

كتاب المثلثة

تألیف

الدر صدر الدين محمد بن ابراهيم بن حمبي الشيرازي
المعروف بالدر صدر
المتوفى سنة ١٥٩هـ

طبعة وصححة

خالد عبد الكريم الضرفي

مصورات
مكتبة الصدوق

كتاب
المسنون
(مردو سرور)

تأليف

الملا صدر الدين محمد بن ابراهيم بن حبيبي الشيرازي
المعروف بالملأ صدرًا
المتوفى سنة ١٠٥٩هـ

طبعه وصححه

خالد عبد الكريم الطرزي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) نحمد الله ونستعين بقوته التي أقام بها ملوك الأرض والسماء، وبكلمته التي أنشأ بها نشأتي الآخرة والأولى على تهذيب القوى القابلة للاستكمال وإصلاح العقول المتنفعلة عن المعاني والأحوال للاتصال بالعقل الفعال، وطرد شياطين الأوهام المضلة بأنوار البراهين، وقمع أعداء الحكم واليقين إلى مهوى المبعدين ومثوى المتكبرين. ونصلي على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافة الخلق أجمعين، والله وأولاده المطهرين عن أرجاس الطبيعة المقدسين عن ظلمات الوهم بأنوار الحق واليقين. اللهم صل وسلم عليه وعليهم وعلى جميع من سلك سبيلهم، واقتفي دليلهم من شيعتهم المتقيين.

(٢) أما بعد: فأهل الخلاق قدرًا وجرماً وأكثرهم خطاء وجرمًا محمد المستهر بصدر الدين الشيرازي يقول: أيها الإخوان السالكون إلى الله بنور العرفان! استمعوا باستماع قلوبكم مقالتي، لينفذ في بوطنكم نور حكمتي. وأطعوا كلمني، وخذوا عنّي مناسك طريقي من الإيمان بالله واليوم الآخر إيماناً حقيقياً حاصلاً لأنفس العلامة بالبراهين اليقينية والآيات الإلهية كما أشار إليه سبحانه في قوله: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ مَاءِنَ يَأْتِهِ وَمَلَئِكَتِهِ، وَكُلُّهُ، وَرَسُولِهِ»، وقوله: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُلُّهُ، وَرَسُولِهِ، وَأَيْتُورَ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا». وهذه هي الحكمة الممنون بها على أهلها والمضنون بها على غير أهلها، وهي بعينها العلم بالله من جهة ذاته، المشار إليه بقوله: «أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». والعلم به من جهة العلم بالأفاق والأنفس المشار إليه بقوله: «سَرِّيهِمْ إِنَّا نَنْهَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَبْيَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». فالعلوم الإلهية هي عين الإيمان بالله وصفاته، والعلوم الأفاقتية والأنفسية من آيات العلم بالله وملكته وكتبه ورسله، وشواهد العلم باليوم الآخر وأحواله والقبر والبعث والسؤال والكتاب والحساب والصراط والوقوف بين يدي الله والجنة والنار. وهي ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامة، ولا من الفلسفة البحثية المذمومة، ولا من التخيلات الصوفية، بل هي من نتائج التدبر في آيات الله والتفكير في ملوكوت سماواته وأرضه مع انقطاع شديد عما أكتب عليه طبع أهل المجادلة والجماهير، ورفض تام لما استحسنه قلوب المشاهير.

(٣) ولقد قدمت إليكم، يا إخواني، في كتابي ورسائلي من أنوار الحكم ولطائف النعم وبزاهر الأرواح وزينة العقول مقدمات ذوات فضائل جمة هي مناهج السلوك إلى منازل الهدى ومحارب الارتفاع إلى الشرف الأعلى من علوم القرآن والتأويل ومعاني الوحي والتنزيل مما خطه القلم العظيم في اللوح الكريم، وقراءه من ألممه الله قراءته، وكلمه

بكلماته، وعلمه محكم آياته مما نزل به الروح الأمين على قلب من اصطفاه الله وهداه، فجعله أولاً خليفة في العالم الأرضي وزينة للملائكة السفلية. ثم جعله أهلاً لعالمه العلوي وملكأً في ملكوته السماوي. فكل من تنور بيت قلبه بهذه الأنوار، ارتقى روحه إلى تلك الدار. ومن جحدها أو كفرها، فقد أهوى إلى مهبط الأشرار ومهوى الشياطين والفحار ومثوى المتكبرين وأصحاب النار.

(٤) ولما كانت مسألة الوجود أنس القواعد الحكيمية، ومبني المسائل الإلهية، والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد، وكثير مما تفردنا باستنباطه، وتوحدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمهات المطالب ومعظماتها وبالذهول عنها، فاتت عنه خفيات المعارف وخبيثاتها، وعلم الربوبيات ونبياتها، ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها، فرأينا أن نفتح بها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في أصول حقائق الإيمان وقواعد الحكمة والعرفان. فنورد فيها أولاً مباحث الوجود وإثبات أنه الأصل الثابت في كل موجود، وهو الحقيقة، وما عداه كعكس وظل وشبح. ثم نذكر هنا قواعد لطيفة ومباحث شريفة ستحت لنا بفضل الله وإلهامه مما يتوقف عليه معرفة المبدأ والمعاد، وعلم النفس وحشرها في الأرواح والأجساد، وعلم النبوات والولايات، وسر نزول الوحي والآيات، وعلم الملائكة وإلهاماتها وعلاماتها، والشياطين ووسائلها وشبهاتها، وإثبات عالم القبر والبرزخ، وكيفية علم الله تعالى بالكلمات والجزئيات، ومعرفة القضاء والقدر، والقلم واللوح، وإثبات المثل النورية الأفلاطونية، ومسألة اتحاد العقل بالمعقولات، واتحاد الحسن بالمحسوسات، ومسألة أن البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات، وأن الوجود كله من تباعين أنواعه وأفراد ماهيته وتخالف أجنباسه وفصوله هذا وحقيقة جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة، إلى غير ذلك من المسائل التي توحدنا باستنباطها وتفردنا باستنباطها مما فرقناها في الكتب والرسائل تقرباً إلى الله وتوسلاً إلى مبدأ المبادئ وأول الأوائل، وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامية، ولا من الأنوار الحكيمية البحثية والمعالطات السفسطانية، ولا من التخيّلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة - سلام الله عليه وعليهم أجمعين - وجعلت الرسالة منطوية على فاتحة وموقفين وكل منهما مشتمل على مشاعر؛ وسميتها بها لمناسبة بين الفحوى والظاهر، والعلن والسر. فنقول مستعيناً بالله مستمدًا من أهل ملكته:

الفاتحة

في تحقيق مفهوم الوجود وأحكامه وإثبات حقيقته وأحواله وفيه مشاعر

المشعر الأول

* في بيان أنه غني عن التعريف *

(٥) أئية الوجود أجل الأشياء حضوراً وكشفاً و Maherite أخفها تصوراً واكتناها؛ ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهوراً ووضحاً، وأعمقها شمولاً. وهو يتهم أحسن الخواص تعيناً وتشخصاً، إذ به يتشخص كل متخصص، ويتحصل كل متحصل، وينترين كل متعين ومتخصص، وهو متخصص بذاته ومتعين بنفسه كما ستعلم.

(٦) وأما أنه لا يمكن تعريفه، فلأنَّ التعريف إما أن يكون بحدٍ أو برسمٍ. ولا يمكن تعريفه بالحدّ، حيث لا جنس له ولا فصل له؛ فلا حدّ له. ولا بالرسم إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له.

(٧) فمن رام تعريفه، فقد أخطأ، إذ قد عرفه بما هو أخفى منه. اللهم إلا أن يزيد تنبئهاً وإخباراً بالبال وبالجملة تعريفاً لفظياً.

(٨) ولأنني أقول أنَّ تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين. وهذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني وال Maherite الكلية التي توجد تارةً بوجود عيني أصيل وتارةً بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً.

(٩) فليس لكلَّ حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول. فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني، فليس بكلّي ولا جزئي ولا عام ولا خاص.

(١٠) فهو في ذاته أمر بسيط متخصص بذاته لا جنس له ولا فصل له؛ ولا هو أيضاً جنس شيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عام ولا خاصة. وأما الذي يقال له

عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية كالشبيهة والممكينة والجوهرية والعرضية والإنسانية والسودادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي يقع بها الحكاية عن الأشياء الحقيقة أو غير الحقيقة. وكلامنا ليس فيه بل المحكى عنه، وهو حقيقة واحدة بسيطة، لا يفتقر أصلاً في تتحققه وتحصله إلى ضمية قيد فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي.

(١١) بل قد يلزم هذه الأشياء بحسب ما يحصل به ويوجد من المعاني والماهيات، إذ كل وجود سوى الوجود الأول البسيط - الذي هو نور الأنوار - يلزم ماهية كلية إمكانية تتصف بهذه الأوصاف باعتبار حصولها في الأذهان، فيصير جنساً أو فصلاً أو ذاتياً أو عرضياً أو حذراً أو رسمياً أو غير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود إلا بالعرض.

المشعر الثاني

* في كيفية شموله للأشياء *

(١٢) شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلين للجزئيات، وصدقه عليها - كما نبهناك عليه - من أن حقيقة الوجود ليست جنساً ولا نوعاً ولا عرضاً إذ ليست كلية طبيعياً، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلا العرفاء «الرَّئِسُونَ فِي الْعِلْمِ». وقد عبروا عنه تارة بـ«النفس الرحماني» وتارة بالرحمة التي «وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»، أو بـ«الحق المخلوق به» عند طائفه من العرفاء، وببساط نور الوجود على هيكل الممكنتات وقوابل الماهيات ونزوله في منازل الهويات.

(١٣) وستعلم معنى هذا الكلام من أن الوجود مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته، متعميناً بنفسه، مشخصاً لما يوجد به من ذات الماهيات الكلية، كيف يتحد بها ويصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضاً في الذهن بحسب التحليل العقلي.

(١٤) ويظهر لك أيضاً أنه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها أنها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الإمكانية المتشحة كل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه، سوى الوجود الحق الأول الذي لا ماهية له، لأنَّه صريح الوجود الذي لا أنت منه ولا أشد قوة وكمالاً، ولا يشوبه عموم وخصوص، ولا يحده حد، ولا يضيّقه اسم ورسم، ولا يحيط به علم «وَعَنِتِ الْوُجُوهُ لِلْحَقِّ الْفَقِيرِ».

المشعر الثالث

* في تحقيق الوجود عيناً *

(١٥) اعلم - أيدك الله تعالى بنوره - أن الوجود أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة موجودة، وعليه شواهد قطعية.

الشاهد الأول

(١٦) إن حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى. فهو بنفسه في الأعيان، وغيره - أعني الماهيات - به في الأعيان لا بنفسها.

(١٧) نريد به أن كل مفهوم - كالإنسان مثلاً - إذا قلنا إنه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أن في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه إنه إنسان. وكذا الفرس والفالك والماء والنار وسائر العناوين. والمفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها، ومعنى كونها متحققة أو ذات حقيقة، إن مفهوماتها صادقة على شيء صدق بالذات، والقضايا المعقودة - كهذا إنسان، وذلك فرس - ضروريات ذاتية. فهكذا حكم مفهوم الحقيقة. والوجود ومرادفاته لا بد وأن يكون عنوانه صادقاً على شيء، حتى يقال على شيء أن هذا حقيقة كذا صدقاً بالذات، وتكون القضية المعقودة ها هنا ضرورية ذاتية أو ضرورية أزلية.

(١٨) لست أقول إن مفهوم الحقيقة أو الوجود - الذي هو بديهي التصور - يصدق عليه أنه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً، إذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم أن يكون بطريق العمل المتعارف، بل حملاً أولياً غير متعارف.

(١٩) بل إنما أقول إن الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شائعاً متعارفاً. وكل عنوان يصدق على شيء في الخارج، فذلك الشيء فرده، وذلك العنوان متحقق فيه. فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج، فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل وملاحظة الذهن. فيكون الوجود موجوداً في الواقع، وموجوديته في الخارج أنه بنفسه واقع في الخارج، كما أن زيداً مثلاً إنسان في الواقع، وكون زيد

إنساناً في الواقع عبارة عن موجوديته. فكذا كون هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً وكون غيره به موجوداً، لا أن للوجود وجوداً آخر زائداً عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار، كما في العوارض التحليلية، بخلاف الماهية كالإنسان. فإنَّ معنى كونه موجوداً، أنْ شيئاً في الخارج هو إنسان، لا أنْ شيئاً في الخارج هو وجود. ومعنى الوجود موجوداً أنْ شيئاً في الخارج هو وجود وهو حقيقة.

(٢٠) واعلم أنَّ كلَّ موجود في الخارج غير الوجود، فيه شوب تركيب ولو عقلاً بخلاف صرف الوجود. ولأجل هذا قال الحكماء: كلَّ ممكِن - أي كلَّ ذي ماهية - زوج تركيبي، فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة. وبالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره. وبهذا تدفع المحذورات المذكورة في كون الوجود موجوداً. وأما الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود، فهو كسائر الأمور العامة والمفهومات الذهنية - كالشيئية والماهية والممكينة ونظائرها - إلا أنَّ ما بإزاره هذا المفهوم أمور متصلة في التحقق ونظائرها، بخلاف الشيئية والماهية وغيرهما من المفهومات.

