

العرائس

المولى أبي سعيد حبيب الله

عمار التميمي



دار المناهل للطباعة والنشر
Dar-almanahel Publisher

حقوق الطبع محفوظة

العرائس



◆ المؤلف: المولى أبي سعيد حبيب الله

◆ الناشر: دار المناهل

◆ الطبعة: الأولى 1446 هـ / 2024 م

◆ الإخراج الفني: جعفر الفاضلي

◆ الإشراف على الطبع: حيدر النجفي Didvar@gmail.com

◆ رقم الإيداع الدولي (ISPN): 978-622-91820-9-3

لا يجوز شرعاً وقانوناً طبع واستنساخ الكتاب دون الحصول على
إذن خطّي من «دار المناهل»، وبخلاف ذلك تتمّ المسائلة القانونية

للتواصل مع مدير دار المناهل عبر الواتساب: +964 7807588865



المقدمة

الحمدُ لله ربّ العالمين، وصلى الله على خير خلقه مُحَمَّد، وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين المعصومين.

لعلّ الباعث إلى إيجاد فعل ما، يتمحور حول تلك المُحرّكية، التي يُبتنى عليها ذلك الهدف العُقلائي، فينشأ الداعي لِتحقيقه، تبعاً لتلك الغاية المنشودة من ذلك الهدف، الذي حرّكه الباعث لإيجاده.

وبطبيعة الحال، فإن تلك الغايات، تختلف باختلاف الأهداف، وبالتالي تكون تلك المُحرّكية على وتيرة واحدة، تصاعدية، او تنازلية، وبالتالي سوف تلمس ذلك التباين، في تلك المُحرّكية.

فلو كان الهدف المنشود، هو السمو النفسي والعقلي، والإرتقاء بالذات نحو التكامل، الذي يبدأ من تغذيتها بالمعارف النافعة، والعلوم الخالية من الشوائب الإرثيّة، والمُسلّمات القصصيّة، أرتقى الفرد حينها الى فوق ما يسمو، وهذا ما كفلته العلوم العقلية الصرفة، كالفلسفة والمنطق والرياضيات، فيكون الإنشغال بها - وفق الضوابط - مُقدّمة لبناء تلك النفس، سعيّاً للوصول إلى مفهوم الإنسان الكامل.

وهو بعينه الجاعل، الذي نقلني من مرحلة المطالعة لتلك الأوراق، إلى مرحلة تقويم النص وضبطه، ثم العمل على تصحيحه وإخراجه.

يُقَدِّم لنا هذا السفر، بعضاً من تلك المفاهيم العقلية، أركز بُنيانها المولى أبي سعيد حبيب الله (رحمه الله)، مُستعرضاً إياها، فاتحاً لمنافذ الحوار مع رَوّادها، كالشيخ الرئيس، والمُحقق الدواني، والمُحقق الدشتكي، والشهرزوري، والرازي، وصدر الدين دشتكي، وشيخ الإشراق، وغيرهم من المذاهب والمدارس، فانتجب كتاباً ثراً، غنياً بالمعارف، مُتزوِّداً باللطائف، بإسلوب رائق، وبيان شائق، كما تبنّاه فكره، ولم تُجرى محاكمته فيما ذكر.

وهذا المُصنّف في علم الكلام، المُسمّى بـ(العرائس)، يقع في مُقدّمة، وثلاثة أقسام، أُطلق على كل منها بـ(الملكوت)، ذكرها في خطبة الكتاب، كان أولها: فيما يجب على المُكلّف، أولاً وبالذات، بالدليل، فيه إثبات الواجب تعالى، وسلب المعائب منه، ويقع في عدة فصول، اما الملكوت الثاني: في النبوة والإمامة والمعاد، والملكوت الثالث: في إثبات العالم الثالث، يعني عالم المثال، الواسطة بين الدنيا والآخرة.

لكننا لم نعثر على ترجمة لمؤلفه. إلا ما ذكره المُحقق الطهراني في ذريعته، حيث قال فيه: (العرائس: في علم الكلام، للمولى أبي سعيد حبيب الله، صرّح فيه (أي في الكتاب)، بأنه من تلاميذ السيد تقي الدين، النسابة الشيرازي، الذي توفي (١٠١٩ هـ)، ودعا له (طاب ثراه)، الظاهر في أن تأليفه كان بعد وفاته.

حكى عنه تحقيقاً في (علم الله تعالى)، وحكى تحقيقاً في (عالم المثال)،

عن آخر أربعين البهائي بعنوان، خاتم المُحدّثين، رئيس المجتهدين بهاء الملة والدين، الظاهر في حياته.

وقد كتبه في طبرستان باسم واليها، أوله [الحمد لله ملهم عباده حمده، والفاطر لهم على معرفة ربوبيته، الدال على وجوده بخلقه]، رتبّه على ثلاث [ملكوتات]:

أولها: فيما يجب على المُكلّف أولاً وبالذات، بالدليل، فيه إثبات الواجب، وسلب المعائب منه، في مُقدّمة وتسعة عشر فصلاً.

والملكوت الثاني: في النبوة والإمامة والمعاد، مختصراً في الغاية.

والملكوت الثالث: في إثبات العالم الثالث، يعنى عالم المثال، الواسطة بين الدنيا والآخرة.

يوجد عند السيد محمد علي خيرالدين بكربلاء، وتاريخ كتابته (١٠٠٥هـ)، لكن الظاهر من مطاويه، أنه ألفه بعد وفاة أستاذه في (١٠١٩هـ) كما مر، ففي تاريخ الكتابة غلط من الكاتب، وهو في الفين وخمسمائة بيت تقريباً، وعليه حواش منه كثيرة^(١).

المخطوطة هي الوحيدة التي عُثر عليها، وقد نُسخت بعد وفاة المصنف، كانت موجودة في مكتبة كاشف الغطاء، تقع تحت التسلسل (٨٣٤)، بورق أبيض.

أقتصّر دورنا على ضبط النص، وبعض التعديلات، (والتي يُظن أنها من

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، اغا بزك الطهراني، ج ١٥، ص ٢٤٢.

إسقاطات النسخ)، وضعناها بين [] في المتن، وكذا بعض الإشارات في

الهامش، ليخرج بشكله الفني اللائق.

وجرياً على عادتنا في التعامل مع بعض المخطوطات، تقديم نصّ جاهز

للباحثين والمُحقِّقين، غایتنا منه إخراج دُرِّه، ليأتي من يلتمس توفيقاً من بارئه

تعالى، في تحقيق نصّه، والتعليق عليه وشرحه.

وفي الختام أودّ أن أثني على جهود هؤلاء القوم، الذين يبذلون سعيهم

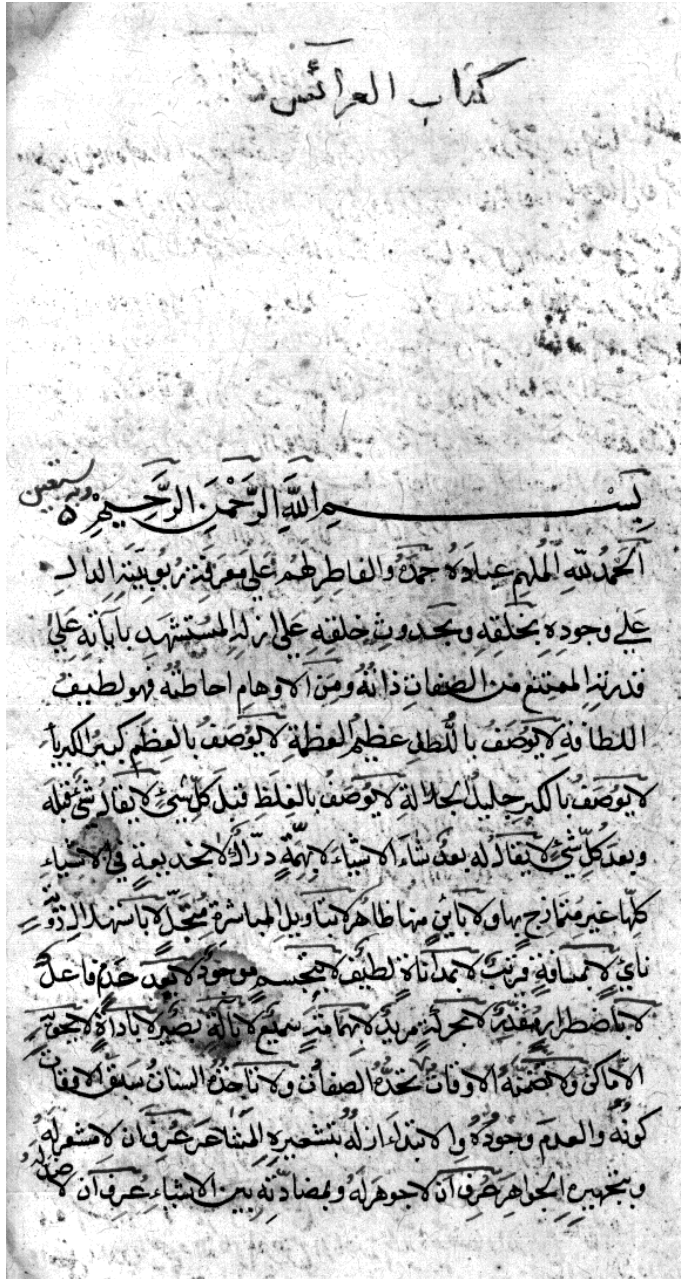
لإحياء هذا التراث المُثمر، وتفانيهم في خدمة العلم والمعرفة، سائلاً العلي

الأعلى أن يوفقهم للخير.

عمار التميمي

النجف الاشرف

٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ



الصفحة الأولى من المخطوطة، في مكتبة الشيخ كاشف الغطاء

رقم المخطوطة (٨٣٤)

خطبة الكتاب

الحمد لله المُلهم عباده حمده، والفاطر لهم على معرفة ربوبيته، الدال على وجوده بخلقه، ويحدث خلقه على إزالة المُستشهد بآياته على قدرته، المُمتنع من الصفات ذاته، ومن الأوهام إحاطته، فهو لطيف اللطافة، لا يوصف باللفظ، عظيم العظمة، لا يوصف بالعظم، كبير الكبرياء، لا يوصف بالكبر، جليل الجلالة، لا يوصف بالغلظ، قبل كل شيء، لا يقال شيء قبله، وبعد كل شيء، لا يقال له بعد، شاء الأشياء لا بهمة، دراك لا بخديعة، في الأشياء كلّها، غير مُتمازج بها، ولا بائن منها، ظاهر لا بتأويل المباشرة، مُتجلّ لا باستهلال رؤية، نأي لا بمسافة، قريب لا بمدانة، لطيف لا بتجسّم، موجود لا يُعدّ عدم، فاعل لا باضطرار، مقدّر لا بحركة، مريد لا بهمامة، سميع لا بالة، بصير لا بأداة، لا يحويه الأماكن، ولا يتضمّن الأوقات، ولا تحدّه الصفات، ولا تأخذه السنين، سابق الأوقات كونه، والعدم وجوده، والإبتداء أزلّه، بتشعيره المشاعر عُرف ان لا مُشعر له، وبتجهيره الجواهر عُرف ان لا جوهر له، وبمضادته بين الأشياء عُرف ان لا ضدّ له، وبمقارنته بين الأشياء عُرف ان لا قرين له، ضادّ النور بالظلمة، واليبس بالبلل، والصرد بالحرور، مؤلف بين متعادياتها، مُفرّق بين متدانياتها، جلّ وعلا، تبارك وتعالى.

أحمدته حمداً يشفي النفوس، ويبلغ رضاه، ويؤدي شكر ما وصل إلينا من
سوايغ النعم، وجيل الآلاء، وأشهد ان لا اله إلا الله وحده لا شريك له، إلهاً
واحداً أحداً صمداً، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً.

وأشهد ان مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عليه واله وسلم عبدٌ أنتجبه، ورسول أنبعثه على
حين فترة من الرُّسل، وطول ههجة من الأمم، وانبساط من الجهل، واعتراض
من الفتنة، وانتقاض من المُبرم، وعمى من الحق، واعتساف من الجور،
وامتحاق من الدين، وأنزل إليه الكتاب، فيه التَّبيان والبيان، قرأنا عريفاً، غير ذي
عوج، لعلَّهم يتَّقون، قد بيَّنه للناس، ونهجه بعلمٍ قد فصَّله، ودين قد أوضحه،
وفرائض قد أوجبها، وأمور قد كشفها لخلقها، وأعلنها فيها، دلالة إلى النجاة،
ومعالم تدعوا إلى هذا، فبلغ صلى الله عليه واله وسلم، ما أرسل به، وصدع بما
أمر، وأدى ما حُمِّل من أثقال النبوة، وصبر لربه، وجاهد في سبيله، ونصح لامته،
ودعاهم إلى النجاة، وحثَّهم إلى الطاعات، ودلَّهم على سبيل الهدى. فأصلي
عليه عدد تقاطر الأمطار، وزبد الأحجار، وحصي البوادي والجبال، ورُبي
الأصحار.

وعلى وصيه ووزيره، وابن عمه، ومُستكمل دينه، وقاضي دينه، ومُظهر
أمره، والمُحتجِّ بِحُجَّجه، والمُستضيء بنوره، والمُقتفي بسُنَّته، أمير المؤمنين،
وقائد الغرِّ المُحجَّلين، علي ابن ابي طالب، صلوات الله عليه وسلامه.

وعلى أولاده المعصومين، كاشفين ينابيع علمه، سالكين مسالك معرفته،
يهتدي بهداهم العباد، ويستهلّ بنورهم البلاد، جعلهم الله حياةً للأنام، ومصاييح

الظلام، ومفاتيح الكلام، ودعائم الإسلام، صلاة تدوم بدوام الأنام، بل إلى قيام الساعة، وساعة القيام.

وبعد: فيقول المُفتقر إلى غفران الله، ابو سعيد، المُسمّى بـ(حبيب الله)، إني قد كنت برهة من الزمان، وحيناً من الأحيان، مُشتغلاً بكشف القناع، عن وجوه أبكار الأفكار، في علم الفلسفة الأولى، وتحقيق المُعضلات من آنية الأكوان، على ما هو عليها، حين اندراس رسوم العلم، واضمحلال أساسه، وكإنما مُقتضي أثار أجرام العلوية وأوضاعها، وهوى هواجس النفس البشرية وأوصافها، لان الزمان يرمي الأفاضل إلى زوايا الخمول، ويربّي في حجر رأفته كل بليد جهول، ترى كل خليع غدار، قد لبس العمامة، وتبصر كل عار عن المعاني، تزّيّا بزي التقدّم والإمامة، وكل ذي نكراء، تستقدّم عن ذوي الفطنة، وما انسب بالحال قول من قال: (جاي انست كه خون موج زند دروك سنك زين تفاین كه خرف مي سكند بازارش).

فأخرجت من ذخائر تلك البحار، دُرراً منتوراً، مُحرّراً فيه امهات المطالب غاية التحرير، واتبعت بدقائق أخر على سبيل التنوير، فلما رماني الزمان إلى طبرستان، طرحناها في زاوية الأعراض والخمول، لتفشّي الظلوم الجهول، فنسج عليها عنكب النسيان، وقوت عليها خيط البنيان، ومضت بها جزء من الأزمة والشهور، وتمادى عليها طرفاً من السنين والدهور، وإذ كنت ان اخدم السدّة السنيّة، والحضرة العليّة، رأس أرباب الحكم في عصره، قدوة الأعظم في دهره، ملاذ السلاطين في الأمم، ناظم أمور بني آدم، جامع اشتات المعالي، مُحيّ رقاب الأعالي، قدوة الملوك والسلاطين، أنيس الاقبال والأساطين، من

عتبته محطّ رحال الأفاضل، وسدّته ملقى المني والنواكل، مُبَيّض سواد الفؤاد
 برغائب الكلام، مُسَوّد بياض العين بسواد الأحكام، من رأيه أغارت الشمس
 حدّة وذكاء، ومن فكره أعار القمر نوراً وضياء، ولن أُشَبّه بالبحر، ان له مدّاً
 يعاقبه جزراً يار جاء، وكيف يُشَبّه كَفْيّه السحاب، وقد فاقا عليه بالآف من الالاء،
 وباسمه يتمدّح الألقاب والأوصاف، وبمدحه يفتخر الأعالي والأشراف،
 وبسيفه ينقاد كل ذري حشم وأعيان، وبرمحه يستظهر الآنس والجان، المُستعين
 بعناية الملك السُّبحان، فلان.

لازال عرائس الأمالي مُخضّلة بزال جوده، وعرائس المعالي مُزينة بحلية
 وجوده، وليست لي وسيلة تليق بتلك الحضرة الرفيعة، وتلائم تلك الساحة
 المنيعة، فاهمت ان متاع الدنيا قليل، كما جاء في كريم التنزيل، فاخترت ان انظم
 بعض تلك اللآلئ المنثورة، ونظّمته وحرّرتة تحريرا، ولعمري انه نمط جديد،
 وطرّاز سديد، في إثبات الواجب، وسلب المسالب منه تعالى، بحيث ينكشف
 بعض الحُجب والأستار، وبسّطتها لكل المعني ذكي، فطرت فطرته على نهج
 الإستقامة والسداد، والقيته إلى كل أوحدي ذكي، سلمت طبيعته عن العصمة
 والعناد، والتمس منك، ان لا تبادر إلى الإنكار، مالم تقرر سمعك، قبل التأمّل
 والإستكشاف، فتنسب اليّ الجود والإعتساف، ولا تحكم بمجرد سوء ظنّك
 بقائله، بالبطلان والفساد، فإن ذلك خارج عن قانون الصواب، وطريق الرشاد،
 بل عليك بالتدبّر فيه، والنظر بعين الإنصاف، ثمّ الإنكار او الإعتراف، وسمّيّتها
 بـ(العرائس)، وجعلتها على ملكوتات ثلاث.

الملكوت الأول

**فيما يجب على المكلف أولاً وبالذات
وبالدليل ثمّ ما يلزمه منه ويتبعه له**

وهو مشتمل على مقدّمة، وتسعة عشر فصلاً^(١):

المقدمة

في إبطال الأولوية الذاتية

اعلم انه جرى على لسان قوم، وجمع من المتأخرين، ان الممكن يحتمل ان يوجد برجحان، وأولوية ذاتية، فينسّد باب إثبات الصانع، تعالى الله عمّا يقولون، ثم حاولوا [لإبطال] هذا الإحتمال، بما لا يكاد يتم، والحق ان في هذا القول إجمال، وله معنيان:

الأول: ان الممكن يحتمل ان يوجد برجحان ذاتي، حتى يكون ذلك الرجحان الذاتي، مُقدّماً بالذات على وجوده، سبباً موجداً لوجوده.

الثاني: انه يحتمل ان يكون وجود ممكن، نظر إلى الماهية أولى به وأرجح، ولم يكن ذلك الرجحان، مُقدّماً وسابقاً على وجوده، ولا سبباً موجباً لوجوده. وللتفرقة بين المعنيين، نُعبّر عن الأول بالرجحان لذاته، فيكون الأمر للتقليل، وعن الثاني بالرجحان بذاته، على ان يكون الباء للمصاحبة، لا السببية. ثم يقال في إبطال الإحتمال الأول: انه لو كان ممكن موجوداً لذاته راجحاً،

(١) مجموع الفصول في هذا الملكوت، بلغت ثلاثة وعشرون فصلاً، لعلّه دمج مايتعلّق بالمُقَدِّمة معها.

ويكون رجحانه الذاتي، موجباً لوجوده، لزم ان يكون مُتميّزاً قبل كونه مُتميّزاً، فيكون موجوداً قبل كونه موجوداً، فإن المفروض ان يوجد بواسطة هذا الرجحان، وبذلك الرجحان، وان الوجود تابع له، وظاهر انه إذا كان الرجحان مُستتبِعاً لوجوده، كان متميّزاً، قبل كونه موجوداً، ولا تمايز في الأعدام، فبطل الإحتمال الأول.

واما الإحتمال الثاني، فيقال في إبطاله: بان الممكن مع بقاء الأولوية، جاز عدمه، وإلا لم يكن ممكناً، فإذا انعدم، لزم رجحان المرجوح، وهو باطل، واعترض عليه بعض الأعاض من الأعلام، بانه مُغالطة، إذ غاية ما لزم ان يكون عدمه حال الرجحان ممكناً، ولا يستلزم ذلك ان يكون عدمه بنفسه ممكناً، ولم لا يجوز ان ينعدم لعلّة خارجة مُعدّمة لا بنفسه، فيكون ذات الممكن، يقتضي الرجحان، مالم يمنع مانع، فإذا حصل مانع، يزول الرجحان، فينعدم بالمانع، لا بنفسه.

وأيضاً لم لا يجوز ان يكون كالممكن، فانه في ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ثم يوجد وينعدم بعلّة خارجة، والعلّة الخارجة لا تزيل التساوي الذاتي، نظراً إلى الذات، فيحتمل ان يكون الأولوية الذاتية، كالإمكان الذاتي باقية، ولا نُسلّم ان الإنعدام بعلّة خارجة، يمنع الرجحان الذاتي، فإن العلّة الخارجة، كما لا تمنع التساوي الذاتي، يحتمل ان لا تكون مانعاً للرجحان والأولوية الذاتية، نظراً إلى نفس الذات.

ويقال في دفع الإحتمال الثاني، الذي ذكره المُعترض، وهو قوله: (وأيضاً لم

لا يجوز...إلى اخره): لا ريب في ان المتنافيين، لا يجتمعان في محل واحد، بعلتين مختلفتين، فلا يمكن ان يكون وجود ممكن واحد، في حالة واحدة، راجحاً بالذات، مرجوحاً بالغير، فلا يجوز ان يكون الرجحان الذاتي، نظراً إلى الذات باقية.

والعلة الخارجة المقتضية للمرجوحية لا تزيلها، وبين الإمكان بمعنى التساوي والرجحان، او بين ذاتي، فرق دقيق، فإن الإمكان بمعنى التساوي، عبارة عن عدم اقتضاء الذات [للوجود] والعدم، وليس عبارة عن اقتضاء الذات، تساوي نسبة الوجود والعدم، ولا ريب ان العلة الخارجة، لا تجعل الذات مقتضياً للوجود او العدم، فحين وجود العلة، وصيرورة وجود الممكن راجحاً، تبقى الذات على حالتها الذاتية، من عدم اقتضاءها للوجود والعدم، بخلاف الرجحان الذاتي، فانه عبارة عن نوع اقتضاء من الذات للوجود او العدم، اقتضاءً ناقضاً، فالرجحان حال نفس امري، معلول للذات، ولو بقي حين اقتضاء العلة المرجوحة، ولا يزول بالعلة، لزم اتصاف شيء واحد، برجحان امر ومرجوحيته معاً، في حالة واحدة، بعلتين مختلفتين، وهذا ضروري الفساد، بديهي البطلان، فتأمل.

فإن قيل: كون الأولوية ذاتية، متصورة بوجهين:

احدهما: ان تقتضي الذات، ان يكون وجوده راجحاً على عدمه، في نفس الأمر، كالعلة الخارجة، والظاهر ان الأولوية الذاتية بهذا المعنى، لا تجتمع مع أولوية الطرف المقابل.

وثانيهما: ان تكون الذات بحيث إذا أُعتبرت بذاتها، كان الوجود أولى بها واليق، بحيث إذا خُلّيت ونفسها، ولم يؤثر فيها أمر خارج، وجدت بتلك الأولوية، ليس بنفس الأولوية الذاتية، بل هو عبارة عن اقتضاء الذات للأولوية اقتضاءً ناقصاً غير تام، بحيث يحتاج وقوع الأولوية، إلى رفع المانع.

وما منعنا جواز اجتماع مثل [ذلك] الإقتضاء، من الذات للأولوية، مع الأولوية الخارجية للطرف المقابل، وليس الكلام فيه، إلا يُرى ان اقتضاء طبيعة الماء للبرودة، تجتمع مع وجوب اتصافها بالحرارة الخارجية، وإنّما الكلام في عدم اجتماع نفس الأولوية الذاتية، مع الأولوية الخارجية للطرف المقابل، ولا شك في امتناع اجتماعهما هنا، ان أُريد بالأولوية والأليقية، معنى يخرج به أحد الطرفين عن التساوي للطرف الآخر، حتى يجوز وقوع احدهما بهما، وان أُريد بها معنى لا ينافي التساوي، ولا يوجب رفعه، فلو وقع أحد الطرفين بهما، لزم الترجيح بلا مرجح، أي ترجح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح، باقٍ بحاله، لا يندفع أصلاً، كما لا يخفى على الفطن.

والحاصل: انه ان أُريد بالأولوية الذاتية، الرجحان الذاتي، فلا شك في امتناع اجتماعه، مع الأولوية الخارجية للطرف المُقابل، وان كان اقتضاء الذات بتلك الأولوية، اقتضاءً ناقصاً، فانه لا معنى للأولوية والرجحان، بالنظر إلى الذات، إلا كون الذات مُقتضياً لها، ومنشأها بالضرورة، سواء كان الإقتضاء تاماً او ناقصاً، فليست الأولوية والرجحان بهذا المعنى، لا بحسب نفس الأمر أيضاً، إلا انها مُقتضى الذات، بخلاف الأولوية الخارجية، فإنها من الغير، فيكون

اجتماعهما في الطرفين، مُمتنعاً ممنوعاً بالضرورة.

وان أُريد بهما، محض انسيبته واليقينته، من غير ان يُرجح أحد الطرفين بسبب الذات، فلا ريب في انه، لا يجوز ان يتحقق ذلك الطرف، بمحض تلك الأنسيبة والأليقية، وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر، من غير مرجح، فإن الغرض، ان تلك الأليقية، لا تخرج الطرفين عن التساوي، إلا يرى ان كثيراً من الكمالات، أنسب واليق بكثير من الموجودات، ومع ذلك لا يحصل لها، ولو حصل لها، لا يحصل إلا لمرجح، وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح، فافهم.

تنبيه

ان الممكن مالم يجب وجوده، لم يتحقق، إلا إذا تحققت العلة بتمامها، فإما ان يتساوى وجود المعلول وعدمه، فيكون حاله مع تمام العلة، كحاله، لا معه، فكذلك يكون ما فُرض علة ومرجحاً، مُرجحاً وعلة، وأما ان يرجح أحد الطرفين، من غير ان يبلغ درجة الوجوب، فيمكن وقوع الطرف الآخر مع كونه مرجوحاً، في وقت تحقق العلة بتمامها، فلنفرض الوجود في وقت من أوقات وجود العلة، وبقاء الرجحان والعدم، في وقت آخر من اوقات وجودها وبقاءها، واختصاص أحد الوقتين بالوجود، ان لم يكن لمرجح، لم يوجد في الوقت الآخر، لزم ترجيح أحد المتساويين بلا سبب، ضرورة ان الأولوية الحاصلة من العلة، مُتحققة في كلا الوقتين، إذ الوقتان متساويان فيها، وان كان لمرجح، لم يوجد في الوقت الآخر، لم يكن ما فُرض علة تامة، علة تامة، هذا خلف.

واعترض عليه المُحقِّق الدواني: بانه لا يلزم من إمكان الطرف الآخر، إمكان وجوده في وقت، وعدمه في وقت آخر، بل اللازم إمكان عدمه، ولو في وقت أتصافه بالوجود، ولا استحالة في إمكان العدم في وقت الوجود، إنَّما المستحيل إمكانه بشرط الوجود، والممكن ما يجوز وجوده وعدمه في الجملة، إلا يُرى ان الزمان ممكن، ولا يجوز عدمه بعد وجوده، ولا وجوده بعد عدمه.

قال بعض متأخري الأفاضل في تعليقاته: أقول هذا الإيراد، ما تصدَّى أحد من القوم لدفعه، وحسبوا انه لا مُدفع له.

وأنا أرى انه مدفوع، وبيان ذلك، يتوقف على تمهيد ومقدِّمة، غفل عنها الأكثرون. وهي: انه قد يوضع موضوع، ويُفرض له حال، ممكن الثبوت له، بما هو موضوع، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع، بما هو موضوع، وان لم يكن مُمكن الثبوت له، بحسب بعض الخصوصيات الخارجة، عن نفس الموضوع بما هو موضوع، لِيُستدلَّ بها على المطلوب، ولا ريب في ان عدم إمكان ثبوته له، باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع، المغايرة لها، لا يقدح في إمكان ثبوته للموضوع، بما هو موضوع، ولعلَّ المراد بالحال الفرضي، المفروض مثل هذا الحال، وان كان هذا الحال مُمكن الثبوت، لنفس الموضوع بما هو موضوع، لا بدَّ ان لا يكون فرض ثبوت ذلك الحال، لنفس الموضوع، من حيث هو مُستلزمًا لِمُحال، فإن الممكن من حيث هو ممكن، لا يستلزم المحال، فإذا فرض انه لزم من فرض ذلك الحال، ووضع أمور أخرى محال، يجب ان لا يكون المُحال، ناشئًا من فرض ثبوته،

بل من وضع صفة، وحالة أخرى في ذلك الموضوع، الذي فرض له ذلك الحال، وذلك ظاهر عند التأمل.

وإذا عرفت هذه المقدمة، أقول: الموضوع في هذا الاستدلال، الممكن من حيث انه ممكن، ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت، والعدم في وقت آخر، حال ممكن الثبوت، للممكن بما هو ممكن، إلا يُرى ان بعض الممكنات توجد في وقت، وتنعدم في وقت آخر، وعدم إمكان ثبوته للممكن، باعتبار بعض الخصوصية، الخارجية عن نفس طبيعة الممكن، بما هو ممكن، كالخصوصية الزمانية، غير مُضر كما عرفت، فيتم الاستدلال، ويندفع المنع والنقض جميعاً، كما لا يخفى على المُتدبّر، فتدبّر، تعرف.

فإن قيل: هل ينفع في دفع الإيراد الذي أورده المُحقق الدواني، إثبات ان الممكن، لا يمكن ان يقتضي بقاءه ووجوده في الزمان الثاني، بحيث يكون عدمه بعد الوجود، مُتتفياً لذاته، كما توهم ان الزمان من هذا القبيل عند الحكماء، مع ان دليلهم لو تمّ، لا يدلّ إلا على الإمتناع الوقوعي، كما فعله بعضهم، او لا.

