UNIVERSAL
LIBRARY
OU_236029
UNIVERSAL
LIBRARY

هذا
هو الكتاب المسمّى
المسمّى شرح الفصوص
للمعلم الثاني
الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انشأ موجبات المهيات بالقضاء الثابت على العدد
وابدع جواهر العقول ونفوس القوى لبنائ امره كلمح بالبصر
احكم نظام العالم بباهر حكمته على ابلغ وجه واحسن صنع واحاط
علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني والصور والصلوة على
نبينا محمد افضل مزاولي الحكم من البشر صلوة تامة ما تواردت
على الهيولى الاعراض والصور والعقل فلما شهد العقول السليمة و
الطباع المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا لا يوازيه وجمالا خصوصا
للعلم المسمّى بالحكمة النظرية المشرف بتحصيلها القوة البشرية الكاملة
لمعرفة الحقايق الخارجية المبدئة من مبادئها وانتظام سلسلة اسباب
الاعيان المنتهية الى غاياتها وجب على كل عاقل ان يطلبه ويحصله حتى
يتنعم بالسعادة القصوى الاخروية من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضيعه
فقد خسر الدنيا والاخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء
المتألهين فرفوريوس اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا يلحق بمثله

الاعصار في بيان المعاني ولا يأتي نفر به الفلك الدوار في ابانة المباني الذي
استن القواعد الى ان لقب بالمعلم الثاني الشيخ الاجل **ابي نصر الفارابي**
شكر الله سعيه وارضاه وجعل اعلى الفردوس منقلبه ومثواه كتابا وفيه شفاء
من امراض الجهالات ونجاة من اسقام الخيالات حاويا لجواهر كلها كالنصوص محويا
على كلمات تجري مجرى النصوص شاملا للمباحث جليلة مبتغاة بان
ينالها التفحص الفكري ومطالب بايدة عالية يجب في اصابتها الحدس
القوي تحيرت العقول في عويصاته وعجزت الافهام عن حل مشكلاته كنوزا معاني
في صخور عباراته مخزونة ورموزا حقايقه في دقايق اشاراته مبطونة ما حاول
الى الان ان ابان اعصر معضلا وما فتحت ايدي الافكار بعد ابوابه ولم
نر ابين نكاته في حجب الاحراب مقفلة ولطايف معانيه تحت حجب الالفاظ
مستورة فامرت ان اكشف عن وجوه محجوباته نقابها واميط عن حجال خرائد
حجابها فشرحته بحمد الله شرحا بشرطوبات متونه ويظهر مخبات
كنوزه بهدي الى سواء السبيل وتخلو عن الاختصار والتطويل وضممت اليه جميع ما
يحتاج اليه من قبيل ما فيه اوله وعليه واوردت ما ادى اليه نظري القاصر
او سنح لخاطري الفاتر وجمعت في خلال بعضها للنقل من النحوي كما يقال في
جهود الذين عرفوا الحق بالرجال والرمت ايراد الفاظه ممزوجا بما سنح لي من
الزوايد لتسهيل الافهام على الناظرين وتكثير الفوايد لراجوين اعيان الازمان
ينظروا فيه بعين الرضا وان لا يبادروا الى انكار ما فيه قبل حق النظر فيه
استكنافه فلما فرغت ببنانه رايت ان اشيد عنوانه باسم من سمت منزلته

فوق

فوق السما ورسم من علت بمرتبته اعلام الهدى اعني رفيع حضرة من شرح الله صدره
للاسلام واوضح طويته بانوار اسرار الوحي والالهام واتاه الحكمة والحكم صبيا
واعطاه الملك والدين صغيرا ومحضه عن سوء الخلق والاثم وزاده بسطة في
العلم والجسم نصب بيان الشريعة بيمن تقويته ونضر رياض الحكمة بحسن تربيته
اجمال الكمال وتفصيله جمال الجلال وتفضيله سلطان المشارق والمغارب
برهان المطالب والمآرب فياض سحاب العطف على الخلايق وهاب عظام النعم
والذخايق (له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى اجل من الدهر) (الغازي
في سبيل الله المجاهد لمن اتخذ الهه هواه ظل الله على العالمين غياث الحق
والسلطنة والدين الواثق بالله الملك المستعان ابو المظفر سلطان يعقوب بهادر
خان لازال ناصر العباد الله وحافظ البلاد الله اللهم شرح صدره بمراعاة
قلوب المساكين ونور قلبه بنور المعرفة والصدق واليقين وخلد ظلال معدلته
بكلاءتك الفسيح ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وها انا اشرع في المرام و
اقول مستعينا بالحكيم العلام (الحكيم بالحقيقة هو الحق الاول الواجب
بالذات اذ هو كامل المعرفة لذاته والحكمة عند المحققين تقع على العلم التام
وكل ما هو واجب الوجود فهو ادراكه نفسا بالنسبة الى علمه تعالى فالحكيم
حقيقة الا هو **واما** الحكيم في العرف فهو من عنده علم الحكمة الذي هو
معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية يعني
انه علم بجميع الاحوال التي موضوعاتها الحقايق الخارجية على وجه تكون تلك
الحقايق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يطرء عليه التغير بتبدل الاديان والاوا

بمقدار تفي به الطاقة الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع
احوال جميع الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه لاحد
بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بمقدار الطاقة الانسانية ولما
كان العلم يتعلق بانفس المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم الى ما يكون وجوده بقدرتنا
واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت الحكمة ايضا الى قسمين احدهما
العلم باحوال الموجودات التي لقدرتنا واختيارنا مدخل في وجودها وتسمى
حكمة عملية وثانيهما العلم باحوال الموجودات التي لا يكون لقدرتنا تاثير
فيها وتسمى حكمة نظرية وهي على ثلثة اقسام الاول ما يتعلق بقدرتنا اما ان
لا تكون مخالطة المادة شرطا لوجوده او تكون وحينئذ اما ان لا تكون تلك
المخالطة شرطا للتعقل او تكون الاول هو العلم الالهي وهو العلم الاعلى والثاني
هو الرياضي وهو العلم الاوسط والثالث هو الطبيعي وهو العلم الاسفل هذا
وفيه نظر لانه قد يبحث في العلم الاعلى عن امور تكون مخالطة المادة شرطا
لوجودها كالحركة والتكوين والكميات والكيفيات ولانه قد يبحث في علم الهيئة
الذي هو من العلم الاوسط عن كرية الافلاك والعناصر فيجب ان لا تكون تلك
المخالطة شرطا للتعقل لها على ما يقتضيه التقسيم فيلزم ان لا يبحث عنها في العلم
الاسفل لان المبحوث عنه فيه يجب ان تكون المخالطة شرطا للتعقل وقد بحث
عنها فيه كما لا يخفى **ويمكن** ان يجاب عنه اما عن الاول فبان نقول ان ما يجب
ان لا تكون المخالطة شرطا لوجوده هو محمول ان في ذلك العلم لا موضوعاته
لان منها ما هو بريء عن المادة وعلائقها مطلقا كالواجب تعالى والملاء الاعلى

ومنها ما هو بخالط المادة مخالطة السبب المقوم كالصورة ومنها ما يوجد في المادة وفي غيرها كالعلية والوحدة ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة والسكون في الكيفيات والكميات وليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفادة من المادة بل نحو الوجود الذي لها اي وجودها اي قسم من اقسام الوجود من الوجود الجوهري او العرضي ولا شك ان نحو وجودها الذي يثبت لها في هذا العلم وهو الوجود الخارجي العرضي لا يتوقف على المادة فالاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم يجب ان لا تكون مستفادة من المادة واما الموضوعات فيجوز ان يكون مستفادة منها وان لا تكون منها **فان قيل** كيف يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة والمحمول لا يكون محتاجا اليها مع انه يجب ان يكون مساويا لها **قلنا** لا يجب ذلك بل يجوز ان يكون اعم منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة واجبة فان الواجب اعم من الصلوة لتناوله الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز عن فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه واما عن الثاني فبان نقول لا نسلم ان العلم الهيئة المجسمة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية كالطب لان الطبيعي لا ينظر الا في الاحوال التي من جهة المادة والطب والهيئة المجسمة ينظران في الاحوال التي لاجل المادة ايضا لكن باعتبار خصوصية هي التصحح والمرض والتفكل او غير ذلك فلا ينفكان عن تعقل المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تبحث عن احوال الخطوط والسطوح وغيرها التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه ان يتعقل المقدار بدون المادة كيف لا وقد ذهب افلاطون الى ان البعد موجود في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استفضا في النظر

والتامل حتى ينكشف له ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة فكيف يتصور
في العقل والحكمة العملية ايضا ثلثة اقسام لانه اما ان يكون متعلقا بما يختص
بواحد يصلح حاله به كالعلم بمحاسن الاخلاق ورذائل الاوصاف فهو علم الاخلاق
وفائدته تخلية النفس بالفضائل وتحليها عن الرذائل واما ان يكون متعلقا
بما يصلح به حال التخصر مع اهل منزله فهو علم تدبير المنزل وغايته انتظام
المصلحة التي بين الزوج وزوجته والولد ووالده والعبد مالكه او يكون
بما تصلح به الامور المتعلقة باهل المدينة وينتظم به حالهم فهو الحكمة
المدنية وحكمها ان يتعاون الناس على ما يتعلق بمصالح الابدان وكيفية بقاء
نوع الانسان وقد يقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النبو
والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة هذه جملة اقسام الحكمة
التي من يؤتها فقد اوتي خيرا كثيرا **قيل** ان الحكمة العملية مركبة من العلم
والعمل فان كمال الانسان لا يحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة خروج
الانسان الى كماله الممكن في جانبي العلم والعمل **يرد** عليه انه لا يلزم من
عدم تحصل كمال الانسان بمجرد العلم تركب الحكمة العملية من العلم والعمل وانما يلزم
ذلك لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس كذلك بل الحكمة
بقسميها النظرية والعملية من جملة العلوم التي هي من كمال القوة النظرية
لكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست مقصودة بذواتها بل لتتوسل
بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق المرضية والصفات الحميدة واما
قولهم الحكمة خروج النفس الخ فليس بتعريف العلم الحكمة بل هو تعريف لنفسها

کما صرح به هذا القائل ایضا والکلام فی المحکمة العلیة التی هی فوق من علم الحکمة

واعلم ان النزاع فی ان الوجود هل هو زائد علی الماهیة ام لا ینبغی ان یکون فی حقیقة الوجود التی هی المسماة بالوجود الخارجیة التی یعبر بها عن الماهیة بمفهوم الموجود وهی منشأ انتزاع المفهوم الاعتباری من الموجودات الحقیقیة المسمی بالفارسیة بهستی ویتون (لان فی نفس هذا المفهوم لان الشک فی کونه زائدا مستبعد ممن هو فی مرتبة التحصیل فکیف النحول من العقلاء فکما قالوا یکون الوجود عین الواجب اراد وا به ان الامر الذی هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عین ذاته تعالی شأنه یعنی ان ذاته تعالی بذاته لا بسبب ضمام امر آخر الیها مصدر للاثار الخارجیة بخلاف الممکنات فانها لیست بذواتها کذلک بل بسبب ضمیمة باعتبارها ینسب الی الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائد علی الواجب تعالی کما انه زائد علی الممکنات (قال الشیخ فی تعلیقاته الوجود فی کل ما سواه خارج عن ماهیته بل طارء علیها من خارج ولا یکون من لوازمه فانه هو الواجبة او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلک من لوازمه

بسم الله الرحمن الرحیم

الامور التی قبلنا) یعنی الوجودات التی تقرب منا (لکل) واحد (منها ماهیة) لها مرتبة المعروضیة بالقیاس الی الوجود (وهویة) وهی تطلق علی الحقیقة الخارجیة وعلی الوجود الخارجی ایضا لان المراد ههنا الوجود (ولیست) ماهیة عین هویته ولا داخلة فی هویته ولو کانت ماهیة الانسان) مثلا (عین هویته لکان تصور ماهیة الانسان تصور الهویة) لان اتحاد المعلوم یستلزم اتحاد العلم

(فکذا اذا تصورنا الانسان) ای ماهیته (فتصور هو الانسان) ای هویته (هل وجوده) ولخصه ان ماهیة الانسان لو کانت عین وجوده لکان العلم بالانسان هو العلم بوجوده ولیس کذلک اذ کثیرا ما نتصور الانسان ولا نخطر ببالنا معنی الوجود. وحیثیته اما الوجود الخارجی فظاهر واما الوجود الذهنی فلان تعقل الانسان لا یستلزم تعقل تعقله **فان قیل** لا نسلم ان تعقل الماهیة تنفک عن وجودها بان تعقل الماهیة هو بعینه تعقل الوجود **قلنا** لو کان کذلک لکنا نشک فی کونها موجودة عند حصولها فی العقل ولیس کذلک لانا نتعقل کثیرا من الماهیات ونشک فی وجودها (و) ایضا لو کانت الماهیة عین الهویة (لکان کل تصور للماهیة یستدعی تصدیقا بوجودها) لان تصور الماهیة علی هذا التقدیر هو بعینه تصور الوجود. کما ان تصور العقل مثلا یکفی فی العلم بانه عقل من غیر استحضار شیء اذ ثبوت الشیء لنفسه بین کذلک یلزم ان یکفی فی العلم بکونه موجودا لانه عینه علی هذا الفرض ولیس کذلک اذ قد یحتاج العلم به الی براهین کثیرة المقدمات. ولم یبین استحالة کون الماهیة داخلة فی الهویة مع ان الدعوی مشتملة لها اعنی الکتاب بالبیان الذی سنذکره فی استحالة کون الهویة داخلة فیها لانه یجری فیها بعینه والدلیلان المذکوران انما یتمان اذا کانت الماهیة متصورة بکنهها اما الدلیل الاول فلانه اذا کانت متصورة بکنهها امکن ان یکون العلم بالماهیة بالوجه هو العلم بالوجود کذلک وحصول العقل بالوجه عند تصورنا الماهیة بالوجه ممنوع واما الدلیل الثانی فلانه لو کانت الماهیة متصورة بکنهها جاز ان یکون الوجود عینها ومع ذلک یمکن ان لا نصدق

فی ان الوجود خارج عن المهیة

بوجودها لانه غیر معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان بوجه الضحک من غیر
ان یعلم خصوصیته ذات الانسان لا یستلزم العلم بانه انسان ضرورة (ولا
یمکن ایضا ان یکون الهویة داخلة فی مهیة هذه الاشیاء والا لکان الوجود
معقولا لا یستکمل تصور المهیة دونه) ولیس کذلک اذ المهیات المعقولة یتم
تصورها بدون الوجود واعتباره فلا یکون جزء شیء منها **فان قیل** المقصود
ان الوجود خارج عن جمیع المهیات الممکنة وما ذکرتم فی بیانه لو تم لدل علی
ان الوجود زائد علی المهیات المتصورة فلا ینطبق الدلیل علی الدعوی **قلت**
لا شک ان المهیات الممکنة تستند الی فاعلها من حیث انها موجودة لا
من حیث هی فان الانسان من حیث انه موجود مستند الی الفاعل لا من حیث
انه انسان فبالفاعل یرتبط الوجود بها وتحقق نسبته الیها وظاهر ان انتساب
المهیات الی الفاعل علی وتیرة واحدة لا یختلف باختلافها وکذلک نسبة الوجود
الیها فاذا ثبت زیادته فی البعض فقد ثبت فی الکل (و) ایضا لو کان الوجود
داخلا فی المهیة (یستحیل رفعه عن المهیة توهما) ای لما امکن ان یتوهم
رفع الوجود مع بقاء المهیة کالواحد للاثنین اذ لا یمکن ان یتوهم ارتفاع
الواحد مع بقاء ماهیة الاثنین ولیس کذلک وقد یبین ذلک ان ارتفاع الجزء
هو بعینه ارتفاع الکل لا انه ارتفاع اخر ومن المستحیل ان یتصور انفکاک الشیء عن
نفسه **وفیه نظر** لان العلة علة لعلم المعلول ولا شک ان الجزء علة
لوجود الکل فیکون علة لعلمه وایضا العقل الصریح یحکم بصحة قولنا عند
الجزء فعند الکل فیکون بینهما تقدم وتاخر ذاتی علی ان الکل کالاثنین اذا جعل

يكون هناك موجودات ثلثة متغايرة بالذات قطعا الكل من حيث هو
كل وكل واحد من الوحدتين فاذا انتفى واحد من تينك الوحدتين انتفى موجود
من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث هو كل و واحد من جزئيه
فهناك حدثان ومعلولان متغايران بالذات فلا يكون احدهما هو الآخر
بل السر فيه ان الجزء علة لتحصيل ذات الكل من حيث هو وبه قوام
الكل اعني انه داخل في ذاته ومن المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل
بدون ما لا يتحصل تلك الماهية ولا تقوم من حيث هو الا به بخلاف العلل
الاخر واللوازم اذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي بل في
انما انها تكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات (و)
ايضا لو كان الوجود جزء من الماهية لكان قياس الهوية من الانسان مثلا
قياس الحسية والحيوانية وكان (الشان في الامر كما ان من يفهم الانسان انسانا) بان
يتصوره بكنهه ودائما لا يشك في انه جسم حيوان اذ فيهما الجسم والحيوان
لان ثبوت الذاتي بما هو ذاتي له ضروري عند احضار الذاتي في العقل (كذلك
يجب ان لا يشك من يفهم ذات الانسان في انه موجود وليس كذلك بل يشك فيه
لو لم يحس او دليل) فلا يكون الوجود جزء من الانسان تلخيص هذا الدليل ان
الوجود لو كان جزء من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند
تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة في نفي كون الوجود جزء للماهية
نظر اما الاول فبان نقول ان اردت بقولك لا يكفي تصورها انها لا تحصل
بكنهها في العقل بدون الوجود فنفي التالي مسلم وان اردت بها انها لا تحصل

في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة وأما الثاني فلانا نريد بقولنا يستحيل رفعه
الخ انه يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنه فنفي الثالي ممنوع وان
اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه
فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور الماهية حينئذ على وجه يكون
الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشأ استحالة
هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث فلانا نمنع انه لو كانت الماهية
متصورة بكنهها اذ لو لم تكن كذلك جاز ان يحصل لنا الشك في كونها موجودة
لانها اذا لم تكن متعقلة بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا
عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار
تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها (فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات)
متفرع على الادلة التي ذكرت لنفي الجزئية واذا لم تكن من جملة المقومات وقد
بين انه ليس عينا لها (فهو من العوارض) لان كونه غير مباين لها وعدم كونه
معروضا لها ظ **فان قيل** لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض لان ثبوت
العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان في الذهن فقط او ان خارجا او خارجا
فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشيء على نفسه
وان كان غيره ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل **قلنا** ان عروض الوجود للماهية
وزيادته عليها في نظر العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها
من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا او خارجيا

وان كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينتسب اليها الوجود فيجده زائدا عليها عارضا لها ويجد الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه والا لزم المحال المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض (اللازمة) لانه يمتنع بديهة بقاء الماهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود لم يبق الماهية فيكون لازما **لا يقال** فحينئذ يلزم تقدم الوجود على الماهية لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ الوجود عارض لها **لانا نقول** لا نلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها الا انه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لا يجوز حوله شائبة الريب ان الوجود والماهية متلازمان لا يتقدم احدهما على الآخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا يخلو اما ان تكون الماهية متقدمة على الوجود ويكون الوجود متقدما عليها لا يجوز ان تكون الماهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا الانسان انسانا فوجد اذ التقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لحمل المتأخر المحتاج على المتقدم الغني لكن ذلك لان اعتبار كونه متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لا يكون انسانا ولا متقدما على الوجود بل هو لا شيء محض يسلب عنه جميع المفهومات ولا يجوز ايضا ان يكون الوجود متقدما عليه لانه لو كان متقدما عليه فلا يخلو اما ان يكون باعتبار وجوده في نفسه او باعتبار ثبوته للماهية لا يجوز ان يكون باعتبار وجوده في نفسه والا لزم

يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود
اذا صار موجودا في نفسه لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر اضافي بل عرضا فيمتنع ان
يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها للموصوف
فرع على ثبوت موصوفها ابدا هذه فالموصوف ان كان ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدور
وان كان ثابتا بغيره ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا ان يكون تقدم
على الماهية باعتبار شيء للماهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا
وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا
وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك المرتبة فبينا فصار لا بتقدم
الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا والماهية
ثانيا بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لانه وجد الانسان فصار انسانا حتى
بينا فصار كما يقال ان الجسم النامي يشترط الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يعرض
الا عارضا مرتبطا بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره مثل اعتبار معروضه فقوله
يتقدم على الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضي ارتباط
الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فان كان مبهما يصير
بضميمة الوجود معينا او لا يكون فان كان الاول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب امر
خارج عنه عارض له وهو باطل لان ذلك الغير لا يمكن الا من امر داخل كما يحصل
بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فصار
نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا
بالوجود الذي بينا انه زائد وان كان الثاني يلزم ان يتأخر انسانية الانسان

فى ان الوجود ليس من اللواحق

عن وجود غيره لا عن وجود نفسه هف وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن الماهية فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو محال **فان قيل** ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها **قلنا** الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية والمستحيل تقدم الوصف الاعتبارى على موصوفه **فان قلت** اذا جاز ان يكون وصف الشئ مقدما عليه فى الجملة فليجز ذلك فى الاوصاف الاعتبارية ايضا **قلت** ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل فى وجودها بل فى عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التى فى وجودها محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن تقدم الوجود على الماهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقايق وان امتياز بعضها عن بعض بعوارض مستمرة فى المشهور بالماهيات كما تقول ان حقيقة الانسان مثلا هو الوجود وتمتاز عما عداه بعوارض هو الحيوان الناطق على عكس مذهب المجهور واما على مذهب المشهور بين القوم فلا (وبالجملة ليس) الوجود (من اللواحق التى تكون بعد الماهية) لما بينا انفا قد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة على الماهية لان فيه نفى ان يكون الوجود بعد الماهية وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها اذ يجوز ان يكون معها كما سبق وانما نفى كونه بعد الماهية ولم ينف كونه قبلها لانه يتبادر الوهم الى تاخره عن الماهية لانها معروضة له فنفى البعدية لئلا يقع غلط ولما بين بادئ

الوجود على الماهية الممكنة اراد ان يثبت موجوداهويته ووجوده عين ذاته
فقال (و كل لاحق فاما ان يلحق الذات عين ذاته ويلزمه واما ان يلحق عن غيره)
لان لحوق الشيء للشيء امر ممكن في نفسه فلا بد له من علة فعلته اما نفس الذات
او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي تلحق الشيء عن ذاته
لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا جائز
ان يلحقه قبل الوجود (لانه محال ان يكون الذي لا وجود له) سواء اعتبر معه صفة حتى
ان يعرض له الوجود (او لا يلزمه شيء يتبعه في الوجود) لان استفادة الموجود
وجوده من المعدم الصرف بديهية الاستحالة **قيل** لو تم ذلك لزم ان لا
تكون الماهيات الممكنة قابلة لوجوداتها لان بديهة العقل حاكمة بان ما لا وجود
له لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او
بالقبول والاستفادة **واجيب** عنه بان قابل الوجود مستفيد له فلا بد
ان يعتبر العقل معرى عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى
لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود
غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الايجاد والتاثير متأخرة
عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد هنا **واعلم** ان كلام الناقض حينئذ
على ان يقول الماهية للوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون للماهية
ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عروض الاعراض لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول
بذلك الوجه لا يتصور الا اذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك
ان الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها

لان الوجود امر محل فيها بعد ثبوتها في حد ذاتها فقول ان اراد الناقض بقوله لزم
ان لا تكون الماهية قابلة للوجود القبول بالمعنى الذي ذكرنا فالملازمة مسلمة
وبطلان التالي مم وان اراد القبول في نظر العقل بمعنى انه لا يمكن للعقل ان يجد
بينهما بالنسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فالملازمة مم
(فمحال ان يكون الماهية) الصالحة لان يعرضها الوجود (يلزمها شيء حاصل)
ويحصل منها امر موجود (الا بعد حصولها) لان الشيء لا يتصور الا من الموجود
ولا جايز ايضا ان يلحقه بعد الوجود واليه اشار بقوله (ولا يجوز ان يكون
الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود ممكون) اي فيلزم ان يكون
(انه قد كان) الشيء (قبل نفسه) وهو بط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق
ظاهر واما اذا كان وجودا اخر فيلزم ايضا ان يكون موجودا بوجودين سواء كان
الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتاخر او غير مجتمع بان يكون ان عروض الوجود
الثاني للماهية بعينه ان انتفاء الوجود الاول لكن في استحالة اللازم على هذا
التقدير تامل واذا بطل هذان القسمان (فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق
التي للماهية عن نفسها) لان مقتضى الحوق شيء لذات لا يمكن ان يكون من تلك الذات
الا بشرط كونه موجودا (واللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي اذا
حصل عرضت له اشيا سببها هو) ذلك الحاصل (فان الملزوم) المقتضي للازم
سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم في نفسه او لوجوده لغيره (علة لما يتبعه)
ويلزمه لان المعروض اقتضاؤه له (والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت)
لان وجوب الشيء عن الشيء فرع وجوبه في نفسه اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او

بالغير لم يجب عنه شيء فان قيل ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات
فيكون الذات علة له ولا يتقدم عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه
بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه او
بوجوب اخر وننقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب
متقدما عليه فلا يصح كما بينه قوله والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجب
فلا ينتج المطلوب **الجواب** الا ان يختص بالوجود ويقال والعلة اي
علة الوجود لا توجب معلولها الخ فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك
لانك ان اردت بقوله ان اللزوم المقتضي للملازم علة له ولا يتبعه ويلزمه انه
علة لوجوده في نفسه فهو مم وان اردت انه علة له من غير تقييد بالوجود و
غيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا تقيد العلة في الكبرى بالوجود لم ينكر والاول
قلنا لانسلم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتي كالوجود
عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو
متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه وايضا عند تقييد العلة في
الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضي لوجود
اللازم في نفسه علة للوجود وحينئذ يصير مردودا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء
قيد العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع وقبل الوجود لا لكون وجوب اذا كان المراد
بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو مما يجب
عنه لانه ضروري بشرط المحمول الذي هو الوجود واما اذا كان المراد الوجوب
مطلقا او الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان يقال انه

ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لان من الصفات الاعتبارية المتاخرة عن الوجود فان قبل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنه من الصفات التي يتقدم على وجود معروضها اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب الشيء قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل في الوجود سواء كان له وجود كالاعراض او لم يكن كالاوصاف الاعتبارية على وجود معروضه ممنوع كما سبق وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان الثاني فهو وان كان متقدما على فعلية نسبة الوجود الى الممكنة كالامكان لكنه ليس متقدما على نسبة الوجود اليها الا اذا اعتبرنا ممكنة الممكن ونسبة الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علة الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهي الى الوجوب وهو الوجوب الثابت ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب متقدم على الاتصاف بالفعل ومتاخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا متقدم على الاتصاف بالفعل ومنتزع عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تاخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفي في الايجاد ام لا فكلام اخر لا دخل له في تقدم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهر انه لا يكفي بل لا بد فيه من تاخر الوجوب عن الوجوب بالفعل فثبوت بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح واما ما ليس له راجحة الوجود كالعدم المحض فلا يثبت له شيء فقطعا فعلى هذا يجب ان يجعل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب

اللاحق حتى يتطرق الدليل على الدعوى بقي ههنا شئ وهو ان الامكان مستند
الى ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علة الشئ هي
الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون
وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب
الغيري متاخر عن الامكان لما سبق **وما قيل** في الجواب عنه من انا
نختار كونه وجوبا ذاتيا ونمنع لزوم الانقلاب انما يلزم ان لو كان وجوب الوجود
واما اذا كان وجوب الامكان فلا فالممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود
في حد نفسه ليلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتاخر عن اتصاف الماهية
بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الماهية بالامكان مندفع بان الكلام في
وجوب وجود العلة لا في وجوب اي محمول كان لها كما لا يخفى الا ان تقييد العلة
بالوجود كما اشرت اليه بقولي يمكن ان يبين الصغرى الخ ولما لم يكن الايجاد و
اقتضاء الوجود بدون الوجوب لم يتاخر عن الوجود (فلا يكون الوجود مما تقتضيه
الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه) واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان
يكون من مقتضيات الماهية ولا بد للموجودات الممكنة من مبدء موجود (فكون
اذا المبدء الذي يصدر عنه الوجود) اي وجودات الممكنة (غير الماهية) المقترنة
بالوجود بل هو عين الوجود (وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من
نفس الشئ واما من غيره) ضرورة (واذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية
عن نفسها فهو لها عن غيرها) بهذا القدر من الكلام يثبت ما ادعاه واما قوله
(فكل ما هو بينه غير ماهيته وغير المقومات فهو بينه من غيره) فلا نظهر الفائدة

فيه بل الظاهر انه تكرار وكل ما كانت هويته مستفادة من الغير فهو ممكن لا بد له من علة ولا يمكن ان نذهب العلل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل (فيجب ان ينتهي الى مبدء لا مهية له مباينة للهوية) اى تكون هويته عين ذاته لانها لا يمكن ان تكون خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان تكون جزءا لها اتفاقا لما سنبينه عن قريب فتعين ان مبدء الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه قال بعض المحققين مراتب الموجودات في الوجود بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذي يوجد غيره فهذا الموجود له ذات ووجود بغاير ذاته وموجد بغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجد امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اى الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما بحيث يستحيل معه انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذا حال الواجب لوجوده تعالى على مذهب جمهور المتكلمين اعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اى الذي وجوده عين ذاته فهذا الوجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان الامر في المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي البصائر ثابت وانظار صائبة ولم يرد ابو الهما ان وجوده تعالى عين ذاته

في ان للموجود مراتب ثلثة

ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد عليهما ان تصور الانفكاك ليس بمحال حينئذ لان الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للموجود فلن ان لا تحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا بل اراد وابه انه تعالى هو الوجود المحض يعني انه بحيث لو حصل في العقل لما امكن للعقل ان يفصل الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة اليهما كالانسان فانه عند التفصيل وجده العقل انه امر يعرضه الوجود فهو شيء موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة بجعل ذلك الامر المغاير للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الوجود اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف الامرين الاخيرين فانه يتصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البديهي التصور فهو ممكن لانه مغاير الذات **فان قيل** المراتب الثلث للموجود والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما **قلت** تقسيم الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقي في المعبر عنه بالفارسية بلفظة هست ولا شك ان ذلك المعنى لا يقتضي المغايرة بل يحمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ مآله انه امر يظهر عنه الآثار الخارجية سواء كانت ذلك الظهور لذاته من غير

قيام شئ به او لاجل قيام شئ اخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معنى
اللغوي يقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه او غيره
كقيام الشئ بذاته الذي مرجعه عدم افتقاره الى الغير كما قيل في هذا الجواهر
امر يقوم بذاته اى لا يكون قائما بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا
يستدعي التجوز في وقوع الوجود على شئ ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكماء
لا يتحاشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال
اذا قلنا واجب الوجود وجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شئ
موضوع فيه الوجود **فصل** فصل الشئ عبارة عن خلاصة الشئ وزبدته
ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة
مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفصل ليشعر في اول الامر بخلاصة
مكانها ونفاسة شأنها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة
(والماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها ووجودها) اى لا تكون ممتنعة عن الوجود
لذاتها (والا) اى وان كانت ممتنعة لذاتها (لم توجد) والا يلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان (ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة
للتنافي بين الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان
(فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود) ضرورة انحصار المفهوم في الثلث فاذا
لم تكن واجبا وممتنعا لذاته تعين ان يكون ممكنا لذاته (ويجب بشرط مبدئها
ويمتنع بشرط لا مبدئها) لان الممكن لا يخلو من ان يكون علته موجودة او
معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت معدومة

فالممكن

فالممكن ممتنع بالغير اذ عدمه علته لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب السابق اذا كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد والمراد بالسبق الذاتي فلا يرد انتفاء الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كانت متاخرة عن وجود المعلول يسمى الوجود اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا **فان قيل** لا يجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحان الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى احد الوجوب فلا تكون يجب بشرط مبدئها **قلنا** العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة لا بد ان يكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتخلف معها الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة الطرف المرجوح ووقوع طرف المرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه على الطرف الراجح بالنسبة اليها وهو بطل لما فانه مقتضى ذاتها وهو رجحان الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة عن غيرها (فهي في حد ذاتها) هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وتلك الماهية المعلولة (من الجهة المنسوبة الى) مبدئها (واجبة) الوجود (ضرورة فكل شيء هالك الا وجهه) يمكن ان يراد بالوجه الذات كما تقول العرب اكرمك الله وجهدا ذلك يعني ان كل شيء هالك بط في حد ذاته الا ذات الحق تعالى فانه يجب الوجود فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا لا يحتاج العارف الى قيام القيمة حتى يسمع نداءه تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ بل هنا

النداء لانها ترق سمعه ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر من سياق الكلام اى كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا من وجهه المنسوب الى مبدئه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هو يدل على انه يكون هالكا محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الحق الاول يكون موجودا فالا موجود في ذاته الا ذاته نفسه **فصل**

الماهية المعلولة لها عرض انها ان ليست لها عرض ما ان توجد الامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات) قال الشيخ في الطبيعيات الشفا اذا كان الشيء من الاشياء لذاته سبب الوجود شيء اخر كان سببا له دائما ما دام ذلك الشيء موجودا فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء وهو الذي يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو ايس الشيء بعد ليس مطلقا فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه انما هو عند الذهن بالذات لا بالزمان عن الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعد بالذات انتهى فذهب بعضهم من ظاهر كلام الشيخين في هذا المقام ان العدم مقتض ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن **واعترض** عليه بان الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك عدمه ايضا يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعا بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف وبان تقدم العدم الذي

على وجوده باطل اذ لا يصح ان يقال عدم الشئ وجد فلنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن الموجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو ولم يكن له وجوده قطعا وهذا السلب للمعلول ثابت في حد ذاته لانه له من حيث هو هو سواء كان في حالة الوجود او في حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لان اقتضاء ذاته العدم الذي هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه مع مقتضى ذاته ليلزم المحال فان ذلك بين البطلان لا ينفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء او نقول المراد ان المعلول في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقه لا عدم الوجود ولا شك ان عدم ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات الممكن المعلول مقدم على وجود المعلول لانه ما لم يحصل عدم الاقتضاء في ذات المعلول لا يصير وجوده اذ حينئذ يحصل ما اقتضاه الوجوب من كون الوجود وجود الواجب لا وجود الممكن المعلول واقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا فعلى اي هما كان صح قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زماني وان كان بالذات فحدوث ذاتي غاية ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر الذي عن الذات مثل الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذينك الامرين علية ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذي عن الذات علة للذي

ليس عن الذات ولما كان ما بالذات مقدما على ما بالغير (فالماهية المعلولة
المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهي) اي كل ماهية معلولة
(محدثة لا بزمان تقدم) بل بالذات لسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا
كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي واما الحدوث الزماني فهو سبق
العدم على الوجود سبقا زمانيا وان فسر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في
وجوده الى غيره كما فسره الامام فمخففه ظاهر وتقدمه على وجود الممكن
لا يحتاج الى كثرة مؤنة ان يصح ان يقال احتاج الى العلة فاوجد فوجد

فصل كل ماهية معقولة على كثيرين كالانسان فليس وقوعها على كثيرين
لمجرد ماهيتها والا) اي وان كان حملها على كثيرين من مقتضى انها
(لما كانت مقترنة بمفرد) اي لم تكن ماهيتها محمولة على واحد بالعدد والا لزم تخلف مقتضى
الذات عنها اذ المفروض ان حملها على الكثيرين من مقتضاها (فذلك
اي حملها على كثيرين واتحادها معها (من غيرها) ضرورة (فوجودها) اي
وجود الماهية للافراد وكونها اياها (معلولة لغير الذات) لانه لما لم يكن
ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيرها **فصل** كل واحد من اشخاص
الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية) اي ليس كون كل واحد تلك
الماهية بمعنى لا يكون منشأ حمل الماهية عليه واتحادها معه (هو كونه
الواحد) اي لا تستدعي تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد و
اتحادها معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية
اي ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد فتدبر

في ان الفصل لا مدخل له في مهية الجنس

الضمير في كونه باعتبار ما وبل المهية بالشئ كالانسان فانه لا يمكن ان يوجد
لزيد من حيث انه انسان (والا) اى وان كان اتحاد المهية كالانسان مع ما دخل
من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انه انسان (لاستحال) ان يوجد
(تلك المهية) وهو الانسانية مثلا (لغير ذلك الواحد) وهو عمرو (فاذا
ليس كونها ذلك الواحد) اى ليس حملها عليه واتحادها معه (واجبا
لها من ذاتها فهي) اى كون المهية متحدة مع ذلك الواحد (بسبب) خارج
من ذاتها (فهي معلولة) **فصل** الفصل لا مدخل له في مهية الجنس
يعني ان الفصل المقسم للجنس لا يدخل في مهية الجنس من حيث هو جنس
مطلقا فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات مغايرة بالاعتبار
فان المعنى الواحد اذا اعتبر الف اعتبار من حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء
كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث انه متحصل شئ
ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو
الفصل والمتحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلا
معينا لا يدخل في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه
الذي هو رد قوله بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه
لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم **قال الشيخ** في الهيات الشفا
الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة كل واحد
منها ذلك المعنى في الوجود فضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون
ذلك المعنى منضما فيه وانما يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا

في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق
على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون
نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شيء يحمل المساواة
غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما
علمت بل بالشرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة
هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون
محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان ذي بعد او بعدين او ثلثة ابعاد فهذا
معنى في الوجود لا يكون الا في هذه الاشياء لكن الذهن يحلوه من حيث يعقل
وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة
على انها معنى من هذه جنس لا حتى الشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا
للمساواة في حد نفسه وهذا شيء اخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل
يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه في بعد واحد فقط او اكثر منه فيكون
القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز
ذلك ان نقول ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد
وبالعكس وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة
التي تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر
المحصل يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك
غيرية لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك
للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته (فان دخل الفصل ففي اثنين)

في ان الفصل مقوم او مقسم

في كونه متعينا متحصلا فان الفصل علة لتقويم الحقيقة موجودا معينا
كالناطق مثلا فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته
بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله (اعني ان طبيعة الجنس
تقوم بالفعل) بان تحصل في الواقع ذاتا موجودة (بذلك الفصل كالحيوان
مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او عجما لكنه لا تصير له ماهية
الحيوان بانه ناطق **فصل** في وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول اي لا
يمكن ان يكون واجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن
ان يكون له فصل (لانه لو كان) له فصل فلا يخلو اما ان يكون مقسما او مقوما
فان كان الاول (لكان الفصل مقوما له موجودا) اي داخلا فيه باعتبار
كونه موجودا لا باعتبار ماهيته كما سبق وهو باطل اذ يلزم تركب حقيقة
الواجب (و) ان كان الثاني (كان الفصل داخلا في ماهيته) وهو محال
اذ يلزم حينئذ تركب ذات الواجب فيلزم ان يكون ممكنا وقد فرضناه انه واجب
ورد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب
الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها وهو
لا ينافي وجوبه الذاتي **وما قيل** من ان واجب الوجود لو شارك شيئا من
الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواه مقتضية لامكان الوجود
بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا
واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يخل ان يفصل عن غيره بفصل
فلا يكون مركبا في العقل **مدفوع** بانه يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه

واما الممكن فما يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير

في ان الماهية لا تقتضي وجودا ولا عدما

بحسب الخارج كما انه يجوز ان يكون نوع منحصرا في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان
التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا نسلم ان كل ماهية سواء كانت
جنسية او نوعية مقتضية لامكان الوجود لجواز ان تكون ماهية
لا تقتضي الامكان ولا الوجوب فاذا ضم اليها فصل ما تكون واجبا واذا
ضم اليها فصل اخر يكون ممكنا كالجسم فانه اذا كان مشتاقا في الابعاد
يكون ممكنا واذا كان غير مشتاق يكون ممتنعا **فان قيل** الماهية التي من
شانها الوجود اما ان يقتضي الوجود او لا تقتضيه ضرورة فان كان
الاول كان مقتضيا للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان فلا
يمكن ان توجد ماهية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب انه لا مخرج عن احد
النقيضين **قلنا** انه يجوز ان يكون للماهية مرتبة لا تكون فيها مقتضية
باحدهما على التعيين وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعيين
احدهما يكون من جانب الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يتصف
بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك كذلك وان كان لا يخلو عنهما لكونهما
متناقضين بل الاتصاف بالضاحك انما يغير اذا كان انسانا وباللاضاحك
اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل يكونان لا تقتضي
للماهية النوعية فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن
يكون له جنس وفصل فلا يكون للواجب جنس ولا فصل اذ لا ماهية له لان
وذاته عين انيته كما بين **قال** الشيخ في الهيات الشفا الاول لا ماهية
له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو واما قوله

(اذ مهية الوجود نفسه) فهو اما بيان لبطلان الثاني بان يقال دخول الفصل
في مهيته تعالى غير ممكن وانما يمكن اذ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته
التي هي الوجود البحت هو باطل اذ ماهية الحق تعالى كما بين نفس الوجود
والشخصي الوحدة البسيط واما ازالة وهم عسى ان يورد على الملازمة في قوله
وان كان له فصل مقوم كان داخلا في مهيته كانه قيل لا نسلم دخول الفصل
في مهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان له مهية وهو ممنوع
لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب بان له مهية اذ مهية
الوجود نفسه **فصل** وجوب الوجود لا ينقسم بالجمل على كثيرين مختلفين
بالعدد) هذا شروع في برهان التوحيد وتقريره ان واجب الوجود بالذات
لا ينقسم ولا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون في الواقع الا
واحدا (والا) اي وان كان محمولا على كثير (لكان معلولا له) كما بينه وهو ينافي
الوجوب الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون واحدا وفيه نظر
لانه يجوز ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتا لما صدق عليه فحينئذ
يمكن ان يكون له افراد لا يكون بينها ذاتي مشترك اما بان يكون كل منها شخصا
لذاته او يكون نوع كل من تلك الاشخاص منحصرا في شخصه فلا يلزم من اشتراك
مفهوم الواجب بينها كونها معلولة بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا
لما صدق عليه ومعلولا له وليس بمحذور بل المحذور معلولية الاشخاص
وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب ينضاف
شيء آخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان فان تعدده واختلافه

انما

انما یکون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة الیه وهی التی یعبّر عنها فاذا لم ینضم الی طبیعته شیء منها لم یکن بعقده واذا تمهد هذا فنقول ان واجب الوجود لا ینقسم بالحمل علی کثیرین لانه هو الوجود البحت المجرد ای الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فیه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جمیع الزیادات والاوصاف فلا یمکن ان یحمل علی غیر اصلا قال الشیخ فی الهیات الشفا الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشیاء التی لها ماهیات فانها ممکنة ان توجد به ولیس معنی قولی انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الموجود المطلق المشترک فیه ان کان موجود هذه صفته فان ذلک لیس الوجود المجرد بشرط لا بل الوجود لا بشرط الاتحاد ای عن الاول انه الموجود مع شرط لا زیادة ترکیب فی هذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزیادة فلهذا ما کان الکلی یحمل علی کل شیء وهذا لا یحمل علی ما هناک زیادة وکل شیء غیره فهناک زیادة انتهی وفیه تامل لانه یلزم علی هذا ان یکون تغایرا اعتباریا بین الوجود الذی هو الواجب وبین وجوده الممکن وان یکون کنه الواجب بدیهیا لانه علی هذا یکون الوجود المطلق البدیهی المتصور مع اعتبار ان لا یکون معه شیء فیکون الفرق بینه وبین الوجود المطلق کالفرق بین المادة والجنس اذا اعتبرا فی مفهوم واحد هو مفهوم الحیوان مثلا فیلزم ان لا یکون مغایرا للمفهوم الا عتباری الذی هو الوجود المطلق الا بالاعتبار وکل ذلک مخالف لما تقرر من قواعدهم وان کان لا یخلو عن الایماء الی

التحقيق (وهذا) الذي ذكرنا في برهان توحيد واجب الوجود الحق (الضابر هما على الامر الاول) وهو عدم انقسامه بالفصول لانه لو كان له فصل والشيء من وجه بعض الشيء فيكون مركبا فيلزم ان يكون معلولا **فص** لما بان ان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء المهية التي لا تمايز باعتبار الوجود والعقل ان كان لها تمايز باعتبار اخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء اخر فقال (وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارا كان) وهو الجزء الذي له مقدار ممتاز في الوضع والاشارة عن الاخر سواء كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد او يكون لكل منها وجود على التحقيق كما اذا ركبت من مقدارين (او معنويا) وهو الجزء الذي يكون ممتازا في الوضع كالهيولى والصورة في الجسم (والا) اي وان كان منقسما بالاجزاء (لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود) وقد برهنا على انه واحد (واما غير واجب الوجود وهي اقرب بالذات من المحالة) واقرب منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسيط وجود الجزء (فيكون المحالة ابعد من الجزء في الوجود) فلا يكون واجبا اذ هو اقرب لا شيئا الى الوجود بل هو عين الوجود وبتوسطه صارت الاشياء موجودة ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا كان للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل كاجزاء المقدار المتصل الواحد في نفسه فلا ويمكننا ان نبين بوجه اخر بان نقول لا يمكن ان يكون له كل والا لزم ان يكون اذ وضع وكل ما كان كذلك فهو مادي والمادي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون

واجبا بالذات هف **فصل** واجب لوجود لا موضوع له) لانه لو کان
له موضوع لکان محتاجا الیه وهو ینافی الوجوب الذاتی (ولا عوارض له)
ان اراد انه لا عارض له اصلا سواء کانت حقیقیة او اضافیة فهو باطل
لان الوجودات کلها منه وهو معها ومتقدم علیها باعتبارین مختلفین
وهذه صفات اضافیة لا یمکن الشک فی اضافته تعالی بها وان اراد انه لا
صفات له حقیقیة وان کان المراد انه لیس له صفات حقیقیة مستندة
الی الغیر فهو مسلم لکنه لا یترتب علیه قوله (فلا لبس له) اذ یجوز ان یکون
له صفات حقیقیة مستندة الی ذاته تکون تلک الصفات سائرة له و
دعوی کون العوارض الغریبة سائرة والصفات الذاتیة لیست سائرة
لا یخلو عن تحکم وان کان المراد انه لیس له صفات حقیقیة مطلقا لانه لو کان له
صفات حقیقیة لا یخلو اما ان تکون مستندة الی الغیر او الی الذات لا جائز
ان تکون مستندة الی الغیر والا لزم الاستکمال بالغیر علی ما عرف ذلک ولا جائز
ایضا ان تکون مستندة الی الذات والا لزم ان یکون الواحد الحقیقی فاعلا
وقابلا معا وهو باطل نظرا لانه ان اراد انه یلزم حینئذ ان یکون الواحد الحقیقی من
جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غیر مسلم وبطلانه ممنوع کیف وقد ذهب
الشیخان الی ان العلم من صفاته الحقیقیة الزائدة علی ذاته تعالی ولا
یمکن ان یکون له سائر مباین کما سبق (فلا لبس له) اذ الحق انما یکون من جهة
سائر مباین او مخالط وقد انتفیا عنه اللبس بکسر اللام اسم لما یلبس و
بضمها جمعه (فهو صراح) ای خالص عن جمیع ما له السائر الذی به الحق (فهو ظاهر)

في انه تعالى مبدأ كل فيض

لانه اذا لم يكن له سائر تخيله يكون ظاهرا بعينه يكون بحيثية لو تعلق العلم
بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض له تمنع الادراك عن
الوصول اليها (فصل) واجب الوجود مبدأ كل فيض) الفيض في العرف هو
الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا عرض ولا عوض قال الشيخ في
تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لانه لما كان صدور
الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا الارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان
صدوره عنه دائما بلا منع وكلفة تلحق في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا
ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات
او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض
هو شيء يرجع الفاعل فاعلا ومحال ان يكون امر جعل الواجب الذي هو تام من
جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها الا لزم امه ان يكون ناقصا
من تلك الجهة مستكملا بغيره فلاجرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ لكل فيض
ايضا نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتشوق بل
الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيل لاجل ذلك
النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل شيء تبع ذلك
المثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجودها تحقيقا
كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا شيئا
واذا اشتهيناه تبع ذلك الاشتهاء حركة الاعضاء لتحصيل الشيء (وهو ظاهر
على ذاته بذاته) يعني ان مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته لان السبب في

كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادة وكذا كونه معقولا هو ذلك التجرد
وواجب الوجود مجرد غاية التجرد فذاته غير محجوبة عن ذاتها اي حاضرة
عندها والعلم عبارة عن حضور مجرد اي عدم غيبوبته عنه فكون
تعالى عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول (فله الكل) اي تفصيل
له كل الاشياء باعتبار وجودها العلمي (من حيث لا كثرة فيه) لما بينا
ان وجود الكثرة الذاتية عن ذاته تعالى مسلوبة فهو من حيث انه وحدة
الذات لا تتعدد الكثرة اليه ولا تقتضيها (فهو من حيث هو ظاهر) يعني
ان ذاته تعالى من حيث الذات يظهر مرآة اخرى بتلك الكثرة التي هي آيات
دالة على وجودها والمقصود ان ظاهريته الثانية التي هي ظهور بالآيات
ناشئة من ظاهريته الاولى التي هي ظهور الذات (فهو بال الكل من
ذاته) لانه بسبب علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده
(فعلم بالكل بعد ذاته) وبعد (علمه بذاته) بعدية ذاتية لان الذات وكل
علمه بها منشأه كما سبق ولانه صفة له كما سيصرح والصفة متأخرة
عن الموصوف تأخرا ذاتيا **فان قلت** قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي
وابو علي بن سينا بان علم الله تعالى بالاشياء صفة الذات تقدست و
المشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته بقطع
بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة له قائمة به كما هو
حالنا فما السبب في ذهابهما الى ذلك **قلت** لعل سببه ان العلم من حيث
هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لا يكون الا علما بالشيء و

ذلك الشيء الذي هو المضاف اليه في علم الباري تعالى مثلا اما ان يكون
غير العالم كعلم الباري تعالى بذاته او يكون غيره فحينئذ لا يخلو ان يتعلق
علمه تعالى بالك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه لا جائز ان يكون
حال عدمه لان التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والمعدوم
الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العيني فيلزم
ان لا يعلم الاشياء الا وقت وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو باطل
لان علم الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه سبب عن علمه بذاته الذي هو
عين ذاته وتخلف المعلول عن علته التامة ممتنع او يكون حال وجوده
العلمي فاما ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى على ان يكون صفة له لازمة
لذاته او يكون له وجود مغاير لذاته وحينئذ فاما ان يكون موجودا
في محل او نفس او يكون مغايرا لجميع الذوات والثالث محال للزوم
القول بالصور الافلاطونية والثاني لانه ايضا محال لانه يجب ان يكون من
جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لزم ابدا
من علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسمة في نفس او محل لم يمكن
ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متأخر عن احدها على هذا التقدير
فتعين ان يكون حاصلا في ذات الباري تعالى صفة له وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون علمه تعالى بعدما المجردات حال وجودها في الاعيان او حين يكون
عالما بها علما حضوريا وسائر الاشياء اعني حصول صورها في نفس
او محل ويكون تلك الصور علما للواجب بها غير صادرة عنه وللنفس او

في ان علمه بالاشياء عين علمه بذاته

العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل شئ مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال
(وذهب بعض المتالهة ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته) لان جميع ما
سواه مستهلكة مندمجة في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج
من القوة الى الفعل وهو في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل
هو العلم بالمفصل من وجه (ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته) لان صور جميع الاشياء
وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود على تبسيط كما سنشير اليه فلا
اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب
الحق (فهو الكل) اى كل الاشياء باعتبار الذات والصفة (وحد) اى حال كونه
واحدا في الخارج فمكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء وهذا
بيان اخر وتفصيل سيجئ في اخر هذه الرسالة انشاء الله تعالى **فصل**
هو الحق فكيف لا وقد وجب) يعني انه تعالى هو الموجود البحت لان الوجوب هو
استغناء الشئ في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا ذاتا محضا كان ذا
ماهية ووجود فيلزمه افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين فقد فرضنا
استغناءه هف (هو الباطن) الخفي عن القوى الادراكية (فكيف لا) يكون باطنا
(وقد ظهر) اى لانه قد ظهر ظهورا تاما ذاتا بحيث غلب ظهوره على القوى
الدراكة فجعلها عاجزة عن الاتيان بادراكه فاخفى عنها اذ كل من الموجودات
الممكنة نورية تنكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد ضوئها صرفت
الادراك عليها ومنعته عن التعلق بما وراءها وايضا ذاته محض الوجود
وظهور الاشياء بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فمكون نورا محضا متناهيا