(٢١) واعلم أنَّ للوجودات حقائق خارجية، لكنها مجهرة الأسامي. شرح أسمائها أنها وجود كذا وجود كذا. ثم يلزم الجميع في الذهن الأمر العام. وأقسام الشيء والماهية معلومة الأسامي والخواص. والوجود الحقيقي لكلَّ شيء من الأشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت، إذ وضع الأسماء والنعوت إنما يكون بإزار المفهومات والمعاني الكلية، لا بإزار الهويات الوجودية والصور العينية.

الشاهد الثاني

(٢٢) إنَّ من بين الواضح أنَّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: «هذا موجود في الخارج»، «وإذاً موجود في الذهن» ليسا من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال، بل المعنى يكون الشيء في الخارج أنَّ له وجوداً يتربَّ عليه آثاره وأحكامه، ويكونه في الذهن أنه بخلاف ذلك. فلو لم يكن للوجود حقيقة إلا مجرد تحصل الماهية، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهناً وليس بموهودة في الخارج.

الشاهد الثالث

(٢٣) إنه لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهيتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء؛ كقولنا زيد حيوان والإنسان ماشٍ، لأنَّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود؛ وكذا الحكم بشيء

على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهية، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد. وإلى هذا يرجع ما قيل إن الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية، لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل كما مر، فالملزوم مثله، بيان الملازمة أن صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محسنة، لم يكن حمل؛ ولو كان كثرة محسنة، لم يكن حمل. فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً، يكون وحدته وتعده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعده من المعاني والماهيات. وإذا كان كذلك، لم يتحقق حمل متعارف بين الأشياء سوى الحمل الأولي الذاتي، فكان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى.

الشاهد الرابع

(٢٤) لو لم يكن الوجود موجوداً، لم يوجد شيء من الأشياء، وبط LAN التالي يوجب بط LAN المقدم. بيان الملازمة أن الماهية إذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود، فهي معدومة، وكذا إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم؛ فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة. فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته، لم يمكن ثبوت أحدهما للأخر. فإن ثبوت شيء أو انسمامه إليه أو اعتباره معه متفرع على وجود المثبت له أو مستلزم لوجوده. فإذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة، فكيف يتحقق ها هنا موجود؟ فلا تكون الماهية موجودة. وكل من راجع وجданه يعلم يقيناً أنه إذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود - كما هو عندنا - ولا معروضة له - كما اشتهر بين المشائين - ولا عارضة له - كما عليه طائفة من الصوفية، - فلم يصح كونها موجودة بوجه، فإن انسمام معدوم بمعدوم غير معقول؛ وأيضاً انسمام مفهوم بمفهوم من غير وجود أحدهما، أو عروضه للأخر، أو وجودهما، أو عروضهما لثالث، غير صحيح أصلاً، فإن العقل يحكم بامتناع ذلك.

(٢٥) وما قيل من أن موجودية الأشياء بانتسابها إلى واجب الوجود، فكلام لا تحصيل فيه، لأن الوجود للماهية ليس كالبنية للأولاد حيث يتصرفوا بها لأجل انتسابهم إلى شخص واحد. وذلك لأن حصول النسبة بعد وجود المنتسبين، وانتسابها بالوجود ليس إلا نفس وجودها.

(٢٦) وقال بهمنيار في «التحصيل»: أنا إذا قلنا كذا موجود، فإنما يعني أمرين: أحدهما أنه ذو وجود كما يقال «أن زيداً مضاف» وهذا كلام مجازي. والثاني: أنه بالحقيقة، أن الموجود هو الوجود كما أن المضاف بالحقيقة هو الإضافة».

الشاهد الخامس

(٢٧) أَنَّهُ لَوْلَمْ يَكُنْ لِلْوُجُودِ صُورَةٌ فِي الْأَعْيَانِ، لَمْ يَتَحَقَّقْ فِي الْأَنْوَاعِ جُزْئِيًّا حَقِيقِيًّا هُوَ شَخْصٌ مِنْ نَوْعٍ. وَذَلِكَ لِأَنَّ نَفْسَ الْمَاهِيَّةِ لَا تَأْبِي عَنِ الشَّرِكَةِ بَيْنَ كَثِيرَيْنِ وَعَنِ عَرْوَضِ الْكُلْيَّةِ لَهَا بِحَسْبِ الْذَّهَنِ، وَإِنْ تَخَصَّصَ أَلْفُ تَخَصِّصٍ مِنْ ضَمْمَ مَفْهُومَاتِ كَثِيرَةٍ كُلْيَّةٍ إِلَيْهَا. فَإِذْنَ لَا بَدْ وَأَنْ يَكُونَ لِلشَّخْصِ زِيَادَةٌ عَلَى الْطَّبِيعَةِ الْمُشَتَّرَكَةِ تَكُونُ تِلْكَ الْزِيَادَةُ أَمْرًا مُتَشَخَّصًا لِذَاهَتِهِ غَيْرَ مُتَصَوِّرِ الْوَقْوعِ لِلْكُثْرَةِ. وَلَا نَعْنِي بِالْوُجُودِ إِلَّا ذَلِكَ الْأَمْرُ. فَلَوْلَمْ يَكُنْ مُتَحَقِّقًا فِي أَفْرَادِ النَّوْعِ، لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْهَا مُتَحَقِّقًا فِي الْخَارِجِ. هَذَا خَلْفٌ.

(٢٨) وَأَمَّا قَوْلُ إِنَّ الشَّخْصَ مِنْ جَهَةِ الْإِضَافَةِ إِلَى الْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ الْمُتَشَخَّصِ بِذَاهَتِهِ، فَقَدْ عَلِمَ فَسَادُهُ بِمِثْلِ مَا مَرَّ، فَإِنَّ إِضَافَةَ الشَّيْءِ إِلَى شَيْءٍ بَعْدِ تَشَخَّصِهَا جَمِيعًا.

(٢٩) ثُمَّ النَّسْبَةُ بِمَا هِيَ نَسْبَةٌ أَيْضًا أَمْرٌ عَقْلَيٌّ كُلَّيٌّ، وَانْضِمَانُ الْكُلْيَّيِّ إِلَى الْكُلْيَّيِّ لَا يَوْجِبُ الشَّخْصِيَّةَ.

(٣٠) هَذَا إِذَا كَانَ الْمَنْظُورُ إِلَيْهِ حَالُ النَّسْبَةِ بِمَا هِيَ مَفْهُومُهُ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ، وَلَيْسَ هِيَ بِذَلِكَ الْاعْتَبَارِ نَسْبَةً، أَيْ مَعْنَى غَيْرِ مُسْتَقْلٍ. وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَنْظُورُ إِلَيْهِ حَالُ الْمَاهِيَّةِ بِالْذَّاهَاتِ، فَلَيْسَ هِيَ بِحَسْبِ نَفْسِهَا مُحْكَوِّمًا عَلَيْهَا بِالْأَنْتَسَابِ إِلَى غَيْرِهَا مَا لَمْ يَكُنْ لَهَا كَوْنٌ هِيَ تَكُونُ بِذَلِكَ الْكَوْنِ مُنْسُوبَةً إِلَى مَكْوَنَهَا وَجَاعِلَهَا. وَلَا نَعْنِي بِالْوُجُودِ إِلَّا ذَلِكَ الْكَوْنُ، وَلَا يَمْكُنْ تَعْقِلَهُ وَإِدْرَاكَهُ إِلَّا بِالْشَّهُودِ الْحَضُورِيِّ، كَمَا سِيَّنَتْضَحُ بِيَانَهُ.

الشاهد السادس

(٣١) اَعْلَمُ أَنَّ الْعَارِضَ عَلَى ضَرَبَيْنِ: عَارِضُ الْوُجُودِ، وَعَارِضُ الْمَاهِيَّةِ. وَالْأُولُّ كَعَرْوَضِ الْبَيَاضِ لِلْجَسْمِ أَوِ الْفَوْقَيَّةِ لِلسمَاءِ فِي الْخَارِجِ، وَكَعَرْوَضِ الْكُلْيَّةِ وَالنَّوْعِيَّةِ لِلإِنْسَانِ وَالْجِنْسِيَّةِ لِلْحَيْوانِ. وَالثَّانِي كَعَرْوَضِ الْفَصْلِ لِلْجَنْسِ وَالتَّشَخَّصِ لِلنَّوْعِ.

(٣٢) وَقَدْ أَطْبَقَتْ أَلْسُنَةُ الْمُحَضِّلِينَ مِنْ أَهْلِ الْحُكْمَةِ بِأَنَّ اِتْصَافَ الْمَاهِيَّةِ بِالْوُجُودِ وَعَرْوَضِهِ لَهَا لَيْسَ اِتْصَافًا خَارِجِيًّا وَعَرْوَضًا حَلْوَلِيًّا، بِأَنَّ يَكُونَ لِلْمَوْصُوفِ مَرْتَبَةً مِنَ التَّحْقِيقِ. وَالْكَوْنُ لَيْسَ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ مُخْلُوطًا بِالْاِتْصَافِ بِتِلْكَ الصَّفَةِ، بِلَّا مُجَرَّدًا عَنْهَا وَعَنِ عَرْوَضِهَا، سَوَاءَ كَانَتِ الصَّفَةُ اِنْصِمَامِيَّةً خَارِجِيَّةً، كَقَوْلُنَا: زِيدٌ أَبِيْضُ، - أَوْ اِنْتَزَاعِيَّةً عَقْلَيَّةً، كَقَوْلُنَا: السَّمَاءُ فَوْقَنَا - أَوْ سَلْبِيَّةً، كَزِيدٌ أَعْمَى، وَإِنَّمَا اِتْصَافَ الْمَاهِيَّةِ بِالْوُجُودِ اِتْصَافٌ عَقْلَيٌّ وَعَرْوَضٌ تَحْلِيلِيٌّ، وَهَذَا النَّحْوُ مِنَ الْعَرْوَضِ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ لِمَعْرُوضِهِ مَرْتَبَةً مِنَ الْكَوْنِ وَلَا تَحْصُلُ وَجُودِيَّةً - لَا خَارِجًا وَلَا ذَهَنًا - لَا يَكُونُ الْمَسْمَى بِذَلِكَ الْعَارِضِ. فَإِنَّ الْفَصْلَ مُثْلًا إِذَا قَبِيلَ إِنَّهُ عَارِضٌ لِلْجَنْسِ، لَيْسَ الْمَرَادُ أَنَّ لِلْجَنْسِ تَحْصِلًا وَجُودِيَّةً فِي الْخَارِجِ أَوْ فِي

الذهن بدون الفصل، بل معناه أن مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى، وإن كان متخدًا معه وجوداً. فالعرض بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد، فهكذا حال الماهية والوجود إذا قيل إن الوجود من عوارضها.

(٣٣) فإذا تقرر هذا الكلام: فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الأعيان، لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه، بل كان كسائر الانتزاعيات التي تلتحق الماهية بعد ثبوتها وتقررها. فإذاً يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية وتشهد معه وجوداً مع معايرتها إيه معنى ومفهوماً في ظرف التحليل. تأمل فيه.

الشاهد السابع

(٣٤) من الشواهد الدالة على هذا المطلب أنهم قالوا: إن وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لم موضوعاتها، أي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه. ولا شك أن حلول العرض في موضوعه أمر خارجي زائد على ماهيته. وكذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض وحدها، وهو داخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع. وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان، إن الموضوع مأخوذ في حدود الأعراض. وحكموا أيضاً بأن هذا من جملة المواقع التي تقع للحد زبادة على المحدود، كأخذ الدائرة في حد القوس وأخذ البناء في حد البناء. فقد علم أن عرضية العرض - كالسواد - أي وجوده زائد على ماهيته.

(٣٥) فلو لم يكن الوجود أمراً حقيقة، بل كان أمراً انتزاعياً، أعني الكون المصدري، لكان وجود السواد نفس سعادته لا حلوله في الجسم. وإذا كان وجود الأعراض، وهو عرضيتها وحلولها في الموضوعات، أمراً زائداً على ماهياتها الكلية، فذلك حكم الجواهر. ولهذا لا قائل بالفرق.

الشاهد الثامن

(٣٦) إن ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينور طريقه، أن مراتب الشديد والضعف - في ما يقبل الأشد والأضعف - أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد الكيفي - مثلاً في السواد - وهو حركة كيفية، يلزم عليهم، لو كان الوجود اعتبارياً عقليناً، أن يتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين. وثبتت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبر واستبصر أن بإزاء كل حد من حدود الأشد والأضعف، إذا كان ماهية نوعية، كانت هناك ماهيات متباعدة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفرض الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً، كان تعدده بتنوع المعاني المتمايزة

المتغيرة الماهيات، فيلزم ما ذكرناه.

(٣٧) نعم، إذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية، كما هو شأن المتصلات الكمية الفارة أو غير الفارة، وكانت الحدود فيها بالقوة، لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع التي هي بإزاء الحدود أو الأقسام، وجود بالقوة لا بالفعل، إذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرة بالقوة. فإذا لم يكن للوجود صورة عينية، كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.

المشعر الرابع

* في دفع شكوك أوردت على عينية الوجود *

(٣٨) إن للمحبوين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كل ممكן موجود، والجادين لأضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية إمكانية حجاً وهمة وحججاً قوية كشفناها، وأزحنا ظلمتها، ففككنا عقدتها، وحللنا أشكالها، بإذن الله الحكيم؛ وهي هذه:

(٣٩) سؤال: إن الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان، لكان موجوداً، فله أيضاً وجود، ولو وجود آخر إلى غير النهاية.

