بخانهٔ
شورای
ملی

۵۷

کتابخانه
مدرسه فیضیه
۱۲۲۵

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب شرح الفصوص

مؤلف

موضوع

شماره ثبت کتاب

۵۱۹۹۱

۴
۵۷۵

# هذا هو الكتاب المسمّى شرح الفصوص للمعلم الثاني الفارابي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انشأ هويات المهيات بالقضاء الثابت على العدد وابدع جواهر العقول ونفوس القوى بسابق امره كلمح بالبصر احكم نظام العالم بباهر حكمته على ابلغ وجه واحسن صنع واحاط علمه بكليات الامور وجزئياتها من المعاني والصور والصلوة على نبينا محمد افضل من اوتي الحكمة من البشر صلوة تامة ما تواردت على الطول الاعراض والصور **وبعد** فلما اشتهت العقول السليمة والطباع المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا لا يوازيه وجها لا خصوصا للعلم المسمّى بالحكمة النظرية المشرف بتحصيلها القوة البشرية الكاملة لمعرفة الحقايق الخارجية المبتدئة من بدايتها وانتظام سلسلة اسباب الاعيان المنتهية الى غايتها وجب على كل عاقل ان يطلبه ويجتهد حتى يتنعم بالسعادة القصوى الاخروية من حصله فقد اغتنم بالسعادة ومن ضيعه فقد خسر الدنيا والاخرة وكانت الرسالة المنسوبة الى قدوة الحكماء الثامن فرهبون اعيان المحققين الفيلسوف الذي لا يلحق بمثله





الاعصا في بيان المعاني ولا يأتي بقريبه الفلك الدوار في ابانة المعاني الدقيقة
اسس القواعد الى ان لقب بالمعلم الثاني الشيخ الاجل **ابي نصر الفارابي**
شكر الله سعيه ورضا وجعل اعلى الفراديس منقلبه ومثواه كتابا فيه شفاء
من امراض الجهالات ونجاة من اسقام الخيالات حاويا بالجواهر كالفصوص محتويا
على كلمات تجري مجرى النصوص شاملا لمباحث جليلة منيعة الية ان
ينالها التفحص الفكري ومطالب بديعة عالية يجب في اصابتها الحدس
القوي تحيرت العقول في عويصاتها وعجزت الافهام عن حل مشكلاته كنوز معانيه
في صخور عباراته مخزونة ورموز حقايقه في دقايق اشاراته مبطونة ما حل
الى الان ان البنان عقده معضلا وما فتحت ايدي الافكار بعد ابوابه مغلقة
فرايس بكنانه في حجاب الاحتجاب مقصورة ولطايف معانيه تحت حجب الالفاظ
مستورة فامرت ان اكشف عن وجوه مخدراته نقابها واميط عن خبات خرائد
حجابها فشرحته بحمد الله سبحانه شرحا ينشرح طوقات ذوقه وينظهر مخبيات
كنوزه بهدي الى سواء السبيل ويخلو عن الاختصار والتطويل وضمنته جميع ما
يحتاج اليه من تبيين ما فيه اوله وغلبه واوردت ما ادى اليه نظري القاصر
اوسنح لخاطري الفاتر وضمنت في خلال بعضها للنقل من الفحول كما يقال لمحاسن
جهود الذين عرفوا الحق بالرجال والرمز باراد الفاظه ممزوجا بما سنح لي من
الزوايد لتسهيلا للامر على الناظر وتكثيرا للفوايد ارجو من اعيان الاذكياء ان
ينظروا فيه بعين الرضا وان لا يبادروا الى انكار ما فيه قبل حق النظر فيه و
استكشافه فلما فرغت ببنانه رايت ان اشيد عنوانه باسم من سمت منزلته

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





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

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





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

كما صرح به هذا القائل ايضا والكلام فى الحكمة العلية التى هى فى سن من علم الحكمة

**واعلم** ان النزاع فى ان الوجود هل هو زايد على الماهية ام لا ينبغى ان يكون فى حيثية الوجود التى هى التسمية بالوجود ذات الخارجية التى بها تتحد الماهية بمفهوم الموجود وهى منشأ انتزاع المفهوم الاعتبارى من الوجودات الحقيقية المسمى بالقائد بهذه الحيثية ويكون (لا فى نفس هذا المفهوم لان الشك فى كونه زايدا مستبعد من هو فى مرتبة التحصيل فكيف بالغافل من العقلاء فالحكماء القائلون بكون الوجود عين الواجب اراد وا به ان الامر الذى هو منشأ انتزاع هذا المفهوم عين ذاته تقدست ذاته تعالى بذاته لا بسبب امر خارج اليها مصدر للاثار الخارجية بخلاف الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب ضميمة باعتبارها ينسب الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زايد على الواجب تعالى كما انه زايد على الممكنات (قال الشيخ فى تعليقاته الوجود فى كل ما سواه خارج داخل فى مهيته بل طار عليها من خارج ولا يكون من لوازمه فانه هو الواجبية او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه

بسم الله الرحمن الرحيم

الامور التى قبلنا) يعنى الوجودات التى تقرب منا (كل) واحد (منها مهية) لها مرتبة المعروضية بالقياس الى الوجود (وهوية) وهى تطلق على الحقيقة البسيطة وعلى الوجود الخارجى ايضا لكن المراد ههنا الوجود (وليست) مهية (عين هويته ولا داخلة فى هويته ولو كانت مهيته الانات) مثلا (عين هويته لكان تصور مهيته الانات تصور الهويته) لان اتحاد المعلول يستلزم اتحاد العلم





(فكنت اذا تصورت ما الانات) اى مهيته (تصورت هو الانات) اى هويته (فعلم وجوده) وملخصه ان مهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسانية هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما نتصور الانسان ولا نخطر بالبال معنى الوجود وحيثيته اما الوجود الخارجى فظاهر واما الوجود العقلى فلان تعقل الانسان لا يستلزم تعقل تعقله **فان قيل** لا نسلم ان تعقل المهية ينفك عن وجودها فان تعقل المهية هو بعينه تعقل الوجود **قلنا** لو كان كذلك لكنا لا نشك فى كونها موجودة عند حصولها فى العقل وليس كذلك لانا نتعقل كثيرا من المهيات ونشك فى وجودها (و) ايضا لو كانت المهية عين الهوية (لكان كل تصور للمهية يستدعى تصديقا بوجودها) لان تصور المهية على هذا التقدير هو بعينه تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكفى فى العلم بانه عقل من غير استعانة بشئ اذ ثبوت الشئ لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفى فى العلم بكونه موجودا لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة المقدمات ولا يبين استحالة كون الماهية داخلة فى الهوية مع ان الدعوى شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذى سنذكره فى استحالة كون الهوية داخلة فيها لانه يجرى ههنا بعينه والدليلان المذكوران انما يتمان اذا كانت المهية متصورة بكنهها اما الدليل الاول فلانه اذا كانت متصورة بكنهها يمكن العلم بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وقد خطر الوجود فى العقل بالوجه عند تصورنا المهية بالوجه ممنوع واما الدليل الثانى فلانه لو لم تكن المهية متصورة بكنهها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان لا نصدق

# فی ان الوجود خارج عن المهیة



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



# فی ان الوجود لیس جزء المهیة



یکون هناک موجودات ثلثة متغایرة بالذات قطعا الکل من حیث هو
کل وکل واحد من الوحدتین فاذا انتفی واحد من تینک الوحدتین انتفی موجود
من تلک الموجودات الثلثة وهما الکل من حیث هو کل وواحد من جزئیه
فهناک عدمان فجعلهما متغایرین بالذات فلا یکون احدهما هو الاخر
بل التحریر فیه ان الجزء علة لتحصیل ذات الکل من حیث هو وبه قوام
الکل اعنی انه داخل فی ذاته ومن المستحیل ان یتوهم بقاء ماهیة الکل
بدون ما لا یتحصل تلک المهیة ولا تتقوم من حیث هو الا به بخلاف العلل
الاخر واللوازم اذ لیس لها مدخل فی طبیعة الذات من حیث هی بل فی
انما تکون خارجة عنها فیصح ان یتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات (و)
ایضا لو کان الوجود جزء من المهیة (لکان قیاس الهویة من الانسان مثلا
قیاس الحیوانیة والجوانیة وکان) الشان والامر (کما ان من یفهم الانسان انسانا) بان
یتصوره بکنهه وذاته لا بشیء اخر (لا یشک فی انه جسم حیوان اذا فهم الجسم والحیوان
لان ثبوت الذاتی لما هو ذاتی له ضروری عند احضار الذاتی فی العقل (کذلک
یجب ان لا یشک عن یفهم ذات الانسان (فی انه موجود ولیس کذلک بل یشک ما
لم یقم حس او دلیل) فلا یکون الوجود جزء من الانسان **تلخیص** هذا الدلیل ان
الوجود لو کان جزء من المهیة لوجب ان یحصل لنا التصدیق بوجودها عند
تصورها ولیس کذلک وفی الادلة المذکورة فی نفی کون الوجود جزء للمهیة
نظر اما الاول فبان نقول ان اردت بقولک لا یمکن تصورها انها لا تحصل
بکنهها فی العقل بدون الوجود فنفی التالی مسلم وان اردت بها انها لا تحصل

فی العقل بدون الوجود فالملازمة تم واما الثانی فلانا نرید بقولنا یمتنع رفعه
الخ انه یمتنع توهم ارتفاعه حین یلاحظ الماهیة بالکنه فنفی الثانی تم وان
ارید انه یمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء کانت تحصل بالکنه او بالوجه
فالملازمة غیر مسلمة لانه یجوز ان لا یتصور الماهیة حینئذ علی وجه یکون
الوجود ملحوظا فیها بالذاتیة فیمکن للعقل ان یتوهم رفعه اذ منشأ استحالة
هذا التوهم کونه ملحوظا بالجزئیة واما الثالث فلانا نمنع ان لو کانت الماهیة
متصورة بکنهها اذ لو لم یکن کذلک جاز ان یحصل لنا الشک فی کونها موجودة
لانها اذا لم تکن متعقلة بکنهها جاز ان تکون ذاتیاتها مجهولة فضلا
عن التصدیق بثبوتها لها الا تری ان النفس لما کانت متصورة باعتبار
تدبیر البدن تعرضوا لاثبات جوهریتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها (فالوجود والهویة لما بینا من الموجودات لیس من جملة المقومات)
متفرع علی الادلة التی ذکرت لنفی الجزئیة واذا لم یکن من جملة المقومات وقد
بین انه لیس عینا لها (فهو من العوارض) لان کونه غیرها بین لها وعدم کونه
معروضا لها ظاهر **فان قیل** لا یمکن ان یکون الوجود من العوارض لان ثبوت
العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان فی هنا فذ هنا وان خارجا فخارجا
فذلک الثبوت المتقدم ان کان هو الثبوت المتاخر یلزم توقف الشیء علی نفسه
وان کان غیره ننقل الکلام الیه ویلزم التسلسل **قلنا** ان عروض الوجود للماهیة
وزیادته علیها فی نظر العقل واعتباره بمعنی انه یمکن للعقل ان یلاحظها
من حیث هی هی من غیر اعتبار الوجود والعدم سواء کان ذهنیا او خارجیا





وان کانت لا تنفک عن الوجود فی العقل وینسب الیها الوجود فیجده زائدا علیها
عارضا لها ویجد الماهیة قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها فی الذهن
لا ما هو المتبادر منه والا یلزم المحال المذکور واذا ثبت ان الوجود من العوارض
(اللازم) لانه یمتنع بدیهة بقاء الماهیة بدون الوجود فکلما انتفی الوجود
لم تبق الماهیة فیکون لازما **لا یقال** فحینئذ یلزم تقدم الوجود علی الماهیة
لان ما ذکرتم یقتضی ان یکون کونها ماهیة بسبب الوجود ولیس کذلک اذ
الوجود عارض لها **لانا نقول** لا یلزم مما ذکرتم تقدم الوجود علیها خارجا
انه یلزم منه استلزام کون الماهیة ماهیة للوجود ولا محذور فیه بل
نقول ان الحق الصریح الذی لا یجوم حوله شائبة الریب ان الوجود والماهیة
متلازمان لا یتقدم احدهما علی الآخر ذاتا وزمانا اما انه لیس بینهما
تقدم وتاخر ذاتی فلانه لو کان بینهما تقدم وتاخر ذاتی فلا یخلو اما ان
تکون الماهیة متقدمة علی الوجود ویکون الوجود متقدما علیها لا یجاز ان
تکون الماهیة متقدمة علیه بالذات والا لوجب ان یصح قولنا صار الانسان
انسانا فوجد اذ التقدم الذاتی بین الشیئین مصحح لدخول المتقدم علی المتاخر
المحتاج لیس کذلک لان اعتبار کونه متقدما علی الوجود هو اعتبار کونه معدوما
صرفا والمعدوم الصرف لا یکون انسانا ولا متقدما علی الوجود بل هو لا شیء
محض یسلب عنه جمیع المفهومات ولا یجاز ایضا ان یکون الوجود متقدما علیه
لانه لو کان متقدما علیه فلا یخلو اما ان یکون باعتبار وجوده فی نفسه
او باعتبار ثبوته للماهیة لا یجاز ان یکون باعتبار وجوده فی نفسه والا لزم ان

## في ان بعد ما حصل الوجود على الماهية اعتبارية

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





## في ان الوجود ليس من اللواحق

عن وجود غيره لا عن وجود نفسه هف وانما الوجود من الصفات الاعتبارية
عن الماهية فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو
هو محال **فان قيل** ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها
**قلنا** الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية
والمستحيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه **فان قلت** اذا جاز ان
يكون وصف الشيء متقدما عليه في الجملة فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية
ايضا **قلت** ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل في وجودها
بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والشكل امكن للعقل ان يعتبر
تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التي في وجودها
محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها ثم يمكن
تقدم الوجود على الماهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الماهيات وان
امتيازها بعضها عن بعض بعوارض مستفادة في المشهور بالماهيات كما نقول ان حقيقة
الانسان مثلا هو الوجود وبه امتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق على
مذهب الجمهور واما على مذهب المشهور بين القوم فلا (وبالجملة ليس)
(من اللواحق التي تكون بعد الماهية) لما بينا انفا قد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود
من الاعتبارات المتقدمة على الماهية لان فيه نفي ان يكون الوجود بعد الماهية
وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها اذ يجوز ان يكون
معها كما سبق وانما نفي كونه بعد الماهية ولم ينف كونه قبلها لانه يدفع الوهم
تأخره عن الماهية لانها معروضة له فنفى البعدية لئلا يقع غلط ولما بين بذاته

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





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

بالغير لم يجب عنه شيء فان قيل ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات
فيكون الذات علة له ولا يتقدم عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه
بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه او
بوجوب اخر وننقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب
متقدما عليه فلا يصح كلية قولك والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت
فلا ينتج المطلوب اللهم الا ان يختص بالوجود ويقال والعلة اي
علة الوجود لا توجب معلولها الخ فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك
لانك ان اردت بقولك ان اللازم المقتضي للازم علة له وما يتبعه ويلزمه انه
علة لوجوده في نفسه فهو تم وان اردت بانه علة له من غير تقييد بالوجود و
غيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيدت العلة في الكبرى بالوجود لم ينكر الا
قلنا لا نسلم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتي كالوجود
عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو
متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه وايضا عند تقييد العلة في
الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان يقال المراد ان الملزوم المقتضي لوجود
اللازم في نفسه علة للوجود وحينئذ يصير مرددا بين امرين قابل للمنع لكن الكبرى سواء
قيدت العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع (وقيل الوجود لا يكون واجبا) اذا كان المراد
بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو متاخر
عنه لانه ضرورة شرط المحمول الذي هو الوجود واما اذا كان المراد الوجوب
مطلقا اعم من الوجوب السابق فمنع عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان يقال انه

