدعاء معلوما له . فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول تعالى
دعائه ، وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تعالى . بل هو بالحقيقة المؤثر ، لا الداعي .
انتهى كلام التعليقات بألفاظه .

وفي الشفاء والنجاة ، بين ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات : وان
التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم : لها اسباب سماوية و ارضية تتوافى فتتأدى
اليها وتوجهها . وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن . وكذلك
الفسريات . وان لازدحام هذه العلل و تصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة
السماوية . فاذا علمت السماويات الاول من بينها بما هي اوائل وهيئة انجرارها الى الثواني :
علمت الثواني لاحالة . وان التصورات السماوية : ما كان منها اولى واخلق في نظام
الوجود واخرى واصح : يفيضه الباري الاول ويوجده .

ثم قال : فتكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية : او الهامات تتصل
بالمستدعي او بغيره : او اختلاطا من ذلك : يؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية
النافعة . ونسبة الضرر الى استدعاء هذه القوة : كنسبة التفكير الى استدعاء البيان . وكل
بنيض من فوق . وليس هذا هو يتبع التصورات السماوية . بل الاول الحق يعلم جميع
ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ، ومن عنده يتبدى كون ما يكون ، ولكن بالتوسط
وعلى ذلك علمه . فيسبب ان هذه الامور : ما يستفح بالدعوات والقرايين . وخصوصا
في امر الاستسقاء وفي امور اخرى . ولهذا ما يجب ان تخاف المكافاة على الشر ، وتنتقم
المكافاة على الخير . فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر ، وثبوت حقيقة
ذلك يكون بظهور اياته ، وآياته هي وجود حروماته .

ثم قال : واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقيمت نافعة مؤدبة الى المصالح :

قد أُوجِدَتْ في الطبيعة على النحو من الایجاد الذى علمته وتحققته ، فتأمل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنبات ، وان كل واحد كيف خُلِقَ ، وليس هناك البتة سبب طبيعى ، بل مبدأ لا محالة من العناية على الوجه الذى علمت . فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني ، فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلك .

ثم قال : او علم ان السبب في الدعاء منا ايضا ، وفي الصدقة وغير ذلك ، وكذلك حدوث الظلم والام ، انما يكون من هناك ، فان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق . والطبيعة مبدأها من هناك . والارادات التي لنا ، كائنة بعد ما لم تكن . وكل كائن بعد ما لم يكن ، فله علة . وكل ارادة لنا ، فلها علة ، تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ، ارضية وسماوية . والارضية تنتهي الى السماوية . واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة . واما الاتفاق ، فهو حادث من مصادمات هذه ، فاذا حللت الامور كلها ، استندت الى مبادئ ايجابها منزل من عند الله . والقضاء من الله سبحانه وتعالى ، هو الوضع الاول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه اليه انقضاء على التدرج ، كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب ، من حيث هي بسيطة ، الى القضاء والامر الالهي الاول . انتهى بعبارة .

ومفيض

فاما امر الزيارات واتبان قبور الاصفاء ومرافق الصالحين ، والاستمداد من ارواحهم الامرية ونفوسهم النورية ، والاستضاءة بالاشراقات العقلية في مشاهدتهم القدسية ، فنفرع عن اصل آخر . وهو ان النفس الناطقة ، معدن سنخ جوهرها مدّين عالم العقل ، وموطن جوهر ذاتها ارض قدس الملوكوت ، وسلطانها على البدن الهولائي بالعلاقة التدبيرية من سيدين : احدهما من حيث المادة الشخصية المنحفظة البقاء بشخصيتها ، مادامت السماوات والارض ، والاخر من حيث شخص الصورة الجوهرية البدنية الكائنة الفاسدة . فبالموت تبطل العلاقة التدبيرية : بالقياس الى بدن الشخصية من حيث الصورة . فاما

علاقتها بالقياس اليه ، من حيث مادته الباقية في انفلاتات الصور المتواردة عليها ، فغير فاسدة البقاء ابداً . وتلك العلاقة الباقية ، من حيث المادة ، مرجحة ارتجاع وكر البدن واستئناف التعلق بالصورة الماثلة لهذه الصورة عند الحشر الجسداني ، باذن الله سبحانه . فاذن ، تلك العلاقة الباقية بهذا البدن الشخصي من حيث المادة ، ملاك احتلاب الفيض واصطباد الخير ، بزيارة القبور واثبات المشاهد . ثم اجتماع انفس الزائرين المشرقة بالانوار الالهية والاضواء الملكوتية ، له فوائد جمة في هذا الباب ، كالمرايا الصقبة المستنيرة التي تنعكس اشعة الاضواء منها ويتضاعف شروق الانوار عليها ، حيث لانطبقها العيون العمشة الضعيفة .

قال علامة المتشككين وامامهم ، في كتاب المطالب العالية : انه جرت عادة جميع العقلاء بانهم يذهبون الى المزارات المنبركة : ويصلون ويصومون ويتصدقون عندها ، ويدعون الله تعالى في بعض المهمات ، فيجدون آثار النفع ظاهرة و نتائج القبول لايحة . يحكي ان اصحاب ارسطاطاليس ، كلما صعبت عليهم مسألة ، ذهبوا الى قبره وبحثوا فيها ، فكانت تنكشف لهم تلك المسئلة . وقد يشفق مثل هذا كثيرا عند قبور الاكابر من العلماء والزهاد . ولولا بقاء النفوس بعد موت الابدان ، لم يتصور امثال ذلك . انتهى كلامه .

وميض

لشريكك رسالة معروفة في فائدة الدعاء والزيارة ، حسنة الاسلوب قوية السبيل ، اورد فيها معرفة مراتب الموجودات من المبدأ الاول الى النفس الناطقة البالغة في الكمال غاية نصير مضاهية للجواهر العقلية الثابتة . ثم قال : ونعود فنقول ان المبدأ الاول مؤثر في جميع الموجودات على الاطلاق ، واحاطة علمه بها سبب لوجودها ، حتى لا يعزب عنه مثقال فرّة في الارض ولا في السماء ، اما على التقسيم الذي ينتهي فيه هذه ، هو انه يؤثر في العقول ، والعقول تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الاجسام السماوية ، حتى تحركها دايماً على الحركة الدورية الاختيارية ، نسبها بتلك العقول واشتياقاً اليها ، على

سبيل العشق والاستكمال . ثم الاجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلكك القمر . والعقل المختص بفلكك القمر يفيض النور على النفوس الانسانية ، لتهتدى به في طلب المعقولات ، مثل افاضة نور الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين . ولولم يكن التناسب الذي وجد بين النفوس السماوية والارضية في الجوهرية والدرائية ، وتمائل العالم الكبير بالعالم الصغير ، لما عُرِفَ الباري ، جلّ جلاله . والشرع الحق ناطق به حيث يقول : من عرف نفسه فقد عرف ربه . فقد انتضح لك نظام سلسلة الموجودات الالخذة من المبدأ الاول ، وتأثير بعضها في بعض ، وعود الامر الى مؤثر لا يتأثر ، وهو الحق سبحانه وتعالى .

ثم اعلم ان النفوس تتفاوت في الشرف بالعلم والكمال . فانه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم ، نبوية كانت او غيرها ، وتبلغ الكمال في العلم والعمل وبالقطرة او الاكتساب ، حتى تعير مضاهية للعقل الفعال ، وان كانت دونه في الشرف والرتبة العقلية ، لانه علة وهي معلول ، والعلّة اشرف من المعلوم . ثم اذا فارقت هذه النفس بدنّها ، بقيت في عالمها سعيدة ابدالا بدين ، مع اشباهها من العقول والنفوس ، مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية فيه .

ثم العرض من الزيارة والدعاء ، ان النفس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة عنه ، تستمد من تلك النفوس المزورة خيرا او سعادة او دفع شر او اذى ، وتنخرط بكليتها في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة . فلا بد وان تكون النفس المزورة ، بسبب تشابهها للعقول ونجومها بجواهرها ، تؤثر تأثيرا عظيما ، وتُمدّ امدادا تامة بحسب استعداد المستمد . وللاستمداد اسباب شتى ، تختلف بحسب اختلاف احوال . وهي اما جسمانية واما نفسانية . اما الجسمانية ، فمثل مزاج البدن ، فانه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والقطرة ، تحدث منه الروح النفسانية التي هي في تجايف الدماغ ، وهو آلة للنفس الناطقة ، فحينئذ يكون الفكر والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون ، ولا سيما اذا انضافت اليه قوة النفس وشرها . وايضا مثل المواضع التي تجتمع فيها ابدان الزوار

والمزورين: فان فيها تكون الاذهان اكثر صفواً، والخواطر اشدّ جمعاً، والنفوس احسن استعداداً، كزيارة بيت الله تعالى، واجتماع العقابيد في ائمة بيت الهى يزودك لف به الى الحضرة الربوبية ويقترب به الى الجنة المقدسة التلاهوتية، وفيها حِكْمٌ عجيبةٌ في مصالح اخلاص بعض النفوس من العذاب الادنى، بل العذاب الاكبر. واما النفسانية، فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها، والاجتناب عن الشواغل والعوايق، والتصرف بالفكر الى قدس الجبروت والاستدامة بشروق في السر، لانكشاف الغُصَمِ المتعلّقة للنفس اذناطقة. فهذانا الله واياك الى تخلص النفس عن شوائب هذا العالم المتعرض للزوال، انه لما يريد خيراً فعال. انتهى كلام الشريك بالتيفاظه.

وميض

الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب، فلسان الحال افصح اللسانين، ومنطق القلب ابلغ المنطقين، ولهجة الاستحقاق اصدق اللهجتين. وفي التنزيل الكريم: «وان من شيء الا يسبح بحمده» اى بلسان حال طباع الامكان الذاتى، ومنطق لبسيتته نسخ الماهية الجوازية، ولكن لا يفقهون نسيحهم، لكون قوتكم العاقلة مؤفة وقلوبكم التى في صدوركم مغلوفة. فاباكم، ايها الذاكرون الله بالسنتكم وافواهم، ان يكذب لسان حالكم لسان مقالكم، وان يكون منطق افدتكم على خلاف منطق السنتكم. وبالجملة، الدعاء بلسان الاستعداد يجاب ولا يرد. والامل بمقدار الاستحقاق يفوز ولا يخيب، والمعونة تنزل من السماء على قدر المؤنة. فاذا كان اللسان الحالى ذا كراو اللهجة الاستعدادية ناظقة، فلا عليك، لوسكت لسانك الجسدانى وامسكت عن المسئلة لهجتك اللحمانية، وان كان تواطو اللهجتين احلب للفيض، وتطابق اللسانين انفع في الذكر، واذا اخرس الله لسان حالك وافهم لهجة استعدادك، فلا ينفمك ان حررت لسانك الجسمانى، ولا يبعديك ان اذابت لهجتك اللحمانية. ومن هناك مغزى قوله، عز من قائل: «فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى، لعلمهم يرشدون»، اى فليؤلجوا انفسهم في باب الاستحقاق لاجابى دعوتهم، وليؤمنوا بانى جواد وهاب، لاضانة في جردى ولا

تسويف في هبتي ، اذا وجدتُ سائلاً ما مستحقاً للعطاء ، أعطيتُهُ ، وآملاً ما اهلاً للرحمة ، افضت عليه من رحمة واسعة لا تنجذ ولا تنصرم ، وخزائن مملوءة لا تنفد ولا تبيد . وفي الحديث القدسي : عبدی اذا شغله ذكری عن مسئلتی ، أعطيه افضل ما أعطى السائلين .

ومفيض

ولهذا القسطاس في باب الدعاء شقيق في باب الحمد ، فافضل مقامك في الحمد ان تجعل قسطك من حمدك لبارئك قصباً مرتبطك الممكنة من الاتصاف بكمالات الوجود ، كالعلم والحكمة والعدل والجود ، فيكون جوهر ذاتك حيث اجمل الحمد منك لبارئك الوهاب سبحانه . فانك ، اذن ، تنطق بلسان حال كل صفة من تلك الصفات ، انها فيك ظل صفته سبحانه وفيض جوده وصنع هيبته . وانه ، جل سلطانه ، بحسب نفس ذاته في تلك الصفة على اقصى المراتب الكمالية . فقد ذكرنا في سيرة المنتهى وفي المعلقات على زبور آل محمد ، عليهم السلم ، ان الحمد في قوله ، تعالى كبرياؤه ، الحمد لله رب العالمين ، هو ذات كل موجود بما هو موجود ، وهويته كل جوهر عقلي بحسب مرتبته في الوجود ، وقسطه من صفات الكمال . ولذلك كان عالم الامر ، وهو عالم الجواهر المفارقة ، عالم الحمد وعالم التسبيح والتحميد ، ومنه في القرآن الحكيم له الملك وله الحمد .

ومفيض

فاذن ، ربما لم يكن الدعاء مستجابا ، لانه لم يصدر عن لسان الاستعداد ، او كان مخالفا لما هو الاوفق في نظام الوجود . وربما كان عدم الاستجابة لعدم استجماع الشرايط واستتمام الاسباب . وربما كان ذلك لعدم الاتيان من سبيله ، او لكونه ملحونا ، وان لم يكن جوهر نفس الداعي ملحونا . وربما استجيب له ، وكان ظهور الاثر مرهونا بوقته ، كما كان بين قوله عز قاللا قد اجيب دعوتكما ، وبين وقوع مدلوله مقدار اربعين عاماً ، ومن هناك سهام الليل لا تخطى ، ولكن ها امد وللآمد انقضاء . وربما كان تعويضه

بغيره اصلح للداعي ، فيعوضه الله سبحانه في هذه النشأة ، بما هو انفع واصلاح . وربما كان
الاصلاح للداعي ان يعوضه الله سبحانه عما سأل ، من منافع الغرور في هذه النشأة البائدة
الظاهريّة ، بايهج ما يكون في النشأة الخالدة الحقيقيّة . فهناك تبدّله دُخْلَةُ الامر ،
فَيَرْضَى بما فعله الرّبّ العليم الحكيم .

و ربما كان عدم الاجابة من باب الامتحانات الالهية التي بها يُبْتَلَى رُسُوخُ
القدم في درجة اليقين ، و مرتبة العرفان في مقام الرضا والتسليم ، وان كان الداعي اهلا
للاجابة والتكريم . فايّاك وان يستفزك شيطان الوهم و وسواس الطبيعة ، اذا جُبِهْتَ
بالردة ، و حِيلَ بينك وبين باب الاجابة . فربّك الحكيم الفعال غير ضنين في قبضه
ولا جائر في حكمه ولا حائف في عدله ولا مُتَّهِم في قضائه .

وَمِنْهُنَّ

العقوبة الالهية من باب الرحمة وللمحيص في النشأة الاخيرة ، لا للتشفي وتلوج
النفس بالانتقام ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . فهو الذي تسمى رحمته أمام غضبه ،
ويحيط بسطه من وراء قبضه ، ويتفوّر بطشه الشديد من عين رأفته الخارقة . فلا يغرتك
قولك في سؤال المغفرة « يا رحمن ، يا رحيم ، نجّني برحمتك من عذابك » ، فعسى ان
يكون عقابك مقتضى الرحمة الالهية ، فيقول الله سبحانه « عبي ، انا الرؤف الرحيم
القائم بالنسط ، اعاقبك برحمتي الواسعة ، وبصبيك عذاب الالم بعنايتي الجامعة » ، ومن
هناك قال : « خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي ، وهؤلاء للنار ، ولا ابالي » فاذن يحق عليك
ان تجتهد في تصحيح جوهرك ، وتصير ذاتك بحيث يكون طسّفك من سنة رحمته
الواسعة الجنة لا الجحيم ، وقسط استحقاقك من قبض عنايته الثامة المثوبة لا العقوبة .
جعلنا الله واياك من حزب قربه وآل رحمته ، ومن المقربين المرزوقين زُلْفَى بَهَائِهِ
وبَهْجَةِ لِقَائِهِ .

وَمِنْهُنَّ

ذكر الشركاء السالفون ، انه لا قدر لعالم الديدان ، وهو عالم العناصر ، اجساداً

وارواحاً وابداناً ونفوساً ، بالقياس الى عوالم العلويات ، اجراماً وانواراً ونفوساً وعقولاً .
 اما نعتبر بان كرة الارض بجملتها لا بُحَسَّ لِحِجْرُمِهَا بقدر ، بالنسبة الى ما فوق فلكت
 الشمس اصلاً ، بل انها هناك في حكم نقطة واحدة ؟ ، ولذلك لم يتصحح لها هناك اختلاف
 ٣ منظر بالرصد ، لا محسوبا ولا محسوساً ، وان تدوير المريخ اعظم جرماً من ممثل الشمس
 بما في جوفه . وكذلك قطره اطول من قطره . ولذلك كان المريخ اقرب الى الشمس
 عند المقابلة منه اليها عند المقارنة . فما ظنك بفلكت المريخ والافلاك من فوقه ؟ ، فاذن ،
 ٤ عالم الاجرام السماوية واسع جداً ، والعقل الصريح الملكوتي يشهد ان عالم العقل اوسع
 واعظم جداً من عالم الحس ، وعالم النور من عالم الظلمات ، وعالم الارواح من عالم الاشباح ،
 كما قال مفيد الصناعة في اثولوجيا : النفس ليست في البدن ، بل البدن في النفس ، لانها
 ٥ اوسع منه . فاذن لا قدر لعالم الخلق بالاضافة الى عالم الامر .

قال شيخ حيزب الذوق في التلويحات : وكان الحكماء اخذوا العالم حيوانا
 واحداً ، سَمَّوْا جسمه « جسم الكل » ، له نفس واحدة ناطقة ، هي مجموع النفوس ،
 ١٢ وعقل واحد ، هو مجموع العقول . وسَمَّوْا مجموع النفوس « نفس الكل » ، و مجموع
 العقول « عقل الكل » . واكثرهم خصَّ العالم بالسما ، غير ملتفت الى الكائن الفاسد .
 وربما عَنَوْا بكلّ كلٍّ من الثلاثة ، الجرم الاعلى ونفسه وعقله . انتهى .
 ١٥

وقال الشريك في مائة اولى كتاب المبدأ والمعاد : فصل : في تعريف جرم الكل
 ونفس الكل ، وانها بالقوة من وجه ، وعقل الكل ، وانه بالفعل دائماً ، واعلم ان
 اسم « السما » واسم « الكل » واسم « العالم » كانت عندهم على سبيل الاعماء المترادفة ،
 ١٨ كانتهم لم يكونوا يَعْنَوْنَ بالجواهر الفاسد الذي تشتمل عليه كرة القمر ، فانه اصغر ،
 بالنسبة الى العالم السماوي ، من الخصاصة الحادثة في بدن حيوان الى بدنه . ثم اذا قيل
 « حيوان » لم تدخل تلك الخصاصة في جملته ، ولم يمنع عُدْمُهَا الحيوة ان يكون الجسم
 ٢١ الذي يحويه حياً . والكل عندهم ، بالقياس الى المبدأ الاول ، كشيء واحد حي ، له
 نفس عقلية ، وله عقل مفارق ، يُفَيْضُ عليه . وربما قالوا « كل السما الاولى » فان

كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بان يسميها « جرم الكل » ، وحركتها « حركة الكل » .
وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين . تارة يقولون « عقل الكل » ، ويعنون به جملة العقول
المفارقة ، كانتها شيء واحد ، و « نفس الكل » ، ويعنون بها جملة الانفس المحركة
للسماوات ، كانتها شيء واحد . وتارة يقولون « عقل الكل » ، ويعنون به العقل المحرك
بالتشويق للكرة الاقصى الذي هو اولى بالتشويق بعد الخبر المحض ، و « نفس الكل » ،
ويعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم . انتهى كلامه بعبارة .

قلت : الكائنات الفاسدة عندهم ، كانتها غير مستأهلة للالتفات ليفتتها ، لغستها
وحفارتها بالنسبة الى الجواهر الشريفة التي هي فوق الكون ، فلا يعنُون آلا بها . فاما
الانسان ، بحسب جوهر نفسه المجردة الحية الباقية الآمنة من تطرق الفساد اليها ، فهو
العالم الصغير الذي هو نسخة ، مطابقة للعالم الاكبر الذي هو الانسان الكبير . فهو اكرم
محقوق بالعناية به . ونفسه العقلية القدسية البالغة ، نصاب الكمال على النمط الاقصى ،
اشرف العقول المستجمعة بالفعل لصور جميع المعقولات المنطبعة فيها في درجة العقل المستفاد ،
وهي العقل الاخير في آخر سلسلة العود ، بازاء العقل الاول في اول سلسلة البدو الذي هو
اشرف العقول التي هي مجتمع صور جميع المعقولات المنطبعة فيها بالفعل في الفطرة الاولى .
فاذن : الانسان هو الغرض المتقدم في قصد العناية من سائر الخليفة . ومن هناك قال الشريك
في « الكلمة الالهية » : وخلقتم جماداً او نباتاً وحيواناً اشتاقاً فتكوّن وفاسد ومتولد ومتوالد ،
والغرض المقدم فيها خلقة الانسان : وخلقتم من قضاياه ساثر الاكوان ، لثلاث نفوس
عنصر احقه ولا تقصّر عن قابل مستحقه .