(٤٠) جواب: أنه إن أريد بالوجود ما يقوم به الوجود، فهو ممتنع، إذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى، لا الماهية ولا الوجود. أما الماهية، فلما أشرنا إليه من أنه لا قيام للوجود بها. وأما الوجود، فلامتناع أن يقوم الشيء بنفسه. واللازم باطل، فكذا الملزوم. بل نقول: إن أريد بالوجود هذا المعنى، أي ما يقوم به الوجود، يلزم أن يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى. فإن الشيء لا يقوم بنفسه، كما أن البياض ليس بذبياض. إنما الذي هو ذو بياض شيء آخر، كالجسم أو المادة. وكونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتصف الشيء ببنقيضه، لأن نقىض الوجود هو العدم أو اللاوجود، لا المعدوم أو اللاموجود. وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواطأة أو استقافاً. وإن أريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بـ «هست» ومرادفاته، فهو موجود، وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أن له أمراً زائداً على ذاته. والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما أن الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدم والنأثر الزمانيين والمكانيين، فإنهما لأجزاءهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في معنى الاتصال، فإنه ثابت للقدر التعليمي بالذات ولغيره سببه، وكالمعلومة للصورة العلمية بالذات وللأمر الخارجي بالعرض.

(٤١) سؤال: فيكون كل وجود واجباً بالذات، إذ لا معنى لواجب الوجود إلا ما يكون وجوده ضرورياً، وثبتت الشيء لنفسه ضروري.

(٤٢) جواب: هذا مندفع بثلاثة أمور: التقدم والتأخر، والتمام والنقص، والغنى وال الحاجة. وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية. فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء وناماً لا أشد منه في قوة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجود، وغنياً لا تعلق له شيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من غير تقييده بما دام الذات، ولا اشتراطه بما دام الوصف. وال الموجودات الإمكانية مفترقات الذوات متعلقات الهويات، إذ قطع النظر عن جاعلها، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوم بالفاعل، كما أن ماهية النوع المركب يتقوم بفصله. فمعنى كون الوجود واجباً أن ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاهل يجعله، ولا قابل يقبله. ومعنى كون الوجود موجوداً، أنه إذا حصل إما بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحققاً إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.

(٤٣) سؤال: إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود، وكون غيره من الأشياء موجوداً أنه شيء له الوجود فلم يكن حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد. وقد ثبت أن إطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى مشترك. فلا بد من أخذ الوجود موجوداً بالمعنى الذي أخذ في غيره من الموجودات، وهو أنه شيء له الوجود. فلم يكن الوجود موجوداً، لاستلزماته التسلسل عند عود الكلام إلى وجود الوجود جذعاً.

(٤٤) جواب: هذا الاختلاف بين موجودية الأشياء وبين موجودية الوجود ليس يوجب الاختلاف في إطلاق مفهوم الوجود المشترك بين الجميع، لأنه إما معنى بسيط كما مررت الإشارة، وإنما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الأعم، سواء كان من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي مر جعله عدم انفكاكه عن نفسه، أو من باب ثبوت الغير له، كمفهوم الأبيض والمضاف وغيرهما. فإن مفهوم الأبيض ما له البياض سواء كان عينه أو غيره.

(٤٥) والتتجوز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون إطلاقه بحسب الحقيقة. وكون الأبيض مشتملاً على أمر زائد على البياض إنما لزم من خصوصية بعض الأفراد، لا من نفس المفهوم؛ فكذلك كون الموجود مشتملاً على أمر زائد على الوجود - كالماهية - إنما ينشأ من خصوصيات الأفراد الممكنة، لا من نفس المفهوم المشترك.

(٤٦) نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: «أن واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود، كما أن الواحد قد يعقل نفس الواحد؛ وقد يعقل من ذلك أن ماهية ما - إنسان أو جوهر آخر - هو واجب الوجود، كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو

إنسان، وهو واحد». قال: «فرق إذاً بين ماهية يعرض لها الواحد أو الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد موجود».

(٤٧) وقال أيضاً في التعليقات: «إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود. فإن الوجود هو الموجودية».

(٤٨) ولقد أتعجبني كلام السيد الشريف في حواشى المطالع وهو: «أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق، وإنما العرض العام داخلاً في الفصل. ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء، انقلب مادة الإمكان الخاص ضرورية. فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبتت الشيء لنفسه ضروري. فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي فيها». انتهى كلامه.

(٤٩) وهو قريب لما ذكره بعض أجيال المتأخرین في الحاشية القديمة لإثبات اتحاد العرض والعرضي.

(٥٠) فعلم أن مصداق المشتق وما يطابقه أمر بسيط ليس يجب فيه تركيب بين الموصوف والصفة، ولا الشيء معتبر في الصفة لا عاماً ولا خاصاً.

(٥١) سؤال: إن كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية، فهي قابلة له؛ والقابل وجوده قبل وجود المقبول؛ فيتقدم الوجود على الوجود.

(٥٢) جواب: كون الوجود متحققاً في الأعيان فيما له ماهية، لا يقتضي قابلية الماهية له، إذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية. وتصاف الماهية بالوجود إنما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية، كما سبق وسيجيء زيادة إيضاح.

(٥٣) سؤال: إن كان الوجود موجوداً، فإما أن يتقدم على الماهية، أو يتأخر، أو يكونا معاً. فعلى الأول، يلزم حصوله مستقلاً دون الماهية، فيلزم تقدم الصفة على موصوفها وتحققها بدونها. وعلى الثاني، يلزم أن تكون الماهية موجودة قبله، ويلزم التسلسل. وعلى وعلى الثالث، يلزم أن تكون الماهية موجودة معه لا به. فلها وجود آخر، فيلزم ما مز. فبطلان التوالي بأسراها مستلزم لبطلان المقدم.

(٥٤) جواب: قد مز أن تصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض، حتى يكون لكل منها ثبوت آخر، ليتصور بينهما هذه الشفوق الثلاثة من التقدم والتأخير والمعية. فلا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر،

ولا معية أيضاً، إذ الشيء لا ينقدم على نفسه، ولا يتأخر، ولا يكون أيضاً معه.

(٥٥) وعارضية الوجود للماهية أن للعقل أن يلاحظ الماهية من حيث هي هي مجردة عن الوجود؛ فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: مما بحسب التحليل معانٍ في الوجود، بمعنى أنَّ الوجود بنفسه أو بجاءله موجود، والماهية بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل إليها عن كافة الوجودات، لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه. والحاصل أنَّ كونهما معاً في الواقع عبارة عن كون الوجود بذاته موجوداً، والماهية متحدة به موجودة بنفسه لا بغيره. فالفاعل إذا أفاد الماهية، أفاد وجودها، وإذا أفاد الوجود أفاد بنفسه. فوجد كلَّ شيء هو في ذاته مصدق لحمل ماهية ذلك الشيء عليه. فلا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر. وما قال بعض المحققين من أنَّ الوجود متقدم على الماهية، أراد به أنَّ الأصل في الصدور والتحقق هو الوجود، وهو بذاته مصدق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية والذاتيات عليه، كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصدق لمعانٍ آخر تسمى بالعرضيات. وليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول، وتقدم القابل على المقبول، بل كتقدُّم ما بالذات على ما بالعرض، وما بالحقيقة على ما بالمجاز.

(٥٦) سؤال: نحن قد نتصور الوجود ونشكك في كونه موجوداً أم لا؟ فيكون له وجود زائد. وكذا الكلام في وجود الوجود، ويتسلاسل. فلا محيس إلا بأن يكون الوجود اعتبارياً محضاً.

(٥٧) جواب: حقيقة الوجود لا تحصل بكتنها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كلياً، ووجود كلَّ موجود هو عينه الخارجي، والخارجي لا يمكن أن يكون ذهنياً. والذي يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا. والعلم بحقيقة الوجود لا يكون إلا حضوراً إشراقياً وشهوداً عينياً، وحينئذ لا يبقى الشك في هويته.

(٥٨) والأولى بهذا السؤال أن يورد إلزاماً على من قال بزيادة الوجود على الماهية، مستدلاً بما ذكر من أنها نعقل الماهية ونشكك في وجودها، أو نغفل عنه والمعقول غير المشكوك فيه أو المغفول عنه، فالوجود زائد على الماهية؛ لكن ما حفظناه في الأصل من أنَّ الوجود غير زائد على الماهية، وليس عروضه لها عروضاً خارجياً ولا ذهنياً، إلا بحسب التحليل، كما أشرنا إليه، فانهدم الأساس.

(٥٩) سؤال: لو كان الوجود في الأعيان وليس بجوهر، فيكون كيفاً لصدق تعريف

الكيف عليه. فيلزم مع ما مرت من تقدم الموضوع عليه المستلزم للدور أو التسلسل، كون الكيف أعمّ الأشياء مطلقاً وكون الجوهر كيماً بالذات، وكذا الكم وغيرهما.

(٦٠) جواب: الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من أقسام الماهية، وهي معانٍ كلية تكون جنساً ونوعاً وذاتية وعرضية. والحقائق الوجودية هيئات عينية وذوات شخصية غير مندرجة تحت كلٍّ ذاتي أو عرضي. فالجوهر مثلاً ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي أن لا تكون في موضوع. والكيف ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي أن لا تقبل القسمة ولا النسبة. وهكذا فيسائر المقولات. فسقط كون الوجود جوهراً أو كيفاً أو كماً أو عرضاً آخر من الأعراض.

(٦١) وقد مر أيضًا أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا ماهية له، ولا هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عام وخاص، لأن هذه الأمور من أقسام الكلمات.

(٦٢) وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية، لا حقيقة الوجود.

(٦٣) ومن قال إن الوجود عرض ، أراد به المفهوم العام العقلي ، وكونه عرضاً أنه
الخارج محمول على الماهيات .

(٦٤) وأيضاً الوجود مخالف للأعراض، لأن وجودها في نفسها وجودها لموضوعها. وأما الوجود، فهو يعني وجود الموضوع، لا وجود عرض في الموضوع.

(٦٥) والأعراض مفتقرة في تتحققها إلى الموضوع، والوجود لا يفتقر في تتحققه إلى موضوع، بل الموضوع يفتقر في تتحققه إلى وجوده.

(٦٦) والحق أنَّ وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية. ذلك الجوهر، لا بجوهرية أخرى. ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض، لا بعرضية أخرى، كما علمت الحال بين الماهية والوجود.

(٦٧) سؤال: إذا كان الوجود موجوداً للماهية، فله نسبة إليها وللنسبة أيضاً وجود حيتنزء، فلوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهذا الكلام في وجود نسبة النسبة، فيتسلل.

(٦٨) جواب: ما مز من الكلام يكفي لاندفاعة، إذ الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها في الذهن، فلا نسبة بينهما إلا بحسب الاعتبار العقلي، وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الخارج؛ ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي وستعلم كيفية الارتباط بينهما بحسب حالهما عند التحليل.

المشعر الخامس

* في كيفية انصاف الماهية بالوجود *

(٦٩) ولعلك تعود وتقول: لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعاً على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة. فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ.

(٧٠) فاعلم أنه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينية الوجود، بل وروده على انتزاعية الوجود أشكال، لأن الوجود عين الماهية على تقدير العينية؛ فلم يكن بينهما انصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير، فيكون وصفاً لها. فيشكل كيفية الاصف، لأن انصاف الماهية بالوجود على تقدير أن يراد به الكون المصدري، مصداقها حصول الماهية. والماهية - بأي اعتبار أخذت - كان لها كون مصدري، فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون، بخلاف ما إذا كان الوجود أمراً حقيقياً وللماهية تحضلاً عقلياً غير وجودها.

(٧١) لكن الحق الحقيق بالتحقيق أن الوجود - سواء كان عينياً أو عقلياً - نفس ثبوت الماهية وجودها، لا ثبوت شيء أو وجوده لها. وبين المعنيين فرق واضح والذي تجري فيه القاعدة المذكورة، هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فقط. فقولنا زيد موجود كقولنا: زيد زيد. فلا تجري فيه القاعدة الفرعية. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة، وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب، وتشعبوا في الأبواب. فتارة خصصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود. وتارة هربوا عنها وانتقلوا إلى الاستلزم بدل الفرعية. وتارة انكروا ثبوت الوجود أصلاً لا ذهناً ولا عيناً، قائلين إنه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه، لأن مناط صدق المشتق اتحاده مع الشيء لا قيام بمبدأ الاستئناف، لأن مفهوم المشتق، كالكاتب والأبيض، أمر بسيط يعبر عنه بـ «دبير» و«سفید» فكون الشيء موجوداً عبارة عن اتحاده مع مفهوم الموجود، لا قيام الوجود به قياماً حقيقياً أو انتزاعياً، ولا يحتاج إلى وجود أصلاً.

(٧٢) فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود، لا عين الوجود. وكذا الممكن الموجود. وكذا في جميع الاصفات بالمفهومات. والفرق بين الذاتي والعرضي من المشتق عنده ليس بكون الاتحاد في الوجود - الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيات بالذات وفي العرضيات بالعرض - إذ لا وجود عنده، بل بأن المفهوم الذاتي هو الذي يقع في جواب «ما هو؟» والعرضي هو الذي لم يقع فيه. وهذا كلّه من التعسفات.