ايضا



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

اللاحق

## في ان المبدء عين الوجود

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





## في ان الواجب تعالى وجوده عينه

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

## في ان للموجود مراتب ثلثة

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





## في ان الماهية من حيث هي لا يقتضي الوجود

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

فالممكن يمتنع بالغير اذ عدمه علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب
السابق اذا كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد
والمراد بالسبق الذاتي فلا يلزم انتفاء المعية بوجوب الوجود حال كونها معا
كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كانت متاخرة عن وجود المعلول
يسمى الوجود اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا **فان قيل** لا يجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحان
الحاصل من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى احد الوجوب فلا تكون
يجب بشرط مبدئها **قلنا** العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة
لا بد ان يكون بحيث يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكن ان يتخلف معها
الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع فامكن ان يقع بالنسبة الى تلك العلة
الطرف المرجوح ووقوع طرف الرجحان بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه
على الطرف الراجح بالنسبة اليها وهو باطل لمنافاته مقتضى ذاتها وهو
الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة عن غيرها (فمن حيث
حدوثها) هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وتلك الماهية المعلولة
(من الجهة المنسوبة الى) مبدئها (واجبة) الوجود (ضرورة) فكل شيء هالك
الا وجهه) يمكن ان يراد بالوجه الذات كما تقول العرب اكرمك الله وجعلك
ذاتك يعني ان كل شيء هالك بطريق حدوثه الا ذات الحق تعالى فانه يجب
الوجود فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى ان
الفيه حتى يسمع ندائه تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار باهنا





البناء لا يفارق سمعه ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر
من سياق كلامه اي كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه الا وجهه
المنسوب الى مبدئه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هو يجوز ان علته يكون هالكا
محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الحق الاول
يكون موجودا فاذا لا موجود في ذاته الا ذاته نقدست

## فصل

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

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





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

**فص** كل ماهية معقولة على كثيرين كالانسان فليس وجودها على كثيرين لمهيتها والا) اي وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها (لما كانت مفترقة بمفرد) اي لم تكن مفهوماتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى الذات عنها اذ المفروض ان حملها على الكثيرين من مقتضاها (فالحاصل) اي حملها على كثيرين في اتحادها معا (من غيرها) ضرورة (فوجودها) اي وجود المهية للافراد وكونها اياها (معلولة لغير الذات) لانه لما لم يكن ان يكون من الذات بعينها ان يكون من غيرها **فص** كل واحد من اشخاص المهية المشتركة فيها ليس كونه تلك المهية) اي ليس كون كل واحد تلك المهية بعينها لا يكون منشأ حمل المهية عليه واتحادها معه (هو كونه ذلك الواحد) اي لا تستدعي تلك المهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها معه ويمكن ان يقال ان معناه ليس كون المهية تلك المهية اي ليس مقتضى نفس تلك المهية هو كونه واتحاده مع ذلك الواحد فتدبر

## في ان الفصل لا مدخل له في مهية الجنس

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





## فيما قاله الشيخ فى الشفا

فى الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا
على ان يقارنه شئ فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان يكون
نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شئ يحمل المساواة
غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما
علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ القابل للمساواة
هو فى نفسه اى شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اى يكون
محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان فى بعد او بعدين او ثلثة ابعاد فهذا
المعنى فى الوجود لا يكون الا احد هذه الاشياء لكن الذهن يخلو من حيث يعقل
وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف لزيادة
على انها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا
للمساواة فى حد نفسه وهذا شئ اخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل
يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه فى بعد واحد فقط او اكثر منه فيكون
القابل للمساواة فى بعد واحد فى هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز
ذلك ان نقول ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذى هو ذو بعد واحد
وبالعكس وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهى كثرة ليست من الجهة
التى تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر
المحصل يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك
غيرية لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور الذى ذلك
للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بالحقيقة (فان دخل الفصل ففى انيته)

## في ان الفصل مقوم او مقسم

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





## في ان الماهية لا تقتضي وجودا ولا عدما

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

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

انما



انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه وهي التعينات
فما لم ينضم الى طبيعته شيء منها لم يكن تعدده **واذا** تمهد هذا فنقول
ان واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين لانه هو الوجود البحت المجرد اي
الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه
جميع الزيادات والاوصاف فلا يمكن ان يحمل على غيره اصلا **قال الشيخ**
في الهيات الشفا الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد وليس معنى قولنا
انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك
فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الوجود المجرد بشرط سلب
بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود مع شرط لا زيادة
تركيب في هذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكل
يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك
زيادة انتهى وفيه تامل لانه يلزم على هذا ان يكون تغايرا اعتباريا
بين الوجود الذي هو الواجب وبين وجوده الممكن وان يكون كنه الواجب
بديهيا لانه على هذا يكون الوجود المطلق البديهي التصور مع اعتبار
ان لا يكون معه شيء فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين
المادة والجنس اذا اعتبر في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فانه لا يلزم
ان لا يكون مغايرا للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار
وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان كان لا يخلو عن الايماء الى

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





واجبا بالذات هف **فص** واجب الوجود لا موضوع له) لانه لو كان
له موضوع لكان محتاجا اليه وهو ينافي الوجوب الذاتي (ولا عوارض له)
ان اراد انه لا عارض له اصلا سواء كانت حقيقية او اضافية فهو باطل
لان الوجودات كلها منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين مختلفين
وهذه صفات اضافية لا يمكن الشك في اضافته تعالى بها وان اراد انه لا
صفات له حقيقية وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة
الى الغير فهو مسلم لكنه لا يترتب عليه قوله (فلا لبس له) اذ يجوز ان يكون
له صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات سائرة له و
دعوى كون العوارض الغريبة سائرة والصفات الذاتية ليست بسائرة
لا يخلو عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مطلقا لانه لو كان له
صفات حقيقية لا يخلو اما ان تكون مستندة الى الغير او الى الذات لا جائز
ان تكون مستندة الى الغير والا لزم الاستكمال به تعالى عن ذلك ولا جائز
ايضا ان تكون مستندة الى الذات والا لزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلا
وقابلا هذا نظرا لانه ان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون الواحد الحقيقي من
جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم او بطلانه ثم كيف قد ذهب
الشيخان الى ان العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته تعالى ولا
يمكن ان يكون له سائر مباين كما يأتي (فلا لبس له) اذ الخفاء انما يكون من جهة
سائر مباين او مخالط وقد انتفيا عنه اللبس بكسر اللام اسم لما يلبس و
بفتحها جمعه (فهو صراح) اي خالص عن دهمة السائر الذي به الخفاء (فهو ظاهر)

لانه اذا لم يكن له سائر تخيله يكون ظاهرا اعني يكون بحيثية لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض له تمنع الادراك عن الوصول اليها **فصل** واجب الوجود مبدأ كل فيض) الفيض في العرف هو الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما بلا غرض ولا عوض فانه الشيخ في تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي المعقول الاخير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض قبل لذاته وكان صدوره عنه دائما بلا منع وكلفة تلحقه في ذلك كان الاولى ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض هو شيء يرجع الفاعل فاعلا ومحال ان يكون امر يحصل الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصا من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ الكل فيض وايضا نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحرك احد الى الشوق كما اذا تصورنا شيئا بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيله لاجل ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل شيء تبع ذلك التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجوداتها كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا شيئا واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياء حركة الاعضاء لتحصيل الشيء (وهو ظاهر على ذاته بذاته) يعني ان مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته لان السبب في





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

## في مذهب الشيخ في علمه تعالى بالأشياء

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





## في ان علمه بالاشياء عين علمه بذاته

العقل باعتبار حصولها فيه ولا بد لشيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال
(وذهب بعض المتألهة ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته) لان جميع ما
سواه مستهلكة مندمجة في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج
من القوة الى الفعل فهو في حكم المجمل والاشياء كالتفصيل له والعلم بالمجمل
هو العلم بالمفصل من وجه (ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته) لان صور جميع الاشياء
وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود علمي بسيط كما سنشير اليه فلا
اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة هي الواجب
الحق (فهو الكل) اي كل الاشياء باعتبار الذات والصفة (وحد) اي حالكونه
واحدا في الخارج فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء ولهذا
بيان آخر وتفصيل سيجيء في آخر هذه الرسالة ان شاء الله تعالى **فص** وهو
هو الحق فكيف لا وقد وجب) يعني انه تعالى هو الموجود البحت لان الوجوب هو
استغناء الشيء في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن ثابتا ذاتا محضا كان ذا
ماهية ووجود فيلزمه افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين فقد فرضنا
استغناءه هف (هو الباطن) الخفي عن القوى الادراكية (فكيف لا) يكون باطنا
(وقد ظهر) اي لانه قد ظهر ظهورا تاما وثابتا بحيث غلب ظهوره على القوى
الدراكة فجعلها عاجزة عن الاحاطة به وادراكه فاختفى عنها ادق كل من الموجودات
الممكنة نورية تتكشف ذاته فلما كثرت الانوار واشتد ضوئها قصرت
الادراك عليها ومنعته عن التعلق بها وراءها وايضا ذاته محض الوجود
وظهور الاشياء بالوجود اذ لا خفاء اشد من العدم فتكون نورا محضا متناهيا

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





لا يتصور الا من جهة شان ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو وهو
ايضا صحيح لان صفة البطون له تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار
شيء معها من التباين والمخالطة بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مباين
لذاته وهو وجود الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة
ان الظهور والبطون امران اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فما
لم يتحقق الغير ولو بالاعتبار يستحيل تحققهما ولم يكن عندهم موجود سوى
الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس
اليه تعالى فيكون ظاهر النفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين
رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه
عن المحجوبين الذين لا تنفتح اعين قلوبهم فحيثية بطونه وظهوره امر واحد
هو نفس ذاته فتح وقد فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو
ظاهر (فخذ من بطونه) اي فاجهد ان تتعرى عن الكدورات الجسمانية وتتخلى
بالصفات الروحانية حتى تقرب من ذات الحق وتدركه بانه لا يمكن ان
يدرك متوجها الى ظهوره) باعتبار المكونات (حتى يظهر لك) عالم الاعلى
من مطالع افق العالم الاسفل (ويبطن عنك) نفس ذاته بان تعترف بالعجز والقصور
عن ادراكها **فص** كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فهذا عرف)
اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريرها ان الله تعالى عالم بذاته كما
سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب
التام من حيث يوجبه اي باعتبار خصوصيته بها يتعين ويجب صدوره

المعلول عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر
يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمنا
كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض في وسط بحيث
فلا شك انا نجزم بانه في كل مقابلة منخسف نخسافا ما جزما يقينيا بلا شك
ولا شك ان ذاته سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم بذلك الامر
هكذا حتى يحصل العلم بجميع المعلولات (واذا ثبت الاسباب) دفعا لما
يتوهم من ان اسباب المهيئة التي هي الكليات يجوز ان يترتب الى غير النهاية
فلا تنتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اي واذا كانت تلك الاسباب
مترتبة بان توقف بعضها على بعض (انتهت واخرها الى الجزئيات
الشخصية) لان الحقايق الجنسية بسبب انقسامها الفصول اليها تصل الى
مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفصل بل لا يطلب العقل شيئا في تحصيلها
حينئذ الا التعين في الهذية وذلك انما تكون اذا تحصلت نوع الانواع
فحينئذ كل ما عرض له من الامور المحصلة بتغير الطبيعة به متعينة مشارا
اليها كالجوهر فانه سبب للجسم والجسم للجسم النامي والجسم النامي للحيوان و
الحيوان للانسان والانسان لزيد مثلا فالانسان الذي هو اخر تلك
الاسباب ينتهي الى الاشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب و
تعينها انتهاء على سبيل الايجاب) من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب
التام يوجب العلم بمسببه (فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الاولى)
يعني ان جميع المعلومات سواء كانت كليات او جزئيات منكشف على





ذاته تعالى بسبب ظاهريته الاولى التي هي علمه بذاته وهو نفس ذاته دون
ظاهريته الثانية التي هي ظهوره بالاثبات (ولكن ليس يظهر له شيء منها عن شيء)
اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء الذي علما انفعاليا مستفادا من وجودات تلك
الاشياء حتى يلزم تاثره عن الغير في صفاته الحقيقية واستكمال ما هو كامل
تام من جميع الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها
(داخلة في الزمان والآن) لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها و
عللها التامة كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا
فمسبباتها ايضا كذلك والعلم بالسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا
يتغير ما دام السبب موجودا ولا شك ان اسباب معلوماته ثابتة دائما
فتكون معلوماته ايضا كذلك فلا تتغير في معلوماته فلا تكون داخلة في الزمان
والحاصل ان الموجودات كلها قد بدئها وحادثها حاضرة عنده تعالى في
اوقاتها المتعلقة بها اي كل منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص الذي
هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذي هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع
ما فيه وفي كل جزء منه فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه وعند حدوثه
وبعد حدوثه على طرز واحد فلا يكون في علمه كان ولا يكون وكائن بل ذلك
الى المعلوم فلا يكون علمه زمانيا حاصلا من الغير (بل هو ذاته) لانه تعالى
يعلم الكليات ويعرف الاشخاص ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية
واما كنتها الشخصية من اسبابها الموجبة لها الموديه اليها وذاته تعالى
سبب الاسباب وقد تحقق انه عالم بها فهو يعرف كل شيء من ذاته فلا يخفى عليه

## في ان علمه تعالى لا يتغير المعلوم

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





## في علمه تعالى بذاته

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

بالذات على الكل فلنا انه يجوز تقدم الكل على الجزء التحليلي كما للمتصل الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية ولان ذلك العلم مشتمل على الكثرة متأخر عن الذات فيكون كلا وثانيا بالنسبة اليها (لا نهاية له ولا حد) خبر لقوله بدانه بعد خبر هو قوله هو الكل الثاني (وهناك) اى في الكل الثاني وهو العلم بالموجودات ازلا وابدا (الامر) وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجودها وبكما لاتها اللائحة عنها المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف المعلولات عن تحو علمه الخاص بها كامتناع تخلف المأمور عن امر المريد الغالب ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة وهو عالم الجواهر العقلية من المجردات يعني ان في الكل الثاني وهو علمه بالاشياء عالم الامر ووجود المغاير فات في العلم هو بعينه وجودها في العين بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في الفضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسم انه موجود فيهما مرتين (فصل) (علمه الاول لذاته لا بنفسه) لانه حين تشاؤ لا تشاخ انتفاء وجوه القسمة عنهما (علمه الثاني) وهو علمه بباقي المعلومات (هو ذاته اذ الكثرة لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته) لان الكثرة في القسمة ولا تشاخ انها بعد الذات (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) لانه يعلم اسباب الاشياء على ما هي عليه فيعلم مسبباتها كما سبق فلا تكون جلايل الاشياء ودقايقها مختفية عنه بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض (من هناك) اى من العلم الثاني (يجري القلم) المسمى في عرف





الحكماء بالعقل الاول لانه باخذ ما فيه من المعاني من وجودات الاشياء وتقديرا وقائها وتعيين كما لاتها الثابتة على سبيل الاجمال وتفصيلها (في اللوح) وهو النفس اذ جريان القلم من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبله اولا ان من شان النفس من حيث هي نفس اى من حيث ان لها الاثبات جسمانية التفصيل وكون العلوم فيها مفصلة (جريانها الى الهيولى) لان توقيت هويات الاشياء وتعيين احوالها لا يذهب الى غير النهاية بان يعين زمان وجود شيء واحواله ثم لشيء اخر وهكذا الى غير نهاية بل ينتهي الى القضية الكبرى التي من جملتها قضاء الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع ورد به الكتاب كما قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وجاء في الخبر الصحيح ايضا ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت ايضا ويكون اوايل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما مر الاشارة اليه لا نافي هذه القضية لانه يجوز ان يكون لزومها له تعالى بواسطة حدوث فاذا وجد تلك الحوادث انتفى جملتها التامة فانتفى المعلول ايضا قال الشيخ العربي قدس سره العزيز في رسالته المسماة بالعقلة فلما اوجد سبحانه العلم الاعلى اوجد في المرتبة الثانية هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ وهي من الملائكة الكرام المشار اليها بكل شيء قال الله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء وهي اللوح المحفوظ وقال الله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فهو موضع تنزيل الكتب وهو اول كتاب سطره القلم الكوني وامر القلم ان يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان ومن

