



آثار و کتابخانه تهران

۱۹۴۶

جواب دوم

# کتاب القبسات

محمد بن محمد بن عبدی بن ابوالدین یازدهمین  
میدان

ماہنامہ

دکتر محمدی محقق

دکتر سید علی موسوی بهبانی، پروفیسور ایراتسو، دکتر ابراهیم دیاب

۱۳۶۷ هجری شمسی

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَالِاسْتِيفَاقِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

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

امّا بعد: فاحوج المخلوقين وافقر المربوبين الى الله الحميد الغني، عبده الضعيف،  
محمد بن محمد، يدعى باقر داماد الحسيني، نحم الله له في نشأته بالحسنى، يقول ان بعض  
من لم يستغنى ان اجبته بالرد من الاصحاب الرؤعانية، سألني متلمساً ملحاً وملتماً  
مقترحاً، ان اُفرد له بالذكر صُراح حق اليقين من سُبُل البراهين، وقراح القول الفصل  
على ستن ضوابط الاصول والقوانين، مما قد استبان لعين عقلي ومقلة قلبي وبصيرة  
رُوعي بنور الله المبين وطول الله المتبين، ان رب الابداع والتكوين متفرد بالقدّم،  
سابق بالديموم، متوتر بالازلية، مستأثر بالسرمادية، والعالم برمّة اركانه واجزائه وحمله  
اخلاطه واعضائه، من العقول والنفوس والهيوليات والصور والاجسام والاعراض، جميعاً  
مسبوق بالعدم، طارف بالحدوث، مرهون بالهلاك، ممتنو بانبطلان.

ولعمرا الحبيب، ان الاتيان بالبرهان الصريح والتبيين الصحيح من سبيل العقل  
هنالك، من عزم الامور ومن عقم الدهور. امرجة الافكار في هواه سقيمة، واصلاب

العقول عن مُحَيَّاهُ عَقِيمَةٌ : لم يكن مُبَسَّرًا له ، من صدر الزَّمان الى ساقاة الزَّمن ، احد من اصول الحكماء الكرام و فُحولِ العقلاء العظام ، حتى ان شريكنا السَّالفَ شيخ فلاسفة الاسلام و رئيسهم ، في طونيقا ، وهو كتاب فن الجدل من فنون منطق كتاب الشفاء ، حيث ذكر ، احتذاءً لما في التعليم الاول ، ان المسئلة قد تكون بكل طرفيها جدلية غير برهانية ، لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها ، عند مسئلة العالم حادث ام ازلي « من المسائل الجدلية الطرفين .

فها انا آتية بما سأله ، مؤتية ما أمته ، طيَّ قَبَسَاتٍ ، فيها مَضَامُتٌ و وميضات ، ابتغاءً لوجه الله الكريم ، محتسباً بذلك عند الله جميل الذكرو جزيل الاجر ، انه ذو الفضل العظيم والطول القديم ، وهو فياض العلم والحكمة ، به الاعتصام ومنه العصمة .



مركز تحقيقات كامپيوتر علوم اسلامی

## القبس الاول

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

### ومضة\*

حَاوَل في ثاني سادسة الهيئات الشفاء ، تعريف مفهوم الحدوث و تثليث  
تقسيمه الاول الى المستوفى بحسب استيفاء اقسامه الثلاثة الاولى ، فقال بهذه الالفاظ : المعنى  
الذي يُسَمَّى «ابداعاً» عند الحكماء ، هو تأسيس الشيء بَعْدَ ليس مطلق . فانّ للمعلول في  
نفسه ان يكون ليس ، ويكون له عن علته ان يكون ايس . والذي يكون للشيء في  
نفسه اقدم عند الدهن بالذات لا في الزمان ، من الذي يكون له عن غيره . فيكون كل  
معلول ايساً بعد ليس بعديّة بالذات . فان اُطلق اسم «الحدث» على كل ما له ايس  
بعد ليس ، كان كل معلول مُحَدَثاً . وان 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 مُمايزة لها في الوجود ، لانها زمانية ، فلا يكون كل معلول  
محدثاً ، بل المعلول الذي سبق وجوده زمان و سبق وجوده لا محالة حركة و تغيير ، كما علمت .  
و نحن لانناقش في الاسماء .

ثمّ المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان ، لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد  
ليس مطلق ، او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق ، بل بعد عدمٍ مقابل خاص في مادة  
موجودة ، على ما عرفته . فان كان وجوده بعد ليس مطلق ، كان صدوره عن العلة ذلك  
الصدور ابداعاً ، و يكون افضل انحاء اعطاء الوجود ، لان العدم يكون قد مُنِيع البتة ،

و سلط عليه الوجود . و لو مكنّ العدم تمكيناً يسبق الوجود ، كان تكوينه ممتنعاً ،  
الا عن مادة ، وكان سلطان الوجود ضعيفاً قصيراً مستأنفاً . انتهى كلامه . وفي التعليقات  
ايضاً اورده بهذه الألفاظ . ومعنى اطلاق الليس ههنا سداً جته وارساله ، بالقياس الى  
التقيّد بكونه لا مع الوجود بالفعل ، بل مقابلاً له ، غير مجامع ايتاه في نفس الامر اصلاً .

فالحديث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان ، وهو وجود الشيء بعد صرف العدم  
البحث ، على نوعين ، لانه لا يخلو اما ان يكون هو وجود الشيء بعد صرف ليسيته المطلقة ،

بعديّة بالذات ، بان تكون مرتبة وجوده الحاصل بالفعل بعد مرتبة ليسيته المطلقة ، من  
حيث نفس ذاته الغير المنافية لفعليّة الذات من تلقاء الجاعل ، و تحقق الوجود بالفعل

بافاضة الفاعل ايتاه . و هذا النوع هو المسمى « حدوثاً ذاتياً » و الافاضة على الدوم على  
هذا السبيل تسمى عندهم « ابداعاً » و لا تصادم بين الفعليّة والوجود في نفس الامر ، من

جهة الاستناد الى افاضة الفاعل ، و البطلان و اللبسيّة ، بحسب نفس جوهر المهية . اليس  
من المستبين ان نفس الامر اوسع من مرتبة نفس المهية بما هي هي ؟

و اما ان يكون هو مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض المقابل لحصول الوجود  
بالفعل في متن الواقع ، و هو الذي رآه بقوله « بعد ليس غير مطلق ، بل بعد عدم » مقابل

خاص في مادة « لامسبوقية بالذات ، بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية » ، غير زمانية  
و لا سبالة ، و لا متقدّرة و لا متكتمة .

و هذا النوع ان هو الا لحدوث الدهري . و افاضة الوجود من بعد العدم الصريح  
الغير المتقدّر تسمى عندهم « احدثاً » و « صنعاً » . و لا يجتمع العدم الصريح 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

ان شيء في الزمان مسبوقاً بعدمه الزماني المتقدّر السبالي الواقع في الزمان القبل قبليّة متكتمة  
زمانية . و ايجاد الشيء في الزمان من بعد عدمه الزماني المتقدّر السبالي ، الداخلة في جنس

الامتداد و السلا امتداد و الاستمرار و السلا استمرار ، هو المسمى « بالتكوين » .

- فهذا سبيل تثليث الاقسام الاولية للحدث. على ما في الشفاء فليتعرف ف .
- وقال في الهيئات النجاة : و اعلم انه ، كما ان الشيء قد يكون محدثا بحسب الزمان ،  
 كذلك قد يكون محدثا بحسب الذات . فان المحدث هو الكائن بعد ما لم يكن ، والبعديّة  
 كالتقليبة ، 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 مستفيداً لوجوده من غيره ، بعدما له في ذاته ان لا يكون  
 موجوداً . فيكون كل معلول في ذاته محدثا . فان كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً ، مستفيداً  
 لذلك الوجود عن مورد ، 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  
 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  
 الحادث بالذات والحادث في الزمان والحادث في الدهر ، وان الكائن بعدما لم يكن محدث  
 في الدهر فليتبصر .
- وقال في الاشارات في خواتيم النسمط الخامس ، انه لن يتميز في العدم الصريح  
 حال ، الاولى فيها به ان لا يوجد شيئاً ، او بالاشياء ان لا توجد عنه ، اصلاً ، وحال  
 بخلافها .
- قال صاحب المحاكمات . اذا العدم الصريح لا يتميز فيه ، حتى يكون امسك الفاعل  
 عن اليجاد اولى في بعض الاحوال من اليجاد 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 عدما زمانياً .

## ومضعة

ومن البيانات التنبؤية لاثبات الحدوث الدهري، بحسب سبق سلطان العدم الصريح  
 ٣ في متن الواقع، من غير اعتبار الامتداد واللالا امتداد، ماورده الشيخ ابوالبركات 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  
 ٦ معينة، او يكتفي فيها اى مدة كانت؟ فانه يقول حينئذ: بل يكتفي في حدوث الحادث سبق  
 اى مدة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود. فيقال: وهل يكتفي بالتصور والعقل في ذلك  
 بسنة واحدة يتقدم فيها العدم، ثم يتبعه الوجود؟ فيقول: نعم. فيقال: ان كان بدل السنة  
 ٩ شهر واحد، فهل يكتفي ام لا؟ فهو لا محالة يكتفي بالشهر، كما اكتفى بالسنة. ثم ينتقل في السؤال  
 الى يوم و الى ساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة. فينبه بذلك حينئذ على ان الزمان  
 لاثاثير له في الحدث، لان الموتر لا يكون كثيره في الثاثير مثل قليله، وانا يكون كل الثاثير  
 ١٢ لكل الاثر. فاذا ارتفع بعض الزمان المقروض للحدوث ولم يرتفع شئ من معنى الحدث.  
 فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث. وانا يؤثر في ضعف التصور، حتى ان كان تقدم الزمان  
 لاحالة تحقق الحدث، وان ارتفع لم يرتفع. انتهى ما نقله عن الحكماء بعبارة.

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم دينية  
 ومضعة

١٥ اليس انما يصح الامتداد واللالا امتداد والانقسام واللالا انقسام والتقدير واللالا تقدر  
 في الكميات المتصلة القارة ومبدأها، اعنى الجسم والسطح والخط والنقطة، وفي الكميات  
 ١٨ المتصلة الغير القارة و طرفها، اعنى الزمان والان؟ والوجود بما هو وجود، والعدم بما هو  
 عدم، لسا من ذلك كله في شئ، فلا يتصحح فيها شئ من ذلك اصلا، الا  
 بالعرض، من جهة المعروض، اذا ما كان داخلا في جنس التقدير واللالا تقدر، ومن  
 ٢١ حيث عروض الانطباق على المتقدر او على غير المتقدر، اذا ما عرضت هناك مقارنة  
 انطباقيه، تؤول لاحالة الى فيثيته. وايضاً، تلك الشؤون من عوارض الهبولى وعلايقها.  
 فلا نكتنفه علايق المادّة وغواشيتها، يكون مقدساً لاحالة عن ذلك كله.

فاذن ، تتحصل للحصول في نفس الامر ، اوعية ثلثة . فوعاء الوجود المتقدّر  
 السبيل ، او العدم المتقدّر المستمرّ للمتغيّرات الكيانية بما هي متغيّرة ، زمان . ووعاء  
 صريح الوجود المسبوق بالعدم الصريح ، المرتفع عن افق التقدر والسلا تقدّر ، للثابتات  
 بما هي ثابتات ، وهو حاقّ متن الواقع ، دهر . ووعاء بحسب الوجود الثابت الحق المتقدّس  
 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  
 السرمد اعلى واجلّ واقدس واكبر من الدهر . فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح ،  
 احقّ الاسماء واجدها به الحدوث الدهرى .

قال شريكنا في التعليقات :

تعليق : العقل يدرك ثلثة اكران . احدها الكون في الزّمان ، وهو متى الاشياء  
 المتغيّرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى ، ويكون مبدأه غير منتهاه ، بل يكون متقضيّا ويكون  
 دائما في السيلان وفي تقضىّ حال و تجدد حال . والثاني كون مع الزّمان ، ويسمى «الدهر»  
 وهذا الكون محيط بالزّمان ، وهو كون الفلك مع الزّمان ، والزّمان في ذلك الكون ،  
 لانه ينشأ 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» والماضى ،  
 والحاضر ، والمستقبل ، ورأى لكلّ شيء متى ، اما ماضيا ، او حاضرا ، او مستقبلا . والثالث  
 كون الثابت مع الثابت ، ويسمى «السرمد» ، وهو محيط بالدهر .

تعليق : الشيء الزماني يكون له اول و آخر ويكون اوله 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 يتغيّر بتغيّر ذلك

الشيء . فالشيء الذي يكون في الزّمان يتغيّر بتغيّر الزّمان ، ويلحقه جميع اعراض الزّمان ،  
 ويتغيّر عليه اوقانه . فيكون هذا الوقت الذي يكون مثلا مبدأ كونه او مبدأ فعله غير ذلك

الوقت الذي يكون آخره ، لانّ زمانه يفوت و يبلق . و ما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره ، ولا تتناوله اعراضه .

تعليق : الدهر وعاء الزّمان ، لانه محاط به .

تعليق : الزّمان ضعيف الوجود ، لكونه سيّالاً غير ثابت .

تعليق : الفلكك حامل الزّمان ، والقوّة المحرّكة فيه فاعل الزّمان . انتهى كلامه .

وقال ايضاً تعليق : قولنا «متى» و «اين» ليس يعنى<sup>١</sup> به كون الشيء في المكان

او الزمان مركباً ، ونعنى به التركيب الموضوع مع نسبة ، بل يعنى<sup>١</sup> به نفس النسبتين . فنفس

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

في الاضافة كالاخوة .

تعليق : متى هو الكون في الزمان ، والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدّة 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

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 ايس وجوده في زمان ، فكذلك ليس بعدم في زمان .

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

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

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

فان الزّمان متغير والابديات غير متغيرة .

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

في طرف الزّمان ، والطرف لا ينقسم . والتلامسة لا تقع الا في الزّمان ، لانها مفارقة

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 . و الدهر 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 المعية والقبليّة .

قال في النمط الخامس ، بعد ذكر وجوه القبليّة والبعديّة والمعية : و اذا جاز  
ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول ، لم يتجدد ان يجب عنه سرمداً .  
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 ، ولسنا فيها .

و عدّ ما يصحّ لوجوده انتساب الى الزمان بالفيثية . ثم قال : 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 « دهرًا »  
له . فيكون الدهر محيطًا بالزّمان .

- ٣ وقال التّلميذ في التّحصيل : ومعلوم ان الزّمان ليس وجوده في زمان ، حتى يكون  
عدمه في زمان آخر ؛ و ان الزّمان من الامور الضعيفة الوجود ، كالحركة والهبوطي . واما  
الامور الزمانية ، فهي التي فيها تقدّم و تأخّر ، و ماض و مستقبل ، و ابتداء و انتهاء .  
٦ فذلك هو الحركة او ذوالحركة . و اما ما هو خارج عن هذا ، فانه يوجد مع الزّمان ،  
المعية التي ذكرناها في المضاف ، اعني الاضافة العارضة لمتى . فيجب ان يكون له اقتران  
طبيعيّ بالزّمان ، حتى يوجد بينهما تضايف بالفعل ، لا بالفرض ، و ذلك بان يكون  
٩ احد ، تلك الاشياء حاملا للزّمان ، و الآخر فاعله ، او ضرب من التعلّق ، حتى تصحّ  
هذه المعية . و هذه المعية ، ان كانت بقياس ثبات الى غير ثبات . فهو « الدهر » و هو  
محيط بالزّمان ؛ و ان كانت بنسبة الثابت الى الثابت ، فأحقّ ما يسمّى به « السرمد » .  
١٢ بل هذا الكون ، اعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت ، بازاء كون الزمانيّات  
في الزمان . فتلك المعية كأنها متى الامور الثابتة : و كون الامور الزمانية في الزمان متاها .  
و ليس للدهر ولا للسرمد امتداد ، لا في الوهم ولا في الاعيان . و الا كان مقدار  
١٥ الحركة .

ثمّ قال : الوجود لا اول له ولا آخر . فانّ كلّ ما يكون له اول و آخر ، فيبينهما  
اختلاف معنويّ ، كالجنس و النوع ، او مقداريّ او عدديّ . و ليس للوجود شيء من  
١٨ ذلك .

و صاحب الاشراف في طبيعيات المطارحات قال : اذا قيل ، السكون في الزمان ،  
فهو تجوّز . و الجسم اذا قيل في الزمان ، فهو من جهة حركته ؛ و الآن اذا قيل في الزمان ،  
٢١ فهو تجوّز ، اذا عني به آن الدفعيّ ، و الآن الذي هو الوقت هو في الزمان على انه جزء ،  
و هو العادّ . 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 ، فصح ان السرمد علة للدهر والدهر علة للزمان .
- ثم قال : والمتطّيب المسمّى بابي البركات ، لما اراد ان يقول شيئا في مشكلة الزمان ، جعل نصيب هذه المسئلة ، من تهوراته الوسوسية ، 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 حججه العجيبة ، وهو تمسكه بما يقول الناس بعضهم لبعض ، اطال الله بقاءك . والوقت اعز من ان يتضيق في الالتفات الى مثل هذه الاشياء .
- و بالجملات ما تلوانه عليك ، مما قد اجمع عليه اشياخ الفلاسفة ومعلّموهم .
- ولقد اكثر من ذكره معلّم اليونانيين ارسطوطاليس اكثرنا يقصر باع المقام عن احصائه . قال في اثنولوجيا ، في ذكر رؤس المسائل ، ان كل معقول انما يكون بلا زمان ، لان كل معقول و عقل في حيز الدهر ، لا في حيز الزمان ، و ان الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ، ولا كوّنت شيئا بعد شيء ؛ و ان نفس الكل ليست من حيز الزمان ، بل من حيز الدهر ، فلذلك صارت فاعلة للزمان ؛ و ان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معاً لانتها غير واقعة تحت الزمان ، و ليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معاً ، لكن الشيء بعد الشيء ؛ و ان 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 ، ترى الاشياء كلها عياناً فاذا كانت نقيّة صافية ، لا ترى ان تنظر الى هذا العالم ، ولا الى شيء مما هو فيه ، لكنها تلتقي بصرها الى العالم الاعلى دائماً .
- ثم قال : ان كل علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ،

لانّ الاشياء التي في ذلك العالم كوّنت بغير زمان . فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان .  
 ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء التي كانت تتفكر فيها هيئتها ايضا بغير زمان ، ولا يحتاج  
 ان تذكرها ، لانها كالشيء الحاضر عندها . فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس  
 لا تغيب عنها ، اذا كانت في العالم الاعلى العقلي . والحجة في ذلك الاشياء المعلومة ،  
 فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ، ولا تتقلب من حال الى حال ، فاذا لم تكن الاشياء  
 المعلومة في العالم الاعلى على هذه الصفة ، كانت كلتها حاضرة ، ولا حاجة للنفس الى  
 ذكرها ، لانها تراها عيانا . 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  
 دفعة واحدة سعا ، لا جزءاً بعد جزء ، لانها تعلمه بلا زمان . وانما تعلم الشيء بلا زمان  
 لانها فوق الزمان . وانما صارت فوق الزمان ، لانها علة للزمان .

وقال في الميمر الخامس : و نقول ان كل فعل فعله البارى الاول عزوجل ، فهو  
 تامّ كامل ، لانه علة ثابتة ليس من ورائها علة اخرى . ولا ينبغي لتوهم ان يتوهم فعلا  
 من افعالها ناقصا ، لان ذلك لا يليق بالفواعل الثواني ، اعني العقول . فبالحرى ان لا يليق  
 بالفاعل الاول . بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول عزوجل ، هي قائمة  
 عنده ، وليس شيء عنده اخيراً ، بل الشيء الذي هو عنده اولاً و هو هيئتها اخيراً .  
 وانما يكون الشيء اخيراً ، لانه زمانى . و الشيء الزمانى لا يكون الا في الزمان الذي  
 وافق ان يكون فيه . فاما في الفاعل الاول ، فقد كان ، لانه ليس هناك زمان ، فان كان  
 الشيء الملاقى في الزمان المستقبل هو قائم هناك ، فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا  
 قائماً ، كما انه سيكون في المستقبل . فان كان هذا هكذا ، فالشيء اذا الكاين في المستقبل هو  
 هناك موجود قائم ، لا يحتاج في تمامه وكماله الى احد الاشياء البتة . فالاشياء اذا عند البارى  
 جلّ ذكره ، كاملة تامّة ، زمانية كانت ام غير زمانية ، وهو عنده دائماً . وكذلك  
 كانت عنده اولاً ، كما يكون عنده اخيراً . فالاشياء الزمانية ، انما يكون بعضها من اجل  
 بعض ، و ذلك ان الاشياء ، اذا هي امتدت و انبسطت و بانث عن البارى الاول ، كان

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

٣

وقال في الميمر الثامن ، ان العالم الاعلى هو الحى 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 . وجرى حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة ، لا كأنها خراة واحدة ، او ربح واحدة فقط ، بل كأنها كيفية واحدة فيها كل كيفية توجد .

ثم قال : وكل سالك هناك ، عقلاً كان او حيوةً ، وان سلكت ضروباً من الطريق ، فأنها انما يسلكها الى ان ياتى الى آخرها من غير ان يفارق اولها ، بخلاف 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 .

١٢

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

١٨

ثم قال : وذلك العالم ايضا لا يطلب النماء والزيادة ، لانه فى غاية التمام والكمال . وكذلك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر « لامع الزمان . والقيام هناك دائم ، بلا زمان ماض ولا آت . وذلك ان الاقنى هناك حاضر ، والماضى موجود ، لان الاشياء هناك دائمة على حال واحدة لا تتغير .

٢١

ثم قال : و ينبغي للكائن ان تنق عن وهمك كل "كون بزمان ، اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف اُبدعت الانبيات الخفية الدائمة الشريفة من المبدع الاول ، لانها انما كُوتت بغير زمان ، وانما اُبدعت ابداعاً و فعلت فعلاً ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البتة . فكيف يكون كونها بزمان ؟ وهى علة الزمان والاكون الزمانية ونظامها و شرفها . فعلة الزمان لا يكون تحت الزمان ، بل يكون بنوع اعلى و ارفع ، كنهو 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 جلستها ، حتى ان امام المتشككين ، في الهيئات شرح عيون 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 برعة المحققين ، 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 لتقدم لبيانه ما يحتاج اليه فيه فنقول : ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها ، او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة . و الكثرة المتفقة الحقيقية ،

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 . فان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه في الوجود ، هى الموجود غير القار لذاته الذى يتصرم و يتجدد

على الاتصال ، و هو الزمان ، و يتغير بحسبه ما هو فيه او معه ، تغيرا على الوجه المذكور . و الثانى لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان . فان العلة الاولى للتكثر على هذا

- الوجه في الوجود ، هي الموجود الذي يقبل الوضع لذاته ، اى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية و يلزمه التجزى 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 ، غير تلك الجهة و البعد . و كل موجود ، يكون شأنه كذلك ، فهو مادى . و الطبايع المعقولة ، اذا تحصلت في اشخاص كثيرة ، تكون الاسباب الأوّل لتعيين اشخاصها و تشخصها ، هي اما الزمان ، كما للحركات ، او المكان ، كما للجسام ، او كلاهما ، كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع . و ما لا يكون مكانيا و لازمانيا ، 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 اى بلدة يكون ؟ بلى ، اذا تعيّن شخص منها ، كهذا الانسان او هذه الخمسة و العشرة ، فقد يتعلق بهما بسبب تشخصها .
- ثم رجع ، بعد تقديم هذا الاصل ، الى تحقيق اصل المسئلة ، و بسط القول فيها .
- و ان احببت كمال النصاب في الفحص و التبيان ، و نقل اقوال شركاء الصناعة هنا لك ، على السبيل الاقصى و النمط الاوفى ، فذلك على ذمة الصراط المستقيم و الاق المبين و الايماضات و التشرىقات . والله سبحانه و لى الثبوت و الافاضة .

### وَمَنْعَةٌ

- فاذ قد دريت ان السرمد فوق الدهر ، و الدهر فوق الزمان ، فاعلم ان العدم الزمانى لامر مازمانى 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 و المكان ، وهو خلاف الفرض . و ان كان متخصّصا بعبء مخصوصها من امتداد الزمان ، لم يكن مستوجبا للعدم في الدهر بته . اليس حينئذ يكون معروضه موجودا في ماعدا زمان العدم من الازمنة ؟ و الدهر اوسع و اعم

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 المهية بما هي هي ، بالقياس الى حاق الاعيان ، و متن  
نفس الامر . فكما العدم في مرتبة جوهر المهية بما هي هي ، ليس يستلزم العدم في حاق  
نفس الامر ولا يصادم الوجود في متن الواقع ، و ان كانت تلك المرتبة من انحاء نفس  
٦ الامر ، لا من اللحاظات التعميلية ، لان نفس الامر اوسع و اعم من تلك المرتبة و من  
متن الواقع . فيصح ان يرتفع الوجود في تلك المرتبة بخصوصها ، ولا يرتفع في متن الواقع .  
فكذلك العدم للشئ الزمانى في بعض الازمنة ، ليس يستلزم عدم ذلك الزمانى في  
٩ الدهر ، لصحة وجوده الزمانى في الدهر ، لا في ذلك الزمان . وعدم الشئ المفارق في  
جميع الازمنة ، ليس يستلزم عدمه في الدهر ، ولا يصادم وجوده الدهرى في حاق الاعيان  
و متن الواقع ، لا في زمان ولا في مكان اصلاً . فيصح 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 حاق الواقع . اما عندك من المستبين ان الطبيعة المرسله تتحقق بتحقيق  
فرد ما من افرادها ، ولا تتنى الا بانتفاء جميع الافراد ؟ والموجب من مراسلات العقود في  
١٥ قوة موجب جزئى ، و السالب منها في قوة سالب كلى . فاذا قد استبان ان العدميات  
الزمانية للمتغيرات والفاقدات ، بما هي متغيرات و فاسدات ، انما مرجعها الى انتفاء  
الموجود المتخصص الوجود بزمان ما في امتداد الزمان ، عن غير زمان وجوده ، لافى الدهر  
١٨ عن جميع الازمنة ، و الى غروب زمانى عن زمانى آخر ، لا عمّن 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 سنة قائمة بالقسط غير متبدلة .

### و مبيض

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

- عن لوازمهما و عوارضهما و خواصهما و احكامهما، سرمداً ازلاً و ابدأً .  
 والجواهر الثابتة بما لها من الصفات و العوارض ، من فرايض الكمالات و نوافلها ،  
 موجودة في الدهر ، لا في السرمد و لا في الزمان بوجه من الوجوه اصلاً .  
 و المتغيرات المعروضة للسيلان و القوت و اللحوق ، بما هي متغيرات ، انما هي  
 موجودة في الزمان ، لا في السرمد و لا في الدهر . و لا حظ لها بهذا الاعتبار من الوجود في  
 الدهر مطلقاً . فاما من حيث ان كلاً منها ثابت الحصول في وقته ، غير مرتفع التحقق  
 عن زمان وجوده ابدأً اذوقت حصول الشيء لا يكون وقتاً لئلا حصوله اصلاً بالضرورة  
 الفطرية ، فهي من هذه الجهة موجودة في الدهر ، لا في السرمد و لا في الزمان .  
 فَلْيُتَّبَعْ .

### و مبيض

- عساك تكون ، اذن ، قد تعرفت ان سبق العدم بحسب الحدوث الناقى ، سبقا  
 بالذات ، ليس سبيله مسبوقة الوجود بالعدم المقابل له ، اذ سلب الوجود في مرتبة نفس  
 المهية من حيث هي هي لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلة،  
 بل مجامعه .  
 وكذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزمانى ، سبقا بالزمان ، ليس سبيله ان يكون  
 الوجود الحادث مسبقا بعدم يقابله في امتداد الزمان ، فان قبلية العدم السابق بميزة  
 لبعديته الوجود اللاحق بحسب تمايز زمانيهما في الوجود ، لكونهما زمانيين ، وحد العدم  
 القبل غير حد الوجود البعد . و الحدان غير مجتمعين في امتداد الزمان الغير القارى ، بل  
 انماهما معاً بحسب الوجود في متن الدهر ، معية دهرية غير متكمة . و من الوحدات  
 المتبصرة في التقابل بين الايجاب و السلب الزمانيين ، وحدة الزمان البتة .  
 ففي هذين النوعين من الحدوث لا تقابل بين القبل و البعدية .  
 فاما الامر في النوع الثالث ، و هو الحدوث الدهرى ، فعلى خلاف تلك الشاكلة .  
 فحيث انه ليس يجرى في الدهر توهم الامتداد و الانقسام اصلاً فلا يكون حد العدم الصريح

السابق في الدهر منمازا في التوهم عن حد الوجود الحادث من بعد . بل انه يبطل عقد السلب  
الدهري ، ويقع في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري . فليُسْهِجِرْ وسواس شيطان  
الوهم وكنيسلك سبيل العقل الصراح ، وكنيسجستههد في تلطيف القرينة .

### وَمَيِّصٌ

- اذ تثلث اديك ، من سبيل العقل المضاعف ، انحاء الحدوث ، فليثلث لامحالة  
في ازاها انحاء القدم . فالقدم الذاتي هو كون الفعلية لايسبقها ليسبة القوة و البطلان ،  
والوجود لانسيبه ليسبة العدم و السلب سبقا بالذات اصلا ، و ملاكه وجوب الذات  
والوجود وجوبا بالذات ، كما الحدوث الذاتي ملاكه جواز الذات وطباع الامكان بالذات .  
والقدم الدهري ، و يعبر عنه بـ «الازلية السرمديّة» 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 زماني . و ملاكه الاستغناء عن التعلق بالامكان الاستعدادي . وحركة المادة  
في الاستعدادات على خلاف الامر في الحدوث الزماني ، فانه عبارة عن اختصاص وجود  
الشيء بزمان ما ، مسبوق من جهة البداية بزمان العدم . و ملاكه علاقة الامكان  
الاستعدادي وحركة المادة في الامكانات الاستعدادية . و ملاه يكون زمانيا ، كالزمان  
وحمله 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 هنرا من القول ، وكان الجواب سلب الطرفين  
جميعا ، لانه خارج من الجنس . فوزانه 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

- ان هذه الاقسام ، انما هي متباينة في المفهوم بحسب اختلاف المعاني ، و ليست هي متصادمة في التحقق بحسب الاجتماع في موضوع واحد. فكل "حادث زماني" مُجْتَمِعٌ ٢  
انواع الحدوث الثلاثة جميعاً ، فانه حادث ذاتي ، من حيث وجوده بالفعل بعد ليس مطلق في مرتبة نفس الذات ، بعدية بالذات ، بحسب طباع الامكان الذاتي ؛ و حادث دهرى ، من حيث حصول الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصريح في الدهر ، بعدية ٦  
دهرية ؛ و حادث زماني ، من حيث اختصاص وجوده الحاصل بالفعل بزمان هو بعد زمان عدمه المستمر في امتداد الزمان ، بعدية زمانية ، بحسب علاقة الامكان الاستعدادي. و حركة المادة المنفصلة المستعدة بالذات في الاستعدادات المتعاقبة. ٩

- فاما انحاء القدم المتباينة بحسب المفهوم ، فالقدم الذاتي منها ملزوم للقدم السرمدى المعبر عنه ؛ «الازلية الصريحة السرمدية» و متقدم من عن القدم الزماني في التحقق ، اليس القديم الذاتي لا يكون الا واجبا بالذات و متعاليا عن عالمي الزمان و الدهر ؟ فيمتنع ١٢  
عليه ، لاحالة ، القدم الزماني و يجب له دوم القدم الحق و سرمدية الازلية الحقة . وكذلك القديم الزماني لا يكون الا متعلقاً بالزمان و المكان . فيستحيل ان يكون موصوفا بالقدم الذاتي او بالسرمدية الصريحة الغير المتكسمة . ١٥

## وَمَيِّضٌ

- لقد عبر في التنزيل الحكيم عن الحدث الذاتي لكل معلول بقوله عز من قائل ١٨  
« كل شيء هالك الا وجهه » ، اي الا ذاته تعالى ذكره ، او الا جهة الوجود به جل سلطانه .

- و ان شريكنا السالف في الرياسة برهن عليه في الاشارات ، فقال ، على سياق ما قاله في الشفاء : انت تعلم ان حال الشيء الذي للشيء باعتبار ذاته ، متخليا عن غيره ، قبل ٢١  
حاله من غيره ، قبلية بالذات. و كل موجود عن غيره يستحق 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 .

٣ و لك شريكنا 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 بزمان تقدم . فاعضل هنا لك بالأوهام وجوه من التشكك . الأول ان المعلول ، لو انفرد ، لا يستحق الوجود ولا العدم ، بل انما له استحقاق الوجود من تلقاء وجود علته ، واستحقاق العدم من جهة عدمها . 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 التلاوجود . و ان ريم به اعتبار ذاته مع عدم علته ، فلا يكون الانفراد انفراد . الثاني : ان المعلول ، لو كان باعتبار ذاته يستحق العدم او التلاوجود ، لكان ممتنعاً بالذات . فكيف يكون معلولاً ؟

١٢ الثالث : انه ، لو كان لذات المعلول ان ليست قبل ان توجد ، قبلية بالذات ، لكان احد الة يرضين متقدماً على الاخر متقدماً بالذات ، والتقدم بالذات لا يكون الا للعلّة . فيلزم ان تكون بين المتناقضين علاقة العلية والمعلولية . هذا خلف .

١٥ قلت : لعلك ، كما ومض لبصيرتك برق التحقيق والنحصيل ، متبصراً بسواء السبيل . فالمعلول لمهيته المرسله من حيث طباع الامكان ، ان ليست بحسب مرتبة نفس المهية بما هي هي لا بحسب متن الواقع ، ليساً صيرفاً 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 ؟ والميسية البسيطة ، بحسب هذه المرتبة بخصوصها ، صادقة ابداً ، مع فعلية الوجود في متن الواقع من تلقاء العلة . ولا تناقض بينهما اصلاً . ٢١

و استحقاق العدم بمعنى السلب البسيط في هذه المرتبة ، ليس يستوجب امتناع الوجود في متن الواقع ، وهو مما يتقدم على وجود المعلول في حاقّ الواقع من تلقاء العلة

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

### وَمَيِّضٌ

ان صاحب الاشراف حاد هنا لك ، في المطارحات والتلويحات ، عن الآلا وجود  
 الى لاستحقاق الوجود ، و ذكر انه قبل استحقاق الوجود قباية بالذات .  
 فاقناس به امام المتشككين في شرحه للاشارات ، فقال : الممكن لا يستحق الوجود  
 من ذاته ، ولا يلزم انه يستحق الآلا وجود ، فان المستحقّ لآلا وجود هو الممتنع . فاذن  
 وجوده مسبق بلا استحقاق الوجود ، لا بالعدم او بالآلا وجود .  
 و عندي انه لاثقة بمجدواه . فانه ، ان صير الى السلب البسيط دون العدولي ، والى  
 الفرق بين متن الواقع ومرتبة نفس المهية المرسله بما هي هي ، اقرّ الامر في مقره على الاطلاق .  
 و الآلا فسدا القول في الآلا وجود وفي لا استحقاق الوجود جميعا .

مركز تحقيق وميِّض علوم اسلامی

ثمّ يتمم جمع بعض من يتنطع من المقلدين بتسوية ارتفاع النقيضين في المرتبة ،  
 لكون مرتبة نفس الماهية المرسله من حيث هي هي ، لا بشرط شيء ، عيروا من الوجود  
 و من سلب الوجود جميعاً ، اذ السلب ايضا من العوارض ، لا من الجوهريات . والمهية من  
 حيث هي ليست الآلا هي ، وليس لها ، من تلك الحيثية ، الآلا جوهرياتها . فالموجبات  
 بأسرها في تلك المرتبة كاذبة والسوالب بأسرها صادقة .

ولا يستشعر انّ نقيض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط الصرف الساذج ،  
 لا السلب العدولي ، ولا ايجاب السلب البسيط . ففي المفهومات المفردة نقيض سلب الوجود  
 سلب سلب الوجود ، والوجود لازم النقيض ، لا هو بعينه ؛ وفي العقود نقيض السالب

سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ، لآعينه .

- فنقول في تلك المرتبة يرتفع الوجود و ثبوت سلب الوجود ، و هما ليسا نقيضين ،  
 ٢ فلا يتصحح بذلك ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة ، اذ يصدق السلب البسيط في تلك  
 المرتبة ، و يكذب سلب السلب بته . فالموجبات كلها في تلك المرتبة كاذبة . و اما  
 السوالب ، فالأوتار منها ، كالسالب ، و سالب سالب السالب ، الى سائر المراتب الوترية  
 ٦ باسمها ، صادقة ؛ و الاشفاع ، كسالب السالب ، و سالب سالب سالب السالب ، الى  
 سائر المراتب الشفعية ، كلها كاذبة . و لو صح ما توهموه ، لكان ذلك اجتماع النقيضين  
 في المرتبة ، لا ارتفاعهما . لكن السفسطة فيه لا يستراب فيها . فاذن قد استبان ان الممكن  
 ٩ بالذات شاكلة امكانه الذاتي ، صدق سلب تقررره ووجوده بحسب مرتبة نفس ذاته المرسله  
 من حيث هي هي حين ما هو متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل في متن الاعيان وحقاق  
 الواقع من تلقاء الجاعل . و الامكان الذاتي حقيقته هلاك الذات المتقرررة الموجودة بالفعل و  
 ١٢ بطلانها وليستها في مرتبة نفسها المرسله من حيث هي هي . ولذلك كان هو بالقوة اشبه  
 منه بالعدم . و الفاعل المفيض يفعل تقرر الذات المعلولة ووجودها ، و يخرجها من الليس  
 الى الاليس في متن الواقع وحقاق نفس الامر ، لا في مرتبة نفسها من حيث هي هي ، وان  
 ١٥ كانت هي ايضا من مراتب نفس الامر ، لا من تعملات الاوهام ، فان ذلك من الممتنعات  
 بالذات ، و يستحيل ان يتصحح بتاثير الفاعل . فاذن كل معلول ، فانه ، بمنطق كنه  
 جوهر الذات ولسان مرتبة نفس المهية ، يشهد على نفس ذاته بالحدث و البطلان و الهلاك  
 ١٨ والليسية .

### وَمَنْصَةٌ

- ان وصف الحدوث لذات الحادث ، اى كون وجوده من بعد العدم ، انما يكون  
 ٢١ من اقتضاء نقصان جوهر الذات ، و قصور درجته عن استحقاق قبول التسرمد و القدم ،  
 لا من تلقاء صنع الفاعل ، و انحاء الحدوث في ذلك سواسية . فاما وصف الاستدامة  
 و البقاء لتقررره ووجوده ، فن دوام تاثير الفاعل ، لا من لوازم الذات ، كما حسب بعض

متنظّعة المقلّدين . و انما حيز تحقيق هذا الاصل و بسط القول فيه ، مقامه في الافق المبين  
والصحف التي في طبقة .

### وَمَضَى

۳

كلّ من الحدوث الذاتي والحدوث الدهري ليس الا معنى واحداً ، لا يقع تحته  
انواع مختلفة . و اما الحدوث الزماني ، فانه على انواع ثلاثة : التدرجي ، وهو حصول  
الشيء الواحد ، كالحركة القطعية ، في امتداد زمان ما على الانطباق عليه والانقسام بانقسامه ؛  
والدفعي ، وهو حصول الشيء الوجودي بتمامه ، لا في امتداد الزمان ، بل في آن غير منقسم  
من الآتات التي هي الحدود والاطراف ؛ والزماني وهو حصول الشيء الواحد ، كالحركة  
التوسطية ، في زمان ما محدود بين المبدأ و المنتهى ، لا على الانطباق عليه و الانقسام  
بانقسامه ، بل على ان يكون هو بتمامه حاصلًا في كلّ جزء من اجزائه و كلّ آن من آتاته ،  
الا الآن الطرف ، اعني آن البداية و آن النهاية ، ولا يكون لحصوله آن اول ولا آن  
آخير . ولقد اوفينا حقه من البيان والتبيان في الصراط المستقيم وفي الايماضات والتشريقات  
في الصحيفة الملقوتية .

### وَمَضَى

من الاصول الحكيمة ، ان كلّ حادث مسبوق الوجود لا محالة بمادة حاملة لامكان  
وجوده . و انما ذلك في الحدوث الزماني دون شقيقه الذاتي والدهري ، لان استيجابه  
من سبيل الامكان الاستعدادي ، لا من جهة طباع الامكان الذاتي . و ان شريكنا في الرياسة  
قد نبه على ذلك في موضع من النجاة ، و في مواضع من الشفاء والتعليقات . و خاتم المحققين  
البرعة اوضحه في نقد المحصل و في شرح الاشارات . و نحن ، باذن الله سبحانه ، بسطنا  
القول فيه ، و فصلناه تفصيلا في الايماضات والتشريقات و في المعلقات على الهيئات الشفاء .

### وَمِيزَ

۲۱

لعلك اذن بما ادريناك دار ، ان الحادث الزماني ، كهذا الحادث وهذا اليوم مثلا ،  
بما هو حادث زماني ، انما يتخلف تخلفا متكما سيالا ، و يتاختر تاخرا زمانيا متقدرا ،

- ٣ عن زمانى آخر يتخصّص وجوده بزمان محدود هو في امتداد الزمان قبل زمان وجود هذا الحادث . فاما المتعالى عن عالمى الزمان والمكان ، فاذ هو محيط بجميع الازمنة والامكنة وما فيها وما معها ، على نسبة واحدة غير متعددة ، فلا يكون اختصاص وجود هذا الحادث بزمانه المحدود ، مبدأ استيجاب تخلفه و تاخره عنه بثّة . وستزداد استبصاراً في هذا الاصل من ذوى قبلى ، ان شاء الله العزيز .
- ٦ ثمّ من المستبين المُجمّع على استبانته عند اضاميم الحكماء و العقلاء ، كافةً : انّ البارئ الاول السرمدى الوجوب والوجود بالذات ، متقدّم بالوجود في الاعيان على هذا الحادث بالضرورة و هو ، جلّ ساطانه ، متعال عن الوقوع في امتداد الزمان . الست من المستيقنين بالعقل المضاعف ؟ - انّ فاعل الزمان الذى هو فاعل محلّه و فاعل حامل محلّه و فاعل ساير عله و فاعل الجواهر القدسيّة و فاعل الانوار الحسيّة و الانوار العقلية جميعاً ، يمتنع ان يكون مشمول الزمان و متعلق الوجود به قطعاً . فاذن ، انما تخلف هذا الحادث و تاخره في متن الاعيان عن البارئ الحقّ ، جلّ ذكره ، بحسب حدوثه الدهرى ، وسبق العدم الصريح على وجوده الحادث ، في الدهر ، فلانّ تَبَصَّرَ .

## ومبني

- ١٥ من الذايغ الصحيح بالنقل المتواتر ، الدائر على الاتسُن ، و الثابت بالاقلام في طبقات الاعصار والادوار ، انّ في 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 ، والسنة 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 في عالمى الخلق والامر ، من الهولانيات والقدسيات ، حادث غير متسرمد الوجود ، والبارئ الحقّ مبدعه و صانعه .
- ٢١ و معلم مشائيّة اليونانيين ارسطوطاليس ، و فريق من شركائه واصحابه ، كالشيخ اليونانى ، و ابرقلس ، و ثامسطيوس ، و الاسكندر الافروديسى ، و فرفور يوس ، و اترابهم

و اضربهم ، ذاهبون الى ان بعض العالم الاكبر ، كاشخاص المبدعات و طبائع الانواع والاجناس على الاطلاق ، قديم الوجود متسرمدالدوام في الاعيان ، والبارئ الاول مبدعها ، و انما الحادث من العالم الكبير ، شخصيات المكونات الهيولانية المرهونة الذات والوجود بالامكانات الاستعدادية ، لا غير ، والبارئ الفعال صانعها .

فنقول : لا امرأ في انه لا يتصحح لذى بصيرة ما ان يتوهم ان الحادث الذاتي

هو حدث حريم التنازع . فقد استبان لك ان الحدوث الذاتي ثابت بالبرهان للممكنات باسرها ، ومُتَّفَقٌ على اثباته لكل ممكن ، عند الحكماء عن آخرهم . فكيف يسوغ اسناد نفي ذلك الى ارسطاطاليس و من في طبقتة ، من العقلاء المراجع ؟

و ايضاً ذكر في التعليم الاول ، في فن طونيكا ، ان مسألة حدوث العالم و قدمه جدلية الطرفين ، لفقدان الحججة البرهانية في كلا طرفيها ، فلا يصح ان يُعنى بهما القدم والحدوث الذاتيان بته ، ولا ان يتوهم ان حريم النزاع هو الحدوث الزماني . اما يشعر ان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان و محله و حامل محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الازمان والاماكن راسا ؟ فكيف يُظن بافلاطن وسقراط و من في مرتبتهما ، من افانم الفلاسفة و ائمتهم ؟ - انهم يشبثون الحدوث الزماني للعالم الاكبر و يقولون ان نفس الزمان و محله و حامل محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان ، وحاصلة الذات في الزمان ، وليس يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين .

فلقد اصاب شريكنا في الرياسة ، اذ قال في التعليقات :

١٨ تعليق : السؤال الذي يُسئل في الاشياء السرمدية ، 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 ،

٢١ انما يتقدم على بعض اجزاء العالم الاكبر اعني المبدعات ، تقدماً بالذات بحسب المرتبة العقلية فقط ، لا تقدماً انفكاكياً في الوجود بحسب حاق الواقع البات ، فهي متخلقة 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  
المكوّنات ، تقدّما ذاتيا 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 ٣  
آخر ايضا انفكّاكيا 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 . ٦
- والمستبين من سبيل الافلاطونيين ، انّ التقدّمين الذاتى والانفكّاكى ، والتخلّفين  
بحسب المرتبة العقلية و بحسب الواقع البات في ظرف الاعيان ، يعمّان القيلتين جميعا ،  
فالعالم الاكبر ، باسره و بجميع اجزائه ، من عالمى الخلق والامر ، واقليمى الغيب والشهادة ،  
بالاضافة الى البارئ الحقّ سبحانه ، بحسب التناخّر بالذات والتناخّر التخلّفى ، في منزلة  
هذا الحادث اليومى مثلا ، و انّ هذا الا من جهة الحدوثين الذاتى والدهرى ، لكل ما في  
عوالم الخلق والامر واقاليم الغيب والشهادة ، على الاطلاق العمومى والاستيعاب الشمولى . ١٢
- فهذا هو السبيل المستبين ، وعليه اجماع السفراء السانين الشارعين ، من الانبياء المرسلين  
والاوصياء المعصومين ، واطباق اهل الزلفى الذين عؤضدوا بالوحى والعصمة فى الاولين  
والآخرين . و بذلك يستتبّ « 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 حرّيم 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  
الهيولانيات . وفيض البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، فى الدهريّات ، الابداع والصنّع ،  
و فى الحوادث الزمانية ، الاحداث والتكوين . وهم يقولون : كلّ حادث دهرى ، فهو  
حادث زمانى ايضا ، والحدوثان الدهرى والزمانى متلازمان فى التحقق ، متباينان بالمفهوم .  
والحدوث الذاتى اعمّ تحقّقا منهما ، لاستيعابه الممكنات باسرها . وتأثير الجاعل القياض ،

الابداع في الازليّات ، والصنّع في الكيانيّات . فليُثَبَّتْ .

### وَمِيْضٌ

- ٣ انّ شريكنا في التعليم من حكماء الاسلام قال في كتاب الجمع بين الرأيين :
- ومن ذلك قدم العالم وحدوثه ، وهل له صانع هو علته الفاعلية ام لا ؟ وما يُظنّ
- بارسطوطاليس انه يرى انّ العالم قديم ، وانّ افلاطن على خلاف رأيه ، وانه كان
- ٦ يرى انّ العالم محدث ، و انّ له فاعلا ؟
- فاقول انّ الذي دعا هؤلاء الى هذا الظنّ القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم ،
- 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
- مجرى 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 وفي 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 .
- و ممّا دعاهم الى ذلك الظنّ ايضا ، ما يذكره في كتاب العماء والعالم ، انّ الكلّ
- ليس له بدو زمانيّ . فيظنون عند ذلك انه يقول بقديم العالم . و ليس الامر كذلك .
- ٢١ اذ قد تقدّم فبيّن ، في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ، انّ الزمان
- انّما هو عدد حركة الفلك ، 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

- أثبت مثلاً ، او الحيوان الذي يتكوّن أولاً أوّلاً باجزائه : فانّ اجزائه يتقدّم بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الكلّ . فمحال ان يكون لحدوثه بدو زمانى .
- ٣ وتصحّح بذلك انه انما يكون عن ابداع البارئ ، جلّ جلاله ، آياه دفعةً بلازمان ، وعن حركته حدث الزمان . و من نظر في اقاويله الربوبية في كتابه المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه امره في اثبات الصانع المبدع لهذا العالم . فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى . و هناك يبيّن ان الهوى ابداعها البارئ ، جلّ ثناؤه ، لا عن شيء ، وانها تجسّمت عن البارئ سبحانه وعن ارادته ، ثم ترتبت .
- ٤ وقد بيّن ايضا في السماع الطبيعى ، ان الكلّ لا يمكن ان يكون حدوثه بالبخت 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 والمحرّك وانه غير المكوّن والمتحرّك .
- ٥ وكما ان افلاطن ، في كتابه المعروف بطيماوس ، بين ان كلّ مكوّن ، فانما يكون عن علة مكوّنة له اضطراراً ، وان المكوّن لا يكون علة لكون ذاته ، كذلك ارسطوطاليس بيّن في كتابه اثولوجيا ، ان الواحد موجود في كلّ كثيرة . ثم ترقى الى القول في اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية . و بيّن بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع البارئ لها ، و انه عزّ وجلّ ، هو العلة الفاعلة الواحد الحقّ مبدع كلّ شيء ، على حسب ما بيّنه افلاطن في كتبه الربوبية . هذا ما قاله بالفاظه .
- ٦ ثم قال : ولولا انّ هذا الطريق الذي نسلكه في هذه المقالة ، هو الطريق الاوسط ، ومتى ما نكتبناه ، كنا كما ينهى عن خلق وياتى بمثله ، لافرطنا في القول وبيّنا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع و سائر الطرائق ، من العلم بحدّث العالم واثبات الصانع و تلخيص امر الابداع ، ما لارسطوطاليس و قبله لافلاطن ولمن يسلك سبيلهما . ونحن نقول : كانتك . بما اوتيت من صريح العقل ، لا يريبك الوهم انّ حدث العالم

- بالاسر ، بمعنى حدوثه الذاتي واستناده في فعلية الذات الى العلة الفاعلة للوجود ، ثبوته  
 بالبرهان اليقيني اجماعي عند الحكماء ، لا يستنكر كونه من البرهانيات ، باوثق البراهين ،  
 ٣ احد ممن يسلك سبيلهم ، فضلا عن ارسطوطالس واضرابه او اصحابه . وبمعنى الحدوث  
 الزماني ، اى ان يكون لوجوده بدء زماني مسبق بزمان سابق وعدم مستمر فيه ،  
 وهم "كاذب" ، ابطاله بسلامة الوجدان من فطريات العقول ، عند حذاق العقلاء و من  
 ٦ يسير مسيرهم ، فضلا عن افلاطن واساتذته او شركائه . فشىء من ذينك المعنيين لا يصلح  
 لان يتخذ حريما للخلاف ، و يؤتى به مثلا للمسئلة الجدلية الطرفين الفاقدة في كلا  
 طرفيها للحجة البرهانية ، كما نقل عن التعليم الاول في طونيكا الشفاء .
- ٩ فاذن لا يُعقل الا ان يكون حريم الخلاف و مثال المسئلة الجدلية الطرفين ، فيما  
 اورده ارسطوطالس و من يقتاس به ، هو المعنى الثالث ، اعنى الحدوث الدهري والاستناد  
 الى المبدع النصاب المخرج لنظام العالم بجملته من العدم الصريح الى الوجود في الدهر ، بابطال  
 العدم و ابداع الوجود ، دفعة واحدة دهرية ، لا بمدة ، ولا عن مادة ، ولا بالة  
 ١٢ واداة ، ولا بدؤب و حركة . فهذا ما لم ينتظم عليه برهان من سبيل العقل الى زمنا و  
 عصرنا .
- ١٥ والظانون بارسطاطالس هذا الظن ، دعاهم الى ظنهم هذا نصريجاته في كتبه الالهية  
 والطبيعية ، بان الانبيات الشريفة المبدعة لم يسبقها في الاعيان عدم ، بل انما مسبقيتها  
 بذات الفاعل الاول لاغير ، و انما تاخرها عن الحق الاول سبحانه تاخر بالذات في  
 ١٨ المرتبة العقلية ، و اضافة الفاعل الحق اليها بالابداع والايجاد . والكابنة كائنة عن الفاعل  
 الحق من بعد لا كونها في الاعيان الخارجة ، و متاخرة عنه سبحانه تاخر بالذات و تاخر  
 بالوجود في الاعيان ، و اضافته ، جل ذكره ، اليها بالصنع والتكوين . والمبدعات في  
 ٢١ حيز السرمد ، والكابنات بالقياس الى عالم الثبات في حيز الدهر ، و بقياس بعضها الى  
 بعض في حيز الزمان . و ان الرؤس الثلاثة التي عنها الكون ، وهي مبادئ الكابنات ، هي  
 الهيونى والصورة والعدم ، لا بزمان ولا بمكان ، ولا اختلاق عليه في شىء من ذلك اصلا .

نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلم كالناصح على انه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازع فيه ، كما هو سبيل شيخه الامام افلاطن الالهى ، ونقل مثل ذلك عنه ايضا بعض الناقلين لاقاويل الاوائل . فاذن ، كلمات ارسطوطالس في هذه المسئلة متناقضة متضادة ، والعلم بمضمرات القلوب و مكونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

### وَمِيْضٌ

قال الشهرستاني ، علامة المتكلمين ، في 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 و قدماء الفلاسفة ، مثل ثالس وانكساغورس وانكسيمائيس من اهل ميلطيه ، ومثل فيثاغورس و انباذ قلس و سقراط و افلاطون من اهل ايثنيه و يونان ، و جماعة من الاوائل والشعراء والنسك ، و لم تفصيل مذهب في كيفية الابداع و اختلاف راي في المبادئ الاوّل ، شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل .

و قال في الملل والنحل في ترجمة برقلس ، و ذكر شُبّهه في قدم العالم ، ان القول بقدم العالم و ازيلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلّة الاولى ، انما ظهر بعد ارسطاطاليس ، لانه خالف القدماء صريحا ، و ابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة و برهانا . فنسج على منواله من كان من تلامذته ، و صرح القول فيه ، مثل الاسكندر الافروديسي و ثامسطيوس و فرفوروريوس . و صنف برقلس المتسبب الى افلاطون في هذه المسئلة كتابا ، و اورد فيه هذه الشبه . و الا ، فالقدماء انما ابدوا فيه ما نقلناه سالفاً . و نقل مثل ذلك في كتاب المصارعة ، و استصح نقله خاتم البرعة المحققين في مصارع المصارع .

### وَمِيْضٌ

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

- ٢ محاملتاً أو هامتهم في سبيل حدوث العالم ، ان بين الباري الحقّ و اول العالم عدماً موهوماً  
ازلياً سيّالاً ممتدّاً ، تماديه الوهمي في جهة الازل الى لانهاية ، و منتهياً في جهة الابد عند  
حدوث اول العالم . ولا يستشعرون ان ذلك من تكاذيب الوهم الظلماني و تلاعبيه ، و  
تصاوير القرينة السوداء و تخايلها .
- ٣ اما اولاً ، فلما نعرفت انه لا يتوهم في الدهر حدّ و حدّ ، و تصرّم و تجدد  
وفوّات و لحوق و امتداد و انقضاء و تمادي و سيلان ، اذ ذلك من لوازم وجود الحركة  
و اتصال التغيّر و تدريج الحصول شيئاً فشيئاً . و اذا كان كذلك ، فكيف يتصور في العدم  
الصريح الساذج و ليس الصرف البات ، تمايز حدود و تلاحق احوال و تغيّر احيان  
و اختلاف اوقات ، حتى يتوهم التمادي و السيلان و النهاية و اللانهاية ؟
- ٤ و اما ثانياً ، فلانه لو تصحح في العدم ماتوهموه ، لكان هو الزمان بعينه او الحركة  
بعينها ، اذ كان متكماً سيّالاً ، كنهه أزيد لا محالة من بعضه ، و ابعاضه متعاقبة غير  
مجتمعة . فإمّا انه بالذات على تلك الشاكلة ، فيكون هو الزمان ؛ او بالعرض ، فيكون  
هو الحركة . فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة اسم « العدم » . فليت شعري ، باي  
ذنب استحقّ الزمان او الحركة سلب الاسم و اللاحق بالعدم .
- ٥ و اما ثالثاً ، فلانه حينئذ يكون الباري الحقّ سبحانه واقعا في حدّ بعينه من  
ذلك الامتداد العدمي ، تعالى عن ذلك ، و العالم في حدّ آخر بخصوصه ، حتى يصحّ  
تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه و بين العالم ، و يتصحح تاخر العالم و تخلفه عنه  
سبحانه في الوجود . فاذن ، اذا كان ذلك الامتداد غير منتهى التمادي ، كان غير المنتهى  
محسوراً بين حاصرين ، هما حاشيتاه و طرفاه .
- ٦ و اما رابعاً ، فلان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة ، اذ لا اختلاف في العدم ،  
ولا مخصّص من استعداد او حركة او غير ذلك . فليم يختصّ العالم بهذا الحدّ ، ولم يكن  
حدوثه في حدّ آخر قبامه ؟
- ٧ و اما خامساً ، فلان المتقدّس عن النواشي و العلايق يكون مع اي امتداد فرض

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

و اما سادسا ، فلان الزمان والمكان شقيقتان متضاهيان مرتضعان في الاحكام من  
 لىن واحد و من ثدى واحد . فكما وراء الامتداد المكاني ، اعنى فوق الفلك الاقصى  
 المحدد لجهات العالم ، عدم صرف ، لاخلاء و لاملاء ولا امتداد ولا لامتداد ، ولانهاية  
 ولا لانهاية ، واذا بلغ السطح المحدب منه انسان ، لم يمكنه ان يمد يده و يبسطها ،  
 لا لمصادم و مانع مقدارى ، بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة ، فكذلك  
 وراء الامتداد الزمانى عدم صريح ، لانماذ ولا لانماذ ، ولا استمرار ولا لاستمرار ،  
 ولا نهاية ولا لانهاية ، ولا زيادة ولا نقصان . فاستمع القول واتبع الحق ، ولا تكونن  
 من الجاهلين .

### مركز تحقيق كامپيوتر ومينص دى

لقد اصاب شريكنا في الرياسة ، اذقال في التعليقات :

تعليق : مفروضهم انه يصح ان يكون قبل وجود الزمان معنى متوهم ، كانه مدة .  
 ثم لا يكون زمانا ، وهذا هو معنى وهمى 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 والتقصى ، وهذا كله من صفات  
 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 تخلوبه

عنها ، هو مقدار ، ويحصل تقدّم و تاخّر . وهذا هو صفة الزمان ، لا غير .  
وقال ايضا .

٣ تعليق: الزمان لا يمكن رفعه عن الوهم فانه لو توهم مرفوعاً ، لأوجب الوهم وجود  
زمان يكون فيه الزمان مرفوعاً. ولهذا اثبت المعتزلة هيئتنا امتداداً اثباتيين الاول تعالى وبين  
خلق العالم ، و سمّوه « اللاوجود » وهذا مثل ما يثبتُ خلاءً يكون فيه وجود العالم ،  
٦ وانه اذا توهم العالم مرفوعاً ، وجب وجود الابعاد ، فانه يتوهم دائماً فضاءً 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  
٩ يمكن ان يتوهم الوهم الزمان الا شيئاً متقضيّاً شيئاً لا يثبت على حال . وعندهم ان هذا  
الامتداد الثابت هو وعاء الزمان . و هو محال ، اذ هو نفس الزمان ، فانه متقضّ منجدّد  
شيئاً . فان ذلك الامتداد الذي كان فيه مثلاً زمان الطوفان ، هو غير الجزء الذي فيه  
هذا الوقت لا محالة .

١٢

تعليق : كل ما يكون له اول و آخر ، فيبينها اختلاف مقدرى او عددى او  
معنوى . فالمقدرى كالوقت والوقت ، او الطرف والطرف . والعددى كالواحد والعشرة .  
والمعنوى كالجنس والنوع . والوجود لا اول له ولا آخر لذاته .

١٥

تعليق : ان فرضنا مبدأً لخلق العالم ، على ما تقوله المعتزلة ، لزم منه محال . فانهم  
يفرضون شيئاً قبله ، و ذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة ، والحركات  
المختلفة انما تصحّ مع امكان وقوع التقدير فيها وامكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود  
١٨ 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 واحدٍ وطرفٍ وطرفٍ واولٍ  
و آخرٍ و تقدّرٍ و امتدادٍ ، فالعدم الصريح كيف يصحّ فيه ذلك التوهم؟  
ثم ان هذا الفرض الوهمى الكاذب ، ليس من تعملات اوهام المعتزلة ، بل ان

فريقاً من مَهْوَشَةِ الفلاسفة ، في تشويش الفلسفة و فجاجتها قبل الاستواء والنضيج ، كانت تظنّ هذه الظنون الفاسدة ، وتعمل هذه الاوهام الكاذبة . فاقناست المعتزلة بهم ومشت على طريقتهم .

٣ وقوله « وفي امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على انّ الزمان سرمدى » انما يعنى به دليلاً جدلياً مترتباً على اوضاعهم الموهومة ، لاحجة برهانية مؤسّسة على اصول صحيحة و اساسات عقلية . فكما امتناع ارتفاع البعد القارّ والامتداد المكاني عن الوهم ، لا دليل فيه على كون الابعاد غير متناهية ، وانّ فوق محدّد الجهات فضاءً متبادياً و بعداً ممتداً ، كذلك امتناع ارتفاع البعد الممتدّ الغير القارّ والامتداد الزماني السّيّال عن الوهم ، لا دليل فيه على كون الزمان سرمدياً ، و انّ قبل الزمان امتداداً ، و تقدّراً . و سيستبين لك هذا من ذى قبيل ، على نمط ايسر و اوضح ، ان شاء الله العزيز .

### وَمِيضٌ

١٢ فان سألتني : ماظنك بشريكك الرئيس : انحسبه في هذه المسئلة مع الافلاطونيين ام مع الارسطاطالسيين ، او انه كشريكك المعلم يقول : ارسطوطاليس غير حايب عن سبيل شيخه و امامه ؟

١٥ قلت اُرى به انه يعتقد انّ الحجج المقامة على نقي الحدوث عن العالم ، اقيسة جدلية على اوضاع هؤلاء المتوهمين . وهى انّ قبلية البارئ سبحانه قبلية مكّمة ، وانّ قبل الزمان امتداداً موهوماً بين البارئ سبحانه و بين اوّل وجود العالم ، وانّه يمكن وجود اجسام و حركات قبل وجود العالم . فلقد اعلن بالتنصيص على ذلك في الهيات الشفاء و في كتاب طونيقا و في كتاب سمع الكيان منه و في ساير كتبه و مقالاته .

٢١ ثمّ 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 بانّ المطلوب نقي البدؤ الزماني ، و اثبات بدؤ الحدوث من تلقاء الخالق .

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

جدلية وشبه مغالطة .

- ثم قال في فصل تركيب الحجّة ، الفصل الحادى عشر في الافتاح بقياسات  
 ٣ جدلية مؤلفة من مقدمات سلمها الخصوم ، فذكر تلك المقدمات ، فركب الحجّة  
 منها ، واستتج منها القدم على قانون الجدل .
- ان قلت : فما خطبته في كتاب النجاة ؟ - اذ يقول ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا  
 ٦ وقتاً قبل وقت بلانهاية ، و زماناً ممتداً بلانهاية ، وهو بيان جدلى اذا استقصى قاده الى  
 البرهان .
- وكذلك في كتاب المبدء والمعاد ، حيث قال : فصل في انه يلزم على وضع هؤلاء  
 ٩ المعطلّة ان يكون الله سبحانه سابق الزمان والحركة بزمان ، ثم قال : ولنقل الآن قولاً  
 جدلياً ، اذا استقصى ، يمكن ان يرد الى البرهان ، في ان المعطلّة يلزمهم ان يضعوا  
 وقتاً قبل وقت بلانهاية و زماناً ممتداً فى الماضى بلانهاية .
- قلت : هو هناك على احد السبيلين . اما انه يعنى : « الاستقصاء » اطراح حدوث  
 ١٢ العالم او قدمه من البين ، بان يجعل هذا البيان حجّة لا يبطال ما توهمه الوهم من امتداد  
 موهوم غير متناه ، يكون خلق العالم فى شىء من اوساطه ، و يمكن ان يسبقه خلق جسم  
 ١٥ و حركة فى وقت قبله ، فيصير حينئذ بياناً برهانياً غير حاجج الى اوضاع مسلمة . ولا يلزم  
 من ذلك ابطال الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الصريح . و اما انه يروم ان هذا البيان  
 للقدم ، انما يخرج من حيز الجدل الى حيز البرهان ، اذا استتب بالاستقصاء ، ان الحدوث  
 ١٨ يستلزم عدماً متقدراً ممتداً بلانهاية ، قبل العالم ، بين البارئ سبحانه و بين اول العالم ، بحسب  
 نفس الامر ، كما انه يستلزم ذلك بحسب وضع هؤلاء المتوهمين وتسليمهم .
- و بالجملة ، مرامه ان قصور هذا البيان عن درجة البرهان ليس الا من جهة ان  
 ٢١ المقدمات المشهورية المأخوذة من وضعهم و تسليمهم ، ليست صادقة فى نفس الامر ،  
 لامن جهة اخرى اصلاً ، لامن حيث المادة ، ولا من حيث الصورة . فلا و ضاع التأديّة  
 الى عقد ما مطلوب فى القياس الجدلى المنتظم منها ، اذا كانت صحيحة التأديّة اليه صريحة

- الاستلزام آياه ، بحسب ما عليه الامر نفسه ، وان كانت هي في انفسها مشهوريات غير  
برهانيات ، ومسلّمات غير محقّقات ، 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 ، إمّا 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 ، وان لم يكن ذلك مشعوراً به عند اولئك الخصوم ، فان  
ذلك القياس حينئذ يكون جدليّ المقدمات وجدليّ التأدية وجدليّ المادّة وجدليّ الصورة  
جميعاً . وان القياس المؤتلف من اوضاع هؤلاء الاقوام لاثبات قدم الزمان ومحلّه وحامل  
محلّه ، 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 تحوّجُ وتُحوّجُ اليها التأدية بحسب المادّة بثبوت . والقدم لازم عليهم ،  
بناءً على اوضاعهم التي جعلت مقدمات القياس ، من غير متحيّصٍ ومتّحيدٍ 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 وتعيين ما مطلوب حيز الحق اثباته ، فلنرجع الى ايراد البراهين ،  
باذن الله سبحانه .

## القبس الثاني

فيه تثلث انواع السبق الذاتى و تقويم البرهان من سبيل التقدم بالذات

### ومضة

- اما انت من المتبصرين بما قد تلوناه عليك في ماير كتبنا ؟ - ان وجود الشيء في  
اى ظرف ووعاء كان ، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف ، لالحوق امر  
ما به وانضمامه اليه . و الا ، رجع الهل البسيط الى الهل المركب ، وكان ثبوت الشيء  
في نفسه هو ثبوت شيء لشيء . ومن بحسب وجود المهية وصفا ما من الاوصاف العينية ،  
او امرا ما من الامور الذهنية ، وراء مفهوم الموجودية المصدرية ، 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 مهية ما من المهيئات ، ويكون لامحالة  
وجوده زائدا على مهيته ، كما سائر المهيئات الممكنة ، ويكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدرى  
كما وجود سائر الاشياء .  
فاذن الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة الشيء في الاعيان ، لا ما بالاتصاف به  
يصير الشيء في الاعيان . وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن . ووجود  
كل عرض هو وجوده في موضوعه . ووجود الوجود هو وجود موضوعه . والشيء  
المعلول نفس ذاته و مهيته مجعولة الجاعل جعللا بسيطا ، و الوجود حكاية جوهر ذاته  
المجعولة بالفعل .

- فرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها « مرتبة التقرّر والفعلية » و للمطلب  
الذى بازائها « اهل البسيط الحقيقى » ، اعنى هل الشئ . و مرتبة الموجودية المصدرية  
المتنزعة منها فقال لها « مرتبة الوجود » و للمطلب الذى بازائها « اهل البسيط المشهورى »  
اعنى هل الشئ موجود على الاطلاق . وصيورهذين المطلبين باخيرة واحد بحسب  
المحكى عنه . و مفاد السالب فى الهليات البسيطة ، اما فى الحقيقى ، فسلم الذات فى  
نفسها ، و اما فى المشهورى ، فسلم الوجود على الاطلاق . وصيورهما ايضا باخرة واحد  
بحسب المحكى عنه . فاما اثبات مفهوم ما للذات ، اى مفهوم كان ، من جوهريات  
المهية او من عرضياتها ، فن حيز اهل المركب ، اعنى هل الشئ شئ ، و المحكى عنه  
ثبوت شئ لثىء ، و فى السالب سلب شئ عن شئ .  
فاذن ، الوجود هو شرح نفس الذات المتقررة ، و العدم ، و هو سلب الوجود ،  
شرح بطلان الذات الموهومة وليسيتها و مفهومه ليس هناك شئ لان هناك امراً مفهومه  
الليس .

## وَمُضَّةٌ

- ان فريقا من المتكلمين لما لا يعينهم ، اعنى المعتزلة ، تزيع ابصار عقولهم ، فيخالفون  
حيزب الحقيقة ، فيحسبون الذات المتقررة فى الاعيان منسلخة عن الوجود ، و يسمون  
تقررها « ثبوتاً » . و كلامهم انحس من ان يستحق تضييع الوقت بابطاله . فالوجود  
مرادف الثبوت المصدرى ، و الثبوت من غير وجود فى الاعيان لا يتصحح الا بالانطباع فى  
ذهن ما من الازهان ، و هو الوجود الذهنى .

## وَمُضَّةٌ

- الوجود فى الاعيان ، هو التحقق المتأصل فى متن الواقع خارج الازهان ، الذى بحسبه  
تكون الطبيعة المرسله مخلوطة البتة بفردها ، غير منازة عنه ، و الذات الملزومة محفوفة لاهالة  
بلوازمها و عوارضها ، غير منسلخة و لا منحايزة عنها اصلاً . و الوجود فى الازهان هو الحصول  
الارتسائى الذى ربما تكون الطبيعة المرسله ، لا بشرط شئ ، منازة فيه عن فردها ،

والذات المعروضة الملزومة منحازةً منفردةً 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 ووعاء كان . فهو اعمّ من الوجود في الاعيان و من لحاظات الاذهان كلّها ، الا اللحاظات التعمليّة التي هي باختراع من تلقاء الذهن و ابتداء من اعتمال العقل .
- ٦ فالاعيان الخارجة 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 انها باسرها تحقق الشيء ، لا بتعمّل العقل . ولا حظاً لخصوصياتها من المدخلية في اعتبار نفس الامر اصلاً ، و ان كانت تلك الخصوصيات غير مصادمة للوجود في نفس الامر ، فالوجود لا يتعمّل العقل ، اتفق ان كان في الخارج او في الذهن . وكذلك شاكلة الطبيعة بالنسبة الى الشيء الطبيعي ، اى الطبيعة المرسلّة من حيث هي هي بالقياس الى خصوصيات الافراد على الاطلاق ، و لكن خصوصيته الخارج اتمّ الخصوصيات واقواها لمطلق الوجود ، لا بتعمّل العقل ، و ارضها عرقاً في ارض نفس الامر ، لاصالتها في طباع الحصول و تأصلها في قوام التحقّق .

مركز تحقيق كليات علوم اسلامی  
ومنه

- ١٥ لانّسبِنَ ما قد تحقّقته في اضعاف ما تلى عليك في سائر الكتب ، انّ سنخ جوهر المهية و جوهرياتها واجبة الانحفاظ في جميع انحاء الوجود و اوعية التحقّق . ليست الوجودات باسرها من عوارض المهية ؟ و العوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ المهية . فنفس المهية المرسلّة و جميع ذاتياتها محفوظة غير متبدّلة في الخارج و الذهن ، وفي جميع المراتب و اللحاظات بثّة . و انما المتبدل خصوصيات انحاء الوجود و التشخصات واللوازم و العوارض بحسبها لا غير .

- ٢١ ولهذا الاصل منسحب الحكم في الجواهر و الاعراض جميعاً . و معقول الجوهر جوهر ، وكذلك هويّات اشخاص الجواهر ، كما معقول العرض عرض ، وكذلك هويّات

اشخاص الاعراض ، اذالجوهريّة و العرضيّة ، بحسب خصوصيات الوجودات  
والتشخصات .

- ٣ فمما قد استبان سبيله عندالحكماء الراسخين ، انّ مقولة الجواهر لأنواع الجواهر و  
اجناسها ، هي المهيّة المنعوتية التي حقها في الاعيان ، اى في حدّ نفس مهيّتها 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 الذاعتية التي حقها بحسب نفس مهيّتها المرسله ، من حيث هي هي ، و  
بحسب خصوصية الشخصية جميعا ان تكون قائمة الذات فى موضوع . فالعرض ما فى حدّ  
٩ نفسه بحيث يكون حقّه ، بحسب نفس مهيّته و بحسب خصوص شخصيته جميعا ، ان  
يكون تقرّره ووجوده فى نفسه عين تقرّره ووجوده فى الموضوع . والجوهر ما فى حدّ ذاته  
بحيث يكون حقّه ، بحسب نفس مهيّته ، لا بحسب خصوص نحو وجوده ونشخصه ، ان يكون  
١٢ تقرّره ووجوده لافى موضوع . والمحلّ انما يكون موضوعا للحالّ فيه ، اذا كان مقوما  
لشخصيته والمهيّته جميعا . فاذن ، لمقولات الجازرات جنسان اقصيان . وكلّ حقيقة  
متصلة من الميات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الاقصيين لامحالة .  
١٥ فليتشبّت .

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

ومبيض

- فاذ قد تعرّفت المعنى الذى جنّسنا لمقولة الجوهر والمعنى الذى جنّسناه 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 متغايرين .  
وماتشبت به فى تسويغ ذلك فرفور يوس ومن على طريقته من الـ « من حيثين »  
٢١ فى هذا المسئلة ، من انّ الصورة الشخصية الجوهرية حالة الهيولى من حيث شخصيتها ،  
ومستغنية عنها من حيث سنخ المهيّة ، والهيولى متقومة بها من حيث نفس المهيّة ، و  
مقومة لها من حيث الشخصية فيحمل عليها « العرض » من حيث خصوصيته الشخصية ،

- و «الجوهر» من حيث سنخ نفس المهيّة، اذا العرض هو الموجود في الموضوع، والموضوع هو المحلّ المتقوم، لا بذلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه بخصوصه، وهو المعنى بـ «المحلّ المتقوم بنفسه»، وان المهيّة الجوهرية المعقولة قائمة بالموضوع من حيث الوجود الذهني، ومستغنية عن المحلّ 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 سنخ نفسها، ولا بحسب وجودها المرسل على الاطلاق. فمما لا سبيل له الا الى الفساد، لما قد دريت انّ الجوهرية والعرضية بحسب سنخ نفس المهيّة، لا بحسب نحو وجود او خصوص تشخّص 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 محلّ. وكذلك الصورة المعقولة من الجوهر جوهر في حدّ ذاتها بجميع الاعتبارات، وان عرض لها، بحسب نحو وجودها في الذهن، ان يكون وجودها الذهني في محلّ. انما التلازم من ذلك ان يكون العلم بها، وهو وجودها الارتسائي الذهني، عرضاً، لا المعلوم بالذات على الحقيقة، وهو نفس جوهر المهيّة.

- فتلطّف في فطانتك، واحسب انّ من سمع ما تلوناه على اُسماع القلوب، ثمّ استنكر كون العرض جنساً اقصى لمقولات الاعراض، كما الجوهر لأجناس الجواهر، وسوّغ دخول حقيقة واحدة تحت الجوهر والعرض باعتبارين، فأذنا قلبه خطّلاً وان وقفا قريحته عريضة.

٢١

## وَمِيْضٌ

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

والمهية المتاصلة التي هي ، في حدّ جوهرها ، بحيث حقها ان تكون ، بحسب نفس طبيعتها المرسله ، قائمة الذات لافي موضوع .

٣ وهذا المفهوم حدّ الجنس الاقصى لأجناس الجواهر ، لما انّ لطباع هذا المفهوم ، بالنسبة اليها بحسب نفس المهية ، خواصّ ذاتي بالنسبة الى ذى الذاتى ، ولانه لو لم يكن من الذاتيات ، بل كان من لوازم المهية ، كان له لاحالة مبدأ بالذات في نفس جوهر المهية ، فذلك المبدأ هو الذى جنسناه لمقولة الجوهر ، وسمّيناه «الجنس الاقصى» ولانه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها ، وهى في حدّ انفسها ممتعة الانسلاخ عنه ، وهو طبيعة ثبوتية ، لا من المعانى السلبية و المفهومات العدمية . فاذا كان هو من الطبايع العرضية التي هي من لوازم المهية ، كان له مبدأ مشترك بينها بازائه ، وينتهى لاحالة الى طبايع ذاتي مشترك ، فذاك عندنا هو الجنس الاقصى .

وكذلك «العرض» يطلق على معنيين . الموجود في موضوع ، وليس له صلوح ان يكون حدّاً لمقولة العرض ، بل هو من العرضيات اللاحقة ، لا يستراب في ذلك . والطبيعة الناعنية التي ، في حدّ ذاتها ، بحيث حقها ، بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسله جميعا ، ان تكون قائمة الذات في موضوع . فهذا الطبايع المشترك بين جميع الاعراض هو الجنس الاقصى لمقولة العرض ، بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة ، كما في الجوهر ، من غير فرق اصلا .

١٢ و انّ الشريك في الرياسة قد سار مسيرنا في الشفاء وفي التعليقات في غير موضع واحد . قال في سادس اولى قاطيفورياس الشفاء بهذه العبارة .

١٨ فصل - في افساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهر من وجهين . قد نبغت مذاهب مجيبة في امر العرض والجوهر ، دعا اليها الاشكال الواقع في الفرق بين العرض والصورة ، وظنّ ان الصورة ايضا عرض .

٢١ 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 . و نقول اولاً انا نعى « بالجوهر » الشيء الذى حقيقة ذاته توجد ، من غير ان تكون فى موضوع البتة ، اى حقيقة ذاته لا توجد فى شيء البتة كجزء منه ، وجوداً يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقتة اياه وهو قائم وحده . وان العرض هو الامر الذى لا بد لوجوده من ان يكون فى شيء من الاشياء بهذه الصفة ، حتى ان مهيته لا تحصل موجودة ، الا ان يكون لها شيء يكون هو فى ذلك الشيء بهذه الصفة . واذا لاشياء على قسمين :
- ٣ شيء ذاته وحقيقته مستغنية عن ان يكون فى شيء من الاشياء ، كوجود الشيء فى موضوعه ؟
- ٤ وشيء لا بد له ان يكون فى شيء من الاشياء بهذه الصفة ، فكل شيء اما جوهر واما عرض . واذا من الممتنع ان يكون شيء واحد مهيته مفتقرة فى الوجود الى ان يكون شيء من الأشياء هو فيه ، كالشيء فى الموضوع ، ويكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة الى ان يكون شيء من الأشياء البتة هو فيه ، كالشيء فى الموضوع ، فليس شيء من الأشياء هو عرض وجوهر ، فلنرجع الى شكوك هؤلاء ، فنقول ان الصورة ليس لها موضوع البتة هى فيه .
- ٥ ثم قال : وكما ان الجوهريّة لم تكن لاجل ان الشيء بالقياس الى شيء ما هو لا فى موضوع ، بل لانه فى نفسه كذلك ، فكذلك العرضيّة ليست عرضيّة لانه بالقياس الى شيء بعينه هو فى موضوع او ليس فى موضوع ، بل لانه فى نفسه يحتاج الى موضوع ما . كيف كان واى شيء كان . واذا كان له ذلك فهو عرض ، وان لم يكن ذلك الشيء هو هذا الشيء ، وكان هو فى هذا الشيء ، لا على انه فى موضوع ، فليس يمنع ذلك انه فى نفسه فى موضوع . وانما هو عرض ، لانه فى نفسه فى موضوع . نعم ،
- ٦ العرضيّة والجوهريّة ، اعنى كون الشيء عرضياً للشيء او جوهرياً له ، فذلك ممّا يكون على هذا الاعتبار . فانه اذا اضيف الى شيء ، فكان فيه ، وكان كالشيء فى الموضوع ، فهو عرض وعرضى . اما عرض ، فلان ذاته قد حصل موجودا فى موضوع ، لانه موجود فى هذا الموضوع ، فدل ذلك على انه محتاج فى نفسه الى موضوع ما ، اذا احتاج الى هذا الموضوع . واما عرضى ، فهو امر له بالقياس الى هذا الموضوع ، فانه بالقياس الى هذا الموضوع ، غير مقوم له ، ولا جزء من وجوده ، فهو عرضى .

- فالشئ عرض لانه في نفسه مفتقر الى موضوع ، وعرضي لانه لغيره بحال كذا . وهذان المعنيان ، وان تلازما في هذا الموضوع ، 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 .
- ٣ ثم قال : ونقول من راس ايضا انه ، لو كنا 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 .
- ٦ لكننا 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 . واظن ان من سمع هذا ، ثم ثبت على ان شيئاً واحداً يكون جوهر او عرضاً ، فقد خلع الانصاف ، انتهى كلامه في هذا الفصل بعبارة بالفاظها .
- ١٢ وقال في اول ثلاثة قاطبة غورياس : 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 لفظ «الجوهر» مشككاً لامتواطياً ، كما قالوا .
- ١٥ بل انما نعى «الجوهر» الشئ الذى حق وجود الماهية الخاصية له في الاعيان ان يكون لا في موضوع ، وجب ان تكون هذه الماهية ، كالانسان مثلاً ، لحقيقتها جوهرًا .
- ١٨ فالانسان انما هو جوهر ، لانه انسان ، لانه موجود في الاعيان نحو 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 . ولو احق الجوهر لوازم واعراض ، لا تبطل معها جوهرية ، فتبطل ذاته ، فيكون قد لحقت غير الجوهر ، اذا لجوهر قد بطلت ذاته . فاذن الاشخاص في الاعيان جواهر ، والمعقول الكلتى ايضا جوهر ، اذ صحب عليه انه ماهية حقها في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ، ليس لانه

- معقول الجوهر ، فانّ معقول الجوهر ربّما شكّكت في امره ، فظنّ به انه علم وعرض .  
 بل كونه علماً امر عرض لماهيته ، وهو العرض ، واما ماهيته فهية الجوهر ، والمشارك  
 للجوهر بماهيته جوهر ، وكذلك ، فانّ 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  
 لماهيته ، اذ صحّ انّ الوجود عارض في هذه الماهيات ، ولكانت العوارض تجعل ما ليس  
 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 .

- فهذا هو الحقّ الصّراح على السبيل المستبين . وربّما صوّد في الشفاء مآظاهرة  
 يخالف ذلك السبيل . وليس باطنه وفقاً لظاهره ، فيحجّج ككشط السّرة عنه الى  
 تأمل ادقّ . واما المقلّدون ، فعا متهم ناكبون عن الصراط الى مذاهب سخيفة وطرائق  
 سخيفة .

### مركز تحقيق كتاب «مبطل»

- جعل ثاني ثانياً قاطيغورياس في تعقّب ما قبل في نقي 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 لكنهم قالوا شيئاً آخر ، وهو انّ العرض لا يدلّ  
 على طبيعة البياض والسواد وعلى طبائع ساير الاعراض ، بل على انّ له نسبة الى ماهو  
 فيه ، وعلى انّ ذاته تقتضي هذه النسبة ، والجنس يدلّ على طبيعة الاشياء و ماهيتها في  
 نفسها ، لا ما يلحق ماهياتها من النسبة . وهذا قول سديد . والدليل على ذلك انّ لفظة  
 «العرضية» اما 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 ، لان ماهياتها تتمثل مدرّكة مفهومة ، ثمّ يُشكك في كثير منها ، ٣  
 فلا يدري أنّها محتاجة الى موضوع ، حتّى يُسرّهن عليه في صناعة الفلسفة الاولى ، وحتّى  
 انّ قوما جعلوا هذه الامور جواهر ، فنسبة العرض الى هذه نسبة الموجود الى ماهيات  
 العشرة ، من حيث ليس داخلا في المهية . انتهى مقاله . ٦
- وقوله « وان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس » ، على سبيل الفرض والتقدير ،  
 اى وان فرضنا و سلّمنا انه الحقّ . وقوله « وهذا قول سديد » اى بالنسبة الى تلك  
 الهدايات ، لا انه سديد في نفسه . كيف ؟ وهو في نفسه بحث خسيس ، وشكك ضعيف ، ٩  
 يورد في مقامات عديدة ، منها في كون المضاف جنسا ، وهو هناك اقوى ، لكون النسبة  
 في المضاف متكررة . فكيف تكون المعقوليّة بالقياس الى الغير ذاتيّة للماهية ؟
- والشريك اوردته في كتاب قاطيغورياس و في كتاب علم مابعدالطبيعة ، وقال في ١٢  
 حلّه انّ ماهية المضاف الذي هو احد الاجناس ، هي حيثيّة كون الشيء في حدّ نفس  
 مهية بحيث ، اذا ما عمل لزمته عند العقل المعقوليّة بالقياس الى الغير ، لا كون الشيء  
 معقولا بالقياس الى الغير بالفعل . ١٥
- فكذلك الامر ههنا ، وهو اسهل . فماهية العرض الذي هو جنس مقولات  
 الاعراض . هي حيثيّة كون الماهية حقها بحسب نفسها ان تكون بحيث ، اذا ما وجدت ، كانت  
 قائمة الذات في موضوع لا النسبة الى الموضوع ، ولا الوجود بالفعل في الموضوع . ١٨
- وكذلك التشكيك بانّ الذاتى يكون بين الثبوت للمهية ، فما يقع الشك في  
 اثباته للمهية لا يكون من ذاتياتها فانه اخف واخمس ، وهو عامّ الايراد في اكثر  
 الماهيات ، مثل ما يقال : لو كانت النفس الانسانية جوهرًا مجردًا ، لما صحّ ان يشكّ  
 فيها حتّى ربّما يُزعم أنّها عين المزاج . ويندفع بانّه انما الشك حيث لا تعقل المهية  
 وما هو ذاتى لها بالكنه . ٢١

ولقد احسن شيخ الاشراف اذ قال في المطارحات .

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

ثم قال : و ان اعتذر معتذر منهم بان الذي يشكك في جوهرية فصل او صورة ،  
 انما هو لعدم تنبئه بمعنى الجوهر او بمعنى ذلك الفصل او الصورة ، فليقولوا في السواد  
 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 يتخبط .

### و مبيض

- ١٥ اكم نتل عليك ؟ - ما اذا دقت التامل ، 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  
 العقل . ليست الذات الملزومة للوازمها الخارجية ، اذا تقررت في الخارج ، صدرت  
 عنها افعالها واحكامها ، وغشيتها لوازمها وشؤونها بثة . فنفس ذاتها المرسله بما هي  
 هي ، مخلوطة في الخارج بوجودها و لوازم وجودها ، غير منسلخة ولا منحازة عنها اصلا .  
 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 اكتناف العوارض اللازمة ايّاه ،  
 إلا انّ المرتبتين متخالفتان غير منحاذاة احدهما عن الاخرى في متن الاعيان ، فاذن مرتبة  
 نفس الذات من حيث هي في الخارج ، مرتبة عقلية للذات العينية المتأصلة ، ولكن ٣  
 بما هي الذات العينية ، لامرتبة منازة عينية . وكذلك الطبيعة المرسله ، لا بشرط شيء  
 موجودة بحسب نفسها المرسله في متن الاعيان ، ولكن على المخلوطية بالشيء الطبيعي ،  
 اي بفردا الذي هو الطبيعة بشرط شيء ، اذا اتفق ان صارت في الوجود عين فردا ، ٦  
 فرتبة الطبيعة المرسله الموجودة بحسب نفسها في الاعيان ، مرتبة عقلية للطبيعة الموجودة  
 العينية ، لامرسله منازة عينية في متن الاعيان .
- فأما وعاء الحصول المعبر عنه بـ « نفس الأمر » فالامر فيه على نمط آخر ، اذ ٩  
 الذات المرسله الملزومة ، للعقل ان يلحظها بما هي هي ، من غير ان يدخل في ذلك اللحاظ  
 شيء من العوارض اللازمة المكتنفة ايّاه . فهي في هذا اللحاظ بمعزل عن جميع العوارض  
 التي من جملتها هذا اللحاظ . واذ هذا اللحاظ نحو من انحاء الوجود ، وليس هو من ١٢  
 اللحاظات التعميلية ، بل هو من مراتب نفس الامر ، اذ المهية من حيث هي ، ليست  
 الا هي في نفس الامر ، فالذات المرسله الملحوظة بما هي هي مخلوطة بهذا اللحاظ ، بحسب  
 حاق نفس الامر ، ومنسلسلة عنه بحسب خصوصية هذه المرتبة . فاذن ، نفس الامر ١٥  
 اوسع من هذه المرتبة ، كما البلدة مثلاً اوسع من دار من دورها . فنفس الامر بمنزلة  
 المدينة ، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها . فاذن ، نفس هذه المرتبة وعاء الخلط والتعرية  
 باعتبارين . ١٨
- وكذلك للعقل ان يلحظ الطبيعة المرسله ، 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 ، تناز الطبيعة بشرط شيء ٢١  
 عن الطبيعة لا بشرط شيء ، بحسب اعتبار التعيين والابهام . وهي تخالطها ايضاً من حيث  
 الحصول في هذا اللحاظ ، لأن وجود الطبيعة بشرط شيء في اي ظرف كان ، هو بعينه

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

٣

### وَمِيضٌ

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

٤

الاول انتك قد استيقنت انه يجب لامحالة 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  
 و التشخيصات الواردة مبظلة لجوهر الذات الملحق بها و مفسدة لسنخ المهية المورود  
 عليها .

٥

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

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

٦

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

- ٣ حيث هذا الوجود الانطباعي ، منسوخة عن التقرر الاصيل والوجود المتاصل في متن الخارج وحقاق الاعيان . فأما اذا كان الشيء ماهيته هي بعينها الوجود الاصيل في متن الخارج وحقاق الاعيان فتكون نسبة الوجود الاصيل العيني الى ذاته نسبة الانسانية الى ذات الانسان ، فليس في فرجار التصور ودائرة الامكان ان توجد ذاته بالوجود الذهني ، وتمثل ماهيته في ذهن من الازهان . والا ، لزم اما ان تنسلخ ماهيته عن نفس ذاتها ، او عن ذاتياتها ، واما ان ينقلب الوجود الظلي الذهني وجوداً متصلاً عينياً ، واما 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 اقرت في مقرره من علم مافوق الطبيعة ، ان الوجود اما عين التشخص او مساوقه . وقد استقصينا بيان ذلك في كتاب التقديسات . فالوجود في الاعيان هو التشخص العيني بعينه ، والوجود في الذهن هو عين التشخص الذهني ، لا غير . فاذا صح لمهية الشيء وجود في الاعيان وتمثل في الذهن ، كان نفس ماهيته لا تمنع الشركة بين الفردين العيني والذهني . فكانت لا محالة له ماهية كلية صالحة للحمل على ذينك الفردين .
- ١٥ فاذن لو كانت للشيء ماهية وراء الوجود ، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة التشخص او مساوقتها . فيمكن ان تكون له ماهية كلية تلحقها مرتبة التشخص التي هي مرتبة الوجود بعينها . فيصح لها فردان متغايران ، بحسب وجودها العيني والذهني . واما اذا كان الوجود الاصيل في الاعيان هو نفس ماهيته بعينها ، فلا تتصور له لامحالة كلية ولا تشخص ، الا خصوص تشخصه العيني بحسب وجوده المتاصل في متن الاعيان ، لان تشخصه العيني بالوجود في الاعيان هو نفس ماهيته ، لا غير . فاذن ، لا يتصحح لمهيته وجود في الذهن يلزمها بحسب فرد ذهني .
- ٢١ فاخفض جناح عقليتك للحق ، ولا تكونن من الجاهلين .

## وَمِيْضٌ

و يمثل ما استبان لك من السيلين ، يستبين انه انما تتصحح المرتبة العقلية للذات العينية ، اذ لم تكن الذات العينية ، وجودها الاصيل في متن الاعيان هو بعينه جوهر نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هي 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 المرسله ، هي بعينها الوجود في متن الخارج والتقرر في حاق الاعيان . فالمرتبة العقلية والهوية العينية هناك واحد ، على خلاف شاكلتها حيث يكون الوجود زائدا على المهية . فهذان اصلان من امتهات الاصول التي هي اركان علم مافوق الطبيعة .

## وَمِيْضٌ

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

فالصحيح : صار الانسان فوجد ، ليس اقول : صار الانسان انساناً ، فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الايتلافية المستدعية بمفهوما 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 الموجودية المصدرية ، لانها اول ما ينتزع من الذات المتجوهره والحقيقة المتقررة ، من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة ، اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرها في ظرف تلك الموجودية . فمرتبة الموجودية المنتزعة المتأخرة حكاية عن مرتبة العقلية الواقعة المتقدمة ، وتابعة لنفس تلك المرتبة المستتبعه ايها . وملاك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرية ، عارضاً من عوارض المهية ، لاعين جوهرها ولاجوهرياً من جوهرياتها ،

وميزانه ومعياره ، بل مرجعه وصيوره و مآله و معاده ، هو كون المهية غير متقرّرة بنفسها ، بل من تلقاء بجاعل فاعل مُبدع مفيض ، يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع نسخها ويفيض جوهرها . ثم لوازم المهية من حيث جوهرها انما علتها ومبداها نفس جوهر الماهية في مرتبة التقرّر والفعليّة، قبل مرتبة الموجدية المنتزعة اخيراً . فاما ساير العوارض اللاحقة ، فعروضها للماهية ولحقوقها بها ، ليس الا بعد مرتبة الوجود . وضمان بسط هذه المباحث على ذمّة الافق المبين .

وشريكنا الرئيس سائر مسيرتنا في ذلك كله : قال في ثاني اولى الفن الاول من الشفاء في المدخل : وماهيات الاشياء قد تكون في اعيان الاشياء ، وقد تكون في التصور . فتكون لها اعتبارات ثلثة . اعتبار الماهية بما هي تلك الماهية ، غير مضافة الى احد الوجودين وما يلحقها من حيث هي كذلك . واعتبارها من حيث هي في الاعيان ، فتلحقها ايضا اعراض ويخص وجودها ذلك . واعتبارها من حيث هي في التصور ، فتلحقها حينئذ اعراض تخص وجودها ذلك ، مثل الوضع والحمل ، ومثل الكلية والجزئية في الحمل ، والذاتية والعرضية في الحمل .

ثم قال في سادسها : قد سلف لك ان الاشياء ماهيات ، و ان تلك الماهيات قد تكون موجودة في الاعيان ، وقد تكون موجودة في الاوهام . فان المهية لا توجب لها تحصيل احد الوجودين ، و ان كل واحد من الوجودين لا يثبت الا بعد ثبوت تلك الماهية ، و ان كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص واعراضاً ، تكون للماهية عند ذلك الوجود ، ويجوز ان لا تكون له في الوجود الاخر . وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث المهية لكن الماهية تكون مقرّرة اولاً ، ثم تلزمها هي . فان الاثنيّة تلزمها الزوجية ، والمثلث يلزمه ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين ، لا لاحد الوجودين ، بل لانه مثلث . انتهى كلامه . ومثله في الاشارات و في التعليقات في مواضع عديدة .

ومن منتطعة المقلّدين من بتحيّر ولا يستقيم ، فنارات يتبع الحق ، ونارات

يُحْيِصُ عَنِ السَّبِيلِ إِلَى سَبِيلِ الْمَسَاوِقَةِ بَيْنَ مَرْتَبَةِ الْوُجُودِ وَمَرْتَبَةِ الْفِعْلِيَّةِ ، وَلَا يَسْتَبِينُ لَهُ فُسَادُ ذَلِكَ مَعَ شِدَّةِ ظَهْوَرِهِ .

- ٣ وفي المقلّدين من ينتكس ويسير على عكس سير المحصلين ، فيقدّم مرتبة الوجود على مرتبة الفعلية ، ولا يُبَالِي بِتَقْدِيمِ الْعَارِضِ عَلَى الْمَعْرُوضِ ، فيقول : وجد فصار انسانا ، و يُسْنِدُهُ إِلَى خَاتَمِ الْمُحَقِّقِينَ فِي شَرْحِ الْإِشَارَاتِ وَفِي مَصَارِيحِ الْمُصَارِيحِ ، وَ يَتَحَامَلُ طَبِيعَةَ مَبْهَمَةِ "مَشْرُوكَةِ" بَيْنَ الْجَنْسَيْنِ الْأَقْصَيْنِ ، الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ ، تَتَعَيَّنُ بِالْجَوْهَرِيَّةِ أَوْ الْعَرَضِيَّةِ لِخُصُوصِيَّةِ أَحَدِ الْوُجُودَيْنِ ، وَنَحْنُ فِي عُنْفُوَانِ الْعُمُرِ وَغُلُوَاءِ الشَّبَابِ قَدْ أَوْضَحْنَا سَبِيلَ إِبْطَالِهِ وَأَصَبْنَا مَحْزَرَ الْقَوْلِ فِيهِ فِي الْحَوَاشِي وَالْمَعْلَقَاتِ . وَأَمَّا الْآنَ فَالْوَقْتُ اعْزَمَ مِنْ ذَلِكَ .

### وَمَضَى

- ١٢ آتَسْنَا عَلَمْنَاكَ فِي الْإِفْقِ الْمَبِينِ أَنَّ الْمَعْلُولِيَّةَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ، صُدُورِيَّةً وَتَالِفِيَّةً ؟
- ١٥ فعلوليّة الصدور ، هي الاستناد إلى العلة المحتاج إليها في التقرّر والوجود ، وتكون هي لإحالة خارجة عن قوام ماهية المعلول . إذ جزء الماهية ماخوذ من جانب المعلول ، وفي حيّز المفروغ عنه باللحاظ حين ما يلحظ استنادها إلى العلة ، إذ ليس للشئ المركّب استناد مستأنف إلى العلة ، وراء استنادات الأجزاء بالأسر ، ولا للعلة فيه تأثير جديد بعد التأثير في الأجزاء بالأسر ، فصدور جزء المعلول عن العلة متضمّن في صدوره عنها .
- ١٨ ومعلوليّة التآلف ، هي ائتلاف قوام ماهية المعلول من اجزائها التي هي جوهرياتها المتقوم جوهرها منها .

- وكذلك العلية أيضا ، في أجزاء المعلوليّة ، على ضربين . عليّة من سبيل الصدور ، وعليّة من سبيل التآلف . والعلة بحسب التآلف في حيّز المعلول بحسب الصدور ، وداخلة فيه ، وهو معلولها من حيث التآلف ، ومعلول علتها من حيث الصدور ، وعلته من حيث الصدور مباينة لسنخ ذاته وخارجة عن جوهر ماهيته . ومنبع الافتقار إلى العلة من من سبيل الصدور ، طباع الامكان الذاتي ، وإلى العلة من سبيل التآلف كون الذات

مزدوجة الحقيقة غير احديّة الماهيّة .

### وَمِيْضٌ

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

٤ 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 .

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

٦ 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 الهيئات 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 لايجاد المادة القريبة من المعلول ، لا سبباً قريباً من المعلول ، او يكون معطياً للصورة ، فيكون سبباً لايجاد الصورة القريبة . والغاية سبب للفاعل في انه فاعل ، وسبب للصورة والمادة بسبب تحريكها للفاعل للمركب . فالبادئ القريبة من الشيء ، هى الهيولى والصورة ، ولا واسطة بينهما وبين الشيء ، بل هما علتاه على انها جزآن يقومانه 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 . فيستبع ايجادها الاجزاء بالاسر وجود المركب الذى هو مجموع الاجزاء من حيث لحوق اعتبار التأليف ، فاحق
- ما ينسب اليه العقل الصدور عن العلة بالايجاد اولا 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 اولا الاجزاء بالاسر ، ثم نفس المجموع المركب على الاستتباع اللازم بالضرورة .
- وليس معناه العبارة ما يوهمه ظاهر اللفظ ان العلة الفاعلة توجد الاجزاء ثم الاجزاء توجد المركب . كيف ؟ وقد اعلن بابطال ذلك في قوله « بل هما علتاه على انها جزآن يقومانه بلا واسطة » . ومن المستبين للعقل الصريح والذهن الصراح ان الاجزاء مفروغ عن اعتبارها في حقيقة المركب ، حين ما يرام ان يعتبر استناده الى العلة الفاعلة . فاذن هى في حيز المستند ، ومن الامور المعتبرة في جانب المعلول ، كما الامكان والاحتياج ، لا في حيز المستند اليه ، ومن الاعتبارات الملحوظة في جانب العلة الجاعلة .

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

و اذ 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 . فليُتَبَصَّر .

### وَمِيْضٌ

فاذن ، الشيء المزدوج الذات من اجزاء مؤتلفة ، انما افتقاره الى ما هو جزؤه  
لذاته وبحسب جوهر ماهيته . واما الافتقار الى ما هو خارج عن قوام حقيقته ، فبحسب  
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 والاجزاء  
بالاسر ، والحاجة الى جزء الجزء لنفس الذات ، ولكن من تلقاء ذات الجزء ، ولا يتكرر  
شيء من الاجزاء في قوام الذات الحقيقية .

وقد يعرض لكل من المادة والصورة ان تكون علة بواسطة و بغير واسطة معاً  
من وجهين ، ولكن على العلية من السبيلين ، لا بضرب واحد من ضربى العلية . اما  
المادة ، فاذا كان المركب ليس نوعا ، بل صنفاً ، وكانت الصورة لالتى تخص باسم  
الصورة ، بل هيئة عرضية ، فحينئذ تكون المادة مقومة لذلك العرض الذى يقوم  
ماهية الصنف بما هو صنف . فتكون علة مآمن سبيل الصدور للعة من سبيل التألف ،  
لكنها من حيث هي صورة جزء من المركب وعلة مادية . فلا واسطة بينهما بحسب  
التقوم والتألف .

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

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

٣

### وَمِيْضٌ

ان هناك شكاً مُعْضِلاً ، وهو انه لا يُسْتَرَاب في ان المجموع ، بما هو المجموع ، موجود اخر وراء الموجودات التي هي الاجزاء بالاسر . فيكون لامحالة ممكنا ما من الممكنات بالذات ، كما الاجزاء بالاسر ممكنات . وكلّ ممكن ، فانّ عدم نفسه ، بما هو من حيث نفسه ، ممكن بتة . فلا محالة لا بدّ من ان يمتنع ذلك عدم بعلة موجبة للوجود ، لا بالعرض بل بالذات ، حتى يتحقق وجوده الواجب من تلقاء العلة . فاذا المجموع ، بما هو المجموع ، لا ينصحح وجوده اذا امتنع عدم نفسه من حيث نفسه ، مع عزل النظر عن عدمات الاجزاء ، من تلقاء علة الموجبة اياه . فكيف لا يكون له استناد بالذات الى علة وراء استنادات الاجزاء ؟

١٢

فهذا الشكّ المُعْضِل العويص انما سبيل حله من اصلين ، مبسوط تحقيقهما في الاقن المبين والصُحُف التي في طبقته من اصول العلم الذي فوق الطبيعة .

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

١٨

والاخر الاصل الذي عنوانه « اُس قانوني » . وحكم برهانه ان 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 حل الشكّ ، فسبيل ايضاحها ان يقال : كون المجموع ، بما هو المجموع ، ممكنا ما من الممكنات بالذات وراء الممكنات

التي هي الاجزاء بالاسر ، انما يستوجب ان تسوع له ، بحسب نفسه ، طبيعة العدم بما هي طبيعة العدم . و ذلك ليس بصادم ان يكون عدم ما بخصوصه ، و اعني 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 العدمات الجائزة ، بالنظر الى نفس ذاته لا مطلقاً ؟

٢  
٣  
٤  
٥  
٦  
٧  
٨  
٩  
١٠  
١١  
١٢  
١٣  
١٤  
١٥  
١٦  
١٧  
١٨  
١٩  
٢٠  
٢١

فان ازعجك شيطان الوهم حينئذ انه اذا كان عدم المجموع ، بما هو المجموع ، عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى نفس ذاته ، كان لا محالة وجوده عند وجودها واجبا لذاته بنفس ذاته ، ضرورة ان امتناع احد النقيضين بالنظر الى نفس الذات في قوة وجوب الاخر بالنظر اليها بثة ازيح عنك سلطانه بتفطينك ان نقيض عدم المجموع عند وجود الاجزاء بالاسر ، رفع ذلك العدم ، ورفعه 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 امكان 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 امكان وجوده عند وجودها امكاناً بالذات . فلا يحصى 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 تصغين الى المتخبطين .

### وَمِيضٌ

اما تستيقين ان مقومات المهية باسرها على اللحاظ التفصيلي هي الحد ، و مجموع 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 اللحاظين 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 الكل الافرادى بالذات ، وغير مجموع الاجزاء المعروف لاعتبار المعية والتأليف بالاعتبار . واما المعروف والعارض جميعا فامر اعتبارى ذهنى يعتبره الدهن وهو خارج عما نحن فى سبيله .

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

مركز تحقيق كامپيوتر علوم اسلامى  
ومبيض

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

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

واياها نعنى حيث نقول : العلم والمعلوم متحدان بالذات . متغايران بالاعتبار .  
 وهي واحدة في العلم الاجمالي ، متكثرة في العلم التفصيلي . فاما المعلوم بمعنى جوهر حقيقة  
 المعلوم الذي هو ذو الصورة العلمية ، فغير مختلف في صورتي الاجمال والتفصيل اصلا .  
 والمعلوم بالذات المنكشف بالقصد الاول هو الصورة الذهنية ، والمعلوم بالعرض المنكشف  
 بالقصد الثاني هو الشيء العيني الخارجي . فليتبست ولا يتخبط .

### ومضة

هل انت ممن يستقيم عقله ؟ فيتبصر قلبك ويستنم سرك الى ما قد اقتر عند العقلاء  
 في مقارءه ، ان كل ممكن محضوف بوجوبين سابق ولاحق ، وكلاهما وجوب بالغير لامن  
 تلقاء الذات ، ويعمان مرتبتي التقرر والوجود جميعا ، وكذلك طرفي الايجاب والسلب .  
 والموصوف بالوجوب السابق نفس الذات ، وبالوجوب اللاحق الذات بشرط اعتبار  
 التقرر والوجود ، ايجابا او سلبا ، وفي الهيات المركبة ، ذات الموضوع بشرط الاتصاف  
 بالمحمول او بشرط انتفائه .

وهذا الاصل مجمع على اثباته ، آلا من فئة من المتكلفين للاولوية الغير  
 الوجوبية على ضرب من الراجحية . والامر مستبين السبيل عند حزب الحق و ابناء  
 الحقيقة . ونحن قد آتينا بالقول المشيخ فيه ، وآتيناه قيسطه من الفحص ، واوفيناه  
 حقه من البسط ، باذن الله العزيز العليم علاسلطانه ، في الافق المبين وفي التقويمات  
 والتصحيحات . فليكن ضمان محز التحقيق هنا لكث على التفصيل مستقرا في ذمتها ،  
 فاما ضابط المراتب المترتبة على نمط الاجمال ، فعلى هذا السبيل : امكن ، فاحتاج ،

فَأَوْجِبَ وَوَجِبَ ، فَجُعِلَ ، وَتَقَرَّرَ ، وَوُجِدَ ، فَوَجِبَ .  
وَمَقْضَى

- ٣ ألم تسمعهم يقولون ؟ - ان طباع مفهوم التقدم والتأخر الذي يجمع جميع  
الانواع بالاشترك الحملي ، ولكن لاعلى التواطؤ ، بل على سبيل التشكيك ، هو ان  
معنى ما من المعاني او شأنا ما من الشؤون لشيئين مجتمعان فيه ، لا يكون هو حاصل  
لاحدهما ، الا وقد حصل للآخر ، ويكون هو حاصل لذلك الاخر ، وليس هو بمحصل  
لذا . فهذا القدر المشترك يعم انواع السبعة على سبيل التشكيك .
- و ملاك الامر في كل نوع ، هو المعنى الذي فيه التقدم والتأخر ، فيشارك فيه  
شيئان ، منه لاحدهما بعينه ما ليس للآخر ، وما منه للآخر فهو ايضا لهذا ، فبحسبه يكون  
هنا متقدما و الاخر متاخرا . وذلك المعنى المشترك فيه مالا كما للتقدم والتأخر .  
ففي التقدم بالرتبة مثلا . ومن حيزه التقدم المكاني ، ملاك الامر النسبة الترتيبية  
الى مبدأ محدود بالطبع ، او بالوضع ، او بالفرض بالقرب والبعد منه . فالاقرب الى المبدأ  
المحدود متقدم ، والابعد منه متأخر . فللمتقدم ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه  
المتأخر ، والمتأخر ليس يليه ، الا قد وليه المتقدم .
- ١٥ وفي التقدم بالشرف ، المعنى المجهول كالمبدأ المحدود يكون منه للمتقدم ما ليس  
للمتأخر وليس للمتأخر منه ، الا انقص مما منه للمتقدم ، كما للرئيس ، من  
الاختيار ما ليس منه للمرؤوس الا عضة مما منه للرئيس . لست اقول ان الاختيار  
يقع للرئيس وليس للمرؤوس ، وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس ، فيتحرك  
باختيار الرئيس ، كما قاله الشريك في الهيئات الشفاء . فان ذلك اخراج له من التقدم  
بالشرف ، والحق له بالتقدم بالذات . فملاك الامر في التقدم بالشرف ، الاختلاف  
في المعنى المجهول كالمبدأ المحدود بالكمال والنقص والشدة والضعف والزيادة والنقصان ،  
كما الملاك في التقدم بالرتبة الاختلاف في النسبة الترتيبية الى المبدأ المحدود بالبعد والقرب  
منه . فمعايير اعتبار سبق 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  
 المراتب المترتبة في سلسلتى البدؤ والعود ، واما بالوضع طبعاً ، كما في طبقات كرات  
 ٣ 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 . فليتعرف .

### وَمَيِّضٌ

فَاذْ دَرَيْتَ اَنَّ اَخْتِلَافَ اَنْوَاعِ الْقَبْلِيَّةِ وَالْبَعْدِيَّةِ ، بِحَسَبِ اَخْتِلَافِ الْمَعْنَى الَّتِي  
 فِيهِ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ وَاخْتِلَافِ الْمَلَاكِ فِيهِ ، فَاعْلَمْ اَنَّ مِنْ اَلْاَنْوَاعِ مَا السَّبِقُ فِيهِ بِحَسَبِ  
 ١٢ اَخْتِلَافِ النِّسْبَةِ التَّرْتِيبِيَّةِ اِلَى اَلْاَمْرِ الْمَفْرُوضِ مَبْدِئاً مَحْدُوداً ، وَلَيْسَ هُوَ اِلَّا نَوْعاً وَاَحِداً ،  
 هُوَ التَّقَدُّمُ بِالرَّتْبَةِ ، لِاِغْيَرِ . وَمِنْهَا مَا السَّبِقُ فِيهِ بِحَسَبِ اَخْتِلَافِ السَّابِقِ وَالْمَسْبُوقِ فِي الْمَعْنَى  
 الَّذِي فِيهِ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ وَالرَّاجِحِيَّةِ وَالْمَرْجُوحِيَّةِ ، وَهُوَ اَيْضاً لَيْسَ  
 ١٥ اِلَّا نَوْعاً وَاَحِداً وَهُوَ التَّقَدُّمُ بِالشَّرْفِ وَمِنْهَا مَا الْقَبْلِيَّةُ فِيهِ بِحَسَبِ الْاِنْفِكَاكِ وَالْاِنْفِرَادِ بَيْنَ  
 الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ فِي ظَرْفِ الْوَجُودِ وَوَعَاءِ الْحَصُولِ ، وَتَخَلَّفَ الْبَعْدُ عَنِ الْقَبْلِ فِي ذَلِكَ الظَّرْفِ  
 بِحَسَبِ مَعْنَى الْوَاقِعِ ، لِابْحَسَبِ خُصُوصِ الْمَرْتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ ، وَانْ كَانَتْ هِيَ مِنْ مَرَاتِبِ نَفْسِ  
 ١٨ الْاَمْرِ . وَذَلِكَ نَوْعَانِ مُخْتَلِفَانِ ، هُمَا التَّقَدُّمُ الزَّمَانِيُّ وَالتَّقَدُّمُ السَّرْمَدِيُّ . وَسَيَسْتَبِينُ لَكَ  
 السَّبِيلُ فِيهِمَا مِنْ ذِي قَبْلِ ، اِنْ شَاءَ اللهُ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ .

وهذه الانواع الاربعة ليست هي باعتبار العلاقة الذاتية الارتباطية بين السابق  
 ٢١ والمسبوق بالافتقار والاستناد اصلاً .

ومنها ما بحسب العلاقة الذاتية الارتباطية بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد ،  
 وانما التقدم والتأخر فيه بالانفراد والتخلف في التقرر والوجود ، ولاكن لا في معنى الواقع ،

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

٣  
الست قد تحققت بما قد حققناه لك ؟ - ان مرتبة الوجود ومرتبة عارضه ،  
اعنى الوجوب ، وهو تأكيد الوجود والتقرر ، ومرتبة معروضه ، اعنى نفس الماهية  
٦ وتقررهما وتجوهرهما ، مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة مختلفة بالاعتبارات ، بحسب  
نفس الامر بته . فاذا كانت كل واحدة من هذه المراتب الثلاث مافية التقدم والتأخر ،  
تحصلت لامحالة انواع ثلثة محصلة . فلاتكون من الجاهلين .

### ٩ وَ مَبْيُض

فاذن ، المعنى الذى فيه القياسية في التقدم بالطبع بحسب الخارج مثلا ، هو الوجود  
في الاعيان ، والسكن لا بحسب متن الاعيان وحقاق الخارج . فان التقدم بالطبع بحسب  
الخارج ، ليس بأى المعية بالوجود في حاق الخارج ، بل انما بحسب المرتبة العقلية  
١٢ بالنظر الى الخارج . فالتأخر 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 ، والتأخر بالطبع ليس بموجود بالفعل في تلك  
١٥ المرتبة ، اذ العلة تكون موجودة في مرتبة ذات المعلول ، بخلاف المعلول ، فانه لا يكون  
موجودا في مرتبة ذات العلة بته .

١٨ وفي التقدم بالمهية ، انما المعنى الذى فيه التقدم نفس الماهية وتقومها وتجوهرها  
وفعليتها ، لا بحسب حاق الواقع ، اذ ليس هو بابى المعية بحسبه ، بل بحسب المرتبة  
العقلية . فالتأخر تأخراً بالمهية يكون المتقدم متقوم الماهية وتجوهرها لامحالة في  
مرتبة ماهيته بالفعل ، بخلاف المتقدم تقدماً بالمهية ، فان ماهية المتأخر لاتكون متقومة  
٢١ متجوهره بالفعل في مرتبة ماهيته .

واما التقدم بالعلية ، فالمعنى الذى بحسبه التقدم فيه ، هو وجوب التقرر

- ووجوب الوجود ، لا بحسب متن الواقع ، فان المعية بحسب الواقع ، المعية التي يحتمله  
 جوهر ذات المتأخر بالمعلولية ، معتبرة فيه البتة ، بل بحسب المرتبة العقلية . فالمتقدم  
 بالعلية له وجوب التقرر والوجود في مرتبة ذات المتأخر بالمعلولية ، بخلاف المتأخر  
 بالمعلولية ، اذ ليس له الوجوب في مرتبة ذات المتقدم بالعلوية . وذلك لان الوجوب  
 يصل الى ذات المتأخر بالمعلولية من ذات المتقدم بالعلوية ، ولا يصل الى ذات المتقدم  
 بالعلوية من ذات المتأخر بالمعلولية . فالمتقدم بالعلوية معناه تقدم احد المعينين بوجوب  
 التقرر والوجود في حاق الواقع ، المعية الغير الممتنعة بالنظر الى ذاتها في حصول الوجوب  
 بحسب المرتبة العقلية ، لا بتعمل العقل . فهذا هو القول المستوي النضيج في هذه المسئلة .  
 وما عدا ذلك من ساير الاقاويل فيجئة نية .

### وَمَيْضُ

- انما المتقدم بالطبع فقط ، مطلق العلة الصدورية الناقصة ، سوى العلة الفاعلة  
 من المتممات والمنتظرات ، كالشرايط والمهيات وموضوعات الاعراض . واما العلة  
 الفاعلة الغير التامة ، فحيث انها فاعلة جوهر الماهية ومفيدة وجودها ، فهي متقدمة  
 لامحالة نحوين من التقدم ، تقدماً بالطبع بحسب الوجود ، وتقدماً بالماهية بحسب التقرر  
 كليهما في المرتبة العقلية ، باعتبار الوقوع في الخارج .  
 وكذلك اجزاء قوام المركب من المواد والصور ، وجوهريات جوهر الماهية ،  
 اعنى الاجناس والفصول بما هي اجزاء الحد والمحدود في لحاظ التعيين والابهام ، لها النحوان  
 من التقدم ، اى بالماهية بحسب مرتبة التقوم والتجوهر ، وبالطبع بحسب مرتبة الوجود ،  
 لا من حيث انها من متممات الفاعل ومن متممات العلة الصدورية ، فان ذلك وهم  
 باطل قد عرفناك بطلانه ، بل من حيث ان ايجاد المركب بايجاد اجزائه ، وابداع الماهية  
 بابداع جوهرياتها . فالعقل يحكم ، بعد التحليل بان الصادر عن الجاعل اولا وجود  
 الاجزاء على الاستنباع لوجود المركب ، وتجوهر الجوهريات على الاستنباع لتجوهر  
 الماهية . نعم ، الصورة الجوهرية في المركبات النوعية ، من متممات العلة الصدورية

للمادة ، والموضوع في المركبات الصنفيّة من تتمّات العلة الصدوريّة للعرض ، على ما قد  
 تعرّف . فاما المتقدّم بالعلية ، فليس هو الالفاعل التام 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 بالعلية . وليس غير الفاعل التام على هذا السبيل ، اذ لا يستوجب ما عداه المعية  
 في حاقّ الواقع البتة ، وان كان ليس يتأبأها .

فقد استتبّ اذن ، انّ التقدّم بالذات ، وهو ما باعتبار العلاقة الذاتية ، للقدر  
 المشترك بين ما بالطبع وما بالمهية وما بالعلية ، فهذا هو الاصطلاح الشايح ، وهو الحرى  
 بالاعتبار .

وربّما اعتبر الشريك في الرياسة اصطلاحا آخر في اطلاق الاسماء ، فجعل ما  
 بحسب الوجود وما بحسب المهية ضربين مما بالطبع ، ولفظ التقدّم بالطبع ، للقدر المشترك  
 بين الضربين ، وقسيماً للذى بالعلية . قال في التعليقات .  
 تعليق : المتقدّم على الشيء بالطبع : هو ما يكون علة للشيء في مهية مثلا الواحد  
 علة الاثنين في اثنييته ، وخطوط المثلث علة له في كونه مثلثا . وأجزاء الحدّ علة للحدّ  
 في انه هو .