قلت: كلا فإن الإمتناع النفس الأمري، كافٍ في صحة الإيراد، على ما نحن بصدد بيانه، وهو إبطال الأولوية الخارجية، نعم، لا يبعد ان يكون نافعاً في دفع مثل هذا الإيراد، عن دليل عدم كفاية الأولوية الذاتية، فتأمل.

[الفصل الأول]

في إثبات الواجب لذاته على طريقة اهل الذوق والرياضة وهم الإشراقيون وغيرهم بدلائل منها ما يحتاج إلى إبطال الدور أو التسلسل ومنها ما لا يحتاج إليه
 اما الأول، فبوجه:

أحدها: ان للموجود أفراد بالبدئية، فإن كان واحد منها واجب الوجود بالذات، ثبت المطلوب، وان كان كُلُّها ممكناً، فله مؤثر موجود بالضرورة، ولزم الإنتهاء إلى الواجب، لاستحالة الدور والتسلسل.

وثانيها: ان يقال في الشق الثاني، ان لم يتحقق في أفراد الموجود واجب الوجود، لزم الدور والتسلسل.

ثالثها: ان يقال فيه، ان لم يتحقق واجب الوجود في أفراد الموجود، لزم ان يتحقق فيها، [لاستحالة] الدور والتسلسل.

ورابعها: ان يقال على تقدير كون الموجودات مُنحصرة في الممكنات، لزم الدور، إذ تحقّق موجود ما، يتوقف على هذا التقدير، على إيجاد ما، لان وجود الممكنات، إنّما يتحقق بالإيجاد، وتحقّق إيجاد ما يتوقف أيضاً على تحقّق موجود ما، لان الشيء ما لم يجد، لم يوجد.

واما الثاني، فنقول:

مجموع الموجودات، يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً، ومجموع الممكنات، ليس يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً، بذلك ثبت وجود الواجب بالذات، أو نقول: مجموع الممكنات الموجودة، موجود ممكن، اما انه موجود، فلامتناع

ان يكون مجموع الأمور الوجودية معدوماً، واما انه ممكنًا، فلافتقاره إلى كل واحدة منها، فله علة تامة، مُستقلة بالتأثير، وهو الواجب تعالى .
هذا ملخص ما ذكر في شرح حكمة العين، وادعى فيه، انه لا يتوقف على إبطاله الدور والتسلسل .

وفيه بحث؛ لأنه اما ان اخذ مجموع الممكنات، بحيث لا يشذ فرد منها، أو لا . فعلى الثاني يكون علة ذلك المجموع، مجموعاً آخر، وهكذا، فلا يتم الدليل . وعلى الأول فاما ان اردت بالعلة التامة، جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول، او الفاعل المُستقل بالتأثير والإيجاد، فعلى الأول نقول العلة نفسه، ولا يجب تقدّم العلة التامة بهذا المعنى على المعلول، والسند حكاية السرير، لان السرير عندهم مُركّب، من علة مادية وهي الهيولى، وصورية وهي الصورة، وكل واحد منها، جزء للعلة التامة، ومُقدّم عليها، مع انها عين السرير، فالعلة التامة ليست مُقدّمة على المعلول الذي هو السرير، وأيضاً يلزم فيه قدح آخر، وهو ما ذكره الشيخ على هذا الموضع . وعلى الثاني نقول قوله، ولا داخله فيه ممنوع، لجواز ان يكون ما فوق المعلول الأخير، علة للمجموع الغير المتناهي، الملحوظ بالإجمال، بحيث لا يشذّ، لا يقال إذا كان ما فوق المعلول الأخير، علة للمجموع، يلزم التسلسل في جانب العلة، ان الإبتداء من المعلول المحضّ، والتسلسل في جانب العلة، باطل قطعاً، لانا نقول يصير على هذا، خلطاً بين المسلكين، وكل من أخذ مجموع الممكنات ممكنًا واحد، غرضه عدم التوقف على الدور والتسلسل، على ما أفاد به الأستاذ (رحمه الله)، حين مطالعة شرح الإشارات .

وقال الأستاذ (طاب ثراه): يمكن تقرير الدليل بوجه، لا يتوجه عليه شبهة ما فوق المعلول الأخير، وهو: ان بعد إبطال الأولوية الذاتية، يصير الممكن متساوي الطرفين، ويحصل سلسلتان غير متناهيتين، أحدهما هي سلسلة العدمات، والأخرى هي الوجودات، فلترجح سلسلة الوجودات للممكن، حتى يوجد على السلسلة الأخرى، يحتاج إلى علة فاعلية، مستوفية للشرائط، فحيثُ المراد بالعلة التامة، العلة الفاعلية المُستقلة بالتأثير والإيجاد، ونسوق الدليل إلى آخره، فخذها وكن من الشاكرين.

او نقول: وهو منهج جديد، وطرز سديد، لو انحصر الموجود في الممكن، وذهبت سلسلة الموجودات إلى غير النهاية، يجوز في الواقع عدم تلك السلسلة، الواقعة بالفعل بجميع اجزائها، ووقوع سلسلة أخرى، مغايرة لها باعتبار، مناسبة لها باعتبار آخر، بدلاً وعوضاً عن السلسلة الواقعة بالفعل، بان يكون كل واحد من أجزاء هذه السلسلة المفروضة، بدلاً عما يناسبه، من أجزاء تلك الجملة المُتحققة بالفعل، ففي وقوع هذه السلسلة، الواقعة المتحققة بالفعل، واختصاصها بالوجود والتحقق، دون السلسلة المفروضة المغايرة لها، مع إمكان ان تقع في نفس الأمر، الجملة المفروضة، ولا تقع الجملة الموجودة راساً، لا بدّ من مرجح مُعيّن، مُخصّص لها بالوجود والوقوع، خارج عنها، وإلا لترجح أحد المتساويين على الآخر، من غير مرجح. والمرجح الخارج عن جميع المُمكنات، هو الواجب تعالى شأنه.

فإن قيل: إمكان وجود ممكنات أخرى، بالوجه الذي ذكرته، بدلاً عما هو

الواقع في الواقع ممنوع، بل ما هو واقع في الواقع، من الأفلاك والكواكب والعناصر وغيرها، بالوجه، وقفت عليه كمًّا وكيفًا، وكما لا ونقصًا، هو الذي يمكن وجوده، ولا يمكن وجود ما هو مغاير له أصلاً.

قلت: الكلام في الإمكان الذاتي، ومنعه مكابرة، سيّما إذا كان المخالفة والمغايرة، بالتشخصات والعوارض، أو الكمال والنقص، لأن كل ما له ماهية مغايرة لوجوديته، يجوز بالنظر إلى ذاته وهيئته، ان يكون له افرادٌ أخرى، مغايرة للفرد الواقعي في الهوية أو الرتبة، أو غير ذلك، فانه لو كانت مُمتنعة، امتنع الفرد الواقعي، لمشاركته معها في تمام الماهية، والمشارك في تمام الماهية والحقيقة للممتنع، ممتنع بالضرورة، على ما صرّح به صاحب الإشراق، وجمع من اتباعه، بان كل كلي كان، بعض جزئياته موجوداً، كان ذلك الكلي، وكل واحد من جزئياته، سواء كانت واقعة أو غير واقعة، ممكنة أيضاً.

فإن قلت: يلزم على تقدير وجود الواجب، وانتهاء سلسلة الممكنات إليه، ترجّح بلا مرجّح أيضاً، فانه إذا جاز وجود ممكنات أخرى، بدلاً عن هذه الممكنات الموجودة، فلم اختار الواجب، هذه الممكنات الموجودة على غيرها.

قلت: يجوز ان يكون اختياره، هذه الممكنات المخصوصة دون غيرها، لاشتمالها على حكمة ومصلحة خفيّة، فلا يلزم ترجّح بلا مرجح.

لا يقال على تقدير عدم الواجب تعالى شأنه، يجوز ان يقال مثل ذلك، لانا نقول إذا جاز تبدّل كل الموجودات راساً، ووجود موجودات أخرى بدلها،

على تقدير عدم الواجب تعالى، فمن الذي لاحظ تلك المصلحة، ويجوز في نفس الأمر، عدم تلك المصلحة، بانتفاء تلك الموجودات بأسرها، كما يجوز وجودها بوجودها، واما إذا [انتهت] تلك الممكنات المعينة، إلى الواجب، الذي هو موجد الكل، ومقدّره، فيوجد الكل، بالوجه الذي تقتضيه الحكمة والمصلحة، فلا يلزم ترجّح بلا مرجّح أصلاً، فتدبّر تعرف، فانه مع وضوحه دقيق.

وجه آخر: كل جزء من أجزاء العالم، واقع على النحو الواجب، في حصول الكمال الكلّي، النافع في نظام الكلّ، بحيث حصل منها جملة منتظمة، مُتَّسِقَة مُتَّقَنَة، لوقوع كل جزء من أجزاء بدن الإنسان، في موقعه النافع، في نظام كل البدن، وقع كل من الشمس والقمر، وسائر الكواكب بحركاتها المُخْتَلِفَة، والأرض والماء والهواء، بوجه يعدّ بجملتها، لتركّب المُركّبات، وحدوث الحادثات، وحصول الأنواع المركّبة، من الإنسان والحيوان والنبات والمعادن، إلى غير ذلك ما لا يخفى على المستبصرين.

فوقوع كل منها على هذا النحو الواقع، لأحد امور ثلاثة: اما باختيار كل منهما مما هو عليه، لعلمه بان الصلاح الكلّي في ذلك، واما لان طبيعة كل منها، واقعة اتفاقاً على النحو الواجب، النافع في حصول الكمال الكلّي، واما لان صانعاً حكيماً فعلها، وفطر طبائعها على الوجه الواجب، النافع في الصلاح الكلّي، المنتج للأنواع الكاملة.

اما الأول: فلا يتوقف عاقل في الحكم بانتفائه، لانا نعلم، انه ليس لشيء من

هذه الجمادات من الحكمة، بحيث [له] علم وإحاطة بالكل، وعلم ان الصلاح الكلّي، متوقف على ان يختار هو ذلك الوضع بعينه، ثمّ كان رؤفاً متعطفاً على ذلك الصلاح الكلّي، كريم السجّية، فتبذل نفسه في تحصيلها، هذا لا شك في انتفائه، كيف والإنسان الذي أعلى الكل، لا يُحيط بمثل هذا، إلا على نحو مُجمل.

واما الثاني: فكذلك، فإن حوالة مثل هذا الخطب الجسيم، والأمر العظيم الشأن الشريف، والغاية العظمى، إلى محضّ الإتفاق، ممّا يستحيل عند العقل، وغاية مجال الإتفاق معلوم، فتعيّن الثالث، وهو المراد، فاعرف.

وبوجه آخر: وهو انه كل احداً، إذا خُلي نفسه عن الوسوس والأوهام، المشوّشة المسوّسة، يظن، وعرف انه يعرف ويعلم أمراً ذاتاً، يتكل ويعتمد عليه، ويتضرع ويتوسل في المضائق إليه، ويرجى منه النجاة والخلاص من المحن والمصائب، وذلك الهه وعلّته وفاعله وموجده، ويؤيد ما قلناه حكاية الزنديق، الذي دخل على الصادق عليه وعلى ابائه واولاده المعصومين الف الف التحية والسلام، فيسأله عن دليل إثبات الصانع، فقال إلى آخر الكلام وهو مذكور في الكافي^(١).

(١) ذكر الشيخ الكليني في كتابه الكافي، ج ١، ص ٧٤، هذا الحديث في باب التوحيد وإثبات الصانع، وهذا نصّه: (أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَنصُورٍ، قَالَ: قَالَ لِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ كَانَ بِمِصْرَ زَنْدِيقٌ تَبَلَّغَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَشْيَاءٌ، فَخَرَجَ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُنَظِرَهُ، فَلَمْ يُصَادِفْهُ بِهَا، وَقِيلَ لَهُ إِنَّهُ خَارِجٌ بِمَكَّةَ، فَخَرَجَ إِلَى مَكَّةَ، وَنَحْنُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)، فَصَادَفَنَا وَنَحْنُ مَعَ أَبِي عَبْدِ



الله (عليه السلام) فِي الطَّوَافِ، وَكَانَ اسْمُهُ عَبْدَ الْمَلِكِ، وَكُنِيَّتُهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، فَضَرَبَ كَتِفَهُ كَتِفَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)، مَا اسْمُكَ، فَقَالَ اسْمِي عَبْدُ الْمَلِكِ، قَالَ فَمَا كُنِيَّتُكَ، قَالَ كُنِيَّتِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)، فَمَنْ هَذَا الْمَلِكُ الَّذِي أَنْتَ عَبْدُهُ، أَمِنْ مُلُوكِ الْأَرْضِ، أَمْ مِنْ مُلُوكِ السَّمَاءِ، وَأَخْبِرْنِي عَنِ ابْنِكَ عَبْدِ إِلَهٍ، السَّمَاءُ أَمْ عَبْدُ إِلَهٍ الْأَرْضِ، قُلْ مَا شِئْتَ تُخَصِّمُ، قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ: فَقُلْتُ لِلزُّنْدِيقِ أَمَا تَرُدُّ عَلَيْهِ، قَالَ فَقَبِّحْ قَوْلِي، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِذَا فَرَعْتَ مِنَ الطَّوَافِ، فَأَتِنَا، فَلَمَّا فَرَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)، أَنَاهِ الزُّنْدِيقُ، فَقَعَدَ بَيْنَ يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَنَحْنُ مُجْتَمِعُونَ عِنْدَهُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لِلزُّنْدِيقِ، أَتَعْلَمُ أَنَّ لِلْأَرْضِ تَحْتًا وَفَوْقًا، قَالَ نَعَمْ، قَالَ فَدَخَلْتَ تَحْتَهَا، قَالَ لَا، قَالَ فَمَا يُدْرِيكَ مَا تَحْتَهَا، قَالَ لَا أَذْرِي، إِلَّا أَنِّي أَظُنُّ أَنَّ لَيْسَ تَحْتَهَا شَيْءٌ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَالظَّنُّ عَجْزٌ لِمَا لَا تَسْتَيْقِنُ، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَفَصَعَدْتَ السَّمَاءَ، قَالَ لَا، قَالَ أَتَنْدَرِي مَا فِيهَا، قَالَ لَا، قَالَ عَجِبًا لَكَ، لَمْ تَبْلُغِ الْمَشْرِقَ، وَلَمْ تَبْلُغِ الْمَغْرِبَ، وَلَمْ تَنْزِلِ الْأَرْضَ، وَلَمْ تَصْعِدِ السَّمَاءَ، وَلَمْ تَجْزِ هُنَاكَ، فَتَعْرِفَ مَا خَلْفَهُنَّ، وَأَنْتَ جَاهِلٌ بِمَا فِيهِنَّ، وَهَلْ يَجْحَدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ، قَالَ الزُّنْدِيقُ، مَا كَلَّمَنِي بِهَذَا أَحَدٌ غَيْرُكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَأَنْتَ مِنْ ذَلِكَ فِي شَيْءٍ، فَلَعَلَّهُ هُوَ، وَلَعَلَّهُ لَيْسَ هُوَ، فَقَالَ الزُّنْدِيقُ، وَلَعَلَّ ذَلِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَيُّهَا الرَّجُلُ، لَيْسَ لِمَنْ لَا يَعْلَمُ، حُجَّةٌ عَلَى مَنْ لَا يَعْلَمُ، وَلَا حُجَّةٌ لِلْجَاهِلِ، يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ تَفْهَمُ عَنِّي، فَإِنَّا لَا نَشْكُ فِي اللَّهِ أَبَدًا، أَمَا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، يَلْجَانِ فَلَا يَسْتَبْهَانِ وَيَرْجِعَانِ، قَدْ اضْطَرَّا لَيْسَ لَهُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَانُهُمَا، فَإِنْ كَانَا يَقْدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا، فَلِمَ يَرْجِعَانِ، وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُضْطَرَّيْنِ، فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا وَالنَّهَارُ لَيْلًا، اضْطَرَّا، وَاللَّهُ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ، إِلَى دَوَامِهِمَا وَالَّذِي اضْطَرَّهُمَا أَحْكَمُ مِنْهُمَا وَأَكْبَرُ، فَقَالَ الزُّنْدِيقُ صَدَقْتَ، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ إِنَّ الَّذِي تَذْهَبُونَ إِلَيْهِ، وَتَظُنُّونَ أَنَّهُ الدَّهْرُ، إِنْ كَانَ الدَّهْرُ يَذْهَبُ بِهِمْ، لِمَ لَا يَرُدُّهُمْ، وَإِنْ كَانَ يَرُدُّهُمْ لِمَ لَا يَذْهَبُ بِهِمْ، الْقَوْمُ مُضْطَرُونَ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ، لِمَ السَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ وَالْأَرْضُ مَوْضُوعَةٌ، لِمَ لَا يَسْقُطُ السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ، لِمَ لَا تَنْحَدِرُ الْأَرْضُ فَوْقَ طِبَاقِهَا، وَلَا يَتَمَاسَكُ مَنْ عَلَيْهَا، قَالَ الزُّنْدِيقُ أَمْسَكْهُمَا اللَّهُ رَبُّهُمَا وَسَيِّدُهُمَا، قَالَ فَآمَنَ الزُّنْدِيقُ عَلَى يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فَقَالَ لَهُ حُمْرَانُ، جُعِلْتَ فِدَاكَ، إِنْ

إلا انه لضعف علمه، لا يقبله بخصوصه، ولذلك لا ينكر عاقل وجود الاله، وإنما الخلاف في أوصافه، ولا يخفى انه لا يلزم الإستغناء، عن دليل إثبات الواجب راساً، إذ غاية ما لزم، ان يعلم كل عاقل، ان له الهاً يتضرع إليه، واما انه واجب لذاته، او منتهى إليه، فمن حالاته النظرية، يحتاج إلى برهان.

وذكر بعض المُحقِّقين من العارفين، من ان العلم يحصل بالتواتر، وهو إخبار عن جمع كثير، عن أمر محسوس وما لذلك، إلا لان العقل يحيل اجتماعهم على الكذب، او على غلط الحسّ.

فنقول: اجتمع جميع الأنبياء، بل جميع الحكماء والعلماء، بل اكثر العقلاء، بل كلّها، على وجود الصانع، فلا يبعد ان يوجد ذلك العالم الضروري، لان العقل يحيل اجتماعهم على الكذب او الغلط، في هذا المعقول، كما نعلم من الحسّ، الكثير في رؤية بصرية، نعلم من امثال ذلك العقول على كثرتها، من الاجتماع على غلط في البصيرة، واما العلم باتفاقهم على ذلك، فحاصل بالتواتر، فهذه أيضاً في إثبات الوجود تعالى شأنه (مستمع باش تا بكويم راست كه درين كيند اين صدا زجه خواست::همه عالم صدا نعمة اوست كه شنيدا ينجين صدا دراز).



أَمَنْتِ الزَّانِدَةَ عَلَى يَدِكَ، فَقَدْ أَمَنَ الْكُفَّارُ عَلَى يَدِي أَبِيكَ، فَقَالَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي آمَنَ عَلَى يَدِي أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) اجْعَلْنِي مِنْ تَلَامِيذِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَا هِشَامُ بَنَ الْحَكَمِ، خُذْهُ إِلَيْكَ وَعَلِّمَهُ، فَعَلَّمَهُ هِشَامٌ، فَكَانَ مُعَلِّمَ أَهْلِ الشَّامِ وَأَهْلِ مِصْرَ الْإِيمَانَ، وَحَسَنَتْ طَهَارَتُهُ، حَتَّى رَضِيَ بِهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام).

وقال ابو الحسن يوسف العامري^(١)، في بعض رسائله: (الخاص والعام من الأمم المختلفة، متى وجدوا في الدهور المتناسخة، متفقين على حقيقة عقيدة واحدة، في وضع من الأوضاع، ثم لم يكن موجب العقل، موافقاً لها، فإن إتفاقها عليها، يقوم مقام الشواهد العيانية، التي يستعين في تصحيحها، عن الأدلة العقلية، ويصير المعاند لها، والمعرض عن قبولها، معدوداً من جملة المتجاهلة)، انتهى كلامه.

وهو صريح فيما نقلناه، مُفيد للعلم الضروري كما قرّناه.
وجه آخر: أجدّ مما القيت عليك، فاستمع ما سيُتلى عليك، حاصله يرجع إلى قضية استثنائية، وهي: انه ان كان في الوجود موجود، فوجب الوجود، لكن في الوجود موجود، فوجب الوجود موجود.

بيان الملازمة: انه ان كان الموجود واجب الوجود، ثبت المطلوب، وان كان ممكن الوجود، فنقول: كل ممكن الوجود، لا يوجد بالنظر إلى ذاته، ومالم يوجد لم يوجد، فإذا كان كل الموجودات ممكنًا، يلزم ان لا يكون موجود او

(١) ابو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري، من فلاسفة القرن الرابع الهجري. ولد في مدينة نيسابور، في مطلع القرن الرابع الهجري، تتلمذ على أبو زيد البلخي، وتوفي عام (٣٨١ هـ). ألف العامري عدّة مؤلفات، شملت علم العقيدة، والأديان المقارنة، وتفسير القرآن، والأخلاق، والتربية، والتي منها: شروح على كتب أرسطو، النُسخ العقلي، الإبصار والمبصر، الامد على الأبد، كتاب الإتمام لفصائل الأنام، وعلم النفس، كتاب الفصول الربانية في المباحث النفسانية، ومؤلفات أخرى في العلوم الطبيعية، كعلم النبات والبصريات، وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج ١٤، ص ٢٤٧. الأمد على الأبد، ابو الحسن العامري.

موجداً، فيلزم على تقدير وجوده عدمه، فتبيعته هذه القضية وهي: ان كان في الوجود موجوداً، لم يكن في الوجود موجوداً، وهي الخلف، فلا بدّ ان لا تكون جميع الموجودات ممكنًا، بل لا بدّ من موجود غير ممكن، وهو الواجب، فتثبت الملازمة، فتثبت النتيجة وهو المطلوب، وهذا الاستدلال ممّا لا بدّ ان يكتب بخطوط النور، على صفحات الجور، تأمل فيه.

[الفصل الثاني]

في كون الواجب ليس له ماهية كلّية بل هو عين

الوجود الخاص والموجود البحث

فنقول: لو كان له ماهية كلّية، ولم تكن ذاته من حيث هي، مصداقاً للوجود والموجودية، ومبدأً لانتزاعها بنفسها، لم يكن ذاته وماهية من حيث هي موجوداً، إذ الماهية من حيث هي، ليست إلا هي، وإذا لم تكن في نفسها موجودة، يحتاج في كونها موجودة، إلى فاعل وجاعل، يجعلها موجودة، فإن توسط الجعل بين الشيء ونفسه مُمتنع، وأما كونه شيئاً آخر، وصيرورته أمر آخر مُغايراً لنفس ذاته، يحتاج إلى علّة وجاعل بالضرورة، واحتياج الواجب في الوجود إلى جاعل وفاعل، مُستلزم لإمكانه، فإن ذلك لا يمكن ان يكون نفسه، وإلا لزم تقدّمه على نفسه في الوجود والوجوب، فيكون غيره وهو مُستلزم لإمكانه، فيجب ان يكون ذاته بذاته، مصداقاً للوجود والموجودية، ومبدأً لانتزاعها، فهو عين الوجود الخاص، والموجود البحث، فلا يكون له ماهية

كلية قطعاً، بل هو نفس حيثية أنتزاع الوجود، وعين مبدأه، بخلاف الممكن ذاته، فانه بحسب الظاهر من النظر، مُركَّب الهوية، من حيثية انتزاع الوجود، وشيء آخر هو الماهية، فانه في نفسه بالقوة، وإنَّما يصير بالفعل، بحيثية مُكتسبة من الفاعل. والواجب موجود بحت، لا ماهية له، وغيره شيء موجود، ولهذا قال الشيخ في الهيات الشفاء: (والذي يجب وجوده لغيره دائماً، فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لان الذي له بإعتبار ذاته، فإنه غير الذي له بإعتبار غيره، فهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود مُعرى عن ملابسة ما بالقوة وبالإمكان باعتبار نفسه، فهو الفرد الحقيقي، وغيره زوج تركيبي، هذا هو مُقتضى النظر الجلي)^(١).

والتحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق: هو ان الواجب محض حيثية انتزاع الوجود، والممكن محض ما بالقوة اعني الماهية، وإنَّما يصير بالفعل، بالإرتباط بالواجب، لا بانضمام حيثية انتزاع الوجود.

والعجب انه صرَّح صاحب الإشراف، من أشتراك الواجب مع الممكنات في نفس الماهية، والإختلاف بينهما بالكمال والنقص، على ما سنذكره، مع انه يستدل على هذا المطلب، الذي نحن بصددده، ما حاصله:

هو ان العقل لو جاز ان يفصل الواجب، إلى شيء ووجود، فكان شيئاً موجوداً، يكون له ماهية كلية، إذ المُشخص في الحقيقة، على ما حُقِّق في موضعه، هو نحو الوجود، على ما صرَّح به الفارابي، فإذا فصله العقل إلى شيء

(١) الهيات الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص ٣٠٥. وانظر أيضاً: الاسفار، ملا صدرا، ج ١، ص ١٤.

مغاير للوجود، كان ذلك الشيء في نفسه، مع قطع النظر عن الوجود المغاير كلياً بالضرورة، وإذا كان له ماهية كلية، يجوز بالنظر إلى نفسها، ان يكون لها افراد أخر، غير هذا الفرد، فانه لو امتنع بالنظر إلى ماهيته، ان يكون له فرد أخر، لامتنع ذلك الفرد المفروض انه واجب، لمشاركته مع الممتنع في تمام الماهية، والحقيقة للممتنع ممتنع، وإذا جاز ان يكون لها افراد أخر، ولا جائز ان تكون تلك الأفراد واجبة أيضاً، لنفس تلك الماهية، وإلا لزم ان يكون كل فرد من تلك الأفراد، مشتملة على الأفراد الأخر، بل على الأفراد الغير المتناهية، لاشتراك الماهية المقتضية لجميع تلك الأفراد، بين جميع الافراد، وذلك مُستلزم لانتفاء الكثرة، إذ على هذا التقدير، تنتفي الوحدة مطلقاً، وإذا انتفت الوحدة، تنتفي الكثرة بالضرورة، فيكون لا محالة تلك الأفراد الباقية، ممكنة بالنظر إلى تلك الماهية، فالفرد الذي فرض انه واجب الوجود، يكون ممكنًا أيضاً، لمماثلته ومشابهته مع الممكنات، في تمام الماهية، والحقيقة ممكن، فثبت المطلوب. وهو كون الوجود الخاص عينه، وهو محضّ حيشة انتزاع الوجود والموجودية، فليُتأمل.

ولبعض المحققين طريق أخر، في إثبات هذا المطلب - أي كون الوجود الخاص عينه - بأن كل ما يحلله العقل، إلى شيء ووجود، أي كل ماله وجود زائد على ذاته، لا بدّ لاتصافه بالوجود من علة، فإن كان العلة ذات الموصوف، فيلزم اتصاف ذاته بالوجود، على تأثر إتصافه بالوجود، لان بديهية العقل، يحكم بان الإيجاد فرع الوجود.

ولهذا قال بعض العارفين: (ذات نايافته ازهستي بخش كي تواندكه سود هستي بخش)، فإن كان الوجود السابق عين اللاحق، يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره، فننقل الكلام في اتصافه بذلك الوجود، فأما انه يلزم التسلسل في الوجودات، او ينتهي إلى وجود هو عين الذات، مع ان التعدّد في وجود الشيء الواحد مُحال، كما تشهد به الفطرة السليمة.

وبوجه اخر: وهو انه كلّ ما هو معروض الوجود، إذا لوحظ بذاته، يكون الوجود مسلوباً عنه، لان الماهية من حيث هي، مسلوبة عنها سوى الذات والذاتيات، كما هو المشهور عند الجمهور، من ان الماهية من حيث هي، ليست واحدة، ولا كثيرة، ولا شيئاً من الامور العارضة لها، وعلة ذلك الوجود، ليس الذات كما ذكرنا سابقاً، ولان العقل يحكم بان الإيجاد فرع الوجود، فلا تكون الماهية من حيث هي، بلا شرط الوجود موجدة، سواء كانت موجدة لنفسها او غيرها.

فيكون حقيقة الواجب تعالى شأنه، وجوداً متأكداً، اعني وجوداً قائماً بذاته، فيكون وجوداً وموجوداً، لان الموجود هو ما قام به الوجود، سواء كان القيام كقيام العرض والصفة، إلى المعروض والموصوف، كوجود الماهيات الممكنة بالنسبة إليها، او كقيام الشيء بنفسه، كقيام الوجود الواجبي بذاته، فحيثُذِ، وان كان إطلاق القيام عليه مجازياً، لكن لا يستلزم كون إطلاق الموجود عليه مجازياً، كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة.

وبوجه اخر: وهو انه إذا لم يكن الوجود عيناً، فلا يخلو اما ان يكون جزءاً

او عارضاً، وكلاهما محال. لان الإحتمال الأول، يستلزم الإمكان، لافتقاره إلى جزئه، ومطلق الافتقار يستلزم الإمكان. اما الإحتمال الثاني، قد ذكرنا سابقاً غير مرة. فثبت المطلوب، هذا ما تيسّر لي في هذا المقام، والله المستعان وعليه التكلان.

[الفصل الثالث]

في انه تعالى لا شريك له في الوجود حقيقة بل هو المتفرّد بالوجود الحقيقي وغيره موجود بالانتساب إليه والارتباط كما هو مذهب المحققين من الحكماء ومشرب المتألهين من العرفاء

اعلم ان العلماء اختلفوا، في ان الوجود والموجود، لفظ مشترك بين الوجودات والموجودات، ام لا، فبعضهم بالأول، وعين للموجودات، واجباً كان او ممكناً، وهو مذهب ابي الحسن الاشعري.