وعما يكون الى ان يقال فريق في الجنة وفريق في السعير ويذبح الموت ويقول منادي الحق على قدر الصدق يا اهل الجنة خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديد ويا اهل النار خلود فلا خروج من العذاب المقيم الجديد الى هنا حد الرقم بما بينهما وما بعد هذا فله حكم اخر انتهى كلامه ويمكن ان تحمل الفيئة على الصغرى التي عبر عنها بالموت كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام بقوله من مات فقد قامت قيامته وانما كان جزاء متناهيا بهذا الاعتبار لانه اذا فني ذات الشيء انقطع الكلام وتناهى عن تلبس ما يتعلق به فيتناهى جريان القلم بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا يحمل ان يراد باللوح جنس الماهية الثابتة في علمه تعالى وان كان خلاف ما اراده المصنف والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو الماهية بان يحققها في الخارج ويوجد احوالها وتناهيها الى الفيئة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم (اذا كان مرفع بصرك ذلك الحجاب ومدانك من تلك القرابات) يعني اذا قطعت نفسك عن الاسباب وصرفت نظرك على ذلك الحجاب بان ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلا مدخلية من الاسباب (كنت في طيب) لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى من غير مداخلة شيء هان عليك الامر (فتشمر ثم تدهش) بفنائك عن نفسك بالكلية **فص** انفذ الى الاحدية يعني ان الواجب عليك ان تجهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلماني وتمحو في نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوائق عن التوجه الى الحضرة





والوصول الى الموضع الحقيقي بان لا تلتفت الى الاسباب الوسائط وتتوجه الى مسبباتها حتى تصل الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بشراشرك اليه رايت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فتحصل لك الدهشة وهي فناؤك عن نفسك وبقاؤك بذاته فقد ست كما اشار اليه بقوله (تدهش الى الابدية) لما امر بالتوجه وسلوك طريق يوصل الى احدية الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال (واذا سئلت عنها فاني قريب) اما الان اقرب الاشياء الى الشيء هو نحو وجوده الخاص ووصول ذلك الوجود اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكانها واسطة بين الماهية ووجودها الخاص فصارت اقرب لها من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها اولان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبة منه ذلك النحو من القرب كما هو مذاق اهل الشاهدة (اظلت الاحدية) يعني ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هي هي بان لم يكن معها شيء سواها اذ اوقعت ظلها واوجدت سببا (فكان ظلها (قلما) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا مستقلا بالوجود والتاثير وغير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض فلانتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فلعدم كونهما مستقلة بالتاثير اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة

## فى ان المتناهى قسمين

واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب لان جسمانيتها ضعيفة لانه لا يمكن ان يكون
الصادر الاول من الحق الاحد الذات الا عقلا ولا يخفى على المتامل منافاته وانما
جعل القلم ظلا لان الذات الاحدية هو النور قال الله تعالى الله نور السموات و
الارض والقلم هو الوجود الذى حصل وجودها وتابع لها فى وجوده وقد ضعف
ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه (اظلت الكلية)
اى الكل الذى هو المركب من الذات الاحدية والقلم (فكان ذلك الظل (لوحا)
اذ ما عدا الصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن البارى تعالى الا بتوسط
(جرى القلم على اللوح بالخلق) اى بايجاده ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلية
لانه يجوز ان تكون الكلية علة تامة والقلم علة موجدة او يراد بالخلق التقدير
اى بتقدير الحقايق والمعانى وتصويرها فيه مفصلا **فصل** امتنع ما
لا يتناهى لا فى كل شئ) يعنى ان حد المتناهى اما ان يكون فى البعد او فى العدد
اما الاول فقد دل على استحالته برهان تناهى الابعاد واما الثانى فممتنع بشرط
اعتبار الحكما احدهما الاجتماع فى الوجود الخارجى وثانيهما الترتيب كما فى العلل
المعلولات على ما دل عليه برهان المطبوق فلا يمتنع ما لا يتناهى فى كل شئ
(بل فى الخلق) يعنى الوجود الخارجى ولا يمتنع فى كل موجود خارجى (بل فى ما له
مكانة ووضع) اى فى الموجود الخارجى الذى يكون مترتبا اما طبيعيا او وضعيا
لانه فى غير ذلك عدد متناهى معلومات الحق والنفوس الناطقة المجردة عن الابدان
وعدد متناهى المعدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم
وانما لم يصرح بشرط الاجتماع فى الوجود اكتفاء باعتباره وصف عدد المتناهى





فى الخلو اى الوجود الخارجى لانه اذا لم تكن الاجزاء مجتمعة فى الوجود الخارجى
لم تتصف موجود خارجى بعد التناهى بل كل ما هو موجود من تلك الجملة
فهو موصوف بالتناهى والحاصل ان الكل موصوف بالتناهى وهو من حيث هو
كل ليس بموجود فى الخارج لا فى الماضى ولا فى الحاضر ولا فى الاستقبال لان وجود
الكل فى الخارج مع انتفاء اجزائه فيه بديهة الاستحالة ووجود جميع اجزاء
الكل فى جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كل فى الخارج بل فى
الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجى
منها بعدد التناهى ابدا (ووجب فى الامر) اى الامور الغير المتناهية ضرورة
الوجود فى العلم سواء كان علم البارى تعالى او علم المجردات التى هى الاوايل لان العلم
بالسبب يوجب العلم بالمسبب وقد ثبت ان الاسباب والمسببات كذا متيقنا مع كونها
معلومات لها غير متناهية (فهناك) اى فى الوجود العلمى (الغير المتناهى كم
سبب) لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب لا
تتناهى وقد ثبت ان جميعها معلوم لها فتكون فى علومها سلاسل غير متناهية
من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة **فصل** لحظت
الاحدية) هذا بيان اخر لتعلق علمه تعالى بالموجودات ليتبين ان الايجاد
من الذات باى اعتبار من اعتباراتها يقع منها وتقريره ان الذات الاحدية
لحظت (نفسها) لما تقرر من انه تعالى عالم بذاته (وذاته) تعالى (كانت
قدرة) لان القدرة هو ما به يؤثر الشئ فى الغير ولما كان الحق سبحانه يؤثر
فى جميع الاشياء الذاته كما اشير اليه فذاته تكون قدرة (فلحظت القدرة)

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





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

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





يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح بصير ملقا بالكلمة كن يعني الايجاد بسبب
العلم الثاني ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم الى العين بتجرد كلمة كن
عبر عنه بها لانه لازمها (وهناك افق عالم الامر) يعني ان هناك عالم الامر الذي هو
الافق سماه افقا لانه يطلع وينظهر منه عالم الاجسام الموجودة في الخارج
(يليها العرش) وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك (والكرسي) وهو
فلك البروج وفلك الثوابت (والسموات السبع وما فيهن) من الكواكب والهيولى
العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدأ من عند الاول الى الاخير
كل نال منه ادون مرتبة من الاول ولا تزال تتحدد درجات الوجود الى ان ينتهي
الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة البعد درجة الملائكة الروحانية
التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العلمية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها
اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور
الكائنة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد
التوجه منه فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج بسيرا بسيرا فيكون اول الوجود
فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يليه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر
ثم المركبات الجمادية ثم النباتات ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل
الناس من استكملت نفسه فصار عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون
فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فهنا يبتدئ الوجود
من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الاحد الذات مبدأ

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





ان يكون جسما او جسمانيا ولا واجبا بالذات ايضا لانه واحد لا يصدر عنه
الا الواحد فتعين ان يكون امرا وراءها ولا يكون ذلك الا عالم الامر (وبانوثة
كل فردا) يعني ان كلا من الموجودات يرجع الى المبدء حال كونه منفردا من الموانع
ومجردا عن العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته
تقدست اعني توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون
على هذا النمط كذلك عود وجوداتها اعني توجهها من النقصان الى الكمال
لان عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا النهج رجوعا بفنائها عن نفسها الى
ذاته تعالى وذلك اما طبعي او ارادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد الله
يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون فالشيخ اشار الى هذه المراتب
اما الى المبدء وبقوله يليها عالم الامر والى العود بقوله ثم يدور على
المبدء واما الى الفناء بقوله بانوثة كل فردا ويمكن ان يعتبر هذه المراتب
الثلث في كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث
هي جملة **فصل** لما كان المقوم في اثبات وجود الباري تعالى مسلكان
احدهما وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو طريقة
المتكلمين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله (الا ان تلحظ عالم
الخلق) وتنظر فيه (فترى فيه اما ذات الصنعة) فعلم انه لا بد من صانع
بالذات غير مصنوع وثانيهما وهو اثبات الموجود من حيث هو موجود والنظر
في احواله وهذا هو طريقة الحكماء الالهيين واشار اليه بقوله (او تلحظ) اى
والا ان تلحظ (عالم الوجود المحض) سماه عالما لانه يعلم منه الصانع كما يعلم

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

بيانه



بيانه عن قريب (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) جعل الشيخ المرتبتين المذكورتين في الآية اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين المذكورتين اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى فظاهر واما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية المختارة عند القوم فلانهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب على صفاته ثم بالنظر في الصفات على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق وهو المشار اليه في الآية بقوله او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اى اولم يحصل له الكفاية في كونه موجودا انه شهيد دال على كل شيء عالم وجود كل شيء منه كما اشرنا اليه وانه محقق ومثبت لكل شيء ويمكن ان يجعل المرتبتين المذكورتين فيها بازاء المرتبتين اعني مرتبة الاستدلال ومرتبة الشهود والعرفان والى الاول وهي مرتبة من يرى الحق بالاشياء اشار بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم والى الثانية وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى اشار بقوله او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالاولى درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين العارفين

فصل

اعلم ان المفهومات منحصرة في الثلث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته واما الممكن فهو باطل في ذاته موجود بغيره فمعنى قوله (اذا عرفت الا الحق عرفت الحق وعرفت الباطل)

انك اذا علمت ان الموجود علمت الموجود المحض وعلمت ما ليس بمحض الوجود من
الاشياء التي هي باطلة في حد ذاتها فاثبتها بغيرها اذ في الطريقة المختارة
يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات فتعلم ان كلا
منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض (وان عرفت الباطل) اولا
بان اعتبرت ان المصنوع الذي هو هالك باطل فاستدللت على وجود الصانع
(عرفت الباطل فلم تعرف الحق) كما هو حقه اي بوجه كونه حقا محضا اذ قد
علمت في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما ان ذلك الصانع
موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا بعد ان يكون هذا اشارة الى ان هذه
الطريقة المختارة على هذا يكون المذكور في هذا الفص تفسير القوله
ليس هذا ذاك وهذا هذا لمن لم يعتبر ذاك الحق ومعرفته اولا بل حصل
لك زيادة علم وتمييز (فانظر الى الحق) واعتبره اولا (فانك لا تحب الا جهلا)
الثابتين في حد ذاتهما لان الاموات ثابتة تمتنع المثل مطلقا الى الصانع
فضلا عن فراقه (بل توجه وجهك) واجعل ذاتك متوجها (الى الحق)
بكليته ولا تغفل عنه لحظة حين ولا تكشف اليه بالتوجه في بعض الاوقات
وبعض القوى **فص** لما بين لك فيما سبق ان الحق الواجب لا ينقسم
قولا على كثيرين فلا شارك ندا) لان الند هو المثل المخالف المعادي والمثل
هو المشارك في تمام الماهية فاذا لم تحمل ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل
لان المثلية تقتضي المشاركة في الماهية فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان
انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص (ولا يقابل ضدا) عطف على قوله لا ينقسم





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

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





للملتذ ووصوله منه ايضا فلا بد من قيد الوصول حتى تحصل ماهية اللذة وفيه ايضا نظر لانا لا نسلم ان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط فان اللذاذة مثلا كمالا وخيرا بالنسبة اليها وهو الحلاوة مثلا وبمجرد ادراك الذائقة اياها يلتذ به من غير توقف على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا في تعريف اللذة قيدا يغني عنه وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه ماخوذ في مفهوم الملائم الماخوذ في تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشيء بالفعل مناسبا له لا بقيد يه فحقيقة تعريفهم ان اللذة ادراك ما هو حاصل للشيء بالفعل مناسب له لا بقيد به من حيث هو كذلك فضلا عن قيد كونه خيرا وفي تعريفها حصول اللذيذ للملتذ المتعلق به الادراك غاية ما في الباب ان الشيخ فصل بعض قيوده اجملوها في التعريف لا انه ذكر قيدا لا بد منه ولا يتم التعريف الا بذكره كما توهم بعضهم حيث قال فما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكماء لانه لما احتيج الى تفسير الملائم والمنافر بهذين التفسيرين فاي راد هما اولى قصر اللذة وتفسير المجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لا بد منهما (ان لكل ادراك) اى مدرك سواء كان جوهر العقل او قوة من قواه (كمالا) وقد سبق تفسيره (ولذته ادراكه) كما تقرر (للشهوة) اى للقوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع (ما يلائمه) ويحسن عندها فان مثل القوة الشهوانية والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله في صدد بيان القوى المدركة وكمالاتها واللذاذ بها قلنا ان مقتضى القوة الشهوية مثلا قد يكون كمالا لقوة مدركة بخصوصها كتكيف اللذابة بكيفية الحلاوة فانها من

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





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

**فص**

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

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





والادراك الحسي لا يصل الا الى المحسوس الذي هو اظهر المدركات لمشاركة
الحيوانات البهيمة مع الانسان في ذلك الادراك فالادراك العقلي اقوى والقوة
العاقلة اشرف من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها
ومدركات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات
على ما هي عليه ومدركات الحس ليس الا اعراضا مخصوصة هي الالوان و
الطعوم وباقي المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين ان لا
نسبة لاحدهما في الشرف الى الاخر فيكون اللذ العقلية في الشرف من اللذة
الحسية واقوى منها **فصل** كل مدرك متشبه من جهة ما يدرك (اي
لكل مدرك مشابهة ومناسبة يحصل له اما من جهة الرياضة والتصفية
او من جهة النظر والفكر وغير ذلك بما يدرك (تشبه التقبل والاتصال)
اي تشبها هو منشأ لقبوله للمدرك واتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم
الى ان المعلوم يتحد بالعالم وبعضهم الى انهما يصيران كالواحد (فالنفس المطمئنة
بالله تعالى المهذبة عن العلايق البدنية الظلمانية (تستحلط معنى) يفيض
عليها ويتصل بها (من اللذ الخفية) اي من الملذات الروحانية العقلية
من اشراق انوار الله تعالى وجماله (على ضرب من الاتصال) بحيث تغلب على وجود
وجودها فتضمحل عند تلألؤ هذه الانوار (فترى الحق) في كل شيء بل كل شيء
(ويبطل عزة انيتها) وتفنى وتعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه بطلان و
خيال وتتحقق بحقيقة قول لبيد **الا كل شيء ما خلا الله باطل** (فادا)
هذه المعاني عنها بعبارة كما اشار اليه الشيخ في مقامات العارفين بقوله