في اللطافة والنورانية فلذلك منع تعلق ادراكنا به كالشمس فانها بواسطة
كثرة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض ونور مجرد لاحتجب
ايضا عن الابصار احتجابا اشد وايضا معقولية ذاته لا تضاد بالنسبة الينا
الاحتجاب لوجوه والاحتجاب وكل ذي جهة وحيثية له حيثية العرأة
والاطلاق عنها وبهذا الاعتبار لا يمكن ان يصل اليه عقل عاقل ولا
معرفة عارف فيكون باطنا فيجوز ان يشير بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة
المسماة عند الصوفية باللا تعين وهي التي ظهرت وتعينت باعتبار
الاوصاف والحيثيات فليتأمل (فهو ظاهر من حيث هو باطن) يعني ان اتصافه
تعالى بالبطون اذا كان ناشيا من ظهوره الكامل فاتصافه تعالى بصفة الظهور
لا ينفك عن اتصافه تعالى بصفة البطون لان الظهور اما بالذات او بالآثار
واياما كان لا ينفك عن بطون الذات بالقياس الينا اما الاول فلانه
وان كان قد يتجلى لبعض من خواص عباده تجليا معينا عن الاستدلال و
الانتقال من الآثار كما قال ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله لكنه لا
يكشف عليه نكشافا تاما بل بقدر ما يفي وسعه به واما الثاني فلان الظهور
باعتبار الآثار لا يمكن ان ينفك عن بطون نفس الذات وخفائها من حيث
هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة الذات كما قرر وليعلم ان ظهور
ذاته تقدست كما هو بالنسبة الينا كذلك بالنسبة الى ذاته تعالى بل هو اشد
واقوى بخلاف بطونه فانه لا يمكن الا بالنسبة الينا (وباطن من حيث هو
ظاهر) لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له لان البطون

لا ينسب الا من جهة شئ ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو هو
ايضا صحيح لان صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار
شئ معها من المباين والمخالط بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مباين
لذاته وهو وجود الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة
ان الظهور والبطون امران اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فما
لم يتحقق الغير ولو بالاعتبار يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى
الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس
اليه تعالى فمكون ظاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين
رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه
عن المحجوبين الذين لا تنفتح اعين قلوبهم فحيثية بطونه وظهوره امر واحد
هو نفس ذاته فصح قوله فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو
ظاهر (فخذ من بطونه) اى فاجهد لان تتعرى عن الكدورات الجسمانية وتتحلى
بالصفات الروحانية حتى تقرب من ذات الحق وتدركه بانه لا يمكن ان
يدرك متوجها الى ظهوره باعتبار الكونات (حتى تظهر لك) عالم الاعلى
من مطالع اعالى الاسفل (وتبطن عنك) نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور
عن ادراكها **فص** كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف)
اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما
سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب
التام من حيث يوجبه اى باعتبار خصوصيته بها يتعين ويجب صدور

المعلول عنه يلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا هذا كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض في وسط الكل فلا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة يخسف القمر خسوفا تاما جزما بينا بلا شبهة ولا شك ان ذانه سببا تاما لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم بذلك الامر هكذا حتى يحصل العلم بجميع المعلولات (واذا ثبت الاسباب) دفعا لما يتوهم من ان اسباب الجهة التي هي الكليات يجوز ان ترتب الى غير النهاية فلا تنتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اي واذا كانت تلك الاسباب مترتبة بان توقف بعضها على بعض (انتهت واخرها الى الجزئيات الشخصية) لان الحوادث الجزئية بسبب انضمام الفصول اليها تفصل الى مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل شيئا في تحصيلها حينئذ الا التعيين والهذية وذلك انما تكون اذا تحصلت نوع الانواع فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة بغير الطبيعة به متعينة مشار اليها كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامي والجسم النامي للحيوان والحيوان للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذي هو اخر ذلك الاسباب ينتهي الى الاشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب وتعينها انتهاء على سبيل الايجاب) من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالشيء التام يوجب العلم بسببه (فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الاولى) يعني ان جميع المعلومات سواء كانت كليات او جزئيات منكشف على

ذاته

ذاتہ تعالی بسبب ظاہر تہ الاولی التی ہی علمہ بذاتہ وہو نفس ذاتہ دون ظاہر تہ الثانیۃ التی ہی ظہورہا بالاثبات (ولکن لیس یظہر لہ شیء منہا عن ذاتہ) اشارۃ الی ان علمہ بالاشیاء لیس علما انفعالیا مستفادا من وجودات تلک الاشیاء حتی یلزم تاثرہ عن الغیر فی صفاتہ الحقیقیۃ واستکمال ما ہو کامل تام من جمیع الوجوہ بالغیر فلا یحصل لہ العلم بالاشیاء مستفادا من ذواتہا (داخلۃ فی الزمان فی الآن) لانہ یعلم الاشیاء بواسطۃ العلم باسبابہا وعللہا التامۃ کما سبق وتلک الاسباب حاضرۃ عندہ تعالی ازلا وابدا فمسبباتہا ایضا کذلک والعلم بالمسبب اذا کان حاصلا من العلم بالسبب لا یتغیر ما دام السبب موجودا ولا شک ان اسباب معلوماتہ ثابتۃ دائما فتکون معلوماتہ ایضا کذلک فلا تتغیر فی معلوماتہ فلا تکون داخلۃ فی الزمان والحاصل ان الموجودات کلہا قد یمہا وحادثہا حاضرۃ عندہ تعالی فی اوقاتہا المتعلقۃ بہا ای کل منہا حاضر عندہ مع زمانہ المخصوص الذی ہو منہ ازلا وابدا فالزمان الذی ہو الامتداد المخصوص حاضر عندہ مع ما فیہ وفی کل جزء منہ فیکون العلم بالشیء قبل حدوثہ وعند حدوثہ وبعد حدوثہ علی طرز واحد فلا یکون فی علمہ کان ولا یکون وکان بل ذلک بالقیاس الی المعلومات فلا یکون علمہ زمانیا حاصلا عن الغیر (بل عن ذاتہ) لانہ تعالی یعلم الکلیات ویعرف الاشخاص ایضا واحوالہا الشخصیۃ واوقاتہا الشخصیۃ وامکنتہا الشخصیۃ من اسبابہا الموجبۃ لہا المؤدیۃ الیہا وذاتہ تعالی سبب الاسباب وقد تحقق انہ عالم بہا فہو یعرف کل شیء من ذاتہ فلا یخفی علیہ

في ان علمه تعالى لا يتغير المعلوم

شئ فيكون معدما اذ وجود المعلولات على الترتيب الذي بينها في الخارج و
كونها على وجه مخصوص مستفاد من علمه تعالى بها كما تقرر عندهم وهو كاف
في حصول الاستناد فاذا كان شئ لم يكن في وقت فانما يكون ذلك من جهة الفاعل
او لعدم استعداد محله من هناك صورة او عرضا فالاشياء كلها واجبات
بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمه او لازم لازمه الى اقصى الوجود على
الترتيب المخصوص الذي بينها (والترتيب الذي عنده) اي الترتيب الثبتي الذي
الواقع في معلوماته تعالى وهو كونها (شخصا فشخصا بغير نهاية) فان الترتيب
في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلمي غير متناه فعدمنا في
الترتيب العلمي بالطريق الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها فاسدة ومتغيرة
ولا يفسد علمه ولا يتغير بفسادها وتغيرها وكذلك يعرف جميع احوالها
الحادثة لها ويعلم انها تكون حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف وجودها
باسبابها الموجدة وعدمها باسبابها المعدة لها والعلم المستفاد من العلم
بالاسباب لا يتغير كما تقدم **فان قيل** المشهور من مذهب الحكماء انه تعالى يعلم
الاشياء على وجه كلي لان ادراك المجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن
بدون التغير والتغير في علمه محال وظاهر هذا الكلام والذي قبله من ان كل كلي
وجزئي ظاهر عن ظاهريته الاولى انه يعلم على وجه الجزئية فينا فيه وايضا
الجزئيات من حيث انها جزئيات معلومات للواجب وقد سبق ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بالجزئيات من تلك
الحيثية قلنا ان ادراك الجزئيات بخصوصها بدون التغير جايز كما مر

ويمكن ان يكون ان مرادهم من العلم بالاشياء على وجه الكلية ان تكون معلومة
بحيث لا تدخل فيها الزمان لا معناه المتبادر منه وهو كونها بحيث يصح
انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها على الوجه الكلي بهذا المعنى لا ينافي
العلم بها على وجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح على
مذهب الشيخين لانهما ذهبا الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها
فيه ولا يمكن ارتسام صورة جسم بتحيزه في مجرد لانه يوجب تحيزه وكونه
مادة فتعين ان يكون حصول المادة فيه على وجه كلي وايضا قد ذهبا الى
ان ادراك المادة باب انحصارها لا يمكن الا بالات جسمانية والحق تعالى
منزه عنها فلا يمكن له ادراكها كذلك بل بوجه كلي وفيه نظر لانه يجوز ان
يكون موجود مجرد جسمانيا بان لذات الواجب تعالى ينطبع فيه جميع صور الجسمانيات
وبواسطة انطباعها فيه تصير منكشفة على الواجب تعالى كقولنا الجسمانية
المرتسمة فيها صورة المادة فانها بواسطة ارتسامها فيها تصير منكشفة
على نفوسنا الناطقة والقول بان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه لا ينافي
ذلك كما ان قولهم حصول صورة الشيء في العقل لا ينافي كون الصورة مرتسمة
في القوة المخيلة بل يثبتها ولها وقيام الالات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل
يجب تنزهه عنه واما ان يكون موجود مجردا محلا للصور المرتسمة فيه الحاصلة
عنده تعالى كما ذكرنا فليس بمستحيل (فعالم) اى فهو عالم (علمه) بالاشياء
(بذاته) اى بواسطتها (هو الكل الثاني) اذ الكل الاول هو الحق الواجب مع
الصفة فان قيل اذا كانت الصفة جزء منه تكون الصفة كلا اولا لان الجزء مقدم

بالذات على الكل فلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلي كالمتصل الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية ولان ذلك العلم المشتمل على الكثرة متأخر عن الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها (لا نهاية له ولا حد) خبر لقوله على بانه بعد خبره هو قوله هو الكل الثاني (وهناك) اى في الكل الثاني وهو العلم بالموجودات ازلا وابدا (الامر) وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجودها وبكماليتها اللاحقة لها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف المعلومات عن خو علمه الخاص بها كامتناع تخلف المأمور عن امر القادر الغالب ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات يعني ان في الكل الثاني وهو علمه بالاشياء عالم الامر ووجود المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في العين بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما مرتين (ثم علم الاول لذاته لا بنفسه) لانه حين تشأ ولا شأ انتفاء وجوه القائمة عنها (علمه الثاني) وهو علمه بما في المعلومات (حين ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته) لان الكثرة في الصفة ولا شك انها بعد الذات (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) لانه يعلم اسباب الاشياء على ما هي عليه فيعلم مسبباتها كما سبق فلا تكون جلايل الاشياء ودقايقها مختفية عنه بل منكشفة جليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض (من هناك) اى من العلم الثاني (يجري القلم) المسمى في عرف

الحكما بالعقل الاول لانه باخذها فيه من المعاني من وجودات الاشياء و
تقديرا وقائها وتعيين كما لاتها الثانية على سبيل الاجمال وتفصيلها
(في اللوح) وهو النفس اذ جريان القلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب و تفصيل
لم يكن قبله اولا ان من شان النفس من حيث هي نفس اي من حيث ان لها الات
جسمانية التفصيل وكون العلوم فيها مفصلة (جريانا شبيها بالالهية)
لان توقيت هويات الاشياء وتعيين احوالها لا يذهب الى حد النهاية بان
يعين زمان وجود شيء واحواله ثم لشيء اخر وهكذا الى غير نهاية بل ينتهي الى
القمة الكبرى التي من جملتها فناء الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع و
ورد به الكتاب كما قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب
وجاء في الخبر الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة
وملك الموت ايضا وكون اوايل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع
الاشارة اليه لا ينافي هذه القمة لانه يجوز ان يكون لزومها له تعالى
بواسطة حدوث حادث فاذا وجد ذلك الحادث انتفى علتها التامة فينتفي
المعلول ايضا قال الشيخ العربي قدس سره العزيز في رسالته المسماة بالفصل
فلما اوجد سبحانه القلم الاعلى اوجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي
هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار اليها بكل شيء قال الله تعالى
وكتبنا له في الالواح من كل شيء وهي اللوح المحفوظ وقال الله تعالى بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وهو موضع تنزيل الكتب وهو اول كتاب سطره
القلم الاعلى ان يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من ازل

وما

ومما یکون الی ان یقال فریق فی الجنة وفریق فی السعیر ویذبح الموت
ویقول منادی الحق علی قد الصدق یا اهل الجنة خلود فلا خروج من النعیم
الدائم الجدید ویا اهل النار خلود فلا خروج من العذاب المقیم الجدید
الی هنا حد الوقف بما بینهما وما بعد هذا فله حکم اخر انتهی کلامه ویمکن
ان یحمل الغنیمة علی الصغری التی عبر عنها بالموت کما اشار الیه علیه
الصلوة والسلام بقوله من مات فقد قامت قیامته وانما کان جزمه
مناهیا بهذا الاعتبار لانه اذا فوت ذات الشیء انقطع الکاتب وناهی عن
نسبة من المتعلق به فینا هی جریان القلم بالنسبة الی ذلک الشیء لا مطلقا
یحتمل ان یراد باللوح جنس الماهیة الثابتة فی علمه تعالی وان کان خلاف
ما اراده المصنف والقلم الذی هو العقل المؤثر عندهم یجری فی اللوح
الذی هو الماهیة بان یحققها فی الخارج او یوجد احوالها وناهیک الی
الغنیمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم (اذا کان مربع بصرک ذلک الجناب
ومدادک من ذلک التراب) یعنی اذا قطعت نفسک عن الاسباب وقصرت
نظرک علی ذلک الجناب بان تری الجمیع صادرة عنه تعالی مقدرة قبل
وجودک بلا مدخلیة من الاسباب (کنت فی طیب) لانک اذا علمت ان
الکل من عند الله تعالی من غیر مداخلة شیء هناک علیک الامر (فتبیر
ترندهش) بضائلک عن نفسک بالکلیة **قص** انفذ الی الاحدیة
یعنی ان الواجب علیک ان تجهد حتی تخرج عن موطن الطبیعة الظلمانیة
وتتمحض فی نظرک الکثرة الامکانیة التی هی العوائق عن التوجه الی الذات

والوصول الى الموضع الحقيقي بان لا تلتفت الى الاسباب الوسائط وتوجه
الى مسبباتها حتى تصل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى
سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رأيت جميع الاو
الكل اليه راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فتصل الى
الوسيلة وهو معنى وصل عن نفسك وهذا وجه بدايته تعالى كما اشار
بقوله (انتهى الى الابدية) لما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى
الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال (واذا سئلت عنها فهي
اما الان اقرب الاشياء الى الشيء هو نحو وجوده الخاص ووصول ذلك الوجود
اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكانها واصلة بين الممكنية
ووجودها الخاص فصارت اقرب لها من الوجود فكيف لا يكون قريبا
منها او لان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبة منه
ذلك النحو من القرب كما هو مذاق اهل المشاهدة (اظلت الاحدية)
يعني ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هي هي
بان لم يكن معها شيء سواها اذ او قعت ظلها او وجدت سببا (فكان) ظلها
(قلما) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان صادر الاول يجب ان يكون واحدا
مستقلا بالوجود والتاثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان
يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض
فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلة
بالتاثير اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة

فی ان المتناهی قسمان

واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب لان جسمانیتها فنقول انه لا یمکن ان یکون
الصدر الاول من الحق الا احد الذات الاحدیة فعلا ولا یخفی علی المتامل ما فیه واما
جعل العلم ظلا لان الذات الاحدیة هو النور قال الله تعالی اللہ نور السموات و
الارض والعلم هو الوجود الذی حصل وجودها وتابع لها فی وجوده وقد ضعف
ضوء الوجود فیه فیکون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل علیه (اظلت الکلیة)
ای الکل الذی هو المرکب من الذات الاحدیة والعلم (فکان ذلک الظل (لوحا)
اذ ما عدا الصدر الاول من الموجودات لا یصدر عن الباری تعالی الا بتوسط
(جری العلم علی اللوح بالخلق) ای بایجاده ولا بد فیه کون اللوح ظلا للکلیة
لانه یجوز ان تکون الکلیة علة تامة والعلم علة موجبة او یراد بالخلق التقدیر
ای بتقدیر الحقایق والمعانی وتصویرها فیه مفصلا **فص** امتنع ما
لا یتناهی لا فی کل شیء) یعنی ان عدد ما لا یتناهی اما ان یکون فی البعد او فی العدد
اما الاول فقد دل علی استحالته برهان تناهی الابعاد واما الثانی فممتنع بشرط
اعتبار الحکماء احدهما الاجتماع فی الوجود الخارجی وثانیهما الترتیب کما فی العلل
المعلولات علی ما یدل علیه برهان المطبیق فلا یمتنع ما لا یتناهی فی کل شیء
(بل فی الخلق) یعنی الوجود الخارجی ولا یمتنع فی کل موجود خارجی (بل فی ما له
مکانة ورتبة) ای فی الوجود الخارجی الذی یکون مترتبا اما طبیعیا او وضعیا
لا فی غیره اعد ما لا یتناهی معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان
وعدد ما لا یتناهی المعدات کالصور والاستعدادات غیر مستحیل بل واقع عندهم
وانما لم یصرح بشرط الاجتماع فی الوجود اکتفاء باعتباره وصف عدد ما لا یتناهی

فی الخلو ای الوجود الخارجی لانه اذا لم یکن الاجزاء مجتمعة فی الوجود الخارجی
لم یتصف موجود خارجی بعدم التناهی بل کل ما هو موجود من تلک الجملة
فهو موصوف بالتناهی والحاصل ان الکل موصوف باللاتناهی وهو من حیث هو
کل لیس بموجود فی الخارج لا فی الماضی ولا فی الحاضر ولا فی الاستقبال لان وجود
الکل فی الخارج مع انتفاء اجزائه فیه بدیهة الاستحالة ووجود جمیع اجزاء
الکل فی جمیع اجزاء الزمان لیس بوجود الکل من حیث هو کل فی الخارج بل فی
الوهم کاجزاء الحرکة بمعنی القطع فلا یکون موجودا اصلا فلا یتصف موجود خارجی
منها بعدم التناهی ابدا (ووجب فی الامر) ای الامور الغیر المتناهیة ضرورة
الوجود فی العلم سواء کان علم الباری تعالی او علم المجردات التی هی اوائل لان العلم
بالسبب یوجب العلم بالمسبب ولا شک ان الاسباب وکذا مسبباتها مع کونها
معلومات لها غیر متناهیة (فهناک) ای فی الوجود العلمی (الغیر المتناهی کم
سبب) لان کل حادث من الحوادث الغیر المتناهیة مستند الی اسباب لا
تتناهی ولا شک ان جمیعها معلوم لها فتکون فی علومها سلاسل غیر متناهیة
من الامور الغیر المتناهیة سواء کانت مجملة او مفصلة (فسبحان لحظت
الاحدیة) هذا بیان اخر لتعلق علمه تعالی بالموجودات لیتبین ان الانجاح
من الذات بای اعتبار من اعتباراتها یقع منها ویتبین ان الذات الاحدیة
لحظت (نفسها) بما تقرر من انه تعالی عالم بذاته (وذاته) تعالی (کانت
قدرة) لان القدرة هو ما به یؤثر الشیء فی الغیر ولما کان الحق سبحانه یؤثر
فی جمیع الاشیاء بذاته کما اشیر الیه فذاته تکون قدرة (فلحظت القدرة)

لانها عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشئ عن نفسه **فان قيل** لا يلزم من تعقل الذات مع كونها قدرة في نفس الامر اي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان تكون من الامور التي لا يلزم من تعقلها تعقل الذات **قلنا** ان ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها ومن جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها (فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة) لان القدرة امر اضافي اذ لا تكون قدرة الا على الشئ فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيفت اليه وهو المقدور ذات المتكثرة الغير المتناهية (وهناك) اي في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار قادريتها (اي عالم الربوبية) ومطلع عالم الربوبية والايجاد اذ فيه يتعلق علمه تعالى بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك كاف في وجوداتها في اوقاتها فيكون ايجاد الموجودات الخارجية طالعة منه (يليها عالم الامر) يعني اول ما خرج من العلم الى العين هو عالم العقول والنفوس (يجري به) اي بسبب العلم الثاني (القلم) على اللوح اذ لولاه لم يكن القلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى بالممكنات فعلي متعلق على وجودها تقدما بالذات ويمكن ان يراد باللوح العرش او مخلوق تحته لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش (فتكثر الوحدة) التي هي العلم الاجمالي البسيط للذات الحق بسبب جريان القلم على اللوح وبه تصير متكثرة مفصلة في اللوح وهو النفس **واعلم** ان الشيخ في طبيعيات الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة

متيقن معلوم منها لك وتسئل عنها وانت متيقن بانك تجيب عنها
مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل
والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب المصادر عن يقين منك بالعلم به
قبل التفصيل والترتيب قال فاحد هذين القسمين هو العلم الفكري الذي
انما يستكمل تمام الاستكمال اذا ترتب تركب والثاني هو العلم البسيط الذي
ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في
قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذي يهيئه علما فكريا ومبدأ له
ذلك هو القوة الفعلية المطلقة من النفس المتاكلة للعقول الفعالة
واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس اي متعلق بالبدن فاذا لم يكن له
ذلك لم يكن له علم نفسي واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدء فيض
النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك **واعلم** انه
ليس في العقل المحض منها تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو
مبدء لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال
في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها فهو العقل الفعال
للصور الخلاق لها انتهى فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب
في علوم العقول تكثر وتفصيل مع وجوب كونها عالمة بجميع الاشياء وهذا
يتصور على وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة
بوجود واحد على كالاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل الواحد في
نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد

من العلوم وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا
اليه فانتفاء الكثرة عن علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل
قصدا بالذات والوجه الاول لباطنه بناسب المفارقات المحضة الآتية
فتبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سببيا هذا يقتضي التعدد و
التكثر الا ان يقال ان ذلك الترتيب بينهما بالقوة يعني ان ذلك الواحد
البسيط بحيثيته لو حلل الى الاجزاء لكان بينهما تقدم وتاخر ذاتي كالترتيب الذي
بين اجزاء المتصل الواحد في نفسه فان فيه جزء وجزء جزء وجزء جزء جزء
فيكون بينهما ترتيب على الوجه الذي ذكرنا واياما كان فلا يكون في علمها تكثر
وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجماله الا في النفس وتكثر وحدة (حيث يغشى
السدرة ما يغشى) السدرة شجرة النبق روي مرفوعا انها في السماء السابعة
وعليها مثل النبق **فان قيل** ما الذي يغشى السدرة **قلنا** انوار الله تعالى
وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا تتغير بها كادكا كالطور يعني انه يغشى الواحدة
التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته وانواره ما يغشى
اي ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة اللوح اي تصل الكثرة الى وحدة
العلم حيث تصل الى اللوح كثرة الانوار وهي بعينها كثرة العلم يعني انه لا تكثر
وحدة قبل وصوله الى اللوح بل انما يتكثر حين وصوله الى اللوح (ويلقى الروح والكلمة)
اي بسبب العلم الثاني وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو المعنى المجرد ملقيا
للكلمة يعني الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكما ان بالكلمة تظهر المعاني
المختفية في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني واثارها في الخارج ويحتمل ان

يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح بصير ملابسا بالكلمة كن يعني ايجاد بسبب العلم الثاني ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن عبر عنه بها لانه لازمها (وهناك افق عالم الامر) يعني ان هناك عالم الامر الذي هو الافق سماه افقا لانه يطلع ويظهر منه عالم الاجسام الموجودة في الخارج (يليها العرش) وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك (والكرسي) وهو فلك البروج وفلك الثوابت (والسموات السبع وما فيها) من الكواكب والهيولى العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدأ من عند الاول الذي لا يزال كل نال منه ادون مرتبة من الاول ولا تزال تتحط درجات الوجود الى ان ينتهي الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة البعد درجة الملائكة الروحانية التي يسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكاسدة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود عن التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج بسيرا بسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس واذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتيات ثم الحيوانات وافضلها الانسان واشرف الناس من استكملت نفسه فصار عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود من الاجرام ثم محدث نفوسا ثم محدث عقولا فيكون الحي الاحد الذات مبدأ

لمراتب الموجودات من وجه ومعادا لها من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله
تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وتسبيحه
اما بلسان الحال كما عن المستغنين نسمعا او بالدلالة على تنزيهه عن سمات
النقص وتقدسه عن شوائب الامكان (ثم يذر على المبدء) اى بعد حصول وجوداته
كل من تلك الموجودات حول المبدء وتوجه نحوه طبعا وارادة حتى يستفيض منه كمالاته
اذ كل شيء يستدعي ويطلب كماله اللائق به بحسب استعداداته المناسبة لها
لا يحصل شيء من تلك الكمالات الا من حضرته جلت عظمته وتعالى كبريائه فلا
جرم كل شيء يقبل عليه على وجه يليق بحاله حتى يصل الى كماله المطلوب لذاته
سواء علمه او لم يعلمه اعتقد انه انه منشأ تلك الكمالات او لم يعتقد
كما ان بعض الناس يسبون الدهر لاسنادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث
ويقرنون بعضه الله وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى
يكون سبه راجعا الى ذاته تقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن ادم يسب
الدهر وانا الدهر وفي رواية فان الله هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يقال
ان كلا من العرش والكرسي والسموات يذر على المبدء اى يتحرك كل منها
بناء على تشبهه بمبدئها اذ حركات الافلاك واختلافها جهة واسرعا
وابطاء بسبب تشبهها الى مبادئها المختصة بها كما بين في موضعه (و
هناك عالم الخلق) وهو عالم الاجسام واجزائها واعراضها الحالة فيها
(يلتفت منه الى عالم الامر) اذ بالنظر في هذا العالم والتأمل في اجزائه
يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل ان موجد الاجسام بالذات لا يمكن

ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا لانه واحد لا يصدر عنه
الا الواحد فيجب ان يكون امرا ورائها ولا يكون ذلك الا عالم الامر (او بائنة
كل فرد) يعني ان كلا من الموجودات يرجع الى المبدء حال كونه مفردا من المواد
ومجردا عن العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته
تقدست اعني توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون
على هذا النمط كذلك عود وجوداتها اعني توجهها من النقصان الى الكمال
لان عود الخلق الى الحق يجب على هذا النهج رجوعا بفنائها عن نفسها الى
ذاته تعالى وذلك تمام صنعته واراد بعبارته بالفناء في التوحيد الله
يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ فالشيخ اشار الى هذه المراتب
امّا الى المبدء فبقوله يليها عالم الامر واما الى العود فبقوله ثم يدور على
المبدء واما الى الفناء فبقوله بائنة كل فرد ويمكن ان يعتبر هذه المراتب
الثلث في كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث
هي جملة **فصل** لما كان المقوم في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان
احدهما وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة
المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله (لك ان تلحظ عالم
الخلق وتنظر فيه (فترى فيه اما ذات الصنعة) فعلم انه لا بد من صانع
بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو احتياج الموجود من حيث هو موجود النظر
في احواله وهذا هو طريقة الحكماء المتألهين واشار اليه بقوله (وتلحظ
ولك ان تلحظ (عالم الوجود المحض) سماه عالما لانه يعلم منه الصانع كما يعلم من