(٧٣) إشراق حكمي. وجود كل ممكן عين ماهيته خارجاً ومتحد بها نحواً من الاتحاد. وذلك لأنّه لما ثبت وتحقّق مما بيننا أنّ الوجود الحقيقي، الذي هو مبدأ الآثار ونشأ الأحكام، وبه تكون الماهية موجودة، وبه يطرد العدم عنها، أمر عيني. فلو لم يكن وجود كل ماهية فيها ومتحداً بها، فلا يخلو: إما أن يكون جزءاً منها أو زائداً عليها عارضاً لها. وكلاهما باطلان، لأنّ وجود الجزء قبل وجود الكل، ووجود الصفة بعد وجود الموصوف. فتكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها، ويكون الوجود متقدماً على نفسه. وكلاهما ممتنعان. ويلزم أيضاً تكرير نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة، أو التسلسل في المترتبات المجتمعة من أفراد الوجود. وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين واستلزماته لانحصر ما لا ينافي بين حاصرين - أي الوجود والماهية - يستلزم المدعى بالخلف، وهو كون الوجود عين الماهية في الخارج، لأنّ قيام جميع الوجودات بحيث لا يشدّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلا لم يكن المفروض جميعاً جمِيعاً بل بعضاً من الجميع.

(٧٤) فإذا ثبت كون وجود كل ممكן عين ماهيته في العين، فلا يخلو: إما أن يكون بينهما مغایرة في المعنى والمفهوم، أو لا يكون. والثاني باطل، وإنّ لكان الإنسان مثلاً والوجود لفظين مترادين، ولم يكن لقولنا: «الإنسان موجود» فائدة، ولكان مفاد قوله: «الإنسان موجود» وقولنا: «الإنسان إنسان» واحداً، ولما أمكن تصور أحدهما مع الغفلة عن الآخر، إلى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المداولات من التوالي الباطلة. وبطّلان كل من هذه التوالي يستلزم بطّلان المقدم. فتعين الشق الأول، وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهني مع اتحادهما ذاتاً وهوية في نفس الأمر.

(٧٥) بقي الكلام في كيفية اتصف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغایرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي، الذي هو أيضاً نحو من أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر بلا تعامل واحتراز. وذلك لأنّ كل موصوف بصفة أو معروض لعارض، فلا بدّ له من مرتبة من الوجود يكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له. فهو كون الوجود إما للماهية الموجودة، أو غير الموجدة، أو لا الموجدة ولا المعدومة جميعاً: فالأول يستلزم الدور أو التسلسل؛ والثاني يوجب التناقض؛ والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين.

(٧٦) والاعتذار بأن ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز، بل واقع غير نافع هنا، لأنّ المرتبة التي يجوز خلُوها عنها هي ما يكون من مراتب نفس الأمر، ولا بدّ من أن يكون لها تتحقق ما في الجملة سابقاً على النقيضين، كمرتبة الماهية بالقياس إلى العارض. فإنّ للماهية وجوداً مع قطع النظر عن العارض وم مقابلة - كالجسم بالقياس إلى البياض -

ونقيضه. وليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها. فقياس عروض الوجود للماهية بعروض البياض للجسم، وقياس خلوها عن الوجود والعدم بخلو الجسم في مرتبة وجوده عن البياض واللابياض، قياس بلا جامع، إذ قيام البياض وم مقابلة بالجسم فرع على وجوده، وليس قيام الوجود بالماهية فرعاً على وجودها، إذ لا وجود لها إلا بالوجود.

(٧٧) فالتحقيق في هذا المقام أن يقال بعد ما أشرنا إليه من أنَّ عارض الماهية عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيره في التحليل العقلي: إنَّ للعقل أن يحلل الموجود إلى ماهية وجود، وفي هذا التحليل يجرد كلاً منها عن صاحبه، ويحكم بتقدُّم أحدهما على الآخر، واتصافه به: إما بحسب الخارج، فالأصل والموجود هو الوجود، لأنَّه الصادر عن الجاعل بالذات، والماهية متَّحدة به محمولة عليه، لا كحمل العرضيات اللاحقة، بل حملها عليه واتحادهما به بحسب نفس هويته وذاته؛ وإما بحسب الذهن، فالمتقدُّم هي الماهية، لأنَّها مفهوم كلَّي ذهني، يحصل بكُنهما في الذهن، ولا يحصل من الوجود إلا مفهومه العام الاعتباري. فالماهية هي الأصل في القضايا الذهنية لا الخارجية، والتقدُّم ها هنا تقدُّم بالمعنى والماهية، لا بالوجود. فهذا التقدُّم خارج عن الأقسام الخمسة المعروفة.

(٧٨) فإنْ قلتَ: تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل أيضاً ضرب من الوجود لها في نفس الأمر، فكيف تحفظ قاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود، مع أنَّ هذا التجريد من أنحاء مطلق الوجود؟ قلنا: هذا التجريد وإن كان نحواً من مطلق الوجود، فللعقل أن لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد، وأنَّه نحو من الوجود، فتتصف الماهية بالوجود المطلق الذي جزَّناها عنه. فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية - التي هي أيضاً نحن من الوجود في الواقع من غير تعامل له - اعتباران: اعتبار كونها تجريداً وتعرية واعتبار كونها نحواً من الوجود.

(٧٩) فالماهية بالاعتبار الأول موصوفة بالوجود، وبالاعتبار الآخر مخلوطة غير موصوفة. فالتعرية باعتبار، والخلط باعتبار آخر. وليس حقيقة أحد الاعتبارين غير حقيقة الاعتبار الآخر، وليعود الإشكال جذعاً من أنَّ الاعتبار الذي به تتتصف الماهية بالوجود، لا بدَّ فيه أيضاً من مقارنته للوجود، فتنفسخ ضابطة الفرعية، وذلك لأنَّ هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود، لا أنه شيء آخر غيره. فهو وجود وتجريد عن الوجود، كما أنَّ للهيبولي الأولى قوة الجواهر الصورية وغيرها، ونفس هذه القوة حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها إلى قوة أخرى لفعالية هذه القوة. ففعاليتها قوتها للأشياء الكثيرة، كما أنَّ ثبات الحركة عين تجددها، ووحدة العدد عين كثرتها. فانظر إلى سريان نور

الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني بجميع الاعتبارات والحيثيات، حتى أن تجريد الماهية عن الوجود أيضاً متفرع على وجودها.

(٨٠) تنبئه. وليعلم أن ما ذكرنا تمثيل لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم ويلازم مسلكهم في اعتبارية الوجود، وأما نحن، فلا نحتاج إلى هذا التعمق، لما فرزنا أن الوجود نفس الماهية عيناً. وأيضاً الوجود نفس ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء له. فلا مجال للتفریع هنا. فكان إطلاق الاتصال على الارتباط الذي بين الماهية وجودها، من باب التوسيع والتتجوز، لأن الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط بين المعرض وعارضه والموصوف وصفته، بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند تحليل العقل إيهما وإيهما من حيث هما جنس وفصل، لا من حيث هما مادة وصورة عقليتين.

المشعر السادس

* في أن تخصيص أفراد الوجود وهوئاتها بماذا على سبيل الإجمال *

(٨١) أعلم أنك قد علمت أن الوجود حقيقة عينية بسيطة، لا أنه كلي طبيعى يعرض لها في الذهن أحد الكلمات الخمسة المنطقية إلا من جهة الماهية المتشدة بها، إذا أخذت من حيث هي هي. فإذا نقول: تخصيص كل فرد من الوجود إما بنفس حقيقته، كالوجود التام الواجبى - جل مجده، - وإنما بمرتبة من التقدم والتأخر والكمال والنقص، كالمبادرات، أو بأمور لاحقة، كأفراد الكائنات.

(٨٢) وقيل: تخصيص كل وجود بإضافته إلى موضوعه وإلى سببه، لا أن الإضافة لحقته من خارج، فإن الوجود عرض، وكل عرض متقوّم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال وجود كل ماهية بإضافته إلى تلك الماهية، لا كما يكون الشيء في المكان أو في الزمان، فإن كونه في نفسه غير كونه في المكان أو في الزمان. وهذا الكلام لا يخلو عن مساعدة، إذ قياس نسبة الوجود إلى الماهية بنسبة العرض إلى الموضوع فاسد، كما من أنه لا قوام للماهية مجرد عن الوجود، وأن الوجود ليس إلا كون الشيء، لا كون شيء لشيء، كالعرض لموضوعه، أو كالصورة لمادتها. ووجود العرض في نفسه، وإن كان عين وجوده لموضوعه، لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود، فإنه نفس وجود الماهية فيما له ماهية. فكما أن الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع، كما ظهر من كلامه بأن كون الشيء في أحدهما غير كونه في نفسه، وكون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه، فكذا الفرق حاصل

بين وجود العرض في الموضوع وبين وجود الموضوع، فإن الوجود في الأول غير وجود الموضوع، وفي الثاني عينه.

(٨٣) قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، سوى أن العرض الذي هو الوجود، لما كان مخالفًا لها ل حاجتها إلى الموضوع حتى يصير موجوداً، واستغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصح أن يقال إن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أن للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أن وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، وغيره من الأغراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير».

(٨٤) وقال أيضاً في التعليقات: «الوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، إذ لا يكفي فيه البياض والجسم».

(٨٥) أقول: إن أكثر المتأخرین لم يقدروا على تحصیل المراد من هذه العبارة وأمثالها، حيث حملوها على اعتبارية الوجود واته ليس أمراً عينياً، وحرزوا الكلم عن مواضعها. وأتنی قد كنتُ في سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات واعتبارية الوجود، حتى هداني ربی وأراني برهانه. فانكشف لي غایة الانکشاف أن الأمر فيها على عكس ما تصوّروه وقرروه. فالحمد لله الذي أخرجنی عن ظلمات الوهم بنور الفهم، وأزاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلع شمس الحقيقة وثبتني على القول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة. فالوجودات حقائق متأصلة، والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلاً. ولیست الوجودات إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي - جلت كبریاؤه - إلا أن لكل منها نعوتاً ذاتية ومعانٍ عقلية هي المسماة بالماهيات.

(٨٦) توضیح فیه تفییح. أما تخصیص الوجود بالواجیة، فبنفس حقيقته المقدسة عن نقص وقصور. وأما تخصیصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتأخیر، والغنى وال الحاجة، والشدة والضعف. فيما فيه من شؤونه الذاتیة وحيثیاته العینیة بحسب حقيقته البسيطة، التي لا جنس لها ولا فصل ولا يعرض لها الكلیة، كما علم. وأما تخصیصه بموضوعاته - أعني الماهيات والأعيان المتصفۃ به في العقل على الوجه الذي مر ذکرہ، - فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتیاته التي تبعث عنه في حد العلم والتعلّق، ويصدق عليه صدقًا ذاتیاً من الطبائع الكلیة والمعانی الذاتیة، التي يقال لها في عرف أهل هذا الفن الماهيات، وعند الصوفیة الأعيان الثابتة، وإن كان الوجود والماهیة فيما له وجود وماهیة شيئاً واحداً، والمعلوم عین الموجود. وهذا سرّ غریب فتح الله على قلبك باب فهمه إن شاء الله.

(٨٧) قال الشيخ الرئيس في المباحثات: «إن الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف

بالنوع، بل إن كان له اختلاف، فبالتأكيد والتضييف. وإنما تختلف ماهيات الأشياء - التي تناول الوجود - بال النوع؛ وما فيها من الوجود، غير مختلف النوع، فإن الإنسان يخالف الفرس بال النوع لأجل ماهيته، لا لأجل وجوده»، انتهى كلامه. فالشخص في الوجود على الوجه الأول بحسب ذاته و هوئته. وأما على الوجه الثاني، فباعتبارها معه في كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية.

(٨٨) ولا يبعد أن يكون المراد بمخالف الوجودات نوعاً كما اشتهر من المتشائين هذا المعنى، وهو بعينه كمخالف مراتب الأعداد أنواعاً بوجهه، وتوافقها نوعاً بوجه ما؛ فإنها يصح القول بكونها متحدة الحقيقة، إذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي أمور متشابهة. ويصح القول بكونها مخالفات المعاني الذاتية، إذ ينزع العقل من كل مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها. ولها آثار وخواص مخالفة تترتب عليها بحسب أحكام نفسية ينزع العقل في كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينزع من مرتبة أخرى لذاتها. فهي بعينها كالوجودات الخاصة في أن مصداق تلك الأحكام والنعوت الكلية ذاتها بذواتها. فاقن ذلك، فإنه من العلوم الشريفة.

المشعر السابع

* في أن الأمر المجعل بالذات من الجاعل والفائز
من العلة هو الوجود دون الماهية
وعليه شواهد *

الشاهد الأول

(٨٩) إننا نقول: ليس المجعل بالذات هو المسمى بالماهية، كما ذهب اتباع الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه، ومنهم العلامة الدواني ومن يحذو حذوه؛ ولا صيرورة الماهية موجودة، كما اشتهر من المتشائين؛ ولا مفهوم الموجود بما هو موجود، كما يراه السيد المدقق بل الصادر بالذات والمجعل بنفسه في كل ما له جاعل، هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً مقدساً عن كثرة تستدعي مجعلولاً ومجعلولاً إليه، إذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة إلى الجاعل، لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعناها، بأن يكون الجاعل معتبراً في قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه. وليس كذلك.