وبعضهم بان الوجود والموجود جزئي حقيقي، بحيث لا يطلق إلا على الذات المنزّه عن النقائص كلّها، وهو الواجب تعالى شأنه، والأشياء التي تتراءى، ماهي موجودة، إلا على سبيل التوهّم والخيال، وهو مذهب المتصوّفين والمشرّعين منهم، بان الوجود والموجود كلّّي، عيّن في الواجب، وزائدة في غيره، إلا ان غيره صار مُضمحلاً في جنب وجوده تعالى، وكأنه معدوم.

وبعضهم بان الوجود جزئي، هو الذات الواجب تعالى شأنه، والموجود

كُلِّي، وهو ما انتسب إلى الوجود، وحينئذٍ انتساب الواجب لأطلاق الوجود عليه حكمي، وهذا الذي نحن بصدد إثباته.

وبعضهم ان الوجود والموجود كَلِّي، والفرد الخاص من الوجود هو عين لذاته، وزائد في الباقي، وحينئذٍ اختلف في غيره تعالى، بان مع الوجود حصة ام لا، فبعضهم بالأول، وبعضهم بالثاني، والحصة عبارة عن الطبيعة، من حيث انها مُقيّدة بقيد، هو خارج عنها، بخلاف الفرد، وهو مجموع الطبيعة مع القيد، وهذا هو مذهب المشائين.

وبعضهم بان الوجود والموجود كَلِّي، زائد في الجميع، إلا ان ذات الواجب، يقتضي الوجود اقتضاءً تاماً، بحيث يستحيل معه انفكاك الوجود عنه، بالنظر إلى ذاته، وغيره ليس كذلك.

ثمّ اعلم، ان في إثبات هذا المطلب، لا بدّ من تمهيد ومقدمة، وهي:
ان مناط الوجوب الذاتي، هو كون حقيقة الوجود، عين الموجود، ومناط الإمكان الذاتي، مغايرتها له، وهذا هو الباعث لهم، على التزام ان الوجود، عين ذات الواجب، ولا معنى لكون الوجود او الموجود، عين حقيقة الواجب، على ما مر الإشارة إليه، سوى ان ذاته بذاته، منشأ ومبدأ لانتزاع الموجودية عنها، ونفس حقيقته، من حيث [انه] مصداق لصدق الوجود عليه، لان مفهوم الوجود او الموجود، المعلومين بالبدئية، كنه حقيقته، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فإن ذلك مُحال، غير متصوّر، لا يقول به أحد، اما الوجود بالمعنى المعلوم، فإنه إعتباري إنتزاعي، لا يمكن ان يكون حقيقة الواجب، وذلك ظاهر، لا ستره فيه.

واما مفهوم الوجود، فلانه مفهوم كلى، والواجب لا يكون له ماهية كلية كما مر، والوجود الخاص^(١)، الذي ذهب بعضهم إلى عينيته له تعالى، فليس معنى إلا ان ذاته بذاته، ومن حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود، ومصادق لصدق الوجود، كما صرّحوا بذلك، قاله المَحَقِّق الدواني في حاشيته على التجريد^(٢).

اقول: ويتلخّص ممّا بيّناه، وممّا تركناه من تصرّياتهم وتلويحاتهم، ان حقيقة الواجب عندهم، هو الوجود البحت، القائم بذاته، المعرى في ذاته عن جميع القيود، والإعتبارات الغريبة، فهو إذن موجود بذاته، مُتَشَخَّص بذاته، قادر بذاته، عالم بذاته، اعني بذلك، ان مصادق الحمل في جميع صفاته، هو هويته البسيطة، التي لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه، ومعنى كون غيره موجود، انه معروض للحصة من الوجود المطلق، بسبب غيره، بمعنى ان الفاعل يجعله، بحيث لو لاحظته العقل، انتزع منه الوجود، فهو سببه الفاعل، لا بذاته، بخلاف الأول.

وإذا تمهد هذا، فنقول: هذا المعنى العام المشترك فيه، من المعقولات الثانية، وليس عيناً لشيء منها حقيقة، نعم، مصادق حمله على الواجب ذاته كما مر، ومصادق حمله على غيره هو ذاته، من حيث هو مجعول للغير، فالمحمول في الجميع، زائد بحسب الذهن، إلا ان الأمر الذي هو مبدأ لانتزاع

(١) شرح الهيات الشفاء، محمد مهدي النراقي، ج ١، ص ٣٤٩ - ٣٥١. شرح فصوص الحكم، محمد داود القيصري، ص ٢٣٦.

(٢) الحاشية القديمة على شرح التجريد، للمَحَقِّق الدواني، المسألة السادسة والثلاثون، في أنّ وجود واجب الوجود ووجوبه، نفس حقيقته. مخطوط.

المحمول في الممكنات ذاته، من حيثية مُكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته، فانه كما سبق عندهم، وجود قائم بذاته، فهو في ذاته، انتهى.

ومما ذكرناه ونقلناه، يلزم كما هو صريح كلام المُحقق الدواني، من حيث ان مناط وجوب الواجب بالذات، هو كون نفس حقيقة الواجب، من حيث منشأ ومبدأ لانتزاع الوجودية، ومصادقاً لها، ومناطق الإمكان الذاتي، هو ان لا يكون نفس حقيقة الممكن، من حيث هي منشأ ومبدأ لانتزاع الوجودية، ولا مصادق لها وبذاتها.

وإذا عرفت ذلك، وتأملت فيه حق التأمل، كل ممكن سواء سُمي بالوجود او الماهية، لا يكون من حيث انتزاع الوجودية عنه، وإلا لكان واجباً، لما مرّ في المقدمة، ومن البين انه إذا لم يكن امر في نفسه، ومن حيث مبدأ لانتزاع الوجود والموجودية، لم يصير موجوداً، ومبدأ لانتزاعها، إلا بتغير عما كان في نفسه، ولهذا صرح المُحقق الدواني على ما مر، بان المعلول يكتسب حين الوجود من الفاعل، حيثية مُصححة لانتزاع الوجود عنه، ضرورة انه لو بقي حين الوجود، على ما كان على نفسه، ولم يتغير عنه، كان كما كان في نفسه، لا موجود، إذ كل شيء في حد ذاته، ليس إلا هو، فلو صار أمراً آخر، بعدما لم يكن في نفسه كذلك، لا بدّ ان يتغير عما كان في نفسه، وحد ذاته.

ولا ريب ان المتغير عما كان في نفسه، اما بضم ضميمة إليه، واما بارتباطه بأمر آخر، لا سبيل إلى الأول، لان الضميمة اما واجب بالذات، او ممكن، لا يجوز ان يكون واجباً بذاته، لان إنضمام الواجب إلى الممكن، اما بكونه حالاً

فيه، او محلاً له، وكلاهما مُمتنع لما سيجيء، ولا ان يكون مُمكنًا أيضًا، إذ لا بدّ ان يكون موجود، او يكون لها مبدأ إنتزاع موجوداً، فانه لا يمكن إنضمام امر، لمعدوم محض إلى شيء، وكل ممكن موجود، يحتاج في ان يوجد - وان كان في نفس الوجود - إلى ضميمة لما مر، فيتسلسل إلى غير النهاية، فبقي ان يكون تغيره بارتباطه، إلى امر آخر، ولا يمكن ان يكون ذلك الأمر مُمكنًا بذاته، للزوم التسلسل على ما مر بعينه، بل يجب ان يكون وجوداً واجباً بالذات، ضرورة ان الأمر الذي يُصير الشيء بالارتباط موجوداً، ليس إلا الوجود، فثبت المطلوب، فتأمل فيه.

هذا ملخص ما ذكره بعض من المتأخرين، فثبت ان موجودية الممكنات، إنّما هي باعتبار ارتباطها بالواجب بالذات، الذي هو نفس الوجود الحقيقي، الذي بذاته منشأ ومبدأ لانتزاع الموجود، ومُصحح لصدقها، فهو الموجود حقيقة، وغيره غير موجود في الحقيقة، بل إنّما هو موجود باعتبار الارتباط والانتساب إليه.

قال المُحقّق الدواني في الزوراء: (ومما يجب ان يُعلم، ان ذلك الارتباط، ليس بكونه حالاً في الممكنات، ولا محلاً لها) لما سيجيء من بيان أمتناع كونه حالاً في غيره، ومحلاً له، بل هي نسبة خاصة، وتعلّق مخصوص، غير النسبة الحالية والمحلية، يشبه نسبة المعروض إلى العارض، بوجه من الوجوه، وليست هي بعينه، كما قال المحققين: (من دتو عارض ذات وجود يم مشبكهاي مشبكات وجود يم).

فإن قيل: لا نسلم ان الممكن لا يصير موجوداً، إلا بتغير عما كان عليه في نفسه، بل إنما يصير موجوداً، بإفادة الفاعل نفس ماهيته، كما هو المشهور عند الإشرافيين، وكيف لا، والتغير عما كان عليه في نفسه، كما يقول به، اما بانضمام أمر آخر إليه، او بارتباطه إلى أمر، وكل منهما يقتضي ان يكون المعلول، هوية في نفسه، حتى ينضم إليه أمراً ويرتبط بأمر، فإن انضمام الشيء إلى المعدوم، او ارتباطه بشي غير مُتصوّر، وذلك مُستلزم لوجود المعلول، قبل كونه موجوداً.

قلت: ان نفس ذات الممكن، وجوداً كان او ماهية في نفسها، ومن حيث هي ليست مصداقاً للموجودية، ولا مبدأ انتزاعها أصلاً، لما مر، فحين إفادة الفاعل ذاتها، اما ان لا يكتسب من حيثة مُصححة لذلك الانتزاع، او يكتسب منه تلك الحيثة، فإن لم يكتسب تلك الحيثة، لم يكن عين إفادة الفاعل إياها أيضاً، مصداقاً للموجودية أصلاً، ولا يكون مبدأ لانتزاعها قطعاً، لبقائها على ما كانت عليه في نفسها، من انها ليست مصداقاً، ولا مبدأ لانتزاعها، وهذا ضروري، والمُنازع مكابر، وكيف يجوز عاقل ان أمراً واحداً بعينه، يكون تارة مصداقاً للموجودية، ومبدأ لانتزاعها، من غير تغير فيه، بوجه من الوجوه، فإن هذا بديهي البطلان، وان اكتسب من الفاعل، الحيثة للصدق والانتزاع، كما هو صريح كلام المُحقّق الدواني، على ما نقلناه عنه، فقد تغير عما كان عليه في نفسه بالضرورة.

وفيه بحث، حاصله: انه لم لا يجوز ان تكون الحيثة المُصححة للانتزاع، نفس ذات الممكن المعلول.

والجواب: انه قد مر، انه لو كان كذلك، لكان نفس ذاته، إذا اخذت من حيث هي مصداقاً للموجودية، فكان واجباً لا ممكناً.

أقول: ممكن ان يُعبّر بهذا البرهان بعبارة أخرى، واقرب إلى مدارك الأقسام من الأعلام، وهي: ان الممكن المعلوم حين الوجود، اما ان لا يكتسب من الفاعل حيثية مُصحّحة، لانتزاع الوجود عنه، فلم يصير موجوداً بالضرورة، هذا خلف.

وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثية، فنقول: هذه الحيثية ليست نفس ذاته، من حيث هي هي، وإلا لكان واجب، لما مر غير مرة، ولهذا صرّح العلامة الدواني، بان مبدأ انتزاع الموجودية في المُمكنات ذاته، من حيثية مُكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته، فلا بدّ وان يكون غير نفس ذاته، ولا يمكن ان يكون أمراً انتزاعياً، وإلا لاحتاج إلى حيثية أخرى مُصحّحة لانتزاعه أيضاً، ضرورة ان نفس ذاته من حيث هي، لا تكون مبدأ لانتزاعه، لما مر غير مرة أيضاً، بل لأنه خلاف المفروض، فيكون ذاته باعتبار آخر، وحيثية أخرى، وننقل الكلام إليها حتى يتسلسل، وهو مُستلزم لان لا يكون الحيثية المُكتسبة المعروضة، نفس امري، وهو ممنوع، بل يجب ان يكون أمراً موجوداً، ولا يمكن ان يكون ذلك الأمر الموجود، ممكناً أيضاً، وإلا نقلنا الكلام إليه، فيلزم التسلسل أيضاً، فلا بد ان يكون واجباً بالذات، ولا يمكن ان ينقسم الواجب إلى الممكن المعلوم، لما حُقّق في موضعه، بل يجب ان يرتبط هو بالواجب، فيكون إرتباطه به حيثية مصححة، لانتزاع الوجود عنه، وهو المطلوب. وفيه وله جواب، يظهر بأدنى تأمل فيه، فتدبر.

[الفصل الرابع]

في انه تعالى لا شريك له في الوجود الذاتي

اعلم ان البراهين الدالة على هذه الدعوى، التي هي عمدة المطالب العظمى، مُتعددة مُتكَثرة، إلا إنا نذكر ما افاده أستاذ المتأخرين، شيخ الإشرافيين، وبيانه يحتاج إلى تمهيد ومُقدّمات:

الأولى: انه لا يمكن ان ينتزع من حقيقته، امور مختلفة متباينة بالذات، غير مشتركة في ذاتي أصلاً، مع قطع النظر عن أنتساب الأمور المُختلفة، إلى امر واحد، وأمر مُتشابهة، أمر واحد بعينه، أي لا يكون حقائق مختلفة، من حيث انها مختلفة، منشاءً وموجباً لحصوله، معنى محصّل واحد بعينه في العقل، والمنازع في ذلك، يكابر مقتضى عقله، فإن الفطرة السليمة حاکمة، بان الأمور المختلفة المتباينة، من حيث انها مختلفة، باعتبار منشأ وموجب لحصوله، معنى محصله واحد بعينه في العقل، والمنازع في ذلك يكابر مقتضى عقله.

فإن الفطرة محض ذواتها المتباينة، لا تكون منشاءً ومبدءاً، وباعثاً مُستلزمًا لحصوله، معنى واحد بعينه في العقل، ولا يصح ان يكون مصداق، لصدق مفهوم واحد بعينه عليها، بل المفهوم الواحد، لا يمكن ان يُنتزع من الامور المتعددة، ولا يحصل منها في العقل - بطريق اللزوم - معنى محصّل واحد، إلا ان كانت تلك الأمور مُتماثلة، او مشتملة على الأمور المتماثلة، او يكون الاختلاف بين تلك الامور، بمحض الاختلاف في انحاء الحصول على ما قيل في المقول بالتشكيك.

او تكون تلك الأمور المتباينة، مُنسبة إلى أمر واحد، او أمور متشابهة، فإذا كان المتعلق والمنسوب إليه واحد، او كيفية النسبة متشابهة، يحصل باعتبار ذلك المنسوب إليه الواحد، والمتشابه، والنسب المتشابهة، صورة واحدة، ويتنزع امر واحد، واما بغير تلك الوجوه، فلا يتصور ذلك قطعاً بديهية.

الثانية: ان الوجود والموجودية، معنى واحد محصل مشترك بين جميع الموجودات بالضرورة، ويدل عليه الدلائل والتنبيهات، المذكورة في كتب القوم، المشهور بين الطلبة، لا يقال لم لا يجوز ان يكون الوجود والموجودية، كالجنس في البسائط، لا تكون مشتركة حقيقة، بل مما يتوهم اشتراكه، لعدم التمييز، لانا نقول الفطرة الصحيحة حاكمة، لتوحد معنى الوجود والموجود، واشترائه حقيقة بين جميع الموجودات، فإننا نعلم بالضرورة والوجدان، جميع الموجودات من حيث انها موجودة، مشتركة في معنى واحد، وهو معنى الوجود والموجودية، والمنازع في ذلك مكابر، فوحده معنى الوجود والموجودية بديهي، يحكم به الفطرة السليمة، بخلاف أجناس البسائط.

والثالثة: الوجود والموجودية، إنما يتنزع من نفس حقيقة الواجب بالذات، بلا اعتبار نسبته وارتباطه إلى امر مغاير له مطلقاً، وإلا لم يكن واجباً بالذات بالضرورة، وهذا امر واضح.

وبعد تمهيد المقدمات، نقول: لو تعدد افراد الواجب بالذات، لا بد ان يتحقق بينهما امر مشترك ذاتي، وإلا لا يمكن ان يُتنزع من نفس حقيقتها المتباينة مفهوم، كالوجود والموجودية، التي هي معنى واحد، لما مر في المُقدمة الأولى،

فانه لا يمكن ان يكون صحة انتزاعها عنها، باعتبار امر واحد، مغاير لنفس تلك الحقائق، لما مر في المُقدِّمة الثالثة، من ان الوجود والموجودية، إنّما يُتنزع في الواجب بالذات، من نفس ذاته، وإلا لم يكن واجباً، فلو لم يتحقّق بينهما ذاتي مشترك، لا يمكن انتزاع الوجود عنها أصلاً، فلا يكون موجوداً قطعاً، هذا خلف.

وإذا تحقّق بين تلك الأفراد، امر مشترك ذاتي، فإما ان يكون نفس حقيقة تلك الأفراد، او جزئها، وعلى التقديرين، يلزم إمكان الواجب، اما على التقدير الأول فظاهر، حيث يلزم ان يكون للواجب ماهية كلّية، وكونه ذي ماهية كلّية، مُستلّز لإمكانه كما سبق، واما على التقدير الثاني، فلان الجزء المُشترك بينهما، ممكن بالضرورة لما مر، والجزء المُختصّ بكل منهما، ان لم يكن واجباً بالذات أيضاً، يلزم ان يكون حقيقة الواجب بالذات، محض الممكنات، وهو مُستلّز لإمكان الواجب بالذات بالبدئية، وان كان واجباً، لا بدّ من تحقّق الجزء المشترك فيه أيضاً، والجزء المشترك ممكن بالضرورة، فيكون له جزء مختصّ واجب بالذات، لا بدّ ان يتحقّق فيه الجزء المشترك، فلا بدّ له من جزء مختصّ واجب بالذات، فننقل الكلام إليه، حتى يذهب إلى غير النهاية، فيلزم ان يكون للواجب، أجزاء غير متناهية، ويكون كل واحد من تلك الأجزاء أيضاً، أجزاء غير متناهية، وذلك مُستلّز لانتهاء الواحد، مُستلّز لانتهاء الكثير، ضرورة انه لو لم تتحقّق الوحدة، لم تتحقّق الكثرة أصلاً، هذا خلف، فثبت المطلوب.

فإن قيل: الحكاء قالوا بان كيفية نسبة المحمول الخاص - وهو الوجود - منحصر في المواد الثلاثة، وهي الوجوب والإمكان، وغير ذلك، المحمول الذي هو الوجود، لا يثبتون له تلك الكيفية، بخلاف المنطقيين، فانهم قالوا لكل محمول، الذي كفيته نسبة خاصة، قالوا بانها تترقى عن ثلثين، كما ذكروا في الموجّهات، وليس كلامنا إلا على مذهب الحكماء.

فحينئذ يقال: بعد إثبات وحدة الوجود، لا يمكن ولا يتصور تعدّد الوجوب، إلا ان شيخ الإشراق صرّح، بان كل عرض، لا بد وان ينتهي إلى نوعه، إلى امر قائم بذاته كالسواد، فانه ينتهي إلى سواد قائم بذاته، ومثّل المُحقّق الدواني في بعض تعليقاته بالنور، فإن النور مطلقاً، اعم من ان يقوم بالحواس الجسميّة، او يقوم بذاته حقيقة واحدة، ولهذا يعبدون كل الانوار بحسب النواميس الإلهية، ويجعلونها قبلة في النواميس القديمة.

والمشاؤون قالوا: بان الحقيقة الواحدة، لا يجوز ان يكون بعض افرادها جوهرًا، وبعضها عرضًا، لان تلك الحقيقة، اما مستغنية عن المحل، فالكل كذلك، او مفتقرة، فالكل أيضاً كذلك.

لانا نقول: لا نسلم ان تلك الطبيعة، اما مُقتضية للفناء، او مُقتضية للإفتقار، بل لا يقتضي شيئاً منهما، والمراتب المختلفة في الكمال والنقص، يقتضي الإفتقار وعدمه، وغاية نقصانها، كونها عرضاً قائماً بالغير، فحينئذ لا يكون الوجوب عرضاً، فيمكن ان يتحقّق بنحو آخر، في فرد آخر، واجب الوجوب أيضاً، فيحتاج إلى الإستدلال، الذي ذكرنا فليُتدبّر.

فانه لا بد في هذه المقدمات، من مشرب أصحاب الإشراق، وتتبع مدوناتهم، كما لا يخفى على أولي النهى.

[الفصل الخامس]

في انه لا شريك له في إيجاد العالم

قد سبق براهين صحيحة تامة، على ان الواجب بالذات واحد، والان نريد ان نسلک مسلکاً آخر، وهو ان نُبيّن وحدة الإله الخالق للعالم، وفي الكلام الإلهي، [ومن] سلک هذا المسلك، وقد سلکه ارسطاطاليس مُقدّم حکماء المشاء، ومدوّن قواعدهم، وشيخهم على ما هو المشهور في هذا الزمان، هو الشيخ الرئيس، فإن ارسطاطاليس أستدل على وحده الإله، بوحدة العالم، وأهل هذا المسلك، أنفع للعبادة، ويفيد فائدة زائدة، فإن مجرد وحدة الواجب، لا يستلزم وحدة الإله المؤثر في العالم، لإحتمال ان يكون الواجب، مبدءاً بعيداً، ويكون المؤثر الخالق للعالم، ممكنات متعدّدة، هي الإله، ولهذا أوردوا الشرائع والحكم القديمة، بالإستدلال على وحدة الإله.

فنقول: مُقدّمة الأمر الواحد في نفس الأمر، قسمان، **اولهما:** ان يكون له اجزاء بالفعل، **وثانيهما:** ان يكون بسيطاً، لا جزء له بالفعل.

ثمّ القسم الأول ينقسم بحسب الإحتمال إلى قسمين:

اولهما: ان يكون لبعض تلك الأجزاء، حاجة إلى بعض آخر، تلك الحاجة اما في الذات، او في الصفات، او في الآثار والافعال، وعلى كل حال، تكون

الأجزاء مُتعلّقة، مرتبطة بعضها ببعض، مُتفّعة بعضها عن بعض، بوجه لا ينتظم حال بعض، دون غيره، كأعضاء حيوان واحد مثل الإنسان، فإن من تأمل في التشريح، عرف ارتباط الأعضاء، وانتفاع بعضها [من] بعض، وعدم انتظام حال بعض بدون أخرى، كيفية الربط والتعلّق، بحيث يتأثر كل، بتأثر صاحبه، فيتألم تألمه، ويلتذّ لذّته، ويرسل الدم إلى عضو فيه ضعف.

وثانيهما: ان لا يكون كذلك، ولم يكن لشيء من اجزائه، إحتياج إلى شيء بوجه.

مُقدّمة ثانية: ان الأمور المتعدّدة، إذا كانت مرتبطة، متعلّقة بعضها ببعض، مُتفّعة بعضها عن بعض، لا ينتظم حال بعضها بدون غيره، كأعضاء حيوان واحد، إذا كانت مصنوعاً، كان صانعها واحد، بشهادة الفطرة، بان الأمور المرتبطة المتّسقة المُنتظمة، المرتبط على تعانقها وانتظامها، فوائد بوجه، كأنها امر واحد، لا يكون إلا فعلاً واحداً، لفاعل واحد.

ثمّ بعد المُقدّمين، نقول: النظر في السموات والأرض، وسائر أجزاء العالم، يفيد الحكم، بأنها مُرتبطة متّعانقة، بعضها ببعض، مُتفّعة بعضها عن بعض، مُرتبة على نظامها وتعانقها فوائد، كأنها امر واحد.

وفي رسائل اخوان الصفا، بيان: ان العالم كلّه حيوان واحد، والعظيم ارسطاطليس، صرّح بان العالم حيوان واحد، بان لجميع اجرام العالم، نفس واحد شخصي، على ما ذهب إليه المُحقّقون من الصوفية والحكماء، فيكون العالم كلّه، حيواناً واحداً حقيقة، فكما ان العقل يحكم، بان خالق زيد مثلاً

واحد، وليس بِمُتَعَدِّدٍ، فكذلك الفطرة السليمة، تحكم بان خالق العالم بجميع اجزاء واحد.

فنقول: فبالْمُقَدِّمة الثانية، يحكم بان خالق العالم، لو كان مصنوعاً، كان صانعه واحداً، لكنه مصنوع مخلوق، فخالقه وصانعه واحد، وهذا ما أردناه.

وللْمُتَكَلِّمِينَ مسلك آخر في نفي الشريك، وهو: ان الممكن لما كان وجوده ليس من ذاته، فلا بدّ في وجوده من مؤثر، والمؤثر فيه، اما حال وجوده، واما حال عدمه، ومحال ان يكون تأثير المؤثر فيه حال وجوده، للزوم تحصيل الحاصل، فلا بدّ ان يكون تأثير المؤثر فيه حال عدمه، فلا بد ان يكون كل ممكن حادثاً، لسبقه بالعدم، فيكون الفاعل فيه مُختاراً لا موجباً، وفيه بحث^(١).

والصواب ان يقال: ان الاختيار من صفات الكمال، وانتفاء نقص جزماً، والنقص مما يستحيل على الواجب، فبهذا ثبت اختيار الواجب. وحيثُ لو تعدّد مُوجد العالم، فلو أراد احدهما إيجاد ممكن، فلا يحلو للأخر ان يراد ضد ما أراد، ويمكنه ذلك او لا. فعلى الثاني يلزم العجز. وعلى الأول اما ان يحصل شيء منها، او يحصله مراد احدهما دون الآخر.

والأول مُستلزم لاجتماع النقيضين، والثاني مُستلزم لارتفاعهما، مع عجزهما معاً، والثالث مُستلزم لعجز احدهما، والثلاثة باطلة.

(١) انظر لذلك: حوار بين الفلاسفة والمُتَكَلِّمِينَ، الدكتور حسام الآلوسي، حيث ذكر آراء المدارس

الكلامية والفلسفية، ومناقشتهم حول كون الفاعل مختاراً او موجباً.

فتعدّد الإله مُستلزم لإمكان التخالف، وهو مُستلزم لأحد المحذورات الثلاث، فبطل التعدّد. وهذا البرهان، هو برهان التمانع، المشهور عند اهل البرهان، وانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)، أشار إلى هذا البرهان، كما لا يخفى على أهل العرفان.

وفي هذا البرهان بحثان، ذكره المُحقّق الدواني، وهو ان قوله، فعلى الثاني يلزم العجز. نقول: لا نسلم العجز، لان الإرادة وان كانت مُمكنًا بالذات، إلا انها ممتنع بالغير، أي بسبب إرادة الغير، فلا يلزم العجز، وأيضاً نقول: سلّمنا ان كل واحد منهما مُستقل في الإيجاد، لكن لم لا يجوز ان تتعلّق إرادتهما، باشتراكهما في الإيجاد، فلا يتم الإستدلال.

ولحكماء المشاء، مسلك اخر في إثبات هذا المطلب، وهو: انه قد تقرّر في الفلسفة الأولى، ان وجوب الوجود، عين الواجب تعالى شأنه، فلو تعدّد الواجب حقيقة مشتركة بينهما، فامتياز كل منهما عن الآخر بالتغير، سواء كان ثبوتياً او عدمياً، ولا بدّ ان يكون الأتصاف به واجباً، وإلا يلزم ان يتحقّق التعيّن، في كل ما يتحقّق الوجوب، وهو ينفي التعدّد، فيلزم الخلف، فيكون التعيّن ممكناً، فعلته اما الماهية، او الخارج، ولا يجوز ان يكون الماهية علّة لها، وإلا فكلّما تحقّقت الماهية تحقّق التعيّن، فبطل التعدّد، فيلزم الخلف أيضاً. فلا بد ان تكون العلّة أمراً خارجاً، فيلزم إحتياج الواجب للذاتي.

وفيه: ان الإحتياج في غيره أيضاً كذلك.

ويجاب: بان الإحتياج في التعيين، يستلزم الإحتياج في الوجود، لان الوجود لا يعرض للماهية، إلا بعد التعيين، لان عروض الوجود للماهية في مرتبة الإطلاق، غير معقول على ما صرّحوا فيه، فيتم الإستدلال.

ولأهل الإشراق - خصوصاً للشيخ المقتول - مسلك آخر في إثبات هذا المطلب، وهو انه لا شك ان جميع الأشياء، محتاج إلى شيء، ولا شك ان الأكمل هو الذي يحتاج إليه الكل، فإذا لم يكن البعض محتاجاً إليه، بل إلى غيره، لا يكون الأكمل أكمل، فإذا تعدّد النور والغني، لا يكون كل منهما غنياً، لفوات كل واحد منهما، صفة الأكملية، وهو إحتياج الكل إليه، وكل ما له نقصان بوجه من الوجوه، لا بدّ ان يكون مُمكنًا ومحتاجًا، فيكون كل منهما مُمكنًا محتاجًا، هذا خلاصة ما قالوا في المقام.

[الفصل السادس]

في انه تعالى لا جزء له مطلقاً بل هو بسيط محض

قال الفاضل الدشتكي: أعلم ان الجزء اما فعلي تركيبي، او معنوي ذهني، او تحليلي وهمي، والواجب تعالى شأنه، مُنزّه عن جميع أنواعه.

اما انه عن الأجزاء التحليلية الوهمية، فلأن الواجب - على ما سيجيء - ليس بجسم ولا جسماني، والأجزاء التحليلية الوهمية الوضعية، مُختصة بالجسم والجسمانيات، كما سيجيء.

واما كونه مُنَزَّهاً عن الأجزاء المعنوية الذهنية، فلأنه عبارة عن الأجزاء المحمولة، وهي مُتَغَيِّرة في المفهوم، مُتَّحِدة بحسب الوجود، فيحتاج إتحادهما في الوجود إلى علة، ضرورة ان كل أمر مغاير أمر آخر، فاتحاده معه، او اتصافه، او كونه هو، او ما شئت، قسمة تحتاج إلى العلة، ولا يستغني عنه، فإن توسط الجعل بين الشيء ونفسه، ممتنع بالذات.