ومبيض

كانتكم الان بما نلونا على سمع قلبك ، وجلونا لعين عقلك ، باذن الله سبحانه ،
في وميضات هذه القياسات القديمة ، بومضات جذواتها العقلية ، متضلع بالعقل
المضاعف في جادة الايقان ، مضطلع بالعقل المستفاد في درجة العرفان ، متسّم ذروة
سنام المعرفة من سبيل البرهان ، ان نظام الوجود عبد طابع لربه ، مستمع من سبيل

الفيض في صيته ، مُستودعٌ لانسباب الخير في مصيَّته ، جعله ربُّه إماماً مبيّناً بعلمه وعنايته لقضائه وقدره ، فاحصٌ فيه كلُّ شيءٍ من رطب طيباع الامكان وبابيسيه ، بخلقه وامره ، وانَّ الله سبحانه هو المبدأ والمنتهى ، والفاعل والغاية للعالم الاكبر من كلِّ جهة وبكلِّ اعتبار ، ولكلِّ جزءٍ من اجزاء من جهة اعتبار الفاعل الاول الذى هو فاعل الفواعل والغاية الاخيرة التى هى غاية الغايات ، وباعتبار افادة الوجوب الذى هو ملاكُ التقرُّر وقوام الوجود ، وانه سبحانه هو الفاعل والغاية والاول والاخر والمبدأ والمعاد للعالم الصغير ، بحسب درجة نصاب العقل المستفاد في النشأتين الاولى والاخرة ، ثم في النشأة الاخيرة ، بحسب المعادين الروحاني والجسدي . فنصاب استكمال النفس الثالثة ، اولى درجاتها في هذه النشأة خلع جلباب الجسد ، ورفض غشاوة الحس ، وضوق قبض الطبيعة ، واستحقاق السعادات الحسية واللذات المراجية ، والانصراف الى عالم العقل ، والعروج الى طبقات الملائكة السماوية ، ثم الاتصالُ بالملا الأعلى ، والعكوفُ في حريم جناب الحق ، والمصيرُ الى العالم الأعلى الربوبي . وقصصاً الدرجات ومنتهى المقامات ، تقدس النظر ١٢ عن لحاظ ماعدا الموجود الحق ، وكُنس شرار شرمشاعر العقل عن ابتغاء بهجة وبهجة غيره ، واستشعار موجود وملحوظ سواء ، والتقدس عن كلِّ درجة ، حتى عن التبعج بهذه الدرجة ، والابتهاج بهذه البهجة . فاذن ، يتصحح للنفس في هذه الدرجة انَّ مبدأها ومعادها ومبتداها ومنتهاها ، هو الله سبحانه ، لا غير ، على الحقيقة . جعل الله سُقيانا من هذا الرحيق ، وزلفانا على هذا النصاب ، انه قريب محيب .

قال الشريك في التعليقات .

١٨

تعليق : كلُّ غاية ، فهو خير ، وواجب الوجود ، لما كان الغاية في الخلق ، اذ كلُّ شيءٍ ينتهي اليه ، كما قال : « وانَّ الى ربِّك المنتهى » . انتهى .

٢١

وقال ايضا ، تعليق : لامية لفعل البارئ تعالى ، لان فعله لغاية ، لالداغ دعاه الى ذلك .

تعليق : قوله تبارك وتعالى : « هو الاول والاخر » ، لانه هو الفاعل ، وهو الغاية ،

فغايبته ذاته ، ولأن مصدر كل شيء عنه ومرجعه اليه .

تعليق : الإرادة هو علمه بما عليه الوجود ، وكونه غير مناف لذاته .

تعليق : الفيض فعل فاعل دائم الفعل ، ولا يكون فعله سبب دعاه الى ذلك ،
ولا لغرض الا نفس الفعل . انتهى كلام التعليقات . ومعناه نظائر ذلك في كلامه ، ان
غاية الغايات وغرض الاغراض بياخرة ، نفس ذاته سبحانه ، لا غير ، لاننى الغاية القريبة
والغايات المتوسطة المترتبة المنتهية الى غاية الغايات على الاطلاق ، كما علمته ، وسيزداد
فيه استبصاراً ، ان شاء الله العزيز العليم .

ومفيض

واذ تبصرت بما بصرتك به في اضعاف القبسات العشر ، استنار ليحقة بصيرتك
ان الله سبحانه هو الاول والاخر من عشرة اوجه .

الاول ، هو اول على الاطلاق من حيث انه قبل الموجودات باسرها ، قبلية
بالذات ، سابق الذات والوجود عليها سبقاً بالمرتبة ، لكون كل موجود سواء معلوله
ومجموعاته ، مسبق الذات بذاته ، مسبق الوجود بوجوده : و آخر على الاطلاق ،
من حيث ان كل شيء منته في بقاءه اليه ، كما انه مبتدأ في وجوده منه ، اذ بقاء كل
باق في فعله ، ودوام كل دائم صنعته ، فبقاء كل شيء ودوامه من تلقاء ، وبقاؤه ودوامه
من ذاته ، لا من تلقاء شيء آخر . فهو سبحانه فاطر الموجودات وموجدوها ومحدثها وحافظها
ومُدبِّمُها ومُبْقِيها .

الثاني هو الاول من حيث ازلية ذاته وسرمديته وجوده ، وسبق العدم الصريح ، في
متن الدهر ، على كل ذات ووجوده ، غير ذاته الحق ووجوده السرمدي . والاخر من حيث
وجوب البقاء والسرمديته ذاته ، ووجوده بحسب نفس الذات ، وامكان الفناء والزوال
وجواز الارتفاع والانتقاء لكل موجود غيره ، ولو بالنظر الى نفس مرتبة الذات بما
هى هى .

الثالث انه اول نظام الوجود الذى هو الانسان الكبير ، وآخره من حيث هو محيط

سلسلته البدئية والعودية . فهو الاول في سلسلة البدؤ ، والآخر في سلسلة العود .

الرابع هو الاول والآخر لكل ذات ووجود ، من جهة الوجوبين السابق واللاحق ،

اذ كل ممكن محفوف الذات والوجود بوجوبين ، سابق ولاحق ، وكل منها وجوب بالغير ،

مستند الى الجاعل الحق الواجب الذات القيوم الوجود ، جل مجده وعز سلطانه ، كما قد بيناه في الاق المبين . فهو تعالى كبرياؤه اول وآخر لكل موجود بذينك الاعتبارين .

الخامس انه الاول والآخر ، من حيث هو الفاعل والغاية لجميع الموجودات على

الاطلاق . اما الانسان الكبير واكرم اعضائه الذي هو الصادر الاول ، فانه ، علا سلطانه ، هو الفاعل الاول التام القريب والغاية الاولى النامة القريبة لها من كل جهة .

واما سائر اجزاء نظام الكل ، فان لكل منها عللاً فاعلية مرتبة الى الفاعل الاول ،

وعلاً غائية مرتبة الى الغاية الاخيرة ، وان هما الا نفس ذات الموجود الحق الذي هو عللة العلل ومبدأ المبادئ ، وفاعل الكل ، وغاية الغايات .

فهو سبحانه اول كل موجود ، بما انه فاعل نفس ذاته ، او بما انه فاعل جوهر

ذاته وفاعل جملة علة بعينه ، ومن تلقائه يتصحح فعلية الوجوب لكل ذات ووجود ولكل كمال ذات وكمال وجود .

وهو ايضا آخره ، بما انه بعينه غاية نفس ذاته ووجوده ، او غاية جوهر ذاته

وغاية جملة غايانه وبما نوره وبتهاؤه معشوق كل نور ومحبيه ، ومُتَشَوِّق كل موجود ومُتَوَخِّاه .

السادس ، هو بنفس ذاته الحق من كل جهة ، اول كل ما في عالم الزمان وآخره .

فان لكل كائن زمني مبدءاً ومنهى زمانيين ، وزماناً متقدماً على وقت كونه وزماناً متأخراً عن زمان وجوده . والله سبحانه بحسب سرمديته بنفس ذاته ، لامن تلقاء الاستناد

الى امر وراء مرتبة ذاته ، موجود مع الزمان القبل وما قبل القبل ، ومع الزمان البعد وما

بعد البعد ، على سُنَّة ثابتة سرمدية ونسبة واحدة ابدية . ولا كذلك موجود سواء اصلاً . فهو الاول والآخر ، لا يدخل في سرمديته امد ، ولا يشركه في اوليته

وآخريته احدى .

- ٣ السابع ، هو اول كل هوية ، بما انه فاعلها على الكمالات الاولى التي هي فرايض الماهية ، وواهب الصور للمواد في الفطرة الاولى . وآخرها ، بما انه سائقها الى الكمالات الثانية التي هي نوافل الحقيقة ، ومفيض الانوار على الانفس في الفطرة الثانية .
- ٤ الثامن ، هو الاول للهويات ، بما اولها النعم السابقة على الوجود من مبادئها المترتبة في السلسلة الطولية الى مبدأ المبادئ ، ورتب لها الاسباب المتسلسلة المتأدية الى حصول المسببات . وآخرها ، بما انعم عليها النعم اللاحقة الطارفة من بعد الوجود .
- ٥ التاسع ، هو المبدأ والمعاد للنفس العاقلة القلبية الانسانية التي هي النسخة الطابقة للعالم الاكبر في هذه النشأة الاولى البائدة ، اذا ما بلغت نصاب الاستكمال على قصبة درجات العرفان ، وانصرفت عن كل شيء الى الله وحده . فهو الاول والآخر للعالم الاصغر . كما انه الاول والآخر للعالم الاكبر .
- ١٢ العاشر هو الاول والآخر للنفس المجردة ، في النشأة القلوة الآخرة ، بما انه مبدأها ومنهاها ومنتججسها ومصيرها ، منه انبجاسها واليه رجوعها ، في حشرها الجسداني ومعادها الروحاني . فليتعرف .

الخاتمة

في بضعة من فروع شجرة هذا القيس .

وميض

- ١٨ قال عز من قائل في آية الملك : « بيدك الخير انك على كل شيء قدير » ، ذكر الخير وحده ، ولم يتعرض لذكر الشر ، تنبيهاً لاولى الالباب على اسرار ثلاثة : الاول ان الشر بالذات على الحقيقة ، انما هو الاعدام بما هي اعدام ، والعدم بما هو عدم لا يستند الى وجود موجود ، بل الى عدم وجود بالضرورة . الثاني ان الشرور والآلام الواقعة في نظام الوجود ، في هذه النشأة وفي النشأة الآخرة ، واعني بها الامور الوجودية التي لا توصف بالشرية من حيث وجودها في انفسها ، بل بالاضافة الى موجودات غيرها ، من حيث انها تستجيرها الى الحرمان عن كمالاتها التاليفة بها فهي شرور اضافية بالعرض . ومع

- ذلك، فانه انما استنادها الى الارادة الالهية والعناية الربوية ايضا بالعرض، اذ لاتتعلق
 بها العناية والارادة، الا من حيث انها لوازم لبركات رحمة وخيرات كثيرة في نظام
 الوجود يجب في سنة الفياضية الحقّة والوهابية المطلقة ادخالها في القضاء الاول الالهي ٢
 والافاضة الارادية الوجوبية بالذات. وتلك البركات الجزيلة العظيمة والخيرات الجمّة
 الكثيرة، ملزومة لهذه الشرور الطفيفة. وايضا ان لوازم المهيئات، انما تستند الى نفس
 الماهية بالذات، والى جاعل الماهية بالعرض. الثالث ان هذه الشرور بالعرض المرادة ٩
 المقضية ايضا بالذات بل بالعرض، انما تتصحح شرّيتها الاضافية المرضية، بالقياس
 الى جزئيات بعينها، والخاص بخصوصها من اجزاء نظام الكل، هي طفيفة جداً بالنسبة الى
 سائر الاجزاء. فاما بالقياس الى النظام الجملي الواحد بشخصية الجمليّة: وكذلك ٨
 بالقياس الى تلك الاشخاص والجزئيات، لا يحسب انفسها برؤسها، ومن حيث هويّاتها
 على انفرادها، بل بما هي اجزاء الشخص الجملي والنظام الكليّ الفاضل التام، فلا شرّ
 ولا شرّية اصلاً، لا بالذات ولا بالعرض. فلو انّ التّلاخظ لنظام الوجود المصادف ١٢
 بلحاظه شروراً واقعة فيه، كان واسع العلم نافذ البصر محيط اللحظ تامّ الاحاطة بجملة
 النظام، على هيئته الوحدانية وشخصيته الجمليّة. وبجميع الاسباب المتأدية الى المسببات،
 على سياقتها الانتظامية وتأديتها الانتساقية، لم يكن يجد في نظم الوجود ما يصحّ ان يطلق ١٥
 عليه الشرّ، او تنسب اليه الشرّية بوجه من الوجوه. فليتبصّر. وكذلك القول في حديث
 الدعاء بين التكبيرات السبع في افتتاح الصلوة: « لبيك وسعديك، والخير في يديك
 والشرّ ليس اليك ». وامام التشكّكين ومقلّدها البيضاويّ والنيسابوريّ وغيرهم ممن ١٨
 يحدّوحدوهم، لم يتنبّهوا في تفاسيرهم الا لواحد من هذه الاسرار.
- ثمّ ممّا يجب ان يعلم انّ الشرور الواقعة في الوجود، انما دخلوها بالعرض في احوال
 القضاء الاول، لا في تفصيل القدر الاخير. فما استوجبه واستجمعه القضاء بالذات او ٢١
 بالعرض، على الوحدانية والبساطة والتساوق والاتساق، يستعرضه ويفصّله القدر بالذات
 قسماً وقضيضاً، على التكثر والتدرّج والتعاقب والتلاحق. فليُفَقّه.

وَمَبْضُ

- قال سبحانه: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ». ليس سبيله نفي التعليل
 ٢ وسلب الغاية عن فعله مطلقا ، كما تختلفه اوهام الاشاعرة من المتكلفين لما لايعنيهم ،
 وهؤلاء احطُّ درجةً من استحقاق المخاطبة . بل مغزاه نفي مطلب «لم ؟» في افعاله
 بحسب الغاية الاخيرة ، لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ، فان غاية الغايات في فعله
 ١ مطلقا ، ان هي الا نفس ذاته الحقّة الاحدية من كل جهة . الم يقرع سمعك؟ - ان
 بين الغايات المترتبة فترقاتاً مستبيناً ، بحسب القرب والبعد ، كما قالوا في العلوم الآليّة والعلم
 الغير الآلي المطلوب لذاته بالقصد الاول . فعلم المنطق غايته ان يستخدمه سيد العلوم ،
 ٩ وهو علم ما فوق الطبيعة ، وعلم ما فوق الطبيعة غايته نفس ذاته ولا غاية له سوى نفسه .
 واستدارة شكل الدماغ مثلا ، غايتها ان يكون شكله اوسع ، وغاية او سببة شكله انتشار
 الابخرة وعدم تراكمها ، وغاية عدم تراكم الابخرة جودّة الادراك ، وغاية جودّة
 الادراك استواء السلوك في اقتناص المعارف الربويّة . فهذه الغاية الاخيرة هي غاية الغايات ،
 ١٢ وهي مطلوبة لذاتها . ومثل ذلك في كون الطواحن من الاضراس عريضة مثلا . فكذاك
 فاعلمن : انه لالمية لفعله سبحانه ، بالقياس الى النظام الجملي الذي هو الانسان الكبير ،
 ١٥ اذ غايته وفاعله هو نفس ذات الباري الواحد الاحد الحق سبحانه ، وليس يتصور هناك
 غرض وغاية سواه اصلا . فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود ، فغاياته القريبة كال
 نظام الكل وتمايمته على النصاب الاثم ، وغاية غاياته المترتبة نفس ذات الفعال الحق
 ١٨ الذي اليه يعود كل غرض واليه تنهي كل غاية . فاذن ، لالمية لشي من افعاله سبحانه
 باخيرة معا ، اذ لا غرض ولا غاية بالاخيرة ، الا وجوده الواجب الاحدي الحق الذي
 هو غرض الاغراض وغاية الغايات على الاطلاق ، وان كانت لفاعيله سبحانه اغراض
 ٢١ وغايات ولبيات مترتبة قريبة ومتوسطة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية
 الغايات بنفس ذاته الواجبة الاحد الحق من كل جهة . فليستيقن .

وَمَقْبُضٌ

- هل بلغك التشكيك ؟ - بان في الحديث القدسي : " من لم يرض بقضائي ولم يصبر
 ٣ على بلائي ولم يشكر لينعمائي ، فليخرج من ارضي وسماي ، وليطلب رباً سوائى . فيجب
 الرضا بقضاء الله وقدره ، وقد صح ان الرضا بالكفر كفر ، والكفر مقضى ، فاذن يلزم
 ان يكون الرضا بالكفر كفراً مع كونه واجباً . فاجاب عن ذلك امام المتشككين في الحصول
 ٦ بقوله : ان الكفر ليس نفس القضاء ، بل متعلق القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى .
 وارتضاء عارف الروم في نظم المثنوى . وهو فاسد ليس بصحيح . قال خاتم المحققين
 البرعة في نقده : وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء ، وانما هو المقضى ، ليس بشئ ،
 ٩ فان القائل " رضيت بقضاء الله " ، لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله . انما يريد به
 رضاً بما تقتضى تلك الصفة وهو المقضى . والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث
 هو قضاء الله طاعة ، ولا من هذه الحيثية كفر . انتهى .

- قلت : الفرق بين القضاء والمقضى هناك لا مرجع له الى طائل . اليس اعتبار
 ١٢ المقضى ، بما هو مقضى ، راجعاً الى اعتبار القضاء ؟ ولا من هذه الحيثية ، ليس هو
 اعتباراً للمقضى ، فاذن ، انما الجواب الصحيح على ما تحققته ، ان الرضا بالقضاء بما
 ١٥ هو قضاء بالذات ، او بالمقضى من حيث هو مقضى بالذات ، واجب . والكفر بما هو
 كفر ليس هو بمقضى بالذات ، اذ لم يتعلق به القضاء بالذات ، بل انما يتعلق به القضاء ،
 فكان مقضياً ، من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة ، لا من حيث هو كفر . فاذن ، انما
 ١٨ يجب الرضا به من تلك الحيثية ، لا من حيث هو كفر . وانما الكفر الرضا بالكفر بما
 هو كفر ، لا بما هو لازم لخيرات نظام الوجود . فاستقم ، كما امرت ، ولا تكن من المخاطبين .

وَمَقْبُضٌ

- وفي الحديث القدسي : " ما ترددت في شيء انا فاعله ، كترددى في قبض روح
 ٢١ عبدى المؤمن بكثرته الموت واكثره مساءته . فاعتاص الامر فيه على الاقوام
 والعشائر من زمرة اهل العلم ، ان نسبة التردد الى الفعال العليم ما معنائها ، وكيف

مراقبتها؟ ولم يأت احدٌ منهم هناك بما يستحقّ ان يُحسكى ويُثقل . فاعلم انّ التردّد في امر يكون سببه تعارض الداعي المرجّح في الطرفين ، فأُطلق « المسبّب » هنا واريد السبب . ومغزى الكلام انّ قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشرّ من حيث مساوئه ، فهذه الشرّبة العرضيّة الاضافيّة اقوى ضرور الشرّبات بالعرض ، واشدّ افرادها في الافاعيل الالهية التي خبرياتها الجزيلة بالذات كثيرة ، وشرّبتها الاضافيّة بالعرض قليلة ، لشرف المؤمن وكرامته عند الله سبحانه . وبعبارة اخرى ، وقوع الفعل بين طرفي الخيريّة بالذات و لزومه للخبرات الكثيرة والشرّبة بالعرض و بالاضافة الى طابفة من الموجودات ، هو المعبر عنه « بالتردّد » ، اذ الخيريّة تدعو الى فعل الفعل والشرّبة الى تركه ، ففي ذلك انسياق الى تردّد ما . فاذا ، المعنى : ما وجدت شرّبة في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخبرات كثيرة في افاعيل : مثل شرّبة مساواة عبدي المؤمن جهة الموت ، وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الالهية . فافى الشرور بالعرض اللازمة للخبرات الكثيرة اقوى شرّبة واعظم من هذا الشرّ بالعرض ، ولكن رعاية الخير الكثير والحكمة البالغة التامة في ذلك احكم واقوم واقوى واعظم . فاسلك سبيل العقل الصّراح ، ولا تكن من الغافلين .

وَمِيْضٌ

في الحديث عنه ، صلى الله وسلم عليه وآله الطّهيرين : كل مولود يولد على الفطرة ، وانما ابواه يمجّسانه او يهودانه او ينصرانه . فاعلم انّ كلّ انسان ، فأنّه مولود في عالم الخلق بيدنه الجسمانيّ الهولائيّ ، وفي عالم الامر بنفسه الناطقة المجرّدة . فابواه بما هو مولود في عالم الخلق ، الهولوي والطبيعيّة . وبما هو مولود في عالم الامر ، النفس والعقل ، اعنى نفس الكلّ وعقل الكلّ . والمعنى بهما هنا ابواه بما هو مولود في عالم الخلق ، وهما الطبيعة والهولوي ، اى الطبيعة العنصريّة والهولوي الاسطقسيّة .