(٩٠) فإننا قد نتصور كثيراً من الماهيات بحدودها، ولم نعلم أنها هل هي حاصلة بعد أم لا، فضلاً عن حصول جاعلها، إذ لا دلالة لها على غيرها. ومن الماهيات

الموجودة ما نتصورها ونأخذها من حيث هي مع قطع النظر عن ما سواها، إذ هي بهذا الاعتبار ليست إلا نفسها. فلو كانت هي في حد نفسها مجعلولة متقومة بالعلة مفترقة إليها افتقاراً قوامياً، لم يكن بحيث يمكن أخذها مجردة عن ما سواها، ولا كونها مأخوذة من حيث هي هي، كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء إلا مع أجزائه ومقوماته. فإذاً أثر الجاعل وما يترتب عليه، ليس هو هي، بل غيرها، فإذاً المجعل ليس إلا وجود الشيء جعلاً بسيطاً دون ماهيته إلا بالعرض.

(٩١) فإن قلت: فعلى هذا، يلزم أن يكون وجود الجاعل مقوماً للوجود المجعل غير خارج عنه، مثل ما يلزم من جعل الماهية ومجعليتها، - قلت: نعم، لا محذور فيه. فإن وجود المعلول متقوم بوجود علته تقوم النقص بال تمام، والضعف بالقوة والإمكان بالوجوب.

(٩٢) وليس لك أن تقول: نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له، فلا يكون متقوماً به، - لأننا نقول: لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود إلا بمشاهدة عينية وهي لا يتحقق إلا من جهة مشاهدة علته الفياضة. ولهذا قالوا: العلم بذى السبب لا يحصل إلا بالعلم بسببه، تأمل فيه.

الشاهد الثاني

(٩٣) إن الماهية لو كانت في حد نفسها مجعلولة، لكان مفهوم المجعل محملاً عليها بالحمل الأولي الذاتي، لا بالحمل الشائع الصناعي فقط. فيلزم أن يكون أثر الجاعل مفهوم المجعل دون غيره من المفهومات، إذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر، إذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهية، ولا يتصور الحمل الذاتي إلا بين مفهوم نفسه، أو بيته وبين حده، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «حيوان ناطق». وأما قولنا: «الناطق ضاحك»، فغير جائز بالحمل الذاتي، بل بالحمل الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود، لا الاتحاد في المفهوم.

الشاهد الثالث

(٩٤) إن كل ماهية فهي لا تأبى عن كثرة الشخصيات والوجودات، والتشخص لـ*لما* كان عين الوجود - كما قرره المحققون - أو مساوياً له - كما يظنه الآخرون - فلا يمكن أن يكون من لوازם الماهية كالوجود على ما يبرهن عليه. فلو كانت الماهية المجعلولة متعددة الحصول في الأعيان، كالنوع الواحد المتكرر أفراده، فلا محالة أن يكون جعلها متعددأ. فتعدد الجعل إنما أن يقتضي أن يكون بحسب تعدد نفس الماهية، أو تعدد حصولاتها

وأنحاء وجوداتها؛ فيكون الوجود متعددًا بالذات والماهية متعددة بالتبع، والشق الأول مستحيل لأن صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد. فكيف تتكثر نفس الماهية ويتعدد جعلها من حيث هي؟ وهذا شيء لا مجال لذى عقل أن يتصوره، فضلاً عن أن يحوّله. فبقي الشق الثاني، وهو أن يكون الصادر بالذات والمجعل أولًا على نعت الكثرة، هي أنحاء الحصولات، أعني الوجودات المتشخصة بذواتها، ويتكرر بتكررها الماهية الواحدة.

الشاهد الرابع

(٩٥) إن الماهية الموجودة إن كانت نوعاً منحصرًا في شخص كالشمس مثلاً، فكونها هذا الموجود الشخصي مع احتمالها بحسب نفسها التعدد والاشتراك بين كثرين، إن كان من قبل الجاعل، فيكون المجعل بالحقيقة هو الوجود دون الماهية، وهو المطلوب، وإن كان من قبل الماهية، فمع لزوم الترجيح من غير مردح لتساوي نسبة الماهية إلى أشخاصها المفروضة، يلزم أن تكون قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصة. فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو ممتنع. ومع ذلك نقل الكلام إلى كيفية وجوده وتشخصه، فيلزم الدور أو التسلسل.

الشاهد الخامس

(٩٦) لو كانت الجاعلية والمجعلية بين الماهيات، وكان الوجود أمراً اعتبارياً عقلياً، يلزم أن يكون المجعل من لوازم ماهية الجاعل. ولو الزم الماهيات أموراً اعتبارية، فيلزم أن يكون جواهر العالم وأعراضه كلها أموراً اعتبارية، إلا المجعل الأول عند من اعترف بأن الواجب - جل اسمه - عين الموجودية، على أن القائلين بأن الواجب عين الوجود، لو علموا حقيقة الوجود واتها عين ذاته تعالى المتزنة عن الماهية، لعلموا أن كل موجود يجب أن يكون فعله مثل طبيعته، وإن كان ناقصاً عنه فاقداً درجته عن درجته، فما كانت طبيعته بسيطة، ففعله بسيط. وكذا فعل فعله. ففعل الله في كل شيء إفاضة الخير ونفح روح الوجود والحياة.

(٩٧) قول عرشي. إن للوجود مراتب ثلاثة. الأولى: الوجود الذي لا يتعلّق بغيره ولا ينقيد بقيد مخصوص، وهو الحرّي بأن يكون مبدأ الكل. والثانية: الوجود المتعلق بغيره، كالعقل والنفس والطبائع والأجرام والمواد. والثالثة: الوجود المنبسط الذي شموله وانبساطه على هيكل الأعيان والماهيات ليس كشمول الطبائع الكلية والماهيات العقلية، بل على وجه يعرفه العارفون، ويسمونه بالنفس الرحماني اقتباساً من قوله تعالى: «وَرَخَمَتِي وَسَعَتْ كُلَّ فَنَّ» وهو الصادر الأول في الممكنات على العلة الأولى

بالحقيقة، ويسمونه بالحق المخلوق به، وهو أصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السماوات والأرضين. وهو في كل شيء بحسبه، حتى أنه يكون في العقل عقلاً، وفي النفس نفساً، وفي الطبيع طبعاً، وفي الجسم جسماً، وفي الجوهر جوهرأً، وفي العرض عرضاً. ونسبة إليه تعالى كتبة النور المحسوس والضوء المنبث على أجرام السماوات والأرض إلى الشمس. وهو غير الوجود الإثباتي الرا بطى، الذي كسائر المفهومات الكلية والمفهومات العقلية لا يتعلّق بها جعل الجاعل ولا تأثير، ولها أيضاً كالمعقولات المتأصلة وجود، لكن وجودها نفس حصولها في الذهن. وكذلك الحكم في مفهوم العدم واللامشيء واللاممكן واللامجعل، بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست إلا حكايات وعنوانات لأمور، إلا أن بعضها عنوان لحقيقة موجودة، وبعضها عنوان لأمر باطل بالذات.

الشاهد السادس

(٩٨) إنه لو تحققت الجاعلية والمجعلية بين الماهيات، لزم أن تكون ماهية كل ممكّن من مقوله المضاف وواقعة تحت جنسه. واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزم. أما بيان الملازمة، فلما سبقت الإشارة إليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو المجعل وما هو الجاعل بالذات.

(٩٩) لا يقال: هذا مشترك الورود على المذهبين، لأن المجعل إذا كان نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه، فكان في ذاته مرتبطاً بغيره، فيلزم من تعقله تعقل غيره، أعني فاعله. وكلّما لا يمكن تعقله إلا من تعقل غيره، فهو من مقوله المضاف، - لأنّا نقول: مقوله المضاف - وكذا غيره من المقولات التسع - إنّما هي من أقسام الماهيات دون الوجودات. فالاجناس العالية هي المسماة بالمقولات، وكلّما له حدّ نوعي، فله جنس وفصل؛ وهو لا محالة يجب أن يكون واقعة تحت إحدى المقولات العشرة المشهورة. وأما الوجود، فقد ثبت أنه لا جنس له، ولا فصل له، وليس هو بكلّي، ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته. فإذاً لا يقع الوجود تحت شيء من المقولات بالذات، إلا من جهة الماهية فيما له ماهية. ومن هنا هنا نحقق أنّ الباريء - جل ذكره - وإن كان مبدأ كل شيء وإليه نسبة كل أمر، ليس من مقوله المضاف، تعالى عن أن يكون له مجانس أو مماثل أو مشابه أو مناسب، علوّاً كبيراً.

الشاهد السابع

(١٠٠) إنه يلزم على مذهبهم أن يكون معنى الذاتي كالجوهر مشككاً متفاوتاً بالأقدمية، وبالتالي باطل عندهم وعندنا جميعاً، فكذا الملزم، لأن بعض أفراد الجوهر علة لبعض آخر، كما في علية الجوادر المفارقة بعضها البعض، وعلية الجوادر المفارقة للأجسام، وعلية المادة والصورة للجسم المركب منها، والعلة في ذاتها أقدم من المعلول، بل لا معنى لهذا النحو من التقدّم والتأخير إلا العلية والمعلولة. فإذا كانت العلة ماهية، وكان المعلول ماهية، كانت ماهية العلة بما هي متقدمة على ماهية المعلول، وهي في ذاتها متأخرة عن ماهية علتها. وإذا كانتا جوهرين، كانت جوهرية أحديهما - بما هي جوهرية - أسبق من جوهرية الأخرى كذلك، فيلزم التشكيك في معنى الذاتي. وهذا باطل عند محضلي الحكماء، فإنهم قالوا: لا أولية ولا أولوية لmahie جوهر على ماهية جوهر آخر في تجوهره، ولا في كونه جوهرأ، أي محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسي، بل يتقدّم عليه إما في وجوده، يتقدّم العقل على النفس، أو في زمانه، يتقدّم الأب على الابن.

الشاهد الثامن

(١٠١) إنه قد تقرر عندهم أن مطلب «ماء الشارحة» غير مطلب «ماء الحقيقة»، وليس الغيرية في مفهوم الجوab عنهما، لأنـه الحد عند المحققين لا غيره، إلا عند الاضطرار. وهذه المغایرة بين المطلبيـن ليست إلا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الأول. ولزم من ذلك أن لا يكون الوجود مجرد أمر هو انتزاعي عقلي، بل يكون أمراً حقيقـياً؛ وهو المطلوب.

المشعر الثامن

* في كيفية الجعل والإفاضة وإثبات البارىء الأول
وأنـ الجاهل الفياض واحد ولا تعدد فيه ولا شريك له
وفيـه مشاعر *

المشعر الأول

* في نسبة المجعل المبدع إلى الجاعـل *

(١٠٢) إنـ نسبة المجعل المبدع إلى الجاعـل نسبة النقص إلى التمام، والضعف

إلى القوة: لما علمت أن الواقع في العين والوجود بالحقيقة ليست إلا الوجودات دون الماهيات، وثبتت أن الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها، ولا فصل مقوم لها، ولا نوع لها، ولا فصل مقسم لها، ولا تشخص لها، بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة، وأن التفاوت بالذات بين آحادها و هوئاتها ليس إلا بالأشد والأضعف، والاختلاف بالأمور العارضة إنما يتحقق في الجسمانيات، ولا شك أن الجاعل أكمل وجوداً وأنتم تحضلاً من مجعلوه، فال يجعلو كأنه رشح وفيض من جاعله، وأن التأثير في الحقيقة ليس إلا بتطور الجاهل في أطواره ومنازل أفعاله.

المشعر الثاني

* في مبدأ الوجودات وصفاته وأثاره *

(١٠٣) وهو المشار إليه بالإيمان بالله وكلماته وأياته وكتبه ورسله. وفيه مناهج.

المنهج الأول

في وجوده تعالى ووحدته وفيه مشاعر

المشعر الأول

* في إثبات الواجب - جل ذكره - وفي أن سلسلة
الوجودات المجعلة يجحب أن تنتهي إلى واجب الوجود *

(١٤) برهان مشرقي، وهو آنما نقول: الموجود إنما حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشبه شيء غير صرف الوجود من حد أو نهاية أو نقص أو عموم أو خصوص، وهو المسماي بواجب الوجود. فنقول: لو لم يكن حقيقة الوجود موجودة، لم يكن شيء من الأشياء موجوداً. واللازم بهديهني البطلان، فكذا الملزوم. أما بيان الملازمة، فلأن ما عدا حقيقة الوجود إنما ماهية من الماهيات أو وجود خاص مشوب بعدم أو نقص، وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها. وكيف لو أخذت بنفسها مطلقة أو مجزدة عن الوجود، لم تكن بنفسها نفسها فضلاً عن أن تكون موجودة، لأن ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه، فهي بالوجود موجودة. وذلك الوجود إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية أخرى. وكل خصوصية غير الوجود فهي عدم أو عدمي؛ وكل مركب متأخر عن بسيطه مفتقر إليه؛ والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله، وإن دخل في حذه ومعناه. وثبتت أي مفهوم كان لشيء وحمله عليه، سواء كان ماهية أو صفة أخرى، ثبوته أو سلبية، فهو فرع على وجوده. والكلام عائد إلى ذلك الوجود أيضاً، فيتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى وجود بحث لا يشبه شيء. فظهر أن أصل موجودية كل شيء موجود، وهو محض حقيقة الوجود الذي لا يشبه شيء غير الوجود.