واما المتقدّم بالعلية ، فهو ان يكون علة لوجود الالهية ، فهية الشيء غير  
 ائيته . فالانسان كونه انسانا غير كونه موجوداً . والتقدّم قد يكون تقدّما في الوجود ،  
 لتقدّم الواحد على الاثنين ، وقد يكون في المنهوم ، كتقدّم الجوهر على العرض في حمل  
 مفهوم الوجود 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 المهية : دون الوجود . والفرق بين

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

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

قال خاتم المحصلين في شرح الاشارات : والمتأخر بالمعلولية لا ينفك 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 . من غير انعكاس ، فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر ، اما المتأخر ، فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم . ٦

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

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 كنهه ، فلا يكون جنسا ، والجنس يجب ان يحمل على نوعه ؛ ولا لكونه علته تامة 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 عاما ممكنا ان يوجد ويعقل ، وان لم يوجد ويعقل النوع المعين . فتقدم العام على الخاص نوع الآخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة . انتهى كلامه . ١٥

قلت نعم هو نوع آخر سوى الخمسة المشهورة وان هو الا التقدم بالمهية بحسب المرتبة العقلية ، بضرب من التحليل في لحاظ التعيين والابهام . فليتلطف . ٢١

## وَمِيْضٌ

- ٣ سمعت شيخ الاشراق ؟ - يقول في المطارحات ، مستثبنا للتشكيك في الذاتيات  
بالكمالية والنقص في نفس الجوهر المهيبة بهذه العبارة : ثم اذا بَيَّنَّ ان الوجود من  
الامور الاعتبارية ، ولا تتقدم العلة على معلولها الا بماهيتهما ، فجوهر المعلول ظل  
لجوهر العلة ، والعلة جوهريتها اقدم من جوهر المعلول ، وكل امر يشترك فيه العلة  
والمعلول وما في المعلول مستفاد من العلة ، وهو كظل الامور العقلية . فكيف ساواها  
٦ في الجوهرية ؟ اى ان الوجود امر ذهنى ، فليس التقدم الا بالماهية ، فتقدم جوهرية  
العلة على جوهرية المعلول . وهو مذهب افلاطن والاقدمين ، وهم يجوزون ان تكون  
٩ 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 ، وهى المرتبة المتقدمة على  
١٥ الوجود المنتزع .
- فالحصر في التقدم بالماهية ليس بسديد . بل انما السلازم تحقق تحوین من التقدم  
للعلة الجاعلة 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 المهيبة وجاعل ذاتها ، بالقياس الى مجعوله ، وفي جوهريات الماهية بالقياس  
اليها ، وفي مرتبة فعلية الماهية بالقياس الى مرتبة الوجود ، وفي نفس الماهية بالقياس الى  
لوازمها ، وفيما يلحق المهيبة بذاتها في مرتبة جوهرها بالقياس الى ما يلحقها بغيرها .

- وامّا تجويز كون نفس اقول و اقوى من نفس في حقيقة النفسية ، وكون العقل  
اتمّ جوهرية من النفس مثلا ، فانما انبعثه عن عدم التفظن للفرقان البين بين التجوهر  
والجوهرية ، وايضا بين الانمية في الطبيعة المشتركة والانمية بحسب كمالية الحقيقة الغير  
المشتركة . فتجوهر الجوهر هليته البسيطة المستندة الى الجاعل ، بضربيها الحقيقية والمشهورية .  
وجوهرية هليته المركبة المستغنية عن العلة ، لكون ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير مستند  
الى علة اصلا ، باجماع العقلاء ، وكذلك تجوهر الانسان هليته البسيطة ، اى صيرورة  
نفسه ، وجوهرية هليته المركبة اى صيرورته انسانا . فاذا تقدم جوهر على جوهر ،  
او انسان على انسان ، تقدما بالمهية ، كان مفاد ذلك تقدمه عليه بحسب الهلية البسيطة .  
فاما بحسب الهلية المركبة ، فافراد الماهية باسرها سواسية . واذ مقولة الجوهر ماهية  
منعوتية غير قائمة في شيء ، فلاتشكيك فيها اصلا . ولاجوهر اتمّ جوهرية من جوهر .  
بل انما الجوهر الأوتى اوتى و اقدم من الجواهر الثانية في التجوهر والوجود ، لا في  
الجوهرية . ورُبّ حقيقة جوهرية هي حقيقة كاملة تامة بحسب ذاتها الخاصة ، بالقياس  
الى حقيقة اخرى ناقصة جوهرية ، كالعقل بالنسبة الى الهيولى ، والانسان بالنسبة الى  
الفرس ، لا في طباع الجوهرية الذاتية المشتركة .  
ولقد فصلنا القول في الفرق بين التجوهر والجوهرية نحن في كتاب التقديسات ،  
وشريكنا في باربرميناس وقاطيغورياس من الشفاء .

### وميض

- لعلك تقول : او ليس ، اذا تقدم شيء على شيء بالوجود ، تقدم ايضا عليه  
بالوجوب ، اذ الوجوب كيفية الوجود ، والشئ ما لم يجب لم يوجد بشئ ؟ وكذا اذا  
تقدم عليه بوجوب الوجود ، تقدم بالوجود ايضا . فهتلا اعتبرتموهما مما فيها فيه التقدم  
في المتقدم بالطبع ، وفي المتقدم بالعلية جميعا ؟  
فيقال لك : ليس للمتأخر بالطبع ، بما هو متأخر بالطبع ، وجوب وجود اصلا ،  
حتى يعتبر ادخاله في ملك التقدم ، اذ ليس له بذلك الاعتبار استناد الى علة 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. فمن هناك جعل وجوب الوجود مافيه التقدم، في المرتبة العقلية، لذات المتقدم بالعلية، لا غير.

٦ فان قلت: ليس بوجود الصورة يجب وجود المركب بالفعل، وباعتبار الفصل يستتم تحصيل جوهر المهية؟ قلت: نعم، ولكن بما ان الصورة اخيرة الاجزاء، والفصل اخير الجوهريات، لا بما ان الصورة متقدمة بالطبع والفصل متقدم بالمهية.

### وَمَيْضُ

٩ 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 بداخلية 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.

١٥ 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 التقييد، لاعلى سبيل التقييد. ففهوم الناطق مثلا، وهو فصل الانسان، ذات ما مبهمه حقاها النطق، اى ادراك الكليات، على ان تعتبر الاضافة الى النطق على انها تقييد، لاعلى انها قيد.

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

هو ، في حدّ طبيعته ، ذو وحدة مبهمّة بالقياس الى الفصول والانواع التي هو في 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 ، والشئ انما  
 يدخل في المقولة ، بما هو مهية ، لا بما هو آيية مهية . فكون الفصل محمولا على النوع  
 حملا بالذات ، لا من سبيل « ما هو ؟ » بل من سبيل « اى شئ هو في جوهر مائيته ؟ » . ليس  
 يستلزم وقوع النوع في مقولة ما من المقولات بذلك الاعتبار ، ولا عدم كونه بذلك  
 الاعتبار في مقولة اصلا يصادم 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 المتمدتين  
 في المدينة ، كما قال في فاطيغورياس الشفاء . فليُتَشَبَّهَتْ .

### وَمِيْضٌ

فليكن عندك ، اذن ، من القساطيس العقلية والموازن البرهانية ، ان لوازم  
 الماهيات الممتنع انسلاخها عنها في حاق الواقع ، وهي متجوهرة متقررة ، واعنى بها لوازم  
 التقرّر فوق لوازم الوجود ، على اضرب ثلثه .

فضرب منها ، لوازم الماهية على الاصطلاح الشايع الصناعي . وهي مفهومات  
 وراء جوهر الماهية ، ووراء جوهرياتها ، علّة خلط الماهية بها نفس جوهر المهية بما  
 هي هي ، في مرتبة مطلق التقرر ، كما الزوجية للاربعة ، وذوا الزوايا ثلث . ومن  
 جعل هناك لمطلق احد الوجودين قسطا من المدخلية في العلية والاقتضاء كما يتّجمع  
 به رهط من المقلّدين ، فليس يفقه الفرق بين لوازم الماهية ولوازم الوجود .

وضرب ثانٍ منها ، لوازم الماهية المتقررة في مرتبة نفس جوهرها من حيث هي 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 وسببها ، في كون مرتبة نفس الماهية ممتنعة الانسلاخ عنها ، لا بعلة وراء الماهية ولا بعلة من جنبه الماهية ، والسرف 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 ، سلها بسيطا . فهو سلب بسيط للطرفين ، ولكن في تقرر و ايس ، لا في انتفاء وليس . ولذلك كان هو بالقوة اشبه 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 .

و ضرب ثالث منها ، لو ازم يمتنع 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 ساير العوارض اللاحقة ، من حيث التقدم بالماهية . ومن هناك يستتب سبق السلب على الوجود في الحدوث الذاتي سبقا بالماهية ، فلا تكن من العاقلين .

### و مبيض

لقد بلغ نظر الشريك في الرياسة 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 ينتزع عن الماهية المتقررة . فلا يصح ان يكون هو من اللوازم المقتضاة لنفس الماهية ، كما لو ازم الماهية على الاصطلاح الصناعي .
- ٣
- ثم ان هناك شكاً يعتري غير المتمهر ، وهو ان كون نفس الماهية سبباً للازمها ، 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 الاشراق والمطارحات ، فتبعه على الذهول عنه خاتم المحصلين في شرح الاشارات .
- ٦
- والحاذق المتمهر لا يعزبُ عنه ان لفظي « القبول » و « الفعل » يُطلقان في اصطلاح الصناعة على معان ثلثة . 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 شريكانا في التعليم وفي الرياسة ، كل منهما في تعليقاته بعبارة واحدة ، وذكر ان البسيط عنه وفيه واحد . ونحن قد اوضحنا السبيل في كتاب الايماضات والتشريفات وفي كتاب تقويم الايمان ، باذن الله سبحانه ، على قصياً الغاية .
- ٩
- ١٢
- ١٥
- فليتبصر .

مركز حقیقت کامپیوتر علوم اسلامی

### ومبيض

- 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 . فالقيوم الواجب بالذات جل ذكره ، ماهيته هي عينها انيته ، والماهية الممكنة ماهيته وراء انيته . اليس بالتقسيم الحاصر الدابر بين النقي 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
- ١٨
- ٢١

الممكن بالماهية .

- وقد دَرَيْتَ انَّ الوجود هو نفس الوجودية المصدرية المنتزعة من الذات المتقررة ،  
 ٣ ومطابقه نفس جوهر الذات . فاذا كانت الذات متقررة بنفسها ، كان يصحّ لامحالة  
 انتزاع الوجودية المصدرية منها ، وحمل مفهوم الوجود عليها بحسب نفسها ، لا بحيثية  
 تقييدية ، ولا بحيثية تعليلية ، فكانت نسبة الوجود والوجودية اليها نسبة الحيوان الناطق  
 والانسانية الى ذات الانسان . فهذا هو معيار العينية وملاكها . واذا كانت متقررة ،  
 لا بنفسها ، بل من تلقاء جاعل يبدعها ، لم يكن يتصحح انتزاع الوجودية وحمل الوجود  
 عليها ، الا بحيثية تعليلية ، وان كان لا يفتر ذلك الى حثية تقييدية . وهذا هو  
 ٩ قسطاس الزيادة وميزانها .

- فاذن ، قد استتبَّ انَّ الوجود العيني المتأصل ، عين حقيقة القيوم الواجب بالذات  
 وزايد على ماهية الذات الممكنة . ومن سبيل اخر قد تعرّفت انَّ الوجود لا يجوز ان يكون  
 ١٢ من لوازم المهية على الاصطلاح الصناعي . فاذن ، وجب ان يكون وجود الوجود  
 بذاته في حاق الاعيان ، عين ذاته ونفس حقيقته ، كما الحقيقة الانسانية عين ذات الانسان ،  
 لا من لوازم ماهيته ، كما الزوجية للاربعة . فاذن ، قد استبان انَّ الوجود الاصيل  
 ١٥ الحق في حاق الاعيان ومتن الواقع ، هو عين مرتبة ذات القيوم الواجب بالذات تعالى  
 سلطانه .

### وَمِيْضٌ

- ١٨ الم تسمع امام المتشككين ؟ - يقول في الملخص معترضا على الحكماء .  
 اِزْامٌ : اتفقوا على ان الطبيعة النوعية الواحدة يمتنع ان يكون بعض اشخاصها  
 مجردا عن المادة ، وبعضها ماديا . وبسوء عليه ابطال الابعاد المتارقة التي اثبتتها اصحاب  
 ٢١ الخلاء ، واثبات الهبولى لجرمية الافلاك ، وان امتنع الانفصال عليها وان المقارقات  
 يجب ان تكون انواعها في اشخاصها ، وابطال المثل الافلاطونية . واذا ثبت ذلك ،  
 فنقول : الوجود ايضا طبيعة واحدة . فان كانت غنية عن مقارنة الماهية ، فلتكن

- كذلك مطلقا ؛ وان كانت محتاجة اليها ، فلتكن كذلك مطلقا . وان كانت سجاز عليها ان تكون مجردة تارة ، ومقارنة اخرى ، فلم لا يجوز في الطبيعة النوعية ان تكون مادية تارة ومجردة اخرى ؟ وذلك مما لا يمكن الفرق فيه . ٣
- هذا تشكيكه الالزامي . فنقول : لعلك تكون قد تحققت ما حققناه لك في كتاب التقديسات ، فنقول له : يا هذا ، اما تشعر ان الوجود ليس الا الموجودية المصدرية المنتزعة من الموجودات ؟ ولا يتصور له فرد سوى الحصة ، ولا يتحصص 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 المنتزع 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 . ١٠
- وكذلك القول في التشخيص ، فانه ينبع من منبع الوجود . والتشخيص من حيز مطلب « من هو ؟ » ، ومطلب « من » بالقياس الى الماهية بحسب الحقيقة النوعية ، كطلب « اى » بالقياس الى الماهية بحسب الطبيعة الجنسية . فالوجود الحق بذاته جل سلطانه ، هو المتشخص بنفس ذاته ، وبه متشخصية كل متشخص . فهو سبحانه تشخص كل متشخص ، كما انه وجود كل موجود . فاذن ، قد استبان الفرق بين طبيعة الوجود والطبائع النوعية . فليتبصر . ٢١

### وَمِيْضٌ

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

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

٣

ليس اذن من المنصرح لديك ؟ - ان تقدم ذات العلة ، ولاسيما العلة الجاعلة  
الفاعلة ، على ذات المعلول المجمعول ، 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 الجاعلة ، 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 ، بته . واذ تبين ان الوجود الأصيل فى متن الاعيان ، عين مهية البارى الحق  
ونفس حقيقته ، فالمرتبة العقلية وحق الوجود العيني هناك واحد ، وموجوديته سبحانه ،  
فى حاق كهد الاعيان ومتن خارج الأذهان ، هو بعينها المرتبة العقلية لذاته الحق من كل  
جهة . فالموجودية المتأصلة فى حاق الاعيان ومتن الخارج فى العالم الربوبى ، بمنزلة مرتبة  
ذات الانسان او ماهية العقل مثلاً ، من حيث هي هي : فى عالم الامكان .

١٥

فاذن ، تاخر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحق ، 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 بالمهية ، بل التقدم  
بالذات مطلقاً .

١٨

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

٢١

بالمهية او تقدما بالطبع ، يرجع الى التقدم الانفرادي السرمدي . وليس يصح ان يقاس ما هنا لكك بالشمس وشعاعها ، وما بينهما من التقدم والتأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية ، والمعية في الوجود بحسب متن الاعيان كما تمؤر به الالسن مؤر او تفور به للافواه 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 مثلا . فآخفص جناح عقلك للحق ، ولا تكونن من الجاهلين .

### وَمِيْضٌ

ان لهذا التبيان البرهاني نظيراً في اقاويل شركائنا الرؤساء والمعلمين ، حيث يبرهينون 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 التقديسات وفي كتاب التقويمات والتصحيحات بهذه العبارة .

وبالخرى ان نقول قولاً مرسلًا ، ان كل طبيعة ، جنسا كانت او نوعا ، فان الفصل المنوع او الخاصة المصنفة او المشخصة ، ليس يسوغ ان يدخل في سنخ معناها ، ويفيد نفس ذاتها العامة المرسله ؛ بل انما يكون مناط تحصيلها ومعيار موجوديتها بالفعل والوجود بالذات ، هو نفس التقرر والوجود ، مع امتناع البطلان وعدم العدم بالنظر الى نفس المعنى وطباع سنخ المفهوم . فاذن ، الموجودية بالفعل ، مثابها هناك مثابة نفس اللونية والانسانية هيهنا . فكيف يصح ان تناط بشيء من الفصول او الخصوصيات والعارض ؟

والواجب بالذات هو الغنى المطلق ، وليس له وجودتان ، بعد ماله في مرتبة ذاته بحسب نفس معناه ، اذ ليس يطرأ عليه الوجود من خارج بل هو بعينه مرتبة نفس ذاته . واللون او الانسان له ، بعد اللونية او الانسانية ، وجود يستند الى عله . فاذن ، قد بزغ ان وجوب التقرر والوجود بالذات ، ليس يصح ان يكون طباعا يحتمل الاشتراك اصلا . وبالجملة القيوم الواجب بالذات ، يجب ان يكون متوحدا بحقيقته ، ومتشخصا بذاته .

- لست اقول : بلوازم حقيقته و بعوارض ذاته . و الا ، لم تكن ماهيته هي بعينها انيسته .  
 فليس يسوغ ان يقال انه طبيعة مرسله ، ولا انه شخصي بعينه من طبيعة مرسله ومن لوازم  
 ٣ مخصصة مشخصة ، بل انه بنفس ذاته ينفرد ويمتاز عن كل شيء هو غير ذاته . ويمتنع  
 ان تكون حقيقته لغير هويته الواحدة . ولا يوصف بانته كلتي وطبيعة مرسله ، ولا بانته  
 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 تاخر 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 الممترين .

### و مبين

- يا قوم ، اني لشديد التعجب جدا من شريكى في الرياسة ، ومن شريكى في التعليم ،  
 ١٢ ومن معلم مشائبة اليونانيين ، ومفيدهم الصناعة ، مع اعتلاء مرتبتهم في البراعة والجلالة ،  
 وارتفاع درجتهم في شدة التيقظ وتوقد الفطنة ، كيف توغلوا في تقرير هذه الحجّة  
 البرهانية وتحقيق مقدماتها اليقينية ، في تقديس الباري الاول جل ذكره ، عن ماهية  
 ١٥ كلبية ، 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 كليا بالوجود  
 ١٨ في حاق الاعيان !  
 ثم التعجب من الشريك الرئيس و من معلم اليونانيين اشدّ و اكثر ، فانهما  
 يحكان حكما باتا ، في مسألة حدوث العالم وقدمه ، انها مسألة جدلية الطرفين ، لفقدان  
 ٢١ الحجج البرهانية في كلا طرفيها . ثم في مسألة تقديس الواجب بالذات عن الماهية  
 الكلبية ، يعولون على هذا البرهان الذي هو بعينه برهان حدوث العالم لدى المتبصر  
 المتيقظ ، ويكرّر ان القول في تقريره وتلخيصه وتوضيح مقدماته وحدوده .

- وبالجمله ، ماخص كلامهم هناك ، انه يمتنع ان تكون حقيقة وجوب الوجود بالذات طبيعة كليّة نوعيّة او جنسيّة ، وذلك لان مرتبة الماهية الكليّة قبل مرتبة التشخيص والتحصّل بالفعل ، لان التشخيص والتحصّل لا يدخل في مرتبة نفس المهيّة ، بل في مرتبة وجود المهيّة ذاتا محصّلة . فلاحالة تكون مرتبة التشخيص والتحصّل التي هي بعينها مرتبة الوجود بالفعل في الاعيان ، بعد المرتبة العقليّة لنفس المهيّة الكليّة . وهذا لا يتصور الا فيما لا يكون الوجود بالفعل في الاعيان ، هو بعينه نفس سنخ جوهر ماهيته . والا لزم ان يكون التشخيص والتحصّل معتبرا في نفس مرتبة المهيّة الكليّة . وهو خلف باطل . وقد ثبت بالبرهان ان الوجود بالفعل في الاعيان ، هو بعينه نفس حقيقة الوجوب بالذات . وليس يصحّ 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 سنخ ذاتها وجوهر نفسها . فالوجود بالفعل في الاعيان هناك ، في مثابة نفس اللوئية والانسانية مثلا ههنا . فاذن ، لا يصحّ ان تكون حقيقة الوجوب بالذات طبيعة جنسيّة متحصّلة بالفصل ، او ماهية نوعيّة متشخصّة بالعوارض المشخصّة المتأخّرة عن مرتبة الماهية الكليّة ، لامتناع ان يكون الفصل مفيدا لنفس الطبيعة الجنسيّة ، والمشخصات مفيدة لسنخ الماهية النوعيّة ، لان التحصّل والتشخيص والوجود بالفعل هناك نفس مرتبة الماهية . هذا قولهم في هذا الموضوع على اختصار وتاخيص فاذن ماخطبهم يعقلون هذا السرّ في الفصول والمشخصات والعوارض . ويذهلون عنه في ساير اللوازم واللواحق ؟ فاستقم كما أمرت ولا تكن من الجاهلين .

### وَمَيِّضٌ

- وبعبارة اخرى وسوقٍ آخر ، لو كان الصادر الاول سرمدى الوجود في متن الاعيان ، مع جاعله التام الواجب بالذات الذي الوجود في متن الاعيان ، عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهيته ، لزم ان يكون المجعل في مرتبة ذات الجاعل ومعه في متن الاعيان معية ذاتية ، بحسب مرتبة ذاته و باعتبار نفس ماهيته . ولا تتصور لنفس ذات الجاعل بما

- هي مرتبة عقلية متقدّم تقدّمها بالذات على ذات المجعل ووجوده اصلاً. ليس 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 . فاذا يلزم ان تكون مرتبة نفس ماهية الجاعل ، من حيث هي هي بعينها ، هي ما فيه وبحسبه معية الجاعل والمجعل بالسرمدية في حاق متن الاعيان ، كما مرتبة حصول الوجود في متن الاعيان كذلك . فيبطل تقدّم ذات الجاعل على ذات المجعل تقدّمها بالذات بحسب مرتبة نفس الماهية بل يكون حصول الوجود في حاق متن الاعيان لذات المجعل مع مرتبة نفس ذات الجاعل التي هي بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الاعيان ، معية بالمرتبة الذاتية ، غير متاخّر عنها تاخراً بالذات وتاخراً بالمعلومية وايضاً يكون الممكن الذات الباطل في حد ذاته موجوداً ثابتاً في مرتبة ذات الواجب الحق من كل جهة ، ويلزم من ذلك ان يكون ذاتاً له ، ضرورة ان ما ليس من ذاتيات الشيء لا يكون ثابتاً في مرتبة ذاته .

- وتسويغ ذلك كله ، ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصريح والحيود عن سميت سيله وخرق اجماع كافة العقلاء وشق عصاهم ، وبالجملة ، الا التخلع من الضريبة العقلانية والانسلاخ عن القرينة الانسانية ، فاذا قد استبان ان تقدّم الجاعل الواجب السرمدية بالذات على مجعوله الاول وعلى العالم الكبير الذي هو جملة مجعولاته بحسب الوجود في متن الاعيان ، تقدّمها سرمدياً انفكاً كيتاً ، من اللوازم المقتضاة لخصوصية الحقيقة الوجوبية الذاتية التي هي بعينها الوجود المتاصل في حاق متن الاعيان . والا ، لزم ان يكون المجعل 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 متاخرة بالضرورة الفطرية .

فاتبع الحق ، ولا تكن من المعتدين .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## القوس الثالث

فيه تثنية البعدية الانفكاكية وتتميم البرهان من سبيل القبليّة السرمديّة .

### ومضة

٣

ليس من المعلوم لدى بضاعةٍ ما تحصيليّة، انّ الامتداد، وهو الانبساط الاتّصالي المتصحّح فيه انقراض اجزاء مُشتركةٍ في حدودٍ مُشتركةٍ . اما 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 تمادى الصورة الجسميّة المتّصلة المنبسطة الممتدة بجوهر ذاتها في ابعادها المهادية المذاهبة في جهات عالم الخلق ، اى العالم الجسمانيّ الذي هو الفلك الاقصى المحدّد للجهات بحمّة ما هو محيطٌ به وحاييه من الاجسام والجسمانيات . واما غير ذي وضع ، ليس يقبل وقوع نسبة الترتيبية بين اجزائه المنفرضة في الاشارة الحسيّة ، ولا في جهات العالم ، ويقال له « الامتداد غير القار » ، وبه يتقدّر استمرار التقضيات والتجدّادات ، 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 اثنتان ، الفوق والتحت ، والفلك الاقصى محددهما بمحيطه ومركزه ، فكذلك الجهة في التهاديات الغير القارة اثنتان ، الماضي والمستقبل ، والفلك الاقصى محددهما بمقدار حركته ، وهو الزمان ، فحلّ الزمان حركة الفلك الاقصى ، والمتقدّر 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 والاضاع والامكنة  
والجهات ، آلا للجسام والابعاد الجسمانية . ولا سيلان واستمرار ولا فوت ولحوق  
ولامضي واستقبال ، آلا للحركة والزمان . ولا وقوع لشيء في التهادى والسيلان ، آلا  
بحسب التغير والتطور من تلقاء الحركة والزمان .

### ومضة

ينبغي ان يكون محلّ الزمان أسرع الحركات واظهرها ، لتكون جملة الحركات  
باسرها متقدّرة به ، وان يكون حامل الحركة التي هي محلّ الزمان ، الجرم المحيط  
بالكلّ ، لتكون جميع المكانيات والزمانيات باسرها واقعة فيه . فجعل الزمان لا محالة  
مقدار حركة الفلك الاقصى وحالاً فيها . ولذلك سُميت اجزاء منطقة حركته المتحرك  
بها جميع السماويات ، وهي معدل النهار من الدرجات «ازماناً» 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 سلس . فبمقدار ما يقول احد «واحد» يتحرك خمسة آلاف  
ومائة وستة وتسعين ميلاً ، وهو الف وسبعمائة واثنان وثلثون فرسخاً من مقعره . والله  
اعلم بما يتحرك محدّبه حينئذ ، اذ مقدار منحّ الفلك الاقصى وبعده محدّب سطحه من  
مركز الارض لاسبيل للبشر الى استخراجهم وتعرفهم ، 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 واثنين وسبعين الف فرسخ ، وعلى ذلك الحساب ، خمسين

الف الف فرسخ واربعائة الف فرسخ .

### وَمَضَّةٌ

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

٦ قال صاحب المحاكات : قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان مستلق على الظهر ، راسه في جهة القطب الجنوبي ، ويمينه الى المشرق ، ووجهه الى وسط السماء ، فيكون القطب الجنوبي علواً ، والشمالى سفلاً ، والمشرق يميناً ، والمغرب شمالاً ، ووسط السماء قداماً ، ومقابله خلفاً . وبحسب الحركة الغربية بانسان راسه في جهة القطب الشمالى ،

٩ ويمينه الى المغرب ، فتبدل الجهات الاربع بخلاف القدام والخلف . فاذن ، لاجهة للابعاد القارة على الحقيقة ، آلا الفوق ، وهو الامتداد الاخذ من المركز الى المحيط ،

١٢ والتحت ، وهو الامتداد الاخذ من المحيط الى المركز ، وللامتدادات السيالة الغير القارة ، آلا المضى والاستقبال ، اى التقضى والتجدد في جهتي المبدأ والمنتهى ، وهما جهتا الازل

والابد الامتداديتان السيالتان . فالفلك الاقصى بحد ذاته جهات الامتدادات القارة باعتبار

١٥ جرميته ، والتهاديات السيالة بمقدار حركته . فالاجسام والجسمانيات باسرها يحويها فلك الافلاك من حيث ذواتها وجهاتها بامتداد جرميته ، ومن حيث اطوارها وحركاتها

بكمية حركته .

### وَمَضَّةٌ

١٨

واذ تبين ان الزمان ليس جوهر حقيقته ، آلا مقدار هيئة اتصالية غير قارة ، فهو

هوية متصرمة متجددة بنفس حقيقتها ، ولا مهية له آلا اتصال التصرم والتجدد ولا

٢١ هوية له آلا كمية الفوت واللحوق ، ولا ذات له آلا مقدار سيلان التغيير ، فهو بنفس

حقيقته كمية متصلة غير مستقرة .

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

امتنع بالنظر الى نفس ذاته ان يجتمع جزآن من اجزائه المنفرضة في آن ما من الانات ،  
 كما الكمّية المتصلة القارّة ، اذا انفرضت في هويتها الاتصالية اجزاء مشتركة في حدود  
 ٣ مشتركة ، هي الاطراف والنقاط ، امتنع بالنظر الى نفس حقيقتها ان يجتمع جزآن من  
 اجزائها المنفرضة في نقطة ما من النقاط . فكل جزئين من الزمان حاشيتنا آن بعينه ، كما  
 كل جزئين من الهوية الاتصالية القارّة حاشيتنا نقطة بعينها . فأحد ذينك الجزئين ،  
 ٦ وهو الذي في جهة التصرّم ، ماض بذاته ، وهو بنفس هويته قبل وقبلية باعتبارين ،  
 لاقبلية زائدة على هويته عارضة لهويته ؛ والآخر ، وهو الذي في جهة التحدّد ، مستقبل  
 بذاته ، وهو بنفس هويته بعد وبعديّة باعتبارين ، لابعديّة زائدة على هويته عارضة  
 ٩ لهويته ، كما جزء الهوية الاتصالية القارّة ، احدهما متقدّم في الامتداد المكاني بنفس  
 هويته ، والآخر متأخر في الامتداد المكاني بنفس هويته .

## وَمُضَّةٌ

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

## وَمُضَّةٌ

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

فاذن ، الموضوع في زمان السكون في قوته الاستعدادية كمالات ثلاثة : 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 ما بالممكنات 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 سيلين ، 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 ذمة خلسة الملكوت 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 ينبوع ما بالقوة وحامل القوة الاستعدادية المطلقة . وانما فعليتها في حدّ تجوهرها ، فعالية الاستعداد المطلق .

### ومضة

- ليس يحكم العقل الصريح والذهن الصراح ؟ - ان الموجود بحسب الاحتمال العقلي قبل شهادة الحدس وقضاء البرهان ، لم يتخل اما ان يكون هيولاني الذات مادى الوجود ، محتمل الهوية بحسب القوة الاستعدادية في الفطرة الاولى ، ان يتلبس بالكمالات الطارفة والمعاني المتجددة في الفطرة الثانية ، فيكون موضوع الحركة والملكوت و...

الحقيقة بالزمان والمكان ؛ واما ان يكون قدسي الذات متقدّس الوجود ، غير متعلق  
الهوية بالموادّ وغواشيتها والاستعدادات وعلايقها ، فلا يكون له معنى "مرتقب" ولا كمال  
مُنْتَظَرٌ ، ولا يصحّ له تلبّسٌ بحركةٍ وسكونٍ ، ولا تعلقٌ بمكان وزمان ، بل تكون  
نسبته الى جميع الامكنة والازمنة والجهات والابعاد على سبيل واحد .

### وَمِيْضٌ

لعنك ، اذن ، بما تُلِيّ على سمع قلبك وأُوعِيّ في أُذن عقلك ، غير ممتزج  
في انّ الباريّ الاول الواجب الذات القدّوس الوجود ، جلّ سلطانه وعلا برهانه ، اعلى  
واكبر من ان يوصف بالتقدّس عن الموادّ والصور والتعالى عن الامكنة والازمنة ، وانه  
سبحانه ، بالقياس الى حدود عالمي الزمان والمكان باسرها ، وهويّات اشخاص الزمنيّات  
والدهريّات بقضّها وقضيضها ، على نسبة غير منكّمة واطافة غير متقدّرة ، لاهو فيها  
بوالج ، ولا عنها بخارج ، ولا شيء منها فيه بناشب ، ولا عنه بعارب .

اما تبرهن لك بساطع التبيان ، انه سبحانه هو بعينه الوجود الحقّ المتعالى عن  
الماهية ، وانّ كلّ ذى ماهية وراء الوجود فهو معلول ؟ فاذا كان هو بالنسبة الى الماهية  
على هذا السبيل ، فما ظنكك به بالنسبة الى الهبولى وغواشيتها ، والمادّة وعوارضها ، والمادّة  
وعلايقها ؟

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

فاذن ، ليس يتصوّر بالنسبة الى العالم الربوبى انقضاء ونجدة ومضى واستقبال  
وتناد وسيلان اصلا . الا انّ الوهم لا يالف الا هنا او هناك ، وكان او يكون او كائن  
الاّن . فيعسر على الازهان الوهمانية والنفوس الجسدانية ، ان تؤمن بوجود يتقدّس عن

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

٢

ومن ثمّ 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 خارج 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 يُشَدُّ وجوده ويندر ، ولقد آسلفنا نقل مثل ماقلناه عنه في التعليقات .

٩

### وَمِيْضٌ

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

٢١

- ٣ المتأخر، مع تفرّر ذات المتقدم بالفعل لأنى زمانٍ وآنٍ ولا فى جهةٍ ومكانٍ، بل فى كبد الواقع وحقاق نفس الامر. فلا يتصحح توهم مرور امتداد بهما وتخالل ممتدّ، او طرف ممتدّ بينهما، ويقال له «السبق المطلق» و«التقدّم الصريح الغير المكتم» و«الانفكاك الغير السيّال» و«القبليّة السرمديّة» و«مضايفه» «التأخر المطلق» و«التخالف الصريح الغير السيّال» و«المسبوقية الغير المكتمّة»، و«البعديّة الدهريّة» لكون هذا النحو من التقدّم والتأخر بحسب سرمدية المتقدم وحدوث التأخر فى الدهر. و فى ازاء هذا الضرب من القبليّة والبعديّة، المعية الدهريّة. ويُقال لها «المعية الغير المكتمّة» و«المعية المطلقة» و«المعية القارة الغير السيّالة» بحسب اجتماع المعين فى كبد الواقع ومتمن الخارج وحقاق الاعيان ووعاء الوجود القراح الذى هو الدهر.

### وَمِيْضٌ

- ١٢ هل انت ذو ذهن مستوٍ حقيقىٍّ وراء الاذهان المشهورة الجمهوريّة؟ - فتدرك مشاركاتٍ ومبايناتٍ بين هذين الضربين من القبليّة والبعديّة.
- ١٥ فالمشاركات اعتبار الانفكاك بحسب انفراد القبل عن البعد، وتختلف البعد عن القبل، ولكن فى المكتمّة فى الامتداد الزمانى، وفى السرمديّة فى حاق صُراح الواقع. وكون ذلك من حيث لحاظ نفس الانفراد والتخلف، لا من جهة علاقة ذاتية وارتباط افتقارى بين المنفرد والمتخلف، وكون الانفراد والتخلف بحسب متمن الخارج، لا بحسب المرتبة العقلية لنفس الذات بما هى هى.
- ١٨ والمباينات وجوه عديدة، الاوّل قبول الشدّة والضعف فى الزمانى المكتم، بخلاف المطلق الصريح الغير المكتم. ففى التأخر الزمانى المكتم، موسى مثلاً بالنسبة الى نوح، اشدّ تأخراً منه بالنسبة الى ابرهيم، على نبيّنا وعليهم السلم، وليس يتصحح ذلك فى التأخر الدهرى الصريح، اذ المتأخرات فى الدهر تأخراً صريحاً دهرياً، كلتها فى منزلة متأخرٍ واحد. واما التقدّم السرمدى، فعند حزب الحق واصحاب العقل المضاعف، لا يقبل تكثّر الموضوع اصلاً، اذ لا يوصف به الا البارئ الواحد الحق،

عز سلطانه، والذاهبون باهوائهم واوهامهم الى تسرمد المبدعات، يجعون تقدم السرمديات على الحوادث الدهرية جميعا في منزلة تقدم واحد .

- ٣ الثاني ان المتأخر بالزمان، وجوده اللاحق وعدمه السابق الزمانيان، لا يقع احدهما في حيز الاخر، بحسب ظرف التقدم والتأخر . بل لهما هناك حدان مختلفان يمحاز وينجاز بحسبها كل منهما عن مقابله . فيصدق عقدا موجب وصالب بالاطلاق العام الزماني معاً . ولا كذلك المتأخر في الدهر تأخراً صريحاً دهرياً، اذ لا يوهم هناك امتداد، بتصوّر بحسبه حدّ وحدّ، فيقع لاحالة وجوده الحادث في حيز عدمه الصريح السابق في الدهر .
- ٦ الثالث ان كلاً من المتقدم والمتأخر بالزمان، يصح ان يكون الوجود او العدم الزمانيين، اذ يتصحح طرف كل منهما في امتداد الزمان . والعدم الزماني، بما هو عدم زماني، لا يستلزم العدم في الدهر . بل الوجود في الزمان أخص من الوجود في الدهر . واما المتأخر تأخراً دهرياً، فلا يكون الا الوجود، اذ ليس من المتصحح ابنتات الوجود وطرف العدم في الدهر .
- ١٢ الرابع ان المتأخر تأخراً دهرياً، لا يلزمه ان يكون متأخراً بالزمان ايضاً . واما المتأخر بالزمان، فان كان الوجود عن العدم، لزم ان يكون متأخراً تأخراً دهرياً عنه ايضاً، وان كان العدم عن الوجود، لم يكن متأخراً عنه في الدهر ايضاً، بل انما يكون له التأخر الزماني في افق التقضي والتجدد فقط .
- ١٥ الخامس ان تأخر الوجود عن العدم بالزمان، لا يكون بحسبه للمتأخر الزماني تخلف في الوجود، الا عما يتقدمه بالوجود تقدماً زمانياً، لاعتمتن يمتنع دخوله في افق الزمان ويستحيل اتصافه بالتقدم الزماني . اذ ليس يتصور ان يتخلل بين زماني ما وبين من هو خارج عن عالم التغيير والسيلان ومحيط بجميع الازمنة والحدود على نسبة واحدة، زمان او آن وممتد او طرف ممتد، لا بحسب الوجود ولا بحسب الوهم . فاذا لا يتصحح ٢١ عنه بحسب ذلك تخلف اصلاً . فاما تأخر الوجود عن العدم تأخراً دهرياً، فانه يكون بحسبه للمتأخر في الدهر تخلف صريح عن يتقدم عليه في الوجود تقدماً سرمدياً،

لاعلى شاكلة التخلّفات المكمّمة الزمانية المألوفة للاذهان الوهمانية .

### وَمِيضٌ

- ٣ لانحتمق للمعية السرمديّة عند آل الحقّ واصحاب الحقيقة ، اذ الموجود الاوّل الحقّ ، جلّ سلطانه ، مستائرٌ بالقبائية السرمديّة ، وله بالاضافة الى الثواني الحادثة في الدهر ، وهي جملة ما عداه ، بحسب ذاته سبحانه ، التقدّم السرمديّ ، وبالنظر الى ذوات الثواني الموجودة جميعا بعد عدمها في الدهر ، المعبةُ صريحةُ الدهريّةُ . ٦
- والظانون باوهمهم سرمد المبدعات ، يزعمون انّ لذاته سبحانه ، بالاضافة الى الثابتات من مبدعانه ، معبةٌ سرمديةٌ . وذلك كخرص باطل وهماني ، خارصه الدهن الكاذب الظلماني . وانّما ، قضية العقل الصراح البرهاني انّ الله الباريّ الاوّل الحقّ سبحانه ، موجود في السرمد قبل الدهر قبلية سرمدية بالذات ، وجملة الممكنات ، وهي جميع معلولاته ومجمولاته بأسرها ، من الثابتات والمتغيّرات ، موجودة من تلقاء صنعه وابداعه في الدهر ، بعد السرمد ، بعديّة دهرية ، فلا شيء من الممكنات بموجود في السرمد ، اذ هي بأسرها بعد السرمد ومحاطة به . ولا الموجود الحقّ الواجب بالذات بموجود في الدهر ، لانه ، في السرمد قبل الدهر ومحيط به ، ومتعال عنه . فقد دريت انّ الدهر وعاء ، وجود امتداد زمان كلة ، 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 .

### وَمِيضٌ

- ١٨ انى لشديدُ التعجّب من صاحب المطارحات ومقلّديه ، كيف وسيعهم ان يتجشّموا 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 ، ما صحّت الحركة من ب الى ج ، اذ كيف يكون للمتحرّك ان يتحرّك ، ما لم يصل اليه ؟ فكذا مقدار

- هذه الحركة من الزمان يتقدم على مقدار تلك الحركة منه تقدماً ما بالطبع . ألم يكن عندهم من المنصرح ؟ - انّ الاجزاء المقدارية للمتصل الواحد ، متحدة في الوجود ومثابته بالهية ، وماهيتها ووجودها نفس ماهية ذلك المتصل ووجوده . فهي جميعاً ابعاض ٣ وهية لموجود واحد . فكيف يتصحح بينها الاختلاف بالعلية والمعلولية ؟ ثمّ ألم يستبن لك انّ ميلك التقدّم الزماني اعتبار الانفكاك المكمّم بين المتقدّم والمتأخر ، لالحاظ العلاقة الذاتية والارتباط الافتقاري بينهما اصلاً ؟ فلو صححت العلية والمعلولية بين اجزاء الزمان ، ٦ كان يتصحح لها نحوان من التقدّم والتأخر : ما بالزمان من سبيل الانفكاك المكمّم ، وما بالطبع من سبيل العلية والمعلولية . فاذن ، ارجاع احدهما الى الاخر ظنّ فاسد من سيّبين . فلا تكن من الذاهين . وقد وقع لهم نظير ذلك في التقدّم الرتبي ايضاً ، فلا تكون ٩ من الغافلين .

### وَمِيْضٌ

- ١٢ ثمّ اِنّي لعلّى شدة التعجب جداً من المتكلمين المُسمّونَ بالمتكلمين ، كيف اتفق لأوهامهم ستلخ المتقدم الزماني بالذات عن صفته الذاتية ، واسناد ذلك على الحقيقة الى ما يوصف به بالعرض على المجاز العقلي . وذلك انهم جعلوا الموجودات الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان ، متقدّماتٍ ومتأخّراتٍ على الحقيقة ، والازمنة التي هي المتسابقة ١٥ والمتلاحقة على التعاقب في الامتداد الزماني بالحقيقة ، منسلخة عن القبليات والبعديات الانفكاكية السيالة وهي بعينها هويات تلك الازمنة بما هي هي .
- ١٨ وهم يحسبون ان لها نحواً آخر من التقدّم ، هو التقدّم بالذات . ولا يشعرون انه انما الانفكاك المكمّم السبالي بين الزمانيات ، بحسب هويات الازمنة التي هي مقارناتها ، لا غير . فهؤلاء لا يستحقّون المخاطبة . فليتثبت .

### وَمِيْضٌ

- ٢١ قال امام المتكلمين معترضاً على اصحاب الحقيقة : الفرق بانّ الزمان متقضّ لذاته ، فلذلك استغنت القبلية والبعديّة العارضتان له عن زمان الآخر ، ولم تستغن القبلية

والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمنزلة . لان اجزاء الزمان ، ان كانت متساوية في الماهية ، استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر . وان لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الاخر بماهيته ، فيكون الزمان غير متصل . بل مركبا من آتات . قال : والقول بمعبة الزمان للحركة ايضا يقتضي ، بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر .

٦ 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 تقدم وتاخر قبل التجزية . ثم اذا فرض له اجزاء ، فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ، وتصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا ، بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار ، لاشيء آخر . وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به . واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار ، كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا يتصور عروضهما له . وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم 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 التقدم باحدهما ، حتى يصير متقدما . واما المعية ، فعية ماهو في الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد ، لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان ، هي متى ذلك الشيء ، والاخرى تقتضي 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 شخصي .

- فاذا عرض له انفصال الى اجزاء متميزة في الوهم ، لا بحسب الوضع ، صحّ لهوياتها بحسب انفسها النحو المكتم من القبليّة والبعديّة في امتداد سيّلان التقضى 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 ما عداها ، من سائر الاشياء الزمانيّة ، بحسب مقارنتها لها ، لا من جهة غير هذه المقارنة اصلا . وهذا النحو هو الذي يسمّى « تقدّما زمانيا » . ثمّ ٦ اذا جعل آن من الائنات مبدءاً محدوداً ، عرض ايضا لتلك الاجزاء المنفرضة نحو آخر من التقدّم والتأخّر ، بحسب اختلاف نسبتها الترتيبية الى ذلك المبدأ المحدود بالقرب والبعده منه . وهو التقدّم الرتبيّ . فليتعرف . ٩

### وَمِيْضٌ

- فاذن ، الجسم بما هو جسم ، لا يصحّ وقوعه في الزمان ، ولا بما هو موجود ، اذ لا يقع في الزمان الا الهية الغير القارّة ، وهي الحركة فالجسم بما هو جسم ، يكون في المكان ، وبما هو موجود ، يكون واقعا في الدهر ، وبما هو متغيّر ومتحرك ، يقع في الزمان . والحركة من حيث نفسها ، واقعة في الزمان بالذات . وبما هي موجودة ، ففي الدهر ، كما الزمان نفسه . ولها الاتّصال من تلقاء الزمان . وينسب اليها الاتّصال ايضا من جهة المسافة المتّصلة . والقبليّة والبعديّة الزمانيّتان ، لا بدّ ان تكونا بحسب الزمان ، اما في اجزاء الزمان الذي هو نفس القبل والبعده ، واما في غيرها ، فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعده . فاما المعية ، فعية الحركة للزمان ، غير معية الشئيين الزمانيين ، بقيا سهما الى الزمان ، وبقياس احدهما الى الاخر ، فان معية الحركة والزمان ، هي متى الحركة ، اي كون الحركة في زمان . ومعية الشئيين الزمانيين للزمان ، وكذا معية احدهما للاخر ، هي ان متى احدهما هي عين متى الاخر ، اي 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

## وَمِيْضٌ

- فقد استبان لكث بالاصول الملقاة اليك ، ان نسبة موجود بعينه الى سائر الموجودات ،
- ٣ اى جملة ما قد دخل في الوجود بالاطلاق العام ، إما نسبة متقدّرة مسافية تختلف بحسبها المسافات والايون بالقرب والبعد منه ، او نسبة متقدّرة زمانية سيالة يختلف بحسبها حاله في الوجود بالقياس اليها بالمعية واللامعية ، فيكون اذ هو مع بعض من الافراد ، لامع
- ٦ سائر الافراد ، ولامع الجملة ، فيقع فيها لامحالة امتداد غير قارّ وكمية سيالة ، واما نسبة ابدية احاطية غير متقدّرة ولا سيالة ، خارجة عن جنس التقدر والتلّاتقدر ، والامتداد والتلامتداد ، تكون بحسبها جملة الامكنة والمكانيات والايون والمسافات بالقياس اليه على
- ٩ سبيل واحد . فهى في حدّ انفسها موصوفة بالتقدر والتلّاتقدر والجهات والابعاد ، ولا يعقل شيء من ذلك فيه ولا في نفس النسبة . وكذلك يكون هويات الازمنة والزمانيات باسرها سواسية في الوجود بالنظر اليه ، فلا يقع تقدّر وامتداد في نفس النسبة اصلا ، وان كان بعض المنسوب اليه في حدّ نفسه موصوفا بالامتداد والتقدر .
- ١٢ ثمّ من المستبين ان مفارقات عالم الهولي كالكليّيات من الاحكام التصديقية واطرافها التصورية ، والحقايق التي قبيلنا بطبايعها المرسلات فقط ، والانوار الشاهقة
- ١٥ القدسية بطبايعها وشخصياتها جميعا ، لتبرئها عن الاين والتمى ، تنابى ان تعرضها النسبة المتقدّرة المسافية او النسبة المتقدّرة الزمانية . وان فاطر السماوات والارض ، اذ هو مبدع العقول والنفوس ومخترع المكان والزمان ، وجاعل الماهيات والانبيات ، وخالق الكلّ
- ١٨ ومن ورائهم محيط ، فهو ، بمجده وقدسهِ وعزّه وعلاه ، اجدر واحقّ بالتعالى والتقدّس عن ذلك كله .

## وَمِيْضٌ

- ٢١ اليس ، اذن ، كاد يكون عندك من الفطريات ؟ - ان الشيء انما يتأخر تأخرا زمانيا عن زمانى الآخر مثله يتقدّمه بالزمان ، فيجمعها افق الامتداد الزمانى ، ويخصّصان بحدّين مختلفين من حدوده . فالتعالى عن عالمى الزمان والمكان : ليس يجوز عليه

- ولا يصح له التقدم او التأخر بالزمان ولا المعية الزمانية، كما ليس يجوز عليه ولا يصح له التقدم او التأخر بالمكان . وكذلك الحادث الزماني انما يتصحح له ، بما هو حادث زماني ، التخلّف المتكّم عن حادث آخر زماني يحدث قبله . وليس له ، بما هو حادث زماني ، سبيل آخر وراء ذلك . وليس من المنصرح المستبين لذوى العقول باجماع الحكماء والعقلاء قاطبة ؟ - انّ البارئ الحقّ الاوّل ، جلّ ذكره متقدّم في الوجود على هذا اليوم وعلى هذا الحادث اليوميّ مثلاً ، تقدّم ما انفكاكياً من جهة السرمديّة ، وراء التقدم 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 تقدّمًا مطلقاً ثابتاً سرمدياً ، غير متقدّم للمتقدّم ، بحسب سرمدية في الوجود وتأخر صريحاً دهرياً غير متكّم للمتأخر ، بحسب حدوثه الدهريّ ، وسبق العدم الصريح عليه سبقاً مطلقاً في متن الدهر . وانّ المتقدّم بالوجود السرمديّ ، متقدّم بالسرمديّة على الكائنات الزمانية بأسرها ، لا بما انها حوادث زمانية متأخرة عن العدم المتكّم تأخراً زمانياً ، بل بما هي حوادث دهرية متأخرة عن العدم الصريح في الدهر تأخراً دهرياً . وانّه بحسب وجوده السرمديّ قبلها قبلية سرمدية ، وبحسب وجودها معها معية دهرية . علوم دهرية
- وَمِيْضٌ

- انّ ما تلوناه عليك ، قد اطبق على اثباته شركاؤنا الذين سبقونا بالزمان في الصناعة ، قال معلم المشائين في الدورة اليونانية ، ارسطوطاليس في الميمر الاوّل من كتاب اثولوجيا ، 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 ساقّة الميمر ، نقل عن شيخه امام الحكمة ، واثني عليه ، وقال : فنقول انّ افلاطون الشريف ، لما راى جلّ الفلاسفة قد اخطأوا في وصفهم الانسيات ، وذلك

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

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

ثم قال : ان الباري الاول الذي هو علة الانبيات العقلية الدائمة والانبيات  
 الحسية الدائرة ، هو اخير المحض ، والخير لا يلبق 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 تنبت 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 اولا ، 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 يُدخِلُوا الزمان في وصفهم الكون ، وفي وصف الخليفة التي لم تكن في زمان البتة . و انما اضطرَّ الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليفة ، ليميزوا بين العلل الاولى العالية و بين العال 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 معلوها ، فيتوهم المتوهم ان القبليَّة 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 معلوها في زمان . فان اردت ان تعلم : هل هذا المفعول زمني ام لا ؟ - فانظر الى الفاعل . فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لامحالة ، و ان 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 الميمر بالفاظه .

وقال في الميمر الخامس : ونقول انه لم يبدع الباري الاول شيئاً من الاشياء بروية ولا فكر . ثم قال : يريدون بذلك ان الاشياء كلها اُبدعت 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 وراثها علة اخرى . بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده ، وليس شيء عنده اخيراً ، بل الشيء الذي هو عنده اولاً ، و هو 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 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 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 اولاً ، كما تكون عنده اخيراً .

وقال في الميمر الثالث : فاما نحن فنقول : ان الله ، عز وجل ، علة للعقل ، والعقل علة للنفس ، والنفس علة للطبيعة ، والطبيعة علة للاكوان كلها الجزوية . 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 . واولاً ، 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 بصورها ، و اين ياتي ؟ 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 والماضي موجود .

فهذا ما رُمننا نقله من كلامه بعبارته ، وما هذا سبيله في «اثولوجيا» كثير جداً .  
 وقال في بعض ميساومات المفاوضة الى ذى القرنين: انشأ الخليفة لا من موجودات ،  
 وانشأها لا من متقدمات ، خلق الرأس الاوائل كيف شاء ، وبرا الطبايع الكلتية من  
 تلكت الرأس على ما شاء ، والرأس اول الخلقه وابتداء ما انشأ البارئ عز وجل ،  
 والطبايع و ما كان من اختلاف خلق الطبايع ، تفرع من تلكت الرأس . فالرأس ثلاثة لا محالة ،  
 اولها واکرمها الصورة ، والثاني الهيولى ، والثالث العدم لا بزمان ولا بمكان . والبارئ ،  
 عز وجل ، يجل عن هذه الاشياء ، لانه منسئها ومُحدئها . فكل ما ينطق به لا يحيط  
 بعلوّه . علوه لا بمكان ، ووجوده لا بزمان ، وصفاته لا باثبات ، وعظمته لا بمقدار ،  
 وقوته لا بتشبيه . علا فقدر وانفرد فقهر . وعلى ما يشاء تجرى الامور . لا السكون من  
 صفاته ، ولا الحركة من سماته . تقصر الالفاظ عن عظمته ، ويضيق المنطق عن بلوغ  
 كنهه .

و قال شريكنا في التعليم في النصوص :

فص : هو اول ، من جهة انه منه يصدر كل وجود لغيره . وهو اول ، من جهة  
 انه اول بالوجود . وهو اول ، من جهة ان كل زمانى ينسب اليه بكون . فقد وجد زمان  
 لم يوجد معه ذلك الشئ . 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 .  
 وقال في تعليقاته : كل ما يكون له اول و آخر ، فيبينما 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 .

وقال الشريك في الرياسة في التعليقات :

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

تعليق : اما ان يكون الشئان معاً في الوجود او في الزمان او في شيء ثالث ينسبان اليه . والعلة والمعلول هما معاً و هما متلازمان . ولا يجوز ان يكونا في الوجود ، لان العلة اقدم من المعلول فيه ، ولا في الزمان ، ان كانا غير زمانيين . فهما معاً في التضاييف ، وهي معية اللزوم لا الوجود . وقال :

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

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

وقال في ثالث ثانياً برهان الشفاء : والشيء الذي يكون لشيء ولم يكن لآخر ، ولا يكون للآخر الا وقد كان له ، فهو للشيء اولاً وقبل كونه للآخر . و اذا تعقبت اصناف ما يقال « اولاً » 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 تقدم آخر وراء تلك الخمسة . ورام بذلك التقدم المطلق الغير المكتمم والتقدم بالماهية ، على ما ذكره في مواضع غير معدودة . قال في اول رابعة الهيئات « الشفاء » في المتقدم والمتاخر ، بعد القول في التقدم 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 معا في القياس الى حصول الوجود .  
 ٣ هذا قوله بعبارة . وعنى « غير ذلك » السرمد على ظن تحقق المعية السرمدية  
 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  
 اليه عامة من القدماء . فبعضهم جعل للهوى 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 جديلاً على  
 اوضاعهم ، وقال : ان الاول تعالى انما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقاً مطلقاً ، بل  
 وُضِعَ هذا المعنى للخالق ممتداً لا عن بدائة ، وجوز ان يخلق قبل اى خلق توهم  
 خلقاً . و اذا كانت هكذا ، كانت هذه القبليّة مُقَدَّرَةً مُكَمَّمَةً ، الى آخر ما قاله .  
 ١٢ و في التعليقات كثيراً ما يعبر عن العدم الصريح « التلاشي المطلق » الذي لا يتصور  
 فيه اختلاف مقداري سيال ، ويستعمل « التخلف الصريح » و « التخلف السّيال »  
 ١٥ « المُكَمَّم » و « النسبة المتقدّرة السّيالة » و « النسبة الابدية الغير المتقدّرة » .
- و قال في طبيعيات « الشفاء » ، غير مرة واحدة ، انه لا يكون في الزمان الا الحركات  
 والمتحركات . اما الحركة ، فذلك لها من تلقاء جوهرها . و اما المتحرك ، 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 . واعنى  
 ٢١ « الاستمرار » وجوده بعينه ، كما هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال . فكان  
 الدهر هو قياس ثبات الى غير ثبات . ونسبة هذه المعية الى الدهر كنسبة تلك الفيثية 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 التغيير مطلقا ،  
من غير قياس الى وقت فوقت ، 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 يُعقل مدة ولا زمان ليس في ذاته قبل وبعد على التكمم . و اذا كان فيه قبل وبعد  
على التكمم ، 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 . ٦

وقال في طبيعيات « النجاة » : وليس كل ما يوجد مع الزمان فهو فيه ، فانما موجودون  
مع البُرّة الواحدة ولسنا فيها . بل الشيء الموجود في الزمان أما او لا ، 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 المعدودات في العدد . فما هو خارج عن هذه الجملة  
فليس في زمان بل اذا قوبل توهمه مع الزمان واعتُبر به ، فكان له ثبات مطابق لثبات  
الزمان و ما فيه ، سميت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهرأ » له فيكون الدهر محيطا  
بالزمان . انتهى كلامه . ٩

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

وقال شيخ الاشراق في فصل المتقدم والمتأخر من كتاب « المطارحات » : والمتأخر  
بازاء المتقدم وكذا مع . وليس كل شيتين ليس بينهما تقدم وتأخر زمني 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 . ٢١

وقال في «حكمة الاشراف»: «والمعللة على المعلول تقدم عقلياً لازمانياً ، ويسمى  
التقدم بالذات» . وقد يكونان ، اى العلة والمعلول ، في الزمان معا .

فقال بعض المحصلين في الشرح: وذلك اذا كانا زمانيين . ولذلك قال «قد يكونان»  
كذلك ، لانهما قد لا يكونان كذلك ، كما في المجردات . وكيف ما كان ، لا يتخلف  
وجود المعلول عن وجود العلة التامة ، زمانيين كانا اولاً . 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 ، فكعلولى علة واحدة ؛ وبالطبع ، كالتكافيين في لزوم الوجود  
من غير ان يكون احدهما سبباً لوجود 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 التاويحات ، 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 زمانى ، يلزم ان لا يكونا معا . فان كل ما ليس بزمانى ، لا يصدق  
عليه التقدم والتأخر والمعية بالنسبة اليه . والشيان اللذان تصدق عليهما المعية الزمانية ،  
يجب ان يكونا زمانيين ، كما ان اللذين يكونان معا في الوضع والمكان ، يجب ان يكونا  
مكانيين ، الا ان المعية المكانية لا يصح ان تكون بينهما من جميع الوجوه .

### ومبيض

أرايت المتبجح بامامة المشككين؟ - لم يستطع الى الفرق بين العدم الزمانى المتقدر

والعدم الدهرى الصريح سبيلا ، ولم يتعرف ان هذا الحادث الواقع تحت الكون والفساد ،  
 بما هو حادث زمانى ، متخصص الوجود بزمان بعينه ، مسبق الهوية بعدمه الزمانى  
 المستمر قبل زمان وجوده ، لا بالعدم فى كبد الواقع . فهذا الاعتبار ، انما يتقدم عليه  
 الزمانيات الموجودة فى الزمان قبله على الجهة المترتبة الزمانية ، لا المتعالى عن عالمى الزمان  
 والمكان ، فهو من هذه الجهة ، لا هو مع البارئ الاول ، جل ذكره ، ولا هو متأخر عنه  
 فى الوجود . اذ هو ، بحسب هذا الاعتبار ، خارج عن جنس النسبة اليه سبحانه بالقبليّة  
 والبعديّة والمعيّة راسا . و بما انه حادث دهريّ مسبق الوجود بالعدم الصريح فى الدهر ،  
 متأخر الذات عن ذات البارئ الحق سبحانه فى الوجود ، تاخرا دهريا غير مكتم ، وفى  
 درجته ساير الحوادث من قبل ومن بعد ، بحسب التاخر الصريح فى الوجود عن وجود البارئ  
 الفعّال سبحانه .

فحسب انه معترض على الحكماء المتألهين ، بما لا يخرج لهم عن مضيقه . ففاس  
 جناب القدّوس الحقّ على معلولاته الزمانية ، والزمان على الاشياء التى هى فيه او معه من  
 الزمانيات . وقال فى اكثر كتبه ، كالمختص والمحصّل و شرح عيون الحكمة والمباحث  
 المشرقيّة وغيرها : من المعلوم ان عدم الحادث الزمانى متقدّم على وجوده ، ولا شكّ  
 ان البارئ 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 ، وكان تقدّم البارئ تعالى على هذا الجزء من الزمان كهذا اليوم ،  
 وعلى هذا الحادث مثلا فى هذا اليوم ، بالزمان . فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيا ، وان يكون  
 الزمان زمانيا ، وهما محالان .

فخاتم المحقّقين البرّعة هدّم عليه بنيان تشكيكه ، فقال فى «نقد المحصّل» : انهم ،  
 اى الفلاسفة والحكماء ، يقولون : القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته ، ولغير الزمان  
 بسبب الزمان . والوجود والعدم ، لما لم يدخل الزمان فى مفهومها ، اجتاجا فى صيرورتها  
 بعد وقبل الى زمان . اما اجزاء الزمان ، فلا تحتاج الى غير انفسها ، ولا العدم بالقياس

اليها ، في كونه بعداً او قبل ، الى غيرها . و اما الباري تعالى ، وكل ما هو علّة الزمان او شرط وجوده ، فلا يكون في الزمان ولا معه ، الا في التوهم ، حيث يقسمها الوهم على الزمانيات . فهذا مقالوه ههنا . انتهى مقاله بالفاظه .

ثم عاد امام المتشككين في «المحصل» ، وقال :

فان قلت : نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ، و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ،

و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ، قلت : هذا التهويل خال عن التحصيل ، لاني قد دللت

على ان مفهوم «كان» و «يكون» ، لو كان امرا موجودا في الاعيان . لكان اما ان يكون قار

الذات ، فيلزم ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحاله وان لم يكن ثابتا ،

استحاله وجوده في الثوابت . وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات .

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

اقول : لاشك في ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات

المستمر الوجود مع الزمان ، وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي ، كالسما

مع الارض . و ذلك الفرق معقول محصل ، سواء كان ذلك تهويلا او غير تهويل . وليس

معية المتغير والثابت مستحيلا ، 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 ب« التحصيل » هناك

غير دلالة العبارات على المعاني . انتهى قوله .

و محز تحقيقه ان المتغير متغير بما هو حاصل في الزمان . لا بما هو واقع في الدهر .

و معية الثابت بالقياس اليه ، بحسب الدهر ، لا بحسب الزمان ، كما تحققت مرارا . فالآن

حصص الحق واصف محل 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

والمتاخر ، لكون الزمان حقيقة متصرفة متجددة ، والله سبحانه متعالى الذات عن ذلك .

فقال في تصحيح حدوث العالم : اذا جاز ان يكون تقدّم بعض اجزاء الزمان على البعض

لا بالزمان ، فلم لا يجوز ان يكون تقدّم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان ؟

فالمحقق البارع اعاد عليه القول الفصّل في التقدّم على سنن التحقيق ، فقال : وجوابه

بانّ تقدّم الباري تعالى على العالم ، كتقدّم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر ، فقد

سبق ما يرد عليه . والحق انّ الباري تعالى ليس بزمانى ، والزمان من مبدّعاته . والوهم

يقيس ما لا يكون في الزمان على ما في الزمان ، كما مرّ في المكان . والعقل كما يأتى عن اطلاق

« التقدّم المكاني » على الباري تعالى ، كذلك يأتى عن اطلاق « التقدّم الزمانى » عليه .

بل ينبغي ان يقال انّ للباري تعالى تقدّم ما خارجا عن القسمين ، وان كان الوهم عاجزا عن

توهمه . انتهى قوله بعبارته .

وقال في « المحصّل » ايضا ، في نفي وجود الاضافات : انّ كلّ حادث يحدث ، فانّ الله

تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان . فلو كانت تلك المعية صفة وجودية ، لزم حدوث

الصفة في ذات الله تعالى .

فالناقد البارع المحقق نبّه على فساد قوله ، فقال : هم ، اى الحكماء ، يقولون انّ الله

تعالى صفات اضافية ، كالاول والآخِر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ،

و يلتزمون القول بهذه الصفات ، غير المعية الزمانية لله تعالى ، انتهى ما قاله بالفاظه ،

رضى الله تعالى عنه .

### ومبّض

مشى امام التشككيين في « الملخص » على طريقته ، وقال :

لا يقال : معية المتغيرين هي الزمان ، ومعية المتغير مع الثابت هي الدهر ، ومعية

الثابت مع الثابت هي السرمد ، لاننا نقول : لانزاع في هذه الاسامى الهائلة ، لكنّا 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 « الملخص » من مقلديه : اعلم انّ الشيخ ذكر في « الشفاء » ما يوهم ان يكون

جواباً عن هذا الشك . والامام ذكره على هذا الوجه . ونحن نعبر عما قاله الشيخ  
بألفاظ واضحة ، ونعرف منه ما ذكره الامام ، فنقول : الموجودات اما ان يكون لاجزائها  
بعضها على البعض تقدّم ، كجميع انواع التغيرات والحركات ، واما ان لا يكون كذلك ،  
بل تكون اجزاؤها 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 وجود 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 الموجود ، 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 اجزاؤها 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 القسم الاول ، اعنى الموجودات المتغيرة المتقضية الاجزاء  
بالمعية والقبليّة والبعديّة ، تسمى « دهرأ » ويقال لمثل هذه الموجودات انها موجودة  
في الدهر . واما « 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 اورده ايضا في شرح المحصل .

ثم شرح قول امامه المصنّف في الايراد عليه . ثم بين وجه اندفاعه عنه .

- ونحن نقول: ان نسبة الثابت الى المتغير بالتأخر 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 المتقدّرة ، لا غير . ٢
- ونسبها باسرها جميعاً الى بارئها الفعال ، بالبعدية الدهرية ، بحسب سبق عدمها الصريح  
في الدهر ، او بالمعية الدهرية بحسب وجودها الواقع في الدهر . وعلى ظنّ الذاهبين الى  
تسرد المبدعات ، نسبتها الى مبدعها الحقّ ، بالمعية السرمديّة . وايضا مضاف التقدّم  
السرمدى هو التأخر الدهرى ، لا التأخر السرمدى ، كما ان مضاف التقدّم بالعلية هو  
التأخر بالمعلوية ، لا التأخر بالعلية .
- فهذه وجوه من الخبط لشارح «الملخص» و«المحصل» في فهمه لسبيل هذا المطلب الرفيع ٩
- السمك ، وفي سلامة عن بعض منها بعض شرفاء المقلّدين ، في «شرح المواقف» ، حيث  
توغّل المصنّف مؤتمناً بامام المتشكّكين في الحبود عن سبيل الحقيقة . فقال الشارح الشريف  
في تقرير كلام حزب الحقّ : انّ الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة ، كالحركة ،  
كان مشتملاً على متقدّم ومتأخّر لا يجتمعان . فله بهذا الاعتبار مقدار غير قارّ ، هو الزمان .  
فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ، ويكون جزؤها المتقدّم مطابقاً لزمان متقدّم ،  
و جزؤها المتأخّر مطابقاً لزمان متأخّر . 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 بدونه . واما الامور الثابتة التي لا تتغير فيها اصلاً ، لا تدريجياً  
ولا دفعيةً ، فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات ، الا انها مستغنية في حدّ  
انفسها عن الزمان ، بحيث اذا نظرت 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 الاخر . واذا نسب ثابت  
الى ثابت بالمعية ، كان الجانبان مستغنيين عن الزمان ، وان كانا مقارنين له .
- فهذه معانٍ معقولة متفاوتة ، عبّر عنها بعبارات مختلفة ، تبييناً على تفاوتها . واذا

تؤمّل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات ، من انّ الزمان مقدار الوجود حيث قال : انّ الباقي لا يتصوّر بقاؤه 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 قدينتنطع من المقلّدين ، قال في رسالة « النموذج العلوم » : مذهب الحكماء انّ من الموجودات ما هو زماني الوجود ، كالحركة ، ومنها ما هو آتسي الوجود . بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان ، ولا الآن ، بل ينسبون وجودها الى الدهر والسرمد . فانهم 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 تقدّمًا زمنيًا ، فانه ليس في زمان . وهم ايضا ، اى الحكماء ، معترفون بذلك ، فانهم يقولون انّ المجردات ليست في الزمان ، بل في الدهر ، والدهر وعاء الزمان و محيط به . وكما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني ، عدم تناهيه ، كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني ، عدم تناهيه ، فالوقت انما هو حيث وجد العالم . والتقدّم الزماني والتأخر الزماني ، انما هو لاجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض . و اما سوى الاجسام والجسمانيات ، فليس فيها تقدّم و تأخر زماني ، كما ليس فيها تقدّم و تأخر مكاني . فكما انه ليس فوق المحدّد خلأ ولا ملاء ، بناء على انه لا فوق له ، كذلك ليس قبل العالم وجوده ولا عدمه وقت ، بناء على انه ليس له قبل . ولا يلزم من ذلك 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 ، والشهرستاني وعين القضاة وغيرهم من المتكلّمين والصوفيّة ، و اشار اليه في « التجريد » . انتهى .

## وميض

- هل سمعته يقول في «المباحث المشرفية»؟ - وفيه شكك آخر ، وهوانهم زعموا ان
- اقسام المعية ، بحسب اقسام التقدم والتاخر . ثم زعموا ان اقسام التقدم والتاخر خمسة ،
- فيجب ان تكون اقسام المعية خمسة . ثم انهم اثبتوا هذين النوعين من المعية ، اعنى المعية
- بالدهر والمعية بالسرمذ . وهذا يناقض ما قيل .
- فهلأ قلت له : ما خطبك يا امام اصحابك؟ اليس تسبغ اقسام التقدم والتاخر ،
- على ما قد تلوناه عليك ، متكرّر الذكر متكرّر الامر متبسّط البيان مستبين التبيان ، في
- اقاويلهم وكلماتهم وزبرهم ومقالاتهم ؟ فلسنا نظنّك ، وانت عريض التبع غزير
- التصفح لصحفهم وآثارهم جدّاً ، في اسنادك تخميس الاقسام اليهم ، من الجاهلين .
- فكانت في ذلك من المتجاهلين . و ان اعتراك الشكك ان اثبات نوعين للمعية ، هما
- المعية الدهرية والمعية السرمذية ، يستلزم ان تكون اقسام المعية ثمانية ، و حصر التقدم
- والتاخر في الانواع السبعة المعبودة حصر عقلي برهاني ، فاذن ، يلزم ان تكون في المعيات
- معية ليس في ازائها تقدم و تاخر ، فيبطل حكمهم ان انواع المعية بحسب انواع القلبية
- والبعدية ، فاستمع لما يُتلى عليك .
- وهو انا كنا قد نبهناك ان اختلاف انواع القلبية ، بحسب اختلاف المعنى الذى
- هو ملاك السبق ، فكذلك فاعلم ان اختلاف انواع المعية ، بحسب اختلاف المعنى الذى
- هو ملاك المعية . فكما اذا كان ملاك التقدم في القلبية الانفكاكية انفكاكاً امتدادياً ،
- يستوجب ان يتخلل بين المتقدم والمتاخر زمان او آن ، كانت القلبية الانفكاكية قلبية
- وبعدية مكتمة زمانية ، واذا كان الملاك عدم الاجتماع في حاقّ الواقع ، لا في افق الامتداد
- والسلا امتداد ، بحيث لا ينوهم بينهما تخلل زمان او آن اصلاً ، كانت القلبية الانفكاكية
- المطلقة الغير المكتمة تقدماً سرمدياً و تاخراً دهرياً ؛ فكذلك اذا كان الملاك في المعية
- اجتماع المعيين في زمان على التدرّج ، كما في الحركات القطعية ، او لا على التدرّج ، كما في
- الحركات التوسطية ، او في آن هو طرف زمان ، كما في الدفعيات ، كانت المعية معية متمتدة

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 سرمدية ، ان كان المعان سرمديين بالموجود .

فاذن ، معنى المعية الغير المتقدّرة في المعية الدهرية والمعية السرمدية على سبيل واحد . وكذلك ملاك المعية الصريحة الغير الامتدادية فيهما طباع واحد على سنة واحدة . والسرمدية والاسرمدية اختلاف حال المعين بالقدم والحدوث ، و ايس 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 انّ المعية في تسبيع الانواع على شاكلة القبليّة والبعديّة . فليثبت

### وَمِيضٌ

انّ في ازاء التقدّم بالعلية والتأخر بالمعلولية ، المعية بالعلية او بالمعلولية . وفي اثباتها فحص غامض ، اذ لا يصحّ لعلّة تامّة واجدة معلولان في درجة واحدة ، ولا كمعول واحد علّتان تامّتان اصلا . وقد استبان السبيل هنا الكف في الايماضات والتشريفات . ولعلّ الكلام ينساق اليه من ذى قبّل ، ان شاء الله العزيز العليم .

### وَمِيضٌ

كانه قدحان حين ان ينتظم لبصيرتك البرهان على حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر بجميع اجزائه ، نظمه الطبيعي ، من سبيل القبليّة السرمدية . اما تبصّر أنه اذا انصرح انّ البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، متقدّم على هذا الحادث اليوميّ مثلا ، تقدّم مطلقا سرمديا ، وهذا الحادث متأخر عنه سبحانه ، تأخرا صريحا دهريا ، يمنع محسبه ان يتخلّل بينه وبين البارئ الحق سبحانه زمان او آن او ممتدّ موهوم او طرف

محمّد موهوم . والآ لازم ان يكون القدّوس الحقّ زمانياً هيولانياً، تكتنّفه علايق المادّة  
 و عوارض الطبيعة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . فقد استبان انه يجب ان يكون جميع  
 المعلومات من المبدعات والكائنات باسرها ، في درجة هذا الحادث اليوميّ في التاخّر عن  
 المبدع الفعّال : تاخّراً صريحاً غير مقتدر ، بحسب سبق العدم الصريح في الدهر . والآ لازم  
 تصوّر الامتداد في الدهر . فيلزم ان ينقلب الدهر زماناً ، والثابت متغيّراً والقارّ سيّالاً ،  
 والنسبة الابديّة نسبة متقدّرة . وذلك كلّه؟ خلاف محال ، بالحكومة الفطريّة والضرورة  
 البرهانيّة .

ليس؟- اذا تشطّر العالم في التكوينيّات والابداعيّات بالحدوث الدهريّ والسرمدية  
 الوجودية ، كان للجاعل الفيّاض ، بالاضافة الى المبدعات ، المعية الازليّة السرمدية ؛  
 وبالاضافة الى الكيانيّات ، المعية الحادثة الدهريّة . فكان حدّ تلك المعية الازليّة في الدهر  
 متمازاً منحاذاً عن حدّ هذه المعية الحادثة ، فقد وقع في الدهر حدّ و حدّ ، بحسب ازليّة  
 المبدعات وحدوث الكائنات الموجودة جميعاً في الدهر . فلزم في الدهر تقدّر وامتداد بحسب  
 الحدّين 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 البارئ الحقّ ، تعالى مجده الى ما عدا ذاته ، نسبة متقدّرة ، وان  
 تكون افاضة المبدعات و افاضة الكائنات وصفين لذاته الحقّة من كل جهة على السبق  
 وللحوق . 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 تمهيد  
 في الفنىّ والحادّ في المعرفة . واثبات السرمدية للذات الممكنة المعلولة ، ضرب من الاشراك  
 ولحوق بالجاهلية .

### وَمِيْضٌ

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

تقدير حدوث العالم ايضاً ، موجود او لا 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 او لا ، فلان العدم ليس شيئاً ، فيتصحح اعتبار المعية بالنسبة اليه ، اذ حقيقته صرف الليس والانتفاء ، لاشيء يعبر عنه بـ « الليس » و « الانتفاء » ، على خلاف الامر في الاشياء المبدعة الموجوده الثابتة .

و اما ثانياً ، فلان 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 ان 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 بالفيزيائية او المعية المنتهية الى الفيزيائية .

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 وابدأ ، فتكون هي جميعاً ، بحسب تلك المعية ، على نسبة واحدة وفي درجة واحدة . والبارئ الفعال سبحانه ، بحسب ذاته الحقنة 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 .

و اما ثالثا ، فلان سلب شيء عن شيء يفتقر الى تحقق مسلوب و مسلوب عنه  
يتقدّمانه ، وليس يكتفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك اضافة شيء الى شيء  
واتّصاف شيء بشيء ، فهذه امور لا تتحقّق عند وجود شيء واحد لا غير ، بل تستدعي  
وجود اشياء تتقدّمها ، وراء ذات واحدة . فاذا كان الجاعل الحق سبحانه موجودا  
بسرمدية لا غير ، فلم تتحقّق اضافته سبحانه الى شيء ، ولا سلب شيء عنه اصلا . ثم  
انه ابداع جملة الموجودات و افاضها في وعاء الوجود والثبات ، وهو الدهر ، مرّة واحدة  
دهرية ، فصدق عقد حمل « الموجود » عليها جملة ، بالاطلاق العام الدهري . فإين هناك  
لذاته الحقّة سبحانه و صفان يحكم عليهما بالسبق واللحوق في الدهر ، وعلى القدر المشترك  
بينهما بالحصول على سبيل التسابق والتلاحق ؟ وذلك هو الذي يعبر عنه عندهم بـ « التغير »  
و « التبدل » و « التدريج » و « التعاقب » .

و من هناك حثق في قاطبغورياس « الشفاء » وفي الالهيات منه ، ان في التقدّم والتأخّر  
بالزمان و فيما اشبه ذلك ، و يعنى بـ « ما اشبه ذلك » التقدّم السرمدى ومضايقه ، وهو  
التأخّر الدهري ، انما يتحقّق التقدّم والتأخّر المتضايقان ، اذا تحقّق وجود ذاتي المعروضين  
جميعا ، لاحين يكون طرفا الاضافة غير موجودين معا . فالموجود المتقدم انما يصبح اتّصافه  
بالتقدّم بالفعل ، اذا ما قد دخل المتأخّر في الوجود . فحينئذ ، يكون ما به التأخّر في المتأخّر  
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  
اياها ، يقع في وعاء الثبات الذي هو الدهر ، بدلا عن العدم الصريح ، و واقعا في حيزه ،  
لا في حدّ متأخّر مناز منحاز عن حدّه . فلا ينحاز في الدهر حدّ الافاضة عن حدّ التلا  
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 تفرّر الافاضتين في ذات المفيض الحقّ ، وحصول اضافتين بحسب ذلك ، على سبيل السبق واللاحق بتهّة ، و بالجملة بين صورتى استيعاب الحدوث في الدهر لجميع الجائزات واختصاصه بالكاينات منها دون المبدعات ، فرقان مبین على سبيل مستبين ، مفروغ عنه بالبيان والبيان . فاذن ، انما الذى قدبقي للوهم عليه سلطان ، هو ان يُسئل فيقال : لِمَ لَمْ يَفِضِ المفيضُ الفعّالُ مجعولاته ومعلولاته جميعا على السرمديّة ؟ فيقال ان ذلك ليس من تلقاء ضنانه من الجاعل ، بل انه من جهة نقصان ذوات المجعولات وقصور ماهياتها عن قوّة قبول الفيض ، من حيث طباع الامكان . فليتبصر .

### ومِيضٌ

و اذ قد استبان لك الحقّ من السبيل المستبين ، فقد انصرح ان الامر في نوعى القبليّة الانفكاكيّة ، و هما القبليّة الزمانيّة والقبليّة السرمديّة ، من حيث استناد القبليّة والبعديّة الى نفس ذات القبل والبعء ، على سبيل واحد ، فهذه مشاركة اخرى بينهما ، وراء المشاركات التي اسلفنا ذكرها .

و ذلك ، لما قد تبرهن 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 في المتقدّم والتأخّر في المرتبة ، بحسب انقلاب المبدأ المحدود في الاعتبار ، فكذلك لا يوصف بالتأخّر الدهريّ ، الا ذات كلّ مسكن ذاتي ، من تلقاء جوهرها ، حيث انها تتأبى السرمديّة بنفسها ، من جهة نقص طباع الامكان ، وبالتقدّم السرمديّ الا القيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فانه بنفس ذاته يأبى الا السرمديّة ، من حيث كمال الحقيقة الوجوديّة . وايضا كلّ ممكن ، من تلقاء طباع المعلوليّة ، يمتنع ان يكون موجودا في مرتبة ذات علته الواجبة بالذات .

ومرتبة ذات الواجب بالذات هي بعينها الوجود العينيّ الاصيل ، في حاقّ الخارج ومتن الاعيان . فيجب لكلّ ممكن بالذات ، بطباع المعلوليّة ، ان يكون متأخرا بالوجود في

الدهر عن وجود جاعله الواجب السرمدية بنفس ذاته في السرمد ، وان يكون جاعله موجودا مع وجوده الواقع في الدهر .

فاذن الباري الحق الواجب بالذات ، جل مجده ، بما انه فاعل العالم و فاعل كل جزء من اجزائه ، بحسب نفس ذاته ، متقدّم الوجود في السرمد على وجود العالم في الدهر ، تقدّما سرمديا ، وبحسب جوهر ذات العالم ، موجود مع وجود العالم في الدهر معية دهرية . والعالم بما انه مجعول الباري الواجب الذات و معلوله بحسب عدمه الصريح في الدهر ، مع وجود جاعله الواجب الذات في السرمد ، متأخر الذات والوجود في الدهر عن وجود جاعله الحق في السرمد ، تأخرا دهريا . وبحسب وجوده الحادث الثابت في الدهر ، حاصل الوجود بالفعل مع وجود جاعله الحق الواجب الموجود في السرمد معية دهرية . كل ذلك على سبيل اللزوم ، بحسب نفس الذات . فاسلك مسلك الاستقامة ، ولا تكن من الخاطئين .

### وَمِيْضٌ

اذ ريت ان التقدم السرمدى صفة الباري القدوس ، عز قدسه ، ولا يقنضه موجود سواه ، ولا يوصف به احد غيره ، والانوار الشاهقة العلوية العقلية ليس في منتهى ان تبلغ سمك عزة وكنه وصفه ، فانى للاذهان الشربة السفلية والقرايح المغبرة البشرية تكنيه حده واكتناه حقيقته ؟ فالعقل الصريح الانسانى ، وان كان وسيع التعقل ، طامح النظر ، نافذ الفطنة ، بعيد الغور ، انما قصاراه في معرفة اى وصف كان من اوصاف خالقه ، و اى اسم صح من اسماء صانعه ان يستيقن بالعقل المضاعف اثباته ويصدق بالسياق البرهانى ان مقول العقول واحداق الاحلام ليس لها ، بمقاييس الانظار وعميقات الافكار ، الى طوار كنهيه من سبيل . فيخرج بذلك من الحدين حد التعطيل و حد التشبيه ، ولا يقنحيم العقبتين ، عقبة الابطال و عقبة التكنيه ،

## وَمِيضٌ

- فبما استتبّ من سبيل العقل ، انّ وعاء الثبات ، وهو متن الدهر ، بمنزل عن توهم الامتداد واللامتداد والانقسام والسلا انقسام ؟ وبما استتمّ في مقامه من مسلك البرهان ، انّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات ، وله الفعلية المحضة المتعالية عن شوائب القوة من جميع الحقيثيات : ينصرح انّ ما يصحّ عليه تعالى ، بالامكان العام ، فهو حاصل له بالفعل ، واجب له بالذات ، وليس يتصور له حركة وتغيّر وانتقال من صفة او حال او شأن الى صفة او حال او شأن اصلا ، ونسبته الى جملة ماعدا ذاته ، وهي كافة مجعولاته ومعلولاته ، نسبة ابدية احاطية ، غير متقدّرة ولا متبدّلة . ولا تدريج ولا تجدد في جنبه الفاعل الحق ، بل انما التجدد واللحوق والتدريج والتعاقب في جنبه المعلولات . والمتجدّد هو نفس المعلول ، لاحال او شان لجاعله الفيّاض القديم .
- و يستبين انّ جملة نظام الوجود من المعلولات الحادثة في الدهر ، من صدر الازل الى ساقه الابد ، و من بدؤ الابداع الى اقصى التكوين ، قد فعلها و ابدعها الفعّال المبدع الحقّ في متن الدهر مرّة واحدة دهرية ، وكذلك يفعلها ابدأ على الدوام الدهري ، لاعلى السيلان الزماني . اما متعلقات الوضع والمنشئ من الكيانيات ، ففي الامتداد القارّ المكاني من مركز العالم الى محيط الفلك الاعظم ، كتلا في حيزه ومكانه وفي الامتداد السبالي الزماني الغير القارّ ، من ازل آزال تحركه مع ذلك النهار الى ابد آبادها ، كتلا في وقته ومنتاه . و اما مفارقات عوالم الزمان والمكان ، من الانوار العقلية والجواهر الروحانية وسائر الابداعات ، ففي كبد الواقع وحقّ الاعيان ، كتلا بقراح هويته وصرّاح وجوده ، لا في زمان ولا في مكان ولا في وضع ولا في حيز ولا في اين ولا في متى . فهو الله سبحانه فاعل الوجود ومُسيكك النظام ابدأ على هذا السبيل . فلو امسكك عن الجعل والافاضة ، لانرضّ ثبات الدهر وانقضّ جدار العالم . فتبارك الله رب العالمين .

## وَمِيضٌ

كما الامتداد القارّ ليس يصحّ اجتماع اجزائه في حدّ واحد من حدود المكان ، كالنقطة التي هي طرف البعد الخطي ، واجزاؤه قارة الوجود في ظرف الزمان ، وهو افاق

التصرّف والتجدّد ، لاجتماعها بحسب الوجود في الآن الذي هو طرف الامتداد الزماني ،  
فكذلك الامتداد الزماني الغير القارّ على سبيل السيلان ، اجزاؤه الوهمية غير مجتمعة في آن  
من الآنات التي هي حدود الازمنة و اطرافها ، وهي قارّة الحصول ثابتة الوجود مجتمعة  
التحقّق في وعاء وجود الزمان ، و هو الدهر . فالامتدادان المكاني والزماني ، كلّ بهويته  
الاتصالية موجود ثابت بتامه في الدهر .

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

### وَمَيِّضٌ

قال صاحب الملل والنحل ، في ترجمة ابراهيم بن سيّار 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 المقالة من اصحاب الكون والظهور من الفلاسفة . واكثر ميله ابدأ الى تقرير  
مذاهب الطبيعيّين منهم ، دون الالهيّين .

قلت له : يا علامة قومك ، من اين ظننت به في هذا القول ظنك ؟ وهلا  
حكمت انّه اخذ مقالته هذه من الحكماء الالهيّين ؟ اليس ؟- لو كان لم يعن بقوله « دفعة  
واحدة » الدفعة الآنيّة والمرّة الزمانيّة بل كان يعنى به المرة الواحدة الدهرية المضمّنة ،  
فيها المرّات الزمانيّة والدفعات الآنيّة الى اقصى الوجود وساقّة الابد ؛ وكان يقول : والتقدّم  
والتأخّر انما يقع في حدوثها الزماني ، دون حدوثها الدهري ، وفي ظهورها في الزمان ، دون  
وجودها في الدهر ، مكان قوله « انما يقع في ظهورها دون حدوثها ووجودها » لكان قد  
اصاب محزّ الامر و مفصل القول و مرّ الحقّ و دُخلة الحكمة ، ولكان آخذاً مقالته  
من الحكماء المتالهيّين 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 . وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل ، فلا تراه كانه جزء ، لكنك تراه كالكل . وذلك انك لاتاخذ حينئذ اجزاء العالم كان بعضها من بعض ، لكنك تتوهمها كلها كانتها شيء واحد ، لم يكن احدها قبل الآخر . وقال فيه : ان الاشياء ، اذا هي امتدت وانبسطت و بانث عن البارئ الاول ، كان بعضها علة كون بعض ، واذا كانت كلها معاً ولم تمتد ولم تنبسط ولم تبين عن البارئ الاول ، لم يكن بعضها علة كون بعض ، بل يكون البارئ الاول علة كونها كلها . انتهت عبارته بالفاظها .

فاذا تحققت الامر ، بزغ لك مسلك قولهم : القضية المطلقة العامة ، اما صادقة ازلاً وابدأ ، واما كاذبة على الدوم ، غير متحققه الحكم في الازال والآباد 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 الجهات توسعاً ، كما تعد السالبة في الحملات . فاذن ، يستبين دوام صدق المطلقة العامة الدهرية .

فاما ما يتجشم 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 زمان ما وفي جميع الازمنة والاوقات في الموضوعات الزمانية ، لا في نفس الزمان وفيما يرتفع عنه . فليعلم .

### وَمَيْصُ

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

و رطبها و يابسها مجعولة الجاعل الحقّ و مخلوقة الخلاق ، على الاطلاق ، من غير ان يكون ابداعه و ايجاده اياها تدريجياً منطبقاً على الزمان الممتدّ كما الحركات القطعية ، او دفعياً حاصلات بتمامه في حدّ غير منقسم بعينه من حدود الزمان ، كما الاشياء الآنية الحدوث ، او زمانياً متعلق الحصول بامتداد الزمان ، لا على سبيل الانطباق عليه ، كما الحركات التوسطية و ما على شاكلتها ، بل على نحو آخر و رآه سبيل الوهم متقدّس عن ذلك كته . و ان افاضته سبحانه للعقول القدسيّة و المفارقات المحضّة من كمّ العدم الصريح ابداع ، و للاجرام السماوية اختراع ، و للكائنات المسبوقة بالعدم الممتدّ و المرهونة بالامكان الاستعدادي تكوين .

و اذا تعرّفت ذلك و تحقّقته ، انكشف لك انّ قول اليهود : « قد فرغ من الامر » زيف و ضلال و خلف و محال . انما كان يُعقل ذلك ، لو كان في اقليم عالم الدهر و حرّيم جناب الربوبية ، امتداد موهوم و حدود مفروضة ، فيكون الصنع و الايجاد في حدّ ، و الفراغ و التعطيل في سائر الحدود . و ذلك من اختلافات القرايح السوداء و تهويشات الاوهام الظلمانية . و ليس الامر هناك الا على سنن الثبات الصّراح و سنة الفعلية المحضّة ، فهناك ابدية الفيض و الصنع و دوام الفياضية و الفعالية ، من دون تصوّر فراغ و تعطيل ، و لانوهم امتداد و سيالية ، و الاشياء كلها مخلوقة له سبحانه ، فائضة عنه ابداعاً على سبيل الدوام الثابت الدهري ، و الاتصال القارّ الواقعي ، على سنة متعالية عن مسالك الاوهام ، وراء الاستمرار السيال الامتدادي ، و الاتصال المتقدّر الزماني . قال عزّ من قائل : « قالت اليهود : يد الله مغلولة . 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 السابقين القديسين ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم  
اجمعين

### ومبيض

قال عز من قائل في سورة لقمان : « ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة . ان الله سميع بصير . »

قال علامة زنجشرفي الكشاف : « الا كنفس واحدة » الا كخلقها وبعثها .  
اي ، سواء في قدرته القليل والكثير والواحد والجمع ، لا يتفاوت . وذلك انه انما  
كانت تتفاوت النفس الواحدة والنفس الكثيرة العديدة ، ان لو شغله شأن عن  
شأن وفعل عن فعل ، وقد تعالى عن ذلك . « ان الله سميع بصير » يسمع كل صوت  
و يبصر كل مبصر في حالة واحدة ، لا يشغله ادراك بعضها عن ادراك بعض ،  
فكذلك الخلق والبعث . انتهى بعبارة .

### ومبيض

قال جل سلطانه في سورة الرحمن : « كل يوم هو في شأن » ، في الكشاف :  
اي كل وقت وحين يحدث اموراً ويجدد احوالاً ، كما روى عن رسول الله ، صلى الله  
عليه وآله ، انه تلاها ، فقيل 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 والايعطاءُ  
والمنعُ ، والآخِرُ يومُ القيامةِ ، فشأنه فيه الجزاءُ والحسابُ .

٣ وقيل : نزلت في اليهود حين قالوا : ان الله لا يقضي يوم السبت شيئا ، وسأل بعض  
المُلوِكِ وزيْره عنها ، فاستمهلته الى الغدِ ، وذهب كَثِيْباً يُفكِّرُ فيها . فقال غلامٌ  
لهُ اسودُّ : يا مولاي ، اتخبرني ما اصابك ، لعل الله يُسهلُ لك على يدي ،  
٦ فاخبره . فقال : انا افسرها للملكِ فاعلمه . فقال : ايها الملكُ ، شأنُ الله  
انه يُولِجُ الليلَ في النهارِ و يُولِجُ النهارَ في الليلِ ، و يُخرجُ الحيَّ من الميتِ و يُخرجُ  
الميتَ من الحيِّ ، و يشفي سَقِيْماً و يُسقيمُ سليماً ، و يبني مُعافاً و يعافي مبتلىً ،  
٩ و يُعزِّزُ ذليلاً و يُذلُّ عزيزاً و يُغني فقيراً و يُفقرُ غنياً . فقال الاميرُ : احسنت .  
وامرالوزير ان يخلعَ عليه ثيابَ الوزارة . فقال : يا مولاي هذا من شأن الله .

و عن عبد الله بن طاهر اتته دعا الحسين بن الفضل ، وقال له : اشكلتُ على  
١٢ ثلثُ اياتِ دعوتك لتكشيفها لي . منهن قوله تعالى « كل يوم هو في شأنٍ » و صحَّ  
« ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيامة » . فقال الحسين : اما قوله « كل يوم هو في شأنٍ »  
فانها شئونٌ يُبديها ، لاشؤونٌ يبتدئها . انتهى ما في الكشاف .

١٥ فما من ثابتٍ ولا متغيِّرٍ ولا قارٍ ولا تدريجيٍّ ولا دفعيٍّ ولا زمانيٍّ ، الا وهو بمجموله  
و مُستندٍ اليه سبحانه وجوده . والتدريجياتُ والمتغيِّراتُ ، انما التدريج والتعاقب  
فيها بحسب انفسها و باعتبار وجودها في الزمان ، لا بالقياس اليه سبحانه ، وبحسب وجودها  
١٨ في الدهر ، على ما قد تعرفته مرارا متعددةً فوق مرةٍ واحدةٍ .

### وَمَبِيضٌ

٢١ قال جل ذكره في سورة الحديد : « وهو معكم اينما كنتم » « فاينما كنتم » ينفي التكم  
المسافي ويجعل جملة الامكنة ، بزمر ما فيها من المكانيات ، في هذه المعية على موقفٍ واحدٍ .  
وصغير خطاب الجمع ، اذ ليس يتخصَّص بابناء عصرٍ بخصوصه ، بل يعم اصنامهم اصحاب  
العصور والآدوار ، بل جماجم قطان ساهرة عالم الامكان في الصدر والساق والازال

والآباد جميعاً يفتي التقدر الزماني ويجمع جميع الأزمنة ، بشعوب ما فيها من الزمانيات الى اقصى الابد ، في ميقاتٍ واحدٍ على نسبةٍ واحدةٍ .

- ٣ وكذلك سبيل قوله ، جلّ مجده ، في سورة المجادلة : « ما يكون من نجوى ثلاثة ، الا هو رابعهم ، ولا خمسة ، الا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر ، الا هو معهم اينما كانوا » يعنى رابعهم و سادسهم بالمعية لا بالعدد ، لعدم دخول وحدته الحقّة في باب الاعداد . و اضافة الكون اليهم في « اينما كانوا » و « اينما كنتم » لاليه سبحانه ، تنبيه على انّ المعية الدهريّة ، بالنسبة اليهم ، بحسب وجودهم ، والتقدّم السرمدى عليهم ، بحسب وجوده سبحانه . اذ العلة موجودة لا محالة في مرتبة ذات المعلول ، والمعلول ليس بموجود في مرتبة ذات العلة ، على ما قد تلوناه عليك . فكانت الاشياء والله سبحانه معها ، وكان الله ولم يكن معه شيء .

- و بالجملة : المعية المنصوص عليها ، لا هي مكانية ولا هي زمانية ، بل انتها نسبة احاطية غير متقدّرة ، و معية ابدية غير متصرّمة ولا سيّالة . والامتداد المكاني المنبسط ١٢ من مركز العالم الى محيط الفلك الاقصى ، بالنسبة الى سلطان احاطته سبحانه ، في حكم نقطة واحدة . والامتداد الزماني المتبادى من مبدأ ازل حركة معدل النهار ، الى اقصى ابدٍها ، بحسب الحضور عنده سبحانه بالفعل ، في حكم آنٍ واحد . و جواهر قاطنة سواد الامكان ، في هذه النسبة وهذا الحضور ، في حكم موجود واحد قارّ الاجزاء ، لا يفارقها باربها مفارقة انفصالية ، ولا يقارنها مقارنة التصاقية مكانية اوزمانية ، كما قال تعالى كبرياؤه : « والله بكلّ شيء محيط » .

١٨

### وَمَيِّضٌ

- قال عزّ من قائل ، في سورة الرعد : « يمحّو الله ما يشاء ويثبت ، و عنده امّ الكتاب » . كتاب المحو والاثبات ، الزمان فيه يمحّو الله الفاسدات ويثبت الكائنات . ٢١ و امّ الكتاب الذى هو عنده ، الدهر ، اذ ما من كائنٍ الا وهو مكتوب فيه بقلم التكوين

بالفعل ، على احدى وجوه التفسير والتأويل .

وقال سبحانه في سورة الحجر: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ أَلَّا عِنْدَنَا خِزَائِنُهُ ، وَمَا نُنزِّلُهُ  
أَلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ » في القضاء ، الخزائن الموجودة على الثبات الصُّراح في الدهر ، والتنزيل  
المتقدِّر في القدرِ بكميات الاقدار في الزمان .

وقال تعالى شأنه ، في غير صورة واحدة بخصوصها . « انما امره اذا اراد شيئا  
ان يقول له كن فيكون » عبر عن الابداع الابداعي ، اعنى الاخراج من جوف العدم الصريح  
والليس البات الى متن الوجود والثبات في الدهر ، به الامر وقول « كن » . وربما وقع التعبير  
عنه « بالنفس الرحمانى » في بعض الاصطلاحات . و عن الابداع التكويني ، وهو الاحداث  
في افق التصرّم والتجدّد ، اى الزمان ، به الانزال و « التنزيل » . و ذلك من ابلغ  
الكنايات واتم التعبيرات ، وآثر اذا ، الاطلاقية الحقيقية الوجودية على « كلما » التكوينية  
التكريرية التدرجية ، اذ لا يصح توهم التدرج والتنقل في الشئون والاحوال ، بالقياس  
الى طوار جناب الربوبية .

وقال جلّ من قائل ، في سورة الواقعة : « قل انّ الاولين والآخرين لمجموعون  
الى ميقات يوم معلوم » ، وهو يوم الجمع ، لانه يوم دهريّ ، 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 : « ويقولون ما لهذا الكتاب ، لا يغادر صغيرة  
وكبيرة ، الا احصاها ، ووجدوا ما عملوا حاضرا ، ولا يظلم ربك احدا » لانّ الكتاب  
كتاب دهريّ ، لا كتاب زمانى . والنفس راجعة الى سعة عالم العقل عن مضيق كورة  
الطبيعة .

وما في القرآن الحكيم من العبارة عما يترقّب وقوعه في الزمان المستقبل بلفظ الغابر  
في الزمان الماضى مثل « فزينا بينهم وقيضنا لهم » و « نادى اصحاب الجنة اصحاب النار ،

قدأوتيت سؤالك ، يا موسى « و نظاهرها المتكررة المتكررة ، مِلاك الامر و ميزان السر فيها ، ان ذلك كله واقع بالفعل في الدهر ، وان لم يوجد بعد في الزمان ، وان الماضي والمستقبل والحاضر كلها في الحضور ، عند البصير الحق المحيط بكل شيء ، في درجة واحدة ٣ وعلى سبيل واحد .

فقد ادريناك ان الفياض الفعال ، تعظم سلطانه ، يصب سيجال الفيض و رشح الجود في وعاء ثبات الوجود الذي هو الدهر ابدأ صبة واحدة ، فلا يزال يبدع ٦ ويصنع و يفعل ويجعل ، لاعلى السبلان ولا على الاستيناف ، بل على القرار والثبات . فيفيض العوالم باسرها معاً مرة واحدة غير زمانية ولا آنية : اما عالم الامر والحمد ، ففي كبد الواقع و متن 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 مخصوصه و حيز بعينه .

### وَمِيزُ

١٢

لقد صح بتواتر النقل المستفيض عن سيد البرايا ، صلى الله عليه وآله وسلم ، انه قال : جفت الاقلام وطويت الصحف .

١٥

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

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

١٨

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

٢١

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

اهل السعادة ، واما من كان من اهل الشقاء ، فسييسرُ لعمل الشقوة . ثم قرأ :  
 واما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى ، الآية .

٣ وسئل، عليه السلام: انحنُ في امرٍ فرغَ منه ، ام في امرٍ مستأنف ؟ فقال ، عليه  
 وآله صلوات الله وملائكته : في امرٍ فرغَ منه وفي امرٍ مستأنف .

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

٩ ثم قال : العرب تسمى كل ما يجري مجرى الاصل للشيء « أمّا » له ، و منه

أمّ الرأس للدماغ و أمّ القرى لمكة ، وكلّ مدينة فهي أمّ لما حولها من القرى ، وكذلك  
 أمّ الكتاب ، هو الذي يكون اصلا لجميع الكتب . وفيه قولان . الاول ان أمّ الكتاب

١٢ هو اللوح المحفوظ ، وجميع حوادث العالم العلوي والسفلي مثبتة 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 محلّ 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 بتقين من الليل ، ينظر في الكتاب  
 الذي لا ينظر فيه غيره ، فيمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء . وللحكما ، في تفسير هذين الكتابين ،

١٨ كلمات عجيبة واسرار غامضة . والقول الثاني ان أمّ الكتاب ، هو علم الله تعالى بجميع المعلومات ،  
 من الموجودات والمعدومات ، فانها ، وان تغيرت ، الا ان علم الله تعالى بها باق ، منزّه

٢١ عن التغيير . فالمراد بـ « أمّ الكتاب » هو ذلك . انتهى مقاله بعبارة .  
 قلت : فاذن ، اللوح المحفوظ كتاب نظام الوجود من الصدر الى الساق ، وهو كتاب الله

المبين الذي ما من رطب ولا يابس لعوالم الوجود ، الا وهو فيه ، وهو الدهر . ولا يحيط

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

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

ثم ان هذا الامام المتشكك المشكك العلامة ، سلك هنا لك مسلك العتو والاختلاق ، فقال . قانت الرافضة : البداء جاز على الله تعالى ، وهو انه يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقده ، وتمسكوا بقوله تعالى ، «يحو الله ما يشاء ويثبت» . وهذا باطل ، لان علمه من لوازم ذاته المخصوصة ، وما كان كذلك ، فان دخول التغير والتبديل فيه محال . هذا قوله بكليّماته والفاظيه .

قلت له . يا امام اصحابك وعلامة قومك ، اما تعرفت بعرض تتبعك ؟  
ان مسألة البداء غير مختصة بالرافضة وباحاديث ائمتهم المقدّسين . 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 الندم وظهور الخلاف ، بل سبيل مغزاه اثبات استناد المتغيرات والمتبدلات ، في الاطوار الابدانية والاحكام التكوينية ، الى الباري تعالى ، ووقوع التبديل ، لافي القضاء ولا في الدهر ، بل في الزمان وفي بعض مراتب القدر ، من غير لزوم تغير وتبدل وتلاحق وتعاقب بالقياس الى الموجد المكوّن ، جلّ سلطانه ، وابطال قول اليهود : فرغ من امر الابدان والتكوين .

وانت واصحابك عن سبيل التحصيل هنا لك في ضلال بعيد . وقد حققنا ذلك حق التحقيق في كتاب «نبراس الضياء في شرح باب البداء واثبات جدوى الدعاء» باذن الله سبحانه .

## وَمِيضٌ

انّ هناك احاديث جمّة صبة ، بليغة الألفاظ كريمّة 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 عبدالرحمن 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 عزوجل « 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 خاقه ، احتجب  
بغير حجاب محبوب 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 السرمد ، 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

ولامتغير ولاقارّ ولاسيال . فن تلقاء امره وخلقه وابداعه وصنعه ، دخلت الاشياء في الوجود ، ثابتاتها ومتغيراتها وقاراتها وسبالاتها ، فحصلت بأسرها في الدهر ، بعد عدمه الصريح ، مبدعاتها في متن الدهر ، ومكوناتها في امتداد الزمان ، ومكانيّاتها في امتداد المكان . ولم يقع شيء منها في السرمد ، ولا بعد حصول الاشياء وقع وجود الباري سبحانه في الدهر . فهو جلّ سلطانه ، الان متعال عن الزمان وعن الدهر وعن المكان وعن الجهة ، كما كان قبل وجود الاشياء بأسرها . وكما السرمد مختصّ بالله الواجب الحقّ ، فكذلك الدهر مختصّ بالممكنات ، والزمان بالمتغيرات ، وليس شيء من السرمد والدهر والزمان ، مشتركاً بين الخالق والمخلوق اصلاً ، والسرمد بالدهر محيط ، والزمان بالدهر محاط . فاذن ، قد استبان معنى « كان الله ولم يكن معه شيء ، والان كما كان » . فليتعلم .

ومنها من طريق رئيس المحدثين ، في الكافي ، في الصحيح ، عن احمد بن محمد بن محمد بن ابي نصر ، قال : جاء رجل الى ابي الحسن الرضا ، عليه السلام ، من وراء نهر بلخ ، فقال : انتى أسألك عن مسألة . فان اجبتنى فيها بما عندى ، قلت بامامتك . فقال ابو الحسن ، عليه السلام : سأل عما شئت . فقال : اخبرنى عن ربك ، متى كان ، وعلى اى شيء كان اعتماده ؟ فقال ابو الحسن ، عليه السلام ، ان الله تبارك وتعالى ايسن الاين بلاين ، وكيف الكيف بلا كيف ، وكان اعتماده على قدرته . فقام اليه الرجل فقبل رأسه ، وقال : اشهد ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، وان علياً وصي رسول الله والقيّم بعده بما قام به رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم . وانكم الصادقون ، وانك الخلف من بعدهم . قلت : معنى قوله ، عليه السلام ، في الجواب عن مسألة الرجل ، ان من ايسن الاين بلاين وكيف الكيف بلا كيف ، يتعالى عن الدخول في متى .

ومنها من طريق الكافي ، الحسين على بن محمد رفعه عن زرارة ، قال : قلت لابي جعفر ، عليه السلام : اكان الله ولا شيء ؟ قال : نعم ، كان ولا شيء ، قلت : فاين كان يكون ؟ قال : وكان متكئاً ، فاستوى جالساً ، فقال : احلّت : يازرارة ، وسالت عن المكان ، اذ لا مكان . قلت : « احال الرجل » اتى بالمحال وتكلم به .

ومنها من طريق الكافي، باسناده الصحيح عن يعقوب، وهو داود بن علي الهاشمي،  
 عن بعض اصحابنا عن عبد الا على مولى آل سام، عن ابي عبدالله، 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: اين ربك، قال: في كل مكان، وليس في شيء من المكان  
 بمحدود. قال: وكيف هو؟ فقال: وكيف اصف ربي بالكيف؟ والكيف مخلوق، والله  
 يوصف بخلقه. قال: فمن يعلم انتك نبي؟ قال، فما بقي حوله حجر ولا غير ذلك الا  
 تكلم بلسان عربي مبين «يا سُبُخْتُ انه رسول الله». فقال سُبُخْتُ: ما رايت 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 ولا اين، لانه، عز وجل، كيف الكيف واين 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. فماتوه، فقيل لم هو في القصر. فانتظروه، حتى خرج،  
 فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك. قال: سل يا يهودي عما بدالك. فقال:  
 اسالك عن ربك، متى كان؟ فقال: كان بلا كينونة، كان بلا كيف، كان لم يزل بلا كم  
 وبلا كيف كان. ليس له قبل، هو قبل القبل 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 عبدالله بن سنان، عن ابي عبدالله، 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 كيف الكيف، حتى صار كيف، فعرفت الكيف بما  
 كيف لنا من الكيف. ام كيف اصفه باين؟ وهو الذي اين الاين، حتى صار اين،

فعرفتُ الاينَ بما اَبَنَ لنا من الاينِ . ام كيف اَصِفُهُ بِحَيْثُ ؟ وهو الذي حيث حيث ، حتى صار حيثُ ، فعرفتُ حيثَ بما حيثُ لنا من حيث . فانه ، تبارك وتعالى ، داخل في كل مكان ، وخارج من كل شيء ، لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار ، لا اله الا هو العليُّ العظيم ، وهو اللطيف الخبير .

ومنها من طريق الكافي عن محمد بن اسمعيل بن بزيع ، عن محمد بن زيد ، قال : جئت الى الرضا ، عليه السلام ، اسأله عن التوحيد . فأملتى على : الحمد لله فاطر الاشياء انشاءً ، ومبتدعها ابتداءً ، بقدرته وحكمته ، لا من شيء فيبطل الاختراع ، ولا لعله فلا يصح الابتداع . خلق ماشاء ، متوحداً بذلك ، لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته ، لا تضبطه العقول ، ولا تبلغه الاوهام ، ولا تدركه الابصار ، ولا يحيط به مقدار . عجزت دونه العبارة ، وكلت دونه الابصار ، وضل في تصاريف الصفات . احتجب بغير حجاب محجوب ، واستر بغير ستر مستور ، عرف بغير رؤية ، ووصف بغير صورة ، ونعت بغير جسم . لا اله الا الله الكبير المتعال .

ومنها من طريق الكافي ، في باب جوامع التوحيد ، محمد بن ابي عبدالله ومحمد بن يحيى جميعاً رفعاه الى ابي عبدالله ، عليه السلام ، ورواه الصدوق في كتاب التوحيد ، مسنداً عن الحسين بن عبدالرحمن ، عن ابيه ، عن ابي عبدالله ، عليه السلام ، عن ابيه ، عن جدته ، عليهما السلام ، ان امير المؤمنين ، عليه السلام ، استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية . فلما حشد الناس ، قام خطيباً ، فقال : الحمد لله الواحد الاحد الصمد المنفرد الذي لا من شيء كان ، ولا من شيء خلق ما كان ، قدرة بان بها من الاشياء ، وبانت الاشياء منه . فليست له صفة تنال ، ولا حد تضرب له فيه الامثال . كل دون صفاته تخيير اللغات ، وضل هناك تصاريف الصفات ، وحر في ملكوته عميقات مذاهب التفكير ، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير ، وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب ، تاهت في ادنى ادانيها طامحات العقول في لطيفات الامور . فتبارك الذي لا يبلغه بعد الهيم ، ولا يناله غوص القطن . وتعالى الذي ليس له وقت معدود ، ولا اجل معدود ، ولا نعت معدود .

- وسبحان الذى ليس له اولٌ مُبتدا ، ولا غايةٌ مُنتهى ، ولا اخرٌ يفنى . سبحانه ، هو كما  
وصف نفسه ، والواصفون لا يبلغون نعته . حدّ الاشياء كلها عند خلقه ، ابانة لها  
من شبيهه ، وابانة له من شبيهها . فلم يحلّل فيها ، فيقال هو فيها كائنٌ ، ولم  
ينأ عنها ، فيقال هو منها بائنٌ ، ولم يحلّل منها ، فيقال له اينٌ ، لكنّه سبحانه احاط  
بها علمه واتقنها صنعه واحصاها حفظه ، لم تغرب عنه خفيات غيوب الهواء ، ولا  
غوامض مكنونٍ ظلم الدجى ، ولا ما فى السماوات العلى الى الارضين السفلى ، لكل  
شيءٍ منها حافظٌ ورقيب . وكلّ شيءٍ منها بشيءٍ محيط . والمحيط بما احاط منها ، الواحد  
الاحد الصمد الذى لا تغيره صروف الازمان ، ولم يتكأده صنعٌ شيءٍ كان .  
انما قال لما شاء كُن فكان . ابتدع ما خلق بلا مثالٍ سبق ، ولا تعبٍ ولا نصبٍ . وكلّ  
صانعٍ شيءٍ ، فمن شيءٍ صنع ، والله لا من شيءٍ صنع ما خلق . وكلّ عالمٍ ، فمن بعد  
جهلٍ تعلم ، والله لم يجهل ولم يتعلم ، احاط بالاشياء علماً قبل كونها ، فلم يزد  
بكونها علماً . علمه بها قبل ان يكونها ، كعلمه بعد تكوينها . لم يكونها لتشديد سلطان  
ولا خوفٍ من زوال ، ولا نقصان ، ولا استعانة على ضدّ مناوئ ، ولا ندم مكاره ، ولا شريك  
مكاره ، لكن خلاقٌ مربوبون وعبادٌ داخرون . فسبحان الذى لا يؤده خلقٌ ما ابتدا ،  
ولا تدبيرٌ ما برا . ولا من عجزٍ ولا من فترهٍ بما خلق اكتفى . عليمٌ ما خلق وخلق  
ما عليم . لا بالتفكير فى علمٍ حادثٍ اصاب ما خلق ، ولا شبهةٍ دخلت عليه فيما لم  
يخلق ، لكن قضاءً مبرمٌ وعلمٌ محكمٌ وامرٌ متقنٌ . توحد بالربوبية ، وخص  
نفسه بالوحدانية ، واستخلص المجد والثناء ، وتفرد بالتوحيد والمجد والثناء ، وتوحد  
بالحميد وتمجد بالتمجيد ، وعلا عن اتخاذ الابناء ، وتطهر وتقدس عن ملامسة  
النساء ، وعز وجلّ عن محاوراة الشركاء . فليس له فيما خلق ضدّ ، ولا له فيما ملك ندم ،  
ولم يشركه فى ملكه احدٌ ، الواحد الاحد الصمد المبيد للابد ، والوارث للامد  
الذى لم يزل ولا يزال ، وحدانياً ازلياً ، قبل بدؤ الدهور وبعد صروف الامور ، الذى  
لا يبيد ولا ينفد ، بذلك اصيف ربى ، فلا اله الا الله . من عظيم ما اعظمه ، ومن

جليل ما جلته ، وعزير ما عزه ، وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

- قال ابو جعفر الكليني ، نور الله مرقده : وهذه الخطبة من مشهورات خطبه ،  
 ٣ عليه السلام ، حتى لقد ابتدأ العامة ، وهي كافية لمن طالب علم التوحيد ، اذا تدبرها وفهم  
 ما فيها . فلو اجتمع السنة الجن والانس ليس فيها لسان نبي ، على ان يثبتوا التوحيد ، بمثل  
 ما تاتي به . بابي وامتي ، صلى الله عليه وآله ، ما قدروا عليه ؛ ولولا ابانته ، عليه السلام ،  
 ٦ ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد . الا ترون الى قوله ، عليه السلام ، « لا من شيء »  
 كان ، ولا من شيء خلق ما كان ؟ ففني بقوله « لا من شيء كان » معنى الحدوث ، وكيف  
 اوقع على ما حدثه صفة الخلق والاختراع بلا اصل ومثال ، نفياً لقول من قال ان الاشياء  
 ٩ 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 حجج 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 و « لا  
 شيء » ينفيه . فانخرج امير المؤمنين ، عليه السلام ، هذه اللفظة على ابلغ الالفاظ واصحها .  
 ١٥ فقال ، عليه السلام ، « لا من شيء خلق ما كان » ففني « من » ، اذ كانت توجب شيئاً ، ونفي  
 « الشيء » ، اذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً ، لا من اصل احده الخالق ، كما قالت الثنوية  
 انه خلق من اصل قديم ، فلا يكون مدبراً الا باحتذاء مثال . انتهى قوله .  
 ١٨ قلت : فيبين سيدنا ومولانا ، صلوات الله عليه وتسالياته ، بلفظته الشريفة البليغة  
 هذه ، ان الترديد هناك غير حاصر للشقوق ، ولا مستوفٍ للاقسام . فمن المستبين ان  
 نقيض « من شيء » « لا من شيء » على ان يكون السلب البسيط واراداً على « من » قاطعاً  
 ٢١ للنسبة راساً ، لا « من لا شيء » على ان يكون السلب جزءاً لمدخول « من » والربط ايجاباً  
 عدولياً ، او ايجاباً سلب متعلق المحمول ، على ما قد تحقق في الحكمة الميزانية ، اذ قد اقر  
 في مقارنة ان نقيض كل شيء رفعه ، ولا مناقضة بين موجبين اصلاً .

فالصحيح ان الله سبحانه اوجد الاشياء واحدها لامن شيء ، لا انه اوجدها  
 واحدها من لاشيء او من شيء ، فاذا قيل : هل الخالق خلق الاشياء من شيء او من لاشيء ؟  
 لم يُستحقّ الجواب . بل كان الحق سلب طرفي السؤال جميعا واختيار قسم الآخر ثالث ،  
 هو انه خلقها لامن شيء . ويجب ان لا يُستتراب في انه لا يُعنى «بالعدم» و«اللاشيء»  
 الا اللبسُ الصرفُ والانتفاءُ المحضُ ، اي انه لا شيء هناك اصلا ، لان هناك شيئا  
 ما يُعبر 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 واحدها بأسرها 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 لامحالة ، وامكان استعدادي يقوم بالمادة السابقة الزمانية . والبارئ تعالى اخترع  
 المادة وذا المادة جميعا في الدهر ، لاعن مادة ولا من شيء ، بل بعد العدم الصريح ، لا بزمان  
 ولا بمكان اصلا . فليتبصر من تحقيق كالمؤيد علوم راسدي

ثم قال شيخنا ابو جعفر الكليني : فرآ أمير المؤمنين ، عليه السلام ، بقوله « ليست  
 له صفة تُنال ولا حد تُضرب له فيه الامثال » انه سبحانه واحد بلا كيفية ، وان القلوب  
 تعرفه بالتصوير 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  
 يتأ عنها ، فيقال هو منها بائن » ، فنتى ، عليه السلام ، بهاتين الكلمتين صفة الاعراض  
 والاجسام ، لان من صفة الاجسام التباعد والمباينة ، ومن صفة الاعراض الكون في الاجسام  
 بالحلول ، على غير مماسة ومباينة الاجسام على تراخي المسافة . ثم قال ، عليه السلام ، « لكن  
 احاط بها علمه واتقنها صنعه » ، اي هو في الاشياء بالاحاطة والتدبير ، وعلى غير ملامسة .

انتهى كلامه .

- قلت: وقوله، عليه السلام، وه تعالى الذى ليس له وقت محدود ولا اجل محدود،  
 ٣ مغزاه انه سبحانه متعال عن الوقت والزمان والتكتم والتقدر، في ذاته وفي صفته وفي فعله  
 وافاضته، وبالجملة، في جميع حيثياته واعتباراته ونسبه واضافاته .
- وقوله، عليه السلام، « احاط بالاشياء علما قبل كونها » معناه انه علمه سبحانه  
 ٦ بالاشياء كلها من تلقاء علمه التام بنفس ذاته الحقّة التي هي العلة الفاعلة التامة لنظام  
 الوجود برطبته وبابسه، ولا مدخل لوجود المعلوم العلول في علمه سبحانه بماهيته ووجوده .  
 فلا محالة علمه سبحانه بكل شيء، قبل وجوده وكونه، كعلمه به حين وجوده وكونه .  
 ٩ فهو سبحانه لم يزدد بوجود الاشياء وكونها علماً وخبراً .
- وقوله، عليه السلام، « ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكنفى، عليم ما خلق  
 وخلق ما علم، لا بالتفكير في علم حادث اصاب ما خلق »، انما مراده ان علم البارئ  
 ١٢ سبحانه بما عدا ذاته على الاطلاق، علم فعلي من تلقاء علمه تعالى بنفس ذاته، فنفس ذاته  
 سبحانه عين علمه سبحانه بكل شيء . وسبيل ابداعه وابداعه سبحانه لاي شيء ارادته،  
 انه سبحانه من نفس ذاته الحقّة يعلمه خيراً في نظام الوجود فيفيضه ويوجده رحمة  
 ١٥ وجوداً . فما علمه خيراً للعالم وكمالاً، فقد خلقه تطوّلاً وافضالاً . وذلك لان البارئ  
 الفيّاض، جلّ ذكره، بذاته مبدأ افاضة الخير ونشر الرحمة، فداعيه الى الابداع ليس  
 الا عنايته الاولى، وهي علمه بالنظام الاكمل . فاذن، الامكان الذاتي لنظام الوجود على  
 ١٨ الوجه الاكمل، كاف في فيضانه عن القدير الفيّاض بالعلم والارادة، وكذلك الامر في  
 جميع المبدعات من اجزاء النظام، كالعقول النورية والجواهر الروحانية . فنظام آخر للوجود  
 فوق هذا النظام، في التامة والكمال، من الممتنعات الذاتية . فلذلك لم يخلق الخلاق  
 ٢١ العليم غير ما خلق، ولم يصنع الصانع الفعال غير ما صنع .
- ومنها حديث ذِ عِلْبِ اليَمَانِيّ، باعجام الذال المكسورة واسكان العين المهملّة والباء  
 الموحدّة بعد اللام المكسورة، وله في اصول الاصحاب ومسانيد العامة طُرُقٌ متعدّدة .