وقال الشريك ، في ساقه اولى كتاب المبدأ والمعاد : اشرف الموجودات بعد الاول تعالى . عقل الكلّ ، ثمّ تليه نفس الكلّ . وعقل الكلّ هو بالفعل دائماً ، لا يشاوبه ما

بالقوة . ونفس الكل ، لانه محرك يعرض له ان يكون بالقوة دائما ، وقد عرفت كيف ذلك ، وقد يصح لنا ما نبيته بعد ، ان طبيعة الاجرام الفاسدة و موضوعها حادث عن جرم الكل ، فيسمون ذلك طبيعة الكل . ثم لكل جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصه ، فتكون مراتب الصور عقل الكل ونفس الكل وطبيعة الكل ، ومراتب الاجسام الجسم الاثيري السماوي والجسم الاسطقي الارضي والاجسام المتكونة . ويستتبع فيما يستقبل ان اول الموجودات عن الموجود الحق ، هو عقل الكل على ترتيبه ، ثم نفس الكل ، ثم جرم الكل ، ثم طبيعة الكل . انتهى بعبارة .

وميفض

من ذابعات الشكوك ، ان فعل العبد ان عليم الله تعالى وجوده وتعلق به القضاء الالهي ، فهو واجب . وان علم عدمه ولم يكن وجوده مقضيا ، فهو ممتنع . فكيف يكون مقدورا للعبد؟ وكيف يكون العبد متمكنا من فعله ، بالفتح ، وتركه؟ قال امام المتشككين في المحصل ، ان الاشكال وارد على الكل ، وان الجواب هو ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل . فقال الناقد البار ، خاتم المحصلين في نقله : لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله ، لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى في فعله ، فانه كان في الازل عالما بما سيفعله فيما لا يزال ، ففعله فيما لا يزال اما واجب واما ممتنع . والجواب عنه ما قاله فيما مضى ، من ان العلم تابع للمعلوم ، وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب والامتناع في المعلوم . انتهى كلامه .

ونحن نقول : هذا الجواب خفيف جدا ، وانما كان يكون له سبيل الى الصحة ، لو كان علم الله سبحانه بما عدا ذاته علما انفعاليا ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا . فن المعلوم المستبين ، انه سبحانه يعلم كل شيء علما تاما فاعليا ، من سبيل الاحاطة التامة بعلمه واسبابه المضمنة في علمه التام بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة . وايضا علمه سبحانه بكل شيء ، هو عين ذاته الحقة الواجبة ، وذاته الواجبة علة فاعلة لكل شيء . فكيف لا يكون علمه علة؟ والعلم تابع للمعلوم في وزان هيئة التطابق ، اذا المعلوم هو الاصل في باب وزان المطابقة ، لافي الوجود الا في

العلم الانفعالي، كما قد حصله في شرح رسالة مشكلة العلم. فاذن، الجواب الحق هو ان علمه تعالى. وان كان علة مقتضية لوجوب الفعل، لكنه انما يقتضى وجوب فعل العبد المسبوق بقدرة العبد واختياره، لكونهما من جملة علل الفعل واسبابه، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحققه. فكما ذاته الحق سبحانه علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه، وليس ذلك يُبطل توسط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات، فكذلك الامر في علمه التام بكل شئ الذى هو بعينه ذاته الفعالة الواجبة.

قال في المحصل: مشكلة الارادات تنتهى الى ارادة ضرورية، دفعا للتسلسل، وذلك موجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره. فقال الناقد البارع: اقول: قيل استناد الكل الى قضاء الله، اما ان يكون بلا توسط في ايجاد الشئ. او يكون بتوسط، والاول لا يقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته، والثاني لا يناقض القول بالاختيار. فان الاختيار هو الايجاد بتوسط القدرة والارادة، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شئ آخر. فاذن، من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال، تابعا لاختيار فاعله: ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على انه لا مؤثر في الوجود الا الله. انتهى كلامه بعبارة.

والشريك في آخر الفن الثالث من طبيعيات الشفاء، بين ارتباط الكائنات الحادثة في عالم الكون والفساد، حتى الارادات والاختيارات، بالحركات المستديرة السماوية، ثم قال: فبالحرى ان نختم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل الكون والفساد، ونقول ان لكل كائنا مادة وصورة وعلة فاعلة وغاية تتخضعه، يؤخذ ذلك بالاستقراء او على سبيل الوضع. فاما جملة الكون والفساد واتصاله، فعلى الفاعلية المشتركة التى هي اقرب، هي الحركات السماوية، التى هي اسبق. فالمحرك لها والعلة المادية المشتركة، هي العنصر الاول، والعلة الصورية المشتركة، هي الصورة التى للمادة قوة على غيرها، مما لا يجتمع معها، والعلة الغائية استبقاء الامور التى لا تبقى باعدادها، واستحفاظها بانواعها. فان المادة العنصرية، لما كانت كما تلبس شيئا، قد خلعت غيرده. وكان الشئ كما يكون

هو ، قد فسد غيره ، ولا سبيل الى بقاء الكائنات باشخاصها ، دُبِرَ في استبقاء انواعها بالتناسل والتحارث والتعاقب المتعلق بالكون والفساد . والاسبق من ذلك ، هو الوجود الالهي المعطى كل موجود ما في وسع قبوله ، وابقاؤه اياه كما يحتمله ، اما بشخصه كما ٢ للاجرام السماوية ، واما بنوعه كما للعنصريّات . انتهى كلامه بالفاظه .

ومبصّر

وان هناك شكاً من معضلات الشكوك . وهوانه اذا كانت ارادتنا وارادةً علينا ١ من خارج ، وكانت الارادة الجازمة الانسانية واجبة الانتهاء الى الارادة الحقّة الواجبة الالهية ، كان الانسان لامحالة مضطراً في ارادته لفعله ، ومُضْطَرَّه اليها انها هو المشيئة الوجوبية ، « وما تشاؤن الا ان يشاء الله » . فيكون الانسان ، وان كان فعله بارادته واختياره ، الا ان ارادته لفعله ، ليست بارادته واختياره . والا ، كانت له في كل فعل ارادات مترتبة غير متناهية ، هي ارادة الفعل و ارادة الارادة و ارادة ارادة الارادة ، وهكذا الى لانهاية ، وذلك باطل . فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختيارياً ، و ارادته لفعله غير اختيارية . فهذا الشك مما لم يبلغني عن احد ، من السابقين واللاحقين ، شيء في دفعه . والوجه في ذلك ما اورده وحققته في كتاب الايقاظات ، بفضل الله العظيم وحسن توقيفه ، وتلخيصه انه ، اذا انساق العلل و الاسباب المترتبة المتأديّة بالانسان الى ان يتصور فعلاً ما ، ويعتقد انه خير ، حقيقياً كان او مظلوناً ، او انه نافع في خير حقيقي او مظلون ، انبعث له من ذلك شوق اليه لامحالة . فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجماع الشوق ، تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات و الاعضاء الادوية . فاذن ، تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الاكيدة الاجتماعية المعبر عنها بالارادة ، حالة شوقية اجماعية للنفس ، بحيث اذا ماقيست الى الفعل نفسه ، وكان هو الملتفت اليه بالملاحظ بالذات ، كانت هي شوقاً و ارادةً بالنسبة الى نفس الفعل ، واذا ماقيست الى ارادة الفعل والشوق الاجتماعي ٢ الى ، وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات ، تلك الارادة الاجتماعية ، لانفس الفعل ، كانت هي شوقاً او ارادةً بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف و ارادة اخرى جديدة .

وكذلك الامر في ارادة الارادة ، و ارادة ارادة الارادة ، الى سائر المراتب التي في مُنة العقل استطاعة ان يلتفت اليها بالذات ، ويلاحظها على التفصيل . فكل من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل ، تكون بالارادة والاختيار ، وهي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية الاجمالية المسماة « بارادة الفعل و » اختباره . لست اقول : تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها . بل اقول : للنفس المنشوقة المريدة المختارة للفعل حالة شوقية اجماعية اجمالية ، صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل ، والى ارادة الارادة ، و ارادة ارادة الارادة ، الى حيث يتصحح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل . والترتب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات ، ليس بصادم اتّحادها في تلك الحالة الاجمالية بهيئتها الوجدانية . فانّ ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية ، لا غير . فلذلك ما انّ المسافة الاينية يستحيل ان تنحلّ الى متقدّمات ومناخّرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها ، بل انما يصحّ تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدّمة والمناخّرة بالمكان . واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة الشخصية ، فانّ العقل بمعونة الوهم يحللها الى ابعاضها المترتبة بالسابقة والمسبوقية بالذات . وسبيل الارادة في ذلك سبيل العلم . فانهما يرتضعان ، في هذا الحكم ، من ثدي واحد ، وتناغيهما القريحة العقلية في مهدي واحد . والبيان التفصيليّ هنالك على ذمة كتاب الايقاظات .

فاذن ، نقول في اراحة الشكك : ان ريم انه يلزم حصول الارادة من غير ارادة واختيار ورضاً من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك بطلان ذلك . وان ريم انه يجب انتهاء استناد الارادة في وجودها ووجوبها الى القدرة النامة الوجودية والارادة الحقة الربوبية ، فقد عرفت انّ ذلك هو الحق ، لا يحبس عنه العقل الصريح ، ولا يابه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وانه لا جبر ولا تفويض ، ولكن امرين امرين . وبالجملة لا فرق بين الفعل وبين ارادة الفعل ، في صدورهما من الانسان بالارادة والاختيار ، وفي وجوب اتّهامها في سلسلة الصدور ، والاستناد الى ارادة الفعّال الحق الواجب بالذات ، جلّ

سلطانته . وكيف يصحّ للممكن بالذات وجود ووجوب ، لا من تلقاء الاستناد الى الموجود
الواجب بالذات ؟ ، فليثبت .

ومفيض

- فاذن ، الشرور والنقايس كلها من جانب المعلول القابل و نقص ذاته و سوء
استحقاقه و سوء استعداده ، والخيرات والحسنات كلها من تلقاء فيض الهاري القباض
وسبق عنايته و سؤق هدايته . فسبحان من يثبت عباده على ما مباديه و مصادره من
فيض صنعه و رفد افاضته ، و فعليته و تقررّه من سبب جوده و رشح رحمته .
خيرات نظام الوجود و كمالاته الاولى والثانية و الفرابض و النوافل باسرها من الماهيات
و الهويات و الذوات و الصفات و الطبايع و الجبيلات و الاخلاق و المكات و الغرائز و العوارض
و الاعمال و الافعال ، انما انبعاثها و انبجاسها بالذات ، من قدرة الله التامة و ارادته الواجبة
و خبيرته الحقة و خبيرته المحضة و عنايته السابقة و هدايته السابقة و رحمته القياضة الواسعة
و افاضته الفعالة الدائمة . ولكن فيضانها من فيض جوده العظيم ، بمقدار استعدادات
المواد ، وعلى مبلغ استحقاقات الماهيات . « وكل شيء عنده بمقدار » . فاما الشرور
و الآلام و النقائص و الجرائم و الازرار و الآثام ، فن تلقاء سوء الاستعدادات و سوء
الاستحقاقات و نقص الحقايق و نقصان القابليات و تراجمات قبائل الهولانيات و تصادمات
سكان سواد عالم الظلمات ، لا من جهة بخل من المفيض و ضنائه من الجائد او عجز في
القدرة و قصور في افاضة ، تعالى جناب القباض الحق عن ذلك كله علواً كبيراً .
يهب لكل شيء ما يستأهله باستحقاقه ، و يعطى كل مادة ما يليق باستعدادها . وهو
الجواد المطلق ، لا يتعلق صنع جوده الا باستعداد القابل ، ولا ينتظر فيض رحمته الا
ورود المستحق . « ما اصابك من حسنة ، فمن الله ، و ما اصابك من سيئة ، فمن
نفسك » . الاستعداد الكلي المطلق طباعي حقيقة الهولي ، و لازم ماهيتها المستند الى
اقتضاء نفسها اياه ، لا الى مقتض من خارج . وكل استعداد جزئي لاحق بخصوصه ،
مرتّب على استعداد آخر جزئي سابق ، على ما اسلفنا لك تبيينه ، بلذن الله . فاختلفت

خصوصيات الاستعدادات والاستحقاقات ، حسب اختلاف خصوصيات المواد والماهيات
والاشخاص والجزئيات . وفي عالم الطبيعة الخامسة ، كل هوى فلكية ملزوم استعداد
خاص جزئى جوهر ذات الملزوم بحقيقته النوعية بتأبى الانسلاخ عنه ، ولازم الماهية في
عالم الامكان مطلقاً ، هو مفاد الهيئة العقدية ، من حيث النسبة الارتباطية بما هي نسبة
ارتباطية بين الحاشيتين ، ككون الاربعة زوجا والثلاثة فردا . فحصوله الرابطة ، اعنى
تخالط الحاشيتين معلول نفس الماهية ومقتضاها بالذات . واما مفهومه بحقيقته التصورية ،
كحقيقة الزوجية والفردية مثلا ، فمفعول صنع الجاعل الحق الفعال ، كسائر الحقائق
الجائزة والماهيات الممكنة . فاذن ، لوازم ذات البارى الحق سبحانه ، كالانسان الكبير ،
وافضل اجزائه الذى هو المصادر الاول ، يختصا انتها بحقايقها التصورية لوازم ذات
ملزومها الواجب بالذات ، ومستندة اليه ومعلولة ومقتضاة له . وليس يتصحح ذلك
في شئ من لوازم الماهيات الممكنة . فلا تكن من الغافلين .

وميض

هل انت مستشعر بمشعر فطانتك ؟ - ان المعلول الابعد ، اكثر افتقارا واستنادا
واوفر ارتباطا واستفادة ، بالقياس الى جناب المفيض الحق من وجه ، اذله بحسب كل
من منتظرات تقررته وعلل وجوده ، وجه استناد وانتساب وافتقار وارتباط . فجميع ما
في السلسلة الطولية المتادية الى حصول المعلول الابعد ، نعم من الله سبحانه عليه ، ومين
منه ، علاطوله في حقه . وتلك هي النعم السابقة على الوجود .

فاذن ، من هناك يستتب ان الانسان الذى هو اخيرة مراتب العود ، ولاسيما
من هو فى حاق طبقة الكمال ومتهى جهة الاستكمال وفى اقصى الغاية فى سلسلة العود ،
اقرب الى جناب الحق واكثر استفادة واوفر تأثراً منه ، من كل ما فى عالم الامكان فى
سلسلته البدوية والعودية .

وميض

سبحك على اذنك وعقلك الى صماحك ، واصبح لبسوب آل بيت

المُؤَاحَاة والسفارة ، و باب دار علم الاجزاء والنُبُوَّة ، خازن وحى التنزيل وعَيَبَةِ سرِّ
 التأويل ، عليه السلام ، اذ يقول : « عِظْمُ الخَالِقِ عِنْدَكَ بِصَغْرِ المَخْلُوقِ فِي عَيْنِكَ »
 ٣ وكن مُتَّابَهُا بالنور السرمدي عن الظلِّ الزائل ، وبالوجود الحقِّ عن الوهم الباطل .
 واعلم انَّ الحَيَوةَ الحسِّيَّةَ المزاجيَّةَ في هذا العالم فشر الحَيَوةَ ، وَاِنَّ هِيَ اِلَّا الحَيَوةُ
 الظاهريَّةُ ، والحَيَوةُ العقليَّةُ الالهية في عالم القدس مُحُّ البَهْجَةِ الروحانيَّةِ ومُخُّ السَّعَادَةِ
 ٦ السرمديَّةِ ، وَلُبُّ الحَيَوةِ الحَقِيقِيَّةِ .

فكما الَاَجْدَاثُ قبور الاجساد ، فكذلك الَاَجْسَادُ اَجْدَاثُ النفوس . ولعلَّ القبور
 في قوله عزَّ من قائل في التنزيل الحكيم : « وَمَا اَنْتَ بِمُسْمَعٍ مِنْ فِي الْقُبُورِ » ، هِيَ
 ٩ الابدان ، فالسفهاء الطغامُ الجاهلون حيوتهم مُطْلَقاً مَمَاتٌ ، وابدانهم لنفوسهم قبور ،
 واجسادهم لارواحهم اجداث في النشأَتَيْنِ البائدة والخالدة . وفي قوله في قدسي الحديث :
 « اَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسِرَةِ قُلُوبُهُمْ وَ الْمُنْدَرَسَةِ قُبُورُهُمْ » القاوب هِيَ النفوس المجردة المتألهة ،
 ١٢ وانكسارها عبارة عن موتها الارادى ، ورفضها الاجساد بالارادة قبل رفضها بالطبع
 الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ الطَّبِيعِي ، والقبور هِيَ الابدان الهَيُولَانِيَّةُ الرِثَّةُ الْمَذْهُوكَةُ فِي نُسْكِ
 الطاعة وَمُنْشِكِ الْعِبَادَةِ ، وَذَلِكَ هُوَ اَنْدَرَأَسُهَا .

وَمِنْهُنَّ

١٥ لَهِ دَرِّ صَاحِبِ التَّلَوِيحَاتِ ، حَيْثُ قَالَ : اَنْظِرْ كَيْفَ نِسْبَةُ بَدَنِيكَ اِلَى عَالَمِ الْعَنَاصِرِ ،
 وَكَيْفَ نِسْبَةُ الْعُنْصُرِيَّاتِ اِلَى جَرَمِ الْكُلِّ ، وَكَيْفَ نِسْبَةُ جَرَمِ الْكُلِّ اِلَى نَفْسِ الْكُلِّ ،
 ١٨ وَكَيْفَ نِسْبَةُ نَفْسِ الْكُلِّ اِلَى الْعُقُولِ ، وَكَيْفَ نِسْبَتُهَا اِلَى الْعَقْلِ الْمُسَمَّى « بِالْعُنْصُرِ الْاَعْلَى » ،
 وَهُوَ الْعَرْشُ الْعَظِيمُ الْمَجِيدُ ، وَلَا نِسْبَةَ لَهُ اِلَى جَنَابِ الْكِبَرِيَاءِ ، فَانْطَوَتْ الْعُنْصُرُ فِي الْاَجْرَامِ
 السَّمَاوِيَّةِ ، وَهِيَ فِي قَهْرِ النُّفُوسِ وَهِيَ فِي قَهْرِ الْعُقُولِ وَهِيَ فِي قَهْرِ الْمَعْلُولِ الْاَوَّلِ . « وَاللهُ مِنْ
 ٢١ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ، وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ، وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ . » تَلَا شَى الْكُلِّ
 فِي جَبْرُوتِهِ .

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ ، وَبِحَمْدِكَ أَشْهَدُ اَنْ كُلَّ مَعْبُودٍ مِنْ دُونِ عَرْشِكَ اِلَى اَرَارِ الْاَرْضَيْنِ

باطل : ما خلا وجهك الكريم ، لا اله الا انت . طهرنا بعزتك عن رجس الهوى ، وهب لنا من لدنك رحمة . اليك الرجى ، ومنك الرجى ، وانت اله العالمين .

وَمِنْهُنَّ

- ٢ أما كنت ممن تُلِيّ عليه فيما سلف ، ان قسطاس حق المعرفة الخروج من الحدين ، حد التعطيل وحد التشبيه : فاطلاق جميع اسماء العز والجلال والفاظ المجد والكمال على البارى الفعّال ، واثبات معانيها الكمالية باسمها له سبحانه ، خروج من حد التعطيل .
- ١ ومعرفة ان كلاً من هذه الاسماء الحُسنى والالفاظ العلوية هناك ، بمعنى هو اقدس واعلى من المعانى التى فى مُنْتَهَى العقول والافهام ، ووُسْعِ المشاعر والمدارك ادراكها ، خروج من حد التشبيه . فكل لفظة الهية : تمجيدية او تنزيهية ، انما مذهب العرفان من سبيل البرهان ، اثبات هليتها واستيقان ان سبيل العقل الى مايتها ان لاسيل للعقول الى مايتها .
- ١٠ او الخروج من حد التشبيه ، هو عرفان ان معانى هذه الاسماء والالفاظ باسمها هناك ، بحسب نفس مرتبة الذات الحقة الاحدية ، لا فى مرتبة اخرى متاخرة عن نفس مرتبة الذات ، كما شاكلة اسماء الصفات والفاظ الاوصاف فى الماهيات الممكنة والذوات الجائزة . او سبيل الخروج عن حد التشبيه ، هو حق اليقين المتأكد بالعقل المضاعف ، ان مستحق جميع الاسماء المجدية والالفاظ الكمالية فى التنزيه والتمجيد والسلب والاثبات ، نفس
- ١٥ حيثية الوجوب بالذات التى هى بوحدتها الحقة بعينها ، جملة حيثيات العز والجلال ، والبهاء والجمال ، وهى عين الذات الواجبة القيامية . وينبوع كل ذات وجود ، وكل كمال ذات وكمال وجود : وليس يتصحح ذلك لغير القيوم الحق الواجب بالذات ،
- ١٨ اذ مطابق كل اسم وصفة فى عالم الامكان ، حيثية فاردة هى وراء حيثيات سائر الاسماء والصفات بثة .