واما كونه شيئاً اخر، فيحتاج إلى علة بالضرورة، كما مر مراراً، فالواجب لو تركّب من الأجزاء المحمولة معلولاً (تعالى عن ذلك)، فإن وجوده عين وجود الأجزاء، والحاصل ان كل واحد من الأجزاء المحمولة، عرض للآخر، والعرضي مجعول، معلول بالضرورة والإتفاق، وإذا كان إتحاد الأجزاء بعضها مع بعض معلولاً، لكان الواجب أيضاً معلولاً، فيكون مُمكنًا.

هذا ما سنح لي، وعرضته على بعض أعظم علماء زماننا، فقال: لا يلزم من معلولية الإتحاد معلولية الواجب، إذ الإتحاد نسبة، والنسبة متأخرة عن الطرفين، خارجة عنهما.

فقلت: ولا أعني بالإتحاد هذا المعنى النسبي، بل المراد به الوحدة التي بينها في نفس الأمر.

فقال: يجوز ان يكون ذلك الوجود، من حيث تعلّقه بالوجود لجزء معلولاً، محتاج إلى الفاعل، وان لم يكن من حيث تعلّقه بالكل، وهو الواجب، معلولاً محتاجاً أصلاً.

قلت: لا يخفى على أولي النهى، انه لا معنى لمعلولية الوحدة والإتحاد، إلا

كون الوجود بعينه وجود الكل، فيكون الكل أيضاً، اثر للفاعل حقيقة، على إمكان الاتحاد، مُستلزم لإمكان الواجب، كما لا يخفى على المُتفطن، انتهى.

واستدل المُحقق الدواني، على نفي تلك الأجزاء، بما ملخصه: انه ان كان كل من الجزئين عين وجوده، لم يصح حمل الجزئين على الآخر، لتغاير وجودها، ولا على الكل أيضاً، وان كان احدهما فقط عين وجوده، كان هو الواجب، فلا تركيب فيه، وان كان كلاهما غير الوجود، كان الواجب ممكناً، ويمكن ان يجعله المحذور في جميع الشقوق أكمل الذاتي، كما لا يخفى على الفطن، انتهى.

والأولى ان يقال: ان الأجزاء المعنوية المحمولة، اما مأخوذة عن الأجزاء الخارجية، ويلزم من نفي التركيب الخارجي - كما سيجيء - نفيها، واما غير مأخوذة عنها، بل يكون الكل بسيطاً في الخارج، وحينئذ لا يتعلّق بنفيها عن الواجب، عرض يُعتدّ به، إذ مثل تلك الأجزاء - كما حُقّق في موضعه - إنّما يأخذ حقيقة، من لوازم ذلك البسيط الخارجي، ولا مانع من ان يكون للواجب البسيط في الخارج، لوازم كذلك، على ما لا يخفى، واما انه تعالى مُنزّه عن الأجزاء التركيبية الخارجية، فلان الأجزاء الخارجية - على ما هو المشهور المقرّر عند الجمهور - مُتقدّمة على الكل، بحسب الوجود في الخارج، محتاج إليها، وتحقّق تلك الأجزاء في الواجب بالذات، مُستلزم لإمكانه، وكون غيره مُقدّماً عليه بحسب الوجود الخارجي، والواجب يجب ان يكون مُقدّماً على كل ما عداه وجوداً، هذا ما تقرّر عليه، رأي جميع أرباب الحكمة والكلام.

وأورد عليه بعض الأعظم الأعلام: من ان الأجزاء الخارجية، ليست متقدّمة على الكل، بحسب الوجود الخارجي، لان الكل في الخارج، ليس إلا جميع تلك الأجزاء، والمجموع بما هو مجموع، إعتبار عقلي، فلو تقدّم جزء على الكل، الذي هو عبارة عن هذا الجزء، وجزء آخر، او أجزاء أخرى، يلزم تقدّم ذلك الجزء على نفسه في الوجود، لان ذات الكل، ليس إلا الأجزاء، فيكون ذلك الجزء مُقدّماً على نفسه، ومؤخراً عن نفسه، وان كان أحد الأجزاء علّة لجزء آخر، لم يكن علّة للمجموع، وان كان هناك هيئة اجتماعية، وكانت الأجزاء علّة للهيئة الاجتماعية، لم يكن شيء منها علّة للمجموع، وكان حكمه ان يكون بعض الأجزاء، علّة لبعض آخر.

فإن قيل: الجزء الواحد غير جميع الأجزاء، فلم لا يجوز ان يكون علّة له.
قلنا: هذا الجزء من جميع الأجزاء داخل فيه، فإن كان علّة لجميع الأجزاء، كان علّة لنفسه.

والحقّ ان هذا كلام دقيق، صدر عن مصدر التحقيق، صدر الملة والدين الشيرازي^(١).

وغاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام، تقوية لهؤلاء الأعلام، ان الواحد الطبيعي - كما حُقّق في موضعه - واحد في الخارج، بخلاف الواحد الصناعي،

(١) قال بهمنيار في التحصيل: ان معنى كون الواحد الطبيعي، واحداً في الخارج، ان مصداق وحدته ومبدأ انتزاعها، هو الصورة المتنوعة الموجودة، المغيرة للأسم والحدّ امر عيني، لا انه يصير معروفاً لوحدة خارجية، بخلاف الواحد الصناعي، فإن مصداق وحدته، ليس موجوداً عينياً، بل أمر ذهني. منه عفى عنه.

فلا نسلّم ان المجموع من حيث انه مجموع، او من حيث انه واحد، في الواحد الطبيعي، غير موجود في الخارج، ولا نسلّم ان الكل، ليس إلا نفس ذات الأجزاء فقط، بل الكل إنّما هو الأجزاء من حيث انه واحد في الخارج، فيجوز ان يكون نفس ذات الجزء، مُقدّمًا على جميع الأجزاء، من حيث انه واحد في الخارج.

فإن قيل: فيكون الجزء مُقدّمًا على نفسه.

قلت: كلا، بل غاية ما لزم، ان يكون نفس ذات الجزء، مُقدّمًا على نفسه، من حيث انه متّحد مع سائر الأجزاء بالوحدة الخارجية، ولا محذور فيه.

فإن قلت: كيف يكون الكثير في الخارج، واحداً أيضاً في الخارج.

قلت: لا امتناع في ذلك، إذا اختلفت الجهات والحشيات في الخارج، فيكون ذلك المجموع، كثيراً خارجياً من جهة، وحيثية خارجية، وواحداً خارجياً، باعتبار جهة خارجية أخرى، إلا ترى ان الجسم البسيط في الخارج، مُتّصف بالسواد والبياض، من جهتين مُختلفتين، لا يقال هذا اختلاف تغاير عقلي، لانا نقول لو كان اختلافًا عقلياً، لما صحّ اجتماع المتقابلين في الخارج، فتأمل فيه. والأولى ان يقال: لا منافاة بين الكثرة العددية، والوحدة الطبيعية أصلاً، فافهم.

وتحقيق الكلام في المقام: ان تقدّم الجزء على الكل، ليس إلا تقدّمًا عقلياً لا خارجياً، فإن ما هو موصوف بالكثرة، هو بعينه موصوف بالوحدة، والتغاير بينهما ليس إلا بالإعتبار، فلا يمكن تقدّمه على احدها دون الآخر، تقدّمًا

خارجياً، ولا يتصور ذلك إلا باعتبار العقل، وفرض التغير إلا إعتباري بينهما،
فيكون مُقدِّماً عقلياً، لا خارجياً.

والحاصل: ان التقدّم الذاتي، اما بحسب الوجود الخارجي، واما بحسب
حكم العقل، وحقيقة التقدّم بحسب الخارج، وكيفية تحقّقه، فيه:

ان المُقدّم يوجد في الخارج، في مرتبة من مراتب الوجود، ولم يوجد فيها
المؤخر، والمؤخر يوجد في مرتبة بعدها، أي بعد مرتبة وجود المُقدّم، فيلزم ان
يكون المُقدّم، مغايراً للمؤخر الخارجي، تغايراً خارجياً، فهذا هو التقدّم الذاتي
الخارجي.

واما التقدّم الذاتي العقلي، فهو: ان العقل يحكم بتقدّم امر على آخر، حكماً
نفس آمري، عن باعث صحيح، وفي هذا التقدّم الذاتي العقلي، يلزم ان يكون
المُقدّم مغايراً للمؤخر في التصور، ولا يلزم التغير الخارجي.

ثم ان الأستاذ لما رأى، تزييف ذلك المسلك، سلك في نفي التركيب
الخارجي مسلكاً آخر، ولا ريب في انه أولي وأخري، فقال: ان المبدأ الأول
الواجب، بسيط لا جزء له أصلاً، وذلك ان الجزء اما جزء تركيب، واما جزء
تقسيم، كما في الجسمانيات ذوات الأوضاع، ولقد حققت بالبرهان، ان الواجب
مجرد، ليس بجسماني، فليس له جزء تقسيم، واما جزء التركيب، فهو ممتنع ان
يكون له أيضاً، لوجوه:

منها: انه لو كان للواجب أجزاء موجودة، تركب منها الواجب، فتلك
الأجزاء اما واجبة، او ممكنة، او بعضها كواحد، منها واجب، وبعض آخر

ممكّن. فعلى الأول: وهو ان تكون كلّها واجبة، لزم تعدّد الواجب، وبرهان التوحيد ينفيه. وعلى الثاني: وهو ان تكون كلّها ممكنة، لم يكن المجموع واجباً، إذ الكل ليس إلا جميع الأجزاء، وأيضاً يمتنع تقدّم الجزء على الكل بالذات، بل كل جزء فهو، اما مع الكل، معيّة ذاتية في الوجود، واما ان يكون الجزء مُقدّمًا، ويمتنع ان يكون الكل مُقدّمًا بالذات على الجزء، فيمتنع ان يكون جزء الواجب ممكنًا، لان الواجب واحد، مُقدّم على كل ممكن بالذات.

وبهذا يظهر بطلان الثالث، وهو ان يكون بعض اجزائه واجباً وبعضها ممكنًا، ومما يدلّ على بطلان الثالث، انه على هذا التقدير يكون الجزء الواجب، هو المبدأ الاول، والجزء الممكن في سلسلة الممكنات، ومجموع الواجب، والممكن يمتنع ان يكون مُقدّمًا بالذات، على شيء من اجزائه.

فهذا هو التقرير الحسن، والوجه الوجيه، وما هو المشهور عند الجمهور، من ان كل جزء مُقدّم بالذات على الكل، وعلة للكل، ففيه قصور كما صرّحنا به سابقاً، فتدبر.

فإذا ثبت ان لا جزء للواجب تعالى، لا في الأعيان، ولا في الأذهان، ظهر ان لا جنس له ولا فصل، فلا حدّ له، لان المحدود يجب ان يكون مُركّبًا من جنس وفصل، ولما كان الواجب لذاته، منفصلة الحقيقة عمّا عداه، فلا يكون له لازم، يوصل تصوّره العقل إلى حقيقته، فلا وصول للعقول إلى الحقيقة، من هذا الطريق، فلا تعريف له، يقوم مقام الحدّ كما سنذكر، فاعرفه، وكن من الشاكرين.

[الفصل السابع]

في انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني بل هو مجرد محض

اعلم ان مسألة تجرّد الواجب تعالى شأنه، أصل عظيم في الإسلام، يجب على كل مسلم الإعتناء بتحصيلها، والأهتمام بشأنها، وما ذكره القوم في شأنها، مدخوله لا يسمن ولا يغني من جوع، قال بعض متأخري الأفاضل: وجدت في تحقیقات سيد أعظم الحكماء، وغيث افخم العلماء، ما يشفي العليل، ويروي العليل، في هذا المطلب الجليل، بوجوه عديدة سديدة، واستندت واستنبطت من افاداته أيضاً، وجوهاً وجيهة أخرى، نذكر هنا طرفاً منها، مما هو اقرب إلى مدارك الأقوام من الأعلام، وانجح إلى بغية الخواص والعوام، فأقول:

[المُقدّمة الأولى]: يمتنع ان يوجد في الخارج ذي وضع، غير منقسم بأجزاء وضعية، فكل ذي وضع منقسم وضعاً، والنقطة غير موجودة في الخارج، على ما حُقّق في موضعه، وما هو المشهور عند الجمهور فيه قصور، ثمّ اعلم ان المُقدّمة المذكورة فيما هو ذو وضع، مستقلاً بالذات ظاهراً، واما إذا لم يكن مستقلاً بالذات، فلحلّوله في ذي وضع، مُنقسم مستقل الذات بالضرورة، والحلول بدون السريان بديهي البطلان، ضروري الامتناع، فتدبّر.

[المُقدّمة الثانية]: كل ما هو مجرّد، في مرتبة من مراتب الوجود، يجب ان يكون مجرداً من جميع المراتب، ولا يمكن ان يصير مادياً بعد كونه مجرداً في مرتبته، لان المجرّد غير قابل للتجزئة والتقسيم بحسب ذاته، ولا يمكن بالنظر إلى ذاته في ذاته، فرض شيء دون شيء، فلو صار مادياً، يكون قابلاً للتجزئة

والتقسيم بالضرورة، فيمكن بالنظر إلى ذاته في ذاته، فرض شيء دون شيء،
 فيصير الممتنع في حد ذاته، ممكناً في حد ذاته، وهذا ضروري البطلان.

عبارة أخرى: المجرّد له حقيقة واحدة، وهو به، واحدة في نفسه، وحد ذاته،
 فإن كانت تلك الحقيقة بذاتها ونفسها في حد ذاتها، بدون إعتبار غيرها، صالحة
 للتجزئة والتقسيم، وممكناً ان يكون له جزء، وممكناً ان يكون في شيء دون
 شيء، امتنع ان يفرض فيه شيء دون شيء.

وفيه: انه لا نسلّم ان كل جسماني، ممكن في ذاته، بالنظر إلى محض ذاته،
 يمكن فرض شيء دون شيء، بل يجوز ان يكون إمكان الفرض، باعتبار امر
 يقارنه إلى ذاته.

والجواب: إنا نعلم بالبديهة، ان كل جسماني فهو قابل للتقسيم والتجزئة
 بحسب ذاته وهويته، وإلا لما صار بسبب مقارنة الغير، بعد تحصيل هويته، قابلاً
 له، قال بهمنيار في التحصيل: (ما لا يقبل الإنقسام، لا بالقوة ولا بالفعل، كان
 محالاً ان يقارنه، ما بسببه يقبل الإنقسام، فانه محال ان يدخل عليه، ما يخرج
 عن حقيقته، إلا ان يفسده، فما لا يكون قابلاً للإنقسام، لا يصحّ ان يقارن ما
 بسببه يقبل الإنقسام). هذا ملخص كلامه، وهو صريح فيما ذكرناه.

والحاصل: ان ما لا يكون هوية قابلة للقسمة، بان لا تكون ممتدة منبسطة في
 اول مرتبة وجودها، لا يصير بعد تلك المرتبة بسبب المقارنة، ممتدة منبسطة،
 قابلة للقسمة بالبديهة.

فإن قيل: فما تقول في الأعراض التي ليست بقابلة للقسمة في انفسها، وإنما

يقبل القسمة بواسطة مقارنتها، للصورة الجسمية المتصلة بذاتها، وكذا الهيولى الأولى.

قلت: كل من الأعراض والهيولى، ليس له مرتبة وجود، لا يكون قابلاً للقسمة، ثم يصير قابلاً لها، بواسطة موازنتها للصورة الجسمية، بل كل منها في اول مرتبة وجوده، مقارن للصورة الجسمية، قابل للقسمة، ووجود كل منها في نفسه، تعينه بوجوده، مقارناً مع الصورة الجسمية المنقسمة بنفس ذاتها.

والحاصل: ان وجود كل منها، لا يتحصل في نفسه، في مرتبة من مراتب الوجود، بدون مقارنته لما هو قابل للقسمة بالذات، بل مرتبة تحصيله بعينها، مرتبة مقارنة، لما هو قابل للقسمة بالذات، وكل منها في اول مرتبة وجوده وتحصيله، وجد وتحصل منقسماً، وهوية كل منها في جميع مراتب الوجود، قابلة للقسمة في نفسها، وان كان عروض الانقسام لها، ليس لنفس حقيقتها من حيث هي، ولا محذور في ذلك، وما منعاه، بل إنما منعنا عن ان يكون امر في حد ذاته، في اول مرتبة وجوده، تعين هوية الشخصية غير منقسمة، ثم بعد تلك المرتبة، في مرتبة أخرى، تصير تلك الهوية بعينها، منقسمة بواسطة مقارنتها لغيرها، وهذا امر تشهد الفطرة السليمة بفساده، ما ذكرناه في بيانه تنبيهات، فتأمل، تعرف.

المقدمة الثالثة: كل ذي وضع، فهو اما متصل بالذات في جميع مراتب وجوده، او متصل بالغير في جميع المراتب، وإلا لزم وجود ذي وضع غير منقسم، او ضرورة المجرد مادياً، هذا خلف.

المُقَدِّمة الرابعة: كل متصل بالغير، يجب ان يكون مقارناً، كذلك الغير في جميع مراتب وجوده وتحققه، وإلا لم يكن مُتصلاً بالغير في جميع المراتب، فيلزم صيرورة المجرد مادياً، وهو محال، لما مر في المُقَدِّمة الثانية.

وإذا عرفت هذه المُقَدِّمات، نقول:

يُمْتَنَع ان يكون الواجب جسماني ذا وضع، لأنه [ان] كان ذا وضع، كان مُتصلاً بالذات، او مُتصلاً بالغير، لانحصار الجسماني، الذي له وضع فيهما، ولا سبيل إلى شيء منهما، اما انه لا سبيل إلى الثاني، فلانه لو كان مُتصلاً بالغير، لزم ان يتحقّق في مرتبة وجود الواجب بالذات، امر متصل بالذات، لان المتصل بالغير، يجب ان يكون مقارناً للمتصل بالذات، في جميع مراتب وجوده، وإلا لزم ان يصير المجرد مادياً، كما مرّ في المُقَدِّمة الرابعة، وتحقّق امر متصل، في جميع مراتب وجود الواجب بالذات، مُستلّزم لكون ذلك المتصل بالذات، واجباً بالذات أيضاً، وهذا مع انه مناف للتوحيد، محال من وجه آخر، لما سيجيء في بطلان الشق الأول من التريد، واما انه لا سبيل إلى الأول، فلو جوه وجهة عديدة:

منها: انه لو كان مُتصلاً بالذات، لكان له ماهية كَلِّية، لاشتراك حقيقة كل متصل بالذات، بينه وبين اجزائه الفرضية المتباينة وضعاً، ويمتنع ان يكون للواجب ماهية كَلِّية، لما مر في الفصول السابقة، من ان الواجب يجب ان يكون موجوداً بذاته، والماهية الكَلِّية لا يمكن ان تكون كذلك، لان كل كَلِّي صالح للتعدّد قابل له، ولا شيء ممّا هو صالح قابل للتعدّد، موجود بذاته في ذاته،

ضرورة ان الموجود بذاته، لا يمكن ان يتعدّد وجوده ونشأة موجودية، فالواجب بذاته لا يكون مُتصلاً بذاته أيضاً، فلا يكون جسماً ولا جسمانياً قطعاً.

ومنها: ان طبيعة المتصل بذاته، يمكن تعدّد انحاء وقوعاتها وحصولاتها، باختلاف مراتبها، مدّاً وبسطاً، واختلاف اجزائها قلة وكثرة، فلا بد في وقوعه، في كل مرة، بنحو خاص من المدّ والبسط، وقلة الأجزاء وكثرتها من مرجّح، يقتضي لها بخصوصها، وإلا لزم ترجّح بلا مرجّح، ضرورة انه لا يمكن ان يكون طبيعة المتصل بالذات، مقتضياً لنحو خاص من تلك الأنحاء، بل مشترك بين الكل والجزء، المختلفين في المدّ والبسط، فلو كان المتصل بالذات واجباً بذاته، يحتاج في كونه على نحو خاص، من المراتب المتصورة في تحقيقه إلى مرجّح، وعلة ذلك مُستلزم لإمكانه، هذا خلف.

فإن قيل: انها تلزم الترجيح بلا مرجّح، لو لم يوجد جميع المراتب المختلفة من انحاء وقوعاتها.

قلت: على هذا التقدير، يلزم أيضاً الترجيح بلا مرجّح، بمثل ما حقّقه بعض الأعظم، في برهان اخترعه على التوحيد، على ما مر، على ان هذا الإحتمال محال، لاستلزامه عدم تناهي الأبعاد، والأولى ان يقال الكلام في المتصل المعين، ولا ريب في انه مختص بمدّ وبسط مخصوص، مع انه يجوز بالنظر إلى ذاته وطبيعته ان لا يكون بهذا المدّ والبسط، فاخصّصه به ليس إلا بمخصّص ومرجّح، وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح، ووجود غير هذا المدّ والبسط، في غيره، لا يدفع المحذور فيه أصلاً، فافهم.

وأيضاً ان كان في جميع تلك المراتب المختلفة واجباً بالذات، لزم تعدّد الواجب بالذات، وان كان جميع تلك المراتب المختلفة واجباً بالذات، لزم تعدّد الواجب بالذات، وان كان مرتبة مخصوصة منها واجباً بالذات، وسائر الممكنات مُمكنة، يلزم اشتراك الواجب مع الممكن في تمام الحقيقة، وهذا ممتنع، لما سيجيء، وفيه نظر، وله جواب سيجيء.

ومنها: انه لو كان مُتصلاً بذاته، لكان له بسط وامتداد معين، فيكون له حدّ خاص، ضرورة وجوب تناهي الأبعاد، ولا يكون هذا الإمتداد والبسط، والحدّ المخصوص، مقتضي لحقيقة، لاشتراك حقيقة بين الكل واجزائه، ولا ريب في ان اجزائه، ليس على امتداد الكل وبسطه، ولو كان هذا الإمتداد مقتضي لذاته، لكان اجزائه أيضاً على هذا المدّ والبسط، لاشتراك حقيقة بين الكل واجزائه، وإذا لم يكن هذا الإمتداد المخصوص، والبسط المعين، والحدّ الخاص، مقتضي لذاته، يجوز بالنظر إلى ذاته، ان تكون تلك الحقيقة على امتدادات أخرى، وحدود أخرى، فيجوز بالنظر إلى ذاته، ان يكون لها افراد أخرى، لكن يمتنع ان يكون لحقيقة الواجب، بالنظر إلى نفس حقيقة افراد أخرى، لان تلك الأفراد الأخرى، ان كانت واجبة بالذات، لزم تعدّد الواجب بالذات، بل عدم تناهي الأبعاد، وان كانت تلك الأفراد ممكنة بالذات، او ممتنعة بالذات، يلزم إمكان الواجب او امتناعه، ضرورة ان المشترك في تمام الحقيقة مع الممكن، ممكن بالذات، والمتّحد فيها مع الممتنع بالذات، ممتنع، وفيه نظر إشراقي، وله جواب.

اما النظر: فهو انا لا نسلّم ان المشارك للممكن في تمام الحقيقة، ممكن دائم، وإنّما يجب ذلك، لو لم يختلف بالكمال والنقص، واما إذا اختلف بالكمال والنقص، فيجوز ان يكون الكامل، واجباً بالذات لكماله، والناقص لنقصانه ممكناً، على ما هو رأي اصحاب الإشراف في الوجود، فإن كان الوجود عندهم حقيقة واحدة، مشترك بين الواجب وبعض الممكنات كالمجردات، وله مراتب وافراد مختلفة بالكمال والنقصان، والمرتبة التي لا أكمل منها، وسائر المراتب الناقصة، ممكناً لنقصانها.

والجواب: انه لا يتصور ذلك في المتصل بذاته أصلاً، فإن كل مرتبة كاملة من المتصل بذاته، لو فرضت انها واجبة الوجود، فلا ريب في انه يتصور اكمل منها في المد والبسط، فهو اولى بان يكون واجباً بالذات، فأما ان يتعدّد الواجب بالذات، ويتكثّر افراده إلى غير النهاية، واما ان لا يكون شيئاً منها واجباً، اللهم إلا ان يقال، الواجب بالذات مرتبة غير متناهية، لكن برهان تناهي الأبعاد يبطل هذا الإحتمال، على ان الحقّ الحقيق بالتصديق، ان افراد الحقيقة الواحدة، لا تختلف بالوجوب والإمكان، وإذا اختلفت بالكمال والنقص، وما ذكره في الوجود، ليس بحق ولا بحقيق، فتدبرّ.

ومنها: ان الواجب بالذات، يجب ان يكون مُشخّصاً بالذات، لما حُقّق في موضعه، والمتصل بالذات، لا يمكن ان يكون مُشخّصاً بالذات، لما حُقّق في موضعه، والمتصل بالذات لا يمكن ان يكون مُشخّصاً بالذات، فإن المتشخّص بالذات، لا بدّ ان لا يتعدّد، ولا يختلف شخصاً، باختلاف الأمور

والحالات، الخارجة عن نفس ذاته، المغايرة لها ضرورة، والمتصل بالذات في أي مرتبة فرض، من المدّ والبسط، وقلة الأجزاء وكثرتها، يختلف شخصاً بفرض اختلاف اوضاع اجزائه، الخارجة عن نفس ذات تلك المرتبة، من المتصل بالذات بالضرورة، فلا يكون المتصل بذاته مُتشخّصاً بذاته، فلا يكون واجباً بالذات قطعاً.

هذا، وفيه نظر: فانا لا نسلّم ان المتصل بالذات، يختلف شخصاً باختلاف اوضاع اجزائه، كما في الشمعة، التي يتبدل أوضاع اجزائها، مع بقايا نفسها، اللهم إلا ان يُدعى ان الكلام في الاختلاف الفطري، وبه يختلف الشخص بديهية، والأولى ان يقال: ان المتصل بالذات، لا يكون مُتشخّصاً بذاته، وإلا لم يكن تعدّد افراده، بالنظر إلى ذاته، لكن يمكن على ما لا يخفى، ولكن على هذا التقدير، يؤول إلى الوجه الأول حقيقة، فافهم.

تكميل

ان الواجب لذاته تعالى، ليس بتدرجي الوجود، غير قار الذات، لان كل تدرجي الوجود، فهو متصل، وقد مر ان الواجب بالذات، لا يمكن ان يكون مُتصلاً قطعاً، فلم يكن تدرجياً غير قار، ولان المبدأ الأول، لو كان غير قار، لم يوجد قار أصلاً، فإن العلة او الشرط، بل كل ما له مدخل في علّيته، أمراً إذا كان تدرجياً غير قار، كان ذلك المعلول تدرجياً، فانه متغيّر، ما له مدخل في العلية، بتغير المعلول، فغير القار لا يكون له مدخل في غير قار، إلا بالاعداد، لكننا نجد كثيراً من الموجودات قارة كأنفسنا، وموجودات أخر شتى، فتدبّر.

تفريع

إذا ثبت انه تعالى ليس بجسماني، وانه مُنَزَّه عن الأوضاع والأبعاد، والأجرام المقتضية للجهة والحيز، فلا حيز له، ولا جهة، ولا مكان، لا بالذات ولا بالعرض، فلا يمكن ان يشار إليه إشارة حسية أصلاً، بل إنّما يشار إليه بالعقل والعرفان. ثمّ اعلم: ان المشهور في الاستدلال على هذا المطلوب الجليل، امران:

اولهما: ان الجسم مُرَكَّب، والواجب بسيط، وفيه انه لو ثبت ان كل جسم مُرَكَّب، فلا يلزم فيه الإمتناع، كونه تعالى جسمًا، ولم لا يجوز ان يكون الواجب (تعالى عن ذلك) جسمانيًا بسيط.

وثانيهما: ان الجسم ماهية غير انية، إلى ان يقام عليه البرهان، واثباته بما هو المشهور عند الجمهور مُتَعَسِّر، بل متعذر، فلذلك هربنا إلى ما زبرنا أولاً، فانه يليق ان يكتب بالسواد على الفؤاد، وهذا ما استفدت من الأستاذ (رحمه الله).

[الفصل الثامن]

في انه تعالى ليس بجوهر

لا ريب فيه انه تعالى جوهر، ان عني بالجوهر القائم بالذات، او الموجود لا في موضوع، او ما يساوي ذلك، واما انه هل يُطلق عليه الجوهر، فذاك كلام في اللفظ، لا في المعنى، فلا يطلق لعدم ورود الاذن، واطلاق النصارى، لا يجب ان يكون مبنياً على اذن المسيح (على نبينا وعليه الصلاة والسلام)، لابتداعهم

ما هو اشدّ من هذا، على ان الإطلاق لمّا كان من باب الإعتبار، صحّ اختلاف الشرائع فيه، ولكن يعني بالجوهر: ماهية لو وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع، على ما هو المشهور، ولا يصدق هذا على الواجب لذاته، لان وجوده نفس ماهيته كما سلف، وذلك غير صادق، إلا على ما يكون الوجود زائداً على ماهيته، ولان الواجب لذاته، موجود بالفعل من جميع الوجوه، فلا يصدق عليه انه لو وجد كان لا في موضوع.

[الفصل التاسع]

في انه تعالى ليس بحالّ مطلقاً فلا يكون عرضاً ولا صورة

المشهور عند الجمهور في الاستدلال، على انه تعالى ليس بحالّ، وان كل حال يحتاج في وجوده او تشخصه، إلى المحل ضرورة، والإحتياج في الوجود او التشخص، ينافي الوجوب الذاتي، وقد يمنع البداهة.

فإن قيل: المشهور المقرّر ان ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له، فيكون وجود كل حال، متأخراً عن محله بالذات، محتاجاً إليه.

قلنا: في المشهور قصور، فإن الفرعية غير مُسلّمة، والإستلزام غير نافع على ما حققه المُحقّق الدواني، والأولى ان يستدل عليه، بما يستفاد من كلام بعض الأعاظم من الأعلام.