الاثار والاثبات (ونعلم انه لا بد من وجود بالذات) اى موجود لا يكون وجوده مستفادا من الغير ونقرر هذا ان يقال لا شك في ان شيئا ما موجود فلا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب لان الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته والا لزم الترجيح بلا مرجح فنعين ان يوجد بغيره وذلك الغير يمتنع ان تكون ممكنا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فنعين لانتهاء الى موجود غير ممكن وهو الواجب (ونعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات) يعني يجب ان يكون عينه لا مقتضى ذاته كما سبق بيانه (فان اعتبرت عالم الخلق) بان تستدل بالمصنوعات (فانت صاعد) متوجه من السفل وهو الممكن المصنوع الى العلو وهو الواجب الصانع (وان اعتبرت عالم الوجود المحض) واستدللت بالوجود من حيث هو (فانت نازل) منحدر من العلو وهو الواجب الحق الى السفل وهو الممكن الخلق (نعرف بالنزول ان ليس هنا ذاك) يعني انك تعرف بالنزول من الوجود المحض الى مراتب الامكان ان هذه باطلة في حدودها وانها وذاك حق محض لان الطريقة التي سلكها الالهيون اعتبارها كون الوجود عين الواجب لانهم بعد ما اثبتوا ان في الوجود موجودا هو الواجب بينوا ان وجوده لا يمكن ان يكون زايدا عليه كما في سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق والباطل وتميز بينهما (وتعرف بالصعود من) الخلق الى الحق (ان هذا هنا) يعني انك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولا تميز بينهما كما سيأتي

بيانه عن قريب (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) جعل الشيخ المرتبتين المذكورتين في الآية اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين المذكورتين اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى فظاهر واما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب الذات ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر في الصفات على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق وهو المشار اليه في الآية بقوله أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اى اولم يحصل له الكفاية في كونه موجودا انه شهيد دال على كل شيء لعلم وجود كل شيء منه كما اشرنا اليه وانه محقق ومثبت لكل شيء ويمكن ان يجعل المرتبتين المذكورتين فيها بازاء المرتبتين اعني مرتبة الاستدلال ومرتبة الشهود والعرفان والى الاول وهي مرتبة من يرى الحق بالاشياء اشار بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم والى الثانية وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى اشار بقوله أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالاولى درجة درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين العارفين **فص** اعلم ان المفهومات منحصرة في الثلث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما الممكن فهو باطل في ذاته موجود بغيره فمعنى قوله (اذا عرفت ولا الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق)

انك اذا علمت ان الوجود علمت الموجود المحض وعلمت ايضا ليس بمحض الوجود من
الاشياء التي هي باطلة في حد ذاتها ثابتة بغيرها اذ في الطريقة المختارة
يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلا
منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض (وان عرفت الباطل) اولا
بان اعتبرت اولا المصنوع الذي هو هذا الباطل فاستدللت على وجود الصانع
(عرفت الباطل ولم تعرف الحق) كما هو حقه اي بوجه كونه حقا محضا اذ غاية
ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع
موجود محض او لا فغير معلوم منها ولا بعد ان يكون هذا اشارة الى اشتراك
الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور في هذا الفصل بتفسير القوله
ليس هذا ذاك وهذا هذا لمانع في اعتبارك الحق ومعرفته اولا يحصل
لك زيادة علم وتمييز (فانظر الى الحق) واعتبره اولا (فانك لا تحب الا جميلا)
اذ الفاطر في حد ذاتها لان الافراد ناقصة تمنع الميل مطلقا الى ما هو
فضلا عن فراقه (بل توجه وجهك) واجعل ذاتك متوجها (الى الحق)
بكليته ولا تغفل عنه لحظة عين ولا تكشف اليه بالتوجه في بعض الاوقات
وبعض القوى **فصل** ليس قد استبان لك مما سبق ان الحق الواجب لا يقسم
قولا على كثيرين فلا شارك ندا) لان الند هو المثل المخالف المعادي والمثل
هو المشارك في تمام الماهية فاذا لم يحمل ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل
لان المثلية تقتضي المشاركة في الماهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان
انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص (ولا يقابل ضدا) عطف على قوله لا يقسم

قولا يعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له لانه اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على موضوع واحد (ولا يتجزى مقدارا ولا واحدا) وقد علم مما سبق ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقا سواء كانت مقدارا بان تكون قابلة للقسمة الغير المتناهية او واحدا بان لم تكن قابلة لذلك سواء لم يقبل قسمة اصلا او يقبلها ولكن ينتهي الانقسام الى ما لا يقبل اصلا (ولا يختلف ماهيته ولا هويته) كما تقدم في صدر الكتاب (ولا يتغاير ظاهره وباطنه) لما سبق من ان حيثية ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب على هذا النهج (فانظر هل ما تقبله وتعقله وتمثله ضمائرك كذلك) اي النفت الى مدركات حواسك ومتخيلات عقلك وتفحصها واحدا واحدا هل يمكن فيها شيء ان يكون احواله كذلك فانا لا نشك انك لا تجد فيها فليس ذلك الحاصل في قواك المدركة (الا مباينا له) يعني للحق الواجب (فهذا منه) اي الحاصل في علمك صادر من الحق معلول له لانه موجود مباين للحق وكل موجود كذلك فهو صادر منه اذ لا يخرج موجود من الحق تعالى ومعلوله (فدع هذا اليه) اي اترك معلومك متوجها الى الحق لان الحكم من خلقك معرفته تعالى بصفاته الذاتية والفعلية كما قال تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق واذا عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به عقلك وحواسك (فدع عرفته) اذ غاية الادراك ان يدرك انه لا يدرك كما قال الصديق رضي الله العجز عن درك الادراك ادراك **فص** كل ادراك فاما ان يكون لما

اي لما

اي لما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك او بغير ملايم بل منافر لما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك (او الالم بملايم ولا منافر صرورة فرجعوا بحق (اللذة) بانها (ادراك الملايم) وفسروا (الاذى) وهو الالم بانه (ادراك المنافر) وفسر الشيخ الرئيس في الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزاد فيه قيد النيل والوصول فقد قيل في بيانه ان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مثاله وسببه لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تحصل بحصول ما يلائم اللذيذ فان الانسان قد يتصور ذات اللذيذ ولا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل انتهى هذا كلامه وفيه نظر لانه ان اريد ان واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصورها وحصول مثالها عنده في وقت من الاوقات فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون حصول مثالها اوفى كمالا لقوة من القوى فيلتذ به كما ان حصول نفسه ايضا كمال لواحد منها وان اريد ان بعض الاشياء لا يلتذ بحصول مثالها عند في بعض الاوقات فهو مسلم لكن يجوز ان لا يكون حصول ما يلائم اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك فلذلك لا تحصل اللذة بحصول ما يلائمه لا لعدم حصول ذاته نعم لو ثبت كما انه ملائم اللذيذ وخير عنده المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم والى له ذلك وايضا ما يرد على هذا ان لا يكون النيل ايضا في اللذة لان الانسان قد يشاهد ذات جمال ولا يلتذ بمجرد مشاهدتها وحضورها عنده واما الوصول فقد يقال بان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ

للملتذ ووصوله منه ايضا فلا بد من قيد الوصول حتى تحصل ماهية اللذة وفيه ايضا نظر لانا لا نسلم ان اللذ ليست هي ادراك الملايم فقط فان للذائقة مثلا كمالا وخيرا بالنسبة اليها وهو الحلاوة مثلا وبمجرد ادراك الذائقة اياها يلتذ به من غير توقف على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا في تعريف اللذ قيدا يغني عنه وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه ماخوذ في مفهوم الملايم الماخوذ في تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشيء بالفعل مناسبا له لا بما به فحقيقة تعريفهم ان اللذ ادراك ما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب له لا بما به من حيث هو كذلك فقد اعتبروا في تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق به الادراك غاية ما في الباب ان الشيخ فصل بعض قيود اجملوها في التعريف لانه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف الا به وهو كما توهم بعضهم حيث قال فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكما لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافر هذين التفسيرين فايرادهما اولى من قصر اللفظ وتفسير المجمل وايضا فانه ذكر السبل وقيد الوصول وقد بان انه لا بد منهما (ان كمال ادراك) اي مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه (كمالا) وقد سبق تفسيره (ولذته ادراكه) كما تقرر (للشهوة) اي للقوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع (ما يناسبه) ويستحسن عندها فان هيكل القوة الشهوانية والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله وصرح بان القوى المدركة وكمالاتها والتذاذها بها قلنا ان مقتضى القوة الشهوية مثلا ان يكون كمالا لقوة مدركة مخصوصة كتكيف الذائقة بكيفية الحلاوة فانها من

الشهوة مع انها من كمالات تلك القوة فاذا ادركتها التذت بها وقد لا يكون كمالا لواحد منها بعينها كغلوبية العدو وغالبية الصديق فان الانسان اذا سمع احدهما التذ بها لا لاجل انها من كمالات القوة التي معه لان التذاذ النفس بها ليس من حيث انها صوت حسن بل لان جرت بها من كمالات القوة الشهوية او الغضبية فاذا ادركت النفس كليهما بالذات جرت بها بواسطة قوة وجدانية التذت بها لذلك فكمالات القوة الشهوية مثلا كمالات للنفس لا من حيث هي بل باعتبار كونها معها والتذاذ النفس بمقتضيات الشهوة والغضب فقد يكون لاجل انها من كمالاتها لا لانها من كمالات قوة مدركة مخصوصة كما اشار اليه الشيخ بقوله (والغضب الغلبة) اي للقوة الغضبية التي هي الباعثة على دفع المضار ان يتكيف بكيفية الغلبة والضرة اللتين حلتا بمغضوب عليه او بكيفية شعور يؤدي تعلق بمغضوب عليه فان الغلبة ليست من كمالات القوى المدركة بل من كمالات القوة الغضبية ولذلك افرد هنا بالذكر (وللوهم الرجاء) اي للقوة الواهمة التكيف بهيئة شيء يرجو او بصورة شيء يتذكره (وكل حس) اي لكل شيء من القوى الحسية (ما بعد) اي كمال يهيئ (له) فللذباد راكة مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة ولا نكال الجميلة وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللذائقة كمال هو الطعوم وللشامة كمال هو الرائحة الطيبة وللامسة كمال هو الكيفيات المناسبة لها فاذا ادرك كل منها ما هو كمال لها التذ بها هو اعلى) اي للقوة العاقلة من حيث هي التي هي اقوى من تلك القوى كمال هو

الحق وهو ان يتمثل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصديقا على الوجه اليقيني المبراء عن شوائب الظنون والاوهام (وخصوصا الحق بالذات) وهو ان يطبع فيها بقدر استطاعتها جلية المبدأ الحق تعالى بحسب تقديس ذاته وتنزيه صفاته الذاتية والفعلية (كل كمال من هذه الكمالات) المذكورة (معشوق) ومرغوب (لقوة) هي (مدركة) فاذا ادركت المتذت به

فص

اعلم ان للنفس الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي المبدأ لادراكات جزئية وحركات شخصية احوالا ثلثة احدها ان تكون مغلوبة للقوة الحيوانية التي يدعوها شهوتها نارة وغضبها اخرى اللذان ينبعثان عن المتخيلة والموهمة بسبب ما يتذكرانه او بسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الى حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي وتكون العاقلة خادمة لهما في تحصيل مرادهما فتكون هي امارة تصدر عنها افاعيل مختلفة والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان تكون القوة الحيوانية مغلوبة لها مؤتمرة بامرها منتهية بنهيها فكانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وثالثها انه قد تغلب هذه وقد تغلب تلك فاذا غلبت القوة الحيوانية وتبع القوة العقلية لها ثم ندمت فلامت نفسها كانت لوامة اذا عرفت هذا فنقول (ان النفس المطمئنة) الساكنة بالله غير ملتفتة الى غيره (كما لها عرفان الحق الاول) اى الوصول اليه فقوله (بارادتها) المراد بها المعنى اللغوي وهو الوصول بقصد وبيان لقوله عرفان الحق الاول وحاصله ان كمال النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض عرفانها الحق الاول مرتبة فمرتبة

اي بحسب تعلقه بنزه ذاته وتنزه صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان
(على ما) اي على الوجه الذي يستطيع النفس المطمئنة ويتعلقان (بتجلياتها) فان
تجلي الحق الاول على الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره (هو اللذ الفصوى
لما ذهب جماعة الى احصاء اللذ القوية مطلقا في الحسية كالاكل والشرب
والجماع والغلبة فهؤلاء لا يجاوزون مرتبة البهائم والسباع وذهب
طايفة اخرى الى احصاء اللذ القوية فيها فهم يثبتون اللذ العقلية ايضا
ولكن يحقرونها بالقياس الى الحسية فاشار الشيخ الى ردهما بان قال ان
اللذ العقلية هو اللذ القصوى وبيانه ان اللذ ادراك ما هو كمال وخير
عند المدرك من حيث هو كذلك لا شك في تفاوت الادراك في حد
نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فيتفاوت اللذ ايضا
وذلك اما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كان اللذ اكثر كما ان
العاشق يراى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر مما اذا راه من مسافة
ابعد واما بتفاوت المدرك فلان لذ السمع الصحيح من الصوت الحسن اشد
من لذ السمع المريض منه ويمكن ان يرجع هذا الى تفاوت الادراك واما
بتفاوت المدرك فلان المعشوق المنظور كلما كان احسن يكون اللذ في
رويته اكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة اقوى من الادراكات الحسية
لان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء الذي هو اصعب المدركات
حتى يميز بين الماهية واجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل
الجنس ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط

(والمدرك والمدرك اما تفاوت الادراك)

والادراك الحسي لا يصل الا الى المحسوس الذي هو اظهر المدركات لمشاركة الحيوانات البهيم مع الانسان في ذلك الادراك فالادراك العقلي اقوى والقوة العاقلة اقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ما هي عليه ومدركات الحس ليس الا اعراضا مخصوصة هي الالوان والطعوم وباقي المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الاخر فيكون اللذة العقلية في الشرف من اللذة الحسية واقوى منها **فص** كل مدرك متشبه من جهة ما يدرك اي لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية او من جهة النظر والفكر وغير ذلك بما يدرك (تشبه التقبل والاتصال) اي تشبهها هو منشأ لقبوله للمدرك واتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم يتحد بالعالم وبعضهم الى انهما يصيران كالواحد (فالنفس المطمئنة) بالله تعالى المصدية عن العلائق البدنية الظلمانية (سنخها طمعني) بفيض عليها وتتصل بها (من اللذات الحسية) اي من الملتذات الروحانية العقلية من اشراق انوار الله تعالى وجماله (على ضرب من الاتصال) بحيث تغلب على نور وجودها فتضمحل عند تلألؤ هذه الانوار (فترى الحق) في كل شيء بل كل شيء (ويبطل عن ذاتها) وتفنى بعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه بطلان وخيال ويتحقق بحقيقة قول لبيد **الا كل شيء ما خلا الله باطل** (فادا) هذه المعاني عنها ابرعها كما اشار اليه الشيخ في مقامات العارفين بقوله

كانها بروز تومض اليه ثم تخمد عنه و (رجعت الى ذاتها والت) اى عادت ومالت على ما كانت عليه قبل ذلك (لها) اى للنفس حينئذ (اسف) اى اسف على فواته وتضجر على فقدانه لمغارتها المطلوب الحقيقى **فصّ** المقصود من هذا الفصل دفع ما اورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال وخير عندنا كالصحة والامن والطعام وغيرها فاذا كان اللذة ادراك الملائم لكانا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه ان اللذة تحصل بوجود ها بشيئين باحدهما وجود الملائم عند المدرك والثانى ادراك ذلك الملائم من حيث هو ملائم فعند الالتذاذ بتلك الاشياء لاجل انتفائها احد جزئيها وهو الادراك على وجه الملائمة وانتفائه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله (فاكل ما يلى اللذة يشعر بها والاكل محتاج الى صحة بفطن لها) يعنى ليس كل من يشعر باللذة به ويحضر ذلك عنده ان يدركه الادراك على وجه الملائمة كما اشار اليه بقوله (بل قد يعاف) ويكرهه ثم شرع فى توضيح ذلك بقوله (اليس المرور وهو من به مرة الصفراء (يستخبث الحلو) اى يعد خبيثا (ويستبشعه) وبقوله (اليس من به جوع بولیموس) معنى بولى بالبونانية الشئ العظيم جدا وموس هو الجوع والمراد به جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع البقرى (يعاف الطعام) والحال انه (يلتذ بدنه جوعا جوعا) ولما نبه على ان وجود الملتذ به عند الملتذ لا يكفى فى تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد ان ينبه على ان وجود الملتذ عند الملتذ لا يكفى ايضا فى تحقق الالتذاذ فقال (فاكل منغلب فى كل سبب مولد يحترز) ثم اوضحه بقوله (اليس المخدر) الفاقد للقوة اللاقية

(الا بوله احراق النار ولا اجماع الزمهرير) فلا يكون في تحقق اللذة ولا في وجود الكمال والافة عند المدرك بل يجب ادراكها من حيث كذلك

فصل اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه اما بدني يكون افعال البدن بسبب عروضه مأوفة او نفساني يكون افعالها بسببه كذلك فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة مرض النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد ورد على عموم الناس اللذات العقلية هي اللذات النفسانية وتقريرها انه لو كانت المعقولات كما لات للنفس ملتذة بادراكها الوجب ان تشتاق اليها وبالجملة اصدادها كالقوة السامعة فانها تشتاق الى الاصوات المستكرهة اليها ودفعها انه لا يلزم من عدم اشتياق النفس الى المعقولات النظرية والميل اليها عدم كونها ملتذة بها لجواز ان لا يكون النفس متوجهة اليها بسبب عطا مانع هو الهما كذلك اللذات الحسية واشتغاله بالمحسوسات النظرية وما لم يلتفت اليها لم يجد وقاعها فلم يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك العطل الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ مبتدئا بالامراض البدنية ودفعها ثم بالتذاذ القوى البدنية بما يكرهها قبل ذلك وبالجملة لما لم يكن بنا لها بها ثم قياس الامراض النفسانية واذالتها والتذاذها بالمعقولات عليها بقوله (ما حان للمرور الذي له مرض بدني اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن يرجوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والحدر اذا سرت قوة الحس في جارحته البرء اول يستلذ الحلو استلذاذ الكيس الثاني بفلفله

اى يحركه (الجوع اقلاقا) ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة
(اليس الثالث ينهكه الالم انهاكا) اى يصير بحيث لا يطيق على كلفة ومشقة
لحظة (كذلك اذا انكشف عنك غطاءك) وازيل عنك حجابك الذى كان على
قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات الصرفة
وعدم توجهك اليها (فبصرك اليوم حديد حينئذ) اى بصرك فى تلك المدة
حديد فى هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك
يعنى ان تبصرك حينئذ حاد نافذ ثاقب يرى ما كان محجوبا عنك ويدرك الاشياء
على ما هى عليه فلا تذهب لان حصول الاشياء على هذا الوجه عند من اعلى كمالا
لان الحكمة والمصلحة من خلقك هى تلك الادراكات كما اشرنا اليه
فمقتضى نفسك اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى لا تذهب
بادراكها (فصن ازلك منك غطاء) اعنى هويتك وملاحظة انانيتك
التى هى كالحجاب (فضلا) اما مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا بتوسط بين ادنى
واعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده على نفى الاعلى واستحالته فيقع تعليل
توضيح وهو الاكثر او ضمنى كقولك نظرت الهم عن ظواهر العلوم فضلا
عن دقايقها اى لم يبلغ الهم فضلا هذا معنى كلامه ان نفسك انما طغت
وحدتها وقطع النظر عما سواها لتبت بخالقه عن الحجاب فضلا اذا كان
معها شئ يصير سببا لحجابها او صفة لقوله غطاء اى غطاء فاضلا (عن لباسك
اى عن غطائك الحاصل (من البشر) وملخصه انه اذا كانت هويتك حجابا
لك مع غايتها وقربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجية المكتسبة من

بدنك حجابا لك (فاجهد ان ترفع الحجاب) المانع عن وصولك الى الكمال المطلق
وتتجرد عن العواشي الغريبة والصفات البدنية واذا تجردت عن العلايق البدنية
والعوايق الردية بل عن اعتبار هذه النفس (فحينئذ تلحق) وتصل بما هو
المطلوب الحقيقي فلا تسئل عني بأ المجهول (عما تباشره) عن افعال ترتكبها اما
لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقي فتفنى ذاتك وصفاتك وافعالك وتبقى
الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح منازل
العارفين في شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي لا يتأتى عليه شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو فيض
عنه فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي
به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صرت
متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة اخلاقه ان لا يسئل عما يباشره لقوله
لا يسئل عما يفعل فلا تسئل انت ايضا واما بجلالة منصبك وعظمة
شانك ولان ما يصدر عنك حينئذ لا يكون الا ما هو مستحسن بالذات فلا
يلايم عقلا ولا يعاف شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ ان للسالك مرتبة
اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب الباطن دون
الظاهر يعني ان له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون في ذلك الشرب عاصيا

له في الحقيقة وان وجب على الشارع ان يجري عليه حد الخمر اعلم ان النفوس
الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات ومقتضياتها فبعضها الهية نورانية
وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لهذه المزخرفات العاجلة
وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها راحمة وبعضها قاهرة الى غير ذلك من
الاحوال والمجاهدات لا تؤثر في افعالها الطبيعية الاصلية بان تزيلها
بالكلية بل غايتها انها تضعف بسببها ففي قوله (فان المت فويل لك)
انك اذا صرت متألما عند قطع علائق البدنية وعوائق الظلمانية
بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الردية حتى زال
عنك هذه المرتبة العلية فاهلا لك لانها علامة شقاوتك وهلاكك
وكونها من قبيل الناسوتية المكدرة (وان سلمت فطوبى لك) اي وان كنت
ذا سلامة وفراغة عند هذا التجرد عن تلك الوساوس والخطرات فهنيئا لك
الظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون نفسك من الطائفة
الالهية النورانية (واتى في بدنك) اي في حالة تعلقك ببدنك
الطاهر (تكون) بحسب الحقيقة (كانك لست في بدنك وكانما في صقع الملكوت
وناحية الملكوت ذلا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن وملاذه
الحواس عن التحرك في سلك المتباعدين للفارقة فاذكنت في سلكها (فرب ما
لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) من النعم الاخروية وتلك
النعم لا تدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب تعريك
بالحواس وملاذها عن التبع عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعددت

لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (فاتخذ
لك عند الحق عهدا) اى فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا
بان يثبتك ويديمك على هذه الحالة اى اعترف بصدق الانبياء وبما جاؤا
به وامتثل باوامره واجتنب عن منهياته لان هذا سبب لتجردك وكونك
من صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين تمنع وصول
الضرر عن احدهما الى الآخر وتوجب لنفع كذلك هذا الاعتراف و
الامتثال سبب لئلا يصل منه الى عبد العذاب الاليم ويوجب وصوله
الى دائم النعيم ويجب عليك ان تبقى على هذا العهد (الى ان يأتيه فرد)
اى فريدا وحيدا بعملك ليس معك من الدنيا شيء لا مال ولا ولد ولا ناصر
مشغول بنفسك لا يهمك هم غيرك **فص** ما نقول) فى شان الامر الذى
عند الحق تعالى عن الحق) طائفة من المتاخرين تحاشوا عن اطلاق العشق
على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعى والحكماء الالهيون لما حققوا معنى العشق و
وجدوا ذلك المعنى هناك كما اشار اليه الشيخ بقوله (وهناك صورة
العشق) لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك
فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا اشتد
وقوى صار عشقا وكلما كان الادراك اشد كانا هما واشد تحققا والمدرك
اكمل واشرف ذاتا فاصاب القوة المدركة اياها وتعشقها بها اكثر ولا شك
ان واجب الوجود هو الذى فى غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات
وانمها فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرا كان العشق اشد فيكون

ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق (فهو معشوق لذاته وان لم يعشق من الغير) لكنه ليس لا يعشق من الغير بل هو معشوق من اشياء كثيرة غيره (لذيذ عند ذاته) لان اللذة كما حققت هي ادراك الملايم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به (وان لم يلتذ من الغير) لكنه قد يلتذ ووصل اشياء كثيرة فيكون لذيذا لنفسه الى الغير ايضا (ثم وجوده فوق التمام) اما ان وجوده تام فلانه ليس شئ من وجوده وكمالاته وجوده قاصرا عنه مستفيدا من غيره واما انه فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع وجودات الممكنات فاضل عن وجوده فايض عنه والى هذا اشار بقوله (فيفضل) ذلك الوجود (البسيط) ويسيل على مهيات الممكنات (على الاتمام) اى على ان يتم تلك المهيات التي هي ناقصة في انفسها باطلة في حدود ذواتها **فصل** من شاهد الحق) وعرفه لا يخلو من احد الاحوال الثلث هي اما ان يكون بحيث (انه لزمه لزوما) اى لاحظه في جميع ذوات الكون بحيث لا ينفك عن تلك الملاحظة ابدا مع وجود ملاحظة نفسه او يكون بحيث لا يقدر على ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه وهي الخلوة واشار اليه بقوله (او تركه عجزا) او يكون بحيث يغيب عن نفسه بالكلية فلا يلاحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلاحظ الا الجناب القدس فقط وهناك يتم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى منه وهي مرتبة المحو والفناء في التوحيد واشار اليها بقوله (ولا منزلة بين هاتين المنزلتين