كانها بروز نو مض اليه ثم تخمد عنه و (رجعت الى ذاتها والت) اى عادت ومالت
على ما كانت عليه قبل ذلك (لها) اى للنفس حينئذ (اسف) اى اسف على
فواته وتضجر على فقدانه لمفارقتها المطلوب الحقيقى **فصّ** المقصود من هذا
الفصل دفع ما اورد على تعريف اللذة وتقريره ان من الاشياء ما هو كمال و
خير عندنا كالصحة والامن والطعام وغيرها فاوكان اللذة ادراك الملائم
لكانا نلتذ بها وليس كذلك وجوابه ان اللذة تحصل وجودها بشيئين باحدهما
وجود الملائم عند المدرك والثانى ادراك ذلك الملائم من حيث هو ملائم
فعدم الالتذاذ بتلك الاشياء لاجل انتفاء احد جزئيها وهو الادراك على
وجه الملائمة وانتفائه اما بانتفاء الادراك كما اشار اليه بقوله (اما كل
ما يلى اللذة بشعريها ولا كل محتاج الى صحة يفطن لها) يعنى ليس كل يشعر بالملتذ
به ويخبر ذلك عنه ان يدركه والادراك على وجه الملائمة كما اشار اليه
بقوله (بل قد يعاف) ويكرهه ثم شرع فى توضيح ذلك بقوله (الذى المرود
وهو من به مرة الصفراء (يستحيث الحلو) اى يعد خبيثا (ويستبشعه) ويقول
(الذى من به جوع بولیموس) معنى بولى بالبونانية الشئ العظيم جدا وموس هو
الجوع والمراد به جوع الاعضاء مع تبع المعدة وهذا هو المسمى بالجوع الكلبى
(يعاف الطعام) والحال انه (يلذ به جوعا جوعا) ولما نبه على ان وجود
الملتذ به عند الملتذ لا يكفى فى تحقق اللذة بل يجب ادراكه اراد ان ينبه
على ان وجود الوصف عند المتألم لا يكفى ايضا فى تحقق الالم فقال (ما كل منقلب
فى كل سبب مولم يحس به) ثم اوضحه بقوله (الذى المخدر) الفاقد للقوة الالمة





(لا يؤلمه احراق النار ولا ايجاع الزمهرير) فلا يكفى فى تحقق اللذة والالم
وجود الكمال والآفة عند المدرك بل يجب ادراكهما من حيث كذلك

**فصّ** اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او التشابه اما يبدئ بكون
افعال البدن بسبب عروضه مأوفة او نفسانى بكون افعالها بسببه كذلك
فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة مرض
النفس عنها اذا عرفت هذا فنقول قد اورد على عقولهم اللذة العقلية
هى اللذة القصوى شبهة وتقريرها انه لو كانت المعقولات كمالات للنفس
ملتذة بادراكها لوجب ان تشتاق اليها وبالم بخسوا ضدادها كالقوة
السامعة فانها تشتاق الى الاصوات المستكرهة اليها ودفعها انه لا يلزم
من عدم اشتياق النفس الى المعقولات لصرفة والميل اليها عدم كونها ملتذة
بها لجواز ان لا تكون النفس متوجهة اليها بسبب عظائم هواهما كذا فى اللذات
الحسية واشتغاله بالمحسوسات لصرفة وما لم يلتفت اليها لم يجد فى فانها فلم
يحصل لها شوق اليها فاذا ازيل ذلك الغطاء الذى هو المرض عن بصيرتها
وصلت اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ مبتدء بالامراض البدنية
ودفعها ثم بالتذاذ القوى البدنية بما يكرهها قبل ذلك وبالمهما
لم يكن بالم بها ثم فاسر الامراض النفسانية واذ اليها والتذاذها بالمعقولات
عليها بقوله (ما حال المرود) الذى له مرض بدنى (اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج
ومن به جوع بولیموس اذا استفرغ عن معدته الاذى فى الحال واذا سرت قوة
الحس فى جارحته الم الاول ولذ الحلو استلذاذ الكبر الثانى بقلعه

اى يحركه (الجوع اقلاقا) ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة
(اليس الثالث ينهكه الالم انهاكا) اى يصير بحيث لا يطيق على كلفة ومشقة
لحظة (كذلك اذا انكشف عنك غطاءك) وازيل عنك حجابك الذى كان على
قلبك وحواسك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات الصرفة
وعدم توجهك اليها (فبصرك اليوم حديد حينئذ) اى بصرك فى تلك المدة
حديد فى هذا الوقت المخصوص منها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك
يعنى ان بصرك حينئذ حاد نافذ ثاقب يرى ما كان محجوبا عنك بدرك الاشياء
على ما هى عليه فلتتنبه لان حصول الاشياء على هذا الوجه عنا من اعلى الكمالات
لان الحكمة والمصلحة من خلقك هى تلك الادراكات كما اشرنا اليه
فمقتضى نفسك اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى حينئذ
بادراكها **فصل** (ازل عنك غطاءك) اعنى اباها هو بنك وملاحظاتك
التى هى كالحجاب (فضلا) اما مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا بتوسط بين ادنى
واعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده على نفى الاعلى واستحالته فيقع
نفى صريح وهو الاكثر او ضمنى كقولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا
عن دقايقها اى لم يبلغ الهمم فضلى هذا معنى كلامه ان نفسك الناطقة مع
وحدتها وقطع النظر عما سواها لكنها بمخالطتها عن الحجاب فضلا اذا كان
معها شئ يصير سببا لحجابها او صفة لقوله غطاء اى غطاء فاضلا (عن لباسك)
اى عن غطائك الحاصل (من البدن) وملخصه انه اذا كانت هو بنك حجابا
لك مع غايتك قربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجية المكتسبة من





بدنك حجابا لك (فاجهد ان يرفع الحجاب) المانع عن وصولك الى الكمال الحقيقى
ويتجرد عن الغواشى الغريبة والطبيعة البدنية واذا تجردت عن العلايق البدنية
والعوايق الردية بل عن اعتباراتها هذه نفسك (فحينئذ تلحق) وتصل بما هو
المطلوب الحقيقى فلا تسئل عن المجهول (عما تباشره) عن افعال ترتكبها اما
لانك اذا وصلت بالمطلوب الحقيقى فتفنى فى ذاته وصفاته وافعاله ولم يبق
الا ذات الحق وصفاته وافعاله تعالى كما اشار اليه المحقق الطوسى فى شرح قفا
العارفين فى شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل
بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرق فى علمه الذى لا يعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
فى ارادته التى لا يتأتى عليه شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر
عنه فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذى به يبصر وسمعه الذى
به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد
فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صرت
متخلقا باخلاقه واوصافه ومن جملة اخلاقه ان لا يسئل عما يباشره لقوله
لا يسئل عما يفعل فلا تسئل انت ايضا واما الجلالة منصبك وعظمة
شانك اولان ما يصدر عنك حينئذ لا يكون الا ما هو مستحسن بالذات فلا
يلايم عقلا ولا يعاقب شرعا وقد نقل عن بعض المشايخ ان للسالك مرتبة
اذا وصل اليها ارتفع عنها مقتضيات الاحكام الشرعية بحسب الباطن دون
الظاهر يعنى ان له حالة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب ما نعا وحجابا

له في الحقيقة وان وجب على الشارع ان يجري عليه حد الخمر اعلم ان النفوس
الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات في مقتضياتها فبعضها الهية نورانية
وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لهذه المزخرفات العاجلة
وبعضها كثيرة الحب لها وبعضها راسخة وبعضها قاهرة الى غير ذلك من
الاحوال والمجاهدة لا تؤثر في افعالها الطبيعية الاصلية بان تبرز افعالها
بالكلية بل غايتها انها تضعف بسببها فمعنى قوله (فان المت وبلالك)
انك اذا صرت متألما عند قطع علائق البدنية وعوائق الظلمانية
بالرياضة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الردية حتى زال
عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لك لانها علامة شقاوتك وهيئتك
وكونها من قبيل الناسوتية المكدرة (وان سلمت فطوبالك) اى وان كنت
ذا سلامة وفراغة عند هذا التجرد عن ظلمات الوساوس والخطرات الفاجرة و
الظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون نفسك من الطائفة
الالهية النورانية (وانت في بدنك) اى في حالة تعلقك ببدنك يجب
الظاهر (ان يكون) بحسب الحقيقة (كانك لست في بدنك وكانك في صقع الملكوت
وناحيته الملكوت فلا يمنع في هذه الحالة اشتغالك بالبدن وملاذاته
الحواس عن الخراطك في سلك المبادي المفارقة فاذكنت في سلكها (فرى ما
لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) من النعم الاخروية والملك
النعم لا تدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى تحصل لك بسبب علو تجردك
بالحواس وملاذها عن النبي عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعددت





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

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





الا منزلة الخجول) الذي هو فقدان الاسم بطلان الرسم يعني لا يكون للعاشق
حالة سوى هاتين الحالتين الا هذه الحالة التي هي فقدان التعين وهي حالة
الفناء في نفسه والبقاء الترمدي بالله الحق الواجب (ومن لم يكن عجزا فقد
اقام عذرا) هو عدم قدرته واستطاعته لذلك اللزوم (وهو متجل في
حد ذاته (فيشرق) على من يستعد الشروق ويتحفه اما استحقاقا ذاتيا
من غير تعلل وكسب او بواسطة من ازالة الحجب ورفع الموانع (ويسرع) اى
شأنه ان يأتي هرولة الى من اتاه يمشي ويتوجه (نحوه فيلحق) ويصل اليه عند
تخليته عن العوائق قال الله تعالى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا و
من تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة فاجهد
ان ينجيها عن الطريق (وهو لا يضيع اجر المحسنين) بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم
من فضله **فص** صلت السماء) اى اطاعت امر خالقها طبعا وارادة
وجاءت بما اراد منها (بدوانها) حول مراكزها (و) كذلك (الارض)
انقادت امره (برجفانها) اى بقلقلها وكونها تحت جميع الافلاك والعناصر
فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين (و) على
(الماء بسيلانه والمطر) ايضا (بهطلانه) اى بقاطره ونزوله الى الارض
(وقد تصلى له ولا تسعى ولذكر الله) الذي هو الصلوة (اكبر) واعظم من ان تصل
اليه الافهام ويتبادر اليه الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان المقال و
الحال واقتضاء فهمك على ان الملك والمقال **فص** ان الروح
الذي لك) وهو المدرك افهامهم التكلم اشار اليه بقوله (انا (من جوهر

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





وينبغش من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التي شانها التاثير
لا القبول ينقاش بالصور القائمة بها وبحمل ان يقال انه ينبغش
بالصور العلمية التي هي بعينها من جملة ذلك العالم ولا شيء من البدن
وحواسه كذلك **فصل** انت (مركب (من جوهرين احدهما مشكل مصور
مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم) وهو البدن (والثاني مباين
للاول في هذه الصفات) لما بيناه انفا (غير مشارك له في حقيقة الذات)
لانه من لطائف الروحانيات (يسمى العقل) فيدركه فقط لان ادراك
الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة (ويعرض عنه الوهم) بل تخيله ادراكه
ادراكه لا تخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما
متحيز او حال فيه ولا يتجاوز عن هذه المرتبة فلولا ان العقل والشرايع
دفعها لعدت من القضايا الاولية واذا كنت من هذين الجوهرين
(فقد جمعت) اي كنت مجتمعا من جوهر هو (من عالم الخلق) الذي هو
عالم المحسوسات ومن جوهر هو (من عالم الامر) الذي هو عالم المعقولات
(لان روحك من امر ربك وبدنك من خلق ربك) ولا يذهب عليك
انه لا يمكن اعتبار التالف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للمجموع
المؤلف وحدة حقيقية فليتامل **فصل** النبوة تختص في روحها
بقوة قدسية (يعني النبي وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق ليرشدهم
الى صلاح المعاد وهي له خواص ثلث عند الحكماء احديها ان يكون بحيث
بطبيعته التهيوء القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة الى

بدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير شائبة كسب وتعليم وثالثها ان يشاهد الملئكة على صور متمثلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفي هذا الفصل اشار الشيخ اليها اما الى الاول فبقوله (بذعن لها) اي يطيع لارادتها (عزيزة عالم الخلق الاكبر كما يذعن لو حلت عزيزة عالم الخلق الاصغر) وهو البدن الانساني في حركات مختلفة وسكنات شتى حسب ارادته لان شأن النفس الانسانية ان يحدث في العنصر البدني باستحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسماني كما شاهد من التسخن حالة الغضب فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادي التي هي تكسو المواد صورها اذ لم تستعلها بل هي اشد مناسبة واقرب من تلك المبادي الى البدن فلا يبعد ان يفيض عليه منها كيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسماني بل التي في النفس قد يصير مبدأ لما يحدث في عنصر البدن كما اذا تأملت عظمة الله وقهره وتفكرت في جبروته وكبريائه تقشعر جلدك وتقوم شعرك على البدن من الفزع والخشية وظاهر ان التأمل والتفكر لا يكون الا في النفس فقد اثرت في البدن وقد يؤثر النفس في بدن اخر كتأثير العين العائنة والوهم العامل فالنفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادي العالية اطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر ما يتصور فيها وذلك لان





النفس غير منطبعة في البدن بل منصرفة الهمة اليه وكان هذا الصرف من التعلق بجعلها ان تخيل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية جدا يجاوز تأثيرها عن البدن المختص بها ويعم (فيأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات) فيبرئ المريض ويمرض الصحيح ويحيل بها العناصر فيصير غير النار نارا او غير الارض ارضا وبحدث باراداتها امطار وخصب الى غير ذلك من مقتضيات احوالها فتختلف الاوقات هذه من جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله (ولا يصد امرائها) عطف على قوله يذعن لها اي ولا يحجب مرآة نفسه الناطقة بشئ من الحجب لشدة صفائها ولا يمنعها شئ (عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ) عن النظر والفساد والتغير والزوال (من الكتاب) بيان ما اي المكتوب (الذي لا يبطل) وهو العلم بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كما قررنا سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج او منتظرة الوجود ويحتمل ان يكون من الكتاب بيان اللوح المحفوظ فيراد به معناه المتقدم منه والى الثالثة اشار بقوله (وذوات الملائكة التي هي الرسل) عطف على قوله مرائيها يعني ان ذوات الملائكة التي كالمرايا لا تحجب عن نفسها الناطقة المؤيدة اي لا يكون بحيث لا يظهر عليها الملائكة بل هي يظهر عليها فيراها مشاهدة ويسمع اصواتها ويستفيد منها فيبلغ ما استفادت (منها مما عند الله من الاحوال والاحكام الى عامة الخلايق ليكمل نفوسهم بحسب قوتيها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة الدينية والدنيوية

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





الخاص وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر اذ اكثر اشخاص الانسان يخالطون معهم في النوم كما لا يخفى ويلائمه ما تقدم من قوله النبوة تختص في روحها بقوة قدسية **فان قيل** هذا ينافي ما تقرر عند اهل الملل والشرايع الحقة من ان الانبياء يشاهدون الملائكة و يتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن الا ان يكونوا اجساما فتجردها كما يفهم من هذا الفص ينافيه ويثبتها في ايضا اذ كونها علوما ابداعية ينافي المخالطة معهم في اليقظة **قلنا** ان الملائكة اعتبارين احدهما كونها منمثلة تصير متخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثلها فحينئذ يمكن ان يقال ان من قال بكونها اجساما نظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها نظر الى ثانيهما فمورد النفي والاثبات ليس امرا واحدا فلا ينافي **فصّ** ان الانسان لينقسم الى سر وعلن (يعني ان للبدن الانساني ظاهرا وباطنا فعلى هذا الذي ما قيل من ان هذا يعينه ما تقدم من قوله انت مرجوهرين (اما علنه) اى ظاهره (فهو الجسم المحسوس باعضائه واشاجه) اى اخلاطه (وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه) من اوتاد باطنات العظام وكيفياتها ومنابت الاعضاء والعروق والاوتاد باطنات الاخر وحكمها ومصالحها (واما سره) اى باطنه (فقوى روحه) التي سيفصلها من كونها ظاهرة وباطنة وعلمية وعملية **فصّ** ان قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك) لانا لا نشك في ان النفس الناطقة