- ٢١ فاعلمن ، ان وجوب الخروج من الحدين هناك ، قانون مُطَرَّدُ الضابط فى اثبات الذات وفى اثبات ضرور الصفات والشئون والافعال والاقاضات واللوازم والعوارض . وبالجملة ، جميع الجهات والحيثيات ، حتى الاضافات العارضة والتاثيرات اللازمة والاعتبارات اللاحقة ،

فانتها جميعا في عالم الربوبية على سنة اخرى ، متفدسة عن مألوفات العقول متأبهة عن
معقولات الاذهان . وكذلك الشأن في الامور العينية الفلسفية والمواعيد الكريمة الالهية
للفوس البالغة نصاب الاستكمال في نشأة الخلود وعالم المعاد . فليست النفس مُبَسَّرَةً
لان تعرفها ، وهي في دار غربتها . انما غُناهاها في دار الغربة ان تتحقق بالبرهان وجوب
هليتها في مذهب الطبيعة الجزئية ، ومن سبيل العناية الاولى الكلية ، من غير تسبيل الى
تعرف مائيتها في هذه النشأة الغاشية السائرة والدار البائدة والباثرة .

وَمِيضٌ

فاذن ، قوله عز من قائل : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » مغزاه عند
التحقيق ، عما به يصفه الخُلُص الراضون من العقلاء والحكماء ، مما يتمثل لعقولهم وينطبع
في اذهانهم ، فضلا عما يقول الظالمون الجتهلة من المشركين والقيصريون الرعاع من
الظاهرية . واسماء الله الحسنى على تلكه اضرب . فمنها ما يطلق عليه تعالى توصيفا وتسمية ؛
كالعلم والتقدير . ومنها ما يجوز اطلاقه تسمية لا توصيفا ، كالباقي والدائم ، المشتقين من
البقاء والدوام الزمانيين ، لكون ما هناك ثابتا على ضرب آخر اتم واحق واعلى وامجد ،
مما يعقل في معناه . ومنها ما يطلق توصيفا لاتسمية ، كواجب الوجود وموجد كل موجود ،
وكراد قات اسم ذاته في سائر اللغات ، لعدم ورود الاذن من سبيل الشرع بالتسمية .

خِتَامُ التَّحْقِيَةِ

وَمِيضٌ

لا تخافن موت البدن وبوار المزاج بما انت مولود عالم الملك ، اذا كنت حيا على
القطرة بما انت وليد عالم الملكوت ، ودممت مؤتسيا بآبويك ، العقل والنفس ، في بؤخوع
العبودية لجبروت ربك . فابتهج ، فانت ذو نصيب مؤثور من سبق العناية وسوق الهداية ،
اذا كان فسطحك من الرحمة الرحمة ، ولم يكن حظك من الرحمة العذاب .

وَمِيضٌ

اسلام العقل وانحلال الحقيقة استهيئوا بالموت ، فان مرارته في خوفه ،

وَأَسْتَحَلُّوا رَفَضَ الْجَسَدِ ، فَإِنْ حَلَاوَتَهُ فِي رَفْضِهِ . فَقَدْ انْصَرَحَ لِأَوَّلَى النَّظَرِ النَّافِلِ
وَالْبَصَرِ الْوَاسِعِ ، أَنْ حَقِيقَةَ الْمَوْتِ ، أَنْ هِيَ الْآلَا الْوِلَادَةِ الثَّانِيَةِ فِي دَارِ الْحَيَاةِ وَمَوْطِنِ الْبَهْجَةِ ،
وَالْإِنْتِقَالِ الْأَوَّلِ مِنْ أَقْلَسِمِ الزَّمَانِ إِلَى عَالَمِ الدَّهْرِ ، وَالصُّعُودُ الْعَقْلِيِّ مِنْ أَرْضِ التَّدْرِيجِ
وَالْتَغْيِيرِ إِلَى سَمَاءِ الثَّمَرِ وَالْثَبَاتِ ، وَالْخُرُوجُ الْحَقُّ مِنْ قَرْيَةِ الْهَيُولَى الظَّالِمِ أَهْلِهَا إِلَى
مَدِينَةِ الْعُقُولِ الْقَائِمِ فَنَسْطَاسُهَا بِالْقَيْسُطِ . الْآلَا فَاسْتَحَقِرُوا عَالَمَ الْحَسِّ ، وَاسْتَبْخَسُوا
مَدْرَكَاتِ الْخَوَاسِ ، وَاسْتَقْدَرُوا لِلذَّاتِ الْإِجْوَفِينَ الْبَهْمِيِّينَ وَاسْتَخَسُوا مُسْتَلْذَاتِ
الْقَوَاتِنِ الْحَيَوَانِيِّينَ ، وَاغْتَسَلُوا عَلَى شَاطِئِ الْعَقْلِ الصُّرَاحِ ، وَاغْتَمِسُوا فِي فُرَاتِ
الْمَعْرِفَةِ الصُّمَادِجِ . ثُمَّ اغْتَرَفُوا ، بِأَيْدِي قَرَابِحِكُمُ الْقَلَسِيَةِ الْكَفَّاءِ ، مِنْ عَيْنِ الْحَيَاةِ الْعَقْلِيَّةِ
الْخَرَّارَةِ ، فَاشْرَبُوهَا وَدُومُوا ، بِدَوَامِ اللَّهِ فِي مَعْدَنِ الْبَهَاءِ ، وَابْتَقُوا بَيْقَاءَ اللَّهِ فِي عَالَمِ الرَّحْمَةِ .

وَقَبِضْ

إِذَا تَحَقَّقْتَ أَنَّ الذَّاتَ الْعَقْلِيَّةَ وَالْمَعَارِفَ الدَّرَبِيَّةَ ، هِيَ أَنْضَاضُ الْحَيَاةِ
الْحَقِيقِيَّةِ فِي هَذِهِ النُّشَاطِ النَّافِذَةِ الْبَائِدَةِ ، وَأَنَّ مِنْ اسْتَطَاعِ خَرْقِ الْعَالَمِ الْحَسِّيِّ ، صَارَ
سَيَّاحاً فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ ، فَاحْكُمْ ، أَذْنًا ، أَنَّ الْمَوْتَ الطَّبِيعِيَّ يُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ وَلَادَةً ثَانِيَةً
لِلْحَيَاةِ الْحَقِيقَةِ وَالسَّعَادَةِ الْبَاقِيَةِ فِي تِلْكَ النُّشَاطِ الْآخِرَةِ ، إِذَا كَانَتِ النَّفْسُ الْمَجْرَدَةُ طَاهِرَةً
لِلذَّاتِ مِنْ كُلِّ شَوْبٍ وَدَنَسٍ ، نَقِيَّةَ الْجَوْهَرِ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَدَرَنٍ . وَلِذَلِكَ يُقَالُ :
لِيَدُوا لِلْمَوْتِ ، وَمُوتُوا لِلْحَيَاةِ ، وَإِنْ يَلِجُ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ .
وَكَذَلِكَ الْمَوْتُ الْإِرَادِيُّ يُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ وَلَادَةً أُولَى فِي هَذِهِ النُّشَاطِ الْبَائِرَةِ لِلْحَيَاةِ
الْعَقْلِيَّةِ الْقَارَةِ الْخَالِدَةِ وَسَبَباً لِأَنَّ لَابْتَوَجَّعَ يَلْسَعُ الْمَنِيَّةَ وَلَا يُشْعِرُ بِدَاهِيَةِ الْمَوْتِ
الطَّبِيعِيِّ ، إِذَا حَانَ حِينُهُ وَجَاءَ آيَاتُهُ ، عِنْدَ أَجَلِهِ الْمَوْقُوتِ وَآمَدِهِ الْمَكْتُوبِ ، لِأَنَّهُ
لَا يَكُونُ حِينَئِذٍ مُضَادّاً لِحَالَةِ جَوْهَرِ النَّفْسِ . وَمِنَ الْمُسْتَبِينَ أَنَّ جَوْهَرَ الْمَحْسُوسِ ، مَا لَمْ يَكُنْ
مُضَادّاً الْجَوْهَرِ الْحَاسِّ فِي الْكَيْفِيَّةِ ، لَمْ يَكُنْ يُحَسَّسُ بِهِ بَتَّةً . فَمَنْ هُنَاكَ قَالَ أَمَامَ الْحُكَمَاءِ
أَفْلَاطُنِ الْإِلَهِيِّ : مَتَّ بِالْإِرَادَةِ نَحْيَ بِالطَّبِيعَةِ .

وَإِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكَ ، بَانَ أَنَّ أَمَامَ الْمُتَشَكِّكِينَ ، كَانَهُ كَانَ ذَاهِلاً عَنْ اسْتِلْذَادِ الذَّاتِ

الروحانية بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية ، واهتزازات النفس القلبية في مناسك الطاعات والعبادات في هذه النشأة ، اذ قال في شرح الاشارات : وانا بعد أن من الله عليّ بالسلامة في الاكثر ، حتى كافي كنت ممتازاً عن الاكثرين في ذلك ، اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية ، لست اقول الامور العدمية ، بالآلام الجلية والخفية ، كما عددناها ، وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام . واذا كان الأمر كذلك ، فكيف تكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوباً فيها ؟ ولولا ما نرجوه من اللذات العظيمة الاخروية ، وآلا ، لكان العدم المستمر اولى . انتهى كلامه .

وهومات في اللذات الحسية والآلام الحسائية . وبالجمل ، تنافس الحكماء في الرغائب العقلية اكثر ، وعنايتهم بالامور الروحانية اوفر ، سواء عليها اكانت في هذه النشأة الفانية ، ام في تلك النشأة الباقية . ولذلك يفضلون معجزة نبينا ، صلى الله عليه وآله وسلم ، اعنى القرآن الكريم والتزويل الحكيم ، وهو النور العقلي الباهر والفرقان السماوى الداهر ، على معجزات الانبياء من قبل . اذ المعجزة القولية اعظم وادوم ، ومحلتها في العقول الصريحة اثبت واوقع ، ونفوس الخواص المراجعة لها اطوع ، وقلوبهم لها اخضع . وايضا ، ما من معجزة فعلية ماثية بها ، الا وفي افاعيل الله تعالى قبيلتنا من جنسها ما هو اكبر وابهر منها واتق واعجب واحكم واتقن . فخلق النار ، مثلاً ، اعظم من جعلها برداً وسلاماً على ابراهيم . وخلق الشمس والقمر والجليدية والحسن المشترك ، اعظم من شق القمر في الحسن المشترك . ولو تدبر متدبر متفكراً في خلق معدل النهار ومنطقة البروج متقاطعتين على الحدة والانفراج ، لاعلى زوايا قوايم ، وجعل مركز الشمس ملازماً لسطح منطقة البروج في حركتها الخاصة ، وما في ذلك من استلزام بدايع الصنع وغرائب التدبير واستنباع فيوض الخبرات ورواشح البركات في آفاق نظام العالم العنصرى ، لدهشتته الحيرة ، وطلق يتخير متهوراً في عقله ، مغشياً عليه في حسه . وذلك ان هو الا فعل ما من افاعيله سبحانه ، وصنع ما من صنايعه ، عز سلطانه . فاما نور القرآن المتللاً شعاعه ، سجيّس الابد ، فلا صودف في الاولين ، ولن يصادف

في الآخرين ، فيما تناله العقول وتبلغه الاوهام ، من جفنه ما بضاهيه في قوانين الحكمة
وبلاغة ، اويدانيه في افانين الجزالة والجلالة .

وميض

- في كلمات الكتاب الناطق والميزان الفارق ، صلوات الله عليه : كل شيء يعز
حيث ينزُر ، والعلم يعز حيث يغزُر . وفي حكم او مبرس المقدم المستدل بشعره
في اليونانيين : خير امور العالم الحسى اوساطها ، وخير امور العالم العقلى افضلها . واتى
لا عجب من الناس ، اذا كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى ، فيدعون ذلك الى الاقتداء
بالبهايم . فاذن لا تنوحيئن بهما متك الا الدرجة القصيا ، ولا يشبطنك عنها الابتهاج
بالدرجات المتوسطة . وان كنت قد بلغت قول افلاطن الالهى المكرم : ينبغي للمرء
ان ينظر كل يوم الى وجهه في المرآة : فان كان قبيحا ، لم يفعل قبيحا فيجمع بين قبيحين ،
وان كان حسنا ، لم يتشبهه بقبيح . فاعلم ان الانسان من سينحين : ماذى ظلماني
بحسب بدنه الهولاني ، ومجرد نوراني بحسب نفسه الناطقة المفارقة . وهو بحسب نفسه
المجردة ، اخرج الى مرآة عقلية تتشكل فيها صور محاسنه ومساويه فتحاكيها ، منه
بحسب بدنه الهولاني الى مرآة جسمانية . ففي مساوى البدن هلاك الجسد . وفي مساوى
النفس هلاك الابد . وانما المرآة المجردة العقلية لنفسه المجردة ، نفس الحكيم المعلم
المقيد ابتاه اصول المعرفة وضوابط الحكمة ، والواقى مشاعره وقواه اتباع عقول
شبيت بشوائب الاوهام ، واصطحاب ارواح شينت بمشايين الاجساد . فامراض
هذه القلوب معدية ، وآفات هذه الاوهام مسيرة .

ختم الختام بالوصية والدعاء

مُخاطبة

- ايها الصديق العقلاني الماحيض والسكيل الروحاني الفاحيض ، اتي باذن الله
سبحانه وفضل تأييده وطول ثنيته ، اتيتك برقيم ملكوتي وكتاب قدسى ،
المعقب والمقتضب والخائض والشاذى والمنتهى والمبتدى والبارع المتمهر
والشراعير الذى لم يتدرّب ولم يتمهر بعد ، كلهم في انهم لامعنى لم عنه ، ولا

عن فرائق سبقي في مسالك غوامضه خيريت في طرائق مغامضه ، قد عوضه
 باوراد الشارقات الغيبية ، وَاَمْدَادُ الْبَارِقَاتِ الْإِلَهِيَّةِ يُعَلِّمُهُمْ وَيُنْذِرُهُمْ وَيَهْدِيهِمْ ،
 يعرفهم أساليب غموضاته ومواقب وموضاته ، ويفيدهم مخزونات خزائنه ومكنونات
 مكامنه ، شرع سواه ، وفي انهم محاربون اليه مشابه سواسية .

وَأَيُّمُ اللَّهِ ، إِنَّ هَذَا الْكِتَابَ نَصَابُ تَهَامِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ ، وَمِيقَاتُ كَمَالِ الْفِطْرَةِ
 الْإِنْسَانِيَّةِ ، وَتِسْوَاءُ مَزَاجِ مَيْدِ الْعُلُومِ وَنُضْجِ قِيَامِ حِكْمَةِ مَا فَوْقَ الطَّبِيعَةِ . فهو
 لِلْحَيَاةِ الْعَقْلِيَّةِ الْإِبْدِيَّةِ يَنْبُوعُ عَيْنِ خَرَارَةِ ثَقُورٍ ، وَرَأْسُ مَالِ نَجَارَةِ رَابِعَةٍ لِنَبُورِ .
 تَوْصِيَّةٌ وَدُعَاءُ

أَبَاكَ وَهَؤُلَاءِ الْمُتَفَلِّسَةِ الْحُثَالَةِ الطَّغَامِ وَالْمُنْكَلَفَةِ السَّفَالَةِ اللَّثَامِ ، فُهِمِ الْغَاغَةُ
 الْمَمَجُّ الْإِقْشَابُ الرَّعَاعُ الْإِوْغَادُ الْخِفَاءُ الْهَامُ ، مَفْهَامُ الْإِحْلَامِ ، أَذْهَانُهُمْ مَنْكُوسَةٌ ،
 وَقِرَائِبُهُمْ مَطْمُوسَةٌ ، وَارْوَاهُمْ ظِلْمَانِيَّةٌ ، وَالْبَابُهِمْ هَيُولَانِيَّةٌ ، أَجْسَادُهُمْ أَكِلَةٌ
 لِنَفْسِهِمْ ، وَنَفْسُهُمْ عَبْدَةٌ لِأَجْسَادِهِمْ ، وَأَوْهَامُهُمْ وَآلِيَةٌ عَلَى عَقُولِهِمْ ، وَعَقُولُهُمْ
 خَضَعَةٌ لِأَوْهَامِهِمْ . ائْتِشُدْكَ اللَّهُ وَالْقَرَابَةُ الْعَقْلَانِيَّةُ وَالصَّحَابَةُ الرُّوحَانِيَّةُ ،
 فِي إِضَاعَةِ هَذِهِ الْحِكْمِ وَإِذَاعَةِ هَذِهِ الْأَسْرَارِ إِلَيْهِمْ ، أَلَا إِنَّهُ يُؤْتِيكَ مَوْثِقًا مِنْ
 اللَّهِ فِي تَنْقِيَةِ الْقَلْبِ وَتَنْوِيرِ السَّرِّ وَتَلَطِيفِ الْقَرِيحَةِ وَمُهَاجِرَةِ أَقْلِيمِ الْحَسِّ وَالْمَصِيرِ إِلَى عَالَمِ
 الْعَقْلِ وَالْمَتَابِ إِلَى اللَّهِ ، نَعَالِي كِبَرِيَاؤُهُ وَنَقْدَسَتْ أَسْمَاؤُهُ . فَاللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ . وَاللَّهُ عَلَى مَا
 نَقُولُ وَكَيْلٌ ، حَسْبِيَ اللَّهُ وَكَفَى . سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ دَعَا ، لَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ مُنْتَهَى .
 سُبُّعَانُكَ اللَّهُمَّ ، وَبِحَمْدِكَ ، يَا وَدُودُ يَا وَدُودُ ، يَا أَذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ ، يَا مُبْدِئُ
 يَا مُعَادُ ، يَا مُبْدِئُ يَا مُعِيدُ . اللَّهُمَّ ، اهْدِنِي بِنُورِكَ لِنُورِكَ ، وَجَلِّ لِنَبِيِّ مِنْ نُورِكَ
 بِنُورِكَ . يَا نُورَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، يَا نُورَ النُّورِ ، يَا جَاعِلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ ،
 يَا نُورًا فَوْقَ كُلِّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَغْبُذُهُ كُلُّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَخْضَعُ لِسُلْطَانِ
 نُورِهِ كُلِّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَدِلُّ لِعِزِّ شُعَاعِهِ كُلِّ نُورٍ ! اللَّهُمَّ ، اٰمَنْنُ عَلَيْنَا
 بِالتَّسْلِيمِ لِمَحْنُومَاتِ اقْضِيَّتِكَ ، وَالتَّجَرُّعِ لِيَوَارِدَاتِ اقْدَارِكَ . وَهَبْ

- لَنَا مَحَبَّةٌ لِّمَا أَحْبَبْتَ فِي مُتَقَدِّمٍ وَمُتَأَخِّرٍ وَمُسْتَعَجَلٍ وَمُسَاجِلٍ ،
 وَالْإِشَارَةُ لِّمَا اخْتَرْتَ فِي مُسْتَقَرِّبٍ وَمُسْتَبْعَدٍ . وَلَا نُخْلِنَا ، اللَّهُمَّ ، مَعَ ذَلِكَ ،
 ٢ من عَوَاطِفِ رَأْفَتِكَ وَسَوَابِغِ رَحْمَتِكَ وَلَطَائِفِ كَفَايَتِكَ وَحَوَاطِدِ عَنَانِكَ
 وَحَسَنِ كِلَالَتِكَ ، بِجُودِكَ وَمَنِّكَ وَفَضْلِكَ وَطَوْلِكَ ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ !
 وَلَقَدْ نَجَّيْنَا ، بِحَمْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ ، وَنَجَّزَ الْفَرَاغَ مِنْهُ ، هَازِئاً خَمَلاً مِنْ لَبِيلَةِ الْارْبَعَاءِ
 ٦ لَسِيْتَ مَضْمُونِ مِثْرِ رَسُولِ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، شَعْبَانِ الْمَعْظُمِ ،
 عَامَ ١٠٣٤ مِنْ هِجْرَتِهِ الْمُبَارَكَةِ الْمُقَدَّسَةِ . وَقَدْ كَانَ الْاِخْذُ فِيهِ يَوْمَ مِيلَادِهِ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ،
 فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْاَوَّلِ مِنْ هَذَا الْعَامِ ، وَيَنْطِقُ بِالتَّارِيخِ «بِدَا كِتَابِي الْقَبَسَاتِ» [= ١٠٣٤] ،
 ٩ وَكَذَلِكَ مَا جَرَى عَلَى لِسَانِ الْوَقْتِ فِي اِنْشَاءِ نَظْمِهِ :

- «كِتَابٌ» كَنُورٍ بَدَأَ فِي سَمَاءِ حَتَّى كُلُّ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ غَامِضٌ
 إِذَا كُنْتَ لِلْحَقِّ تَبْغِي سَبِيلًا فَهِيَ طَوْدُ بُرْهَانِهِ فِيهِ نَاهِيضٌ
 ١٢ فَإِنْ شِئْتَ وَرَّخْ عَلَى التَّمْنَعِ وَمُضٍ وَأِنْ شِئْتَ قُلْ «كُتِبَ الْحَقُّ وَأَمُضٍ»
 [١٠٣٤] [١٠٣٤]

- وَكُتِبَ بِيَمْنَاهِ الدَّائِرَةُ أَحْوَجَ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ الْحَمِيدِ الْغَنِيِّ ، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ يُدْعَى
 ١٥ بِأَقْرَبِ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى ، نَحْنَمُ اللَّهُ لَهُ فِي نَشَائِهِ بِالْحُسْنَى ، وَسَقَاهُ مِنْ كَأْسِ الْمُقَرَّبِينَ مِمَّنْ
 زَلَفَاهُ عَلَى النَّمَطِ الْأَقْصَى ، وَسَقَاهُ عَلَى الذَّصِيبِ الْأَعْلَى ، حَامِداً مُصْلِياً مُسَلِّماً مُسْتَغْفِراً
 دَاعِياً آمِلاً رَاجِئاً . وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَقَّ حَمْدِهِ .