فمن طريق الكافي محمد بن أبي عبد الله ، رفعه عن أبي عبد الله ، عليه السلام ، قال : بينا امير المؤمنين ،  
 عليه السلام ، يخطب على منبر الكوفة ، اذ قام اليه رجل يقال له ذِغِيب ، ذو لسان بليغ  
 في الخطب ، شجاع القلب ، فقال : يا امير المؤمنين ، هل رأيت ربك قال : ويلك ،  
 يا ذِغِيب ، ما كنتُ اَعْبُدُ رباً لم اَرَهُ . فقال : يا امير المؤمنين ، كيف رأته ؟ قال :  
 ويلك ، يا ذِغِيب لم تره العيون بمشاهدة الابصار . ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان .  
 ويلك يا ذِغِيب ، ان ربي لطيف اللطافة ، لا يوصف باللطف ، عظيم العظمة لا يوصف  
 بالعظم ، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبير ، جليل الجلالة لا يوصف بالغليظ ، قبل كل  
 شيء لا يقال شيء قبله ، وبعد كل شيء لا يقال له بعد ، شاء الاشياء لا يهتمة ، دراك  
 لا ينجديعة ، في الاشياء كلها ، غير متمازح بها ، ولا بان منها ، ظاهر لا يتاويل المباشرة ، متجل  
 لا باستهلال رؤية ناء لا بمسافة ، قريب لا بمداناة ، لطيف ، لا بتجسم ، موجود ، لا بعد  
 عدم ، فاعل ، لا باضطرار ، مقدر ، لا بحركة ، مريد ، لا بهتامة ، سميع ، لا بآلة ، بصير لا باداة ،  
 لا يحويه الاماكن ، ولا تنصمته الاوقات ، ولا تحده الصفات ، ولا تاخذُه السِناتُ ،  
 سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله ، بتشعيره المشاعر عُرِف ان لا مشعر  
 له ، وبتجهيره الجواهر عُرِف ان لا جوهر له ، وبمضادته بين الاشياء عُرِف ان لا ضد  
 له ، وبمقارنته بين الاشياء عُرِف ان لا قرين له ، ضاد النور بالظلمة واليبس بالبلل  
 والخشن باللين والصرود بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ، مُفَرِّق بين متدانياتها ،  
 دالة بتفريقها على مفرقها ، 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 لمعززيها ، مُخَبِّرَةٌ بتوقيتها ان لا وقت لمؤقتها ، حجب  
 بعضها عن بعض ليعلم ان لا حجاب بينه وبين خلقه ، كان رباً اذ لا مربوب ، وإلهاً اذ  
 اذ لا مألوه ، وعالماً اذ لا معلوم ، وسميماً اذ لا مسموع .

ومن طريق الصدوق ، في كتاب التوحيد ، مستندا عن الاصمعي بن نباته ، قال : لما  
 جلس على ، عليه السلام ، بالخلافة وبايعه الناس ، خرج الى المسجد متعمماً بعمامة رسول الله ،

صلى الله عليه وآله وسلم ، لابساً بردة رسول الله ، منتعلاً نعل رسول الله ، متقلداً سيف رسول الله ، صلى الله عليه وآله . فصعد المنبر فجلس عليه متمكناً . ثم ساق الحديث الى قوله ، عليه السلام : ويلك ، يا ذعلب ، ان ربي لا يوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بقيام قيام انتصاب ولا بجيئة ولا بذهاب . ثم الى قوله ، عليه السلام . هو في الاشياء على غير ممازجة ، 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 طرين آخر مستفيض ، قال : لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ، ولكن تدركه القلوب بحقايق الايمان ، قريب من الاشياء غير ملامس ، بعيد منها غير مبان ، متكلم بلاروية ، مرید لابهمة ، صانع لا بمجارحة ، لطيف لا يوصف بالخفاء ، كبير لا يوصف بالخفاء ، بصير لا يوصف بالحاسة ، رحيم لا يوصف بالركة ، نعنو الوجوه لعظمتيه ، 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 متكثرة عنهم ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم : هو واحد واحدى 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

- ابى الحسن الرضا، عليه السلام، ومن طريق الكافي، مسندا عن ابى 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 آزله،  
وياشتباهم على ان لا شبهة له، المستشهد باياته على قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته  
ومن الابصار رؤيته ومن الاوهام الاحاطة به، لا اتمد لكونه ولا غاية لبقائه، لانشمه  
المشاعر، ولا تحجب الحجب، والحجاب بينه وبين خلقه خلقه اياهم، لامتناعه مما يمكن  
فى ذواتهم، ولا مكان [ذواتهم خل] مما يمتنع 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 باجتنان، والظاهر لا بمحاذا البائن لا بتراخي  
مساقة، ازله نهيته ليمتجاوز الافكار، ودوامه رذع لطامحات العقول، قد حسر كنهه  
نوافذ الابصار، وقع وجوده جوائل الاوهام، فمن وصف الله، فقد حده، ومن  
حده، فقد عدده، ومن عدده فقد ابطل آزله. ومن قال «اين؟» فقد غيابه، ومن قال  
«على م؟» فقد آخلى منه، ومن قال «فيم؟» فقد ضمته. ثم قال ابو جعفر الكليني،  
ورواه محمد بن الحسين عن صالح بن حمزة، عن فتح بن عبد الله، مولى بنى هاشم، قال:  
كتبت الى ابى ابراهيم، عليه السلام، أسأله عن شيء من التوحيد، فكتب الى بخطه: الحمد  
لله الملهم عباده حمده. وذكر مثل ما رواه. ثم روى فيه زيادة، وهى: اول الديانة به  
معرفة، وكمال معرفته توحيد، وكمال توحيد توحيد، لشهادة كل صفة انها  
غير الموصوف، وشهادة الموصوف انه غير الصفة، وشهادتهما جميعا بالثنوية الممتنع منها  
الازل. فمن وصف الله، فقد حده، ومن حده، فقد عدده، ومن عدده، فقد ابطل  
ازله. ومن قال «كيف؟»، فقد استوصفه، ومن قال «فيا؟»، فقد ضمته، ومن قال  
«على ما؟»، فقد حملته، ومن قال «اين؟» فقد آخلى منه، ومن قال «ما هو؟» فقد  
نعتته، ومن قال «الى ما؟»، فقد غيابه. عالم اذ لا معلوم، وخالق اذ لا مخلوق، ورب  
اذ لا مربوب، وكذلكك 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 يحلّل في الاشياء ، فيقال هو فيها كأن ، ولم ينشأ عنها ، فيقال هو منها بأن .
- وقوله ، صلوات الله عليه ، في خطبة الاشباح : ما اختلف عليه دهرٌ ، فيختلف منه الحال ، ولا كان في مكان ، فيجوز عليه الانتقال ، المنشئ اصناف الاشياء بلا روية فكر آل اليها ، ولا قريحة غريزة اصفر عليها ، ولا تجرية افادها من حوادث الدهور ، ولا شريك اعانه على ابتداء عجائب الامور ، فتم خلقه واذ عن لطاعته واجاب الى دعوته ، لم يعترض دونه ريث المبطي ولا آناة المتلكي . وفي خطبة تتضمن اصول التوحيد وتجمع مجامع التمجيد : لاتصحبه الاوقات ، ولا ترفده الادوات ، سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله ، لا يجري عليه السكون والحركة . وكيف يجري عليه ما هو اجراه ، ويعود فيه ما هو ابتداءه ، ويحدث فيه ما هو احده ؟ اذن ، لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه ، ولا تمتنع من الازل معناه ، ولكان له وراء اذ وجيد له امام ، ولا لتمس النمام اذ لزمه النقصان . لا يتغير بحال ، ولا يتبدل في الاحوال ، ولا تبليه الليالي والايام ، ولا يغيره الضياء والظلام ، ليس في الاشياء بوالج 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 الا وهام بالحدود والحركات ، ولا بالجوارح والادوات ، لا يقال له « متى » ، ولا يضرب له امداً ، « حتى » ، لم يقرب من الاشياء بالتصاق ، ولم يبعد عنها باقتران ، تعالى عما ينحله الحدّ دون من صفات الاقدار ونهايات الاقطار وتائل المساكن وتمكن الاماكن ، فالحدّ لمخلقه مضروب والى غيره منسوب .
- وفي خطبة اخرى له ، صلوات الله عليه ، لا يشغله 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 ، ابى الحسن الرضا ، عليه السلام : بعث اليه

- المأمون، فاتاهُ، فقال بنو هاشم: يا ابا الحسن، اصعد المنبر، فانصِب لنا علماً نعبده الله عليه.
- فصعد، صلوات الله على روحه وجسده، فقعده ملياً لا يتكلم مطرفاً. ثم انتقض انتقاضاً، واستوى قائماً وحمد الله واثى عليه، وصلى على نبيه واهل بيته، ثم قال: اول عبادة الله معرفته واصل معرفته توحيدُهُ، ونظام توحيدِهِ 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 الممتنع من الحدّث. فليس الله من عرف بالتشبيه ذاته، ولا اياته وحد من اكنثه، 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 توهمه. كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، بصنع الله يستدل عليه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته، خليقة الله الخلق حجاب بينه وبينهم، ومباينته اياهم مفارقتها اينيتهم، وابتداؤه اياهم دليلهم على ان لا ابتداء له، لعجز كل مبتدأ عن ابتداء غيره، رادوه اياهم دليلهم على ان لا اداة فيه، لشهادة الادوات بفاقة المؤدين، فاسماؤه نعيير، وافعاله نفهم، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه وبين خلقه، وغيره تحديد لاسواه. فقد جهل الله من استوصفه، وقد تعداه من اشتمله، وقد اخطأه من اكنثه. ومن قال «كيف؟» فقد شبهه، ومن قال «لم؟» فقد علّه، ومن قال «متى؟» فقد وقته، ومن قال «فيم؟» فقد صمته. ومن قال «الى م؟» فقد نهاه، ومن قال «حتى م؟» فقد غيباه، ومن غيباه، فقد صمته، ومن غيباه، فقد جزاهه، ومن جزاهه، فقد وصفه، ومن وصفه، فقد احدث فيه.
- لا يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحدّد بتحديد المحدود، احد لا يتاويل عند، ظاهر لا يتاويل المباشرة، متجل لا باستهلال 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، مرید لا بهمامة، شاء لا بهمة، مدرك لا بمجسة،

- ٣ سمیعُ لا بآلة ، بصیرٌ لا بأداة . لاتصحبه الاوقات ، ولا تضمنه الاماكنُ ، ولا تاخذهُ  
السناتُ ، ولا تحدهُ الصفاتُ ، ولا تُفیده الادواتُ ، سبق الاوقات كونه والعدم  
وجوده والابتداء ازلهُ ، بتشعيره المشاعیر عرّف ان لامشعر له ، وبتجهيره الجواهر  
عرف ان لاجوهر له ، وبمضادته بين الاشياء عرّف ان لاضد له ، وبمقارنته بين الامور  
عرّف ان لاقرب له ، ضاد النور بالظلمة والجليلة بالبهيم ، والجسوء بالبلل ، والصد  
بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ، مُفَرَّق بين متدانياتها ، دالة بتفريقها على مُفَرَّقِها ،  
٦ وبتاليفها على مؤلفها . ذلك قوله عز وجل : « ومن كل شيء خَلَقْنَا زوجين ، لعلكم  
تذكرون » . ففَرَّقَ بها بين قبل وبعد ، ليعلم ان لاقبل ولا بعد ، شاهدة بفراؤها ان  
لاغريزة لمُفَرَّقِها ، دالة بتفاوتها ان لتفاوت لتفاوتها ، مُخْبِرَةٌ بثوقيتها ان لاوقت  
لموقيتها ، حتجب بعضها عن بعض ، ليعلم ان لاحجاب بينه وبينها غيرها . له معنى  
الربوبية اذ لامربوب ، وحقيقة الالهية اذ لا مالوه ، ومعنى العالم ولا معلوم ، ومعنى  
١٢ الخالق ولا مخلوق ، وتأويل السمع ولا مسموع ، ليس مُنْدُ خَلَقٍ استحق معنى الخالق ،  
ولا باحدائه البرايا استفاد معنى البرائية . كيف ؟ - ولا يُغَيِّبُهُ « مُنْدٌ » ولا تُدْنِيهِ « قَدٌ »  
ولا يحجبهُ « لعلٌ » ولا تُؤَوِّقُهُ « مَتَى » ولا يَشْمَلُهُ « حِينَ » ، ولا يُقَارِنُهُ « مَعَ » . انما  
١٥ تحددُ الادواتُ انفسها ، وتسير الالةُ الى نظائرِها ، وفي الاشياء توجدُ فعالُها ، منعتُها  
منذُ القِدْمَةِ وحمّتها قد الازلية .

- ثم قال ، عليه السلام : لادبانه الا بعد معرفة ، ولا معرفة الا باخلاص ، ولا  
١٨ اخلاص مع التشبيه ، ولاننى مع اثبات الصفات للثنوية ، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه ،  
وكل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ، ولا تجرى عليه الحركة والسكون . وكيف يجرى عليه  
ما هو آجراه ، او يعود فيه ما هو ابتداءه ؟ اذا لتفاوتت ذاته ، ولتجزأ كنهه ، ولا يمتنع  
٢١ من الازل معناه ، ولما كان للبارئ معنى غير المبرور ، ولتوجد له وراء اذ حد له امام ،  
ولا لتُمس له التهام اذ لزمه النقصان . كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ؟ وكيف  
يُنشئُ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء ؟ اذا لقامت في اية المصنوع ، ولتحول دليلاً

بعد ما كان مدلولاً عليه .

فهذه جملةٌ جميلةٌ من احاديثهم الجامعة لمكنونات العلم وغامضات الحكمة . وايم الله،  
 ٣ انها بعد الكتاب الكريم والذكر الحكيم، لهي المحفوقة بان تكون كلمة الله العلياً وحكمة الله  
 الكبرى وعروة الله الوثقى وصبغة الله الحسنى، صلوات الله التامات عليهم، فانهم ججج الله  
 بعلم الكتاب وفصل الخطاب، في الاخرة والاولى . والحمد لله رب العالمين .  
 ٦ اولئك آباءى فحينى بمثلهم اذا جمعتنا باجرير المجاميع .



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامى

## القبس الخامس

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

### ومنه

٣

الم يقرع سمعك في طبقات الشطر الكلتى من العلم الذى فوق الطبيعة ؟ - ان  
المابهة ، واعنى بهامطلق الطبيعة التى لاتنابى بنفس مفهومها الاشتراك الحملى بين هويات  
متعددة فوق هوية واحدة بعينها ، لها في لحاظ العقل اعتبارات اربعة . احدها اعتبارها  
مخلوطة الجوهر بالمضمن في وحدتها المبهمة بحسب نفسها بما هى هى ، خلطاً اتحادياً ،  
وهو اعتبار البشرط شيشية . وهى بهذا الاعتبار متحصلة الذات ، مستتمة التحصل بالفعل  
في الوجود . فهذا الاعتبار حيثية ايجابية تقييدية للطبيعة ، معتبرة في مفهومها بحسب المحكى  
عنه و بحسب الحكاية جميعاً ، والمتحصّل بها الشئ الطبيعى الذى هو الفرد التناولى المنسوب  
الى الطبيعة .

- ١٢ وثانيها اعتبارها بسذاجتها وحدها ، منحازة الذات ومنفصلتها عما عداها مطلقاً ،  
غير صحيحة الحمل على شئ ما ينضم اليها اصلاً ، ولاعلى المؤتلف منها ومن ذلك المنضم ،  
لكون الانضمام انضماماً اقترانياً غير اتحادى ، والكن على ان تكون مقترنة بالفعل او  
صالحة للاقتران ، لاعلى سبيل الاتحاد بالمضمن في نفس مفهومها بحسب وحدتها المبهمة .  
١٥ وهو اعتبار البشرط لآئية ، وهو حيثية تقييدية سلبية ، معتبرة ايضاً في نفس المفهوم  
بحسب المحكى عنه و بحسب الحكاية جميعاً ، والمتحصّل بهذا الاعتبار ، اما المادة واما  
الصورة . وثالثها اعتبارها من حيث نفسها ، لباشتراط المخلوطية الاتحادية بالفعل  
١٨

- بالمضمّن في وحدتها المهمة ، ولا التلاخلوطيّة ، بل بصرف ذاتها المهمة التحصيل ، على  
الارسال الصّرف المطلق بالقياس الى ماتحت جوهرها من المضمّنات ، في وحدتها الابهامية  
من التحصيلات ، وهو اعتبار الارسال والتلاخلوطيّة . فهذا الاعتبار ايضاً حيثية 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 حدّ ارسالها عند العقل باللحاظ التحليلي  
عن الاشياء الطبيعية التي تحتها ، وهي عينها في الوجود من الانواع والاشخاص ، وهي اعم  
من الملاحظ في الاعتبارين الاولين ، اعني البشروط شيء والبشروط لاشيء ، اعمية تناولية .  
ورابعها اعتبار نفس جوهرها بما هي هي ، سواء عليها اكانت مخلوطة بما تحتها  
من الاشياء الطبيعية التي هي افرادها ، مخلوطة على سبيل الاتحاد في الوجود ، ام منمازة  
عنها عند العقل في اللحاظ التحليلي . فهذا الاعتبار ، وان كان هو صيور اعتبار التلاخلوطيّة ،  
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 والتلاخلوطيّة ، وهو حال  
نفس الطبيعة المنمازة ، ملحوظ في الحكاية عن المرسل التلاخلوط شيء ، واعتبار الباهية هي  
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 للبشرط  
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 ، المنماز عن جزئياته وافراده وحصصه ، 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 او عضة 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» مثلا طبيعية ، فكذلك يصدق مرسله وجزئية ايضا بحسب الفرد الاعتباري الاخص بضرب من الاعتبار . وكما لا يصدق «لاشيء من النوع بانسان» و«لاشيء من الجنس بحيوان» لصدق بعض النوع انسان» و«بعض الجنس حيوان» ، بحسب الاخص بالتناول ، فكذلك لا يصدق «لاشيء من الانسان بنوع» و«لاشيء من الحيوان بجنس» لصدق «بعض الانسان نوع» و«بعض الحيوان جنس» ، بحسب الاخص بضرب من الاعتبار . وكما يصدق «لاشيء مما هو فرد تناولي للانسان بنوع» فكذلك يصدق «لاشيء من النوع بفرد تناولي للانسان» وكما يصدق «لاشيء من الافراد التناولية للحيوان بجنس» يصدق ايضا «لاشيء من الجنس بفرد تناولي للحيوان» . فلاتكون 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 مرارا .

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

وفي قاطيفورياس 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 لا بشرط شيء . ونحن قد اوردناه في « الافق المبين » وفصلنا القول فيه ، باذن الله سبحانه تفصيلا .

### ومضة

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

وانه لاجل مطلقا في الجوهريات والعرضيات ، الا للطبيعة المرسلة المهمة على المضمينات في وحدتها المهمة ، 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 بالذات ، بل بالعرض ، والاخصية اخصية لبالذات وعلى الحقيقة ، بل بالعرض وعلى المجاز العقلي .

وكالفصل الذي هو من جوهريات الماهية ليس هو الا مفهوم المشتق ، كالناطق ، اي الذات المهمة المستحقة لادراك الكليات ، فكذلك العرضي للماهيات انما هو

مفهوم المشتق ، كالابيض والكاتب ، اى الذات المبهمة المنسوب اليها البياض او الكتابة ،  
 على سنة التقييد ، لاعلى شاكلة القيد ، فالبياض والنسبة التقييدية خارجان من نفس المفهوم ،  
 وهو مطلق الذات المقيّدة بانها المعروضة للبياض او الكتابة مثلا . فحمل الابيض على هذا  
 الابيض حمل بالذات ، وعلى هذا الانسان الذى اتفق ان صار عين هذا الابيض ، حمل  
 بالعرض ، لكون هذا الابيض من المضمّنات فى ابهام طبيعة الابيض المرسل بالذات ،  
 وهذا الانسان من المضمّنات فيه بالعرض .

### وَمَضَّةٌ

اتما ابهام الفصل ، كالناطق ، بالنسبة الى الجنس والنوع ، كالحَيوان والانسان ،  
 بحسب نفس المفهوم ، وهو مطلق الذات المرسل المقيّدة بالنطق ، لاجسب الوجود ، فانه  
 يجب ان يكون ، بما هو الفصل ، مختصاً فى الوجود بالنوع ، وان يكون من اعتبارات طبيعة  
 الجنس المضمّنة فى ابهامها ، اذ حقيقة الفصل اية النوع من الجنس ، فلا يصح ان يوجد  
 فى غير هذا الجنس ، ولا ان يكون لغير هذا النوع من الجنس . فاما ابهام الجنس ، كالحَيوان ،  
 بالقياس الى الانواع ، وابهام النوع ، كالانسان ، بالقياس الى الاشخاص ، فبحسب نفس المفهوم  
 وبحسب الوجود جميعا . فان لطبيعة الجنس فى حدّ جوهرها ، من حيث هى ، وحدة مبهمة  
 لاتأبى ان تكون فى الوجود عين انواع كثيرة . وكذلك لماهية النوع فى حدّ ذاتها المحصّلة ،  
 من حيث هى ، وحدة مبهمة ، لاتأبى ان تكون فى الوجود عين اشخاص كثيرة . فاذن ،  
 الفصل ليس يلحق طبيعة الجنس من خارج ، فينضم اليها ، فتحصل من الانضمام ماهية  
 النوع ، بل اتمه من المضمّنات فى طبيعة الجنس ، بما لها فى حدّ جوهرها من الوحدة المبهمة  
 والماهية المرسل . فالجنس والفصل والنوع حيثيات عقلية لماهية متحصّلة ، يعتبرها  
 العقل فى اللحاظ التحليلي ، حيث يلحظ طبيعة واحدة من الطبايع المرسل مبهمة ومحصّلة .  
 فليتعرف .

### وَمَضَّةٌ

اَلتَّسُّتْ من المحصلين المستبين لبصيرتهم ؟ - ان الوحدة العددية ، من بين الاقسام

- التسعة لمطلق الوحدة ، على ضربين : وحدة عددية شخصية موضوعها هويات الاشخاص  
 الممتنعة الحمل على كثيرين ، سواء عليها اكانت وحدة شخصية مبهمه ، كما للهوى الواحد  
 بالشخص لعالم الكون والفساد ، ام وحدة شخصية محصلة معينة ، كما لسائر اشخاص ٣  
 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 ٦  
 الاعتبار ، واحدة من الطبايع الممتاز بعضها عن بعض ، لكننها 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 مضمّنة بأسرها في تلك ٩  
 الوحدة بعينها . اليس هذه الطبيعة الواحدة لاتتأني في حدّ وحدتها ان تكون في الوجود هي  
 عين تلك الماهيات والاشخاص المدرجة تحتها ؛ فاذن ، وحدتها العددية مبهمه ، بالقياس  
 الى تلك الماهيات والاشخاص بكثرتها . ١٢

### وَمَيِّضٌ

- كانتلك ، اذن ، متبصّر انه ، 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 بـ «الفرد»  
 و «الشيء الطبيعي» موجودة ، من دون ان تكون الطبيعة المرسله لابشرط شيء المعبر  
 عنها بـ «الكلّي الطبيعي» موجودة بعين ذلك الوجود ، فقد رضى ان يُحسب عند العقلاء ١٨  
 منسلخا عن القطرة الانسانية . اليس اذا كان الفرد موجوداً والطبيعة ليست بموجودة ، لزم  
 ان يكون الشيء مفارقاً جوهر ماهيته ، ومخالعاً سنخ ذاته ؟  
 وايضاً ، الحيوان المرسل جزء هذا الحيوان مثلاً ، في لحاظ التعيين والابهام . والوجود ٢١  
 مطلقاً من عوارض الماهية ، وتبدل العوارض لا يكون مبدل قوام ماهية المعروض ،  
 ومبطل جوهر ذاته . فقوام جوهر الماهية وجوهرياتها ، واجب الانحفاظ في جميع أنحاء

- الوجود بتة ، على ما قد تلى عليك غير مرة . 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 ضمير لو تبدل بتبدل نحو الوجود . فمن ثم ، 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 ، تقدم البسيط على المركب .
- ومن سبيل ثالث : اليس ، اذا تمت مُتَظَرَّاتُ وجود الشيء ، استتب لاحالة حصول وجوده بالفعل ؟ والطبيعة المرسله ، كالحَيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء اصلا ، انما مبتغاها في سبيل الوجود ، ومُتَظَرَّها ومتوخاها ان يتصحح حصول جوهر الحيوان مثلا ، سواء في ذلك اكان يتحقق هناك شرط واحدا والى ، ام لم يكن يتحقق شرط آخر وراء نفس ذات الحيوان اصلا . فاذن ، اذا صح وجود الحيوان بشرط شيء ، فقد تم لاحالة بذلك ما يتعلق ويتحقق بمحصوله وجود الحيوان المرسل ، بما هو حيوان لا بشرط شيء ، فيكون الحيوان المرسل ، بما هو حيوان ، موجودا ، اذن ، بوجود هذا الحيوان بالضرورة .
- ومن سبيل آخر رابع : اليس طبيعة الحيوان المرسل ، بما هو حيوان . مثلا ، مما ليس هو متعلق الذات بمادة ومدة ، ولا هو مرهون الوجود بإمكان استعدادي وحامل هيولاني ؟ فالامكان اللاتي هناك ملاك فيضان الوجود عن مدبر العالم ومُسيك النظام ، اعني العناية الاولى الالهية .
- فاذن ، اذا كان هذا الحيوان فايض الوجود عن جود المفيض الحق ، جل ذكره ، باستدعاء استعداد المادة ، كان الحيوان المرسل ، بما هو حيوان احق بالفيطان عن عناية البارئ الفياض ، تعالى شأنه ، لاستحقاق امكان الذات . فقد استبان ، اذن ، ان الطبيعة المرسله ، بما هي هي ، موجودة بوجود هذا الشيء الطبيعي ، وانها الموجود المختص بان وجود الوجود الالهى ، والوجود قبل الكثرة ، لان تفرره ووجوده ليس الا بعناية الله

سبحانه . فإما هذا الشخص الذي تكتنفه علائق المادة وعوارض الطبيعة ، فإنه وان كان سبب وجوده عناية الله تعالى ، إلا أن مصحح استناده الى عناية الله سبحانه ، استدعاء الطبيعة الجزئية واستعداد المادة المنفصلة . فلذلك كان الموجود الذي وجوده الوجود الجزئي الطبيعي والوجود مع الكثرة .

وهناك يُزعمُ انتظام الحجّة المعزّية في المشهور الى «سقراط» و «افلاطون» ، وحكاها الشريك في المدينة السلامية على ان للطبايع المرسله لا بشرط شيء نحوي من الوجود في الاعيان ، وجوداً طبيعياً ومع الكثرة بعين وجود الافراد ، بحسب مخالطة المشخصات ومقارنة العوارض . ووجوداً هيباً وقبل الكثرة منهازاً عن وجودات الافراد بأسرها ، غير مخلوط بشيء من المشخصات ، ولا مقترن بشيء من العوارض ، ذلك احد المعاني «المثل الافلاطونية» كما هو الدائر في الافواه الجمهوريّة و الكفاشي في الاذهان المشهورية ، لان البرهان يقضي ان للكلّي الطبيعي المشترك بين جميع الافراد و وجوداً هيباً وقبل الكثرة ، متمحّض الاستناد الى العناية الاولى الالهية ، فيجب ان تكون الطبيعة المرسله لا بشرط شيء التي هي القدر المشترك بين افرادها جميعاً ، موجودة في الاعيان ، من حيث نفسها المرسله ، وجوداً منهازاً عن جميع الافراد ، منهازاً عن جميع العوارض واللواحق . وكانك ، بما علمناك ، غير متمر في ان حجتهم هذه داخضة ، لان خلط الطبيعة المرسله الموجودة ، من حيث نفسها ، بالمشخصات واقترانها بالعوارض ، على سبيل الاتفاق من تلقاء الافراد ، ليس يخرجها من اللاشروطية الى البشرط شيئية . ولا يستضر بذلك كونها موجودة في حد نفسها من حيث هي ، وجوداً هيباً وقبل الكثرة ، وان اتفق ان عرض كون وجودها في حد نفسها صار عين وجود الفرد الذي هو وجود طبيعي ومع الكثرة ، اذ اللاشروطية المطلقة لا تأتي ذلك . فكن على بصيرة في الامر . ولا تكون من الغافلين .

### وَمِيضٌ

ولعلك تقول : الم نسميكم ، معشر الحكماء المتألهين ، تقولون في اصولكم وضوابطكم ؟ -  
الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، وما لم يوجد ، لم يتشخص ، 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 «الشيء مالم يتشخص، لم يوجد» انما نروم به «مالم يكن مخلوطا في وجوده بالتشخص» ٣
- فان الطبيعة المرسله المهمة التحصل، ليس يصح لها الوجود في مذهب البرهان، مادامت على صرافة ابهامها وارسالها. فاذا تحصلت بالتشخص، وجدت بعين وجود فردا الشخصي 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 متمازة عن ساير 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 يعقل 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 والتلا محسوسية في اللحاظ التحليلي. وانما المستحيل اتحاد الجواهر المفارقة على الاطلاق والذوات الهيولانية، لا اتحاد الطبيع المرسله المجردة في حد ارسالها و افرادها المحسوسة المادية في حد هوياتها الشخصية في متن الاعيان، على معنى اللتحالط 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 انما الموجود في متن الاعيان شيء واحد متحصل من تحالط امرين، هما الفرد والطبيعة، صالح لان يحلله العقل اليهما، باللحاظ التحليلي الصادق في نفس الامر.
- ١٥
- ١٦ فان، الطبيع المرسله دهريات على الاطلاق، وكذلك اشخاص الجواهر الروحانية. فاما الاشخاص المادية، بحسب هوياتها الشخصية، فان لوحظت بما هي متقررة موجودة في الواقع، مع عزل اللحظ عن وقوعها في افق التغير والسبلان والقوت والحوق، وفي الحدود
- ٢١

المرتبة بالقبليّة والبعدية ، كانت موجوداتٍ دهريةً ثابتةً ، وان كان وجودها في الدهر بوجودها في الزمان في حدود معينة مرتبة . وان لوحظت بما هي متعلقة الوجود بمحدودها المرتبة بالتسابق والتلاحق، كانت موجودات زمانية متغيرةً بالتقتضي والتجدد. وهذا كما ان وجود الشيء في نفس الامر ، هو وجوده في حدّ نفسه ، لا بتعمّل 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 .

### وَمِيضٌ

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 انيته ، 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 والامتياز عن المشاركات الوجودية ، ثم يتحصّل 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 . وكلّ ممكن الذات ، فانه زوج تركيبى من الماهية والانية ، ومن الحقيقة والتشخص ، ومن الجنس والفصل ، ومن الطبيعة المرسله والهوية الشخصية . ولاوحدة ولااحدية في عالم الامكان ، بل انما للذوات الجائزة الاتحاد والتأحد ، لاالواحدية والاحدية على الحقيقة .

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

- الطبايع المرسله لا تعطى امتناع الحمل على كثيرين بالذات ، بل قُصارها افاادة التميز عن المشاركات الوجودية . وانما ملاك امتناع الحمل على كثيرين ، استناد الهوية المتميزة بمضامة الخواص والعوارض عن جميع المشاركات الوجودية الى الموجود الحق المتشخص بذاته ، استناداً منازاً عن استنادات سائر الهويات ؛ والعوارض المشخصة آمارات التشخص وعلاماته ، لالعله المفيدة اياه . والبارئ الحق المتشخص بذاته ، فاعل شخصية نظام الوجود المعبر عنه ؛ « الانسان الكبير » بحسب عنايته الاولى بالذات وعلى القصد الاول ، اذ متعلقها بالذات ، النظام الاتم الاكمل ، ولانظام في دائرة الامكان اتم من هذا النظام واكمل ، وهو فاعل تشخصات اشخاص الوجود بما هي اجزاء النظام الجملي الشخصي التام الكامل . ولهذا المقام الغامض ضرب من البسط في كتاب التقديسات .

### وَمَيِّضٌ

- كانتك ، اذن ، قد ننبهت ان الاعتبار الثالثة ، البشرط شيشية والبشرط لائية واللابشرطية ، على هذا الاصطلاح ، لا تجري في الحقايق المحصلة المنهاز بعضها عن بعض في التحصيل ، كالفلك بالقياس الى الانسان ، فضلا عن العرض ، كالبياض بالقياس الى الجوهر ، كالجسم ، بل انما تصحيح في الطبايع المرسله المبهمه بالنسبة الى المضمينات في وحدتها المبهمه ، 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 شيشية والبشرط لائية ، بما هما موضوعا هما ، ولا كذلك الامر في موضوعيهما ، من حيث هما موضوعا هما .

- فاما تلك الاعتبارات 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 .  
وَمِيْضُ

فقد انصرح لك بما عرفناك ، ان كلاً من هويات الاشخاص موضوع الوحدة  
العديدية الشخصية ؛ والطبيعة المرسله الموجودة بعين وجودها ، موضوع الوحدة العديدة  
الكلية المهمة . فاذن ، الاشخاص كثيرة بالعدد وبالهوية الشخصية ، والطبيعة المرسله  
الموجودة بوجودها واحدة بالعدد ، لا بالشخصية ولا بالتعيين والتحصّل .

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  
مرسلات العقود ، كقولنا « الحيوان انسان » بصدق موجبة جزئية ، فكذلك يتصحّح صدق  
السالبة المرسله ، كقولنا « الحيوان ليس هو انسان » بصدق سالبة جزئية . ولا يستشعر ان  
الطبيعة تتحقّق بتحقّق فرداً من افرادها ، ولانتنفى الا بانتفاء جميع الافراد .

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

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

٣ ثمّ انّ هنالك مذهبا ثالثا ربّما استفيد من خاتم المحصلين البرّعة في «شرح الاشارات» وهو انّ طبيعة الانسانية بما هي انسانية ، مثلا ، لا يصحّ ان توصف بالوحدة ولا بالكثرة ، لانها ، من حيث هي هي ، لاجزئية ولاكلية . والقول الفصل انه ان ريم بذلك ان طبيعة الانسانية المرسله ، من حيث نفسها ، لاواحدة ولاكثيرة ولاجزئية ولاكلية ، فهو حقّ لا يُستَراب فيه . ومن استنكره ، فقد فارق الفطرة العقلية ، فانّ الماهية ، من حيث هي ، ليست الا هي .

٩ 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 ايضا ، و ان لم يكن موهما للايجاب العدوليّ ، كما توهمه بعض متوهمة المقلّدين ، لكون السلب حينئذ وارداً على الربط قاطعاً ايّاه ، فلا يكاد يتوهم ايجاب اصلا ، ألا انّ ذلك ايضا يوهّم انّ مطابق السلب حيثية الانسانية ، وليس يصحّ ، اذ إنّما حيثية الانسانية مطابق جوهرياتها ، والسلب ليس من جوهرياتها . فالصواب ان يكون السلب وارداً على الربط من تلك الحيثية ، لا غير . وان ريم انّ طبيعة الانسانية ، بما هي هي ، ليس تعرضها الوحدة العددية المهمة في لحاظ العقل ايّاه مناهزةً عن جميع الافراد ، عروضاً متأخراً عن مرتبة الذات من حيث هي هي ، كما الهوية الفردية تعرضها الوحدة العددية الشخصية في لحاظ العقل ايّاه مناهزةً 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 .

٢١

وَمِيضٌ

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

- والاعرف عندنا ايضا هي الاقدم عندنا ، والاعرف عند الطبيعة هي الاشياء التي تقصد الطبيعة قصدًا في الوجود . فاذا رتبنا الكليات بازاء الجزئيات المحسوسة ، كانت المحسوسات الجزئية اقدم عندنا واعرف عندنا معاً . وذلك لان اول شيء نُصِيبُه 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 تأخرًا و اقل معرفة بالقياس اليها . وذلك لان طبيعة الجنس ، اذا رُفِعَت ، ارتفعت طباع الانواع ، وان كانت طبيعة الجنس ، من جهة ماهي كلية ، لامن جهة ماهي طبيعة فقط ، قائمة بالانواع . فطباع الاجناس اقدم بهذا الوجه من طباع الانواع ، لكن الاعرف عند الطبيعة هي طباع الانواع ، لان الطبيعة انما تقصد لاطبيعة الجنس في ان تُوجِدَ ، بل طبيعة النوع ، فيلزما 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 الاقتصار على نوع واحد . و بعيد ان يظن ظان ان طبيعة اللون هي اعرف عند الطبيعة من البياض والسواد وغيرهما . بل الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم تقصد الطباع النوعية ، والطباع الجزئية التي ليست ذاتية لنظام العالم تقصد الطباع الشخصية ، والجنس داخل في القصد بالضرورة او بالعرض .

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

ثم فصل القول في الاعرف والاقدم عندنا وعند الطبيعة ، من البسائط 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 الشيء انما يصير معروفا بعارفه ، وعارفه اِنما 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 الطُرق 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 .

- ١٢ وقال في السماع الطبيعي : ان الطبيعة الكلية المدبّرة لنظام الوجود والممسكة لقوام العالم ، تقصد غايات الخير في نظام الكل بالقصد الاول . وقد تكرر في الالهيات ، ولا سيما في فصل اثبات الغاية ، اطلاق « الطبيعة الكلية المدبّرة 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 المجردة المدبّرة .
- 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 الفياضة الممسكة المدبّرة . ومن هناك تسمعهم يقولون : كل ما في عالم الوجود ، فانه طبيعي بالقياس الى نظام الكل . وستزداد في ذلك استبصارا ، ان شاء الله العزيز العليم .

ومبيض

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

يذهب ان الطبايع المرسله للانواع الماديّة ، كما لنفس جواهرها المرسله ، لا بشرط شيء ، وجود مخالط للمادّة وعوارضها ، بعين وجود افرادها الهولانيّة . فكذلك لها ، في حدّ لا بشرطيّتها ، وجود اخر في الدهر ، مهاجر للمادّة ، مناز عن وجودات افرادها ، مفارق للامكنة والازمنة والاحياز والاضاع في الاعيان ، كما المفارقات المحضه .

قال الشريك في عاشر ثانية برهان والشفاء : والفاسدات لا برهان عليها ، ولا حدّ 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 والشخصيصة العارضة لها . وكذلك الحدّ ليس لها من جهة ماهي هذه الشمس ، فاذا كان كذلك ، كان البرهان على صور معقولة مجردة عن المادّة ، لثلاث تكون محسوسة ولا قابلة للفساد ، وكذلك الحدّ . فبعضهم وضع ذلك للعدييات فقط ، وبعضهم للعدييات والصّور الهندسيّة ، وبالجملة للصّور التعاليميّة ، دون الطبيعيّة ، وزفّي اليها الطبيعيّة . وكان ماخذ هؤلاء في الاحتجاج شيئاً اخر . وهو ان هذه مستغنية عن المادّة في الحدّ وكذلك في الوجود . قالوا : واما ما يضعه الرياضي ، من نخط وشكل محسوس ، فهو كاذب فيه ، والنخط والشكل الحقيقي عقلي ، وعليه البرهان . وقوم التّفوا الهندسيات من العدييات ، وجعلوا العدييات ميّداً الهندسيات .

اما افلاطن ، فجعل الصّور المعقولة المفارقة موجودة لكلّ معقول حتى للطبيعيات . فسمّاها ، اذا كانت مجردة « مثلاً » واذا اقترنت بالمادّة « صوراً طبيعيّة » . وجميع هذا باطل . فان الصّور الطبيعيّة لا تكون هي هي ، اذا جرّدت عن المادّة . والصّور التعاليميّة لا تقوم بلامادّة ، وان كلنت تحدّلاً بالمادّة . 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 « الشفاء » : واولّ ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوّشوا ، فظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء ، كانسانين في معنى الانسانيّة ، انسان فاسد محسوس ، وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغيّر . وجعلوا لكلّ

واحد منها وجوداً ، فسمّوا الوجود للمفارق « وجوداً مثاليّاً » وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة ، وايّاهما يتلقّى العقل ، اذ كان المعقول امراً لا يفسد، وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه، وايّاهما تتناول . وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يُفَرِّطان في هذا الرأى ويقولان انّ للانسانية معنى واحداً موجوداً، تشارك فيه الاشخاص ، ويبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو اذن المعقول المفارق .

وقوم اخرون لم يروا لهذه الصور مفارقةً ، بل لمبادياها . وجعلوا الامور التعليمية التي تُفارق بالحدود، مُستحيقة للمفارقة بالوجود، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لانفارق بالذات ، وجعلوا الصور الطبيعية انما تتولد بمقارنته تلك الصور التعليمية للمادة، كالتقدير ، فانه معنى تعليمي ، فاذا قارن المادة ، صار فطوسة ، وصار معنى طبيعياً . فكان للتقدير ، 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 التعليميات ، 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 حيثئذ ككل بعد غير متناه . فان لحقه لانه مجرد عن المادة ، كانت المادة مفيدة للحصر والصورة . وكلا الوجهين محال . بل وجود بعد غير متناه محال . وان كان متناهيًا ، فانحصاره في حد محدود وشكل مُقدّر ، ليس الا لانفعال عرض له من خارج ، لالنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة الا للمادتها ، فتكون مفارقة وغير مفارقة ، وهذا محال . فيجب ان تكون متوسطة ، انتهى كلامه بالفاظه .

قلت : المُثُلُ الافلاطونية في المشهور الدائر على الألسن مُفسّرة في هذا الموضع بالطبايع المرسلّة 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 مستميزه عنها ؛ وفي باب إثبات علم الله سبحانه ، بالاشياء ، بالصور المعلقة  
الموجودة لافي موضوع ولا في محلّ 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 الموكّلة 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 ربّ النوع المفاوق  
الطبيعة الجزئية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبعة ، وهذه ضرب من الملائكة  
الجسمانية .

فليعلم انها ، بما عدا التفسير الاخير ، باطلة بالبراهين العقلية . فنقول : اما ما نحن  
الآن في سبيله ، فاما اولاً ، فلان الطبيعة المرسله 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 والامتياز عنه ، الا في لحاظ العقل اباها من حيث نفسها لا بشرط شيء ، اصلا  
بالضرورة الفطرية . وان تصحح انسلاخها وتجرّدها في الاعيان عن العوارض الجسمانية  
واللواحق الهيولانية . فاذن ، كيف يتصور وجودها في الخارج بصراح ارسالها وقراح  
لابشرطيتها المطلقة ؟

واما ثانياً ، فلما قد انصرح لك ان درجة الوجود هي بعينها درجة التشخص .  
فاذا وجدت الطبيعة المرسله ، كانت في وجودها مخلوطة بالتشخص بته . فكيف يستلّاب  
وجودها في الخارج على الارسال والتلابشرطية ، منازة عن الهوية الشخصية ، وغير  
مخلوطة بالتشخص ؟ وايضاً ، فحينئذ تكون وحدتها بالعدد وحدة عديدة شخصية ،  
والطبيعة المشتركة فيها وحدتها بالعدد وحدة عديدة مبهمة ، فإين تلك من هذه ؟  
فليتبصر .

واما ثالثاً ، فلان الطبيعة المرسله ، 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 احتجّ به افلاطن في ابطال البعد المجرد .  
وبالجمله ، كما يمتنع اختلاف الطبيعة الواحدة مطلقا بالجوهرية والعرضية ، فكذلك يمتنع  
اختلاف الطبيعة المحصلة النوعية بالتجرد والهولانية .

٣

واما رابعاً ، فلان وجود الماهية الواحدة في الدهر مرتين مختلفتين ، مرة في متن  
الدهر لافي 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 يستنم اليه الدهن المستوى  
والقريحة الموزونة .

٦

فهذا سبيل الفحص البالغ هناك على الجادة البرهانية والقيدة العقلية . فاما  
ماسلكه الشريك في الشفاء ، انه على هذا الظن ، ترجع اللا بشرطية الى البشرط الاية ،  
والسلب البسيط الى السلب العدولي ، فلا تعويل عليه كما هو المستين .

٩

فكما مخالطة المشخصات ومقارنة العوارض على سبيل الاتفاق العارض من تلقاء  
الفرد ، لا تخرج نفس جوهر الطبيعة المرسله بما هي هي من الارسال واللابشرطية الى  
البشرط شيئية ، فكذلك التلامخالطة والتلامقارنة على سبيل الاتفاق من تلقاء اقتضاء  
العناية الاولى الالهية وجود نفس الطبيعة من حيث هي هي ، منازة عن جميع الافراد ،  
منحازة عن جميع اللواحق ، لا تخرجها من اللا بشرطية الى البشرط لائية وبالجمله ، ان  
شيئاً من المخلوطية والتلامخلوطية والاقتران والتلاقتران ، غير داخل في اعتبار نفس الماهية  
من حيث هي هي . ولا اعتبار الارسال واللابشرطية بمصادم لتحقق شيء منها ، على سبيل  
الاتفاق . والشريك في الرياسة كانه متداول عن ذلك فيما سلكه في الشفاء في هذا  
الموضع .

١٨

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 يقترن به  
اعتبار غيره ، كان مجرداً في الوجود عنه ، كما اذا التفتت الى شيء وحده ومعه قرين ،  
التفتاً خلا عن الالتفات الى قرينه ، فقد جعل غير مجاور لقرينه ، وبالجمله ، اذا نظير

٢١

- ٣ اليه بلا شرط المقارنة ، فقد ظنّ انه تُظهِر اليه بشرط غير المقارنة ، حتى انما صلح ان يُنظَر فيه ، لانه غير مقارن ، بل مفارق وليس كذلك . بل لكل شيء من ذاته اعتبار ، ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار . فان المخالط من حيث هو ؛ غير مقارن على جهة السلب ، لاعلى جهة العدول الذى تفهم منه المفارقة بالقوام . انتهى مقاله .
- ٦ ونحن نقول : لست ادرى من اين علم وقوعهم في هذا الظنّ ، وليس مقالهم الا ان الطبايع المرسله ، بحسب نفسها ، بلا شرط المقارنة واللامقارنة ، كما انها موجودة في الاعيان بعين وجود افرادها المادية ، مخاوطة بها مخلوطة اتحادية في الوجود ، فكذلك هي بحسب انفسها ، من حيث هي هي ، بلا شرط المقارنة واللامقارنة ، موجودة في الاعيان ، منمازة عن افرادها المادية . ومما قلناه يستبين الامر في الاربعة الباقية من الخمسة . فالتعويل ، اذن ، في ابطال هذه المثل ، على ما تلوناه عليك . وينصرح من ذلك بطلان الصور المعلقة ايضاً . وهنالكَ قول مبسوط في كتاب تقويم الايمان .

### وَقِيضُ

- ١٢ ان شريكنا في التعليم يستنكر ، في كتاب الجمع بين الرايين ، اسناد هذه المثل والصور على الطريق الدائر على الاسن الى افلاطن . ويعتقد ان القول بها عند افلاطن وارسطوطاليس على سبيل واحد . قال : ومن ذلك ايضاً الصور والمثل التي يُنسب الى افلاطن انه يُشبهها ، وان ارسطوطاليس على خلاف رايه فيها . وذلك ان افلاطن ، في كثير من اقوابله ، يوصي الى ان للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله ، وربما يسميها المثل الالهية ، وانها لاتدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية . وان الذى يدثر ويتفسد انما هي الموجودات التي هي كائنة كيانية . وارسطوطاليس ذكر في حروفه ، فيما بعد الطبيعة ، كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة ، قائمة في عالم الاله غير فاسدة . وقد بين ما يلزمها من الشناعات ، مثل انه يجب ان توجد هناك خطوط وسطوح واجسام ونجوم وافلاك ، ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان توجد هناك علوم ، مثل علم النجوم وعلم العدد وعلم اللحون واصوات مؤلفة وطب وهندسة ،

ومقادير مستقيمة وأخرى معوجة ، وأشياء باردة وأشياء حارة ، وبالجملة ، كيفية فاعلة وكيفية منفعة ، وكتليات وجزئيات ، ومواد وصور .

- ٣ وقد نجد ان أرسطوطاليس في كتابه في الربوبية المعروف بثولوجيا يُثبت الصور الروحانية ، ويُصرِّح بانها موجودة في عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الاقاويل ، اذا أُخذت 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 بارسطوطاليس ، مع براعته وشدة تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده ، اعنى الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبى ، 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 والحيرة . انتهى كلامه .
- ١٢ ثم ذكر وجه التأويل على سنن التحقيق والتحصيل .
- وصاحب الاشراق ، في المطارحات وفي حكمة الاشراق ، يذهب هو ومقلدوه ، ومنهم صاحب الشجرة الالهية ، الى ان نسبة المثل بمعنى وجود الكليات الطبيعية بطبيعتها المرسله في الاعيان ، لاعلى التخالط ، بل على التمايز والانفراد عن الافراد ، الى افلاطن مُفتراةً مستنكرة ؛ واما الصور المعلقة للطبيعيات والتعليميات ، وبالجملة ، المثل بما عدا المعنى الاول ، فذهب افلاطن وسقراط وغيرهما من الاوائل والاقدمين :
- ١٨ فاما نحن ، فنقول : الحق ما قاله الشريك المعلم . ومن المستبعد المستنكر ان يُظنَّ بامام الحكمة افلاطن الالهى ومن في طبقته من افاخم العقلاء المتألهين ، انهم يتوهمون لهوية واحدة شخصية ، او لطبيعة واحدة نوعية محصلة ، ضربين متباينين بالذات مختلفين بالحقيقة من الوجود في الاعيان ، مجردٍ وهيولانى ، ودهرى وزمانى . وقد استبان لك ان الوجود حكاية الذات المتقررة ، ولا يتحصص الا بالاضافة الى الموضوع ، ولا يختلف حصصه الا باختلاف الموضوعات ، فاذن ، ان هذا الا اختلاق عليهم من المترجمين ،

في تشويش الفلسفة ، اول 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 . ٢  
والشريك الرئيس نقل ذلك عنه في الشفاء ، وشارحا الاشارات ، امام المنشككين وخاتم  
المحققين ، نقله عنه ، ثم ينسب فريق من هؤلاء المختلفين اثباته 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 الرأيين ، انهم  
عبروا عن الطبيعيات المتغيرة الفاسدة والماديات الدائرة الزمانية ، بحسب قرار الحضور  
عند الله تعالى وعدم العزوب عنه ، ودوام الثبوت بين يدى علمه واحاطته وقدرته و ارادته ،  
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 ، لابدثور وفساد ،  
« الصور الروحانية المعلقة » في متن الدهر ، لا في مكان ولا في زمان . وذلك لان  
الشخصيات الهولانية ، بحسب طبيعتها المرسله ، معقولات مجردة عن المادة وعوارضها  
مطلقا ، وبحسب تشخصاتها الجزئية ، محسوسة بالنسبة الى من يعلمها علما انفعالياً  
زمانياً ، ومعقوله بالقياس الى العلم العلام الذي يعلمها علما فعلياً متعالياً عن الزمان  
والدهر ، من سبيل الاحاطة بعلمها واسبابها المتأدية الى خصوصياتها المتشخصة الجزئية .  
فما هو محسوس لنا في زمان بخصوصه ، فهو بعينه معقول عقلاً فعلياً ثابتاً غير زماني للذي  
يعلمه بعلمه واسبابه ويحيط به بزمانه 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 المُثُلِ الالهية الثابتة والصور الروحانية المعلقة، ولا يُزاع عن حاقّ السبيل بظواهر الاقاول . فانّ كلمات الاوائل مرموزة، وجوه الحقايق عن ابصار الواغلين في ظلمات الاوهام مستورة . ٣

**وَ مَبْيَضٌ**

انّ ارسطاطاليس ايضا توغّل في اثبات المُثُلِ الالهية والصور الروحانية على هذا السبيل، توغّلا مستطيراً جداً . ومن ذلك ما قال في اثولوجيا في ساقّة 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 سماويين، وكلّ من في ذلك العالم السهائيّ، وليس هناك شيء ارضيّ البتّة . والروحانيون الذين هناك ملايمون للانس الذي هناك لا ينفرد بعضهم من بعضهم، وكلّ واحد لا ينافر صاحبه ولا يصادّه، 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 مما في بعض البتّة، اذ ليس نظرهم بالاعين الدائرة الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكنوفة، بل انما نظرهم بالاعين العقلية الروحانية التي اجتمع في الحاسة الواحدة جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوّة الحاسة السادسة . بل الحاسة السادسة هناك مكثفة 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 . فاما الاشكال الروحانية، بخلاف ذلك، اعني انّ مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحدة، وليس بينهما ابعادية . انتهى بالفاظه . ٢١

وقال في الميمر الخامس : انّ «ما هو؟» و «ليمّ هو؟» هما في العقل شيء واحد،

لانّك اذا علمت ما العقل، علمت ليمّ هو . وانما يختلف «ما هو؟» و «لم هو؟»

في الاشياء الطبيعية التي انما هي اصنامٌ للعقل . واقول ان الانسان الحسيّ ، انما هو  
صنم للانسان العقليّ ، والانسانيّ العقليّ روحانيّ ، وجميع اعضاءه روحانيّة ، ليس موضع  
العين غير موضع اليد ، ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها في موضع واحد . ٣  
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 والفاظه .  
قلت : معناه ومغزاه ان الانسان الحسيّ ، وهو هذا الانسان الهولانيّ ، بحسب  
قياسه الينا والى ادراكنا اياه ، وبحسب وقوعه في عالم المكان وفي عالم الزمان ، وهما اقليما  
عالم المخلوق ، صنم للانسان العقليّ ، وهو هذا الانسان الهولانيّ المحسوس بعينه ، بحسب  
نسبته ، الى بارئه وسلطانه 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 زمانيّ ، موضع كلّ عضو من اعضاءه غير مواضع سائر الاعضاء ، لتخلّل امتداد  
مكانيّ بينها ، ووقت صباح مثلاً ، غير وقت شيبته ، ووقت شيبته غير وقت هرمه ، لتخلّل امتداد  
زمانيّ 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 الزمانيّ  
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 ، ويُلقي بصره عليه ، فانه سيرى الاشياء كلها التي رآها ٢١

في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة .

وربما يقال : لعلّ مرامه ؛ و الانسان العقلي ، ربّ النوع الذي نسبته الى جملة

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

### ومبيض

٦ ليس التجرد هو مفارقة الاحياز والاوزاع 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 معادُ الى طريق التحصيل ، فليُتَبَّت .

### ومبيض

عساك ان تكون الان قد جعلت سيرك ومقوت ذهنك ونضوت عن

١٥ قريحتك جلباب الوهم ، فينتظم لك البرهان على حدوث الطبائع المرسله لانواع الكائنات الهيولانية في الدهر ، حدوثا دهريا ، من سبيل العقل ، نظمه الطبيعي على ضوابط العلم وقوانين الحكمة . اليس ؟ - اذا كان النوع الهيولاني متعاقب الافراد الغير المتناهية في امتداد الزمان ، لاعن بداءة زمانية ، كما هو مسلك 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 الصنوع من بعد عدمه الصريح الغير المكتم في الدهر ، بالضرورة العقلية واجماع زمرة العقلاء .

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

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

- ٣ الطبيعة المرسله بتة . وآلا ، كانت الطبيعة المرسله موجودة في الدهر ، مع عدم وجود شيء من الافراد ، فتكون موجودة في الاعيان اوآلا ، لاعلى التخالط بالمادة والمخلوطه بالفرد ، بل على سداجة الارسال واطلاق التلابشرطية ؛ ثم اذا هي تخالط المواد في الوجود ، وتتحد مع الافراد اخيراً . وذلك قول بالمثّل الافلاطونية على ظنون المختلفين . وقد استبان بطلانها من سبيل البراهين . فقد انصرح ، اذن ، اثبات الحدوث الدهري لطبايع الكيانيات الواقعة تحت الكون والفساد . ولا يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتد الزماني ، كما قد تعجّستته اوهام المتكلمين لما لا يعنيههم ، لانحفاظ وجود النوع في عالم الزمان ، على ذلك التقدير ، بتسلسل الافراد المتعاقبة ، لاعن بداءة زمانية .
- ٩ وليعتبر الامر بوجود الورد في زمانه من فصل الربيع ، ولتقدّره شهرين ، على تعاقب الافراد . فكما شمول العدم لافراد الورد باسرها قبل الشهرين ، يستلزم عدم الطبيعة الوردية ، لامتناع تحقق الطبيعة الا بعين تحقق شيء من افرادها ، فكذلك عدم جميع الافراد في الدهر يستلزم عدم حصول الطبيعة ، عدما صريحاً دهرياً . وكما ينحفظ وجود الطبيعة الوردية المستبقة في الشهرين ، باستمرار تعاقب الافراد على الاتصال ، فكذلك تكون الطبيعة منحفظة الوجود في الزمان ، مستبقة الاستمرار ، بتسلسل افرادها المتعاقبة الوجود على الاتصال ، لاعن بداءة لازمانية ، وبالجملة ، 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 بتة . وحيث ان الزمان ممتد ، ولكل فرد من الافراد الزمانية المتصلة التسابق والتعاقب حد من حدوده ، فاذا كانت الافراد الموجودة على هذا السبيل غير متناهية التسابق والتعاقب في امتداد الزمان ، كان اختصاص وجود كل منها بحد بعينه من الحدود الزمانية ، غير ضار في كون وجود الطبيعة منحفظ الاستمرار في جملة امتداد الزمان . فليتعرف .

## وميض

ان صاحب الملل والنحل قال في ترجمة افلاطن الالهى ، انه قال : ان للعالم مبداها

مُحدِّثاً صانعاً أزلياً ، واجبا لذاته ، علما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية ، كان في الازل وليس في الوجود رسمٌ ولا طئكلٌ . ثم قال : وخالفه تلميذه ارسطوطاليس في حدوث العالم . فان افلاطن يُحيل وجود حوادث لا اول لها ، لانك اذا قلت : « كل منها حادث » فقد اثبتت الاولية لكل واحد ، وما يُثبت لكل واحد ، يجب ان يُثبت لكل . قال : وان صورها ، لا بد وان تكون حادثة ، لكن الكلام في هيولها وعصرها . فاثبت عنصراً قبل وجودها . فظن بعض العقلاء انه حكم عليها بالازلية والقدم . وهو اذا اثبت واجب الوجود لذاته ، واطلق لفظ « الابداع » و « الصنع » على العنصر ، فقد اخرجته عن الازلية . بل قال : يكون وجوده من تلقاء واجب الوجود ، كسائر المبادئ التي ليست زمانية ولا وجودها زمانية ولا حدوثها حدوث زمني فالبسائط حدوثها ابداعي ، غير زمني ، والمركبات حدوثها بوسائط البسائط حدوث زمني ، وقال : ان العالم لا يفسد فساداً كلياً .

- ويحكي عنه في سؤاله عن طيهاوس ، ما الشيء الذي لاحدوث له ؟ وما الشيء الحادث  
 وليس بباقي ؟ وما الشيء 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 الشيء الكائن ولا وجود له ؟  
 وما الشيء الموجود ولا كون له ؟ يعني بالاول الحركة المكانية والزمان ، لانه لم يوهله  
 لاسم « الوجود » . ويعني بالثاني الباري تعالى والجواهر العقلية التي هي فوق الزمان والحركة  
 والطبيعة ، وحق لها اسم « الوجود » اذ لها السرمد والبقاء والدمر . انتهى كلامه .
- وقال الشريك الرياسي ، في ثالث اولي السماع الطبيعي من الشفاء ، ان الكلي لا  
 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

او حركة" ، مادام العالم موجوداً . انتهى قوله .

ونحن نقول : الاصل في اثبات البدو من جهة الحدوث لجملة الحوادث ، هو  
 ٣ ماعول عليه افلاطن الالمى ، انك اذا اثبتت الاولية لكل واحد من الحوادث ، فقد  
 اثبتها 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 ،  
 ٦ فان الفرق هنا لك بين التناهى والتلاتناهى مستبين على ماقد اوضحناه . والمتكلفون لما  
 لايعنيهم 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 التلانهاية  
 في الزمان ، لانتوجب ولانتدفع الحدوث او القيدم في الدهر . اليس المكان والزمان على  
 مضاهاة في اللوازم ومساواة في الاحكام ، كاخوين شقيقين توأمين وليدا في مولد واحد  
 ١٢ ورضعا من ثدي واحد ؟ والبعد المكاني ليس يستوجب او يستدفع الحدوث او القيدم  
 في الوجود بحسب النهاية او اللانهاية في المقدار . فكذلك الامتداد الزمانى . فليعرف .

ومبيض

١٥ قال امام المشككين في المحصيل : قوله «الازل» نوع الحركة لا شخصها ، قانا . هذا  
 باطل ، لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر تمضى ومن امر حصل . فاذن ،  
 ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير ، وماهية الازلية منافية لهذا المعنى . فالجمع بينهما محال .  
 ١٨ فقال خاتم المحققين في نقده : كان على مصنف الكتاب ان يبين ماهية الازل ،  
 حتى يتقرر معنى قوله «لو كان الجسم ازلياً ، لكان اما كذا واما كذا» وقد فسر بعض  
 المتكلمين الازل بنى الاولية ، وفسره بعضهم باستمرار وجوده في ازمة مقدرة غير  
 ٢١ متناهية في جانب الماضى . ولاشك ان كل واحدة من الحركات لانكون 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 عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه

الحجة ، بقوله : لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة قبل حركة لالي اول ؟ وجوابه  
 عن ذلك ، ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر تقضى ومن امر حصل ، فاذن ،  
 ٣ ماهيتها متعلقة بالمسبوقة بالغير ، و ماهية الازلية منافية لهذا المعنى ، ليس بمفيد ، لان  
 النوع باق مع الامور المنتزعية والامور الحاصلة . وهو لم يورد حجة على ان ذلك النوع  
 مسبوقة 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 .  
 ٦ 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  
 ٩ كل زمان وجوده الزماني زماناً وحركة اصلاً . فاما الازلية السرمديّة ، فهي كون  
 الوجود الثابت لا اول له بحسب الدهر . ومعناه ان لا يكون قد سبق وجود الشيء الثابت عدم  
 صريح في حاقّ الواقع . والابدئية السرمديّة والذهريّة ان لا يخذّ الوجود الثابت ، اي لا  
 يرتفع عن حاقّ الواقع ، ولا يطراً عليه البطلان بطرؤ المدم الصريح في الدهر . وذلك  
 معنى البقاء في السرمد او في الدهر .

١٥ 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 ، اي في البقاء ،  
 ١٨ 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 لا يقال انه واقع في مكان او في جميع الامكنة . واذا كان الحكم  
 ٢١ 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 ثابتا له سبحانه . فان له سبحانه انحفاظ الوجود ودوامه في متن الواقع وساق السرمد ، غير مرتفع عن الواقع اصلا ، وهو ارفع واعلى في باب البقاء من انحفاظ الوجود واستمراره في امتداد الزمان بخصوصه الذي هو معنى البقاء الزماني . وبالجملة ، فقد تحقق ، اذن ، ان الازلية الزمانية لنوع الحركة ولكل الحركات ، لا ينافيها حدوث كل واحدة من اشخاصها بالزمان . فاما ازلية الوجود لما هيته الحركة ولكل الحركات في الدهر ، فستبينه الامتناع من سلطان سبق العدم الصريح بحسب الحدوث الدهري على كل واحدة من اشخاصها ، على الاستيعاب العمومي . فاذن ، قد ثبت ان الحركات باسرها ، اشخاصها وانواعها ، ومنها الحركة المستديرة التي هي محل الزمان ، اعني التي هي اسرع الحركات واظهرها واشملها واوسعها ، وان هي الا حركة معدل النهار حادثة الوجود في الدهر من بعد العدم الصريح المستوعب ايها جميعا . ويلزم من ذلك ، حدوث جملة الافلاك المتحركة بحركاتها المستديرة في الدهر . والا ، لزم سكونها اولا ، قبل حدوث ماهية مطلق الحركة ، ثم عروض الحركة لها اخيراً ، اذا مادخلت في الوجود ماهية الحركة . وذلك مستحيل ، من جهة لزوم الامتداد والانقسام في الدهر ، ومن جهة انه لا سكون في الفلكيات ، لكونه في حكم الموت . فليتبصر ، فليتحقق كالمطور علوم ربي

### وَمِيْضٌ

- الم يستين لك ؟ — ان العناية الاولى التي هي مدبر نظام الوجود ومُسيك قوام العالم وميلاك فيض الرحمة ، انما متعلقها بالذات وبالقصد الاول شخص الانسان الكبير ، وهو هيكل جملة الوجود ، ومزاج نظام الكل من اول البدؤ الى اقصى النهاية ، ومن مبدأ الصدر الى منتهى الساق . واذ سبيل ايجاد المركب ايجاد اجزائه ، كما قد عرفت ، وليس في وسع طباع الكثرة أن يتصحح صدورها عن الواحد الاحد الحق من كل جهة في درجة واحدة ، على ماسيستين لك برهانه ، ان شاء الله العزيز العليم ، فلا محالة يكون الاول درجة في الصدور عن الجماعل المبدع الاحدي الذات ، جل ذكره ، هو افضل اجزاء الانسان

- الكبير ذاتاً ، وإبسطةا حقيقة ، واكملها وجوداً ، وهو الجوهر العقليّ الذي هو العنصر الاول  
الامرئ الروحاني في عالم العقل المعبر عنه ؛ « اللوح المحفوظ » و « الكتاب المسطور »  
المنطبع فيه جميع صور الموجودات من اعلى عالم الامر الى اقصى عالم الخلق ، ولذاته  
حيثيات متكثرة متصافقة ، هي الامكان بالذات ، والوجوب بالغير ، وتعلقه لذات  
المبدأ ، وعاقليته لذاته ، والماهية والانيّة . فتتكثّر بحسب ذلك شئون واعتبارات متصافقة  
متعاقبة ، عارضة لذات المبدع الاحد الحقّ تعالى ساطانه في مرتبة واحدة ، فيصح بحسبها  
صدور كثرة متلازمة في الوجود ، متصافقة بالاعتبار ، عنه سبحانه في درجة واحدة ، فتصحح  
هنالك المعية بالمعلوية ، وتلك الكثرة المعروضة للمعية بالمعلوية هي جوهر عقليّ ،  
هو العقل الثاني ، وجوهر نفسيّ ، هو النفس الاولى ، وجرم فلكيّ ، هو اعلى الافلاك واقصى  
الكورات ومحدّد الجهات . فهذه هي المع بالمعلوية .

- واذا تقرّر ذلك ، فحيث انصرح انّ الفلك الاعلى الذي هو حامل محلّ الزمان ،  
اعنى الحركة الاولى المستديرة الواقع فيها جميع السماويات باسرها ، حادث الذات مستأنف  
الوجود في الدهر ، مسبوق الهوية بالعدم الصريح الدهريّ في متن الواقع . فلا محالة ينصرح  
ايضا انّ مامعه في الدرجة ومُصافقُه في المرتبة ، حادث الوجود في الدهر ، مسبوق الذات  
بالعدم الصريح في الدهر بته . وكذلك يتقدّمه عليه في الوجود ليس الا في المرتبة العقلية  
في لحاظ الدهن ، لا غير ، وهو العنصر الاول العقليّ في عالم الامر . فقد استبان ، اذن ،  
حدوث عالم الامكان بالاسر في الدهر ، ومسبقيّة وجوده الثابت بالفعل بالعدم الصريح  
الدهريّ . وذلك ممّا علمني ربّي بفضله . والله ذو فضل عظيم .

### وَمَبْيُضُ

- فلعلّك ، اذن ، بما قد عرفناك ، باذن الله سبحانه ، مُيسّرُ القريحة لان تتلطف  
بغفطانتك ، فتعرف انّ المعلول الابداعيّ بما هو حادث ذاتيّ ، ليس له بُدٌّ من ان يكون  
الليس المطلق في مرتبة ذاته ، بحسب الامكان بالذات من مبادئ حدوثه الذاتيّ ووجوده  
الابداعيّ . والمعلول الصنعيّ ، بما هو حادث دهريّ ، لامتحيد 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 زمانيّ وموجود كيانيّ ، لا منتدح له من ان يكون عدمه الزمانيّ المستمرّ في الزمان القبل من المبادئ العرضيّة لحدوثه الزمانيّ ووجوده الكيانيّ الحاصل في الزمان البعد . وسواء من سبيل الفتوى في هذه المسئلة ، عن معشر حزب الحقّ ، من العلماء الراسخين والعقلاء الشايعين والحكماء المتألهين والعرفاء المتمهرين العارفين بالحكمة اليانية والاصول الثمانية ، اختصاص الازليّة السرمديّة بجناب الجاعل المبدع الصانع الاحد الحقّ ، واستيعاب الحدوث الذاتي والحدوث الدهريّ والجعل الابداعيّ والاحداث الصنعيّ لعمود عالم الامكان جميعاً ، ثمّ تعلّق الحدوث الزمانيّ والايجاد التكوينيّ ايضاً بطائفة بخصوصها ، من جملة المعاومات الصنعيّة ، وان هي الا الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساؤ ، وهم ارهاط اُمّة الباطل ، من الداخلين في ضرب من الاشراك والمخارصين بالظنّ والتخمين ان المبدعات موصوفة بالسرمديّة ، وليس يتعلّق بها الصنّع ولا مستوعب لعمود عالم الامكان من انواع الحدوث الا الحدوث الذاتي ، والحدوثان الدهريّ والزمانيّ ليسا يعرضان الا الهويّات الواقعة تحت الكون والفساد ، ولكن باعتبارين مختلفين بالمفهوم ، غير متفارقين بحسب التحقّق في الموادّ والموضوعات ، ويتعلّق بها الصنّع والتكوين بذينك الاعتبارين .
- فأبفقه .

### وَمِيْضٌ

- ان مفيد الصناعة ارسطاطاليس ، كلماته في كتبه وزُبُرِه ناصّة على ان العدم الذي هو من مبادئ الطبيعيّات على الاطلاق ، هو العدم الصريح الخارج عن الوقوع في جنس الامتداد والتلامتداد والتقدّر والتلاتقدّر . قال في خطبة له ، في بعض مفاوضاته من المياومات الى ذى 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 متلجأي ، وبه استعين على المهمّ من كبير امرى وصغيره ، وشكرى له شكراً من

- يَعْرِفُ مِنتَهُ عَلَيْهِ ، وَلَا يُحْصِي نِعَمَهُ لَدَيْهِ ، وَمَنْ يَقُولُ إِنَّهُ وَاحِدٌ لِأَوَّلِ لَهُ وَلَا  
 زَوَالِ الْمُلْكِ ، أَنْشَأَ الْخَلِيقَةَ لِأَمِنْ مَوْجُودَاتِ ، وَاحْدَتِهَا لِأَمِنْ مَتَقَدِّمَاتِ ، خَلَقَ  
 ٢ الرُّؤْسَ لِأَوَائِلِ كَيْفِ شَاءَ ، وَبَرَأَ الطَّبَائِعَ الْكَلْبِيَّةَ مِنْ تَلْكَ الرُّؤْسِ عَلَى مَا شَاءَ . وَالرُّؤْسُ  
 أَوَّلُ الْخَلِيقَةِ وَابْتِدَاءُ مَا أَنْشَأَ الْبَارِئُ ، عَزَّ وَجَلَّ ، وَالطَّبَائِعُ وَمَا كَانَ مِنْ اخْتِلَافِ خَلْقِ  
 الطَّبَائِعِ ، تَفَرَّعَ مِنْ تَلْكَ الرُّؤْسِ .
- ٦ فَالرُّؤْسُ ثَلَاثَةٌ لِأَمْحَالَةٍ ، أَوَّلُهَا وَآكِرُهَا الصُّورَةُ ، وَالثَّانِي الْهَيُولَى ، وَالثَّلَاثُ الْعَدَمُ لِأَبْزِمَانِ  
 وَلَا يُمْكِنُ ، وَالْهَيُولَى بِالْقُوَّةِ وَالصُّورَةُ بِالْفِعْلِ وَالْعَدَمُ هُوَ انْقِلَابُ الْهَيُولَى إِلَى مَا هُوَ بِالْفِعْلِ . فَاصُولُ  
 الْخَلْقِ مَحْرُكٌ ، وَهُوَ التَّصَوُّرُ ، وَشَكْلُ هُوَ الصُّورَةُ ، وَمَتَحَرِّكٌ هُوَ الْهَيُولَى ، وَعَارِضٌ بَيْنَهُمَا هُوَ الْعَدَمُ .
- ٩ وَعِلَّةٌ هِيَ لَوْلَا الرُّؤْسِ الْعِلَّةُ الْأَوَّلَى ، وَهِيَ عِلَّةٌ كُلٌّ مَعْلُولٌ . وَقَدْ أَحْسَنَ هِرْمَسُ الْمَقْدَمُ ، حَيْثُ  
 يَقُولُ : إِنَّمَا هِيَ ثَلَاثَةٌ ، مَتَحَرِّكٌ غَيْرُ مَحْرُكٍ ، وَهُوَ مَعْلُولٌ لِأَعِلَّةٍ ، وَمَتَحَرِّكٌ مَحْرُكٌ ، وَهُوَ مَعْلُولٌ  
 وَعِلَّةٌ ، وَمَحْرُكٌ غَيْرُ مَتَحَرِّكٍ ، وَهُوَ عِلَّةٌ لِأَمَعْلُولٍ . فَكُلُّ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْكَمِّيَّاتِ وَالْأَعْدَادِ  
 وَالصِّفَاتِ وَالْأَشْيَاءِ مِنْ مَوْالِفَةِ الْهَيُولَى إِلَى الصُّورَةِ . وَالْبَارِئُ ، عَزَّ وَجَلَّ ، يَجْعَلُ عَنْ هَذِهِ  
 ١٢ الْأَشْيَاءِ ، لِأَنَّهُ مُنْشِئُهَا وَمُحْدِثُهَا . فَكُلُّ مَا يُنْطَقُ بِهِ لَا يُحِيطُ بِعُلُوِّهِ . وَعَارُؤُهُ  
 بِأَمْكَانٍ ، وَوُجُودِهِ لِأَبْزِمَانٍ ، وَصِفَاتِهِ لِأَبَائِبَاتٍ ، وَعَظْمَتُهُ لِأَبْمَقْدَارٍ ، وَقُوَّتُهُ لِأَبْتَشِيهِ .  
 ١٥ عِلَاقَةٌ قَدْرٌ ، وَانْفِرَادٌ فَهَرٌ ، وَعَلَى مَا يَشَاءُ تَجْرِي الْأُمُورُ . لِأَلْسَكُونِ مِنْ صِفَاتِهِ ، وَلَا الْحَرَكَةَ  
 مِنْ سِمَاتِهِ ، دَبَّرَ الْأَشْيَاءَ بِأَلْضَعْفِ وَأَنْشَأَهَا بِأَلْمَحْرُكِ . لَمْ تَبْلُغْهُ حَاسَةٌ ، وَلَمْ يَنْكُهُ  
 وَهْمٌ ، وَلَمْ يَلْحَقْهُ ذَهْنٌ ، وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ الْفِكْرُ ، وَلَمْ يَقْصِدْ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعَقْلِ . هُوَ  
 ١٨ الْقَوِيُّ الَّذِي لَا يَتَجَزَّؤُ ، وَالْحَكِيمُ الَّذِي لَا يَجْهَلُ ، وَالْجَوَادُّ الَّذِي لَا يَبْخُلُ . تَقْصِيرُ الْأَلْفَاظِ  
 عَنْ عَظَمَتِهِ ، وَيَضِيقُ الْمَنْطِقُ عَنْ بَلُوغِ كُنْهِهِ . وَاحِدٌ لَا يَتَجَزَّؤُ وَلَا يَتَكَيَّفُ ، وَلَا  
 تَلْزَمُهُ الْمَاهِيَّةُ وَلَا الْأَيْسِيَّةُ ، وَلَا يُحْصَى بِكَمٍّ ، وَلَا يُحَاطُ بِأَيْنٍ ، سَبَقَ الْأَزَلِيَّةَ ، وَعَلَا  
 ٢١ بِالتَّعَزُّزِ عَنِ التَّغْيِيرِ ، فَجَرَى مُلْكُهُ دَائِمًا ، وَبِهِ يَدُومُ الْبَقَاءُ بَاقٍ بِهِ يَبْقَى الْبَقَاءُ . جَعَلَ  
 الْخَلَائِقَ مَرَاتِبَ ، خَلَقَ الْجُوهَرَ غَيْرَ الْمَحْسُوسِ وَمَا أَوْى الصُّورِ ، وَأَلْحَقَ بِهِ مِنَ الْأَرْوَاحِ  
 مَا شَاكَهَا أَبَدِيَّةً لَا تَتَضَمَّنُ حَيْلٌ ، جَرَتْ قَبْلَ الزَّمَانِ وَقَبْلَ مَتَى وَقَبْلَ إِيْنٍ ، مَوْصُوفٌ

بلاقطر، وموسوم بلا كمية، مكيف بلا تنقل، 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 بلا زمان ومكان ، وهو المتقدم على وجود الحادث تقدما دهريا ، والشريك الرئيس في الشفاء والنجاة ، جعل العدم الصريح الدهري الغير المكتم والعدم الزماني الداخلى فى جنس الاستمرار والتلا استمرار كليهما من المبادئ الثلاثة للطبيعيات . وكل من المسلكين له سبيل الى الصحة . فمن المستبين ان الموجود الكائن حادث دهرى وحادث زماني باعتبارين . فهو بما انه حادث دهرى ، داخل فى الكون بعد صريح التلاكون، فهو مسبوق بالعدم الصريح الغير الزماني ؛ وبما انه كائن متفخص 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 الاعتبار الاول ، فجعل ما من الرؤس الثلاثة التي هي مبادئ الطبيعيات ، هو العدم الصريح ، والشريك الرئيس لاحظ الاعتبار الثاني ، فادخل فى ذلك العدم الزماني المستمر .

١٥ فان قلت : كيف يصح جعل العدم الصريح مخلوقا للبارئ الحق سبحانه، ورأسا من رؤس الطبيعيات ، 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 مسلك الشريك الرئيس فى العدم الزماني ، الا ان العلاقة العقلية المصححة للاتصاف بالعرض والاستناد بالتوسع ، مختلفة فى المسلكين . فعلى مسلك الشريك ، هى قياسه الى الصورة السابقة والحركة المعدة والامكان الاستعدادي للمادة بالمقارنة ، والى الصورة الحادثة الكائنة بالسبق الزماني ، والى المادة التي هى حامل قوة القبول والانفعال وموضوع الامكان الاستعدادي ومحل الصورة الكائنة ، بانه فيها ومن شئونها . وعلى مسلك مفيد الصناعة ، هى قياسه الى الصورة الحادثة بالاضافة اليها ، بانه ليسية ذاتها وسلب حصولها ،

- وكونه مثبتة الاعتبار منذ زو العقد في متن الدهر وحاقي الواقع ، بوجودها الحادث وحصولها العاقب وتكونها المستأنف ، واتصافه في لحاظ العقل بكونه سابقا عليها ، بحسب ظرف الحدوث ووعاء الحصول ، سبقا مطلقا صريحا سرمديا ، لاسبقا مكمما سيالا ٣
- زمانيا بالزمان المنقسم او بالآن الغير المنقسم . فالعدم الصريح ، بهذه الاعتبارات والخصوصيات ، اخص من مطلق العدم الصريح البسيط المستوعب 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 بطلانا مبتليا لجوهر الذات راسا ، وليس امستري طأ لجوهر الحقيقة على الاطلاق ، ازلا وابدأ وعدما صريحا دهريا لذات الموضوع مستعقبا ايها بالحصول في متن الواقع بعد صريح اللاحصول في الدهر . ٩
- فاذن العدم الصريح له ، باعتبار تلك الخصوصيات حظ من عالم الوجود ، وبحسبها يصح ان يوصف بالاستناد الى المبدأ الحق بالمعلوية والمخلوقية ، ينسب الى ماهو عدمه وليسبته وسلبه بالعنصرية والمبدئية . فاستقم كما امرت ، ولا تكن من ١٢ المتخبطين .

ومبيض

- 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 . ١٨

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

الذات الوجودية بالقوة . انتهى كلامه .

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

### وميض

عندنا ، معشر حزب الحق ، انما الهيولى الاولى الواحدة بالشخص التي هي من المبادئ الثلاثة للطبيعيات ، مع الحوادث الكائن بما هو حادث دهرى ، معية دهرية بحسب الحدوث في الدهر معا : بعد العدم الصريح الدهرى ، ومتقدمة عليه ، تقدما بالطبع ، من حيث هو من مبادئه . فاما بالنسبة الى ذلك الكائن بما هو حادث زمانى ، فهي متقدمة عليه ، في افق امتداد التقضى او التجدد ، 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 ، لاني الزمان وحده . وهذا شيء قد مال اليه عامة من القدماء . فبعضهم

جعل للهوى وجود اقبل الصورة، وان الفاعل الّيسمها الصورة بعد ذلك ، اما ابتداءً من نفسه ، واما لداعٍ دعاهُ 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 يحسن التدبير ، ولا كمل ليحسن التصوير ، فتداركها البارئ ، واحسن تقويمها . انتهت عبارته بالفاظها . فليثبت .

### وميض

واذ قد قلونا عليك مرارا ، ان العدم ، بحسب اى ظرف كان ، تعبير عن انتفاء الشيئية مطلقا في ذلك الظرف ، لا شئ يعبر عنه ، والانتفاء ، و امر يطلق عليه لفظ العدم ، فاذن ، مطلق العدم لا ذات ولا طبيعة له ، ولا يخبرُ الا عن لفظه ومفهومه الحاصل في الذهن ، اعنى مفهوم الانتفاء والبطلان والليسية والسلب الذى يجعله الذهن صنواً لطبيعة باطلة مسمّاة به العدم ، فيعتبر اضافته الى الماهيات والذوات المحصّلة المتمايزة في حدّ انفسها ، فتقوم له حصصٌ بالاضافة اليها ، متمايزة عند العقل ، بحسب تمايز تلك اللوات والملكات ، وبحسب ماهى متمثلة في الذهن ، لا بما هى اعدام وليسيات . فاذن ، لا تحصل الاعدام والليسيات ، الا بتحصّل ماهى اعدام وليسيات لها . ولا تصحح 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 التقرّر والتلاقرّر ، بحسب مرتبة نفس الذات بما هى هى ، مع كونها متقرّرة بالفعل من تلقاء الجاعل . فاذن ، الامكان الذاتى ايضا له ضرب ما من التعلق بفاعل الذات وجاعل الماهية ، لا بالذات بل بالعرض . فن سبُل عديدة يستنبّ ويستبين ان الله سبحانه خلق القوة والفعل ، وجعل الظلمات والنور ، وخلق العدم وفطر الوجود ، وايس الايس وليس الليس . فتبارك الله احسن الخالقين .

### وميض

قال تعالى كبرياؤه في التنزيل الكريم : «تبارك الذى بيده الملك ، وهو على

كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَسْبُلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ،  
 لَعَلَّ الْمَعْنَى بِهِمَا ، الْحَيَاةَ الدُّنْيَا الْغَارَّةَ الْبَائِدَةَ وَالْحَيَاةَ الْآخِرَةَ الْقَارَّةَ الْخَالِدَةَ ، فَانَّ  
 ٣ هذه الحياة الظاهرية ، موت بالقياس الى تلك الحياة الحقيقية . فيستقيم خلق الموت على  
 الحقيقة من غير مؤنة فحص .

اوالمروم بهما هذه الحياة الظاهرية وزوالها الطارى في افق الزمان . وتقديمه عليها  
 في الذكر . لانه المآل والمنتهى .

ان قلت : اما افدتنا في كتاب خلسة الملكوت ؟ - ان العدم الطارى مضاهى  
 العدم الازلى ، في الاستناد الى عدم حصول العلة التامة للوجود رأساً من الازل الى الابد ،  
 ٩ وزوال الحياة ، وهو الموت ، هو عدمها الطارى المسند الى عدم تحقق علتها التامة  
 في الازال والاباد . فكيف يتصحح ان يتعلق به الخلق ويقع فيه التأثير ؟

قلت : قد حققنا هنالك من الاصول المعطاة لبصيرتك ، ان العدم الطارى انما يرجعه  
 الى تخصص الوجود بزمان معين محدود ، لا يتجاوزه ولا يتعداه ، وانتفاء الحصول فيما  
 ١٢ بعد ذلك الزمان من تلقاء عدم تحقق علتها التامة رأساً في الازال والاباد . فاذن ، خلق  
 الموت والتاثير فيه ، بحسب اختصاص الحياة بزمان بخصوصه ، وتحددها بحد بعينه ، كما  
 ١٥ العدم الصريح الدهري ينسب الى الفاعل بالعرض ، من حيث خصوصيته ، بالقياس الى  
 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  
 ١٨ الملكة ، يجري فيه التأثير من جهة ذلك الاعتبار .

اوالمراد بـ«الموت» ما قبل الحياة ، اعني عراء المادة المستعدة عن الحياة في تطوراتها  
 السابقة ، كالنطفة والعلقة والمضغة مثلا ، فيتصحح الخلق والتاثير في الموت السابق بحسب  
 ٢١ المادة وتطوراتها . او 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 مستتب 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 ، جل مجده : فهو باطل الذات ، هالك الماهية ، بحسب نفسه من سبيلين . احدهما البطلان في مرتبة نفس الذات من حيث هي هي ، مع حقيقة التقرر بالفعل في حاق 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 آياه . وذاك بحسب الحدوث الدهري ، وهو ايضا من حيث قصور طباع الامكان عن استحقاق الوجود السرمدى ، لوجوب تاخره ، من حيث طبيعة المجعولية ، عن مرتبة ذات جاعله الحق التي هي بعينها وجوده العيني الواجب بالفعل من كل جهة ، خارج الازهان ، على عرش السرمد .

١٢

واقدم احسن الشريك في الرباسية ، حيث قال في التعليقات :

١٥

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 : « شهيد الله انه لا اله الا هو » . وقال ايضا :

١٨

تعليق : التقدم في المكان ان تضع رتبة ، مثل رتبة الملك ، فيكون كل من هو اقرب اليه يكون اشد تقدما ، وفي الفضائل غايات ، يكون من كان اقرب اليها يكون اشد تقدما ، وفي الزمان ان تفرضه ، فكل زمان ابعد من ذلك يكون اشد تقدما . وتقدم

٢١

الباري على العالم ، هو تقدم بالوجود وبالقياس اليه ، لان الوجود شيء ثالث ، بل هو نفسه . وانما تفرضه في ذهنك ثالثا . انتهى قوله بالفاظه .

وصريح مغزاه انّ التقدم بالوجود هناك ، هو التقدم السرمديّ في متن الخارج ، لانّ الوجود في حاقّ الخارج عن عرش السرمد هناك ، هو بعينه نفس مرتبة الذات المتقدمة من حيث هي هي ، كما قد اسفلنا بسطّ القول فيه . فليُستيقن . ٣



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم اسلامي

## القوس السادس

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

- ٣ على النظم الطبيعي ، من سبيلين ؛ ثم اثبات تناهي المتصل الممتد  
في المقدارية ، وابطال اللانهاية العددية في الحوادث الزمانية المتعاقبة  
ومضمة

- ٦ اعلمن ان في اثبات اتصال الزمان مسلكين . الاول بيان ان الصورة الجسمية  
متصلة بذاتها ممتدة بنفسها ، ثم جعل ذلك مبدءا لاثبات ان الزمان هوية مقدارية  
متصلة . الثاني اثبات ان الزمان في حد نفسه مقدار هيئة غير قارة متصلة ، ثم التدرج  
٩ من ذلك الى بيان اتصال الصورة الجسمية الممتدة بنفس ذاتها .  
اما المسلك الاول ، فنقول : ان الجسم المعقول بذاته ، محسوس بعوارضه ، من  
السطوح والاضواء والالوان والاشكال وسائر الحسيات . فاذا نال المحسوس تلك العوارض ،  
١٢ وادأها الى الجوهر العاقل ، حكم العقل ان هناك موجودا متحيزا بالذات . موضوعا لها ،  
هو الشاغل للتحيز بالذات والمتأدى المنبسط للذات بانبساطه وتماديه في الجهات . فهو  
المعبر عنه بـ «الجسم» . فالفارد منه يكون مامن ذاته الشاغلة للتحيز الى جهة ما غير مامن  
١٥ الى سائر الجهات ، وآلا لم يكن يملأ المكان وينبسط في الجهات بالذات . وحيث ليس ما  
بالذات ، فليس ما بالعرض ايضا ، اذا ما بالعرض نوع ما بالذات بالضرورة الفطرية .  
فيلزم ان لا يكون هناك متماذ ينبسط في الجهات اصلا ، لا بالذات ولا بالعرض . وذلك  
١٨ منصرح البطلان . فاذن ، يمتنع ان يكون الجوهر الفارد المتحيز بالذات ، غير ممتد الذات

في الجهات اصلا ، ولا متصحح التجزئة في الوهم بنة ، فقد بطل ان يكون للجوهر الجسماني جزء لا يتجزى اصلا . فاذن ، قد بان ان بين سطوح الجسم الفارد جوهرأ ثنجينا متصلا بذاته ، ممتداً بجوهره ، يتماذى جوهره في الجهات وتنبسط ذاته في الامتدادات ، من سبيل العلم الذى فوق الطبيعة ، لامن مسالك البيانات الطبيعية .

### وَمَنْصَةُ

٦ ان انساناً من المتكلفين لما لا يعينهم ، يُعرّف بـ «النظام» يتوهم 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 .

فشريكننا في الرياسة وسائر شركاء الصناعة ، الزموم بالجزء الذى لا يتجزى لكون الانقسامات الممكنة حاصلة باسرها بالفعل . فلا يتصحح انقسام منتظر في الوهم ، وبلزوم ككون الجسم المحدود بين السطوح غير متناهي المقدار ، لكون اجزائه المقدارية غير متناهية بالعدد بالفعل . وعندى ان هذا الالتزام غير مستقيم الانتظام اصلا . اليس قد وضع ؟ - 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 بالعدد . فمن اين هناك جزء غير منقسم ؟ والاجزاء المقدارية متاخرة الحصول عن الكل .

١٢ فالتلانهاية فيها راجعة الى التسلسل في المعلولات وفي جهة التنازل . وذلك ليس بمستحيل ، اذ التلانهاية هناك في خلاف جهة الترتيب ، لانها في جهة التنازل والترتيب في جهة التصاعد .

١٨ 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 الذى هو مورد القسمة ، لاني شيء من مراتب الانقسامات ، ولا في الطرف المقابل للمبدأ . وبالجملة ،

السطوح والحدود إنما تكون حاصرة للمقادير لمراتب الأعداد والمقدار المساحي الواحد  
 المتناهي المحصور المحدود ، يصح أن يتحصل من أجزاء مقدارية متداخلة متناقصة  
 ٢ الأقدار غير متناهية بالعدد لا بالمقدار . فاذن ، سطوح المقدار الواحد المحدود المتناهي  
 في المساحة حاصرة لمقدارته المساحية المحدودة وعارضة لاولى مراتب الأقدار المتناقصة  
 المتداخلة الغير المتناهية في العدد ، لا في المقدار . فما إذا التذي يوجب انحصار ما لا يتناهي من  
 ٦ مراتب الأعداد بين حدين حاصرين عدديين ، او انحصار ما لا يتناهي من القدر المساحي  
 بين حدين حاصرين مقداريين . فاذن إنما التعويل في سبيل ابطال هذا الوهم على مجرد  
 أنه يستلزم حصول الكثير بلا واحد ، وهو امر مستبين البطلان . فليعلم .

### وَمَثَلَةٌ

٩ 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  
 ١٢ الا انقسامات متناهية . 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  
 ١٥ متناهية العدد بالفعل لا محالة ، ولكنها غير متعينة مرتبة التناهي بالوقوف عند نهاية اخيرة  
 لا تتعداها .

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

### وَمَيْضٌ

٢١

إن في تصحيح اللانهاية التلايفية مع امتناع اللانهاية العددية كما في انقسامات  
 الجسم ، بل المقدار المتصل على الاطلاق ، وفي مقنورات 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 يشد 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 متناهيًا بالعدد البتة .

٣  
٦  
فعلی الاول يلزم إمكان المحال ، ومن المعلوم في بداهة العقول ان ما يكون مستحيلًا تحققه يكون إمكانيًا ايضاً مستحيلًا ، والا استلزم إمكانه إمكانيًا مستحيلًا ، بتة .

٩  
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 متنهاً عنه تلك النهاية العددية لامحالة ، فلم يتصحح لاوقوف النهاية عند حدّ بحسب الامكان ، فليتبّر .

١٢  
١٥  
فهذا تقرير الشك على وجهه ، ولم يأت فيه أحد بما يستحق أن يورد او يُصغى 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 نسلك بك سبيل حلّ العقدة هناك ، فنقول :

١٨  
إعلم أن في هذه المغالطة تخطيطاً وتليباً من جهة أخذ المرتبة المخصوصة المعينة مكان الطبيعة المرسله المبهمه ، والفرد المتعين الشخصي مكان الفرد المنتشر الكلّي .

٢١  
ليس من المنصرح لأولى العقل الصريح والذهن الصّراح 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 معنيه الاصطلاحيين المبسوط شرحها في مباح طبيعيات «الشفاء» أعني به طبيعة من الطبايع

بخصوصها ، متخصصة بتعيين ما من تعيينات الافراد لابلخصوصه .

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

٣ الفرد المتعين الخاص بخصوصه ، ولا بالاشترك بين كثيرين ولكن على التبادل لامعاً .

وقد تأسس في الاسم 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 .

وإذ قد استبان ذلك فاذا نقول : اذا كان واجباً بجميع الانقسامات او المقلدورات

٩ الزمانية بحسب الحصول على التدرج والتعاقب في ابد الزمان وان يحكم عليها بطبيعة التناهي

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

العددية المنبثه بخصوصياتها أصلاً .

١٢ فكل متناه عددي بخصوصه في حد متعين بعينه ، يمكن أن يتحقق متناه آخر

عددي وراءه في عدد آخر اكثر عند آخر من حدود مراتب الاعداد وراء ذلك الحد .

فلاتقف القسمة عند حد عددي أصلاً مع الحفاظ لطبيعة التناهي العددي في جميع المراتب

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

### ومضة

واما المسلك الثاني ، فنقول ان من المعلوم المشاهد ، وجود بعض الاشياء قبل

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

قبليّة مكتمة انفكاكية ، يكون القبل والبعد بحسبها على حدّين متميزين غير مجتمعين ،

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

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

متصلة غير قارة حقيقتها التصرّم والتجدّد ، تكون هويّات اجزائها المقداريّة الوهيمية ،

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 ،
- ٣ تُعطي الحكم اليقيني بالضرورة ان هناك ، بحسب ظرف الاعيان ، قبليات وبعديات ومعيات مرتبة على الشدة ، فان قبلا يكون اشد قبليّة من قبل ، ومعية اطول تمادياً من معية ،
- ٦ وليس يتصحح ذلك عند العقل ، الا اذا ما ثبت ان في الاعيان كمية متصلة موجودة لاعلى قرار الذات ، لاجزائها القبليات والبعديات بالذات ، ولما عداها من سائر المتغيرات ، بحسب الاختصاص بها بالمقارنة الانطباقية في الوجود بثة ، اذ الامور المتفاصلة في الوجود ، اذا لوحظت وجوداتها بما هي هي ، فهي بحسب انفسها لا تقتضي ولا تاتي القبليّة او البعديّة ، والمعية او التلامعية ، والتقدرّ او اللاتقدرّ . فتلك الكمية المتصلة هي التي نسميها « الزمان » و « المدة » . فليُعرف .
- ١٢ **ومفظة**
- وان في هذا المسلك تبيانا مستقيماً من سبيلٍ اخر . وهو ان الحوادث المتغيرة المتعاقبة ، متخصصة باوقاتها المتسابقة المتلاحقة ، والفعال المختار الذي هو فاعل الذوات ، ومبدع الحقائق وواهب الصور ، ويجعل الوجودات حكيم في موجوده يريد بحكمته ، متعالى المجد عن مصنوعاته ، مستوى النسبة الى مجعولاته ، ممتنع التغير في ذاته وصفاته ، واجب الفعلية ، سرمدى الوجوب من جميع جهاته . ومن المستحيل ان يرجح الحكيم المختار احد الامرين المتساويين من كل جهة بمحض ارادته ، لا بمرجح ما يستوجب منه التخصيص ، ومخصص ما يستحق منه الترجيح . والا ، استلزم ان يرجح تعلق الارادة او تعلقاتها الغير المتناهية في اللحاظ الاجمالي ، لا بمرجح ، ويتخصص باحد الطرفين المتساويين ، لا بمخصص ، فيكون الترجيح بلا مرجح ، مستلزما للترجح لا بمرجح في تعلقات الارادة . وذلك امر فطري البطلان واهمى الاستحالة . فاذن ، ليس يستتب تعاقب الحوادث المترتبة ، الا حينما تكون في الوجود اسباب متعاقبة ، تهتء المادة للتغيرات

- المتعاقبة ، وتُعَدُّها لقبول الفيض على التدرّيج بالاستعدادات المترتبة . فيكون كلّ سابق  
 علةً لاستعداد المادة لقبول اللاحق . ويجب لاحتمال ان يكون السابق واجبّ الانتهاء الى  
 اللاحق . فلا غناء ولا اغناء في ذلك للهويّات المتفصلات بالوجود . والآل لم يكن  
 يجب لوجود شيء منها ان يكون مرتبط التعلق بوجود شيء آخر منها البتة . فلم يجب ان  
 يكون السابق واجبّ الانتهاء البتة الى اللاحق . فلم ينصحح ان يكون السابق علةً  
 مُعِدّةً للاحق . فاذن ، انما ينصحح تجدد المعدّات المتعاقبة بوجود شيء له تجدد  
 الحدوث بذاته على التدرّيج . وانّ هو الآل الحركة . فقد استبان انه ليس بتنظم امر الحدوث  
 الزمانيّ ، الآل بالحركة المتصلة المستمرة التجدد المنحفظة الاتصال الى حين فيضان وجود  
 الحادث ، ولاحداث في افق التغيير ، لولا الحركة . فقد تبين وجوب سبق الحركة على  
 حدوث الشيء في الزمان ، ووجوب كونها متصلة الهوية ، ليستتب امر هذا الحدوث .  
 والزمان ان هو الآل مقدار حركة معدل 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 .

## ومضة

- ثمّ انّ هناك مسلكا آخر ثالثا وراء المسلكين ، ينصرح به اثبات اتصال الصورة  
 الجرميّة واتصال الزمان ، وبالجملة ، اتصال المقادير جميعا في درجة واحدة ، سواء عليها  
 اكانت قارةً ام غير قارة . اليس ، اذا كانت القرينة شديدة الاستضاءة اكيدة  
 الاستبصار ، يكون من المستبين لها ؟ - انه يمتنع تحصيل الامتداد من التلامتداد والمقدار  
 من التلامتداد . فاذا تضامت الجواهر المتفصلة العديمة التقدر الممتنعة الانقسام في حدّ  
 انفسها بوجه من الوجوه اصلا ، وكذلك الائنات المتفصلة الغير المتقدرة والاقاباة للقسمة ،  
 كما تذهب اليه اوهام فئين من المتكلفين لما لا يعينهم ، فالعقل الصريح يحكم بلحاظها  
 باسرها ، متناهية كانت ام غير متناهية ، لحاظه اجمالية انه 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 فن البرهان اوثق البراهين . وهو ما يكون سبيله من لحاظ  
 ٣ جوهر ذات الموضوع . ونحن قد سلكناه في ابواب الربوبيات غير مرة ، ففي كتاب تقويم  
 الايمان ، وهو كتاب التقويمات والتصحيحات ، مرة في اثبات ان لعالم الامكان فاعلا  
 قيّوما واجبا بالذات ، لان حقيقة طباع الامكان سلب ضرورة طرفي الذات ، ومفادُه  
 ٦ ليسية الذات وبطلانها في مرتبة نفسها ، من حيث هي هي ، ونفس الذات بحسبها تحت  
 مفهوم ما بالقوة . وقد تقرر في مقرره ، من طريق البرهان ، ان الشيء ما لم يجب لم يوجد .  
 فلو وجدت الممكنات الجائزة الذوات ، لامن تلتقاء فاعل واجب بالذات ، لزم بلحاظها  
 ٩ جميعا ، متناهية كانت ام غير متناهية ، لحاظا اجماليا ان يكون قد حصلت الضرورة من  
 التلا ضرورة . ونبتت الحقية من البطلان ونشأت الفعلية من اللا فعلية . والعقل الصريح  
 لا يستحل تسويغ ان يكون البطلان منبع الحقية ومصدرها ، والتلا فعلية منشأ الفعلية  
 ١٢ ومناطها . والتلا ضرورة يتبوع الضرورة وملاكها . ومرة في اثبات ان الشخص ،  
 بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ، لا يمكن ان يتحصل من مضممة الكلّيات وتضام الطبايع  
 المرسله ، ما لم يكن هناك استناد الى المتشخص في مرتبة ذاته بنفس ذاته . والا لزم ان  
 ١٥ يكون تكرّر الكلّية مناط الجزئية ، وتكثّر الارسال مناط الشخصية .

- فاذ قد استبان انه ليس يتحصل حجم جرماني وامتداد زماني ، من مضممة اجزاء  
 غير متجزئة ومُشافعة اناث غير منقسمة ، فقد بان ان الصورة الجسمية جوهر متحيّز  
 ١٨ متصل قار الامتداد بنفس ذاته ، والزمان مقدار متصل ممتد غير قار الاتصال بنفس  
 حقيقته ، والحركة هيئة غير قارة متصلة باتصال الزمان الذي هو مقدارها وباتصال  
 المسافة التي هي منطبقة عليها .

### ومضمّة

- ٢١ المقدار ليس يصح ان يعرض ما لا يكون متصلا في جوهره . فالاتصال بالذات ،  
 مصحح كون الشيء معروض المقدار . فالمقادير القارة عارضة لجوهر الصورة الجسمية

المتصلة بذاتها ، والحركة متصلة من جهة المسافة ، وبحسب اتصافها المسافيّ صالحة لان تتكلم باتصال الزمان وتتقدّر بكميّة . فاذن ، جملة المقادير منتهية الى التعلق باتصال الجواهر المتصل الممتدّ بالذات بأخيرة .

### وَمُضَى

- ليس من المقترّ في مقارّنه في فنّ البرهان ؟ - انه لا يتصور ان يكون البحث عن نفس ذات موضوع العلم واجزاء ذاته ، ايجاباً وسلباً ، من مقاصد العلم التي يطلب فيه برهانها ، بل انما يكون من مسائل علمٍ آخر على منه بته . وايضا انما البحث عن موضوعات العلوم الجزئية واجزاء موضوعاتها جميعاً ، على ذمة العلم الاعلى الذي هو سيّد العلوم ومستخدمها باسرها . وايضا البحث عن اجزاء لا يتجزّى ، وعن المادة والصورة ، بحث عن حقيقة الجسم بحسب جوهر ذاته وتجوهر حقيقته ، ومن حيث نحو وجوده الذي يخصّه ، لاعن الجسم بما هو موضوع العلم الطبيعيّ . وايضاً نقي الاجزاء التي لا يتجزّى في قوة البحث عن الجواهر الجسمانيّ المتحيز الممتدّ المتصل بذاته ، واثبات هليته البسيطة ، والبحث عن الهلية البسيطة لايّ شيء كان من مطالب العلم الذي فوق الطبيعة . فاذن ، مسألة الجزء الذي لا يتجزّى ، ايجاباً وسلباً ، من مسائل العلم الالهيّ ، كما البحث عن الهولي الاولي والصورة الجسميّة من وظائف ذلك العلم ومسائله ، على ما نحن اوردناه في هذا الكتاب وفي كتاب الايماضات والتشريفات ، وهو الصحيفة الملكوئيّة .
- وشيخا حكماء الاسلام وشريكانا منهم في تعليم الحكمة وفي رياستها ابونصر الفارابيّ وابوعليّ بن سينا ، قد نصّا على ذلك في زبُرهما ومقالاتهما . قال الشريك الرئيس في كتابه التعليقات : تعليق : العلم الطبيعيّ له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ، ونسبته الى ماتحته نسبة العلوم الكلبيّة الى العلوم الجزئيّة . وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن ، والمبحوث فيه عنه هو الاعراض اللاحقة له ، من حيث هو كذلك ، لامن حيث هو جسم مخصوص . ثمّ قال : واما النظر في انه هل الجسم مؤلف من اجزاء لا يتجزّى ، او هل هو متناه او غير متناه ، او هل يجب ان يكون لكلّ جسم حيزاً وشكل

- وقوام اولاً ، فإنه يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة . فأنها من احوال الجسم من حيث هو موجود ،  
 لا من حيث هو واقع في التغيير . وهو البحث عن نحو وجوده الذي يخصه ، وهو ان "أى"  
 وجود يخصه في أنه هل هو جوهر او عرض ، وأنه وان كان جوهرًا ، فهل هو متناهٍ او  
 غير متناهٍ ، 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 متناهٍ او  
 ليس بمتناهٍ ، فإنه 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 أنه هل هو مؤلف من هيولى وصورة . وليس يتعلق ذلك  
 بالطبيعيات . فاما ما يتعلق بها ، فهو الكلام فيما يُستدل به على وجوده من جهة حركاته  
 وقواه وفعاله . والكلام في التناهي والتلاتهاى من وجهين ، احدهما من جهة المقدار  
 والجسم من حيث هو جسم ، والثانى من جهة احوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن .  
 وهذا هو المتعلق بالطبيعيات . انتهى كلامه بعبارة .
- وكذلك الشريك المعلم من قبل قال مثل ذلك في تعليقاته ، وعبر عنه بتلك  
 العبارة بعينها . فما وقع 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 ، فأنها من مسائل الفلسفة الاولى ، فن المستغرب من مثله غاية الاستغراب .  
 ثم انه قد تبجح في شرح الاشارات بكونه مقلداً لشريكنا في الرياسة . فلم لم يتبع  
 ما ذكره في هذا المقام ، حتى يقدم 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 قدر اى الشريك . اورد ذلك في  
 طبيعى الشفاء والنجاة وذاني الهيئتها . وليس في هذا حجة له على ذلك ، فإنه لم يورده  
 في الطبيعيات على أنه من مقاصدها .

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

### ومضة

- فاذ قد بان لك ان الصورة الجسميّة جوهر ممتد متصل بلدائه ، 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 تتعین امتدادات ابعاده باللاتناهي او بالتناهي ، 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 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 الجسميّة الطبيعية الجوهرية ، و تعينات خصوصيات الاقدار المساحية ، مرتبة كميّة الجسميّة 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 هوية الجسميّة التعليمية منحفظة البقاء ، كما شخصية هوية الصورة الجسميّة 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  
 آحاد الابعاد في الجوانب ، انما يتصور في مرتبة الجسمية الكمية التعليمية ، لا في مرتبة  
 حقيقة الجسمية الممتدة الجوهرية .

### وَمَيْضُ

- فاذليس يتصحح في طبيعة مطلق الامتداد ، مالم يتعين مقداره ، جزء وكل ، ،  
 ٦ فالاجزاء المقدارية ، وهي الابعاض التي ينحل اليها 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 المتباينة بالوجود ،  
 ٩ وهي المواد و الصور من حيز نحو الوجود ، اى حال نفس الماهية في احد الوجودين  
 العيني و الذهني . فاذن القسمة مطلقا بضرورها الاربعة الانفصالية الافتراقية بالفعل في  
 الاعيان ، و الوهمية الجزئية و الفرضية العقلية الكلية ، والتي باختلاف عرضين قارين  
 ١٢ في ذات الموضوع ، كما في البلقة ، انما موردها الجسم الطبيعي الممتد الجوهري ، و لكن  
 في درجة جسمية التعليمية . و مصحح الافتراقية منها استعداد المادة القابلة المنحفظة  
 الباقية ، فهي من عوارض المادة على الحقيقة ، والوهمية الجزئية مصححها نفس المقدارية  
 ١٥ المتعينة ، فهي من عوارض المقدار التعليمي ، و الافتراضية العقلية الكلية ، و ان كانت  
 تلحق المقدار التعليمي ، الا ان مناط الصلوح و مصحح اللحوق ، مطلق الامتداد الذي  
 هو شان نفس ذات الجوهر المتصل في حد ذاته . و الاجسام بأسرها في قبول ضروب  
 ١٨ الانقسام ، من حيث طباع الجسمية ، على شاكلة واحدة . فان اتفق ان كان جسم ما  
 بخصوصه ، كالفلك مثلا بحيث نازمه في الوجود ابعاد بعينها ، فيتأني الافتراق الانفكاكي ،  
 فليس ذلك من جهة سنخ الجسمية ، بل من تلقاء طبيعة اخرى حافظة لكمالته الثانية .  
 ٢١ وكذلك المقدار الغير المستقر ، اعني الزمان ايضا ، ليس يقبل الانفصال في الخارج ، بل  
 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 محلّه على الدوام

والاستمرار ، من قبيل النفس التي تتعاقب بتدبير جرم حاملها .

### ومبيض

- ٣ فبحسب ذلك ، كان والاتصال « يقع في الاطلاقات الصناعية على معنيين باشتراك اللفظ : اضافي لا يعقل الا بين شيئين متصلين ومتصل به ، ويطلق على كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ، وعلى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ، وحققي بوصف به الشيء بحسب نفسه ، لا بقياسه الى غيره . وهو ايضا بمعنيين : احدهما نفس متصلة الشيء ، اى كونه بنفس ذاته مصداق حمل « المتصل الممتد في الابعاد عليه . فيكون بحسبه جوهر الذات متصلا واتصالا باعتبارين . والمتصل بهذا الاعتبار ، هو صورة الجسم الطبيعي وفصله . والآخر كون الشيء في جوهر ذاته ، بحيث يصح تحليله الى اجزاء وهمية متشاركة في حدود مشتركة . والمتصل بهذا المعنى فصل للك ، 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 تماديه في ابعاده ، صح ان يكون ممسوحا بكذا كذا مرة او مرات الى لا نهاية ، ان توهم غير متناهي الامتداد . ويقال له ، بحسب مرتبة التعيين ، انه الجسم المقدارى من باب الكمية التعليمية التي هي مناط قبول المساواة والمفاوتة ، والتناهي عارض يلزمه في الوجود ، لا في التوهم . وكذلك السطح ، اذا 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 امتداديه ، كان ممسوحا متعين المقدار ، وكان يصح فيه الانقسام ، لكنه بكلا الاعتبارين خارج عن حقيقة الجسم ، وعرض من اعراضه ، ونهاية 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 التعيين ، لا باعتبار طبيعة الامتداد في بعد واحد ، من غير تعين ، وهو بكلا

الاعتبارين عرض في الجسم و نهاية لسطحه .

### وَمِيضٌ

- ٣ عسى ان يكون عندك، اذن، من فطريات العقل الصريح والقرينة الصحيحة، انه كما  
يستحيل ان يكون الموجود بالفعل متالف الذات من المعدومات الصرفة، فكذلك يستحيل  
ان يكون هو منحل الهوية الموجودة الى معدومات صرفة . فاذن الاجزاء المقدارية  
٦ للهوية الموجودة، لها نحو من الوجود في الاعيان بته . فكيف يصح ان يكون بعض العين  
الموجودة بالفعل معدوماً محضاً، وكيف يصح ان تكون هي ليسيات صرفة ؟ وربما  
تقع موضوعات لموجبات عقود خارجية صادقة، كما اذا سخن بعض متصل مافي الخارج  
٩ و تبرّد بعضه مثلاً، فيصدق هذا البعض حارّ وذاك بارد بالفعل بحسب الخارج، و صدق  
الربط الائجابي يستدعي وجود الموضوع بالضرورة . و ليس يسوغ ايضا ان تكون هي  
متفارزة الوجود و مفروزة الوجود عن الكل بالفعل . فكيف يعقل الاتصال الوجداني،  
١٢ و هناك وجودات متفارزة 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 متفارزة  
١٥ متباينة، كل منها هوية واحدة متصلة، ولا يسع السرّ السليم والذهن الغير المؤف، 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 الاعيان وجود واحد، هو وجود تلك الهوية المتصلة الواحدة، كما هو سنة الطبايع  
المرسلة المحمولة، بل من حيث انها ابعاض ذلك المتصل الذي هو موجود واحد برأسه .  
٢١ فاذن، انها الاجزاء المقدارية وجودها في الاعيان بين صيرافة القوة ومحوضة الفعل . ثم اذا  
طرء الانفصال، شوهدت ذوات متباينة متفارزة . فيكون الوجود، اذن، قد تعدّد  
بالضرورة .

- و بالجمله ، الوجود نفس الموجودية المصدرية ، وليس يتصور له تخصص وتكثر ،  
 إلا بالاضافة الى موضوعات ، متكثرة ، فحيثما انحلت 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 الاتصالية . فالقصة اذن ان هي بالحقيقة ألا تحوّل الوجود الواحد  
 الى وجودات متكثرة . و من هناك يتبرهن انّ الواحد بالاتصال لا يختلف بالحقيقة ، ولا  
 يتصل ما لا يتشابه بالطبيعة . فاذن ، المتصل الواحد اجزائه المقدارية متحدة بالماهية  
 متشابهة بالطبيعة بثة . و هي لا تحصل إلا بعد حصول الكل . فلذلك يقال انها ليست  
 اجزاء على الحقيقة ، بل على المسامحة والنشبيه ، و هي مشاركة في الاسم و الحد ، و متوافقة  
 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 لا ثبات الهيولى الأولى . فاحتفظن  
 به ، ولا تكن من الغافلين .

## و هيئ

- ١٥ اكم نثل عليك ؟- ان تضامة الكليات لا تثير امتناع الحمل على كثيرين ،  
 والكليات المتضامة مناهية و غير مناهية ككلتي واحد ، في حكم عدم افادة الشخصية  
 و هوية الشيء و تعيينه و وحدته و تشخصه و خصوصية وجوده المنفرد له ، كلها واحد .  
 ١٨ 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 ، مباينها في الحمل بحاله من الخواص واللوازم والاعراض  
 السالفة التي هي امارات الوحدة الشخصية ، من تلقاء اقتضاء جوهر الماهية ، او بحسب  
 ٢١ استعداد المادة و انما مبدأ شخصية نحو الوجود استناده الى الوجود الحق المتشخص بنفس  
 ذاته و ارتباطه به ممازاة عن سائر الوجودات . فاذن ، شخصية ، الاشياء بمبدءها المتشخص

- ٣ بالذات، كما وجودها ووجوبها به . و تشخص الشيء هو نحو وجوده الذي يخصه، فايضاً عن مبدعه . فان كان من الانوار المفارقة، كان جوهر حقيقته ، بحسب جوازه الذاتي، صالحاً لقبول الوجود والتشخص من فيض جاعله . ففاعله الفيض بذاته يفعل ماهيته وشخصيته . وان كان مما يكونه للمادة ، فتهيؤه للقبول بحسب ما يستأنف لمادته من الاستعداد .
- ٦ وان فشت عن كنه المسئلة ، فالانسان الكبير، وهو النظام الجملي لعالم الامكان، حيث انه بشخصيته التي هو عليها اكل النظامات الممكنة، و من الممتع بالذات نظام آخر فوقه اوفى رتبته، بحسب الكمال، فعناية الباري الجواد، عز اسمه، وهي الطبيعة الكلية المدبرة الحافظة لنظام الكل، اذ هو سبحانه ذو الفضل العظيم التام بمجده وعزه وفضله ورحمته، و فوق التمام، قد اوجبت ان يختاره و يریده و يفعله و يفيضه بذاته الفعالة الفياضة و
- ٩ حكمته التامة البالغة . فاذن، النظام الجملي الواقع بنفسه لا بتوسط شيء ما، ولا بمداخلية امر ما خارج عنه، و رآء ذات الله سبحانه، اذ لا خارج عنه اصلاً، مرتبط بالمبدع الحق، وهو سبحانه بنفس ذاته مبدعه و صانعه و مفيضه و فاعله . فالنظام الواحداني الجملي مرتبط بوحدته و هويته بالواحد الحق المتشخص بذاته ، و متعين الصدور عنه . فهو لا محالة موجود شخصي بالذات، ونحو وجوده، فايضاً عنه سبحانه، هو حقيقة تشخصه ومبدأ شخصيته، و اما كل جزء من اجزاء نظام الكل، من المفارقات والهولانيات، فانها يتشخص بالصدور عن جاعله جزء من النظام الجملي 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 اجزاؤه .
- فاذن، الاشياء اذا انبسطت و تفاعلت في لحاظ العقل، و بانبت عن المبدأ الاول، صح تعليق البعض بالبعض، فيقال في بادى اللحظ : هذا من ذلك، ولاجل ذلك، ابتداء بلا واسطة، وان انتهى الاستناد في السلسلة الطولية اليه سبحانه اخيراً بالضرورة البرهانية.
- ٢١ واما اذ لوحظت جملتها، بحسب النظام المتسق الواحد الجملي، فليس هناك الا موجود واحد بالنظام، متكثراً بالتأليف، مستند بجميع اجزائه في السلسلة العرضية الى الجاعل الفيض سبحانه،

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

### وَمِيْضٌ

و اذ نتاستس ان الاتصال والانفصال توحد الوجود وتكثره ، وانها تعدد الوجود تكثر الافخاص الموجودة ، وتوحده توحد الشيء بالشمخصية ، فقد ثبت ان الوحدة الاتصالية ، مساوق الحصول لا محالة للوحدة العددية الشمخصية ، والكثرة الانفصالية للكثرة الشمخصية ، فاذن ، قسمة المتصل مطلقا تحويل الوحدة الشمخصية الى الكثرة الشمخصية ، والاجزاء المقدارية متاخرة عن الكل في الوجود، والصورة الاتصالية ممتنعة البقاء بشخصيتها مع طرؤ الانفصال ، سواء على ذلك اكان في الاعيان ام في الوهم . فالجسمان لا يصح ان يكون شيء منهما جزء جسم واحد متصل ، الا على سبيل الفرض والتقدير ، لا بالفعل .

والشجرة مثلا جسم واحد بالطبع، ووحدة بالتنوع ووحدة بالشمخصية لا وحدة مقدارية . فالنار او الماء مثلا جزء من شجرة واحدة، لا من جرمية واحدة وصورة متصلة واحدة مقدارية . فليست حرز من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . فهذا ايضا اصل من الاصول في باب اثبات الهيولى .