المشعر الثاني

* في أن واجب الوجود غير متناهي الشدة والقوة
وإن ما سواه متناهٍ محدود *

(١٠٥) لما علمت أن الواجب تعالى محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعترف بها حد ولا نهاية، إذ لو كان له حد ونهاية، كان له تحديد وتخصيص بغير طبيعة الوجود. فيحتاج إلى سبب يحدده وبخصوصه، فلم يكن محض حقيقة الوجود. فإذا ثبت أن واجب الوجود لا نهاية له، ولا نقص يعترف به، ولا قوة إمكانية فيه، ولا ماهية له، ولا يشوبه عموم ولا خصوص. فلا فصل له، ولا تشخيص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية له، كما لا نهاية له، بل هو صورة ذاته ومصوّر كل شيء، لأنّه كمال ذاته وكمال كل شيء، لأن ذاته بالفعل من جميع الوجوه، فلا معرف له ولا كافٍ له إلا هو. ولا برهان عليه فشهاد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته، كما قال: «**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّمَا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**». وسنشرح لك هذا.

المشعر الثالث

* في توحيده تعالى *

(١٠٦) لما كان الواجب تعالى متلهي سلسلة الحاجات والتعلقات، وهو غاية كل شيء وتمام كل حقيقة، فليس وجوده متوقفاً على شيء ولا متعلقاً بشيء كما مر. فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة، فذاته واجب الوجود من جميع العهادات، كما أنه واجب الوجود بالذات، ولبيست فيه جهة إمكانية ولا امتناعية، وإلا لزم الترکيب المستدعي للإمكان؛ وهو ممتنع فيه تعالى.

(١٠٧) فإذا تقرر هذا، فنقول: لو فرضنا في الوجود واجبين، فيكون ما فرض ثانياً منفصل الذات عن الواجب تعالى، لاستحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتية، وإلا لزم معلولية أحدهما أو كليهما، وهو خلاف الفرض. فلكلّ منها إذن مرتبة من الكمال الوجودي ليس للأخر، ولا مترشحاً منه فائضاً من عنده. فيكون كلّ منها عادماً لكمال وجودي وفقداً لمرتبة وجودية. فلم تكن ذات الواجب محض حيثية الفعلنة ووجوب الوجود، بل مؤلفاً من جهتين ومصداقاً لوجود شيء فقد شيء آخر - كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود - ومناطاً لوجوب نحو من الوجود، وإمكان نحو آخر منه، أو امتناعه فلم يكن واجب الوجود من كل جهة، وقد ثبت أن ما هو واجب الوجود بالذات

يجب أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات، وهذا خلف. فواجب الوجود بالذات يجب أن يكون من فرط الفعلية، وكمال التخلص، جامعاً لجميع النشأت الوجودية والأطوار الكونية والشؤون الكمالية. فلا مكافئ له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبه، بل ذاته من كمال الفضيلة يجب أن تكون مستند جميع الكمالات وينبع كل الخيرات. فيكون تاماً وفوق التمام.

المشعر الرابع

* في أن المبدأ والغاية في جميع الأشياء *

(١٠٨) الأصول الماضية دلت وقامت على أن واجب الوجود واحد بالذات لا تعدد له، وأنه تام وفوق التمام. فالآن نقول إنه فياض على كل ما سواه بلا شركة في الإفاضة، لأن ما سواه ممكنة الماهيات، ناقصة الذوات، ومتعلقة الوجودات بغيرها؛ وكل ما يتعلق وجوده بغيره، فهو مفترض إليه، مستلزم به؛ وذلك الغير مبدؤه وغايته. فالإمكانات كلها على تفاوتها وترتيبها في الكمال والنقص، فأقربه الذوات إليه، مستغنية به. فهي في حدود نفسها ممكنة، واجبة بالأول الواجب تعالى، بل باطلة هالكة بأنفسها، حقه بالحق الواحد الأحد «**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**». ونسبة إلى ما سواه كنسبة ضوء الشمس - لو كان قائماً بذاته - إلى الأجسام المستضيئه منه، المظلمة بحسب ذواتها. وأنت إذا شاهدت إشراق الشمس على موضع وإنارة بنورها، ثم حصل نور آخر من ذلك النور، حكمت أن النور الثاني من الشمس وأسندته إليها وهكذا الثالث والرابع، إلى أن ينتهي إلى أضعف الأنوار الحسية. فعلى هذا المنال وجودات الممكبات المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق، والكل من عند الله.

المشعر الخامس

* في أن واجب الوجود تمام كل شيء *

(١٠٩) قد علمت أن الوجود حقيقة واحدة بسيطة، لا تتفاوت أعدادها بأمور ذاتية من جنس وفصل ونحوهما، بل بكمال ونقص وغنى وفقر. وليس النقص والفقر مما يقتضيه نفس حقيقة الوجود، وإنما يوجد واجب الوجود. وبالتالي باطل كما ثبت، والمقدم مثله. فظاهر أن حقيقته في ذاتها تامة كاملة، غير متناهي القوة والشدة. وإنما ينشأ النقص والقصور والإمكان ونحوه من الثانوية والمعلولة، ضرورة أن المعلوم لا يساوي علته والفائض لا يكافيء المفيس. فظاهر أن واجب الوجود تمام الأشياء، ووجود

الوجودات، ونور الأنوار.

المشعر السادس

* في أن واجب الوجود مرجع كل الأمور *

(١١٠) أعلم أن الواجب بسيط الحقيقة، وكل بسيط الحقيقة فهو بوحده كل الأمور، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحاط بها، إلا ما هو من باب الأعدام والنقائص، فإنك إذا فرضت شيئاً بسيطاً هو ج مثلاً، وقلت ج ليس بـ، فحيثية أنه ج، إن كانت بعينها حيّة أنه ليس بـ، حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب، فيكون الإيجاب والسلب شيئاً واحداً. ولنرم أن يكون كل من عقل الإنسان مثلاً، عقل أنه ليس بغيره، بأن يكون نفس عقله الإنسان نفس عقله ليس بغيره. لكن اللازم باطل، فالملزوم كذلك. فظهور وتحقق أن موضوع الجيمية مغاير لموضوع أنه ليس بـ، ولو بحسب الذهن. فعلم أن كل موجود سلب عنه أمر وجودي، فهو ليس بسيط الحقيقة، بل ذاته مركبة من جهتين: جهة بها هو كذا، وجهة هو بها ليس كذا. فيعكس التقىض: كل بسيط الحقيقة هو كل الأشياء. فاحتفظ بهذا، إن كنت من أهله.

المشعر السابع

* في أنه تعالى يعقل ذاته ويعقل الأشياء كلها من ذاته *

(١١١) أما أنه يعقل ذاته، فلأنه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وإمكان عدم، وكل ما هو كذلك، فذاته حاضرة لذاته بلا حجاب. والعلم ليس إلا حضور الوجود بلا غشاوة. وكل إدراك فحصوله بضرر من التجريد عن المادة وغواشيه، لأن المادة منبع العدم والغيبة، إذا كل جزء من الجسم فإنه يغيب عن غيره من الأجزاء، ويغيب عنه الكل، ويغيب الكل عن الكل. فكل صورة هي أشد براءة من المادة، فهي أصلح حضوراً لذاتها: أدناها المحسوسة على ذاتها؛ ثم المتخيّلة على مراتبها؛ ثم المعقولة، وأعلى المعقولات أقوى الموجودات، وهو واجب الوجود. فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته بأجل عقل، وذاته مبدأ كل فيض وجود: فذاته يعقل جميع الأشياء عقلاً لا كثرة فيه أصلاً.

(١١٢) ثم إن كل صورة إدراكيّة - سواء كانت معقولة أو محسوسة - فهي متّحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض علينا من عند الله وهو أن كل صورة إدراكيّة، ولتكن عقلية، في وجودها في نفسها ومعقوليتها وجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغيير،

معنى أنه لا يمكن أن يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم يكن هي بحسبه معقوله لذلك العاقل؛ إلا لم يكن هي هي.

(١١٣) فإذا تقرر هذا، فنقول: لا يمكن أن تكون تلك الصورة متباعدة الوجود عن وجود عاقلها، حتى يكون لها وجود ولعاقلها وجود آخر، عرضت لهما إضافة المعقولية والعاقلية، كما للأب والابن والملك والمدينة وبائر الأمور المضافة التي عرضت لها الإضافة بعد وجود الذات. إلا لم يكن وجودها بعينه معقوليتها، وقد فرضناها كذلك؛ هذا خلف. فإذا نظرنا إلى ذلك أن الصورة العقلية في حد نفسها، مع فرض تفردها عما عدتها، هي معقوله، فتكون عاقلة أيضاً، إذ المعقولية لا يتصور حصولها بدون العاقلية، كما هو شأن المتضادين؛ وحيث فرضناها مجردة عما عدتها فتكون معقوله لذاتها. ثم الموضوع أولاً أن هنا ذاتاً تعقل الأشياء المعقوله لها، ولنرم من البرهان أن معقولاتها متحدة مع من يعقلها، وليس إلا الذي فرضناه. فظهور وتبين مما ذكر، أن كل عاقل يجب أن يكون متهد الوجود مع معقوله. فهو المطلوب.

(١١٤) وهذا البرهان جاز في سائر الإدراكات الوهمية والخيالية والحسية، حتى أن الجوهر الحساسي منها يتحدد مع الصورة المحسوسة له بالذات، دون ما خرج عن التصور، كالسماء والأرض وغيرها من الماديات التي ليس وجودها وجوداً إدراكتياً. فتدبر وأحسن أعمال رؤيتك فيه، فإنه صعب المنال. والله ولتي الفضل والأفضل.

المشعر الثامن

* في أن الوجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى
وكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه
هالك دون وجهه الكريم *

(١١٥) لما علمت أن الماهيات لا تأصل لها في الكون، وأن الجاعل التام بنفس وجوده جاعل، وأن المجعل ليس إلا نحواً من الوجود، وأنه بنفسه مجعل لا بصفة زائدة، إلا لكان المجعل بتلك الصفة، فالمجعل مجعل بالذات، بمعنى أن ذاته وكونه مجعلولاً شيء واحد من غير تغيير حسيته، كما أن الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور. فإذا ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور، بعد ما تقرر أن الجاعلية والمجعلية إنما يكونان بين الوجودات، لا بين الماهيات، لأنها أمور ذهنية تتوزع بنحو من أنحاء الوجودات.

(١١٦) فثبت وتحقق أن المسئ بال يجعل ليس بالحقيقة هوية مبادنة لهوية علته

الموحدة إياته، ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهوية عن هوية موجده، حتى يكون عنده هوَيَتَانِ مستقلتان في الإشارة العقلية، إحديهما مفبضة والأخرى مستفبضة. نعم، له أن يتصور ماهية المعلول شيئاً غير العلة، وقد علمت أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول، بل وجوده. فظهر أن وجود المعلول في حد نفسه ناقص الهوية، مرتبط الذات بموجده تعلقى الكون به. فكل وجود سوى الواحد الحق تعالى لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه. وإن لجميع الموجودات أصلًا واحدًا هو محقق الحقائق ومشئى الأشياء، ومذوات الذوات. فهو الحقيقة، والباقي شؤونه. وهو النور، والباقي سطوعه. وهو الأصل، وما عداه ظهوراته وتجلياته. وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن. وفي الأدعية المأثورة «يا هو، يا من هو، يا من ليس هو إلا هو، يا من لا يعلم أين هو إلا هو!».

(١١٧) تنبئه: إياك أن تزل قدمك من استماع هذه العبارات، وتتوهم أن نسبة الممكناَت إليه تعالى بالحلول والاتحاد ونحوهما! هيئات أن هذا يقتضي الأنبيانية في أصل الوجود! وعندما طلعت شمس الحقيقة وسطع نورها النافذ في أقطار الممكناَت المنبسط على هياكل الماهيات، ظهر وانكشف أن كلما يقع عليه اسم الوجود، ليس إلا شأنًا من شؤون الواحد القديم، ولمعة من لمعات نور الإيمان. مما وضعناه أولاً بحسب النظر الجليل من أن في الوجود علة وملولاً، أدى بنا أخيراً من جهة السلوك العلمي والنسل العقلاني، إلى أن المسماَى بالعلة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، وطور من أطواره. ورجعت العلية والإفاضة إلى تطور المبدء الأول بأطواره وتجلياته بأنحاء ظهوراته. فاستقم في هذا المقام الذي قد زلت فيه الأقدام. وكم من سفينة عقل غرفت في لجمع هذا القممam! والله ولني الفضل والأنعام.

المنهج الثاني

في نبذ من أحوال صفاته تعالى وفيه مشاعر

المشعر الأول

* في أن صفاته تعالى عين ذاته *

(١١٨) إن صفاته تعالى عين ذاته تعالى، لا كما يقول الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري من إثبات تعددتها في الوجود، ليلزم تعدد القدماء - تعالى عن ذلك علواً كثيراً - ولا كما يقوله المعتزلة وتبعهم الآخرون من أهل البحث والتدقيق، ومن نفي مفهوماتها رأساً وإثبات آثارها، وجعل الذات ناتبة منابها، كما في أصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد؛ بل على نحو يعلمه الراسخون في العلم من أن وجوده تعالى الذي هو عين حقيقته، هو بعينه مصدق صفاته الكمالية، ومظهر نعمته الجمالية والجلالية. فهي على كثرتها وتعددتها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة وانفعال وقبول وفعل. فكما أن وجود الممكناً عندنا موجود بالذات، والغاية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها، فكذلك الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس، إلا أن الواجب لا ماهية له.