فهرست‌ها

۴۸۷	۱- فهرست نامهای اشخاص
۴۹۲	۲- فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها
۴۹۳	۳- فهرست نامهای کتابها

فهرست نام‌های اشخاص

آدم ۱۱۸	ابو ابراهیم، ابو ابراهیم موسی بن جعفر، ۱۲۸
ابراهیم ۸۸، ۴۸۱	۱۳۸
ابراهیم بن حیار النظام — النظام	ابوالبرکات، ابوالبرکات البغدادی، ۱۱۱
ابرقلس — برقلس	۱۰۹، ۳۳۲
ابن بابویه القمی (= ابوجعفرین بابویه، ابوجعفر	ابوبصیر ۱۲۸
الصدوق، الصدوق) ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۶	ابوجعفر (ع) ۱۲۹
۱۳۷، ۱۳۹، ۳۲۶، ۳۲۹	ابوجعفر الكلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب
[ابن سینا] (= رئیس فلاسفة الاسلام، الشریک،	الكلینی — الكلینی
الشریک الرئيس، الشریک الریاسی،	ابوجعفرین بابویه، ابوجعفر الصدوق، ابوجعفر
الشریک فی الریاسة، الشیخ، شیخ فلاسفة	الصدوق ابن بابویه القمی — ابن بابویه القمی
الاسلام)، ۲، ۷، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۳۲	الابوجعفران (= کلینی وابن بابویه)، ۱۳۷
۳۴، ۳۶، ۴۴، ۴۶، ۵۲، ۵۴، ۶۱	۳۲۶
۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۷، ۸۷، ۹۹، ۱۰۶	ابوالحسن الأشعری، ۳۱۷
۱۰۷، ۱۱۹، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱	ابوالحسن، ابوالحسن الرضا (ع) — الرضا (ع)
۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱	ابوالدرداء، ۱۲۶
۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲	ابوعبدالله، ابوعبدالله الصادق ۱۲۸، ۱۳۰
۲۱۹، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۸	۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۲۹
۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۳۳، ۳۵۲، ۳۵۳	ابوالقاسم البلقی — الکعبی.
۳۵۶، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۸۸	[ابونصر الفارابی] (= الشریک التعلیمی،
۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳	الشریک فی التعلیم، الشریک المعلم)،
۴۰۸، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۰	۲۰، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۷۷، ۹۹، ۱۶۲
۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴	۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۸، ۱۹۲، ۲۷۶، ۲۷۷
۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۱	۳۴۲، ۳۷۲، ۴۱۳، ۴۴۷
۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۷۰، ۴۷۲	احمد بن محمد بن ابی نصر ۱۲۹
ابن عیثه ۱۲۱	احمد بن محمد بن خالد ۱۳۰
	ارسطو، ارسطو طائس، ارسطو طالیس،
	ارسطاطالس، ارسطاطاليس، ارسطوطاليس
	الحکیم، ارسطوطاليس المعلم، ارسطاطاليسي

المعلم، (= المعلم ، المعلم الاول، معلم	انباذقنس ٣٠
الصناعة، معلم المشائين ومفيدهم، معلم	انكساغورس ٣٠
المشائية، معلم المشائية اليونانيين، معلم	انكسيمائس ٣٠
اليونانيين، مفيد الصناعة، مفيد الصناعة و	اسيرس المقدم ٤٢٨ .
معلمها ، مفيد المشائين و معلمهم) ،	بارع المحصلين، بارع المحققين — نصيرالدين
٣٠ ، ٢٩ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٢٥ ، ٢٤ ، ١١	طوسي
١٩٢ ، ١٥٧ ، ١١٩ ، ١٩٧ ، ٩٥ ، ٧٧ ، ٣٤	باقر داماد الحسيني ٤٨٤ ، ١ .
٢١٩ ، ١٧٦ ، ١٧٤ ، ١٦٩ ، ١٦٥ ، ١٦٣	البخاري ١٢٧ .
٢٧٦ ، ٢٧٤ ، ٢٧٢ ، ٢٧١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٢	برقلنس (= ابرقلنس) ١٢٤ ، ٣٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٣
٣٨٨ ، ٣٨٤ ، ٣٧٩ ، ٣٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٧٧	يقراطيس ٢٧٤
٤٣٤ ، ٤٢٨ ، ٤١٥ ، ٤١١ ، ٤٠٨ ، ٣٩٩	يهمنيار بن مرزيان ١٠ ، ١٦٥ ، ١٠٢ ، ٣١٢
٤٤٤ .	٤١٤ ، ٣٥٦ ، ٣٥٨ .
الاسكندر الافروديسي ٢٤ ، ٣٠ ، ٢٧١ .	اليضاوي ٤٩٧
اسكندرين فيلقوس ١٧٤	التلميذ — يهمنيار بن مرزيان .
الاصمعي بن ثبابة ١٣٦ .	ثالس ٣٠
افلاطون ، افلاطون الشريف، افلاطون، افلاطون	تاسطيوس ١٢٤ ، ٣٠ ، ١١٩ ، ٢٧١ .
الالهى المقالة ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩	جبرئيل ٥٠٢ ، ٤١٤ .
١١٥٨ ، ١١٥٧ ، ١٥٠ ، ١٩٥ ، ١٦٧ ، ١٣٠	الجورجى ٣٣١ .
١٦٨ ، ١٦٤ ، ١٦٣ ، ١٦٢ ، ١٦١ ، ١٥٩	حسن بن محبوب ١٢٨ .
٢٧٤ ، ٢٧١ ، ٢٦١ ، ٢٢٢ ، ١٦٧ ، ١٦٩	الحسين بن موسى الخشاب ١٢٨ .
٤٨٢ ، ٤٨٠ ، ٤٣٤ .	الحسين بن فضل ١٢٣ .
الامام ، امام المتشككين ، الامام المتشكك	الحسين بن محمد ١٢٩ .
المشكك العلامة — فخرالدين رازى	الحسين بن عبد الرحمن ١٣١ .
اماما الفلاسفة (= افلاطون وارسطو) ٢٢٣ ،	خاتم الانبياء ، خاتم الانبياء والمرسلين ، خاتم
٢٦١ .	النبيين — محمد (ص) .
الاماما اليونانيين (= افلاطون وارسطو) ٢٢٢	خاتم البرعة، خاتم البرعة المعصلين، خاتم
الامام حجة الاسلام — غزالي	برعة المحققين، خاتم المعصلين، خاتم
امام الحكمة — افلاطون	المعصلين البرعة، خاتم المحققين، خاتم
امام المتكلمين — شهرستاني	المحققين ابرهة — نصيرالدين طوسي .
امير المؤمنين — علي (ع) .	دارا ١٧٤ .
	داود بن علي الهاشمي — اليعقوبي .

٣٨٧، ٣٦٤، ٣٥٩، ٣٥٨، ٣٥٥، ٣٤٢	[نصير الدين طوسي] (- بارع المحصلين، بارع
٤٧٢، ٤٧١، ٤٤٢، ٤٣٥، ٤٢٠، ٤٠٤	المحققين، خاتم البرعة المحصلين، خاتم
٤٩٦.	برعة المحققين، خاتم المحصلين، خاتم
نظام (- ابراهيم بن سيار)، ١١٨، ١٨٤.	المحصلين البرعة، خاتم المحققين، خاتم
فوح ٨٨، ١٠٥.	المحققين البرعة، الشارح البارع، البارع
النشأ بوري ٤٦٧.	الشارح، الناقد البارع، الناقد البارع المحقق،
هرمس المقدم ١٧٥، ٤١٥.	الناقد المعقق البارع) ، ٩، ٢٣، ٤٢،
هشام بن الحكم ٣٢٨، ٣٢٩.	١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ٩٢، ٧٢، ٦٦، ٥٣
يعقوب بن جعفر الجعفري ١٢٨.	٣٠٤، ٢٦٦، ٢٣٢، ١٧٠، ١٦٤، ١٥٥
اليقوي ١٣٠.	٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٣، ٢٢٠، ٢١٦، ٢١٠

فهرست نامهای گروهها و فرقهها

السام . ۱۳۰	الثوية ۱۳۳ ، ۱۳۴ .
الارسطاطالسين ۱۲۵ ، ۱۳۴ ، ۲۸۹ ، ۴۵۶ .	الدهرية ۲۷۴ .
الاشاعرة، الاشعرية . ۳۰ ، ۲۵۵ ، ۳۱۱ ، ۳۳۳ .	الديمقراطييه ۲۰۱ .
۳۳۹ ، ۳۴۲ ، ۳۵۸ ، ۴۴۲ ، ۴۴۳ ، ۴۶۸ .	الرافضة ۱۲۷ .
اصحاب ارسطاطاليس — الارسطاطالسين	رواقية الفلاسفة ۲۶۱ .
اصحاب الكمون والبروز، اصحاب الكمون و	الرياضيين من الفلاسفة ۲۹۱ .
الظهور، ۱۱۸ .	المشائين، المشائيه ۲۶۷ ، ۲۸۹ .
الافلاطونيين ۲۶ ، ۱۳۴ ، ۲۸۹ .	المعتزلة . ۳۳ ، ۳۴ ، ۳۸ ، ۱۰۱ ، ۱۱۸
اهل ايشيه ويونان . ۳۰ .	۲۵۵ ، ۲۵۹ ، ۲۶۱ ، ۳۱۷ ، ۳۳۲ ، ۳۳۳
اهل السنة ۳۴۱ .	۳۴۰ ، ۳۴۱ ، ۳۵۸ ، ۴۵۰ ، ۴۴۴ ، ۴۴۵ .
اهل سلفيه . ۳۰ .	المعطلة ۳۵ .
بنوهاشم ۱۳۸ ، ۱۴۰ .	اليهود . ۱۲۲ ، ۱۲۳ .

فهرست نامهای کتابها

- اثبات العقل ۳۸۷ . ۴۳۹ ، ۴۴۴ ، ۴۴۷ ، ۴۵۲ ، ۴۵۴
- اثولوجیا ۱۱۱ ، ۱۱۹ ، ۱۶۳ ، ۱۶۵ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ، ۳۶۴ ، ۳۷۲ ، ۳۸۴ ، ۳۸۵ ، ۳۹۹ ، ۴۰۰
- ۴۰۱ ، ۴۰۸ ، ۴۲۸ ، ۴۴۷ ، ۴۶۱ .
- اجوبة الاسئلة القنوية ۳۴ .
- احياء العلوم ۱۲۷ .
- الاشارات ۱۰ ، ۱۹ ، ۵۲ ، ۵۴ ، ۷۱ ، ۱۶۴ ، ۲۵۲ ، ۳۵۴ ، ۴۰۸ ، ۴۱۹ ، ۴۳۹ .
- اعتمال العقل ۳۹ .
- الائق المبین ۱۵ ، ۲۳ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۶۰ ، ۸۵ ، ۱۴۶ ، ۲۰۶ ، ۲۱۴ ، ۲۴۰ ، ۲۴۳ ، ۲۸۳ ، ۲۹۷ ، ۴۶۵ .
- الهیات الشفا — الشفا
- انجيل اهل البيت عليهم السلام — الصحیفة السجادة .
- انموذج العلوم ۱۰۹ .
- الایقانات ۳۲۵ ، ۴۴۳ ، ۴۷۳ ، ۴۷۴ .
- الایمانات والتشريفات ۱۰ ، ۲۳ ، ۷۳ ، ۸۵ ، ۱۱۱ ، ۱۹۱ ، ۲۲۷ ، ۲۶۵ ، ۳۶۴ .
- التجريد ۱۰۹ .
- التحصیل ۱۰ ، ۶۵ ، ۱۰۲ ، ۲۱۲ ، ۲۵۸ ، ۳۵۶ ، ۴۱۴ ، ۴۲۹ .
- التعليقات (ابن سینا) ۴ ، ۷ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۳۲ ، ۳۶ ، ۴۲ ، ۵۲ ، ۶۵ ، ۷۶ ، ۸۷ ، ۹۹ ، ۱۷۸ ، ۱۸۱ ، ۱۹۱ ، ۲۵۹ ، ۲۶۱ ، ۲۶۳ ، ۲۶۶ ، ۲۸۶ ، ۳۳۴ ، ۳۳۹ ، ۳۵۴ ، ۳۵۶ ، ۳۶۷ ، ۳۷۲ ، ۳۹۰ ، ۳۹۳ ، ۴۳۷ ، ۴۱۷ ، ۳۷۳ .
- التعليقات (فارابی) ۹۹ ، ۱۹۲ ، ۴۴۷ .
- التفسير الكبير ۱۲۶ ، ۴۰۹ .
- التقديسات ۵۰ ، ۶۸ ، ۷۴ ، ۷۶ ، ۱۵۳ ، ۲۱۹ ، ۳۲۶ ، ۳۶۲ ، ۳۷۲ ، ۳۷۸ .
- تقويم الايمان (= التقويمات، والتصحيحات، التصحيحات والتقويمات) ۹۰ ، ۷۲ ، ۷۶ ، ۱۶۲ ، ۱۹۰ ، ۲۳۴ ، ۳۶۲ ، ۳۶۴ ، ۳۶۵ ، ۳۷۲ .
- التلوينات ۲۱ ، ۱۰۳ ، ۲۸۷ ، ۳۰۲ ، ۳۶۴ ، ۳۷۲ ، ۴۶۱ ، ۴۷۷ .
- التنزيل ، التنزيل الحكيم ، التنزيل الكريم ، التنزيل الكريم الالهی — القرآن الكريم .
- التوحيد ۱۲۸ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۹ ، ۳۲۶ ، ۳۲۸ ، ۳۲۹ .
- تهافت (= تهافت الفلاسفة) ۳۰۳ .
- ثولوجيا — اثولوجيا
- الجامع الكافي — الكافي
- الجدل (كتاب فن ...) — طونيكا .
- الجدوات والمواقيت ۴۵۱ .
- الجمع بين الرايين ۲۷ ، ۱۶۲ ، ۱۶۴ ، ۲۷۴ ، ۲۷۶ ، ۳۴۲ .
- حاشية الاشارات ۱۸۶ .
- الحدود (رسالة ...) ۴۰۲ ، ۴۰۳ .
- حكمة الاشراق ۱۰۳ ، ۱۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۷۲ ، ۳۷۳ ، ۴۱۷ .

١١٤، ١٠٦، ١٠١، ١٠٠، ٨٧، ٧٦	خلصة الملكوت ١٨٠، ٢٦٩.
١٦٤، ١٦١، ١٥٨، ١٥٥، ١٤٥، ١١٩	الرواشح السماوية ٣٢٥، ٣٤٣.
٢٠٧، ١٩٢، ١٨٦، ١٧٨، ١٧٦، ١٦٩	زبور آل محمد—الصحيفة السجادية.
٢٥٥، ٢٢٥، ٢١٩، ٢١٣، ٢١٢، ٢٠٩	سدرة المنتهى ٤٥٩.
٢٧٥، ٢٦٩، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٥٩، ٢٥٧	السماء والعالم ٢٧، ٢٨، ٢٥٩، ٣٧٢، ٣٧٩.
٣٤٨، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٨٦، ٢٧٧، ٢٧٦	٤١٥.
٣٩٠، ٣٨٨، ٣٧٢، ٣٦٩، ٣٥٤، ٣٥٢	السماع الطبيعي ٢٨، ١٥٧.
٤١٨، ٤١٥، ٤٠٨، ٤٠٢، ٤٠١، ٣٩٧	سمع الكيان ٣٤، ١٠٢.
٤٧٢، ٤٥٤، ٤٣٠، ٤٢٧، ٤١٩	سوفسطيكا ٢٧٧.
الصالح، ٣٣١.	الشجرة الالهية ١٠٣، ١٦٣، ٣٧٢.
صحيح البخاري ١٢٧.	الشرح—شرح الاشارات
صحيح مسلم ١٢٧.	شرح الاشارات (نصير الدين الطوسي)، ٢٣، ٩٠،
الصحيفة السجادية ٤١٣، ٤٥٩.	٢٦٦، ٢٦١، ٢٧٢، ٢٩٢، ١٥٥، ١٩٢، ٢٦٦،
الصحيفة الماكوتية—الايمان والشرقيات	٢٨٧، ٣١٠، ٣١٦، ٣٣٣، ٣٥٥، ٣٦١.
الصراط المستقيم ١٥، ٢٣، ٢١٢، ٢٤٠، ٢٨٦	٣٦٤، ٤٢٠، ٤٣٥، ٤٤٢، ٤٨١.
طبيعات النجاة—النجاة	شرح الاشارات (فخر الدين الرازي)، ٢١، ٢٨٧.
طولوقا، (-كتاب الجدل)—الشفاء	٤١٩، ٤٤٢، ٤٤٤.
طيمائوس ٢٨، ١٦٩.	شرح تجريد العقائد، ٣٨٥.
عيون اخبار الرضا ٣٢٦.	شرح حكمة الاشراق ٣٧٤.
عيون الحكمة ٩.	شرح رسالة مسألة العلم، ١٤، ٣٢٠، ٣٣٣.
القياسات ٤٨٤.	٣٤٢، ٤٧٢.
الفصوص ٢٠، ٩٩، ١٤١٣، ٤٤٤٧، ٤٤٩.	شرح عيون الحكمة ١٤، ١٠٤.
الفصول ٣٠٤.	شرح المحصل ١٠٧.
في الربوبية—اثولوجيا.	شرح المقاصد ٤٠٤.
في فائدة الدعاء والزيارة (رسالة...)، ٤٠٦.	شرح الملخص، ٣٥٣.
في قدم العالم (الرسالة المعمولة...)، ٣٤، ٣٩.	شرح المواقف ١٠٨.
قاطيغورياس ، (-كتاب المقولات)—الشفاء	شرح الهياكل ٣٧٥.
انقران الكريم ١٩، ١٢١، ١٢٤، ١٣٠، ٣٢٤	الشفاء ٢، ٣، ١٥، ١٨، ١٩، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٢٧،
٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٨٧، ٣٩٦، ٤٠١	٢٩، ٣٤، ٤٢، ٤٥، ٤٦، ٥٢، ٥٤
٤٠٣، ٤٣٠، ٤٠٩، ٤١٣، ٤١٤، ٤٢٠	٥٥، ٦١، ٦٢، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٧١

- المعلقات على الهيات الشفاء ٢٣، ٢٦٥.
- المعلقات على زبور آل محمد ٩٠، ٤٥٠.
- المخلص ٧٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ٣٧٢، ٤٠٣.
- الملل والنحل ٣، ١١٨، ١٦٨، ١٨٥، ٢٧١، ٢٧٤.
- المناهج والبيانات ١٨٥.
- منطق الاشارات—الاشارات
- نبراس الضياء فى شرح البداء واثبات جدوى الدعاء ١٢٧، ٤٥١.
- النجاة ٥، ٩، ٢٣، ٣٥، ٣٦، ٧٦، ١٠٢، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٢، ٢٢٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٤، ٢٦٥، ٣٨٨، ٤٥٤.
- النفس (... من طبيعات الشفاء)—الشفاء.
- النقد (= نقد المحصل).
- نقد التنزيل (= تعديل المعيار فى نقد تنزيل الافكار). ٦٦.
- نقد المحصل ٢٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٧٠، ١٧١، ٢٣٢، ٢٦٦، ٢٨٧، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٩، ٤٠٤، ٤٦٩، ٤٧١.
- نهاية الاقدام ٣.
- نهج البلاغة ١٣٩.
- النيروزية (الرسالة...) ٤٥١.
- ٤٤١، ٤٤٣، ٤٥٠، ٤٥٨، ٤٧٧، ٤٨١.
- القواعد ١٣٧.
- الكافى ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٠.
- كتاب الله الكريم الحكيم—القران الكريم.
- الكشاف ١٢١، ١٢٢.
- الكلمة الالهية ٤٩٢.
- ما بعد الطبيعة ٤٦، ١٦٢.
- المباحث المشرقية ٤، ١١٠، ٣١١، ٣٥٢، ٣٦٤، ٣٧٢، ٤٤٧.
- المبدء والمعاد ٣٥، ٣٦، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٩٢، ٣٩٣، ٣٩٧، ٤٦١، ٤٧٠.
- المبتوى ٤٦٩.
- المحاكمات ٥، ٨٣، ٢٥٢، ٣٩١.
- المحصل ٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١٧٠، ٢٨٧، ٣٥٨، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٦٥، ٤٧١، ٤٧٢.
- المصارعة ٣.
- مصارع المصارع ٣، ٥٣.
- المطارحات ١٠، ٢١، ٤٧، ٦٧، ٩٠، ١٠٢، ١٦٣، ٣٠٢، ٣٦٤، ٣٧٢، ٣٧٩.
- المطالب العالية ٤٥٦.
- المعتبر ٦.