### وَمِيْضٌ

اعلمن ان الوحدة الشمخصية، بل الوحدة العددية مطلقا تختص من بين انواع الوحدة، بانها بحسب طباعها ليست بحيث يمكن لها ان تزول عن موضوعها، فتستعقب عليه بعينه الكثرة الشمخصية المقابلة . بل ان زوالها مساوق زوال موضوعها بته . وبالجمله يمتنع توارد الوحدة الشمخصية والكثرة الشمخصية التي هي مقابلتها ، على موضوع واحد

بعينه . فاذا بطلت وحدة شخصيّة او كثرة شخصيّة ، بطل ببطانها جوهر ذات موضوعها . .  
 و اذا حدثت حدث معها جوهر ذات الموضوع . انما احتمال التوارد على معروض بعينه  
 ٣ شاكلة سائر اقسام الوحدة والكثرة . اليس قد تبرهن انّ الوحدة الشخصيّة ، هي عين نحو  
 الوجود او مساوقه . ومن المتهافت الباطل ان يبطل نحو وجود الشيء ، وتستمر 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  
 الاتصاليّة انما مفهومها عدم الانقسام بالفعل الى الاجزاء المقداريّة . فلو امكن زوالها  
 عن ذات الموضوع ، مع استمرار بقاء الذات ، بتعقب الكثرة الشخصيّة المقابلة لها عليها ،  
 ٩ لصححت صيرورة الجزئيّ كليّا والشخصيّ طبيعيّة مرسلّة . وهو خلف محال ، خارج عن  
 دائرة التصوّر . فهلنا آخر الاصول التي يتفرّع عليها اثبات الهيولي . وهو اصل ثابت  
 لا يستنكر حكمه احد من آل العقل و حزب الحقيقة .

## و مبيض

١٢ لعلّ من في اقليم الفطرة العقلية لا يفرق هناك في الاستحالة بين التعاقب التعقبي  
 في الفطرة الثانية ، والتبادل الابتدائيّ من بدو الفطرة الاولى . فالبيانان ملتوان عليك من  
 ١٥ السيلين ناهضان بالتيان في الصورتين . بل انّ كون الشيء في جوهر نفسه بحيث لا ياتي  
 ان يكون له في ابتداء الفطرة الاولى هذا الوجود او ذانك الوجودان . و حقيقة الجزئية  
 او طبيعة الكليّة و هوية الشخصيّة او ماهية الطبيعة المرسلّة ، اشهد على نفسه بالتهافت و  
 ١٨ الفساد ، من امكان التوارد عليه على التعاقب ، من بعد في الفطرة الثانية ، ثمّ اما يتدبر ؟ - انه  
 لو كان لمفهوم ما صلوح ان يكون في اول الفطرة الاولى ، اما على طباع امكان تكثير الاشخاص ،  
 واما على طباع امتناع الحمل على كثيرين ، كان يتصور هناك حالة ثالثة للمفهوم ، هي الطباع  
 ٢١ المشترك بين الامرين و كان 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 كلّ من الامرين بخصوصه له ، لا بنفس الذات ، بل من تلقاء

مقتض 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 اصل يستين به سبيل اثبات الهيولى ، على تقدير القول بالاجسام الصغار الصلبة الديمقراطيسية ، و ينحل التشكيك بالفرق بين الانفصال الطارى في الفطرة الثانية و الانفصال الخلقى في الفطرة الاولى ، بالامتناع والامكان على ذلك التقدير ، فليُفقه .

٦

### وَمِيْضٌ

ولعلك تقول ان هناك شكاً قد اعضل الامر فيه بالمنتظعين ، واعتاص المحييض

٩

عنه على المتحدّ ليقين . و هو ان ابعاض المتصل الواحد موجودة في الخارج ، على ما قد

استبان ، بعين وجود ذلك المتصل ، لامعدومة في الاعيان راسا ولا متفارزة بالوجود ، منازة

هي عن الكل ولا بعضها عن بعض في نحو الوجود الخارجى بته . واذن يلزم صحة حمل

١٢

الاجزاء المقدارية بعضها على بعض و على الكل . فيصدق قولنا : هذا الذراع هو نصفه ،

وهذا النصف منه هو ذلك النصف الاخر ، اذ انها ملاك ذلك الاتحاد في الوجود ، ولا

حقيقة للحمل الا اتحاد الحاشيتين في الوجود وتغايرهما في الدهن . وهو امر بين الخلف

١٥

مستبين الفساد .

فيقال لك : حل عقدة الاعضال سبيله ان الاثنية المعتبرة في ملاك الحمل ،

انما مغزاها تغاير حاشيته في الدهن ، واتحادهما في ظرف الحمل ، على ان يكون تشاركهما في

١٨

ذلك النحو بعينه من الوجود على الاستقلال ، واثنيتهما الدهنية بحسب مرتبة من مراتب نفس

الامر ، ملحوظة باعتبار القياس الى الوجود في ظرف الحمل ، اعنى الخارج في العقود الخارجية ،

ولحاظاً آخر من لحاظات الدهن ، غير لحاظ الاثنية في العقود الدهنية ، ومطلق نفس الامر

٢١

في العقود الحقيقية على معنى ان ما تحقق في لحاظ الدهن بوصف الاثنية والانباز ، هو

المتحقق في ظرف الحمل على سبيل التخالط وشأن الاتحاد . فلا يرجع الامر الى الوحدة

الصرفة او الاثنوية الصرفة ، فينظم ملاك حقيقة الحمل .

فاذن ، ليس يتصحح الحمل الا اذا ما كان الاثنان في لحاظ الذهن قد تخالطوا واتحدا ،  
 بحسب الوجود في ظرف الحمل ، على ان يكون ذلك النحو من الوجود بعينه لكل من ذينك  
 الاثنين براسه ، وعلى استقلاله ، اما بالذات وعلى الحقيقة بالنسبة اليهما جميعا ، وذلك في الحمل ٣  
 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 الوجود في وعاء الحمل اثنان  
 في نفس الامر على الاستقلال ، و ان كان نحو وجودهما ، في وعاء الحمل ، واحداً ، فليس ٦  
 يستوجب ذلك تحققها في وعاء الحمل على شأن الاثنية ، و على سبيل مميّز الوجود ،  
 لان مناط التعدد و الاثنيّة و شارالانمايز 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 البسيط الواحد وحدة صيرفة ، و بعض الموجود ،  
 الواحد ، الواحداني الذات والهوية ، بمنع ان يكون مبايناله في الحصول ، منازاعنه في الوجود ، ١٢  
 او معدوما صرفاً ، لامن حيث ان ذلك الوجود بعينه قد انتسب اليه ايضاً براسه انتساباً  
 بالذات او بالعرض ، كما انه انتسب الى ذلك المتصل براسه انتساباً بالذات ، فهو غير معاير  
 بمعيار الحمل . فانه لا يكون محمولاً عليه اصلاً ، لاهللاً بالذات ، ولاهلاً بالعرض ، اذ ليس ١٥  
 الموجود براسه هناك اثنين في نفس الامر ، ونحو وجودهما في وعاء الحمل واحد ، حتى يصح  
 الحكم بان الموجودين في حد ذاتيهما 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 التخلّف عنه في الوجود ولا صحيحة الانفراز عنه بحسبه .

فهذا سبيلنا معشر الحكماء الراغبين في العلم ، فلا تحييصن عنه ، فانه فرجا رحكم  
 العقل في دائرة الحمل . فاما المقلدون فانهم بهيمون في المفاوز و يتيهون في المتايه ، ٢١  
 و امثلهم طريقة يسلك مسلك ضفاء العقول ، فيتشبث في مغرق 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 ، فيرتكب تسويغ الحمل في الجزء المقداري ويقول : نصف الذراع مثلا اذا اخذ 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 .

### وَمِيْضٌ

٩ ان هيو لي عالم الكون والفساد واحدة بالشخص في ذاتها ، وحدة شخصية مبهمة ، ولها تشخيصات 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 سطحى فلك القمر ، ١٢ مرسله بالقياس الى خصوصيات مراتب الاتصالات والانفصالات ، بعد انحفاظ ذلك القسط المساحى بعينه ، في تطورات الاتصال والانفصال جميعا . وكذلك هيو لي كل جسم بخصوصها . فان مقوم خصوصية ذاتها ، القسط المساحى 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 المساحى ، محصلة لوحدة ذات تلك الهيو لي الشخصية ، ورافعة لابهامها . ١٨

ولا كذلك الامر في الصورة الجسمية . فان القسط المساحى المتصل المتعين باتصاله المعين بعينه ، ميزان تشخيص الصورة الجسمية الممتدة بذاتها ، و ملاك 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 هيو لاها الواحدة بالشخص في حد

ذاتها الى هيولييين 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 تبديلها الى مادتين شخصيتين  
متباينتين بالهوية الشخصية آلا 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 ، بماهى هيولى شخصية  
و شريكة لعلته تشخصها و ذاتها المتشخصة المهمة المستبقة بتوارد الصور الشخصية  
عليها ، و متقدمة عليها تقديما بالذات ، و بحسب خصوصيته هويتها الشخصية المتقدرة  
المسوحة ، حالة فيها و متقومة بها . فاذن ، ابهام وحدة الهيولى الشخصية بالنسبة الى  
الصورة الجسمية، انما هو بالقياس الى الاتصالات والانفصالات ، لا بالقياس الى مراتب  
الاقدار المساحية . فهىولى جسم قدره في المساحة ذراعان في ذراعين ، مثلا ، و يمتنع  
ان تقبل صورة جسمية قسطنها من الامتداد بحسب المساحة ثلاثة اذرع او ذراع  
و نصف مثلا .

فاذن، الامر في التخلخل والتكاثف الحقيقيين ، ليس على ما تحسبه الجماهير ، باذهانهم  
المشهورية، بل على سبيل آخر، كما حققناه في حيزه ومقامه . ثم ان للهوىلى الشخصية في  
حدّ وحدتها المهمة ابهاماً، بحسب الصور الطبيعية المتنوعة ايضاً، ولكن بالقياس الى خصوصياتها  
التي تتوارد عليها وهى تحت الكون، لا التي وجودها فوق افق التغير والتبدل، وليس يمتضى  
فية حكم الكون والفساد والزمان والحركة .

### ومنه

هل قرع سمعك ؟ - ان للحركة معينين، احدهما حالة بسيطة شخصية، هى 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 "آن 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 آنين، 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 التوسيطية ، وليست هى بحسب نفسها من الموجودات الدفعية الوجود ، و لا 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 آن أول الوجود و ابتداء الحصول على خلاف الأمر 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 آن غير منقسم من آتات الزمان .
- والثانى هيئة متصلة هى القمع 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 آتات موهومة فى الزمان .
- فالحركة بالمعنى الأول خارجة عن الحركة بهذا المعنى ، غير قائمة بها ، بل راسمة إياها وقائمة بموضوعها ؛ وهلاك راسميتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشخصية السبالة، و عدم استقرار نسبتها الى الحدود الموهومة فى المسافة .

## وَمَنْصِبَةٌ

كما في الحركة امران مختلفان بالمفهوم متباينان بالذات، فكذلك بازائهما في الزمان  
 شيان مختلفان . احدهما الآن السيال، وهو مكيال الحركة التوسطية، وما تنطبق هي عليه ٢  
 غير مفارقة اياه، مادامت موجودة . والآخر الزمان المتصل الممتد، وهو مقدار الحركة  
 القطعية، وما توجد هي فيه و تنطبق عليه . وكما الحركة التوسطية السيالة و رآء حدود  
 الحركة، بمعنى القطع، فكذلك الآن السيال غير الآن الذي هو طرف الزمان و الفصل ٦  
 المشترك بين قسميه الماضي و المستقبل، 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 ٩  
 الدورية والاستقامية جميعا، كما بالزمان تُقدر 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 ١٢  
 التي هي اطراف الازمنة والاكوان في حدود المسافة التي هي الحدود الموهومة للحركة  
 بمعنى القطع، في ازاء النقاط التي هي اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفروضة في الخط  
 المتصل بالتوهم، الا ان الآن الطرف ليس الا الآن الوهمي في الزمان، ولا يكون الا واصلا، ١٥  
 و النقطة منها موهومة واصلة، ومنها موجودة فاصلة، كما حدود الحركات القطعية  
 و اطرافها .

## وَمَنْصِبَةٌ

لا تنسین ما حققناه في الافق المين، ان طبيعة حركة الفلك الاقصى التي هي  
 محل الزمان بخصوصها، لا طبيعة اية حركة كانت، جزء علة الزمان و متقدمة عليه، تقدما  
 بالذات، وتشخص اية حركة كانت، سواء عليها ا كانت التي هي محل الزمان ام غيرها، ٢١  
 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

لشخص الصورة بوجه مآ، اى علة قابلة للصورة الشخصية، من حيث هي صورة شخصية .  
 فالزمان ليس من جملة المشخصات بمعنى العلل المشخصة لشيء من الاشياء، الا  
 الحركة، لان الحركة بطباع ذاتها الموجودة، لا توجد منسلخة عن السرعة والبطء، وهما ليسا  
 يتفكان عن الزمان بل عن تعيينه، اذ السرعة المعينة انما تعيينها بخصوصه بحسب زمان بعينه.  
 فاما سائر الاشياء المتشخصة الزمانية، فان الزمان بالاضافة اليها، ظرف التشخص والوجود،  
 لامن جملة العلل المقتضية الا بالعرض، و بحسب اعتبار ما بالعرض يقال : الامور مرهونة  
 باوقاتها .

و هذا ما زامه الشريك الرئيس في ثالث عشر ثمانية طبيعيات «الشفاء» بقوله :  
 والزمان ليس بعلة لشيء من الاشياء، لكنه اذا كان الشيء مع استمرار الزمان يوجد او  
 يُعدم، ولم تُر له علة ظاهرة، نسب الناس ذلك الى الزمان، اذ لم يجدوا هناك مقارنا  
 غير الزمان، او لم يشعروا به .

### وَمِيْضٌ

ان رأيت سرّك منزجاً بما ينفث المتشككون في عقْد التشكيك، ان الكون في  
 الوسط يصدق على كل من الاكوان الوسطية المنفرضة بحسب الحدود المُعيّنة الممكنة  
 الانفراض في المسافة المتصلة الشخصية . فيكون الحصول في الوسط امراً كلياً، لا واحداً  
 بالتشخص مع كون المسافة المتصلة هويةً واحدةً شخصيةً . ومن هذا السبيل نفسهم  
 في عقْد التشكيك في حل الجزئيات بعضها على بعض، كهذا الناطق بالقياس الى هذا  
 الانسان، وهذا الحيوان وهذا الكاتب وهذا الابيض مثلاً، انه لو صحّ ذلك، لزم ان يكون  
 هذا الناطق، مثلاً، ذا وحدة مبهمه بالقياس الى تلك الجزئيات التي يحمل هو عليها، فيلزم ان  
 يكون الجزئي كلياً، والشخصي طبيعةً مرسله . فاعلمن ان معيار كون المفهوم كلياً  
 وطبيعةً مرسله، هو كونه في حدّ نفسه ذا وحدة مبهمه، بالنسبة الى اكثر من هوية واحدة،  
 فلا يتأبى بوحدها المبهمه ان تكون له تحصلات منتظرة، كل واحدة منها اقوى واتم  
 من تحصل طبيعته الواحدة المبهمه في حدّ وحدة جوهر ذاتها المبهمه . فهذا ما بعنى يكون

المفهوم طبيعة كلية مرسلة مقولة على كثيرين .

- و الامر في الحركة التوسيطية الشخصية ، بالنسبة الى تلك الاكوان الوسطية ، ليس على هذا السبيل . فن المستبين ان مناط التحصل الشخصي لجوهر ذات الحركة التوسيطية و لكل من الاكوان الوسطية ، هو وحدة الموضوع و الزمان و مافيه الحركة و تعين المبدأ و المنتهى ، كل ذلك بالتشخص ، لا غير . فاذا توسط هذا المتحرك الشخصي في هذا الزمان الشخصي في هذه المسافة المتصلة الشخصية بين طرفيها الشخصي اللذين هما المبدأ و المنتهى ، لم يكن يزداد بعد ذلك بشيء من الاكوان والحدود المعينة المفروضة الوسطية تحصيلاً و تشخصاً ، بحسب تلك الحركة اصلاً . بل انما يلحق الهوية المتحصلة الشخصية [٤٢] عوارض نسبية تدريجية زائدة على تحصيل وحدتها الشخصية ، بحسب موافاة حدود مفروضة في تلك المسافة المتصلة الشخصية . فاذن ، ليس يتعد و يتكثرت التحصل الشخصي للكون في الوسط ، الا بتعدد المسافة و انبثات اتصالها و حصول مبدأ و منتهى متعيتين بالفعل و رآء ذينك الاولين .

- و على هذا الاسلوب ، يستبين لك السبيل في حمل الجزئي على الجزئيات المتحدة جميعاً في نحو الوجود . فن المنصرح ايضاً انه ليس هناك حصول تحصلات شخصية منسوبة الى طباع مفهوم واحد بنفس طبيعته متكثراً بحسب تلك التحصلات المتكثرة المنسوبة الى طبيعته الواحدة . بل الامر هناك على العكس ، فان هناك تحصيلاً شخصياً واحداً بحسب نفسه ، متكثراً بحسب الطبايع المتعددة المنسوب هو اليها . فاذن الامر في الجزئي المحمول 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 هنالك واحد . بحسب نفس الذات متكثرة بحسب التحصلات المتعددة المنسوبة اليها ، و هناك التحصل واحد بحسب نفس الذات ، متكثراً بحسب الطبايع المتعددة المنسوب هو اليها .

الثاني ان المتحصلات الكثيرة هنا اك 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 يستحقان الوضع والحمل هناك، من حيث التحصّل والابهام، وهناك ليس الامر على هذا السبيل .

ثمّ من المُستغرب من شريكنا في الرياسة، وقد حصل هذا الاصل فسلك مسلكه في طبيعيات الشفاء، وابطل به عقدة الشكّ في باب الحركة التوسطية، انه ايم لم يسلكه في باب الحمل، فاستنكر حل الجزئيّ مطلقا في قاطيغورياس الشفاء . فليتعرف .

### وَمِيضٌ

اَلَسْتَ اذن قد تَحَقَّقْتَ ؟ - انّ الفرقى بحسب الاتّصال الغير القارّ بين الحركة

١٢ التوسطية والحركة بمعنى القطع، وكذلك بين الآن السبيل والزمان الممتدّ، انّ الاتصال الغير المستقرّ على سبيل التصرّم والتجدد في الحركة التوسطية، والآن السبيل انها وفي لازم الامر البسيط الموجود الشخصي، اعني النسبة الغير المستقرّة الى الحدود المنفرضة بالموافاة،

١٥ وفي الحركة بمعنى القطع، والزمان الممتدّ هو في نفس الهوية المتصلة الممتدة الموجودة، و انّ الحركة بمعنى القطع والزمان الممتدّ انها يرتسمان من نفس ذات الامر البسيط الموجود على سبيل استمرار الذات و عدم استقرار النسبة، بل انها هويتاهما متحصّلتان من مجرد

١٨ ذينك الوصفين للامر البسيط الراسم لهما، اعني الحركة التوسطية والآن السبيل، لاغير . فاذا حكمت انّ الراسمين موجودان في الاعيان على ذينك الوصفين، فقد لزمك لامحالة انّ تحكّم انّ الهويّتين المتصلتين المرتسمتين بل المتحصّلتين من نحو وجودهما على ذينك

٢١ الوصفين موجودتان ايضاً في الاعيان بثة، ان كنت بسلامة قريحتك من مرض الخدياج و آفة الاعوجاج من حيزب الحقيقة و رجال الحكمة .

ومن سبيل ثان برهانيّ ايضاً، اليس قد تحققت 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 انها ينجذ و ينبت 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 اقررته تحقيقه في مقره .

و اذ قد استبان ذلك فتقول : 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 و في ذلك الحدّ، بما هو حصول في ذلك الجزء و في ذلك الحدّ، ليس يبطل في فضاء وعاء الدهر بته، وان انقضى في مضيق افق الزمان، فقد انصرح انّ بين الحصولات في تلك الاجزاء و في تلك الحدود ، من حيث هي حصولات فيها ، اتصالاً في التحقق ، بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهر ، وان كان بعضها منقضياً و بعضها متجدداً ، بحسب الوقوع في مضيق افق الزمان . وايضا ، قَطْعُ اى جزء فَرَضَ في المسافة ، ليس يرتفع عن الواقع عن زمان هو فيه ابدأ . وكذلك موافاة اى حدّ اُنزِع منها ، ليست تبطل في الواقع بما هو واقع في آن بعينه اصلاً . و تلك القُطوع و المُوافقات ، هي في ظرف الاعيان ، فلا محالة يجب الاتصال الواقعي في ظرف الاعيان بين القُطوع المفروضة للاجزاء المنفرضة في المسافة، وكذلك بين المُوافقات المفروضة بالقياس الى الحدود المتوهمة ، بالضرورة الفطرية، وان لم يكن ذلك الاتصال بحسب الاجتماع في حدّ من حدود افق امتداد الزمان . فلتبعلّم .

ومن سبيل ثالث برهانيّ ايضا، اليس ؟- اذا كان لا يُعقل انطباق الحركة التوسطية والآن السبيل على شئ من المقادير الواقعة بين الحدود المنفرضة اصلاً ، بل كان المتحرك ، بحسب ذلك ، يكون ابدأ في كلّ آن 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 انما له ،  
٣ 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  
بتصوّر له ، بحسب الوجود في الخارج ، الا موافاة الحدود من دون موافاة شئ من  
٦ المقادير المتصلة التي هي بينها . فيلزم لا محالة ان يكون يتطفر ، مادام متحرّكاً طفراتٍ  
لا الى نهاية ، على حسب المقادير المفروضة بين تلك الحدود لا الى نهاية ، ليتصحّح له  
موافاة تلك الحدود . فيكون يطفر عن جملة المقادير بأسرها ويوافقى جملة الحدود  
بأسرها . فهذه هي الطفرة الحقيقية الكبرى ، وان هي الا اعظم سيئة و اكبر فاحشة  
٩ من الطفرة المشهورية الصغرى التي قد تكلف تسويّفها وتجتّم ارتكابها بعض الغاغة  
من جاهير المتكلفين .
- ١٢ فاذن ، قد تبرهن من هذه السبّل المستبينة ، انه ليس للمتحرّك بدّ في  
قطع المسافة المتصلة الموجودة و ينثّل موافاتها في الخارج من حركة قطعية متصلة  
موجودة في الاعيان منطبقه على الاتصال المساق ، اعنى المسافة المتصلة التي فيها الحركة ،  
١٥ وعلى الزمان الممتد الذي تتكتم وتيقظ هي به ، وتوجد بهويته المتكتمة المتصلة  
فيه ، على سبيل الانطباق عليه . و اذن ، فتمدّ وجب وجود الزمان الممتد الذي هو وعاء  
وجودها وظرف حصولها ايضاً في الاعيان في متن الدهر . ومن ذلك يستبين ان متن الدهر  
١٨ وعاء وجود الزمان الممتد . فليتبصّر

### وَمَبْيُضٌ

- لا تحسبن احداً ، من رؤساء الفلاسفة ومُعَلِّمِيهِمْ و اتّباعهم المحصلين ، مستنكراً  
٢١ لوجود الزمان الممتد بهويته المتصلة من ازاله الى ابدِه ، في كبد الخارج وحقّ الاعيان  
في متن وعاء وجوده الذي هو الدهر . و وجود الحركات القطعية المتصلة جميعاً في ظرف  
الاعيان في وعاء وجودها ، و هو الزمان الممتد المتصل الموجود في الدهر . وانما شيرذمة

من المقلدين تاهوا بأروها مهم القاصيرة ، في متيهاة ظلها الشكوك المتراكمة ،  
 فضلوا عن سواء السبيل . وكان كلبيمات والينفاظاً للتلميذ في التحصيل قد  
 ٣ آوهمتهم هنالك قصر الوجود في الخارج على الآن السيتال والحركة التوسطية .  
 فنحن ، في الافق المين وفي الصراط المستقيم ، قد استقصينا الفحص استقصاءً بالغاً ،  
 لا يندر للشكوك مذهباً ومسلكاً ، ولا للاوهام مستقراً ومقاماً . فلا حاجة لنا  
 ٦ الى استيناف القول في سبيل ذلك مرة اخرى . فلنقتصر الآن ههنا على نقل  
 عينة يسيرة من كلام الشريك الرئيس ، فنقول :

قال في ثالث عشر ثمانية طبيعيات والشفاء في حل الشكوك المقولة في الزمان :  
 ٩ واما الزمان ، فان جميع ما قبل في امر اعدامه ، وانه لا وجود له ، فهو مبنى على ان  
 لاوجود له في الآن : و فرق بين ان يقال «لاوجود له مطلقاً» وبين ان يقال «لاوجود  
 له في آن حاصلًا» ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون  
 ١٢ للزمان ، آلا في النفس والتوهم . واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق ، فذلك صحيح  
 له . فانه ان لم يكن ذلك صحيحاً له ، صدق سلبه ، فصدق ان نقول انه ليس بين طرفي  
 المسافة مقداراً امكان للحركة على حد من السرعة يقطعها ، وان كان هذا السلب كاذباً ،  
 ١٥ بل كان للحركة ، على ذلك الحد من السرعة ، مقداراً فيه يمكن قطع هذه المسافة ، و  
 يمكن قطع غيرها ببطء و أسرع ، على ما قد بينا قبلاً . فالاثبات الذي يقابله  
 صادق . وهو ان هناك مقداراً هذا الامكان . والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقاً ،  
 ١٨ وان لم يكن دلالة على وجوده محصلاً في آن او على جهة ما ، وليس هذا الوجود له  
 بسبب التوهم ، فانه وان لم يتوهم ، كان هذا النحو من الوجود وهذا النحو من الصدق  
 حاصلًا . ومع هذا ، فيجب ان تعلم ان الموجودات ، منها ما هي متحققة الوجود  
 ٢١ مُحصلته ، ومنها ما هي اضعف في الوجود . والزمان يشبه ان يكون اضعف ووجوداً  
 من الحركة ، و مُجانباً لوجود امور بالقياس الى امور ، وان لم يكن الزمان ، من حيث  
 هو زمان ، مضافاً ، بل قد تلتزمه الاضافة . ولما كانت المسافة موجودة ، وحدود

- المسافة موجودة ، صار الامر الذى من شأنه ان يكون عليها و مطابقاً لها او قطعاً لها او مقدار قطع لها ، له نحو من الوجود ، حتى ان قيل انه ليس له البتة وجود ، فقد كُذِّبَ ، فان أُريدَ ان يُجعلَ للزمان وجودٌ ، 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 ، مُسَلِّمةٌ . 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 موجودٌ 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 قاطيفورياس الشفاء ، فى قسمة الكمية الى ماله وضع فى اجزائه والى ما ليس له وضع . وقد قيل ان الجسم المتحرك لا وضع له . فان عنى القائل بذلك انه لاوضع 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 قاراً . كما انه فرق بين

ان لا يكون له اين ، و بين ان لا يكون له اين قاراً . و كما ان الحركة ، عند التحقيق ،  
لا تُخرج الجسم عن ان يكون ذا اين ، و ان اخرجته عن ان يكون ذا اين قاراً ،  
فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع ، فانها لا تُخرج الجسم عن ان يكون ذا وضع ،  
وان اخرجته عن ان يكون ذا وضع قاراً . انتهى بالفاظه .

و هذا القول ، كما ينص على وجود الحركة المتصلة ، وجوداً في امتداد الزمان ،  
لا على سبيل القرار ، فكذلك ينص على ان المتحرك في زمان الحركة ، فرداً زمانياً ،  
من المقولة التي فيها الحركة ، غير قاراً ، منطبقاً على الزمان الممتد و الحركة المتصلة .  
و بسط القول هنالك على ذمة الافق المبين .

### و مبيض

فكانتك ، 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  
متغيرات ، و قار الذات و الوجود ، بحسب اعتبار الحصول في وعاء ثبات الوجودات  
الحادثة بعد العدم الصريح ، و هو الدهر .

فاذا التأت عليك ذهنك في هذا الحكم ، من بعد ما قد وعيت و آوعيت ،  
فاعتبر الامر من امتداد الجسم المتصل ، فانه يُعد قار الذات و الوجود ، من حيث  
تحدد 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  
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 حاشدة  
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 ، و ان كانت هي قارة الذات و الحصول ، بحسب الوجود في متن الدهر و حاق

- الواقع بالفعل ، و بحسب الوقوع في قطر امتداد الزمان الذي هو افق وجود جملة الزمانيات بالفرض والتقدير ، اعنى لو فرض صحة حصول الامتداد القارّ الثابت المكاني 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 ،
- ٦ اى لو صحّ وجود جوهر ذات الجسم ، بما هو جسم ، في الزمان . واذا كان الامر في المكان والمكانيات على هذا السبيل ، فكذلك الزمانيات الغير القارة في امتداد افق الزمان ، قارة الحصول في متن وعاء ثبات الحصول الذي هو الدهر ، ولا شَطَطَ ، فقد اختلف
- ٩ طور الحكم بحسب اختلاف الموطنين ، فلا قرار الذات والوجود ، من جهة سلب المعية المتقدّرة الزمانية ، وقرار الذات في الوجود من جهة اثبات المعية الدهرية الغير المتقدّرة ، فليُثَبَّتْ .

## وَمِيْضٌ

١٢

- لعلّ من المعلوم المنصرح لديك ، انّ الآن السبيل والحركة التوسيطية ، كما انها يستوجبان وجود الزمان الممتدّ والحركة المتصلة في متن الاعيان ، فكذلك هما بما لهما في الاعيان ثبات تحقق الذات السبيلة واختلاف النسبة الغير المستقرّة الى الحدود الممكنة الانفراض ، يوجبان ارتسام الهيئة المتصلة والمقدار الممتدّ من الحركة والزمان في الواح الازهان ، كالفؤى الخيالية والنفوس المنطبعة . فما يرسم من كلّ منهما في الذهن ، فهو
- ١٥ قارّ الذات بحسب البقاء في لوح الذهن . واما حدوث الارتسام فيه ، فعلى سبيل التدرّج في مجموع الزمان الموجود في الاعيان المنطبق عليه ذلك المرسم الذهني . فالاجزاء المنفرضة في المرسم الممتدّ تكون متعاقبة في الارتسام ، على نحو ماتتعاقب الاجزاء المفروضة في
- ١٨ الخطّ المستقيم المرسم في لوح الحسّ المشترك ، من القطرة النازلة ، او الدائرة المستديرة المرسمة فيه من الشعلة المُجْتَالَة ، ثمّ تحصل فيه مجتمعة معاً بحسب البقاء بعد الحدوث على خلاف شاكلة الحصول في الاعيان . وليس يرسم ، في اى آنٍ فَرِيضٌ ، شئٌ من
- ٢١

ذلك المرسم اصلا ، اذ كل جزء منه هوية مقدارية او هيئة اتصالية . وبالجملة  
 زمان او حركة . فكيف يطابق الآن ؟ والآن انما يصح ان ينطبق عليه طرف ذلك المرسم  
 الممتد الذي هو آن ايضا او حد من حدود الحركة المتصلة .

### وَمِيْضٌ

ان مجرد عدم اجتماع الأجزاء بحسب الحدوث فقط ، من دون صدق ذلك  
 بحسب البقاء ايضا ، ليس يستحق الشئ بحسبه ان يقال له انه غير قار الذات . اليست  
 المقادير القارة ، كالجسمية التعليمية في الحركات الكمية كما في النمو ، بل التخلخل الحقيقي ،  
 تزداد على سبيل التدرج في الحدوث ؟ ولا ينثم بذلك كونها قارة الذات مجتمعة الاجزاء  
 في الوجود ، لكون مراتب الزيادات مجتمعة باعتبار البقاء . فاذن ، المرسم من الزمان الممتد  
 والحركة المتصلة في لوح الذهن ، بما هو تدريجي الحدوث ، مع كونه قار البقاء في الذهن ، لا يصح  
 ان يُعدّ مما 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 معا 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 التوسيطية غير  
 قار الحصول ، لا من حيث نفس الذات ، بل باعتبار النسبة اللازمة الغير المستقرة الى  
 الحدود الانفرضية ، هو الوجود العيني في الخارج ، على سبيل التلا قرار ، حدوثا وبقاء ،  
 في افق التقضى والتجدد ، لا غير . فَلَئِيْتَبَّتْ .

### وَمِيْضٌ

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 التوسيطية و الآن السبيل ،  
 انما يُحَقِّقُهُمَا التفتيش بالفحص والبرهان ، فهما انما يرسمان الحركة المتصلة والزمان  
 الممتد ، بحسب ما هما موجودان في الاعيان ، مُسْتَمِرِّي الذات غير مُسْتَقِرِّي النسبة

الى الحدود والمسافية المفروضة ، لا بحسب ما هما مُدرَكان على هذه الجهة ، كما ربما يتسبب  
الى بعض الاوهام . وكذلك في رَسْمِ القَطْرِ النازل و النقطة الدائرة بسرعة امتداداً  
مستقيماً و نخطاً مستديراً في الحس المشترك . اليس اننا المُشاهدُ هو المرسم في لوح  
الحس وهو الخط المستقيم والخط المستدير ؟ و الراسم ايّاهما هو القطرة النازلة و النقطة  
الدائرة من جهة الوجود في الاعيان ، مع تبدل الامكنة و الأيون و السموت و الاوضاع  
على التدرج المتصل . فاذن ، اننا المُدرَكُ الحركة المتصلة و الزمان الممتد ، و هما  
المرسمان في لوح الخيال ، و الراسم الامر ان البسطان الموجودان في الاعيان ، على الجهة  
المستقصاة بيانا و تبياناً .

### وَمِبْنُ

لعلك غير ذاهل عن المنصرح المستبين لك ، ان كلاً من ذينك الراسمين ،  
كما يكون مبدأ ارتسام الممتد المتصل المرسم في مشاعر القوى 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  
محلّه بجملة هيئتها الاتصالية الغير المنقطعة ، بحسب وجود راسميهما في الاعيان ،  
على الجهة المُستبينة .

مركز تحقيق كامپيوتر علوم إسلامي

### وَمِبْنُ

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 ذى قسط ما من البصيرة العقلية ؟ - ان الباري الحق تعالى سلطانه ، و رآء 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 ، أنّ ذلك الوجود الشخصيّ الذي هو وجود كلِّ الزمان الممتدّ ووجود اجزائه ، وكذلك الوجود الشخصيّ الذي هو وجود كلِّ الحركة المتصلة التي هي محلّ الزمان ووجود ابعاضها ، متأخّر بالوجود في الدهر ، تأخراً تخلفيّاً انفكاً كياً صريحاً دهرياً ، عن وجود الباريّ الحقّ سبحانه ، في السرمد المتقدّم عليه تقدماً مطلقاً انفرادياً صريحاً سرمدياً .  
 ٢  
 ٦  
 ٩  
 اللازمة لهما الى الحدود الانفراضية .

فقد ثبت ، اذن ، انّ الحركة المستديرة التي هي محلّ الزمان ، وهي اقدم الحركات واطهرها ، و ان هي الا حركة الفلك الاقصى المحدّد للجهات ، حادثة الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح في الدهر . وكذلك مقدارها الحالّ فيها ، و هو الزمان . و يلزم من ذلك ان يكون موضوع تلك الحركة ، وهو الجرم الاعلى المحدّد للجهات ، ايضاً حادثاً موجوداً في الدهر بعد العدم الصريح الدهريّ ، وآلا ، لزم ان يكون موجوداً اولاً في الاعيان ، عيرواً عن الحركة و السكون جميعاً ، اذا السكون ايضاً ليس يتصحّح من دون الزمان ، ثمّ يتلبس بالحركة اخيراً ، عند حدوث الحركة . و ذلك خلف محالّ ، قد آحالتّه ضوابطُ الاصول الحكيمية والقوانين الفلسفية .  
 ١٢  
 ١٥  
 ١٨

و اذا ثبت حدوث جرم محدّد الجهات و حدوث حركته المستديرة المتصلة التي هي بعينها محلّ الزمان ، فقد استتبّ اثبات حدوث سائر الاجرام و الحركات بأسرها على الاطلاق . لانّ الحركة الدورية التي هي اسرع و اظهر من كلِّ حركة ، غنيّة الوجود عن سائر الحركات ، و هي غير مستغنية عنها ، فلا محالة يجب ان تتقدّم سائر الحركات ، حتّى يصحّ وجودها ، وكذلك موضوع تلك الحركة ، بالقياس الى

- موضوعات سائر الحركات . فانه ان لم تكن حركة " مستديرة " لجرمٍ محدودٍ للجهاات ،  
لم تعرض للامتدادات المستقيمة جهاتٍ ، فلم يصح ان تقع فيها حركات مستقيمة " طبيعية " ،  
٣ فلم يكن يتصحح حركة " قسرية " ايضاً ، اذ القسر هو خلاف الطبع . فحيث لا طبع ،  
فلا قسر ايضاً . فاذن ، حركة جسمٍ ما واحده ، ما لم تتحدد الجهات ، ولم يحصل  
مقدار الحركات ، وبالجملة ، ما لم يتقوم عالم الاجسام مستحيلةً ، وان لم تكن بيئته  
الاستحالة . فكثير من المحالات استحالتها لا تظهر في نفسها ، بل انما تستبين بالفحص  
٦ 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 ،  
٩ لا فيما يستصحح 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 .

### وَمَيْضُ

- ١٢ اليس جرم الفلك الاقصى و منطقة معدل النهار ، بالنسبة الى بدن الانسان الكبير ،  
وهو جملة العالم بنظامه المتسق الشخصي ، في منزلة يافوخ الرأس و امّ الدماغ ، بالنسبة  
الى بدن العالم الصغير ، وهو الهيكل الهيرلاني لنوع الانسان ، كما قاله مفيد الصناعة  
١٥ ارسطوطاليس ، و الشمس و فلكتها الكلتى ، بما يحويه من الافلاك الجزئية ، في منزلة  
القلب و حجابيه و الصدر و عظاميه ، فاذا ثبت حدوث الراس و الدماغ و الصدر و القلب ،  
ثبت حدوث سائر الاعضاء و جملة البدن بته . فليتبصر .

### وَمَيْضُ

- ١٨ الم يستبن لك فيما سلف ؟ - ان في ازاء كل نحو من القبليّة و البعدية ، نحواً من  
المعية ، و ان القبليّة بالعلية المضايقة للبعدية بالمعلولية ، بشكل الامر فيما بازائها من  
٢١ المعية ، اذ ليس يصح لمعلول واحد ، من حيث هو واحد ، علتان تامتان ، لا على  
سبيل الاجتماع ، و لا على سبيل التوارد و التناوب ، سواء فيه التعاقب التعقبى و التبادل  
الابتدائي ، على ما قد استبان برهانه في كتاب « التقديسات » وغيره . فليس يتصحح المعية

بالعلية ، اذ لا يصحّ معانٍ بالعلية في مرتبة واحدة لو اُحدٍ متأخر عنهما متأخراً بالمعلوية .

٣ و ايضاً ، ليس يصحّ لعلّة تامّة واحدة ، بما هي واحدة ، معلولان ، اذ ليس في طباع الكثرة ان تصدر معاً عن علّة تامّة واحدة من جميع الحثيات . و سنتلو عليك برهانه ، إن شاء الله العزيز العليم . فليس تصحّح المعية بالمعلوية ، اذ لا يصحّ معانٍ بالمعلوية متأخران ، في مرتبة واحدة ، عن واحدٍ متقدّم عليهما تقدّمًا بالعلية .

٦ فسيبيل تصحيح هذه المعية ان يُعتبَر المعان في مرتبة واحدة ، بما هما معانٍ في المرتبة ، علّتين في تلك المرتبة لمعلولتيهما في درجة واحدة . فهما ، اذن ، معانٍ معية بالعلية ، بالقياس الى المعينين معية بالمعلوية . و بذلك يثبت التلازم بين شيئين ، بما هما معلولان في درجة واحدة .

فليعلم انه ، اذا صدر الصادر الاول ، و يقال له العنصر الاول لعالم الامر ، عن البارئ الواحد الحقّ من كلّ جهة ، عزّ سلطانه ، كان في الصادر الاول اجتماع حثيات متصافقة ، الامكان بالذات ، والوجوب بالغير ، والماهية ، والانية ، و تعقل جوهر الذات ، و تعقل ذات المبدأ الفيض البارئ الحقّ سبحانه . فتحصل ، بحسب تلك الحثيات ، اعتبارات متكثرة لذات المبدع الواحد الحقّ ، جلّ ذكره .

١٥ فاذا جعلت هذه الاعتبارات حثيات تقييدية ، كان الفاعل التام واحداً بالذات ، متكثراً بالاعتبارات التقييدية المتكثرة 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 الحثيات المتكثرة المتصافقة في درجة واحدة ، فيكون ، اذن ، لجوهر العقل الثاني و جرم الفلك الاعلى ، و جوهر النفس الاولى المتعلقة بيدن الفلك الاعلى ، بالنسبة الى البارئ الحقّ ، المعية بالمعلوية . في درجة واحدة ، وللبارئ الواحد الحقّ سبحانه ،

بحسب الاعتبارات التقييدية المتكثرة ، بالنسبة الى تلك الجواهر المستندة اليه في درجة واحدة ، المعية بالعلية في مرتبة واحدة . فيتحقق التلازم بين هذه المعلولات ، لامحالة ، بذلك الاعتبار ، من غير ميريية . فهذه جادة سبيل العقل وقيدة مَحَجَّة 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 ، بل حدوث عالم الامر ايضا ، بِشْرَاشِرِهِ و آرواقِهِ 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 .

### وَمِيضٌ

و بالجمل ، الدهريات الصرفة من الثابتات المرتفعة من كل جهة عن الوقوع في امتداد عالم الزمان ، ولا سيما البسايط الجوهرية من المبدعات المتعاقبة الفعلية في ترتيب سلسلة البدو ، ولا سيما الامريات الالهية من الجواهر العقلية و المفارقات القدسية في صدر عالم الامر ، لكون هوياتها مُصْطَكَّةً بالتعاقب في عالم الابداع ، و وجوداتها مُفْتَكَّةً عن الرهانة بالامكان الاستعدادي ، يكون لامحالة انها ملاك مجموعيتها في الدهر من تلقاء الباري الفعال ، و صدورها بالفعل عن صنع الفياض العليم ، طباع الامكان اللدائي لا غير . وليس يعوقها عن قبول الفيض والدخول في عالم الفعلية ، الاعوز الامكان بالذات و فقد الاستحقاق للائع . فاذن ، لا ينصور في الابداعات ، اعني الذوات التي ليست هي مرهونة الوجود بالامكان الاستعدادي ، ان يكون بعضها داخلا في الابداع بالفعل قبل بعض ، و ان يكون شيء منها معوقاً عن ابداع الباري الحق اياه في الدهر على الدوام الازلي ، و هو ، بحسب منة طباع الامكان بالذات ، مستحق لذلك .

فاذن ، لما قضى البرهان في قضية العقل الصريح ، ان بعض مالا يصح له من

- الامكان الاطبّاع الامكان الذاتى ، بجوهر جرم الفلك الاعظم المحدّد للجهات ، وحركته  
المستديرة المتصلة و مقدارها الذى هو الزمان ، والنفس الاولى المتعلقة به ، والعقل الثانى  
الذى هو معه فى درجة المجعولية مثلا ، حادث الذات فى الدهر ، بحدوث وجوده الدهرى ،  
من بعد العدم الصريح ، لا بزمان و مكان ، استبان لا محالة ان طباع الامكان الذاتى ،  
ليس فى مُنتَهه ان يقبل الا الوجود فى الدهر بعد العدم الصريح . فيستبين من ذلك ،  
ان كل ما على طباع الامكان بالذات ، فهو حادث الوجود بعد صريح العدم بنته .  
فاذن قد انصرح اثبات حدوث العالم الاكبر المسمى «بالانسان الكبير» من سبيل  
البرهان اللّمى من هذا المسلك ايضا . الحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى ،  
لولا ان هدانا الله . والحمد لله رب العالمين ، و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله  
الطاهرين .

## وَمِيضٌ

- ان من المستغربات جدا ما قد اتفق فى نوادر الاتفاقات ، ان ايمامى الحكماء  
اليونانيين افلاطن الالهى المتأله و ارسطاطالس المُعَلّم ، زاغا عن اصل واحد عقلى  
من الاصول الحكيمية : فحادا فى باين من امتهات ابواب حكمة مافوق الطبيعة ، عن  
سواء السبيل . اما الاصل المتزيغ عن مُراعاهه و المتحيّود عن استذكاره ، 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  
فى الممتد المتصل القار ، فظن بقاءه فى صورتى الاتصال والانفصال بوجوده الشخصى .  
فحادا عن سمى الحق و اقتحم استنكار وجود الهوى . و ارسطاطالس زاغ بصره  
عن استنهاض حكمه فى الممتد المتصل الغير القار ، فنكسب عن الصراط ، وتاه فى  
فلاة تشطير العالم فى الكائن و المبدع بالحدوث و الازلية . و ذهب الى ان اجزاء  
الزمان ، كما ميس و اليوم و غد مثلا ، متأخرة الوجود عن البارئ 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 . و بالجملة ان هذا الاصل مادة البرهان على وجود الهوى وعلى حدوث العالم .  
 ٣ وقد ذهل عن ذلك اماما الفلاسفة ، فاقتحم احدهما استنكار الهوى و الآخر ازلية العالم . فليعلم .

### وَمِيضٌ

فاذن ، فلنسلكتك سبيل الفحص من مسلكك آخر . اليس قد تقرر لديك ما قد اقرت في مقاربه ؟ - ان من الممكنات ، ما ملاك صأوحه 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 صنع ذاته ، اذ لم يكن فى منة طباع جوهره استحقاق ان يكون داخلا فى الوجود ، لامن بعد العدم . ولا صنع للفاعل فى ذلك اصلا ، بل كان هو فى حد ذاته مرهونا بالامكان الاستعدادى ، والاستعداد مضمّن فيه ، لاحصول 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 . و بالجملة ، 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 يُستراب 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 .

### وَمِيْضٌ

٦ هل في ذكراك ما قدّمناه لك مِراراً ، انّ الفرق بين الكائن والمبدّع في ظنّ المنسَطِرِّين ، هو انّ الكائن يكون وجوده بعد عدّميّه المقابل لوجوده في متن الواقع . فلا كونه في متن الاعيان ، لا يجمع كونه في حاقّ الاعيان اصلاً . بل انّما يصحّ كونه في الاعيان بارتفاع لا كونه . فلا يصحّ وجوده الا بان يبطل عدّمه ، اذ اللّيس والايّس بحسب حاقّ الواقع ، متقابلان بتّة ، على خلاف الامر في المبدّع ، اذ انّما ايسبته في متن الواقع ، من تلقاء مبدعيّه بعد ليسبته المطلقة ، بحسب جوهر ذاته بما هي هي ، حيث هو ايس بالفعل في متن الواقع ، من تلقاء اقتضاء العلة الجاعلة . فهو ايسّ بالفعل بعد اللّيس المطابق ، بعديّة بالذات ، بحسب المرتبة العقلية ، لا انه كائن بعد الّاكون المقابل للكون ، بعديّة صريحة انفكاكية ، بحسب متن الاعيان . فالمبدّع ازليّ ، و الكائن حادث لا محالة

١٥ مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

قالوا : العدم ، اي الّاكون ، في حاقّ الاعيان ، من مبادئ كون الكائن في حاقّ الاعيان بالعرض .

١٨ قال مفيد الصناعة و معلّمها : العدم الّذي هو من الرّؤس الثّالثة 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 بُدّ ، وهو مبدأ بالعرض ، لانّ بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده .

وقال في الشفاء في ثاني اولى السماع الطبيعي : وقد يقال ان الشيء كان عن الهبولي  
و عن العدم ، ولا يقال ، كان عن الصورة ، فيقال ان السرير كان عن الهبولي ، اى عن  
الخشب ، و يقال كان عن اللا سرير . و في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان  
من الهبولي ، و في 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 الخشب كان سرير . 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 اللا انسان انسان ، اى بعد اللا انسانية . انتهى كلامه .

وانت كنت قد استيقنت غير مرة واحدة ، ان العدم الزماني المتقدم على وجود  
الكائن ، تقدماً بالزمان ، ليس يصح فيه ان يقال ان بارتفاعه يكون وجود الكائن ،  
فانه في حده و عن زمانه لا يرتفع بته . و الا ، اجتمع التقيضان . و في 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 يحسه 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 . فليُسْتَبْصَرَ .

### وميض

اما كُنَّا قد تلونا عليك ، فيما قد سبق ؟ - ان الحدوث الزماني ، و هو كون  
وجود الشيء مسبقاً 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 يصادم

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 و من المعلوم البين ان الامكان الاستعدادى ، بما هو امكان استعدادى ، ملزوم  
ليصحابة الحركة ، و الزمان انما مقتضاه عدم حصول المُستَعَدَّ له بالفعل في زمان  
حصول الاستعداد ، و سبق القوة على الفعل بحسبه ، سبقاً مُكَمَّمَاً في الزمان . فاذن  
٦ مجرد ذلك لا يُحِيلُ حصول الاستعداد و المادة الحاملة له . و الامر المُستَعَدَّ له جميعاً  
في الدهر ، معاً ، معية دهرية ، و سبق المادة والاستعداد عليه بحسب الحصول في الدهر ،  
سبقاً بالطبع ، لاسبقاً صريحاً دهرياً . فالامكان الاستعدادى ، بما هو امكان استعدادى ،  
٩ بالقياس الى وجود المُستَعَدَّ له ، ليس هو بمصادم الحدوثة الدهرى ، ولا هو بمُستَدَعٍ  
ايّاه . فاذن ، نقول : لولا ان طباع الامكان الذاتى يابى ازالة الوجود في الدهر ، لم يكن  
للمُستَعَدَّ له الا الحدوث الذاتى ، من حيث طباع الامكان ، و الحدوث الزمانى من  
١٢ جهة الامكان الاستعدادى ، لا غير . فكان يجتمع في الشيء الكائن بالامكان الاستعدادى ،  
الحدوث الزمانى و الازلية الدهرية . وليس يقتضهم التورط في تسويغ ذلك الا المنسلخ  
عن الضربية العقلية و المتخلع من القرينة الاستوائية .

مركز تحقيق كامبوتير و تليفونى

- ١٥ فاذن ، قد استتب نظم سياق البرهان على حدوث نظام الكل بهويته الجمالية  
المتسقة ، و هو مجموع العالم الاكبر المنتسق النظام التام المعبر عن وحدته الشخصية  
١٨ الاتساقى «بالانسان الكبير» ، على سبيل التمسك ، من هذا المسلك ايضا . فانه قد انصرح  
ان الحدوث الدهرى المستبين الاثبات للحوادث الزمانية المسبوقة 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 ، باذن الله سبحانه ، استقصاءً بالغاً

- ٣ لدرجة فوقه ، في كتاب الايماضات والتشريقات . فاذن قد استبان لكل متبصر مستضيء البصيرة ، خمسة مسالك في سياق البرهان هنالك ، من سبيل التمس . وقد كان يُعدّ التشمير لاقامة الدليل المتضح السبيل في طريق هذا المطلب الرفيع السمك ، على سنن القوانين النظرية ، الى زمنا ، من حوارق العادات ، يسرني ربّي ، جل ذكره ، لذلك
- ٦ كله بقوة قدسية ربانية ، لا بفطرة فكرية انسانية .

### وَمِيْضٌ

- ٩ لا تنوّه من انه ، لو لم يكن العدم الزماني ، بما هو عدم زماني ، عدماً في متن الواقع ، لتصدق « زيد معدوم » في زمان كذا ، وليس هو بمعدوم في الواقع ، فيلزم تحقق المقيد مع انتفاء المطلق . فمن المنصرح لذي 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 » فليُدرك .

### مركز تحقيق علوم اسلامی وَمِيْضٌ

- ١٥ فَلْنَسْتَقِيلِ الْآنَ الى بيان تنامي الزمان الممتد في مقدار امتداده ، والحركة المتصلة في مقدار اتصاها ، والكمية المنفصلة في مراتب اعدادها . هل قرع سمعك ؟ ان حيزب الحقيقة من آل العقل ، يشترطون ، في امتناع التماهي في المقدار والتسلسل في العدد الى لانهية بالفعل ، الاجتماع في نحو الوجود والترتب في جهة السلانهاية . فاذا تحقق الشرطان ، ترتب عليه حكم الاستحالة في مذهب البرهان ، سواء في ذلك اكان في متن الاعيان ام في لوح الازهان ، و اكان في وعاء الدهرام في افق الزمان .
- ٢١ فنقول : السنا قد عرفناك وجود الزمان الممتد بالفعل بتمام امتداده في الدهر ، وكذلك وجود الحركة المتصلة بالفعل بكمال اتصاها ، و وجود الاحاد المترتبة المتعاقبة

الزمانية بجملة اعدادها ؟ وقد تعرّفت ايضاً حصول ذلك كله بالوجود الانطباعي ، في  
الواح الازهان العلوية بالفعل .

- ٢ فاستشعر ، اذن ، بـمشعر الفطنة ، ان البراهين القائمة على احوال الثلاث  
نهاية بالفعل ، حيثما استجمعت الشرطين ، ناهضة بالحكم هناك ، بحسب نحو الوجود العيني  
٦ القارّ الثابت بالفعل في متن الدهر ، ونحو الحصول القارّ على سبيل الانطباع بالفعل في لوح  
الذهن العلوي . و بالجملة برهان الحثيات و برهان الوسط و الطرف و برهان التضايف  
و برهان الترتب و البرهان الآسد الاخصر القائمة بالقسط على استحالة الثلاث نهاية  
بالفعل ، في الكم المتصل القارّ الموجود ، و في الكم المنفصل و معروضه من الموجودات  
٩ المجتمعمة المترتبة ، وضماً او طبعاً او عقلاً ، او الترتب السببي و المسببي ، بحسب التقدم و التأخر  
بالطبع ، او التقدم و التأخر بالماهية ، او التقدم بالعلية و التأخر بالعلوية ، منسحبة  
الذيل لامحالة في الحكم ، على الزمان الممتد و الحركة المتصلة و المترتبات المجتمعمة في الدهر ،  
١٢ بامتناع الثلاثية ، 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 الحثيات ، فهو انه اذا كانت حثيات او اعداد موجودة ، مترتبة  
بالطبع او بالماهية او بالعلية ، و حركات او ازمنة موجودة ، مترتبة بالحدود و المراتب ،  
و مسافات او نقاط موجودة ، مترتبة في الوضع ، فالعقل الصريح يحكم انه ، اذا كان  
١٨ ما بين حثية ما ، و اية حثية 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 ابها كان ، و ما بين  
نقطة ما و نقطة اخرى ابها كانت لا يتناهى ، فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين  
٢١ 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 الاجمالي ، ليس يمكن ان يقع الامتناه ، فالكل ايضا متناه بته .

- ولا يُستَوْهَمَنَّ أن هذا حكم على الكل الجملي ، بما حكيم به على كل واحد من الآحاد ، وقد يكذب ، كما لوقيل : كل واحد واحد من ابعاض هذا المقدار دون الذراع ، فهو ايضا دون الذراع ، وربما يكون هو ذراعاً او اكثر ، فيتناول الحكم كلاً من الابعاض المترتبة ، و يكذب على الجملة . بل يجب أن يُعقل أنه حكم اجمالي على المترتبات ، على الاستغراق العمومي ، بحيث يستوجب ان يتناول الجملة ، كما لوقيل : ما بين هذه النقطة الطرف واية نقطة توجد او تفرض في هذا المقدار دون الذراع ، فهذا المقدار دون الذراع فانه ، اذا صدق ذلك الحكم على الاستغراق الشمولي ، كان المقدار يجملنه دون الذراع ، وكما اذا ما صح على الاستغراق الشمولي ان من مبدأ سلسلة ما الى أي ما بلغه الترتيب فيها دون الاربعين ، فقد صح بته ، ان جملة السلسلة دون الاربعين . فاذن ، اذا صح على الاحاطة الاستيعابية ، ان من مبدأ السلسلة الى أي ما بلغه الوجود وحصره الترتيب فيها متناه ، فقد صح ان السلسلة يجملها متناهية بالضرورة الفطرية .
- ١٢ والقانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمول لكل واحد واحد ، اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الآحاد مطلقاً ، منفرداً كان عن غيره او ملحوظاً على الاجتماع ، كان يتنسحب ذبائه على المجموع الجملي ايضا ، من غير امتراء . وان اختص بكل واحد واحد بشرط الانفراد ، كان حكم الجملة غير حكم الآحاد .
- ١٥ واما برهان الوسط والطرف ، فنقول في سياق نظميه : كل معلول او حد ، فان له في حد ذاته خاصية الوسط ، في ان من ورائه لاحالة سبباً او حداً آخر ، هو بالنسبة اليه كالطرف بالنسبة الى الوسط . لست اقول : له ذلك من حيث هو معلول مضايف للعة ، اذا الامر بحسب ذلك سواء في العلة والمعلول جميعاً . بل اقول : له تلك الخاصية ، بحسب نفس ذاته المعلولة المتفقة المفتقرة في حد جوهره ، على خلاف سنة نفس ذات العلة . فإذ ارتفعت حيل المعلول ما مترتبة الى لانهاية ، او حدود متمايزة الوجود في سلسلة مترتبة بغير نهاية ، استغرقت المعلولية والوسطية جميع آحاد السلسلة بأسرها ، اذا ما من واحد منها ، ألا وهو معلول لما فوقه ، ووسط بالقياس اليه ، وان كان

هو علة لما تحتها، و طرفاً بالقياس اليه . فهما لوحظت الآحاد قاطبةً ، لحاظاً إجماليةً ،  
 بان أنها بأسرها قد استوعبتتها الوسطية بته . فليس هناك آلا اوساط مرتبة  
 ٢ بلانهاية ، فاذن ما لم يتقرر طرف ليس هو بوسط ، و سبب ليس هو بمسبب ،  
 تنتهي اليه الاوساط و المسببات ، لم يكن يتصحح مُنتجَحٌ عن لزوم تحقق الوسط من  
 دون الطرف .

٦ و بالجملة ، مادام في سلسلة المعلولات والعلل مثلا للواسطة كجملة مافوق المعلول  
 الاخير ، حكم الطرف الذي هو مبدأ السلسلة كالمعلول الاخير في حكم الوسطية ، بحسب  
 جوهر الذات المعلولة ، لم يكن يتصور هناك حصول رأساً ، آلا بطرف ليس هو بوسط  
 ٩ من حيث نفس ذاته المتقدسة عن الفاقة و المعلولية و الوسطية .

و اما برهان التضاييف ، فنقول : اذا ارتقت سلسلة من مسبب ما و اسباب له ،  
 و من مسبوق ما و سابات عليه ، مرتبة في التراقي الى لانهاية ، كانت في المسبب الاخير  
 ١٢ و المسبوق الاخير مسببية و حدها ، بلا سببية ، و مسبوقية و حدها بلا سببية ، و في  
 كل من التي فوقه سببية و مسببية و ساقية و مسبوقية جميعاً . فكانت المسببيات  
 اكثر من السببيات بواحدة ، و المسبوقيات اكثر من الساقيات بواحدة . و من الفطريات  
 ١٥ ان سببية واحدة لا تكون بازائها الا سببية واحدة ، و ساقية واحدة لا تقع في  
 بازائها الا مسبوقية واحدة . فاذن ، يلزم ان تكون في السلسلة مسببية ما ، ليست هي  
 بازاء سببية ما ، و مسبوقية ما ، ليست هي في ازاء ساقية ما اصلاً . فيزيد احد  
 ١٨ المتضايفين على الآخر بالعدد . و ذلك خلف محال بالضرورة الفطرية .

و اما برهان الترتب ، فاعلمن ان كل سلسلة من علل و معلولات مرتبة ،  
 فهي يجب ان تكون لامحالة بحيث ، اذا فرض انتفاء واحد من آحادها ، استوجب  
 ٢١ ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة . فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل  
 قد استوعبتتها المعلولية على الترتب ، يجب ان تكون فيها علة هي اولى العلل ،  
 لولاها لانثفت جملة المراتب التي هي معلولاتها و معلولات 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 العلل ، لولاها لبطلت السلسلة باسرها . و ذلك يصادم استيعاب المعلولية جملة السلسلة بالاسر . و بالجملة ، ان استغراق المعلولية ، على سبيل الترتيب جميع آحاد السلسلة بالاسر ، بحيث لا يتشدد عنها شيء منها اصلا ، مع وضع ان لا تكون هناك علة واحدة للجميع ، لولاها لانتفت السلسلة باسرها ، متهافيت . فن خواص استيعاب المعلولية للمرتبات باسرها ، استيعاب علة واحدة ، لولاها لم يكن لشيء من آحاد السلسلة المترتبة حصول رأساً ، ولا تعلق لهذا الحكم بتناهي السلسلة اولاتها ، ولا اختلاف له في الصورتين اصلاً . فليتبصر .

واما البرهان الاسد الاخصر ، فهو انه ، اذا كان مامن واحد من الآحاد الداهية في الترتيب بالفعل الى التلا نهاية ، الا وهو كالواحد الاخير ، في انه ليس يتقرر ما لم يتقرر شيء آخر و راءه من قبل ، كانت الآحاد التلامتاهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في التقرر ، ما لم يكن شيء آخر من ورائها متقرر من قبل . فاذن غريزة العقل الصريح تبصر ، و قاضي الفطرة العقلية يقضى انه من ان يتقرر في تلك السلسلة شيء حتى يتقرر شيء ما من بعده .

مركز تحقيق كامبوتر علوم اسلامی  
ومبيض

فاما السبيل التطبيقي ، فلا تقة بجذواه ولا تعويل على برهانيته ، بل ان فيه ندليسا مغالطيا ، فالتلامتاهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوكة من الجهة الاخرى التي هي جنبه التناهي ، لامن الجهة التي هي جنبه التلا نهاية ، كما سلسلة المآت بغير نهاية ، و سلسلة الآلاف الى لانهاية ، وليس بتصحيح تحريك التلامتاهي بكلية من جهة التلا نهاية ، و اخراجه بكلية عن درجته و حيزه و مرتبته ، و عن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجهة . فاذن ، اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة و النقصان في جهة التناهي ، 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 تنهى الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدأ ، ولا تبلغ اقصى الحدود و آخر الدرجات عَوْضُ . فاذا ما انبَتَ اعمالُ الوهم ، و انصَرَمَ عَمَلُ التطبيق ، انتقف التفاوتُ بالمفاضلة على ذلك الحد و على تلك الدرجة ، واقترَ القدر الزائد في مقر تلك المرتبة . وبالجملة لا مصير للمُفَاوَتَةِ الى جنبه الا لنهاية ابدأ ، بل انها ابدأ في جنبه التناهي ، اما في حد الطرف ، واما في شيء من حدود الاوساط . فَلَبِثْتُهَا وَلَا يُتَخَبَطُ .

### وَمِيْضُ

قال بارع المحققين في نقد المحصل : الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث ، يحتاج الى اقامة حجة على امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي . فنورد اولاً ما قيل فيه وعليه ، ثم اذ كُرِّمَ ما عندي فيه . فاقول : الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية ، انه لما كان كل واحد منها حادثاً ، كان الكل حادثاً . و اعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد . ثم قالوا : الزيادة و النقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية ، فتكون مناهية . و عورض بمعلومات الله تعالى و مقدوراته . فان الاولى اكبر من الثانية ، مع كونهما غير مناهيتين . 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 ، و طبقت 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 و بين السنة الماضية و عدمها ، واحداً . و استحال 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 الانقاصُ منتهياً ، والزائد عليه بمقدار منتهٍ يكون منتهياً .  
 فيكون الكل منتهياً . و اعترض الخصم عليهم ، بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم ،  
 وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه ، و غير المنتهى لا يرتسم في الوهم . ومن البين  
 انهما 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  
 انما فرض في الطرف المنتهى . لا في الطرف الذي وقع النزاع في تنهيه . فهو غير  
 مؤثر فيه .

فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضوع . و انا اقول : ان كل 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 كل واحد منها سابق ، وتارة من حيث  
 هو بعينه لاحق ، كانت السوابق واللواحق المتباينتان 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 منتهية في الماضي ، لوجوب انقطاعها  
 قبل انقطاع السوابق ، والسوابق زائدة عليها بمقدار منتهٍ ، فتكون منتهية ايضاً . انتهى  
 كلامه بعبارة .

وكانك بما افدناك عارف بيمر الحق ، وستزداد فيه استبصاراً من ذي قبل ،

ان شاء الله العزيز العليم .

١٨

### وَمَيِّضٌ

انما سلطان قضاء العقل بالبرهان على اللانهاية ، بالامتناع في سلسلة التصاعد في  
 العلل مطلقاً ، لا في سلسلة التنازل في المعلولات من سبيل الصدور . فمَحْزُ القول الفصل ،  
 ان في سلسلة التراقي ، على تقدير اللانهاية ، ليس توجد علة يتعين في لحاظ العقل انها  
 لاحالة تكون متقررة اولاً ، ثم من تلقائه تدخل السلسلة المترتبة باسرها في التقرر ، و  
 ان ذلك ميزان الحكم بالاحالة ، والامر في سلسلة الترامي على خلاف ذلك .

- فلئن قلت : كيف حكمت على جملة البراهين أنّها جميعاً على هذا السبيل ، و الذي  
يستبين من برهاني الحثييات والتضاييف أنّ حكمهما بالاحالة منسحب الذيل على سلسلتي  
التصاعد والتنازل ، سواءً من غير فرق ؟ قلت لك : أما تحققت أنّ ميزان الحكم بالاحالة ،  
بحسب أيّ برهان أقيم ، هو استجماع شرطى الترتيب و الاجتماع في الوجود بالفعل في  
جهة اللانهاية ؟ فمعيار الفرق ، إذن ، ينصّرح بتاملك غير . اليست العلل و المعلولات  
المجتمعة في الوجود ، أنّها تكون مترتبة بحسب المرتبة العقلية لنفس الذات بماهى الذات ،  
لا بحسب الوقوع في متن الخارج ، اذ ليس لها في حاقّ الاعيان الا المية الصرفة .  
فاذن ، نقول : في صورة التصاعد ، تكون العلل المترتبة المتصاعدة الى لانهاية ،  
مجتمعة الحصول بأسرها ، لا محالة ، في مرتبة ذات المعلول الاخير ، فيكون الترتيب و  
الاجتماع في الوجود جميعاً في جهة اللانهاية . فأمّا في صورة التنازل ، فالمعلولات المترتبة  
لا تكون متحققة في مرتبة ذات العلة . اليست المعلول لا ينصحح له الوجود في مرتبة ذات  
العلة ، على خلاف الامر في العلة ؟ فأنّها واجبة الوجود في مرتبة ذات المعلول بته .  
فاذن ، ليس يتحقق شيء من المعلولات في مرتبة ذات شيء من العلل ، فضلاً عن تحقق  
المعلولات الغير المتناهية في مرتبة ذات العلة . فاذن ، في المعلولات المترتبة الى لانهاية ،  
تكون اللانهاية في جهة ، هي جهة التنازل ، والترتيب و الاجتماع في الوجود بالفعل  
في جهة اخرى ، خلاف تلك الجهة ، وهي جهة التراقي و التصاعد . فليتبصر . و هناك  
ضروب من وجوه الفرق ، اوردناها في كتاب التصحيحات و التقويمات ، و هو كتاب  
تقويم الايمان .

### وَمِيضٌ

- انّ المتكلمين لما لا يعنيههم ، من جماهير المتكلمين ومن اتباع المتكلمين ،  
تذهب او هامهم و ظنونهم الى انّ تناهى مقدار اتصال الحركة و امتداد الزمان و تناهى  
عدد الحوادث الزمانية المتعاقبة في جانب الماضي ، في قوة اثبات الحدوث و نفي الازلية .  
ولا يستشعرون انّ شيئاً من النهاية و اللانهاية في الكمية المتصلة او المنفصلة ، لا حظّ له

- من التعلّق بشيء من الازليّة واللاازليّة في الدهر ، بحسب دوّم الوجود او سبق العلم  
 الصريح الغير الداخِل في جنس التقدير واللا تقدر . اليست امتدادات الابعاد المكانية  
 ٣ متناهية المقدار ؟ و هي بحسب ذلك لا يلزمها ان تأتي او تستدعي ان تكون ، من  
 حيث الوجود في الدهر ، حادثة او ازليّة ، فكذلك اتصالات الحركات المستقيمة و  
 المستديرة و كميّات الامتدادات المتصلة الزمانية و مراتب اعداد الكميّات المنفصلة .  
 ٦ وبالجملة ، النهاية واللانهاية بحسب الكميّة ، امر وراء الازليّة واللاازليّة بحسب الوجود ،  
 فهما عند العقل معيان ، كلّ منهما مبين للآخر في المفهوم ، غير مستلزم اياه في التحقق .  
 واقتحام هذه الاوهام والظنون ، من تبعات عدم الفرق بين العلم الصريح الدهري  
 و بين العلم المكتم الزماني ، و حساب ان الزمان ، لو كان معدوماً اولاً ، ثمّ داخلاً  
 ٩ في الوجود اخيراً ، لكان عدمه واقعاً في الامتداد الموهوم الزماني المتهادي ذهابه في جهة  
 المبدأ الى لانهاية ، والمنقطع استمراره في جهة المنتهى ، عند ان بداية دخوله في الوجود ،  
 ١٢ لو كان متناهى المقدار ، لكان انتهاء مقداره عند ان انقطاع ، عدمه المستمر من قبل ،  
 الى غير ذلك من التوهّمات الكاذبة و التخيلات الفاسدة . فلا تكون من السفهاء  
 المتوهّمين .

### مركز تحقيق وميض علوم اسلامی

- ١٥ لا تحسب الزمان مقداراً مستقيم الامتداد ، كما الابعاد الخطيّة الاستقاميّة والمسافات  
 السطحية الاستوائية ، فيكون في حسابك انه انما الفرق بين كميّات الخطوط  
 ١٨ المستقيمة و السطوح المستويّة و بين كميّة الزمان ، بالقاريّة واللاقاريّة ومطلق الاستقامة  
 والاسنواء امر نشترك فيه الكميّات القارة من الخطوط المستقيمة و السطوح المستويّة و  
 الكميّة الغير القارة التي هي الزمان . بل عليك ان تتامل تاملاً ادقّ من المشهور ،  
 ٢١ فتعلم ان الزمان ، كما ان محله حركة مستديرة وحامل محله جرم مستدير ، فكذلك 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 العمومي . وهو منطبقٌ ايضاً على محيطِ دائرةٍ عظيمة،  
 ٣ هي منطقة تلك الحركة و منطقة الفلك الاعظم المتحرك بها ، بل منطقة العالم الجسماني  
 باسره . وليس ان الكرة القُصياً التي تُحدّد الجهات اُبدعتْ بلاحركةٍ ، ثم تحرّكت  
 اخيراً ، بل انها أُخرجت من جوّ اللبس المطلق ومن جوف العدم الصريح ، الى فضاء  
 الابس الدهري ، متحركةٌ حركةً مستديرةً متصلةً غير منبثّةٍ الهويّة ولا منقطعّةٍ  
 ٦ الاتصال . وليس لها في الوجود حدٌ معينٌ منطبقٌ على مبدأ المسافة وطرف الامتداد .  
 فاذا عيّن لها في الوهم ، بحسب الفرض الانتزاعي ، مبدأً بالفعل من نقطةٍ معينةٍ  
 موهومةٍ في المنطقة ، تحصلت بذلك عند العود اليها دورة تامةٌ واحدةٌ . ثم اعتُبرت  
 ٩ بعد ذلك دوراتٌ تاماتٌ ، وكلّ دورة مفروضة من دورات الحركة المتصلة ، منطبقّة  
 على تلك المنطقة التي هي دائرة معدّل النهار . وكذلك الزمان الذي هو المقدار الحال  
 في تلك الحركة ، اُبدعهُ وخلقهُ البديع الخلاق سبحانه ، فأخرجهُ من جوّ صرف  
 ١٢ اللبس المطلق ومن جوف كتمّ العدم الصريح ، الى فضاء فعليةٍ الابس القراح الدهري ،  
 متصل الامتداد غير مقطوع الاتصال ، ولا منبثوت الكمية ، فهو عدد الحركة الدورية  
 المستمرة الاتصال ومقدارها ، وهو في نفسه كمّ متصلٌ واحد بالشخصية ، مستدير  
 ١٥ بالكمية ، متناه بالمقدارية ، غير منقطع الاتصال بالانفصال الا في التوهم . فاذا عيّن  
 الوهم فيه آناً ، بحسب الفرض ، ازاء مبدأ مفروض ، في الحركة المستديرة التي هي  
 محله ، حسب انفراض نقطةٍ بعينها في معدّل النهار ، استتم دورٌ واحدٌ غير ذي وضع  
 ١٨ للزمان ، حيثما تستتم لمعدّل النهار دورةٌ واحدةٌ تامةٌ .

- فاذن ، اتما الساعات اجزاء دور واحدٍ زماني ، والشهور والاعوام ادوار متعددة  
 زمانية ، ودرجات دائرة معدّل النهار ، بحسب كمية نفسها المتصلة القارة المستديرة  
 ٢١ اجزاء الدائرة الفلكية ، وبحسب كمية حركتها المتصلة المستديرة الغير القارة اجزاء الدور  
 الزماني .

فاذن ، يستبين لك انه ، كما لانقطة بالفعل في محيط الدائرة ، ولا في سطح الكرة ،

مع انّ کلاًّ منهما منتهی المقدار فی المساحة ، فکذلک لا طرّف للحركة الدوریة المتصلة الفلکیة ، ولا آنّ فی الزمان الممتدّ المتصل بالفعل ، مع کون کلّ منهما منتهی الامتداد بالفعل فی الكمیة والمقداریة ، ولا بعرضهما فی اتصاهما انبتات ولا انجذاذ الا بالتوهم . فهذا اصل تقتضیه الاصول البرهانیة والقوانین العقاییة . وستزدادُ فی ذلك استبصاراً و استیقاناً ، فیما سبّلتی علیک فی مؤتلف الکلام ، إن شاء الله العلیم العتّام .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## القبس السابع

في تعقب احتجاجات اقتضائية، ومراوغات جدلية، وانتقاد قياسات، وشكوك مغالطية ومُشاغبيّة، على الطرفين من الفريقين.

### ومضة

٣

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 العدميين في حاشيتي الوجود . وعلى ذلك اطباق الحكماء المبرزين والعقلاء والمحصلين . والتشكك بانه ، اذن ، يلزم ان يكون الزمان واجب الوجود ، ساقط . فانّ الواجب بالذات ، هو الذي يجب لذاته بذاته طبيعة الوجود ، ويمتنع 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 نفس 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

١٥

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

## وَمُضَّةٌ

ثم آ في ذكراك ما اوردته في الصراط المستقيم و في الافق المبين ؟ - انه و ان لم يكن يلزم هناك الوجوب بالذات ، آلا انه لامتناع من لزوم استغناء الممكن الباقي عن علة فاعلة لذاته في البقاء ، مبقية لهويته في الوجود . اليس ، 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 المتقابل للعدم الطارى ، و هو الوجود الطارى ، او الوجود المستمر ، او ما شئت فسمه ، واجبا 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 عقدت اعضالها ، سبيل حله و ابطاله ان نقول : كيف يكون ذلك النحو من الوجود واجبا 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 التحيث بهذه الحيثية . فالوجوب على تقدير استفاد من تلقاء الغير ، ليس بوجب الوجوب بالنظر الى نفس الذات بته . و شيء من انحاء الوجود لا يصلح نقيضاً للعدم الطارى ، و لا لشيء من العدمات الخاصة اصلاً . 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 التقيدي ، لا على الاضافة ، اى رفع الوجود على سبيل التقييد ، اعنى الرفع المقيد بالطرؤ ، لا الرفع المضاف الى الوجود الطارى ، على شاكلة رفع المقيد . فاذن ، ما اسهل لك ان تجتزى في صدق نقيضه برفع الطرؤ

- فيتحقق برفع غير طارىء . وبالجملة : انما اللازم من امتناع العدم الطارىء 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 ، ووجوب 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 يقح شيء من الخصوصيتين ،  
 الا من تلقاء علة موجبة . فليتعرف .

## وَمَضَى

- ٩ وعلى قياس هذا النمط ، سبيل القول في الوجود بعد العدم ، آيةً 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 السرمدى ١٢  
 الحق الذى هو قبل جميع الوجودات . وليس هو من بعد عدم بوجه من الوجوه اصلاً .

## وَمَبْض

- ١٥ ثم ان لنا ، في عقد عقدة الاعضال هناك ، سيلاً آخر عضياً ، ولات حين  
 مناص ، الا بما قد آنا الله سبحانه ، من عظيم فضله وجزيل طوليه . وهو انه يلزم من  
 امتناع العدم الطارىء على الزمان ، بحسب نفس ذاته ، ان يكون الزمان هو الصادر الاول  
 واما ان يكون جازى البقاء مع انعدام علته التامة ، وكلاهما مستبيناً الفساد ، ومُجمَعٌ ١٨  
 على فسادهما .

- وذلك لانه ، انما ان يكون القيوم الواجب بالذات ، جل ذكره ، هو جاعله  
 التام وعلته التامة ، فيلزم الامر الاول ، واما ان يكون شيء آخر وراء الواجب بالذات ،  
 مما تهتم به علته التامة فتكون علته التامة امراً ممكناً بالذات لاحالة ، ولا شيء من الممكنات  
 يمنع عدمه الطارىء بالذات الا الزمان . فكل ممكناً بالذات غير الزمان ، فان عدمه الطارىء

ممتنع بالغير من تلقاء وجود علته . فاذا كانت العلة التامة للزمان عددها الطارى ممكنا بالذات ، ممتنعا بالغير ، والزمان عدده الطارى ممتنع بالذات ، فيلزم لاحالة امكان بقاء الزمان ، مع انعدام علته التامة ، من بعد وجودها . وذلك خلف محال ، اذ كما حصول المحال محال ، فكذلك امكان حصوله محال بته . ومثل ذلك متئات في العدم السابق المستعقب للوجود ايضا . فان هذا العدم ايضا ممتنع بالذات في حق الزمان ، دون علته التامة ، فيلزم امتناع عدم الزمان مع امكان عدم علته التامة في الواقع . وذلك في قوة جواز وجود الزمان ، مع عدم دخول علته التامة بعد في الوجود . وجواز المحال محال .

فهذه العضيلة قد اوردتها طي بعض المفاوضات والمراسلات الى بعض من كان يستحق المخاطبة من الاولاد المعنوية والاصحاب الرؤعية . ولست ارمى بهؤلاء المترعريين ان في منتهيم بالفعل استخراج سبيل المخرج عن ذلك من مشاريع الاصول والقوانين . فليعلم ان منتهج الفصيحة عنه من سبيلين :

الاول ان فيه خلطا للعدم السبالي 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 خصوصية 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 مظانته . وهذا الامتناع بالغير ليس يتخصص بالزمان ، بل انه مطرد في جملة الممكنات بأسرها . واما العدم السابق ، فبناء على ما يزعمه المستنكرون لحدوث الدهريات النابتة الصرفة الخارجة عن عالم الامكان الاستعدادي ، لكون ميزان الصلوح لقبول الفيض هناك ،

- طباع الامكان الذاتى ، لاغير . وسببى عليك من كسب فساد ما يزعمون . وهذا الامتناع  
بالغير ايضا غير متخصص بحقيقة الزمان ، بل انه شاكلة كل ما لا يكون مرهون الذات  
بالامكان الاستعدادى من الممكنات الذاتية ، على الاطلاق العمومى .
- الثانى ان فيه مغالطة من جهة عدم الفرق بين الامكان بالذات والامكان بالقياس  
الى الغير ، وكذلك بين الوجود بحسب الذات والوجود 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 عانة الفاعلة التامة ، لكونه ممكن الوجود  
والبقاء من حيث نفس ذاته ، فانما يستلزم ذلك ان يكون العدم الطارى او السابق بالنظر  
الى علته التامة 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 . فبين  
بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير ، فى كل من الوجود والامكان والامتناع ، فرقان  
بين "مستبين لطيف" غير خفى ولا طفيف . وقد اوفينا حقه من البيان فى الاقوال المبين .
- فلاتكونن عن ذلك فى ذهول عريض .

## وميض

- فان اعتراك الشك انه ، اذا كان العدم الطارى او السابق المنع بالنظر الى ذات  
الزمان ، انما هو الذى يطرأ او يسبق فى الزمان ، طرؤا زمانيا وسبقا كمما ، لاغير ،  
كان يشترك فى هذا الامتناع الزمان ومفارقات الزمان ، من امرييات عالم الابداع وابداعيات  
عالم الامر جميعا . فما خطبهم يجعلون ذلك من خواص ماهية الزمان بخصوصها ، لاغير ؟
- فاعلمسن ان الامرييات من الابداعيات ، انما يمتنع ذلك بالنسبة اليها ، من حيث  
الطباع المشترك بينها جميعا ، وهو مفارقة عالمى الزمان والمكان لا بحسب خصوصية

شئ 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 شئ من الماهيات . غير ماهية الزمان . فخصوصيات ساير الماهيات باسرها مُلغاةُ الاعتبار في اعتبار هذا الامتناع . فليستعرف .

### ومبض

ان من المُرَاقَات من سبيل الجدول في اثبات حدوث العالم ، ان يقال وجود الزمان على اوضاع الذاهبين الى قدمه ، يمتنع سبق العدم عليه ، امتناعاً ذاتياً ، بحسب نفس ماهية الزمان ، وليس يمتنع ذلك على علته التامة ، لكونها غير واجبة الذات . 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 كَشَطْنَا غطاء التدليس عن هذه المِراوغة المُشَاغِبِيَّة من سبيلين : تجريد غير الممتنع ، وهو امکان سبق العدم الصريح عليه في الدهر ، وقد امتنع من تلقاء العلة المبدعة عن الممتنع عليه بالذات ، وهو العدم المكمّم السابق ، سبقاً زمانياً ؛ والفرق بين امکان العدم السابق ، بالنظر الى ذات العلة ، بحسب نفس الذات ، وامكانه بالنسبة اليها ، بحسب قياسها الى ذات المعلول ، وهو الزمان واثبات الاول ونفى الثاني .

### ومبض

من الفاشي في الاذهان القاصرة العامية الجمهورية ، الاحتجاج على حدوث الزمان بتناهي كميّة مقداره في جانب الماضي ، واثبات حدوث العالم ، حدوثاً زمانياً ، بابطال اللانهاية 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 المحصلين اصلاً .

فالمقادير التقيمة والمستديرة ، لانعلقها بالازلية او اللازلية في الوجود والحصول

بحسب التناهي او اللاتناهي في القدر والمساحة . فكما دائرة معدل النهار ، مثلا ، متناهية المقدار ، وهي بحسب ذلك لاتأبى المسبوقية او اللامسبوقية بالعدم الصريح في الدهر ، فكذلك مقدار حركتها الدورية المتصلة . والبراهين الناهضة بالحكم على غير المتناهي ٣ بالبطلان . انما سلطانها على استجماع وصفى الترتب والاجتماع في الوجود في جهة التلا نهاية ، والطبيعة المتعاقبة الافراد من حفظة الماهية في امتداد الزمان بتعاقب الافراد ، من غير انقطاع ، كما قد استبان لك فيما قد سلف . ٦

### وَمَبْضُ

ومن الشبه المغالطية ، ما قد قيل : تأثير الفاعل في عالم الامكان وفي كل جزء من اجزائه ، لا يخاو اما ان يكون في حال تقرريره ووجوده ، وهو محال ، لانه ايجاد الموجود ٩ 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 . ١٢ والمستحيل تحصيل الحاصل وايجاد الموجود بشرط حصوله ووجوده ، لاني حال حصوله ووجوده . فانه فرقان ما بين 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 . وبالجملة ، انما تأثير المؤثر في حال الحصول الحاصل بذلك التأثير . وذلك تحصيل للحاصل بذلك ١٨ التحصيل ، ولا استحالة فيه .

وبعبارة اخرى ان اريد به حال الحصول ، معية المعلول والعلّة في حاق الاعيان ، بحسب المقارنة في التحقق ، بالنظر الى ذات المعلول ، اخير ان التأثير في حال الحصول ٢١ 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 يُعقل 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 اللاحاصة ، متأخرة عن مرتبة حصول العلة او لاحصولها ، وبينها وبين ذات العلة مقارنة ذاتية لزومية ، بحسب الحصول في حاق "متن الخارج" ، بالنظر الى نفس ذات المعلول ، لا بالنظر الى مرتبة ذات العلة .

والتكلفون لما لا يعنيههم ينصرفون عن جادة سبيل الحق ، ويتجشّمون مسلكاً اخر وعراً 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 مشافعة الانات ، ليس تجب مقارنة العلة والمعلول في الحصول ، كالصوت يوجد في الان الثاني ويصدر عن موجدته في الان الذي قبله ، فيكون التأثير سابقاً على الاثر بان ، 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 مقارنا للعدم . ولعمر الحبيب ، ان الوقت اعز من الاشتغال بابطال هذه التخاييل والاوهام ، فلننعطيف الان الى مانسجته عناكب اوهام المتفلسفين المتشحطين بالمجادلة في تفلسفهم في هذه المسئلة .

### وميض

الم تسمعهم يقولون في المُحاجة على قدم الزمان ؟ - انه لو كان الزمان حادثاً غير ازليّ الوجود ، لكان معدوماً قبل وجوده ، قبلية انفكاكية ، لا يجمع بحسبها القبل البعد

في متن الواقع ، وهذه القبلية انما معروضها بالذات اجزاء الزمان ، بعضها بالنسبة الى بعض ، وليس يوصف بها ماعدا الزمان الا بالعرض ، من جهة مقارنة اجزاء الزمان .  
فاذن ، يلزم وجود الزمان على تقدير عدمه .

٣

ولا يُستَرابُ في انهم بمقاتلتهم هذه، انما يجادلون اقواماً من جنود الطبيعة الوهمانية، ليسوا يستطيعون باوهمهم القاصرة ، ادراك القبلية الانفكاكية المطلقة الغير المكتممة سبيلاً . لانهم يأتون بها على سبيل استيثاق برهانيتها والاعتقاد بصحتها . كيف ؟ وقد

٤

استبان لك مراراً متكررة، انهم هم الذين اصطالحوا على تسمية نسبة الثابت الى غير الثابت والى الثابت بالقبلية والمعينة به الدهر والسرمد ؛ واوضحوا ان الزمان ، كما ليس لوجوده

٥

متى ولا يكون وجوده في زمان ؛ فكذلك لا يصح ان يكون لعدمه متى ، وان يكون عدمه في زمان ؛ وان القبلية الانفكاكية منها الامتدادية المكتممة الزمانية ، ولا يكون

معروضها الا اجزاء الزمان ، ومنها الصريحة المطلقة الغير المكتممة، وهي القبلية السرمدية ، كما للباري الاول سبحانه بالنسبة الى هذا اليوم وهذا الحادث اليومي مثلاً . فكيف، اذن،

١٢

يناقضون انفسهم ويسرون في ارض الاعتقاد على خلاف مذهبهم ؟ وبالجملة ، توهم الامتداد ، على تقدير عدم الزمان، واتصاف الباري القدوس بالقبلية المكتممة الامتدادية

١٥

او المعينة السيالة الزمانية ، امر لم يستطعوا تحصيلها ، ولا ذهب اليه ذوبصيرة ما قط ، لافي جاهلية الفلسفة، ولا في اسلام الحكمة . بل انما يتمطاه المتكلفون لما لا يعنيههم،

باوهمهم الفاسدة النامية ، في مفازة العيسى وفي مهواة الغنى وفي فلاة الاعوجاج .

١٨

### وميض

ان من اقوى احتجاجاتهم ، ما يقولون : اليس من المستبين ؟ - ان نظام الكل المسمى بـ «الانسان الكبير» والمبصر عنه بـ «العالم الاكبر» ، انما علمته النامة بالقصد الاول،

٢١

القيوم الواجب بالذات ، جل ذكره ، بنفس ذاته سبحانه ، اذ لا يخرج عنه ، الا هو، وما سوى نفس ذاته سبحانه ، فهو داخل فيه بالضرورة . واذا ليس يتصور له مادة اصلا،

فهو المبدع على الاطلاق . وكذلك افضل اجزائه الذي هو اكرم الممكنات واقدس،

الامريّات في السلسلة البدويّة، انما علته التامة بالايجاد والابداع، نفس ذات الفيّاض  
الحقّ، تعالى عزّه، ولا يعقل ان تكون له مادة، ولا ان تكون لوجوده علة ما من  
العلل، غير مرتبة ذات فاعله الفيّاض، علا سلطانه. فهو الصادر الاول، واتم المبدعات، ٣  
واحتمها بالابداع، واول الجواهر العقلية المقدّسة عن علايق المادة وعن عوالم الامكان  
الاستعدادي. فاذن، انما ميلاك فيضان نظام العالم وصدور الصادر الاول، من اجزاء  
النظام الاتم الاكمل الذي هو افضل المبدعات واتم الجواهر العقلية، عن المبدع الفعال  
العزير العليم، طباع الامكان الذاتي فقط. والمبدع الفعال الباري الحقّ، واجب الفيض،  
تام الافاضة، متان بالجود، فعال بالرحمة. فكيف يسوغ تخلف المعلول عن العلة  
التامة وتخلّف الفيض عن فعال الافاضة؟ فاذن، لا يحيص عن القول بازلية العالم، من  
تلقاء افاضة الفيّاض الازليّ الجود والرحمة، او الخروج عن اقليم الحقّ باستنكار الاصول  
البرهانية.

فقول: مقدّمات هذا السياق لا ريب في حقيقتها، ولكنها غير مجدّية في ١٢  
استلزام المطلوب، بل قاصرة عن جدوى الانتاج، لا همال الفحص والتغيب في  
التفتيش. وانما يستتم الانتاج، اذا ثبت ان طباع الامكان الذاتي في منة استحقاقه قبول  
الفيض الازليّ. واتى لهم اثبات ذلك؟ وكون اثباته حتّ الجبال بالانامل وخرط  
القتاد بالاصابع. كيف؟ واننا نحن قد اثبتنا، بالبراهين الساطعة القائمة بالقيسط، ان  
الممكن الذاتي ليس يسع منة جوهره وقوة استحقاقه، بحسب طباع الامكان بالذات،  
الا التقرّر الواقع بعد البطلان القراح في حاق الخارج، والوجود المسبوق بالعدم الصريح ١٨  
في متن الدهر. والتخلّف عن العلة التامة، انما المستحيل منه التخلّف المتقدّر المكتم  
السيّال مطلقا، والتخلّف الصريح الغير المكتم لامطابقا، بل اذا كان من جنبه الفاعل التام  
بتسويفه في الصنع وامساكه عن الافاضة، مع استتمام المنتظرات واستجماع الشرايط جميعا، ٢١  
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 حقه ، خارجاً عن دائرة الامكان في جنبه ، غير منطبق على فرجار الدخول في وسعِهِ .

- ٣ ليس البرهان القاضى على تخلف المعلول عن علته التامة بالامتناع ، هو ان امكان التخلف يستلزم اما خرق فرض استتمام العلة ، واما وقوع الترجيح بالفعل او بالامكان من غير مرجح يقتضيه ؟ فالتخلف الصريح . من حيث امتناع الفيضان من قبل ، بحسب طباع جوهر المعلول ونقص حقيقته ، فليس يُحيلُهُ البرهان ولا يصادمُهُ تماميةُ الجاعلِ الموجبِ . بل ان عزيزة العقل الصريح توجبه ، وسلامة اللب الناصح نستوجه .
- وبالجملة ، ضابط ستمن العلية والمعلولية ، ان العلة التامة ومعلوها ، والجاعل التام ومجموله ، ان كانا جميعاً زمانيين ، كاليجب لاحالة ان يجمعها في الوجود زمان او ان .
- ٩ وَاِلا ، فاذا كان المجمعول في جوهر ذاته تام الفوة على قبول الفيض مرسلًا مطلقاً ، امتنع تخلفه عن جاعله التام على الاِرسال والاطلاق . واذا كان في طباع جوهره ، بحيث يابى ذاته الا التخلف الصريح من جهة ما ان طباعه يقصر عن قابلية التقرر الازلى ، ويمتنع ١٢ بالنظر الى جوهر ذاته الا الوجود من بعد العدم الصريح . كان يجب ان يتخلف عن جاعله التام ، تخلفاً صريحاً دهريةً غير سيال ولا مقدّر ولا مُكتم . ولم يكن هناك خالف اصلاً . فليتبصّر .

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

ومبيض

- ١٥ اما تعتبر بما تستيقن بالعقل المضاعف ؟ - ان المعلول متخلف الحصول عن مرتبة ذات العلة بثّة ، وان كان هو معها بالحصول في حياق الخارج . ولا ينظم بذلك استتمام العلة ، لكون الحصول في مرتبة ذات العلة امراً لا يسعُهُ فرجار الامكان ، ولا يحتمله طباع المعلولية ، بل هو ممنوع ذاتي ، بالنظر الى جوهر ذات المعلول . فكذلك الامر في التخلف الصريح ، اذا ما كان طباعى جوهر ذات المجمعول وذاتى استحقاق ماهيته ، ٢١ لما من المستبين ، ان الامكان بالذات ميزان تصحيح الاستناد الى العلة الجاعلة .

فان قلت : اذا صح ذلك ، فاذن ، تكون العلة التامة للصادر الاول ، ذات

جاعليه الفعّال ، مع طباع امكانه الذاتى ، فلا تتصحح في الوجود علة تامّة بسيطة اصلا ؛  
 قات : كتلا ، فانّ الامكان من مراتب ذات المعلول المفروغ عنها في لحاظ العقل اياه  
 عند النظر في استناده الى العلة ، لكونه من مُتمّمات جوهر المعلول المتناق ، كما جوهريات  
 الماهية ، ومن اعتبارات ذاته المصححة لاعتبار طباع المعلولية والمكّلة لنصاب الفاقة الى  
 العلة ، فهو في حيز المعلول المفتقر ، لاني حيز العلة المُفتقر اليها ، اذ هو من اعتبارات  
 بجانب المعلول ، لا من اعتبارات جنبه العلة . وبالجملة ، انما افاضة الجاعل التام على طباق  
 استحقاق امكان المجهول ، وعلى حسب فرجار قوة طباعه على قبول الفيض ، وان لم تكن  
 هناك رهانة الامكان الاستعدادي ، ولا ضمانة بالفيض من الفيض على الاطلاق اصلا .

فاذا قيل مثلاً : الفعّال المبدع التام ، لِمَ لَمْ يُبدع النفس غنية في افعالها  
 عن علق المادة كالعقل ؟ او لِمَ لَمْ يَخلق الفرس مدركا للطبايع المرسله ، ومرتباً  
 للضوابط الكلتية ، وصاراً الى عالم القدس بالاستكمال كالبشر ؟ او لِمَ لَمْ يجعل المعلول  
 حاصل الذات في مرتبة ذات العلة ؟ او لِمَ لَمْ يجعل الماهية الامكانية موجودة بحسب  
 مرتبة ذاتها ، ولم يجعلها بحيث تكون ماهيتها هي بعينها انتيتها ؟ او لِمَ لَمْ يجعل الخمسة  
 منقسمة الى متساويين كما الستة ؟ عند ذلك كله من هذر القول ، ومن ركيك  
 السؤال ، ومن سخيف الفحص ، ومن خسيس التقيس ، فكذلك ، اذا قيل : البارئ

الفياض لِمَ لَمْ يوجد عالم الامكان في الازل غير مسبوق بالعدم الصريح ؟ كان هذا  
 القول ايضا من جنس تلك الاقاول المُستسَخفة ، عند من يعرف طبيعة الامكان  
 الذاتى ومقتضاهما ، على ما قد تعرّفت في القياسات السابقة . وايضا ، اَلَسنا قد عرفناك  
 بالبرهان من سبيل التّم ؟ - انّ التّقدم بالذات في الحقيقة الوجودية ، مساوق التّقدم  
 الانفكاكيّ السرمدى ، والتأخر بالذات بحسبه ، مساوق التأخر الانفكاكيّ الدهرى .

فاذن ، قد تلخص انّ المُحال في التخلّف عن العلة التامة ، انما هو التلامعية المُكَمّمة  
 الامتدادية على الاطلاق ، والتلامعية الصريحة الغير المتقدّرة ، اذا كانت المعية السرمدية  
 غير ممتنعة ، بالنظر الى استحقاق جوهر ذات المعلول ، لا مطلقا . فحكم المعية السرمدية

بين العلة النائمة الواجبة بالذات ومعلولها الممكن الذات ، بحسب الوجود السرمدى ، في حاقّ الاعيان ، من جهة انها ممتنعة بالذات ، بالنظر الى طبيعة الامكان الذاتى وحقيقة الوجوب بالذات ، حكم المعية الذاتية بين مطلق العلية النائمة ومعلولها ، بحسب مرتبة الذات ، من جهة انها ممتنعة بالنظر الى طباع العلية والمعلولية . فليست تثبت .

### وميض

٦ من الدائر على الالسن والافواه، والفاشى في الاستماع والاذهان، في تقرير ما ادحضناه من حجّتهم، انه لا يخلو اما ان يكون جميع ما ليس منه بدء في وجود شىء من عالم الامكان، حاصلًا في الازل ، فيكون بعض العالم ازلّ الوجود لامحالة ، لامتناع تخلف المعلول عن العلة النائمة ؟ اولا ، فيجب لامحالة ان يخرج شىء مما ينتظر في صحة وجود العالم ويُعتبر في تمامية العلة الجماعلة، من القوة الى الفعل ، مع خروج العالم من القوة الى الفعل بته . فيعطف النظر الى ذلك الامر المنتظر الخارج الى الفعل ، ويساق الفحص الى حيث يتسلسل المنتظرات المرتبة الخارجة الى الفعلية معاً الى لانهائية ، في 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 ممتنعة ، ان سبيل ادحاض هذا التقرير اختيار الشق الاول من شقّى التريد . فجميع ما لا بد منه في وجود الصادر الاول الذى هو افضل اجزاء نظام الوجود في سلسلة البدؤ ، حاصل في الازل بالفعل لامحالة ، اذ فاعله التام هو نفس ذات البارئ الفعال باحدىته الحقّة وبساطته المطلقة . وانما تخلف عنه ، تخلفاً صريحاً غير مكمّم ، ولا سيال بحسب التأخر الدهرى ، لكون المعية السرمدية هناك ممتنعة بالذات . والواجب في مذهب العلية والمعلولية ، ان يكون المعلول مع علته النائمة في الوجود ، معيةً يحتملها جوهر ذات المعلول ، لامعيةً يتأبأها جوهر ذات المعلول ، بحسب نفس سنخ الماهية ، ويتأبأها نفس ذات العلة ، بحسب ما تقتضيه خصوصية الحقيقة ، على ما قد تعرفته غير مرة .

## وَمَيْبُضٌ

- ٣ ومما يحنجون به من سبيل الجدل، على من يذهب من فيرق المتكلفين لما لا يهنيهم، الى ان اختصاص حدوث العالم بوقت حدوثه، لكون الحدوث في ذلك الوقت بخصوصه اصلح، وان كان ممكنا قبله، ما اورده في الاشارات.
- ٦ 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 الاولى، وكل ما يحتاج اليه في التأثير حاصل لذاته. وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة. فيلزم قدم الفعل، وتقييدها بـ «الاولية»، لخروج الصفات الاضافية.
- ٩ والثاني من حيث الفعل، وتقريره، انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد، اذ العدم الصريح لا يتميز فيه، حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال من ايجاده في بعض، وحتى يكون لاصدوره عن الفاعل في بعض الاحوال اولى 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 ممكنا فيه، وتقييد العدم بـ «الصريح» احتراز عن عدم الحادث المستبوق بالمادة، انتهى بعبارة.
- ١٥ ونحن نقول: ان ذلك مستتب الانتاج على اوضاع اولئك الاقوام. واما على سبيل الحق وميرصاد العقل ومسلك البرهان، فستبين الفساد بتة. اليس من المتزن بميزان العقل المضاعف، انه لا تجد في سبب الفعّال الحق اصلا، وانما الحاصل بعد التلاصول جوهر ذات المعلول، لا غير، وان العدم الصريح انما لا يتميز فيه، لانه لا يتصور فيه حدّ وحدّ، ولا يتوهم فيه امتداد ولا لا امتداد، ولا تقدر ولا لا تقدر،
- ٢١ لخروجه من جنس التهادي والتلاتمادي 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 و ارادته وعلمه وحكمته، صَبَّ سِيَجَالِ الْفَيْضِ وَالرَّحْمَةِ عَلَى عَالَمِ الْاِمْكَانِ حَسْبَمَا وَسِعَهُ وَسُوعُ اسْتِحْقَاقِ مَا هَيْتِهِ وَمُنَّةِ طِبَاعِ اِمْكَانِيهِ . فالله سبحانه ، علم من علمه بذاته نظام الخبير ٣ في فعله ، وهو عالم جملة عوالم الامكان واقاليمة، بنظامه الجملي المتسق، فقال له «كن» فكان .

٦ فان قيل : لِمَ لَمْ يُفَيْضْ عَلَى فَعْلِهِ الْوُجُودَ الْغَيْرَ الْمَسْبُوقَ بِالْعَدَمِ الصَّرِيحِ؟ كان الجواب : لانه لم يحتمله بطباعه ، ولم يستحقه بجوهره ، فذلك من نقصان جوهر الفعل، لالِضْنَانَةِ وَاِمْسَاكِ مِنَ الْفَاعِلِ ، كما انه لم يُفَيْضْ عَلَيْهِ الْوُجُودَ الْمَقْدَسَ عَنِ الْمَاهِيَةِ ، لنقصان ذاته وقصور طبيعته . وان قيل لِمَ لَمْ يُبْدِعْهُ قَبْلَ مَا بَدَعَهُ؟ كان الجواب ؛ لانه لا قبل له ، الا الازلية السرمديّة الممتعة في حقه، من جنبه طباع ذاته واستحقاق ماهية .

### وَمِيضٌ

١٢ وعلى هذا السبيل ، استدلالهم في مسلك الجدول يلزم التعطيل، حيث يقولون: ان القول بازلية البارئ الحق سبحانه، وحدوث مجعولاته 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 يتصف اخيراً بما ليس له اولاً في مرتبة ذاته . واو لا يتدبر ما اذا يضر الشمس دوام شعاعها وبقاء ذرات في نورها؟ فما ظنكك بشمس عالم العقل ، وهو نور الانوار، غير متناهي النورية والمجد والكمال، اذا كان مفيضاً للنور، وقائماً بالقسط ازلاً وابدأ؟ ومن البين ان ما يفيض منه الوجود دائماً، فهو افضل واجود وافعل وافيض مما يتعطل مدة لا عن بداءة، ثم ينبعث فيه فعل الابداد والافاضة . فهذه الحجّة ايضاً جدلية السياق، موضوعة الآساس ٢١ على اوضاع المتكلفين لئلا 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 واحداً غير منقسم ، هو طرف امتداد موهوم مقدّر ، كما الا انّ للزمان . فكان الامسك عن فعل الفعل وصنوع الافاضة في حدّ مما يَزِيحُ لحدّ الابداع والافاضة ، تعطيلاً للفعل الجواد عن جوده ورحمته ، وامسكاً له عن صنعه وفيضه .
- ٦ وقد استيقنت ان ذلك انّ هو الا خيال فاسد ، يتخيّله السوداويون ، وهم باطل يتوهمه الظلمانيون . وانما هناك عدم صريح صرف دهرى ، وراء توهم الحدود والامتدادات ، قبل الوجود القراح المسبوق به لنظام العالم في متن الدهر ، من تلقاء وجود الجواد الحق وافاضة الفياض على الاطلاق ، على ان يقع الوجود الصراخ القراح في حيز العدم الصريح بدلاً عنه ، لاني حدّ مما يَزِيحُ في الوجود او في الوهم عن حدّ العدم . وليس يصح انّ البارئ الحق اكتسى اخيراً بما لم يكن متجملاً به اولاً ، في مرتبة ذاته ، ولانه سنع لذاته شيء من جهات ذاته ، او شيء من الاعتبارات التي هي منتظرات الصنع والافاضة . بل انما كانت المبدعات غير متسرمة الوجود ، من قبل استحقاق ذواتها ، ومن تلقاء امكان ماهياتها ، اذ كانت ضعيفة الحقايق عن احتمال السرمديّة في التقرّر ، قاصرة الذوات عن قبول ازليّة الوجود في الدهر . فكان لا محالة انما المجدد نفس ذات المجهول ، لا امرماً في جنبّة الجاعل ، كان يعوزّه في الجاعليّة . فاذن ، ليس لتوهم التعطيل متّسع ، ولا عن القضاء على جميع الممكنات بالحدوثين الذاتى والدهرى متّسع .
- ١٨ افلا يتبصّر ما ذابضّر الشمس ، لو لم تكن في الوجود ساهرة مدّريّة تستضيء بنورها ، اوجد ران طينية تستشيع بضوؤها : فما ظنكك بالملك الحق والفتى المطلق ، فاعل الشمس والقمر ، جاعل الظلمات والنور ، اذا كان مستأثراً بالقدم والازليّة ، متفرّداً بالاولايّة والسرمديّة . وبالجملة ، انما يسلك سبيل التعطيل من يضع في مذهب الوهم ، ان قبل وجود العالم عدماً ممتدّاً ، وحاداً موهوماً ، يمكن فيه الصنع والايجاد ، ويتصحح فيه الابداع والافاضة ، فوق الحدوث في الدهر ودون الازليّة في السرمد ، كما يحسبونه

السفهاء الطغام من أئمة الظنون والاهام .

فأما العقلاء الشاؤون والحكماء الراصون، فقامهم في المعرفة أقصى مقامات العارفين.

ولذلك قال في الهيئات الشفاء والنجاة : وهؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله عن جوده ،

يعنى : «هؤلاء» الكناية عن فيرقى المعتزلة والاشاعرة من المتكلمين لما لا يعنيه . 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 السرمديّة ، والامة

الوسط من الحكماء المتأتهين بالحكمة اليمانية البرهانية ، اصحاب شجرة مباركة زينونة

لاشرقية ولاغربية .

### ومبيض

اعلمن ان علو الباري المبدع في الابداع ، و متجدد الفاطر الصانع في الصنع ،

هو انه بذاته بحيث يبدع ويصنع ويبيض ويخلق ، لابان الاشياء خلقه والموجودات

صنعه ، كما شأنه في العالمية ايضاً كذلك ، فان علوه ومجده في العلم ، هو انه بذاته يعلم

الاشياء قاطبة ، بعين علمه بذاته ، وتبيض عنه الاشياء جميعاً ، منكشفة معلومة ، لابان

الاشياء معلومة له . فاذن ، علوه ومجده سبحانه ، بنفس ذاته من جميع جهاته وصفاته ،

لابلوازمه وآثاره ومفطوراته ومصنوعاته ،

### ومبيض

سلكك ، في الشفاء والنجاة وسائر كتبه ، مسلك الجدائين ، وتوغّل في المجادلة

فلنورد كلام الشفاء بعبارته . قال في اول ناسعة الهيئات الشفاء ، بعد قسط من القول :

والعقل الصريح الذي لم يتكدر 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 ؟ وعمّن يحدث ؟ وقد بان ان واجب الوجود

- بذاته واحد . افترضى ان ذلك عن الحادث منه ؟ فنكون ليست النسبة المطلوبة ، لاننا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاوّل الى الفعل . او هي 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 اليجاد لذاته ، فليمّ لم يوجد قبل ؟ افترضاه استصلحه الان او حدث وقته او قدر عليه الان ؟ ثم قال : وايضا فان الاول ، بماذا يسبق افعاله الحادثة ؟ ابذاته 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 الخلق 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 للخالق منذ اّلا عن بدياءة ، وجوز فيه ان يخلق قبل اى خلق توهم فيه خطأ . واذا كانت هكذا ، كانت هذه القليلة مقدرة مكممة . وهذا هو الذى نسميه « الزمان » ، اذ تقديره ليس بتقدير ذى وضع ولا ثبات ، بل على سبيل التجدد . ثم ان شئت ، فتأمل اقاويلنا الطبيعية ، اذ بينا ان ما يدّل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض هيئة غير قارة ، والهيئة الغير القارة ، هي الحركة . فاذا تحققت علمت ان الاول تعالى ، انما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقاً مطلقاً ، بل سبقاً بزمان معه حركة واجسام او جسم .

- وهؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله عن جوده ، فلا يخلو إما ان يسلموا ان الله كان قادراً قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسماً ذا حركات ، تُقدّر اوقاته وازمته ، 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 .

- ٣ والقسم الاول يُقسّم عليهم قسمين . فيقال : لا يخلوا ما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم ، انما ينتهي الى خلق العالم بمدّة وحركات اكثر ؛ او لا يمكن ؛ ومحال ان لا يمكن لما بيننا . فان امكن ، فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم ، او انما يمكن قبله . فان امكن معه ، فهو مُحال ، لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة ، فيقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدّة احدهما أطول . وان لم يكن معه ، بل كان امكانه مبيئاً له ، متقدماً عليه او متأخراً عنه ، تقدّر في حال العدم امكان خلق شيء بصفة ولا امكانه ، وذلك في حال دون حال وقوع ذلك متقدماً ومتأخراً ، ثم ذلك الى غير نهاية . فقد وضع صديق ماقدّمناه من وجود حركة لا بدؤ لها في الزمان ، انما البدؤ لها من جهة الخالق ، وهي الحركات السماوية . انتهى كلام الشفاء بالفاظه .
- ١٢ وفي النجاة ايضاً ، ذكره بعبارة الشفاء بعينها ، وقال : وهو بيان جدلي ، اذا استقصى قاد الى البرهان . ونحن نقول : استقصاؤه بحيث ينسلخ عن الجدال ويقود الى البرهان ، امر لا يحيط به نطاق طاقة الامكان . اليس قد تطابق قيام البراهين واجماع الحكماء ؟ - على ان الباري الفعال سبحانه يتسبب هذا الحادث الكائن اليومي مثلاً في الوجود ، سبقاً مطلقاً انفكاكياً سرمدياً ، غير امتدادى في حاق الخارج ، لاسبقاً مقدراً مكمماً امتدادياً بزمان او ان في افق التغيرات والتصرّات . وقد برهننا في القيسات السابقة ، من السبيل اللّمي في سياق العقل المضاعف من مسالك عديدة ، على ان قبليته سبحانه بالنسبة الى العالم الاكبر بنظامه الجملي ، هي بعينها قبليته بالنسبة الى كل من الحوادث الكائنة الزمانية ، قبليته مطلقاً سرمدية غير مكّمة ، وان العالم بنظامه الجملي المتسق مسبق الوجود في الاعيان بعدمه البات الصريح في الدهر ، و بوجود جاعليه القيوم في السرمد . ومن المستحيل الباطل ان يفرض شيء آخر قبل العالم الممكن المخلوق ، متوسطاً

- الوجود بينه وبين الخالق . فكيف يستصحّ ذو نصيبٍ مما من الغريزة العقلية ان يقال :
- يمكن ايجاد الزمان قبل الزمان وايجاد المكان قبل المكان ، وبالجملة ، ايجاد الامتداد قبل الامتداد ، وايجاد العالم قبل العالم ؟ فاذن ، خلق جسمٍ اخر قبل الجرم المحدّد للجهات ، وحركةٍ اخرى قبل حركته ، وامتدادٍ اخر سيّالٍ قبل الزمان الذي هو مقدار حركته ، من الممتنعات بالذات . وليس هذا الامتناع من جهة كون ذلك امراً معجوزاً عنه ، بالقياس الى تعلق القدرة الواجبة النامة القيسومية ، بل انما من جهة أنه في نفسه امرٌ باطلٌ مستحيلٌ . والمحال بالذات ، ليس في منتهى ان يستأهل ذائناً متصورةً تستطيع الى صلوح قبول التأثير ومتعاقبة القدرة سبيلاً . فالنقص والعجز من جهة مفهوم المستحيل ، اذ لا ذات له تعلق بها القدرة ، ولا في الوهم والتصوّر ، لامن تلقاء قدرة القدير الحقّ على الاطلاق ، تعالى عيّه . فاذن ، خلق العالم بعد عدمه الصريح في الدهر ، ليس من حيث انتقال الخالق من مجزئ الى قدرة ، ولا من حيث تغيير في ذاته او في شيءٍ من صفاته ووجهات ذاته ، ولا من جهة انتقال العالم من امتناع الى امكان ، ومن لامقدورية الى مقدورية ، بل انما من تلقاء نقص جوهر الذات الجائزة المعلولة ، ومن حيث قاصرة طباع الجواز الذاتي عن تصحيح قبول التبريد وامتناع ازلية التقرّر في الدهر ، بالنظر الى ذوات ماهيات الجائزات ، وجواهر حقايق المعلولات دائماً ، واستحالة توهم امتداد او لا امتداد ، و سيّلان او لا سيّلان ، واوقات او حدود ، في العدم البات الصريح الدهريّ رأساً .

### ومبيّض

- 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 لاخلأ ولا جسم ملاً. فَبَيِّنَ  
 انه لاهيولى غير متصورة بصورة. فاذن، صورة العالمية مخصوصة بمادة واحدة،  
 ٣ تلتئم منها جملة امور محصورة في عالم واحد، فلا يكون في الامكان وجود عوالم كثيرة.  
 انتهى كلامه.

وقال الشريك في ثالث عشر ثانية طبيعيات الشفاء: فان قال قائل: ارايت، ان

لم توجد الحركة، اكان يُفقدُ الزمان، حتى تكون حركات اخرى غيرها بلا تقدم  
 ٦ ولاتأخر؟ او قيل: ما ذكرناه في الشكوك، ان الجسم، في ان يوجد متحركاً، 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  
 ٩ للمستقيمة جهات، فلم تكن حركات مستقيمة طبيعية، فلم تكن قسرية، فيجوز ان  
 تكون حركة جسم من الاجسام وحده ولا اجسام اخرى، مستحيلاً، وان لم يكن بين  
 ١٢ الاستحالة. فليس كل محال يعرض، يكون بَيِّنَ عروض الاستحالة، بل كثير من  
 المحالات، لا يظهر ويَبِينُ استحالتها، الا ببيان وبرهان: واما ان اعتمدنا التوهم،  
 فاذا رفعنا المستديرة بالتوهم، واثبتنا المستقيمة المتناهية في الوهم، امكن وثبت في التوهم  
 ١٥ زمان محدود، لا يستنكره التوهم، وليس نظرنا في هذا، بل فيما يصح في الوجود. فالزمان،  
 اذن، وجوده متعلق بحركة واحدة، يقدرها ويقدر ايضاً سائر الحركات التي يستحيل  
 ان توجد دون حركة الجسم الفاعل بحركته للزمان، الا في التوهم. انتهى كلامه بالفاظه.  
 ١٨ ومثل ذلك في ساقه الفن الثالث في السماء والعالم.

قلت: ومن هناك، ما قد تكرر منه في مواضع كثيرة من الشفاء والتعليقات وسائر

كتبه ورسائله، ان الحُجَجَ المقامة على ازيلية العالم، ليست هي على سياق تبيانات برهانية،

بل انما هي احتجاجات جدلية على اوضاع المعتزلة، ومن ساهمهم في مذهب التوهم،  
 ٢١ مهتنية على امكان وجود حركات قبل حدوث العالم، وبالجملة، على امكان خلق الخرق قبل  
 اى خلق يفرض ويوضع انه اول المخلق، فيازم من ذلك ان لا يكون عدم العالم السابق

على وجوده عدماً صريحاً مطلقاً لا بزمان ومكان ، بل يكون عدماً متقدراً مكمّماً ممتدّاً  
 لاعن ببداءةٍ . وذلك من مفروضاتهم ومسلّماتهم المنبعثة عن امتناع ارتفاع الامتداد الزمانيّ  
 ٣ عن الواقع في التوهم ، كما الامتداد المكانيّ ايضاً ممنوع الارتفاع عن الوهم ، اذ يتوهم ، على  
 تقدير عدم العالم ، امتداد زمانيّ موهوم غير متناه ، وفضاء مكانيّ غير متناه موهوم ايضاً .  
 لكنّ العقل الصحيح الصريح يقضي انهما كليهما من المحالات التي بتعملها الوهم وبعملها  
 ٦ التوهم .

### وَمَبْضُ

انّ الغاغة من جماهير المتكلّفين ، لا يقتصرون على جعل العدم الصريح قبل العالم  
 ٩ متقدراً ممتدّاً لاعن ببداءةٍ ، بل يعتدّون في الزور ، ويثبتون للمهيمن القدوس خواصّ  
 الزمانيّات من التقدير والتكمّم والحدود والاقوات . ويقولون : الباري الحق سبحانه  
 مستمرّ بوجوده الممتدّ ، مع امتداد عدم العالم لاعن ببداءةٍ ، ومرجع لوجود العالم  
 ١٢ في حدّ بخصوصه بارادته المخصّصة : من غير مرجّح ومخصّص غير الارادة ؟ ومن السايغ  
 ان يخلق ، قبل اى خلق توهم ، في حدّ ما من حدود ذلك الامتداد ، خلقاً اخر ، في حدّ  
 قبله لا الى اوّل . وليسوا يفقهون انّ الزمان لا يتصور له متى اصلاً : لاني وجوده ولا في  
 ١٥ عدمه . فكما ليس يصحّ ان يوجد الزمان في زمان ، فكذلك ليس يصحّ ان يُعدم في  
 زمان . ولا يشعرون انه ، لو كان الامر على ما يخرصون ، لكان ذلك العدم هو بعينه الامتداد  
 الغير القارّ المنصّحّ فيه المساواة والمفاوئة والتقصّي والتجدّد والقبليّات والبعديّات  
 ١٨ المترتبة . ولكن مفارقاً للمادّة ، غير قائم الحصول في محلّ وموضوع ، والزمان ايضاً هو  
 بعينه الكميّة الغير القارة المنصّحّة فيها المساواة والمفاوئة والقبليّات والبعديّات ، الا  
 انها قائمة الوجود في الحركة القائمة الحصول في الجرم المتحرك الذي هو موضوعها . فاذن ،  
 ٢١ تختلف افراد طبيعة محصّاة نوعيّة بعينها بالتجرّد والهيولانيّة ، وهو مستبين الفساد لذوي  
 البصيرة العقلية والبضاعة التحصيليّة . ليس ، كما لا يخالف طبيعة بعينها بالعرضيّة والجوهريّة ،  
 كذلك لا يخالف بالحلول واللاحول ، وبالاقتدار الى الهيولي ، وبالغناؤها بثّة ٢ ثمّ ،

اذا صحَّ لطبيعة ما محصلة ، ان تكون مستتمّة التحصل من التشخيص ، من غير علقِ المادة ، فكيف يعتبرها ان تعلق في محصلها وشخصيتها بالمادة وعلايقها والهيولى وعهدها ؟

٣ ومن هذا السبيل يستبين ايضا ابطال الخلأ والبعد المفطور القارّ القائم بذاته المجرد عن المادة ، اذ لافرق بينه وبين الصورة الجسميّة الجوهرية ، الا 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 ما يقع فيه من المتغيرات ، ويسمى بـ «الزمان» . وهو حسيبانُ فئةٍ من المهوشة في نشوئش الفلسفة . وان لُمةً من الاحدين قد تقوّ لتها على امام الفلاسفة ، افلاطن الالهى ، وان هو الا افكك واختلاق .

٤ ثم ، ولوعزّل النظر عن كون كل من العدم والوجود غير معقول الامتداد والاستمرار على السيلان ، الا من جهة الزمان ، افلا يُعقل ان الجواهر العقلية والموجودات الامرية ، متزّمة الذات والوجود عن الاستمرار السيل المتكّم الزماني ؟ فما ظنكك بمبدع الامر والخلق وقيوم السرمد والدهر ، وصانع الزمان والمكان ؟

١٢ ثم ، لاتنسّين ما نبهناك من قبل ، ان الترجيح من غير مرجّح ، ملزوم الترجّح بلامرجّح في طبقات الارادة وتعلقاتها ، ولان يكون في قُحاتِ الاوهام من المتورّطين .