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

**فص** وهذه الاقسام الثلثة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير منها غيره) هذا غني عن الشرح **فص** العمل النباتي غرضي) يعني ان المقصود من عمل النباتي الذي هو اثر القوة النباتية ليس احالة الغذاء الى مشابهة المتغذي واخلافه بدل ما يتحلل وجذب الغذاء وتغييره الى حيث يصلح لان تحلية العادية واما لك الغذاء المجذوب مثلا بل المقصود منه (حفظ الشخص) لانه الغاية في اعمال المتعلقة بالقوة الغاذية وبها يتحفظ الشخص لانها لو لم يلصق به بدل ما يتحلل لانعدم سريعا لان الحرارة واجبة الثبوت في ابدان النباتية وهي تقتضي تحلل الرطوبات عنها فلولا ان شيئا يصير بدلا مما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة (وتنميته) التي هي اثر القوة النامية التي بها يحصل كمال النشوء والنوع وتنقيته بالتوليد) الذي هو من ارباب القوة المولدة لان العناية الالهية اقتضت ان تفيض الدوام عنه على كل شيء فانه يصلح ان يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه تنبعث فيه قوة الى استحلاب بدل





بعقبه ليحفظ به نوعه فللمولدة يورد بدل ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية يورد بدل ما يتحلل من الشخص (وقد سلط عليها) اى على هذه الاعمال (احد قوى روح الانسان) من قواه الخمسة (وقوم يسمونها القوة النباتية هذا هو المشهور (ولا حاجة بنا الى شرحها) وتبيين مهماتها وتفصيل احوالها لان المقصود تفاصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها واحوالها **فص** العمل الحيواني جذب النافع) اى تحريك يهرب به من الشيء المتخيل النافع (وتقتضيه الشهوة) بان تكون القوة الشهوانية باعثة للقوة المحركة التي في الاعصاب والعضلات على التحريك (ودفع المضار) اى تحريك يدفع به الشيء المتخيل الضار (ويبتدعه) اى هذا التحريك (الخوف) لان صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت في النفس احدث خوفا فيها ثم ينبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله (وبتوالاه الغضب) اى هو ينبعث القوة المحركة على تحريك به يدفع الضار (وهذه من قوى روح الانسان) اى هذه الاعمال ناشئة من قوة هي روح الانسان) اى هذه الاعمال ناشئة من قوى الحمة للروح الانساني **فص** العمل الانساني) وهو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوة العملية من جهة استنباط ما يجب ان يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية هي قولنا كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به بان نقول الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فالصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ثم ان العقل العملي وهو القوة التي بها يصير النفس مبدأ للافعال اذا اراد ان يوقع

صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج الرأي الجزئي من الرأي الكلي
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى
به وهذا رأي جزئي والعقل العملي يفعل هذا التصديق للعلم بذلك الجزئي
فالنفس تصدر عنها الافعال الاراء جزئية منبعثة من اراء كلية
من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او غيرها ولا يمكن ان يصدر
عنها شيء الا اذا كان مستحسنا في نظرها ولو بالاعتبار وذلك الصادر (اختيارا
الجميل) وهو الفعل الذي اثبت الشرع او العقل حسنه (و) اختيارا (الناقع
سواء استحسنه الشرع والعقل او لا كفعل شخص من يمنعه عن الوصول الى
مطلوبه (في المقصد المعبور اليه) متعلق بقوله النافع يعني الذي هو بالحقيقة
ليس بمقصد بل هو مسافة اتفق العبور اليه (بالحيوة العاجلة) الفانية
وسبب ذلك الاختيار اعتقاد في النفس وراي كما ذكرنا بخلاف الحيوانات
الاخر فانها تدرك ايضا لانها ان يفعل مثل ان الاسد المعلم لا يأكل صاحبه
ولا يأكل ولد لا بسبب اعتقاد في النفس بل من جهة اخرى هي ان كل
حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلده وبقاؤه فان الشخص الذي يمونه ويطعمه
قد صار ولدا بهذا عند لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع فيكون النافع
من فرسه حالة اخرى لا اعتقادا وربما وقع هذه الحالة في الجبلة من
الالهام الالهي كحب كل حيوان ولده من غير اعتبار الجهة (و) راي وقد
يكون العمل الانساني (سد) طرق (فاقة النفس) الذي هو الظلم بحيث لا يأتيه
من جهته بناء (على العدل) متوجها اليه يعني انه قد يكون العمل الانساني





منع نفسه عن سلوك طريق الظلم وتركه واداءها على العدل الذي هو
لزوم المستحسن قولا وفعلا وعقدا والظلم اما على نفسه او على غيره والاول
اما باعتبار قوته النظرية او العملية اما الذي باعتبار القوة النظرية
فبقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف واما الذي
الذي باعتبار العملية فان لا يحفظها في الاخلاق عن طرفي الافراط
والتفريط ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثاني وهو ايضا
الضرر الى الغير اما في اجله او عاجله فاذا عرفت الظلم باقسامه عرفت
بالمقابلة اليه العدل (ويهدي اليه) اي الى كل واحد من الاختيار والسداد
(عقل) اي حالة ادراكية او راي واستنباط قياس يعين (التجار و
يؤيده العشرة) اي المخالطة مع بني نوعه (ويقلد) اي ذلك العقل او
صاحبه (التاديب) اي المتأدب الذي ليس له قدرة استنباط الرأي الجزئي
من الرأي الكلي فلا يميز الجميل من القبيح فلذا قلد من له هذا التميز ويحتاج
به الجميل وهذا التقليد انما يكون بمن يحكم عقله الاصيل بصحة رأي
من قلد ولا يكون له قدرة الاستنباط ولذلك قال (بعد صحته من العقل
الاصيل) **فصل** الادراك بناسب الانتقاش) اي الادراك يشبه
ان يكون هيئة وصورة في العقل مناسبة لهيئة وصورة حاصلة
من انتقاش شيء بشيء في الخارج لا انتقاشا كما هو الظاهر من كلامه بعد
هذا بدليل على خلافه والانتقاش انفعال والانفعال لا يتصف بالمطابقة و
عدمها والادراك يتصف بهما فلا يكون انفعالا والشيخ في منطق الشفا

بعد ما بين ان العلم لذاته غير معقول بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان كيفيته ما يكون هيئة فى النفس وصورة مجردة فى المواد هى مطابقة لامور من الخارج (وكما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عانقه معانقة ضامة) اى جامعة له قوية (وحصل عنه) اى افترق الشمع عن الخاتم حال كون ذلك الشمع ملتبسا (بمعرفة ومشاكلة صورة) يعنى ان الشمع باخذ عن الخاتم حال المعانقة صورة ونقشا مشابها لصورة الخاتم و نقشه والاولى ان يقال معنى قوله وحصل عنه بعد كون الشمع اجنبيا بالنسبة الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومشاكلة صورة حاصلة من تلك المعانقة (كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة) وهو المدرك اذ الصورة كما يطلق على العلم يطلق على المعلوم ايضا (فاذا انخلس عنه) اى سلب المدرك عن المدرك (صورة عقد معه المعرفة كالحس باخذ من المحسوس صورة بتوصيفها الذكر) اى يطلب القوة الذاكرة ان يجعل تلك الصورة وصفا لها قائما بها (فيمتثل فى الذكر) وهو الحافظة (وان غاب عن المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس انما يحس ذاته من وجه قال الشيخ فى الشفا الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصوره الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه يحس ذاته لان الجسم المحسوس لانه المتصور بالصورة التى هى المحسوسة البعيد فهى تحس ذاتها انتهى **فصل** ادراك الحيوان اما فى الظاهر) اى فى القوة الظاهرة (واما فى الباطن

والا



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

الواهمة

الواهمة بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة فانطبعت الصور التي في الخيال في روح القوة الواهمة الا ان ذلك لا يثبت فيها دائما بل ما دام النظر يمتد وهما والروحان متلاصقتين والقوتان متقابلتين فاذا اعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة المتخيلة يعرضها على النفس وعند تعقب بادي الصور المحسوسة وايضا لا نسلم ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فان الادراك الباطني وهو التخيل ادراك المعاني كلها مستند اليه اما المعاني فلانه ليس لما سواه من القوى الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها او لا ثم يدركها الوهم وان كان لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار اخر واما المتخيل فلانه وان كان لتلك القوى مدخل في ادراك الصور بالمعنى الذي ذكر لكن هذا النوع المخصوص من ادراكه وهو التخيل مخصوص بالوهم بخلاف القوة المتخيلة اياه كما بينا واما حصر ادراك الوهم في المعاني على ما هو المشهور منا عتبار ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا للمعاني لان ادراكه مطلقا لا يكون الا كذلك **فصّ** كل حسّ من الحواس الظاهرة يتأثر عن المحسوس مثل كيفيته) يعني ان ما يتأثر عن المحسوس الذي هو الامر الخارجي بهيئة وصورة هي مثل هيئته وكيفيته وذلك اما بان يتشبح بشبح هو بهيئة وصورة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر في حس البصر واما بان يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة في الحس مثل كيفيته وحالته الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة اذا لاقت البدن اذ عند





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

ولم يكن موتا الخ) ذلك الخيال عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف باللفظ
ولذا لم يحتاج عن ايراد المصنف في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة مرتبة
في ملتقى عصبتين اتيتين من التقاطع مجوفتين بتقاريان حتى يتلاقيان و
يتفاطعان تقاطعا صليبيا يصير بتجويفهما واحدا ثم ينبعدان الى العينين
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع
النور يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان
والاضواء بتأدي تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك (السمع
حوز يتموج فيها الهواء المنقلب عن منصاكن على شكله) يعني ان الهوا
الحامل للصوت يتموج فيها على كيفية الهواء المنقلب عن منصاكن قارع
ومقروع معا وما وله او قالع كذلك فان القارع والقالع كل منهما يموج
في الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبها
ويلزم الانقلاب الهوا المساعد منه للتشكل والتموج الواقع بين هناك
(فيسمع) ويدرك ما بتأدى اليه بسبب تموج الهواء وتعريف البصر بالمرآة
والسمع بالجوزة لا يخلو عن عناية مخالفة (اللمس قوى) مرتبة (في عضو معتدل)
هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذي هو الالة الطبيعية
التي يحس بها واسطة والواسطة يجب ان تكون عادمة في ذاتها الكيفية ما
يؤدي بها الى الفعل الانفعال عنه ففقد الاحساس بها اذا انفعال لا يكون الا عن
جديد لانه لا يكون الا عند زوال شئ وحصول شئ فيجب ان يكون الة
اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو عن وجهين احدهما انه لا يحفظ





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

١ بالامزاج الذي للعناصر كما هو ايضا متكون

٢ المزاج كما هو حس يعني به ما يفيد التركيب

الشامة لوكذلك الشم والذوق) يعني ان الشم قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيهما من الرائحة بسبب تلاق مؤثر
هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاق مؤثر هو ذوق
الطعم وبتأدي الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان تتكيف
هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص في جرمها فيكون المحسوس كيفيتها
واما بان يختلطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم **فصل**
ان وراء المشاعر الظاهرة مشتركا) للنفس الناطقة (وخيالا لاصطبات ما يقتضيه
الحس من الصور) اي لاصطبات ما يحصل في الحس اما بالذات كالصور او بالتبع
كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه وذلك اما بادراك الصور
او بادراك المعاني او بحفظهما او بالتصرف فيهما ولا شك انا نجد من انفسنا
هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدؤها النفس الناطقة
الانسانية لاستحالة انطباع المادیات فيها فيجب ان يكون لكل فصل من
هذه الافعال قوة جسمانية هي مبدأ له اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فيكون القوى الباطنة خمسا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون له قوى واحدة
او قوتين مثلا لها اعتبارات مختلفة وجهات يجب بها صدور عنها
تلك الافعال فلا يكون خمسا ولا يمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم
ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر





بل اعم من ان تكون متغايرة بالذات او بالاعتبار لكن يعتبر مخالفها بدل على انها
متغايرة بالذات (ومن ذلك قوى شتى مصورة) وسمي حينا الا ومتخيلة ايضا و
قد رتب في مقدم الدماغ وتجويفه الاخير قالوا ان للدماغ بطونا ثلاثة اعظمها
البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر
على شكل الدودة ومقدم البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال
والقوة المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم
البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس
فيكثر مصادمانه المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى
بذلك المحل انه اذا وضع قرب واحد منها اختل فعل القوة المنسوبة اليها (والقوة
المصورة هي التي تثبت صور المحسوسات) اي يحفظها (بعد ذهابها عن مشاهدة الحواس)
كما في القوى الباصرة (او ملاقاتها) كما في سائر الحواس (فزوال عن الحس وبقي فيها)
والمشاهد الباطنة يدل على وجودها فانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا ان
بعد زوال صور المحسوسات عن قوانا الحساسة يمكننا ان نطالع تلك الصورة فلولا بقاؤها
مخزونة مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها لها وانما لم يتعرض
هنا للحس المشترك مع ان المناسب تقديمه على المصورة كما لا يخفى لان ادراك الحس المشترك
بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكانه ذكر في القوى الظاهرة وبعد القوة المصورة
فابتدئ بها وايضا القوة المصورة في حكم القوى الظاهرة من حيث ان الوارد منها
على الحس المشترك كالوارد من القوى الظاهرة حلية كما سيجيء فذكرها مرتبطا بالقوى
الظاهرة وعقبها بالوهم لان انها اسبق وسلطنة على بقية القوى كما سيتبين ومن

القوى الباطنة (قوة تسمى وهما وهي التي يدرك من المحسوس ما لا يحس) من المعاني الجزئية سواء لم يمكن ان تكون محسوسة او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما التي لا يمكن ان تكون محسوسة فمثل العداوة والرقة المنافرة التي يدركها الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي تنفرها عن الذئب والمعنى الذي يؤنسها بصاحبها وهذه امور يدركها الحس لان مدركاتها لا تكون الا صورة موجودة في الخارج وهي ليست كذلك فلا بد من قوة اخرى هي الوهم والى ما ذكرنا اشار بقوله (مثل القوة التي في الشاة اذا تشبح صورة الذئب في خاصة الشاة فتحذر عداوته ورداءته فيه اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك) واما التي امكن ان يكون محسوسة لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا رأينا السكر فحكم بانه حلو وليست هذه الحلاوة مما يدرك بالحس في هذا الوقت بل بقوة اخرى هي المسماة بالوهم (و) منها قوة (تسمى حافظة لما فيها ومتذكرة سرعة استعدادها لاستثبات الصور والصور فيها مستبقة اياها اذا فقدت وذلك اذا مثل الوهم بقوة مخيلة فجعل يستعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال فاذا عرض له الصورة التي يدرك بها المعنى الذي يطلح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج فاستثبته القوة الحافظة في نفسها كما كانت (وهي خزانة ما يدركه الوهم) من المعاني وحافظة لها كما ان المصورة خزانة ما يدركه الحس) من الصور وحافظة لها والحكمة في وجود القوة الحافظة انها لو لم تحفظ لاختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا مثلا شيئا ثم غاب فلو لم نعرف انه هو المبصر ولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو فلم نعلم