Although Dāmād has shown a special preoccupation with this realm of pure time and has brought some palpably cogent considerations to prove the categorical, i.e., extra-essential and non-temporal origination of the world in *dahr*, he seems to have spent little time on going deeper into the nature of *dahr* itself and working out its implications, for example, for the problems of causation, movement, will, immortality, etc. It appears that, although his philosophical impulse and acuteness are certainly genuine and are clearly brought out in his refinement of many philosophical concepts, his overriding conscious aim is theological; and, once he has proved the *dahrī* origination of the world and set it categorically at a different level of being from God, he does not pursue the question of the nature of *dahr* as such much further. In his various proofs for the establishment of *dahr*, he seeks to prove, for example, that Intelligences and heavenly spheres must really exist in *dahr*, that the real existence of temporal things is also in *dahr*, that the true being of general ideas (*al-ṭabāʿiʿ al-mursala*) is also in *dahr*, and, finally, that time itself exists in *dahr*.

However, all these constitute many arguments *to prove* the existence of *dahr*, rather than a systematic enquiry into the nature of *dahr* and its contents. For this reason, even though several of his proofs seem to me completely valid, I think that because of his lack of attempt to systematically discuss the nature and implications of *dahr*, this rare and, indeed, original philosophical insight has appeared to many as something unintelligible and perhaps even artificial. My purpose in this paper has been to show that Dāmād's theory of *dahr* is in itself highly intelligible and philosophically meaningful and original, quite apart from the fact that it was not systematically worked out in terms of its implications for the great problems of philosophy. There Dāmād differs from Mullā Ṣadrā, who worked out in full the implications of his theory of the primordially and systematic ambiguity of existence. This does not, however, mean that Dāmād's own philosophy is exhausted by his elliptically formulated doctrine of *dahr*; for, after examining his *al-Qabasāt*, I am convinced that there are many additional profound ideas in his philosophical system, all of which merit further investigation.

natural priority the characteristic that it also has reference to existence—indeed, it has reference to *necessary* existence since the complete efficient cause necessarily produces its effect—although, of course, the priority that we are discussing here is only a logical priority.³⁶

I have been able to speak of these three priorities at the conceptual level because in the contingent realm there is a duality between concept and reality, between logical being and existential being. When we come to God, however, we find that His actual existence is His essence and that in this case there is no duality of nature whatsoever but pure existential unity.³⁶ This being the case, the proposition that the world is conceptually or essentially posterior to God necessarily entails or is, indeed, identical with the further proposition that the world is existentially posterior to God. It is this existential, not just conceptual or logical posteriority (*ta'akhkhur-dhātī*) of the world vis à vis God that means that *in its actual existence*, not just in its concept, the world suffers from a rupture with God's being and that the being of the world must necessarily be preceded by a real, though non-temporal non-existence. It, then, must exist with its contents in *dahr* and not in pure eternity:

The priority of the being of the cause, particularly of the efficient cause, over the being of its effect, in a logical sense, i.e., at the conceptual level, is among those truths that come naturally to rationally healthy minds and all the philosophers and thinkers are agreed upon it. The effect does not exist at the level of the being of the efficient cause, since existence reaches the effect from the cause, but both exist simultaneously at the level of the effect—in existential reality, not just at the level of concept.

The macrocosm, then, with all the parts of its total system, is absolutely posterior to the level of God's being, the Creator, the Maker, exalted be His name. And when it has become clear that the existence categorically rooted in eternal reality is identically the essence of the Creator, then, in *His case*, the conceptual level and the level of existential reality coalesce fully, and, in all respects, His real, eternal existence is identically the same as His conceptual being. For the Divine Realm, being categorically rooted in existential reality is the exact analogue of the (conceptual) essence of man or of Intelligence in the contingent world, for example.

Hence the posteriority of the world vis à vis the *conceptual* level of God's being, which is the posteriority of an effect (vis à vis its cause) is exactly the kind of posteriority that involves a rupture or a hiatus (*infikāk*) in relation to His *truly existential being*, while God's precedence as cause over the world at the *conceptual* level is identically the precedence of His unique existence in external reality. [What has just been said about causal priority and posteriority] also applies to priority and posteriority by essence—indeed to the entirety of essential priorities and posteriorities (including priority and posteriority by nature).

The conceptual posteriority [of the world]—whether or not it is caused by essence or by natural order—in all its forms is reducible to existential hiatus in *dahr*, while God's conceptual priority in all its forms—causal, by essence or by natural order—is reducible to His unique existence in eternity (*ʿālamad*). No analogy can be correctly drawn between the Divine relationship with the world and the relationship of the sun to its rays . . . as so many wag their tongues and gibber; for you already know that, in the case of the sun, its conceptual being is not identical with its real, existential being, as is the case with the Divine Realm. So is the case with the analogy of the movement of the hand wearing a ring.³⁷

³⁶ See n. 33 above, and *ibid.*, p. 68, lines 14 ff.

³⁷ *Ibid.*, p. 75, line 4–p. 76, line 6.

³⁸ *Ibid.*, p. 49, line 5–p. 51, line 9.

is not applied to both with fundamental equivocality.³⁰ This distinction also lies at the root of his theory of essence and existence. But since Ibn Sīnā, generally speaking, like all the preceding philosophers, could divide reality only into two categories, the eternal and the temporal and he could not put the Intelligences into the temporal realm, he put them in the realm of eternity or *sarmad*, the level where God is. His talk of *dahr* and his statement that heavenly spheres are in *dahr* since they are preceded by an actual but non-temporal non-existence, appears both as isolated and oscillating, since no substantive consequences are drawn from this for a third level of existence in pure time or perpetuity. Add to this what we have said above, viz., that he also described contingency in purely nominal or logical terms (*ind al-dhīn*), without any existential counterpart, and the Intelligences at least threaten to become identical with God, the source of both their essence and existence! It is this which Dāmād's *dahr* purports to remedy by proving a real, existential hiatus between God and the world including the transcendental Intelligences. We shall now turn to Dāmād's argument constructed on the basis of his threefold analysis of conceptual or logical priority and the existential contingency of the world resulting from it.

I have thus far implied that the term "conceptual priority (*al-taqaddum bi'l martaba al-'aqliya*)" was the equivalent of the expression "priority by essence." Strictly speaking, this is not correct since conceptual priority is only one of the three forms of essential priority (*taqaddum bi'l dhāt*), viz., priority by nature, by existence, and by concept, which are all distinguishable within essential priority. It is true that al-Suhrawardī,³¹ in view of the fact that existence is a mental abstraction to which nothing corresponds in reality, wanted to restrict conceptual or logical priority to priority by essence; but even though existence is a mental abstraction, it is a fact of our experience and as such cannot be ignored. Priority by nature (*bi'l-tab'*) and by existence or, rather, causation (*bi'l-'illiya*), therefore, must be acknowledged.³² Priority by essence means that a certain essence is constituted logically before another; for example, the essence of animal is constituted before that of man or the essence of a line is constituted before that of a triangle. The same examples also illustrate³³ priority by nature or natural position, with a difference. The difference is that an essence, as such, exists only in the conceptual realm and has no reference to real, existential reality unless it is caused to exist. When it does exist in the external world, it is accompanied and surrounded by certain extrinsic attachments, but its pure being can be studied and disentangled from them and referred to its purely logical being.³⁴ Priority by nature, on the other hand, although it is still in the conceptual realm, carries within it reference to existence; for example, the existence of a triangle presupposes the existence of a line—even though, of course, lines may exist in actual reality simultaneously with, and not before, a triangle.

Finally, priority of a cause is universally assumed over its effect. The fact is that whereas an effect does not exist at the level of its cause, a cause does exist at the level of its effect. This phenomenon of simultaneity-cum-priority may also be found in the case of priority by essence and priority by nature; for example a line and a triangle may exist simultaneously, but a line can also exist separately from a triangle, whereas in the case of cause-effect, this separation is impossible. Causal priority also shares with

³⁰ See reference in n. 14 above.

³¹ *Al-Qabasāt*, p. 67, lines 1 ff.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 63, line 10—p. 64, line 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 47, line 16—p. 49, line 3.

sphere is also the second Intelligence, since both are caused by the first Intelligence which causes them in accordance with its different aspects (*is'tibārāt*), viz., its contingency by itself and necessity by the other, viz., God. Further, these different aspects of the first Intelligence itself must be caused by different aspects of God Himself, since one simple cause can produce only one effect, according to the philosophers' principle. In fact, every cause, in so far as it produces an effect, is, as such, simple; and a cause can be said to produce different effects only thanks to its different aspects, each of which is a simple cause. God, therefore, although He is one single being in Himself, must be regarded as having different aspects in order to cause the different aspects of the first Intelligence. When the first Intelligence causes the highest sphere on the one hand and the second Intelligence on the other, this is also because although it is one single being, it has different aspects, and each of the aspects is a cause. This means that the direct multiple effects of a single being are mutually interdependent (*mutalāzim*) thanks to the different aspects of that single being. If, however, the highest sphere and the second Intelligence mutually entail each other and the highest sphere is admitted to be preceded by actual but non-temporal non-existence, then surely, the second Intelligence must also be admitted to be preceded by actual non-existence—otherwise, they cannot entail each other. Further, if the second Intelligence is preceded by actual non-existence and not just by conceptual non-existence, then so must be the case with the first Intelligence itself. There is no intrinsic difference not only among Intelligences but between eternal Intelligences on the one hand, and eternal spheres on the other: all eternal must be originated at the level of *dahr* together. It would be illogical to say that certain eternal actually originate before others in *dahr* even though, of course, at the level of conceptual or essential origination, some have priority over the others. In their actual origination, eternal encounter no impediment which is the fate of only those beings which suffer from not only essential contingency (*al-imbkān al-dhātī*), but also the contingency of potentiality (*al-imbkān al-isti'dādī*), since potentiality needs actualization and hence requires time.²⁹

This proves, for Dāmād, that the basis (*milāk*) of existence in *dahr*, i.e., to be originated after a temporally non-quantified non-existence, is essential or conceptual origination itself; and since everything other than God is characterized by this kind of origination, thanks to its dual nature which is to be a composite of essence and existence, everything other than God must exist in *dahr* and nothing can exist in *sarmad*, where God alone exists. This is certainly a radical modification of Ibn Sīnā's doctrine, but it is a modification made more possible by Ibn Sīnā's own doctrine of emanation where God is absolutely simple, where from one simple being only one simple being can flow, where the first emanent, the first Intelligence, is not quite simple and where, finally, both the Intelligences and the spheres are eternal and the latter are preceded by an actual non-existence, not just a conceptual one which characterizes only the Intelligences.

There is no doubt, therefore, that, although Dāmād has drastically changed this particular theory of Ibn Sīnā's, the overall effect of Dāmād's concept of *dahrī* origination is, to my mind, quite in line with Ibn Sīnā's general intent. The whole idea behind the latter's concept of contingency is to radically demarcate God, the self-necessary Existent, from all the rest of existents, including the Intelligences. He has insisted that original being and borrowed being can never be the same in nature, even though the term "being"

²⁹ Ibid., p. 220, line 11 – p. 222, line 8.

origination which is a pure event occurring in pure time and is preceded by a pure, i.e., non-temporal, non-existence. There are two more proofs among several advanced by Dāmād worthy of mention, because, in my view, they are particularly effective support of his thesis—one constructed on the basis of Ibn Sinā's own statements and the other through an analysis of conceptual priority (*taqaddum bi'l dhāt*) and its application to the being of God.

Although, as stated above, the over-all impression left by Ibn Sinā is that beings are either eternal or temporal (among the eternal, God is self-necessary while others are contingent in themselves but necessary through God), he nevertheless states that some eternal are not preceded by actual non-being at all while others are so preceded even though they are non-temporal. The first category consists of the transcendental Intelligences, while the second apparently includes the heavenly spheres along with their souls. Here are Ibn Sinā's words:

The originated beings which are non-temporal are either those whose existence comes after an absolute non-existence or those whose existence comes after a non-absolute non-existence—indeed, in the latter it comes after a particular non-existence in relation to an existent matter (i.e., wherein it is first non-existent and then becomes existent, but without involving time). . . . Now, if its existence supervenes upon absolute non-existence, its emanation from its cause is called "simple origination (*ibdā'*)," this being the most excellent manner of bestowing existence since, in this case, non-existence has been simply prevented (and not just removed) and existence has been imposed. If non-existence could have actually found its way there, preceding existence, then the origination of such a thing would have been impossible, except through matter.²⁷

Dāmād explains that "absolute non-existence" here means that which can co-exist with existence—the one being from the side of a thing's essence and the other being from God—while "particular or restricted non-existence" means when it cannot co-exist with existence but must be replaced by it.²⁸

Let us remember that both these types of origination belong to the category of "conceptual priority (*taqaddum bi'l martaba al-'aqliyya*)" and "essential origination (*taqaddum bi'l dhāt*)" both are eternal, and yet the one is not preceded by any actual non-existence while the other is. It is this second which has an existential rupture with God's being, which leads Dāmād to his postulate of *daḥr* and which Ibn Sinā also, to all appearances, puts at the level of *daḥr*—since it cannot belong to the realm of time, being supra-temporal, on the one hand, and yet cannot belong to the realm of simple eternity because its existence is preceded by actual non-existence. The doctrine of *daḥr* is thus available to Dāmād ready-made, indeed—but for one important difficulty: apparently Ibn Sinā puts in *daḥr* only the heavenly spheres and time itself as a whole, while he puts the transcendental Intelligences in the realm of simple or pure eternity. Dāmād must interpret and reconstruct Ibn Sinā's doctrine in such a way that all "essential contingency (*al-imkān al-dhātī*)" entails a real dislocation of being with God and is preceded by actual non-existence, whether heavenly spheres or Intelligences.

We start with the premise that the highest sphere with its soul is originated in *daḥr* and is preceded by non-existence, as Ibn Sinā himself admits. But coeval with the highest

²⁷ Ibid., quotation p. 3, line 12–p. 4, line 2.

²⁸ Ibid., p. 4, lines 3–4; for a criticism of Ibn Sinā and Al-Fārābī, see *ibid.*, p. 77, lines 12 ff.

down into *daḥr*, it translates itself into *ḥudūth*; but the fact is that when an essence is translated into external existence, it can no longer remain in the state of pure contingency or *imkān* but must develop a rupture (*infikāk*) with God's being—such that its existence must be preceded by not just mental and nominal, but real and categorical non-existence (*al-'adam al-ṣurāḥ al-bātt*). The status of being of this kind of *ḥudūth*, or origination, is *daḥr* where *all* real entities except God have their existence.

Ibn Sīnā, as I stated at the beginning of this paper, had spoken of *daḥr* besides eternity or *sarmad* and *zamān* or time, but as I have indicated, his statements oscillated greatly between making *daḥr* a part of *sarmad*, on the one hand, and making it something between *sarmad* and *zamān* on the other. There is no doubt that on the whole, Ibn Sīnā makes only two categories of all being, viz., eternal and temporals and puts in the first category, in addition to God, not only the Universal Intelligences, but at least sometimes the highest sphere also, because the sphere is, in one aspect, eternal and in another aspect (i.e., in so far as it moves) non-eternal; he states categorically that the relationship of the eternal to the eternal is *sarmad* while the relationship of the eternal to time is *daḥr*, and *daḥr* itself is a type or or a part of *sarmad*.²⁸ Although he emphasizes the gulf between the self-necessary God and the contingent world, particularly the Intelligences, nevertheless, he also describes the dependence relationship of the latter to the former as being "mental" and "logical" only. This, coupled with the fact that he could talk only in terms of either eternal or temporals, leaves the firm impression that for Ibn Sīnā the difference between God and the Intelligences, in particular, was only logical or nominal.

It is against this background that the meaning of Dāmād's doctrine of *daḥr* is thrown into full relief. It was undoubtedly also facilitated by the fact that in the post-Ibn Sīnā philosophical development of essentialism, Ibn Sīnā's term *bi'l dhāt* (which means "by itself" or "in itself") came to be taken to mean "by its essence"; and when one asserted the priority of essence over existence, one came to regard essences after Ibn 'Arabī as God's concomitances constituted by a relationship of dependence upon Him and having no separate being from Him. This being the case, it was not difficult for Mīr Dāmād to show that while essences which have no positive existence are only "essentially contingent (*ḥādith* or *mumkin bi'l dhāt*)," when these are translated into positive and real existents, these existents develop real *ḥudūth* or categorical origination in *daḥr* where they are preceded by categorical non-existence; otherwise there will be no difference between their positive existence and the non-existent status of essences. Later, when Mullā Ṣadrā rejects the priority of essences over existents and asserts the opposite, he lifts the Intelligences from the realm of *ḥudūth* or origination and makes them part of Godhead, as His Attributes, a fact which is by no means accidental but is dictated by Ṣadrā's position, just as Dāmād's positing them in *daḥr*, the realm of pure origination, is also not an accident but is dictated by Ibn Sīnā's doctrine and its subsequent development by the essentialist philosophers.

We have now proven *daḥr* both by descending from God's eternity and the world of essences, on the one hand, and ascending from the realm of time on the other. The central point of these considerations is that it is neither the purely conceptual origination of the essence, nor the quantified flow of time that gives us the true nature of real

²⁸ Ibid., p. 9, lines 7-8; p. 8, line 17.

suppose God's being while God's being does not presuppose theirs: they depend upon God, not God upon them. This is exactly what Dāmād means by *taqaddum dhātī* (essential or logical priority) and *hudūth dhātī* (essential or logical origination). Since, however, these essences co-exist with God as necessary concomitants of His being, they cannot be called "really originated" but only technically originated, since there is no real, existential rupture between them and between God's being—indeed, they do not "exist" separate from God. Therefore, when one says, for example, that "man is originated," one can mean two things: either that the essence of man is originated, which simply means that this essence, like others, depends upon God. Since essences are known through reason, they are said to be only "at the level of reason (*bi'l-marṭaba al-'aqliya*)" as opposed to the level of real, positive being. Essences, therefore, are doubly non-existent in a positive sense, since, first, they are only "with God" as necessary and posterior consequences of His being and having no existence of their own; secondly, their being is known only through reason, i.e., they exist for reason only and have no real and positive being.

Secondly, by my proposition "man is originated," I mean the real, positive existence of man which is separate from God's own existence and is caused by it in a real sense and do not mean the essence of man which is only a concomitant of God's existence and not separate from Him. This second sense of origination is the real meaning of origination; for where essences are merely contingent (*mumkin*), positive "existents" are truly originated (*hādūth*). They imply a genuine rupture from and discontinuity with (*infikāk*) the peculiar being of God, since they are not just necessary concomitants of God's being, having no positive and separate existence of their own like heat in relation to fire, but possessing positive being of their own like Intelligences, heavenly spheres, men, etc. These positive existents are truly caused by God and are His effects, not just His concomitants such as pure essences. Since these positive existents exist in themselves, are truly caused by God, and are really originated, they cannot exist at the level of God's eternity (*sarmad*); but the discontinuity of their being with God's requires that they exist at a lower level of being which Dāmād calls *dahr*.²⁵

The realm of *dahr*, then, is real but pure origination: real because it is not just nominal origination like the origination of essences from God and pure because this occurs in pure time or perpetuity without the extension or quantification of time. The reason for the existence of *dahr* is that positive existence ("in the heart of reality [*fī kabid al-a'yān*]" and "the verity of external existence [*fī haqq al-wāqī*]"') as opposed to a mere relationship of dependence upon or concomitance to God, requires a real movement in the nature of existence, a fundamental ontological event which brings the being of the world from the unadulterated innocence of the essences into temporally eternal existence. This "twist" in the nature of existence involves a rupture with God's eternal being and is characterized by *hudūth* or real origination, where existence is really preceded by non-existence. This can occur only in *dahr* and not in *sarmad*. It is, however, true that on occasion Dāmād expresses this argument the other way around and says that it is of the nature of essential contingency (*al-imkān al-dhātī*) that it *expresses itself* as *dahrī* origination, when it comes down to the level of *dahr* (see par. 2 of the quotation given above, p. 144). This, *prima facie*, means that when essential contingency comes

²⁵ See also *ibid.*, p. 87, line 12–p. 88, line 9.

Dāmād's theory of *ḥudūth dahri* was untenable, his pupil, Mullā Ṣadrā did not adopt it²¹ and formulated a correct theory of the real origination of the world. (In my work *The Philosophy of Mullā Ṣadrā*, I have demonstrated the great sophistication and originality of Mullā Ṣadrā's philosophical system and have also pointed out and discussed the inadequacy of his doctrine of the origination of the world.)²²

Dāmād, in fact, holds that it is not in the temporal nature of events but rather in their nature as contingents that the true source of real *ḥudūth* is to be sought, thus departing from the traditional view of contingency:

It is a clearly ascertained fact that the contingency of potentiality (which exists in material things only as distinguished from pure contingency which characterizes non-material beings), as such, is a necessary accompaniment of movements, while the simple requirement of time is that for which a potentiality exists is not actualized while that potentiality lasts. The precedence of potentiality over that of which it is the potentiality, accordingly, is a temporally quantified precedence. Therefore, this alone does not render it impossible that the potentiality, the matter that bears this potentiality, and that for which this potentiality exists, all may exist together in *dahr* (without any priority or posteriority, since there is no quantified time in *dahr*) in a *dahri* co-existence and that the antecedence of matter and its potentiality over that of which it is potentiality be a purely natural antecedence (*bī'l ṭabīʿ*, like the antecedence of the number two over three, for example)²³ and not a real *dahri* antecedence (like that of cause over its effect, for example).