### ومبّض

قال في التعليقات ، مجادلاً ايتام :

١٨ تعليق : ان فرضنا مبدأ خلق العالم على ما تقوله المعتزلة ، لزم منه محال . فانهم يفرضون شيئاً قبله ، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة . والحركات 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 .

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

٦ والتاخر في الحركات تقتضى 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 . فلان تؤدي به الحركة الى الفساد ، كما تؤدي بالاشياء التي هي في الحركة ، وهي الاشياء الكائنة الفاسدة . فانها من مبدأ كونها الى متنها ، 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 والتاخر ، اى حركة سيالة مختلفة ، يحدث فيها

تقدم وتاخر في المسافة .

١٨ تعليق : متى فرضت الحركة حادثة ، كان الشئ الذي يسبقها ليس لاشئ 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 مخالفا لمطابق الحركات العشر . والاشئ المطلق ليس فيه اختلاف ، وليس الاختلاف بينهما الا اختلافا مقداريا 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 لاعلاقة له مع المادة . فيجب ان يكون المتحرك جسماً او جسمانياً . وان منيع ان يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات ، قبل ٢ بدءا الحركة الاولى التي تُفرضُ حادثةً ، كان حكماً عجيباً . وتقدير الحركات بذاكك العدم هو مساو لتقدير الخلاء في باب انه لاشيء مطلقا . والعجب من هؤلاء ، فانهم 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 حادثة . وتلزم حدوث ارادته محالات . منها ان يكون لها سبب غير ذات الباري تعالى من قصد او طلب شيء بالجملة . ومنها وجود التغيير لذات الاول تعالى . ومنها ان كل ١٢ حادث ، فانه يسبقه حادث الى مالا نهاية . انتهى كلام التعليقات بعبارته .
- قلت : ان ما اوضحه من سياق القول ، ان جعل المطلوب في حدوث العالم ، اى وجوده بعد التلا وجود في متن الخارج وكتبه الواقع ، كان مُحاجة جدلية مؤسسة ١٥ على اساسات اوضاعهم الفاسدة ، من مفروضاتهم الموهومة ومسلّماتهم الموضوعية . وهي كون ذلك التلا وجود عدماً متقدراً متكاملاً ممتدا الى اول ، وكون ايجاد حركة او حركات في ذلك العدم الممتد ممكنا بالذات ، مقدورا عليه ، صالحا للدخول فيما تتعلق به القدرة الالهية ، اذ ليس يصح المنع من ذا ، مع وضع الامتداد الموهوم في ذلك العدم ، كما عناه بقوله وكان حكماً عجيباً .
- وان كان المطاوب فيه ابطال تلك الاوضاع الفاسدة والاحكام الموهومة ، كان ٢١ سياقاً عقلياً وبيانا برهانياً ، وليس يلزم من ذلك نفي 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 بالتبيانات البرهانية والحُجج اليقينية.

ولعلّ هذه الحكومة الحاكمة بالفصل : هي مارامه في كتاب المبدأ والمعاد : حيث

٣ قال : فصل في انه يلزم على وضع هؤلاء المعطلة ان يكون الله سبحانه سابق الزمان والحركة

بزمان . ثم قال : ولنقل الان قولاً جديلاً ، اذا استقصي ، يمكن ان يُردّ الى البرهان

في ان المعطلة يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتداً في الماضي بلانهاية ،

٦ ان هؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله عن جوده ، لا يخلّوا ما ان يسلموا ان الله تعالى كان

قادراً ، قبل ان يخلق الخلق ، 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

٩ ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتداً في الماضي بلانهاية .

وهو بيان جدلي ، اذا استقصي ، قاد الى البرهان ، فليست تثبت ولا يستخبط .

### وَمِيْضٌ

١٢ ومن طُرُق المُحاجة في قِدم العالم ، ما اورده في حادي عشر ثلاثة طبيعيات الشفاء .

قال : فلننظر انه هل يمكن ان تبدى الحركة من وقت ما من الزمان لم يكن له

قبل ، ام الحركة ابداعية ، وكل طرف من الزمان ، فله قبل . وان ذات الباري

١٥ تعالى ، هو قبل كل شيء ، فنقول ان كل معدوم ، فانه قبل وجوده جائز الوجود .

فجواز وجوده موجود قبل وجوده . فانه لو لم يكن موجوداً انه جائز الوجود ، كان

معدوماً انه جائز الوجود ، وكان ليس بجائز الوجود ، فكان ممتنع الوجود . فجواز الوجود

١٨ موجود قبل الوجود ، وجواز الوجود الموجود امر محصل لا محالة ، ليس هو نفس العدم .

فكم من معدوم غير جائز الوجود ، فهو اما جوهر قائم بنفسه ، واما 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 والمُقربة اياه من العلة الفاعلة المنفصلة للذات والمعطية للوجود ،

وكون كل من المادة الاولى الحاملة لامكان الشيء، والحركة المتصلة المحصلة للاستعدادات  
المرتبة المختلفة بالقوة والضعف والقرب والبعد، قديمة الهوية غير مسبوقه الوجود،  
الا بذات العلة الفاعلة .

٣

وكذلك في رابعة الهيئات الشفاء، في فصل القوة والفعل، حاول اثبات سبق  
المادة الحاملة لقوة وجود الشيء فيها .

٦ ونحن نقول : ليكن عندك من المعلوم، ان هناك مخالطةً باشتراك الاسم. فلفظ

«الامكان» يقع في اطلاقات الصناعة على جواز الذات الذي حقيقته سلب طرفي التقرر  
واللتقرر، بحسب نفس مرتبة الذات، سلبا بسيطا، حين كون الذات متقررة في حاق

٩ الواقع، من تلقاء العلة الفاعلة، ويقال له «الامكان الذاتي» وعلى الجواز الاستعدادي

الذي حقيقته قوة المادة واستعدادها بالقياس الى حصول الشيء المستعد له المقوي عليه  
القائم الذات في المادة الحاملة عند ما يوجد، ويقال له «الامكان الاستعدادي»، فالامكان

١٢ لفظ يقع على المعنيين بالاشتراك . والاول انما الموصوف به نفس ذات الشيء، عند

ما يتقرر ويوجد، لاني حال العدم . فعني امكان المعدم، انه اذا ما وجد، انتزع من  
جوهر ذاته معنى الامكان . والثاني انما حامله وموضوعه الموصوف به جوهر ذات المادة،

١٥ 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  
الهيولانية . فاذن، وجوب مسبوقية الحدوث بالمادة، مسبوقية انفكاكية، لا يصح

١٨ الا للحدوث الزماني بما هو حادث زماني متعلق للتكوين، 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

٢١ 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 العدم غير المفهوم من القوة، وامكان الشيء الممكن في حد ذاته، وراء قوة

المادّة القابلة الحاملة واستعدادها بالنسبة الى ما سيوجد فيها من بعد . والتّذي يوجب سبق وجود المادّة على حدوث الشيء بعد العدم ، هو المعنى الاخير لا الاول .

قال في التعليقات :

تعليق : الموجودات ، ما خلا واجب الوجود التّذي وجوده من ذاته ، هي ممكنة الوجود ، آلا انّ منها ما امكان وجوده في غيره ، ومثل ذلك يتقدّم وجوده بالفعل وجوده بالقوّة ، وهي الممكنة الوجود على الاطلاق والكائنة ؛ ومنها ما امكان وجوده في ذاته ، وهو التّذي امكان وجوده معه ، لم يتقدّم وجوده بالفعل وجوده بالقوّة ، وهي العقول وسائر المبدّعات . وانّما يقال انها ممكنة الوجود ، بمعنى انّ تعلق وجودها لابدائها بل بموجودها ، فهي بالاضافة اليه موجودة ، وباعتبارها في ذاتها غير موجودة .

وقال : تعليق : « العدم » يقال على وجهين ، عدم له نحو من الوجود ، وهو ما يكون بالقوّة ، فيخرج الى الفعل ، وعدم لاصورة له البتّة .

وقال : تعليق : كلّ ما يكون لوجوده سبب ، فهو ممكن الوجود . والممكن الوجود هو ان يكون جايّزا ان يكون وان لا يكون . فاما وجوده بعد العدم ، فهو ضروري ، لانه ليس بجائز وجوده آلا بعد العدم . انتهى كلام التعليقات .

وليعلم انّ الامكان الاستعدادي المحوجّ الى سبق المادّة على الحدوث ، معنى مختلف بالشّدّة والضعف . فاما الامكان الذاتيّ ، فليس يجرى فيه شيء من ضروب التشكيك ، ولا يلزمه التعلّق بالمادّة اصلا . وبارع المحصّلين في نقد المحصّل وفي شرح الاشارات ، قد بلغ الامدّ الاقصى من بذل المجهود في هذا الموضع .

### وَمِيْضٌ

قال في التعليقات : انّ المعدوم على الاطلاق ، لا قوّة فيه يتقبّل بها الوجود من موجوده ، فلا يوجد البتّة . وليس كذلك الممكن فانّ فيه قوّة ، فلذلك يوجد ، ولولاها ، لما كان يوجد . واذن ، يسبق الى الدهن انّ ما لا يكون موجودا ، لا هو ولا مادته ، لا يتقبّل الصدور عن الفاعل ، اذا المعدوم المطلق ليس يصحّ ان يتقبّل الفيض . فكيف يتصحّح

- حدوث الجائزات بأسرها في الدهر ، من دون مادةٍ قديمةٍ ، وهي معدومة على الإطلاق ؟ وما ذا الذي هو قابل الجعل ومُتعلِّقُ التأثير في العدم المطلق ؟ فاذا توهمت ذلك ، فاستدكّر ما حققناه لك ، انّ 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 التقرّر . فاذن ، الحوادث الدهرية على الاستغراق الاستيعابي ، زمانياتها المُتخصّصة الوجود بازمته بخصوصها ، او الحاصلة التقرّر في امتداد الزمان من آزاله الى آبادِه ، ودهريّاتها الثابتة الخارجة رأساً عن امتداد الزمان وعن الدخول في جنس القدم والحدوث الزمانيّين ، لها بأسرها ، بحسب الجواز الذاتي ، قوّةُ القبول التأثير واستحقاق الصدور ، حال التقرّر وحين الوجود ، لاجلها كانت معدومة في الدهر على الإطلاق . واما الحوادث الكونية الزمانيّة ، فان لها ، حين ما ليست هي داخلية بعد في الكون ، من حيث سبق المعنى الاخر الذي هو الجواز الاستعدادي ، قوّة الصدور قبل الصدور بالفعل ، بحسب حال مادتها الحاملة لامكانها الاستعدادي المتحرّكة في الكيفيات الاستعدادية . وليس يستوجب سبق قوّة القبول ، بحسب الجواز بمعنى الاستعداد ، الا الحدوث في الزمان وسبق المادة المستعدة على الحوادث الزمانيّة ، سبقاً زمانياً . فاذن ، العدم على الإطلاق ، من غير وجود مادة مستعدة ، انما يصادم التكوّن دون الابداع والصنع .
- فان قلت : كيف يتصحح في العدم البات الصريح المطلق ، ان يتخصّص ويتميّز شيء ما باستحقاق الصدور ؟ قلت : ظهور الجاعل التام وحضوره بما هو جاعل تام ، لتست اعنى بذلك لحاظ هذه الحيثيّة ، بل انما اعنى ظهوره من كنهه الحيثيّة 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 الظليّة .
- واذ من المستبين سبيله ان الباري الفعّال ، جلّ 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 البدئي الى الساقية . فحيث  
 انه سبحانه يعلم كنه ذاته اتم العلوم واقواها ، فهو من نفس عقله ذاته ، يعقل نظام  
 الخبير في عوالم الامكان ، من بدو التجوهر الى ساقته ، ومن مبدأ الوجود الى اقصاه . وهو  
 سبحانه ، بنفس ذاته ومن حيث كنه حقيقته ، واسع عظيم وبكل شيء محيط عليم ، وسواء ،  
 بالقياس الى احاطة علمه التام ، الاشياء قبل الوجود وحين الوجود ، اذ ليس هو يستفيد  
 من وجودها علماً جديداً ومعرفةً طريفةً ، بل ملاك ظهور جملة ماسواه له سبحانه ،  
 ظاهرية نفس ذاته بذاته . وكذلك الامر في جملة المبصرات بالنسبة الى بصره ، وجملة  
 المسموعات بالقياس الى سمعه ، اذ سمعه وبصره هما نفس ذاته وبحت حقيقته ، لامر  
 وراء حقيقته ، يزيد على مرتبه ذاته ؟ فاذن ، هو ، جلّ عزّه ، يعلم من نفس ذاته وجهه  
 سياق الخبير واسباغ الفيض وكمال الصنيع وتمام الرحمة في عوالم التقرر بجملتها ، وكيفية  
 تدبير الحكمة في ترتيب نظام الوجود كله ، اتم العلوم واحكامها . فلا محالة يتعين كل  
 نظام الوجود ، بخصوصيته الكليّة المتسوّية وبشخصيته الجمليّة المنتظمة ، بالصدور  
 عن رحمته والفيضان عن حكمته بالذات ، واجزاء النظام بخصوصياتها ، من حيث انها  
 هي باعيانها اجزاء النظام الشخصي المتعين بوجود الصدور عنه . فيجب ، اذن ، ان  
 يُبدع النظام الجمليّ ويوجدّه بفضله ورحمته ، ويعقله ويفيضه من الصدر الى الساقية  
 بجموده وحكمته . فاذن ، قد انقطع حبل الوهم ، فقطيع دابر القوم الذين ظلموا ،  
 والحمد لله رب العالمين .

### وَمِيْضٌ

قال في كتاب المبدأ والمعاد ، ذاهباً مذهب الجدال : وكيف يكون الزمان حادثاً  
 حتى يمكن ان تحدث الحركة ؟ وكلّ ان فهو بعد قبل وقبل بعد ، فهو حدّ مشترك  
 بين امرين يلزمه كلاهما دائماً . ومما يبين هذا ، انه قد تبين ان وجود الان وجود الطرف ،  
 وليس شيئاً معقولاً بذاته ، وكذلك جميع نهايات المقادير ، ولا يشبهه الا ان النقطة في انها  
 قد تفصيل وقد تكون حدّاً مشتركاً ، الى اخر ما قاله .

وقد اوردناه في كتاب خُلسَةِ الملَكوت وحققنا ان حدوث الزمان في الوجود  
وتناهي امتداده المتصل في كَيْتِيهِ المقدارية ، مما لا يستوجب كون الان فاصلاً كما  
النُقْطَةُ الفاصلة التي هي طرف الامتداد المستقيم القار المقطوع الاتصال . بل ان الان  
لا يكون الا واصلاً ، كما النقطة الواصلة المنفرضة الموهومة في محيط الدائرة المتناهية المقدار ،  
بحسب المساحة . وقد تلوناه عليك فيما سَبَق ، وسنُعِيد القول فيه على ضرب من البسط  
في مؤتلف الكلام ، إن شاء الله العزيز العليم .

### وَمِيضٌ

قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة ، اى في ابطال ان تكون لوجود العالم ببداءة  
زمانية : هذه رسالة عمليتها فيما تقرر عندي ، من الحكومة في حُجَج المُشْبِهين للماضي  
مبداءً زمانياً ، وبيان تحليلها الى القياسات بصورتها وبمادة مقدماتها معاً . ثم اورد في  
فصولها وعدها احد عشر مادور رحاه على ان المقدمات التي استعملها المُشْبِهون في قياساتهم  
كلها مشهورات غير اولية ، ولا صادقة . ويبين ان امتناع الانهاية مشروط باستجماع  
وصفي الترتب والاجتماع في الوجود ، وان الحكم الصادق على كل واحد واحد ، ربما  
يكذب على الجملة . والآن لكان الكيل 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 متناه بها ، لافي الجهة التي هو بها  
متناه . فالدورات التي هي في جهة الماضي من زمان الطوفان ، اقل من التي هي من زماننا ،  
ومع ذلك فهي في جهة الماضي غير متناهية . وان توقف 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 . ولعلتك بما عرفناك فيما قد تلووناه عليك ، غير  
مُستَرٍ فيما حققناه في الحكومة بالحق والقضاء بالفصل هناك .

٢١

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 والعودات السابقة في جهة الماضي ، انما مرجعها الى اللانهاية  
اللابقضية ، كما في جهة المستقبل دون اللانهاية العديثة بالفعل .

- ٣ ثم في ساقه هذا الفصل قال : وبازم هؤلاء ما أقولهُ ، وهو انهم يجوزون لامحالة  
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 امّا  
٦ 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  
٩ تلك الشعرة في اجسام ، وهذه العشرون في اجسام اخرى . فيكون في مدة تلك العشرة  
وجيدت 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  
١٢ مرتباً . وبلزمه لامحالة ان يكون ذلك ممّا لا يتناهى ، اذ لا حال هو حال اول  
جواز ، فتكون موجودات بالفعل ، على طريقتهن ، ليس لها نهاية في الماضي . وقد منعوا  
هذا . وتلزم امور اخرى ، ممّا الزمناه في باب الزمان ، ان تكون هناك تغييرات متتالية ،  
١٥ والا لما كان وجود بعد وجودية وان يكون الموضوع لنا موجوداً ، اذ لا تغييراً للموضوع ،  
وان يكون الموضوع ذات الواحد الحق عندهم ، اذ لا شيء غيره . وهذا الحاد ، سبحانه  
وتعالى وعمّا يقول الملحيدون . انتهى كلامه بالفاظه وكلماته .

- ١٨ ونحن نقول : نعم ، الزامه ايّاهم بما اورده عليهم ، ممّا لامناص ولا محيص لهم  
عنه اصلاً . وقد ادريّناك ، بفضل الله سبحانه ، ان آل العقل وحزب الحق عن ذلك  
كله في مُنتدح فيسع وفي فضاء رحيب . فان العدم الصريح مرتفع عن توهم الامتداد  
والحدود ، وان حركة قبل الحركة الاولى ، وجسماً قبل الجسم الاول ، وبالجملة خلتفاً  
٢١ قبل الخلق الاول ، ممّا 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 بازليّة المبدّعات في الوجود ، ضرب من الشرك في الدّين ونوع من الاشرار بالله ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون ، علواً كبيراً .

٣

### وَمَيْبُضٌ

ربّما يقرع السمع من افواه بعض من ليس له قدّمٌ صدقٍ في سبيل التحصيل ، من اتّباع المتفلسفين ، الاحتجاج على ازليّة العالم بالوجود السرمديّ في الدهر ، بانّ ازليّة الامكان تستلزم امكان الازليّة ، والامكان الذاتي في المبدّعات مصحح الصدور عن الفيّاض ، الصابّ الفيضّ بالوجود ، الياسط اليدين بالرحمة . وهو متّضح الفساد ، بما قد اوضحناه من قبل ، انّ طباع الامكان الذاتي ، هو جواز طبيعة الوجود المرسل وطبيعة العدم المرسل بالذات . وذلك ليس يصادم امتناع بعض خصوصيات الوجودات او العدمات ، بالنظر الى الذات ، بحسب الخصوصية . فاذن ، ازليّة امكان طبيعة الوجود المرسل ، لا تستلزم امكان الوجود الازليّ السرمديّ . فليُعلم .

١٢

### وَمَيْبُضٌ

قال صاحب الملل والنحل ، في ترجمة ابرقلس ، بهذه العبارة : ومن ذلك ذِكْرُ شُبّهِ برقلس في قدم العالم ، انّ القول بقديم العالم وازليّة الحركات ، بعد اثبات الصانع والقول بالعلّة الاولى ، انما ظهر بعد ارسطاطاليس ، لانه خالف القدماء صريحاً ، وابدع هذه المقالة على قياسات ، ظنّها حجة وبرهاناً . فنسج على منواله من كان من تلامذته ، وصرّحوا القول فيه ، مثل الاسكند الافريدوسي و ثامسطيوس وفرفوربيوس . وصنّف برقلس المنتسب الى افلاطن في هذه المسئلة كتاباً ، واورد فيه هذه الشُبّه . والا ، فالقدماء انما ابدوا فيه ما نقلناه سالفاً .

١٨

الشبهة الاولى . قال : الباري تعالى جواد بذاته ، وعلّة وجود العالم جوده ، وجوده قديم لم يزل ، فيلزم ان يكون وجود العالم قديماً لم يزل . قال : ولا يجوز ان يكون مرّة جواداً او مرّة غير جواد ، فانه يوجب التغيّر في ذاته ، فهو جواد لذاته لم يزل .

٢١

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 .

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 ، ومُخْرِجُ الشيء من القوة الى الفعل غير ذات الشيء . فيجب ان يكون له مَخْرِجٌ من خارج ، مؤثراً فيه . وذلك ينافى كونه صانعاً مطلقاً لا يتأثر ولا يتغير .

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 ، فعملوها من جهة ذاتها . واذا كانت لم تزل فعملوها لم يزل .

الرابعة . ان كان الزمان لا يكون موجوداً 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 .

الخامسة . قال : ان العالم حسن النظام كامل القوام ، وصانعه جواد خبير ، ولا ينقض الجيد الحسن الا شرير ، وصانعه ليس بشرير ، فلا يقدر على نقضه ، فليس ينتقض ابدأ ، وما لا ينتقض ابدأ ، كان سرمداً .

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 .

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 ، كالنار التى فى اجسادنا تحاول الانفصال الى مركزها ، فيخل الرباط فيفسد . فاذن ،

الكون والفساد إنما يتطرق إلى المركبات ، لا إلى البسائط التي هي الأركان في أماكنها ، ولكنها هي بحالة واحدة . وما هو بحالة واحدة ، فهو أزليّ .

الثامنة . قال : العقل والنفس و الأفلاك تتحرك على استدارة ، و الطبايع تتحرك  
٣ أما عن الوسط ، و أما إلى الوسط على الاستقامة . و إذا كان كذلك ، كان التفسد في العناصر ، إنما هو لتضاد حركاتها ، والحركة الدورية لا ضد لها ، فلم يقع فيها فساد .

التاسعة . قال : و كليات العناصر ، إنما تتحرك على استدارة ، وإن كانت الأجزاء  
٦ منها تتحرك على الاستقامة . فالفلك و كليات العناصر لا تفسد . و اذ لم يجز أن يفسد العالم ، لم يجز أن يتكون .

ثم قال صاحب الكتاب : و من المتعصيين لبرقلس من مهتد له عنده في ذكر هذه  
٩ الشبهات ، و قال أنه كان يناطيق الناس منطقيين ، أحدهما روحانيّ بسيط ، و الثاني جسمانيّ مركّب . و كان أهل زمانه الذين يناطيقونه جسمانيّين . و إنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه . فخرج من طريق الحكمة و الفلسفة من هذه الجهة . فوضع  
١٢ كتاباً في هذا المعنى ، فطالعه من لم يعرف طريقته ، ففهموا منه جسمانية قوله ، دون روحانيّته . انتهى كلام الشهرستانيّ .

و نحن نقول : سبيل حلّ هذه الشكوك و دفع تلك الشبهات ، ما قد علمناك ، بإذن الله  
١٥ سبحانه . أمّا الثلث الأول منها ، فلما تعرفت أن عدم العالم قبل وجوده ، من قبل جوهر ذاته ، من جهة نقص طباع الامكان و قاصرة استحقاق الماهية عن قبول الفيض الأزليّ سرمداً ، لا من تلقاء اعتبار ما مُنتظر في جانب العلة الفاعلة . و أمّا الشبهة الرابعة ،  
١٨ فلما استبان لك الفرق بين متى و القبليّة الزمانية ، و بين القبليّة الصريحة السرمديّة الخارجة عن مقولة متى و عن عالم الزمان و الحركة . و أمّا الخمس الأخرى ، فلان  
٢١ ما لا يتطرق إليه الفساد ، ليس يجوز له أن يدخل في الكون ، و هو الحدوث في الزمان و التكون عن المادة ، و لا يمنع عليه الحدوث الإبداعيّ في الدهر بعد عدم الصريح ، بعدية غير مُكتممة . فلا تكون من الجاهلين .

## وَمَيْضُ

- ان في الملل والنحل ، في ترجمة معلم مشائبة اليونانيين ارسطاطاليس ، بعد ايراد  
 ٣ نككت من كلامه في الالهيات طي 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 ، فليم احده ؟ فقال له : « ليم » غير جائزة  
 ٦ عليه ، لان « ليم » تقتضي علة ، والعلة محمولة فيما هي علة له من معل فوقه ، ولا  
 علة فوقه ، وليس بمركب ، فتحيل ذاته العليل . فـ « ليم » عنه منتفية . وانما  
 فعل مافعل ، لانه جواد . فقيل : فيجب ان يكون فاعلاً لم يزل ، لانه جواد لم يزل .  
 ٩ قال : معنى « لم يزل » لا اول له ، و « فعل » يقتضي اولاً . واجتماع مالا اول له و ذو  
 اول في القول والذات محال متناقض . فقيل له : فهل يبطل هذا العالم ؟ قال : نعم .  
 قيل : فاذا بطله بطل الجود . قال : يبطله ليسوغه الصيغة التي لا تحمل الفساد فان  
 ١٢ هذه الصيغة تحمل الفساد . تم كلامه . ويعزى هذا الفصل الى سقراطيس ؛ قاله  
 لسقراطيس ، وهو بكلام القدماء اشبه . انتهى كلام الملل والنحل بالفاظه .  
 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 لشيوخه افلاطن الالهي في هذه المسئلة ،  
 وبالجملة ، ارسطاطاليس متدافع الاقوال متناقض الكلمات في هذا المقام جداً . وكانه  
 ١٨ متحير الروبة ، منهيم الفكرة ، في عويصات هذا الموضوع الغامض ، والله  
 سبحانه اعلم .

## وَمَيْضُ

- و مما يجاهر في اعلان الجهر ، وينادي باعلى الصوت ، ان ارسطاطاليس  
 ٢١ المعلم كان يعتقد ان مسئلة ازلية العالم و حدوثه ، مما هو موضع الشك ، وليس الى  
 تحصيل اليقين 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 فن طونيقا ، حيث قال : فصل في تفصيل  
المقدّمات المشهورة الجدليّة و المطلوبات الجدليّة : فيلزمنا ان نحدّد المقدّمة الجدليّة  
التي هي جزء قياسي جدليّ و المطلب الجدليّ الذي هو احد 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 انه يعنى بهما شيئاً واحداً ، هو  
بالفعل او بالقوة جزء للقياس الجدليّ . فان هذا غير موافق للغرض المتصوّد في هذا  
الموضع ، بل على ما نقول انه ليس بممكن ان تكون مقدّمة جدليّة ، الا اذا كانت  
مشهورة مطلقّة او متسلّمة . فاذن ، المقدّمة الجدليّة هي الذابحة او المتسلّمة .  
و اما المطلب الجدليّ فليس ايضاً يصلح ان يكون كلّ شيء . فليس كلّ مطلب  
جدليّاً ، بل المطالب الجدليّة هي التي لا اتفاق على قبولها . فهي التي فيها خلاف ، و هي  
موضع شكّ . فللجدليّ ان يطالب عنها ، وان يقيس على طرفي النقيض فيها .  
ولقد اطلب في ذلك ، ثم قال : و ما بعد هذا في التعليم الاول ، فانه يفهم  
على وجهين ، ابعدهما كانه يقول : و اما الذي هو الاول بان يكون مسئلة جدليّة ،  
اى ان يكون مقدّمة تؤخذ على سبيل المسئلة ، فهو ما يكون طلب التسليم فيه ليمعنى  
ينتفع به في اثبات المطلوب ، من باب ما يؤثر او يجتنب ، او مطلوب اعتقاديّ ،  
من باب ما يرى حقّاً و تُقصد في المعرفة . و الوجه الثاني ، و هو اظهرهما ، فكانه  
يكون حكّم القول في المقدّمة الجدليّة ، و اخذها من حيث هي جدليّة بذاتها ،  
لا بحسب سائل و مجيب باعيانها . ثم اتبعه بالمطلوب الجدليّ . فكانه قال : و اما  
المطلوب الجدليّ ، فهو حكّم عمليّ او حكّم اعتقاديّ ، اما شيء اتما يقاس عليه لنفسه  
او يقاس عليه ليعين في معرفة شيء آخر ، و هو لا محالة مما لا يكون بين الشهرة ،  
بل يكون من حقه ان يتشكك فيه ، لانه لا رأى للجمهور فيه ، مثل ان الاشكال  
القياسية لثلاثة ، او لا رأى للفلاسفة فيه ، مثل انه هل الكواكب زوج او فرد ؟ فربما

٣  
٦  
٩  
١٢

يَقْيَسُ الجدلُ على ضربٍ منها بالمشهورات ، انّ الاولى بها ان تكون زوجاً او فرداً ، او للفلاسفة رأياً مخالفاً لما عليه العامة ، او فيه اختلاف بين فريقين من كل فرقة . وبالجملة ما يقع فيه شكك وهو موضع الشكك ، اما لِشَقَاوَمِ الحُجَجِ فيه و تكافُئِها ، و اما لِفِقْدانِ الحُجَجِ في الطرفين جميعاً ، او بَعْدِها عن الامر المشهور ، مثل حال العالم ، آهوازلى ام ليس ؟ والا حُرَى ان يكون ما تَبَعُدُ حِجَّتُهُ ليس بمطلب جدلي ، وهو ما لا يكون عليه قياس من المشهورات ، ويكون القياس عليه من الاوليات بعيداً ، مثل انه ، هل زاوية نصف الدائرة قائمة ؟ و اعلم ان كثيراً من آراء الفلاسفة ليس للجمهور فيها رأياً ، ولا للمشهور اليها سبيل . لكن للبرهان اليها سبيل ، و بازاء ذلك كثير من الآراء ، لا سبيل للناس من الاوائل اليها . وقد يَشْكَفُ عليها قياس من المشهور ، مثل انه ، هل الكواكب زوج او فرد ؟ وهل زحل نَحْسٌ او سَعْدٌ ؟ انتهى كلام الشفاء بعبارة .

١٥  
١٨

وذلك صريح في ان المعلم الاول كان يزعم ان مسألة ازية العالم و حدوثه ، موضع الشكك في كلا الطرفين ، ولا حجة هناك في شيء من الطرفين ، الا من سبيل الجدل . والشريك في الرياسة ، مقلده و مقتاس به في الشفاء و في سائر كتبه . فاما قول الشريك في التعليم في الجمع بين الرأيين ، ان ما اورده في التعليم الاول انما هو على سبيل المثال ، وان الذي يعتقد هو حدوث العالم . فقد تلونا عليك ما فيه في اول الكتاب و بالجملة ، اتمام البرهان من سبيل العقل المضاعف على حادث العالم ، مما خصني به ربّي من فضله العظيم ، و الحمد لله رب العالمين .

### وَمَيْضُ

٢١

هل بلغتك ؟ - ان شريكنا في الرياسة ذكر في آخر فن سوسطيقى ، من فنون كتاب الشفاء ، ناقلاً عن مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، انه قال : اننا لم نستفد في فن السفسطة صناعته ممن سلف ، من اساتدتنا و اشياخنا ، بل ورثناهم اموراً خطيبة معمولة و جدلية و برهانية . و اما صورة القياس و صورة قياسين قياس ، على سبيل

ما يُقَنَّنه الصانع القياس ، فامرٌ قد كررنا فيه انفسنا [هواجس انفسنا] وكددنا في طلبه [تحصيله] مدةً من العمر ، حتى استنبطناهُ ، فان عرض في هذا الفن الواحد تقصيرٌ ، فليتعذر من يشعر به عند التصفح ، وليقبل المنة بما افدناه من الصواب ، وليعلم ان افادة المبدأ واستخراج قاعدة الصناعة ، اجل موقعاً و آسنى مرتبةً من البناء عليها ، خصوصاً اذ [إذا] كان المستنبط ، مع انه مخترع مبتدى ، محيطٌ بكمال الصناعة وقوانينها ، لا يتذر منها الا ما لا يُعتدُّ معه [به] .

ثم قال : فهذا ما يقوله المعلم الاول . و اما انا فاقول لمعشر المتعلمين والمتأملين للعلوم : تأملوا ما قاله هذا العظيم ، ثم اعتبروا : هل ورد من بعد هذا الى هذه الغاية ، والمدة قربةً من الف و ثلثمائة و ثلثين سنةً ، من اخذ عليه انه قصر ، و صدق فيما اعترف به من التقصير ، فانه قصر في كذا ؟ و هل بلغ من بعده ، من زاد عليه في هذا الفن زيادةً ؟ كسلاً ، بل ماعمله هو التام الكامل ، والقسمه تقيفٌ عليه وتحظرٌ تعديه الى غيره . و نحن مع غموض نظرنا ، كان ايام انصباينا على العلم و انقطاعنا بالكلية اليه ، و استعمالنا ذهننا اذكى و افرغ لهما هو واجب ، قد اعتبرنا واستقرينا و تصفحنا ، فلم نجد للسوفسطائية مذهباً خارجاً عما اورده . فان كان شيء ، فتفاصيل لبعض الجمل التي اخذناها منه ما نحن نرجوان نستكثر من الدلالة عليه في اللواحق ، حين ما نرجوان تكون افرغ لما هو واجب ، والذي عمله معلمه و سماه كتاب سؤسطيقا ، حاد فيه عن الواجب ، و قصر فيه عن الكفاية . اما الحيد ، فخلطه المنطق بالطبيعي والاهلي . وهذا ليضعف تمييز كان فيه قبل نبوغ هذا العظيم . و اما التقصير ، فانه لم يفهم وجهاً للمغالطة الا الاسم المشترك . و بالحري ان تصدق و نقول ، انه ان كان ذلك الانسان مبلغه من العلم ما انتهى الينامنه ، فقد كانت بضاعته مزجاةً ، و لم تنضج الحكمة في اوانه نضجاً تجسنى . و من يشكلف له العصبية ، و ليس في يديه من علمه الا ما هو منقول الينا ، فذلك اما عن حسد لهذا الرجل ، و اما لعمامة فيه ترى ان الاقدم زماناً اقدم في الصناعة رتبةً ، و الحق بالعكس . انتهى كلام الشفاء بعبارة .

فانا اقول : لو كان هذا الشريك في عَصْرِنَا ، واتَّخَذَ من دِقَّةِ التأمُّلِ جَلِيدِيَّةً  
وَمِنِ ابْتِغَاءِ الْحَقِّ مُقْلَمَةً ، و من شوقِ الاستشراقِ حِدَاقَةً ، و من طباعِ الانصافِ  
مِرآةً ، لَا يَبْصُرَ بِعَيْنِ الْيَقِينِ اِنَّهُ ، كما كانت عَضَّةٌ من ابوابِ فنونِ حِكْمَةِ الْمِيزَانِ ،  
لَمْ تُنْضَجْ اِلى اوانِ مَفِيدِ الصَّنَاعَةِ ارسطاطاليس نُضْجاً تُجَنِّي ، فَكَذَلِكَ كَانَتْ طَائِفَةٌ  
جَمَّةٌ من اُمَمَاتِ اُصُولِ الْحِكْمَةِ الَّتِي فَوْقَ الطَّبِيعَةِ ، و لَا سِيَّما فِي شَطْرِ الرُّبُوبِيَّاتِ  
فَجَّةٌ نِيَّةٌ ، لَمْ تُنْضَجْ اِلى اوانِنَا نُضْجاً تُجَنِّي . و مع ذلك ، فانتنا لَسْنَا نُكْرِهُ حَقَّ  
السَّلَفِ و سَبَقِ الْاَوَايِلِ فِي تَقْنِيَنِ الْقَوَانِينِ و اعطاءِ الضوابطِ . فجزاهمُ اللهُ عَنَّا  
و عن زُمْرَةِ اهلِ الْعِلْمِ خَيْرِ الْجِزَاءِ . فَقَدْ اَسَّسُوا الْاَسَاسَ و دَلُّوا عَلَي السَّبِيلِ . «وَلَكِنْ اللهُ  
يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» .



مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

## القبس الثامن

في تحقيق قدرة الله سبحانه و ارادته جلّ سلطانه ، بعد توفية ما قد بقى في  
ذمة العقل ، من حقّ القول الفصل في حلّ قطعةٍ من عويصات الشُّبه  
و مُعضلات الشكوك و مُزعجات الاوهام .

### وَمُضَّةٌ

- الم يقرع سَمْعَكَ في طبقات الضوابط العقلية و القوانين الحكيمية ؟ - انّ
- ٦ طباع لزوم شيء لشيء قد يكون على الاصلة ، بحسب نفس خصوصيتي الحاشيتين ،  
من حيث جوهرًا ذاتيهما ، كما لزوم الزوجية للاربعة ، اعنى كون الاربعة زوجاً ، اى  
منقسمة الى متساويين ؛ و قد يكون لا بحسب نفس جوهرى الحاشيتين على الاصلة ،  
٩ بل انما على تباعه لزوم آخر متوسط و من حيث واسطة لزوم آخر متاصل ، كالمزوم  
لزوم الزوجية للاربعة لها . فانه ليس من تلقاء نفس ذات الاربعة من حيث جوهرها  
بل انما من تلقاء امتناع افتراقها 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 لزوم اللزوم ، و هلمّ جراً لا الى نهاية .  
١٥ فالقول فيها باسرها مَصْبُوبٌ في هذا القالب . فاذن ، جملة اللزومات ، ما عدا اللزوم  
الاول ، لوازمُ تَبَاعِيَّةٌ ، لاعلى الاصلة بل على التباعه .

## وَمَنْضَةٌ

- ٣ انما التلازم الاصيل بين الملزوم الاصل ولازميه الاوّلَى المتناصّل ، ملزوم التلازم بين نقيضيهما على الانعكاس . فاما التلازم التباعى بالقياس الى اللازم على التباعة فى الدرجة المتأخّرة ، فربّما لا يقتضى تحقّق التلازم بين النقيضين على سبيل الانعكاس . و ذلك اذا كان نقيض اللازم فى قوّة بطلان اصل التلازم المتناصّل بين العينين ، اذ من المنصرح انّ وجوب انعكاس التلازم بين النقيضين ، انّما هو على تقدير بقاء التلازم بين العينين ، حتى يصحّ ان يقال انّ عدم اللازم ملزوم عدم الملزوم بقرينة لا على فرض انتفاء الملازمة بينها . اذ على هذا الفرض ، لا يكون عدماهما عدم اللازم و عدم الملزوم ، فلا يتلازمان اصلا . فاذن ، تلازم الاربعة و لزوم الزوجية لها مثلا ، ليس يستوجب التلازم بين نقيضيهما ، كما تلازم الاربعة و الزوجية يستوجب ذلك . اليس نقيض اللازم على التباعة ، وهو عدم لزوم الزوجية للاربعة ، يرفع اصل الملازمة المتناصّلة بين الاربعة و الزوجية ؟
- ١٢ فيلزم لامحالة ارتفاع الملازمة بين الاربعة و بين ذلك اللزوم ايضا . فانها انما كانت على التباعة من جهة الملازمة الاوّلَى المتناصّلة . فاذا بطل المستتبع ، بطل التابع ايضا لامحالة . فاذن ، ليس ينحفظ نقيض اللازم نقيضا لللازم ، ولا نقيض الملزوم نقيضا للملزوم ، حتى تُستحقّ بينهما مُلازمةٌ اصلا . فاذن ، قد استبان انّ عدم لزوم الزوجية للاربعة ليس يستوجب عدم الاربعة ، على خلاف الامرّ فى عدم الزوجية ، فانه مستوجب عدم الاربعة بقرينة .

## وَمَنْضَةٌ

- ١٨ وان دَقَقْتِ التامل ، فالتفتيش يوضح انّ ملزوم الزوجية مثلا ، وهى التلازم على الاصاله ، انّما هو نفس ذات الاربعة . فاما ملزوم لزومها لها ، وهو التلازم على التباعة ، فليس هو نفس الاربعة على الحقيقة ، بل انّما هو ملزوميتها للزوجية . فاذن ، عدم التلازم الذى هو لزوم الزوجية للاربعة ، انما يستوجب عدم تلك الملازمة التى

هي الملزوم له على الحقيقة ، لانفس الاربعة التي هي الملزوم للزوجية على الحقيقة ، لا  
 ليلزوم الزوجية الا بالعرض . وعلى هذا ، فكل لازم فان عدمه يستلزم عدم ما هو  
 ملزومه بالذات ، واللازم على التباعة ليس يصح ان الملزوم الاصل ملزوم له بالذات .  
 فليتعرف .

### وَمِيْضٌ

- ٦ 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 العدم و ارتفاعه عن متن الدهر و حاق الواقع بته  
 و الا ، اجتمع النقيضان في كيد الواقع ، فكان ينخرق الفرض . لكن كل جازيذ الذات ،  
 فان دخوله في الوجود ليس يستلزم ارتفاع واقعي ما اصلا . اذ لو استلزم ذلك ، كان  
 يستلزم هذا الاستلزام ايضاً ، فيكون دخوله في الوجود ملزوماً ، واستلزام ارتفاع امر ما  
 عن الواقع لازماً . و قد اقتصر في مقارنه في العلم الذي هو ميزان النظر و مقياس البرهان  
 و مكيال العلوم باسرها ، ان الملازمة بين العيين واجبة الانحفاظ بين النقيضين على  
 الانعكاس . فيلزم ان يكون عدم استلزامه ارتفاع امر ما عن الواقع ملزوماً لعدم دخوله  
 في الوجود ازلاً و ابدأ . و قد كان تأسس بالتمهيد و تآصل بالوضع ، ان عدم  
 استلزامه ارتفاع امر ما واقعي اصلا ، ملزوم وجوده على الدوم في الآزال و الآباد .  
 فهذا خلف محال . فقد استبان ان كل ما هو جازيذ الذات ، فهو متحقق الوجود  
 بالفعل في الدهر على الدوم و الازلية ، لامن بعد عدم صريح دهرى يرتفع عن الدهر  
 بالوجود .

- ٢١ فاذن ، يلزم قديم العالم الاكبر بجميع اجزائه في الدهر قديماً دهرياً . وقد انعقد  
 على خلافه اجماع العقلاء كافة . فهذه داهية عوصاء من دواهي العبقد ، قد اعيتت  
 القرايح و اعقمت الانظار الى زميننا . و كانتك الان متبصر بما بصرتك ان العقدة

٣ هناك مُفْتَكَّةٌ والداهيّة مُسْتَرْكَّةٌ . فقد انصرح انّ عدم اللّازم على التّباعه ، وهو الاستلزام لارتفاع واقعيّ ما عن ساهرة الواقع ، ليس يستلزم عدم الملزوم الاصل ، وهو الدخول في عالم الوجود ، لانه في قوّة بطلان اصل الملازمة المتّصلة ، بل انما يلزمه ان يكون مستلزماً لعدم ما هو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات و على الحقيقة . و ان هو الا ملزومية الملزوم الاصل لذلك الارتفاع ، لانفس الملزوم الاصل ، و هو الدخول في عالم الوجود بنفس جرهه . فهذا مَحْزُوطٌ طَوْرُ الفحص و مَحْطٌ رَحْلٍ الحقّ هناك . فلا تكن من الخاطبين .

### وَمَيْبُضٌ

٩ ربّما يسبق الى الوهم في سبيل القصيّة عن المضييق تارة ، انّ ما اصّله الفحص واسّسه التمهيد ، هو انّ عدم الاستلزام لرفع امرٍ ما عن الواقع من بدؤا لامر رأساً ، مستلزم للوجود دائماً . و مغزاه انه ، اذا لم يكن هناك استلزام لارتفاع واقعيّ ما ، و جب ان يكون الوجود حاصلاً على الدوم ازلاً و ابدأ . و المقدّمة المقتره في مقرّها ، هي انّ عدم اللّازم المفروض التلازميّة ، على تقدير تحقّق الاستلزام بالفعل ، ملزوم عدم الملزوم المفروض الملزومية . فاذن ، شتان ما بين ما اسّسه التمهيد و ما التزمته العقدةُ المغالطيّةُ ، بناءً على ما هو المقرّ في مقبّره . و تارة انّ عدم استلزام دخول ما هو جائز الذات في الوجود لارتفاع واقعيّ ما ، مُحال ، فساغ ان يكون على تقدير تحقّقه مستلزماً لعدم ذلك الجائز ، و ان كان هذا الاستلزام ايضاً من المستحيلات . اذ من المُسَوِّغ عند العقل ، ان يكون مُحال ما مستلزم التحقّق لمحالٍ آخر . و انّ شيئاً منهما ليس له مرجع الى جندوى مشيرة و رادةٍ مُعْنِيَةٍ .

١٥ اما الاول فلان سبيل القاعدة المقتره في مقرّها ، انه اذا فرض استلزام بين امرين ، كان لا محالة عدم ما فُرِضَتْ لازميته ملزوماً لعدم ما فُرِضَتْ ملزوميته ، سواء في ذلك عدم من بدؤ الامر ام من بعد التحقّق . و العقدة المغالطيّة ، سبيلها انه اذا صحّ انّ بين دخول ما هو جائز الذات في الوجود و ارتفاع واقعيّ ما استلزماً ،

كان هذا الاستلزام ايضا لازماً للملزوم . فكان لا محالة عدم هذا الاستلزام عدم ما فُرِضَتْ  
لازميته ، سواءً عليه اكان هو عدم هذا الاستلزام رأساً ام عدمه من بعد التحقق . فيكون  
لا محالة ملزوماً لعدم دخول ذلك الجائز الذات في الوجود اصلاً . وقد كان أسس التمهيد  
٣ ان عدم هذا الاستلزام ملزوم لوجود الشيء دائماً . هذا خلف .

واما الثاني ، فلان تسويغ استلزام المُحال مُحالاً آخر على الاطلاق ، من خسيس  
الاعتراض . وَاِنْ هُوَ السَّبِيلُ التَّلَاتِمِيَّيْنِ وَالتَّلَامِيَّيْنِ . ومن الذايعات  
المقبولة ، ان الاستلزام بين المحالين انما يتصحح ، اذا لم يكن بينهما تنافٍ في لحاظ العقل  
و نحن قد حققنا في «الافق المبين» ، ان مجرد عدم المنافاة ، ليس يستوجب الحكم بالاستلزام  
بل ليس للاستلزام مطلقاً بُدْءُ من علاقة ذاتية عقلية ، تكون ميلاً تصحيح الملازمة  
٦ بين المفهومين . ولا يُعْتَمَلُ فرقٌ بين المُحال والممكن في الاستلزام بعلاقة عقلية وعدمه  
بعدمها . وكما تحقق الاستلزام بالفعل لا يكون الا بتحقيق العلاقة الطبيعية بالفعل ،  
فكذلك الاستلزام بالامكان لا يكون الا بتحقيق العلاقة الطبيعية بالامكان .  
١٢

و بالجملة ، انما ارتباط الملازمة بين شيئين ، من تلقاء عابئة احدهما الآخر ، او  
معلوليتهما معا لعلّة واحدة . فاذا كان ما ليس هو من الممتنعات الذاتية ملزوماً للازم ،  
١٥ فان كان علّة له ، كان وجوده متعيّن الاقضاء لوجوده بعينه ، وعدمه متعيّن الاقضاء  
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  
١٨ لعدم ذلك الممكن بخصوصه ، لا لوجوده و عدمه معاً بالضرورة . نعم ، يتصور ذلك  
ما كان الملزوم من الممتنعات الذاتية ، اذ الممتنع الذاتي بحسب طباع مفهومه ، يجب ان يكون  
٢١ عدمه مُضْمَناً في وجوده ، ثم ان عدم ذلك الاستلزام ، انما امتناعه بالنظر الى ذات  
الملزوم ، وليس هو محالاً بالذات ، بحسب نفسه ، فلا تكون من المتخبطين .

## وَمَنْعَةٌ

٣ انّ بين الانتفاء والانتفاء في المقدار ، عند حيزب الحقيقه من شركاء الصناعة ،  
فرقانا مستبيننا من وجوه عديدة : الاول انّ انتفاء المقدار ، هو انعدام ذاته و بطلان  
هويته ، و انتهاءه هو انبثات اتصاليه و انقطاع تماديه .

٦ الثاني انّ الانتفاء نسبه الى الوسط والطرف واحده ، اذ هو بطلان وجود المقدار  
مطلقا . واما الانتفاء ، فهو بطلان ذات المقدار عند طرف من اطرافه و انجذاذ امتداده  
عند حد من حدوده .

الثالث انّ بطلان امتداد المقدار الموجود عند حد مطلقا انتفاء له ، سواء عليه  
٩ اكان ذلك الحد طرفا لامتداده و منطبقا على جهة تماديه و سميت انبساطه ام لا ،  
على خلاف الامر في الانتفاء ، فانه انتفاء امتداد المقدار الموجود عند حد واقع في جهة  
انبساطه ، و منطبق على سمت تماديه ، على ان يمكن للعقل بمعونة الوهم ان يتصور  
١٢ امتدادا آخر متصلا به ، يجمعهما ذلك الحد . وحيث ما ليس هذا السبيل ، فلا طرف  
ولا انتهاء ، بل انتفاء فحسب . فالدايرة حول القطب في سطح الكرة منتفية عند نقطة  
القطب ، و موجوده بتامها بعد القطب ، ولا يصح ان يقال ان القطب طرفها ، ولا انها  
١٥ منتهية بالقطب . وكذلك امتداد سطح المخروط المستدير ، منتف عند نقطة الرأس ،  
و موجود بتامه بعدها ، ولا يصدق انه منته بها ، و انها طرفه بالذات . و امتدادا  
سطح المثلث ايضا ، منتفان عند نقطة من نقط زواياه ، وليس يستوجب ذلك كونها  
١٨ طرفا لسطح المثلث ، و كون سطح المثلث منتهيا بها بالذات . وكذلك جسم المخروط  
المستدير ، ينتفي عند نقطه الرأس ، و الجسم المستقيم ايضا منتف عند خط ، ينتهي به  
سطحان من محيطه . وليس يصح ان يتوهم ان جسم المخروط منته بالنقطة ، و الجسم  
٢١ المستقيم بالخط ، الا بالعرض . فاذن ، انما الصحيح ان المخروط و المستقيم ، ليس  
اتهاؤهما بالذات بحسب الجسمية الا بالسطح . ثم سطح المخروط المستدير ، ينتهي  
امتداده الطولي في احدى الجهتين بنقطة الرأس ، و في الجهة الاخرى بنقطة ما من

محيط القاعدة . فاما امتداده العرضي ، فغير متناهٍ في الوضع ، ومنتفٍ عند نقطة الرأس لامته بها . و سطح المستقيم مُنتَهٍ بالخط ، لا غير . وكذلك سطح المثلث ينتهي بالخط على الحقيقة ، ثم الخط بنقطة من نُقَطَ زواياه ، فليُعرَف .

### وَمَنْصَةٌ

انما الاطراف نهايات للمقادير في الوجود ، من جهة الوضع ، لا من جهة المقادير . فما يكون غير متناهى الوضع ، لا يكون له طرف ، وان كان متناهى المقدار في المساحة ، كمحيط الدائرة ومحيط 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 متناهى الوضع . وكذلك الخط بالنسبة الى السطح . واما السطح ، فانه يلزم الجسم في الوجود البتة ، ولكن لا بما هو جسم ، بل من حيث هو متناهٍ . فليُعلم .

### وَمَنْصَةٌ

ان عند حيزب الحقيقة من شركاء الصناعة ، انما السطح والخط والنقطة موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع . وفي المقلدين من يجعلها من العوارض التحليلية للجسم الموجودة بعين وجوده ، لا بوجودات مفرزة متمازة عن وجود الجسم ، قياساً على الاجزاء التحليلية ، ولا يستشعر ان العرض والجوهر ليس يصح اتحادهما في الوجود . اليس وجود الجوهر هو وجود الشيء لنفسه ، ووجود العرض هو وجوده في موضوعه ؟ فهما نتحوان متباينان من الوجود . وايضا الموضوع من جملة العلل ، والعلّة تُباينُ المعلول في الذات والوجود ، وتتقدم 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 .

وما يقال ان السطح هو نفس ظاهر الجسم ، و من اليين ان الجسم في الخارج ليس شيئاً ، احدهما ظاهره والاخر باطنه ، بل كلاهما موجود واحد في الخارج ، والعقل

يُمَيِّزُ ظاهره عن باطنه ، فتخييل ليس مرجعه الى تحصيل . والصحيح ان الجسم ليس في الخارج شيتين ، بل الموجود في الخارج شيان ، احدهما الجسم و الآخر مقداراً حالاً فيه ذو بعدين ، يقال له باعتبار آخر انه ظاهر الجسم ، كما قال الشريك في التعليقات :  
 ٣ 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 - كلامٌ متهافتٌ .

و ربّما يُدعى ان في اقاويل شريكنا ، في اثبات تجرّد النفس في الشفاء ، تصريحاً بذلك . ولست استصح هذا الاسناد اصلاً . فكلام الشريك في كتاب النفس من طبيعيات الشفاء ، في فصل تجرّد النفس ، سياقه انه لا يمايز بين الجسم و طرفه النقْطِيّ بحسب الوضع ، لانه لا تغاير بينهما في الوجود . وقد نقلناه بألفاظه في الصراط المستقيم .

## وَمَقْصِدَةٌ

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 و العمق ، لا باشتراك ان يكون مجرداً عن مقارنتهما ، بل على انه طول غير ملحوظ فيه سوى حتمية الطولية ، اعني الامتداد الواحد من غير مصادمة لاقتران العرض و العمق ، او لا اقترانها به في الوجود . وكذا يقال «سطح» لمجرد الطول و العرض ، اعني الامتدادين ، مع عزل النظر عن الامتداد الآخر . وكلّ 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 و راءهما ، بل يكون انبساط الامتداد منقطعاً عندهما . فيحمل عليهما بهذا الاعتبار مفهوم الطرف و النهاية . فشئٍ منهما لا يصير نهايةً و طرفاً ، الا من حيث هذا المفهوم السلبى . وكذلك «الآن» و «النقطة» يطلقان باشتراك الاسم على معنيين ، احدهما مبدأ

الكمية ، والآخر ذلك المعنى بشرطٍ لابقاء شيءٍ من الامتداد وراءه . وما تطلق عليه النهاية انما هو المعنى الاخير .

٣ فهذا سبيل صاحب التلويحات في كلامه ، حيث قال : ان النهايات عدمية ، لانها هي كون الشيء ذاك كمية ، لا يبقى وراءه هامة شيءٍ آخر . ثم قال : فان قيل : ان الستم حكتم بان السطح يستحسن ، فهو موجود ؟ يقال . قد يعبر عن مجرد طول الخط « ومع العرض به السطح » وهما من الكمية . فهو بالاشتراك . والا ، النهايات العدمية من حيث عدمها لا تستحسن . والكميات ، ما لم يشترط فيها لابقاء شيءٍ آخر وراءها ، لاتصير نهاية ، فلا بد من سلب في مفهومها .

٤ فاذن ، ماذا عند المتأخرين ودار على الستم ، ان صاحب التلويحات يخالف الحكماء ذاهباً الى ان السطح والخط والنقطة عدميات ، مرجعه اما الى تقول واختلاف عليه ، واما الى سوء تفطن لراميه .

### ومضة

١٢ ان امام المشككين ، في « المحصل » ينفي الوجود عن الاطراف مطلقا ، 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 مثلا ، اذا قيس الى الجسم ، عرضت له اضافة هي النهاية . وهي ، وان كانت متأخرة عن السطح في التحقق ، لكونه معروضا لها ، الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له ، كالاوسط في برهان اللم ، اذا كان معلولا للكبر ، و علة لثبوتها للاصغر . قال : ولذلك حكم الشيخ بان لزوم السطح للجسم بواسطة التناهي .

٢١ قلت : وذلك كله خبط في خبط . وكيف تكون اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض ؟ و تلك الاضافة لاتعقل ، الا بعد العروض والتحقيق هناك ما ذكره خانم البصرة المحققين ، في شرح الاشارات وفي نقد المحصل ،

- ٣ انّ السطح مثلا ليس هو مجرد فناء الجسم و انقطاع امتداده ، فانّ الفناء لا يقبل الاشارة الحسية ، و السطح يقبلها . بل الفحص التحقيقي يقضى انّ هناك امورا ثلاثة . اولها ماهيته السطح الذي هو المقدار المتصل ذوالبعدين . و ثانيا فناء للجسم و عدم له ، بمعنى نفاذه و انقطاعه و انتهائه في جهة معينة عند ذلك السطح ، لا العدم المطلق ، اعني انتفاء ذات الجسم و ارتفاع وجوده ؛ و ثالثا اضافة الى الجسم عارضة للفناء عند السطح ، فتقال له بحسب ذلك «نهاية» لجسم ذي نهاية . و انما يستدل على ثبوت الاول للجسم ، بثبوت الثاني له ، اذ هو مقارن و مستلزم للاول . و اما الثالث ، فاذا اعتبر عروضه للاول ، كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح ، و اذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي 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 . و كذلك القول في الخطّ و النقطة . و الامر في الآن ايضا على هذا السبيل . فانّ هناك ايضا ثلاثة امور : شيء لا ينقسم بحسب الامتداد ، وهو الآن ، و فناء لامتداد الزمان عنده ، و اضافة عارضة لكل منهما ، بحسبها يقال لذلك الفناء انه «نهاية» مضافة الى ذي نهاية ، هو الزمان ، و للآن انه «آن» ، مضاف الى ذي الآن ، و هو الزمان ، و ربما يقال بحسبها للآن انه «نهاية الزمان» بمعنى انه مقارن لما هو نهاية له ، اعني الفناء عند الآن ، من حيث الاضافة العارضة . فليستعرف .

### وَمِيْضٌ

- ١٨ واذ دريت ان النقطة انما تقوم بالخط ، من حيث تعين امتداده في جهتها ، من غير ان يعتبر ، في محلّيته لها و عروضها له ، تعين تماديه في الجهة الاخرى المقابلة لتلك الجهة ، باللاتناهي او بشي من التناهيات المميّنة اصلا ، بل انما تعين تماديه في الجهة الاخرى مناط قيام نقطة اخرى به في تلك الجهة ؛ و كذلك الامر في السطح ، بالقياس الى امتداد الجسم الذي هو محله . وقد ادريناك ان نقطة راس المخروط ، انما محلها المنتهى بها بالذات احد امتدادى سطحه ، اعني امتداده الطولى بما هو متعين التمادى في 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 بلا متراء .
- ٣ ومن المعلوم بتة ، كما استبان لك فيما قد سلف ، ان القسمة بضرورها ، انما تصحح  
بالفعل ، اذا تعين الممتد المتصل في تمادى امتداده ، لاني طبيعة الامتداد من دون تعيين ،  
اذ لا يتصور في طبيعة الامتداد جزءاً وكل ، ما لم يعرضها التعيين بالضرورة . فاذن ، يستبين  
٦ ان انقسام المخروط في جهة الطول الى قطعتين ، احدهما قطعة الرأس والآخرى 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  
٩ اعتبار المحل . 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 ،  
١٥ بل هو موجود في صورتى الاتصال والانفصال بعين وجوده ، كل من الصورتين المحدودتين  
المتعينتين الامتداد في كلتا الجهتين الزائلة والحادثه جميعاً . فقد بان ، اذن ، و هن مادار في  
الافواه بالاسشكال والاستصعاب ، ان جسم المخروط بكليته شخصيته ، هو محل نقطة الراس  
لا ما يليها من جرمه ، اذ المقدار الممتد قابل للقسمة لالى نهاية . فكل ما فرض انه يليها منه  
١٨ 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  
٢١ بعضاً من محل نقطة الراس و جزءاً منه بالفعل . و ذلك مصادم لبديهة الفطرة العقلانية .  
وعلى مذهب الارسطاطالسين ، انعدامها بانعدامه بالقسمة ، لكن البديهة شاهدة لها بالبقاء  
مع انتفايه عند القسمة . وسقط قول من ينتطع من المقلدين ان جمهور المشائين يدعون البداهة

في انتفاء الجسم المخروط . والحالة هذه ، ويلزم منه انتفاء النقط . فاستقم كما امرت ، و لا تكونن من الخاطئين .

### وَمِيضٌ

٣ و يضا هي هذه القيدّة عقدا وحلا ، ما يعقد من طريق التشكيك ، انه من المعلوم المقرر أن القسمة باختلاف العرض لا توجب انفصالا في الخارج ، سواء في ذلك الاعراض القارة والاضافات الهيئات النسبية . فلو ان جسما ما متصل شخصيا قد اسود او تسخن نصفه مثلا ، كان محل ذلك السواد و تلك الحرارة في الخارج ، هو هذا الجسم المتصل بكلية شخصيته ، اذ هو الموجود الممتاز عن ساير الموجودات . فان قطعنا من النصف الآخر قطعة يسيرة ، مما يلي الطرف ، انعدم هذا الجسم بصورته الاتصالية الشخصية ، وحدثت بالانفصال صورة اخرى متصلة شخصية . فيلزم ان ينعدم ذلك العرض ايضا . والا ، لزم بقاء الحال مع انتفاء المحل ، لكن انعدامه مصادم لشهادة البديهة له بالبقاء . فيحل من سبيل التحقيق ٤ فيقال : ان محل ذلك العرض في الخارج ، هو هذا الجسم المتصل بعينه ، ولكن بحسب مقدار نصفه 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 شخصي في صورتى الاتصال و الانفصال ، كاف في تصحيح اعتبار المحلية الخارجية ، فليعلم .

### وَمِيضٌ

١٨ على هذا السبيل ايضا تحقيق الامر في الزاوية . فالزاوية المسطحة سطح منتف عند ملتقى الضلعين ، اعني نقطة راس الزاوية لامنته بها . والزاوية المثلثة كجسمة راس المخروط مثلا ، جسم منتف عند نقطة الراس لامنته بها ، على ما قد تل عليك . ٢١ و يتشكك ، 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 الطولى، وهو بعد ما بين الراس والقاعدة، اذا اختلف الضلع بالطول والقصر، لا يثمر اختلاف مقدار الزاوية اصلا. فلا يصح ان تكون الزاوية المسطحة 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 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 المسطحة هي احد امتدادى السطح المحاط بالضلعين الملتقين عند نقطة على التعيين بالانتهاء اليهما، وهو امتداده العرضي ما بين الضلعين، ويلزمها امتداده الآخر الطولى ما بين الراس والقاعدة على التعيين في جهة الراس، والابهام في جهة القاعدة. فربما يتعين الامتداد، يلزمه [تصحح 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 المسطحة هي كمية السطح ببعض اعتباراتها، والمجسمة هي كمية الجسم ببعض اعتباراتها. فاذا ليست الزاوية كمية اخرى خارجة عن انواع الكميات الثلاثة. فليتعرف.

قال الشريك الرياضى، في ثانی سادسة قاطيفورياس الشفا: اما الزاوية، فقد ظن فيها انها كمية منصلة غير السطح والجسم، فينبغى ان ينظر في امرها. فنقول: ان المقدار، جسما كان او سطحا، قد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات ملتی عند نقطة واحدة، وهو الزاوية. واما الفرق بين الزاوية والاشكال، فهو ان الزاوية انما هي [زاوية] من حيث يعتبر المقدار متحددا بين حدین او حدود يلتقيان بحد. ولنخصص الكلام بالمسطحة

فنتقول : انه لا يخلوا اما ان يكون الشئ الذى يحيط به الحدان الملتقيان فى المسطحات ، قد يحيط معها ثالث او رابع ، او لا يحيط . فان لم يحط معها ثالث ، فلا يخلوا اما ان يكون حداه يلتقيان عند حدّ مشترك آخر لهما ، او لا يلتقيان ، سواء كان يلتقيان اذامداً ، او كانا لا يلتقيان ، بل يذهبان فى التّوهم الى غير النهاية . فان التقيا ، فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة الدائرة ، او بشكل هلالى ، او بشكل آسى ، او غير ذلك . فالسطح الذى لا يتحدد بحدّ ثالث ، بل انما هو محدود بحدّين يلتقيان فى جانب فقط ، فهو من حيث هو كذلك او حالته تلك هو اوهى زاوية ، والذى يتحدد بحدّ غيرهما ، حتى يحاط به او يلتقى حداه ذانك ، حتى يحاط به : فهو من حيث هو كذلك او حالته تلك هو او هى شكل .

ثم قال : وكما ان المهندسين اذا قالوا «شكل» ذهبوا الى المشكل ، كذلك [ اذا قالوا ] «زاوية» ، ذهبوا الى المقدار ذى الزاوية . ولذلك ماتكون الزاوية منصفة ومساوية وعظمى وصغرى . ثم قال : وليس ينبغى ان يلتفت الى مقاله بعض المتكلمين لما لا يعنيه ، ان الزاوية جنس آخر من الكم بين الخط والسطح . انتهى مارنا نقله من كلامه .

وقال فى رابع ثلاثة الهيات الشفا : واما الزاوية ، فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم . فينبغى ان ينظر فى امرها ، فنقول . ان المقدار ، جسما كان اوسطحا ، 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 ينهى 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 .

## وَمَبِيضٌ

- انّ من معضلات هذا الموضوع الغامض ، انه اذا ثبت بحكم البراهين النافذة الحكم
- ٣ انّ الزمان الموجود بامتداده المتصل في الدهر حادث الوجود بعد العدم في متن الخارج ، و متناهي المقدار بحسب كميته الاتصالية الذاتية ، فقد لزم ان يكون له طرف موجود بالفعل ينتهي به مقداره المتناهي الامتداد في جانب الماضي وجهة المبدأ ، و هو الآن الغير المنقسم . لست اقول الآن السيال الذي هو خارج عن الزمان و غير قائم به ، بل راسم
- ٦ اياه . بل اقول الآن الذي هو من الحدود و الاطراف القائمة بامتداد الزمان المتصل ، وعنده ينقطع اتصاليه . و اتم تقولون : النقطة الطرف : منها الواصلة و منها الفاصلة . و اما الآن الطرف ، فليس يصحّ منه الا الموهوم الواصل بين الزمانين الماضي والمستقبل ، دون الموجود الفاصل القاطع لاتصال الزمان بالفعل ، بحسب الواقع و الخارج .
- فقول : لعلك ، اذن ، بما قد تلونا على سمعك و القينا الى قلبك ، من الاصول
- ١٢ والضوابط ، متبصراً بكيفية الحال ، و متضلعاً بحل عقدة الاعضال من مسالك عديدة ، الاول ، انك قد دريت ، ان الطرف الموجود بالفعل ليس يلزم طبيعة امتداد المتناهي بما هو متناه في المقدار ، بل انما يلزمه من جهة التناهي في الوضع . فاذا كان الممتد المتصل متناهيّاً في المقدار ، غير متناه في الوضع ، او غير قابل للوضع ، لم يكن يعرضه طرف بالفعل الا في التوهم ، عند قطع الاتصال بالفرض و التوهم . فالاطراف الموجودة بالفعل للمقادير ، نهايات وضعيّة ، لا نهايات مقدارية . فاذن ، الزمان حيث انه كمّ متصل غير ذي وضع ، فليس يتصور له طرف بالفعل في الوجود ، و ان كان متناهيّاً بالمقدار . بل انما يعرضه في الوهم طرف موهوم مفروض ، اذا ما عرض لاتصاله انفصال و انقطاع بالفرض و التوهم .
- ٢١ الثاني انّ الزمان مقدار الحركة الدورية المتصلة القائمة بمعدل النهار ، على ما قد تعرفته . و من المعلوم انّ طرف الزمان الممتد يجب ان يكون منطبقاً على طرف الحركة المتصلة المنطبق على طرف المسافة المتصلة . فبدأ الزمان بازاء مبدأ الحركة ، و مبدأ

الحركة بازاء مبدأ المسافة . و ليس لمعدل النهار طرف موجود بالفعل ، مع كونه مقداراً متصلاً متناهي الكمية ، ولا لحركته المستديرة المتصلة طرفٌ بالفعل ، إلا اذا ما جعلت نقطة موهومة في معدل النهار ، مبدءاً لحركته المستديرة بحسب الفرض . فاذن ، كما ليس لحامل محل الزمان ، اعني فلكك محدد الجهات ، و دائرة معدل النهار ، طرفٌ نُقْطَئِيٌّ بالفعل ، ولا لمحل الزمان : اعني 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 آنات وجود الحادث . فاما اذا كان الحادث زمانياً الحُصُول ، لا تدريجياً و لا دفعياً ، بل حاصلًا بتمامه في نفس الزمان و في كل جزء من اجزائه و في كل حدٍ من حدوده ، مادام متوسطاً بين حدي الطرفين ، او دهرى الحدوث غير حاصل الوجود في زمان او آن اصلاً ، بل خارجاً عن عالمي الزمان والمكان رأساً ، فليس يُعقل ان يكون هناك ، بحسب الحدوث في متن الخارج أن ، هو طرف الزمان : كما هو المستبين بته . فاذن ، بحيث ان الزمان حادث الحُصُول بعدالعدم في حاق الخارج ، حاصل الوجود من تلقاء صنع الجاعل في متن الدهر ، لافي زمان ولا في آن ، فكيف يتصور ، بحسب حدوثه في الدهر ، طرف أني 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 تصور امتداد يُوقِعُ العقل بمعونة 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 ، متخلّطٌ بينه وبين العدم . فأمّا لو كان الزمان يحدث له ايسٌ بعد ليس مطلقٍ في الخارج ، ووجودٌ بعد عدمٍ صريحٍ في الدهر ، على ان يكون هو بتمامه حادثاً بعد العدم ، كما هو سبيل الانتفاء ، على ما قد تعرّفته ، ويكون انتفاؤه بحيث لا يتصور وراءه امتداد اصلاً ، كما يكون للزمان ، ولا لامتداد ، كما يكون للآن ، بل عدمٌ صرفٌ صريحٌ لامتداد الزمان رأساً ، لا عدمٌ يوصف بانه ممتدّاً وغير ممتدٍ ، فلا يكون الانتفاء حينئذٍ في جهة الامتداد ليلزم الانتفاء بالآن . فاذن ، كما الدائرة ٣  
 ٤  
 ٥  
 ٦  
 ٧  
 ٨  
 ٩  
 ١٠  
 ١١  
 ١٢  
 ١٣  
 ١٤  
 ١٥  
 ١٦  
 ١٧  
 ١٨  
 ١٩  
 ٢٠  
 ٢١  
 ٢٢  
 ٢٣  
 ٢٤  
 ٢٥  
 ٢٦  
 ٢٧  
 ٢٨  
 ٢٩  
 ٣٠  
 ٣١  
 ٣٢  
 ٣٣  
 ٣٤  
 ٣٥  
 ٣٦  
 ٣٧  
 ٣٨  
 ٣٩  
 ٤٠  
 ٤١  
 ٤٢  
 ٤٣  
 ٤٤  
 ٤٥  
 ٤٦  
 ٤٧  
 ٤٨  
 ٤٩  
 ٥٠  
 ٥١  
 ٥٢  
 ٥٣  
 ٥٤  
 ٥٥  
 ٥٦  
 ٥٧  
 ٥٨  
 ٥٩  
 ٦٠  
 ٦١  
 ٦٢  
 ٦٣  
 ٦٤  
 ٦٥  
 ٦٦  
 ٦٧  
 ٦٨  
 ٦٩  
 ٧٠  
 ٧١  
 ٧٢  
 ٧٣  
 ٧٤  
 ٧٥  
 ٧٦  
 ٧٧  
 ٧٨  
 ٧٩  
 ٨٠  
 ٨١  
 ٨٢  
 ٨٣  
 ٨٤  
 ٨٥  
 ٨٦  
 ٨٧  
 ٨٨  
 ٨٩  
 ٩٠  
 ٩١  
 ٩٢  
 ٩٣  
 ٩٤  
 ٩٥  
 ٩٦  
 ٩٧  
 ٩٨  
 ٩٩  
 ١٠٠  
 ١٠١  
 ١٠٢  
 ١٠٣  
 ١٠٤  
 ١٠٥  
 ١٠٦  
 ١٠٧  
 ١٠٨  
 ١٠٩  
 ١١٠  
 ١١١  
 ١١٢  
 ١١٣  
 ١١٤  
 ١١٥  
 ١١٦  
 ١١٧  
 ١١٨  
 ١١٩  
 ١٢٠  
 ١٢١  
 ١٢٢  
 ١٢٣  
 ١٢٤  
 ١٢٥  
 ١٢٦  
 ١٢٧  
 ١٢٨  
 ١٢٩  
 ١٣٠  
 ١٣١  
 ١٣٢  
 ١٣٣  
 ١٣٤  
 ١٣٥  
 ١٣٦  
 ١٣٧  
 ١٣٨  
 ١٣٩  
 ١٤٠  
 ١٤١  
 ١٤٢  
 ١٤٣  
 ١٤٤  
 ١٤٥  
 ١٤٦  
 ١٤٧  
 ١٤٨  
 ١٤٩  
 ١٥٠  
 ١٥١  
 ١٥٢  
 ١٥٣  
 ١٥٤  
 ١٥٥  
 ١٥٦  
 ١٥٧  
 ١٥٨  
 ١٥٩  
 ١٦٠  
 ١٦١  
 ١٦٢  
 ١٦٣  
 ١٦٤  
 ١٦٥  
 ١٦٦  
 ١٦٧  
 ١٦٨  
 ١٦٩  
 ١٧٠  
 ١٧١  
 ١٧٢  
 ١٧٣  
 ١٧٤  
 ١٧٥  
 ١٧٦  
 ١٧٧  
 ١٧٨  
 ١٧٩  
 ١٨٠  
 ١٨١  
 ١٨٢  
 ١٨٣  
 ١٨٤  
 ١٨٥  
 ١٨٦  
 ١٨٧  
 ١٨٨  
 ١٨٩  
 ١٩٠  
 ١٩١  
 ١٩٢  
 ١٩٣  
 ١٩٤  
 ١٩٥  
 ١٩٦  
 ١٩٧  
 ١٩٨  
 ١٩٩  
 ٢٠٠  
 ٢٠١  
 ٢٠٢  
 ٢٠٣  
 ٢٠٤  
 ٢٠٥  
 ٢٠٦  
 ٢٠٧  
 ٢٠٨  
 ٢٠٩  
 ٢١٠  
 ٢١١  
 ٢١٢  
 ٢١٣  
 ٢١٤  
 ٢١٥  
 ٢١٦  
 ٢١٧  
 ٢١٨  
 ٢١٩  
 ٢٢٠  
 ٢٢١  
 ٢٢٢  
 ٢٢٣  
 ٢٢٤  
 ٢٢٥  
 ٢٢٦  
 ٢٢٧  
 ٢٢٨  
 ٢٢٩  
 ٢٣٠  
 ٢٣١  
 ٢٣٢  
 ٢٣٣  
 ٢٣٤  
 ٢٣٥  
 ٢٣٦  
 ٢٣٧  
 ٢٣٨  
 ٢٣٩  
 ٢٤٠  
 ٢٤١  
 ٢٤٢  
 ٢٤٣  
 ٢٤٤  
 ٢٤٥  
 ٢٤٦  
 ٢٤٧  
 ٢٤٨  
 ٢٤٩  
 ٢٥٠  
 ٢٥١  
 ٢٥٢  
 ٢٥٣  
 ٢٥٤  
 ٢٥٥  
 ٢٥٦  
 ٢٥٧  
 ٢٥٨  
 ٢٥٩  
 ٢٦٠  
 ٢٦١  
 ٢٦٢  
 ٢٦٣  
 ٢٦٤  
 ٢٦٥  
 ٢٦٦  
 ٢٦٧  
 ٢٦٨  
 ٢٦٩  
 ٢٧٠  
 ٢٧١  
 ٢٧٢  
 ٢٧٣  
 ٢٧٤  
 ٢٧٥  
 ٢٧٦  
 ٢٧٧  
 ٢٧٨  
 ٢٧٩  
 ٢٨٠  
 ٢٨١  
 ٢٨٢  
 ٢٨٣  
 ٢٨٤  
 ٢٨٥  
 ٢٨٦  
 ٢٨٧  
 ٢٨٨  
 ٢٨٩  
 ٢٩٠  
 ٢٩١  
 ٢٩٢  
 ٢٩٣  
 ٢٩٤  
 ٢٩٥  
 ٢٩٦  
 ٢٩٧  
 ٢٩٨  
 ٢٩٩  
 ٣٠٠

### ومبيض

و بالجملة ، انما لامنتدح عن وجود الآن الطرف بالفعل ، على اوضاع المتكلفين

لما لا يعينهم ، ان العدم الممتد لا الى اول وعاء الزمان ، وان وجود الزمان قاطع لامتداد ذلك  
 ٢١  
 العدم المنقطع الامتداد عند اول العالم ، وان مقدار الزمان امتداد مستقيم متبته الى ذلك العدم  
 بطرفه الذي هو نهاية امتداد العدم و بداية امتداد الزمان ، وانه يمكن للزمان ، بحسب جوهر

ذاته ، وبالنظر الى طباع نظام الوجود ، ان يكون ازيد مقداراً واطول تمادياً مما قد خُلِقَ عليه ، الى غير ذلك من التوهّمات السخيفة الفاسدة والتخيّلات الركيكة الباطلة .

و من المنصرح بالضرورة البرهانية ، بل بالفطرة العقلية ، أنّ ما جعلوه وعاءَ الزمان من العدم ، لو كان على ما توهّموه ، لكان هو الزمان بعينه . فحدوث الزمان ، على تصويرهم و تصوّرهم ، يرجع الى قدمه في الوجود ، وتناهي مقدار الزمان ، على ما تصوّروه و صوّروه ، الى لاتناهيهِ في الكمية .

فاذن ، لا مساغ لوجود الآن بالفعل ، على سبيل الحق ، و مسلكت العقل في تصوير امر الحدوث وتناهي مقدار الزمان ، اذ الصّحيح سبقُ العدم الصريح على وجود العالم ، من غير امكان واسطة بين الباري القديم والعالم الحادث ، لعدم تصوّر الامتداد واللامتداد رأساً . وكون الزمان كمّاً غير ذى وضع ، لكونه غير قارّ الذات في عالم الامتداد واللامتداد ، الا في الوجود الخيالي . وكونه في جوهر ذاته غير مستقيم الامتداد ، لكونه مقدار حركة وضعيّة مستديرة لجرم مستدير خارج من العدم الصريح الى الوجود الصّراح في الدهر متحركاً . لانه وجد غير متلبس بالحركة ، ثم تحرك اخيراً . فلا تتعيّن نقطة بمبدأية الحركة اصلاً ، لاني الجسم المتحرك ، ولا في سطح هو نهايته ، ولا في محيط دائرة منقرضة فيه هي منطقتُهُ . فان تبدل الوضع عارض لجميع الاجزاء والنقاط بعضها بالنسبة الى بعض او الى خارج في الدهر معا . وليس يُعقل بحسب الحدوث في الدهر اول زمني او آني . و الزمان بتمام مقداريته المستديرة المتصلة ، داخل في 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 وجد ، اذ لا قبل له ، الا السرمديّة الممتعة في حقه ، بحسب طباع الامكان الدائي ولا يمكن ايضاً ، بالنظر الى ذاته ، ان يكون ازيد مقداريّة واطول ممتدّة من مقداريته و مُمتدّيته التي هو عليها . فلا تكون من الجاهلين .

## وَمَيْضَى

أَوْ لَعَلَّكَ تَقُولُ : فَمَا بِالْفَلَكَ الْاَقْصَى بِحَسَبِ ذَاتِهِ ؟ - لَيْسَ بِأَبَى زِيَادَتِهِ

- ٢ في المقدار على ما هو عليه ، و ليس يستوجب ذلك تقدراً في العدم الموهوم فوق سطحه  
المحدّد للمجّهات و الابعاد القارّة . و الزمان لا يسوغ ذلك بالنظر الى ذاته . و لو ساغ ،  
لاستوجب ان يكون العدم الصريح المتوهّم قبله متكتماً متقدراً . وايضا ، طباع الكمّ  
٦ ليس بأبى الزيادة و النقصان ، و لا شيئاً من مراتبها المفروضة . فَمَا بِالْكَمِّ الَّذِي هُوَ  
الزمان بحسب خصوصيّة ذاته بأبى ذلك ؟

فَيَقَالُ لَكَ : قَدْ حَقَّقْتَ الْاَمْرَ فِي «الْاَفْقِ الْمَيْنِ» وَاسْتَوْفَيْتَ حَقُّ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنِ

- ٩ الكميّة الغير القارّة العديمة الوضع و بين المقادير القارّة الوضعيّة . فالكمّ الغير القارّ ، وهو  
الزمان الدوريّ المتصلّ القائم بحركة الجرم الاقصى المستديرة المتصلة ، ليس يُعَقَّلُ بِالْقِيَاسِ  
اليه الا العدم المستوي النسبة الى الطّرفِ و الوسطِ و المبدأ و المنتهى ، وهو انتفاء ذاته بالمرّة  
١٢ رأساً ، لا العدم الآخر الذي هو انتهاء امتداد المقدار ، و انبثات تماديه عند حدّ بعينه ،  
من غير انتفاء جوهره ، و ارتفاع وجوده في متن الواقع . و امّا حامل محلّ الزمان ، وهو  
الفلك الاقصى ، فيتصوّر بالقياس اليه انعدامان جميعاً ، و ما هو لازم ماهيّة المقدار و طباعه  
١٥ الكمّ المتصل ، ليس الا تصحيح قبول المياواة و المفاوطة ، لا صحّة امكان الزيادة  
على القدر الحاصل في الفطرة الاولى . فَعِيْضَةٌ مِنْ اَمْتِدَادِ الزَّمَانِ اَقْصَرُ مَقْدَارِيَّةٌ مِنْ اَمْتِدَادِ  
الزّمان كلّه . و زمان كذا ، مثلاً ، مساوٍ او مُفَاوِطٌ لزمان كذا . و كذلك بعد كذا ،  
١٨ بالقياس الى بعد كذا . و من المستحيل ، بالقياس الى ذات الزمان ، ان يُخْلَقَ فِي الْفِطْرَةِ  
الاولى اطول مُدَّةً و ازيدَ مقداراً ممّا قد خُلِقَ عليه . و ليس ذلك مستحيلاً بالنظر  
الى الفلك الاقصى ، من حيث نفس ذاته و طباع مقداره . بل انما يستحيل ذلك  
٢١ بالذات ، بالنظر الى طباع نظام الكلّ و الطبيعة الكلّية المدبّرة المسكّة لنظام الكلّ ،  
وهي العناية الاولى . وايضا ، ان فرض كون الزمان ازيدَ مقداراً و اطولَ امتداداً في جهة  
المبدأ ممّا قد خُلِقَ عليه ، هو بعينه فرض كون جوهر ذاته موجوداً قبل وجود ذاته .

- 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 موهوم " وعدم " متوهّم " يوصف بالامتداد ، فيلزم ان يكون هناك بُعدٌ و فراغ 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 يزيد ، وان كان يمتنع ذلك بحسب انتفاء بُعد وجهه فوقه ، بتماذي ونبسط جرمه فيه . واما الزمان ، بل العالم الاكبر بجملته ، فان الصانع الحق موجود قبله . فاذا تخلل بينهما عدم موهوم الامتداد و التماذي مفروض السيلان والاستمرار ، لصح ان يقع فيه و ينطبق على شطري موهوم منه شيء مما يُخلق ويوجد قبل العالم و بعد الصانع ، زماناً كان او حركة او غير ذلك .
- فكان . لاحالة هو اطول امتداداً من بعض مفروض منه . وعضتان موهومتان منه ، غير منسلختين اما عن المساواة في الامتداد او عن متفاوتة ، فيكون بالضرورة البتية متقدراً متكماً بالفعل ، مجرداً عن محل يقوم فيه . وهذا كما لو تخلل بين جسمين خلأ و فضاء غير مشغول بامتداد جرماني . فانه يكون بينهما بعد بالضرورة ، وانه مبدأ استيجاب ان يكون ذلك الخلأ و البعد بعينه امتداداً متقدراً متكماً موجوداً بالفعل ، غير قائم الذات والوجود في موضوع و محل ، اذ يكون هو لاحالة ازيد تماذياً و اطول انبساطاً و اوغل في الانبساط ذهاباً من نصفه الموهوم .

- فاذن ، قد تم نصاب الفرق بين الزمان و بين الفلك في هذا الحكم ، و بان ان امتناع ان يُخلق الزمان ازيد مقدارية مما قد خلق عليه في الفطرة الاولى ، امتناعاً ذاتياً ، بالنظر الى جوهر ذاته من خواص نفس حقيقته ، كما امتناع العدم الطاري ، بالقياس الى نفس ذاته ، من خواص جوهر ماهيته .

و من سبيل آخر نقول : ان كون المقدار في حد جوهر ذاته ، بحيث يمكن ،

بالقياس الى نفس حقيقته النوعية ، ان يُخلَق ازيدَ 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 المقترنة 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 فرضت ، يمنع عليه ، بحسب  
نفس ماهيته ، ان يكون ازيداً او انقص مقداريةً مما هو عليه ، فكما دائرة معدّل  
النهار يمنع ان تكون ازيداً مقداريةً مما هي عليه ، وان كان جرم الفلك الاقصى ليس  
يمنع 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 .

### مركز تحقيق وميض علوم إسلامي

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 بثته ، واما انه جائز بالذات ، فيلزم لامحالة ان يكون له علة ، وعلة العدم  
ليست الا عدم علة الوجود . ومن المستبين ان علة وجود العالم ، هو الباري الحق القيوم  
الواجب الوجود بالذات ، جل ذكره ، لا غير . فسبيل حل العقد فيه ، ما قد عرفناك  
فيما 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 ، اما برفع مطلق الوجود ، و ذلك هو العدم المطلق ازلاً و ابدأً ،  
 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 ٣  
 والابد رأياً ، او عدماً صريحاً دهرياً منقضاً بالوجود الصراح الدهريّ بعده . فخصوص  
 كلّ من الخصوصيتين ، انما يتعيّن بعلةٍ خارجةٍ لامحالة . فاذن ، عدم العالم في الدهر  
 قبل وجوده الدهريّ ، بما هو عدمه الصريح في حاقّ الواقع ، اي بما هو رفع ازليته ٦  
 و سرمديته ، ذاتيّ للعالم طباعيّ له ، بحسب طبيعة الامكان الذاتيّ ، و غير مُستنيدٍ الى  
 علةٍ اصلاً ، و بما هو منقّض بالوجود الدهريّ بعده ، مستندٌ الى فاطر الذات وجاعل  
 الوجود . ولاخلف ، اذ المستند حقيقةً حينئذ هو انقضاض العدم ، لا نفسه . و جاعل ٩  
 الذات و الوجود في الدهر ، هو بعينه علة انقضاض العدم الصريح الدهريّ . فقد تلونا  
 عليك مراراً ، انّ العدم هو ليسية الشيء و انتفاؤه ، لاشيٍ يُعبّر عنه بـ «الانتفاء» وانّ  
 وجود الحادث في الدهر ، بارتفاع لا وجوده ، اذ لا يعقل في الدهر حدّان متمايزان للوجود ١٢  
 و الوجود ، على خلاف الامر في الزمان . فقد تمّ ميقات الحقّ ، و انقضى جدار التشكيك ،  
 باذن الله سبحانه .

### مركز تحقيق كالمبيوتر ومبعض دري

- ومن معضلات الشكوك في الحدوث الزمانيّ ، انّ اختصاص اول وجود الكائن  
 بحدّ حدوثه في امتداد الزمان ، ليس له بُدٌّ من ان يكون جزء ما من اجزاء علته التامة  
 خارجاً من القوّة الى الفعل في ذلك الحدّ بخصوصه بقتة . و الا لزم التخلف المتكتم ١٨  
 السيال عن العلة 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 ٢١  
 في ذلك الحدّ معاً بالضرورة . فنقول : تلك الامور الحادثة معاً ، ان كانت وجوداتٍ  
 مترتبةً مجتمعةً ، لزم التسلسل المستحيل بالذات في ذلك الوقت بعينه . وان كانت عدماً

مرتبةً حادثةً في ذلك الوقت بخصوصه لوجوداتٍ مرتتبةٍ 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  
المعدّات و المهيّآت لحدوث شيءٍ ما من الاشياء اصلاً ، كما هو المنصرح المستبين بتةً .  
فهذا طريقٌ عقّد الاعضال في عقدة هذا الشكك .

- ٦ واما سبيل حلّ العقدة ، فهو ان يقال : لولا الحركة المستديرة الفلكية ، وهيولى  
عالم الكون والفساد الواحدة بهويتها الشخصية المهمة الحاملة لطباع الامكان الاستعدادى  
والمتحركة في الكيفيات الاستعدادية ، لم يكن يستتب امر الحدوث الزمانى ، وكان يلزم  
التسلسل المستحيل بالضرورة . فاذن ، الحدوث الزمانى تدورُ رِجَاهُ على الحركة المستديرة  
المتصلة وهيولى المستعدة المنفصلة ، والحوادث الزمانية ، انما تنصحح ترتباتها وتعاقباتها  
وتخصّصاتها بازمنة و آتاتٍ باعيانها ، بحركات الاجرام السماوية في الاوضاع ، وحركة  
هيولى عالم الاسطقسات في الاستعدادات والكيفيات الاستعدادية ، والالانهاية في المعدّات  
و المتسمات ، انما هي الالانهاية الالاقفية لا الالانهاية العددية . والعدمات الزمانية  
ليست اعدماً على الحقيقة ، بل انما المعقول من العدم الزمانى ، غروبُ زَمَنِيٍّ ما  
محدود الوجود ، و غيبوبته عن زَمَنِيٍّ آخِرٍ محدود الوجود ، لا غير . و التقدّمات  
والتأخرات و التقضيات و التجددات ، مستندة الى افق التقضى والتجدد ، وهو الزمان ،  
ومنتهية الى نفس هويات اجزائه ، على ما قد استبان لك فيما قد سلف غير مرة . وبالجملة ،  
لولا ان في الاسباب ما ماهيته التجدد والحدوث ، فيتصرّم بذاته تصرّمًا زمانياً ويتجدّد  
تجدّدًا زمانياً ، لما صحّ لحادث ما زمانى وجودٌ في عالم الامتداد الزمانى ، و لا عدم زمانى  
طارٍ بعد الوجود اصلاً . و ذلك المتصرّم المتجدّد بذاته في الزمان ، ان هو الا الحركة  
التي لذاتها نفوت و تلحق . فكما الموجودات الجائزة الماهية تنتهى لامحالة الى موجود واجب  
لذاته ، و الموجودات القابلة لقوة الانفعال الى موجود قابل منفعل ، يكون قبوله وانفعاله  
لذاته ، فكذلك المتغيّرات التدريجية ، منتهية الى متغيّر تغيّره لنفس ذاته ، وهو الحركة .

و مثل هذه الاسباب اسباب بالعرض . فانتها لاتفيد الوجود ، بل انما تفيد اختصاص حدوث الوجود بحد ما بخصوصه ، من حدود امتداد الزمان . فليُعرف .

### وَمَيِّضٌ

- ولعلك تقول : كيف يصحّ استناد الموجود الضعيف الوجود المتغير الغير القارّ الى الثابت الحقّ القارّ الوجود بالذات ، حتى يتصحح كونه واسطة في استناد متغيرات عالم الكون و الفساد الى الباري الحقّ 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 والفوت واللحوق ، وهي بذلك الاعتبار متغيرة تدريجية متبدلة غير قارة . فهي بحسب جهة الاتصال و الثبات في متن الدهر ، مستندة الى الثابت الحقّ الواجب بالذات ، جلّ سلطانه ، وبحسب جهة السيلان و التغير و التصرّم و التجدد في امتداد الزمان ، واسطة استناد الحوادث الزمانية المرهونة بحدودها و اوقاتها اليه سبحانه ، و نائطة ايّاه بتاك الحدود و الاوقات ، بحسب اعدادها المادّة المنفصلة الحاملة ، لامكاناتها الاستعدادية . وكذلك كل حركة سابقة في الاستعدادات ، علة معدة لوجود الحركة اللاحقة . فاما الزمان ، فانما يسقطه من المدخلية في نظام امر الحدوث الظرفية ، بالقياس الى الحوادث المنسوبة اليه بالقياسية ، دون الاعداد والسببية . وكذلك ليس يصحّ 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 هويتها مصطدمة في الاجتماع ، بحسب النسبة الى حدود العوالم المكانية . فلذلك كانت القبلية و البعدية هناك بالزمان ، كما هنالك بالمكان ، لا بالطبع بعلاقة العلية و المعلولية ، كما حسب صاحب الاشراف في «المطارحات» و «التلويحات» ، و تبعه على ذلك ثلثة من مقلّديه .

## وَمَيِّضٌ

- فما تلوناه عليك هو حق القول في تلخيص معنى كلام الشركاء وتحقق مغزاه ،
- ٣ حيث قالوا: الحركة الدورية المتصلة الفلكية ذات جهتي الثبات والتجدد ، فانها ثابتة التجدد متجددة الثبات ، فحسب الجهتين صلحت للتوسط بين جانبي القديم والحادث ، فمن حيث الثبات صدرت عن القديم الثابت الذات ، ومن حيث التجدد صارت مستندة
- ٦ الحوادث المتغيرة الزمانية واسطة في صدورها عن القديم الثابت المتعالي عن عالمي الزمان والمكان ، وليس يتخصص ذلك بالحركة التوسطية ، كما يحسبه هؤلاء المقلدون ، بل الحركات القطعية والتوسطية ، سيئلهما في حكم الاتصال المتقدر الغير القار بالقياس
- ٩ إلى عالم التغيير والثابت بالقياس إلى عالم الثبات واحد ، ولكنه في الحركة القطعية بحسب ما لها من الأجزاء والأبعاد المنحلة هي في حد هويتها الاتصالية إليها ، وفي الحركة التوسطية بحسب ما يكتنف حصولها ويلزم طباعها من النسب المختلفة الغير المستقرة إلى
- ١٢ الحدود المختلفة ما فيه الحركة . إذ هي بطباع حقيقتها مستمرة الذات الثابتة الشخصية ، سيالة النسبة المتقدرة المتصلة . مركز تحقيق كالمؤثر علوم إسلامي
- وما ظنه امامهم الغزالي في تهافتة معترضاً على الفلاسفة : « أنه يعود عليهم السؤال عن علتها باعتبار جهة التجدد ، إذ كل متجدد فله في تجدده لا محالة علة متجددة ، وكذلك السؤال عن علة عدمها الطاري ، فانه أيضاً متجدد » فساقط مشبين السقوط ، بما قد تعرفت أن التصرم والتجدد والحدوث والزوال بالقياس إلى عالم التغيير مقتضى ماهية الحركة والزمان . فالسؤال عن العلة هنا لك هدر باطل ؛ إذ ، ما بالذات لا يستند إلى الغيرية . فرجع السؤال ، إذن ، إلى أن هذه الهوية ليم هي هذه الهوية ، فليثبت .

## وَمِيْضٌ

من مستصعبات العقْدِ التعْضِيَّةِ على الحكماء ، ما ذكره خاتم المحْصِلِيْنَ البرعة  
 ٣ في «الفصول» المنسوبة اليه ، بقوله : الزامٌ - الواجب عند الفلاسفة مُوجِبٌ لذاته ، وكلّ  
 موجب لا ينفكُّ اثره عنه . فيلزّمهم انه ، اذا عُدِمَ شَيْءٌ في العالم ، يُعَدَمُ الواجبُ ،  
 لانّ عدم ذلك الشئ ، اما لعدم شرطه او شرط علته او لعدم جزء علته . و الكلام  
 ٦ في عدمها ، كالكلام فيه ، حتّى ينتهى الى الواجب ، لانّ الموجودات باسرها تنتهى فى  
 سلسلة الحاجة الى الواجب . فيلزّم انتهاء عدم الشئ المفروض الى الواجب لذاته . وليس لهم  
 بحمد الله تعالى عن هذا الالزام ، مفرّ . انتهى قوله .

٩ وقد تجشّم فى بعض رسائله للفصية عن هذا المضيق ، انّ اعداد احد المتعاندين  
 يزيل اعداد المعاند له ، و السابق لما كان مُعْبِداً لتلاحق ، كان ذلك الاعداد مزبلا  
 لاعداد وجود السابق . حتّى اذا تمّ اعداد وجود التلاحق ، زال اعداد وجود السابق  
 ١٢ بالتمام . وحينئذٍ يفتى السابق ويحدث التلاحق . وليس هذا دوراً . لانّ اعداد التلاحق  
 معلول لوجود السابق ، وهو المزبيل لاعداد وجود السابق ، فهو علة لعدم التلاحق بالسابق  
 بالعرض ، و ذلك لعدم شرطه فى وجود التلاحق ، لا فى اعداد وجوده ، فلا يدور .  
 ١٥ و اذن ، يتمّ صدور الحوادث عن المبدأ الازلى ، و يتأخّر حادث عن حادث ،  
 لتعاندهما ، و يكون كلّ حادث علةً لزواله بالعرض ، و لوجود آخر بعده بالذات .  
 انتهى قوله فيما تجشّمه .

١٨ قلت : فهذا مع ما فيه من الوهن ، احقّ ما قد وقع الى من اعتمالات القرايح  
 هناك بالذكر . و هذا التعْضِيلُ لامناصّ عنه لاحد من حزب الحقيقة ، و من ارهاط  
 المتكلفين اصلاً . فانه انما انعدام الحادث المعلول بانعدام علته التامة بثّة . [وانّ احداً  
 ٢١ ممّن فى دائرة العقلاء لا يقول ببقاء المعلول مع انعدام علته التامة . و اما انّ كلّ حادث  
 فى سلسلة الاعداد و الاستعداد علةً لزواله بالعرض و لوجود آخر بعده بالذات ، على  
 ما قرّره . فهب انه كذلك ، لكنّ الكلام فى العلة بالذات ، اذ ليس منها بدء بالضرورة ،

ولا ما بالعرض في الوجود ، لولا في الوجود ما بالذات بتة[ . و الاشياء بأسرها منتبهة ،  
في ساسلة ترتيب الوجود ، الى القيتوم الواجب بالذات ، جل ذكره . فاذن ، يلزم انتهاء  
٣ عدم الشيء المفروض الانعدام الى انعدام مبدأ السلسلة و ختلاقها بالأسر ، تعالى عن  
ذلك علواً كبيراً .

فاذن ، يجب علينا ان نقطع و ريد الشبهة ، و نتجسب عرق الاعضال . فنقول : ما حققناه  
٦ 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 علة خارجة عن ذاتها ،  
٩ يضمن للمتامل المخرج عن هذه المضايق .

و لكننا نستأنف الآن بياناً طارفاً من سبيل آخر . فاعلمن ، انه انما يعتاص  
الامر هنالك على من ، بتوهماته الفاسدة ، بحسب ان العدم الطارئ على الشيء الكائن  
١٢ الفاسد في الزمان ، حادث متجدد في متن الواقع ، و طرؤ العدم عبارة عن تجدد البطلان  
بعد التقرر ، و ان انعدام الشيء الزماني ، انما هو بارتفاع وجوده الحاصل في زمن  
حصوله ، من تلقاء الجاعل الموجب ، عن وعاء التحقق و عن زمان الحصول ، و ان  
العدم فعل الفاعل و الفاعل فاعل البطلان و الانتفاء ، و ان عدم حصول الشيء في زمان  
١٥ ما ، غير متحقق الصدق ، الا في ذلك الزمان ، و مع تحتمله لا قبله ، و ان 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  
١٨ خلاق . و ان في المتكلمين و المتفلسفين اقواماً و عشائر تلك امانيتهم . و من هو على  
بصيرة في امره ، يعلم ان ما يحدث و يتجدد و يعقل فيه الفعل و القبول ، يكون لا محالة  
شيئاً ما ، و العدم ليس شيئاً ما يعتبر عنه « اللبسية » و « الانتفاء » بل هو سلب محض  
٢١ و ليس صيرفاً ، لا يخبر الا عن لفظه ، و لا يرأى بمفهومه الا انه ليس في الحصول  
امر ما اصلاً . و انما طرؤ العدم على الكائن الزماني ، هو سلب وجوده في الزمان العاقب

سلباً صرفاً ، على أنّ في الزمان العاقب قيد الوجود المسلوب لا قيد السلب الوارد عليه ،  
 إذا 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 ،  
 حتى يتصحح فيه ارتفاع الوجود وتجدد العدم . بل الوجود في زمان الفساد منتفٍ ازلاً  
 وابدأ . وبالجملة ، 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 ما او آنٍ ما ، بطل الحكم بعدمه الصريح في الدهر ، و صدق الحكم بالوجود  
 الدهريّ بدلاً عنه ، او انقطع استمراره في امتداد الزمان بالوجود الحادث في الزمان  
 بعده ، فيستمرّ 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 سيلان التقرّر ، وانبت  
 استمرار الوجود ، ورست سفينة الليسية الاصلية التي هي راس مال طباع الامكان الذاتي  
 ثابتة على ميرسائها ، واتقّف البطلان الصريف والعدم الصريح الذي هو غريم الماهية  
 الامكانية قائمة رحاه على قطبها . فحبتنذ ينهى فيضان الوجود . و ينحذ استمرار في  
 المستقبل ، لانه يرتفع الوجود الذي قدفاض ووقع في الزمان الماضي عن كبد متن الدهر  
 و عن ساهرة ارض الزمان . افليس من المنصرح ؟ - ان ارتفاعه عن زمانه ، في قوة اجتماع  
 النقيضين ، و عن الزمان البعد غير معقول ، اذ لم يكن متحققاً فيه قط . فاذن قد استوى  
 واستبان ان الزوال ، حقيقته انقطاع اتصال الفيضان لعدم الافاضة الابقائية ، المعبر  
 عنها في القرآن الحكيم والتنزيل الكريم تارة « بالحفظ » ولا يؤده حفظهما « وتارة  
 « الامسك » و يمسك السموات والارض ان تزولا « و آتته لاعدم ، الا وهو ازلى ،  
 و ان طرّف العدم على الحادث الزماني ، انما معناه المحصل ، تخصّص وجوده بزمان  
 ما محدود في جهة النهاية بحدّ بعينه ، كما هو محدود في جهة البداية كذلك . وذلك الوجود  
 المحدود بحدّي الطرفين ، غير مرتفع لا عن 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 ، منبعث عن الفاعل  
بحسب خصوصية استعداد المادة القابلة ، لكونه هيولاني الذات ، والوجود مرهون  
الحدوث والبقاء بالامكان الاستعدادي . ولذلك ما ان الجواهر المفارق للمادة في ذاته  
لا في فعله ، اعني النفس الناطقة العاقلة الانسانية ، لاتدثر بدثور المزاج ، ولا تبور بيوار  
البدن .

فاذن ، قد بزغ ان العلم اللاحق بالكائن الفاسد . اذلى ليس يصح استناده الا  
الى عدم تحقق العلة التامة 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 التامة للوجود الحاصل في زمان  
الكون . فان العلة التامة لذلك الوجود ، ولاي وجود قد دخل في التحقق ، غير منتفية  
ابداً . وانما الصحيح ان العلة التامة لتقرر ما مفروض ووجود ما مقدر ، غير  
داخلة في التحقق من بدو الامر اذلا 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 ، ممايزة بحسب الاضافة الى الملكات . لا الى نهاية اخيرة  
يقف الامر عندها . فليستيقن .

### وَمَيِّضٌ

وليكن من المعلوم لبصيرتك ، ان عدم المعلول ليس يتوقف بالذات ، الا على  
عدم العلة التامة ، اى على لاجاعلية الجاعل التام . وعدم جعله اياه بالفعل ، كما تقرره  
ووجوده ، ليس يترتب الا على جاعليته بالفعل . فن المستبين بالبرهان ، ان شيئاً بعينه  
لا يترتب وجوداً وعدمياً ، الا على شيء بعينه ، وليس ينبعث بخصوصيته ، الا عن شيء  
بخصوصه في الطرفين . فاما عدم احدا لاجزاء بعينه ، او لابعينه ، وعدم احدى العلل  
بخصوصها ، او لخصوصها ، 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 التحويل . اليس الجزء والكل .  
 ٣ بما هما جزءٌ وكلٌ ، متغايرين بالضرورة ؟ والعدم متحصصٌ متكثّرٌ لامحالة ، بتكثّر الموضوعات ، كما الوجود ايضا كذلك . فاذن ، اذا لوحظ الكل من حيث الافتقار الصدوري ، صُودِفَ الجزء في حيز المفتقر والمنبعث ، لاني حيز المفتقر اليه والمنبعث عنه . فليس يُعقَل للكل صدورٌ مستأنفٌ ورآء صدور الاجزاء بالاسر ، ولا فيه تأثير مستأنفٌ ورآء التأثير فيها . وانما يكون الجزء في حيز المفتقر اليه والمنبعث عنه ، بحسب الافتقار التقوي التآلفي . فيكون لامحالة خارجا عن قوام جماعل التقرر و فاعل الذات ، وعن متممات الجاعلية وشطرات الصدور . ولو كان الامر على ما نحنه ، لزم على تخميناتهم ان يكون الجزء : بما هو جزء بعينه ، داخلا في العلة الصدورية وفي المعلول الصدوري ، بما هما علة صدورية ومعالول صدوري 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 ومعالولاً لنفسه ، اذ عدم العلة علة لعدم المعلول بته . فاذن ، عدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بالذات ، بل هو علة له بالعرض ، ~~بمعنى حيز~~ ~~هو المقارن~~ لعدم علة التامة الذي هو علة لعدمه بالذات . وكذلك وجود المصادم ، ليس يتوقف عليه عدم المعلول ، بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع ، لعدم تحقق العلة التامة . فوجود احد المتعاندين ليس يتوقف عليه عدم المعاند الآخر ، اذ ربما بعدم احدهما مع عدم الآخر ايضا ، لانتفاء العلة التامة الموجبة . وكذلك انما الذي يستصحه الفحص و يخرجه التفتيش ، هو ان انتفاء المانع من لوازم وجود المعلول ، ومن مقارنات علة الموجبة ، لانه من المفتقر اليه له بالذات ، والمتقدم عليه تقدما بالطبع ، اللهم الا بالعرض ، من جهة مُصاحبة استعداداً للمادة ، هو المتقدم بالذات .

وبالجملة ، فليُجْتَهد في لزام جادة الاستقامة في هذه المواضع الغامضة ، وليُحْتَرَز

من خلط ما بالعرض بما بالذات . و لَيْسَ عَلِمَ ان اسرار هذه الدقائق وحقائق هذه الاسرار ، تستحق قريحةً أوسعَ والطفَ من القرايح الجمهوريّة ، و ذهناً ارفعَ واحقّ من الاذهان المشهوريّة ، و تاملًا اغورَ وادقّ من التأملات الوهمانيّة . واذ قد اسبغ الله سبحانه علينا نعمه ظاهرة وباطنة ، فتمّ ميقات اثبات الحقّ و استبان سبيل ابطال الشكوك والاهام ، وبلغت القوة النظرية نصابتها الا على ، من كمال العقل المستفاد على الامد الاقصى ، فلتنقل الآن الى تحقيق القول في القدرة الحقّة الفعاليّة الوجوبيّة ، والارادة الواجبة الفياضيّة القيوميّة ، على سياقة النظر السابع والفحص البالغ .

### ومضّة

- الم يقرع سمعك؟- ان فريقاً من المتبعين لاهامهم ، يظنون انّ للقدرة معنيين .
- صحّة الفعل والترك ، وكون الفاعل في ذاته بحيث اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل . ويقولون انّ من ذهب من الفلاسفة الى قدم العالم ، لا يثبت للبارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، الا المعنى الاخير ، دون المعنى الاول . ولا يشعرون انّ المعنيين متلازمان ، بحسب المفهوم و بحسب التحقق ، و انّ من اثبت المعنى الثاني ، لا يحيص له من اثبات المعنى الاول بقّة .
- ليس؟- اذا كان الفاعل ، بحسب نفس ذاته ، بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، كان لا محالة من حيث نفس ذاته ، مع عزّل النظر عن المشيّة واللامشيّة ، يصحّ منه الفعل والترك ، وان كان يجب منه الفعل اذا وجبت المشيّة ، والترك اذا وجبت اللامشيّة . فدوام الفعل ووجوبه ، من تلقاء دوام المشيّة ووجوبها ، ليس بصادم صحّة الترك على تقدير اللامشيّة . وكذلك دوام الترك ووجوبه من جهة اللامشيّة ، ليس بصادم صحّة الفعل على تقدير المشيّة . ومن المعلوم اليقيني ، انّ الذاهين الى قدم العالم من الفلاسفة او المتفلسفة ، انما يوجبون دوام الفعل للبارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، من حيث وجوب دوام المشيّة ، اذ يقولون ، انه سبحانه تامّ وفوق التام . فيجب ان يكون بحسب ذاته التامة الفياضيّة و علمه التامّ بنظام الخير ، دائم المشيّة لافاضة الخير . و ذلك لا ينافي صحّة الترك على تقدير عدم المشيّة . فصدق العقد الشرطيّ لا يستلزم صدق شيء من العقد الحمليّ

في الطرفين .

فاذن ، ليس هناك خلاف بين المتخاصمين ، الا في قدم العالم وحدوثه ، لا في صفة  
 ٣ الارادة والاختيار للبارئ<sup>١</sup> 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 والترك 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 ، خروج عن حريم الحق ، و تخلف من جبلة  
 الانصاف . فليعلم .

### وَمُضَىٰ

قال علامة المتشككين في شرحه للاشارات : والتحقيق ان الخلاف ههنا بين  
 الحكماء والمتكلمين لفظي<sup>٢</sup> . لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم ، على تقدير كونه  
 ١٢ ازلياً ، معلولاً لعلّة ازليّة . لكنهم نفوا القول بالعلّة والمعلول ، لابهذا الدليل ، بل بما دلّ  
 على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً . واما الفلاسفة ، فقد اتفقوا على ان الازلي<sup>٣</sup>  
 يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار<sup>٤</sup> . فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازلياً  
 ١٥ ينافي افتقاره الى القادر المختار ، ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة . واذا كان الامر كذلك ،  
 ظهر انه لاخلاف في هذه المسئلة . انتهى قوله .

فقال خاتم المحصلين البرّعة في الشرح : اقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين .  
 ١٨ و ذلك لان 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 ، انه محتاج الى محدث ، و ان محدثه يجب ان يكون مختاراً : لانه لو كان  
 ٢١ موجباً ، لكان العالم قديماً ، وهو باطل ، بما ذكروه اوّلاً . فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم  
 على القول بالاختيار ، بل بنوا الاختيار على الحدوث . واما القول بنتى العلة والمعلول ،  
 فليس بمستفق عليه عندهم ، لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وايضا اصحاب هذا الفاضل ، اعنى الاشاعرة ، يُثبِتُونَ مع المبدأ الاول قدما ثمانية ،  
 سمّوها صفات المبدأ الاول . فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة . وبين ان يجعلوها  
 معلولات لذات واجبة هي علتها . وهذا شيء ، ان احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا  
 ٣ محيص لهم عن ذلك معنى . فظهر انهم غير متفقين على القول بنى العلة والمعلول ، مع  
 اتفاقهم على القول بالحدوث .

واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار .  
 بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام في الفاعلية ،  
 وان الفاعل الازلى التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى . ولما كان العالم  
 عندهم فعلازلياً ، اسندوه الى فاعل ازلى تام في الفاعلية . وذلك في علومهم الطبيعية .  
 وايضا 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 بقادر مختار . بل  
 ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وان فاعليته ليست كفاعلية  
 ٩ المختارين من الحيوانات ، وكفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية ، على ماسيجىء  
 بيانه . انتهى كلامه بالفاظه ، نورالله مضجعه وروح مقبله ،

١٥ **ومفضة**  
 مركز تحقيق العلوم اسلامي  
 انتى لمتعجب 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 لاجاً عليه في  
 ١٨ سائر كتبه .

قال : واذا كانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود ، لم تكن تلك الارادة قصداً الى  
 ٢١ التكوين ، لان القصد الى الشيء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء . ثبت 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 الظنم

يكون لامحالة كائناً مستفيضاً ، وهو خير غير مناف لذات المبدأ الاول . فعلم المبدأ  
بفيضانه عنه ، وانه غير مناف لذاته ، هو ارادته لذلك ورضاه . ثم انا اذا حققنا  
٣ حكمتنا بان الفرق بين المرید وغير المرید ، سواء كان في حقنا او في حق الله ، هو ما ذكرناه ،  
فان ارادتنا مادامت متساوية النسبة الى وجود المراد و عدمه ، لم تكن صالحة ليرجع  
احد ذينك الطرفين على الآخر ، و اذا صارت نسبتها الى وجود المراد ارجح بالنسبة الى  
٦ عدمه . و ثبت ان الرجحان لا يحصل الا عند الانتهاء الى حد الوجوب ؛ لزم منه الوقوع ،  
لان الارادة الجازمة انما يتحقق عند الله ، و هنا لك قد صارت موجبة للفعل . فاذن ،  
ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار ان المختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، والموجب  
لا يمكنه ان لا يفعل ، كلام باطل . لاننا ان الارادة ، متى كانت متساوية النسبة ، لم تكن  
٩ جازمة ، وهناك يمتنع 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 حاصل ، 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 مؤيداً 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 . وذاك محال ، والمؤدّي الى المحال محال .  
١٠ فعدم وقوع ذلك الفعل محال ، فوقوعه واجب ، لاستحالة خروجه من طرفي النقيض ،  
مع ان الله تعالى مرید له وقادر عليه . فعلمنا ان امكان اللاكون ليس شرطاً لكون الفعل  
مقدور او مراد . انتهى كلامه بعبارة .

وقال بعد هذا الفصل في فصل آخر في قدرته سبحانه : ان القادر هو الذي اذا شاء  
٢١ ان يفعل فعل ، وان شاء ان لا يفعل لا يفعل . و يجب ان يعلم انه ليس من شرط صدق  
هذه الشرطية ان تصدق الحمليّة ، 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 نعبر ، في كون الفاعل فاعلا ، مشيته ان لا يفعل ، حتى لا يلزمنا ما ذكرتم ، بل نعبر 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

- ١٥ 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 بته . فاذن ، لاضرورة طرفي الفعلية والتلافعية للذات ، بحسب نفس الذات ، تامة العلية لانهالة 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 شطرية وشرطية اصلا ، كما حسبته اقوام من المتكلفين .
- ٢١

## ومقضية

- ٢ فن المستبين اذن ، ان الشيء ما لم يجب لم يتجوهر ، وما لم يجب لم يوجد . فما هو  
 جازر الطرفين في جوهر ذاته وسنسخ ماهيته ، لا يتعين له احد الطرفين بالفعليّة ، الا  
 بالوجوب من تلقاء العلة ، كما عليه اجماع حيزب الحقيقة ، والاولوية الغير البالغة نصاب  
 الوجوب ، كما يذهب اليه جم من جماهير المتكافئين ، غير مُجدية في قطع النسبة الجوازية ،  
 ٦ ولامثيرة للحصول بالفعل اصلا . بل يجب ان يجب العدول بعلة الجاعلة التامة  
 وبالقياس اليها جميعا ، وعلة الجاعلة التامة لايه ، بل بالقياس اليه فقط .
- ليس ؟ - اذا تم نصاب الوجوب ، اثبتت النسبة الامكانية ، وانمازت الفعليّة  
 ٩ من التلافعليّة على التعيين ، فيكون الاقتضاء من تلقاء العلة حينئذ قد جب على السائل عن  
 سبب الترجيح غير ق الطاب رأساً ، وانبعث عن الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب  
 الوجوب ، متمادياً الى حيث يستطيعه لحاظ العقل . واما الاولوية الغير الوجوبية ، على  
 ١٢ ما يحسبه المتكلفون الخارصون بالظن والنخمين ما لا يعلمون ، فحيث انها لم تبلغ نصاب  
 الكمال ولا ميقات الخروج عن دائرة النسبة الجوازية على البت والجب ، لم يكن يمتنع  
 معها وبحسبها التقرر والتاقرار والصدور والتلاصدور ، بل تكون حاصلة بعينها مع كل  
 ١٥ من الفرضين ، فتكون هي مستمرة الانحفاظ في صورتين ، مشتركة الاستمرار بين الامرين ،  
 فتكون لا محالة على استواء النسبة بعد الى الطرفين . فاذن يعود طلب سبب الترجيح  
 جدهاً ، فيسُجج الامر من رأس ، اما الى شيء آخر ، بحصوله يمتاز طرف التقرر  
 ١٨ من طرف التاقرار على البت ، ويستميز الصدور من التلاصدور على التعيين ، فينخرق  
 فرض حصول العلة التامة اولاً ، ثم ينفض الفحص هناك ايضاً بالتفتيش ، واما الى  
 اولوية اخرى طارفة وراء تلك الاولوية الثالثة . ثم اذ هي ايضاً غير وجوبية ، فلا  
 ٢١ تستطيع ان تكون هي التي قد مازت احد طرفي النسبة الجوازية ، بل يجب ان يتمادى  
 الامر ذاهبا الى اولويات غير متناهية . والاولويات المتسلسلة الى لانهاية ، اذا لوحظت  
 باسرها لحاظ اجمالية ، فهي على شاكلة الاولوية الاولى ، في حكم عوز الاغناء

- والإجداء ، لكون النسبة الجوازية مع ذلك كله قائمة بعد على قطبها .
- وبالجملة ، الفرق بين الوجوبات في صورة الاولوية الوجوبية ، وبين الاولويات 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 ، والتلاهيبة فيها لايقفية 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 العلية بحسب نفس الامر ، والتلاهيبة فيها عددية بالفعل ، لا لايقفية بحسب فرض العقل ، لتوقف حصول المعلول عليها جميعا ، وتوقف حصول كل اولوية على اولوية تلك الاولوية . والسر في ذلك ان النسبة الجوازية التي هي ماثرا الافتقار الى العلة ، ومنبع البطلان والليسية ، ومناط الحاجة الى الجاعل ، غير مبتوتة في شيء من المراتب اصلا ، بل قائمة على قطبها في كل مرتبة . فاذن ، قد استوى الحق على عرش البرهان في هذه المسئلة ، باذن الله سبحانه . والحمد لله رب العالمين .
- ١٠ **مركز تميز في علوم إسلامي**  
واذ قد استبان سبيل الامر ، فقد انصرح ان نسبة العلة التامة الجاعلة الى معلولها المَجْعُول بالوجوب بته . فاذا كان القادر المختار بنفس ذاته جاعلا تاما لمراده ، كانت قدرته وارادته بالقياس الى مجعوله بالقدرة والاختيار على النسبة الوجوبية بالضرورة . فاذن ، اذ لا يُسْتَرَاب في ان الباري الفعّال ، عز سلطانه ، بنفس ذاته الاحدية الحقة ، 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 الصادر الاول من اجزاء نظام الكل ، هو الله سبحانه ، من حيث نفس ذاته ، لا غير ، ثم لسائر موجودات النظام ، بحسب مراتبها ودرجاتها ، الى اقصى ساقه الوجود على الترتيب

النازل من لدنه سبحانه، طولاً وعرضاً ، فلا محالة تكون قدرته وجاعليته واختياره واراادته، بالنسبة الى جميع الاشياء وبالنسبة الى كل شيء شيء ، على الجهة التامة الكاملة الوجودية .  
 وايضاً ، ليس مما قد انصرح بثبوته بالبرهان اليقيني من سبيل العقل المضاعف ؟ - ان الواجب لذاته ، واجب من جميع جهاته بته ، ولا يصح 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 واراادتها 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 ويبيضه بالارادة الحققة الواجبة والقدرة التامة الوجودية، وفعاليتته بالقدرة الوجودية لاتستوجب الخروج عن سبيل الاختيار والدخول في حريم الايجاب . كيف، والفعل هناك مسبق بالعلم التام ، ومنبعث عن الارادة الاختيارية ؟ والفاعل بالايجاب ، ما لا يكون فعله عن علم ، وتأثيره عن ارادة . فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يستوجه ويحققه . فاذن ، قد ظهر ان المستنكر للحق هنا لك من المتكلمين ، ليس الا من يسوغ الصدور عن العلة التامة بالاولوية الغير الوجودية .