كيفية التدرك معه من الاجتناب والاجتذاب (ومنها قوة تسمى متكرة وهي التي تتسلط على الودايع في خزانتي الصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض) يعني انها قد تركب الصورة بالصورة كما في ذهن صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وقد تركب المعنى بالمعنى كما في ذهن ماله هذه العداوة له هذه الصداقة وقد تركب الصورة بالمعنى كما في ذهن صاحب هذه الصداقة له هذا اللون (وتفصل بعضها عن البعض) اما تفصيل الصورة عن الصورة ففي مثل ذهنك هذا اللون ليس هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو ذهنك العداوة ليست هي الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى ففي مثل ذهنك مثلا هذا الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزيئة لزيد وتفصيله عنها كما في سلب صداقة جزيئة عنه وعلى هذا القياس والاشبه ان يقال ان كل فرد من جنس التركيب والتفصيل صادر عنها لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد (واما سمي مفكرة اذا استعملها روح الانسان في العقل) بان يكون معينة للعقل على التركيب والتفصيل الذي في العقليات القرنة (فان استعملها الوهم سميت متخيلة) بان يتصرف الوهم بواسطتها في التحركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها

**فصل** الحس الظاهر (لا يدرك صرف المعنى) وهو المجرد عن الغواشي المعينة واللواحق المادية (بل) الحس (يدرك) المعاني (خلطا) اي مختلطا بتلك اللواحق (ولا يستثبته) اي الحس لا يحفظ ذلك المعنى (بعد زوال المحسوس)

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





ما يدركه من الصورة وقد ثبت ان الحس لا يثبت الصورة قلنا الحس انما ان اذا ادرك شيئا وغاب عنه وصار مغمورا عنه حافظه فاذا وجع ان هذا شيء حصل لنا من الادراك الذي كان له قبل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر فانه قوة حافظة بل الحس الباطن بحفظة ما ادركه (بعد زوال المحسوس) اما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعاني التي هي مادية والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لها ان تكون في مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية لما نالها بعقل خير وشر وموافق ومخالف لاعراض المادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد ادرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية ومع ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصور محسوسة بحيث لو فقد رعدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكفوفا بلواحق المادة ومبادرة الخيال فيها ويكون في ذلك المعنى محفوظا فان زال المحسوس الذي هو مأخذ ما ادركه الحس الباطن فلا نريد ان الصور وبريئها عن المادة ابرء اشد من برئة الحس الظاهر لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة يكون ثابتة الوجود في الخيال فقد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لان الصور المختزنة على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وكيف ما ووضع ما فان الانسان المخيل كواحد من الناس والى ما ذكر اشار بقوله (فان الوهم والمخيل ايضا) يعني القوة التي

فان قلت اذا ادرك الحس الباطن ما غاب عنه لا يمكن ان يدرك هذا الا بعد ادراكه حال الغيبة كما ذكرته فلما لم يكن الحس الظاهر

بها التخيل الذى هو الادراك الباطنى وقد اشرنا الى تفهيما (الادراكين فى الباطن صورة
الانسانية صرفة بل على محو ما يجئ من خارج) هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود
انهما الادراكان الامور المجردة عن اللواحق الغريبة فان كان المدرك جسما
(فصورته مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وابن ووضع) وان كان غير ذلك
كالاعراض فصورته محفوفة بغواش اخر غير ما ذكر كما سبق اليه اشارة (فاذا خلا
ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هى انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك
لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يمكن اذا امكن ان يجرد هاتجريدا تاما
عن المادة وعلاقها وهى لا تتجرد عنده عنهما (بل انما يمكنه استثبات الصورة
الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس) ظاهر هذا الكلام
ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التى يدرك من المحسوس
ما لا يحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص والة معينة هو مؤخر
التجويف الاوسط بها يدرك المعانى فقط وما سبق بناء عليه وعموم تعلق
الوهم بجميع المحال والآلات الباطنة بهذا المعنى يجعل المدركات الباطنة صورا
كانت ومعانى **قال** الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ
كالالة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعنى ان مبدء جميع الافعال
الظاهرة والباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على القوى الحيوانية
كما ان مبدء جميع الافعال مطلقا هو الروح الانسانى **فصل** الروح الانسانى
هى التى يتمكن من تصور المعنى بحيث وحقيقته متعرضا عنه اللواحق الغريبة و
ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثرة) وذلك لان الانسان فى انا نتصور المعقولات





الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما فانك المعقولات
حال كونها فى العقل لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او يجرى او
انقسام او نحو ذلك مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها فى جسم او جسمانى
فتعين ان يكون فى مجرد هو لروح الانسانى فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا
عن اللواحق المادية وايضا نقول ان الماهيات التى يصح لان يقال على كثيرين
معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل او القوة الجسمانية والقوة الجسمانية
لا تدركها انفاقا فاذا لم يصح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين ان يكون ادراكها
للعقل (وذلك) الادراك (بقوة لها يسمى العقل النظرى) وهو حالة للعقل
بها يستفيد العلوم من المبادى العالية (وهذه الروح كمرآة وهذا العقل
النظرى كصقالتها وهذه المعقولات برتسم فيها من الفيض الالهى كما يرتسم الاشكال
فى المرايا الصقيلة) وذلك بشرطين احدهما ان يكون بازاء صقالتها والية
بقوله (اذا لم يفسد صقالتها الطبع) وثانيهما ان لا يكون هناك حجاب ولا مانع يمنع
الارتسام واشار اليه بقوله (ولم يعرض بجهة) اى فى جهة من محاذيات (صقالتها)
عن التوجه (الى الجانب الاعلى) مانع هو (شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحرص و
البخل) فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل (فاذا اعرضت عن هذه و
توجهت تلقاء عالم الامر لحظت عالم الملكوت الاعلى) وهو عالم المجردات ذاتا و
فعلا (واتصلت بالملأ العليا) هى صورات حاضرة فيها والتصديقات اليقينية
القطعية باحوالها اذ المانع عن وجدانها تلك الكمالات هو انغماسها فى تلك
العلائق الردية والعوائق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت بها لان



کتابخانه مجلس شورای ملی

النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم وربطها بالبدن
بعارض هو استكمالها به فاذا ارتفع المانع يفيض عليها ما يناسب ويليق بها بعد
الخاص من الكمالات اذ لا بخل ولا حجاب هناك **فصل** لما بين احوال النفوس
الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض صنفها
فقال (الروح القدسية (لا تشغلها) في اكثر الاوقات (جهة بحثه) وهي
التعلق بالسفليات وملابسات الحواس (عن جهة فوقه) وهي الارتباط بالعلويات والتوجه
الصرف وذلك لشدة صفائها بحسب خصوصية الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال
انه لا يشغلها مطلقا في وقت من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والاحوال
يحتمل ان يقال انه بحيث يجاذبها ويقابلها الجهتان ولا يحجب احدهما عن الاخرى
وذلك لفرط قوتها في الصفائية والتصفا كما انا نسمع ونرى في حالة واحدة
ولا يكون التسمع مانعا لنا عن الرؤية ولا الرؤية تمنعنا عنه بالكلية (او انه لا يشغلها
الحس الظاهر حتما الباطن) فان شان اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور
الخارجية باستعمال الحواس الظاهرة فيها انها تنفعل عن استعمال الحواس الباطنة
فانها اذا كانت تامة الاصغا الى الصوت الخارجي لا تقدر على استعمال قوتها الباطنة
بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا تمنع اعمال بعض قواها عن اعمال الاخرى
(وانه قد يتعدى تاثيرها) اي قد يتجاوز تاثير النفوس القوية بخصوصيتها (عن بدنها
الى ما حولها العالم وما فيه) ويكون تلك النفوس كانها مدبرة لجميع تلك الاجساد كما
تؤثر في بدنها كذلك يؤثر ايضا في تلك الاجسام كما اشرنا اليه سابقا (ويقبل
المعقولات من الروح الملكية) فانها تستفيض العلوم كلها من الفياض بلا واسطة





فكر ونظر سواء تمثل لها الملك او لم يتمثل (وبلا تعليم من الناس) فانها لما كملت
صفاتها تنعكس عليها ما في المبادي العالية من العلوم والادراكات بلا واسطة خلية
واحد من الناس **فصل** الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن
غابت عن الظاهر) لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحد وان
تلك القوى كلها خادم لتلك النفس الواحدة وان اشتغال النفس الضعيفة
ببعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الاخر فاذا اشتغلت بالباطن غابت عن الامور
الخارجية المحسوسة فلا يثبت حفظها من الاستثبات وكذلك اشتغالها بالظاهر
كما اشار اليه بقوله (واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت) من بين
الحس الظاهر (الى بعد) هو جلس اخر منه ركونا تاما (غابت عن الاخر) المركون
عنه وضعف اعمالها اياه (واذا احتجبت من الحس (الباطن الى قوة) منه
(غابت) عن قوة (اخرى فلذلك) اي فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة
على مراعاة الجهتين في استعمال القوتين (البصر) اي ادراك القوة الباصرة (يخيل
اي يغمض (بالتسمع) باعمالها القوة السامعة (والخوف يشغل عن الشهوة)
يعني ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وان كان
ما يقتضيه كذلك الشهوة (يشغل عن الغضب والفكر) الذي هو الريب المخصوص
لاستعمال ما لين معلوم (يصد عن الذكر) الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول
عنه ويمكن ان يراد بالذكر الذكر اللساني (وكذلك التذكر يصرف) النفس (عن الفكر)
الروح القدسية لا يشغلها شان عن شان) ليس هذا ما تقدم بعينه كما ان
ما تقدم هو انه لا يشغلها جهت الحث عن جهت الفوق وهذا اعم كما لا يخفى

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





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

والخاصة الرابعة للقوة التي هي الحس المشترك (ان هذه القوى انما هي امكان
محل) لتقرر الصور الباطنة فيها على وجه المشاهدة (عند النوم فان المدرك
المشاهد (بالحقيقة هو ما يتصور) ويحصل صورته (فيها) كما بيناه انفا (سواء
ورد عليها من خارج) من قبل الحواس الظاهرة او وصل اليها من داخل) من مدارك
الحس الباطن (فما تصور فيها حصل مشاهدا) ولا مدخل لاختلاف النسبة الى الخارج
والداخل فان امتهنها الحس الظاهر) بتقبيل وبيان لورود الصور عليها من
الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها واشغلها بورود مدركاته
عليها (تعطلت عن الباطن) لما سبق من ان القوة العاملة اذا ركنت الى امر خانت
عن الاخر (واذا عطلها الظاهر) بان لم يرد عليها منه صورة ولم يستعمل النفس
القوة المتخيلة فيما لها فيه غرض صحيح كما يكون عند الامراض التي يضعف ويشغل
النفس عن الفكر (تمكن منها) اى من ايراد الصور على هذه القوة (الباطن) وهو
القوة المتخيلة بمعونة الخيال او الخيال نفسه لانه لا شك ان الصور الباطنة مخزونة
محفوظة في الخيال فايراد هذه الصور على الحس المشترك اما من نفس الخيال او من
القوة المتخيلة بتوسيط الخيال لان محل تصرف القوة المتخيلة بالتحليل و
التركيب لا يكون الا الصور المخزونة في الخيال الذي لا يهدء) اى لا يسكن عن فعله
الخاص حين ارتفاع الموانع واذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل والفكر
او شيء من التشكلات السماوية او غيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع عن
فعلها فتقوى و يقبل على المصورة ويستعملها او المصورة تنفعها بتوجه اليها
(فتثبت) اى الباطن (فيها) اى في القوة التي هي الحس المشترك (مثل ما يحصل في





الباطن) وهو الصور التي كانت مخزونة في القوة المصورة (حتى يصير مشاهدا)
فيرى كانه موجودة خارجا (كما في النوم) وبعض الامراض (او ربما جذب الباطن جاذب
عطف على جملة يمكن منها الباطن جزؤها الاخير (جذبا) اى قويا بالغا في شغله (فتتقلب
حركة الباطن اشتدادا) وانجذب نحوه انجذابا قويا (يستولي) تلك الحركة التي هي
كناية عن الانجذاب (سلطانه) اى بسلطان الاشتداد وقوته (فحينئذ لا يخلو
من وجهين اما ان يعدل العقل حركته) اى يزيل سنن الحركة وقوتها (ويعتاض
غلبانه) اى يكسر سورته واما ان يعجز عنه اى عن التعديل (فيغرب العقل ويعزب
(عن جواره) وتخليته بطبعه (فان القوة من العقل عجزت من الخيال تسلط قوى
تمثل في الخيال قوة مباشرتها) اى حالة بها يجعل الصور متمثلة في هذه المرآة
التي هي الحس المشترك (فتتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة) محسوسة كما يرى
هذه الحالة (لمن يغلب في باطنه استشعار امر ويمكن خوف فيسمع اصواتا او يعين
اشخاصا) وهذا تكون في اليقظة (وهذا التسلط ربما قوي على الباطن و
قصر عنه يد الظاهر) يعني ان القوة المتخيلة قد تكون في بعض الناس شديدة
جدا غالبة بحيث لا يستولي عليها الحواس الظاهرة وتكون لنفوسهم ايضا
قوة فتكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره في النوم (فلا حيلة) اى في
الباطن (وهو الحس المشترك شيء من ادراكات الملكوت الاعلى) كاحوال الامور الالهية
(فاخبر بالغيب) وهؤلاء الذين يكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يتفق لهم ان يعلموا
اخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون
الشيء بخياله وقد يتخيل لهم مثاله كالذئب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه و

قد يتمثل لهم شيخ ويخيلون انه مايدركونه خطابات من ذلك الشيخ بالفاظ مسموعة
يحفظ ويبقى فيهذه الحالات لايخلو حالهم في اليقظة (كما يلوح في النوم عند هدأة
الحواس وسكون المشاعر) بعد ان كان نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة
لان يفيض عليها ما ارتسم فيها (فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا
بجملتها) بان يثبت النفس صورة ما رأته حتى الاستثبات ويتمكن في الحافظة
متمكنا جيدا على وجهها وصورتها (فلم يحتج الى عبارة) وانتقال من الفرع الى
الاصل اذ لم يتحقق الفرع حينئذ واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت الاعلى
كليات والفائض على النفس منها ايضا كلي كما تقرر عندهم وما يفيض عن النفس
من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئي وهو قد يكون مشاهدا في حالة
النوم وقد يكون في اليقظة كما اشير اليه والرؤيا التي لاتحتاج الى التعبير هي
ما كان الكلي الفائض فيها على النفس من الملكوت منحصرا في الخارج الجزئي
الحاصل في الحس المشترك فالفائض على النفس كالشخص الانساني الفاضل المليح
الاحمر الموطن في بلد كذا التكلم يوم كذا وهكذا حتى يتحصر في شخص وهو زيد
مثلا وهو الفائض على الحس المشترك لكن الفائض على النفس لايكون مفصلا
قال الشيخ في تعليقاته ان النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا محالة
يكون مجردة عن مستخدمة لقوة خيالية او وهمية او غيرها ويفيض عليها
عن العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منظم دفعة واحدة
ثم يفيض عن النفس الى القوة الخيالية مفصلا منظما بعبارة مسموعة ويحتمل في
وهذا القسم من الرؤيا ان يكون الفائض على القوة الباطنة وهو الصورة





ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط فيض صورته الكلية
على النفس من المبادي العالية امر اله مناسبة مخصوصة بما فيها من القضية
والشكلية وغيرها من النسب فيحتاج الى عبارة كما في محاكاة القوة المخيلة
لما فاض على النفس قلنا ان المراد انه اذا لاح عليها شيء من صور كان الملكوت
وضبطت القوة الحافظة الرؤيا بمجالها وما لاح عليها منها على وجهها وظاهر
انها على ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة لكن بقي ههنا شيء وهو ان صور الملكوت
قد تحصل في النفس مجردة ثم يتمثل في القوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما
سيصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون الملك والوحي ينادي الى قوة المدركة من
وجهين ولا شك ان هذه الصور من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطها الحافظة
مع انها تحتاج الى تعبير (وربما انتقلت القوة المخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي
تنتقل الى امور يجانسه) لان النفس لم تستثبته على ما ينبغي والقوة المخيلة يوازي كل مفرد
من المرئي بخيال مفرد ومركب فلا يزال يحاكي عما يرى هناك محاكاة مخصوصة و
ينتقل منها الى مثلها او ضدها او شيء آخر يناسبها ادنى مناسبة لاسباب
لا يشعر بها وكيفيتها وكان استثبات النفس في ذاتها لما يراها اضعف من استثبات
المصورة والمذكرة لما يورده المخيل فلم يثبت في الذاكرة ما رآه النفس ويثبت فيها ما
حكى به فلم يحتج الى التعبير (الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان
تعبير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المخيلة من الاصل الى الفرع
لمناسبة كذلك يمكن لها ان تنتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك هو
من كان همته مشغولة بما رأى فاذا نام بقي الشغل به بحاله فاخذت القوة المخيلة