Hence, the contingency of potentiality, as such, in relation to that for whose actual existence it is a potentiality, is neither antagonistic to its *dahri* origination (since they can co-exist there), nor required by it. Therefore, we say that but for the fact that the nature of essential contingency itself (*al imkān al-dhātī*, as distinguished from contingency of potentiality, *al imkān al-isti'dādī*) forbids the eternity of the existence (of a contingent) in *dahr*, [the being of] that for which the potentiality exists would be characterized only by a mental or logical origination, in view of its pure contingency, while (at the level of time) it would be characterized by temporal origination in view of its contingency of potentiality.

In that case, something which comes into being through the contingency of potentiality (i.e., has material existence in time) would combine in itself temporal origination with a *dahri* eternity. Nobody, however, will plunge into permitting this kind of view, except one who takes leave of his rational constitution and gives up his natural balance.²⁴

This kind of crucial passage makes it abundantly clear that each of the three levels of existence imposes its own characteristic logic on the contents that exist there, although there is a causal connection among these levels. First of all, there is the level of *sarmad*, or eternity, where only God exists; and there also "are" at this level essences of all things. Dāmād, who is in the tradition of essentialism (as opposed to his pupil Mullā Ṣadrā who is an existentialist with a vengeance) believes that prior to their positive, real existence, essences exist with God and are caused by Him. These do not possess real existence but simply "are there" with God just as our thoughts are with us, having no real separate existence of their own. But these essences represent a kind of logical posteriority to God's being, if not a real, separate posteriority, because they pre-

²¹ Ibid., p. 15, lines 13-15.

²² See my *Philosophy of Mullā Ṣadrā*, p. 12, lines 4 ff.; p. 77, last par.; p. 89, lines 8 ff.

²³ For "natural priority or priority in natural order (*taqaddum bi'l ṭabīʿ*)" see pp. 32 and 33 below.

²⁴ *Al-Qabasāt*, p. 226, lines 3-14.

order to be contradictories, both the existence and non-existence have to be simultaneous—just as A's existence in his home is not contradictory to his non-existence in the market, since in order for A's existence and non-existence to be contradictory, these states must occur in the same place.¹⁸ There is no doubt, however, that both the existence and non-existence of a thing are contradictory; if their "contradictoriness" cannot be established at the level of temporal existence, then it must be established at the level of pure time, which, as I have shown, contains the order of real being (as opposed to the purely logical one) without temporal extension. This is *dahr*. In *dahr*, it is correct to say that the non-existence of a thing is antecedent, or prior to, or precedes its existence, but this antecedence, or priority, or precedence is not *temporal* but exists in pure time. If one speaks in terms of time, then they are "together" in *dahr*. Nor is precedence or priority purely logical so that the origination in *dahr* might be construed as "essential origination" (*ḥudūth dhātī*) which has been spoken of earlier and *against* whose implications of a purely logical priority of non-being over being Dāmād formulated his doctrine of *real* origination in *dahr*, a theory implying a rupture or dislocation of being between God and the world. Indeed, the theory of *ḥudūth dhātī* or the logical priority of the non-being of a thing over its being—which has been held to be purely "mental"—involves no contradiction (just as the temporal antecedence of non-being to being has also been shown to involve no contradiction), since the non-being in this case is in respect of the thing taken in itself, as divorced from its cause, while the positive being is in respect of the cause of the thing. Since these two respects of being and non-being are different, there is no contradiction, for, as stated above, in order to be contradictory, all aspects of a thing have to be the same. This also shows that the name "logical" often used in this context is a misnomer, since logical contradiction is absolute and does not have reference to different aspects.

Jalāl al-Dīn Aṣṭiyānī rejects Dāmād's theory of *ḥudūth dahrī* as spurious and asserts that whatever Dāmād wanted to achieve through his concept of *ḥudūth dahrī* can be explained through *ḥudūth dhātī*.¹⁹ Yet, Aṣṭiyānī firmly holds to the traditional description of *ḥudūth dhātī* as being purely logical (*bi'l-martaba al-'aqliya*) or mental (*'ind al-dhīhn*). Dāmād, while *prima facie* accepting this definition of *ḥudūth dhātī* found it justifiably insufficient to prove this *ḥudūth* and, in his search for real *ḥudūth*, came to formulate his doctrine of *ḥudūth dahrī*, since temporal origination has been shown to be a meaningless concept, time itself being irrelevant to origination. Whether one accepts Dāmād's theory of *dahr* or not, one must accept that the *traditional* view of *ḥudūth dhātī*, which is nothing but *imkān* or pure contingency, cannot prove *real ḥudūth*, which means a *real*, though non-temporal, precedence of non-being of a thing over its being and not just a mental or logical precedence. Alternatively, one may, of course, deny all *real ḥudūth* and any existential hiatus between God and the world and regard the world and all its contents (including temporal contents) as essentially of the same status as God or His attributes, which Aṣṭiyānī is obviously not willing to do, recognizing origination to be restricted to two kinds—mental or temporal.²⁰ Aṣṭiyānī also says that because

¹⁸ Ibid., p. 225, lines 9–15; also p. 17, line 11–p. 18, line 2.

¹⁹ Aṣṭiyānī, *Muntakhabāt*, p. 8, n. 2; p. 9, n. 1; p. 11, line 17–p. 12, line 13; p. 13, line 8–p. 15, line 16, particularly last par. in this reference, where Aṣṭiyānī admits "a certain origination" (line 8) of the

world from God but takes Dāmād's *ḥudūth dahrī* to imply temporal origination (*pas az ḥudūth-i zamānī dast biyad kašid*); p. 16, line 14, where *ḥudūth dhātī* is construed only as that of the "conceptual level (*bi'l-martaba al-'aqliya*)."

²⁰ See the last two references in n. 19 above.

Intelligences and heavenly spheres, etc. from God, although perhaps not involving a temporal gap, does not involve, nevertheless, a *real* origination, an ontological hiatus or rupture of being as opposed to a mere "mental" one as the essentialist commentators of Ibn Sīnā had come to believe.

In doing so, Mīr Dāmād radically distinguishes *dahr* from *sarmad* or pure eternity, i.e., the level at which God exists. The level of *sarmad*, because it is totally different from *dahr*, let alone time, is beyond any relationship with it, so that it is not even proper to describe God as "being beyond (*mutaqaddis* 'an') *dahr* or time, since the term "beyond" does imply some relationship to that from which He is beyond. As I shall illustrate, God is, in fact, so utterly unique that it is inconceivable that the world—including both the Intelligences and things material—can exist at His level of existence. We must therefore posit the entirety of the world at a different level of being, which is the level of *dahr*. As for the world of time, it is only made possible by the phenomenon of movement which gives rise to time; but the fact of movement is, as we shall presently see, extraneous not only to our argument but also to the nature of being itself, since all temporal beings really exist in *dahr*.

To establish *dahr*, then, our philosopher follows two routes: one descending from the pure eternity of God (*sarmad*) and the other ascending from the world of temporal extension. I shall take up the latter first if only because it is the more straightforward of the two. I have just stated that for *origination* (*ḥudūth*), the extension of time is not necessary. Dāmād quotes from Abū'l-Barakāt al-Baghdādī the philosophers' argument¹⁶ against the theologians which asks how much time was needed before the creation of the world—if, indeed, the world was created in time. Under examination, the interlocutor is forced to admit finally that no quantity of time is necessary for creation and that *ḥudūth* or origination is essentially a non-temporal event. It follows from this that time or temporal extension is *irrelevant* to origination as such. But if you remove the extension of time from the world, what remains is *dahr*, where the order of events remains without past, present, and future. We should note that with this argument, Dāmād has made a real departure from Ibn Sīnā for whom normally *ḥudūth* means *origination in time*. Furthermore, he feels it is not *ḥudūth* but simply *imkān* or contingency which does not require time and thus essentially equates the two.

Dahr, then, means the world of "pure time" where origination or "eventuality" remains without the extension of time. Dāmād further refers to an argument used by Ibn Sīnā and others according to which the *ḥudūth* of a thing requires that it be temporally preceded by non-existence, and hence this non-existence becomes, in an indirect way, a cause of a thing's coming into being.¹⁷ Further, *ḥudūth* and temporal non-being are regarded as "contradictories," since existence and non-existence seem contradictory; hence it is held that the non-existence of a thing has to be "removed" if its existence is to be realized. Dāmād rejects part of this argument and accepts part of it in such a way that this finally becomes a proof for his doctrine of *dahr*. He accepts that existence and non-existence are contradictories and that, therefore, non-existence has to be "removed" when existence is realized. He rejects, however, the application of this argument to temporal origination: in time, the non-existence of a thing is temporally antecedent to its existence; hence its non-existence and existence cannot be contradictories since in

¹⁶ Ibid., p. 6, lines 2 ff.

¹⁷ Ibid., p. 224, lines 16 ff.

Intelligences on the other; and although he does not accept that the term "existence" has a different meaning in the two cases, he recurrently emphasizes that the existence of Intelligences was certainly of a different order and altogether of a different quality from that of God, since in the case of God, His existence is original, unique, and uncaused, while in contingents it is borrowed from and caused by God, and hence the two can never be the same.¹⁴ In themselves, even Intelligences deserved non-existence and acquired existence only through God's bestowal; He is the "Grantor of existence (*waḥīb al-wujūd*)."¹⁵ But, in view of the difficulties involved in the concept of temporal creation, Ibn Sīnā declares the Intelligences, the heavenly spheres, and the world as a whole to be only "essentially (*bī'l-dhāt*)," "posterior" to God, not temporally; thus, both God and the world are co-eternal, although the world is contingent and God Self-Necessary.

Further, in some of his statements, Ibn Sīnā even reduces this "essential" priority of non-being of contingents to their being (i.e., the "essential" priority of God's existence over that of contingents) to the status of being "mental (*'ind al-dhihn*)" rather than real: "that which is called 'ibdā' (eternal emanation)' by the philosophers is to turn something into a being after it was nothing, since the effect in itself (i.e., non-being) is prior 'mentally (*'ind al-dhihn*, logically)' in essence rather than in time to that which comes to it from something else (i.e., its cause)."¹⁶ The concept of a "logical" priority as opposed to a real one turns it into a more or less "nominal" priority, and we move away, under the impact of Aristotelian-neo-platonic philosophical considerations, from Ibn Sīnā's *real* distinction between the Necessary and the Contingent (which, by the way, he had originally formulated through a religious motivation). As we have seen above, Ibn Sīnā puts all "eternals," whether God or non-God, in the realm of eternity (*sarmad*); the difference between the two threatens to evaporate.

An important development took place after Ibn Sīnā under the influence of "essentialism," i.e., the doctrine of the priority of essence over existence, which began with al-Suhrawardī (d. 1191), and this strongly influenced Mīr Dāmād's thought. In Ibn Sīnā's use of the terms "in itself" and "essentially or logically (*bī'l dhāt*)," there is no obvious reference to any status of the "pure essence"; and there is little doubt that by these terms, Ibn Sīnā simply means that something "taken by itself," i.e., "without reference to a cause," does not exist—not in the sense of its "essential or logical status (*bī'l-marṭaba al-'aqliya*)" as Mīr Dāmād and other thinkers like him came to formulate this doctrine, which they subsequently opposed to "the field of real or external existence (*fī maṭn al-a'yān*, *fī ḥāqq al-khāriḡ*, etc.)."

I have dwelt a great deal on Ibn Sīnā because, in my view, it is simply not possible to understand, let alone appreciate and evaluate, Mīr Dāmād's doctrine of perpetual origination (*ḥudūth daḥrī*) without some background. Dāmād's whole effort is concentrated on proving that the "essential origination (*ḥudūth dhātī*)" of Ibn Sīnā which, as we have seen above, threatened to evaporate into a purely nominal distinction between God and the Intelligences, did involve a "real origination (*ḥudūth fī maṭn al-a'yān*)" at the level of *daḥr* or perpetuity, a concept which Professor Corbin has so excellently rendered as "événement éternel" (to which Proclus's *αἰδιότης γινόμενης* is a close approximation). The question at issue is whether or not the origination of the

¹⁴ See my *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany, New York, 1975), p. 112, last paragraph.

¹⁵ *Al-Qabṣatī*, p. 56, lines 6 ff.

of that which is not in time to that which is not in time, in so far as it is not in time, is better called eternity (*sarmad*), since perpetuity (*daḥr*) in itself is part of eternity and is called perpetuity [only] when compared to time."⁸

This last statement appears consistent with Ibn Sīnā's view that although perpetuity is between time and eternity, its postulation is really necessitated by the (causal) relationship of the eternal to the temporal and is hence also said to be "on the border" of time; for if eternals were only mutually related and not related to the temporals, there would be only eternity and no perpetuity. Its close connection with time is again emphasized in the following statement, which probably represents the closest determination of its nature by Ibn Sīnā: "that which falls outside this [temporal] category is not in time [but outside it]. Rather, when it is imagined to be "with" time and is considered in relation to it and its unchanging nature is found to coincide with and parallel with (*muṭābiq*) the unchanging nature of time itself and its contents [as a whole], this relationship and this aspect is termed "perpetuity (*daḥr*); hence perpetuity surrounds time."⁹ It thus appears that perpetuity is a kind of fixed or "frozen" time in which there is no temporal flow but otherwise is co-terminous or parallel with time. It should be pointed out that Aristotle had himself posited, in addition to the universal eternity of the highest heaven, individual eternities (*aiōnes*) for the individual eternal beings.¹⁰ More important, Proclus, who, as usual, posited a middle term mediating between eternity and time and called it "perpetuity in time" says: "... perpetuity ... is of two kinds, the one eternal, the other in time; the one a perpetual steadfastness, the other a perpetual becoming; the one having its existence concentrated in a simultaneous whole (i.e., that which is complete every moment), the other diffused and unfolded in temporal extension; the one entire in itself ..."¹¹

Although Proclus expressly uses the term "perpetuity *in* time" and has described it as "temporal extension" which Ibn Sīnā denies,¹² there is not much doubt that he means what Ibn Sīnā calls "perpetuity *with* time," i.e., *daḥr*. Proclus thinks of such entities as heavenly bodies and matter and probably time itself (i.e., as a whole) as contents of the realm of perpetuity; Ibn Sīnā also thinks of these as contents of *daḥr*, although Ibn Sīnā usually talks of *relationships between* entities of different orders of existence as pertaining to eternity, i.e., perpetuity and time. Here, once more: "the relationship of the First, the Exalted (i.e., God) to the Active Intelligence or to the (Highest) Heaven is an unquantified relationship in terms of time: it is a relationship of the eternals, and the relationship of the eternals to the eternals is called "eternity (*sarmad*)" and "perpetuity (*daḥr*)."¹³ We note once again that the terms "eternity" and "perpetuity" are most probably used here synonymously.

Even more interesting and certainly much more important in Ibn Sīnā than the issue of time and eternity is the counterpart of this problem, viz. that of the emanational order of reality in terms of "contingency (*imkān*)" and "origination (*ḥudūth*)"; his statements on this crucial issue are equally puzzling. He distinguishes sharply between the Necessary Being—God—on the one hand, and all contingents, including the transcendental

⁸ Ibid., p. 8, line 17; p. 9, line 1 (cf. lines 7-8).

⁹ Ibid., p. 8, lines 22 ff.

¹⁰ Reference to *De Caelo* in E. R. Dodds (edition with commentary) *Proclus' Elements of Theology* (Oxford, 1933), p. 329, lines 1-4.

¹¹ Ibid., p. 52, lines 30 ff.

¹² *Al-Qaddās*, p. 8, lines 3; p. 9, lines 7-8.

¹³ Ibid., p. 8, lines 16-17.

MIR DĀMĀD'S CONCEPT OF *ḤUDŪTH DAHRĪ*: A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF GOD-WORLD RELATIONSHIP THEORIES IN SAFAVID IRAN

FAZLUR RAHMAN, *University of Chicago*

SINCE the time of Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274), philosophical theology has prospered in Shīʿism, but its high water mark was reached in the Isfahan School of the Safavid period. Sayyid Muḥammad Bāqir Mīr Dāmād (d. 1040/1631–32) was a highly innovative philosopher-theologian of great prominence in Safavid Iran. His most celebrated, but equally controversial theory, concerns the "originatedness" of the world of intelligences and heavenly spheres, which had been regarded as eternal after Ibn Sīnā, and is called *ḥudūth dahrī*, or categorical or pure origination. Recently, several scholars have written about this theory, but since their treatments of it are either too brief¹ or, in certain cases, not very satisfactory,² I have chosen to elaborate on *ḥudūth dahrī* further; this paper is devoted to a study and analysis of the central issues in this notoriously difficult but fascinating doctrine and will attempt to explain its real meaning through a consideration of its historical setting as well.³

The theory of categorical origination was developed by Mīr Dāmād on the basis of certain statements made by Ibn Sīnā. In part Dāmād supported Ibn Sīnā, but because of the theory's obscurity and material inconsistency, he was forced to disagree and develop his own idea. Ibn Sīnā's statements concern two different but closely related issues, one related to the idea of origination (*ḥudūth*) and the other related to questions of time and eternity. Ibn Sīnā had, in general, distinguished three levels related to time and eternity: (1) the relationship of the unchanging to the unchanging (*thābit*) is in the realm of eternity; (2) the relationship of the changing to the changing is in time; (3) and the relationship of the unchanging to the changing, which is in *daḥr* or perpetuity.⁴ On this last category, Ibn Sīnā's statements oscillate: he often speaks as though it is a third distinct category and says, "it is with time [but not time],"⁵ (al-Suhrawardī was to say later that "it is on the horizon of time"),⁶ and, very often, "it comprehends or surrounds (*muḥīṭ*) time even as it itself is comprehended by eternity"; it causes time as it is itself caused by eternity." But then we are also told, "the relationship of that which is 'with' time but not in time [to that which is in time] is perpetuity (*daḥr*), while the relationship

¹ T. Izutsu's introduction (English) to Mīr Dāmād's *Kiṭāb al-Qabūdī*, ed. M. Muḥaqqiq (Tehran, 1977); H. Corbin, in J. Ašhtiyānī, *Mantakhabāt Az Asār-i Ḥukamāy-i Irān*, vol. 1 (Tehran, 1972), p. 16 ff. (French section).

² Ašhtiyānī, *ibid.*, Persian text, p. 4 ff., compiler's

footnotes to Dāmād's texts. As shown in the body of this paper, Ašhtiyānī, to my mind, shows little understanding of Dāmād's thesis.

³ Crucial for an adequate understanding of Dāmād are, in the first place, Ibn Sīnā and, secondarily, al-Suhrawardī, the latter particularly for his influence on Dāmād's theory of essence.

⁴ Quoted in Mīr Dāmād's *al-Qabūdī*, p. 5, lines 18–19; p. 9, lines 7–8 and 18–19.

⁵ *Ibid.*, p. 7, line 12; p. 8, line 3.

⁶ *Ibid.*, p. 11, line 1.

⁷ *Ibid.*, p. 9, line 1.

Footnotes

(1) On the Isfahan School and the position occupied by Mir Dāmād in the history of Šafawid philosophy in Iran, see Seyyed Hossein Nasr: "The School of Isfahan" in M.M. Sharif, ed.: *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1963, pp. 904-932.

(2) On this aspect of Mir Dāmād, see Henry Corbin: "Confessions extatiques de Mir Dāmād" in *En Islam iranien*, tome IV, Paris, 1972, pp. 9-53.

(3) This is an idea which Mir Dāmād, found clearly stated by Avicenna in the *Ta'liqāt*.

(4) As I said at the outset a veil of obscurity envelops the whole problem of *ḥudūth dāhī* as conceived by Mir Dāmād, though it is quite clear that the idea is the pivot of his metaphysics. What I have proposed here is but a tentative interpretation of it. Some of the most important passages dealing with this problem have been selected from Mir Dāmād's various works and conveniently put together by Seyyed Jalāluddīn Ashtiyānī in the first volume of his *Anthologie des Philosophes Iraniques (Mustakhabāt az Āthār-ā Fakrān-e Irān)*, Téhéran-Paris, 1972, pp. 4-40. Professor Ashtiyānī however, takes a definitely negative attitude toward the concept itself of the "metatemporal origination". In his view, despite all the complicated arguments presented by Mir Dāmād concerning this concept, the "metatemporal origination" is reducible to what the Philosophers call the "essential origination" (*ḥudūth dhātī*).

(5) *Al-Mashā'ir* ed. Corbin, Téhéran-Paris, 1965, p. 36.

in general had held. Praise be to God who, by the light of intuition, led me out of the darkness of the groundless idea and firmly established me upon the thesis which would never change in the present world and the Hereafter. As a result (I now hold that) the individual existences of things are primary realities, while the quiddities are the "permanent archetypes (*ʿayān ihdābilah*) that have never smelt even the fragrance of existence". The individual existences are nothing but beams of light radiated by the true Light which is the absolutely self-subsistent Existence. The absolute Existence in each of its individualized forms is characterized by a number of essential properties and intelligible qualities. And each of these properties and qualities is what is usually known as quiddity'.