قال خاتم البراعة المحصلين في شرح الاشارات : ان المتكلمين من الذاهين الى حدوث العالم ، افترقوا الى ثلاث فِرَقٍ : فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث

- وبوجود علة لذلك التخصص ، غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين  
ومن يجرى مجراهم . وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ،  
٣ ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم . وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت  
على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتعا ، لانه لاوقت قبل  
ذلك الوقت ، وهو قول ابى القاسم البلخي المعروف بالكعبي ، ومن تبعه منهم ، وفرقة  
٦ لم يعترفوا بالتخصص ، خوفا من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا الى ان وجود العالم  
لايتعلق بوقت ولاشيء آخر غير الفاعل ، وهو لايسئل مما يفعل ، او اعترفوا بالتخصص  
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل ، بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار  
٩ احد مقدورية على الاخر من غير تخصص . وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في  
اثنتين متساوئي النسبة اليه من جميع الوجوه ، فانه يختار احدهما لاجالة ، وبغير ذلك من  
الامثلة المشهورة . وهم اصحاب ابى الحسن الاشعري ، ومن يحدو وحدوه ، وغيرهم  
١٢ من المتكلمين المتأخرين . انتهى قوله .

## وَمَبْضُ

- انما مصحح المقدورية ومناطق صحة الوقوع تحت سلطان تعلق القدوة الربوبية  
الوجوبية ، هو طباع الامكان الذاتي . فكل ممكن بالذات ، فانه في سلسلة الاستناد متنتة  
١٥ الى البارئ القيوم الواجب بالذات ، جل سلطانه ، ومستند هو وجميع مايتوقف وجوده  
عليه ، من الممكنات في السلسلة الطولية ، اليه سبحانه . فالله سبحانه خالق كل شيء ،  
١٨ وهو على كل شيء قدير . اذكل ممكن الوجود ، بجميع علله واسبابه ، مستند الى قدرته  
وارادته وفياضيته وفعاليته سبحانه . قدرته النامة الوجوبية شاملة السلطان لكل ما في  
عالم الامكان . وهو الخلاق على الاطلاق لكل ذي سبب بقاوية علله واسبابه ، اذ لا  
٢١ يخرج شيء ، مما يعوزُه في سلسلة الفاقة الامكانية ، عن علمه وارادته وصنعه وقدرته ،  
تعالى كبرياؤه .

فاذن ، قد بان واستبان ، ان عدم تعلق القدرة الحقة الوجوبية بالممتنعات الذاتية ،

- ٣ من جهة المفروض مقدوراً عليه . اذ لاحقيقة ولاشبهة له بوجه من الوجوه اصلاً ، لا من جهة نقصان القدرة وعجزها . فهذا سرّ ما تسمعونهم يقولون : الامكان مصحح المقدورية ، لا مصحح القادرية . فالمحال 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 نغني بقولنا هذا ، اثبات القادرية الاضافية عن دون المقدور عليه الاضافية . وكيف يتفوّه بذلك عاقل ؟ بل انما نغني اثبات القدرة الحقّة التي هي مبدأ القادرية الاضافية ، حيثما يتصحح الشيء المقدور عليه ، بحسب حقيقته التصورية ، كما الامر في علية العلة المتقدمة على ذات المعلول ، ثم على انعلية والمعلولية الاضافيتين .

### وَمِيضٌ

- ١٢ اَوَ لَعَلَّكَ تَقُولُ : اِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الْاِلَهِيَّةُ وَجُوبِيَّةً ، كَانَ لِاصْدُورِ الْعَالَمِ الْاِمْكَانِيَّ عَنْهَا مَمْتَنَعًا بِالذَّاتِ . فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُونَ صِدُورُهُ وَاِجْبَاءً بِالذَّاتِ . وَذَلِكَ يَنَاقِي اِمْكَانَ وَجُودِهِ بِالذَّاتِ .
- ١٥ فَيَقَالُ لَكَ : اِنْ صِدُورُ الشَّيْءِ هُوَ تَقَرُّرُهُ وَوَجُودُهُ مِنْ تَلَقُّاءِ الْغَيْرِ . فَهُوَ مَعْنَى اٰخَرَ وِرَاءَ تَقَرُّرِهِ وَوَجُودِهِ فِي نَفْسِهِ بِالذَّاتِ وَبِالاعتبارِ جَمِيعًا . فَانَّ تَقَرُّرَهُ وَوَجُودَهُ فِي نَفْسِهِ غَيْرُ مَضَافٍ ، وَعَنْ غَيْرِهِ مَضَافٍ ، مَعْقُولٌ بِالْقِيَاسِ اِلَى غَيْرِهِ . وَلِاَنَّهُ يُمْكِنُنَا اَنْ نَعْقِلَ ذَاكَ مَعَ ذَهْوِنَا عَنْ ذَا ، وَلِاَنَّا نَحْكُمُ عَلَيْهِ اَنَّهُ صَدَرَ عَنْ غَيْرِهِ ، وَالْمَحْمُولُ غَيْرُ الْمَوْضُوعِ . فَاذَنْ ،
- ١٨ اِمْكَانَ وَجُودِ الْعَالَمِ ، بِالنَّظَرِ اِلَى ذَاتِهِ ، غَيْرُ مَدَافِعٍ لَوْجُوبِ صِدُورِهِ عَنْ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ ، وَوَجُوبِ مَشِيئَتِهِ سُبْحَانَهُ اِيَّاهُ ، بِحَسْبِ كَوْنِهِ سُبْحَانَهُ تَامًا فِي الْفَاعِلِيَّةِ ، مَرِيدًا لِاِفَاضَةِ الْخَيْرِ بِالذَّاتِ ، وَالْعَالَمِ مَنِيعًا عَنْ نَفْسِ عِلْمِهِ وَارَادَتِهِ ، غَيْرُ مَتَوَقِّفٍ اِلَّا عَلَى بَحْتِ ذَاتِهِ الْاِحْدِيَّةِ
- ٢١ الْحَقَّةِ الْوَاجِبَةِ الْوُجُودِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ وَالْفِعَالِيَّةِ وَالْفِيْضِيَّةِ بِالذَّاتِ . فَلْيَتَبَصَّرْ .

## وَمِيضٌ

- فان قلت : اليس من الثابت المستبين ؟ - ان الحقيقة الحقّة الوجوبية متعالية
- ٣ التمجد والتقدّس عن الكثرة قبل الذات والكثرة مع الذات والكثرة بعد الذات ، والذات الاحدية لا يمكن ان تتكثّر بحيثيةٍ وحيثيةٍ واعتبارٍ واعتبارٍ في شيء من جهات الذات اصلا ، وانه سبحانه بنفس مرتبة ذاته الاحدية الحقّة من كل جهة يستحقّ جميع الاسماء
- ٤ الكمالية التمجيدية والتقدّسية ، اذ الحثيات الكمالية باسرها راجعة الى حيثية الوجوب بالذات ، غير زايدة عليها بوجه من الوجوه اصلا . فاذن ، مرتبة ذاته الاحدية هي بعينها العلم والارادة والحياة وجملة جهات العزّ والمجد وصفات الجلال والجمال . فاذا كان صدور نظام الوجود عنه سبحانه واجبا بالنظر الى ذاته . بحسب علمه وارادته ، كان لا محالة واجبا بالنظر اليه ، بحسب نفس مرتبة ذاته سبحانه . الكيف يتصحّح صحّة الصدور واللاصدور
- المعتبرة في حدّ القدرة ، بالنظر الى نفس ذات القادر ؟
- ٥ قلت : اوّلا ، ليكن من المعلوم عندك ، ان صحّة الصدور واللاصدور المعتبرة في حدّ حقيقة القدرة ، بالقياس الى ذات القادر ، اعمّ من ان تكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر ، كما في قدرة الانسان ، مثلا ، على مقدوراته ، وذلك من نقص جوهر الذات ، وكونه في حدّ ذاته بالقوّة بالقياس الى صفاته وكمالاته ، او تكون بحسب طباع
- ٦ الامكان الذاتي في المقدور ، كما في قدرة القدير الحقّ على جميع المقدورات ، وذلك لتقدّسه عن سمات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات . فالمقدور الجائر الذات بحسب
- ٧ امكانه الذاتي ، صحّح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات ، وان كان واجب الصدور عنه ، بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته . وهذا اتمّ انحاء القدرة ومراتبها .
- وثانيا ، ان القدرة الاختيارية تناكّد بوجود الارادة والعلم وجوبا ذاتيا . فاذا
- ٨ كان القدير الفعّال يفعل بعلمٍ وارادةٍ ، كان يفعل بقدرةٍ اختياريةٍ بتّةٍ . ولاسيما اذا كان نفس ذاته هي بعينها العلم والارادة : وتستمرّ صحّة الصدور واللاصدور المعتبرة في حدّ القدرة بحسب القياس الى اعتبار كون المقدور عليه خيرا في نظام الوجود او لا ، اذ

ذلك الاعتبار امر وراء جوهر ذات الشيء المقدور عليه بته .

فاذن ، الفعّال القدير على سبيل الوجوب في مرتبة ذاته ، بحيث اذا ما كان الشيء الممكن المقدور عليه مما يليق بنظام الخير في ترتيب الوجود طولاً وعرضاً ، ادخله في مشيئته ، وقَعَلَهُ بعلمه و ارادته على الجهة الوجوبية ، بحسب ذلك الاعتبار الذي هو زايد على اعتبار سنخ ذات الممكن المقدور عليه و جوهر ماهيته . واذا ما لم يكن هو بعينه مما وُجُودُهُ وتَقَرَّرُهُ خيراً لنظام الوجود ، ترك صنّعه وافاضته ، ولم يَدْخُلْهُ في مَشِيئَتِهِ و ارادته . فهذا ما عندي في تحقيق هذا الموضوع ، ولعلّه مُرّاً للحق وسيراً للحكمة في كنه هذه المسئلة ، والله سبحانه ولىّ الفضل والعصمة .

### وَمَيْبُضٌ

انّ خاتم المحققين البرّاعة ، 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 الاوّل عليها ووصفتّه بالعلم والقدرة . والتنزيه ان يقال : سبحان ربك ، ربّ العزّة عما يصفون .

ثمّ قال في المسئلة الثانية عشر ، بياناً لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه : انّها 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 : لاشكّ انّ عند الاسباب يجب الفعل ، وعند فقدانها يمتنع . فالذي ينظر الى الاسباب الأوّل ، ويعلم انّها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته ، يحكم بالجبر . وهو غير صحيح مطلقاً . لانّ السبب القريب للفعل ، هو قدرته و ارادته . والذي ينظر الى السبب القرب ، يحكم بالاختيار . وهو ايضا ليس بصحيح مطلقاً . لانّ الفعل لم يحصل باسباب كلّها مقدورُهُ ومُرَادُهُ . والحقّ ما قاله بعضهم . لاجبر ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين . واما في حقّ الله تعالى ، فانّ اُثْبِتَتْ له

قدرةً و ارادةً متباينتان ، لزم مايلزم ههنا من غير امكان نقص ، لكن صدور افعاله تعالى عنه ، ليس موقوفا على كثرة . انما هو سبب وجود الكثرة . فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب . انتهى كلامه بعبارة . يعني مثل ما هو معقولنا من الاختيار والايجاب في الموجودات التي قبلنا .

### وَمَيْضُ

- فاذن ، قد تلخص انه اذا كان فاعلية الفاعل لفعله ، بحسب علمه بكون ذلك الفعل اكل واتم في نظام الوجود من مقابله ، وكان العلم بذلك نفس ذات الفاعل ، وكان كون الفعل اكل واتم واحق واخلق بنظام الخير من مقابله امرا وراء خصوصية ذاته بالاعتبار ، كان لاحالة صدور ذلك الفعل ، دون مقابله ، عن ذات الفاعل واجبا ، بحسب ذات الفاعل . ومع ذلك ، فقد رته بالنسبة الى الطرفين سواء ، اذ وجوب الصدور عنه من حيث انه يستحق ذلك دون مقابله ، لكونه اكل واتم في نظام الخير من مقابله ، لا من حيث ان ذات الفاعل انما يقدر عليه بخصوصه دون مقابله . فلو كان مقابله اكل واتم ، لكان هو متعين الصدور عن ذات الفاعل ، وكانت فاعليته اياه بحسب ذاته ، وعلمه بذلك عين ذاته . واذ من المتحقق الثابت ، ان قيوام الكل انما يفعل الكل عن علم ، هو نفس ذاته العليم الذي هو ام المعلوم بكل معلوم معقول او محسوس . فاذن ، هو سبحانه فاعل بالارادة والاختيار على اكل الوجوه واتمها بته . فانه سبحانه يعلم ذاته . وانه بنفس حقيقته ينبوع كل تفرر ووجود وكل كمال تفرر وكمال وجود ، وذاته الحققة حقيقة محضة من كل جهة ، فذاته بذاته فياض الخير ، وفعال النظام الاتم على الاطلاق . فاذا يعلم ، من نفس ذاته ، كيفية نظام الخير في الكل ، فيتبع ذاته ومعقولة ذاته فيضان الموجودات عنه ، على النظام التام المعقول عنده من معقولة ذاته ، لا على ان يتبعه تباعه الضوء للمضي والاسمان للمحار ، تعالى عن ذلك عزه علوا كبيرا ، بل على ان هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود ، وانه واجب الفيضان عنه ، وعالم بان هذه العالمية تستوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله

خيراً ونظاماً فاضلاً . وفيضان الخير والفضل عنه ، غير مناف لذاته الفياضة ، بل انه  
 مناسب لفيض رحمته الفعالة، ورشح نعمته الشاملة، اذ هو تابعٌ خيريةً ذاته، ولازم  
 ٣ جودِه التام الذي هو نفس ذاته. فاذن ، معمولاته مُراداة له ونظامها الصادر عنه مرضى  
 لذاته ، لاعلى سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها ، بل على سبيل ان نفس علمه بنظامها الجملي  
 الفاضل رضاهُ بها واختيارُه اياها ، وذاته الجوادُ الحقُّ بخيريته الحقّة الفياضة وحقيقته  
 المحضة الفعالة ، هو الذي دعاه الى اختيارها .

فاذن ، كما من المعلوم المستبين، انّ اِنَّه عاقلٌ وائنه معقول فيه واحد، فكذلك  
 من الثابت المنصرح ، انّ اِنَّه مُريدٌ وائنه عالم هناك واحد ، وانّ ارادته عين علمه  
 ٩ بنظام الخير الاثم الاكل، وهو بعينه داعيه الى اختيار الجعل واثار الافاضة ، وان هو  
 الا عين ذاته المستحق ، من حيث نفس ذاته ووجود ، لتلك الاسماء وجملة الاسماء  
 الكمالية المقولة على الذات الجائزة ، بحسب جهات متكثرة وحيثيات مختلفة .

### وَمِيضٌ

ان شاكلتنا فيما هممتنا بفعله ، انما نتصوره فتعرف تعرفاً ظنيّاً او تخيّلياً  
 او علمياً، ان فيه صلاحاً او منفعةً او محمّدةً ومثبّةً ، وبالجملة، خيريةً ما بالقياس  
 ١٥ الى جوهر ذاتنا ، او بالقياس الى قوة ما من قوانا ، فينبعث من ذلك شوق اليه . فاذا  
 قوى الشوق وتناكّد الاجماع ، اهزّت القوة الشوقية والارادة المتجددة اى الاجماع  
 المنبعث منها ، فحرّكنا القوة المحركة التي في العضلات، وهنا لك تتحرك الاعصاب  
 ١٨ والاعضاء الادوية . ثم محرّك الآلات الخارجة الى تحصيله . فالمعنى الذي هو فينا  
 ادراكُ الفعلِ وادراكُ وجهِ الخيرِ فيه ، غير المعنى الذي هو سبيل تحصيله ، وهو الشوق  
 ومرتبته المتاكّدة التي هي الاجماع والارادة ، اذ انما فعالنا بالآلات ، وهي ليست  
 ٢١ تتحرك الا بالشوق . وما به رضانا بالفعل هو معرفتنا الوجه الخير العائد الينا فيه .

فاما القيوم الحق سبحانه فاذا جلّ جنبه عن ان يكون فعله بالآلة ، وعن ان  
 تتصور له خيريةً ما غير حاصلة له في مرتبة ذاته بذاته ، اذ ليس يُعقل ان يستكمل

- ويتجمل أو يهتز ويتهج ذاته بمعنى ما . هو وراء مرتبة ذاته ، فلا محالة ليس يصح أن يكون له شوق إلى شيء أصلاً . فاذن ، ما به رضاه بمقدوراته ومجولاته ، هو نفس علمه بها ، وبأنها خيرات في نفسها ، لا بان لها خيرية ما عائدة إليه ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وهذا العلم هو بعينه ذاته الحق بالفعل من كل جهة ، وهو عين الإرادة والاختيار . فاذن ، هو سبحانه شاء بنفس مرتبة ذاته ، ويعلم هو نفس مرتبة ذاته ، لا بهيمنة ومشيئة تعرض ذاته . ومعنى واحد منه ، هو ذاته وعلمه بذاته ، هو ادراك المجعولات والعلم بوجه الخير فيها ، وهو السبيل إلى الجعل والصنع والابداع والافاضة . فكما فينا تترتب حركة القوة الشوقية على نفس تصورنا الشيء واعتقادنا أنه نافع أو صواب بالقياس البنا ، من دون أن يتوسط بين التصور والاعتقاد ، وبين اهتزاز الشوق ، إرادة أخرى غير نفس ذلك الاعتقاد ، ففي العالم الوجودي والصُّقُّع الربوبي ، يترتب الجعل والافاضة على نفس علمه سبحانه بالشيء ، وأنه خير في نفسه وخلق بنظام الوجود ، من غير أن يتوسط بينهما شوق وهيمنة وقصد واهتزاز . فاذن ليس هناك إرادة أخرى ، وراء ذلك العلم الذي هو نفس مرتبة الذات . فهو سبحانه بذاته يعلم الخيرات ويرضاها فيفعلها ويخلقها ويصنعها ويفيضها ، جوداً ورحمة وطولاً وامتناناً ، لا على أن يطلبها ويهتم بها ويقصدها ويشتاقي إليها . فهو سبحانه ، في إرادته واختياره ، أعلى وأجود من الاختيار الذي للمختارين من مَنطُوريه ومرَبُوبيه ، فضلاً عن الإيجاب الذي للطبايع المُضطرة إلى افاعيلها ، من مخلوقاته ومصنوعاته . وهي بذواتها وطبايعها وغرازها وجبيلاتنا ، مُسَخَّرَاتٌ بآمر الله سبحانه .

١٨

### وَمَيْضُ

- هل أنت على جبلة العزيزة العقابية فتستيقن ؟ — ان البرهان القائم بالقسط ، ان كل ما هو كمال مطلق للموجود ، بما هو موجود ، من الصفات الحقيقية ، فإنه يجب في مذهب العقل الصريح ان يُثبَّت للقيوم الواجب بالذات ، جل ذكره ، بحسب نفس ذاته الحقبة القيومية في مرتبة ذاته ، ناهض في صفة الإرادة والاختيار ، كما في سائر الصفات

٢١

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 الحقايق ، بما لها من الصفات والممتلكات ، من فرايض الحقيقة ونوافلها ؟ اى الكمالات الاولى والكمالات الثانية مخاوقة لله سبحانه ، مستندة الى صنعه وجوده وهبته وافاضته . فالله سبحانه هو الذى يَهَبُ العلم للعلماء والقدرة للقادرين والارادة لأولى الارادات والاختيار للمختارين . ومن المرتكز في فطرة العقول ، انه لا يَهَبُ الكمال القاصِرُ عنه . من تجشّم ان يستنكر ذلك فقد فارق الجبيلة الانسانية ، وتَخَلَّع من الفطرة العقلية والعزيمة الرؤعانية . ومن المستبين ان كل من ليس الكمال ، اى كمال كان ، عين مرتبة ذاته ، فهو لاحالة قاصِرٌ 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 ، في التنزيل الحكيم والقرآن الكريم . « وفوق كل ذي علم عليم » ، اذ يجب ان يكون العليم بحسب ذاته ، غير ذى علم زائد على ذاته ، حتى يصدق انه فوق كل ذى علم على العموم الاستغراقى . ومن المنصرح انه انما مناط ذلك مطلق الخبيثة الكمالية ، لا خصوصية خبيثة العلم . فليعلم .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية  
ومبني

ان هناك شكاً مستصعباً عويصاً ، 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 شيئاً من القبائح والسببآت . 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 اخر وراء صرف 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 القيومة الوجوبية زائدة على الذات ، لاهى عين الذات ولاهى من صفات الذات .

٣

والتحقيق ان يقال في اراحة الشبهة ، على ما حتمناه في «الرواشح السماوية» : ان الجواد الحق والغنى المطلق ، يمتنع ان تكون افاضة الخير منافية لذاته ، بل ان اختيارها لازم ذاته بته ، فكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود ، فانه يصنعه ويبيضه ، 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 ، فنفس 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 وتفكر وقصد . وماليس هو من الخير المطلق ولا من الغالب خيره على الشر ، فلا يختاره ولا يبيضه ولا يدخله في حريم الصنع والتكوين والايجاد والافاضة اصلا . والشروع القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ، انما يريد بها بما هي لوازم الخيرات ، لا بما هي شرور . فلذلك كانت الطفايف القلائل من الشرور التي هي لوازم البركات العظيمة والخيرات الكثيرة ، داخلية في قضاء الله تعالى ، لا بالذات ، بل انما بالعرض . على ما قلنا بسطنا القول الفصل فيه في كتاب الايقاظات . فاذن ، كون الارادة الحقّة الالهية غير متعلّقة بالشرور بالذات ، لا يصادم 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 لسمع 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 ، وسمع بالنسبة الى كل شيء مسموع ، وبصر بالقياس الى كل شيء مبصر ، وقدرة على كل شيء مقدور عليه . والشرور الواقعة في نظام الوجود ، سواء

١٨

٢١

عليها اكانت في هذه النشأة الاولى ام في تلك النشأة الاخرة ، ليست هي مرادة بالذات ومقتضية بالذات ، بل انما هي مرادة بانعرض 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 تتخبط . ثبتك الله على القول الصراخ الثابت والدين الخالص الكامل .

### ومبيض

فان قلت : فما شانك ؟ — فيما رواه الابوجعفران ، ابوجعفر الكيني رئيس المحدثين في جامعه الكافي ، وابوجعفر 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 المصدرى بالفتح ، اعني الاحداث والايجاد ، او الفاعل الحاصل بالمصدر بالكسر ، اعني نفس المعلول الحادث المتجدد . وانته كما لعلمه سبحانه بالاشياء مراتب ، واخيرة مراتبه وجود الموجودات وصدورها عنه سبحانه ، منكشفة غير محتجبة ، على معنى ان وجودها وقيضاها عنه ، منكشفة عنده ، غير عازبة ولا محتجبة عنه ، هو بعينه معلوميتها له ، لا عالميتها بها ، على ما قد حققناه في كتاب التقديسات ، اذ عالميتها 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 ايضا بمعنى صدورها عنه بالفعل مرضياً بها ، لا بمعنى كونها مرضياً بها عنده . فان ما به فعلية الرضا ومبدأية التخصيص ، هو نفس ذاته سبحانه ، بحسب

جوده وروح وحياته وخبريته . وذلك اقوى في الاختيار مما ان يكون انبعاث الرضا بالفعل عن امر ما زابد على نفس ذات الفاعل ، ومما ان تكون فاعلية الفاعل ، لابنفس ذاته ، بل بامر ما يلحق جوهر ذاته .

- ٣ فاذن ، معمولاته سبحانه مرضى 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 اصلا . و بالجملة ، انما الامر في الارادة على مضاهاة الامر في العلم . فان المعلومات التي هي بعينها ذوات الموجودات المتقررة وهوياتها ، انما معناها وجود الاشياء وتقررها بالفعل ، منكشفة لانكشفتها بالفعل ، اذ منكشفتها حاصلة بالفعل قبل التقرر وعند التقرر على سبيل واحد ، حيث ان ما به الانكشاف هو نفس ذات الجاعل التام 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 .
- ١٢ فلامحالة انكشاف الجاعل التام ، اقوى واتم افادة لتعيين ظله الذي هو جوهر ذات معموله المنبعث عن نفس ذاته من انكشاف الصورة الظلية .

- ١٤ فاذن ، قد استبان ان الارادة التي هي عين هويات المخلوقات ، انما هي تقررها بوجودها بالفعل مرادة مرضية . وهي بهذا المعنى ليست صفة للمخالق 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 ونجاته وتسليحاته على ارواحهم واجسادهم . فليعلم .

٢١ **وَمِيضٌ**

بالحرى بنا ان نفسر متون بعض النصوص هنا لك ، ليكون ذلك مقياساً وميزاناً

ودستوراً ، يُقاسُ به ويُصارُ اليه ويُسارَ على مسيرِهِ في هذا الباب .

فنقول : من طريق أبي جعفر الكليني ، رضي الله تعالى عنه ، في جامعه الكافي ، في

كتاب التوحيد ، في باب الارادة . انها من صفات الفعل من ثلاثياته في الصحيح ، عن ٣

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 إحدائه ، لا غير ذلك ، لانه لا يروى ولا يهيم ولا يفكر . وهذه ٦

الصفات منفية عنه ، وهي صفات الخلق . فارادة الله الفعل لا غير ذلك ، بقول له « كن »

فيكون ، بلا لفظٍ ولا نطقٍ بلسانٍ ولا همةٍ ولا تفكيرٍ ولا كيفٍ لذلك ، كما انه لا

كيف له . ٩

قلت : « الضمير » هو تصور الفعل « وما يبدو بعد ذلك » ، اعتقاد النفع فيه تعقيلياً

او تخيلياً او ظنياً ؛ ثم انبعث الشوق من ذلك ، ثم تاكد الشوق واشتداده ، الى حيث

يبلغ النصاب فيصير اجماعاً . فتلك مبادئ الافعال الاختيارية فينا . والله سبحانه متقدس ١٢

عن ذلك كله . فالفعل الاختياري يترتب فينا على الروية والهمة والتفكير والشوق

والاجماع والقصد ، فهي متوسطة بين ذاتنا وبين الفعل ، وفي الجناب الوجودي القدوسي ،

مترتب على نفس ذات الالهية وعلمه بنظام الخبير في مقدوراته ، من حيث علمه بنفس ١٥

ذاته ، من غير ان يتوسط بين ذاته الواجبة من كل جهة وبين افعاله الاختيارية شيء من

الصفات والاحوال العارضة للذات ، اذ ليس يعرض ويسنخ لذاته شيء من الاحوال اصلاً .

فنفس ذاته القيوم الواحد الاحد ، ارادة لما يريد من مجعولاته ومصنوعاته التي هي خيرات ١٨

نظام الوجود . ونفس علمه السابق ، اختيار ومشيئة لافعاله الاختيارية . ولا ارادة ومشية

هناك وراء نفس الذات ، الا نفس هوية الفعل الحادث واحداثه وابعاده . ولا كيف

لمشيئته و ارادته ، كما لا كيف لذاته . ٢١

ومن طريقه في هذا الباب ، عن هشام بن الحكم ، في حديث الزنديق الذي سأل

ابا عبد الله ، عليه السلام . فكان من سؤاله ان قال له : فله رضاً وسخطاً ؟ فقال ابو عبد الله ،

- عليه السلام: نعم، ولكن ليس ذلكك على ما يوجد من المخلوقين. وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتقله من حال الى حال، لان المخلوق اجوف مُعْتَمَلٌ مُرَكَّبٌ، للاشياء فيه مدخلٌ. وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه، لانه واحد واحد والذات واحدى المعنى. فرضاء ثوابه،  
 ٣ ومخنطه عقابه، من غير شيء يتداخله فيهبجته وينقله من حال الى حال، لان ذلكك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين.
- والصدوق، رضوان الله تعالى عليه، رواه بعينه في كتاب التوحيد، وفيه: ان  
 ٦ الرضا والغضب دخال يدخل عليه، وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه، لانه واحد واحد والذات واحدى المعنى.
- قلت: وانما كان المخلوق اجوف، لان كل ممكن زوج تركيبى مزدوج الحقيقة  
 ٩ من الجنس والفصل، وايضا من الماهية والانيية، وايضا من الامكان بحسب سنخ الذات والوجوب من تلقاء الاستناد الى العلة الجامعة، ومن مفهوم ما بالقوة، بحسب طباع الامكان الدائى، ومفهوم ما بالفعل، بحسب الوجوب من تلقاء اقتضاء الفاعل. فكل ممكن، فهو  
 ١٢ 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  
 ١٥ الصمد، لا غير. وتأويل الصمد هو ما لاجوف له ولا مدخل لمفهوم من المفهومات وشيء من الاشياء وحيثية من الحيشيات واعتبار من الاعتبارات، في ذاته الاحدية الحقة من كل جهة، ووجوده الواجب التام فوق التمام من كل وجه. ومن هذا الطريق بعينه،  
 ١٨ عن هشام بن الحكم، في حديث الزنديق الذى سأل ابا عبد الله عليه السلام، انه قال له: اتقول انه سميع بصير؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام؟ انه سميع بصير. سميع بغير جارحة، بصير بغير آلة. بل يسمع بنفسه ويُبصِرُ بنفسه. وليس قولى انه سميع بنفسه، انه شيء  
 ٢١ والنفس شيء آخر ولكنى اردت عبارة عن نفسى، اذ كنت مسؤولا، وافهاما لك، اذ كنت سائلا، فاقول: يسمع بكلمه، لان كلمه له بعض، لان الكل لنا له بعض،

ولكن اردت افهامكك والتعبير عن نفسى . وليس مرجعى في ذلك كله الا الى الله  
السميع البصير العالم الخبير ، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى .

- ٣ ومن طريق الكافى ايضا في باب حدوث الاسماء ، عن عبدالاعلى عن ابى عبدالله ،  
عليه السلام ؛ قال : اسم الله غير الله . وكل شىء وقع عليه اسم شىء ، فهو مخلوق ، ما خلا الله .  
واما ما عبرته الالسن او عملته الايدى ، فهو مخلوق . والله غاية من غاياه ،  
٦ والمُعْتَبَى غير الغاية . والغاية موصوفة ، وكل موصوف مصنوع ، وصانع الاشياء غير  
موصوف بحد مسمى لم يكن ، فتعرف كينونيته بصنع غيره ، ولم يتناه الى غاية  
الا كانت غيره ، لا يذل من فهم هذا الحكم ابدأ . وهو التوحيد الخالص . فأرعوهُ  
٩ 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  
يوحده من زعم انه عرفه بغيره ؟ وانما عرف الله من عرفه بالله . فمن لم يعرفه به ،  
١٢ 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 يعبرها عبارة وعبراً ، اذا  
١٥ فسرها واوتها وخبر بما يتول اليه امرها . يقال : فلان عابر الرؤيا ، وعابر للرؤيا . وفي  
التنزيل الكريم : « ان كنتم للرؤيا تعبرون » . وهذه اللام يسميها ائمة العلوم اللسانية « لام  
التعقيب » لانتها قد عقببت الاضافة . والعابر ايضا الناظر فى الشىء المتدبر فى امره ،  
١٨ 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 اكانت الازهان اذهان القوى السافلة ، ام اذهان العقول العالمة . و « الله  
٢١ 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 «فتُعرَفُ كينونيته» على المجهول، والعايد إما لمسمّى او لحدّ .
- «بصنع غيره» لاضافة الى الفاعل ، والعايد في «غيره» ايضاً إما لمسمّى او لحدّ . و «لم يُتّناه» الى غاية «على المجهول ، او على المعلوم . وحاصل مغزاه انّ المُغَيَّباً غير الغاية ، والغاية الموضوعه له ، لامحالة موصوفة معلومة الوصف محدودة الكنه مكنوّهة الحدّ موهومة الذات . وكلّ موصوفٍ موهومٍ او معتقولٍ ، لامحالة مصنوع . فصانع الاشياء على الاطلاق يجب ان يكون غير موصوفٍ بحدّ ، اذ ذلك الحدّ لامحالة مصنوع معلول ، لم يكن كائناً بذاته . فتُعرَفُ كينونيته بـصُنْعِ غيره ايّاه ، ولم تتناه العقولُ والاوهامُ الى غاية ، الا وهي غير مرتبة عزّه وجلاله ، ودون ما ينبغي له ويليق بجناب قدسيه وكماله ، عزّ مجده وجلّ سلطانه . «لا يذلّ من فهم هذا الحكم» الحكم بالضمّ ، هو الحكمة من العلم ، وايضاً مصدر «حكم بينهم بحكمٍ» اي قضى . قاله الجوهرى في الصحاح . والحكمة معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم . ومنه في التنزيل الكريم : «ربّ هب لي حكماً» . وقال بعض اصحاب التفسير : اي كمالاً في العلم والعمل استعديّ به خلافة الحقّ ورياسة الخلق .
- «فأرعوّه» امّا بالوصل من الرعاية ، بمعنى الحفظ ، اي فاحفظوه وارقبوه . يقال «رعاه يرعاه رعاية» و «رعاه يرعاهه مراعاة» او من «الرعاية» بمعنى الوفاء ، و ذلك لغة معروفة ، و امّا بالقطع من «أرعاه سمّعه يرعايه» اي اصغى اليه ، او من «أرعى عليه ارعاء» اي ابقاءً وحفظاً ورفقاً وقياماً باداء حقوقه .
- و «اتما عرف الله من عرفه بالله» من عرف الله سبحانه من جميع جهاته الكمالية بنفس ذاته الحقّة الاحديّة ، لا بمفهوم آخر وحيثية اخرى ، وراء مرتبة نفس ذاته ، فقد عرف الله بالله ، ومن عرفه من حيث الصفات والكمالات بمفهومات متغايرة وحيثيات متكثّرة واعتبارات زائدة على نفس حيثية ذاته الاحديّة الحقّة ، فلم يعرفه ، بل عرف ، امورا موهومة مصنوعة ، وراء ذاته . ومن سبيل آخر ، اتما عرف الله عز وجلّ من عرفه ، لا باستشهاد من الخلق عليه ، بل بالنظر في طباع الوجود بما هو هو ، اذ ليس مطابقه الانفس ذاته سبحانه .

## وَمَيْضُ

٣ ان شير ذمة من المتكلمين ، كبعض المعتزلة ، ولُمة من المتفلسفين ، كابي البركات البغدادي ومن على طريقته ، تذهب اوهامهم 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 الخرص والتخمين منهم ، ان هو الا حيود عن سبيل الفعل والحادث في معرفة الرب .

٦ افكيف يصح ؟ - ان يكون الواجب الحق من كل جهة ، بالقوة من حيث وصف ما اولاً ، ثم اذا هو له بالفعل اخيراً . ولو ساغ ذلك ، لاستند الى مخرج بخيرجه من القوة الى الفعل بالضرورة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

٩ 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 و حكمة الحكيم المطلق ، ان يعلم ما هو حسن وخير في نفسه على جهة حسنه وخيريته في نفسه ، من غير ان يكون على منافاة لذاته ولما عليه ذاته ، وهو لا يرضاه .

١٢ فاذن ، انما المتجدد نفس ذوات المجعولات والمعلومات والمرادات ، لاشي مما في ذات الجاعل العليم المرتبة ، او جهة مما من جهات ذاته . فهو ، جل ذكره ، في مرتبة ذاته يرضى نظام الخير المعقول من معقولة ذاته غير تائق اليه ، ثم يفعل النظام الاكمل المعلوم على ما في وسع طباع الامكان ان يقبله ويحتمله ، جوداً ورحمة وتفضلاً وتطوياً ، لابهمة وتشوق وتفكير وروية . فاذن ، انما الداعي في فعله سبحانه ، هو علمه بالنظام الاكمل ، وهو عين ذاته الاحدية ، جل سلطانه ، واليه مرجع ارادته ومشيته وعنايته و حكمته . فاذن ، انما الله سبحانه بحسب نفس ذاته الاحدية ، فاعل نظام الكل الذي هو الانسان الكبير وغايته الاولى والاخيرة ، اعنى غاية الغايات التي هي غاية كل غاية . فهذه جادة سبيل الحق ، ومسلك الحكماء الراغبين .

فاما المتكلمون والمتفلسفون ، ففي كل تبة يتهبون وفي كل واد يهيمون . قال

في شرح الاشارات: ان المتكلمين احتاجوا الى اثبات شيء للفاعل المختار، بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره، فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف، وهي متجددة عند بعض المعتزلة، وقديمة عند الاشاعرة، وغير زائدة على علمه عند الكعبي. فاشار الشيخ الى ٣ ابطال الارادة المتجددة، ثم قال: واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة، لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا، مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصالح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت. فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء، اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد.

### وَمِيْضٌ

قال خاتم برعة المحصلين، في شرح رسالة مسألة العلم، المسئلة العشرون في عنايته ولطفه وهدايته: عنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه، ونظام امور كل جزء نظاما تابعا لذلك النظام وداخلا فيه. ولطفه تصرفه في جميع الذوات والصفات دائما، تصرفات كلية وجزئية، من غير شعور غيره بذلك. وهدايته هيبته الشعور لكل ذي شعور بما هو اليق به ليطلبه، دون ما هو ليس اليق به.

المسئلة الحادية والعشرون، في معنى حكيمته وجوده تعالى: حكيمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنه، وسوق ما هو ناقص منها من مبدأها الى كما لها سوقا ملامتا لها. وجوده فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتعويق على كل من يقدر ان يقبله بقدر ما يقبله. والفائلون بالصفات المختلفة، اختلفوا في ان اى الصفات اقدم من غيرها. فقال بعضهم: العلم اقدم، لان القدرة تتعلق بما يعلم امكان وقوعه، لا غير. وقال بعضهم: القدرة اقدم، لان المعلوم ما لم يصدر عنه، لم يمكن تعلق العلم به. وقال قوم: الجود اقدم، لان الصفات اذا كانت مغايرة للذات، كانت صادرة عنه، والا صادرة هو الجود. وكل هذه المباحث هوس. انتهى كلامه بالفاظه.

### وَمِيْضٌ

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 . ٣
- قال في التعليقات : تعليق : العناية هي ان يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه  
 من النظام . ٦
- تعليق : في بيان ارادته : هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ، وهي مقتضى  
 ذاته ، فهي غير منافية له ، ولانه يعشق ذاته . فهذه 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 مريدة  
 لتلك الاشياء لذاتها ، لانها صادرة عن ذاتها . والارادة لا تكون 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 ،  
 ١٥  
 ١٨  
 ٢١

وكل ما كان غير مناف ، 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 مناف له ، فهو مراده . لذلك الفاعل . وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف . 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 انتك اذا احببت شيئاً لاجل انسان ، كان المحبوب بالحقيقة ذلك

- ٩ الانسان ، فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته . ومثال الارادة فينا نحن ، انا نريد شيئاً ونشئاقه ، لانا محتاجون اليه ، و واجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ، ولكنّه لا يشئاق اليه ، لانه غنى عنه . فالغرض لا يكون الا مع الشوق ، فانه يقال « لم طلب هذا ؟ » فيقال « لانه اشتهاه » . وحيث لا يكون الشوق ، لا يكون الغرض ، فليس هناك ١٢ 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 الامتكان 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 . ٢١

ومثال هذه الارادة فينا ، انا اذا تصورنا شيئاً ، وعرفنا انه نافع او صواب ، حرك

هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ، مالم يكن هناك مرجح ، ولم يكن هناك مانع ،

- فلا يكون بين التصوّر والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشوقية ، ارادة اخرى الا  
 نفس هذا الاعتقاد . فكذلك ارادة واجب الوجود . فان نفس معقوليّة الاشياء له ،  
 ٣ على الوجه الذي اومأنا اليه ، هي عاينة وجود الاشياء ، اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يعقله  
 وطلب لحصوله . ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ، ونحتاج في الارادة الى الشوق ،  
 لنطلب بالالات ما هو موافق لنا ، فان فعل الات يتبع شوقا يتقدمه . وهناك ليس  
 ٦ يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الات . فليس هناك الا العلم المطابق بنظام الموجودات ،  
 وعلمه بافضل الوجوه التي 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  
 ٩ الموجودات التي كنا 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 في ذلك ان الفاعل  
 ١٢ 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  
 ١٥ علمه بما ذكرناه ، من موافقه معلومه لذاته المعشوقة له . فان الغرض - وبالجملة ، النظر  
 الى اسفل - اعني لو خلق الخلق طلبا للغرض ، اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات  
 الموجودة في الخلق ، اعني ما يتبع الخلق - طلب كمال لم يكن لو لم يخلق . وهذا لا يليق  
 ١٨ بما هو واجب الوجود من جميع جهانه .

ثم قال : فقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته ، وانها بعينها علمه ، وهي بعينها  
 عناية ، وان هذه الارادة غير حادثة . وبيّنا ان لنا ايضا ارادة على هذا الوجه .

- ٢١ تعليق في بيان قدره : كما ان الباري الاول ، اذا تمثل تبع ذلك التمثيل الوجود ،  
 كذلك نحن اذا تمثلنا 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 تكثّر . فيجب ان يكون مرجعها الى العلم ، كما كان مرجع ارادته  
 الى علمه . والارادة فينا تابعة لغرض ، ولم يكن فيه لغرض البتة ، غير ذاته .
- ٩ ثم قال : وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لا لغرض ، فهو رضاء ، لانه تصدّر  
 عنه ، ثم يرضى بصدورها عنه . والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان . فهو اذا فعل ،  
 فقد شاء ، واذا لم يفعل ، فانه لم يشاء ، ليمّ الفعل والقدرة .
- ١٢ تعليق : الحكمة معرفة الوجود الواجب ، وهو الاول تعالى . ولا يعرفه عقل ، كما  
 يعرف هو ذاته . فالحكيم بالحقيقة ، هو الاول تعالى . والحكمة 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 بالسبب له ، فانه يتصوّر بذاته ويعرف بذاته  
 كواجب الوجود ، فانه لا حدّ له ويتصوّر بذاته ، اذ لا يحتاج في تصوّره الى شيء ، اذ  
 هو اوليّ التصوّر ، ويعرف بذاته ، اذ لا سبب له . وتقع على الفعل المحكم ، والفعل المحكم  
 هو ان يكون اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده ،  
 ١٨ 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 الكمال  
 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  
اذكل ما سواه ، فانه ممكن في ذاته . ثم الاختلاف بين التوالى في الاشخاص 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 في ذاته . ولايصح وجود تاليه ، الا بعد  
وجود متقدمة . وهذا ، اعنى الامكانيات ، هي اسباب الشر . فلهذا لاينخلو 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 في وجوده وبقائه ، فكذلك يعطيه ما فوق  
المحتاج اليه في ذلك ، مثل ان يعطى الانسان الحكمة والعلم بالهيئة ، اذ ليس الانسان محتاجا  
في بقاءه ووجوده الى علم الهيئة . فما لا بد منه في وجوده ، هو الكمال الاول ، والاخر هو  
الكمال الثانى . فواجب الوجود يعلم كل شىء ، كما هو باسبابه ، اذ يعلم كل شىء من ذاته  
التى هي سبب كل شىء ، لامن الاشياء التى هي من خارج . فهو بهذا المعنى حكيم ،  
وحكمته علمه بذاته . فهو حكيم في علمه ، محكم في فعله ، فهو الحكيم المطلق . وايضا واجب  
الوجود هو علته كل موجود . وقد اعطى كل موجود كمال وجوده ، وهو ما يحتاج اليه  
في وجوده . وبقائه وزاده ايضا ما لا يحتاج اليه في هذين .

وقد دل القرآن العزيز على هذا المعنى ، حيث قال : « ربنا الذى اعطى كل شىء  
خلقته ، ثم هدى » فالهداية ، هي الكمال الذى لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه . والخلق  
هو الكمال الذى يحتاج اليه في وجوده وبقائه . وايضا ، حيث يقول : « الذى قدر فهدى » ،  
وحيث يقول : « الذى خلقنى فهو يهدين » ، فالحكام بسمون ما يحتاج اليه الشىء في وجوده  
وبقائه « الكمال الاول » ، وما لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه هو الكمال الثانى .

تعلیق : واما الجود ، فهو افادة الخير بلاعوض . والافادة على وجهين : احدهما  
معاملة ، والاخر جود . فالمعاملة ان يعطى شيئا باخذ بذكره ، اما عينا واما ذكره احسناً

- وامّا فوّحاً واماّ دعاءً . و بالجملة ما يكون للمُعطى فيه رغبةً او غرض ، فانه المعاملة بالحقيقة ، وان كان الجمهور يعرفون المُعاملّة حيث تكون مُعاوضةً ، ولا يَعدُّونَ ماسواه عوضاً . ولكن العقلاء يعرفون ان كلّ ما فيه للمعطى رغبة ، ففيه فائدة ، والجود حيث لا يكون عوض ولا غرض ، وذلك يكون لمريد وفاعل لا غرض له ، وواجب الوجود فعله و ارادته كذلك . فاذن ، فعله هو الجود المحض . انتهى كلام التعليقات بعبارة .
- ٦ فقد استبان انهم انما ينفون عن فعل الله سبحانه غرضاً و غايةً ، بحسب صيُور الامر غير ذاته سبحانه . ويقولون : ذاته سبحانه غرض الاغراض و غاية الغايات ، اليه ينتهي كلّ غرض و كلّ غاية . فهو الغرض المطلق و الغاية الاخيرة ، فهو منتهى الاغراض و الغايات و مبدأ الاسباب و العلل . و لا ينفون الغرض و العلة الغائية ، بل يثبتون اغراضاً و غاياتٍ مرتبةً متبينةً اليه سبحانه ، بخلاف الاشاعرة ، فانهم يَسُدُّونَ باب التعليل ، ويستنكرون الغرض و العلة الغائية رأساً .

## وميض

- ١٢ انما العلة الغائية ، هي العلة الفاعلية بما هيتهما الفاعلية الفاعل فهي العلة الفاعلية اوّلاً بالحقيقة ، والغرض هو ملحوظ الفاعل . في فعله . و هما متحدان بالذات ، متغايران بالاعتبار . فهناك شيء واحد يسمى ، بما انه العلة الفاعلية عليه لفاعلية العلة الفاعلة « علة غائية » ، و بما انه معلوم الفاعل و ملحوظه في فعله غرضاً . وكذلك الفائدة و الغاية متحدتان بالذات متغايرتان بالاعتبار ، فالخيرية اللازمة للفعل ، من حيث تلزم الفعل و ترتب عليه ، فائدة ، و من حيث ينتهي اليها الفعل ، غاية . و افعال الفاعل المرید المختار تكون فيها الامور الاربعة ، و ترتب الاغراض و الغايات متسلسلةً الى الغرض الاخير الذي هو مبدأ الاغراض و منتهاها ، وهو الغرض على الحقيقة ، و الغاية الاخيرة التي هي مبدأ سلسلة الغايات و منتهاها ، و هي الغاية عند التفتيش على الحقيقة . و انما مرجع الغرض و الغاية في فعل الله سبحانه على الاطلاق الى العناية ، و مرجعها اخيراً ، عند الفحص و التفتيش ، الى ذاته سبحانه ، بما انه العلم التام بوجه الخير و الارادة الحقة لفعل

الخير بالذات مطلقاً .

فاذن ، الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر ، اعنى نظام الوجود من المبدأ الى الاقصى  
ومن الصدر الى الساقه ، فاعله وغايته على الاطلاق اولاً واخيراً وبدآءة ومصيبه آ ، هو الله  
سبحانه بحسب نفس ذاته ، اذ لا موجود ولا معقول وراءه ، آلا ذات الله الاحديه الحقة  
على الحقيقه ، وأما كل جزء من اجزاء النظام ، فالغرض القريب والغاية القريبة منه خير  
نظام الكل وكمال نظام الوجود ، والمرجع اخيراً بحسب صيوة 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 بخيريه فعله على وجه من الوجوه البتة . واذا كان  
واجب الذات تام الكمال وفوق التمام ، لم يكن لامحالة غرضه من الغاية ، آلا اكمال الفعل ،  
من حيث توجيه العناية وتفضيله الرحمة . وسياتيك ضرب من القول المبسوط فيه في مستقبل  
الامر ، ان شاء الله العزيز .

ومبني

لقد بلغ خاتم المجتهدين البرعة نصاب التحصيل والتحقيق في نقد المحصل ، حيث  
قال امام المتشككين : مركز حقيقه كالمؤثر علوم اسلامي

مسئلة : لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئاً لغرض ، خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء .  
لنا ان كل من كان كذلك ، كان مستكملاً 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 عبثاً . لا يقال : لا يمكن تحصيله آلا بتلك الوسطة .  
لاننا نقول : الذي يصلح ان يكون غرضاً ، ليس آلا 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 جازم . قلنا :  
ان اردت بـ « العبث » الخالي عن الغرض ، فهذا استدلال بالشيء على نفسه . وان اردت

غيره فَبَيَّنَهُ .

- فقال الناقد البارع المحقق : اقول المعتزلة يقولون : فعمل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل . والآ ، لزم ترجيح من غير مرجح . والفقهاء يقولون : الحكم ٣ 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 بوافق الغرض . وبعض القائلين بالاغراض يقولون : المراد من « الغرض » ٦ سوق الاشياء الناقصة الى كمالها . فن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق ، كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان ، الا بتحريكه ، وهو الغرض من تحريكه ، فتحصيل بعض الاغراض من غير توسط الافعال الخاصة بها ، محال . والمحال غير مقدور عليه . ٩
- وقوله « الصالح لكونه غرضاً ليس الا ابصال اللذة الى العبد ، وهو مقدور من غير واسطة » ليس بحكم كلي . فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب ، ليس بمقدور . ١٢
- 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 ينفسون ١٥ سوق الاشياء الى كمالها . والآ ، لبطل علم منافع الاعضاء ، وقواعد العلوم الحكيمية من الطبيعيات ، وعلم الهيئة ، وغيرها ، وسقطت العلة الغائية باسرها من الاعتبار . بل يقولون : افاضة الموجودات عن مبدأها ، يكون على اكمل ما يمكن ، لا بان يخلق ناقصاً ، ثم يكمله بقصد ثان ، بل يخلقه مشتاقاً الى كماله ، لا باستيناف تديير . ويعنون بـ « الغرض » استيناف ١٨ ذلك التديير في الاكمال بالقصد الثاني .
- اما اهل السنة ، فيقولون : الله تعالى فعال لما يريد ، ليس من شان فعله ان يوصف ٢١ بحسن او قبح . فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم ، وكثير من المحرّكين يُحرّكهم الى غير غايات حركاتهم . ولا يُسأل في افعاله بـ « لِمَ ؟ » و « كَيْفَ ؟ » انتهى كلام نقد المحصل بعبارة .

فقد بان ان حسيبان اتفاق الاشاعرة والحكماء على نفي التعليل بالغرض والعلّة الغائيّة مطلقا ، كما قد انساق اليه ، وهم بعض من ينقطع من المقلّدين ، انما منشأه قلّة البيضاعة ، ومثاره طيفافّة التحصيل ، وان الاشاعرة ابعء خلق الله من مسلك الحكماء في سبيل هذه المسئلة .

### وَمَبْيُضٌ

ان شريكنا في التعليم من حكماء الاسلام : الشيخ ابانصر الفارابي ، قال في كتاب الجمع بين الرايين . انه لما كان الباري جلّ جلاله ، بانيته وذاته مباينا لجميع ماسواه ، وذلك له بمعنى اشرف وافضل واعلى ، بحيث لا يناسبه في انيته شيء ، ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ، ولا مجازا : ثم مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه واطلاق كل لفظة كمالية من هذه الالفاظ والمواطنة عليه . فانه من الواجب الضروري ان نعلم ، ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه ، معنى بذاته بعيدا من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة . وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى ، حتى اذا قلنا انه موجود ، علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر مادونه . واذا قلنا انه حي . علمنا انه بمعنى هو اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه . وكذلك الامر في سايرها . انتهى كلامه .

قلت : وحقبة ذلك ما قد تظافرت به نصوص احاديث سادتنا 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 ، وسيأتي عليك في مؤتلف الامر ، ان شاء الله العزيز العليم .

ولقد احسن خاتم البراعة المحصلين ، حيث قال في شرح رسالة مسئلة العلم : المسئلة الخامسة عشر في ان كونه حيا هل يرجع الى كونه هالما ، او هو وصف زايد هل هذا المستند في اثبات الحيوة ، هو الذي ذكرناه ، وهو ان العقلاء قصّدوا وصفته تعالى

بالطرف الاشراف من طرفي النقيض . ولما وصفوه تعالى بالعلم والقدرة ، ووجدوا كل مالا حيوة له ممتنع الاتصاف بهما ، وصفوه بالحیوة ، لاسيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها عندهم .

۳

ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة ، عليهم السلام ، هل يُسمى عالماً وقادراً ، الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟ وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم ، والباري تعالى واهب الحیوة ومقدر الموت . ولعل النمل الصغار تتوهم ان الله تعالى زُبَانِيَيْنِ كما لها ، فانها تتصور ان عدمها تقصان ليمن لا تكونان له . هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب ، واليه المتفرع . انتهى كلامه .

۹

قلت في الرواشح السماوية ، ان اهل هذا العصر حرقوا « زُبَانِيَيْنِ » ثنية الزُبَانِي ، وزُبَانِيَا النمل والعقرب قرناها ، والزُبَانِيَانِ كوكبان نيران على احد منازل القمر ، الى « زُبَانِيَتَيْنِ » بزيادة التاء ، وادخلها بين اليائين مثناة الزُبَانِيَةِ . والزُبَانِيَةُ ملائكة العذاب ، واحدها زُبَانِيَةٌ بكسر الزاي كعفريته ، من الزَبْنِ بالفتح ، وهو الدفع . وقيل زُبْنِيٌّ . وكانه نُسِبَ الى الزَبْنِ ، ثم غُيِّرَ للنسب ، كقولهم امسيٌّ مكسور الهمزة في النسبة الى امسٍ . واصل الزُبَانِيَةُ في جمع زُبْنِيٍّ زُبَانِيٌّ بالتشديد ، فقبلت زُبَانِيَةُ بالتخفيف ، على تعويض التاء عن احدي اليائين . والصحيح ان الزُبَانِيَيْنِ ثنية الزُبَانِي ، والزُبَانِي بالضم والتخفيف على وزن الحُبَارِي ، قرن العقرب ، او بفتح الزاي وكسر النون بعد الالف ، وهو المنسوب الى الزَبْنِ كالزُبْنِي بالكسر والتشديد ، على تعويض الالف عن الياء ، كما اليائي والنجاشي بالتخفيف فيما . وبالجملة ضعف التحصيل بِدَرُ زَرَعُهُ العثرة وسوء التدبير شجرة ثمرتها السقطة . وفي المثل السائر : تعثر بقدميك خير من ان تعثر بلسانك ، وتعثر بلسانك خير من ان تعثر بقلمك . ومن الله التأييد والمصحة ، وبيده ازيمة الفضل ومقاليد الرحمة .

۴۱



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## القبس التاسع

في اثبات الجواهر العقلية ، ومراتب ترتيب نظام الوجود

في سلسلتيه البدئية والعودية .

ومضة

- ١ لم يقرع سمعك في طبقات العلوم ، ولا سيما العلم الذي فوق الطبيعة ؟
- ٢ ان التناقض ، وهو تقابل السلب والايجاب 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 ، سواء عليه اكان بين المفردات ام بين العقود . فيجب ان يكون احدا المتناقضين حقيقته لامحالة في حد نفسه السلب والرفع ، اذ يكون هوسلبا للآخر ورفعا له ، والآخر الايجاب الاضافي بالنسبة اليه ، اذ هو مسلوب و مرفوع به ، لاسلب و رفع له . فان لم يكن ايجابياً على الحقيقة ، كان سلباً ورفعا للمفهوم آخر . فايعلم ،
- ٣ اذن ، ان هذا النحو من التقابل بالذات ، منه ما هو بين مفهومين ، بحسب حمل على بالنسبة الى موضوع واحد بعينه ، كما بين الانسان والتلا انسان ، والكاتب والتلا كاتب ، اى بين المفهوم الايجابى على الحقيقة و بين سلبه ، او كما بين التلا انسان والتلا لانسان ، والتلا كاتب والتلا لا كاتب ، اى بين المفهوم الايجابى الاضافى بالنسبة الى سلبه و بين سلبه .
- ٤ فيمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات عرواً عنهما ، بحسب حمل «على» وهو حمل المواطأة ، ومفهومه هو هو ، فكل شيء ، فهو انسان واما لانسان مثلا . وكذلك فهو اما لانسان واما لا لانسان . 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 بوجود منسلخا عنهما ، بحسب وجود « في » و هو حمل الاشتقاق ، ومفهومه هو ذوهو . 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 سلبيه ، بادخال حرف السلب عليه ، كما نقيض كل مفهوم مفرد سلبيه ورفعه . و نقيض السالب بالذات سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ، لانه نقيضه بالذات . فالنقيض من سبيلي الحملين مطلقا ، هو السالب سلبياسيطا ، ونقيض « كل انسان حيوان » « ليس كل انسان هو حيوان » ونقيض « لاشيء من الانسان بحجر » « ليس لاشيء من الانسان بحجر » الا انه يلزم من سلب الاستغراق في الايجاب تيقن سلب البعض ، مع جواز الايجاب في البعض ، و من سلب الاستغراق في السلب تيقن الايجاب في البعض و جواز سلب البعض . فلذلك قالوا . نقيض الموجب الكلي سالب جزئي ، و نقيض السالب الكلي موجب جزئي . 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 الاشتقائي في موضوع واحد ، فكذلك هما مصطلحان بحسب حمل المواطأة على موضوع واحد . فلا يصح ان تحمل الراجحة و رفع الراجحة ، مثلا ، على شيء واحد ، حمل هو هو . فاما المتناقضان من سبيل حمل المواطأة ، فانها هما ممنعا الاجتماع من حيث المفهوم بحسب الحمل على موضوع واحد ، حمل هو هو ، فاما من حيث التحقق بحسب الوجود في موضوع واحد ، فغير مصطلحين بنة ، فالراجحة والنلا راجحة ، مثلا ، يصح اجتماعها بحسب الوجود في موضوع واحد ، و ان كانتا ممنعتي الاجتماع ، بحسب حمل هو هو ، على

على شيء واحد اصلاً . فالتفاحة الواحدة ، مثلاً ، توجد فيها الراححة والآلا رايحة ايضاً ،  
كالشكل والمقدار مثلاً ، ولا نحمل عليها الآلا الآلا رايحة ، ولا تحمل الآلا رايحة على شيء  
من الراححة اصلاً .

٢

### وَمَضَّةٌ

ان لفظ «التقابل» في اصطلاح حكمة ما فوق الطبيعة ، موضوع اولاً لاصطدام  
مفهومين في الحمل على بالذات ، بالقياس الى موضوع واحد بعينه ، اجتماعاً وارتفاعاً .  
ويقال له تقابل الاليس والليس . واحدهما بخصوصه لن يكون الآلا سالب الآخر ، وهو  
التقيض من سبيل حمل 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 تقيديّة واحدة .

فان كان المتضادمان معنيين وجوديين ، ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى

الآخر ، وبينهما المرتبة القُصوى من الخلاف ، كما السواد الحق والبياض الحق ، فهما  
المتضادان . وتقابلهما تقابل التضاد ، بحسب اصطلاح الفلسفة الاولى التي هي علم ما  
فوق الطبيعة .

وان كانا معقولي الماهية ، وكل بالقياس الى الآخر ، فهما المتضادان . وتقابلهما تقابل  
التضاد . 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  
المرتبة ، كما العجمة والنطق والفردية والزوجية ، فهما القنبة والعدم . وتقابلهما تقابل العدم  
والقنبة .

وان كان المعبر فيه مجرد رفع الآخر ، بما هو الرفع فقط ، فهما المتقابلان بالاثبات

والنفي . وتقابلها نقابل السلب والايجاب . والسالب هو النقيض من سبيل حمل الاشتقاق سلبيًا  
 بسيطًا ، سواء عليه اكان كل من الطرفين مفرد الاصدق فيه ولا كذب ، كما مفهوم السواد  
 ٣ 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 فامًا على الاصطلاح المشهورى ، بحسب فن قاطينغورياس ، فليس يعتبر في التضاد  
 وجودية الضدين ، ولا قصوى الخلاف بينهما ، و يعتبر في العدم والقنية 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 القنية . والمضاد المشهورى ، هو اعتبار الاضافة مع ذات الموضوع ، كما الاب والابن  
 والاخ والاخ .

### ومضة

١٢ ضابط تقسيم الحثيات ، ان مطلق الحثية اما حثية 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 سينخ جوهر الذات ، اما بحسب المعبر به  
 والمعبر عنه جميعاً ، كما في حثيات بشرط شبيثة والبشرط لائية ، واما بحسب المعبر به  
 فقط ، باعتبار نفس التعبير ، لا في جوهر الذات المعبر عنها ، حيث تكون الحكاية عن نفس  
 ١٨ سينخ الذات و صيرف جوهرها ، من غير اعتبار امر ما من الامور فيها او معها اصلا ،  
 كما في حثية اللا بشرط شبيثة الا رسالية على محوطة الارسال و صيرافة الاطلاق ،  
 بالقياس الى ما عدا مرتبة جوهر الذات مطلقا من كل جهة ، واختلاف المعبر عنه وتكثره  
 ٢١ بالاعتبار حينئذ ، بحسب اعتبار القيد او التقييد ، في مقابلة هذه الحثية التى هى حثية البشرط  
 شبيثة ، وحثية البشرط لائية دون هذه الحثية التى هى حثية نفس جوهر الذات بما هى  
 هى ، من غير اعتبار امر ما غيرها اصلا . وكما في اجزاء الحدود التوسعية لهسايط

المحدودات ، كالجنس الاقصى لكل مقولة ، والفصول المنطقية للانواع والاجناس في مقولات الموجودات جميعاً ،

- ٣ واما حيشة تعليلية غير مُشَمِّرٍ اختلافها وتكثُرُها لتكثُر ذات الموضوع واختلافها اصلاً ، كما تعدد علل مختلفة لمعلول واحد بعينه من جهة واحدة ، او تكثُر اسماء متغايرة لمسمى واحد بسيط من حيشة تقييدية واحدة .
- ٦ ثم الحيشات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثُرُها على ضربين . ضرب منها حيشات مختلفة بالذات ، غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل اصلاً ، الا بالعرض ، كما الشكل واللون والطعم والرائحة والاضافة والحركة . و ضرب منها حيشات مختلفة متقابلة بالذات نوعاً ما من انواع التقابل الاربعة . ومن سبيل آخر في قسمة اخرى ، ضرب منها حيشات متفارقة التحقق مفترقة الحصول غير مُضَمَّنَةٌ احدها في الاخرى بحسب الوجود ، فلا يكون انتفاء شيء منها مُضَمَّنًا فيه انتفاء الاخرى ، ولا مساوقا لانتفاء الاخرى بثة ، كما اجزاء المركبات الخارجية ، بعضها بالنسبة الى بعضها ، كالهبولي والصورة للجسم والبدن الهبولاني والنفس المجردة للانسان . وبالجملة ، هي الحيشات المتضامة والمتمايزة في الوجود للذات الواحدة في الاعيان . و ضرب آخر منها حيشات تحليلية متخالطة في الوجود ، انتفاء احدها مُضَمَّنٌ فيه انتفاء الاخرى ، كما جوهريات الماهية ، وهي الطبايع المرسله المحمولة عليهما من الاجناس والفصول ، فهي اعتبارات متكثرة عند التحليل في لحاظ العقل لذات واحدة محصلة في الوجود .

١٨

وَمِيْضٌ

- فاذن ، فاعلمن ان ضابط احكام الحيشات على الاطلاق ، ان مطلق الحيشات الذاتية والعرضية ، لاتصح للشيء المخلوطية بشيء منها ، من حيث المخلوطية بالحيشة الاخرى ، فلا الناطقية ، مثلاً ، تكون من حيث الحيوانية ، ولا المتحركية من حيث التشكيلية . وان اية حيشة كانت من شعوب الحيشات و ضرورها ، اذا حيشت بها ذات المعروض تحيئاً تقييدياً ، استوجب ذلك اختلافاً وتكثُرُا في الذات لاحقاً بحسبها .

٢١

وان ما يلحق الذات بحسب حيثية ما ، اية حيثية كانت ، ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى غيرها اصلاً . و ان الحيثيات المختلفة ، متصادمة كانت ام غير متصادمة ، يجمعها انها غير متصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية . وليس من حقها في حدها ارسالها واطلاقها البتة ، امتيجاب ان لا تعرض ذاتاً واحدة ، الا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض بالذات .

فاما الحيثيات المتقابلة بخصوصها ، فن حق طباعها بما هي حيثيات متقابلة مع ذلك كله ، انها لا تنصح في ذات واحدة الا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة او لا للذات المعروضة .

ثم اذا صحّت لشيء واحد حيثيات مختلفة ، يصح انتفاء عضه منها مع بقاء عضه اخرى ، ثبت ان بازاها في جوهر الذات لامحاله مبادئ مختلفة وجودية .

### و مقيض

يجب عليك ان تتعرف بعدما تحققت ، ان ماتلوناه عليك ، ان الشيء ونقيضه ، من سبيل حمل « على » ايضاً يصطدمان من حيث الاقتران في التحقق من سبيل وجود « في » انما ينضبط حكمه بحسب حاق الواقع و متن نفس الامر . فاما بحسب حيثية ما بخصوصها تقييدية او تعليلية ، ففسوخ الضابط واجب الفسخ الا بالاستناد الى اختلاف الحيثية التعليلية بتة . والا ، لزم ان يستوجب ذلك اجتماع النقيضين من سبيل كل من الحملين بحسب ذلك الحمل بعينه .

اليس ؟- اذا كانت حيثية ما بخصوصها ، بحسب كنه نفسها بما هي هي بعينها ، بحيث ترتب عليها اللا حركة ، مثلاً ، في موضوع بعينه ، من حيثية تقييدية بعينها ، فاذا ترتبت عليها الحركة في ذلك الموضوع بعينه ، بما هو على تلك الحيثية بعينها ، من حيث ترتب عليها اللا حركة ، كانت اللا حركة بالضرورة الفطرية حركة ، فقد لزم من اجتماع النقيضين من سبيل حمل « على » و هما الحركة واللا حركة ، بحسب وجود

- « في » من حيثية واحدة بعينها ، اجتماعها بحسب حمل « على » ايضا .  
 ثم اليس انبعثت اللاحركة و حصولها ، ليس هو بعينه انبعثت الحركة و حصولها؟  
 فمن على الجبلة العقلية ، يعلم انه ليس من حيث ما تنبعث و تحصل اللاحركة ، تنبعث  
 و تحصل الحركة . فاذا كانت اللاحركة بالحركة بحسب جهة واحدة بعينها ، و من تلقاء  
 حيثية واحدة بعينها ، كان لامحالة كل من الحركة واللاحركة بالاضافة الى تلك الحثية  
 بعينها ، تنبعث و تحصل ولا تنبعث ولا تحصل . فقد لزم ، اذن ، من اجتماع النقيضين من  
 سبيل حمل « على » بحسب وجود « في » ، من حيثية واحدة بعينها ، اجتماع النقيضين  
 من سبيل وجود « في » بحسب وجود « في » ايضا ، من حيثية واحدة . و بطلان ذلك  
 ان هو الا من اوائل الفطريات .  
 فاذن ، قد استوى ميزان الفرق بين اقتران النقيضين من سبيل حمل المواطة ، بحسب  
 حمل الاشتقاق ، في موضوع واحد بعينه ، في حاق الواقع و متن نفس الامر ، من حيثيتين  
 مختلفتين ، و بين اقترانهما في موضوع واحد ، باعتبار الحمل الاشتقائي بحسب حيثية  
 مما من الحثيات الواقعية الغير التعملية بخصوصها . واستبان الفرق هنا لك بين الاختلاف  
 الموضوع بالحثية التقييدية ، و بين الاختلاف الحثية التعليلية ، فليثبت وليستحفظ  
 من خلط الجهات والاعتبارات بعضها بعض ، فان ذلك بذر آفة العلم و أم فساد  
 الحكمة .

### وَمِيزُ

- من امتهات الاصول العقلية ، ان الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه ، من تلك  
 الحثية الواحدة ، الا واحد ، اذ ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ، ان تصدر عن علة  
 واحدة من حيثية واحدة . فلعل هذا الاصل ، بما تلونا عليه في الضابط ، من فطريات  
 العقل الصريح ، اذا كان القاب سليما والقريحة غير مؤفة . الا ان لشركائنا في تعليم الصناعة  
 و رياستها هنا لك تبيانات تنبئية ، بتشككك فيها اللدد ديون من امة الجدال و حزب  
 التشككك .

- منها أنه ، لو صدر عن الواحد من حيث هو واحد ا و ب مثلا ، وا ليس ب ، فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب ، و ذلك يتضمن اجتماع النقيضين .
- ٣ قال امام المتشككين في المباحث المشرقية متمنطقاً على اهل بيت المنطق ، من غير معرفة بالمنطق : هذه الحجة سخيفة جداً ، لاننا اذا قلنا ان كذا صدر عنه آ ، فنقيضه انه لم يصدر عنه آ ، لا انه صدر عنه ما ليس آ ، فان نقيض 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 » ، فانتهاها 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 و قبل السواد ، والسواد ليس بحركة ، فيكون الجسم قد قبل الحركة و ما ليس بحركة . ولا يلزم التناقض من ذلك ، فكذلك فيما قالوه . والشيخ قد نصّ على هذا ، في الفصل الاول من سابعة قاطيغورياس الشفاء ، و هو 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 و يتحركت ، والحركة غير الادراك ، فقد فعلت الادراك و ما ليس بادراك ، ولا يلزم التناقض . ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول . فلا ادري كيف اشبه على الذين يدعون الكياسة . والعجب ممن يُفنى عمره في تعليم المنطق و تعلمه ، ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم اذا جاء الى المطلوب الاشراف ، اعرض عن استعمال تلك الآلة ، حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان . انتهى كلام المباحث المشرقية .
- ٢١ و نحن نقول ؛ انما السخيف جداً ، عقل من يستخف الحجج اليقينية ويتجراً على تسخيطه ائمة العلوم البرهانية ، من دون ان يكون له قدمٌ صدق في تقويم الموازين و تحقيق القوانين ، ولا باعٌ تفلح بالاحاطة بمساحات الغوامض ومداق الاسرار ، على

سَنَنَ الحُكَمَاءَ المَحْقَقِينَ ، او على مسلك العلماء المحصلين . فمن المعلوم المنصرح ، بما علمناك ، ان صدور ما ليس بـ ، في قوة عدم صدور بـ ، من حيث صدور ما ليس بـ . و آلا ، كان ما ليس بـ هو بعينه بـ ، و ان لم يكن هو في قوة عدم صدور بـ ، بحسب حاقّ الواقع و متن نفس الامر ، ولا هو بمستوجب ايتاء ، اذ صدور ما ليس بـ ، ليس ياتي صدور بـ في متن الواقع ، لامن حيث صدور ما ليس بـ ، بل من حيثية اخرى . وكذلك كون ما ليس بـ رايحة في الجسم ، في قوة ليس فيه رايحة ، من حيث فيه ما ليس بـ رايحة ، بالضرورة العقلية ، و ان كان لا يصادم ان تكون فيه رايحة بحسب الواقع ، لامن حيث فيه ما ليس بـ رايحة ، بل من حيثية اخرى . وبالجملة ، النقيضان باعتبار حمل المواطأة ، انما لا يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد بعينه ، باعتبار حمل الاشتقاق ، من حيثيتين تعليليتين مختلفتين ، لامن حيثية تعليلية واحدة بعينها . و آلا ، استوجب التناقض بته .

فقد ظهر ان الغلط لم يقع للمحتج من جهة الاعراض عن استعمال الآلة العاصمة ، بل انما وقع المعارض في تفحصه ، من جهة الجهل باستواء ميزان الآلة . فلقد اصاب شارح الملخص ، حيث قرّر تحرير كلام الامام المشكك ، فقال : لا تناقض بين قولنا «صدر عنها» و «لم يصدر عنها» لانها مطلقتان ، و ان قيّدت احديهما بالدوام ، كانت كاذبة . ثم قال : اقول : المطلقتان انما تصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان . فاذا اتحد الزمان فيهما ، لم يمكن اجتماعهما في الصدق . ولا يخفى انه جعل ههنا الحيثيات بمنزلة الازمنة ، اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا ، و اراد به المطلقتين « ما لم يقيّد الحكم فيه بعموم الحيثيات ، و به الدوام » ما قيّد بعمومها . و حينئذ نقول : انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى ، لاحتمال اختلاف الحيثية . اما اذا اتحدت ، فلا يمكن صدقهما معاً . وذلك ظاهر ، فليتبصّر و آليستتبصّر .

وَمِيْضٌ

ومن الحُجَجِ في سِياقة البرهان ، ما اورده الشريك في الرياسة ، في اكثر كتبه ،

كالشفاء 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 ، واللازم معلول ،  
 فيعود التقسيم من الراس ، في ان مفهوم انه صدر عنه احد الالازمين ، مغاير لمفهوم انه  
 صدر عنه اللازم الثاني . فان كان لاينتهي 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 تقتضى ، لما هي هي ، ان يكون لها لازم ، او لا تقتضى . فان اقتضت ،  
 كان ذلك اللازم لازما لما هي هي ، فيكون بغير وسط ، وقد فرض كآنها بوسط . هذا  
 خلف . وان كانت الماهية لا تقتضى شيئا اصلا ، فهذا اعتراف بانته ليس لها شيء من  
 اللوازم . فقد ظهر ان القول باثبات 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 واحداً ، فانه حينئذ لا تكون حيثية  
 استلزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ، ويلزم ان يكون مبداء حيثية  
 الاستلزام غير خارج عن ذاته . والا ، فعاد الكلام ، وعلى الجملة . مع جميع التقديرات ،  
 يلزم منه تركيب وتكثر ، اما في ماهية العلة ، او لانها موجودة بعد كونها شيئاً ما ،  
 او بعد وجودها بتفريق لها . والاول كما في الجسم ، 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 المقدرية 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 متكثر  
 الهوية بوجه البتة . فقد ظهر ان العلة الواحدة ، بما هي واحدة ، لا يصدر عنها اكثر  
 من معلول واحد من غير توسط . وانما 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 المشككين ، 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 الحجّة في شيء مما اوردته . اما  
 الاول ، فلان السلب البسيط ، بما هو سلب بسيط ، ليس يحوج صدقه الى علة او  
 عليّة ، بل انما مناطه وملاكه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب . واما الاخيران ،  
 فلان شيئاً من الانتصاف بالاشياء الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ، ليس يتصحح  
 الا من تلقاء الاستناد الى حيثيات تعليلية مختلفة . فلانقض ولا معارضة هناك اصلاً .  
 وانما كان يتوجه شيء منهما ، لو لم تختلف الحبيّة مطلقاً .

وقال خاتم برّعة 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 . فاتها لا تلزم الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، بل تستدعي وجود  
 اشياء فوق واحدة تتقدمها ، حتى تلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة .  
 وصدور 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 او الى قابل وشيء  
يوجد المقبول فيه ، واختلاف المقبول ، كالسواد والحركة ، يفتقر الى اختلاف حال القابل .  
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 يكفي في تحققه فرض  
شيء واحد هو العلة . والا ، لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد . انتهى كلامه .  
و بالجمله ، 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 .

### وَمِيْضٌ

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  
اصلا ، لا يكون علة لشيئين معا ، معية بالطبع . فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب  
صدوره عنه . فان صدر عن آج ، من حيث يجب صدور ب عنه ، لم يكن حيثنذ واجبا  
صدور ب عنه . فانه ان صدر عنه ج ، من حيث يجب صدور ب عنه ، كان من حيث  
وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب ، فلا يكون ، اذن ، صدور ب عنه واجبا .  
فاذن ، كل بسيط ، فان ما يصدر عنه او لا ، يكون احدي الذات . انتهى كلامه .  
قلت : والاصل في هذا الالباب ، بعد ما تحققت ، ان تستيقن انه يجب ان يكون  
لكل علة موجبة لمعول بعينه ، خصوصية ذاتية بالنسبة الى ذلك المعول ، تستوجب  
ترتبه بخصوصه على نفس ذاتها ، بما هي هي . وانما اعني به «الخصوصية» كون العلة  
من حيث نفسها مبدأ امتيجاب ترتب المعول بخصوصه عليها وانبعائه عنها . فما لم يكن  
بين الشئين بخصوصهما مناسبة ذاتية ، بحسب خصوصية جوهر الذات ، ليست هي بين سائر  
الاشياء ، لم يجب اختصاص احدهما بالآخر ، بوجود الترتب عليه والانبعاث عنه ، بحسب  
مسيخ جوهر الذات ، بالضرورة العقلية بثة . فبدأ تلك الهيئية بحسب جوهر الذات ،

- هو المعبر عنه به الخصوصية الذاتية ه . و بالجملة ، كل ممكن ، فانه مسبق الوجود  
 لاحالة 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  
 ٣ 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  
 ٦ 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 يتعيان من بين  
 الاشياء ، بحسب تلك المناسبة ، بالصدور عنه والترتب عليه في درجة واحدة ، دون  
 ٩ سائر الاشياء - فن يخيف الوهم وساقط الاحتمال ، عند تدقيق التأمل و تسوية الذهن  
 و تلطيف القرينة . اليس من المنصرح ؟- انهما كانت خصوصية ذات احد ذينك المعلولين  
 معتبرة بخصوصها ، في تلك المناسبة الذاتية التي هي ميزان تصحيح العلية والمعلولية  
 ١٢ بين الجاعل و المفعول ، وملاك الامر في الصدور على جهة الوجوب ، لم يكن يصح صدور  
 الآخر منهما عنه ، بحسب تلك المناسبة الذاتية المشتركة بته . و ان لم تكن هي بخصوصها  
 معتبرة هناك ، بل كانت الخصوصية مانعة الاعتبار اتفاقية الصحابة ، في وجوب الصدور  
 ١٥ عنه وتعيين الترتب عليه ، فقد رجع الامر في المعلولية 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  
 ١٨ امر واحد . فاذن ، لا يتصحح صدور معلولين عن علة واحدة في درجة واحدة . و من  
 كابرو ليج في ذلك ، فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية ، او تخلع من جبلته الانصاف .  
 و بالجملة ، فقد نخرج من تحوم ارض العقل و من حدود اقليم الفطرة . ولشدة وضوح  
 الامر ، وافق المتكلفون حزب الحقيقة في اثبات هذا الاصل .  
 ٢١ قال شارح المالمخص . وسمعت ان بعض الحكماء ادعى ان العلم بهذا المطلوب ضروري  
 لا برهاني . وقال : انا عند الانصاف ، اذا تأملنا وتفكرنا تأملا وتفكرا وافيين ، علمنا

يقينا انّ البسيط الحقّ ، من غير تعدّد الآلات والادوات والشرايط والقوابل ، استحال ان يكون مصدر الاكثر من شيء واحد . انتهى قوله . وكأنه عنى ببعض الحكماء خاتم المحقّقين البرّاعة ، حفّه الله تعالى برضوانه ورحمته .

### وَمِيْضٌ

قال امام المتشكّكين في المحصّل : مسألة ، العلة الواحدة ، يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا ، خلافا للفلاسفة والمعتزلة . لنا انّ الجسميّة تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض . احتجوا بانّ مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين ، غير مفهوم كونه مصدرا للآخر . فالمفهومان المتغايران ، ان كانا داخلين في ماهيّة المصدر ، لم يكن المصدر فردا ، بل كان مركّبا . وان كانا خارجين ، كانا معلولين ، فيكون الكلام في كفيّة صدورهما عنه كالكلام في الاول ، فيفضى الى التسلسل . وان كان احدهما داخلا والآخر خارجا ، كانت الماهيّة مركّبة ، لانّ الداخل هو جزء الماهيّة ، وماله جزء كان مركّبا ، وكان المعلول ايضا واحدا ، لانّ الداخل لا يكون معلولا . والجواب انّ مؤثريّة الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية ، على ما بيناه . واذا كان كذلك ، بطل ان يقال انه جزء الماهيّة او خارج عنها .

فقال خاتم البرّاعة المحصّلين في نقده ، اقول : الاشعريّة قالوا : الصفة الواحدة لا تنتضي اكثر من حكم واحد . اما الذات الواحدة ، فلم يقولوا ذلك فيه ، اذ لم يقولوا بعليّة ما عدا الصفات . والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضا . و صاحب الكتاب خالف الكل . والحصول في المكان وجوديّ ومعلول للجسميّة من باب التأثير ، وقبول الاعراض ليس بوجوديّ عنده ، وان كان وجوديا ، لكنّه من باب التأثير . وهم لا يمتنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة ، كونها منفعلة . فليس هذا الدليل بصحيح . و دليهم غير مبنىّ على كون المؤثريّة ثبوتية ، بل مفهومه انّ مؤثريّة المؤثر الواحد في اثر ، لانّ كون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر . ثمّ الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين ، الى آخره .

- ثم قال صاحب الكتاب : والذي يدل عليه ، هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة ، غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات ، كون النقطة مركبة . وكذا مفهوم كون الالف ليس ب ، مغاير لمفهوم انه ليس ج ، 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 شيين 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 مرسلة مبهمه ، لا يتعين بحسبها صدورهما جميعاً ، ولا صدور شيء منهما بخصوصه ، اذ هي تنسب الى ذاك كله . فاذن ، ليس لصدورهما بد من ان يكون الاقتضاء 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 وبالآخر 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 ، لامتناع 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 بسيطة وهوية متحدة .

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 ، مخصّص النسبة بواحد من تلك الاشياء ،  
و مخصّصا له ؟ قلت : قد دريت ان السلب والاضافة فرع المسلوب والمضاف اليه . والكلام  
في الصادر الاول ، وليس في مرتبة صدوره سلب ولا اضافة اصلا . فالسلب يعتبر على  
وجهين . الاول السلب البسيط المحض بما هو سلب . وبهذا الاعتبار لا يصح هناك تحقّق  
شيء يعتبر عنه بالسلب ، فينضم الى العلة ، ويتعدّد بحسبه العلة ، بل انما ينجر عن لفظه .  
وانما مصداقه ان يتقرّر ذات العلة ، وينتفي غيرها . فاذن ، لا يعقل تعدّد العلة ولا  
تغاير الاقتضاء اصلا . والثاني ان يعتبر بما له حظّ ما من الثبوت ونصيب ما من التحقق ،  
فيصحّ اعتبار انضمامه الى الذات حينئذ ، و يتكثّر 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 لاحالة متكثرة بهذا الاعتبار ،  
قلت : الم نسل عليك ؟ - انه انما ريم به « الخصوصية » هناك ، ما هو مبدأ استيجاب  
خصوصية هوية المعلول بخصوصها . والتعبير عنه بـ « الخصوصية » لعوز العبارة ، لامر  
زايد على نفس ذات العلة الفاعلة الموجبة . فذاكك المبدأ في صورة صدور الواحد عنه ،  
هو عين ذاته من غير امر ما زائد على نفس الذات اصلا . فاما على تقدير صدور المتعدّد ،  
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

مالها . فلا يتصور هناك اشياء متكثوة وهويات متعددة اصلا . فليثبت .

### ومبيض

- ٣ قال خاتم برعة المحققين ، في شرح الاشارات : لا يقال : الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء بصدور عنه و شيء صادر ، لاننا نقول : « الصدور » يطلق على معينين ، احدهما امر اضافي يعرض للعلّة والمعلول ، من حيث يكونان معاً و كلامنا ليس فيه . والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ، وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ، ثم على الاضافة العارضة لهما ، و كلامنا فيه . وهو امر واحد ، ان كان المعلول واحداً . و ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ، ان كانت العلة علة لذاتها ، و قد يكون حالة تعرض لها ، ان كانت علة لذاتها ، بل بحسب حالة اخرى . اما اذا كان المعلول فوق واحد ، فلامحالة يكون ذلك الامر مختلفاً . ويلزم منه التكثر في ذات العلة ، كما مر . انتهى كلامه بالفاظه .
- ١٢ ونحن نقول . في هذا الكلام ما ليس هو بوزين الصحة في ميزان التحصيل والتحقيق . بل المعايير بمعيار التفتيش الغائض 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 الاعتبارات السابقة على تفرّده ووجوده ، انما هي كون البارئ الفعال 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 ، و مستتب اياه في الاعتبار العقلي ، فكذلك هو متأخر في اعتبار العقل عن مرتبة ذات البارئ الفعال ، و لازم له و تابع اياه ، 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 الاطلاق .
- 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 معلول خاص بخصوصه .
- فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول ، انما هو لازم لفس ذاته سبحانه ،
- لانّه عين مرتبة ذاته .
- والبرهان على ذلك ، من سبيل ثلاثة . 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 تفرّره ووجوده ،
- على ما قد تعرّفت ، في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول . فها يكون
- متأخراً بالمرتبة عن مرتبة امكان المعلول متأخراً بالذات ، كيف يصح ان يكون عين ذات
- البارئ الفاطر 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 لا محالة ، ووحدة الواحد الاحد الحق ، تعالى كبرياؤه ، متمجد
- عن شاكلة الوحدة العددية ، ومتقدمة عن الدخول في باب الاعداد ، على ما حققه شركاء
- الصناعة . وقد فصلنا القول الفصل فيه ، في كتاب التقديسات و في كتاب تقويم الايمان .
- فكيف يكون الواحد بالوحدة العددية عين ذات المتعالي 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 المجد
- والكبرياء لذاته ، جل ذكره ، من حيث اعتبار نسبه الى هذه الذات المعلولة بخصوصها .

وبالجملة ، قد تناولنا عليك فيما سلف ، انّ علوّه و مجده سبحانه ، هو انه 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 ، والاول مجده و كما له بحسب ذاته على الاطلاق . وكذلك  
 عزّه و علاءه ، جلّ سلطانه ، هو انّ ذاته بحيث يدبّر نظام الوجود و يخلق كلّ ماهية  
 و اتية و يفعل كلّ ذات و وجود و كلّ كمال ذات و كمال وجود ، لا انّ نظام الوجود  
 بالفعل صوّغّه و صيغته ، والموجودات باسرها خلقه و خلقته ، فالخير و صفه باعتبار  
 نسبه الى ما عداه ، والاول صفته باعتبار ذاته . ولذلك كان له في فعاليته و خلاقية ،  
 قبل وجود الممكنات و عنده وجودها ، على سنن واحد و على جهة واحدة ، كما كما له في  
 عالمية سبحانه بكلّ شيء ، هو انه بنفس ذاته يعلم الاشياء ، قبل وجودها و مع وجودها ،  
 لانّ الاشياء معلوماته .

١٢ فاذن ، صدور كلّ معلول عنه سبحانه ، على سبيل الوجوب ، اعني فاعليته التامة  
 بالنسبة اليه يطلق ، في لغة الحكمة و اصطلاح الصناعة التي فوق الطبيعة ، عل معان ثلثة ،  
 الاول انه ، جلّ ذكره ، بحسب نفس ذاته ، بحيث يجب ان يصدر و يفيض عنه كل  
 ما هو خير و كمال لنظام كلّ الوجود . وهذا المعنى ، هو عين مرتبة ذاته الحقة الاحدية .  
 الثاني كونه سبحانه ، بحيث يجب ان يصدر عنه هذا المعلول بخصوصه ، بما انه من  
 خيرات نظام الوجود و كماله . وهذا المعنى من صفات جوهرت المعلول و اعتباراته  
 المترتبة المتقدمة على مرتبة وجوده ، وهو في المعلول الاول لازم ذات الباري الفعّال  
 المنبعث عن نفس ذاته ، عزّ سلطانه ، من حيث انّ المعلول الاول بحسب خصوص  
 ذاته و درجته في الكمال ، افضل المعلولات و اقربها منه سبحانه ، باعتبار المناسبة الذاتية  
 فيجب لامحالة ان يكون هو اول ما يصدر و يفيض عن مبدعه و صانعه ، جلّ ذكره ،  
 بحسب امكانه الذاتي ، من غير واسطة منتظر و توسط سبب و شرط اصلا .

الثالث الجاعلية الاضافية المضايقة المجعولية 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 الحققة 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 الحققة . لكونه  
 من الكمالات المطلقة والصفات الحقيقية . ولن يتكثر بتكثر المعلولات ابداً ، بل يشتد  
 ظهور وحدته ، كلما ازداد تكثر المعلولات ، على سياق ما فى اثولوجيا .

### وَمَيِّضٌ

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 القابل الى مقبوله بالامكان ، ونسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب .  
 فكيف يتصححان بحسب حيثية واحدة ؟  
 فيقال لك : هذا امر قد جاض فيه عن سواء السبيل ، شيخ اصحاب الذوق فى  
 المطارحات و فى التلوينات و فى حكمة الاشراق . وعليه عول فى احالة كون علم الله سبحانه  
 بما سواه انطباعياً حصولياً بارتسام صورة المعلوم فى ذاته الحققة ، كما فى الواح الازهان  
 العالية والسافلة . ثم اقتاس به فى ذاك خاتم المحصلين البراعة فى شرح الاشارات ،  
 ومضى على ذلك فى تشككات كثيرة علامة المتشككين فى المباحث المشرقية .  
 فنحن فى الايماضات والنشريات و فى تقويم الايمان ، اوضحنا سبيل الحق وحققنا  
 ان القابلية والفاعلية تقعان باشتراك اللفظ على معان ثلاثة مختلفة . احدها كون الشيء  
 قابل لمفهوم ، بمعنى كونه متصفاً بذاك 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 حيثية ، اذا كان الاتصاف بالمفهوم من اقتضاء جوهر الذات ،  
 لا من تلقاء علة مقتضية خارجة عن قوام نفس الذات اصلاً . فتكون الذات ، اذن ، ممتنعة

الانسلاخ عن الوصف في متن الواقع و حاقّ نفس الامر ، بل انما يصحّ انسلاخها عنه في مرتبة نفس الماهية من حيث هي هي ، كما الامر في لوازم الماهية بالقياس الى ملزومها .  
فتسببه هذا القابل الى مقبوله ، بالوجوب لا بالامكان بالضرورة . وعلى هذا السبيل عاقليّة ٣  
المجرّد عن المادّة و معقولية 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 الجنبية العالية ، و فاعلاً  
بمعنى كونه مفيداً مؤثراً في الجنبية السافلة ، كما في الجواهر المجرّدة من العقول الفعالة و النفوس  
المدبرة . و القابل بهذا المعنى ايضاً من الجناب الاعلى ، ليس يأتي ان يكون هو الفاعل بعينه  
في العالم الاسفل ، ولكن لا من جهة واحدة بحسب حيثية 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 الاستعدادية المضمّن فيها  
الانسلاخ عن المقبول المُستعدّ له او لا ، ثمّ التلبّس به بالفعل اخيراً ، و فاعلاً من  
الفعل ، بمعنى اخراج ما بالقوّة من جوّ كتمّ القوّة الى متن فضاء الفعل . فالقابل بهذا  
المعنى ، يمتنع ان يكون هو الفاعل بعينه ، بل يجب ان يكون امراً آخر مابينا له بالذات  
في حاقّ الواقع البتّة . و يمتنع ان يكون الشيء مخرجاً لنفس ذاته من القوّة الى الفعل بوجه  
من الوجوه اصلا ، اذ القابلية بهذا المعنى يجب ان لا تكون الا بالنسبة الجوازية ، و الفاعلية  
الا بالنسبة الوجوبية . فهذا الضابط هو ميزان الحقّ و معيار الحكمة في هذه المسئلة .

١٨ و اما امتناع كون علم العليم الحقّ حصولياً انطباعياً ، بارتسام الصورة الذهنية  
الظلمية في ذاته الاحدية الحقّة الواجبة من كلّ جهة ، فسبيل برهانه ما نحن سلكناه في  
التقويمات و التصحيحات من مسالك عميقة تحقيقية ، لا ما استنتجته هولاء الحائذون عن  
السبيل . وقد أعلن شريكنا في التعليم و الرياسة من قبل ، بمثل ما تلوناه عليك ، كلّ  
في تعليقاته بعبارة واحدة ، حيث قال بهذه اللفاظ :

٣ تعليق: القابل يعتبر فيه وجهان ، احدهما ان يكون يقبل شيئاً من خارج ، فيكون ثم انفعال وهيولى تقبل ذلك الشيء الخارج ، وقابل لما هو في ذاته من ذاته ، لا من خارج ، فلا يكون ثم انفعال . فان كان هذا الوجه الثانى صحيحاً ، فجازان يقال على البارئ تعالى .

٦ ثم قال 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 لانه هو ، لو كان يجوز ذلك في الجسم . واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ، ولوازمه على هذه الجهة ، استمر هذا المعنى فيه ، و هو انه لا كثرة فيه ، وليس هناك قابل و فاعل ، بل هو من حيث هو قابل هو فاعل ، وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط ، 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 يصح فيه غير ذلك .  
١٢ والمركب يكون ما عنه غير مافيه ، اذ هناك كثرة . و ثم وحدة ، و حقيقة انه يلزم ذلك ، فيكون عنه وفيه شيئاً واحداً . وكل اللوازم هذا حكمها ، فالوحدة في الاول تعالى هي عنه وفيه ، لانها من لوازمه . والوحدة في غيره واردة عليه من خارج ، فهي فيه لانه ، و هناك قابل . وفي الاول تعالى القابل والفاعل شيء واحد . انتهى قولهما بالفاظهما .

ثم قال الشريك في الرابسة :

١٨ تعليق : البسائط 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 يصح ان تكون فاعلة المعقولات قابلاً لها بعد ان لم تكن .  
٢١ فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيها استعداد . فاما الشيء الذي حقيقته ان تازمه المعقولات دائماً ، فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة .

تعليق : لو كانت النفس الانسانية تفعل المفعولات بعد ان لم تكن تفعل ، لكان

فيهما معنى "ما بالقوة".

٣ تعليق : الذي يقبل المعقولات ، لا يصبح ان يكون فاعلا للمعقولات ، لانه لا يصبح ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا ، بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا ، فانه يسبقه معنى "ما بالقوة".

٤ تعليق : اقول انه لا يصدر عن شيء واحد بسيط من جميع الجهات ، الا شيء واحد . فقد عرفت ان الشيء لا يوجد عن الشيء ، ما لم يجب عنه ذلك الشيء . فاذا وجب ان يصدر عن شيء شيء ، ثم صدر عنه من حيث وجب ان يصدر عنه الشيء الاول ، ومن جهة ذلك الوجوب شيء آخر غير الاول ، لم يكن واجبا ان يصدر عنه الاول ، واذا لم يكن بسيط ، يصح ان يصدر عنه . فان صدر عنه من جهة طبعه شيء ، ومن جهة ارادته شيء آخر ، كان الكلام في اثنيّة الطبع والارادة ووجوبهما عن شيء بسيط وصدورهما عنه ، كالكلام في الاول . فيقال : لم يجب عنه ، من حيث الطبع كذا ، ومن حيث الارادة كذا : فاذن ، لا يصبح ان يكون في واجب الوجود كثرة اصلا . انتهى كلام التعليقات .

٥ فقد تلخص ان كل ما هو بهاء حق للمقرر بما هو تقرر ، وكمال مطلق للوجود بما هو وجود ، فانه يجب ان يكون هو بعينه 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 ماهية فاهية ، وابداع انبة فانية . فن لوازمه المقتضاة لنفس حقيقته ، والتابعة لكمال ذاته وكبرياء مجده . والتلازم القريب لذاته الاحدية الحقّة من كل جهة ، يمتنع ان يكون الا بسيطا واحدا ، وهو وجوب صدور المعلول الاول البسيط الذات عنه ، ثم لوازمه التابعة متكثرة في درجات مرتبة ، كابداعات المعلولات المتقدمة في المرتبة على وجوداتها في ترتيب نظام الفيض ، الى اقصى الوجود ، ثم ما يترتب عليها من الاضافات التابعة والسلوب اللازمة ، على الترتيب المتنازلة طولا وعرضا ، الى ساقّة النظام فليستشبت .

## وَمَبِينٌ

ومن حيث تعرفت ، فاعلمن انه كماوحدة العلة الموجبة التامة مستوجبة وحدة  
 ٣ المعلول ، اذ ليس في مُنة طباع الكثرة استحقاق ان تصدر معاً عن العلة الواحدة الحقّة  
 في درجة واحدة ، فكذلك الامر منعكس من جنبة المعلول . فوحدة المعلول بطباعها  
 مستدعية وحدة والعلة. ويمتنع ان يستند معلول ما واحد ، ووحدة بالشخص او بالنوع ،  
 ٦ الى علتين مستقلتين ، ولو على البدلية ، وسواء في الامتناع اكان ذلك على التعاقب  
 والاستعقاب ، على سبيل التناوب في الفطرة الثانية ، ام على التساوم والامتدال من بدو الامر  
 في الفطرة الاولى ، و اكانت المتعاقبات في الفطرة الثانية او المتساومات في الفطرة الاولى  
 ٩ عيلاً تامات ، ام شروطاً و متممات للعلة على سبيل التبادل . فذلك ايضاً يُفضي  
 الى اختلاف العلة التامة بالمعنى او بالعدد . وبالجملة ، يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها ،  
 الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى او بالعدد مطلقاً . اليس ؟ - امّا ان يكون لخصوصيته احدى  
 ١٢ الطبيعتين بخصوصها قسّط مامن المدخلية في العلية ، من حيث افتقار المعلول اليها بخصوصها ،  
 واعتلاقه بها بالذات البتّة ، فلم يكن يتصحح ان يتحقق المعلول بالآخرى ، ويستحيل ان  
 تتربّ تلك عن هذه في افاضته واستحدائه او ادامته واستبقائه بتّة . اولا يكون للمعلول  
 ١٥ افتقار الى شيء من الخصوصيّتين ، من حيث الخطوطيّة اصلاً ، بل كانت كل واحدة  
 منهما ملغاة بخصوصيّة في ذلك راساً ، فتعود العلية الى الطباع المشترك ، وتكون  
 العلة المفتاق اليها بالذات على الحقيقة هي القدر المشترك الذي هو طباع واحد و طبيعة  
 ١٨ وحدائيّة ، وكل واحدة من الخصوصيّتين بخصوصها هي المشتملة على ما هو العلة بالذات ،  
 وليست هي العلة على الحقيقة . وبالجملة ، ليس يصح ان يستند المعلول على الحقيقة الا  
 الى ما يفترق اليه و يتعلق به و يتوقف عليه بخصوصه بالذات . وما عدا ذلك ، فلا يكون  
 ٢١ له اليه استناد ، الا بالعرض ، بالضرورة العقلية . وسواء على التباين الذاتيين افسرت  
 العلية بالمفتقر اليهية ، ام بالمعنى المصحح لتخليل الفاء . وبعض من يتنطع من المقلدين .  
 يتمم جمع بما الامر له الى رادة . فليتبصّر .

## 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 انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول بالذات ، على الاستنزام  
 ٤ المتكرر من جنسيتيهما ، 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  
 او الجنسية ، ففي العلة الفاعلة يقضى العقل الصريح انّ وحدة مجموعها ومفطورها يمنع ان  
 ١٢ تكون اقوى تحصلا من وحدتها ، وانّ الارادة الكلية المرسله والراى الكلى المرسل ،  
 لا ينبعث ولا يصدر عنهما فعل متعين . فالطبيعة المرسله النوعية ، اذ هي سواسية النسبة  
 الى الشخصيات المتعينة ، لا تستطيع ان يكون من صنعها اخراج هوية متعينة شخصية  
 ١٥ من النسبة الامكانية الى النسبة الوجوبية . وكذلك الطبيعة المرسله الجنسية ، نسبتها الى  
 التعينات النوعية واحدة . فكيف يتصحح من تلقاها خروج تعين نوعي من النسبة  
 الجوازية الى النسبة الوجوبية . واما في مطلق العلة من الشرايط والمصححات ، فلا انقباض  
 ١٨ للعقل من ان يكون لطبيعة ما مرسله واحدة ، بالوحدة النوعية او الوحدة الجنسية مثلا ،  
 مدخلة في استتمام 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 اصلا . والواحد بالنوع يجب ان يكون لطلق 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 .

### ومبيض

اليس؟ - انما العلة على الحقيقة هي المفتقر اليه بالذات والمعلولية الصدورية ، انما مناظلتها وملاكتها 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 ، لاعلة 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 ومعدن ومهسيء . وليس يصح ان يكون لمعلول واحد بعينه ، بالنظر الى جوهر ذاته ، الا علة فاعلة تامة واحدة بعينها ، يستند وجوده بالفعل الى وجودها ، وعدمه بالفعل الى عدمها . والجاعل الفاعل لجوهر الذات الشخصية يمتنع ان يكون الا موجودا متعينا متشخصا بذاته . وربما يحوج خصوصية ذات المعلول ، بحسب مرتبته في الامكان ، الى ان يعتبر انضمام طبيعة ما مرسله من الهيئات والمصححات الى جاعله الشخصي ، لتشتم العلة الفاعلة التامة الواحدة بالشخص . وليس يوجب ذلك خروجها عن الوحدة العددية الشخصية ، كما جاعل الهيولى الشخصية المهمة بوجودها وبسبقها بصورة ما من الصور الجوهرية المتواردة عليها ، وهو واحد بالعدد متعين بالشخص ، فشخصية العلة التامة للهيولى الواحدة بالشخص ، مستحفظة بتشخيص جاعلها الشخصي المتعين بوحده الشخصية ، في مستبقة الوجود والتشخيص بعلتها التامة الواحدة بالشخص ابدأ . وكذلك ليس يصح ان تكون لعدم المعلول المعين علة ، الا عدم علته التامة الواحدة بعينها . فاما عدم احدي العلل بعينها او لابعينها ، وعدم احد الاجزاء بعينه او لابعينه ،

ان كان المعلول مركب الذات ، فليس مما له وصف العلية بالذات وعلى الحقيقة . بل  
اتما يقارن ويلزم ماهو العلة بالذات على الحقيقة .

### وَمَبْضُ

٣

فاذن ، قد انصرح ان ما يتعاطاه المقلدون ويدور على افواههم وتمورُ به السنتهم ،  
ان التلازم الاعم يصح ان يتحقق في غير الملزوم ، بخلاف اللازم المساوي ، وان اتحاد  
اللوازم لا يصادم اختلاف الملزومات ، لجواز كون التلازم اعم تحقفا من الملزوم ، امر  
لامصير له الى عالم الحقيقة ، وانما معادُه خلط ما بالعرض بما بالذات ، والضابط الصحيح  
في ميزان العقل الصريح ، ان اى معنى يلزم خصوصيات فوق واحدة ويلحقُ بها  
او يُنتزَعُ منها ، وائى مفهوم يُحملُ على خصوصيات عدة ، كان من جوهرياتها المقومة  
او من عرضياتها التلاحقة ، فان مناط اللزوم ومستحق 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 الخصوصية داخلة في  
اللزوم والملاحق به والمنتزَع منه والموضوع بالعرض ، على ان يسوغ للعقل اعتبار اللزوم  
والملاحق والانتزاع والحمل بالنسبة الى الطبيعة المرسله المخلوطة في متن الواقع .

١٥

ثم عند التفقيش في اللحاظ التحليلي ، يقضى الفحص ان الملزوم والملاحق به  
والمنتزَع منه والموضوع بالذات ، ليس الا الطبيعة المشتركة بنة ، دون شئ من الخصوصيات  
بحسب الخصوصية . وكذلك مها حمل مفهوم ما على طبيعتين مترتبتين بالاعمية والاختصاصية ،  
او لزمها معنى ما في الوجود او بحسب الماهية ، كان من المنصرح للعقل الصريح عند  
اللحاظ التحليلي ، انه انما موضوع الحمل او مناط اللزوم بالذات وبالقصد الاول على  
الحقيقة ، ليس الا الطبيعة الموصوفة **(بالاعية)** ، ثم من جهتها وبحسبها الطبيعة الاخص  
الملغاة خصوصيتها في استحقاق ذلك الحمل او اللزوم وتصحيحه الا بالعرض .

٢١

ثم على مانحن ذهبنا اليه ، من وجوب انحفاظ اصل الوحدة العددية بالاستلزام  
المتكرر على الانعكاس من الجنبتين ، نوعية كانت او جنسية ، دون نحو الوحدة بخصوصها ،

- ٣ انما يستلزم تأحد اللازم بالحقيقة النوعية ان يكون الملزوم بالذات طبيعة وحدانية ،  
نوعية كانت او جنسية . والمتنع هو كون الواحد بالنوع لازماً لكل من خصوصيات  
الجقايق المتخالفة بالماهية او بالعدد ، لزوما بالذات ، اذ انما الملزوم بالذات هناك القدر  
المشترك ، لا اختلاف نحو الوحدة نوعية و جنسية في طبيعتي حاشيتي اللزوم .
- ٦ 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 اتّحاد الملزومات ايضاً بالحقيقة النوعية . ولعلامة المتشككين ، في المباحث المشرقية  
وفي الملخص ، ضروب من التشكك في هذا الضابط ، ابطالناها في التقديسات وفي تقويم  
الايمان وفي غيرها .

### وَمِبْنُ

- ١٢ مما ينفرع عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق ، من حيثية واحدة في  
درجة واحدة ، اصل آخر يقال له وقاعدة 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 والتلويحات وحكمة الاشراق ، غوصاً عميقاً . وابتحث عنه  
من مقلديه صاحب الشجرة الالهية ابتحاثاً مبسوطاً مستطيراً .
- ١٨ 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 يتصور في عالم الامكان اشرف  
وافضل منه اصلاً . لانه ان صح ان يسع طباع الامكان ما يكون اشرف وافضل منه ،  
فلا يخلو امّا ان يوجد ذلك في درجة وجود هذا ، او في درجة اخرى متأخرة عن درجته ،  
وامّا 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  
 علته لوجوده لاحالة ، وجزءاً من علته وجوده ، فيلزم ان يكون المعلول الامرى الابداعى ،  
 ٢ اشرف وافضل من علته . وذلك باطل مستحيل . وان لم يوجد رأساً ، وهو ممكن الوجود  
 بالذات ، ولا مصحح لصدوره و فيضائه عن المبدغ الفياض الا امكانه الذاتى ، فيلزم  
 لاحالة ان يكون عدم دخوله في عالم التقرر والوجود ، من تلقاء عدم علته من حيث  
 ٦ انه بمرتبة فضله و شرفه يستدعى جاعلاً اتم و اكرم و اعز و امجد من جاعل هذا  
 الصادر الذى هو افضل و اشرف منه ، و جاعل هذا الصادر ان هو الا البارى الاول  
 القيوم الواجب بالذات ، عز مجده . فيلزم ان يكون هو مستدعياً مبدعاً آخر يكون  
 ٩ اعلى و امجد من الفعال الفياض الواجب بالذات . و ذلك مُحال كبير ، تعالى عنه  
 عزه و علاه علواً كبيراً . فهذا حق تقرير هذا البرهان ، على ابلغ الوجوه و امتنها .  
 ولنورد ما في حكمة الاشراق متناً و شرحاً بعبارة قال : « ان الممكن الاخس  
 اذا وجد . فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد » يعنى قبل الاخس . و هو اصل  
 ١٢ عظيم ، تبنى عليه مسائل مهمة ، كما سنعلم . وهو من فروع ان الواحد الحقيقى لا يصدر  
 عنه الا الواحد . « فان نور الانوار اذا اقتضى الاخس العللى ، بجهته الوجدانية ، لم يبق  
 ١٥ جهة اقتضاء الاشرف ، لانه ذوجه واحدة ، لا اكثر . و اذا كان كذلك ، فاما ان يجوز  
 صدور الاشرف عنه بواسطة اودونها ، او لا يجوز مطلقاً . فان جاز بغير واسطة ، فقد جاز  
 ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة شيان ، هما الاشرف و الاخس ، وهو محال . وان جاز  
 ١٨ بواسطة ، فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علته ، لان التقدير ان صدور الاخس  
 عنه بغير واسطة . اذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب ، والعلته اشرف من المعلول  
 و متقدمة عليه بالذات ، فيكون قد وجد قبل هذا الاخس ما هو اشرف منه . و هو  
 المطلوب . فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة ، فلا شك انها الاخس لاحالة . فيكون  
 ٢١ قد جاز صدور الاشرف عن الاخس ، وهو غير جائز ، بخلاف عكسه . وان لم يجز صدور  
 الاشرف عنه ولا عن معلوله ، مع امكانه بالفرض ، و الممكن لا يلزم من فرض وجوده

- ٣ محال لذاته ، بل ان لزم فانما يكون لاسباب اُخَر غير ذاته والا ، لم يكن ممكنا ، وهو  
 بخلاف المقدّر . « فاذا فرض موجودا » وليس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته ،  
 لانّ كلامنا الآن مبنيّ على عدم جواز صدوره عنهما ، فبالضرورة وجوده « يستدعي  
 جهة تقتضية اشرف ممّا عليه نور الانوار » اكونه اشرف من معلوله ، مع ان اشرف  
 المعلول من شرف علته واقتضاها ، « وهو محال » لاستحالة تصوّر جهة اشرف ممّا  
 ٦ عليه نور الانوار . « هذا » تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب .  
 و اما على النظم الطبيعيّ ، فان يقال : لو وجد الممكن الاخصّ ، ولم يوجد الممكن  
 الاشرف قبله ، لزم اما خلاف المقدّر ، او جواز صدور الكثير عن الواحد ، او الاشرف  
 ٩ عن الاخصّ ، او وجود جهة اشرف ممّا عليه نور الانوار . لانّ وجود الاخصّ ، ان كان  
 بواسطة ، لزم الاول . وان كان بغير واسطة ، و جاز صدور الاشرف عن الواجب ،  
 لزم الثاني . و ان جاز عن معلوله ، لزم الثالث . و ان لم يجز عنهما ، لزم الرابع . و اذا  
 ١٢ بطلت الاقسام كلّها ، على تقدير وجود الاخصّ مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات ،  
 فذلك التقدير باطل . و يلزم من بطلانه ، صدق الشرطيّة المذكورة في صدر الفصل  
 التي هي قاعدة الامكان الاشرف ، واذلا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه ، فحال  
 ١٥ ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ، و يجب ان يكون الاشرف اقرب اليه ،  
 و ان تكون الوسائط بينه و بين الاخصّ هي الاشرف . فالاشرف من مراتب العلل  
 والمعلولات ، من غير ان يصدر عن الاخصّ الاشرف ، بل على العكس من ذلك الى آخر  
 ١٨ المراتب . انتهى كلام شرح الاشراف بالفاظه .

## وَمَيِّضٌ

- ٢١ انّ في هذا البرهان شكاً مُعضلاً ، انما ضمان حله على ذمتنا ، بفضل الله  
 سبحانه ورحمته . ولا سبيل الى تحقيق مرّ الحلق فيه ، الا من قبيلتنا ، كما في سائر معضلات  
 الغوامض وعويصاتها . وهو انّ في نظمه خلطاً للامتناع والامكان بالذات بالامتناع والامكان  
 بالقياس الى الغير ، و اغفالا 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 .  
فجبهة اشرف ممّا عليه نور الانوار ، من المحالات بالذات بتة . 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 يتمّ ابطال الشقّ الاخير ، لو كان امكان المعلول مستلزماً لامكان العلة ،  
وهو منقوض بانّ انتفاء المعلول الاول ممكن ، مع انّ علته و هو انتفاء الواجب

٦

مستحيل . والتحقيق انّ امكان المعلول يستلزم امكان العلة ، نظرا الى ذات المعلول ،  
بمعنى انه اذا نُظِرَ الى المعلول ، لم يوجد فيه ما يوجب استحالته . وانتفاء ذلك ممنوع

٩

في صورة النزاع ، كما في صورة السند . ويمكن ان يُقرّر هكذا : ما ليس موجودا قبل  
الموجود الممكن ، ليس ممكنا اشرف منه . و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا . ما هو  
ممكنا اشرف ، فهو موجود قبله . بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف ، فعلى تقدير

١٢

وجوده ، امّا ان يوجد من الواجب بلا واسطة ، وقد فرض وجود الاخسّ منه بلا  
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 محالاً . وفيه ايضا مثل النظر السابق . والحقّ انه ان اريد  
به امتناع الاشرف « ما يشمل الامتناع بالغير ، فهو كذلك . و ان اريد الامتناع بانذات ،  
فلا يتمّ كما ذكر . انتهى قوله .

١٨

فيجب علينا ، اذن ، ان نؤدّي اليك من حقّ القول فيه ما على ذمتنا صمانه ،  
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 وعلّاه ان يقال : من الحال بالذات جهة قدس وكمال  
و بهاء و جمال اعزّ و اجلّ و اجدوا على ممّا عليه قدسه و كماله و عزّه و جلاله .  
بل انّ سبيله ان يُعتقد ، انّ حيية الوجوب بالذات ، حقيقة محضة من كلّ جهة

- كبريائية ، وفعليّة حقّة من كلّ حيثيّة كمالية ، وانّ هذه الحيثيّة الواحدة الوجودية  
 ٣ بوحدها الحقّة وبساطتها المطلقة بعينها ، جملة حيثيات المجد والكمال وقاطبة جهات العزّ  
 والجلال ، ومستحقّة جميع الاسماء الحسنى العزّية والكمالية ، من غير اختلاف حيثيّة  
 وحيثيّة وتغاير اعتبار واعتبار اصلا ، وانّ نور الانوار الواجب بالذات ، من بحت كنه  
 ٦ حقيقته ، وصرف حيثيّة ذاته الاحدية الحقّة ، من كلّ جهة نامّ وفوق التمام من جميع  
 الجهات الكمالية ، وغير متناهي الشدّة في جميع جهات العزّ والجلال والمجد والكمال ،  
 وغير متناهي اللا نهاية الشديّة ، ولاتناهي الشدّي الكمالى ايضا غير متناهي اللا  
 ٩ نهاية مرات غير متناهية . فهو عزّ 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 الشدّة بالفعل . ولا يمكن ان تصوّر مرتبة من مراتب المجد والكمال والنور والبهاء  
 ١٢ والعزّ والكبرياء ولا مرتبة من مراتب التمام والشدّة فيها ، ولا مرتبة من مراتب لاتناهي  
 التماميّة والشدّة ، ولا من مراتب لاتناهي اللا تناهي ، الا وهى وما فوقها الى لانهاية  
 بالفعل ، متحققة جميعا في الذات الحقّة الواجبة الاحدية . من حيث كنهه الحيثيّة الواحدة  
 ١٥ الوجودية . فاذن ، وجود الواجب بالذات وكمال وجوده ، وحقيقته وكمال حقيقته ،  
 واحد . وكذلك كماله واقصى الكمال ، ولاتناهيته في مراتب الشدّة ، ولاتناهي لاتناهيته ،  
 واحد . وكذلك نور الانوار الواجب بالذات ، هو الملك المطلق بالنسبة الى جميع ماسواه ،  
 ١٨ اى بالنسبة الى كلّ ما يتسع نطاق طباع الامكان ، لان الملك المطلق ، هو الذى له  
 ذات كلّ شىء ، وليس ذاته لشيء . والواجب بالذات كذلك ، لان كلّ ممكن الذات  
 وجزاء الوجود ، فهو اما منه او مما منه . وغاية غايات الفعل في حقه ، هو كونه فاعلا  
 ٢١ لها لذاته . فيكون ذات كلّ ممكن له . ويصحّ 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 خواصّ حقيقة الوجود بالذات ، ولوازم طباع الامكان الذاتى .

- 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  
٣ مزاج هذا التشكك فساد الخلط بين امتناع استدعاء المعلول امرأ في العلة ، و بين امتناع  
حصول استدعاء من العلة. والخلط بين استدعاء المعلوم امرأ هو حاصل بالفعل في العلة،  
و بين استدعائه امرأ في العلة يمتنع دخوله في الحصول ، بل في امكان الحصول اصلا .  
٦ 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 و ما فوقها و تلك المرتبة و ما هي اعلى و ارفع منها حاصلة بالفعل  
٩ للقيوم الواجب بالذات ، جل ذكره . فاية مرتبة كمالية تستدعيها خصوصية الممكن  
الاشرف ، اى ممكن كان في العلة ، حتى يصح استناده اليها في الوجود، فانها و ما فوقها  
الى لانه متحققة بالفعل في الواجب بالذات بثة ، على ما تعرفت .
- ١٢ فاذن ، العقد الذي هو مقدمة البرهان في الشق الاخير ، هو ان الممكن الاشرف  
يتمتع بالذات ان يستدعي مرتبة من المجد والشرف في العلة ، لا تكون تلك المرتبة و ما  
فوقها موجودة بالفعل في علة الممكن الاخير ، اعني القيوام الواجب بالذات ، جل  
١٥ مجده . فيستحيل ان يكون عدمه ، من جهة عدم علة . اذ علة المستدعاة له ، من حيث  
المجد والشرف ، موجودة بالفعل بثة . لا انه يستدعي علة امجد و اشرف من الواجب  
بالذات ، وهي ممتنعة . و بالجملة ، انما المأخوذ في البرهان ، ان استدعاء و مرتبة  
١٨ كمالية غير حاصلة بالفعل في علة ، متمتع بالذات ، على ما قد تحققت . لان ذلك  
الاستدعاء منه ممكن ، و مستدعاه متمتع الحصول بالذات . فاستقم ، كما امرت ،  
و تثبت على الحق ؛ و لا تكون من الجاهلين .

### وَقَبِيضٌ

٢١

ان لنا على اصل القاعدة برهانا من سبيل آخر ا بسط والطف . ا لست قد دريت  
بما دريناك ؟ انه ما لم تكن بين ذاتين بخصوصهما مناسبة ذاتية ، وخصوصية ارتباطية

لا تكون هي بين ساير الاشياء ، لم يكن تتصحح هناك علاقة العلية والمعلولية . افكيف  
 يصح ؟- ان يكون شيء بخصوصه قد ماز من بين الاشياء و من عرض الماهيات ، شيئاً  
 بعينه و ماهيةً بخصوصها ، بالترتب عليه وجوداً و عدماً ، وليس هناك بحسب جوهر  
 الذات مناسبة مصححة 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 و اقليم الابداع  
 ممكنا بالذات اشرف منه ، فيكون ذلك الممكن الاشرف ، بحسب مرتبه 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  
 والايجاد ، على خلاف ما يقتضيه امر المناسبة الذاتية . وذلك باطل ، كما هو المستبين .

### وميض

و من سبيل آخر ، قد تاصل في كتاب التقديسات ، 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 . 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 لاستيجاب وجوده بالفعل ، لم يكن الواجب واجباً  
 بالذات ، ولا الممكن ممكناً بالذات . هذا خلف . واذ وجوب وجوده عنه ، في درجة  
 وجود الاخس او بعد درجته ، مستحيل بقضاء الفعل وحكم البرهان ، فاذن ، يتعين وجوب  
 وجوده عنه سبحانه ، قبل وجود الاخس عنه . فليثبت .

### وميض

وليعلم ان هذه القاعدة ، انما يطرد حكمها فيما فوق الكون و في ترتيب نظام

الوجود في السلسلة البدوية . و اما فيما تحت الكون ، فربما يكون الممكن الاشرف قد عيق  
عن الوجود بعوايق المادة الهيولانية ، من سبيل الامكان الاستعدادي . وفي السلسلة العودية ،  
يكون الممكن الاخصس موجوداً قبل الممكن الاشرف .