الامنزلة الخمول) الذى هو فقدان الاسم بطلان الرسم يعنى ان يكون للعارف حالة سوى هذا بين الخالق من الاهل الخالة التى هى فقدان النعت وهى حالة الفنا فى نفسه والبقاء السرمدى بالله الحق الواجب (ومن تذكر عجزه فقد اقام عذرا) هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم (وهو متجل فى حد ذاته (فيشرق) على من يستعد الشروق ويستحقه اما استحقاقا ذاتيا من غير تعمل وكسب وبواسطة من ازالة الحجب ورفع الموانع (ويسرع) اى شأنه ان يأتى هرولة الى من اتاه يمشى ويتوجه (نحوه فيلحق) ويصل اليه عند تخلية عن العوائق قال الله تعالى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتانى يمشى اتيته هرولة فاجهد ان ينجها عن الطريق (وهو لا يضيع اجر المحسنين) بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله **فص** صلت السماء) اى اطاعت امر خالقها طبعا وارادة وجائت بما اراد منها (بدورانها) حول مركزها (و) كذلك (الارض انقادت امره (برجفانها) اى بثقلها وكونها تحت جميع الافلاك والعناصر فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين (و) على (الماء بسيلانه والمطر) ايضا (بهطلانه) اى بنفاطره ونزوله الى الارض (وقد تصلى له ولا تسعى ولذكر الله) الذى هو الصلوة (اكبر) واعظم من ان تصل اليه الافهام ويتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت والحال وافضاء فهمك على لسان الملك والمقال **فص** ان الروح الذى لك) وهو المدرك انفاسهم المتكلم المشار اليه بقولنا (من جوهر

عالم الامر الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذي هو عالم المادیات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه عند ادراكنا اياها بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن ادراك المادیات على سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص وغير ذلك اذ لا شك في ان الموضوع في قولنا انا عالم معلوم ولا يخطر ببالنا حينئذ شيء من البدن واجزائه واعراضه من المادیات كما يشهد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم فثبت انه مجرد شأنه وخاصيته (ان لا يتشكل بصورة) لها امتداد مخصوص (و) ان (لا يتخلق بخلقه) هي المركبة من الكيفيات المحسوسة اعني اللون ومن الكيفيات المتصلة بالكميات اعني الشكل وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن والقبح (و) ان (لا يتعين لاشارة) اي لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية (و) ان لا يتردد بين حركة وسكون) اي لا يمكن ان يتصف باحدهما لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات وقد بينا انه مجرد (فلذلك) اي فلاجل تجرده وكونه من عالم الامر (يدرك المعدوم الذي فات من الحس بان لا يدركه اصلا وليس من شأن البدن وحواسه ادراك معدوم كذلك ولا شك ان مدرك ذلك المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه فتعين ان يكون مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزء من البدن او يكون للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كما ان له قوة بها يدرك المحسوسات (و) يدرك (المنظر الذي هو انا) ولا شيء من البدن وحواسه يدرك له لما سبق بعينه (ويسبح في عالم الملكوت) الذي هو العالم الاعلى المعقول

وينقش من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التى شأنها التأثير لا القبول انتقاشا بالصور الصادرة منها ويحتمل ان يقال انه ينقش بالصور العلمية التى هى بعينها من جملة ذلك العالم ولا شئ من البدن وحواسه كذلك **فص** انت) مركب (من جوهرين احدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم) وهو البدن (والثانى مباين للاول فى هذه الصفات) لما بيناه انفا (غير مشارك له فى حقيقة الذات) لانه من لطائف الروحانيات (يسمى العقل) فيدركه فقط لان ادراك الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة (ويعرض عنه الوهم) بل تخيله ادون من ادراكه لانه لا يخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما متحيز او حال فيه ولا يتجاوز عن هذه المرتبة فلولا ان العقل والشرايع دفعها لعدت من القضايا الاولية واذا كنت من هذين الجوهرين (فلست جميعك اى كنت مجتمعا من جوهر هو (من عالم الخلق) الذى هو عالم المحسوسات ومن جوهر هو (من عالم الامر) الذى هو عالم المعقولات (لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك) ولا يذهب عليك انه لا يمكن اعتبار التالف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع المؤلف وحدة حقيقة فليتأمل **فص** النبوة يختص فى روحها بقوة قدسية) يعنى النبى وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق ليرشدهم الى صلاح المعاد وبين له خواص ثلث عند الحكما احديها ان يكون بحيث يصفعه الهيولى القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة الى

بدا ولى ثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة قربها
بالمبادى العالية من غير شائبة كسب وتعليم وثالثها ان يشاهد الملك
على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفى هذا الفصل اشار
الشيخ اليها اما الى الاول منقوله (يذعن لها) اى يطيع لارادتها (عزيزة
عالم الخلق الاكبر كما يذعن لو وحلت عزيزة عالم الخلق الاصغر) وهو
البدن الانسانى فى حركات مختلفة وسكنات شتى حسب ارادته
لان شأن النفس الانسانية ان يحدث فى العنصر البدنى
استحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسمانى كما نشاهد من الشيخ حالة
الغضب فيحدث حرارة لاعن حار وبرودة لاعن بارد وذلك لان
جوهر النفس من المبادى التى هى مكونة المواد صورها اذا تم استعدادها
بل هى اشد مناسبة واقرب من تلك المبادى الى البدن فلا يبعد ان
يفيض عليه منها كيفيات من غير جاحة الى ان يكون هناك مماسة
وفعل وانفعال جسمانى بل التى فى النفس قد يصير مبدأ لما يحدث فى
عنصر البدن كما اذا تاملت عظمة الله وقهره وتفكرت فى جبروته
وكبريائه تقشعر جلدك وتقوم شعرك على البدن من الفزع والخشية و
ظاهر ان التامل والتفكر لا يكون الا فى النفس وقد تاثر فى البدن وقد يؤثر
النفس فى بدن اخر كتاثير العين العائنة والوهم العامل فالنفس
اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادى العالية اطاعها العنصر الذى
فى العالم وانفعل عنها ووجد فى العنصر ما يصور فيها وذلك لان

النفس غير منطبعة في البدن بل مصرفة الهته اليه وكان هذا اقرب
من التعلق بجعلها ان يحمل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون
النفس الشريفة القوية حدا يحاوز تاثيرها عن البدن المختص بها ويعم
(فاتى بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات) فيبرئ المريض ويمرض الصحيح
ويستحيل بها العناصر فيصير عصا ثعبانا وغير الارض ارضا وبحدث
باراد تها امطارا وخصبا الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف
الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله
(ولا يصد امرارتها) عطف على قوله يذعن لها اى ولا يحجب مرآة نفسه الناطقة
بشئ من الحجب لشدة صفالتها ولا يمنعها شئ (عن انتقاش ما في اللوح
المحفوظ) عن النظر في الفساد والتغير والزوال (من الكتاب) بيان ما اى المكتوب
(الذي لا يبطل) وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا
سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج او منتظرة الوجود فيه
يحتمل ان يكون من الكتاب بيان اللوح المحفوظ فيراد به معناه المتبادر منه والى
الثالثة اشار بقوله (وذوات الملائكة التي هي الرسل) عطف على قوله
مرآتها يعني ان ذوات الملائكة التي كالمرايا لا تحجب عن نفسها الناطقة
المؤيدة اى لا يكون بحيث لا تظهر عليها الملائكة بل هي تظهر عليها فيراها
مشاهدة ويسمع اصواتها ويستفيد منها فيبلغ ما استفادت منها
مما عند الله من الاحوال والاحكام الى عامة الخلايق بكمال نفوسهم بحسب
قوتيها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة الابدية والله

فصل لما سبق ذكر الملائكة واستفادة النبي منها اراد ان يبين مهيتها وكيفيته تلك الاستفادة فقال (الملائكة صور علمية) معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع عن معقوليتها لانها مجردات عن المواد ولواحقها ولا مانع عن المعقولية الا اياها (جواهرها) اى حقايقها وذواتها الموجودة في الخارج (علوم ابداعية) كائنة بتجرد كن من غير سبق مادة ومدة (ليست تلك الملائكة كالواح فيها نقوش او صور فيها علوم) لانها من قبيل الاعراض ونوابعها وهي منزهة عنها لتجردها (بل هي علوم ابداعية) تكرار والا ان يقال بل هي (قائمة بذاتها) غير قائمة بغيرها (بلحظ الامر الاعلى) اما بالاشراق من المبدء الحق اولان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب (فنطبع) اى يرتسم (في هو باتها ما يلحظ) من الصور الادراكية هذا الكلام صريح في ان علم السادى العالية بطريق الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس (وهي) اى اعظم الملائكة التي هي العقول (مطلقة) اى غير مقيدة ببدن من الابدان تفيد نفوسنا الناطقة بامدادنا (لكن الروح القدسية التي للرسول (تخالطها في اليقظة) كما روي عن الرسل عليهم السلام انهم شاهدوا جبرئيل وتكلموا معه حالة اليقظة (والروح النبوية بعد) وتخالطها (في النوم) لان النبي من يوحى اليه اما مناما او الهاما سواء اتاه جبرئيل اولم يأته فاذا اتاه كان رسولا ايضا فالنبي من حيث هو نبي لا يستدعي ان يأتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يكون اكثر مخالطة معه في النوم فلذا خصص بالنوم اولان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى ذلك

الخاص وفی بعض النسخ الروح البشریة وهو ظاهر اذ اکثر اشخاص الانبیاء یخالطون معهم فی النوم کما لا یخفی ویلایم لما تقدم من قوله النبوة تخص فی روحها بقوة قدسیة **فان قیل** هذا بناء علی ما تقرر عند اهل الملل والشرایع الحقة من ان الانبیاء یشاهدون الملائکة ویتکلمون معهم وظاهر انه لا یمکن ان یکونوا اجساما فیتجردها کما یفهم من هذا القص بناء فیه وبتنافی ایضا اذ کونها علوما ابداعیة ینافی المخالطة معهم فی الیقظة **قلنا** ان الملائکة اعتبارین احدهما کونها متمثلة تصور متخیلة محسوسة وسیجیء بیان کیفیة ذلک التمثل وثانیهما اعتبار ذواتها من حیث هی من غیر اعتبار تمثلها فحینئذ یمکن ان یقال ان من قال بکونها اجساما نظر الی اول الاعتبارین ومن قال بتجردها نظر الی ثانیهما فلا ورود النفی والاثبات لامر واحد فلا تنافی **فص** ان الانسان لما انقسم الی سر وعلن (یعنی ان للبدن الانسانی ظاهرا وباطنا فعلی هذا اندفع ما قیل من ان هذا یعینه ما تقدم من قوله انت من جوهرین (اما علنه) ای ظاهره (فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه) ای اخلاطه (وقد وقف الحس علی ظاهره ودل التشریح علی باطنه) من ارتباطات العظام وکیفیاتها ومناسبات الاعضاء والعروق والارتباطات الاخر وحکمها ومصالحها (واما سره) ای باطنه (فقوی روحه) التی بها تفصیلها من کونها ظاهرة وباطنة وعلمیة وعملیة **فص** ان قوی روح الانسان تنقسم الی قسمین قسم موکل بالعمل وقسم موکل بالادراک) لانا لا نشک فی ان النفس الناطقة

الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفان الا من جهتين فلا بد لها من قوتين تحصل بهما الادراك والعمل (والعمل مقصود بالتبع) لان المقصود من العلاقة البدنية استكمال النفس بحسب قوتها النظرية لانه لا يبقى بقائها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس (والعمل ثلثة اقسام نشائي وحيواني وانساني) على ما دل عليه الاستقراء (والادراك قسمان حيواني) وهو ادراك الجزئيات (وانساني) وهو ادراك الكليات

فص وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان وبارك في كثير منها غيره) هذا غني عن الشرح **فص** العمل النشائي في غرضي) يعني ان مقصودي من عمل النشائي الذي هو اثر القوة النباتية ليس احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي واخلاف بدل ما يتحلل وجذب الغذاء وتغيره الى حيث يصلح لان تحلبه الغاذية وامساك الغذاء المجذوب مثلا بل المقصود منه (حفظ الشخص) لانه الغاية في اعمال المتعلقة بالقوة الغاذية وبها يحفظ الشخص لانها لو لم يلصق به بدل ما يتحلل لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت في الابدان النباتية وهي تفني تحلل الرطوبات عنها فلولا ان شيئا يصير بدلا مما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة (وتنمية) التي هي اثر القوة النامية التي بها يحصل كمال النشو (وحفظ النوع وتنميته بالتوليد) الذي هو من ارباب القوة المولدة لان العناية الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنه على كل شيء فما لم يصلح ان يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه تنبعث فيه قوة الى استحلاف بدل

بعضه ليحفظ به نوعه فللمولد يورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية
يورد بدل ما يتحلل من الشخص (وقد سلط عليها) اى على هذه الاعمال
(احد قوى روح الانسان) من قواه الخمسة (وقوم يسمونها القوة النباتية)
هذا هو المشهور (ولا حاجة بنا الى شرحها) وتبيين مهياتها وتفصيل
احوالها لان المقصود تفاصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها و
احوالها **فصل** العمل الحيوانى جذب النافع) اى تحريك يهرب به عن الشئ
المتخيل النافع (وتقتضيه الشهوة) بان تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة
المحركة التى فى الاعصاب والعضلات على التحريك (ودفع المضار) اى تحريك
يدفع به الشئ المتخيل الضار (ويبتدعه) اى هذا الدفع (الخوف) لان
صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت فى النفس احدثت خوفا فيها ثم
ينبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله (وبتوالاه الغضب)
اى هو ينبعث القوة المحركة على تحريك به يدفع الضار (وهذه من قوى روح
الانسان) اى هذه الاعمال ناشئة من قوة هى روح الانسان) اى هذه
الاعمال ناشئة من قوى الخمسة للروح الانسانى **فصل** العمل الانسانى) وهو الصادر
عن نفسه الناطقة بحسب قوة العملية من جهة استنباط ما يجب ان يفعل
من رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية هى قولنا كل حسن ينبغى ان يؤتى
به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به بان نقول الصدق
كل حسن ينبغى ان يؤتى به فالصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى كلى ثم ان
العقل العملى وهو القوة التى بها يصير النفس مبدء للافعال اذا اراد ان يوقع

صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج الرأى الجزئى من الرأى الكلى كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى جزئى والعقل العملى يفعل هذا الصدق لعلمه بذلك الجزئى فالنفس تصدر عنها الافعال لاراء جزئية منبعثة من اراء كلية مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او غيرها ولا يمكن ان يصدر عنها شئ الا اذا كان مستحسنا فى نظرها ولو بالاعتبار فذلك الصادر (اختيارى الجميل) وهو الفعل الذى اثبت الشرع او العقل حسنه (و) اختيارى (النافع) سواء استحسنه الشرع والعقل او لا كفعل شخص من يمنعه عن الوصول الى مطلوبه (فى المقصد المعبود اليه) متعلق بقوله النافع يعنى الذى هو بالحقيقة ليس بمقصد بل هو مسافة الى المعبود اليه (بالحيوة العاجلة) الفانية وسبب ذلك الاختيار اعتقاد فى النفس وراى كما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها تدرك افعالها ان يفعل مثل ان الاسد المعلم لا يأكل صبا ولا يأكل ولد لا بسبب اعتقاد فى النفس بل من جهة اخرى هى ان كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذ وبقاؤه فان الشخص الذى يمونه ويطعمه قد صار لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع فيكون المنفوع من فرسه حالة اخرى لا اعتقادا وربما وقع هذه الحالة فى الجبلة من الالهام الالهى كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد التغذية (و) رأى وقد يكون العمل الاتى (سد) طرق (فاقة السفله) الذى هو الظلم بحيث لا يأتيه من جهته بناء (على العدل) متوجها اليه يعنى انه قد يكون العمل الاتى

منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه واداءها على العدل الذي هو
لزوم المستحسن قولا وفعلا وعقدا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول
اما باعتبار قوته النظرية او العملية اما الذي باعتبار القوة النظرية
فابقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذي
الذي باعتبار العملية فان لا يحفظها في الاخلاق عن طرفي الافراط
والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثاني ايضا هو
الضرر الى الغير اما في اجله او عاجله فاذا عرف الظلم باقسامه عرف
بالمقابلة اليه العدل (ويهدي اليه) اي الى كل واحد من الاخيار والسداد
(عقل) اي حالة ادراكية او راي واستنباط قياس يفيد (التجارب
يؤيده العشرة) اي المخالطة مع بني نوعه (ويفلذ) اي ذلك العقل او
صاحبه (التاديب) اي التاديب الذي ليس له فذلك تنبيه الراي الجزئي
من الراي الكلي فلا يميز الجميل من القبيح فلذا قلل من له هذا التمييز نجاة
به الجميل وهذا التقليد انما يكون بمن يحكم عقله الاصيل بصحة راي
من قلد ولا يكون له قدرة الاستنباط ولذلك قال (بعد صحة من العقل
الاصيل) **فصل** الادراك يناسب الانفعاش) اي الادراك يشبه
ان يكون هيئة وصورة في العقل مناسبة لهيئة وصورة حاصلة
من انفعاش شيء بشيء في الخارج لا انفعاشا كما هو الظاهر من كلامه بعيد
هذا يدل على خلافه والانفعاش انفعال والانفعال لا ينصف بالطابعية و
عدمها والادراك ينصف بهما فلا يكون انفعالا والشيخ في منطق

بعد ما بین ان العلم لذاته غیر معقول بالقیاس الی الغیر قال بل من جهة الوجود الخاص کان کیفیته ما یکون هیئة فی النفس و صورة مجردة فی المواد هی مطابقة لامور من الخارج (وکما ان الشمع یکون اجنبیا عن الخاتم حتی اذا حاذته معانقة ضامة) ای جامعه قوة (رحل عنه) ای افترق الشمع عن الخاتم حال کون ذلک الشمع ملتبسا (بمعرفة و مشاکلة صورة) یعنی ان الشمع باخذ عن الخاتم حال المعانقة صورة و نقشا مشابها لصورة الخاتم و نقشه والاولی ان یقال معنی قوله رحل عنه بعد کون الشمع اجنبیا بالنسبة الی الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة و مشاکلة صورة حاصلة من تلک المعانقة (کذلک المدرک یکون اجنبیا عن الصورة) وهو المدرک اذ الصورة کما یطلق علی العلم یطلق علی المعلوم ایضا (فاذا اخلس عنه) ای سلب المدرک عن المدرک (صورة عقده معه المعرفة کالحس باخذ من المحسوس صورة یستوصفها الذکر) ای یطلب القوة الذاکرة ان یجعل تلک الصورة وصفا لها قائما بها (فیمثل فی الذکر) وهو الحافظة (وان غاب عن المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس انما یحس ذاته من وجه قال الشیخ فی الشفا الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقیقة القریب هو ما یصوره الحاس من صورة المحسوس فیکون الحاس من وجه یحس ذاته لا الجسم المحسوس لان المتصور بالصورة التی هی المحسوسة البعید فهی تحس ذاتها انتهی **فصل** ادراک الحیوان اما فی الظاهر) ای فی القوة الظاهرة (واما فی الباطن

والادراك الظاهر هو الابصار والسمع والشم والذوق واللمس (بالحواس الخمس
التى هى المشاعر وبيّن ذلك الادراك بالحس المشترك بل لا يتحقق الا به (و
الادراك الباطن من الحيوان) وهو الادراك المعانى الجزئية والتخيل الذى
هو ادراك الشئ مكتنفا باللواحق المادية بشرط عدم حضور المادة (الوهم
وخياله) اى مع خياله فان مثل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية كما هو المشهور
وادراك الصور من بين القوى الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان المدرك
منها اثنان احدهما وهو الوهم للمعانى وثانيهما وهو الحس المشترك للصورة
كما تقرر عندهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون للحس المشترك لا للوهم
قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس المشترك لان شان الحس المشترك هذا
والاحساس الذى هو الاحساس الظاهرى لا غير كما نص عليه الشيخ عقيب هذا
الكلام وصرح به الشيخ الرئيس ايضا حيث قال ان الروح التى فيها الحس
المشترك انما يثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة ما
دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة او قريبة العهد فاذا
غاب الضوء انمحت الصورة عنها والصورة اذا كانت فى الحس المشترك كانت
محسوسة بالحقيقة حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة فى الموجود حسها
كما يعرض للممرورين بل نقول كما صرح به الشيخ ايضا ان التخيل فاش من
القوة الواهمة لكن بمعونة القوة المتخيلة لان الصورة المتحيزة فى الخيال
متى شاءت الواهمة ادراكها يفعل التجويف الاخير بان يصير الدودة
مفتوحة ويتصل الروح الحامل للصور الخيالية بالروح الحامل للقوة

الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبعت الصور التى فى الخيال فى روح القوة الواهمة الا ان ذلك لا يثبت فيها دائما بل ما دام الطريق مفتوحا والروحان متلاصقين والقوتان متقابلتين فاذا اعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة المتخيلة يعرضها على النفس وعند تقف بادى الصور المحسوسة وايضا لا نسلم ان الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية فان الادراك الباطنى وهو التخيل ادراك المعانى كلها مستند اليه اما المعانى فلانه ليس لما سواه من القوى الحسية مدخل فى ادراكها بان يدركها او لا ثم يدركها الوهم وان كان لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار اخر واما المتخيل فلانه وان كان لتلك القوى مدخل فى ادراك الصور بالمعنى الذى ذكر لكن هذا النوع المخصوص من ادراكه وهو التخيل مخصوص بالوهم بحكم القوة المتخيلة اياه كما بينا واما حصر ادراك الوهم فى المعانى على ما هو المشهور فانا غير ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا للمعانى لان ادراكه مطلقا لا يكون الا كذلك **فص** كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر عن المحسوس مثل كيفيته) يعنى ان يتأثر عن المحسوس الذى هو الامر الخارجى بهيئة وصورة هى مثل هيئته وكيفيته وذلك اما بان يتشبح بشبح هو بهيئة وصورة الهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر فى حس البصر واما بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة فى الحس مثل كيفيته وحالته الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار فى اللامسة اذا لاقت البدن او عند

ملاقاتها اياه يفيض عليه قدر اخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها و ظاهر الامر في القوة اللامسة ما ذكرنا و يشبه ان يكون الحال في الحواس الثلث الباقية ايضا كذلك على ما يدل عليه متن الكتاب لكن يحتمل ان يكون الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام و الهواء اذا وصل اليها ادرك كيفية بمجرد الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية (فان كان المحسوس) وهو الامر الخارجي (قويا) باعتبار كيفيته (خلف فيه صورته) اي جعل صورته خليفة عنه باقية في الحس وان زال نفسه عن المحاذاة او غاب (كالبصر اذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر زمانا) فان من بالغ في النظر الى الشمس يجد من نفسه بعد الاغماض عنها كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم يرد ذلك اللون ايضا بل مختلطا بالخضرة (وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها) اي جعلها بحيث لا يرى شيئا مما يحاذيها من الالوان مثلا لانفعالها عن تلك القوى (وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي المباشر) اي صيحا (طنين) وهو صوت في الاذن (يثبت مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم) فانهما اذا وردا على الشامة والذائقة وكانا قويين بقي صورتهما فيهما مدة (وهذا في اللمس اظهر) اذ لا شرط لبقاء الكيفية الملموسة في القوة اللامسة ان تكون قوية **فصل** البصر مرآة يشبح فيها خيال المبصر) وظله (ما دام المبصر يحاذيه) اي يقابل ذلك الجسم المخصوص وهو المرآة (فاذا زال) عن المقابلة

ولم يكن فوقها السلخ) ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف بعض
ولذا لم يحتاج عن ايراد المبصر في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتسمة
في ملتقا عصبتين اتيتين من الدماغ مجوفتين بتقاربان حتى يتلاقيان و
يتقاطعان تقاطعا صليبيا بصير بتجويفهما واحدا ثم يبتدا عدان الى العينين
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بالمجمع
يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح اجساد ذوات الاوان
والاضواء بما يؤدي ذلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك (السمع
حوز يتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله) يعني ان الهواء
الحامل للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنقلب عن متصاكين قارع
ومقروع معا وما وله او قالع كذلك فان القارع والقالع كل منهما يموج
في الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى حيزهما
ويلزم الانتقاد الهواء المساعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك
(فيسمع) ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء وتعريف البصر بالمرئي
والسمع بالجوهة لا يخلو عن غاية مجانسة (اللمس قوة) مرتبة (في عضو معد)
هو جميع اعصاب اجلد البدن ولحمه ولما كان في ذلك العضو الذي هو الآلة الطبيعية
التي يحس بها واسطة والواسطة يجب ان تكون عادمة في ذاتها الكيفية التي
يؤدي بها الى الفعل الانفعال عنه فيقع الاحساس بها ذا الانفعال لا يكون الا عن
جديد لانه لا يكون الا عند زوال شيء وحصول شيء فيجب ان يكون آلة
اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما انه لا يحط

فكر ونظر سواء تمثل لها الملك او لم يتمثل (وبلا تعليم من الناس) فانه لما كانت صفاتها بعكس عليها ما في المبادي العالية من العلوم والادراكات بلا تدنيس خالية واحد من الناس **فص** الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر) لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحد وان قلت القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفة ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الاخر فاذا اشتغلت بالباطن غابت عن الامور الخارجية المحسوسة فلا يستبث حظها من الاستبثاث وكذلك اشتغالها بالظاهر كما اشار اليه بقوله (واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت) من بين الحس الظاهر (الى مشعر) هو جنس اخر منه ركونا تاما (غابت عن الاخر) المركون عنه وضعفت عما لها اياه (واذا احتجبت من الحس (الباطن الى قوة) منه (غابت) عن قوة (اخرى فلذلك) اى فلاجل عدم امتداد الارواح الضعيفة على مراعاة الجهتين واستعمال القوتين (البصر) اى ادراك القوة الباصرة (يخجل) اى يبغض (بالتمع) باعمالها القوة السامعة (والخوف يشغل عن الشهوة) يعني ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما تقتضيه كذلك الشهوة (يشغل عن الغضب والفكر) الذي هو الريب المخصوص لاستعمال ما ليس بمعلوم (يصد عن الذكر) الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر القلبي (وكذلك التفكر يصرف) النفس (عن التفكر) الروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن) ليس هذا ما تقدم بعينه لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة البحث عن جهة الفوق وهذا اعم كما لا يخفى

فصل في المحل المشترك) وهو التجويف الاول من البطن الاول من البطون الثلثة
واشتراكه (بين الباطن والظاهر) اما لانه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه
من الخارج الذي هو الظاهر وينتهي اليه الاحساس كما انه هو مورد لصور الواردة
عليه من الداخل الذي هو الباطن واما لتنبث لبعض اعصاب الحواس الظاهرة
كما انه محل للحس المشترك الذي هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين
الباطن والظاهر وهو ظاهر (فهي مجمع تأدية الحواس) اي مجمع الصور المتأدية
من طرق الحواس فان الروح المصبوب في الدماغ كرأس عين ينشعب منه خمسة انهار وهي اعصاب
الحواس الخمسة والماء الجاري فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوس
انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ و
النخاع وانتقلت الروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو محل الحس المشترك والخيال
فيدركها (وعندها بالحقيقة الاحساس) لان النائم وكذا جماعة من المرضى
وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم او بغلبة المرض او بغير ذلك صورا
لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون في مجلسهم ولما كان ادراكها كادراك
ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس
المشترك ويرد عليه انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطا لادراك
الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فاذا لم يتعطل او لم يعرض لها عارض ادرك
المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان
المؤيدين بالقوى القدسية عند اليقظة وسلامة ادراكهم عن الآفة والمرض
يحسون ما لا يحسه الحاضرون عندهم فلا يكون تعطيل الحواس وعدم الآفة شرطا