The pupil, Mollā Šadrā, thus came to uphold a view diametrically opposed to that of the teacher, Mīr Dāmād. Since then this opposition has continued to affect the history of Islamic metaphysics in Iran, always and everywhere dividing the philosophers into two camps. The problem remains still unsettled today.

modifications of the sole reality which is "existence". We ordinarily say, for example: "A flower exists" as if there were a particular quiddity (flower - ness) as a permanently established entity, and as if this permanent entity actualized itself in the empirical dimension of experience, thereby assuming the particular quality of "being - existent". In the view of those who hold the thesis of the "primary reality of existence", however, to make such a statement as "a flower exists" and to understand it in such a way is grossly to distort the structure of reality. In order to present an undistorted picture of reality we should rather say — going against the common usage of language — "Existence existentiated itself in the accidental form of a flower" or more briefly "Existence exists as a flower".

Thus to the initial question from which we took our start concerning the ontological reality and unreality of existence and quiddity ("Which of these two conceptual components of an empirically given thing has a corresponding reality in the extramental world?"), the thinkers asserting the "primary reality of existence" unhesitatingly answer that existence is that which is *asfi* "extramentally real", and that quiddity is *i'tihādī* "having reality only in the mind".

It is very interesting to note that Mollā Ṣadrā who, as a prominent student of Mīr Dāmād, closely followed his teacher in his youth in upholding the thesis of the "primary reality of quiddity", became later an enthusiastic champion of the opposite thesis. As described by himself in the following passage,⁽⁵⁾ this was to him a kind of philosophical as well as spiritual conversion. 'In the earlier days I used to be a passionate defender of the thesis that the quiddities are extramentally real while existence is but a mental construct, until my Lord gave me guidance and let me see His own demonstration. All of a sudden my spiritual eyes were opened and I saw with utmost clarity that the truth was just the contrary of what the philosophers

essences of the things. It is Platonism. It has philosophical validity only for the mind of a born Platonist.

The thesis of the "primary reality of existence" also stands on a kind of mystical intuition except that the experience is of an entirely different nature from Platonic idealism. The Platonic Ideas are the eternally static "essences" of things. They are to be intuited, if they are intuited at all, in a state of contemplation in which the cognitive consciousness is maintained in absolute tranquility and immobility.

The cognitive experience underlying the thesis of the "primary reality of existence", on the contrary, is a dynamic intuition of a dynamic reality. The intuition here means one's directly coming into touch with the all-pervading creative energy of the cosmic Life and getting totally immersed in its universal flow. And this dynamic *actus* of the primordial creative energy that pervades the whole world of Being, or rather we should say, that goes on producing the whole world of Being moment by moment without ceasing to be active even for a single instant -- that precisely is what is called "existence". Existence in this understanding is thus a dynamic, cosmic force, ever changing into an infinite number of different things but forever remaining in itself exactly the same from eternity to eternity.

Existence thus understood and thus intuited is for those who take the position of the "primary reality of existence" the sole reality. The infinitely various and variegated things which this reality never ceases to create out of itself and in which it manifests itself are but its phenomenal forms. It is these phenomenal forms that are called in philosophical terminology quiddities (*māhīyat*, sg. *māhīyah*). A *māhīyah* is a product of the conceptualizing function of the mind, i.e. reason. The phenomenal forms of the reality which have in themselves nothing real, are elaborated by the reason into solid entities. In truth, the quiddities are nothing other than accidental

"existence" of the flower, while the second refers to the "quiddity" of the flower, i.e. the flower - ness of the *X* which happens to be qualified by "existence". Thus is produced in the mind the concept of *X* (*being existent*) (*as a flower*). The flower in this form is a mental composite made up of two conceptual elements: existence and quiddity.

The conceptual composite is thus a reflection in the mind of a single and simple (i.e. non - composite) entity, *X*, as it is actualized in the extra-mental world. Now the problem is: Which of the two conceptual components, existence and quiddity, directly reflects the true reality of the *X*? Those who take the position of the "primary reality of quiddity" -- and Mîr Dâmâd is one of them -- say that it is quiddity. In other words, of the two components of the concept of the existing *X*, existence and quiddity, it is the latter and latter only, that has something corresponding to it in the external world. Conceptually we are right to speak of the "existence of a flower", for example. But that which really corresponds to it in the extra-mental order of things is nothing but the quiddity of a flower in the state of empirical actualization. The quiddity is the reality. Existence is but an abstract concept having nothing really corresponding to it in the external world. It is an accident which the reason attributes to the quiddity in the dimension of conceptual analysis, and this attribution has no validity outside of the mind. In fact, what is called existence is merely the reality of the quiddity as reflected in the mind.

This position was first formulated in explicit terms in the history of Islamic philosophy by Suhrawardî, the Master of spiritual illumination. With regard to this problem Mîr Dâmâd was a faithful follower of Suhrawardî. Without going further into details I would simply note that the "primary reality of quiddity" is a philosophical position based on an eidetic intuition of eternal archetypes, a gnostic experience of the trans-sensible

constantly flowing without a moment, cannot be said to "exist" in the fullest sense of the word. It is, properly speaking, non-existent. Yet it is not non-existent in the dimension of Time, for it does actually exist there. It is non-existent in a higher dimension of existence, which comprises within itself the dimension of Time itself. And that higher dimension in which a thing existing in the dimension of Time is non-existent is *Dahr*. That which is essentially non-existent in the dimension of Meta-Time transforms itself into that which is existent in the dimension of Time. And this process of metatemporal origination is repeated interminably, moment by moment. The existence of things in the temporal dimension is in this sense preceded by metatemporal non-existence.⁽⁴⁾

V

The second of the major themes of Mīr Dāmād which I would like to discuss briefly here is the "primary reality of quiddity (*māhiyyah*)" as opposed to the "primary reality of existence (*wujūd*)". For a correct understanding of these two opposing positions in Islamic ontology, we must keep in mind that both "quiddity" and "existence" in this particular context are of a purely conceptual nature. That is to say, they are concepts which the reason extracts from the empirical things that are found in the extra-mental world. Each of the empirical things, as long as it is not conceptually analyzed by our reason, is an integral whole containing in itself no *real* distinction between its quiddity and existence. For example, a flower is simply there, presenting itself in its real (or phenomenal) concreteness as an empirically given fact. Observing it as it were from outside, our reason analyzes it into two different conceptual components: (1) something being actually present to us — which is expressed by the logical proposition "*X* is existent" or "*X* exists" — and (2) the *X*'s being a flower — which is expressed by the proposition "*X* is a flower". The first proposition refers to the

existence here in question is neither "essential" nor "temporal"; it is "metatemporal".

The metatemporal non-existence is the real non-existence of a thing in the dimension of *Dahr*. Since *Dahr* itself, as we have seen above, has no extension in its structure, the metatemporal non-existence also has no extension; it does not "flow on"; nonetheless it is ontologically real in the sense that it stands in a contradictory relation to actual existence. In this respect it is radically different from the "essential" non-existence of a thing which, as we have seen above, is compatible with its actual existence. The metatemporal non-existence can only be grasped through suprasensuale intuition when the mind is in a state of deep contemplation, for Mir Dāmād says, the nature of the empirical (i.e., non-contemplative) consciousness is such that it is unable to represent anything concrete except along the line of temporal evolvment. Under ordinary conditions it is utterly impossible for our consciousness to grasp non-existence having absolutely no temporal extension.

The dimension of time (*Zamān*) is the proper locus of the temporal things whose existence consists in a series of successive *prius* and *posterius*. In this dimension "existence" is "change"; that is to say, things exist by changing constantly. One thing appears, another disappears. The existence of a newly originated thing is necessarily preceded by temporal non-existence. But in the light of what has previously been said about Mir Dāmād's thought, the existence of each of these things is preceded also by an entirely different kind of non-existence in another dimension, i.e. the Meta-Time. The basic idea underlying this unusual vision of the metatemporal non-existence of temporal things may perhaps be best understood in the following way.

Whatever is perpetually changing by its own essence, whatever is

between them in this respect. Therefore, if the cause is existent *ab aeterno*, the effect must also be existent *ab aeterno*; they must be co-eternal.

However, even in the view of the Philosophers, the co-eternity of the cause and effect (God and the created world) does not imply that there is no discrepancy between the two in any sense. Even if the hand and key move at one and the same time, the movement of the hand (i.e. cause) *precedes* the movement of the key (i.e. effect) in terms of their ontological "ranks". Likewise, the existence of God precedes the existence of the world "in rank", though not "in time".

Furthermore, the ontological analysis of the relation between God and the world discloses an important fact with regard to the very nature of all created things, namely, that they are in themselves ontologically "nothing" and that their existence is entirely due to the activity of their cause. This is one of the fundamental ideas in Islamic philosophy, which goes back to Avicenna. Whatever exists in the empirical world, according to Avicenna, is properly and essentially non-existent; if it exists, it exists by its cause, not by itself. Thus the non-existence which every thing in this world contains within its very nature must be said to precede its existence which it obtains only from the cause. The existence of every thing in this sense is "by essence" preceded by non-existence. This is what is known as "essential contingency" (*hudûth dhâtî*).

It is against this view that Mir Dāmād puts forward his celebrated thesis of "metatemporal contingency" (*hudûth dahrî*). The empirical world, he asserts, is contingent not simply because of its existence being preceded by this kind of "essential non-existence" which is posited by human reason in terms of the conceptual structure of all "caused" things, but because it is preceded by an entirely different kind of non-existence, "real non-existence" (*'adam ṣarîḥ*). The existence of every thing in the empirical world is ontologically preceded by a "real" -- as distinguished from "essential" or merely conceptual -- non-existence, not in the dimension of Time (*Zāman*) in which it actually exists, but in that of Meta-Time (*Dahr*). The non-

-- and the ever-changing things in the empirical world. This relation, although one of its terms is evidently temporal, is not temporal; it is a metatemporal relation.

Similarly, in the same system, *Zamân* is conceived not as the ontological dimension in which the empirical, i.e. temporal, things exist, but as a relation between two things along the line of the extension of time in terms of *prius* and *posterius*, both falling under the Aristotelian category of *quando*.

Of these three relations: non-temporal, metatemporal, and temporal, the philosophically most important for Mîr Dâmâd is the metatemporal. Against those Islamic philosophers who assert the *qidam al-'âlam*, i.e. who hold the thesis that the created world, though it is something created, has always been there, from the beginningless past, that it is co-eternal with God, that, therefore, it has absolutely no "beginning" because in terms of time its existence can be traced back to infinity, Mîr Dâmâd takes the position that although the world has no temporal beginning, it does have a meta-temporal beginning. And to say so is nothing other than saying that the existence of the world is preceded by non-existence.

The theoretical basis on which the Philosophers found their thesis of the *qidam al-'âlam* is as follows. God is the creator and the world His creation. Since the creativity of God must necessarily be perfect, there cannot possibly be any discrepancy in terms of time between the existence of God and the existence of the world, the product of His perfect creativity. Otherwise, we would have to imagine a certain span of time in the beginningless past during which the creativity of the Creator was not at work, which, however, would contradict the original supposition of His creativity being absolutely perfect. Put in the technical terminology of scholastic philosophy, the same idea will be expressed by saying that it is impossible to imagine any temporal discrepancy between the existence of a perfect cause -- "perfect" in the sense of being fully prepared to work as a cause -- and the existence of its effect. The movement of the hand holding a key is the perfect cause of movement of the key. The key moves at exactly the same time as the hand moves, there being no discrepancy

of which each of the *Sarmad*, *Dahr* and *Zamān* is conceived as a particular ontological locus exclusively reserved for the existence of a certain kind of beings. But Mir Dāmād approaches the same triple division from another angle. And this time *Sarmad*, *Dahr* and *Zamān*, instead of representing three static dimensions of existence, signify each a different dynamic relation of things with one another.

Sarmad in the static view which we have just examined is a metaphysical dimension in which only the absolute exists. The Absolute is Pure Existence which in itself is absolutely unarticulated, undetermined and undivided. On the other hand, however, it contains within itself certain basic lines of articulation, whose inner potential is such that they can develop and evolve in an infinite number of directions in the form of concrete determinations. This metaphysical situation is expressed in theological terminology as Divine Essence being qualified by its own Attributes. Viewed in this light, a dynamic relation is found to hold between God (the Absolute) and the Divine Attributes (the inner articulations). The Attributes determine God in various ways while God produces out of himself these inner determinations. It is this mutual relation between the Absolute and its inner articulations that is called *Sarmad*. Here *Sarmad* is not an ontological dimension in which the Absolute as Pure Existence exists. It is the dynamic relation between the Absolute and its own inner determinations, both being immutably permanent. We must note that this is an observation made from the point of view of "time", although paradoxically the image of "time" is immediately to be eliminated.

Approaching thus the relation between the Absolute and its determinations from the point of view of "time", we find it to be an absolutely non-temporal relation, No-Time relation, for it is an essential relation between the eternal and eternal, there being no discrepancy between the two terms of the relation in this respect.

From the same "temporal" point of view, *Dahr* is the relation between the eternally unchanging and unchangeable archetypes — which, from the static, ontological standpoint, are said to exist in the dimension of *Dahr*

other existent can exist in this dimension. Thus all things other than the Absolute, whether they be non-material or material, supersensible or sensible, are in terms of this metaphysical dimension essentially non-existent. This non-existence of all things other than Pure Existence, '*adam sarmad*' (i.e. the "non-existence in the dimension of *Sarmad*") is woven into the very essential nature of these things. Everything (other than the Absolute) in this sense is "preceded by non-existence", the word "precedence" being taken here in an absolutely non-temporal sense.

Dahr, the Meta-Time, is the metaphysical dimension of all non-material things. It is the domain where the eternally immutable Intelligences find their proper abode, which carry different names according to different schools of thought and different philosophical traditions, such as: the platonic Ideas, "eternal archetypes" (*a'yân thâbitah*, Ibn 'Arabî), "lords of the species" (sg. *rabb al-naw'*, Suhrawardî) and Angels. *Dahr* is metatemporal Time, a kind of eternity intermediary between the dimension of absolute timelessness and the dimension of Time. As such it has no extension, and does not allow of being divided into different units. The Intelligences or Angels exist in this domain, but in terms of *Sarmad* they are non-existent.

Zamân or Time is the physical dimension of all temporal things (*zamânîyât*), i.e. things existing-in-time. They are all mutable, ever-changing things (*mutaghayyirât*) which go on flowing (*sayyâlât*) along the linear extension of time. The domain of *Zamân* is the world as we know it through our own empirical existence in it. All things that are found here can be said to exist in the full sense of the word only in terms of this dimension, for in terms of *Dahr* and *Sarmad* they are essentially non-existent. With regard to the difference between *Zamân* and *Dahr* in particular, we may add that, according to Mir Dâmâd, the things of the domain of *Zamân* exist "in time" (*fî al-zamân*) whereas the things belonging to the domain of *Dahr* are said to exist "with time" (*ma'a al-zamân*). (3)

Such in brief is the ontological aspect of the triple division in terms

III

The Book of *Qabāḍī* is replete with original ideas. But this is not the place to deal with them in detail. Here I shall be content with briefly discussing two of the major themes of Mīr Dāmād's philosophy which characterize him in the most salient way. The one is his peculiar conception of time, i.e. the metaphysical structure of the world as he conceives of it in terms of the concept of time. Mīr Dāmād occupies in fact a very special place in the entire history of Islamic philosophy because of the originality he displays around this problem. The other is the position he takes with regard to the problem of the relation between quiddity and existence, namely, the position known as that of the "primary reality of quiddity" (*aṣālat al-māhiyah*). This second problem is of special interest because of the position taken by the most eminent of all his disciples, Mollā Ṣadrā, which is diametrically opposed to it, namely, the position of the "primary reality of existence" (*aṣālat al-wujūd*).

IV

From the viewpoint of "time". Mīr Dāmād distinguishes three different dimensions in the ontological make-up of the world of being: (1) *Sarmad*, "No-Time" or the dimension of timelessness, (2) *Dahr*, "Meta-Time" or the metatemporal dimension of being, and (3) *Zamān*, "Time" or the temporal dimension of the empirical things. This said, it must be admitted at once that a dense atmosphere of obscurity envelops this section of his thought. It is extremely difficult to penetrate it. As a first step toward eliminating this obscurity I would propose that we distinguish at the outset between two different angles from which we might approach this same triple division. As a matter of fact this is, I believe, what Mīr Dāmād himself does without stating it in explicit terms. Viewed from one of these angles, *Sarmad*, *Dahr* and *Zamān* represent each an ontological domain peculiar only to a certain kind of things to the exclusion of all others.

Sarmad, the No-Time (the Timeless), is the metaphysical dimension of pure Existence (the Absolute--or, theologically, God). It is an ontological domain exclusively reserved for the existence of the Absolute. No

rational thinking and visionary experience. His philosophy will best be characterized as "gnostic" in the sense that the intellectual activity of the mind is conducive toward the experience of spiritual visions while the visionary experience stimulates the function of rational thinking giving birth to new concepts and ideas. There is thus in the very structure of his philosophical thought a very close correspondence between rational thinking and mystical intuition.

In rational thinking he was a scholastic philosopher of the Avicennian tradition. By being an Avicennian scholastic he was essentially an Aristotelian, although — as was generally the rule with almost all Islamic Aristotelians — his Aristotelianism was markedly tinged with Neoplatonism. (We must remember in this respect that for him the *Theology of Aristotle* was an authentic work of the Stagirite.) But as the "Third Teacher" he was in the main a representative successor of Aristotle in the Islamic tradition of scholasticism. As a visionary, on the other hand, he was an illuminationist (*ishrâqî*), a successor of Suhrawardî. As a result, we see in the person of Mîr Dâmâd as an Islamic philosopher a peculiar unification of the purely scholastic aspect of Avicenna and the visionary illuminationism of Suhrawardî.

What is directly observable in the *Qabasât* on the surface is an abstract and rigorously logical thinking peculiar to scholasticism, which is, moreover, expressed in his notoriously arid and abstruse style. But beneath the surface of this dry thinking and through the veil of the abstract concepts which he handles with remarkable dexterity, we notice the presence of swarming visions originating from an entirely different source, the living experience of a mystic. Mîr Dâmâd was in this respect a perfect embodiment of the fundamental principle of philosophy as conceived by Ibn 'Arabî and Suhrawardî, namely, a thinker in whom the rational-philosophical analysis of reality and the spiritual perfection to be attained through contemplative discipline proceed hand in hand with each other — a characteristic commonly shared by most of the leading philosophers of the Şafawid period.

seriously the rise and development of the "Isfahan School of Islamic Philosophy",⁽¹⁾ of which Mollâ Şadrâ is certainly the central figure. The general situation of the Oriental studies in the West is such that no one interested in Islamic thought can afford to ignore any longer the significance of Mollâ Şadrâ. He has his position already firmly established in the history of Islamic philosophy. Compared with him, Mîr Dâmâd, the venerated teacher of Mollâ Şadrâ, who was once so influential as one of the greatest *hakims* of Shi'ism and as a uniquely original philosophical mind, may be said to remain still in the darkness of oblivion. The truth is, however, that one cannot properly understand the real meaning of the philosophical message of the Isfahan School in general and of Mollâ Şadrâ in particular without being able to assign a proper place to Mîr Dâmâd in the history of the development of this school. Besides, quite aside from all historical considerations, the unusually challenging thought of Mîr Dâmâd naturally claims the attention of all those who are interested in Oriental philosophy.

Mîr Dâmâd was a many-sided thinker, a unanimously recognized authority on all the traditional sciences that had been cultivated in Islam such as philosophy (in all its branches, beginning with logic and culminating in metaphysics), theology, natural science, mathematics, law, the theory of jurisprudence, the science of *Hadith*, and the exegesis of the Qur'ân. Besides being a philosopher marked by a rigorously rational way of argumentation, he was a mystic who, through his ecstatic experiences,⁽²⁾ was well acquainted with the secrets of the world of archetypal images. But his real originality is manifested in the most conspicuous manner in the structuralization of his metaphysical ideas. The present work, *Qabasât* is precisely the *opus magnum* of Mîr Dâmâd in metaphysics.

II

As will naturally be guessed from what has just been said, the basic philosophy of Mîr Dâmâd consists in a kind of harmonious combination of

Introduction

Mîr Dāmād and His Metaphysics

By

Toshihiko Izutsu

I

Muḥammad Bāqir Dāmād, more commonly known as Mîr Dāmād (d. 1631 A.D.), is one of the most prominent figures in the Šafawid period of the history of Islamic philosophy (16-18 centuries). The honorable title by which he came to be known: the Third Teacher (*Mu'allim Thālith*)-- the First Teacher being none other than Aristotle, and the Second Teacher Fārābī -- attests to the incomparably great renown he enjoyed in the philosophic world of the Shi'ite Iran. It shows better than anything else how highly estimated he was as an Islamic philosopher in his own days and after. And although, as time went by, his prestige became eclipsed to a great extent by the dazzling brilliance of his own dearest pupil, Mollā Šadrā (1571/2-1640), the torchlight of his philosophical insight has continued to illumine thousands of the intellectual minds in Iran down to this day. For various reasons, however, this light has in the past hardly shone beyond the confines of the relatively narrow sphere of the Twelve-Imam Šhi'ism of his own country.

In fact, it is quite recently that we have begun to hear Orientalists in the West talking about the "Šafawid Renaissance of Islamic Culture" and that in the more specific field of philosophy specialists have begun to discuss

KITÂB AL-QABASÂT

By

MÎR DÂMÂD (d.1631 A.D.)

Edited by

M. MOHAGHEGH

T. Izutsu, A. Mûsavî Behbahânî, I. Dîbajî

Second edition

Tehran 1988