المشعر الثاني

* في كيفية علمه تعالى بكل شيء
على قاعدة مشرقية *

(١١٩) هي أن للعلم حقيقة كما أن للوجود حقيقة. وكما أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، مع وحدتها ينبع كل شيء، ويجب أن يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمام الشيء أولى به من نفسه، لأن الشيء يكون مع نفسه بالإمكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب، والوجوب أكد من الإمكان، فكذا علمه تعالى يجب أن يكون حقيقة العلم، وحقيقة العلم حقيقة واحدة، ومع وحدتها علم بكل شيء

«لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها»، إذ لو بقي شيء من الأشياء ولم يكن ذلك العلم علماً به، لم يكن صرف حقيقة العلم، بل علماً بوجه وجهًا بوجه آخر. وصرف الحقيقة الشيء لا يمتزج بغيره، وإنما يخرج جميعه من القوة إلى الفعل. وقد مرَّ أن علمه سبحانه راجع إلى وجوده، فكما أن وجوده لا يشوب بعدم ونقص، فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته، لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء. كيف وهو محقق الحقائق ومشيئ الأشياء؟ فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها. فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء، فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي تنزل هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال.

المشعر الثالث

* في الإشارة إلى سائر صفاته الكمالية *

(١٢٠) القاعدة المذكورة في عموم تعلق علمه تعالى بالأشياء مطردة في سائر صفاته، فقدرته مع وحدتها يجب أن يكون قدرة على كل شيء لأن قدرته حقيقة القدرة. فلو لم تكن متعلقة بجميع الأشياء، وكانت قدرة على إيجاد شيء دون شيء آخر؛ فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة. وكذا الكلام في إرادته وحياته وسمعيه وبصره وسائر صفاته الكمالية. فجميع الأشياء من مراتب قدرته وإرادته ومحبته وحياته وغير ذلك. ومن استصعب عليه أن علمه مثلاً مع وحدته علم بكل شيء، وكذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شيء، فذلك لظنه أن وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية، وأنه تعالى واحد بالعدد. وليس الأمر كذلك، بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والتنوعية والجنسية والاتصالية وغيرها، لا يعرفها إلا **﴿الرَّسُولُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**.

المشعر الرابع

* في الإشارة إلى كلامه تعالى وكتابه *

(١٢١) كلامه تعالى ليس كما قالته الأشاعرة، من أنه صفة نفسية هي معاين قائمة بذاته، لاستحالة كونه تعالى محلاً لغيره. وليس أيضاً عبارة عن خلق أصوات وحرروف دالة، وإنما كان كل كلام كلام الله. وأيضاً أمره وقوله سابق على كل كائن، كما قال أيضاً: **«إِنَّمَا أَنْرَهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** **﴿أَتَ﴾** بل هو عبارة عن إنشاء كلمات تامات وإنزال: **«إِنَّكُنْ تُخَكِّنُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَبِ وَآخْرُ مُتَشَكِّهِتٍ**» في كسوة الفاظ وعبارات. وقال: **«وَكَلِمَتُهُ أَفْنَاهَا إِلَى مَرِيمَ وَرُوحَ مَنْهُ**». وفي الحديث: «أَعُوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق».

(١٢٢) والكلام النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين . والكلام لكونه من عالم الأمر غير الكتاب ، لكونه من عالم الخلق . والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجود . والكاتب من أوجد الكلام ، يعني الكتاب . ولكلّ منهما منازل ومراتب . فكلّ متكلّم كاتب بوجهه ، وكلّ كاتب متكلّم بوجهه . ومثاله في الشاهد أنّ الإنسان إذا تكلّم بكلام ، فقد صدر عن نفسه في لوح صدره ومخارج حروفه صور وأشكال حرفية ، فنفسه من أوجد الكلام ، فيكون كاتباً بقلم قدرته في ألواح صدره ومنازل صوته ومجاري نفسه - بفتح الفاء - . وشخصه الجسماني ممّن قام به الكلام ، فيكون متكلّماً . فاجعل ذلك مقياساً لما فوقه . والكلام قرآن وفرقان باعتبارين . والكلام لكونه من عالم الأمر منزله الصدور ، ولا يدركه إلا أولو الألباب : ﴿بَلْ هُوَ الْأَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ فِي صُدُورِ الظَّالِمِينَ أُولُو الْعِلْمِ﴾ وما يعقلها إلا العالمون . والكتاب لكونه من عالم الخلق منزله ألواح القدرة ، يدركه كلّ واحد لقوله تعالى : ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً﴾ والكلام ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٧٩) ، بل هو قرآن كريم وله مرتبة عظيمة في لوح محفوظ ﴿لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٨٠) ^(٨١) من رَبِّ الْعَالَمِينَ^(٨٢) . فائزاته هو الكتاب .

المنهج الثالث

في الإشارة إلى الصنع والإبداع وفيه مشاعر

المشعر الأول

* في فاعلية الفاعل *

(١٢٣) إن فاعلية كل فاعل إما بالطبع، أو بالقسر، أو بالتسخير، أو بالقصد، أو بالرضا، أو بالعنابة، أو بالتجلي. وما سوى الثلاث، الأول، إرادي البتة، والثالث يحتمل الوجهين. وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهريّة والطباعية؛ وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة؛ وبغير الداعي عند أكثر المتكلّمين؛ وبالرضا عند الإشراقيّين؛ وبالعنابة عند جمهور الحكماء؛ وبالتجلي عند الصوقة. ولكل وجهة هو مولّها، فاستبقوا الخيرات.

المشعر الثاني

* في فعله تعالى *

(١٢٤) فعله تعالى أمر وخلق. وأمره مع الله، وخلقـه حادث زمانـي. وفي الحديث: أنه قال رسول الله صل الله عليه وآله: «أول ما خلق الله العقل». وفي رواية «القلم». وفي رواية «نوري» والمعنى في الكل واحد.

(١٢٥) وفي «كتاب بصائر الدرجات» لبعض أصحابنا الإمامية - رضي الله عنهم - قال: «حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله (الإمام جعفر الصادق) عليه السلام يقول: «يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربـيـ. قال: خلقـ أعظمـ من جبرـائيلـ ومـيكـائيلـ لم يكنـ معـ أحدـ مـنـ مضـىـ غـيرـ محمدـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ، وـهـوـ مـعـ الأـئـمـةـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ يـسـدـدـهـمـ» انتهىـ.

(١٢٦) وقال محمد بن علي بن بابويه القمي - قدس الله روحـه - في كتاب الاعتقادات: «اعتقادـنا في النـفـوسـ أنـهـاـ هيـ الأـرـوـاحـ التـيـ تـقـومـ بـهـاـ حـيـةـ النـفـوسـ، وـأـنـهـاـ الـخـلـقـ الـأـوـلـ لـقـوـلـ النـبـيـ ﷺـ: إنـ أـوـلـ مـاـ أـبـدـعـ اللهـ تـعـالـىـ هـيـ النـفـوسـ الـمـقـدـسـةـ الـمـطـهـرـةـ،

فأنطقها بتوحيده، ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه. واعتقدنا فيها أنها خلقت للبقاء. ولم تخلق للفناء لقوله ﷺ: ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء، وإنما تقلون من دار إلى دار. وإن الأرواح في الدنيا غريبة وفي الأبدان مسجونة. واعتقدنا فيها أنها إذا فارق الأبدان، فهي باقية، منها منعمة ومنها معذبة، إلى أن يردها - عز وجل - إلى أبدانها».

(١٢٧) وقال عيسى ابن مريم - عليه السلام - للحواريين: «أقول لكم الحق أنه لا يصعد إلى السماء إلا ما نزل منها».

(١٢٨) وقال - جل ثناؤه -: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَّتُهُ إِلَيْهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَأَبْعَدَهُ هَوَاهُ».

(١٢٩) وقال أيضاً - قدس سره - في كتاب التوحيد ناقلاً بسنده المتصل عن أبي عبد الله - عليه السلام -: «أن روح المؤمن لأنشأ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها».

(١٣٠) ونقل الشيخ المفيد - رحمه الله - في كتاب المقالات من كتاب نوادر الحكمة لبعض علمائنا الإمامية أصحاب التوحيد - رضي الله عنهم - مستنداً إلى ليث بن أبي سليم عن أبي عباس - رضي الله عنه - قال: «سمعت رسول الله ﷺ لما أسرى به إلى السماء السابعة، ثم أهبط إلى الأرض، يقول لعلي بن أبي طالب - صلوات الله عليه -: يا علي! إن الله تعالى كان الله ولا شيء معه. فخلقني وخلقك روحين من نور جلاله. فكنا أمام عرش رب العالمين، نسبح الله ونحمده ونهلله. وذلك قبل أن يخلق السماوات والأرض. فلما أراد أن يخلق آدم عم، خلقني وإياك من طينة عليلتين، وعجبت بذلك النور وغمستنا في جميع الأنهار وأنهار الجنة. ثم خلق آدم عم واستودع صلبه تلك الطنية والنور. فلما خلقه واستخرج ذريته من ظهره. فاستطعهم وقررهم بربوبيته. فأول ما خلق الله وأتم له بالعدل والتوحيد، أنا وأنت والنبيون على قدر منازلهم وقربتهم من الله عز وجل»، في حديث طويل.

(١٣١) فقد ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان للعقول، أن للأرواح كينونة سابقة على عالم الأجسام. والعقول الفadasة والأرواح الكلية عندنا باقية ببقاء الله تعالى فضلاً عن إيقائه، لأنها مستهلكة الذات، مطوية الأنوار تحت سطوع نور الجلال لا يرثون النظر إلى ذواتهم، خاضعين لله تعالى.

(١٣٢) قال سعد بن جبیر: «لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح ولو شاء أن يبلغ السماوات السبع والأربعين في لقمة، لفعل».

(١٣٣) وقال بعضهم: «الروح لم يخرج من «كُن» لأنّه لو خرج من «كُن»، كان

عليه الذل قبل. فمن أي شيء خرج؟ قال: من بين جماله وجلاله» انتهى. أقول: معنى كلامه أنَّ الروح هو أمره تعالى، و قوله: «**كُنْ**» هو نفس أمره تعالى، الذي به يتكون الأشياء. فسائر الموجودات خلقت وكانت من أمره، وأمره لا يكون من أمره؛ وإلا، لزم الدور أو التسلسل، بل عالم أمره سبحانه ينشأ من ذاته نشوء الضوء من الشمس والنداءة من البحر.

(١٣٤) وقال ابن بابويه أيضاً في كتاب الاعتقادات: «اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة - عليهم السلام - أنَّ فيهم خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوة، وروح الشهوة، وروح المدرج. وفي المؤمنين أربعة أرواح. وفي الكافرين والبهائم ثلاثة أرواح. وأما قوله تعالى: «وَيَسْتَأْنِفُوكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّكَ» فإنه خلق أعظم من جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، كان مع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومع الملائكة، وهو من الملائكة» انتهى كلامه.

(١٣٥) وقد أخذ هذا الكلام من أحاديث أئمتنا المغضومين - صلوات الله عليهم أجمعين -. والمراد من «روح القدس» الروح الأول الذي هو مع الله من غير مراجعة إلى ذاته، وهو المسني عند الحكماء بـ«العقل الفعال». ومن روح الإيمان، العقل المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعدما كان عقلاً بالقوة. ومن روح القوة، النفس الناطقة الإنسانية وهي عقل هيواناني بالقوة. ومن روح الشهوة، النفس الحيوانية التي شأنها الشهوة والغضب. ومن روح المدرج، الروح الطبيعي الذي هو مبدأ التنمية والتغذية. وهذه الأرواح الخمسة متعددة الحصول في الإنسان على التدريج. فالإنسان ما دام في الرحم، ليس له إلا النفس النباتية. ثم ينشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية، أعني القوة الخيالية. ثم يحدث له في أوان البلوغ الحيواني والاستدداد الصوري النفس الناطقة، وهو العقل العملي. وأما العقل بالفعل، فلا يحدث إلا في قليل من أفراد البشر، وهم العرافاء والمؤمنون حقاً بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر. وأما روح القدس، فهو المخصوص بأولياء الله. وهذه الأرواح الخمسة أنوار متفاوتة في شدة النورية وضعفها، كلها موجودة بوجود واحد ذي مرتب متدرج الحصول فيمن وجدت له.

(١٣٦) والذي يع品德 ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية، ما نقل عن كميل بن زياد أنه قال: «سألت مولانا أمير المؤمنين علياً - عليه ألف التحيه والسلام - فقلت: يا أمير المؤمنين! أريد أن تعرفي نفسي قال عليه السلام: يا كميل! وأي النفس تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي، وهل هي إلا نفس واحدة؟ قال: يا كميل، إنما هي أربعة: النامية النباتية، والحسنة الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلية الإلهية. ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخاصياتان. فالنامية النباتية لها خمس قوى: جاذبة، ومساكة، وهاضمة، ودافعة، ومولدة، ولها خاصياتان: الزيادة والنقصان، وانبعاثها من الكبد.