وتقريره يستدعي بيان مُقدّمَتين:

الأولى: انه لا يجوز ان يكون امر واحد بعينه، إذا نسب إلى أمر آخر بعينه،

من غير اختلاف وتغيّر فيهما، موجباً له، وغير موجب أيضاً، فإن ذلك بين البطلان، بديهي الإمتناع.

الثانية: المقارن من حيث انه مقارن، لا يوجب وجود المقارن الآخر، فإن نسبة المقارنة والحلول، غير نسبة العلية والإيجاد والإيجاب، وذلك ظاهر. وبعد تمهيد المقدّمتين، نقول: لا يجوز ان يكون الواجب حالاً في امر مقارناً له، وإلا لكان حالاً في ممكن، وقد مر ان الواجب بالذات، موجب لجميع الممكنات، فلو حلّ في ممكن وقارنه، يتقنّن نسبته إليه، فانه من حيث انه مقارن له، لا يوجب، فيلزم ان يكون امر بعينه وهو الواجب، موجباً لمحلّه، غير موجب له بعينه معاً، هذا خلف.

[الفصل العاشر]

في انه تعالى ليس محلاً لغيره

مقدمة: لا يجوز ان يكون امر واحد بسيط، فاعلاً وقابلاً لأمر واحد، لان وجود المعلول، وان توقف على كل واحد من علله، لكن الفاعل هو الذي يقتضيه، ويجعله واجب الحصول، ويوجدّه دون غيره، ولذلك يقال له المُقتضى والموجد، وما منه الوجود، والموجب القابل، لا يقتضي المقبول، ولا يجعله واجب الحصول، بل ليس له الاستحقاق وجود المقبول، وهو ضرب من الإمكان.

ومن ثم قيل: ان نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، والفاعل من حيث

فاعل، يوجب وجود المقبول ويقتضيه، والقابل من حيث هو قابل، لا يقتضي وجود المقبول، ولا يوجبه، فلا يكون القابل بعينه فاعلاً، لتنافي لازمهما، وكيف يكون ذات واحدة بسيطة، مقتضياً لأمر، وغير مقتضى له معاً، هذا فتأمل.

وإذ عرفت هذه المُقدِّمة نقول: لو كان الواجب محلاً لغيره، لكان ذلك الغير ممكناً معلولاً له، فيلزم ان يكون امر بسيط، فاعلاً وقابلاً لأمر واحد بعينه، هذا خلف.

إزالة وهم

لا يتوهم انه يلزم من امتناع كونه محلاً لغيره، عدم اتصافه بالصفات مطلقاً، ونفي الصفات عنه راساً، بل اللازم من ذلك، امتناع إتصافه بالصفات الحقيقية المغايرة لذاته، فلا صفة حقيقية له، مُتَقَرِّرة في ذاته، ولا صفة حقيقية، بل يلزمها إضافة، واما الصفات الإضافية كالمبدئية والمبدعية والعلية وامثالها، والسلبية كالقدوسية والفردية، والإعتبارية كالوجود والوحدة والشيئية، وغيرها من الإعتبارات العقلية، فيصح عليه، بل يجب له، فانه لا يخل بواحدانيته تعالى، ومما يجب ان يُعلم، انه لا يجوز ان يلحقه إضافات مُختلفة، توجب حيثيات مختلفة، فيتركّب ذاته تعديل، له إضافة واحدة، تصح جميع الإضافات، كالمبدئية المصحّحة لباقي الإضافات، كالرازية والخالقية والمصورية، وكذا لا يجوز عليه سلوب مُختلفة، توجب حيثيات مختلفة، فيقتضي ذلك تكثراً في الذات الأحدية، بل له سلب واحد، وهو سلب الإمكان، يتبعه جميع السلوب، كسلب الجسمية والجمادية والعرضية وغيرها. هذا ملخص ما افاده

الشهرزوري في الشجرة الإلهية، والعلامة الشيرازي في شرح الإشراق، فافهم.

تبصرة

أعلم ان بعض المحققين قال: ان الصفة قد تكون ذاتاً، مباينة لذات الموصوف، كالنور للشمس، وقد لا تكون مباينة لذاته، بل يحلّل العقل ذات الموصوف، إلى معروض وعارض، وموصوف وصفة، غير مباين لها، ولا داخل فيها، فالصفة على هذا التقدير، ليس لها ذات مُبَايِنَة لذات الموصوف، واطراف الجسم من الخط والنقطة والسطح من هذا القبيل.

وإذا عرفت ذلك، فأقول: ذهب جمع من الأعلام إلى ان صفات الله تعالى من هذا القبيل، وانها من المعاني التحليلية، التي يمكن ان يُحلّل ذات الواجب إليها، وليس لها ذات مباينة، بل هي عينها باعتبار، وغيرها باعتبار آخر، وهذا معنى قول الشيخ الأشعري: (ان صفاته تعالى، ليست هو، ولا غيره)، وقال بعضهم في شرحه للزوراء: (ان صفات الله تعالى غير مخلوقة، ولا صادرة عن الذات، وإلا لكان الواحد الحقيقي، فاعلاً وقابلاً، صفات الله تعالى لوازم ذاته، ولوازم الذات لا تستدعي جعلاً مستقبلاً، بل جعلها تابع لجعل الذات، وجوداً وعدمًا، فإن كانت الذات مجعولة، كانت لوازمها مجعولة بجعلها، وان كانت الذات غير مجعولة، كانت لوازمها غير مجعولة، بالاجعل الثابت للذات.

ومن قال ان صفات الله تعالى واجب الوجود غير ممكنة، أراد انها واجبة بوجوب الذات، ومعنى قول شيخنا الاشعري (ان صفات الله تعالى باقية ببقاء الذات)، هو هذا المعنى، والصفة مع موصوفها واحدة لا اثنان، وهذا هو الفرق

بين الصفة والعرض .

فإن قيل: أليس هذا بعينه، هو مذهب القائلين بعينية الصفات .

قلت: بينهما فرق دقيق، وهوان القائلين بعينية الصفات، يقولون ان جميع الصفات عين الذات، بمعنى ان الذات نائب مناب الصفات بأسرها، وإنّما تختلف الصفات بأسرها، باعتبار اختلاف نسبة الذات، إلى الأمور الخارجة عن هويتها، قال المُحقّق الدواني: فليس هناك إلا هوية بسيطة، يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة، سُمّي بأسماء مختلفة، باعتبار تلك النسب، مثلاً هو باعتبار ان يترتب عليه الآثار موجود، وباعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود، كما انه باعتبار ان يمتنع فرض اشتراكه فيه متعيّن ذاته، منشأ ذلك الإمتناع تعيّن، واعتبر مثل ذلك في سائر الصفات، مثلاً هو باعتبار ان ينكشف عليه الأشياء عالم، وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الإنكشاف علم، وكذا في القدرة والإرادة، واما هؤلاء الأعلام يقولون ان الصفات، وان كانت مُتّحدة ذاتاً، لاتحادها مع الذات، لكنها مُتغايرة باعتبارات غير خارجة عن هويّة الذات، بل الذات باعتبار غير خارج عن هوية الذات علم، وباعتبار اخر كذلك قدرة، وهكذا، فإن تعين الصفة عندهم، إنّما هو يتعيّن بشيء من الموصوف، بان يكون ذات الصفات .

قال بعض المحققين: ان العقل بضرب التحليل، ربّما يحلّل ذاتاً إلى معروض وعارض، غير مباين لها، ولا داخل فيها، وليس له ذات خارجة عن ذات المعروض، وانهما ليسا موجودين اثنين، ولا يخفى على المُتفطنّ، ان كلامه دال على ما ذكرنا، من ان تعيّن الصفة عندهم، عبارة عن ان تعين شيء من

الموصوف، بان يكون ذات الصفة، فتدبر، فانه دقيق غاية الدقة.

فمن مطاوي الكلام يظهر، ان المذاهب في صفات الواجب ثلاثة:

الأول: ما ذهب إليه الفلاسفة، من ان الذات نائب مناب الصفات، وان ليس هناك تعدد، ولا اثينية، بوجه من الوجوه، والتغاير بينهما، باعتبار اختلاف نسبة متغايرة، خارجة عن الذات.

والثاني: ما ذهب إليه جمع من الصوفية وبعض الأشعرية، والشيخ الأشعري، من ان صفات الله تعالى من التحليلية، الغير المباشرة لذاته فيه، عين ذاته باعتبار، وغير باعتبار آخر، فهناك اثينية عقلية لا خارجية، بان يتعين شيء من الموصوف، بان يكون ذات الصفة. هاتان الفرقتان متفتقتان، على امتناع كون الفاعل البسيط، قابلاً وفاعلاً لشيء واحد بعينه، وعلى إحتياج كل ممكن موجود إلى جاعل.

والثالث: ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، من انها أمور موجودة، مباينة لذاته تعالى، وهؤلاء اما ان يلتزمون، جواز كون الواحد البسيط، قابلاً وفاعلاً لشيء، كما هو المشهور عندهم، واما ان لا يلتزمون هذا، ويقولون ان صفات الواجب ليست آثاراً له، ويمنعون إحتياج كل ممكن موجود، إلى مؤثر وجاعل، كما فعل شارح التجريد، عن بعض محققهم، وكلاهما كما ترى.

والحق: ما ذهب إليه الفلاسفة، فتدبر، عسى ان يتحصّل لك ما هو حق التحقيق في هذا الباب، وهو الموفق لنيل الصواب.

[الفصل الحادي عشر]

في انه تعالى لا يتغيّر

نقول: تغير الواجب في ذاته، او صفاته وحالاته، وكل منهما، اما بحدوث ذاتي او زمني، والحدوث الذاتي، اما بتبدّل الذات وانقلابها، وصيرورتها شيئاً آخر، واما بنقصان جزء عنها، او زيادة جزء عليها، والتغير في الواجب في الذات، بشيء من هذه الاحتمالات ممتنع، فلا يتغير الواجب في ذاته أصلاً، إلا بالتبدّل والانقلاب، ولا بنقصان جزء وزيادته، إذ يمتنع ان يكون له جزء، وتبدّل الحقيقة والانقلاب، وصيرورته شيئاً آخر، ممتنع ضرورة، واما التغير في الصفات والحالات، فالحق ان الصفات قسمان: حقيقية وإضافية، والتغير في الصفات الإضافية، تغير ذاتياً او زمانياً، غير ممتنع ولا ممنوع، إذ التغير في مثل تلك الصفات، لا يستلزم تغيراً في الذات أصلاً، واما التغير في الصفات الحقيقية، سواء كان التغير ذاتياً او زمانياً، فممتنع محال، لما مر من امتناع، ان يكون له صفة حقيقية.

واما الاتصاف بالصفات الحقيقية، على مذهب جمهور الاشاعرة، فيجوز التغير فيها، بالتجدّد والحدوث الذاتي على مذهبهم، لان صفاته الحقيقية، لا يكون واجباً بالذات، لإمتناع تعدّده، بل يكون معلولة لذاته (تعالى عن ذلك)، فيتغيّر بالتجدّد الذاتي، واما التغير والحدوث الزمني، فقد يُطلق ويراد به التغير التدريجي، وذلك مُستلزم لكونه تعالى جسمًا، إذ الأمر التدريجي، اما متصل بالذات او بالعرض، وعلى كل تقدير يكون محلّه جسمانياً بالضرورة، ولو اريد

به الإتصاف بأمر، بعد ما لم يكن بعدية زمانية، فيدّل على امتناعه، ما استدل به الشيخ الرئيس، على ان الواجب ليس له حالة منتظرة، من انه لو كان له حالة منتظرة، فلا يخفى عن وجود تلك الحال او عدمه، ولكل علة، فلم يكن واجباً.

وحاصل كلام الشيخ، على ما افاده بعض المحققين، من انه لو كان الواجب حالة مُتجدّدة، فلا يخلو من ان حاله مع وجود تلك الحال، كحاله مع خلوه عنها، وهي الحالة الثانية له في ذاته، قبل وجود المعلول، فلا قبول أيضاً، إذ قد يحول به إلى حالة، لم يكن له قبل، فقد تغيّرت ذاته، فكل متغي، فهو تحت مُتصرّف، يقهره على التغلّب، ويحوّله من حال إلى حال، لان الشيء بنفسه، يستحيل ان يوجب الخروج عمّا هو عليه، وإلا امتنع دخوله، وكل ما هو تحت تصرف الغير، فهو معلول له، إذ لو لم يكن معلولاً له، كان - مع قطع النظر عنه في نفسه - على واحد من كل نقيضين، فكان ان امتنع، يغفله منه، لاستحالة زوال ما بالذات، وإذا كان معلولاً للغير، لم يكن واجباً بالذات.

وفيه: انه لا يلزم من كونه في نفسه، غير متصف بما يفيد الغير، ان تكون ذاته مقتضياً لعدم ما يفيد الغير، حتى يقال امتنع ان ينقله منه، وذلك ظاهر بيّن، لا سترة فيه، فتأمل.

وللحكماء القائلين (بامتناع صدور الحادث عن القديم إلا بوسط الحركة) ان يقولوا: ان حصول الحوادث في ذاته، مُستلزم لانفعاله عن الحركة، والأوضاع الجسمانية، وذلك مُستلزم لكونه جسمانياً، او متعلّقاً بالأجسام، على ما حُقّق في موضعه، والواجب مجرّد كما مر، وغير متعلّق بجسم كما سيحيى.

[الفصل الثاني عشر]

[في انه تعالى لا زمان له]

إذا ثبت انه تعالى لا يتغير بذاته ولا بصفاته، ظهر انه تعالى ليس بزمني مطلقاً، لا ذاتاً ولا صفة، فلا يتحقق بالنسبة إليه تعالى، ماضٍ ولا مستقبل ولا حال، اعني بذلك انه لا يتحقق بالنسبة إليه تلك الامور، بالمعنى المختص بالحادث، لا مطلقاً.

وتحقيق ذلك: ان الواجب تعالى، وان لم يكن في الزمان، لكنه مع الزمان في وجوده، ونسبة الزمان إلى مع الزمان، يتصور تبدلها وتغيرها على وجهين:
احدهما: بالتغير في ذات ذلك الشيء، الذي هو مع الزمان، كما هو في الأشياء المختصة ببعض الازمان، كالحادث اليومي، فانه في اليوم، لكنه معه في الوجود، لا في الأمس والغد، لفقدانه فيهما.

وثانيهما: بالتغير في الزمان، دون ما مع الزمان. والوجه الأول وان لم يتصور بالنسبة إليه (تعالى عن ذلك)، فلا خفاء في تحقيقه. الوجه الثاني بالنظر إليه، فانه في اليوم مع اليوم مثلاً، لكونه معه في الوجود، دون الأمس والغد لفقدانهما، لا لفقدانه (تعالى عن ذلك)، فيتصور بالنظر إليه، الماضي والحال والإستقبال بهذا الوجه، إذ اليوم مثلاً حال بالنظر إليه، لكونه معه في الوجود، وحاضر عنده، والأمس ماض لفقدانه، واليوم مع تحقيقه قبل ذلك، والغد مستقبل، نظر إليه لفقدانه اليوم، مع انه سيكون.

فالأزمنة الثلاثة، وان لم يتصور بالنسبة إليه، بالمعنى المختص بالحادث،

ولكن تحققه بهذا المعنى، وهو ان الحال والزمان الحاضر، الذي هو معه بالفعل، والماضي الزمان المُتقدّم على ذلك الزمان، والمستقبل الزمان المتأخر عنه، بالنظر إليه تعالى، لا شبهة فيه، فإن تحقّق الماضي والإستقبال بالنظر إلى شيء، لا يقتضي كون ذلك الشيء، مفقوداً في الماضي والمستقبل مطلقاً، كما مر.

ومن هذا تبين، انه لا يمكن ان يقال: ان جميع الحوادث، حاضرة عنده دفعة واحدة، على ما هو مذهب الصوفية، كما ذكره المُحقّق الدواني في شرح رباعياته حيث قال: (جنا نكه الهی زمانی نیست بلکه محیط و غالب است بزمان علم ان نیر زمانی نیست بلکه محیط است بجميع ازمه دفعه واحدة و هر جزء مفروض از اجزاء زمان و حوادث واقعه دران بهمان وجه كه واقعت مشاهدا و است و سر سمعني انكه جون ذات حق بلکه امور متقدمه بزمان مطلقاً محاط زمان نیست بلکه محیط است بزمان يس ماضي و استقبال نسبة با ایشان بناسد بلکه نسبت بازمانیات واقعت همه نظر يعلم ایشان در حضور متساوي الاقدام باشندجه ماضي و استقبال از شوب عدم حاصل میشود زایر كه منشاء ماضي و استقبال زمان است و زمان قرع حركة و حركة تاشي از قوه و قوه مُستلزم عدم ما بالقوه و عدم ردار ساخت و جوه حقيقي بلکه در حريم مجردات راه نسبت و مثال این معنی بوجهي انست كه شخصي انساني مثلاً خطي كه اجزاء ان مختلف اللون باشد بيكان ملاحظ نماید و بر جميع الوان بيك دهم مطلع شود و همان خط رابه تدريج بر حيوان ضيق الحدة كه احاط ان نتواند كرد كذاستد جنانجه حيوان

هر لحظة ازان رنكي مشاهد نما يدور هر دم علم او بان الوان متبدل شود و بندارد كه يكي منعدم شد و ديكري موجود شدوا ينمعني بنابر غيوبة احاد ان الوان از مشاهدة او است و نعاقب در حضور عنده^(١).

فهو شبه مغالطة، فانه لا يلزم من عدم تغير الواجب - كما عرفت - عدم تصور الماضي والإستقبال بالنظر إليه، وحضور الأمر التدريجي دفعة، واضح البطلان، وكيف يكون المعدوم حاضر.

وما ذكره من التمثيل لا ينفعه، ولا يطابق المُمثل له، إلا إذا كان أجزاء الخط المذكور، تدريجي الحصول، ومع ذلك يكون حاضراً دفعة واحدة، عند الشخص الإنساني أيضاً، وغير حاضر بجميع أجزاءه، عند الحيوان الصغير كالنمل، ولا ريب انه إذا كان تدريجي الحصول، لا يكون حاضراً دفعة عند الشخص الإنساني أيضاً، كما لا يخفى على الفطن المتأمل.

والحاصل: انه لما كان امتناع الإدراك في المثال المذكور، ناشئاً من جانب العالم، لضعف قوته، بحيث لا ضعف، أمكن الإدراك، وامتناع الإدراك في الزمان، ليس من جانب العالم، ليختلف القوي والضعيف فيه، بل من جانب المعلوم لأنه يعدم شيئاً فشيئاً، والمعدوم لا يقبل الحضور لا محالة، ولا يختلف في ذلك قوي ولا ضعيف البتة، اللهم إلا ان يقال ان كل واحد من المذهبين، لا يلزم ان يكون موافقاً للآخر، فتندفع الشبهة التي ذكرها المُحقق،

(١) كذا وجدته في المخطوط، واعتذر عن النقص والتغيير، لعدم المعرفة باللغة الفارسية. فيمكن مراجعة الأصل لمن أراد الإستزادة.

بهذا الجواب الذي ذكره على مذهب أهل الذوق، ولا يندفع على مذهب الحكماء، فتأمل فيه حق التأمل.

[الفصل الثالث عشر]

في انه تعالى لا نقص فيه وليس له حالة منتظرة غير خاصة

قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله: العلة الأولى لا نقص فيها، بوجه من الوجوه، إذ الكمال الذي بإزاء ذلك النقص، اما ان يكون وجوده فيه غير ممكن، فلا يكون إذن بإزائه نقص، إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود، واما ان يكون وجوده ممكناً، ثم الشيء الذي ليس في شيء، ما إذا تصور إمكانه، تصوّر معه علة تحصيله، في الشيء الذي هو ممكن فيه، وقد قلنا انه لا علة للعلة الأولى في كماله، ولا بوجه من الوجوه، فأذن هذا الكمال ليس ممكن فيه، فأذن ليس بإزائه نقص، فأذن العلة الأولى، مستوفٍ لجميع ما هو خيرات بالإضافة إليه، هذا كلامه.

قال بعض الأفاضل، وفيه: انه لا يلزم من عدم إمكانه، بسبب انتفاء العلة، عدم إمكانه له بحسب ذاته، والكمال هو الخير الممكن الوجود له، بالنظر إلى ذاته، وإلا لكان كل موجود كاملاً.

وجوابه: ان امتناع ان يكون لكمال علة، إنّما هو بالنظر إلى ذاته أيضاً، فعدم إمكانه بسبب انتفاء العلة، مُستلزم لعدم إمكانه بالنظر إلى ذاته أيضاً، هذا ويمكن ان يقال: ان الكمال هو الخير الممكن الثبوت للشيء، بحسب نفس

الامر، ولا محذور في ان يكون كل موجود كاملاً في نفس الأمر وبحسبه، وفيه بحث على ما ذكره هذا.

اقول: لما كانت الذات كافية، فيما له من صفات الكمال، وسمات الجلال، كان كل كمال لائق بجنابه، حاصلاً له بالفعل، لتحقيق الذات، وإلا يلزم عدم كفاية الذات، فيلزم الإمكان، فيثبت المطلوب، فيتفرع عليه، انه ليس حالة منتظرة، فيعلم انه تعالى واجب من جميع جهاته، وصفاته الكمالية، مستغنٍ عمّن سواه.

قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة - في إثبات المطلب - كلاماً خلاصته: ان الواجب لو استفاد كمالاً من غيره، لاستفاد من معلوله، لان جميع ما عده مستند إليه، وكل امر يفيد شيئاً، يجب ان يكون ذلك الشيء الذي أفاده حاصلاً له أيضاً، على وجه اتم وأعلى، ومعلوله إنما استناده منه بالضرورة، فيجب ان يكون ذلك الكمال حاصلاً له بذاته لذاته، فقد فرض انها مستفادة من الغير، هذا خلف.

ولا يخفى ان المُقَدِّمة القائلة: بان كل امر يفيد شيئاً، يجب ان يكون ذلك الشيء حاصلاً له أيضاً، غير بيّن، ويحتاج إلى برهان، ومع ذلك منقوض إجمالاً ببعض المواد، كما لا يخفى على ذكي الفؤاد.

فيتبين مما تلوناه عليك: ان الواجب الحق، غير متناه في الكمالات، بحسب الشدة والامتية، يعني لا يتصور مرتبة كمال، فوق مرتبة كماله، ولا اشد ولا اتم منها، فانه لو تصوّرت، تكون تلك المرتبة، التي هي اشد واطم من المرتبة التي

لِلوَجِب، مِمكِن الوجود للوجود، مِن حَيْث هُو موجود، وإِلا لَم يَكُن كمالاً على ما مر، ولا يَمكِن ان يَكُون مِمكِنَة الوجود للممكِن فقط، لان الكلام فيما هُو كمال مطلق، لا مِن وَجِه دون وَجِه، ومِثْل ذلِكَ الكمال، يَكُون مِمكِن الوجود لِلوَجِب أيضاً كَما سَبَق، وإِذا كانت مِمكِنَة الوجود له، كانت واجب الحصول له لما مر، فَهِيَ حاصِلَة له، وَقَدْ فَرَض غير حاصِلَة له، هَذا خَلَف. فَأَذِن تَكُون صِفاتِه وكَمالاتِه غير مِتناهية، بِحَسَب الشِدَّة والأتَميَّة، التي لا يَتَصوَر أتمَّ مِنها.

[الفصل الرابع عشر]

في انه تعالى ليس بنفس الجسم من الاجسام

اعلم ان نسبة النفس إلى البدن، ليس نسبة العِلل إلى معلولاتها، وإِلا لكان كل عِلَّة نَفْسها لمعلولها، وذلك واضح البطلان.

قال صاحب الإِشراق: ان بين النفس والبدن علاقة، ليست علاقتها به علاقة جرم بمِثْلِه، ولا عَرَض بمِحلِه، لكونها مَجَرَّدَة، ولا تَعَلَّق العِلَّة والمعلول، فلا يوجدها البدن، لان تأثيره يَخْتَصُّ بما تناسب وضعاً، وليست عِلته، وإِلا امتازت دونَه، فَهِيَ عِلالة شوقِيَّة، لِمَناسِبَة بَينها وبَين البدن، فاقتضت العِلالة الشوقية، ان يفيض مِن النفس على البدن، ما يَمكِنُه قَبولُه مِن القَوى البدنية، التي هي نظائر الكَمالات النفسية، والإِعتبارات العقلية، انتهى.

بل بين النفس والبدن، تَعَلَّق وارتباط خاص، موجب لتأثير كل منها عن

صاحبه بوجه، بل موجب لان يحصل منها واحد طبيعي، وان يكون شعورها بنفسها وبدنها، شعوراً واحداً، على [ما] صرّح به بهمنيار، ولهذا يُنسب كل من الأفعال الصادرة عن ذاتها وبدنها، إلى نفسها، فيقول تعدّت وادركت.

ثمّ اعلم: انه قد مر، ان للواجب بالذات نسبة واحدة، واطافة خاصة إلى جميع الممكنات، هي نسبة العلية والإيجاب والأستبعاد، ولا يمكن ان يكون له نسبة وإضافة أخرى إليها، لا تكون تلك النسبة مُستلزمة لها، ومتضمّنة إياها، على ما نقلناه عن العلامة الشيرازي، والمُحقّق الشهرزوري، فإن ماعدا تلك النسبة، من النسب الإمكانية، والواجب لبساطته، لا يمكن ان يكون له إلى امر واحد، نسبتان متبايتان، وذلك ظاهر، قد مر مُفصّلاً.

وبعد ذلك نقول: لو كان الواجب تعالى، نفساً لجسم من الأجسام، وقد مر ان تعلّق النفس نسبة مباينة، بل منافية لنسبة العلل إلى المعلول، يلزم ان يكون لذاته البسيطة، إلى ذلك الجسم، نسبتان متنافيتان، احدهما النسبة التعلّقية التي هي من النسب الإمكانية، والنسبة والإضافة التي بين العلة ومعلولها، المنافية للنسبة الإمكانية، وهذا ممتنع محال، كما مر مراراً.

قال العلامة شارح الإشراف: ومما يجب ان يُعلم، انه لا يجوز ان يلحق للواجب إضافات مُختلفة، يوجب اختلاف حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة هي المبدائية، التي هي مُصحّح جميع الإضافات، كالرازقيّة والمصوريّة وغيرها، وظهر ان الواجب تعالى، يمتنع ان يكون نفساً لجسم، وإلا لكان له إضافة أخرى - غير إضافة العلية والمبدائية - منافية، وهو مُستلزم لتركّبه، تعالى عن

ذلك علواً كبيراً، وأيضاً لو كان نفساً لجسم، لتوقف فعله على الجسم، فهو بديهي الإمتناع.

[الفصل الخامس عشر]

في انه تعالى لا مثل له

وذلك لان مثله ان كان واجباً، لزم التعدّد، وهو باطل، وان كان ممكناً، لزم خلاف المفروض.

[الفصل السادس عشر]

في انه تعالى لا كفؤاً له ولا ضد

اما الأول: فلأن المراد بالكفؤ، اما المساوي في مرتبة الوجود الآخر، المُمتنع الانفكاك عنه، للمعية الذاتية، او المساوي في القوة والقدرة، او ما هو [أعم] من ذلك، او الشريك في الإيجاد، كالزوج والزوجة في إيجاد الولد، والكل مُتتفٍ عنه، محال بالنسبة إليه تعالى.

اما المعنى الأول: فلامتناع ان يكون معه شيء في مرتبة الوجود، لامتناع تعدّد الواجب والممكن، لاحتياجه إليه في الوجود، مؤخر عنه في المرتبة.

وتحقيق ذلك: ان الموجود بحسب الإحتمال ثلاثة اقسام:

[القسم الأول]: ان يكون بحيث يصح ان يوجد، من غير ان يتقدّم عليه غيره، ومن غير ان يكون مع غيره معية ذاتية.

[القسم الثاني]: ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد، إلا مع غيره معية ذاتية.

[القسم الثالث]: ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد، إلا بعد غيره بعديّة

ذاتية.

فالأول كما هو الواجب، والثاني هو المكافئ، والثالث هو الممكن، ثمّ الإمتناع تقدّم أحد الموصوفين بالمعنيّة الذاتية، على صاحبه، يلزم ان يكون كل مكاف ممكنًا، إذ لو كان احدهما ممكنًا والآخر واجبًا، لصحّ وجوده بدون المكافئ الآخر، في مرتبة لم يكن مع غيره بالمعنيّة الذاتية، او كان كلاهما واجبًا، كان بين الواجبين تلازم، بحكم المعنيّة الذاتية، فيلزم ان يكون احدهما علّة للآخر، او كانا معلولي علّة ثالثة، فلم يكونا واجبيين.

اما المعنى الثاني: فلانه لو كان الواجب مساوٍ في القوة والقدرة، لزم وجود عالمين متماثلين، وقد بيّن بطلان ذلك في موضعه.

اما المعنى الأعم: فلا متناع ان يتحقّق ما يساويه في صفة من صفات الكمال، كما حُقّق في محله.

واما المعنى الرابع: فلا استقلال الواجب في الذات، في الایجاد، وإلا لم يتحقّق موجود غيره أصلاً، فالواجب واحد، وان لم يكن له كفواً أحد.

واما الثاني: فلان الضدين، هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع، او محل واحد، وبينهما غاية الخلاف، والواجب لذاته لا محل له - لما عرفت - فلا ضد له على اصطلاح العامة، فالضد هو الحاوي في القوة المُمانع، ولَمّا كان جميع ما في الوجود، معلول منه، مبدأه، وإليه معاده، فلا ضد له أيضاً على هذا الإصطلاح العامي.

[الفصل السابع عشر]

في انه تعالى لا تدركه الابصار

اعلم انه لا يشك عاقل، في امتناع رؤيته بتلك الخارجة المخصوصة، إذ الرؤية بالخارجة المخصوصة الجسمانية، مُختصة بالجسمانيات، كما حُقق في موضعه، والواجب تعالى شأنه كما عرفت، مُنزّه عن الجسمية ولوازمها، فالواجب لا يمكن ان يدرك بالأبصار قطعاً.