لا دراك الحس المشترك (وعندها يرتسم صورة المتحرك بالعجلة) كالسعد الجوالة
وقطرة المطر (فيبقى الصور محفوظة فيها وان زالت) عن المحاذاة (حتى يحس خط مستقيم
او خط مستدير من غير ان يكون كذلك) هذا هو الخاصة الثالثة للحس المشترك وتقريرها
ان الموجود في الخارج كنقطة اذا تحركت بالعجلة فيراها كخط مستقيم او مستدير و
رؤية النقطة كالخط لاشتمالها ارتسامها في حس بان يكون صورها
مرتسمة في ذلك الحس حالة وقوعها في حد من حدود المسافة ثم تزول عن
ذلك الحد ووقع في حد اخر قبل ان تمحى صورتها عن ذلك الحس فادراكها
كائنة في الحد الذي كان فيه وكائنة في الحد الذي صار اليه فاتصلت صورتها كانت
في هذا الحد بصورتها كائنة في حد اخر فيراها امتدادا مستقيما او مستديرا واتصال
تلك الارتسامات ليس في حس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيجب مقابلتها في
حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال
للارتسام في البصر فتعين ان يكون في قوة اخرى وهي الحس المشترك وفيه نظر اذ لا
نسلم ان ارتسام النقطة فيه يجب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى
اذا زالت عنها زال الارتسام لجواز ان يكون النقطة زائلة عن المقابلة ولا يزول
ارتسامها عن البصر كما ذكرتم في الحس المشترك بعينه ولا بد لابطال هذا
من دليل والحس المشترك قوة اذا انطبع فيها مثل المحسوسات كانت مشاهدة (الا
ان ذلك لا يطول ثباته فيها) فادام سبب ذلك الانطباع مختفيا وهو كون
النقطة متحركة مثلا كانت تلك الصورة ثابتة فيها فاذا انتفى ذلك السبب
انتفى ثبوته فيها كما هو حال سائر المشاهدات انتقل من المشاهدة الى التخيل و

الخاصة

والخاصة الرابعة للقوة التي هي الحس المشترك (ان هذه القوى ايضا مكان و محل) لنقوش الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة (عند النوم فان المدرك) المشاهد (بالحقيقة هو ما يتصور) ويحصل صورته (فيها كما بينا انفا (سواء ورد عليها من خارج) من قبل الحواس الظاهرة او صدر اليها من داخل) من طريق الحس الباطن (فما تصور فيها حصل مشاهدا) ولا مدخل لاختلاف النسبة بالخارج والداخل فان امتهنها الحس الظاهر) بتحصيل وبيان ورود الصور عليها من الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها واشغلها بورود مدد كثير عليها (تعطلت عن الباطن) لما سبق من ان القوة العامية اذا كنت الى امر رغبت عن الاخر (واذا عطلها الظاهر) بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس القوة المتخيلة بما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التي يضعف و يشغل النفس عن الفكر (تمكن منها) اى من ايراد الصور على هذه القوة (الباطن) وهو القوة المتخيلة بمعونة الخيال او الخيال بعينه لانه لا شك ان الصور الباطنة مخزونة محفوظة في الخيال فايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من القوة المتخيلة بتوسيط الخيال لان محل تصرف القوة المتخيلة بالتحليل و التركيب لا يكون الا الصور المخزونة في الخيال الذي لا يهدء) اى لا يكن عن فعله الخاص حين ارتفاع الموانع واذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل والفكر او شيء من التكلمات السماوية او غيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع عن فعلها منقوى و يقبل على المصورة و يستعملها او المصورة بنفسها بتوجه اليها (فيثبت) اى الباطن (فيها) اى في القوة التي هي الحس المشترك (مثل ما يحصل في

الباطن) وهو الصور التي كانت مخزونة في القوة المصورة (حتى يصير مشاهدا) فيرى كأنه موجود خارجا (كما في النوم) وبعض الامراض (ولربما جذب الباطن جاذب) عطف على جملة يمكن منها الباطن جزؤها جدا) اى قوى وبالغ في شغله (فتعذر حركة الباطن لاشتداد) وانجذب نحوه انجذابا قويا (يستولي) تلك الحركة التي هي كناية عن الانجذاب (سلطانه) اى بسلطان الاشتداد وقوته (فحينئذ لا يخرج من وجهين اما ان يعدل العقل حركته) اى يزيل شدة الحركة وقوتها (ويغلبانه) اى يكسر سورته واما ان يعجز عنه اى عن التعديل (فيغرب العقل ويعزب عن جواره) وتخليته بطبعه (فان القوة من العقل عجزوء من الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرتها) اى حالة بها يجعل الصور مرتسمة في هذه المرآة التي هي الحس المشترك (فتصور فيها الصورة المتخيلة فيصير مشاهدة) محسوسة كما يرى هذه الحالة (لمن يغلب في باطنه استشعار امر ويمكن خوف فيسمع اصواتا وكلمات اشخاصا) وهذه تكون في اليقظة (وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر) يعني ان القوة المتخيلة قد تكون في بعض الناس شديدة جدا غالبة بحيث لا يستولي عليها الحواس الظاهرة وتكون لنفوسهم ايضا قوة فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره في النوم (فلاح فيه) اى في الباطن وهو الحس المشترك شيء من ادراك الملكوت الاعلى) كاحوال الامور الآتية (فاخبر بالغيب) وهؤلاء الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان يغلبوا احزا الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغفاء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون الشيء بخياله وقد يتخيل لهم مثاله كالسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه

قد يتمثل لهم تسبيح ويتخيلون ان ما يرونه حصات من ذلك التسبيح بالفاظ مسموعة
يحفظ وبالجملة فهذه الحالات لاحقة لهم في اليقظة (كما يلوح في النوم عند هدأة
الحواس وسكون المشاعر) بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة
لان يفيض عليها ما ارتسم فيها (فيرى الاحلام وربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا
بحيث له) بان يثبت النفس صورة ما رأته حق الاثبات وتمكنت في الحافظة
تمكنا جيدا على وجهها وصورتها (فلم يحتج الى عبارة) وانتقال من الفرع الى
الاصل اذ لم يتحقق الفرع حينئذ واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت الاعلى
كليات والفائض على النفس منها ايضا كلي كما تقرر عندهم وما يفيض عن النفس
من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئي وهو قد يكون مشاهدا في حالة
النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرؤيا التي لا تحتاج الى التعبير هي
ما كان الكلي الفائض منها على النفس من الملكوت منحصرا في الخارج الجزئي
الحاصل في الحس المشترك فالفائض على النفس كالشخص الانساني الفاضل المليح
الاحمر المتوطن في بلد كذا المتكلم يوم كذا وهكذا حتى ينحصر في شخص وهو زيد
مثلا وهو الفائض على الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون مفصلا
قال الشيخ في تعليقاته النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا محالة
يكون مجردة عن مشخصة القوة خيالية او وهمية او غيرها ويفيض عليها
عن الفعل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل وله منظم دفعة واحدة
ثم يفيض عن النفس الى القوة الخيالية مفصلا منضما بعبارة مسموعة ويحمل في
وهذا القسم من الرؤيا ان يكون الفائض على القوة الباطنة وهو الصور الجزئية

ابتداء بفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط فيضان صورة الكلية على النفس من المبادي العالية امر اله مناسبة مخصوصة بما فيها من الضبابية والشائبة وغيرهما من النسب فيحتاج الى عرض كما في محاكاة القوة المتخيلة لما فاض على النفس فلنا ان المراد انه اذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بخيالها وما لاح عليها منها على وجهها وظاهرها على ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة لكن بقي ههنا شيء وهو ان صور الملكوت قد تحصل في النفس مجردة ثم يتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما سيصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون الملك والوحي ينادي الى قواه المدركة من وجهين والاشكال ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطها الحافظة مع انها تحتاج الى تعبير (وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه الى امور يجانسه) لان النفس لرسوخه على ما ينبغي والقوة المتخيلة بواري كل منهما من المرئي بخيال مفرد او مركب فلا يزال يخالي بحسب ما يرى هناك محاكاة مخصوصة ينتقل منها الى مثلها او ضدها او شيء آخر يناسبها ادنى مناسبة لا سيما اذا لم يشعر بها هي وكيف هي وكان استيلاء النفس في ذاتها لما يراها اضعف من استيلاء المصورة والمذكرة لما يورده التخيل فلم يثبت في الذاكرة ما راءاه النفس ويثبت فيها ما حوكي به (فهي تحتاج الى التعبير) الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المتخيلة من الاصل الى الفرع لمناسبة كذلك يمكن لها ان تنتقل من الفرع الى الاصل واكثر من ينقل له ذلك هو من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا نام بقي الشغل به بحاله فاحتذت القوة المتخيلة

وكل مركب من المرئي يجانسه مفرد او مركب

تحاكيه بفكر ما حاكاك والتغيير هو حادس من المعنى يستخرج به الاصل من الفرع
الظاهر ان الحادس المذكور في تعبير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشأه فتفسير التعبير
به لا يخل عن المناهلة وقد عبر الشيخ العربي قدس سره العزيز التعبير بالجواز من
صورة ما راه الى امر اخر قال الشيخ في الشفا ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في
العالم مما سلف مما حضر ومما يرتقب ان يكون موجودة في علم الباري تعالى والملئكة
العقلية من جهته وموجودة في نفس الملائكة السماوية من جهته وستضح لك
الجهتان في موضع اخر وان الانفس البشرية اذا صارت مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها
للاجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل اما الانفعالها
الاجسام او لتدنسها بالامور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا ارتفع لها الادنى
فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة بمائة فيكون اولى ما يستثبته ما يتصل
بذلك الانسان او بدوره او بلده او بما قبله فلذلك اكثر الاحلام الذي يذكر
مختص بالانسان الذي حلم بها وبمن يليه ومن كان همته المعقولات الاحق به
من كانت همته مصالح الناس دارها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها مما
او يجب ان يشتغل بها فان القوة المخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يعرض
على النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة
قد سكنت عن محاكاة امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب اليها منها
ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون بمبادرتها قوى الاخلاط للروح التي
يبسطها القوى المصورة والمخيلة فانها اول شيء انما يحركها وتشتغل بها
وتحكي ايضا الا ما يكون في البدن واعراضه مثل ما يكون عند ما تحرك

القوة الدافعة الى السنى الى الدفع فان المتخيلة ح يحاكى صورا من شان النفس ان
تميل الى مجانبتها ومن كان به جوع حكى له ماكولات ومن كان به جاحة الى الدفع
فضل حكى له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان يسخن او يبرد بسبب ح ازيد حكى له
ان ذلك العضو منه يوضع فى نار او ماء بارد واما الاراد تبرفان يكون فى هيئة
النفس وقت اليقظة شئ يصرف النفس الى تاملة وتدبره واذا نام اخذت المتخيلة
تحكى ذلك الشئ وما هو من جنس ذلك الشئ وهذا هو من بين ما العكر التى تكون
فى اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد تكون ايضا من تاثيرات الاجرام
السماوية فانها قد وقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسنا صورا فى المتخيل
بحسب الاستعداد ليس عن تمثل شئ عن عالم الغيب واما الذى يحتاج ان يعبر
بتاويل فهو ما لم ينسب الى شئ من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج
ان له دلالة ما فلذلك لا يصح فى الاكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير
والكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا انما
يصح من الرؤيا فى اكثر الامر ما كان فى وقت السحر لان الخواطر كلها فى هذا الوقت
ساكنة وحركات الاشباح تكون قد هزأت القوة المتخيلة فى حال النوم
فى مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة
بل متمكنة منهما فالحرى ان تحسن حذ منها للنفس فى ذلك لانها تحتاج لا
محالة فيما يرد عليها من ذلك ان ترتسم صورة فى هذه القوى ارتسامها
صالحا اما هى نفسها او محاكيا لها ويجب ان يعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم
امزجة فان الناس لسوء المزاج وان كان يحفظ جيدا فانه لا يعقل جيدا والرطب المفرط

وان كان يقبل سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ والخيار المزاج مشوش الحركات و
البارد المزاج بليد وأصحهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافك الفاسدة
ان يجعل الخيال ردي الحركات غير مطاوع لسيد النطق بل يكون حاله حال الخيال
من فساد مزاجه **فصل** ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل
لانه لا يمكن ان يكون الشيء معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس
من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى (ولا من شأن المعقول من
حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل ان يكون الشيء محسوسا الا اذا اقترن باللواحق
المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق (ولم يتم الاحساس
الا بآلة جسمانية تشبه صورة المحسوس شبها مستصحبا اللواحق غريبة) لانه
قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات
في المحل المشترك والاحساس الباطني انما يحصل عند حصول صورها في القوى الباطنة
ولا شك انها آلة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعاني
المجردة اصلا بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية
او نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بذواتها فيما به الادراك
فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها العيني عنده ولا شك ان النفس يستحيل
ان تكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج والا يلزم ان يكون حارا وباردا
عند تصور الحرارة والبرودة وهو باطل فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا ولا
محالة يكون مكتنفا باللواحق المادية وهكذا حال باقي الكيفيات المحسوسة و
اما المبصرات فهي وان كانت تحاصل تصورتها عندنا الآن هذه الطريقة منتفية

لها من الكيفيات الملموسة اصلا وثانيهما انها لها حظ منها ولكن لم يبق
تلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها حتى صارت قريبة
من الاعتدال ولما لم يمكن ان يكون آلة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة
من العناصر فوجب ان يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج ليحس ما
يخرج عن الحد الذي لها فلذلك قال في عضو معتدل (يحس بما احدث فيه)
من الكيفية لانما قام بالامر الخارجي من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة
(من استحالة) البدن بها وانفعاله اليها (بسبب تلاق مؤثر) فيها كالنار
ان كانت الكيفية الخارجية فيها حرارة نارية والمشهور ان ادراك اللمس
مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال
ايضا من مدركات اللمس فانه قال كما ان الحيوان ممكون بالتركيب وكذلك التصحح
والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنهما ما ينسب الى التركيب والهيئة
وكما ان من فساد المزاج منه ما هو مفسد كذلك التركيب منه ما هو مهلك
وكما ان اللمس حس يبقى به ما يفسد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال
وعرف اللمس بانها قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك
ما يماسه ويؤثر فيه بالمصادمة المحيلة للمزاج او المحيلة للهيئة التركيب
وانما رتبت قوة اللمس في جميع البدن دون ان تخص بعضو مخصوص كما هو حال
سائر القوى لان ورود المفسدات عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان
يجعل جميع جلد حساسا ليحفظ عنها ولا يتأدى اليه الضار ربما
وان كان في جلد باطن الكف قوي خصوصا في جلد الاصابع وفي جلد انملة

١ بالامزاج الذي للعناصر كلها هو ايضا متكون

٢ المزاج كما هو حس يبقى به ما يفسد التركيب

التابعة (وكذلك حال الشم والذوق) يعني ان الشمة موجودة في الزائدتين
التابعتين من مقدم الدماغ يحس بها بحدث فيهما من الرائحة بسبب تلاق مؤثر
هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاق مؤثر هو ذوق
الطعم وبتأدي الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان تتكيف
هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتفوض حدها فيكون المحسوس كيفيتها
واما بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تفوض هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم **فصل**
ان وراء المشاعر الظاهرة مشتركة (للنفس الناطقة) (وجبائل لاصطياد ما يتضمنه
الحس من الصور) اي لاصطياد ما يحصل في الحس اما بالذات كالصور او بالتبع
كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك اما بادراك الصور
او بادراك المعاني او بحفظهما او بالتصرف فيهما ولا شك انا نجد من انفسنا
هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدئها النفس الناطقة
الانسانية لاستحالة انطباع المادیات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من
هذه الافعال قوة جسمانية هي مبدء له اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فيكون القوى الباطنة خمسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له قوة واحدة
او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة وجهات بحسبها يصدر عنها
تلك الافعال فلا يكون خمسا وامكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم
ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر

بل اعم من ان تكون متغايرة بالذات او بالاعتبار لكن يعين محالها يدل على انها متغايرة بالذات (ومن ذلك قوة تسمى مصورة) وتسمى حينا اخر متخيلة ايضا قد رتب في معدل الدماغ في تجويفه الاخير قالوا ان الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر على شكل الدودة ومقدم البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة المخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظ في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا احارس هناك من الحواس فتكرر مصادمانه الموذية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى بذلك المحل انه اذا وضع فيه احد منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها (والقوة المصورة هي التي تثبت صور المحسوسات) اي تحفظها (بعد ذهابها عن مشاهدة الحواس كما في القوة الباصرة (او ملاقاتها) كما في سائر الحواس (فزوال عن الحس وبقي فيها والمشاهد الباطنة يدل على وجودها فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا ان بعد زوال صور المحسوسات عن قوانا الحساسة يمكن لنا ان نطالع تلك الصورة فلولا انها مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها واما الشعور هنا للحس المشترك مع ان الناس يقدمه على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكانه ذكر في القوى الظاهرة وبعد القوة المصورة فابتدأ بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من حيث ان الوارد منها على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة عليه كما سيجيء فذكرها مرتبطا بالقوى الظاهرة وعقبها بالوهم لان لها استيلاء وسلطنة على باقي القوى كما سيتبين من

القوى الباطنة (قوة اسمى وهما وهى التى يدرك من المحسوسات الامور الجزئية سواء لم يمكن ان تكون محسوسة او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما التى لا يمكن ان تكون محسوسة فمثل العداوة والرداءة المنافرة التى يدركها الشاة فى صورة الذئب الموافقة التى يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذى نفرها عن الذئب والمعنى الذى يؤنسها بصاحبها وهذه امور يدركها الحس لان مدركاتها لا تكون الا صورة موجودة فى الخارج وهى ليس كذلك فاذن لا بد من قوة اخرى هى الوهم والى ما ذكرنا اشار بقوله (مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبح صورة الذئب فى حاسة الشاة فتجد عداوته ورداءته فيه اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك) واما التى امكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا رأينا السكر فحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس فى هذا الوقت بل بقوة اخرى هى المسماة بالوهم (و) منها قوة (تسمى حافظة) لصور ما يفهما ومتذكرة لمعانى استعدادها لاستنباط الصور والصور فيها مختلفة اياها اذا فقدت وذلك اذا مثل الوهم بقوة متخيلة فجعل يستعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة فى الخيال فاذا عرض له الصورة التى يدرك بها المعنى الذى يطلح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج فاستتبعته القوة الحافظة فى نفسها كما كانت (وهى خزانة ما يدركه الوهم) من المعانى وحافظة لها كما ان المصورة خزانة ما يدركه الحس) من الصور وحافظة لها والحكمة فى وجود القوة الحافظة انها لو لم تحفظ لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو فلم نعلم

كيفية السلوك معه من الاجتناب والاجتناب (ومنها ما تستحي منكره وهي التي
تتسلط على الودايع في خزائن المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض) يعني انها قد
يركب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم
المخصوص وقد يركب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله هذه العداوة له هذه الصداقة
وقد يركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
(ويفصل بعضها عن البعض) اما تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل قولك
هذا اللون ليس هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو قولك لعداوة
ليست هي الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى ففي مثل قولك مثلا هذا
الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما في سلب صداقة
جزئية عنه وعلى هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب و
التفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد (وانما
سمي مفكرة اذا استعملها روح الانسان في العقل) بان يكون معينة للعقل على
التركيب والتفصيل الذي في العقليات الصرفة (فان استعملها الوهم سميت
متخيلة) بان يتصرف الوهم بواسطتها في التركيبات ويتم بذلك التصرف ادراكه
لها **فصل** الحس الظاهر (لا يدرك صرف المعنى) وهو المجرد عن الغواشي الغريبة
واللواحق المادية (بل) الحس (يدرك) المعاني (خلطا) اي مخلوطا بتلك
اللواحق (ولا يستبثه) اي الحس لا يحفظ ذلك المعنى (بعد زوال المحسوس)

عن المحاذاة والملاقات بل انسلخ عنها اذا لم يكن قوة اما ان الحس لا يدرك المعاني المجردة بل المخلوطة فنبه عليه بقوله (فان الحس لا يدرك زايدا من حيث انه صرف انسان) اى من حيث هو انسان محض خالص عن الزوايد والعوارض والا لم يدرك زايدا وليس كذلك (بل ادراك انسان له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك) من المعاني والاعتبارات وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة له لها (ولو كانت تلك الاحوال داخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم) لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية والمفروض انها داخلة فيها فلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وعلم هذا ان الباب انما يجري في حس البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس ويمكن ان يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة فادراكها لا يكون الا للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يضبط المعنى فنبه عليه بقوله (والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقت المحسوس) لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة على نسبة مخصوصة فان يكون الصورة موجودة لها فلا يدرك الصورة الا في المادة والامر على ما يليق) المادة التي هي الاحوال المذكورة **فصل** الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستثبته) اى يحفظ بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستثبتا لما ادركه لان الخيال يضبط

ما يدركه من الصورة وقد تبين ان الحس لا يستثبت الصورة فلذلك الحس الذي اذا ادرك شيئا وغاب عنه وصار مخزونا عنه حافظته فاذا وجد ادرك هذا الشيء حصل له نحو من الادراك الذي كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر فقوة حافظة للحس الباطن بحفظه ما ادركه (بصدد قوله المحسوس) اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لبعضها ان يكون في مادة مثل الحير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما انفصل خير عن شر ولا موافق عن مخالف لاحاطة المادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد ادرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لا بتجردها عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة ومتعلقة بصور محسوسة بحيث لو قد رعدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكفوفة بلواحق المادة ومشاركة الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظا وان زال المحسوس الذي هو مأخذ ان اعرض واما الحس الباطن فلا نريد ادراك الصور ويبرئها عن المادة ابرأ اشد من تبرئة الحس الظاهر لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت وبطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود في الخيال فقد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور المتخيلة على الصور المحسوسة وعلى تقديرها وتكييفها ووضعها فان الانسان المتخيل كواحد من الناس والى ما ذكر اشار بقوله (فان الوهم والمتخيل ايضا) يعني القوة التي

فانها ادرك الشيء وغاب عنه لا يمكنه ان يدرك هذا الشيء ادراكا كما كان يدركه قبل ان يغيب عنه فلهذا سميت هذه القوة الباطنة حافظة

بها التخيل الذى هو الادراك الباطنى وقد اشرنا الى فهمها (لا يحصران فى الناطق صورة انسانية صرفة بل على محو ما يحس من خارج) هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود انهما لا يدركان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما (فصورته مخلوطة بزوايد وغواش من كم وكيف واين ووضع) وان كان غير ذلك كالاعراض فصورته محفوفة بغواش اخر غير ما ذكر كما سبق اليه اشارة (فاذا اخذ العقل ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هى انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك) لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما عن المادة وعلايقها وهى لا تتجرد عنها (بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس) ظاهر هذا الكلام ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التى يدرك من المحسوس ما لا يحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص والة معينة هو مؤخر التجويف الاوسط بها يدرك المعانى فقط وما سبق بنا عليه وعموم تعلق الوهم بجميع المحال والالات الباطنة بها مرتبط بجميع المدركات الباطنة صورا كانت ومعانى **قال** الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ كالة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعنى ان مبدء جميع الافعال الظاهرة والباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية كما ان مبدء جميع الافعال مطلقا هو الروح الانسانى **فصل** الروح الانسانى هى التى يتمكن من تصور المعنى بحد وحقيقته متعريا عن اللواحق الغريبة وما خوذا من حيث يشترك فيه الكثرة) وذلك لانا لا نشك فى انا نتصور المعقولات

الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما فذلك المعقول
حال كونها في العقل لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او تخيلية
انعام او نحو ذلك مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها في جسم او جسماني
فتعين ان يكون في مجرد هو لي روح الانسان يمكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا
عن اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التي يصلح لان يقال على كثيرين
معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل او القوى الجسمانية والقوة الجسمانية
لا تدركها اتفاقا فاذا لم يصلح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها
للعقل (وذلك) الادراك (بقوة لها يسمى العقل النظري) وهو حالة للعقل
بها يستفيد العلوم من المبادئ العالية (وهذه الروح كمرآة وهذا العقل
النظري كصقالتها وهذه المعقولات برتسم فيها من الفيض الالهي كما يرتسم الاشياء
في المرايا الصقيلة) وذلك يتوقف على امرين احدهما ان يكون بالغة على صقالتها والى الاول
بقوله (اذا لم يفسد صقالتها الطبع) وثانيهما ان لا يكون هناك حجاب ولا مانع يمنع
الارتسام واشار اليه بقوله (ولم يعرض بجنبه) اى في جهة من محاذيات (صفتها)
عن التوجه (الى الجانب الاعلى) مانع هو (شغل بالحظ من الشهوة والغضب والحرص و
البخل) فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل (فاذا اعرضت عن هذه و
توجهت تلقاء عالم الامر لحظت عالم الملكوت الاعلى) وهو عالم المجردات ذاتا و
فعلا (واتصلت بالملأ العليا) هي صورات حقايقها والتصديقات اليقينية
القطعية باحوالها اذ المانع عن وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها في تلك
العلائق الردية والعوائق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بها الا ان هذا

النفس

النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم وربطها بالبدن
بعارض هو استكمالها به فاذا ارتفع المانع يفيض عليها ما يناسبها ويليق بها بعد
الخاص من الكمالات اذ لا بخل ولا حجاب هناك **فصل** لما بين احوال النفوس
الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض صنفها
فقال (الروح القدسية (لا تشغلها) في اكثر الاوقات (جهة بدنه) وهي
التعلق بالسفليات وملابسات الحواس عن جهة فوقه وهي الارتباط بالعلويات في بعض
الصور وذلك لشدة صفائها بحسب خصوصيات الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال
انه لا يشغلها مطلقا في وقت من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والاحوال
يحتمل ان يقال انه يحجب تجاذبها وبقابلها الجهتان ولا يحجب بواحدة منهما عن الاخرى
وذلك لفرط قوتها في الصفاء والتقدس كما ان الشمس وهي في حالة واحدة
لا يكون الشعاع مانعا عن الرؤية ولا الرؤية مانعة عنه بالكلية (وانه لا يشغلها
الحس الظاهر حسها الباطن) فان شان اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور
الخارجية باستعمال الحواس الظاهرة فيها انها تغفل عن استعمال الحواس الباطنة
فانها اذا كانت تامة الاصغاء الى الصوت الخارجية لا تقدر على استعمال قوتها الباطنة
بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا تمنع اعمال بعض قواها عن اعمال الاخرى
(وانه قد يتعدى تاثيرها) اي قد يجاوز تاثير النفوس القوية بخصوصيتها (عن بدنها
الى اجسام العالم وما فيه) ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجسام كما
تؤثر في بدنها كذلك تؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشرنا اليه سابقا (ويقبل
المعقولات من الروح الملكية) فانها تستفيض العلوم كلها من الفياض بلا واسطة