قال في المطارحات : ويصح ان يكون في الامور الكابنة الفاسدة شخص ما ممنوع  
مما هو اشرف واكمل له ، لممانعة اسباب سماوية ولمصاكنة اسباب طبيعية ايضا تابعة  
للسماويات . و يجوز ان يُعطى الشيء الواحد شريفاً وخسيساً ، لالذاته ، بل لاعتبار  
استعداد القابل الواجب باسباب لا تنهاى من الحوادث . اما الامور الدائمة ، فلا يصح  
ان تختلف شرفها وخستها ، الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات فيه ، فيفعل بالاشرف  
اشرفاً ، وبالاخصس اخصساً ، ومحال ان يستوى الفاعلان في الشرف ، ولا يتوقف فعلهما  
على غيرهما ، ثم يقتضى احدهما فعلاً اخصساً من فعل الآخر . وهكذا اذا استوى الفاعلان  
وقابلا فعليهما و شرايط الفعلين في الشرف والكمال . و اذا 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 اتفاقى . فيجب عليك ان تعتقد ، في السماويات  
والعوالم القدسية ، ما هو اتم واكمل ، وان كل ما يتصور من كمال واجب الوجود والامور  
العقلية والسماوية ، فانتها ارفع في نفسها مما تصورتها . و اذا كان الجوهر العقلي اشرف  
من النفس ، يجب ان يكون قبلها . ولما كانت الاثيريات اشرف من العنصريات ، يجب  
ان تكون حاصدة قبلها . بضرب من العلية ، على ما نذكره . وهذا تفصيل فصلناه ،  
وابماله 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  
مترتبة في درجات مختلفة . فاما في عرض السلسلة ، فالامريات المبدعة الصادرة عن  
موضوع الامر ، من حيثيات مختلفة ، متصافقة في درجة واحدة ، متفاوتة بالكمال والنقص ،

فالأشرف منها لا يكون صدوره قبل صدور غير الأشرف بالدرجة ، كما العقل الثاني والنفس الأولى وجرم الفلك الأقصى الصادرة من حيثيات متصافقة بالحصول معا في درجة واحدة ، متخالفة بتفاوت الرتبة في الكمال والنقص والشرف والخسة. فليُعرف . ٣

### ومَيِّضٌ

واذ تمّ ميقات البرهان في تأسيس الأصول والقوانين ، فقد حان حين تفريع ما يتفرع عليها من اثبات جواهر عالم القدس ، من العقول المتفارقة والنفوس المجردة ، ثمّ ترتيب مراتب نظام الخير في درجات الصدور والوجود . فما يسر لك ، اذن ، مُحاولَةً اثبات العقل ، وهو الجوهر البسيط العاقل التفاعل المتقدّس عن مقارنة المادة ذاتا وفعلا ، من مسالك عديدة . الأول من سبيل امتناع صدور الكثرة عن الواحد . فمن المعلوم ان الصادر الأول ، بحسب خصوصية ذاته ومرتبة امكانه الذاتي ، لازم ذات البارئ الواجب الحقّ الاحدى الذات من كلّ جهة . فيجب لامحالة ان يكون هو ذاتاً واحدةً بسيطةً ، عن ملابسة ما بالقوة الاستعدادية ، مستغنيةً في ذاته وفي فعله عن غير مبدع ماهيته ، وقاطرذاته ، ليتصحّح ان يكون واسطة فيض فاطره الفيض ، بالنسبة الى سائر المعلولات . و يكون ماعداه من الممكنات والمعلولات ، بعد ذاته في درجة الصدور والمعلولية . فلا يصحّ ان يكون هو جسماً ، وآلاً ، لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقّ في درجة واحدة . ولا هيولى ولا صورة ولا نفساً . وآلاً امتنع ان يكون متقدّم ما في الدرجة على سائر المعلولات ، وواسطة رشح الفيض في نظام الوجود على الادلاق . فاذن ، ان هو آلا العقل الأول الذى هو اكرم الجواهر العقلية ، وافضل الذوات الامرية والمبدعات النورية . ١٨

الثاني من سبيل الامكان الأشرف . فقد استبان انه لا يصحّ ، في سلسلة البدؤ الطولية ، صدور ممكن في درجة الآ ، والممكن الأشرف صادر في درجة متقدّمة . فاذن ، يجب ان يكون اقدس العقول وافضل الممكنات و اشرف الانوار العقلية ، هو الصادر الأول ،

الثالث من سبيل المناسبة الذاتية بين العلة التامة ومعلولها . ليس من المستبين ان

الفاطر الفعال الواجب بالذات، بنفس ذاته الحقّة الواجبة ، علّة تامّة فاعلة لجوهر ذات  
المعلول الأوّل ؟ فيجب ان تكون المناسبة الذاتية ، بالنظر اليه ، امّ و اكرم ما يتصور  
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 تعرّفنا ان شيئاً من

الاشياء لا يكون مُخْرَجَ ذاته من القوّة الى الفعل ؟ ولو كانت الذات بنفس جوهرها ،  
مستوجبة الخروج الى الفعل ، لما كانت بالقوّة اصلاً . و ايضا الخارج من القوّة الى الفعل من  
حيث الفعل ، اشرف واكمل منه من حيث القبول . فلو كان خروجُه الى الفعل من تلقاء

ذاته ، يلزم ان تكون ذاته اشرف واكمل من ذاته ، لتستكمل و تقبل الكمال من نفس  
ذاته . وبالجملة ، الشيء لا يستكمل من تلقاء نفسه . وواهب الكمال المطلق بمنع ان يكون  
عبراً عنه . فاذن ، النفس العاقلة لا تستطيع ان تُخْرِجَ ذاتها من مرتبة القوّة الهيولانيّة

التي هي درجة العقل المنفعل ، الى مرتبة الفعلية التي هي درجة العقل بالفعل ، ثمّ مرتبة  
العقلية الثابتة القارة التي هي درجة العقل المستفاد . ولا مُتَدَحِّحَ لها من مفيض يناسب  
جوهر ذاتها ، و يكون واسطةً في ايصال الفيض من البارئ الفيّاض تعالى شأنه اليها ،

فاذن ، مخرج النفوس البشريّة الى درجات مقاماتها التالهيّة و مراتبها التعقليّة ، نور  
عقلّيّ وعقل قدسيّ فعّالٌ لِبِلّاطوار بحول خالقيه ، واهبٌ للصور باذن ربه ، برىّ في  
جوهره عن القوّة الاستعداديّة والانفعالات الهيولانيّة . قياسُ اشراق نوره الى كُوّةِ

القوّة النظرية ومُقلّة بصيرة العقل ، قياس اضاءة شعاع الشمس الى كويّ الروازن وحدقة  
العين وجليديّة القوّة الباصرة . والذي تُفِيدُه الاصول و تعطيه البراهين ، هو ان المفيض  
المُخْرِجُ بالحقيقة الى الفعل على الاطلاق ، ان هو الا الفعال الحقّ المتعال عن مقارنة

عوارض الماهية وملابسة ما بالقوّة من جميع الوجود ، تعالى سلطانه . وقياس صنّع العقول  
هنا لكث ، قياس صنّع الطيب في افاضة الصحة . فانه يسير مسير المهّيّ والمصحح .  
وانما فيضان الصحة من تلقاء المبدء الفيّاض .

- الخامس من سبيل الهيولى والحركة . الم نتلُ عليك مراراً متعددةً فوق مرة واحدة ؟ - ان كل موجود جائر 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 . ٣
- والهيولى والحركة وما يتعلق بهما اعني ، الكيانيات الهيولانية المرهونة الوجود بالامكان الاستعدادي ، من الجائزات ، يجمعها جميعاً ان لها مع طباع معنى ما بالقوة على الاضافة ، ٦
- اي مفهوم ما بالقوة بحسب مرتبة الذات ، حين ما هي بالفعل بحسب حاق الواقع ، طباع معنى ما بالقوة على التوصيف ايضاً ، بحسب حاق الواقع ، اي 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 الاستعدادي . 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 ، اي مُدْمَجٌ مُضْمَنٌ فيه ، في هويتها الشخصية الحاصلة بالفعل ، فذاتها الشخصية ، من حيث هي موجودة بالفعل ، مُدْمَجَةٌ في فعليتها القوة . ولا كذلك شيء من الموجودات . غير الهيولى والحركة . ولذلك يقال . هما من الامور الضعيفة الوجود . ٩
- وكذلك الزمان الممتد الذي هو مقدار الحركة المتصلة . واذن ، فنقول . كيف يصح استناد الذات المتراكمة النقص والضعف والقوة الى الموجود الحق المحض الواجب بالفعل الذي هو التام بذاته من كل حيثية كمالية و فوق التمام ، 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 و يترتب عليه بنفسه باطل ناقص بذاته في الغاية ؟ ولا يسوغ ان يكون المتوسط نفساً ، اذ النفس لا يتم فعلها الا بالمادة والآلة والحركة . فاذن لا يجاز هناك من توسط جوهر عقلي ذي وجهين لا يعتربه في فعليته معنى ما بالقوة اصلاً . وذلك وجهه الذي به يلبس بجانب الحق المتقدم ، الاعن الفعلية الحقبة بنفس ذاته من كل جهة كمالية ، ولا يتخلص عن ملابسة معنى ما بالقوة

بموجب جوهر الذات ، حيث هو ما بالفعل من صنع العلة الجامعة ، ولكن لا من حيث ما هو بالفعل . و ذلك وجهه الذي به يلي ما يلج فيه ما بالقوة من حيثها هو بالفعل ، وبغشاء ما بالقوة بموجب جوهر الذات على السبيلين ، حين ما نفس ذاته بالفعل ، اعنى الهيولى والحركة .

السادس من سبيل الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي . اليس مالميس مرهون الذات بالامكان الاستعدادي ، ويتصحح استناده الى البارئ الفعّال الواجب بالذات بمحوضة امكانه الذاتي ، يجب لامحالة صدوره و فيضانه عنه سبحانه البتة ؟ اذلا شطر له ولا عائق عنه ولا ضمانة في جود الجواد الحق اصلا . فاذن ، يمتنع عدم صدور العقل المفارق عن الفعّال الحق سبحانه ، و كذلك النفس المجردة السماوية و جميع الامريات والابداعيات ، بالمضرورة البرهانية .

السابع من سبيل الحركات السماوية . من المستبين ان كل متحرك ، فان له محركا وراء ذاته ، اذ لم تحرك و شئ بنفس ذاته ، لكان قابلا و فاعلا على الضرب المستحيل ، و لكان كاملا بالفعل بما هو مستكمل من حيث هو مستكمل . و ذلك محال . و اذ اكل متحرك محرك ولا يستصح العقل متحركات يتمادى عدد ما 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 يخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ايها ، امر هو بالفعل بذاته و موجود بذاته . والمتحرك اما متحرك بالعرض ، و اما متحرك بالتسخير ، و اما متحرك بالقسر ، و اما متحرك بالطباع . والمتحرك بالطباع ، اما متحرك بالارادة ، و مبداءها النفس ، و اما متحرك بالطبيعة ، و هي قوة جوهرية منبثة في الجسم ، كما سائر القوى الجسمانية التي هي مبادئ الافاعيل الطبيعية . والمحرك الذي لا يتحرك ليس يصح ان يكون قوة جسمانية . وتحريكه ، اما باعطاء المبدأ القريب الذي به المتحرك ، و اما بان يكون هو المؤتم به والمعشوق للجوهر المتحرك والموجب له اشواقا متتالية وتخيّلات متتابعة .

- فاذن ، نقول : الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية ، فهي لاحالة ارادية مستندة الى نفس مجردة . فجماة السماويات المسماة بـ « 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 ، و جوهر عقلي يخصصها هو معشوقها المُشَوِّقُ اليه . فهو امام نفسها المجردة و مبدأ حركتها بخصوصيتها ، على سبيل التعشيق و التشويق ، من حيث الاهتمام و التشبه به ، في عشق الباري الاول ، و الاختضاع لعز جلاله ، و الانجذاب و التشوق اليه في الاستشراق من اشعة نور الانوار ، و الاستضاءة من تجليات بهاء قدسه و كماله .
- الثامن من سبيل اختزان المعقولات . فقضية العقل الصريح ، انه كما لا يُستَراب في ان الصور المنخيلة و المحسوسة و المتوهمة ، و بالجملة ، الجسمانيات بالقوة معقولة ، فلا بد من امر يجردها و يصيرها معقولة : فان كان ذلك الامر ايضاً معقولا بالقوة ، لتهادى الامر الى التسلسل ، فينتهي لاحالة الى معقول بذاته . و لا في ان مكمل عقولنا لاحالة يكون اتم وجوداً و اقوى كمالاً منها و المعقولات هي التي تكملها ، ففبدها و مخرجها الى الفعل ، عقل بالفعل لاحالة - فكذا لا يُستَراب في انه ، كما لا اختزان المحسوسات و المتخيلات خزانة جسمانية من الواح حسية و مشاعر خيالية ، فكذا لا بد لا اختزان المعقولات و احكامها الكلية ، من خزانة عقلانية من الواح مجردة عقلية و اذهان مفارقة قديمة . فليتبصر .

### وَمَيْتَضُ

- قال مفيد المشائين و معلمهم ، في اثولوجيا ، الميمر العاشر في العلة الاولى و الاشياء التي ابتدعت منه : الواحد المحض ، هو علة الاشياء كلها ، وليس كشيء من الاشياء ، بل هو بدو الشيء و ليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلها فيه ، و ليس هو في شيء من الاشياء :

- و ذلك انّ الاشياء كلّها انبجست منه ، و به ثباتها و قوامها ، و اليه مرجعها . فان قال قائل : كيف يمكن ان تكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه منشويّة ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلنا : لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء . فلما كان واحداً محضاً ، انبجست منه الاشياء كلّها . و ذلك انه لما لم يكن هويّةً ، انبجست منه الهويّة .
- ٦ و اقول و اختصرُ القولَ ، انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رابت الاشياء كلّها منه ؛ غير انه و ان كانت الاشياء كلّها انبجست منه ، فانّ الهويّة الاولى ، اعني به هويّة العقل ، هي التي انبجست منه او لا بغير وسط ، ثمّ انبجست منه جميع هويّات الاشياء التي في العالم الاعلى و العالم الاسفل ، بتوسط هويّة العقل و العالم العقليّ .
- ٩ و اقول انّ الواحد المحض ، هو فوق التمام و الكمال . و اما العالم الحسيّ ، فناقص ، لانه مُبتدعٌ من الشيء التامّ و هو العقل . و انما صار العقل تاماً كاملاً ، لانه مبتدع من الواحد الحقّ الذي هو فوق التمام . ولم يكن يمكن ان يُبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ، ولا يمكن للشيء التامّ ان يُبدع تاماً مثله ، لانّ الابداع نقصان ، اعني به انّ المُبدع لا يكون في درجة المبدع ، بل يكون دونه . انتهى كلام اثنولوجيا بعبارة . و كانتك بما تلوناه عليك ، مضطلع بشرحه و تحقيقه .

### وَمَبْيُض

- انّ في السهو و النسيان في المعقولات شكاً قد اعتاص على المقلّدين ، و نقل غير واحد من تلامذة خاتم البرعة المحقّقين عنه ، انه رضوان الله تعالى عليه ، لم يات فيه بما يستحقّ الذكر . قال علامة فقهائنا ، روح الله مضاجعهم ، في شرح تجريد العقائد ، في مطابفة الاحكام الذهنيّة لما في نفس الامر ، بهذه العبارة : وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه ، رحمه الله ، جرت هذه النكته ، و سألته عن معنى قولهم انّ الصادق في الاحكام الذهنيّة ، هو اعتبار مطابفته لما في نفس الامر ، و المعقول في نفس الامر ، اما الثبوت الذهنيّ او الخارجيّ ، وقد مُنِعَ كلّ 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 "المفارق خزانة معقولات النفس العاقلة ، كما القوة الخيالية خزانة محسوساتها . فبمقدار ما يتم استعداد النفس و تاهبها للاتصال به ، تقبل الفيض عنه على الرشح او على الاشراق ، وتنتقش فيه صورة المعقول . ومادامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به ، تتمكن من استعراض الصور المعقولة .
- وإذا عرضت عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى ، انمحت عنها الممثلات فيها ، كان المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس ، قد اُعرض بها عنه الى جانب الحس ، او الى لحاظ صورة قدسية اخرى ، غير ما كان الالتفات لفتحها . فاذن ،
- مهما بقيت على ملكة الاتصال التي اكتسبها ، كان المنسحق عنها مذهولا عنه مقويًا على اعادته ، وهي مادامت على تلك الهيئة ، تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون مؤن اقتناص جديد وحالة طارفة وهيئة طريية ، واذا مازالت عنها ملكتها المكتسبة و هيئتها المصطادة ، صار ذلك المذهول عنه منسيًا غير مقوي على استرجاعه ، الا بتجشم اكتساب مستأنف واتصال جديد جدها .
- ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه ، لا بتعمل واعتمال من العقل ، سواء عليه اكان تحققه لا بتعمل العقل في لوح الذهن ، ام في (من) الخارج . والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد نفسها ، والكواذب بما سوء استعداد النفس استحق تطبعها بها ، وهو خزانة للقبيلين بدينك

- الاعتبارين ، ولا محذور اصلا . فاما قول بعض منتطعة المقلدين ان شأن العقل الفعّال في احتزان المعقولات مع الصوادق ، الحفظ والتصديق جميعا ، ومع الكواذب ، الحفظ فقط دون التصديق ، اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبرائة عن السرور والاسواء ٣ التى هي من توابع المادة - فليس على سنن التحصيل . اليس من المقتر في مقرّ ٢٥ - ان التصور والتصديق ، انما هما نوعا العلم الانطباعى المتجدد في الفطرة الثانية . فاما العلوم الحضورية ، كعلم النفس العاقلة بذاتها المجردة ، والعلوم الانطباعية الغير المتجددة ، ٦ كعلوم العقول الفعّالة التى هي من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني في الفطرة الاولى ، فغير داخلة في المقسم . فليعلم .
- وبالجملّة ، فان هذا المسلك ايضا في اثبات الجواهر العقلية مستقيم ، وقد سلكه ٩ 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 ١٢ الوجود لذاته ، عزّت اسمائه . وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التى لانهاية لها بالفعل . واول الاوائل تمتنع فيه كثرة ، وان يكون مبدءاً اولاً لكثرة ، وان يكون محلاً قابلاً 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 ويابس . وذلك ما اردناه . والحمد لله رب العالمين . انتهى ١٥ كلامه .

### ومبعض

- واذن ، فاعلم ان الجواهر العقلية المفارقة كثيرة العدد طولاً وعرضاً ، واعلاها ١٨ واكرمها واقربها من الباري الاول الحق في السلسلة الطولية المترتبة ، هو اول المعلولات ، وهو العنصر الاول للمكنات 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

- ٣ من الدرجات الطولية المترتبة، عقلاً ونفساً وجرماً فلكياً، بمادته وصورته الجرمية وراء صورته المجردة التي هي النفس، ففيه لامحالة جهات مختلفة، بحسبها يتصحح صدور الكثرة عن الواحد الاحد الحق، تعالى عزه، في درجة واحدة. والافضل من الاشياء الكثيرة الصادرة معا، يتبع الافضل من تلك الجهات المتكثرة المتصافقة في الدرجة الواحدة، ولا العقول والالجهات المتكثرة في عقلٍ عقلٍ متفقة النوع، حتى يكون مقنضى معانيها متفقا. وليس يذهب الامر الى لانهاية، حتى يكون بعد كل عقلٍ عقلٍ بغير نهاية. بل ان الترتيب بتتقيف 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.
- ١٢ 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 قواماً لنظامها بالشرح والافاضة، واماماً لنفسها بالاشراق والاضاءة، ومبدءاً لدورانها على سبيل التعشيق والتشويق. واما ان لكل كرة نفساً تخصها، افامرُ ظاهر لا يستنكره احد. وجرم الكوكب الثابت او السيار ايضا، لا بد وان يكون منحرفاً في مكانه مستديراً على مركز نفسه. وتلك الحركة ايضا لان تكون الا ارادية منبعثة عن اهتزاز وابتهاج وتشويق وتعشيق وبارقة واشراق. فاذن، لكل كوكب ايضا 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 يُحصيها عدداً ، ألا خالقها . فكذا لك الجواهر  
المفارقة ، اعنى العقول والنفوس من عالم الامر ، يجب ان تكون كثرتها على حسب كثرة  
هذه الكواكب والاجرام والكرات والحركات . والله سبحانه اعلم بطبقات مخلوقاته .

### وَمَيْضُ

واذ قد بلغ الفحص البالغ بنا ذروة سنام القوة النظرية ، بفضل الله سبحانه ،  
فلتتم القول في البدؤ والعود . فليتدبر كيف ابتداء الوجود من محيط الكمال في اقصى  
القُصوى وغاية الغاية ، متنازلاً من الاشرف فالاشرف ، فانتهى الى مركز الخسة والنقص  
في الغاية ، ثم عاد من مركز النقص في الغاية ، متصاعداً من الاخصس فالاحسن الى الاشرف  
فالاشرف ، فرجع الى محيط المجد والكمال في غاية الغاية . فمحيط المجد والكمال في اقصى  
الغاية ، هو البارئ الفعال الواجب بالذات ، تعالى عزه 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 ، جل ذكره ، وهو بعينه البعد من الهوى . ومناط الخسة والنقص ، قرب  
المرتبة من المركز ، اى الهوى المنفعلة المستعدة بالذات ، وهو بعينه البعد من الواجب بالذات  
في ترتيب الوجود بالطبع . فراتب السلسلة العودية في نصف القطر الصعودى ، بازاء مراتب  
السلسلة البدوية في نصف القطر الهبوطى ، 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 ، التقدم والتأخر  
بين المراتب بالشرف ، بحسب التقدم 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 أفتى به انا وشركائي في التعليم والرياسة ، وفي المقلّدين من اشتبه عليه الامر والتبس عليه السبيل .

### وَمِيْضٌ

اعتبر بعضهم الصور الطبيعية المنوعة في مراتب السلسلة البدوية ، نظراً الى انها بما هي صورة ما ، وبحسب طبيعتها المرسله علتهما لتقويم الهيولى . ونحن ايضا كذلك ، اوردناها في بعض كتبنا . والحق اعتبارها في سلسلة العود ، لانها 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 الفلكية ، وبعدها مرتبة الصور الجرمية الجوهريّة ، من صورة الفلك الاقصى الى صور العناصر ، وبعدها مرتبة الهيوليات ، من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية الواحدة بالشخص . وعندها تنتهى مراتب السلسلة البدوية ، وتبتدأ من بعدها سلسلة العود ، اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه ، واولى مراتبها ، وهى ايضا خمس : مرتبة الاجسام النوعية البسيطة ، من الفلك الاعلى الى الارض وصورها المنوعة الجوهريّة ، وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب من البسيط ، اعنى الاسطقسات العنصرية ، كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها ، وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها ، وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها ، والمشهور ان الحيوانات كلّها الف واربعمائة نوعاً ، ثمانمائة منها بحرية وستمائة برية ، وبعدها مرتبة النفوس الناطقة الانسانية جميعها ، والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات اشتمالاً انفعالياً ،

كما كانت العقول في المرتبة الاولى البدوية مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً . فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتداء منه . فمرتبة العقل المستفاد في العود بازاء مرتبة العقول في البدؤ، 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 الهيولي ، في درجة واحدة وعلى نسبة واحدة .

### وَمِيْضٌ

- قال صاحب المحاكمات: اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والمنصيرية، لانها مركبة من الصورة والهيولي، 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 وتحرك 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 لافعالا للكمالات، بل عقلا ومنفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال. ولهذا سمي «عقلا مستفادا» وظاهر ان الشرف مرتب في مراتب البدؤ ومراتب العود على التكافؤ، اى الاشرف في مراتب البدؤ بازاء الاخس في مراتب العود. ثم ان الشرف في مراتب البدؤ يتناقص الى الهيولي، كما ان الخسة في مراتب العود تتناقص 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 قدم في مراتب العود، لانه اقل شرفاً منه، انتهى قوله .

- قلت : والخبط فيه غير طفيف ، فقد التبس عليه ان التقدم بالطبع في درجة الوجود بحسب حكم العقل ، وراء التقدم بالطبع في المرتبة ، اعني التقدم بالذات الذي هو المستلزم لنحو ما من العلية البثة . فان ما مع المتقدم بالذات في المرتبة ، لا يلزم ان يكون متقدماً

- بالمرتبة تقدّمًا بالذات ، وان كان هو متقدّمًا في الدرجة لاحالة ، لكون المتقدّم بالمرتبة وما  
 مع المتقدّم بالمرتبة في درجة واحدة بنة . وانما المعتبر هناك التقدّم بالطبع في الدرجة ،  
 لا التقدّم بالذات بحسب المرتبة البنة . فليعلم ان التقدّم الذاتي في المرتبة ، هو ما للشئ  
 المتقدّم بحسب مرتبته العقلية من حيثيته التي هو بها علّة للشئ المتأخّر . والتقدّم العقلي  
 في الدرجة هو الذي لما مع الشئ المتقدّم بالذات في المرتبة من حيثية مصافقة بحسب الدرجة  
 العقابية لتلك الحيشية التي بحسبها المتقدّم متقدّم تقدّمًا بالذات ، لا متأخرة عنها في الدرّجة  
 العقلية . فنفس الفلك الاعلى التي هي اشرف من فلك الثوابت مثلا ، متقدّمة عليه في  
 الدرجة ، لكونها في درجة العقل الثاني المتقدّم عليه بالطبع تقدّمًا بالذات في المرتبة ، وليست  
 هي متقدّمة عليه بالطبع تقدّمًا بالذات في المرتبة ، وليست هي متقدّمة عليه بالطبع تقدّمًا  
 بالذات في المرتبة . فكذلك المعدن اقدم وجودا بالطبع من الانسان بحسب الدرجة ، وان  
 لم يكن متقدّمًا عليه في المرتبة تقدّمًا بالذات . وعلى قياس ما بيناه في التقدّم ، يستبين الفرق  
 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 متصافقتين .  
 وبالجملة ، لو كان اعتبار المراتب بحسب الشرف فقط ، لا بحسب الوجود ، وكان التقدّم  
 والتأخّر بالوجود غير منظور اليه اصلاً ، لم يكن يتعيّن اختصاص البدؤ والعود بشئ من  
 المراتب ، وكان ذاك التخصيص مجرداً عتال من اعتبار العقل ، لا ابتحاثاً عن حال الاعيان  
 الموجودة في ترتيب الوجود بحسب نفس الامر ، وكان يصحّ اعتبار المتأخّر بالوجود من  
 مراتب البدؤ ، اذا كان متقدّمًا بالشرف . ثمّ الصحيح ان الاشرف في مراتب البدؤ ، بازاء  
 الاشرف في مراتب العود ، لانه بازاء الاخس . فليُعرف .

### وَمِيْضٌ

- لقد اوضح الشريك ما حققناه ، حيث قال في اوّل ثلاثة 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 الاشارة الى ترتيب الموجودات على تقدّمها وتأخرها ، بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اشدّ تأخراً في الكمال ، بل تكون الثواني في الوجود اقدم في الكمال . فيعود هذا الترتيب دائراً على ذلك الترتيب الاول . فهناك ابتداء من الاشراف الى الادنى ، حتى انتهى عند الاسطقسات ، ثمّ هذا ابتداء عابداً من الادنى الى الاشراف ، معاكساً للاول . فن البدؤ الاول الى الاستطقسات ، هو الترتيب الالخذ على نظام المبادئ ، ومن الاستطقسات الى الانسان ، هو الترتيب العائد على نظام المبادئ . وعند الانسان يتمّ المعاد ، وله المعاد الحقّ والتشبه بالمبادئ العقلية . فكانتها دارت على انفسها : 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 ، فانها متقدّمة على صورتها النوعيّة ، وهي النارية التي بها صارت النار ناراً مثلاً ، فانها متقدّمة على صورتها النوعيّة ، وهي مقارنة لها . انتهى كلام التعليقات . وسيله اعتبار الصورة المنوعة الجوهرية في مراتب العود .

١٥ **مركز تحقيق ميّض علوم ديني**  
 قل لي : هل انت انت بيدنك الارضى المناطخ الهولاني ، او بنفسك المجردة الامرية القدسية الالهية ؟ اليس كل جزء من اجزاء بدنك ، وكذلك كل بدنك ، تشير اليه به هو ، ونشير الى ما انت به انت به «أنا» ؟ واليس ؟ - محلّ المعقولات فيك وما به تنسلطن على جنودك الطبيعية وجيوشك المزاجية ، وبه تتصرف في خزائن العقليات الغيبية ، وتعمق في عمية المعارف الربوبية ، ليس شيئاً من حواسك الخمس الجسدانية الظاهرة او الباطنة ، بل حاسة سادسة عقلية ملكوتية ، هي نور قدسيّ وروح امرى وجوهر السهي ، اذا اتقد مصباح زجاجته من زيت حدس ، يكاد يضي ، ولو لم تمسسه نار ، وبلغ في مرتبة العقل المستفاد قصبياً قصاراها ، صار ، في جوهر

ذاته الروحانية ، علما عقليا مضاهيا لنظام كل الوجود ، ونسخة قدسية مطابقة لنسخة كتاب العالم ، اذا ما عرض احدهما بالآخر ، لم يوجد حرف مما في احدي النسختين مخالفا لحرف مما في النسخة الاخرى . فاعلمن ان وجوب كون مبدأ المبادئ ، جل سلطانه ، اولاً في ترتيب البدؤ و آخراً في ترتيب العود ، ووجوب الموازنة بين مراتب البدؤ ومراتب العود في السلسلتين الذي هو مقتضى الحكمة البالغة النامة الربويّة ، والعناية الاولى الكاملة الالهية مبدأ استيجاب هذه المرتبة العقلية الاخيرة العودية في نظام الوجود ، ازاء لتلك المرتبة الاولى العقلية البدئية .

فاذن ، يجب وجود النفس المجرّدة الناطقة الانسانية ، واستكمال قصوى الغاية ، واستتمام نصاب الكمال في مرتبة عقلها المستفاد ، مراتب العود ، بازاء مرتبة العقول المفارقة في مراتب البدؤ . والّا ، لبطل تنسيق المراتب واتساق النظام ، ولانقص تمامية الحكمة النامة وكاليتها العناية الكاملة . وايضا ، كما المرتبة الاولى في البدؤ بتبدئ من الجناب الحق الوجوبي ، ولاشئ فوقها الا ذاته الحقّة الواجبة ، ويستحيل انبجاس الناقص الزيف وابتداؤه من الكامل المتعال ، الا عن اقصى الكمال بلا واسطة ، فكذلك المرتبة الاخيرة في العود تنتهي الى جنابه الاعلى الربوبي ، ولاشئ وراءها ، الاذاته النامة الاحدية . ومن المستحيل انسياق الناقص الخداج وانهاؤه في الترتيب الى الكامل التام وفوق التام بلا واسطة . فهذا البرهان على تجرّد النفس الناطقة الانسانية ، واستتمام اعلى النصاب الممكن في مرتبة العقل المستفاد ، من خواص هذا الكتاب ، ولاعبد 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 يصبطاد بها حدوثها ، لالان يستدام بها بقاؤها ، فاذا خرج الجسم بالموت عن صلوح ان يكون آله لها ، فلا يضر خروجه عن ذلك جوهر ذاتها الملكوتية ، كما لا يضر ذات الشمس خروج المرآة بالتصديّة عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ، ولا ذات النجار خروج المنشار عن صلوح كونه آله له ، بل لانزال باقية

يبقاء صانعها الفاعل لذاتها والمفيد لوجودها . وكذا انه ممتنع العدم ، فكذلك يمتنع انعدام النفس بيوار البدن : وبالجملة ، جوهر النفس المدركة لكبرياء بارئها ، اجلّ من ان تكون مبدأ ذاتها من مبالٍ في مبالٍ . بل ان جوهرها من عالم آخر . فلعمرو 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 تمرّ على مجرى البول مرتين .

### وَمِيْضٌ

ذوالقوة القدسيّة، هو من قوته العقلية كبريت . والعقل الفعال، اعنى روح القدس وواهب الصور، باذن ربه، نار . فيشتعل فيها دفعة ، ويُحيلُها الى جوهر ذاته . والنفس بحسب هذه القوة وشجرة يكاد زيتها يضيء ، ولولم تمسه نار، نور على نور . فاذا كانت لشجرة نفسه القدسيّة خاصيّات ثلاث، بحسب استكمال قوى ثلاث، كان نبيّاً 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 شتبهها بالواح الازهان النقيّة المجردة العقلية ، ان يتيسر له الابصار والسماع في اليقظة ، لامن سبيل الظاهر ، ومن ممرّ الجليدية وطريق الصماخ ، بل من الباطن من سبيل الاتصال بعالم العقل ، والانخراط في سلك الصائرين الى اقليم الله سبحانه . ولا يتصحح ذلك للناقصين الا في النوم ، فتشبع وتمثل لايبصاره ملائكة الله تعالى ، فيبصرهم ، ويتركب وينتظم لسماعه كلام الله فيسمعه . فهذا سبيل باب الابهاء والوحى . وله من هذا السبيل المعجزات القولية والاخبار بالمغيّبات والانذار بالعقوبات قبل وقوعها .

الثالثة بحسب كمال قوة النفس في جوهرها ، باعتبار الفطرة الاولى الجليّة، وتاكّد

- علاقة الارتباط بجناب الله ، والتخلق بأخلاق الله ، بحسب الفطرة الثانية المكسوبة ، ان تكون له ملكة ولُوج في ملكوت السماء واتصال بذى الملك والملكوت ، بحسبها تُطبعه هيولى العناصر ، وتنقاد له صور الاسطقسات . ومن هذا السبيل ، له المعجزات الفعلية . ٣
- ثم اذا قويت له هذه الشؤون ، واستحكمت الملكات ، واشتدت له هذه الخاصيات ، واستتم نصاب استكمال هذه الضروب الثلاثة جدآ ، استحق خاتمة الانبياء وسيدودة المرسلين ، واستوجب من التنزيل الحكيم « ولكن رسول الله وخاتم النبيين » ، فصار بحيث لا تتصور في مراتب العود مرتبة صعودية بينه وبين معاد الوجود ، كما لا تتصور 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 في سلسلة العود ، منزلة العقل الاول في سلسلة البدؤ ، لانهما باعتبار القرب من نور الانوار ، تعالى سلطانه ، الذي هو ميلاك الشرف ومناط الكمال في درجة واحدة ، فلا تجرى بينهما مفاضلة ومفاوتة . ثم هو ، صلى الله عليه وآله ، اشرف من ساير العقول جميعا ، لان درجات قربها من نور الانوار ، جل جلاله ، 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 نوري . وقال ، عليه السلام ، في حديث آخر : اوّل ما خلق الله العقل . ومن هناك انصرح ميلاك 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 ، لا يسعني ، في تلك الدرجة وذلك القسط ، ملكك مقرب ولا نبي مرسل ، اذ اوّل الانوار العقلية هو نوري ومن دونه من الانوار دوني في درجة النورية . فليعرف . ١٨ ٢١

## وَمِيْضٌ

- قال الشريك في تاسعة الهيئات الشفاء: ان النفس الناطقة، كالمها الخاص بها ان  
 ٣ 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 ببيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها  
 ٦ هيئة الوجود كله فنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن  
 المطلق والخير المطلق والجمال المطلق، ومتحدداً به ومتنقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه،  
 وصاراً من جوهره .
- ٩ وقال في اول العاشرة: وافضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصلاً  
 للاخلاق التي تكون فضائل عملية. وافضل هؤلاء، هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي  
 في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها، يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته  
 وقد تحولت له على صورة يراها. فقد بينا كيفية هذا، وبيننا ان هذا الذي يوحى  
 ١٢ اليه تشبّح له بالملائكة، ويحدث له في سماعه صوت يسمعه من قبل الله والملائكة، فيسمعه  
 من غير ان يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الارضى. وهذا هو الموحى اليه .  
 ١٥ وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر، كان عقلاً، ثم نفساً، ثم جرماً،  
 فهنا 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 التفضيلة النظرية، ومن اجتمعت له  
 معها الحكمة النظرية، فقد سعد. ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية، كاد يصير رباً  
 انسانياً، فكاد ان تحل عبادته بعد الله، وكاد ان تفوض اليه امور عباد الله. وهو سلطان  
 ٢١ العالم الارضى، وخليفة الله فيه. انتهى كلام الشفاء .
- وقد ذكر الخصائص الثلث، واستقصى بيانها، واحفى القول فيها في طبيعيات  
 الشفاء وفي كتاب المبدأ والمعاد. قلت: والذي استتم له نصاب اقصى الكمال فيها، ساد

الانبياء بفتح السفارة والاختصاص في النشأة الاخيرة بالشفاعة الكبرى ، وفي مراتب سلسلة العود باقصى المنزلة في المرتبة الاخيرة القُصوى .

### وَمِيْضٌ

٣ 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 حكمة 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 خصايص الخليفة الوصى ان يكون مُحَدَّثًا ، بالفتح على اسم المفعول ، والمُحَدَّث من يسمع الصوت والكلام المنتظم في اليقظة في حال الصحة ، لامن سبيل الصماخ وطريق عصب السمع ، بل من سبيل الاتصال بالملككة والانصراف الى عالم القدس ، ولكن لا يرى شخصاً متشبعاً ، ولا يعاين مثلاً متمثلاً . فهو يجرى مجرى النبي في اشتعال قوته القدسيّة وشدّة اعتلاقه واستحكام اتصاليه وتاكده علاقته بذلك العالم ، بحيث ربما يسمع كما يسمع النبي ، الا ان علاقته الاكيدة بعالم الملكوت ليست بمثابة يتصحح بذلك تشبّع الملككة وتمثّل روح القدس له ، على صورة يراها ويعاينها ، حتى يكون يسمع منه كلام الله من سبيل الايحاء والوحى ، على ان يكون هو المُوحى اليه ، دون توسط الرسول ، بل انما له مجرد سماع الصوت ، من دون معاينة شبح متمثّل ومثال متشبع . ثم اذا كانت الخلافة والوصاية نيابة عن خاتم النبيين الذى درجة مرتبته في سلسلة العود ، درجة مرتبة العقل الاول في سلسلة البدن ، كانت درجة مرتبة الوصى الخليفة في مراتب العود ، درجة مرتبة العقل الثانى في مراتب

البدو، وكان الاوصياء الخلفاء القدّيسون الصمد يقون يحقّ ان يقال لهم في التنزيل الحكيم  
 «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا» وان يعبر عن اكرمهم  
 واسبقهم الذي نسبة العقلاء والعلماء اليه، نسبة الحسن الى العقل ونسبة المحسوس الى المعقول  
 ؛ «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  
 سورة يس «وكل شئ 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.

### وَمِيْضٌ

اذا ما لوحظت السلسلتان بحسب موازاة المراتب، وقوبلت المراتب بالمراتب، فالامر  
 على ما تليسى عليك. واما اذا ما وُزِنَ بينهما بما هما السلسلتان البدئية والعودية،  
 ولو حفظنا من حيث نفساهما، وعورضت احدهما بالاخري من جهتي البدو والعود،  
 فكل واحدة منهما اشرف وافضل من الاخرى من وجه، اما سلسلة البدو. فاشرف  
 واعلى باعتبار انها سلسلة البسيط والوسيط في ابطال فيض الفيض الحق جل سلطانه، الى كل  
 ما في 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،  
 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  
 الملائكة الروحانية والعقول النورية على الاطلاق. فلتستيقن.

### وَمِيْضٌ

قال مفيد المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في الميمر الخامس: انا وان كنا نظن انا

- نعرف العقل أكثر من سائر الأشياء ، فإنا لسنا نعرفه كنه معرفته . وذلك ان « ماهو ؟ »  
 و « لم هو ؟ » هما في العقل شيء واحد ، لانك اذا علمت ماالعقل ، علمت لم هو . وانما  
 يختلف « ماهو ؟ » و « لم هو ؟ » في الاشياء الطبيعية التي انما هي اصنام للعقل . ٣
- ثم قال ان كل صورة من الصور العقلية فهي ، والشئ 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 : ٦
- ونقول : كما ان هذا العالم مركب من اشياء ، يتعدل بعضها ببعض ، فيكون العالم  
 كالشئ الواحد الذي لاخلاف فيه ، وتكون اذا علمت « ماالعالم ؟ » علمت « لم هو ؟ »  
 وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل ، فلا تراه كانه جزء ، لكنك تراه كالكل .  
 وذلك انك لاتأخذ حينئذ اجزاء العلم كان بعضها من بعض ، لكنك تتوهمها كلها  
 كانتها شيء واحد ، لم يكن احدها قبل الاخر . فاذا توهمت هكذا ، صيرت العلّة مع  
 المعاول ، لاتقدمه . فاذا توهمت العالم واجزائه على هذه الصفة ، كنت قد توهمته  
 توهما عقلياً ، فيكون اذا عرفت « ماالعالم ؟ » عرفت ايضاً « لم هو ؟ » معاً . فاذا كانت  
 كلية هذا العالم على ما وصفنا ، فبالخروج ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة ايضاً . ١٥
- ثم قال في ساقه الميمر : صفات العقل كلهن حاضرة ، لاتقدم احداهن الاخرى .  
 وذلك ان جميع صفات العقل اُبدعت مع ذاه معاً . فاذا كان هذا هكذا ، كان وجود  
 « ماهو ؟ » و « لم هو ؟ » في العقل معاً . فان كان وجودهما معاً ، فلاحالة انك اذا علمت  
 ماالعقل ، فقد علمت « ماهو ؟ » واذا علمت « ماهو ؟ » فقد علمت « لم هو ؟ » غير ان  
 « ماهو ؟ » اشد ملائمة للاشياء العقلية من « لم هو ؟ » . وذلك ان « ماهو ؟ » يدل على  
 علّة بدو الشئ ، و « لم هو ؟ » يدل على علّة تمام الشئ . والعلّة المبتدئية هي العلّة التامة  
 بعينها في الاشياء العقلية . فلذلك اذا علمت « ماالشئ العقلي ؟ » علمت « لم هو ؟ »  
 كما بينا ذلك واوضحناه ، انتهى كلام اثنولوجيا . ٢١

وفي اثولوجيا مامغزاه ان علوم المبادئ المفارقة ، اجل من ان توصف بالصدق ،  
فانها نفس الواقع ، لا المطابق للواقع ، وفيه ايضا العقل دائرة لاتتحرك ، 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 .

### وميض

الحق ما عليه الحكماء الاوائل الالهيون من شركاء الصناعة ، والمهرة 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 ، والنافث في ارواح اولي القوة القدسية ،  
باذن الله سبحانه ، والنفوس الناطقة المفارقة السماوية ، ثم النفوس المنطبعة الفلكية والقوى  
الدراسة الفعالة والصور الطبيعية المنوعة والطبايع الجوهرية وارباب الانواع للركبات  
العنصرية . وان لكل جرم سماوي ، بل لكل درجة فلكية ، وكذلك لكل طبيعة  
اسطقسية ، ملكاً روحانياً متولياً للتدبير وقائماً بالامر . ويقول القزآن الحكيم وما يعلم  
جنود ربك الا هو . وفي الحديث عنه ، صلى الله عليه : اطت السماء وحق لها ان تاط ،  
ما فيها موضع قدم ، الا وفيه ملك ساجد او راع .

فاذا ما كانت النفس قدسية الفطرة مستتيرة الغريزة ، في جوهر جبلتها المقطورة ، ثم  
في سحبتها المكسوبة ، صارت نقيبة الجوهر ، طاهرة الذات ، اكيدة العلاقة بعالم العقل ،  
شديدة الاستحقار لعالم الحس ، قاهرة السلطان على جيوش الطبيعة وجنود المزاج ، قوية  
المنة على خلع البدن ورفض الحواس والانصراف الى صقع القدس وطوار جناب الربوبية ،  
حيث شاءت ومتى شاءت ، باذن ربها وفيض رحمته . وقوتها المتخيلة ايضا قليلة الانغماس

في جانب الظاهر ، قوية التلقى من عالم الغيب ، فانها تتخلص عن شركة الطبيعة ، وهي في تدبير البدن ، وتعزل اللخط عن الجنبه الجسدانية ، وهي في حال اليقظة ، 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 حوذى بها شطر الشمس .

وحقيقة الايحاء والوحى ، مخاطبة العقل الفعال للنفس الناطقة بالفاظ منظمة مسموعة مفصلة . وله انحاء مختلفة ومراتب متفاوتة ، بحسب اختلاف درجات النفس في اطوارها واحوالها المختلفة . وربما يكون في بعض الاحايين ، بحسب بعض المقامات والدرجات ، لايتخصص الشبح المتمثل المبصر والكلام المنظم المسموع بجهة من جهات العالم الجسماني بخصوصها ، بل الامر يعم الجهات باسرها . وفي الحديث ان جبرئيل ، عليه السلام ، اتى النبي ، صلى الله عليه وآله وسلم ، مرة في صورته الخاصة كانه طبق الخافقين . وبالجملة ، افضل طبقات الملائكة ، عند الحكماء المتأهين والعلماء الراغبين ، العقول والنفوس .

قال الشريك في رسالة الحدود : الملك جوهر بسيط ذو حيوه ونطق عقلى غير ماث ، هو واسطة بين البارى ، جل وعز ، والاجسام الارضية . فنه عقلى ومنه نفسانى ومنه جسمانى . وقال في اول عشرة الهيات الشفاء : فالوجود اذا ابتداء من عند الاول تعالى ، لم يزل كل 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 العملة ، ثم مراتب الاجرام السماوية ، وبعضها اشرف من بعض ، الى ان يبلغ آخرها . ثم بعدها يتبدى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ، فتلبس اول شيء صور العناصر ، ثم تندرج يسيراً يسيراً ، فيكون اول الوجود فيها احس وارذل مرتبة من الذي يتلوه ، فيكون احس مافيه المادة ، ثم العناصر ، ثم المركبات الجهادية ، ثم الناميات ، وافضلها الانسان ، وبعده الحيوانات ، ثم النبات .

واقضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية .

### وميفض

٣

ان وجود الجن مما لا صاد عنه في مذهب البرهان . وقد وردت بذلك نصوص التنزيل الكريم الالهى واحاديث سيدنا ونبينا ، سيد العقول والنفوس ، خاتم الانبياء والمرسلين واوصيائه الطاهرين خزنة الوحي وحفظه الدين ، صلوات الله وتسليماته عليه وعليهم اجمعين ، بحيث لا يحيد هناك عن الاعتقاد على سبيل اليقين . قال الشريك في رسالة الحدود : الجن هو حيوان هو آتى ناطق مشف الجرم ، من شأنه ان يتشكل باشكال مختلفة ، وليس هذا رسمه ، بل معنى اسمه .

٩

قلت : انما يكون حيوانا هو آيا ناطقا ، لو كان ذا نفس ناطقة مجردة مدبرة لبدن هو آى . فالحق ما ذهب اليه شركاء الصناعة من حكماء الاسلام ، ان الجن ليست اجساما ولا جسمانية ، بل هى 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 .

١٠

وقال في المحصل : القول في الملائكة والجن والشياطين - قال المتكلمون انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة . والفلاسفة واوائل المعتزلة انكروها ، قالوا ، لانها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء ، وجب ان لا تكون قوية على شىء من الافعال ، وان تفسد تراكيها بادنى سبب . وان كانت كثيفة ، وجب ان نشاهدتها ، ولا ، لجاز ان تكون بحضرتنا جبال ، ولا تراها . والجواب : لم لا يجوز ان تكون لطيفة ، بمعنى عدم اللون ، لا بمعنى رقة القوام ؛ سلمنا انها كثيفة ، لكن بيننا ان ابصار الكفيف عند الحضور غير واجب .

١٨

٢١

اما الفلاسفة ، فقد زعموا انها لا متحيزة ولا قايمة بالمتحيز . ثم اختلفوا . فالاكثرون 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 ،

فيتعلق ضرباً من التعلق بأبدانها، ويعاونها على افعال الشر. فذلك هو الشيطان. وان كانت خيرة، كان الامر بالعكس. والله اعلم بحقايق الامور.

٣ فقال خاتم المحصلين البراعة في نقده: اقول: نُقِلَ عن المعتزلة انهم قالوا:

الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع، ومختلفون باختلاف افعالهم. اما الذين لا يفعلون الا الخير، فهم الملائكة. واما الذين لا يفعلون الا الشر، فهم الشياطين. واما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذلك، فهم الجن. ولذلك عُدَّ ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن. ومانقله المصنف ظاهر. انتهى كلام نقد المحصل.

وقال فاضل تفتازان من المقلدين، في شرح المقاصد: والقائلون من الفلاسفة بالجن

٩ والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة، لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية، من

غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها، والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد

الانسان، من حيث استيلائها على القوة العاقلة، وصرافها عن جانب القدس واكتساب

١٢ الكمالات العقلية، الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية. ومنهم من زعم ان

النفوس البشرية، بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها، ان كانت خيرة مطيعة

للدواعي العقلية، فهم الجن. وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح، معينة

١٥ على الضلالة والانهماك في الغواية، فهم الشياطين. وبالجملة، فالقول بوجود الملائكة والجن

والشياطين، مما انعقد عليه اجماع الآراء، ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء، عليهم

السلام. وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء.

١٨ فلا وجه لنفيها، كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية. انتهى قول شرح المقاصد.

ثم ان امام المتشككين قال في المحصل: علوم الروحانيات فعلية وعلوم الجسمانيات

انفعالية. وقال: الارواح الفلكية متصرفة في هذا العالم، فانها هي المدبرات امرا،

٢١ وهي المبدأ والمعاد.

فقال الناقد البارع خاتم المحققين: قوله «علومهم فعلية» يقتضى انها لا تعلم الاله

تعالى، لانها ليست بقاعلة اياه، ولا يعلم السافل ما هو اعلى درجة منه. وقوله «هي المبدأ

والمعاد» قول لا يقول به احد . فان الفلاسفة يقولون ان المبدأ من الله والمعاد اليه ، لا من النفوس واليها . انتهى قيله ، نُورٌ مَقِيلُهُ .

### وَمِيضٌ

۳

ان قوله عزّ من قائل «والصّافات صفاً ، فالزجرات زجراً ، فالتاليات ذكراً» وقوله سبحانه «والنازعات غرقاً ، والناشطات نشطاً ، والسابحات سبحاً ، فالسابقات سبقاً ، فالمدبرات امراً» ذكر لمراتب الروحانيّات وتفصيل لطبقات الملائكة ، في سلسلتي البدؤ والعود ، فليدرك . واذن ، فلنختم القبس على ذلك .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## 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 والنتهى .

### ومضة

اليس من المعلوم ، ان احد التقيضين ليس يصح ان يجب ، الا اذا امتنع التقيض

- ٦ الآخر بجميع انحاءه وضروبه بنه ؟ وقد كنت تحققت في القيسات السابقة ، ان المعلول
- مالم يجب تفرره ووجوده من تلقاء علته الفاعلة ، لم يصدر عنها . فاذا كانت علته الفاعلة
- لذاته ووجوده ، جوهر ذاتها ممكنا من الممكنات ، اى ممكن كان ، نفسا او عقلا او
- غيرها ، كان عدمه بما هو ممكن بالذات لاحالة ، ومن انحاء عدم المعلول انتفاؤه بانتفاء
- ٩ علته . ويمتنع بالذات ان يجعل الشيء انتفاءه الممكن ، بالنظر الى جوهر ذاته ، ممتنعا في
- نفس الامر . فاذن ، انتفاء المعلول بانتفاء علته ، لا يتصور ان يصير ممتنعا ، بالنظر الى نفس
- ١٢ ذات العلة ، اذا كانت هي جازية الذات ، اذ يكون انتفاؤها ممكنا بالنظر الى نفس ذاتها
- حينئذ لاحالة . فكيف يتصحح ان يصير انتفاء معلوما من جهة انتفائها ، ممتنعا 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 منبعثا من جوهر ذات علته الفاعلة ، الا اذا ما كانت علته الفاعلة موجودا واجبا
- بالذات ، متقدسا عن جميع انحاء الكثرة ، قبل الذات ومع الذات وبعد الذات ، متعاليا عن
- سبب به وسبب له وسبب منه وسبب عنه وسبب فيه . وبالجملة ، عن كل سبب . وهو
- ١٨ مُسَبَّبُ الاسباب على الاطلاق من غير سبب ، ومنه ينبجس وجوب وجود المعلول ،

ووجوب وجود جملة علله واسبابه جميعا . وان هو الا الله الواحد الاحد الحق سبحانه .  
فاذن ، قد استتب بالبرهان ، انه لا شئ من الموجودات الا 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 . الم يستبين لك ؟ - ان كل ممكن موجود بالفعل ، فان جوهر  
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 مخرجا لشيء مما من القوة الى الفعل . فاذن ، مساك التحليل يذّرُ حيثية  
الذات الجائزة ، بما هي هي ، صيفرة الكف من اقتضاء وجوب الفعلية لشيء مما من الاشياء  
اصلا ، اذ هي من حيث نفسها ممنوعة بالقوة والهلاك ، مذروة بالبطلان والليسية . وهذا  
البرهان قد استنهضه مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، في اثولوجيا في الميعر الثالث .

ومن سبيل آخر ثالث ، كل ممكن يفرض مقيضا لوجود ومقتضيا لوجوبه ، فان  
عاقبة الفاعلة المعطية ايتاه 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 بئس . وهذا البرهان قد استعمله الشريك في الشفاء  
والاشارات وغيرهما .

ومن سبيل آخر رابع ، النور القاهر لا يمكن النور الاضعف من التأثير . فكيف  
يتمكن محمول الافول في ظلمة الامكان ، مع سلطان وجوب نور الانوار ، من ايجاب الفيض  
واشراق الافاضة ؟ وهذه الحجّة من حدسيات العقول الصريحة على مذاق الاشراقيين .

### ومضة

اما قرع ممعك ؟ - ان نسبة العقل الفعّال الى عالم الاسطقسات ، بل العقل الاول  
الذى 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 راسمة اياها ، مع كونها خارجة عنها غير قائمة بها . فاذن ، فاعلمن ان الله سبحانه ، هو الذي خلق العقل الفياض والنقطة الراسمة والشعلة المجتالة والحركة التوسطية والان السیال ، فقبضها بيدي حوله وامسكها بقبضة قدرته ، فادارها ودورها وسيرها وحركتها ، على حسب علمه وحكمته وارادته ومشیتته ، حتى استتم نصاب ارتسام الخير في نظام الوجود .
- ومن طريق آخر ، هو الذي برأ قلم العقل ، فقبضه بانامل علمه وارادته وحكمته وعنايته ، فكتب به بمداد دواة الامكان حروف الماهيات وكلمات الهويات ، حتى استتب رقيم نصاب الخير بالامر والخلق ، في كتاب نظام الوجود . ومن هناك قال غاية سوق الافاضة والايجاد في سلسلتي البدؤ والعود ، صلى الله عليه وآله وسلم : اول ما خلق الله القلم . فهذا احق ما يقال من باب ضرب الامثال ، لامن سبيل مسلك التشبيه .

### ومضة

- وفي التنزيل الحكيم ، « ن والقلم وما يسطرون » ، فان ريم بـ « القلم » العقول الفعالة جميعا فالجمع في « يسطرون » على مسلك الحقيقة . وان زيم به العقل الاول ، فاما هوللتعظيم ، واما انه في قوة تكرير « يسطر » افادة المعنى التكرير على سياق الامر في « رب ارجعون » .
- واما « اللوح المحفوظ » ، فهو اما تعبير عن كتاب نظام الوجود جملة ، من الصدر الى الساقية ، وام الكتاب الذي هو الدهر ، واما المراد به ايضا العقل الاول المشتمل على صور الموجودات المنطبعة فيه جميعا ، من رطب الوجود وبابسه .
- قال امام المتشككين في التفسير الكبير : والدليل على ان القلم المذكور ههنا هو العقل ، وانه شيء كالاصل لجميع المخلوقات ، انه روى في الاخبار ان : اول ما خلق الله القلم ، وفي خبر آخر : اول ما خلق الله العقل ؛ وفي خبر آخر : اول ما خلق الله جوهره ، فنظر اليها بعين الهيبة ، فذاابت وتسخت ، فارتفع منها دخان وزبد ، فخلق من الدخان السماوات ، ومن الزبد الارض . فهذه الاخبار بمجموعها ، تدل على ان القلم والعقل وتلك الجوهرة التي هي اول المخلوقات ، شيء واحد . والا ، حصل التناقض .

## وَمُضَّةٌ

- 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 ، لاني مرتبة واحدة عقلية ، بل في درجات عقلية مترتبة ، بحسب حيثيات متكثرة متضاعفة على الترتيب العقلي المتنازل
- ٦ من لدنه طولاً وعرضاً ، فقد استبان لاحالة ، انه يجب ان يكون النظام الواحداني الجملي الكبير متنسق 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 الاربعة مربوط بعوالم الطبيعة الخامسة . وبالجملة ، عوالم نظام الكل ، متلازمة في الوجود ، متطابقة في الحدو والموازاة . وحامل طباع ما بالقوة في عالم الطبايع الاربعة ، جوهر ذات الهبولى المشتركة الواحدة بالشخص ، وفي عوالم الطبيعة الخامسة ، طبيعة الحركة المستديرة الارادية الشوقية الابتهاجية المتصلة
- ١٢ المشتركة . وكل ما في احد العوالم ، ففي ازاائه طلسم ومثال او ظل وعكس في العالم الآخر . فنفس ذات الهبولى الشخصية المبهمة هنا ، مثال الحركة المستديرة المتصلة هناك ، والحوادث
- ١٥ الكيانية من الكمالات والصور والاعراض المتواردة على ذاتها المنحفيظ وجودها بوحدتها الشخصية المبهمة الحاملة للقوة الاستعدادية هنا ، امثلة الاوضاع الخارجة من القوة الى الفعل وضماً فوضماً هناك . والحدوث الزماني مطلقاً تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد
- ١٨ القوة الاستعدادية . والهبولى 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 الهبولانية واعتناقات
- ٢١ الهيات الجرمانية ، من خصوصيات الاقدار والكيفيات والاضواع والاضافات ، كظل لعوالم الحمد ، في قبول الفيض من جود الفعال الحق ورحمته ، بما فيها من تمازجات نسب الاشراقات الالهية والشروقات العقلية ، وتعانقات عكوس الاشعة البهية الوجوية

والاضواء الملكوتية القدسية ، وازدواجات روحانية بين ابتهاجات الكرويين والمقرابين من الملائكة النورية ، ثم عالم الطبايع الاربع الاسطقسية : بما في اقطاره وآفاقه ، من النسب الممتزجة والهيآت المزدوجة ، كؤتم مقيّد مقتاس بعوالم الطبيعة الخامسة ، بما فيها من سوانح ٣ نسب الحركات الشريفة المستديرة ، وازدواجات الاوضاع المؤنقة البهيجة .

### ومضة

- ٦ ان حركات السماويات : كانت مناسك ملكية وعبادات فلكية . وان هيوولي عالم الاسطقسات حركة كيفية في الامكانات الاستعدادية ، ولاجرام الفلكيات حركة وضعية في الاوضاع الجزئية ، ولنفسها المنطبعة حركة طبيعية ارتسامية في التخيلات الحقيقية والميول الجزئية الاستدارية ، ولنفسها العاقلة المجرّدة المباشرة لتحريكها بالشوق والارادة ، حركة عشقية شوقية اشراقية في الاشواق والابتهاجات والاشعة والاشراقات التي تأتيها من الافق النوري الاقصى والصقع القدسي الاعلى .
- ١٢ وهذه الحركات ، هوياتها الاتصالية ، مترتبة على الترتيب الانبعائي . فتنبعث الميلية التخيلية عن العشقية الاشراقية ، ثم الوضعية الاستدارية عن التخيلية الميلية ، ثم الكيفية الاستعدادية الاسطقسية عن الوضعية المستديرة السماوية . فاذا اعتبر تحليل اتصالات الابعاض والاجزاء وقبست الابعاض الى الابعاض ، تكرر الترتيب الانبعائي ١٥ من الجانبين ، لاعلى الوجه الدائر . فكل عضة عاقبة من كل واحدة منها ، تنبعث عن عضة دارجة من الاخرى ، ولا دور . ولعل ذلك ما رامه من حكم ان الحركة الشوقية الشروقية ، سبب لوجود الحركة الجرمية الوضعية بحسب الحدوث ، ثم الحركة الجرمية الوضعية ، سبب لبقاء الحركة الشوقية الشروقية ، كما العقل بالفعل شرط لحدوث العقل المستفاد ، ثم العقل المستفاد شرط لبقاء العقل بالفعل . وبالجمل ، اما تعتبر بالنفس العاقلة الانسانية المتطهرة عن اقدار الطبيعة وارجاس الهيوولي ؟ - كيف ، اذا مانالت بوارق ٢١ قدسية واجتذبتها شوارق ملكوتية ، ابتهجت واهتزت في جوهرها . فاستتبع ذلك انبعاث حركات تصفية اهتزازية في الجسد ، ثم الحركات الاهتزازية الجسدية تنادى بجوهر

النفس الى بارقات الهية تارة اخرى .

- فالانسان بحركات العبادات وسلوكات مسالك الطاعات التي قد سنّها القانون الالهي ، يستعدّ جوهر نفسه المجردة للشوارق القدسية والمعارف الربوبية . ولذلك كان التكليف لطفًا قد اوجبه العناية الاولى الالهية ، اذ الواجبات السميعة مقرّبة للبعد من الواجبات العقلية والمناديات السميعة ، مقرّبة ايّاه من المناديات العقلية . فكذلك النفس المجردة العاقلة الفلكية ، تنفعل في جوهرها من عالم العقل ، فتتهيج بلذات قدسية واشراقات عقلية ، تصطادها من صقع النور ، فينفعل بذلك بدنّها ، وهو الجرم الفلكي ، وتنبعث فيه عن ذلك حركات دورية ، على مناسبة تلك الاشراقات النورية . وتتهيأ النفس بكلّ حركة بدنية لاشراق آخر الهى . فلا ينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المتلازمة ، ولا يتخذ في حقها امداد اللطائف الالهية والبارقات المتلامعة القدسية . فيتبعها رشح الخير في عالم الطبايع الاسطقسية . ولا يزال يدوم هناك تجدد الشروقات من افق عالم القدس يتجدد الحركات ، وتجدد الحركات بتجدد الشروقات ، كما قد قيل : ان غيبُ بدّا ، وان بدّا اغيبُ يسى . فكلّ حركة وضعية منبعثة عن اشراق عقليّ ، هي غير الحركة التي كانت معدّة لذلك الاشراق بالعدد ، واعداد الحركات والاشراقات ، يضبطها عشق مستمرّ غير مبتوت ، وشوق سيقال غير مجذوذ .
- والتقول الفصل ماقلناه ، ان هناك اشراقا وحدانيًا مستمرّ التجدد ، تنبعث عنه حركة وحدانية مستمرة الاتصال للنفس المجردة السماوية في الابتهاجات العشقية الشوقية ، واخرى كذلك للنفس الجوهرية المنطبعة في التخيلات الحقيقية والميول الاستدارية ، واخرى كذلك لبدنها البسيط العلوي ، وهو الجرم الفلكي المستدير في الاوضاع الجزئية ، وتأتّم بهما هيولى العالم الاسطقسى ، في حركتها الوحدانية المستمرة في كفيّاتها الاستعدادية ، فتلك الحركات ، بحسب هوياتها الوحدانية بكلّيات شخصياتها ، متعيّنة بان الهيولانية الاستعدادية مترتبة على الجرمانية الوضعية ، والجرمانية الوضعية على النفسانية الشوقية ، وبحسب انفراض الاجزاء والابعاض فيها وقياس الاجزاء الى الاجزاء ، تنخصص الوضعية

- والشوقية بانه يتكرر التوقف والترتب والاعتلاقي والانبعاث بينهما ، باعتبار الابعاض  
والاجزاء من الجانبين ، على الانعكاس ، لاعلى الوجه الداير . ومن هذا السبيل يستتب  
٣ 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  
الفاصر ، وتحقق ضرب ما من العلية والمعلولية بين سلسلتى الميل والحركة ، وتعاكسهما على  
٦ التكرار من الجانبين بين اجزائهما الانفراسية . وهذه المسئلة قد عدت من غوامض العلم .  
فليتمعن النظر فيها ، وليدقق التأمل .

### وميض

- ٩ فاذن ، ما ايسر لك ان تتعرف ان كل جرم سماوى ، فهو حيوان مطيع لله ، جل  
ذكره وعز سلطانه ، متصرف في نظام الكون بالتدبير ، متحل بمقدار قسط درجته ونصاب  
مرتبته ، 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 ،  
١٢ اعني الصحيفة الكريمة الكاملة السجادية في دعاء الهلال : ايها الخلق المطيع الدائب السريع  
التردد في منازل التقدير المتصرف في فللك التدبير .  
١٥ ولقد احسن شريكنا في التعليم ، حيث قال في النصوص : صلت السماء بدورانها ،  
والارض برجحانها ، والماء بسيلانه ، والمطر بهطلانه . وقد يصلح له ولا يشعر  
ولذكر الله اكبر . اشار بقوله « ولا يشعر » الى ان كل موجود ، فانه بلسان معلوليته  
وبجوهر هويته ، بحسب حال ماهيته ، ذاكر ومصل لصانعه الفياض ، شعر بذلك او  
١٨ لم يشعر . ولسان الحال انطق وابلغ من لسان القول ، واليه يشير قول الله ، عز وجل ، في  
التنزيل الحكيم : « وان من شئ الا يسبح بحمده ، ولكن لاتفقهون تسبيحهم . »

### وميض

- ٢١ ونظام الكل بشخصيته الجمالية ، هو الانسان الكبير الطابع المطيع لله ، عز وجل ،  
والنايل اقصى الكمال وقصيا التامية 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 الذنْبِ ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادئ الادراكات والتحرركات ، والنفوس المنطبعة بمنزلة الارواح النفسانية والحيوانية والطبيعية التي هي في الدماغ والقلب والكبد . وكما العقول ماهيات مختلفة بالحقيقة النوعية ، كل منها نوعه في شخصه ، فكذلك الهوليات : وهي بعدد العقول ، اذ كل عقل واسطة وجود هيولى . فكل جرم سماوى ، هيولاه مخالفة لهوليات سائر الاجرام بالماهية النوعية ، وكذلك هيولى عالم الاسطقسات واحدة بالشخص ومباينة لهوليات السماويات بالنوع . والعقل الذى في ازائها ، 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 فلك 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 فلك القمر . وفي الحديث عن سيدنا رسول الله ، صلى الله عليه وآله : كَلَّ ابْنُ آدَمَ يَبْلَى الْاَعْجَبَ الذَّنْبِ ، هو كتابة عن الهوليات الشخصية الباقية الحاملة للكون والفساد .

### وَمَيْضُ

- 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 بالقوّة . فيجب ان يكون لجميع ما بعد الاول ، امكان واحد بالفعل كثير بالقوّة ،  
 ووجود واحد بالفعل كثير بالقوّة ، وهذه الوحدة وحدة النظام او ما يشاكله . انتهى كلامه .

٣ وقال الشريك في طبيعيات الشفاء ، في آخر الفن الثاني في السماء والعالم : صورة  
 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 والتراكيب منها ، ويكون  
 صانعه مليا بان يبلغ بالواحد منها كمال الواجب في الحكمة ، على مقتضى الامكان في طبايع  
 الوجود ، من غير حاجة الى تكثير له .

٩ وقال معلم الصناعة ارسطوطاليس : ان الباري ، عز وجل ، سبق بالازلية وعلا  
 بالتعزّر عن التغيير . فجرى ملكه دائما ، وبه يدوم البقاء ، جعل الخلايق مراتب ، فخلق  
 الجوهر غير المحسوس مأوى الصور ، وآلحق به من الارواح ماشاكلها ابدية لا تضمحل  
 جرت قبل الزمان وقبل متى وقبل اين ، وخلق بالابد ، لا بالزمان ، الطبيعية الخامسة ،  
 وزيّنها باكرم الصفات . فمن ههنا لزم ان تعظم خليقة الفلك ، ويشكر ما هنالك  
 للزومه امر الخالق وجريه على ما شاء الباري ، جل وتعالى : فجريه واحد متصل ،  
 وبقاؤه غير مضمحل ، والطبايع منقولة والفلك فاعل . وقد احسن هرمس المقدّم في  
 العلم ، حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك العالم الكبير ، وكل من كان من ضرب  
 الصورة فهو اكرم مما كان من ضرب الهوى . انتهى كلام ارسطوطاليس .

١٨ قلت : فاذا انت لاحظت الانسان الكبير الذي هو كل نظام الوجود بشخصية  
 الجمليّة ، بزغ لك انه لخالق ولا حاكم ولا محرك ولا مدبر الا الله سبحانه ، اذ لا موجود  
 وراء نظام عالم الامكان بحملته ، الا هو ، والنفس المجردة ، اتما سلطانها على البدن بالحكم  
 والتدبير ، باذن الله تعالى ، لا بالخلق والايجاد . فاما سلطانها ، عزّ شأنه ، على شخص الانسان  
 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 بانّه التامّ وفوق التمام . 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 . فاعل الحمد في قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيته الجمليّة وهويته الكلّيّة ونظامه الوجدانيّ . ٤ فالله سبحانه حمداً نفسه بنظام الوجود المنبجس من عنايته والصادر عن افاضته اتم الحمد . فليعلم .

## وميض

يا قوم ، اما استيقنت انفسكم ؟ — انه مامن مثقال ذرّة في سماوات عالم الامكان ٩ وآرضيه . الا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء في سلسلة الاستناد ، لامحالة ، الى البارئ الفعّال الواجب بالذات . وليس ينصحح وجوب لوجود ، 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 . تنبجس منه فاعليته سبحانه لذلك الخير على جهة خيريته ، وينبعث عنه صدوره ووجوده ، من غير افتقار الى سئو امرٍ آخر اصلا . وان علمه بوجه الخير ونصاب الكمال ، هو بعينه ارادته ورضاه ، لا بشوق وهمامة ، وعنايته ١٥ واختياره ، لا بشوقٍ واهتزاز .

فاذن ، كل ما في اقطار دائرة الوجود وآفاق عالم الامكان ، وليس يمكن لاحالة ١٨ الا ان يكون هو خيرا في نظام الوجود ومتمما لنصاب كماله ، فانه يدخل في تسبب علمه سبحانه به ، لخروجه من القوة الى الفعل بالضرورة البرهانيّة .

فاعلم ان تسبب علمه تعالى للاشياء وانبعث الاشياء عن عنايته سبحانه ، على ٢١ سبيل الاجتماع والتاحد والاجمال ، هو القضاء ، وعلى سبيل التفصيل والتكثّر والتدرّج ، هو القدر . لست اقول : علمه الاجمالي سبحانه هو قضاؤه ، وعلمه التفصيلي هو قدره ، كما تقوله عامّة المقتضيين وجمهور المقلّدين . فان ذلك خرص ظني وقول تخميني . اما

اولاً ، 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 » بتقرر وجوده في ضمن  
 جملة المبدعات والمصنوعات ، بنظامها الجملي الوجداني ، على حسب العلم بكونها خبرات  
 نظام الوجود التام الكامل وامتصاصات نصاب تمامه وكماله . والقدر هو ايجاد الشيء وافاضته ،  
 باعتبار خصوصية ذاته وهويته ، من جهة تأدية الاسباب المترتبة المتأدية اليه بخصوصه ،  
 على حسب العلم السابق بخيريته والعناية الموجبة لمشيئته . فالقدر تفصيل اجمال القضاء الاول .  
 وهما اعتباران لوجوب الفاعلية المنبجسة عن العلم والعناية والامر الابداعي المنبعث عن  
 الارادة والمشيئة .

واما ثانيا ، 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 متكثرة 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 داخلا في حقيقة المعلوم ، في صورة التفصيل دون الاجمال . والا ، لم يكن الاجمال  
 والتفصيل اعتبارين لحقيقة واحدة بعينها ، بل كان هناك امران مختلفان بالماهية لاحالة ،  
 فينخرق الفرض .

فاذن يجب ان يكون المعلوم في الصورتين واحدا بالحقيقة بته . وانما الاختلاف  
 في الصورة العلمية والتفاوت في نحو العلم ، لاني المعلوم . والصورة الواحدة البسيطة في الاجمال  
 خلاقة للصور المتكثرة في التفصيل . والعلمان الاجمالي والتفصيلي المختلفان في مرتبة  
 الانكشاف بالشدّة والضعف او بالزيادة والنقصان ، كلاهما علم بالفعل لا بالقوة ، كما ظنه  
 صاحب الاشراف والمطارحات ، وقلده فيه امام المتشككين . ومن المستبين ، على ما بيناه  
 غير مرة ، ان ذلك لا يصح اجراؤه في علم الله سبحانه . لم يستبن 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 التمام 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 ، ولا مدخل لوجود الاشياء في ذلك بوجوده 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 المحيظ بكل شيء ازلا وابدأ ، قبل حدوث الاشياء في الدهر وبعد حدوثها . بل انما الصحيح اسنادها الى معلوماته التي هي الاشياء . فهي بحسب ذواتها توجد بمجملات 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 : فقَدْرُهُ تعالى في الموجودات ، بحسب تأدية الاسباب المترتبة الى كل موجود موجود بخصوص تعيينه ، وخصوصيته هوئيه تفصيل قضائه الاول فيها ، بحسب تسبب علمه سبحانه بوجه الخير في نظام الوجود لوجودها في الدهر : مجتمعة جملة في شخصية عالم الكل الوجداني ، بامكانه ووجوده بالفعل . فاذن ، القضاء نسبة فاعلية البارئ الحق سبحانه ، على حسب علمه وعنايته ، الى الانسان الكبير في مرتبة شخصيته الوجدانية الجمليّة . والقدر نسبة فاعليته سبحانه الى هذا الانسان الكبير ، في مرتبة تشريح اعضائه واجزائه وتفصيل اخلاطه واركانه وارواحه وقواه ، بحسب تأدية الاسباب المترتبة المتأدية الى خصوصيات تفاصيلها . فليتبصّر .

### وميض

قال الشريكت 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 . فاختياراتنا ٣  
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 الالهي الواحد المستغلي على الكل الذي منه تتشعب ٦  
المقدرات . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال في اول عشرة الشهيات الشفاء: ان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق . والطبيعة مبدأها من هناك . والارادات التي 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 تنتهي الى السماوية . واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة . ١٢  
واما الاتفاق ، فهو حادث من مصادمات هذه . فاذا حُلَّت الامور كلها ، استندت الى مبادئ ايجابها منزل 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 التي تنسب ، من حيث هي بسيطة ، الى القضاء والامر الالهي الاول . ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعهما ، لفهيم 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 ، يتأدى اليه بعينه قدره الذي 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 فيعني بـ « القضاء » معلوله الاول ، لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه ساير التفصيل ، والمعلول

- الاول كذلك . واما القَدَرُ ، فهو ساير المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا ، لانها بالنسبة الى المعلول الاول يجرى مجرى تفصيل الجملة ، وهو القَدَرُ .
- ٣ وقال الشارح البارع خاتم المحصلين البراعة : اقول في تقريره : لما كان جميع صور الموجودات الكليّة والجزئية التي لانهاية لها ، حاصلة من حيث هي معتولة في العالم العقليّ ، بابداع الاول الواجب اتيها ، وكان ايجاد مايتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع
- ٦ ممتنعا ، اذ هي غير مُتَأَتِبَةٍ لقبول صورتين معا ، فضلا عن تلك الكثرة ، وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها ، واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل ، قدر بلطف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين ، تخرج فيه
- ٩ 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 العقليّ ، مجتمعة
- ١٢ ومجملة ، على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية ، بعد حصول شرايطها ، منفصلة 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 وامعها ،
- ١٥ موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين . والجسمانية وامعها ، موجودة فيهما مرتين . وهناك يظهر معنى قول الشيخ ، ان كل شيء يوجد الاول تعالى بوسط او غير وسط يتأدى ، قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه ، نادياً على سبيل الوجوب . انتهى كلام شرح الاشارات بعباراته .
- ١٨ قلت : وقد كنا بيننا بالبراهين فيما اسلفنا ذكره ، ان عدم انقطاع الزمان في الطرفين ، لا يصح ان يكون معناه عدم تناهي امتداد المقداري بالفعل في المقدارية الممتدة على
- ٢١ سبيل لاتناهي المقدار بحسب المساحة . فلا تكن من الذاهلين .

### وميض

فاذن ، قدحان حين ان نتلو عليك ان القضاء والقدر على ضربين ، علمي باعتبار

- وجود الاشياء في العلم ، وعينى باعتبار تقررها 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 وحدانيته الاتساقية . والثاني ابداعات ٣ عالم الامر من اجزائه ، اذا نُظِرَ اليه نظر المشرحين ؛ والثالث تكوينيات عالم المخلوق منها في لحاظ التشريح .
- 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 ، نحوين 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 ما صنعه البارئ الحق ١٥ لاعن 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 الايس والتقرر ، ومن كتم العدم الصريح الى الوجود في متن الدهر ، ١٨ والقضاء العينى بحسب اعتبار صدورها عن البارئ الفاطر وخروجها من الليس المطلق الى الايس بالفعل ، وعن العدم الصريح الى الوجود في الدهر من تلقائه سبحانه ، في ضمن نظام كل الوجود الجملى المتسق الوحدانى جملة . والقدر العينى بحسب اعتبار صدورها ٢١ ووجودها عن بارئها في الدهر ، من حيث خصوصيات هوياتها على التفصيل ، لامن 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 القبيل 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 ازمته واورقاتها ، على التدرج والتعاقب والتفصي والتجدد ، على حسب الاستعدادات التدرجية المتعاقبة الحصول في امتداد الزمان . من تاقاء الاسباب المترتبة المتبادلة اليها .

او المرتبة القصوى الوجودية الاجمالية من القضاء الاول الالهي ، بحسب التقرر في حاق الاعيان جملة ، هي القضاء المحض الوجودي الذي ليس هو بقدرٍ 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 انفكاكياً 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 من 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 انتفاء التدرج والتعاقب ، ومن حيث الانتظام والاتساق . فجميع الموجودات ،  
 بحسب ذلك الاعتبار ، في حكم موجود واحد . وسائر المراتب العلمية والوجودية المتوسطة  
 بين المرتبتين القسوى الاجمالية المتمحضة والاخيرة التفصيلية المحضة ، كل واحدة منها  
 قضاء بالنسبة الى ما بعدها من المراتب المتأخرة ، وقدر بالقياس الى ما قبلها من المراتب  
 المتقدمة . فليتعرف .

### وَمِيْضٌ

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 التغيير 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 المحو والاثبات » لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها مما يتعلق بالقدر ،  
 من صور ماسيكون في المستقبل من الحوادث المقدرة الزمانية . وربما يقال « كتاب المحو  
 والاثبات » للزمان ، لكونه عالم التغيير والتبدل والتصرم والتجدد . فهو كتاب القدر  
 العيني ، بحسب اخيرة مراتب الوجود في الاعيان . وبالجملة ، الامر في كتاب القدر على  
 خلاف الامر في ام الكتاب الذي هو القضاء الاول ، اذ لا يتغير وتبدل ولا محو واثبات  
 فيه اصلا . وهذا معنى جواز البدء في القدر ، لافي القضاء . فليعلم .

### وَمِيْضٌ

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 لتكميل  
 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 يخرج

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 مجمل الوجود في القضاء الاول .

٦ فاعلمن انه يمتنع في القدر اللانهاية بالفعل بحسب العدد ، لنهوض البرهان . وانما الصحيح فيه اللانهاية التلايقية على اتصال الحدوث المستمر السيتال على التدرج ، لاستحالة انقطاع الفيض من الفياض الفعال ، ووجوب كون الجود الالهي ابدى الحياو غير متجدد وذ العطاء على المادة القابلة . واما القضاء الاول الالهي ، فاللانهاية العددية فيه كم شئت . فقد تلونا عليك ان رب القضاء والقدر ، وراء ما يتناهي بما لا يتناهي ، بل وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي ، جوداً ورحمةً وقدرةً وعلماً ، وانه لا يضيق عن الاحاطة بما لانهاية له عدداً مجملةً ومفصلةً « والله واسع عليم » وان التسلسل الى لانهاية من جانب المعلول غير مستحيل ، وان الموجودات بحسب الوجود في الدهر ، ليس بينها ترتب حتى تستحيل فيها اللانهاية العددية ، والعدد نفسه متألف من الوحدات ، لامن مراتب الاعداد ، فليس يتصحح في العدد ترتب اصلاً . على انه لو صح ايضاً ، لم تكن اللانهاية في جهة الترتب للانتهاء الى الواحد في تاكك الجهة . فاذن نسبة القضاء الى القدر يشبه ان تكون من وجه كنسبة التسمية الفرضية العقلية الكلية في الجسم الى القسمة الوهمية الجزئية ، وكنسبة العلم العقلي الواحد البسيط الاجمالي للنفس الناطقة الى علومها المتكثرة التفصيلية . فالوجود العيني للشيء الزماني ، بما هو تحقق فعلي في كتاب الدهر ، وتمثل حضوره عند البصير الحق ، قضاء اجمالي . وبما هو كون بالفعل في افق امتداد الزمان ، ووقوع تكوينه في حدود قطر التقضي والتجدد ، قدر تفصيلي . وان احق ما تسمى به الموجودات الزمانية ، بحسب وقوعها في كتاب الدهر ورقم القضاء ، « المثل العينية » و « الارقام القضاية » او « الصور الوجودية » و « الحروف الدهرية » ، وبحسب وقوعها في شركة الزمان وشبكة

القدر. « الاعيان الكونية » و « الكيانيات القدرية » ، واحتمال القضاء هو اعتبار الوحدة الاجتماعية الاتساقية ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصالية الافتراقية .

### وَمَيِّضٌ

٣

كانتك ، اذن ، بما تحققت ان جملة نظام الكل هي شخصية هيكل الانسان الكبير ،  
والعناية الاولى الالهية هي الطبيعة الكلية الفاعلة الحافظة المسكة المدبرة على الاطلاق  
بالعلم المحيط الواسع والقدرة التامة الكاملة والحكمة الحقبة البالغة ، وان قضية قانون  
الامكان الاشرف ووجوب المناسبة بين العلة التامة ومعلولها على اتم الوجوه ، انه ليس  
في طباع الامكان ان يتصور نظام الوجود افضل واتم مما هو عليه ، وان مفهوم نظام  
اتم من هذا النظام ، انما هو كفهومات سائر الممنوعات الذاتية التي لا مطابقت لها في التصور ،  
الا باختلافات الاوهام الكاذبة وتعملات الازهان المنكوسة . فانه لما كان علم الباري  
الحق بنظام الخير في الوجود علماً لانقص فيه ، ورحمته الفعالة بالجوهر رحمة لا ضنائة  
فيها ، وكان ذلك العلم سبباً ينبعث عنه معلومه ، وينبوعاً ينبجس منه متعلقه ، ولم  
تكن لنظام الكل مادة تمنعه عن تمام النصاب ، وامكان استعدادى 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 شئ مما يمكن ان يكون للكل ، من فرايض الكمالات  
وتوافلها ، الا وقد كان له بالفعل . فكل شئ من نظام الكل ، بما هو داخل في قوام نظام  
الكل ، فهو على جوهره الذى ينبغى له بحسب نظام الكل ، وفعله الذى ينبغى ، وان  
كان منفعلاً ، فعلى انفعاله الذى ينبغى ، وان كان مكانياً وزمانياً ، ففي مكانه الذى ينبغى  
وزمانه الذى ينبغى . وكما دريت ان النور المفارق اعنى الجوهر العقلى ، مطلب « ما هو ؟ »  
ومطلب « لم هو ؟ » فيه متحد . وعلته الفاعلة هو بعينها علة الغائبة . وايضا علة بدو  
هي بعينها علة تمامه ، اذ ليس يتصور هناك بشئ متقادماً وتمام متراخ . فكل ذلك النظام  
الجملى الذى هو الانسان الكبير ، مطلب « ما ؟ » ومطلب « لم ؟ » فيه واحد . فاذا علم  
« ما ؟ » النظام الجملى ، علم « لم هو ؟ » ، وعلم ان بدو هو بعينه تمامه ووجوده بعينه نصاب

٢١

كماله ، وفاعله هو بعينه غايته . وليس يُعقل له خيرٌ ممكن يُرجى ، وكال مُتَنظَرٍ  
 يُبتَغى ، اذ لا يصح ذلك ، الا لما تكون له مادة وبعوزُه استعداد مرهون بأمد واستحقاق  
 ٢ مربوط بأجل ، فاما ما ليس تقررُه في المادة ووجوده للهيولي ، فانه لا يصح ان يوجد  
 ممنوعا عن كماله ، مقطوعا عن خبره وتامه . فالنظام الجملي افضل ما يمكن واتم ما يتصور ،  
 ولا يدخل في الوجود شرًّا بالقياس اليه اصلا . والجاعل الجواد الحق بذاته ، فاعله وغايته  
 ٦ ومبدأ بدوُه الذي هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله ، بالابد لا بالزمان . والوجود الالهي  
 هو المعطى كل موجود مافي وسع قبوله ومنة امكانه .

### ومبيض

فاذن : قد بزغ ان كل مافي نظام الوجود ، من الاراديات والطبيعيات والقسريات  
 ٩ والاتفاقيات ، فانه بحسب الصدور عن مبدع الكل وصانع النظام ، ارادى بالقياس  
 الى نظام الكل ، طباعى طبيعى ، وان كان هو ، بالنسبة الى نظام شخصى جزئى بحسب  
 ١٢ شخصيته الجزئية ، اراديا او قسريا او اتفاقيا . وكل اجل ، طبيعيا كان او اختراميا  
 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 ،  
 ١٥ فهو بالقياس الى كل نظام العالم عمر طبيعى ، قد اوجبه اقتضاء الطبيعة الكلية ، وبحسب  
 النسبة الى المبدأ الفعال ، جل وعز ، فعل ارادى ، قد اوجبه جوده الفياض المنبعث عن  
 علمه التام المحيط بنظام الخير على اسبغ الوجوه . فهذا سبيل مذهب البرهان ومشرع العقل  
 ١٨ المضاعف ، وعليه اجماع الحكماء الالهيين .

قال التلميذ في طبيعيات التحصيل : فصل في كيفية دخول الشر في القضاء الالهي ، والاشارة  
 الى نظام العالم . قد عرفت ، عند كلامنا في واجب الوجود بذاته ، ان هذا النظام هو النظام الحقيقى ،  
 ٢١ لانظام افضل منه ولا تم منه . وعرفت ان العقول الفعالة لازمة عن الخير المطلق ومن  
 مقتضاه . وان الافلاك صادرة عنه ايضا ، ومتشبهة في حركاتها به ، متقبلة بذلك فتقبل  
 ذلك المثال . وان هذه الامور الحادثة التي 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 طبيعياً بالقياس الى ذاته ، كوجود الاصابع آلة للانسان . وان  
 الارادات حادثة ، وكل حادث فله اسباب غير متناهية ، كما عرفته ، فيكون ايضاً تعلقها  
 بالحركة التي يصح فيها وجود غير المتناهي ، وخصوصاً 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 ميتاً 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 طبيعياً على الاطلاق . وبالجملة ، فالشروع  
 كلها بالاضافات وبالقياس الى افراد الاخصاص ، واما بالقياس الى الكل فلا شئ . 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 لاسباب محللة للرطوبة خارجة وباطنة ، واسباب عاتقة عن الاعتياض 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 يقصر في فعلها

عن الامد . فمن الاجال طبيعية، ومنها اخترامية، وكل بقدر، وجميع الاحوال الارضية .  
 منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والارادات . انتهى بالفاظه .  
 وقال معلم المشائين ومفيدهم ، في اثولوجيا ، في المير الخامس : فالاشياء الزمانية ،  
 انما يكون بعضها من اجل بعض . وذلك ان الاشياء ، اذا هي امتدت وانبسطت  
 وبانت 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 . فاذا كان بعضها علة لبعض ، كانت العلة انما تفعل المعلول  
 من اجل شيء ما ، والعلة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما . انتهى كلام اثولوجيا  
 بالفاظه .

### وَمِيْضٌ

ليس من الفطريات المنصرحة ان الخير هو ما يتشوقه كل شيء ويتغيه ويتوخاه،  
 ويتم به قسط كماله في رتبته وطبقته من الوجود ، وتكون الذات مؤلّيةً وجه القصد  
 شطره ، من فرايض الكمالات ونوافلها ومنتميات الحقيقة ومكملاتها . 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 تشوقها الذات ، فن على جبلة العقل  
 وفطرة الانسانية ، لا يتوهم هناك شربة اصلا . فالوجود كله خير ، والشر كله عدم .  
 فاذا كان وجود ما مستلزماً او مستصحبا لعدم كمال ، كان موصوفاً بشربة ما بالعرض ،  
 من حيث صحابة ذلك عدم ، لا بما هو وجود على الحقيقة . فاذن ، الشربة كلها من تلقاء  
 ملايسة ما بالقوة ، والخير كله من جهة الخروج من القوة الى الفعل . وقد كنا ، فيما  
 اسلفنا ذكره ، قد اشعرناك ان عدم الممكن مطلقاً ، من تلقاء انتفاء علته التامة رأساً ،  
 سواء عليه اكان عدمه من بدو الامر ، ام من بعد الوجود . فاذن ، الشربة مطلقاً لا يصح  
 استنادها الا الى عدم علة وجود الخير ، من جهة قصور طباع الامكان او نقصان استعداد  
 المادة القابلة .

- ثمّ اليس من المستبين لكك ؟ - انّ من الموجود ما هو الحقّ بالفعل من كلّ وجه ،  
وان هو الاّ القيوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فهو الخير الحقّ على الحقيقة والحقّ  
المحض من كلّ حيثيّة ، ومنه ما هو متبرّئ الذات من ضروب ما بالقوّة ، بحسب حاقّ  
الاعيان ، في الفطرة الاولى ، لتقدّسه عن علايق المادّة الهيولانية وعوايق القوّة الاستعدادية ،  
ولكن ليس يعرّى عن ملابسة ما بالقوّة ، بحسب سنيخ جوهر الذات ، في مرتبة نفس  
الذات المرسله بما هي هي ، من حيث طباع الامكان الذاتي ، 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 اللبس على الايس بالذات في مرتبة  
الذات ، وسبق العدم الصريح على التقرّر والوجود بالفعل في متن الدهر ، لا من جهة انسلاخ  
التقرّر والوجود بالفعل عن كمال ما من الكمالات الممكنة وخير ما من الخيرات المنتظرة في  
حاقّ الاعيان ، ما هو ممنوّ الحقيقة بملابسة ضروب ما بالقوّة جميعا ، من جهة الاتّساح  
باوساخ عالم الطبيعة ، والتلطّخ باقدار ادناس الهيولي . فهذا القبيل جملة ماتحت الكون  
من الزمانيات في عوالم الاسطيقسات العنصريّة الطافحة باصناف الشرور ، لما قد ايفت  
وعيهت بالافات والعامات وصدّات وعيقيت عن الخيرات والكمالات . ومرجع الشرّ  
هنالك مطلقا الى صحابة العدم للوجود وتباعة الفقدان للوجدان . وليس يصحّ ان  
يستند عدم المعلول وفقدانه ، الاّ الى عدم العلة وفقدانها .
- فاذن ، قد انصرح انّ الخير مطلقا ، حمى عالم الربويّة ، محصوراً في طوار بابيه  
وحریم جنابه . فانه امّا هو عين ذات الباري الحقّ ووجوده ، واما هو من تلقاء فيضه  
ووجوده . وانّ كلّ ما في عالم الامكان مشوبّ الوجود بالشرّ والعدم ، مسوطّ الذات  
بالهلاك والبطلان . وكلّ ما لممكن الوجود ، من الخير والكمال ، فهو من فيض ابداع الموجود  
الواجب الحقّ ورشّح صنعيه ، حتّى سنيخ جوهر الذات والحقيقة ورأس مال التقرّر  
والوجود ، اذ ليس له ، من جوهر ذاته ومن طباع امكانه ، الاّ اللبس والهلاك والقوّة

والعدم ، كما يقول التنزيل الكريم والقرآن الحكيم « ما اصابك من حسنة ، فمن الله ، وما اصابك من سيئة ، فمن نفسك » . وَمَا الرُّوحُ وَالْجُثْمَانُ إِلَّا وَدِيعَةٌ لِأَبَدٍ يَوْمَ أَنْ تُرَدُّ الْوُدَّائِعُ .

### وَمَيْضٌ

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 تام من كل جهة وفوق التمام ، يعشقه ويتشوقه كل ممكن الذات بطباع امكانه ، ويعبده ويخضع له كل معلول 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 احتمل العدم بوجه ما ، فليس بريئاً من حيث نفس ذاته ومن جميع جهاته ، من الشر والنقص . فاذن ، ليس الخير المحض إلا 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 ويفيض 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 بقين .

### وَمَيْضٌ

ان الشرية من جهة ملابسة ما بالقوة ، بحسب طباع الامكان ، اعني الليسية في مرتبة الذات والعدم الصريح قبل الوجود في متن 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 محاذة قول الشريك ، في تاسعة 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 حصولٌ ما، 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 المادة الحاملة للقوّة الاستعدادية. 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 المادة لامر عارض في الفطرة الاولى، ولا امر يطرأ من بعد في الفطرة الثانية. اما الامر العارض من بدو الامر، فان يكون قد عرض لمادة، في اول وجودها، ما يمكن فيها هيئة ما من الهيات تصدّها عن استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشرّ يوازيه، مثل المادة 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، فتشوّمت الصورة، ولم يحصل مبدئي الطبيعة من كمال المزاج واستواء الخلقة، لانّ الفاعل حرّم ومنع، بل لانّ المنفعل لم يستعد ولم يقبل. واما الامر الطارى من بعد، فاما بمانع من خارج يحول بين المستكمل والمكمل، كما استثار سحّب كثيرة متراكمة وظلال جبال عظيمة شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار، على ما ينبغي من الكمال، وتعوق القصار مثلا عن فعله، واما مضاد في المستكمل يستوجب امحاق الكمال، كما حسّ البرد للنبات المصيب لكماله في وقته، حتى يفسد بذلك الاستعداد الخاص وما يتبعه.
- وبالجملة، يطلق «الشرّ» على امور عدمية، من حيث هي غير مؤثرة، كفقدان كلّ شيء ما من شأنه ان يكون له، مثل الموت والفقر والجهل، وعلى امور وجودية كذلك، كوجود ما يقتضى صد المتوجّه الى كمال ما عن الوصول اليه والبلوغ منها،

- وكعدام الافعال السيئة ، من الظلم والزنا ومباذمها من الملكات الردية والاخلاق الرذيلة ،  
 وكالالام والغموم وما يستجرها . واذا تأملنا في ذلك كله ، وجدنا البرد مثلا في نفسه ،  
 بما هو كيفية مآ ، او بالقياس الى علتته الموجبة له والاسباب المتأدية اليه ، ليس بشر ،  
 بل هو كمال من كمالات نظام الوجود . وانما شرئته بالقياس الى الثمار ، لافساده امر  
 حبها . فالشر بالذات ، هو فقدان الثمار كمالات اللابقة بها . والبرد شر بالعرض ، لافضائه  
 الى ما هو الشر . وكذلك السحاب . والظلم والزنا ايضا ليسا ، من حيث هما امر ان منبعثان  
 عن قوتين هما الغضبية والشهوية مثلا ، من الشر في شيء ، بل هما من تلك الحيشية  
 كالان لتينك القوتين ، وانما يطلق عليهما « الشر » بالقياس الى المظلوم الفاقد لخيره  
 وكماله ، او الى السنة العادلة في السياسة المدنية المختل نظامها بذلك ، او الى النفس الناطقة  
 لضعتها عن ضبط قوتها الحيوانيتين ، وانصرفا بها بذلك عن صقع النور الى هاوية  
 الظلمة ، وعن عالم القدس الى عالم اقدار الطبيعة الهولائية . فالشر على الحقيقة ، هو فقدان  
 احد تلك الاشياء قسط كماله ونصاب حفظه و بهجة تمامه . وانما اطلق على الاسباب  
 المتأدية الى ذلك بالعرض ، وكذلك القول في الاخلاق التي هي من المبادئ والاسباب .  
 وكذلك الالام ليست هي من الشرور ، بما هي ادراكات لامور ، ولا من حيث وجود  
 تلك الامور في انفسها ، او من حيث صدورها عن محلها ، بل انما شرئتها بالعرض ،  
 بحسب حال المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل ، من حيث هو فاقد اياه .  
 فاذن قد استتب ان الشر في ماهيته ، عدم وجود او عدم كمال وجود او عدم  
 كمال مآ لوجود ، من حيث ان ذلك عدم غير لائق به في نفس الامر ، او غير مؤثر  
 عنده ، وان الموجودات ليست ، من حيث هي موجودات ، ولا من حيث هي اجزاء نظام  
 الوجود ، بشرور اصلا . انما يصح ان تدخل في الشرية بالعرض ، اذا قيست الى  
 خصوصيات الاشياء العادمة لكمالاتها ، ولو حظت باعتبار قياسها اليها ، لا من حيث ذواتها ،  
 بل من حيث هي مؤدية الى تلك الاعدام . فاذن ، انما شرور العالم امور اضافية  
 مقيسة الى آحاد اشخاص معينة ، بحسب لحاظ خصوصياتها مفصولة عن النظام الجملي

الوحداني المتسق الملتئم من الاشياء جميعها . واما في حدّ انفسها وبالقياس الى الكلّ ، فلا شرّ اصلا . فلو انّ احداً احاط بجملة نظام الوجود ، ولاحظ جميع الاسباب المتباديّة الى المسبّبات ، على الترتيب النازل من مبدأ الكلّ طولاً وعرضاً ، رأى كلّ شيء على الوجه الذي ينبغي للوجود والكمال الذي ينتفيه النظام ، فلم ير في الوجود شرّاً على الحقيقة بوجه من الوجوه اصلا . فليعلم .

### وَمِبْنُضٌ

فاذا اعتبرت الشريّة الاضافيّة بالعرض ، بحسب القياس الى شخصيات الاحاد بخصوصياتها ، فاعلمن انّ الاشياء ، بحسب اعتبار وجود الشرّ بالعرض وعدمه ، تنقسم بالقسمة العقلية الى امور يتبرأ وجودها من كلّ وجه عن استيجاب الشرّ والخلل والفساد مطلقاً ؛ وامور لا يتعرّى وجودها عن ذلك راساً ، ولا يمكن ان توجد تامّة الكمال تاميتها المتبغاة منها ، الا ويلزمها ان تكون في الوجود بحيث يعرض منها شرّاً ، بالقياس الى بعض الاشياء ، عند ازدحامات الحركات ومصادمات المنحركات ومصناعاتها ؛ وامور شريّة على الاطلاق ، تكون شريتها بالعرض في الوجود بالقياس الى كلّ شيء ، حتى يكون يستضر بوجودها اي شيء كان ، ولا يفتنع به شيء من الاشياء اصلا ، وانما تكون خيريتها بحسب وجودها في انفسها ، لا بالاضافة الى شيء مما في نظام الكلّ غيرها .

والقسم الثاني ينقسم الى ما تغلب فيه الشريّة الاضافيّة على الخيريّة بالاضافة ، والى ما تنساويان فيه ، والى ما تغلب فيه الخيريّة الاضافيّة بالنسبة الى اكثر الاشياء ، وتكون شريته الاضافيّة طفيفة ، بالقياس الى بعض اجزاء النظام ، عند الاجتماعات والاصطكاكات ، في الاقلّ الاندر .

فهذه خمسة اقسام : الاول ، ما اشرّ فيه بالاضافة ، وهو موجود بالفعل ، اذ كان واجب الفيضان عن الجود المحض الالهيّ الذي هو مبدأ وجوب افاضة الوجود الخيريّ الصواب على الاطلاق . وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات التي لا يكون فيها امرّاً

- بالقوة ، ولا تصح فيها شريتهما بالاضافة ، اذ لاتزاحم موجوداً من الموجودات ، ولا يستنصر بوجودها شيء ما من الاشياء اصلاً ،
- ٣ الثاني ، مانغلب خيريته على شريته . فهذا ايضاً من خيرات نظام الوجود ، اذ ما خيره غالب ، فهو خير "بته" . فلاحالة يجب فيضائه عن الجود المحض والعناية الاولى ، فان في ان لا يوجد خير "كثير" ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل شراً كثيراً بالضرورة الفطرية .
- ٦ وذلك مثل خلق النار ، فانها لا يمكن ان تكون ، على فضيلتها التامة العظيمة المنفعة المتوخاة ، في تتميم نظم الوجود وتقويم قوام الامزجة واستتمام حكم ومصالح لا يحاط بها ولا تحصى ، الا وهى بحيث اذا ما اتفق لها لقاء ابدان حيوانية ، آذتها بلهبها وزفيرها ،
- ٩ والتمها بوقودها وسعيرها .
- فهذان القسمان واجب صدورهما عن الجواد الحق الذى هو بلداته فاعل كل وجود وواهب كل كمال ومفيض كل خير . فلو انحصر النماض عنه في النمط الاول ، ولم يصدر عنه هذا النمط الاخير ، كان في الرحمة الواسعة الالهية اخلال بالواجب و امساك
- ١٢ عن الجود واهمال لاحد قسمي الخير المنطوي على الخيرات الكثيرة والبركات العظيمة .
- واما الاقسام الثلاثة الباقية ، وهى الشر المضاف على الاطلاق من كل وجه ، وما شره غالب ، وما خيره وشره يتساويان ، فهى 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 المبتغى ، ولا يصح استناده الا الى عدم العلة ، لا غير . وهذا اصل ، به ابطل افلاطن الالهى شبه الثنوية
- ١٨ في اثبات مبدأين للخيرات والشرور ، وان الشر بالعرض مضافا الى بعض ما في نظام الوجود ، وهو الوجود المستلزم ، لانسلاخ موجوداً عن كماله بالفعل ، شريته الطفيفة الاتفاقية
- ٢١ بالاضافة الى اشياء خاص جزئية في اوقات 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 يديته بافاضة الخيرات  
وانزال البركات ، لا بالقصد الاول على التطفل والاستطراد . وبالجملة ، ان الشرّ بالعرض  
٢ بما هو شرّ بالعرض ، ليس مقصودا بالعناية الاولى ولا مرضيا به بالذات ، فليس هو من  
حيث شريته بالعرض داخلا في القضاء الا في بالذات ، بل انما قصد العناية الاولى  
واختيار الارادة الحقّة اياه ، من حيث خيريته العظيمة الواجب دخولها في نظام الكلّ ،  
٦ لا من حيث شريته الطفيفة الاقلية ، بالاضافة الى نظام ما جزئي بخصوصه اللازمة لخيريته  
العظيمة الدائمة ، بالقياس الى كلّ نظام الوجود . فاذن ، كما شريته بالعرض ، فكذلك  
شريته بالعرض ايضا ، ليست هي مقضية بالذات ومرضيا بها بالذات ، بل انها ايضا  
٩ 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 الموضوع ، حاججة الى تدقيق للنظر ومُحَوِّجة الى تأمل آخر ادقّ من  
١٢ التأمّلات المشهورة .



- ١٥ كان خاتم المحصلين البرعة في شرح الاشارات، في ذمّه 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 الكلّ ،  
١٨ ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالته ايضا فيها قليل ، فانه لا يقع الا  
في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات . واما الاقسام الثلاثة الباقية التي  
تكون شرّا محضا ، او يغلب الشرّ فيها ، او يساوي ما ليس بشرّ ، فغير موجودة ، لان  
٢١ الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات ، لاحالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية  
الحاصلة على الوجه المذكور .

## وَمَبْضُ

فقد استبان ، اذن ، ان الشرّ بالعرض لا بالذات ، وبالإضافة الاقلية الاندرية  
 لا الاكثرية ، ولا على المساواة للخيرية بالإضافة . انما دخوله في القضاء الالهيّ ، بالعرض ،  
 من جهة انه لازم الخير الكثير بالإضافة الى اكثر الموجودات وفي اكثر الاوقات . ولازم  
 الماهية علته بالذات نفس الماهية ، وانما استناده الى جاعل نفس الماهية ، بالعرض  
 لا بالذات ، على ما قد اقرر في مقرّه . وقد تلونا عليك في تضاعيف القبسات السابقة .

فان قلت : اذا كانت لوازم الماهية مستندة الى نفس ماهية الملزوم ، ولامدخلية  
 لفاعل الماهية الا بالعرض ، لزم ان لا يكون علم الباريّ الفعّال بذاته الاحدية مناط العلم  
 بلوازم الماهية الممكنة ، لان لوازم الماهيات لا يصحّ حينئذ انها من مجموعاته ومعلولاته  
 بالذات ؟ فاذن ، لا يستتب قولكم ، معشر الحكماء الراغبين ، ان علمه سبحانه وتعالى بكلّ  
 شيء ، علم فعليّ من سبيل العلم باسبابه المتأدية اليه ، المنطوي في علمه التام بذاته الاحدية  
 الفعّالة الحقّة من كلّ جهة ؟

قلت : السنا قد بينا في مظانه ؟ - ان لازم الماهية مطلقا ، انما هو الهيئة العقديّة  
 التأليفية ، ككون الاربعة زوجاً ، بما هي هيئة تأليفية مفادها مخلوطية الموضوع بالمحمول .  
 فهذا ما علمته بالذات نفس الماهية . فاما الزوجية ، بحسب حقيقتها التصورية مثلا ،  
 فكسائر الماهيات في الاستناد الى الباريّ الفعّال ، جلّ ذكره ، اذ الحقايق التصورية على  
 الاطلاق ، انما جاعلها ومبدعها القيوم الواجب بالذات ، تعالى سلطانه ، لا غير . وايضا  
 الهيئة العقديّة التأليفية ايضا ، بما هي ممكنة من الممكنات ، مجعولة الفعّال المطلق ومخلوقة  
 الخلاق على الاطلاق ، اذ طباع الامكان الذاتيّ ، امتناع الخروج من الليس الى الايس  
 الا من تلقاء الفاعل الواجب بالذات ، وانما هي ، بما انها بخصوصيتها تخالط حاشيتها  
 المخصوصتين بهينهما ، مستندة الى نفس ماهية الملزوم ، لا الى جاعلها الا بالعرض .  
 وايضا العلم الفعليّ ماهية الملزوم من جهة العلم التامّ بجاعلها التامّ ، كاف في العلم الفعليّ بلازمها  
 المستند اليها بالذات ، والى جاعلها بالعرض ، اذ انكشافها ملك انكشافه ، وعدم عزّوبها

مناط عدم عزُوبه بثة . فليُثبَّت .

### وَمِيضٌ

- ٣ ان هذا الاصل منسحب الحكم على شرور نشأة المعاد ايضاً ، في ضربته الروحاني والجسماني ، فشقوة 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 الاخرة دخلت في القضاء والقدر ، من حيث انها لوازم خيرات نظام الوجود ، من حيث تأدية الاسباب اليها ، ومن حيث انها من متمات امر التكليف على سنن الحكمة في هذه النشأة ، لان الترهيب والايعاد بها من جملة ما لا يتم ارتداع نفوس المكلفين عن المعاصي والمآثم الا به . ثم وجوب الوفاء بذلك ، من متمات اسباب الارتداع ، واخلاف الميعاد مما يوجب الاخلال بالحكمة . فكما فعل الانسان وارادته واختياره لافعاله ، من حيث القضاء الالهى والقدر الربوبى ، ومبدأ ذلك كله من جنبه العناية الاولى والارادة الحقنة ، على طباق استعدادات المواد وبمقدار 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
- ١٤ 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 كالحيون مثلا ، و انواعها كالانسان مثلا ، و اشخاصها كاشخاص الانسان ، و احوالها المختلفة عليها ، كلها مقتضية نظام الخير في الكلّ وهو يؤدّي الى نظام عقليّ .  
٣ ولو صحّ ايضا وجود الاشرار ، لكان ايضا من مقتضى ذلك النظام .

تعليق : والضرورات التابعة للغايات في الموجودات ، وان لم تكن مقصودة في حفظ نظام الكلّ ، فانها تادّت الى اشياء نافعة بالتدبير الالهيّ ، ليحفظ بها نظام الكلّ .

٦ تعليق : والشئ الواحد الجزئيّ الذي تتوافقى اليه الاسباب . وان كان مستنكرا

في العقل ، كسرقة السارق و زنا الزاني ، لو لم يكن ، لم يكن نظام العالم محفوظا ، فان الاسباب المؤدية اليه ، هي الاسباب في حفظ نظام العالم ، وهو كالضروريّ التابع لها . والعقوبة

٩ التي تلحق الزانيّ والظالم ، انما تقع عليهما لحفظ نظام الكلّ ، فانه ان لم يتوقع المكافات

على فعل الخير ، او لم يتوقع المكافات على ظلمه وفعليه الشرّ والتبجيل ، لم يُقلع عن فعله ولم ينزجر ، فلم يبق نظام الكلّ محفوظا .

١٢ تعليق : ودخول الشرّ في القضاء الالهيّ ، هو ان ذلك الشرّ تابع للضروريّ الذي

يكون من القسم الثاني . وهذا الضروريّ قد صرّف بالتدبير الالهيّ الى حفظ نظام الكلّ ،

على اتمّ ما يمكن ان يكون ، كالشيخوخة والموت ، فان الشيخوخة ضروريّ تابع ، وقد

١٥ جعلت علة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانية ، والموت جعل علة لوجود اشخاص

ونفوس لانهاية لها كانت تستحقّ الوجود . انتهى بالقاظه .

وقال ، تعليق : الاول تعالى تامّ القدرة والحكمة والعلم ، كامل في جميع افعاله ،

١٨ لا يدخل افعاله خيّل البتة ، ولا يلحقه عجز ولا قصور . ولو توهم متوهم ان العالم يدخله

خلل او يتعقّب اثتلافه ونظامه انتقاص ، لوجب من ذلك ان يكون غير تامّ القدرة

والحكمة والعلم ، تعالى عن ذلك ، اذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه . وهذه الالافات

٢١ والعاهاات التي تدخل على الاشياء الطبيعية ، انما هي تابعة للضرورات ، ولعجز المادة

عن قبول النظام التامّ .

وقال ، تعليق : هو عاشق لذاته ، وذاته مبدأ كلّ نظام الخير . فيكون نظام الخير

معشوقا له بالقصد الثاني .

تعلق : الخير بالحقيقه هو كمال الوجود، وهو واجب الوجود بالحقيقه . والشر عدم ذلك الكمال .

تعلق : الاشياء النافعة لنا ، قد نسميها « خيرات » وليست هي بالحقيقه خيرات .

تعلق : النظام الحقيقى والخير المحض هو ذات البارئ ، ونظام العالم وخيره صادران

عن ذاته . وكل ما يصدر عن ذاته، اذ هو نظام وخير ، يوجد مقترنا بنظام بليق به وخير

بليق به ، اذا الغاية فى الخلق هو ذاته . وهذا النظام والخير فى كل شىء ظاهر ، اذ كل

شىء صادر عنه، لئلا يكون فى كل واحد من الاشياء غير ما فى الآخر . والخير الذى فى الصلوة

غير الذى فى الصوم . انتهى كلام التعليقات .

### وميض

سلك 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 : ولعلك تقول : فان كان القدر ، فلم العقاب ؟ فتأمل .

جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن على تهمة ، فهو

لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ، ولا من وقوع

ما يتبعها . واما ان يكون على جهة اخرى من مستندا له من خارج ، فحديث آخر .

ثم اذا سلّم معاقب من خارج ، فان ذلك ايضا يكون حسنا ، لانه قد كان يجب ان

يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى ثبتت ، فينفع فى الاكثر ، والتصديق تأكيد

للتخويف . فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ،

فركب الخطايا و آتى 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 الجزئي

لاجل الكلّيّ ، كما لا يُلْتَمَتُ لفت الجزئيّ لاجل الكلّ ، فيُقَطَعُ عضوٌ ويُوَلِّمُ لاجل  
البدن بكليّته ليَسْلَمَ . انتهى بالفاظه .

٣ فاتفق الشارحون في تقريره على قولهم : تقرير السؤال انه ، اذا كانت الكاينات  
انما وقوعها بقضاء الله تعالى وقدّره ، وكانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل  
الوجوب ، لتمثلها مع ساير الجزئيات في العالم العقليّ ، و لوجوب حدوث ما يحدث منها  
٦ 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 « ان العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ،  
٩ هو كالمريض للبدن » الى قوله « ولا من وقوع ما يتبعها » . وهو ظاهر . فكما لحق المرض  
الجسمانيّ للبدن ، بسبب تراكم الفضلات الفاسدة التابعة لهنه ، ضروريّ ، فكذلك لحق  
العقاب للنفس ، بحسب مرضها العقلائيّ ، من جهة العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة ،  
١٢ ضروريّ . وهذا النوع من العقاب ، انما يكون للنفس الانسانية بسبب الملكات الرديّة  
الراسخة 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 أُجْرِيَتْ  
١٥ على ظواهرها ، اقتضت القول بعقاب جسمانيّ وارد على بدن المسمي من خارج ، على ما  
يوصف في التفاسير والახبار .

فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله « واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من  
١٨ مُبْتَدَأُ له من خارج فحديث آخر » اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا ، لكان  
سمعيّا . ثمّ اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ،  
منطبق على القانون العقليّ ، وليس مما لا يجوز وقوعه في سنّة الحكمة الالهية ، فانه ايضا  
٢١ ليس بشراّ الا بالعرض . فقال : « ثمّ اذا سلّم معاقب من خارج ، فان ذلك ايضا  
يكون حسنا » . و اراد 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 .  
 والتصديق ، اى الايفاء بذلك 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  
 السبئية ، فهو ايضا ضرورى في مذهب الطبيعة . فاذا عرض من اسباب القدرات التي قدرها  
 الله تعالى ، ان عارض واحد من الاشخاص مقتضى التخويف والتصديق المعلوم بالبرهان  
 وجوب وقوعهما في الحكمة الربوبية ، حق عليه العقاب بالسلاسل والاعلال في نار جهنم ،  
 من جهة ارادة الفعال 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 ،  
 لو لم يكن الملحوظ الا هذا الجانب الجزئى ، ولم يكن في العقاب مصلحة عامة كلية .  
 وهذا الاسلوب سبيل سياقه سبيل السياق في قوله سبحانه : « ولستم فى القصاص حيوه ،  
 ياولى الالباب » .
- ١٠ مركز تحقيق كامپيوتر علوم اسلامي
- فالشيخ بين اخيراً ان هذا التعذيب ، انما هو شر بالقياس الى المجرم المعتدب ،  
 وهو خير بالقياس الى اشخاص نوعه ، وبالقياس الى كمال حال النوع « ولايُلْتَفَتُ لِفَتَا  
 الجزئى لاجل الكلى » اى لاينظر 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 .  
 فهذا تلخيص كلام الشارحين على ابلغ الوجوه في هذا الموضوع .

## وَمَيِّضٌ

قال امام المتشككين في شرحه ، سألكا 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 الاخر .

وثانيهما هو ان هذا انما يستقيم ، لو كان المذنبون 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 تمضية 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 و ارادته ، 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 يسئل عما يفعل . وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمضية قواعد متكلمى الملتين ، على ما صرح به ، بل يريد تمضية ما نطق به الكتب

- الالهية في هذا الباب . وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين ، بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم . انتهى كلامه .
- ٣ ونحن نقول : ما اورده على الوجه الاول صحيح . وظن امام المتشككين اتفاق الحكماء والاشاعرة في القول بالقدّر 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 و ارادته واختياره الحادثة المستندة الى اسباب مترتبة منتهية الى قدرة الله و ارادته واختياره سبحانه ، ولا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين . وقد اوردنا محزّ القول الفصل فيه في كتاب الايقاظات .
- ٩ فاما ما اورده على الوجه الثاني ، فليس بمستقيم ، اذ لا امراء في ان الناجين اقل عددا من الهالكين ، وان المزاج المستحق لكمال جوهر النفس والاستعداد المستجلب لتزكية قواها واستكمال ملكاتها و اخلاقها ، اقلّي الحصول في التركيبات الاسطقسية .
- ١٢ ولسان التنزيل الحكيم والسنة احاديث الساتين الشارعين . ناطقة بذلك . فالصحيح ان يقال : الها لكون وان كانوا اكثر عددا ، الا ان ذلك من لوازم الخيرات الكثيرة جداً ، بالقياس الى كمال النوع والمخاصه الناجين ، والاسباب المترتبة المتأدّية الى ذاك 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 الكلّ 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 الباريّ الفعّال عن ايجادهم ملزوم ذلك كله . فيكون الشرّ في عدم ايجادهم ، اكثر من الشرّ الحاصل بهلاكهم ، اكثرية لا تحصى مراتبها . فاذن ، ثبت ان ايجادهم المستلزم لعقابهم وهلاكهم في النشأة الآخرة ، شرّ طفيف قليل بالنسبة الى خيرات عظيمة كثيرة مستلزمة اياه في نظام الوجود . فليتشبّهت .

## ومبعض

- ٣ ارابت امام المتشككين ، كيف يتوغل في معارضة الحق ؟ و هل سمعته يقول في شرحه للاشارات ؟ - ان هذا الجواب ملخصه ان الله سبحانه يختار تعذيب المكلف المجرم لمصلحة كلبية . وهذا لايتأتى الا مع القول بالفاعل المختار . والفلاسفة لايقولون به . فما خطبهم يخوضون في هذه المسئلة ، مع سقوط هذا السؤال عنهم ؟
- ٦ فهتلا قلت له : يا امام قومك و علامة اصحابك ، اما تستحي من التقول على الفلاسفة والاختلاق عليهم ؟ فما آبعد اختلافك وتقولك عليهم عما هم يقولون به ويذهبون اليه ؟ فانهم يقولون : لا تختار 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 ، لاتصح الا في الاول تعالى وحده . وحركة الافلاك تسخيرية ، الا انها ليست بطبيعية . فان الحركات الطبيعية تكون على سبيل اللزوم ، وما يلزم شيئاً 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 ، فانما نعى به انه بالفعل كذلك ، لم يزل ولا يزال ، ولا نعى به ما يتعارفه الناس منهما . فان المختار في العرف ، هو ما يكون بالقوة ، وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره الى الفعل ، اما داع يدعو الى ذلك من ذاته ، او من خارج . فيكون المختار متا ، مختارا في حكم مضطر . والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته . لم يكن مختارا بقوة ، ثم صار مختارا بالفعل ، بل لم يزل كان مختارا بالفعل . ومعناه انه لم يسجبر على مفعله ، وانما 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 نعى به ما يتعارفه الجمهور في القادر متا . فان القدرة فينا قوة ، فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ، ما لم يرجح مرجح . 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 بري من القوة . واذا وصف بالقدرة ، فانه يوصف بالفعل دائما . ونحن اذا حققنا معنى القدرة ، كان معناه اتا ، متى شئنا ولم يكن مانع ، فعلنا . لكن قولنا « متى شئنا » ليس هو ايضا بالفعل . فانا ايضا قادرون على المشية على الوجه الذي ذكرناه ، فتكون المشية فينا ايضا بالقوة ، وكان القدرة فينا ايضا تارة تكون في النفس ، وتارة في الاعضاء . والقدرة في النفس هي على المشية ، وفي الاعضاء على التحريك . فلو وصف الاول تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف ، لوجب ان يكون فعله بالقوة ، وان كان بقى هناك شيء لم يخرج الى الفعل ، فلا يكون تاما . 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 لأنها ليست تطلب خيراً مضموناً، بل خيراً حقيقياً. ولا ينازع هذا الطلب فيها طلباً آخر، كما فينا، إذ ليس فيها قوتان، و يكون من وجه التنازع من قبيلها. فعلاً الأول تعالى ومجده، أنه بحيث تصدر عنه هذه الأفعال، ومجد هذه العقول في أنها تنوحي أن تكون أفعالها مثل فعل الأول.