قال المُحقّق الدشتكي، اقول: لا يخفى على من له فطرة سليمة، ان كون الرؤية بالخارجة الجسمانية، لا يُتصوّر، إلا بان تكون الخارجة الجسمانية، مدخل في حصول الرؤية، وإلا لكان وجودها ك لا وجودها فلا تكون الرؤية الخارجية، هذا خلف^(١).

وقد حُقق في موضعه، ان كل ما يظهر من قوة جسمانية، إنّما يظهر بتوسط الوضع، فلو كان رؤيته تعالى بالخارجة الجسمانية، لا بدّ ان يكون بينها وبين المرئي - وهو الواجب تعالى - وضع، وهو مُستلزم لكونه تعالى جسمانياً،

(١) اما على مذهب خروج الشعاع، فلان الشعاع يخرج من العضو الباصر إلى المرئي، ويتراجع، فتحدث زاوية، فيتراءى الزاوية، وكلّما قرب المرئي، تنفرج الزاوية، فيتراءى المرئي اكبر، وكلّما بعد، فالزاوية احد، فالمرئي اصغر، على ما صرّح به الشيخ الرئيس في لم صار، ولهذا لا يصير الهواء مرئياً، لعدم قبول الإنعكاس، واما على مدرسة القائلين بالإنطباع، فظاهر، كما يظهر في الأشياء الصفالية المرآتية.

فإن قيل: الأمر بالعكس في النار والشمس، إذا قربت الأفق الشرقية او الغربية.

اقول: على ما صرّح به الشيخ في تلك الرسالة، ان النار إذا ابعدت، فحواشيها من الهواء يتراءى ناراً، من باب غلط الحس، واما الشمس إذا قربت الافق، يختلط بها بخارات بحسب الرؤية، فتقبل نورياً، فتتراءى اكثر. منه عفى عنه.

تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فإن قيل: هبّ انه لو كانت الرؤية، بخروج الشعاع او بدخوله، يلزم ان يكون للمرئي، وضع بالنسبة إلى آلة الإبصار، ولم لا يجوز ان تكون الرؤية بالإشراق الحضوري، على ما ذهب إليه صاحب الإشراق، وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون للمرئي وضع، لكن ما ذهب إليه صاحب الإشراق أيضاً، مُستلزم لان يكون للمرئي وضع بالنسبة إلى الخارجة، فانه ذهب إلى مقابلة المستنير للعضو الباصر، الذي في بطونه صيقلية مرآتية، يوجب للنفس علم إشراقي حضوري بالمبصر، على [ما] صرّح به، وإلا لم يكن للخارجة والعضو الباصر، مدخل في الرؤية أصلاً، وهذا ظاهر، فاعرف ذلك، انتهى.

ولقائل ان يقول: قد ثبت في محله، انه يجوز ان تعلم بعض النفوس المجردة، الانسيّة الكاملة، ذات الواجب بالعلم الحضوري، الذي هو عبارة عن مشاهدة ذاته، من غير تكيف ولا مسامطة ولا محاذاة، وإذا جاز ذلك، فما المانع في القول، بجواز رؤيته تعالى في الآخرة.

فإن الرؤية في الحقيقة، عبارة عن مشاهدة حضورية، ولا يشترط فيها وقوعها بالجارحة المخصوصة، بل لقائل بجوازها، صرّح بان رؤيته تعالى، لا يجب ان يكون بتوسط تلك الجارحة المخصوصة، إلا يرى ان الله تعالى، يرى بلا جارحة ولا آلة بالإتفاق، فالرؤية مشاهدة وإشراق حضوري لا غير، قال شارح التجريد بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(١)، والإدراك بالبصر هو

الرؤية بالجراحة المخصوصة، فلا يلزم في نفسه نفي الرؤية مطلقاً، إذ يمكن ان يرى، لا بتلك الجراحة المخصوصة، كما هو المدعي، فإن المثبتين لرؤيته تعالى، يدعون ان الحالة المخصوصة، التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا، وتسمّى رؤية، تحصل لنا تلك الحالة بعينها، بالنسبة إلى الله تعالى، من غير توسط تلك الجراحة، انتهى. ويؤيد ما ذكرنا، ما قال المعلم الثاني في فصوصه، من ان كل إدراك، يحصل بلا واسطة إستدلال، فهو المختصّ باسم المشاهدة، وكل ما لا يحتاج في إدراكه إلى إستدلال، فهو ليس بغائب، بل مُشاهد، فإدراك المشاهد، هو المشاهدة، والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة، واما من غير مباشرة وملاقاة، وهذا هو الرؤية.

والحقّ الأول لا يخفى عليه ذاته، وليس ذلك باستدلال، فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته، فإذا تجلّى لغيره مغيباً عن الإستدلال، وكان بلا مباشرة ولا مماسة، كان مرئياً لذلك الغير، فانه صريح فيما ذكره ذلك المُحقّق.

فإن قيل: ان كانت المشاهدة الحضورية هي الرؤية، فما المانع عنها في هذه النشأة.

قلت: لعل هؤلاء لا يمنعون الجواز، بل الوقوع، ولعلّ السر في هذا، ما صرح به بعض الأعاظم، من ان النفس سيّما الكاملة، إذا شاهدت المبدأ الاول، والتذّت بلذات مشاهدته، قل إقبالها إلى الجسم، بعالم الجسم، وكل ما زاد إقبالها إليه، نقص توجهها إلى ذلك العالم، فنقص توجهها إلى تدبير جسم مدبّرها، بل يعرض عنه بالكلّية، فتفتت اجزاء بدنّها، ويفسد وينحل تركيبه،

لتركها إياه، وبهذا يظهر تفسير الآية الكريمة، الحاكية عن سؤال موسى (عليه السلام) الرؤية، فانه حين سأل [عن] الرؤية - وهي المشاهدة الحضورية - اجاب: بـ(لن تراني)، أي لن تشاهدني وانت في هذه النشأة التعليقية، ويؤيد هذا ما في النورية، ما تفسيره: انه لا يراني ابن آدم، وهو حي، أي في حالة حياته البدنية.

فإن قيل: فلا يمكن الرؤية مع بقاء الحياة في النشأة الآخرة ايضاً.

قلت: لعل البدن الذي في النشأة الآخرة، غير قابل للتفتت والتفرق، او لان النفس لكمال قوتها، التي اكتسبتها في تلك النشأة، إذا شاهدت المبدأ الأول فيها، واقبلت إليه اقبالاً، لا يعرض عن البدن بالكلية، ولا يشغلها شأن عن شأن. ولا يخفى على الخبير البصير، ان ما ذكرنا، ليس توجيهاً لكلام القائلين بجواز رؤيته تعالى وهم الأشاعرة، فإن جمهورهم صرّحوا، بان الله تعالى يرى في النشأة الآخرة، بهذه الجارحة المخصوصة، مُنْزَهاً عن الجهة والمكان، بل هو تفسير وتأويل للآيات والأخبار، سيّما ما ذكروه، من ان طلب موسى الرؤية، دال على جوازها، وإلا لزم ان يكون جاهلاً بصفاته تعالى، فانه (عليه السلام)، إنّما طلب المشاهدة الحضورية الصرفة، الخالية عن شوب الخيالات والأوهام، لا الرؤية بالبصر، ولا حاجة في جوابه إلى تكلفات وتعسفات، ارتكبتها القائلون بامتناعها، فافهم.

قال شارح التجريد: ولا نزاع المنافين في جواز الإنكشاف التام العلمي، ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين، او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، وإنّما محل النزاع، أنّا إذا عرّفنا الشمس مثلاً بحدٍ او رسمٍ،

كان نوعاً من المعرفة، ثمّ ان ابصرناها، وغمضنا العين، كان نوعاً اخر من المعرفة، فوق الأول، ثمّ إذا فتحنا العين، حصل نوع اخر من الإدراك فوق الأولين، يُسمّيها الرؤية، ولا يتعلّق في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان، فمثل هذه الحالة الإدراكية، هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة؟. وان يتعلّق بذات الله تعالى، مُنْزَهاً عن الجهة والمكان، ام لا؟. انتهى.

اقول: والعجب كل العجب، ان الرؤية على ما صرّح بها اهل المناظر والمرايا، والمعنى المشهور عند القوم لا يتحقّق إلا في الجسمانيات، وهو ظاهر، فالمرئي لا بدّ وان يكون جسمانياً، وهو المراد من كلام أهل الاعتزال، لانهم قالوا كل مرئي، فهو جسم ملون او مضيء، متخيّر بديهية.

ومما يدل على ما ذكرنا، توقيع يعقوب بن اسحق قال: (كتبت إلى ابي محمد (عليه السلام)، اسأله كيف يعبد العبد ربه، وهو لا يراه، فوقع (عليه السلام)، يا ابا يوسف، جلّ سيدي ومولاي، والمنعم عليّ وعلى ابائي، ان يُرى، قال: وسألته هل رأى رسول الله (صلى الله عليه واله) ربه، فوقع (عليه السلام) ان الله تبارك وتعالى، ارى رسوله بقلبه من نور عظّمته، ما احب^(١). وكذا توقيع مُحمّد بن عبيد، وكذا رسالة هشام بن حكم، كلاهما صريحان فيما على ما ذكرنا. اللهم ربنا لطّف كثافة زجاجات نفوسنا، باللمعات النورانية، ونور ساحات رياض قلوبنا، بالرشحات السبحانية، وجذبنا بنور الاحدية، عن خنادق الأحياز الإمكانية، لنعبد ربي ما هو الحق، ونستفيض من حياض رياض علم قدسك، ما هو الصدق.

(١) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ١، ص ٩٥.

[الفصل الثامن عشر]

في ان الله تعالى لا يمكن تعقله بكنهه

قد أستدل بعضهم عليه، بانه لو جاز تعقله كذلك، لجاز ان يحصل مثله في ذهن من الأذهان، وذلك محال، لان الواجب لا مثل له كما تقدّم، بل يلزم ان لا يكون وجوده عين ذاته، وقد مر انه يجب ان يكون الواجب، ماهية آنية ووجود، قال بعض المحققين، أقول: هذا الدليل لو تمّ، إنّما يدل على امتناع تعقل كنه حقيقته تعالى، بالعلم الحضوري.

ولقائل ان يقول: يمكن ان يعلم كنه حقيقته بالمشاهدة الحضورية، وليس فيه ما يدل على بطلانه، انتهى.

اقول: بل يدلّ عليه كلام سر الله، سيف الله الغالب عليه السلام: (لو كشف الغطاء)، وهو صريح، دال على ما ذكره، من غير تأويله إلى ما أولوه به، اللهم إلا ان يقول: العلم بكنه حقيقته بالمشاهدة الحضورية، يستلزم إمكان تعقل كنه حقيقته، بالعلم الحسولي.

أيضاً هذا واستدل عليه بعض المتأخرين، وهو إنّما يتأتى بتقرير مقدمتين، اللتين قدمهما صاحب الإشراق ومتابعوه:

اولهما: ان الأنوار الحسيّة والعقليّة، جلّها حقيقة واحدة، مختلفة بالكمال والنقص، والقوة والضعف، وان أقوى الأنوار الحسية، نور الشمس، وهو أضعف الأنوار العقلية كلّها، وأقوى الأنوار العقلية وأكملها، نور الأنوار كما سبق ذكره.

وثانيهما: ان الرؤية البصرية، إنّما [هي] مشاهدة حضورية للمبصر، بإعداد البصر، فلا فرق بينها وبين المشاهدة الحضورية، والعلم الحضورى مطلقاً، إلا كون البصر مُعدّاً لتلك المشاهدة، في هذه الرؤية البصرية دونها.

وبعد تقريرهما نقول: إذا لم يكن اكتناه نور الشمس، الذي هو اضعف جميع الأنوار العقلية، بالمشاهدة الحضورية، والإشراق الحضورى، فيمتنع اكتناؤه تعالى، الذي هو اقوى الأنوار كلّها، وأكملها وأجملها وأرفعها، على طريق الأولى، كما ورد الوحي الإلهي: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(١)، وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^(٢)، وقول ناموس الشريعة صلى الله عليه واله: (ويا خفياً من فرط الظهور، دال عليه). وفيه: ان تحقيق امتناع اتحاد حقيقة الواجب مع الممكن، على ما حققه المحققون، اللهم إلا ان يقال: كون الأنوار مطلقاً، من سنخ واحد، وبالجملة تناسبها وتشابهها، مع اختلاف مراتبها، على سبيل التنازل، كافٍ في ذلك، ولا يجب إتحادهما في الحقيقة، فتأمل فيه.

ففيه بعدما قال الغزالي في تبر المسبوك، ناقلاً عن رستم بن زال، بان الواجب تعالى شأنه لا يمكن تعقله بكنهه، لان كل ما يوجد في الأذهان العالية والسافلة، ممكن لأن يوجد، ويتعدّد بتعدّد الأذهان في زمان واحد، وكلّما هو كذلك، فهو ممكن، وهو كما ترى.

(١) (سورة طه ١١٠).

(٢) (سورة الأنعام ١٠٣).

[الفصل التاسع عشر]

في انه تعالى لا يعلم الجزئيات بالوجه الكلّي فقط كما هو مذهب الفلاسفة بل يعلمها بالوجه الجزئي أيضاً كما ورد به الشرائع الإلهية من انه لا يغرب عنه

مثقال ذرة لا في الارض ولا في السماء وهو السميع البصير

اعلم ان العلم بالشيء، عبارة عن حصول ذلك الشيء لمن له صلاحية العالمية، وحصول الشيء للشيء، قد يكون بصورته، وذلك في العلم الحسولي، الذي هو عبارة عن الوجود الذهني، وقد يكون بذاته، وذلك في العلم الحضوري، إذ تحقّق بينهما علاقة وجودية، مستلزمة لحصوله، كالعالية والمعلولية، فإن بينهما علاقة وجودية، موجبة لحصول ذات المعلول، في وجوده العيني لذات العلة، وإلا يلزم كون كل موجود خارجي، معلوماً لكل أحد. ثم ان الموجود العيني، إذا كان حاصلاً بنفس ذاته للعالم، يكون معلوماً بالذات، ومشاهداً بالحضور، وإذا كان بصورته، لا بنفس ذاته، يكون معلوماً بالعرض، والمعدوم في الخارج، قد يكون معلوماً، إذا حصل صورته للعالم.

والحاصل: ان العلم قد يكون حضورياً، كعلم الله تعالى بذاته الأقدس وصفاته، وكعلمنا بذواتنا وعوارض ذواتنا، وقد يكون حصولياً، كما إذا حصلت صورة الشيء في الذهن، كما قال المُحقّق الدواني في شرح الرباعيات: (وتحقيق مقام بوجهي كه شبهه از ان مندفع شود انست كه حقيقه علم عدم غيوبته مجرد نيست از مجردي وعدم غيوبه كاه بجهة عينية باشد همجود علم نفس بذات خو وانرا علم حضوري كویند وكاه بجهة ارتباطي ديكر باشد همجو

قيام صورة مجردة منتزعة از ماديّات بنفس وانرا علم حصولي خوانند ودر صورة اول جون ان مجرد قايم بذات حوادث علم خود باشد نجود يس خود عالم باشد وخود معلوم وخود علم ودر صورة ثانيه كه قايم بغير است علم غير باشد وخود علم باشد ومعلوم اما عالم غير باشد وجون حضرت در اعلي مراتب مجرد است زیراكه از مهية مجرد است فضلا عن المادة بس خود علم خود باشد وخود عالم باشد وخود معلوم ونسبة عدم غيوبة را مصداق عينيه باشد)، انتهى.

ثمّ اعلم: ان المفهوم اما كلّی واما جزئي، والجزئي اما صورة، وهي المحسوسة بإحدى الحواس الخمسة الظاهرة، واما معاني وهي الأمور الجزئية المُنتزعة من الصور المحسوسة، ولكل واحد من الأقسام الثلاثة، مدرك وحافظ، فمدرك الكلّي وما في حكمه، من الجزئيات المجردة عن المادة، هو العقل، وحافظه هو المبدأ الفيّاض، ومدرك الصورة المحسوسة بإحدى الحواس الظاهرة، الحس المشترك، وحافظها الخيال، ومدرك المعاني هو الوهم وحافظها الذاكرة، ولا بدّ من قوة أخرى منصرفة، تسمّى مُفكّرة ومتخيلة، وبهذه السبعة، تنتظم احوال الإدراكات كلّها، فالمدرك اما جزئي مادي، فمدركه الحواس المذكورة، واما جزئي غير مادي او كلّی، فمدركه العقل.

وبعد التي واللتيا، نقول: ان الواجب جل ذكره، عالم بالكلّيات والجزئيات، والموجودات والمعدومات، بالعلم الحضورى، بناء على ما تقرّر عند الحكماء، ان جميع الأشياء حنى الحكم، بان اجتماع النقيضين وارتفاعهما

محال، من قسمة في العقل الفعّال، فمثل المعدومات والموجودات، من قسّمه في العقل الحاضر عند الباري، فمثل الأشياء حاضرة عنده جل ذكره، وكيف لا وهو مبدأ الكل ومبدعه، وموجده، ومؤثره، على ما سبق.

قال جالينوس في آخر كتاب ألفه لشرح منافع الأعضاء: إ بعد ما عرفت هذه المنافع، تنبّهت بان خلق الإنسان وأعضائه، ليس باتفاق، بل روعي فيه تلك المصالح والمنافع، وان فعله ليس إلا فعل حكيم عليم قدير، ولا يذهب على أولي النهى، ان رعاية المصالح والحكم، لا يتصور إلا بان يكون العلم سبباً للإيجاد، فحيث لا يكون بالإرتسام فيه، يكون في المبادئ العالية، إلا انه يبقى الكلام في المصادر الأول، وسيأتي التحقيق في علمه، بحيث ينكشف لك جميع الشكوك والأوهام الباطلة، ومما اسلفناه في الفصل السابق من ان الوجب جلّ ثناؤه، لا يمكن تعقّله بكنهه، يظهر لك عدم جواز القول بالإرتسام، بالنظر إلى ذاته الأقدس، لان من له ادنى مسكة، إذا لم يعلم حقيقة شيء خاص من الموجودات مثلاً، واستفسر منه، بانه هل يقبل الإرتسام، فيجيب بلا تأمل، بعدم العلم به، مع علمه بحقيقة الإرتسام، بل إذا استفسر عن المرآة مع عدم علمه بحقيقته، او مع علمه به، ولكن لا يعلم كونه صافياً او مصدراً، فيجيب كذلك، فعلم ان القول بالإرتسام، بالنظر إلى المبدأ الأول، وكونه عالمًا بالجزئي الخاص، من حيث انه خاص، مع الإعتراف بعدم إمكان العلم بكنهه.

فقوله (كما ترى)، قال بعض المحققين المليون: والحكماء متفقون، على انه تعالى، علمه محيط بجميع المعلومات، كليها وجزئها، وليس بارتسام صور

مساوية للمعلوم، بل حضوري، فالأشياء بأنفسها حاضرة منكشفة لديه (جل وعلا)، والإشكال هاهنا مشهور، فإن حضور المعدومات بل الممتنعات لديه، طور وراء طور العقل، وتصوره صعب.

والحق إنا نعلم انه عالم بتلك الاشياء، لأنها معلولة لذاته، لكننا لا نعلم كيفية ذلك العلم، ولا استنكاف لأحد من الجهل بذلك، لان علمه عين ذاته، وكيف لا يستنكف من الجهل بذاته، بكيفية العلم الذي هو عين ذاته.

والحاصل: ان علمه (جل وعلا) بمعلوماته، منطوي في علمه بذاته، وهذا هو المشهور العلمي، وقد صرح الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بذلك، وكلام بهمنيار يومئ إليه، وإذا كان علمه بمعلوماته، منطويًا في علمه بذاته - كما صرح به هؤلاء - فلا معنى بعد الاعتراف، بالعجز عن تعقل الذات، وسدّ هذا الباب بالكلية، لان تطمع في التسلق، إلى معرفة ما هو عين ما قد سدّ دونه الباب، وحاتر فيه الألباب، وضرب بيننا وبينه الف الف حجاب، انتهى. وهو ينادي على ما ذكرنا.

ثم قال المُحقّق الدشتكي: لا ريب ان جميع الموجودات، معلولة لذات العلة الاولى، الواجب الحق، وقد مر ان المعلوم، حاصل بنفس ذاته العيني بعلة، على ما بيّن المُحقّق الطوسي في شرحه للإشارات، فجميع الموجودات الخارجية بنفس ذواتها، معلومة له تعالى بالعلم الحضوري، فهو عالم بكل منها بالوجه الجزئي، حيث لا يغرب عن علمه مثقال ذرة، في الأرض ولا في السماء، انتهى. وهو ما يدلّ على ما ذكرنا انفاً.

بقي هاهنا اشتباه، تقريره على ما ذكره المُحقّق الدواني في شرح الرباعيات بقوله: (تقرير بشهدد وعلم انكه جون علم او قد نيست و متعلق بحوادث بس لازم ايد كه علم انحصرت متغير شود جه در وقت قيام زيد مثلاً عالم بقيام اوست جون قيام بقعود متبدل شود داکر علم بقيام مانده باشد علم الهي جهل شود واکر متغير شود و منقلب به علم به قعود شود تبدل در علم لازم ايد تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وأيضاً اله تعالى در ازل عالم بود به حوادث انيه اكر علم اوبرين وجه بود كه ايشان موجود ند خلاف واقع باشد واکبر برين وجه بوده كه موجود خواهند شد بعد از انكه حادث موجود شد اكر علم برهمان وجه مانده و جهل باشد واکر از علم مرتفع شد و علم بانكه موجود است حاصل شد زوال علم اول و حدوث علم ثاني لازم ابد و هردود حق الله تعالى محال است و بنابرین بعض حشوية قايل شده اند بانكه علم الله تعالى حوادث در وقت حصول انها است لا غير تعالى اللع عن ذلك و متكلمان تفصوازين شبهه برين وجه كرد اندكه عالم الهي قد نيست و تعلق حادث و تبدل در تعلقات ان واقع ميشودنه در نفس علم و اين سنخي است واهي جه علم متعلق نشود به شئ ان شئ معلوم نشود بل لازمايدكه الله تعالى درازعالم به حوادث نبوده باشد و ح راجع به سخن حشوية به شود بلکه وجه تفصي انست كه هجانكه ذات الهي زماني نيست بلکه محيط و غالب است بزمان علم الهي نيرزماني نيست بلکه محيط است بجمیع ازمنة دفعه واحده و هر جزء معروض از اجزاء زمان و حوادث واقعه دران بهمان وجه كه واقعت مشاهد و است دفعة واحده) انتهى.

فتدبر بحيشة الزمان، يمكن ان يكون بالنظر إلى الحوادث، لا بالنظر إليه تعالى، كما ذكرنا سابقاً، وسنحَقِّق كيفية علمه تعالى بالأشياء، وتفصيل المذاهب فيها، ان شاء الله تعالى.

[الفصل العشرون]

في انه تعالى ليس بفاعل موجب بل مختار

اعلم ان الفاعل على أربعة أقسام:

الأول: الفاعل بالطبع، وهو الذي يصدر عنه الفعل، من غير علم وشعور به مطلقاً، كحرارة الشمس وسخونة النار.

والثاني: الفاعل بالرضا، وهو الذي يصدر عنه الفعل، مُقارناً للعلم والشعور به، من غير تقدمه عليه.

الثالث: الفاعل بالعناية، وهو الذي يصدر عنه الفعل، بعلم وشعور به، فيكون العلم به، سبباً وموجباً له، من غير قصد منه إليه.

الرابع: الفاعل بالقصد، وهو الذي يصدر عنه الفعل، بالإرادة والقصد إليه. فذهب جماعة من القدماء، إلى انه فاعل بالمعنى الأول، وصاحب الإشراف ومتابعوه، إلى انه فاعل بالمعنى الثاني، والشيخ الرئيس ومن تبعه إلى كون فاعلاً بالمعنى الثالث، والجمهور من المتكلمين، إلى كونه فاعلاً بالمعنى الرابع.

وانت خير بان الفاعل بالمعنيين الأولين، فاعل بالإيجاب، ويدل على بطلانه بكلا المعنيين الأولين، المُستلزمين للإيجاب، ما حُقق في موضعه،

وقدم إليه الإشارة أيضاً، من ان المعلول، حاصل العلة المستقلة في الوجود، انه تعالى علة لجميع الممكنات، عالمًا بجميع الموجودات، فيكون عالمًا لجميع الموجودات، إذ العلم إنما هو حصول المعلوم، لمن له صلاحية العلم، اعني الذات المستقلة، والواجب قد حصل له معلولاته، وهو مستقل، وان افعاله تعالى - وهي عبارة عن الموجودات الممكنة - مُحكمة مُتقنة، واحكام الفعل واتقانه، يدل على علم الفاعل، على ما هو المشهور عند الجمهور، لا يقال صدور الأفعال المحكمة المُتقنة، إنما يدل على مقارنة العلم للأفعال، لا على تقدّم العلم به على ايجاده، وكونه سببًا له كما لا يخفى على المتأمل.

فإن تأمل في آيات الأفاق والأنفس، وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات، وتدبر في حركات الأفلاك ومناطقها، ومنافع الكواكب وترتيبها، سيّما الشمس، وتأمل في الحيوانات ومصالحها، ومنافع خلقه الإنسان واعضائه، التي قد اشتملت عليه المجلدات، علم بالضرورة، انه روعي فيها تلك المصالح والمنافع والحكم، ولا يلزم منه إلا توقف فاعليته تعالى، التي هي صفة الإضافية، على صفة الذاتية، ولا محذور فيه، ولا يلزم كونه مُنفعلاً عن الغير، ولا استكمالاً أصلاً كما سيجيء.

وإذا ثبت ان الواجب تعالى، ليس فاعلاً بالمعنيين الأولين، المُستلزمين للإيجاب، بقي ان يكون فاعلاً بأحد المعنيين الآخرين، إلا ان الشيخ الرئيس ومتابعيه، قالوا: بانه لو كان فاعلاً بالقصد، لزم ان يكون فعله مُعلّلاً بالغرض، فيكون مُستكملاً بالغير، والمانع ان يمنع كلتا المقدمتين. لكن التحقيق ان منع

المُقَدِّمة الأولى، خروج عن الإنصاف، فإن القصد والإرادة، على ما صرَّح به بعض المحققين، هي نفس المحبة، او مستلزمة لها، فكيف يصدر شيئاً ولا يحب، وإذا احبته كان غرضك، إذ الغرض هو المحبوب لذاته، المُترتب على الفعل.

فإن قيل: منع المُقدِّمة الثانية أيضاً، خروج على الإنصاف، لان كل محب شيء، فإن وجوده له، بهجة وخير في حقّه، وعدمه وبعده إياه، ألم له وشر، وضرّ به.

قلت: كلا، ولم لا يجوز ان يقصد أحد شيئاً، ويحبه بمجرد انه خير في نفسه، لا لأنه خير له، فإن الخير يجوز ان يحب الخير، لأنه خير في نفسه، لا طلب منفعة، او دفع مضرة، كما توهم من لم يجد هذه الحالة في نفسه، وحسبه وجدانياً، فاعلم ذلك.

ثم اقول: يجوز ان يحب الواجب مفعوله، ويريده لأجل نفس ذاته المتعالية، فيكون ذلك المفعول محبوباً، ومراداً له بالعرض، إذ الحق الأول يعشق ذاته، فيحب آثار ذاته لأجلها، لان كل محب لشيء، يحب آثاره لأجله، ولكن المحبوب في الحقيقة ذلك الشيء، لا الآثار، مثلاً إذا احببت شيئاً لأجل إنسان، فالمحبوب في الحقيقة ذلك الإنسان، صرَّح بذلك الشيخ في التعليقات، فلواجب الواجب مفعوله، وإرادته لأجل ذاته، ولكونه اثر ذاته، لا يلزم استكمالها بالغير، إذ المحبوب حقيقة على هذا التقدير هو ذاته، وفعله محبوب بالعرض، لا يجب ان يكون وجوده له، بهجة وخيراً حقيقة، بل بهجة إنّما هو في محبوه

بالذات، وهو ذاته المتعالية، لها الجمال الأبهى الأعلى والكمال الأقصى الأسنى.

فظهر ان كونه تعالى، فاعلاً بالقصد والإرادة، لا يلزم إستكماله بالغير أصلاً، على ما زعم به الشيخ، بل المشهور المُقدّر عند الجمهور، حتى الشيخ ومتابعيه، ان كل علة مُقتضية لمعلولها، اقتضائها لها، إذا كان مع الشعور وبالشعور، بما هو مقتضاها، يكون عين إرادتها له، وقصدها إياه، قال بعض المحققين: اقتضاء الشيء للشيء، إذا كان مع شعور بالشيء المُقتضي، فهو إرادة، وان كان بدون الشعور، فهو ميل طبيعي، ولا فرق بين الميل الطبيعي والإرادة، إلا ان الأول يقارن بالشعور، بخلاف الثاني، ولا يخفى عليك انه إذا كان اقتضاء العلة للمعلول، المقارن للشعور به، عين إرادتها له، وقصدها إياه، يجب ان يكون كل فاعل بالعناية، فاعلاً بالقصد والإرادة أيضاً، فما ذهب إليه الشيخ، من ان الواجب الحق، فاعلاً بالعناية لا بالقصد والإرادة، غير حقيق، فانه إذا كان فاعلاً بالعلم والشعور، يكون فاعلاً بالقصد والإرادة، على [ما] ذكرناه، لان كل علة فاعلية، مُقتضية لمعلولها، كما هو المشهور المُسلّم، فتأمل فيه، ففيه ما فيه.

اقول: وإذا ثبت انه ليس بفاعل بالمعنيين الاولين، فهو اما فاعل بالعناية وبالإرادة، وعلى كل تقدير، فهو فاعل مُختار، لان الإختيار على ما هو الحق الحقيق بالتصديق، إنّما هو الإيجاد بالعلم، والشعور بالمعلول.