الى اجزاء مشابهة الوضع بلاحظها النفس ويميز بينها كما اذا ابصر زيدا
فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاء له مشابهة الوضع كالعينين
فان صورة العين المشتركة في مادة وجهه لم يحل البصري فيها وكانت
البصري منقسما مشابها للوضع فلا يتم قلت الصورة الادراكية منقسم كذلك
وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان النفس
مدركة نسبة مخصوصة بما يكتنف على النفس اما ان قلت النسبة
هي الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان او جزءها
ولو سلم انها هي الحلول نقول ان الامر الخارجي اذا حل في امر خارجي وكان
منقسما الى اجزاء مشابهة الوضع لم يستلزم انقسام المحل الحال اجزاء كذلك قطعا واما
استلزام انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء مشابهة الوضع
اذا حلت في حيز انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول
الصورة في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية
بقياسها الخارجية في انها محسوسة وممتنعة الحلول في مادة هي
اصعب منها وامتنع بحدث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان ما
ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع ان الظاهر ان المدعى شامل
لجميع انواع الاحساس (ولا يتم الادراك العقلي بالة جسمانية فان المصور
فيها مخصوص والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم) نقرره انا ندرك
الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم هو
الة جسمانية لان المصور فيها مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل الادراك العقلي

بالالة الجسمانية وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية الحالة في الالات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها فلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة في الجسمانيات او في المجردات كذلك ان اريد انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن التعين الناشئ عن محلها فلا نسلم ذلك لجواز ان يكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب تعينها في جسماني كما انكم سلمتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها (بل الروح الانساني الذي يسلفي المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز) لما سلف بيانه (ولا يتمكن في وهم) لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك (ولا مدرك بالحس) لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وذا ليس كذلك (لانه من جنس عالم الامر) والظاهر ان قوله لانه من جنس الامر دليل لجميع ما ذكر من المدعيات الاربع **فصل** الحس نصرفه فيما هو من عالم الخلق) العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات هو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام واجزاؤها والامور القائمة بها ومدركات الحواس لا يخلو عنها وثانيهما وهو المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر وهو عالم المجردات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه الشيخ بقوله (والعقل نصرفه فيما هو من عالم الامر) اذ مدركات العقل اما كليات حقايق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس للواجب حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته تعالى بخصوصه كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور

المحال فلا يصح قوله والعقل تصرف فيما هو من جملة الامر فلنا المحال اما ان يكون
مفردا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الا بنوع من المقايسة بالموجود كالخلأ وشريك
الباري تعالى فان الخلأ يتصور بانه للاجسام كالمحل وشريك الباري يتصور بان شيئا
له صفات مثل صفات الباري واما ان يكون مركبا مثل ان يطير انسان فانا نتصور
اولا جزئيه اللذين هما غير محال ثم نتصور بين ذينك الجزئين تأليفا مخصوصا
على قياس التأليف الموجود في اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الا ان ذلك
التأليف من جهته ما نأخذ فتصور هذا التأليف الذي هو محال بل من حيث انه
محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ان يعبر له نسبة
مخصوصة الى الموجود ونصرف العقل في ما هو من جملة الامر اعم من ان يكون
مدركا منه او بالمقايسة اليه لا يقال العقل يحكم على الواجب تعالى بانه عالم قادر
الى غير ذلك من المفهومات والحكم على الشئ من دون تصوره محال فيكون من مدركات
العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى اما اعراض او سلوب او اضافات وليس شئ
منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط
بها الافهام ويحوم حولها الاوهام (وما هو فوق الخلق والامر) وهو خصوصية
ذات الحق بالذات (فهو يجب عن الحس والعقل) لما بينا (وليس بحجاب غير انكشاف)
الذي هو ظهوره اما بالذات او بالآيات والمظاهر التي لا تعد ولا تحصى **فان**
قيل قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان لله تعالى
سبعين حجابا من نور وظلمة وفي بعضها سبعمائة وفي بعضها سبعين الفا مع ان
الظاهر ان هذه الاعداد المذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة

هو تأليف مخصوص بين التأليف من جهته ما هو تأليف من جهته ما

بذكر عدد لا يراد به الحصر بل التكثير فكيف جعل الحجاب منحصرا في انكشافه قلنا ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا في النور وهو الظهور وتقييده بالنسب والاضافات ولانهايته لها ولمراتبها فمن تقيد بمرتبة من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة الى المحجوب حجاب بالنسبة الى ذاته تعالى ظهور وانكشاف الظهور والتجلي لذاته تعالى من ذاته تعالى (كالشمس) فان كثرة نورها وغلبة ضوئها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها بجرمها فاذا احجبت حجابا باقوى الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله (لو انشقت بيرا) اي انشقابا قليلا ضعيفا (لاستعلنت) استعلانا كبيرا وظهرت ظهورا قويا **فصل** الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها) بخصوصها (بل تدرك بصفاتها) على وجه العموم (وغاية السبيل اليه الاستدلال) والادراك (بان لا سبيل اليها) لانه يجوز ان يكون مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لا يحصل بخصوصها في قوة مدركة ولا ينكشف لها فعلى هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك كما هو العجز عن درك الادراك ادراك (تعالى عما يصفه الجاهلون) ويقول الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول اعاذنا الله تعالى واياكم ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا في زمرتهم **فصل** للملائكة) التي هي المبادي المفارقة (ذوات حقيقة) غير مفتقرة الى شيء اصلا (ولها ذوات

بحسب القیاس الی الناس فاما ذواتها الحقیقیة فامر آخر) مطلقا بخلاف ذواتها
المضافة الی الناس فانها من حیث انها مضافة الیها ممثلة بوجود من وجود
الوجودات المشاهدة ولا شك انها مادیة (وانما یلاقیها) فی البقعة ملاقاة
روحانیة مخصوصة (من القوی البشریة) التی هی النفوس الناطقة المجردة (او الروح
الانسانیة القدسیة) المنزهة عن الحجب والکدورات الشدیدة الاستعداد
نحو العلوم والادراکات فان استعداد اشخاص الناس بقبول الفیض من
المبدأ المفارق والاتصال بذلك المبدأ متفاوت شدة وضعفا فمنهم من
یشتد فیه ذلك الاستعداد غایته حتی لا یحتاج فی ان یتصل بالعقل
الفعال وان یقبل منه العلوم الی مؤنة فکر وتعلیم بل یکون کانه قد حصل جمیع
العلوم وصارت مخزونة عنده بحیث متی شاء حصلت عنده فیکون
کانه قد علم کل شیء من تلقاء نفسه وهذه القوة هی اعلی مراتب القوة الانسانیة
وتسمی قوة قدسیة (فاذا تخاطبنا) تمثل وکنایة عن الافادة والاستفادة (انجذب
الحس الباطن والظاهر الی فوق) ونزل العقل المختص به المتعلق بالنحت فیفیض
علی المتخیلة ما یفیض علی النفس الناطقة القدسیة فیحاکی المتخیلة بامثلة
محسوسة (فتمثل لها من الملك صورة بحسب ما یحتملها) الروح الانسانیة او بحسب
ما یحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قیل کیف یتمثل الملك الذی هو
الجوهر المجرد بالصورة الخیالیة المحسوسة مع تنزهه عن ملابسات المحاسن و
تقدسه عن مدرکاتها قلت لیس تمثله بها ان یصیر محسوسا متخیلا حتی
یلزم استحالته بل تمثله هو ان یصیر تلك الصورة المثالیة الهیئة

بها المعنى الذي في نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلام رأيتني في فلان فقد رآني اي رأى صورة ومثالا يتأدى بها المعنى الذي في نفسي الناطقة لا انه رأى جسدي بعينه واذا تصور المجرد بصورة خيالية (فيرى ملكا على غير صورته) اي على هيئته التي يكون عليها في حد ذاته (ويسمع كلامه بعدما هو وحي) يلقى في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحي بالموحى اليه او يكون لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الموحي به او لا مع الظهور فهذه طرق ثلثة موصلة الى المعارف الفيضية لا من طريق الكسب الاول وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة عينية فصيبة من غير ان يظهر الموحي به عند وهذا اضعف انواع الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي المكاشفة وهو المعرفة الانجابية التي تكون مع ظهور الموحي ثم انحاء المكاشفة كانحاء الصنع وانحاء النطق فمن الانحاء الصنعي ان يتمثل للموحى اليه صحف مكتوبة مفرقة من عالم الغيب اما في انسلاب بين النوم واليقظة او في يقظة صريحة بقدرتها ويستفيد منها المعارف وهذا النحو من الوحي قليل الغلط كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يتمثل منه صورة عجيبة على احوال غريبة واوضاع مخصوصة محاكية لما يتأدى اليها من المعارف والغلط في هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون التصريح منه قليلا والانحاء النطقية كانحاء البيان اما البيان فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما

مفهوما ولا يشاهد احدا متكلما وان احوال نبينا عليه السلام في مبادي امره كان على هذا الوجه **واما** الغائبان فهو ان يشاهد المتكلم ويسمع كلامه اما في صورة الانسان كما يرى نبينا عليه السلام جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية واما في صورة غير انسان كما كان يراه في صورة الطير وفي غيرها من الصور والانحاء النطقي يكون الاكثر منه محكما صريحا والمتشابه فيه قليل يحتاج الى التاويل **الثالثة** وحي الاتحاد وهو ان يتصل الوحي الى الموحى اليه اتصالا اعتباريا روحانيا يقوم به الموحى اليه فيتنور بنوره ويتروح بروحه ويصير سلطانا عليه نافذا فيه بحيث يأخذ بيده به وليسمع سمعه به ويبصر ببصره به ويتطق لسانه به والكلام وان كان يجري على لسانه ويظهر من صورته الا ان الكلام كلامه وكذا البطش والقهر والرحمة ومنه قوله عليه السلام لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته فكنت سمعه الذي يسمع وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها ومنه قول علي عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية (و) تفسيره (الوحي) بانه (لوح) اي اشراق (من مراد الملك) اي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تتلو قصده بحصولها (للروح الانساني بلا واسطة) بيننا ولا قسم الثالثة (وذلك) الاشراق (هو الكلام الحقيقي) فان الكلام وان اطلق في العرف العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما تاملنا في حقيقته وجردناه عن الخصوصيات وجدناه شيئا به يحصل الصورة الحاصلة في باطن من يتصدى للاعلام والافاضة بباطن من يتصدى للاستعلام والاستفاضة

كما اشار اليه بقوله (فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب في باطن المخاطب بصورة مثله) في ان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للاخر من النفوس العلمية (فاذا تجرد المخاطب) المفيد (عن مس باطن المخاطب) المستفيد (بباطنه مس الخاتم المتبع فيجعله مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهرين) اي رسولا من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤدّيه الى باطن المستفيد (فتكلم بالصوت وكتب فشاهد) اذا كان المخاطب) المفيد (روحا لا حجاب بينه وبين الروح) المستفيد ولا يحل هناك (اطلع عليه) اي ظهر على الروح المستفيد (اطلاع الشمس) مثل ظهور الشمس (على الماء الصافي) فكما ان الشمس اذا ظهرت عليه حصل صورتها بكيفيتها فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح (فانتقش منه) ومثل حقيقته عنده (لكن المنتقش في الروح من شأنه ان يشخص الى الحس الباطن اذا كان قويا) كما سيوضحه لا على انه ينتقل في نفسه من التعقل الى التخيل بل على ان حصوله للنفس مجردا بعد القوة المخيلة لان يفيض عليها مكتوفا باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المخيلة مثلا جزئيا بعد النفس الناطقة لان يفيض عليها كليا (فينطبع) ذلك المنتقش (في القوة المذكورة) التي هي الحس المشترك (فتشاهد) مثل مشاهدتها الوارد عليها من خارج (فيكون الموحى اليه متصلا بالملك بباطنه) متعلق بالموحى اليه اي الموحى اليه بباطنه متصل بالملك الموحي اتصالا عقليا (ويتلقى الموحي اليه (وحيه) الذي هو الامر الكلي بباطنه ثم يتمثل الباطن صورة محسوسة) خاصلة في القوة المخيلة (وكلامه اصوات مسموعة) متخيلة (فيكون الملك

الوحي بتادي كل منهما الى قواه المدركة من وجهين) كما قرر لكون الحاصل في العقل بكون امرا وحدانيا بسيطا والحاصل في الحس يكون امورا متعددة فيها تفصيل ويحتمل ان يقال انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة على وجه يفيض ابتداء على القوة المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان يفيض على النفس الناطقة اولا فعلى هذا يتادى الملك والوحي الى قوة المدركة من وجه واحد (ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش والموحى اليه شبه الغشي ثم يرى الموحي اليه ويشاهد) كما روي عن النبي صلى الله عليه انه كان اذا نزل الوحي عليه كرب لذلك ويربد وجهه فلما انجلى عنه رفع راسه يعني ان هيئة الخطاب وبهجة وحي الجلال اخذت مجامع قلبه وثقل القول الذي اوحي اليه ادهش عن العلم قال الله تعالى انا سنلقي اليك قولا ثقيلا فاذا كشف عنه هذه الحالة وجد القول المنزل بينا ملقى في الروع واضحا موضع المسموع والوحي اما ان يكون بحيث يرد الوحي اليه من الطباع البشرية الى الصفات الملكية كما اشار اليه النبي عليه السلام حيث قال احيانا يا تيني يعني الوحي مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال او يكون بحيث يرد فيه الملك الى اوضاع البشر فيتكلم كما اشار اليه ايضا عليه السلام حيث قال احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فيعلم من هذا ان في بعض اوقات الوحي يعرض الدهشة للموحى اليه لا في جميعها **فصل** لما سبق ذكر القلم واللوح صريحا والكتابة ضمنا والمراد منها ليس معناها المتبادر الى الافهام فلذلك نفاه وبين ما هو المراد منها فقال (لا نظن ان القلم الا جماد بتا او اللوح بسيطا او الكتابة نقش مرقوم) لان القلم هو

الصادر الاول على ما اشار اليه الشارع صلوات الله عليه والصادر الاول
عندنا لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم الا مجردا
ولا شك ان اللوح المناسب لجريان ذلك القلم عليه لا يمكن ان يكون معنى
المثبت منه بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك القلم نقشا مرقوما
(بل القلم ملك روحاني) هو العقل (واللوح ملك روحاني) مجرد هو النفس
(والكتابة بصور الحقائق) مفصلة في ذات النفس وهذه هي الكتابة المعقولة
كما ان الكتابة المحسوسة ايضا هي تصوير النفوس في اللوح مثلا (فالقلم يلقي
ما في الامر) اي ما في علمه تعالى ويحتمل ان يقال ان القلم يلقي ما في الامر
اي ما في نفس الشيء (من المعاني) واحواله المختصة به اما بطريقة الاشراف
من المبدء الاول واما بطريقة استلزام العلم بالاسباب العلم بمسبباتها
(واللوح يستودعه) اي يطلب الروح بالقابلية الذاتية ان يودع ويخزن
عنده ما يلقاه العلم (بالكتابة الروحانية) اي بتصوير القلم اياه فيه ويحتمل
ان يكون يستودعه بمعنى يودعه يعني ان القلم يودع ما في الامر في اللوح
بالكتابة الروحاني واياما كان فيه اشارة الى ان في اللوح تفصيلا ان
الكتابة لا تتصور الا عند الترتيب والتفصيل (فينبعث الفضا) الذي هو عبارة
عن العلم بوجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع (من القلم) لان القلم الذي هو العقل الاول عالم العقول وبتوسطه
وانتقاشه بصور الحقائق وكما لانتها على وجه الاجمال حصلت في العقول
ملخصا منتقشا بها على هذا الوجه فانتقاش العقول بتلك الصور التي

هي القضاء بسبب العلم فصار عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء عند الاشاعرة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال (و) ينبعث التقدير من اللوح) وفي بعض النسخ والقدر وذلك لان القدر لما كان عبارة عن الخروج من الوجود العلمي الى الوجود العيني بأسبابها وشرائطها على الوجه الذي تقرر في القضاء وذلك الخروج يكون بالتنزل في المراتب العلمية اولا ثم بالتحقق في العين ثانيا كما سنشير اليه وكان ابتداء التنزل من اللوح اذ قبل وجودها في اللوح ليس فيها تنزل بل وجود في العقول والواجب في مرتبة واحدة هي الاجمال الصرف واذا حصلت في اللوح صارت مفصلة فلا جرم يكون التقدير منبعثا من اللوح والقدر عند الاشاعرة عبارة عن ايجاده تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها المخصوصة (اما القضاء فيشمل على مضمون امر الواحد) وهو العلم الواجبي البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى هي بعينها حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه (والتقدير يشمل على مضمون التنزيل) اذ التقدير لا يتحقق الا بالتنزل في المراتب (بقدر) اي بمقدار ما يقتضيه قابليات الاشياء (معلوم) بعلم الحق انه هو الاصلح في نظام الكل (وفيها) اي في تلك المرتبة التي هي التقدير (ينسخ) المقدر وينتقل (من الاجمال الى الملائكة في السموات) وهي نفوسها البصير مفصلة (ثم يفيض ويصل الى الملائكة التي في الارضين) وهي النفوس الكاملة الانسانية وهذا اخر تنزلاته (ثم يحصل المقدر في الوجود) فان العالم الكبير نوع مشابه بالعالم الصغير

الذي هو شخص من الالتفات فكما ان لفعله مراتب حصوله لروحه في غاية الاجمال
كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا مخطرا بالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا
في قوة المخيلة ووجوده في الخارج عند ارادة اظهاره فيه كذلك لما
يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الاجمال
ومرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كلها في نفوس الفلكية المجردة و
جزئية في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجودها في
النفس **فصل** السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا) لانه لو
لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ السببية لم تكن واجبة
لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا ممتنعة بالذات والا لم يصر سببا فظ
فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببيته لسبب خرو هكذا (حتى ينتهي
الى مبدء يترتب عليه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها) فان قيل يجوز ان يكون
الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى مبدء يترتب عنه اسباب
الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدد عدما سابقا والا لزم ان يكون
سببيته حادثة فتعين ان يكون عدما لا حقا فيكون العدد الطارى علة
له فيجب ان يوجد والا لم يتقدم تحقق مدخلية الوجود فيه فيجب ان ينتهي
الى سبب الاسباب **لا يقال** كيف يجوز ان ينتهي الى هذا المبدء
مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث
عن القديم والا لزم تخلف العلة التامة عن معلولها وترجيح احد المتساويين
على الاخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية **قلنا** ان الاسباب

يجوز ان يكون شيء سببا سببيته فذا ان فذا ان فعدم

كل حادث سلسلتين احدهما طولية وهي التي يذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتهاء الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل المحال (فان تجدد في عالم الكون والفساد طبعا حادثا واختيارا حادثا الا عن سبب وبرتقي الى مسبب الاسباب) فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديما والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم وكذلك بعض ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث عنه في الحين قلنا يجوز ان يقتضي بعض من القدماء امرا يقتضي التجدد والتعاقب اي يجوز ان يقتضي ذلك البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها بان لا يقبل تلك الماهية الوجود في اكثر من آن واحد مع ان وجودها هو المقتضي للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب افراد تلك الماهية والا لزم التخلف المحال فتحقق الحوادث وصارت اسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعقل ههنا المقام حتى تخلص عن مضايق الاوهام (ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدأ فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية) فان اعتقاده النفع مثلا في الامر النافع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون باختياره الثابت عليه اذ الاختيار الثاني ايضا فرع لاعتقاد اخر ونقل الكلام اليه ويتسلسل فتعين ان يكون الاعتقاد من الاسباب التي ليست باختياره (ويستند تلك الاسباب الى الترتيب) الذي في حركات الافلاك واوضاعها وهو سبب معد لفيضان ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا قريبا او بعيدا (والترتيب يستند الى التقدير) اي الترتيب الخارجي يتوقف على التنزيل في مراتب العلم كما اشير اليه (والتقدير) الذي هو ذلك التنزيل المخصوص في المراتب

(يستند الى القضاء) الذي هو اجمال العلم في عالم العقول لان التنزل لا يكون الا منه (والقضاء ينبعث عن الامر) الذي هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو محل القضاء متاخر عنه فتاخر القضاء عنه بالطريق الاولى (وكل شيء مقدر) قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر) اي خلق كل شيء بمقدار يقتضيه الاستحقاق الذاتي للاعيان والصور الحاصلة في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجودها او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ في تعليقاته المعدوم على الاطلاق لا قوة فيه يقبل بها الوجود من موجد فلا يوجد لبتة وليس كذلك الممكن فان فيه قوة فلذلك يوجد ولولاها لما كان يوجد ابدا وهذا الاستحقاق هو المناط للقضاء والقدر فافهم فانه سر مزلق يعثر عنه بسر القدر **فصل** لما بين استناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر كما هو راي اهل الحق وكان المعتزلة يتوهمون ان لا مدخل للقضاء والقدر للافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويتشبثون علم تعالى بهذه الافعال ولا يستلزم وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى دفع توهمهم صريحا فقال (فان ظن ظان انه يفعل ما يريد بمحض ما شاء) اي يفعل الانسان ما تعلق ارادته من غير استناد الى امر خارج عن ذاته (استكشف عن اختياره) وهو تعلق ارادته به (و) قيل (هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده) وليس كذلك اذ نعلم بالضرورة انه لم يكن في بعض من هذا الزمان (ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه) اي لا يقدر على انفكاكه عنه وهو باطل اذ كل من اراد شيئا واختاره

يمكن ان لا يريد (ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره) لان المفروض انه غير
حادث فيه فلو كان صادرا عنه باختياره لزم حدوث فيه فاذا لم يكن
صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره ومع ذلك
يجب انتهاؤه الى الاختيار الازلي فيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر عنه بل
على انه صادر عنه بل على انه صادر عنه بالاختيار ونفي الخاص لا يستلزم نفي
العام مجوز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا
صرفا بل يتطرق اليه شائبة الايجاب فيجوز ان يرجع ضمير غيره الى الاختيار
فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تامل (وان كان حادثا ولكل حادث محدث
فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه) لان المفروض ان معلوله حادث (و
محدث احدثه) وذلك المحدث الذي يبصر الانسان فاعلا اما اختيارا خرج صادرا
عنه او غيره فان كان الاول ينقل الكلام الى ذلك وينسلسل والى هذا اشار بقوله
(فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية) وهو
خلاف المفروض (او يكون وجود الاختيار فيه لا باختيار) وهو لا يمكن ان يكون من فاعل
فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض خلافه (فيكون محمولا على
ذلك الاختيار من غيره) كان ذلك الاختيار حاملا له يوصله الى فعله (و
ينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره) وتلك الاسباب
لا يذهب الى غير النهاية (فينتهي الى الاختيار الازلي) وهو علمه القديم
(الذي اوجب ترتيب الكل في الخارج على ما هو عليه) لان الاشياء صادرة
عن ذاته لذاته لانه يجب ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء

والا

والا لم يحصل شيء اصلا واذا كانت سببا تاما له يلزم من تحققها تحققه والا يلزم تخلف المعلول التام عن علته التامة فاذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول انهما يجب ان يكونا علة تامة لواحد اخر مثلا منهما لما ذكرنا وهكذا حتى ينتظم سلسلة الموجودات باسرها وقد تقرر انها تعالى عالم بالاشياء علما سابقا على صدورها منه فكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه صادر منها فهو مراد لها لان القصد عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي وكل فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون ارادتا فاذا يكون الاشياء كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الازلية اما ابتداء او بواسطة واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشياء فلان معلوما انه من حيث هو كذلك مقتض لذاته ومطلوب له بذاته وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم من حيث انه معلوم له مراد له فيكون عين علمه تعالى فيكون مقدما بالذات على وجودات الممكنات وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه تعالى يوجب ترتيب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي عليه الكل ترتيب خاص وهو فرع وتابع للترتيب العلمي (فانه ان انتهى الى اختيار حادث حاد الكلام من التراس بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان من حادث اخر وهو ايضا من ثالث وهلم جرا فيسلسل الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي (فيتبين من هذا) وظهر مما تقدم (ان كل كائن) حادث (من جزء وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية **فصل** لما كان مذهب اهل الحق وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق والنزاع للبناء فمن

في جواز الانكشاف التام القطعي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحدها ورسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا من الادراك نوع اخر فوق الاولين لسم ها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة او مكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان تعلق بذات الله تعالى منزهة عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ اراد ان يبين ما هو مذهب اهل الحق فقال (كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان والعام لا يقع عليه رؤية ولا بصلك) اي لا يدرك ولا يخاط (بحسبه) كما لا يخفى (اما الشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال) ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة الا على ادراك مجرد علم وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العام الذي حصل بلا توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة وما ذكره في حيز الاثبات لا يثبته وان اراد انا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال المشار اليه بقوله (فان الاستدلال على الغائب) لان الاستدلال يحصيلها هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا لاحتاج

الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعد حصوله فلا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن حاصلا به ويتوقف على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب لا يخلو عن تحكم الآن يقال ان ما يتوقف وجوده على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكامل هو الجهل المحوج الى النظر او يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي فكانه لم يحضر (والغائب ينال بالاستدلال) فيه بحث لانه ان اراد ان كل غائب ينال بالاستدلال فهو ممنوع سند ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا (وما لا يستدل عليه يحكم مع ذلك بانه بلا شك فليس بغائب) يرد عليه ما تقدم انفا فلا يغفل (فكل موجود ليس بغائب فهو شاهد) اذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخرج عنهما فاذا انتفى الغيبوبة تعين الحضور (فادراك الشاهد هو المشاهدة ما بمباشرة وملاقاة) كما في ادراك اللامسة والذائقة اذ لا بد في كل منهما من ان يصل الحامل للكيفية المدركة اى القوة المدركة مثلا يجب في ادراك اللمس من ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها (واما من غير مباشرة وملاقاة كادراك القوة الباصرة (وهذا هو الرؤية) فيه تامل لان الرؤية كما حصلنا ما هيتها يلزمها ان يكون من غير مباشرة وملاقاة واما ان كل ادراك متعلق بوجود خاص يعينه من غير توسط استدلال اذا كان من غير مباشرة وملاقاة يكون رؤية ففيه منع معلوم (والحق الاول لا يخفى عليه اثر ولعل ذلك بالاستدلال) كما سبق (فجاز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته

فاذا تجلى لغيره منعنا عن الاستدلال) وظاهر ان ذلك التجلى (كان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرئيا لذلك الغير) ان اراد به ان ينكشف على ذلك الغير انكشافا تاما جليا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه تعالى يدرك بالادراك المخصوص الذى يحصل لنا عند الابصار المسمى بالرؤية فممنوع وما ذكر فى بيانه لا يفيد ولا يجوز المباشرة التى هى اتصال الشخص بشخص آخر فى حقه تعالى (اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها كان ملموسا او مذوقا او غير ذلك) من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رؤيته تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم فقال (واذا كان فى قدرة الصانع ان يجعل فى هذا الادراك فى عضو البصر) اى اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل للعضو البصرى (الذى يكون بعد البعث بحيثية حصل له الادراك بلا مباشرة وملاقاة ففى قدرته ايضا ان يخلق هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى فى العبد من غير تشبيه ولا تكييف اذ ليس هذا ابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله (لم يبعد ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون تفسير قوله) يعنى ان كلام الذبحانى عقيب هذا شرح لقوله (فلا ليس له فهو صراح فهو ظاهر) هو قوله كل شئ يخفى) فحذاؤه (اما السطوح فلها مرتبة (فى الوجود حتى يكون فى وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف وامكان يكون لشئ قوة) وعلو مرتبة (وعجز فى المدرك عنه ويكون حظه من وجوده عوتا) وفرا (مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا زاد

اى نظرت اليها (انت حسيرا) اى عجزت عن ادراكها (وخفى شكله عليها كثيرا) و يحتمل ان يكون سبب الخفاء انها هيئته لا تصلح لان تكون متعلقة الادراك او تصلح له ولكن تعجز القوى المدركة عن الاتيان بادراك ماهيتها ان يتعلق بها (واما ان تكون) خفاء (لستر) يمنع الادراك عن الوصول اليه (والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط للحقيقة الشئ واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسان التى عشيته) اى غشيت تلك الامور تلك الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار تاويل الحقيقة الانسانية بالانسان (فهى) اى تلك الحقيقة (خفية فيها اى فى تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بعيد هذا فعلى هذا تكون المخالطة الساترة للحقيقة هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته كالحال فيكون الحقيقة خفية فى المحل والعوارض لا فى العوارض فقط والساتر المخالط لا ينفك عن المحل والحال لانه اذا لم يكن احدهما لكان مباينا لها اذ المخالطة التى هى المصاحبة المخصوصة يقتضى خروج كل منهما عن الاخر فلا يكون جزءا فتعين ان يكون مباينا (وكذلك) الحال (سائر الامور المخصوصة) فى كونها محفوفة بحجابها او امور حالة فيها (فالعقل يحتاج الى ستر ها) اى الى ازالة تلك الحجب (عنها حتى يخلص عن هذه الموانع (فاذا حصل له الخلاص) منها (وصل الى حاق كنهها والملاصق مثل الثياب للابدان هو فى حكم المباين) بل هو مباين **فصل** الملاصق والمباين يخفيان ويجعلان الشئ مخفيا لتوقفهما الادراك) وجعلهما اياه

موقوفا عندهما لانها اقرب الى المدرك) فوقع ادراكا ولا عليهما فلم يصل الى ما
بعدهما فحجبته بهما **فصل** الموضوع يخفى الحقيقة الجلية لما يتبع انفعالا
اى بواسطة عروض ما يتبع انفعالا لان الموضوع من اللواحق الغريبة) لان
لاستعدادات المحل واحواله مدخلا في فضل احوال المخصوص عليها على ما
اوضحه بقوله (كالنطفة التي يكتسي صورة الانسانية فاذا كانت كبيرة
معتدلة) لا يميل كيفياتها الى الافراط والتفريط (كان الشخص عظيم الجثة حسن
الصورة) اذ بالكبر يصير جثتها عظيمة وبالاعتدال يتناسب الاعضاء وكيفياتها
فيصير حسن الصورة (وان كانت قليلة كان الشخص المتكون منها بالضد
اى يكون صغير الجثة قبيح الصورة لانشأ اسبابا العظم والحسن (وكذلك يتبع
طباعها المختلفة) اى يتبع اختلاف حقيقة النطفة احوالا غريبة مختلفة
كما يشاهد من الاختلافات التي من انواع الحيوانات **فصل** القرب) نوعان
صورى وهو قرب (مكانى ومعنوى) فكما ان غاية القرب المكانى هو اتصال
احد الجسمين بالاخر اتصالا لاحسيا كذلك غاية القرب المعنوى هو اتصال
احد الشيئين بالاخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوى بالاتصال
(والحق غير مكانى) لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخ اما ان يقوم بذاته
او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتى فتعين ان يقوم
بذاته وح لا يجوز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب فهو غير بحت وكذلك
يمينه غير يساره فيجب ان ينقسم فالانقسام يستلزم التركيب المنافى للوجوب
الذاتى فلا يتصور فيه قرب وبعد مكانى (والمعنوى اما اتصال من قبل الوجود

لا يفهم اصلا لان المتصل بالذات

واما الاتصال من قبل الماهية) اى القرب المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة
اما من جانب الوجود او من جانب الماهية لا جائز ان يكون من جانب الماهية
لان (الاول الحق لا مناسبة بوجه من الوجوه (في الماهية) اذ لا ماهية
له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شئ مناسبة مخصوصة في الماهية (
(فليس لشئ اليه نسبة اقرب وابعد في الماهية) فتعين ان يكون من جانب
الوجود (والاتصال الوجودى لا يقتضى) في الواقع (قربا وقرب) واشد من قربه
تعالى) بالاشياء يعنى ان طبيعة الاتصال الذى هو القرب لا يقتضى في الوجود
ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى بالوجودات (وكيف
لا يكون كذلك وهو مبدء كل وجود ومعطيه) كما سبق بيانه فيكون
جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوى وارتباط
ذاتى بتلك الوجودات بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث ذاتها
اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها اتصال
بالوجودات وقرب منها (وان فصل بواسطة فللواسطة واسطة) وهو اقرب
من الواسطة والواسطة من حيث هى غير مربطة لشئ منها بل من حيث
انها متحققة وتلك الحيثية يكون من الغير (وهو اقرب من الواسطة
اذ الواسطة يصير بسببه واسطة فليس فيها الاتصال الذاتى كالشمس فانها
اذا تفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس
اقوى من قربه الى الكوة بل لا نسبة بينهما في القرب كما لا يخفى فالاقرب
اشد من قربه تعالى بالموجودات واذا تمهد ما قررناه (فلاحظ بالحق

الاول من قبل سائر ملاحق ومتبوع) لان الخفاء من هذا الجهة انما يصير في الكائنات وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا (قد تنزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع) والا يلزم ان يكون محتاجا اليه او يقتدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فيه ليس في ذاته) لا يلزم من تنزهه عما ذكر ان لا يكون له لبس في ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية سارية اما الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك منتفية ذلك ليس في الخارج الا ذات يجب ان ينزع عنها العقل اعتبارات اما من نفس ذاته فقط واما من حيث اضافتها الى شيء والقول بكونها سارية له في غاية الاستبعاد تامل

فصل لا وجود اكمل من وجوده) لانه تمام فوق التمام كما مر ولا شيء من الوجودات كذلك فليكن كل منها (فلا خفاء به من) جهة (بعض الوجود فهو في ذاته ظهور) اذ اسباب الاخفاء عن ذاته تعالى منتفية بالكلية كما بينه (واشد ظهوره باطن) وكيف لا يكون كذلك والحال (انه به يظهر كل ظاهر فالشمس فانها (تظهر كل خفي) على الابصار (ويبطن عنها لا من خفاء) بل لعجزها عن ادراكها (تقبيح الفضل الذي بعد لاكثرة في هويته ذات الحق) لان الكثرة فيها يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي (ولا اختلاط له بالاشياء) لا بالمخالطة ولا بالمخالية كما سبق (بل تفرد) في ذاته (بلا غواش) غريبة وعوارض لا اخبار (ومن هناك) اي ومن اجل عدم الاختلاط وتفرده عن العوارض (ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته) لانها معلولة للذات وبنية المعلولية الثاني (او) بعد (ظاهريته) ايضا لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علم

تعالى بذاته ولا شك في ان يكون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد
ظاهرتيها والكثرة والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من
انها اعتبر معها شيء اخر وكل شيء اعتبر معها فهو صادر عنها (ولكن) تلك الكثرة
صادرة من ذاته (المجردة (من حيث وحدتها) اي من حيث انها لم يكن معها شيء
(ومن حيث ظاهرتيها) التي هي عين ذاته يعني ان ذاته من حيث (هي ظاهرة و
بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها) الذي هو عين ذاته (يظهر كل شيء
فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء) اذ ما من شيء من الاشياء الا وهو يدل
عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل في كل شيء له اية تدل على انه واحد
(وهو ظهور بالايات وبعد ظهوره بالذات) كما لا يخفى (وظاهريته الثانية
تحصل بالكثرة) اما من قبل اسبابا الظهور التي هي الايات واما من قبل من ظهر
ذاته تعالى عليه (وتنبعث من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة) وهي علمه
بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشأ ظاهريته
الثانية لان العلم بالذات سبب لوجودها في العين ووجودها في العين
سبب لظاهريته الثانية **فصل** لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك
الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور (اي لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء
مستفادا من الامور الصادرة عنه (كما ندرك الاشياء المحسوسة) اي كاستفادتنا
ادراك تلك الاشياء (من جهة حضورها وتاثيرها فينا) اذ لو كان علمه بالاشياء
كذلك لكانت (الاشياء (هي الاسباب العالمية الحق) وهو باطل لانه يلزم
استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقص المنزه عنه ولانه تعالى

يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما يجب ذاته فيكون علمه بالاشياء ذاتيا
من علمه بالذات لا من الخارج الى بيان اخر اشار بقوله (بل يجب ان يعلم انه
يدرك الاشياء من ذاته فقد تسلم) لا من الخارج (لانه اذا لحظ ذاته لحظ
القدرة المستقبلة) المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين الذات
كما هو الظاهر من كلامه سابقا حيث قال لحظت الاحدية وكانت قادرة
اولازمة لها والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور فلحظ
من القدرة المقدور (فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سببا علمه بغيره والعلوم
الحاصلة لذاته) وان كانت باجمعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان
يكون بينها ترتيب (اذ يجوز ان يكون بعض العلوم سببا لبعضه فان علم
الاول بطاعة العبد الذي هو سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بانه
اي بان ثوابه (ثواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعده
الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية في الزمان بل يوجب القبلية
والبعدية التي بالذات وقبل بها على وجه حسن) عند الحكماء (فيقال قبل
بالزمان كالشيخ قبل الصبي) وهو قبل لا يجامع مع البعد اعني ان قبل يكون
نفس قبلية فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد فقد اعتبر في تلك القبلية
اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر بالنسبة الى ما يقع في
اخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث كالجزء الذي هو اول شهر بالنسبة الى
الجزء الذي هو اخره فلو كان بعض تلك الاجزاء علة معدة للبعض الاخر منها
لانتقض تعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية لان منشأ عدم اجتماع ان

مع اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق لان قبليته السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك فانه لن يجتمع في اجزاء الزمان تقدم زماني وتقدم بالطبع ولا محذور في ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرف (ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر) اي الذي يكون محتاجا اليه ولا علة موجبة له (مثل الواحد للاثنين ويقال قبل بالرتبة) اي قبل بالترتيب اعتبر محله الوقوع في المرتبة وهو اما حسي (كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت من جهة القبلة او عقلي كالجنس بالنسبة الى النوع اذا اخذت من جانب الاعلى) قال الشيخ في قاطيغورياس السبق المقدم بالرتبة على الاطلاق وهو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب (ويقال قبل بالشرف) وهو قبل اعتبر فيه زيادة الفضيلة على ما دونه (مثل) كون (ابي بكر رضي الله عنه قبل عمر رضي الله عنه ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود) وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها ويكونان معا في الزمان لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب في ذلك لان وجود ذلك ووجوبه لم يحصل من هذا واما وجود هذا ووجوبه فحاصل من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس الى حصول الوجود والوجوب (مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معا لا بتأخر كون الشيء عن ارادة الله في الزمان) اذ لا يمكن ان يتخلف المراد عن تعلق ارادته تعالى به كما هو مذهب اهل الحق (لكنه بتأخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشيء ولا تقول

كان الشيء فاراد الله) وهذا الترتيب العقلي الصحيح لدخول الفاء على المحتاج هو المناسبة المشتركة بين القبل بالذات والقبل بالطبع **فصل** ليس علمه بذاته مغايرا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته كما سبق بيان ذلك مفصلا (وفيها) اي وفي تلك الصفة التي هي العلم بالكل (الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب معاني القدرة والقوى الغير المتناهية) باعتبار تعلقها بالمقدورات التي لا تتناهى (فالكثرة في الذات) اي فلا يلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات (بل) يكون الكثرة فيما هو (بعد) الذات بعدية ذاتية (فان الصفة التي هي العلم (بعد الذات لا بالزمان بل بمرتبة الوجود) لان الذات علة موجبة لها (لكن تلك الكثرة مترتب سببي) ومسببي (ترتقي) تلك الكثرة وتنتهي (به) اي بسبب ذلك الترتيب (الى الذات بطول شرحه) وتفصيله ويعلم ذلك اجمالا من الترتيب الذي في الموجودات العينية لانه حكاية عن الترتيب الذي بينها باعتبار وجوداتها العلمية (والترتيب بجمع الكثرة) المتفرقة (في سلك واحد ونظام) والنظام وحدة ما به يصير تلك الكثرة واحدة (فاذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان كل في وحدة) هي ذلك النظام (فاذا كان كل كل) يعني كل مركب (متمثلا في قدرته وعلمه) ذهب الشيخ ابو علي الى ان علمه تعالى بالاشياء عين قدرته عليها اذ بمجرد علمه بها يتمكن من الايجاد فلو كانا تفعل الاشياء بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها قدرة وليس كذلك لان معنى القدرة هنا هو ان يتمكن على ايجاد ما علمناه وذلك يتعلق

بالقوة المحركة والآلات واذا كان ذلك غير جائز في الاول وكان عالما بالمقدور ركبا فان يوجد فيكون عالما قدرته لكن كلام المصنف يدل على ان القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث فرع قوله فلحظ الكل على لحظ القدرة المستقلة (ومنها) اى من القدرة والعلم (يحصل حقيقة الكل مجردة معراة عن اللواحق الخارجية المادية على وجه الكلية (ثم يمكنني الواجد) وعوارضها باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقائق المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كلي اجمالي وثانيهما باعتبار وجودها في الخارج مقرونة باللواحق المادية (فهو كل الكل من حيث صفاته واذا شملت عليها احدية ذاته) يعني ان صفاته مشتملة على الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات فكون ذاته لاشتماله على الكل كل الكل (بغير الفصل الذي بعد) وهو قوله هو الحق فكيف يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول مطابقا بفتحها واذا قيس القول الى الواقع بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيد بقوله (اذا طابق القول) اى اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له (ويقال حق للمعقد) ايضا اذا طابقه الواقع (ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل) اى في وقت من الاوقات سواء نحو حصوله كقولنا الجنة حق والنار حق او لا نحو كقولنا القيمة الحق والحساب حق (ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه) وهو ما يكون ما هيته عين وجوده (والاول تعالى حق من جهة الخبر عنه) لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة

مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا (حق من جهة الوجود)
لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات واكملها فهو احق بان يكون حقا (حق من جهة
انه لا سبيل للبطلان اليه) ولا يتطرق الفناء الى ذاته (لكا اذا قلنا له انه حق فلا يتوهم
الذى لا يخالطه بطلان) يعنى اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا احد المعنى
الثالث لانه لامرية احد فى الحقيقة تعد مخالطة البطلان مطلقا (او
لانه به (يجب وجود كل باطل) كما قال الشاعر (الا كل شئ ما خلا الله باطل
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفى) كما مر مرارا (وهو ظاهر من حيث
ان الآثار ينسب الى صفاته ويجب) تلك الصفات عن ذاته فصدقت بها) اى بتلك
الصفات من حيث انها ثابتة للذات (مثل القدرة والعلم يعنى ان فى
القدرة والعلم ما اوسعه) اذ كل من ينظر فى الموجودات الممكنة نظرا صحيحا
ويتدبر فيها تدبرا كاملا يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه
لا يمكن ان يطلع عليه احد كما اشار اليه بقوله (فاما الذات فهى ممتنعة فلا يطلع
حقيقة الذات وكنهها (فهى) كنه الذات (باطن باعتبار انا) وعجز فاما المدركة
عن ادراكه (وذلك) اى كونه باطنا (لامن جهته) حاجب ساتر (وظاهر
باعتبار) اى بالقياس الى نفس ذاته (ومن جهته) وهى الايات الدالة على
الى صفاته الواجبة لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد التخلى بصفاته واسمائه
بقدر ما يليق به ويناسب ذاته اذ به يحصل المطلب الحقيقى وللناس فيه مراتب متفاوتة
فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو فى رتبة البهيمة او يكون حظه
فهم معناه اللغوى فهو قريب من الاول فى المرتبة او يكون حظه اعتقاد

ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف بل تقليد فهذه مرتبة العلماء الظاهرين و
اكثر العوام لكن حظوظ العارفين من معاني اسماء الله تعالى ثلثة الاول معرفة
هذه المعاني بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لا يجوز فيها الخطأ وكم بين هذا
وبين الاعتقاد التقليدي او الاعتقاد من الدليل الجدلي الثاني استعظامهم ما
ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم
من تلك الصفات القريبة ايها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان ويحصل لهم بذلك
المقربين الثالث السعي في اكتساب ما يمكن من تلك الصفات والتخلق بها وبه يصير العبد
ربانيا قريبا من الرب تعالى ويصير فيما للملأ الاعلى فان قيل كيف يكون القرب
من الله تعالى مع انه في غاية التنزه عن جميع صفات المخلوقين قلت الموجودات
على قسمين كامل وناقص ومهما تفاوتت درجات الكمال وافتقر منتهى الكمال في
على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون لبا في الموجودات كما ان متفاوت
فاكملها اقربها الى الذي له الكمال المطلق قربا بالدرجة والرتبة لا بالمكان فيتفاوت
القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات قال الشيخ الصمداني في عوارف المعارف حكي
عن الشيخ ابي علي الفارمدي انه حكى عن شيخه ابي القاسم السكركاني انه قال
الاسماء التسعة والتسعين بصيرا وصافا للعبد السالك وهو بعد في السلوك
غير واصل ويكون مراد الشيخ رحمه الله عن هذا ان العبد يأخذ من كل اسم
وصفا بلا سم حال البشر وقصوره وضعفه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم
معنى من الرحمة على قدرة البشر وكل اشارات المشايخ رحمهم الله في الاشياء
والصفات التي هي اعز علومهم على هذا المعنى والتفسير وكل من توهم

بذلك شيأ من الحلول تزندق والحد الى هذا كلامه واذا تقرر هذا فقول (انك اذا اكتسبت كلا من صفاته تعالى قطعت ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمانية) لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفاتك الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علايق البشرية وعوايق الجسمانية مثلا ان تكتسب من اسمه القدوس مثلا ان تطهر جسمك عن الكدورات وحواسك عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل الاخلاق والصفات السبعية وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية والاخروية وان تلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وظاهر ان الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا ظلال باقي الاسماء فاجهد ان تكتسب ظلالها لتفوز فوزا عظيما فاذا اكتسبتها (فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا يدرك) اذ غاية سبل البشر في ادراك ذاته المقدسة ادراك انها لا يدرك (فالتذذت بان تدرك ان لا يدرك) فلذلك اي فلاجل التذاذك بان تدرك انه لا يمكن ادراك الذات (عليك ان تأخذ من بطونه) وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتعلق به الادراك وعلمك بهذه الحيثية متوجها (الى ظهوره) باعتبار الايات المخلوقات (فظهر لك عالم الاعلى وعالم الربوبية عن الاقى الاسفل وعالم البشرية) اذ من هذا العالم تنتقل الى العالم الاعلى لانا ندرك المحسوسات التي هي اقرب الينا اولا ثم بالنظر والتامل فيها يظهر علينا عالم المجردات وكيفية صدورها عن مبدئها

فص الحد التام يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق

يكون الجوهر جنسا والناطق فصلا) هذا عند جمهور المنطقيين والمشهور بينهم وهو الحق لانه لا يجب ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا الا انه مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من ان يكون محمولا اولا ومن الذي فرضت عليها محمولتها ووجب تألفه من الجنس والفصل يلزم ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالعشرة اذا حصل جميع اجزائها في العقل مفصلا فلا شك انه حينئذ يحصل ماهية تلك المركب في العقل مفصلا فلا شك فيكون جميع الاجزاء باعتبار التفصيل موصلا الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة المبينة في المنطق **فصل** الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والاحوال المختلفة) ظاهر هذا التعريف كما تناول المادة وقد اطلق قبل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض بحقيقة الانسانية الآن يعمم في الصفات بحيث يتناول الجوهر ايضا فحينئذ يشمل المادة والمادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلولها ويبقى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوعة للانسان عن الصورة المائية والنطفية يبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون الموضوع قريبا مثل الاعضاء للصورة البدنية وقد يكون بعيدا مثل الاخلاط بالاركان لها وقد يكون جزئيا مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون كليا (مثل الماء للجود والغليان في الخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض) **فصل** (هو اول من جهة انه منه) اي من جهة ان وجود ما عداه يقوم لا مبدأ وجوده وهو مبدأ لكل ما سواه بان (يصدر عنه كل وجود لغيره) هذا هو موافق لما قال

من ان مفهوم الاول مركب من امر وجودي وهو كونه مبدئ لغيره ومن امر عدمي
هو انه لا مبدئ له (وهو اول من جهة انه اولى بالوجود لغاية قربه منه) وكونه معدنا لجميع
الكمالات (وهو اول من جهة ان كل زماني) اي حادث (ينتسب اليه تعالى بكون
اي باعتبار وجوده (فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء) الحادث هو
ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا و(وجد) اعني الحق الواجب (معه
لانه موجده (لا فيه) لان كونه فيه يستلزم الحدوث اذ الزمان لا يدخل فيه
الا المتغير فان قيل نحن لا نعقل من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك
الشيء فيه ولا شك انه مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال
التقضي والتجدد اي امر متصل يلزمه التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء الا و
له تقدم وتاخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التي فيها التقضي والتجدد حال
في الزمان ومن حيث ذاته التي لا تقدد ولا تاخر فيها ليس في الزمان بل معه
فالشيء الذي يكون في الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان
لا يلزم ان يتغير بتغيره فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لان ذاته
تقدست منزهة عن جميع انواع التغير الذي بسببه يكون الشيء في الزمان
وبالجملة ان الزمان امر سيال فلا يدخل فيه الا ما له سيلان قال الشيخ في تعليقاته
العقل يفرض امرا ثلثة اكوانا احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة
التي يكون لها مبدء ومنتهى ويكون ممتدا غير مستواه بل يكون منقضيا ويكون دائما
في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني كون مع الزمان وليس الدهر و
هذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك

الكون لانه بشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يدركه ادراكه لانه راى كل شئ في زمان وراى كل شئ يدخله كان او يكون والماضي والحاضر والمستقبل وراى كل شئ متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الشئ مع الثابت وليس الزمان هو محيط الدهر (هو اولا لانه اذا اعتبر كل شئ كان فيه اولا اثره) اى فعله (وثانيا قوله) بالذات (لا بالزمان) اذ يصح ان يقال اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لا يتأخر عن الايجاد بالزمان (هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت) اولا (ونسبت اليها اسبابها) ومباديها (وقف عند تعالى المنسوب) الذي هو اول الاسباب ولا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب والحاصل انه اذا ابتدء من جانب المعلول ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى الواجب قطعا فيكون هو آخرا (هو آخر لانه بالغاية الحقيقية) وهي الغاية الغايات التي يطلب لذاتها لا لشئ آخر (في كل طلب فالغاية نيل السعادة) التي هي غاية الكمال الممكن للشئ بحسب فطرته (في قولك لم شربت الماء فتقول لتغير المزاج فيقال لم اردت ان تغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير) اى لاجل كون الشئ على وجه الكمال (ثم لا يرد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الاول يقبل به كل شئ) ويشوقه لان ما يشوقه كل شئ هو الوجود وكماله اذ العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمشوق بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال في حدود ذواتها يكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المطلوب

الحقيقي هو الذي له برائة في نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب في جلاله
كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج
بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير مناسبا للمبدء الحق الذي هو كامل
بالفعل من جميع الوجوه فيقرب منه فيكون كل شيء معقولا الى ذاته تقدست
(طبعا او ارادة بحسب طاقته) وما ينبغي (بحاله على ما يعرفه الراسخون) الذين
ثبتوا وتمكنوا وحضوا بضرس قاطع (في العلم بتفضيل الجملة وبكلام طويل
فهو المعشوق الاول الحقيقي) الذي يتوجه نحو جميع الاشياء فيكون غاية الغايات
(فلذلك) اي لكونه يتوجه نحوه كل شيء وكونه يطلب لذاته (هو اخر) واما
بين اخريته تعالى بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين كونه تعالى غاية يوجب
اوليته ايضا من وجه فقال (كل غاية) باعثة للفاعل على فعله (اول في
الفكر) اي في التعقل والوجود العلمي لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية
ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول (اخر في الحصول)
لانه مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني فيكون اخرا فان قيل
ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس معلولا لشيء منها
فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه غاية يقتضي التاخر فلا يكون اخرا في
الحصول قلنا ان كونه غاية واخريته في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه
ليلزم استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه
الوصول اليه ومعرفته (هو اخر من جهة ان كل زمان يوجد فما زمان يتاخر
عنه ولا يوجد في زمان يتاخر عن الحق) فيكون اخرا (هو طالب الكل) اي جاذب

الكل (الى السهل منه) واوصل اليه (بحسبه) اى بحسب طاقة الكل ويليق بها
(هو غالب) اى مستولٍ له قدرة تامة (على اعدام العدم) يعنى اعدام الموجود
لا يتحمل الوجود بنفسها ولو لم يعرضها ما يثبره من خارج لكانت باقية ازلا و
ابدا على العدم (و على سلب الماهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان) اى على
سلب امور يستحق البطلان والهلاك فى حد ذاتها وهى الممكنات فقوله
ما يستحقها بدل من الماهيات (وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد تماما)

هذا ما من به فاوضه الانام من فضله

الحمد لله الذى وفق لاتمام هذا الكتاب وعصم من الزلل والعثاب
والاضطراب والصلوة على خير من اوتى الحكمة وفصل
الخطاب وعلى اله واصحابه الذين هم اولو
الالباب طبع فى دار الخلافة
طهران فى شهر شوال
المكرم
١٣١٨

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائے گا۔