وقد قيل إن الإنسان مضطرب في صورة مختار. ومعناه أن المختار منا لا يخلو في اختياره من داع يدعو إلى فعل ذلك. فإن كان الداعي الذي هو الغاية موافقاً لأقوى القوة فينا، قيل «فلان مختار فيما يفعله». وربما يكون ذلك الداعي من جهة إنسان آخر وفي حالة أخرى لا يوافقنا فيها ذلك الداعي، فيكون صدور الفعل منا بحسبه على سبيل الإكراه. فإذا كان ذلك الداعي ذاتياً، كان مختاراً بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعو داع إلى فعل ما يفعله. ونحن إذا قلنا: «فلان يفعل كذا مختاراً» كان معناه أن داعيته ذاته. وإذا قلنا أنه «يفعله مكرهاً» كان معناه أن داعيته غيره. والداعي إذا لم يكن غيره، كان الفاعل فيما يفعله مختاراً، ويكون عنده أن ذلك الداعي غاية أو خير، أما بحسب الوهم أو بحسب العقل، وإذا كان الداعي غيره، كان فعله، وإن كان فيه صلاح للفاعل، صادراً عنه على سبيل الإكراه. فالأول تعالى لما كان هو الخير، كان صدور الأشياء عنه صدور مالمو صدر عن غيره وكان طلبه فيه الخير، فلما لم تختلف فيه الغاية والفاعل، فكان صدور هذه الأشياء عنه لا لغاية خارجة عن ذاته، كان بالحقيقة هو المختار. وإنما لا يصح فينا الاختيار الحقيقي، لأن فينا قوتين، قوة تطلب شيئاً خلاف ما نضجر عليه، وقوة تحاول ضد ذلك. والأول تعالى ليس فيه هذا، لأن صدور الأشياء عن ذاته هو بحسب خير بيته، وتلك الأشياء غير منافية لذاته، فلا يكون هناك تنازع في الإرادة.

تعليق: يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات، وفي الإرادة إرادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات، حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء. ومعناه أنه يجب أن يكون واجب الوجود موجوداً بالذات، ومختاراً بالذات، وقادراً بالذات، ومرتبداً بالذات، حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره.

انتهى كلام التعليقات بألفاظه .

وقد أتى بمثل ذلك الشريك المعلم في الفصوص وفي تعليقاته ، وكذلك معلم  
المشائية في اثولوجيا . فإياها المتشككون ، انظروا إلى انصاف امامكم المشكك المتشكك ،  
ثم استفتوا قلوبكم ، هل يحل لأحد أن يقلده في قوله أو يثق به في نقله .

### وَمِيْضٌ

- قال امام المتشككين في المباحث المشرقية : واعلم أنك متى حققت ، علمت  
أنّ الذنبة ، في مسألة القدم والحدوث ومسئلة الجبر والقدر ، شيء واحد . وهو أنّ الشيء  
متى كانت فاعليته في درجة الامكان ، استحال ان يصدر عنه الفعل إلا بسبب آخر . فهذه  
المقدمة هي العمدة في المسئلتين . ثمّ أنّ 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 لذات العبد ، لعدم دوام ذاته  
ولعدم دوام فاعليته ، لاجرم وجب اسنادها إلى 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 لا تتعلق  
بالواجب والممتنع . فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك . لكننا نعلم ببديهية  
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 . فانّ الاغذية الرديّة ، كما انها اسباب الامراض الجسمانية ، كذلك العقاب  
الفاصلة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية . وكذلك القول في جانب الثواب .  
واما حديث القدرة ، فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا ، لانّ وجوب الفعل معلول  
وجوب القدرة ، والمعلول لا ينافي العلة ، بل متى كان وجوبه لا 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 ، و هما محالان على الله تعالى . والمؤدّي 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 انه مقدور له . فلم انّ كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه ، لا يستتبع كونه مقدورا . انتهى كلامه بعبارة . وهو اقرب الى الحقّ ممّا اورده في ساير كتبه . ومع ذلك ، فعلى صبر في النظر التعقبيّ ان يتعقبه وينتقده وينقده نقداً .

### وَمَيْضُ

واذ قد استبان لك ، انّ كلّ هوية شخصية من شخصيات اجزاء نظام الوجود ، يمتنع ان تكون هي هي بما لها من القوة الاستعدادية لذاتها الشخصية والاسباب المتأدية اليها بعينها ، ولا تكون على استحقاق ما يصيبها من الخيرات والشرور ، وانّ استحقاقات الاشخاص ايضا من لوازم خصوصياتها المختلفة الممتنعة ان تكون هي على غير تلك الاستحقاقات ، وانّ كلام من تلك الاشخاص من خيرات الوجود الواجب فيضاتها عن الفياض الحكيم ، جلّ مجده ، فاذن ، تسخطك على القضاء والقدر ، وقولك : « لم انا ممتحن بهذه الميحن ؟ » امّا في قوة قولك « لم خلقتني الله تعالى وادخلني في الوجود ؟ » ولست اظنك قائلا هذا بلسان قلبك او راضياً بان لم تكن مخلوقا موجودا في بطنان سرك ، و امّا في قوة قولك « لم انا انا ، ولم انت انت ، ولم هذا هذا ، ولم ذلك ذلك ، ولم هذا النظام الجمليّ هو هذا النظام ؟ » قبصر ، ولا تكن من الجاهلين .

### وَمَيْضُ

انما الشرور التي هي لوازم الخيرات الكثيرة كلها تدخل في القضاء الاول بالعرض . فامّا في القدر ، فبالذات لا بالعرض . فانّ القدر تفصيل ما دخل في القضاء الالهيّ بالذات او بالعرض ، فلا يعقل اعتبار « العرض » في القدر اصلا ، الا في الموجود بالعرض ، كالممولات العرضية الموجودة بوجود الموضوعات بالعرض ، لاعلى الحقيقة . فالعرضيات

تدخل في الوجود بالعرض، ولكن باعتبارها في انفسها، لا باعتبار وقوعها في القدر. والبدء، وهو الثابت او اثبات الممحو، انما يصح في القدر الذي هو كتاب المحو والاثبات، لان القضاء الاول الذي هو ام الكتاب، ودقتر نظام الوجود، ولوح قلم الامر والمخلق، ورقيم رقيم الابداع والصنع والتكوين، المحفوظ عن الزيادة والتقصان، والمصون عن التغيير والتبديل.

قال الشريك في التعليم في الفصوص: فص: "انفذ الى الاحدية تدهش الى الابدية." واذا سألت عنها فهي قريب، اظلت الاحدية فكان قلماً، اظلت الكلية فكان لوحاً، جرى القلم على اللوح بالمخلق.

### ومبيض

الم يستبين لبصيرتك؟ ... ان تعلق نظام الوجود جملة بالقضاء والقدر، واستناد الموجودات كلها الى قدرة الله سبحانه و ارادته وحكمته وعنايته، ليس بصادم توسط الشرايط والعلل، وارتباط عوالم النظام و اجزائها بعضها ببعض، وترتب المسببات عن الاسباب. وذلك كما ان الله سبحانه هو المفيض الجاعل لذات زيد ووجوده مثلاً، مع ان اياه وامه وغيرها 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 و يباشره من اعماله وافعاله، قدرته ومشته وشوقه واجماعه و ارادته واختياره. ولذلك كان هو الفاعل القريب لفعله، وان لم يكن هو جاعله التام المقتضى لوجوبه والصانع لوجوده.

فكذلك فاعلم ان الدعاء والطلب، من جملة اسباب الحصول وعلل الكون

وشرايط الدخول في نظام الوجود . وما يُتَشَكَّكُ انَّ ما يُرامُ بالطلب والسؤال والدعاء  
والالحاح انجح نَيْلُه و تيسرُ عسيره ، ان كان مما لم يجز قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده ،  
٣ ولم يتطبع لوحُ القدرِ الالهي بتصوير حصوله ، فليَمَّ الدعاءُ ومارادته ؟ وان كان مما  
جري به القلم وتطبع به اللوحُ ، فما الداعي الى تكلفه ؟ واي افتقار الى تجشمه ؟ - فنُدفع  
بانَّ الطلب ايضا من القضاء والدعاء ايضا من القدر ، وهما من شرايط المطلوب المقضي ،  
٦ ومن اسباب المأمول المقدر . فاذا كان قد جرى القضاء والقدر بنجاح بغية ما وانجح  
طلبية ما ، كان الطلب والدعاء اللذان هما من شرايطها واسبابها المتأدية اليها ايضا من  
المقضي المقدر ، والافلا . وبالجملة ، ما قُضِيَ وقُدِّرَ ، فقد قُضِيَ وقُدِّرَت اسبابه  
٩ وشرايطه ، وما لافلا . اذا اراد الله شيئاً هبباً اسبابه .

### وَمَيِّضٌ

وكذلك مسالك اسباب الهدى والضلال مفاتيح ابواب السعادة والشقاوة في  
١٢ ضوابط الواح القضاء والقدر . قالوا : النبي خدام القضاء ، كما الطيب خدام الطبيعة ،  
وكما علم المنطق خدام وزن البرهان ، والمنطق خدام السليقة العقلية الموزونة ، وعلم العروض  
خدام وزن السليقة الشعرية . وقد قيل : كما الميزاني خدام الصور . والصحيح ، كما علم ،  
١٥ الميزان خدام وزن القوة النظرية ، والميزاني خدام القوة النظرية الموزونة في جبهة الفطرة .  
وبالجملة ، فكما الطيب خدام الطبيعة الجزئية ، فكذلك النبي خدام القضاء وخدام الطبيعة  
الكلية .

### وَمَيِّضٌ

١٨ الم يُتَلَّ على قلبك فيما قد تليى على سمعك ؟ - ان الامر الالهي والنفس  
الرحماني في الاقضية والجعل ، وهو المعبر عنه في التنزيل الحكيم بقول « كن » بالنسبة الى العالم  
٢١ الاكبر ، وكذا بالنسبة الى عالم العقول المحضة : ابداع وصنع ؛ وبالنسبة الى عالم المجردات ،  
وهو مجموع العالمين العقلي والنفسى ، امر ؛ وبالنسبة الى عموم عالم الجسمانيات ، خلق ؛  
وبالنسبة الى خصوص الكيانيات الكائنة الفاسدة ، بما هي كائنة فاسدة على التخصيص ،

- تكوين . ثمّ المتعلق بعالم الخلق على ضريين : امر تكوينيّ صنعيّ ايجاديّ ، و تدوينيّ حكيميّ تشريعيّ . و انّ المخاطب بقول « كن » و المأمور بامر الصدور ، نفس جوهر الماهية بحسب مرتبة المائية الاسمية الشارحة للاسم ، و الصادر نفس جوهرها الصائر بالصدور مائية حقيقيّة . و انّ عوالم نظام العالم الاكبر الوحدانيّ بأسرها ، متطابقة متوازية متلازمة ، مرتبط بعضها ببعض . فكلّ ما في عالمٍ ما ، فهو مثال ما يوازيه في سائر العوالم . فعالم الاجسام بازاء عالم الارواح ، و عالم العناصر بازاء عالم الافلاك ، و عالم النفوس بازاء عالم العقول ، و عالم الاعداد بازاء عالم الالفاظ ، و عالم الالفاظ بازاء عالم الازهان ، و عالم الازهان بازاء عالم الاعيان . و كلّ عالم من العوالم ، ظلّ العالم الذي هو فوقه ، و مثال و ظلّ و طلسم له ، و مقتدٍ و مؤتمّ به . و كذلك خصوصيات اجزاء كلّ عالم بازاء خصوصيات اجزاء العوالم التي هي فوق ذلك العالم و امثلتها و طلسماتها ، و اظلالها ، و مقتدبة و مؤتممة بها . فاذن ، فاعلمن انّ العالم الحرفيّ كالجسد ، و العالم العدديّ كالروح الساري فيه ، و هما بما فيهما من تاليفات النسب و امتزاجات الخواصّ . ، منطبقان على عوالم التكوين ، بما فيهما من النسب الكونية و البدايع الصناعية ، و كالاظلال و العكوس و الثمرات و الفروع بالاضافة الى اضواء عالم الانوار القلبيّة و الجواهر العقليّة ، بما هنا لك من ازدواجات مشافعات الجهات العشقيّة و الحيشيّات الشوقيّة و اعتناقات الابتهاجات المنبئة عن اشعة الشروقات البهية و الاشراقات الالهية .

- فن امتهات الاصول و مهمّات المسائل ، انّ نسبة الثواني الى الاول ، امّ جميع النسب . و ربّما قالوا : نسبة الجوهر الاول الى القيوم الباريّ الاول ، جلّ ذكره ، امّ جميع النسب . ذكر الشريك حروف مراتب الموجودات و اعدادها ، في رسالته المعروفة النيروزيّة . و لنا عليها مؤاخذات تعقيبية غير اقتضائية ، اوردناها في كتاب نبراس الضياء ، و في كتاب الجذوات و المواقيت ، و بيّنا فيها مُحّ الاصل و مُحّ الحقيقة . فاذن عالم العدد بازاء عالم الحرف ، و عالم الحرف بازاء عالم الذهن ، و عالم الذهن بازاء عالم العين . فالحروف و الالفاظ و الاسماء و الايات و الاذكار و الادعية ، باعدادها و اورادها و نسبها و اوقافها ، كانتها

ذهن الاعيان وضمير الواقع ومنتخبة الخارج . فاذا انطبعت وتمثلت صورة المقصود فيها،  
استتبع 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 استئثار الادعية والاذكار ، لا يعاء البيغية في وعاء الحصول .  
فاذن ، قد استبان ان الوهم باب من ابواب اسباب الكون والحدوث ، والدعاء جدول من  
جداول انهار القضاء والقدر . فليعلم .

### وَمِيْضٌ

قال الشريك في التعليقات :

تعليق : سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معاً لحكمة الهية ، وهي ان يتوافيا سبب  
دعاء رجل ، مثلاً ، فيما يدعو فيه ، وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن الباري تعالى . فان  
قيل : فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا :  
لا ، لان علتها واحدة وهو الباري 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 ينوهم ان السماويات تنفعل عن الارضيات . وذلك انا 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.

٣ تعليق: والنفس الزكية عند الدعاء، قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر، فتطاوعها العناصر متصرفة 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 وتخييلاتنا.

١ تعليق: وقد يمكن ان تؤثر النفس في غير بدننا، كما تؤثر في بدننا. وقد تؤثر النفس في نفس غيرها، كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند، ان صحت الحكاية. وقد تكون المبادئ الاول تستجيب لتلك النفس، اذا دعت فيما تدعو فيه، اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل. انتهى.

١٢ 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.

١٥ تعليق: الاول تعالى، هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه، لكن على ترتيب، وهو ترتيب السبب والمسبب، فانه مسبب الاسباب، وهو سبب معلوماته. فيكون بعض الشيء متقدماً ما علمه له على بعض، فيكون بوجه ماعلة، لان عرف الاول معلوماً، وبالْحَقِيقَةُ، فانه علة كل معلوم وسبب لان علم كل شيء. ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول، ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول. فهو،

وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولوازمه ، فبوجه ما صار العقل الاول علّة لان عرف الاول تعالى لوازم 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 دعاءه ، 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 تتوافق فتتأدى اليها وتوجهها . وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن . وكذلك القسريات . وان لازدحام هذه العلل و تصادمها واستمرارها نظاما ينجرت تحت الحركة السماوية . فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وهيئة انجرارها الى الثواني ، علمت الثواني لاحالة . وان التصورات السماوية : ما كان منها اولى وانخلق في نظام الوجود و اخرى واصلح ، يفيضه الباري الاول ويوجده .

ثم قال : فتكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية ، او الهامات تتصل بالمستدعى او بغيره ، او اختلاطا من ذلك ، يؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة . ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة ، كنسبة التفكير الى استدعاء البيان . وكل يفيض من فوق . وليس هذا هو يتبع التصورات السماوية . بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ، ومن عنده يتبدي كون ما يكون ، ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه . فبسبب ان هذه الامور ، ما يستفح بالدعوات والقرايين . وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى . ولهذا ما يجب ان تخاف المكافاة على الشر ، وتوقع المكافاة على الخير . فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر ، و ثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور اياته ، وآياته هي وجود حروماته .

ثم قال : واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقيلت نافعة مؤدية الى المصالح ،

- قد أُوجِدَت في الطبيعة على النحو من الابداع الذي علمته ومحمّته ، فنامل حال منافع  
 الاعضاء في الحيوانات والنبات ، وان "كل" واحد كيف خُلِقَ . وليس هناك البتة سبب  
 طبيعي ، بل مبدأ لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت . فكذلك فصدّق بوجود  
 ٣ هذه المعاني ، فانها متعلّقة بالعناية على الوجه الذي 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  
 ٦ 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 ،  
 ٩ ارضية وسماوية . والارضية تنتهي الى السماوية . واجتماع ذلك كله يوجب وجود  
 الارادة . واما الاتفاق ، فهو حادث من مصادمات هذه ، فاذا حُلَّت الامور كلها ،  
 استندت الى مبادئ ايجابها منزل من عند الله . والقضاء من الله سبحانه وتعالى ،  
 ١٢ هو الوضع الاول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدرج ، كانه موجب  
 اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب ، من حيث هي بسيطة ، الى القضاء والامر  
 الالهي الاول . انتهى بعبارة . مركز تحقيق كامپيوتر علوم اسلامي

١٥

### وميض

- فاما امر الزيارات واتبان قبور الاصفياء ومراقدة الصالحين ، والاستمداد من ارواحهم  
 ١٨ الامرية ونفوسهم النورية ، والاستضاءة بالاشراقات العقلية في مشاهدتهم القدسية ،  
 فنفرع عن اصل آخر . وهو ان النفس الناطقة ، معدن سنخ جوهرها مدين عالم العقل ،  
 وموطن جوهر ذاتها ارض قدم الملكوت ، وسلطانها على البدن الهولاني بالعلاقة التدبيرية  
 من سبيلين : احدهما من حيث المادّة الشخصية المنحفضة البقاء بشخصيتها ، مادامت  
 ٢١ السماوات والارض ، والاخر من حيث شخص الصورة الجوهرية البدنية الكائنة الفاسدة .  
 فبالموت تبطل العلاقة التدبيرية : بالقياس الى بدنها الشخصي من حيث الصورة . فاما

علاقتها بالقياس اليه ، من حيث مادته الباقية في انقلابات الصور المتواردة عليها ، فغير فاسدة البقاء ابدأ . وتلك العلاقة الباقية ، من حيث المادة ، مرجحة ارتجاع وكر البدن واستيناف التعلق بالصورة المائلة لهذه الصورة عند الحشر الجسداني ، باذن الله سبحانه . فاذن ، تلك العلاقة الباقية بهذا البدن الشخصي من حيث المادة ، مِلاكُ احتلابِ الفيض واصطياد الخير ، بزيارة القبور و اتيان المشاهد . ثم اجتماع انفس الزائرين المشرقة بالانوار الالهية والاضواء الملكوتية ، له فوائد جمة في هذا الباب ، كالمرايا الصقباة 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 المتبركة ، ويصلون ويصومون ويتصدقون عندها ، ويدعون الله تعالى في بعض المهمات ، فيجدون آثار النفع ظاهرة و نتائج القبول لا يمحى . يحكى ان اصحاب ارسطاطاليس ، كلما صحبت عليهم مسألة ، ذهبوا الى قبره وبحشوا فيها ، فكانت تنكشف لهم تلك المسئلة . وقد يتفق مثل هذا كثيرا عند قبور الاكابر من العلماء والزهاد . ولولا بقاء النفوس بعد موت الابدان ، لم يتصور امثال ذلك . انتهى كلامه .

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

### وميض

للسريك رسالة معروفة في فائدة الدعاء والزيارة ، حسنة الاسلوب قويمة السبيل ، اورد فيها معرفة مراتب الموجودات من المبدأ الاول الى النفس الناطقة البالغة في الكمال غاية تصير 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 ذرة 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 دائما على الحركة الدورية الاختيارية ، نشبها بتلك العقول واشتياقاً اليها ، على

سبيل العشق والاستكمال . ثمّ الاجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلكك القمر . والعقل المختصّ بفلكك القمر يُفيض النور على النفوس الانسانية ، لتهدى به في طلب المعقولات ، مثل افاضة نور الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين .  
 ولولم يكن التناسب الذي وجد بين النفوس السماوية والارضية في الجوهرية والدرآكية، وتمائل العالم الكبير بالعالم الصغير ، لما عُرف الباري ، جلّ جلاله . والشرع الحقّ ناطق به حيث يقول : من عرف نفسه فقد عرف ربه . فقد اتضح لك نظام سلسلة الموجودات الاخذة من المبدأ الاول ، وتأثير بعضها في بعض ، وعود الامرالى مؤثر لا يتأثر ، وهو الحقّ سبحانه وتعالى .

ثمّ اعلم انّ النفوس تتفاوت في الشرف بالعلم والكمال . فانه ربّما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم ، نبوية كانت او غيرها ، وتبليغ الكمال في العلم والعمل وبالفطرة او الاكتساب ، حتى تصير مضاهية للعقل الفعال ، وان كانت دونه في الشرف والرتبة العقلية ، لانه علة وهي معلول ، والعلّة اشرف من المعلول . ثمّ اذا فارقت هذه النفس بدنها ، بقيت في عالمها سعيدة ابدالا بدين ، مع اشباهها من العقول والنفوس ، مؤثرة في هذا العالم تاثير العقول السماوية فيه .

ثمّ الغرض من الزيارة والدعاء ، انّ النفس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة عنه ، تستمد من تلك النفوس المزورة خيرا او سعادة او دفع شرّ او اذى ، وتنخرط بكليتها في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة . فلا بد وان تكون النفس المزورة ، بسبب تشابهها للعقول ونجواهرها بجواهرها ، تؤثر تأثيرا عظيما ، وتُمدّ امدادا تامّة 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 والفطرة ، تحدث منه الروح النفسانية التي هي في تجاوبف الدماغ ، وهو آلة للنفس الناطقة ، فعينتذ يكون الفكر والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون ، ولاسيما اذا انضافت اليه قوة النفس وشرفها . 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 العقائد في انه بيت الهى يزُدّ لَف به الى الحضرة الربوبية ويُسْتَقَرَّب به الى الجنبه المقدسه التلاهوتية، وفيها حِكْمٌ عَجِيبَةٌ في مصالح اخلاص بعض النفوس من العذاب الالدى، بل العذاب الاكبر. واما النفسانية، فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها، والاجتناب عن الشواغل والعوايق، والتصرف بالفكر الى قدس الجبروت والاستدامة بشروق في السرّ، لانكشاف الغُصَمِ المتّصلة للنفس اناطقة. فهذانا الله واياك الى تخلص النفس عن شوائب هذا العالم المتّعرض للزوال، انه لما يريد خيراً فعال. انتهى كلام الشريك بالتيفاظه.

### ومبيض

الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب، فلسان الحال افصح اللسانين، ومنطق القلب ابلغ المنطقين، ولهجة الاستحقاق اصدق اللهجتين. وفي التنزيل الكريم: «وان من شئٍ اّ لا يسبح بحمده» اى بلسان حال طباع الامكان الذاتى، ومنطق ليسيته سنخ الماهية الجوازية «ولكن لا يفقهون تسيحهم»، لكون قوتكم العاقلة مؤفة وقلوبكم التى فى صدوركم مغلوفة. فايّاكم، ايها الذاكرون الله بالسنتكم وافواهكم، ان يكذب لسان حالكم لسان مقالكم: وان يكون منطق افئدتكم على خلاف منطق السنتكم. وبالجملة، الدعاء بلسان الاستعداد بحباب ولايرد. والامل بمقدار الاستحقاق يفوز ولايخيب، والمعونة تنزل من السماء على قدر المؤنة. فاذا كان اللسان الحالى ذاكرا واللهجة الاستعدادية ناطقة، فلا عليك، لوسكت لسانك الجسدانى وامسكت عن المسئلة لهجتك اللحمانية، وان كان تواطؤ اللهجتين احلب للفيض، وتطابق اللسانين انفع فى الذكر، واذا احرص الله لسان حالك وافهم لهجة استعدادك، فلا ينفعك ان حرّكت لسانك الجسمانى، ولا يسجديك ان اذابت لهجتك اللحمانية. ومن هناك مغزى قوله، عزمن قائل: «فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى، لعلمهم يرشدون»، اى فليؤجلوا انفسهم فى باب الاستحقاق لاجابى دعوتهم، وليؤمنوا بانى جواد وهاب، لاضنانه فى جودى ولا

تسويف في هبتي ، اذا وجدت 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 : عبدى اذا شغله ذكرى عن مسئلتى ، أعطيه افضل ما أعطى السائلين .

### وَمَيْضُ

ولهذا القسطاس في باب الدعاء شقيق في باب الحمد ، فافضل مقامك في الحمد ان تجعل قسطك من حمدك لبارئتك قصباً مرتبته الممكنة من الاتصاف بكمالات الوجود ، كالعلم والحكمة والعدل والوجود ، فيكون جوهر ذاتك حينئذ اجمل الحمد منك لبارئتك الوهاب سبحانه . فانك ، اذن ، تنطق بلسان حال كل صفة من تلك الصفات ، انها فيك ظل صفة سبحانه وفيض جوده وصنع هبته . 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 عقلى 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 » .

### وَمَيْضُ

فاذن ، ربما لم يكن الدعاء مستجاباً ، لانه لم يصدر عن لسان الاستعداد ، او كان مخالفاً لما هو الاوفق في نظام الوجود . وربما كان عدم الاستجابة لعدم استجماع الشرايط واستتمام الاسباب . وربما كان ذلك لعدم الاتيان من سبيله ، او لكونه ملحوناً ، وان لم يكن جوهر نفس الداعي ملحوناً . وربما استجيب له ، وكان ظهور الاثر مرهوناً بوقته ، كما كان بين قوله عز قائله « قد اجيب دعوتكما » ، وبين وقوع مدلوله مقدار اربعين عاماً ، ومن هناك سهام الليل لا تخطى ، ولكن لها امد وللآمد انقضاء . وربما كان تعويضه

بغيره اصلح للداعي ، فيعوضه الله سبحانه في هذه النشأة ، بما هو انفع واصبح . وربما كان  
 الاصلح للداعي ان يعوضه الله سبحانه عما سألهُ ، من متاعِ الغرور في هذه النشأة البائدة  
 الظاهرية ، باهج ما يكون في النشأة الخالدة الحقيقية . فهناك تبدوله دُخلةُ الامر ،  
 فيرضى بما فعله الربّ العليم الحكيم .

وربما كان عدم الاجابة من باب الامتحانات الالهية التي بها يُبتارُ رُسوخُ  
 القدم في درجة اليقين ، ومرتبةُ العرفان في مقام الرضا والتسليم ، وان كان الداعي اهلا  
 للاجابة والتكريم . فايّاك وان يستفزك شيطان الوهم ووسواس الطبيعة ، اذا جُبِهتْ  
 بالرد ، وحيّلَ بينك وبين باب الاجابة . فربّك الحكيم الفعال غير ضنين في فيضه  
 ولا جائر في حكمه ولا حائف في عدله ولا مُتَّهَم في قضائه .

### وَمِيضٌ

العقوبة الالهية من باب الرحمة وللمحيص في النشأة الاخيرة ، لا للتشفي وتلوج  
 النفس بالانتقام ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . فهو الذي تسمى رحمته امام غضبه ،  
 ويحيط بسطه من وراء قبضه ، وينشور بطشه الشديد من عين رأفته الخراقة . فلا يفرّتك  
 قولك في سؤال المغفرة « يا رحمن ، يا رحيم ، نجّني برحمتك من عذابك » ، فعسى ان  
 يكون عقابك مقتضى الرحمة الالهية ، فيقول الله سبحانه « عبدى ، انا الرؤف الرحيم  
 القائم بالقسط ، اعاقبك برحمتي الواسعة ، وبصبيك عذابي الاليم 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 طسُقك من سنة رحمته  
 الواسعة الجنة لا الجحيم ، وقسط استحقاقك من فيض عنايته التامة المثوبة لا العقوبة .  
 جعلنا الله واياك من حيز قربه وآل رحمته ، ومن المقربين المرزوقين زُلْفَى بهائه  
 وبهجة لِقائه .

### وَمِيضٌ

ذكر الشركاء السالفون ، انه لا قدر لعالم الديدان ، وهو عالم العناصر ، اجساداً

وارواحاً وابداناً ونفوساً ، بالقياس الى عوالم العلويات ، اجراماً وانواراً ونفوساً وعقولاً .  
 اما تعتبر بانّ كرة الارض بجملتها لا يُحسّ لجيرٍ مِها بقدرٍ ، بالنسبة الى ما فوق فللك  
 الشمس اصلاً ، بل انها هناك في حكم نقطة واحدة ؟ ، ولذلك لم يتصحح لها هناك اختلاف  
 ٣ منظر بالرصد ، لا محسوبا ولا محسوسا ، وانّ 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 ظنكك بفلك المريخ والافلاك من فوقه ؟ ، فاذن ،  
 ٦ عالم الاجرام السماوية واسع جداً ، والعقل الصريح الملكوتي يشهد انّ عالم العقل اوسع  
 واعظم جداً من عالم الحس ، وعالم النور من عالم الظلمات ، وعالم الارواح من عالم الاشباح ،  
 ٩ كما قال مفيد الصناعة في اثولوجيا : النفس ليست في البدن ، بل البدن في النفس ، لانها  
 اوسع منه . فاذن لا قدر لعالم الخلق بالاضافة الى عالم الامر .

قال شيخ حيزب الذوق في التلويحات : وكان الحكماء اخذوا العالم حيوانا  
 واحداً ، سمّوا جسمه « جسم الكل » ، له نفس واحدة ناطقة ، هي مجموع النفوس ،  
 ١٢ وعقل واحد ، هو مجموع العقول . وسمّوا مجموع النفوس « نفس الكل » ، و مجموع  
 العقول « عقل الكل » . واكثرهم خصّ العالم بالسماء ، غير ملتفت الى الكائن الفاسد .  
 ١٥ وربّما عنوا بكلّ كلّ من الثلاثة ، الجرم الاعلى ونفسه وعقله . انتهى .

وقال الشريك في ساقه اول كتاب المبدأ والمعاد : فصل : في تعريف جرم الكلّ  
 ونفس الكلّ ، وانها بالقوة من وجه ، وعقل الكلّ ، وانه بالفعل دائماً ، واعلم انّ  
 ١٨ اسم « السماء » واسم « الكلّ » واسم « العالم » كانت عندهم على سبيل الاسماء المترادفة ،  
 كانتهم لم يكونوا يعنونوا بالجواهر الفاسد الذي تشتمل عليه كرة القمر ، فانه اصغر ،  
 بالنسبة الى العالم السماوي ، من الحصاة الحادثة في بدن حيوان الى بدنه . ثمّ اذا قيل  
 ٢١ « حيوان » لم تدخل تلك الحصاة في جملته ، ولم يمنع عدمها الحيوة ان يكون الجسم  
 الذي يحويه حياً . والكلّ عندهم ، بالقياس الى المبدأ الاول ، كشيء واحد حيّ ، له  
 نفس عقلية ، وله عقل مفارق ، يُفيض عليه . وربّما قالوا « كلّ للسماء الاولى . فانّ

كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بان يسميتها « 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 للكثرة الاقصى الذى هو اولى بالتشويق بعد الخير المحض ، و « نفس الكل » ،  
 ويعنون بها النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم . انتهى كلامه بعبارة .

قلت : الكائنات الفاسدة عندهم ، كانتها غير مستأهلة للالتفات ليفتها ، لخصتها  
 وحقارتها بالنسبة الى الجواهر الشريفة التى هى فوق الكون ، فلا يعنون الا بها . فاما  
 الانسان ، بحسب جوهر نفسه المجردة الحية الباقية الآمنة من تطرق الفساد اليها ، فهو  
 العالم الصغير الذى هو نسخة مطابقة للعالم الاكبر الذى هو الانسان الكبير . فهو اكرم  
 محقوق بالعتاية به . ونفسه العقلية القدسية البالغة ، نصاب الكمال على النمط الاقصى ،  
 اشرف العقول المستجمعة بالفعل لصور جميع المعقولات المنطبعة فيها فى درجة العقل المستفاد ،  
 وهى العقل الاخير فى آخر سلسلة العود ، بازاء العقل الاول فى اول سلسلة البدو الذى هو  
 اشرف العقول التى هى مجتمع صور جميع المعقولات المنطبعة فيها بالفعل فى الفطرة الاولى .  
 فاذن : الانسان هو الغرض المقدم فى قصيد العتاية من سائر الخليفة . ومن هناك قال الشريك  
 فى « الكلمة الالهية » : وخلقتم جماداً ونباتاً وحيواناً اشتاتاً فتكون وفاسد ومتولد ومتوالد ،  
 والغرض المقدم فيها خلقة الانسان ، وخلقتم من فضالته سائر الاكوان ، لثلاث نفوس  
 عنصراً حقه ولا تقصّر عن قابل مستحقه .

### ومبيض

كانتكم الان بما تلوناه على سمع قلبك ، وجلوناه لعين عقلك ، باذن الله سبحانه ،  
 فى وميضات هذه القياسات القدسية ، بومضات جذواتها العقلية ، متضلع بالعقل  
 المضاعف فى جادة الايقان ، مضطلع بالعقل المستفاد فى درجة العرفان ، متسّم ذروة  
 سنام المعرفة من سبيل البرهان ، ان نظام الوجود عبد طابع لربه ، مستمّيع من سبيل

الفيض في صَبَّه ، مُسْتَوْدَعٌ لَانْصَابِ الْخَيْرِ فِي مَصَبِّهِ ، جَعَلَهُ رَبُّهُ اِمَامًا مَبِينًا يَعْلَمُهُ  
وعنايته لقضائه وقدره ، فاحصِي فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ رَطْبِ طَيِّبِاعِ الْاِمْكَانِ وَيَابِسِيهِ ، بِخَلْقِهِ  
وامره ، وانَّ الله سبحانه هو المبدأ والمنتهى ، والفاعل والغاية للعالم الاكبر من كلِّ جهة  
وبكلِّ اعتبار ، ولكلِّ جزء من اجزاء من جهة اعتبار الفاعل الاول الذى هو فاعل  
الفواعل والغاية الاخيرة التى هى غاية الغايات ، وباعتبار افادة الوجوب الذى هو ملاكُ  
التقرُّرِ وقِيَامِ الوجود ، وانه سبحانه هو الفاعل والغاية والاول والآخر والمبدأ والمعاد  
للعالم الصغير ، بحسب درجة نصاب العقل المستفاد في النشأتين الاولى والآخره ، ثم في النشأة  
الآخره ، بحسب المعادين الروحاني والجسدي . فنصاب استكمال النفس المثالية ، اولى  
درجاتها في هذه النشأة خلع جلباب الجسد ، ورفض غشاوة الحس ، وضوق قيص الطبيعة ،  
واستجقار السعادات الحسية واللذات المزاجية ، والانصراف الى عالم العقل ، والعروج الى  
طبقات الملائكة السماوية ، ثم الاتصال بالملا الأعلى ، والعكوف في حريم جناب الحق ،  
والمصير الى العالم الاعلى الربوبي . وقصبة الدرجات ومنتهى المقامات ، تقديس النظر  
عن لحاظ ماعدا الموجود الحق ، وكنس شرار مشاعر العقل عن ابتغاء بهجة وبهجة  
غيره ، واستشعار موجود وملحوظ سواء ، والتقدم عن كلِّ درجة ، حتى عن التبرجح  
بهذه الدرجة ، والابتهاج بهذه البهجة . فاذن ، يتصحح للنفس في هذه الدرجة ان مبدءها  
ومعادها ومبتدأها ومنتهاها ، هو الله سبحانه ، لا غير ، على الحقيقة . جعل الله سقينا منا من  
هذا الرحيق ، وزلفانا على هذا النصاب ، انه قريب محيب .

قال الشريك في التعليقات .

تعليق : كلُّ غاية ، فهو خير ، وواجب الوجود ، لما كان الغاية في المخلوق ، اذ كلُّ  
شئ ينتهي اليه ، كما قال : « وان الى ربك المنتهى » . انتهى .

وقال ايضا ، تعليق : لامية لفعل البارئ تعالى ، لان فعله لغاية ، لالداع دعاه الى

ذلك .

تعليق : قوله تبارك وتعالى : « هو الاول والآخر » ، لانه هو الفاعل ، وهو الغاية ،

فغايبته ذاته ، ولأن مصدر كل شيء عنه ومرجعه اليه .

تعليق : الارادة 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 بآخرة ، 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 لِمُقَلَّة 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 : وَاخِرٌ عَلَى الْاِطْلَاقِ ،

من حيث ان كل شيء منته في بقائه اليه ، كما انه مبتدأ في وجوده منه ، اذ بقاء كل

باقٍ فِعْلُهُ ، ودوام كل دائم صِنْعُهُ ، وبقائه كل شيء ودوامه من تلقاء ، وبقاؤه ودوامه

من ذاته ، لا من تلقاء شيء آخر . فهو سبحانه فاطر الموجودات وموجدتها ومحدثها وحافظها

ومُدِيمُهَا ومُبْقِيهَا .

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 الذاتية ، 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 ، واخره 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 الوجودين السابق واللاحق ،
- اذ كل ممكن محفوف الذات والوجود بوجودين ، سابق ولاحق ، وكل منها وجوب بالغير ،
- مستند الى الجاعل الحق الواجب الذات القيوم الوجود ، جل مجده وعز سلطانه ، كما
- قد بينناه في الافق المبين . فهو تعالى كبرياؤه اول و آخر لكل موجود بذينك الاعتبارين .
- الخامس انه الاول والآخر ، من حيث هو الفاعل والغاية لجميع الموجودات على
- الاطلاق . اما الانسان الكبير واكرم اعضائه الذي هو المصدر الاول ، فانه ، علا
- سلطانه ، هو الفاعل الاول التام القريب والغاية الاولى التامة القريبة لها من كل جهة .
- واما سائر اجزاء نظام الكل ، فان لكل منها عللاً فاعلية مرتبة الى الفاعل الاول ،
- وعللاً 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 الوجود لكل ذات ووجود
- ولكل كمال ذات وكمال وجود .
- وهو ايضا آخره ، بما انه بعينه غاية نفس ذاته ووجوده ، او غاية جوهر ذاته
- وغاية جملة غاياته وبما نوره وبتهاؤه معشوق كل نور ومحبوته ، ومتشوق كل
- موجود ومتوخطاه .
- السادس ، هو بنفس ذاته الحق من كل جهة ، اول كل مافي عالم الزمان و آخره .
- فان لكل كائن زماني مبدءاً ومنتهى زمانيين ، وزماناً متقدماً على وقت كونه وزماناً
- متأخراً عن زمان وجوده . والله سبحانه بحسب سرمدية بنفس ذاته ، لامن تلقاء الاستناد
- الى امر و راء مرتبة ذاته ، موجود مع الزمان القبل وما قبل القبل ، ومع الزمان البعد وما
- بعد البعد ، على سنة ثابتة سرمدية ونسبة واحدة ابدية . ولا كذلك موجود سواء
- اصلاً . فهو الاول والآخر ، لا يدخل في سرمدية امد ، ولا يشركه في اوليته

وآخريته احدٌ .

- ٣ السابع ، هو اول كل هوية ، بما انه فاطرها 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 .
- ٦ الثامن ، هو الاول للهويات ، بما اولها النعم السابقة على الوجود من مبادئها المترتبة في السلسلة الطولية الى مبدأ المبادئ ، ورتب لها الاسباب المتسلسلة المتبادية الى حصول المسببات . والآخر لها ، بما انعم عليها النعم اللاحقة الطارفة من بعد الوجود .
- ٩ التاسع ، هو المبدأ والمعاد للنفس العاقلة القلمية الانسانية التي هي النسخة الطابقة للعالم الاكبر في هذه النشأة الاولى البائدة ، اذا ما بلغت نصاب الاستكمال على قصبها 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 ومنتهاها ومُنْبَجَسُها ومصيرها ، منه انبجاسها واليه رجوعها ، في حشرها الجسداني ومعادها الروحاني . فليتعرف .
- ١٥ مركز تحقيق كامبوت لثغمة ربي  
في بضعة من فروع شجرة هذا القبس .  
ومبيض
- 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 ، واعنى بها الامور الوجودية التي لا توصف بالشرية من حيث وجودها في انفسها ، بل بالاضافة الى موجودات غيرها ، من حيث انها تسجرها الى الجرمان عن كمالاتها التلايقة 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 الفيضانية الحقة والوهابية المطلقة ادخالها في القضاء الاول الالهي  
 والافاضة الارادية الوجوبية بالذات. وتلك البركات الجزيلة العظيمة والخيرات الجمّة  
 الكثيرة، ملزومة لهذه الشرور الطفيفة. وايضا ان لوازم المهيات، انما تستند الى نفس  
 الماهية بالذات، والى جاعل الماهية بالعرض. الثالث ان هذه الشرور بالعرض المرادة  
 المقضية ايضا بالذات بل بالعرض، انما تتصحح شريرتها الاضافية العرضية، بالقياس  
 الى جزئيات بعينها، والاشخاص بخصوصها من اجزاء نظام الكل، هي طفيفة جداً بالنسبة الى  
 ساير الاجزاء. فاما بالقياس الى النظام الجملي الواحد بشخصية الجمليّة، وكذلك  
 بالقياس الى تلك الاشخاص والجزئيات، لا يحسب انفسها رؤسها، ومن حيث هوياتها  
 على انفرادها، بل بما هي اجزاء الشخص الجملي والنظام الكلي الفاضل التام، فلا شر  
 ولا شرية اصلا، لا بالذات ولا بالعرض. فلو ان التلاحظ لنظام الوجود المتصادف  
 بلحاظه شروراً واقعة فيه، كان واسع العلم نافذ البصر محيط اللحظ تام الاحاطة بجملة  
 النظام، على هيئته الوحدانية وفخصيته الجمليّة. وبجميع الاسباب المتأدية الى المسببات،  
 على سياقها الانتظامية وتأديتها الاتساقية، لم يكن يجد في نظم الوجود ما يصح ان يطلق  
 عليه «الشر» او تنسب اليه الشرية بوجه من الوجوه. فليتبصر. وكذلك القول في حديث  
 الدعاء بين التكبيرات السبع في افتتاح الصلوة: «ليبك وسعديك، والخير في يديك  
 والشر ليس اليك». وامام المتشككين ومقلداه البيضاوي والنيشابوري وغيرهم ممن  
 يحدوحدوهم، لم يتنبهوا في تفاسيرهم الا لواحد من هذه الاسرار.  
 ثم مما يجب ان يعلم ان الشرور الواقعة في الوجود، انما دخولها بالعرض في احوال  
 القضاء الاول، لا في تفصيل القدر الاخير. فما استوجبه واستجمعه القضاء بالذات او  
 بالعرض، على الوحدانية والبساطة والتساقق والاتساق، يستعرضه ويفصله القدر بالذات  
 قسماً وقضياً، على النكسر والتدرج والتعاقب والتلاحق. فليُفقه.

## وَمِيْضٌ

قال سبحانه: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ». ليس سبيله نفي التعليل  
 ٣ وسلب الغاية عن فعله مطلقا ، كما تختلفه اوهام الاشاعرة من المتكلفين لما لايعنيهم ،  
 وهؤلاء اَحَطُّ 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 الاحديّة من كلّ جهة . الم يقرع سمعك؟ - ان  
 بين الغايات المترتبة فُرْقَاناً مستبيناً ، بحسب القرب والبعد ، كما قالوا في العلوم الآليّة والعلم  
 الغير الآليّ 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 اوسعية شكله انتشار  
 الابخرة وعدم تراكمها ، وغاية عدم تراكم الابخرة جَوْودَةُ الادراك ، وغاية جَوْودَةُ  
 ١٢ الادراك استواء السلوك في اقتناص المعارف الربويّة . فهذه الغاية الاخيرة هي غاية الغايات ،  
 وهي مطلوبة لذاتها . ومثل ذلك في كون الطواحن من الاضراس عريضةً مثلا . فكذلك  
 فاعلمن ، انه لآليّة لفعله سبحانه ، بالقياس الى النظام الجمليّ الذي هو الانسان الكبير ،  
 ١٥ اذ غايته وفاعله هو نفس ذات الباريّ الواحد الاحد الحقّ سبحانه ، وليس يتصور هناك  
 غرض وغاية سواه اصلا . فاما كلّ جزء من اجزاء نظام الوجود ، فغاياته القريبة كمال  
 نظام الكلّ وتمايمته على النصاب الاثمّ ، وغاية غاياته المترتبة نفس ذات الفعّال الحقّ  
 ١٨ الذي اليه يعود كلّ غرض واليه تنهس كلّ غاية . فاذن ، لآليّة لشيء من افعاله سبحانه  
 باخّرةٍ معا ، اذ لا غرض ولا غاية بالاخيرة ، الا وجوده الواجب الاحديّ الحقّ الذي  
 هو غرض الاغراض وغاية الغايات على الاطلاق ، وان كانت لأفاعيله سبحانه اغراض  
 ٢١ وغايات وليّات مترتبة قريبة ومتوسطة منتهية كلّها الى من هو غرض الاغراض وغاية  
 الغايات بنفس ذاته الواجبة الاحد الحقّ من كلّ جهة . فليستيقن .

## وَمَيْضُ

- هل بلغك التشكيك ؟ - بان في الحديث القدسي : من لم يرض بقضائي ولم يصبر  
 ٣ على بلائي ولم يشكر لينعمائي ، فليخرج من ارضي وسمائي ، وليطلب رباً سوائى . فيجب  
 الرضا بقضاء الله وقدّره ، وقد صحّ ان الرضا بالكفر كفر ، والكفر مقضى ، فاذا يلزم  
 ان يكون الرضا بالكفر كفراً مع كونه واجباً . فاجاب عن ذلك امام المتشككين في المحصل  
 بقوله : ان الكفر ليس نفس القضاء ، بل متعلق القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى .  
 ٦ وارفضاه 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 بشيء ،  
 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 يرجع له الى طائل . اليس اعتبار  
 ١٢ المقضى ، بما هو مقضى ، راجعاً الى اعتبار القضاء ؟ « ولا من هذه الحيثية » ليس هو  
 اعتباراً للمقضى ، فاذا ، انما الجواب الصحيح على ما تحققت ، ان الرضا بالقضاء بما  
 هو قضاء بالذات ، او بالمقضى من حيث هو مقضى بالذات ، واجب . والكفر بما هو  
 ١٥ كفر ليس هو بمقضى بالذات ، اذ لم يتعلق به القضاء بالذات : بل انما تعلق به القضاء ،  
 فكان مقضياً ، من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة ، لا من حيث هو كفر . فاذا ، انما  
 يجب الرضا به من تلك الحيثية ، لا من حيث هو كفر . وانما الكفر الرضا بالكفر بما  
 هو كفر ، لا بما هو لازم خيرات نظام الوجود . فاستقم ، كما امرت ، ولا تكن من الخاطئين .

## وَمَيْضُ

- وفي الحديث القدسي : ما ترددت في شيء انا فاعله ، كترددى في قبض روح  
 ٢١ عبيد المؤمن يكره الموت وَاكْرَهُ مَسَاءَتَهُ . فاعتصم الامر فيه على الاقوام  
 والعشائر من زمرة اهل العلم ، ان نسبة التردد الى الفعال العليم ما معنائها ، وكيف

مرقاتها؟ ولم يأت احدٌ منهم هناك بما يستحقّ ان يُحسكى ويُنقل . فاعلم انّ التردّد في امر يكون سببه تعارض الداعي المرجح في الطرفين ، فأُطلق « المسبّب » هنا واريد السبب . ومغزى الكلام انّ قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشر من حيث مساءته ، فهذه الشرية العرضية الاضافية اقوى ضرور الشرّيات بالعرض ، واشدّ افرادها في الافاعيل الالهية التي خيرياتها الجزيلة بالذات كثيرة ، وشرّيتها الاضافية بالعرض قليلة ، لشرف المؤمن وكرامته عند الله سبحانه . وبعبارة اخرى ، وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات و لزومه للخيرات الكثيرة والشرية بالعرض وبالاضافة الى طائفة من الموجودات ، هو المعبر عنه « بالتردّد » ، اذ الخيرية تدعو الى فعل الفعل والشرية الى تركه ، ففي ذلك انسياق الى تردّد ما . فاذا ، المعنى : ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض التلازمة لخيرات كثيرة في افاعيل ، مثل شرية مساءة عبدي المؤمن جهة الموت ، وهو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الالهية . فافى الشرور بالعرض التلازمة للخيرات الكثيرة اقوى شرية واعظم من هذا الشرّ بالعرض ، واكن رعاية الخير الكثير والحكمة البالغة التامة في ذلك احكم واقوم واقوى واعظم . فاسلك سبيل العقل الصّراح ، ولا تكن من الغافلين .

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامية  
وهيضة

في الحديث عنه ، صلى الله وسلم عليه وآله الطهّيرين : كل مولود يولد على الفطرة ، وانما ابواه يمجسانه او يهودانه او ينصرانه . فاعلمن انّ كل انسان ، فانه مولود في عالم الخلق بيدنه الجسماني الهولاني ، وفي عالم الامر بنفسه الناطقة المجردة . فابواه بما هو مولود في عالم الخلق ، الهولي والطبيعية . وبما هو مولود في عالم الامر ، النفس والعقل ، اعنى نفس الكل وعقل الكل . والمعنى بهما هنا ابواه بما هو مولود في عالم الخلق ، وهما الطبيعة والهولي ، اى الطبيعة العنصرية والهولي الاسطقسية .

وقال الشريك ، في ساقه اولى كتاب المبدأ والمعاد : اشرف الموجودات بعد الاول تعالى . عقل الكل ، ثمّ نليه نفس الكل . وعقل الكل 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 بتعد ، 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 و نفس الكل و طبيعة الكل ، ومراتب الاجسام الجسم الاثيرى السماوى والجرم الاسطقسى الارضى والاجسام المتكونة . وسيتضح فيما يستقبل ان اول الموجودات عن الموجود الحق ، هو عقل الكل على ترتيبه ، ثم نفس الكل ، ثم جرم الكل ، ثم طبيعة الكل . انتهى بعبارة .

### وَمِيْضٌ

من ذابعات الشكوك، ان فعل العبد ان عليم الله تعالى وجوده وتعلق به القضاء الالهى ، 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 فى المصطل ، ان الاشكال وارد على الكل ، وان الجواب هو ان الله تعالى لا يسئل عما يفعل . فقال الناقد البارع ، خاتم المصليين فى نقله : لو كان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره فى فعله ، لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى فى فعله ، فانه كان فى 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 فى المعلوم . انتهى كلامه .

ونحن نقول : هذا الجواب ضعيف 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 شىء علما تاما فعليا ، من سبيل الاحاطة التامة بطله واسبابه المضمنة فى علمه التام بنفس ذاته الاحدية الحقة من كل جهة . وايضا علمه سبحانه بكل شىء ، هو عين ذاته الحقة الواجبة ، وذاته الواجبة علة فاعلة لكل شىء . فكيف لا يكون علمه علة؟ والعلم تابع للمعلوم فى وزان هيئة التطابق ، اذ المعلوم هو الاصل فى باب وزان المطابقة ، لافى الوجود الا فى

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 توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسببات : فكذلك الامر في علمه التام بكل شئ الذي هو بعينه ذاته الفعالة الواجبة .

قال في المحصل : مشكلة الارادات تنتهي الى ارادة ضرورية ، دفعا للسلسل ، وذلك موجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره . فقال الناقد البارز : 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 نحتم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل الكون والفساد ، ونقول ان لكل كائنا مادة وصورة وعلة فاعلة وغاية تخصه ، يؤخذ ذلك بالاستقراء او على سبيل الوضع . فاما جملة الكون والفساد واتصاله ، فعلى الفاعلية المشتركة التي هي اقرب ، هي الحركات السماوية ، والتي هي اسبق . فالمحرك لها والعلة المادية المشتركة ، هي العنصر الاول ، والعلة الصورية المشتركة ، هي الصورة التي للمادة قوة على غيرها ، مما لا يجتمع معها ، والعلة الغائية استبقاء الامور التي لا تبقى باعدادها ، واستحفاظها بانواعها . فان المادة العنصرية ، لما كانت كما تلبس شيئاً ، قد خلعت غيره ، وكان الشئ كما يكون

هو ، قد فسد غيره ، ولا سبيل الى بقاء الكائنات باشخاصها ، دُبْرَ في استبقاء انواعها بالتناسل والتحارث والتعاقب المتعلق بالكون والفساد . والاسبق من ذلك ، هو الجود الالهي المعطى كل موجود ما في وسع قبوله ، وابقاؤه اياه كما يحتمله ، اما بشخصه كما للاجرام السماوية ، واما بنوعه كما للعنصرينات . انتهى كلامه بالفاظه .

### وَمَيْضُ

- ٦ وان هناك شكاً من معضلات الشكوك . وهوانه اذا كانت ارادتنا وارادة علينا من خارج ، وكانت الارادة الجائزة الانسانية واجبة الانتهاء الى الارادة الحقّة الواجبة الالهية ، كان الانسان لامحالة مضطراً في ارادته لفعله ، ومضطراً اليها انما هو المشيئة الوجوبية ، « وما تشاؤون 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 دفاعه .
- ٧ والوجه في ذلك ما اورده وحققته في كتاب الايقانات ، بفضل الله العظيم وحسن توقيفه ، وتلخيصه انه ، اذا انسأقت العلل و الاسباب المترتبة المتأديّة بالانسان الى ان يتصور فعلاً ما ، ويعتمد 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 الآدوية . فاذن ، تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الاكيدة الاجماعية المعبر عنها « بالارادة » ، حالة شوقية اجمالية للنفس ، بحيث اذا ماقيست الى الفعل نفسه ، وكان هو الملتفت اليه باللحاظ بالذات ، كانت هي شوقاً و ارادةً بالنسبة الى نفس الفعل ، واذا ماقيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعي اليه ، وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات ، تلك الارادة الاجماعية ، 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 منة العقل استطاعة ان يلتفت اليها بالذات ، ويلاحظها على التفصيل . فكل من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل ، تكون بالارادة والاختيار ، وهي باسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية الاجمالية المسماة « بارادة » الفعل و «اختياره » . لست اقول : تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها . بل اقول : للنفس المشوقة 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 يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجمالية ببيتها الوجدانية . فان ذلك انما يمتنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية ، لا غير . فلذلك ما ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومناخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها ، بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمناخرة بالمكان . واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتصلة الشخصية ، فان العقل بمعونة الوهم يحللها الى ابعاضها المترتبة بالسابقة والمسبوقية بالذات . وسبيل الارادة في ذلك سبيل العلم . فانهما يرتضعان ، في هذا الحكم ، من تدني واحد ، وتساغيهما القريحة العقلية في مهدي واحد . والبيان التفصيلي هنالك على ذمة كتاب الايقاظات .

فاذن ، نقول في ازالة 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 الوجدانية والارادة الحقة الربوبية ، فقد عرفت ان ذلك هو الحق ، لا يمحى عنه العقل الصريح ، ولا ياتي 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 اتهاهما في سلسلة الصدور ، والاستناد الى ارادة الفعال الحق الواجب بالذات ، جل

سلطانه . وكيف يصحّ للممكن بالذات وجود ووجوب ، لامن تلقاء الاستناد الى الموجود الواجب بالذات ؟ ، فليثبت .

### وَمَيْضُ

- ٣ فاذن ، الشرور والتقايب كلتها من جانب المعلول القابل و نقص ذاته و سوء استحقاقه و سوء استعداده ، والخيرات والحسنات كلتها من تلقاء فيض البارئ الفياض وسبق عنايته و سوق هدايته . فسبحان من يثبت عباده على ما مباديه و مصادره من فيض صنعه و رفق افاضته ، وفعليته و تقررره من سبب جوده و رشح رحمته .
- ٦ خيرات نظام الوجود و كمالاته الاولى والثانية و الفرايض و النوافل باسرها من الماهيات والهويات والذوات والصفات والطبايع والجبالات والاخلاق والمكات والغرائز والعوارض والاعمال والافعال ، انما انبعاثها و انبجاسها بالذات ، من قدرة الله التامة و ارادته الواجبة و خبيريته الحقة و خبيريته المحضة و عنايته السابقة و هدايته السابقة و رحمته الفياضة الواسعة و افاضته الفعالة الدائمة . ولكن فيضانها من فيض جوده العظيم ، بمقدار استعدادات
- ١٢ المواد ، وعلى مبلغ استحقاقات الماهيات . « وكل شيء عنده بمقدار » . فاما الشرور والآلام والنقائص والجرائم و الاوزار و الآثام ، فن تلقاء سوء الاستعدادات و سوء الاستحقاقات و نقص الحقايق و نقصان القابليات و تراجمات قبائل الهولانيات و تصادمات
- ١٥ سكران سواد عالم الظلمات ، لا من جهة بخل من المفيض و ضنانه من الجائد او عجز في القدرة و قصور في افاضة ، تعالى جناب الفياض الحق عن ذلك كله علوا كبيرا .
- ١٨ 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 طباعى حقيقة الهولى ، و لازم ماهيتها المستند الى اقتضاء نفسها اياه ، لا الى مقتض من خارج . و كل استعداد جزئى لاحق بخصوصه ، مترتب على استعداد آخر جزئى سابق ، على ما اسلفنا لك تبيانه ، بلذن الله . فاختلقت

٣ خصوصيات الاستعدادات والاستحقاقات، حسب اختلاف خصوصيات المواد والماهيات  
 والاشخاص والجزئيات . وفي عالم الطبيعة الخامسة ، كل هيولى فلكية ملزوم استعداد  
 خاص جزئي جوهر ذات الملزوم بحقيقته النوعية يتأبى الانسلاخ عنه ، ولازم الماهية في  
 عالم الامكان مطلقاً ، هو مفاد الهيئة العقدية ، من حيث النسبة الارتباطية بما هي نسبة  
 ٦ ارتباطية بين الحاشيتين ، ككون الاربعة زوجا والثلاثة فردا . فحصوله الرابطي ، اعني  
 تخالط الحاشيتين معلول نفس المهيئة ومقتضاها بالذات . واما مفهومه بحقيقته التصورية ،  
 كحقيقة الزوجية والفردية مثلا ، فمفعول صنع الجاعل الحق الفعال ، كساير الحمايق  
 الجائزة والماهيات الممكنة . فاذن ، لوازم ذات الباري الحق سبحانه ، كالانسان الكبير ،  
 ٩ وافضل اجزائه الذي هو المصدر الاول ، ينحصها انها بحقايقها التصورية لوازم ذات  
 ملزومها الواجب بالذات ، ومستندة اليه ومعلولة ومقتضاة له . وليس يتصحح ذلك  
 في شيء من لوازم الماهيات الممكنة . فلاتكن من الغافلين .

### وميض

١٢ هل انت مستشعر بمشعر فطانتك ؟ - ان المعلول الابعد ، اكثر افتقارا واستنادا  
 واوفر ارتباطا واستفادة ، بالقياس الى جناب المفيض الحق من وجه ، اذله بحسب كل  
 ١٥ من منتظرات تفرره 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 .  
 ١٨ فاذن ، من هناك يستب ان الانسان الذي هو اخيرة مراتب العود ، ولاسيما  
 من هو في حاق طبقة الكمال ومنتهى جهة الاستكمال وفي اقصى الغاية في سلسلة العود ،  
 اقرب الى جناب الحق واكثر استفادة واوفر تأثيراً منه ، من كل ما في عالم الامكان في  
 ٢١ سلسلته البدوية والعودية .

### وميض

قولك الى اذنك وعقلك الى صماحك ، واصبح ليعسوب آل بيت

المُؤَاخَاةَ والسَّفَارَةَ ، و باب دار علم الإيحاء والنُّبُوَّةَ ، خازن وحى التنزيل و عَيْبَةَ سرِّ  
التَّأْوِيلِ ، عليه السلام ، اذ يقول : « عِظْمُ الخَالِقِ عِنْدَكَ بِصَغْرِ المَخْلُوقِ فِي عَيْنِكَ »  
وكن مُتَأَبِّهًا بالنور السرمدي عن الظلِّ الزائل ، و بالوجود الحقِّ عن الوهم الباطل .  
واعلم انَّ الحَيَوَةَ الحَسِّيَّةَ المَزَاجِيَّةَ فِي هَذَا العَالَمِ قَشْرُ الحَيَوَةِ ، وَاِنَّ هِيَ اِلَّا الحَيَوَةُ  
الظَّاهِرِيَّةَ ، و الحَيَوَةُ العَقْلِيَّةَ الالهِيَّةَ فِي عَالَمِ القُدْسِ مَحُّ البَهْجَةِ الرُوحَانِيَّةِ و مَخُّ السَّعَادَةِ  
السَّرْمَدِيَّةِ ، و لُبُّ الحَيَوَةِ الحَقِيقِيَّةِ .

فكما الِآجِدَاتُ قُبُورِ الِاجْسَادِ ، فَكَذَلِكَ الِاجْسَادُ اَجْدَاثُ النُّفُوسِ . و لعلَّ القُبُورَ  
فِي قَوْلِهِ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ فِي التَّنْزِيلِ الحَكِيمِ : « وَمَا اَنْتَ بِمُسْمَعٍ مِنْ فِي القُبُورِ » ، هِيَ  
الِابْدَانُ ، فَالسَّفَهَاءُ الطَّغَامُ الجَاهِلُونَ حَيَوَتَهُمْ مُطْلَقًا مَمَاتٌ ، و اِبْدَانُهُمْ لِنُفُوسِهِمْ قُبُورٌ ،  
و اَجْسَادُهُمْ لِارْوَاحِهِمْ اَجْدَاثٌ فِي النُّشْأَتَيْنِ البَائِدَةِ و الخَالِدَةِ . و فِي قَوْلِهِ فِي قُدْسِيَّ الحَدِيثِ :  
« اَنَا عِنْدَ المُنْكَسِرَةِ قُلُوبِهِمْ و المُنْدَرَسَةِ قُبُورِهِمْ » القَاوِبُ هِيَ النُّفُوسُ المَجْرَدَةُ المُنْتَالِهُةُ ،  
و انْكَسَارُهَا عِبَارَةٌ عَنِ مَوْتِهَا الِارَادِيَّ ، و رَفْضُهَا الِاجْسَادَ بِالِارَادَةِ قَبْلَ رَفْضِهَا بِالطَّبِيعِ  
الَّذِي هُوَ المَوْتُ الطَّبِيعِيُّ ، و القُبُورُ هِيَ الِابْدَانُ المَبْهُولَانِيَّةُ الرِّثَّةُ المَنْهَوَكَةُ فِي نُسُكِيَّ  
الطَّاعَةِ و مَنَسِيكِيَّ العِبَادَةِ ، وَذَلِكَ هُوَ اَنْدِرَاسُهَا .

مركز تحقيق و تجميع علوم اسلامی

للهِ دَرَّ صَاحِبِ التَّلْوِيحَاتِ ، حَيْثُ قَالَ : اَنْظُرْ كَيْفَ نِسْبَةُ بَدَنِيكَ اِلَى عَالَمِ العَنَاصِرِ ،  
و كَيْفَ نِسْبَةُ العَنَصْرِيَّاتِ اِلَى جَرْمِ الكَلِّ ، و كَيْفَ نِسْبَةُ جَرْمِ الكَلِّ اِلَى نَفْسِ الكَلِّ ،  
و كَيْفَ نِسْبَةُ نَفْسِ الكَلِّ اِلَى العُقُولِ ، و كَيْفَ نِسْبَتُهَا اِلَى العَقْلِ المَسْمُوعِ « بِالعَنَصْرِ الِاعْلَى » ،  
و هُوَ العَرْشُ العَظِيمُ المَجِيدُ ، و لَانِسْبَةَ لَهُ اِلَى جَنَابِ الكَبْرِيَاءِ ، فَانطَوَّتِ العَنَاصِرُ فِي الِاجْرَامِ  
السَّمَاوِيَّةِ ، و هِيَ فِي قَهْرِ النُّفُوسِ و هِيَ فِي قَهْرِ العُقُولِ و هِيَ فِي قَهْرِ المَعْلُولِ الِاَوَّلِ . « وَاَللهُ مِنْ  
وَرَائِهِمْ مَحِيطٌ ، و هُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ، و سَعَّ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ و الِاَرْضِ » . تَلَاثِيَّ الكَلِّ  
فِي جَبْرُوتِهِ .

سُبْحَانَكَ اللّهُمَّ ، و بِحَمْدِكَ اشْهَدُ اَنَّ كُلَّ مَعْبُودٍ مِنْ دُونِ عَرْشِكَ اِلَى قَرَارِ الِاَرْضِيْنَ

باطل ، ما خلا وجهك الكريم ، لا الهَ إلا أنت . طهرنا بعزتك عن رجس الهوى ، وهب لنا من لدنك رحمةً . اليك الرَّغْبُوت ، ومنك الرَّهْبُوت ، وانت اله العالمين .

### وَمَيْضُ

- ٣ أما كنت ممن تُلِيّ عليه فيما سلف ، انّ قسطاس حقّ المعرفة الخروج من الحدّين ، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه : فاطلاق جميع اسماء العزّ والجلال والفاظ المجد والكمال على الباريّ الفعّال ، واثبات معانيها الكمالية بأسرها له سبحانه ، خروج من حدّ التعطيل .
- ٦ ومعرفة انّ كلّاً من هذه الاسماء الحُسنى والالفاظ العُلّيا هناك ، بمعنى هو اقدس واعلى من المعاني التي في مُنْتَهَى العقول والافهام ، ووُسْعِ المشاعر والمدارك ادراكها ، خروج من حدّ التشبيه . فكل لفظه الهية ، تمجيدية او تنزيهية ، انما مذهب العرفان من سبيل البرهان ، اثبات هليتها واستيقان انّ سبيل العقل الى مايتها ان لا سبيل للعقول الى مايتها .
- ٩ او الخروج من حدّ التشبيه ، هو عرفان انّ معاني هذه الاسماء والالفاظ بأسرها هناك ، بحسب نفس مرتبة الذات الحقة الاحدية ، لاني مرتبة اخرى متاخّرة عن نفس مرتبة الذات ، كما شاكلة اسماء الصفات والفاظ الاوصاف في الماهيات الممكنة والذوات الجائزة . او سبيل الخروج عن حدّ التشبيه ، هو حقّ اليقين المتأكد بالعقل المضاعف ، انّ مستحقّ جميع الاسماء المجدية والالفاظ الكمالية في التنزيه والتمجيد والسلب والاثبات ، نفس
- ١٥ حيثية الوجوب بالذات التي هي بوحدتها الحقة بعينها ، جملة حيثيات العزّ والجلال ، والبهاء والجمال ، وهي عين الذات الواجبة القيامية ، وينبوع كلّ ذات ووجود ، وكلّ كمال ذات وكمال وجود : وليس يتصحّح ذلك لغير القيوم الحقّ الواجب بالذات ، اذ مطابق كلّ اسم وصفة في عالم الامكان ، حيثية فاردة هي وراء حيثيات سائر الاسماء والصفات بتة .

- ٢١ فاعلمن ، انّ وجوب الخروج من الحدّين هناك ، قانون مُطَرِّد الضابط في اثبات الذات وفي اثبات ضرور الصفات والشئون والافعال والافاضات واللوازم والعوارض . وبالجملة ، جميع الجهات والحيثيات ، حتى الاضافات العارضة والتاثيرات اللازمة والاعتبارات اللاحقة ،

- فانها جميعا في عالم الربوبية على سنة اخرى ، متقدسة عن مألوفات العقول متأبته عن  
 معقولات الازهان . وكذلك الشأن في الامور العينية القدسية والمواعيد الكريمة الالهية  
 للنفوس البالغة نصاب الاستكمال في نشأة الخلود وعالم المعاد . فليست النفس مُيسرة  
 لان تتعرفها ، وهي في دار غربتها . انما غنماها في دار الغربة ان تتحقق بالبرهان وجوب  
 هليتها في مذهب الطبيعة الجزئية ، ومن سبيل العناية الاولى الكلية ، من غير تسبل 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 الخلتص الراضون من العقلاء والحكماء ، مما يمثل لعقولهم وينطبع  
 في اذهانهم ، فضلا عما يقول الظالمون الجهلة من المشركين والقيشريون الرعاع من  
 الظاهريين . واسماء الله الحسنى على ثلثة اضرب . فمنها ما يطلق عليه تعالى توصيفاً وتسمية ؛  
 كالعلم والتقدير . ومنها ما يجوز اطلاقه تسميةً لانه توصيفاً ، كالباقى والدائم ، المشتقين من  
 البقاء والدوام الزمانيين ، لكون ما هناك ثابتاً على ضرب آخر اتم واحق واعلى وامجد ،  
 مما يعقل في معناه . ومنها ما يطلق توصيفاً لانه تسميةً ، كواجب الوجود وموجد كل موجود ،  
 وكرادفات اسم ذاته في سائر اللغات ، لعدم ورود الاذن من سبيل الشرع بالتسمية .

### حَيْتَامُ التَّخْتِيمَةِ

### وَمِيضٌ

- لاتخافن موت البدن وبوار المزاج بما انت مولود عالم الملك ، اذا كنت حياً على  
 الفطرة بما أنت وليد عالم الملكوت ، ودمت مؤتسباً بابويك ، العقل والنفس ، في سُخُوع  
 العبودية لجهروت ربك . فابتهج ، فانت ذو نصيب مؤثور من سبق العناية وسوق الهداية ،  
 اذا كان قسطك من الرحمة الرحمة ، ولم يكن حظك من الرحمة العذاب .

### وَمِيضٌ

اسيلاء العقل واتخلاء الحقيقه استهينوا بالموت ، فان مرارته في خوفه ،

وَأَسْتَحَلُّوْا رَفْضَ الْجَسَدِ ، فَانْ حَلَاوْتَهُ فِي رَفْضِهِ . فَقَدْ انْصَرَحَ لِأَوْلَى النَّظَرِ النَّافِذِ  
 وَالبَصْرِ الوَاسِعِ ، انْ حَقِيقَةُ المَوْتِ ، انْ هِيَ الْوَالِدَةُ الثَّانِيَةُ فِي دَارِ الحَيَوَةِ وَمَوْطِنِ البَهْجَةِ ،  
 ٣ وَالانْتِقَالَ الأوَّلَ مِنْ اِقْلِيمِ الزَّمَانِ إِلَى عَالَمِ الدَّمْرِ ، وَالصُّعُودَ العَقْلِيَّ مِنْ اَرْضِ التَّنْزِيحِ  
 وَالتَّغْيِيرِ إِلَى سَمَاءِ التَّمَرُّدِ وَالثَّبَاتِ ، وَالخُرُوجَ الحَقِّ مِنْ قَرْيَةِ الهَيُولَى الظَّالِمِ اِهْلُهَا إِلَى  
 مَدِينَةِ العُقُولِ القَائِمِ فَسُطَّاسُهَا بِالقَيْسِطِ . اَلَا فَاسْتَحْقِرُوا عَالَمَ الحَسِّ ، وَاسْتَبْخَسُوا  
 ٦ مَدْرَكَاتِ الحَوَاسِّ ، وَاسْتَقْدَرُوا لِدَاتِ الاجْوَفِينَ البَهْمِيِّينَ وَاسْتَخَسُوا مُسْتَلْدَاتِ  
 القَوَاتِنِ الحَيَوَانِيَّةِينَ ، وَاغْتَسَلُوا عَلَى شَاطِئِ العَقْلِ الصُّرَاحِ ، وَاغْتَمِسُوا فِي فُرَاتِ  
 المَعْرِفَةِ الصُّمَادِحِ . ثُمَّ اغْتَرَفُوا ، بِأَيْدِي قَرَابِحِكُمُ القُدْسِيَّةِ اَكْفَاءَ ، مِنْ عَيْنِ الحَيَوَةِ العَقْلِيَّةِ  
 ٩ الخُرَّارَةَ ، فَاشْرَبُوهَا وَدُومُوا ، بِدَوَامِ اللهِ فِي مَعْدِنِ البَهَاءِ ، وَابْتَقُوا بِبِقَاءِ اللهِ فِي عَالَمِ الرَّحْمَةِ .

## وَمَيْضُ

اِذَا تَحَقَّقْتَ انْ اللِّدَاتِ العَقْلِيَّةِ وَالمَعَارِفِ الرَّبُّوبِيَّةِ ، هِيَ اَنْضَاضُ الحَيَوَةِ  
 ١٢ الحَقِيقِيَّةِ فِي هَذِهِ النُّشَاطِ النَّافِذَةِ البَائِدَةِ ، وَانْ مِنْ اسْتِطَاعِ خَرْقِ العَالَمِ الحَسِّيِّ ، صَارَ  
 سِيَّاحاً فِي العَالَمِ العَقْلِيِّ ، فَاحْكُمْ ، اِذَنْ ، انْ المَوْتَ الطَّبِيعِيَّ يُشْبِهُ انْ يَكُونُ وِلَادَةً ثَانِيَةً  
 لِلحَيَوَةِ الحَقِيقَةِ وَالسَّعَادَةِ البَاقِيَةِ فِي تِلْكَ النُّشَاطِ الْاٰخِرَةِ ، اِذَا كَانَتِ النَّفْسُ المَجْرَدَةَ طَاهِرَةً  
 ١٥ لِذَاتِ مِنْ كُلِّ شَوْبٍ وَدَنَسٍ . نَقِيَّةَ الجَوْهَرِ مِنْ كُلِّ سُوِّ وَدَرَنٍ . وَلِذَلِكَ يُقَالُ :  
 لِيَدُوا لِلْمَوْتِ ، وَمُوتُوا لِلحَيَوَةِ ، وَانْ يَلِجُ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مِنْ لَمْ يُولَدَ مَرَّتَيْنِ .  
 وَكَذَلِكَ المَوْتُ الْاِرَادِيُّ يُشْبِهُ انْ يَكُونُ وِلَادَةً اُولَى فِي هَذِهِ النُّشَاطِ الْبَائِرَةِ لِلحَيَوَةِ  
 ١٨ العَقْلِيَّةِ القَارَّةِ الْخَالِدَةِ وَسِيَّاً لَانْ لَا يُتَوَجَّعُ بِلِئْسَعِ المَنِيَّةِ وَلَا يُشْعَرُ بِدَاهِيَةِ المَوْتِ  
 الطَّبِيعِيِّ ، اِذَا حَانَ حِينُهُ وَجَاءَ اَيَّانُهُ ، عِنْدَ اَجَلِهِ المَوْقُوتِ وَآمَدِهِ المَكْتُوبِ ، لِانَّهُ  
 لَا يَكُونُ حِينَئِذٍ مُضَادّاً لِحَالَةِ جَوْهَرِ النَّفْسِ . وَمِنْ المَسْتَبِينَ انْ جَوْهَرِ المَحْسُوسِ ، مَا لَمْ يَكُنْ  
 ٢١ مُضَادّاً لِجَوْهَرِ الحَاسِّ فِي الكَيْفِيَّةِ ، لَمْ يَكُنْ يُحَسَّسُ بِهِ بَتَّةً . فَمِنْ هُنَاكَ قَالَ اِمَامُ الحِكْمَاءِ  
 اِفْلَاطِنُ الْاِلَهِيِّ : مُتْ بِالْاِرَادَةِ تَحَى بِالطَّبِيعَةِ .

وَاِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكُكَ ، بَانَ اَنْ اِمَامَ المَتَشَكِّكِينَ ، كَانَهُ كَانَ ذَاهِلاً عَنِ اسْتِلْدَادِ اللِّدَاتِ

الروحانية بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية ، و اهتزازات 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 ، بالالام الجلية والخفية ، كما عددناها ، وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام . و اذا 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 الحسانية . وبالجملة ، تنافس الحكماء في الرغائب العقلية اكثر ، وعنايتهم بالامور الروحانية اوفر ، سواء عليها اكانت في هذه النشأة القانية ، ام في تلك النشأة الباقية . ولذلك يفضلون معجزة نبينا ، صلى الله عليه وآله وسلم ، اعنى القرآن الكريم والتنزيل الحكيم ، وهو النور العقلي الباهر والفرقان السماوي الداهر ، على معجزات الانبياء من قبل . اذ المعجزة القولية اعظم و ادوم ، ومحلها في العقول الصريحة اثبت و اوقع ، ونفوس الخواص المراجع لها اطوع ، وقلوبهم لها اخضع . وايضا ، ما من معجزة فعلية مأتى بها ، آلا وفي افعال الله تعالى قبيلتنا من جنسها ما هو اكبر وابهر منها واتق و اعجب واحكم واتقن . فيخلق النار ، مثلاً ، اعظم من جعلها برداً وسلاماً على ابراهيم . وخلق الشمس والقمر والجلديّة والحس المشترك ، اعظم من شق القمر في الحس المشترك . ولو تدبّر متدبّر متفكراً في خلق معدّل النهار ومنطقة البروج متقاطعتين على الحدّة والانفراج ، لاعلى زوايا قوايم ، وجعل مركز الشمس ملازماً لسطح منطقة البروج في حركتها الخاصة ، وما في ذلك من استلزام بدايع الصنع وغرائب التدبير واستتباع فيوض الخبرات ورواشح البركات في آفاق نظام العالم العنصري ، لدهشتته الحيرة ، وطبق يتخّر متهوراً في عقوله ، مغشياً عليه في حسّه . وذلك ان هو آلا فعل ما من افاعليه سبحانه ، وصنّع ما من صنايعه ، عز سلطانه . فاما نور القرآن المتللاً شعاعه ، ستجيس الابد ، فلاصودف في الاولين ، ولن يصادف

في الآخرين ، فيما تناله العقول وتبلغه الاوهام ، من جنسه ما يُضاهيه في قوانين الحكمة  
والبلاغة ، او يدانيه في افانين الجزالة والجلالة .

### وَمَيِّضٌ

في كلمات الكتاب الناطق والميزان الفارق ، صلوات الله عليه : كل شيء يَعْزُرُ  
حيث يَنْزُرُ ، والعِلْمُ يَعْزُرُ حيث يَغزُرُ . وفي حكم او ميرس المقدم المستدل بشعره  
في اليونانيين : خير امور العالم الحسى اوساطها ، وخير امور العالم العقلى افضلها . واتى  
لاَعْجَبُ من الناس ، اذا كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى ، فيدعون ذلك الى الاقتداء  
بالبهايم . فاذن لا تَتَوَخَّيَنَّ بهما متك الا الدرجة القصيا ، ولا يَثْبُطَنَّكَ عنها الابتهاج  
بالدرجات المتوسطة . وان كنت قد بلغتك 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 يَشِينْهُ بقبيح . فاعلمن ان الانسان من سِنَخِين : مادى ظلماني  
بحسب بدنه الهولاني ، ومجرد نوراني بحسب نفسه الناطقة المفارقة . وهو بحسب نفسه  
المجردة ، احوج الى مرآة عقلية تتمثل فيها صور محاسنه ومساويه فتحاكيه بها ، 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  
المفيد اباه اصول المعرفة وضوابط الحكمة ، والواقى مشاعره وقواه اتباع عقول  
شيبت بشوائب الاوهام ، واصطحاب ارواح شيبت بمشائن الاجساد . فامراض  
هذه القلوب معدية ، وآفات هذه الاوهام مسرية .

ختم الختام بالوصية والدعاء

### مُخَاطَبَةٌ

ايها الصديق العقلاني الماحيص والسليل الروحاني الفاحيص ، اتى باذن الله  
سبحانه وفضل تأييده وطول تثبيته ، اتيتك برقيم ملكوتي وكتاب قدسى ،  
المتعقب والمفتضيب والخائف والشادى والمنتهى والمبتدى والبارع المتمهر  
والمشرع الذى لم يتدرّب ولم يتمهر بعد ، كلهم فى أنهم لامغنى لهم عنه ، ولا

عن فرائقٍ سبّيقٍ في مسالكِ غوامِضِهِ خَيْرِيَّتٍ في طرائقِ مَغَامِضِهِ ، قد عُوْضِدَ  
 باورادِ الشارقاتِ الغيبيَّةِ ، وَاَمَدَادِ البارقَاتِ الالهيةِ يُعَلِّمُهُمْ وَيُنْدِيهِمْ وَيُقُوْدُهُمْ وَيَهْدِيهِمْ ،  
 يعرفهم آساليبَ غمُوضَاتِهِ ومواقِبِ ومُوضَاتِهِ ، ويفيدهم مخزوناتِ خزَائِنِهِ ومكنوناتِ  
 مكامِنِهِ ، شرَعٌ سَوَاءٌ ، وفي انْتِهَمِ محاورِجُ اِلهِ مشابِهٌ سَوَاسِيَةٌ .

وَأَيْتُمُ اللهُ ، اِنْ هَذَا الْكِتَابُ نَصَابٌ تَهَامِ الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ ، وَمِيقَاتُ كَمَالِ الْفِطْرَةِ  
 الْاِنْسَانِيَّةِ ، وَتِسْوَاءٌ مُزَاجِ سِيَدِ الْعُلُومِ وَنُضْجِ قِيَامِ حِكْمَةِ مَا فَوْقَ الطَّبِيعَةِ . فهو  
 لِلْحَيَاةِ الْعَقْلِيَّةِ الْاَبَدِيَّةِ يَنْبُوعٌ عَيْنِ خِرَارَةِ تَقْضُورٍ ، وَرَأْسُ مَالِ تِجَارَةِ رَاحَةِ لَنْ تَبُورَ .

### تَوْصِيَّةٌ وَدُعَاءٌ

- ٩ اِيَّاكَ وَهَوْلَاءِ الْمُتَفَلِّسَةِ الْحُثَالَةِ الطَّغَامِ وَالتَّكَلُّفَةِ السَّفَالَةِ اللِّثَامِ ، فَهَمِ الْغَاغَةَ  
 الْمَحْمَجُ الْاِقْشَابُ الرَّعَاعُ الْاَوْغَادُ اَخْفَاءُ الْمَهَامِ ، مَفْهَاءُ الْاَحْلَامِ ، اِذْهَانُهُمْ مَنْكُوسَةٌ ،  
 وَقِرَائِحُهُمْ مَطْمُوسَةٌ ، وَاُرْوَاحُهُمْ ظَلْمَانِيَّةٌ ، وَبَابُهُمْ هِيُولَانِيَّةٌ ، اَجْسَادُهُمْ اَكِلَةٌ  
 لِنَفْسِهِمْ ، وَنَفْسُهُمْ عِبَادَةٌ لِاجْسَادِهِمْ ، وَاَوْهَامُهُمْ وَاَلِيَّةٌ عَلَي عَقُولِهِمْ ، وَعَقُولُهُمْ  
 خَضَعَةٌ لِاَوْهَامِهِمْ . اَتَشُدُّكَ اللهُ وَالْقَرَابَةَ الْعَقْلَانِيَّةَ وَالصَّحَابَةَ الرُّوحَانِيَّةَ ،  
 فِي اِضَاعَةِ هَذِهِ الْحِكْمِ وَاِذَاعَةِ هَذِهِ الْاَسْرَارِ اِلَيْهِمْ ، اِلَّا اَنْ يُؤْتُوْكَ مَوْثِقًا مِنْ  
 ١٥ اللهُ فِي تَنْقِيَةِ الْقَلْبِ وَتَنْوِيرِ السَّرِّ وَتَلَطُّفِ الْقَرِيْبَةِ وَمُهَاجِرَةِ اَقْلِمِ الْحَسَنِ وَالْمَصِيرِ اِلَى عَالَمِ  
 الْعَقْلِ وَالْمَتَابِ اِلَى اللهِ ، نَعَالِي كِبْرِيَاؤِهِ وَتَقَدَّسَتْ اَسْمَاؤُهُ . فَاللهُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ . وَاللهُ عَلَي مَا  
 نَقُولُ وَكَيْلٌ ، حَسْبِيَ اللهُ وَكُنْفِي . سَمِعَ اللهُ لِمَنْ دَعَا ، لَيْسَ وِرَاءَ اللهِ مُنْتَهَى .  
 ١٨ سُبُّحَانَكَ اللهُمَّ ، وَبِحَمْدِكَ ، يَا وَدُودُ يَا وَدُودُ ، يَا ذَا الْعَرْشِ الْمَجِيدِ ، يَا مُبْدِئُ  
 يَا مَعَادُ ، يَا مُبْدِيُ يَا مُعِيدُ . اللهُمَّ ، اهْدِنِي بِنُورِكَ لِنُورِكَ ، وَجَلِّئْنِي مِنْ نُورِكَ  
 بِنُورِكَ . يَا نُورَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ ، يَا نُورَ النُّورِ ، يَا جَاعِلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ ،  
 ٢١ يَا نُورًا فَوْقَ كُلِّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَعْْبُدُهُ كُلُّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَخْضَعُ لِسُلْطَانِ  
 نُورِهِ كُلِّ نُورٍ ، وَيَا نُورًا يَدِلُّ لِعِزِّ شِعَاعِهِ كُلِّ نُورٍ ! اللهُمَّ ، اَمْنُنْ عَلَيْنَا  
 بِالتَّسْلِيمِ لِمَحْنُومَاتِ اِقْضِيَّتِكَ ، وَالتَّجَرُّعِ لِوَارِدَاتِ اَقْدَارِكَ . وَهَبْ

لَنَا مَحَبَّةٌ لِمَا أَحْبَبْتَ فِي مُتَقَدِّمٍ وَمُتَأَخِّرٍ وَمُتَعَجِّلٍ وَمُتَأَجِّلٍ ،  
 وَالْإِشَارَةَ لِمَا اخْتَرْتَ فِي مُسْتَقْرَبٍ وَمُسْتَبْعَدٍ . وَلَا تُخْلِنَا ، اللَّهُمَّ ، مَعَ ذَلِكَ ،  
 ٢ مِنْ عَوَاطِفِ ذَا فَتَيْكَ وَسَوَابِغِ رَحْمَتِكَ وَلَطَائِفِ كِفَايَتِكَ وَحَوَاطِ عِنَايَتِكَ  
 وَحَسَنِ كِلَالَتِكَ ، بِجُودِكَ وَمَنَّكَ وَفَضْلِكَ وَطَوْلِكَ ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ !  
 وَلَقَدْ نَجِزُ ، بِحَمْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ ، وَنَجِزُ الْفِرَاقَ مِنْهُ ، هَزِيئاً خَلَا مِنْ لَيْلَةِ الْارْبَعَاءِ  
 ٦ لَسِيَّتِ مَضْمُونِ مِينِ شَهْرِ رَسُولِ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، شَعْبَانَ الْمُعْظَمِ ،  
 عَامَ ١٠٣٤ مِنْ هِجْرَتِهِ الْمُبَارَكَةِ الْمُقَدَّسَةِ . وَقَدْ كَانَ الْإِخْذُ فِيهِ يَوْمَ مِيلَادِهِ ، عَلَيْهِ السَّلَامُ ،  
 فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَا الْعَامِ ، وَيَنْطِقُ بِالتَّارِيخِ «بِدَا كِتَابِي الْقَبَسَاتُ» [ = ١٠٣٤ ] ،  
 ٩ وَكَذَلِكَ مَا جَرَى عَلَى لِسَانِ الْوَقْتِ فِي إِنْشَاءِ نَظْمِهِ :

«كِتَابٌ كَنُورٍ بَدَأَ فِي سَمَاءِ حَتَّى كُنْتُ بِبَابِ مِنَ الْعِلْمِ غَامِضِ  
 إِذَا كُنْتُ لِلْحَقِّ تَبَغِي سَبِيلاً فَهِيَ طَوْدٌ بُرْهَانِهِ فِيهِ نَاهِضِ  
 ١٢ فَإِنْ شِئْتُ وَرَخَّ عَلَى التَّمِيحِ وَمُضِي» وَإِنْ شِئْتُ قُلْتُ «كُوكِبُ الْحَقِّ وَأَمْضِي»  
 [١٠٣٤] [١٠٣٤]

وَكُتِبَ بِبَيْمَنَاهُ الدَّائِرَةُ أَحْوَجَ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ الْحَمِيدِ الْغَنِيِّ ، مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ يُدْعَى  
 ١٥ بِأَقْرَبِ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى ، خَتَمَ اللَّهُ لَهُ فِي نَشَاتِهِ بِالْحُسْنَى ، وَسَقَاهُ مِنْ كَأْسِ الْمُقْرَبِينَ مِمَّنْ  
 زَلَقَاهُ عَلَى النَّمَطِ الْأَفْصَى ، وَسُقِيَاهُ عَلَى النَّصِيبِ الْأَعْلَى ، حَامِداً مُصْلِياً مُسَلِّماً مُسْتَفْرَداً  
 دَاعِياً أَمَلاراً جِياً . وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَقَّ حَمْدِهِ .

## فهرست‌ها

- ۴۸۷ ۱- فهرست نامهای اشخاص
- ۴۹۲ ۲- فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها
- ۴۹۳ ۳- فهرست نامهای کتابها



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## فهرست نام‌های اشخاص

ابو ابراهیم، ابو ابراهیم موسی بن جعفر، ۱۲۸،	آدم ۱۱۸
۰۱۳۸	ابراهیم ۸۸، ۴۸۱
ابوالبرکات، ابوالبرکات البغدادی، ۱۱۱،	ابراهیم بن سيار النظام — النظام
۰۳۳۲، ۱۰۹	ابرقلس — برقلس
ابو بصیر ۱۲۸	ابن بابویه القمی (— ابو جعفر بن بابویه، ابو جعفر
ابو جعفر (ع) ۱۲۹	الصدوق، الصدوق) ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۶،
ابو جعفر الكلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب	۱۳۷، ۱۳۹، ۳۲۶، ۳۲۹.
الكلینی — الكلینی	[ابن سینا] (— رئیس فلاسفة الاسلام، الشریک،
ابو جعفر بن بابویه، ابو جعفر الصدوق، ابو جعفر	الشریک رئیس، الشریک الریاسی،
الصدوق ابن بابویه القمی — ابن بابویه القمی	الشریک فی الریاسة، الشیخ، شیخ فلاسفة
الابو جعفران (— کلینی وابن بابویه)، ۱۳۷،	الاسلام)، ۲، ۷، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۳۲،
۳۲۶	۳۴، ۳۶، ۴۲، ۴۶، ۵۲، ۵۴، ۶۱،
ابوالحسن الأشعری، ۳۱۷.	۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۷، ۸۷، ۹۹، ۱۰۶،
ابوالحسن، ابوالحسن الرضا (ع) — الرضا (ع)	۱۰۷، ۱۱۹، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱،
ابوالدرداء، ۱۲۶.	۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱،
ابو عبدالله، ابو عبدالله الصادق ۱۲۸، ۱۳۰،	۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲،
۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۸، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۲۹	۲۱۹، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۸،
ابوالقاسم البلخی — الکنعی.	۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۳۳، ۳۵۲، ۳۵۳،
[ابونصر الفارابی] (— الشریک التعليمی،	۳۵۶، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۸۸،
الشریک فی التعليم، الشریک المعلم)،	۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳،
۲۰، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۷۷، ۹۹، ۱۶۲،	۴۰۸، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۰،
۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۸، ۱۹۲، ۲۷۴، ۲۷۶،	۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴،
۳۴۲، ۳۷۲، ۴۱۳، ۴۴۷.	۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۱،
احمد بن محمد بن ابی نصر ۱۲۹	۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۷۰، ۴۷۲،
احمد بن محمد بن خالد ۱۳۰	
ارسطو، ارسطو طالس، ارسطو طالیس،	
ارسطو طالس، ارسطو طالیس، ارسطو طالیس	
الحکیم، ارسطو طالیس المعلم، ارسطو طالیس	



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



- ذعبلب اليماني ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧ .  
 ذوالقرنين ١٧٤، ١٩٩ .  
 راس الجالوت ١٣٠ .  
 رئيس فلاسفة الاسلام — ابن سينا  
 رئيس المحدثين — الكليني  
 رسول الله — محمد (ص) .  
 الرضا (ع) (— ابوالحسن، ابوالحسن الرضا)،  
 ١٢٩، ١٣١، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ٣٢٨  
 زواره ١٢٩ .  
 سقراط، سقراطيس ٢٥، ٣٠، ١٥٠، ١٥٧، ١٥٩  
 ١٦٣، ٢٧٤ .  
 سيدالبرايا، سيد المرسلين — محمد (ص) .  
 الشارح (— شارح حكمة الاشراق) — قطب الدين  
 شيرازي .  
 شارح الاشارات — فخرالدين رازي .  
 الشارح البارع — نصيرالدين طوسي .  
 شارح التلويحات — ابن كمونه  
 الشارح الشريف — ميرسيد شريف جرجاني .  
 شارح الملخص ، والمحصل ، كاتبي قزويني  
 سيد شريف جرجاني الشريك ، الشريك  
 الرئيس ، الشريك الرياسي . الشريك  
 في الرياسة، شريكنا في الرياسة — ابن سينا .  
 الشريك في التعليم، شريكنا في التعليم، الشريك  
 المعلم، الشريك التعليمي — ابونصر  
 فارابي -  
 شريكنا في تعليم الحكمة و نسي رياستها  
 ( — ابونصر فارابي و ابن سينا ) ، ٧٢ ،  
 ١٩١ ، ٣٦٥ .  
 [شهاب الدين مهروردي] (— شيخ الاشراق،  
 شيخ اصحاب الذوق، شيخ اصحاب  
 الذوق والتفريد، شيخ حزب الذوق،  
 صاحب الاشراق ، صاحب المطارحات ، صاحب  
 التلويحات، ١٠٢، ١١٠، ١٤٧، ١٦٧، ١٧٢، ١٠٢ .  
 ١٠٣، ١١٨، ١٦٣، ١٦٥، ١٨٥، ٢٧١  
 ٢٧٨، ٣٠٢، ٣٦٤، ٣٧٢، ٤١٧، ٤٦١  
 ٤٧٧ .  
 [شهرزوري] ، ١٠٣، ١٦٣، ٣٧٢  
 الشهرستاني (— امام المتكلمين، علامة المتكلمين،  
 صاحب الملل والنحل)، ٣٠، ١٠٩، ١١٨  
 ١٨٥، ١٦٨، ٢٧١، ٢٧٣ .  
 شيخ فلاسفة الاسلام — ابن سينا  
 الشيخ الاقدم — كليني  
 شيخا حكام الاسلام (— ابن سينا و فارابي)، ١٩١  
 الشيخ اليوناني (— افلوطين، بلوتن)، ٢٤ .  
 صاحب الاشراق، صاحب الاشراق والمطارحات  
 صاحب التلويحات، صاحب المطارحات  
 — شهاب الدين مهروردي .  
 صاحب الشجرة الالهية — شهرزوري .  
 صاحب الملل والنحل — شهرستاني .  
 الصدوق — ابن بابويه القمي  
 صلاح بن حمزه ١٣٨ .  
 صفوان بن يحيى ١٢٨، ٣٢٨ .  
 عارف الروم (— مولانا جلال الدين رومي)، ٤٦٩  
 عبدالاعلى مولى آل سام ١٣٠، ٣٣٠ .  
 عبدالرحمن بن العجاج ١٢٨ .  
 عبدالله بن سنان ١٣٠ .  
 عبدالله بن طاهر ١٢٢ .  
 علامة زمخشر (— جارالله زمخشري)، ١٢١ .  
 علامة فقهاؤنا (— علامه حلي حسن بن يوسف بن  
 مطهر)، ٣٨٥ .



٣٨٧،٣٦٤ ،٣٥٩ ،٣٥٨ ،٣٥٥ ،٣٤٢	[نصیرالدین طوسی] (سابع المحصلین، سابع
٤٧٢،٤٧١ ،٤٤٢ ،٤٣٥ ،٤٢٠ ،٤٠٤	المحققین، خاتم البرعة المحصلین، خاتم
٠٤٩٦	برعة المحققین ، خاتم المحصلین، خاتم
نظام (سأبراهیم بن سیار)، ١١٨، ١٨٤	المحصلین البرعة، خاتم المحققین، خاتم
نوح ٨٨، ١٠٥	المحققین البرعة، الشارح السابع، السابع
التیشابوری ٤٦٧	الشارح، الناقد السابع، الناقد السابع المحقق،
هرمس المقدم ١٧٥، ٤١٥	الناقد المحقق السابع) ، ٩ ، ٢٣ ، ٤٢
هشام بن الحكم ٣٢٨ ، ٣٢٩	١٠٦، ١٠٥ ، ١٠٤ ، ٩٢ ، ٧٢ ، ٦٦ ، ٥٣
یعقوب بن جعفر الجعفری ١٢٨	٣٠٤، ٢٦٦ ، ٢٣٢ ، ١٧٠ ، ١٦٤ ، ١٥٥
الیعقوبی ١٣٠	٣٤١، ٣٤٠ ، ٣٣٣ ، ٣٢٠ ، ٣١٦ ، ٣١٠



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## فهرست نامهای گروهها و فرقهها

- آل سام . ۱۳۰
- الارسطاطالسين ۲۵، ۳۴، ۲۸۹، ۴۵۶ .
- الاشاعرة، الاشعرية . ۳، ۲۵۵، ۳۱۱، ۳۳۳، ۴۶۸، ۴۴۴، ۴۴۲، ۳۵۸، ۳۴۲، ۳۳۹
- الاشعرية، الاشعرية . ۳، ۲۵۵، ۳۱۱، ۳۳۳، ۴۶۸، ۴۴۴، ۴۴۲، ۳۵۸، ۳۴۲، ۳۳۹
- الارسطاطالسين — الارسطاطالسين
- اصحاب الكمون والبروز، اصحاب الكمون و
- الظهور، ۱۱۸ .
- الافلاطونيين ۲۶، ۳۴، ۲۸۹ .
- اهل ايشيه ويونان . ۳ .
- اهل السنة ۳۴۱ .
- اهل ملطيه . ۳ .
- بنوهاشم ۱۳۸، ۱۴۰ .
- الثنوية ۱۳۳، ۱۳۴ .
- الدهرية ۲۷۴ .
- الديمقراطيسيه ۲۰۱ .
- الرافضة ۱۲۷ .
- رواقية الفلاسفة ۲۶۱ .
- الرياضيين من الفلاسفة ۲۹۱ .
- المشائين، المشائيه ۶۷، ۲۸۹ .
- المعتزلة ۳، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۱۰۱، ۱۱۸
- ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۱۷، ۲۶۱، ۲۵۹، ۲۵۵
- ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۸، ۳۰۳، ۴۰۴، ۴۴۴، ۴۴۳
- المعطله ۳۵ .
- اليهود ۱۲۰، ۱۲۲ .

## فهرست نامهای کتابها

اثبات العقل ۳۸۷ .	۴۳۹ ، ۴۴۴ ، ۴۴۷ ، ۴۵۲ ، ۴۵۴ ، ۴۵۳
اثولوجيا ۱۱۱ ، ۱۱۸ ، ۱۲۵ ، ۱۲۹ ، ۱۳۱ ، ۱۳۳ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶	۴۶۳ ، ۴۶۴ .
۳۶۴ ، ۳۷۲ ، ۳۸۴ ، ۳۸۵ ، ۳۹۹ ، ۴۰۰	التعليقات (فارابی) ، ۹۹ ، ۱۹۲ ، ۴۴۷ .
۴۰۱ ، ۴۰۸ ، ۴۲۸ ، ۴۴۷ ، ۴۶۱	التفسير الكبير ۱۲۶ ، ۴۰۹ .
اجوية الاسئلة القنوية ۳۴ .	التقديسات ۵۰ ، ۶۸ ، ۷۴ ، ۷۶ ، ۱۵۳ ، ۲۱۹
احياء العلوم ۱۲۷ .	۳۲۶ ، ۳۶۲ ، ۳۷۲ ، ۳۷۸ .
الاشارات ۵ ، ۹ ، ۱۹ ، ۵۲ ، ۵۴ ، ۷۱ ، ۱۶۴	تقويم الايمان (ـ التقويمات، والتصحيحات، التصحیحات والتقويمات) ، ۶۰ ، ۷۲ ، ۷۶
۲۵۲ ، ۳۵۴ ، ۴۰۸ ، ۴۱۹ ، ۴۳۹	۱۶۲ ، ۱۹۰ ، ۲۳۴ ، ۳۶۲ ، ۳۶۴ ، ۳۶۵
اعتمال العقل ۳۹ .	۳۷۲ .
الافق المبين ۱۵ ، ۲۳ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۶ ، ۵۷	التلويحات (۲) ، ۱۰۳ ، ۲۸۷ ، ۳۰۲ ، ۳۶۴
۶۰ ، ۸۵ ، ۱۴۶ ، ۲۰۶ ، ۲۱۴ ، ۲۴۰	۳۷۲ ، ۴۶۱ ، ۴۷۷ .
۲۴۳ ، ۲۸۳ ، ۲۹۷ ، ۴۶۵	التنزيل ، التنزيل الحكيم ، التنزيل الكريم، التنزيل الكريم الالهي - القرآن الكريم .
الهيات الشفا - الشفا	التوحيد ۱۲۸ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷
انجيل اهل البيت عليهم السلام - الصحيفة	۳۲۹ ، ۳۲۸ ، ۳۲۶ ، ۳۳۹
السجادية .	تهافت (ـ تهافت الفلاسفة) ، ۳۰۳ .
انموذج العلوم ۱۰۹ .	ثولوجيا - اثولوجيا
الايقاعات ۳۲۵ ، ۴۴۳ ، ۴۷۳ ، ۴۷۴	الجامع الكافي - الكافي
الايماضات والتشريفات ۱۵ ، ۲۳ ، ۷۲ ، ۸۵	الجدل (كتاب فن ...) - طونيقا .
۱۱۱ ، ۱۹۱ ، ۲۲۷ ، ۲۶۵ ، ۳۶۴	الجدوات والمواقيت ۴۵۱ .
التجريد ۱۰۹ .	الجمع بين الرايين ۲۷ ، ۱۶۲ ، ۱۶۴ ، ۱۶۴ ، ۲۷۴
التحصيل ۱۰ ، ۶۵ ، ۱۰۲ ، ۲۱۲ ، ۲۵۸ ، ۳۵۶	۲۷۶ ، ۳۴۲ .
۴۱۴ ، ۴۲۶	حاشية الاشارات ۱۸۶ .
التعليقات (ابن سينا) ۴ ، ۷ ، ۲۳ ، ۲۵ ، ۳۲	الحدود (رسالة ...) ، ۴۰۲ ، ۴۰۳ .
۳۶ ، ۴۲ ، ۵۲ ، ۶۵ ، ۷۶ ، ۸۷ ، ۹۹	حكمة الاشراف ۱۰۳ ، ۱۶۳ ، ۳۶۴ ، ۳۷۲
۱۷۱ ، ۱۷۸ ، ۱۸۱ ، ۱۹۱ ، ۲۵۹ ، ۲۶۱	۳۷۳ ، ۴۱۷ .
۲۶۳ ، ۲۶۶ ، ۲۸۶ ، ۳۳۴ ، ۳۳۹ ، ۳۵۴	
۳۵۶ ، ۳۶۷ ، ۳۷۲ ، ۳۹۰ ، ۳۹۳ ، ۴۳۷	

- ١١٤، ١٠٦، ١٠١، ١٠٠، ٨٧، ٧٦  
 ١٦٤، ١٦١، ١٥٨، ١٥٥، ١٤٥، ١١٩  
 ٢٠٧، ١٩٢، ١٨٦، ١٧٨، ١٧٦، ١٦٩  
 ٢٥٥، ٢٢٥، ٢١٩، ٢١٣، ٢١٢، ٢٠٩  
 ٢٧٥، ٢٦٩، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٥٩، ٢٥٧  
 ٣٤٨، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٨٦، ٢٧٧، ٢٧٦  
 ٣٩٠، ٣٨٨، ٣٧٢، ٣٦٩، ٣٥٤، ٣٥٢  
 ٤١٨، ٤١٥، ٤٠٨، ٤٠٢، ٤٠١، ٣٩٧  
 ٤٧٢، ٤٥٤، ٤٣٠، ٤٢٧، ٤١٩
- خلصة الملكوت ٢٦٩، ١٨٠، ١٨٥  
 الرواشح السماوية ٣٤٣، ٣٢٥  
 زبور آل محمد—الصحيفة السجادية.  
 سدرة المنتهى ٤٥٩  
 السماء والعالم ٢٧٩، ٣٧٢، ٢٥٩، ٢٨، ٢٧، ٤١٥  
 السماع الطبيعي ١٥٧، ٢٨  
 سمع الكيان ٣٤، ١٠٢  
 سوفسطيكا ٢٧٧  
 الشجرة الالهية ٣٧٢، ١٦٣، ١٠٣  
 الشرح—شرح الاشارات  
 شرح الاشارات (نصيرالدين الطوسي) ٢٣، ٩٤  
 ٢٦٦، ٦٦، ٥٣، ٧٢، ١٩٢، ١٥٥، ١٩٢، ٢٦٦، ١٩٢  
 ٢٨٧، ٣١٠، ٣١٦، ٣٣٣، ٣٥٥، ٣٦١  
 ٣٦٤، ٤٢٠، ٤٣٥، ٤٤٢، ٤٨١  
 شرح الاشارات (فخرالدين الرازي) ٢٨٧، ٢١١  
 ٤١٩، ٤٤٢، ٤٤٤  
 شرح تجريد العقائد، ٣٨٥  
 شرح حكمة الاشراق ٣٧٤  
 شرح رسالة مسألة العلم، ١٤، ٣٢٠، ٣٣٣  
 ٣٤٢، ٤٧٢  
 شرح عيون الحكمة ١٤، ١٠٤  
 شرح المحصل ١٠٧  
 شرح المقاصد ٤٠٤  
 شرح الملخص، ٣٥٣  
 شرح المواقف ١٠٨  
 شرح الهيكل ٣٧٥  
 الشفاء ٢، ٣، ٤٥، ٤٨، ٩، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٢٧  
 ٢٩، ٣٤، ٤٢، ٤٥، ٤٦، ٥٢، ٥٤  
 ٥٥، ٦١، ٦٢، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٧١
- الصباح، ٣٣١  
 صحيح البخاري ١٢٧  
 صحيح مسلم ١٢٧  
 الصحيفة السجادية ٤١٣، ٤٥٩  
 الصحيفة الملكوتية—الايماضات والتشريقات  
 الصراط المستقيم ١٥، ٢٣، ٢١٢، ٢٤٠، ٢٨٦  
 طبيعات النجاة—النجاة  
 طوليقات، (- كتاب الجدل)—الشفاء  
 طيماوس ٢٨، ١٦٩  
 عيون اخبار الرضا ٣٢٦  
 عيون الحكمة ٩  
 القبسات ٤٨٤  
 الفصوص ٢٠، ٩٩، ٤١٣، ٤٤٧، ٤٤٩  
 الفصول ٣٠٤  
 في الربوبية—اثولوجيا  
 في فائدة الدماء والزيارة (رسالة...) ٤٥٦  
 في قدم العالم (الرسالة المعمولة...) ٣٤، ٣٦  
 قاطيغورياس ، (- كتاب المقولات)—الشفاء  
 القرآن الكريم ١٩، ١٢١، ١٢٤، ٣٠٦، ٣٢٤  
 ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٨٧، ٣٩٦، ٤٠١  
 ٤٠٣، ٤٣٠، ٤٠٩، ٤١٣، ٤١٤، ٤٢٠

- المعلقات على الهيات الشفاء ٢٣، ٢٦٥ .  
المعلقات على زبور آل محمد ٤٥٩ .  
الماخص ٧٣، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ٣٧٢،  
٤٠٣ .  
الملل والنحل ٣، ١١٨، ١٦٨، ١٨٥، ٢٧١،  
٢٧٤ .  
المناهج والبيانات ١٨٥ .  
منطق الاشارات—الاشارات  
نبراس الضياء في 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 في 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 .  
الكافي ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٦،  
١٣٧، ١٣٨، ١٣٥، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٠،  
كتاب الله الكريم الحكيم—القران الكريم .  
الكشاف ١٢١، ١٢٢ .  
الكلمة الالهية ٤٩٢ .  
ما بعد الطبيعة ٤٦، ١٦٢ .  
المباحث المشرقية ١٠٤، ١١٠، ٣١١، ٣٥٢،  
٣٦٤، ٣٧٢، ٤٤٧ .  
المبدء والمعاد ٣٥، ٣٦، ٢٦٤، ٢٦٨، ٣٩٢،  
٣٩٣، ٣٩٧، ٤٦١، ٤٧٠ .  
المتنوى ٤٦٩ .  
المعاكمات ٥، ٨٣، ٢٥٢، ٣٩١ .  
المحصل ١٠٤، 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 .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

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-ṭabāʿiḥ 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.<sup>35</sup>

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.<sup>36</sup> 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-dhāti*) 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 by 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 (*sarmad*). 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.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> See n. 33 above, and *ibid.*, p. 68, lines 18 ff.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 49, line 5–p. 51, line 9.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 75, line 4–p. 76, line 6.

is not applied to both with fundamental equivocality.<sup>30</sup> 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 (*raqaddum 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,<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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 illustrate<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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

<sup>30</sup> See reference in n. 14 above.

<sup>31</sup> *Al-Qabasāt*, p. 67, lines 1 ff.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 63, line 10—p. 64, line 21.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 47, line 15—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 impedence which is the fate of only those beings which suffer from not only essential contingency (*al-ḥikmān al-dhātī*), but also the contingency of potentiality (*al-ḥikmān al-isti'dādī*), since potentiality needs actualization and hence requires time.<sup>29</sup>

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"

<sup>29</sup> Ibid., p. 220, line 11—p. 222, line 6.

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 Sīnā'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 Sīnā 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 Sīnā'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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup>

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 Sīnā 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 Sīnā 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 Sīnā's doctrine in such a way that all "essential contingency (*al-imbkān 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 Sīnā himself admits. But coeval with the highest

<sup>27</sup> Ibid., quotation p. 3, line 12–p. 4, line 2.

<sup>28</sup> Ibid., p. 4, lines 3–4; for a criticism of Ibn Sīnā and Al-Fārābī, see *ibid.*, p. 77, lines 12 ff.

down into *dahr*, it translates itself into *hudūth*; 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 *hudūth*, or origination, is *dahr* where *all* real entities except God have their existence.

Ibn Sīnā, as I stated at the beginning of this paper, had spoken of *dahr* besides eternity or *sarmad* and *zamān* or time, but as I have indicated, his statements oscillated greatly between making *dahr* 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 *dahr*, and *dahr* itself is a type or or a part of *sarmad*.<sup>26</sup> 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 *dahr* 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 (*ḥādīth* or *mumkin bi'l dhāt*)," when these are translated into positive and real existents, these existents develop real *hudūth* or categorical origination in *dahr* 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 *hudūth* 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 *dahr*, 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 *dahr* 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

<sup>26</sup> 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 (*ḥādīth*). 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*.<sup>25</sup>

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 ḥaqq al-wāqi'*]"") 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-imbkān 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

<sup>25</sup> See also *ibid.*, p. 87, line 12–p. 88, line 9.

Dāmād's theory of *ḥudūth dahrī* was untenable, his pupil, Mullā Ṣadrā did not adopt it<sup>21</sup> 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.)<sup>22</sup>

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 *dahrī* 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 ṭab'*, like the antecedence of the number two over three, for example)<sup>23</sup> and not a real *dahrī* 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 *dahrī* 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 *dahrī* 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.<sup>24</sup>

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-

<sup>21</sup> Ibid., p. 15, lines 13-15.

<sup>22</sup> See my *Philosophy of Mullā Ṣadrā*, p. 12, lines 4 ff.; p. 77, last par.; p. 89, lines 8 ff.

<sup>23</sup> For "natural priority or priority in natural order (*taqaddum bī'l ṭab'*)" see nn. 32 and 33 below.

<sup>24</sup> *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*.<sup>18</sup> 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 Āshtiyānī 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*.<sup>19</sup> Yet, Āshtiyānī firmly holds to the traditional description of *ḥudūth dhātī* as being purely logical (*bi'l-martaba al-'aqliya*) or mental (*'ind al-dhihn*). 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 Āshtiyānī is obviously not willing to do, recognizing origination to be restricted to two kinds—mental or temporal.<sup>20</sup> Āshtiyānī also says that because

<sup>18</sup> Ibid., p. 225, lines 9–15; also p. 17, line 11–p. 18, line 2.

<sup>19</sup> Āshtiyānī, *Muntakhabāt*, p. 8, n. 2; p. 9, n. 1; p. 11, line 17–p. 12, line 13; p. 13, line 8–p. 15, line 15, particularly last par. in this reference, where Āshtiyānī 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 zamāni davl bayad kashīd!*); p. 16, line 14, where *ḥudūth dhātī* is construed only as that of the "conceptual level (*bi'l-martaba al-'aqliya*)."

<sup>20</sup> 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 Abu'l-Barakāt al-Baghdādī the philosophers' argument<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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

<sup>16</sup> Ibid., p. 6, lines 2 ff.

<sup>17</sup> 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.<sup>14</sup> In themselves, even Intelligences deserved non-existence and acquired existence only through God's bestowal: He is the "Grantor of existence (*wāhib al-wujūd*)."<sup>15</sup> 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 (*bi'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)."<sup>16</sup> 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 (*bi'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 (*bi'l-martaba al-ʿaqliya*)" 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 (*fi matn al-ʿayān, fi ḥāqq al-khārij, 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 dahrī*) 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 fi matn al-ʿayān*)" at the level of *dahr* or perpetuity, a concept which Professor Corbin has so excellently rendered as "événement éternel" (to which Proclus's *αἰδιότροπος γινόμενόν* is a close approximation). The question at issue is whether or not the origination of the

<sup>14</sup> See my *The Philosophy of Mullā Ṣadrā* (Albany, New York, 1975), p. 112, last paragraph.

<sup>15</sup> *Al-Qabḍāt*, p. 86, 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 (*dahr*) in itself is part of eternity and is called perpetuity [only] when compared to time."<sup>8</sup>

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 (*mutābiq*) the unchanging nature of time itself and its contents [as a whole], this relationship and this aspect is termed "perpetuity (*dahr*); hence perpetuity surrounds time."<sup>9</sup> 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 (*aiones*) for the individual eternal beings.<sup>10</sup> 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 . . . ."<sup>11</sup>

Although Proclus expressly uses the term "perpetuity in time" and has described it as "temporal extension" which Ibn Sīnā denies,<sup>12</sup> there is not much doubt that he means what Ibn Sīnā calls "perpetuity with time," i.e., *dahr*. 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 *dahr*, 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 (*dahr*)."<sup>13</sup> 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

<sup>8</sup> Ibid., p. 8, line 17; p. 9, line 1 (cf. lines 7-8).

<sup>9</sup> Ibid., p. 9, lines 22 ff.

<sup>10</sup> Reference to *De Caelo* in E. R. Dodds (edition with commentary) *Proclus' Elements of Theology* (Oxford, 1933), p. 229, lines 1-4.

<sup>11</sup> Ibid., p. 52, lines 30 ff.

<sup>12</sup> *Al-Qaddāṣāt*, p. 8, lines 3; p. 9, lines 7-8.

<sup>13</sup> Ibid., p. 8, lines 16-17.

MİR 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 Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 1274), philosophical theology has prospered in Shī'ism, 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 dahri*, or categorical or pure origination. Recently, several scholars have written about this theory, but since their treatments of it are either too brief<sup>1</sup> or, in certain cases, not very satisfactory,<sup>2</sup> I have chosen to elaborate on *ḥudūth dahri* 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.<sup>3</sup>

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 *dahr* or perpetuity.<sup>4</sup> 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],"<sup>5</sup> (al-Suhrawardī was to say later that "it is on the horizon of time"),<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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 (*dahr*), while the relationship

<sup>1</sup> T. Izutsu's introduction (English) to Mīr Dāmād's *Kitāb al-Qabasāt*, ed. M. Muḥaqqiq (Tehran, 1977); H. Corbin, in J. Āshṭiyānī, *Muntakhabāt Az Asār-i Ḥukamāy-i Irān*, vol. 1 (Tehran, 1972), p. 15 ff. (French section).

<sup>2</sup> Āshṭiyānī, *ibid.*, Persian text, p. 4 ff., compiler's

footnotes to Dāmād's texts. As shown in the body of this paper, Āshṭiyānī, to my mind, shows little understanding of Dāmād's thesis.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Quoted in Mīr Dāmād's *al-Qabasāt*, p. 8, lines 18-19; p. 9, lines 7-8 and 18-19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 7, line 12; p. 8, line 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 11, line 1.

<sup>7</sup> *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 *budāth dhāt* 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 Āštiyānī in the first volume of his *Anthologie des Philosophes Iranians (Muntakhabāt az Āthar-ā Hukamā-ye Irān)*, Téhéran-Paris, 1972, pp. 4-40. Professor Āštiyānī 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" (*budāth dhāt*).

(5) *Al-Mashā'ir* ed. Corbin, Téhéran-Paris, 1965, p. 35.

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 (*a'yân thābitah*) 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, Mollá Şadrá, thus came to uphold a view diametrically opposed to that of the teacher, Mír Dámád. 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 extramentary world?"), the thinkers asserting the "primary reality of existence" unhesitatingly answer that existence is that which is *astl* "extramentally real", and that quiddity is *i'tihâf* "having reality only in the mind".

It is very interesting to note that Mollâ Şadrâ who, as a prominent student of Mtr Dâmâd, 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,<sup>(5)</sup> 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 (*māḥiyāt*, sg. *māḥiyah*). A *māḥiyah* 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 Mir Dāmād 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 Suhrawardī, the Master of spiritual illumination. With regard to this problem Mir Dāmād was a faithful follower of Suhrawardī. 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.<sup>(4)</sup>

## V

The second of the major themes of Mir Dāmād which I would like to discuss briefly here is the "primary reality of quiddity (*māhīyah*)" 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" (*ḥudūth dhātī*).

It is against this view that Mir Dāmād puts forward his celebrated thesis of "metatemporal contingency" (*ḥudūth dahrī*). 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 ṣarīḥ*). 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-'alam*, 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-'alam* 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-nau'*, 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 (*sayyâlat*) 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 Mîr 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*).<sup>(3)</sup>

Such in brief is the ontological aspect of the triple division in terms

### III

The Book of *Qabasāt* 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 (*ishraqī*), a successor of Suhrawardī. As a result, we see in the person of Mīr Dāmād as an Islamic philosopher a peculiar unification of the purely scholastic aspect of Avicenna and the visionary illuminationism of Suhrawardī.

What is directly observable in the *Qabasāt* 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. Mīr Dāmād was in this respect a perfect embodiment of the fundamental principle of philosophy as conceived by Ibn 'Arabī and Suhrawardī, 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 Ṣafawid period.

seriously the rise and development of the "Işfahan School of Islamic Philosophy",<sup>(1)</sup> 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 Işfahan 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,<sup>(2)</sup> 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, *Qobasât* 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

### Mir Dāmād and His Metaphysics

By

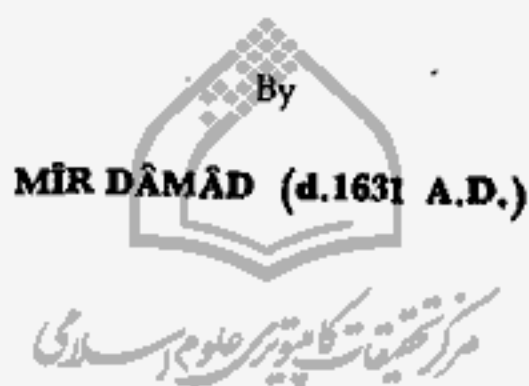
Toshihiko Izutsu

#### I

Muḥammad Bāqir Dāmād, more commonly known as Mir Dāmād (d. 1631 A.D.), is one of the most prominent figures in the Ṣafawid period of the history of Islamic philosophy (16-18 centuries). The honorable title by which he came to be known: the Tird 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 Ṣadrā (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 Shi'ism of his own country.

In fact, it is quite recently that we have begun to hear Orientalists in the West talking about the "Ṣafawid Renaissance of Islamic Culture" and that in the more specific field of philosophy specialists have begun to discuss

# KITÂB AL-QABASÂT



Edited by

**M. MOHAGHEGH**

T. Izutsu, A. Mûsavi Behbahâni, I. Dibajf

Second edition

Tehran 1988



Tehran University  
Publications

No. 1946

# AL-QABASAT

By

**MIR DÂMÂD**

edited by

**M. MOHAGHEGH**

A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu, I. Dibaî

With an English introduction by

**T. IZUTSU**

شماره مسلسل : ۳۵۸۹

قیمت : ۹۸۰۰ ریال