قوله وكل محاكاة ان يكون الفاعل على النفس

وكل مركب من المرئي يحاكي مفردا ومركبا

محاكيه بعكس ما حاكت (والتغيير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع)
الظاهر ان الحدس المذكور في تغيير التغيير ليس نفس التغيير بل هو منشائه فتغيير التعبير
به الايخ عن المناهلة وقد عبر الشيخ العربي قدس سره العزيز التعبير بالجواز من
صورة ما راه الى امر اخر قال الشيخ في الشفا ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في
العالم مما سلف مما حضر ومما يرتقبان يكون موجودة في علم الباري تعالى وفي الملائكة
العقلية من جهته وموجودة في نفس الملائكة السماوية من جهته وستضح لك
الجهتان في موضع اخر وان الانفس البشرية اذا مثلت لها اشباه تلك الجواهر الملكية منها
للاجسام المحسوسة وليس هناك تخاطب ولا تخيل انما التخاطب للقوابل اما الانفس فانها في
الاجسام او لتلبسها بالامور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وضع لها اذن
فراغ من هذه الاشغال حصل لها مطالعة بمناسبة فيكون اولى ما تثبته ما يتصل
بذلك الانسان او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام الذي يذكر
تختص بالانسان الذي حلم بها وبمن يليه ومن كانت همته المعقولات لا الجزئيات و
من كانت همته مصالح الناس راها وعلى هذا القياس وليست الاحلام كلها ما قد
او يجب ان يشتغل بها فان القوة المخيلة ليس كل محاكاتها انما يكون لما يعرض
على النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة
قد سكنت عن محاكاة امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب اليها منها طبيعية
ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون بمزاج جنوني الاخلاط للروح التي
يمسكها القوى المصورة والمخيلة فانها اول شيء انما يحركها وتشتغل بها
وتحكي ايضا الامور التي يكون في البدن واعراضه فيه مثل ما يكون عند ما تتحرك





القوة الدافعة الى الشيء الى الدفع فان المخيلة حينما تحاكي صورا من شان النفس ان
تميل الى محاكاتها او من كان به جوع حكى له ما كولات ومن كان به حاجة الى الدفع
فضل حكى له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان يسخن او يبرد سبب حر او برد سكى له
ان ذلك العضو منه بوضع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون في هيئة
النفس وقت اليقظة شيء تصرف النفس الى تاملة وتدبره واذا نام اخذت المخيلة
تحكي ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون
في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد تكون ايضا من تاثيرات الاجرام
السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورا في المخيلة
بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شيء عن عالم الغيب واما الذي يحتاج ان يعبر
بتاويل فهو ما لم ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج و
ان له دلالة ما فلذلك لا يصح في الاكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير و
السكران والمريض والمغموم من غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا انما
يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت
ساكنة وحركات الاشباح تكون قد هزأت القوة المخيلة في حال النوم
في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن المحافظة والمصورة
بل ممكنة منهما فالحري ان تحسن حذقها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا
محالة فيما يرد عليها من ذلك ان ترتسم صورة في هذه القوى ارتساما
صالحا اما هي انفسها او محاكيا لها ويجب ان يعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم
امزجة فان البالس المزاج ان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج

وان كان يقبل سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ والحاد المزاج متوش الحركات و
البارد المزاج بليد وامهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة
ان يجعل الخيال رديء الحركات غير مطاوع على النظر بل يكون حاله حال خيال
من فسد مزاجه **فصل** ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل
لانه لا يمكن ان يكون الشيء معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس
من حيث هو محسوس يمتنع تجرده عنها كما لا يخفى (ولا من شأن المعقول من
حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل ان يكون الشيء محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض
المادية والمعقول من حيث هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق (ولن يتم الاحساس
الا بآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا اللواحق غريبة) لانه
قد سلف ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات
في المحل المشترك والاحساس الباطني انما يحصل عند حصول صورها في القوى الباطنة
ولا شك انها آلة جسمانية وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعاني
المجردة اصلا بل مدركاتها لا تزال مخلوطة بالغواشي الغريبة واللواحق المادية
او نقول ان ما عدا المبصرات من المحسوسات يحصل بدوانها فيما به الادراك
فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها العيني عنده ولا شك ان النفس تستحيل
ان تكون محلا للحرارة الموجودة في الخارج والا يلزم ان يكون حارا وباردا
عند تضاد الحرارة والبرودة وهو باطل فتعين ان يكون محلها امرا جسمانيا والا
محالة يكون مكتنفة باللواحق المادية وهكذا حال باقي الكيفيات المحسوسة و
اما المبصرات فهي وان كانت حاصلة تصورتها عند الآن هذه الطوره منفسحة





الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينها كما اذا ابصر انسانا بدا
فلا بد حينئذ من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع كالعينين
فان صورة العين المنقوشة في مادة وجهه لم تحل البصري فيها وكذلك
البصري فيهما متباينان بالوضع فلا يرتسم تلك الصورة الا في منفسح كذلك
وهو لا يكون الا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان النفس في
ادراكها نسبة مخصوصة بها ينكشف على النفس اما ان تلك النسبة
هي الحلول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى كنسبة المتمكن الى المكان او غيرها
ولو سلم انها هي الحلول نقول ان الامر الخارجي اذا حل في امر خارجي وكان
منقسما الى اجزاء متباينة الوضع ينقسم المحل الحاصل باجزاء كذلك قطعا واما
استلزام انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع
اذا حلت في عين انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حلولها ليس كحلول
الصورة في المواد ولا الاعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية
بقادرها الخارجية في انها محسوسة ومتمانعة ومتمنعة الحلول في مادة هي
اصعب منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جريان ما
ذكر في الاحساس بالحس الباطن الذي هو الوهم مع ان الظاهر ان المدعى ساري
لجميع انواع الاحساس (ولن يتم الادراك العقلي بآلة جسمانية فان المتصور
فيها مخصوص والعام المشترك فيه لا يتقرر في منفسم) تقريره انا ندرك
الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم هو
الآلة جسمانية لان المتصور فيها مخصوص جزئي بدا فلا يحصل الادراك العقلي

## فان الحس تصرفه فيما من عالم الخلق

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





## في ان ليس حجابا بعد عن انكشافه

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

هو تأليف متصور بان التأليف من جهة ما هو تأليف من جهة ما

بذكر عدد لا يراد به الحصر بل التكثير فكيف جعل الحجاب منحصرا فى انكشافه قلنا
ان مرجع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التعينات كما اشار اليه صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث قال حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا فى النور وهو
الظهور وتقييده بالنسب والاضافات ولانهايه لها ولم ابهما فمن تقيد برتبة
من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المرتبة حجابا له يمنعه عن
الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره فى مرتبة اخرى فالتقيد بالاضافة الى
المحجوب حجاب بالنسبة اليه تعالى ظهور وانكشاف والظهور والتجلى لذاته تعالى من ذاته
تعالى (كالشمس) فان كثرة نورها وغلبة ضوئها يمنع الابصار عن ان يحيط ادراكها
بجرمها فاذا احتجبت سحابا باقوى الابصار على الاحاطة بجرمها وظهرت عليها
ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله (لو انقشعت لبصرا) اى اثقابا قليلا ضعيفا
(لاستعلنت) استعلانا كبيرا وظهرت ظهورا قويا **فصّ** الذات الاحدية
لا سبيل الى ادراكها) بخصوصها (بان تدرك بصفاتها) على وجه التعمق (وغاية
التبيل اليه الاستبصار) والادراك (بان لا سبيل اليها) لانه يجوز ان يكون
مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لا يحصل بخصوصها فى قوة مدركة
ولا ينكشف لها فعلى هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك كما يدل
العجز عن درك الادراك ادراك (تعالى عما يصفه الجاهلون) ويقول الظالمون
علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول اعاذنا الله تعالى واياكم
ان يجعلنا من جملتهم وان يحشرنا فى زمرتهم **فصّ** للملائكة (التى هى
المبادى المفارقة (ذوات حقيقة) غير مفتقرة الى شئ اصلا (ولها ذوات





بحسب القياس الى الناس فانها ذوات حقيقية قائمة) مطلقا بخلاف ذواتها
المضافة الى الناس فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجود من وجودات
الموجودات المشاهدة ولا شك انها امادية (وانما يلائمها) فى اليقظة ملائما
روحانية مخصوصة (من القوى البشرية) التى هى النفوس الناطقة المجردة (اى الارواح
الانسانية القدسية) المنزهة عن الحجب والكدورات الشديدة الاستعداد
نحو العلوم والادراكات فان استعدادات اشخاص الناس بقبول الفيض من
المبدأ المفارق والاتصال بذلك المبدأ متفاوت شدة وضعفا فمنهم من
يشتد فيه ذلك الاستعداد غايته حتى لا يحتاج فى ان يتصل بالعقل
الفعال وان يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم بل يكون كانه قد حصل جميع
العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شاء حصلت عنده فيكون
كانه قد علم كل شئ من تلقاء نفسه وهذه القوة هى اعلى مراتب القوة الانسانية
التى فوقها قوة قدسية (فاذا تخاطبنا) تمثل وكناية عن الافادة والاستفادة (انجذب
الحس الباطن والظاهر الى فوق) وترك العقل المختص به المتعلق بالتحت فيفيض
على المتخيلة ما يفيض على النفس الناطقة القدسية فتحاكيه المتخيلة بامثلة
محسوسة (فتمثل لها من الملك صورة بحسب ما يحتملها) الروح الانسانية او
ما يحمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذى هو
الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملابسات الحواس و
تقدسه عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متخيلا حتى
يلزم استحالته بل تمثله هو ان يصير تلك الصورة المثالية آلة ينادى

بهذا المعنى الذي في نفسه الى الموحى اليه كان البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس
المجردة يظهر منها آثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلام رأيتني فلان
فقد رأيتني اي رأى صورة ومثالا يبدأ بها المعنى الذي في نفس الناطقة اذ
لانه راى جسدي بدنه واذا تصور المجرد بصورة خيالية (يجري مجرى على غير صورة)
اي على هيئة لا تكون المثل عليها في حد ذاته (وسمع كلامه بعد ما هو وحي) يلقي
في نفسه بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحى بالموحى اليه او يكون
لا مع الاتحاد فالذي لا مع الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الموحى به او لا مع الظهور
فهذه طرق ثلثة موصلة الى المعارف الفيضية لا من طريق الكسب الاولى
وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة عينية فصيبة من غير ان
يظهر الموحى به عندنا وهذا اضعف انواع الوحي فان كان مع المعجزة كان الموحى
اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي
المكاشفة وهو المعرفة الانجابية التي تكون مع ظهور الموحى ثم انحاء المكاشفة
قسمان انحاء الصنع وانحاء النطق فمن الانحاء الصنعي ان يتمثل للموحى اليه صحف
مكتوبة مفرقة من عالم الغيب اما في انسلاب بين النوم واليقظة او في يقظة
صريحة بقدرتها ويستفيد منها المعارف وفي هذا النحو من الوحي قليل الغلط
كثير الفائدة عظيم المرتبة ومنها ما يتمثل مثلا صورة عجيبة على احوال
غريبة واوضاع مخصوصة محاكية لما يتبادى اليها من المعارف والغلط في
هذا القسم كثير يحتاج الى التغيير ويكون التصريح منه قليلا والانحاء النطقي
قسمان هيئات في عيان اما الهيئات فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما





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

كما اشار اليه بقوله (فان الكلام انما يراد به تصوير ما يختمر بباطن المخاطب في باطن
المخاطب ليصير مثله) في ان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للاخر من النفوس
العملية (فاذا عجز المخاطب) المفيد (عن مس باطن المخاطب) المستفيد (بباطنه
مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه اتخذ بين الباطنين سفيرا من الظاهرين)
اى رسولا من الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤدبه الى باطن المستفيد
(فتكلم بالصوت او كتب النقوش) فاذا كان المخاطب) المفيد (روحانيا حجب بينه
وبين الروح) المستفيد ولا يحل هناك (اطلع عليه) اى ظهر على الروح المستفيد
(اطلاع الشمس) مثل ظهور الشمس (على الماء الصافي) فكما ان الشمس اذا ظهرت
عليه حصل صورتها بكيفياتها فيه كذلك الروح اذا اطلع على الروح
(فانتقش منه) ومثل حقيقته عنده (لكن المنتقش في الروح من شانه ان
يشبح الى الحس الباطن اذا كان قويا) كما سيوبا انه لا على انه ينتقل في نفسه من
التعقل الى التخيل بل على ان حصوله للنفس مجردا بعد القوة المتخيلة لان يفيض
عليها مكفوفا باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا جزئيا
بعد النفس الناطقة لان يفيض عليها كليا (فينطبع) ذلك المنتقش (في
القوة المذكورة) التي هي الحس المشترك (فتشاهد) مثل مشاهدتها الوارد عليها
من خارج (فيكون الموحى اليه متصلا بالملك بباطنه) متعلق بالموحي اليه
اى الموحى اليه بباطنه يتصل بالملك الموحي ايضا لا عقليا (ويتلقى الموحى
اليه (وحيه) الذي هو الامر (الكلي بباطنه ثم يتمثل له الباطن صورة محسوسة)
خاصلة في القوة المتخيلة (والكلام اصوات مسموعة) متخيلة (فيكون الملك





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

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





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

الذي هو شخص من الانسان فكما ان لفعله مراتب حصوله لوجوه في غاية الاتقان كانه غير مسبوق بعدم وحصوله مفصلا مخططا بالبال على وجه الكلية وحصوله جزئيا في قوته الخيالية ووجوده في الخارج عند ارادة اظهاره فيه كذلك لما يحدث في العالم الكبير من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذي هو مرتبة التفصيل كلية في نفوس الفلكية المجردة وجزئية في نفوسها المنطبعة والنفوس الارضية ومرتبة وجود في النفس **فصل** السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا) لانه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر اذ السببية لم تكن واجبة لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا ممتنعة بالذات والا لم يصر سببا فتعين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببيته لسبب آخر وهكذا (حتى ينتهي الى مسبب يترتب عليه اسباب الاشياء على ترتيب عمله بها) فان قيل يجوز ان يكون الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى مسبب يترتب عنه اسباب الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدد عدما سابقا والا لزم ان يكون سببيته حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدد الطارئ علة له فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فتحقق مدخلية الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى سبب لاسباب **لا يقال** كيف يجوز ان ينتهي الى هذا المبدء مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والا لزم تخلف العلة التامة عن معلولها ويرجح احد المتساويين على الآخر فيذهب اسباب الحوادث الى غير النهاية **قلنا** ان الاسباب