والحسنة الحيوانية لها خمس قوى: سمع، وبصر، وشم، وذوق، ولمس، ولها خاصيتان: الشهوة والغضب، وانبعاثها من القلب. والناطقة القدسية لها خمس قوى: فكر، وذكر، وعلم، وحلم، ونباهة. وليس لها انبعاث، وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية. ولها خاصيتان: التزاعة والحكمة. والكلية الإلهية لها خمس قوى: بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعز في ذلة، وغنى في فقر، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان: الرضا والتسليم. وهذه التي مبدأها من الله وإليه تعود. قال الله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي﴾ وقال: ﴿بِكَائِنَّا النَّفُسُ الْمُطْمَئِنَةُ﴾ ^(١) أرجع إلى ربك راضيةً مرضيةً ^(٢). والعقل وسط الكل.

المشعر الثالث

* في حدوث العالم *

(١٣٧) العالم بجميع ما فيه حادث زمانى، إذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى، بمعنى أن لا هوية من الهويات الشخصية إلا وقد سبق عدمها وجودها، ووجودها عدمها سبقاً زمانياً. وبالجملة لا شيء من الأجسام والجسمانيات المادية، فلكياناً كان أو عنصرياً، نفساً كان أو بدنأً، إلا وهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية، مع برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبر في آيات الله تعالى وكتابه العزيز، مثل قوله سبحانه: ﴿بَلْ هُنَّ مِنْ خَلْقِ جَدِيدٍ﴾. وقوله: ﴿عَلَّ أَنْ يُبَدِّلَ أَنْتُكُمْ وَنُشَكِّنُ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ^(١) وقوله تعالى: ﴿وَرَبِّ الْجَبَالِ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَرْثُ مَرَّ السَّعَابِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبُكُمْ وَيَأْتِي بِعَلَاقٍ جَدِيدٍ﴾ وقوله: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِقَاتٌ بِعَيْنِيهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْنَا إِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ ^(٢) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِي﴾ ^(٣) وَبَقِيَّةُ رَبِّكَ ذُو الْحَلْلِ وَالْإِكْرَام﴾ ^(٤) وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا يَأْتِي أَرْجُونَ عَبْدًا﴾ ^(٥) وكل آتونه فرداً.

(١٣٨) ومبدأ هذا البرهان المشار إليه ثارة من جهة تجدد الطبيعة، وهي صورة جوهرية سارية في الجسم، هي المبدأ القريب بحركته الذاتية وسكنونه ومنشأ آثاره. وما من جسم إلا ويقوم ذاته من هذا الجوهر الثوري الساري في جميع أجزائه، وهو أبداً في التحول والسائلان والتتجدد والانصرام والزوال والانهدام. فلا بقاء لها، ولا سبب لحدوثها وتتجددتها، لأن الذاتي غير معلل بعلة سوى عملة الذات. والجاعل إذا جعلها، جعل ذاتها المتتجدة. وأما تتجددتها، فليس يجعل جاعل وصنع فاعل. وبها يرتبط الحادث بالقديم، لأن وجودها يعني هذا الوجود التدريجي وبقياؤها عين حدوثها، وثباتها عين تغييرها. فالصانع بوصف ثباته وبيقائه أبدع هذا الكائن المتتجدد الذات والهوية.

(١٣٩) والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم، وهي الحركة، غير

صالح لذلك. فإن الحركة أمر عقلي إضافي عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج منها إليه، وهو من الوجود الحدوثي والحدوث التدريجي، والزمان كمية ذلك الخروج والتجدد. فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة إلى الفعل تدريجاً، والزمان مقداره. شيء منها لا يصلح أن يكون واسطة في ارتباط الحادث بالقديم، وكذا الأعراض، لأنها تابعة في الثبات والتجدد لمحلها. فلم يبق إلا ما ذكرناه، وقد بسطنا القول المتشبع لإثبات هذا المرام في سائر صحفنا بما لا مزيد عليه.

(١٤٠) وتارة من جهة إثبات الغايات للطبع، وإنها تستدعي من جهة استكمالاتها الذاتية وحركاتها الجوهرية، أن يتبدل عليها هذا الوجود، ويزول عنها هذا الكون، وينقطع الحrust والنسل، وينتهدم هذا البناء، ويصعد من في الأرض والسماء، وتخرب هذه الدار، وينتقل هذا الأمر إلى الواحد القهار.

(١٤١) قال أمير المؤمنين وإمام الموحدين - عليه السلام - في خطب نهج البلاغة مشيراً إلى دثار العالم وزواله من جهة إثبات الغاية والرجوع إلى البداية: «كل شيء خاضع له وكل شيء قائم به، غني كلّ فقير، وعز كلّ ذليل، وقوّة كلّ ضعيف، ومفزع كلّ ملهوف. ومن تكلّم سمع نطقه، ومن سكت علم سرّه. ومن عاش فعليه رزقه، ومن مات فإليه منقلبه». ثم ساق الكلام إلى قوله - عليه السلام - في أحوال الإنسان وولوج الموت فيه على التدريج: «فلم يزل الموت يبالغ في جسده، حتى خالط سمعه، فصار بين أهله لا ينطق بلسانه، ولا يسمع بسمعه. يردد طرفه في وجوههم؛ يرى حركات ألسنتهم، ولا يسمع رجع كلامهم. ثم ازداد الموت تباطأ به. فقبض بصره، كما قبض سمعه. وخرجت الروح من جسده. فصار جيفة بين أهله، قد أوحشوا من جانبها، وتبعادوا من قربه، لا يسعد باكيًا، ولا يجيب داعيًا. ثم حملوه إلى محظ في الأرض، وأسلموه فيه إلى عمله. وانقطعوا عن زورته، حتى إذا بلغ الكتاب أجله، والأمر مقاديره وأ الحق آخر الخلق بأوله، وجاء من أمر الله ما يريد من تجديد خلقه. أما السماء وفطراها، وأرج الأرض وأرجفها وقلع الجبال ونفسها. ودك بعضها بعضاً من هيبة جلاله وبخوف سلطته، وأخرج من فيها فجذدهم بعد أخلاقهم، وجمعهم بعد تفريقهم. ثم ميزهم لما يريد من مسائلتهم عن خفايا الأعمال وخبايا الأفعال، وجعلهم فريقين: أنعم على هؤلاء، وانتقم من هؤلاء. فأما أهل الطاعة، فأثابهم بجواره، وخلدتهم في داره، حيث لا يطعن التزال، لا يتغير بهم الحال، ولا تهولهم الأفزع، ولا تناهم الأسفام، ولا يعرض لهم الأخطار ولا تشخصهم الأسفار. فأما أهل المعصية، فأنزلتهم شرّ دار، وغلّ الأيادي إلى الأعناق، وقرن النواصي بالأقدام، وألبسهم سراويل القطران ومقاطعات النيران».

خاتمة الرسالة

(١٤٢) اعلم أنَّ الطرق إلى الله تعالى كثيرة، لأنَّه ذو فضائل ووجهات غير عديدة «ولكلَّ وجهة هو مولَّها»، لكن بعضها أنور وأشرف وأحكم وأشدَّ البراهين. وأوثقها وأشرفها إليه وإلى صفاتِه وأفعاله، هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره. فيكون الطريق إلى البغية من البغية، لأنَّ البرهان على كلِّ شيء. وهذه سبيل جميع الأنبياء والصديقين - سلام الله عليهم أجمعين - «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن أتبعني» «إِنَّ هَذَا لِفِي الصُّحْفِ الْأُولَى ﴿١٧﴾ مُحَمَّدٌ إِبْرَاهِيمٌ وَمُوسَى ﴿١٨﴾ فَهُؤُلَاءِ هُمُ الَّذِينَ يَسْتَشْهِدُونَ بِهِ تَعَالَى عَلَيْهِ شَهَدَ اللَّهُ أَنَّمَا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ». ثمَّ يستشهدون بذلكه تعالى على صفاتِه، وبصفاته على أفعاله وأثاره واحداً بعد واحد.

(١٤٣) وغير هؤلاء يتولون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره، كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعين بالحركة للجسم، والمتكلمين بالحدث للخلق أو غير ذلك. وهي أيضاً دلائل وشواهد، لكنَّ هذا المنهاج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى: «سَرِّبُهُمْ مَا يَنْتَنَا فِي الْأَفَاقِ وَقَاتَنَتْهُمْ حَتَّى يَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». وإلى هذه الطريقة أشار بقوله: «أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

(١٤٤) فالربانيون ينظرون إلى حقيقة الوجود أولاً، ويتحققونها ويعلمون أنها أصل كلِّ شيء، وأنَّها واجب الوجود بحسب الحقيقة. وأما الإمكان وال الحاجة والمعلولة، فإنَّما تتحقَّق الوجود لا لأجل حقيقته، بل لأجل نفائص وإعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم بالنظر فيما يلزم الوجود والإمكان، والغنى وال الحاجة، يصلون إلى توحيد صفاتِه، ومن صفاتِه إلى كيفية أحواله وأثاره.

(١٤٥) وقد مرَّ فيما أسلفنا من البرهان ما بزغ به من نور الحق من أفق البيان، وطلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان، من أنَّ الوجود - كما مرَّ - حقيقة بسيطة، لا جنس لها ولا فصل لها، ولا حدٌ لها، ولا معرفٌ لها، ولا برهان عليه، وليس الاختلاف بين آحادها وأعدادها إلا بالكمال والنقص، والتقدُّم والتتأخر، والغنى وال الحاجة، أو بأمور

عارضة كما في أفراد ماهية واحدة. وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا أتم منه، وهي حقيقة الواجبية البسيطة المقتضية للكمال الأتم، والجلال الأرفع، وعدم التناهي في الشدة، إذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة، ليست هي صرف الوجود، بل مع قصور ونقص.

(١٤٦) وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود، ولا من لوازمه، لأنّه عدم. والعدم سلب أصل الوجود أو سلب كماله، والأول تعالى لا يجتمع، وهو ظاهر. فالقصور لاحق لا لأصل النزوجود، بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها. فالقصورات والأعدام إنما طرأت للثواني من حيث ثانويتها وتأخيرها. فال الأول على كماله الأتم الذي لا نهاية له. والعدم والافتقار إنما ينشأ عن الإفاضة والجعل ضرورة أن المجعل لا يساوي الجاعل، والفيض لا يساوي الفياض في مرتبة الوجود. فهوئيات الثواني متعلقة على ترتيبها بالأول، فتتجبر قصوراتها بتمامه وافتقارها بعنه. وكل ما هو أكثر تأخراً عنه، فهو أكثر قصوراً وعدماً.

(١٤٧) فأول الصوارد عنه تعالى يجب أن يكون أجل الموجودات بعده، وهو الوجود الإبداعي الذي لا إمكان له إلا ما صار محتاجاً بالوجوب الأول، وهو عالم الأمر الإلهي. ولا يسع فيه إلا الأرواح الفادسة على تفاوتها في القرب من الذات الأحديّة، لأنّها بمنزلة الأضواء الإلهية. والعبارة عن جملتها روح القدس، لأنّها كشخص واحد. وهي ليست من العالم، ولا واقعة تحت قول: ﴿كُن﴾، لأنّها نفس الأمر والقول. وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها.

(١٤٨) ثم الطبائع والصور على مراتبها. ثم بسائط الأجسام واحداً بعد واحد إلى المادة الأخيرة، التي شأنها القبول والاستعداد، وهي النهاية في الخسنة والظلمة. ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعاً إلى ما نزل منه، عائداً إلى ما بدأ منه، بتهبّج المowaذ، وتحريك الأجساد، وإحداث الحرارة المهيّجة السماوية في الاسطقطاسات من تداوير النيرات الموجبة لنشوء النبات بعد الجمامد وسياقه المركبات إلى درجة قبول الحياة وتشويق النفوس إلى أن تبلغ إلى درجة العقل المستفاد الراجعة إلى الله الجواب.

(١٤٩) فانظر إلى حكمة المبدع البديع: كيف أبدع الأشياء وأنشأ الأكون من الأشرف فالأشرف. فأبدع أولاً أنواراً قدسية وعقولاً فغالة، تجلّى بها وألقى فيها مثاله. فأظهر منها أفعاله، واحتصر بتوسطها أجساماً كريمة صافية نيرة، ذات نفوس حيوانية،

دائمة الحركات تقرباً إلى الله وعبودية له. وحملها في سفيه «ذات الواح ودسر» جارية في بحر القضاء والقدر: ﴿يَسِيرُ اللَّهُ بَعْرَبَنَا وَمُرْسَهَا﴾ و﴿إِلَى رَبِّكَ مُتَّهِنَاهَا﴾.

(١٥٠) وجعلها مختلفة في الحركات. ونسب أضواء النيرات المعدة لنشوء الكائنات. ثم خلق هيولى العناصر التي هي أحسن الممكنات، وهي نهاية تدبير الأمر، فإنه يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض. ثم يرجع إليه بتكوين الجمامد من تعديل العناصر والأركان. ثم النبات من صفوتها. ثم الحيوان. ثم الإنسان. وإذا استكمل بالعلم والكمال، بلغ إلى درجة العقل الفعال. فيه وقف تدبير الخير والجود، واتصل بأوله آخر دائرة الوجود.

تم بعون الملك الودود الذي هو
مفيض الخير والجود