ثم ان كونه تعالى فاعلاً بالقصد محل نظر، إذ القصد لا يمكن ان يكون

مغايراً له تعالى، قائماً بذاته على ما مر، ولا يمكن ان يكون عين ذاته، إذ حقيقة القصد، معلومة ضرورة، ولا يمكن ان يكون غير حقيقته تعالى بالضرورة، فتأمل فيه. فالأظهر انه تعالى، فاعلاً بالعناية لا بالقصد، بإرادته تعالى، هو علمه بعينه.

فإن قلت: لا ريب انه تعالى، عالم بجميع الممكنات، ومن جملتها المتنافيات مثلاً، فلو كان علمه تعالى، سبباً لوجود الأشياء، يلزم وجود المتنافيين واجتماعهما.

قلت: ليس مجرد علمه تعالى بشيء مطلقاً، سبباً لوجود ذلك الشيء، بل ما هو سبب وجود ذلك الشيء، إنّما موضع علمه، بما هو الأصلح والأليق والأولى لا غير، على ما هو المشهور عند الجمهور، من ان عنايته تعال بالنظام الأصلح، فإن هذا العلم من حيث انه يصحّ صدور الممكنات عنه قدرة، ومن حيث انه كافٍ في وجودها، ومرجّح لطرف على عدمها، قالوا إذا كان العلم فينا، قد يصير سبباً للوجود الخارجي، كالماشي على شاطئ جدار ضيق، إذا غلب عليه توهم السقوط، وكتأثير بعض النفوس بالوهم والهمة، فلا يستبعد ان يكون العلم الأزلي، لازماً وسبباً لوجود الممكنات في الخارج، هذا ويتبين ممّا ذكرنا، انه تعالى لا يفعل إلا ما هو خير، وما هو ذو غاية وحكمة، وبالجمله، ما هو أتمّ وأكمل وأصلح، بالنظر إلى نظام الكل.

[الفصل الواحد والعشرون]

في نفي الالم عنه تعالى

المشهور عند الجمهور، ان الألم إدراك المنافي من حيث انه مناف، واللذة إدراك الملائم من حيث هو كذلك، وقيل انه صفة تتبع إدراك المنافي وكذا اللذة، وعلى كلا التقديرين لا ريب فيه انه تعالى، لا الم له، لان جميع ما سواه من الموجودات، معلول لذاته، وذاته مُقتضية لها، ولو بالواسطة، ولا ريب في ان مقتضى ذات الشيء، لا يكون منافياً له أصلاً، بل لا بد ان يكون مناسباً ملائماً، سيما إذا كان عالمًا به مقتضى ذاته، وصادر عنه، فليس له تعالى منافٍ يتألم بإدراكه، فلا يكون فيه الم أصلاً، لا مزاجياً ولا عقلياً، واما اللذات المزاجية، فظاهر انها تستحيل على واجب الوجود تعالى، لأنها من توابع المزاج، واما العقلية: فإن قيل انها نفس إدراك الملائم، من حيث هو كذلك، فلا شك في انه مُلتذُّ أشد التذاد، بإدراك ذاته وصفاته، فإن اللذة تختلف شدة وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، باختلاف المدرك العالم، والمدرك المعلوم، وكيفية الإدراك كمالاً ونقصاً، ولا شك ان الأول مدرك لذاته، على ما هو عليه من الجمال والبهاء، الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء.

فإن قيل: انها حالة وجدانية، تابعة لإدراك الملائم، فالأظهر على ما قاله بعض الأعظم خلّوه عنها، وكذا الكلام في الإبتهاج والسرور، وما يشابههما، واما العشق، فقد اثبتته اكثر المحققين، وقالوا به، والظاهر ان معنى العشق، لا يرجع إلى الإدراك، فيحتاج في كونه عين الذات إلى تفسيره، بوجه يصح ان يكون عيناً لذاته المتعالية، كما صرّح به الشيخ في الشفاء.

[الفصل الثاني والعشرون]

مزيلة لأوهام باطلة

انك قد عرفت بما اسلفناه لك، من الأصول المُمَهِّدة في الفصول، ان العالم حادث، لان مناط قدمه، إيجاب الفاعل، وقد اثبتنا اختياره جل ثناؤه، وانه ليس حالاً ولا محلاً، وان نسبته إلى سائر الموجودات، ليس إلا نسبة العلية والإيجاد فقط لا غير، فهو تعالى شأنه، ليس مادة ولا طبيعة، ولا نفساً ولا عقلاً.

فمن توهم من المتصوّفة، انه تعالى ذات واحدة، مصورة بصور مُختلفة، هي صور الأشياء، فقد توهم باطلاً، فإن تلك الذات، ليست إلا مادة الكل، والواجب يمتنع ان يكون مادة، وإلا لكان محلاً، وهو محال كما مر. وكذا من توهم منهم، انه تعالى قوة سارية في جميع أجزاء العالم، يكون في كل منها، مبدأ خواصه وأثاره، لان تلك القوة، طبيعة الكل، وهي حالة سارية في الاجسام، معدة لصدور الأثار عنها، والواجب لا يمكن ان يكون حالاً.

وكذا من توهم منهم، انه تعالى ذات واحدة، نسبتها إلى العالم بجميع اجزائه، كنسبة نفوسنا إلى ابداننا، لان تلك الذات، ليست إلا النفس الكلية، المتعلقة بالعالم بأثره، والواجب يمتنع ان يكون لمعلولاته، وإلا لتفتن نسبة إليها، كما سبق.

وكذا من توهم منهم انه تعالى نور كلي، مُحيط بجميع الأشياء إحاطة كلية، به يهتدي نفوس سائر الحيوانات، إلى وجوه تصرفاتها، ومنه تستفيد الموجودات كمالاتها، فإن هذا النور هو العقل الكلّي، إذ ما يصدر عن الأول

الحق بالذات، إنّما هو العقل، وما عداه من هداية الحيوانات، وإفاضة الكمالات، فإنّما يصدر بتوسط العقل، ولا يمكن ان يصدر بلا توسط، وللمناقشة في الاخير مجال، لانهم صرّحوا بانه يجوز ان يصدر عن الواحد الحقيقي، أمور مُتكَثِّرة مُتَعَدِّدة، بسبب اختلاف استعداد القابل، وقد احسن من قال (باك ازالها كفا فلان كفتند باكثرز انكه عاقلان كفتند) على ما رأى بعض الأعاظم، وهو إعجاز أول الأول، والغاء واهمال آخر الآخر، والقاف عكس ما نظم الناظم ويروي، فتدبّر تعرف.

[الفصل الثالث والعشرون]

في تحقيق علم الواجب تعالى شأنه

قال المُحقِّق الدشتكي: العلم على ما يشهد به الحدس الصحيح، بل الفطرة السليمة، وضرب من التتبع والتفحص، إنّما هو حصول شيء بنفسه او بصورته، لأمر مستقل في الوجود، حصولاً حقيقياً، او حُكْمِيّاً. فالعلم على ثلاثة اقسام:

الأول: حصول الشيء بنفس ذاته العينية، لأمر مستقل في الوجود، حصولاً حقيقياً، كعلم العلة بنفس ذات المعلول، فإن نفس ذات المعلول، بحسب وجودها العيني، حاصلة لعلّة، حصولاً حقيقياً، على ما صرّح به المُحقِّق الطوسي في شرح الإشارات، فتكون العلة، عالمة بنفس الذات العينية للمعلول، ونفس ذاته العينية، معلوماً لها بالذات.

والثاني: حصول شيء بنفس ذاته العينية، لأمر مستقل، حصولاً حُكمياً، وذلك في حصول الشيء لنفسه، فانه في حكم حصول الشيء للشيء، وليس هناك حصول حقيقي كما لا يخفى، فالأمر المستقل لغير الحاصل لغيره، عالم بذاته بنفس ذاته، وكل من القسمين المذكورين يكون علماً حضورياً، وهو حضور الشيء بنفس ذاته العينية، لمن له صلاحية العالمية، وبهذا الاعتبار قيل: العلم إنّما هو حضور شيء مُجرد، او عدم غيبة شيء عن مُجرد.

الثالث: حصول شيء بصورته، لا بنفس ذاته العينية لأمر مستقل، حصولاً حقيقياً، وذلك هو العلم الحصولي، الحاصل بحصول صورة الشيء للعالم به، كعلم النفوس الإنسانية، بما يحصل في ذاتها، او آلتها من صور الموجودات المُعيّنة، ومن فسّر العلم بحصول صورة الشيء في العقل، إنّما اعتبر هذا القسم فقط لا غير، بل يقول حقيقة العلم، مساوق للحصول والوجود مطلقاً، فكل موجود يكون معلوماً وعالماً، إلا ان يمتنع عن ذلك مانع، كالحصول لغيره، فإن ما هو حاصله لغيره، لا يحصل له نفس ذاته، بل لا يحصل له شيء أصلاً، فإن القائم بالغير، الحاصل له، يكون انيّه بعينها، انيّه محلّه، فلو حصل له شيء بحسب الحصول والآتية، يكون الحصول حقيقة بحسب الخارج للمحل، فيكون ذلك المفروض حصوله، حاصلاً حقيقة لمحل الصورة والعرض، لا لنفسها، فإن كل صورة عرض، وبالجملة كل امر قائم بغيره، فهو في حدّ ذاته، نظر إلى نفس ذاته، ليس له حصول، فكيف يتعلّق ويرتبط بنفس ذاته، انه حاصل واجب بحسب الحصول.

وتوضح ما ذكرناه من ان العلم مساوق للوجود، إلا لمانع، ان كل موجود حاصل ظاهر، مُنكشف مُتميّز، فإن اعتبر بما هو ظاهر مُنكشف متميز، واعتبر نسبته إلى امر صالح، لا ان يكون هذا الشيء ظاهراً له، مُنكشفاً عنده، مُتميّزاً لديه، كان بهذا الاعتبار معلوماً، وذلك الشيء المنسوب إليه عالمًا، وان لم يعتبر بهذا الوجه، واعتبر بنسبة أخرى، وبغير نسبة، كان موجوداً، فالوجود والحصول والعلم، متحدان بالذات، متغايران بالاعتبار، فإن العلم هو الحصول بوجه التميز.

ثم ان من البين، ان كل واحد من الموجودات، ليس حاصلًا لواحد اخر منها، وإلا لكان كل من له صلاحية العالمية، عالمًا بجميع الموجودات، وليس كذلك كما لا يخفى، ولا بدّ في حصول أحد الأمرين الموجودين من الآخر، بوجه التمييز والانكشاف، من ان يتحقّق بينهما علاقة ذاتية، بحسب الوجود والحصول، فيكون كل امرين بينهما علاقة الحصول، وربط وتعلّق من جهة الحصول، عالما بصاحبه إلا لمانع، فإذا لم يتحقّق بين امرين علاقة كذلك، لا يكون احدهما عالمًا والاخر معلوماً أصلاً، فكل شيء مُستقل في الوجود، عالم بنفسه، إذ لا علاقة اكد من الاتحاد، وكل علة مُستقلة في الوجود عالم بمعلوله، وكل معلول كذلك، عالم بعلمته، إذا لم يكن المعلول جسمانيًا والعلة مجردة، فإن الجسماني لا يتمكّن ان يعلم المجرّد.

فظهر ويبيّن ان العلم إنّما يتحقّق بعلاقة ذاتية وجودية بين امرين، مستلزمة لحصول احدهما للآخر، وانكشافه لذاته، وامتيازه عنده بتلك العلاقة. وقد

يكون بين نفس ذات المعلوم - بحسب وجودها العيني - وذات العالم، كما في العلم الحضوري بأنواعه.

وقد يكون بين صورة المعلوم وذات العالم، كما في الحصولي المُتَحَقِّق، بحصول صورة الشيء، في نفس ذات العالم حصولاً ذهنياً، فالمعلوم الخارجي في هذه الصورة، معلوماً بالعرض لا بالذات، فإن العلاقة الوجودية، المُستلزمة للعلم في الحقيقة، إنّما هو بين العالم والصورة، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري، وجودها العيني، إذ المعلوم بالذات حينها هو نفس ذات الأمر العيني، لِتَحَقُّقِ العلاقة الوجودية، بين نفس ذات ذلك الشيء العيني، والعالم به، والعلم الحضوري أتمّ افراد العلم، ومن ذهب إلى ان العلم بالغير، منحصر في الحصولي لا غير، فقد اخطأ، وانكر اتمّ افراد العلم وأكملها، ولا يخفى انه مما حَقَّقناه، من ان منشأ تحقّق العلم بين امرين، إنّما هو العلاقة الذاتية بينهما، بحسب الوجود والحصول.

يتضح ما ذكرنا، من ان الأمر القائم بغيره، لا يحصل له نفسه، ولا غيره أصلاً، لغير المستقل في الوجود، فلا يكون عالماً بنفسه، ولا بغيره أصلاً، وصرحاً تاماً، والشيخ الرئيس ومتابعوه، صرّحوا بان الأمر القائم بغيره، الغير المستقل في الوجود، لا يكون عاقلاً لنفسه، فإنّما يكون قائماً بغيره، يكون وجوده لذلك الغير، فلا يكون حاصلًا بنفسه، وإذا لم يكن حاصلًا بنفسه، لا يكون ظاهراً بنفسه، فلا يكون عاقلاً لنفسه أصلاً.

وصرّحوا بان كل شيء لا يكون عاقلاً لنفسه، لا يكون عاقلاً لغيره أيضاً،

فإن من تعقل غيره، يعلم بالقوة القريبة من العقل، انه يعقله، وذلك مُستلزم لتعقله نفسه، وقد فرض انه غير عاقل لنفسه هذا خلف.

ولا يخفى على الخبير، ان ما ذكره، في ان الأمر القائم بغيره، لا يكون عاقلاً لنفسه ولا لغيره، جار بعينه في ان الأمر القائم بغيره، لا يكون عالماً لنفسه ولا لغيره مُطلقاً، فتجوز كون الأمر القائم بالغير، شاعراً بنفس ذاته ولغيره، مع عدم تجوز كونه عاقلاً لنفسه ولغيره، لحكم بحت، اللهم إلا ان يتكلّف ويقال: ان شعور الأمر الجسماني بنفسه، لا يلزم ان يكون بنفس ذاته، بل يجوز ان يكون بحصول صورة من نفس ذاته، في آلة من الآتها كمتخيلة مثلاً، فيتخيل نفس ذاته، بصورة حاصلة منها في متخيله، والشعور لهذا النحو، لا يوجب عدم القيام بالغير، بخلاف التعقل، فانه لازم ان يكون بنفس ذاته، لا بحصول ذات الصورة، فإن حصول صورة من نفسه، في نفس ذاته محال، وفيه نظر. فالحق ما حقّقناه من ان الأمر القائم بغيره، لا يكون عالماً بنفسه، ولا بغيره مُطلقاً، فتأمل.

وبعد تمهيد ما ذكرنا، نقول: الواجب الحق تعالى شأنه، مستقل في الوجود، غير قائم بغيره، فنفس ذاته حاصلة له، فهو عالم بذاته، ولما كان ذاته علّة لجميع ما عداه من الموجودات، وقد مر ان كل معلول حاصل لعلّته، للعلاقة الذاتية الوجودية التي بينهما، وان العلم هو حصول الشيء للأمر الحاصل بنفسه، يكون عالماً بجميع الموجودات أيضاً، حين وجودها، علماً حضورياً شهودياً، فهو يعلم جميع الموجودات العينية، بنفس ذواتها العينية، لا بصورها، فإن عين ذوات جميع الموجودات، بحسب وجودها العيني، حاصلة له،

حاضرة عنده، ولا يحتاج في ذلك الشهود، إلى حصول صورة تلك الموجودات أصلاً، ومن توهم ذلك كالشيخ الرئيس، فقد توهم باطلاً، لما حَقَّقناه. وذلك العلم حضوري شهودي، بالنسبة إلى جميع الموجودات العينية، ولا إشكال فيه، إنَّما الإشكال في كيفية كونه تعالى، عالمًا بالأمور العينية قبل كونها، ليكون علمه تعالى علمًا فعليًا، وإلا لكان فاعلاً موجباً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فانه مما تحيّر به عقول العلماء تحييراً عظيماً، وقلوب الحكماء، في تحقّقها مُتَهيِّماً، حتى ان بعضهم كصاحب الإشراق، وجمع من الأعلام، نراه ذاهباً إلى ان قبل كون الموجودات، ووجودها ذهنًا وخارجاً، كيف يتصور تحقّق العلم بها، فإن العلم بها لا يتصور، بدون وجودها ذهنًا او خارجاً، ضرورة عدم تمايز المعدومات الصرفة، فليس للواجب علم فعلي أصلاً، تعالى عن ذلك.

ومن اثبته، وهم الاكثرون، لا يتنقح ما يقولون، وذهبوا إلى كل احتمال مُتَصور، فانا اذكر جميع المذاهب والإحتمالات، وما يرد على كل منها، بوجه ما ذكره أحد قبلي، ثم احقّق ما هو أقرب إلى الصواب.

فأقول: القائل بكونه تعالى، عالمًا بالموجودات قبل كونها، اما ان يلتزم ثبوت المعدومات، مُعرى عن الوجود في علمه تعالى، او نقول بامتناعه، وعلى الثاني: فأما ان يقول علم الواجب يتلك الموجودات، مغايراً لذات الواجب، او عينها، فعلى الأول: فأما ان يقول انها قائمة بذاته تعالى، حالة فيه، او نقول انه منفصلة عنه، مباينة له بالكلية، وعلى الأول: فأما ان يقول ان ذاته تعالى علم إجمالي، بجميع ماعداها، وإجمالي بالنسبة إلى بعض، وتفصيلي بالنسبة إلى

بعض آخر كالصادر الأول.

فهذه احتمالات لا مزيد عليها، ولا مخرج عنها، إذ لم يبق في التقسيمات والإحتمالات العقلية شيء، إلا وهو محصور هاهنا.

ثم نقول: القائل بثبوت المعدومات، يقول ان جميع الموجودات متميزة عنده تعالى، في مرتبة قبل مرتبة وجودها، وهو عالم بكل منها بخصوصها، لبثت تلك الموجودات العينية، في علمه تعالى، قبل وجودها، وإليه ذهب بعض المحققين من الصوفية، كالشيخ العارف المُحقّق محي الدين العربي، والشيخ الكامل صدر الدين القنوي، على ما نقل عنهما العلامة الدواني، في شرح الرباعيات، بانهما قالَا:

الشيئية على قسمين: شيئية ثبوتية، وشيئية وجودية، والشيئية الوجودية ظهور الشيء بالوجود العيني، في مرتبة من المراتب، وعالم من العوالم. والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشيء في العالم، لا في الخارج، ثم قال: ولا يخفى من ان هذا قريب من كلام المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات، معرّى عن الوجود، وليس الفرق بينهما، إلا بأن المعتزلة ينسبون ذلك الثبوت إلى الخارج، وهؤلاء الأعلام إلى العلم، ويقولون انه ثبوت علمي.

ويرد عليه: ان ثبوت المعدومات وتميّزها، سواء نسب إلى الخارج، او إلى الذهن والعلم، باطل بالضرورة، لا يقال المحال هو تميز المعدوم المُطلق، اما تميز امر موجود في مرتبة متقدمة على زمان وجوده، فلا نسلم امتناعه، لانا نقول العقل الصريح، يحكم بعدم تمايز المعدومات، [من حيث هي] معدومات

صرفة، سواء كان في الزمان، او في المرتبة المتفرقة، بحكم بحث.
والقائل بان علمه تعالى، ليس قائماً بذاته أصلاً، بل هو صور قائمة بذواتها،
كالشيخ ومتابعيه، مباينة منفصلة عن ذاته، قابل بالمثل الافلاطونية.
ويرد عليه: ما يرد على القول بالمثل، لأنه لا ريب ان تلك الصور موجودات
عينية لا ذهنية، فننقل الكلام إلى كيفية علمه تعالى، بتلك الصور العينية قبل
كونها، فيلزم التسلسل، او القول بانه لا علم له تعالى، ببعض الموجودات العينية
قبل كونها، فقد وقع ممّا هرب عنه.

والقائل بان علمه بالموجودات الخارجية، قبل كونها غير ذاته، اما ان يقول
ان ذاته علم إجمالي بجميع الموجودات، بمعنى انه علم بالفعل، بخصوصيات
جميع الموجودات، على وجه يتميز بعضها عن بعض في علمه تعالى، وهو
الظاهر من كلامه، والمُحَقِّق الدواني، وإليه ذهب بعض العارفين أيضاً، وان
عندهم ان العلم فينا، يجري مجرى الظل من الأصل، بخلاف ما عند الله، فانه
أصل وحقيقة متأصلة، والموجودات المعلومة اشباحها.

ويرد عليه: انه كيف يتميز بصورة مباينة في الحقيقة، لحقائق مختلفة، تلك
الحقائق المختلفة في نظر العالم، بدون حضور تلك الحقائق المُتباينة، وليس
هذا إلا تمايز المعدومات، فانه اين تلك المعلومات، وكيف تتخالف وتتمايز
المعدومات الصرفة. واما ان نقول ان علم ذاته تعالى إجمالي بالموجودات
باسرها، بمعنى انه علم بالفعل بخصوصياتها، لا على وجه التميز، فإن العلم
شيء، والتميز شيء آخر.

ويرد عليه: انا نعلم بالضرورة، انه لا يمكن ان نعلم معلومات مختلفة الحقائق بخصوصها، بحقيقة واحدة، مباينة لجميعها.

ويرد على الاحتمال الثاني، بل الأول أيضاً: انه لو كان ذاته علماً إجمالياً بسائر الموجودات، لا يصدر عنه موجود أصلاً بالعلم، لان نسبة العلم الإجمالي، إلى جميع المعلومات على السوية، فلا يصدر عنه به معلوم دون آخر، هذا خلف.

ومن ذلك تبين: ان ذاته تعالى، ليس علماً إجمالياً، بجميع الموجودات الممكنة مطلقاً، فيبقى قسم واحد، إذ لم يبق في التقسيمات والاحتمالات، إلا وهو مذكور هتهنا، فلما بطل سائر الأقسام، تعين هذا الباقي.

وهو ان يقال: ان ذاته علم تفصيلي ببعض الموجودات، وهو المعلوم الاول، وعلم إجمالي بسائرها، بمعنى انه علم بالفعل، بخصوصيات تلك المعلومات، لا بالمعنى المشهور، المُعَبَّر (بدانستن ودانش) حتى يقتضي وجود المعلوم، والتعدد بتعدد المعلومات، بل هو حالة بسيطة، يكون مبدأ التفاصيل، العلوم بالمعنى المشهور، نسبته إلى العلوم المُفَصَّلَة، نسبة الكيمياء إلى الذهب والفضة، فاطلاق العلم عليه لا بواسطة، انه من افراد العلم المُعَبَّر (بدانستن ودانش) او الحاضر عند العالم، بل لأنه مبدأ تفاصيل تلك العلوم، قالوا تلك الحالة أولى بان تسمى علماً، لأنه مبدأ جميع العلوم، ومنشأ الإنكشاف لجميع المعلومات، ويكون نسبته إلى جميع العلوم والمعلومات، كنسبة ملكة عالم ذي ملكه، إلى علومه ومعلوماته المُفَصَّلَة، فاطلاق العلم عليه، كاطلاق العلم على

الملكة المذكورة، وهذا معنى قول بعض المُحقِّقين: من ان عالميته عبارة عن كونه خلاق العلوم برمتها، والعلوم بهذا المعنى، لا يجب تعدده بتعدد المعلومات، ولا يقتضي ان يكون محلاً مع العلوم في الذات والحقيقة، ولا يلزم من كونه عالمًا بالفعل بخصوصيات المعلومات، بتميز المعلومات الصرفة، هذا ما يفهم من كلام بعض المُحقِّقين.

والحق: انه علم بالفعل، بالمعنى المشهور أيضاً، على [ما] يظهر من كلام الشيخ في الشفاء، لكنه فيه شوب من القوة أيضاً، فهو حالة متوسطة، بين صرافة الفعل، ومحوضة القوة، وتحقيق هذا، على وجه لا يرد عليه إيراد أصلاً، ويزول عنه جميع الشكوك، يستدعي تمهيد مُقَدِّمات.

الاولى: ان العلم بمعنى ما به الإنكشاف، لا يجب ان يكون حقيقة المعلوم، او مثلاً مساوياً له في الماهية، إذا كان المعلوم معلوماً بالعرض، لا بكنه حقيقته، وحينئذٍ يمكن ان يكون الشيء، معلوماً بالذات بكنه حقيقته، واما ملزوماته ولوازمه المساوية، فحينئذٍ يكون الشيء معلوماً بالعرض، لا بكنه ماهيته وحقيقته، فانا نحكم على الممتنع ذهنًا وخارجًا - كشريك الباري - احكاماً صادقة، ولا يمكن ذلك إلا إذا كان معلوماً لنا في الجملة، ان ما حصل منه في اذهاننا، وهو ما به انكشافه، ليس بممتنع، بل ممكن على ما صرح به الشيخ وغيره، فما به انكشاف الممتنع، مغاير بالماهية لماهية الممتنع وهو المطلوب. وأيضاً ان كثيراً ما يثبت لأشياء مجهولة الحقيقة، احوالاً مخصوصة بها كالواجب، فانا نثبت له احوالاً مخصوصة بها، مثل انه ممتنع الإنعدام، قادر

على جميع الممكنات، عالم بجميع الأشياء، ولا ريب ان تلك الأحوال، أمور ثابتة لنفس ذات الواجب، لا لما حصل منه في اذهاننا، وأيضاً فلو كان ذات الواجب مجهولاً مطلقاً، غير معلومة بوجه أصلاً، لا يمكن لنا إثبات تلك الأحوال لها قطعاً، ضرورة امتناع الحكم على المجهول المطلق، فنفس ذات الواجب وحقيقته، معلومة مُنكشفة لنا، ببعض لوازمها بالعرض، وهو ما به انكشافه، المغاير له في الحقيقة والماهية.

المُقَدِّمة الثانية: ان العلم إذا كان مُقدِّماً بالذات او بالطبع، على المعلوم، كان ذلك العلم فعلياً، وان كان مؤخراً عنه، كان انفعالاً، وان لم يكن مُقدِّماً ولا مؤخراً، لم يكن فعلياً ولا إنفعالياً، وحينئذٍ اما ان يكون مع المعلوم معية ذاتية، او لم يكن بينهما، بحسب الوجود نسبة، لا التقدّم ولا التأخر ولا المعية، ولا يخفى ان المعلوم في العلم الفعلي، لا يكون إلا معلوماً بالعرض، فإن العلم العقلي كما مر، مُقدِّم على وجود المعلوم، فلا يكون ما به علمه، نفس ذات المعلوم، بعينها بالضرورة، ولو فرض اتحادهما بالحقيقة والماهية. وما قيل ان الوجود في الذهن والأمر الخارجي، مُتحدان بالشخص، أيضاً باطل بالضرورة، والمنازع في ذلك مكابر كما ذكرنا، وإذا جاز ان يكون ما به العلم والانكشاف، كما مر في المُقدِّمة الأولى، مغايراً في الماهية للمعلوم بالعرض، يجوز ان يكون العلم الفعلي، أيضاً مغاير للمعلوم المؤخر الذات، او بالطبع عنه في الماهية والحقيقة، ولا مانع من ذلك أصلاً، ومن يدعي عدم جوازه، فعليه البيان.

والحاصل: انه يجوز ان يكون العلم بالشيء، لا بكنهه حقيقته، شيئاً لوجود الشيء، كما يجوز ان يكون العلم بكنهه الحقيقة، سبباً لوجود المعلوم، وكون العلم مُقدِّماً بالذات على المعلوم، وسبباً لوجوده، ولا يقتضي ان يكون بكنهه حقيقة المعلوم أصلاً، فافهم.

المُقدِّمة الثالثة: ان العلم، اما تفصيلي هو خاص بمعلوم خاص، فإذا كانت المعلومات متعدّدة، كانت العلوم مُتعدّدة، كل علم عُلم بمعلوم. واما اجمالي وهو علم واحد بمعلومات متعدّدة، ويتصور ذلك بصورتين، الأولى ان يكون ذلك العلم الواحد، امر بسيط لا جزء له، ولا كثرة فيه بالفعل، فيستخرج ويستنبط من ذلك العلم علوم أُخر، فذلك العلم البسيط الواحد، أصل ومنشأ لتلك العلوم الكثيرة، ففي قوة ذلك العلم، ان يستفاد منه علوم كثيرة، فكانه مجمل وإجمال لتلك العلوم، وذلك إذا كان إستفادة تلك العلوم واستنباطها منه، ظاهر غير محتاج لمُقدِّمات ودلائل، فالعلم الإجمالي بهذا المعنى، حالة متوسطة بين الفعل المحض، الذي هو العلم بالمعلومات، مُفصّلة مُتميّزة بعضها عن بعض، وبين القوّة المحضة التي كالملكة، فإنها حالة بسيطة، هي علم بالفعل، بجملة مخصوصة من معلومات مُتعدّدة، من حيث الجملة، تكون تلك الحالة، مبدأ لتفاصيل علوم تفصيلية، مُتعلّقة بخصوصيات تلك المعلومات، بوجه يمكن ان يستنبط هذه العلوم التفصيلية، من تلك الحالة البسيطة، التي هي العلم بالجملة، من حيث الجملة، بدون العلم بخصوصيات المعلومات، وامتياز بعض عن بعض، إذ لا يمكن ان يعلم بأمر واحد بسيط

معلومات متعدّدة مُتكرّرة مختلفة، على وجه يتميز كل واحد منها بخصوصه عن الآخر، على ما مر.

نعم يمكن ان يستنبط ويستفاد، من ذلك العلم الواحد البسيط، العلم بخصوصيات تلك المعلومات، من غير إحتياج إلى أمر آخر، فهو بالفعل من جهته وحيثيته، وبالقوة من جهة وحيثية أخرى، فانه بالفعل من حيث انه علم، بجملة تلك المعلومات المخصوصة، التي يمكن ان يستنبط منه العلم بخصوصياتها، وبالقوة من جهة العلم بخصوصيات تلك المعلومات، ممتازة بعضها عن بعض، فهو حالة بين الحالتين، وفي كلام بعض المحققين، ما يدل على ما قلنا صريحاً.