يجوز ان يكون امتناع سببيته لوجود مانع فزال المانع وعدم شرط سببيته

كل



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

يستند

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





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

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





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

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





فاذا تجلى لغيره منعنا عن الاستدلال) وظاهر ان ذلك التجلي (كان بلا مباشرة
وكالمماسة كان مرئيا لذلك الغير) ان اراد به ان ينكشف على ذلك الغير
انكشافا تاما جليا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد انه تعالى يدرك
بالادراك المخصوص الذي يحصل لنا عند الابصار المسمى بالرؤية فممنوع وما
ذكر في بيانه لا يفيد ولا يجوز المباشرة التي هي ايصال الشخص بشرته الى بشرة
الاخر في حقه تعالى (اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها كان ملموسا او
مذوقا او غير ذلك) من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رؤيته
تعالى بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم
فقال (واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل فوق هذا الادراك في عضو البصر) اى
اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل للعضو البصري (الذي يكون بعد البعث
بحيثية حصل له الادراك بلا مباشرة وملاقاة ففي قدرته ايضا ان يخلق
هذه الحالة المخصوصة المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى في العبد من
غير تشبيه ولا تكييف اذ ليس هذا بابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله (لم يبعد
ان يكون تعالى مرئيا يوم القيمة من غير تشبيه ولا تكييف ولا مماسة ولا محاذاة
تعالى عما يشركون تفسير قوله) يعني ان الكلام الذي ياتي عقيب هذا شرح لقوله
(فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر) هو قوله كل شيء يخفى) فحصاوه (اما المستوطن
مرتبته (في الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف وانما
ان يكون لشدة قوته) وعلو مرتبته (وعجز قوى المدرك عنه ويكون حظه
من وجوده عدما) وفرارا (مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا مقته

اى نظرت اليها (انت حسبها) اى عجزت عن ادراكها او خفى شكلها عليها كثيرا) و يحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا تصلح لان تكون متعلقة لادراك او تصلح له ولكن تعجز القوى المدركة عن الاتيان بادراك ماهياته ان يتعلق بها (واما ان تكون) خفاء (لستر) يمنع الادراك عن الوصول اليه (والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط للشيء واما ملاصق غير مخالط المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسان التي خفيت به) اى غشيت تلك الامور تلك الحقيقة فتذكير الضمير باعتبار تاويل الحقيقة الانسانية بالانسان (فهي) اى تلك الحقيقة (خفية فيها) اى في تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر لذاته بل لاجل انه يستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بعيد هذا فعلى هذا تكون المخالطة الساترة للحقيقة هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته كالحال فتكون الحقيقة خفية في المحل والعوارض لا في العوارض فقط والساتر المخالط لا ينفك عن المحل والحال لانه اذا لم يكن احدهما كان مباينا لها اذ المخالطة التي هي المصاحبة المخصوصة يقتضي خروج كل منهما عن الآخر فلا يكون جزءا متعينا ان يكون مباينا (وكذلك) الحال (سائر الامور المخصوصة) في كونها محجوبة بمخالطها واما مورد حالة فيها (فالعقل يحتاج الى ستر ها) اى الى ازالة تلك الحجب (عنها حتى تخلص عن هذه الموانع (فاذا حصل له الخلاص) منها (وصل الى حقائقها والملاصق مثل الثياب للابدان هو في حكم المباين) بل هو مباين **فصل** الملاصق والمباين يخفيان ويجعلان الشيء مخفيا لتوقفهما الادراك) وجعلها اياه

موقوفا



موقوفا عندهما لانها اقرب الى المدرك) فوقع ادراكه اولا عليهما فلم يصل الى ما بعدهما الحجب بتبعه بهما **فصل** الموضوع يخفي الحقيقة الجلية لما يتبع انفعالا اى بواسطة عروض ما يتبع انفعالا لان الموضوع من اللواحق الغريبة) لان لاستعدادات المحل واحواله مدخلا في فيضان احوال مخصوصة عليها على ما اوضحه بقوله (كالنطفة التي يكتسي صورة الانسانية فاذا كانت كبيرة معتدلة) لا يميل كيفياتها الى الافراط والتفريط (كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة) اذ بالكبر يصير جثتها عظيمة وبالاعتدال يناسب الاعضاء وكيفياتها فيصير حسن الصورة (وان كانت بالضد فبالضد) كان الشخص المتكون منها بالضد اى يكون صغير الحجم قبيح الصورة لانتفاء سببي العظم والحسن (وكذلك يتبع طباعها المختلفة) اى يتبع اختلاف حقيقة النطفة (احوالا غريبة مختلفة) كما يشاهد من الاختلافات التي من انواع الحيوانات **فصل** القرب) نوعان صوري هو قرب (مكاني ومعنوي) فكما ان غاية القرب المكاني هو اتصال احد الجسمين بالآخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوي هو اتصال احد الشيئين بالآخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوي بالاتصال (والحق غير مكاني) لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخلو اما ان يقوم بذاته او بغيره لا جائز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتي فتعين ان يقوم بذاته وحينئذ يجوز ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب فوقر غير بحثه وكذلك بمتحيز يباينه فيجب ان ينقسم فالانقسام يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي فلا يتصور فيه قرب ولا بعد مكاني (والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود

لا ينقسم اصلا لان التحيز بالذات

واما

واما اتصاله من قبل الماهية) اى القرب المعنوى الذى هو المناسبة المخصوصة
اما من جانب الوجود او من جانب الماهية لا يجاز ان يكون من جانب الماهية
لان (الاول الحق لا يناسب شيئا) بوجه من الوجوه (في الماهية) اذ لا ماهية
له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شيء مناسبة مخصوصة في الماهية (
فليس لشيء اليه نسبة اقرب وابعد في الماهية) فتعين ان يكون من جانب
الوجود (واتصال الوجود لا يقتضي) في الواقع (قربا وقرب) واشد من قربه
تعالى) بالاشياء يعني طبيعة الاتصال الذي هو القرب لا يقتضي في الوجود
ولا يمكن فيما فوقه هو قرب مخصوص اقوى من قربه تعالى بالوجودات (وكيف
لا يكون كذلك وهو مبدء كل وجود ومعطيه) كما سبق بيانه فيكون
جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوي وارتباط
ذاتي بتلك الوجودات بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث ذاتها
اجنبية عنها بعيدة منها ثم بواسطة ذاته تقدست يحصل لها اتصال
بالوجودات وقرب منها (وان فصل بواسطة فللواسطة واسطه) وهو اقرب
من الواسطة والواسطه من حيث هي غير مرتبطة لشيء منها بل من حيث
انها متحققة وتلك الحيثية يكون من الغير (وهو اقرب من الواسطة
اذ الواسطة يصير بسببه واسطة فليس فيها الاتصال الذاتي كالشمس فانها
اذا يفعل الضوء في البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس
اقوى من قربه الى الكوة بل لا نسبة بينهما في القرب كما لا يخفى فلا قرب
اشد من قربه تعالى بالوجودات واذا تمهد ما قررناه (فلا اختفاء بالحق





الاول من قبل سائر ما فوق ومتبين) لان الخفاء من هذه الجهة انما يصير في
الكائنات وقد تنزه الواجب تعالى عنها وايضا (قد تنزه الحق الاول
عن مخالطة الموضوع) والا يلزم ان يكون محتاجا اليه او يتقدس عن عوارض
الموضوع وعن اللواحق الغريبة فيه ليس في ذاته) لا يلزم من تنزهه عما
ذكر ان لا يكون له لبس في ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية سارية اياه
الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا هناك منتف اذ ليس في الحق
الا ذات يجب ان ينزع عنها التعقل اعتبارات اما من نفس ذاته فقط واما
من حيث اضافتها الى شيء والقول بكون تلك سارية له في غاية الاستبعاد تامل

**فصل** لا وجود اكمل من وجوده) لانه تمام فوق التمام كما مر ولا شيء من
الوجودات كذلك فيكون كل منها (فلا اختفاء به من) جهة (بعض الوجود فهو
في ذاته ظهور) اذ اسباب الاختفاء عن ذاته تعالى منتفية بالكلية كما بينه
(واشتد ظهوره باطن) وكيف لا يكون كذلك والحال (انه بريء ظهر كما ظهر الشمس
فانها (ظهر كل شيء) على الابصار ويستبطن عنها الامر خفاء) بل لعجزها عن
ادراكها (تقهر الفقر الذي بعد لا كثرة في هويته ذات الحق) لان الكثرة فيها
يستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي (ولا اختلاط له بالاشياء) لا بالمخالطة
ولا بالمخالفة كما سبق (بل تفرد) في ذاته (بلا اغواش) غريبة وعوارض لا اختفاء
(ومن هناك) اى ومن اجل عدم الاختلاط وتفرده عن العوارض (ظاهريته
وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته) لانها معلولة للذات ورتبة المعلولية
التاخر (او بعد (ظاهريته) ايضا لان ظاهريته عين ذاته لانها عبارة عن علمه

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





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

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





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

بالقوة المحركة والآلات واذا كان ذلك غير جائز في الاول وكان علمه بالمقدور كافيا
في ان يوجد فيكون علمه قدرته لكن كلام المتن يدل على ان القدرة مغايرة
للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل حيث فرع قوله فلحظ الكل على قوله
لحظ القدرة المستفاد (ومنها) اى من القدرة والعلم (يحصل حقيقة الكل مفردة
معراة عن اللواحق الخارجة المادية على وجه الكلية (ثم يكسى المواد) وعوارضها
باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقايق
المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على وجه كلي اجمالي
وثانيهما باعتبار وجودها في الخارج مقرونة باللواحق المادية (فهو كل الكل
من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احدية ذاته) يعني ان صفاته مشتملة على
الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات فيكون ذاته لاشتماله على الكل كل الكل
(بقي الفصل الذي بعد) وهو قوله هو الحق فكيف يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه
الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول
مطابقا بفتحها واذا قيس القول الى الواقع بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع
مطابقا بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيد بقوله (اذا طابق القول)
اى اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له (ويقال حق للمعتقد) ايضا
اذا طابقه الواقع (ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل) اى في وقت من الاوقات
سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حق والنار حق او لم يتحقق كقولنا القيمة الحق والحساب
حق (ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه) وهو ما يكون ماهيته عين
(والاول يقال حق من جهة المخبر عنه) لان القول انما يطلق عليه الحق بواسطة





مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا (حق من جهة الوجود)
لان وجوده اقوى من وجودات الموجودات واكملها فهو احق بان يكون حقا (حق من جهة
انه لا سبيل للبطلان اليه) وبالنظر الى ذاته (لكنا اذا قلنا انه حق فلانه الواجب
الذي لا يخالطه بطلان) يعني اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا بالمعنى
الثالث لانه لامرية اهل سنة في الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقا او
لانه به (يجب وجود كل باطل) كما قال الشاعر (الا كل شيء ما خلا الله باطل
لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي) كما مر اوالا وهو ظاهر من حيث
ان الآثار ينسب الى صفاته ويجب) تلك الصفات عن ذاته فيصدق بها) اى بتلك
الصفات من حيث انها ثابتة للذات (مثل القدرة والعلم يعني ان في
القدرة والعلم مساغا وسعة) اذ كل من ينظر في الموجودات الممكنة نظرا صحيحا
ويتدبر فيها يتدبر اكما مر لعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه
لا يمكن ان يطلع عليه احد كما اشار اليه بقوله (فاما الذات فهي ممتنعة فلا يطلع على
حقيقة الذات وكنهها (فهي) كنه الذات (باطن باعتبارنا) وعجزنا اوادراكنا المدركة
عن ادراكه (وذلك) اى كونه باطنا (لامن جهته) حاجب في سائر (وظاهر
باعتبارهم) اى بالقياس الى نفس ذاته (ومن جهته) وهي الايات الدالة عليه المنتشرة
الى صفاته الواجبة الذاتية تقدست اعلم ان كمال العبد التحلي بصفاته واسمائه
بقدر ما يليق به ويناسب ذاته اذ به يحصل المطلب الحقيقي وللناس فيه مراتب متفاوتة
فمنهم من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو في رتبة البهيمة او يكون حظه
فهم معناه اللغوي فهو قريب من الاول في المرتبة او يكون حظه اعتقاد

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





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

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

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





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

مكتبة مجلس شورى ملى

الكون لانه بشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يدركه
ادراكه لانه راى كل شيء في زمان وراى كل شيء يدخله كان ويكون والماضي والحاضر
والمستقبل وراى كل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الثابت
مع الثابت وليس الزمان وهو يحيط الدهر (هو اول لا نه اذا اعتبر كل شيء كان
فيه اولا اثره) اى فعله (وثانيا قوله) بالذات (لا بالزمان) اذ يصح ان يقال
اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لا يتاخر عن الايجاد بالزمان (هو اخر لان
الاشياء اذا لوحظت) اولا (ونسب اليها اسبابها) ومباديها (وقف عند
تعالى المنسوب) الذي هو اول الاسباب اذ لا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب
الحاصل انه اذا ابتدء من جانب المعلول ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى
الواجب قطعا فيكون هو اخرا (هو اخر لانه بالغاية الحقيقية) وهي الغاية
الغايات التي يطلب لذاتها لا لشيء اخر في كل طلب فالغاية نيل السعادة) التي
هي غاية الكمال الممكن للشيء بحسب فطرته (في قولك لم شربت الماء فتقول لتبخر
المزاج فيقال لم اردت ان تبخر المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلب الصحة
فتقول للسعادة والخير) اى لاجل كون البدن على وجه الكمال (ثم لا يورد عليه
سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فللحق
الاول يميل به كل شيء) ويشوقه لان ما يشوقه كل شيء هو الوجود او كماله اذ
العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه بل من حيث ينبعه وجود فالمشوق
بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات كما لا تتناهي جائز الزوال
في حدود ذواتها يكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المطلوب





الحقيقي هو الذي له براءة في نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب
كل شيء بوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة او بالطبع بحصله ويخرج
بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير متناسبا للبدن الحق الذي هو كامل
بالفعل من جميع الوجوه فيقرب منه فيكون كل شيء متعلقا الى ذاته تقدست
(طبعا وارادة بحسب طاقته) وما يليق (بحاله على ما يعرفه العارفون) الذين
تبتوا وتمكنوا وعضوا بضرس قاطع (في العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل
فهو المعشوق الاول الحقيقي) الذي بوجه نحو جميع الاشياء فيكون غاية الغايات
(فلذلك) اى لكونه بوجه نحو كل شيء وكونه بطلب لذاته (هو اخر) واما
بين اخريته تعالى بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين كونه تعالى غاية بوجب
اولية ايضا من وجه فقال (كل غاية) باعثة للفاعل على فعله (اول في
الفكرة) اى في التعقل والوجود العلمي لانها باعتبار هذا الوجه علة غائية
ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول (اخر في الحصول)
لانه مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني فيكون اخرا فان قيل
ان الواجب لكي متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس معلولا لشيء منها
فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه غاية يقتضي التاخر فلا يكون اخرا في
الحصول قلنا ان كونه غاية واخريته في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه
لبلزم استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه
الوصول اليه ومعرفته (هو اخر من جهته ان كل زمان يوجد في زمان يتاخر
عنه ولا يوجد في زمان يتاخر عن الحق) فيكون اخرا (هو طالب الكل) اى جاذب

الكل (الى النيل منه) والوصول اليه (بحسبه) اى بحسب طاقة الكل ويليق بحاله
(هو غالب) اى مقتدر له قدرة تامة (على اعدام العدم) يعنى اعدام الصور
لا يستحق الوجود بنفسها ولو لم يعرض لها تأثير من خارج لكانت باقية ازلا و
ابدا على العدم (و على سلب الماهيات ما يستحقها بنفسها من البطلان) اى على
سلب امور يستحق البطلان والهلاك في حد ذاتها وهى الممكنات فقوله
ما يستحقها بدل من الماهيات (وكل شيء هالك الا وجهه وله الحمد على بدا
هذا من سبيله فاولانا من تقضيله
الحمد لله الذي وفق لاتمام هذا الكتاب
والاضطراب في الصلوة على خير من اوتي الحكمة وفصل
الخطاب وعلى اله واصحابه الذين هم اولو
الالباب طبع في دار الخلافة
طهران في شهر شوال
المكرم
١٣١٨