وبعد تحقيق تلك المقدمات نقول: قد عرفت في المُقدّمة الأولى، ان العلم بمعنى ما به الإنكشاف، لا يجب ان يكون مساوياً للمعلوم، وفي الحقيقة: فهو عبارة عن امر حاصل عند العالم، له مناسبة مخصوصة إلى المعلوم، سببها يتميّز وينكشف ذلك المعلوم، عند من حصل له ذلك الأمر، فلا يتعدى ان يكون، ما هو سبب لوجود شيء، وعلة مُقتضية لحصوله، ومعين لذاته، علماً، فإن للّعة مناسبة مخصوصة، ومماثلة حاصلة مع المعلوم، بها يصدر عنها ذلك المعلوم المعين، دون غيره، فيجوز ان يكون نفس ذات العلة، المناسبة للمعلوم، المقتضية إياه، المعينة له، ما به إنكشاف، فيكون نفس ذات العلة، علماً بالمعلوم، فإذا علم علة نفس ذاتها، لا يتعد ان يعلم معلولها أيضاً بالعرض، تعين علمها بنفس ذاتها.

فالواجب الحق الأول، لا يتعد ان يعلم تعيّن علمه بذاته، معلوله بالعرض، فيكون علمه بذاته، علماً تفصيلياً بمعلوله الأول القريب، وإجمالياً بسائر معلولاته البعيدة، ولا محذور في ذلك أصلاً، فانه لا يلزم من ذلك، شيء من المحذورات، التي سبقت في الأقسام السابقة، من تميز المعدومات الصرفة، وتعلّق العلم بالمعدوم الصرف، وان يعلم أموراً متعدّدة مُفصّلة، بصورة واحدة، امر واحد بسيط، وان يكون العلم الإجمالي المساوي، نسبة إلى جميع المعلومات، سبباً لصدور بعضها دون بعض، كما لا يخفى على البصير، فتأمل.

قال المعلم الثاني، في كتابه السياسات المدنية: (فالأول يعقل ذاته، وان كانت ذاته بوجه ما، هي الموجودات كلّها، فانه إذا عقل، عقل بوجه ما، لموجودات كلّها، لان سائر الموجودات، إنّما اقتبس كل واحد منها الوجود، عن وجوده)، هذا كلامه، وهذا صريح فيما حقّقناه لك، فاعلم ذلك.

فظهر وتبيّن لك، مما حقّقناه لك، ان الأول الحق، علم اجمالي كماله، هو عين ذاته المقدّسة، وهو كما عرفت علم بالفعل، بجملّة الممكنات الموجودة، ذهنًا وخارجًا، بدون العلم بخصوصياتها، المتميزة بعضها عن بعض بالفعل، وعلمان تفصيليان، احدهما فعلي، مُقدّم على وجود المعلوم بالذات، وذلك قد يكون، بحضور ذوات علل الموجودات الخارجية عنده، والموجود الخارجي حينئذٍ معلوم بالعرض، لا بكنه الحقيقة، وقد يكون بحضور صورها، الحاصلة في النفوس الفلكية، والموجود الخارجي معلوم بالعرض أيضاً، على هذا التقدير، ولكن يحتمل ان يكون معلوماً بكنه الحقيقة. وثانيهما حضوري غير

فعلي، هو عين ذوات الموجودات المعينة، والموجود العيني في هذا القسم معلوم بالذات، بكنه الحقيقة.

واستبان مما ذكرنا، شناعة قول: من اقتصر في علم الواجب الحق، بالعلم الإجمالي، الذي هو غير ذاته، وكذا شناعة قول: من اقتصر في علمه بالعلم الفعلي، المُقَدَّم على الإيجاد، ولم يثبت العلم التفصيلي الحضوري العيني، كما لا يخفى.

قال بعض المحققين، اقول: لا يبعد ان يكون قوله: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(١) إشارة إلى المراتب الثلاث، التي ذكر في علم الواجب، فإن قوله (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو)، إشارة إلى علمه الإجمالي، الذي هو عين ذاته، ويناسب ذلك لفظه مفاتيح الغيب، ولا يخفى لطفه، وكذا قوله (لا يعلمها إلا هو)، وقوله (ويعلم ما في البر والبحر)، إشارة إلى علمه التفصيلي الحضوري، هو عين الأعيان الخارجية، وقوله (إلا في كتاب)، إشارة إلى علمه التفصيلي الفعلي، المُقَدَّم على وجود المعلومات، فاعرف.

قال الأستاذ (السيد النسابة الشيرازي) طاب ثراه، في تحقيق علم الواجب: (ان علمه تعالى عين ذاته، بمعنى انه بذاته مبدأ الانكشاف التام، بالنسبة إلى ما يصح ان يكون معلوماً، والمُصَحَّح للمعلومية هو الشيئية، لم يتحقق المعلومية،

ولا يكون هناك علم بالمعنى المذكور ولا معلوم).

وإذا عرفت هذا فاعلم: [ان] المعدومات الخارجية والحوادث قبل حدوثها، ان كان لها ثبوت في المدارك، كان ذلك الثبوت مُصَحَّحاً للمعلومية، كافياً في تعلّق علمه تعالى بها، وان لم يكن لها ثبوت فيها، كانت معدومات مطلقة، وليسيّات صرفة، فلا يمكن تعلّق العلم بها على هذا التقدير، ولا يلزم من ذلك النقص في علمه، لان المعدوم المطلق، من حيث انه معدوم مطلق، لا يصلح للمعلومية، بل إنّما النقص في المعدوم كما قالوا، في القدرة بالنسبة إلى الممتنع. ثمّ إذا وجدت الحوادث في الخارج، يتعلّق بها علمه تعالى، فعلمه تعالى ازلي، لأنّه عين ذاته، وتعلّقاته حادثه، ويؤيد ما ذكره هذا التحرير، موثقة ابي بصير، قال: سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: (لم يزل الله عز وجل ربنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء، وكان المعلوم وقع العلم على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور)^(١).

ثمّ انه قد عرض عليه، انه قد يعزو عندهم، ان الفاعل بالإختيار يتوقف فعله على تصور المعلول، ليحصل له صورة ممتازة عند الفاعل، ويمكن تعلّق التأثير به، فيلزم تعلّق علمه تعالى، بصورة المعلولات قبل الإيجاد، وهذا وان امكن القول به في الحوادث، بان يقال ان صورها قبل حدوثها، كانت حاصلة في المدارك، وتعلّق علمه تعالى بها، قبل الإيجاد بحسب ذلك الثبوت، لكنه يشكل

(١) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ١، ص ١٠٧.

في المعلول الأول، كما ذكرنا سابقاً، فانه لو كان إيجاده موقوفاً، يلزم ان تكون صورته قبل الإيجاد، حاصلة في مدرك، ولا مدرك قبله.

وأيضاً يشكل الأمر، في تعلّق علم المدارك بالحوادث، فانه إذا كان تعلّق العلم باللاشيء المحض مُحالاً، يلزم ان يكون لها ثبوت، قبل تعلّق علم المدارك بها، فذلك الثبوت في تلك المدارك أيضاً، فينتقل الكلام إلى ذلك الثبوت، لأنه فرع تعلّق علمها بها، ويلزم إليه في الثبوتات المُرتبة، واما ان يكون في مدرك اخر غيرها.

فإذا نقلنا الكلام إليه، يلزم النسبة في الثبوتات والمدارك أيضاً، فيذن طاب ثراه^(١)، ذات العلم لما كان تاماً، يكفي في إيجاد المعلول، من غير احتياج إلى تصور المعلول قبل الإيجاد، كما في الفاعل بالاختيار منّا، بل ما يترتب على تصور المعلول، على الوجه الجزئي قبل الإيجاد، يترتب على اصل علمه تعالى، الذي هو عين ذاته، فذات العلم هاهنا، مُقدّم على الإيجاد، دون تعلّقه هذا.

(١) مُخاطباً أستاذه، السيد النسابة الشيرازي.

الملكوت الثاني

في النبوة والإمامة والمعاد

وفيه فصول:

[الفصل الأول]

في النبوة

اعلم انه لا يشك عاقل بعد التأمل السابق، ان خلق الإنسان، بل كل من يمكن له المعرفة للمعرفة، يفضل عليهم، وهي سبب الزلفى في النشاطين، ولا تحصل إلا بالاستفاضة بالنسبة إلى الخلق، وهي لا تحصل إلا من ذي جهتي التجرد والتدنيس، ليستفيض من المبدأ الفيّاض، ويفيض علينا من تينك الجهتين، لان الخلائق مُتدنّسين بأدناس العلائق البشرية، مُنغمسين في أرجاس علائق الجسمية.

فنحن في غاية البعد عن المُفيض، ولا بد في الإستفاضة من القرب، بين المُفيض والمُستفيض، لِيُمكن الإستفاضة، بل كلّما كان القرب أكثر، فالإستفاضة أوفر، على ما حقّق السيد الشريف في حاشية المطالع، فلا بدّ من صلاح تينك الجهتين.

ولهذا قيل: وليعاضل بالنقل، ما يدلّ عليه العقل فقط، كوجود الله تعالى

وعلمه وقدرته، بل كلّما ذكرنا في الفصول السابقة، ويفيض علينا ما لا يستقل به العقل، من الأحكام الشرعية، الموجبة علمها وعملها، الفوز بالسعادة الأبدية، ويزيل الخوف الحاصل، عند اتیان الحسنات، لكونه تصرفاً في ملك الله بغير إذنه، وعند تركها لكونه ترك الطاعة، ويفيض علينا الحسن والقبح في الأفعال، التي تحسن تارة وتقبح أخرى، من غير إهداء العقل إلى مواقعها، ويفيض علينا النافع والضار من الأغذية والأدوية، التي لا [تفيد] لهما التجربة، إلا بعد أدوار وأطوار، مع ما فيها من الأخطار، ويحفظ النوع الإنساني، لان الإنسان بالطبع، يحتاج إلى التمدّن والإجتماع، ليعاون بعضهم بعضاً، فلا بد من شريعة يفرضه شارع، يكون متاعاً، لئلا يختل نظام الإجتماع والتعاون بعدمها، ويكمل اشخاص النفوس البشرية، بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعملیات، ويعلم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات، والأخلاق الفاضلة، الراجعة إلى الأشخاص، والسياسات الكاملة، العائدة إلى الجماعات، من المنازل والمدن، ويخيّر بالعقاب والثواب، ترغيباً في الحسنات، وتحذيراً عن السيئات، والمُتَكفِّل بها هو النبي المبعوث من الحق إلى الخلق، مُتَصِفاً بكمال الذكاء والفتانة، وقوة الرأي، وعدم كل ما ينفر عنه الطبع، من صفات النفس والبدن، وهو نبينا (صلى الله عليه واله)، فيعلم وجوب البعثة على الله لذلك، ويعلم كونه (صلى الله عليه واله)، معصوماً من الكبائر والصغائر، والسهو والنسيان، ليحصل الوثوق بأقواله وأفعاله، فيحصل الغرض من البعثة، وطريق معرفة صدقه في دعواه، ظهور المعجزة على يده، مطابقة لدعواه (صلى

الله عليه واله) كالقران، والتحدى مع الإمتناع. هذا خلاصة ما ذكروا في هذا المقام.

ثمّ اعلم: ان العلماء اختلفوا، في ان الأنبياء أفضل من الملائكة، والأمر بالعكس، والحق ما اختاره المُحقّق الطوسي، من ان الأنبياء افضل، مُحتجّاً بان للنبي أموراً مُضادة للقوة العقلية، وشواغل عن الطاعات العلمية كالمعرفة، والعملية كالصلاة من الشهوة والغضب وسائرهما، فالمواظبة على العبادات، او تحصيل الكمالات، بالقهر والغلبة، على ما يضاد القوة العقلية، يكون أشقّ وأبلغ في استحقاق الثواب، ولا معنى للأفضلية سوى زيادة استحقاق الثواب، ولان قوالب الأنبياء ومادتهم، أشدّ قبولاً، لانعكاس أشعة نور القدس، مع عدم الإضمحلال والمحو، بخلاف غيرهم.

اما من نوعه (صلى الله عليه واله)، كما في باب سر الله، الغالب كل غالب، حين خطب بخطبة البيان، وغيره من الأحيان، كما في أوقات الصلاة، وقصة إخراج النبل منه (صلى الله عليه واله) معروف، لا يخفى على أحد.

واما من غير نوعه، كما في نوع خاص من الملائكة، وهم الملائكة العالون، حيث محترقين بنور الجمال، حتى اضمحلت المنسوبات، وسكرت العقول، برحيق عظمتهم، وحارت الأبواب عند مطالعة جلاله، فتخلصوا من قيود الوجود، ووصلوا بطريق الإنمحاق والمحو، فساروا فيه جل ثناؤه، ولم يرجعوا لا للتعبّد، ولا للخلافة الإلهية، لكثرة الهيمن والإستغراق والفناء، ولا شك ان الخلافة بعد الترقّي عن تلك المرتبة، إلى مرتبة إلا هذا، ولهذا تمنوا بعضهم

لمنزلة ادم (عليه السلام)، ولا يتمنوا ذوي العقول، إلا منزلة فوق منزلتهم، والعلم أيضاً يوجب فضله عليهم، لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾^(١).

قال الشيخ العارف محي الدين العربي: المهيّمون، هم الملائكة المهيّمة في شهود جمال الحق، الذين لم يعلموا ان الله تعالى خلق آدم، لشدة اشتغالهم بمشاهدة جمال الحق وهيمانهم، وهم العالون، الذين لم يُكَلَّفُوا بالسجود، لغيبتهما عما سوى الحق، ولولهم بنور الجمال، وهم الكروبيون.

وقال صاحب المكاتيب في مكتوب منه، ان قوماً من الملائكة وهم العالون، لم يأمرُوا بالسجود عليه، لولهم بنور الجلال، وشهود الجلال، لقوله تعالى: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾^(٢)، ثم قال الشيخ العارف في موضع آخر، الإمامان هما الشيخان، اللذان احدهما عن يمين الغوث، أي القطب، ونظره في الملكوت، والآخر عن يساره، ونظره في الملك، وهو اعلى من صاحبه، وهو الذي يخلف القطب. انتهى.

قال بعض العرفاء في هذا المعنى، بيت: (انسان زملك ان ينكه وابستر مائدةز مرنيست خرد بهرجه اينجاد رماند قربال فلك جوبخيت محصول وجود انسان به ته امده ملك برسر ماند)، لكن في الدليل الثاني كلام.

(١) (سورة البقرة ٣١ - ٣٢).

(٢) (سورة ص ٧٥).

[الفصل الثاني]

في الإمامة

وهي رئاسة عامة، في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي (صلى الله عليه واله). أعلم انه يجب على النبي (صلى الله عليه واله)، نصب الخليفة المعصوم بعده، بعين ما ذكرنا، وهو مُنحصر في ابن عمه (عليه السلام)، والدليل الدال على عصمته، بل عصمة أهل العباء جميعاً، على ما يدلّ عليه كلام الجمهور صريحاً، في أحكام المباهلة، ما روى الواحدي في كتابه المُسمّى بـ(اسباب النزول)، يرفعه بسنده إلى ام سلمة رضي الله عنهما، انها قالت: كان النبي (صلى الله عليه واله) في بيتها يوماً، فأتته فاطمة (عليها السلام)، ببرمة فيها عضيدة، فدخلت بها عليه، فقال لها أدعي لي زوجك وابنيك، فجاء علي والحسن والحسين فدخلوا وجلسوا يأكلون والنبي (صلى الله عليه واله) جالس على دكة، وعليها كساء خيري، قالت: وانا في الحجرة قريبا منهم، فاخذ النبي (صلى الله عليه واله) الكساء، يغشاهم به، [فقال]: اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي، فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، قال قالت: فأدخلت راسي البيت قلت: وانا معكم يا رسول الله، قال: انك إلى خير الأمر، فانزل الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(١)، وأيضاً ذكر الترمذي في جامعه كذلك، وزاد ان رسول الله (صلى الله عليه واله)، كان من وقت نزول هذه الآية، وإلى قرب ستة اشهر، إذا خرج إلى الصلاة، يمر بباب فاطمة (عليها

السلام)، ثم يقول (صلى الله عليه واله): ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^(١)، ولا يشك أحد من المسلمين، ان دعاء النبي يستجاب، فدعا لهم فاستجاب إجماعاً، فإذا استجاب، ثبت المطلوب، وهو العصمة.

أنه لا معنى للعصمة، إلا التنزه عن الرجس ظاهراً وباطناً، والإتصاف بالطهارة المعنوية، المساوقة للعصمة، فإذا ثبتت العصمة، قد ثبت تنصبيه للخلافة، لان غيره (عليه السلام) باتفاق الفريقين، غير معصوم، فلا يستحق لهذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم ابداً، وخصوصاً مع وجوده (عليه السلام)، ومع كونه أزهد وأعلم وأشجع وأسبق إلى الإسلام، كما لا يخفى على الأنام، وأيضاً تنصيب النبي (صلى الله عليه واله) إياه بالخلافة في غدير خم، حتى جاء عمر في غده، وتهناه بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، على ما رواه العامة، مما يدل صريحاً، على التنصيب، فإذا ثبت العصمة فيهم، ثبت في كل من الخلفاء الراشدين، لئلا يلزم خرق الإجماع المركب، وهو باطل، كما ثبت في فن الأصول.

[الفصل الثالث]

في المعاد والرجعة

وابتاتهما يحتاج إلى تمهيد مُقدمات:

الأولى: ان الله تعالى لطيف، بمعنى انه يفعل بهم، نوعاً من الفعل، كبعثة الأنبياء، وإنزال الكتب، حتى تكون الناس إلى الصلاح أقرب، وإلى الفساد أبعد، لأنه مناسب للحكمة، وكلّما هو كذلك، يليق بالوقوع، وكلّما يليق بالوقوع فهو فاعله، لأنه حكيم رؤوف بالعباد.

الثانية: ان واجب الوجود لا يفعل القبيح، و[يفعل] الحسن عقلياً، لحكم العقل، بحسن بعض الأفعال، وقبح بعضها بالإستقلال، من غير إعانة من الشرع المعلم الضروري، بحسن مراعاة اليتيم، ونفقة وقبح إيذائه ولطمه، وكذا يحكم به لمن يتدين بشريعة ما، لأنه ان فعل القبيح، فلا يخلو اما ان يكون جاهلاً بقبحه، ومحتاجاً إليه او عابثاً، والأول باطل، لما قلناه من إحاطة علمه، والثاني باطل لإستلزامه الإمكان، والثالث باطل لإستلزامه السفه، فكونه فاعل القبيح باطل.

الثالثة: ان العلم بجميع أجزائه، بحيث لا يشذ ممكن ما، كما أمكن وجوده، أو لا امكن وجوده ثانياً، وما أورده عليه مدفوع، كما ذكره شارح التجريد.

وبعد تمهيد المُقَدِّمات نقول: ان المعاد الممكن بحسب الذات، واجب الوقوع، لأنه ما يتوقف عليه العدل الواجب، الذي يجب صدوره من الله تعالى، بحكم العقل ونص الكتاب، وما يتوقف عليه العدل الواجب، فهو أوجب، وما يدل عليه القرآن كثير، من جملتها قوله جل ثناؤه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ

عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ^(١)، يعني كل هؤلاء سبعين الف بيت، وكان يقع فيهم الطاعون كل سنة، فيخرج الأغنياء لقوتهم، ويبقى الفقراء لضعفهم، فلم يقع الطاعون في الذين يخرجون، فيكثر في الذين يقيمون، فيقول الذين يقيمون لو خرجنا ما أصابنا الطاعون، ويقول الذين خرجوا لو أقمنا لأصابنا ما أصابهم، فاجمعوا على ان يخرجوا جميعاً من ديارهم، إذا كان وقت الطاعون، فخرجوا بأجمعهم، ونزلوا على شط بحر، فناداهم الله موتوا، فماتوا جميعاً، فبقوا بذلك ما شاء الله، ثم مرّ بهم نبيهم من أنبياء بني اسرائيل، فيقال له ارمية فقال: يارب لو شئت لأحييتهم، فعمّروا بلادك، وولدوا عبادك، وعبدوك مع من يعبد، فأوحى الله عز وجل إليه، افتح ابوابك، فقال نعم، فأحياهم له، وبعثهم معه، فهؤلاء ماتوا بأجلهم، وقال الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّرَ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(٢)، وقال الله تعالى في قصة المختارين من قوم موسى لميقات ربه: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ^(٣)، وذلك انه لما سمعوا الكلام، قالوا

(١) (سورة البقرة ٢٤٣).

(٢) (سورة البقرة ٢٥٩).

(٣) (سورة البقرة ٥٦).

لا نصدق حتى نرى الله جهرة، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم فماتوا، فقال موسى يارب ما أقول لبني اسرائيل، إذا رجعت إليهم، فأحياهم الله له، فرجعوا إلى الدنيا، واكلوا وشربوا ونكحوا النساء، وولد لهم الأولاد، ثم ماتوا بأجالهم، وقال الله عز وجل لعيسى (عليه السلام): ﴿وَإِذْ نُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾^(١)، فجميع الموتى الذين أحياهم عيسى (عليه السلام) بإذن الله، رجعوا إلى الدنيا، وبقوا فيها، ثم ماتوا بأجالهم، واصحاب الكهف، لبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين، وازدادوا تسعة، ثم بعثهم الله، فرجعوا إلى الدنيا ليتساءلوا بينهم، وقصتهم معروفة.

والحاصل ان جميع الأجزاء المتفرقة، التي هي عبارة عن المعاد، من المتواترات الغير المحتاجة إلى التنبيهات، فاعرف ذلك.

اللهم ربنا اودعنا يقينا بك، فاجعله خالصاً، بحيث يليق بجنابك الأقدس، فانك خير مستودع وحفيظ، لينجينا من عذاب غليظ. ثم أورد علينا شبهات هداتنا، ونجّحنا بان يفيض علينا من حياض علمهم، ما يخلصنا من التمويهات الغميضة، فانهم خير معين ومفيض.

الملكوت الثالث

في أثبات العالم الثالث

اعلم ان العلماء في وجود ذلك العالم، حكيماً كان او متصوفاً، او مُتكلِّماً،
ولنذكر كلامهم، بحيث لا يشك عاقل في تحقيقه.

قال ارسطو في كتابه الموسوم (بانولوجيا)، ان من وراء هذا العالم، سماء
وأرض، وبحر وحيوان ونبات، واناس سماويون، وكل من ذلك العالم
سماوي، وليس هناك شيء أرضي، والروحانيون الذين هناك، ملائمون للإنسان
الذي هناك، لا ينفر بعضهم عن بعض، وكل واحد لا ينافر صاحبه، ولا يضاره،
بل يستريح إليه: (تويندري كه عالم جز همين نيست زمين واسماني غير ازين
نيست جوان كرمي كه در كندم بنهانا ست زمين واسمان اوهمان است)، وروى
محمد بن يعقوب الكليني، في كتاب (الكافي)، باسناده عن ابي حمزة، قال ابو
جعفر (عليه السلام) وانا عنده، ونظر إلى السماء فقال: يا ابا حمزة، هذه فيها
ايينا ادم (عليه السلام)، وان الله عز وجل سواها تسعة وثلاثين قبة، فيها خلق، ما
عصوا الله طرفة عين^(١).

وكذا ذكر خاتم المحدثين، رئيس المجتهدين، بهاء الملة والدين، في آخر
الأربعين، ما يفيد ذلك، وقال الشيخ محي الدين في الباب الثامن من الفتوحات:
(ان من جملة العوالم، عالماً على صورنا، إذا ابصره العارف يشاهد نفسه

(١) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ٨، ص ٢٣١.

فيه^(١)، وقد أشار إلى ذلك أبو عبد الله بن عباس: (ان في كل أرض من الأرضين السبع، خلقاً مثلنا، حتى ان فيهم ابن عباس مثلي، وصدقت هذه الرواية عند اهل الكشف، وكل ما فيه حي ناطق، وهو باقٍ لا يتبدل، وإذا أدخله العارفون، فإنما يدخلونه بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا، ويتجردون، وفيها مدائن لا تحصي، وبعضها يُسمّى مدائن النور، لا يدخلها من العارفين، إلا كل مُصطفى مُختار، وكل حديث واية وردت عندنا، ممّا صرفها العقل عن ظاهرها، وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض. انتهى كلام الشيخ.

وهذا العالم يُسمّى حكماء الإشراف الأقليم الثامن، وعالم المثال وعالم الأشباح، قال التفتازاني في شرح المقاصد: وعلى هذا بنوا أمر المعاد الجسماني، فإن البدن المثالي، الذي تتصرّف فيه النفس، حكم البدن الحسي، في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة، فيلّتذ ويتألم، بالذات والآلام الجسمانية، انتهى كلامه.

وممّا يدل على ما نحن فيه، ما رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي (رحمه الله) في كتاب تهذيب الاحكام عن الصادق (عليه السلام)، وعلى آباءه وأولاده المعصومين الف الف الصلاة والسلام، انه قال ليونس بن ظبيان: (ما يقول الناس في أرواح المؤمنين، فقال يونس: يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) سبحان الله، المؤمن أكرم على الله من ذلك، ان يجعل روحه في حوصلة طائر اخضر، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله

تعالى، صير روحه في قالب لقلبه في الدنيا، فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم، عرفوه بتلك الصورة، التي كانت في الدنيا^(١)، وروي بعد هذا الحديث عن ابي بصير قال: سالت ابا عبد الله (عليه السلام) عن ارواح المؤمنين، فقال: في الجنة على صور ابدانهم، ولو رايتهم لقلت فلان.

هذا اخر ما اورده، ونهاية ما ألفناه، وله الحمد اولاً و آخراً، وظاهراً وباطناً، والصلاة على نبيه خاتم الرسالة، واله المعصومين ما دامت السموات والأرضين، معادن الولاية، وسلم تسليماً كثيراً. ١٠٠٥ هـ.

وقد نسخه محمد بن قاسم س ١١٩٣ سنة

فهرست المصادر

القران الكريم

١. الاسفار، الشيخ محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملا صدرا)، دار احياء التراث، بيروت، لبنان، ١٩٨١ م.
٢. بحار الانوار، العلامة محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٩٨٣ م.
٣. الحاشية القديمة على شرح التجريد، للمحقق الدواني، مخطوط.
٤. حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، الدكتور حسام الآلوسي، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧ م.
٥. الذريعة الى تصانيف الشيعة، اغا برزك الطهراني، دار الاضواء، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ.
٦. شرح الالهيات لكتاب الشفاء، محمد مهدي النراقي، تحقيق وتصحيح حامد ناجي اصفهاني، مطبعة سلمان فارسي، قم، ١٣٨١ ش.
٧. شرح فصوص الحكم، محمد داوود القيصري الرومي، مطبعة شركة انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٧٥ ش.
٨. الفتوحات المكية، ابن عربي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٤٠.....العرائس

٩. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، طهران،

١٣٦٧ ش.

١٠. الهيأة الشفاء الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، من

منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.

الفهرس

المقدمة..... ٥

خطبة الكتاب..... ١١

الملكوت الأول فيما يجب على المكلف أولاً وبالذات وبالدليل ثم ما يلزمه منه ويتبعه له

المقدمة: في إبطال الأولوية الذاتية..... ١٧

تنبيه ٢١

الفصل الأول: في إثبات الواجب لذاته ما لا يحتاج إليه ٢٤

الفصل الثاني: في كون الواجب ... الوجود الخاص والموجود البحث ٣٣

الفصل الثالث: في انه تعالى لا شريك ... المتألهين من العرفاء ٣٧

الفصل الرابع: في انه تعالى لا شريك له في الوجوب الذاتي..... ٤٤

الفصل الخامس: في انه لا شريك له في إيجاد العالم ٤٨

الفصل السادس: في انه تعالى لا جزء له مطلقاً بل هو بسيط محض ٥٢

الفصل السابع: في انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني بل هو مجرد محض .. ٥٩

تكميل..... ٦٦

تفريع..... ٦٧

٦٧	الفصل الثامن: في انه تعالى ليس بجوهر.....
٦٨	الفصل التاسع: في انه تعالى ليس ... عرضاً ولا صورة.....
٦٩	الفصل العاشر: في انه تعالى ليس محلاً لغيره.....
٧٠	إزالة وهم.....
٧١	تبصرة.....
٧٤	الفصل الحادي عشر: في انه تعالى لا يتغير.....
٧٦	الفصل الثاني عشر: في انه تعالى لا زمان له.....
٧٩	الفصل الثالث عشر: في انه تعالى ... منتظرة غير خاصة.....
٨١	الفصل الرابع عشر: في انه تعالى ليس بنفس الجسم من الاجسام.....
٨٣	الفصل الخامس عشر: في انه تعالى لا مثل له.....
٨٣	الفصل السادس عشر: في انه تعالى لا كفؤاً له ولا ضد.....
٨٥	الفصل السابع عشر: في انه تعالى لا تدركه الابصار.....
٩٠	الفصل الثامن عشر: في ان الله تعالى لا يمكن تعقله بكنهه.....
٩٢	الفصل التاسع عشر: في انه تعالى لا يعلم ... وهو السميع البصير.....
٩٧	الفصل العشرون: في انه تعالى ليس بفاعل موجب بل مختار.....
١٠٢	الفصل الواحد والعشرون: في نفي الالم عنه تعالى.....
١٠٣	الفصل الثاني والعشرون: مزيلة لأوهام باطلة.....
١٠٤	الفصل الثالث والعشرون: في تحقيق علم الواجب تعالى شأنه.....

الفهرس.....١٤٣

الملكوت الثاني

في النبوة والإمامة والمعاد

الفصل الأول: في النبوة١٢٣

الفصل الثاني: في الإمامة١٢٧

الفصل الثالث: في المعاد والرجعة١٢٨

الملكوت الثالث

في أثبات العالم الثالث

فهرست المصادر.....١٣٩

الفهرس١٤١